

Human Cloning and the Problem of Creation in Religious Thought

Khalid Younus al-No'mani

Assistant Professor at Sheikh al-Tousi College, Iraq.E-mail: ali.sheikh@aldaleel-inst.com

Summary

One of the new issues appeared in the arena of both religious thought and scientific thought is the issue of human cloning, which is considered as one of the most important medical scientific achievements in the last century. At a later period, there was another scientific achievement in the field of stem cells, where many questions were raised at the intellectual level in this field, such as the legality of benefiting from this modern technology, in addition to some doctrinal problems related to creatorism, besides many other questions raised by scholars about the scientific religious approach established by Islamic scholars to answer these questions on such new topics. Some scholars have offered answers to these doctrinal problems objectively and clearly. They concluded that this scientific development does not contradict religious theological view about Creation and the Creator, and does not raise a problem from the legal (religious) point of view as well. We have decided to study the truth of this topic scientifically, showing the position of religion scholars about it, and proving that religion does not oppose scientific development, especially the matt human cloning; because it does not contradict the limitation of creation without a previous substance to God Almighty.

Keywords: cloning, human cloning, creation, religion, science.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP.1-17

Received: 23/10/2021; Accepted: 26/11/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



الاستنساخ البشري وإشكالية الخلق في الفكر الديني

خالد يونس النعماني

استاذ مساعد في كلية الشيخ الطوسي الجامعة، العراق. البريد الإلكتروني: ali.sheikh@aldaleel-inst.com

الخلاصة

من المسائل الجديدة المطروحة في ساحة الفكر الديني والعلمي على حدّ سواء هي مسألة الاستنساخ البشري، الذي يعدّ من أهمّ الإنجازات العلمية الطّبية في القرن الماضي، وفي فترة لاحقة كان هناك إنجاز علمي آخر في مجال الخلايا الجذعية، حيث طرحت على المستوى الفكري مجموعة من الأسئلة في هذا المجال، كمشروعية الاستفادة من هذه التقنية الحديثة، وأيضًا بعض الإشكاليات العقدية التي ترتبط بالخالقية، بالإضافة إلى استفسارات مطروحة من جانب الباحثين عن المنهج الديني العلمي المقرّر لدى علماء الاسلام للإجابة على هذه التساؤلات في مثل هذه المواضيع المستحدثة، وقد تصدّى بعض العلماء للإجابة على هذه الإشكاليات العقدية بموضوعية ووضوح، وتوصّلوا إلى أنّ هذا التطور العلمي لا يتقاطع مع الرؤية الدينية الكلامية حول الخلق والخالق، ولا يثير معضلة من الناحية الشرعية أيضًا، وقد ارتأينا دراسة حقيقة الموضوع علميًا وبيان موقف علماء الدين منه، وإثبات أنّ الدين لا يعارض التطور العلمي وبالخصوص الاستنساخ البشري؛ لأنّه لا يتعارض مع حصر الخلق بلا مادّة سابقة بالله ﷻ.

الكلمات المفتاحية: الاستنساخ، الاستنساخ البشري، الخلق، الدين، العلم.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 1-17

استلام: 2021/10/23 ، القبول: 2021/11/26

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنّ مسألة البحث والتطوّر العلمي من لوازم وجود الإنسان المفكّر والعاقل في عالم الدنيا؛ لأنّ التعقل والتفكّر والتدبّر هي التي تقوم الإنسان وتميّزه عن غيره من المخلوقات، وهذه الميزة الفريدة للإنسان هي التي تساعده على اكتشاف المجهول في هذا الكون الواسع من خلال الاستكشافات العلمية المرتبطة بالتقدّم العلمي على مختلف المستويات؛ لهذا لا يمكن عرقلة عجلة التطوير العلمي للإنسان؛ لأنّ الحاجة هي التي تدفع الانسان للتفكّر والاختراع في كيفية رفع حاجاته الدنيوية من خلال ما هو موجود ومتوفّر من إمكانيات جعلها الخالق تحت تسخير الإنسان ليستفيد منها كما في قوله ﷻ في القرآن الكريم: ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾ [سورة الجاثية: 13]، وفي المقابل من الضروري كبح جماح وطغيان بعض الذين يستغلّون نتائج التطوّر العلمي والاستفادة منه في تقويض الأسس الأخلاقية في الأسرة البشرية، والدين لا يعارض التطوّر العلمي إطلاقاً، وبالخصوص الدين الإسلامي الذي تهدف تعاليمه إلى هداية هذه الحركة العلمية واستثمار نتائجها لصالح البشرية؛ ولا نبالغ إن قلنا إنّه لا يوجد دينٌ من الأديان حتّى أتباعه على طلب العلم والمعرفة مثل الدين الإسلامي، إلّا أنّه أمرهم أن يسخّروا علومهم لخدمة الإنسانية، ومن هنا نحاول تسليط الضوء على موضوع الاستنساخ البشري وما يتعلّق بأصل خلقه الانسان، وكون الله ﷻ هو الخالق الوحيد في هذا الكون، فهل عملية الاستنساخ تعني أنّ الإنسان أصبح خالقاً؟ أم أنّه يدخل ضمن العلة المعدّة لعملية الخلق فقط؟ هنا في هذه المقالة سنتناول هذا الموضوع بشكلٍ علميٍّ رصينٍ من حيث البعد الكلامي والعلمي.

المطلب الأوّل: تعريف المفاهيم

يجب في البدء تعريف معنى الاستنساخ والخلق والإبداع، ومن ثمّ الفرق بينهم ليتبيّن هل يدخل الاستنساخ ضمن عملية الخلق والإبداع أم لا؟ ليتّضح لنا موقف الإسلام من عملية الاستنساخ بشكلٍ شفاف، وهل الاستنساخ البشري يعني وجود خالقٍ آخر مستقلٍّ مع الله، أم أنّها مجرد عملية كشفٍ علميٍّ لبعض العلة المعدّة لعملية الخلق؟

1- معنى الاستنساخ لغةً واصطلاحاً

مفهوم الاستنساخ لغةً مأخوذٌ من النسخ، ويطلق النسخ على معانٍ، أحدها النقل، ومنه نسخ الكتاب: أي نقل صورته إلى كتابٍ آخر كقوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ﴾، والثاني يعني الإزالة، يقال نسخت الشمس الظلّ وانتسخته أزالته، والثالث الإبطال أي إبطال الشيء وإقامة آخر مكانه، قال تعالى: ﴿وَمَا نُنَسِّخُ مِنْ آيَةٍ﴾ والرابع هو التغيير، يقال نسخت الريح آثار الديار غيرتها [انظر: ابن

منظور، لسان العرب، ج 3، ص 61]، والمعنى الأول هو المراد من الاستنساخ في هذا البحث، وهو طلب الحصول على نسخة أخرى غير المنقول عنها، وقد يطلق على هذه التقنية تسمية النسخ، أو الاستنساخ الحيوي، أو اللاجنسي، أو نحو ذلك من إطلاقات تبعاً لنوع الاستنساخ.

أمّا من الناحية الاصطلاحية فذهب بعض الباحثين إلى تعريف الاستنساخ بقوله: «هو الحصول على نسخة أو أكثر طبق الأصل من الأصل نفسه، وبالمعنى البيولوجي فالاستنساخ يعني معالجة خلية من كائنٍ معيّن كي تنقسم وتتطوّر إلى نسخةٍ مماثلةٍ لنفس الكائن الحيّ الذي أخذت منه» [الدمرداش، الاستنساخ قبلة العصر، ص 24]، وقال بعضهم الآخر: إنّ الاستنساخ هو: «نوعٌ من التكاثر اللاجنسي ويكون في الإنسان وغيره؛ وهو تكوّن كائنٍ حيٍّ كنسخةٍ مطابقةٍ تماماً من حيث الخصائص الوراثية والفيزيولوجية والشكلية لكائنٍ حيٍّ آخر» [هاني رزق، الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، ص 229].

كذلك ذكر بعضهم في بيان المفهوم العلمي للاستنساخ بأنه: أخذ نواة خلية من كائن حيّ تحتوي على المعلومات الوراثية كافةً، ثمّ زرعها في بويضةٍ مفرغةٍ من موروثاتها ليأتي الجنين أو المخلوق مطابقاً تماماً للأصل. [انظر: عزّ الدين بحر العلوم، الاستنساخ البشري، ص 16]

فالاستنساخ هو عبارةٌ عن الحصول على النسخ طبق الأصل في النبات أو الحيوان أو الإنسان بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسيّة ذكريّة وأنثويّة، والنسخة التي تكون طبق الأصل هي التي تحتوي على التراث الإراثي الكامل الموجود في خلايا صاحب الزراعة، فيكون المخلوق الناتج صورة منه تماماً كالكتاب الذي نطبع منه آلاف النسخ فتجيء متشابهةً تمام الشبه [انظر: الجواهري، بحثٌ في الفقه المعاصر، ج 2، ص 291]، فالاستنساخ في التعريف العلمي هو الحصول على نسخ طبق الأصل من الكائن من دون التزاوج. [انظر: بلحاج العربي بن أحمد، الاستنساخ الجيني البشري في ميزان الشرع، ص 27]

2- معنى الخلق لغةً واصطلاحاً

بالنسبة لمفهوم الخلق في عرف أهل اللغة الحاء واللام والقاف أصلان: أحدهما تقدير الشيء، والآخر ملامسة الشيء، فأما الأول فقولهم: خلقت الأديم للسقاء، إذا قدرته وأما الأصل الثاني فصخرة خلقاء، أي ملساء. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ص 213]

وقال بعضهم الخلق هو إيجاد الشيء من عدمٍ، ويطلق الخالق على المبدع للشيء المخترع له على غير مثالٍ سابقٍ، والخالق هو الصانع. [انظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، مادة (خلق)]

وأما في المعنى الاصطلاحى فالخلق كما عرّفه المناويّ هو: «تقدير أمشاج، ما يراد إظهاره بعد الامتزاج، ويستعمل الخلق في إبداع الشيء من غير أصل، كما يستعمل في إيجاد شيء من شيء آخر، والخلق بمعنى الإبداع لا يكون إلاّ لله سبحانه، وأما الخلق الذي هو إيجاد شيء من آخر، فقد جعله

الله - تعالى - لغيره في بعض الأحوال» [المنائي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 324].

3- معنى الإبداع لغة واصطلاحاً

الإبداع يطلق الإبداع في عرف أهل اللغة على اختراع الشيء على غير مثالٍ سابقٍ، فالإبداع أخص من الخلق، يقول ابن منظور: «أبدعت الشيء: اخترعته لا على مثال، والبديع: من أسماء الله - تعالى - لإبداعه الأشياء وإحداثه إياها، وهو البديع الأول قبل كل شيء، ويجوز أن يكون بمعنى مبدع أو يكون من بدع الخلق كما قال سبحانه: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة البقرة: 117] أي: خالقهما ومبدعهما فهو - سبحانه - الخالق المخترع لا عن مثال سابق. [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 60]

ويطلق الإبداع في الاصطلاح على: إيجاد شيءٍ غير مسبوقةً بمادةٍ ولا زمان، ومنه قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾ [سورة البقرة: 117]، أي الذي أبداع وابتكر وأوجد السماوات والأرض على غير مثالٍ سابقٍ [انظر: المناوي، التوقيف على مهمات التعاريف، ص 324]، ومن ثم فإنَّ الخلق الذي هو إيجاد الشيء من غير أصل، والإبداع الذي هو إيجاد شيءٍ غير مسبوقةً بمادةٍ لا يتصوران إلا في جانب الله تعالى؛ لأنه القادر على إيجاد الشيء من عدم، وأما الخلق الذي هو إيجاد شيء من شيء، فإنه يتصور من غير الله سبحانه، فالإبداع هو إيجاد الشيء من لا شيء، وقيل الإبداع تأسيس الشيء عن الشيء، والخلق إيجاد شيء من شيء. [انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 21]

وقد ذكر بعض المحققين الفرق بين الخلق والإيجاد والإحداث والإبداع والتقدير والجعل والاختراع والتكوين، فإنَّ النظر في الإيجاد إلى جهة إبداع الوجود فقط، وفي الأحداث إلى الإيجاد من جهة الحدوث وكونه حادثاً، وفي الإبداع إلى الإيجاد على كيفية لم يسبقها غيرها، وفي الخلق إلى كون الإيجاد على كيفيةٍ مخصوصة، وفي الاختراع إلى جهة الاشتقاق بسهولة، وفي التقدير إلى جهة التحديد وتعيين الحدود فقط، وفي التكوين إلى الإيجاد ومن جهة حالة الكون والبقاء إجمالاً، وفي الجعل إلى جهة إحداث تعلق وارتباط، ويدل على أنَّ الخلق غير التقدير والتسوية والتصوير قوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 2]، وقوله ﷻ: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ﴾ [سورة الأعلى: 2]، وقوله: ﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾ [سورة الأعراف: 11]؛ فإنَّ التقدير قد تحقق بعد الخلق، وكذلك التسوية والتصوير، ويدل على كونه غير الإيجاد والإبداع قوله ﷻ: ﴿خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ [سورة الفرقان: 54]، وقوله: ﴿خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَّاءٍ﴾ [سورة النور: 45]، وقوله ﷻ: ﴿وَخَلَقَ الْجَانَّ مِنْ مَارِجٍ مِنْ نَارٍ﴾ [سورة الرحمن: 15]، مما يدل على صدق مفهوم الخلق إذا كان من مادةٍ وسابقة.

وعلى هذا يجوز إطلاق الخالق على غير الله المتعال، فإنَّ إحداث شيء على خصوصيةٍ وصورة معينة

من مادة موجودة ممكن لغيره تعالى، فهو خلق بشري، أو عملية تكوين بشرية، وبهذا اللحاظ صح التعبير بقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الحجر: 86]، وقوله عزّ من قائل: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، وأمّا كونه أحسن الخالقين مضافاً إلى قدرته التامة وعلمه وحكمته وإحاطته، فإنّ خالقيته إذا كانت عن مادة وسابقة، فتلك المادة أيضاً من خلقه، ولا يمكن لغيره ﷻ أن يخلق شيئاً من دون سابقة أو بسابقة منه، وعلى هذا الاعتبار إطلاق الآيات الكريمة: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 102]، ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ يَرِزُقُكُمْ﴾ [سورة فاطر: 3]، فإنّ الخالق المطلق الحقّ هو الله العزيز المتعال، وخالقيته غيره بواسطة وفي المرتبة الثانية، كرازقيتهم وقدرتهم وعلمهم. [انظر: مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 3، ص 126 - 131]، إذن فالاستنساخ سواءً تعلق بالبشر أو بالحيوان أو النبات ليس خلقاً جديداً أو إبداعاً من لا شيء، وإنما هو استفادة من الأسباب الكونية التي جعلها الله تعالى، وذلك بالاعتماد على ما خلق الله ﷻ، بأخذ خلية من كائن حي ووضعها في رحم، وتسليط بعض المؤثرات العلمية الكيماوية والفيزيائية على الخلية، وفقاً لتقنيات التلقيح والإخصاب الصناعي والهندسة الوراثية، فيحدث ما يسمى بالاستنساخ. [انظر: عمر جدية، أصل اعتبار المآل، ص 343؛ بلحاج، الاستنساخ الجيني البشري في ميزان الشرع، ص 27]

المطلب الثاني: الاستنساخ البشري في العلم

قبل الدخول في بيان كيفية إجراء هذه العملية لا بدّ من تقديم تعريف مختصر عن طبيعة الخلية الحيوانية، التي يشترك فيها الإنسان مع سائر الحيوانات، وعن كيفية تكاثرها الطبيعي والجنسي، ليتّضح المراد من الاستنساخ بشكل أفضل.

1- تركيب الخلية الحيوانية

تتركب الخلية الحيوانية من نواة مركزية تعدّ مبدأ الفاعلية الحيوية فيها، وتحتوي على 46 من الأجسام الصبغية (الكروموسومات) الحاملة للعوامل الوراثية (الجينات)، وهي محاطة بغشاء رقيق ويحيط بها من الخارج سائل غذائي مخصوص يسمى (سايتوبلازم) المحاط بدوره بغشاء الخلية نفسها، وهو شريط له لون صبغي قاتم؛ ولذلك سمي بالصبغيات، التي تمثل الصفات الوراثية، وما بين النواة وجدار الخلية مليء بالسائل الخلوي السيتوبلازم. [الريبي، الوراثة والإنسان، ص 178]

2- أنواع التكاثر الخلوي

أ- التكاثر الطبيعي

وهو الذي يتمّ في جميع أعضاء الجسم الطبيعية، ويؤدّي إلى نموّها وفيها ينشطر كلّ جسم من

الأجسام الصبغية إلى نصفين ثم يكمل كل نصف نفسه إلى جسم كامل ويذهب كل شطر بعد تكامله إلى أطراف النواة، التي تنقسم بعد ذلك إلى نواتين، ثم تنقسم الخلية بعد ذلك إلى قسمين يحتوي كل قسم منها على نواة مستقلة تحمل نفس عدد الأجسام الصبغية (46) التي كانت موجودة في الخلية الأولى. [انظر: الحكيم، فقه الاستنساخ البشري وفتاوى طبية، ص 13]

ب- التكاثر الجنسي

وهو يقوم على وجود ذكر وأنثى، حيث يتم تلقيح الخلايا الجنسية الأنثوية بخلايا جنسية من الذكر، فتتكون لقيحة ينشأ عنها الكائن الحي، وهذه الطريقة تتكاثر بها بعض النباتات، والحيوانات الثديية، والإنسان؛ والاستنساخ بتنشيط الخلية هو من النوع الأول، فقد حاول الباحثون حث البويضة غير الملقحة على الانقسام والنمو لتكوين جنين كأثما خلية ملقحة، دون وجود حيوان منوي. [انظر: سعد بن عبد العزيز، أحكام الهندسة الوراثية، ص 433]

والجدير بالإشارة هنا أنه في كلا الحالتين فإنه بعد التلقيح تتحد نواة الحيوان المنوي الذكري مع نواة البويضة الأنثوية، والذي يحتوي كل منها على 23 كروموسوماً ليصيرا نواة واحدة تحتوي على 46 كروموسوماً، تحوي الصفات الوراثية المشتركة بين الذكر والأنثى، ثم تبدأ النواة المشتركة بعد ذلك في التكاثر والانقسام في طريق حصول الجنين، ومن الواضح هنا أن الجنين الحاصل ليس نسخة طبق الأصل من الذكر أو الأنثى، بل هو حصيلة إنتاج مشتركة بينهما يحمل صفاتها الوراثية، فهو ابن لهما. [المصدر السابق]

3- عملية الاستنساخ البشري

وبعد الانتهاء من هذه التعريفات التمهيدية نشرع في بيان مختصر عن عملية الاستنساخ البشري، فقد استطاع العلماء بعد إجراء تجارب علمية واستخدام أحدث التقنيات من اكتشاف طريقة جديدة لإنتاج الكائنات الحية يمكن تطبيقها على الإنسان بعد نجاح عملياتها على الحيوان والنبات، وقد سميت هذه العملية بـ (الاستنساخ الجيني)، أو (عملية الاستنساخ البشري)، ووجه هذه التسمية أن الجنين يشطر إلى أجنة متعددة، وتتم هذه العملية بأخذ بويضة أنثوية، وبعد تفريغ البويضة من نواتها تؤخذ خلية جسم عادية وتؤخذ منها نواتها، ثم تزرق نواة الخلية العادية داخل البويضة المفرغة، وبتأثير حرارة كهربائية تبدأ بالانقسام مكونة كائناً جديداً، ثم توضع البويضة بعد تبديل نواتها داخل رحم الانثى لتبدأ مسيرتها فيه كجنين، وهذه التسمية خاطئة؛ لأن الجنين لا يطلق إلا على الولد المستور في بطن أمه، والفصل لا يكون للجنين، إنما يكون للخلايا الموجودة خارج الرحم بعد بداية انقسامها الأول الذي هو خلتان، أو الثاني الذي هو أربع خلايا قبل تخصصها في مرحلة تسبق تمايز الأنسجة والأعضاء، وإذا كان هذا الإطلاق غير صحيح، فإن الواجب تسمية الأشياء على مسمياتها

الحقيقية، كأن يقال الاستنساخ بفصل الخلايا، أو بشرط الخلايا ونحوها. [انظر: العقون، موقف الشريعة الإسلامية من الاستنساخ، ص 21]

ومن سمات الكائن الجديد كونه مطابقاً تماماً للكائن صاحب الخلية، وأنه لا يحتاج لذكرٍ وأنثى لتكوينه، ولا يحتاج إلّا إلى الأنثى فقط، ممّا يؤدي لأن تكون عمليات تكوين الإنسان خارج نطاق الأسرة، وسمّيت هذه العملية بالاستنساخ لأنه لا يمكن تمييز الكائن الجديد عن القديم إطلاقاً، ويقال: إنّ هذه العملية ستسبب مشاكل أخلاقية كبيرة؛ إذ من الممكن أن يستخدمها المجرمون للهروب من العدالة، كأن تكون هناك نسختان متطابقتان تماماً تقوم إحداها بجريمة ولا يمكن معرفة الفاعل الحقيقي. [انظر: الحكيم، فقه الاستنساخ البشري والخلايا الجذعية.. فتاوي طبية، ص 20]

إنّ الإشكال المهمّ في هذه العملية والذي كان مثار ضجة كبيرة وحيرة بين الناس خاصّة المؤمنين منهم، هو أنّ الجنين الحاصل من هذه العملية ليس في الحقيقة إنتاجاً مشتركاً بين الذكر والأنثى؛ لأنه ليس نتيجة تلاقح بين نواة الحيوان المنوي للذكر ونواة البويضة للأنثى، بل عبارة عن تكثير نواة واحدةٍ لطرفٍ واحدٍ بالاستعانة بمحيطٍ غذائيٍّ (سيتوبلازم) لبويضة حيوانٍ آخر، وبالتالي لا يحمل إلّا الصفات الوراثية لطرف واحد وهو صاحب النواة، وبالتالي ينتفي المعنى العرفي للنبوة لكلّ من الأب والأم، وهنا يجب الإشارة إلى أنّ عملية الاستنساخ البشري هي عبارة عن عملية تلقيح صناعي معدّل، تنقل فيها النواة التي تحتوي على سرّ الحياة إلى البويضة، ثمّ إعادتها بعد التلقيح إلى الرحم من أخرى ليحصل الجنين بعد ذلك بالطريق الطبيعي. [انظر: الكعبي، مقالة الاستنساخ البشري، نصوص معاصرة، بحوث ودراسات]

فالاستنساخ يتمّ عن طريق نقل الخلايا بغير طريقة التوالد الطبيعية التي تتمّ عن طريق الخلايا الجنسية عند اندماجها في داخل الرحم، وإنّما تؤخذ نواة خلية من خلايا الجسم وهي تحتوي على الكروموزومات ذات الستّة والأربعين شريطاً، ثمّ تودع داخل بيضة ناضجة تمّ إخلؤها من نواتها، وحينئذٍ تشرع النواة الضيفة بالانقسام باتجاه تكوين جنين سيكون صورةً طبق الأصل عمّن أخذت منه نواة الخلية؛ لأنّ الذي يحدّد جهة الانقسام هو السيتوبلازم، وبما أنّ السيتوبلازم هنا لبيضة ناضجة فإنّ الانقسام للخلية سيكون باتجاه تكوين جنين، وحيث إنّ الكروموزومات في نواة الخلية كاملة، فمعنى ذلك أنّ الصفات الوراثية للجنين ستكون مطابقة تماماً لصاحب النواة. [انظر: بحر العلوم، الاستنساخ البشري، ص 23]

ومن هذه الحوادث الاكتشاف العلمي الكبير في عام 1997 القائم على أساس الاستنساخ الحيواني، أي الحصول على نسخة طبق الأصل من الحيوان الموجود، والذي أثار ضجةً عالميةً كبيرةً وأوجدت ردود أفعال متباينة بين موافق ومخالف خاصّةً مع إمكان تطبيقها على الإنسان، ففي عام 1997 قام فريق مكون من أربعة علماء في معهد روزلين في إسكتلندا بـ 277 محاولة تجريبية، استطاعوا خلال ذلك

الحصول على 29 جنيناً، نجح الحمل في ثلاثة عشر منها، ولم تكتمل الولادة إلا في حالة واحدة هي النعجة دولي، وقد نجحوا في استنساخ ست نعجات معدلة وراثياً بجينات بشرية لإنتاج عوامل التخثير الدموية، وأشهرها هي النعجة دولي التي تحمل جينات بشرية معدلة، ولكن لم تتم ولادة تلك النسيخة المعدلة إلا بعد مرورها بخطوات عديدة كما ذكرها بعض الباحثين [انظر: السيزواري، الاستنساخ بين التقنية والتشريع، ص 36 - 38]، وهذه الخطوات هي كالتالي:

الأولى: أخذ خلية من ضرع النعجة المراد استنساخها، وكان عمرها 6 سنوات، وعرفت سابقاً أنّ هذه الخلية لما كانت خلية جسمية تحتوي على العدد الكلي للكروموسومات، فهي تحتوي على كل العوامل الوراثية.

الثانية: احتضان هذه الخلية في أطباق مختبرية مزودة بالمواد الغذائية الضرورية لبقائها حية فقط، وإن لم تكن كافية لنموها وانقسامها.

الثالثة: تخفيض تغذيتها بنسبة 1/20، وهي النسبة الأدنى لبقائها حية، ولكن دون الفعاليات الطبيعية (أي: العمليات الأيضية للخلية كاقفة)، وفي هذه الحالة يتوقف الزمن عند هذه الخلايا (الهامدة)، وتصبح جيناتها عرضة لإعادة برمجةها، وهذه الحالة هي المطلوبة للسيطرة على تنشيطها في الوقت المناسب.

الرابعة: الحصول على بويضة غير مخصبة من نعجة أخرى - مغايرة تماماً في النوع - أزيلت النواة الحاوية على الجينات الوراثية مع الإبقاء على كل المحتويات الأخرى، فأصبحت مستودعاً غذائياً فقط.

الخامسة: وضع الخلية الهامدة الكاملة بجانب الخلية الخالية من النواة (البويضة) ثم تعريضهما لشحنتين كهربائيتين، الأولى لدمج الخليتين (مثل فقاعتي صابون)، والثانية لتوليد الطاقة فستعاد حيوية الخلية النائمة وتحفيزها على إعادة الانقسام وممارسة فعاليتها الطبيعية، فكانت الحصيلة أنه تم إدخال العدد الكلي من كروموسومات الخلية الحاوية على نواة خلية الضرع إلى المستودع الغذائي، فحصل مزج نواة الخلية الجسمية (الضرع) مع خلية البيضة المنزوعة عنها النواة.

السادسة: وهي مرحلة الحصول على البيضة كما لو كانت مخصبة تواءمًا لاحتوائها العدد الكلي للكروموسومات، وتركت الخلية لتتكاثر - الذي هو مهمتها الطبيعية - وبعد حوالي ستة أيام تكوّن الجنين منها، ثم نقلت تلك الخلايا المتكاثرة من المختبر وزرعت في رحم نعجة مهيأة لحضانتها، وبعد إكمال مدة الحمل ولدت الحامل المولودة الجديدة التي أطلق عليها اسم دولي، فكانت هذه النعجة عبارة عن نسخة مطابقة للنعجة التي تبرعت بخلايا ضرعها. [انظر: المصدر السابق، ص 36 - 38]

المطلب الثالث: الاستنساخ البشري في الدين

أمّا بخصوص الاستنساخ البشري في الدين فالسؤال المهمّ في هذا المجال هو: هل تتنافى وتتعارض عملية استنساخ حيوان أو إنسان مع ما جاء في الأديان بصورة عامّة وفي الدين الإسلامي بصورة خاصّة، من أنّ الخالق وحده - سبحانه - يستطيع خلق الموجودات الحيّة؟ سنحاول هنا الإجابة على هذا التساؤل من خلال النصّ الديني الإسلامي المعتبر القرآن الكريم والسنة الشريفة وآراء علماء الإسلام، ومفاد السؤال: هل هذه العلمية - الاستنساخ - تتعارض مع ما جاء في آيات كثيرة من أنّ عملية خلق الإنسان هي محصورة بالله تعالى؟ وكذلك فإنّ ظاهر النصّ القرآني، يؤكّد على أنّ عملية خلق الإنسان تتمّ عن طريق الزوجين الذكر والأنثى، وفي الاستنساخ يكون من خلية أنثى فقط دون ذكر، ويكون المستنسخ أنثى تحمل صفات الأنثى، فهل هناك تعارض بين آيات القرآن الكريم والاستنساخ في هذا المجال؟ فهناك رأي يقول إنّ مسألة الاستنساخ البشري قد تتعارض مع الاعتقاد الديني الراسخ من جهة مع الاعتقاد بوحدانية الخالق، وهو الاعتقاد الثابت في جميع الأديان السماوية، وكذلك تتعارض مع الأحكام الشرعيّة الدينية الإسلاميّة من جهة أخرى، وبما أنّ الأحكام الشرعيّة الدينية الإسلاميّة تابعة للعناوين، فسنواجه مشكلةً كبيرةً بخصوص الاستنساخ البشري ترتبط بأحكام النسب والموارث لهذا الجنين الحاصل، وما يتفرّع عليها من أحكام كثيرة في باب المعاملات، كالنكاح وغيرها؛ وهناك رأي آخر يرى أنّ عملية الاستنساخ لا تتعارض مع الاعتقاد الديني؛ لأنّها تبحث في العلل المعدّة للخلق لا أصل الخلق، وبالتالي فإنّ العناوين الناتجة عن هذه العناوين لها أحكام شرعية خاصة بها في إطار الأصول الشرعية المعتمدة، وقد تصدّى العلماء لبيان الأجوبة على المسألتين الكلامية والفقهية الشرعية، وهنا سأحاول مناقشة المسألة الكلامية فقط دون التطرّق إلى الجوانب التشريعيّة إلا على نحو الإيجاز؛ لأنّها بحاجة إلى آراء اجتهاديّة تخصصيّة، وبالخصوص قضية التعارض بين الاستنساخ البشري والاعتقاد بوحدانية الخالق.

أ- الرأي القائل بالمعارضة

هناك رأي لبعض أتباع الأديان وبالخصوص بعض علماء الإسلام يذهب إلى عدم جواز هذا النوع من الاستنساخ البشري، وذكر بعض الأمور التي سيقّت بوصفها محاذير يتوهم منها عدم قبول عملية الاستنساخ باعتبارها إنتاجاً لكائن حي خارج نطاق الأسرة، ولكنّ هذا المحذور لم يتّضح الوجه في امتناع الاستنساخ من أجله، وقد أشار بعض المعارضين لعملية الاستنساخ أنّها تعني محاولة تغيير خلق الله، وهي من رغبات الشيطان كما ذكر القرآن الكريم، قال تعالى: ﴿وَلَا ضَلَّ لَهُمْ وَلَا مُنْتَبِهَةٌ وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلْيَبْتَئِكُنَّ آذَانَ الْأَنْعَامِ وَلَا مُرْتَبَهُمْ فَلْيُعَيِّرُنَّ خَلْقَ اللَّهِ وَمَنْ يَتَّخِذِ الشَّيْطَانَ وَلِيًّا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَقَدْ خَسِرَ خُسْرَانًا مُبِينًا﴾ [سورة النساء: 119]، والقائل هنا هو الشيطان الرجيم، والذي كان هدفه وما

زال منذ بدء الخليفة غواية الإنسان، وحرفه عن الفطرة السليمة التي فطره الله ﷻ عليها، وإحدى طرق غوايته أن يوسوس للإنسان بتغيير خلق الله، والاستنساخ البشري هو تغيير لخلق الله؛ لذا فهو منهي عنه في الإسلام، ولكن هذا الاستدلال بالآية غير تام، فالمراد من تبديل خلق الله هو دين الله وليس خلق حيوان أو إنسان من خلال بعض الجينات أو الخلايا، يقول الطباطبائي في تفسير ﴿فَلْيَعْيِرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾: «هذه الجملة تشير إلى أن الله قد أوجد في فطرة الإنسان منذ خلقه إياه النزعة إلى التوحيد وعبادة الواحد الأحد، بالإضافة إلى بقية الصفات والحاصل الحميدة الأخرى، ولكن وساوس الشيطان والانحراف وراء الأهواء والنزوات تبعد الإنسان عن الطريق المستقيم الصحيح، وتحرفه إلى الطرق المعوجة الشاذة، والشاهد على القول الآية 30 من سورة الروم، إذ تقول: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾، ونقل عن الإمام الصادق عليه السلام أنه فسره بأن القصد من التغيير المذكور في هذه الآية من سورة النساء هو تغيير فطرة الإنسان وحرفها عن التوحيد وعن أمر الله [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 464].

ومن أدلة المعارضين أيضًا أن عملية الاستنساخ البشري تنافي ظاهرة ستّة الزواج، فالقرآن الكريم يؤكد أن الناس خلقهم الله أزواجًا من ذكر وأنثى، ولكن الاستنساخ يقوم على الاستغناء عن أحد الجنسين، والاكتفاء بجنس واحد، وهذا ضدّ الفطرة التي فطر الله الناس عليها، وليس هذا في مصلحة الإنسان بحالة من الأحوال، فالإنسان بفطرته محتاج إلى الجنس الآخر، ليس لمجرد النسل، بل ليكمل كل منهما الآخر، كما قال تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [سورة البقرة: 187] والرجل والمرأة في حاجة إلى صاحبه ليسكن إليه، قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾ [سورة الأعراف: 189]، وتقوم بينهما المودة والرحمة، فإن ذريتهما أشد ما تكون حاجة إليهما، أي إلى الأسرة وإلى الأمومة وإلى الأبوة، والاستنساخ لا يحقق سكن كل من الزوجين إلى الآخر، كما لا يحقق الأسرة التي يحتاج الطفل البشري إلى العيش في ظلها، ولكن هذا أيضًا كسابقه، إن هذا الرأي قد نظر إلى العنوان الثانوي اللازم لنفس العملية، وهو اختلال النظام، ولم تنظر إلى نفس العملية بعنوانها الأولي، وهو أمر صحيح إذا طبق هذا الاستنساخ بصورة واسعة أدت إلى اختلال النظام، أما إذا طبق بصورة ضيقة بحيث لا يلزم منه المحذور الذي ذكر فلا إشكال فيه. [انظر: الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، ج 2، ص 297]

كما ذكروا بعض الأمور الأخرى تتعارض مع عملية الاستنساخ البشري كقول شيخ الأزهر الأسبق محمد سيد طنطاوي: «إن الاستنساخ البشري حرام شرعًا»، ووصفه بأنه عبث بالإنسان وكرامته. [العقون، موقف الشريعة الإسلامية من الاستنساخ، ص 55]، فالاستنساخ يؤدي إلى امتهان كرامة الإنسان، وذلك بالتلاعب بطريقة التناسل باستخدام طرق التناسل غير الجنسية، فيتم إهدار كرامة الفرد التي

يحرص عليها الإسلام كل الحرص، في عملية الاستنساخ البشري، فدور كل من الرجل والمرأة في عملية الإنجاب الطبيعي دور إيجابي فعّال كما هو معروف، والجنين يرث صفاتها، أما إذا جاء الجنين عن طريق الاستنساخ فإن ذلك يعني تجريد كل من الرجل والمرأة من هذا الدور الإيجابي، وفي هذا إهانة لكل منهما. [انظر: العطار، الاستنساخ البشري وصناعة الأطفال.. رؤية فقهية تربوية معاصرة، ص 162]

وكذلك فإن عملية الاستنساخ البشري مخالفة لسنة الله في خلقه للإنسان، قال تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَن يَشَاءُ إِنِثَاءً وَيَهَبُ لِمَن يَشَاءُ الذُّكُورَ * أَوْ يُزَوِّجُهُمْ ذُكْرَانًا وَإِنثَاءً وَيَجْعَلُ مَن يَشَاءُ عَقِيمًا إِنَّهُ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾ [سورة الشورى: 49 و50]، فالآيتان فيهما دلالة على أن سنة الله في خلق الإنسان أن يكون من ماء الزوجين، حيث يحصل تلقيح البويضة فينشأ عن ذلك الولد، يقول بعض المفسرين بخصوص هذا العطاء الإلهي للأولاد: «بهذا الترتيب فإن الناس يقسمون إلى أربع مجاميع: من عنده الأولاد الذكور ويريد البنات، ومن عنده البنات ويريد الذكور، ومن عنده الذكور والإناث، والمجموعة التي تفتقد الأبناء ويأملون ويرغبون فيهم. والعجيب أن أي شخص لا يستطيع الانتخاب في هذا المجال سواء في الماضي أو في الوقت الحاضر، بالرغم من تقدم وتطور العلوم، ورغم المحاولات العديدة فإن أحدًا لم يستطع أن يهب الأبناء للعقيم الحقيقي، أو يعين نوع المولود وفقًا لرغبة الإنسان بالرغم من دور بعض الأطعمة أو الأدوية في زيادة احتمال ولادة الذكر أو الأنثى، إلا أن هذا يبقى مجرد احتمال ولا توجد أية نتيجة حتمية لهذا الأمر» [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 15، ص 573]، ومع أن الطب الحديث ومن خلال عملية الاستنساخ والتلقيح الاصطناعي وغيره ومن خلال علم الجينات والكروموسومات قد كشف الأسباب التي تؤدي إلى أن يكون المولد ذكرًا أو أنثى، ولكن يبقى نفس الردّ على هذا المنع والمعارضة من كونها لا ترتبط بموضوع الوحدانية في خالقية الله سبحانه، بل هي عملية كشف العلل المعدّة لعملية الولادة فقط.

وقد ذكر كذلك بعض المحاذير الأخرى التي لا تدخل في موضوع بحثنا، وهو إشكالية الخلق من خلال الاستنساخ البشري، من قبيل أن نجاح هذه العملية قد يسببه تجارب فاشلة تفسد فيها البويضة قبل أن تنتج الكائن الحي المطلوب، وهذا فاسد ومرفوض، لكن هذا المحذور غير صحيح، فإن كان المراد منه أن إنتاج الكائن الحي لما كان معرضًا للفشل كان ممنوعًا؛ لأنه يستتبع قتل البويضة المهية لها، وهو محرّم كإسقاط الجنين، فالجواب: أن المحرّم عملية قتل الكائن الحي المحترم الدم أو قتل البويضة الملقحة التي هي في الطريق إلى الحياة، وذلك بمثل الإسقاط، وليس المحرّم على المكلف عملية إنتاج كائن حي يموت قبل أن يستكمل شروط الحياة من دون أن يكون له يد في موته، فيجوز للإنسان أن يتصل بزوجه جنسيًا إذا كانت مهيةً للحمل، وإن كان الحمل معرضًا للسقوط نتيجة عدم استكمال شروط الحياة له، بسبب قصور الحيمن، أو البويضة، أو عدم تهيؤ الظرف المناسب لاستكمال الجنين نموّه وكسبه للحياة، وعلى كل حال لا يوجد مانع من العملية المذكورة. [انظر: الحكيم، فقه

الاستنساخ البشري والخلايا الجذعية.. فتاوى طبية، ص 26؛ مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية، ج 12، ص [352]

ب- الرأي القائل بعدم المعارضة

وهناك رأي آخر وهو رأي أغلب العلماء، إذ يعتقدون بعدم معارضة عملية الاستنساخ البشري مع الاعتقاد الديني بصورة عامة، والاعتقادات الدينية الإسلامية بصورة خاصة؛ لأنها داخلية ضمن العلة المعدّة للخلق، يقول السيّد الحكيم: «الظاهر إباحة إنتاج الكائن الحيّ بهذه الطريقة أو غيرها، ممّا يرجع إلى استخدام نواميس الكون التي أودعها الله تعالى فيه، والتي يكون في استكشافها المزيد من معرفة آيات الله تعالى، وعظيم قدرته ودقّة صنّعه، استزادة في تثبيت الحجّة وتنبهًا على صدق الدعوة، كما قال عزّ من قائل: ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53]، ولا يجرم من ذلك إلا ما كان عن طريق الزنى، ويلحق به على الأحوط وجوبًا تلقيح بويضة المرأة بيمين الرجل الأجنبي تلقيحًا صناعيًا خارج الرحم، بحيث ينتسب الكائن الحيّ لأبوين أجنبيّين ليس بينهما سببٌ محلّل للنكاح، أمّا ما عدا ذلك فلا يجرم في نفسه» [الحكيم، فقه الاستنساخ البشري وفتاوى طبية، ص 22].

ولكي يتّضح المراد من الخلق في الفكر الديني الاسلامي يجب دراسة بعض الآيات القرآنية التي تناولت هذه المسألة للوصول إلى نتيجة وحصيلة معرفيّة حول معنى الخلق، قال الله ﷻ في محكم كتابه: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]، فهل هذا يعني وجود خالقين غير الله حتى يذكر في القرآن الكريم أحسن الخالقين؟

فالجواب: أنّ الخلق يكون بمعنى الإيجاد ولا موجد سوى الله ويكون بمعنى التقدير، فالمراد هنا أنّ الإنسان قد يصوّر ويقدر ويصنع الشيء فهو خلقٌ بشريٌّ، مع أنّ الله هو خير المصوّرين والمقدّرين؛ لأنّ الخلق أصله الإيجاد على تقدير وتسوية، وأطلق الخلق في القرآن وكلام الشريعة على إيجاد الأشياء المعدومة، فهو إخراج الأشياء من العدم إلى الوجود إخراجًا لا صنعة فيه للبشر، وإنّ إيجاد البشر بصنعتهم أشياء إنّما هو تصويرها بتركيب متفرق أجزائها، وتقدير مقادير مطلوبة منها، كصانع الخبز، فالخلق وإيجاد العوالم وأجناس الموجودات وأنواعها وتولّد بعضها من بعض، بما أودعت الخلقة الإلهية فيها من نظام الإيجاد فذلك خلقٌ وهو من تكوين الله تعالى، ولا عبرة بما قد يقارن بعض ذلك الإيجاد من الناس، فالإيجاد الذي هو الإخراج من العدم إلى الوجود بدون عمل بشري خصّ باسم الخلق في اصطلاح الشرع؛ لأنّ لفظ الخلق هو أقرب الألفاظ في اللغة العربية دلالةً على معنى الإيجاد من العدم، الذي هو صفة الله تعالى، وصار ذلك مدلول مادّة خلق في اصطلاح أهل الإسلام؛ فلذلك خصّ إطلاقه في لسان الإسلام بالله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل:

[17]، وقال **حجّال**: ﴿هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ﴾ [سورة فاطر: 3]، وخصّ اسم الخالق به تعالى، فلا يطلق على غيره، وما حكاه الله في القرآن من قول عيسى **عليه السلام**: ﴿أَنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 49]، فإنّ ذلك مراعى فيه أصل الإطلاق اللغوي قبل غلبة استعمال مادة خَلَقَ في الخلق الذي لا يقدر عليه إلا الله تعالى، ثم تخصيص تلك المادة بتكوين الله 4 الموجودات؛ ومن أجل ذلك قال تعالى: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14]. [انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 1، ص 327]

وفي إشارة إلى عبارة أحسن الخالقين التي تثير هذا التساؤل: هل يوجد خالق غير الله؟ يقول صاحب تفسير الأمثل: «وضع بعض المفسرين تبريرات لهذه الآية في وقت لا حاجة فيه لهذه التبريرات؛ لأنّ كلمة (الخلق) بمعنى التقدير والصنع، ويصح ذلك بالنسبة لغير الله، إلا أن هناك اختلافاً جوهرياً بين الخالقين ... يخلق الله الموادّ وصورها، بينما يصنع الإنسان أشياءه ممّا خلق الله، فهو يغيّر صورها، كمن يبني داراً حيث يستخدم موادّ أوليّة كالجصّ والآجر، أو يصنع من الحديد سيّارةً أو ماكنةً، ومن جهة أخرى لا حدود لخلق الله، ف ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الرعد: 16]، في وقت نجد ما صنعه الإنسان محدوداً جداً، وفي كثير من الأحيان يجد الإنسان فيما خلقه نقصاً يجب سدّه فيما بعد، إلا أنّ الله يبدع الخلق دون أيّ نقص أو عيب، ثم إنّ قدرة الإنسان على صنع الأشياء جاءت بإذن من الله، حيث كلّ شيء في العالم يتحرّك بإذن الله، حتّى الورق على الشجر» [مكارم الشيرازي، تفسير الأمثل في كتاب الله المنزل، ج 10، ص 430].

وهناك توضيح آخر فلسفي لمسألة الخلق والاستنساخ، وهو القول إنّ العلة الفاعلة الحقيقية التي يصدر عنها الخلق بشكل مستقل هي الذات واجبة الوجود، وهو الله **حجّال** في الاصطلاح الديني، وأمّا بقية الفواعل فهي تصرّف في العلل المعدّة ليس إلا، فالفاعل الحقيقي والخالق لكلّ الموجودات الممكنة هو الله 4 وحده لا شريك له، وهو ما يطلق عليه بالعلّة الموجدة والفاعلة، وأمّا بقية الممكنات فهي تصنع وتخلق - بالتعبير المجازي - من خلال التصرف في العلل المعدّة فقط، والاستنساخ من هذا القبيل، فالاستنساخ لا يعدو أن يكون عبارة عن قيام العلماء بدراسة لقوانين الخلق الإلهي، وتطبيق ذلك على الخلية الجسدية من دون تلاقح طبيعي، وهو بمنزلة صورة فوتوغرافية للأصل، وليس إبداعاً أو خلقاً جديداً، والدافع إلى هذا التمييز هو الخشية من اعتبار الاستنساخ ضرباً من الخلق الذي انفرد به الله 4. [انظر: عمر جدية، أصل اعتبار المأل، ص 343]

الخاتمة

من خلال ما ذكرناه يتّضح ما يلي:

1- أنّ عملية الاستنساخ هي عبارة عن الحصول على نسخ طبق الأصل في النبات أو الحيوان أو الإنسان بدون حاجة إلى تلاقح خلايا جنسيّة ذكريّة وأنثويّة، والنسخة التي تكون طبق الأصل هي التي تحتوي على التراث الإرثي الكامل الموجود في خلايا صاحب الزراعة، فيكون المخلوق الناتج صورةً منه تمامًا، كالكتاب الذي نطبع منه آلاف النسخ، فتجيء متشابهةً تمام الشبه.

2- هناك نظريّتان ترتبط بمسألة كون الاستنساخ البشري يتعارض مع إشكالية الخلق في الفكر الديني، الأولى معارضةً لهذه العملية وتعتبرها تدخلاً في عملية الخلق الإلهي، وقد ذكرنا بعض أدلّتهم من القرآن الكريم على عدم جواز الاستنساخ البشري، ولكنّ ما ذكرناه ناظرٌ إلى العنوان الثانوي اللازم لنفس العمليّة، وهو اختلال النظام، ولم ينظر إلى نفس العمليّة بعنوانها الأوّل، وقد يكون في نفسه أمرًا صحيحًا إذا طبّق هذا الاستنساخ بصورة واسعة أدّت إلى اختلال النظام، أمّا إذا طبّق بصورة ضيقة بحيث لا يلزم منه المحذور الذي ذكر فلا إشكال فيه.

3- نظرية القائلين بعد معارضة عملية الاستنساخ البشري مع الفكر الديني، وذكرنا أدلّة من النصّ الديني القطعي وهو القرآن الكريم على جوازه، واستشهدوا بعملية خلق الطير من قبل النبي عيسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، فالفاعل الحقيقي والخالق الوحيد باستقلالية هو الإله المبدع وحده لا شريك له، ويطلق عليه بالعلّة الموجدة والفاعلة، وأمّا بقيّة الممكنات فما تقوم به يدخل ضمن نطاق التكوين لا الإبداع، وتخلق من خلال التصرّف في العلل المعدّة فقط، فهو خلقٌ بشريّ، والاستنساخ من هذا القبيل، فالاستنساخ لا يعدو أن يكون عبارةً عن قيام العلماء بدراسة لقوانين الخلق الإلهي، ومن ثمّ تكوين مخلوقاتٍ بعد اكتشاف تلك القوانين.

قائمة المصادر

- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، دار الدعوة للنشر، الرياض، 1998 م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984 هـ.
- ابن فارس، جعفر بن أحمد، مجمع المقاييس في اللغة، دار الفكر، 1399 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، ط 1، 1408 هـ.
- بحر العلوم، عز الدين حسن، الاستنساخ البشري وموقف الشريعة الإسلامية، مكتبة الألفين، الكويت، ط 2، 1999 م.
- بلحاج العربي بن أحمد، الاستنساخ الجيني البشري في ميزان الشرع، مجلة مجمع الوعي الإسلامي، الكويت، 435، 2002 م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م.
- العقون، جميلة، موقف الشريعة الإسلامية من الاستنساخ، رسالة ماجستير، جامعة الشهيد حمه لخضر، 2017 م.
- الجواهري، بحوث في الفقه المعاصر، دار الذخائر، بيروت.
- الحكيم، محمد سعيد، فقه الاستنساخ البشري والحلاليات الجذعية.. فتاوي طبية، دار الهلال، قم، 1392 ش.
- سعد بن عبد العزيز، أحكام الهندسة الوراثية، جامعة الملك سعود، السعودية، 2007 م.
- الشيرازي، ناصر مكارم، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة البعثة للطباعة والنشر بيروت، ط 1، 1413 هـ.
- الدمرداش، صبري، الاستنساخ قبل العصور، دار الفكر الحديث، الكويت، ط 1، 1997 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة إسماعيليان، قم، ط 2، 1391 هـ.
- عمر جدية، أصل اعتبار المآل، نشر دار ابن حزم، بيروت، ط 1، 2010 م.
- الكعبي، غالب، الاستنساخ البشري، نصوص معاصرة، 2014 م، موقع: <http://nosos.net>
- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية، مؤسسة دار المعارف الفقه الإسلامي، قم، 1427 هـ.
- العطارة، محمد محمود، الاستنساخ البشري وصناعة الأطفال.. رؤية فقهية تربوية معاصرة، مجلة البحوث الفقهية المعاصرة، السعودية، العدد 101، 2014 م.
- مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، طهران، 1368 ش.
- المناعي، زين الدين محمد، التوقيف على مهمات التعاريف، عالم الكتب، القاهرة، 1990 م.
- الموسوي السبزواري، علي، الاستنساخ بين التقنية والتشريع، نشر الكوثر، قم، 1422 هـ.
- هاني رزق، الاستنساخ جدل العلم والدين والأخلاق، دار الفكر للنشر، دمشق، 2013 م.

Reference

Sa'd Bin Abdul-Aziz, Provisions of Genetic Engineering, King Sa'ud University, Saudi Arabia, 2007 AD.

Sabri Al-Damerdash, ***Cloning; the Bomb of the Age***, Darul-Fikr al-Hadith, Kuwait, 1st edition, 1997 AD.

Ghaleb al-Ka'bi, ***Human Cloning; Contemporary Texts***, 2014, Website: <http://nosos.net>

A collection of authors, ***Encyclopedia of Fiqh***, Darul-Ma'aref Foundation for Islamic Jurisprudence, Qom, 1427 AH.

Mostafawi, Hasan, ***Enquiry into the Words of the Holy Qur'an***, Ministry of Culture and Guidance, Tehran, 1368 Iranian Calendar.

Al-Manawi, Zainuddin Muhammad, ***Al-Tawqeef ala Muhimmat al-Ta'areef***, AalamulKutub Publications, Cairo, 1990 AD.

Al-Mousawi al-Sabzwari, Ali, ***Cloning between Technology and Legislation***, al-Kawthar Publications, Qom, 1422 AH.

Hani Rizq, Cloning; Controversy of Science, Religion and Ethics, Darul-Fikr for Publishing, Damascus, 2013 AD.

Structural Authority of the Divine View

Kamal Thabih

Assistant Professor at al-Mustafa International University, Department of Islamic theology, Algeria. E-mail: k.m.thabih@aldaleel-inst.com

Summary

Perfect finality that accompanies the existence of man who looks for his essence and his true affiliation, does not come except through a divine worldview comprehending all aesthetic perfections, to which (divine worldview) the series of longitudinal causes ends and the potentials needs to exist and to continue in existence. It is this divine worldview that reason appeals to under a structural authority in order to establish an ideology that contributes to diagnosing the beginning and the end of its movement. This structural authority that deals with the authentic methods of the divine worldview and answers the problems that try to exclude some of them from structural authority by studying its principles and its cognitive limits. Finally, we get to know the basic elements of this authority, which represent the authenticity of the structural authority of rational approaches and show that there is no incompatibility between the rational approach and the traditional approach. In this study, the author follows the analytical, descriptive, and finally critical method to find out the reality of the structural authority if the divine worldview.

Keywords: structural authority, rational approach, suspending, Intuition , self-reproduction and non-self reproduction.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP.18- 38

Received: 21/11/2021; Accepted: 29/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



المرجعية البنائية للرؤية الإلهية

كمال مسعود ذبيح

استاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية، قسم الكلام الاسلامي، الجزائر. البريد الإلكتروني:
k.m.thabih@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ الغائية الكمالية التي تلازم الوجود الإنساني الباحث عن ذاته وانتمائه الحقيقي، لا تتأتّى إلا في ظلّ رؤية كونية إلهية جامعة لكلّ الكمالات الجمالية، وتنتهي إليها سلسلة المعاليل الطولية، وتفتقر إليها الممكنات حدوداً وبقاءً. تلك الرؤية الإلهية هي التي يحتكم إليها العقل البشري في ظلّ مرجعية بنائية لتأسيس أيديولوجيا تساهم في تشخيص مبدأ حركته ومنتهاها. هذه المرجعية البنائية التي تتناول المناهج التصديقية للرؤية الإلهية ومعالجة الإشكاليات التي تسعى إلى تجريد بعضها عن عنوان المرجعية البنائية، وذلك من خلال دراسة منطلقاتها وحدودها المعرفية، لنقف في الأخير على المكونات الأساسية لهذه المرجعية، وتتمثّل في التصديق بالمرجعية البنائية للمنهج العقلي، وعدم التنافي بين المنهج العقلي والمنهج النقلي. وآتبع في هذه المقالة المنهج التحليلي والتوصيفي، وأخيراً النقدي للوقوف على حقيقة المرجعية البنائية للرؤية الإلهية.

الكلمات المفتاحية: المرجعية البنائية، المنهج العقلي، التعطيل، الكشف والشهود، التوالد الذاتي والغيري.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 18-38

استلام: 2021/11/21 ، القبول: 2021/12/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

إنّ كلّ علمٍ يرجع إلى مجموعة من مسائل مختلفة تلتقي جميعاً في محور واحد جامع لموضوعات تلك المسائل، يعرف في الاصطلاح المنطقي بـ "الموضوع" الذي يمكن أن يكون طريقاً إلى تمايز العلوم [الحَيّ، الجواهر النضيد، ص 212]. تلك المسائل المتنوعة التي بها تتشكّل هوية العلم وماهيته وتحتكم إلى مرجعية علمية بنائية تكون نسبتها إلى عموم القضايا التصديقية للعلم نسبة التوليد والانبثاق، بحيث يترشّح الاعتقاد بها من تلك المرجعية البنائية التي نطلق عليها "المنهج" (curriculum).

هذه المرجعية التأسيسية ذات الطابع التوليدي، والدخيلة في تكوين المدلول الاصطلاحي للمنهج ترفض تسطيحها إلى اعتبار المنهج «مجرد طريقة يعتمدها الباحث في دراسة مسائله وقضاياها، أفكاره ونظرياته» [الفضلي، خلاصة علم الكلام، ص 17].

ليس ذلك الاختزال السطحي في المكون الصوري (الطريقة والهيئة) إلا نتيجة غلبة المعنى اللغوي للمنهج - وهو بمعنى الطريق الواضح [الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 346؛ الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ج 1، ص 210] - على المكوّن المادّي (المبادئ والقواعد)، وإلا فالطريقة البحثية أو الأسلوب الدراسي لا يمكنهما أن يعكسا سببية التصديق بالقضايا التي تبني عليها مسائل العلم.

فعلى سبيل المثال: طريقة الفطرة نحو البحث والتصديق بالرؤية الإلهية، كما يحكيه قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ [سورة الروم: 30] لا توجب الارتقاء إلى المرجعية البنائية المستجمعة للمكوّنين المادّي والصوري معاً، بخلاف المنهجية العقلية والنقلية والتجريبية، التي تقوم على المبادئ المحددة والتأليف الواضح، كما أنّ اختصاص الرؤية العرفانية بالتفسير الحقيقي والظلي للوجود والموجودات لا يكسبها عنوان المرجعية التأسيسية، لذات السبب المتقدّم.

أولاً: مقومات تشكيل المنهج

إنّ المرتكزات الدخيلة في تكوين المنهج - باعتباره مرجعيةً بنائيةً تساهم في خلق رؤيةٍ تصديقيةٍ بمسائل العلم - عبارةٌ عن ثلاثة مقومات، يفضي الإخلال بأحدها إلى تجريد المنهج عن الواقع المرجعي البنائي العلمي، وتفريغه عن هويته التصديقية الشمولية، وتلك المقومات هي:

الأول: المكوّن المادّي الصوري

الثاني: التوالد الذاتي

الثالث: التوالد الغيري

أمّا الأول (المكوّن المادّي والصوري) فالمراد به: وجدان المنهج للمبادئ والقواعد والهيئة

الاستدلالية التي توجب عروض التصديق على القضية العلمية، على نحو يمكن محاكمتها والتدليل على مجموعها بالنفي أو الإثبات.

وأما الثاني (التوالد الذاتي) فالمراد به سببية المرجعية البنائية لحصول التصديق لذات الإنسان - من حيث إنه كاسب - بتلك القضايا العلمية، أي: أن يكون تولّد الاعتقاد الذاتي معلولاً لتلك المرجعية البنائية، والمنهج التأسيسي. وبعبارة أخرى كونه كاسباً يهدف إلى تحصيل التصديق لذاته من دون ملاحظة الغير، سواءً كان واجداً للتصديق أو لا، وذلك بالاستناد إلى المرجعية العليا.

وأما الثالث (التوالد الغيري) فالمراد به طريقة المرجعية البنائية لإثبات تلك القضايا العلمية للغير من حيث إنّه مكتسب. وبعبارة أخرى كونه مكتسباً يهدف إلى تحصيل التصديق عن طريق إثبات الغير له. وبناءً عليه يتّضح الفرق بين الحثيثتين الأخيرتين عند المقارنة بين هليتين: الأولى: هل يتمكن المنهج النقلي من إيصاله إلى مرتبة التصديق؟ والثانية: هل يتمكن المنهج النقلي من إثبات "ما وصلت إليه" لغيري على تقدير التسليم به؟

إنّ وحدة الجواب بنعم في كلا الاستفهامين تكشف عن وجدان المرجعية البنائية للمقومات الدخيلة لتكوين المنهج المترشحة عن تلك الموادّ والهيئات، وصورته ذات هوية تصديقية تشمل الوصول (التوالد الذاتي) والايصال (التوالد الغيري).

فالمنهج وفق هذه الرؤية يجب ان يكون ذا مرجعية بنائية لنا، ويستطيع الغير إخضاعه للمحاكمة والتقييم الذي يؤدي إلى إثباته أو نفيه، وتحقق هذا فرع ارتكازها (المرجعية) على مبادئ وهيئات محدّدة المعالم، وأما في حالة العجز عن وقوعه طريقاً لتحقيق التوالد الغيري، فهو يكشف عن فقدانه للمكوّنين الداخليين المادّي والصوري، وبالتالي انسلاخه عن حقيقة المرجعية البنائية الشمولية.

هذه المحاولة الجادة والمتأنيّة في قراءة واستيعاب مقولة "المنهج التصديقي" لا تسعى إلى الانتهاء إلى عبارة "لا مشاحة في الاصطلاح" بقدر ما تحاول الوقوف على الخلط بين الطريقية اللاواضحة أحياناً، والمنهج الذي يجب أن تكون معالمه محدّدة، ويمكنه تأسيس رؤية إلهية تنتج رؤى أيديولوجية، وهذا يتطلب تقديم ما يصلح أن يكون داعماً لهذه المحاولة.

ثانياً: الفطرة والكشف ودعوى المنهجية

بالإمكان في ضوء تلك المعطيات تسجيل التحقّظ على توصيف كلّ من الفطرة والكشف بالمنهج التصديقي، واعتبارهما مرجعية بنائية ذات مكوّنات مادية صورية للتصديق بالرؤية الإلهية، وأما ذلك التحقّظ تتجلّى في فقدانهما لتلك المقومات الثلاثية التي يتركز عليها المنهج.

أما فقدان الفطرة وهي في اللغة تعني الحلقة [راجع: الجوهري، الصحاح، ج 2، ص 781] لتلك

المقومات، فإنه يرجع الى طبيعة الخصوصيات الذاتية للأمور الفطرية [راجع في ذلك: الهادي، الله خالق الكون، ص 137؛ مصباح البيدي، دروس في العقيدة الاسلامية، ج1، ص 35]، وهي:

1- العمومية والشمولية. 2- الثبات والرسوخ. 3- عدم الاكتساب. 4- عدم قبول التعليل.

تلك الخصوصيات جميعاً يمكن ملاحظتها في قضية (الإنسان باحث عن الكمال)؛ إذ إنَّها:

أولاً: لا تختص بفرد دون آخر، وهذا هو جانب العمومية، وثانياً: يمتنع زوالها لملازمتها للطبيعة الإنسانية، وهذا هو جانب ثباتها، وثالثاً: ليس طريق تحصيلها النظر والفكر، وهذا هو جانب عدم كسبيتها، وأخيراً: لا تقع في جواب لم العلية، وهذا هو جانب عدم قبولها للتعليل.

وفق هذه الخصوصيات الذاتية نستوعب أنَّ الفطرة تمثل بعداً داخلياً، وحالة تكوينية تلازم الحلقة والنوعية الإنسانية الخارجة عن الاختيار، وليست خاضعة - بما هي هي - لمبادئ تصديقية استدلالية صالحة لأن تكون في معرض المحاكمة الدائرة بين النفي والإثبات، كما أنَّها لا تتجاوز الإحساس الذاتي الشخصي الذي يتحقق عند ارتفاع المانع ووجود الشرط، وبالتالي تفقد التوالد الغيري؛ ولذا لم نجد من اعتبر الغريزة وهي تلتقي مع الفطرة في البعد الداخلي التكويني منهجاً يسمّى بـ "المنهج الغرائزي" والغريزة هي الطبيعة والقريحة، والجمع غرائز. [راجع: الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 304]

إنَّ العامل الذي دفع إلى توصيف الفطرة أو الوجدان بالمنهج هو إشارة النصوص النقلية بصنفيها القرآني والحديثي إلى اعتبار الرؤية الإلهية التوحيدية من الأمور الفطرية التي صُنع عليها الإنسان، كما قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ [سورة البقرة: 138]، حيث تظافت النصوص الروائية في تفسيرها بـ "التوحيد". [انظر: الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 12]

هذه الإشارة النقلية وحدها لا تكفي للاتجاه إلى اعتبار الفطرة والوجدان منهجاً يقوم على التصديق بمجموعة من المبادئ والطرق المحددة يكون الغرض منها تأسيس رؤية اعتقادية، وهذا ما كتنا نعنيه من كلمة "المرجعية البنائية" خصوصاً إذا قلنا: إنَّ الفطرة في الآية القرآنية "بمعنى البداهة" [الحائري، أصول الدين، ص 17] وتعني وفق لغة المنطق «أَنَّ الحَدَّ الأوسط لا يغيب عن الذهن لدى تصوّر الأصغر والأكبر، فتعتبر النتيجة بديهية» [المصدر السابق، ص 17]، ويصطلح على ذلك بـ "الفطريات التي قياساتها معها" [المظفر، المنطق، ج 3، ص 322].

