SEBHA UNIVERSITY JOURNAL OF HUMAN SCIENCES VOL.20 NO. 1 2021
DOI: 10.51984/JOHS.V20I1.1551

جامعة سبها للعلوم الإنسانية مجلة
Sebha University Journal of Human Sciences

Journal homepage: https://sebhau.edu.ly/journal/index.php/johs

نسبية المعايير القيمية في الفكر العربي الإسلامي

خالد سليمان صالح

قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة بنغازي، ليبيا

الملخص

لعلنا لا نجدف إذا ما اعتبرنا أن موضوع القيم من الموضوعات ذات المكانة المركزية في الفكر الإنساني في عمومه، والفكر العربي الإسلامي ليس استثناءً من ذلك، والواقع أن العلاقة الوثيقة بين القيم والدين هي التي فرضت طابعا من الفاعلية والرهبة على مقولة القيمة في ذلك الفكر، وقد انقسم البحث في القيم في الفكر العربي إلى صنوف شتى من التفسيرات الفلسفية والدينية التي تتماهى مع التعدد الفكري والمذهبي في المجتمع العربي الإسلامي. ولئن كانت المنظومة القيمية قد جرى تناولها ضمن تلك التعددية، فإن هذا لا يؤثر في وحدة القيم قدر ما يفيد أن الثقافة والمعرفة هما من العناصر التي تحكم فكر وفقه القيمة معا. ونحن نعتقد أن اختلاف تلك المشارب يرجع إلى وضوحها تارةً لدى البعض وخفوتها تارةً أخرى لدى البعض الآخر، فضلا عن الالتباس الذي يحدثه عدم التمييز بين القيم باعتبارها مطلقًا وبين نسبية المعيار.

الكلمات المفتاحية:

المعيار القيمي
جدل العقل والنقل
القيم بن المطلق والنسبي

The relativity of value standards in Arab islamic thought

Khaled Suliman Elzughiby

Department of Philosophy, Faculty of Arts, University of Benghazi, Libya

A B S T R A C T

Perhaps we will not add anything new if we consider that the issue of values is one of the topics of central position in human thought in general, and the Arab-Islamic thought is no exception to that, and the close relationship between values and religion imposed a character of awe on the value proposition in Arab and Islamic thought, where the research was divided In the values in the Arab thought to many trends, philosophical interpretations and jurisprudential opinions that are many in the multiplicity of trends and intellectual and sectarian interpretations in the Arab Islamic community. Although the value system has been dealt with within the framework of multiple and sometimes divergent interpretations within that plurality, this does not affect the unity of values as much as it indicates that culture and knowledge are among the elements that govern the thinking and jurisprudence of value together. We believe that the difference in these trends and interpretations is due to their clarity and confusion among others, as well as the confusion caused by the lack of distinction between the absolute and the relative, or rather, between value and standard.

Keywords:

The Value Criterion
Controversy Of Reason And Transfer.
The Values Between The Absolute And The Relative.

المقدمة

ظل الحديث في موضوعة القيم ومعاييرها من الأحاديث المركزية في الفكر العربي الإسلامي، ورغم بقائه محصوراً على الصعيد المعرفي في المساحة المعنية بالجدل القائم بين العقل والنقل، غير أنه أنتج جملة من الرؤى التي أسهمت في إثراء الذهن العربي بعديد التصورات التي تؤصل له باعتباره ذهنًا فاعلًا معني بالقضايا المركزية التي تثير أسئلة مُهمة حول طبيعة القيم ومصدرها ومعاييرها. وتبقى موضوعة المعيار باعتباره جهدًا إنسانيًا ينسج على منوال القيمة من خلال محاكاتها ، هي الموضوعة الأكثر حضورا في الذهن العربي على نحو خاص والإنساني عامة، لاسيما وأن المعايير هي أدوات الضبط الإنساني الحاكمة في جملة العلاقات البينية الإنسانية، فضلا عن علاقة الإنسان بالوجود، وعلى نحو ما فوق الوجود .

ومقولة القيم بحسب تموضعها في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي يمكن رصدها ضمن ثلاثة مستويات معرفية تختلف كل منها عن الأخرى من حيث

*Corresponding author:
E-mail addresses: kalymakhos@yahoo.com

Article History : Received 25 January 2020 - Received in revised form 10 May 2021 - Accepted 30 June 2021

مصدرها وطبيعتها ومكانتها الوجودية، ففي مستواها الأول تكون (مطلقة) ومن خصائصها أنها نموذجية ، خيرة ، ثابتة، عامة، وذات طبيعة مصدرية فضلا عن كونها متعالية لا يمكن إدراكها دون الاستغراق في حال لازمة من التجريد ومن ثم إخضاعها إلى عملية تأويلية تتوقف درجة التوفيق فيها على طبيعة الرؤية والمنهج اللذين يصدر عنهما المؤول، وفي مستواها الثاني تكون (نسبية) ومن خصائصها أنها احتمالية، متغيرة، خاصة، ذات طبيعة تماثلية بالإمكان قياسها وإخضاعها إلى قواعد التفكير المنطقي بمقتضى رصد ضوابطها التي تنتظمها في أي حقل كان، وفي مستوى ثالث تكون (إجرائية) ومن خصائصها أنها ظرفية، متغيرة، ذات طبيعة حقلية يحكمها معيار مهني خاص قابل على نحو مستمر للتغيير بحسب ما يطرأ على منشطها من أحوال. وكون القيم المطلقة (نموذجية) فهذا يؤصل لها باعتبارها غاية تروم تمثلها ومحاكاتها القيم النسبية التي يتم إنجازها بدافع من توخي الخير الكامن في طبيعة القيم المطلقة، في حين تبقى القيم الإجرائية المنشطية وسيلة تتمثل القيم النسبية في كونها محاولة لتحقيق أكبر قدر من الضبط الاختصاصي. وعلى نحو عام استمر الجدل حول القيمة فاعلا في الفكر الفلسفي العربي الإسلامي وبين

أولاً - المعيار القيمي لدى المعتزلة

في أواخر عهد الأمويين صار خلافاً بين الحسن البصرى وأحد تلامذته وهو واصل بن عطاء حول قضية الحكم في مرتكب الكبيرة، ما أدى إلى اعتزال واصل درس أستاذه ومجلسه في القصة المعروفة عن اعتزاله. وقد تبنى واصل وأتباعه اتجاهاً وسطياً بين القائلين بمسؤولية الإنسان عن أفعاله والقائلين بعدمها، على أن صوت المعتزلة أمكن له أن يؤثر في الساحة الفكرية العربية الإسلامية حين تبنى الخليفة المؤمنون مُقاربتهم وعمل على فرضها عقيدة فكرية للدولة وإن لم يدم هذا طويلاً، وفيما يلي نورد كيف أمكن للمعتزلة أن يؤصلوا لرأيهم القيمي. ينطلق المعتزلة في حديثهم عن القيم من مسلمة مفادها أن الإنسان خالقٌ لأفعاله سواء الخيرة منها أم غير الخيرة، وذلك مظنة مسؤوليته عنها. وقد أسسوا لموقفهم هذا من خلال عرضه في إطار نظري يفترض وجود مستويين من القيم أحدهما إلهيٌ مطلقٌ يقدره الله، وآخر بشريٌ نسبيٌ يلتمسه العقل الإنساني. وأجلى ما يكون ذلك في فكرهم حينما يتناولون قيمة العدل حيث يقدرون أنه: " تعبير عن ذات الله وأن الله لا يمكن أن يفعل إلا ما هو أصلح للإنسان، لأن الله بحكم طبيعته لا يمكن أن يفعل الظلم، ويسعى الإنسان دائماً لتحقيق العدل الإلهي في الحياة الدنيا، لكنه لا يستطيع ذلك إلا بفعل العقل، وهذه درجة من العدل قريبة من العدل الإلهي وانعكاس له، وتترجم إلى أفعال إنسانية بإرادة حرة"(1). هذا

النمط من التفكير عن القيم يتأسس لدى المعتزلة على جملة من الأسس يحددها العقل الإنساني وحده ودون أية تناقضات منطقية. وقد أمكن رصد مبادئ المعتزلة ورؤيتهم القيمية ضمن ثلاث مقولات أساسية هي (العقل، والحرية، والمسؤولية) حيث جعلوا منها أسس مرجعية لا يمكن تناول قضية القيم دون الرجوع إليها واعتمادها كقواعد. فبالعقل تتحدد معالم الجدل وحدوده، وبالحرية يختار الإنسان أفعاله وينجزها، وبالمسئولية يتحمل الإنسان جريرة ما اختاره، ويؤسس المعتزلة لهذا من خلال اعتقادهم الراسخ بأن أي تجاوز لهذه الحدود من شأنه أن يضع الإنسان في إشكالية حقيقية مع النص الإلهي المطلق الذى يقضي بـ: " أن الله ليس بظلام للعبيد"(2). مع مراعاة أن الفكر الديني يضع في حساباته نصوصًا قرآنية أخرى من قبيل قوله تعالى:

الفلاسفة العرب المسلمين على نحو أدى إلى إبراز مواضع ومرتكزات الخلاف حول قضايا الضبط المعياري والتي تباينت وجهات النظر حولها من فيلسوف إلى آخر ومن زمن إلى آخر، بحيث احتكمت كل رؤية إلى معيار قيمي بعينه باعتباره الأجدر في تفسير العلاقة بين القيم النسبية والقيم المطلقة ولا يخفى الأثر الثقافي والحضاري في تلك الرؤى الفلسفية حول القيم، فقد أسهمت عناصر معرفية إغريقية وفارسية فضلا عن النزعات المذهبية في التأسيس للصورة العامة التي بدت عليها المعايير الناظمة للعلاقة بين الكلي والجزئي أو بالأحرى بين المطلق المتفق على تأصيله والنسبي المختلف في تأويله ورغم التباينات الكبيرة والفوارق المتعددة بين تلك الرؤى فقد أسهمت على نحو فاعل ليس في تفسير المنظومة القيمية في مستوياتها الفاعلة فحسب، وإنما في تفصيل الضوابط التي تؤسس لقواعد معيارية في إمكانها المساهمة في خلق التوازنات الاجتماعية وفض الإشكالات التي تعترى منظومة الحقوق والواجبات التي لا يتسنى العيش الآمن المستقر بغير ضبطها وتطويرها لتتناسب مع النزوع الإنساني للتعايش.

" وإن تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وإن تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله" (3).

كذلك رأى خصوم المعتزلة أن قول هؤلاء بإمكانية التناول الإنساني لموضوعة القيمة يستلزم وجود معيارين: معيار نقلي ومعيار عقلي يمكن أن يتفقا ويمكن أن يختلفا وهذا الأمر مبعثٌ للريبة. وقد كان هذا التحفظ مدعاة إلى إحداث مراجعة عامة بشأن تعظيم دور العقل من قبل المعتزلة، لا سيما ما بدا واضحاً لدى أقطاب المعتزلة من أمثال أبى الهذيل العلاف، وبشر بن المعمر، وأبو علي الجبائي وغيرهم ممن مجدوا دور العقل حيث خففت الانتقادات التي وجهت إلى المعتزلة من حدة موقفهم وتشددهم بشأن دور العقل. وبرز ذلك واضحاً لدى الجيل اللاحق من المعتزلة الذين مع إقرارهم بالعقل وبدوره الفاعل أقروا كذلك بمحدوديته بوصفه وإن كان يمثل " القدرة التي يكتسب المرء بفضلها المعرفة ويميز بها الحق من الباطل"(4) . فهو لذلك عرضة لعديد المؤثرات التي قد تعيق فاعليته، وقد حدد المعتزلة موقفهم من العقل ضمن اتجاهين أساسيين: الأول يتعلق بالقضايا الجزئية، والأخر بالقضايا الكلية " على المرء في بعض الأمور الجزئية أو الأمور التي يشك فيها العقل أن يهتدى بالوحى"(5) أما بالنسبة للقضايا العامة أو الكلية فإنه " إذا حدث تناقض بين حكم صدر بهدى العقل وحكم بهدى الوحي فلابد من تفسير الحكم الأخير تفسيراً ينسجم مع الحكم الأول"(6) .

ويبدو أن مثل هذه الآراء وكذلك الانتقادات التي وجهت لها هي التي حملت المعتزلة على اقتراح منهج التأويل الذي بموجبه يمكن منح العقل فرصة كافية لتفسير النصوص القرآنية. فهو حسب اعتقادهم المنهج الأمثل لتحقيق الانسجام بين النقل والعقل ويمكن كذلك بموجبه التأسيس للانسجام بين ما يُعتقد أنه موضع تناقض بين النقل والعقل. ورفض المعتزلة كل إشارة من شأنها أن تحمل على الله سبحانه وتعالى صفة بشرية، وقنعوا بالوصف الذي وصف الله تعالى به نفسه أنه "ليس كمثله شيء"(7). وقبلوا من القيم المطلقة فقط قيمتي العدل والتوحيد كونهما قيمتين لا تجوزان على نحو مطلق إلا لله تعالى، أما باقي القيم فتشملها قيمتا العدل والتوحيد اللتين تعبران عن كماله تعالى. فالمعتزلة لا يكتفون بعدّ الله تعالى عادلاً فحسب؛ بل يرون أيضاً " أن الله

تعالى لا يمكن أيضاً أن يقترف ظلماً لأن الاجتماع بين اسم الله والظلم يتناقض وفقاً للعقل مع كمال الله، كما لا يمكن أن نتصور أن يكون الله ظالماً"(8). وذلك مصداقاً لقوله تعالى :" إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ " (9). بيد أن بعض رموز المعتزلة من أمثال العلاف كانوا يرون أن القول بعدم قدرة الله تعالى على الظلم هو انتقاص من قدرته تعالى. وهو أمر غير مقبول على اعتبار أن الأصح هو " أن الله يقدر على ما أقدر عليه عباده من الظلم إلا أنه لا يفعل ما يعلم أنه ظلم لأن ذلك يخالف طبعه"(10). وقد رد على ذلك الأسواري وهو من رموز المعتزلة بقوله " القول أن الله لا يرتكب الظلم لكنه يملك القدرة على فعل ما لن يفعله هو تناقض في الألفاظ"(11). وفى حين رأى كل من النظّام والجاحظ وهم من كبار المعتزلة أيضاً أنه " لو كان الله يملك القدرة على ارتكاب الظلم لانتقصت هذه القدرة من قدرته على فعل العدل وهذا يناقض ذاته وكماله"(12). أما القاضي عبد الجبار فكان قد رأى " أنه لا يستقيم مع قدرة الله السامية وعدله أن نخلط بين قدرته على فعل الخير وقدرته على ارتكاب الظلم"(13).

