

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العقدية
تصدر عن مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدسة

Al-Daleel Peer-reviewed Scientific Journal Specialized in Doctrinal and Theological Studies

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

صفاء حسين عبد علي

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي غيم

محمدحسن آزادگان

فاضل السوداني

رئيس التحرير

مدير التحرير

هيئة التحرير

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

قسم البريد وتوزيع كربلاء المقدسة - ص. ب. 51

www.aldaleel-mag.com

info@aldaleel-jurnal .com

+9647719094922

العنوان البريدي

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

رقم الجوال

كربلاء المقدسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير

- مجاور فندق الفاطمي - بناية بشائر المهدي - الطابق

الثاني - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظة

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education &
Scientific Research
Research & Development
Department

بسم الله الرحمن الرحيم



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No.:

الرقم: ب ت 4 / 2638

Date:

التاريخ: 2019/03/20

الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م/ مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والمؤرخ في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة للترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة المذكورة لأغراض النشر والترقيات العلمية وإدراجها ضمن موقع المجلات الأكاديمية العلمية العراقية ، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجلات أنف الذكر وفهرسة جميع اعدادها .

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالحسين

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

١٤٤٠
٣/٢٠

	 INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE	 وزارة التعليم العالي والبحث العلمي Ministry of Higher Education & Scientific Research
	 www.aldaleel-inst.com/mag	
		
 EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals	 CiteFactor Academic Scientific Journals	 WorldCat®

السياسات العامة للمجلة

1. تتبنى المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة التي تخضع للمعايير العلميّة وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ، وتدعو له، ولا ينشر فيها أيّ موضوعٍ يعتمد الخطاب الطائفيّ أو الإثنيّ، بل وكلّ ما فيه إساءةٌ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
3. الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر - بالضرورة - عن رأي المجلة.
4. تعرض البحوث المقدّمة للنشر في المجلة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحيّتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكّمين.
5. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبداً الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقل عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد عن (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر سبق وأن تمّ نشرها أو تقديمها للنشر في دوريّةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكية الفكرية عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلة خلال 10 أيّامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيتها للنشر أو عدمها خلال مدّةٍ لا تتجاوز 20 يومًا من تأريخ تسلّمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه لأيّ جهةٍ أخرى للنشر حتّى يصله ردّ المجلة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلة بنسخة معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيّامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتية بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلمي (الدراسة) في مجلة (الدليل) التابعة لمؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بما يلي:

- 1 - عنوان البحث واسم المؤلف مع تعريف في الهامش لدرجته العلميّة.
- 2 - الخلاصة: وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسي، مع بيان الطرق والمناهج العلميّة التي سلكها الباحث في حلّ هذه المشكلة والإجابة على هذا السؤال الأساسي، وأخيراً النتائج التي توصل إليها الباحث، كلّ هذا من دون ذكر عنوان لأيّ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.
- 3 - الكلمات المفتاحية: يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّة في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتيّة الوصول من خلالها إلى البحث.
- 4 - المقدمة أو التمهيد: صفحة أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطوّر البحث من دون ذكر أيّ عنوان.
- 5 - التعريفات: يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقيّة الشروع بالمبادئ التصوريّة للموضوع، وذلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشر، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشر، ولكنّها ضروريّة، ويكتب أيضاً بيان مختصر عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمّة بهذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحة واحدة أو صفحتين كحدّ أقصى).
- 6 - محتوى البحث: وتتضمّن جميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسيّة وترتيبها بشكلٍ منطقيٍّ وعلميٍّ مع التوثيق العلميّ لكلّ معلومة، وتذكر المصادر داخل المتن بالنحو التالي: [لقب المؤلف، اسم الكتاب، المجلّد، الصفحة]. ومن ثمّ تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلّة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائيّ.

ملاحظة: يمكن إضافة هامشٍ استثنائيٍّ عند الضرورة من خلال وضع النجمة (*) في النصّ، ثمّ وضع نجمةٍ في أسفل الصفحة وكتابة الهامش.

7 - **ذكر النتائج والخاتمة:** في البحث العلميّ يتمّ بيان أهمّ النتائج وما تمّ التوصل إليه الباحث من حلولٍ، وضرورة إبداء الرأي الذي يراه الباحث صحيحًا، من خلال التفسير والمناقشة وذكر التوصيات والاقتراحات لمن شاء إكمال البحث في الموضوع.

8 - **ذكر المصادر والمراجع:** ويكون ترتيب صفحة قائمة المصادر والمراجع حسب أسماء المؤلفين ترتيبًا أبجديًا، ويكون توثيق المعلومات وترتيبها كما يلي:

أ - توثيق الكتب

1 - المؤلف (اللقب ثمّ اسم المؤلف). 2 - اسم الكتاب. 3 - مكان النشر. 4 - دار النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

ب - توثيق الدوريات (المجلات)

1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان المقال (ويكون بين قوسين). 3 - اسم الدورية. 4 - الجهة التي تصدر عنها المجلة. 5 - مكان النشر. 6 - عدد المجلة. 7 - تأريخ نشر العدد.

ج - توثيق الرسائل العلميّة

1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان الرسالة. 3 - اسم الجامعة أو المركز العلميّ. 4 - مكان النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

د - مواقع الشبكة العنكبوتيّة

يجب أن تكون هذه المواقع معتبرةً، مثل مواقع الدول والجامعات والمراكز العلميّة المعتمدة، مع ذكر الرابط بشكلٍ كاملٍ.

محتويات العدد

- 09 لغة الإله أم توهم الإله
فخر الدين الطباطبائي
- 43 مشكلة الشر في اللاهوت المسيحي.. عرض ومناقشة
جاسم حسن هاشم الموسوي
- 79 المنهج الاستدلالي في علم الكلام.. قياس الغائب على الشاهد
سيد زهير المسيليني
- 113 مديات حرّية الفكر والتعبير بين التشريع الديني والقانون الإنساني
حسين راهي النعماني
- 155 التواصل المعرفي على مستوى اللغة والفلسفة عند علماء المسلمين
عثمان ويندي أنجاي
- 195 الأنسنة.. الماهية والمناشئ والمباني .. عرض ونقد
فؤاد صالح الشحماني
- 227 العلاقة بين الأنسنة ومذهب الربوبيين.. عرض وتحليل
فرقان العوادي
- 265 "الإلحاد في عصر أهل البيت عليهم السلام .. ومنهجهم في الردّ عليه"
زوّار حسين

لغة الإله أم توهم الإله

فخر الدين الطباطبائي(1)

الخلاصة

يسعى المقال الحالي إلى المقارنة بين فكري شخصيتين من أتباع الداروينية في مجال علم الوراثة التطوري، أحدهما ريتشارد دوكينز، الذي سعى من خلال الاستفادة من نظرية التطور وعلم الوراثة إلى سوق قرائه إلى نفي الإله وإلى الإلحاد، والآخر هو فرانسيس كولينز، الذي اهتم بدوره - باستخدام نفس تلك العلوم - بالدفاع عن الإيمان بالله والمذهب التطوري التوحيدي، وتصدر الإشارة إلى أنّ كلا هاتين الشخصيتين من الدراوينيين الجدد، كما أنّ كلاهما مرّ بتجربة الإلحاد، مع وجود فارق وهو أنّ الأول أصبح، بفضل إصراره على الإلحاد، أشهر ملحد في العالم وأكبر مرجع يُرجع إليه في هذا الأمر، أمّا الثاني فقد انسلخ من إلحاده، وأصبح من المدافعين الشرسين عن الإيمان بالله. وسنصل من خلال مقارنة آراء هذين العالمين إلى نتيجتين: الأولى هي أنّ نظرية التطور، على غرار النظريات العلمية الأخرى ليست في نفسها نظرية إلحادية ولا إلهية، أمّا النتيجة الثانية فهي إمكانية الجمع بين نظرية التطور الداروينية ونظرية الخلق، والحصول على نظرية التطور التوحيدية من قبل بعض العلماء مثل كولينز.

الكلمات المفتاحية: ريتشارد دوكينز، فرانسيس كولينز، نظرية التطور التوحيدية، إنكار الإله، الجين، نظرية الخلق

(1) فخر الدين الطباطبائي، إيران، دكتوراه في فلسفة الدين، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

Email: sft313@gmail.com

The language of God or the illusion of God The language of God or the illusion of God

Fakhruddin Tabatabaei, PhD in Philosophy of Religion, Imam Khomeini
Foundation for Education and Research, Iran.

E-mail: sft313@gmail.com

Abstract

This study tries to compare between two thoughts of two followers of Darwinism in the field of evolutionary genetics. The first one is Richard Dawkins, who attempted, by making use of the theory of evolution and genetics, to make his readers to deny the existence of God and be atheists. The other one is Francis Collins, who tried his best, by making use of those sciences, to defend the faith in God and monotheistic evolutionary doctrine. It is worth to mention that both of these two personalities are Neo-Darwinists, and both of them underwent atheism, but with the difference that the first one has become the most famous atheist in the world and the biggest authority to whom it is referred in this matter, whereas the second one has abandoned atheism to become one of the hard defenders of the faith in God. By comparing the views of these two scientists, we will get to two conclusions: the first is that the theory of evolution is neither atheistic nor theistic in itself. The second conclusion is the possibility of combining Darwin's evolution with creationism and getting to the monotheistic evolution theory, as done by some scholars like Collins.

Keywords: Richard Dawkins, Francis Collins, monotheistic evolution theory, denial of God, gene, creationism.

المقدمة

ريتشارد دوكينز (Richard Dawkins) هو عالم أحياء تطوري دارويني ملحد (Atheist)، أستاذ متقاعد من جامعة أوكسفورد في فرع الفهم العام للعلوم (Public Understanding of Science)، ومن خلال مقارنته المتمحورة حول الجين، ألف كتبه المشهورة في مجال نظرية التطور، وبانتشار أول كتابه له بعنوان «الجين الأناني» (The Selfish Gene) سنة 1976، ظهرت موجة جديدة في علم الأحياء التطوري، وقد قام في هذا الكتاب، من خلال جعل دور الجين محورياً في تطوّر الموجودات، بنقل الانتقاء الطبيعي إلى مستوى الجينات، وقدم لأول مرة المفهوم الانتزاعي الميم (Meme) كوحدة للتطور الثقافي البشري، وبعد هذا الكتاب، وباستناده إلى نظرية التطور، سعى إلى الدعوة إلى الإلحاد، وألف كتباً مختلفة على غرار: "صانع الساعات الأعمى" (The Blind Watchmaker) و"وهم الإله" (The God delusion)، إلى حدّ أنه أعلن في كتابه وهم الإله أنّ «هناك احتمالاً قوياً جداً قد يصل إلى اليقين أنّه لا وجود لإله لهذا العالم».

أمّا فرانسيس كولينز (Francis Sellers Collins) فهو خريج دكتوراه فرع الكيمياء الفيزيائية، ودكتوراه الطبّ الداخلي والوراثة الطبيّة، وفي سنة 1989 نجح في اكتشاف جين مرض سيستيك فيبروزيس (Cystic Fibrosis)، وفي سنة 1993 نصّب رئيساً للمعهد

الوطني للبحث في جينوم الإنسان (NHGRI)، واستطاع أن يحقّق أعظم بحوث التاريخ البشري وهو "رسم خريطة الجينوم البشري"، وقد تعرّف هذا المشروع إلى غاية سنة 2003 على ثلاث ملايين زوج من الجينوم البشري، ومع أنّ كولينز كان في شبابه قد مرّ بتجربة الإلحاد، إلّا أنّه تحوّل بعد بحوث عديدة في علم الوراثة إلى مؤمن متحمّس، وفي سنة 2006 ألّف كتابه "لغة الله: عالمٌ يقدم دليلاً على الإيمان" (The Language of God: A Scientist Presents Evidence for Belief) وعرض بولوجه لمجال اللاهوت نوعاً من النظرة التطورية التوحيدية، واستمرّ على هذا الطريق بتأليفه لكتايب: "لغة العلم والإيمان: أجوبة صريحة على أسئلة في الصميم" (The Language of Science and Faith: Straight Answers to Genuine Questions) وكتاب "لغة الحياة" (The Language of Life). في سنة 2009 أسّس كولينز مؤسّسة بيولوجوس (Biologos Foundation) للحوار بين القائلين بالتطوّر والمؤمنين، بيولوجوس هو اصطلاح أبدعه كولينز ويعادل التطوّر التوحيدي (Theistic Evolution).

هذا المقال يقابل بين نقاط اشتراك ونقاط اختلاف هذين العالمين، ليخلص إلى أنّ هاتين الشخصيتين ومع أنّهما عاشا نفس المسيرة العلمية، إلّا أنّهما وصلا إلى نتائج لاهوتية مختلفة إلى حدّ كبير.

نقاط الاشتراك

1- الاعتقاد بالتطوّر وعلم الوراثة

دوكينز: الجين هو محور تطوّر الموجودات

تعود قصة تعلق دوكينز بداروين ونظرية التطوّر إلى شبابه، وقد قاده هذا التعلّق إلى الدراسة في فرع علم الحيوان في جامعة أوكسفورد، وألقى بظلاله على جميع جهوده العلميّة، ويعتقد أنّ «الداروينية هي أساس جميع الفروع المرتبطة بالإنسان، وأنّ نظرية التطوّر الداروينية هي أعمق حقيقة في الطبيعة وصل إليها العلم إلى حدّ الآن» [Dawkins, Richard. The Blind Watchmaker, p.56]؛ ولهذا السبب يرى أنّ الرؤية التطوريّة فقط هي التي يمكنها أن تكشف الستار عن سرّ الوجود. [Ibid, p.12]

ويعدّ دوكينز الاستفادة من اكتشافات علم الأحياء الجزيئيّ وعلم الوراثة أهمّ طريق لتبيين نظرية التطوّر، وقد كان كتابه «الجين الأناني» أوّل محاولة متواصلة له في هذا الصدد، وقد قام في هذا الكتاب ببحث «التطوّر في نظر الجين» ونقل الانتقاء الطبيعيّ إلى أدنى مستوى من الكائنات الحيّة؛ أيّ الجينات، وسعى من خلال ذلك إلى تقديم تفسير جديد لنظرية داروين [Ibid, Preface for 2nd]، يقول في مقدّمة هذا الكتاب:

«الجين الأناني هو نظرية داروين نفسها تمّ توضيحها بشكل آخر، لو كان داروين حيًّا لشخص هذا التوافق بلا فاصلة، ولكن - حسب رأيي - وافق عليه على الأقل، هذه النظرة هي في الحقيقة نتيجة للاعتقاد بالداروينية المحدثة والتي تمّ بيانها بشكل آخر، وبدل أن تركز على الكائن الحيّ، تنظر إلى الطبيعة من خلال الجين» [Ibid. Preface to 1989 edition].

في هذا الكتاب، بدل أن يركز دوكينز على أنواع الموجودات أو أفراد ذلك النوع، اعتبر الجين الوحدة الأساسية في الانتقاء الطبيعي [Ibid, p.34]، وحسب رأيه، فإنّ الإنسان ليس قطعة منفصلة عن نسيج الطبيعة [Ibid, A Devil's Chaplain. p.5]، وأنّه «ليس هناك ترديد لدى أيّ عالم أحياء في كون التطور حقيقةً، وأنّ هناك قرابة بين جميع الكائنات الحيّة» [Ibid. 1986. p.287].

كولينز: الجين هو منشأ الأنواع في الطبيعة

كولينز كذلك يثني على نظرية التطور، ويعتقد أنّه «ليس هناك أيّ عالم أحياء في الوقت الحالي يشكّك في نظرية التطور كتوضيح للتعقيد المحير وتنوع الحياة» [Collins. The Language of God. p.99]. ويرى أنّ «التطور باعتباره عمليةً يمكن بل ويجب أن يكون حقيقةً» [Ibid, p.84]، وقد كانت رئاسته لبحوث كبرى كـ «رسم خريطة الجينوم البشري» سببًا في أن يستفيد كولينز أكثر من دوكينز من علم

الأحياء الجزيئي وعلم الوراثة لتوسيع آفاق جديدة لنظرية التطور،
ومن هنا، فقد كان - مثل دوكينز - داروينياً محدثاً (New Darwinism)
سخر اكتشافاته في مجال الوراثة لخدمة نظرية التطور.

[See: Collins. Francis S. and Karl W. Giberson, the Language of Science and Faith:
Straight Answers to Genuine Questions. p.49]

«بالنسبة للذين هم مثلي يعملون في مجال الوراثة، لا يمكن
تقريباً أن نتصور أنّ حجماً عظيمًا من المعلومات الحاصلة من
دراسة الجينوم قد تمّ الحصول عليه دون الاستناد إلى نظرية داروين»
.[Collins. The Language of God. p.141]

وحسب رأيه، الرمز الجيني هو نفسه في جميع الكائنات، ويمكن
بتفكيك شفرة هذا الرمز الوصول إلى أسرار الكائنات الحيّة.

وتشير البحوث التي أنجزت على جميع الكائنات الحيّة من
البكتيريا إلى الإنسان أنّ الرمز الوراثي الذي تترجم معلوماته من
DNA و RNA على شكل بروتين هو نفسه في جميع الموجودات التي
تمّ التعرف عليها، وليس هناك استثناء في لغة الحياة. [Ibid. p.107]
وقد كشف في مؤلّفه الستار عن عجائب الجينوم البشري:

«يتكوّن جينوم الإنسان من جميع DNA أنواعنا أو الرمز الوراثي
للحياة، هذا المتن الذي تمّ الكشف عنه مؤخرًا، يحوي ثلاث
مليارات حرف، ويتشكّل من رموز عجيبة رباعيّة الحروف، تعقيد
المعلومات الموجودة في كلّ خلية من بدن الإنسان عجيبٌ إلى حدّ أنّ
الإنسان إذا أراد أن يقرأ هذه الرموز، واحتاج كلّ رمز إلى ثانية واحدة،

فستستغرق قراءته المتواصلة ليل نهار إلى 31 سنة» [Ibid, Introduction, p.1].
«ومن خلال دراسة كل جينوم الإنسان يتبين أن 3.1 مليار حرف من
رمز DNA مصفوفة على 24 كروموزومًا» [Ibid. p.124].

وحسب رأيه، تتشكل أنواعًا أحيائيةً جديدةً بطفراتٍ وراثيةٍ،
وتنقسم هذه الطفرات إلى ثلاثة أنواع: مضرّة، دون أثر ومفيدة،
والنوع الثالث هو الذي يؤدي إلى نشوء أنواع الكائنات:

«في أوساط القرن التاسع عشر لم يكن لدى داروين أيّ طريق
لمعرفة آلية التطور والانتقاء الطبيعي، أمّا الآن فنحن نستطيع أن
نرى أنّ التغيير الذي افترض أنّه مسلّم عن طريق الطفرات التي
تحدث بشكل طبيعي في DNA قد أصبح أقوى، يخبّن أنّ هذه
الطفرات تحدث في حدود خطأٍ واحدٍ في كلّ مئة مليون زوجٍ خلال
نسل واحد، أي أنّه مع أننا جميعًا نملك جينومين وكلّ واحد
منهما لديه ثلاث مليارات زوج، أحدهما من الأمّ والآخر من
الأب، فإنّه لدينا نحن جميعًا بشكلٍ كلّي 60 طفرةً لم تكن عند أيّ
واحدٍ من والدينا، ويحدث القسم الأعظم من هذه الطفرات في
أجزاء من الجينوم غير ضرورية ولا حيوية؛ ولهذا تترتب عليها
عواقب ضئيلة جدًا، بل قد لا تنتج أيّ مشكل، وتلك التي تحدث
في الأجزاء المعرضة للضرر في الجينوم مضرّة كلّها؛ ولهذا فهي تزول
من المجتمع بسرعة، لأنّها تضائل القدرة على توليد النسل، ولكنّ
هناك حالاتٍ محدودةً تحدث طفرةً صدفيةً بالكامل وتوجد درجةً
ضئيلةً من المزيّة الانتقائية» [Ibid, p.131].

2- رفض إله الثغرات ونظرية المصمم الذكي

دوكينز: المصمم الذكي هو مثال جديد عن الاعتقاد بإله الثغرات

إله الثغرات (God of the gaps) إله يسدّ الثغرات الموجودة في عالم الطبيعة التي لم يتمكّن العلم من الإجابة عنها، بالإضافة إلى إله الأديان الإبراهيمية، يعادي دوكينز هذا الإله كذلك، ويتمثّل الإشكال المهمّ في هذا الاعتقاد بأنّه «مع تطوّر العلم سُدّت هذه الثغرات شيئاً فشيئاً، ولم يعد هناك عمل للإله أو مكان يختبئ فيه» [انظر: Dawkins, The God Delusion p.125].

في نظر دوكينز العلوم التجريبية هي الطريق الوحيد لتوضيح عالم الوجود، وحتى في الحالات التي يبقى العلم فيها قاصراً عن التبيين؛ فهذا العجز مؤقت، وتطوّر العلم في المستقبل القريب ستسدّ هذه الثغرات، ومن هنا يعدّ دوكينز نظرية التطوّر أكبر عدوّاً للإله الثغرات؛ لأنّه مع وجود هذه النظريّة لا يبقى مكان لفعل الإله في بساط الكائنات الحيّة، ويحدّر دوكينز من جهة أخرى من أنّ هناك مجموعة من العلماء المؤمنين في القرن الحالي يسعون للاستفادة من نظرية التصميم الذكي (Intelligent Design) لكي يسدّو ثغرات الطبيعة، ويعتقد أنّ هذا الفكر «استند إلى منطق إله الثغرات الخاطيء، وهو في الأساس أسلوب غير علمي ونموذج للاستنتاج استناداً إلى الجهل» [Ibid, p.120].

كولينز: المصمّم الذكيّ نظرة غير علمية

على غرار دوكينز لا يعتقد كولينز بفكرة إله الثغرات، ويعدّ التفاسير العلمية للطبيعة مقبولةً، ويرى أنّ هذه المقاربة كان يُستفاد منها في عصور مختلفة، في العصور القديمة لتفسير كسوف الشمس، وفي القرون الوسطى لتبيين حركة الكواكب وفي العصر الحالي لتبيين منشأ الحياة وانفجار أنواع الموجودات في العصر الكامبري، وكانت لها دائماً آثار سلبية على الدين. [Collins, The Language of god, p.141]

ويعدّ نظرية المصمّم الذكي نموذجاً لهذه المقاربة، ويعتقد أنّ هذا الافتراض «يصوّر الإله القادر كخالق ساذج ولا خبرة له يتحمّم عليه أن يتدخّل من وقت لآخر كي يرأب نواقص تصميماته الابتدائية» [Ibid, p.193]. وترتكز هذه الحركة حسب رأيه على أركان ثلاثة:

أ- نظرية التطوّر تروّج لنوع من النظرية الكونية الإلحادية؛ لهذا لا بدّ من اعتراضها.

ب- نظرية التطوّر لديها نقص في أصلها؛ لأنّها لا تقدّم إجابةً للتعقيدات المتعدّدة في الطبيعة.

ج- إذا لم يتمكن التطوّر من تبين التعقيد المتزايد فلا بدّ إذن للمصمّم الذكيّ أن يتدخّل بشكلٍ ما. [Ibid, p 183-186]

وحسب رأي كولينز، هذه الأركان الثلاثة متزلزلة وتعرضها الكثير من الإشكالات التي من بينها:

أ- أنّ الاستدلال العلمي الأصلي لهذه الحركة هو رواية جديدة

لـ «الاستدلال الناتج عن الشكوكية» للاهوتي المعروف ويليام بالي، الذي تمّ بيانه حالياً بلغة علم الوراثة البيوكيميائية، والرياضيات. [Ibid, p.186]

بـ هذا الافتراض بقي عالماً أصلاً في إثبات نفسه كنظرية علمية؛ لأنه ينظر إلى الماضي بدل أن ينظر إلى المستقبل، أمّا النظرية العلميّة المعتمدة فهي تتنبأ باكتشافات أخرى، وتقرح مقاربات لمزيد من التأييد التجريبي، وهذه المسألة تعدّ نقطة ضعفٍ كبيرٍ لنظرية المصمّم الذكي. [Ibid, p.187]

جـ الكثير من نماذج التعقيد قابلةً للاختزال، ومن هنا فإنّ الاستدلال العلمي الابتدائي للمصمّم الذكي هو في طور الانهيار. [Ibid, p.188]

دـ من الناحية العلميّة، نظرية المصمّم الذكي ليست قابلةً للاستدلال. [Ibid, p.187]

نقاط الاختلاف

1- التمسك بالطبيعيّة في الاعتقاد أو المنهج

دوكينز: التركيز على المادّية العلمية (Scientific Materialism) وعدم قبول الموجودات غير المادّية

تنقسم الطبيعانية إلى قسمين: طبيعانية منهجيّة (Methodological Naturalism) وطبيعانية أنطولوجيّة وجودية

(Ontological Naturalism)، أمّا الطبيعيّة المنهجية فتعتبر أنّ «المنهج العلمي هو الطريق الوحيد المعتمد للوصول إلى المعرفة»

[Barbour, Religion and Science, Historical and Contemporary Issues, p 81]

ومن هنا فإنّ الحديث لم يعد دائراً حول المسائل الغائيّة، بل يُسعى لأن تبين ظواهر هذا العالم وفقاً لقوانين الطبيعة.

[Ruse, Michael and Joseph Travis, Evolution: the first four billion years, p.236]

لهذا فإنّه في هذا القسم تفترض الطبيعيّة أنّ ظواهر العالم تحدث وفقاً لقوانين الطبيعة غير القابلة للنقض، ولا بدّ كذلك في أيّ تفسير أن يستفاد من هذه القوانين فقط، أمّا الطبيعيّة الميتافيزيقية (Metaphysical Naturalism) فهي تشير إلى اعتقاد أنطولوجي فلسفي مفاده أنّه ليس هناك في العالم إلاّ قوانين وقوى طبيعية موجودة وفعّالة، وليس هناك قوانين وقوى ما فوق طبيعيّة ولا شيء آخر فوق العالم الطبيعي.

20

وبالتدقيق في مقارنة العلماء التجريبيين يتبيّن أنّهم في تبينهم للطبيعة والموجودات يتوسّلون بالعمليات الطبيعية فقط؛ ولهذا يمكن الادّعاء أنّ المقاربة الغالبة في العلوم التجريبية الحالية هي الطبيعيّة المنهجية، أمّا دوكينز فإنّه في هذا الصدد يتقدّم خطوةً أخرى ويعتقد بالطبيعية الميتافيزيقية؛ لهذا فهو لا يعتقد بأيّ موجود ما فوق طبيعي:

«أنا أستنكر أيّ نوع ما فوق طبيعي (Supernatural) ... هجومي هو

على الإله أو الإله الواحد وجميع الأمور ما فوق الطبيعيّة، أينما كانت ومتى ما كانت وكيفما يمكن أن تكون» [Dawkins, The God Delusion, p.36].
انطلاقاً من هذه المقاربة، يحرص دوكينز الوقائع في الموجودات الماديّة، ولا يعتبر إلا الأدلة المحسوسة شواهد معتبرة؛ ولهذا فهو لا يعطي أيّ قيمة للدين والكتب المقدّسة. [Ibid, p 282-283].

كولينز: قبول الطبيعانية في منهج العلم

الحياة العلمية لكولينز تشير إلى أنّه كان يحترم العلم التجريبي والمنهج العلمي، وكان قد تقلّد زعامة أحد أكبر البحوث في القرن العشرين، ويعتقد أنّ «العلم هو الطريق الوحيد الصحيح المعتمد في البحث حول عالم الطبيعة، وأنّ المنهج العلمي هو الطريق الوحيد المؤكّد والمعتمد للبحث عن الحقيقة في الحوادث الطبيعيّة» [Collins, The Language of god, p.228]. وقد كان مطلعاً على محدوديات العلم ونواقصه ويعلم أنّ «العلم يمكن أن يخطئ، وأنّه عاجز عن الإجابة عن أسئلة على غرار: لماذا خلقت الكائنات؟ ما هو معنى وجود الإنسان؟ وماذا سيحدث بعد الموت» [Ibid, Introduction, p.6]. وحسب رأيه فإنّ العلم ليس بمنزلة رؤية كونية ولا يمكنه أن يثبت أو يبطل الأمور ما فوق الماديّة، ويرى أنّ أدوات فحص الأمور ما فوق الطبيعيّة هو «القلب والعقل والروح» لا المختبر والمنهج التجريبي [Ibid]؛ لذا فهو لا يتجاوز أبداً حدود الطبيعانية المنهجية إلى الطبيعانيّة الميتافزيقيّة.

وليس كولينز الوحيد في هذه المقاربة؛ لأنّ الكثير من العلماء في الغرب يركّزون على كون الطبيعانيّة الميتافيزيقية إلحاديّةً.

[Ruse, Michael and Joseph Travis.. Evolution: the first four billion years, p. 229]

لكن لا بدّ من العلم أنّ الطبيعانيّة المنهجية ليست منهجاً خالياً من أيّ إشكال؛ لأنّها تتضمّن افتراضاتٍ خفيّةً غير صحيحة، تجرّ العلماء التجريبيين - لاشعوريّاً - إلى مستنقع الإلحاد؛ ولذا يعتقد بعض العلماء الغربيين أنّ الطبيعانية المنهجية تقود الشخص إلى الطبيعانية الميتافيزيقية والإلحاد. [Ibid, p.236]

أمّا المشكل الأساسي فلا بدّ من تتبّعه في النقطة المفصليّة في الطبيعانية المنهجية، وهي أنّها تفترض أنّه من أجل تبين الظواهر يُكتفى فقط بالمادّيات المشاهدة، وهذا الكلام نفسه يعني أنّ الطبيعانيّة قبل هذا الفرض تستند - شعوريّاً أو لاشعوريّاً - إلى بعض المباني الأنطولوجيّة، وبتعبيرٍ آخر، يتضمّن هذا الفرض فروضاً فلسفيةً يعتبرها الشخص صادقةً وحميّةً دون إثبات، ومن هذه الفروض:

أ- حصر الطبيعة وعللها في الموجودات القابلة للمشاهدة، ومن هنا يحصر التأثير والعلية في هذه الموجودات فقط.

ب- تقبل دون أيّ دليل أنّه ليس هناك أيّ علّة ما فوق طبيعيّة تتدخّل في الطبيعة وتؤثّر فيها، ومن هنا فإنّها تفترض أنّ الطبيعة مكتفية ذاتياً.

وأسبب هذه الإشكالات التي تعترض منهج العلم التجريبي، فإنه ليس من صلاحية الطبيعيين وليس لهم حق في إبطال القضايا الأنطولوجية كالإله والموجودات ما فوق المادية، ولا بد أن يختاروا السكوت حول هذه القضايا، وأن يحترموا ادعاءات منافسيهم، على غرار بعض ادعاءات الدين فيما هو معقول أو ممكن في مجال الموجودات الطبيعية.

2- اختيار مقارنة المواجهة أو التكميل في مسألة علاقة العلم والدين

دوكينز: تعارض العلم والدين (Conflict)

يُعدّ دوكينز من أتباع النزعة المادية، وينكر الموجودات ما فوق الطبيعية كالإله؛ لهذا يمكن أن نتوصل إلى أنه يعتقد بالتعارض بل والعداء بين العلم والدين، ويجد الحلّ في التخلّص من الكتاب المقدّس أو اعتبار مضمونه رمزيًا. [Dawkins, The God Delusion, p.258]

وبناءً على هذا، فهو يبطل أيّ وجهة نظر تقترح التقارب بين الدين والعلم، كالمقاربة التي يعتقد بها العالم الأمريكي المعروف ستيفان غولد (Stephen Jay Gould) من أتباع نظرية التطور، وحسب غولد، فإنّ العلم والدين هما نطاقين غير متداخلين (Non Overlapping Magisterial)، ويرتبط كلّ واحد منهما بمجال يختلف عن الآخر، هذه النظرة المعروفة بـ (NOMA) تعتقد أنّ «شبكة ونطاق العلم يغطّي المجال التجريبي: كالسؤال

عن العالم من أيّ شيء صنع (Fact)، ولماذا يعمل بهذه الطريقة (Theory)، نطاق الدين هو مجال يشتمل على المعاني الغائية والقيم الأخلاقية، وهذان المجالان ليسا متداخلين، ولا يشملان مجالات أخرى كمجال الفنّ ومعنى الجمال»

[Gould, Stephen Jay. "Impeaching a Self-Appointed Judge" (review of Phillip Johnson's Darwin on Iriat), Scientific American Journal, p.6].

ويوضّح هذا العالم في مقالة له بصراحة أنّ العلم لا يمكنه أن يبطل الإله:

«أقول للمرّة الألف لجميع زملائي: إنّ العلم لا يمكنه بمنهجه المنطقي أن يحكم حول احتمال إشراف الإله على الطبيعة، نحن لا يمكننا أن نؤيّد أو نردّد؛ لكنّه علينا بوصفنا علماء أن نجتنب إبداء رأيٍ في هذا الموضوع... العلم لا يهتمّ إلا بالوصف، ولا يمكنه أن ينفي أو يثبت دور فاعلين آخرين في عوالم أخرى؛ [لهذا] فإنّ الداروينية لا علاقة لها بأيّ شكل بوجود وماهيّة الإله» [Ibid, p.119].

ويخالف دوكينز هذه المقاربة ويعبرها "مملّة ومبتذلة"، وأنّه لا قيمة لكثير من الأسئلة بصيغة «لماذا» [Dawkins, The God Delusion, p.56]، ويعتقد أنّ غولد بدل أن يجد حلاً للمسألة غير موضوعها، فالبحث الأصلي هنا يدور حول قبول وجود الإله وتأثيره على كلّ نظام الوجود، حتّى القوانين الطبيعيّة غير المتغيّرة، ومن الواضح أنّ وجود الإيمان أو عدمه سيكون له تأثير عميق على رؤيتنا للوجود، لأنّ «العالم

الذي نتواجد فيه فقط نحن وبقية المخلوقات الذكية الأخرى التي تتكامل ببطء، يختلف كثيرًا عن العالم الذي يكون وجوده معلولاً لتصميم ذكي» [Ibid, p.69]. بالإضافة إلى هذا «كل اعتقاد بالمعجزة ليس مخالفًا للحقائق العلمية المثبتة فحسب، بل هو مخالف لروح العلم كذلك» [Dawkins vs. Collins Debate, p.3]. وبقبول تأثير إله كهذا على كل مجالي كيف ولماذا، لا يبقى هناك مكان للفصل بين مجالي العلم والدين. ويعتبر دوكينز أن الدافع لهذا التنظير هو السياسة الحاكمة على المجتمع الأمريكي، فغولد قد سعى بضغط من الخلقين، أن يفصل مجالي الدين والعلم، ويرضي بذلك المتدينين في أمريكا، ويحفظ كذلك مجال العلم من تجاوزاتهم. [Dawkins, The God Delusion, p.54]

كولينز: انسجام العلم والدين (Harmony)

ليس هناك أيّ نزاع بين العلم والدين من وجهة نظر كولينز، فهو يعطي قيمة للعلم والإيمان، ويعتقد أن «الإيمان بالله يمكن أن يكون اختيارًا حكيماً، وأن قوانين الإيمان هي في الواقع مكتملة لقوانين العلم» [Collins, The Language of God, Introduction, p.3]؛ لأنّ نطاق كل واحد ومنهجه من هذين المجالين يختلف تمامًا عن الآخر.

«العلم عاجزٌ عن الجواب عن أسئلة على غرار: لماذا نشأت الكائنات؟ ماذا يعني وجود الإنسان؟ وما الذي سيحدث بعد الموت؟ [لهذا] فإنّ مجال العلم هو البحث في الطبيعة ومجال الإله هو العالم المعنوي الذي

لا يمكن البحث فيه بالأدوات واللغة العلمية، هذا النطاق لا بدّ من إدراكه عن طريق القلب، العقل وروح» [Ibid, Introduction, p.6].

وهذا هي نفس المقاربة التي اختارها بيتر مداوار (Peter Medawar) الحائز على جائزة نوبل، فمع ثنائه الكبير على العلم، فهو يميّز الأسئلة المادّية وغير المادّية، ويعدّ الأولى متعلّقةً بالعلم التجريبي والثانية بالدين والميتافيزيقيا:

«بالنظر إلى الأسئلة التي لم يستطع العلم - مع جميع هذه التطوّرات التي لا تصدّق - أن يجد لها حلاً، فالكلام عن محدودية العلم كلامٌ محتملٌ إلى حدٍّ كبيرٍ وصادقٌ، فلطالما دارت في ذهني بعض هذه الأسئلة ... كيف نشأت الموجودات؟ لماذا نحن هنا؟ ما هو الهدف من الحياة؟» [Medawar, Peter, The Limits of Science, p.66].

في مناظرةٍ له مع دوكينز، لا يعدّ كولينز قبول وجهات النظر الأحيائية لهذا الملحد نافيةً لحياته الإيمانية، ويعتقد أنّ بحثه في الدين لم يبلغ أبداً استقلاله العلمي.

«أريد القول فقط أنّه بعد ربع قرن من الاشتغال في العلوم التجريبية والحياة الإيمانية، لا أجد أيّ مانع من قبول جميع أقوال دوكينز حول الطبيعة وعالم التكوين، وعلاوةً على ذلك أقول إنّ ما أكثر الأسئلة حول عالم الوجود التي بقي العلم عاجزاً عن الإجابة عنها؛ أقصد أسئلة عن "لماذا" وليس عن "كيف"، أرغب في أنّ أجد إجابة لأسئلة "لماذا" التي أجدها في مقولاتي الإيمانية والمعنوية،

وفي الوقت نفسه لا يكون أبدًا استقلالي الفكري باعتباري عالمًا تجريبياً كمقابل لذلك» [Dawkins vs. Collins Debate, p.3].

إلا أنه يصرّح في موضع آخر أنه لا يعتقد بـ (NOMA) غولد؛ لأنه يعتقد أنّ «الأحيائي الراحل غولد كان مؤيداً للمجالات المنفصلة للعلم والدين، ووجهة النظر هذه تسببت في عدااء داخلي، وحرمت الكثير من الاستفادة الكاملة من العلم أو الروحانية؛ ولهذا كانت هذه المقاربة لا تبعث على الرضا» [Collins, The Language of God, p.6].

وحسب اعتقاده، فإنّ غولد بنظريته هذه «قد بنى جداراً بين عالمين» [Dawkins vs. Collins Debate, p.3]؛ لهذا فإنّ كولينز سلّم بوجود مقاربة أخرى يكون فيها العلم والدين منسجمين ومتوافقين على رغم اختلاف في المنهج والأسئلة، في هذه المقاربة «دراسة عالم الطبيعة فرصةً لمشاهدة عظمة وتعقيد خلق الله» [Ibid].

«هل ما زال هناك حدّ الآن إمكان لوجود تناغم جديد ومُرض بين الرؤية الكونية العلمية والروحانية؟ جوابي هو "نعم" بصوت عالٍ، حسب اعتقادي ليس هناك داخل أيّ واحدٍ متّأ أيّ تعارض وعداء بين عالم متشدّدٍ ومؤمنٍ» [Collins, The Language of God, p.6].

وقد ارتضى بعض فلاسفة الدين هذه المقاربة القائلة بأنّ الدين يستعين بالأدوات العلمية المقبولة حتى يُحدّث تعاليمه ويجيب على الشبهات، وقد سمّي ماك غراث هذه النظرة بوما (Partially Overlapping Magisteria = POMA)، ويعتقد بتشابك

الموضوعات والمناهج المستعملة في العلم والدين؛ ولهذا فإنّ مجالي العلم والدين ينطبقان إجمالاً.

[Alister E McGrath and Joanna Collicutt McGrath, the Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine, p.41]

3- تقديم مقارنة إلحادية أو توحيدية لنظرية التطور

دوكينز: نظرية التطور الإلحادية وإبطال أيّ نظرية تعتقد بالخلق

مادّية دوكينز تعارض وجود كائنات ما فوق مادّية، وبهذا يبطل نظرية الخلق (Creationism) وخلق الله للطبيعة، وفي تحليله لهذا الاصطلاح يقدّم دوكينز نوعين من الخلق؛ يسمّي الأول هو الخلق الآني (Instantaneous Creation)، وحسب هذا الاعتقاد فإنّ الله يخلق الموجودات بشكل آني ومنفصل، وفي معارضته لهذه النظرية يعتقد دوكينز بالتدرّج والتطور الدارويني، ويعتبر أيّ عمليّة دفعيّة فجائية في تشكّل المخلوقات غير صحيحة، ويرى أنّ «المتديّنين المعاصرين بجميع مشاربهم تنازلوا عن هذا النوع من الخلق؛ لأنّ هناك شواهد غير قابلة للانكار عن وجود نحو من التطور» [Richard, Dawkins, The Blind Watchmaker, p.316]. أمّا النوع الثاني من الخلق فهو التطور الموجه (Guided Evolution)، هذه النظرية التي لديها أتباع كثربين اللاهوتيين المعاصرين، وهذا القسم يرى أنّ الله يخلق الموجودات من خلال عمليّة تطوريّة، والملفت هنا أنّ دوكينز يرفض هذا النوع من الخلق كذلك.

«هناك بونٌ شاسعٌ بين ما يسمّى "الخلق الآني" وما يسمّى "لتطورّ الموجه" ... لكنّ الكثير من المتديّنين ومن بينهم أسقف بيرمنغهام الذي يعتبر نفسه تطوّرياً... يفتحون الطريق أمام الخالق للولوج من الخلف، ويسمحون له بأن يلعب دور القائم على عمليّة التطوّر على مرّ التاريخ، سواءً بتدخّله في لحظات مصيريّة معيّنة في تاريخ التطوّر، أو بالتدخّل الواسع في جميع الحوادث التي تشكّل في مجملها التغيّرات التطوريّة. نحن لا نستطيع أن نثبت كذب هذه الاعتقادات، وخاصّةً إذا افترضنا أنّ الخالق متيقّظٌ دائماً، ونتيجة مداخلته يشبه نفس ذلك الشيء الذي نتوقّع أن يحدث من خلال الانتقاء الطبيعي، الشيء الوحيد الذي يمكن أن نقوله حول اعتقاد كهذا هو أنّه أوّلاً سطحي وساذج وثانيّاً أنّهم يفترضون وجود ذلك الشيء مثل تعقيد منظم وهو ما نسعى نحن لتبيينه» [Ibid, p.316].

وبنظرة كهذه لا يبقى هناك أيّ مجال لأيّ نوع من الخلقية؛ ولهذا يعتبر دوكينز أيّ تدخّل للإله توهمًا، ويحكم بعدم توافق وانسجام نظرية التطوّر والإيمان بالله.

«نظرية التطوّر وخاصّةً الانتقاء الطبيعيّ يقضي على وهم الخلق في مجال الأحياء، ويعلمنا أن نشكّك في أيّ فرضية عن الخلق في مجال الفيزياء والكونيات» [Ibid, The God delusion, p.118]. [إنّ] «نظرية التطوّر مع الانتقاء الطبيعيّ التراكمي هي النظرية الوحيدة المعروفة التي تفي وتكفي لتوضيح الوجود المعقّد المنظم، وحتىّ إذا لم تكن الشواهد في

صالحها، فهي مع ذلك أفضل نظرية بين أيدينا، والأكيد أنّ هناك

شواهد في صالحها» [Richard, Dawkins, The Blind Watchmaker, p.317].

في النظام الفكري لدوكينز، الانتقاء الطبيعي لداروين هو الحلّ الأخير للغز الحياة والعمليات المرتبطة به؛ لأننا «تشكّلنا عن طريق الانتقاء الطبيعي، وإذا إردنا أن نعرف حقيقتنا وهويّتنا لا بدّ أن نفهم الانتقاء الطبيعي» [Ibid. Selfish Gene. Preface].

ويذكر دوكينز ثلاثة احتمالات: الصدفة والخلق والانتقاء الطبيعي لتبيين الحياة، ومن بين هذه الاحتمالات الثلاثة يختار الانتقاء الطبيعي، وفي نظره هذا الحلّ هو البديل الأمثل للاحتمالين الآخرين.

«الخلق ليس هو البديل الوحيد للصدفة، هناك الانتخاب الطبيعي كبديل أفضل، في الحقيقة، الخلق ليس بديلاً أصلاً؛ لأنّ الخلق يجرّ عبئاً هيّ أصعب من تلك التي يسعى إلى حلّها، فمن الذي خلق الخالق نفسه؟ الصدفة والخلق يفشلان كحلّ للإحتمال الاحصائي؛ لأنّ أحدهما هو المسألة نفسها والآخر التفاف عليها، الحلّ الحقيقي هو الانتقاء الطبيعي، هذا هو الحلّ الوحيد الفعّال المقترح لحدّ الآن، وهذا الحلّ ليس فعّالاً فحسب بل أكثر من ذلك، إنّّه مذهل لأنّ لديه قدرةً عجيبةً» [Ibid, The God Delusion, p.121].

كولينز ونظريّة التطوّر التوحيدية (Theistic Evolution) وإثبات نحو

من الخلق

في النظام الفكري لكولينز، كلُّ من العلم والدين يحتلان مكانةً عاليةً، فهو يعتقد بالإله والخلق، ومن هنا لا بدّ من اعتباره معتقداً بالخلقيّة؛ التي تعني عنده الشخص الذي يعتقد بالإله الذي يخلق الكائنات مباشرةً [Collins, The language of God, p.171] ومع أنّ التعريف السابق يضمّ مجموعةً كبيرةً؛ ولكنّه يستعمل عادةً ليطلق على نسخته الأكثر إفراطاً، في هذه النسخة التي تعدّ اقتباساً حرفياً من سفر التكوين في العهد العتيق للمسيحيين واليهود، فسّر (3) أيّام من الخلق بـ (24) ساعةً، ويعتقد بعضهم أنّ عمر الأرض أقلّ من 10000 سنة، وليس هناك أيّ حدّ وسط من حفريات لطيور أو فيلة أو حيتان، ويسمّي هذه النسخة من خلق الأرض «خلقيّة الأرض الفتية» (Young-Earth creationism) [Ibid, p. 172] وحسب كولينز فإنّ هذا النوع من الخلقيّة ترد عليه الإشكالات التالية: [Ibid, p. 172-178]

31

أ- يعتقد هؤلاء بالتطوّر والتغيّرات الطفيفة داخل الأنواع (Microevolution) لكنّهم لا يقبلون تحوّل نوعٍ إلى نوعٍ آخر أو التطوّر الكليّ (Macroevolution).

[See: Collins Francis S. and Karl W. Giberson, the Language of Science and Faith: Straight Answers to Genuine Questions , p. 45]

ب- حسب اعتقاد بعضهم على غرار هنري موريس، فقد توقعنا الحفريات في أخطاءٍ؛ لأنّ طبقات الأرض وحفرياتها نشأت خلال عدّة أسبوعٍ عن طريق فيضان كوني، هذا الفيضان الذي تمّ وصفه في الأبواب الستّة لسفر التكوين.

ج- يعدّ هؤلاء الأفراد التطوّر كذباً؛ لأنّهم يعتقدون أنّ ارتباط المتعضّيات كما تشير إليه بحوث (DNA) ليس واقعياً، وليست العضّيات إلاّ حصيلةً لخلق الإله.

د- حسب بعض الخلقين، جميع الشواهد على غرار ساعات اضمحلال النشاط الإشعاعي والحفريات وجميع سلسلة الجينوم، تمّ تصميمها عمدًا من طرف الإله لتضليلنا من خلال العمر الطويل للكائنات، ولكي يختبر الله إيماننا.

ويحدّر كولينز من خلال عرض هذه الاشكالات من أنّه «ليس العلم هو الذي يسبّب ضرراً هنا، بل الخلقية هي التي تسبّب ضرراً أكبر لإيماننا، لأنّها تشير إلى أنّ الاعتقاد بالله يستلزم قبول ادّعاءات عن عالم الطبيعة خاطئة بالكامل» [Collins, The God Language, p.178]. ويرفضه لهذه النسخة الإفراطية للخلقية، يطرح نوعاً آخر من الخلقية تتوافق بشكل كبير مع علم الوراثة وعلم الأحياء الحالي، وترتكز هذه الرؤية على ركنين:

أ- قبول مبدأ التطوّر باعتباره عمليةً في عالم الطبيعة: كولينز عالم وراثة بارز في القرن الحالي، وتعتبر بحوثه مؤيدةً لنظرية التطوّر، ومن هنا يعتقد أنّ «التطوّر هو آلية يمكنها ويجب أن تكون واقعية» [Ibid, p.84].

ب- الإيمان بالله وكونه خالقاً: يعتقد كولينز قلباً وقالباً بالله، ويستعمل الشواهد العلمية والأخلاقية من أجل إثبات وجود الله،

إلهٌ فوق الزمان والمكان وهو خالق جميع أنواع المخلوقات من خلال العمليات الطبيعية، ومع أنه يمكن أن تبدو أفعاله لنا نحن المحدودين بالزمان والمكان صدفةً أو بلا هدفٍ، لكنّه قادراً وعالمٌ بكلّ الجزئيات في الوقت الحاضر وفي المستقبل [Ibid, p.205-206]، وهذه النظرة هي خطأ فاحش في رأي دوكينز؛ لأنه حسب رأيه لا معنى لأن يخلق الله عالمًا قبل (10) مليارات سنة ثمّ يصبر حتى يتطوّر الإنسان من خلال عمليّة التطوّر التدريجية ويقوم بعبادته [Dawkins vs. Collins Debate, p.4]، أمّا كولينز فيعتبر هذا الإشكال خاطئًا، ويعتقد أنه ليس بإمكاننا إدراك جميع تصميمات موجود كالإله بأيّ وجه؛ لهذا لماذا لا يعقل أن يختار الإله عمليّة التطوّر لخلق ذاته؟ ويواصل ليشير إلى هذه النقطة المهمّة، وهي أنه «لا بدّ أن نقبل أنّ الانفجار العظيم (The Big Bang) يحتاج إلى تفسير إلهي، وأنّ الكون نشأ في لحظة معيّنة؛ لأنّني لا أستطيع أن أدرك كيف للطبيعة أن تستطيع خلق نفسها، إذن فهناك قوّة ما فوق طبيعيّة هي التي استطاعت القيام بعمل كهذا» [Collins, The God Language, p. 67].

وبتوقّر هذين الركنين، يعرض كولينز شكلاً جديداً من الخلقيّة، يستند فيها الله إلى العملية التطوريّة التدريجيّة لكي يخلق الموجودات، وحسب اعتقاد كولينز، فإنّ هذه الرؤية اشتهرت بـ نظريّة التطوّر التوحيدية (Theistic Evolution) ولديها الكثير من الأتباع من علماء الأحياء وأعلام علم اللاهوت، ويعتقد أنّ

أغلب علماء الأحياء المعروفين على غرار: آسا غراي (Asa Gray) وتيودور دوبزانسكي (Theodosius Dobzhansky) يؤيدونها، كما يوافق الكثير من الهندوس والمسلمين واليهود والمسيحيين هذه النظرية [Ibid, p.199] وحسب رأيه فإنّ «معارضة التطور الشامل في أمريكا بالخصوص، تعود إلى تلقيهم بأنّها تتعارض مع دور مصمّم ما فوق طبيعيّ» [Ibid, p.149]. ويعتبر أنّ وجهة نظر زعيم المسيحيين الكاثوليك في العالم هي الحلّ لهذا الاضطراب والتوتر، فقد أرسل البابا يوحنا بولس الثاني (John Paul II) رسالةً إلى أكاديمية العلوم يعبر فيها عن قبوله لنظرية التطور في نطاق البدن الجسماني، كما يركّز على الخلق المباشر لروح ما وراثية من طرف الإله:

«تقودنا الاكتشافات الجديدة أكثر من قبل إلى الاعتراف بنظرية التطور، وعلى قول البابا بيوس الثاني عشر (Pius XII) إذا كان نشأة الإنسان من موجود حيّ كان موجوداً من قبل، فإنّ الروح الماورائية خلقت من قبل الله مباشرةً»

[Pope John Paul II, "Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution," Oct. 22, 1996].

وقبل البابا كذلك لاقت هذه المقاربة استقبلاً من طرف بعض اللاهوتيين مثل بنيامين وارفيلد (Benjamin Warfield)، الذي اعتبر في عصر داروين التطور «نظريةً لأسلوب عمل المشيئة الإلهية».

[B. B. Warfield, The Works of Benjamin B. Warfield, vol. 9, p.235].

هناك كذلك الكثير من فلاسفة الدين مثل باربور وبلانتينغا يعدّون أنه يمكن أن يجتمع خلق الله مع عمليّة التطوّر، وفي الوقت نفسه لا يحمّلون نظرية التطوّر فهوًّا إلحاديًّا.

«فهمنا للخصائص الكليّة للطبيعة يؤثّر في نماذجنا لعلاقة الإله بالطبيعة، الطبيعة اليوم تُفهم كعمليّة تطوّريّة ومتحرّكة يصاحبها تاريخ طويل من الإبداع الجديد الذي يتعيّن من خلال الصدفة والقانون» [Barbour, Religion and Science, p. 101].

وفي الأخير يقترح كولينز أن يغيّر اسم التطوّر التوحيدي إلى (Biologos)، الجزء الأوّل من هذا الاصطلاح (Bion) يشير إلى الحياة والجزء الثاني (Logos) - في اللاهوت المسيحي - يشير إلى الإله، وبدمج هذين الجزئين يتشكّل لدينا اصطلاح جديد «يشير إلى الاعتقاد بأنّ الإله هو منشأ كلّ الحياة، وهذه الحياة هي تجلٌّ لإرادة الإله» [Collins, The Language of God, p. 203].

4- الإيمان بالإله أو الإلحاد

دوكينز: الإلحاد المأخوذ من فرضيات غير علميّة

يعتبر دوكينز من أكثر الملحدّين شهرةً وأكثر من يرجع إليه في هذا الموضوع، وتعود شهرته الواسعة إلى لغته وكتابه الأدبيّة؛ لهذا فقد حصل بسبب تأليفه لبعض الكتب كـ «صانع الساعات الأعمى» على جوائز أدبيّة، وقد خطى دوكينز - وعلى خلاف داروين

- خطوة أبعد من علم الأحياء، وسعى كثيرًا لأن يستبدل نظرية التطور إلى رؤية كونية إلحادية بكل ما تحمله الكلمة من معنى [Dawkins, A Devil's Chaplain p. 78-90]؛ لهذا فقد أشار في تأليفاته دائمًا - إلى جانب هذه النظرية - إلى لوازمها اللاهوتية والفلسفية والأخلاقية كذلك، وبتعمّن في كتبه حسب الترتيب الزمني، يتبيّن أن الأمر توسّع بمرور الزمن، وبلغ أوجه في كتاب «وهم الإله».

وقد ركّز دوكينز أولًا على توضيح الإلحاد وعدم وجود الإله، لكنّه بعد أن واجه إشكالات كثيرة، يظهر أنّه تحوّل إلى مقاربة أقرب إلى اللادأرية، واعتبرها الموقف الأكثر معقوليةً، وحسب قول دوكينز، فإنّ هذا الموقف هو أمر بين الإلحاد في مقام العمل (De Facto Atheist) أي أنّ هناك احتمالاً ضعيفاً جداً لوجود الإله ولكنّه أكبر من الصفر، والإلحاد القويّ (Strong Atheism) أيّ اليقين بعدم وجود الإله. [Ibid, The God Delusion, p. 51] ويعتبر دوكينز أنّ هذه المقاربة ناتجة عن قراءته الجديدة لنظرية التطور:

«باعتباري عالم أحياء يمكنني القول أنّه ... كلّما أدركتم كفاءة نظرية التطور أكثر، ستتحولون أكثر من موقف لا أدري إلى إلحاديّ ... لا يمكنني أن أثبت أنّه لا وجود لإله، لكن يمكننا أن نستنتج بكلّ تأكيد أن وجوده مستبعدٌ جداً جداً»

[Dawkins, The "know-nothings", the "know-alls", and the "no-contests" A lecture by Richard Dawkins extracted from The Nullifidian, December 1994].

ويلاحظ ميل دوكينز إلى «الإلحاد القويّ» في كلّ موضع من كتبه

إلى حدّ أنّ الآخرين لا يعتبرونه لأدريًّا، إضافةً إلى أنّه هو نفسه لا يركّز عليه:

«أن أكون ملحدًا هو رغبة واقعية، رغبة شجاعة وعظيمة، يمكنك أن تكون ملحدًا سعيدًا، معتدلًا، أخلاقيًا، ومثقفًا» [Dawkins, The God Delusion, p. 1]. «ليس هناك أيّ داعٍ لأنّ نخجل من إلحادك، على العكس علينا أن نفتخر بإلحادنا ... لأنّه كان دائمًا دليلًا على الاستقلال الذهني، وهو في الحقيقة أمانة على كون الذهن سالمًا» [Ibid, Preface, p. 4].

وهناك طائفة أخرى من علماء الأحياء على غرار إدوارد ويسلون (Edward, Wilson) لديهم نفس رؤية دوكينز الإلحادية لنظرية التطور، ويعتقد أنّ «التطور تغلب على أيّ نوع من نحو من النزعة ما وراء الطبيعية» [Wilson. E. O. On Human Nature, p.192]. والأأكيد هو أنّ برتراند راسل هو الأب المعنوي لدوكينز في هذا الموضوع [Varghese in: Flew, 2007]. يقول راسل في مقاله «هل أنا ملحدٌ أو لا أدريّ»:

«باعتباري فيلسوفًا، إذا أردت أن أتكلّم إلى جمهور فلسفيّ، سأصف نفسي بأني لا أدريّ، لأنني لا أعتقد أنّ هناك برهانًا قاطعًا يمكن لأحد أن يثبت به عدم وجود الإله، ومن جهة أخرى إذا أردت أن أنقل انطباعي الصحيح إلى إنسان عادي في الشارع سأقول أنّي ملحدٌ» [Russel, Am I An Atheist Or An Agnostic, p. 1].

كولينز: الإيمان بالله وعدم الاستغلال السيئ للعلم

أمّا حسب نظر كولينز، ليس هناك في العلم أو في نظرية التطور ما يثبت الإلحاد؛ لأنّ نظرية التطور، بناءً على المنهج العلمي والطبيعية المنهجية ليست وظيفتها إلاّ التبيين على مستوى الموجودات الطبيعيّة، وليس أكثر من ذلك، ومن هنا فإنّ هذه النظرية ساكتةً فيما يخصّ إثبات الموجودات ما فوق الطبيعيّة أو ردّها.

«يعتقد دوكينز أنّ العلم يستلزم الإلحاد، الخطأ الأساسي الذي وقع فيه دوكينز هو أنّه أتى بكلام لا يستند إلى أيّ دليل أو شاهد، فإذا كان الإله خارج الطبيعة، لا يستطيع العلم إثباته أو ردّه، فالإلحاد هنا مفترض كإيمان أعمى، وهو سيكون من الناحية المنطقيّة اعتقادًا غير قابل للدفاع» [Collins, The Language of God, p.165].

ويعتبر كولينز أنّ هذه المقاربة تجري على الإيمان بالإله كذلك؛ ولهذا فهو لا يبني الإيمان بالإله على أساس نظرية التطور؛ لأنّه يعتقد «مع أنّ التطور باعتباره آليّةً يمكنه بل ويجب أن يكون واقعًا؛ لكنّه لا يقول أيّ شيء فيما يخصّ ماهيّة الخالق» [Collins, The Language of God, p. 85]، هذه المقاربة لكولينز لديها أتباع كثربين العلماء، ومنهم غولد الذي قال كلامًا مشهورًا في هذا الصدد:

«إمّا أن يكون نصف زملائي حمقى في الأصل، أو أنّ العلم بنسخته الداروينية يتناسب بشكل كامل مع الاعتقادات الدينية الكلاسيكية كما يتناسب مع الإلحاد» [Gould, Impeaching a Self-Appointed Judge, p. 119].

لهذا فكولينز يستنتج في الأخير: «على أولئك الذين اختاروا أن يكونوا ملحدين، أن يبحثوا عن دليل آخر لهم، فالتطور لا يمكن أن يكون دليلاً على الإلحاد» [Collins, The Language of God , p. 167].

ثمّ بعد ذلك يعيب على المقاربة اللأدرية (Agnosticism) بأنّها على الرغم من أنّها اتخذت موقفاً غير منحاز، ولم تتعدّ على نظرية التطور كما فعل الإلحاد الدوكيني، إلّا أنّها مقارنة فيها مخاطرة وهي نوع من اللامبالاة والتقصير تجنّباً لوجع الرأس، لأنّه من النادر أن نجد لأدرياً انتبه بشكل كامل إلى جميع الشواهد المؤيدة أو الراضة للإله. [Ibid, p.167]

النتيجة

تمّ في هذا المقال دراسة مقاربتين لنظرية التطور إحداهما إحادية وأخرى مؤمنة، وهذا من أجل تحقيق هدفين مهمّين: الهدف الأوّل هو أن نبيّن أنّ نظرية التطور هي على غرار النظريات العلميّة الأخرى، ليست إلاّ تفسيراً علمياً لعالم الموجودات الطبيعيّة وهي ساكّنة إذا تعلّق الأمر بوجود الإله أو عدم وجوده، ومن هنا فهي ليست في نفسها نظرية إحادية ولا إلهية؛ لذا فإنّ إحداء بعض التطوريين على غرار دوكينز هو نتيجة لخروجهم عن أطر العلم وخلطهم بين الطبيعيّة المنهجية والطبيعيّة الأنطولوجية، بالإضافة إلى ذلك فإنّ الكثير من كلام دوكينز، اتّخذ فيها نهجاً لاهوتياً فلسفياً، في حين أنّ دوكينز هو أحيائيّ تطوريّ؛ لهذا على دوكينز أن يعلم أنّه لا يمكن عن طريق المنهج التجريبي الحديث حول علم ينتهج المنهج العقليّ والاستدلالي، فهذا أنطوني فلو (Antony Flew) الذي أمضى عمره في الإحداء يبيّن للعلميين هذه النقطة حول الفلسفة: «إذا أراد العالم أن يتكلّم كفيلسوف عليه أن يبدي رأيه في مستوى الأمر الفلسفي، وقد قال أينشتاين أنّ رجل العلم فيلسوف فقير» [Flew, There is a God, p. 91].

أمّا الهدف الثاني فهو عرض مقارنة بعض العلماء المؤمنين مثل كولنز، في تلفيقه للتطور الدارويني والخليّة، فقد اعتبر من خلال تقديمه لنموذج "التطور التوحيدي" أنّ هذه النظرية العلميّة تتناسب والخلق الإلهي، وهذا النموذج حيث إنّته مقدّم من طرف عالم تجريبي، فهناك بعض النقاش في جزئياته اللاهوتية؛ إلاّ أنّه يبيّن أنّ الإيمان بالإله لا يتنافى بأيّ شكل مع نظرية التطور.