تؤكد هذه الفطرية العقلية وقوع ثلاث قضايا أولية في طريق الاستدلال العقلي على بعض جوانب الرؤية الإلهية وفق بيان السيّد الخميني رحمته عند تناوله فطرية المعارف الدينية، والقضايا هي:

الأولى: فطرية الانجذاب نحو الكمال، الثانية: فطرية النفور من النقص، الثالثة: فطرية حبّ الراحة. ودلالة كلٍّ من الانجذاب والنفور على فطرية التوحيد هي أنَّ «الفطرة لا بدّ أن تتوجّه إلى الواحد

الأحد؛ لأنّ كلّ كثيرٍ ومركبٍ ناقصٌ، ولا تكون الكثرة دون محدودية، والمحدودية نقص، وكلّ نقص مرغوب عنه من جانب الفطرة، وليس بمرغوب فيه» [الحميني، الأربعون حديثًا، ص 211 و212]، واستنادًا إلى هذا التحليل البرهاني الوجداني يتّجه السيّد الحميني رحمته إلى تعميم دلالة تلك القضيتين باتجاه إثبات «أن استجماع الله (الهوية المطلقة) لجميع الكمالات، وخلوّ ذاته المقدّسة من كلّ نقص، قد ثبت بالفطرة أيضًا» [المصدر السابق، ص 212]. وأمّا القضية الثالثة فهي تتوسّط في إثبات فطرية المعاد (يوم القيامة). [المصدر السابق، ص 212 و213]

بناءً على ذلك: ينبغي التمييز بين الموادّ (المبادئ) الفطرية التي تؤلّف الهيئة الاستدلالية للمنهج العقلي، وبين تبني فكرة تسمّى بـ "المنهج الفطري" واعتباره مرجعيةً بنائيةً قائمةً بذاتها في عرض المناهج الأخرى، كالتجريبي والعقلي ونحوهما.

كلّ ذلك يؤكّد ضرورة أن يكون تشخيص المنهج والتصنيف بالمرجعية يعتمد على وجدانه للمكوّنات الأساسية الدخيلة في تحديد هويّته العلمية، وبالخصوص المكوّنين المادّي والصوري، وبعيدًا عن النتائج التي تنتهي إليها هذه المدرسة أو تلك، لتبعيتها إليه، وتقدّمه عليها بالرتبة المعرفية، وهذا يساوق القول: بالتمايز بين التوظيف المدرسي والمنهج التأسيسي.

وأما ما يرتبط بالكشف والشهود، فالمشاهدة لدى العرفاء هي: رؤية الأشياء بدلائل التوحيد، وتكون أيضًا رؤية الحقّ في الأشياء، وتكون أيضًا حقيقة اليقين وهي تتلو المكاشفة، فالمكاشفة هي: تحقيق الأمانة بالفهم، وتحقيق زيادة الحال، وتحقيق التي تعطيها المحاضرة، والمحاضرة هي حضور القلب بتواتر البرهان ... في وقت التخلّي، وهو اختيار الخلوة والإعراض عن كلّ ما يشغل عن الحق. [انظر: ابن العربي، الفتوحات المكيّة، ج 2، ص 132 (بتصرّف)]

وتوصيفهما بالمنهج، فهذا يتطلّب الاستعراض الاجمالي للتحوّلات المعرفية لما يسمّيه أصحاب العرفان بـ "مبادئ علم العرفان" التي فرضت وجودها العنواني، باعتبارها جزءًا متممًا لا اكتمال هوية العلم الذي ينحلّ إلى موضوع ومبادئ. [الحلي، الجوهر النضيد، ص 212]

ثمّة نصوص عرفانية كثيرة تتحرّك بعضها نحو الإقرار بالأزمة الحقيقية بالغموض الذي يكتنف تلك المبادئ العرفانية (التصديقية) من حيث الكشف عن ماهيتها وتحديد معالمها، الأمر الذي جعل بعض أصحاب العرفان يتجه إلى القول: «لا بأس بأن نجعل العلوم الفكرية المبتنية على القواعد المنطقية من جملة الأمور الكشفية، ونقول: إنّ وزن العلوم النظرية بالقياس إلى المعارف الذوقية، كوزان العلم الآلي المنطقي إلى العلوم النظرية» [ابن تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 82].

نلمس ذلك الغموض في نوعية الأجوبة التي يقدّمها صائن الدين بن تركة عن أهمّ استفهام مفصلي يهدّد البنية التحتية لـ "علم العرفان"، وذلك عند السؤال عن الميزان الذي تعتمده المكاشفة والمشاهدة

في بناء رؤيتها الكونية، حيث بعدما كان الجواب الأوّل عبارةً عن «أن الأمور الكشفية طورها فوق طور العقل، وأنها لا تدخل تحت حكم ميزان» [المصدر السابق، ص 80]. جاء نصّ التمهيد كالتالي: «قد ثبت عند المحقّقين من أهل الكشف أنّ له بحسب كل شخص ومرتبة ميزانًا يناسبه؛ ولذلك تجدهم يظهرن لشخص من تلك الحقائق ما يخفون عن آخر، ويخفون عنه في وقت ما يظهرن له في وقت آخر، ولولا ذلك ما يمكن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي وبين التسويل الفاسد الشيطاني» [المصدر السابق، ص 81].

نجد وضوحًا نسبيًا لهذا الإبهام في مقطعٍ يشرح طريق استعلام المبادئ العرفانية من خلال وجهين: «إما بظهور آثارها في العالم، ومشاهدة العارف تلك الآثار والأحكام حسًا وعقلًا أو حدسًا وكشفًا، وتعلّم منها، وهو بمنزلة البنية التحتية في العلوم الرسمية، وإما بأخذها عن صاحب كشفٍ أعلى وأكمل منه، كالكمّل من الأنبياء والأولياء، وذلك بمنزلة المبين في العلم الأعلى» [المصدر السابق، ص 79].

ثالثًا: وقفات في ضوء تلك المدخلات

1- أنّ المبرّر للاقتصار على نصوص التمهيد دون الاستشهاد بالنصوص السابقة عليه، يتمحور في استكمال الرؤية حول تلك المبادئ العرفانية في فكر صائين الدين، ومحاولاته التصالحية بين طريق أهل التصفية (العرفاء) وأهل النظر (العقليون)، وهي محاولة تندرج ضمن دائرة عقلنة المسار العرفاني ولو بمقدار نتائجه، دون المساس باستقلالته كعلم ذات سيادة قائم بذاته. هذه العقلنة التي كشفت عن طبيعة التحوّل في أزمة العلاقة بين العقل والباطن، والاستدلال والمشاهدة نشاهدها بوضوح في علاج الاتهامات المتبادلة بين الفريقين في أكثر من موطن. [انظر: المصدر السابق، ص 553]

2- ينتهي ابن عربي إلى حصر طريق العلم الصحيح في القذف النوراني الإلهي، ونفيه لمن لا مكاشفة ومشاهدة له [انظر: ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 1، ص 218]؛ ليكشف القيصري علّة ذلك بقوله: «لأنّ المفكّرة قوّة جسمانية يتصرّف فيها الوهم تارةً والعقل تارةً أخرى، فهي محلّ ولايتهما، والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آله في المادّة الظلمانية لا يقدر على إدراك الشيء إدراكًا تامًّا» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 784]. وبناءً عليه إذا كان طريق العرفاء يقوم على أساس التصفية والقذف النوراني، فهو على وزان الطريق الفطري من حيث إنّهما بعدان داخليان، يفترق الثاني عن الأوّل في تأصله وملازمته للوجود الإنساني، ويختصّ الثاني بأهل الصفوة من أهل الله، والكمّل من الخلق، ويفتقر إلى مجموعة من تحقّق الشرائط ورفع العلائق للوصول إلى تلك المنازل والمقامات والمراتب كلّ بحسب استعداده، ومن الواضح أن جميع ذلك لا يصحّح للكشف والشهود اعتبارهما منهجًا.

3- ينشأ التحفظ من إدراج المكاشفة والمشاهدة في دائرة المناهج البنائية من فقدانها للمكونات الثلاثة المتقدمة، وتحديدًا المبادئ التصديقية التي حاولت الفحص عنها ولم أجد لها أثرًا واضحًا مشخصًا غير ذلك الغموض الذي ذكرته سابقًا. فليس من السهولة الاقتناع بأن خطوات تهذيب النفس عن طريق الخلوات والمجاهدات وسلوكها إلى طي تلك المنازل والمقامات يمكن اعتبارها مكونات مادية (مبادئ) تكسب المكاشفة المرجعية البنائية لتأسيس الرؤية الإلهية؛ إذ إن شأنها في ذلك شأن الوحي - مع وجود الفارق - الذي يختص به الأنبياء عليهم السلام، فكما لا يمكن توصيف الوحي بالمنهج - وليس النقل - فكذلك طريق التصفية، مع التأكيد على أنه طريق تدعمه النصوص الدينية التي تشير إلى جريان ينابيع الحكمة عند إخلاص العبد لله تبارك وتعالى. [انظر: المجلسي، بحار الأنوار لدرر أخبار الأئمة الأطهار، ج 67، ص 242]، لكنّ طريقية الإخلاص شيء والارتقاء إلى المنهجية شيء آخر.

4- إذا تمّ تجاوز تلك الملاحظات البنائية على اعتبار الكشف منهجًا، والتنزّل إلى بلوغه مستوى المرجعية البنائية، أمكننا التشكيك في جعله طريقًا معرفيًا إلى إثبات الرؤية الإلهية، لتوقف طريقته على التصديق بها في رتبة سابقة؛ إذ إنّ مقدمات ونتائج المكاشفة تعتبر هبة «الحق - تعالى - لمن شاء من عباده، لا يستقلّ العقل بإدراكها، لكن يقبلها فلا يقوم عليها دليل ولا برهان؛ لأنّها وراء طور مدارك العقل» [ابن العربي، الفتوحات المكيّة، ج 1، ص 94].

والسبيل إلى تلك الهبة الربّانية يتجلّى في الاعتصام بنور النبوة والولاية؛ ليتمكن بهما التمييز بين اللقاءات الرحمانية والإلقاءات الشيطانية [ابن تركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 81]، وقد قال ابن عربي: «وهذا لا يعرفه بطريق نظر فكري، بل هذا الفنّ من الإدراك لا يكون إلّا عن كشف إلهي» [ابن العربي، فصوص الحكم، المطبوع ضمن شرح القيصري، ص 345]، وكتب القيصري قائلًا: «فمن تصرّف فيما جاءت الأنبياء به بعقله أو اعتقد أن الحكماء والعقلاء غير محتاجين إليهم فقد خسر خسارًا مبيّنًا» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 520].

رابعًا: المنهج العقلي بوصفه مرجعيةً بنائيةً

الملاحظة التي ينبغي التأكيد عليها ترتبط بضرورة التمييز بين العقل بوصفه قوّة إدراكيةً والمنهج العقلي بوصفه مرجعيةً بنائيةً، فالأوّل لم يقع موردًا للنقاش من جهة الإثبات والنفي؛ لوضوح أنّه الفصل الذي يمتاز به الإنسان عن سائر مشاركاته في الحيوانية الشهوية والسبعية، بينما الثاني (المنهج العقلي) الواقع في طريق تأسيس الرؤية الإلهية هو موطن الإثبات أو النفي بين الأشعرية والاعتزالية، وكذلك بين الفلسفية والعرفانية كما لاحظنا ذلك في صدر المقالة.

بناءً على ذلك: توسّط الدعم القرآني لإثبات مشروعية المنهج العقلي عن طريق الدعوة إلى التفكير

والتدبر في الآيات الآفاقية والأنفسية [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الاسلام، ص 64]، يلاحظ عليه: أنّ موضوع تلك الدعوة القرآنية عبارة عن العقل باعتباره قوّة إدراكية تقع في طريق المعرفة الإلهية، وليس المنهج العقلي الذي يمكن حدّه بأنه مجموعة من المبادئ التصوّرية والتصديقية الحاصلة عن طريق العقل، والتي يؤلّف بينها للوصول إلى الإثبات أو النفي. تلك القوّة العقلية التي بها يفرق "الحق والباطل" و"الخير والشر" و"الحسن والقبح" هي موضوع الآيات الداعية إلى الحركة الفكرية عبر تفعيلها، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 4] وقوله: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة الرعد: 19] وذمّ تعطيلها، كقوله تعالى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة المائدة: 103] وقوله: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة المائدة: 58] وغيرها.

يعزز ذلك جواب المحقق البحراني رحمته عن إشكالية الجمع بين دعوة القرآن للانتفاع من العقل واعتباره الحجّة الباطنة في منطق الروايات [انظر: الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 16] وبين إنكاره الاتجاه الأخباري الحديثي لحجّة العقل، حيث قال: «غاية ما تدلّ عليه هذه الأدلّة مدح العقل الفطري الصحيح... وأنّه بهذا المعنى حجّة إلهية» [البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج 1، ص 129 و130]. وأمّا الأدلّة العقلية التي يطلق عليها "البراهين" فهي خارج نطاق الدعوة القرآنية. [انظر: المصدر السابق، ص 131]

نعم، الممارسة التطبيقية القرآنية للمنهج العقلي صالحة لتأكيد مشروعيته (حجّيته)، تلك الممارسة التي ظهرت في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22] وقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ * فَتَعَالَى اللَّهُ الْمَلِكُ الْحَقُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ﴾ [سورة المؤمنون: 114 و115]، إذ إنّ الآية الأولى تشير إلى البرهان على وحدانية الله تعالى، والأخرى إلى ضرورة الاعتقاد بالمعاد عن طريق الملازمة العقلية بينه وبين الحكمة الإلهية.

خامساً: خصائص المنهج العقلي

يتمتع المنهج العقلي بنوعين من الخصائص، الأولى نسميه الموضوعية؛ لارتباطه بالمكوّن المادّي والصوري الذي يتقوم به المنهج العقلي، والثاني نسميه بالخصائص المحمولية؛ لارتباطه بالحالات التي تعرض على مبادئه.

1- الخصائص الموضوعية

يقوم المنهج العقلي على الموادّ التي تنتمي إلى الموادّ الاستدلالية اليقينية، وهي التي يصطلح عليها المنطق الأرسطي في بحث البرهان بـ "المبادئ اليقينية"، وبذلك يصح تسميته بـ "المنهج العقلي البرهاني". الخصوصية الذاتية التي تتمتع بها الموادّ البرهانية هي اليقين المطابق للواقع المانع من النقيض [انظر:

الحلي، الجوهر النضيد، ص 199]، وهذه الخصوصية هي التي تؤهل المنهج البرهاني للإنتاج اليقيني عند وجدانه لشرائط التأليف الصحيح. [راجع: ابن سينا، الشفاء، قسم البرهان؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص 199؛ المظفر، ج 3، ص 351]

المهم هو البحث عما إذا كانت ثمة موادّ واجدةً لتلك الخصوصية الذاتية في نفسها (مدركات قبلية) أو تنتهي إليها (مدركات بعدية) والجواب: بالإيجاب؛ نظرًا إلى ادراك العقل نحوين من الموادّ الواجدة للتطابق الواقعي المانع من النقيض، الأول: الموادّ العقلية النظرية ذات الهوية العلمية (ما ينبغي أن يعلم) وعمدتها: الأوليات، وهي «قضايا يوجبها العقل الصريح لذاته - لا بسبب من الأسباب الخارجة عنه - وإّما يتوقف الحكم بها على تصوّر طرفي القضية لا غيره» [الحلي، الجوهر النضيد، ص 200]، مثل: استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وانتهاء العلوم إلى علّة قائمة بذاتها، وأمّا بقية الموادّ الأخرى: الفطريات، التجريبيات، الحدسيات، المتواترات، الحسيّات، فقد وقع الخلاف في اعتبارها من المعارف القبلية أو المعارف البعدية، وهنا نقطة افتراق الشهيد الصدر رحمته عن المنطق الأرسطي. [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 437]

والثاني: الموادّ العقلية ذات الهوية الفعلية (ما ينبغي ان يفعل) وعمدتها: قضية التحسين والتقبيح العقلين، كقبح الظلم وحسن العدل، التي تنبثق منها مجموعة من القواعد الأخرى، كاستحالة نقض الحكيم غرضه.

ننتهي في ضوء تلك الخصوصية الموضوعية إلى:

أولاً: أنّ تلك المبادئ العقلية تستمدّ مشروعيتها من واقعيتها النفس أمرية، دون الحاجة إلى التدخّل الخارج عن ذاتها، وهي ما يصطلح عليه أصولياً بـ "الحجّة الذاتية" في مقابل "الحجّة الجعلية". [انظر: الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ص 61 و62]

ثانياً: الإشكالية التي أوردتها الشهيد الصدر رحمته على الأوليات القبلية لبعض تلك المبادئ العقلية اليقينية، كالتجريبيات والمتواترات والحدسيات والحسيّات؛ باعتبارها قضايا استنتاجية «ثبتت بحساب الاحتمالات وبالطريقة الاستقرائية التي يسير فيها الفكر من الخاصّ إلى العامّ» [الصدر، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 131]، لا تستلزم تجريد المنهج العقلي من تلك الخصوصية الذاتية، أعني: التطابق الواقعي المانع من النقيض، لوجدانها في الأوليات التي يلتزم بها الصدر بطابعها القبلي غير الاستنتاجي، حيث يقول: «إنّ هذه القضية - استحالة اجتماع النقيضين - لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي، بل يجب أن نفترض ثابتةً ثبوتاً أولياً قبلياً» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 437].

يكشف الصدر رحمته عن منشأ ذلك الوجوب المؤدّي إلى قبلية القضية الأولى بقوله: «إذا لم نفترض

منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال ألا ينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه (المنهج الاستقرائي) كأداة لإثبات أي شيء» [المصدر السابق، ص 437].

2- الخصائص المحمولىة

ما يعرض على تلك المبادئ اليقينية الواقعة في مرتبة موضوع المنهج العقلي عبارة عن ثلاثة أمور:

أ- القدرة على بناء رؤية إلهية شمولية

إنّ المحدودية التي يتّصف بها المنهج الحسّي الصرف، وعدم ضمان حقانيتها بالنحو الذي يحقق حالة اليقين المطابقين وتوقف النقل على العقل هو الموجب لعدم الاعتماد على الأول، وانتفاء الشمولية عن الثاني، بخلاف المنهج العقلي، فإنّه ذو طابع شمولي يمتدّ إلى إثبات جميع المسائل الكبرى للرؤية الإلهية ابتداءً من التوحيد وانتهاءً بالمعاد ويوم الآخرة.

ب- إفادته لليقين على مستوى الإثبات والنفي

تعدّد الموقف البشري من حيث التصديق بالرؤية الإلهية وعدمه، يوجب مطالبة الطرفين معاً بالدليل على الإثبات أو النفي، وهذا لا يتأتّى إلا في ظلّ المنهج العقلي؛ لصلاحيته على إثبات شيءٍ لنفي شيءٍ أو نفي شيءٍ عن شيءٍ؛ لذا فهو يسلك استدلالاً عقلياً نتيجته تارةً إثبات الرؤية الإلهية، وأخرى نفي ضدها.

الخصوصية التبادلية المذكورة للمنهج العقلي هي التي أعطت الحقّ للأشعري أن يوظف المنهج العقلي في نفي الرؤية الاعتزالية في قضية الحسن والقبح العقليين، كما سمح للغزالي عرض "تهافت الفلاسفة" من خلال استخدام ذات الآليات التي أفرزت في النهاية "تهافت التهافت" لابن رشد، وهذا كلّ لا سبيل إليه من خلال المنهج الحسّي المحض؛ فإنّه عاجزٌ عن إثبات الرؤية الإلهية، لبعدها الماورائي.

ج- تحقيقه للتوالد الذاتي والغيري

في ضوء التمايز بين التوالد الذاتي والتوالد الغيري، إذ إنّ الأول ذو طابع وصولي يهدف إلى تحصيل اليقين بلحاظ الإنسان بما هو كاسب، والثاني ذو طابع إيصال يهدف إلى تحصيل اليقين بلحاظ الإنسان بما هو مكتسب، ندرك أنّ المنهج العقلي البرهاني هو السبيل إلى ذلك؛ لاحتمال إنكار المنهج النقل (الشرعي) عند عدم ثبوت الرؤية الإلهية، وبالتالي يمتنع إثباتها عن طريق النقل، وهذا معناه: فقدانه للتوالدين معاً.

سادساً: الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي في بناء الرؤية الإلهية

يتمّ تحديد الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي من خلال تسجيل الموقف الصريح لكل واحد

منها حول مقدار مساهمته في إثبات الرؤية الإلهية اليقينية المطابقة، وهنا تنحصر في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: التعطيل

الممثل الذي نجده على الساحة لهذا الاتجاه هو أصحاب الكشف والشهود وأصحاب الحديث، فالأول يؤكد على أن «المفكرة قوة جسمانية يتصرف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محل ولايتهما، والوهم ينازع العقل، والعقل لانغماس آله (المنهج العقلي) في المادة الظلمانية لا يقدر على إدراك الشيء إدراكاً تاماً» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 784]. بينما الثاني يقول: «إن أكثر أصحابنا قد تبعوا جماعة من المخالفين من أهل الرأي والقياس ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها، وطرحوا ما جاءت بها الأنبياء ﷺ» [البحراني، الحقائق الناضرة، ج 1، ص 126]. يكشف كل من النصين السابقين عن المنطلقات التي أدت إلى تعطيل المنهج العقلي عن إثبات الرؤية الإلهية، وسلب صفة المشروعية عنه، ومرجعها إلى ثلاثة منطلقات:

المنطلق الأول

تفاوت حكم العقل على المواد التي يتألف منها المنهج العقلي يكشف عن ظنيتها؛ لأنّ اليقين المانع من النقيض لا تتفاوت فيه النسبة الحكمية، وحينئذٍ تؤول النتيجة إلى الظن؛ لتبعيتها لأخس المقدمات، وهذا الاختلاف في الحكم مرجعه إلى انتفاء العصمة الذاتية عن العقل البشري.

ويمكن دفعه بأن تفاوت حكم العقل إما أن يكون راجعاً إلى المبادئ العقلية البرهانية ذات الطابع اليقيني المطابقي، وإما أن يكون راجعاً إلى الخلل الواقع في التأليف بينها أثناء عملية التطبيق. والأول غير معقولٍ على نحو الإطلاق؛ لمنافاته مع أولية تلك المبادئ (المواد) وتقرّرها الواقعي نفس الأمر، كما تقدّم التمثيل عليها بالأوليات. وأمّا الثاني، فلا ملاءمة بين وقوع الخطأ في التطبيق وسلب اليقينية عن المبادئ البرهانية الدخيلة في تكوين بنية المنهج العقلي، وإلاّ لأمكن تعدية ذلك إلى جميع المناهج التصديقية، بما فيها المنهج النقلي؛ لاحتمال عروض الخطأ التطبيقي عليه، إمّا للغفلة عن ضوابط القياس المنتج، وإما لعدم انتخاب الحدود الصحيحة الدخيلة في الحقانية.

المنطلق الثاني

إشكالية تعارض العقل والنقل يقوم على افتراضين: الأول الصيغة القطعية التي يتمتع بها المنهج النقلي؛ باعتبار نسبته إلى الله ﷻ، والثاني: وجود إدراكات عقلية تتنافى مع المحتوى الداخلي للدليل النقلي، وحينئذٍ تبرز الاحتمالات التالية:

1- إعطاء المشروعية لهما معاً من جهة الصدور والدلالة.

2- إلغاء المشروعية عنهما.

وضوح فساد الاحتمالين المذكورين، لتناقض كلٍّ منهما صدقًا أو كذبًا، كان سببًا وراء دوران الموقف بين إعطاء المشروعية لأحدهما وسلبها على الآخر، ولكن أيُّهما؟

ينتهي بعض أصحاب الاتجاه الديني إلى ترجيح النقل على العقل؛ «لأنَّ العقل مصدق للشرع في كلِّ ما أخبر به، والشرع لم يصدِّق العقل في كلِّ ما أخبره به» [ابن تيميَّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 138].

ويمكن دفعه:

أولًا: عدم وضوح افتراض التلازم - في التعليل - بين التصديق العقلي والشرعي من جانب واحد، وهو العقل دون الثاني، إلا ما يأتي في الأمر الثاني.

ثانيًا: عدم استلزام صدق الشارع لصدق العقل مرجعها إلى احتمال عروض الخطأ عليه، إمَّا في مبادئه البرهانية وإمَّا في طريقة تأليفها، وعلى كلا التقديرين يكون رجوعًا للمنطلق الأول، وجوابه ما تقدّم.

ثالثًا: بالإمكان افتراض عكس النتيجة المذكورة، وذلك بإعطاء المشروعية للعقل وسلبها عن النقل: «لأنَّ العقل أصل النقل، فلو قدّمناه عليه كان ذلك قدحًا - في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدحٌ فيه، فكان تقديم النقل قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل» [المصدر السابق، ص 4]. وهو تعليلٌ نسبه ابن تيميَّة إلى الرازي ولم أجد مناقشةً علميةً له.

رابعًا: التنافي المذكور بين العقل والنقل، لا بدّ من افتراضه بين دليلين قطعيين تتكافئ نسبتهما الصدورية والدلالية، وإلاّ وجب تقديم القطعي على غيره - إذا لم يقبل التأويل - وعليه «من المستحيل أن يوجد أيّ تعارض بين نصوص الشريعة الصريحة وأدلة العقل القطعية. وهذه حقيقة لا تفرضها العقيدة فحسب، بل يبرهن عليها الاستقراء في النصوص الشرعية، ودراسة المعطيات القطعية للكتاب والسنة، فإنّها جميعًا تتفق مع العقل، ولا يوجد فيها ما يتعارض مع أحكام العقل القطعية إطلاقًا» [الصدر، دروس في علم الأصول، الحلقة الأولى، ص 133].

المنطلق الثالث

قد يستفاد من بعض الآيات القرآنية والروايات إلغاء مشروعية المنهج العقلي، وتجريده عن الحجّية، وهي:

الطائفة الأولى: الآيات، وأهمّها:

أولًا: قوله تعالى: ﴿قَالَ مَا مَنَّكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ

طين ﴿ [سورة الأعراف: 12].

تقريب ذلك: تفرع النتيجة الظنّية وهي "أنا خيرٌ من المخلوق من طينٍ" من سلوك قياسٍ عقليٍّ منطقيٍّ مكوّنٍ من صغرى، وهي "أنا مخلوقٌ من نارٍ" وكبرى وهي "المخلوق من نارٍ خيرٌ من المخلوق من طينٍ"، يكشف ذلك عن عدم اعتبار المنهج العقلي، لنتائج الظنّية.

ويلاحظ عليه: بعد الفراغ من الطولية بين مشروعية المنهج العقلي والنقلي يقال: ابتناء المنهج العقلي على مبادئ برهانية مطابقة يوجب خروج القياس الإبليسي عن كونه منهجاً عقلياً، لانتفاء اليقين الواقعي عن كبرى القياس المذكور، بل اليقين بعدم مطابقتها للواقع؛ لأنّه «لو قاس نورية آدم بنورية النار عرف فضل ما بين النورين، وصفاء أحدهما على الآخر» [الكافي، أصول الكافي، ج 1، ص 58]، كما جاء عن الإمام الصادق عليه السلام.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴾ [سورة النساء: 59].

تقريب ذلك: دلالة الآية على حصر مرجعية التنازع في طريق المنهج الشرعي (الله والرسول)، يوجب إلغاء مشروعية المنهج العقلي الذي يؤكده اعتبار تضارب الاستدلالات العقلية منشأً لوقوع التنازع.

ويلاحظ عليه: الآية تشتمل على موضوع ومحمول، وكلاهما لا ينطبقان على المنهج العقلي البرهاني، أمّا عدم انطباق موضوعها وهو التنازع؛ فلأنّه فرع عدم العلم، والخصوصية الذاتية للمنهج العقلي تنفي ذلك، وأمّا عدم انطباق محمولها وهو وجوب الردّ إلى الله والرسول، فلأنّه يعني: «الأمر بتحكيم الله والشريعة في شؤون الحياة وعدم الاحتكام إلى أهواء الناس» [الصدر، بحوث في علم الأصول، ج 5، ص 86].

فالآية أجنبية عن محلّ الكلام، وإلا للزم النهي عن إطاعة أولي الأمر أيضاً؛ لذات السبب، والجملة في الآية المذكورة جاءت بعد قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ ﴾ [سورة النساء: 59].

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [سورة الأحزاب: 36]. بتقريب: ضرورة تبعية إرادة الإنسان لإرادة الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم يدلّ على نفي تبعية غيرهما.

ويلاحظ عليه: الآية على تقدير شمولها لمحلّ الكلام، لا دلالة فيها على سلب المشروعية عن المنهج العقلي القطعي الذي يمتنع تعارضه مع القضاء الإلهي، وإلا لزم تصديق النقيضين، وهنا تعود إشكالية التعارض بين العقل والنقل والجواب عنها ما تقدّم في المنطلق الأوّل.

الطائفة الثانية: الروايات، وأهمّها:

الرواية الأولى: قول الإمام عليّ بن الحسين عليهما السلام: «دين الله لا يصاب بالعقول» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 303]. حيث تدلّ على النهي عن الاعتماد على العقل في بناء الرؤية الإلهية الكونية (العقيدة) والأيدولوجيا (الفروع).

ويلاحظ عليه: الرواية في مقام الإشارة إلى محدودية العقل، وهذا لا يلزم منه إلغاء مشروعيته بنحو مطلق، ويدلّ على ذلك توصيف الرواية للعقل من خلال قوله عليه السلام: «لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقائيس الفاسدة...» [المصدر السابق، ص 303]. وقد عرفت أنّ المنهج العقلي يبني على مبادئ تصديقية يقينية يمتنع معها النقيض.

الرواية الثانية: عن يونس بن عبد الرحمن، قال: قلت لأبي الحسن الأول عليه السلام: «بما أوحد الله؟ فقال: يا يونس، لا تكونن مبتدعاً! من نظر برأيه هلك، ومن ترك أهل بيت نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ضلّ، ومن ترك كتاب الله وقول نبيّه كفر» [الكافي، أصول الكافي، ج 1، ص 56]، حيث تدلّ على عدم تحصيل التوحيد عن طريق الرأي والاجتهاد العقلي.

ويلاحظ عليه: أنّ المراد بـ "الرأي" في الرواية وغيرها النظر الشخصي المرتكز على مبادئ ظنيّة، وقرنية ذلك قوله عليه السلام: "لا تكوننّ مبتدعاً" وهذا ما يوجب الوقوع في الضلالة والانحراف، وسلب عنوان التوحيد الحقيقي عن الله تعالى.

الاتّجاه الثاني: حصر المرجعية في المنهج العقلي

ينصّ على حصر المرجعية البنائية للرؤية الإلهية في المنهج العقلي، سلبها عن المنهج النقلي، ويرتكز على منطلقين:

المنطلق الأوّل: اتّجاه النقل إلى تأسيس رؤية إلهية تقوم على مخالفة المبادئ العقلية اليقينية، يوجب عدم الوثوق بالمنهج العقلي، كالأعجاز والولاية التكوينية (التصرّف التام في عالم التكوين) الواقعيين في طريق إثبات صدق مدّعي النبوة والارتباط بالسماء عن طريق الوحي، حيث إنّ فكرة تحوّل العصا عند إلقائها إلى حية تسعى [سورة طه: 20]، وانبجاس اثنتي عشرة عيناً عند ضرب الحجر [سورة الأعراف: 165]، وولادة الشخص من دون أب [سورة مريم: 27]، والإسراء بإنسانٍ من مكّة إلى القدس، ومن ثمّ العروج به إلى السماء [سورة الإسراء: 1] وهكذا، جميعها تتنافى مع إدراك العقل القطعي لمبدئ السببية وضرورة أن يكون لكلّ حادثة علّة.

ويلاحظ عليه:

أوّلاً: يمكن إرجاع المنطلق المذكور إلى إشكاليّة التعارض بين العقل القطعيّ والنقل الصريح،

وحيثُ يصحّ الجواب عليه بنفس الصياغة التي تقدّمت في الاتجاه الأول.

ثانياً: على تقدير التسليم بالمراد المذكور في محلّ الكلام، فهذا لا يوجب تجريد المنهج النقلي من المشروعية التي يستمدّها من حكم العقل القطعي، وإلاّ لزم من وجوده عدمه، بل غاية ما يترتّب على ذلك عدم مشروعية النقل في حالة معارضته للمبادئ العقلية، لا انتفاء الحجّية عن المنهج النقلي بنحو الإطلاق.

ثالثاً: يرتكز الكلام المذكور على تصورين خاطئين: الأوّل يعود إلى خطأ فهم المعجزة، وأنّه يعني أمر خارق للعقول الإنسانية ويقع على خلاف المبادئ العقلية، وهذا غير تامّ، وإلاّ للزم لغوية الإعجاز، والثاني يعود إلى خطأ في فهم قانون السببية، وذلك عند حصره في العلل المادّية دون غيرها من العلل الماورائية، واستناداً إلى ذلك: نفهم تعقيب القرآن في مواطن كثيرة من الأمور الخارقة للطبيعة - وليس للمبادئ العقلية - بقوله: "يأذن الله" [سورة آل عمران: 49].

المنطلق الثاني: وتعود جذوره إلى ما يعرف في كلمات المتكلمين بـ "شبهة البراهمة"⁽¹⁾ الواردة في سياق الحديث عن حكم العقل بضرورة بعثة الأنبياء، حيث ذهب البراهمة إلى قبح البعثة، والوجه في ذلك: «لأنّ النبيّ إمّا أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن كان الأوّل ففي العقل به غنية عنه، وإن كان الثاني قبح اتّباعه؛ لأنّ اتّباع ما يخالف العقل قبيحٌ في العقل» [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 124].

والجواب عن ذلك: ننكر الملازمة بين تطابق النقل للعقل والاستغناء عن الوحي؛ لأنّ مقتضى محدودية العقل وتناهي إدراكه، يوجب حرمانه من الوقوف على ما يدخل في وجدانه لذاته وكمالاته الحقيقية، والوصول إلى المطلوب، وهذا التناهي لا يؤوّل إلى انتفاء مشروعية المنهج العقلي كما تقدّم، ونلاحظ امتداد الشبهة - على قدمها - إلى وقتنا المعاصر في الأوساط الفكرية، حيث من يستدلّ على انتهاء حاجة الإنسان إلى السماء؛ نظراً لاكتمال العقول البشرية وقدرتها على بناء نظام معرفي متكامل.

الاتجاه الثالث: الوسطية

المكوّنات الأساسية التي يعتمد عليها الاتجاه الوسطي عبارة عن أمور ثلاثة:

- 1- التصديق بالمرجعية البنائية للمنهج العقلي.
- 2- عدم التنافي بين المنهج العقلي والمنهجين النقلي والاستقرائي.

1 - البراهمة: فرقة هندية تنتسب إلى رجلٍ يسمّى براهما نفي مبدأ النبوة. [راجع: الشهرستاني، الملل والنحل، ج 2، ص 60]

3- محدودية المنهج العقلي.

أمّا المكوّن الأوّل، فإنّه يرجع إلى خصوصية الإراءة التامة التي يتمتّع بها المنهج العقلي، وهي التطابق الواقعي المانع من النقيض، وهي من سنخ الخصوصيات الذاتية التي لا تكتسب المشروعية من غيرها، وإلاّ استحال إثبات المرجعيات الأخرى.

وأمّا المكوّن الثاني، فإنّه يكشف عن طبيعة توافقية بين المنهجين العقلي والنقلي، وماهية انسجامية بين العقل والفطرة. ممّا يعني امتناع ارتكاز الرؤية الإلهية على المنهج العقلي الذي يؤول إلى التصادم بينه وبين الفطرة. يقرّر ذلك صدر المتأهّلين في نصّ رائع، إذ يقول: «أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيات أكثر من العقلية، ولا يصدّقون بالأشياء إلاّ بمكافحة الحسّ للمحسوس ولا يدعون بالعقلية ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس... إنّ الشرع والعقل متطابقان... وحاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصدمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبّاً لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنة» [صدر المتأهّلين، الحكمة العقلية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 303].

يقف الحكيم صدر المتأهّلين على تشخيص المانع من اعتماد مرجعية المنهج العقلي في بناء الرؤية الإلهية، حيث يرجعه إلى أمرين: الأوّل: النزعة الحسيّة المتأصلة في المعرفة البشرية، والتي كانت سبباً وراء العدول عن الرؤية الإلهية إلى عبادة عجل السامري [سورة الأعراف: 151]، وإيقاف التصديق بها على رؤية الذات الإلهية [سورة البقرة: 55] والثاني: إشكالية المصادمة بين اليقين الشرعي واليقين البرهاني. وأمّا المكوّن الثالث، فإنّ المحدودية للمنهج العقلي وليدة توسّط المفاهيم والصور العقلية في تكون مبادئ التصديقية، وهي التي تتسبّب في حرمانه من الوقوف على الحقائق الوجودية بما هي هي.

نستوعب تلك المحدودية عند رسم حدود منطقة العقل ورؤية مقدار ما يمكن للمنهج العقلي إثباته أو نفيه على صعيد الرؤية الإلهية، وهذا التشخيص الحدودي يمنع ورود العقل إلى منطقة المحرّمات المعرفية، تلك الحدود التي رسمها النصّ النقلي ابتداءً من قوله تعالى: ﴿وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ [سورة آل عمران: 30]، ومروراً بقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لم يطلع العقول على تحديد (حقيقته) صفته، ولم يجبها عن واجب معرفته» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى، ص 9].

حكومة العقل المطلقة التي تمنع المنهج النقلي من المشاركة فيها، بمقتضى السيادة العقلية الاستقلالية، والتي نشاهدها في مظهرين: الأوّل: إثبات الوجود الواجبي بالذات، ووجوب الطاعة المطلقة، لا تعطي لها (الحكومة) الحقّ في تجاوز حدودها المعرفية، للوقوف على تفاصيل المعاد والبرزخ والعقاب، لعدم تجاوز المحدود حدّه. ندرك من ذلك: عدم صحّة محاولة عقلنة كلّ تفاصيل الرؤية الإلهية وإخضاعها لمحاكمته إثباتاً أو نفيّاً، في الوقت الذي ندرك خطأ محاولة شرعنة كلّ مبادئ المنهج

العقلي ونتائجها، أعني: البحث عنها في المحتوى الداخلي للنصوص النقلية؛ لأنَّ صيغتها اليقينية الواقعية حاكمةً على ظواهر النصوص التعبدية.

إنَّ المحدودية المذكورة للمنهج العقلي هي ذاتها التي ساقى النبي إبراهيم عليه السلام للبحث عن الاطمئنان القلبي بالرؤية الإلهية عبر قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى﴾ [سورة البقرة: 260]، وهي التي جعلت علياً عليه السلام يقول: «ويلك! لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان» [الكافي، أصول الكافي، ج 1، ص 98].

في ضوء ذلك: يمكننا تحديد خريطة المنطقة المعرفية التي ترتبط بالمنهج العقلي ضمن ثلاث مناطق: الأولى: المنطقة المختصة، وفيها تكون الحكومة المطلقة للمنهج العقلي، حيث لا يمكن توسط المنهج النقلية في إثبات الرؤية الإلهية على مستوى التوحيد والنبوة.

الثانية: المنطقة المشتركة، وفيها يتبادل المنهجان العقلي والنقلية مسألة إثبات الرؤية الإلهية على مستوى الإمامة والمعاد.

الثالثة: المنطقة المنوعة، وفيها يكون المنهج العقلي عاجزاً عن الإثبات أو النفي، وهي التي نسميها بـ "منطقة المحرّمات المعرفية"، وخطورة الاقتراب منها كان سبباً للتصديق بالأسطورة وإنكار بعض الماورائيات الواقعية.

الخاتمة والنتائج

مما سبق ذكره يمكن للقارئ الكريم الوقوف على النتائج التالية التي تمخّضت عنها هذه المقالة:

1- المرتكزات الدخيلة في تكوين المنهج باعتباره مرجعيةً بنائيةً تساهم في خلق رؤية هي: الأول: المكون المادّي الصوري، الثاني: التوالد الذاتي، الثالث: التوالد الغيري.

2- يتمتّع المنهج العقلي بنوعين من الخصائص: الأول نسميه الموضوعية؛ لارتباطه بالمكون المادّي والصوري الذي يتقوم به المنهج العقلي، والثاني نسميه بالخصائص المحمولية؛ لارتباطه بالحالات التي تعرض على مبادئه.

3- يتمّ تحديد الاتجاهات حول مشروعية المنهج العقلي من خلال تسجيل الموقف الصريح لكل واحد منها حول مقدار مساهمته في إثبات الرؤية الإلهية اليقينية المطابقة، وهنا تنحصر في ثلاثة اتجاهات:

الأول: التعطيل، الثاني: حصر المرجعية في المنهج العقلي، الثالث: الوسطية.

4- تحديد خريطة المنطقة المعرفية التي ترتبط بالمنهج العقلي ضمن ثلاث مناطق:

الأولى: المنطقة المختصة، الثاني: المنطقة المشتركة، الثالث: المنطقة الممنوعة.

5- التحفّظ على اعتبار طريق الكشف والشهود منهجاً يساهم في بناء الرؤية الإلهية.

6- عدم معقولية التصادم بين المنهجين العقلي والنقلي للخصوصية الذاتية في الأول.

قائمة المصادر

- ابن سينا، الشفاء، راجعه وقدم له: د. إبراهيم بيومي مذكور، الجمهورية المتحدة.
- ابن عربي، محمد بن علي، الفتوحات المكية، دار الأضواء بيروت.
- البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
- البحراني، ميثم بن علي، قواعد المرام في عل الكلام، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الثانية، 1406 هـ.
- ابن تركة، صائن الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، الطبعة الأولى، 1426 هـ.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.
- الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الخامسة، 1415 هـ.
- الحائري، كاظم، أصول الدين، نشر دار البشير، الطبعة الثانية، 1425 هـ.
- الخميني، روح الله، حيث الطلب والإرادة، مؤسسة العروج، قم، الطبعة الأولى.
- الخميني، روح الله، الأربعون حديثاً، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، الطبعة الثالثة، 1424 هـ.
- الصدر، محمداقبر، بحوث في علم الأصول، تأليف السيد محمود الهاشمي، مطبعة بهمن، الطبعة الثانية، 1427 هـ.
- الصدر، محمداقبر، دروس في علم الأصول، دار المنتظر، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ.
- صدر المتألهين، إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.
- الصدوق، محمد بن علي، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، منشورات الرضي، الطبعة الثانية، 1368 هـ.
- الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، نشر فرهنك اسلامي، الطبعة الثانية، 1408 هـ.
- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، جماعة المدرسين في قم المقدسة.
- الفيروزآبادي، مجد الدين محمد، القاموس المحيط، دار العلم للجميع، بيروت.
- الفضلي، عبد الهادي، خلاصة علم الكلام، دار الكتاب الاسلامي، قم.
- القيصري، محمد داوود، شرح فصوص الحكم، انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الأولى، 1375 هـ.
- الكليبي، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الأضواء، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
- المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

هـ

المظفر، محمدرضا، المنطق، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، الطبعة الثالثة، 1388 هـ.

المهادي، جعفر، الله خالق الكون، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، 1424 هـ.

اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للتوزيع والنشر، الطبعة الثانية، 1421 هـ.

Refrence

Ibn Arabi, Muhammad bin Ali, *Al-Futuhāt al-Mekkiyya*, Darul-Adwaa, Beirut.

Al-Ha'iri, Kadhim, *Principles of the Religion*, Darul-Bashir Publications, 2nd edition, 1425 AH.

Al-Khomeini, Ruhollah, *Where Demand and Will would be*, Al-Urooj Foundation, Qom, 1st edition.

Al-Khomeini, Ruhollah, *Forty Hadiths*, the Institution for Organizing and Publishing of Imam Khomeini's Works, 3rd edition, 1424 AH.

Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Duroos fi Ilmil Usool*, Darul-Muntadhar, Beirut, 1st edition, 1405 AH.

Al-Sadouq, Muhammad bin Ali, *Thawabul-A'mal wa Iqabul-A'mal*, al-Redhy Publications, 2nd edition, 1368 AH.

Al-Tureihi, Fakhruddin, *Majma'ul-Bahrain*, Farhang Islami Publications, 2nd edition, 1408 AH.

Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn, *Al-Mizan fi Tafsiir al-Qur'an*, Hawza Teachers Assembly in Holy Qom.

Al-Fayrouzabadi, Majduddin Muhammad, *Al-Qamoos Al-Muheet*, Darul-Ilm Lil-Jamee', Beirut.

Al-Fadhli, Abdul-Hadi, *Khulasat Ilmil-Kalam*, Darul-Kitab al-Islami, Qom.

Hints from the Muslim Scholars' views about Humanism and Alienation

Aadel Gharib

PhD in Islamic Philosophy, al-Mustafa International University, Algeria. E-mail:
a.laghrib@aldaleel-inst.com

Summary

Alienation is among the topics of anthropology that thinkers of different walks have been concerned to study and research on. Many opinions have been put forward about what alienation is and how it has been formed, based on the view that each trend takes about the nature and reality of man. On this basis, the current study, according to an analytical, descriptive approach, sheds light on the reality and nature of alienation by studying and analyzing the various definitions given about this concept.

Based on many Qur'anic verses and Prophetic traditions, it can be said that the reality of man is man's essence itself, which is expressed by "*I (ego)*" and "*myself*", and that the elevation and loftiness of this fact has a relationship with the extent of man's connection with God. So, if someone forgets God, he shall be alien and forget even himself. It is from this point of view that alienation should be studied, starting with alienation from God. This has been confirmed by all teachings of heavenly religions, especially Islam, which has established a clear path for man's perfection and for the treatment of self-alienation.

Keywords: humanism, alienation, self, God, man, ego.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 39 -57
Received: 11/12/2021; Accepted: 19/1/2022
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)



قبس من رؤى العلماء المسلمين حول الأنسنة والاعتراب

عادل لغريب

دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني:

a.laghrib@aldaleel-inst.com

الخلاصة

يعتبر الاعتراب أحد الموضوعات التي تقع ضمن حقل الأنثروبولوجيا ومعرفة الإنسان، حيث عني المفكرون على اختلاف مشاربهم ببحثها ودراستها. وقد طرحت العديد من الآراء حول ماهية الاعتراب وكيفية تبلوره وذلك انطلاقاً من الرؤية التي يتخذها كل اتجاه حول ماهية الإنسان وحقيقته. على هذا الأساس يسلّط التحقيق الحالي وفق منهج تحليلي وتوصيفي الضوء على حقيقة وماهية الاعتراب من خلال دراسة مختلف التعاريف التي عُرضت حول هذا المفهوم وتحليلها. واعتماداً على العديد من الآيات والروايات يمكن القول إنّ حقيقة الإنسان هي نفسه ذاتها، والتي يعبر عنها بـ "الأنا" و"نفسى". وأنّ رقي هذه الحقيقة وتعاليتها له علاقة بمدى ارتباطه بالله، بحيث إنّ الإنسان إذا نسي الله فإنّه سيصبح غريباً وينسى حتى نفسه. فمن هذه الجهة يتوجّب دراسة الاعتراب انطلاقاً من الغربية عن الله. وهذا ما أكّده جميع تعاليم الأديان السماوية لا سيّما الدين الإسلامي، الذي وضع منهاجاً لتكامل الإنسان ومعالجة الاعتراب الذاتي.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، الاعتراب، النفس، الله، الإنسان، الأنا.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 39 - 57

استلام: 2021/12/11، القبول: 2022/1/19

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنّ للبشر مهما كانت ثقافتهم ولغتهم حقيقةً وواقعيةً يشيرون إليها بعبارة "أنا" و"نفسى". فإذا كانت العيش ممكنًا من دون التعرّف على الأمور والحوادث التي تدور حول الإنسان، فإنّ الحياة من دون معرفة "الأنا" و"النفس" والجهل بها لن يكون مبررًا وميسرًا؛ لأنّ معرفة الأنا والنفس تقود الإنسان إلى معرفة الكمالات التي يتوجّب أن يتحلّى ويتمتّع بها. وما دام الإنسان لم يتعرّف على نفسه، فلن يتحرّك نحو الكمالات والقيم التي ينبغي عليه التحلّي بها، بل سيؤدّي تجاهله لها وغفلته عنها إلى ضياع نفسه وأناه.

وعلى الرغم من أنّ "الأنا" و"النفس" هي من أكثر الأشياء قيمةً عند الإنسان، بحيث إنّ عليه السعي وراء تكاملها ورشدها، إلّا أنّ الناس يغفلون وينسون ذلك نتيجة بعض العوامل المعرفية والنفسية والسلوكية والاجتماعية والعاطفية. ما يؤدّي إلى غفلة الإنسان عن "أناه" و"نفسه" وغربتة عنها وسعيه وراء "أنا الآخر". وعلى هذا الأساس فقد حاول العديد من المفكرين في القرون الأخيرة إمادة اللثام عن ماهية هذه الحقيقة، وسعوا نحو الكشف عن هذه الظاهرة السلوكية التي تربط بهوية الإنسان وحقيقته؛ إذ تمّ التعرّض إليها ضمن عنوان "الاعتراب" أو "الاستلاب" وغيرها، وقدّمت العديد من الدراسات والتحقيقات في هذا المجال.

بناءً على هذا فإنّ مفردة "الاعتراب" أحد المصطلحات التي شاع استخدامها في القرون الأخيرة، وما ساعد على انتشارها هو ما عانته البشرية من أزمات وحروب ومعارك دموية وقعت بين العديد من الدول - خاصةً الحروب العالمية - وما خلفه ذلك من انعكاس على الإنسان. وقد عني بدراسة الاعتراب في الأنثروبولوجيا ومختلف حقول الدراسات والعلوم الإنسانية؛ إذ عولجت وبجثت هذه المسألة التي يعبر عنها في اللغات الأوربية بلفظ "Alienation"¹ [مجموعة من المؤلفين، المعجم الفلسفي، ص 16].

علاوةً على الأنثروبولوجيا، في السوسيوولوجيا، والبسيكولوجيا، والأخلاق، والحقوق، وعلم النفس الإكلينيكي وبعض آخر من فروع العلوم الإنسانية.

وعلى الرغم من أنّ طرح مسألة الاعتراب وتبيينها قد نسب في الدراسات الإنسانية والأنثروبولوجية إلى بعض علماء القرنين 18 و19 م أمثال جورج هيغل (Georg Hegel) (1770-1831م) ولودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) (1775-1833م) وكارل ماركس (Karl Marx) (1818-1883م) [كوبلستون، تاريخ الفلسفة، ج 7، ص 225 و291 و307]، إلّا أنّ الدراسات المعمّقة تشير إلى أنّ الجذور

1 - وهي مشتقة من الكلمة اللاتينية "Alienatio" المشتقة بدورها من الفعل "Alienare" بمعنى ينقل أو يحوّل أو يسلم أو يبعد، وهذا الفعل اللاتيني مشتقٌ بدوره من كلمة لاتينية هي "Alienus" التي تعني الانتماء إلى الآخر.

العميقة لطرح هذا الموضوع تعود إلى أبعد من ذلك؛ لأنه يرجع إلى تعاليم الأديان السماوية أساساً. فقد اهتمت الأديان السماوية بهذه الموضوع أكثر وأكبر من غيرها من المفكرين أو المدارس، وذلك بصور وأشكال وبيانات مختلفة، محدّرةً منه ومبيّنةً نماذج لها، كما قدّمت مجموعةً من الحلول للوقاية منها وعلاجها. [رجبي، انسان شناسی، ص 69 - 71]

من هنا يأتي التحقيق الحالي إلى دراسة موضوع الاغتراب وماهيته؛ باعتباره أحد الموضوعات المهمّة التي تمسّ الإنسان المعاصر خصوصاً، وأنه أحد إفرازات الحداثة والأنسنة، وذلك وفق منهج تحليلي وتوصيفي يعتمد على العقل ويسعى إلى تقديم رؤية الدين الإسلامي على ضوء رؤى العلماء المسلمين الذين عالجوا هذا الموضوع بالإستعانة بالآيات والروايات التي تعرّضت إلى هذه المسألة.

وقبل التعرّض إلى دراسة مفهوم الاغتراب ورؤى المفكرين المسلمين حوله، تجدر الإشارة إلى مسألة مهمّة مرتبطةً أشدّ الارتباط بهذا المفهوم، وهي مسألة تبيين حقيقة الإنسان والنفس الإنسانية وماهيته؛ وذلك لأنّ إدراك ماهية الاغتراب منوط بمعرفة معنى النفس الإنسانية، ومن هنا سيتمّ التعرّض بما يسمح به مجال المقال لتعريف النفس.

تعريف النفس

لقد ذكر اللغويون عدّة معانٍ مختلفةٍ للنفس كالروح والشخص وعين الشيء، وحقيقة الشيء وذاته، وما يكون به التمييز والدم، الإنسان جميعه والجسد. [ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 233؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 818؛ الفيومي، المصباح المنير، ج 12، ص 617]

ويبدو أنّ مفردة الروح لها علاقة مباشرة مع بحث الاغتراب. كما أنّ "حقيقة الشيء" تنطبق على الروح في مورد الإنسان، فيمكن كذلك الاستفادة منها في هذا الصدد.

وللنفس في القرآن الكريم استخدامات متعدّدةٌ منها: الذات، شخص الإنسان (أي الموجود المركّب من الروح والبدن)، روح الإنسان، ومراتب النفس على اعتبار أنّ للنفس مراتب كالمسوّلة والأمانة واللّوامة والمطمئنة. [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 1412؛ الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 1، ص 133]

وذهب المفكّرون المسلمون من أمثال ابن سينا وغيرهم بالاعتماد على الأدلّة العقلية والنقلية إلى أنّ للإنسان علاوةً على البعد المادّي بعداً مجرّداً هو نفس الإنسان وذاته. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288 - 303؛ صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 8، ص 245؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 240]. إذ يعبر عنها بـ "أنا" و"أنت". وللنفس مراتب هي النباتية والحيوانية والإنسانية.

فالمراتب النباتية والحيوانية وإن كانت ضروريةً لحياة الإنسان، إلا أنها لا تشكّل حقيقته، وإتّما حقيقته تكمن في المرتبة العالية للنفس. وهناك من يذهب إلى أبعد من ذلك حينما يرى أنّ الإنسان وإن كان له بعدان مادّي ومجرّد، إلا أنّ حقيقته الواقعية ليست مرتبطةً بالنفس المستقلّة، وإتّما هي تلك النفس التي هي عين التعلّق والفقر إلى الله تعالى، فهذه الأخيرة هي ما يشكّل حقيقة الإنسان. ومن هنا يمكن نيل حقيقة الإنسان وإدراكها إذا لم ننظر إليه بنظرة استقلالية، وإتّما مع أخذ مبدئه وعلّته بعين الاعتبار. ووفق هذه الرؤية فإنّ ما ننظره إليه حقًا هو المبدأ، والنفس في هذه الحالة ليست سوى مظهر وتجلّ لها، فهي في ذاتها ليست موجودًا مستقلًا حتّى يمكن إدراكه. وبهذا فإنّ "أنا" الإنسان وحقيقته لا يمكن أن يتحدّد معناها ومفهومها إلا من خلال ارتباطها بعلّتها التي هي الله تعالى. [مطهرى، ياداشت هاى مطهرى، ج 1 و2، ص 121]

بناءً على هذا فإنّ للنفس في اللغة معاني مختلفةً، كما أنّ لها استخداماتٍ متعدّدةً في القرآن وكلمات المفكرين المسلمين. ومن بين المعاني التي تدلّ عليها اللغة واستخدمت في القرآن وكلمات المفكرين روح الإنسان، حيث يعبر عنها بكلمات مثل "أنا" و"نفس".

مفهوم الاعتراب

للاعتراب استخدام: عامٌّ وخاصٌّ.

يتضمّن الاعتراب في الاستخدام العامّ مسائل من قبيل: ازدواج الشخصية أو الشخصية الشنائية في علم النفس، والإنسان المنحرف في علم الاجتماع خاصّةً في رؤية دوركايم، وذلك من خلال تفكّك القيم والمعايير الاجتماعية وأزمة الهوية في البحوث الثقافية والاجتماعية [حليم بركات، الاعتراب في الثقافة العربية، ص 43]، كما أنّها في الثقافة القرآنية تشتمل نسيان النفس والغفلة عنها من جهة، والاهتمام بالنفس "أهمّتهم أنفسهم" من جهة أخرى. وبعبارة أخرى فإنّ الغفلة عن النفس أو الاهتمام الزائد بالشهوات النفسية وإرضاءها يعدّ من موارد الاعتراب.

وفي الاستخدام الخاصّ يتمّ التأكيد على هذه النقطة، وهي ضرورة عدم الخلط بين هذه الموارد والاعتراب، حيث يعتبرون للاعتراب خصوصيةً وهي أنّ للفرد صورةً عن ذاته تختلف عن صورته الواقعية التي يتحرّك في الحياة وفقها، وفي الواقع هو مسلوب وغريب عن ذاته الواقعية والحقيقية، وكأنّ الإنسان يعدّ ذاته الحقيقية موجودًا غريبًا، والموجود الآخر الذي صورّه عن نفسه هو ذاته.

والإنسان في ثقافة الأديان السماوية وخاصّةً الإسلام هو موجود يمكن أن يرتقي ويتكامل ويتعالى بهويته الواقعية أو أن يتهاوى بها. وكذلك يمكن لعلمه الحضورى نصف الشعورى أو اللاشعورى أن

يثير ويكتمل معرفته بهويته وذاته الحقيقية أو أن يغفل عنها وينساها، ومن خلال إعطاء الأصالة للبعد الحيواني يعدّ ذاته موجودًا آخر (حيوانًا) ويختار نمط حياة حيوانيًا ويتنزل بسبب أعماله إلى مرتبة الحيوانية أو أدنى من ذلك. مثل هؤلاء الناس قد ابتعدوا في الواقع عن ذاتهم الحقيقية وسلبوا عنها، يعتقدون ذاتهم موجودًا دنيئًا، وعلى أساس هذه الصورة الجديدة ينظّمون نمط حياتهم. [رجبي، انسان شناسی، ص 69 - 71]

يحاول هذا المقال عرض رؤية بعض المفكرين المسلمين حول مسألة الاغتراب، وذلك في ضوء الرؤية التي تمّ التنظير لها في الثقافة الإسلامية وإلهام المعارف القرآنية والمدعومة بالمعارف العقلية الإسلامية.

تقوم الرؤية الإسلامية حول مسألة الاغتراب كغيرها من العديد من المسائل الأخرى على أربعة أقسام:

1- أصول مسألة الاغتراب وأسسها.

2- التنظير الذي يمثل الهيكل الأساس للرؤية.

3- صور الاغتراب.

4- علاج الاغتراب.

1- أسس مسألة الاغتراب وأصولها

إنّ لمسألة الاغتراب أصولًا تشكّل الأساس التي تقوم عليه هذه الظاهرة، بحيث يكون للاعتقاد أو عدم الاعتقاد بها وطبيعة الموقف تجاه أيّ أساس منها تأثيرٌ خاصٌّ في فهم هذه الظاهرة وتحديد الرؤية السلمية منها. وعلى هذا الأساس يتمّ في هذا الشطر من المقال بيان بعض الأسس والأصول الخاصّة بالاغتراب، كما ذكر بعض المفكرين المسلمين.

أ- وجود هوية وذات إنسانية

بغض النظر عن الاتجاه المنكر لأيّ وجود خارجي، فإنّ الموقف الفكري الآخر للمدارس البشرية قد انقسم حول مسألة وجود هوية وذات إنسانية عمومًا إلى مجموعتين: المذاهب التي تعتقد بأنّ للإنسان ذاتًا وهويةً تسمّى إنسانًا، والمذاهب التي تنكر الذات والهوية الإنسانية للإنسان. [مجموعة من المؤلفين، بحوث في الكلام الجديد، ص 520 فما بعد]

يعتقد المنكرون للهوية المستقلة - ما فوق الحيوانية - للإنسان أنّ الإنسان عبارة عن صفحة بيضاء يتكوّن في نطاق هذا العالم، ويعنى به أو أنّ الإنسان هو واحد من الحيوانات التي لا تختلف اختلافاً ماهوياً فيما بينها، وإنّما هو حيوان أكثر تعقيداً فحسب، وعلى أية حال فهو فاقداً لهويّة مستقلة فوق المرتبة الحيوانية. [مصباح يزدي، به سوى او، ص 87 - 93]

في قبال ذلك يرى بعض المفكرين المسلمين أنّ للنوع الإنساني ذاتاً وهويّة مستقلة، وهي ما فوق المرتبة الحيوانية ويتمتع بها أفراد الإنسان كافة، كما أنّ وجود هذه الهوية المستقلة والما فوق الحيوان هو بدهي أو قريب إلى البدهة وكل واحد يدرك ذلك، يقول: «إنا لا نشكّ في أنّنا نجد من أنفسنا مشاهدة معنيّ نحكي عنه: بأننا، ولا نشكّ أنّ كلّ إنسان هو مثلنا في هذه المشاهدة التي لا نغفل عنه حيناً من أحيان حياتنا وشعورنا» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 365].

فمثلاً يعالج السيّد الطباطبائي - وغيره من المفكرين المسلمين كما مرّ - في موارد متعدّدة موضوع أنّ الإنسان مركّب من جسم وروح، وأنّ الله خلق الإنسان مركّباً من جزئين ومن جوهرين هما الجسم والروح. حيث يقول السيّد الطباطبائي: «وقد أُنشأ الله - سبحانه - هذا النوع، حين ما أُنشأ مركّباً من جزئين ومؤلفاً من جوهرين، مادّة بدنية، وجوهر مجرد هي النفس والروح» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 65؛ مطهرى، سيري در نهج البلاغه، ص 298].

هذا ويؤكد العلامة على مسألة مهمّة وهي أنّ الإنسان - مثلما يعتقد بعض علماء علم الحياة والعلوم الإنسانية - لا ينحصر في البعد الجسماني والظواهر الإنسانية، ولا تقبل التحوّل والانخفاض إلى المادة (الجسم وآثار الجسم)، بل حتّى آثار البدن الطبيعية أيضاً نشأت من هوية الإنسان ما فوق الحيوانية.

يقول: «الإنسان واحد حقيقي هو المبدأ الوحيد لجميع آثار البدن الطبيعية والآثار الروحية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 20، ص 77].

ب - الروح هوية الإنسان الحقيقية

يذهب المفكرون المسلمون إلى أنّ هوية الإنسان تتركّب من بعدين، هما الجسم والروح، فلو أنكر أحدهم البعد الروحاني واختزل الإنسان في البعد المادي والجسماني، فإنّ هذا الأمر غير صحيح؛ لأنّ تحليل الإنسان لنفسه إذا انحصر في البعد المادي فحسب فإنّ همّته ستقتصر على هذا البعد فقط، ما يؤدي إلى زوال إنسانية الإنسان التي ترتبط بالبعد الروحي والنفسي، وسيتنزل الإنسان إلى حدّ الماديات. [مطهرى، سيري در نهج البلاغه، ص 295]

هذا ويؤكد بعض المفكرين المسلمين هذا الأمر، وهو أنّ ما يشكّل حقيقة الإنسان وهويّته الحقيقية هو روحه التي تنعكس من خلالها آثار البدن الطبيعية والآثار الروحية، فليست هوية الإنسان الحقيقية وفق هذه النظرة هي البدن الجسماني، ولا مزيج من الروح والجسم، بل هي موجود بسيط مجرد. يقول السيد الطباطبائي: «إنّ الروح تمام حقيقة الإنسان الذي يعبر عنه بأنا، لا كما ربّما يتخيّل لنا أنّ الروح أحد جزئي الإنسان لا تمامه، أو أنّها هيئة أو صفة عارضة له ... وليس هو شيئاً من أعضائنا أو أجزاء بدننا» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 69].

ج- تجرّد هوية الإنسان الحقيقية

لقد ذهب المفكّرون المسلمون من أمثال ابن سينا وغيرهم إلى الاعتماد على الأدلّة العقلية والنقلية إلى أنّ للإنسان علاوةً على البعد المادّي بعداً مجرداً هو نفس الإنسان وذاته. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 288 - 303؛ صدر المتألمين، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج 8، ص 245؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 240]

فمثلاً يذهب السيّد الطباطبائي في موارد متعدّدة إلى تجرّد هوية الإنسان الحقيقية وعدم مادّيته. وبناءً على هذا فقد ذكر في المجلّد السادس عشر [ص 250 - 253] العديد من الشواهد على تجرّد الروح، وأنها هوية الإنسان الحقيقية. وقد وصل إلى نتيجة مفادها أنّ: «الإنسان واحد حقيقي ... كما أنّه مجرد في نفسه عن المادّة» [الميزان، ج 20، ص 139؛ ج 2، ص 113].

إنّ لكل واحد من الأسس الثلاثة المذكورة دوراً خاصّاً في تشكيل ظاهرة الاغتراب وبيانها والموقف منها، فمن ينكر الهوية والذات الإنسانية رأساً، أو لا يؤمن بكون الروح ركناً أصيلاً فيها أو يعتبرها مادّية، فإنّ موقفه من الاغتراب سيكون مختلفاً عمّن يعتقد بوجود هوية حقيقية ومستقلّة للإنسان، وأنّ الروح تشكّل ركنها الركين وأنها محرّدة.