على أن هذا الجدل الفكري قدر له أن يثير عديد الإشكالات لدى المعتزلة أنفسهم ، فضلاً عن الإشكالات الناشئة بينهم وبين معارضيهم ، ومن جملة هذه الإشكالات؛ إشكالية مصير أبناء الكفار الذين ماتوا دون الحلم، لا سيما من كان يعلم الله أنهم لو كانوا عاشوا لكانوا آمنوا وهى إشكالية تتعلق بقيمة مطلقة غير قابلة للتسويف. وقد أنتجت إثارة هذا الإشكال ردود فعل مختلفة حتى لدى المعتزلة ذاتهم، حيث ذهب قسم منهم إلى أن: " القصد من عذاب أطفال الكفار أن يكونوا مثلاً لآبائهم الذين أصروا على كفرهم، وذهب آخرون إلى أنهم سيعوضون في الحياة الآخرة"(14). ويبدو أن مثل هذا الرأي لم يرق لمتأخري المعتزلة كونه يتناقض مع قاعدة قيمية أقرها الله بالنص في قوله تعالى: " ولا تزروا وازرة وزر أخرى"(15). على أن واقع الحال يقول أن "الأكثرية قبلوا حل العوض في الآخرة لهذه المسألة"(16). حيث مكنت فرضية العوض بعض المعتزلة من حل جملة من الإشكالات الأخرى من قبيل الكوارث الطبيعية والأوبئة وألم الحيوانات.

وقد انضم القاضي عبد الجبار إلى أستاذه هشام الجبائي في اعتقاده " لا معقولية العوض كحل كافٍ لموضوعة عذاب الأطفال"(17). بيد أنه أقر " أن الأفعال التي تبدو ظالمة ويرتكبها الناس بحق أنفسهم مثل إيذاء النفس أو الانتحار لا تدخل في باب الأعواض ، فلا يستحق الشخص الذى يرتكبها العوض"(18). والقاضي عبد الجبار كان يعتقد أن " القصد من مذهب العوض المقترح لحل مسألة الظلم الذى يصيب الأبرياء، أن ينقض مذهب الجبر الذي يقضى بأن أفعال الإنسان مقدرة من الله لا أن يحل مسألة أفعال المرء إزاء نفسه أعادلة هي أم ظالمة"(19). وجدير بالذكر أن المعتزلة يتوافقون مع غيرهم من المتكلمين حول مسألة ماهية العقاب، بيد أنهم يختلفون حول ماهيته وآليات تطبيقه، ففي حين يرى المعتزلة أن الله تعالى أسمى من أن يخلق أفعال البشر ثم يعاقبهم عليها، رأى الجبرية أن كون مصير الإنسان مقدر من الله ، وهذا يفيد أن الله تعالى يقضي ما قضى بمشيئته فإن شاء عذب وإن شاء عفى . وهنا يصير السؤال عن دور الشريعة في تأطير المنظومة القيمية في حياة الإنسان سؤالاً مقبولاً بل و مشروعاً. وتكاد إجابة المعتزلة عن هذا السؤال أن تكون مؤشراً واضحاً لإبراز مركزية الذهن الإنساني (العقل) في التعاطي مع موضوعة القيم ، فالشريعة حسبهم تركز بشكل أساسي على حصر وبيان واجبات الإنسان وحقوقه، فضلاً عن تحديد طبيعة الأفعال المباح منها والمحظور. غير أنها كما يرى المعتزلة: " لا تضع قاعدة للتمييز بينهما لهذا لا يبقى أمام المرء غير اللجوء إلى العقل يهتدي به في التمييز بين العادل والظالم من الأفعال"(20). وبذلك يصير العقل لدى المعتزلة هو مظنة التكليف من منطلق أن القيمة تصور ذهنيٌ، فبه يفرق الإنسان بين ما ينبغي وما لا ينبغي.

هكذا يواجه المعتزلة مستويين من القيم ، قيم إلاهية وقيم بشرية غير أن هذا لا يعني انفصالهما؛ بل يرتبطان ببعضهما ارتباطاً وثيقاً، فكل ما هنالك أن القيم الإلهية تبقى في إطارها النموذجي في حين تظل القيم الإنسانية في محل تبدل وتغير. وتأسيساً على ذلك عرض المعتزلة حلاً اعتقدوا أن بموجبه يمكن الخروج من الإشكالية القيمية التي ترتبها مسئولية الإنسان عن أفعاله، وذلك بافتراضهم لمستويين من قيمة العدل " الأول مخصص للجزاء وفق ميزان العدل القرآني أو الإلهي، والآخر العدل العقلي وفق ميزان ذات الله وكماله ويدرك بالعقل"(21). وقد استدعى عرض المعتزلة هذا تحديد معياراً واضحاً للفصل بين القيم في مستويها الإلهي والإنساني ، لا سيما وهم يقولون أن المرء يميل إلى الإقرار بالقيم بمقتضى قواعد الفطرة وهو لذلك يمتلك خاصية إنجاز التوافق بين ما هو إطلاقي وما هو نسبي بموجب قدرته على المحاكاة. ولعل هذا الضرب من التفكير هو الذى دفع بـ القاضي عبد الجبار إلى تمثل القيمة من خلال تمظهرها في الفعل الإنساني على وجوه متعددة ولغايات مختلفة، فالفعل القيمي إنما يبرز في العلاقات البينية وليس كل الأفعال أو السلوكيات على ذات القدر القيمي بل إن من الأفعال ما لا يخضع لفكرة القيمة أصلا، لهذا يحصر القاضي عبد الجبار الفعل القيمي كونه فعلًا:" يؤديه الإنسان لا لمصلحته بالضرورة بل لمصلحة شخص غيره ، أو أشخاص يؤدى الفعل من أجلهم، ولهذا لا يقال في الكلام وفى الأكل والشرب وفى أداء واجب ديني أنها أفعال عادلة، لأن المنتفع بهذه الأفعال ليس سوى الشخص الذى يؤديها وليس غيره من الناس، فالقيام بواجب ديني أو شرعي فعل يثاب عليه المرء أو يعاقب بحسب الشريعة " (22).. ويتابع عبد الجبار ربطه بين الفعل القيمي وبين ضرورة وجود آخر مستفيدٍ منه وعلى سبيل المثال " لا يقال أيضاً في القاضي أنه عادل لأنه يؤدى وظائفه فقط بوصفه قاضياً، فلا يعد عادلاً إلا إذا كان منصفاً وأصدر حكماً صحيحاً لمصلحة طرفٍ ضد طرفٍ آخرٍ"(23). وبذلك تكون الأفعال القيمية هي تلك التي يبرز أثرها في إطار علاقة بينية يؤدى الفعل فيها على نحو واجب. من هذا الباب ولج المعتزلة إلى ساحة الحديث عن المنظومة القيمة المطلقة التي تجسدها أفعال الله تعالى وكيف أنها تمثل الكمال المطلق ، حيث أجمعوا على أن كل أفعال الذات الإلهية قيمٌ مُطلقةٌ، وهى المثال الذي على وفقه تتحدد القيمة كونها الرابط بين المخلوق والخالق ، وأنها بمثابة القانون الذي يحكم تلك العلاقة بين وجود مستغن عن غيره سبحانه ووجود فقير إلى غيره .. وفى ذات الإطار يدور حديث المعتزلة عن قضية الخلق ذاتها وما إن كانت تنتمى إلى فئة الأفعال التي يمكن القول عنها أنها قيمية أم لا ؟.

يرى القاضي عبد الجبار أن موضوع الخلق ليس محلاً لتوصيف قيمي حيث يقول: " إن الخَلَقَ أعظم أفعال الله ليس بالضرورة فعلاً عادلاً، والمؤمن الذى يُثابُ بالجنة ويُقال عنه في الغالب أنه عادل لا يقال ذلك عنه إلا من قبيل المجاز بسبب تقواه واستقامته وليس لأنه فعل ما ينفع غيره من الناس"(24). وبذلك يركن المعتزلة إلى قول أن فعل الخلق ليس مجالاً مُناسباً لتمظهر

القيمة قدر ما هو مجالٌ لصفة فضل الله تعالى. وهنا ينشأ السؤال حول ما إن كان فعل الفضل ذاته قيمي أم لا ؟. وهذه يرد بها على المعتزلة. وقد وضع المعتزلة معياراً يمكن من خلال الاسترشاد به تحديد الفعل القيمي، وقد أرسلوا هذا المعيار في خمس نقاط جعلوا منها أصولاً لفكرهم، وهى التي تعرف في فكرهم بالأصول الخمسة التي هي : (مبدأ التوحيد، ومبدأ العدل، ومبدأ الوعد والوعيد، ومبدأ المنزلة بين المنزلتين، وأخيراً مبدأ الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر) . على أن تلك الأصول وإن جرى تضمينها لمعيار يرى المعتزلة كونه الأمثل لتمظهر القيم في الوجود وعلى النحو الذي يرتبه التفكير العقلي السليم، فهي على الرغم من ذلك لا تغني عن معيار الشريعة الذى يعالج موضوعة القيمة على نحو توجيهي، معطى يفترض أن يتناول موضوعة القيمة على نحو مفارق. وبالتالي يصدر الفكر المعتزلي عن معيارين فاعلين لموضوعة القيم أحدهما (استنباطي) عقلي ، وآخر (معطي) تمثله الشريعة ، ولا سبيل للإنسان سوى الامتثال لهما " بفضل العقل يستطيع المرء التمييز بين الخير العام والشر العام لكنه يستطيع بفضل الشريعة التمييز بين حسن محدد وقبح معين إذا ظهر في الأفعال التي توجبها الشريعة أو تحرمها، فيكون الفعل حسناً وفق العقل إذا استحق المدح وحقق منفعة ومنع أذى، ويكون قبيحاً إذا استحق الذم ولم يحقق منفعة وقد يؤدي في الطريق إلى أذى"(25). وفضلا عن تماهي المعيار القيمي العام مع موضوعة الحسن والقبح اعتد المعتزلة كذلك بموضوعة الصدق والكذب بوصف الإنسان مجبولاً على الصدق من باب أن الطبيعة الإنسانية مفطورة على أن الصدق حق والكذب باطل " الواجب الأخلاقي يحض المرء على الصدق في القول والابتعاد عن الكذب"(26). أما في الحالات التي يختار فيها الإنسان الكذب فمرجع ذلك في الغالب إلى الاضطرار أو لأنه واقع تحت ضغط ما، لذلك " يجب أن يتحمل مسئولية الضرر الناشئ عن عدم صدقه في القول"(27). وذلك على النحو الذى يجعله يتحمل مسئولية فعله السالب للقيمة، وقد سحب المعتزلة هذا الأمر على موقف غير المؤمنين واستحقاقهم العقاب من منطلق " أن غير المؤمنين بما يملكونه من قدرة على الاختيار لابد أن يكونوا قادرين على العلم بوجود الله والتمييز بين العادل والظالم من الأفعال لكن لا نجاة لهم ولا يثابون الجنة لأنهم لم يدخلوا في عداد المؤمنين إما لأنهم لم يتلقوا رسالة الإسلام أو لأنهم تلقوها ولم يستجيبوا لها"(28) . ويضع هذا الأمر المعتزلة في مواجهة مع قيمة (اللطف) المطلقة التي يخص به الله تعالى إنسانًا معينًا من خلال تكليفه وإلزامه بالشريعة والتقيد بأحكامها مع ما وقع من سابق علمه (سبحانه) إن هذا الإنسان لم يؤمن ؛ لهذا تساءل المعتزلة عن مصير هذا الإنسان؟ . ففي حين يكاد يجمع معظم المتكلمين على أن غير المؤمن لا يستوجب اللطف كونه غير مكلف ، يرى المعتزلة أن الأمر يجب أن ينظر إليه من زاوية مختلفة ولهم في هذا الأمر أقوال جاءت على لسان أئمتهم حيث يرى أبو الهذيل والنظام " أنه ليس على الله أن يشمل بلطفه غير المؤمنين الذين يستحقون ثواب الإيمان إذا آمنوا لأنهم يملكون عقولهم وعليهم أن يختاروا بين الإيمان وغيره"(29). في حين يرى بشر بن المعتمر " أن الله إذا لطف بالمرء مع علمه أنه لا يؤمن فسوف يؤمن ويستحق ثواب الإيمان"(30) . أما الجبائي فيرى: " أن الله تعالى قادر على اللطف بمن سيؤمن بمحض إرادته فيستحق الثواب لكن من دون أن يكون هذا اللطف واجباً على الله بل تعبيراً عن كماله" (31). أما القاضي عبد الجبار فيذهب إلى: " أن تكليف غير المؤمن واللطف به يتفقان مع العقل ولا يناقضان الشريعة، وهذا لا يختلف عن الفرصة التي تمنح لغريق يشعر بأمس الحاجة إلى إنقاذ حياته، إذا توافرت له فرصة من هذا النوع فهل يمكن أن يرفضها؟. لا حاجة للقول أنه إذا كان يرغب في النجاة يجب أن ينجوَ بنفسه باختياره هذه الفرصة فإنه عندئذ يكون قد امتنع عن الاستجابة للعقل وممارسة حقة في الاختيار "(32). وبذلك يمكن القول: إن معيار القيمة لدى المعتزلة يستوجب على الإنسان أن يؤمن بإرادته وباختياره الحر، غير أنه وعلى الرغم من أن القلة فقط هم من لم يتوافقوا على قضية (اللطف) من واقع تناقض ذلك مع مبدأ الإرادة الحرة. على أن هذا لم يحُل دون إقرار معظم المعتزلة باللطف في حق غير المؤمنين من منطلق عدل الله الذى يطال الناس حيث يبقى أمر عدله في خلقه سبحانه بيده وحده. " لله ما في السموات وما في الأرض وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء ويعذب من يشاء والله على كل شيء قدير "(33).