قائمة المصادر

1. Barbour, Ian G. (1997). Religion and Science, Historical and Contemporary Issues. New York: HarperCollins Publishers
2. B. B. Warfield, (1911).”On the Antiquity and the Unity of the Human Race,” Princeton Theological’Review’ 9:1. 125-. [reprinted in The Works of Benjamin B. Warfield, vol. 9. New York: Oxford, 1932.]
3. Collins. Francis S. (2006).The Language of God. New York: Free Press
4. ----- and Karl W. Giberson. (2011). the Language of Science and Faith: Straight Answers to Genuine Questions. Downers Grove: InterVarsity Press. Pp. 251
5. Collins vs. Dawkins Debate. (TIME International: Nov. 05, 2006). God vs. Science. By David Van Biema Sunday.see:<http://content.time.com/time/magazine/article/0,9171,15551324,00-.html>.
6. Dawkins, Richard. (1979).The selfish gene. 2nd EdOxfor University Press
7. (1986).The Blind Watchmaker. New York: Norton
8. (1994). The “know-nothings”, the “know-all”, and the “no-contests” A lecture by Richard Dawkins extracted from The Nullifidian, December 1994. In: https://thirdworldtraveler.com/Dawkins_Richard/NoNothings_Dawkins.html
9. (2003). A Devil’s Chaplain. London.Weiden field & Nicolson
10.(2006).The God Delusion.Transworld Publishers
11. Flew, Antony, (2007). there is a god; how the world most notorious atheist changed his mind. With Roy Abraham Varghese. HarperCollins e-books
12. Gould, Stephen Jay. (1992)”Impeaching a Self-Appointed Judge”

- (review of Phillip Johnson's Darwin on Trial), Scientific American Journal.
13. (1999). Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness. New York: Ballantine
 14. McGrath, Alister E McGrath and Joanna Collicutt McGrath. (2007). the Dawkins Delusion? Atheist Fundamentalism and the Denial of the Divine. The United States of America: Inlervarsity Press
 15. Medawar, Peter. (1985). The Limits of Science. Oxford: Oxford University Press
 16. P. E. Johnson, (1993). Darwin on Trial, 2nd edn (Washington, DC: Regnery Gateway,
 17. Pope John Paul II, "Message to the Pontifical Academy of Sciences: On Evolution," Oct. 22, 1996
 18. Ruse, Michael and Joseph Travis. (2009). Evolution: the first four billion years. Harvard University Press,
 19. Russell, Bertrand (1947). "Am I An Atheist or an Agnostic?" Encyclopedia of Things. Archived from the original on 22 June 2005.
 20. Wilson. E. O. (1978). On Human Nature. Cambridge: Harvard University Press

مشكلة الشرّ في اللاهوت المسيحيّ.. عرض ومناقشة

جاسم حسن هاشم الموسوي(1)

الخلاصة

احتلت مشكلة الشرّ في اللاهوت المسيحي مساحةً كبيرةً باعتبارها مسألةً تمسّ الذات الإلهية، فالشرّ قضية لها ارتباط وثيق بوجود الله وصفاته من العلم والقدرة والحكمة، ومثلت واحدةً من الشبهات التي ألفت بظلالها على المنظومة الدينية عمومًا وعلى اللاهوت المسيحي بالخصوص، فجاءت محاولات عدّة في اللاهوت المسيحي لمعالجة تلك المشكلة، باعتبارها مشكلةً لا تنسجم مع القول بوجود إله عليم حكيم عادل رحيم، وقد تفاوتت النظريات لحلّ هذه المشكلة في اللاهوت المسيحي مثلما هو الحال في الديانات السماوية الأخرى، لعلّ أبرزها نظرية الخطيئة، ونظرية العناية الإلهية، ونظرية الشيوذيسا، بالإضافة لنظريات أخرى كنظرية الإيمان المفتوح، ونظرية حرّية الإرادة الإنسانية. وقد اتبعنا في ذلك المنهج الاستقرائي التحليلي، فلم نكتف في عرض النظريات فحسب، بل حاولنا جاهدين تحليل تلك النظريات وصولاً إلى النظرية الأقرب للتصوّر اللاهوتي لمعالجة المشكلة. ولعلّ أفضل النظريات التي طرحت لتكون علاجاً لهذه المشكلة هي نظرية عدمية الشرّ، وهي نظرية تشكّل ملتقى الفلاسفة واللاهوتيين، وقد تبنتها الفلسفة الإسلامية وبعض المتكلمين الإسلاميين، علاوةً على نظرية العناية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: الشرّ، اللاهوت، الخطيئة، اللاهوت المسيحي، العناية الإلهية.

(1) جاسم حسن هاشم الموسوي، العراق، دكتوراه فلسفة في علوم القرآن، جامعة المصطفى الأمين الأهلية.

The Problem of Evil in Christian Theology; Reviewing and discussion

Jassim Hassan Hashem Al-Mousawi, PhD in Qur'anic sciences, Al-Mustafa al-Ameen non-government University, Iraq.

E-mail: jasim.hasan@mau.edu.iq

Abstract

The problem of evil in Christian theology has occupied a large area in discussions as an issue related to the Almighty God. It has a close relation with the existence of God and his attributes of knowledge, all-capability and wisdom. Moreover, it has caused one of the suspicions to the religious system in general, and on Christian theology in particular. Therefore, many attempts were made in Christian theology to deal with this problem and show that it is inconsistent with the belief that there is a god who is All-Knowing, Wise, Just, Merciful. However, there are different theories trying to solve this problem in Christian theology and other monotheistic religions. Perhaps the most prominent theories in this concern are the Doctrine of Sin, the theory of Divine Providence, and Theodism, in addition to other theories, such as the theory of Open Faith and the theory of Human Free Will. In this study, we have followed the inductive-analytical approach in reviewing the theories and trying seriously to analyze them, in order to get to the theory that could be the closest to theological conception for solving the problem. Maybe the best theory offered as a solution to this problem is the theory of nonexistence of evil, which is accepted by both the philosophers and theologians. It also adopted by Islamic philosophy and some Islamic theologians, besides the theory of Divine Providence.

Keywords: evil, theology, sin, Christian theology, Divine providence.

المقدّمة

إنّ مسألة الشرّ ما انفكت تؤرّق البشرية منذ وجودها على هذه البسيطة، وأخذت من الإنسان مأخذه، فهي قديمة قدم الحضارات تناولتها الديانات السماوية، والوضعية، وتضاربت آراء الفلاسفة عبر التاريخ، وانقسم اللاهوتيون، والمتكلّمون حولها، بل عُدت اليوم أهمّ شبهة إلحادية يتعكّز عليها الإلحاد المعاصر في نفي وجود الله، أو على أقلّ تقدير اتّهام الله بعدم الحكمة والعدالة والرحمة، أو تحديد علمه وقدرته ﷻ.

أولاً: تعريف الشرّ في اللغة والاصطلاح

الشرّ لغةً:

شر: أصل واحد يدلّ على الانتشار والتطير. من ذلك الشرّ خلاف الخير. ورجلٌ شرّيرٌ، والجمع الشرار [الفيرز آبادي، معجم مقاييس اللغة، مادة شر، ص 502]. قال صاحب لسان العرب: «الشَّرُّ: السوءُ والفعل للرجل الشَّريرِ، والمصدر الشَّرارةُ، والفعل شَرَّ يَشُرُّ. وقومٌ أَشْرارٌ: ضدّ الأخيار» [ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 68].

الشرّ في الاصطلاح: ليس للشرّ في الاصطلاح تعريف محدد، ومرجع ذلك، اختلاف الأساس أو زاوية النظر، فاللاهوتي ناظرٌ إلى الجنبّة الأخلاقية، والفيلسوف ناظرٌ إلى الجنبّة الوجودية، من

هنا تعددت التعريفات للشرّ. عرّفه الفلاسفة بأنّه: «لا ذات له، بل هو إمّا عدم جوهرٍ، أو عدم صلاح لحال الجوهر. فالوجود خيرية، وكمال الوجود خيرية الوجود» [ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، 355] وعرّفه الجرجاني الشرّ بأنّه «عدم ملائمة الفعل للطبع» [الجرجاني، التعريفات، ص 91]، وهو تعريف غير صحيح؛ لأنّ المرض والألم وإن كان غير ملائمٍ للطبع، إلّا أنّه حسنٌ لما يترتب عليه من آثار حسنة له في عاجل الدنيا أو الآخرة، وإن عدّت بالعرف شرّاً فهو شر مجازي. وكيف كان، فالشرّ أمرٌ يُبتلى به الإنسان، وليس له أن يغضّ النظر عنه، ولا إنكاره؛ ولهذا لا بدّ من معالجة هذه المشكلة التي عُدتّ في واقعها معضلةً.

ثانيًا: تعريف اللاهوت المسيحي

يعرف اللاهوت بأنّه «المصطلح المقابل لمصطلح «ثيولوجي» (Theology) وهو مركّب من (ثيوس) ومعناها إله، و(لوجوس) وعناها علم، فهو إذن علم الإلهيات» [المخلصي، الله في اللاهوت المسيحي المعاصر، ص 9]. واللاهوت في المسيحية علمٌ كاملٌ مستقلٌّ؛ لأنّه يدرك غايته وهو الوصول إلى فهم ذات الله عن طريق الاستدلال، منطلقًا من أصول ومبادئ ومنتهيًا إلى نتائج. [انظر: لويس غارديه، جورج قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين الاسلام والمسيحية، ص 18]

ويذهب المسيحيون إلى ربط هذا المصطلح بالسيّد المسيح ﷺ،

فيرون أنّ اللاهوت هو: البحث في الذات الإلهية، واللاهوت المسيحي بالتخصيص، هو البحث في طبيعة السيّد المسيح. [انظر: تازروس، علم اللاهوت العقدي، ج 1، ص 16]

وسبب ربطهم هذا المصطلح بالسيّد المسيح اعتقادهم أنه ابن الله حقيقةً وأنّه الله نفسه، فاللاهوت يشمل طبيعة الله التي يمثلها أقنوم الابن، الأقنوم الثاني في الذات الإلهية، فيدخل فيها تفاصيل لاهوته، وناسوته، وطبيعته.

ثالثاً: معالجة مشكلة الشرّ

تأثر اللاهوت المسيحي بإشكالية الفيلسوف اليوناني أبيقور (Epicurus) (سنة 341 - 270 ق.م)، الذي يُعدّ أوّل من صاغ مسألة الشرّ بصياغة جدلية معقّدة قائمة على أساس «إمّا أنّ الله يرغب في إزالة الشرّ، وغير قادر، أو أنّه قادر وغير راغب، أو أنّه ليس راغباً ولا قادراً، أو أنّه راغب وقادر كلا الأمرين معاً. فلو كان راغباً وغير قادر، فإنّه يكون ضعيفاً (عاجزاً)، وهو لا يتفق مع صفة الإله، ولو كان قادراً وغير راغب، فإنّه يكون حقوداً (شريراً)، وهو ما يخالف على نحو مساوٍ (صفة الله)، ولو كان غير راغب ولا قادر، فإنّه سيكون حقوداً وضعيفاً كلا الأمرين معاً، وبالتالي ليس بإله. ولو كان راغباً وقادراً كلا الأمرين معاً، وهو الشيء الوحيد المناسب (لصفة) الإله فما مصدر الشرور بالتالي؟ أو لماذا لا يزيلها؟» [مارتن، الالحاد تعليل فلسفي، ص 535]. فنلاحظ أنّ

وجود الشرّ يتنافى مع علم الله وقدرته وإرادته ورحمته. أمّا مع كون الإله عليمًا؛ فلأنّ علمه يقتضي أن يمنع الشرّ، ويتنافى مع كونه قديرًا؛ لأنّ قدرته تقتضي أن يمنع الشرّ من الوجود، ويتنافى مع كونه رحيمًا؛ لأنّ رحمته تقتضي أن يمنع هذا الشرّ، وبالتالي وجود الشرّ يتناقض مع وجود الله الكامل العلم والقدرة والرحمة [انظر: العمري، مدخل إلى دراسة فلسفة الدين، ص55]، وقد صاغ أحدهم هذه الحجّة بصياغة أخرى قائمة على أساس مقدمات:

1- الله موجود. 2- الله كلّّي القدرة. 3- لا توجد حدود لما يمكن أن يفعله كائنٌ كلّّي القدرة. 4- الله كلّّي العلم. 5- الله كلّّي الخيرية، وهذا يقتضي القضاء على الشرّ بقدر ما يستطيع. 6- الشرّ غير موجود. وحيث إنّ الفرضية السادسة منافية للواقع والاستقراء إذن ما تقدّم أيضًا منافي للواقع وباطلٌ والجمع بين الفرضيات يعني تناقضًا منطقيًا. [دانيل سبيك، مشكلة الشرّ، ص 39]

شكّلت هذه الحجّة حجر الزاوية التي انطلق منها اللاهوت المسيحي؛ لذا يمكن ملاحظة نظريات عدّة لحلّ الإشكالية المتقدّمة منها.

أولاً: نظرية الخطيئة

تعدّ عقيدة الخطيئة الأساس الأوّل الذي تقوم عليه العقيدة المسيحية، والمقصود بها، خطيئة آدم وحواء في الجنّة، وهي الأكل من الشجرة، وهي خطيئة غير محدودة يتوارثها الأبناء من بعده،

وتسمّى: الخطيئة الأصلية، والخطيئة الأولى، والخطيئة الجديّة.
[انظر: التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، ج 1، ص 81]

لجأ اللاهوت المسيحي إلى دخول الخطيئة بوصفها علاجاً لمسألة الشرّ الأخلاقي والشرّ الطبيعيّ، وهو أنّ الله سمح للشرّ بدخول العالم، ليكون جزءاً من عقاب آدم وحواء على خطيئتهم في جنة عدن على الرغم أنّ ما ارتكبه آدم وحواء شرٌّ أخلاقياً، إلا أنّ الشرّ الطبيعيّ كان نتيجةً أو خطيئةً أخلاقيةً في الكون، ويستدلّ بعضهم بما ورد في سفر التكوين: «ملعونّة الأرض بسببك، بالمشقة تأكل منها طول عمرك، وتنبت لك شوفاً وحسباً، من نبات الحقل تأكل ويعرق جبينك تكسب رزقك، حتّى ترجع إلى الأرض التي أخذت منها، لأنك ترابٌ وإلى ترابٍ ترجع» [سفر التكوين، 3: 17 - 18].
وفي المزمير: «أنا جئت إلى هذه الدنيا مذنباً، وولدتني أمي خاطئاً» [سفر المزمير، 51: 5].

وفي الإصحاح الخامس من رسالة بولس إلى أهل رومية يقول:
«إنّ الخطيئة جاءت إلى العالم عن طريق إنسان واحد، وجلبت معها الموت» [رسالة بولس إلى أهل رومية، 15: 12]. هذه الفكرة أوّل من طرحها بولس كمعتقد مسيحي، وعليها سار آباء الكنيسة، ويزعمون أنّ خطيئة آدم ليست خطيئةً فرديةً، بل هي خطيئةٌ موروثَةٌ، ورثها كلّ أبنائه من بعده، فكلّ إنسان ولد وهو حامل ذنب الخطيئة الأولى من خلال قانون الوراثة. [انظر: الخطيب، مقارنة الأديان، ص 265]

يقول يوحنا ذهبي الفم (347-407 م): «لقد أظهر أنّ الخطيئة بدأت بالإنسان الأول، وتملك الموت غالبًا إيّاه، وقد صار الكلّ مخطئين وإن لم يسقطوا في ذات المعصية، صارت الخطيئة منتشرة في الطبيعة البشرية، لكنّها غير مكتشفة» [انظر: التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، ص 73-71].

وكان أوغسطين (Augustine) (سنة 354 - 430 م) أول من جلا طبيعة الخطيئة التي ارتكبتها آدم وانتقلت إلى ذريته كلّها واعتبرها أمرًا موروثًا، تنتقل من جيل إلى جيل بشهوة الجسد، فهي خطيئة وعقوبة، لا تُزال إلا بالمعمودية [انظر: الفاخوري، تاريخ الفكر المسيحي عند آباء الكنيسة، ص 749]، فقد غيرت تلك الخطيئة طبيعة الإنسان، فالطبيعة الإنسانية كانت قبل خطيئة آدم خيرةً. لكنّه نتج عن ذلك أمران: الشهوة والجهل. وبهذا تحوّلت طبيعته إلى طبيعة فاسدة، وفقد كماله، ودخله الشرّ، أو النقص، كالموت، والألم، والذنب، والخلق السيّئ. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 252]

وقد أشار مارتن لوثر (Martin Luther) (سنة 1483 - 1546 م) إلى أنّ الخطيئة الأصلية دخلت إلى البشر عن طريق آدم، فأدّت إلى الفساد الكلي لطبيعتنا البشرية [انظر: لوثر، أصول التعليم المسيحي، ص 82 و83].

و بسبب خطيئة آدم ورثنا الطبيعة البشرية الفاسدة بالخطيئة؛ لأنّه - أي آدم - رأس الخليقة، وكلّ من ورث الخطيئة فهو ملعون، ولا يستطيع أحد من البشر أن يخلّص نفسه من هذه الطبيعة إلا إذا آمن بالمسيح، وقبل به مخلصًا له من جميع الذنوب؛ لذا ظهر الإنسان الإله

(يسوع) الخالي من الخطيئة الذي عانى آلاماً لا يمكن وصفها، ومات ليدفع الجزاء عن خطيئة آدم وخطايا البشر جميعاً، وبذلك يكون خلاص البشرية من الشرّ الذي لحق بهم بسبب خطيئة آدم عليه السلام.
[محمد حلمي عبد الرحمن، قضية الشرّ في الخلاص المسيحي، ص 3]

نقد وتقويم

يلحظ على هذه النظرية ملحوظات عدّة منها:

أولاً: أنّها ليست عقيدة أصيلة في المسيحية، بل إنّها مسرّبة إليها من الديانات السابقة، فالمانوية من أجل الخلاص من الشرّ أقرت بوجود إله الشرّ، والهندوسية رأت أنّ مصدر الشرّ هو عدم بقاء الإله في وجوده المطلق وشكله المثالي لحلوله في الكون عند النشأة، والخلاص من هذا الشرّ بالتحرّر من العالم المادّي عن طريق الزهد وكراهية الدنيا؛ حتّى ينطلق بهم براهما إلى العالم المثالي.
[انظر: شلبي، مقارنة الأديان، ص 713]. قال هوك: «ويعتقد الهنود الوثنيون بتجسّد أحد الآلهة، وتقديم نفسه ذبيحة فداءً عن الناس من الخطيئة» [هوك، رحلة هوك، ج 1، ص 326]. والبوذية رأت أنّ سرّ هذا الشرّ الذي يتمثّل في المعاناة هو الشهوات، وأنّ الخلاص باتّباع تعاليم بوذا بالقضاء على شهوة الأنا حتّى تتوقّف دورة التناسخ والتحوّل إلى بوذا في عالم النيرفانا. [انظر: شلبي، مقارنة الأديان، ص 769]

وكّل ذلك تسرّب إلى المسيحية عن طريق بولس الذي هيّأت عقيدته اليهودية السابقة القائمة على إدانة الإنسان بوصفه كائنًا

شريرًا لا أمل له، وقد صقل الوعي اليهودي هذه الإدانة وأصبحت بمنزلة هاجسٍ له، وهكذا تقدّم بولس الرسول بهذه المشكلة في الأديان إلى صورتها الأخيرة التي تجلّت في المسيحية، بأنّ الشرّ أمر كوني لا سبيل إلى الخلاص منه في الطبيعة الإنسانية. [ينظر: محمد حلمي عبد الرحمن، قضية الشرّ في الخلاص المسيحي، ص 3]

ثانيًا: أنّ ما ارتكبه آدم ﷺ هو خطيئة بحق نفسه، ولا يمكن أن يكون قد جنى علينا بما فعله؛ لأنّه استخدم إرادته الحرّة، ونحن أيضًا نمتلك هذه الإرادة ويمكننا أن نختار، وبالتالي ليس الشرّ حتميًّا وراثيًّا نتحمّله أبا عن جدّ. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 42]

لذا نجد مارتن لوثر حاول أن يحلّ هذه الإشكالية بتقسيمه الخطيئة إلى قسمين، الخطيئة الأصلية وهي خطيئة موروثه حوّلت الطبيعة البشرية إلى طبيعة محكومة بالضلال، وخطيئة فعلية وهي التي يرتكبها الانسان بإرادته الحرّة، وتعارض تعاليم الله. [انظر: مارتن لوثر، أصول التعليم المسيحي، ص 83 و84]

ثالثًا: أنّ نظرية الخطيئة معارضة بنصوص من العهد القديم منها:

سفر إرميا: «كلّ واحد يموت بسبب شرّه، فمن يأكل الحصرم تضرس أسنانه» [سفر إرميا، 31: 30]. «لا يقتل الآباء بسبب ما ارتكبه أولادهم، ولا الأولاد بسبب ما ارتكبه آبائهم، كلّ واحد يموت بذنبه» [سفر التثنية، 24: 16]

سفر حزقيل: «النفس التي تخطئ هي تموت، الابن لا يحمل من إثم الأب، والأب لا يحمل من إثم الابن. الصالح يتمتع بصلاحه، والشرير يعاني من شرّه» [سفر حزقيل، 18:20].

وفي العهد الجديد: «فاذهبوا وتعلّموا ما هو: إني أريد رحمةً لا ذبيحةً، أنا جئت لا لأدعو الصالحين، بل الخاطئين» [إنجيل متى، 9: 13].
«الذي صار بشراً سيأتي مع ملائكته في جلال أبيه، ويجازى كلّ واحدٍ حسب عمله» [إنجيل متى، 16:27].

هذه النصوص تؤكد صراحةً أنّ كلّ من يرتكب خطأً فإنّ العقاب سيناله هو نفسه ولا صلة للآخرين بذنبه، فلا الأب يحمل ذنب الابن، ولا الابن يحمل إثم الأب، بل كلّ واحدٍ يتحمّل عواقب ما اقترف من خطايا. إنّ الخطيئة الأولى لا تخلو من مغزىٍ خلقيّ، فلقد ترتّب على هذه الخطيئة حسب العقيدة المسيحية دخول الشرّ في العالم، ولقد جرّت على الإنسانية الشقاء؛ إذ أضحى الإنسان خلواً من المواهب الإلهية مختلّ الطبيعة ميّالاً للعبث الخلقى، هذا هو رأي فلاسفة المسيحية كأوغسطين، غير أنّ اللوازم الأخلاقية للخطيئة الأولى خطيرة، إذ تبدو أبعد ما يكون عن العقل أن يعاقب الإنسان من أجل خطيئة اقترفها أحد أسلافه منذ أكثر من أربعة آلاف سنة، ولا تعدّ مبرّراً مستساغاً لوجود الشرّ في العالم، فمن غير المنطقي أن يحكم على طفل بالألم من أجل خطيئة لم يكن هو نفسه قد ارتكبها ولا غمس فيها أصبعاً بأيّة وسيلة،

بل لا يعرف عنها شيئاً إلا من التاريخ، وبعد زمنٍ من حياته.
[انظر: كريسون، المشكلة الأخلاقية، ص 179]

وفي الواقع أنّ المسيحية قد جسّمت وطأة الخطيئة الأولى لتعادلها بعقيدة النعمة الإلهية بصلب المسيح، غير أنّه بصرف النظر عن الناحية العقديّة، فإنّ المشكلة المتعلّقة بالمسؤولية ما زالت قائمةً [انظر: صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 105 و106]. فالشواوب والعقاب لا يمكن أن يتأتّى فيهما أيّ تحويل، أو امتداد، أو اشتراك، أو التباس، حتّى بين الآباء والأبناء. وقد أشار الإسلام إلى ذلك في أكثر من آية: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [سورة فاطر: 18]، فأقرّ المسؤولية الفردية؛ إذ لا يخلّص الإنسان الفرد فداءً عامًّا أو تضحيةً كليّةً، فكلُّ مسؤول عن عمله. إن الصلب يؤدّي إلى انفكاك المسؤولية الفردية التي هي أشدّ ما يحرص عليه الإسلام. [النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 91]

رابعاً: أنّ آدم ﷺ لم تفسد فطرته بحيث يستلزم تدخّل "مُخَلِّص"؛ إذ كان يكفيه أن يعترف بخطيئته، ويظهر ندمه، لا سيّما أنّ آدم لم ينقد للخطيئة لخبث في طبيعته، أو سوء في إرادته، بل كانت خطيئته - إن صحّ عدّها خطيئةً - أثراً من آثار ضعف عارض، وجهد قاصر في مراعاة الواجب، وقد أشار القرآن الكريم لذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ [سورة طه: 115]. وقد تاب الله ﷻ على آدم واجتباها إليه. قال تعالى: ﴿ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ﴾ [سورة طه: 122]. كما أنّ أخذ البريء بالذنب لا

يضادّ الشريعة فحسب، بل هو غير متوافق مع الفكرة الأساسية للعدالة الإنسانية [دراز، دستور الأخلاق في القرآن، ص258]، ﴿قَالَ مَعَادَ اللَّهِ أَنْ تَأْخُذَ إِلَّا مَنْ وَجَدْنَا مَتَاعَنَا عِنْدَهُ إِنَّا إِذًا لَظَالِمُونَ﴾ [سورة يوسف: 79].

ثانيًا: نظرية عدمية الشرّ والقول بالعناية الإلهية

يرى أفلوطين (Plotinus) (سنة 204 - 270 م) أنّ الشرّ هو المادّة، ويقصد بها أنّها لا مُعَيَّنَةٌ وغير متصوِّرة؛ فلا صورة لها، وهي أنقص الموجودات أو أنّها غير موجودة [انظر: أفلوطين، تاسوعات، ج 1، ص 99]؛ هي عدم وجود، إنّها الشرّ وهو: «الحرمان من كلّ خير» [أفلوطين، تاسوعات، ج 1، ص 97]، بمعنى: أنّه حرمان مطلق ليس له وجود [المصدر السابق، ص 224]، وعلى هذا لا يعرف الشرّ إلاّ على نحو سلبى؛ لأنّه لا شكل له ولا هيئة، وهو دائميًا في حالة عوز، فلا يكتفي بذاته، فهو الفقر بالذات. [علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، ص 135]

وذهب القديس أوغسطين إلى أنّ الشرّ عبارة عن فسادٍ على وجه العموم دون النظر إلى شيءٍ آخر، والشرّ الذي يبحث عن علّته لا يكون جوهرًا في ذاته [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 24]، فجدور الشرّ في العالم قائمةٌ داخل إطار العدم والحرمان [علي زيعور، الفلسفة في أوربا الوسيطة، ص 136]؛ لأنّ المخلوقات ليست من جوهر الله، لقد أبدعها الله من العدم، وما جاء من العدم، فليس وجودًا محضًا، بل هو مزاج من الوجود والعدم؛ ولهذا فيها نوعٌ من النقص الأصيل، وهذا النقص يوّلّد الحاجة، والحاجة تدعو إلى

التغيّر، فإذا لم يجز أن يكون موضوع الشرِّ إلا خيراً، وأن لا يدخل الشرُّ إلا على خير، وأن لا يوجد شرٌّ محضٌ، قائمٌ بذاته، منفصلٌ عن كلّ خيرٍ، امتنع أن يكون الشرُّ ماهيةً شيءٍ ما؛ لأنّه حرمان وليس الحرمان جوهرًا بل سلبًا في جوهر. إنّ الشر في حقيقته انعدام للماهية، وبذلك يثبت أنّ الخير موجود بالذات أصيل وأنّ الشرّ أمر ثانوي عرضي، فلا وجود لشرِّ بالذات أو شرٍّ مطلق، حتّى يتعلّق به الإيجاد والخلق، بل الشرّ دائماً هو شرٌّ بالنسبة إلى موجودٍ محدودٍ ناله حرمانٌ ما، وبذلك بطلت نظرية الغنوية، فالشرّ لا يجوز أن يكون مبدأً لبعض الموجودات؛ لأنّه عدمٌ، فكلّ موجودٍ بحكم كونه موجوداً هو خيرٌ، والشرّ نفسه لا يمكن أن يوجد إلا في الخير. وكلّ طبيعة هي خيرة، والطبيعة السيئة هي التي تكون في كمالاتها فاسدة، فإذا كانت الكمالات التي منحها الله لكلّ جوهر مادّي أو روحي كاملةً، فإنّ الكائن يكون خيراً وحسناً، والشرّ حسبه هو نقص إحدى هذه الكمالات، ففساد إحدى هذه الكمالات أو حدوث أيّ خلل فيها أو في ترتيبها هو نقص في الخير الموجود في الكائن، فالشرّ عند أوغسطين لا يفهم بمعزل عن الخير، فلكي لا يكون الشرّ يجب أن لا يكون الخير موجوداً، وهو يؤكّد أنّ الله ﷻ لا يخلق الشرّ لأنّ الله كامل. ووفق ما تقدّم حاول إعطاء تفسير للشرّ الطبيعي والأخلاقي، فالأشياء من حيث إنّها موجودة فهي بطبيعتها خيرةٌ، والعالم مسرحٌ للفساد، والشرّ هو الفساد والزوال، وهذا الزوال لبعض الأشياء هو وجودٌ لغيرها، فالأضعف ينحني أو يفنى أمام

الأقوى، وهكذا يستمرّ الوجود، فالشرّ هنا أو ما غلب عنه الفساد يكون سبباً في ترتيب الكون وعلّةً لجماله ودوامه، حتّى الخطيئة اعتبرت مفيدةً، تفيد الغير ليتعظّ بها أو ينتبه للعقاب المترتب عنها فهي بالمعنى الأصلي هدايةً. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 43]، أمّا الشرّ الأخلاقي فربطه بالإرادة الإنسانية التي وهبها الله للإنسان، فهي بحدّ ذاتها حسنة وخيرة، ولكنها ليست خيراً مطلقاً فإذا أسيء استعمالها تزول، فهي ذات طبيعة خيرة، إلاّ أنّ مفهومها يتوقّف على طريقة الإنسان في استعمالها، فإذا أحسن استعمالها فهي خير، وإذا أخطأ في استعمالها فهي تكون بذلك شرّاً. [المصدر السابق، ص 38].

ولا تنافي بين علم الله السابق وبين القول بجرّية الإرادة الإنسانية؛ لأنّ التجربة الشخصية تؤكّد أنّ لدى الإنسان إرادةً تدفعه نحو هذا أو ذاك، ومن ناحية أخرى فإنّ الله يعلم أنّ الانسان سيفعل بإرادته واختياره، وعلم الله لا يحيل الأفعال من حرّة إلى مجبورٍ عليها. [المصدر السابق، ص 37]

وسار على ذلك اللاهوتي توما الأكويني (Thomas Aquinas) (سنة 1225 - 1274 م)، فقد ذهب إلى أنّ الشرّ في ذاته ليس بشيء، أي عدم، وإذا حدث الشرّ في العالم فهو وجود بالعرض، باعتبار أنّه نقص في الفعل، وبالتالي ينسب إلى شيء يتحقّق فيه النقص وهو الإنسان، وليس الله الكامل الذي لا يتصوّر فيه أيّ نقص أو عدم كمال. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 271]. ولكنّه امتاز عن أوغسطين بأنّ

الشر هو غياب الخير. فقد أنكر عليه ذلك؛ لأنه يؤدي إلى القول بأن الأشياء التي لم توجد فقط شرور، وأنكر أن يكون الشيء شرًا لأنه ليس له ما لغيره من الخير، فليس الإنسان شرًا لأنه لا يملك رشاقة الجدي أو قوّة الأسد [انظر: المصدر السابق، ص 585]، بل الشر هو الحرمان من خيرٍ مستحقّ بالنوع، كالعمى الذي هو حرمان من البصر المميّز للموجودات الحيّة العليا، أو العرج في الرجل، فهما شرّان بالنسبة للإنسان لأنّهما عدم ما يجب لصاحبهما. وهذا ليس حرمانًا في حقّ العصفور مثلاً، ومن ثمّ لا يمكن عدّه شرًا بالإضافة إليه. [انظر: الأكويني، مجموعة الردود على فلاسفة المسلمين، ص 218]

وإذا لم يجز أن يكون موضوع الشرّ إلا خيراً، وأن لا يدخل الشرّ إلا على خير، وأن لا يوجد شرٌّ محضٌ قائمٌ بذاته منفصلٌ عن كلّ خيرٍ، امتنع أن يكون الشرّ ماهية شيء ما لأنه حرمان، وليس الحرمان جوهرًا، بل سلبًا في جوهر. إنّ الشرّ في حقيقته انعدام للماهية، وبذلك يثبت كون الخير أوليًا؛ لأنه الأصل وكون الشرّ ثانويًا؛ لأنه فرع. ويترتّب على ذلك كون الشرّ مفهومًا نسبيًا، فلا وجود لشرّ لذاته أو لشرّ مطلقٍ، بل الشرّ هو دومًا شرٌّ بالنسبة إلى موجودٍ محدّد ناله حرمانٌ ما. [انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، ص 160 و161]

أمّا العناية الإلهية: فهي علم الله بما ينبغي أن يكون عليه الوجود حتّى يكون على أحسن نظام وأكمله [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 110]، يذهب أفلوطين إلى أنّ العالم محكوم بالعناية الإلهية،

فالله مصدر وجوده، إذ إنّ جميع الأشياء قد صدرت عنه من غير قهر ولا بالمصادفة، وإتّما نتيجة فعل الضرورة الطبيعية النابعة من ذاته، كما يصدر النور عن الشمس؛ فالعالم يحاكي الأوّل في الأزلية [الحلّاق، الله والشرّ عند أفلوطين، ص 152]، وجميع الأشياء محتاجةٌ إليه، وعناية الله - تعالى - للعالم تتمثّل في أنّه أثرٌ لله، ومستمدٌ لقوامه ووجوده منه على نحوٍ لا ينقطع، والعالم يشكّل وحدةً متكاملةً، محفوظاً بعناية الله وحفظه، يقول أفلوطين: «مهما يكن من أمرٍ فقد أصبح العالم ... منزلاً جميلاً متعدّد الجوانب لم ينفصل عن صانعه، كما أنّ صانعه لم يشركه في ذاته، بل نظر إليه من كلّ جانب، على أنّه جديرٌ بالعناية، ففي هذه الغاية نفعٌ للعالم من حيث كيانه وحسنه» [أفلوطين، تاسوعات، ج 4، ص 315]. وما يحدث في العالم المادّي من خصومات ومعاداة بين الكائنات فذلك أمرٌ تقتضيه الطبيعة، وظلم بعض الأدميين لبعض قد يكون سببه رغبتهم في الخير، فيعجزون عن إدراكه، فيكونون في ضلال، فإذن قانون الوحدة يحكم الأشياء جميعاً، ولّمّا كانت كلّ الأشياء تنبعث من شيءٍ واحدٍ، فإنّها ستعود بالضرورة إلى شيءٍ واحدٍ طبعاً وحتماً. ولا يوجد شيءٌ لا يأتي عليه النظام أو يكون هو خارجاً عن التناسق المحكم، فالعناية الإلهية تستدرك الأشياء كلّها، وتقتضي وظيفتها بالأّ تهمل شيئاً أبداً، وهي عناية شاملة لكلّ أجزاء الوجود، فلا تخصّ جانباً دون آخر؛ لأنّها تعني سوق الأشياء لغايتها، فلا بدّ أن تكون الأشياء خاضعةً لها من حيث هي مشتركة في الوجود، وإنّ الله يعرف أيضاً جميع الأشياء

كليّها وجزئيّها، ولمّا كانت نسبة معرفته إلى الأشياء كنسبة معرفة الصناعة إلى الصناعات، فلا بدّ أن تكون جميع الأشياء خاضعةً لرتبته كخضوع جميع الصناعات لترتيب الصناعة. [انظر: الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 1، ص 297]

والإنسان له حظٌّ كبيرٌ من العناية الإلهية؛ فهو أشرف ما في العالم الكليّ، ولا شيء يفوقه عقلاً وحكمةً، ويقع في منزلةٍ بين عالم الأرباب وعالم الحيوان، والإنسان يقرب من هذا العالم أو ذلك بحسب صلاحه أو عدمه، وبما يملك من حرّيةٍ واختيارٍ. لا شكّ أنّ فكرة العناية الإلهية قد حظيت باهتمام أكبر لدى فلاسفة المسيحية، ولكنّها عند أوغسطين وباسكال (Pascal) ومالبراناش (Malebranche) ترتبط ارتباطاً كليّاً بأصول العقيدة المسيحية، من حيث إنّ النعمة الإلهية ليست منفصلةً عن فداء المسيح وربّما لا تتعدّاه، ومن ثمّ لا يتسنى الاعتقاد بالعناية الإلهية بوصفها شرطاً لازماً للفضيلة إلّا إذا كان المرء مسيحياً يؤمن بعقيدة الصلب والخلاص. [أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ص 81]

نقد وتقويم

لا شكّ أنّ القول بعدمية الشرّ، والقول بالعناية الإلهية، أمران يعالجان مسألة الشرّ وبيّنان أنّ الشرّ لا يتعلّق به الخلق والإيجاد، وبالتالي لا يمكن أن ينسب إلى الله، ولكن يمكن القول إنّ هاتين النظريتين تمثّلان حلّاً فلسفياً، لا لاهوتياً، وإنّ منبع القول في

ذلك هو التأثير بالفلسفة اليونانية الواضح جدًّا، ولا توجد إشارة لاهوتية لذلك. ويظهر هذا جليًّا في فلسفة القديس أوغسطين الذي يقرّ مع أفلاطون في "الاعترافات" بأنّه لمّا كان الله خيرًا، فقد أراد أن تكون جميع الأشياء شبيهةً به على قدر الإمكان... وما دام الشرّ سلبيًّا أو عدمًا محضًا فإنّ كلّ ما في الوجود يُعدُّ مظهرًا من مظاهر خيرية الله، دون أن يكون ثمة موضع للقول بوجود نقص أو تصدّع أو انحلال في أيّ عمل من أعمال الخلق الإلهي. إنّ تأثير أفلوطين وأوغسطين بفلسفة أفلاطون من القضايا البديهية، حتّى قيل إنّ أفلوطين يفكّر بوجي أفلاطون، وإنّ أفلاطون قد سبقه في كلّ ما أتى به، وقال باسكال: إنّ أفلاطون ممهدٌ للمسيحية. وذكر أوغسطين أنّ أفلاطون أقرب إلينا - أي للمسيحية - من أيّ فرد. لقد أمّدت نظرية أفلاطون الفكر المسيحي بالكثير من العناصر الهامّة، لا سيّما في مسألة المبدئ الأعلى، والقول بالعناية الإلهية، ومسألة منشأ الخير، وتعليل الشرّ، والإيمان بالروح، وخلود النفس وغيرها من المسائل ذات البعد الكلامي. [النشار، فكرة الألوهية عند أفلاطون، ص 259]

ثالثًا: نظرية العدالة الإلهية (الثيوديسيا) (Theodicy) أو علم تبرير العدالة الإلهية

الثيوديسيا كلمة يونانية مركّبة من (Theos) بمعنى (الله) وكلمة (dike) بمعنى (العدل أو تبرير) وكلمة ثيوديسيا تعني حرفيًّا «تبرير الله»،

أو تبرئة ساحة الله عن فعل الشرّ [عامري، مشكلة الشرّ ووجود الله، ص 20]، وهو مصطلح طرحه ليبنتز (Leibniz) (سنة 1646 - 1716 م) في كتابه "حول خيريّة الله وحرّيّة الإنسان وأصل الشرّ" في بدايات القرن الثامن عشر، الغاية من طرحها الإجابة على سؤال لماذا يسمح الله بالشرّ، هذه النظرية قائمة على الإيمان بوجود الله، وكذلك وجود الشرّ وحذف أحدهما يؤدي إلى انقضاء المشكلة وعدم صلاحية طرحها، ووجود الله والشرّ يقتضي إبراز أسباب كافية من الناحية الأخلاقية عند الله لسماحه بوقوع الشرّ، ويرى ليبنتز أنّ وجود الشرّ في العالم قد أعطى قيمةً للخير، وشكّل حافزًا أو دافعًا للإنسان للعمل والتكامل، وأكد على استحالة وجود الخير وحده في العالم. ميّز لايبنتز بين ثلاثة أنواع من الشرّ ولعلّه هو أوّل من قسّم الشرّ إلى ثلاثة أنواع أو أقسام. [انظر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، ص 236]

1- الشرّ الميتافيزيقي

وهو يرتبط بالمحدودية الأصلية، ويعني بها النقص في كمال الوجود أو النقص الملازم للحياة التي فرضت على الخليقة منذ بدء وجودها للأسباب التي تحدّها، وهذا الشرّ لا ينفصل عن حال الخليقة؛ لأنّ الله لم يكن له أن يعطيها كلّ شيءٍ وإلاّ لكانت هي الله نفسه، فكان لزامًا إذن أن توجد بدرجاتٍ متفاوتةٍ في الكمال، وأن تكون هناك حدودٌ من كلّ نوع، وهذه الحدود ترجع إلى طبيعتها الخاصّة التي تحدّ بقيود من كلّ جانب. هذا إذا نظرنا إلى المخلوقات

نظرةً جزئيةً. أمّا إذا نظرنا للمخلوقات نظرةً شاملةً يتّضح أنّ النقص فيها ضروريٌّ من أجل كمالها؛ باعتبار أنّ كلّ نقص في فردٍ يقابله كمالٌ لدى الآخر والعكس صحيح، حينئذٍ تستقيم الأمور فيكتمل كلّ منهما الآخر. [انظر: أمل مبروك، العدل الإلهي.. دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة، ص 33]

2- الشرّ الفيزيائي (الطبيعي)

وهو الألم بكلّ أشكاله، ويفسر ليبنتز وجوده بأنّ الله لم يرده، ولكنّه جزء من نظامٍ كلٍّ شامل وجد نتيجةً لتحقيقه خيراتٍ كثيرةً، فمن أجل إيجاد خيرٍ أكبر سمح بوجود بعض الشرور بوصفها شرطًا لتحقيق هذه الخيرات الكثيرة، وقد تكون الآلام والكوارث الطبيعية وسيلةً لتحقيق أعظم خير، يقول ليبنتز: «ألا يعلم هؤلاء أنّ قليلاً من الحموضة أو المرارة أفضل - في كثيرٍ من الأحيان - من السكر، وأنّ الظلال تعليّ من قيمة الألوان، وأنّ وضع النشاز - في الموضع الصحيح - يبرز جمال المقطوعة الموسيقية؟ ألا يوجد القليل من الشرّ حتّى نصبح أكثر حساسيّةً بالخير؟». [انظر: قدريّة إسماعيل، فلسفة لايبنتز، الميتافيزيقا والإلهيات، ص 332]

3- الشرّ الأخلاقي

وهو الخطيئة أو الإثم الذي يرد إلى الإرادة الإنسانية، أو سوء استخدام الحرّية عندما ينبذ الإنسان الخير الدائم المتمثّل في إطاعة الأوامر الإلهية؛ فالله لم يرد الآثام والخطايا لأنّه حرّم ارتكابها،

ولا يمكن أن نقول إنّ الله سمح بها لأته أوجب علينا أن نتجّبها، فهي وجدت لأتّها أهون الشرّين، أمّا أن لا يخلق العالم، أو يقبل ببعض الخطايا الأخلاقية بوصفها شرطًا لوجود أحسن عالمٍ ممكنٍ، فنحن مخيرون بين عالمٍ بدون شرٍّ، وأيضًا بدون إرادة حرّة، أو عالمٍ فيه أحرارٌ ربّما يقومون ببعض الشرّ، ولكن أيضًا يقومون بالكثير من الخير الجيّد، وبالتالي فإنّ الخير الكثير الناتج الأعظم قد يفوق الشرّ اللازم له. [انظر: الحلاق، العناية الإلهية ومشكلة الشرّ في العالم، ص 413؛ بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 394]

فالشرّ الطبيعي والشرّ الأخلاقي ظاهريان فقط ناشئان من النظرة الضيقة الجزئية، وإنّ عالمنا عالمٌ عظيمٌ متناسبٌ ومتناسقٌ، والإنسان ليس إلا شذرةً وقطعةً صغيرةً من مدينة الله، أو من جمهورية الأرواح، إنّ مدينة الله واسعةٌ جدًّا بالنسبة إلينا، ونحن لا نعرف عنها إلا القليل جدًّا ممّا لا يسمح لنا بإدراك نظامها الرائع، فعالمنا هذا من أحسن العوالم الممكنة، وهذا العالم يتّحد فيه أعظم قدرٍ من التنوع مع أعظم قدرٍ من النظام، إذ ينتفع بالأرض والمكان والزمان على خير وجهٍ، ويحقّق أعظم النتائج بأبسط الوسائل، حيث زوّدت المخلوقات من القوّة والمعرفة والسعادة والخير أعظم قدرٍ يمكن أن يسمح به العالم. [انظر: ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ف 10، ص 113]. وهذا يعني «أنّ الله يفعل كلّ شيءٍ على أفضل وجهٍ وتمنّاه» [الشكرجي، التفاؤل والتشاؤم عند فلاسفة عصر التنوير، ص 3].

إنّ وجود الشرّ في هذا العالم لا يتنافى مع كون عالمنا أفضل العوالم؛ لأنّ تلك الشرور قد تكون شروطًا ضروريةً لخيرٍ آخر يفوقها كثيرًا، فالخير الناتج الأعظم قد يفوق الشرّ اللازم له، وبالتالي إمكان وجود الشرور في حدّ ذاته لا يعدّ أساسًا لعدم الإيمان بوجود الإله. [انظر: بيسن، مسألة الإله، ج 1، ص 141]

نقد وتقويم

يلاحظ على الشهوديسيا أنّها موقف دفاعي أو تبريري، فهي تقرّ بأنّ الشرّ أمر وجودي، وتبحث عن أسباب لتبرير وجوده بحيث لا يتناقض وجود الله مع وجود الشرّ منطقيًا، وأيضًا أنّ وجود الشرّ يتّسق مع العدل والرحمة الإلهية. وإنّه سمح بوجوده وإن كان لا يريده لأنّه يستخدم من أجل الخير. كما يلاحظ على لينتز قوله بالانسجام الأزلي، إذ يرى أنّ الأصل الإلهي المشترك لكلّ النفوس هو الذي يضمن منذ الأزل حدوث انسجام بين إدراكاتها بحيث يكون قد قدّر لها من البداية أن تكون صورةً متوافقةً متنسقةً لعالم واحد رغم اختلاف وجهات نظرها إليه [انظر: فؤاد زكريا، مذهب الذوات الروحية للبينتس، ص 607]، وهذا ما يتعارض مع الإرادة الحرّة المطلقة للإنسان.

رابعًا: نظرية اعتبارية الخير والشرّ (الخير والشرّ تصوّران ذهنيان)

طرح هذه النظرية إسبينوزا (Spinoza) (سنة 1632 - 1677 م) وإسبينوزا هذا وإن كان يهوديًا إلا أنّه يمتلك تأثيرًا لاهوتيًا مسيحيًا

لعيشه في بيئةٍ مسيحيّةٍ، واطّلاعه الواسع على المبتنّيات اللاهوتية اليهودية والمسيحية، كما أنّه عاش السجال الفكري بين الفلاسفة واللاهوتيين، لذا جاء ذكره هنا لتأثيره الكبير في هذا السجال؛ فقد انطلق إسبينوزا من رؤيته لله، فهو يعتقد أنّ الإله والطبيعة واحد [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 140]، فالله عنده ليس إلهاً مشخّصاً ولا يشبه البشر من هذه الناحية، ولا تطرأ عليه الانفعالات البشرية، أي أنّه لا يوصف بأنّه سعيد أو غاضب، عادل أو منتقم، الإله هو الجوهر الكلّي الواحد، إنّهُ الحتمية والضرورة السائدتين في الطبيعة ونظامها الأزلي الثابت، وقوّته هي قوّة الطبيعة الطابعة التي تعطي للمادّة قوّة الجاذبية، وللنبات القدرة على التغيّدي والنموّ، وللحيوان القدرة على الإحساس والحركة، وللإنسان القدرة على النطق والتفكير والتعقّل، وإرادته هي قوانين الطبيعة، فالإله ليس متجاوزاً للطبيعة ولا منفصلاً عنها، وهو النظام الضروريّ الشامل، بل هو العلة المحايثة للعالم، فالإله والعالم شيء واحد، بمعنى أنّ العلاقة بينهما هي مثل العلاقة بين الشمس وضوئها فالأثنان متلازمان، والقوانين الحاكمة للكائن البشري هي جزءٌ من قوانين الطبيعة، وليس للإنسان قانونٌ خاصٌّ به يجعله ذساراً في الطبيعة أو طبيعةً ثانيةً داخل الطبيعة. [انظر: أشرف منصور، إسبينوزا ونقد العقل الخالص، ص 55]، والخير والشرّ ليسا صفاتٍ أو أحوالاً موجودةً بذاتها في الطبيعة، بل إنّها طريقة البشر في النظر إلى الأشياء، فالزلازل والبراكين والفيضانات ليست شرّاً في ذاتها، بل هي مجرد ظواهر طبيعية؛ إذ يمكن أن تكون

أهمّ من الظواهر العادية؛ لأنّها تحدث التوازن في الطبيعة لكنّها تصبح شروراً عندما تؤثّر سلباً على الإنسان، والخمر مثلاً عنصر كيميائي موجود في الطبيعة، وهو بذلك ليس شرّاً في حدّ ذاته، بل يصبح كذلك إذا تناوله الإنسان، وأدّى إلى السكر والهذيان، ليس في الطبيعة خير وشرّ، ورذيلة وفضيلة، بل إنّ أفعال الإنسان وحدها هي التي تتّصف بذلك [المصدر السابق، ص 47]، وليس للخير والشرّ أيّ حقيقة ذاتية، إنّهُ فقط تصوّر عقليّ في ذهن الإنسان وحده، ولكنه غير موجود في الواقع، يقول إسبينوزا: «إنّ الخير والشرّ لا يدلّان على شيءٍ إيجابيّ في الأشياء الواقعية منظوراً إليه في ذاتها، وليس إلاّ حالين من أحوال الفكر أو تصوّرين نحن نتصوّرهما حين نقارن بين الأشياء بعضها وبعض، والواقع هو أنّ الشيء الواحد يمكن أن يكون خيراً أو شرّاً في الوقت نفسه، أو لا هذا ولا ذاك» [جلال الدين سعيد، سبينوزا والكتاب المقدّس، ص 98 و99].

نقد وتقويم

إنّ عدّ الخير والشرّ أمرين اعتباريان مجانيّ للواقعية، فالشرّ ليس له حقيقة ذاتية "كلام سليم وموافق للواقع، ولكن عدّ الخير كذلك ليس بصحيح، فالخير أمرٌ وجوديّ وليس تصوّراً عقلياً محضاً، وآثاره الخارجية تنبئك عن وجوده الخارجي، وكذلك الشرّ ليس أمراً عقلياً ومفهوماً ذهنياً، ولو كانا كذلك لما شعرنا بهذه المشكلة المعقّدة. وقوله "ليس في الطبيعة خيرٌ وشرّ، ورذيلةٌ

وفضيلةً"، خلطُ بين أمرين، بين الذوات والأفعال، فالذوات ما تحمل من مميّزات خاصّة، كأنياب وسموم ومخالب وغيرها من مميّزات فيها حفظ وجودها ونوعها، تعدّ كلّ تلك أموراً ذاتيةً خيراً بالنسبة إليها، فهي أمورٌ وجوديةٌ تتّصف بأنّها خيرٌ بذاتها دون الحاجة للمقايسة، بخلاف الأفعال؛ فهي تتّصف بالخير والشرّ عند المقايسة. كما أنّ المسألة التي تطرح اليوم لا تختصّ بالإنسان وحده، بل تشمل العالم الذي نعيشه، وسائر الوجودات التي تشاركنا في هذا العالم. إنّ ما طرحه إسبينوزا لا يسهم في حلّ المشكلة من الأساس، بل هو التسليم بها، ولا يغيّر من الواقع شيئاً.

خامساً: نظرية الإرادة الحرّة

عرضت مسألة حرّية الإرادة الإنسانية بوصفها مشكلةً لاهوتيةً تتعلّق بكيفية التوفيق بين وجود الله قادرٍ على كلّ شيءٍ، عالمٍ بعلمٍ سابقٍ، وبين حرّية الإنسان المسؤول أخلاقياً.

وحاول بلانتينغا (Plantinga) أن يوفّق بين وجود الله ووجود الشرّ، وأنّ وجود الله مع وجود الشرّ ليس محالاً منطقياً، وأنّ الإرادة الحرّة تعلّل وجود الشرّ دون التأثير على الاعتقاد بوجود الله، فالشرّ أمرٌ وجوديٌّ خلقه الله، وأوجد إمكانية الوقوع فيه، ولكنّ صنع الشرّ هو فعل إنساني، وليس بالهبيّ، يقول: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ لَمَّا خَلَقَ الْبَشَرَ قَدْ مَنَحَهُمْ إِرَادَةً حُرَّةً كَامِلَةً، وبموجب تلك الإرادة اختار

البشر ما يريدون، فنجدهم في بعض الأحيان ينزعون إلى الخيارات الخيرة، وفي أحيان أخرى يتجهون إلى الخيارات الشريرة» [انظر: دانيال سبيك، مشكلة الشرّ، ص 50]، وبحسب هذه النظرية من المحال أن يتمّ خلق عالمٍ فيه إرادة حرّة من دون أن يكون فيه شرور، ولو منع الله الشرّ لاضطرّ لمنع خيرٍ كثيرٍ وهو حرّية الإرادة. [انظر: المصدر السابق، ص 50]

إنّ عالمًا يحتوي على مخلوقاتٍ حرّة على نحوٍ أساسيٍّ هو أكثر قيمةً من عالمٍ لا يحتوي على مخلوقاتٍ حرّة على الإطلاق. [الإلحاد.. تحليل فلسفي، ص 587]

وإلى ذلك ذهب ويليام الأوكامي (William of Ockham)، فهو يرى أنّ حرّية الإرادة، هي الأساس في الإنسان وأكثر تميّزًا له من الفكر، والخير هو ما يريده الله من الإنسان أن يفعله، والشرّ عصيان الإنسان لمشيئة الله؛ ولهذا يعدّ الشرّ من صنع الإنسان، ولمّا كان الله ليس ملزمًا تجاه أحد، فهو لا يرتكب أيّ شرّ، ولا إلزام على الله في أن يثيب المطيع ويعاقب العاصي، والله حرٌّ في أن يصطفي من يشاء من فضله، ويحرم من يشاء من فضله [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 255]، وعالج مسألة علم الله بقوله إنّ حرّية الإنسان لا تتنافى مع علم الله السابق؛ لأنّ التجربة الشخصية تؤكّد أنّ لدى الإنسان إرادة تدفعه نحو هذا أو ذاك، ومن ناحية أخرى يعلم الله أنّ الإنسان سيفعل بإرادته هذا أو ذاك، وهذا لا يستبعد أن يفعل الإنسان بإرادته واختياره، فعلم الله لا يحيل الأفعال من حرّة إلى مجبورة. [عدنان نجيب الدين، مسألة الشرّ في فلسفة بول ريكور، ص 55]

وبهذا وافق ويليام الأوكامي بلانتينغا [انظر: المصدر السابق، ص 55] فيما يتعلّق بمشكلة الشرّ الأخلاقي، وتابعهم على ذلك، أنطوني فلو (Antony Flew)، الذي قسّم الشرّ إلى نوعين: نوع من كسب الإنسان ويعود إلى ما يشوب النفس البشرية من نقائص، فالإله ترك المجتمعات لإرادة الإنسان وفعله واختياره، الذي كثيراً ما ينزل الضرر والألم بأخيه، وهناك شرّاً لا علاقة للإنسانية فيه وهو ما يسمّى بالشرّ الطبيعي مثل الزلازل والبراكين. [عماد الدين إبراهيم، اللاهوت المعاصر، ج 1، ص 463]

نقد وتقويم

يلحظ على هذه النظرية أنّها نجحت في معالجة مشكلة الشرّ الأخلاقي، ولكنّها غفلت مشكلة الشرّ الطبيعي، فحرّية الإرادة تبدو سبباً كافياً في وجود الشرّ الأخلاقي، ولكنّها ليست سبباً كافياً لمعالجة الشرّ الطبيعي؛ لذا حاول بلانتينغا معالجة الشرّ الطبيعي من خلال تحميل مسؤولية الشرّ الطبيعي إلى كائنات غير بشرية مثل الأرواح الهائمة أو الجنّ والشيطان، فيمكن أن يتسبّب الشيطان وكتائبه بالأمراض والزلازل والكوارث الطبيعية الأخرى [الاحاد.. تحليل فلسفي، ص 461]

سادساً: نظرية الإيمان المفتوح

نظرية طرحها التيّار المسيحي البروتستاني سنة 1980، وهي قائمة على دمج الفلسفة الإغريقية واللاهوت المسيحي، وتركز على حدود علم الله وكمال قدرته.

طرحها اللاهوتي المسيحي كلارك بينوك (Clark Pinnock)، وقامت هذه النظرية على أساس أنّ الله خلق العالم بشكل مفتوح على كلّ الاحتمالات، ولا يعلمها حتّى الله نفسه، بما في ذلك العمليات الطبيعية في الكون نفسه، وبالتالي أصبح وجود احتمالٍ لحدوث الشرّ غير المبرّر أو الشرّ الذي لا يقود لخيرٍ أعظم، ودور الله في ذلك هو محاسبة الخلق في يوم القيامة على أفعالهم، أو مكافأتهم على الشرّ الذي لحقّ بهم، وهو خارجٌ عن إرادتهم؛ بسبب سوء استخدام بشرٍ آخرين لإرادتهم أو بسبب الشرّ الطبيعي. [انظر: إشكالية الشرّ: <https://kalamfalsa.wordpress.com>]

نقد وتقويم

يلحظ على هذه النظرية أنّها تقف بالضدّ أمام نظرية العناية الإلهية، فهي ترى أنّ العالم ليس فيه أيّ تخطيط إلهي، أو عناية إلهية، كما أنّها تنفي علم الله (صفة العلم)، بمعنى أنّها سلّمت بأنّ الشرّ أمر وجودي، ومن أجل المحافظة على وجود الله أنكرت صفة العلم، أو القول بمحدودية علمه تعالى. وممّن ذهب لذلك ويليام جيمس (William James) (سنة 1842 - 1910 م)، إذ أنكر إطلاق العلم والقدرة الإلهيين وذهب إلى أنّ الحلّ الوحيد لمشكلة الشرّ، هو تضييق دائرة العلم والقدرة بوصفهما صفتين من صفات الله وتحديدهما. [انظر: بن صابر محمد، الدين عند وليام جيمس، ص 5].

لم تكن هذه النظرية جديدةً أو مبتكرةً؛ فقد سبقهم بذلك

الفيلسوف اليوناني شيشرون اليوناني (Cicero) (سنة 106 - 43 ق.م) الذي جعل الأمر يدور بين علم الله بالمستقبل، وهذا يعني سلب الإرادة عن الإنسان وبالتالي يكون تحميله آثار سيئاته، وهو مناف للحكمة، فلا معنى للوم الأشرار على أفعالهم السيئة، مثل القتل، والسرقة، وبين القول بإرادة الإنسان، وهذا يعني نفي علم الله بالمستقبل، ولا مانع منه؛ لأنّه ثمن الحرّية [انظر: بيسن، مسألة الآله، ص 5]؛ فإنّ علم الله مسبقاً بجميع الأحداث يستلزم أن يكون كلّ ما يحدث مقدراً له، وبالتالي هو حتمي الحدوث، وهذا يتنافى مع حرّية الاختيار للبشر.

الخاتمة

أولاً: استعرضنا أهمّ النظريات في الفكر اللاهوتي المسيحي لمعالجة مشكلة الشرّ، ولعلّ أبرز النظريات وأهمّها: نظرية الخطيئة، ونظرية القول بعدمية الشرّ، والقول بالعتاية الإلهية، ونظرية الشيوديسيا.

ثانياً: لم توقّق نظرية الخطيئة في معالجة المشكلة، بل كانت نظريةً مجانبةً للواقع تماماً، ولم يرتضها الكثير من اللاهوتيين، وإن كانت الأشهر من بين النظريات.

ثالثاً: نظرية العتاية الإلهية يمكن عدّها نظريةً لاهوتيةً، وإخراجها من عباءة الفلسفة إن وجد لها مؤيّدات في الكتب المقدّسة عند المسيحية. لا سيّما وأنّ القرآن الكريم مليءٌ بالإشارات إلى العتاية الإلهية بالكون والإنسان. أمّا القول بعدمية الشرّ، فهو لا يغيّر من الواقع شيئاً، من أنّ هناك شرّاً محسوساً، ولا يكفي القول بعدمية الشرّ لرفع المشكلة.

رابعاً: يمكن القول إنّ نظرية الشيوديسيا للاينتز نظريةً لاهوتيةً دفاعيةً تتناسب مع الهدف من علم الكلام واللاهوت، وهو الدفاع عن العقيدة، لكنّها سلّمت بالمشكلة وأحالت المشكلة إلى أمر غيبي، يمكن الأخذ به بناءً على الإيمان المسبق بالعقيدة ولوازمها.

خامساً: أنّ نظرية الإيمان المفتوح ضحّت بالصفات الإلهية من

أجل تجنب الإله مشكلة الشرّ، وهذا خلل معرفي واضح في فكرة الإلهية وصفاتها المطلقة، كما أنّ نظرية اعتبارية الشرّ وَعَدَّ الشرّ من عالم التصورات بعيدة كل البعد عن الواقع الخارجي، ولولا أنّ المشكلة قد لامست حاجة الفرد والمجتمع، وباتت معضلةً يتعكّز عليها الإلحاد، لما اضطررنا إلى معالجتها، ومجرّد البحث فيها يكفي في كونها أمرًا واقعيًا وجدانيًا.

سادسًا: أنّ نظرية الإرادة الإنسانية الحرّة قد عاجت مسألة الشرّ الأخلاقي، لكنّها أخفقت في معالجة الشرّ الطبيعي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الكتاب المقدّس

1. المخلصي، الأب منصور، اللاهوت المعاصر، الله في اللاهوت المسيحي المعاصر، الطيف للطباعة، بغداد، 2002 م.
2. إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرت إلى هيوم، دار الوفاء، القاهرة، 2000 م.
3. أحمد شلبي، مقارنة الأديان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط 8، 1988 م.
4. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق الأب قنواقي، سعيد زايد، مكتبة المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
5. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صبح، بيروت، 2006 م.
6. أشرف منصور، إسبينوزا ونقد العقل الخالص، رؤية للنشر، القاهرة، 2013 م.
7. أمل مبروك، العدل الإلهي دراسة في فكر ليبنتز والمعتزلة، الدار المصرية - السعودية، القاهرة، 2009 م.
8. بيسن، أندرو، مسألة الإله، ترجمة محمد الفشتكي، الرافدين، بيروت، 2009 م.
9. كريسون، أندريه، المشكلة الأخلاقية والفلاسفة، ترجمة عبد الحليم محمود، أبو بكر ذكري، دار الشعب، القاهرة، 1979 م.
10. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ذوي القربى، قم، 1427 هـ.
11. بن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت،

2008م.

12. بن صابر، محمد، الدين عند ويليام جيمس، وهران تونس.
13. تاسوعات أفلوطين، ترجمة، فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1997 م.
14. التعليم المسيحي للكنيسة الكاثوليكية، المكتبة البوليسية، بلا.
15. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881 م.
16. الأكويني، توما، مجموعة الردود على فلاسفة المسلمين، دار بيبليون، لبنان، 2008م.
17. الجرجاني، أبو الحسن علي بن محمد، التعريفات، دار الفكر، بيروت.
18. جلال الدين سعيد، سبينوزا والكتاب المقدس، مؤمنون بلا حدود، المملكة المغربية، الرباط، 2017 م.
19. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ذوي القربى، قم، 1385 هـ.
20. الحلاق، علي ثائر، العناية الإلهية ومشكلة الشر في العالم، رسالة دكتوراه، كلية العلوم، جامعة القاهرة، 2005 م.
21. الخطيب، محمد أحمد، مقارنة الأديان، دار المسيرة، عمان، ط 4، 2018 م.
22. سبيك، دانيال، مشكلة الشر، ترجمة: سارة السباعي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2016 م.
23. دراز، محمد عبد الله، دستور الأخلاق في القرآن، تحقيق: عبد الصبور شاهين، مؤسسة دار الكتاب الاسلامي، قم، 2003 م.
24. عامري، سامي، مشكلة الشر ووجود الله، المؤسسة العلمية الدعوية العالمية،

- السعودية، 2016 م.
25. الشكرجي، جعفر حسن، التفاؤل والتشاؤم عند فلاسفة عصر التنوير.
26. أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت، ط 3، 1992 م.
27. المسيري، عبد الوهاب، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، القاهرة، 2004 م.
28. عدنان نجيب الدين، مسألة الشرّ في فلسفة بول ريكور، دار الفكر اللبناني، بيروت، 2008 م.
29. علي زيعور، الفلسفة في أوروبا الوسيطة، المكتب العالمي للطباعة والنشر، 2001 م.
30. عماد الدين إبراهيم، اللاهوت المعاصر.. النقد الغربي للإلحاد، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2017 م.
31. العمري، علي محمود، مدخل إلى دراسة فلسفة الدين، عمان، دار النور المبين، 2016 م.
32. فائز عزيز أسعد، مجلّة الفكر المسيحي، العدد 385-386، السنة التاسعة والثلاثون، أيّار - حزيران 2003 م.
33. فؤاد زكريا، مذهب الذرّات الروحية للبينتس، مصر، 1997 م.
34. قدرية إسماعيل، فلسفة لايبنتز، الميتافيزيقا والإلهيات، رسالة ماجستير، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1969 م.
35. كيرلس سليم بسترس، حنّا الفاخوري، الأب جوزيف العبسي، تاريخ الفكر

- المسيحي عند آباء الكنيسة، المكتبة البولسية، بيروت، 2001 م.
36. لويس غارديه وجورج قنواقي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية، نقله إلى العربية، صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، 1969 م.
37. ليبنتز، المبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة: عبد الغفار مكاوي، دار الثقافة، القاهرة، 1978 م.
38. لوثر، مارتن، أصول التعليم المسيحي، المركز اللوثيري، بيروت، بلا.
39. مارتن، مايكل، الإلحاد تحليل فلسفي، ترجمة لؤي عشري، المتنبي، بغداد، 2018 م.
40. مجلة الدراسات الدينية، مجلة إلكترونية، العدد الثانيين جمادى الآخرة 1436 هـ - نيسان 2015، عقيدة الخطيئة الأصلية عند أوغسطين.
41. محمد حلمي عبد الرحمن، قضية الشر في الخلاص المسيحي، دراسة في منظور علم الأخلاق الإسلامي، بحث منشور.
42. تاضروس، موريس، علم اللاهوت العقيدي، مكتبة أسقفية الشباب، القاهرة، 1994 م.
43. النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار السلام، القاهرة، 2008 م.
44. النشار، مصطفى حسن، فكرة الألوهية عند أفلاطون، دار التنوير، بيروت، ط 2، 2005 م.
45. يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، دار القلم، بيروت، بلا.
46. ينظر الموقع: <https://kalamfalsfa.wordpress.com>

المنهج الاستدلالي في علم الكلام.. قياس الغائب على الشاهد

سيد زهير المسيليني(1)

محسن غرويان(2)

محمد مهدي جرجيان(3)

الخلاصة

عرفت المرحلة الزمنية ما بين القرن الثالث والخامس الهجري في علم الكلام الإمامي بمرحلة "التحول المنهجي"، إذ شهدت هذه المرحلة قفزةً نوعيةً في المنهج الاستدلالي في علم الكلام، فكان للشيخ المفيد والسيد المرتضى دورٌ بارزٌ في تأسيس ما يعرف بمرحلة "التحول المنهجي" وتشبيده أسسها ومعالها، وشكل القياس المنطقي فيها معياراً عاماً في أغلب المباحث الكلامية، ومن أهم الأسباب التي أدت إلى التطور في أدوات المنهج الكلامي في هذه المرحلة وجود الأرضية المناسبة لاحتضان المباحث العقلية في الفكر الإمامي، ويرجع هذا السبب إلى مجموعة من متكلمي الإمامية الذين ورثوا تركةً علميةً في البحث الكلامي من متكلمي عصر النص، وأيضاً بسبب الاعتقاد السائد بين متكلمي هذه المرحلة من عدم المنع الشرعي من الاستفادة من هذه الأدوات المعرفية في المجالات العقديّة، طالما كانت أدوات عقليةً يعترف بها العقل البشري. وفي هذا المقال نسلط الضوء من خلال المنهج الوصفي والتحليلي على دور الشيخ المفيد والسيد المرتضى في تطوير آليات الاستدلال الكلامي.