2- الاغتراب

بناءً على الأسس المذكورة أعلاه يمكن القول إنّ الرؤية الإسلامية إلى الاغتراب تتحدّد فيما يلي: إن أيّ إنسان لا يدرك بصورة صحيحة أنّ له هويةً حقيقيةً، وأنّ الروح تشكّل كيانه الحقيقي، وأنها محرّدة، فإنّه يعيش مغترّباً.

وبعبارة أخرى إنّ الموجود الذي يمتلك صورةً ظاهريّةً عن ذاته تختلف عن صورته الواقعية الصحيحة لها فإنّه يعيش حالة من التوهّم، وبدل أن يعمل من أجل ذاته الحقيقية فإنّه يتحرّك في سبيل

ذاته المتوهمة. هذا ما يمثّل حالة اغتراب الإنسان عن ذاته. [سروش، قصة ارباب معرفت، ص 445]
 هذا ويعتقد بعض الأعلام أنّه بالرغم من أنّ لدى الإنسان معرفةً إجماليةً وفي الوقت نفسه يقينيةً
 لا تقبل الشكّ عن ذاته وحقيقة هويته، إلّا أنّ المعرفة الكاملة والتفصيلية لأيّ إنسان بذاته وهويته
 الحقيقية والواقعية إنّما تحدث عندما يدرك الإنسان روحه المجردة - التي تمثّل هويته الحقيقية - بالعلم
 التفصيلي.

هذه المعرفة التي تكون بعلمه الحضورى تتضمن ثلاث حقائق:

الأول: العلم الحضورى بالفقر المحض، فالإنسان لو يعرف ذاته يجد أنّها عين فقر: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ
 أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْعَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 15]؛ ولهذا يقول: «فالحاجة إلى ربّ - مالك
 مدبر - حقيقة الإنسان والفقر المكتوب على نفسه» [الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 3 و7].

الثاني: العلم الحضورى بأنّ ذاته منقطعة عن أيّ موجود آخر سوى الله. يقول في هذا المجال: «إنّ
 المنتبه إلى هذه الحقيقة حينما يلتفت إلى حقيقة موقفه من ربّه ونسبته إلى سائر أجزاء العالم، وجد
 نفسه منقطعةً عن غيره، وقد كان يجدها على غير هذا النعت» [الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 167].

الثالث: العلم الحضورى بأنّ ذاته جميعاً هي عين الاحتياج إلى الله، فالإنسان لو ينقطع عن غير
 ذاته ويكوّن دائماً ذاته وهويته الحقيقية يجد أنّ ذاته متعلّقةً بالله بشكل تام، وأنّ الله هو مالكة ومدبّره.
 والإنسان يبلغ هذه النتيجة حينما يهتم بنفسه: «لا يمسه بالإحاطة والتأثير إلّا ربّها المدبر لأمرها
 الذي يدفعها من ورائها ويجذبها إلى قدامها بقدرته وهدايتها، ووجدها خاليةً برّبها ليس لها من دونه
 من والٍ» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص 93].

إنّ الإنسان المغترّب هو من لم يدرك روحه المجردة وهويته الحقيقية وظنّ أنّ بعده الحيواني هو هويته
 الحقيقية. ظاهره في هذه الحالة هو إنسان وحقيقته هي حيوان، بمعنى أنّ الأمور النفسية والروحية
 والفعاليات والميول كآفة هي حيوانية؛ لأنّه لما اعتقد أنّ بعده الجسماني والحيواني هو حقيقته فقد اختار
 نمط الحياة الحيوانية. «فَالصُّورَةُ صُورَةُ إِنْسَانٍ، وَالْقَلْبُ قَلْبُ حَيَوَانٍ، لَا يَعْرِفُ بَابَ الْهُدَى فَيَتَّبِعُهُ، وَلَا
 بَابَ الْعَمَى فَيَصُدُّ عَنْهُ، وَذَلِكَ مَيِّتُ الْأَحْيَاءِ» [نهج البلاغة، الخطبة 78]. [انظر: مطهرى، فلسفه اخلاق، ص
 165 - 179]

النوع الآخر من الاعتراب في نظر المفكرين المسلمين هو أن يعتبر الإنسان مستقلاً ومكتفياً بذاته،
 أو أنّه مرتبط ومتعلّق بغير الله، في هذه الحالة أيضاً يرسم الإنسان صورةً خاطئةً عن هويته ويصبح
 مستلباً وغريباً.

وبهذا يتّضح جواب إشكالٍ قد ينقدح في الذهن وهو: أليس التوحيد الخالص والخضوع التام لله

نوعاً من الاغتراب، فقد يقال إنّ الإنسان المؤمن يسَلِّط الله على ذاته، ويعدّ رغبة الله رغبته وكلّ ما يقوله يعملُه، وأوج التوحيد وقمته أن يخضع الإنسان مطلقاً لله وينسى ذاته. إذن الإنسان الموحد هو مغترب أيضاً. لكن - كما ذكر سابقاً - فإنّ للإنسان هويةً إلهيةً نشأت منه وتعود إليه، حقيقته وهويته هي عين التعلّق والارتباط بالله، وخضوعه لله هي نفس اعتاقه. فالله هو أصلنا وبخضوعنا لله نعتق أنفسنا: ﴿إِنَّا لِلّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: 156]، فإذا شهدنا أنفسنا شهدنا الله، وإذا خضعنا ووجدنا الله وجدنا ذواتنا.

من خلال هذه الرؤية، ندرك الحديث الشريف: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 32]، والآية الشريفة: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19]. [راجع: بزركي، حقيقت و چيستى از خود بيگانگی، ص 48]

الاغتراب الثقافي - الاجتماعي (ضياح الهوية الاجتماعية)

إنّ الاغتراب فردي واجتماعي، وما ذكر سابقاً مرتبط بالاغتراب والاستلاب الفردي، لكن قد يصبح المجتمع مستلباً ومغترباً أحياناً، فيعتقد نفسه مجتمعةً آخر. فهنا كذلك، يظنّ المجتمع هويةً مجتمعةً آخر غير هويته، ويجعل من المجتمع الآخر الأساس والأصل، بل والوطن.

لقد ظهرت في المجتمعات العربية والإسلامية رؤى وأفكار ومعتقدات وتيارات تروج هنا وهناك تعتبر أنّ المجتمع المثالي هو المجتمع الغربي والحضارة الغربية، بل يرى أتباع هذه التيارات أنّ تقدّم المجتمع العربي والإسلامي وتطوره رهينٌ بمدى قدرته على تمثّل الغرب والأفكار والممارسات الغربية، إلى درجة أنّهم يرون ضرورة أن يصير المجتمع الإسلامي غريباً بصورة كاملة حتى يصبح متقدّماً، وبالتالي فهم يرمون إلى تغريب المجتمعات الإسلامية. [راجع: حلیم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، ص 9]

3- صور من الاغتراب

إنّ هنالك عدّة أشكال يمكن تصوّرها للاغتراب، حيث يمكن ذكر ما يلي منها:

أ- إضفاء الأصالة على الآخر فيما يتعلّق بنمط الحياة

يعطي الإنسان المغترب الأصالة للآخر في بعض نمط حياته أو كله، فيجعل الآخر هو الأصل في التقييمات، والشعور بالآلام، وتشخيص الأمراض، والمشكلات وطرق حلّها، والحاجات والمثل، وقياس أموره على أساسه، يحكم عليها، ويختار، ويعمل طبقها. يتحدّث القرآن الكريم عن المرابين

بقوله: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة: 275].

بقليل من التأمل في مضمون الآية الشريفة، يصل القارئ إلى هذه النتيجة وهي أنه بالالتفات إلى محورية الربا وأكل الربا في الآية الشريفة، فإنَّ المقتضى الطبيعي لسير البحث هو أن يقال بأنَّ ظهور مثل هذه الحالة للمرايين هو بسبب قولهم: الربا مثل البيع والشراء، وإذا لم يكن هناك مانع من البيع والشراء، فلا مانع من الربا أيضًا. لكن مثلما هو ملاحظ، الآية الشريفة تقول: المرابون يقولون البيع والشراء مثل الربا. ذهب بعض المفسرين في تبين هذا الكلام وتوجيهه إلى القول بأنَّ هذه الجملة تشبيه معكوس استخدمت بقصد المبالغة، بمعنى أنَّ مقتضى الكلام هو أنَّ يشبَّه الربا بالبيع والشراء، لكن لغرض المبالغة حدث العكس وشبَّه البيع والشراء بالربا. [رجبي، الاعتراب عند العلامة الطباطبائي، المعارف الحكيمة]

إنَّ من استقرَّ به الخط والاختلال يكون واقفًا في موقف خارج عن العادة القويمة؛ ولهذا فإنه لا يرى فرقًا بين البيع والشراء والربا، فكما يمكن أن يقول الربا مثل البيع والشراء، قد يقول أيضًا البيع والشراء مثل الربا. لقد ساوى بينهما!

الملاحظة المكتملة في تفسير العلامة حول هذه الآية هو أنه نظر إليها من خلال لحاظ مسألة الاعتراب وإعطاء الأصالة إلى الآخر. بهذه النظرة، الإنسان المغترب، الذي يعطي الأصالة للآخر، يعتقد بالأصالة لشؤون الآخر، والأصالة لكل مسائل الآخر وفروعه وأبعاده. في نظر المرابي، الأصالة مع الربا والبيع والشراء أيضًا مثل الربا. في الواقع، يفكر بهذه الطريقة وهو أنَّ الربا ليس فقط لا إشكال فيه، بل الطريق السليم لكسب الربح هو الربا وليس البيع والشراء. يشترع البيع والشراء لأنها يشبهان الربا في كسب الربح.

في الواقع، يحسب المرابي أنَّ الإنسان حيوان كلما تمتع من الدنيا بصورة كبيرة ومتنامية كان أكمل وأقرب إلى الهدف، وأكل الربا هو المصداق الأتم لهذا التمتع، وأنَّ البيع والشراء أيضًا لا بدَّ أن يسير نحو هذا الاتجاه.

وهذا ويرى العلامة الجعفري، أنَّ من يعلم أنَّ ظلم الآخرين هو في الحقيقة ظلم لنفسه وحرب عليها ومع ذلك يظلمهم، فهو في الحقيقة ينكر ذاته وبالتالي فهو مغترب عنها. [جعفرى، ترجمه و تفسير نهج البلاغه، ج 1، ص 116 و 117]

ب - اختلال التوازن الروحي

إذا اغترب الإنسان وترك عنانه بيد غيره، يفقد توازنه لسببين:

الأول هو أنّ حركات الآخر لأنها لا تنسجم مع مقتضى بنيته الوجودية، فإنّها تؤدّي إلى فقدان التوازن.

الثاني هو أنّ ذلك الآخر يشمل موجوداتٍ متعدّدة ومتنوّعة. ذلك الآخر ولو كان نوعًا خاصًا من الموجودات - كبقية الناس الآخرين على سبيل المثال - فهذه أفراد متعدّدة ومتنوّعة. هذه الموجودات المختلفة أو الأفراد المتعدّدة، لديها رغبات متضادّة أو على الأقلّ مختلفة، تؤدّي إلى الإخلال بتوازن الإنسان المغترب. القرآن الكريم الذي يعدّ الإنسان المشرك مغتربًا يقول: ﴿أَرْبَابٌ مُّتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة يوسف: 39]. ويقول أيضًا: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [سورة الزمر: 29].

ويقول أيضًا: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾ [سورة الأنعام: 153].

في الآية 275 من سورة البقرة أيضًا مثلما مرّ، اعتبر سلوك المرابي كالإنسان المصروع الذي لا فقد التوازن وفقدان التوازن في سلوكه هو نتيجة اختلال توازنه الروحي واستقامة فكره.

ج - العبثية واللامعيار

طبقًا لما مرّ، يبتلى الإنسان المغترب بالعبثية. في الواقع، هو بنفسه لا يختار الهدف بصورة معقولة ومدروسة، بل هو مذذب في حياته وسلوكه. في رؤية القرآن الكريم، المنافقون الذين هم قسمٌ من المغتربين، يوصفون بهذا الشكل: ﴿مُدْبِدِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوََاءٍ وَلَا إِلَى هُوََاءٍ ۚ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 143].

هكذا الإنسان حسب تفسير الإمام علي عليه السلام هم مصداق ومورد لـ: "يميلون مع كلّ ريح" ومن دون ذلك الآخر - المتعدّد والمتشكّك كما قيل - لا يوجد لديهم معيار، وعدد أولئك الغرباء يجلب عليهم العبثية والاضطراب. [رجبي، الاغتراب عند العلامة الطباطبائي، المعارف الحكيمية]

- فقدان الاستعداد والقدرة على تغيير الحال

الإنسان المغترب الذي يعتقد الآخر ذاته ويغفل عن نفسه واقعه، أو نتيجة اعتقاده بحسن وضعه غير مستعدّ بأيّ شكلٍ من الأشكال إلى تغيير وضعه، ويقاوم ذلك، أو أنّه نتيجة غفلته عن نفسه وحسن وضعه، لا يفكر في تغيير الوضع، ومن هنا، ليس له القدرة على تغيير الوضع، ولأنّها جميعًا

كانت نتيجة اختياره وانتخابه الواعي، يقع محلاً للإدانة.

إنّ العديد من الآيات مع إدانتها للكفار والمنافقين ترى أنّ طريق الهداية أمامهم مسدود، وأنّ استمرار ضلالتهم حتمي - مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾ [سورة الرعد: 33] - وكأنّ هذه هي الحقيقة. هؤلاء سعداء بما عندهم من علم قليل في قبال أدلّة الأنبياء عليهم السلام الواضحة والقاطعة: ﴿فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [سورة غافر: 83].

ويقول في موضع آخر: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَى فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا﴾ [سورة الكهف: 57].

وسنذكر فيما بعد أنّ نسيان الأعمال السابقة وعدم تقييمها هو عاملٌ مهمٌ للاعتراب. وقد طرح العجز عن تصحيح الوضع وعدم القدرة على التغيير في هذه الآية أيضًا باعتباره مظهرًا للاعتراب.

- أصالة المادة والماديات

مثلما مرّ، يشكّل البعد الروحاني وما فوق الحيواني هوية الإنسان الواقعية، لكن إذا اعتقد الإنسان أنّ ذاته هي الآخر، من الطبيعي أن يعتقد أن هوية الآخر هي هويته. وبيان القرآن، يخضع الإنسان المغترب دائماً على نفسه الحيوانية بدل هويته الواقعية، ولأنّ الحيوانية أخذت محلّ الإنسانية؛ فهو يعتقد أنّ كلّ ما هو موجود هو هذا الجسم وهذا الرخاء المادّي.

فليس الإنسان سوى هذا الجسم المادّي وهذه الغرائز الحيوانية، كما أنّ علمه منحصر في العالم المادّي. وفي هكذا ظروف، يقلّ المغترب: ﴿وَمَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً﴾ [سورة الكهف: 36]. ويقول: ﴿وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [سورة الجاثية: 24].

نتيجة نظرة كهذه، تصير حاجات إنسان كهذا أيضًا حاجات حيوانية: الغذاء واللباس والتمتع ببقية اللذائذ الدنيوية: ﴿يَتَمَتَّعُونَ وَيَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُ الْأَنْعَامُ﴾ [سورة محمد: 12].

كما أنّ هذه المنتجات المادية والكمالات الدنيوية تصير هي كماله ويفرح ببلوغها: ﴿وَفَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا فِي الْآخِرَةِ إِلَّا مَتَاعٌ﴾ [سورة الرعد: 26]. مثل هذا الإنسان، ينفذ صبره عند أدنى مرض جسدي لأته بالنسبة إليه جدّ مهمّ: ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا﴾ [سورة المعارج: 20]. لكنّه لا يدرك حجم السقوط المعنوي الذي ابتلي به وخطورة المرض الروحي والإنساني الذي أصابه، بل يعتقد بحسن

الأعمال التي هي علامة المرض وسبب السقوط. لأنه لو كان حيوانًا، فحقًا هي جيدة بالنسبة إليه، وقد قلنا إنه يعدّ نفسه حيوانًا: ﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا * الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ [الكهف: 103 و104].

فرد كهذا إذا رأى الألم هو ألم حيوان فإنه يعتقد أنّ العلاج هو علاج حيوان، وينظر أساسًا إلى كلّ الأمور من زاوية مادية، حتى ولو يعاقبه الله فإنه بدل أن يستفيق ويتنبه ويرجع يقوم بتفسير تلك العقوبة ماديًا وفي إطار هذا العالم.

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَبِيٍّ إِلَّا أَخَذْنَا أَهْلَهَا بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَضُرَّعُونَ * ثُمَّ بَدَلْنَا مَكَانَ السَّيِّئَةِ الْحَسَنَةَ حَتَّى عَفَوْا وَقَالُوا قَدْ مَسَّ آبَاءَنَا الضَّرَّاءُ وَالسَّرَّاءُ فَأَخَذْنَاهُمْ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾ [سورة الأعراف: 94 و95].

- عدم استخدام العقل والقلب

من يبتلى بالاغتراب يعتقد الشيطان أحيانًا، أو الحيوان أحيانًا، أو موجودًا آخر أحيانًا ذاته ويستسلم له ويختصر ذاته في هذه الدنيا ولذائذها. بالتالي يهتم على أدوات المعرفة الإنسانية العقلانية والقلبية لديه، ويسدّ طرق المعرفة الحقيقية على نفسه.

﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمِعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ [سورة النحل: 107 و108].

يحصل هذا الختم على القلب والسمع والأبصار من خلال اختيار الحياة الحيوانية، والسير في ذلك الطريق، وكلّ ذلك نتيجة اختيار الحياة الحيوانية؛ ولهذا إنسان كهذا هو أقلّ شأنًا من الحيوان: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْعَافِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 179]؛ لأنّ الحيوانات لم تختار الحيوانية بل خلقت حيوانًا، وليس حركتها في مسير الحيوانية نتيجة الاغتراب، لكن الإنسان خلق إنسانًا، وإذا اختار الحيوانية فقد اغترب عن نفسه.

4- علاج الاغتراب

إنّ القيام بتقييم نقدي للماضي مصحوبًا بالتقوى، بعد اليقظة والاستفاقة من الغفلة، سيكون له نفع كبير للوقاية من الوقوع في ورطة الاغتراب والنجاة منه. فلو لم يقيم الفرد أو المجتمع بعملية نقدية للأعمال التي يقوم بها، بأن لا تكون هناك محاسبة للنفس في البعد الفردي، وأن لا تكون هناك معلومات كافية عن الثقافة الذاتية والغريبة، وأن لا يكون هناك اعتراف ومراجعة في مجال طريقة واختراق الثقافة الغريبة للثقافة الذاتية، فإنّ إمكانية الابتعاد عن الهوية الواقعية سيكون كبيرًا جدًا،

وهذا الابتعاد يمكنه أن ينجز إلى الحدّ الذي يؤدي فيه إلى نسيان الذات والثقافة الذاتية، وإلى الاعتراب، ولا يبقى هناك مجال للنجاة من الاعتراب. [رجبي، الاعتراب عند العلامة الطباطبائي، المعارف الحكيمة]

﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19].

يقول علماء العلوم الاجتماعية حول نجاة الإنسان من معضلة الاعتراب: بعد أن يلاحظ الإنسان أنه قد تورّط في الاعتراب، فعليه أن يراجع ويقيم ماضيه. فلا يمكنه من خلال العزم على ملاحظة ذاته من أوّل وهلة، ومن دون ملاحظة الماضي، أن يحلّ معضلته. [رجبي، الاعتراب عند العلامة الطباطبائي، المعارف الحكيمة]

طرح في هذه الآية الشريفة، مسألة دقيقة جدًّا ومضبوطة، حيث اعتبرت التقوى نقطة البداية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ﴾، فإذا صارت تقوى الله هي مدار الحياة فلن يكون هناك حاكم على الإنسان سوى الله، ويتمتع الإنسان بالمناعة الكافية من الاعتراب.

المرحلة الثانية، هي مراجعة الأعمال التي قام بها من أجل سعادته. فالإنسان في اللحظة نفسها التي يقوم بها بعمل من أجل الله، قد يتحكم فيه آخر بشكل غامض، من هنا، عليه أن يراجع ويقيم حتى تلك الأعمال التي يظنّ أنها حسنة، وقد يغفل ويخدع الفرد ذاته في نفس التقييم والمراجعة أيضًا؛ ولهذا ذكر القرآن مرّة أخرى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾.

يقول المفسّرون في ذيل هذه الآية إنّ المراد من التقوى الثانية هو التقوى في مراجعة الأعمال وتقييمها. فلو لم يتحلّل الإنسان في هذه المرحلة أيضًا بالتقوى، فإنّه يتورّط في خداع نفسه، ويسير بها نحو الاعتراب. فالقرآن الكريم يقول: يا أيها الذين آمنوا، اعملوا بهذه الطريقة حتى لا تبتلوا بنسيان الله ﷻ، وبالتالي نسيان أنفسكم. وعلى هذا، مراجعة الأعمال وتقييمها لوحده غير كافٍ. بل يجب - حسب النظرة القرآنية - أن تكون مراجعة الأعمال مصحوبة بالتقوى الإلهية حتى تبلغ النتيجة المرجوة. [رجبي، الاعتراب عند العلامة الطباطبائي، المعارف الحكيمة]

تجدر الإشارة في النهاية إلى أنّه من الممكن أن يقوم الناس والمجتمعات في الماضي بالتخطيط ووضع برامج لأنفسهم كي يقوا أنفسهم ويحفظوها من مشكلة الاعتراب، لكن اليوم - مع الاختيار الحرّ للناس - قد يقوم الآخرون بالتخطيط ووضع البرامج للناس والمجتمعات، وهذه المسألة هي نفسها مسألة الغزو والاعتراب الثقافي المطروحة اليوم. يتوجّب علينا أن لا نتصوّر أنّنا إذا غفلنا عن أنفسنا وتوقّفنا جانبًا فإنّه لا توجد هناك مخططات تستهدفنا.

في قريتنا العالمية هناك دائمًا طوائف اجتماعية، وأحزاب سياسية، ومستثمرون، والقوى المتسلّطة تسعى من أجل أهدافها المادية، من خلال وضع الخطط الهدّامة لبلوغ أهدافها والاستفادة من الأفراد

والمجتمعات المختلفة. ومن سذاجة التفكير أن يُتصوّر أنهم يسعون إلى المثل الإنسانية وحقوق البشر والأهداف الإنسانية العالية من خلال النزاع أو الصلح مع بقيّة البشر والمجتمعات الإنسانية. في مثل هذه الظروف، تعدّ الغفلة عن هذه المخططات الهدّامة والبرامج الغريبة خطراً كبيراً، وإذا أردنا النجاة من هذه المهلكة يجب علينا اتّخاذ منهج أمير المؤمنين عليه السلام حين قال: «فما خلقت ليشغلي أكل الطيبات، كالبهيمة المربوطة، همّها علفها، أو المرسلّة شغلها تقمّمها⁽¹⁾، تكثرش من أعلافها، وتلهو عمّا يراد بها. أو أترك سدّي وأهمل عابثاً» [نهج البلاغة: الكتاب 45].

بناءً على هذا، قد يحدث الاغتراب أحياناً بأيدينا وأحياناً أخرى بغفلتنا وبرمجة الغير. يحلّ الإنسان الموجود الآخر محلّ ذاته أحياناً فيغترب، وأحياناً يغفل عن ذاته فيقوم الآخرون بتحديد ذات له فيستثمرونه ويعيّنون له ذاتاً تتناسب مع أهدافهم. [رجبي، الاغتراب عند العلامة الطباطبائي، المعارف الحكيمة]

وفي المجتمعات البشرية أيضاً، يغفل المجتمع عن ذاته فينهض المستثمرون من أجل تحديد هويته الثقافية ويعطونه المثل والقدوة. وعليه بمقدار ما يعتبر الاغتراب الفردي ضاراً، كذلك فقدان الهوية الثقافية والاجتماعية ضارة أيضاً، وعليه يلزم من أجل النجاة والتخلّص من هاتين الآفتين معرفة الهوية الفردية والاجتماعية الواقعية، وأن نحصر عليها باستمرار.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: 105].

1- أي البهيمة السائبة شغلها أن تلتقط القمامة.

الخاتمة

إنّ للنفس في اللغة والقرآن معاني متعدّدة من بينها الروح الإنسانية، وقد استخدم بعض العلماء المسلمين هذا المعنى، حيث عبّروا عنه بالأنا والنفس.

وعلى الرغم من أنّ النفس هي أمرٌ مجردٌ وواحد، إلّا أنّ لها مراتب نباتيةً وحيوانيةً وإنسانيةً. وحيث إنّ المراتب النباتية والحيوانية ضرورية وأساسية بالنسبة للحياة الإنسان، إلّا أنّها لا تشكّل حقيقة الإنسان ولبته. وما يشكّل حقيقته هو المرتبة العالية للنفس، فلو حاد الإنسان عنها فإنّه سيقع في الاعتراب والابتعاد عن أناه.

إنّ أنا الإنسان مرتبطةً أشدّ الارتباط بالله الذي أوجدها وخلقها؛ إذ لا استقلال لها بالذات، وأمّا وجودها فمتعلّقٌ أشدّ التعلّق بالله. وعلى هذا الأساس فإنّ النظرة الاستقلالية للنفس هي نظرة اغتراب، ومن رأى النفس كذلك فإنّه غريبٌ عن نفسه وعن الأنا. ومن هنا يمكن القول إنّ هنالك علاقة تلازم بين الاعتراب عن النفس والابتعاد عن الله؛ إذ أشارت العديد من الأدلّة العقلية والآيات والنصوص إلى ذلك.

بناءً على ما تقدّم فإنّ من يهمل البعد الروحي للإنسان والعلاقة مع الله تعالى، لا يمكنه تقديم تحليل معقول ومقبول حول مفهوم الاعتراب.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن زاده آملي، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1417 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث، بيروت، 1995 م.

بزرگی، سیدعبادین، حقیقت و چستی از خود بیگانگی، مجله حکمت آیین، سال 8، شماره 27، بهار 1395 ش.

جعفری، محمدتقی، ترجمه و تفسیر نهج البلاغة، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، 1374 ش.

حليم بركات، الاغتراب في الثقافة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2006 م.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار العلم، بيروت، 1412 هـ.

رجبي، محمود، انسان شناسی [علم الإنسان]، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم، 1380 ش.

سروش، عبدالکريم، قصه ارباب معرفت [قصه ارباب المعرفة]، مؤسسة الصراط الثقافية، طهران، 1373 ش.

صدر المتألهين، إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1423 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعة مدرسين، قم، 1417 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، جامعة مدرسين، قم، 1416 هـ.

الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة، بيروت، 1986 م.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، دار الهجرة، قم، 1405 هـ.

كوبلستون، فردريك، تاريخ فلسفه [تاريخ الفلسفة]، ترجمه داريوش آشوري، سروش، طهران، 1367 ش.

المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1362 ش.

مصباح يزدي، محمدتقی، به سوی او [التوجه نحوه]، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی رحمته، قم، 1388 ش.

مطهری، مرتضی، سیری در نهج البلاغة [سیر في نهج البلاغة]، صدرا، طهران، 1366 ش.

مطهری، مرتضی، فلسفه اخلاق [فلسفة الأخلاق]، صدرا، طهران، 1366 هـش.

مطهری، مرتضی، یادداشت های استاد مطهری [مذكرات الأستاذ مطهری]، صدرا، طهران، 1378 ش.

Reference

Ibn Sina (Avicenna), al-Hussein bin Abdullah, *Al- Nafs min Kitab al-Shifa'*, achieved by Hassan Zadeh Amoli, Qom, Islamic Information Office, 1417 AH.

Halim Barakaat, ***Alienation in Arab Culture***, al-Wah al-Arabiyya Center for Studies, Beirut, 1st edition, 2006 AD.

Copleston, Frederick, ***A History of Philosophy***, translated by: Dariush Ashuri, Soroush, Tehran, 1367 Iranian Calendar.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir, ***Biharul-Anwar***, Darul-Kutub al-Islamiyya, Tehran, 1362 Iranian Calendar.

Mahmoud Rajabi, ***Humanism***, Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Qom, 1380 Iranian Calendar.

Motahhari, Morteza, ***Philosophy of Ethics***, Sadra, Tehran, 1366 Iranian Calendar.

Motahhari, Morteza, ***A Journeyin Nahjul-Balagha***, Sadra, Tehran, 1366 Iranian Calendar.

Making use of the Wisdom-Discretion Method in the Production of Human Sciences

Abdul-Hussein Khosropanah

Professor in the Department of Philosophy at Islamic Culture and Thought Foundation, Iran.
E-mail: khosropanahdezfuli@gmail.com

Muhammad Qommi

PhD in Transcendental Wisdom, Iran Foundation for Philosophical Studies and Research, Iran.

Summary

In dealing with unoriginal human sciences, Muslim scholars have followed three approaches: 1- Acceptance in a manner of selection, criticism and production. 2- Acceptance in a manner of arbitrary picking of data and facts. 3- The production of religious science, which appeared eighty years ago and started its way towards development. We think that religious science is based on four elements: basics, methodology, orientation and wisdom functions. Our approach is firstly based on studying what earlier and contemporary scholars proposed, showing their strengths and weaknesses, and then we offered the wisdom-discretion method in the production of human sciences. This approach confirms that, in addition to basics and resources, a new approach is necessary in this concern. We think that scholars of humanities, such as sociology, political sciences, economics, administrative science and psychology, can, by making use of this approach, theorize and establish Islamic humanities. The wisdom-ijtihad (discretion) method is a completely comprehensive one due to three strategic symmetrical ijtihadi (discretionary) kinds with three tasks undertaken by modern human sciences: the first stage of the ijtihad strategy describes the pet person. In its second stage, discretionary (ijtihadi) strategy is concerned with the description of the actually existed person. As for criticizing the actually existed person leading him to be a favorite person, it is the function of the third discretionary strategy. Of course, we cannot overlook the role of reason that has a special use and position in addition to the wisdom approach. In this article, we try to introduce the wisdom-discretion approach to know how to use it in the process of the production of the humanities.

Keywords: Islamic human sciences, wisdom-discretion approach, an existing person, a favorite person.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 58 -79

Received: 21/12/2021; Accepted: 29/1/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



استثمار المنهج الحكيم - الاجتهادي في إنتاج العلوم الإنسانية

عبد الحسين خسروپناه

استاذ في قسم الفلسفة لمؤسسة فرهنگ واندیشه اسلامي، ايران. البريد الإلكتروني: khosropanahdezfuli@gmail.com

محمد قمي

دكتوراه في الحكمة المتعالية، مؤسسة ايران للدراسات والبحوث الفلسفية، ايران

الخلاصة

سلك العلماء المسلمون في تعاملهم مع العلوم الإنسانية غير الأصلية ثلاث اتجاهات:

1. قبول بنحو الانتقاء والانتقاد والإنتاج. 2. قبول على نحو التقاطي. 3. إنتاج العلم الديني، وقد ظهر هذا الاتجاه الأخير منذ ثمانين سنة سبقت، ثم بدأ في طي مسيره نحو التطور. العلم الديني في رأينا هو علم يتأسس بناءً على أربعة عناصر: المباني، والمنهجية، والتوجه والوظائف الحكيمة، أما منهجنا فهو يقوم أولاً على دراسة ما طرحه العلماء السابقون والمعاصرون، وتحديد نقاط قوته وضعفه، ثم طرح النموذج الحكيم - الاجتهادي في إنتاج العلوم الإنسانية، هذا النموذج الذي يرى ويؤكد أنه بالإضافة إلى المباني والمصادر، لا بد من منهج جديد، ونعتقد أن علماء الإنسانيات كعلم الاجتماع والعلوم السياسية والاقتصاد وعلم الإدارة وعلم النفس يمكنهم من خلال استخدام هذا النموذج أن ينظروا للعلوم الإنسانية الإسلامية ويؤسسوها. النموذج الحكيم - الاجتهادي هو نموذج كلي وشامل لثلاثة أقسام اجتهادية استراتيجية متناظرة مع ثلاث مهام تقوم بها العلوم الإنسانية الحديثة، فالمرحلة الأولى من الاستراتيجية الاجتهادية تقوم بوصف الإنسان المرغوب، والاستراتيجية الاجتهادية في مرحلتها الثانية تهتم بوصف الإنسان الموجود فعلاً، أما نقد الإنسان الموجود فعلاً وقيادته نحو الإنسان المرغوب فهو وظيفة الاستراتيجية الاجتهادية الثالثة، ولا ننسى دور العقل الذي له استخدام ومكانة خاصة علاوة على المنهج الحكيم. سنسعى في هذا المقال إلى التعريف بالمنهج الحكيم - الاجتهادي؛ لنعرف طريقة استخدامه في إنتاج العلوم الإنسانية.

الكلمات المفتاحية: العلوم الإنسانية الإسلامية، المنهج الحكيم - الاجتهادي.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 58 - 79

استلام: 2021/12/21، القبول: 2022/1/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

شهد تاريخ العلوم الإنسانية الكثير من المدّ والجزر، لكن مع هذا يمكن جمعها في حقتين كليتين:
1- العلوم الإنسانية الكلاسيكية التي بدأت في زمن أرسطو واستمرت إلى القرن التاسع عشر. 2-
العلوم الإنسانية الحديثة التي شرعت في القرن التاسع عشر وما زالت مستمرةً لحدّ الآن، ويمكن
تلخيص الاختلاف الأساسي بين هاتين الحقتين في أمرين:

أ- اهتمت العلوم الإنسانية الكلاسيكية عادةً بوصف الإنسان المرغوب وتغيير الإنسان الفعلي إلى
إنسان مرغوب، أمّا معرفة الإنسان الموجود فعلاً فهي مسألة لم تبدأ إلا في القرن التاسع عشر، حيث
سعى العلماء إلى كشف علل الظواهر المتعلقة بالإنسان الفعلي أحياناً، وإلى اكتشاف العوامل المنشئة
للإنسان الفعلي أحياناً أخرى، ويمكن عدّ أوغست كونت (Auguste Comte) (1798 - 1857)
ودلتاي¹ (Wilhelm Dilthey) (1833 - 1911) زعيمين هذين التيارين التبييني والتأويلي اللذين
تشكّلا في مجال العلوم الإنسانية.

ب- الأمر الآخر الذي حدث في عصر النهضة هو أنّ علماء العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر
استندوا إلى مباني الحداثة كالأنسنة، والنزعة الذاتية والعلمانية؛ وهذه الأفكار التي ظهرت في القرن
السادس عشر وترتبت على عرش الفكر، وبيّنوا من خلالها حقيقة الإنسان في المستويات الثلاثة:
وصف الإنسان المرغوب، ووصف الإنسان الفعلي وتغيير الإنسان الفعلي إلى إنسان مرغوب، وأصبحت
تلك المباني الثلاثة منشأً للكثير من النظريات حتّى وإن لم يهتمّ المنظرون بهذه المباني بشكل صريح.

أمّا العلماء المسلمون فقد اهتموا بمسألة العلم الديني وأسلمة العلوم منذ ثمانين سنة تقريباً، وقد
كان من رواد هذا المسير كلُّ من إسماعيل الفاروقي في واشنطن ومحمد نقيب العطاس في كوالامبور،
وواصل هذا المسير كلُّ من الدكتور حسين نصر، وآية الله مصباح اليزدي، والدكتور أحمد الأحمدي
ومراكز مثل مركز الثورة الثقافية، مجلس تحوّل العلوم الإنسانية، ومركز تحقيقات العلوم الإنسانية.

وقد هيأ النمو والتكامل الذي شهدته العلوم الإنسانية خلال هذه الثمانين سنةً أرضيةً شيئاً فشيئاً
لإنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية، وقد نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي في أمريكا ثلاثمئة كتاب
تقريباً حول العلوم الإنسانية الإسلامية، كما كان لمؤسّسات أخرى على غرار المعهد العالمي للفكر
الإسلامي والحضارة (إستاك) في ماليزيا، وجامعة شريف هداية الله الإسلامية في إندونيسيا، آثارٌ
ونشاطاتٌ متعدّدة في هذا المجال.

1 مؤرّخ، عالم اجتماع، عالم نفس، وفيلسوف ألماني.

وفي إيران كذلك شُرِعَ منذ ثلاثين سنة تقريباً في هذا العمل بشكل جدّي، من خلال نشاطات متعدّدة أسفرت عن نتائج جديدة بالاهتمام؛ مثلاً منذ سنة 2007 إلى الآن نشرت ثلاث مؤسّسات فقط وهي مؤسّسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، ومركز دراسات الحوزة والجامعة، ومركز دراسات الثقافة والفكر الإسلامي خمسمئة كتاب حول العلوم الإنسانية الإسلامية، علاوةً على ذلك فإنّ المقالات التي نشرت حول العلوم الإنسانية الإسلامية أكثر بكثيرٍ من الكتب المؤلّفة في هذا الصدد.

الأمر الذي حظي بالاهتمام أكثر في هذا المسار التطوري هو أسلمة العلوم الإنسانية، إذ سعى العلماء إلى تنقية العلوم الإنسانية الحديثة وتهذيبها وإصلاحها بما يتناسب والمعارف الإسلامية، ولكن شيئاً فشيئاً اتّضح أنّ العلماء المسلمون عليهم أن ينتجوا العلوم الإنسانية الإسلامية؛ لأنّهم وجدوا أنّ مباني العلوم الإنسانية الحديثة على غرار الأنسنة والنزعة الذاتية والعلمانية لا تتناسب والمباني الإسلامية، ولا يمكن للتغيير في البناء العلوي للعلوم الإنسانية الحديثة أن يتخلّص من المشكل القاعدي لهذه العلوم في المجتمع الإسلامي؛ لهذا أكّد إسماعيل الفاروقي على المباني الأنطولوجية، ومحمد نقيب العطاس على المباني الأنثروبولوجية، وأكّد الأستاذ مصباح اليزدي جميع المباني، كما أكّد الشيخ جواد آملّي على ضرورة الاعتماد على الوحي والعقل معاً إلى جانب بعضهما، في حين ذكر الدكتور مهدي گلشنّي الأسس الميتافيزيقية بشكل عام، وقد كان هاجسه في الحقيقة العلوم التوحيدية، ولم يتعرّض للمباني الجزئية الأنطولوجية والأنثروبولوجية والابستمولوجية بالذكر.

وكتّمّة للمسار السابق الذكر نرى أنّه بالإضافة إلى المباني والمصادر الإسلامية، يعدّ المنهج الإسلامي العنصر الأساسي في إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية، وهذا ما كانت تعاني منه النظريات السابقة، فهي لم تهتمّ بالجانب المنهجي؛ لهذا فقد عمدنا منذ عشر سنوات سبقت إلى طرح النموذج الحكيم - الاجتهادي، ونؤكّد على أنّ هذا النموذج هو تتمّة لنظريات السابقين، مع فارق وهو أنّ هذا النموذج يتضمّن منهجية إسلامية، فنحن نعدّ العلم الإسلامي هو ما ارتكز على مبانٍ منهجية، وتوجّه ووظائف إسلامية، وسعينا لأنّ نطرح النموذج الحكيم - الاجتهادي بشكل يؤمّن هذه العناصر الأربعة، لكي يمكن استخدامه حقّاً في تحقيق العلوم الإنسانية الإسلامية. وأكيداً أنّ تقديم نموذج واحد يتضمّن منهجية واحدة لا يتنافى مع أن يكون للعلوم الاجتماعية نماذج ومنهجيات جزئية؛ لهذا فالنموذج الحكيم - الاجتهادي الكليّ الذي طرح من أجل العلوم الاجتماعية يمكن أن يكون له تطبيق مختلف باختلاف العلوم، مثل أن يحصل أساتذة الاقتصاد بناءً على هذا النموذج الكليّ على نماذج جزئية في مجال الاقتصاد لا يكون لها استعمال في العلوم الإنسانية الأخرى مثل علوم التربية، والعلوم السياسية وغيره، ونعتقد أنّ أساتذة العلوم الإنسانية وخاصة العلوم الاجتماعية يمكنهم أن يستخدموا النموذج الحكيم - الاجتهادي في تخصّصاتهم ويؤسّسوا نظرياتٍ جديدةً مبنيةً على الأسس والمنهجية الإسلامية، ومن خلال جمع النظريات الجديدة في علم واحد، يمكنهم أن يحصلوا على تخصّص جديد

ويحققوا بذلك العلم الإنساني الإسلامي.

النموذج الحكيم - الاجتهادي يتضمّن منهجًا حكميًا وثلاثة أقسام من المنهج الاجتهادي، ويمكن لعلماء العلوم الإنسانية وخاصّةً الاجتماعية كالعلوم السياسية، والاقتصاد، وعلم النفس وعلم الاجتماع من خلال استخدام هذه المناهج إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية في النطاقات الثلاثة: وصف الإنسان المرغوب، وصف الإنسان الفعلي وتغيير الإنسان الفعلي إلى إنسان مرغوب. وقد اكتمل النموذج الحكيم - الاجتهادي أكثر بعد أن مرّت عليه عشر سنوات، وجرى تطبيقه وانعكس في العديد من رسائل الدكتوراه والدراسات العلمية¹. في هذا المقال نسعى للتعريف بالنموذج الحكيم - الاجتهادي، وبيان كيفية استخدامه في إنتاج العلوم الإنسانية الإسلامية².

المنهج الحكيم - الاجتهادي

كما أشرنا، فإنّ العلوم الإنسانية والاجتماعية تتكفّل بثلاث مهامّ: 1- وصف الإنسان المرغوب. 2- وصف الإنسان الفعلي. 3- تغيير الإنسان الفعلي إلى إنسان مرغوب. أمّا الإنسان المنظور في كلّ علم من العلوم الاجتماعية، فيشير إلى نحو استعماله في ذلك العلم؛ مثلاً في العلوم الاقتصادية الإنسان الاقتصادي، وفي العلوم السياسية الإنسان السياسي، والإنسان في علم الإدارة هو المنظّم، وفي علم الاجتماع هو المؤسسات الاجتماعية، والإنسان في علم النفس يشير إلى السلوك والعمليات الذهنية الشعورية واللاشعورية، وقد يستعمل الإنسان كذلك أحياناً بمعنى الإنتاج والتوزيع والثروة، ويغطي أحياناً أخرى النشاط الإنساني؛ أي النشاطات الاقتصادية والنشاطات السياسية وبقية النشاطات؛ مثلاً عندما يتحدّث فريدمان (Milton Friedman) أو هايك (Friedrich August von Hayek) عن الإنسان العقلاني فإنّهما يقصدان الإنسان المرغوب اقتصادياً؛ لهذا فعنوان الإنسان هو عنوان منتشر يشير إلى عناوين أخرى تختلف باختلاف المجالات التي يستخدم فيها. [راجع: خسروپناه، بيست گفّار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعي، مقال سوم، ص 93]

وقد عرضنا المنهج الحكيم - الاجتهادي لأجل تحقيق المهامّ الثلاثة للعلوم الإنسانية التي تحتاج

1 وضحنا رؤيتنا في كتب مختلفة مثل: بيست گفّار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعي [عشرون مقالاً حول الفلسفة وفقه العلوم الاجتماعية]، روش شناسی علوم اجتماعي [منهج العلوم الاجتماعية]، فلسفه علوم انسانی: بنيادهای نظری [فلسفه العلوم الإنسانية.. الأسس النظرية]، نظریه پردازی در علوم انسانی حکمی [التنظير في العلوم الإنسانية الحكيمية] و در جستجوی علوم انسانی اسلامی [البحث عن العلوم الإنسانية الإسلامية].

2 بدل العلوم الإنسانية الإسلامية سنستخدم اصطلاح العلوم الإنسانية الحكيمية، أي العلوم الإنسانية المتبنية على المباني الحكيمية، المنهجية الحكيمية - الاجتهادية والأهداف الحكيمية، التي سيأتي توضيحها في هذا المقال.

إلى منهج وتقنيات بحث، والتي تأتي تحت النموذج الحكمي - الاجتهادي، والمنهج الحكمي - الاجتهادي هو في الحقيقة منهج استدلالي - اجتهادي، فهو حكمي أي منسوب إلى الحكمة، والمنهج الاستدلالي هو المنهج العقلي والتجريبي الذي يستند أحياناً إلى البدهيات، ونصوغه في شكل قياس يتألف من صغرى وكبرى لنحصل على النتيجة، وقد نستفيد أحياناً أخرى من التجريبات والمحسوسات والمشاهدات، ونجعلها في شكل استدلال وقياس، ونضم إليها كبرى كلية لنحصل على النتيجة.

المنهج الاجتهادي هو الاجتهاد المعروف المعتمد في الحوزات العلمية، حيث يسعى العلماء الحوزويون إلى استنباط وفهم منهج من المتون الدينية الإسلامية يمكن تناقله مع الآخرين، وقد جعلوا لهذا المنهج قواعد وضوابط يمكن تعليمها للآخرين، مثل أصول الفقه، القواعد الرجالية، وبعض قواعد علم اللغة، وهذا كله ليكون الاجتهاد ممنهجاً؛ لهذا فنحن نستند في نموذجنا هذا إلى منهج استدلالي يعتمد على قواعد المنطق ومنهج اجتهادي على قواعد أصول الفقه. [راجع: خسرويناه، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]

إن هذين المنهجين متداولان ويستخدمان في الحوزات الحالية، أما نحن فقد قسمنا الاجتهاد إلى ثلاثة أقسام، وأضافنا بعض الأمور المبتكرة لهذا الاجتهاد، فعلى الرغم من المباحث المختلفة التي طرحها الفقهاء حول الاجتهاد، إلا أننا نرى أنها غير كافية ولا تلبي حاجيات مسائل العلوم الإنسانية، بل تحتاج إلى تفصيل أكثر وأقسام أخرى سنشير إليها في هذه المقالة.

هذا المقال لن يتطرق إلى طرق الاستدلال والضوابط المنطقية له، وكيفية تشكيله وتقييمه، وسنحيل القارئ المحترم إلى الكتب المنطقية، ولكننا سنركز على المنهج الاجتهادي، وسنوضح الأقسام الثلاثة. نموذجنا أطلقنا عليه الحكمي - الاجتهادي، واستراتيجيتنا البحثية حكمية - اجتهادية من ثلاثة أقسام.

القسم الأول من استراتيجية الاجتهاد

الهدف من هذا القسم الأول هو الفهم الجامع والمنهج للنصوص الدينية وتطبيقه على شؤون الحياة، ومن أهم المهام الأساسية لهذا القسم هو أنه يزودنا بوصف للإنسان المرغوب، فنحن لا يمكننا وصف الإنسان المرغوب بمنهج عقلي استدلالي محض وبالاستناد إلى البدهيات، وكذلك في علم النفس، علم الاجتماع والاقتصاد مثلاً نجد أن المنهج التجريبي مع أنه يدلنا على بعض السلوكيات المعيارية والسلوكيات المنحرفة، إلا أنه ليس مؤهلاً لأن يشخص لنا الإنسان المرغوب، ومن هنا كان الحصول على وصف للإنسان المرغوب غير متاح من خلال الاستناد إلى المنهج الاستدلالي، ولا بد من الاستناد إلى المنهج

الاجتهادي والاستفادة من النصوص الدينية.

المتون المقدّسة في المسيحية والأديان الأخرى لا يمكن مقارنتها مع المتون الإسلامية من حيث محتواها الغني، فالمصادر الدينية الإسلامية التي مجوزتنا، تقدّم لنا مساعدة كبيرة لمعرفة أوصاف الإنسان المرغوب في المجالات المختلفة كالإقتصاد والسياسة والثقافة وعلم النفس، وتيسّر لنا بذلك طيّ مسيرٍ طويلٍ في العلوم الإنسانية، لم يطوه علماء العلوم الإنسانية الحديثة بسبب عدم توقّره على معارف كهذه.

أولاً: المناهج الستة في القسم الأول من الاستراتيجية الاجتهادية

يشتمل القسم الأول من استراتيجية الاجتهاد على ستة أقسام جزئية، ويوجد ضمن هذه الأقسام الستة كذلك تقنيات، وسنسى هنا باستخدام مباحث واصطلاحات أبداعنا إلى رسم خطة لما يقوم به الفقيه أو يستطيع أن يقوم به في القسم الأول من الاجتهاد؛ لكي يتمكن أساتذة العلوم الإنسانية من الاستفادة منها في تخصّصاتهم المختلفة، هذه المناهج الستة هي: 1- المنهج الإسنادي. 2- المنهج الاستفهامي. 3- المنهج الاستنباطي. 4- المنهج الاستنطائي. 5- المنهج الشبكي. 6- المنهج الانطباقي. [راجع: التنظير في العلوم الإنسانية الحكيمة، الفصل الخامس]

وقد استفاد الفقهاء عملياً من المناهج الثلاثة الأولى (الإسنادي والاستفهامي والاستنباطي)، ويمكن مشاهدة هذا الأمر بسهولة في مؤلفاتهم، أمّا المنهج الرابع (الاستنطائي) فهو منهج أبداعه وبيّنه الشهيد محمدباقر الصدر في التفسير الموضوعي، والمنهج الخامس أي الشبكي فهو من إبداعنا، استناداً إلى مباحث اللسانيات لسوسور وبعض الشخصيات الأخرى، أمّا المنهج السادس الانطباقي فهو مستخدم عملياً من طرف الفقهاء، لكنهم لم يبيّنوه نظرياً.

أ- المنهج الإسنادي

في هذا المنهج يسعى الفقهاء إلى إسناد النصوص إلى الشارع المقدّس، أي أنّهم يفهمون من خلال هذا المنهج هل أنّ عبارة ما صدرت من الشارع المقدّس أم لا، ويستعمل الفقهاء في هذا المنهج علم الرجال وعلم الدراية؛ علم الرجال لمعرفة المحدّث والراوي وبيّن مدى وثاقة الراوي وعدالته وقدرته على ضبط المطالب، أمّا علم الدراية فهو لمعرفة الحديث وبيحث حول أقسامه: كالخبر الواحد والخبر المتواتر [التواتر اللفظي والمعنوي والإجمالي]، والخبر الصحيح، والحسن، والموثّق، والضعيف، والمسند، والمرسل، والمرفوع والخبر الموضوع، فالاستناد إلى محتوى روايةٍ يستلزم أولاً التأكد من سند الحديث إلى المعصوم عليه السلام، فالروايات بحاجة إلى بحثٍ ما عدا بعضها كحديث الغدير وحديث الثقلين المتواترين والقلّة القليلة منها، أمّا بقية الأحاديث والروايات فلا بدّ من دراستها استناداً إلى علم

الرجال والتراجم والفهارس والدراية وفحص الرواة ونوع الحديث. [راجع: المصدر السابق]

إنّ الذين يشتغلون في هذا التخصص لا بدّ أن يكون متمكنين في الجوامع الرئيسية والثانوية للروايات، الجوامع الرئيسية عند الشيعة هي الكتب الأربعة: 1- "الكافي" لأبي جعفر محمد بن يعقوب الكليني (الوفاة: 328 أو 329 هـ). 2- كتاب "من لا يحضره الفقيه" لأبي جعفر محمد بن علي بن بابويه المعروف بالشيخ الصدوق (الوفاة: 381 هـ). 3- "تهذيب الأحكام". 4- "الاستبصار" لمحمد بن الحسن الطوسي (الوفاة: 460 هـ)، وهناك كتاب آخر مهمّ وهو "المحاسن" لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي وهو من أصحاب الإمام الجواد والإمام الهادي عليهما السلام، وهو من المراجع الروائية المهمة للشيخ الكليني والشيخ الصدوق، إضافةً إلى كتاب مهمّ آخر وهو كتاب "قرب الإسناد" لعبد الله بن جعفر الحميري وهو من أصحاب الإمامين الهادي والإمام العسكري عليهما السلام، وقد ذكر كذلك ابن شهر آشوب كتاباً عنوانه "معالم العلماء" الذي يضمّ مجموعةً من الروايات عن الإمام الصادق والإمام الكاظم والإمام الرضا عليهم السلام، لكن للأسف هذا الكتاب ليست بجوزتنا الآن، وبما أنّ جميع روايات كتاب "الاستبصار" جاءت في "التهذيب" كذلك، فإنّ الكتب الثلاثة الأولى: الكافي، ومن لا يحضره الفقيه وتهذيب الأحكام هي الجوامع الروائية الأساسية عند الشيعة، وإذا لم يتمكن أحد من التبحر فيها فلا يمكن عدّه عارفاً بالحديث.

وهناك بعض الجوامع الروائية الثانوية للشيعة مثل: 1- كتاب "الوافي" لمحمد بن المرتضى المعروف بالملّا حسن الفيض الكاشاني (ت 1091 هـ). 2- "وسائل الشيعة" لمحمد بن الحسن المعروف بالشيخ الحرّ العاملي (ت 1104 هـ). 3- "بحار الأنوار" لمحمد باقر بن محمد تقي المجلسي (ت 1110 هـ)، وقد استفاد الفيض الكاشاني في كتاب "الوافي" في الأساس من الكتب الأربعة، أمّا العلامة المجلسي في "بحار الأنوار" فقد تعدّى الكتب الأربعة، وسعى لأن يحافظ على أحاديث الكتب الأخرى كي لا تندرس.

طبعاً هناك الكثير من المباحث في المنهج الإسنادي، ولكنّ حديثنا هنا هو أنّ أحد مناهج الاجتهاد من القسم الأوّل هو المنهج الإسنادي الذي يستخدم العلوم المذكورة وكذلك بعض التقنيات لكي يتمكن الشخص من أن يفهم أنّ حديثاً ما هل هو للمعصوم أم لا، وإذا لم يحصل له الاطمئنان فلا بدّ أن يضع الحديث جانباً.

ب - المنهج الاستفهامي

المنهج الثاني في الاجتهاد من القسم الأوّل هو المنهج الاستفهامي، الذي يعني فهم النصوص استناداً إلى درك العبارة والإشارة، وقد نقلت رواية عن أكثر من معصوم واحد جاء فيها: «إنّ كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق؛ فالعبارة للعوامّ، والإشارة للخواصّ،

واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 92، ص 20، ح 18]. وبناءً على هذه الرواية فإنّ تأويل النصّ الديني - الآية أو الرواية - الذي يعدّ من المباحث الهرمونيوطيقية، يأتي على ثلاثة مستويات: 1- العبارة. 2- الإشارة. 3- اللطائف. 4- الحقائق.

وما نوّكّد نحن عليه هو مراد الشارع المقدّس، أي ما يريد الشارع المقدّس أن يُفهمنا إيّاه؛ لهذا فإنّ الشخص الذي يسعى إلى فهم المتون من خلال المنهج الاستفهامي، لا بدّ أن يراعي قواعد اللغة، وأن يفهم المعاني اللغوية، ويكون مطلعاً على علم القراءات؛ وعلى المكي والمدني، والمحكم والمتشابه وأسباب النزول، أو ما يعرف في الاصطلاح الإسلامي بعلوم القرآن، وهذا حتّى يمكنه استخدام المنهج الاستفهامي ويمكنه نسبة المعنى والمراد من المتن للشارع المقدّس، ولا يقع في محذور التفسير بالرأي، الذي يعدّ من سلبيات هذا المنهج، بأن يحمّل الشخص خلفياته وافتراضاته على المتن، وهذا ما يؤدّي إلى أن لا يتمكن الشخص من فهم مراد المؤلّف أو المتكلّم. [راجع: خسروپناه، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]

ج - المنهج الاستنباطي

المنهج الثالث من القسم الأوّل من الاستراتيجية الاجتهادية هو المنهج الاستنباطي، الذي يتولّى كشف القواعد الكلّية من النصوص الدينية، فعندما نجمع النصوص الدينية في مجال السياسة مثلاً، نحصل على قاعدة أو مبدأ كليّ يمكن أن نطلق عليه "مبدأ المشاركة"، وفقاً له لا بدّ أن يكون للشعب دوراً في عملية إدارة البلد كلّها. جميع القواعد الفقهية والكلامية التي مجوزتنا مثل "لا ضرر ولا ضرار في الإسلام"، و"قاعدة اليد"، و"قاعدة الضمان"، و"قاعدة العدالة"، و"قاعدة الإحسان" (قاعدة اللطف) و"قاعدة الحُسن والقبح العقليين" هي قواعد مستخرجة من القرآن. إذن فالمنهج الإسنادي يبحث إسناد الكلام إلى الشارع المقدّس، والمنهج الاستفهامي يتولّى دراسة إسناد المحتوى إلى الشارع المقدّس، ويزوّدنا بالمدلولات المطابقية والالتزامية للآيات والروايات، ويمكننا المنهج الاستنباطي من استخراج القواعد الكلّية من النصوص الدينية. [راجع: المصدر السابق]

د - المنهج الاستنطائي

أمّا المنهج الرابع الذي نقدّمه في القسم الأوّل من الاجتهاد فهو المنهج الاستنطائي؛ وهو منهج ينطوي على كثير من الأهمّية، ولديه استعمال مفيدٌ في التجديد واستخراج النظريات في مجال العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، ويستخدم لاكتشاف الإشارات؛ أي بالإضافة إلى الدلالات الالتزامية البيّنة التي نحصل عليها من خلال المنهج الاستفهامي، هناك دلالات التزامية غير بيّنة نحصل عليها من خلال المنهج الاستنطائي، ويحدث هذا الأمر عندما نكتشف الأسئلة الجديدة في الاختصاصات المختلفة ونعرضها على المتون الدينية، ونحصل على الدلالات الالتزامية غير البيّنة. [راجع: المصدر السابق] ولعل

أول من استعمل هذا المنهج بشكل منقح وبيّنه كمنهج هو الشهيد محمداقر الصدر. [راجع: الصدر، المدرسة القرآنية]

د - المنهج الشبكي

المنهج الشبكي أو منهج التفسير الشبكي، هو منهج كشف الارتباط المنظم للمفاهيم القرآنية والروائية حول الموضوعات المختلفة، وهو منهج له استعمال مهم جداً، بحيث إذا لم يرغب الشخص في استخدام المناهج السابقة الذكر، أو لم يتمكن من استخدامها لعدم تخصصه، يمكنه أن يستفيد من هذا المنهج، فأساتذة العلوم الاجتماعية كالعلوم السياسية والاقتصاد والإدارة وعلم النفس وعلم الاجتماع، يمكنهم أن يستخدموا هذا المنهج ويكتشفوا الارتباط المنظم للمفاهيم القرآنية أو المفاهيم الروائية.

ويجوي هذا المنهج على خمس مراحل: 1- الآية الدلالية. 2- المجموعة الدلالية. 3- الشبكة الدلالية. 4- الشجرة الدلالية. 5- استخدام المنهج الاستنطائي لاستنطاق الشجرة الدلالية، وبطي هذه المراحل يمكننا استخراج المذهب السياسي الإسلامي، والمذهب الاقتصادي، والمذهب السلوكي، والمذهب الأمني ومختلف المذهب الإسلامي الأخرى من الآيات والروايات. في مرحلة الآية الدلالية نصفي في البداية الآيات التي تدور حول الموضوع المنظور مثل الولاية أو المال، ثم نحدّد الموضوعات الأخرى التي ذكرت في الآيات المذكورة، ونشير إلى نوع من الارتباط بينها وبين الموضوع قيد الدراسة، ثم نبحث عن الآيات والروايات المتعلقة بذلك الموضوع الجديد كذلك، ثم نجعل كل قسم من الموضوعات في مجموعة، وبالتدقيق في الروابط الموجودة بين المجموعات الدلالية يمكن تشكيل شبكية دلالية تشير إلى ارتباط عدّة مواضيع مختلفة مع بعضها، وعندما نصل إلى اكتشاف طريقة ارتباط تلك الموضوعات بحيث يتّضح لدينا مستوى الموضوعات هل هو أصلي أو فرعي، نكون قد حصلنا في الحقيقة على شجرة تتموضع فيها الموضوعات بحسب أهميتها في الجذر أو الجذع أو الأغصان، أو الأوراق والثمار، وبعد أن نحصل على هذه الشجرة، يمكن أن نعرض عليها أسئلة جديدة واستنطاقها. [راجع: خسرويناه، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]

الأساتذة في التخصصات المختلفة يمكنهم بدل أن يتخصّصوا في علوم القرآن والعلوم الروائية والتفسيرية أن يراجعوا الكتب الجيدة التي ألفت في التفسير، هؤلاء الأساتذة أمامهم في الحقيقة طريقان؛ الأول أن يقوموا بدراسة القواعد التفسيرية، أي يصبحوا مسلّطين على القواعد العامة للغة والقواعد الخاصة للغة والقواعد الأخصّ، وأن يتأكّدوا من حصولهم على فهم ممنهج للآيات

والروايات¹، أما الطريق الثاني فهو أن يستندوا إلى التفاسير المعتمدة كمالك؛ كتفسير الميزان للعلامة الطباطبائي، وتفسير تسنيم لآية الله جوادي آمل الذين يعدّان تفسيرين جيّدين غنيين عن التعريف، وبالإضافة إلى هذين التفسيرين هناك تفاسير أخرى ألّفت في زماننا، تخلو من التعقيدات الموجودة في التفسيرين السابقين، وتضع بين يدي المخاطب النقاط الأساسية، من بينها "التفسير الأمثل" للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، وأبسط منه "تفسير نور" للشيخ محسن قرائتي، وهو دورة كاملة في التفسير بلغة بسيطة وسهلة متضمّنة للكثير من النقاط في العلوم الإنسانية المستخرجة من القرآن، بحيث يمكن للأساتذة في مختلف العلوم حتّى وإن لم يكن لهم اطلاع على العلوم الحوزوية، أن يستفيدوا منه في إطار ما حدّدناه في المنهج التفسيري الشبكي. هذا التفسير ألف بشكل مضبوط وسلس وتعرّض لمختلف الباحث دون تعقيد ودون ذكر الأقوال المختلفة الكثيرة، ويضع بين يدي المخاطب الدلالة المطابقية والالتزامية بشكل بيّن، وهذا الحدّ يكفي لأن نستفيد منها ومن المنهج التأويل الشبكي لكي نحصل على الدلالات الالتزامية غير البيّنة، ويحصل لدينا فهم أعمق للآيات.

هـ- المنهج الانطباقي

نسعى في هذا المنهج لأن نطبّق ما وصلنا إليه من معارف من النصوص الدينية على مواضيعها ومصاديقها الخاصّة [راجع: خسروينا، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]، وتوضيح ذلك أنّ كلّ حكم له موضوع؛ كقضية "الصلاة واجبة"، "الصلاة" موضوع و"واجبة" حكم أو محمول، ونحن نرى "أصالة الوجود والماهية". [قمي، تبیین نواز اصالت وجود و ماهیت از منظر استاد خسروينا، مجله جاويدان خرد، عدد 30، پاییز و زمستان 1395، ص 133 - 156]

ونرى أنّ كلّ موضوع لديه مفهوم، معنى أو محكي، مصداق وفرد، مثل "الضاحك" لفظ لديه مفهوم، ومفهومه هو ما نتصوّره في الذهن، وكما نعلم فإنّه حتّى الألفاظ المهملة (الألفاظ التي لم توضع لمعنى) لديها مفهوم، أي أنّ لفظها يتبادر إلى الذهن، ولها على الأقلّ مفهوم لفظي، أمّا المعنى فهو ما وضع اللفظ له، مثل "طاولة" الذي وضع لمعنى الطاولة وهي المحكي أيضاً، أي أنّ اللفظ يحكي عن المحكي، وإذا كان المفهوم خارجياً، فسيكون مصداقه فرداً خارجياً كذلك، وإذا كان ذهنياً فسيكون مصداقه ذهنياً، أمّا الفرد الخارجي فهو مجموعة المصاديق مثل زيد الموجود في الخارج والذي يعدّ فرداً للإنسان، كذلك مصداق طول القامة أو قصرها، البياض أو السواد، البدانة أو النحافة، الأبوة أو الأمومة أو البنوة، وغيرها من الأمور، أي أنّ شخصاً أو فرداً هو جامع المصاديق.

ونسعى من خلال المنهج الانطباقي لأن نجد مصداق ذلك المفهوم والمحكي أو المعنى الذي اكتشفناه

1 نحن الشيعة من المخطئة، أي أنّه يمكن للعالم أن يبيّن أنّ قاعدة ما لم تراعى في موضع معيّن؛ ولهذا لم يحصلوا على فهم دقيق.

من النصوص الدينية في الاجتهاد من القسم الأول؛ أي أن نطبق المفهوم والمحكي أو المعنى على المصداق والفرد تبعاً له؛ ولأجل هذا لا بدّ أولاً أن نشخص الموضوع لكي يمكن تطبيق ذلك المعنى الكلي الذي حصلنا عليه من النصوص الدينية أو غير الدينية على الموضوع الخارجي ونجد مصداقه، وقد يقصد بالموضوع أحياناً نفس المفهوم الكلي الذي ينطبق عليه الحكم، الذي يمكن كذلك الحصول عليه من النصوص الدينية، ولكن نرغب في تطبيقه على المصاديق الخارجية.