ثانياً. المعيار القيمي لدى الأشاعرة

لم يرق للعديد من الفرق المعاصرة للمعتزلة الرؤية القيمية التي يعتد بها المعتزلة ، ولعل الإمام أحمد بن حنبل هو أحد أهم المعارضين الذين ناهضوا ليس فقط رؤية المعتزلة في تفسير القيم، إنما فكرهم برمته. فقد ظاهرهم في معظم آرائهم ومواقفهم وجدالاتهم. ومن تلك القضايا التي تصدى لهم فيها بقوة قضية خلق القرآن حيث احتج عليهم بأنه " ليس في القرآن دليل على أنه مخلوق، ورفض العقل منهجاً للتأويل رغم سجنه واضطهاده وأصر على أن القرآن والسنة يجب أخذهما على ظاهرهما بلا كيف فقال أنه لا ضرورة للأسئلة في أمر الإيمان"(34).

نعم .. أمكن لابن حنبل رغم ما لاقاه من عنت أن يدعم الرؤية النقلية التي يقول بها من وسموا أنفسهم بأنهم أهل السنة والجماعة على الرؤية العقلية التي عرضها المعتزلة في الفكر العربي. ولعل موقف الخليفة العباسي المتوكل المناهض لسلفه المأمون نصير المعتزلة، كان هو الداعم الأهم لموقف ابن حنبل وكذلك في ترقية رؤية قيمية نقيضة للرؤية الاعتزالية تعتمد القيم الظاهرة غير القابلة للتأويل، وقد أصبحت بمثابة الرؤية الرسمية للدولة ومن ثم أُهدر جهد المأمون الذي بذله لترسيخ الرؤية الاعتزالية .

ورغم ذلك لم ينجح الحنابلة في دعم أرائهم بالأسانيد والحجج الكفيلة بإسكات لواهج العقول، في حين أمكن للمعتزلة ذلك حيث غزت بعض أفكارهم مواطن استساغت إعمال العقل والمنطق ، ولا يمكننا بأي حال إنكار أن بعض ما غرسه المعتزلة قد نمى على نحو لا يمكن إغفاله في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية. وكنتيجة مباشرة لانتشار النقل على حساب العقل لم يجد الفكر الاعتزالي بدًا من إبراز مرونة واضحة في تقبل بعض المفاهيم النقلية من قبيل قضية اللطف وقضية التكليف، حيث إن تلك المرحلة اقتضت التوافق الذى لم يكن عنه بد للفريقين معاً بعد أن صار كل منهم منحازاً إلى رؤيته في التعاطي مع القضايا المعروضة في الفكر العربي. ونظرا لعدم إمكانية صدور الفريقين عن رؤية واحدة، لم يكن ثمة بد عن الاتفاق حول نقطة بعينها يمكن الالتقاء عندها وإحداث بعض التوافقات من خلالها. وقد قيد لأبى الحسن الأشعري أن يوفر تلك المساحة التوافقية بين النقل والعقل في الفكر العربي الإسلامي . وللأشعري تاريخ اعتزالي طويل. حيث تتلمذ في مدرسة أبي هاشم الجبائي، ثم أنه وعلى إثر خلاف فكري مشهور بينهما رأى أن يعتزل مجلس الجبائي معلناً بذلك اعتزاله المعتزلة (35). وقد كان الكلام في القيم المطلقة هو القاعدة التي أسس عليه الأشعري للمراجعة الشاملة لمجمل فكره ومواقفه، حيث تفيد

المصادر التاريخية أنه في إحدى حلقات الدرس سأل الأشعري أستاذه الجبائي في الآتي : " ما قولك في ثلاثة أخوة: مؤمن وكافر وثالث قضى صبياً ؟. فأجاب الجبائي المؤمن من أهل الدرجات والثاني من أهل الهلكات، والصبى من أهل النجاة. قال الأشعري: إن أراد الصبى أن يرقى إلى أهل الدرجات فهل يمكن؟. قال الجبائي : لا. قال الأشعري: فإن قال التقصير ليس منى، فلو أحييتني كنت عملت الطاعات كعمل المؤمن . قال الجبائي: يقول له الله: كنت أعلم انك لو بقيت لعصيت. قال الأشعري: فلو قال الكافر يا رب علمت حاله كما علمت حالي، فهلا راعيت مصلحتي مثله فأمتنى صغيراً، فانقطع الجبائي"(36).

هكذا تأكد للأشعري عبر هذا الجدل الذى أسس له في ذهنه باعتماد الخلفية المعرفية الاعتزالية ، أن العقل وحده لا يملك القدرة التامة على تقديم كل الأجوبة؛ بل أن الحاجة تبقى ماسة إلى النقل لسد الفراغ الذى لا يمكن للعقل سده في مواضع عديدة. على أن هذا الحراك وإن كان له أن يؤسس لشيء فإنما يؤسس للتطور المنطقي بحيث بات الحديث عنه مشمولا في كلا المساحتين الثقافيتين العقلية منهما والنقلية، وبقدر ما أثبت الفكر النقلي من خلال ابن حنبل حاجة النقل إلى العقل، أثبت الفكر العقلي كذلك من خلال الأشعري حاجة العقل إلى النقل. ويمكن القول: إن الأشعري، ورغم تبنيه التوفيق منهجا للمقاربة المرجوة بين العقل والنقل ، فإنه يبقى المفكر العربي الإسلامي الذي التقى في رحاب فكره جماع الرؤيتين القيميتين العقلية والنقلية معاً.

في كتابه (الإبانة) الذى ألفه مباشرة بعد تخليه عن مذهب المعتزلة، والذى أثبت ضمنه عدم إمكانية تعارض العقل مع ظاهر معانى النص القرآني ومع إقراره بتقديم النقل على العقل، أكد الأشعري دعمه لآراء المذهب الحنبلي في مواضع كثيرة لعل أهمها القول بأزلية القرآن عن القول بخلقه كما يزعم المعتزلة، كما كان للأشعري موقفاً واضحاً من قضية القيم المطلقة. وقد عبر عن ذلك في إطارٍ منهجيٍ مكنه من تضمين مجمل تلك القيم ضمن إرادة الله تعالى، ويبرز ذلك في قوله: " إن إرادة الله متضمنة في كل الأشياء وأنها تشمل كل ما يمكن أن يراد، لكن يجب أن لا يؤول هذا المذهب بأن إرادة الله مفروضة على كل فرد على حدة، فالله خلق أفعال الإنسان بشكل عام مجزوء من كلية الأشياء"(37). والناس وفق ذلك يواجهون بها في حياتهم ويقومون بها دون تخصيص في إطار محاكاتها بوصفها " تعبيرًا " عن إرادة الله والإنسان مكلف بفعل ما هو مقدر أن يكون عادلاً، ذلك أن الله يعلم ما هو حسن لكل الناس"(38). لذا فمحاكاة القيم لا تنتج بالضرورة عن رؤية متعارضة معها ، وهذا لا يتحقق بغير قواعد الشريعة وتعاليمها؛ بمعنى أن تتوسط الشريعة بين القيمة المطلقة والقيمة النسبية كونهما يصدران عن إرادتين ليستا متكافئتين، فالإرادة المطلقة تؤسس للعام بينما النسبية تؤسس للخاص الذي ليس في إمكانها تجاوزه. هذا التوجه وضع الأشعري في مواجهة قضية لا يمكن الخوض فيها دون تحديد طبيعة العلاقة بين القيمة المطلقة والشريعة، وهو على كل حال ما كان قد أخفق كلا الفريقين في إنجازه على نحوٍ واضحٍ، لاسيما وأن منتجًا من هذا القبيل يستوجب الركون إلى معيار واضح يُمكن بموجبه إبراز الفارق بين القيمة المطلقة والقيمة النسبية من جهة، وبين القيمة النسبية وقواعد الشريعة من جهة أخرى، وهو ما لم يقدر على تعيينه أي الفريقين. ويكاد يجمع أنصار الفكر النقلي على القول بأن مقولة القيم المطلقة تنتمى إلى فئة المقولات التي لا يتعين معيارها بغير الاعتماد على تعاليم الشريعة، وغني عن البيان أن الأمر هنا فيه إحالة إلى الفقه، ونلمس ذلك بوضوح في فكر الإمام الشافعي حاضنة الإمام الأشعري الفقهية. حيث يؤسس الشافعي للقيم المطلقة بوصف تمثلها يجب أن يتم في إطار " العمل على طاعة الله بالتحديد"(39). بيد أنه وعلى الرغم من تبنيه لهذا التوجه الفقهي فإن الأشعري كان يعلم مدى التعقيد الذى يواجهه على الصعيد الجدلي لاسيما حين تثار أسئلة تناقش قضايا من قبيل : منشأ الظلم أو قدرة الإنسان على إنتاج السلوك الظالم ، فالأشعري يرى " أن الله لا يريد أن يظلمهم لأنه قال: وأن الله ليس بظلام للعبيد لكن لم يقل أنه لا يريد أن يظلم بعضهم البعض الآخر، إذا هو لا يريد أن يظلمهم وإن أراد أن يتظالموا"(40). لذلك يقر الأشعري بخلق الله تعالى للظلم وحصر قابليته بين مخلوقاته بعضهم البعض وأنه ينتج عن مجافاة القيم المطلقة التي قوامها الخير ولا تنشغل بسواه ، لذا فالظلم حسب ما يرى هو " ظلمهم لا ظلمه"(41).

وترتيباً على ذلك وجد الأشعري نفسه في مواجهة سؤال أثاره البعض عما إذا كان الله تعالى ظالماً. سبحانه. حين يخلق الظلم ؟. فجاء جوابه لازما عن رؤيته القيمية العامة على النحو الآتي : " من كان ظالماً لا يكون ظالماً إذا صنع الظلم ليرتكبه غيره لا ليرتكبه هو، فلو كان ظالماً لهذا السبب فلن يكون أيُّ مخلوقٍ ظالماً، وإذاً، ما دام الذى يكون ظالماً لا يكون ظالماً لأنه يخلق الظلم ليرتكبه غيره، فليس من الضرورة أن يكون الله ظالماً ما دام قد خلق الظلم ليرتكبه غيره لا ليرتكبه هو"(42). هكذا سعى الأشعري جاهداً إلى تجيير استيعابه لفكرة الإرادة الإلهية لصالح رؤيته القيمية حين قال بوجود ظلمين أحدهما عام والآخر خاص، فلئن كان قد أقر بخلق الله للظلم فقد أقر وفق ذلك بأنه : " بينما لا يوجد أي دور للفرد في الصنف الأول فإنه يستطيع بمبادرته الشخصية أن يؤدي دوراً معيناً في الصنف الثاني"(43). وبالتالي يحمل الأشعري الإنسان المسئولية عن أفعاله في إطار فكرة الكسب التي وفق من خلالها بين خلق الله للأفعال واقتراف الإنسان لها. والسؤال الذي يُطرحُ هاهنا: كيف وظف الأشعري مقولة الكسب وكيف صاغ برهانها ؟. لم يكن أمام الفكر النقلي خيار إذا ما قرر قبول الحوار مع المتكلمين من أن يجلي موقفه من قضية مسئولية الإنسان إذا ما جرى نقاش حول موضوعة المقابلة بين القيم العامة في كمالها والقيم الخاصة وما يشوبها من قصور، لذا لم يكن بُدٌ أمام النقليين سوى تسويغ العقل كما النقل حتى يصير الحديث عن المسئولية الفردية مستساغا وذا معنى.

قُدر لفكرة الكسب التي اعتمدها الأشعري أن تكون طوق نجاة للخروج من الإشكالية التي يثيرها التعارض بين قدرة الله تعالى المطلقة، وقدرة الإنسان المحدودة. بوصف أن تبني فكرة الكسب تمنح الإنسان قدراً من الفاعلية العرضية لم يستطع إنتاجها الفكر النقلي قبل الأشعري. ورغم أن الأشعري لم يتطرق في (الإبانة) إلى موضوعة الكسب بذات المعنى الذى أفاد به في (اللمع)، حيث ورد الكسب في هذا الأخير بمعنى " أن الإنسان يؤدي دوراً مسئولاً في إطار تنظيم الله شئون الإنسانية"(44). غير أنه بقى محافظاً على التفريق بين الخلق والكسب وأصفح في معرض إجابته عن السؤال عما إن كان كسب الإنسان يُعدُّ خلقاً، فلماذا تنكر أن يكون الإنسان هو خالقه؟. قائلاً: " لم أقل أن كسبي هو من خلقي بصورة تضطرني إلى القول أنى خالقه ، قلت فقط أنه من خلق شخص آخر، فكيف أضطر إذا إلى القول أني خالقه إذا كان من خلق الله، فإن الله ذاته يتحرك مندفعاً بالحركة الضرورية التي يخلقها في شخص يتحرك بها، وبما أن هذا مستحيل بسبب أن الله يخلقها حركة لشخص آخر فنحن لسنا مقيدين بما يقولون لأن اكتسابنا هو خلق من آخر"(45). وبذا

يُقرُّ الأشعري أن اعتماد الكسب يُصيّرُ الإنسان فاعلاً لأفعاله وليس خالقاً لها. وبغض النظر عن الفارق الحقيقي بين الخلق والكسب فإن الأشعري وعلى ما يبدو لم يتكمن من حسم هذا الأمر بشكل مقنع. وهو الأمر الذى اضطلع به تلامذته فيما بعد. فقد رفض (الطحاوي. توفى 321هـ) قول الأشعري (أن الله خلق الظلم للإنسان لأن الله لا يمكن أن يوصف بالظالم ولا يمكن أن يفرض على الإنسان ما لا يستطيع) مبرراً هذا الرفض بقوله: " إن أفعال المرء من خلق الله ومن كسب المرء، والله لا يفرض على المرء أية واجبات لا يستطيع القيام بها وفى مقدور الناس إنجاز الواجبات المفروضة عليهم" (46).

