

المعرفة والجماعة والمرجعية(*)

رضوان السيد

I

ذكر أبو القاسم الكعبي (-319هـ) في "طبقات المعتزلة"⁽¹⁾، وتبعه في ذلك أبو هلال العسكري (-400هـ) في "الأوائل"⁽²⁾ عن واصل بن عطاء (-131هـ) أنه قال: "يُعرف الحقُّ من وجوه أربعة: كتابٌ ناطق، وخبرٌ مجتمعٌ عليه، وحُجَّةٌ عقل، وإجماع.. (وهو) أولٌ من قال: الخبر خبران خاصٌّ وعامٌّ. فلو جاز أن يكونَ العامُّ خاصاً، جاز أن يكونَ الخاصُّ عامّاً. ولو جاز ذلك لجاز أن يكونَ الكلُّ بعضاً والبعضُ كلاً، والأمرُ خبراً والخبرُ أمراً. وهو أولٌ من قال: إنَّ النسخَ يكونُ في الأمر والنهي دون الأخبار.."⁽³⁾.

لدينا في هذا النصِّ النادر أمران شديداً الأهمية، الأول أقدمُ كلامٍ نعرفه في مصادر المعرفة في الإسلام الأول. والثاني: وضع قواعد لقراءة الخطاب الإلهي، والذي صار يُعرف منذ القرن الثالث الهجري باسم: علم أصول الفقه.

في الفترة التي كتب فيها واصل بن عطاء "رسالته" هذه في مصادر المعرفة، وفي ترتيبات قراءة أو فهم الكلام الإلهي، أي مطلع القرن الثاني الهجري/الثامن الميلادي، كانت مسألة الخطاب قد صارت الشغل الشاغل لسائر التيارات الفكرية والسياسية. وفي حين كان الدعاة السياسيون يسمُّون رسائلهم سِيراً أي برامج؛ فإنَّ المتكلمين - وواصل من أوائلهم، يسمُّون خطاباتهم رسالةً أو رسائل في كذا وكذا. وبالعودة للمصادر التي ترجمت لواصل بن عطاء، لا نعرفُ ماذا كان عنوان رسالته حقاً، وبالطبع فإنَّ المعتزلة المتأخرين اعتبروها رسالةً في أصول الفقه. وفي الحقيقة، فنحن لا نعرفُ مؤلفاً سواً أكان متكلماً أو فقيهاً، سمَّى عمله "رسالةً في

(*) محاضرة أُلقيت بمؤتمر الرابطة المحمدية للعلماء بالمغرب بتاريخ 6/9/2015.

(1) الكعبي: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة: تحقيق فؤاد سيد. دار التوسية للنشر، 1972، ص 111-112.

(2) أبو هلال العسكري: الأوائل. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق: دار الفكر، 1970، 124/2.

(3) وقارن برضوان السيد: الأمة والجماعة والسلطة. الطبعة الخامسة. بيروت: دار جداول، 2011، ص ص 155-159.

المعرفة" غير الحارث بن أسد المحاسبي (-243هـ) وبعد مائة سنةٍ أو أكثر على رسالة واصل. أمّا محمد بن إدريس الشافعي (-204هـ) فنحن نعرفُ أنه سمّى عمله "الرسالة" وحسب: فهل كان هذا شأن واصل أيضاً؟

لكن لماذا أهتمُّ بالاسم أو العنوان هذا الاهتمام؟ أفعلُ ذلك لأنَّ الرسالة المجرّدة وقتها كانت تعني ما نعنيه اليوم بالرؤية أو النظرية أو الأطروحة. وبعد واصل بجيلٍ أو جيلين ظهرت التسمية بالمقالة وهي مرادفةٌ تماماً للنظرية أو الأطروحة. ولا نعرفُ أحداً من مؤلفي القرنين الثاني والثالث للهجرة سمّى عمله خطاباً، مع أنّ المصطلح كان معروفاً بدليل أنّ علماء الأصول بعد زمن الشافعي تحدثوا عن القرآن الكريم باعتباره خطاب الله المتعلق بأفعال العباد أو المكلفين (4).