وتقسّم الموضوعات إلى ثلاثة أقسام: 1- الموضوعات التكوينية. 2- الموضوعات المبتكرة من طرف العرف العام. 3- الموضوعات المبتكرة من طرف العرف الخاص. 4- الموضوعات المبتكرة من طرف الشارع [راجع: خسرويه، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]. أما الموضوعات التكوينية فهي على غرار الإنسان والحيوان والنبات والجماد التي تحمل عليها أحكام معينة، أي جميع الموجودات التي في العالم، وكذلك الظواهر مثل السكتة الدماغية، والسرطان، وفيروس كورونا وغيره هي موضوعات تكوينية، وهناك موضوعات مبتكرة من طرف العرف العام وهي موضوعات ابتكرها مجموعة من الناس العاديين الذين ليس لديهم تخصص معين، مثل الكثير من الألعاب التي يمارسها الناس في الشوارع والحدائق، أما الموضوعات المبتكرة من العرف الخاص، فهي التي يبتكرها العقلاء المتخصصون، مثل البنوك في العلوم الإنسانية فهي من هذا النوع، أما موضوعات من قبيل الصلاة والصوم والخمس التي حددها الشرع المقدس فهي ما نطلق عليها الموضوعات المبتكرة من طرف الشارع.

وعليه، فالموضوعات ليست على نحو واحد، وإذا أردنا أن نطبق مفهومًا عامًا وكليًا حصلنا عليه من خلال مناهج مختلفة مثل منهج التأويل الشبكي على موضوع ثم مصداق ما، لا بدّ أن نحدّد الموضوع من أي نوع هو، ثم نستخدم المنهج الانطباعي الذي عادةً هو المنهج القياسي، أي أن نفهم الكلي ثم نبين أنّ ظاهرة ما هي مصداق لذلك الكلي، ونستنتج أنّ الحكم الكلي ينطبق على تلك الظاهرة، مثلاً نستخرج من النصوص الدينية أنّ "الإنسان المؤمن صبور"، ثم نفحص شخصاً ما ومن خلال علامات الصبر التي وجدناها متوقّرةً فيه نحكم أنّه مؤمن؛ فهذا منهج قياسي طبّقنا فيه الكبرى على المصداق.

لذا، من أجل أن نشخص صغرى ومصداق كلي ما لا بدّ أولاً أن نحدّد موضوع ذلك الحكم الكلي، وإذا كان الموضوع من ابتكار الشارع، لزم أن نستعين بالشارع؛ مثال: قال الرسول ﷺ: «صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 82، ص 279]، فهذا يعني أنّ الرسول ﷺ بيّن الصلاة للناس بصورة مصداقية، وصرّح أنّ هذه الصلاة هي مصداق لتلك الصلاة الكلية. وإذا كان الموضوع مبتكراً من الشارع مبيئاً للعرف العلم، يمكن أن نستنتج بالعرف العام، مثل قول الشارع المقدس ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [سورة البقرة: 275]. أي أنّ أيّ معاملة باستثناء المعاملة الربوية حرام، وقد

شهدنا في المئة سنة الأخيرة ظهور معاملة الخلو¹، ومن خلال العرف العام يمكن أن نفهم أنّ هذه المعاملة ليست ربوية؛ لهذا فهي مصداق للبيع ويحكم عليها بالحلية.

إذا كان الموضوع عرفاً خاصاً، لا بدّ للمتخصّصين من الولوج وتحديد مصداق ذلك الموضوع، مثل أسئلة وموضوعات على غرار "ما هي حقيقة النقود؟" أو "ما هي حقيقة القرض؟" أو "ما هي حقيقة الضمان الاجتماعي؟"، هي كلّها أسئلة ليس لعوامّ الناس أن يجيبوا عنها أو يبدوا آراءهم حولها، ولا بدّ للمتخصّصين من أن يردوا هذا المجال، مثال على ذلك كذلك الموسيقى التي هي من صنع البشر، ولكن لديها آلات ووسائل لا بدّ للمتخصّصين في هذا المجال أن يبيّنوها.

وإذا كان الموضوع تكوينياً، لا بدّ كذلك للمتخصّصين في ذلك المجال أن يبدوا رأيهم حوله، مثل الحديث عن "الموت الدماغي أهو موت أم لا؟"، هي مسألة لا يمكن أن يجيب عنها الناس العاديون، وقد بحث مراجع التقليد هذه المسألة منذ عقدين تقريباً، وبعد أن استشاروا واستفادوا من المتخصّصين في هذا المجال وقدموا لهم توضيحات كافية ووافية، وصلوا إلى أنّ الموت الدماغي هو موت من الناحية الفقهية، ويمكن أن تترتب عليه الأحكام الفقهية، ولا إشكال في زراعة أعضاء من مات بهذا النحو للمرضى ومن تعرضوا للحوادث، يعني أنّ موضوعاً كهذا الذي يعدّ موضوعاً تكوينياً، يتبيّن مصداقه بعد أن يبدي المتخصّصون رأيهم.

إذن، عندما نرغب في تطبيق حكم على موضوع ما، فإننا نقوم بهذا العمل عن طريق المنهج القياسي، أي أننا نحمل الحكم الكلي على المصداق، وحقيقة الأمر أننا ننتقل من الكلي إلى الجزئي، أما ما يهّم هو أن نفهم أولاً أنّ ذلك الفرد الخارجي مصداق لأيّ موضوع هو، وهذا العمل هو في العادة من وظيفة المتخصّصين، وهذا لكي يمكن حمل ذلك الحكم على ذلك الفرد بشكل صحيح، مثال ذلك لعبة الشطرنج المتداولة حالياً، نريد أن نعرف هل هي مصداق للقمار أم أنّها مصداق لرياضة فكرية، تشخيص المصداق قد يتمّ من طرف العرف العامّ تارةً، وقد يتمّ تارةً أخرى وعادةً من طرف العرف الخاصّ، وقد يتمّ كذلك من طرف الشارع. إذن فمعرفة الموضوع ومعرفة المصداق هي من المراحل المهمة التي يقوم بها أحياناً العرف العامّ، وأحياناً أخرى العرف الخاصّ، وأخرى كذلك الشارع هو الذي يحددها.

هذه المرحلة تحوز على أهميّة ودقّة كبيرة، والمجال هنا لا يتسع لبحثها، وإنّما نشير إلى هذه النقطة،

1- الخلو أو الفروغية أو بدل الخلو أو خلو القدم أو السرقلية وغيرها هي كلّها اصطلاحات تطلق على أخذ العوض مقابل إخلاء المحلّ المستأجر.

وهي أنه «لا وجود لعقلاء بما هم عقلاء»¹؛ لأنّ العقلاء في السياق العقلاني الليبرالي يختلفون عن العقلاء في سياق العقلانية النسوية (Feminism) وعن العقلاء في سياق العقلانية الاشتراكية؛ ولهذا فإنّ تشخيص موضوع ومصداق حكم كلي يحتاج إلى تخصّص ودقة عالية، مثلاً الشعبان الإيطالي والألماني اللذان دافعا عن الفاشية والنازية، كان دفاعهم هذا أمراً عقلانياً ولكن في سياق أيديولوجيا خاصّة، ولا بدّ من الانتباه أنّ البشر لا يمكن أن لا تكون لهم أيديولوجية، وأنّ ما ينعننا به بعض المفكرين ويحقرّوننا ويخطؤوننا به من أنّنا "مؤدّجين" هو دليل على عدم فهمهم؛ لأنّه لا وجود لمجتمع دون أيديولوجيا، فكلّ مجتمع لديه عقيدة في الحياة، هذه العقيدة مؤسّسة على مبادئ وأسس فكرية، وهذه الأسس الفكرية قد تكون مستندة إلى الإسلام ويمكن أن لا تكون كذلك. [راجع: خسروينا، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]

القسم الثاني من استراتيجيّة الاجتهاد

الاجتهاد من القسم الثاني هو اجتهاد رسدي على شكل منظومة لأجل معرفة شؤون الإنسان الخارجي، ويمكن توضيحه كما يلي؛ أوّلاً أنّ الحقيقة الخارجية للإنسان (الشأن الإنساني الحقيقي المتحقق خارجاً) لديها نواج مختلفة؛ يعني أنّه كما أنّ الشجرة لديها جذور وجذع وأغصان وأوراق وثمار، فإنّ الشأن الإنسان الحقيقي لديه نواج مختلفة مثل: الهوية والدلائل والعلل والوظائف. في البداية سنذكر بالواقعية الشبكية وهي أنّه يمكننا من خلال مفهوم أو قضية أن نتعرّف على جانب واحد من الحقيقة الخارجية، وننقل هذا الكلام إلى كلّ الوقائع فنقول: صحيح أنّ الشؤون الإنسانية الحقيقية مثل "شهادة أبي مهدي المهندس" أو "مسيرة أربعين الإمام الحسين" هي وقائع، ولكن لكلّ واقعة نواج مختلفة مثل: الهوية والدلائل والعلل والوظائف.

وطبقاً لما قمنا به من تتبّع، فإنّ الشأن الإنساني الحقيقي له عشر نواج، ونعتمد أنّه لأجل معرفتها لا بدّ أن نتبّع الواقعية الشبكية، هذه النواج العشر للشأن الإنساني الحقيقي هي: 1- النشاط الفردي.

1 لا بدّ هنا من الانتباه؛ لأن لا يُخلط بين العقل والعقلانية، فالعقل لديه معنيان؛ يستعمل أحياناً بمعنى (Reason) وأحياناً أخرى بمعنى (Rationality)، المعنى الأوّل هو الاستدلال المنطقي والرياضي، مثلاً: في القياس الاستثنائي إذا نقض التالي نقض المقدم هو من هذا النوع، أمّا العقل الذي يستعمل في العلوم الإنسانية فهو ليس هذا فقط، بل هو في كثير من الأحيان العقل العرفي؛ أي أنّ الأشخاص أو الأيديولوجيات لا تطرح أفكارها كلّها بناءً على الاستدلال المنطقي، مثلاً يعتقد البعض أنّ الأصالة للفرد، وبعض آخر أنّ الأصالة للمجتمع، وآخرون أنّ الأصالة للعدالة والحرية، أو مثل ما يطرح في بعض الأيديولوجيات من "دولة الأقلية" أو "دولة الأكثرية"، وكما هو واضح فإنّ طرح آراء كهذه ليس نابغاً من استدلالٍ منطقي؛ لهذا فإنّنا نشاهد في كثير من الحالات في العلوم الإنسانية أنّ العقل العرفي هو يتدخّل. وكذلك ليست العقلانية العلمانية كالعقلانية الإسلامية، مثلاً نرى توجّهًا يتشكّل أوساط الشباب بحيث يعزفون عن الزواج وتكوين الأسرة، ونعدّه نحن معضلةً اجتماعيةً، أمّا الذين يتبعون العقلانية العلمانية لا يعدّونه معضلةً، بل يرون أنّه تعريف جديد للعائلة.

2- النشاط الاجتماعي. 3- الرموز الاجتماعية. 4- المؤسسات الاجتماعية. 5- الأيديولوجيا الاجتماعية. 6- البنى الاجتماعية. 7- المنظمات الاجتماعية. 8- التدين الاجتماعي. 9- الثقافة الإنسانية. 10- الحضارة. [راجع: خسروپناه، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، فصل پنجم]

وتعتبر معرفة الشأن الإنساني الحقيقي أمراً على أهمية كبيرة، فالفقيه مثلاً لا بدّ له أن يعرف الشأن الحقيقي للإنسان بشكل صحيح لكي يمكنه أن يرتب عليه الحكم الصحيح؛ أي أنّ الفقيه إذا لم يعرف الشأن الإنساني الحقيقي لا يمكنه إصدار الحكم الصحيح، ولأجل معرفة هذه النواحي العشر للإنسان يمكن الاستناد إلى المناهج العقلائية المتعارفة، طبعاً مع إجراء بعض التغييرات عليها، وقد ذكرنا في المنهج الانطباعي أننا نسعى إلى الحكم على الموضوع والشأن الحقيقي؛ ولأجل هذا لا بدّ أولاً من معرفة الشأن الحقيقي للإنسان بشكل صحيح، وفيما يخصّ النواحي العشر التي ذكرناها للشأن الحقيقي للإنسان، نعتقد أنّ كلّ ناحية من هذه النواحي لديها ثلاثة عناصر أساسية وهي: 1- النظام الداخلي. 2- العوامل والدلائل الخارجية. 3- اللوازم والمحصولات الخارجية، إذن فالشأن الحقيقي للإنسان لديه عشر نواحي، ولكل ناحية ثلاثة عناصر، فيصبح لدينا ثلاثون ناحيةً للشأن الحقيقي للإنسان، ولا بدّ أن نعرفها من خلال المناهج الإنسانية المختلفة والمتعارفة، وهذه المناهج كذلك لديها تقنيات. [راجع: المصدر السابق]

ولمعرفة الشأن الإنساني الحقيقي بنواحيه الثلاثين، لا بدّ أن نستنتقه، فالشأن الحقيقي للإنسان هو كالمتمن المكتوب لديه دلالات؛ أي أنّ تلك النواحي الثلاثين لديها ظهورات يشاهدها الجميع، وإذا استنتقناها ستتضح لدينا دلالات أخرى، هذا الاستنتاج يحتاج إلى مستنطق، أي لا بدّ أن نطرح أسئلةً على الشأن الإنساني الحقيقي لكي ينطق، هذه الأسئلة مستلّة من الإنسان المرغوب الذي حصلنا عليه من خلال الاجتهاد من القسم الأول، هذا الفضاء الذي سينفتح لنا لا يوجد في أيّ من النماذج التبيينية والتأويلية والانتقادية، ونحن ندعي على الأقلّ - وقد تمكّننا في بعض الحالات أن نثبت ادّعاءنا - أنّه بإمكاننا استخراج الميزات المرغوبة للنواحي العشر للشأن الإنساني الحقيقي من النصوص الدينية؛ أي يمكن الحصول من النصوص الدينية على موارد كالإنسان المرغوب سلوكياً، والإنسان المرغوب اجتماعياً، والثقافة المرغوبة والحضارة المرغوبة، وعندما نحصل على الإنسان المرغوب في تلك النواحي العشر، سنواجه أسئلةً يمكن عرضها على الشأن الإنساني الحقيقي والقيام باستنطاقه، ونحن مع أنّنا نوّيد المناهج والتقنيات المعروفة في المناهج الكميّة، وشبه الكميّة والكيفيّة، إلّا أنّنا لا نكتفي بها، بل نستخدمها بالإضافة إلى المنهج الاستنطاعي، أي باستخدام الأسئلة المأخوذة من الإنسان المرغوب - مثل الإنسان المرغوب الفردي أو الاجتماعي أو المؤسسي أو المظهري أو الثقافي أو الحضاري - ونعرضها على كلّ ناحية من نواحي الشأن الحقيقي للإنسان، ونستنتقها مثل المتن المكتوب.

وبالإضافة إلى هذا، فإنّ المناهج التي درّسها ويدرّسها أساتذة العلوم الإنسانية المختلفة يمكن أن ترد هذا المجال، أمّا إحدى الميزات التي تميّز بحوثنا في العلم الديني عن مباحث الآخرين هو أنّ أننا استفدنا من فلسفة العلوم الإنسانية الحديثة كذلك؛ لهذا فمناهج وصف الشأن الإنساني الحقيقي حسب نظرنا هي: 1- المنهج التبيني. 2. المنهج التأويلي والتحليلي والدلالي. 3- المنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي). 4- المنهج التاريخي وعلم الأنساب. 5- المنهج الوظيفي. 6- المنهج الخطابي. [انظر: المصدر السابق]

المنهج التبيني، يبحث عن العلة بتقنيات كمية وشبه كمية، التقنيات الكمية لجمع المعلومات على غرار: منهج المقابلة، والملاحظة المباشرة (دون واسطة)، واستبيان الإبلاغ الذاتي الفردي، والتحليل والحكم المسحي (المعطيات المتحكم بها)، والاختباري (أسلوب الملاحظة في وضعية مراقبة وتحليل الأوصاف المشتركة)، أمّا المناهج شبه الكمية فهي مثل تحليل المحتوى الذي يسعى إلى تتبع تكرّر مواضيع معيّنة، وتحليل المضمون الذي يسعى إلى البحث عن شبكة العلاقات بين المضامين، والنظرية المجدّرة (Grounded Theory) التي تستخدم لكشف النظرية أو النظرية الجزئية، منهج دلفي الذي يعد منهجاً لاتخاذ القرارات، وكشف توافق العقل الجمعي، وتستعمل جميع هذه المناهج سواء الكمية أو شبه الكمية لمعرفة العلل الخارجية المؤثرة في الظاهرة الإنسانية، أي النشاط الفردي والاجتماعي والرموز والمؤسّسة وبقية الموارد.

أمّا المنهج التأويلي، والتحليلي والدلالي، فهو من أجل معرفة الدلائل، والدوافع، والميولات الداخلية المؤثرة في الظواهر الإنسانية، أي معرفة تلك العوامل والدوافع الداخلية التي أدت إلى النشاط الفردي والاجتماعي. الدوافع ليست دوافع فردية فقط، بل قد تتحوّل أحياناً الدوافع فردية إلى دوافع جماعية، أي أنّ الإرادات الفردية المتعددة تتحوّل إلى إرادة جمعية، وتحوّل الميول الفردية الداخلية إلى ميول جماعية داخلية، وهذا كلّه إنّما يتعرّف عليه من خلال المنهج التأويلي، على غرار المناهج المتمحورة حول المؤلّف التي تعتمد على معرفة المؤلّف، والحياة الاجتماعية للمؤلّف، والعادات التي عاش أو يعيش المؤلّف في وسطها، وهي أمور تحوز على أهميّة كبيرة.

المنهج الظاهراتي أو الفينومينولوجي هو منهج جيّد لمعرفة المكونات الداخلية للظاهرة الإنسانية، أي أننا نعرف الظاهرة بمجرد ملاحظة عواملها الخارجية ولوازمها؛ لهذا فإنّ المباحث التي طرحها هوسرل (Edmund Husserl) كبحث الالتفات وظهور تلك الظاهرة يقدم لنا مساعدة كبيرة هنا.

المنهج التاريخي أو علم الأنساب، وهما طبعاً منهجان مختلفان عن بعضهما، فهما يستعملان لأجل دراسة المسار التطوري للظاهرة الإنسانية، عندما نسعى مثلاً للبحث حول الموسيقى في إيران، فإنّ أحد المناهج التي نستعملها في هذا الصدد هو المنهج التاريخي أو علم الأنساب، وهذا لكي نعرف كيف

تطوّرت الموسيقى وما هو المسار الذي سلكته إلى أن وصلت إلى ما هي عليه، أو مثلاً البحث عن مسار العداء للغرب في إيران وتبيين: لماذا لا يثق الشعب الإيراني بالغرب؟ فإننا نحتاج إلى المنهج التاريخي.

المنهج الوظيفي، هو منهج يستخدم لمعرفة نتاج الظاهرة الإنسانية، فكلّ ظاهرة إنسانية لديها نتاجات وآثار، كأربعين الإمام الحسين عليه السلام مثلاً، فهي ظاهرة يمكن معرفتها ظاهراتياً، والوصول إلى أسسها وعللها عن طريق مناهج تبينية وتأويلية؛ كما يمكن التعرّف على مسارها التطوّري عن طريق المنهج التاريخي، وآثارها ونتائجها عن طريق المنهج الوظيفي.

المنهج الخطابي، هو منهج يحدّد الدالّ المركزي والدوالّ المحيطة، فكلّ خطاب لديه أصل ولديه فروع، والمبدأ الخطابي هو الذي يكشف الأصل والفروع، وحسب رأينا فإنّ الأخطاء الموجودة في النماذج المعرفية الموجودة في العلوم الإنسانية، والتي أوقّعتنا فيها أساتذة الجامعات والباحثون هي أنّهم توهموا أنّ الشأن الإنساني الحقيقي هو واقع واحد؛ ولهذا استخدموا منهجاً واحداً، بعضهم استخدم المنهج التأويلي، وبعضهم الخطابي وبعضهم التاريخي، في حين أنّه لا بدّ لنا إذا أردنا معرفة الإنسان أن نعلم أنّ معرفة الشأن الإنساني الحقيقي وأسس ونتاجاته تختلف عن بعضها، وكلّ منها يتطلّب منهجاً خاصاً. [راجع: المصدر السابق]

وخلاصة الأمر أنّه إذا أردنا أن نعرف الشأن الحقيقي للإنسان، وما دام الإنسان ذا نواجٍ مختلفة (الفرد والمجتمع والتاريخ)، فلا بدّ أن نعرف النشاط الفردي والاجتماعي والتاريخي، ولأجل هذه المعرفة لا بدّ أن نشكّل منظومةً من مجموع المناهج والتقنيات الموجودة في المناهج الدراسية والجامعية، ونبيّن أيّ ناحية من نواحي الشأن الإنساني يبحث كلّ منهج؛ لهذا لا يكفي أن نكون فقط وضعيين فنستخدم المنهج التبييني، أو نستند فقط إلى المنهج التأويلي كما يفعل الهرمنيوطيقيون، أو نفعل كما فعل فيبر (Max Weber) بأن جمع بين هذين المنهجين، بل لا بدّ من استخدام مناهج وتقنيات مختلفة لكي نتوصّل إلى معرفة الأبعاد المختلفة للشأن الإنساني مثل الأيديولوجيا والبنية والمؤسسة والمظهر وأمور أخرى.

العلوم الإنسانية الحالية لديها تخصصات علمية مختلفة، ومذاهب مختلفة في كلّ علم كعلم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، ولن نتمكن أبداً من تحديد الشأن الإنساني كحقيقة من خلال مشاهدة العلوم بشكل انتقائي، بل اقترحنا المنهج المنظومي، وإذا استخدم هذا المنهج سيتغيّر حتماً فضاء العلوم الإنسانية الحالية، عندما نواجه مثلاً ظاهرة الانتحار، فإنّه من المسلّم أن يبحث كلّ عالم هذه الظاهرة من زاوية تخصّصه: عالم النفس من من ناحية نفسية، وعالم الاجتماع من ناحية اجتماعية و...، أمّا حديثنا هنا فهو أنّ منهج المنظومة إذا تمّ، يمكنه أن يعرف الأبعاد المختلفة بصورة أدقّ، ويشكّل نظاماً معرفياً.

القسم الثالث من الاستراتيجية الاجتهادية

الهدف من هذا القسم هو نقد الشأن الإنساني الفعلي، وتغييره إلى شأن إنساني مرغوب، ولكي نتمكن من نقد الشأن الإنساني الفعلي فإننا نتبع المنهج الانتقادي الذي هو نفسه المنهج المقارن، ولأجل تغيير الشأن الإنساني الفعلي إلى شأن إنساني مرغوب سنستخدم منهجاً أطلقنا عليه المنهج العقلاني الإسلامي.

وبعد أن قمنا بوصف الوضع المرغوب في استراتيجية الاجتهاد القسم الأول، وعرفنا الوضع الموجود عن طريق القسم الثاني من استراتيجية الاجتهاد، فإنه بالاستعانة بالمنهج المقارن، نقارن بين الشأن الإنساني الفعلي والشأن الإنساني المرغوب، ويمكن عندئذٍ نقد الشأن الإنساني الفعلي؛ مثلاً نقارن مظهر العزاء الفعلي الذي يعدّ شأنًا إنسانيًا فعليًا مع مظهر العزاء المرغوب، وسيُتضح الشرح الكبير بينهما، وبهذا المنوال يمكن أن نفهم مثلاً إلى أيّ حدّ يختلف نظام التعليم والتربية الفعلي عن نظام التربية والتعليم المرغوب؛ وكذلك يمكن عن طريق المقارنة ملاحظة البون الكبير بين الثقافة الفعلية والحضارة الفعلية، والممارسة الاقتصادية الفعلية للحكّام وأمور فعلية أخرى، وبين الثقافة المرغوبة، والحضارة المرغوبة، والممارسة الاقتصادية المرغوبة للحكّام وأمور مرغوبة أخرى، ثم نقوم بنقد الشؤون الفعلية.

وبعد نقد الشأن الإنساني الفعلي، يأتي طرح تغيير الشأن الإنساني الفعلي بالشأن الإنساني المرغوب، وقد اتخذنا لهذا الغرض المنهجية العقلانية الإسلامية؛ ولأجل هذا التغيير لدينا أربعة سبل نسلكها: 1- تدوين المستندات الاستراتيجية. 2- وضع القوانين الحقوقية. 3- إيجاد البنى المناسبة. [راجع: المصدر السابق]

وبالاستناد إلى الاستراتيجية الاجتهادية في قسمها الأول والثاني يمكننا أن ندوّن المستندات الاستراتيجية ووضع القوانين الحقوقية، لكن لا يمكننا تشكيل البنى، لكن المباني والأسس الخاصة الحاكمة على السياسة والاقتصاد وأمور أخرى، تزودنا بالأحكام الشرعية، والمقاصد الكلية، والمقاصد الخاصة لنظام أو منظومة أو شبكة معرفية تمثل العقلانية الإسلامية، وهذه العقلانية تساعد لتشكيل البنى بالنظر إلى مصلحة المجتمع وبالنظر إلى التجارب البشرية، أي أنّ بنى مثل الصناعة لا بدّ أوّلاً أن تُؤسّس العلوم الأساسية، ثم علوم الهندسة، وبعد ذلك التكنولوجيا، ونفس الشيء بالنسبة لبنى كالبنوك أو الضمان والتأمين الاجتماعي، فهي مثل الصناعة، والعقلانية الإسلامية مثل التكنولوجيا، فهي تتأسّس على مبانٍ وأصولٍ وما شابه ذلك. [راجع: المصدر السابق]

وبهذا فقد اتضح أنّه عن طريق الاستراتيجية الاجتهادية القسم الثالث يمكن تشكيل البنى، هذا الأمر يعتبر مسألة لا يعتدّ بها كثيراً، ما عدا بعض الفقهاء الذين استخدموها ولكن لم يبيّنوا منهجها،

وما تجدر الإشارة إليه هو أنه لا بدّ الفقهاء أن لا يحدوا اجتهادهم في تحريم ظواهر أو تحليلها كالبنوك والضمان والتأمين الاجتماعي، والتي أسست في إطار الأيديولوجيا الليبرالية أو الاشتراكية؛ لأنّ هذا العمل يجعل الفقه في خدمة هذه الأنظمة الليبرالية والاشتراكية، بل لا بدّ للفقه أن يهتم بتشكيل البنى، كما فعل الإمام الخميني رحمته الله في إيران، الذي شكّل الحكومة الدينية كمؤسسة كآلية على أساس نظرية ولاية الفقيه، كما أسس مجمع تشخيص مصلحة النظام على أساس عنصر المصلحة في الفقه.

على سبيل المثال البنية الفعلية للبنوك تعطي 95% من الفائدة المحصّلة لـ 5% من الزبائن، أي أنّ ثروة 95% من الأشخاص في خدمة 5% من الشعب، وبهذا الشكل من الهيكلة، فإنّ النظام البنكي في الحقيقة هو في خدمة مؤسسات النظام الليبرالي؛ ولهذا فإنّ المرحوم الشيخ شاه آبادي ولأنّه يعرف النظام البنكي، شكّل شركات محمّسة [راجع: شاه آبادي، شذرات المعارف، ص 157 - 168]؛ لكي لا يكون لها وضع ونتاج هذه البنوك.

تشكيل البنى ليس وظيفة الفقه وحده، بل لا بدّ للحكام أن يردوا الميدان ليؤسّسوا للمباني والأسس والأحكام الحكيمية، ثمّ يشرع الفقهاء في الأسس الاجتماعية والأحكام الفقهية، ويتمكّنوا من إدارة هذا القيم والأحكام الفقهية والأسس، ليصل العقلاء أتباع العقلانية الإسلامية إلى مستوى يؤسّسون فيه للمؤسسات والمنظّمات. [راجع: خسروناه، بيست گفتار درباره فلسفه وفقه علوم اجتماعي، ص 436 - 438]

النتيجة

بعد أن درسنا وبجئنا النظريّات التي طرحت في مجال العلوم الإنسانية طوال الثمانين سنةً السابقة، عرضنا النموذج "الحكيمي - الاجتهادي" لأجل جعل العلوم الإنسانية حكيميةً، وقد عرضناه بين يدي الأساتذة والطلاب للاستفادة طوال أكثر من عشر سنواتٍ، ويقدموا انتقاداتهم وجرى تكميله بناءً على هذا. ما يميّز هذا النموذج ويجعله مهمّاً هو منهجيّته الحكيمية - الاجتهادية، المنهج الحكيمي هو المنهج الاستدلالي الذي يستخدم في الكتب المنطقية والفلسفة الإسلامية، أمّا المنهج الاجتهادي فهو لا يكتفي بالمنهج الاجتهادي المعروف في الحوزات، بل يطرح ثلاثة أقسام من الاجتهاد بالنظر إلى الحاجات والمناهج المطروحة في العلوم الإنسانية الحديثة، هذه الأقسام هي: 1- توصيف الإنسان المرغوب. 2- توصيف الإنسان الفعلي. 3- نقد الإنسان الفعلي وتغييره إلى إنسان مرغوب، وبالنظر إلى هذه الأقسام، عرضنا ثلاثة أقسام من استراتيجيات الاجتهاد، القسم الأول منها لمعرفة الشأن الإنساني الحقيقي، أي الإنسان المرغوب، القسم الثاني لمعرفة الإنسان الفعلي، أي نشخص الشأن الإنساني الحقيقي أو الحقيقة الإنسانية بوصفها حقيقة وموضوعاً خارجياً، وأمّا القسم الثالث من الاستراتيجية الاجتهادية فنستفيد منها في نقد الإنسان الفعلي وتغييره إلى إنسان مرغوب. يتضمّن القسم الأوّل من الاستراتيجية

الاجتهادية: 1- المنهج الإسنادي. 2- المنهج الاستفهامي. 3- المنهج الاستنباطي. 4- المنهج الاستنباطي. 5- المنهج الشبكي. 6- المنهج الانطباعي. يشمل الشأن الإنساني ثلاثة مصاديق هي: الفرد، والمجتمع والتاريخ، وتنقسم أفعال ونتائج هذه المصاديق بدورها إلى ثلاثة أقسام: النشاط الفردي، النشاط الاجتماعي النشاط التاريخي؛ النشاطات الاجتماعية هي: الرموز، والمؤسسات، والأيدولوجيات، والبنى، والمنظمات، والتدين، والثقافة والحضارة، وتمثل هذه النشاطات العشرة النواحي المختلفة للشأن الحقيقي للإنسان، ولكل منها كذلك نظام داخلي، وعوامل ودلائل خارجية وكذلك لوازم ونتائج خارجية، وبهذا يصبح لكل شأن إنساني حقيقي ما مجموعه 30 ناحية، ويمكن وصفها حسب رأينا عن طريق المناهج التالية: 1- المنهج التبييني. 2- المنهج التأويلي، والتحليلي والدلالي. 3- المنهج الظاهراتي الفينومينولوجي. 4- المنهج التاريخي وعلم الأنساب. 5- المنهج الوظيفي. 6- المنهج الخطابي. بعد وصف الإنسان المرغوب والإنسان الفعلي، يأتي دور نقد الإنسان الفعلي وتغييره إلى إنسان مرغوب، وهو ما يتكفل به القسم الثالث من الاستراتيجية الاجتهادية، وقد بيّناها وقلنا إنّ نقد الإنسان الفعلي يتمّ عن طريق المنهج المقارن، ولأجل تغيير الإنسان الفعلي إلى إنسان مرغوب تطوي ثلاث مراحل: 1- تدوين المستندات الاستراتيجية، 2- وضع القوانين الحقوقية. 3. تشكيل البنى المناسبة، وتتمّ المرحلتان الأولى والثانية عن طريق القسم الأول والثاني من الاستراتيجية الاجتهادية، والمرحلة الثالثة التي تتمثل في تشكيل البنى تتمّ عن طريق منهج العقلانية الإسلامية.

قائمة المصادر

- ابن بابويه، محمد بن علي (الشيخ صدوق)، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، قم، جامعة مدرسي الحوزة العلمية قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1429 هـ.
- البرقي، أحمد بن محمد، المحاسن، تدوين: محسن موسوي؛ المترجم محمد مرادي، قم، مؤسسه علمی فرهنگی دار الحديث، سازمان چاپ و نشر، 1395 ش.
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تصحيح: عبد الرحيم الرباني الشيرازي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1376 ش.
- الحميري، عبد الله بن جعفر، قرب الإسناد، قم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، 1413 هـ.
- خسرويناه، عبدالحسين، بيست گفتار درباره فلسفه و فقه علوم اجتماعی، قم، مؤسسة بوستان كتاب، 1398 ش.
- خسرويناه، عبدالحسين، روش شناسی علوم اجتماعی، طهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ايران، 1394 ش.
- خسرويناه، عبدالحسين، فلسفه علوم انسانی (بنیادهای نظری)، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاه ها، دفتر نشر معارف، مؤسسه فرهنگی حکمت نوین اسلامی (حنا)، 1394 ش.
- خسرويناه، عبدالحسين، نظريه پردازی در علوم انسانی حکمی، طهران، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، 1400 هـ.
- خسرويناه، عبدالحسين و آخرون، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، تحلیل نظریه های علم دینی و آزمون الگوی حکمی - اجتهادی در تولید علوم انسانی اسلامی، بتوصیة من أمانة مجلس أسلمة الجامعات والمراكز التعليمية، قم، نهاد نمایندگی مقام معظم رهبری در دانشگاهها، دفتر نشر معارف، 1392 هـ.
- شاه آبادی، محمدعلي، شذرات المعارف، تصحيح و تحقيق: بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش ژوهان، تهران، ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، 1380 ش.
- الصدر، محمد باقر، المدرسة القرآنية، قم، دار الصدر، 1441 هـ.
- الطوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، تحقيق مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية، قم، نور وحي، 1428 هـ.
- الطوسي، محمد بن حسن، الاستبصار، صحّحه وعلق عليه حسن الخراسان، قم، انصاريان، 1426 هـ.
- الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، الوافي، أصفهان، مكتبة الامام أمير المومنين علي عليه السلام العامة، 1406 هـ.
- قراعتي، محسن، تفسير نور، تهران، مركز فرهنگي درسهاي از قرآن، 1385 ش.
- قمي، محمد، تبیین نواز "اصالت وجود و ماهیت" از منظر استاد خسرویناه، جاویدان خرد، شماره 30، پاییز و زمستان 1395 ش.
- المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مصحّح: جمعی از محققان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1403 هـ.

مكارم شیرازی، ناصر، با همکاری دیگران، تفسیر نمونه (التفسیر الأمثل)، 27 جلد، قم، دار الکتب الإسلامية، 1387 ش.

نادری، مهدی، سیمای سیاست در قرآن، تهران، مرکز فرهنگی درسهای از قرآن، چاپ دوم، 1394.

Refrence

Al-Hemyari, Abdullah bin Ja'far, **Qurbul-Isnad**, Qom, Alul-Bayt li Ihya' al-Turath Foundation, 1413 AH-1371 Iranian Calendar.

Khosropanah, Abdul-Hussein, **Twenty Speeches on Philosophy and Jurisprudence of Social Sciences**, Qom, Bostan-e-Kitab Foundation, 1398 Iranian Calendar.

Al-Sadr, Muhammad Baqir, **Qur'anic School** (containing an objective interpretation of the Holy Qur'an, studies on the science of the Qur'an and Qur'anic articles), Qom, Darul-Sadr, 1441 AH.

Al-Tousi, Muhammad bin al-Hasan, **Tahtheebul-Ahkam**, edited by the Ihya'ul-Kutub al-Islamiyya Foundation, Qom, Noor Wahy Publications, 1428 Ah/ 1386 Iranian Calendar.

Qommi, Muhammad, **"A new Explanation of" the Authenticity of Existence and Essence" from the Perspective of Professor Khosropanah**", Javidan Kherad, No. 30, Fall and Winter 1395 Iranian Calendar (2016), pp. 133-156.

Al-Majlesi, Muhammad Baqir, **Biharul-Anwar**, edited by a group of editors, Beirut, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1403 AH.

Makarim Shirazi, Nasir by collaboration with others, **Tafsir Namoneh**, 27 volumes, Qom, Darual-Kutub al-Islamiyyah, 1387 Iranian Calendar (2008).

Naderi, Mahdi, **Simayi Siyasat der Qur'an (indications of politics in the Qur'an)**, Tehran, Ders-hayi az Qur'an Cultural Center, 2nd edition, 1394 Iranian Calendar.



Reason and Religion in Contemporary Arab Thought

Monsef al-Hamedi

PhD in Philosophy, Zeitouna University, Tunisia. E-mail: alhamedi@aldaleel-inst.com

Summary

Some periods in the history of Islam witnessed a semi-rupture between religious thought and reason, resulted from the absence of philosophical and rational approaches that let the way wide open for the predominance of theological thought with its justificatory tendency. Despite the appearance of new rationalistic aspects in the form of new **'tizal** (seclusionism) tendencies, they were not sufficient to bridge the rift between reason and religion, and the best example on the new **'tizal** is Taha Abdurrahman, who combined logic with linguistics on the one hand, and heritage (turath) with modern studies on the other, through a critical study of heritage, using the latest tools of scientific criticism, due to his specialization in the studies of philosophy of religion beside his writing on the reason-religion duality. We try, in this article, to discuss the opinions of Taha Abdurrahman in the process of his analysis of the concept of reason and its role in religious knowledge. One of the most important results we have got at is that Taha Abdurrahman, concerning reason and its area, focuses on the framework of practical practice and the use of reason, not on theoretical and subjective limits of abstract reason. It means that all of what he has mentioned relates to the thinker not thinking, and relates to the rational person and the process of reasoning, not to reason itself, and the difference between them is so vast.

Keywords: reason, religion, Arabic thought, Taha Abdurrahman

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 80 -103

Received: 20/11/2021; Accepted: 29/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



العقل والدين في الفكر العربي المعاصر (عند طه عبد الرحمن)

منصف الحامدي

دكتوراه في الفلسفة، جامعة الزيتونة، تونس. البريد الإلكتروني: alhamedi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

لقد شهدت بعض الفترات من تاريخ الإسلام شبه قطعيةً بين الفكر الديني وبين العقل، نتج عنها غياب النهج الفلسفي والعقلي عند بعض المدارس الإسلامية، ما أدى إلى ترك المجال واسعاً وفسيحاً لغلبة الفكر الكلامي ذي النزعة التبريرية، ورغم ظهور ملامح عقلانية جديدة في صورة نزعات الاعتزال الجديد، إلا أنها لم تكن كافيةً لرأب الصدع بين العقل والدين في الفكر العربي، وأفضل مثال للاعتزال الجديد هو طه عبد الرحمن؛ باعتباره زواج ضمن مشروع بين المنطق وبين اللسانيات من جهة، وبين التراث وبين الأبحاث الحديثة ضمن دراسة نقدية للتراث مستعيناً بأحدث أدوات النقد العلمي، ورغم تخصص طه عبد الرحمن في أبحاث فلسفة الدين وكتابه في ثنائية العقل والدين، إلا أنّ مصطلح "المعرفة الدينية" لا نجد له أي أثر من الوجود في كتاباته، وسنحاول في هذا المقال مناقشة آراء طه عبد الرحمن في عملية تحليله لمفهوم العقل ودوره في المعرفة الدينية، ومن أهم النتائج التي توصلنا إليها هي أنّ طه عبد الرحمن يركّز في إطار الممارسة العملية للعقل ومساحته، لا على الحدود النظرية والذاتية للعقل المجرد، أي أنّ جميع ما ذكره يرد على المفكر لا على التفكير، ويرد على العاقل وعلى عملية التعقل لا على العقل نفسه، والفرق بينهما شاسع.

الكلمات المفتاحية: العقل - الدين - الفكر العربي - طه عبد الرحمن

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 80 - 103

استلام: 2021/11/20 ، القبول: 2021/12/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

لا يجد المتابع للفكر العربي قديماً وحديثاً صعوبةً في اكتشاف كون جدلية العلاقة بين العقل والدين قد استأثرت باهتمام العلماء والمفكرين العرب منذ بداية تشكّل الحضارة العربية الإسلامية؛ كيف وقد كانت هذه الثنائية هي الركيزتين اللتين انبنت عليهما هذه الحضارة؛ فقد كان ظهور الإسلام في الجزيرة العربية بما هو دينٌ خاتمٌ إيداناً على بزوغ شمس الحضارة العربية. ولا يمكن لحضارة أن تقوم من دون فكر، ولا يوجد فكر في غياب العقل الذي هو أعلى جوهرية زود الله بها الإنسان؛ على اعتبار أنّ العقل والمنطق هما قوام الإنسانية وفق التعريف الحدّي للإنسان عند أرسطو والفلسفة المشائية عموماً. ورغم أنّ الحضارة العربية قد قامت على ثنائية الدين والعقل، إلا أنّ العلاقة بينهما لم تكن على وفاقٍ تامٍّ؛ فقد شهد تاريخ الفكر العربي قطيعةً بين هاتين الركيزتين وصراعاً تحت مسمّى صراع "العقل والنقل" حيناً أو "الرأي والحديث" حيناً آخر. وقد غدّت السياسة هذا التنافر حين قرّب الساسة جماعة أهل الحديث باعتبارهم حماة للدين وأنصاراً له، على حساب أهل الرأي بما هم أنصار للعقل دون الدين. وقد كانت حاجة الأمويين ماسّةً لتقريب رواة الحديث وصناعة رواة يشرعون السلطة ويدافعون على السلطان، حتّى وإن لزم الأمر وضع أحاديث تتعارض كلياً مع مسلّمات العقل وأسسها. ومع سقوط الدولة الأموية وتأسيس الدولة العباسية انعكست الآية في برهة زمنية من تاريخها، لعلّ أوجها كان في زمن المأمون حيث قرّب إليه أهل الرأي وأبعد عنه أهل الحديث، بل وقع التنكيل بهم في زمنٍ ما، إلى أن جاء المتوكّل ليعيد أهل الحديث إلى الواجهة وإلى دائرة التأثير. وفي المقابل، وقع القضاء على المعتزلة بما هم حماة العقل. ثمّ ازداد الأمر سوءاً حين سعى السلاجقة إلى حماية "الخلافة" العباسية من الهجمات العلمية - الإعلامية التي يشنّها أزهر الفاطميين على المدرسة الحديثية العباسية. وقد كان العقل الفلسفي العرفاني هو رأس حربة علماء الأزهر آنذاك، فما كان من نظام الملك السلجوقي سوى انتداب أبي حامد الغزالي ليؤسّس له المدرسة النظامية في بغداد؛ ليقف هذا التيار القادم من القاهرة فكان "تهافت الفلاسفة" و"فضائح الباطنية" ثمرةً لهذه الزيجة المؤقتة التي استمرّت أربع سنوات بين السلطة وبين علماء المدرسة الأشعرية (الغزالي والرازي نموذجاً)، ولا غرابة في أن يشهد التاريخ تغييراً كلياً في النهج المعرفي للغزالي الذي دخل مباشرةً في رحلة الشكّ التي أنتجت شخصيةً صوفيّةً أكثر عقلانيّةً.

المطلب الأول: تعريف المفاهيم

1- العقل

أ- العقل في اللغة

يستعمل لفظ "العقل" ضمن عدّة استعمالات أذكر خمسةً منها كما يلي:

- 1- منها ما يأتي بمعنى العلم: قال الخليل: «العقل نقيض الجهل» [الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159].
- 2- منها ما يأتي بمعنى الحبس والربط: قال الخليل: «عَقَلَ بطن المريض بعد ما استطلق: استمسك. وعَقَلْتُ البعير عقلاً، شددت يده بالعقال أي الرباط، والعقال: صدقة عامٍ من الإبل ويجمع على عُقَل» [المصدر السابق].

ب- العقل في الاصطلاح

العقل في مصطلح الفلاسفة هو الجوهر المفارق للمادّة ذاتاً وفعلاً، ومن الفلاسفة من يقول إنّ العقول بهذا المعنى هم الملائكة بلسان الشارع. [انظر: الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 282]

وقد يطلق العقل ويراد به مجموعة متبنيات العرف السائد والقضايا المشهورة عند جماعة أو أمة من الأمم، وكثيراً ما يبني فيه على التسامح عن التفكير التدقيقي، فيطلق عليه بعضهم العقل العرفي، والعقل عندهم هو من يلتزم بتلك المشهورات والأعراف.

وقد يطلق ويراد به طريقة التفكير المشترك عند جماعة أو أمة معيّنة، متضمناً كل ما يؤثر في ذلك النمط التفكيري ويحدده، فيعكس ويفسر الظواهر الاجتماعية التي يلتزمون بها، وتحكم طريقة حياتهم وتعاملهم فيما بينهم ومع الآخرين، وعادةً ما تضاف مفردة العقل هنا إلى تلك الأمة والجماعة، فيقال العقل العربي أو العقل الغربي، أو العقل البدوي وهكذا، وتجد هذا الإطلاق يستعمل كثيراً في علم الاجتماع الحديث.

وأما معنى العقل المقصود هنا الذي هو من أدوات المعرفة، فهو قوّة النفس التي بها تدرك المعاني والمفاهيم المجردة الكليّة، وبها تستفيض النفس من عالم المبادئ العلوي؛ لتتولّد الصور العلمية فيها وتتكوّن العلوم [انظر، ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 64 وما بعدها؛ الشيرازي، الأسفار، ج 4، ص 418 وما بعدها]، وبه تحصل مرتبة التعقل في الإدراك التي تميّز الإنسان عن سائر الحيوانات، فيقال عنه إنّه حيوان ناطق.

ولهذه الأداة الدور الأساسي في حصول العلوم التصوّرية والتصديقية، والتمييز بين الحسن والقبيح من الأفعال والخير والشرّ.

العقل النظري والعقل العملي

المشهور عند الحكماء أنّ العقل النظري هو قوّة النظر في جميع العلوم، فهو يدرك القضايا النظرية والعملية الكلّية والجزئية، والقضايا الكلّية يدركها بذاته، والقضايا الجزئية يدركها بمعونة آلاته، وأمّا العقل العملي فمدركاته هي القضايا العملية الجزئية من قبيل: هذا الفعل يجب فعله، أو هذا الفعل يجب تركه؛ لأجل الوصول إلى الأغراض التي يختارها الإنسان بتوسّط أفعاله الاختيارية، وذلك بالاستعانة بمدركات العقل النظري، ووظيفته تدبير البدن. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 351 وما بعدها]

وحقيقة ذلك أنّ القضايا العملية الجزئية هي المحرّكة للإنسان لا الكلّية، فتكون هذه الصورة الجزئية علّة لترشّح الشوق ثمّ انقداح الإرادة نحو ذلك الفعل؛ ولذلك سميّ بالعقل العملي، وكمالها في الإنسان أن يفعل عن مدركات العقل النظري في تحديد ما يجب فعله أو تركه، لا عن الصور الوهمية والخيالية التابعة لميول القوّة الغضبية أو الشهوية.

ج- العقل في القرآن

لم يرد لفظ "العقل" بصيغة المصدر في القرآن الكريم، بل ورد بصيغة الفعل ضمن عدّة صور؛ إذ قد ورد في صورة "تعقلون" في 24 آية، كما ورد في صورة "يعقلون" في 22 موردًا كما ورد في مورد واحد في صورة "نعقل" في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [سورة الملك: 10]، وفي مورد آخر على نحو "يعقلها" في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 43]؛ وعليه، فقد ورد ذكر جذر "ع ق ل" في صورة الفعل المضارع في ثمانية وأربعين موردًا لكن ما النقاط التي يمكن استنتاجها من هذا الأمر؟ من الممكن أن نستنتج أنّ استعمال هذا الجذر بصيغة الفعل لا المصدر على أنّ القرآن الكريم يركّز على فعل التعقل وعلى الحركة دون الثبات الذي تمثله الصورة المصدرية أو الاسمية. كما أنّ صيغة فعل المضارع تشير إلى أنّ هذا الفعل هو حركة استمرارية بخلاف صيغة الماضي التي تدلّ على حصول حدث في زمن قد مضى وفات. ومن هنا نستكشف أنّ من ميزات التعقل في القرآن الكريم هو الحالة الفعلية المستمرة.

مسألة أخرى تضاف إلى غياب الصيغة المصدرية للعقل وهي أنّ أداة التعقل في القرآن الكريم ليس العقل نفسه، بل هي القلب؛ فإذا كان العقل بالمعنى المصدرية وهو مركز لتثبيت الصور العقلية مفقودًا في القرآن الكريم، فقد أحييت عملية التعقل إلى القلب؛ باعتبار أنّ القلب يتناسب أكثر من العقل مع أية حركة استمرارية ومتغيرة. قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾ [سورة الحج: 46].

د - العقل عند طه عبد الرحمن

لقد خصّص الدكتور طه عبد الرحمن كتابه "العمل الديني وتجديد العقل" لتحليل مفهوم العقل ودوره في المعرفة الدينية. غير أنّ ما ينبغي التنويه إليه ضمن هذه المقدمة، هو أنّ طه عبد الرحمن يبذل قصارى جهده في سبيل نحت مفاهيم خاصّة به، ويحسّ أنّها أقدر على تبليغ المعنى المراد منها، فهو وإن كان يستعمل مفهوم "العقل"، إلاّ أنّه يطلق على "العقل النظري" مثلاً تسمية "العقل المجرد"، حيث يقول:

«ليس غرضنا هنا أن نباشر تحليل وتقويم هذا الخطاب العقلاني الإسلامي ... وإنّما هدفنا في هذا الفصل بالذات، أن نبيّن الحدود التي تتطرّق إلى العقل النظري أو قل "العقل المجرد" [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 15].

إلى جانب ذلك يسمّي "المعرفة الدينية" بتسمية "الممارسة الإسلامية للعقل" حيث يقول:

«ونميّز فيها صنفين: صنف الحدود الخاصّة وهي التي تكشف عنها الممارسة الإسلامية العربية لهذا العقل داخل بعض الشعب المعرفية بوجه خاصّ، وصنف الحدود العامّة وهي التي تكشف عنها الممارسة العلمية والفلسفية بوجه عامّ» [المصدر السابق، ص 16].

يعدّ طه عبد الرحمن العقل عبارةً عن فعلٍ تعقّليّ، ويخالف بشدّة المفهوم الجوهري للعقل أو ما يسميه بتشبيّه العقل، وعلى هذا الأساس يقسّم الدكتور هذه الفعاليّة إلى ثلاث مراتب، يطلق على المرتبة الأولى منها تسمية "العقل المجرد"، وتختصّ بالنوع الذي تصدر عنه هذه الفعاليّة من دون الاستعانة بالعمل الشرعي والتسديد الوحياني والنقلي. كما يطلق على صاحب هذا العقل تسمية "المقارب". [المصدر السابق، ص 25]

أمّا المرتبة الثانية للممارسة العقلية، فيسمّيها "العقل المسدّد" وهو - خلافاً لسابقه - ينشأ عن الدخول في العمل الشرعي قصد جلب التوفيق الإلهي. وقد أطلق على صاحب هذا العقل تسمية "القرباني" [المصدر السابق، ص 58]. أمّا المرتبة الثالثة والعليا للممارسة العقلية، فتختصّ بالنوع الذي ينتج عن النزول في مراتب العمل الإسلامي طلباً للتوّي والتولية الإلهية ضمن التجربة الصوفية العرفانية. ويطلق على هذه المرتبة تسمية "العقل المؤيّد" كما يسمّي صاحب هذا العقل "المقرب". [المصدر السابق، ص 157]

ويرى طه عبد الرحمن أنّ العقل النظري أو ما يسميه هو العقل المجرد هو عبارة عن فعاليّة تعقّلية تقبل التغيّر والتطوّر، ويقول في هذا المجال: «العقل المجرد عبارة عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيء ما معتقداً في صدق هذا الفعل، ومستنداً في هذا التصديق إلى دليل معيّن» [طه

عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 17].

وقد أقام الدليل على إثبات مدّعاه عبر استقراء الأقوال في جوهرية العقل والتي حصرها في قولين فقط، أقام دليلاً لإبطلهما معاً. فانتهى به الحال إلى تثبيت قوله بكون العقل فعلاً لا جوهرًا؛ يقول في هذا المجال: «والناس في مسألة العقل على رأيين متباينين ظاهرًا متفقين مآلاً: أحدهما أنّ العقل الإنساني واحد لا يتغيّر، والثاني أنّه واحد في جوهره متغيّر في أعراضه؛ وكلا الرأيين مردود عندنا» [طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 404].

ثمّ يشير إلى دليله في ردّ هذين الرأيين بناءً على نظريته حول التكوثر العقلي القائلة باختلاف العقول شدّة وضعفًا، وكذلك تكثرًا في الشخص الواحد، إلى جانب تكوثرها أي تشعب المدارك التعقلية وتقلّبها⁽¹⁾. ضمن دليله على إبطال الرأي الأوّل، ينطلق من مبدأٍ لديه وهو أنّ الأصل في العقل الكثرة، بينما من يقول بجوهرية العقل مضطرّ للالتزام بوحدة العقل، فيكون ذو العقل في أدنى مراتب التعقل التي لا مرتبة أدنى منها. مضافًا إلى القول بوحدة العقل - كما يراها الدكتور - تخالف واقع العقل الذي يشير إلى تعدّد إدراكات العقل. يقول طه عبد الرحمن:

«الرأي الأوّل يبلغ الغاية في إفقار العقل، فمعلوم أنّه لا قلة أقلّ من الوحدة، فيكون ذو العقل الواحد لا أحد أفقر منه، فضلًا عن أنّ ما عليه واقع إدراكات الإنسان من تكثير صريح يكذّبه أيّما تكذيب» [المصدر السابق].

وفي معرض ردّه للرأي الثاني، يسخّف التفرقة بين الجوهر والعرض يرمي الأدلّة عليها بالضعف فيقول: «أمّا الرأي الثاني، فلا نسلم لأهله التفرقة بين الجوهر والعرض، على كثرة دورانها على الألسن وطول رسوخها في القلوب؛ لأنّها تفرقة بعيدة تظلّ الأدلّة عليها إمّا تحكّماتٍ خالصةً أو تعليلاتٍ متكلّفةً؛ إذ ليس لنا سبيل إلى العلم بجوهر العقل حتّى لو فرضنا وجود هذا الجوهر، مع العلم أنّ هذا أمر غير مسلّم؛ وكلّ ما نعلمه ينحصر فيما نخبره في أنفسنا وفي غيرنا من الأعراض الإدراكية» [المصدر السابق].

لا يخفى في كلامه المصادرة على المطلوب؛ على اعتبار أنّ المراد التديل عليه هو هذه الإدراكات هل هي جوهر أم عرض؟ فحين نأخذ كونها عرضًا أمرًا مسلّمًا ثمّ نحاول الاستدلال عليه بكونه عرضًا يعدّ مصادرة على المطلوب لا يشفع فيها القول إنّنا ندرك في ذاتنا أنّها عرض.

ثمّ يشير بصراحة إلى معارضته لجوهرية العقل فيقول: «يتبيّن من هذه المقدّمة أنّ فيما ذكرنا من أوصاف العقل احترازًا عن القول بأنّ العقل "جوهر"، أي ذاتٌ قائمةٌ بالإنسان يفارق بها الحيوان،

1 وهذه النظرية قريبة من معنى الحركة الجوهرية دون القول بالحركة في الجوهر.

ويستعدّ بها لقبول المعرفة، كما يسود الاعتقاد بذلك في الثقافة الغربية؛ تأثراً بنظرية الفكر اليوناني في "العقل"، ومعلوم أنّ الثقافة الإسلامية العربية هي الأخرى أخذت بهذه النظرية، وأخرجت بعض شعب المعرفة الإسلامية على مقتضاها» [طه عبد الرحمن، العمل الإسلامي وتجديد العقل، ص 17].

يرى طه عبدالرحمن حينئذٍ أنّ القول بجوهرية العقل تبعاً للفكر اليوناني أدّى إلى إخراج بعض شعب المعرفة الإسلامية من دون أن يشير من قريب أو من بعيد إلى هذه الشعب المشار إليها. غير أنه ينبغي الإشارة إلى معطى ذي أهميّة، وهو أنّ طه عبدالرحمن يختزل الحكمة والفلسفة عموماً في المقاربة المشائية التي ورثها الحكماء المسلمون الأوائل عن اليونان. وهذا ما يبرّر أيضاً تأكيده على النزعة التجريدية للعقل، وهي الميزة الأساسية للمشائية في مجال العقل والتعقل. وبما أنّ هذه المدرسة الفلسفية تحصر الحركة في الأعراض وتنفيها عن ساحة الجوهر؛ فإنّ الخصيصة للجوهر تتلخّص في الثبات ونفي الحركية والفاعلية. وبما أنّ طه عبدالرحمن يرى أنّ التعقل فعالية وحالة تكاملية وتضاعفية، فإنّ القول بجوهرية العقل - بناءً على ذلك - تحول دون تحقّق هذه الفعالية. أتصور لو أنّه انفتح على مدرسة الحكمة المتعالية القائلة بالحركة الجوهرية، لارتفع لديه هذا الاشكال، فهناك خلط واضح عند طه عبد الرحمن بين العقل بالمعنى الفلسفي الذي هو جوهر مجرد ذاتاً وفعلاً وبين العقل المعرفي الذي هو قوّة من قوى النفس مسؤولة عن الإدراك التعقلي المجرد، وكذلك بين العقل مُدرِكاً أو العقل مُدرِكاً أي المعقولات، وكذلك بين النفس والعقل بوصفه قوّة لها، إذ إنّ بعضهم يطلق لفظ العقل على النفس؛ باعتبار أنّ العقل هو أهمّ قواها وبه تميّز عن غيرها.

كما يعترض طه عبدالرحمن على "جوهرية" العقل و"تشيئته" باعتبار أنّ القول بالتشيئية يؤدّي إلى "التحيّز" و"التشخّص" و"الاستقلال" و"التحدّد بالهويّة" و"اكتساب الصفات والأفعال" ... أمّا التحيّز، فهو من مختصات الجواهر المادية لا عموم الجواهر. وأمّا التشخّص والاستقلال والتحدّد بالهويّة، فهي - وإن كانت من خاصّيات الوجود - فهي تشي بأنّ المبنى المعتمد لدى الدكتور إنّما هو القول بأصالة الماهية.

وبناءً على ما ذكره آنفاً يستنتج طه عبدالرحمن ضرورة أن يكون العقل فعالية وليس جوهرًا. يقول في هذا الصدد: «فعلى هذا، لا يعدو العقل أن يكون فعلاً من الأفعال أو سلوكاً من السلوكات التي يطلع بها الإنسان على الأشياء في نفسه وفي أفقه، مثله في ذلك مثل البصر بالنسبة للمبصرات، فالبصر ليس جوهرًا مستقلاً بنفسه، وإنّما هو فعل معلول للعين، فكذلك العقل هو فعل معلول لذات حقيقية، وهي الذات التي تميّز بها الإنسان في نطاق الممارسة الفكرية الإسلامية العربية، ألا وهي القلب فالعقل للقلب كالبصر للعين» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 18].

ولمزيد التأكيد على رأيه، يذكر طه عبدالرحمن مؤيداً لكلامه جاء في كلام لابن تيميّة الذي يتبني

رأي القائلين بنظرية التضاييف في العلم، حيث يقولون إنّ العقل عرضٌ قائمٌ بالعقل؛ يقول طه عبد الرحمن: «ولم يغيب هذا المفهوم الفعالي والحركي للعقل عن هذه الممارسة الإسلامية العربية، فاسم العقل عند المسلمين وجمهور العقلاء - كما يقول ابن تيمية - "إنّما هو صفةٌ وهو الذي يستوى عرضاً قائماً بالعقل" [ابن تيمية، مجموع فتاوى، ج 9، ص 286]. وقد اتّخذ العقل بمعنى "فعل القلب" عندهم صوراً مختلفة» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 19]. يتّضح جلياً أنّ طه عبد الرحمن يتبنّى مقولة المتكلمين حول العلم وحول الوجود الذهني؛ لأنه يقول بمقولة الإضافة في العلم.

المطلب الثاني: خاصية العقل وتكثّره

1- تبدّل وتغيّر العقل

لقد صاغ الدكتور طه عبد الرحمن تصوّراً جديداً في مجال العقل؛ إذ يعتبره مجرد فاعلية وليس قائم الذات بنفسه، باعتبار أنّ "العقل لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدوام"، كما وقف على أنّ هذه الفاعلية ذات خاصية متكوّنة، بحيث جعل هذا التكوّن "خاصيةً مميّزةً للفعل العقليّ الإنساني" في مظهره كافّةً. هذا وقد عقد جملةً من الأدلة القاطعة على وصف العقل بالفاعلية، وعلى اعتبار التكوّن العقليّ ميزةً خاصةً بالعقل الإنساني؛ فليس يتكوّن إلاّ العقل؛ لأنّ العقل لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدوام ويتغيّر من دون انقطاع. [انظر: طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوّن العقلي، ص 21] فعلى خلاف ما ساد ويسود به الاعتقاد الموروث عن اليونان، ليس العقل جوهرًا مستقلًا قائمًا بنفس الإنسان، فالعقل المجرد عبارةٌ عن الفعل الذي يطلع به صاحبه على وجه من وجوه شيءٍ ما معتقدًا في صدق هذا الفعل، ومستندًا في هذا التصديق إلى دليل معيّن. ثمّ يحيل قوله بكون العقل فعاليةً وليس جوهرًا إلى مقولة التغيّر: "أنّ تتغيّر على الدوام".

لكن بما أنّ للتغيّر والتبدّل نواحي متعدّدة كان عليه أن يحدّد صورة هذا التغيّر؛ فبالإضافة إلى تنبّهه إلى الأهمية القصوى التي أولتها فلسفة العلم المعاصر وفلسفة المنطق وسائر الفلسفات لصعوبة إدراك العقل البشري؛ نظرًا إلى تشعب الوسائل الإدراكية والمعرفية في مجالات اشتغال هذا العقل، فقد أشار طه عبد الرحمن إلى أنّ هذا التغيّر يتجاوز دعاوي التعدّد المعرفي والتراكم المعرفي والتوليد النحوي والتعدّد الصوتي ليقول بالتكوّن العقلي.

وإذا كان لأرسطو قصب السبق في تحديد الآليات العقلية وتدوينها مضافاً إلى تحديد صورة تعريف الإنسان المتعقل، فقد واجه هذا التعريف أحياناً بعض التساؤلات: هل التعقل والناطقية ذاتي الإنسان وفصله المقوم بحيث لا ينفكّ الذاتي عن ذاته؟ وهل التعقل مفهوم كليّ متواطئ يمكنه أن يصدق

على مصاديقه على السوية، أم أنه مفهوم مشكك يخرج من دائرة المفاهيم الكليّة الذاتية من قبيل النوع والجنس والفصل؟

يلاحظ طه عبدالرحمن أنّ لفظ "ع ق ل" لم يرد في القرآن الكريم بصيغة المصدر "عقل"، بل جاء على صيغة المضارع "يعقلون" و"تعقلون" ممّا يضفي عليه جملةً من الصفات الفعلية والاستمرارية والسيلان. وهذا الأمر يقوّي كون عملية التعقل فعاليةً نفسيةً للمعقولات أكثر منها تحقّقاً لصفة ثابتة تحصل إثر وقوع صورة كليّة لأمر معقول. وفي مجال البحث القرآني، يمكن أن نضيف إلى ذلك أنّ القرآن الكريم ينسب هذه الفعالية التعقلية للقلب الذي تكون سمته التقلّب، ولا ينسبها إلى وصف مصدره هو "العقل" بخلاف ما هو مشهور، والذي تكون سمته الربط والتثبيت. في هذا الإطار يقول طه عبد الرحمن: «هناك عقليتان: إحداهما ضيقةٌ ابتنت عليها الفلسفة في مفهومها التقليدي، والثانية متّسعة من شأنها أن تورثنا فلسفةً مغايرةً» [طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة، ص 206].

هذا الاختلاف على بساطته، يؤثّر إلى أنّ العقل الاصطلاحي يرى أنّ عملية التعقل تقتضي تحصيل صور كليّة ثابتة للمعقولات. كما يقتضي أنّ تكون آلية التعقل هي خصوص العلم الحسولي. وهو ما يحيل العقل إلى وعاء لتجميع الصور الكليّة وهو ما يعبر عنه الدكتور طه عبد الرحمن باصطلاح "التكاثر" والذي يستعيز عنه باصطلاح آخر هو "التكوثر".