على نحو ذلك يصير للكسب معنى مغاير لدى الطحاوي مفاده: " أن كسب المرء لأفعاله التي هي من خلق الله في الأصل، ويصبح حقيقة على الأرض كمنتوج لقدرة الله"(47). وبالتالي فإن القدرة الإنسانية تبقى في إطار الإرادة الإلهية. أما (أبو منصور الماتريدي. توفى 333هـ) فقد أسس وجهة نظره في موضوع الكسب على اعتبار أن الإنسان إنما ينشئ أفعاله بموجب قدرة أودعها الله فيه ويدلل على ذلك بقوله: " الخلق من فعل الله يتم بمنح المرء القدرة، لكن لدى استخدام القدرة المخلوقة يُصبحُ الخلق فعل الإنسان حقيقة لا مجازاً"(48). وبذلك يبرر فعل الكسب مسئولية الإنسان عن أفعاله ومن ثم استحقاق الثواب والعقاب. على أنه تبقى مسألة العلاقة بين الكسب والقيم المطلقة لدى الماتريدي من المسائل التي تندرج ضمن الأطر الأخلاقية متجاوزاً بذلك الإطار النظري المعرفي الذى جرت العادة أن تصاغ الحلول على وفقه. غير أن هذا أوقعه في مفارقة جرى ضمنها الفصل بين الأخلاقي والمعرفي. وهو ما تداركه الباقلاني الذى فرق بين المعرفة الإلهية والمعرفة الإنسانية، وذلك من باب أنه إذا كانت المعرفة الإلهية محصورة في الوحى فإن المعرفة الإنسانية بكليتها هي مزيج من الوحى والعقل حيث يرى الباقلانى : " أن المنهج الذى يستخدمه المرء في الشؤون الإنسانية التي يعرف طبيعتها لا يستطيع تطبيقه بالدقة ذاتها في الأمور الإلهية التي يجهل طبيعتها جهلاً تاماً" (49). كما يؤكد أن أنجع السبل التي يجب أن يستعين بها العقل الإنساني لتحري المعرفة عامة هو المنهج الاستدلالي، الذي بموجبه يتمكن الإنسان من الوصول إلى مجهول من معلوم يتيسر له، مع العلم أن العقل سيقصر رغم ذلك دون العديد من المسائل الميتافيزيقية. ويصدر الباقلاني في شأن العلاقة بين الشريعة والعدل، من واقع أنهما يصدران عن الوحى، غير أنه اختلف معه في موضوع الكسب من حيث علاقته المباشرة بكلا الموضوعين ويقول الباقلاني : " أن أفعال المرء المكتسبة تقع في دائرة المعرفة الإنسانية على الرغم من أن الأفعال التي يبدو أن الإنسان يفعلها قد لا تقع بالضرورة ضمن الفئة ذاتها، فبعض الأفعال التي لا سيطرة للمرء عليها مثل الرعشة والحوادث أفعال اضطرارية بصورة واضحة، في حين بعض الأفعال من قبيل الصوم والصلاة التي يستطيع المرء السيطرة عليها أفعال إرادية (اختيارية) لابد من إدخالها في فئة المعرفة الإنسانية التي تخضع للعقل" (50). ويتابع الباقلاني حديثه عن الفارق بين ما هو اضطراري وإرادي من الأفعال قائلاً: " في حين تكون الأفعال الاضطرارية اللاإرادية مقدورة من الله تكون الأفعال الإرادية نتيجة الإرادة الحرة ويُعدُّ المرء مسئولاً عنها"(51). و لذلك لا يمكن تصور غير الخير في القيم المطلقة الإلهية: " لما كان من غير المعقول أن يكون الله ظالماً فمن المسلم به أن تكون كل الأفعال التي يخلقها عادلة، ومن ضمن ذلك المرض وعذاب الأطفال وغير ذلك، وليس باستطاعتنا معرفة هذه الأفعال من الوحي"(52).

هكذا أمكن للباقلاني أن يؤسس للمصالحة بين التيار النقلي والتيار العقلي بتوسيطه الشريعة بين القيم المطلقة والقيم النسبية في إطار منهجي معرفي أمكن للإمام الغزالي وغيره من المفكرين الإفادة منه، وهو ما سنأتي على ذكره لاحقاً.

ثالثاً. المعيار القيمي في الفكر الشيعي العربي الإسلامي

وجد الشيعة في فكر المعتزلة مناخاً مناسباً لتسويغ أفكارهم عن القيم من حيث ترتيبها وتعيين العلاقة بين مطلقها ونسبيها جاعلين من العقل ركيزة يمكن من خلالها إبراز مواطن اللبس التي برزت في تقييمات النقليين. ولأن الاتجاه العقلي كان يلقى قبولاً واسعاً في أوساط المعارضة الشيعية بمستويها الديني والسياسي فلن يضيرهم تبني الفكر الاعتزالي؛ بل قد يكون مفيداً. وحين تعاظمت إمكانات الشيعة بعد قيام الدولة البويهية في العراق والفاطمية في شمال أفريقيا تمكنوا. بما تسلحوا به من أدوات المعتزلة. من تسويق مشروعهم السياسي وصبغه بالطابع القيمي . على أن هذا الاتساع الأفقي وإن كان بدا مفيداً في إبراز قضيتهم المركزية التي تحمل رؤيتهم السياسية والفكرية العامة غير أنه ساعد على نحو كبير في تفتيت الجماعة الشيعية ما أدى إلى انقسامها في نهاية المطاف إلى ثلاثة فرق رئيسة حملت كل فرقة منها معياراً قيمياً اختصت به نفسها وميزت به طرحها رغم الالتقاء عند النقاط المركزية التي لا يصح التشيع دونها، وقد برز هذا الانقسام على النحو الآتي:

1. الشيعة الأثنى عشرية

أسهم عديد علماء الشيعة من أمثال (ابن بابويه . توفى 181هـ، والحلى. توفى 726هـ ، والمجلس. توفى 1112هـ) في إعادة تأسيس فكرة القيم التي تتمركز في صميم الرؤية الشيعية على نحو تاريخي وفق قواعد أكثر تطوراً. ولكن كيف أمكن لهم ذلك؟. يعدّ الوحى والعقل مصدرين أساسيين لعلم الإنسان بصفات الله، والرؤية الاثنى عشرية تجعل من المنهج الاستدلالي العقلي . الذي يختص به الإمام أو من ينوب عنه دون غيرهما . هو المرجعية المعرفية. وقد أوجدت فكرة . أو حادثة . غيبة الإمام وضعاً تقاطع فيه الفكر الشيعي مع ذاته، لاسيما وأن الإمام الذى يعد أهم مصادر المعرفة في الفكر الشيعي حين اختفى غابت بالضرورة أهم مصادر المعرفة لديهم، وقد رتب هذا وجود هوة معرفية لا سبيل إلى جسرها على نحو نهائي. بيد أن الفكر الشيعي لم يكن ضعيفاً إلى الحد الذي يمكن أن يضعضعه تحد من هذا النوع، فسرعان ما أسس لموقف فكري جديد استعاض من خلاله بالجماعة الشيعية العالمة وفتاوى علماء الشيعة لسد الفراغ الظرفي الذي ترتب على غياب الإمام، حيث سوغ الاستعانة بتلك العناصر على نحو مؤقت في الفكر الشيعي حتى يحين زمان عودة الإمام الغائب، وبالتالي صار في إمكان الجماعة العالمة أن تمارس الدور المعرفي للإمام إلى حين عودته ومن ثم ينتفي الاستثناء.

يدعم الشيعة الفكر المعتزلي من جهة أن القيم المطلقة تستلزم على نحو جذري وحدانية الله تعالى، ويستدعي ذلك إلتزام قاعدتين أساسيتين هما : الإقرار بصفات الله فضلاً عن إعمال العقل الإنساني، فالقيم المطلقة مصدرها الإله بمستوجبات وجوده، بينما النسبية ينجزها الإنسان بموجب ملكة العقل التي في إمكانها تمثل القيم المطلقة وفق قواعد المحاكاة الممكنة. والعقل هنا يبقى في نزوع دائم إلى تلك المحاكاة التي هي مظنة الخير في الوجود؛ لذلك فإن القيم النسبية التي ينجزها العقل تبقى ميزة فارقة لطبيعة الوجود الإنساني وهي وإن كانت تستلهم النموذج الإطلاقي فهذا ليس من شأنه أن يؤهلها لمكانة القدر المقدور فهي لا تجاوز الفعل البشري يقول ابن بابويه: " أن

الله أوصانا بالعدل وهو يعاملنا بالتفضل وهو أحسن من العدل"(53). كما يرى المطهر الحلي أن الإنسان: " فاعل بالاختيار وهو خالق أفعاله العادل منها والظالم، وهو وحده المسئول عنها ولو وجب أن يخلق الله الظلم لكان أظلم الظالمين"(54). وفي إطار نقده للرؤية الأشعرية يرى الحلي أن وصف الله تعالى من قبل الأشاعرة أنه خالق الأفعال كلها يتعارض مع موضوع النبوة والإمامة " لأن النبي والإمام اللذين يمارسان سيادة الله معصومان بالفطرة، ولا يخطئان، ولهذا لا يمكن أن يصدر عنهما أي أذى، وهما بحق الحكمان العادلان: "(55). ونظراً للتحايث الجوهري بين إطلاقية القيم ومكانة الإمام منها في الفكر الاثني عشري، وبالنظر إلى السيادة السنية على مؤسسة الحكم، أنتج الفكر الأثنى عشري فكرة (التقية) على نفس نمط إنتاج فكرة (الغيبة). غير أن فكرة التقية كانت تحدياً آخر أمام الفكر الأنثى عشري، لاسيما وأن التقية تحتمل فكرة التخلي الظاهر عن الأساس الاعتقادي الذي هو في الأساس قاعدة جوهرية في الفكر الشيعي، وبالتالي حملت ضمناً ملامح التعارض القيمي. حيث يمكن بموجبها للشيعي: " أن يعلن ولاءه للخليفة السني مع وجوب بقائه في الباطن على ولائه للإمام الشيعي وتعاليمه "(56) . ولأن الأثنى عشرية ترى أن قضية الإيمان قضية داخلية لا علاقة لها بأي التزام خارجي، فإن موضوعة التقية لا يمكن لها أن تتعارض مع خيرية القيم ، لأنه ليس من القيم في شيء أن يعرض الإنسان نفسه للخطر، لاسيما وأن الشريعة تجعل من أهم مبادئها موضوعة (أن الضروريات تبيح المحظورات).وبناء عليه فإن قضية التقية . حسب الأثنى عشرية . لا تؤثر من قريبٍ أو بعيدٍ في طبيعة القيم التي يؤسس الإنسان لها بمقتضى قواعد العقل. ونحن بدورنا نتساءل عن المستوى الإشكالي الذى يمكن أن تثيره قضية التقية، وكيف يمكن أن تؤسس حالة قوامها (النفاق) التي تتعارض مع قيمة مركزية هي الصدق لنتاج فكري يراد له أن يكون قيما وغير متناقض؟.