فلنعدُّ إلى تأمل ترتيبات مصادر المعرفة عند واصل: الكتاب الناطق هو مصدرُ المعرفة الأول. لماذا هو كذلك؟ لأنه باعتباره موحىً يقدّم معرفةً يقينيةً: { لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه } (سورة فصلت: 42). وعلينا أن لا ننسى هنا أنّ واصلًا قال في مفتتح رسالته إنّ الحقّ، أي المعرفة، لا تكون إلاّ من هذه الوجوه أو الجهات الأربع، وفي مقدّمها الكتاب الناطق الأول في اكتساب المعرفة الحقّة. وهو ناطقٌ لأنه خطابٌ أو كما سمّى القرآن نفسه، وشرحه الشافعيُّ في رسالته أنه بيانٌ للناس⁵. كيف يُقرأ البيان أو كيف يُستمعُ إليه ويُفهَمُ على مُراد الله؟ شروط وآلياتُ الخطاب هي التي ذكرها واصل في مسألتي العام والخاص، والخبر والأمر، وما الذي يردُّ عليه النسخ وما لا يرد. وبهذا المعنى لتحقق المعرفة الحقّة، توقف علماءُ الأصول المعتزلة وغيرهم عند ذلك التضاد الذي يقيمه واصل بين العام والخاص بحججٍ جدلية. فالعام عند الأصوليين، وبحسب السياق والأسلوب، يمكن أن يطرأ عليه التخصيص. بل إنّ علماء الأصول ومنذ الشافعي قالوا إنه ما من عامٍ إلاّ وحُصِّص، ومع ذلك فيبقى أنّ المورد لا يحدّد الوارد، أو أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب. بيد أنّ السبب أو المورد أو السياق هو علةٌ خارجيةٌ إذا صحَّ التعبير، أما بنية البيان فهي لغويةٌ ولسانيةٌ وأسلوبيةٌ وعلى مدارجها يقومُ

(4) (ذكر التعريف من كتاب في أصول الفقه).

(5) الشافعي: الرسالة. بتحقيق وشرح أبي الأشبال أحمد محمد شاكر. مصر: مطبعة الحلبي، 1940، ص 21 رقم 53: باب كيف البيان.

الخطابُ وَيَسْرِي. وعلى هذا يبقى صحيحاً أن الأمر غير الخبر، لكنّ الخبر يمكن أن يتضمن أمراً. وهذا التشابك الدقيق وغير العشوائي أو هذه الجدالية بين البنية والرسالة التي تتضمنها تدورُ معظمُ أحوال الخطاب أو بياناته. وفي جدالات الشافعي مع متكلمي عصره والجيل السابق كانت نقطة قوته هي تركيزه في نظريته في البيان على كلام العرب، أو ما تعرفه العربُ في كلامها بحسب تعبيره. ذلك أنّ القرآن أنزل بلغتها. فالكتاب الناطق ناطقٌ بكلامها أو المعهود والمعروف منه. هناك اتفاقٌ إذن على أنّ الحقّ أو اليقين في الكتاب، وإنما يحصلُ التباينُ أو الاختلافُ في القراءة، أو في أحوال الخطاب أو البيان أو نُطقه أو منطقته. وعلينا أن لا ننسى أنّ بين رسالة واصل ورسالة الشافعي قرابة القرن من الزمان، وهو قرنُ المتكلمين، لكنه أيضاً قرنُ اللغويين. فاللغويون هم الذين كتبوا في مجاز القرآن وفي معاني القرآن وفي لغة القرآن أو لغاته. وإذا كان يمكنُ تتبُّعُ جدالات الشافعي مع المتكلمين في فقرات رسالته في الأصول، ورسالته في جماع العلم أو المعرفة؛ فإنه يمكن أيضاً فيهما تتبُّعُ نقاشاته مع اللغويين وأهل اللسان في المجاز وفي المعاني وفي اللغات وفي الوجوه والنظائر. ويبقى فيما يتصل بالكتاب الناطق أنّ الرجلين واصل بن عطاء والشافعي كانا يبحثان عن اليقين وكيفيات تحقُّقه، أما واصل ففي العقديات والنظريات، وأما الشافعي - شأن الفقهاء - ففي الأحكام.