2_ تكوثر العقل

أمّا بخصوص "التكوثر" فهو بدل "التكاثر"، فإذا كان التكاثر عبارةً عن تجميع وتصنيفٍ لجملةٍ من الصور الكليّة للمعقولات في وعاء العقل "الحافظة"، فإنّ التكوثر بخلاف ذلك، فالمعقولات المتحقّقة إثر عملية التعقل ليست مجرد صورة كليّة ثابتة، بل هي حالة حيوية متكاملة ومتزايدة.

وتسعى نظرية التكوثر العقلي إلى تجاوز نظرية التكاثر المعرفي الذي يركز على مبدأي التدرّج والارتقاء؛ فكلّ نظرية تتجاوز سابقتها عبر زيادة في تراكم الحقائق مع صون ما يحافظ على البقاء من حقائق النظريات السابقة. أمّا ما تذهب إليه نظرية التكوثر العقلي فهو أنّ النظريات المعرفية تتشعب وتتقلّب في الحقائق بكيفية لا يطالها الحصر أو التقيّد بالمعنى الذي يفيد أنّها لا تنضبط بمبدأ الزيادة ومبدأ الصيانة كما هو الأمر في التراكم المعرفي. ترى نظرية التكوثر العقلي أنّ العقل الفلسفي متكوثر في حقيقته صورةً ومضموناً بخلاف العقل الاصطلاحي، فالعقل عمومًا هو "فعل صريح" وهو في نطاق الممارسة الفلسفية أحقّ بأن يعتبر فيه التعدّد إلى درجة يصحّ معها القول: «إنّ العقل على الحقيقة عقول شتى، لا بالإضافة إلى الأفراد المختلفين أو الطوائف الكثيرة أو الأقوام المتفرّقة، وإنّما بالإضافة إلى الفرد الواحد» [عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 405].

نظرية التكوثر العقلي إذن تتجاوز التراكم الكمي للصور الكليّة في الحافظة وتحاول تحقيق البعد الكيفي لعملية "الفعل التعقلي". كما أنّ هذه النظرية تتقاطع مع ما هو مسلّم في المنطق الصوري من أنّ الإنسان حيوانٌ ناطقٌ ومتعقلٌ. فهي لا تحيل على الناطقية والتعقل صفة الثبات والذاتية، بل تجعلها حالةً متحوّلةً؛ وبخلاف ما رسخ في أذهان الناس من الاعتقاد الموروث عن أرسطو من أنّ "الإنسانية" تطابق "العقلانية" في جنس الحيوان، فإنّ طه عبد الرحمن يردّد هذا القول بعد أن يشكل عليه بثلاثة إشكالاتٍ يمكن تلخيصها كما يلي:

1- توهم أنّ فعل التعقل يتعلّق بالمستوى التواصلي من الكلام، في حين أنّه يتعلّق بمستوى أدنى وهو المستوى التعاملي.

2- توهم تحقّق التعقل على مقتضى التجريد الذي لا يليق بمجال الخطاب؛ باعتبار أنّ مقام الكلام أحوال مشخّصة تتقابل مع انتزاع المعاني الكليّة؛ وعليه تتقاطع خاصيّة الخطاب مع خاصيّة التعقل؛ إذ كلّما زادت العناية بالأحوال المشخّصة قلّ طلب المعاني المجرّدة، وبعبارةٍ أخرى كلّما اقترب المتكلم من "الخطابية" ازداد بعداً من التعقل.

3- مع التسليم بأنّ العقل هو ما يميّز الإنسان عن غيره من الحيوان إلّا أنّ التكوثر العقلي يقتضي أن يكون العقل عقولاً متعدّدة، ممّا يحيل هذه الكثرة والتعدّد إلى إحدى ثلاث صورٍ:

أ- كون العقل على مراتب ممّا يجعل غير الإنسان مشتركاً معه في هذه الخاصيّة ممّا يلغي ذاتيّة التعقل للإنسان؛ باعتبار أنّ الذاتي لا ينفك عن ذاته.

ب- كون العقل على أطوارٍ سواءً آتصلت هذه الأطوار أم انفصلت وتباعدت، بحيث يمكن لمتعقل أن يدرك حقيقةً ما بطورٍ أوّلٍ، ثم يدركها بطورٍ ثانٍ وهكذا، وهو ما يلغي صفة الآلية عن التعقل.

ج- كون العقل على فتراتٍ، بحيث لا يلازم العقل صاحبه، بل يجوز أن يقوم به على فتراتٍ تقصر أو تطول، وهذا الأمر لا يبعد كثيراً عمّا جاء في الروايات، من أنّ العقل هو ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، فلو كان هذا العقل مقيماً ما أمكن تصوّر صدور المعصية من الفرد. [طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 219]

وبعد أن يردّد طه عبد الرحمن التعريف المشهور للإنسان يشير إلى خطأٍ آخر وقعت فيه الفلسفة المشائية، حين قسّمت العقل إلى نظريٍّ وعمليٍّ وجعلت البعد الأخلاقي عنصراً من ضمن عناصر العقل العملي. إلّا أنّ رأي طه عبد الرحمن على العكس من ذلك، يقول بأنّه من الأولى إدراج العقلية ضمن الأخلاق وليس العكس. ثمّ ينتهي إلى اقتراح تعريف بديل للإنسان على أنّه "مخلوق متخلّق" بدلاً من كونه حيواناً ناطقاً.

ويتجلى التكوثر ضمن ثلاث ميزاتٍ تشكّل حقيقة التكوثر لدى طه عبد الرحمن:

أولها هو أنّ التكوثر فعل عقلي فلا يتكوثر إلا العقل، أي أنّه لا يقيم على حال، وإنّما يتجدّد على الدوام، وهو أسمى فاعليّةٍ يقوم بها الإنسان طلباً للتكامل.

ثاني ميزات التكوثر هي أنّه فعل قصدي، فلا يتكوثر إلا الفعل القاصد، ممّا يجعل فاعلية التعقل فاعليّةً قصديّةً.

ثالث مميزات التكوثر أنّه فعل نفعي، فلا يتكوثر إلا الفعل النافع والفعالية الطالبة للمنفعة؛ إذ العقل لا بد له أن يقصد وإلا تعطل، وإذا قصد فلا بد له أن يطلب ما ينتفع به وإلا انحط، وظاهر أنّه لا انتفاع له إلا بما يرتفع برتبته، ولا سبيل له إلى هذا الارتفاع في الرتبة إلا بما يضمن الزيادة في تكوّره.

المطلب الثالث: مراتب العقل

لا يرى طه عبد الرحمن اتّصاف الإنسان بالتعقل على وتيرة واحدة، وهو ما دفعه إلى أن ينتقد التعريف المشهور والمأخوذ عن فلاسفة اليونان من أنّ "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ" على اعتبار أنّ هذا التعريف يفترض كون الإنسانية بما هي نوعٌ للإنسان، والحيوانية بما هي جنس له، والناطقية بما هي فصلٌ مقومٌ له، هي كلّها من ذاتيات الإنسان وبناءً على قاعدة "الذاتي لا ينفك عن الذات" تكون هذه الصفات ثابتةً في الإنسان، وتنطبق على مصاديق الإنسان بصورة متواطئة. فتكون على وتيرة واحدة. وإذا علمنا أنّ الناطقية ليست سوى القوّة المدركة والقوّة العاقلة في الإنسان. عندها نستنتج من تعريف "الإنسان حيوانٌ ناطقٌ" أنّ التعقل أمر ذاتي في الإنسان وفصله المقوم له والذي يميّزه عن سائر أنواع الحيوانات.

في مقابل ذلك، يرى طه عبد الرحمن أنّ العقل ليس على وتيرة واحدة، فهو له مراتب وأطوارٌ وفترات. يقصد بالمراتب أنّ التعقل ليس من الحقائق المختصّة بالإنسان، بل يمكن أن يتّصف غير الإنسان بالتعقل، بل قد يكون هناك من له مرتبةٌ من التعقل أعلى من مرتبة تعقل الإنسان. يقول طه عبد الرحمن: «قد يكون العقل على مراتب: إذ ليس من الضروري أن يختص الإنسان وحده بالعقل، ولا مانع من أن تشاركه فيه كائناتٌ، معلومةٌ أو غير معلومة، كما أنّه لا مانع من أن تفوقه رتبةً فيه أو على العكس من ذلك أن تنزل رتبةً دونه؛ وإذا تقرّر هذا، ظهر أنّ العقلانية لا تطابق الإنسانية كما اعتُقد، فإذا كانت هناك كائناتٌ أعقل من الإنسان، فهي أولى بالعقلانية منه.

ويبدو أنّ اليونان الذين كانوا الأصل في هذا الاعتقاد الباطل، ذهبوا إلى وجود هذه الكائنات الأعتقل، وربّما بعضها فوق بعضٍ حتّى أعقلها جميعاً، فجاء موقفهم جامعاً بين النقيضين: أحدهما، "تميّز

الإنسان بالعقل"، وهو يتضمّن معنى "توحّد العقل"، والثاني، "وجود من هو أعقل منه" كالألهة، وهو صريح في تعدّد العقول» [طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ص 218].

لا يقصد طه عبد الرحمن من كون العقل ذا مراتب أنّه يصدق على أفراد الإنسان بكيفيات مختلفة تشتدّ صعوداً وتضعف نزولاً، بل يقصد أنّ العقل ليس من مختصات الإنسان وليس من ذاتياته؛ على اعتبار أنّ من أبداعوا تعريف الإنسان بالحيوانية الناطقة العاقلة، هم أنفسهم يقولون إنّ الآلهة تتعقل الأشياء بصورةٍ أشدّ وبمرتبةٍ أعلى من تعقل الإنسان ممّا يحيلنا إلى حالةٍ من التضادّ بين اختصاص الإنسانية بوصف التعقل من جهة، وبين اتّصاف غيرها أي الآلهة بصفة التعقل. وهذا التضادّ يقودنا إلى أحد احتمالين؛ إذ على القول بذاتية التعقل للإنسان، ينبغي مع وصف الآلهة بالتعقل أن تكون هذه الآلهة أشدّ إنسانيةً من الإنسان. أمّا الاحتمال الثاني، فيقتضي بناءً على اتّصاف غير الإنسان بالتعقل أن لا يكون التعقل من ذاتيات الإنسان.

ثمّ يسترسل طه عبد الرحمن في هذا التمثيلي ليفترض - بناءً على ما مرّ ذكره - وتطبيقاً للتمثيل المنطقي بتعددية حالة تعقل الإنسان قياساً بتعقل الآلهة، إلى إمكان تعقل الكائنات الدنيا قياساً بتعقل الإنسان؛ فلم لا يكون للكائنات التي هي أدنى مرتبةً من الإنسان حظّ من التعقل وإن كان بمرتبة أدنى من مرتبة تعقل الإنسان؛ يقول طه عبد الرحمن: «ثمّ إنّ ما المانع من أن تكون الموجودات الدنيا هي الأخرى عاقلة، وأن تكون نسبتها من العقل بالإضافة إلى الإنسان كنسبة الإنسان منه بالإضافة إلى الكائنات العليا؛ ويظهر لي أنّ دعوى خلوّ ما دون الإنسان منه، إنّما هي مجرد ظنّ وتخريص. فلا تعتبر، وإذا كان الأمر كذلك، فيجوز أن يوجد العقل حيث توجد الحياة، فتتفاوت العقول سعةً وصحّةً بتفاوت الحياة طاقةً ولطافةً» [المصدر السابق، ص 218 و219].

ويرتكز طه عبد الرحمن على القول بوجود موجوداتٍ عليا قياساً بالإنسان، تتّصف بالتعقل لتعددية إمكان الاتّصاف بالعقل للموجودات التي هي أدنى من الإنسان. إذن محور الاستدلال لديه هو تعقل الموجودات العليا (الآلهة / الإله) إلى جانب اتّصاف الإنسان بالتعقل. طبعاً لا يتوقّف الأمر على وصف العقل هنا، بل يمكن أن ينسب هذا الإشكال على أوصاف من قبيل الحياة والوجود والسمع والبصر وغير ذلك، وفي كلمة، الأمر سيّان في جميع الصفات المشتركة بين الله وبين المخلوق، بأي شكلٍ وبأية صورةٍ يتّصف بها الخالق والمخلوق.

في الحقيقة، يبدو هنا أنّ الدكتور طه عبد الرحمن وقع أسير المدرسة الكلامية التي ينتهي إليها، والتي تقول إنّ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق هي من قبيل المشتركات اللفظية وليست مشتركاتٍ معنويةً.

المطلب الرابع: محدودية العقل المجرد

ضمن حديثه عن العقل في قسمه الأول، أي العقل المجرد وعن حدوده الخاصة، أي الحدود التي تعوق - كما يرى طه عبدالرحمن - النظر في الإلهيات الإسلامية أو ما يمكن أن نطلق عليه "المعرفة الدينية". والتي يرجعها - أي الحدود - الدكتور إلى ثلاثة أوصاف هي الوصف الرمزي للغة والذي يحصل تصوراتٍ ذهنيةً ومفاهيم وليست حقائق واقعية¹. وثانيها هو الوصف الظني الذي يسعى - كما يقول الدكتور - عبر مدلول الألفاظ إلى تحصيل يقين لا يدرك من جهتها. يقول الدكتور في هذا المجال:

«لا يخفى على أحد أنّ المقال النظري في الإلهيات ليس مقالاً علمياً² بالمعنى الذي نقول به عن الرياضيات والطبيعات أنّهما علمٌ. فهو لا يتوافر على أدوات مقاربة ولا على وسائل اختبار، صورية كانت أو تجريبية. وإتّما هو جزءٌ مستمدٌ من الخطاب العادي الذي يتداوله عامّة الناس. جزءٌ يميّز بكونه يجتهد في اصطناع جهازٍ متكاملٍ من الاستدلالات التي تنسب لها الصفة البرهانية المفيدة لتحصيل اليقين؛ ومن هذه الاستدلالات، تلك التي اشتهرت باسم الأدلة على وجود الله ﷻ.

لكن المتأمل في تفاصيل هذه الأدلة الوجودية، لا يلبث أن يتبين أنّها على عكس ما يدعي أصحابها، لا تتجاوز حدّ الظنّ» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 28].

يصرّح الدكتور بوضوح أنّ النظر والتأمل في الأبحاث الإلهية ليس علمياً طبق تحديد دائرة العلم بما يخضع إلى التجربة دون غيره. ثمّ يتطرّق إلى أنّ المقال النظري في الإلهيات هو جزءٌ من الخطاب العادي والعامي. وهو ما ينبىء بأنّ الدكتور يوسّع - سواءً أكان عن قصد وعمد أم لا - من دائرة عموم الممارسات النظرية لعموم المسلمين؛ فكّل ما يقع فهمه من الدين، هو من المعرفة الدينية حتّى لو كان ذلك عن جهل مرّكب أو عن تقليد أعمى، وما سائر العوامّ سوى مقلّدين تقليدًا أعمى. ثمّ يردف ذلك بأنّ الاستدلالات في الإلهيات، بما في ذلك الأدلة على وجود الله ليست سوى أدلة ظنية. وضمن توضيحه للصفة الظنية للأدلة، يذكر أربعة وجوه فيقول:

«ما من مسألةٍ ينتصر لها صاحبها، ويقصد المغالبة بها، إلّا ويجتهد في إخراجها على مقتضى البرهان، وإن بعدت عمّا يشتغل به البرهانيون من أمثال المنطقيين والرياضيين. كذلك أمر "النظار" في إخراجهم لأدلتهم على الوجود الإلهي. وعلى الرغم من هذا التخرّيج البرهاني، تظلّ هذه الأدلة بعيدة عن أن تكون صوراً استدلاليةً صحيحةً لا يختلف فيها اثنان» [المصدر السابق].

1- يرى الدكتور أنّ اللغة تحكي مفاهيم وصوراً ذهنيةً ليست سوى رموزٍ تشير إلى وقائع وليست هي الواقع. لاحظوا أنّ الدكتور يتحدث عن المفاهيم بالحمل الصناعي وليس بالحمل الأوّلي.

2- يقصد هنا العلم (science) الذي يتحقّق عبر آليته المعروفة وهي التجربة والاختبار بالمختبر.

يشير الدكتور أساسًا إلى أسلوب المجادلة الرائجة خصوصًا في المجال الكلامي؛ حيث لا ترتقي إلى مستوى البرهان العقلي الذي يفضي إلى اليقين. لكنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو: هل إنّ جميع أمور "النّظار" في إخراج أدلّتهم على الوجود الإلهي هي من هذا القبيل، بحيث يمتنع أن ترتقي إلى مستوى البرهان؟ وإن كان الأمر كذلك، ما هو سبب هذا الامتناع، هل هو امتناع عقلي؟ لا يتصوّر ذلك بأيّ وجه، بل لا يعقل حتّى احتمال امتناع البرهنة على الوجود الإلهي؛ وإنّما هو مجرد احتمال ليس إلّا.

إثر ذلك، يشير الدكتور إلى الوجه الثاني فيقول: «ليست أدلّة الوجود الإلهي صورًا استدلاليةً مجرّدةً، وإنّما هي صور مشخّصة، أي صور تحمل مضامين كلّما كانت صلتها بالمعتقدات والمقاصد ألصق، كان تأثيرها في المخاطب أعمق، ولّمّا كانت هذه الأدلّة لا تنفكّ عن المعتقدات والمقاصد، فقد يجري على لسان الواحد منّا ذكر دليل صحيح على دعوى يدّعيها من غير أن يقصد التدليل به، فلا يعدّ هذا الدليل برهانًا على دعواه؛ كما أنّه قد يأخذ في التدليل على قضية لا تحتاج إلى البرهان، فيكون لهذا الدليل فائدة مقامية غير التدليل على هذه القضية» [المصدر السابق].

بعد تناوله للأسلوب الجدلي في تناول الوجود الإلهي وبمبحث مسائل الإلهيات، يشير في هذا الوجه إلى أسلوب أدنى من الجدل، وهو تناول الوجود الإلهي بأسلوب الخطابة، كما هو ديدن الوعاظ والدعاة في خطابهم لعامة الناس.

إثر ذلك، يتحدّث طه عبدالرحمن عن الوجه الثالث، حيث يسعى إلى إثبات أنّ الدليل المنطقي لا يمكن أن يكون شرطًا كافيًا لصحّة البرهنة على الوجود الإلهي، فيقول: «إنّ صحّة الدليل المنطقي ليست شرطًا كافيًا للبرهنة على وجود الله تعالى؛ ذلك أنّه قد يستقيم الدليل ولا يحصل الإثبات الوجودي. والمثال على ذلك، هذا البرهان الصحيح:

إمّا أنّ الكون غير موجود أو أنّ الله موجود.

لكن الكون موجود

فإذن الله موجود

فهذا الدليل وإن صحّت صورته، لا يعدّ إثباتًا لوجود الله ﷻ، ولا يقتنع به أحد؛ لأنّ مقدّمته الأولى أخفى من النتيجة وأحوج منها إلى التدليل» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 29].

إثر ذلك، يستنتج ممّا ذكره النتيجة التالية فيقول: «إذا جاز أنّ الصحّة المنطقية لا تكفي لإثبات الوجود الإلهي، فجواز كونها غير كافية للتصديق بالوجود الإلهي أولى: فلا شيء يمنع من أن يستمرّ الجاحد على اعتقاده في عدم الوجود ولو اهتدى إلى سبيل برهاني مستقيم مثبت للوجود؛ لأنّ النظر ليس بالضرورة باعًا على العمل في هذا المسلك من مسالك التقرب من الألوهية» [المصدر السابق، ص

الدراسة النقدية

هناك عدّة ملاحظات يمكن تسجيلها على ما طرحه طه عبد الرحمن في هذا الموضوع بدءًا من تحديده لماهية العقل، إذ إنه خلط خلطًا كبيرًا بين العقل بالمعنى الفلسفي الذي هو جوهرٌ مجردٌ تامٌّ، والعقل المعرفي، وبين النفس بوصفها جوهرًا مجردًا ناقصًا وبين العقل المعرفي أيضًا، وانتهى إلى تعريفه بكونه فعاليةً تعقليةً، وهو تعريف للعقل بالفعل المنسوب للعقل، أي: التعقل، وهو دور واضح.

كما هناك ملاحظة تنطبق على أدلته الثلاثة التي ذكرها، وهي أنها تنصبّ جميعًا على سوء استعمال العقل وعلى إساءة التصرف في هذه القابلية على الاستدلال. ولا تعني بالضرورة وجود نقص في العقل. أي أنّ هذه النقائص التي أشار إليها ونسبها للعقل المجرد تحت عنوان معوقات وموانع تحول دون البرهنة العقلية، إنّما هي في الحقيقة نقص يعود إلى من يسيء استعمال العقل. فإن صدق على ما ذكره أنها نقائص، فإنّها تعود إلى العاقل وإلى صاحب العقل لا للعقل نفسه.

أمّا الملاحظة الثانية، فتنبصّ على اشتغال كلام الدكتور على مغالطة من قبيل مغالطة التعميم؛ إذ يعتمد على جملة من المقدمات بقصد نفي صفة العلمية عن الإلهيات النظرية التي هي محصول العقل النظري أو ما يصطلح عليه طه عبد الرحمن "بالعقل المجرد"؛ وفي سبيل نفي هذه الصفة، ينتهي إلى استنتاج كون الإلهيات النظرية ظنيّةً ولا تتجاوز حدّ الظنّ. ولبيان ذلك، يذكر ثلاثة وجوه هي المقاربة الجدلية، والمقاربة الخطائية للعقل المجرد، إلى جانب كون الدليل المنطقي شرطًا غير كافٍ للبرهنة على وجود الله تعالى، إذا اعتُمد على مثال البرهنة على إثبات وجود الله، وإن صحّت صورته إلا أنّ مقدّمته أخفى من النتيجة.

ومن الواضح جدًّا لكلّ متخصصٍ في العلوم العقلية أنّ مثاله الذي استشهد به على ذلك لم يراع فيه أيّ شرطٍ من شرائط مقدمات البرهان، فمعلوم في علم المنطق أنّه كما أنّ للصورة القياسية شروطًا خاصّةً لتكون من الضروب المنتجة، كذلك المادة، فليس كلّ مقدّمةٍ تصلح لأن تكون من مقدمات البرهان، ويعدّ هذا من عوامل انقسام الصناعات القياسية إلى خمسة أقسام هي البرهان والجدل والخطابة والمغالطة والشعر.

ولعلّ هذا ما يفسّر سبب محيئه بمثال متبرّج من قبله، حيث اختاره محتلّ المادة ليورد عليه هذا الإيراد، وكان الأولى والمناسب لمقتضى التحقيق أن يورد هذا الإشكال على واحدٍ من البراهين الفعلية التي ذكرها الحكماء أو المتكلمون على إثبات الوجود الإلهي.

إنّ أقصى ما يمكن أن يثبتته هذا الادّعاء، هو: ليس كلّ دليلٍ صحيحٍ في صورته يصحّ أن يكون

برهاناً على وجوده تعالى. أي السالبة الكلية التي أقصى ما تستلزم من صحّة في جهة الإيجاب هو الموجبة الجزئية لا الموجبة الكلية؛ أي بعض الأدلّة - وإن صحّت صورتها - لا تكون دليلاً لإثبات وجوده تعالى؛ لأجل اختلال شرائط مادّة البرهان فيها. بعبارة أخرى، إلى جانب هذه الموجبة الجزئية، فهناك إمكانية أن توجد أدلّة برهانية على إثبات وجوده ﷺ على مقتضى "العقل البرهاني". بخلاف ما وقع فيه الدكتور من مغالطة، حيث عمّم - من غير وجه حقّ - الموجبة الجزئية إلى نتيجة كلية هي "الإلهيات النظرية ظنيّة لا يقينيّة". والحال أنّه كان ينبغي عليه القول: بعض الإلهيات النظرية ظنيّة غير يقينيّة.

هذا، وإذا أردنا أن نبحت عن تبرير إلى ما توصل إليه الدكتور من استنتاج، هو أنّ طه عبد الرحمن قد انطلق من استنتاج واقعي بناءً على استقراء للواقع الفكري الذي ينتمي إليه كلامياً، ورأى أنّ سمته الغالبة عليه هي تغييب العقل البرهاني، وشدة غلبة المقاربة الجدلية التي تنتصر للفكرة الموروثة، ومحاولة الانتصار لها وإن أدّى الأمر إلى ليّ عنق الدليل لتبرير السائد على حساب العقل البرهاني. فاستنتج كون الممارسة التعقلية جدليّة خطابيّة لا ترتقي للبرهان اليقيني، ولا يفيدها الدليل المنطقي في شيء وإن صحّت صورته، لكنّه لا يترقّى إلى مستوى الدليل البرهاني بسبب غياب الممارسة التعقلية البرهانية مثلما أشير إليه أعلاه.

زد على ذلك أنّ هناك إشكاليّة أخرى ترد على طرح الدكتور، وهو أنّ جميع ما ذكره يتنزّل في إطار الممارسة العمليّة وفي إطار أعمال العقل لا أنّه من قبيل الحدود النظرية والذاتية للعقل المجرد. أي أنّ جميع ما ذكره طه عبد الرحمن يرد على المفكر لا على التفكير، ويرد على العاقل وعلى عملية التعقل لا على العقل نفسه. والفرق بينهما شاسع. فعلى سبيل المثال، من يخطئ الهدف ضمن تسديد سهم الرماية نحو الهدف، يحتمل أن يكون الخطأ من مشكل في السهم أو في قوس الرماية، أي إشكال ذاتي في أداة الرماية، وإما أن يكون هذا الإشكال، في الرامي نفسه باعتبار عدم تمكّنه - لأيّ سبب كان - من حسن استعمال الأدوات المتوقّرة له. فهنا، تنصبّ جميع هذه الإشكالات في سوء الاستفادة من العقل؛ إذ الاكتفاء بدور المقاربة الجدلية يكشف عن قصور في الاستفادة من طاقة العقل، لا عن قصور في العقل نفسه، فليس ذنب العقل النظري ألاّ نروم الاعتماد على العقل البرهاني بدل الاكتفاء "بالعقل" الجدلي أو الخطابى. كما أنّ وجود بعض الأدلّة المنطقية التي تكون بعض مقدماتها أخفى من نتائجها لا تحجب وجود أدلّة أخرى برهانية لا يرقى إليها الشكّ، ولا يشقّ لها بنائاً من قبيل برهان الصديقين. [انظر: ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 18 - 28] على سبيل الذكر لا الحصر.

إثر حديثه عن كون "الإلهيات ظنيّة لا يقينيّة"، يشير إلى نقطة ثانية مؤداها أنّ الإلهيات النظرية تشبيهية لا تنزيهية. يقول الدكتور في ذلك ما يلي:

«إنّ المشكلة العظمى التي اعترضت سبيل "النظار" في الصفات هي تحديد اتجاههم من الاختيارين

التالين: "التشبيه" و"التعطيل". وعندنا أنّ ما يقف خلف هذه المشكلة هو الطبيعة الخاصة لبنيات اللغة الإنسانية وآلياتها التبليغية» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 30].

ما تجدر الإشارة إليه حول كلام طه عبدالرحمن هو الاستمرار في الخلط بين محدودية "العقل المجرد" بما هي نقائص نظرية تمسّ جهاز التعقل ووسيلته التي ينبغي أن ينتبه إليها المتعقل أو "الناظر" ضمن تعقله للإلهيات النظرية، وبين الممارسة العملية لعملية التعقل التي يمكن أن تستفيد من الإمكانيات النظرية لقوّة العقل على أحسن وجه، كما يمكن أن تسيء الاستفادة من هذه القوّة. فالعنوان يتحدّث عن محدودية العقل المجرد وعن حدوده، وفي هذا الإطار اعتبر طه عبدالرحمن الإلهيات النظرية تشبيهية وليست تنزيهية، بينما كلامه يتحدّث عن المشكلة التي تواجه "النظار" في فهم الصفات، وهي مشكلة عملية تحصل على مستوى الممارسة، وليست بالضرورة محدودية نظرية.

أمّا بقطع النظر عن كون المسألة نظرية أم عملية، فإنّ المشكلة التي يشير إليها طه عبدالرحمن مشكلة جدية تمسّ فهم المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها الدكتور، حيث يغلب عليها الفهم التشبيهي للصفات؛ ومضافاً إلى ما أشير إليه سابقاً من التشبّث بكون الصفات مشتركاً لفظياً وليس مشتركاً معنوياً، فإنّ هناك مقارنة تشبيهية اختيارية، لعلّ أشدها هو ما يقول به أصحاب المقاربة الظاهرية للألفاظ - كما هو حال القشريين- التي توقع أصحابها أنّ الله يدأ ووجهاً مثلما لنا جوارح أي عملية السقوط في أنسنة الله 4 وإنزاله - جلّ وعلا - إلى منزلة الإنسان المتحيّز في المكان والزمان. ومضافاً إلى هذه الحالة الشديدة في "التشبيه" هناك موانع لغوية توقع "الناظر" في معضلة التشبيه، يقول الدكتور:

«من خصائص هذه الطبيعة اللغوية أنّ فهم المعاني المبلّغة لا يتمّ إلاّ عن طريق استحضار الذهن لجزء من مجموعة الأفراد التي تندرج تحت هذه المعاني، ويتكوّن هذا الجزء بالذات، من الأفراد التي تصلح أن تكون نماذج لما يمكن أن يقع تحت هذه المعاني من الأفراد؛ لكونها تمثّل الصفات المطلوبة خير تمثيل. ونصطلح على تسمية هذه النماذج باسم "النماذج المثلى" [المصدر السابق، ص 30].

كأنّي بالدكتور طه عبدالرحمن يتحدّث عن الفهم العرفي؛ باعتباره لا يقدر على فهم المعاني إلاّ عبر استحضار الذهن لبعض الأفراد التي تندرج تحتها هذه المعاني؛ فإذا كان الحديث مثلاً عن كون الله - تعالى - سميعاً، فلا يمكن فهم ذلك - حسب رأي الدكتور - إلاّ عبر استحضار أداة السمع لدى السامعين مثل الأذن لدى البشر؛ أي كأننا نسلم أنّه لا يمكن السمع إلاّ عبر أدوات السمع وآلاته كالأذن وغيرها. ونتيجة لذلك، نفهم كون الله - تعالى عن ذلك - سميعاً بأداة لذلك. وأتصوّر أنّ ما ذكر يحصل ضمن الفهم العرفي للمسألة لا أنّه نتيجة خصائص الطبيعة اللغوية التي تنسحب على جميع الألفاظ؛ إذ يمكن الادّعاء أنّ فهم معنى الألفاظ له القدرة على الارتقاء فوق مرتبة الفهم العرفي ويخرج من سجن تبسيط المعاني في البعد الظاهري ليتلمّس معاني فوق ذلك وأعمق من الظاهر.

ثمّ يسترسل طه عبدالرحمن في الحديث عن معضلة التشبيه، ويقسم ذلك إلى "تشبيه اختياري" حول اختيار المقاربة القهرية لمعنى الألفاظ، و"تشبيه اضطراري" وهو ما يضطرّ الناظر إلى الوقوع فيه بسبب ما يطلق عليه "الطبيعة اللغوية"؛ يقول في هذا المجال:

«على أية حال، فالناظر المتبصّر لا يجوّز لنفسه التمادي في "التشبيه الاختياري". لكن ما حيلته مع التشبيه الاضطراري الذي هو من اللغة بمنزلة "العورة" من البدن، إذ ينشأ عن اللغة من حيث هي لغة، أي نسق من الرموز والبنيات الصورية؟ فهل يحصر الناظر نفسه إذن في سلب الصفات، كأن يقول: "ليس بجسم وليس في زمان وليس في مكان..."، ويعلن أنّ الطريق مسدود إلى إدراك الحقائق الغيبية جملةً وتفصيلاً، فيسقط في التعطيل؟» [المصدر السابق، ص 31 و32].

يبدو أنّ هناك فرقاً بين الوصف السلبي وبين سلب الوصف؛ إنّ سلب الوصف هو تعطيل الوصف بأن يقال: ينبغي عدم الخوض في موضوع ما وعدم وصفه بأيّ وصف. في المقابل، يمكن أن يوصف أمرٌ ما، بوصفٍ إيجابيّ، كأن نقول: "زيد قائم" كما يمكن أن نسلب عنه وصف القيام كأن نقول: "زيد ليس قائماً" فيستلزم ذلك أنّه إمّا نائم وإمّا جالس وإمّا غير ذلك؛ لا أنّه سلب للوصف. من ذلك، حين نقول ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، فهذا وصف سلبي، يسلب عنه تعالى أيّ وصف تشبيهي يتّصف به من سواه، لا أنّه سلب للوصف وتعطيل.

وعلى إثر تناوله للحدود الخاصّة للعقل المجرد - أي الحدود التي تعوق النظر في الإلهيات الإسلامية - شرع في بحث الحدود العامّة للعقل المجرد. تتركّب هذه الحدود المنطقية المستدلّ عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة. حول هذه الحدود المنطقية، يقول الدكتور:

«إذا كان يجوز للمنطقي أن يحرّر ما شاء من لوائح الرموز، ويقرّر ما شاء من المسلّمات والقواعد في بناء الأنساق التي شاء، فإنّ هذه القدرة التي يزوّده بها العقل المجرد، لا تلبث أن تجعل العمل المنطقي في يده أقرب إلى ممارسة اللعب والتلاعب منه إلى البناء والإفادة» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 40].

هكذا إذن هو المنطق عند طه عبدالرحمن، وهذا هو دور العقل المجرد في الاستفادة من المنطق؛ الأمر الذي يجعل العمل المنطقي والممارسة المنطقية حسب رأيه لعبةً وتلاعباً لا تخضع إلى منطق، ولا إلى قانون. ممّا يجعل الممارسة المنطقية غير بناءة. صراحةً لا أفهم أيّ منطق غير منتج وغير بناء، فهل يعني ذلك أنّ اللا منطق ذا فائدةٍ بينما المنطق يجعل العمل المنطقي لعبةً وتلاعباً؟

ثمّ يستطرد طه عبدالرحمن فيقول: «وحتى لا يقع في هذه الممارسات غير النافعة، وإن بلغت أقصى الغايات في التجريد والعمق والإحكام، فإنّه يأخذ في البحث عن الطريقة التي يستفيد بها من الإمكانيات الإجرائية المتعدّدة التي توفرّها له أدواته الرمزية والصورية، ويتمّ له ذلك بأن يطلب نظريةً

علميةً يمكن أن يطبق عليها نسقه المختار، وتصديق عليها قوانينه، سواءً كانت هذه النظرية حسابيةً أو هندسيةً أو فيزيائيةً أو غيرها، وتلزمه إذذاك المقابلة بين عناصر نسقه (ونرمز إليه بـ سا)، وموضوعات هذه النظرية (ونرمز إليها بـ ظا)، ثمّ بين عبارات هذا النسق، سا، أي التراكيب المكوّنة من عناصر سا، وقضايا هذه النظرية، ظا، أي الأحكام المقضي بها بصدد موضوعات ظا» [المصدر السابق].

ومن بين الحدود العامّة المرتبطة بالحدود المنطقية المستدلّ عليها بالبراهين الرياضية الصحيحة، يشير طه عبدالرحمن إلى برهان امتناع الحصول على طريقة آلية للبرهان ويطلق عليها تسمية "عدم البت". ويقول في هذا الصدد:

«عدم البت: كلّ عبارة في النسق سا مقابلة لقضية صادقة في النظرية ظا، تكون موصوفة بدم البت أو "لا مبتوتًا فيها" إذا لم تكن لا هي ولا نقيضها "مبرهنة"¹ في هذا النسق؛ ويكون النسق سا غير مبتوت فيه إن لم توجد طريقة مضبوطة تبين ما إذا كانت عبارة من النسق أو لم تكن مبرهنة فيه. ومعلوم أنّ من الأنساق المنطقية المشهورة ما يتّصف بمخاصية البت» [المصدر السابق، ص 41].

إلى جانب حدّ عدم البت، يذكر طه عبدالرحمن حدًّا ثانيًا هو عدم التمام مثل استحالة عدم البرهان على قضية صادقة. يقول طه عبدالرحمن فيما يخصّ عدم التمام ما يلي: «عدم التمام: كلّ مبرهنة في النسق تقابلها قضية صادقة من قضايا النظرية ظا، لكن هناك قضية صادقة في ظا، لا تقابلها أية مبرهنة. ويشكّل عدم البت وعدم التمام حدودًا للأنساق الصورية» [المصدر السابق].

وفي آخر بحثه حول الحدود المنطقية، يلخّص هذا البحث بما يلي:

«حاصل القول إنّ النسق المنطقي القويّ يحتوي على الأقلّ عبارة لا يمكن البرهان عليها بواسطة مع أنّ القضية المقابلة لها في النظرية صادقة (عدم التمام)، وأنّ النسق الأقوى ليس مزوّدًا بطريقة مقعّدة لتحديد انتماء بعض العبارات أو عدم انتمائها إلى مبرهناتها (عدم البت)» [المصدر السابق، ص 43].

بعد تناوله للحدود المنطقية للعقل المجرد، ينتقل إلى الحديث عن الحدود الواقعية المستمدّة من الممارسة العلمية، كنسبية الأنساق المنطقية واسترقاق الآلة للإنسان، والفوضى في النماذج والنظريات

1 يقول الدكتور في الهامش: استعملنا مصطلح "مبرهنة" في مقابل اللفظة الأجنبية (Théorème)، وهي كلّ قضية تكون مشتقة عن طريق القواعد الاستدلالية من مسلّمات معيّنة أو من مبرهنات أخرى مشتقة من هذه المسلّمات. وقد عبّر قدماء المناطق العرب عن هذا المفهوم بـ "المطلب" و"المسألة" و"الدعوى"، إلّا أنّنا نميل إلى استعمال "مبرهنة" في سياق المنطق الرياضي، واستعمال المصطلحات القديمة في سياقات علمية أخرى.

العلمية. ثم ينتقل إلى الحدود الفلسفية المستنبطة من أصول ومبادئ العقل المجرد، مثل الصفة المادية بمظاهرها الثلاثة: التظهير¹ والتحييز² والتوسيط³، ومثل التداخل مع اللاعقلانية والاتصاف بعدم الضرورة.

في خاتمة الحديث عن الحدود الخاصة والعامة للعقل المجرد، يختم طه عبدالرحمن كلامه كما يلي: «ولمّا كان العقل المجرد بفضل تنزيهه على العمل وتوجيهه على مقتضاه، يأخذ في ترك وصفه العقلائي الأصلي ليتّجه إلى الاتصاف بوصف عقلائي أفضل وأعقل؛ ارتأينا أن نخصّ هذا العقل الذي يسدّه العمل ويجدّد لباسه باسم "العقل المسدّد"⁴ ونحن ماضون بإذن الله، إلى وصفه والنظر في مدى وحدود إمكانياته في تكميل الحال العقلي للإنسان» [طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، ص 53].

خلاصة كلام طه عبدالرحمن أنّ العقل المجرد لا يكون عمله مسدّداً إلا بالعمل؛ أي أنّ العقل المجرد أو العقل النظري لوحده لا يفيد معرفةً دينيةً ولا تديناً صحيحاً بسبب ما مرّ ذكره من آفاتٍ تطرأ عليه. والأمر الثاني، هو التأكيد على تسديد العقل النظري بالعمل لا بالوحي ولا بالتجربة المعصومة.

1- يرى الدكتور أنّ المنهج العقلي ما إن يتعلّق بموضوع ما، فإنّه يجعله جملةً من الظواهر القابلة للتحليل والتجريب.

2- أي أنّ أيّ شيء ما، لا يتمّ كمال ظهوره إلا بإدخاله في حيّز مكاني وزماني.

3- إنّ العلم الحاصل في العقل المجرد لا ينقذ في ذهن الإنسان لأوّل مرّة وإنّما هو استفاداً من اصطناع الوسائط.

4- يقول الدكتور: «يغلب مفهوم "العقل المسدّد" الذي هو العقل العملي على مفهوم العقل النظري في الممارسة الفكرية الإسلامية؛ ويظهر ذلك في تعريف علماء المسلمين الشهير للعقل بوصفه العلم بوجود الواجبات وجواز الجائزات واستحالة المستحيلات؛ يقول ابن الأزرقي في كتابه "بدائع السلك في طبائع الملك": "من الفطن في العقل معرفة كماله الشرعي وهو متوقّف على تصوّره في نفسه، فعلى أنّه علوم ضرورية بجواز الجائزات ووجوب الواجبات واستحالة المستحيلات، فهي علوم شرعية يظهر على وفقها آثار فعلية قولية».

الخاتمة والنتيجة

في الواقع وكما ذكرنا في الدراسة النقدية، هناك بعض الملاحظات المعرفية على ما ذكره طه عبد الرحمن نختصرها بما يلي:

1- ما ذكره طه عبد الرحمن من أنّ العقل النظري أو ما يسمّيه هو العقل المجرد ليس جوهرًا وإنّما هو عبارة عن فعالية تعقلية، تقبل التغيّر والتطور؛ والدليل الذي أقامه على هذه الدعوى عبر استقراء الأقوال في جوهرية العقل، والتي حصرها في قولين فقط، وأقام دليلًا لإبطلهما معًا، وتثبيت كون العقل فعلًا لا جوهرًا؛ فواضح أنّ الفعل يحتاج الى مبدأ وما يكون مبدأً للتعقل هو العقل، ولم يحدّد ماهيته وحقيقته.

2- بخصوص ما ذكره حول صفات الخالق والمخلوق فيبدو أنّ الدكتور طه عبد الرحمن، وقع أسير المدرسة الكلامية التي ينتمي إليها والتي تقول بأنّ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق هي من قبيل المشتركات اللفظية وليست مشتركاتٍ معنويةً.

3- ما توصل إليه الدكتور طه عبد الرحمن من استنتاج انطلق من استقراء للواقع الفكري الذي ينتمي إليه كلاميًا، وسمته الغالبة عليه هي تغييب العقل البرهاني، وشدة غلبة المقاربة الجدلية التي تنتصر للفكرة الموروثة، ومحاولة الانتصار لها وإن أدّى الأمر إلى ليّ عنق الدليل لتبرير السائد على حساب العقل البرهاني؛ لذا فهو استنتاج كون الممارسة التعقلية جدليةً خطابيةً لا ترتقي للبرهان اليقيني، ولا يفيدها الدليل المنطقي في شيء، وإن صحت صورته، فهي لا ترتقي إلى مستوى الدليل البرهاني بسبب غياب الممارسة التعقلية البرهانية مثلما أشرنا إليه.

4- هناك إشكالية أخرى ترد على طرح طه عبد الرحمن، وهو أنّ جميع ما ذكره يتنزل في إطار الممارسة العملية، وفي إطار أعمال العقل لا أنّه من قبيل الحدود النظرية والذاتية للعقل المجرد، أي أنّ جميع ما ذكره يرد على المفكر لا على التفكير، ويرد على العاقل وعلى عملية التعقل لا على العقل نفسه، والفرق بينهما شاسع؛ إذ الاكتفاء بدور المقاربة الجدلية يكشف عن قصور في الاستفادة من طاقة العقل، لا عن قصور في العقل نفسه، فليس للعقل النظري ذنبٌ من عدم الاعتماد عليه في البرهان بدلًا من الاكتفاء "بالعقل" الجدلي أو الخطابي، كما أنّ وجود بعض الأدلة المنطقية التي تكون بعض مقدماتها أخفى من نتائجها لا تحجب وجود أدلة أخرى برهانية لا يرقى إليها الشك ولا يشقّ لها بنان.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- ابن المطهر، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، نشر مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1986 م.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1990 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة، 1414 هـ.
- الطوسي، محمد بن الحسن، الرسائل العشر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.
- طه عبد الرحمن، العمل الديني وتجديد العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1997 م.
- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت.
- طه عبد الرحمن، فقه الفلسفة 1، بيروت، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى.
- العروي، عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الثانية.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق أحمد زكي حماد، دار الميمان للنشر والتوزيع، الرياض.
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
- كوتنغهام، جون، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، الطبعة الأولى، 1997 م.

Reference

- Ibnual-Mutahhar, al-Hasan Bin Yusouf, *Kashful-Murad fi Sharh Tajreedil-I'tiqad*, published by the al-A'lamy Foundation, Beirut.
- Al-Tousi, Muhammad Bin al-Hassan, *Al-Rasa'il al-Ashr*, Islamic Publishing Corporation, Qom, 2nd edition, 1414 AH.
- Taha Abdurrahman, *Religious Activity and the Renewal of Reason*, the Arab Cultural Center, Beirut, 2nd edition, 1997 AD.
- Taha Abdurrahman, *Al-Lisan wel-Mizan wel-Takawthur al-Aqli*, the Arab Cultural Center, Beirut.
- Taha Abdurrahman, *Jurisprudence of Philosophy 1*, Beirut, the Arab Cultural Center, 1st edition.
- Al-Urawi, Abdullah, *The Concept of Reason*, the Arab Cultural Center, Beirut, 2nd edition.

Al-Farahidi, Al-Khalil bin Ahmed, ***Al-Ain***, published Hijrat Publications, Qom, 2nd edition, 1409 AH.

Cottingham, John, ***Rationalism***, translated by: Mahmoud Munqith al-Hashemi, al-Inma' al-Hadhi Center, Aleppo, 1t edition, 1997 AD.

Science and Religion in the Light of Scientific and Religious Worldview

Ruhollah Musawi

PhD in Islamic Philosophy, Tehran University, Iran.

E-mail: s.r.musawi@aldaleel-inst.com

Summary

The great scientific development and its consequent results in the field of technology in recent times, led some people to go too far in defining the ability of science to answer all man's basic questions. So, they believed that science would be able to be an alternative to religion in presenting a full worldview. This article tries to compare between the worldview coming out of science and the one that religion leads to, in order to provide a deeper picture of the issue of the relationship between science and religion; for the worldview coming out of science suffers from epistemological problems that refute its sufficiency to play the role of the main source that could meet man's cognitive needs and draw to him the outlines of his life. It is an incomplete view that does not care about all man's basic aspects, and it is not safe enough to conform with reality. As for religion, according to a systematic religious knowledge and being based on the philosophy of man's existence, it offers a complete, comprehensive and certain worldview that answers all man's basic questions and covers all aspects of his life. This view also explains some facts in the history of science, such as the scientific renaissance in Europe and the scientific backwardness of Muslims after they had experienced the golden scientific age.

Keywords: science, religion, reason, worldview, religious science.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP.104 -129
Received: 8/1/2022; Accepted: 2/2/2022
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)



الرؤية الكونية بين العلم والدين

روح الله الموسوي

دكتوراه في الفلسفة الاسلامية، جامعة طهران، ايران. البريد الإلكتروني: s.r.musawi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ التطوّر الهائل الذي حصل في مجال العلم وما أعقبه من نتائج على صعيد التكنولوجيا في العصور الأخيرة، أدّى ببعضهم إلى الإفراط في تحديد إمكانيات العلم وقدرته على الإجابة على كلّ تساؤلات الإنسان الأساسية، فاعتقدوا بأنّ العلم قادرٌ على أن يكون بديلاً عن الدين في تقديم رؤيةٍ كونيةٍ كاملةٍ. يحاول هذا المقال أن يقارن بين الرؤية الكونية المنبثقة عن العلم وتلك التي يدلّ عليها الدين ليقدّم تصويراً أعمق عن موضوع العلاقة بين العلم والدين؛ إذ تعاني الرؤية الكونية المنبثقة عن العلم من مشاكل معرفية تنفي استحقاها وجدارته لأن يلعب دور المصدر الأساس في تلبية حوائج الإنسان المعرفية وترسيم الخطوط العريضة لحياته، فإنّها رؤية ناقصة لا تهتمّ بكلّ جوانب الإنسان الأساسية، وغير مأمونة في مطابقتها مع الواقع، أمّا الدين ووفق معرفة دينية منهجية ومن منطلق فلسفة وجوده فإنّه يقدّم رؤية كونية كاملة وشاملةً ويقينيةً تجيب على كلّ تساؤلات الإنسان الأساسية، وتغطي كلّ جوانب حياة الإنسان، كما توضّح هذه الرؤية بعض الحقائق في تاريخ العلم مثل النهضة العلمية في أوروبا وتحلّف المسلمين العلمي بعدما جرّبوا العصر الذهبي العلمي.

الكلمات المفتاحية: العلم، الدين، العقل، الرؤية الكونية، العلم الديني.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 104-129

استلام: 2022/1/8 ، القبول: 2022/2/2

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

لا شك أنّ العصر الحديث بما تمخّض من التقدّم والتطوّر الهائل في مختلف العلوم التجريبية، أفضى إلى مكتسبات مثيرة وإنجازات هامة في مجال التقنية وتوفير الرخاء والعيش المريح للإنسان الحديث. لقد استطاع العلم أن يحقّق الكثير من أمنيات الإنسان التي كان يحلم بها منذ ظهوره وعلى مدى العصور مثل الطيران وغزو الفضاء والتغلّب على المشاكل المختلفة في مجال الصحّة والنقل وإدارة المدن وغيرها ممّا كان يعاني منه على مرّ الألفيات والقرون. إنّ البشر باستخدام العلم استطاع أن يقوم بعمل أفضل في كلّ المجالات وتمكّن من أن يزيح الستار عن الكثير من الغاز الطبيعة ففتح أمامه آفاقاً جديدةً ومجالاتٍ واسعةً للبحث عن أسرار الكون؛ الأمر الذي جعل بعضهم يتصوّر أنّ قدرة العلم لانتهائية وأنّ بإمكانه الإجابة عن كلّ تساؤلات الإنسان الأساسية والمصيرية ممّا يتعلّق بوجوده وكونه ومآله ومستقبله، فليس في هذا العالم إلا ما تمّ تجريبه داخل المختبر. فلا مجال لسائر المصادر المعرفية - وفي مستهلّها الدين - لأنّ تلعب دوراً معرفياً في الإجابة على أسئلة الإنسان الأساسية وتكوين رؤية كونية صحيحة شاملة للإنسان.

هذا، ولكن هل أنتجت تلك الرؤية الكونية التي ترعرعت في أحضانها العلوم الحديثة وليد السعادة السوي الذي كان يُتوقّع منها للإنسان الحديث؟ وبالأحرى هل استطاعت العلوم الحديثة أن تسهم في بناء رؤية كونية شاملة للإنسان؟ وهل استبدلت هذه الرؤية الكونية تلك الرؤية الكونية التي يحصل الإنسان عليها من خلال الدين؟ ومن جانب آخر، ما هي مواصفات الرؤية العلمية، وما هي ميزات الرؤية الكونية الدينية وامتيازاتها؟ وكيف يتمثّل دور الدين في الخارطة المعرفية التي ترسمها هذه الرؤية ضمن خطوطها العريضة؟

نظراً لموضوعية دور الرؤية الكونية في تحديد مسار حياة الإنسان ومصيرها وفي تصوير نمط حياته وسعادته، فمن الضروريّ أن نسبر المبادئ المعرفية التي قد يكون لها دور في تكوين الرؤية الكونية لدى الإنسان ونقيمتها، ومن أبرز هذه المصادر المعرفية بل أهمّها هما الدين والعلم، فنحاول في هذا المقال وبمنهج عقلي وتحليلي أن نسلط الضوء على كفاءة كل منهما لتقديم رؤية كونية كاملة وشاملة يضمن السير عليها سعادة الإنسان والوصول إلى منتهى كماله اللائق به.

أولاً: مدخل تمهيدي

1- تعريف العلم

إنّ ما يعادل مفردة (Science) الإنجليزية هو ما نقصده من العلم هنا، أي المعرفة المنظمة التي تعبر عن خصوص ما يكتسب بالحسّ والاستقراء في مجال عالم الطبيعة وقوانينها وشؤون المجتمع، وهو ما

يشمل العلوم الطبيعية والفيزيائية والعلوم الاجتماعية. [كلشني، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 61]

إننا ومن خلال الدقة والإمعان في تعاريف العلم، يمكننا القول إن ذلك المفهوم الأساسي المحوري في تعريف العلم هو منهجه، وهو المنهج التجريبي الحسي؛ ولذلك يأتي الكثيرون على ذكر عنوان "التجريبي" باعتباره قيداً توضيحياً. وبهذا لا ينحصر العلم المبحوث عنه بالعلوم الطبيعية مثل الفيزياء والكيمياء وعلم الأحياء، بل يشمل العلوم الإنسانية مثل علم الاجتماع وعلم النفس وغيرها من العلوم التي تتخذ من التجربة منهجاً لها.

2- تعريف الدين

لقد وردت تعاريف متعدّدة عن الدين في لسان المفكرين والباحثين، ولكن ما نقصده من الدين في هذا البحث هو مجموعة من الحقائق والقيم التي وصلت إلى الناس عن طريق الوحي (القرآن والسنة) لأجل هداية الإنسان. [خسرويناه، كلام جديد با رويکرد اسلامي، ص 128]

وعلى الرغم من وحدة النصوص الدينية - لا سيما القرآن - في الإسلام، ولكن الاختلاف في فهم النصوص ووجود تفسيرات متعدّدة لها تسبّب في بروز قراءات متعدّدة عن الدين، أدت أحياناً إلى ظهور مدارس وحتى مذاهب دينية مختلفة. وعلى هذا الأساس فنحن نتعاطى بصورة مباشرة مع ما نفهمه من الدين وفي ضوئه نحاول الاقتراب من الدين. نعم، من الممكن أن نخطئ في الفهم وإصابة الدين الواقعي. وعلى هذا المبني، فإنّ المقصود من الدين في بحثنا هذا والذي نريد في ضوئه أن نقارن بين الرؤية الكونية المنبعثة عنه (أي الدين)، وبين الرؤية العلمية المنبثقة عن العلم التجريبي هي المعرفة الدينية. ولكن لا يعني هذا تساوي كلّ القراءات في الاعتبار والصحة، بل إنّ المراد هو المعرفة الدينية التي تطابق الدين أكثر من أيّ معرفة أخرى، من خلال اتّصالها بالدين عن طريق وسائط معصومة، بحيث تحاول أن تقرأ الدين بموضوعية ومنهجية. وبهذا فإنّ المعرفة الدينية التي نصبو إليها هي المعرفة الدينية المنبثقة عن الاجتهاد وفق مدرسة أهل البيت عليه السلام.

3- تعريف الرؤية الكونية

إنّ الإنسان بخلاف الحيوانات، إذ يدرك العالم وله معرفة به. فمع أنّ لبعض الحيوانات قوى إدراكية حسية قد يكون بعضها أقوى من الإنسان إلا أنّها تفتقر إلى معرفة العالم؛ إذ لا يمكن لها أن تقدّم تفسيراً أو رؤية عنه. فالإنسان من دون الحيوان له رؤية كونية عن العالم. والرؤية الكونية هي نوع من

التفسير عن العالم والوجود تعتمد عليها كل مدرسة بوصفه مبنياً فكرياً لتلك المدرسة. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 2، ص 75]

وفي رؤية أخرى، تعبّر الرؤية الكونية (World View) عن الإنطباعات التي يحملها الشخص أو المدرسة الفكرية عن العالم والكون، والتي تتولّى تقديم تفسير للظواهر الكونية، وبعبارة أخرى هو تفسير الإنسان للكون، ويمكن أن تستند مجموعة الرؤى تلك إلى العلم أو الفلسفة أو الدين. [گلشنی، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 13]

إنّ الرؤية الكونية أخصّ من الأيديولوجيا إذا اعتبرنا الأخيرة ما يشمل رؤية الإنسان حول نفسه والكون وكيفية سلوكه المنبعث عن تلك الرؤية. وهي مختلفة عن الأيديولوجيا إذا اعتبرنا الأخيرة بمثابة حقل معرفي يهتمّ بالجانب العملي وتبيين ما ينبغي وما لا ينبغي (الحكمة العملية)، وبالتالي فإنّها تميّز عن الرؤية الكونية التي تهتمّ بما يوجد وما لا يوجد (الحكمة النظرية). [انظر: مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 28 و29؛ مطهرى، مجموعه آثار، ج 13، ص 340 و341]

ثانياً: الرؤية الكونية المنبثقة عن العلم

إنّ الرؤية الكونية التي تنبثق عن العلم هي رؤية على العالم من نافذة النظريات العلمية التي يحصل عليها العالم في هذه العلوم من خلال المنهج التجريبي البحث، وعلى غرار ذلك يقرّر الحقيقة والواقع حول الكون الذي يشمل الإنسان نفسه.

في البداية ومع ازدهار العلم كان هناك مبالغة في قدرة العلم على تبيين كل الغوامض والمجهولات والإجابة عن التساؤلات كافة. ولكن انخفض هذا التباهي بالعلم، وتعرّضت الأسس العلمية لجدل شديد في الغرب نفسه، فأصبح هذا الأخير يتعامل اليوم بحذر مع تعميم النتائج العلمية إلى المستويات التي لم تتعرّض للاختبار. إنّ من يعتمد على العلم بوحده في اكتشاف الحقائق يتجاهل بأنّ العلم ذاته بحاجة إلى توجيهٍ ميتافيزيقيّ دائمٍ، وهو يطرح العديد من المسائل التي لا نترقب منه أن يقدم إجابةً عليها. [گلشنی، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 47 و48 و68]

مع ذلك، لم يتنازل الملحدون عن تبجّحهم بالعلم وتشبّثهم به لتكوين رؤية كونية تضيء كل جوانب الحياة الإنسانية.

ولكن أين تكمن الحقيقة؟ هل يمكن للعلم التجريبي أن يزود الإنسان برؤية كونية صحيحة؟ إنّ الدقة والإمعان في المباني المعرفية للمنهج التجريبي وحقيقة النظريات العلمية وكيفية تكوينها، تكشف عن ملاحظاتٍ جادّةٍ حول هذا الادّعاء نستعرض بعضها:

1- أن التمسك بالعلوم التجريبية ونظرياتها كمصدر وحيد لتكوين الرؤية الكونية هو نوعٌ من التعصب والحكم المسبق؛ لأن التمسك بالنظريات التجريبية المكتفي بها في تكوين رؤيته الكونية، لا يأبه بالعوامل غير المادية في دراساته، ولا يعتني بالآثار والتأثيرات المنبعثة عنها، ويتعامل معها معاملة الأمور العدمية غير الواقعية، فيحكم بصورة ضمنية ومن البداية وحتى قبل البحث العلمي بعدم وجود حقائق غير مادية. يُعرف القائلون بهذه المدرسة والتمسكون بهذه الرؤية بالوضعيين، وقد بلغ الأمر ببعض المتشددین منهم وهم الوضعيون المنطقيون (logical positivists) إلى ادعاء خلوّ القضايا غير الحسية والتجريبية من الدلالة والمعنى. فالقضايا القابلة للتأييد الحسي فقط يمكن أن تكون صادقةً أو كاذبةً

[Carroll David W., Purpose and Cognition, p. 127]

مع أن نفس هذا الادعاء ليس قضيةً تجريبيةً؛ لأنها ليست موضوع معالجة العلوم التجريبية ولا يمكن إجراء التجربة الحسية عليها¹.

2- أن الرؤية الكونية الحاصلة عن العلوم التجريبية هي رؤية ناقصة؛ إذ إنها أغفلت جانباً مهماً من الحقيقة وبعداً هاماً من الواقع، وهي الأمور والعوامل غير المادية التي لا يمكن أن تقع تحت مجهر الدراسة التجريبية، بل تتداولها يد الدراسة العقلية الميتافيزيقية وحسب. فهي غير قادرة على أن تدرس وتعالج نفسها، كيف لا ودراسة اعتبار الرؤية الكونية هو أمر ميتافيزيقي وليس تجريبياً.

ونحن نتساءل هل هناك عالم غير مادي أم لا؟ فلا يمكن للمعرفة التجريبية أن تجيب على هذا السؤال؛ لأن موضوع المعرفة فيها هي الأمور المادية، ودائرة الحكم والمعالجة فيها محدود بالعالم المادي وساكت عن العالم الميتافيزيقي.

ومن هذا المنطلق، تعطي الرؤية العلمية المحضة صورةً ناقصةً عن الإنسان كما كانت تعطي عن الحقيقة. لنفترض أن الإنسان له بعد مجرّد وهو نفسه وروحه، فإذا اقتصرنا على التجربة الحسية بوصفها الأداة المعرفية الوحيدة، فلن يحصل للإنسان الاطمئنان بأنه حصل على الصورة الكاملة لحقيقة نفسه أبداً. وهكذا كيف يمكننا أن نتوقع علومًا إنسانيةً صحيحةً تصف لنا الإنسان المحقق والإنسان

1 كان الوضعيون المنطقيون في البداية قائلين بأن القضية يجب أن تكون قابلةً للتأييد الحسي لكي تكون ذات معنى، ولكن انتبه بعضهم أمثال رودولف كارناب (Rudolf Carnap) إلى أنه يلزم هذا المعيار خلوّ القضايا العلمية عن المعنى لمشكلة الاستقراء المعروفة؛ لأنه لا يمكننا تجربة كل مصاديق الحكم الكلي للوصول إلى تأييده، فعلي هذا الأساس اقترح معيار قابلية التجربة الحسية معياراً للقضايا العلمية لكي تكون ذات معنى.

[Hunt Shelby D., Controversy in Marketing Theory: For Reason, Realism, Truth, and Objectivity, p. 216]

المطلوب لكي يصف لنا طريقة الوصول من الأوّل إلى هذا الأخير؟

3- يحبّ الإنسان بل يرى من الضروريّ أن يحصل على معرفة واقعية عن العالم والإنسان، معرفة راسخة ثابتة محكمة لا تتغيّر ولا تتبدّل. وعلى أساس هذا المبدأ، نحن نحاول أن نحصل على رؤية كونية صحيحة تحكي لنا الواقع والحقيقة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا تهتمّ النظريات العلمية بكشف الحقيقة دائماً، وإن حاول علماء الطبيعة فهم الطبيعة وكشف قوانينها إلا أنّهم لا يلتزمون بالمنهج الواقعي بوصفه منهجاً للبحث العلمي

[Barbour Ian G, Issues in Science and Religion, p. 164]

ومن ثمّ إنّها في الواقع في معرض التغيير والتحوّل دائماً، فاقترح التنبؤات على أساس النظرية وإجراء الاختبارات في المختبر لتقييم تلك التنبؤات هو الطريق المرسوم في العلوم التجريبية لتقييم النظريات والبحث عن صحتها. فتوظيف النظرية وفعاليتها ونجاحها في التنبؤ أعمّ من أن تكون تلك النظرية مطابقة للواقع أم تخالفه. إذ كم من نظريات ناجحة في التنبؤ أو تتمتع بالانسجام (coherentism) أو الجمال (beauty of theory)1 - وهما معياران آخران يعتقد بهما بعضهم لصدق النظريات العلمية - إلا أنّها لا تعكس الواقعية. فعلى سبيل المثال أنّ نموذج بطليموس الذي كان يعدّ الأرض محوراً للكون مع ما يقترحه من أفلاك التدوير كان ولا يزال يعمل بصورة ناجحة في التنبؤ عن مواضع الكواكب والنجوم والظواهر النجومية، مع أنّه قد ثبت عدم انطباقه على الواقع، ومن هنا استُبدل بنموذج كوبرنيكوس الذي يعدّ الأرض كوكباً يدور حول الشمس.

4- أنّ المراعاة الدقيقة والتامة للمنهج التجريبي من أجل إبداء نظرية ما أمرٌ غير ممكن، ولا يلتزم به العالم الطبيعي البتّة. فتتبع النظريات العلمية ودراستها عن قرب يثبت بأنّ الرؤية العلمية تقفز في المرحلة الأخيرة من طرح النظرية قفزة معرفية من أجل بناء نظرية كئيّة مستندة على مجموعة من الشواهد والتجارب الجزئية، وهذا ما يعرف بأسلوب الاستقراء الذي يشكّل حجر الزاوية للمنهج التجريبي الذي ينتهي في سيره العلمي إلى النظريات العلمية الكئيّة. [see: Popper, Karl Raimund, The Logic of Scientific Discovery, p. 4-5]

ليس هذا فحسب، بل إنّ هناك من النظريات المعروفة باعتبارها نظريات علمية، ويُعترف بها في المحافل العلمية إلا أنّها لم تحصل من خلال التجربة والمشاهدة والاستقراء مثل نظرية الانفجار العظيم (Big Bang theory) الذي لم يشاهده أي إنسان، ولم يحدث على فرض حدوثه إلا مرة واحدة، مع أنّ التجربة تقتضي تكرار المشاهدة.