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، قياس الغائب على الشاهد، الشيخ المفيد، السيد المرتضى.

(1) سيد زهير المسيليني، تونس، باحث في علم الكلام الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية.

Email: abo_zaynab202@yahoo.com

(2) دكتور محسن غرويان، إيران، أستاذ مساعد وعضو الهيئة التدريسية في جامعة المصطفى العالمية.

(3) دكتور محمد مهدي جرجيان، إيران، استاذ مساعد وعضو الهيئة التدريسية في جامعتي باقر العلوم والمصطفى العالمية.

Deductive Method in Theology

Proving the non-sensible facts based on sensible facts

Sayyid Zohair al-Museilini, researcher on Islamic theology, Al-Mustafa International University, Tunisia.

E-mail: abo_zaynab202@yahoo.com

Mohsen Gharawiyani, assistant professor and faculty member at Al-Mustafa International University, Iran.

Mohammad Mehdi Gurjiyan, professor and faculty member at Baqirul-Uloom University and al-Mustafa International Universities, Iran.

Abstract

The time period between the third and fifth century AH, of the Twelver Shiite theology has been known as the “systematic transformation” stage, as this stage has witnessed a qualitative change in the deductive approach in theology. Sheikh al-Mufid and Sayyid al-Murtadha had a big role in establishing this so-called “systematic transformation” stage with its features and foundations. In this stage, syllogism was a general standard in most of theological studies. From the most important reasons that led to the development in the tools of the theological approach at that stage was the suitable ground that encouraged rational topics and studies in the Twelver Shiite thought, thanks to a good group of Shiite theologians, who had inherited scientific legacy in theological researches from the theologians of the [religious] Text Era. And also because of the common belief among the theologians of that stage that there was no legal prohibition against the benefiting from these cognitive tools in doctrinal fields, as long as they were rational tools acknowledged by human mind. In this article, we shed light on the role of Sheikh al-Mufid and Sayyid al-Murtadha in developing the mechanisms of theological reasoning. In this study, we make use if the descriptive, analytical approach.

Keywords: theology, Proving the non-sensible facts based on sensible facts, Sheikh al-Mufid, Sayyid al-Murtadha.

المقدّمة

تميّز المتقدّمون من علماء الإمامية بالاهتمام بالبحوث الكلامية والعقدية على قدر اهتمامهم بالبحوث الفقهية والشرعية وغيرها، لا سيّما في القرنين الرابع والخامس الهجريين، إذ تكاملت الهوية العلمية للمذهب، وتقرّرت أصوله وأسسها بشكلٍ علميٍّ ومنهجيٍّ أكثر ممّا مضى، وكان للشيخ المفيد ومدرسته الفكرية الدور الأكبر في تشييد ملامح المدرسة الكلامية في بغداد، لا سيّما أنّ الفترة التي عاش فيها كانت فترة تكوين المذاهب الفكرية والعقدية وغيرها.

وكان لجهود الشيخ المفيد ومدرسته الكلامية الدور الأكبر في الحدّ من سيطرة المدرسة الأخبارية على المشهد الكلامي الإمامي آنذاك، إذ كانت المدرسة الأخبارية بزعامة الشيخ الصدوق تنتهج المنهج الأثريّ في التعامل مع العقائد، ولا تسمح للعقل بالنظر فيها سوى في مساحةٍ محدودةٍ جدًّا، وعلى هذا الأساس اختلف متكلمو الإمامية في هذه المرحلة في أنّه هل يجري القياس التمثيلي (قياس الغائب على الشاهد) في جميع مسائل علم الكلام من دون تحفّظٍ عن مسألة دون أخرى، أم أنّ القياس المذكور إنّما يجري في بعض المسائل الكلامية ويتحفّظ عليه في مسائل أخرى؟ من هنا ذهب الشيخ المفيد إلى جريان القياس المذكور في المسائل الكلامية باستثناء مباحث "الصفات الإلهية"، وما يصحّ نسبتها إليه عليه السلام منها، الأمر الذي يضطر الشيخ المفيد إلى

إضافة قيد آخر على قانون "قياس الغائب على الشاهد"، والحدّ من توظيفه داخل مباحث الصفات، ذلك حين اشترط على العقل عدم انفكاكه عن السمع واحتياجه إليه في علمه، وفي النتائج التي ينتهي إليها، بل إنّ العقل لا ينفكّ عن السمع في تنبيه الأخير له على "كيفية الاستدلال" إذ يقول: «اتفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجها إلى السمع، وأتّه غير منفكّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال» [المفيد، أوائل المقالات، ص 44 و45]. وهذا القيد الذي يتحدّث عنه الشيخ المفيد هنا هو عبارة عن حظر استخدام دليل القياس العقلي في مباحث الصفات الإلهية؛ لأنّه ينتهي إلى دلالات ذات طابع حسيّ في عقولنا ولغتنا، غير أنّ الشريف المرتضى وخلافاً لأستاذه يجري القياس العقلي في الصفات الإلهية، بل إنّّه يتعدّاه إلى إمكانية التعبّد بالقياس العقلي عقلاً، وإنّما بطل العمل به لنهي الشرع عنه، يقول الشريف المرتضى: «إنّ في الناس من خالف في حسن إجراء الأسماء والصفات عليه - تعالى - من دون إذن سمع، وهذا خطأ لا من بيان الحقّ فيه» [الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 70].

ويبدو لي في ضوء ما ذكرناه من كلمات الشيخ المفيد والسيد المرتضى في خصوص قياس الغائب على الشاهد أنّ أغلب المسائل الكلامية - باستثناء الصفات الإلهية التي هي محلّ اختلاف بين الشيخ المفيد والشريف المرتضى - قائمة على اعتبار قياس الغائب

على الشاهد آليّة العقل الأبرز في أحكامه ونتائجها، إن لم تكن الوحيدة، وسائر الآليات الأخرى كال دوران والسبر والتقسيم ما هي إلا أدوات في خدمة القياس العقلي (الغائب على الشاهد) الذي يعدّ من أهمّ الآليات المستخدمة في علم الكلام وأوسعها، بل إنّ التوظيف الكلامي لهذه الآليات من قبل المتكلم ليس متساويًا من ناحية الكميّة، بل هي في أغلب الأحيان متداخلة فيما بينها، يوظفها المتكلم لتقوم بأداء مهامّ يحتاجها (قياس الغائب على الشاهد) حتّى يكتمل الاستدلال به، فهي أدوات إجرائية يستعين بها القياس (قياس الغائب على الشاهد) للوصول إلى المطلوب، فالاستقراء يتكفّل بتحقيق صغريات قياس الغائب على الشاهد، بينما تمثّل آليّ السبر والتقسيم والدوران الأساس الذي يقوم عليه قياس الغائب على الشاهد، بل إنّ أهمّ طريقٍ لإثبات الجامع (العلة) في قياس الغائب على الشاهد هو آليّ (السبر والتقسيم) و(الدوران)، كما تقول: العلة في حدوث البيت هو التأليف، والعالم مؤلّف، فيكون حادثًا، فإنّهم يثبتون العلة المشتركة.

والمقال الحاضر يسلّط الضوء - من خلال المنهج الوصفي والتحليلي - على منهج الشيخ المفيد والسيد المرتضى في استخدام القياس التمثيلي في حقل العقيدة والكلام ونبحث ذلك من خلال مطالب.

أولاً: تعريف المنهج لغةً واصطلاحاً

أ- المنهج في اللغة

المنهج في اللغة أخذ من النهج وهو الطريق، وطريق نهج: أي بيّن وواضح، ومنهج الطريق وضحه، وانهج الطريق: وضح واستبان، وصار نهجاً واضحاً بيّناً [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 251]. قال ابن منظور: «نهج، طريق نهج: بيّن واضح، وهو النهج... والمنهاج: كالمنهج. وفي التنزيل: ﴿وَلِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [سورة المائدة: 48]. والمنهاج الطريق الواضح، وفلانٌ يستنهج نهج فلان أي يسلك مسلكه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 143]. قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيُنزِلُكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾ [سورة المائدة: 48]. وهكذا نجد أن أصل المنهج في اللغة يدور حول معنى الطريق والسبيل الواضح المستقيم.

ب- المنهج في الاصطلاح

إنّ المعنى اللغوي للمنهج يسهّل لنا المهمّة في المراد من المعنى الاصطلاحى له، إذ قد يُطلق المنهج ويراد به تارةً هيئة الاستدلال وصورته؛ ولهذا نسّمى المنطق الأرسطى بالمنطق الصوري؛ لأنّه يبيّن

شكل الاستدلال، فيكون المقصود بالمنهج ممارسة الاستدلال القياسي في القضايا العلمية، والقياس إما أن يكون من الشكل الأول أو من الشكل الثاني أو من الشكل الثالث ونحو ذلك. [المظفر، المنطق، ص 214]. وقد يُطلق ويراد به الأدوات الفتيّة التي تضبط البحث وتنمّطه وفق الصيغ المألوفة في العلوم.

ونحن لا نقصد هذا المعنى للمنهج الذي ينزل به إلى مستوى الأدوات الفتيّة لضبط الكتابة وحسب، ولا المعنى الأول. إنّما نريد به معنًى ثالثاً وهو: مجموعة القواعد التي يقف عليها الإنسان للدخول إلى استنباط حقائق أو عقائد معيّنة، أي الكشف عن طبيعة القواعد التي نعلم عليها لفهم الواقع. فقد نعلم القواعد العقلية لاكتشاف الواقع، أو نعلم النصّ طريقاً إليه، أو مكاشفة العارف سبيلاً إلى اكتشاف الواقع.

ومن خلال ذلك يمكن أن نستنتج أنّ المنهج في الحقيقة هو الجانب التطبيقي لنظرية البحث عند الباحث؛ ولذا نجد أنها تختلف في طبيعتها بحسب طبيعة النظرية نفسها، والمجال الذي تتمثل فيه الغاية من تطبيقاتها؛ لذلك فنحن في حدود البحث هنا نجد أنّ المنهج هو الطريقة التي يتبعها المتصدّي لفهم النصّ للكشف عن دلالاته، وهذا يقوم على خطوات منمّطة تتمثل فيها مجموعة مفاهيم ومنطقات ومصطلحات يتسلّح بها المتصدّي في سعيه للوصول إلى غايته.

ثانيًا: الاستدلال في اللغة والاصطلاح

أ- الاستدلال في اللغة

الاستدلال في اللغة هو طلب الدليل، ويطلق في العرف على إقامة الدليل مطلقاً من نصّ أو إجماع أو غيرهما، وقيل هو في عرف أهل العلم بالعكس، وذكر ابن فارس أنّ: الدال واللام أصلان: أحدهما إبانة الشيء بإمارة تتعلّمها، والآخر اضطرابٌ في الشيء، فالأوّل كقولهم: دلت فلاناً على الطريق [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 239] أي أهديته إليه، فالسين والتاء للطلب ومادّة (استفعل) تدلّ على الاتّخاذ وطلب الدليل [التهاوني، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 131]، وعليه فالاستدلال لغةً هو الموصل إلى المطلوب.

ب - الاستدلال في الاصطلاح

فهو عند المناطقة عبارة عن «التوصّل إلى حكم تصديقي مجهول بواسطة حكم تصديقي معلوم» [النشار، المنطق السوري منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، ص 31 و36]. وأمّا عند علماء الكلام فالاستدلال له معنيان، أحدهما انتزاع الدلالة والثاني المطالبة بالدلالة [ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص 286]، فالاستدلال في المصطلح الكلامي عملية عقلية يقصد بها استخراج دلالة الدليل على الحكم.

ثالثاً: القياس العقلي في اللغة والاصطلاح

أ- القياس والعقل في اللغة

القياس في اللغة: مصدر لقياس، بمعنى قَدَّر، يقال قست الأرض بالقصبة، أي قَدَّرتها بها، وقست الشوب بالذراع، أي قَدَّرته به [ابن منظور، لسان العرب: مادة قاس]، قال في لسان العرب: «قاس الشيء يقيسه قياساً إذا قَدَّره على مثاله، والمقياس المقدار» [المصدر السابق]، وقد يستعمل بمعنى المساواة: يقال: فلان لا يقاس بفلان، أي لا يساوي به. ومن ذلك قول الإمام عليٍّ عليه السلام: «لا يقاس بآل محمدٍ صلوات الله عليهم من هذه الأمة أحد» [نهج البلاغة، الخطبة 2] أي لا يساوي بهم أحدٌ. وأمَّا المعنى اللغوي للعقل في اللغة العربية، فعندما ندقق في الموسوعات والمصادر اللغوية نجد أنّ مادة "عقل" وردت تحمل العديد من المعاني من قبيل: الحبس والحجر والنهي. [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458]

ب - القياس في الاصطلاح

وأمَّا في الاصطلاح، فهو إثبات حكم مثل المقيس عليه للمقيس. وهو خيرة السيّد المرتضى في "الذريعة" [المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 2، ص 669]، والشيخ الطوسي في "العدّة" [الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 2، ص 647]. والقياس لا يختلف في نفسه داخل الحقلين الفقهي والعقدي، ففي كلا الحقلين يبقى معنى القياس واحداً، يشير إلى وجود أصل ووجود فرع، وأنّ هناك جامعاً مشتركاً بينهما، هذا المعنى ممّا لا يختلف

فيه الحقلان العقلي والشرعي، ولكن الاختلاف بينهما من تفسير معنى "الجامع المشترك" بين الأصل والفرع داخل القياس، وأحكام هذا الجامع بين الحقلين الفقهي والعقدي، ولنتأمل نصّ الشريف المرتضى التالي، الذي يوضّح الفارق في قياس المماثلة بين الحقلين العقلي (المقبول) والفقهي - الشرعي (المرفوض) حيث يقول: «ومّا يجب علمه أنّ حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإّما يختلفان في أحكامٍ ترجع إلى العلة:

1- لأنّ العلة العقلية موجبةٌ ومؤثّرةٌ تأثير الإيجاب، والسمعية ليست كذلك عند من أثبت قياساً شرعياً، بل هي تابعةٌ للدواعي والمصالح المتعلقة بالاختيار.

2- والعلة في القياس العقلي لا تكون إلا معلومةً، وفي السمي تكون مظنونةً. ومتى علمت في العقل تعلّق الحكم بها لم تحتج في تعليقه عليها إلى دليلٍ مستأنفٍ، وليس كذلك علة السمي، فإنّها عند أكثرهم ومحقّقيهم لا يكفي في تعلّق الحكم بها في كلّ موضعٍ وجدت فيه أن تعلم، بل لا بدّ من تعبّد بالقياس حتّى يعلّق الحكم بها في كلّ موضعٍ.

3- وأيضا علة السمي قد تكون مجموع أشياء، وقد تكون مشروطةً في كونها علةً، وقد تكون علةً في وقتٍ دون وقتٍ، وعينٍ دون عينٍ، والوقت واحدٌ عند من أجاز تخصيص العلة منهم. وقد تكون العلة الواحدة علةً لأحكامٍ كثيرةٍ [المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 2، ص 270].

فالقياس العقلي في الحقل الكلامي هو نوع من الأعمال الذهنية، وأسلوب من أساليب الفكر الذي من خلاله يمكننا تبديل مجهولٍ إلى معلومٍ.

جـ - العقل في الاصطلاح الفلسفي والكلامي

يطلق مصطلح "العقل" في كلمات الفلاسفة ويراد منه تارةً الجوهر المجرد المستقل ذاتاً وبالفعل، وهو المسمّى عندهم بـ "العقل الأوّل"، وتارةً يراد منه "النفس" وهذا المعنى للعقل له مراتب مختلفة من قبيل: العقل بالقوّة، العقل بالملكة، العقل المستفاد، وبهذا المعنى يكون للعقل معانٍ مختلفةً ومتعدّدةً [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 242]، وأمّا العقل في المصطلح الكلامي فقد عرفه الشيخ المفيد والسيد المرتضى بما يلي:

1- مفهوم العقل عند الشيخ المفيد

يعرّف الشيخ المفيد العقل بأنه الشيء الذي تتمّ به معرفة النتائج الفكرية التي يتوصّل إليها الإنسان وتمييزها، ويضيف بأنّ سبب تسميته بالعقل ناتجٌ عن الوظيفة الأخلاقية التي يضطلع بها، وهي عقله وتقييده الإنسان عن القبائح والرذائل الخلقية، يقول: «العقل هو معنًى يتميّز به من معرفة المستنبطات، ويسمّى عقلاً لأنّه يعقل عن المقبّحات» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 22]، وفي تعريفه للنظر يقول: «هو استعمال العقل في الوصول إلى الغائب، باعتبار دلالة الحاضر» [المصدر السابق] وهذا التعريف يكاد يكون

صريحاً في أنّ الشيخ المفيد يعدّ القياس التمثيلي "قياس الغائب على الشاهد" آلةً من آليات الاستدلال في منهجه الكلامي.

2- مفهوم العقل عند الشريف المرتضى

لقد ترك لنا الشريف المرتضى عدّة تعاريف لمعنى العقل، أوضح تلك التعاريف اعتباره العقل عموم المعارف التي يحصل عليها الإنسان في حياته، يقول المرتضى: [إنّ العقل هو] «مجموع علوم بين الناس» [المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 31]، وفي تعريف آخر يقول: «هو العلوم الضرورية التي يتمكّن بها من اكتساب العلوم إذا كملت شروطها» [المصدر السابق]، لكنّ أهمّ تلك التعاريف وأكثرها تفصيلاً ما جاء في أشمل كتبه الكلامية "الذخيرة في علم الكلام" حيث يقول: «والعقل هو مجموعة علوم تحصل للمكّلف» [المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 121].

ومن هنا نجد الشيخ المفيد يعرّف القياس العقلي بقوله: [هو] «حمل الشيء على نظيره في الحكم بالعلّة الموجبة له في صاحبه» [المرتضى، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، ص 82]. بينما لا يختلف القياس العقلي عند الشريف المرتضى في الحقل العقدي عنه في الحقل الفقهي، فهو في الحقلين الفقهي والعقدي ذو معنى واحدٍ يشير إلى وجود أصلٍ وفرعٍ، وأنّ هناك جامعاً مشتركاً بينهما يسمح بإثبات الحكم للغائب باعتبار ما ثبت للشاهد، فلم يكتفِ الشريف المرتضى بمجرد الإشارة إلى الفارق بين القياسين، بل تحدّث بنحو مفصّل عن طبيعة هذا الفارق، وشكّل الجامع (العلّة) في كلا الحقلين العقلي والفقهي، ولنتأمل النصّ التالي للشريف المرتضى

وهو - في تصوّري - من أهمّ النصوص في التراث الإمامي الذي يوضّح فلسفة الفارق في قياس المماثلة بين الحقلين العقلي والفقهي، وقد تبنيّ هذا الموقف كلّ من تلامذة الشريف المرتضى ومن جاء بعده إلى زمن العلامة الحليّ، يقول الشريف المرتضى: «ومما يجب علمه أنّ حقيقة القياس في العقل والشرع لا تختلف، وإتّما يختلفان في أحكام ترجع إلى العلة؛ لأنّ العلة العقلية (في القياس العقلي) موجبة ومؤثّرة والعلة السمعية (في القياس الفقهي) ليست كذلك، بل هي تابعة للدواعي والمصالح، والعلة في القياس العقلي لا تكون إلا معلومة، وفي القياس الفقهي تكون مظنوناً» [المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ص 684 و685]. وهذه الفوارق التي ذكرها للعلة في القياس الفقهي والعقلي ترجعه إلى جوهر واحد هو في غاية الأهميّة، وهو الإيجاب في العلة العقلية، وكذلك العلة الفقهية؛ فإنّها تابعة للدواعي والمصالح.

رابعاً: توظيف القياس العقلي في الاستدلال الكلامي عند الشيخ المفيد والسيد المرتضى

عرفت المرحلة الزمنية في علم الكلام الإمامي منذ منتصف القرن الثالث الهجري وإلى نهاية القرن الخامس الهجري بمرحلة "النضج الفكري" أو "مرحلة القياس العقلي الجدلي"، إذ تنامي الاتجاه العقلي في التفكير الإسلامي، واقترب الفكر الكلامي في هذه المرحلة من المنهج العقلي الكلاسيكي، وبلغ الفكر الكلامي عند الإمامية في القرنين الرابع والخامس مرحلةً متقدّمةً من الناحية

المنهجية، وممن مثل هذه المرحلة في الفكر الكلامي عند الإمامية الشيخ المفيد (المتوفى سنة 413 هـ) والشريف المرتضى (المتوفى سنة 436 هـ) والشيخ الطوسي (المتوفى سنة 460 هـ). وقد استطاعوا أن يقدموا منظومةً كلاميةً تجمع بين العقل والنقل، وتعطي للعقل الدور المهم في هذه المرحلة، فإن هذه الشخصيات الثلاثة تعدّ أضلاع المثلث الكلامي الإمامي في هذه الحقبة، إذ رسّخت جهودهم الخلاقة والتميّزة هوية المنهج العقلي في علم الكلام الإمامي، بل إنّ كلّ واحد منهم يعدّ مدرسةً كلاميةً في مرحلته.

ولا يخفى على المتتبع اللبيب أنّه في بداية هذه المرحلة - وتحديدًا - في عهد الغيبة كانت الروح الموالية للنصوص مسيطرةً على الساحة الكلامية أول الأمر، ويمثّل ابن بابويه القميّ المعروف بالشيخ الصدوق (المتوفى 413 هـ) هذه الروح الموالية للنصوص، والمنكرة للإسراف في استخدام العقل عند المعتزلة وآل النوبختيين، وأكّد دائماً لزوم الاعتماد والالتزام بأحاديث الرسول والأئمة عليهم السلام [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 10]، وقد حرص هو ومن يوافقه في المنهج من معاصريه التزام الأحاديث المروية عن الأئمة عليهم السلام والتأكيد على الفروق التي تميّز الاثني عشرية عن كلّ من سواهم من أتباع الفرق الكلامية. [المصدر السابق، ص 369 و370]

ولكن يبدو أنّ هذه الروح المحافظة لم تف باحتياجات الإمامية في هذه المرحلة، فسرعان ما ظهر بعد وفاة الشيخ الصدوق تلميذه

ابن النعمان المعروف بالشيخ المفيد، وأسّس لمنهج عقلي بلغ أوجه فيما بعد على يد الشريف المرتضى ومدرسته الكلامية، ولم يتردّد الشيخ المفيد في أن ينتقد شيخه الصدوق في كتابه "تصحيح الاعتقاد" [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 5]، وحاول أن يتّخذ منهجاً متوازناً جمع فيه بين المنهج العقلي والروح النصيّة المحافظة لدى أسلافه من الإمامية. [المفيد، أوائل المقالات في مذاهب المختارات، ص 7]

ورغم أنّه أشبع المنهج العقلي في علم الكلام الإمامي إلا أنّه كان حريصاً - بدوره - على إبراز التمايز بين المنهج العقلي الإمامي والمنهج العقلي الاعتزالي. ولما جاء السيّد المرتضى واصل العمل مع شيخه في الاتجاه العقلي الذي سلكه الشيخ المفيد، ولم يقتصر الأمر على قبوله للمنهج العقلي في الاستدلال على المسائل الكلامية والعقدية، بل حرص بدوره أيضاً على إبراز الفروق المنهجية التي تفصل بين الاعتزال والإمامية، وخاصّةً في العقائد المرتبطة بالإمامة التي لا محلّ لها في عقلانية الاعتزال، وكذا رفضه رأي المعتزلة في خلق القرآن ورأيهم في الشفاعة والكرامة والرجعة وما يتّصل بها. [المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ص 81]

أ- توظيف القياس العقلي عند الشيخ المفيد

إنّ للشيخ المفيد نظرةً معرفيّةً منهجيّةً تمكّنتنا من فهم الدور الذي يشغله القياس العقلي في تشييد أسسها، يشكّل القياس العقلي (قياس الشاهد على الغائب) فيها معياراً عامّاً في جميع المجالات

المفترضة لتوظيفه في قضايا الإلهيات، جاءت وجهة نظره في سياق تساؤله عن الاستنتاجات الفكرية التي يتوصّل إليها العقل البشري، وهل أنّها ضرورية في عملية الإدراك البشري أو أنّ جميع تلك المستنبطات اكتسابية، يولدها الإنسان من خلال نشاطه العقلي بحريّة واختيار وبحث ونظر؟ يقول الشيخ المفيد: «إنّ العلم بالله ﷻ وأنبيائه وبصحّة دينه الذي ارتضاه، وكلّ شيء لا تدرك حقيقته بالحواس، وتكون المعرفة به قائمةً في البداية، وإتّما يحصل بضربٍ من القياس، لا يصحّ أن يكون من جهة الاضطرار، ولا يحصل على الأحوال كلّها إلا من جهة الاكتساب. كما لا يصحّ وقوع العلم بما طريقه الحواس من جهة القياس، ولا يحصل العلم في حالٍ من الأحوال بما في البداية من جهة القياس» [المفيد، أوائل المقالات في مذاهب المختارات، ص 54]

وهذا النصّ منه ينطوي على نقطتين مهمّتين:

النقطة الأولى: اعتبار المعرفة الدينية عامّةً قضيةً استنتاجيةً حرّةً يقوم بها الإنسان الواعي. وبتعبير المتكلّمين: هي مسألة "اكتسابية" يولدها نظر المكلف، وليست معرفةً "ضروريةً" يدركها الإنسان دون إعمال فكره، ودون بحث وتفكير وفحص معرفي.

النقطة الثانية: أنّ هذا النصّ يشير بوضوح إلى أقسام المعرفة البشرية عند الشيخ المفيد وأدوات الكشف المعرفية التي يمتلكها الإنسان في التعاطي معها. فالشيخ المفيد يرى أنّ الموضوعات التي ينشغل بها الإنسان: إمّا أن تكون حسيّةً، وإمّا أن تكون

ضروريّة، يحملها الإنسان في فطرته ليس بوسعه نكرانها، وإمّا غير القسمين المتقدّمين.

ثمّ يذهب الشيخ المفيد إلى أنّ القسم الثالث يتمّ تحصيل المعرفة به من خلال القياس (قياس الغائب على الشاهد). وذلك على العكس من القسمين السابقين، ثمّ يعود الشيخ ليرتب النتائج على تقسيمه المعرفي هذا ليقول: «إنّ المعرفة بالله وأنبيائه وصحة دينه إمّا تنال بالقياس، لكون أنّ من الواضح أنّ إدراك الله والقضايا المتعلّقة به ليست ممّا يمكن نيّله بالحواسّ، كما أنّ معرفته ليست قائمةً في النفس من البداية» [المصدر السابق].

ب - استثناء "الصفات الإلهية" من شمول قياس الغائب على الشاهد لها

يذهب الشيخ المفيد إلى عدم جريان القياس المذكور داخل مباحث "الصفات الإلهية"، وما يصحّ نسبتها إليه ﷺ منها؛ الأمر الذي يضطرّ الشيخ المفيد إلى إضافة قيد آخر على قانون "قياس الغائب على الشاهد"، والحدّ من توظيفه داخل مباحث الصفات، ذلك حين اشترط على العقل عدم انفكاكه عن السمع واحتياجه إليه في علمه، وفي النتائج التي ينتهي إليها، بل إنّ العقل لا ينفكّ عن السمع في تنبيه الأخير له على "كيفية الاستدلال".

يقول المفيد: «اتفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائج إلى السمع، وأتّه غير منفكّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال» [المصدر السابق].

إنّ التنبيه الذي يتحدّث عنه الشيخ المفيد هنا، هو عبارة عن حظر استخدام دليل القياس العقلي في مباحث الصفات الإلهية؛ لأنّه ينتهي إلى دلالات ذات طابعٍ حسيّ في عقولنا ولغتنا.

يقول الشيخ المفيد: «إنّ استحقاق القديم - سبحانه - لهذه الصفات [سميع، بصير، مدرك] كلّها من جهة السمع، دون القياس ودلائل العقول. وإنّ المعنى في جميعها العلم خاصّة، دون ما زاد عليه في المعنى؛ إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحسّ» [المفيد، أوائل المقالات في مذاهب المختارات، ص 54]. وكذا الحال في أسمائه سُبْحَانَهُ.

ولا ينفكّ الشيخ المفيد يذكر بمذهبه هذا في الصفات والاستدلال عليها، وهو يركّز في كلّ ذلك على حظر إطلاق الصفات التي لم يرد تصريح من الشرع بها، وأنّ ذلك لا يدرك بالقياس، بل إنّ لم يكن ليطلق عليه سُبْحَانَهُ صفات الغضب والرضا والحبّ والتعجب وغيرها لولا ورود الشرع بذلك. أمّا حال إطلاقها من قبل الشرع، فإنّ وظيفة الشيخ تنصبّ وترتكز على ما تحقيق معانٍ لها «لا تأبأها العقول» [المصدر السابق] مصرّحاً بقوله: «إنني أتبع فيما أطلقه في صفات الله - تعالى - وصفات أفعاله الشرع ولا أبتدع» [المصدر السابق]. وقد صرّح في بحثه "مسألة في الإرادة" أنّ ما يدعوه إلى عدم توظيف القياس العقلي هنا، هو تنزيه الذات الإلهية عن الحاجات والوصف بالجوارح والآلات والدواعي والخطرات. [المصدر السابق، ص 56]

ج - توظيف القياس العقلي عند الشريف المرتضى

ذكر الشريف المرتضى ثلاثة شروط في الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد هي كالتالي:

1- أن يكون المستدلّ عليه بهذا القياس في نفسه معقولاً؛ لأنّه إن لم يكن كذلك لا يمكن اعتقاده، وما لا يمكن اعتقاده لا يمكن أن يطلب بالدليل.

2- أن لا يكون المستدلّ عليه بهذا القياس معلوماً للناظر من الجهة التي يريد معرفتها بالدليل؛ لأنّ العلم بالدليل يمنع الاستدلال عليه.

3- أن يكون الدليل ينافيه من جهةٍ ومتعلّقاً به من جهةٍ أخرى، وبذلك يصحّ الاستدلال عليه. [المرتضى، الملخص في أصول الدين، ص 137]

هذه الشروط التي ذكرها الشريف المرتضى توضّح لنا عمومية القياس العقلي لديه، والمباحث الكلامية التي يغطّيها أو يستثنىها في القياس المذكور، وإذا أعرضنا عن الموارد التي طالها الاستثناء، فإنّ ساير المباحث الكلامية الأخرى تكون حقلاً خصباً لإجراء قياس الغائب على الشاهد، وما دامت تتمتع بعلةٍ موجبةٍ، فإنّ استعمال القياس العقلي فيها سيكون مشروعاً، حسب ما يذهب إليه الشريف المرتضى في التفريق بين القياس في العقليات والقياس في الشرعيات، فالحقل الكلامي ما دام ذا علةٍ موجبةٍ - وهو كذلك

بحسب وجهة نظر المتكلمين - وكانت علله مشتركةً بين القديم (الله) والحادث (الإنسان)، فإنَّ الباب أمام القياس العقلي في المسائل العقدية يكون مشروعًا، وقد أجاب الشريف المرتضى عن الإشكال القائل بأنه: "لوجوزتم قياس المماثلة في الشرعيات فإنَّ معنى ذلك تجويزكم له في أصول الدين" بقوله: «وربما تعلّق نا في القياس بأن يقول: لو جازت العبادة بالقياس في الفروع، لجازت في الأصول، والجواب على ذلك أنّه غير ممتنع أن يتعبّد في الأصول بالقياس، إذا كانت هناك أصولٌ يقاس عليها، ويرد عليها، فلا فرق بين الأمرين» [المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 2، ص 694]. ويكرّر الجواب نفسه في رسالته "جوابات المسائل الطرابلسيات الاثنية" تحت عنوانٍ في الاستدلال بالشاهد على الغائب. [المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 363]

د - موارد الاستثناء في آليّة القياس عند الشريف المرتضى

تقدّم أن ذكرنا أنّ الشيخ المفيد ذهب إلى عدم جريان القياس العقلي داخل مباحث "الصفات الإلهية"، واضطرّه الأمر إلى إضافة قيدٍ آخر على قانون "قياس الغائب على الشاهد"، للحدّ من توظيفه داخل مباحث الصفات، واعتبر ذلك من البدع التي هو يتجنّبها، غير أنّ الشريف المرتضى وخلافًا لأستاذه يجري القياس العقلي في الصفات الإلهية، بل إنّه يتعدّاه إلى إمكانية التعبّد بالقياس العقلي عقلاً، وإثما بطل العمل به لنهي الشرع عنه، يقول الشريف المرتضى: «إنّ في الناس من خالف في حسن إجراء الأسماء والصفات

عليه - تعالى - من دون أذن سمع، وهذا خطأ لا بدّ من بيان الحقّ فيه» [المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 70]. فإنّ الأسماء والصفات التي تطلق على الله ﷻ تؤخذ من الشاهد، وما يصحّ إطلاقها على الأخير (الشاهد = الإنسان) يكون بنفسه دليلاً على صحّة إطلاقها على الله، مع اختصاص الذات الإلهية بفارق، وهو وجوب النفي عقلاً لتلك المعاني التي لا تتناسب معها، فمثلاً لفظ "القادر" يطلق على من يصحّ الفعل منه، وحيث إنّ هذا الفعل موجودٌ في الله جاز أن نصفه بأنّه قادرٌ، أمّا لفظ "عتيق" فحيث إنّ معناه من أّثر الزمان فيه، فإنّه لا يجوز إطلاقه على الله ﷻ؛ لاستحالة تأثير الزمان عليه. [المصدر السابق، ص 574 - 576]

والآن نشير إلى الموارد التي يستثنيها الشريف المرتضى ويمنع من توظيف القياس العقلي فيها، وهي كالتالي:

1- اللغة: الحروف المقطّعة التي تفتح بها بعض السور من قبيل (الم، كهيعص) فإنّه يذهب إلى أنّها أسماءٌ للسور وشعراً لها، ويرفض تفسيرها بأنّها للافتتاح قياساً على لفظة "ألا" التي يفتح العرب بها كلامهم [المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 3، ص 303]، وكذلك لفظ "مولى"، إذ فسّرت عند علماء الإمامية بمعنى "الأولى"، واعترض على هذا التفسير بأنّه لو كان معناه "الأولى" لصحّ القول "مولى منك" كما يقال "أولى منك"، وقد أجاب الشريف المرتضى بالمنع من القياس في اللغة في أمثال هذه الموارد؛ لأنّ

عدم استعمال أحدها موضع الآخر لا يدلّ على وجود التنافر والتضادّ بين معنيهما، فإنّ وحدة المعنيين لا تلازم صحّة تبادل الاستعمالين، ولا صحّة اقتران أحدهما بما يصحّ اقترانه بالآخر منهما، ولا يلزم من ذلك جريان أحكام أحدهما على الآخر؛ فإنّ ذلك كلّه من عوارض اللفظ، وهي أجنبيّةٌ بأجمعها عن المعنى، فإنّ الاستعمال توقيفيٌّ لا يجوز التعديّ عمّا وردت به الرخصة فيها من أهل اللغة. [اللّوآساني، نور الأفهام في علم الكلام، ص 577 و578]

2- الأحكام الفقهية: يعدّ استثناء الأحكام الفقهية التعبديّة من القياس العقلي من أوضح البدهيات داخل الفكر الإمامي، والمهمّ هو إيضاح الأساس الذي قام عليه هذا الاستثناء (استخدام القياس العقلي في الشرعيات) وهل هذا الاستثناء متواجدٌ أيضًا في الحقل العقدي؟

يرى الشريف المرتضى أنّ توظيف القياس العقلي في الشرعيات لا يوجد دليل عقلي من المنع منه، بل إمكانية التعبّد بالقياس العقلي ممّا لا يبطلها العقل، وإنّما بطل العمل به لنهي الشرع عنه. [المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص 675]

وهذا بخلافه في الحقل المعرفي، فإنّ ما دام القياس العقلي ذا عللٍ موجبة، وكانت علله المشتركة بين الغائب والشاهد (بين الله والعبد)، فإنّ الباب أمام القياس العقلي يبقى مفتوحًا ومشروعًا، خصوصًا إذا لم يتوقّر الدليل الشرعي على المنع والنهي عن ذلك.

3- اللطف: يعرف الشريف المرتضى اللطف بأنه: «مادعا إلى فعل الطاعة إما بالتقريب منها وإما بمجرد التمكين من معرفتها وأدائها» [المصدر السابق]. ويقسم اللطف باعتبار الفاعل إلى ثلاثة أقسام:

أ- أن يكون من فعل الله خاصةً، كحبّ المنفعة ودفع الضرر اللذين يخلقهما الله في الانسان.

ب- أن يكون من فعل المكلف نفسه ويلزمه الله بفعله، وهي جميع الأفعال التي تقرب العبد إلى الله وقد حثنا الله على أدائها.

ج- أن يتعلّق بفعل غير الله وفعل غير المكلف نفسه، كما هو الحال في فعل الواعظ لغيره من الناس [المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، ص 107]، وهذا التقسيم للطف يشير إلى موقف الشريف المرتضى من القياس العقلي والموارد التي يوظف فيها غيرها، فإنّ حقيقة القياس العقلي عنده واحدة في الحقلين العقلي والشرعي، وإنّما الخلاف يرجع إلى العلة العقلية الموجبة والعلّة الشرعية غير الموجبة، فالعقليات عنده على قسمين:

القسم الأوّل: الأحكام العقلية التي تعود إلى صفةٍ تتعلّق بالأفعال ولا يفترق الناس بشأنها، من قبيل الأحكام الأخلاقية كشكر المنعم، وقبح الظلم، وردّ الأمانة و...، فإنّ هذا القسم يشترك فيه الناس لاختصاصه بصفةٍ تميّزه ولا تتعدّاه إلى غيره.

القسم الثاني: الأحكام العقلية التي يعتبر كونها لطفًا، وهي على

قسمين: أن يكون عامًّا يشترك في وجوبه الجميع، ويختصّ بصفةٍ يعلمها الجميع، وقابلًا للإدراك العقلي من قبل الجميع، وهو محلّ استخدام القياس العقلي، وإمّا أن يكون صفةً لا تدرك إلا بالسمع، وهو جميع الشرعيات، فلا يجري فيه القياس العقلي، يقول الشريف المرتضى: «العقليات على ضربين: أحدهما يرجع إلى صفة الأفعال، فأحوال المكلفين لا يجوز أن تفترق فيه، نحو قبح الظلم ووجوب شكر المنعم والإنصاف، والثاني يجب لكونه لطفًا، وهي على ضربين أيضًا: إمّا لكونه يرجع إليه ويعلم بالعقل متميِّزًا، نحو وجوب النظر في معرفة الله تعالى، وإمّا أن لا يكون كذلك وهو جميع الشرعيات، فهي أطفأ ومصالح ولا يعلم كونها كذلك إلا بالسمع» [المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 2، ص 571]. ومن هنا فاستثناء الشرعيات من القياس العقلي لكونها ليست عامّةً بحيث يدركها الجميع بعقولهم، فلا تدرك إلا سمعًا.

خامسًا: تطبيقات قياس الغائب على الشاهد عند الشيخ المفيد والسيّد المرتضى

ونشير هنا إلى مجموعة من العينات التي اخترتها من أهمّ كتابين للشيخ المفيد، وهما: "الفصول المختارة" (تقرير تلميذه الشريف المرتضى)، و"أوائل المقالات في المذاهب والمختارات"، مقتصرين على الموارد التي تحمل تصريحًا منه بتوظيف القياس المذكور، سواءً كان

التوظيف استدلالاً مباشراً لإثبات الدعوى أم كان لمجرد إمكانها وعدم امتناعها. هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإننا ما دمنا لسنا في سياق ذكر جميع تلك التطبيقات، فلن نكون مطالبين بأكثر من عيّناتٍ تفي بإثبات الدعوى⁽¹⁾، علمًا أنّ جَلّ قضايا العقيدة - إن لم يكن جميعها - من وجوب النظر في معرفة الله وحتىّ مباحث الإمامة في الفكر الإمامي، يمكن قراءتها من خلال القياس العقلي؛ فإنّ أهمّ ما علينا ذكره من تطبيقاتٍ هو برهان الحدوث على إثبات وجوده تعالى.

الاستدلال بدليل الحدوث على إثبات وجوده تعالى

فالاستدلال الكلامي على إثبات نفس وجود الذات الإلهية يندرج في إثبات "المحدث" من خلال إثبات حوادث في الشاهد، ثمّ إضافتها إلى محدثٍ منها، ثمّ تخصيص حاجتها إليه في حدوثها، ثمّ إثبات حاجة كلّ محدثٍ في حدوثه إلى محدثٍ ... وهكذا يتم إثبات

(1) - بعض موارد تطبيقات القياس العقلي عند الشيخ المفيد: مسألة في حسن العفو مع صدور الوعيد. مسألة في معنى الكلام والمتكلم، مسألة في بطلان القول بمبايعة الإمام عليّ لأبي بكر، مسألة في تفضيل الإمام عليّ على بعض الأنبياء المتقدمين، مسألة في تخصيص آية الأيتام وخروج أهل البيت منها، مسألة في أنّ الأئمة بعد الرسول اثنا عشر إمامًا، مسألة في معرفة الأئمة بجميع الصنائع وسائر اللغات.

بعض موارد تطبيقات القياس العقلي عند الشريف المرتضى: في إثبات كون الله قادرًا، في إثبات كون الله عالمًا، في إثبات كون الله موجودًا، في إثبات كون الله حيًّا، في إثبات كون الله مدركًا، في إثبات كون الله سميعًا بصيرًا، في إثبات كون الله غنيًّا، في إثبات كون الله لا يفعل القبيح، في إثبات كون الله لا يريد القبيح. [الشريف المرتضى، الفصول المختارة، ص 47 و 49 و 51 و 56 و 62 و 67 و 68]

وجوده تعالى. فالشريف المرتضى مثلاً بعد أن أثبت أنّ الأشياء المحدثّة فينا بحاجةٍ في حدوثها إلينا، انتقل إلى أنّ ما يشاركها في الحدوث يجب أن يشاركها في الحاجة إلى المحدث، وإذا ثبتت الحاجة في جميع المشاركات - وهي بحسب الفرض جميع العالم - ثبت احتياج الجميع إلى محدثٍ وذلك هو الله، والقياس هنا واضحٌ للغاية. [المرتضى، شرح جمل العلم والعمل، ص 71]

وقد قسّم الاستدلال بقياس الغائب على الشاهد إلى أربعة أقسامٍ هي كالتالي:

الأول: وهو مبنيٌّ على الاتفاق في طريقة إثبات الحكم ومعرفته، فإنّ الطريق لإثبات كون أحدنا قادرًا، هو استناد الأفعال إلينا و صحّة الفعل منّا، وحيث إنّ القديم - تعالى - صحّ منه الفعل، إذ أحدث العالم بعد أن لم يكن، دلّ ذلك على كونه قادرًا. وهذا النوع من الاستدلال مبنيٌّ على الاتفاق في طريقة الحكم ومعرفته، فكلّ من صحّ منه الفعل كان قادرًا؛ لأنّ الطريقة في الكلّ واحدةٌ غير مختلفة.

الثاني: طريقة التعليل إذا وقع الاشتراك في العلة، ومثالها أن نعلم أنّ المحدث يتعلّق بنا، ويحتاج إلينا في حدوثه، فنقيس الغائب على أفعالنا للاشتراك في العلة، وكذلك نعلم أنّ علة قبح الكذب العاري من نفعٍ أو ضررٍ أو دفع ضررٍ هي كونه كذبًا، فنقيس على ذلك الكذب الذي فيه نفعٌ أو ضررٌ أو دفع ضررٍ في باب القبح.

الثالث: وقوع الاشتراك في أحكامٍ قد علم استنادها إلى صفاتٍ مخصوصةٍ ومثالها أن نعلم كون أحدنا أمرًا أو مخبرًا، فإنّ المؤثر في صحّة ذلك منه كونه مريدًا قادرًا، ولما علمنا أنّه ﷺ أمرٌ ومخبرٌ علمنا أنّه مريدٌ.

الرابع: إثبات الحكم بالمزية والترجيح وإن لم تظهر العلة، ومثاله حسن بعض الأفعال أو قبح بعضها بمجرد الظنّ بذلك، فيكون من الأولى حسن هذه الأفعال أو قبحها لو كان لدينا علم، فنحن نستحسن إطعام الجائع بمجرد ظننا أنّه جائعٌ، أمّا لو كتنا على علمٍ بأنّه جائع فسيكون حسن الإطعام أكد وأبلغ، هذا في الشاهد. وكذا في الغائب = (الله) فلو كان فعل اللطف واجبًا علينا بمجرد الظنّ، فإنّه سيكون أولى وأوجب في حقّ الغائب = (الله) مع علمه بذلك. [المرتضى، الملخص في أصول الدين، ج 1، ص 135 - 137]

النتيجة

نخلص في ختام هذا البحث إلى النتائج التالية:

أولاً: استطاع الشيخ المفيد والسيد المرتضى رحمهما الله أن يقدموا منظومةً كلاميةً تجمع بين العقل والنقل، وتعطي للعقل الدور المهم في مرحلة ما بعد النص في علم الكلام الإمامي، وكان لهما الدور الأكبر في ترسيم المشهد الكلامي في هذه المرحلة، إذ رسخت جهودهما الخلاقة والتميّزة هوية المنهج العقلي - الجدلي في علم الكلام الإمامي، وحاولوا أن يتخذوا منهجاً متوازناً جمعاً فيه بين المنهج العقلي والروح النصية المحافظة لدى أسلافهما من الإمامية.

ثانياً: يتفق كل من الشيخ المفيد والسيد المرتضى على مشروعية استخدام القياس العقلي في إثبات المسائل الكلامية، ويختلفان في شمول القياس العقلي لمباحث الصفات الإلهية، إذ ذهب الشيخ المفيد إلى عدم جريان القياس المذكور داخل مباحث "الصفات الإلهية"، وما يصح نسبتها إليه ﷻ منها، الأمر الذي اضطره إلى إضافة قيد آخر على قانون "قياس الغائب على الشاهد"، والحد من توظيفه داخل مباحث الصفات، بينما يرى السيد المرتضى جواز توظيف القياس العقلي في سائر المباحث الكلامية التي من شأنها أن تكون حقلاً خصباً لإجراء قياس الغائب على الشاهد، فطالما تتمتع بعقل موجبة، فإن استعمال القياس العقلي فيها سيكون مشروعاً إذا ما توقرت فيها الشروط التالية:

1- أن يكون المستدلّ عليه بهذا القياس في نفسه معقولاً؛ لأنّه إن لم يكن كذلك لا يمكن اعتقاده، وما لا يمكن اعتقاده لا يمكن أن يطلب بالدليل.

2- أن لا يكون المستدلّ عليه بهذا القياس معلوماً للناظر من الجهة التي يريد معرفتها بالدليل؛ لأنّ العلم بالدليل يمنع الاستدلال عليه.

3- أن يكون الدليل ينافيه من جهة ومتعلّقاً به من جهةٍ أخرى وبذلك يصحّ الاستدلال عليه.

هذه الشروط التي ذكرها الشريف المرتضى توضّح لنا عمومية القياس العقلي لدى الشريف المرتضى والمباحث الكلامية التي يعطيها أو يستثنيها في القياس المذكور.

ثالثاً: استخدم الشيخ المفيد القياس العقلي في علم الكلام الإمامي، وحاول بدوره إبراز التمايز بين المنهج العقلي الإمامي والمنهج العقلي الاعتزالي، ولما جاء السيّد المرتضى واصل العمل مع شيخه المفيد في الاتجاه العقلي الذي سلكه، ولم يقتصر الأمر على قبوله للمنهج العقلي في الاستدلال على المسائل الكلامية والعقدية، بل حرص بدوره أيضاً على إبراز الفروق المنهجية التي تفصل بين الاعتزال والإمامية، وخاصّةً في العقائد المرتبطة بالإمامة التي لا محلّ لها في عقلانية الاعتزال. وكذا رفضه رأي المعتزلة في خلق القرآن ورأيهم في الشفاعة والكرامة والرجعة وما يتّصل بها، ما يدلّ على استقلاليتها في استخدام المنهج العقلي وعدم انزلاقهما إلى المنهج الاعتزالي.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، بوستان كتاب، قم 1381ش.
2. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ - 1979 م.
3. ابن فورك، محمد بن الحسن، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، تحقيق: دانيال جمارية، دار المشرق، بيروت - لبنان، 1987 م.
4. ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم الأفريقي المصري، لسان العرب، دار الصادر، دار بيروت، 1375 هـ.
5. بدوي، عبد الرحمن، مناهج البحث العلمي، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة 3، 1977 م.
6. التهاوني، محمدعلي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق علي دحروج، بيروت، ط 1، 1996 م.
7. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407هـ - 1987 م.
8. ياسين خليل، منطق البحث العلمي، جامعة بغداد، بغداد، 1394 هـ - 1974م.

9. الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت.
10. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، 1414 هـ.
11. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، القاهرة، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير.
12. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، تحقيق: إبراهيم الأنصاري، دار المفيد، بيروت، ط 2، 1993 م.
13. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين دركاهي، منشورات دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
14. الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان البغدادي، النكت في مقدّمات الأصول، تحقيق: محمدرضا الحسيني الجلاي، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ .
15. نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الرابعة، 2004 م.
16. الصدر، حسن، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، شركة النشر والطباعة.
17. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982 م.
18. الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق: أحمد الحسيني، بيروت، مكتب الثقافة الإسلامية، ط 2، 1408 هـ.

19. الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمدرضا الأنصاري القمي، الطبعة الأولى، 1417 هـ
20. الفضلي، عبد الهادي، أصول البحث، مؤسسة دار المؤرخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.
21. الفيروزآبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب الصديقي الشيرازي، القاموس المحيط، تحقيق: مكتب التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1987 م.
22. حسيني لواساني، سيدحسن، نور الأفهام في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1425 هـ
23. المرتضى، علي بن الحسن، الملخص في أصول الدين، تحقيق: محمدرضا أنصاري قمي، مجلس الشورى الإسلامي، طهران، 1381 ش.
24. المرتضى، علي بن الحسين، الذريعة إلى أصول الشريعة، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم گرجي، منشورات جامعة طهران، 1348 - 1349 ش.
25. المرتضى، علي بن الحسين، الفصول المختارة من العيون والمحاسن، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، الطبعة الأولى، 1413 هـ .
26. المرتضى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.
27. المرتضى، علي بن الحسين، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، منشورات دار القرآن، قم، 1405 هـ
28. المرتضى، علي بن الحسين، شرح جمل العلم والعمل، صححه وعلق عليه: يعقوب الجعفري المراغي، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم، ط 2، 1419 هـ

29. المظفر، محمدرضا، المنطق، دار التعارف للمطبوعات، حارة حريك، بيروت، 2006 م.
30. النشار، علي سامي، المنطق الصوري منذ أرسطو وحتى عصورنا الحاضرة، دار المعرفة الجامعية، القاهرة، 2000 م.
31. النشار، علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف، مصر، ط 3، 1965 م.
32. يوسف كرم، وهبة، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، بيروت، ط 2، 1971 م.

مديات حرّية الفكر والتعبير بين التشريع الديني والقانون الإنساني

حسين راهي النعماني(1)

أمير وطني(2)

مهدي خاقاني أصفهاني(3)

الخلاصة

تعالج المقالة موضوعاً مهماً يرتبط بموضوع الحرّية في الفكر الإنساني والفكر الديني، ويتمثل بدراسة حدود واحدة من أهمّ مصاديق مفهوم الحرّية، وهو حرّية التعبير بوصفها إحدى الحريات الأساسية المقرّرة للإنسان، ويؤدّي القانون الإنساني والديني وظيفتين أساسيتين في حرّية التعبير، الأولى تأمين هذه الحرّية في مواجهة الأنشطة الماسّة بها من خلال تجريم صور العدوان عليها، والثانية منع تجاوز الأفراد لحدود ممارسة حرّية التعبير وتعديهم مدياتها والنطاق المشروع والمباح لها إلى النطاق المحظور، حيث إنّ تجاوز الأفراد لنطاق حرّية التعبير تنشأ عنه مسؤولية جزائية، ومن خلال هذا القانون الإنساني والديني تتحقّق الموازنة بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع، إذ إنّ حماية الإنسان وصيانة المجتمع يشكّلان الغاية من أيّ تشريع قانوني، وفي الوقت ذاته يسهم في حفظ المجتمع؛ ولذا جاءت هذه المقالة لتأصيل مديات حرّية التعبير وتأطيرها ضمن سياقها الصحيح، وقد أئضح لنا من خلال البحث أنّ هناك اتفاقاً على حماية حرّية التعبير في القوانين الإنسانية والشريعة الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الحرّية، حرّية التعبير، المسؤولية، القانون الإنساني، التشريع الديني

(1) حسين راهي النعماني، العراق، طالب دكتوراه في القانون الجنائي وعلم الإجرام، جامعة خوارزمي.

Email: three1983@gmail.com

(2) الدكتور أمير وطني، إيران، أستاذ مساعد في القانون الجنائي وعلم الإجرام، جامعة خوارزمي.

(3) الدكتور مهدي خاقاني أصفهاني، إيران، أستاذ مساعد في القانون الجنائي وعلم الإجرام في أكاديمية الأبحاث وتنمية العلوم الإنسانية.

The Areas of Freedom of Thought and Expression between the Religious Legislation and the Humanitarian Law

Hussein Rahi al-No'mani, PhD student in criminal law and criminology, Khwarizmi University, Iraq.

E-mail: three1983@gmail.com

Ameer Watani, Assistant Professor in Criminal Law and Criminology, Khwarizmi University, Iran.

Mehdi Khaqani Isfahani, Assistant Professor in Criminal Law and Criminology, the Academy of Research and Development of Human Sciences, Iran.

Abstract

The article discusses an important topic related to the subject of freedom in the human and the religious thought, through studying the limits of one of the most important items of the concept of freedom, that is the freedom of expression as one of the basic freedoms established for man. Human law and religious law perform two basic functions concerning the freedom of expression; the first is to secure this freedom against the actions that harm it, and this is done by considering any form of aggression against this kind of freedom as a crime. And the second is to prevent individuals from violating the permitted and lawful limits of exercising the freedom of expression. In fact, the violation of the freedom of expression leads to criminal responsibility. And through human and religious law, a balance is achieved between the interest of individuals and the interest of society, for the protection of man and society constitute the purpose of any legal legislation. At the same time, it preserves society and keeps it safe and secure. So, this article tries to establish the areas and limits of the freedom of expression and put it in its proper context. Through the study, it has become clear to us that both the humanitarian law and the Islamic law agree on protecting the freedom of expression.

Keywords: freedom, freedom of expression, responsibility, humanitarian law, religious legislation

المقدّمة

تعدّ حرّية الفكر حرّيةً مطلقةً من جهة كون الفكر حالةً يعيشها الإنسان في داخله، إلا أنّ حرّية التعبير عنه والمرتبطة بها والمبنيّة عليها ليست حرّياتٍ مطلقةً، بل تقيّد بقيود وقوانين لحمايتها، وكذلك منع سوء استخدامها بالنحو الذي يؤدّي إلى الإضرار بالمجتمع، وقد أكّدت القوانين المشرّعة في أغلب دول العالم حرّية التعبير عن المعتقد والفكر، فمن الناحية الواقعية تمثل حرّية الفكر والتعبير معياراً جوهرياً لتقييم مصداقية كفالة منظومة الحرّيات للأفراد، وبضعفها يصبح الادّعاء بتطبيق مبادئ حقوق الإنسان ضرباً من الدعاية والتمويه، بيد أنّ ممارسة حرّية الفكر والتعبير لا يمكن أن تكون مطلقةً من أيّ قيدٍ؛ لأنّ أثر هذه الحرّية لا يقتصر على الفرد، بل يتعدّاه إلى الأفراد الآخرين والمجتمع، ومن ثمّ يكون إخضاعها لتنظيم تشريعي أمراً ضرورياً من أجل تحقيق التوازن بين ممارسة هذه الحرّية وبين حماية النظام العامّ وحقوق الآخرين، وهذا التوازن هو فكرة هذه المقالة من خلال دراستها بشكل مقارنة بين القانون الإنساني والتشريع الديني.

وتتضح أهمّية حرّية التفكير والتعبير في الحياة الإنسانية، إذ تتمثّل هذه الحرّية بتمكين الفرد من الوصول إلى المعلومات، والتفكير والاعتقاد كيفما يشاء، وكذلك في التعبير عن أفكاره وآرائه بأيّ طريقة كانت، وهذا التعبير قد يصحبه جدال أو مناقشة

أو تبادل آراء، سواءً أكان عن طريق ممارسة الشعائر أم عن طريق التعليم أو التعلّم، فحرية الرأي والتعبير هو أن تفكر بما تشاء وأن تعبر عما تفكر به، وتتفرّع عنها حريات أخرى تكون متّصلةً بها كحقّ النقد وحرية البحث العلمي والثقافي، وهي بذلك تعدّ حريةً جوهريةً، فهي الأهمّ بين حريات الإنسان قاطبةً ولا غنى عنها، فهي حقّ الإنسان في تكوين رأيه وليس مجرد الاعتقاد به، بعيداً عن الضغوط والمؤثرات ودومن تدخل من جانب الغير، وتعدّ الحرية تعبيراً متسقاً مع العقل والفطرة؛ بغية تحقيق الخير للإنسان ولمجتمعه من دون عائقٍ سوى الضوابط الشرعية والقانونية.

المطلب الأوّل: مفهوم حرية التعبير

يعدّ مفهوم الحرية من المفاهيم التي لم يتفق العلماء على تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً؛ ولذا أورد علماء اللغة والفقه والقانون تعريفاتٍ مختلفةً للحرية بحسب اختلاف وجهات نظرهم ومبنياتهم الفكرية.

1- الحرية

أ- لغةً

ذكر علماء اللغة تعريفاتٍ لكلمة الحرية، منها ما أورده ابن منظور في لسان العرب بأنّها: «الحُرُّ بالضمّ: نقيض العبد، والحرة: نقيض

الأمة والجمع حرائر، والحرّ من الناس أختيارهم وأفضالهم، وحرّية العرب أشرافهم، والحرّة الكريمة من النساء، وإنّ كلمة الحرّ من كلّ شيء هي أعتقه وأحسنه وأصوبه، والشيء الحرّ هو كلّ شيء فاخر، وفي الأفعال هو الفعل الحسن، والأحرار من الناس أختيارهم وأفضالهم. [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 181]

ويمكن القول إنّ الحرّية من الناحية اللغوية هي القدرة على التصرف بملء الإرادة والاختيار، والإنسان الحرّ هو الإنسان غير المقيّد بأيّ من القيود وغير المملوك لأحد.

ب - اصطلاحًا

يمكن القول إنّ تعريف الحرّية من الناحية الاصطلاحية قد خضع لتجاذب الاتجاهات الفكرية واختلاف الأمم وتباينها؛ الأمر الذي يؤدّي إلى الاختلاف في فهم معناه وإثارة المزيد من الجدل بشأنه. [الخطيب، الإسلام ومفهوم الحرّية، ص 16]

يقول أحد الباحثين بهذا الصدد: «إنّ الحرّية من حيث هي رخصة العمل المباح من دون مانع غير مباح ولا معارض محظور». وقد قسم الحرّية الى أربعة أقسام هي الحرّية السياسية والحرّية السلوكية والحرّية الطبيعية والحرّية الدينية [العروي، مفهوم الحرّية، ص 49]، وقد عرفها مونتسكيو (Montesquieu) بأنّها «الحقّ في فعل ما تبيحه القوانين» [بدر، التنظيم التشريعي لحرّية التعبير في الأنظمة المعاصرة، ص 6]، ولعلّ من أبرز تعريفات الحرّية هو تعريف الفيلسوف الإنكليزي

جون ستيورات ميل (John Stuart Mill)، إذ تعني في نظره: «ذلك الجزء من السلوك الذي لا يؤثر فيه المرء على أحد ولا يعني أحدًا غيره» [رامز، حقوق الإنسان والحريات العامة، ص 109].

أمّا الحرّية في الأديان بصورة عامّة والدين الإسلامي بصورة خاصّة، فهي من المبادئ الأصيلة الراسخة التي بني عليها التشريع الإسلامي انطلاقًا من تكريم الإسلام للإنسان واحترام وجوده المادي والفكري وصيانة إرادته وفقًا لمقاصد الشرع الحنيف، وهذه الحرّية أو الاختيار كما يطلق عليه في علم الكلام تعدّ بمنزلة المعيار في تفسير مبدأ الثواب والعقاب، فمن دون حرّية واختيار حرّ لا يمكن قبول مبدأ العقوبة في حال عدم الامتثال، والثواب عند الامتثال لأوامر الله تعالى ونواهيه، فالحرّية تعدّ أصلًا مركوريًا في فطرة الإنسان، وجعلها مناط الابتلاء، كما جعل العقل مناط التكليف، فالله ﷻ الذي خلق الإنسان وكوّنه أرادته عاقلًا حرًّا، ثمّ أناط به الخلافة في الأرض وإعمارها وفق منهج تشريعي عبادي متنسق مع نواميس الكون، فالله ﷻ هو الذي أعطى للإنسان حرّية التفكير والتعبير ما دام ذلك في حدود الشرع ومصلحة المجتمع، فلا يمنع من إبداء الرأي والاجتهاد فيه؛ لأنّ هذا قوام نموّ العقلي واتّساع مداركه وشحذ تفكيره، فمفهوم الحرّية من المنظور الإسلامي يتحقّق عن طريق الحقوق والواجبات بوصفها وجهين لعملة واحدة. [انظر: الزنتاني، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنة، ص 196]

ج - مفهوم الحرية في القرآن الكريم

أما بخصوص تعريف الحرّية في القرآن الكريم، فالحقيقة أنّ كلمة الحرّية لم ترد في القرآن الكريم، وإنّما وردت مرادفاتهما ومشتقاتها كحرّ، وتحرير، ومحزّر، وعتق، وما شابه ذلك، وأمّا الآيات التي وردت في القرآن الكريم، والتي يمكن الاستدلال بها على الحرّية في المفهوم الإسلامي، فيمكن تقسيمها على مجموعات عدّة:

المجموعة الأولى: الآيات التي تدلّ على حرّية الاعتقاد وأنّ الناس لا يجبرون على اعتناق أيّ عقيدة، ولا يُكرهون على اتّخاذ دين معيّن، وهي آيات عدّة أبرزها قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 256].

المجموعة الثانية: الآيات التي تدلّ على أنّ الإنسان حرٌّ في اختياره، ثمّ عليه تقع مسؤولية هذا الاختيار، ويتحمّل جميع تبعات قراراته، والمحاسبة من جهة الله ﷻ يوم القيامة للخلق ستكون على أساس ما منحهم من القدرة على الاختيار بين الفعل والترك، وهذا ما يصطلح عليه بالحرّية التشريعية، وهذا ما أكّده القرآن الكريم في آيات كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]، فالحرّية في المفهوم الإسلامي لا تنفكّ عن الالتزام ولا تفارقها المسؤولية.