ولكي يكونَ واضحاً ما نقصدهُ نصلُ إلى المصدرالثاني للمعرفة عند واصل وعند الشافعي. وواصل يسمّي المصدر الثاني للمعارف: الخبر المجتمع عليه، أما الشافعي فيسمّيه: السنة الثابتة أو الصحيحة. يقول الله سبحانه وتعالى: { وما آتاكم الرسول فخذوه، وما نهاكم عنه فانتهوا } (سورة الحشر: 7). وواصل يريد أن يتأكد أنّ المنسوب إلى رسول الله (ص) صحيح النسبة بالفعل، ولذا فهو يشترط لقبوله باعتباره مصدراً يُداني القرآن في يقينيته أن يكونَ صادراً عنه صلّى الله عليه وسلّم. ولذلك يشترط لقبول الخبر عن الرسول الاجتماعُ عليه، أي أن يكونَ متواتراً عنه في النقل. أما الشافعي فيهمه المبدأ، وهو أنّ كلام رسول الله هو مثل كلام الله في الحجية. فإذا تواتر صار الاقترانُ كاملاً من حيث الثبوت بعد الاقتران في الحجية. أمّا إذا كان **خبراً واحداً**، أي عن عددٍ قليلٍ أو فردٍ من الصحابة؛ فإنه يظلُّ كافياً للعمل به، وإن لم يمكن القول إنّ العلمَ اليقينيَّ به أو من خلاله قد تحقق. وإذا لم نكن نعرف ماذا كان واصل يقصدهُ

بالضبط من الاجتماع على الخبر؛ فإنّ الجيل المعتزليّ الذي عاصره الشافعي، كان كثيرون من أفرادهم، وبخاصة معتزلة بغداد، قد تخلّوا عن الحديث، وقالوا إنهم قرآنيون وحسب. وهؤلاء هم الذين هاجمهم الشافعي في الرسالة وفي جماع العلم وفي اختلاف الحديث⁽⁶⁾.

لا شيء عند واصل وأجيال المعتزلة اللاحقة يُضاهي القرآن في تحقيق يقينية المعرفة. لكنّ السنة تظلّ مصدراً للمعرفة الدينية إذا تواترت. أما الشافعي فيكفي عنده النقل الصحيح سنداً عن رسول الله(ص) لكي يكون المؤمنون ملتزمين بالإنفاذ والعمل⁽⁷⁾. لأنّ رسول الله(ص) شارعٌ أيضاً مثل كتاب الله. وقد سمع الشافعي من شيخه الإمام مالك بن أنس(-179هـ) اعتبار عمل أهل المدينة سنةً أيضاً أو أنه مصدرٌ فرعيٌّ للاشتراع. إنما الطريف إدراك الشافعي أنّ مقالة مالك في عمل أهل المدينة وحجّيته تُداني مقالة واصل بن عطاء في الخبر المجتمع عليه وإنّ في معرض الفقه العملي وليس في المعرض العقدي. ولذلك فقد انصرف الشافعي كما انصرف من قبل الليث بن سعد(-175هـ) عن اعتبار الحجية في عمل أهل مدينة رسول الله، وظلّ مُصيراً على تقديم خبر الواحد الثبوت والثقة، مع تنازُلٍ في مسألة العلم أو اليقين، لكنه تنازُلٌ ما كانت له نتائج عملية عنده، وذلك بحجة عملية أيضاً وهي أنّ أكثر الأخبار عن رسول الله(ص) المتضمنة أحكاماً أو بياناً بالتخصيص أو التعميم، هي أخبارٌ آحاد. وإن جرى إنكارها فمعنى ذلك إنكار أحكام كثيرةٍ تضمنتها سنة رسول الله(ص). وقد بلغ من تمسُّك الشافعي بالاقتران بين القرآن وسنة الرسول(ص) أن قال في الرسالة بإمكان نسخ القرآن بالسنة⁽⁸⁾. وهو الأمر الذي لم يتابعه عليه تلامذته وأهل مذهبه فيما بعد⁽⁹⁾.