2. الشيعة الإسماعيلية

الإسماعيلية فرقة شيعية تنسب إلى إسماعيل بن جعفر الصادق وقد نشأت إثر خلاف نشب بين فرقاء شيعة على شخص الإمام، حيث نادى بعضهم بأن الإمام هو (موسى بن جعفر) في حين رأى البعض الآخر في (محمد بن إسماعيل) إماماً بل عدّ هؤلاء أن الإمامة قد اجتمعت في شخص محمد وأبيه إسماعيل معاً بوصف الاثنين يمثلان معاً الإمام السابع من أئمة الشيعة حيث إن " شرعية الإمام تكون موضع تساؤل لو أنها انتقلت من أخ إلى أخيه لا من أب إلى ابنه البكر"(57). ولعل هذا النهج (التلفيقي) هو مكمن ضعف الفكر الشيعي، حيث وضعهم تلفيقهم في مواجهة خروقات صعُب عليهم تجاوزها ، وهذا بالفعل ما وقع فيه مشائخ الإسماعيلية حين سعوا إلى تفصيل طبيعة الإمامة لموافقة نوازعهم بغض النظر عن اتساق ذلك مع قواعد التفكير السليم . ويبدو أن فكرة اجتماع الإمامة في شخصين هي أبرز تلفيقاتهم حيث وجدوا أنفسهم نتيجة ذلك في مواجهة خيارين لا ثالث لهما (إما أن ينهار فكرهم برمته أو أن يضحوا بإمامهم). ويبدو أنهم قدموا موضوعة التضحية بالإمام على التضحية بمذهبهم وبذلك أسسوا للخروج من إشكاليتهم بتغييب إمامهم، ولعل في إمكاننا اعتبار : أن أهم ما أنتجته فكرة غيبة الإمام هو بروز فكرة (التقية) التي جسرت بها الاثني عشرية الهوة المتمثلة في كونهم أقلية في وسط تطغى عليه النوازع المذهبية للتيار السني الذي امتلك مقاليد السلطة، بحيث بدى التيار الشيعي في منزلة الفئة المضطهدة التي يمارس في حقها العسف، وهو ما أنتج معايير مضطربة تتعارض ضمنها القيم المطلقة ليس مع القيم النسبية وحسب ، إنما مع ذاتها أيضاً. ويعتقد الإسماعيليون في إمامهم أنه: " يمتلك معرفة حقيقية من التعليم المستمر الوارد من مصدرٍ إلهي، لذلك تعد هذه التعاليم تجسيداً للعدل الإلهي"(58). لذا تبقى أحكام الإمام من قبيل الأحكام التي يجب أن تقبل على علاتها دونما تبرير أو نقاش، على اعتبار أنها مصدر للمعرفة عموماً والقيمية منها على نحو خاص، وهذه المعرفة . حسب الإسماعيلية . تجيز للإمام تأويل الأحكام ضمن حركة تعرف لديهم بالباطنية ويُقصد بها الفهم الذاتي لمعاني القرآن الخفية؛ بما يفيد : أن المعيار الذي يمكن الاحتكام إليه للتمييز بين القيم المطلقة والقيم النسبية هو معيار ذو طبيعة متعالية ويتحدد وفق قواعد يؤسس لها الإمام بما تحقق له من (تسامٍ) امتلكه بموجب معصوميته. وجدير بالذكر أن الجدل الذى أحدثته الإسماعيلية حول (الفكر الباطني) قد قدر له أن ينتج مفهوماً أكثر فاعلية في موضوعة الشرعية لدى الشيعة، وهو الذى عرف في أدبياتهم بالشرعية العلوية التي تعبر عن مستوى خاص من التوافق الإسماعيلي حول القيم النسبية لاسيما قيمة العدالة في مستواها السياسي بحيث يمكن عدّه " تجسيداً لدرجة أعلى من العدل السياسي يتألف من بقايا أفكار من الأفلاطونية الجديدة من قبيل تكريس الطابع التنزيهي والتجريدي للإله بوصفه متعاليا، والذي لا ينطبق عليه أي نعت أو مسمى من مسميات العالم. وتكريس الأصل الإلهي للنفس البشرية، والعمل على الرقي بها لتخليصها مما علق بها من مادة لكي تصبح مهيأة للعودة مرة أخرى إلى أصلها ، وهذا يذكرنا بآراء المعتزلة في العدل العقلي والاختيار والمسئولية الإنسانية"(59).

3. الشيعة الزيدية

يعد الانتساب إلى (آل البيت) قاعدة مركزية من جملة القواعد التي يتأسس على وفقها معيار المقاربة بين القيم المطلقة والقيم النسبية لدى الزيديين، ويولي الزيديون موضوعة الصفات والمؤهلات الشخصية للإمامة اهتماما أوليا، تأسيسا على أن إمامة علي ابن ابى طالب، رضي الله عنه، كانت نتيجة مباشرة لاجتماع جملة من الصفات الشخصية التي لا علاقة لها بأي ضرب من المعارف الخفية التي يدعيها البعض وعلى رأسهم الاسماعيلية. لذلك لا ينسب الزيديون للإمام علي " أي معرفة حميمية أو أي صفات فوق بشرية كالعصمة من الذنوب ومن الأخطاء" (60). وعليه فإن أي شخص من آل بيت النبي، صلى الله عليه وسلم، تجوز له الإمامة إذا ما توافرت فيه شرط التقوى. يرى المفكر مجيد خدوري أن المبدأ الذي يمكن بموجبه معايرة العلاقة الجدلية بين القيم المطلقة والقيم النسبية هو بمثابة " مزيج من مبدأ الانتخاب السنى والشرط الشيعي "(61). وما كان لذلك سوى أن ينتج رؤية معيارية رفضت عن فورها فكرة (التقية) التي أقرها غيرهم من فرق الشيعة نظراً لما تحتمله من أوجه تعارض من شأنها أن تدحض معيار المقاربة القيمية برمته ، فضلاً عن كونها فكرة تؤسس للتنابذ ليس على المستوى القيمي فحسب وإنما على المستوى المجتمعي كذلك بما تحمله من بذور فرقة. وبناء عليه صاغ الزيديون معيارهم على ثلاثة أسس هي العقل من جهة، والوحى، والحديث الشريف من جهة أخرى: " بفضل العقل الذى وضعه الله في الإنسان يستطيع المرء أن يدرك معنى الوحى والمصادر النصية الأخرى"(62). ويعود الفضل (للقاسم الرسي . توفى 246هـ) في أن أصبح معيار المعتزلة في المقاربة بين قطعي القيم ونسبيها الذي يمنح الصدارة للعقل واستدلالاته في تعيين ما

ينبغي أن تصاغ على وفقه القيم النسبية التي تروم محاكاة القيم المطلقة، وجعل ذلك ضمن الرؤية العامة التي يقول بها الزيديون. يدعم ذلك تبني (يحيى بن الحسين. المتوفى 289هـ) المعيار الاستدلالي الاعتزالي وجعل منه ركيزة لفكره وأقر ذلك في سنوات حكمه، وتذكر ليحي بن الحسين محاولات عديدة أبرز من خلالها أثر الفعل الإنساني وإمكانية أن يكون هذا الفعل محل التباس لما يعتريه من الارتكان إلى تأويلات غير ناجزة أو حتى انتقائية من شأنها أن تؤثر في صحة وسلامة معاييره، ومن أرائه المشهورة في هذا الصدد قوله: إن الله لم يقل أنه خلق أفعال الإنسان بل على عكس هذا حذر في آية أخرى بالقول " وتخلقون إفكا"(63) . وهذا يعنى بحسب العقل "أن الله لم يخلق الظلم"(64). ويعتقد ابن الحسين أن المبادئ الأساسية للزيدية ليست من قبيل المبادئ الملزمة للمؤمنين فقط بل إنها تُلزم قبل كل أحد الإمام نفسه، بوصف " أنه إذا أساء الإمام تطبيق الشريعة أو أساء حفظها فلن يعود بالإمكان أن يُعدَّ إماماً عادلاً ولابد من إزاحته " (65) .

وبذلك أمكن لابن الحسين تجاوز موضوعة العصمة التي عدّها اتباع الفرق الشيعية الأخرى خاصة بالإمام؛ بل وضع الإمام في محل المسؤولية عن أفعاله وأقواله، ولا تتنزل معاييره في المقاربة القيمية في مقام المتعالي من المعايير، وهذا فيما يبدو يحقق نقلة نوعية في الفكر الشيعي الزيدي أمكنه بموجبها تجاوز الإشكالات التي تثيرها موضوعة التعارض المعياري التي رتبتها فكرة المعصومية في الرؤية الشيعية عامة والقيمية على وجه الاختصاص.

رابعاً. المعيار القيمي في الفكر الفلسفي العربي

رغم أن الفلاسفة العرب ركزوا بشكلٍ واضحٍ على ضرورة إحداث توافقٍ بين العقل والنقل، غير أنه بقي نزوعهم إلى العقل جلياً في معظم طروحاتهم الفكرية، ويبدو أثر الفلسفة اليونانية على الفلاسفة العرب واضحاً في هذا الشأن.

وبتأثير من الفلسفة اليونانية أيضاً تداول فلاسفة العرب البحث في موضوعة القيم وفق أُسس عقلية أصّل لها الفكر المعتزلي في حقل المعرفة الذي يستقى منه الفكر العربي مفرداته، فلم يكن من السهل إخفاء أثر العقل في الفكر الفلسفي العربي رغم كل المُقاربات البروتوكولية مع الفكر النقلي المُهيمن التي لا تتجاوز المُجاملة على أن المعتزلة ورغم محاولاتهم الدؤوبة لم يمكن لهم إقناع جمهور المسلمين بنجاعة منطقهم العقلاني مركزية دوره، كما لم يمكن لهم إقناع جمهور العلماء أن نهجهم العقلاني لا يتضاد مع المنهج النقلي أو أن غايتهم هي إعلاء شأن العقل في مقابل النقل. وهذا كان خطأهم الفادح. وهو ما ساهم بشكلٍ مُباشرٍ في مُعارضة الفكر المعتزلي واتخاذ مواقفٍ حديةٍ ضده.

وقد أفاد الفلاسفة العرب على ما يبدو من التجربة الاعتزالية أيما إفادة بابتعادهم عن ترسيخ الدور المركزي للعقل؛ بل أنهم ظلوا يتعاملون بحذر شديد إذا ما عرض لهم من قضايا النقل أو الوحي أي عارض، حيث سعوا جاهدين لمد جسور التواصل بين العقل والنقل في محاولة منهم لاسترضاء الرأي العام بغض النظر عن مدى تجذر ذلك من عدمه أو كونهم وفقوا في هذا أم لم يوفقوا، على أن قطاعاً لا يستهان به من فلاسفة العرب كانوا يعتقدون أن التوفيق. ورغم كونه. قد يلبي حاجة ظرفية غير أن نتائجه ستظل مبعثاً لعدم الاطمئنان. ولاشك أن الفكر التوفيقي الفلسفي العربي قد سعى قدر إمكانه إلى نيل قدرٍ من الأريحية التي تبعثها المعرفة النقلية في نفوس متعهديها، لاسيما مناصري فكرة (إيمان العجائز) ذات المغازي المتعددة، وعلى الأرجح فإن معظم محاولات التوفيق التي مورست في هذا المضمار لم تنتج في معظم أحوالها سوى تلفيقا يرى البعض أنه لا يليق بالعقل الإنساني فضلا عن كون نتائجها ليس لها أن تكون مبعثا للاطمئنان. وفيما يلى سنبحث في آلية تعاطي نماذج من الفلاسفة العرب مع موضوعة المعيار القيمي:

1. القيم في فلسفة الكندي

وفق نمط غير بعيد عن نمط تناول الفكر الفلسفي اليوناني لقضية المعيار القيمي، لاسيما عند أفلاطون وأرسطو تناول ابن إسحاق الكندي موضوعة القيم في حين لم تكن تلك الموضوعة من بين أولوياته غير أنه مع اللغط الذي أثير حولها لم يجد بد من الخوض فيها وفق رؤية يمكن اعتمادها كأنموذج معتبر لبحث العلاقة بين القيم وموقف الإنسان منها ضمن إطارين : عملي ونظري. وقد طغى طابعٌ عقليٌّ على بحث الكندي عند تناول هذه القضية أسس له في فكره اعتقاد راسخ فحواه أن " العقل هو الأداة التي يستطيع بها الإنسان إدراك الحق" (66) . على أن هذا لم يقلل من مكانة النقل لديه نظراً لامتلاك النقل ذات القدرة التي يمتلكها العقل للوصول إلى الحق مع اختلاف منهج الوصول إليه. ويعتمد الكندي في تأكيده على النقل كآلية للوصول إلى الحق على واقع كونه يستند إلى معطيات إلهية لا يمكن التشكيك في نجاعتها، فالقيم بالنسبة للكندي تصدر عن غايات متقاربة، وما الاختلاف حول معاييرها سوى هذا الاختلاف الذي يتغشى وجهات النظر التي ينوعها تعدد الإرادات. وفى هذا يقول الكندي: " إن الحق واحد سواء تجسد في الوحى أم جاء عبر العقل، فلابد أن يكون الطريقان الموصلان إليه منسجمين" (67) . وبذلك يوضح الكندي أن نهجه في تناول موضوعة القيم ترتكز على التوفيق بين مساري العقل والنقل، حيث يرى أن الحق قيمة مطلقة أو نهائية وهو واحد في ماهيته، غير أنه وعند محاولة بلوغه نصطدم بنوع آخر من الحق هو الحق العملي، يقول الكندي في ذلك: " لا يكفى أن نعرف الحق النهائي الذى يتفق فيه العقل والوحى بل يجب أن نعرف الحق العملي أيضاً"(68) . والحق العملي هو هذا النوع من الحق الذى ينشأ من التفاعلات الاجتماعية وعند اتساع دائرة التعامل البيني لدى فئات المجتمع وأشخاصه، فالحق هو المنبع الذي يصدر عنه الفيلسوف. وعلى وفق هذه القاعدة شرع الكندي في تناول المعيار القيمي وفق محورين أو مستويين معرفيين: (مستوى إلهى) يتفق فيه كل من الوحى والعقل وهو مستوى للقيمة المطلقة، و(مستوى عقلي) يعرفه الكندي بالقيمة الطبيعية وهذه الأخيرة هي التي ينبغي أن تكون في دائرة التناول الإنساني. لكن بأي معنى يفسر الكندي طبيعة العلاقة بين القيم والإنسان؟.

يرى الكندي " أن العدل الذى يمكن أن يوجد في كل الأشياء هو صفة للغريزة الفطرية والأعمال المنافية للعدل العقلي الحقيقي (الأصل الحقي) هي أعمال متطرفة، فهي إما أن تتجاوز العدل أو تقصر عنه"(69). ويذكرنا هذا النمط من المعيارية التي يقيمها الكندي بنظيره اليوناني الذى يجعل من القيمة فضيلة بين رذيلتين. وهذا بدوره يقودنا حسب الكندي إلى مستويات عديدة من المعايير التي تتبدل بحسب الحقل الذي تتناوله، فهي في مستوى الحكمة تستوجب على الإنسان " ألا يبتعد عن الحقيقة الأكثر رسوخاً ولا يميل نحو الخطأ كالاحتيال والخداع وغيرها "(70) . وفي مستوى العمل تستوجب على الإنسان " ألا يقدم على أي شيء يصيب الجسم والروح بالأذى ويمنعهما من القيام بالأفعال النبيلة" (71) . والكندي هنا يؤسس لمعياره ضمن قواعد قوامها الحكمة والاعتدال والشجاعة؛ بل ويرى أن ما سوى ذلك هو من قبيل النتاجات: " العرفية وغير الطبيعية وإن كانت ذات جذور عميقة في نفوسنا،

لذلك يجب علينا أن نبذل قصارى جهدنا لتنمية هذه الخصال النبيلة" (72). حيث يرى الكندي أن أنجع المعايير " هو الذى يتمسك بالحق فلا يحيد عنه أبداً"(73). وأكثر الناس قدرة على توخي مثل هذا المعيار هو الذى " يقيم توازناً عادلاً بين شهواته فلا يتجاوز أبداً في إرضائها الحد الضروري لبقائه ضمن قواعد العقل ومتطلبات الوجود " (74). وبالتالي يكون جماع الفضائل محصوراً حسب الكندي في " الحكمة والعدل والاعتدال والشجاعة"(75). ويرى الكندي أن القيم المطلقة إنما هي الدليل الذي لا لبس فيه على إبداع الخالق فبموجبها تتحقق البراءة وديمومة خيره في خلقه " لأن كل ما هو معتدل يدوم وأي انحراف عن الاعتدال معرض للزوال والفناء، وبفضل وجوده جل جلاله خلق العقل، وبالعقل أدركنا أننا خلقنا وبهذه الصورة تحققنا أنه لابد من وجود خالق" (76).