1- Refer: Girod, Mark, A Conceptual Overview of the Role of Beauty and Aesthetics in Science and Science Education, Studies in Science Education, January 2007, 43(1): 38 - 61.

5- من الخصوصيات التي لها أهميّة بالغة في تقييم أيّ رؤية كونية هي القيمة المعرفية التي تتمتع بها تلك الرؤية. وهذا من نقاط الضعف التي تعاني منها الرؤية الكونية التجريبية، فإنّها بسبب طبيعة النظريات العلمية التي تعتمد على الاستقراء الناقص، وبناءً على أهميّة البعد الوظيفي فيها الذي مرّ بنا في النقاط الماضية، لا ترتقي إلى مستوى اليقين المنطقي، بخلاف الرؤية الدينية التي تصل القيمة المعرفية في أصولها الأساسية إلى مستوى اليقين. إنّ المباني المنطقية الضعيفة للوضعية وأسسها الفلسفية الهشّة أدّت إلى استنتاجات ضعيفة ونتائج متناقضة في الآراء الميتافيزيقية لدى الوضعيين. على سبيل المثال إنّ ما ترتّب عن نظرية داروين من نتائج ولوازم لم يكن خارجاً عن نوع خاص من ميتافيزيقيا، وإنّما كانت ميتافيزيقيا خاطئة في مبانيها. فحتّى على فرض قبول نظرية داروين، فإنّه لا يترتّب عنها منطقيّاً تلك النتائج التي ذكرت لها.

[Sweetman, Evolution, Chance, and God, p. 7]

والمثال الآخر هو قول الوضعيين بالصدفة في موضوع التطوّر لنفي الغاية والتصميم من وراء الطبيعة من جانب، وقولهم بالموجبية العليّة في نفي الإرادة والاختيار الإنساني وتقليل دور الذهن والتعقّل في الأمور الفيزيولوجية [Sweetman, Evolution, Chance, and God, p. 208]، أو في نفي إمكان تدخّل الإله في الظواهر الطبيعية من جانب آخر، في حين أنّ هناك تناقضاً واضحاً بين الصدفة والموجبية العليّة.

6- من جملة الطرق والآليات التي يمكننا أن نأخذها بعين الاعتبار في تقييم المدارس الفكرية والرؤى الكونية هي أن ندرس آثارها والنتائج المترتبة عليها في حياة الإنسان من حيث تعاليه وضمّان كماله وسعادته. ولكنّ العصر الحديث لم يؤمن تلك السعادة المتوقّعة، بل حصلت في حياة الإنسان وتحت ظلّ هذا التقدّم مشاكل كبيرة لم يسبق لها مثيلٌ - كالاكتئاب المفرط والاضطراب الشديد ورؤية الإنسان حياته بشكل قاتم وبدون أيّ معنى - وكوارث مدمّرة من صنع الإنسان لم يسبقها مثيل كالحرّبين العالميتين الأولى والثانية اللتين أزهدتا أرواح الملايين، ومثل التلوّث البيئي وازدياد حرارة الأرض نتيجةً لازدياد الغازات الدافئة والاحتباس الحراري، ومثل الأمراض الحديثة الذي ظهرت نتيجةً لنمط الحياة الذي أدّى إليه العلم والتقنية الحديثين. ولا شكّ أنّ هناك رؤيةً كونيةً خلف الفكر الغربي تمخّضت عنها كلّ هذه الظواهر العلمية والتكنولوجية في الغرب، فما نراه في الغرب على مستوى الفكري والتقني وما يعانیه من الأزمات والمشاكل الأخلاقية والنفسية والاجتماعية ليس إلّا ظهوراً وتجلياً لهذه الرؤية الكونية.

ثالثاً: الرؤية الكونية المنبثقة من الدين

إن وظيفة الدين الأصلية - بخلاف العلم - هي إعطاء رؤية كونية صحيحة ومطابقة لواقع الإنسان. فقد جاء الدين ليقدم للإنسان إجاباتٍ صحيحةً على أسئلة مثل: من هو الإنسان؟ من أين أتى؟ وأين هو الآن؟ وإلى أين يذهب؟ ما السعادة والكمال؟ وكيف يمكن للإنسان بلوغ الكمال المخصّص له؟

قد يقال - كما اعتقد الحداثيون فعلاً - إنّ العقل وحده هو الوحيد المسؤول عن الاجابة على هذه الأسئلة وحسب، فلا يحتاج، حيث لا يحتاج الإنسان الذي زُود بقوة مثل العقل إلى من يعلمه فلسفة الحياة ومن يجيب على أسئلته الأساسية [انظر: الموسوي، القرآن والعقل الحداثي، ص 21]، فما موضع الحاجة إلى الدين في هذا المضمار؟ وكيف تتميز الرؤية الكونية المتحصلة عن الدين عن الرؤية الكونية التي ينادي به العقل؟

1- دور العقل في الرؤية الكونية الدينية

لم يأت الدين لتحجيم العقل أو تهميشه، بل أتى ليكمّله ويقوّيه. فإذا شبّهنا العقل بمحرك سيارّة تسير في ليلة مظلمة، فإنّ الدين الصحيح يوفّر له الوقود لكي يشتغل وتنطلق السيارّة، فإنّ الدين يوفّر للعقل مقراباً (telescope) لي شاهد مجالاً أوسع وأبعد في الآفاق والأنفس ليكشف ما لم يكدر يراه بعين العقل المجردة. لقد أتى الأنبياء بالوحي الديني للناس ليستأدوهم ميثاق الفطرة وليثيروا لهم دفائن العقول. [انظر: نهج البلاغة، الخطبة الأولى]

وفي الحقيقة، إنّ للعقل دوراً كبيراً في تكوين رؤية الدين الكونية، والدين يخضع كلّ أصوله وأساسه لتقييم العقل وتحميصه. فللعقل الدور الرئيسي في الفهم والاستدلال والاستنتاج والحكم حين اختيار الدين وبعده. بخلاف المدارس التي تعادي العقل في اختيار الدين أو تحجّم دوره في اختيار الدين الصحيح، وبعد اختياره تستهين بدور العقل في الحصول على المعرفة الدينية. إنّ الرؤية الصحيحة التي تنبعث عن مدرسة أهل البيت عليهم السلام تنادي بمحورية العقل حتّى في إثبات الأحكام الدينية. فلا يليق تهميش دور العقل وعدم الرجوع إليه في استنباط فروع الدين، بعدما كان هو المرجع الوحيد في الحكم في أصول الدين وإثباتها. [انظر: المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 129]

مع كلّ هذا، فإنّ العقل بنفسه يستقلّ بالحكم بأنّه لا يعرف كلّ شيء ولا يمكنه الحكم في جميع الأمور، فإنّه ومع كلّ قدراته محدود. [انظر: الموسوي، القرآن والعقل الحداثي، ص 34]

لم يطل التباهي بالعقل لدى الحداثيين كثيراً أيضاً، فإنّهم تنازلوا عن موضعهم السابق بعدما شاهدوا الفجائع والفضائح التي أدّى إليها العقل الحداثي من الحروب والاستعمار وتلوّث البيئة

وغيرها، مما حدا بهم إلى أن ينزلوا العقل عن تلك القمة المرموقة، وحتى يأخذ موضعاً عدائياً لدى بعضهم بالنسبة إليه في مشروع ما بعد الحداثي [انظر: الموسوي، القرآن والعقل الحداثي، ص 32 و70]، أما موضع العقل في الرؤية الإسلامية فهو موضع محوري لا يستهان به من جانب، ومن جانب آخر لا يتحمّل أكثر ممّا يمكنه أن يتحمّل.

2_ العلم وفق الرؤية الكونية الدينية

إنّ الدين يقدم رؤيةً كونيةً كاملةً وصورةً شاملةً عن الحقيقة، بل يرسم للإنسان خريطةً تشمل كلّ أبعاد حياته المعرفية والعملية. إنّ هذه الرؤية تقدّم العالم بصورته الحقيقية التي لا تنحصر بالعالم المادّي، بل بعوالم حقيقية لا تنالها يد الحسّ كما تقدّم العالم المادّي غير منقطع عن منشئه ومبدئه ومنتهاه. إنّ المعرفة العلمية بفضل هذه الرؤية الشاملة تجد مكانها الحقيقي ومكانتها الصحيحة في هيكلية المعرفة الإنسانية، وعليه فإنّ المعرفة العلمية إذا ما تمتّعت بفلسفة متقنة في أسسها المنطقية وخلفياتها المعرفية، ووقعت ضمن شبكة معرفية متينة عامّة، فإنّها لا تقع في استنتاجات خاطئة ميتافيزيقية ولا يترتب عليها نتائج ولوازم معرفية خاطئة، بل تساهم في بناء رؤية صحيحة ومفصلة.

إنّ تأثير الرؤية الكونية الصحيحة في الدراسات العلمية يتّضح بصورة أجلي وأوضح في العلوم الإنسانية التي تحاول أن تعطي صورةً صحيحةً عن الإنسان، فالعلوم الإنسانية أو الاجتماعية تسعى لوصف الإنسان الكامل وطريق الوصول من البداية إلى النهاية لتحقيق غاية الوصول للكمال الإنساني [خسرويه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ج 1، ص 570]، ولا شكّ أنّ للدين دوراً في كلّ هذه الحقول والمجالات الثلاثة، بل إنّها هي الغاية الرئيسة من إنزال الأديان وهي فلسفتها الأصلية. إنّ الدين هو نعم العون للعلوم الإنسانية لكي تعرف الإنسان ومبدأه ومقصده وغايته وكماله والعالم الذي يعيش فيه؛ وبالتالي لكي تعطي له توصياتٍ أفضل وإرشاداتٍ أكمل. إنّ العلم بهذه الصورة ينطلق في حركةٍ مبدؤها في صالح الإنسان ليلبغ غاية تنفعه، كما يجعله يهتمّ بموضوعات وحقول غايتها هو خدمة الإنسان وسموّه المادّي والأخلاقي والمعنوي، وليست إلحاق الأضرار عليه وإحباطه. [انظر: موسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 52-89]

لم يشكّل العلم وتطويره والتعمّق فيه على مرّ العصور أيّ نوع من الابتعاد عن الدين في المجتمع الإسلامي؛ وذلك لأنّ الميتافيزيقا والفلسفة عند المسلمين قد حظيت بالإتقان والمتانة، وبنيت على أساس البرهان، فعلماء الطبيعة عند المسلمين كانوا علماء دينٍ في الوقت نفسه. فعلى أساس الفلسفة الإسلامية لم يكن هناك أيّ تعارض بين العليّة المفروضة في العالم المادّي مع المشيئة الإلهية وإرادته بتاتاً؛ فإنّ مضامين النصوص الإسلامية ما فتئت تشجّع المسلمين على العلم والتعلّم. نعم، دار النقاش

بين العلماء في مدلول كلمة "العلم" في النصوص الإسلامية، وهل أنه يدلّ على العلوم الدينية أم يشتمل على النافع من العلوم كالعلوم التجريبية مثل الفيزياء والكيمياء والعلوم الاجتماعية ممّا هو معروف اليوم. ولكن يمكن الأخذ بالإطلاق في كثيرٍ من الروايات لتمامية مقدمات الحكمة من عدم وجود قرينة حالية أو مقالية على التقييد، وعدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب وعدم انصراف العلم إلى العلم الشرعي لاستخدامه في غير العلوم الدينية في القرآن، حيث قال ﷺ على لسان قارون في طريقة اكتسابه للأموال والكنوز: ﴿إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [سورة القصص: 78]. فهذا القول يشير إلى أنّ قارون كان لديه علم الاقتصاد الخاصّ به، والذي اكتسبه بطريقته الخاصة. غير أنّ مشكلة قارون كانت تكمن في أنّه كان يعلم شيئاً وغاب عنه شيءٌ آخر، أو أنّه لم يرد أن يلتفت إلى ما وراء ذلك، وهو أنّ المال مهما كان كثيراً ليس العامل الوحيد لضمان سعادته وتأمين سوء العاقبة، فيقول الله: ﴿أَوَلَمْ يَعْلَم أَنَّ اللَّهَ قَدْ أَهْلَكَ مِنْ قَبْلِهِ مِنَ الْقُرُونِ مَنْ هُوَ أَشَدُّ مِنْهُ قُوَّةً وَأَكْثَرُ جَمْعًا﴾ [سورة القصص: 78]... وفي مقابل ذلك، ذهب أتباع العلم الحقيقي إلى رفض هذه النظرة والردّ على أتباعها ممّن انبهروا بمكتسبات قارون، وكانوا يأملون أن يكونوا مكانه، وقد قرّر القرآن قولهم: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا وَلَا يُلَقَّهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾ [سورة القصص: 80]. فهذه الآية الكريمة القرآنية التي تحكي قصة قارون تشير إلى وجود نوعين من العلم: علم "عندي" الذي ليس له أيّ علاقة بالوحي والمعرفة الدينية، وعلم "من عند الله" الذي ينظر إلى العالم من منظور جامع إلهي ديني.

هذا، ولكنّ المتأمل في أوضاع المسلمين وأحوالهم الحالية، وارتباطهم مع العلم وكيفية مواكبتهم له على أرض الواقع يشاهد حالةً أخرى؛ ففي هذه العصور المتأخّرة لا يوجد في الواقع الخارجي تطابق مع ما هو مبثوث في النصوص حول أهميّة الاهتمام بالعلم. من هنا يجدر البحث والتأمل في علل تأخّر المسلمين العلمي، بعدما كانوا من المتفوّقين في مجال العلم ومن رواده في العالم. فكيف تغيّرت رؤية المسلمين عن العلم، وقد كانوا لا يجدون تعارضاً بين العمل العلمي والفكر الديني، بل كانوا يعدّونه عبادةً وعملاً دينياً؟ فهل يعدّ هذا الواقع الميداني مورد نقض لما بيّناه نظرياً حول دور رؤية الدينية، ولا سيّما الإسلام في الاهتمام بالعلم وتطوّره؟ إنّ من الضروري أن نرصد بنظرة تحليلية دور الدين في الواقع التاريخي وأحداثه نظير النهضة العلمية الأوربيّة، كما يجب أن ندرس العوامل التاريخية الميدانية التي أثّرت في التأخّر العلمي للمسلمين.

3- دور الرؤية الكونية الدينية في النهضة العلمية والتقنية الغربية

على الرغم ممّا اشتهر على لسان عوامّ الناس وغير المتخصّصين من أنّ المانع من التقدّم في مجال العلم

والتقنية في الغرب كان الدين والكنيسة وتصرفاتها؛ إذ إنَّ النهضة في الغرب قد حدثت بعد محاولة إزاحة الدين وتهميشه، ولكنَّ البحوث والدراسات الأكثر عمقًا تشير إلى أنَّ الحقيقة هي شيءٌ آخر؛ إذ إنَّ للدين دورًا هامًا في بدو هذه الحركة. فعلى سبيل المثال درس الخبراء سبب ازدهار العلم الحديث في أوروبا وتخلّفه في الصين أو الهند خلال ذات المدّة الزمنيّة، واعتقدوا أنَّ لذلك علاقةً بلون الرؤية والأيدولوجيا التي سادت الصين والهند وأوروبا. فلم يكن في وسع العلم الحديث أن يظهر في أحضان الثقافة الصينية؛ لأنَّ الطاوية¹ تعتقد أنَّ العلل الحقيقية لظواهر الطبيعة هي أمور روحانية خفية فقط، كما أنَّ تعاليم كونفوشيوس التي راجت هناك تؤكّد الأخلاق والسلوك الاجتماعي، بينما تهمل قضايا الوجود والطبيعة. ولم يتمكّن العلم من تحقيق تقدّم في إطار الثقافة الهندية التي كانت تعدّ المنهج التجريبي وهميًا ولا يتمتّع بالواقعية، والهدف الأصليّ الغائيّ التي ترسمه هذه المدرسة هو التحرّر عن هذا العالم الذي يشبه فخًا بدورات لا نهاية لها من الولادة والموت. فيما كان الإنسان الغربيّ النصراني يعتقد أنَّ العالم ظاهرة إيجابية؛ لأنّه خلق من قبل الله العادل، كما أنّه قابل للتعقل والاكتشاف؛ لأنّ خالقه حكيم ومدبّر، ويمكن الإنسان أن يستوعب الظواهر الكونية؛ لأنّ الله أمر البشر بإعمار الأرض واستيفاء خيراتها، وهو سُبْحَانَ اللَّهِ لا يشرّع أوامر تعجزية. [كغشني، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 19]

وعلى العكس الاعتقاد القائل بأنّ الرؤية الكونية الدينية كانت مانعًا أمام تطوّر الإنسان الغربيّ، يعتقد بعض المفكرين بأنّ المانع كان الفلسفة اليونانية على وجه العموم، ورؤية أرسطو على وجه الخصوص التي هيمنت على الأوساط العلمية والأكاديمية والفكر الفلسفي والمعرفي الغربيّ، أمّا الباحث على النشاط العلمي ودراسة الطبيعة كان الرؤية الكونية الدينية. ففي نظر هؤلاء أنّ أرسطو قد أهمل التجربة أو المشاهدة الدقيقة للأجسام المادّية نتيجةً للرؤية التي كان يعتمدها في تقسيم الجسم إلى مادّةٍ وصورَةٍ. فقد كان يميّز الصورة عن المادّة في الأجسام المادّية. فالمادّة الأولى (أو الهولي) - وهي المادّة الفلسفية وليست المادّة الفيزيائية بمعنى الجسم - هي قوّة واستعداد الأشياء ليس إلّا، أمّا الصورة فهي التي تحمل على المادّة وتعطي الفعلية والتأثير. وفقًا لهذه الرؤية، فإنّ صورة الشيء إذا حصلت لدى العقل عن طريق تحليل الأشياء بواسطة التعريف، فإنّ طبيعته وماهيته وخصائصه كافّة، تكون معلومةً لدى الإنسان. وبالتالي فإنّها تغني الإنسان عن دراسة الموجود العيني المادّي بالملاحظة الحسيّة

1 - النظام الديني والفلسفي الصيني، يتخذ العديد من الأشكال المختلفة، ويؤثّر بشكل كبير على الديانات الأخرى، وخاصة البوذية.

[see: Bowker, John, The Concise Oxford Dictionary of World Religions, p. 14513]

الكتاب المقدّس الأول والأكثر تأثيرًا في الطاوية هو بلا شك كتاب "داودينغ" (Tao Te Ching) ويقال إنّه كتبه الفيلسوف الحكيم لاوتسو

(Laozi).

[Pye, Michael, Macmillan Dictionary of Religion, p. 61]

الدقيقة والتجربة. فالمنهج العقلي الذي كان متبعا في دراسة الموجودات غير المادية هو نفسه يتخذ في دراسة الموجودات المادية.

[Peterson, Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 246]

هذه الرؤية نفسها كانت السبب في تفويض المنهج الرياضي والقياسات الرياضية في الفيزياء القديمة. فعلى سبيل المثال كانت الرؤية السائدة في الفيزياء القديمة أنه لو ألقي شخص بجسمين مختلفين في الوزن من ارتفاع ما فإن الجسم الأثقل وزناً يصل إلى الأرض قبل الآخر، ولكن غاليليو أثبت بالمنهج الرياضي والتجربة خطأ هذا الاعتقاد، وأثبت أنهما يسقطان معاً في آن واحد. فلو أن الإنسان يرى أن الريش على سبيل المثال يسقط بسرعة أقل من التفاحة فإن ذلك ليس بسبب قلة وزنه، بل بسبب تأثير مقاومة الهواء عليه؛ فلذلك فإن الريش والتفاحة يسقطان على الأرض في زمان واحد عند عدم تأثير مقاومة الهواء.

لقد هيمنت النظرة الغائية - وليست الفاعلية - إلى الأشياء والظواهر الطبيعية على رؤية الفيزياء القديمة، وكانت هذه المسألة هي المعيار الذي اعتمده بعض المفكرين في تحديد أطر الفيزياء القديمة ورسم ملامحها ونقطة التحول التي بتغييرها شيدت أسس الفيزياء الكلاسيكية. فعلى سبيل المثال إذا سألنا الفيزيائي القديم: لماذا تنمو نواة البلوط؟ فإن إجابته ستكون: كي تصبح شجرة بلوط. أو إذا سألناه: لماذا تمطر السماء؟ فإنه يقول: كي تسقي النباتات!

[Barbour, Issues in Science and Religion, p. 16 - 17]

ولكن لماذا يحلل الفيزيائيون القدماء هذه الظواهر وفق هذه النظرة؟ يبدو أن علة ذلك تكمن في أنهم قد استلهموا هذه النظرة من رؤية كونية يونانية تعدّ الظواهر بمختلف أشكالها وألوانها مطابقة للصورة الكائنة في عقل الإله والصادرة عنه بهذه الصورة بالضرورة. فالغايات الإلهية قد عيّنت لكل ظواهر العالم ما يجب أن تكون عليه، فلا يمكن لهذه الظواهر أن تتخلف عما هي عليه. وهذا ما جعل المهتمين بمعرفة الطبيعة يعنون بغايات الإله وليس بفعله الجبري.

[Peterson, Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 245]

هذه النظرة إلى ظواهر العالم تغيرت رويداً رويداً بسبب الثورة الكوبرنيكية ومنهجها الذي استقته - ولو بشكل خفي وغير مباشر - من تصوّر الدين المسيحي إلى العالم على أنه صادر عن إله عاقل ومختار في الوقت نفسه، وقد اعتمدت في منهجها هذا على التجربة أداة لفهم فعل الإله. وبهذا استبدلت النظرة الغائية إلى الظواهر والأشياء بوصفها وتحليلها. لقد أفضت هيمنة الفكر الأرسطي على الأوساط الغربية بما في ذلك الكنسية إلى أن أصبحت النصوص الدينية تفسّر في ضوءه. بل تمتعت هذه

التفسيرات بنوع من القداسة إلى الحدّ الذي اعتبرت فيه الرؤى المعارضة لها رؤى معارضةً للدين نفسه. إنّ المتأمل في المنهج التجريبي في دراسة الظواهر الطبيعية، والذي بدأ مع النهضة الكوبرنيكية يجد أنّه نوع من النظرة إلى العالم لم تكن خافيةً عن الرؤية الكونية للأديان الإبراهيمية، بل إنّهم مستلهمٌ منها. والكثير من التعارضات التي قد يبدو أنّها وقعت بعد تلك الفترة بين الدين والنظريات العلمية لم تكن في واقع الأمر تعارضًا حقيقيًا بين العلم والدين، بل كانت تعارضًا بين التفسير الأرسطي أو اليوناني للدين مع العلم.

ملاحظة

لقد عالجتنا موضوع تأثير الرؤية الكونية في النشاط العلمي، ولكن السؤال الأساسي يكمن في موضوع علّة تقدّم الغرب علميًا وتقنيًا، وليس الشرق، فرأينا أنّ بعضهم سعوا بدقّة أن يسبروا الخلفيات الفكرية والفلسفية لهذه الانتقال الكبير من التخلف إلى التطور الهائل الذي غير وجه حياة الإنسان، فاعتبروا تغيير الرؤية الأرسطية المهيمنة على الأوساط الفكرية والعلمية الغربية، التي تهتمّ بالصورة المعقولة دون المادّة، وبغايات الظواهر المادّية دون كفيّاتها هو السبب الرئيس لهذا الانتقال. فتحوّلت الرؤية اليونانية الأرسطية إلى رؤيةٍ تهتمّ بالمادّة، ولم ترّ الظواهر أمورًا تجري بصورة جبرية عن عقل الإله، فهذا التغيير والانتقال في الرؤية جعل الأرضية ممهّدةً للاهتمام بالعالم المادّي ومعرفته. ولكن هذا القول بالإضافة إلى عدم قبوله من جانب بعض المفكرين وتوصيفه بالإفراط،

[Peterson, Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 212]

لا يخلو من بعض الملاحظات:

أولاً: أنّ الرؤية المسيحية كانت ترافق المجتمع الغربي أكثر من 1600 عام، فلم تبدأ هذه الثورة إلا بعد مضيّ هذه الدورة الزمنية الطويلة، فإذا كانت هذه الرؤية المسيحية كافيةً في إيجاد هذا التغيير، فلم لم يحدث في عصر هيمنة الكنيسة على الغرب؟ أو على الأقل بعدما عُظمت مراكز تعليم الفلسفة اليونانية في الغرب وانحسار الفكر المسيحي في الأوساط العلمية؟

ثانياً: أنّ فكرة تمايز الصورة عن المادّة لا تلازم عدم الاهتمام بالعالم المادّي، بل هو أحد تجلّيات الاهتمام لفهم العالم المادّي والظواهر الموجودة فيه، كما أنّ تمييز إيمانويل كانط (Immanuel Kant) المشهور بين "نومن" و"فنومن"، والذي انجرّ إلى المثالية الألمانية لم يسبّب تأخر الأوربيين، بل فتح نافذةً جديدةً أمامهم لفهم العالم. إضافةً إلى أنّ المادّة الفلسفية التي تعرف بالمادّة الأولى في الفلسفة تختلف عن المادّة الفيزيائية كما أشار إليه الحكماء. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 8، ص 5]

ثالثًا: أنّ الباحث حول واقعة النهضة الفكرية الأروبية وجذورها والدارس لتاريخ العلم والفكر للغرب يرى بصمات رجوع الفكر والفنّ اليوناني في الأوساط الفكرية والعلمية والثقافية الغربية، الأمر الذي ساهم في اهتمام الغربيين بالعقل والفلسفة والمنهج العقلي. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 23]

إنّ النظرة التي يمكن الدفاع عنها من خلال الشواهد والمستندات التاريخية هي تغيير رؤية المفكرين الغربيين وتغيير منهجهم في الدراسات والبحوث، وذلك من خلال استخدام العقل. وهذا المنعطف التاريخي تعود جذوره - من حيث المنهج المعرفي والفلسفي - إلى محاولات ألبرت الكبير (Albertus Magnus) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas) ولا سيّما الأخير الذي حاول أن يقحم العقل الأرسطي في دراساته الكلامية وبحوثه الدينية بعدما كان محذورًا في أوساط الكنيسة المعرفية.

[see: King, D. Brett & others, History of Psychology: Ideas and Context, p. 94]

والأمر الذي لا شكّ ولا شبهة فيه هو التأثير العميق لآثار ابن سينا ودراساته على ألبرت وتوما، ويذعن مؤرخو العلم اليوم حتّى في الغرب أن تعرّف الغربيين على تراث الفلسفة اليونانية ولا سيّما الأرسطية، كان من خلال آثار كلّ من ابن سينا وابن رشد، فقبول العقل أداة معرفية والأخذ به في الغرب كان بسبب تأثير المفكرين المسلمين.

[See: Gutas, Ibn Sina (Avicenna), Stanford Encyclopedia of Philosophy]

إنّ تأثير الفكر الفلسفي والعقلي الإسلامي على الأوربيين كانت بدرجة انقسام العلماء الإلهيون في أوربا بين أتباع مدرسة ابن رشد المعروفين بالرشديين - ومعظمهم من الإلهيين المسيحيين - وبين أتباع مدرسة ابن سينا المعروفين بالسينيويين ومعظمهم من الإلهيين اليهود. [See: ibid]

فإذا أردنا أن نكون منصفين في الحكم حول سبب تطوّر العلوم في الغرب دون البلاد الشرقية، فلا بدّ أن لا نتجاهل التأثير الفكري والثقافي للفكر والحضارة الإسلامية ورؤيتها الكونية على الغرب، إلى جانب سائر الأسباب والعلل التي تشكّل كلّ واحدة منها العلة الناقصة لهذا التطوّر.

4- تخلف المسلمين علمياً

السؤال الذي يطرح نفسه هنا هو: إذا كانت الثقافة الإسلامية من عوامل تطوّر الغرب وعلل تقدّمه، فلماذا لم يتقدّم العالم الإسلامي نفسه؟ بل تأخّر عن ركب العلم والتقنية، ولماذا لم تخدم هذه الثقافة نفسها في التطوّر والتقدم؟

لا شكّ أنّ للدين - بمعنى النصوص الوحيانية - تفسيراتٍ متعدّدة انبثقت عن الميول والاتجاهات والمفروضات المسبقة التي أخذ بها المفسّر والتي تترك بصماتها وآثارها على تفسيره. ولكن ليست كلّ هذه التفسيرات في مستوًى واحدٍ من حيث الصحة والاعتبار؛ وذلك لوجود تفاسير متعارضة في بعض

الأحيان ومن الضروري عدم صحّة كلّ التفاسير المتعارضة. فهناك تفاسير خاطئة بجانب التفسير الصحيح الذي يجب أن نتعرّف عليه ونعترف به، ثمّ نحاول أن ندرس ربطها مع العلم. بعبارة أخرى ليس هناك تعارض بين الدين والعلم، بل يقع التعارض بين النقل والعلم [جوادى آملى، عقل در هندسه معرفت دینی، ص 13]، أو بعبارة ثانية بين المعرفة الدينية والعلم. فالحصول على المعرفة الدينية الصحيحة التي تحصل من خلال المنهجية والمباني التفسيرية الصحيحة هو أول خطوة للحصول على رؤية صحيحة حول العلم والدين. فمع اهتمام الدين الحقّ بالعلم والعقل اهتماماً لا مثيل له بين المدارس الفكرية الأخرى، نجد بعض التيارات الفكرية الخاطئة التي تنسب نفسها إلى الدين تأخذ موقفاً عدائياً مع العلم والعقل.

إنّ علّة تخلف العالم الإسلامي عن ركب العلم بعد عصور ذهبية كان فيها الرائد دون الرقيب في العلم والمعرفة، تكمن في التخلّي التدريجي عن ما صدره المسلمون إلى الغرب من الرؤية العقلية والاهتمام بالجانب المعرفي والعلمي.

وقد سادت بعض المدارس والأفكار التي لم تكن مهتمّة بالعقل والمنهج العقلي على أقلّ تقدير، إن نقل إنّ لها موقفاً عدائياً تجاهه، وترفض العقل ودوره في المعرفة، وتهتمّ بالمنهج الكشفي كالصوفية [انظر: يوسفیان وشریفی، عقل ووحی، ص 16]، وكتيّار أهل الحديث الذي كان ينظر إلى ظواهر النصوص الدينية بوصفها المصدر الوحيد للمعرفة. [انظر: سبحانی، الملل والنحل، ج 3، ص 9]

من جانب آخر، إنّ الفكر الأشعري - الذي كان يميل إلى فكرة الجبر ورفض الحسن والقبح العقلين [انظر: سبحانی، رسالة في التحسين والتقيح، ص 71] - أتى ليقضي على دور العقل العملي في العالم الإسلامي؛ ليكمل عمل التيارات التي كانت تنبذ دور العقل النظري جانب الإهمال والنسيان.

من أبرز الأمثلة على هذا التيار الفكري هو أبو حامدٍ محمد الغزالي الذي كان في الوقت نفسه صوفياً وأشعرياً، فموقفه المتشدد ضدّ العقل الفلسفي معروفٌ غنيٌّ عن الذكر. فعلى هذا المنطلق، كان يحذّر الغزالي المسلمين عن مزاولة الرياضيات بذريعة أنّها تشبه الفلسفة، والمعروف عند الناس أنّ الرياضيات والفلسفة يشبهان بعضهما في الدقّة، ولأنّ الفلاسفة - في نظره - هم أهل الكفر والإلحاد؛ فبالنتيجة تسبّب الرياضيات أن يكون الإنسان قريباً من الكفر والإلحاد [الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 19]. ولكنّ الذي يطالع المصادر الإسلامية يجد تأكيداً على تعلّم العلوم والحكمة ولو من المشرك والمنافق. [انظر: الموسوي، القرآن والعقل الحدائ، ص 25 - 27]

رابعا: الربط بين العلم والدين في ضوء الرؤية الكونية

إنّ مسألة كيفية العلاقة والربط بين العلم والدين هي من المسائل التي تعرّض إليها الكثير من أصحاب المدارس الفكرية المختلفة، وقد قدّموا نظرياتٍ ونماذجٍ مختلفةً حولها. وربما يتبادر إلى الذهن بصورة بديهية أنّ الإجابة على مسألة الربط بين العلم والدين لها دور مصيري في حكمنا حول تأثير الرؤية الكونية المنبثقة عن كلّ من العلم والدين في الآخر.

وبعبارة أخرى إنّ رؤيتنا عن كيفية العلاقة بين العلم والدين تحدّد رؤيتنا عن كيفية تأثير الرؤية الكونية لكلّ من العلم والدين في الآخر. فعلى سبيل المثال إذا قلنا بتمايز كلّ من العلم والدين عن الآخر واستقلالهما، فإنّا نكون قد سدّدنا الطريق أمام هذا التأثير. وإذا قلنا بوحدهما فإنّا فتحنا الباب على مصراعيه أمام تأثير أساسي لكلّ منهما على الآخر. ولكنّ التعمّق في الموضوع يجعلنا نصدّق بما هو عكس ما تبادر لنا في الأوّل، وهو أنّ الرؤية الكونية هي التي تحدّد كيفية العلاقة بين العلم والدين. فمع أنّ كلّاً من العلوم الطبيعة والوحي الديني اللذين يريد كلّ من العلم والدين أن يعالجهما لهما حقيقة وواقعية واحدة في العالم العيني، بيد أنّه قدّمت كلّ مدرسة فكرية تصوّرها عن العلم والدين، وبالأحرى معرفةً علميةً ومعرفةً دينيةً وفق الرؤية الكونية التي التزمت بها، فيجب المقارنة بين معرفتها أو تصوّراتها وتفسيراتها عن العلم والدين.

ونشير فيما يلي إلى الأقوال المختلفة حول الربط بين العلم والدين ضمن اتجاهات ثلاثة - التعارض والتمايز والتكامل - ونحاول أن نحدّد دور الرؤية الكونية لكلّ مدرسة في كيفية معالجتها لهذه المدرسة:

أ- التعارض

من الممكن وقوع التعارض بين العلم والدين على فرض وقوع الوحدة والمشابهة بينهما في الموضوع أو الغاية أو المنهج. ولكن حينما تكون موضوعات الوحي والدين المرتبطة بالعلوم الإلهية بالمعنى الخاصّ مشتملةً على نفس الظواهر الطبيعة التي يدرسها العلم، فهذا يمهد الأرضية للمعارضة بين العلم والدين، وحينما تكون غاية الدين هي تبين الوقائع والأعيان الطبيعية فهذا يسبّب التعارض، وحينما يتحدّ منهج الإلهيات والعلم في الدراسة فهذا يفتح المجال لتعارضهما أيضًا.

[Peterson, Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 198]

إنّ أتباع المذهب الطبيعي (philosophical naturalism) الذين يعتمدون المنطق التجريبي ومعطياته مصدرًا وحيدًا للمعرفة، والأصوليين (Fundamentalism) أو أتباع النصّية (textualism) الذين يعولون على ظواهر النصّ الديني التي يعدّونها قطعيةً هم من المنتسبين إلى هذا الاتجاه.

هناك بعض المتدينين المثقفين الذين يتسمكون بظواهر النصوص الدينية وينطلقون منها، ثمّ

يأخذون بالنظريات العلمية التي توافق هذه الظواهر فيعتبرون عنها بالعلم الصادق، في مقابل النظريات المعارضة مع ظواهر النصوص الدينية، فيعتبرون عنها بالعلم الباطل.

[Peterson, Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 199]

إنّ المناقشات الكثيرة حول نظرية التطور الدارويني، لا سيّما في الولايات المتحدة بين الملحدين الذين كانوا يتمسكون بهذه النظرية لرفض الدين، وبعض المتديّنين النصّيين الذين كانوا يرون في هذه النظرية تعارضاً مع ما كانوا يظنّونه معتقداً دينياً لهم هي من أمثلة هذا القسم.

ب- التمايز

ذهب كثيرٌ من المدارس الفكرية إلى تمايز مقولتي العلم والدين، وتعلّقهما بساحتين منفصلتين تماماً عن الآخر. ويعتقد أتباع هذا التيار بتمايز العلم والدين في كلّ من الموضوعات والمناهج والغايات، فلن يحدث أي تعارض بينهما أبداً. فعلى معتقد هؤلاء أنّ موضوع الدين هو الله، بينما موضوع العلم هو الطبيعة. الوحي هو المصدر لمعرفة الله، لكنّ مصدر معرفة حقائق الطبيعة هو الحواسّ والعقل. يستهدف الدين تحقيق القرب الإلهي، بينما يحاول العلم استيعاب حقائق الكون. تتمثل لغة العلم بروح الفرضية والتخمين ومحاولة السيطرة على الطبيعة، لكنّ لغة الدين تتجلى في طقوس العبادة والخضوع. [گلشنی، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 63]

إنّ أتباع المدارس الأرثوذكسية الجديدة والوجودية والوضعية وفلسفة اللغة هم من القائلين بهذه الفكرة ولكن طبق تفاسير وطرق مختلفة تتلاءم مع رؤيتهم الكونية ومبانيهم الفلسفية.

[Peterson, Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, p. 200]

لا شك أنّ كلّاً من القائلين بتمايز العلم والدين نظراً إلى العلم والدين والربط بينهما من نافذة رؤيته الكونية، ومن ثمّ حكم بتمايز العلم والدين. فعلى سبيل المثال اعتبر الأرثوذكس الجدد موضوع العلم هو عالم الطبيعة وموضع الدين هو تجلّي الإله في المسيح، كما اعتبروا غاية العلم معرفة الأنماط الحاكمة على العالم، وغاية الدين إعداد الإنسان لكي يواجه الإله، أمّا منهج العلم عندهم فهو التعقّل والتجربة البشرية، ومنهج الدين هو تجلّي الإله للإنسان، وكلّ ذلك وفق رؤيتهم الكونية.

أمّا الرؤية الكونية لأتباع المدرسة الوجودية فتقتضي أن يعدّوا الأشياء المادّية ودورها ووظائفها موضوع العلم، ولكنّ موضوع الدين عندهم هو الواقعية الشخصية والأخلاقية. وأمّا غاية العلم في رؤيتهم فهي معرفة علاقة الشخص بالأشياء، وغاية الدين هي معرفة علاقة الشخص بالإله.

أما بالنسبة إلى المنهج العلمي فإنه خالٍ عن الشعور والأحاسيس عندهم، في حين أنّ منهج الدين مفعّم بالهواجس الشخصية والأحاسيس في نظرهم. أمّا أتباع المدرسة الوضعية فكانوا يرون موضوع العلم هو الأعيان القابلة للتجربة، وموضوع الدين هو الأعيان غير القابلة للتجربة مثل الإله، ومنهج العلم في نظرهم كان عبارةً عن تحكيم العلم التجريبي الذي كان عندهم هو المنهج الصحيح الوحيد لمعرفة الحكم الصادق، فالعلم التجريبي في نظرهم هو الطريق الحقيقي لكسب المعرفة، ولا يمكن للدين الذي يسلك منهجاً غير تجرّبيّ أن يعطي معرفةً حقيقيةً. وقد بلغ الأمر من الإفراط في الوضعية عند الوضعيين المنطقيين إلى حدّ أنّهم اعتقدوا بخلوّ القضايا غير التجريبية من المعنى، فهكذا يحصل التمايز عندهم بين العلم بقضاياه ذات المعنى، وبين الدين بقضاياه التي تفتقر إلى المعنى والمفهوم.

أما بالنسبة إلى من يتبنون منهج فلسفة اللغة، فإنّهم يعتقدون بلعبتين لغويتين مختلفتين تماماً للدين والعلم. فإنّ موضوع البحث في العلم عندهم هو قضايا وظيفتها تبين الخارج، وموضوع الدين هو قضايا وظيفتها التكامل الروحي أو إيجاد الاطمئنان النفسي. وفي رؤية أتباع فلسفة اللغة تتمثّل غاية العلم في لغتها التي تدعو إلى التنبؤ والتحكّم، كما أنّ غاية الدين تتمثّل في لغتها التي ترمي إلى مقاصد عبادية، ولتوفير الرخاء الروحي والاطمئنان.

جـ- التكاملية

يعتقد بعضهم بعلاقة التكامل بين العلم والدين، بحيث يحاول كل منهما تقديم تبيينات صادقة مختلفة يكمل بعضها بعضاً على أساس مناهج وغايات مختلفة. فبينما يطرح تيار التعارض تفسيرات واحدة لموضوع واحد، يطرح تيار التمايز تفسيراتٍ مختلفةً عن موضوعات مختلفة، ويذهب أتباع تيار التكامل إلى تفسيرات مختلفة للدين والعلم لموضوع واحد؛ إذ يحاول بعض أتباع هذا التيار أن يتعاملوا مع مدّعيات الأديان معاملة المفروضات العلميّة، ويحاول بعضهم الآخر أن يدرجوا العلم والدين ضمن فرضيات أو أطر أعمّ. على أساس هذه الرؤية يسعى العلم إلى كشف علل الوقائع، ويسعى الدين إلى كشف معنى الوقائع.

وقد أشار بعض الباحثين إلى هذه النزعة تحت عنوان "التفاعل"، واعتقدوا بأنّ كلّاً من العلم والدين يمكنهما أن يستفيد من تجارب الآخر، فعلى سبيل المثال أنّ العلم يطرح تساؤلاتٍ حول بداية نشوء الكون وكيفية نهاية العالم، غير أنّه عاجزٌ عن الإجابة عليها، وهو ما يمكن للإلهيات أن تضطلع به. يساهم التفاعل بين العلم والدين - في نظر هؤلاء الباحثين - في الحيلولة دون وقوع حالات الإفراط والتفريط في كلّ منهما؛ إذ يتولّى ذلك تحذير المتديّنين من التعامل الساذج مع النصوص الدينية، وينبّه العلماء التجريبيين لئلا يتورّطوا في نزعات التعميم والإطلاق والوثنية. [كغشني، من العلم العلماني إلى العلم

اتّضح لنا من خلال سرد رؤى المدارس المختلفة حول قضية الربط بين العلم والدين بأنّ الاختلاف في كيفية تصوير الربط بينهما يأتي من خلال الاختلاف في الرؤى الكونية، فالطريق المنهجي والمنطقي في الحكم بين هذه الأقوال هي معالجة رؤاها الكونية، كما أنّ أفضل طريق لمعرفة العلاقة الحقيقية بين العلم والدين هو البحث عن الرؤية الكونية الصحيحة. ونحن نعتقد بأنّ الإنسان بأداة معرفية مثل العقل، وبمصادر معرفية مثل البدهيات العقلية، وبمنهج معرفي مثل الاستدلال البرهاني، وبرؤية معرفية مثل الرؤية الواقعية، يمكنه أن يحدّد الخطوط الأصلية العامة للرؤية الكونية الصحيحة لتصل إلى الدين الصحيح الذي يؤيد مكتسبات هذه الرؤية الكونية ونتائجها، فيطابق العقل السليم والفطرة الإنسانية. فيثري هذا الدين الصحيح العقل ويكمل مشواره في تقديم عونٍ له ليحصل على رؤية كونية كاملة شاملة، تعني بكلّ جوانب حياته وأبعاده الوجودية، فلا ينتهي دور العقل بعدما وصل إلى الدين الصحيح، بل يبدأ العقل بدور جديد، فبعدما كان العقل معياراً يصبح مفتاحاً ومصباحاً في الدين أيضاً، والتوضيح أنّ العقل ميزان ومعيّار في إثبات مبادئ الدين وأصوله، ومصباح في فهم الكتاب والسنة وتلقّي الأحكام الشرعية واستنباطها، ومفتاح في إدراك خصوصيات الأحكام وأسرارها. [جوادى أمل، شريعت در آينه معرفت، ص 213 و214]

إنّ هذه الرؤية الكونية التي تأتي بصورة منظومة كاملة متماسكة حصل عليها العقل إمّا بصورة مستقلة وإمّا بصورة غير مستقلة وبمدد الدين.

فهكذا وضمن هذه الصورة يمكن الكلام عن الربط بين العلم والدين ضمن مفهوم "العلم الديني" الذي نحاول أن نوضح ملامحه في البحث التالي.

خامساً: العلم الديني

يعتقد بعضهم بأنّ نظرية العلم الديني هي أفضل رؤية يمكننا أن ننظر من خلالها إلى العلاقة بين العلم والدين [خسروينا، كلام جديد با رويکرد اسلامي، ص 384]؛ إذ لن يحدث أيّ نوع من التعارض بين الحقلين. إنّ نظرية العلم الديني ليست نظريةً لتحديد العلم وتضييق أفق رؤيته، بل هي نظرية تسعى لتحكيم البنى المعرفية وتسديد الرؤية الكونية للعلم. فهي طريقة للإجابة الصحيحة للإشكاليات التي يطرحها العلم؛ وذلك أنّ هذا الأخير يفتقر في ذاته إلى الأداة المعرفية التي تصلح للإجابة عن تلك التساؤلات. إنّ العلم يقع تلو الدين؛ إذ إنّ لا يوازيه أساساً، وبعبارة أخرى فإنّ العلم يقع بعد الدين في المستوى الطولي وليس بجانبه في مستوى العرضي. فمما لا شكّ فيه أنّ العلم مع محدوديته في الموضوع والمنهج والغاية يشكّل قسمًا من منظومة البشر المعرفية وليس كلّها. فعلى الإنسان أن يسعى

لبناء منظومة فكرية صحيحة وعميقة ومنسجمة، بحيث يقع كل جزء من هذه المنظومة في مكانه الحقيقي اللائق به. إنّ نظرية العلم الديني هي طريق إلى الحقيقة والواقع، فليست منفعة العلم الديني راجعة إلى المجتمع الديني فحسب، بل إنّها تنفع المجتمع البشري بأكمله.

إنّ مجموعة كبيرة من العلماء والباحثين الذين ينتمون إلى تيارات فكرية إسلامية مختلفة، ومن علماء الطبيعة وعلماء الاجتماع وسائر العلوم الإنسانية، والفلاسفة والحكماء والفقهاء والمتكلمين أبدوا رأيهم في هذا المجال، فقدّموا نموذجهم الذي يبيّن كيفية التنظير وإنتاج العلم وفق رؤية شاملة تأخذ جذورها وتشيد مبانيها وفق الرؤية الكونية الدينية. ويبدو أنّ هذه الرؤية صحيحة وعميقة لا سيّما إذا لاحظنا دور الدين الحقيقي في تصوير الحقيقة للإنسان وترسيم الخطوط العريضة في كيفية سلوكه في مختلف مناحي الحياة.

إنّ تيار العقلانية الإسلامية الذي يبدأ سلوكه المعرفي بالعقل المستقلّ ليثبت مباني الدين الصحيح وأصوله ينقاد بحكم العقل المستقلّ نفسه إلى المعارف المستخرجة والمستنبطة من القرآن والسنة؛ لأنّه أثبت صحّتها وصدقها من جانب، كما أنّه أثبت محدودية العقل في قدرته على أنّ يجيب عن كلّ مسائل الإنسان من جانب آخر. ومن هنا تحاول العقلانية الإسلامية أن توضح المباني الصحيحة لتكوين الرؤية الكونية الصحيحة التي ينطلق منها العلم. فتعمد إلى تقديم رؤية صحيحة عن عالم الوجود والأنسان.

إنّ بعض التعارضات بين العلم والدين وخصوصاً في العلوم الإنسانية، إنّما تنبعث عن الفرضيات القبلية الميتافيزيقية لهذه العلوم، حيث تؤثر على القضايا والبيانات العلمية. ومع تغيير المعلومات المسبقة الميتافيزيقية للعلمانية، وتبديلها بمفروضات قبلية ميتافيزيقية إسلامية، يمكننا أن نقضي على هذا التعارض. [خسروناه، كلام جديد با رويکرد اسلامي، ص 384]

لا يقوم العلماء بالبحث العلمي في خلاّ معرفي، بل إنّهم - وطوال القيام بالدراسة والبحث منذ البداية ومع مرحلة طرح الفرضية حتّى النهاية التي تتمثّل في مرحلة إبداء النظرية - متأثرون بمعارف ومعلومات لم يحصلوا عليها من خلال البحث العلمي وبطريقة تجريبية، بل إنّها معلومات قد لا يتنبّه لها الباحث، بل تنبّه عليها الرؤية الكونية التي يلتزم بها هو. فعلى سبيل المثال شاع بين العلماء كثير من الفروض المسبقة مثل أنّ الغاية من التنظير عندهم هي تنظيم التجارب الإنسانية والتنبؤ بالظواهر، وليس توصيف حقيقة وواقعية ما وراء الظواهر، أو أنّ الطبيعة قابلة للفهم ويمكن توصيفها من خلال لغة رياضية، أو أنّ قانوناً واحداً يحكم على العالم الفيزيائي. [گلشنی، دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، 359]

هناك شواهد ومؤيدات كثيرة لصالح هذه التحليل، فعلى سبيل المثال أذعن ماكس بورن (Max Born) عام 1926 بأنّ ما أنجزه في مجال الذرة كان تعميماً فلسفياً لا فيزيائياً. [گلشنی، من العلم العلماني

إلى العلم الديني، ص 98]

إننا ومن خلال رصد نشاط العلماء البحثي في العلوم الطبيعية، ومع النظر إلى تاريخ العلم وتطور النظريات في العلوم الطبيعية، يمكننا القول إنَّ الرؤى الكونية والمعلومات المسبقة لدى الباحثين تؤثر على النشاط العلمي ضمن مختلف مراحلها. وقد رصد الدكتور مهدي گلشني في جهدٍ مميّز هذا التأثير على مختلف مراحل تكوين النظرية، وذشير فيما يأتي باختصار إلى رأيه:

1- في اختيار المسألة للبحث، فعلى سبيل المثال اختار كلُّ من العالم الفيزياء الباكستاني محمد عبد السلام، وستيفن واينبرج (Steven Weinberg) وشيلدون غلاشو (Sheldon Lee Glashow) موضوع توحيد الطاقة النووية الضعيفة والطاقة الكهرومغناطيسية، ولكن كان لكلِّ منهم دافعه الخاص للبحث في هذه المسألة. فبينما اختار غلاشو هذه المسألة لفائدتها في مقام العمل فإنَّ واينبرغ اختارها لأجل تبسيط القضايا، أمّا البروفيسور عبد السلام فقد كان انتخابه لها بدافع ديني؛ وذلك لأنه كان يريد أن يستنتج من وحدة القوى الطبيعية وحدة التدبير، ومن هذا الأخير وحدة المدبّر. [گلشني، من العلم العلماني إلى العلم الديني، ص 155]

2- في اختيار الاختبار وانتقاء المشاهدات، فعلى سبيل المثال خالف فيرنر هايزنبرغ (Werner Heisenberg) تدشين الأجهزة المسرّعة القويّة، وهو ما تسبّب في تأخير التحقيقات حول الفيزياء دون الذريّة، وذلك أنّه خالف تصوّر إمكانية التجزئة غير المتناهية للذرة.

3- في التعبير عن نتائج الاختبارات وتعميمها، فعلى سبيل المثال اعتمد بعض العلماء - لتبرير النظم الموجود في العالم وتصويره، وتجنّب التمسك بالاتفاق والصدفة في كميّة نشوء الكون بقوانينه المتينة - على التصميم الذكي الذي يلزم وجود مصمّم وخالق قادر حكيم، في حين التجأ بعضهم إلى فرضيات ونظريات مثل تفسير عوالم متعدّدة (Many-worlds interpretation) مع أنّه ليس هناك أيّ شاهد تجريبي على هذه الفرضية الأخيرة، وليس لها أيّ مبنّى إلاّ رؤيتهم الإلحادية.

4- في التنظير العلمي، فمثلاً بعدما ساقّت الشواهد العلماء إلى قبول نظرية الانفجار العظيم (Big Bang theory)، التجأ بعض العلماء الذين لم يريدوا أن يقتربوا إلى الاعتقاد بالله إلى بلورة بعض النظريات المنافسة أو دعمها؛ لأنّ نظرية الانفجار العظيم كانت تؤيد نظرية الخلق.

5- في الإعلان العامّ للنظريات العلمية، على سبيل المثال لم يعلن أينشتاين نظرية النسبية العامّة إلاّ بعد مضي سنتين؛ لأنّه كان معتقداً بأصل العليّة، وكان يرى النسبية العامّة متعارضاً مع أصل العليّة، ومن هنا لم يعلن نظريته إلاّ بعدما ارتفعت عنه الشبهة.

6- في التعبير عن النظريات العلمية، فتضييق عالم الوجود إلى نطاق المادّة ليس قراءةً علميةً وتجريبيةً، بل إنّ متخذاً من الرؤية الكونية المادّية.

7- في اختيار المعايير لتقييم النظريات العلمية ونقدها. فعلى سبيل المثال، بعدما قُدمت نظرية ميكانيكا الكم والتعبير الإحصائي عنه، ناهض أينشتاين بعض المفاهيم التي تعبر عن هذه النظرية، ولا سيّما بعد أن انتقد التيار الكوبنهاغني لها، واتهمها بأنها غير واقعية وغير فاعلة.

8- في توجيه وظائف العلم. على سبيل المثال تعرّف الرؤية الكونية الدينية الإنسان بوصفه خليفة الله على الأرض وكونه مسؤولاً عن عمران الأرض، فمنطلقاً عن هذه الرؤية لن يذهب الإنسان إلى تخريب الطبيعة وهدمها بخلاف تلك الرؤى التي تحثّ على استثمار الأرض المفرط والتسلّط العدواني على الشعوب، فتنتهي إلى تخريب الطبيعة والدمار والفساد في الأرض. [حسنى، علم ديني، ص 54 - 60]

لا شكّ أنّ البحث العلمي إذا تمّ في براديجم (Paradigm) الرؤية الدينية أو إطارها فلن يحدث أيّ نوع من التعارض والتصادم بين العلم والدين. فإذا كان العلم يتشكّل من مجموعةٍ من القضايا التي تصف لنا العالم الطبيعي ومظاهره، فإنّ النظريات العلمية التي تنتجها هذه الرؤية الكونية تشكّل نوعاً آخر من العلم يمكننا أن ننسبها إلى الدين ونسمّيها (العلم الديني)، ولا يضرّ هذه التسمية أنّ الرؤية الكونية والأسئلة الميتافيزيقية التي تحيى عليها تلك الرؤية لا تدخل في مسائل العلم، بل تشكّل المبادئ التصورية والتصديقية للعلم؛ لأنّه وإن كان كذلك ولكنّ تلك المبادئ هي على نحوٍ يجعل العلم بلغتها ومسائلها وجهتها يختلف عن العلم الذي يولد في أحضان رؤى كونيةٍ أخرى. وبما أنّ العلم يتعيّن بهذه الصورة الخاصّة ببركة المبادئ الدينية، فتسميته بالعلم الديني تسميةٌ صحيحةٌ. كما يمكننا أيضاً أن نستفيد من تلك القضايا الموجودة في النصوص الدينية، والتي تشير إلى حقيقة العالم الطبيعي لنستلهم منها فرضياتٍ يمكن إدخالها في إطار حركة إنتاج النظريات العلمية.

فلا ريب في تأثير المبادئ الدينية ورؤيتها الكونية في تكوين علوم إنسانية خاصّة وتمعّنة؛ لأنّ لهذه المبادئ تأثيراً على مسائل العلوم الإنسانية، فالوظيفة الأصلية لهذه العلوم هي أن تصف الإنسان المحقّق والمطلوب والطريقة التي تؤدّي إلى الانسان المطلوب انطلاقاً من الإنسان المحقّق، ولا شكّ في أنّ للدين دوراً لا سيّما في الحقلين الأخيرين من العلوم الإنسانية.

النتيجة

لا يمكن للعلم أن يزود الإنسان برؤية كونية صحيحة وكاملة من خلال النظريات العلمية والمنهج العلمي الذي يقوم على المشاهدة والتجربة وحسب؛ لأن العلم هو نافذة ضيقة إلى الحقيقة؛ فهو ينظر من خلال إطار ضيق - وهو أدوات المعرفة المحدودة وهي التجربة - إلى نطاق محدود وهو العالم المادي. إن المعرفة الدينية الصحيحة - التي يُثبتها ويؤيدها العقل المنطقي السليم من جهة، وتُثري وتدعم العقل الإنساني من جهة أخرى - صالحة لأن تقدم رؤية كونية شاملة تستوعب كل أبعاد الإنسان الوجودية والمعرفية، كما تزوده بمنظومة مفهومية منسجمة ومترابطة تعطي معنى وعمقا وربطاً لكل أبعاد حياة الإنسان. إن هذه الرؤية الكونية ترسم خريطة كاملة ذات معنى عن الإنسان وأفعاله تشمل في ضمنها على كل نشاطات الإنسان وفعالياته، بما في ذلك البحث العلمي والقيام بكشف حقائق الطبيعة والأمر المرتبطة بالإنسان ضمن العلوم الطبيعية أو الاجتماعية (الإنسانية). ففي ضوء ما طرحناه في المقال، إن دراسة موضوع العلاقة بين العلم والدين من منظر الرؤية الكونية المنبثقة عن كل منهما هو أفضل منهج لمعالجة الموضوع. فعلى أساس هذا المنهج، ليست العلاقة بين الدين - أو بالأحرى المعرفة الدينية الصحيحة - والعلم عرضية وفي مستوى واحد من حيث الترتيب المعرفي، بل هي طولية. فالعلم لا يبدأ عمله من نقطة الصفر المعرفي، بل ينطلق من خلفيات ميتافيزيقية مسبقة، ومثقلة بفرضيات معرفية غير تجريبية تشكل رؤيتها الكونية المسبقة، فلو شيد العلم بحته على أسس معرفية رصينة أخذها من المعرفة الدينية الصحيحة، ونظم نشاطه ورؤيته في ضوء شبكتها المفاهيمية، فإنه يعرض نفسه في صورة جديدة يمكننا أن نسميها بالعلم الديني، والذي - مع التزامه بالمنهج التجريبي - لا يعارض الدين؛ لأنه يتمتع بخلفية معرفية متينة، وأفق ورؤية واسعة وغايات ووظائف متعالية. إن الدين وفق هذه الرؤية ليس مانعاً أمام التقدم العلمي، بل من محفزاته، فمثل هذه الرؤية الكونية كانت السبب في ظهور العصر الذهبي الإسلامي وإشعال فتيل شرارة النهضة العلمية الأوربية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

- جوادى آملى، عبدالله، شريعت در آينه معرفت، نشر اسراء، قم، چاپ دوم، 1378 ش.
- جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، نشر اسراء، قم، چاپ يكم، 1386 ش.
- حسنى، سيدحميدرضا و ديگران، علم دينى، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ ششم، 1392 ش.
- خسروپناه، عبدالحسين، در جستجوى علوم انسانى اسلامى، نشر معارف، چاپ سوم، 1397 ش.
- خسروپناه، عبدالحسين، كلام جديد با رويکرد اسلامى، دفتر نشر معارف، چاپ يكم، 1389 ش.
- السبحاني، جعفر، الملل والنحل، الناشر، مؤسسة الإمام الصادق، 1424 هـ.
- السبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح، مؤسسة الإمام الصادق، 1420 هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، تحقيق: سعد كريم الفقي، الناشر: دار ابن خلدون، الإسكندرية.
- گلشنى، مهدى، دیدگاه های فلسفی فیزیکدانان معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ چهارم، 1385 ش.
- گلشنى، مهدى، من العلم العلماني إلى العلم الديني، المترجم: سرمد الطائي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى، 1424 هـ.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، المترجم: السيد هاشم محمد، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، 1427 هـ.
- مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، تهران، نشر صدرا، چاپ هفتم، 1377 هـ.
- المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، طبع إسماعيليان، قم، الطبعة الخامسة، 1375 ش.
- الموسوي، سيد روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، 2019 م.
- الموسوي، سيد روح الله، القرآن والعقل الحدائي، الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، 2018 م.
- يوسفیان، حسن و احمدحسين شريفى، عقل و وحى، الناشر، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، 1385 ش.

Refrence

Barbour Ian G, Issues in Science and Religion, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, N. J., 1966.

Bowker, John, The Concise Oxford Dictionary of World Religions, Oxford University Press, 2005.

- Carroll David W., Purpose and Cognition, Cambridge University Press, 2017.
- Gutas, Dimitri, Ibn Sina [Avicenna], Stanford Encyclopedia of Philosophy, First published Thu Sep 15, 2016.
- Hunt Shelby D., Controversy in Marketing Theory: For Reason, Realism, Truth, and Objectivity, M.E. Sharpe, 2003.
- King, D. Brett, William Douglas Woody, Wayne Viney, History of Psychology: Ideas and Context, Routledge, 2015.
- Peterson, Michael L., Reason & Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford University Press, 1991.
- Popper, Karl Raimund, The Logic of Scientific Discovery, Psychology Press, 2002.
- Pye, Michael, Macmillan Dictionary of Religion, Palgrave Macmillan, 1993.
- Sweetman, Brendan, Evolution, Chance, and God Understanding the Relationship between Evolution and Religion, Bloomsbury Academic An imprint of Bloomsbury Publishing Inc.

Religious knowledge and Man's Ontological Dimensions "mutual relationship in man's perfection"

Muhammad Baqir Khalil al-Sheikh

Researcher in Islamic jurisprudence and knowledge, Bahrain.

E-mail: baqery86@gmail.com

Summary

The study discusses the ontological dimensions that the Wise Creator has put in human beings to distinguish them from other beings, and it shows how these dimensions have impact on man's commitment to religion, and how they themselves are affected by religion as well. The study concludes that there is a mutual complementary relationship between these two matters by giving an introduction explaining the concept of religious knowledge and human dimensions, showing that man has fixed facts, and discussing the role of these dimensions in shaping the system of religious knowledge and the role of religious knowledge in forming those dimensions and determining their functions. So, the study explains two facts; the analysis of man's reality and the impact of religion on man's perfection. The approach followed in this study is the rational analytical approach alongside with the traditional approach. This is because the result in this study depends on the observation of rational and logical data beside the observation of traditional standards as well. The cognitive dispersion we are undergoing with the discrepancy of goals, methods and behavior drives man to know the standards through which man can find the right way of thinking, and then know the final goal that he must get to; and consequently, the right path that man follows in this life shall be clear.

Keywords: religious knowledge, man's ontological dimensions, reason, instinct, choice, moral conscience, new theology.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 130 -161

Received: 21/1/2022; Accepted: 29/2/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



المعرفة الدينية والأبعاد الوجودية للإنسان

محمد باقر خليل الشيخ

باحث في الفقه والمعارف الاسلامية، بحرين. البريد الإلكتروني: baqery86@gmail.com

الخلاصة

يتعرض البحث إلى بيان الأبعاد الوجودية التي أودعها الخالق الحكيم في الإنسان ليميز بها عما سواه من الموجودات، وكيفية تأثير هذه الأبعاد في إنشاد الإنسان للدين، وكيفية تأثرها بالدين أيضًا، ويخلص إلى وجود علاقة تبادلية تكاملية بين هذين الأمرين؛ وذلك من خلال تقديم مقدمة شارحة لمفهوم المعرفة الدينية والأبعاد الإنسانية، وبيان أن للإنسان حقائق ثابتة له، وعرض دور هذه الأبعاد في تشكيل منظومة المعرفة الدينية، ودور المعرفة الدينية في تشييدها، وتحديد وظائفها. لذا سيتكفل البحث الحاضر ببيان حقيقتين، هما تحليل حقيقة الإنسان، وتأثير الدين في كمال الإنسان، والمنهج المتبع في الدراسة هو المنهج العقلي التحليلي منضماً للمنهج النقلي؛ وذلك لتوقف النتيجة الواضحة في هذا البحث على ملاحظة المعطيات العقلية والمنطقية، وملاحظة الثوابت النقلية أيضًا. إن واقع التشتت المعرفي الذي نعيشه وما فيه من تباين في الغايات والمناهج والسلوك يحث الإنسان نحو معرفة ملاكٍ يستطيع من خلاله أن يقف على طريقة التفكير الصحيح، ثم معرفة الغاية التي يجب أن ينتهي إليها، وعلى إثره يتعين نمط السلوك الذي يسلكه الإنسان في هذه الحياة.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الدينية، الأبعاد الوجودية للإنسان، العقل، الفطرة، الاختيار، الضمير الأخلاقي، علم الكلام الجديد.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 130 - 161

استلام: 2022/1/21 ، القبول: 2022/2/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

أولت الثقافة الدينية أهمية خاصة ومميّزة للإنسان؛ حيث أبرزت المكانة الحقيقية له في هذا الوجود، ثم ما فتأت تزوّده بما يساهم في ارتقائه ووصوله إلى كماله، وليس بأدّل على ذلك أن تصدّت شرائعها للكشف عن الحقائق الواقعية، وجعلها في متناول الإنسان يمارسها؛ فيسلك بها إلى كماله، والبحث الحاضر يتعرّض إلى أسس البناء الديني للإنسان، وذلك عبر سيرٍ جهتين:

الأولى: تبيين الأبعاد الوجودية للإنسان.