يقول واصل إذن استناداً إلى نظرتَه لتحقُّق اليقين بمصدرين مستقلين للمعرفة: الكتاب الناطق، والخبر المجتمع عليه. ويذهب الشافعي إلى الاتِّساق والترابط بين الكتاب والسنة. إنما الأول في النظر والعمل، والثاني في العمل دون النظر. وبناءً على استقلالية مصادر المعرفة

(6) الشافعي: الرسالة: مصدر سابق. ص ص 139-142، رقم 1312. أما خبر الواحد فهو: "خبر الواحد عن الواحد حتى يُنتهى به إلى النبي أو من انتهى به إليه دونه" (الرسالة، ص 369). وقارن بحمادي ذويب: جدل الأصول والواقع. بيروت: دار المدار الإسلامي، 2009، ص ص 215-229.

(7) كتاب معتز الخطيب: ردّ الحديث.

(8) الرسالة. مصدر سابق. ص ص 214-235.

(9) الملاحظات على الشافعي، هل هي موجودة عند مصطفى زيد في النسخ؟

عند واصل فإنه يصل في الوجه الثالث إلى **حجة العقل**. وحجة العقل هي حجته، أو إمكان بلوغ اليقين به. ولا ينسى الشافعي الاتساق هنا أيضاً أو في المصدر الثالث، فيتحدث عن إمكان استنباط الأحكام من الكتاب والسنة بالاجتهاد أو القياس على الكتاب والسنة في استنباط الأحكام. والقياس معنى الاجتهاد عنده ولا شيء غير. فحتى **الاستحسان** الذي قال به أبو حنيفة (-150هـ) وتلامذته مرفوضٌ عنده لأنه "اجتهادٌ على غير مثالٍ سبق أو قياسٍ صح!"⁽¹⁰⁾. ولا نعرفُ تماماً ماذا قصد واصل بن عطاء بالعقل عندما تحدث عن حجته أو حجيته. لكنّ المفهوم أنّ حجيته إنما أتت من إمكان استقلاله بالمعرفة، وإمكان بلوغ اليقين به، وإلاّ فكيف يمكن الاستنادُ إليه في الإيمان، ولماذا يخاطب الله سبحانه وتعالى عبادهُ به أو باسمه: { إنما يتذكر أولو الألباب } (سورة الرعد: 19). ومرةً أخرى ثالثة أو رابعة فإنّ الشافعي عندما يتحدث ليس عن العقل بل عن الاجتهاد والقياس، إنما يقصد العملَ التعبدية؛ ذلك أنّ "جهات العلم" عنده هي كما يقول: "الخبر في الكتاب أو السنة أو الإجماع أو القياس"⁽¹¹⁾. ومرةً أخرى أيضاً وأيضاً؛ فإنّ اتساقية الشافعي انتصرت في الفقه والأصول، وقد اضطر أصوليو المعتزلة للالتحاق بها في العمل التشريعي. لكنّ مدرسة ابن كُلاب (-240هـ) ما وافقت الشافعيّ، كما أنها ما استكانت إلى تعميمات واصل بن عطاء وأبي الهذيل العلاف (-227هـ)، ولنتأملُ قراءة هذه المدرسة لمسألة العقل باعتباره مصدراً للمعرفة بل واليقين، دون أن يعني ذلك استقلاله بالمعارف على إطلاقه. بذلك قال المحاسبي (-243هـ) أحد أعلام هذه المدرسة، والذي كان من حسن الحظّ أن آثاره بقيت⁽¹²⁾. ذكر المحاسبي في رسالته العجيبة: "مائة العقل وحقيقة معناه واختلاف الناس فيه"، وفي كتابه الآخر: "فهم القرآن" أربعة أمورٍ في: تعريف العقل وتحديده، وفي سلطاته ووظائفه الدينية والدنيوية، وفي علائقه بالله وبالإنسان، وفي مآلات نظره في الكتاب والسنة والإجماع.