هكذا عرض الكندي رؤيته القيمية في إطار نظري حاول من خلاله أن يؤكد أن القيم تعبر عن: " صفة كامنة في الإنسان يحددها العقل ويوجهها وتدفعه إلى فعل ما هو صواب" (77) . والقيم عند الكندي أس التطور لأنه بمقدور الإنسان: " أن ينميها ويحسنها بمبادراته الخاصة في ضوء إدراكه للحق" (78) . لأن دور الفلسفة. من وجهة نظره. يتجاوز معرفة الحق إلى العمل على إحقاقه. فيجب على الإنسان " أن لا يعرف العدل ويدركه وحسب؛ بل أن يعمل على ما يمليه العدل أيضاً" (79). ولأن القيمة النسبية لدى الكندي تعبر عن آدائه يتم بموجبها خلق التوازن والتنسيق بين الفضائل حينما يكون الإنسان في مواجهة التطبيق الفعلي لمعيارها الذى يركن إليه، عليه فإن ارتكازها على الفضائل هو مما يجوز معيارها. فهو يرى أن تلك القيمة النسبية إنما تعبر عن نتاج مباشر للعقل الإنساني بوصفه . العقل . هبة من الله تعالى للإنسان كي تصير دليله إلى القيم المطلقة وروميها، إنّ" غاية العدالة العقلية هي إدراك السعادة في هذه الدنيا (الخير الطبيعي) والسعادة في الآخرة (الخير الأخلاقي)" (80) . وبذلك يصل الكندي إلى حالة من الانسجام الفكري قوامها توازن أفكاره وآرائه حول القيم المطلقة كونها دليل الإنسان إلى الخير والحق. غير أنه ورغم ما بذله من جهدٍ لتبرير موضوعة القيم النسبية بوصفها ضربًا من مُحاكاة القيم المُطلقة التي يتضمنها الدين، أقول: إنه رغم ذلك لم يستطع التأصيل لمفهوم القيمة النسبية يتناسب مع الإمكانات التي تمنحها الفلسفة لموضوعاتها.

2. القيم في فلسفة الفارابي

لم تبتعد رؤية الفارابي القيمية كثيراً عن رؤية الكندي ، بيد أنها بدت على نحو أكثر كثافة في فكر الفارابي، فهو لم يدخر جهداً للوصول إلى معيار أكثر دقة للقيم النسبية بوصفها قيمة فاعلة على مستوى النقل والعقل معاً. ويربط كثير من المفكرين والباحثين المعاصرين بين طبيعة الفارابي الذاتية وبين نتاجه القيمي، فقد اشتهر بميله للانطواء وكانت ميوله إلى الزهد تزداد مع تقدمه في العمر، فضلاً عن عدم اهتمامه الشخصي بفكرة الشبع المادي. ويرى البعض أن الميل إلى الحياة الفكرية كان دافع الفارابي الأساسي " في السعي إلى العيش في كنف سيف الدولة مؤسس الفرع الشيعي العربي للدولة الحمدانية في سورية حيث بإمكانه أن يعيش في هدوء نسبي ويخصص كل وقته للتأمل والدراسة "(81). وتشير الدلائل إلى أن الفارابي سواء في فكره الفلسفي عموماً أو من خلال أفكاره في القيم تخصيصاً لم يكن يتكأ بالكلية على الفلسفة اليونانية ؛ بل إنه أستطاع أن يقدم رؤية في موضوعة القيم ركن ضمنها إلى التوفيق بين العقل والنقل، حيث ربط بين كلامه في القيم وبين نظريته السياسية التي عرض لها في معظم مؤلفاته من قبيل (المدينة الفاضلة والفضول المدني)، حيث كان يعتقد جازماً " أن النظام السياسي لا يمكن أن يستمر إلا إذا قام على الكمال والامتياز" (82). وإذا اعتقد اليونان أن الكمال الاجتماعي لا يكون إلا في المدينة، فقد كان الفارابي يرى" أن الإنسان يمكن أن يبلغ الكمال في ثلاثة أنماط من التجمعات السياسية، المجتمع الكبير ويتكون من المناطق المأهولة من الأرض على افتراض وجود دولة عالمية، والمجتمع المتوسط ويتكون من شعب واحد أو من أمة واحدة مكوناً الأمة والدولة، والمجتمع الصغير ويقتصر على المدينة مكوناً المدينة / الدولة" (83) . ويرى الفارابي أن المدينة الفاضلة هي الحد الأدنى الاجتماعي الذى يمكن أن يتحقق فيه الكمال وفق المنطق الإسلامي ، فالقيم النسبية عند الفارابي تعدُّ من الفضائل التي على الإنسان بذل الوسع لتنميتها ، لاسيما وأنها عضد النظام السياسي الفاضل. والربط بين القيم النسبية والمدينة الفاضلة تظهر تفاصيله في نظام حكم هذه المدينة، فالمدينة الفاضلة . حسبه . هي الدليل الجلي على وجود نظام ناجع نظراً لتفرد دور الحكام فيه بالتزام القيم. والحاكم لدى الفارابي: " ليس شخصاً اعتيادياً بل يجب أن يتمتع بأعلى المواهب التي بها يمكنه ممارسة مهامه بشكل طبيعي مثلما يمارس الجسد سيطرته على أعضائه بعمليات طبيعية تماماً، والعقل أسمى هذه المواهب التي يجب أن يتمتع بها "(84). ومهمة حاكم المدينة الفاضلة ليست رئاستها فحسب وإنما " أن يجمع كل السلطات في يديه، كما يجب أن يتمتع بحسن العدل الذى يمكنه من إدارة النظام العام وفق معيار العدل الذى يتجسد في الشريعة " (85). بمعنى أن حاكم المدينة الفاضلة نموذج للنبي الفيلسوف؛ أي خليط من النقل والعقل معاً، أما مرجعيته القاعدية فهي (الإمام) فهو شخصية مصدرية لكافة السلطات في الأمة (جميع المدن) ، لاسيما وأن الإمام "يمسك بيديه ميزان العدل لأنه وحده يملك سلطة التشريع وتأويل الشريعة وتطبيقها" (86) . وهذا أمر نجده واضحاً في الفكر الشيعي الذي يعتد الإمام بصفته أقدر الخلق على اكتناه القيم المطلقة حسب ادعائهم. وبذلك يكون الحاكم نموذجاً للعقل في حين يصير الإمام نموذجاً للنقل. وترتكز منظومة القيم النسبية لديه على قاعدتين رئيستين " أولاً توزيع الخيرات التي يشترك فيها سكان المدينة توزيعًا عادلاً بينهم جميعاً، ثم بالمحافظة على ما تم توزيعه عليهم"(87) . والسبيل إلى أنجاز القيم النسبية في مجتمع المدينة هو استبصار " الأمن والثروة والشرف والكرامة وكل الأشياء الأخرى التي يمكن أن يتشارك الناس فيها "(88). وبذلك تصير القيم النسبية كإنجاز عقلي وسيلة لتبصر الكمال وهو مما لا يمكن بلوغه سوى في المدينة الفاضلة، أما المدن الجاهلة فلا مكانة للقيم فيها لأن السعادة فيها ترتكز على: " الحصول على اللذة وامتلاك الأمور الدنيوية وشهوة المجد والقوة وفتح البلدان الأخرى" (89) . والفارق كبير بين معيار القيمة في المدينة الفاضلة ومعيار القيمة في المدينة الجاهلة على اعتبار أن معيارها في المدن الفاضلة يكون ضابطاً للسلوك الاجتماعي العام، أما معيارها في المدن الجاهلة فيحدده القائمون على السلطة فيها، أما المغلوب على أمرهم في تلك المدن الجاهلة فهم يجدون أنفسهم أمام مستوى من القيم غايته: " الحفاظ على البقاء والأمن النسبي، ولا يتفق شخصان متساويان في القوة على اقتسام المكاسب إلا عندما يعجز أحدهما على التغلب على الآخر فيأخذ كل منهما حصة"(90). وهذا يشير، ولو على نحو خفي، إلى ضرب من

المعايير الإجرائية التي لا يمكن الركون إليها إلا ضمن ظروف خاصة أو بالأحرى استثنائية.

هكذا يعاير الفارابي القيم النسبية من خلال قدر مواءمتها للقيمة المطلقة وفق توسط الشرع بوصفه متضمنا لقواعد السلامة التي تؤمن تلك المواءمة، وتتأسس القيم النسبية حسب الفارابي بالقياس على نظيرتها المطلقة، وقدر المواءمة هو الذي يحدد القدرة البشرية على استنباط صورة القيم المتعالية ومحاكاتها . ويرى الفارابي أن أولئك الذين يمكنهم تأسيس مقاربتهم بين القيمتين على نحو أكثر دقة هم أهل المدينة الفاضلة، فهؤلاء بحسب اعتقاده " نفوسهم سوف تعيش في سعادة أبدية في الحياة الآخرة في مملكة الحق"(91). أما من لا يمكنهم بلوغ قدر معقول من المواءمة بين نسبي القيم ونظائرها المطلقة فهؤلاء هم من عبثوا بمصائرهم وصيروا أنفسهم إلى حيث لا يجب أن تصير في المدن الجاهلة التي مآل أهلها إلى العدم ويقول عن هؤلاء: " الذين يفهمون عدل المدينة الفاضلة ويعملون وفق معيار العدل في المدن الجاهلة فإن نفوسهم تصير إلى العدم مع موت أجسادهم" (92). كذلك يعبث في مصائرهم أولئك الذين يملكون أدوات المواءمة بين صنفي القيم بيد أنهم يمتنعون عن إحداثها، فهؤلاء نفوسهم تدوم إلى الأبد لكن تعيش في حزن. وبذلك يجعل الفارابي من معيار المواءمة بين القيم النسبية والقيم المطلقة معياراً وجودياً يتحدد به مصير الإنسان، حيث يتحدد الوجود الدائم في الحياة الآخرة بناء على قدرة الإنسان الدنيوية على إدراك الحد المعقول من المحاكاة للقيم المطلقة، ويجعل الفارابي من تلك القدرة على المواءمة ضماناً لسعادة الدارين.

3. القيم في فلسفة ابن رشد

يؤسس ابن رشد لمعيارية القيم من خلال نقده للرؤية القيمية التي اعتمدها الأشاعرة، لاسيما وأن الرؤية الأشعرية تضع موضوع القيم برمته في نطاق إرادة الله وذلك من باب أن الله تعالى: " إذا أمر بفعل وجب أن يكون هذا الفعل عادلاً، وإذا كان الفعل محظوراً وجب أن يكون ظالماً، ذلك أن الله وحده يعرف ما هو عادل وما هو ظالم"(93). ولأن الفكر الأشعري يجعل من الشريعة وتعاليمها معيارا تتأسس عليه القيم النسبية فما تبيحه أحكامها يمكن البناء عليه وما تحظره ينبغي الاستغناء عنه وتركه، لم يرق لابن رشد ذلك ليس من منطلق كونه لا يتفق وقواعد التفكير العقلي بل لكونه لا يتفق كذلك مع قواعد الشريعة. فهي لا تتفق مع التفكير العقلي لأن: " مما يخالف العقل القول إن العدل لا يمكن معرفته من الخير الكامن فيه، لأنه لو كان ذلك صحيحاً لما كان الإيمان بأكثر من إله واحد خيراً أو شراً في ذاته سوى أنه محظور شرعاً"(94). كما لا تتفق مع قواعد الشريعة من جهة أن الله تعالى: " لا يصف نفسه بالعدل وحسب بل يقول بوضوح في حق من يظلم نفسه (ذلك بما قدمت أيديكم وأن الله ليس بظلام للعبيد) وهذا يشير إلى أن الإنسان يستطيع بنفسه التمييز" (95).