المجموعة الثالثة: الآيات التي أشارت إلى اختلاف الناس في

الآراء، وأنَّ الله ﷻ لم يخلقهم لكي يجبرهم على رأي واحد، وإنما الاختلاف بين الناس هو في طبيعتهم، ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾ [سورة هود: 118]. [انظر: العاملي، مفهوم الحرّية في الكتاب والسنة، ص 10 - 14]

وكذلك الحال بالنسبة للسنة الشريفة وأقوال الأئمة الأطهار، فقد تمّ تأكيد مبدأ حرّية الإنسان في روايات كثيرة، ففي حديث عن الإمام أمير المؤمنين ع قال: «لا تكن عبد غيرك وقد جعلك الله حرّاً» [نهج البلاغة، الكتاب 31].

2- التعبير

أ- لغة

بعد أن حدّدنا مفهوم الحرّية، سنركّز هنا على بيان المعنى اللغوي لمفهوم التعبير لتكوين صورة واضحة عنه، والتعبير في اللغة كما عرّفه علماء اللغة هو الإعراب والإظهار لما في النفس [الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 558] ويقول ابن منظور: «عبّر عن فلانٍ أي تكلم عنه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 530]. والتعبير بهذا المعنى هو أمر تابعٌ ولاحقٌ للرأي، فلا يمكن تصوّر تعبير من دون معنًى قائمٍ بالنفس مسبقاً؛ ولهذا فإنّ التعبير فرع عن الرأي وليس هو الرأي نفسه.

ب - اصطلاحًا

يقترّب المعنى الاصطلاحى لمفهوم التعبير كثيرًا من معناه اللغوي، وفي الحقيقة أنّ اصطلاح حرّية التعبير يعدّ من الاصطلاحات الحديثة في مجال الفكر والاجتماع والقانون، وقد أولى العلماء اهتمامًا خاصًا بحرّية التعبير بشكل كبير، ولكن تكمن المشكلة في تعريفه بالاختلاف حول الحدود والضوابط التي تعدّ مقيدةً لحرّية التعبير، فما يمكن أن يكون قيدًا وتحديدًا لحرّية التعبير في مجتمع من المجتمعات يمكن أن يكون قانونًا نافذًا وأمرًا مستساعًا في مجتمع آخر.

فحرّية التعبير تعني التعبير الخارجى عن الفكر الباطنى والرأى والأفكار التي يحملها الإنسان، والتعبير يكون عادةً بأشكال متعدّدة ومختلفة يفعلها الإنسان ليظهر بها ما بنفسه، كالقول أو الفعل أو الخطابة أو الكتابة والنشر أو بالحركات الدالّة والصور والرسوم، بشرط ألاّ يمثّل الطريقة ومضمون الأفكار ما يمكن عدّه خرقًا للقوانين، فالتعبير هو قدرة الإنسان في بيان رأيه المستمدّ من تفكيره الشخصى، من دون تبعيةٍ أو تقليدٍ لأحدٍ، أو خوفٍ من أحدٍ، وأن يكون له كامل الحرّية في إعلان هذا الرأى بالأسلوب الذي يراه مناسبًا.

[انظر: حمد، القيود على حرّية الرأى والتعبير، ص 22]

ويرى آخرون أنّ حرّية التعبير تعني إمكانية تعبير الإنسان عن أفكاره في أيّ موضوع، سواءً كان سياسيًا أم اجتماعيًا أو دينيًا، وبأيّ وسيلة من وسائل التعبير، سواءً كانت قولًا أم كتابةً.

[انظر: القصاص، الضوابط الجنائية لحرّية الرأى والتعبير.. دراسة مقارنة، ص 5]

ويقول جان جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau) في العقد الاجتماعي: «إن القانون ليس إلا تعبيراً عن إرادة الجماعة التي يصدر عنها وليس من سبيل لمعرفة إرادة هذه الجماعة إلا باستشارة أفرادها ومحاورتهم والوقوف على رأيهم أو على الأقل رأي الأغلبية؛ حتى يمكن للقانون أن يصدر معبراً عن إرادة الجماعة» [الصبور، ممارسة الدول العربية للحقوق والحريات في أطار الدساتير والتشريع الإسلامي، ص 235]، وذهب بعضهم إلى تعريفه بالقول: «إن وجودنا هو قدرتنا على خلق ماهيتنا، ولن تخلق ماهيتنا بعد خلق الله لنا إلا إذا استعملنا أعظم شيء أودعه الله فينا - ألا وهو العقل - استعمالاً حرّاً ومريداً مختاراً بلا قهر، وأعظم حالات استعمال هذا العقل هو حالة التعبير الحرّ عن الإرادة بالقول أو بما عداه والقول الحر هو الأساس» [أبو سعد، حرّية الرأي في ضوء تشريعات الإعلام ذات الصبغة الدولية، ص 24].

الإسلام في تعاليمه السامحة لم يرفض حرّية التعبير لأصحاب الديانات الأخرى عن أفكارهم ومعتقداتهم وإن كانت مخالفةً للحق، بل الإسلام دعاهم إلى الحوار وأمر بمجادلتهم بالتي هي أحسن، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 46]، يقول صاحب تفسير الأمثل: «المراد من قوله ولا تجادلوا المناقشات المنطقية، والتعبير بالتي هي أحسن تعبير جامع يشمل الأساليب والطرق الصحيحة والمناسبة للتباحث أجمع، سواءً كان ذلك في الألفاظ أو المحتوى،

وسواءً كان في طريقة الكلام، أو الحركات والإشارات المصاحبة له»
[مكارم الشيرازي، تفسير الأمل، ج 12، ص 414].

المطلب الثاني: حرّية التعبير في التشريع الديني

بالنسبة إلى موضوع الحرّية بشكل عام وحرّية الفكر والاعتقاد والتعبير بشكل خاص، فإنّ حماية حرّية الفكر والتعبير تعدّ من القواعد المتأصلة في الشريعة الإسلامية؛ إذ تفوّقت الشريعة الغراء على سائر القوانين الوضعية في إرساء دعائم منظومة حقوقية متكاملة شغلت حرّية الرأي والتعبير حيّزاً مهمّاً منها، وقد تتعدّد وتتدرّج مصادر حماية حرّية الفكر والتعبير في الشريعة الإسلامية؛ إذ يستصدرها القرآن الكريم تليه السنّة النبوية الشريفة، ثمّ سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام، وفتاوى الفقهاء.

1- حماية حرّية الفكر والتعبير عن الرأي والمعتقد في القرآن الكريم

لا يخفى أهمّية الحرّية التي وهبها الله تعالى للإنسان في اختيار الطريق الصحيح بكلّ حرّية من دون إكراه، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3]، ومن ضمن هذه الحرّية التي هي من الأسس الثابتة في الدين الإسلامي والمنهج القرآني حرّية انتخاب الفكر والعقيدة والتعبير عنها، يقول أحد الباحثين: «لا أجد في سجلّ التاريخ البشري نظاماً حرّ عقل الإنسان من كلّ قيود الحجر، والتبعية، وأحادية الفكر، والهيمنة،

والإكراه، والتفرد بالرأي، والتقليد، والماضوية، وتقديس الآباء، كالذي أجده في القرآن، وتكاد لا تجد سورة في القرآن تخلو من دعوة الإنسان إلى أعمال عقله، والتمرد على كل محاولات تقييده، وإرغامه على الانحباس في القمام والقوالب الجاهزة مسبقة الصنع» [محمد عدنان سالم، مقالة القرآن وحرية التعبير، موقع دار الفكر: <https://darfikr.com>].

ولعل من أهم الموضوعات التي يمكن تناولها في هذا السياق هي حرية التعبير عن الفكر والمعتقد وفق ما جاء في القرآن الكريم، فعن طريق التمعّن في آيات القرآن الكريم يمكن الوصول إلى حقيقة حرية الفكر والمعتقد.

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ حرية المعتقد في القرآن الكريم لا تعني شرعية جميع المعتقدات، بل تعني عدم الجبر في اختيار العقيدة، فالإنسان حرٌّ في اختيار عقيدته، ولكنّه مسؤول عن اختياره، ويمكن استعراض جملة من الآيات القرآنية الدالّة على حماية القرآن الكريم لمبدأ حرية المعتقد، ضمن تصنيف الآيات على أصناف عدّة وأنواع من الآيات:

النوع الأول: الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين

وهي متعدّدة نختار منها ثلاثاً:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿[سورة البقرة: 256]، تشتمل الآية المباركة على نفي وجود الإكراه والإجبار في الدين، وتنفي أن يكون الله ﷻ قد أجبر عباده على اعتناق الدين، يقول الطبرسي في "مجمع البيان" في سبب نزول هذه الآية: «كان لرجل من المدينة اسمه «أبو الحصين» ولدان دعاهما إلى اعتناق المسيحية بعضُ التجّار الذين كانوا يفدون على المدينة، فتأثر هذان بما سمعا واعتنقا المسيحية، ورحلا مع أولئك التجّار إلى الشام عند عودتهم. فأزعج ذلك أبا الحصين، وأقبل يخبر رسول الله ﷺ بما حدث، وطلب منه أن يعمل على إعادة ولديه إلى الإسلام، وسأله إن كان يجوز إجبارهما على الرجوع إلى الإسلام، فنزلت الآية المذكورة» [الطبرسي، مجمع البيان، دار المعرفة، ص 162].

كذلك يقول صاحب تفسير الميزان في تفسيره للآية الكريمة: «﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾: «نفي الدين الإجباري، لما أنّ الدين - وهو سلسلة من المعارف العلمية التي تتبعها أخرى عملية يجمعها أنّها اعتقادات - والاعتقاد والإيمان من الأمور القلبية التي لا يحكم فيها الإكراه والإجبار، فإنّ الإكراه إنّما يؤثر في الأعمال الظاهرية والأفعال والحركات البدنية المادّية، وأمّا الاعتقاد القلبي فله علل وأسباب أخرى قلبية من سنخ الاعتقاد والإدراك، ومن المحال أن ينتج الجهل علمًا، أو تولد المقدمات غير العلمية تصديقًا علميًا، فقلوه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ إن كان قضيّة إخبارية حاكية عن حال التكوين أنتج حكمًا دينيًا بنفي الإكراه على الدين والاعتقاد، وإن

كان حكمًا إنشائيًا تشريعيًا كان نهيًا عن الحمل على الاعتقاد والإيمان
كرها» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 343].

ومن خلال إطلاق الآية الشريفة نعرف أنّ القرآن المجيد لم
يحصّر حرّية العقيدة وعدم الإكراه بالدين الإسلامي، وإنّما جعلها
لسائر الأديان، بل يمكننا أن ندّعي أنّه نظرًا لعدم خصوصية المورد
فإنّ الإكراه في الدين شاملٌ لجميع الأديان والعقائد، فإنّ مثل هذه
الحرّية التي هي من خصائص النوع البشري وذاتياته لا يمكن لأحد
وضعها كما لا يمكن لأحد مصادرتها. [انظر: الحائري، الإسلام وإعلان حقوق
الإنسان، العدد 4، ص 67 - 76]

وفي هذه الآية المباركة آراء كثيرة، منها أنّها خير محض ولا يكون
الإجبار على المعتقد، بل هو بالرضا والاختيار، ورأي آخر يذهب إلى
أنّ الإكراه حمل على الإصلاح، ومنها أنّ الله ﷻ ليس بمجبر على
الجزاء، وهو يفعل ما يشاء، وغيرها من الأقوال. [انظر: الطبرسي، مجمع
البيان في تفسير القرآن، ج 2، ص 133؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 347]

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ
جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99]، أي
أنّه على الرغم من أنّ الإيمان بالله والآخرة حق لا ريب فيه، إلّا أنّ
الله ﷻ لم يشأ أن يؤمن من في الأرض كلّهم جميعًا تكوينًا؛ لأنّ
هذه المشيئة التكوينية لله ﷻ تفقد الإنسان اختياره، وإذا غاب
الاختيار غاب معه التكليف، فلا مجال حينئذٍ للشواب والعقاب،

فالإيمان إتما يكون له قيمة إذا كان عن اختيار، ومع الحرّية لا من دونها، ولقد كان رسول الله ﷺ يتحسّر على الذين لم يدخلوا الإسلام، ويصرّ عليهم حتى يكونوا مسلمين، إلا أنّ الله ﷻ خاطبه بأن ربك الذي خلقك وخلقهم لم يشأ إكراههم على الدين، فكيف ترضى لنفسك إكراههم، فحرّية الاعتقاد حقّ مكفول للناس جميعاً، وفي ضوء هذا لا يجوز لمسلم أن يجبر أحداً أو يكرهه على الدخول في الإسلام؛ لأنّ الدين الإسلامي هو دين بينة ودلائل وبراهين، فلا يحتاج أن يكره أحداً على الدخول فيه، بل من هداه الله للإسلام وشرح صدره ونور بصيرته دخل فيه على بينة من أمره. [القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ص 279]

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَأَتَانِي رَحْمَةٌ مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمُوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾ [سورة هود: 28]، فعندما عرض النبي ﷺ على قومه الرسالة الإلهية التي بُعث بها، أعرضوا عنه وكذبوه؛ فحاجّهم وطلب منهم التفكّر والتروي بما جاء به، فقد يكون تكذيبهم له إفرازاً طبيعياً لجهلهم بالرسالة التي يحملها، الأمر الذي حمله على دعوتهم للتفكير والتأمل.

يقول أحد المفسرين: «وكلمة: ﴿أَنْلِزِمُكُمُوهَا﴾ تعني أتريدون منّي أن أكرهكم على الإيمان برسالتي ﴿وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾، وقد اجتمع في "أنلزمكموها" ثلاثة ضمائر: ضمير المتكلم والمخاطب والغائب» [محمد جواد مغنية، التفسير الكاشف، ج 4، ص 224]. فلا يحقّ لنوح ﷺ إكراه قومه على

القبول بالإيمان، ومن ثمّ فإنّه لا يجوز للنبي ﷺ وخلفائه عليه السلام الفعل نفسه، فالآية كما يقول العلامة الطباطبائي من جملة الآيات النافية للإكراه في الدين، تدلّ على أنّ ذلك من الأحكام الدينية المشرّعة في أقدم الشرائع وهي شريعة نوح عليه السلام، وهو باقٍ على اعتباره حتّى اليوم من غير نسخ. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج10، ص 207]

وعليه يمكننا أن نستنتج من مجموع الآيات الثلاث المتقدّمة قاعدة مفادها: حرمة إكراه أيّ شخص على تبني أيّ دين من الأديان، وهي قاعدة قرآنية تمثّل الأساس لمبدأ حماية حرّية المعتقد والرأي قرآنيّاً.

النوع الثاني: الآيات التي تدعو لحماية حرّية التفكير والرأي والمعتقد في التشريعات
نذكر منها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا﴾ [سورة الكهف: 29]، وعلى الرغم من أنّنا لا نشكّ في هيمنة الدين الإسلامي على بقية الأديان، إلّا أنّه - تعالى - يخيّر الناس بين الإيمان والكفر في عالم الدنيا، ويعدّهم بالعذاب في عالم الآخرة، وعليه نسأل كيف يجوز مؤاخذه البشر على اعتقادهم بعقيدة ما، وتشريع قوانين تصدر حرّية اختيارهم في مجال حرّية المعتقد والفكر والتعبير بالاستناد إلى القرآن الكريم؟!

مع هذه الصراحة في التمييز بين ما هو دنيوي وما هو أخروي في التشريعات والقوانين الجزائية، وفي ظلّ هذه الحرّية القرآنية في الاختيار، وهذا التقابل بين الدنيا والآخرة في العقاب؛ يتّضح بشكل صريح حماية المعتقد قرآنياً في عالم التشريعات المستندة إليه في عالمنا اليوم، وأمّا سوء الاختيار فجزاؤه موكول إلى الآخرة، ولا يحقّ لمؤمن تجاوز هذا المبدأ الإلهي ومصادرة حرّية المعتقد والرأي بحجّة إدخالهم في دين الله تعالى، فحرّية الاعتقاد في الدنيا مكفولة للجميع، أمّا في الآخرة فلا يستوي من آمن بالله ومن كفر به. [المطعني، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً وسيرة، ص51]

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [سورة يونس: 108]، وهذه الآية أيضاً واضحة في هذا المعنى، يقول أحد المفسرين: «أي أنّي لست مأموراً بإجباركم على قبول الحقّ؛ لأنّ الإجماع على قبول الإيمان لا معنى له، ولا أستطيع إذا لم تقبلوا الحقّ ولم تؤمنوا أن أدفع عنكم العذاب الإلهي، بل إنّ واجبي ومسؤوليتي هي الدعوة والإبلاغ والإرشاد والهداية والقيادة، أمّا الباقي فيتعلّق بكم وعليكم انتخاب طريقكم» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ص 452]. إنّ النتيجة المهمة التي تستخلص من الدعوة القرآنية لحماية حرّية المعتقد والرأي هي أنّ نبي الإسلام ﷺ على عظم شأنه عند الله تعالى لم

يرلنفسه صلاحية إجبار الناس على اختيار الحق، مع أنه ﷺ لم يساو بين الهدى والضلال.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [سورة الزمر: 41]. إن مهمة القرآن الكريم بيان الحق للناس، وأما اتباعه أو عدم اتباعه فعائد لهم، ومن ثم فالقرآن يوفر لهم نوعاً من الحماية الحرة المعتقد والرأي من جهة عدم إجبارهم على اختيار طريق ما، حتى وإن كان هو الحق، فالناس أحرار - بحسب القرآن - مخيرون بين الأخذ بالحق أو عدم الأخذ به، والذين أساءوا الاختيار حسابهم موكول إلى الآخرة، ولا يجوز أن تمارس أي جهة قانونية أو شخصية الضغط عليهم للإيمان أو لترك الإيمان بدين ما أو عقيدة ما أو رأي ما.

ولقد تميّزت الآية المباركة بخطاب صادر من الحق ﷻ للنبي ﷺ يرفع عنه مسؤولية إيمان الناس بنفي الوكالة عنهم ونفي إمكان إجبارهم على ذلك، مع أنه ﷺ هو المبعوث لهذا الغرض، يقول الطباطبائي في تفسيره: «يتفرّع على هذا الإنزال أنّ من اهتدى فإنما يعود نفعه من سعادة الحياة وثواب الدار الآخرة إلى نفسه، ومن ضلّ ولم يهتد به فإنما يعود شقاؤه ووباله من عقاب الدار الآخرة إلى نفسه، فالله - سبحانه - أجلّ من أن ينتفع بهدهم أو يتضرّر بضلالهم، وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ أي مفوضاً

إليه أمرهم قائماً بتدبير شؤونهم حتّى توصل ما فيه من الهدى إلى قلوبهم. والمعنى إنّما أمرناك أن تهدّدهم بما قلنا لأننا نزلنا عليك الكتاب بالحقّ لأجل أن تقرأه على الناس لا غير، فمن اهتدى منهم فإنّما يعود نفعه إلى نفسه ومن ضلّ ولم يهتد به فإنّما يعود ضرره إلى نفسه وما أنت وكيلاً من قبلنا عليهم تدبّر شؤونهم فتوصل الهدى إلى قلوبهم، فليس لك من الأمر شيء» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ص 268]، وفي الحقيقة فإنّ حماية حرّية المعتقد والرأي تتجلى بأفضل صورها في هذه الآية عن طريق عدم إلقاء الله - تعالى - الناس حتّى بوساطة نبيه على الإيمان والاعتقاد وإن كان حقّاً وصدقاً.

النوع الثالث: الآيات التي تدعو إلى حماية المعتقد والرأي وإدارة الخلاف فيهما

نشير منها إلى ما يلي:

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة هود: 118 و 119]، إنّ الإرادة الإلهية لم تشأ أن يكون الكلّ على سواءٍ من حيث العقيدة، وبعبارة أخرى، إنّ الله أراد الاختلاف في العقائد والأديان لوجود بعض المصالح في هذا الاختلاف، ووعده الضالّين بعذاب جهنّم، والإجبار والإكراه في توحيد العقائد والأديان في الدنيا يعارض طريقة القرآن والإسلام بشكلٍ يقينيّ، فالتكثّر في الأديان والعقائد والمنافسة الحرّة بينها في

الدنيا هي من الحقائق المُعترف بها في القرآن، وهذا الاختلاف في المعتقد والرأي بين الناس هو سُنَّةٌ من سنن الله - تعالى - في الأرض، والظاهر من الآية أنه ﷺ علم بأنَّ الناس لا تتفق على معتقد واحد ورأي - تبعًا للمفسرين - الذين فسروا [اللام] في قوله تعالى: ﴿لِذَلِكَ خَلَقَهُمْ﴾ بلام العاقبة أي لعلمه تعالى بأنهم سوف يختلفون في النهاية - وهو كذلك - وإن رفضنا كون [اللام] للغاية، أي: أنه - تعالى - خلق الناس لأجل الاختلاف كما ذهب إليه بعض المفسرين [الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ص 85]، فتكون دلالة الآية على أنَّ الاختلاف في المعتقد حقيقة لا يمكن التكررها، وإنَّ القرآن الكريم عدّها إحدى السنن التي يسير عليها البشر، وعليه فإنَّ الآية تنادي بالتعامل مع اختلاف المعتقدات والآراء ضمن دائرة الواقع المعاش من دون إقصاءٍ أو قتلٍ أو أيِّ أسلوب غير سويٍّ يمنع الناس أو المواطنين من اعتناق معتقدٍ ما ما دام في حدود الإنسانية والنظام والقانون.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة الحج: 17]، إنَّ في الآية المباركة ما قد يدلُّ بظاهره على أنَّ محاسبة هذه الفئات موكولةٌ إلى الحق ﷻ يوم القيامة، وإنَّه ﷺ هو الذي يفصل بينهم، أمَّا في عالم الدنيا فالأمر تحدده جملة من الأحكام الشرعية ذات الطابع القانوني الظاهري بلا حاجة إلى إقحام النوايا القلبية والمحاسبة على اعتناق معتقدٍ بعينه، حتَّى

وإن كان باطلاً أو منسوخاً بحسب الواقع، فصدر الآية هو المبتدأ وذيلها هو الخبر، فدلتها على المراد فيه شيء من الوضوح والبيان، قال الفخر الرازي في تفسيرها: «أمّا قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ﴾، قال الزجاج: هذا خبرٌ لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا﴾، كما تقول: إن أخاك إن الدين عليه لكثيراً» [الرازي، التفسير الكبير، ص 18].

فالجملة تامّة في الآية يمكن أن يراد منها أن محاسبة الكفار على معتقداتهم وآرائهم ترجع إليه تعالى، ولعمري - ومع التسلم بهذا التفسير - فالآية تدعو إلى حماية المعتقدات والآراء في حالة الاقتصار على اعتناق المعتقد والرأي ومن دون المساس بكرامة أيّ منهم.

والخلاصة التي نصل إليها أن القرآن الكريم يوقر عناصر الحماية للمعتقد والرأي ما دام في حدود كونه معتقداً ورأياً فقط، من دون أن يصاحبه أمرٌ خارجٌ عن ذلك، مثل محاربة الإسلام والمسلمين أو الفساد في الأرض من خلال معتقد فاسد، فإنّ هذه الأمور يرفضها القرآن الكريم والقانون الإنساني.

2- حماية حرّية الفكر والتعبير عن الرأي والمعتقد في سنّة النبي ﷺ

إنّ مطالعة سيرة النبي ﷺ في مصادر التراث الإسلامي ترشد إلى جملة من المعطيات تجتمع كلّها ضمن محور واحد مفاده أنّه ﷺ لم يكن مصادراً لحرّية معتقدات الناس وآرائهم في كلّ ما صدر عنه من قول أو فعل أو تقرير، مهما اختلفت الظروف والأوضاع،

سواءً كانت في مكة أم في المدينة في السلم أو الحرب، وكان مبدأ السلم الأهلي والاجتماعي هو المعيار في بعثته ﷺ كما عبّر القرآن الكريم عن ذلك بقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 107]، وقد تنوعت الشواهد والأدلة في سيرته ﷺ على حماية حرية المعتقد والرأي، ونحن نختار منها نموذجاً نسلط عن طريقه الضوء على ذلك، وهو علاقة النبي بغير المسلمين في ضوء مفهوم الجهاد ومحاربة غير المسلمين من مختلف الطوائف والجهات التي تعامل معها طوال مدة دعوته التي استمرت زهاء ثلاثة وعشرين عاماً، وقد عدّ بعضهم الجهاد الابتدائي أي ابتداء المسلمين لغيرهم بالقتال نوعاً من مصادرة الحريات العقديّة، لا سيّما في سيرة النبي ﷺ أو في صدر الإسلام، وسوف نحاول الوقوف باختصار على حقيقة هذا الادّعاء في سيرة النبي من خلال الحروب التي خاضها مع غير المسلمين، سواء كانوا من المشركين أم من أهل الذمّة.

لم يدخل النبي ﷺ في حرب مع مشركي قريش لإجبارهم على اختيار المعتقد الذي جاء به من عند الله تعالى، مع وضوح بطلان معتقدهم القائم على الشرك وعبادة الأصنام، وعلى الرغم من إيذائهم له وللمسلمين في مكة طوال ثلاثة عشر عاماً، إلى أن نزل قوله ﷺ في المدينة المنورة: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [سورة الحج: 39]، وهي أول آية نزلت تأذن لرسول الله وأصحابه أن يجاربوا المشركين؛ لكي يبقوا في أمنٍ من ظلمهم وعداوتهم كما يذكر المفسرون تبعاً لبعض

الأحاديث المنقولة في السنّة [الفيض الكاشاني، الوافي، ص 77]، وليس بدافع إجباره على الالتزام بمعتقد ما.

ثم إنّ الأمر المهمّ الآخر في سياق سيرته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الكاشف عن حماية حرّية المعتقد والرأي هو دخوله إلى مكّة فاتحاً بجيشٍ عظيمٍ بلغ تعداده عشرة آلاف رجلاً لم يكن لأجل إخضاع المشركين للرسالة الإسلامية، بل كان ردة فعل على نقض المشركين في مكّة بنود صلح الحديبية، ومع ذلك سعى لفتح مكّة من دون قتال ومن دون إجبارٍ لهم على الدخول في معتقده، بل إنّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حمى جميع مشركي مكّة معلناً في الحادثة التي ينقلها أصحاب السير أنّ من دخل دار أبي سفيان - وكان من رؤساء الشرك في مكّة - فهو آمنٌ، وإنّ من أغلق بابه، أو دخل المسجد الحرام فهو آمنٌ [ابن عساكر، تاريخ مدينة دمشق، ص 450]، والشاهد الآخر على حمايته وعدم إجبار الآخرين على الدخول في معتقده هو مقولته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المشهورة عند فتح مكّة: «أذهبوا، فأنتم الطلقاء» [الطبري، تاريخ الطبري، ص 337]. من دون أن يقتل ويجبر أيّ شخصٍ منهم على اعتناق الإسلام، فسيرته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تكشف بشكل صريح عن عدم إجباره وحمايته حرّية المعتقد في جملة من المفاصل في تاريخ السيرة النبوية، وإن ما ذكرناه هنا من شواهد من السيرة النبوية يعدّ نماذج من حماية الرسالة النبوية حرّية المعتقد والرأي والتعبير على مختلف الأصعدة، وقد زخرت كتب التراث بالأدلة والشواهد على ذلك، وهي متروكة إلى بحوث واسعة لإيرادها.

3- حماية حرّية الفكر والتعبير عن الرأي والمعتقد في سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام

نشير هنا إلى حماية حرّية الفكر والتعبير في سيرة الأئمة الأطهار عليهم السلام من خلال سيرتهم، فقد وردت مجموعة من الأخبار يعرف عن طريقها أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام لم يتبنّوا في الدعوة إلى الإسلام طرق إجبار الناس على الإيمان بهذا المعتقد، ومن ثمّ فإنّ حمايتهم عليهم السلام لحرّية المعتقد تُعدّ من الأمور الواضحة للمتابع لسيرتهم التاريخية في الفترة الممتدّة من بداية إمامة الإمام عليّ عليه السلام وحتىّ بداية الغيبة الكبرى للإمام القائم عليه السلام سنة 329 هـ، وسوف نستعرض مجموعة من الروايات والأخبار التي يمكن التأكّد من خلالها أنّ سيرة الأئمة عليهم السلام العملية كانت قائمةً على توفير الحماية لحرّية المعتقد والرأي وبشكل جلي وواضح لا يخفى على المتابع لسيرتهم في أدوارهم المختلفة والمتنوّعة، ومنها موقف الإمام أمير المؤمنين من فرقة الخوارج المنحرفة عقديّاً، وكان الإمام يعاملها كما يُعامل رعاياه دون أن يستثنيهم بشيءٍ ما دامت هذه الأفكار والعقائد والآراء سلميّةً، فينقل عنه عليه السلام كلمته للخوارج: «لن نمنعكم مساجد الله أن تذكروا فيها اسم الله، ولم نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم مع أيدينا، ولن نقاتلكم حتىّ تقاتلونا» ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ص 335، وكذلك تعامله عليه السلام مع المعاهدين من أهل الذمّة، فهؤلاء هم من رعايا الدولة الإسلامية، وهم سواسية لا يختلفون عن المسلمين في الحقوق مع الانحرافات العقدية الموجودة

بينهم عن تعاليم الإسلام، فقد ورد عنه عليه السلام أنه: «كان يستحلف النصارى واليهود في بيعهم وكنائسهم، والمجوس في بيوت نيرانهم» [انظر: العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 298].

وهناك شواهد كثيرة يطول شرحها وتبيانها لا يسمح بها المقام، تاركين ما زاد عنه إلى بحوث أكثر تخصصًا.

4- حماية حرّية الفكر والتعبير عن الرأي والمعتقد في فتاوى الفقهاء والعلماء

إنّ إحدى أهمّ موضوعات البحث حول حرّية الفكر والمعتقد في كلمات الفقهاء هو المرتبط بحرّية الرأي والتعبير بالنسبة إلى الشخص الخارج من الإسلام الذي يُسمّى في الاصطلاح الفقهي بالارتداد، ويصنّف في العرف الحقوقي تحت عنوان حرّية العقيدة والدين، سواءً كان خروجًا من الإسلام أم دخولًا فيه، وبالرغم من كون الإسلام دين الحرّية، ولكنّ هذا لا يعني أن لا تكون له قوانين خاصّة لحفظ كيان الدين والمجتمع عن الفتنة والضلال، فمن حقّ الدين أن يأتي بأسس وقواعد تصون معتنقيه عن الوقوع في الانحراف والضلال الفكري والعقدي، ومن هذه القوانين والتشريعات حكم القتل للمرتدّ الفطري، وهذا الحكم في فتاوى الفقهاء هو حكم تعبدي أوّلاً، فالتشريع بالأصالة هو لله تبارك وتعالى، وهو حكيم على الإطلاق، فيجب علينا أن نعتقد ونلتزم بأنّ كلّ حكم صادر من قبله جلّ جلاله كان من منطلق المصلحة والحكمة، وثانيًا في الوقت نفسه لا بأس أن نتحرّى فلسفة الأحكام

الشرعية وحكمتها، ولكن من باب الوقوف عليها، لا من جهة قبولها، وهنا قد يرى الإنسان الملتزم بأن هذا القانون قد جاء لحفظ المجتمع الإسلامي من الانهيار العقدي؛ إذ من الضروري في كل منظومة مجتمعية أن تحمي نفسها وتقف في وجه الذين يريدون أن يعبثوا بأنظمتها وقوانينها السائدة، فالاسلام حفاظًا على المسلمين جعل مثل هذه العقوبة الشديدة، وهو حكم عقلائي كما يفعله الأطباء اليوم من استئصال الأورام السرطانية لئلا تصيب بقية الجسد بالعدوى، فالمجتمع الإسلامي بمثابة الجسد الواحد إذا أصيب منه عضو بالانحراف لزم التخلص منه لئلا يصيب بقية أفراد المجتمع، وكذلك ما تفعله الدول من الحكم بالقتل على القاتل، فلأجل الحفاظ على بقية الناس يقتل القاتل، كذلك الحال في المرتد لأجل الحفاظ على العقيدة الحقة لبقية الناس لا بد من القضاء على العقيدة الفاسدة بإماتة الحامل لها.

وفي بعض الكتب الفقهية للفقهاء السابقين كالهداية للشيخ الصدوق والانتصار للسيد المرتضى

والشيخ الطوسي في كتاب قتال أهل الردة [الطوسي، الخلاف في الفقه، ص 501 - 505]، وكذلك ما كتبه شيخ الطائفة الطوسي في كتاب المرتد من كتابه "المبسوط" [الطوسي، المبسوط، ج 7، ص 281] ذكروا شروطًا يجب تحققها لإصدار حكم الارتداد على الإنسان المرتد عن الإسلام، فهناك إجماع عند الفقهاء أنه لا يكفي في تحقق الارتداد مجرد

الاعتقاد الباطني بالكفر من دون إظهاره بفعل أو قول أو غير ذلك، إذ قيّدوا الارتداد بإظهاره بالقول أو بالعملو. [انظر: النجفي، جواهر الكلام، ج 41، ص 609]، ومن الشرائط الخاصّة التي ذكرها الفقهاء للارتداد: أن لا يكون ارتداد الشخص ناشئاً عن شبهة علمية، وأيضاً يجب أن يكون المرتدّ قد أعلن ارتداده حتّى تجري عليه الأحكام الخاصّة بالمرتد، وكذلك يجب أن يكون على يقين من أنّ المسألة التي أنكرها أنّها من ضروريّات الدين، ومنها إنّما يتحقّق الارتداد من خلال التوهين بالضروريّات الدينية قولاً وفعلاً. [الأردبيلي، مجمع الفائدة، ج 3، ص 199؛ الشهيد الأوّل، الدروس، ج 2، ص 51]

وذهب بعض الفقهاء المعاصرين إلى ضرورة رفع الشبهة عن المرتدّ قبل صدور الحكم بارتداده، يقول الشيخ سبحاني في كتاب "الحدود": «لو كان ارتداده عن طروء شبهة من أصدقائه وزملائه أو من وسائل الإعلام التي تبثّ الشبهات كلّ يوم وليلة، على رؤوس الشبّان المسلمين، ففي هذا المجال يجب على الحاكم، قبل كلّ شيء، رفع الشبهة باستخدام العلماء الواعين، الواقفين على الشبه ورفعها، من غير فرق بين المرتدّ الفطري والمرتدّ الميّي، والأصحاب وإنّ أحجموا عن لزوم رفع الشبهة عن المرتدّ الفطري، وإنّما أشاروا إليها في المرتدّ الميّي، ولكنّ الظاهر عدم الفرق بين المرتدّين ولزوم رفع الشبهة قبل الحكم عليه بالارتداد» [سبحاني، كتاب الحدود، ص 448].

وكذلك من الموضوعات المرتبطة بهذا العنوان البحث حول ما

يُصطلح عليه بـ «حرمة حفظ كتب الضلال» فقد أفتى الفقهاء بجرمة ذلك صراحةً، قال المحقق الكرّي: «وحفظ كتب الضلال أي: حفظها في الصدر، أو حفظها بمعنى صيانتها عن أسباب التلف، والظاهر عدم الفرق في كتب الضلال بين كتب الأصول والفروع؛ لأنّ ابتناء فروعها على الأصول الفاسدة. ويجوز إتلاف ما كان موضع الضلال من الكتاب دون غيره» [الكرّي، جامع المقاصد في شرح القواعد، ص 26]. ولكن يجب التنبيه على أنّ هذا الحكم هو محلّ اختلاف بين الفقهاء، وليس من الضرورات الفقهية أو الدينية التي يؤدّي إنكارها إلى إنكار أصل الدين، فهي قضية اجتهادية قابلة للنقاش وليست رأيًا حاسمًا للإسلام، فكيف يمكن الموازنة بين القول بهذا النوع من التحريم والمنع والقول بحماية حرّية الرأي والاعتقاد عند فقهاء المسلمين؟ ويجب التنويه مسبقًا إلى أنّ من الفقهاء من لم يرتض هذا الحكم لعدم وجود دليل عليه من النصوص الشرعية قرآنًا وسنّةً، وقد عبّر عنه المحقق البحراني بكّل صراحة بقوله: «وعندي في الحكم من أصله توقّف، لعدم النصّ، والتحريم والوجوب ونحوهما أحكام شرعية، يتوقّف القول بها على الدليل الشرعي، ومجرّد هذه التعليقات الشائعة في كلامهم لا تصلح عندي لتأسيس الأحكام الشرعية» [البحراني، الحقائق الناضرة، ص 141]، وأيضًا فإنّ هذه الفتوى لم يكن لها سابقة قبل إيرادها من جهة الشيخ المفيد في فقه الأمامية، وذلك بقوله: «ولا يحلّ كتب الكفر وتجليده الصحف، إلّا لإثبات الحجج

في فساد. والتكسّب بحفظ كتب الضلال وكتبه على غير ما ذكرناه حراماً» [المفيد، المقنعة، ص 598]. ثمّ جرى سائر الفقهاء من بعده على الفتوى نفسها كالشيخ الطوسي وغيره.

وقد استند القائلون بهذه الفتوى إلى مصادر التشريع الأربعة الكتاب والسنة والعقل والإجماع لإثبات فتواهم، إلا أنّ مجموعة من الفقهاء ناقشوا في إمكانية الاستدلال بها، منها قوله ﷺ: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرَّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [سورة الحج: 30]، وقد استند صاحب الجواهر على هذه الآية لإثبات فتوى حرمة كتب الضلال، وقد صرح بأنّ قول الزور يستفاد منه حرمة حفظ كتب الضلال وأمثاله بقوله: «بل قد يستفاد حرمة أيضاً ممّا دلّ على وجوب اجتناب قول الزور وهو الحديث والكذب والافتراء على الله، وأتته من كتابة الكتاب باليد» [الجواهري، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ص 56].

إلا أنّ الشيخ الأنصاري يصل إلى نتيجة مخالفة للحرمة؛ وذلك لعدم تمامية الاستدلال بالآية، وقد صرح بذلك في قوله: «وقد تحصّل من ذلك: أنّ حفظ كتب الضلال لا يحرم إلا من حيث ترتّب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً، فإن لم يكن كذلك أو كانت المفسدة المحقّقة معارضةً بمصلحة أقوى، أو عارضت المفسدة المتوقّعة مصلحة أقوى، أو أقرب وقوعاً منها، فلا دليل على الحرمة» [الأنصاري، المكاسب، ص 234]. والظاهر من كلام الشيخ هو أنّ الحرمة منوطة بتحقيق مفسدة الضلالة، فالحفظ بنفسه لا حرمة ذاتية له عنده، وإتّما يكون حراماً من باب مفسدة الضلالة، فرأيه

ليس مخالفاً للحرمة مطلقاً، بل لخصوص الحرمة الذاتية، وأما الحرمة العرضية فيقبلها.

وقد استند بعض الفقهاء إلى الدليل العقلي لإثبات حرمة الاحتفاظ بكتب الضلال أو وجوب إتلافها، إلى درجة أنّ بعضهم كالسيد أحمد الخوانساري عدّ الدليل العقلي أهمّ دليل على الحكم في المقام مصرّحاً برأيه بالقول: «وأما حرمة حفظ كتب الضلال ونسخها فلا خلاف فيها، ويدلّ عليها حكم العقل بوجوب قطع مادة الفساد، والعقل يحكم بالجواز في صورة غلبة المصلحة، بل يحكم بالوجوب حفظاً للدين، والعمدة حكم العقل» [الخوانساري، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، ص 21].

فقد استدللّ هنا بالدليل العقلي لإثبات صحّة مجموعة من المقولات، منها لزوم قلع مادة الفساد ودفع الظلم وغيرها، ولكنّ السيد الخوئي ناقش في هذا الاستدلال مبيّناً عدم تماميته بالقول: «وفيه أنّ مدرك حكمه إن كان هو حسن العدل وقبح الظلم، بدعوى أنّ قلع مادة الفساد حسن وحفظها ظلم وهتك للشارع، فيرد عليه أنّه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلا لوجب على الله وعلى الأنبياء والأوصياء الممانعة عن الظلم تكويناً، مع أنّه - تعالى - هو الذي أقدر الإنسان على فعل الخير والشرّ، وهده السبيل إمّا شاكرًا وإمّا كفورًا» [الخوئي، مصباح الفقاهة، ص 402].

بعبارة أخرى إنّ النقاش في كبرى الاستدلال وهي أنّ دفع الظلم وقلعه واجب بحكم العقل، ولكن إثبات الصغرى وهي حفظ كتب

الضلال (مادّة الفساد) وكونها ظلماً بحاجة إلى دليل؛ وعليه لا يصحّ الادّعاء أنّ حكم العقل تامٌّ للقول بجرمة حفظ كتب الضلال عند الفقهاء، ويبقى الفقيه يحتاج إلى البحث عن أدلّة أكثر إحكاماً للاستدلال المذكور.

وأما بخصوص الإجماع، فإنّ أوّل من ادّعى نفي الخلاف والإجماع في المسألة هو الفقيه العلامة الحلّي في كتابه "منتهى المطلب في تحقيق المذهب"، ولقد استند إليه جملةً من الفقهاء لتأييد دعوى الإجماع منهم المحقّق الأردبيلي في كتابه "مجمع الفائدة والبرهان" بما نصّه: «ولعلّ دليل التحريم أنّه قد يؤوّل إلى ما هو المحرّم، وهو العمل به، وأنّ حفظها ونسخها ينبئ عن الرضا بالعمل والاعتقاد بما فيه، وهو ممنوعٌ، وأنها مشتملة على البدعة ويجب دفعها من باب النهي عن المنكر، وهما ينافيانه، وقد يكون إجماعياً أيضاً يفهم من المنتهى» [الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان، ج 8، ص 76].

ويمكن أنّ نلاحظ على دعوى الإجماع:

أوّلاً: أنّ تعبير العلامة الحلّي في "المنتهى" جاء بنفي الخلاف لا بالإجماع وما جاء بعده هو استنتاج عنه لا أكثر.

وثانياً: أنّ هذا الإجماع من نوع الإجماع المدركي، أي أنّ هناك أدلّة ومدارك لهذه الفتوى، فلا فائدة لهذا الإجماع، ومع إمكانية دراسة مدارك هذه الفتوى لا حاجة لدليل الإجماع حينئذٍ، فدليل الإجماع على فتوى تحريم كتب الضلال ليس بتامّاً أيضاً.

والنتيجة النهائية هي أنّ جميع ما تمّ ذكره من الأدلة الأربعة ناقش فيه الفقهاء أنفسهم، ولكن يجب التأكيد على أنّ هناك هامشاً كبيراً يتوافر لدى الجميع لحماية حرية المعتقد والتعبير وبما يتناسب مع حفظ التوازن الاجتماعي والقانوني والأمن لجميع المواطنين في المجتمع، وهذا يحتاج إلى بحث تفصيلي في محلّ آخر.

المطلب الثالث: حماية حرية الفكر والتعبير عن الرأي في القانون الإنساني

حظيت الحريات بشكلٍ عامٍّ وحرية الرأي والتعبير بشكلٍ خاصٍّ باهتمام أغلب دول العالم؛ لما لهذه الحرية من تأثير على حياة الفرد والمجتمع، وكما أسلفنا أنّ حرية الفكر والتعبير تعدّ من الحريات الأساسية، وقد اعترفت بهذه الحرية جميع القوانين الإنسانية.

وتمّ عقد المؤتمر العالمي لحقوق الإنسان في النمسا عام 1993 [الدسوقي، الحماية الموضوعية والإجرائية لحقوق الإنسان، ص 47]، وتمّ تأكيد جميع حقوق الإنسان النابعة من كرامة الإنسان، وإنّ الإنسان هو الموضوع الرئيس لحقوق الإنسان والحريات الأساسية، فينبغي أن يكون المستفيد الرئيس منها، وكذلك أكّد المؤتمر أنّ مسؤوليّة الدول في مجال تنمية حقوق الإنسان هي حماية الإنسان وحماية حريّاته وتشجيع احترامها [حميد حنون خالد، حقوق الإنسان، ص 154]. وأيضاً جاء في ديباجة الإعلان أنّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان

يشكّل المثال المشترك الذي ينبغي أن تحقّقه الشعوب والأمم كافةً، من حيث إنّه مصدر الإلهام، وقد اتخذته الأمم المتحدة أساساً لإحراز التقدّم في حقوق الإنسان، ولا سيّما حرّية الرأي والتعبير. [انظر: ديباجة إعلان وبرنامج عمل فينا لسنة 1993]

وكذلك الأمر بالنسبة إلى القانون الفرنسي الذي يعدّ من أهمّ القوانين في العالم الغربي، فقد عاشت فرنسا بعد ثورة عام 1789 اضطراباتٍ وتحولاتٍ، وفي أعقاب إعلان حقوق الإنسان الفرنسي الذي صدر عن الجمعية الوطنية الفرنسية عام 1789، دخلت فرنسا مرحلة ازدهارٍ ملحوظٍ للحرّيات، ولا سيّما حرّية الفكر والتعبير عن الرأي، فقد ورد في المادة (11) من الإعلان أنّ التداول الحرّ للأفكار والآراء هو من أئمن الحقوق للإنسان، فكلّ فرد يستطيع أن يتكلّم ويكتب ويطبّع بحريّة، غير أنّه يتساءل في حال أساء استعمال هذه الحرّية وفق القانون. [عبد العال، الحماية القانونية للحرّيات العامّة، ص 52]

ومن خلال إعلان الثورة الفرنسية يتّضح فسح المجال لحرّية التعبير عن الآراء والأفكار بعد ما كان الاستبداد والطغيان سائداً في ظلّ النظام الملكي، ثمّ يتمّ تثبيت هذا الحقّ في ظلّ الجمهورية الرابعة ودستورها لعام 1946 [الزبيدي، حقوق الإنسان، ص 43]، فقد أولاهها عنايةً خاصّةً واجتهد كثيراً في صيانتها بمواجهة أيّ اعتداء يظالمها، ومن قراراته الحديثة بهذا الشأن القرار الصادر في 20 مايس لسنة 2011 الذي عدّ حرّية الفكر والمعتقد والتعبير عن الرأي من أهمّ

الحريّات على الإطلاق التي لا يجوز الاعتداء عليها، وأنها تعدّ جزءاً

من سيادة الدولة. [جبريل، حرّية الرأي.. دراسة مقارنة، ص 256]

وكذلك تمّ التأكيد على حرّية المعتقد والتعبير والرأي في العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966 م، وقد اعتمد هذا العهد وعرض على الدول للتوقيع والتصديق والانضمام إليه استناداً إلى قرار الجمعية العامّة للأمم المتّحدة الصادر وفقاً لأحكام المادّة (49) من ميثاق الأمم المتّحدة [يوسف حسن، حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، ص 68]. ويعدّ الحقّ في الحياة أسمى الحقوق التي احتواها هذا العهد؛ ولهذا قرّر حماية هذا الحقّ بنصوص قانونية داخلية فاعلة ومحكمة، أمّا فيما يتعلّق بشأن حرّية الرأي والتعبير فقد جاء في المادة (19 / فق 2-1) من العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية ما يأتي:

1- لكلّ إنسان الحقّ في اعتناق الآراء دون مضايقة.

2- لكلّ إنسان الحقّ في حرّية التعبير، ويشمل هذا الحقّ حرّيته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقّيها ونقلها إلى الآخرين دون اعتبار للحدود، سواءً على شكل مكتوب أو مطبوع أو في قالب فنيّ أو بأية وسيلة أخرى يختارها.

[الخطيب، حقوق الإنسان و ضماناتها الدستورية.. دراسة مقارنة، ص 299]

كذلك بيّنت المادّة (20) الفقرة 2 منه، حظر أيّة دعوة تدعو إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية، تشكل تحريضاً على التمييز أو العنف أو العدوان، وبموادّ أخرى منحت حقّ تكوين الجمعيات

والانتماء اليها [انظر: المادّة 20 و21 من العهد الدولي الخاصّ بالحقوق المدنية والسياسية لسنة 1966]، وأشار العهد لحقّ الإنسان في التعبير عن الآراء والأفكار ونقلها ونشرها واستقبالها، كضمانةٍ لحرّية الرأي والتعبير بوصفه حقّاً من حقوق الإنسان الضرورية أو الأساس. [الغول، حرّية الرأي والتعبير في المواثيق الدولية والتشريعات المحليّة، ص 12]

ويتّضح أنّ الاتفاقية قد امتدّت بحمايتها للحقّ بحرّية الرأي والتعبير إلى أعضاء الجماعة البشرية كافّةً، وأنها لم تقتصر باعترافها بهذا الحقّ على المواطنين الذين يحملون جنسية الدولة المخاطبة بأحكام الاتفاقية، وإنما أقرّته لكلّ شخص يتواجد على إقليم الدولة، بغضّ النظر عن جنسيته، سواءً كان أحد مواطني الدولة أم أجنبيّاً عنها. [الخطيب، حقوق الإنسان وضماناتها الدستورية.. دراسة مقارنة، ص 50]

وكذلك بموجب قرار الجمعية العامّة للأمم المتّحدة المرقّم (2200) اعتمد وعرض على التوقيع والتصديق العهد الدولي الخاصّ بالحقوق الاجتماعية والثقافية لعام 1966، وقد دخل حيّز التنفيذ عام 1976، فقد وردت في ديباجة هذا العهد: «وإذ تدرك الدول أنّ السبيل الوحيد لتحقيق المثل الأعلى المتمثّل وفقاً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان في أن يكون البشر أحراراً ومتحرّرين لتمكّن كلّ إنسان من التمتع بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية» [انظر: ديباجة العهد الدولي الخاصّ بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لسنة 1966].

وعلى المنوال نفسه دأبت الدساتير العراقية على إيراد نصوص خاصّة بالحقوق والحريّات ابتداءً من أوّل دستور وهو القانون

الأساسي الصادر عام 1925 وانتهاءً بالدستور الحالي لسنة 2005 ومن أهم ما جاء بالدستور العراقي الأوّل فيما يتعلّق بحماية حرّية الرأي والتعبير، نصّت المادة (12) منه على أنّ «العراقيين حرّية إبداء الرأي، والنشر والاجتماع، وتأليف الجمعيات والانضمام إليها ضمن حدود القانون» [بسيوني، الدساتير العراقية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق الدستورية الدولية، ص 10]، وقد أورد المشرّع الدستوري في هذه المادة أغلب الحرّيات الفكرية في مجال الرأي والتعبير، من حرّية الفكر والنشر و...، ولكن قيدها بالحدود القانونية المسموح بها.

الخاتمة

من خلال البحث توصلنا إلى جملة من النتائج نختصرها بما يلي:

- 1- أنّ حرّية الرأي والتعبير هي عبارة عن حرّيتين؛ الأولى تتمثّل في حرّية الرأي، والتي تعني حقّ الشخص في تبني الآراء والأفكار التي يريدها، أمّا الأخرى هي حرّية التعبير الذي تعني إمكانية الفرد للتعبير عن فكرة بأيّ من الأمور، سواءً كانت دينيةً أو اجتماعيةً، ويكون ذلك من دون موافقة أو تصريح له بالنشر أو الكتابة أو القول.
- 2- أنّ حرّية الفكر والعقيدة والتعبير تعدّ من الحقوق الأساسية للإنسان؛ لأنّها تمثّل الجانب المعنوي، وهذا هو جوهر الكائن البشري، وهذه الحرّية كفلتها الدساتير والتشريعات، ووقّرت لها نطاق الحماية الجنائية، لكن لم تكن مطلقةً، بل مقيّدةً بحدود القانون.

3- اتّضح لنا أنّ هناك اتّفاقاً على حماية حرّية الفكر والتعبير في بعض جوانبه بين التشريع الإسلامي المترقي وبين القوانين الإنسانية، غير أنّ تلك الحماية تختلف في كلّ منهما، فالتشريع الإسلامي اعتبره أكثر من حقّ، بل جعله واجباً على كلّ إنسان من البحث عن العقيدة الصحيحة من خلال استخدام العقل والأدلة الأخرى وحسب مقدرته وطاقته، أمّا القانون الإنساني فقد عدّ في مجمل قوانينه ودساتيره حرّية الفكر والعقيدة والتعبير مجرد حقّ تضمنه الدولة دون أن يضيف عليه صفة الالتزام، كما اتّضح لنا وجود إجماع دولي على حماية حرّية الرأي والتعبير وتوفير الضمانات لها في التشريعات الداخلية والدولية المتمثلة بالاتفاقيات والمعاهدات.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987 م.
2. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول فيما جاء من الحكم والمواعظ عن آل الرسول، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1404 هـ.
3. ابن عساکر، تاريخ مدينة دمشق... السيرة النبوية، دار الفكر، دمشق.
4. الخوئي، أبو القاسم، مصباح الفقاهة، مكتبة الداوري، قم، ط 1، 1377 ش.
5. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان، دار المعرفة، بيروت، ط 1، 1986 م.
6. الأنصاري القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1967 م.
7. الخوانساري، أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مكتبة الصدوق، ط 2، 1355 ش.
8. الكناني العسقلاني الشافعي، أحمد بن علي بن محمد، الإصابة في تمييز الصحابة، ومعه الاستيعاب في أسماء الأصحاب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1328 ش.
9. الزاقي، أحمد بن محمد مهدي، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة

- آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، مشهد، 1425 هـ.
10. سلامة بدر، أحمد، التنظيم التشريعي لحرّية التعبير في الأنظمة المعاصرة، دار النهضة العربية، 2016 م.
11. الدسوقي، أحمد عبد الحميد، الحماية الموضوعية والإجرائية لحقوق الإنسان، دار النهضة العربية، ط 1، 2007 م.
12. الغول، أحمد نهاد، حرّية الرأي والتعبير في المواثيق الدولية والتشريعات المحلية، الهيئة الفلسطينية المستقلة لحقوق الإنسان، سلسلة تقارير قانونية 65، 2006 م.
13. الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، المحقق الشيخ مجتبي العراقي، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1407 هـ.
14. البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1378 ش.
15. ثروت عبد العال أحمد، الحماية القانونية للحريات العامة، دار النهضة العربية، 1998 م.
16. جبرين عوض موسي، حرية الرأي.. دراسة مقارنة، المصرية للنشر والتوزيع، ط 1، 2017 م.
17. الحسيني العاملي، جواد، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 1.
18. حميد حنون خالد، حقوق الإنسان، مكتبة السنهوري، بيروت، 2015 م.

19. الخطيب، حورية يونس، الإسلام ومفهوم الحرية، دار الملتقى للنشر، ط 1، 1993م.
20. رامز محمد عمار، حقوق الإنسان والحريات العامة، مطبعة بيروت، ط 1، 1996م.
21. الزنتاني، عبد الحميد، فلسفة التربية الإسلامية في القرآن والسنة، القاهرة، الدار العربية للكتاب، 2008م.
22. الخطيب، سعد محمد، حقوق الإنسان وضماناتها الدستورية.. دراسة مقارنة، منشورات الحلبي الحقوقية، ط 1، 2007م.
23. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1379 ش.
24. المطعني، عبد العظيم، مبادئ التعايش السلمي في الإسلام منهجاً وسيرةً، طبعة دار الفتح للإعلام العربي.
25. العروي، عبد الله، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط 5، 1993م.
26. الطباطبائي، علي، رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 1412 هـ.
27. الكركي، علي بن الحسين، جامع المقاصد في شرح القواعد، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط 2، 1408 هـ.
28. الطباطبائي، علي بن محمدعلي، رياض المسائل، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم.
29. الزبيدي، علي عبد الرزاق، حقوق الإنسان، دار اليازوري العلمية للنشر

والتوزيع، 2009 م.

30. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، دار الكتب العلمية، طهران، ط 2.
31. الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تفصيل مسائل الشريعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1391 هـ.
32. الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، مكتبة الإعلام الإسلامي.
33. الطوسي، محمد بن الحسن، المبسوط في الفقه الإمامية، المطبعة الحيدرية، ط 2، 1387 هـ.
34. الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1390 هـ.
35. الطبري، محمد بن جرير، تاريخ الطبري - تاريخ الأمم والملوك، دار ومكتبة الهلال، ط 1.
36. مغنية، محمد جواد، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت، ط 1، 2003 م.
37. النجفي الجواهري، محمدحسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم.
38. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 6، 1379 ش.
39. أبو سعد، محمد شتا، حرية الرأي في ضوء تشريعات الإعلام ذات الصبغة الدولية، الناشر العربي، مصر، 1986 م.
40. محمد عبد الصبور علي، ممارسة الدول العربية للحقوق والحريات في إطار

- الدراسات والتشريع الإسلامي، مكتبة الوفاء القانونية، ط 1، 2017 م.
41. محمد عدنان سالم، مقالة القرآن وحرية التعبير، موقع دار الفكر: <https://darfikr.com>
42. الفيض الكاشاني، محمد محسن، الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام،
أصفهان، ط 1، 1430 هـ.
43. بسيوني، محمود شريف، الدراسات العراقية ودراسة مقارنة بمعايير الحقوق
الدستورية الدولية، المعهد الدولي لحقوق الإنسان، ط 1، 2005 م.
44. مجيد عزيز حمد، القيود على حرية الرأي والتعبير، منشورات زين، بيروت،
ط 1، 2016 م.
45. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، المكاسب، مجمع الفكر الإسلامي، قم،
1420 هـ.
46. الحائري، مهدي، الإسلام وإعلان حقوق الإنسان، العدد 4، بدون نشر.
47. الأيرواني الغروي، ميرزا علي، حاشية كتاب المكاسب، دار ذوي القربى، ط 1،
1421 هـ.
48. مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة الأعلمي
للمطبوعات، ط 1، 2013 م.
49. القصاص، يسري حسن، الضوابط الجنائية لحرية الرأي والتعبير.. دراسة
مقارنة، دار الجامعة الجديدة، 2014 م.
50. يوسف حسن يوسف، حقوق الإنسان والمواثيق الدولية، المركز القومي
للإصدارات القانونية، ط 1، 2011 م.

التواصل المعرفي على مستوى اللغة والفلسفة عند علماء المسلمين

عثمان ويندي أنجاي(1)

الخلاصة

نواجه اليوم تياراتٍ فكريةً وسياسيةً رافعةً شعار امتناع التفاهم بين الناس، والذي قد يبرر تكهن بعض الاستراتيجيين بمجتمبة الصدام بين الحضارات، ما يعني أننا محكومون بقانون الفوضى من هذه الناحية. ودراستنا تريد إلقاء الضوء على إمكان التواصل المعرفي وفقاً لما يراه العلماء المسلمون، مركزةً على تحليل كيفية وساطة اللغة والمفهوم في حوارنا، حيث تتوسط اللغة بين المتواصلين، وسمّيناه بالتواصل العرفي والاعتباري، وعندما يتوسط المفهوم بين المتواصلين، سمّيناه بالتواصل الحقيقي والفلسفي، ومفهوم التواصل المعرفي مشتركٌ لفظيٌّ بينهما. وبناءً على جعلية اللغة فقيمة التواصل العرفي تكون جعليةً، الأمر الذي دفع الفيلسوف إلى التواصل البرهاني بديلاً عنه، حيث تكون القيمة كونيةً وثابتةً، على أنه يوجد بينهما تأثيرٌ متبادلٌ قد يترك أثراً في قيمتهما. قد استخرجنا من مفهوم البداهة مبدأ الموضوعية المنهجية، كما أسسنا انطلاقاً من التنشئة الاجتماعية التي تتلاعب بمحوّص المفاهيم، فتبدل البدهي إلى نظري والنظري إلى بدهي، مبدأ التعددية المنهجية، وهما من محتضات المقال ومن خلالهما نزع إمكان حلّ أزمتات التواصل الفلسفي.

الكلمات المفتاحية: التواصل المعرفي، التواصل العرفي، التواصل الفلسفي، اللغة، الفلسفة.

(1) عثمان ويندي أنجاي، السنغال، أستاذ مساعد، جامعة المصطفى العالمية.

Email: osweye 03121979@gmail.com

Cognitive communication at the level of language and philosophy in Islamic thought

Othman Wendy Anjay, Assistant Professor, Al-Mustafa International University, Senegal.

E-mail: Osweye 03121979@gmail.com

Abstract

Nowadays, we are facing intellectual and political currents, standing against accordance and compliance among peoples and nations, which might justify some strategists' speculations of the inevitability of the clash of civilizations. This means that we shall be governed by the law of chaos in this respect. Our study wants to shed light on the possibility of cognitive communication according to what Muslim scholars see, focusing on analyzing the way in which language and concept can mediate in our dialogue, where language mediates between communicators. We have called this as traditional and moral communication, but when concept mediates between communicators, we have called it as real and philosophical communication. So, the concept of cognitive communication is a common statement between communicators. Based on the invention of language, the value of traditional communication is inventive, which has led philosophers to follow demonstrative communication as an alternative, where the value shall be universal and fixed, provided that there would a mutual influence between them that could leave an impact on their value. We have deduced, from the concept of intuition, the principle of methodological objectivity, and we also have established the principle of methodological plurality out of social upbringing that manipulates the properties of concepts; so, intuitive concepts have changed to theoretical ones, and theoretical concepts have changed to intuitive ones. These two are exclusive in this article, through which we claim the possibility of solving philosophical communication crises.

Keywords: cognitive communication, traditional communication, philosophical communication, language, philosophy.

المقدمة

1- هوية التواصل المعرفي

مادة التواصل من الناحية اللغوية لها - حسب ابن فارس - أصل واحد يدل على ضمّ شيءٍ إلى شيءٍ حتى يعلّقه [ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 2، ص 634]. والتواصل صيغةٌ نحتت من هذه المادة «الوصل»، والتي تدلّ على تفاعل شخصين أو شيئين نحو التفاعل الثقافي أو الاجتماعي أو الكيميائي، بحيث يكون التأثير هناك أمرًا متبادلًا. نريد من هذه المادة في بحثنا هذا تبادل المعرفة، أي إبلاغ وجهة نظرنا التي نفهمها من الحقائق، وتلقّي نظرات الآخر واستيعابها، فيحصل التفاهم بواسطتها، الأمر الذي يتقاطع مع اتجاه غورغياس السوفسطائي في فرضيته عندما أعلن استحالة إبلاغ العلوم. [راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 64]

والدلائل الإيتية على إمكان ذلك فوق الحصر والتعداد، من دون أن ندعي أنها تدلّ على ذلك بصورةٍ جازمةٍ ويقينيةٍ، ولا سبيل لاحتمال أيّ خطأٍ فيها، على أنّ احتمال وقوع التفاهم بين الناس واقعًا وإمكان إيصال المقاصد من خلال هذه الطرق العرفية والمنطقية أمرٌ منطقيٌّ إلى حدٍّ كبيرٍ، خلافًا لما يزعمه الشكّاكون، فالفاعل الناظم لأكثر مواقفنا هو المبرر لمنطقية هذا الاحتمال. فمن خلال مشاهدة هذه الظواهر المتكررة ندعن أنّه قد

وقع تواصلٌ معرفيٌّ، ولو بشكلٍ جزئيٍّ، وبصورةٍ يقينيةٍ، وهذا هو المقصود من التواصل، يعني التفاهم واقعاً سواءً تمَّ ذلك عبر وسائل موضوعيةٍ أو واقعيةٍ.

ونقصد من قيد «المعرفي» أمرين: أولهما: إمكان إبلاغ المعاني المفهومة، وثانيهما: إمكان ضبط هذه العملية الانتقالية وفقاً لمبادئ موضوعية يقتسمها جميع البشر، بحيث يفهم بعضنا مقصود الآخر من خلالها.

2- أقسام التواصل المعرفي

قد تكون المبادئ التي ينقل بها الإنسان معلومةً ما من ذهنه إلى ذهن شخصٍ آخر رمزاً موضوعاً ومجموعاً، اتفق عليه العقلاء لإدارة علاقاتهم ومرافق حياتهم، فيكون التواصل من هذه الناحية اعتبارياً، وقد تكون المبادئ أمراً مفهوماً وجدوه إثر احتكاكهم بالواقع الخارجي وانفعال أذهانهم منه، من دون أن يكون للجعل والمواضعة في ذلك نصيبٌ، فلو تمَّ التواصل عبر هذه الوسيلة فسيكون التواصل عندئذٍ حقيقياً؛ لذلك يشير العلامة الطباطبائي في "نهاية الحكمة" قبل الدخول في المباحث الأساسية إلى أنه في صدد بيان النوع الثاني من التواصل، حيث يقول: «إننا معاشر الناس أشياء موجودة جداً ومعنا أشياء آخر موجودة ربّما فعلت فينا أو انفعلت منّا، كما أننا نفعل فيها أو ننفع منها» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 13]. ويظهر من هذه العبارة أنّ العنصر المقوم

للتواصل الفلسفي هو الانفعال بأشياء موجودةً جدًّا؛ إذ بنى عليه حوار مع السوفسطائي المنكر لمطلق الواقع.