في تعريف العقل قال المحاسبي إنّ "العقل هو غريزةٌ وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه لم يطلع عليها العبادُ بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برويةٍ ولا بحسٍّ ولا ذوقٍ

(10) الرسالة. مصدر سابق. ص 70، رقم 1456-1468، وص 502. وانظر قول الأحناف في الاستحسان.

(11) الرسالة. مصدر سابق. ص ص 222-225، 592-599.

(12) انظر عن المؤلفات الآن.

ولا طعم..(فهو) لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح"⁽¹³⁾. إنه ليس صفوة الروح كما قال قوم. ولا هو مجرد المعرفة كما قال آخرون، بل إن المعرفة عنه تكون. كيف تحصل المعرفة عنه إذن؟ "الحجة- بحسب المحاسبي- حجتان: عيانٌ ظاهرٌ وخبرٌ قاهر. والعقل مضمَّنٌ بالدليل. والدليل مضمَّنٌ بالعقل. والعقل هو المستدل، والعيان والخبر هما علة الاستدلال وأصله"⁽¹⁴⁾. إذن هناك عقلٌ غرزيٌّ يتساوى الناسُ فيه. وهناك العيان الظاهر، أو الحواسِّ ومدركاتها. وهناك الخبر القاهر أو الوحي الإلهي. ويحصل الاتِّساق بالتواصل بين الحواسِّ ومدركاتها المتعلِّقة من جهة، والخبر القاهر أو الوحي الإلهي، فتكونُ المآلاتُ "عقلاً عن الله"⁽¹⁵⁾، لا ينفصل فيه العيانُ عن التأمل العقلي، ولا عن المجتمع المتكوَّن من وحداتٍ متعاضدة. وفي هذا التصور رؤيةٌ للعقل في أفق النظر، وفي أفق العمل، والذي لا يتمُّ ويتَّسق إلا بتحقق الجانبين: النظري المدرك والكاشف والمستدلّ، والجانب التدبيري مع الجماعة وفي جنباتها من خلال الإجماع.

إنَّ العقل الغرزي الشائع في البشر وجوداً وسلطةً وتدبيراً هو الأصل: "فالعيان شاهدٌ يدل على غيب، والخبر يدلُّ على صدق، وفي تناول الفرع قبل إحكام الأصل سفة.."⁽¹⁶⁾. ولذلك يمضي كلُّ من الثلاثة واصل والشافعي والمحاسبي مباشرةً من عقل الجماعة إلى الإجماع أو إلى مجال التحقق للعقل. و في حين تُهمُّ واصلًا استقلالية عقل الجماعة، ويهمُّ الشافعي اتِّساقه من ضمن منظومة الكتاب والسنة؛ فإنَّ المحاسبي يُهمُّه تحقق الفرع استناداً على الأصل. وإذا كان الأصمّ (-225هـ) قد استخدم الإجماع بالمعنى السياسي؛ فإنَّ علماء الأصول بعد الشافعي وبينهم الجصاص الحنفي والجويني والغزالي الشافعيان، وابن عقيل الحنبلي يقولون⁽¹⁷⁾: "إنَّ تجويز مخالفة الإجماع وترك اتباع الأمة، مما يعظُمُ خطَره. إذ على الإجماع ابْتِنْيُ معظمُ أصول الشريعة. فلو خالف فيه مُخالفٌ لنقلُ خلافةً في هذا الأمر العظيم والخطب الجسيم..". بل إنَّ "الإجماع في رتبة النصِّ وإن كان حكمه أن يُعمل به ويُصار إليه، ولا يجوز تركه

(13) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. نشرة حسين القوتلي. الطبعة الثانية. بيروت 1978. صص 201-202.

(14) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. مصدر سابق. ص 232.