وفي سعيه لإزالة اللبس الذى تقع فيه الرؤية الأشعرية نتيجة سوء تفسيرها لقوله تعالى: "فيضل الله من يشاء ويهدى من يشاء" (96). يرى ابن رشد أن: " المعنى الحرفي الذى يمكن أن يستخلص من هذه الآية هو أن الله وحده يقطع في مسائل العدل والظلم ولكن المعنى الأعمق للآية لا يمكن أن يفيد أن الله ظالم، لأن هذا المعنى يتعارض مع نصوص أخرى تؤكد أن الله عادل دائماً وأنه لا يمكن أن يكون ظالماً"(97) . ويستطرد ابن رشد في معرض تعليقه على القصور في تفسير الآية قائلاً: " يمكن أن تكون معقولة أكثر إذا عنت أن البعض يمكن أن يضل بفعل عوامل مساعدة على الشر خلقها الله من قبل ويمكن أن ينقاد لها ذو الميول الشريرة فيرتكبوا أفعالاً ظالمة" (98). غير أن السؤال الذى شغل ابن رشد يمكن صياغته على النحو الآتي : إذا كانت الميول غير الخيرة تتضمن إمكانية التجاوز فما الحاجة الإلهية إلى خلقها ؟. ويرد ابن رشد مجيباً: " أن الله خلقها تعبيراً عن الحكمة الإلهية فقد أراد الله من جملة ما أراد في خلقه العظيم أن يكون الشر كامناً في طبيعة بعض الناس، لكن معظم الناس قد منحوا الخير فعلاً بوجود خير أكثر إلى جانب شر أقل"(99). ويستلهم ابن رشد وجه الحكمة في ذلك من القرآن ذاته وبالتخصيص في قوله تعالى: " وإذ قال ربك إنى جاعل في الأرض خليفة قالوا أتجعل فيها من يفسد ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك قال إني أعلم ما لا تعلمون" (100). والنص هنا حسب ابن رشد يجسد حكمة الله تعالى والتي تقتضى على الصعيد الإنساني: " إمكان وجود الخير والشر على أن يكون الخير أكثر من الشر، ويشير إلى أن الحاجة إلى وجود بعض الشر لا غيابه كلياً كامنة في طبيعة الأشياء" (101) . وقضية خلق الخير والشر من قبل الله تعالى إنما تُعبِّرُ عن علة اقتضتها حكمته لأنه: " لم يخلق الخير والشر لذاتهما بل خلق الخير للخير ذاته وخلق الشر من أجل الخير أيضاً، مثلما خلق النار لفائدة معينة فيها على الرغم من أن النار قد تولد الشر، ولا حاجة للقول أن وجود النار مبرر بصورة واضحة على الرغم من شرها العرضي" (102). على أن هذه الأسس التي يحدد من خلالها ابن رشد رؤيته القيمية تضع منظومته الفكرية برمتها تحت ضغط شديد من الأسئلة. سواء تلك التي يوجهها إليه الآخرون أو تلك التي تختمر في نفسه، ويبدو أن هذه الضغوط الاستفسارية قد أوقعت ابن رشد في وضع إشكالي حين شرع ينتقى من النصوص القرآنية فقط ما يتوافق مع آرائه ليدعم بها نهجه العقلاني غير المتعارض على نحو مطلق مع النقل. فابن رشد العقلاني لا يتعارض مع معيارية النص التشريعي . ولا ينبغي له . إنما يتعارض مع قول النقليين في معيارية النص، وذلك يبدو واضحاً في إطار سعيه شطر تحديد العناصر القيمية في نص ما، من قبيل قوله تعالى: " لا يسأل عما يفعل وهم يسألون" (103). فالأمر هنا يبرز الفارق النوعي بين طبيعتين مفارقتين إحداهما غنية على نحو أزلي بوجودها، وأخرى يعترى وجودها العوز الدائم، فضلا عن أن الأولى هي التي تفرض إرادتها الخيرة الخالقة في إطار من القيم الجامعة، في حين تبقى الإرادة الثانية المخلوقة في حاجة إلى تمثل تلك القيم المطلقة على النحو الذي يقتضيه الخير الكامن فيها، يقول ابن رشد: " الصحيح أن الناس يعدلون لأنهم يرغبون في كسب الخير لكن الله بالتأكيد لا يحتاج الخير لنفسه وهو يعدل لأن العدل فيض من كماله لا لأنه يحقق كماله بالعدل" (104). وبهذه الإجابة يفتح ابن رشد باباً معتبراً في الفكر الفلسفي العربي وهو (أن القيم المطلقة هي كمال الوجود كونها منبثقة عن كمال غير محتاج في كماله لغيره ، في حين تبقى القيم النسبية مفارقة للكمال ؛ بل هي في تطلب دائم له) وهذا يقضى بتطور المعايير القيمية الإنسانية بحسب الظرف ومقتضى المحاكاة" إذا فهم عدل الله بهذه الصورة فإنه يختلف عن عدل البشر" (105). وقد أمكن لابن رشد توظيف موضوعة كمال القيم المطلقة في إحداث توفيق نوعي بين جملة من الموضوعات التي أنتجها الفكر الفلسفي المعنية بتحديد طبيعة المعيار الذي بمقتضاه تتم المقاربة بين نسبي القيم

ومطلقها. لكن على أي أساس خدمت فكرة (كمال العدل الإلهي) الرؤية العدلية الرشدية ؟.

إن كمال القيم المطلقة في مقابل عوز القيم النسبية تجعل من هذه الأخيرة مجرد فعل محاكاة لسابقتها، وهنا يجد ابن رشد مدخلاً للإرادة الإلهية مستوجبا اعتبار تعاليمها التي يتضمنها الدين هي وحدها التي تمكننا من التماس المعيار الذي نتمثل بموجبه تلك القيم المطلقة في إطار قيمي إنساني يستنبط من خلاله ديمومة الخير المشمولة في إرادة الله، فالدين والشريعة هما من قبيل تفضل إرادة غنية على إرادة معوزة. لأنه وحسب ابن رشد: " إذا لم تحدد إرادة الله بالعدل كان على المرء أن يستنتج أنه لا يوجد شيء عادل أو ظالم بطبيعته وإذا وصفنا الله بأنه عادل كعدل الإنسان لزم أن يكون في ذاته نقص لأن الله يختلف عن الإنسان في أنه يعدل من أجل العدل بينما يعدل الإنسان خدمة للآخرين من أجل بقائه"(106). إن تناول مسألة العالم من قِبَل ابن رشد لم تكن كما كان يعتقد الآخرون تناولاً من أجل التفسير. حسب ما نرى. بل على الأرجح كان من أجل التغيير والتطوير. فابن رشد دشن مسيرة تطور (المنهج الفلسفي العقلي العربي) حين ارتقى بفلسفته من طور الطبيعيات إلى طور الإنسانيات، حيث الذات الفاعلة تمارس سعيها الدؤوب لتحقيق غايتها البعيدة، مرتكزة بشكل أساسي على جملة القيم الإنسانية.

لقد عبر ابن رشد في فلسفته عن حالة فكرية تعد وبحق مركزية بالنسبة للحضارة الإنسانية عامة والحضارة العربية الإسلامية على وجه التخصيص. حيث تأسست فلسفته وتطورت في مناخ علمي شامل مكنه من استيعاب مقتضيات التطور بمستوييه المادي والروحي. ويعزى هذا إلى الحالة الحضارية العامة التي شهدها هذا الجزء المغاربي من الوطن العربي، حيث تفيد كافة الدلائل إلى حالة من الصعود التنموي على المستويين الاجتماعي والاقتصادي مؤسس لها على الصعيد العلمي بمستوييه النظري والعملي وضمن إطار فلسفي عقلاني غير مسبوق رائده النهوض والتقدم. فضلاً عن تأثر ابن رشد بالحراك الاجتماعي السياسي المتمثل في القوى المناهضة لدولة المرابطين حاضنة الأقطاع والقبلية في المغرب. كذلك أسهم في تشكيل فكر ابن رشد العقيدة المهدية – عقيدته – التي أنصهر فيها " التراث الكلامي والفلسفي العربي الإسلامي للقدريين الأوائل و المعتزلة ومن جاء بعدهم من الفلاسفة الفارابي وابن سينا وأبن باجة وابن الطفيل، بوجهه التاريخي التحرري" (107). كذلك كان فكر ابن رشد مُجسداً ومُعبراً عن حركة القوى الصاعدة اجتماعياً والتي امتلكت الإرادة اللازمة لإحداث التطوير القيمي في المغرب العربي. ولكن كيف تسنى لهُ أن يؤسس لفلسفته ضمن هذا المناخ العام شديد الفاعلية؟.

لم يتناول ابن رشد الإنسان في فلسفته كحالة فردية؛ بل تناوله كونه عضواً في مجتمع إنساني وضمن علاقات اجتماعية محددة. وهنا يبدو تأثره الواضح بأفلاطون حين يؤكد على " أن اكتساب الإنسان لأى من فضائله محال دون معونة الآخرين ليس من أجل كمالاته الإنسانية فحسب وإنما من أجل ضرورات الحياة أيضاً" (108). وبذلك يصير الوجود المجتمعي . حسب أفلاطون. هو المجال الذى تتعين فيه الذات الإنسانية، ومن خلاله تدرك هذه الذات مدى فاعليتها. ولعل هذا ما جعل ابن رشد يؤكد أنه: " ليس الخير والشر في طبيعة النفوس، وأن الخير والشر في الاجتماع" (109). على اعتبار أن الوجود الاجتماعي يأتي بمثابة المساحة التي تتحدد ضمنها الذات الإنسانية والتي بموجبها تعين الذات وسائل تطورها لإنجاز تحققها في الوجود القسري الذى لا خيار لها فيه. وبذلك تصير الذات من منظوره نتاجاً للعلاقات الاجتماعية السائدة، ولكونها عاقلة فهذا يمنحها القدرة على تفسير وتعليل وضعها الاجتماعي لصالح تطلب الكمال. وابن رشد حين يعتقد ذلك فهو من باب "أن الذات الإنسانية محركة للعملية الاجتماعية التاريخية لكونها تستهدف استكمال ذاتها إنسانياً باستكمال الفضائل الإنسانية وبذلك تتحدد عدالتها الذاتية" (110).

على أن تحقيق تلك القيم الذاتية يبقى رهناً بتحقق القيم الاجتماعية في إطار مجتمع يروم المثال في مسيرته المتطورة. حيث يرتبط تطور القيم النسبية التي ينجزها الاجتماع البشري بدرجة تطور المجتمع وتقدمه لاسيما وأن حجر الأساس في هذه المعادلة التي أطرافها الله والوجود والمجتمع هو أنه ليس ثمة وجود فاعل للذات الفردية في معزل عن الذوات الاجتماعية وليس ثمة وجود اجتماعي فاعل بغير تمثل جملة القيم التي حددتها الإرادة الإلهية في إطار من الحق والخير والجمال. يقول ابن رشد إن: " دخول الإنسان حياته الفاعلة هذه إنما هو نتاج النشاط الإبداعي للذات الإنسانية الوارثة لنتاج الجهد البشرى الماضي، والمستفيدة والمعممة للتجربة الحالية والهادفة لاستكمال ذاتها على جهة الأفضل مستقبلاً"(111). ولهذا السبب يكون الوجود الاجتماعي بمعناه الحقيقي هو الوجود المتحول من حالة الوجود بالقوة إلى حالة الوجود بالفعل بالارتكاز على جملة المعايير التي تضبط عمل الذات وفق رؤية عامة تستوعب الخير الذي حددته الإرادة الإلهية، بما يُحقق الغاية الإنسانية المتمثلة في استنباط الخير وتوخيه دون حرفه عن النموذج الأمثل الذي توفره القيم المطلقة. ويبقى السؤال عن آلية تعيين المعيار الذي تحتكم إليه القيم النسبية في حاجة إلى إجابة كونه سؤالاً مشروعاً ويجد مبرراته من منطلق كونه يربط بين القيم النسبية والقيم الإجرائية من جهة، وبين القيم المطلقة من جهة أخرى.

يرى ابن رشد أن الذات الإنسانية تتشكل ضمن ثلاث قوى جوهرية، ولكل قوة منها فضيلتها الخاصة. ويؤلف مجموع هذه الفضائل جوهر القيم النسبية، هذه القوى هي القوة الذاتية، والقوة الغضبية، والقوة الناطقة العاقلة، أما الفضائل المنوطة بتلك القوى فهي فضيلة العفة، وفضيلة الشجاعة وفضيلة الحكمة. وكل من هذه الفضائل إنما يُعبِّرُ عن وسط بين طرفين وبالتالي فهي مُتوسطات، ومن جماع هذه المتوسطات يبرز معيار القيم النسبية كأجلي ما يكون، ويكون المعيار ذاتياً إذا تعلق بالفرد وجامعاً في الاجتماع البشري. ولأن القيم الذاتية حين تتفق والمطالب الاجتماعية وتتموضع في صيغ جامعة وبالارتكان إلى معايير واضحة المعالم تنشط على مستوى الذات والمجتمع، فإنها تتسق مع فكرة التطور التي تتطلبها الذات الفردية والاجتماعية معاً. ولعل هذا ما جعل ابن رشد يرى: " أن الاعتدال في المجتمع كالاعتدال في الذات"(112). فالتماثل الكمي بين قوى الذات الفردية وقوى الذات الاجتماعية يجعل القيمة النسبية بمثابة الناتج القيمي العام في المجتمع الإنساني، ولأن الحكماء هم الفئة الاجتماعية الأقدر على إدراك المعايير التي تتأسس على وفقها القيم فإن ابن رشد يحبذ أن تؤول أمور الحكم إليهم فهم أولى الناس بذلك لما يمتلكونه من أدوات تعقلية تعينهم على استخلاص معايير السلامة المجتمعية التي يؤسس لها الدين (جماع القيم) وتحددها تعاليم الشرائع، والحكماء هم أقدر الناس على استنباط تلك المعايير.

الخاتمة

بالتأسيس على ما سبق يُمكنُ القول: لقد أثرى الفكر العربي بصنوفه المتعددة والمتباينة مسيرة تطوره باقتراح جملة من الرؤى ذات العلاقة بموضوعة القيم أسهمت في الانتقال بها من (طور التفسير) إلى (طور التعيير) حيث تؤكد مسيرة الذات العربية الفاعلة على سعيها الدؤوب لتحديد معيار قيمي نسبي يمكن بمقتضاه محاكاة النماذج المطلقة. فالفكر العربي كان على موعد مع مواجهه تاريخية حين تأكد له أن قدر الضبط القيمي يتناسب طرداً مع قدر المعرفة التي يمكن امتلاكها، وبما أنه لا حدود للمعرفة فلا حدود كذلك لتطور القيم. لذلك يبقى كل حديث عن معيار قيمي إنساني نهائي هو حديث غير مجدٍ ولا يمكن الوثوق به، فالمعايير القيمة تكشفت في الفكر العربي عن كونها ضرورة حياتية ينبغي أن تواكب التطور الوجودي. وقد عبر الفكر العربي في مسيرته الحضارية عن إنسانيته وعن اتصاله بمنظومة الفكر البشرى بمقدرته على تجاوز نفسه في اتجاه رصد القيم التي تتأسس عليها الحياة والتعاطي معها كونها تخضع إلى معايير إنسانية لا ينبغي حصرها في إطار زماني أو مكاني أو فئوي محدود.