الثانية: تبيين كيفية تأثيرها في المعرفة الدينية وتأثير المعرفة الدينية فيها، والعلاقة المتبادلة بينهما في سبيل تكامل الإنسان.

وذلك عبر البحث في أربعة مطالب: الأول: شرح مصطلحات البحث، والوقوف على حدود المعرفة الدينية. والثاني: الأبعاد الوجودية للإنسان. والثالث: العلاقة المتبادلة بين الأبعاد الوجودية للإنسان والمعرفة الدينية. والرابع: البعد الأخلاقي والمعرفة الدينية.

المطلب الأول: مصطلحات البحث

ونقف فيه مع مفردات العنوان (المعرفة، الدينية، الأبعاد الوجودية للإنسان)

1_ المعرفة

لغة:

قال ابن فارس: «السكون والطمأنينة» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 281]. والملاحظ في موارد متعدّدة من الاستخدام القرآني أنه لم يبتعد عن هذا المدلول اللغوي. نعم، زاد فيه معنى التفكير؛ كما في قوله تعالى: ﴿تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ﴾ [سورة المائدة: 83]، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللَّهِ ثُمَّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة النحل: 83].

قال الراغب الأصفهاني: إنّ معنى المعرفة في الآيتين: «إدراك الشيء بتفكيرٍ وتدبرٍ لأثره» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 33].

اصطلاحاً:

وجاءت المعرفة في كلام المتخصصين بأنها إدراك الحقائق بصورةٍ منهجيةٍ ثابتةٍ تؤدي إلى سكون النفس، وتدبر الأثر.

وبما تقدّم ينكشف لنا وجود فرقٍ بين اصطلاحيّ العلم والمعرفة؛ إذ أخذ في المعرفة - زيادةً على

الإدراك - سكون النفس، وتدبر الأثر، ولم يؤخذا في العلم؛ حيث عرّف بآته «نقيض الجهل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 110].

2_ الدينية

لغة:

ذكر الخليل الفراهيدي أنّ الدين يطلق على: «الجزاء والطاعة والعادة» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 73].

وذكر ابن فارس أنّ الجامع بين هذه الأمور الثلاثة هو: «الانقياد والذلّ» [المصدر السابق، ج 2، ص 319].

والمتحصّل بالتأمّل في كلماتهم أنّ الدين يُلحظ فيه أمران، المبدأ: وهو الانقياد، والنتيجة: وهي الجزاء.

اصطلاحًا:

وأما الدين في الاصطلاح فلا بدّ أن نعترف ابتداءً بصعوبة إيجاد جامع يمكن من خلاله تعريف الدين حتّى قيل: «لقد توسّع لفظ الدين بحيث لم يعد قابلاً للمعرفة» [رشاد، فلسفة الدين، ص 26]، ومرجع ذلك إلى أنّ من تصدّوا لتعريف الدين كان ينبغي لهم أولاً أن يحدّدوا أموراً، وهي:

ما الأساس والمعياري في كون الدين ديناً؟

هل الدين من المفاهيم التي لها ماهية قابلة للتعريف؟

هل الدين المقصود هو خصوص ما زال موجوداً، أم يشمل الديانات التي بادت أو نُسخت أيضاً؟

هل الدين هو المنظومة الفكرية، أم السلوك الخارجي للمتديّن، أم هما معاً؟

وغيرها من أسئلة لم تُحسم في أبحاث فلسفة الدين حتّى يومنا الحاضر.

وعلى هذا الأساس ذُكرت له تعريفات متعدّدة جدّاً. [انظر: على تبار فيروزجاني، معرفت ديني، حقيقت، ماهيت و ارزش، ص 18 - 23]

منها: «نحو سلوك في الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقية عند الله سبحانه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 130].

ومنّها: «هو مدلول مجموع المقولات الوجودية (Ontological) البنيوية (Structural) ذات الصلة بالوجود والإنسان والعالم، ومجموع الأحكام والأخلاق التي قد أنزلت، أو أُجيزت من قبل ربّ الوجود

ومدبره، بهدف تأمين كمال الإنسان وسعادته الأبدية» [رشاد، فلسفة الدين، ص 30].

ومنها: «ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي؛ لتعليم الناس الطريقة التي يريدونها ﷺ من عباده أن يسلكوها في حياتهم» [العالمي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ص 19].

ومهما وُجد من اختلافٍ في تعريف الدين، فإنّ الذي يحكم به العقل - كما ثبت في محله - هو ضرورة بعثة الأنبياء؛ لطفًا من الله تعالى، وإنّ هذا اللطف لا يتمّ إلا بإيصال هذا الدين إلى البشر عبر الطرق المتعارفة؛ ولذا فهذه التعريفات وغيرها ليست إلا حكايةً عن هذا الحكم العقلي.

وهذا يعني أنّ هناك واقعًا واحدًا للدين يجب علينا أن نسعى عبر معايير خاصّة¹ للوصول إليه وإدراكه.

وتوضيح ذلك أنّ حدود التعريف ينبغي أن تأخذ من حدود حكم العقل بضرورة النبوة، والذي ثبت ممّا حكم به العقل أمران:

الأول: أنّ الإنسان قد خُلِق لأجل التكامل، وهذا التكامل يتوقّف على وجود طريقٍ بين الناس وخالقهم، العالم بسبيل تكاملهم، وهو طريق الوحي الذي خصّه الله 4 بالأنبياء عليهم السلام.

الثاني: أنّ أحكام الله ﷻ إنّما تنشأ من مصالح ومفاسد واقعية لا يمكن أن يصل الإنسان إليها بمحض ما يملكه من أدوات معرفيّة.

وبالتالي: فإنّ أقرب التعريفات السابقة إلى هذه الحقيقة هو الثالث منها.

تنبيه

إنّ المتّصف بكونه دينيًا هو خصوص ما ثبت صدوره بالطرق التي يقرّها العقل في الوصول إلى المعرفة؛ فما ذكر من كفاية "كون الغرض دينيًا" [فيروزجاني، المعرفة الدينية.. حقيقتها وماهيتها وقيمتها، ص 91]، أو كفاية "عدم التعارض مع ملاكات المعرفة الدينية" [المصدر السابق، ص 99]؛ للتوصّل إلى إدخال مثل التجارب الطبيعيّة في المعرفة الدينيّة غير كافٍ؛ بعدما كانت خارجةً عن حدود ما حكم به العقل من ضرورة وجود الدين، وحدوده.

وبالتالي: فعدا ما تتكفل به الشريعة من نظامٍ تكامليٍّ سيكون داخلًا في دائرة السنن التي سنّها الله 4 لتكامل الإنسان عبر ما أتاحه له من أدوات معرفيّة تمكّنه من إعمار الأرض، كسنة الابتلاء، والاستخلاف، وإنزال البركات، والإمداد الإلهي.

1 كالمعايير التي يقننها علم أصول الفقه للوصول إلى المعرفة الدينيّة.

نعم، تكفّلت الشريعة ببيان حقائق تجعل من الإنسان في علاقاته مع تمام الموجودات تحت نظامٍ واحدٍ قادرٍ على إيجاد تناسق بين مواقفه في مختلف القضايا التي يواجهها، وهذا ما يبتني عليه نظام التشريع الإسلامي المبحوثة قضاياها في الدراسات الفقهيّة؛ ولذا عُرّف الحكم الشرعي بكونه «التشريع الصادر من قِبَل الله - تعالى - لتنظيم حياة الإنسان، وتوجيهه» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 176].

حصيلة البحث

وقد تحصّل من مجموع ما سبق أنّ المقصود من المعرفة الدينيّة هو «إدراك الحقائق الدينيّة الثابتة ممّا أتى به الأنبياء والمرسلون لتعليم الناس الطريقة التي يريدّها الله - تعالى - من عباده أن يسلكوها في حياتهم وتدبّر آثارها»، ويقرب منه تعريفها بـ: «تفسير الشريعة والمعاني التي تحصل من كلام الباري وأقوال أئمّة الدين» [الريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص 16].

3- الأبعاد الوجودية للإنسان

ونقصد بها الأبعاد التي بها قوام وجود الإنسان في هذه النشأة، وبمجموعها يتميّز الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، وبجُسن التعامل معها يرتقي الإنسان في طريق التكامل.

والبعدان الأساس في وجود الإنسان هما:

البعد المادّي: وهو الجانب المحسوس في الإنسان؛ حيث يشغل الإنسان به حيّزاً من الفراغ في الخارج، ويمكن إدراكه عبر إحدى الحواس الخمس.

البعد غير المادّي: وهي الأبعاد التي لا تتّصف بصفات المادّة؛ فلا تشغل حيّزاً في الخارج، ولا يمكن إدراكها بالحواس.

نعم، لها آثارٌ تنعكس على سلوك الإنسان في الخارج، وهذه الأبعاد هي: الفطرة والعقل والحس الأخلاقي والاختيار.

والذي نسعى إليه في هذه المقالة هو الوقوف على الدور المتبادل بين المعرفة الدينيّة في حياة الإنسان بشقّي أبعادها، ودور هذه الأبعاد في الوصول إلى المعرفة الدينيّة وبالتالي بلوغ الإنسان إلى كماله.

المطلب الثاني: الأبعاد الوجودية للإنسان

لا شبهة أنّ للإنسان تميّزاً عن سائر الموجودات، وأنّ له أبعاداً أبرزته وميّزته عن بقية الكائنات، وهذا ما يدركه أيّ عاقلٍ يقايس بين أفعاله وأفعال غيره، كما أنّه لا شبهة في أنّ هذا المائز ليس مادّيّاً؛

إذ لا يتميز الإنسان عن غيره من الموجودات المادّية من هذه الجهة، فالكلّ يشغل حيّزاً من الوجود الخارجي.

وممكن هذا الفرق في قابليّة الإنسان للكمال حيث يضع له هدفاً ينشد الوصول إليه ويسعى لتحقيقه¹ [راجع: مصباح الزدي، معرفة الذات وبنائها من جديد، ص 4]، أي: أنّ الإنسان مزوّد في أصل خلقته بمقتضيات تجعله مؤهلاً لمعرفة الكمالات وتمييزها، وقادراً على أن يسلك الطريق الصحيح في الوصول إليها، وعارفاً بمؤثّرات بلوغه إليها؛ يدلّ على ذلك ما نشاهده من تطوّر لاف في المجتمعات الإنسانيّة، وركود على حركة واحدة وغاية واحدة في غيرها من المجتمعات، كمجتمعات الحيوانات بتمامها.

والتأمل في حال البشريّة يرى بوضوح أنّه لم يشغلها شاغلٌ فكريٌّ - بعد معرفة مصدر الوجود - إلاّ البحث في حقيقة الإنسان، وغاية وجوده، والطريق الموصل إليها. ولا محالة أنّ في مكنون الإنسان حقائق ثابتة تشكّل رأس مالٍ له تمدّه بالعون في مسيرته نحو الكمال، وهي أمورٌ ثلاثة:

1- البعد الفطريّ، ويعني: مرجعيّة الفطرة في مقاييسه.

2- البعد العقليّ، ويعني: حاكميّة العقل في معتقداته.

3- البعد الأخلاقيّ، ويعني: أصالة الحسّ الأخلاقيّ في غاياته، وثبوت الاختيار في سلوكه.

إنّ هذه الأمور الثلاثة هي عماد البناء للإنسانيّة، فمتى لم يجعل الإنسان العقل حاكماً في عقائده، أو لم يجعل الفطرة مقياساً في صحّة مبتيّاته وآرائه، أو جعل سلوكه بيد غيره فقد آذنت إنسانيّته بالأقول؛ ذلك أنّه تنازل عن ميزةٍ ممّا ميّز وجوده عن سائر الموجودات.

وكذا العكس؛ فإنّه متى ما أحكم الإنسان هذه العناصر الثلاثة، ووعى - حقاً - سبل التعامل بها ارتقت إنسانيّته، وتعالى في السموّ والرفعة بها.

وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم الأبعاد الوجوديّة للإنسان إلى قسمين، أبعادٍ وجوديّةٍ غير حقيقيّة، وهو البعد المادّيّ، وأبعادٍ وجوديّةٍ حقيقيّة، وهي بقيّة الأبعاد التي ذُكرت.

ونقصد بالحقيقيّة أنّ الإنسان يتميّز بها دون سائر المخلوقات، وبغير الحقيقيّة ما لا يتميّز الإنسان بها عمّا سواه. وقد عقدنا هذا المطلب للتعريف بمحدود هذه الحقائق إجمالاً، وذلك في ضمن بحوث.

1 وهذا ما يصطلح عليه الفلاسفة بـ "الكمال الثاني"، وهو المقصود في بقيّة البحث أيضاً، والكمال الأوّل في اصطلاحهم هو مقوّمات الماهيّة أو الصورة النوعيّة لكلّ ماهيّة. [الملا صدرا، الأسفار العقليّة في الحكمة المتعالية، ج 2، ص 305]

أولاً: مرجعية الفطرة في مقاييس المعرفة

والمقصود من المرجعية هو وجود أوليات¹ للمعرفة البشرية يمكن على أساسها قياس الصواب والحقيقة، بل هي طريقٌ للوصول إلى أرقى الحقائق، وهذه الأوليات قد جعلها الله - تعالى - متاحةً في تناول كل فردٍ من أفراد البشر؛ لكي يرجع إليها في سبيل الوصول إلى كماله؛ ذلك أنّ الله 4 أودع في خلقه كل إنسان قوةً تمكّنه من الرجوع إليها في الوصول إلى أجوبة تحديد الأسس المعرفية التي ينطلق منها في إثبات الحقائق التي حوله، وتلك القوة هي التي نسميها الفطرة.

والفطرة في اللغة، هي: "فتح الشيء، وإبرازه"، وهي "الخلقة" أيضاً. [الفيروزآبادي، مقاييس اللغة، ج 4، ص 510]

وعرّفت بأنها «الكيفية التي خلق الله - تعالى - الناس وهم متّصفون بها، والتي تعدّ من لوازم وجودهم» [الحميني، الأربعون حديثاً، ص 175]². والمستفاد من هذا التعريف أنّ أهمّ خصائص الفطرة هي:

- 1- اتّصاف الإنسان بها منذ خلقته، أي: أنّها أمرٌ موهوبٌ من قبل الله تعالى، وليست أمراً اكتسابياً.
- 2- أنّها من لوازم الوجود الإنساني؛ فليست قابلةً للإزالة أو التخلّف في أيّ شخصٍ متّصفٍ بالإنسانية.
- 3- أنّها ليست قابلةً للتغيير والتبديل؛ فإنّ لازم الوجود لا ينقلب أو يتغيّر.
- 4- أنّها ليست مبنيةً على العادات والتقاليد، بل ليست قابلةً للتأثر بها - في أصل وجودها - وإن كانت تساهم في إذكائها، أو الغفلة عنها.
- 5- أنّ سبيل الكشف عن فطرية أمرٍ ما هو ملاحظة المجتمعات الإنسانية، فما تستقرّ عليه على

1- لا نقصد من الأوليات هنا المعنى المنطقي.

2- وقد بيّن هذا التعريف بقوله: «لا يمكن أن يختلف فيه اثنان، من ناحية أنّها - الفطرة - من لوازم الوجود، وقد تخمّرت في أصل الطبيعة والخلقة؛ فالجميع: من الجاهل والمتوحّش والمتحصّر والمدنيّ والبدويّ مجتمعون على ذلك، وليس ثمة منفذٌ للعادات والمذاهب والطرق المختلفة للتسلّل إليها والإخلال بها.

إنّ اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات، التي توجب وتسبب الخلاف والاختلاف في كلّ شيء، حتّى في الأحكام العقلية، ليس لها مثل هذا التأثير أبداً في الأمور الفطرية، كما أنّ اختلاف الإدراك والأفهام قوةً وضعفاً لا تؤثر فيها. ثمّ إنّ تعريف الفطرة قد صار محلّ نزاع وإن اتفقت كلمات الأكثر على خصائصها، وللمزيد يلاحظ: خسرويه، انسان شناسي اسلامي، ص 65 - 75؛ نصرى، عبدالله، مباني انسان شناسي در قرآن، ص 161 - 183؛ شجاري، انسان در حكمت صدراني، ص 106 - 114، وغيرها.

اختلاف أعرافها، وعاداتها وتقاليدها، وعلى تباعدها واختلاف شخصياتها فهو أمرٌ فطريٌّ. ويترتب على هذه الخواص ما تقدّم ذكره، من صلاحيتها للمرجعية في المعرفة البشرية حتى لأحكام العقل، وهذا ما تثبته مصادر المعرفة الدينية من معنى للفطرة أيضًا كما سيأتي.

ومن أوضح مصاديق ما تنادي به الفطرة - بالمعنى المتقدّم - حبّ الكمال والنفور عن النقص؛ فإنّك لا تجد إنسانًا إلا وهو يسعى في رفع نقصه بما أوتي من قوّة، لا يختلف في ذلك حال أحدٍ من أفراد البشرية.

وإنّ وجودها وأمثالها في الإنسان لخير دليل على معرفة الخصائص متقدّمة الذكر، والتصديق بها؛ فإنّك إن راجعت بصدقٍ دافع حبّ الكمال فيك أيقنت أنّه واجدٌ للخصائص الخمس سالفة الذكر.

كما أنّ هذه الدوافع بما لها من خصائص خير شاهدٍ على بطلان ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع، مثل: إيميل دوركايم (Émile Durkheim)، من كون الإنسان محكومًا بواقعه الاجتماعي، فهو الذي يكيّف وجدان الإنسان ومشاعره، وهو المتكفل بصياغتها، وأنّ ما نسميه فطرةً ليس إلاّ نتيجة الجبر الاجتماعي. [مطهري، المجتمع والتاريخ، ص 30]¹

فإنّ هذا الكلام لا يستقيم إلاّ عند من ينكر إمكان وصول الإنسان إلى الواقع، وإلاّ فالرجوع إلى أفعال الإنسان الناشئة من حبّ الكمال مثلاً، وسرّ دوافعه كفايةً في الإذعان بكونها لا تمتّ إلى هذه الفكرة بصلة.

ثانيًا: حاكمية العقل في معتقدات الإنسان

والمقصود من الحاكمية هو: أنّ أيّ معتقدٍ يصل إليه الإنسان فالمرجع في إثبات صحّته أو فساده هو حكم العقل؛ وذلك لمحلّ قدرته على صيانة الفكر الإنساني كما سيتبيّن.

وقد عرّف العقل في كلمات اللغويين بكونه "نقيض الجهل"، كما عرّف أيضًا بمعنى "الربط والحبس" و"الإدراك". [الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]

1- نقل عنه قوله: «الأمر الاجتماعي حصيلة المجتمع، لا حصيلة فكر الفرد وإرادته، وتمتاز بأنّها: خارجيّة، وجبريّة، وعامة؛ فهي خارجيّة لأنّها مفروضة على الفرد من الخارج، أي من المجتمع، وهي موجودة في المجتمع قبل أن يوجد الفرد، كالعادات والتقاليد الاجتماعية والدينيّة، وهي جبريّة؛ لأنّها مفروضة على الفرد وقادرة على تكييف الوجدان والمشاعر والأفكار والعواطف الفرديّة بشكلها ولونها، وصفتها الجبريّة تتطلّب أن تكون عامّة وشاملة».

والذي يهمننا بيانه هنا هو مفهوم العقل بوصفه آلة من آلات الإدراك والمعرفة¹، وله أربع وظائف أساسية²، وهي بالترتيب:

1- التجريد: وهي قدرته على سلب الإشارة الحسية عن الموجود الخارجي، أي: قدرته على رفع المشخصات الخارجية للشيء، وهي ملابسات الزمان والمكان، وتعقل الشيء بما هو في نفسه³.

2- التمييز: وهي قدرته على معرفة ما يتقوم به الشيء من غيره، وذلك عبر تكرار الإدراك لمصاديق متعدّدة ثم المقايسة بينها؛ ليصل إلى التمييز بين ما لا يمكن سلبه عن الذات، وبين ما يمكن سلبه عن الذات.

3- الترتيب: وهي قدرته على ضمّ معلومة إلى أخرى، أو مفهوم إلى آخر، بحيث يخرج بمعلومية أو مفهوم جديدين.

وهذا - في العقل - على أنحاء ثلاثة:

أ- التصنيف: وهو إدراج معلومات متعدّدة تحت عنوان واحد، أي: توحيد الكثير، فله أن يقسم الحيوان مثلاً إلى أصناف، كالناطق والصاهل.

ب- التحليل: وهو استخراج عناوين متعدّدة من موجود واحد، أي: تكثير الواحد، فللعقل أن يحلل الإنسان مثلاً إلى كونه جسمًا حساسًا متحرّكًا ناطقًا.

ج- التركيب: وهو إضافة قيود على المفهوم الواحد لتضييق دائرته، فللعقل القدرة على أن يجعل مفهومًا عامًّا منحصرًا في أفراد معيّنين، كما لو أضاف قيد الناطقية إلى مفهوم الحيوان، ثم أضاف إليه قيد الكاتب والشاعر أيضًا، فإنّ المفهوم حينئذٍ ستتضائل دائرة وجوده.

4- الحكم: وهي قدرته على الإدراك المشتمل على نفي أو إثبات، وهو المسمّى بالتصديق، أي: ضمّ

1- في قبال ما يُذكر في الفلسفة من كون العقل جوهرًا مجرّدًا ذاتًا وفعلاً، أو يُذكر في كلمات بعض المفكرين من كون العقل هو العادات والتراث، فيقال: العقل العربي مثلاً، ومما يؤسف له أنّ هذا المفهوم - أعني: مفهوم العقل - قد ضاع بين ركام التجاذبات حتّى عُسّر على كثيرٍ من الباحثين تحديد مفهوم واحد للعقل، وصار هذا المفهوم سبباً لإعاقة التقدّم في مجموعة من المجالات المعرفية، وظنيّ - وبعض الظنّ ليس باثمّ - أنّ السبب في ذلك هو أنّ كلّ من أراد أن يضفي رونقاً الجِدّة على بحثه استعمل مفهوم العقل حتّى ضاع بين ركام تلك الأبحاث؛ ومن هنا اضطررت لذكر خصائص مفهوم العقل المذكور هنا.

2- هذا خلاصة المستفاد من كلمات المناطقة مع ترتيبٍ وتوضيحٍ له. [راجع: المظفر، المنطق، ص: 24 - 26؛ الخواجه الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10 - 12؛ المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 66 - 69]

3 فللعقل مثلاً أن يحول زيّداً من كونه موجوداً خارجياً لا يمكن أن تُنال معرفته إلا عبر وساطة الحواس إلى شخصٍ معقولٍ في الذهن، مجرّدٍ عن أيّ خاصيةٍ تتوقّف على الحواس لإدراكها.

مفهوم مستقل إلى مفهوم مباين؛ لتشكيل قضية قابلة للصدق والكذب، كقولنا: الإنسان ممكن الوجود.

والعقل بهذا المعنى - بهذه الخصائص التي أودعها الله ﷻ في الإنسان على نحو الهبة - ليس قوةً اكتسابيةً في أصل وجودها، وإلى هذا يرجع التعريف المشهور للعقل بكونه "غريزة"، فقد ذكر المحاسبي (ت 243 هـ) في تعريف العقل: «غريزةً وضعها الله - سبحانه - في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم بروية ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم»، وقال أيضًا: «فهو غريزة لا يُعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح» [المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 201].

وقد تبعه في ذلك المحقق نصير الدين، حيث ذكر: «العقل غريزةً يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات»، وأيده العلامة الحلي بقوله: «هذا هو المحقق في تفسير العقل» [العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 234].

وتفسير العقل بالغريزة معاصدٌ بنصوص متعددة، منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام «العقل غريزةً تربّيها التجارب» [الريشهري، العقل والجهل في الكتاب والسنة، ص 82]، وغيره.

وهذه الخصائص المذكورة هي التي تعطي العقل أهلية الحاكمة وشأنيتها في مجالات المعرفة، وسيأتي بيان أنّ له هذه الحاكمة أيضًا في مجالات المعرفة الدينية.

ثالثًا: أصالة الحسّ الأخلاقي في غايات فعل الإنسان، وثبوت الإختيار في سلوكه

إنّ ممّا يدخل في حدّ الإنسان وحقيقته كونه مختارًا في أفعاله، أي أنّها مسبوقّة بإرادة منه تكفّلت بترجيح جانب الفعل على الترك، كما تكفّلت بترجيح فعلٍ على فعلٍ آخر.

وهذا الترجيح لفعلٍ على آخر لا يتأتّى لدى الإنسان بصورةً اعتباطيةً، فإنّنا ما إن نفرض ترجيحًا لفعلٍ على آخرٍ إلا ونفرض أنّه مسبوقٌ بتصوّر غاية دفعت الإنسان للترجيح.

وإنّ من أجلّ وأوضح ما يكشف عن إذعان الإنسان لثبوت هذه الخاصية فيه، أنّه لو تزاومت رغباته واختلفت لرأى من نفسه الميل إلى طرفٍ واحدٍ من أطراف تلك الرغبات، يربّحه على غيره، ويتحمّل مسؤولية الإقدام عليه.

ومن جهة أخرى يرى بأنّ من حوله من بني نوعه يستطيعون كشف رغبته على إثر ما يختاره من فعلٍ؛ فيُحسنون صدوره منه، أو يقبّحونه.

والتأمّل في هذا السلوك الذي تجمع عليه المجتمعات العقلانية يكشف عن وجود أمرٍ مشتركٍ بينهم

يمكنهم أن يتحاكموا في صحة أفعالهم إليه، وأنهم قادرون على التنبه إليه، ومثل هذا الأمر - وبهذه الخواص - لا بد أن يكون أمرًا واقعيًا غير قابل للتخلف، وإلا لاختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر، ومن زمان إلى زمان آخر، مع أننا نجد أنّ الجميع يستقيح الجهل مثلاً ويحسن العلم، ويمدح العطاء مثلاً ويدمّ الإمساك عنه.

وعلى هذا¹ فالمقصود من البعد الأخلاقي الذي لدى الإنسان لا بد أن يرتبط بما أدركناه سابقاً من حكمٍ للفطرة والعقل؛ لكي يكون متوائماً معهم، معيناً للإنسان في الوصول إلى كماله الذي تحثه الفطرة نحوه، وغير متعارض مع ما يفرضه العقل من أحكام.

فالإنسان كما يرى فرقاً بين إقدامه على صعود جبل وبين سقوطه؛ فيسمّي الفعل الأول اختيارياً، ويسمّي الثاني قهرياً، فكذلك يرى بأنّ بعض ما يريد لا يتمكّن من فعله مهما بذل من جهد.

وكذلك يرى فرقاً بين حبه للعلم والعدل وبين حبه للباس يتعارف لبسه في بلاده؛ فيسمّي الأول غايةً كماليةً، ويسمّي الثاني عادةً شعبيةً.

فالقسم الأول: صفة الاختيار عند الإنسان، وعلى أساسها يتحمّل كلّ فردٍ مسؤولية أفعاله، وفي الوقت نفسه يرى بأنّ بعض الأفعال لا تتأتّى منه، أو لا يستطيع حماية نفسه منها.

والقسم الثاني: صفة تعليل أفعاله بغايات كمالية، وعلى أساسها يمدح الفاعل ويحسن فعله، أو يذمّ ويقبح.

وهذا المبحث من أعقد مباحث معرفة الإنسان وأغمضها؛ لما يكتنف المسألة من آراءٍ شدّت في التطرف فمالت إلى جانب التفريط تارةً وإلى جانب الإفراط أخرى؛ ففي القسم الأول ذهبت جماعة إلى جانب الإفراط فاعتقدت بأنّ إرادة الإنسان هي الحاكمة، ولا إرادة فوقها، وهذا مذهب "التفويض"، أو إلى جانب التفريط فألغت إرادة الإنسان، وحكمت بكونها مقهورةً بشكلٍ دائمٍ إلى إرادة أعلى منها، وهو مذهب "الجبّر".

وبين هذين المذهبين منّ الله علينا بمعرفة "الأمر بين الأمرين"².

1 أي: كونه أمرًا واقعيًا لا تتخلف عنه المجتمعات العقلانية.

2 ذكر السيّد العلامة مثلاً لتقريب هذه الفكرة، فذكر: «مثلُ هذا مثلُ المولى من الموالي العرفية يختار عبداً من عبيده، ويزوجه إحدى فتياتِه، ثم يقطع له قطعةً ويخصه بدار وأثاث وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حينٍ محدودٍ وأجلٍ مسمّى.

فإن قلنا: إنّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى وملكه ما ملك، فإنّه لا يملك، وأين العبد من الملك؛ كان ذلك قول "المجبرة".

وإن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المال لعبده وتمليكه جعله مالگًا، وانعزل هو عن المالكية، وكان المالك هو العبد كان ذلك قول "المعتزلة"

وفي القسم الثاني تباينت الآراء في معيار تحسين الإنسان لفعل أو تقييحه؛ فتطرفت بعض الآراء وعدت الفعل الحسن هو كل ما يعود للإنسان بمنفعة وإن كانت منفعةً فرديةً، وهو مذهب "النفعية"، وأفرطت آراءً أخرى فجعلت الحسن من الأفعال عائداً إلى كل عادات قبيلة أو مجتمع، وهو مذهب "النسبية".

وقد من الله علينا بإدراك انشدادنا إلى الكمال، وأن لهذا الكمال واقعاً يستطيع الإنسان إدراكه والسعي نحو تحقيقه.

وهذا البعد كسابقيه يتميز بأمور:

- 1- اتصاف الإنسان به من دون سعي، وكد منه؛ فهو هبة إلهية زود الإنسان بها بمعية تزويده له بنعمة الحياة.
- 2- أنه مسبوقة بإرادة من الإنسان في عين وجود إرادة أقوى منه، وهي إرادة واهب تلك الإرادة.
- 3- أنه مناط تحمل الإنسان لمسؤولية ما يصدر منه من أفعال؛ وذلك عبر تصحيح نسبته إليه؛ إذ لو لم تصح نسبة الفعل إلى الإنسان لما كان مسؤولاً عنه.
- 4- أنه شرط في وصف أفعال الآخرين بالحسن أو القبح؛ ولولاه لما أمكن أن تلوم أحداً على فعل فعله، أو تمدحه على فعلٍ آخر.

خلاصة ما تقدم

وحصيلة ما وقفنا عليه أن للإنسان أبعاداً ثلاثة تشكّل الهوية الأساس له، وأنه بها يتميز عن غيره من المخلوقات، وهبها الخالق إلى الإنسان وزودها بها لكي تكون المنطلق الأساس في رحلته نحو الكمال.

البعد المادّي في الإنسان

وأما البعد المادّي فهو البعد البدني الذي وهبه الله 4 لنا لكي يكون آلة تتناسب مع هذه النشأة في وصول الإنسان إلى كماله؛ فعبورها ينمو ويتغذى ويتكاثر ويعمر الأرض.

وسياتي بيان دور هذا البعد في المعرفة الدينية، وما الذي أولاه الدين لهذا البعد في منظومته.

[المفوضة]. ولو جمعنا بين المُلْكَيْن، بحفظ المرتبتين وقلنا: إن للمولى مقامه في المولوية، وللعبد مقامه في الرقيّة، وإن العبد إنما يملك في ملك المولى، فالمولى مالك في عين أن العبد مالك؛ فهنا مُلْكٌ على مُلْكٍ؛ كان ذلك القول الحق الذي رآه أئمة أهل البيت عليهم السلام، وقام عليه البرهان [الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 100].

المطلب الثالث: العلاقة المتبادلة بين الأبعاد الوجودية للإنسان والمعرفة الدينية

نتعرّض في هذا الفصل إلى الأدوار الأساسية التي تساهم فيها الأبعاد الوجودية للإنسان في المعرفة الدينية، وبيان كيفية تأثيرها في شدّ الإنسان نحو التدين، وتشكيل وعيه الديني، وتحميله المسؤولية تجاه الدين، مع بيان كيفية تأثير المعرفة الدينية في هذه الأبعاد. وإجمال ذلك:

إنّ الإنسان ما إن يعي لنفسه - وهي أول معرفة عنده - تدرك فطرته ضرورة وجود دين يتكفّل سوقَ الإنسان إلى كماله عبر التدين به، ووجود قوّة تحكم هذه الوجودات من دون أن تكون محكمة لقوّة أخرى؛ وهذه هدايةً فطريةً منّ بها الله تعالى على الإنسان، وهي تشكّل البذرة الأولى عنده في حركته نحو خالقه.

ثمّ مع تفتح قدرته على أعمال غريزة التعقل لديه يُدعن بضرورة وجود طريقٍ يكشف له السبيل بينه وبين خالقه، وأتته متمكّن من الوصول إليه، وقادرٌ على تمييزه وتحليل مفاهيمه.

وبعد ضمّ هذين الأمرين إلى الالتفات إلى كونه مختاراً في أفعاله، وأنّ غايات أفعاله يحكمها الضمير الأخلاقي الذي يحمله، يرى الإنسان نفسه حينئذٍ مسؤولاً عن السعي في معرفة وظيفته تجاه خالقه وامتنالها؛ تأديةً لحقه، وشكرًا لإنعامه.

ومن جهةٍ رابعةٍ يرى بأنّ لبدنه تركيباً خاصاً، وقدراتٍ متميِّزةً لم يكن له أيّ دخلٍ في تحقّقها؛ فيتوصّل من خلال ذلك إلى حكمة خالقه، وعنايته به، وأنّ مقتضى هذه العناية أن يمنحه ما يتكفّل بتقويم بدنه، والمحافظة على استمراريته.

هذا عرضٌ سريعٌ لمراحل تكوّن المعرفة الدينية عند الإنسان يُوقفنا على العلاقة القائمة بين أبعاد الإنسان الحقيقية والمعرفة الدينية.

ثمّ إنّ الدين بدوره أيضاً يزوّد الإنسان في هذه الأبعاد بما يحفّزه على الالتفات إليها، كما يزوّده بالحقائق المساهمة في تغذيتها وتعزيزها، وبيان كيفية الاستفادة القصوى منها، فيرسخ فيه فكرة الرجوع إلى ضوء الفطرة والاستهداء بها، ويتيح له القدرة على استنطاق وتعقل الحقائق والمعارف الدينية، ويجعل من قدرته على الاختيار طريقاً لتكامله ورُشده، ومن ضميره الأخلاقيّ مقياساً لحسن الأفعال وقبحها.

أولاً: الفطرة والمعرفة الدينيّة

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: يشهد التاريخ بأن المجتمعات الإنسانيّة ما فتأت تنشد الدين، وترنو نحوه، يدعن بهذا كلّ قارئٍ لتاريخها، ملاحظٍ لمسيرها، بل استحالة انفكاك الإنسان عن الانشداد إلى الدين مقولة حقّ لا يبتعد الإنسان عن التصديق بها إلا على سبيل المكابرة¹.

ولست ترى شاهداً أصدق على هذه الحقيقة من رؤية ما يقوم به من يدعي تحرّره عن الدين من استماتته في الدفاع عن إلحاده؛ فإنّ في هذا الدفاع وكشفاً لمكنون فطرته التي تناديه بلزوم التديّن والحاجة إليه، ولو بخلق عقيدة مشوّهة يلتجئ إليها طلباً لسكون نفسه.

وقد شكّل رسوخ هذه الظاهرة مادّةً مهمّةً لدارسي الأديان في توجيهها، وتفسيرها بتفسير يتلاءم مع رسوخها واستقرارها، فقد فسّرت طائفة من الباحثين سلوك التديّن عند المجتمعات الإنسانيّة بكونه ناشئاً من خوف الإنسان من حوادث الطبيعة، وأرجعوا ذلك إلى تفسير المجتمعات البدائيّة لحوادث الطبيعة بأنّها غضبٌ من الآلهة²، وفسّرت طائفةٌ أخرى جنوح الإنسان إلى الدين بجهله بالعلل الحقيقيّة للحوادث، فحيث لا يجد الإنسان تفسيراً مادّيّاً للحوادث ينسبها إلى موجودٍ خارجٍ عن المادّة.

ورتبوا على ذلك أنّه كلما تطوّرت عناصر الكشف عن علل الحوادث زال خوف الإنسان، واستغنى عن الاعتقاد بهذا الموجود الخارج عن حدود المادّة، وبالتالي يستغنى عن الاعتقاد بالدين³.

وطائفةٌ ثالثةٌ فسّرت هذه الظاهرة بأنّها وليدة الجهل والتناقض الطبقي في المجتمع⁴؛ وأنّ الطبقة

1 - يقول المؤرّخ الفيلسوف أرنست رينان (Ernest Renan) (1829 م): «من الممكن أن يضمحلّ ويتلاشى كلّ شيءٍ نجبه، وكلّ شيءٍ نعدّه من ملاذّ الحياة ونعيمها، ومن الممكن أن تبطل حرّيّة استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التديّن أو يتلاشى، بل سيبقى أباد حجّةً ناطقةً على بطلان المذهب المادّي الذي يودّ أن يحصر الفكر الإنساني في المضائق الدنيئة للحياة الطينيّة» [نقلًا عن: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج 4، ص 111]. ويقول ويليام ديورانت (William Durant) في كتابه "دروس التاريخ" تحت عنوان "الدين والتاريخ": «حتى المؤرّخ الشاكّ بيدي احتراماً متواضعاً للدين؛ لأنّه يراه مؤدّيّاً وظيفته، ولا غنى عنه على ما يظهر في كلّ عصر ومصر» [ديورانت، دروس التاريخ، ص 89].

2 - نقل ويليام ديورانت (William Durant) في "دروس التاريخ" عن الشاعر الروماني لوكريشيوس (Lucretius) (حوالي: 99 ق. م.) قوله: «الخوف هو الذي خلق الآلهة في البداية» [ديورانت، دروس التاريخ، ص 89].

3 - يقول أوغست كونت (Auguste Comte): «إنّ العلم يحيل إلى التقاعد أبا الطبيعة (الله)، ويقدم له كلّ الشكر على الخدمات التي كان يسديها من قبل بشكلٍ مؤقتٍ» [نقلًا عن: مطهرى، مجموعه آثار، ج 1، ص 482].

4 - وهي النظرية التي يتبناها كارل ماركس (Karl Marx) حيث يقول: «تستخدم الطبقات المستغلّة هذه الخاصيّة (الجهل)؛ لاهتمامها بإخفاء استغلالها عن أعين الطبقات الكادحة، فهي بحاجة إلى سلبية هذه الطبقات وجمودها؛ كي يستمرّ اضطهادها،

الحاكمة تقوم بتوجيه آمال الطبقة الكادحة إلى عالمٍ أخرويٍّ تجد فيه تعويضًا عمّا تفقده من ملذّات في هذا العالم.

وهناك مَنْ أنكر وجود دوافع مستقلة للإنسان، وذهب إلى أنّ جميع ما لدى الإنسان من دوافع هي صنيعَة المجتمع الذي يعيش في وسطه؛ وذلك لكون الإنسان محكومًا بواقعه الاجتماعي، فهو الذي يكيّف وجدان الإنسان ومشاعره، وهو المتكفل بصياغتها.

هذا، والمتأمل في هذه التفسيرات لا يرى إلاّ أنّها قد اشتركت في نقصٍ - وبئس النقص - وهو امتهان عقل الإنسان وكرامته؛ حيث يُصوّر - على وفقها - بصورةٍ يخترع من خلالها أوهامًا يلتجئ إليها، أو عصبياتٍ يتحارب عليها، أو شهواتٍ ونزواتٍ يقات بها، ثم يرث هذه الأوهام جيلاً بعد جيلٍ يتعاهدونه فيما بينهم إلى يومنا الحاضر من دون أن يُبدوا اعتراضًا أو تساؤلًا!

وأين هذه التفسيرات من التفسير الذي يرى في الظاهرة الدينية استجابةً لفطرة سعي الإنسان نحو الكمال المطلق¹، وأنّ البشرية مهما اختلفت مشاربها ومذاهبها يتوجّهون بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، ويعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، ولا يتوقّف هذا التوجّه، ولا يبرد هذا العشق إلاّ عند إدراك مبدأ الوجود، وهو الله تقدّست أسماؤه؛ وهل الجميل على الإطلاق إلاّ ذلك المحبوب الذي تنزّه عن كلّ نقص؟!

وبهذا يُعرف ما للفطرة من دور بارز في تحديد مصير الإنسان؛ إذ إنّه متى ما انقاد إليها بلغت به إلى كماله الذي ينشده، وارتفعت به عن حضيض حظيرة المادّة.

الجهة الثانية: معطيات المعرفة الدينية ودورها في الفطرة

إنّ النصوص الدينية تكفّلت ببيان أمرين مهمّين بالنسبة إلى هذا البعد الإنساني، هما عنصر التشييد وعنصر الترشييد.

أمّا عنصر التشييد فهو واضحٌ في النصوص التي أكّدت أصالة وجود هذا البعد في الإنسان، وأنّه هو الحاتّ له على التمسك بالدين، كما نصّت على كونه أمرًا ملازمًا للوجود الإنساني غير قابلٍ للتبديل؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ

كما أنّها بحاجة لخضوعها وإيمانها بالقضاء المحتوم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب توجيه أمل الجماهير بالسعادة نحو العالم الآخر» [انظر: بولتزر، أصول الفلسفة الماركسية، ج 1، ص 166].

وهكذا يُعطى الأمل والعزاء بدخول الجتّة على أنّها تعويض عمّا بذلته الطبقات الشعبية من تضحية على الأرض؛ ... فاستخدمت الديانة إذن منذ أقدم العصور بوصفها قوّةً فكريّةً للمحافظة على النظام، وأفيونيًا للشعوب، حسب ما يقول ماركس.

الدِّينُ الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿سورة الروم: 30﴾.

وفي هذا التأكيد دعمٌ لحقائبة فرضية فطرية الدافع الديني عند الإنسان، مما يضيف تناغمًا أعمق بين دوافع الإنسان ومعطيات الدين؛ فإن الدين الذي يؤكد على حاجات الإنسان لا محالة يكون مزودًا بالإمكانيات التي تحل أي مشكلة يواجهها.

وبعبارة أوضح: تأكيد المعرفة الدينية على ما تدعو إليه فطرة الإنسان شفيح في تقبل الإنسان لتحكيم هذا الدين في المناحي الأخرى لحياته التي لا تطالها الفطرة؛ إذ لن يرى صدقًا أوضح من التأكيد على ما يخفيه في نفسه.

والتأكيد هذا يكون في صيغ متعددة أيضًا، منها:

- طمأنة الإنسان بهدفية وجوده، كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، فإن فطرة حب الكمال تأتي للإنسان أن يعتقد بكون وجوده مجرد إفرار من إفرارات الطبيعة، أو أنه مخلوق على نسق سائر المخلوقات الأخرى التي لا يرتبط وجودها بكمال يعود إليها.

- ترسيخ فكرة وجود الخالق المحب للإنسان، والمعني به وِدْشؤونه، قد أتاح للإنسان أن يتكامل تحت نظره؛ فجعل بابه مفتوحًا لمناجاته، وبت الهموم والشكوى إليه، والأنس بقربه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [سورة البقرة: 186].

- ربي العطش الفطري للإنسان في الخلود، والحياة الأبدية؛ وذلك عبر تحويل فكرة الموت إلى منطلق إلى حياة حقيقية تمتاز بخصائص لا يمكن توفرها في هذه الحياة الدنيا، فقد كشفت النصوص الدينية عن هذه الحقيقة في العديد من الموارد؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَئِيهَا لَئِي الْحَيَاةُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64].

وإن لكشف الدين لهذه الحقائق والتأكيد عليها دورًا مؤثرًا في سلوك الإنسان؛ فإن بها تزدان التضحية في عينه، ويتحوّل الجهد الذي يبذله في هذه الدنيا إلى لذة في غاية العذوبة.

وأما عنصر الترشيح، فمجاله إبراز المصداق الحقيقي الذي ترجوه الفطرة في بحثها عن الكمال؛ فإن كثيرًا من الناس قد تشظ بهم المذاهب، وتتقاذفهم الأفكار، فيستبدلون الكمال الحقيقي بغيره، فتبرز النصوص الدينية طريقة تشخيص المحبوب الحقيقي الذي يمتلى الإنسان شوقًا للوصول إليه؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهًا فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [سورة الإسراء: 67].

ثانياً: العقل والمعرفة الدينية

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: العقل عنصر رئيس في الدعائم الأولى للدين:

يشكل العقل عنصراً رئيساً في الدعائم الأولى للدين؛ حيث تتوقف جملةً من الحقائق الدخيلة في تشييد المعرفة الدينية على التصديق والإذعان إلى أحكامه.

ونستعرض - بشكل موجز - في هذا المبحث أهمّ الإسهامات التي يقدمها العقل في حقل المعرفة الدينية، وما يرتبط بها من أبحاث؛ للكشف عن المنجزات الكبيرة التي تتوقف على الرجوع إلى هذه الغريزة التي أودعها الله ﷻ عند الإنسان، وهي أربعة أدوار.

الأول: إنتاج أسس المعرفة الدينية

إنّ أول دور يقوم به العقل في سبيل المعرفة الدينية، هو تعضيد دعوى الفطرة في الانشداد إلى مبدأ الوجود؛ حيث يتمكن العقل بما أوتي من قدرة على ترتيب المعلومات أن يضمّ المقدمات الفطرية، بعضها إلى بعض لينتج معرفةً جديدةً، وأول كشف يتصدى له العقل في هذا المجال هو إثبات التوحيد؛ وذلك عبر ضمّه إلى قضيتين، هما:

1- انشداده إلى الكمال المطلق الذي لا حدّ له، وهذا ما تقدّم إثباته.

2- استحالة تثني وتكرار الكمال المطلق؛ إذ لو تثني أو تكرر لم يكن مطلقاً؛ لأنّ الوجود الثاني أو المكرر سيكون حدّاً له، ويستحيل أن يجتمع وجود الحدّ مع عدمه.

وهكذا نرى أنّ واحدةً من أهمّ المعارف الدينية، بل هي أسّها وأبرزها يرتهن إثباتها بالرجوع إلى الفطرة ثمّ العقل.

ولا يقف الأمر عند ذلك، بل يستحيل التمسك بالأدلة النقلية في إثبات هذه القضية؛ لأنّ حجّية النصّ الديني لا تثبت إلّا بعد أن يثبت لنا وجود خالقٍ قد بعث نبياً، وأنزل معه كتاباً، فلا محالة تكون رتبة النصّ الديني متأخّرةً عن رتبة إثبات الخالق ووحدانيته، وهذا هو المعبر عنه باستلزام الدور عند التمسك بالنصّ الديني في إثبات أصول العقيدة؛ ولذا يعبر عن هذه النصوص بأنها إرشادية.

ثمّ بإذعان العقل بوجود خالقٍ متّصفٍ بصفة الكمال المطلق، وأنّ سعي الإنسان لا بدّ أن يكون إليه يذعن بأمرين آخرين أيضاً:

الامر الأول: ضرورة أنّ يتكفل هذا الخالق بإيجاد طريقٍ يرتضيه لكي يتمكن الإنسان من بلوغ كماله، وأنّ هذا الطريق مأمونٌ في الإيصال؛ وإلّا لكان إيداع فطرة حبّ الكمال عند الإنسان - مع

عدم بيان طريق الكمال - لغوًا.

وهذه ضرورة النبوة.

الأمر الثاني: أنّ لهذا الخالق حقًا في التزام ما يصدر منه متى ما وصل إلى المكلف؛ إذ لو لم تجب هذه المتابعة لناقض الإنسان نداء فطرته الذي يدعوه لسلوك طريق الكمال. ولنسمّ هذه الضرورة بضرورة حقّ الطاعة¹.

وهكذا يخرج العقل في مرحلته الأولى مع الدين بنتائج محورية وأساسية في المعرفة الدينية، تنتج هذه الأحكام من خلال قدرته على ترتيب القضايا التي تغذيها بفطرته، وضمّ بعضها للآخر، والنتائج هي:

1. الحكم بوحداية الخالق.

2. الحكم بضرورة وجود طريق يوصلنا بالخالق.

3. الحكم بضرورة الالتزام بأوامره ونواهيه.

وهذه النتائج تفسّر لنا السبب في ورود جملة من الآيات المنبّهة على حقانية الدين بعنوان العهد؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة يس: 60]، وكذلك الآيات الواصفة لوظيفة الأنبياء بكونهم مذكرين، كقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [سورة الغاشية: 21]، والآيات التي بيّنت أنّ الابتعاد عن الله ﷻ نسيان، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19]؛ فإنّ إنكار الالتزام بالعهد فرع لوجوده والإعراض عنه، وكذا مفهوم التذكّر والنسيان.

كما أنّ هذه الحقائق تجلّي لنا الآيات الكثيرة التي تستفهم بصورة إنكارية على من يكفر بالله؛ مثل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رَسُولُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10]، أو على من يُشرك بالله؛ كقوله تعالى: ﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة يوسف: 39]؛ إذ إنّ الاستفهام الإنكاري إنّما يتأتّى في صورة التنبيه على أمر لا ينبغي الغفلة عنه أو إنكاره.

1 إنّ هذا الحقّ إنّما يلزم الإنسان إذا توقّر له انكشاف المطلوب المولى بمقدار عقلائي من الاحتمال الذي يستتبع حركة من الإنسان المتعارف.

وبعبارة أخرى: إنّ الأصل الأوّلي الذي يحكم به العقل في لزوم متابعة أوامر المولى هو أنّ يحصل له انكشاف بمقدار يقبّح العقلاء عدم متابعته له، وهذا المقدار قد يكون العامل فيه هو قوّة الاحتمال (الإنكشاف)، وقد يكون قوّة المحتمل (المنكشاف)، وهذا الرأي برزح بين القولين المشهورين في علم الأصول، أعني: القول بقاعدة "فيح العقاب بلا بيان" التي ترى بأنّ لزوم المتابعة منحصرٌ بمحصل العلم بالتكليف لدى الإنسان، وقاعدة "حقّ الطاعة" التي ترى كفاية مطلق الاحتمال في دخول التكليف في عهدة الإنسان، وتفصيله موكول إلى محلّه في علم أصول الفقه.

الثاني: إثبات إمكان فهم الدين

وأما الدور الثاني للعقل في مجال المعرفة الدينية فهو يتجسد بحكمه بلزوم قدرته على الرجوع إلى روافد الدين؛ فإنَّ ضرورة النبوة - المتقدمة - تلازمُ ضرورة إمكان إدراك هذا الدين ولزوم إتاحة الوصول إليه، والاستفادة منه، عبر الطرق المتعارفة للوصول إلى المعرفة، وإلا لكان من أوضح مصاديق نقض الغرض؛ إذ إنَّ عدم القدرة على الوصول إلى معرفة دينية واقعية يعني عدم الطريق لتحقيق فطرة حبِّ الكمال عند الإنسان.

ومن هنا يُعلم الدخل الواضح في قول بعض الباحثين في معرض تعريف الدين: «دين كل واحدٍ هو عينُ فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلا لدى الشارع ﷺ» [سروش، قبض ووسط الشريعة، ص 30]، فإنَّ تساؤلاً مُلحاً يبقى حينئذٍ عن جدوائية ذلك التشريع مع احتفاظ الشارع به، وعدم إتاحتها للمكلفين بتلك الشريعة¹.

هذا فيما يعود إلى أصل روافد المعرفة الدينية، وهو بعينه جارٍ في كلِّ مصدرٍ تثبت له صفة المرجعية في المعرفة الدينية أيضاً، فما ذهب إليه جماعةٌ من العلماء من استثناء ظواهر القرآن الكريم عن الحجية² - التي تثبت لظاهر الكلام حتى مع الأخذ بالآليات التي يتخذها العقلاء كطريق لإحراز مراد المتكلم؛ محتجين بعلو مضامين القرآن وشموخها إلى درجة لا يتيسر لعامة الناس الرجوع إليه إلا عبر طريقٍ واحدٍ فقط، وهو التفسير والشرح الصادر من المعصوم - يلزم منه ما تقدّم بعينه؛ إذ يبقى التساؤل عن جدوائية إنزاله للناس مع عدم تيسيره لهم، خصوصاً مع كون حجية تفسير المعصوم متوقفةً على ثبوت أصل مجيء الدين، ومجيء الدين متوقّفٌ على فهم القرآن وإدراك كونه مُعجزاً، فكيف تصحَّ الإحالة على أمرٍ يتأخّر ثبوته على ثبوت صحّة الاحتجاج بظواهر القرآن.

الثالث: وضع الضوابط لإحراز الحجّة على الدين

ومن ناحية ثالثة يُعطى للعقل زمام تحديد دائرة روافد المعرفة الدينية؛ إذ إنَّ أوّل محصٍ للنصوص الشرعية من جهة قبولها أو ردّها هو حكم العقل؛ فمتى ما لاحظ العقل أنّ ظاهر آية لا ينسجم مع الموازين والمعايير العقلية، أمر بإعادة النظر فيها، ومهدّ المقدمات أمام الباحث للوصول إلى نتائج مرضية، وكذا الحال فيما لو واجه نصّاً روائياً لا يتماشى مع معطيات العقل الواضحة حكم برده،

1 للمزيد من توضيح الفكرة يلاحظ: دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ص: 22-37

2 - هم جماعةٌ من أعلامنا الإمامية عرفوا بالأخبارية؛ نسبةً لعملهم بخصوص الأخبار، وهم في هذه المسألة على أقوال أيضاً، للمزيد يلاحظ: البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج 1، ص 27-35؛ دروس في علم الأصول، ج 1، ص 305-310.

وكشف للباحث عن حاجة المرويّ إلى أن يرده إلى أهله.

الرابع: تنظيم علاقات النصوص الشرعية

ثم متى ما كان النصّ الدينيّ مقبولاً تجلّى للعقل دوراً آخر، وهو دورٌ بالغ الأهميّة، أعني به: تنظيم علاقة النصّ مع النصوص الأخرى، وقد أخذ هذا البحث مساحةً واسعةً من علم أصول الفقه، عبّر عنه بـ "الدليل العقلي" [دروس في علم الأصول، ج 1، ص 313 وما بعدها]؛ حيث تحلّل في هذه المباحث العلاقة بين الأحكام الشرعية وبيان انعكاس ذلك على النصوص الدينيّة.

ومن أمثلة ذلك: أنّ العقل يحكم باستحالة اجتماع الضدّين، فإذا توجّه للمكفّ في موردٍ واحدٍ أمرٌ ونهيٌّ؛ كما لو كان في دارٍ مغصوبةٍ وحلّ وقت الصلاة، فإنّه حينئذٍ يُطلب منه الكفّ عن التصرف في الدار كما يُطلب منه امتثال الصلاة، فقد طرح الأصوليون سؤالاً عن كيفية تأتّي امتثال الأمر في هذه الصورة مع أنّ الصلاة التي سيمتثل بها الأمر ستكون بعينها مصداقاً للغضب المنهيّ عنه، وأطالوا في الإجابة بإجابات ساهمت في إثراء الكثير من المباحث الأصوليّة الأخرى، وانعكست بدورها على حقائق مهمّة في فهم النصوص الدينيّة.

وهكذا يُبحث عن علاقة الأحكام الشرعيّة بمقدّماتها وشروطها وقيودها، وكلّها أبحاثٌ تتسم بالدقّة؛ نظراً لكون الحلول المقدّمة فيها مبنيةً على أحكام عقلية صرفة.

الجهة الثانية: المعرفة الدينيّة والعقل

وكما قدّم العقل خدماتٍ جليّةً للدين، فقد بادله الدين ذلك عبر ترشيد استعماله، ويمكن أن نشير إلى ذلك من خلال هذه العناوين:

الأول: إرشاد العقل إلى حدوده

إنّ العقل مهما تعاضم شأنه، وعلّت قدراته إلاّ أنّه يبقى حائرًا عاجزًا عن إدراك بعض الحقائق، أو الإحاطة بها، وقد تكفّلت مجموعة من النصوص الدينيّة للكشف عن الحدود التي ينبغي أن يتجنّبها العقل، والكشف عمّا ينبغي أن يكون مسرّحاً إلى تفكّره.

ومن ذلك فتح المجال أمامه للتفكّر فيما يمكن من خلاله إدراك الخالق تعالى، ففي النصّ المعتبر عن الإمام أبي جعفرٍ عليه السلام أنّه قال: «إياكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظّمته فانظروا إلى عظيم خلقه» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 93]؛ فإنّ في هذا النصّ تشخيصاً بيّناً للطريق الموصل إلى معرفة الله تعالى.

الثاني: تزويد العقل بمباحث للتفكر

وقد ترتب على المعطى السابق أن اختصت الدراسات الإسلامية بمباحث مهمة لم تكن معهودة في غيرها من الدراسات؛ حيث فتحت مفاهيم المعرفة الدينية باباً واسعاً للعقل للتأمل؛ وذلك بإثرائه بموضوعاتٍ صارت محوراً للدراسات الفلسفية الإسلامية؛ مثل: أبحاث الصفات الإلهية، وكيفية علاقة الصفات بالذات، وكذا حقيقة النبوة والوحي، والرابطة بين الإنسان والعالم الأخرى، وغيرها من مباحث.

الثالث: إرشاده إلى أسباب السعادة

إنّ العقل وإن أدرك - كما تقدّم - أنّ سعادته تتوقف على ضرورة متابعتها للدين، إلا أنّ مجال هذا الإدراك هو المفهوم الكلي للسعادة، وأمّا جزئيات هذا السبب، وإبراز مصاديقه فالعقل قاصر عن إدراكها؛ ولذا جاءت النصوص الدينية مبرزةً لهذه المحدودية، حاثّةً للعقل على الإذعان بما يأتيه من قبل الدين، ومن لطيف ما ورد في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الصَّانِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثِيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ نَبَّؤُنِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمَ الْأُنثِيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثِيَيْنِ أَمَ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّأَكُمُ اللَّهُ بِهَذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنعام: 143 - 144].

فقد عرضت الآية المعطيات المادية المتاحة إدراكها للعقل بتمامها، ثم أتاحت له الحكم على وفقها؛ لكي يتبين له عجزه عن الإدراك للأحكام، فإن جماعة من المتكلفين في أحكام الله ﷻ كانوا يجرمون بعضاً من الأنعام على الإناث ويحللون أخرى لهم، وكذا يحللون بعضاً منها للذكور ويجرمون أخرى عليهم، ففصلت الآياتان أولاً هذه الأنعام، وبيّنت المعطيات التي فيها، والأحكام المتصورة، والطرق التي من خلالها يمكن الحكم في أمثال هذه القضايا، ثم ختمت ببيان عجز الإنسان عن إدراك الأحكام الشرعية، وتفصيل ما احتوت عليه الآية:

1- ثم إنّه قد يتوهم بأنّ للعقل أن يدرك مصلحةً في فعل ما فيتأقّى له رأساً الحكم بوجوبه، أو يدرك مفسدةً ما فيحقّ له تحريمها، وهذا التوهم ينشأ من حُساب أن المصلحة علةٌ تامةٌ للحكم، والحقّ أنّها مجرد مقتضى في ذلك؛ قال السيّد الخوئي رحمه الله: «قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمةً بالمفسدة وبالعكس، والعقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرد إدراك مصلحةٍ أو مفسدةٍ لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما، وهذا القسم هو القدر المتيقن من قوله ﷻ: "إنّ دين الله لا يصاب بالعقول" وقوله ﷻ: "ليس شيء أبعد من دين الله عن عقول الرجال". فإن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدمات العقلية هذا المعنى فهو الحقّ» [الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 47، ص 59].

أولاً: المعطيات المحسوسة، وهي بحسب معطيات الحسّ ثمانية:

- 1- صنفا الضأن، أي: الذكر والأنثى.
 - 2- صنفا المعز، أي: الذكر والأنثى.
 - 3- ما اشتمل عليه رحم أنثى الضأن، وهو إما ذكر أو أنثى.
 - 4- ما اشتمل عليه رحم أنثى المعز، وهو إما ذكر أو أنثى أيضاً.
- والمتحصّل من ذلك أربعة من الذكور، وأربعة من الإناث، والكلام بعينه جارٍ في الإبل والبقر.
- ثانياً: الأحكام المتصوّرة، وهي بحسب القسمة العقلية ثلاثة:

- 1- حلّية جميع الأصناف.
- 2- حرمة جميع الأصناف.
- 3- التفصيل فيها، فبعضها حلال، وبعضها حرام.

ثالثاً: أنّ من تكون دعواه التفصيل لا بدّ أن يستند في تفصيله إلى ملائِك رجح على أساسه جانب الحرمة على الحلّية، أو العكس، وقد بيّنت الآية أنّ أدوات هذا التفصيل هي:

1- دعوى العلم بذلك ﴿تَبَوُّونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ وهم لا يملكون ذلك؛ فإنّ المراد من الأمر هنا هو بيان العجز؛ فيكون دالّاً على أن ما أُتيح للإنسان من أدوات معرفيّة يبلغ بها إلى المعلومات قاصرٌ عن إدراك أمثال هذه الحقائق.

2- شهود وصيّة من الله ﷻ بهذا التفصيل: ﴿أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّأَكُمُ اللَّهُ بِهِذَا﴾؛ فإنّ التفصيل إن لم يكن عبر طرق العلم المتعارفة فلا بدّ أن تكونوا قد سلكتم طريقاً غير متعارف، وهو الاتّصال بالوحي، وأنتم قاصرون عن إثبات ارتباطكم بالله تعالى؛ إذ طريق إثبات هذا الارتباط هو المُعجز الذي يستقلّ العقل باستحالة صدوره إلا ممّن ارتبط بالله تعالى¹.

المطلب الرابع: البعد الأخلاقي والمعرفة الدينية

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: البعد الأخلاقي والمعرفة الدينية

1 - ولم أجد فيما بين يدي من تفاسير من شرح الآية بهذه الطريقة.

إنّ لثبوت هذا البعد للإنسان دوراً أساسياً في تلقي الإنسان للمعارف الدينية؛ إذ إنّ هذه الصفة تعدّ ركناً رئيسياً في تصوّر وظيفة الإنسان تجاه الدين، فهي كما عرفنا سابقاً تتضمن حيثيتين:

الضمير الأخلاقي: وهو قدرة الإنسان على تمييز الفعل الحسن عن الفعل القبيح.

الاختيار: وهو قدرة الإنسان على السيطرة على أفعاله وتحمل المسؤولية تجاهها.

ويتجلّى هذا البعد في ثلاثة أمور، هي: تصحيح صدور التكليف من الله ﷻ للعبد، وإدراك الإنسان لقبح الخروج عن زيّ العبودية للمنعم عليه، وتصحيح استحقاق الإنسان للثواب والعقاب تبعاً لما يقوم به من أعمال، وبيان ذلك:

الأول: تصحيح التكليف

قد تقدّم أنّ العقل حاكمٌ بضرورة بعثة الأنبياء؛ ليكونوا الواسطة بين الإنسان والخالق في بيان طريق الكمال الذي تنشده فطرتهم، ولا محالة أنّ هذه البعثة تستتبع رسم طريقٍ يأخذ بيد الإنسان نحو كماله. والطريق الذي رسمه الأنبياء عبارةٌ عن مجموعة تشريعات تضمن للإنسان متى ما اتّخذها كنهج في حياته أن تبلغه إلى الكمال، أي: تجعله في صراط الوصول إليه.

ولا ريب أنّ المراد من التكليف هو صدوره من المكلف، بحيث يكون الفعل منسوباً إليه، والمصحح لتكليفه بالتشريعات - بهذا المعنى - هو اختياره؛ إذ لو كان مجبوراً على الفعل أو على الترك لما كان معنيّاً للتكليف والتشريع، فإنّ الإنسان حينئذٍ ليس إلّا محلاً لوقوع الفعل فيه، ولا يُتصوّر أن يصدر منه شيء.

قال السيّد العلامة رحمته:

«وقد بيّن - تعالى - في طائفة من الآيات أنه تعالى لم يضطرّ عباده على الإيمان ولم يشأ منهم ذلك بالمشيئة التكوينية حتّى يكونوا مجبرين عليه، بل أذن لهم في خلافه، وهذا الإذن - الذي هو رفع المانع التكوينيّ - هو اختيار العباد وقدرتهم على جانبي الفعل والترك.

وهذا الإذن لا ينافي الأمر التشريعي بترك الشرك مثلاً، بل هو الأساس الذي يبتني عليه الأمر والنهي» [الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 367].