(15) المحاسبي: العقل وفهم القرآن. مصدر سابق. صص 246-247. والمحاسبي: الرعاية لحقوق الله. تحقيق عبد الحليم محمود. القاهرة: دار الكتب الحديثة 1969، صص 136، 141، 178.

(16) العقل وفهم القرآن. مصدر سابق. ص 232.

(17) الجويني: التلخيص في أصول الفقه. تحقيق محمد حسن إسماعيل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص 375.

بحال.. الإجماع معصومٌ عن الخطأ محفوظٌ عن المعارضة والنسخ، إذ ليس له مثله فيقضي عليه...⁽¹⁸⁾. وينتهي نجم الدين الطوفي الفقيه الحنبلي البارز إلى القول: " ومعنى كون الإجماع حجةً قاطعةً أنّ العمل يجب به مقدماً على باقي الأدلة، الكتاب والسنة والقياس، فيقدم الإجماع على جميعها.."⁽¹⁹⁾. فالإجماع له هذه الدرجة العليا في الحجية، لأنه يقدم معرفةً يقينيةً تستند إلى قواطع العقل، وقواطع النصّ، وقواطع عصمة الجماعة.

لقد أتى الإجماع رابعاً عند واصل بن عطاء لأنه أهتم باستقلاله المعنوية باعتباره ممثلاً لوحدة الجماعة واستقرارها، أكثر مما اهتم بتأثيراته وفعالياته المستمرة. وأتى رابعاً عند الشافعي لأنّ المعرفة الناجمة عنه تابعة للمعارف الثلاث الأخرى أو أنّ حجيتها أو صحتها متعلقةٌ بانساقها مع يقينيات الكتاب والسنة. وصحيح أنّ الشافعي احتج لحجية الإجماع بآية "سبيل المؤمنين"⁽²⁰⁾، لكنه ما رتب على ذلك نتائج بارزة. أمّا المحاسبي فقد أعاد الاكتشاف والتأسيس بحيث وُضع الإجماع فرعاً على أصل هو عقل الجماعة، وكلا العقليين: الجمعي (= الفطري) والإجماعي، تحوطهما العصمة المعرفية ذات الركنتين: فطرة الخلق، ووعي الجماعة وإرادتها.

لقد أطلق تيار العقل العرزي، تيار عقل الجماعة، العنان لثورة معرفية ربطت بين العالم العاقل (= العقل باعتباره بصيرةً ونوراً)، والعالم المعقول، بين الكون المسطور والعالم المنظور. ولذلك قال إمام الحرمين الجويني (- 478هـ) عن مقولة المحاسبي في العقل⁽²¹⁾: "وما حوّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث بن أسد المحاسبي رحمه الله فإنه قال: العقل غريزةٌ يتأتى بها دَرَكُ العلوم وليست منها".

وقد أُثير على هذه النظرية؛ نظرية عقل الجماعة الذي عنه تكون المعرفة، ويضمن حريته وحركيته ومسؤولياته الإجماع- أُثير عليه إشكالان، أحدهما من داخل القرآن بشأن

(18) الغزالي: المستصفى 1/ 139.

(19) الطوفي: شرح مختصر الروضة 29/3-30. وقارن بالواضح لابن عقيل 20/1.

(20) سورة النساء: 115 { ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيراً }.

(21) الجويني: البرهان 1/112. وقارن برضوان السيد: الجماعة والمجتمع والدولة. الطبعة الأولى عن جداول. بيروت، 2015. ص ص 278-

المحكم والمتشابه والرسوخ في العلم، وبشأن الردّ إلى الله ورسوله- وثانيهما من خارج القرآن، وهو المتعلق بمفهوم العقل حتى بداخل تيارات المتكلمين والفقهاء الذين كانوا يقولون بـغَرزِيّة العقل.