عثرنا على نصٍّ قيّمٍ من المنطقي الجليل السجستاني يميّز فيه بين التواصلين: «النحو منطقيٌّ عربيٌّ، والمنطق نحوٌ عقليٌّ» [التوحيدي، المقابسات، المقابسة 22، ص 169-171]. وهذه العبارة في غاية الروعة للتمييز بين التواصل العرفي والتواصل البرهاني، وإن بحث الرجل عن ذلك في ضوء اللغة العربية وعرفها الخاص، لكن يمكن تجاوزها وتعويم البحث ليستوعب كلّ لغةٍ، فالتواصل اللغوي مطلقًا طريقٌ اعتباريٌّ يجد صلاحيته في إطار الأسس العقلانية التي اعتبروها حفظًا لمصالح حياتهم المشتركة، كحجّة الظهور في التواصل اليومية، وسوف نركّز عند الكلام عنه على النوع الخاص بالغة والألفاظ منه. وأمّا التواصل الحقيقي هو النوع الذي يحصل في ضوء القواعد العقلية والأسس البديهية، التي هي فوق الوضع والاعتبار ومتعالية عن الزمان والمكان، والتي يخضع لها كلّ العقلاء.

إنّ للتواصل الحقيقي أفرادًا لكن الفرد الفلسفي منه هو نموذجه الأتمّ، ومداره المفهوم والواقع والبرهان، ويفهم هذا من تعبير العلامة الطباطبائي - على سبيل المثال - في عدّه البرهان الوسيلة المنحصرة في القضايا الفلسفية [راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 14]، وسنقتصر على هذا النموذج فيما يأتي من المباحث، عند الكلام عن التواصل الحقيقي.

لكل نوع من التواصلين المذكورين شروطٌ وقيودٌ مضبوطةٌ، بل وراء هذه الشروط المضبوطة - حسب تقدير الكثير من الفلاسفة - مبادئ وجوديةٌ ومعرفيةٌ وقيميةٌ، تشكل قواسم مشتركةً بين جميع العقلاء، ومرجعيةٌ حاسمة يفهمون في ضوئها ما صحَّح من الكلام. يقابل هذا النوع من التواصل المعرفي التواصل الفوضوي والعشوائي، ويمكن التمثيل له في من ينصب لكلامه قرينةً ولا يريدها، أو يجوّز من دون مناسبةٍ عرفيةٍ واضحةٍ، أو يذكر اللفظ، في كلامه، مطلقاً ويريد خصوص المقيّد، أو يوسّط المفاهيم غير البديهية والمبهمّة، والتي تحتاج إلى دليلٍ أو غير مفهومّةٍ أساساً، لإثبات مطلوبٍ آخر، فهذا الشكل من التواصل تواصلٌ فوضويٌّ تعسفيٌّ، لا يقبله ذوق العقلاء، ولا ينسجم مع طبع العقل السليم. وسبب رفض العقلاء لهذا النوع من التواصل التعسفي يعود إلى آثاره الهدامة لأركان الحياة الاجتماعيّة، الأمر الذي سوف لا يُبقى للحياة يابساً ولا أخضر.

نلاحظ إلى أنّ علّة تقسيم التواصل إلى الحقيقي والاعتباري هي الوسيلة، إن كانت الوسيلة أمراً معتبراً كألفاظ اللغة عندما تكون مقصودة بالذات في تصوير الواقع، لا عندما تكون وسيلةً إلى المفهوم، فعندئذٍ يكون التواصل اعتباريًّا، وعندما تكون الوسيلة عبارةً عن مفهومٍ منتزِعٍ من الواقع من دون تصرّفٍ، يكون تواصلًا حقيقيًّا.

3- ضرورة البحث

لا نحتاج إلى عناءٍ كبيرٍ لإثبات ضرورة البحث، فبحثنا يتناول بالمآل، السؤال التالي: ما هو السبيل نحو حياةٍ مشتركةٍ سلميةٍ واقفة على معيارٍ معرفيٍّ ذي قيمٍ ثابتةٍ، ومبادئٍ عقلانيّةٍ وعقليّةٍ؟ المسألة التي ستنتهي بنا إلى إلقاء الضوء على اللغة ومدى دخلتها في تواصلتنا التي تنظّم قضايانا الحياتية. كما سنعرف حجم البرهان، وعلاقته باللغة وأين يمكن أن تؤثر اللغة فيه أو هو يؤثر فيها، وما الموانع اللغوية في التواصل؟ الأمر الذي يمكن أن يشكل ردّاً على الذين يروّجون اليوم فكرة أصالة اللغة التي صاغوها بصياغاتٍ متعدّدة، نحو "المنعطف التحليلي" و"المنعطف التأويلي" و"المنعطف البنيوي"⁽¹⁾ و"المنعطف اللغوي"⁽¹⁾.

161

وإضافةً إلى ذلك نرى لهذه الإشكالية علاقةً وطيدةً بالاتجاهات التي تنفي إمكان فهم كلام الآخرين، والتي تجلّت في أطروحة السوفسطائيين عندما نفوا إمكان إبلاغ المعرفة [راجع: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 64]؛ وفي فكرة الهرمينوطيقا الفلسفية عندما ادّعوا تاريخيّة المعرفة [راجع: صفدر إلهي راد، تعريب حسنين الجمال، الهرمينوطيقا، ص 148-149]، وفي فكرة بعض المنظرين في الميدان السياسي والاستراتيجي، عندما ادّعوا حتمية الصدام بين الحضارة الإسلامية والغربية [راجع: هنتنجنون، صدام الحضارات، ص 505]؛ وسنسال

(1) راجع لمعرفة المقصود من المنعطفات: الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة، مباحث الفصل الرابع إلى الفصل السادس.

هذا الفريق الأخير ما الدليل على حتمية الصدام بعد وجود معايير عقلائية مشتركة، وأسس منطقية واضحة يمكن الحوار في ضوءها؟!

مصادر الإشكالية ودراساتها السابقة

نجد جذور هذه الإشكالية في كتابه أفلاطون محاوره كراتيلوس (Cratylus)، حيث تكلم عن علاقة اللغة بالحقيقة بشكل مفصل، وستأتي الإشارة إلى موقفه من تشكّل اللغة. والجدل بين السوفسطائي وسقراط وتلميذيه - خصوصاً أرسطو - ليس إلا جلوة للبحث عن الملاك الذي يتوقف على لغة الإنسان، والذي لا يتوقف عليها، فالأول يرتب الخطابة والتواصل الاعتباري الذي هو - حسب المؤرخين - موضوع السفسطة [راجع: عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 171]، وما لا يتوقف على لغة الإنسان هو البرهان ومنهج العقلاء والفلاسفة كما يصرح بها جميع الفلاسفة المسلمين. [راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 14]

هذه زاوية من الجدلية بين اللغة والفكر البرهاني، وهي نزاع بين ما يتوقف على الإنسان الاعتباري أو اللغوي، وبين ما لا يتوقف عليه الفكر البرهاني.

وقد اختتم النزاع في الغرب بغلبة اللغة وتراجع البرهان على حسابها، وقد عبّروا عن هذا الانتصار بعصر «المنعطف اللغوي أو اللساني» والذي يعني أنّ المشكلة الفكرية تنشأ من اللغة، ولا تحلّ إلا من خلال اللغة. [راجع: دامت، خواستگاه فلسفه تحليلي، ص 48]

ومآل هذه الفكرة إلى الأطروحة السوفسطائية التي ادّعاها بروتاغوراس (Protagoras)، الذي زعم أنّ الإنسان هو ملاك الحقيقة [راجع: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 590]، ويكون ملاكاً لذلك عن طريق اللغة والخطابة [الزواوي، فلسفة اللغة، ص 13]، واللغة إذا لم يكن وراءها ملاكٌ حقيقيٌّ ستكون متوقّفةً - لا محالة - على الإنسان واعتباراته. وهيمنة اللغة بهذا المعنى تنسجم مع الهرمنيوطيقا الفلسفية النافية للفهم المشتركة، كما يتّفق مع فرضية هنتنجتون (Huntington) من حتمية صدام الحضارات؛ لأنّ الملاك هناك بيد الإنسان، بخلاف الاتجاه الإسلامي، الذي تقبّل النوعين من التواصل، وربط اللغوي بالعرف العقلائي وقيّد العقلائي بالمنطقي والعقلي في شروطٍ ثابتةٍ لا تتغير.

هذا على مستوى المادّة، وأمّا على مستوى الدراسة فيمكن الإشارة إلى كتاب "الفلسفة واللغة" للدكتور الزواوي بوصفه سابقةً للبحث، وهي دراسةٌ استهدفت منها صاحبها انتقاد شعار "المنعطف اللغوي" [راجع: الزواوي، الفلسفة واللغة، ص 5]، ونحن أيضاً سننقده؛ وإلى دراسة "مغالطات لغويّة" لعادل مصطفى، وقد بحث عن علاقة تأثير المنطق على اللغة العربية، ممّا يعني اختلاف هويّتهما [راجع: عادل مصطفى، مغالطات لغويّة، ص 85 - 90]، وإذا جرّدنا هذا البحث سيصلح مادّةً للتأثير المتبادل بين اللغة والمنطق، والذي لنا معه وفقة في ثنایا البحث.

ونجد دراساتٍ نظرت إلى البحث حسب نظر فيلسوفٍ معيّن، مثل دراسة مهدي إبراهيم بور الذي بحث عن علاقة اللغة بالمنطق من وجهة نظر فيتجنشتاين (Wittgenstein) [مجلة اندیشه دينی، عدد 51، سال 1393 ش]، ويختلف عن بحثنا لأننا نريد أولاً اكتشاف الوجهة المختصة بالمسلمين في ميدان العرف والبرهان، كما نريد ثانياً إثبات أنّ شعار المسلمين قائمٌ على إمكان التواصل المحكوم بمعايير ثابتةٍ لذلك، بخلاف الكثير من الغربيين اليوم، الذين يرون استحالة الوصول إلى مقاصد الآخرين.

محاوِر البحث

سوف نقسّم محاور البحث إلى ثلاثة، نبحت في الأوّل عن التواصل الاعتباري الذي أساسه اللغة والعرف والاعتبار؛ ولذلك قد نسّميه بالتواصل اللغوي أو العرفي أو الاعتباري والهدف من ذلك كلّه الإشارة إلى جهاته، والتي تلتقي في القيمة التي يتمتّع بها هذا النوع من التواصل، ثمّ بعد ذلك نبحت في المحور الثاني عن التواصل الحقيقي والفلسفي، وتوجد تحت كلّ عنوانٍ أصليٍّ عناوين فرعيّةٍ أخرى نذكرها في محلّها، ثمّ نقف في آخر البحث مع آفاق المسألة ونتأجّها.

المحور الأوّل: التواصل الاعتباري

الهدف هنا هو تحديد التواصل الاعتباري الذي يعود إلى العرف واللغة، إذ إنّهُ يتمّ عبر الألفاظ الموضوعية والمتفق عليها على مستوى

العرف العقلاني، حيث تشكّل الألفاظ قنواتٍ ذاتيةً نحو الحقائق الخارجية. يتحرّك البحث في التواصل اللغوي بين ثلاثة مطالب: أوّلها مطلبٌ حول كيفية تشكّل اللغة؛ ثانيها: مطلبٌ عن قيمة التواصل اللغوي؛ ثالثها: مطلبٌ عن حدود التواصل العرفي.

المطلب الأوّل: تكوّن اللغة

نشاهد في أقوال المهتمّين بالدراسات اللغويّة نقاشاتٍ حادّةً حول هويّة اللغة [راجع: مصطفى غلفان، اللسانيات العامّة، ص 11 و12]، فقد عرفه كلّ باحث حسب الزاوية التي يريد أن يسلّط الضوء عليها، لكن يلتقون تقريباً في كونها متشكّلةً من رموزٍ موضوعيّةٍ بين العقلاء للتواصل والتفاهم فيما بينهم، وهو كلامٌ صحيحٌ لكن بعد التفريق بين جهاتٍ فيها:

أولاهها: جهةٌ تكوينيّةٌ: وهي استعداد الإنسان ليتعلّم لغةً من اللغات، قد يُسأل عن تشكّل اللغة ويقصدون منه هذا المعنى، وهو بحث آخر، ولعلّ كلام الفطريين يمكن حمله على هذا المعنى؛ لأنّ ما يعود إلى الاستعداد أمرٌ تكوينيّ؛ إذ يولد الإنسان وهو مجهّزٌ به، وسيأتي التعرّض له.

ثانيها: جهةٌ معرفيّةٌ: فهي تعود إلى تصوّر الواضع للحقيقة التي يريد أن يضع لها الرمز ويخصّص بها صوتاً خاصّاً، مقارناً بينها وبين الرمز واللفظ المخصوص، ثمّ يقوم بعملية التخصيص، ويستعين في هذه العملية بالقوّة المتخيّلة.

قد بحث اللسانيون عن هذه العلاقة، خصوصاً في العلامة، من أنها علاقةً اعتباطيةً كما يقول فرديناند دو سوسور (Ferdinand de Saussure) [راجع: يونس علي، مدخل إلى اللسانيات، ص 59]، أو الجرجاني [راجع: الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 48 و49]، أو علاقةً قصديّةً كما يقول الباحث عالم سبيط النيلي. [راجع: النيلي، اللغة الموجودة، ج 1، ص 73 و74] ثالثتها: جهةٌ إعلاميّةٌ: تعني الإشهار بعملية الوضع والتخصيص، التي قرنت فيها الصوت الخاص بالحقيقة الخارجية، ويظهر بهذا وجه تسمية هذه الجهة بالإعلاميّة، ولولا ذلك لما وقف الناس على العلاقة، فمن هذه الناحية تعدّ اللغة اعتباريّةً واجتماعيّةً وعرفيّةً. وسؤالنا عن كيفية تكوّن اللغة يختصّ بهذه الجهة الأخيرة، نجد عند الأصوليين من المسلمين بحثاً مستفيضاً حول هذه المسألة. ويمكن الادّعاء من دون مبالغةٍ أنّه قد اهتمّت جميع التخصصات باللغة، وقد تكلم العديد من الباحثين عن أطوار تكوّنها، لكن ما أفاد الأصولي في هذا المقام يكفينا مدخلاً في هذا المقال، فاللغة عنده تتشكّل من خلال طريقتين:

الطريقة الأولى: عامل الوضع والتخصيص

في الوضع يختصّ الواضع لفظاً لحقيقةٍ من الحقائق سواءً كانت موجودةً في الخارج، كالجبل، أو موجودةً فقط في ذهن مثل حقيقة

الجوع والغضب⁽¹⁾، فيصبح لفظ «الجبل» كلما سمعناه - لدى أصحاب هذه اللغة المعينة - رمزًا يشير إلى حقيقة خاصة من بين الحقائق، ويتمّ الوضع بعد تصوّر الحقيقة واللفظ معًا، ويرتّب الوضع والتخصيص النتائج التالية:

الأولى: كون الوضع عملية تصنيف الكائنات الخارجية والذهنية في منظومة صوتية وكتابية. وتصبح اللغة بعد العملية التصنيفية وسيلة لفهم الخارج، لكن عبر نافذة اللفظ والرمز المخصوص، وليس عبر المفهوم، الذي يوجد سماع اللفظ، وسيأتي البحث عن الفروق بين اللفظ والمفهوم.

الثانية: التخصيص يولد العلاقة بين اللفظ والمعنى بشكلٍ دفعيٍّ، وهذا يختلف عمّا يحصل في تكوّن اللغة حسب عامل الاستعمال، حيث يكون تشكّلها بالتدرّج.

الثالثة: كون التخصيص أشبه بالعقد الاجتماعيّ فيما يعود إلى فهم الحقائق، ولهذا أثرٌ بالغ الأهمية في تسهيل التواصل حسب الألفاظ، الأمر الذي نفقده في التواصل الفلسفي، وسيأتي التعرّض لهذه المسألة في البحث عن المفهوم.

(1) لا نريد من الخارج والذهن هنا معناهما الفلسفي، حيث إنّ الجوع أيضًا حقيقة خارجية لكن نريد منهما ما يعود إلى الإنسان وما يتحقّق في الخارج، فما تتحقّق في الخارج فهو خارجيٌّ وما تتحقّق في الإنسان فهو ذهنيٌّ.

الرابعة: فكرة التخصيص ترفض العلاقة الذاتية بين اللفظ والمعنى، الفكرة التي نسبت إلى بعض المفكرين كعباد بن سليمان الصميري وجماعة من معتزلي بغداد. [راجع: المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 53]، بل لهذه الفكرة علاقة بما طرحه أفلاطون عندما زعم أنّ الواضع الحقيقي يجب أن يكون مشرعاً⁽¹⁾، وهذا الذي يؤهله للاطلاع على أحوال المثل فيضع الأسماء مطابقة لها. [راجع: أفلاطون، محاوره كراتيلوس في فلسفة اللغة، ص 101 و102]

لكن أفلاطون لا يقول بالعلاقة الذاتية كالعلاقة الموجودة بين المفهوم والحقيقة، بل المشرع يحاكي المثل، وبما أنه ملهمٌ وماهرٌ بمقدارٍ كافٍ لا يخطئها، فتكون العلاقة بين اللفظ والمعنى ذاتيةً من هذه الناحية وإن كانت تخصيصيةً. ولو تمّ الاتجاه الذاتي فقد يصعب حينئذٍ التفريق بين التواصل العرفي والتواصل الفلسفي ويصبح اللفظ يلعب نفس الدور الذي يلعبه المفهوم.

168

الخامسة: نظرية التخصيص تنسجم مع الاتجاه السلوكي الزاهب إلى تكوّن اللغة في مسلسل الإثارة والاستجابة، دون الاتجاه العقلي الفطري لأمثال رينيه ديكارت (René Descartes) ونعوم تشومسكي (Noam Chomsky)، الذين يرونها فطرياً. [راجع: تشومسكي، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ص 33-36]

للنظرية الفطرية تبريران يُوقّان بينها وبين نظرية التخصيص

(1) المشرع، وفقاً للقرائن المحفوفة بالمفردة، هو الماهر على أثر إلهام.

والاكتساب، حيث يكونان مقبولين: أولهما أن نفرّق بين المراتب الثلاث التي قد أشرنا إليها قبل الشروع في بيان مراحل تكوّن اللغة التي نريد أن نبحث عنها، ونخصّص الاكتساب بالمرتبة الثالثة، دون الأولى، ويوجد للسانيّ نعوم تشومسكي ما يدعم هذه الفكرة؛ إذ أفصح بكون اللغة عبارةً عن مبادئ ثابتةٍ مربوطةٍ بعلبة المفاتيح، والمفاتيح تشكّل شعباً نحو الألسن المتعدّدة من العربية والفارسيّة والفرنسيّة والأنجليزيّة [المصدر السابق، ص 42]؛ وثانيهما: أن نقول إنّ المنظور من الفطري هو استقرار قدرات اللغة في مناطق محدّدة في الدماغ، وإن كان خروجها من القوّة إلى الفعل يحتاج إلى ظروف خاصّة، حسب ادّعاء بعض المحقّقين في فلسفة اللغة. [راجع: سيلفان أورو، فلسفة اللغة، ص 54]

الطريقة الثانية: عامل الاستعمال المناسبة

الاستعمال على شكلين: أولهما الاستعمال في الموضوع له اللفظ الذي يتمّ في سياق التخصيص؛ ثانيهما الاستعمال في غير ما وضع له مناسبةٍ اقتضته، والمقصود منها مطلق المناسبات التي يلاحظها المستعملون، والأصوليون قد بحثوا عن هذه المسألة في مقامين، عند البحث عن علامات الوضع [راجع: سبحاني، الوسيط في الأصول، ج 1، ص 53]، وعند تسليط الضوء على حجّية القول اللغوي [راجع: المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 147]؛ لهذا السبب كانوا يصرون على ضرورة التفريق بين الوضع والاستعمال عبر المصادر

الدقيقة التي أخذت على عاتقها مهمّة التفريق بين الأصل والاستعمال،

مثل "أساس البلاغة" للزمخشري. [انظر: المصدر السابق، ج 3، ص 147 و148]

إنّ مفردة «الدين» على سبيل المثال قد وضع في اللغة لمطلق الانقياد والذلّ [راجع: ابن فارس، ج 1، ص 428]، لكنّ العرب استعملوها لمناسبة في موارد أخرى كالعادة والشأن والشريعة والإسلام وغيرها [راجع: الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 323]، ولو سبرت أغوار هذه الموارد فستجد بينها وبين الأصل والجذر اللغوي نوعاً من العلاقة والمناسبة، إمّا من حيث الشمول أو الملازمة أو التداخي أو غيرها من العلاقات المعتبرة عند العقلاء.

فهذا هو المقصود من الاستعمال هنا، ويوجد وراءه حسّ لغويّ أصيلٌ يبرّره حيث يستسيغه الطبع السليم. فالمستعمل يُقدم على ذلك الحسّ، انطلاقاً من مناسبة عضويّة أو توظيفية، يلاحظها بين مفردات اللغة وبين الظواهر النفسية والطبيعية والاجتماعيّة، فيتوسّع في استخدام اللفظ الموضوع في فردٍ آخر.

هناك أمر مهمّ هو أنّ استعمال الألفاظ لمعانٍ جديدةٍ ليس حقّاً مختصّاً باللغويين والعرفيين دون غيرهم، فأصحاب التخصصات أيضاً يملكون حقّ استخدام الألفاظ لمناسبة فهموها، وعدم الالتفات إلى اختلاف هويّات المناسبات من هذه الجهة قد يؤدّي إلى الخلط بين الأوراق.

فالمناسبة التي يلاحظها اللغوي يجب أن يشهد عليها الذوق اللغوي والعرف المشترك، لكنّ المناسبة المعتبرة لدى أهل اختصاص معيّن، يتمّ تحديد قيمتها في سياق ذلك التخصّص، قيمتها علمية بهذا المعنى وليست لغويّة. وهذا البحث سيسعفنا في التفريق بين التواصل العرفي والتواصل الفلسفي، فنفهم أنّ العرفي والفيلسوف كلاهما يستخدم اللغة لمناسبة، لكنّ الشاهد على المناسبة في فضاء اللغة هو العرف المشترك، فيما الشاهد على المناسبة في التواصل الفلسفي هو البرهان.

إنّ قول الفيلسوف "الله موجودٌ" ليس كلامًا غريبًا عن فضاء اللغة العربية مثلًا، فالعربي يفهم المقصود من مفردة "الله" بوحدها كما يفهم المقصود من مفردة «موجودٌ» كذلك، لكنّ ما يريده الفيلسوف من هذه القضية لا يعيه من لم يقف على المناسبة التي لاحظها بين المعنى اللغوي والمعنى الفلسفي الذي يريده، وهذه المناسبة تثبت بالبرهان وليس بالذوق اللغوي، وهذا البحث يشبه ما يقوله الأصوليون في التمييز بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي. الخلاصة هي أنّ اللغة تتولّد بالتخصيص وتتطوّر بالاستعمال، التطوّر الذي يفضي إلى توسعة دائرة شمول المفردات الموضوعية، لتسع أفرادًا جديدةً ملازمةً لها عرفًا أو عقلاً، فينجم من ذلك كلّه تحويل الألفاظ من المختصّات إلى المشتركات، وإلجاء المتلقّي للكلام إلى القرائن العرفية والعقلية.

الاستعمال الفلسفي وتوسّع اللغة

قد اتّضح أنّ الاستعمال الفلسفي كالاستعمال المجازي، استعمالاً لمناسبةٍ يشهد عليه دليلٌ عقليٌّ وبرهانٌ، الآن نريد أن نسأل: هل تتوسّع اللغة بالاستعمال الفلسفي كما تتوسّع بالاستعمال المجازي فيؤدّي إلى توسعة اللغة أو لا؟ للجواب على السؤال نحتاج إلى ثلاث مقدمات:

أولها: اللغة تدور مدار العرف والاعتبار، فلا علاقة لها بالعقل والبرهان؛ ثانيها: أنّ الاستعمال المجازي يلعب دورين: الدور الأوّل: توسعة اللغة؛ لأنّ العرف يشهد عليه؛ الدور الثاني: الاشتراك في اللفظ والاضطرار، في تحديد المعنى المقصود، إلى قرينةٍ ثالثتها: التواصل الفلسفي يتمّ أيضاً عبر الألفاظ، وسنبسّط الكلام عنه في المباحث الآتية، لكنّ الألفاظ هنا، بخلافها في التواصل العرفي، تشكّل مراحياً نحو المفاهيم، ثمّ منها إلى الحقائق.

172

يمكننا بعد وضوح هذه المقدمات أن نجيب عن السؤال ونقول: إنّ الاستعمال الفلسفي وإن تمّ عبر الألفاظ الموضوعية فلا يؤدّي إلى توسعة اللغة حسب المقدمة الأولى؛ لأنّه لا يشهد عليه شاهدٌ عرفيٌّ، بل يدور مدار العقل والبرهان. ولكنّه سيفضي إلى الاشتراك اللفظي، وذلك حسب المقدمة الثالثة؛ لأنّ الفيلسوف لا ينحت لنفسه لفظاً جديداً، بل يستعمل نفس الألفاظ المعروفة على مستوى العرف، وإن أشبع فيها معاني واقعيّة وفلسفيّة، فيصبح اللفظ بعد ذلك مشتركاً بين المعنى العرفي والمعنى الفلسفي، الأمر

الذي لظالمًا أوقع الكثير من الباحثين في خلطٍ فاضحٍ بين المقاصد العقلية والعرفية.

وعليه نعرف أنّ الاستعمال يؤدي مطلقًا إلى الاشتراك اللفظي، لكن قد يترتب إضافةً إلى ذلك توسُّع اللغة كما يحدث عندما يشهد على الاستعمال قرينةً عرفيةً، كما قد لا يترتب عليه ذلك عندما تكون القرينة الدالة على المعنى عقليةً وبرهانيةً.

المطلب الثاني: قيمة التواصل الاعتباري

قد عرفنا أنّ التواصل عبر اللغة تواصلٌ اعتباريٌّ يتمّ من خلال اعتبار لفظٍ لمعنى في الخارج، وهذا الكلام قد يدفعنا إلى السؤال عن قيمته؛ هل هي اعتبارية أيضًا، فيترتب عليها كلّ ما يترتب على الاعتباريات من نسبيةٍ وعدم قبول البرهان؟ سؤالٌ قد ينظر إليه تارةً من زاوية العقل والبرهان، كما يمكن النظر إليه أخرى في ضوء نفس القواعد العقلية والعرفية دون إقحام التديقات العقلية فيه. ووفقًا للنظرة الأولى يحكم عليه بالنسبية وعدم قبول البرهان. [راجع: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 277]

وعدم جريان القياس البرهاني في الاعتباري، وكونه نسبيًا يعود إلى النظرة البرهانية البالغة الدقّة على مستوى التصوّر والتصديق، فما دمنا ننظر إليه من خلال البرهان فهو نسبيٌّ، وغير صالح لتغطية التوقّعات الفلسفية، لكن لو نظرنا إليه - وهو المطلوب -

من الناحية العقلانية، فسوف نجده ثابتًا، مطلقًا، جاريًا على وفق القوانين العقلانية القابلة للضبط والتقنين.

وسرّ ثبات التواصل الاعتباري من هذه الجهة يعود إلى أنه يتقوم بضابطين ثابتتين، أولاهما: الدلالة العرفية؛ ثانيهما تقييد الدلالة العرفية بالألفاظ والقرائن: لا يريد العقلاء عند التواصل الاعتباري والعرفي مطلق الفهم الحاصل من أي شيء، بل يريدون الفهم الذي له شاهد من الألفاظ والذي يعضده العرف، فالألفاظ وما يقارنها هي التي تشكّل المحورية والموضوعية في هذا المقام. ولا شك أنّ الدلالة العرفية المنوطة بالألفاظ أمر قابل للضبط والتقنين من هذه الناحية، إمّا عبر الألفاظ فقط كالتنصيص والتصريح، أو عبرها والقرائن العقلانية كأصول الألفاظ ومقدمات الحكمة، التي فصل الأصوليون الكلام عنها في أسفارهم.

وعليه نقول إنّ المقارنة بين الطريقتين العرفية والفلسفية هي التي تحطّ من منزلة هذا النوع من التواصل، وإلا لونظرنا إليه من خلال مرتبته، ومن خلال قواعد العقلاء، لا القواعد العقلية التجريدية، لرأيناه تواصلًا يقينياً، تسكن إليه قلوب المتواصلين. بل يجب القول إنّ إقحام القواعد العقلية في هذا المجال قد يسبّب الانفصال عن الواقع المطلوب، مع الإذعان بأنّ للبرهان ميزته الخاصة. ولماذا لا يكفي هذا النوع من التواصل العرفي في ميدان الفلسفة وفقًا للبرهان؟ والجواب سهلٌ عندما نحلّل منهج الفلاسفة

في التفكير، فالمنهج البرهاني تجرّديّ تمامًا، فيما المنهج العرفي والعقلائي ليس كذلك، فطبيعة الأوّل تقتضي اليقين المجرّد، والثاني السكون القلبي واستقرار النظم في الحياة الاجتماعية. فلنقف من الناحية البرهانية مع مشكلة اللغة في مقام التصور والتصديق؛ لأنّها ستساعدنا على استيعاب ما أشرت إليه حول قيمة البرهان.

المقام الأوّل: مشكلة التواصل العرفي في مقام تصوّر من الناحية الفلسفية

تعرقّل اللغة البحث الفلسفي من حيث تصوّر في مقامين: أوّلها في أنّ اللفظ الموضوع قد يكون ذا دلالة عرفية غير قابلة للإثبات على مستوى الفلسفة والبرهان نحو ما يعود إلى الجمع أو التأنيث [راجع: عادل مصطفى، مغالطات لغوية، ص 88]، فالفكر لطابعه الإطلاقي لا يعرف الحدود، فيما اللغة تتحرّك في الحدود عادةً. وهذه الحدود بما لها من دلالات لغوية وعرفية ولوظيفتها التي تلعبها في إدارة الحياة المشتركة، لا تظهر في صفحات المفاهيم.

ومن جهة أخرى نرى بأنّ هدف اللغوي ليس تصوير الواقع الخارجي بشكلٍ دقيقٍ، بل تسهيل التواصل عبر الألفاظ، فلا يأخذ كلّ جهات الواقع بعين الاعتبار في هذه العملية؛ ولهذا السبب لا تكفي اللغة مرآةً نحو الواقع. فالفيلسوف يرى أنّ هناك واقعًا ثابتًا يخبرنا بالذات عن نفسه، فيزوّدنا بتصوراتٍ تختلف من حيث

الهوية والوظيفة التي تلعبها في وعي الإنسان، لكن العرفي يلغي كل هذه الفوارق الناعنة للمفاهيم، مركزاً فقط على الهدف الذي يقصده. قد يكون المفهوم تارةً - حسب تقدير الفيلسوف - عنواناً فقط إلى محتوى الشيء دون أن يكون له علاقةً بحدوده، وذلك مثل مفهوم الوجود عند الذين يذهبون إلى أصالة الوجود واعتبارية الماهية، فهو يميل إلى حاقّ الواقع وإلى متنه. أو يكون تارةً أخرى عنواناً إلى حدوده ومنتهاه من دون أن يكون لها مساس بالمتن والمحتوى، مثل مسميات الأشياء التي يضعها العرفي مرايا للواقعيات، ولا يعرف الأشياء إلا بهذه الأسماء.

قد حاول الفيلسوف التنبيه على هذه المشكلة اللغوية؛ احترازاً من الخلط، عندما ميّز بين المجاز الفلسفي والمجاز العرفي [راجع: مطهري، شرح المنظومة، ج 1، ص 77 و78؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 361 و362]، وعندما بحث عن علاقة الحقائق بالألفاظ، وصرّح بأن الاستعمال اللفظي لا يصلح وصفاً للحقائق، وهو قول العلامة الطباطبائي: «الحقائق لا تتبع استعمال الألفاظ» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 21].

المقام الثاني: مشكلة العرفي في مقام التصديق من الناحية الفلسفية

فالعرفي عند الفيلسوف إضافةً إلى كونه متساهلاً في تصوّراته التي يبني عليها حياته، فهو متساهلٌ في درجة اليقين المطلوبة؛ إذ إنّه يكتفي باليقين الثابت من اللفظ أو منه ومن قرائنه، فيما الدقة المطلوبة من الناحية الفلسفية لا تحصل منه أبداً، ويكفيك

للتصديق بذلك ما عرفته من مشاكل اللفظ من حيث التصوّر. وإضافةً إلى ذلك فالمشكلة الكامنة في التواصل العرفي هي أنه يعبّر عن تقليدٍ للواضع أو للمستعمل؛ لأنك مهما حاولت ستكون مقيّدًا برؤية الواضع للألفاظ أو باستعمالات بعض اللغويين، ولا يوجد في البرهان تقليدٌ، والخلاصة هي أنّ اللفظ عنصرٌ مضيّقٌ للواقع، وهذا من تأثيرات اللغة على الفكر.

هذا هو المشهور من الفلاسفة لكن يمكن التعليق عليه بأنه قد نصل إلى الدلالة اليقينيّة من خلال الألفاظ والدلالة العرفيّة، وذلك بعد تمييز أمرين:

الأوّل: التمييز بين المولى الحقيقي وغيره في هذه الموارد، فبحث الأصوليين فيما يعود إلى الدالتين سهلٌ للغاية؛ لأنّهم في مقابل مولى حقيقيّ لا يحمل أهدافًا سياسية تدفعه إلى التستر وراء التعبيرات المبهمة والغامضة، فيجب أن نفرّق بين الحسابين حساب المولى الذي يخاطب عبده لطفًا وتفضّلًا وحساب العقلاء، ولهم أحوال متقلّبة غير ثابتة على نمطٍ واحدٍ.

الثاني: التمييز بين الدلالة التصوريّة والدلالة التصديقية الجدّية كما فعل الأصوليون [راجع: سبحاني، الموجز في أصول الفقه، ص 15 و16]، فيمكن ادّعاء التطابق بين الدالتين عند المولى؛ لأنّنا نعرف نواياه، وكذلك يمكن ضبط مقاصد العقلاء من خلال الدلالات اللغوية في أكثر الموارد، إلّا إذا دخل في التواصل بعض العناصر كالخطر المهّدّد

والمنافع الطبقية والحزبية وغيرها ممّا يخرج العقلاء من طورهم الطبيعي، فعندئذٍ قد لا تصوّر لنا الدلالة المقصودَ بشكلٍ دقيقٍ. وصعوبة إثبات التطابق بين الدالتين في هذه الموارد لا تغيّر في الدلالة الاستعمالية شيئاً، وهذا هو سلاح العقلاء الذي سيكشف على الدوام مساوئ أصحاب الأهداف غير السالمة على الملا؛ الأمر الذي يدلّ على ثبات الدلالة اللفظية عرفاً.

والنتيجة التي نخرج بها هي أنّ الدلالة اللفظية - حسب التنصيص أو القرائن - تكون دائماً يقينيّةً ومضبوطةً من الناحية العرفية، أمّا إثبات المطابقة بينها وبين المقصود فقد يتمّ بشكلٍ يقينيٍّ أيضاً عندما نحرز سلامة المرسل للكلام، سواء كان موثقاً حقيقياً أو إنساناً عاقلاً، أمّا عندما يدخل في المسألة عارضٌ آخر، مثل الخطر والتهديد والمنفعة، فهناك قد لا تطابق الدلالة اللفظية المقصود، لكن تبقى الدلالة حتى من الناحية الفلسفية يقينيّةً غير قابلة للخرق من الناحية العرفية.

المحور الثاني: التواصل الحقيقي - الفلسفي

سيكون البحث هنا عن ثلاثة مطالب: مطلبٍ حول هويّة المفهوم لقيام التواصل الفلسفي عليه، ومطلبٍ ثانٍ يضمّ البحث عن التأثير المتبادل بين اللفظ والمفهوم، ومطلبٍ ثالثٍ حول ملاك التواصل الفلسفي.

المطلب الأول: المفهوم وهوية التواصل الفلسفي

يطلق المفهوم ويراد به الصورة الذهنية التي تربط الإنسان بالكائنات الخارجة، المعنى الذي يتقوم بجيشية الحكاية لما وراءه. كما يطلق في كلمات الفلاسفة أحياناً ويراد به الأمر الخارج المفهوم أي المعلوم بالعرض؛ ولذلك المفهوم لا يختص بالمفهوم بالفعل بل يشمل بالقوة أيضاً. [راجع: التهانوي، فنون الاصطلاحات، ج 2، ص 1617]

يجب التسليم بأنّ التواصل عبر اللغة كان أسهل بمراتب من التواصل عبر المفهوم؛ لأنّ عامل التواصل هناك نوعٌ من العقد الاجتماعيّ يتفق عليه العقلاء بما هم عقلاء، وهو الذي يشكّل قناةً إلى الواقع، بينما التواصل الفلسفي يتمّ بالمفهوم، وهو - يصطّح عليه بالمعلوم بالذات أيضاً - أمرٌ ذاتيٌّ، يقوم على النفس العالمة به، غاية ما في الأمر، أنّنا نلغي خصوصية النفوس العالمة؛ لنقول: الناس بما هم ناسٌ متساوون من هذه الجهة، طبعاً لولم تكن هناك موانع وجوديّة ومعرفيّة.

فهذه هي أوّل مشكلة نواجهها في التواصل الفلسفي، وهو أنّ ما يريد المتكلّم أن يوصله إلى الآخر "مفهومٌ" وليس قصداً عن طريق ألفاظٍ اتّفق العقلاء على معانيها، وقيمة القصد في التواصل الفلسفي ثانويّة، فلا يريد المرسل إبلاغ قصده بقدر ما يريد إيجاد فهمٍ مماثلٍ لدى السامع والمتلقّي ليعي هو أيضاً الثابت في الخارج.

المطلب الثاني: الفوارق بين الدلالة اللغوية والمفهومية

نقف عن طريق الاستقراء على ثلاثة أنواع من الفروق بين الدلالة اللغوية والدلالة المفهومية، وهي كالتالي:

الأول: المعنى اللغوي جعلي والمفهوم من الواقع كوني: قد ورد هذا الفرق في كتاب العبارة لأرسطو ولخصه ابن رشد في تلخيص كتاب العبارة [ابن رشد، تلخيص كتاب أرسطوطاليس في كتاب العبارة، ص 12 و13]. وعليه فالتفكير الدقيق لا يكون متحققاً إلا بعد تجاوز الاعتبارات اللغوية. ولو حاولنا حلّ معضلات الواقع بوسيلة اللفظ فسنقع ضحية خلطٍ بين مقامي الاعتباري والحقيقي.

الثاني: المعنى اللغوي خصوصي والمفهوم من الواقع عمومي: وهذا الفارق يترتب على الفارق الأول، فما يفهمه الإنسان يكون قابلاً للاشتراك بين جميع الناس بما هم ناس، ويكون فوق الشروط الزمكانية.

الثالث: اللغة مرآة إلى المفهوم، والمفهوم مرآة إلى الواقع: فتصوير اللغة للواقع تصويراً مركباً، إذ تحيل بالدرجة الأولى إلى التصوّر، ثم من خلاله إلى الواقع؛ لذلك اشترطوا التصوّر في الوضع [راجع: المظفر، أصول الفقه، ج 1، ص 55]، أمّا المفهوم يحيل مباشرة إلى الواقع من دون واسطةٍ بينه وبين الواقع المعلوم.

المطلب الثالث: التأثير المتبادل بين اللفظ والمفهوم

نواجه هنا اتّجاهين في علاقة اللغة بالفكر، اتّجاه المنطقيّين والفلاسفة المسلمين، وهو أنّ المفهوم يختلف عن اللغة، وقد ورد عن السيّد محمّد باقر الصدر كلامٌ موجزٌ في مناقشة أطروحة الذين يعتبرون الفكر عين اللفظ [انظر، الصدر، فلسفتنا، ص 399]، لكننا بحاجة إلى البحث عن اللغة من جهةٍ عامّةٍ؛ لأنّ الفكر يتمّ نقله عبر اللغة، وهو قول العلامة الحليّ: «إنّ المنطقي لا نظره بالذات في الألفاظ، وإنّما نظره الذاتي في المعاني» [راجع: العلامة الحليّ، الجوهر النضيد، ص 4]، والمقصود من المعاني هو المفاهيم نفسها، ولوحظ من زاويتين، فاعتبار قصده باللفظ يكون معنى ومن حيث حصوله في العقل فهو مفهوم حسب الوارد في الموسوعة. [انظر: التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 2، ص 1617]

وتوجد فرضية لسانيّة أخرى تباين هذه الفرضية المنطقيّة، وتقول بتساوي مصداقي اللغة والفكر. [غلفان، اللسانيات العامّة، ص 20؛ جودت، علم اللغة النفسي، ص 3]

وهذان الاتّجاهان يشتركان في التقرير على إمكان التأثير المتبادل بين اللغة والفكر، وبجانبهما عامل اللغات الخاصّة (العربية والفارسية والفرنسية والإنجليزية وغيرها). فكون الفيلسوف أسير الألفاظ يضطرّه إلى استخدام ألفاظ لغويّة خاصّة، واختلاف اللغات من ناحية البنية - وإن صوّفت في فصائل معلومة - أمرٌ مسلمٌ وملموسٌ، ومن أمثلة الخلاف من هذه الجهة وجود رابطة ملفوظة

في اللغة اليونانية والفارسية فيما لا نعرف حالها في اللغة العربية أهي مفهومةٌ أو ملفوظة، وإذا هي ملفوظة فما هي؟ الأمر الذي كان يشغل فكر الفارابي. [راجع: الفارابي، الحروف، ص 110]

نعرف من خلال هذه المسائل الثلاث، كون الفيلسوف أسير اللغة أو كون اللغة عين الفكر أو اختلاف اللغات من حيث البنية، وأن تأثير اللغة على الفكر إما أن يكون من قبيل اعتبار دور الفكر عين دور اللفظ المعتبر، فيكون أثر الفكر بالضرورة أثرًا اعتباريًا، بل كل الحوارات والتواصلات تصبح قضايا ذوقيةً لا علاقة لها بالواقعيات، بل بالاعتبارات التي يمكن أن تتحوّل حسب الظروف والمصالح. أو قد يكون الأثر الذي تتركه اللغة على الفكر أثرًا إقليميًّا، بناءً على اختلاف اللغات من حيث البنية وضرورة استخدام إحداها، ولا مناص أيضًا من الخضوع للتأثيرين. وأما تأثير الفكر على اللغة هو أن يخرجها من واقعها الاعتباري والعرفي، ويحدث مثل ذلك عندما يُسقط الفيلسوف مثلًا التنظيرات التجريدية المعقدة على المقاصد العرفية، التي لا تعدّ بدهيّةً، فتخرج اللغة عن طبيعتها، كما قال العلامة اعتراضًا على منهج بعض المشائين في فهم الكتاب الكريم: «أما الفلاسفة فقد عرض لهم ما عرض للمتكلّمين من المفسّرين من الوقوع في ورطة التطبيق وتأويل الآيات المخالفة بظواهرها المسلّمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعمّ... وخاصّةً المشائين» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 6].

ويقول العلامة هذا الكلام بعد تسليمه بأن المنهج المعقول في فهم القرآن هو السلوك نحوه من نفس اللغة: «فهذا الاختلاف لو يولده النظر في مفهوم [مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة والعرف العربي] الكلمات والآيات فإنما هو كلامٌ عربيٌّ مبينٌ» [المصدر السابق، ج 1، ص 9].

هذه هي مبادئ التأثير المتبادل بين اللغة والفكر، وسيظهر في البحث القادم الموضوع الذي يتوقع فيه أن تلعب اللغة فيه أحياناً دوراً سلبياً تجاه المفاهيم.

المطلب الرابع: التكافؤ الوجودي والمعرفي

بعد أن عرفنا أن التواصل الحقيقي - الفلسفي يتم من خلال المفهوم، نريد الآن أن نعرف أنه كيف يتم ذلك؟ فهو يتم في ضوء القبول بأن للمفاهيم خواص ذاتية وخواص عارضة، وهو ما سنشرحه في العنوان الآتي في بحثين.

البحث الأول: خواص المفاهيم الذاتية

للمفاهيم خواص ذاتية، ما يجعل الإنسان هنا مجرد كاشفٍ ومنفعلٍ من دون تصرفٍ، وهذا الذي يؤدي إلى تقسيمها إلى البديهية والنظرية، وقد شرحنا فكرة التواصل العرفي، إذ كان المرجع في ضبط المقاصد العرفية هو عرف العقلاء بواسطة الدلالات اللغوية، فالمفهوم عند الفيلسوف هو المرآة مباشرة إلى الواقع الخارجي، لكن طريقيته ليست كطريقة اللفظ الجعلي والاعتباري، بل هي

مشدوداً بالقوانين التكوينية، متعالياً عن الناس وعلائقهم وعن الزمان وتقلباته وعن المكان وطبقاته، وهذه نتيجة مهمة.

فالبدهي من التصور هو الذي لا يحتاج إلى تعريف أو لا يمكن تعريفه، ومن التصديق ما لا يحتاج إلى فكر أو لا إقامة الدليل عليه. [العلامة الحلبي، الجوهر النضيد، ص 300]

والأهم من هذا التقسيم هو إمكان تبرير النظري بالبدهي، وهو قولهم: إنَّ النظريات تعود إلى البدهيات، ولا بأس من تسليط بعض الضوء من الناحية التواصلية على هذه الفكرة؛ فما قيمة هذا الكلام من هذه الجهة؟ البدهية في وعي الفلاسفة المسلمين تعبر أولاً عن ثقة تامة بالواقع المحيط بالمدرِك والمعرفة الكاشفة عنه، وثانياً عن ثبات المعرفة، وثالثاً عن حياديتها بالنسبة إلى الناس رغم الاختلافات الفاحشة.

وهذا الذي نعني منه التكافؤ الوجودي والمعرفي، فحجم أي كائن، طبيعي أو ما وراءيّ، من ناحية هذا الملاك هو دليله وبرهانه ولا قيمة لغير البرهان، فليس للعوامل الخاصة - في مقام التواصل - من جنس وإقليم ووطن وقومية ودين وحضارة ومصالح طبقية أي أثر في التواصل الفلسفي، وعليه فالتواصل، رغم كثرة الثقافات وتباين التعلقات، يبقى دائماً أمراً ممكنًا.

بل حتى العوامل الغيبية والخارقة فليست لها من الناحية البرهانية أي قيمة ذاتية في التواصل الفلسفي، حتى عنصر الوحي،

بما هو وحي فليس له قيمة ذاتية، بل قيمته تثبت بالدليل والبرهان، فالناس جميعاً متساوون، كقوله ﷺ على لسان نبيّه: ﴿وَأَنَا أَوْيَاكُمْ لَعَلَّ هُدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ: 24].

ويمكن تسمية هذا الموقف بـ «الموضوعية المنهجية» بجانب الموضوعية الواقعية، الموضوعية المنهجية تعني سلب العلم، من الناحية المنهجية، صفة اليقين المضاعف، والاختناع بأن الحوار والتواصل مع الآخر طريقٌ لكشف الحقيقة، وليس لإرضاء الغزيرة البحثية فحسب.

وأساس الموضوعية المنهجية المصلحة المشتركة، المحافظة للقوانين الطبيعية والواقعة الثابتة بالضرورة، وهي في التواصل تعبر عن مساواة من حيث الوجود والمعرفة بين الذات والآخر؛ فما فائدة المفهوم الذي يكشف لنا الواقع، والبدهة وكونها ملاكاً للعلم والواقع لولا الموضوعية المنهجية؟

فالفلاسفة المسلمون تكلموا دفاعاً عن الموضوعية من ناحيتين: أولاهما من الناحية الواقعية؛ ثانيتهما من الناحية المصلحية والاجتماعية، إذ أشاروا إلى المبررات القاضية علينا جميعاً على ضرورة قبول الموضوعية [راجع: الطباطبائي، أصول الفلسفة، ج 1، ص 134]، وما يهمننا من الموضوعية في هذا البحث هو ما يقنن قانون احتكاك «الذات» بـ «الآخر» إذا فهمننا «الذات» و«الآخر» في ضوء ما أشرنا - من كون البدهة التي هي ملاك التواصل الفلسفي والتي أيضاً بمعنى التعالي عن

الخصوصيات والمصالح الطبقية كافةً - وأذعنا بأنه ليس لأحدهما في مقابل الآخر أي خصوصية تعود إلى اللغة والقومية والثقافة والحضارة والدين؛ فحينئذٍ لا يمكن أن يشكل أي ذاتٍ بالمركزية و«الآخر» بالأطراف لها.

فهذه كلها من دون استثناء ستكون قضايا ثانويةً في إطار التواصل الفلسفي، لا قيمة لها أساسًا، فالقيمة الذاتية - كما تقول الآية الكريمة: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة: 111] - للبرهان فقط. وهذه الموضوعية العائدة إلى المصلحة تشكل بالذات مصلحةً نوعيةً بين المتواصلين، فيجب التشديد في المحافظة عليها، فلا تعادلها مصلحةٌ أخرى من المصالح الثقافية والوطنية والقومية والإقليمية.

البحث الثاني: خواص المفاهيم العارضة على أساس البيئة

إلى هنا قد عرفنا أنّ التواصل الفلسفي يتم من خلال المفهوم، والمفهوم أيضًا ينقسم إلى البدهي والنظري، وهذا التقسيم أيضًا يكشفه ذهن الإنسان وليس له اتجاهه أيّ تصرفٍ، لكنّ هذا لا يكفي؛ إذ إنّ لهم اتّجاهًا يرفض فطرية المفاهيم، بمعنى أنّ منشأ المفاهيم من حيث الإعداد هو الحواس الظاهرة والباطنة [راجع: مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 232 و233]، ويتم ذلك أيضًا في بيئةٍ خاصّة.

وتولّد المفاهيم من خلال الحواسّ، وتأخّر الكثير منها عن
التنشئة التي تتمّ في بيئةٍ خاصّةٍ قد تخلع عليها صفاتٍ عارضةً،
فتحوّل المفهوم البدهي إلى مفهومٍ مبهمٍ يبدو نظريًّا، أو مفهومًا نظريًّا
يظهر لنا أوضح المفاهيم. [راجع: ابن سينا، الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 40]

بمعنى أنّ المفاهيم النظرية والبدئية تكون مجديّةً أحيانًا على
مستوى التنظير فقط، لكنّ التربية هي التي تحدّد أفراد المفاهيم
الواضحة والمبهمة، كما تفعل ذلك بالنسبة إلى القضايا أيضًا. وبما
أنّ التنشئة تتمّ بواسطة اللغة فيمكن عدّ ما يحصل منها تأثيرًا
للغة على الفكر.

وهنا نقترح - لتلافي هذه المشكلات الناشئة من التربية والتي
تتقدّم في التعامل والتواصل على الكثير من المسائل الأخرى - تقبّل
التعددية المنهجية، ونقصد من التعددية المنهجية حمل صفة العلم
المضاعف على موقف الطرف المقابل، بحيث نتخيّله قاطعًا ولو
بنحو قطع القطاع الذي طرحه الأصوليون. وهذه التعددية المنهجية
مرفوضةٌ في البدهيات، ففيها يجب تنبيه المعاند والمتحيّر حسب
اصطلاح ابن سينا. [المصدر السابق، ص 64]

تترتّب على البحث حول المفهوم وانقسامه إلى البدهي والنظري
هذه النتائج:

الأولى: ضرورة تبرير الأفكار في مقام التواصل: فلا يجوز وفقًا
لقانون البدهية ومن الناحية التواصلية إرسال الكلام من دون

دليل، فكل فكرة غير واضحة في مقام التواصل فقيرة إلى ما يبررها، وملاك التبرير أيضاً أمرٌ مشتركٌ بين الناس، وليس مختصاً بشخصٍ دونٍ آخر.

الثانية: ضرورة إدارة الحياة على أساس الدليل والبرهان، وليس على أساس الهوى والمصالح الطبقية: فكلام الفلاسفة لا يدلّ على إمكان القيام بذلك - إعادة النظريات إلى البدهيات - في كلّ قضية من قضايا الفكر والحياة. وهذا يعني من الناحية التواصلية أنه ليس الهدف من الحوار والتواصل الخدعة وفرض المصالح الطبقية واستغلال الطاقات لنفع شريحةٍ خاصّةٍ دونٍ أخرى، بل الهدف المنطقي منه هو الوصول إلى الحق والآراء الثابتة بالشواهد والأدلة، ومن ثمّ إدارة حياتنا وفقاً لهذه الحجج والأدلة.

الثالثة: أنّ التواصل - رغم تباين الثقافات وتصادم الحضارات من الناحية النظرية أحياناً - أمرٌ قابل للتصوّر والتحقّق؛ لأنّ ملاك التواصل هو الدليل والموضوعية التواصلية، التي تعبّر عن مصلحةٍ ذاتيةٍ مشتركةٍ بين الناس، وعليه فما يدّعيه صاحب فكرة صدام الحضارات من حتمية الصدام بين الحضارات خصوصاً بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية لا مبرر له.

الرابعة: موانع التواصل لا تعود إلى تباين الحضارات نظرياً، بل إلى قضايا أخرى، مثل الفكر الطبقي وتصنيف الناس إلى الغربي والشرقي أو العالم الأوّل والثاني والثالث أو إلى الغرب المركز وغيره

الذي يشكّل أطرافاً له، ثمّ إقحام هذه التقسيمات، العائدة إلى الفوضى والتعسف.

الخامسة: ضرورة تقبّل التعدّدية المنهجية على مستوى التواصل - بناءً على التنشئة التي أدت إلى اختلاط البدهيات بالنظريات - ليكون هناك تواصلٌ متكافؤٌ، من دون مصادرات إقليمية وقومية غير عقلائية ولا منطقية.

نتيجة البحث

أ- التواصل من خلال اللغة يقينيٌّ، لكنّ إقحام القضايا الفلسفية فيه هو الذي يسبّب إرباكاً، فنتصوّر الألفاظ غير قادرة على الإيصال إلى اليقين، فيما المشكلة تعود إلى المنهج الفلسفي الذي وظّفناه في هذا المجال.

ب- اللغة تتكوّن بالوضع والاستعمال لكنّ استعمال الفيلسوف للغة، لا يفضي إلى توسّع اللغة؛ لأنّ المناسبة التي يلاحظها الفيلسوف ليست عرفيةً واللغة تتقومّ بالعرف، لكن ستفضي المناسبة بالضرورة إلى الاشتراك اللفظي، فيلجؤونا إلى قرينة عقلية في تحديد المراد به.

ج- أنّ اللغة قد تغيّر خواصّ المفاهيم الذاتية وتعطيها خواصّ عارضةً، فتبدولنا المفاهيم البدهية نظريةً والنظرية بدهيةً، والحلّ

في مقام التواصل - في غير البدهيات وبعد قبول الموضوعية المنهجية - هو توظيف التعددية المنهجية، والنظر إلى المسائل من جهاتٍ متعدّدة.

د- أنّ قيود التواصل التي يذكرها الفيلسوف المسلم تفضي بالضرورة، لورعينها في مقام التواصل، إلى النتائج التالية:

- 1- ضرورة احترام الرأي الذي قام عليه دليل واضح.
- 2- الأمن الاجتماعي، وهو نتيجة طبيعية من النتيجة الأولى.
- 3- إعطاء البرهان دوراً محورياً في نشاطنا الاجتماعي.
- 4- غياب الملاك هو الذي يؤدّي إلى صدام الحضارات وليس تضارب المصالح فقط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
2. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، بعناية: الدكتور محمد عوض مرعب، الأنسة فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1422 هـ.
3. الأصفهاني، الراغب، مفردات ألفاظ القرآن، الناشر: طليعة النور، الطبعة الرابعة، 1429 هـ.
4. أفلاطون، محاوراة كراتيليوس في فلسفة اللغة، ترجمة الدكتور عزمي طه، الناشر: وزارة الثقافة الأردنيّة، الطبعة الأولى، 1995 م.
5. أورو، سيلفان، فلسفة اللغة، ترجمة بسام بركة، الناشر: مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 2012 م.
6. بدوي، عبد الرحمن، ربيع الفكر اليوناني، الناشر: مركز عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، الطبعة الثالثة، 1943 م.
7. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1996 م.
8. بغوره، الزواري، الفلسفة واللغة، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 م.

9. تشومسكي، نعوم، آفاق جديدة في دراسة اللغة والعقل، ترجمة عدنان حسن، الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009 م.
10. التهاوي، محمدعلي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم ومراجعة: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.
11. التوحيدى، أبو حيان، المقابسات، دار سعاد الصباح، الكويت، الطبعة الثانية، 1992 م.
12. الجرجاني، عبد القادر، دلائل الإعجاز، تعليق أبو فهر محمود محمد، الناشر: مكتبة الخانجي، مطبعة المدني.
13. جرين، جودت، علم اللغة النفسي، ترجمة الدكتور مصطفى التوني، الهيئة العامة للكتاب، مصر، الطبعة الأولى، 1993 م.
14. الحلبي، جمال الدين الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، تحقيق وتعليق: محسن بيدار، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الثالثة، 1380 ش.
15. دامت، مايكل، خواستگاه فلسفه تحليلي، ترجمه عبدالله نيك سيرت، حكمت، تهران، چاپ يكم، 1392 ش.
16. إلهي راد، صفدر، الهرمينوطيقا، تعريب حسنين الجمال، العتبة العباسية المقدسة، الطبعة الأولى، 2019 م.
17. سبحاني، جعفر، الموجز في أصول الفقه، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة التاسعة والعشرون، 1441 هـ.
18. سبحاني، جعفر، الوسيط في الأصول، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،

الطبعة الثانية، 1426 هـ.

19. الصدر، محمداقفر، فلسفتنا، دار التعارف، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009 م.
20. الطباطبائي، محمداقسن، أصول الفلسفة، تقديم وتعليق مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، الناشر: مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1418 هـ.
21. الطباطبائي، محمداقسن، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، 1393 ش.
22. الطباطبائي، محمداقسن، نهاية الحكمة، تصحيح: غلام رضا فياضي، إصدارات مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، قم، الطبعة الرابعة، 1390 ش.
23. غلفان، مصطفى، اللسانيات العامة، الناشر: دار الكتاب الجديد، الطبعة الأولى، 2010 م.
24. الفارابي، محمد بن محمد، كتاب الحروف، تحقيق: محسن مهدي العنزي، بيروت، دار المشرق، 1349 هـ.
25. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، الطبعة الأولى، 2012 م.
26. مصباح يزدي، محمداققي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخافاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.
27. مصطفى، عادل، مغالطات لغوية، مؤسسة هنداوي سي آي سي، المملكة المتحدة، 2017 م.

28. مطهري، مرتضى، بحوث موسعة في شرح المنظومة، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
29. المظفر، محمّدرضا، أصول الفقه، تحقيق رحمة الله رحمتي أراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، 1425 هـ.
30. المظفر، محمّدرضا، المنطق، قم، انتشارات دار العلم، ط 2.
31. النيلى، عام سبيط، اللغة الموحدة، الناشر: دار المحجّة البيضاء، الطبعة الأولى، 2008 م.
32. هنتجتون، صامويل، صدام الحضارات، ترجمة طلعت الشايب، تقديم الدكتور صلاح قنصوه، الناشر: سطور، الطبعة الثانية، 1999 م.

الأنسنة.. الماهية والمناشئ والمباني.. عرض ونقد

فؤاد صالح الشحماني(1)

الخلاصة

نسعى في هذا المقال إلى تسليط الضوء على مفهوم الأنسنة التي بدأت تتجدد في الفكر الغربي، وخصوصاً في عصر النهضة وما بعده، وقد تمّ ذكر أهمّ الجذور التاريخية والمبادئ والمنطلقات التي تبنّاها أتباع هذه النزعة في تشييد صرحهم المعرفي، وهي لا تخلو من إشكالات معرفية تؤثر على نمط حياة الإنسان وتفكيره، إذ تركّز هذه النزعة وتصبّ جُلّ اهتمامها على الإنسان الذي اعتبرته مركز بوصلتها مستبعدةً محورية الله - تعالى - في هذا الكون، فهي تحاول الاهتمام بالبعد المادّي للإنسان متناسيةً البعد الروحي فيه، ساعيةً إلى تأمين السعادة للإنسان في هذه الدنيا بعيداً عن الآخرة، معتمدةً في ذلك على العقل الأداتي التجريبي، الذي تسعى من خلاله إلى إقصاء الدين والوحي من قاموس الإنسان، وعليه فلا سبيل أمامنا إلا بالاهتمام بجميع أبعاد الإنسان الوجودية والمعرفية التي لا تقتصر بطبيعة الحال على البعد المادّي له، بل ينبغي الأخذ بالبعد الروحي للإنسان وأنه مخلوق لله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الإنسان، الفردية، التجريد، الحرية.

(1) فؤاد صالح الشحماني، العراق، باحث في الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية.

Email: fuadsalih12345@gmail.com

Essence of Humanism, the Roots and Foundations Review and criticism

Fo'ad Saleh Al-Shahmani, researcher on philosophy and theology,
Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: fuadsalih12345@gmail.com

Abstract

In this article, we shed light on the concept of humanism, which has begun to take root in Western thought, especially in the age of Renaissance and afterward. We have mentioned the most important historical roots, principles and premises adopted by the followers of this trend to build their cognitive base. However, the trend is not free from cognitive problems that affect man's lifestyle and thinking, as it focuses on man, pays too much attention to him and considers him the axis of everything, while leaving away the centrality of God Almighty in the universe. This movement pays most attention to the material side of man and ignores his spiritual side. It works to maintain man's happiness in this worldly live rather than the afterlife, relying on experimental, instrumental reason, trying through which to exclude religion and revelation from man's daily life and thinking. Accordingly, we have no way but to care for all man's existential and epistemological aspects, which, certainly, are not limited to his material sides only, but rather his spiritual sides, since he has been created by God Almighty and would return to Him.

Keywords: humanism, human being, individuality, experience, freedom.

المقدمة

لقد أصبحت الأنسنة (Humanism) من أهم المفاهيم التي تجذرت وشاعت في الفكر الغربي، فهي تؤسس منهجها المعرفي بشكل أساسي على جعل الإنسان المحور في هذا الكون بدل محورية الله، ولم يكن هذا الاتجاه وليد عصره بل توجد له أصول تاريخية منذ العصور القديمة في اليونان، وهذا واضح في عبارات بعض الفلاسفة القدماء أمثال بروتاغوراس (Protagoras) الذي عدّ الإنسان مقياس كل شيء، إلى أن وصل بنا المطاف إلى العصر الحديث الذي يُعدُّ من أبرز العصور التي ظهرت فيها النزعة الإنسانية بشكل واضح وجلي، بعد إقصاء دور الكنيسة من الحياة الاجتماعية، فأصبحت هذه النزعة تمثّل الخلفية الفكرية للكثير من المدارس والاتجاهات الفكرية الغربية التي بدأت تركّز على محورية الإنسان بشكل واضح وصريح كالوجودية والعلمانية والليبرالية والبراغماتية والماركسية وغيرها من الاتجاهات الأخرى التي تأثرت بهذه النزعة. فقد أسست هذه الاتجاهات مشروعها على إصلاح الواقع الإنساني وفق نظرة فلسفية فكرية هدفها الاهتمام بالحياة الدنيا للإنسان من دون الرجوع إلى الدين والوحي، بل التأكيد على العقل الأداتي والعلم التجريبي الذي صار قطب رحي العالم الغربي.

وقد أتضح من خلال عرض الأنسنة من حيث الماهية والجذور والمباني التي ارتكزت عليها أنها تعاني من مشاكل معرفية كثيرة،

تجعلنا نكون حذرين من منهج كهذا يعمل على إخراج الله من سلطانه ليحلّ المخلوق محلّه، فالدين لم يقف بالضدّ من الاهتمام بالإنسان والعمل على تحقيق ما يسعده في الدارين، بل هو الذي نادى من أجل رفع قيمة الإنسان؛ لكونه خليفة الله في أرضه وأشرف مخلوقاته حيث ميّزه الله بالعقل والقدرة على التفكير، ولكن ما نجده الآن في الساحة الفكرية بشكل عام وفي الغرب بشكل خاص أنهم ذهبوا إلى أبعد الحدود في هذا الأمر، فعملوا على تحقير العامل الماورائي للإنسان وشحنه بمبادئ تعمل على قتل روحه المعنوية؛ وذلك من خلال جعل حياته عبارة عن حياة حيوانية مادية نفعية يسعى فيها لإشباع رغباته ولو على حساب دمار الآخرين، وهذا واضح فيما نجده من انتشار الرذيلة والإقدام على قتل النفس، فالتركيز على هذا البعد المادي وقتل الموجود المطلق والمتعال في فكره سبب تلك الويلات التي جرت وستجري على البشرية.