من هنا سعى الفكر العربي إلى دعم فكرة نسبية المعايير القيمة الإنسانية في مقابل إطلاق القيم الإلهية، وقد أسس لذلك في إطار معرفي علمي شامل مكنه من استيعاب مفهوم التطور في مستواه المادي، فضلاً عن سعيه إلى إدراك التطور في مستواه الروحي من خلال تبصر الإرادة الإلهية بوصفها مصدراً مطلقاً للخير الذي يتجلى في القيم المطلقة التي تفضلت الإرادة الإلهية بإدراج أدوات ضبطها في الشريعة، مخاطبة بذلك العقل الإنساني بوصفه محلاً لإبداع الله تعالى وعنايته ، فضلا عن كونه مدعوا . الإنسان . إلى التفكر، والتعقل، والتدبر في أكثر من مناسبة، بغية خلق حالة من التوازن بين القيم المطلقة التي هي صلب الدين ومجمل القيم النسبية الناظمة للمجتمعات الإنسانية .

غير أنه ورغم الجهد الفكري والفلسفي العربي المبذول لم يمكن للمفكرين والفلاسفة العرب تقديمُ تصورٍ أصيلٍ لآلية تطور القيم بحيث تتناسب مع الإمكانات الاستشرافية التي تمنحها الفلسفة لموضوعاتها بغية حسم الجدل حول معيار التطور، وما إن كان معياراً أمثلَ للقيم النسبية. كما يعود عدم حسم الجدل القائم حول التفريق أو التعارض بين النقل والعقل وعدم الكف عن السعي إلى إبراز صور التناقض غير المبررة بين النقلي والعقلي، ما أسهم على نحو عميق في تجذير حالة الفرقة التي كان ولما يزل الفكر العربي يراوح دونها.

الهوامش

1 . خدوري، مجيد، مفهوم العدل في الاسلام، (ط:1، دمشق، الحصاد للنشر، ط: 1، 1989)، ص: 62.

2- سورة الأنفال، 5.

3- سورة النساء، 78.

4- الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين ، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، ج:1، بيروت، 1404هـ، ج:1، ص: 29.

5- عبد الجبار، أبو الحسن ، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف، ط :1، ج:12، القاهرة، 1965، ص: 4.

6. خدوري ، مفهوم العدل في الاسلام ، ص 64 .

7- سورة الشورى، 11.

8- الأشعري، ابو الحسن ، مقالات الإسلاميين، تحقيق: أحمد جاد، (ط:1، القاهرة، دار الحديث، 2009). ج:1، ص218 – 223.

9.سورة يونس ، 44.

10 .عبد الجبار ، أبو الحسن ، المغنى، ج:6، ص48.

11.المرجع السابق ، ج:6، ص127.

12.نفسه

13- عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، ط:3 القاهرة، 1996 ، ص345.

14.الأشعرى، مقالات الإسلاميين ، ج:1، ص292.

15- سورة الأنعام، الآية 164.

16.عبد الجبار، أبو الحسن ، شرح الأصول الخمسة، ص 477.

17.عبد الجبار،أبو الحسن المغنى، ج:6، ص26.

18.عبد الجبار، أبو الحسن ، شرح الأصول الخمسة، ص501.

19.نفسه، ص503.

20- الشهرستاني، أبو الفتح تاج الدين، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: الفريد جيوم، (ط:1، بيروت، دار الكتب العلمية، بدون)، ص: 371

21 - L.E. Goodman, Review of Goorgr Hourani's Islamie Rationalism in the middle East, xxv,1971,pp:543.

22.عبد الجبار، أبو الحسن ، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبه، ط:3 القاهرة، 1996 ، ص 132 .

23.نفسه .

24.عبد الجبار، أبو الحسن ، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، مرجع سابق ، ص:48.

25- عبد الجبار، أبو الحسن ، المجموع في المحيط، تحقيق: بترس يان، دار المشرق، ط:1، بيروت، 1999.ج: 3، ص36.

26. الشهرستاني ، أبو الفتح تاج الدين، نهاية الإقدام في علم الكلام ، مرجع سايق ، ص:371 .

27.عبد الجبار، أبو الحسن ، المغنى في أبواب التوحيد والعدل ، مرجع سابق ، ص18 .

28.الزيادي ، محمد فتح الله ، ظاهرة انتشار الإسلام، المنشأة العامة للنشر، ط:1، طرابلس، 1993، ص: 32.

29.الأشعرى، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق ، ص287 .

30.المرجع السابق ، 288 .

31.نفسه .

32.عبد الجبار، أبو الحسن ، المغنى في أبواب التوحيد والعدل عبد الجبار، مرجع سابق ، ص9

33- سورة البقرة ، الآية 283 .

34.الأشعرى ، ابو الحسن ، مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق ،ص290 .

35.الأشعرى،أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود ، دارالإنصاف، ط: 1، ج:1، القاهرة، 1977، ص: 58.

36.الأشعرى ، ابو الحسن ، مقالات الإسلاميين ، مرجع سابق ، ص292 .

37.الأشعرى،أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة، مرجع سابق ، ص: 58.
38.نفسه .
39.الشافعى، محمد بن إدريس ، الرسالة، تحقيق شاكر، القاهرة، 1940، ص25.
40.الأشعري، ابو الحسن ، مقالات الإسلاميين،مرجع سابق ، ص: 59
41.نفسه .
42.نفسه .
43.الناهوي ، محمد حسين ، المتكلمين في الإسلام، دار العلم، ط:1، بيروت، 1972، ص: 96.
42 - W.m. watt, The origin of the Islamic Doctrine of acqulision, journal of the royal Asiatic society1943, pts, 3 p.47.
45.الأشعرى،أبو الحسن ، الإبانة عن أصول الديانة ، مرجع سابق ، ص62 .
46.الطحاوى، أبو جعفر أحمد ، بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، دار أبن حزم، ط:1، بيروت، 1995. ص: 79.
47.نفسه .
48.نفسه .
49.الباقلانى، أبو بكر ، التمهيد، مؤسسة الكتب الثقافية ط3، بيروت، 1978، ص: 261.
50.نفسه .
51.نفسه .
52.المرجع السابق ، ص286 .
53.السالوس ، على أحمد ، العقيدة الشيعية، دار الاعتصام، ط:1، القاهرة، 1978، ص: 70.
2 (54) - W.W miller, atreatis on the principles of Shiite theology 54 London, 1928.p.8
55.نفسه .
56.الحلي، صفي الدين ، منهاج الكرامة، ت: محمد عبد القادر عطا، ط:1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ص: 28
57.خدوري، مجيد، مفهوم العدل في الاسلام ، مرجع سابق ، ص88 .
58.نفسه .
59.نفسه .
60.المرجع السابق ، ص89 .
61.المرجع السابق ، ص90 .
62.عمارة ، محمد ، رسائل العدل والتوحيد،(ط:2، القاهرة، 1997، ج:1، ص: 96.
63. سورة العنكبوت ، الآية 17 .
64.عمارة ، محمد ، رسائل العدل والتوحيد ،ج 1 ، 100 .
65.نفسه .
66.المرجع السابق ، ص103 .
67.أبو ريدة محمد عبد الهادى ، رسائل الكندى الفلسفية، دار الفكر العربي، ط:2، ج:1، القاهرة، 1978، ص: 96.
68.نفسه .
69.السجستانى، سهل بن محمد ، منتخب صيوان الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، الإسكندرية، دار المعارف، 1974، ص: 106.
70.نفسه.
71.نفسه .
72.نفسه .
73.نفسه .
74.نفسه .
75.نفسه .
76.نفسه .
77.أبو ريدة ، محمد عبد الهادى ، رسائل الكندى الفلسفية، مرجع سابق ،ج:1، ص106 .
78.نفسه .
79.نفسه .
80.السجستانى، أبو حاتم سهل بن محمد ، منتخب صيوان الحكمة ، مرجع سابق ، ص219 .
81.خدوري، مجيد، مفهوم العدل في الاسلام ، مرجع سابق ، ص108.
82.الفارابى، أبو نصر محمد ، المدينة الفاضلة، دار عالم الفكر، القاهرة، 1973، ص: 22.
83.المرجع السابق ، ص81.
84.نفسه .
85.المرجع السابق ، ص82 .
86.المرجع السابق ، ص105
87.الفارابى، أبو نصر محمد ، السياسة المدنية،تحقيق: فوزى مترى، المطبعة الكاثوليكية، ط:1 بيروت، 1964، ص79
88. الفارابى، أبو نصر محمد ، المدينة الفاضلة، مرجع سابق ، ص 42 .
89.نفسه .
90.نفسه .
91.المرجع السابق ، ص 132
92.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد ،الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، بيروت، 1998، ص: 223.
93.نفسه .
94.نفسه .
95.نفسه .
96.سورة إبراهيم، الآية 4.
79.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص235
97.نفسه.
98.نفسه .
99.نفسه .
100.سورة البقرة، الآية 30 .

101.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص235

102، نفسه .

103.سورة الأنبياء، الآية 23.

104.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة ، مرجع سابق ، ص235 .

105.نفسه .

106.نفسه

107.عبدالله، عبد العزيز، مظاهر الحضارة المغربية، دار الكتب العربية، ج:2، ط 2، الرباط، 1963. ص33 .

108.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد ، شرح الجمهورية افلاطون، تحقيق: تركى مصطفى، دار إحياء التراث، ط:1، بيروت، 2000، ص: 193.

109.نفسه .

110.نفسه .

111.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، ط:1، ج:1، بيروت، 1973، ص: 10.

112.ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد ، شرح الجمهورية افلاطون،مرجع سابق ، 193.

قائمة المصادروالمراجع

أولا.المصادروالمراجع العربية :

1.المصادر:

[1]- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط:1، بيروت، 1998.

[2]- ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، شرح الجمهورية افلاطون، تحقيق: تركى مصطفى، دار إحياء التراث، ط:1، بيروت، 2000.

[3]- ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، دار المشرق، ط:1، ج:1، بيروت، 1973.

[4]- الأشعرى، أبو الحسن، الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: فوقية حسين محمود ، دارالإنصاف، ط: 1، ج:1، القاهرة، 1977.

[5]- الأشعري، أبو الحسن ، مقالات الإسلاميين، تحقيق: أحمد جاد، (ط:1، القاهرة، دار الحديث، 2009). ج:1.

[6]- الباقلانى، أبو بكر ، التمهيد، مؤسسة الكتب الثقافية ط3، بيروت، 1978.

[7]- الحلي ، صفي الدين ، منهاج الكرامة، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط:1، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

[8]- السجستانى، سهل بن محمد، منتخب صيوان الحكمة، تحقيق: عبد الرحمن بدوى، الإسكندرية، دار المعارف، 1974.

[9]- الشافعى، محمد بن إدريس ، الرسالة، تحقيق شاكر، القاهرة، 1940.

[10]- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، ج:1، بيروت، 1404هـ، ج:1.

[11]- الطحاوى، أبو جعفر أحمد بن محمد، بيان عقيدة أهل السنة والجماعة، دار أبن حزم، ط:1، بيروت، 1995.

[12]- الفارابى، أبو نصر محمد ، المدينة الفاضلة، دار عالم الفكر، القاهرة، 1973.

[13]- الفارابى، أبو نصر محمد ، السياسة المدنية،تحقيق: فوزى مترى، المطبعة الكاثوليكية، ط:1 بيروت، 1964.

[14]- القاضي عبد الجبار، المجموع في المحيط، تحقيق: بترس يان، دار المشرق، ط:1، بيروت، 1999.ج: 3.

[15]- القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: مصطفى السقا، الدار المصرية للتأليف، ط :1، ج:12، القاهرة، 1965.

[16]- الماتريدى، أبو منصور محمد بن محمد ، شرح الفقه الاكبر، تحقيق: عبد الله بن ابراهيم، ط:1،هيئة الشؤون الدينية ، قطر، بدون.

2.المراجع :

[1]- أبو ريده ، محمد عبد الهادى ، رسائل الكندى الفلسفية، دار الفكر العربي، ط:2، ج:1، القاهرة، 1978.

[2]- الزيادي ، محمد فتح الله ، ظاهرة انتشار الإسلام، المنشأة العامة للنشر، ط:1، طرابلس، 1993.

[3]- السالوس ، على أحمد ، العقيدة الشيعية، دار الاعتصام، ط:1، القاهرة، 1978.

[4]- الناهوي ، محمد حسين ، المتكلمين في الإسلام، دار العلم، ط:1، بيروت، 1972.

[5]- خدوري، مجيد، مفهوم العدل في الاسلام، (ط:1، دمشق، الحصاد للنشر، ط: 1، 1989).

[6]- عبدالله، عبد العزيز، مظاهر الحضارة المغربية، دار الكتب العربية، ج:2، ط 2، الرباط، 1963.

[7]- عمارة ، محمد ، رسائل العدل والتوحيد،(ط:2، القاهرة، 1997، ج:1.

ثانياً : المراجع الأجنبية

[1]- L.E. Goodman, Review of Goorgr Hourani's Islamie Rationalism in the middle East, xxv,1971,pp:543.

[2]- W.W miller, atreatis on the principles of Shiite theology(54) London, 1928.p.8 2

[3]- W.m. watt, The origin of the Islamic Doctrine of acqulision, journal of the royal Asiatic society1943, pts, 3 p.47.