ولنبداً بمشاكلة أو مشاكسة المفسّرين لرؤية عقل الجماعة والإجماع، وذلك بذكر الآيتين: أ. قوله تعالى: { هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آياتٌ محكماتٌ وأخر متشابهات. فأما الذين في قلوبهم زيغٌ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاءَ الفتنة، وابتغاءَ تأويله. وما يعلم تأويله إلاّ الله والراسخون في العلم يقولون آمناً به كلٌّ من عند ربنا. وما يذكر إلاّ أولو الألباب } (سورة آل عمران: 7).

ب. وقوله تعالى: { وإذا جاءهم أمرٌ من الأمن أو الخوف أذاعوا به. ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم. ولولا فضلُ الله عليكم ورحمتهُ لاتَّبعتم الشيطان إلاّ قليلاً } (سورة النساء: 83).

إنّ موضوع الاستشكال في الآية الأولى هي منزلة الراسخين في العلم الذين يستأثرون بمعرفة معنى المتشابه وأحكامه، أو أنهم يكشفون عن التأويل الصحيح. والسؤال هنا ليس عن معنى المحكم والمتشابه، بل عن وجود طائفةٍ من العلماء هي التي تختص بفهم المتشابه أو تعقّل تأويلاته؛ فأين تساوي الناس في العقول، وأين عقل الجماعة. ثم ألا تشبّه طائفة الراسخين بالتراتبيات الكهنوية التي تتنافى وعقل الغريزة؟ وعلى ذلك أجاب الرازي في تفسيره⁽²²⁾ بأن الرسوخ في العلم لا يعني وجود طائفةٍ أو فئةٍ مخصوصة بعلمٍ خاص. بل الراسخون هنا هم الذين لا تُزعزع اعتقاداتهم الشكوك والأُمُنِيّات والطموحات؛ فيتعمدون المصير إلى التأويل المخطئ أو المنحرف لأنّ في قلوبهم زيغاً، وهم مولعون باختراع التّأويلات الباطلة للإضرار بقضية الإيمان، والتأويل السليم للكتاب. والدليل على ذلك أنّ الآية تُختم بمخاطبة أولي الألباب.

(22) فخر الدين الرازي: التفسير الكبير. مصر: مطبعة الحلبي 1978، م8، ص ص 214-217.

وأما الآية الثانية والتي تتضمن العودة إلى الرسول وإلى أولي الأمر؛ فإنَّ المقصودَ بها ليس تمييز فئةٍ بالقدرة الغريزية أو الفطرية على الاستنباط. بل إنَّ المقصود بها مثل المقصود بالراسخين في العلم.

وهكذا ليس في الآيتين قولٌ بطبقةٍ كهنوتية، مختصة بمعرفةٍ خاصةٍ دون سائر الناس؛ بل المقصود الحثُّ على إحسان النية والقصد، وتجنب التأويلات المنحرفة والباطلة، الناجمة عن سوء النية أو ضعف الإيمان.

أما الاستشكال من خارج القرآن فيتعلق بمفهوم العقل من جهة، وأنه غريزةٌ وليس جوهرًا فرداً أو معرفةً بحتة⁽²³⁾. ويتعلق من جهةٍ ثانيةٍ بتقسيم العقل إلى غرزيٍّ ومكتسبٍ أو مستفاد. وفي حين ذهب للقول بجوهرية العقل الفلاسفة، وأنكره عليهم المتكلمون والفقهاء وأهل الحديث؛ فإنَّ الماورديَّ الذي يقسم العقل إلى غرزيٍّ ومكتسبٍ أو مستفاد، مما يُشعر بتمييز فئةٍ على فئة، يعود فيقول⁽²⁴⁾: "ومن الناس من امتنع من تسمية المكتسب عقلاً، لأنه من نتائجه". وقد قال الراغب الأصفهاني حاسماً الأمر⁽²⁵⁾: "إعلم أنَّ العقل لن يهتدي إلا بالشرع. والشرع لا يُتبيَّن إلا بالعقل. فالعقل كالأسس، والشرع كالبناء. ولن يُعني البصر ما لم يكن شعاعاً من خارج، ولن يُعني الشعاع ما لم يكن بصراً.. فالشرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخل-وهما متعاضان بل متحدان". وبذلك يعودون جميعاً إلى العملية التي سماها المحاسبي: العقل عن الله.