مفهوم الأنسنة

يعتبر مصطلح الأنسنة من المصطلحات الحديثة التي لم تُذكر في معاجم اللغة العربية، ولكن نستطيع القول إنّ هذه المفردة مشتقة من الإنسان أو ترجع جذورها إليه، والإنسان: «اسم جنس يقع على الذكر والأنثى والواحد والجمع وقد اختُلف في اشتقاقه، فذهب البعض أنّ مفردة الإنسان مأخوذة من كلمة الأنس، وذهب البعض

الآخر أئها مأخوذةً من النسيان» [الفيومي، المصباح المنير، ص 18]. وجاء في لسان العرب: «أنّ الإنسان أصله إنسيان، لأنّ العرب قاطبةً قالوا في تصغيره: أنيسيان، فدلتّ الياء الأخيرة، على الياء في تكبيره، إلّا أنّهم حذفوها لما كثر الناس في كلامهم. وروى المنذري عن أبي الهيثم، أنّه سأله عن الناس ما أصله؟ فقال: الأناس، لأنّ أصله أناس، فالألّف فيه أصليّة، ثمّ زيدت عليه اللام، التي تزداد من الألف للتعريف، فلمّا زادوها على أناس، صار الاسم الأناس، ثمّ كثرت في الكلام، فكانت الهمزة واسطة، فاستثقلوها فتركوها، وصار الباقي الناس، بتحريك اللام بالضمّة، فلمّا تحركت اللام والنون، أدغموا اللام في النون، فقالوا: الناس» [ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 10 و11].

والإنس: جماعة الناس، والجمع أناس، أقول رأيت بمكان كذا وكذا أناسًا كثيرًا، أي ناسًا كثيرًا، والأنس: بخلاف الوحشة، والأنس والاستناس هو التأنس، لأنّ الناس يأنس بعضهم إلى بعض. والإنس: البشر، الواحد إنسي وأنسي أيضًا، ويقال للمرأة أيضًا إنسان، ولا يقال لها إنسانة. [المصدر السابق، ص 12 و13]

هذا ما ورد في بعض الآراء حول الأصل الذي اشتقت منه لفظة الإنسان. والإنسانية: «هي الصفات والفضائل النفسية المختصّة بالإنسان» [السيوطي، معجم مقاييد العلوم في الحدود والرسوم، ص 208].

وفي الاصطلاح يوجد تعاريف متنوعة وكلّ حسب مشربه ونكتفي هنا بتعريف بعض الفلاسفة للإنسان، حيث يطلق الفلاسفة

والمناطقة على الإنسان بأنه الحيوان الناطق [الجرجاني، التعريفات، ص 30]، وقال ابن سينا: «ليس الإنسان إنساناً بأنه حيوانٌ، بل بأنه مع حيوانيته ناطقٌ أو مائتٌ، أو أيّ شيءٍ آخر» [ابن سينا، النجاة، ص 12 و13]. وقال أيضاً: «الإنسان يحتاج أن يكون جوهرًا، ويكون له امتداد في أبعاد تفرض فيه طولاً وعرضاً وعمقًا، وأن يكون مع ذلك ذا نفس، وأن تكون نفسه نفسًا يتغذى بها ويحسّ ويتحرك بالإرادة، ومع ذلك يكون بحيث يصلح أن يتفهّم المعقولات، ويتعلّم صناعاتٍ ويعلمها - إن لم يكن عائقٌ من خارج - فإذا التأم جميع ذلك حصل من جملتها ذات واحدة هي ذات الإنسان» [ابن سينا، الشفاء، ص 29] وذكر الفارابي: «أنّ الإنسان منقسمٌ إلى سرٍّ وعلنيّ، أمّا علنه فهو الجسم المحسوس بأعضائه وأمشاجه، وقد وقف الحسّ على ظاهره، ودلّ التشريح على باطنه، وأمّا سرّه فقوى روحه» [الفارابي، فصوص الحكم، ص 128 و129].

ونأتي الآن إلى تبيين معاني مصطلح النزعة الإنسانية، أو الأنسنة، أو الإنسانية ... والمشتقّ من المفهوم اللاتيني (Humanism) [أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 566]

وفرق البعض بين الصفة والاسم لهذا المفهوم، فصفة الإنساني أو الإنسني (Humaniste) قد اشتقت في اللغات الأوربية منذ القرن السادس عشر في عام 1539 م، أمّا كلمة النزعة الإنسانية على هيئة الاسم أو المصدر (Humanism) فلم تشتق إلا في القرن التاسع عشر، وإن كان مدلول الكلمة موجودًا منذ وقت طويل، [انظر: صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 75]

حيث استعملها فريديريك نيثامر (Friedrich Niethammer) (1766 - 1848 م) وكان يقصد من خلالها الدلالة على نظام تعليمي وتربوي جديد يقترحه ويهدف منه إلى تكوين الناشئة، عن طريق الثقافة والآداب القديمة، بالأخص منها الآداب اللاتينية والإغريقية، وذلك لغاية تلقينها مثلاً أعلى في السلوك وفي المعرفة، لكي تعلي من قيمة الإنسان ومكانته. [الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 189]، وتعود كلمة (إنسان Human) في اللاتينية لغويًا إلى كلمة (Humus) وتعني الأرض (earth) أو التربة (soil)، فالمراد منها: الإنسان الواقف على الأرض. [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 20]

وقد عرّف معجم ويستر الأنسنة من حيث الإصلاح بأنّها «عقيدة، مجموعة من السلوكيات، أو طريقة للحياة تتمركز حول اهتمامات الإنسان أو قيمه، كفلسفة ترفض ما فوق الطبيعة، وتعتبر الإنسان موضوعًا طبيعيًا، وتؤكد الكرامة الأساسية وقيمة الإنسان الفرد وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل والمنهج العلمي التجريبي» [المصدر السابق].

وعلى هذا الأساس فإنّ مذهب الإنسانية يركّز على الإنسان ويهتم به بغضّ النظر عن دينه وعقيدته، وكذلك عُرِّفت الإنسانية بأنّها: «اتجاه عقلي يضع الإنسان في مركز الاهتمامات» [حنفي، النزعة الإنسانية وإرث الأنوار، ص 57]. وذكر بعضهم أنّه لا يوجد تعريف دقيق وواضح لمذهب الإنسانية؛ إذ يُعتبر من أكثر المصطلحات

تعقيداً؛ وذلك لأنّ المعاني المختلفة التي ارتبطت بهذا المفهوم ما هي إلا انعكاسات حصلت في حقب مختلفة من تاريخ الإنسانية، ولأسباب شخصية واجتماعية متنوّعة. [انظر: بارتون بيري، إنسانية الإنسان، ص 9] ويوجد مستويات مختلفة من الدلالة على النزعة الإنسانية، حيث تُطلق على:

1- معنًى تاريخيّ دالّ على الحركة الفكرية المتمثلة بإنساني عصر النهضة في أوروبا مثل بترارك (Francesco Petrarck) (سنة 1304 - 1374 م)، وسلوتاتي (Coluccio Salutati) (سنة 1331 - 1406 م)، وبك دي لا ميراندول (Pic de la Mirandole) (سنة 1463 - 1494 م)، وإيراز موس (Erasmus) (سنة 1466 - 1536 م)، وغيوم بودي (Guillaume Bude) (سنة 1467 - 1540 م). إذ تمّ في هذه الحركة بذل الجهود من أجل الاهتمام ورفع قيمة الفكر الإنساني فربطت بين الثقافة الحديثة والثقافة القديمة خلال القرون الوسطى والعصور المدرسية التابعة لها. وفي مادّة (الإنسانية) في المعجم الكبير في اللغة الفرنسية: «هي الحركة الفكرية التي انتشرت في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وقد استهدفت - من خلال عودتها إلى الأصول القديمة - ... إعادة الفكر النقدي والتأمّل الذاتي، وصياغة تصوّر جديد عن الجمال والفنّ. وكانت الدراسات الإنسانية في أوروبا تطلق على الدراسات غير اللاهوتية» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 22].

2- معنًى فلسفيّ: «حيث تدل الإنسانية على تصوّر عامّ للحياة

السياسية والاقتصادية والأخلاقية، فهي تقوم على الاعتقاد بخلص الإنسان بواسطة القوى البشرية وحدها. وهذا الاعتقاد يتعارض بشدة مع المسيحية؛ لأنها تؤمن أنّ خلاص الإنسان في المقام الأول إنما يتوقف على قدرة الله وحده، وبالإيمان» [انظر: أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ص 569] ويعرض والتر ليبمان (Walter Lippmann) (1889 - 1974م) في مقدّمته في الأخلاق معنى الإنسانية، وجعلها متعارضة مع الربوبية بوصفها مذهباً يعيش الناس في ظله معتقدين «أنّ واجب الإنسان هو أن يجعل إرادته مطابقةً لا لإرادة الله تعالى، بل لأفضل معرفة لشروط السعادة البشرية» [المصدر السابق، ص 568].

يعرّف هايدغر (Martin Heidegger) (سنة 1889 - 1976 م) النزعة الإنسانية بأنها «ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسر ويقوم كآلية الموجود انطلاقاً من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان». ويقول أيضاً: «بأنّها هي تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معيّنة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره. وباختصار: في النزعة الإنسانية ... يكون الدوران في فلك الإنسان... في مدارات يتسع مداها باستمرار» [انظر: الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43].

يقول كولن ويلسون (Colin Wilson) (سنة 1931 - 2013 م):

«واجب الإنسانية هو أن تحاول هدم التشاؤمية أينما ظهرت» [قربان، الحقوق الإنسانية، رهناً بالتبادعية، ص 252 و253]. وتمثل التوجّه الإنساني في الاحتفاء بالرفاهية والاستمتاع والإقبال على الحياة، والافتتان بالفنون والإبداع المعماري. وصارت مظاهر القطيعة باديةً جليّةً مع معارف العصور الوسطى ومناهجها. [ولد أباه، الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، في كتاب: مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، ص 117]

ويعدّ محمد أركون أوّل من قال بهذا المصطلح في الفكر الإسلامي العربي، حيث يهدف من خلاله إلى تحرير العقل الإنساني من أي قيد وتقليد أعمى، فيصبح الإنسان حرّاً في تفكيره، وهو الذي يمثّل نفسه، فتكون أفكاره بعيدةً عن النصوص الدينية ومن أي قيد يفرض عليه. [راجع: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 252 - 254]

الجزور التاريخية لمذهب الأنسنة

204

لا يمكن لنا معرفة الأنسنة (النزعة الإنسانية) من خلال تبين مفهومها اللغوي أو الاصطلاحي فقط، بل لا بدّ لنا معرفة الظروف الثقافية والبيئية والتاريخية التي نشأ فيها هذا النوع من الاتجاه الفكري، إذ انتقلت هذه المفردة من معناها الأصلي إلى معنى آخر عبر العصور التاريخية المختلفة، وقبل ذكر المباني التي استندت عليها الأنسنة ينبغي تبين الظروف والأدوار التي نشأت فيها والمتمثلة بالثقافة الغربية، التي كان لها الدور في تشكيل هويتها

ومعالمها، وسوف نذكر هنا المسار التاريخي لجذور مذهب الأنسنة بدءاً من العصور القديمة وصولاً إلى العصر الحديث، وذلك بحسب ما يسع له المقام.

العصور القديمة

ذهب الرواقيون إلى محبة الجنس البشري بأسره، إذ قالوا إنَّ كلَّ إنسان هو غاية في ذاته؛ ولهذا يجب أن تحبَّ جميع الناس من أجل ذاتهم، لا لغاية أو منفعة. وورد عن ديموقريطس (Democritus) (سنة 460 - 370 ق.م): «إنَّ المجتمع الوحيد الذي يستحقُّ الاكتراث هو ذلك المجتمع الذي يفسح لأكثرية الناس أعظم مقدار ممكن من السعادة، بأقلِّ مقدار ممكن من الألم» [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 30].

وذهب بروتاغوراس (Protagoras) (سنة 487-412 ق.م): «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس ما لا يوجد» [كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 63]. ويُعتبر أنتيفون (Antiphon) (سنة 481 - 411 ق.م)، ويوريبيدس (Euripides) (سنة 480 - 406 ق.م) من الرواد الأوائل للحركة الإنسانية المساواتية في العصر الإغريقي، الذين قادوا ردّة فعل ضدّ دعاة اللامساواة، كأفلاطون وأرسطو، اللذان اعتبرهما مناصرين لنظرية "اللامساواة الطبيعية". وترأس بريكليس (Pericles) (ت 429 ق.م) حركة مساواة إنسانية، تصدى لها أفلاطون بالاحتقار والسخرية، قائلاً: قد ينجم عن المعاملة المتساوية لغير

المتساوين تعسّف وجوراً، وسعى أرسطو إلى تأسيس الرقّ على القانون الطبيعي؛ إذ يؤكّد في كتاب السياسات «أنّه كان يوجد عبيد بالفطرة، وهم بين الإنسان والحيوان؛ لأنّه لا نصيب لهم في العقل إلّا إذا استطاعوا إدراكه، ولا يمتلكونه بالفطرة» [سويبو، الإنسان القانوني، ص 330].

القرون الوسطى

يبدأ تاريخ القرون الوسطى وبحسب ما ذهب إليه بعض المؤرّخين من القرن الخامس حتّى القرن الخامس عشر الميلادي. حيث بدأت بانهيار الإمبراطورية الرومانية الغربية سنة 476 م، وتنتهي بسقوط القسطنطينية عاصمة الدولة الرومانية الشرقية سنة 1453 م، واستمرّت حتّى عصر النهضة، حيث كانت الجهود العقلية في هذه الفترة تركّز وبشكل كبير على اللاهوت، وبدأت النصرانية في القرون الوسطى تأخذ تعاليم القديس أوغسطين (Augustine) (سنة 354 - 430 م) حيث كان مذهبه من أشدّ المذاهب تنديداً بالإنسان وتخويفاً له من نار الجحيم، وكذلك اعتُبر مؤسس الرهبانية في أوروبا. [أغروس وستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ص 156]

ويرى أنّ الإنسان قد ولد هو ملوّثٌ بالخطيئة الأصلية وسيموت ملعوناً إلّا من استثنى. [انظر: معنى الوجودية، ص 67] وجاء دور توما الأكويني (Thomas Aquinas) فجعل فهمًا لاهوتياً للإنسان، إذ أكّد أنّ الإنسان قد وجد لغاية واحدة وهي حبّ الله تعالى. وهذا

الأمر جعل الناس في العصور الوسطى تعزف عن الدنيا والتأمل في اللاهوت واليوم الآخر. وحصل فيما بعد ردّة الفعل بسبب الإصرار الذي يفرضه مذهب الزهد ونكران الذات، فبرز دور النزعة الإنسانية التي بدأ فيها الناس لا يخفون تعلقهم الشديد بالإنجازات البشرية وبإمكانية تحقيق آمالهم في هذه الحياة المنظورة، لتتضح معالم هذا الأمر في عصر النهضة. [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 30]

عصر النهضة

يرى بعض المؤرخين الأوروبيين أنّ عصر النهضة يمتدّ من القرن الرابع عشر حتّى نهاية القرن السادس عشر أو بداية القرن السابع عشر، وكانت بدايته في فلورنسا بإيطاليا [استيفن لو، الإنسانية، ص 21]، حيث كانت الدراسات الكلاسيكية تُدرّس على أيدي مربّين عرفوا في أواخر القرن الخامس عشر باسم الإنسانيين (Umanistis)، الذين يُطلق عليهم أساتذة الأدب الكلاسيكي أو طلابه، وهذه الكلمة تمّ اشتقاقها من الدراسات الإنسانية (Studia Humanitatis). [غودي، سرقة التاريخ، ص 356]

فكانت الدراسات الإنسانية تعني «تطوير الفضيلة الإنسانية في كلّ أشكالها وإلى أكمل مداها» [المصدر السابق، ص 356]. إذ ضمت مجموعة من الأمور منها: «الفهم والإحسان والشفقة والرحمة والصبر على الشدائد وحصافة الحكم وتدبر العواقب والفصاحة وحبّ الشرف» [المصدر السابق، ص 356]. وفي هذه الفترة بدأ التركيز من أجل إحياء

الكتابات الإغريقية والرومانية القديمة التي كانت تهتمّ بالدينا، فصارت الفنون والآداب تركّز على الإنسان، ومع كلّ هذا التركيز على البعد الدنيوي لم يكن هناك فكرة إنكار وجود الخالق إلا بشكل نادر. وعندما ظهرت الثورة العلمية في القرن السادس عشر، أصبح الناس في أوربّا يؤمنون بأنّ العقل البشري يستطيع سير أغوار الكون. [انظر: الرماح، الإنسانيّة المستحيلة، ص 30]

كذلك كانت هناك مجموعة من الثورات الدينية المهمة، إذ تصاعد النقد الموجّه للكنيسة الكاثوليكية، حيث أصبح الجوّ العامّ ينظر إليها على أنّها فاسدة، ولا سيّما في مسألة بيع صكوك الغفران، وفي هذه الفترة تمّ ابتكار المنهج العلمي الحديث القائم على التجربة، على يد فرانسيس بيكون (Francis Bacon) (سنة 1561 - 1626م) فشهد هذا العصر بعض محاولات التحدّي العلمي للفكر الديني.

حيث دافع جوردانو برونو (Giordano Bruno) (سنة 1548-1600م) عن نظرية نيكولاس كوبرنيكوس (Nicolaus Copernicus) الذي قال فيها إنّ الأرض تدور حول الشمس، فاستجوبت محكمة التفتيش برونو حول آرائه الكونية وكذلك آرائه الدينية غير التقليدية؛ على اعتبار عدم انسجامه ذلك مع المنهج المسيحي، وفي النهاية حكمت بحرقه على الخازوق. وكان الفيزيائي وعالم الفلك غاليليو (Galileo Galilei) (سنة 1564 - 1642م) طرفًا بأحد أكثر

مواقف التوتّر بين الفكر العلمي والفكر الديني؛ فقد حدّرت الكنيسة الكاثوليكية غاليليو ألا يؤكّد بقوة صحّة قول كوبرنيكوس عن مركزية الشمس. [استيفن لو، الإنسانيّة، ص 22]

وعلى هذا الأساس فإنّ المرحلة التي بدأت فيها الخطابات التي تتناول الإنسان على أساس مفهوم فلسفي كانت ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ إذ بدأ الاتجاه في الحديث عنه باعتباره قيمةً فضلي، ثمّ كائنًا أفضل، ثمّ عن معنى أخلاقي، وليأتي بعد ذلك المعنى الفلسفي بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. [انظر: الطريقي، نقد فلسفة الحدائثة عند ميشيل فوكو - نقد النزعة الإنسانية، ص 55]

عصر التنوير

يبدأ عصر التنوير أو عصر العقل من أواخر القرن السابع عشر حتّى نهاية القرن الثامن عشر، وذكر بعضهم أنّ كانط (Immanuel Kant) (سنة 1724 - 1804 م) يعدّ المؤسّس الأوّل والحقيقي للفلسفة الإنسانية، في عصر التنوير، إذ جعل الإنسان مركز الاهتمام في الفكر وتحويل الشأن المجتمعي إلى مادّة للتعقّل والتأمّل النظري. [انظر: ولد أباه، الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، في كتاب: مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، ص 128 و129]

ومن أبرز من تزعم المذهب الإنساني فرديناند شيلر (Ferdinand Schiller) (سنة 1864 - 1937 م) حيث جعل المعرفة

أمراً إنسانياً تابعاً لأغراضنا الحيوية... والنتائج المترتبة عليها هي نتائج خاضعة لتأثير الإنسان. [انظر: السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 250 - 251]

ثمّ ظهرت الإنسانية الراديكالية في القرنين التاسع عشر والعشرين. [إيرك فروم، الإنسان بين المظهر والجوهر، ص 136]

نستطيع القول إنّ مشروع النزعة الإنسانية في عصر التنوير كان متقدماً كثيراً قياساً بعصر النهضة، فهو ليس إحياءً لحضارات وثقافات قديمة، بل هو مشروع إصلاح الإنسان وفق نظرة فلسفية وفكرية تهدف إلى العناية بالحياة الدنيا والإنسان دون الرجوع إلى مبادئ وقيم الدين، وإثما باللجوء إلى العقل والعلم، وإلى القوى الاجتماعية التي ظهرت في عصر النهضة ولها ميول مناهضة لهيمنة القوى الدينية وسلطتها على حياة ووعي الإنسان. [انظر: مهدي، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، المجلة السياسية والدولية، ص 561 - 562]

العصر الحديث

يُعدّ العصر الحديث من أبرز العصور التي ظهرت فيها النزعة الإنسانية بشكل واضح وجلي مستندةً في ذلك على العصور السابقة، لتتجلى فيه محورية الإنسان في هذا الكون بدل محورية الله تعالى، وقد ظهر عام 1933 م أول بيان رسمي من قبل أصحاب النزعة الإنسانية على يد روي وود سيلارز (Roy Wood Sellars) (سنة 1880 - 1973 م) وريموند براغ (Raymond Bragg) (سنة 1902 - 1979 م). ووقع

على هذا البيان 34 شخصاً من بين 65 شخصاً طلب منهم التوقيع عليه، من بينهم 15 شخصاً من التوحديين (Unitarians) النصارى الذين لا يعتقدون بالتثليث. حيث تحدّث هذا البيان عن دين جديد بدلاً من الأديان السابقة ذات الأصل الإلهي، والتي كانت تتخذ الوحي ركيزةً أساسيةً لها، وتضمّن هذا البيان 15 تأكيداً، الأصل الأول منها أنّ الكون قائم بذاته وغير مخلوق، وكذلك اعتبار الإنسان جزءاً من الطبيعة، والتطوّر الثقافي وتأثير البيئة عليه، وينبغي أن يعمل الدين بشكل متزايد من أجل زيادة المتعة في الحياة الدنيا، والسعي من أجل تحقيق الحرية والعدالة الاجتماعية. [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 32؛ انظر: عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة، ص 832-834]

وبعد 40 سنة من إصدار البيان الأول وتحديداً في عام 1973 م تمّ إصدار البيان الثاني على يد بول كيرتز (Paul Kurtz) (سنة 1925 - 2012 م) وإدوين هنري ويلسون (Edwin H. Wilson) (سنة 1898-1993م) الذي هدف إلى تحديث البيان السابق واستبداله. في البيان الثاني الذي يحتوي على 17 نقطة أكثر واقعيةً من البيان الأول الذي اعتبر متفائلاً جداً خصوصاً بعد ظهور النازية ونشوب الحرب العالمية الثانية. وقد رأى بعضهم أنّ هذا البيان فيه أمل للقضاء على الحروب والفقر. وفي هذه المرحلة تجلّت طبيعة أعظم مع الدين ونزوع أكثر إلى الإلحاد، بينما رأى بعض الإنسانيين أنّ لغة البيان السابق كانت أكثر تصالحاً مع الدين، بالرغم من أنّ النقطة الأولى فيه كانت أنّ الكون قائم بذاته وغير مخلوق، وفسّروا ذلك التصالح

بكون نصف الموقعين عليه من التوحيديين النصارى، وذكر كيرتز الذي أطلق عليه لقب أبي الإنسانية العلمانية: «إنّ الإنسانية العلمانية (Secular Humanism) تعدّ جميع الأديان - بما فيها الإنسانية الدينية (Religious Humanism)⁽¹⁾ - ممّا ينبغي أن يتجاوز» [انظر: المصدر السابق، ص 33].

وبعد 30 سنة من إصدار البيان الثاني وتحديداً في عام 2003 م تم إصدار البيان الثالث تحت عنوان: «الإنسانية وتطلّعاتها»، بواسطة الجمعية الإنسانية الأمريكية، وهذا البيان أكثر إيجازاً من البيانين السابقين؛ إذ احتوى على سبعة مواضيع أساسية، هي:

- 1- تستمدّ المعرفة من الملاحظة والتجريب والتحليل العقلائي.
- 2- البشر هم جزءٌ لا يتجزأ من الطبيعة، ونتيجة للتغيّر التطوّري، وهي عملية غير موجّهة.
- 3- تستمدّ القيم الأخلاقية من حاجة الإنسان والفائدة واختبارها من خلال الخبرة.
- 4- تحقيق الحياة ينبثق من المشاركة الفردية في خدمة المثل العليا الإنسانية.
- 5- البشر اجتماعيون بالطبيعة ويجدون المعنى في العلاقات.

(1) الإنسانية الدينية: هي دمج للفلسفة الأخلاقية الإنسانية مع الديانات والشعائر والمعتقدات التي تركز على احتياجات الإنسان واهتماماته وقدراته.

6- العمل لنفع المجتمع يزيد السعادة الفردية.

7- احترام وجهات النظر الإنسانية في مجتمع مفتوح، علماني، ديمقراطي، مستدام بيئيًا. وأبرز من وقع على هذا البيان، أنتوني فلو (1923) (Antony Flew - 2010 م) الذي كان ملحدًا ثم رجع عن إلحاده عام 2004 م، والملحد ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) وهو عالم أحياءٍ واختصاصي في سلوك الحيوان. ويوجد هناك إعلانات وبيانات إنسانية غير هذه البيانات الثلاثة، منها: الإعلان الإنساني العلمي (Secular Humanist Declaration) (سنة 1980م)، وإعلان أمستردام (Amsterdam Declaration) (سنة 2000 م)، والبدائل للوصايا العشر (Alternatives to the Ten Commandments).
[انظر: المصدر السابق، ص 34]

وإلى هنا قد تمّ تبين الجذور التاريخية لمذهب الأنسنة، وأتضح من خلالها أنّ هذه النزعة لم تكن وليدة عصرنا الحالي، بل لها جذور وأدوار مختلفة على مرّ العصور، حيث ركّز الفلاسفة المتبئين لهذا المنهج على إقصاء البعد الماورائي من الحياة الدنيا، والتركيز على محورية الإنسان والعمل على كلّ ما يصلح أن يكون طريقًا لتحقيق السعادة واللذة المادية الزائلة، وقد تجلّت هذه الأنسنة ضمن أنواع متعدّدة، منها: الأنسنة الدينية (Religious Humanism)، والأنسنة الأخلاقية (Ethical Humanism)، والأنسنة الماركسية (Marxist Humanism)، والأنسنة العلمانية (Secular Humanism)

- و... كان لها الدور في تغطية جميع الأبعاد الفلسفية لهذه النزعة.
- وتمتاز الأُسنة بجميع أنواعها بعدة مواصفات عامة من خلالها تمّ صقل مبادئها المعرفية، وهي عبارة عن:
- 1- التوجّه إلى الإنسان وحده، وفصله عن التشريعات الإلهية، فأصحاب النزعة الإنسانية إمّا ملحدون وإمّا لا أدريون.
 - 2- التأكيد والتعويل على العقل وحده، وفصله عن توجيهات الوحي الإلهي.
 - 3- التعلّق بالحياة الدنيا فقط، وفصل الإنسان عن بعده الأخروي، ونفي الجنة والنار. [انظر: بلعقروز، قوّة القداسة، تصدع الدنيوية واستعادة الديني لدوره، ص 79]

المباني التي استند إليها الإنسانويون

214

توجد مجموعة من المبادئ تبناها أتباع هذه النزعة في تشييد صرحهم المعرفي، وهي لا تخلو من إشكالات معرفية تؤثر على نمط حياة الإنسان وتفكيره، ومنها:

- 1- التركيز على محورية الإنسان بدل محورية الله ﷻ في هذا الكون: يُعدّ هذا المبنى من أهمّ المباني التي ركزت عليها الأُسنة، إذ جعلت الإنسان هو المحور ومقياس كلّ شيء، وليس الله ﷻ، ولا يوجد في هذا العالم أهمّ من الإنسان، فهو المالك المطلق لهذا

الكون وكل شيء ينبغي أن يكون خاضعاً له وتحت تصرفه وقدرته، ولا يحق لأحد أن يقيّد تلك القدرة، فالقيمة المطلقة للإنسان لا لشيء غيره، وهذا بطبيعة الحال يؤدّي إلى تأليه الإنسان، حيث قال لوك فيري: «لم نفتأ نشاهد تأليهاً للإنسان بطيئاً ومحتوماً» [فيري، الإنسان المؤلّه أو معنى الحياة، ص 44].

2- الاهتمام بحريّة الإنسان واختياره: أولت الأنسنة الاهتمام بحريّة الإنسان وأعطته مفهوماً واسعاً، بحيث حاولت تخليص الإنسان من جميع القيود المفروضة عليه من قبل الكنيسة والدين، وجعلته الوحيد الذي يمتلك زمام نفسه، وله القدرة والاختيار في السيطرة والتحكّم بالمفاهيم الدينية والتاريخية والطبيعة والدولة، وجاء هذا نتيجة ردّة الفعل لمواجهة الحرمان الذي تعرّض إليه الإنسان في القرون الوسطى، وورد عن إيمانويل كانط أنّه قال: «الإنسان بصفته كائنًا عاقلًا وأخلاقيًا ومسئلاً للقوانين غير المشروطة، وحده فقط له القابلية على أن يكون غايةً نهائيةً بحيث تكون الغاية من وجوده مكنونةً في ذاته؛ ومن ثمّ لا يمكن للمفكرين البحث عن واقع شخصيته من هذه الناحية والتساؤل عن سبب وجوده في الكون، فهو كائنٌ عاقلٌ له القدرة على وضع قانونٍ غير مشروطٍ ذي غايةٍ، ومن ثمّ يعمل على أساسه؛ وهذه الميزة بحدّ ذاتها تجعله غايةً متعاليةً يخضع لها عالم الطبيعة بأسرة» [أحمدي، الحداثة عند كانط، ص 98].

3- تفوّق مرتبة العقل الإنساني: يعدّ العقل الإنساني قائماً

بذاته، وله القدرة على إدارة شؤونه من دون الحاجة إلى الدين أو الوحي، فالعقل يستطيع أن يتعرّف على الأمور التي تؤدّي إلى السعادة في هذه الدنيا وتحقيق المدينة الفاضلة القائمة على الأخلاق والعدل، وعلى هذا الأساس فالإنسان يستطيع أن يتخلّص من هيمنة الدين وتعاليم الوحي، وأنّ العقل المقصود في الأُسنة هو العقل التجريبي والاستقرائي الذي يُستخدم في المنهج العلمي، وعلى هذا الأساس ما لا يمكن إثباته بالعقل التجريبي لا يمكن الاعتماد عليه، وإعطائه صبغة العلم. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأُسنة، ص 32 - 33] وبالنتيجة يكون أصحاب الأُسنة كما ذكر ستيفن لو (Stephen Law) في كتابه "الإنسانية": «الإنسانيون إمّا ملحدون وإمّا على الأقلّ لأدريون» [انظر: ستيفن لو، الإنسانية، ص 9].

4- المذهب الطبيعي أو الفلسفة الطبيعية: يركّز هذا الاتجاه على أنّ القوانين والقوى الطبيعية هي التي لها دور في هذا العالم، ويحقّر القضايا الميتافيزيقية وغير المرئية، فالبعد الماورائي عندهم يؤثّر ويحطّ من قيمة العقل الإنساني، فعلى هذا الأساس ينبغي وضع النظريات الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والاقتصادية وغيرها ضمن المبادئ التي تقصي البعد الميتافيزيقي، فعندهم لا يوجد آخرة والعمل من أجلها، بل يعدّون هذه الحياة الدنيا هي التي ينبغي الاهتمام بها وسنّ القوانين من أجلها، فالإنسان هو عبارة عن هذا الموجود المادّي

ولا شأن له بالبعد الماورائي، فينبغي العمل من أجل إسعاده وتحقيق

رغباته في الدنيا. [راجع: پور، نقدي بر معرفت شناسی اومانستی، ص 28]

5- الاهتمام بعامل التسامح: بما أنّ الأصاله في هذا العالم للإنسان وأنه المحور فجميع ما يعتقد به والسلوكيات التي يتبعها ذات قيمة، فعلى هذا الأساس فجميع المعتقدات والأديان سواء كانت توحيدية أو إلهادية صحيحة أم خرافية لها الجذور نفسها، فإذا كانت كذلك ينبغي أن يكون أصحاب تلك المعتقدات متسامحين فيما بينهم. فالمجتمع المبني على الانفتاح على الآخر وصاحب منهج ديموقراطي يستطيع فيه الإنسان ضمان حقوقه [المصدر السابق، ص 29]، وهذا كما ترى الذهاب إلى النسبية في جميع أبعادها وصورها، سواء النسبة في المعرفة أو في الأخلاق أو في الدلالية، وغيرها، فالأنسنة قد استندت على النسبية وجعلتها من ركائزها الأساسية، إذ نادى بعامل التساهل والتسامح، والقول بالتعددية في جميع مناحي الحياة، وهذا يؤدي بدوره إلى عدم تشخيص الحق من الباطل والإيمان من الكفر.

نقد مباني الأنسنة

بعدما تمّ عرض أهمّ المباني التي نادى بها النزعة الإنسانية، لا بدّ أن تكون لنا وقفةً حول تلك المبادئ وتوضيح أهمّ المشاكل التي ترد على من تبنت هذا المنهج وقال به، فالدين لم يقف بالضدّ من الاهتمام بالإنسان والعمل على تحقيق ما يسعده في الدارين، بل هو

الذي نادى من أجل رفع قيمة الإنسان؛ لكونه خليفة الله ﷺ في أرضه، وأشرف مخلوقاته، إذ ميّزه الله ﷻ بالعقل والقدرة على التفكير، ولكن ما نجده الآن في الساحة الفكرية بشكل عام وفي الغرب بشكل خاص، أنهم ذهبوا إلى أبعد الحدود في هذا الأمر، فعملوا على تحقير العامل الماورائي للإنسان وشحنه بمبادئ تعمل على قتل روحه المعنوية وهذا واضح فيما نجده من انتشار الرذيلة والإقدام على قتل النفس، فالتركيز على هذا البعد المادي وقتل الموجود المطلق والمتعالي في فكره سبب تلك الويلات التي جرت وستجري على البشرية، وسوف نذكر هنا بعض المؤاخذات على الأنسنة، وأين سينتهي مطاف من قال بها.

1- أنّ اختزال المعرفة الإنسانية بالمعرفة التجريبية أمر غير صحيح؛ لأنّ التجربة وحدها لا تكفي في إعطاء قضيةٍ عامّةٍ وشاملةٍ لجميع مجالات الحياة؛ لأنّها تختصّ بعالم المحسوسات فقط ولا يمكن لها أن تتجاوزه؛ إذ توجد أدوات معرفية أخرى لا تستطيع التجربة أن تعطي رأيها فيها، منها المعارف الميتافيزيقية التي تقع وراء التجربة، والمعرفة الشهودية الباطنية ... فما دام هناك أدوات معرفية أخرى لا يستطيع العقل الإنساني من خلال التجربة التي تتغيّر حسب الظروف إعطاء مفهوم كلي بدون الاستعانة بالأدوات المعرفية الأخرى.

2- أنّ الاهتمام بالإنسان ووضع برامج تحقّق سعادته أمرٌ جيّدٌ

وممدوح؛ ولكن المشكلة هو أن يتحوّل هذا الاهتمام إلى سحق كلّ القيم والمبادئ من أجل الحصول على اللذة المادية العابرة على حساب البعد الروحي الملكوتي للإنسان، فالبعد الروحي لا يُمكن نفيه عن حقيقة الإنسان؛ فهو الدافع الأساسي الذي يأخذ الإنسانية إلى برّ الأمان، فمن دون هذا البعد الماورائي سوف يتصوّر الإنسان الحدائي أنّه الذي أوجد نفسه بنفسه وهو المسيطر على هذا العالم بدل الله تعالى، وينتهي به الأمر إلى القول بالألوهية الربوبية التي تسعى إلى قطع علاقة الإنسان بالبعد الماورائي، وعليه، فتركيز الإنسان على البعد المادي جعله ينسى نفسه وخالقه، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19].

3- أنّ القول بالأنسنة ومحورية الإنسان بدل محورية الله ﷻ في هذا العالم يؤدّي إلى القول بالنسبية، إذ يكون الإنسان محوراً ومقياساً للحقائق، وإذا كان كذلك فلكلّ فرد له محوريته الخاصّة به، ولا ينبغي للغير التعدّي عليها، وهذا بدوره يؤدّي إلى أنّ الإنسان الفرد هو المعيار في كلّ شيء، وعليه فسوف يكون لكلّ فردٍ رأيه الخاصّ به، وكلّ قضية من القضايا لها أثرٌ ونتائج لشخص ويفقدها الشخص الآخر، أو في فترة من الزمن يكون لها أثرٌ وفي فترةٍ أخرى لا أثر لها، وهذا يؤدّي في نهاية المطاف إلى إنكار الواقع والقول بالسفسطة، بحيث لا يوجد مقياس يحدّد لنا اختلاف الأفراد فيما بينهم، فيصل الأمر إلى التنافر بين الناس وعدم انسجامهم في المجتمع.

4- يبالغ أصحاب الفكر الأنسني في مسألة حرّية الإنسان واختياره وهذا بدوره أدّى إلى تقديمهما على القيم الدينية والأخلاقية، فيعدّ الإنسان حسب هذا الفكر موجودًا صاحب حقّ وينبغي أن تُوفّر له كلّ الإمكانيات، وليس موجودًا عليه تكاليف والتزاماتٌ مطالب بها ومسؤولٌ عنها، وعليه فلا يمكن لأيّ أحد أن يكلف الإنسان ويملي عليه مسؤولياته وتكاليفه حتّى لو كان صاحب التكليف الله تعالى؛ لأنّ هذا خلاف حرّيته واختياره، وعدم التقييد بالتكاليف جعل الإنسان يعمل على تحقير أيّ قيمة أخلاقية؛ ممّا أدّى إلى انتشار الإباحية والرذيلة في المجتمع، وهذه هي النسبية في الأخلاق التي تنفي وجود أيّ قاعدة أخلاقية يتمّ التسالم عليها بين الناس، وعلى هذا الأساس فإنّ هذه النزعة تعتمد على المنفعة الشخصية والفردية، بغضّ النظر عن الواقع والقيم الدينية والأخلاقية.

5- لقد أصبح التقدّم العلمي في الغرب هو الهدف المنشود، ولا يهّمه إن كان الإنسان بائسًا أم سعيدًا، وهذا ما نجده واضحًا في واقعنا الذي نعيش فيه، فالهدف هو سحق جميع القيم الأخلاقية من أجل الوصول إلى المنفعة، فكما ذهب أصحاب النزعة النفعية إلى أنّ الحصول على المنفعة واللذة الحسيّة هو الغاية التي يسعى الإنسان إلى تحقيقها، فكذلك الأنسنة من خلال التركيز على البعد المادّي للإنسان والبحث عن ما يجلب له فائدةً عمليةً استنادًا على المعرفة التجريبية الحسيّة.

6- ما نجده في الواقع يخالف ما ذهبت إليه الأنسنة من السعي لتحقيق سعادة الإنسان في هذه الدنيا عن طريق التسامح وتوفير كل ما يحتاجه من منافع مادية، فقد سعى الفكر الغربي ويسعى من أجل الهيمنة على الإنسان وقتل كل آماله، وذلك من خلال فرض السيطرة على الشعوب المستضعفة ونهب خيراتها وإيراد شعارات لا تنسجم مع المبادئ التي قالت بها، مثل شعار "البقاء للأقوى"، و"الغاية تبرر الوسيلة"، وهذان الشعاران بالنتيجة يفتحان الباب لتطبيق شريعة الغاب، فالقوي يهيمن ويسيطر على الضعيف، واللص والقاتل سيكونان أصحاب المنزلة الرفيعة في المجتمع ما داما يحققان المكاسب من تلك الجرائم التي عانت وتعاني منها المجتمعات، كذلك يُفتح باب التبرير لافعال الحروب والدمار من أجل الحصول على مكاسب أكثر، ولو على حساب الشعوب المستضعفة، فإنّ الذين دافعوا وما زالوا يدافعون عن هذه النزعة، قد دخلوا في تناقضات عجيبة، فهم يدافعون عن الإنسان ظاهراً وفي جميع مناحي الحياة، ولكن هم في الواقع يعملون على تدمير كيان الإنسان وجعله وسيلة رخيصة للوصول إلى أهدافهم الدنيوية ولو على حساب تدمير الشعوب، فلو نظرنا نظرة الفاحص المدقق لرأينا هذا واضحاً في عالمنا المعاصر، حيث أصبح الإنسان أرخص شيء في هذا العالم، وكأنه سلعة تباع وتشترى.

7- لقد استغلّ المذهب الإنساني مسألة التسامح وحاول من خلالها

تذويب جميع الأديان، سواءً الحقّة منها أم الباطلة، وجعلها في خندقٍ واحدٍ؛ لكي يأتي بدين جديد يسعى فيه إلى تأليه الإنسان بدل تلك الأديان، وأصحاب هذا المنهج غفلوا عن مسألة مهمة وهي أنّ الدين والاعتقاد بالقادر المطلق أمر فطري لا يمكن فصله عن الإنسان.

الخاتمة

لقد تبين من خلال عرض كلّ ما يتعلّق بالأنسنة بدءًا من نشأة هذا المصطلح وما هي الأدوار التي مرّت عليه، وكذلك ذكر أهمّ المحطّات التاريخية لهذه النزعة على مرّ القرون والأعوام، وذكر أهمّ المبادئ والمرتكزات.

إنّ هذه النزعة بالحقيقة جاءت من أجل إبعاد الله ﷻ عن ساحة الحياة وجعل الإنسان يحلّ محله، فالمحورية محورية الإنسان ولا دخل للدين والوحي والأخلاق في حياته، فهذه أمورٌ لا واقع لها، بل الإنسان هو الذي يولّد الواقع حسب ما يجده من مصلحة توفّر له السعادة في هذه الدنيا بمعزلٍ عن القيم الحقيقية والاهتمام بالبعد الروحي. إنّ الأنسنة التي نادت بتحقيق السعادة للإنسان عملت على تدمير كيانه المعرفي، وذلك من خلال جعل حياته عبارةً عن حياة حيوانية ماديّة نفعية يسعى فيها للإشباع رغباته ولو على حساب دمار الآخرين، وخير شاهدٍ ما نجده من انتشار

الفساد والرذيلة وانحطاط القيم الإنسانية وإبادة شعوب كاملة من أجل فرض الهيمنة على بقعة معينة من الأرض، فلا سبيل أمامنا إلا الاهتمام بجميع أبعاد الإنسان الوجودية والمعرفية التي لا تقتصر بطبيعة الحال على البعد المادي له، بل ينبغي الأخذ بالبعد الروحي للإنسان، وأنه مخلوقٌ لله ﷻ ومن خلال هذا الارتباط نؤسس منهجًا قويًا قائمًا على نظرة شاملة تأخذ على عاتقها تصحيح المسار وفق نظرة إلهية قائمة على برامج تعمل على حلّ جميع المشاكل التي تعاني منها البشرية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

33. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، انتشارات جامعة طهران، طهران.
34. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق ج 1)، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1405 هـ.
35. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
36. أحمددي، علي أكبر، الحداثة عند كانط، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط 1، 2017 م.
37. استيفن لو، الإنسانيّة، ترجمة: ضياء ورا، مؤسسة هنداوي، القاهرة، ط 1، 2016 م.
38. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 2010 م.
39. الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 2000 م.
40. الرماح، إبراهيم عبد الله، الإنسانيّة المستحيّلة، مركز دلائل، الرياض، ط 2، 1439 هـ.
41. السيف، خالد بن عبد العزيز، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط 3، 2015 م.
42. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، معجم مقاليد العلوم في الحدود والرسوم،

- تحقيق: محمد إبراهيم عبادة، مكتبة الآداب، القاهرة، ط 1، 2004 م.
43. الطرييق، أحمد، نقد فلسفة الحدائفة عند ميشيل فوكو - نقد النزعة الإنسانية، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2015 م.
44. الفارابي، محمد بن محمد، فصوص الحكم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران.
45. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، المكتبة العصرية، بيروت، 2014 م.
46. الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، ط 1، 2019 م.
47. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط 2، 2001 م.
48. بيري، بارتون، إنسانية الإنسان، ترجمة: سلمى الخضراء الجويسي، مكتبة المعارف، بيروت، 1961 م.
49. بلعقروز، عبد الرزاق، قوة القداسة: تصدع الدنيوية واستعادة الديني لدوره، منتدى المعارف، بيروت، ط 1، 2014 م.
50. صانع پور، مريم، نقدي بر معرفت شناسی اومانيستي [نقد نظرية المعرفة الإنسانية]، مؤسسة الثقافة والفكر المعاصر، طهران، 1378 ش.
51. حنفي، مصطفى، النزعة الإنسانية وإرث الأنوار، الدار البيضاء، 2014 م.
52. روبرت أغروس وجورج ستانسيو، العلم في منظوره الجديد، ترجمة: كمال خلايلي، عالم المعرفة، الكويت، 1989 م.
53. سوبيو، الإنسان القانوني، ترجمة: عادل بن نصر، مركز دراسات الوحدة

- العربية، بيروت، ط 1، 2012 م.
54. صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005 م.
55. عواج، غالب بن علي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية الذهبية، جدة، ط 1، 1427 هـ.
56. غودي، جاك، سرقة التاريخ، ترجمة: محمد محمود التوبة، مكتبة البيكان، الرياض، 1430 هـ.
57. فروم، إيرك، الإنسان بين المظهر والجوهر، ترجمة: سعد زهران ولطفي فطيم، عالم المعرفة، الكويت، 1989 م.
58. فيري، لوك، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2002 م.
59. كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012 م.
60. معنى الوجودية.. دراسة توضيحية مستقاة من أعلام الفلسفة الوجودية، دار مكتبة الحياة، بيروت.
61. عبير سهام مهدي، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، المجلة السياسية والدولية، الجامعة المستنصرية، بغداد، الأصدار 35-36، 2017 م.
62. ولد أباه، عبد الله السيد، الفكر الأوربي الحديث والمعاصر، في كتاب: مدخل لتكوين طالب العلم في العلوم الإنسانية، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 2، 2013 م.

العلاقة بين الأنسنة ومذهب الربوبيين.. عرض وتحليل

فرقان العوادي (1)

الخلاصة

الأنسنة مذهب فكري وثمره لعصر التنوير والنهضة، وتؤكد على أصالة الإنسان ومحوريته وليس الله تعالى، وتعتمد في منهجها على العقل التجريبي وترفض جميع الأدوات المعرفية الأخرى؛ لذلك ترفض ما وراء الطبيعة، وتؤكد الحرية الشخصية للإنسان، والربوبية عبارة عن موقف عقدي يؤمن بالإله وأنه الخالق للعالم، لكن ينفي صلته بالعالم من خلال الوحي والرسالة والأنبياء، فالإله خلق الكون وتركه، فلا يكلف الناس بإيمانٍ ولا تدبّين. وعالجنا في هذه المقالة العلاقة بين الفكر الأنسني والمنهج الربوبي، من خلال بيان الخلل والمشاكل التي يعاني منها كلا الفكرين، والتي تؤدي إلى الرؤية الخاطئة في العلاقة بين الإله والإنسان، من خلال تأليه الإنسان وإلغاء محورية الله وإنكار نبوة الأنبياء، وكذلك نقدنا الحرية الشخصية المطلقة من دون أي قيدٍ ولا شرط. وفي المقابل وضحنا الصورة الصحيحة للأديان في فهم العلاقة بين الإله والعالم، وأن المحورية لله تعالى، والقول بوجوب بعثة الأنبياء، وأن الحرية لا بد أن تكون ضمن التعاليم الإلهية، كل هذا وفق المنهج التحليلي النقدي.

المفردات الدلالية: الأنسنة، محورية الإنسان، محورية الله، المذهب الربوبي، الدين الطبيعي.

(1) فرقان العوادي، العراق، طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة آل البيت.

Emai: q66255090@gmail.com

The Relationship between Humanism and Deism Review and analysis

Furqan al-Awwadi: PhD student in Islamic philosophy, Aalul-Bayt University, Iraq.

E-mai: q66255090@gmail.com

Abstract

Humanism is an intellectual doctrine, resulting from the age of enlightenment and renaissance. It emphasizes man's significance and centrality rather than God Almighty. This doctrine relies on empirical reason, rejecting all other cognitive tools. Therefore, it rejects metaphysics, and instead, it focuses of man's personal freedom. Deism is a doctrinal situation that believes in God and that He is the Creator of the world, but it denies His relation with the world through revelation, mission and prophets. It sees that God has created the universe and left alone, without asking human beings to abide by faith or religion. In this article, we discuss the relationship between humanism and deism by showing the flaws and problems of both of these doctrines, which lead to a wrong view about the relationship between God and man, through the deification of man, abolition of the supremacy of God, and the denial of the prophets' missions. In addition to that, we criticize absolute personal freedom that is not controlled by any restrictions or conditions. On the other hand, we show the true nature of religions in understanding the relationship between God and the world, and that centrality is for God Almighty. Moreover, the study assures the necessity of sending prophets with divine missions to nations, and that freedom must be controlled by the divine teachings. Finally, it is worth mentioning that the study has followed the critical, analytical approach.

Keywords: humanism, centrality of man, centrality of God, deism, natural religion.

المقدّمة

الإنسان هو ذلك الكائن المفكر المتميّز عن الحيوانات، إذ جعله الله ﷻ خليفةً في أرضه، وأعتنى به عنايةً خاصّةً وسخر له كل شيء، وبعث إليه الأنبياء ليصلوا به إلى طريق الكمال والقرب الإلهي وتحقيق السعادة المنشودة من خلقه في هذه الدنيا، إلّا أنّه واجه عقباتٍ وقفت في طريقه، من أهمّها دعاة الأنسنة والتحرّر في الفكر الغربي، حيث شاعت مفاهيمها التي تؤكّد بأنّها الطريق الأمثل في مقابل الأديان، حيث جعلت للإنسان السلطة والهيمنة والمحورية في مقابل محورية الإله في الأديان، وتدّعي بأنّ الإنسان من دون الوحي وتعاليم الإله ومن خلال المنهج التجريبي وصل إلى هذا التطوّر التكنولوجي، وجعلت الإنسان من دون الإله والوحي حرّاً طليقاً بلا قيود وشروط، ومثل الفكر الأنسني الخلفية الفكرية والفلسفة لكثير من الاتجاهات والمنهج الربوبي من أهمّها، فقام هذا المنهج على الفكر الأنسني، فألّه الإنسان، وقال إنّّه يمكن أن يصل إلى الإله من خلال تأمّله في هذا العالم من دون الحاجة إلى الأنبياء والوحي الإلهي، وبأنّ العالم منظم حسب القوانين الطبيعية، إذ لا يسمح بالتدخّل في قوانينه، حتّى من قبل الإله نفسه، فأنكر دور الإله بالعالم وليس لديه أيّ ارتباط من خلال الوحي والأنبياء. تسعى هذه المقالة ومن خلال المنهج التحليلي النقدي، أن تدرس هذين المنهجين الفكريين وتبيّن أصولهما ونقد المشتركات بينهما.

التعريف اللغوي للأنسنة

تطلق الأنسنة على عدّة مرادفات في اللغة، منها النزعة الإنسانية وأصالة الإنسان والإنسانية وكلّها تشير إلى تعريف واحد، والمراد من النزعة في معاجم اللغة: هو الميل إلى الشيء، أو الميل الشديد إلى الشيء. [أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 3، ص 2194]

فمن خلال ما تقدّم يمكن تعريف الأنسنة بأنّها الميل إلى جعل الإنسان محوراً وأصلاً ثابتاً. [انظر: الرّمّاح، الإنسانية المستحيلة، ص 21]

التعريف الاصطلاحي للأنسنة (Humanism)

عُرِفَت الأنسنة في كتب الاصطلاح بأنّها: «ثمرة لعصر التنوير والانقلاب على الرؤية اللاهوتية للعالم والإنسان، أي ثمرة رؤية دنيوية ومحصلة فلسفة علمانية ودهرية، بهذا المعنى فإنّ الأنسنة هي الوجه الآخر للعلمنة، فما أنجزته الحداثة الغربية هو كونها أحلّت سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة محلّ الذات الإلهية وهيمنتها على العالم، وذلك على العكس ما كان سائداً في القرون الوسطى، من خلال استقلالية الذات البشرية وتحرير عقلها أو روحها» [علي حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، ص 214؛ حسنى، تأثير اومانيسم، ص 42؛ فرارودي، قرآن و اومانيسم، ص 15]. وكذلك عرفت بتعريف آخر بأنّها: «عقيدة أو موقف أو طريقة حياة تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانية، أو الفلسفة التي ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدد

على كرامة الفرد وقيمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 22؛ الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 20]. وأيضاً عرفها الفيلسوف الوجودي مارتن هيدجر (Martin Heidegger): «ذلك التأويل الفلسفي للإنسان، الذي يفسّر ويقوم كآلية الموجود انطلاقاً من الإنسان، وفي اتجاه الإنسان» [المصدر السابق]. ويرى أيضاً أنها تلك الفلسفة التي تضع الإنسان في مركز الكون عن قصد ووعي، وتعتقد من خلال تأويلات ميتافيزيقية معينة للوجود، في إمكانية تحرير قدراته، وتأمين حياته، والاطمئنان إلى مصيره، وباختصار: «في النزعة الإنسانية ... يكون الدوران في فلك الإنسان ... في مدارات يتسع مدارها باستمرار» [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 43؛ الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 23]. فمحصل ما تقدّم يمكن أن تعرّف الأنسنة بأنها مذهب فكري قائم على تأليه الإنسان ورفض ما وراء الطبيعة، من خلال منهجها التجريبي.

التعريف اللغوي لمفردة الربوبي

عُرف الربوبي في معاجم اللغة بأنه: منسوب إلى الربّ، أو الذي له نسبة إلى الربّ [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 399؛ الفيروزآبادي، ج 1، ص 70]، ومن وجهة نظرهم أنهم يؤمنون بالربّ فأطلق هذا الاسم عليهم، ولكن بالحقيقة هذا الاسم يختلف عن الربّاني أو الرّبّي الوارد بالقرآن الكريم، إذ وردت هذه اللفظة في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ

يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا رَبَّانِيِّينَ بِمَا كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ﴿[سورة آل عمران: 79]، وأيضًا في قوله تعالى: ﴿وَكَايِنٍ مِنْ نَسِيِّ قَاتَلٍ مَعَهُ رَبِّيُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 146]، لكن هذا لا يعدو عن اشتراكٍ لفظيٍّ، أما من حيث المحتوى والواقع فالفرق واضح، فالربانيّ والربيّ يشير إلى الإنسان الذي سار بسير الأنبياء وكان طائعًا لله قولًا وفعالًا، وأمّا الربويّ فهو المنكر لنبوّة الأنبياء.

الربوبية في الاصطلاح (Deism)

عبارة عن موقف عقدي يؤمن صاحبه بوجود خالق لهذا الكون، لكنّه ينكر صلة هذا الخالق بهذا الكون عبر الوحي والرسالة، فالخالق خلق الكون ثمّ تركه، فلم يكلف الخلق بإيمانٍ ولا بتديّنٍ، ولا هو بالذي يسمع دعوات الداعين ويستجيب لهم، ولا يتدخّل في شؤون هذا الكون بالمعجزات والخوراق، ولا أرسل رسلاً ولا أوحى بشرائع، والخالق في نظرهم هو كالساعة الزنبركية التي أدير مفتاحها، ثمّ تُركت لتعمل وحدها من دون توجيه ولا تدبير، والتعرّف على هذا الخالق إنّما يتمّ عن طريق التأمل في الكون، والاستدلال العقلي عليه دون إخبار الأنبياء والرسول والمعرفة المتحصّلة عن طريق الوحي. [العجيري، ميليشيا الإلحاد، ص 20]

وكذلك عرّف المنهج الربويّ بتعريفٍ آخر للأستاذ في جامعة

تكساس روبرت س. سولون (Robert C. Solomon) فإنّها تعني «الاعتقاد بضرورة وجود إله خلق العالم بكل قوانينه؛ ولهذا يقبل مذهب الربوبية - عادةً بصورةٍ من الصور - الدليل الكوني على وجود الله تعالى، ولكنه يؤكّد مع ذلك عدم وجود تبرير عقلي للاعتقاد بأنّ الله يولي اهتمامًا خاصًا بالإنسان والعدالة الإنسانية، ويفرض أيّ صفات تشبيهية نضيفها على الذات الإلهية، وكذلك الاعتقاد بالقصص التوراتية حول الإله» [سولون، الدين من منظور فلسفي.. دراسة نصوص، ص 185 و186؛ الخشن، عالم دون أنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 11].

ومن خلال هذا التعريف المتقدّم يمكن أن يصنّف هذا المذهب ضمن أصناف المذاهب الإلحادية كما يذهب بعضهم إلى ذلك، فيوجد هاهنا أربعة عناوين لا بدّ من التفريق بينها، وهي:

1- الملحد (Atheist): هو المنكر لوجود الله تعالى، سواءً لاعتقاده الجازم باستحالة وجود الخالق (Strong Atheist) أو أنّ وجوده أمر ضعيف الاحتمال جدًّا (Defacto Atheist).

2- اللأدري (Agnostic): هو المتوقّف في إثبات أو نفي الإله؛ لأنّ أدلّة إثبات الإله ونفيه تتكافأ عنده، وبالتالي لا يمكن حصول القطع واليقين في هذه القضية، وإن العقل البشري والجهد البشري التجريبي لا يمكنه الإجابة على هذا السؤال الغيبي.

3- الربوبي (Diest): هو ما تقدّم، الذي يؤمن بالإله وينكر ارتباطه بالعالم من خلال التدبير وإرسال الأنبياء والمعجز وغيرها.

4- اللاديني (Irreligious): هو المنكر لجميع الأديان، وهو قد يكون ملحدًا أو لا أدريًا أو ربوبيًا، وعلى النقيض منه الديني الذي يؤمن بدينٍ منظمٍ له كتابٌ موحى به، متكوّن من أصولٍ وفروع. [انظر: عزمي، الإلحاد للمبتدئين، ص 18؛ مريم پور، خدا و دين در رويكردي اومانستي، ص 184]

نشأة الأنسنة

ظهرت النزعة الأنسنية بصورتها المعروفة في القرون الوسطى المسيحية، إذ كانت الكنيسة في تلك الحقبة صاحبة السلطة والسطوة، وجعلت من نفسها المرجعية الدينية والسياسية لعزل السلطان وتنصيبه وإعطاء السلطة الشرعية له، وأيضًا في العلوم الطبيعية من الفيزياء والكيمياء والرياضيات والطب والفلك وغيرها، بحيث كل شيء يرتبط بها، وحتى التدخّل في الحياة الشخصية للناس فتقوم بالتعميد لأنها تعتقد بسقوط الحقيقة الإنسانية ودناءة ذات الإنسان فطريًا، بأنه مذنب أصلي الخطيئة؛ لذلك عند ولادة الإنسان لا بدّ أن يعمّد في الكنيسة، وحين يصبح بالغًا لا بدّ أن يكون زواجه تحت إشراف القساوسة وفي الكنيسة وإلا يعدّ مخالفًا للشريعة، وحين يذنب الإنسان لا بدّ من التوبة على يد القساوسة وفي الكنيسة، كل هذا باسم الإله وباسم المسيح عيسى عليه السلام، ومن هنا بدأت الثورات بالظهور ضدّ الكنيسة وأبرز ثورة ظهرت هي ثورة العالم البولندي الشهير كوبرنيكوس (Copernicus) الذي صنّف كتابًا باسم "حول دوران الأجسام السماوية"، وقامت الكنيسة ووضعت كتابه ضمن

قائمة الكتب المحرّمة، وغيرها من الثورات، ومن هنا ظهرت الأنسنية التي كانت في بدايتها ردّة فعل ضدّ (المحورية الإلهية) التي كانت تروّج لها الكنيسة في القرون الوسطى، وأرادت الأنسنية الاستقلال عن سلطة الكنيسة. [انظر: فرارودي، قرآن و اومانيسم، ص 15؛ صلاح سالم، جدل الدين والحداثة، ص 214؛ مريم پور، خدا و دين در رويكردي اومانيستي، ص 185؛ نقدي بر مباني معرفت شناسي اومانيستي، ص 129]

وكذلك من آثار هذه الفلسفة - الأنسنية - ظهور بعض الحركات والمناهج، حيث تمثّل الخلفية الفكرية لهذه الحركات والمناهج، فظهرت إحدى آثارها الليبرالية، حيث عرّفوها بأنّها: «هي التركيز على أهميّة الفرد وضرورة تحرّره من كلّ أنواع السيطرة والاستبداد» [زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، ص 1155]، وكذلك العلمانية حيث تعرّف بأنّها: «حركة اجتماعيّة تتّجه نحو الاهتمام بالشؤون الدنيويّة بدلاً من الاهتمام بالشؤون الآخروية. وهي تُعدّ جزءاً من النزعة الإنسانيّة التي سادت منذ عصر النهضة؛ الداعية لإعلاء شأن الإنسان والأمور المرتبطة به، بدلاً من إفراط الاهتمام بالعُزوف عن شؤون الحياة والتأمّل في الله واليوم الآخر. وقد كانت الإنجازات الثقافيّة البشريّة المختلفة في عصر النهضة أحد أبرز منطلقاتها، فبدلاً من تحقيق غايات الإنسان من سعادةٍ ورفاهٍ في الحياة الآخرة، سعت العلمانية في أحد جوانبها إلى تحقيق ذلك في الحياة الحاليّة» [حسني، تأثير اومانيسم، ص 42؛ صلاح سالم، جدل الدين والحداثة، ص 196]، وأيضاً من آثار الفكر الأنسني الكثير من الفلسفات أهمّها الماركسية. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الدينيّ والأنسنة، ص 29؛ مريم پور، خدا و دين در رويكردي اومانيستي، ص 188]

نشأة المذهب الربوبي

هذا المنهج ليس بجديد، وله جذور قديمة في الفكر والثقافة الشرقية، إذ نسبه الشهرستاني في كتابه «الملل والنحل» إلى طائفة من الهند تسمى البراهمة، وكانت تنكر نبوة الأنبياء، فقال في حق البراهمة: «البراهمة: من الناس من يظنّ أنهم سُموا براهمة لانتسابهم إلى إبراهيم عليه السلام وذلك خطأ، فإنّ هؤلاء هم المخصوصون بنفي النبوات أصلاً ورأساً، فكيف يقولون بإبراهيم عليه السلام، والقوم الذين اعتقدوا نبوة إبراهيم عليه السلام من أهل الهند فهم الخنوية، منهم القائلون بالنور والظلمة على رأس أصحاب الاثنين، وقد ذكرنا مذاهبهم. وهؤلاء البراهمة إنّما انتسبوا إلى رجل منهم يقال له براهم، وقد مهّد لهم نفي النبوات أصلاً، وقرّر استحالة ذلك في العقول» [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 511: الحَيّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 468]. لكنّ الدكتور عبد الرحمن بدوي شكك في هذه النسبة ولم يقبل ذلك [انظر: بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 183]، ولكن في الجملة مذهب الربوبيين وإنكار الأنبياء كان موجوداً قديماً. [انظر: بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 230 - 263: الرازي، أعلام النبوة، ص 3]

هذا كان في ماضي الحضارة الشرقية، أمّا في الحضارة الغربية، فظهر المنهج الربوبي في القرن 17 م ضدّ الكنيسة، وكردّة فعل عليها وفي حقبة عصر التنوير، الذي كانت تمثّل له الحركة الأنسية الخلفية الفكرية والفلسفة التي يعتمد عليها، فظهر على شكل ثلاث

مراحل، فالمرحلة الأولى هي مرحلة النشأة، حيث كانت في إنجلترا وعلى يد علماء الأخلاق البريطانيين مثل اللورد إدوارد هيربرت (Edward Herbert) (سنة 1583 - 1648)، وجون تولاند (John Toland) (سنة 1670 - 1722) ومثي تندال (Tyndall) (سنة 1773)، الذين أسسوا دينًا يسمّى بالدين الطبيعي، وأصل هذه التسمية بأنّ الربّ والإله مخصوص بخلق الطبيعة، وليس له أيّ تدخّل في شؤون العالم من تدبير واهتمام ورعاية، وخصوصية المنهج الربوبي أنّه قائم على العقل والتجربة، وإنكار باقي الأدوات المعرفية الأخرى، وأنّ الوصول إلى الإله من خلال التأمل العقلي من دون تعاليم الإله والوحي، وكانت لهم مناظرات قويّة مع القساوسة، والمرحلة الثانية كانت في فرنسا، وسبب انتشاره فيها حيث كان عدّة من الفلاسفة يسكنون إنجلترا وتأثروا بالمنهج الربوبي، ثمّ جاءوا إلى فرنسا، ومن أبرز من نظّر له الفيلسوف والشاعر الفرنسي فولتير (Voltaire) (سنة 1778)، حيث يصفه الدكتور عبد الرحمن بدوي في موسوعته الفلسفية قائلاً: «لقد كان فولتير ذا نزعة دينية، ولكنها غير مرتبطة بأيّ دين، وقد أخذ عن المؤلّفة (Deists) الإنكليزيّ أنّ ما هو صحيح في المسيحية موجود في كلّ الأديان وأمنت به الإنسانية قبل مجيء المسيحية بعدّة آلاف من السنين ... لقد كان فولتير يؤمن بوجود إله للكون، لكنّ إلهه لا يشبه إله اليهود ولا إله المسيحية، إنّ إلهه موجود علويّ غامض لا يعنى بشؤون الناس، إذ لا توجد عناية في الكون» [بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 206].