وكما سبق القول؛ فإنَّ الرؤية القائلة بعقل الجماعة الذي تتأثى عنه المعارف التي يعطيها حجيتها الإجماعُ المفتوح، ما كانت هي الوحيدة في مجال الأزمنة الكلاسيكية للأمة. فهناك الرؤية الفلسفية التي تعتبر العقل والعامل والمعقول واحداً أو جوهرًا فرداً. والرؤية الصوفية التي تعتبر الحضورَ فناً أو معرفةً حقيقية.

إنَّ الرؤية الأقدم هي رؤية عقل الجماعة. وفي هذه الرؤية فإنَّ المرجعية لها. وهي مرجعيةٌ مفتوحةٌ تتأصلُ على العصمة، وتفتح على الإبداع والتجديد، ومفردات الصواب

(23) أنظر عن هذه الإشكالية كتابي: الأمة والجماعة والسلطة، مرجع سابق، ص ص 155-159. وكتابي: الجماعة والمجتمع والدولة، مرجع سابق، ص ص 283-287.

(24) الماوردي: أدب الدنيا والدين، ص 21، 30-31.

(25) الراغب الأصفهاني: تفصيل النشأتين وتحصيل السعادتين، ص 67-68.

والتسديد.إنها رؤية مركَّبة، تحتاج مفرداتها وتجلياتها إلى تتبُّعٍ على مدى تلك الأعصر. لكن لننظر في الختام في هذه الفقرة العجيبة عن العقل ودولته بحسب المقولات الأخرى الغنوصية أو العرفانية. وهي تطلعننا على ازدواجية صراعية ما تنفكُ تثور ثم تهدأ لكنَّ جدلياتها لا تنتهي. يقول الخوارزمي في "مفيد العلوم ومبيد الهموم"⁽²⁶⁾: "إنَّ العقل والدولة تتأظرا؛ فقال العقل: أنا معي الخطاب! وقالت الدولة: العيشُ معي! فقال العقل: أنا حجة الله! فقالت الدولة: أنا عطاءُ الله..فتحاكما إلى سليمان النبي (ص) (الذي آتاه الله الحكمة وفصل الخطاب) فقال: إنَّ العقل لا يطيب إلاَّ مع الدولة، فمثالكما مثالُ الروح والجسد لا يَحسُنُ أحدهما إلاَّ مع الآخر. فحلفت الدولة أنها لا تسكن الأرض، ولا تحصل بكسب آدمي؛ فذهبت إلى السماء. فالدولة سماويةٌ، و العقل نورٌ ربّاني..".

إنَّ الضمان من راديكاليات النصوصيين هو عقل الجماعة القابل للاجتهادات الفردية، والضابط لها في الوقت نفسه. إنه عقل الكثرة وليس عقل القلَّة الطهورية أو المختارة. ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ الضمان من الغنوصيات والفيوضات في مسألة "العقل عن الله" بحسب المحاسبي، إنما هو الإجماع وسلطته، إجماع الأمة، وإجماع النخبة الفقهية غير المنفصلة عنها، والتي تستمد شرعيتها منها.

إنَّ الشرع إذن هو عقلٌ من خارج. والعقل شرعٌ من داخل. لا تناقض ولا اندماج ولا انفكاك. فالجماعة تحتضن الشريعة وتتعلَّها. وبهذه البصيرة أو البصائر تُنتج المعرفة الناجمة في الزمان عن لقاء الكون المسطور بالعالم المنظور في آناتٍ متجددة: { الله نور السموات والأرض، مثل نوره كمشكاةٍ فيها مصباح. المصباح في زجاجة. الزجاج كأنها كوكبٌ دريٌّ يوحد من شجرةٍ مباركةٍ زيتونةٍ لا شرقية ولا غربية. يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسه نار. نورٌ على نور. يهدي الله لنوره من يشاء. ويضرب الله الأمثال للناس، والله بكل شيءٍ عليم } (سورة النور: 35).