وكذلك من أشدّ المدافعين عن المنهج الربوبي في فرنسا القاضي والأديب منتسكيو (Montesquieu) (سنة 1689 - 1755) صاحب كتاب «روح القوانين» وصاحب نظرية فصل الدين عن السلطة، التي تعتمد على كثير من دساتير الدول، وهاجم الكنيسة أشدّ مهاجمة وانتقد الكتب والأسفار المحرّفة، والمرحلة الثالثة كانت في الولايات المتحدة الأمريكية، والسبب في انتشاره فيها النزوح الأوروبي إلى الأمريكيتين، فظهر وانتشر فيها، ومن أبرز المنظرين للمنهج الربوبي في الولايات المتحدة الأمريكية هو توماس باين (Thomas Paine) الذي يقول: «الدين الحق هو دين الربوبية، وأقصد بذلك سابقاً والآن الإيمان بإله واحد، والتخلّق بصفاته الأخلاقية، أو ممارسة ما سُمّي بالفضائل الخلقية» [عامري، براهين النبوة، ص 37]. أمّا في يومنا هذا فهم جماعات كثيرة أخذت بالانتشار، فتشكّلت على شكل مؤسّسة واتّحاد، ولديهم مركز في العاصمة الأمريكية واشنطن. [انظر: الخشن، علم دون الأنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 21؛ وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 228 - 237]

مقومات الفكر الأنسني

1- أصالة الإنسان ومحورية الإنسان في مقابل أصالة ومحورية الله - تعالى - والدين، فالإنسان ميزان ومعيار كلّ شيء، فالإنسان هو الإله في الفكر الأنسني وصاحب السيطرة والسطوة، ولا يوجد شيء آخر أهمّ منه؛ لأنّهم ينفون المجرّدات كالله ﷻ والملائكة عليهم السلام،

والأنسان عبارة عن هذا البدن المادّي، من الشهوات والرغبات الحسّية المادّية. [انظر: فرارودي، قرآن و اومانيسيم، ص33، مريم پور، خدا و دين در رويكردي اومانيستى، ص 183]

2- أهمّ ركن في الأنسنة هو أصالة العقل، وجعله محلّ محلّ جميع الأدوات المعرفية الأخرى، والمراد من العقل في الفكر الأنسني العقل والمنهج التجريبي الذي يعتمد على المشاهدات الحسّية المستخدم في المنهج العلمي، الذي أصبح حاكمًا على كلّ التراث الغربي، فكلّ شيء لا تناله التجربة فهو عدم وغير موجود من وجهة نظرهم، فالعقل التجريبي في الفكر الأنسني هو الحاكم من دون الرجوع إلى الدين والوحي وإلى أيّ أداة معرفية أخرى. [انظر: فرارودي، قرآن و اومانيسيم، ص 33]

3- التأكيد على حرّية الإنسان والاختيار للإنسان في قبال التقيّد في الدين. [انظر: فرارودي، قرآن و اومانيسيم، ص 33]

4- الحياة الدنيوية هي حياتنا الأولى والأخيرة ولا يوجد حياة أخرى؛ لذلك هي الغاية والهدف الأسمى، فهو يريد الدنيا من أجل الدنيا، ولا علاقة له مع الآخرة؛ لذلك يجب تنظيمها للحصول على السعادة في هذه الدنيا، فلا يوجد شيءٌ مجردٌ من جنّةٍ ونارٍ وعوالم أخرى وقربٍ إلهيٍّ للوصول إليه، بل هذا العالم المادّي هو الغاية والمقصود، فالسعادة في الفكر الأنسني هي تنظيم هذه الدنيا وشؤونها والحصول على لذاتها. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 31]

مقومات المنهج الربوي

1- الفكر الأنسي يمثل الخلفية والفلسفة التي يقوم عليها المذهب الربوي؛ لذلك القائلون بأصالة الإنسان ومحوريته يذهبون إلى أن الله ﷻ خالق فقط ولا علاقة له بالعالم، ولا تنفع طاعته وعبادته.

2- يعتقدون بوجود خالق لهذا الكون ومصمم عظيم له، وهو واحد لا شريك له، وفاعل ومريد، يقول أحدهم: «الله قوّة كونيّة هي مصدر الخلق ومصدر القوانين والرسوم والنماذج الموجودة في جميع أنحاء الطبيعة» [انظر: مدوّنة الربوي العربي، موقع إلكتروني، من مقال بعنوان "جمال الربوية" منشور بتاريخ 26/08/2009 م؛ الخشن، عالم دون الأنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوي، ص 53؛ عامري، براهين النبوة، ص 31]. فالإله هو محور عقيدتهم، ويرفضون الإلحاد بشكلٍ قاطع.

3- يعتقدون بأنّ المصمم العظيم، خلق الكون على نظام معين ميكانيكي داخلي، ومستغنٍ عن العناية الإلهية، ولا يتدخل به، فلا يتدخل في شؤون العالم والكون على جميع أصنافه، وكلّ الحوادث في الكون هي أسباب طبيعية، وليس للإله أي علاقة بها. [انظر: عامري، براهين النبوة، ص 31]

4- يعتقدون بأنّ جميع الأديان من صنع البشر، وأنّ الدعاء والصلاة لا تستجاب، فلا يوجد داعٍ للعبادة وشكر الله تعالى، وأمّا الشكر عندهم فهو ما تقدّمه من المنافع للإنسانية. [انظر: الخشن، عالم دون الأنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوي، ص 46]

5- ويعترضون على الصورة التي تقدّمها الأديان عن الإله، إذ إنّ الأديان تصوّر الله ﷻ على شكل ذكر، وهذا ما أدّى إلى تحقير الأنثى واضطهادها، يقول أحد الربوبيين في هذا المجال: «المشكلة الأخرى حول فكرة الإله في الأديان السماوية أنّها صوّرتة كرجل، أي أنّ الإله هو ذكر، وهذا سيجعل النساء منفيّاتٍ شعوريّاً ولا شعوريّاً إلى مقامٍ أقلّ في المجتمع. ومن هنا نجد أنّ هذا انعكس على هذه المجتمعات بطريقة غير مباشرة ومباشرة حيث أصبحت المرأة تخضع للرجل» [انظر: مدوّنة الربوي العربي، موقع إلكتروني، من مقال بعنوان (جمال الربوبية) منشور بتاريخ 26/08/2009 م؛ الخشن، عالم دون الأنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوي، ص 54].

6- الربوبيون مع كونهم يؤمنون بالله ﷻ من وجهة نظرهم، يرفضون الأحداث الخارقة للعادة كالنبوّات والرسالات السماوية والمعجزات والكرامات، ويرفضون كلّ نتائجها التشريعية والغيبية، ويزعمون الإله غير قادر على إيجادها؛ لأنّ قوانين الكون ثابتةٌ لا تتغيّر، وأنّ كلّ الأنبياء مدّعون وليسوا بصادقين، ولا توجد صحّةٌ لدعواهم؛ لذلك الله لا يكلفنا بشرائع ولا مراسيم وعبادات خارج نطاق العقل الإنساني، فلا توجد ضرورة لهذه العبادات القاسية، والتي نجدها عند كثير من المتديّنين جوفاء خاليةً. [عامري، براهين النبوة، ص 31]

7- والربوبيون لا يؤمنون بمرجعية معرفية إلاّ العقل، وأنّه الأداة المعرفية الوحيدة والواسطة بينهم وبين ربّهم؛ لذلك يرفضون الوحي والنصوص الدينية، وليس لديهم مشكلة تعارض النصوص مع العقل، وكذلك يرفضون الإلهام والكشف والشهود؛ لذلك يمدحون

العلم والعقل التجريبي وبيجّلونه، حيث يقول بعضهم: «الإنسانية ستتعلم أكثر عن مفهوم الإله، من خلال دراسة الخلق، وليس من خلال الكتب المقدسة للأديان التي هي من صنع مؤسسيها» ويضيف أيضًا: «يبيد العديد من الناس الغضب من الإله للمرض والكوارث. ولكن للعلوم الإنسانية القدرة على إزالة وتحييد كل هذه، بدراسة مبادئ الطبيعة استأصلنا العديد من الأمراض، وحمينا أنفسنا من معظم الكوارث الطبيعية» [انظر: مدونة الربوبي العربي، موقع إلكتروني، من مقال بعنوان "جمال الربوبية" منشور بتاريخ 26/08/2009 م؛ الخشن، عالم دون الأنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 21؛ عامري، براهين النبوة، ص 31].

نقد المشتركات بين المذهب الربوبي والمذهب الأنسني

النقد الأول: الجواب على محورية الإنسان

يعتقد أصحاب الفكر الأنسني وكذلك أصحاب المذهب الربوبي بأنّ الأصالة والمحورية للإنسان، لا للدين ولا للإله، والجواب على ذلك بأنّ الأديان تقول بمحورية وأصالة الإنسان لكن ليس بمعزل عن الله تعالى؛ لأنّه سوف يأتي ضرورة بعثة الأنبياء ﷺ وأنّ الإنسان يستحيل عليه من دون الأنبياء الوصول إلى هدفه وغايته المنشودة من خلقه في هذه الدنيا، وحتّى لو قال الأنسني والربوبي إنّه يحقّق سعادته من خلال عقله، نقول له إنّه حتّى عقل الإنسان بمعزل عن تعاليم الوحي والأنبياء والتسديد الإلهي قاصر وعاجز

عن نيل السعادة وتحقيق الهدف المقصود. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 250؛ مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 213]

النقد الثاني: الجواب على أصالة العقل

مما تقدّم نجد أنّ المشترك بين الفكر الأنسني والمذهب الربوبي هو أصالة العقل في نيل الحقائق، فالفكر الأنسني قائل بكفاية العقل التجريبي لإدراك الواقع، والمنهج الربوبي قائل كذلك بكفاية العقل لإدراك الحقائق والواسطة بين الناس والله ﷻ وتحقيق السعادة الدنيوية؛ لذلك لا بدّ من بحث أداة المعرفة التجريبيّة، وكذلك العقل بشكل مجمل ومختصر:

أوّلاً: التجربة

إنّ السائد بين الفلاسفة في معيار تمايز الحقائق عن الأوهام هو نفس المعرفة، بمعنى إرجاع القضايا النظرية الى قضايا بدهيّة، حتّى تكون مطابقتها لها دليلاً على صدقها. واستمرّ الفلاسفة على هذا الاعتقاد إلى أوائل نشوء الحضارة الغربية الصناعية، عندما زعم فرانسيس بيكون (Francis Bacon) أنّ معيار تمييز الحقائق عن الأوهام، وكشف صواب المعارف وخطئها، ليس من سنخ المعرفة بشيءٍ، بل هو من سنخ العمل، ألا وهو التجربة والاختبار. [انظر: رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 66؛ سبحاني، نظرية المعرفة، ص 106]

وقد استغلّت المادّية هذه النظرية لإنكار المعيّبات؛ باعتبار

عدم وقوعها في إطار الحسّ والتجربة. والعوالم الغيبية - على فرض وجودها - غير قابلةٍ للتعرفٍ عليها. وجملة القول: إنّ أنصار هذه النظرية، لا يعترفون بمعارف عقلية أوليّة سابقة على التجربة، بل يرون التجارب هي الأساس الوحيد للحكم الصحيح. ومن هنا سوف نبين التجربة بشكلٍ مختصر:

1- تعريف التجربة

عرّف الشيخ الرئيس أبو عليّ الحسين ابن سينا رحمته التجربة: بأنها «أمر أو وقع التصديق بها الحسّ بشركة من القياس» [ابن سينا، النجاة، ص 61]. ويستفاد من تعريف الشيخ أنّ التجربة مكوّنة من أمرين هما الحسّ والعقل، فلا هي أداة حسّية محضة ولا عقلية كذلك. وإنّ التجربة إحدى اليقينيّات الست إضافةً إلى الأوليات والمشاهدات والمتواترات والحدسيّات والفطريّات التي تشكّل أساس البراهين العقلية.

2- أركان التجربة

أ- تكرار المشاهدة الحسيّة

ب- القياس الحفّي، الذي تكون كبراه "أنّ الاتّفاقي لا يكون أكثرياً ولا دائماً".

ومن خلال ما تقدّم يظهر لنا بأنّ العقل يكون حاكماً على التجربة في إفادتها لليقين، والتجربة تختصّ بالمحسوسات فقط،

وحدودها محدودة بمحدود الحسّ، ولا ينبغي إعمالها في كشف ما وراء الطبيعة، بل هي حتى من خلالها لا يمكن الوصول إلى حقائق الطبيعة، بل ميدانها مختصّ بإدراك الظواهر الطبيعية (الكيفيات المحسوسة). وأيضاً أنهم خلطوا بين نضج العلوم من خلال التجربة، وبين كونها هي المعيار الوحيد لتمييز الحقائق عن الأوهام، وإنّ نفس هذه النظرية، أي كون التجربة هي المعيار، لم يثبت بالتجربة، فيجب على القائلين بهذه النظرية البرهنة عليها إمّا بتجربتها، وهو غير معقول، أو بادّعاء أنّها قضيّةٌ بدهيّةٌ لا تحتاج إلى دليل، وهو ما نريده. وأيضاً يتفرّع على ما تقدّم تحديد طاقة الفكر البشري بمحدود الميدان التجريبي، ويصبح من العبث كلّ بحث ميتافيزيقي أو دراسة لمسائل ما وراء الطبيعة، وعلى هذا يمكن أن نجيب أصحاب الفكر الأنسني بأنّ العقل التجريبي قاصرٌ وعاجزٌ عن إدراك الواقع ونيل العلوم الغيبية وإثبات المجردات التي على رأسها الله ﷻ، وكذلك لا يمكن للتجربة أن تحدّد لنا الغاية المقصودة والسعادة في هذه الدنيا.

ثانياً: العقل

عرّف الشيخ الرئيس رحمته العقل: «قوّة في النفس الإنسانية بها تستعدّ لاكتساب العلوم وإدراك الكليّات» [نكري، دستور العلماء، ج 2، ص 234]. ومن هنا نسأل الربوبي كيف تقبل بأنّ العقل هو الأداة المعرفية الوحيدة التي تتملّ منهجك المعرفي؟ فهذا الحصر لا يمكن أن يكون بدهيًّا؛ لأنّه

واضح أنه ليس من البدهيات، بل هو نظريٌّ، وليس دليل الربوي على الحصر من خلال أداة معرفية أخرى غير العقل؛ لأنه لا يقبلها، ولا من خلال نصٍّ شرعيٍّ لأنه لا يقبله، إذن لا بد للربوي أن يدعي بأنَّ العقل لا يقبل الأدوات المعرفية الأخرى، وهذا المدعى لا يمكن قبوله؛ لأنَّ العقل كما بحث مفصلاً في كتب نظرية المعرفة يقبل الأدوات الأخرى من الحسّ والتجربة والإلهام والوحي ولا يمنع من ذلك، ويكون هو حاكمًا عليها. [انظر: سبحاني، نظرية المعرفة، ص 141]

وكذلك العقل له حدود معرفية لا يتعداها، وسوف نتناول هذه الحدود بشكل مختصر:

أ- أنَّ العقل لا يدرك الموضوعات الجزئية الشخصية المتغيرة، كعمرو وبكر؛ لأنَّ أحد شروط مقدمات البرهان أن تكون كليّةً حتى تكون يقينيّةً، فوجب أن لا يتدخّل العقل البرهاني في الأمور الجزئية.

ب- الموضوعات الاعتبارية كأغلب موضوعات الأحكام الشرعية، فإنّ ملاكات ثبوت تلك الأحكام لها لا يمكن أن يعلمها العقل، بل هي في علم مشرّعها لا يمكن معرفتها إلا من خلال بيانه هو، وهذا دور أداة الوحي المعرفية؛ ولهذا لم يكن هناك دور للعقل في استنباط تلك الأحكام إلا بمقدار كشفه عن الملازمات العقلية بين تلك الأحكام؛ باعتبار اكتسابها نوعاً من الواقعية بعد جعلها، فترتب عليها أحكام الواقع العقلية، وكشفه عن حسن الأفعال وقبحها بناءً على التسليم بكبرى الملازمة بين حكم الشارع وحكم

العقل بالحسن والقبح، قال العلامة الطباطبائي رحمته في كتابه "حاشية على الكفاية":

«ثم إنَّ القضايا الاعتبارية وهي التي محمولاتها اعتبارية غير حقيقية؛ حيث كانت محمولاتها مرفوعةً عن الخارج لا مطابق لها فيه في نفسها إلا بحسب الاعتبار... فهي (المحمولات) ليست ذاتيةً لموضوعاتها، أي بحيث إذا وضع الموضوع وقطع النظر عن كل ما عداه من الموضوعات كان ثبوت المحمول عليه في محلّه؛ إذ لا محمول في نفس الأمر فلا نسبة، فالمحمول في القضايا الاعتبارية غير ذاتي لموضوعه بالضرورة، فلا برهان عليها» [الطباطبائي، حاشية على الكفاية، ج 1، ص 11].

جـ سوف يأتي في ضرورة بعثة الأنبياء عليهم السلام وفي فوائد البعثة بأنَّ العقل لا يمكن له أن يعرف طريق الكمال والوصول إلى الغاية وحده وبمعزل عن الوحي.

النقد الثالث: الجواب على صورة الإله في الفكر الأنسني والربوبي

تقدّم بأنَّ بعضهم يقول إنَّ الأديان تصوّر الإله على شكل ذكر (رجل)؛ وهذا بسبب المجتمع الذكوري الاضطهادي للمرأة، وحتى ذلك نجده في الدين الإسلامي - مثلاً - يعبرُ بألفاظ ذكورية عن الله تعالى، حيث يقول تعالى في كتابه المحكم: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة الإخلاص: 1]، وأيضاً: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [سورة البقرة: 255]، والجواب على هذه الشبهة بأنَّ هذه الدعوى

فارغة المحتوى ولا يمكن قبولها؛ لأنّ الأديان لا تقول بذلك؛ لأنّ الذكر والأنثى من جنس المخلوقات الممكنات التي تتزوج وتتكاثر، والله ﷻ منزّه عن الصفات الجسمانية المادّية، وأمّا الإشكال في القرآن الكريم فجوابه على الشكل التالي:

1- اللغة العربية ثنائية التعبير، إمّا مذكّر أو مؤنث؛ لذلك تميّز بينهما بالضمائر وأسماء الإشارة والأفعال، فهي تعبّر عن الذكر والأنثى، ولا يوجد تعبير عن خارج الجنسين، أو ما هو فوقهما من المجردات، ولا يوجد في اللغة العربية تعبيرٌ موحّدٌ يشمل الذكر والأنثى معاً، هذا بخلاف اللغات الأخرى كالفارسية مثلاً؛ لأنها لغة ثنائية التعبير.

2- قسم علماء اللغة الموجودات إلى قسمين، الأوّل: المذكّر والمؤنث الحقيقي الذي يتزوّد ويتوالد كما هو الحال في الإنسان والحيوان. والقسم الثاني: مذكّر ومؤنث مجازي على خلاف الأوّل، مثل الأرض والسماء والبيت وغيرها، وقد ذكر علماء اللغة أنّه في القسم الأوّل لا بد من مراعاة التذكير والتأنيث وأنّ المراعاة ضرورية ولازمة، أمّا في القسم الثاني فما أدرج تحت المذكّر عومل كالمذكّر الحقيقي وما أدرج تحت المؤنث عومل معاملة المؤنث، وكيفية إدراج الشجرة مثلاً تحت المؤنث والنجم تحت المذكّر فهو السماع، ولا توجد قاعدة قياسية وقانون وضابطة بالرجوع إليها بالتأنيث والتذكير، إذن التذكير

والتأنيث المجازي ليس لهما اعتبار قيمي. [انظر: الأنصاري، شرح قطر الندى وبل الصدى، ص 246: النادري، نحو اللغة العربية، ص 191] يقول المتنبي:

وما التأنيث لاسم الشمس عيبٌ ولا التذكير فخرٌ للهِلال

[انظر: ديوان أبي الطيب المتنبي، ص 223]

3- وعلى ما تقدّم أنّ تعامل اللغة العربية والقرآن الكريم مع اسم الله تعالى على أنه مذكّر هو تعامل سماعي وليس قياسياً، ضمن قاعدة وضابطة وقانون، وهذا لا يعني أنه خطأ؛ لأنّ السماع لا يوصف بالخطأ، وعلى هذا صار هذا التعبير مطّرداً، وهذا لا يعني أنّ المجتمع ذكوريٌّ وأنه اضطهادٌ للمرأة. [انظر: الخشن، عالم دون الأنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 67]

وكذلك هذا الرفض نجده في الفكر الغربي، إذ نقل عن الفيلسوف الهولندي باروخ سبينوزا (Baruch de Spinoza) (سنة 1632 - 1677 م) رفضه لهذا الاعتقاد، حيث يقول: «إنّ تصوير الله بصورة المذكّر ينعكس على تبعية المرأة للرجل وخضوعها له على الأرض، وأنّ تلك النظرة الشخصية قد أفسدت علينا فهم الله ﷻ فهماً صحيحاً، فأخذنا ننسب إليه صفاتنا نحن، لماذا؟ لأننا أبصرناه من نافذة نفوسنا، ولم نتجرّد لنطلّ عليه من جانب الحقيقة والواقع، فنحن - مثلاً - نتصوّر الله في صورة المذكّر دائماً، ولا نرضى أن نصبغه بصبغة التأنيث، نقول هو ولا نقول هي، وليس ذلك إلا نتيجةً لخضوع المرأة لسلطان الرجل» [ديورانت، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ص 137].

النقد الرابع: الجواب على نفي المعجزات

يعتقد الربوبيون كما تقدّم بأن المعجزات محالّة؛ لأنّها خلاف القوانين الثابتة؛ لذلك الله - تعالى - لا يستطيع أن يفعلها؛ لأنّه بذلك يخرق القوانين الثابتة، والجواب على ذلك:

من الأصول والقواعد البديهية في الفلسفة قانون العلية والمعلولية، وأنّ الإنسان مفطوراً على الاعتقاد بأنّ لكلّ حادثٍ مادّيّ علّة، وجميع المعلولات داخلّة تحت نظام العلية والمعلولية، والمقصود من العلل وجود أسباب وشروط إذا اجتمعت وارتفعت الموانع وجوب وجود معلولها، ولكن ليس كلّ العلل لا بدّ أن نألفها ونعلمها؛ لأنّه يوجد فرق بين العلل التي نألفها ونعتادها من طريق العادة وبين العلل الحقيقية، فقد يكون السبب الذي نراه علّة لمعلوله، ولكن هو بالحقيقة ليس بعلة واقعيّة وحقيقيّة، وهذا واضحٌ وجليٌّ من خلال التطوّر البشري، فقد كان يحسبون بعض الأشياء عللاً، وهي ليس بعللٍ، إذن هناك علل غير مألوفة للفهم البشري، وهذا ما نجده واضحاً في القرآن الكريم؛ إذ عدّ عللاً خفيّةً وغير مألوفة للبشر عللاً حقيقيّة، حيث قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ [سورة الطلاق: 3]، إذن من خلال ما تقدّم نقول صحيحٌ أنّ المعجزة أمرٌ خارقٌ للعادة ومقرونٌ بدعوى النبوة، لكن هذا لا يخرجها عن قانون العلية والمعلولية؛ لأنّ عدم الاطلاع على

العلّة المعروفة والمألوفة لا يخرج الشيء من نظام العلية والمعلولية، فالمعجزة لها علّة غير معروفة ومعتادة لدى البشر. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 67: العبادي، أصول الدين في تفسير الميزان، ج 2، ص 44]

النقد الخامس: الجواب على إنكار النبوات

مرّة أخرى نسأل أصحاب المذهب الربوبي لماذا تنكرون الأنبياء؟ يمكن أن يجيبوا كما أجابوا القدماء المنكرون والنافون لنبوة الأنبياء، بأنه يمكن أن ننفي النبوة من خلال الحصر العقلي، بأن الرسول إما أن يوافق العقول أو يخالفها، فإذا جاء بما وافق العقل فلا حاجة إليه ولا فائدة، وإن جاء بما يخالف العقل وجب ردّه؟ [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 254]

فنقول إنّ حصركم العقلي ليس بحاصرٍ، وإنّ هاهنا شقّاً ثالثاً حيث الأنبياء يأتون بما لا يصل إليه العقول [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 254]، وإنّ البعثة لا بدّ من وجودها، وهي من الضرورات العقلية والعقل أكّد وجوب وجودها، وأقام الفلاسفة والمتكلمون أدلّة عقلية على وجوب وجود الأنبياء، وهي بشكلٍ مختصرٍ على النحو التالي:

الدليل الأول: حاجة المجتمع إلى قانون كامل

خلق الإنسان وهو مدني الطبع ويميل إلى الاجتماع، فيحتاج إلى أمورٍ كثيرة في حياته، لينظم فيها أموره، ولا شكّ بأنّ الإنسان مجبول على حبّ ذاته، وهذا يؤدّي إلى تخصيص كلّ شيء له، وذلك

يؤدّي إلى تجاوزه على حقوق الآخرين، ويسبّب التشاجر والتنافر المضادّ للحكمة والاجتماع، فلا بدّ من قانونٍ ينظّم للبشر حياتهم الاجتماعية، وهذا القانون لا بدّ أن يكون دقيقًا ومحكمًا حتّى يشمل حقوق جميع أفراد البشر، ويشمل جميع جوانب الحياة المختلفة، وهذا القانون يخرج قطعًا عن طاقة البشر؛ لأنّهم يحبّون ذاتهم، وكذلك المشرّع لهذا القانون لا بدّ أن يتميّز قطعًا عن بني نوعه، وهذا المائز لا يمكن أن يكون من النوع الإنساني، فلا بدّ أن يكون المائز من الله ﷻ وهو المعجزة التي يدعّن لها البشر ويصدّقونها وتكون خارقةً لعاداتهم، وهذا يؤدّي لحفظ النظام ودوام النوع الأنساني. وكذلك هذا جواب يصلح أن يكون ردًّا على قول الربوبية بعدم فائدة المعجزة. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 247؛ الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 469]

الدليل الثاني: حاجة المجتمع إلى المعرفة وقصور المعرفة البشرية

خلق الأنسان ولديه هداية تكوينية، ترشده إلى كماله، ولكنّ هذه الهداية غير كافية للتعرف على مبدأ وجود الإنسان ومصيره، والتعرّف على مصالح الحياة ومفاسدها؛ لذلك الله ﷻ خلق النبي الباطني في الأنسان الذي هو العقل لينير طريقه ويرشده، ولكن حتّى العقل والعلوم الإنسانية تبقى قاصرةً وعاجزةً عن المعرفة الكاملة المحيطة بكلّ ظروف الناس من المنافع والمضارّ والمصالح والمفاسد؛ لذلك أكثر الدول تطوّرًا في العالم عندما تضع القوانين الوضعية

تجد فيها نقاط ضعف؛ فنجد التغيير الدائم في هذه القوانين، وهذا يشكل دليلاً على قصورها وعجزها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى أنّ هذه القوانين تلاحظ الأمور الدنيوية الاجتماعية، ولا تلاحظ الأمور الأخروية؛ لأنّ الأمور الدنيوية يمكن معرفتها والاطلاع عليها من خلال المنهج الحسي التجريبي، أمّا الأمور الأخروية المجردة يستحيل أن تتعرّف عليها أداة التجربة الحسية المحدودة بحدود المجربات المادية، ومما تقدّم نصل إلى النتيجة التالية: لا يمكن للإنسان معرفته المبدأ والمعاد وتحقيق السعادة والوصول إلى كماله المطلوب من خلال الحسّ والعقل فقط، بل لا بدّ من طريق آخر وهو الوحي والنبوة. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 250؛ مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 211]

فوائد بعثة الأنبياء

253

1- توجد كثير من المعارف يمكن للناس من خلال عقولهم إدراكها، ولكن لأسباب عدّة يمكن الغفلة عنها ونسيانها، من خلال الميل والتثاقل إلى الدنيا، وسيطرة الشهوات الحيوانية على النفس، وغيرها من الأسباب، وهنا يأتي دور الأنبياء عليهم السلام لتذكيرهم بها وحثّهم عليها، وهذا ما أشار إليه الأمير عليه السلام حيث قال: «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 1، ص 24].

2- من أهمّ الأمور المؤثرة في هداية الناس وتربيتهم هو وجود

القدوة والدرس العملي؛ لذلك كان الأنبياء أفضل مصاديق القدوة وأصدق الناس في التطبيق العملي. [مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 213]

3- الدور الأساسي للأنبياء والأئمة المعصومين عليهم السلام هو دور القيادة وتوليّ المناصب الرئيسية في الدولة من القضاء والإفتاء وغيرها [انظر: مصباح يزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 213]، وأفضل عبارة مختصرة وضّحت فوائد البعثة هي للخواجة المحقق الطوسي رحمته الله في كتابه «تجريد الاعتقاد» إذ قال: «البعثة حسنة لا شتمها لها على فوائد كعضدة العقل فيما يدلّ عليه، واستفادة الحكم فيما لا يدلّ، وإزالة الخوف واستفادة الحسن والقبح والنافع والضارّ وحفظ النوع الإنساني، وتكميل أشخاصه بحسب استعداداتهم المختلفة، وتعليمهم الصنائع الحفّية، والأخلاق والسياسات، والإخبار بالعقاب والثواب فيحصل اللطف للمكّلف» [الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 468].

النقد السادس: الجواب على أن الأديان من صنع البشر

ومّا تقدّم يمكن أن نثبت أن الأديان ليس من صنع البشر؛ لأنّه ثبت ضرورة ووجوب بعثة الأنبياء، وكذلك ثبت أنّ المعجزة ممكنة، وهي داخلة ضمن قانون العلّية والمعلولية، وأنّ العقل قاصرٌ وعاجزٌ عن الوصول إلى الكمال النهائي، ونيل السعادة التي خلق الأنسان من أجلها، وأنّ الأنبياء عليهم السلام صادقون ومبلّغون من الله تعالى، فالله تعالى أعلم من جميع الناس بوضع القوانين التي تكون محيطّةً بجميع تفاصيل حياة الناس، فبعث أنبياءه بشريعته وقانونه.

النقد السابع: الجواب على إنكار طاعة وعبادة الله تعالى

إنّ العقل حاكم بلزوم شكر المنعم، فطاعته وعبادته هي شكره ﷻ، وحتّى لو قيل لماذا شكره على هيئة مخصوصة كما في الإسلام من الصلاة والحجّ والصيام المعروفة؟ قلنا إنّ تقدّم أنّ الله ﷻ هو الأعلّم بمصالحنا ومفاسدنا وجميع تفاصيل حياتنا؛ لذلك هو المشرّع للشريعة والقانون، وبالتالي هو أعلّم منّا بكيفية ارتباطنا به وكيفية شكرنا له، فاختار هذه الطرق المعروفة وبلّغها أنبياءه ﷺ ليوصلوها لنا، ومن خلال تطبيقها نصل إلى السعادة المرجوة من خلقنا في هذه الحياة الدنيا.

[انظر: الخشن، عالم دون أنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ص 73]

النقد الثامن: الجواب على عدم التدخّل الإلهي في العالم

ومّا تقدم نجد أنّ العقل التجريبي في الفكر الأنسني وكذلك في المذهب الربوبي يرفض التدخّل الإلهي في بقاء العالم وتدبير شؤونه، والجواب على ذلك أنّ العقل التجريبي كما تقدّم عاجز عن الحكم في المعارف الميتافيزيقية، فهي خارجة عن حدوده المعرفية، فلا يحكم عليها بالإيجاب أو السلب.

وأما في المذهب الربوبي فهذه الشبهة القديمة طرحت منذ القدم في الفكر الفلسفي وقد أجيب عليها، ومن أهمّ الأجوبة عليها ما ذكره العلامة الطباطبائي رحمه الله في كتابيه «نهاية الحكمة» و«بداية الحكمة» تحت عنوان: الممكن محتاج إلى علته بقاءً كما أنّه محتاج

إليها حدوثاً، وذكر دليلين على ذلك، الأوّل منسجم مع مباني الحكمة المشائية التي تقوم بالإمكان الماهوي، والثاني على مباني الحكمة المتعالية الصدرائية التي تقول بالإمكان الوجودي الفقري، وخلاصة الدليلين على الشكل التالي:

الدليل الأوّل:

أنّ للإنسان ماهيةً وهذه الماهية ممكنة، والإمكان من لوزم الماهية الذي لا ينفك حدوثاً وبقاءً، وبمحت في الفلسفة بأنّ الحاجة إلى العلة هو الإمكان لا - كما يقول المتكلمون - الحدوث، إذن الممكن محتاج إلى العلة في حالة الحدوث والبقاء. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 67؛ نهاية الحكمة، ج 1، ص 245]

الدليل الثاني:

أنّ وجود المعلول وجود رابط عين الفقر والحاجة، فهو متعلق بالعلة ولا يمكن أن يستقل عنها، فهو مرتبط في العلة حدوثاً وبقاءً. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 67؛ نهاية الحكمة، ج 1، ص 245]

النقد التاسع: الحرّية الشخصية

كثيراً ما نسمع في الحضارة الغربيّة وكذلك في الفكر الربوبيّ بالحرّية الشخصية، وأنّ الحرّية في الأديان مصنّعة وهي تخالف فطرتنا، وكثير ما يشكل عليها، والجواب على ذلك بأنّ تعريف الإنسان وهويته من

المنظور الأنسني والربوبيّ تعريفٌ خاطئٌ؛ لأنّه يعرّف الإنسان تعريفًا ماديًّا محضًا في ضوء الأسس المعرفيّة التجريبيّة.

ونجيب أيضًا بأنّ الحرّيّة في الغرب بلا قيدٍ ولا شرطٍ غالبًا؛ لأنّه بناءً على الفكر الأنسني ومحورية الإنسان فالفرد الإنساني يكون هو ميزان ومعيّار نفسه، وهذا ممّا يؤدّي إلى النسبية المعرفية في الفهم، وكذلك في الجانب العملي الذي يؤدّي إلى حرّيّة مفرطّة تهتك الإنسان وتردي به إلى الهاوية، أمّا الحرّيّة في الأديان فهي قائمةٌ على الفلسفة والقوانين الإلهيّة، فالإله أعلم ممّا بتنظيم حياتنا، من خلال قوانين تنسجم مع الفطرة، فمثلاً فلسفة الحرّيّة في الجانب الأخلاقي قائمةٌ على خلقه الإنسان وطبيعته، فهو كالمركب من قوَى ثلاثٍ:

257

الشهوية والغضبية والنطقية الفكرية، فجميع أفعال الإنسان وأعماله راجعةٌ إلى هذه القوى، فأفعاله إمّا هي لجلب المنفعة كالأكل والشرب وغيرها، فهذا هو عمل القوّة الشهوية، وأمّا هي لدفع الضرر كدفاع الإنسان عن نفسه وعرضه وماله، وهذا عمل القوّة الغضبية، وأمّا أفعالٌ علميّةٌ فكريّةٌ عن طريق التصرّ والتصديق، كتأليف الأقيسة وإقامة الحجج وغيرها، وهذا مبدؤه القوّة الفكرية، وهذه القوى الثلاث لها جانب إفراط وتفريط واعتدال، فالشهوة إفراطها وتفريطها في الشره والحمود واعتدالها في العقّة، وكذلك الغضب، فالتفريط والإفراط فيه في التهور والخبث

واعتداله في الشجاعة، وأيضًا العقلية، فالجربة والبلادة في إفراطها وتفريطها واعتدالها في الحكمة، وهذه القوى هي الأصول وكالجذر للشجرة ولها فروعٌ كثيرةٌ، وفي اعتدال هذه القوى الثلاث تصبح في الإنسان ملكة العدالة ويكون إنسانًا سويًا ومستقيمًا، وهذه الحرّية في الجانب الأخلاقي قائمة على فلسفة النفس، وتكوّنُها من القوى الثلاث؛ لهذا تكون حرّيةً صحيحةً؛ لأنّها قائمةٌ على أصول فطرية إلهية. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 368]

الخاتمة

اتضح من خلال البحث نتائج عدّة نختصرها بما يلي:

1- أنّ الأنسنة مذهب فكري وثمرّة لعصر التنوير والنهضة، ويقوم هذا الفكر على محورية الإنسان ورفض ما وراء الطبيعة من خلال المنهج التجريبي، وهذا المنهج الفكري شكّل الخلفية للكثير من الحركات الفكرية ومنها المذهب الربوبي.

2- المذهب الربوبي عبارة عن موقف عقدي يؤمن بالإله وبأنّه الخالق، لكنّ هذا الإله خلق الكون وقوانينه وتركه ولا يتدخّل فيه، وكذلك ينكر الربوبيون صلة الإله بالعالم من خلال بعثة الأنبياء.

3- عالجنا في هذه المقالة العلاقة بين الفكر الأنسني والمنهج الربوبي، من خلال بيان الخلل والمشاكل التي يعاني منها كلا الفكرين، والتي تؤدّي إلى الرؤية الخاطئة في العلاقة بين الإله والإنسان، من خلال تأليه الإنسان وجعله المحور، وإلغاء محورية الله وتكذيب الأديان وإنكار نبوة الأنبياء، هذا من الجهة النظرية، وأمّا من الجهة العملية فالوقوع بالحرية الشخصية المطلقة من دون أي قيدٍ ولا شرط. وفي المقابل وضّحنا الصورة الصحيحة للأديان في فهم العلاقة بين الإله والعالم، وأنّ المحورية لله تعالى، وقصور المنهج التجريبي، والقول بوجوب بعثة الأنبياء، وأنّ الحرّية لا بدّ أن تكون ضمن التعاليم الإلهية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة، 2004 م.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، كتاب النجاة من الغرق في بحر الضلالات، جامعة طهران، الطبعة الثالثة، 1387 ش.
3. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ .
4. الرازي، أبو حاتم محمد بن إدريس، أعلام النبوة، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، الطبعة الأولى، 1381 ش.
5. أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
6. بدوي، عبد الرحمن، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، سينا للنشر، مصر، الطبعة الثانية، 1993 م.
7. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984 م.
8. صانع پور، مریم، خدا و دین در رویکردی اومانستی، پژوهشگاه فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، 1395 ش.

9. صانع پور، مريم، نقدي بر مباني معرفت شناسی اومانيستي، كانون انديشه جوان، تهران، چاپ دوّم، 1398 ش.
10. حسني، علي، تأثير اومانيسم، انتشارات مؤسسه امام خميني، قم، چاپ يكّم، 1393 ش.
11. الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق العلامة حسن حسن زاده آملّي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1433 هـ - 2012 م.
12. الخشن، حسين، عالم دون أنبياء.. دراسة نقدية في الفكر الربوي، منارات، بيروت، الطبعة الأولى، 1438 هـ - 2017 م.
13. الدواي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر (هيدجر، ليفي ستروس، ميشل فوكو)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.
14. ديورانت، ويليام، قصة الفلسفة من أفلاطون إلى جون ديوي، ترجمة الدكتور فتح الله محمد المشعشع، مكتبة المعارف، بيروت، 2004 م.
15. الرماح، إبراهيم عبد الله صالح، الإنسانية المستحيلة، مركز دلائل، السعودية - الرياض، الطبعة الثانية، 1439 هـ .
16. روبرت س. سولمون، الدين من منظور فلسفي.. دراسة نصوص، ترجمة حسون السراي، المعارف للمطبوعات، بيروت، 2009 م.
17. زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 م.

18. سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، أضواء الحوزة، بيروت، الطبعة الأولى، 1431 هـ - 2010 م.
19. سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1437 هـ - 1394 ش.
20. الشريف الرضي، محمد بن الحسين، نهج البلاغة، تعليق وشرح: الشيخ محمد عبده، دار الذخائر، قم، الطبعة الأولى، 1410 هـ .
21. الشهرستاني، محمد، الملل والنحل، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 2006 م.
22. صلاح، سالم، جدل الدين والحدائثة.. من عصر التدوين العربي إلى عصر التنوير الغربي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016 م.
23. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1427 هـ - 1997 م.
24. الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
25. الطباطبائي، محمدحسين، حاشية على الكفاية، مؤسسة العلامة الطباطبائي العلمية والفكرية، قم، الطبعة الأولى، 1365 ش.
26. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تحقيق غلام رضا فياضي، انتشارات مؤسسة الامام الخميني، قم، الطبعة الخامسة، 1388 ش.
27. عامري، سامي، براهين النبوة والردّ على اعتراضات المستشرقين والمنصرين، تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية، الطبعة الأولى، 1439 هـ - 2018 م.

28. العبادي، علي حمود، أصول الدين في تفسير الميزان، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ - 2009 م.
29. النادري، محمد أسعد، نحو اللغة العربية، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الثانية، 1418 هـ - 1997 م.
30. الأنصاري، عبد الله، شرح قطر الندى وبل الصدى، ذوي القربى للطباعة والنشر، قم، الطبعة الخامسة، 1432 هـ .
31. العجيري، عبد الله بن صالح، مليشيا الإلحاد، تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية، الطبعة الثانية، 1435 هـ - 2014 م.
32. عزمي، هشام، الإلحاد للمبتدئين.. دليلك المختصر في الحوار بين الإيمان والإلحاد، دار الكاتب للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الثانية، 2015 م.
33. على حرب، الماهية والعلاقة.. نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 م.
34. فرارودي، صديق حسن، قرآن و اومانيسم، مركز بين المللى ترجمة و نشر المصطفى، قم، 1396 ش.
35. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1429 هـ - 2008 م.
36. المتنبّي، أحمد بن الحسين، ديوان أبي الطيّب المتنبّي، تحقيق: الدكتور عبد الوهاب عزّام، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1978 م.
37. الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الدينيّ والأنسنة، مؤسسة الدليل،

- قم، الطبعة الأولى، 2019 م.
38. نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ -2000 م.
39. وليم كلي رايت، تاريخ الفلسفة الحديثة، ترجمة: محمود سيد أحمد، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.
40. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قم، الطبعة الخامسة، 1427 هـ.

الإلحاد في عصر أهل البيت (عليهم السلام) ومنهجهم في الردّ عليه

رَوَّارُ حَسِينِ (1)

الخلاصة

الإلحاد هو الميل عن الاستقامة وإنكار وجود الله ﷻ وتوحيده، وإن كان الإنسان مجبوراً على فطرة التوحيد، لكنّه قد يميل إلى الإلحاد لبعض الأسباب، فكانت ظاهرة الإلحاد موجودةً في عصر أهل البيت ﷺ أيضاً، وكان طابعه العام آنذاك الحسيّة والطبيعية وانحصار المعارف في الحسّ والخيال والعقلانية المشوبة بالوهم، والتأكيد على البعد الجسماني للإنسان، وكان الزنادقة والملاحدة ينكرون وجود الخالق من خلال نفي حدوث العالم الإمكاني، وأهل البيت ﷺ بوصفهم المرجع العلمي تصدّوا لنفي ظاهرة الإلحاد في زمانهم بأساليب عدّة؛ لأداء وظيفتهم في هداية البشرية إلى الكمال، وتتلخّص هذه الأساليب في البعدين الأخلاقي والعقلي، فالأساليب الأخلاقية نعني بها بسط المجال للملاحدة لطحر الأسئلة والشبهات وعدم انتقاد شخصية السائل المعارض، بل انتقاد دليله، والأساليب العقلية بنوعيهما الصورية والمحتوائية تتلخّص في المنهج الاستفهامي والإنكاري ودفع الضرر المحتمل والاستفادة من القواعد العقلية والمنطقية والتأكيد على أصل العليّة، والاستدلال بالبراهين الأنفسية بالاستشهاد بالنفس الإنسانية والرجوع إليها، وكذلك إقامة الدليل بالاستفادة من العلوم التجريبية لإثبات الصانع ونفي الإلحاد.

الكلمات المفتاحية: الإلحاد، أهل البيت ﷺ، المنهج العقلي، المنهج الجدلي

(1) رَوَّارُ حَسِينِ، باكستان، طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

Email: m2zawarhussain@yahoo.com

Atheism during the Time of the Ahlul-Bayt (peace be upon them), and their approach of responding to it

Zawwar Hussein: PhD student in Islamic philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.

E-mail: m2zawarhussain@yahoo.com

Abstract

Atheism is the deviation from integrity and the denial of the existence of God Almighty, monotheism and Islam. Even though that man has been created with the pure nature of Islam, he might incline to atheism because of some reasons and motives. However, the phenomenon of atheism was available at the time of the Ahlul-Bayt (peace be on them), but its general characteristics, at that time, were sensualism and naturalism, and that knowledge was limited to senses, imagination, and rationality tainted by illusion and imagination, emphasizing man's physical aspects. Heretics and atheists denied the existence of the Creator, after denying the creation of the possible world, making use of imaginary and illusory reason. The Ahlul-Bayt (peace be on them), as being the scientific reference then, responded to atheism at their time in many ways, in order to undertake their duty of guiding humanity toward perfection. In this task, the Infallible Imams (peace be on them) followed ethical and rational methods. By ethical methods, we mean giving the chance to atheists to ask questions and offer their suspicions, without criticizing an atheist's personality, but his arguments. Rational methods, both conceptual and contextual, can be summarized into the provocative approach, avoiding of possible harm, making use of rational and logical rules, with emphasizing the principle of causality, and reasoning according to the self arguments, quoting the proofs the human self, referring to it and establishing clear evidence by making use of empirical sciences to prove the existence of the Creator and refute atheism.

Keywords: atheism, Ahlul-Bayt (peace be on them), rational method, dialectical method

المقدمة

إنّ الإنسان مجبول على فطرة التوحيد، ومع ذلك قد يميل إلى الإلحاد؛ لذا قد نجد تفتّشي الإلحاد في بضع مقاطع من تاريخ البشرية؛ إذ كان أناسٌ يعتقدون بالله، كما كان هناك أناس ينكرون وجوده ﷺ، وعرفوا بالملاحدة والزنادقة، فواجههم أنبياء الله ورسله وأوصياؤه مواجهةً شديدةً؛ أداءً لوظيفتهم، وهي هداية البشرية إلى الكمال، وإنقاذها من الضلال والهلاك؛ إذ قال الإمام عليّ عليه السلام: «قَبَعَتْ فِيهِمْ رُسُلَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيََاءَهُ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمُ بِالْبَلْبُلِيِّغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدِرَةِ مِنْ سَقْفِ فَوْقَهُمْ مَرْفُوعٍ وَمِهَادٍ تَحْتَهُمْ مَوْضُوعٍ وَمَعَايِشَ تُحْيِيهِمْ وَأَجَالَ تُفْنِيهِمْ وَأَوْصَابٍ تُهْرِمُهُمْ وَأَحْدَاثٍ تَتَابَعُ عَلَيْهِ» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى]. وإن كان الحديث عامًّا ولا خصوصية فيه للإلحاد، ويشمل جميع الانحرافات العقديّة، ولكنّ واحدةً من هذه الانحرافات هي مسألة الإلحاد.

فدعا الإمام عليه السلام هؤلاء الناس إلى الله ﷻ وتوحيده، ومع ذلك مال بعضهم إلى الإلحاد في عصر أهل البيت عليهم السلام بسبب عوامل عدّة، منها ظلم الحكّام وفسادهم وقصور عقول الناس عن المعرفة، وضعف بصيرتهم، وإقحامهم في الشبهات وغيرها، فخاض أهل البيت عليهم السلام ميدان الدفاع لنفي الإلحاد وتطهير المجتمع الإسلامي عن هذه الظاهرة المنحرفة عن الفطرة والعقل والمنطق، فردّوا على

شبهات الملاحدة والزنادقة مستخدمين الأساليب والمناهج العديدة في هذه الردود، منها الأساليب الأخلاقية والأساليب العقلية بنوعها الصورية والمحتوائية.

ومن هنا حاولنا تتبّع روايات أهل البيت عليهم السلام لنستخرج الأساليب ونحلّلها؛ مستفيدين من المنهج الوصفي التحليلي في نفي الإلحاد المعاصر أيضًا، ولم نأت بكل الروايات الدالة على هذه الأساليب، بل اكتفينا ببعض أهمّ الشواهد بما يتلاءم مع سعة المقالة.

أولاً: تعريف الإلحاد

أ. في اللغة

الإلحاد لغةً مصدر قولهم: ألحد يلحد، وهو مأخوذ من مادة (ل ح د) التي تدلّ على ميل عن الاستقامة، يقال ألحد الرجل: إذا مال عن طريقة الحقّ والإيمان، وسمّي اللحد لحدًا؛ لأنّه مائل في أحد جنبي الحدث (القبر)، والملتحد: الملجأ، سميّ بذلك؛ لأنّ اللاجئ يميل إليه، وقال الراغب: يقال: لحد بلسانه إلى كذا: مال [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ج 2، ص 284] وقال الجوهري: وألحد فلان: مال عن الحقّ، وألحد في دين الله، حاد عنه وعدل، ولحد لغةً فيه، وألحد الرجل: أي ظلم في الحرم، والتحد مثله، وأصله من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالْحَادِ بِظُلْمٍ﴾، والباء في "بالحاد" زائدة، الملحد:

الجائر بمكّة، وقال ابن منظور: لحد في الدين يلحد، وألحد مال وعدل، وقيل: لحد مال وجار. وَقَالَ ابْنُ السَّكَيْتِ: المَلْحِدُ: العَادِلُ عَنِ الحَقِّ المُدْخِلُ فِيهِ مَا لَيْسَ فِيهِ، يُقَالُ: قَدَّ أَلْحَدَ فِي الدِّينِ وَلَحَدَ أَي حَادَ عَنْهُ، وَرُوِيَ: لَحَدْتُ: مِلْتُ، وَأَلْحَدْتُ: مَا رَيْتُ وَجَادَلْتُ وَأَلْحَدْتُ: مَا رَى وَجَادَلَ، وَمَعْنَى الإلْحَادِ فِي اللُّغَةِ المَيْلُ عَنِ القَصْدِ، وَلَحَدَ عَلَيَّ فِي شَهَادَتِهِ يَلْحُدُ لِحْدًا: أَثِمَّ، وَلَحَدَ إِلَيْهِ بِلِسَانِهِ: مَالَ. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ص 389]

ب. في الاصطلاح

«الإلحاد هو الكفر بالله والملحد هو المنكر لوجود الإله» [الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة ص 89]، وهذا المعنى لكلمة الإلحاد هو المستعمل في اللغات الأوروبية، وهو مأخوذ من اللغة اليونانية (ΑΘΕΟΣ)، وهي كلمة مركبة من مقطعين سلبٍ ونفيٍ بإضافة كلمة تساوي إله؛ ولهذا صار معناها الاشتقاقي: نفي الله. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 219]

ولا يختلف معنى الإلحاد الاصطلاحي عن معناه اللغوي إلا في الخصوص والعموم، فالإلحاد في المعنى اللغوي العام هو الميل عن القصد والعدول عن الشيء، وهذا يعني أنّ كلّ تركٍ للدين وهجرٍ لأحكامه هو نوع إلحاد؛ لأنه الميل والعدول عن الاستقامة والانحراف عنها، كما أشار إليه الله ﷻ في القرآن الكريم بقوله: ﴿وَمَنْ يُرِدْ فِيهِ بِالإِلْحَادِ بِظُلْمٍ نُذِقْهُ مِنْ عَذَابٍ أَلِيمٍ﴾ [سورة الحج: 25].

وأما الإلحاد بمعناه المتداول في عصرنا الحاضر فَعُرِّفَ بأنه «ترك الاعتقاد بوجود إله لهذا الكون» [انظر: ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 27]، بينما الإلحاد في الدين فسّره الشيخ الطوسي بالعدول عن الحقّ فيه. [انظر: الطوسي، التبيان، ج 7، ص 33]

ثانياً: مواصفات الإلحاد في عصر أهل البيت عليهم السلام

كان الإلحاد في زمن أهل البيت عليهم السلام متّصفاً بخصوصياتٍ وصفاتٍ يمكن معرفتها من خلال تتبّع روايات أهل البيت وكلماتهم، وأبرز هذه الخصوصيات هي:

أ. الإلحاد الحسّي والطبيعي

كان الإلحاد في زمان أهل البيت عليهم السلام إلحاداً حسّياً وطبيعياً، بحيث كان الملاحدة يحرصون المعارف في الأمور الحسّية وفي الحواس الخمس، وكانوا يظنّون أنّ الوجود مساوق للمادّي والمحسوس فقط، فكلّ موجودٍ محسوسٍ وكلّ ما ليس بمحسوسٍ ليس بموجودٍ.

والشاهد على ذلك أنّ أحد الملحدّين سأل الإمام الرضا عليه السلام لو كان الله موجوداً لأدركناه بالحواس، ولكنّه ليس بمحسوسٍ، فهو ليس بموجودٍ؛ فتساءل: كيف يرى الله وهو لا يملك الأعضاء البدنية؟ لكنّ الموجود على قسمين مادّيٍّ ومجرّدٍ، وكلّ موجودٍ حادثٍ ينتهي إلى مبدإٍ أزليٍّ قديمٍ، وهذا المبدأ الأزلي مجرّد عن الحواس؛

لأنّ لو كان محسوساً لكان وجوده ليس عين ذاته؛ لأنّ كلّ موجود محسوس يحتاج إلى مكان وزمان وكميّة وكيفيّة وغيرها؛ لذلك أجاب الإمامُ الرضا الملقب قائلًا: «ويلك! إنّ الذي ذهبت إليه غلطٌ، هو أيّن الأيّن وكان ولا أيّن، وهو كيف كيف وكان ولا كيف، ولا يعرف بكيفية ولا بأيونية ولا يدرك بحاسّة ولا يقاس بشيءٍ. فقال الرجل الملقب فإنّ إنّه لا شيء أي غير موجود؛ إذ لم يدرك بحاسّة من الحواسّ، فقال له أبو الحسن عليه السلام: ويلك لما عجزت حواسك عن إدراكه أنكرت ربوبيته، ونحن إذا عجزت حواسنا عن إدراكه أيقنّا أنّه ربنا خلاف الأشياء» [الصدوق، التوحيد، ص 251]. ثمّ وعظ الإمام الرضا عليه السلام هذا الملقب وفقًا لأسلوب القرآن الكريم بالدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن بقوله: «أيّها الرجل، أرايت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وأياكم شرعًا سواءً ولا يضرنا ما صلينا وضمننا وزكينا وأقرنا؟ فسكت، فقال أبو الحسن عليه السلام: وإن يكن القول قولنا - وهو كما نقول - أستم قد هلكتم ونجونا؟» [المصدر السابق].

فقد طرح الإمام عليه السلام في هذه الرواية عدّة احتمالات في الجواب عن سؤال هذا الزنديق فذكر الإمام عليه السلام التوالي الفاسدة؛ لأنّ لازم التوالي الفاسدة هو فساد المقدّم وأجاب الزنديق بالربوبية.

وبرهان شرطية باسكال يشبه هذا البرهان حيث يطرح الاحتمالات مثلًا هل الله موجود أم لا؟ فإذا وجد لم يخسر المؤمنون

شيئاً، وإن لم يوجد فالمؤمن والملحد سواءً، وهذا البرهان معروف في الفلسفة الإسلامية باسم برهان دفع الضرر المحتمل.

والشاهد الثاني أنه جاء في رواية أخرى «سمعت هشام بن الحكم يقول: دخل أبو شاعر الديصاني على أبي عبد الله عليه السلام فقال له: إنك أحد النجوم الزواهر، وكان أبائك بدوراً بواهر، وأمّهاتك عقيلات عباهر، وعنصرك من أكرم العناصر، وإذا ذكر العلماء فبك تثنى الخناصر، فخبّرني أيها البحر الخضم الزاخر، ما الدليل على حدوث العالم؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نستدلّ عليه بأقرب الأشياء قال: وما هو؟ قال: فدعا أبو عبد الله عليه السلام ببيضة فوضعها على راحته، فقال: هذا حصن ملموم داخله غرقى رقيق لطيف به فضة سائلة وذهبة مائعة، ثم تنفلق عن مثل الطاوس، أدخلها شيء؟ فقال: لا، قال: فهذا الدليل على حدوث العالم، قال: أخبرت فأوجزت، وقلت فأحسنّت، وقد علمت أنّ لا نقبل إلا ما أدركناه بأبصارنا، أو سمعناه بآذاننا، أو شممناه بمناخرنا أو ذقناه بأفواهنا أو لمسناه بأكفّنا أو تصوّر في القلوب بيّناً أو استنبطه الرويات إيقاناً، قال أبو عبد الله: ذكرت الحواس الخمس وهي لا تنفع شيئاً بغير دليل كما لا يقطع الظلمة بغير مصباح» [الصدوق، التوحيد، ص 293].

قال الزنديق نقبل شيئاً يُدرك بالحواس الخمس، لكنّ الإمام عليه السلام أجابه قائلاً بأنك ذكرت الحواس الخمس كلّها إلا أنّها كلّها لا تغني من الحقّ شيئاً بمفردها بدون الدليل العقلي، فلا بدّ من دليل عقليّ مع دليل حسّيّ؛ لأنّه:

- 1- الاستقراء مع أنه دليل حسي لكن لا بدّ له من مستند عقلي وهو القاعدة القائلة الأكثرية أو الدائمي لا يكون اتفاقياً، أو القاعدة القائلة حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد.
- 2- لا يمكن تشخيص وقوع الخطأ في الحواس الخمس بالحسّ، بل يشخص الخطأ فيها بالعقل فقط.
- 3- الإدراك الحسي والتصديق فيه موكول إلى العقل لا للحسّ البحت.

ب - العقلانية المشوبة بالوهم والخيال

يوجد في هذه الخصوصية أربع نقاط بارزة:

- 1- انحصار المعرفة الإنسانية في المعرفة الحسية والخيالية مع انحصار المعارف البشرية في المحسوسات وإنكار المعارف الميتافيزيقية.
 - 2- نفي الكلية في الخارج وجعلها الذهنية الصرفة والتأكيد على الجزئيات المحسوسة العينية.
 - 3- التأكيد على نفي العقل وتحقيره والحظ من مكانته العالية التي تتسامى عن الحسّ والخيال وفي الحقيقة عدم الاعتناء بآثار العقل المنفردة بنوعها.
 - 4- التأكيد على البعد المادّي والجسماني للوجود والإنسان ونفي البعد الماورائي والمجرّد والروحاني لحقيقة الوجود والإنسان.
- [انظر: عزيزي، المنهج المقارن بين الحسية السلفية والحسية التجريبية، ص 138]

جـ - نفي حدوث العالم

كانت الملاحدة والزنادقة في زمن أهل البيت عليهم السلام يرمون إنكار وجود المحدث بإنكار حدوث العالم الإمكانى، وخير شاهد على ذلك ما جاء في الرواية السابقة.

ثالثاً: أهم أسباب الميول إلى الإلحاد في كلام أهل البيت عليهم السلام

أ. التكبر

أحد العوامل المذكورة في كلمات أهل البيت عليهم السلام هو التكبر، والشاهد على ذلك على سبيل المثال رواية أبي عبد الله عليه السلام، حيث يصف فيها التكبر بأنه أدنى مرتبة الإلحاد: «عن أبان، عن حكيم قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أدنى الإلحاد، فقال: إن الكبر أدناه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 223].

فإن الكبر قد يدعو الإنسان إلى التمرد على خالقه، فينكر وجوده أو يعصي أوامره.

ب. ظلم الحكام وفسادهم

لا ريب في أن ظلم الحكام وفسادهم - ولا سيّما ارتكابهم الأعمال المخالفة للشرع المقدّس - أدّى دوراً كبيراً في ميل الناس إلى الإلحاد؛ لأنّ أغلب الناس يقلّدون الحكام في الآداب والرسوم وسائر الأمور الدنيوية وحتى في الأمور الدينية؛ ولذلك قيل «الناس على دين ملوكهم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 7، ص 102]، وهذا القول يدلّ على ذلك بوضوح.

ج - القصور في العقل وضعف البصيرة

العامل الآخر الأهمّ الذي تسبّب لميل الناس إلى الإلحاد هو القصور في الفهم وضعف البصيرة، والذي أشير إليه في روايات أهل البيت عليهم السلام، حيث قيل إنّ الشكّكين أنكروا الصانع تعالى لقصور عقولهم، وصاروا ملاحدةً وزنادقةً، والشاهد على ذلك رواية في توحيد المفضّل، وهي «إنّ الشكّك جهلوا الأسباب والمعاني في الحلقة، وقصرت أفهامهم عن تأمل الصواب والحكمة فيما ذرأ الباري - جل قدسه - وبرأ من صنوف خلقه في البرّ والبحر والسهل والوعر، فخرجوا بقصر علومهم إلى الجحود وبضعف بصائرهم إلى التكذيب والعنود، حتّى أنكروا خلق الأشياء وادّعوا أنّ تكونها بالإهمال، لا صنعة فيها ولا تقدير، ولا حكمة من مدبّر ولا صانع، تعالى الله عمّا يصفون ﴿قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنْى يُؤْفَكُونَ﴾ [سورة المنافقون: 4]، فهم في ضلالهم وغيّهم وتجبرهم بمنزلة عميان دخلوا داراً قد بنيت أتقن بناءً وأحسنه، وفرشت بأحسن الفرش وأفخره، وأعدّ فيها ضروب الأطعمة والأشربة والملابس والمآرب التي يحتاج إليها ولا يستغنى عنها، ووضع كلّ شيء من ذلك موضعه على صواب من التقدير وحكمة من التدبير، فجعلوا يتردّدون فيها يميناً وشمالاً، ويطوفون بيوتها إدباراً وإقبالاً، محجوبةً أبصارهم عنها لا يبصرون بنية الدار وما أعدّ فيها، وربّما عثر بعضهم بالشيء الذي قد وضع موضعه وأعدّ للحاجة إليه وهو جاهل للمعنى فيه ولما أعدّ ولماذا جعل كذلك، فتدمّر وتسحّط وذمّ الدار وبانيها، فهذا حال هؤلاء فيما

أنكروا من أمر الخلقه وثبات الصنعة، فإنهم لما عجزت أذهانهم عن معرفة الأسباب والعلل في الأشياء صاروا يجولون في هذا العالم حيارى، فلا يفهمون ما هو عليه من إتقان خلقته وحسن صنعته وصواب هيئته، وربّما وقف بعضهم على شيءٍ مجهل سببه، فيسرع إلى ذمّه ووصفه بالإحالة والخطأ، كالذي أقدمت عليه الملاحدة وأشباههم من أهل الضلال المعلنين أنفسهم بالمحال، فيحقّ على من أنعم الله عليه بمعرفته وهداه لدينه ووقفه لتأمل التدبير في صنعة الخلائق، والوقوف على ما خلقوا له من لطيف التدبير وصواب التقدير بالدلالة القائمة الدالة على صانعها أن يكثر حمد الله مولاه على ذلك، ويرغب إليه في الثبات عليه والزيادة منه، فإنّه - جلّ اسمه - يقول: ﴿لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾ [سورة إبراهيم: 7] «المفضّل، توحيد المفضّل، ص 45».

رابعًا: منهج أهل البيت عليهم السلام في مواجهة هذا الإلحاد

يوجد أساليب متعدّدة ومتنوّعة لمواجهة ظاهرة الإلحاد ونفيها في كلام أهل البيت عليهم السلام، والتي يمكن استخراجها واستعراضها للذين يريدون أن يواجهوا هذه الظاهرة مواجهةً علميّةً، ولكن نكتفي في المقام بذكر ثلاثة أنواع من الأساليب الأساسية، وهي عبارة عن الأسلوب الأخلاقي والأسلوب العقلي، والأسلوب العقلي يشمل الأساليب الصورية والأساليب المحتوائية.

1- الأسلوب الأخلاقي

أ- الانفتاح على الملاحظة وبسط المجال لطرح أسئلتهم

كان أسلوب أهل البيت عليهم السلام في مواجهه الإلحاد أسلوبًا منفتحًا وليّنًا، بحيث كانوا يبسطون المجال للملاحظة والزنادقة كي يسألوا ما في ذهنهم وخاطرهم من الشبهات والأسئلة، بخلاف مدرسة الخلفاء؛ إذ كان السؤال هناك ممنوعًا حتّى عن مسائل يحتاج إليها المسلمون في حياتهم اليومية كما عن سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ: «أَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي تَمِيمٍ يُقَالُ لَهُ: صَبِيغُ بْنُ عَسَلٍ، قَدِمَ الْمَدِينَةَ، وَكَانَتْ عِنْدَهُ كُتُبٌ، فَجَعَلَ يَسْأَلُ عَنْ مُتَشَابِهِ الْقُرْآنِ، فَبَلَغَ ذَلِكَ عُمَرَ فَبَعَثَ إِلَيْهِ وَقَدْ أَعَدَّ لَهُ عَرَاجِينَ التَّخْلِ، فَلَمَّا دَخَلَ عَلَيْهِ جَلَسَ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: مَنْ أَنْتَ؟ فَقَالَ: أَنَا عَبْدُ اللَّهِ صَبِيغٌ. فَقَالَ عُمَرُ: وَأَنَا عَبْدُ اللَّهِ عُمَرُ، ثُمَّ أَهْوَى إِلَيْهِ فَجَعَلَ يَضْرِبُهُ بِتِلْكَ الْعَرَاجِينَ، فَمَا زَالَ يَضْرِبُهُ حَتَّى شَجَّهُ، فَجَعَلَ الدَّمُ يَسِيلُ عَلَى وَجْهِهِ، فَقَالَ: حَسْبُكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، فَقَدْ وَاللَّهِ ذَهَبَ الَّذِي كُنْتُ أَجِدُ فِي رَأْسِي» [الدارمي، سنن الدارمي، ج 1، ص 252].

ولكنّ منهج أهل البيت عليهم السلام يختلف تمامًا حيث كانوا يبسطون المجال في طرح الأسئلة، ويدلّ على ذلك تعابير متعدّدة جاءت في كلامهم، مثلما يقول الإمام للملحد أو الزنديق أو للسائل أيّا كان: سل عمّا بدا لك أو تكلم بما شئت وهكذا.

نكتفي بذكر أربعة شواهد على ذلك من كلام المعصومين عليهم السلام:

أمّا الشاهد الأوّل فهو ما روي أنّه جاء يهودي يسأل النبي صلى الله عليه وآله فبسط النبي صلى الله عليه وآله له المجال حتّى سأل ما أراد، ينقل لنا الإمام أبو عبد الله الصادق عليه السلام هذه الرواية عن الرسول الأعظم محمد صلى الله عليه وآله فقال: «أتى رسول الله صلى الله عليه وآله يهودي يقال له: سبخت فقال له: يا محمد، جئت أسألك عن ربّك، فإن أجبتني عمّا أسألك عنه اتبعتك وإلا رجعت، فقال له: سل عمّا شئت، فقال: أين ربّك؟ فقال: هو في كلّ مكان وليس هو في شيء من المكان بمحدود، قال: فكيف هو؟ فقال: وكيف أصف ربّي بالكيف والكيف مخلوق الله، والله لا يوصف بمخلقه، قال: فمن يعلم أنّك نبي؟ قال: فما بقي حوله حجر ولا مدر ولا غير ذلك إلا تكلم بلسان عربي مبين: يا شيخ إنّه رسول الله، فقال سبخت: تالله ما رأيت كاليوم أبين، ثمّ قال: أشهد أن لا إله إلا الله وأنّك رسول الله» [الصدوق، التوحيد، ص 310].

وأمّا الشاهد الثاني فهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، إذ جاءه الملحد ابن أبي العوجاء فقال: «يا أبا عبد الله، إنّ المجالس بالأمانات، ولا بدّ لمن كان به سعال أن يسعل (وفي نسخة أخرى ولا بدّ لمن كان به سؤال أن يسأل) أفتأذن لي في الكلام؟ فقال عليه السلام: تكلم بما شئت، فقال: إلى كم تدوسون هذا البيدر، وتلوزون بهذا الحجر، وتعبدون هذا البيت المرفوع بالطوب والمدر...» [المصدر السابق، ص 253].

وأمّا الشاهد الثالث فهو ما روي عن مولى الموحّدين فيها: «عِدَّةٌ

مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ خَالِدٍ، عَنْ أَبِيهِ رَفَعَهُ قَالَ: اجْتَمَعَتِ الْيَهُودُ إِلَى رَأْسِ الْجَالُوتِ فَقَالُوا لَهُ: إِنَّ هَذَا الرَّجُلَ عَالِمٌ يَعْنُونَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَاَنْظِلْ بِنَا إِلَيْهِ نَسْأَلُهُ، فَأَتَوْهُ فَقِيلَ لَهُمْ هُوَ فِي الْقَصْرِ فَانْتَظَرُوهُ حَتَّى خَرَجَ، فَقَالَ لَهُ رَأْسُ الْجَالُوتِ: جِئْنَاكَ نَسْأَلُكَ. فَقَالَ: سَلْ يَا يَهُودِيَّ عَمَّا بَدَا لَكَ. فَقَالَ أَسْأَلُكَ عَنْ رَبِّكَ مَتَى كَانَ؟ فَقَالَ كَانَ بِلَا كَيْنُونِيَّةٍ، كَانَ بِلَا كَيْفٍ، كَانَ لَمْ يَزَلْ بِلَاكُمْ وَبِلَا كَيْفٍ، كَانَ لَيْسَ لَهُ قَبْلٌ، هُوَ قَبْلَ الْقَبْلِ بِلَا قَبْلِ، وَلَا غَايَةَ وَلَا مُنْتَهَى انْقَطَعَتْ عَنْهُ الْغَايَةُ وَهُوَ غَايَةُ كُلِّ غَايَةٍ فَقَالَ رَأْسُ الْجَالُوتِ امْضُوا بِنَا فَهُوَ أَعْلَمُ مِمَّا يُقَالُ فِيهِ» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 89].

وأما الشاهد الرابع فهو ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام، فقد حدّث الحسين بن المأمون القرشي عن عمر بن عبد العزيز، عن هشام بن الحكم، قال: «قال لي أبو شاعر الديصاني: إن لي مسألة تستأذن لي على صاحبك، فإني قد سألت عنها جماعة من العلماء فما أجابوني بجواب مشيع، فقلت: هل لك أن تخبرني بها فلعلّ عندي جواباً ترتضيه فقال: إني أحبّ أن ألقى بها أبا عبد الله، فاستأذنت له فدخل فقال له: أتأذن لي في السؤال؟ فقال له: سل عما بدا لك. فقال له: ما الدليل على أنّ لك صانعاً؟ فقال: وجدت نفسي لا تخلو من إحدى جهتين: إمّا أن أكون صنعتها أنا أو صنعتها غيري، فإن كنت صنعتها أنا فلا أخلو من أحد معنيين: إمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة، أو صنعتها وكانت معدومة، فإن

كنت صنعتها وكانت موجودةً فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كانت معدومةً فإنك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صانعاً وهو الله ربّ العالمين، فقام وما أحرار جواباً» [الصدوق، التوحيد، ص 290].

من مجموع هذه الروايات نستنتج حسن معاملة الأئمة عليهم السلام وأخلاقهم وسعة صدرهم حتى مع الملاحدة والزنادقة.

ب - عدم انتقاد شخصية السائل بل انتقاد استدلاله

لم يتّهم أهل البيت عليهم السلام مخالفيهم في أيّة مناظرة من مناظراتهم - ولا سيّما في مناظراتٍ مع رجال الأديان الأخرى - بالكذب والمغالطة، بل ركّزوا على ذكر موضع الخطأ والانحراف في كلامهم فقط، وخير شاهد على ذلك ما جاء في مناظرة الإمام الرضا عليه السلام مع الجاثليق حول عبادة عيسى عليه السلام دون الله سبحانه وتعالى: «ثمّ قال له: يا نصراني، والله إنّنا لنؤمن بعيسى الذي آمن بمحمّد وما ننقم على عيساكم شيئاً إلاّ ضعفه وقلة صيامه وصلاته، قال الجاثليق: أفسدت والله علمك وضعفت أمرك، وما كنت ظننت إلاّ أنّك أعلم أهل الإسلام، قال الرضا عليه السلام: وكيف ذلك؟ قال الجاثليق: من قولك: إنّ عيسى كان ضعيفاً قليل الصيام قليل الصلاة، وما أفطر عيسى يوماً قطّ ولا نام بليلٍ قطّ وما زال صائم الدهر وقائم الليل، قال الرضا عليه السلام: فلمن كان يصوم ويصلي؟! قال فخرس الجاثليق وانقطع» [الصدوق، التوحيد، ص 422].

2- الأسلوب العقلي

أ- الأسلوب العقلي الصوري

- الأسلوب الاستفهامي والإنكاري

هذا الأسلوب معروف باسم المنهج الاستفهامي والإنكاري؛ إذ لم يقدم الإمام عليه السلام جواباً ودليلاً جاهزاً للملحد أو الزنديق، بل كان عليه السلام يطرح الأسئلة الأساسية ليثير بها فطرته التوحيدية ويستيقظها، والشاهد عليه كما جاء في حديث طويل حيث أثار الإمام الصادق عليه السلام فطرة الملحد المعروف بأبي شاعر الديصاني بطرح الأسئلة، فقد جاء في الحديث: «حدثني عدّة من أصحابنا أنّ عبد الله الديصاني أتى هشام بن الحكم فقال له: ألك ربٌّ؟ فقال: بلى، قال: قادر؟ قال: نعم، قادر قاهر... فمضى عبد الله الديصاني حتّى أتى باب أبي عبد الله عليه السلام فاستأذن عليه فأذن له، فلما قعد قال له: يا جعفر بن محمد دلّني على معبودي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: ما اسمك؟ فخرج عنه ولم يخبره باسمه، فقال له أصحابه: كيف لم تخبره باسمك؟! قال: لو كنت قلت له: عبد الله كان يقول: من هذا الذي أنت له عبد؟ فقالوا له: عد إليه فقل له يدلك على معبودك ولا يسألك عن اسمك، فرجع إليه فقال له: يا جعفر، دلّني على معبودي ولا تسألني عن اسمي، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: اجلس، وإذا غلام له صغير في كفه بيضة يلعب بها،

فقال أبو عبد الله عليه السلام: ناولني يا غلام البيضة، فناوله إيّاها، فقال أبو عبد الله عليه السلام: يا ديصاني هذا حصن مكنون له جلد غليظ وتحت الجلد الغليظ جلد رقيق، وتحت الجلد الرقيق ذهبة مائعة وفضة ذائبة، فلا الذهب المائعة تختلط بالفضة الذائبة ولا الفضة الذائبة تختلط بالذهب المائعة، هي على حالها لم يخرج منها مصلح فيخبر عن إصلاحها ولا دخل فيها مفسد فيخبر عن فسادها، لا يدري للذكر خلقت أم للأنثى، تنفلق عن مثل ألوان الطواويس، أتري لها مدبراً؟ قال: فأطرق مليئاً؟ ثم قال: أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأنّ محمداً عبده ورسوله، وأنتك إمامٌ وحجّةٌ من الله على خلقه، وأنا تائبٌ ممّا كنت فيه» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 80: الصدوق، التوحيد، ص 122].

وهذا المنهج مأخوذ من الوحي الإلهي ومن التنزيل، حيث يطرح القرآن الكريم استفهاتٍ إنكاريّةً ليثير فطرة الناس التوحيدية، مثل قوله تعالى: ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾ [سورة الواقعة: 64]، ومثل قوله تعالى: ﴿يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَرَأَيْتَ أُزْبَابُ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة يوسف: 39].

كما اتّضح أنّ هذا المنهج يوقظ فطرة السائل، وبهذا المنهج والأسلوب أثبت الإمام الصادق عليه السلام للملحد وجود الباري تعالى من نفس النقطة التي أراد الملحد بها إنكار وجوده تعالى، وبعبارة أخرى إنّ الإمام عليه السلام بيّدل له نقطة الإنكار إلى نقطة الإثبات والإقرار.

- أسلوب دفع الضرر المحتمل

كان الإمام عليه السلام يسعى أن يطرح جميع الاحتمالات الممكنة في جواب سؤال الملحد أو الزنديق ليدفع الضرر المحتمل، وهناك أكثر من رواية يمكن أن تكون شاهداً ودليلاً على هذا الأسلوب، نكتفي بذكر شاهدين:

الشاهد الأول ما فعله الإمام الرضا عليه السلام، حيث دخل عليه الملحد مع جماعة، فذكر الإمام عليه السلام جميع الاحتمالات ودفع الضرر المحتمل كما جاء ذلك في رواية قد مرّ ذكرها أنّه «دخل رجل من الزنادقة على الرضا عليه السلام وعنده جماعة، فقال له أبو الحسن عليه السلام: أيها الرجل أرأيت إن كان القول قولكم - وليس هو كما تقولون - ألسنا وإياكم شرعاً سواءً ولا يضرنا ما صلينا وصمنا وزكينا وأقرنا؟ فسكت، فقال أبو الحسن عليه السلام: وإن يكن القول قولنا - وهو كما نقول - أستم قد هلكتم ونجونا؟ فقال: رحمك الله فأوجدني كيف هو وأين» [الصدوق، التوحيد، ص 251].

ذكر الإمام عليه السلام في هذا الاستدلال احتمالين: الاحتمال الأول يقول إنّ هناك مجموعةً من الناس الذين لا يؤمنون بالمبدإ ولا بالمعاد، ويعيشون في هذه الدنيا الدنية بدون اعتقاد بدين غارقين في الشهوات واللذات المؤقتة، ويعيشون عيشةً إباحيةً، بينما الاحتمال الثاني يقول إنّ هناك مجموعةً من الناس الذين يؤمنون بالمبدإ والمعاد، ويعيشون في هذه الدنيا مع اعتقاد بدين يعبدون الله ويحترمون الآخرين ويؤدّون حقوقهم ويعملون الأعمال الصالحة.

لونقارن بين هاتين المجموعتين لنرى أنه ماذا فقدت المجموعة الأولى وعلى ماذا حصلت؟ وكذلك ماذا خسرت المجموعة الثانية وما كسبت؟ سننتج من هذه المقارنة والمقايضة أنّ المجموعة الأولى حصلت على اللذة الدنيوية والفرح سريع الزوال، ويحتمل أنها فقدت الحياة الطيبة والسعادة الأخروية الأبدية، بينما المجموعة الثانية تحمّلت مشقة العبادة وهي مشقة نسبية، ومع ذلك استتمعت باللذات الدنيوية، وفي الوقت نفسه حصلت على اللذات الأخروية الأبدية، والعقل السليم يقضي بأن اختيار المجموعة الثانية وتصرفها هو المعقول والمنطقي.

والإمام عليه السلام لم يبيّن الاستدلال مباشرةً في هذا المنهج والأسلوب، بل وضّح المسألة بشكل الاحتمالات للذين لا يعتقدون بالله ولا بالدين الإسلامي، وبالتالي لا يؤمنون بالآيات والروايات، فإنه يوجد احتمالان، إمّا وجود الحياة الآخرة وإمّا عدم وجودها، فإن لم يكن هناك وجود للآخرة على الفرض الأول فلن يضرّ المؤمن شيئاً، وإن وجدت الآخرة على الفرض الثاني كما يدلّ عليه العقل والنقل فاز المؤمن بينما هلك الكافر، فنستطيع أن نفهم من هذه الروايات أنّ الكافر والمؤمن يتمتّع باللذات الدنيوية على حدّ سواء، أي أنّ التمتع باللذات الدنيوية مجاز ومتاح للكافر والمؤمن على حدّ سواء، بينما الكافر فقد اللذات الأخروية التي لا زوال لها ولا اضمحلال، وهذا هو الخسران المبين.

فهذا المنهج والأسلوب معقول ومنطقي ولا سيما للذين لا يقبلون الدليل النقلي.

الشاهد الثاني ما روي أنّ الصادق عليه السلام قال لابن أبي العوجاء: «إن يكن الأمر كما تقول - وليس كما تقول - نجونا ونجوت، وإن يكن الأمر كما نقول نجونا وهلكت» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 35]. ويأتي أيضًا في هذا الحديث جميع الاحتمالات السابقة - كما ذكرنا - في الرواية السالفة.

- الاستفادة من القواعد المنطقية لنفي الإلحاد

يعتقد بعض أصحاب النصّ أنّ الاستدلالات المطروحة في النصوص الدينية ولا سيّما في روايات أهل البيت عليهم السلام تختلف كمالاً عن القوانين المذكورة في علم المنطق، ويدّعي هؤلاء أيضًا أنّ المنطق هو علم يوناني لم ينشأ من العقل الفطري السليم، بل هو منطق أرسطي، ويقولون أيضًا لا بدّ أن لا نلوّث معارف أهل البيت بهذا المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية، وهذا رأي أصحاب النصّ والأخباريين وأصحاب المدرسة التفكيكية، وكذلك يوجد هذا الكلام عند التجريبيين المعاصرين حيث يركّزون على المنطق الرياضي بدل المنطق الأرسطي.

فردّ عليهم قائلين إنّ أرسطو لم يكن واضعاً للمنطق، بل هو كاشف للقواعد المنطقية وقواعد الفكر الصحيح الفطرية،

وبعبارة أخرى إنّ أرسطو لم يؤلّف علم المنطق، بل دوّن القواعد المنطقية الفطرية، ويمكن أن نستفيد من هذه القواعد الفطرية في الاستدلالات في أيّ علمٍ كان.

والملفت للنظر هو أنّ القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام استفادوا من القواعد العقلية والمنطقية في الاستدلال على الملاحدة والزنادقة، وهي كثيرة في كلامهم، وهنا نذكر بعض الشواهد من هذه القواعد على سبيل المثال:

1- أنّ مناظرات الإمام الرضا عليه السلام مليئة بالبراهين التي تعتمد على المباني العقلية اليقينية؛ لأنّ المباني العقلية واليقينية حجّيتها ذاتية، مثلما استدلّ الإمام الرضا عليه السلام على حدوث الإرادة حيث قال: «ألا تعلم أنّ ما لم يزل لا يكون معقولاً وحديثاً وقديماً في حالة واحدة» [المدوق، عيون أخبار الرضا، ج 2، ص 165]. يقصد الإمام عليه السلام أنّ الحدوث والقدم لا يجتمعان؛ لأنّهما من قبيل القضية المنفصلة، وهذه القضية تقول إنّ الوجود إمّا حادث وإمّا قديم، والقضية المنفصلة تتكوّن من النقيضين كما نقول العدد إمّا زوج وإمّا فرد، فطرفا القضية الزوجية والفردية لا يجتمعان أصلاً؛ لأنّه لا يمكن ارتفاعهما؛ إذ هما نقيضان، والنقيضان لا يجتمعان في موضوع واحد كما لا يرتفعان.

والنموذج الآخر أو الشاهد الآخر هو أنّه لمّا قال سليمان المروزيّ للإمام الرضا عليه السلام فإتّما قولي: «إنّ الإرادة ليست هو ولا

غيره» أي أنّ إرادة الله ليست عين ذاته ولا هي غير ذاته، فأجابه الإمام الرضا عليه السلام قائلاً: «يا جاهل، إذا قلت: ليست هو فقد جعلتها غيره، وإذا قلت: ليست هي غيره فقد جعلتها هو» [الصدوق، التوحيد، ص 453]. حيث ذكّره الإمام الرضا عليه السلام بقوله هذا أنّ العينية والغيرية نقيضان لا يمكن سلبهما معاً؛ لأنّ سلبهما معاً يعني ارتفاعهما عن موضوع واحد، وارتفاع النقيضين محال؛ إذ اجتماعهما محال؛ لأنّ الموجود إذا لم يكن عين الآخر لا محالة يكون غيره، وكذلك إذا لم يكن الموجود غير الآخر لا محالة يكون عينه.

2- كما نجد في كلام الإمام عليه السلام ما يدلّ على استفادته من صناعة الجدل، وهذا لا يعني أنّ الاستفادة من هذه الصناعة في بعض المواطن والاستدلال بها على الخصم أنّ الإمام كان يفضّل الجدل على البرهان، بل كان الإمام عليه السلام يستفيد من صناعة الجدل لخصوصيات يتمتّع بها الجدل، منها أنّ درك الجدل أحسن وأسهل وأسرع، والأغلبية الساحقة من الناس يدركون الجدل أسرع من البرهان، وكذا استفاد الإمام عليه السلام من الجدل في بعض الأحيان؛ لأنّ مخاطبه لم يكن يقدر على فهم البرهان، ونذكر على سبيل المثال أنّه كان الإمام عليه السلام يهتمّ بأن يأخذ الاعتراف من الطرف المقابل بمعتقداته ومسلّماته حتّى يستفيد منه في مكانه المناسب، أي الاستفادة من مسلّمات الخصم التي لا يستطيع أن ينكرها، وهذه المسلّمات تشكّل مواطن الجدل، مثلاً لما حضر الإمام الرضا عليه السلام في مجلس المأمون،

فخاطب المأمون جاثليق قائلاً: «يا جاثليق! هذا ابن عمي علي بن موسى بن جعفر، وهو من ولد فاطمة بنت نبينا محمد ﷺ، وابن علي بن أبي طالب عليه السلام، فأحب أن تكلمه وتحاجه وتنصفه، فقال الجاثليق: يا أمير المؤمنين، كيف أحاج رجلاً يجتج علي بكتاب أنا منكره ونبي لا أؤمن به؟ فقال الرضا عليه السلام: يا نصراني، فإن احتججت عليك بإنجيلك أتقرّ به؟ قال الجاثليق: وهل أقدر على دفع ما نطق به الإنجيل؟! نعم، والله أقرّ به على رغم أنفي» [الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 404].

3- كما استفاد سيّد الموحّدين عليّ عليه السلام من القياس الاقتراني بالشكل الأوّل في خطبه، فقال الإمام عليه السلام: «فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ - سُبْحَانَهُ - فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّاهُ، وَمَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَمَنْ جَهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه، وَمَنْ قَالَ فِيهِمْ؟ فَقَدْ ضَمَّنَّه، وَمَنْ قَالَ عَلَامٌ؟ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 29 و30].

والقرآن الكريم استفاد من القياس الاستثنائي قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22]، وقال الله ﷻ: ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 91].

4- كذلك استفاد الإمام أبو الحسن الرضا عليه السلام في مناظرته مع

الجاثليق في نقض ادّعاء ألوهية المسيح عليه السلام من هذه القواعد العقلية، حيث قال الرضا عليه السلام: «ما أنكرت أنّ عيسى عليه السلام كان يحيي الموتى بإذن الله ﷻ. قال الجاثليق: أنكرت ذلك من أجل أن من أحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فهو ربّ مستحقّ لأن يعبد. قال الرضا عليه السلام: فإنّ اليسع قد صنع مثل صنع عيسى عليه السلام، مشى على الماء وأحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص فلم تتّخذة أمته ربّاً ولم يعبده أحدٌ من دون الله ﷻ، ولقد صنع حزقيال النبي عليه السلام مثل ما صنع عيسى بن مريم فأحيى خمسةً وثلاثين ألف رجلٍ من بعد موتهم بستين سنةً، ثمّ التفت إلى رأس الجالوت فقال له: يا رأس الجالوت، أتجد هؤلاء في شباب بني إسرائيل في التوراة اختارهم بخت نصر من سبي بني إسرائيل حين غزى بيت المقدس ثمّ انصرف بهم إلى بابل فأرسله الله ﷻ إليهم فأحياهم، هذا في التوراة لا يدفعه إلّا كافر منكم، قال رأس الجالوت: قد سمعنا به وعرفناه، قال: صدقت، ثمّ قال: يا يهودي، خذ على هذا السفر من التوراة، فتلا عليه السلام علينا من التوراة آياتٍ، فأقبل اليهودي يترجّح لقراءته ويتعجّب! ثمّ أقبل النصراني فقال: يا نصراني أفهؤلاء كانوا قبل عيسى أم عيسى كان قبلهم؟ قال: بل كانوا قبله، فقال الرضا عليه السلام: لقد اجتمعت قريش على رسول الله ﷺ فسألوه أن يحيى لهم موتاهم فوجّه معهم عليّ بن أبي طالب عليه السلام، فقال له: اذهب إلى الجبابة فناد بأسماء هؤلاء الرهط الذين يسألون عنهم بأعلى صوتك: يا فلان ويا فلان ويا فلان يقول لكم محمّد رسول الله ﷺ: قوموا

بإذن الله ﷺ فقاموا ينفضون التراب عن رؤوسهم، فأقبلت قريش يسألهم عن أمورهم ثم أخبروهم أن محمداً بعث نبياً، فقالوا: ودننا أننا أدركناه فنؤمن به، ولقد أبرأ الأكمه والأبرص والمجانين وكلمه البهائم والطير والجن والشياطين، ولم نتخذه رباً من دون الله ﷻ، ولم ننكر لأحدٍ من هؤلاء فضلهم، فمتى اتخذتم عيسى رباً جاز لكم أن تتخذوا اليسع وحزقيل رباً؛ لأنهما قد صنعا مثل ما صنع عيسى بن مريم عليهما السلام من إحياء الموتى وغيره ... وكل شيء ذكرته لك من هذا لا تقدر على دفعه؛ لأن التوراة والإنجيل والزبور والفرقان قد نطقت، فإن كان كل من أحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص والمجانين يتخذ رباً من دون الله فاتخذ هؤلاء كلهم أرباباً، ما تقول يا يهودي؟! فقال الجاثليق: القول قولك ولا إله إلا الله» [الصدوق، عيون أخبار الرضا، ج 2، ص 143].

فدليل الإمام دليل عقلي في هذه المناظرة وهو أنه لو تعتقد بالوهية المسيح عليه السلام بسبب بعض المعجزات فعليك أن تعتقد بالوهية الآخرين الذين يمتلكون هذه المعجزات وأمثالها؛ إذ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، وهذا هو حكم الدليل العقلي الذي تستند إليه الأدلة النقلية التي بينها الإمام عليه السلام.

- إنكار الاستبعاد

كان الأئمة عليهم السلام يناظرون الملاحدة بهذا الأسلوب، بحيث يخرجونهم من الشك إلى اليقين بشكل تدريجي وبخطوات ومراحل

متعدّدة، ففي الخطوة الأولى يطرحون الأسئلة المتتالية ليزلزلوا الملاحدة من موقفهم الإنكاري، وبعد ذلك كانوا يقيمون البرهان والاستدلال في الخطوة التالية لإقناع الملاحدة والزنادقة، ونذكر على المثال قصّة الملحد نفسه الذي قدم من مصر على أبي عبد الله عليه السلام، فسأله الإمام عن اسمه وكنيته، حيث جاء في الحديث: «فلما فرغ أبو عبد الله عليه السلام أتاه الزنديق، فقعده بين يديه، ونحن مجتمعون عنده، فقال للزنديق: أتعلم أنّ للأرض تحّماً وفوقاً؟! قال: نعم، قال: فدخلت تحتها؟! قال: لا، قال: فما يدريك بما تحتها؟! قال: لا أدري إلاّ أنّي أظنّ أن ليس تحتها شيء، قال أبو عبد الله عليه السلام: فالظنّ عجزٌ ما لم تستيقن، قال أبو عبد الله عليه السلام: فصعدت السماء؟! قال: لا، قال: فتدري ما فيها؟! قال: لا، قال: فأتيت المشرق والمغرب فنظرت ما خلفهما؟! قال: لا، قال: فعجباً لك، لم تبلغ المشرق ولم تبلغ المغرب ولم تنزل تحت الأرض ولم تصعد السماء ولم تخبر هنالك فتعرف ما خلفهن وأنت جاحدٌ ما فيهنّ، وهل يجحد العاقل ما لا يعرف؟! فقال الزنديق: ما كلفني بهذا أحد غيرك، قال أبو عبد الله عليه السلام: فأنت في شكّ من ذلك، فلعلّ هو أو لعلّ ليس هو، قال الزنديق: ولعلّ ذاك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أيّها الرجل، ليس لمن لا يعلم حجّة على من يعلم، فلا حجّة للجاهل على العالم، يا أخا أهل مصر تفهم عني، فإنّنا لا نشكّ في الله أبداً، أما ترى الشمس والقمر والليل والنهار يلجان ولا يشتبهان، يذهبان ويرجعان، قد اضطرّا ليس لهما مكان إلاّ

مكانها، فإن كنا يقدران على أن يذهبا فلا يرجعان فلم يرجعان؟! وإن لم يكونا مضطربين فلم لا يصير الليل نهاراً والنهار ليلاً، اضطرّاً والله يا أبا أهل مصر إلى دوامهما، والذي اضطرهما أحكم منهما وأكبر منهما، قال الزنديق: صدقت» [الصدوق، التوحيد، ص 294 و295].

- الاستدلال بالأموال العادية المتاحة

كذلك استدلل الأئمة عليهم السلام على الملاحدة بالأموال العادية المتاحة وبالأشياء البسيطة والقريبة إليهم، والشاهد عليه ما ذكره الشيخ الصدوق رحمته الله في التوحيد أنه «دخل عليه (أي على أبي الحسن علي بن موسى الرضا عليه السلام) رجل فقال له: يا بن رسول الله، ما الدليل على حدوث العالم؟ قال: أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك» [الصدوق، التوحيد، ص 293].

فاستدل الإمام عليه السلام ببدن الإنسان على حدوث العالم؛ لأنّ الإنسان موجودٌ، ووجوده ليس عين ذاته؛ لأنّه لو كان وجود الإنسان عين ذاته لم يكن معدوماً من قبل، فإذا كان معدوماً من قبل فيلزم في الحقيقة اجتماع النقيضين، أي الجمع بين الوجود الذي عين ذاته وعدم ذلك الوجود، واجتماع النقيضين محالٌ؛ إذ لازم القول بأن وجود الإنسان عين ذاته أنّ وجوده لا يتبدل إلى عدم؛ لأنّ الإنسان كسائر الموجودات المحدثّة يقع بين عدمين (أي العدم قبل الوجود والعدم بعد الوجود) فنقطع بأنّ وجود الإنسان ليس عين ذاته، وكلّ موجود بعد عدمه وجوده قائم بغيره، وكلّ ما هو قائم بغيره

معلول؛ لذلك قال الإمام الرضا عليه السلام كلّ قائم في سواه معلول؛ لأنّ التصادف في عالم الوجود باطل (أي وجود الممكن بدون علّة وعدمه بدون علّة) فعلّة ذلك الممكن إمّا نفسه وإمّا شيء آخر مثله وإمّا شيء ثالثٌ وهو ليس كمثلته شيء، أمّا الفرض الأوّل أي علّة الموجود الممكن نفسه فيلزم منه الدور يعني وجود الشيء يدور مدار نفسه، وبناءً على ذلك يلزم توقّف الشيء الممكن على نفسه، وبالنتيجة يلزم وجود الشيء الممكن حال عدمه، وبعبارة أخرى يلزم اجتماع النقيضين في الشيء الممكن، ولأنّ اجتماع النقيضين باطل فبالتالي يكون الدور باطلاً، وأمّا الفرض الثاني فإنّ علّة الموجود الممكن ممكن مثله فيلزم منه ما لزم من الفرض الأوّل؛ لأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد، ويقول الإمام علي عليه السلام: «فإنّ المثل دليل على شبهه» [نهج البلاغة، الخطبة 153، ص 215؛ الحكمة 215، ص 816]. وعليه هذا الممكن الذي فرضناه علّة يحتاج كذلك إلى علّة موجدة، فلو كان علّته مثله الأوّل يلزم الدور أو لو كان علّته مثله الآخر (الثالث والرابع والخامس...) فيتسلسل يعني سلسلة العلل الموجودة بالفعل إلى غير النهاية، وهذا محال أيضاً، وبغضّ النظر عن كلّ هذا فسيبقى السؤال عن العلّة الذاتية للموجود الذي وجوده ليس عين ذاته بدون جواب، فثبت الفرض الثالث وهو أنّ وجود الموجودات الحادثة يدلّ على واجب الوجود القديم، بل جميع السماوات والأرضين آيات لوجود المدبّر الحكيم الأزلي الذي ليس كمثلته شيء.

فتبين أنّ لكلّ موجودٍ حادثٍ مبدأً أزليّاً قديماً، وكذلك كلّ موجودٍ وجوده ليس عين ذاته يحتاج إلى موجود وجوده عين ذاته، هذا هو نفس برهان الحدوث والإمكان الذي يطرح في الفلسفة الإلهية، وتبين أيضاً أنّ كلّ موجود وجوده ليس عين ذاته لم يوجد صدفةً، بل هو معلول لعلّة تقوّمه، وهذا هو النظام العليّ والمعلوليّ يجري في الحقائق العينية والعلمية. [انظر: جوادى آملي، الفلسفة الإلهية من منظار الإمام الرضا، ص 43]

ويؤيد الاحتمال الثالث قول الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام: «إني لما نظرت إلى جسدي فلم يمكنني فيه زيادة ولا نقصان في العرض والطول ودفع المكاره عنه وجرّ المنفعة إليه، علمت أنّ لهذا البنيان بانيّاً فأقررت به، مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب وتصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المتقنات، علمت أنّ لهذا مقدّراً ومنشئاً» [الصدوق، التوحيد، ص 251].

ب - الأسلوب العقلي المحتوئي

- الاستفادة من طريقة المعادلة المعكوسة:

هذا المنهج والأسلوب من أهمّ المناهج وأحسنها، وقد استفاد منه أهل البيت عليهم السلام في مناظراتهم، والشاهد على ذلك أنّه قدم ملحد على الإمام الصادق عليه السلام وكان يأبى أن يقول إنّته مصنوع أو حادث، ذكر الكليني رحمته الله بإسناده «أنّ ابن أبي العوجاء حين كلمه

أبو عبد الله عليه السلام عاد إليه في اليوم الثاني، فجلس وهو ساكناً لا ينطق، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كأنك جئت تعيد بعض ما كتنا فيه، فقال: أردت ذاك يا ابن رسول الله، فقال أبو عبد الله عليه السلام: ما أعجب هذا! تنكر الله وتشهد أنّي ابن رسول الله، فقال: العادة تحملني على ذلك. فقال له العالم عليه السلام: فما يمنعك من الكلام؟ قال: إجلالاً لك ومهابةً ما ينطلق لساني بين يديك، فإنّي شاهدت العلماء وناظرت المتكلمين فما تداخلني هيبةٌ قط مثل ما تداخلني من هيبتك، قال: يكون ذلك، ولكن أفتح عليك بسؤال وأقبل عليه، فقال له: أمصنوع أنت أم غير مصنوع؟! فقال عبد الكريم بن أبي العوجاء: أنا غير مصنوع. فقال له العالم عليه السلام: فصف لي لو كنت مصنوعاً كيف كنت تكون، فبقي عبد الكريم مليّاً لا يحير جواباً، وولع بخشبةٍ كانت بين يديه وهو يقول: طويلٌ عريضٌ عميقٌ قصيرٌ متحركٌ ساكنٌ، كلّ ذلك صفة خلقه، فقال له العالم عليه السلام: فإن كنت لم تعلم صفة الصنعة غيرها فاجعل نفسك مصنوعاً لما تجد في نفسك ممّا يحدث من هذه الأمور الحديث [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 76؛ الصدوق، التوحيد، ص 296].

فاستدلّ الإمام عليه السلام على الملحد من سؤال الملحد نفسه قائلاً: إن كنت لا تعلم فلماذا تنكر إذن؛ لأنّ نفي الوجدان لا يساوي نفي الوجود، ومن المعلوم أنّ عدم العلم لا يدلّ على عدم الوجود.

- الاستشهاد بالنفس والمراجعة إليها

إنّ الأئمة عليهم السلام وتلامذتهم كانوا في الأغلب يستشهدون في استدلالاتهم بالنفس الإنسانية والأمور النفسية الداخلية بدل الأمور الخارجية، إذ كانوا يركّزون على البراهين النفسية أكثر من البراهين الآفاقية؛ لأن الشيء الوحيد الذي يدركه الإنسان من دون واسطة هو نفسه الناطقة، وبعبارة أخرى يدرك كلّ إنسان نفسه الناطقة بالعلم الحضوري الذي لا واسطة فيه بين العالم وبين المعلوم، والشاهد على هذا الأسلوب رواية هشام بن سالم: «قال: حضرت محمد بن النعمان الأحول فقام إليه رجل فقال له: بم عرفت ربّك؟ قال بتوفيقه وإرشاده وتعريفه وهدايته، قال: فخرجت من عنده، فلقيت هشام بن الحكم فقلت له: ما أقول لمن يسألني فيقول لي بم عرفت ربّك؟ فقال: إن سأل سائل فقال: بم عرفت ربّك؟ قلت: عرفت الله تعالى بنفسي؛ لأنّها أقرب الأشياء إليّ، وذلك أنّي أجدها أبعاضاً مجتمعةً وأجزاءً مؤتلفةً، ظاهرة التركيب متبيّنة الصنعة مبيّنة على ضروب من التخطيط والتصوير زائدة من بعد نقصان وناقصة من بعد زيادة، قد أنشأ لها حواسّ مختلفة وجوارح متباينة من بصر وسمع وشامّ وذائق ولامس، مجبولة على الضعف والنقص والمهانة، لا تدرك واحدة منها مدرك صاحبها ولا تقوى على ذلك، عاجزة عند اجتلاب المنافع إليها، ودفع المضار عنها، واستحال في العقول وجود تأليف لا مؤلف له، وثبات صورة لا

مصوّر لها، فعلمت أنّ لها خالقًا خلقها، ومصوّرًا صوّرها، مخالفاً لها على جميع جهاتها قال الله ﷻ: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [سورة الذاريات: 21] «[الصدوق، التوحيد، ص 289].

فكان المحور والمركز في استدلالات أهل البيت ﷺ وجود الإنسان نفسه ووجود النفس الإنسانية.

والشاهد الثاني على هذا الأسلوب رواية هشام بن الحكم سابقة الذكر، «قال لي أبو شاعر الديصاني: إن لي مسألة تستأذن لي على صاحبك، فإني قد سألت عنها جماعة من العلماء فما أجابوني بجواب مشبع، فقلت: هل لك أن تخبرني بها فلعلّ عندي جواباً ترتضيه فقال: إني أحبّ أن ألقى بها أبا عبد الله، فاستأذنت له فدخل فقال له: أتأذن لي في السؤال؟ فقال له: سل عمّا بدا لك. فقال له: ما الدليل على أنّ لك صانعاً؟ فقال: وجدت نفسي لا تخلو من إحدى جهتين: إمّا أن أكون صنعتها أنا أو صنعتها غيري، فإن كنت صنعتها أنا فلا أخلو من أحد معنيين: إمّا أن أكون صنعتها وكانت موجودة، أو صنعتها وكانت معدومة، فإن كنت صنعتها وكانت موجودة فقد استغنت بوجودها عن صنعتها، وإن كنت معدومة فإنك تعلم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً، فقد ثبت المعنى الثالث أنّ لي صانعاً وهو الله ربّ العالمين، فقام وما أحرار جواباً» [الصدوق، التوحيد، ص 290].

فاستدل الإمام ﷺ في هذه الرواية على وجود الصانع مستفيداً من

الحصر العقلي حيث طرح ثلاثة احتمالات في حدوث النفس ووجود الإنسان، الاحتمال الأول هو أنا صنعت نفسي وكانت موجودةً وهذا تحصيل للحاصل وهو قبيح، والاحتمال الثاني هو أنا صنعتها وكانت معدومةً فمن المعلوم أنّ المعدوم لا يحدث شيئاً فهذا واضح البطلان، والاحتمال الثالث هو أنّه قد صنعها غيري وهو الله ﷻ.

والشاهد الثالث على هذا المنهج الرواية السابقة عن الإمام الرضا عليه السلام في بيان حدوث العالم؛ إذ سأل الإمام عليه السلام عن حدوث العالم فذكر الإمام عليه السلام في جواب السائل احتمالاتٍ عدّة في حدوث العالم وفي احتياج الحادث إلى المحدث، فجاء فيها «أته دخل عليه رجل فقال له: يا بن رسول الله ما الدليل على حدث العالم؟ قال: أنت لم تكن ثم كنت، وقد علمت أنّك لم تكون نفسك ولا كونك من هو مثلك» [الصدوق، الأمالي، ص 352].

ولعلّ هذا الاستدلال مأخوذ من استدلال القرآن الكريم على وجود الخالق قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]؛ فالقرآن ينفي الصدفة والتصادف؛ لأنّ التصادف - وهو وجود الممكن من دون علّةٍ وعدمه من دون علّةٍ - في عالم الإيمان باطل.

والشاهد الرابع أيضاً رواية سبق ذكرها عن الإمام الرضا عليه السلام استدلالاً فيها على وجود الصانع ببدنه: «قال أبو الحسن عليه السلام: إنّني لمّا نظرت إلى جسدي فلم يمكّني فيه زيادة ولا نقصان في العرض

والطول ودفَع المكاره عنه وجرّ المنفعة إليه، علمت أنّ لهذا البنيان بانيًّا فأقررت به، مع ما أرى من دوران الفلك بقدرته وإنشاء السحاب وتصريف الرياح ومجرى الشمس والقمر والنجوم وغير ذلك من الآيات العجيبات المتقنات، علمت أنّ لهذا مقدّرًا ومنشئًا» [الصدوق، التوحيد، ص 251].

هذا الأسلوب يعني أن الاستشهاد بالآيات الأنفسية ليس حصريًّا، بل هو من أبرز الطرق وأحسنها وأقربها؛ لأنّ الأئمة عليهم السلام استدلّوا على وجود الصانع ﷻ بالاستدلالات الآفاقية أيضًا. وإذا نظرنا إلى جميع استدلالات الأئمة عليهم السلام لوجدناها مبنية على افتراضات أربعة:

1- أنّ تحصيل الحاصل لغو، يعني أنا صنعت نفسي وكانت موجودةً.

2- امتناع تقدم الشيء على نفسه، يعني كانت نفسي موجودةً قبل وجودها.

3- أصل العليّة.

4- احتياج الحادث إلى المحدث.

- الاستدلال التدريجي ذو المستويات المتعدّدة

الأنبياء والرسل والأئمة عليهم السلام كانوا مثل القرآن يراعون ظرفية إدراك المخاطب؛ لأنّهم كانوا مكلفين بذلك تطبيقًا لقوله ﷺ:

«إنا أمرنا معاشر الأنبياء أن نكلّم الناس بقدر عقولهم» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 69]؛ لأنّ لتوحيد الله ﷻ مثل أصل وجوده مراتب، فأمر الله الرسل والأوصياء أن يكلموا الناس بقدر عقولهم، وكذلك أمرهم الله في كتابه العزيز قائلاً: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125]؛ لذلك الإمام ﷺ يستدلّ باستدلال ذي مستويين: بسيط واضح، وعميق فلسفيّ، فيستدلّ الإمام في البداية والمرحلة الأولى بصورة بسيطة لإيجاد الظرفية والأرضية في المخاطب، ثمّ في المرحلة التالية يطرح نفس الاستدلال بصورة عميقة؛ ولهذا الأسلوب أمثلة كثيرة في كلام المعصومين ﷺ نذكر منها على سبيل المثال.

المثال الأول هو برهان الفرجة الذي استدلّ به الإمام الصادق ﷺ لإثبات توحيد الحقّ ﷻ؛ إذ قدّم الإمام للملحد الذي كان يعتقد بالثنوية استدلالاً بسيطاً قائلاً إنّ المدبّرين لا يخلوان من حالات ثلاث وكانت الحالة الثالثة بدهيّة؛ لذلك لم يتعرّض له الإمام ﷺ في كلامه، وإليك رواية الإمام «عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذي أتى أبا عبد الله ﷺ فكان من قول أبي عبد الله ﷺ له: لا يخلو قولك: إنّهما اثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قويّاً والآخر ضعيفاً، فإنّ كانا قويين فلم لا يدفع كلّ واحد منهما صاحبه ويتفرّد بالتدبير، وإنّ زعمت أنّ أحدهما قويّ والآخر ضعيف ثبت أنّه واحد كما نقول؛ للعجز

الظاهر في الثاني، وإن قلت: إنهما اثنان لم يخل من أن يكونا متّفقيين من كلّ جهة أو مفترقين من كلّ جهة، فلمّا رأينا الخلق منتظمًا والفلك جاريًا واختلاف الليل والنهار والشمس والقمر دلّ صحة الأمر والتدبير وائتلاف الأمر على أنّ المدبر واحد، ثمّ يلزمك إن ادّعت اثنين فلا بدّ من فرجة بينهما حتّى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثًا بينهما قديمًا معهما، فيلزمك ثلاثة، فإن ادّعت ثلاثة لزمك ما قلنا في الاثنين حتّى يكون بينهم فرجتان فيكون خمسًا [كذا]، ثمّ يتناهى في العدد إلى ما لا نهاية في الكثرة» [الصدوق، التوحيد، ص 243؛ الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 80].

ويمكن تحوير هذا الدليل بالقول إنّه لو كان المبدأ الأوّل الموجود بذاته اثنان فلا يخلو من أن يكونا قديمين قويّين أو ضعيفين أو أن يكون أحدهما قويًّا، والآخر ضعيفًا والمراد بالقويّ أن يكون قادرًا على فعل الكلّ فاعلاً له بالإرادة مع استبداده به، والمراد بالضعيف الذي لا يقوى على فعل الكلّ ولا يستبدّ به ولا يقاوم القويّ، فإن كانا قويّين فلم لا يدفع كلّ منهما صاحبه ويتفردّ به، أي يلزم منه عدم وقوع الفعل وإن كان أحدهما ضعيفًا فيلزم من ضعف وجوده احتياجه إلى العلة الموجدة؛ لأنّه لا يتصوّر إلّا بجواز خلوّ الماهيّة عن الوجود وهو معنى الإمكان، وإن كانا ضعيفين بأن يقدر ويقوى كلّ منهما على بعض أو على الكل، لكن فعل بعضًا بالإرادة فلا يخلو من أن يكونا متّفقين في الحقيقة من كلّ جهة، بحيث لا يكون لكلّ منهما جهة

تشخص يتعيّن بها عن صاحبه، فمعناه وحدتهما، وهذا خلف، أو أن يكونا مفترقين من كلّ جهة فانظام الخلق وائتلاف الأمر يدلّ على وحدة المدبّر، ثمّ إنّ فرض الاثنينيّة ولو من جهة يستلزم أن يكون بينهما مميّزٌ فاصلٌ عبّر عنه الإمام عليه السلام بالفرجة، حيث إنّها الفاصل بين الأجسام؛ تنبيهًا على أنّ أولئك الزنادقة لا يدركون غير المحسوسات ولا ينبغي مخاطبتهم إلّا بما يليق استعماله في المحسوسات، وهو المميّز لا بدّ أن يكون قديمًا موجودًا بذاته وإلّا لزم وحدتهما كما ذكرنا، فيلزم أن يكون المبدأ ثلاثة؛ إذ فرض التثليث يقتضي المميّز بينهما، وهكذا إلى ما لا نهاية له، قد ثبت بذلك وحدة المبدأ الأوّل للعالم وهو القادر الحكيم؛ لأنّ وجود الأفاعيل ممّا لا يتأتّى إلّا من قادر حكيم. [انظر: الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 80]

وقرّر الأستاذ مرتضى مطهري المستوى العميق لهذا البرهان بقوله: لو فرض أنّ واجب الوجود اثنين فلا بدّ من فرجة وامتياز بين هذين الواجبين؛ لأنّ التكرّر والتعدّد متفرّع على أنّ أحد الواجبين يمتاز بخصوصيّة على الأقلّ يفقدها الآخر؛ فعليه لا بدّ من وجود أمر ثالث بين الواجبين به يمتاز أحدهما عن الآخر، وهذا الأمر الثالث في ذاته واجبٌ أيضًا؛ لأنّه لو كان ممكنًا لوجد بوجود واجب آخر، فيلزم أن لا يكون كلّ واحد من الواجبين متميّزًا عن الآخر في مرتبته ذاته، بل يكون الواجبان متّحدين في مرتبة الذات، وإنّما نشأ التعدّد والتكرّر في مرتبة متأخّرة أي بعد مرتبة الذات، فالأمر الثالث واجبٌ أيضًا، فيلزم من فرض واجبين ثلاثة. ولأنّ

كلّ واحد من هؤلاء الثلاثة واجب الوجود؛ فلا بدّ من وجود فرجة وامتنياز بين كلّ واجبي الوجود، فلا بدّ من وجود فرجتين بهما يتميّز هذا الواجب الثالث عن الواجبين الآخرين، فيلزم من فرض ثلاثة خمسة، ومن فرض خمسة تسعة، وهكذا إلى ما لا نهاية في الكثرة، فيلزم من فرض الواجبين وجود الواجب إلى غير النهاية، وأضاف الاستاذ مطهري قائلاً إنّ بيان الإمام الصادق عليه السلام في هذا الاستدلال أوضح وأدقّ من بيان المفكرين الغربيين. [انظر: مطهري، مجموعة الآثار، ج 6، ص 1022]

والمثال الثاني هو استدلال الإمام أبي الحسن الرضا عليه السلام على إثبات توحيد الواجب؛ إذ استدلّ الإمام باستدلّالين بسيط وعميق، جاء في الحديث: «حدّثنا عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوريّ قال: سمعت الفضل بن شاذان يقول: سألت رجلاً من الثنوية أبا الحسن عليّ بن موسى الرضا عليه السلام وأنا حاضر فقال له: إنّي أقول: إن صانع العالم اثنان، فما الدليل على أنّه واحد؟ فقال: قولك: إنّه اثنان دليل على أنّه واحد؛ لأنّك لم تدع الثاني إلّا بعد إثباتك الواحد، فالواحد مجمّع عليه وأكثر من واحدٍ مختلفٍ فيه» [الصدوق، التوحيد، ص 270]. مراده عليه السلام أنّ على من يدعي التعدّد أن يأتي بالبرهان عليه فلا برهان له؛ إذ الواحد مقطوع والزائد لا يصار إليه حتّى يبرهن عليه، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 117].

فاستدلّ الإمام الرضا عليه السلام على توحيد الواجب - تعالى - استدلالاً

بسيطًا في جواب قول الرجل الثنوي: إنّ صانع العالم اثنان، فما الدليل على أنه واحد؟ فقال: قولك: إنه اثنان دليل على أنه واحد؛ لأنك لم تدع الثاني إلا بعد إثباتك الواحد، فالواحد مجمع عليه وأكثر من واحدٍ مختلفٍ فيه فالمجمع عليه - وهو التوحيد - قطعيٌّ بينما المختلف فيه - وهو الثنوية - ليس بقطعيٍّ، فوضّح الإمام أنّ الإنسان الموحد يعتقد بأنّ الخالق واحدٌ، وكذلك يعتقد الثنوي بأنّ الصانع واحدٌ إلاّ أنّه يدّعي وجود الصانع الآخر غير الصانع الأوّل المجمع عليه؛ ولذا على الثنوي أن يأتي بالبرهان على مدّعا، فهذا الاستدلال البسيط الذي يقتنع به عامّة الناس، ويؤهل هذا الاستدلال سواد الناس لأن يعتقدوا بالتوحيد ويمهد لهم الأرضية والظرفية لقبول التوحيد.

ولكن في الواقع أنّ الموحد يدّعي حصر الخالق والصانع في ذات الله ﷻ، فيجب عليه أن يأتي بالبرهان عليه؛ لأنّ مدّعا يتكوّن من جزئين: إثبات وجود الله ونفي وجود الخالق الآخر سوى الله، وبناءً على ذلك على كلا الطائفتين الموحدتين والثنويين أن يأتوا بالبرهان على مدّعاهم؛ لأنّ هذا الموضوع من باب التداعي لا من باب أنّ الطرف يدعي شيئاً والطرف الآخر ينكره بحيث يكون إتيان البينة على المدّعي وكفي للمنكر أن يردّ على دليل المدّعي، وهذا الاستدلال البسيط كافٍ للعائي أي غير الحكيم والفيلسوف، وأمّا الحكيم الفطن لا يقتنع بهذا الاستدلال، بل ينتظر ويتوقّع استدلالاً عميقاً فلسفياً.

واستدلّ الإمام الرضا عليه السلام استدلالاً عميقاً فلسفياً على توحيد الله ﷻ بقوله: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ، وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ جَلَّ اسْمُهُ تَوْحِيدُهُ، وَنِظَامُ تَوْحِيدِهِ نَفْيُ التَّحْدِيدِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ الْعُقُولِ أَنَّ كُلَّ مُحَدُودٍ مُحْلُوقٌ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مُحْلُوقٍ أَنَّ لَهُ خَالِقًا لَيْسَ بِمُحْلُوقٍ، الْمُتَمْتِنِعُ مِنَ الْحَدَثِ هُوَ الْقَدِيمُ فِي الْأَزَلِّ» [المفيد، الأمالي، ص 253].

إنّ أحد أحكم البراهين لإثبات توحيد الله ﷻ أنّه ﷻ موجودٌ مطلقٌ وغير محدودٍ، فلا يترك مجالاً لفرض المعبود الآخر؛ لأنّ فرض وجود المعبود الآخر سوى الله ﷻ هو الفرض المحال؛ لأنّ الواجب - تعالى - وجود محض لا حدّ له وينعت بنعت عدم التناهي، وهذا هو المبنى المهمّ للمعارف الكثيرة التي نستفيدها من كلمات العترة الطاهرة عليهم السلام، والدليل الآخر على إطلاقه ﷻ أو على أنّه مطلق الوجود؛ إذ لو كان محدوداً لكان مخلوقاً لخالق آخر غيره؛ لأنّ لكلّ موجودٍ محدودٍ حدّاً لا يتجاوزه، وله حادٌّ يحدّد حدوده الخاصّة به، وعليه أنّ كلّ موجودٍ محدودٍ مخلوقٌ قطعاً، ولكلّ مخلوقٍ خالقٌ لا يحتاج إلى خالقٍ آخر مثل مخلوقه؛ لأنّ وجود هذا الخالق عين ذاته، فلا يحتاج في وجوده إلى غيره؛ لأنّ كلّ موجودٍ حادثٍ يحتاج إلى موجودٍ قديمٍ أزليٍّ غنيٍّ يمتنع عليه الحدوث، فيمكن الاستدلال بعد هذا التحليل بواسطة عدم تناهي الواجب على توحيدهِ ووحده؛ إذ الإطلاق وعدم التناهي ليس زائداً على أصل وجود الحقّ تعالى، بل الإطلاق وعدم التناهي آيةٌ لشدّة نور

أصل وجوده، بل كل واحد منهما دليل على وحدته وتوحيده؛ إذ كل واحد هو أصل الوجود ومتن حقيقة الذات البارئ والخالق الواحد الأحد. [انظر: جوادى آملي، الفلسفة الإلهية من منظار الإمام الرضا عليه السلام، ص 53 - 55]

- التأكيد على أصل العلية لنفي الإلحاد

الإلحاد قديماً كان أو حديثاً يركّز على نفي أصل العلية؛ لأنّ الملاحدة والزنادقة يعتقدون أنّ العالم وجد صدفةً من دون علّةٍ موجدةٍ، ولكن هذا غير صحيح إطلاقاً؛ لأنّ أصل العلية أصلٌ بدهيٌّ يقول إنّ كل معلولٍ يحتاج إلى علّةٍ، فلا يمكن إنكار هذا الأصل البدهي. يقول السيّد محمّد باقر الصدر رحمته الله: إنّ قاعدة أصل العلية بدهية أولية؛ فلا يحتاج إلى استدلال ولا برهان عليها، بل كل من تصوّر المعلول تصوّراً صحيحاً يكفيه أن يعرف أنّ المعلول يحتاج إلى علّة؛ ولذلك أكّد أهل البيت عليهم السلام على ذلك الأصل البدهي في نفي الإلحاد والزندقة، ونذكر بعض الشواهد على ذلك من محاسن كلامهم.

الشاهد الأوّل هو رواية هشام بن الحكم قال: ثمّ سألت الزنديق قائلاً: فما الدليل عليه؟ فأراد أن يقول بما ذكرت قد ثبت وحدة المبدأ الأوّل للعالم على تقدير وجوده، فما الدليل على وجوده؟ فأجابه أبو عبد الله عليه السلام قائلاً بأنّ وجود الأفاعيل كخلق الإنسان وعروقه وأحشائه وعضلاته وآلات القبض والبسط ونحو ذلك ممّا لا يتأتى إلّا من قادر حكيم، ألا ترى أنّك إذا نظرت إلى بناء

مشيّد مبني علمت أنّ له بانيًا، وإن كنت لم ترّ الباني ولم تشاهده.
[انظر: الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 80؛ الصدوق، التوحيد، ص 244]

ثمّ قال الإمام عليه السلام: «هو شيءٌ بخلاف الأشياء، ارجع بقولي: شيءٌ إلى إثبات معنى، وأنّه شيءٌ بحقيقة الشئيّة، غير أنه لا جسم ولا صورة ولا يحس ولا يدرك بالحواس الخمس، لا تدركه الأوهام، ولا تنقصه الدهور، ولا يغيّره الزمان. [انظر: الصدوق، التوحيد، ص 245]

والشاهد الثاني رواية سيّد الموحّدين الإمام عليّ عليه السلام؛ إذ سُئِلَ أمير المؤمنين عليه السلام عَنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ، فَقَالَ: الْبَعْرَةُ تَدُلُّ عَلَى الْبَعِيرِ، وَالرَّوْتَةُ تَدُلُّ عَلَى الْحَمِيرِ، وَأَثَارُ الْقَدَمِ تَدُلُّ عَلَى الْمَسِيرِ، فَهَيْكَلُ عُلوِيٍّ بِهَذِهِ اللَّطَافَةِ وَمَرْكَزُ سُفْيِيٍّ بِهَذِهِ الْكِنَافَةِ كَيْفَ لَا يَدُلَّانِ عَلَى اللَّطِيفِ الْخَبِيرِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 55].

والشاهد الثالث قول الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة إذ قال: «فَالْوَيْلُ لِمَنْ أَنْكَرَ الْمُقَدَّرَ وَجَحَدَ الْمُدَبَّرَ، زَعَمُوا أَنَّهُمْ كَالْتَّبَاتِ مَا لَهُمْ زَارِعٌ وَلَا لِاخْتِلَافِ صُورِهِمْ صَانِعٌ، وَلَمْ يَلْجَأُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا أَوْعَوْا وَهَلْ يَكُونُ بِنَاءٌ مِنْ غَيْرِ بَانٍ أَوْ جِنَايَةٌ مِنْ غَيْرِ جَانٍ!!» [نهج البلاغة، الخطبة 185، ص 271].

ويتفرع على أصل العليّة أصلٌ آخر وهو أصل السنخيّة كما هو واضح من هذه الشواهد، حيث لوحظ في هذه الروايات أصل السنخيّة أيضًا؛ إذ يقول إمام المتّقين وسيّد الموحّدين يحتاج إنكار وجود الله إلى دليل كما يحتاج إثبات وجوده - تعالى - إلى دليل،

والمنكرون لم يقدموا أي دليل على إثبات مدعاهم وصحته إذ صرح الإمام قائلًا: «وَلَمْ يَلْجِئُوا إِلَى حُجَّةٍ فِيمَا ادَّعَوْا وَلَا تَحْقِيقٍ لِمَا أُوعُوا». والشاهد الرابع قول الإمام الرضا عليه السلام: «وَكُلَّ قَائِمٍ فِي سِوَاهُ مَعْلُومٌ» [الصدوق، التوحيد، ص 35]. فأشار الإمام الرضا عليه السلام إلى أصل العليّة، بحيث إذا وجد الموجود ولم يكن وجوده عين ذاته، وبألفاظٍ أخر لم يكن مستقلًّا في وجوده فلا بد أن يكون قائمًا في سواه، وبعبارة صريحة واضحة أن يكون معلومًا، ويكون عكس النقيض لهذه القضية أن كل غير معلوم ليس قائمًا في سواه، بل هو قائمٌ بنفسه ومستقلٌّ في وجوده، وهو ليس إلا الله تعالى فقط.

الخاتمة

الإلحاد في اللغة هو الميل عن الاستقامة فيشمل كل ميل عن القصد والعدول عن الشيء، وفي الاصطلاح هو الكفر بالله والملحد هو المنكر لوجود الإله، وكان الإلحاد في زمن أهل البيت عليهم السلام يتمتع بخصوصيات أبرزها الحسيّة والطبيعيّة؛ إذ الملاحدة كانوا يحرصون المعارف في المحسوسات، وكان طابع الإلحاد العامّ في زمانهم العقلانية المشوبة بالوهم والخيال؛ إذ كانوا يؤكّدون على البعد المادّي والجسمانيّ للإنسان، وعلى انحصار المعرفة في الحسّ والخيال، وكانت الزنادقة والملاحدة يرومون من شبهاتهم نفي وجود الخالق والصانع ضمن نفي حدوث العالم الإمكانى، ويتلخّص أسباب ميول الناس إلى الإلحاد في كلام أهل البيت عليهم السلام في الأسباب الشخصية مثل التكبر، والأسباب الاجتماعية مثل ظلم الحكّام وفسادهم، والوقوع في الشبهات، وعدم الاقتناع والقصور في العقل والضعف في البصيرة.

وأهمّ أساليب مواجهة الإلحاد في كلام أهل البيت عليهم السلام هي الأساليب الأخلاقيّة والعقليّة، والأساليب الأخلاقيّة تتلخّص في انفتاح المجال على الملاحدة والزنادقة كي يطرحوا ما عندهم من الأسئلة والإشكالات، وعدم انتقاد شخصية السائل، بل التركيز على نقد كلامه واستدلالاته، كما أنّ الأساليب العقلية بدورها تنقسم إلى قسمين القسم الأوّل، هو الأساليب الصورية، وهي عبارة عن المنهج الاستفهامي والإنكاري، وأسلوب دفع الضرر المحتمل،

والاستفادة من القواعد العقلية والمنطقية لنفي الإلحاد والزندقة، والاستدلال بالأمور العادية المتاحة، بينما القسم الثاني هو الأساليب المحتوائية، وهي عبارة عن الاستفادة من طريقة المعادلة المعكوسة ومن البراهين الأنفسية مثل الاستشهاد بالنفس الإنسانية الناطقة، والرجوع إليها، والاستدلال التدريجي ذي مستويات عديدة بسيطة وعميقة، والتأكيد على أصل العليّة لنفي الإلحاد وإثبات الصانع تعالى.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
- نهج البلاغة.
- الصحيفة السجادية.
1. الأفريقي، ابن منظور، محمّد، لسان العرب، دار المعارف، الطبعة الجديدة، القاهرة.
 2. البحراني، عبد الله بن نور الله، عوالم العلوم والمعارف والأحوال من الآيات والأخبار والأقوال، مؤسسة الإمام المهدي، قم.
 3. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، إيران، ذوي القربى، ط2، 1429 هـ.
 4. جوادى آملي، عبد الله، الفلسفة الإلهية من منظار الإمام الرضا عليه السلام، مركز نشر الإسرائ، قم، الطبعة السادسة، 1996 ش.
 5. الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 2000 م.
 6. الدارمي، عبد الله عبد الصمد، المسند الجامع (سنن الدارمي)، المحقق: نبيل بن هاشم بن عبد الله الغمري آل باعلوي، دار البشائر الإسلامية، دمشق.
 7. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، المحقق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.
 8. الشيخ الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
 9. الصدوق، محمد بن بابويه، الأمالي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، 2009 م.

10. الصدوق، محمد بن بابويه، التوحيد، التحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم.
11. الصدوق، محمد بن بابويه، عيون أخبار الرضا، التعليق: العلامة الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.
12. الطبرسي، أبو منصور أحمد بن علي، الاحتجاج، مطابع النعمان، النجف الأشرف، 1966 م.
13. عزيزي، مصطفى، المنهج المقارن بين الحسية السلفية والحسيّة التجريبية، مجلة الحكمة الإسلامية، الصيف 1398 ش، الصفحة 117-140 الدورة السادسة، الرقم 1، قم. (http://fhi.hekmateislami.com/issue_12310_12311.html)
14. الكليني، محمد بن يعقوب، الأصول من الكافي، التحقيق: الغفاري، علي أكبر والآخوندي، محمد، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
15. المازندراني، محمد صالح، شرح أصول الكافي لمحمد بن يعقوب الكليني، التعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، الطبعة الأولى، 2000 م.
16. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1404 هـ.
17. مطهري، مرتضى، مجموعة آثار الشهيد المطهري، صدرها، الطبعة السابعة، قم.
18. الجعفي، المفصل بن عمر، توحيد المفصل، مكتبة الداوري، الطبعة الثالثة.
19. المفيد، محمد بن النعمان، الأمالي، التحقيق: الغفاري، علي أكبر، الناشر: مؤتمّر الشيخ المفيد، قم، 1413 هـ.
20. ناصر، محمد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، الطبعة الثالثة، كربلاء، 2019 م.