وبهذا يكون وجود التشريعات الدينية واحداً من دلائل ضرورة ثبوت الاختيار والحرية للإنسان، لا العكس كما ذهب إليه إريك فروم (Erich Fromm)؛ حيث يرى أنّ أتباع الدين مجرد «استسلام لقوة تعلق على الإنسان، وفضيلته - أي الإنسان - الأساسية الطاعة وخطيئته الكبرى العصيان،

ويصوّر الإنسان على أساس كونه عاجزًا وتافه الشأن» [فروم، الدين والتحليل النفسي، ص 31]⁽¹⁾؛ فإنّ هذا التفسير للدين مرجعه إلى النظر إلى أنّ كمال الإنسان إنّما يكون في تحرّره عن تمام القيود، والحال أنّ هذا الأمر ممّا لا يمكن أن يتحقّق؛ إذ الإنسان مهما كابر وجادل في ابتعاده عن الدين إلاّ أنّه لا محالة يتقمّص عقيدةً أخرى ينبري للدفاع عنها؛ فيعود مستسلمًا لقوّة هذه العقيدة، مضافًا إلى ما تقدّم سيأتي أنّ كمال الإنسان الحقيقيّ يكمن في تبعيته للدين الحقّ المرتبط بخالق الإنسان.

الثاني: تصحيح المجازاة

وكما يصحّح هذا البعد تكليف الإنسان، ويحثّه على الطاعة فإنّه يصحّح مجازاته أيضًا؛ فإنّ المجازاة متفرّعة على وجود عاصٍ ومطيع، وهذان وصفان يتفرّعان على الاختيار.

الثالث: إناطة السنن الكونية بأعمال الإنسان

هذا، ويتفرّع على ثبوت صفة الاختيار لأفعال الإنسان أيضًا أن يكون له الدور الفاعل في السنن الكونية وإعمار الأرض؛ فإنّ ثبوتها مع ثبوت فطرة حبّ الكمال لديه يعينان على الإنسان أن يتعرّف على أسرار العلاقات القائمة بين أفعاله والسنن الكونية الحاكمة في مجريات التاريخ والطبيعة، وأن يتعرّف على دوره، ومكانته في هذه السنن.

الجهة الثانية: المعرفة الدينية والبعد الأخلاقيّ

أ- ربط الإنسان بالقيم المطلقة

إنّ أكبر مشكلةٍ يعاني منها الإنسان هي الابتعاد عن الوجود المطلق، وهي مشكلة ذات حدّين؛ فقد تتحقّق في "اللا انتماء" إلى المطلق، وقد تتحقّق في "تحويل المحدود إلى مطلق".

والمشكلتان يشتركان في إعاقة حركة الإنسان عن كماله؛ فإنّ نتيجة اللانتماء هي الضياع، والشعور بعبثية حركة الإنسان، وعبثية ارتباطه بالكون، وتحديد موقعه منه، ونتيجة تحويل المحدود إلى مطلق - وذلك حينما يحوّل الإنسان ولاءه لقضيّة من القضايا، ويجعله هو الأساس في كلّ تحركاته - تطويق حركة الإنسان، وإبعاده عن كماله.

وأوّل ما يقدّمه الدين للإنسان هو إلغاء ارتباطه بالغايات المحدودة، والرغبات المانعة عن التكامل: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَّخْذُولًا﴾ [سورة الإسراء: 22]، ويربط كمال الإنسان بسعيه إلى الله، وربط أفعاله بالوجود المطلق وهو وجود الله تعالى، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6].

ب- تنظيم دوافع الإنسان

وعلى وفق هذا الارتباط يبني الدين تشريعاته؛ ليلبّي بذلك حاجةً أخرى من الاحتياجات الأساس عند الإنسان، وهي حاجة "تجاوز الذات"⁽¹⁾ التي تعني أن لا يكون الإنسان حبيسًا لأغراضه الذاتية، ونزعاته، بل يأخذ به الدين إلى المرتبة التي يجعله فيها ينظر لمصالح غيره - فردًا كان أم مجتمعًا - كما ينظر لمصالح نفسه وأكثر.

ويمكن ذكر موردين أكّدت عليهما المعرفة الدينية لكونهما يساهمان في هذا التنظيم:

الأول: تشريع العبادات المشروطة بأن يقوم بها الإنسان متقربًا بها لله تعالى؛ فإنّها تربيّ في الإنسان - بشكلٍ كبيرٍ - القدرة على تجاوز ذاته.

الثاني: ربط قيمة العمل بدوافعه لا بنتائجه؛ فإنّ قيمة العمل بنظر الدين نابعةٌ من مدى خلوص الدافع عند العامل ونظافته، ولا يرتبط بمقدار النتيجة والأثر المترتب عليه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: 7].

ج- دعم الفضائل الأخلاقية وتنظيم العلاقات الاجتماعية

إنّ لوجود التكليف والمجازاة دورًا واسعًا في دعم الفضائل الأخلاقية لدى الإنسان؛ فإنّ الاجتماع البشريّ قد يكون عاملاً لتجاوز القيم عند شريحة من بني الإنسان، والذي يكبح جماح هذه الشريحة هو وجود قانونٍ قائمٍ على أسس العدل والحكمة، ووجود قدرةٍ تظال الجميع ثوابًا وعقابًا.

وهذا ما عزّزته المعرفة الدينية في الكثير من نصوصها، ومن أجمعها لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى * وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يُرَى * ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءُ الْأَوْفَى﴾ [سورة النجم: 39 - 41]؛ فإنّها ناصّةٌ على أنّ الإنسان مرتهنٌّ بأعماله وسعيه، وأنّ هناك مطلقًا على هذه الأعمال، قادرًا على أن يجازيه جزاءً وافيًا، وأنّ حرّيته واختياره ليست مفتاحًا للتجاوز على الآخرين.

وكم من فرقٍ بين أن يتخذ الإنسان طريق الفضيلة على سبيل الجبر، فلا يراه إلّا نحوًا من المقامرة متى حصلت له أدنى فرصةٌ للتمردٍ لم يبارحها إلّا وهو منسلخٌ عن قيمه وفضائله، وبين أن يتخذ على سبيل الاعتقاد بحكمة بارئٍ تلك الفضائل في نفسه الحاتّ عليها في تكاليفه.

وكذا كم من فرقٍ بين أن ينفلت الإنسان عن رباط القيم والفضيلة بدعوى الحرّية والاختيار، وبين

1 - يذكر علماء النفس أنّ من احتياجات الإنسان حاجة "تجاوز الذات"، بل جعلها بعضهم في أعلى مراتب تحقيق الذات؛ كما في النظرية المعروفة بـ "هرم ماسلو".

أن يستند في سلوكه إلى الدين الذي يهدّب مناحي اختياره، ويرشدها بطريقةٍ تنتظم فيها حياته كلها تحت نظامٍ واحدٍ.

وينعكس عنصر الاختيار على الإنسان في نظرتِه لهذه الدنيا أيضًا؛ ذلك أنّ التفاته إليه يجعله ينظر للحياة على أنّها مضمارةٌ جعله الله ﷻ يتنافس فيها المتنافسون على بلوغ الكمال الإنساني، وأنها ليست مجرد أمرٍ مؤقتٍ زائلٍ قد تُتاح للإنسان فرصٌ للسعادة فيغتنمها، أو تغشاه ظلمات التعاسة فيجهد نفسه من دون بلوغ شيءٍ.

د- الكشف عن أسرار السنن

وأما فيما يتعلّق بدور الإنسان في إعمار الأرض، فقد أخذت النصوص الدينية على عاتقها أن تكشف للإنسان أسرارًا في هذه السنن هيات أن يدركها لوحده، ولنذكر هنا بعضًا منها ممّا يفسّر لنا حركة المجتمعات، وتطورها من خلالها، وفيما يلي بيان مختصرٌ جدًا لها، وهي:

سنة الابتلاء: وهي من أهم السنن التي أكد عليها القرآن الكريم؛ حيث وردت في قرابة 47 آيةً، وهي تشير إلى أنّ من أهداف خلقه الإنسان أن يبتليه الله ﷻ بأزماتٍ وحاجاتٍ يضطرّ في سبيل رفعها وحلّها إلى أن يُعَمِل قدراته؛ للكشف عن حلول لها، ثمّ يقع الامتحان في كيفية توظيفها من قبله، ومن أوضح آياتها التي تنفعنا في المقام قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِيَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة الكهف: 7].

سنة الاستخلاف والتمكين: وهي السنة التي وعد الله ﷻ من خلالها المؤمنين بأن يمكن لهم في الأرض، وهذا التمكين والاستخلاف يلزم تهيئة الأسباب لهم؛ وذلك بإعطائهم القدرة على إدارة موارد الأرض، بالإضافة إلى إدارة الموارد البشرية؛ وهذا ما يمكن معرفته من قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة النور: 55].

سنة إنزال البركات: وهي سنة ربطها الله ﷻ بإيمان أهل القرى (المجتمعات) وتقواهم، وذلك يجعلها طريقًا إلى إنزال بركاته عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف: 96].

والملاحظ أنّ معنى كلمة (بركات) مضافًا إلى تنكيرها يضيف شمولًا في البركات المنزلة، بحيث تشمل البركات المعنوية كالعلم والأمن والسلامة، والمادية كالأموال والثروات والطاقات.

سنة الإمداد: وهي سنة يتوقَّر على طبقها للإنسان المددُ الإلهي الذي يفتح له أبواب الكمال، وهذه السنة لا تقتصر على فئة دون فئة أخرى بل تعم الجميع؛ طبقاً لقوله تعالى: ﴿كَلَّا نُمَدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عِطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عِطَاءُ رَبِّكَ مُحْظُورًا﴾ [سورة الإسراء: 20].

ومحلّ الابتلاء في هذه السنة هو أنّ هذا المدد كما يمكن أن يحصل لدى طلاب الآخرة، فكذا يحصل لدى طلاب الدنيا، بل يمكن أن تعدّ هذه الخاصية سنةً لوحدها بعنوان سنة التعجيل؛ لمفاد قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَدْمُومًا مَدْحُورًا﴾ [سورة الإسراء: 18].

المطلب الخامس: البعد المادّي والمعرفة الدينية

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: البعد المادّي والمعرفة الدينية

1- الاستدلال على وجود الله وثبوت حكمته

كما كان للأبعاد الوجودية السابقة دوراً تكاملياً مع المعرفة الدينية، فكذلك الأمر في البعد المادّي؛ فإنّ الإنسان إذا التفت إلى أنّ وجوده المادّي محتاجٌ من جهات متعدّدة، فهو محتاجٌ من جهة أصل وجوده؛ إذ لم يكن موجوداً فكان، وهو محتاجٌ في بقائه أيضاً، ومحتاجٌ في جميع شؤونه وحركاته يعترف أنّه في تمام هذه الجهات لا بدّ أن يكون مرتبطاً بوجود يتّرفّع عن كلّ هذه الاحتياجات، وليس هذا الوجود إلاّ الوجود الذي تدلّ عليه الفطرة، ويدلّ عليه العقل - كما تقدّم - وهو وجود الله تعالى، وقد أخبر الله ﷻ بذلك في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 5].

كما أنّ مشاهدة الإنسان لبديع خلقته، وإبداع تركيبه، وتناسق جميع ما في هذا الكون يعطيه دلالةً وافيةً على حكمة هذا الخالق، وقد ورد في دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة أنّ هذه العطايا الإلهية حجةٌ على الإنسان؛ لكونها من أوضح الطرق وأقربها للاستدلال على وجود الخالق الحكيم؛ حيث قال: «وَأَوْجِبَتْ عَلَيَّ حُجَّتَكَ بِأَنَّ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ، وَرَوَّعْتَنِي بِعَجَائِبِ حِكْمَتِكَ، وَأَيَّقَطْتَنِي لِمَا ذَرَأْتَ فِي سَمَائِكَ وَأَرْضِكَ مِنْ بَدَائِعِ خَلْقِكَ، وَنَبَّهْتَنِي لَشُكْرِكَ وَذِكْرِكَ، وَأَوْجِبَتْ عَلَيَّ طَاعَتِكَ وَعِبَادَتِكَ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 57، ص 372].

2- ملاءمة التشريعات مع الحاجات المادّية للإنسان

ثمّ إنّ هذا الإدراك للحكمة إذا ضممناه إلى إدراك الإنسان لوجود حاجات مادّية أودعها الله ﷻ في خلقته يذعن الإنسان بأنّ التشريعات التي تأتي من هذا الخالق لا بدّ أن تكون متلاءمةً مع حاجاته، مقنّنة لرغباته؛ فلا تسمح له بالانفلات كما هو منطوق المادّية، ولا تحرمه الملذّات كما هو منطوق

الرهبانية.

الجهة الثانية: المعرفة الدينية والبعد المادّي

وقد أولت المعرفة الدينية اهتمامًا بهذا البعد في الإنسان؛ فجاءت تشريعاتها متناغمةً مع احتياجات الإنسان، ويتجلّى ذلك في موارد نذكر بعضًا منها.

1- الوسطية¹ في التشريعات

انتهجت الشريعة طريقًا وسطًا في تلبية حاجات الإنسان، فبالرغم من اهتمامها البالغ بالجانب الفكريّ إلا أنها لم تهمل الجانب الحسيّ والمادّي في الإنسان؛ فجاءت تشريعاتها كخليط بين الجانب الغيبيّ والجانب الحسيّ؛ «فالمصليّ في صلاته يمارس بنيته تعبدًا فكريًا، وينزه ربه عن أيّ حدٍّ ومقاييسٍ ومشابهةٍ، وذلك حين يفتح صلاته قائلاً "الله أكبر"، ولكنّه في الوقت نفسه يتخذ من الكعبة الشريفة شعارًا ربانيًا يتوجّه إليه بأحاسيسه وحركاته؛ لكي يعيش العبادة فكرًا وحسًا، منطقيًا وعاطفيًا، تجريدًا ووجدانيًا» [الصدر، موجز في أصول الدين، ص 310].

فالتشريعات الدينية ليست ذات منغى عقليّ بحتٍ، وليست مُغرقةً في المادّة والطقوس، بل جاءت بطريقةٍ تجمع بين هذين الجانبين في الإنسان، لتلبي حاجة الإنسان وترتقي به.

2- الوسطية في ضبط غريزة الإنسان

وكما لبّت الشريعة الحاجة المادّية في الإنسان من جهة تشريعاتها؛ كذلك لبّت حاجات الإنسان النابعة من طبيعة تركيبته المادّية؛ كحاجته الجنسيّة، فقننت له طريقة ينظم بها سلوكه في هذه النشأة، وتضمن له تلبية متطلّباته، ومن أبلغ التعبيرات التي جاءت لتكشف عن اهتمام الشريعة بهذا الجانب، قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [سورة البقرة: 187]، فبيّنت أنّ العلاقة الزوجية التي تحثّ الشريعة عليها هي العلاقة التي تضمن للطرفين أن يكون بمنزلة اللباس للآخر؛ فكلّ واحدٍ من الزوجين يعدّ سترًا للآخر، وزينةً يتزيّن بها، وردءًا يحفظه، ومستراحًا يستريح إليه⁽²⁾.

1 - الوسطية تعني عدم الإفراط والتفريط

2 - هذا ما يستفاد من تشبيه الزوج باللباس.

الخاتمة

توصلنا في هذا البحث إلى أنّ العلاقة بين المعرفة الدينية والأبعاد الوجودية للإنسان هي علاقة التكامل، وأنّ المعرفة الدينية قادرةٌ على تلبية حاجات الإنسان في جميع أبعاده؛ وذلك على إثر النتائج التالية:

- 1- أنّ أقرب تعريف للمعرفة الدينية هو: «ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي؛ لتعليم الناس الطريقة التي يريدّها ﷻ من عباده أن يسلكوها في حياتهم».
- 2- أنّ للإنسان أبعادًا متعدّدة تشكّل رأس مالٍ له في مسيرته نحو الكمال، وهي أربعة أبعادٍ:
 - البعد الفطريّ، ويعني: مرجعية الفطرة في مقاييسه.
 - البعد العقليّ، ويعني: حاكمية العقل في معتقداته.
 - البعد الأخلاقيّ، ويعني: أصالة الحسّ الأخلاقيّ في غاياته، وثبوت الاختيار في سلوكه.
 - البعد المادّيّ، ويعني: وجود آليّة تتناسب مع هذه النشأة في وصول الإنسان إلى كماله.
- 3- أنّ الفطرة هي أوّل مساهمٍ في المعرفة الدينية عند الإنسان، وقد قدّمت المعرفة الدينية دورين أساسيين في الفطرة، هما: دور التشييد، ودور الترشيح.
- 4- أنّ للعقل أدوارًا متعدّدة ترتبط بالمعرفة الدينية، فهو يساهم في إنتاج أسس المعرفة الدينية، وإثبات إمكان فهم الدين، كما يضع الضوابط لإحراز الحجّة على الدين، وينظّم علاقات النصوص الشرعية، وفي قبال ذلك ترشد المعرفة الدينية العقل إلى حدوده، وتزوّد بمباحث للتفكّر.
- 5- أنّ البعد الأخلاقيّ عند الإنسان يتكوّن من:
 - الضمير الأخلاقيّ: وهو قدرة الإنسان على تمييز الفعل الحسن عن الفعل القبيح.
 - الاختيار: وهو قدرة الإنسان على السيطرة على أفعاله وتحمل المسؤولية تجاهها.
- 6- يساهم البعد الأخلاقيّ عند الإنسان في تصحيح التكليف، وتقبيح العصيان، كما أنّ من خلاله يقرّ الإنسان بصحّة المجازاة، وصحّة إناطة السنن الكونية بأعمال الإنسان.
- 7- تربط المعرفة الدينية الإنسان بالقيّم المطلقة، وتساهم في تنظيم دوافعه، وتدعم الفضائل الأخلاقية لديه، وتنظّم العلاقات الاجتماعية، كما أنّها تكشف له عن أسرار السنن الإلهية وتبيّن له دوره فيها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

الأهوازي، يعقوب بن إسحاق ابن السكّيت، ترتيب إصلاح المنطق، مؤسّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ط 1، 1412 هـ.

إيريك، فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للنشر

البحراني، يوسف العصفور، الحداثق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، جماعة المدرّسين، ط 1.

بولتزر، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية.

خسرويه، عبدالحسين، انسان شناسى اسلامى [علم معرفة الإنسان الإسلامى]، نشر معارف، ط 2، 1395 ش.

الحميني، روح الله الموسوي، الأربعون حديثاً، ترجمة: السيّد محمد الغروي، دار الكتاب الإسلامى.

الحوثي، أبو القاسم الموسوي، موسوعة الإمام الحوئي، مؤسّسة إحياء آثار الإمام الحوئي، ط 1، 2007 م.

ديورانت، ويليام، دروس التاريخ، ترجمة: علي شلش، دار سعاد الصباح، ط 1، 1993 م.

الرازي، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط 1، 1979 م.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن، مؤسّسة نشر الكتاب، ط 2، 1404 هـ.

رشاد، علي أكبر، فلسفة الدين، مركز الغدير للدراسات والنشر، ط 1، 2011 م.

الريشهري، محمّد، العقل والجهل في الكتاب والسنة، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع.

سروش، عبد الكريم، قبض ووسط الشريعة، ترجمة: دلال عبّاس، دار الجديد، ط 1، 2002 م.

شجاري، مرتضى، انسان در حكمت صدرائى [الإنسان في الحكمة الصدرائية]، نشر معارف، 1394 ش.

الصدر، محمّدباقر، دروس في علم الأصول، دار الصدر، ط 5، 1428 هـ.

الصدر، محمّدباقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، مكتبة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 1،

2001 م.

الطباطبائي، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان.

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، ط 1، 1375 ش.

العاملي، الشيخ مالك مصطفى وهيبي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، دار الهادي، ط 1، 2005 م.

على تبار فيروزجاني، رمضان، معرفت ديني، حقيقت، ماهيت و ارزش [المعرفة الدينية، حقيقتها وماهيتها وقيمتها]،

انتشارات بژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامى، ط 1، 1392 ش.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار الهجرة، ط 2، 1409 هـ.

الكليبي، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط 3، 1388 هـ.

- لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، دار الهادي، ط 1، 2008 م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد (243 هـ)، العقل وفهم القرآن، الكندي للطباعة والنشر، ط 3، 1983 م.
- محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر.
- مصباح اليزدي، محمدتقي، معرفة الذات وبنائها من جديد.
- المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2010 م.
- مطهرى، مرتضى، المجتمع والتاريخ، ترجمة: محمدعلي آذرشب، دار تنوير للنشر والإعلام، ط 1، 2019 م.
- مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، جماعة المدرسين، ط 1.
- نصرى، عبدالله، مباني انسان شناسى در قرآن [مباني علم معرفة الإنسان في القرآن]، سازمان انتشارات، ط 9، 1394 ش.
- يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمد زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

Refrence

- Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn, *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*, Isma'ilian Publications.
- Al-Bahrani, Yousuf al-Asfour, *Al-Hada'iq al-Nadhira fi Ahkam al-Itra al-Tahira*, the Hawza Teachers Assembly, 1st edition.
- Al-Sadr, Muhammad Baqir, *Duroos fi Ilmil Usool*, Dar Al-Sadr, 5th edition, 1428 AH.
- Al-Farahidi, al-Khalil bin Ahmed, *Kitabul-Ain*, Darul-Hijrah, 2nd edition, 1409 AH.
- Al-Tusi, Nasiruddin, *Sharhul-Isharat wel-Tenbihat*, Al-Balagha Publications, 1st edition, 1375 Iranian Calendar.
- Al-Misry, Ayman, *Principles of Knowledge and Rational Approach*, the Arab Cultural Center, 1st edition, 2010 AD.
- Erich, Fromm, *Psychoanalysis and Religion*, translated by: Fu'ad Kamel, Dar Gharib Publications
- Pulitzer, George, *The Origins of Marxist Philosophy*, translated by: Sha'ban Barakaat, al-Assiyyah Library.
- Will & Ariel Durant, *The Lessons of History*, translated by: Ali Shalash, Dar Su'ad al-Sabah, 1st Editi, 1993 AD.

Mutual Interests between Science and Religion

Mustafa Azizi

Assistant Professor at Al-Mustafa International University, Department of Philosophy, Iran. E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Summary

The relationship between science and religion is one of the important topics in the philosophy of religion. There are four theories on the explanation of this relationship: the theory of “contradiction between science and religion,” the theory of “the differentiation of science and religion,” the theory of “the intersection of science and religion,” and the theory of “the marriage of science and religion.” In this article, we shed light on the theory of **the marriage of science and religion**, and see that the relationship between them is a coordinate, complementary relationship. There is no doubt of the many intersections of science and religion; science has discovered the secrets of nature in the light of the development of natural and experimental sciences, revealing new dimensions of the scientific miracles of the definitive **Religious Text**. The development of modern natural sciences explains to us some of the wisdom hidden behind some of worship rituals. And among the services of religion to science is that Religion invites for contemplating and thinking thoroughly about cosmic facts, stimulating minds, and encouraging people to search and study the secrets of all things in the world of nature, and moreover, to offer secrets of natural sciences and open new horizons of knowledge for scientists and scholars that have not been preceded by any human science. The method followed in this article is the analytical rational method.

Keywords: science, religion, mutual services, integrative relationship, the world of nature.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 162 - 176

Received: 7/1/2022; Accepted: 2/2/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



العلاقة التكاملية بين العلم والدين

مصطفى عزيزي

استاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية. البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ موضوع علاقة العلم والدين من الأبحاث المهمّة في فلسفة الدين، وهناك أربع نظريّاتٍ حول تبيين هذه العلاقة وهي: نظريّة "التعارض بين العلم والدين"، ونظريّة "التمايز العلم والدين"، ونظريّة "تداخل العلم والدين"، ونظريّة "تعاضد العلم والدين". وسنسلّط الضوء في هذه المقالة على نظرية التعاضد بين العلم والدين ونرى أنّ العلاقة القائمة بينهما هي العلاقة التكاملية التناسقية. ولا يخفى أنّ هناك خدماتٍ متبادلةً بين العلم والدين؛ ومن جملة خدمات العلم للدين كشف رموز الطبيعة وأسرارها في ضوء تطوّر العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، ممّا يكشف عن أبعادٍ جديدةٍ للإعجاز العلميّ للنصّ الدينيّ القطعيّ، كما أنّ تطوّر العلوم الحديثة الطبيعيّة يبيّن لنا بعض الحُكم المكنونة وراء بعض المناسك العباديّة، وأمّا خدمات الدين للعلم فمن جملتها دعوة الدين إلى التعقّل والتفكّر في الحقائق الكونيّة، وإثارة العقول، وتشجيع الناس على البحث عن أسرار الأمور والأشياء المخلوقة في عالم الطبيعة، وكذلك تقديم ملامح وومضاتٍ عن العلوم الطبيعيّة وأسرارها، وفتح آفاقٍ معرفيّةٍ جديدةٍ للعلماء والباحثين. والمنهج المتبع في هذه المقالة هو المنهج العقلي التحليليّ.

الكلمات المفتاحية: العلم، الدين، الخدمات المتبادلة، العلاقة التكاملية، عالم الطبيعة.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 162 - 176

استلام: 2022/1/7 ، القبول: 2022/2/2

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

هناك اتجاهان أساسيان حول العلاقة بين العلم والدين: الاتجاه الذي يركّز على إقصاء الدين وتحييده من العلم ويرى الفصل بينهما، بل يؤكّد على التعارض والتنافي بينهما. وفي المقابل هناك اتجاه آخر يدافع عن العلاقة التكاملية والتعاضية بين العلم والدين، ويركّز على التوافق والتناغم بينهما. يحاول الاتجاه الأخير أن يبيّن أنّ الدين محتاج إلى العلم في بعض الموارد، كما أنّ العلم يفتقر إلى الدين في بعض المجالات. من هذا المنطلق بدأ المفكّرون يسلّطون الضوء على الخدمات المتبادلة بين العلم والدين ويؤكّدون على العلاقة التكاملية بينهما من خلال إبراز الاحتياجات المتبادلة بينهما.

الجدير بالذكر أنّ المقصود من مفردة "العلم" في هذا البحث العلوم التجريبية التي تكشف عن الواقع المحسوس المادّي بالمنهج التجريبيّ الحسيّ ويعبر عنها بـ "science" - في قبال مطلق العلم الذي يعبر عنه بـ "knowledge" - وهي تنقسم إلى قسمين:

أ- العلوم الطبيعيّة مثل علم الأحياء والفيزياء والكيمياء وعلم الأرض وغيرها.

ب- العلوم الإنسانيّة التي تبني على المنهج التجريبيّ كعلم النفس وعلم الاجتماع والاقتصاد وعلم الإدارة وغيرها.

ونقصد بالعلم هو العلم الشامل للعلوم التجريبية الطبيعيّة والعلوم التجريبية الإنسانيّة.

من جهةٍ أخرى أنّ المراد من مفردة "الدين" في هذا البحث هو: «مجموعة مؤلّفة من المعتقدات والرؤية الكونية التي تبحث عن المسائل النظرية كالمبدأ والمعاد، وأيضاً مجموعة من القيم الأخلاقية التي ترشد الإنسان إلى الفضائل الإنسانية وتنتهي عن الرذائل النفسانية، وأيضاً مجموعة من القوانين والأحكام الفرعية السلوكية والعبادات الفردية والاجتماعية المتمثلة في النصوص الدينية التي جاءت من قبل الله - تعالى - عن طريق أنبيائه العظام؛ لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية للإنسان، والفلاح والفوز في الدنيا والآخرة [جوادى آملى، منزلت عقل در هندسهى معرفت دينى، ص 19]. فالمقصود من الدين في هذا البحث يشمل جميع الأديان التوحيدية، ويركّز على الجوانب المشتركة بين الأديان، ولكنّ المصداق الأتمّ للدين في بحثنا هو الدين الإسلاميّ الأصيل.

نحاول في هذه المقالة أن نسبر غور العلاقة التكاملية التعاضدية بين العلم والدين من خلال المنهج العقليّ التحليلي، ونبرز أهمّ الخدمات المتبادلة بين العلم والدين؛ لكي نُثبت من خلال هذه الدراسة أنّ نظرية التعارض بين العلم والدين نظرية خاطئة وباطلة ولا يمكن تطبيقها على الديانة الإسلامية.

تعاقد العلم والدين

هناك نظريّة حول نسبة العلم والدين تسعى إلى تحقيق العلاقة الوثيقة بينهما، وتركّز على التكامل بين العلم والدين في كشف حقائق الكون، ألا وهي النظرية التكاملية بينهما. حسب هذه النظرية ليس هناك أيّ تعارضٍ وتنافٍ بين مسائل الدين والعلم، بل تحاول نظرية التكامل أن ترسم مجموعةً متناسقةً متماسكةً يساهم العلم والدين فيها في تبين الحقائق الكونية والظواهر الطبيعية، وفي تحقيق رؤيةٍ كونيّةٍ منسجمةٍ. ونظرية التكامل بين العلم والدين تساعدنا على فهمٍ متكاملٍ وتفسيرٍ شاملٍ متوائِمٍ منسجمٍ للعالم. ويمكن في هذا الصدد الإشارة إلى كلام العلامة مرتضى مطهري حول العلاقة الوثيقة بين العلم والدين حيث يقول:

«العلم يمنحنا النور والقدرة، والإيمان يمنحنا العشق والأمل والدفء، العلم يصنع الأداة، والإيمان المقصد، العلم يمنح السرعة، والإيمان يحدّد الاتجاه، العلم قدرة، والإيمان إرادة الخير، العلم يكشف عمّا هو موجودٌ، والإيمان يُلهم ما ينبغي أن يُفعل، العلم ثورةٌ خارجيّةٌ والإيمان ثورةٌ باطنيّةٌ، العلم يجعل العالم عالمًا إنسانيًا والإيمان يجعل الروح روحًا إنسانيّةً، العلم ينمي وجود الإنسان بصورةً أفقيّةً، والإيمان ينميّه بصورةً عموديّةً ويسمو به إلى أعلى، العلم يبني الطبيعة، والإيمان يبني الإنسان.

العلم والإيمان كلاهما يمنحان الإنسان قوّةً، لكنّ العلم يمنحه قوّةً منفصلةً، والإيمان يمنحه قوّةً متّصلةً. العلم جمالٌ وكذلك الإيمان، لكنّ العلم جمال العقل والإيمان جمال الروح، العلم جمال الفكر، والإيمان جمال الإحساس. العلم والإيمان كلاهما يمنحان الإنسان أمانًا، لكنّ العلم يمنحه أمان الخارج والإيمان يمنحه أمان الباطن. العلم يقي من الأمراض والسيول والزلازل والفيضانات، والإيمان يقي من الاضطرابات والوحدة والشعور بعدم وجود ملجأٍ، ويقي من العدميّة. العلم يجعل العالم منسجمًا مع الإنسان، والإيمان يجعل الإنسان منسجمًا مع ذاته» [مطهري، مجموعته آثار، ج 2، ص 32].

كان ألفريد نورث وايتهيد (1861-1947) يدافع عن اتّجاه التكامل والتعاقد في نسبة العلم والدين، ويؤكّد أنّه بإمكاننا أن نصوّر نظامًا موحّدًا منسجمًا في ضوء تعاقد العلم والدين. كذلك جورج شلزينجر (George Schlesinger) (1946-) يعتقد بأنّه علينا أن نستخرج المدّعيّات الكلاميّة والعقدية حول العالم الخارجيّ، ثمّ نقوم بتقييمها العلميّ بمساعدة الملاحظة والمنهج التجريبيّ، وإن كان منهج العلم والدين وغايتهما وموضوعهما يختلف بعضها عن بعض.

[Peterson, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 300]

الجدير بالذكر أنّ هناك خللاً منهجيًا ونظريًا في هذا الكلام، كأنّ جورج شلزينجر أعطى المعيارية

إلى العلم في تقييم القضايا الدينية الناظرة إلى العالم، في حين أن أكثر النظريات العلمية ليست قطعيةً. بناءً على نظرية التعاضد والتكامل فإن لغة الدين ليست لغةً أسطوريةً فرديةً كلغة الدعاء والمناجاة الفردية، بل لغة الدين تكشف عن الواقع، وتحكي عن الحقيقة، كما أن لغة العلم تكشف عن الواقع، إذن يساهم الدين والعلم في إعطاء رؤيةٍ منسجمةٍ متوائمةٍ متلائمةٍ من العالم، من دون أي رؤيةٍ استقلاليةٍ انفصاليةٍ إليهما. [Barbour, Issues In Science and Religion, p. 3]

كذلك الفيلسوف البريطاني دونالد مك كي (Donald Mackay) (1922-1987) يعتقد بالتناسق بين العلم والإلهيات ويقول:

«التعارض» بين العلم والدين يحصل فيما إذا كان هناك موضوعٌ وحادثٌ واحدةٌ مع تفسيرٍ واحدٍ له، و«التمايز» بين العلم والدين فيما إذا كان هناك موضوعان متغايران مع تفسيريْن متغايرين لهما. و«التكامل والتعاضد» بين العلم والدين يتحقق فيما إذا كان هناك موضوعٌ واحدٌ مع تفسيرٍ متعدّدٍ له، مع تغايرٍ منهجهما وغاياتهما، فهذا هو التعاضد والتكامل بين العلم والدين»

[Peterson, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 300].

إذن من منظار مك كي فإن غاية العلم والدين واحدةٌ ومنهجهما متعدّدٌ ومختلفٌ، ولكنهما يتأملان ويبحثان حول موضوعٍ واحدٍ، وكل واحدٍ منهما يقدم تفسيراً وبياناً خاصاً من هذه الحقيقة الواحدة، ويكمل بعضه بعضاً. بعبارةٍ أخرى إذا أردنا أن نفهم الواقع الخارجي فهماً شاملاً كاملاً فنحتاج إلى التفاسير العلمية والدينية معاً في تبين حقيقةٍ واحدةٍ، وهذا هو المقصود من نظرية «التعاضد والمكمّلية».

على سبيل المثال أنّ مهمة العلم وشأنه تبين العلاقات العلوية والمعلوية بين الوقائع والأحداث الطبيعية وتوصيفها، ولكن ليس هذا تمام الواقع، بل فيه خللٌ ونقصانٌ؛ فلذا يأتي دور الدين لبيّن المعنى والروح السائدة على هذه الأحداث والأشياء، وهو ربوبية الله - تعالى - وتدبيره لها. ومن الموارد التي يتكامل فيها العلم والدين معاً في تقديم رؤيةٍ كونيةٍ مشتركةٍ هي:

1- أنّ غاية العلم هي كشف النظم السائد على الطبيعة، ويتمثل هذا النظم في القواعد العلمية. ولكن هدف الدين هو أن يتعرّف الإنسان على غاية العالم ومعناه، وهو الله تعالى، وأن يعرف مكانته في الكون.

2- أنّ العلم يبيّن صورةً منسجمةً من العالم الطبيعي المادّي، ولكن من جهةٍ أخرى يثير العلم تساؤلاتٍ لا يقدر على الإجابة عليها، فيحتاج العلم إلى الدين حاجةً ماسّةً للإجابة عن هذه الأسئلة. يقول تشارلز هارد تاونز (Charles Hard Townes) عالم الفيزياء الحائز لجائزة نوبل:

«أنا أعتقد أننا إذا بحثنا عن الأمور من منظار العلم فحسب، فتبقى الأسئلة المتعلقة بمبدأ الوجود بلا جواب، فنحتاج إلى إجابة دينية أو ميتافيزيقية، إذا كان من المقرر الإجابة على هذا النوع من الأسئلة»

[Cosmos, Bios, Theos La Salle, Illinois, P. 123].

لا يخفى أنّ هناك ثلاثة مناهج متداولة لبيان التناسق والتعاقد بين العلم واللاهوت:

أ- اللاهوت الطبيعيّ (Natural Theology)

بناءً على هذه الرؤية يدعى بأنه يمكن استنتاج وجود الله تعالى من خلال شواهد النظم السائد على الطبيعة، فالعلم يُطلعنا على هذا النظم والنظام أكثر فأكثر. يشجع اللاهوت الطبيعيّ الاتجاه العقليّ، ويحاول أن يستنتج وجود الإله من العالم المنظّم؛ لذا يقول إيان باربور (Ian Barbour): «إنّ اللاهوت الطبيعيّ يمكن أن يُري أنّ افتراض وجود الله افتراض معقول للكون، ولكنّ هذا النوع من الاستدلال بعيدٌ عن الحياة العمليّة للمجتمع الدينيّ» [Barbour, Issues In Science and Religion, p. 100].

يريد باربور أن يقول إنّ الاحتمال الذي يركّز على وجود الإله في الكون أكثر معقوليةً من الاحتمال الذي ينفيه من الكون.

ب- لاهوت الطبيعة (Theology of Nature)

وفق هذه الرؤية أنّ منشأ اللاهوت وجدوره ترجع إلى أمرٍ وراء العلم وخارجه، ولكن تؤثّر النظريّات العلميّة الجديدة على إعادة النظر في بعض التعاليم الدينيّة. يعتقد لاهوت الطبيعة بأنّ المعتقدات المذهبيّة إذا أرادت أن تنسجم وتتواءم مع العلم، فمن الضروريّ إجراء بعض التعديلات على التعاليم الدينيّة.

ج- التلفيق المنسجم (Systematic Synthesis): بناءً على هذه الرؤية يتعاطى ويتعامل العلم والدين معاً لأجل تكوين ميتافيزيقيا شاملةً ومتكاملةً من خلال رؤية كونيّة منسجمة تتضمّن ميتافيزيقيا شاملةً. [گلشنی، علم ودين در افق جهان بيني توحيدى، ص 82]

الجدير بالذكر هو: أنّ موقفنا من علاقة العلم والدين في هذا البحث هو موقف التعاضد والتساند والتكامل فيما بينهما وليس موقف تعارضٍ وتمايزٍ وتداخلٍ¹؛ لما تعانیه هذه النظريّات الثلاث من

1 - المراد من موقف التعارض بين العلم والدين هو القول بالتنافي بين شيئين على وجه التناقض والتضادّ، بحيث يكذب أحدهما الآخر في الحكاية والكشف عن الواقع.

والمراد من موقف التمايز بين العلم والدين هو إنّ كلّ واحدٍ منهما يتعلّق بنطاقٍ مستقلّ (Independence) على حدة، من دون أن يتدخل أحدهما في شأن الآخر. وفي الحقيقة نظرية التمايز بين العلم والدين محاولة لرفع التعارض بين العلم والدين وحصر

النقد والإشكال والحلل. ولكن العلاقة التعاضدية بين العلم والدين تتمثل في صور وأشكال متعددة مثل الخدمات المتبادلة بين العلم والدين أو نظرية "العلم الديني".

ملاحظة

لا يجوز أن نتوقع من الدين أن يبين لنا جميع القوانين والأحكام في العلوم الطبيعية والإنسانية كما وكيفا، بحيث يحتوي على مجموعة شاملة من القوانين الفيزيائية والكيميائية وغيرها من العلوم البشرية؛ إذ ليس الدين علم الأحياء ولا الفيزياء ولا الكيمياء ولا علم النفس ولا علم الاجتماع ولا علمي السياسة والاقتصاد بمعناه الدقيق العلمي كعلم مستقل على حدة، بل الدين يهيمن ويسيطر على جميع هذه العلوم من جهة دورها وتأثيرها في تحقيق السعادة الدنيوية والأخروية للإنسان. بمعنى أن الدين ليست وظيفته ومهمته هي بيان العناصر المؤلفة للأشياء المادية وآثارها الفيزيائية والكيميائية، ولا كشف العلاقات والروابط العلية بين الأحداث والأشياء في عالم الطبيعة كما هو شأن سائر العلوم، بل غاية الدين ومهمته الرئيسة أن يبين لنا كيف نستفيد من هذه الأشياء والقوانين الطبيعية بشكل صحيح؛ حتى نصل إلى السعادة الواقعية الإنسانية. بعبارة أخرى شأن الدين هو بيان جميع ما له تأثير ودور في هداية الإنسان نحو السعادة الحقيقية في الدنيا والآخرة، وتوجيه أعماله وسلوكياته ومعتقداته بحيث تكون في اتجاه مرضاة الله وإرادته، وبيان القيم الأخلاقية والإلهية في كيفية استخدام العلوم والنتائج الفكرية البشرية، وهذا ما تعجز عنه العلوم الطبيعية والتجريبية. [مصباح يزدى، نظريه سياسى اسلام، ص 59]

والجدير بالذكر أن الدين أحيانا يتطرق إلى بعض القوانين الطبيعية كمراحل تطوّر الجنين وحركة الأرض وعملية اللقاح في النباتات وغيرها من القضايا العلمية، ولكن ليس غرضه من ذكرها في النصوص الدينية إلا بيان عظمة الله ﷻ وحكمته البالغة وإتقان صنعه، أو بيان الإعجاز العلمي لترسيخ المعتقدات التوحيدية وهداية البشر نحو سعاده الحقيقية. وبناء على نظرية التعاضد ينبغي هنا أن نشير إلى الخدمات المتبادلة بين العلم والدين في هذا المجال:

كل واحدٍ منهما بإطاره الخاص.

والمقصود من موقف التداخل بين العلم والدين هو أن الدين يتضمن القضايا العلمية في داخله؛ فالقضايا العلمية داخلية في نطاق الدين، وتعدّ من جملة القضايا الدينية. بناءً على نظرية التداخل فإنّ النسبة بين الدين والعلم هي "عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ"، بمعنى أن الدين أعم وأشمل من العلم، والدين يتضمن العلم ويشتمل عليه. الجدير بالذكر هو أنّ هذه النظريات الثلاث تعاني من الحلل، فمن أراد التفصيل فليراجع كتاب "العلم والدين" الصادر من مؤسسة الدليل.

الخدمات المتبادلة بين العلم والدين

على مرّ التاريخ كان هناك اتّجاهان يركّزان على تعارض العلم والدين، ويجعل أحدهما مخالفاً للآخر، الطائفة الأولى الجهال الذين يتظاهرون بالتدين ويستغلّون الدين وجهل الناس، فيرتزقون من الدين. يحاول هؤلاء أن يُبقوا الناس في الجهالة، ويغضّون عيوبهم تحت لواء الدين، ويرفضون العلماء بسلاح الدين، ويحدّرون الناس من العلم بذريعة أنّه ينافي الدين.

الاتّجاه الثاني الذي يضخّم التعارض بين العلم والدين شريحةً من المثقّفين الذين نبذوا القيم الإنسانيّة والأخلاقيّة وراء ظهورهم، وتذرّعوا بذرائع شتى ليبرّروا الإباحيّة وعدم التقيّد والالتزام بالدين؛ لذا يعتمدون على العلم ويعدّونه حاجزاً ومانعاً من التقرب إلى الدين.

هناك اتّجاهٌ ثالثٌ عبر التاريخ يستفيد من موهبة العلم والدين معاً، ولا يشعر بأيّ تعارضٍ وتنافٍ بينهما، فيحاول هذا الاتّجاه أن يزيل غبار التنافي الذي أثاره الاتّجاهان الأوّل والثاني عن العلم والدين [مطهرى، بيست گفتار، ص 179]، وهذا الاتّجاه الثالث يركّز على الخدمات المتبادلة بين العلم والدين. إذن من الضروريّ أن نسلط الضوء على هذه الخدمات المتبادلة؛ لنرى مدى تعاضد أحدهما بالآخر، ففي هذا المجال نستعرض شطراً من هذه الخدمات والمساعدات التي قدّمها الدين للعلم، أو بالعكس قدّمها العلم للدين:

أولاً: خدمة العلم للدين

1- كشف رموز الطبيعة وأسرارها في ضوء تطوّر العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة يكشف أبعاداً جديدةً من الإعجاز العلميّ للقرآن الكريم، فالقرآن قبل أربعة عشر قرناً وقبل هذه الاكتشافات الباهرة في العلوم والتقنية تنبأ وأخبر عن حقيقةٍ كونيّةٍ طبيعيّةٍ كحركة الأرض، أو لقاح النباتات، أو مراحل تطوّر الجنين في بطن الأمّ وما شابه ذلك، وهذا يُثبت أحقيّة القرآن الكريم. بعبارةٍ أخرى أنّ بعض الحقائق الطبيعيّة في القرآن الكريم يمكن إثباتها بالمنهج التجريبيّ الحسيّ، وهذا يفيد المثقّفين الذين لا يقتنعون إلاّ بلغة العلم والتجربة، ويجعلهم يعترفون بإعجاز القرآن الكريم وعظمة الله تعالى.

2- بما أنّ العلوم التجريبيّة القطعية تكشف عن بعض حقائق الأمور بشكلٍ تفصيليٍّ وجزئيٍّ، وتبيّن العلاقات والروابط الدقيقة والعجيبة بين أجزاء النسيج الداخليّ لشيءٍ واحدٍ، أو بين الأشياء المتعدّدة، فهذا يساعد الإنسان على معرفة الله - تعالى - وحكمته وإتقان صنعه وعلمه وقدرته. بتعبيرٍ آخر إنّ الاكتشافات العلميّة المدهشة المحيرة التي أثمرتها العلوم الطبيعيّة خاصّةً "علم الأحياء" تعدّ "صغرى" لبرهان النظم، فإذا ضُمَّت إليها "الكبرى الكليّة" يتألّف منهما هذا القياس المنطقيّ: العالم يسوده نظمٌ ونظامٌ دقيقٌ (صغرى)، وكلّ ما يسوده نظمٌ ونظامٌ دقيقٌ فله ناظمٌ حكيمٌ قادرٌ عليهم (كبرى).

وإن كان هدف الإنسان الحدائِيّ وغايته المنشودة من تطوّر العلوم الحديثة وازدهارها الحصول على الرفاهية والراحة واللذة أكثر فأكثر، ولكن ينتفع بها الموحّدون والمؤمنون لترسيخ المعتقدات الدينيّة في نفوسهم، ولتقوية إيمانهم بالله ﷻ فليس هناك تعارضٌ بينهما؛ لذا نرى أنّ بعض رواد علم الفيزياء يصرّحون بأنّ الغاية من علم الفيزياء هي فهم عالم الطبيعة كصنع من مصنوعات الله تعالى، يقول أينشتاين: «إنني أريد أن أكتشف كيف خلق الله العالم؛ إذ لا أحبّ أن أعرف ظاهرة كذا أو عنصر كذا؛ بل أريد أن أعرف تصميم الله للكون، ولكنّ سائر المسائل تعدّ من الجزئيات» [French, Einstein, A Centenary Volume, p. 67].

وأيضًا يقول ويتن (Witten) وهو من أقطاب علم الفيزياء في أواخر القرن العشرين: «ليس هدف عالم الفيزياء أن يعرف كيف يحاسب الأشياء، بل غايته من دراسة علم الفيزياء أن يتعرّف على أصول وقوانين يعتمد عليها عالم الكون» [Ibid].

3- لا شكّ في أنّ المناسك والتعبديّات في الشريعة لها حكمٌ وعللٌ، فهي تابعةٌ للمصالح والمفاسد الحقيقيّة، ولكنّ كثيرًا منها مخفيٌّ عنّا وغير مكشوفٍ لنا. وتطوّر العلوم الحديثة الطبيعّية بيّنت لنا بعض الحكم المكنونة وراء الأمور التعبديّة والمناسك العباديّة، ويمنح للإنسان روح التعبّد والالتزام والتقيّد بالعبادات الفرديّة والاجتماعيّة أكثر فأكثر.

بعبارةٍ أخرى إنّ تقدّم العلوم الإنسانيّة والطبيعّية والاجتماعيّة له دورٌ مهمٌّ في ترسيخ القيم الأخلاقيّة وإشاعتها على المستويين الفرديّ والاجتماعيّ. والتجارب البشريّة الضخمة المتراكمة طول حياة الإنسان وكثرة اختباراته للأمور تكشف عن الحقائق التي جاء بها الوحي الإلهيّ عن طريق الأنبياء لسعادة الإنسان. فالعلم والاكتشافات العلميّة تدعم الإيمان وتقوي الاعتقاد بالتعاليم الدينيّة. على سبيل المثال إحدى جوانب الإعجاز في القرآن الكريم هو الإعجاز العلميّ؛ فقد تتطرّقت بعض الآيات القرآنيّة إلى الأحداث والظواهر العلميّة التي لم تُكتشف في عصر نزول الوحي، وقد كشف العلماء اللثام عنها في القرون الأخيرة، وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على مدى تطابق النصّ القرآنيّ مع التطوّرات العلميّة، وكذلك يدلّ على الجنبّة الإعجازيّة للقرآن التي تقوي الإيمان والاعتقاد بالتعاليم الدينيّة، فينبغي هنا أن نشير إلى بعض الآيات التي تدلّ على الإعجاز العلميّ للقرآن الكريم:

- حركة الأرض: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ﴾ [سورة النمل: 88].

- لقاح النباتات: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾ [سورة الحجر: 22].

- مراحل تطوّر الجنين: ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14].

- معرفة وجود بصمات الأصابع وعدم اشتراك فردين فيها: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ نُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾ [سورة القيامة: 4].

- تضايق الصدر عند الصعود في السماء: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ﴾ [سورة الأنعام: 125].

- وجود المشارق المتعددة: ﴿رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا رَبُّ الْمَشَارِقِ﴾ [سورة الصافات: 5].

- قد ورد في التراث الحديثي هذا الحديث النبوي الشريف: «لا تنكحوا القرابة القريبة، فإن الولد يخلق ضاويًا» [الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج 3، ص 106]. الضاوي أي الضعيف النحيف، فقد أخبر هذا الحديث قبل قرون أن زواج الأقارب القريبين يوجب أن يُخلق الولد الناتج منه نحيفًا هزيلًا، وقد أثبت هذه النقطة العلم التجريبي الحديث.

4- من الخدمات المهمة التي تقدمها العلوم الطبيعية والتجريبية للدين هي أنها تساعد وتعين الفقيه المجتهد للتعرف على الأبعاد والزوايا الكامنة للموضوعات المستحدثة. ولا يخفى أن علم الفقه هو قانون الحياة البشرية ودستورها من المهد إلى اللحد، فيجب على الفقيه أن يبين حكم الله في الموضوعات الحديثة البديعة غير المسبوقة التي تُطرح لأول مرة في الفقه. على سبيل المثال موضوع "الذكاء الاصطناعي" - وهو من الموضوعات الحديثة العصرية - يُثير أسئلةً فقهيةً مهمةً على الفقيه المجتهد يُجيب عليها ويبين فيها حكم الله تعالى، ولكن قبل الإجابة وتحديد الحكم ينبغي أن يدرس الذكاء الاصطناعي دراسةً شاملةً معمقةً ليعرف أبعاد وزواياه بصورةً كاملة؛ لأنّ الإفتاء وبيان الحكم الشرعي رهين معرفة الموضوع معرفةً دقيقةً شاملةً. فعلى الفقيه البارع أن يستعين بالمختصين وأصحاب التخصص لبيان وإيضاح الموضوعات الجديدة ويستفيد من معلوماتهم العلمية القيمة في هذا المجال. ومن هنا يأتي دور العلوم الطبيعية المهمة بهذا الموضوع الجديد لتبينه وتوضحه وتكشف عن أبعاده ومختلف جوانبه. وهذا يعدّ من أبرز الخدمات العلمية للدين.

ثانياً: خدمة الدين للعلم

أ- يدعو الدين إلى التعقل والتفكير في الحقائق الكونية، وإثارة العقول، ويشجّع على البحث والتفتيش عن أسرار الأمور والأشياء المخلوقة في عالم الطبيعة، وتُعدّ هذه الدعوة من أهمّ الخدمات التي يقدمها الدين للعلم. لقد حتّ القرآن الكريم على التفكير والتدبر في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والأبعاد الوجودية للإنسان من بدنه وروحه وعقله. وهذا التشجيع مهّد الأرضية للمفكرين والعلماء لأن يبذلوا قصارى جهودهم لكشف الروابط والعلاقات الموجودة بين الأشياء، ويدونوا علومًا متعدّدة. إنّ للمحفّزات والدوافع الدينية والإيمانية (Fideism) في الحقيقة دورًا

فعالاً في تطوّر العلوم الطبيعيّة وكما لها ازدهارها. يقول العلامة الطباطبائيّ:

«يمكن أن نقول بكلّ جرأة إنّ السبب الرئيسيّ لاهتمام المسلمين واشتغالهم بالعلوم العقليّة من الطبيعيات والرياضيات وغيرها من العلوم - سواءً كان عن طريق ترجمة هذه العلوم في بداية الأمر وعن طريق الابتكار والإبداع في آخر المطاف - رهين المحفّزات الثقافيّة والدوافع التي أثارها القرآن المجيد في نفوس المسلمين» [الطباطبائيّ، القرآن في الإسلام، ص 111].

كذلك يقول آرثر شاولو (Arthur Leonard Schawlow) الفيلسوف وعالم الفيزياء الفائز بجائزة نوبل: «إنّ الدين يوفّر أرضيّةً عظيمةً للبحث العلميّ؛ لأنّ السماوات تبين عظمة الله وتُظهر صنعه، إذن البحث العلميّ يُعدّ عبادةً لأنّ العلم يبرز عجائب الحلقة أكثر فأكثر»

[Margeneau, Cosmos, Bios, Theos, La Salle, Illinois, P. 106]

ب- من جملة خدمات الدين للعلم هو أنّ الدين وضع للعلم أطراً وموازن أخلاقيّة وإيمانيّة ومعنويّة، وأصرّ على أنّ العلم يجب أن يتأطر بالقيم الأخلاقيّة والإنسانيّة. فلو خرج العلم عن هذا النطاق الأخلاقيّ وهذه القيم، فهذا من شأنه أن يسبّب ارتكاب الجرائم البشعة باسم العلم وبسبب العلم، فالإيمان هو الذي ينوّر طريق العلم ويجعل له غاياتٍ مطلوبةً.

ج- لقد تقدّمت العلوم الطبيعيّة تقدّمًا باهرًا مدهشًا في العصر الراهن، ولكن لم تستطع أن تجيب عن الأسئلة المبدئيّة الأساسيّة للبشر وسكنت وعجزت عنها. بعبارةٍ أخرى لم يلبّ العلم متطلّبات البشر في جوانب الحياة الفرديّة والاجتماعيّة، ولم يستطع أن يجيب عن الأسئلة الأساسيّة التي تنبثق من عقل الإنسان المعاصر وفطرته التوحيدية. فبدأت تظهر أضرار العلم بلا إيمانٍ ودينٍ وآثاره السلبية؛ فلذا نشاهد التراجع إلى الدين والمعنويّة في منتصف القرن العشرين بشكّلٍ عجيبٍ.

ومن هذه الأسئلة المهمّة: لماذا وُجد العالم ومن أين نشأ؟ هل للعالم هدفٌ وغايةٌ وما هي غايته؟ لماذا خلّق الإنسان وما مكانته في العالم؟ ما مصير الإنسان وما منتهاه؟ ما معنى الحياة ومصدرها؟ ما وظائف الإنسان وحقوقه؟ ما معنى الجيّد والردّيء والحسن والقبح في حياة الإنسان؟ وغيرها من التساؤلات المهمّة التي شغلت بال الإنسان المعاصر. لقد اعترف علماء الطبيعة والفيزياء بأنّ العلم "science" عاجزٌ وقاصرٌ عن الإجابة على هذه الأسئلة، وأنّ الدين قادرٌ على الإجابة عليها، وحلّ هذه المشاكل الفكريّة.

لذا يقول مارجنو (Henry Margeneau) الفيلسوف وعالم الفيزياء: «إنّ العلم يحتاج إلى الدين حتّى يبرّر له مصدر نجاحه وإنجازاته» [Ibid, P. 62].

وكذا يقول آرثر شاولو: «برأيي عندما نواجه عجائب الحياة وغرائبها علينا أن نسأل "لماذا؟" ولا

نسأل "كيف" فقط. فتكون الإجابات الممكنة هي الإجابات الدينيّة»

[Cosmos, Bios, Theos: Scientists Reflect on Science, God, and the Origins of the Universe, Life, and Sapiens, p. 105].

قد يقول علماء الفيزياء إنّ الفيزياء عاجزةٌ عن الإجابة، ولكن البديل هو في العلوم الإنسانية والفلسفة وليس في الدين، ولكنّ هذا كلام غير صائبٍ؛ لأنّ العلوم الإنسانية والفلسفة رغم تقدّمها لا تقدر على بيان الغاية الحقيقيّة والسعادة الأصليّة للإنسان، ولا طرق الوصول إليها؛ والشاهد عليه ما نرى من التناقضات والتهافئات في هذا المجال.

د- يخدم الدين العلم في ضوء إعطاء رؤيةٍ كونيّةٍ توحيديةٍ وتفسيرٍ إلهيٍّ ربّانيٍّ، وهذه الرؤية التوحيديةٌ تؤثر على اكتشاف العلوم وإبداعها تأثيراً بالغاً. فبعض النظريات العلميّة المهمّة كانت متأثرةً ومستلهمةً من الرؤية الكونيّة الدينيّة، على سبيل المثال يعتقد أينشتاين (Albert Einstein) بأنّ فكرة "أنّ الطبيعة قابلةٌ للفهم والإدراك" مقتبسةٌ من الدين، بمعنى أنّ الأنظمة السارية في العالم يمكن للعقل أن يدركها، فالعلم بدون الدين ناقصٌ وقاصرٌ، كما أنّ الدين بدون العلم أعمى. [انظر: گلشنی، علم ودين در افق جهان بينی توحیدی، ص 82]

وأيضاً يعتقد أندريه لينده (Andrei Linde) عالم الكونيّات الروسيّ المعروف بأنّ البحث عن "النظرية الشاملة" في الفيزياء - التي بصدد كشف نظريّة موحّدةٍ منسجمةٍ تستوعب تبرير كلّ صور المادّة وأشكالها، وتبيّن جميع الطاقات الطبيعيّة وتوضّحها - مأخوذٌ من الرؤية التوحيدية الإلهية. [The Christian Science Monitor, P. B4]

من جهةٍ أخرى فإنّ العلوم الإنسانية كالالاقتصاد وعلم الاجتماع وعلم النفس وعلم القانون والعلوم التربويّة وغيرها رهينةٌ بمعرفةٍ عميقةٍ ودقيقةٍ عن حقيقة الإنسان. والدين يساعد هذه العلوم الإنسانية بتقديم تعريفٍ حقيقيٍّ دقيقٍ عن هويّة الإنسان وأبعاده الوجودية، وأنّه يتألّف من البعدين الروحيّ والبدنيّ، ولكلٍّ واحدٍ منهما آثارٌ ولوازمٌ خاصّةٌ.

هـ- قبل سنة 1960 كان علماء الفيزياء يعتقدون بضرورة استقلال بحوثهم عن المفروضات الفلسفيّة والمبادئ الميتافيزيقية، ولكن ظهرت بعض المدارس في فلسفة العلم وأبطلت هذه المزاعم، واعترفت بأنّ العلم يعتمد على المفروضات الفلسفيّة والميتافيزيقية أشدّ الاعتماد، ومع إنكارها لا معنى للأبحاث العلميّة والتجريبيّة، وينبغي هنا أن نستعرض شطراً من هذه الافتراضات المسبقة التي تركز عليها العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة:

- هناك عالمٌ عينيٌّ مستقلٌّ عن أذهاننا، وهو منشأ التأثيرات الحسيّة.

- يمكن أن يعرف الإنسان هذا العالم العينيّ في ضوء التجربة والبراهين العقلية.

- أنّ المعطيات التجريبية يمكن الاعتماد عليها والوثوق بها، ولا تخدعنا.
- يمكن للإنسان أن يصوّر عالم الطبيعة بصورة رياضية وفي قالب علم الرياضيات.
- أنّ القوانين الأساسية السائدة في عالم الطبيعة قوانين موحدة وثابتة مستمرة في كل الأزمنة والأمكنة، ويمكن معرفتها.

والحق أنّ مصدر هذه الافتراضات المسبقة ومنشأ هذه القبليات المعرفية هو الأديان التوحيدية الإبراهيمية والفلسفات العقلية القديمة.

والجدير بالذكر أنّ بعض كبار علماء الفيزياء يصرّح بصوت عالٍ أنّ للعلم مفروضات ميتافيزيقية وعقلية يعجز العلم عن إثباتها، بل هناك افتراضات مسبقاً تعتمد عليها العلوم بوصفها مسلماتٍ يستلزم قبولها نوعاً من "الإيمان":

«إذا قيل إنّ الدين يتطلّب ويقتضي نوعاً من الإيمان بحقائق غير قابلة للإثبات، فكذلك العلوم الفيزيائية المعتمدة على الرياضيات تقتضي نوعاً من الإيمان» [كلشني، علم ودين ومعنويات در آستانه قرن بيست ويكم، ص 40]

الخاتمة والنتيجة

1- بناءً على "نظرية التعاضد" ليس هناك أيّ تعارضٍ وتنافٍ بين مسائل الدين والعلم، بل تحاول نظرية التعاضد والتكامل أن ترسم مجموعةً متناسقةً ومتماسكةً يساهم العلم والدين فيها في تبيين الأشياء والظواهر، وفي تحقيق رؤيةٍ كونيّةٍ منسجمةٍ؛ وذلك لأنّ كتاب التكوين وكتاب التورين (التشريع) كلاهما من جانب الله ﷻ.

2- لا يخفى أنّ هناك ثلاثة مناهج متداولةٍ لبيان التناسق والتعاضد بين العلم واللاهوت:

أ- اللاهوت الطبيعيّ (Natural Theology).

ب- لاهوت الطبيعة (Theology of Nature).

ج- التلفيق المنسجم (Systematic Synthesis).

3- من جملة خدمات العلم للدين:

أ- الكشف عن الأبعاد الجديدة للإعجاز العلميّ للقرآن الكريم بصورةٍ خاصّةٍ وللتعاليم الدينيّة بصورةٍ عامّةٍ.

ب- أنّ المعطيات والاكتشافات العلميّة الحديثة تعدّ "الصغرى" لبرهان النظم.

ج- تطوّر العلوم الحديثة الطبيعيّة يبيّن لنا بعض الحُكم المكنونة وراء الأمور التعبدية والمناسك العبادية، ويمنح للإنسان روح التعبد والالتزام والتقيّد بالعبادات الفرديّة والاجتماعيّة أكثر فأكثر.

4- ومن الخدمات المهمّة التي يقدّمها الدين للعلم:

أ- يدعو الدين إلى التعقل والتفكير في الحقائق الكونيّة، وإثارة العقول، ويشجّع على البحث والتفتيش عن أسرار الأمور والأشياء المخلوقة في عالم الطبيعة، وتعدّ هذه الدعوة من أهمّ الخدمات التي يقدّمها الدين للعلم.

ب- قدّم الدين ملامح وومضاتٍ من العلوم الطبيعيّة وأسرارها، وفتح للعلماء والباحثين آفاقاً معرفيّةً جديدةً.

ج- أنّ الدين وضع للعلم أطراً وموازن أخلاقيّةً وإيمانيّةً ومعنويّةً، وأصرّ على أنّ العلم يجب أن يتأطر بالقيم الأخلاقيّة والإنسانيّة.

قائمة المصادر

- الجزري، مبارك بن محمد بن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تصحيح محمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للمطبوعات، قم، الطبعة الرابعة، 1409 هـ.
- جوادى آملی، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی [منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية]، مركز نشر اسراء، قم، چاپ يكم، 1386 ش.
- الطباطبائي، محمدحسين، القرآن في الإسلام من منظار التشيع، مكتب النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى.
- گلشنی، مهدی، علم و دین در افق جهان بینی توحیدی [العلم والدين على أفق الرؤية الكونية التوحيدية]، دانشگاه صنعتی خواجه نصیرالدین طوسی، تهران، چاپ دوم، 1398 ش.
- گلشنی، مهدی، علم، دین و معنویت در آستانه قرن بیست و یکم [العلم والدين والمعنویة على أعتاب القرن الحادي والعشرين]، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، چاپ يكم، 1379 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، نظریه سیاسی اسلام [النظرية السياسية للإسلام]، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ يكم، 1378 ش.
- مطهری، مرتضی، بیست گفتار [عشرون مقالاً]، انتشارات صدرا، قم، چاپ بیست و دوم، 1384 ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار (انسان و ایمان) [مجموعة المؤلفات (الإنسان والإيمان)]، قم، چاپ هشتم، 1377 ش.

Refrence

- Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, An Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press, Fifth Edition, 2013.
- Alfred North Whitehead. Science and the Modern World, New York: The Free Prss, 1925
- Cosmos, Bios, Theos: Scientists Reflect on Science, God, and the Origins of the Universe, Life, and Sapiens, edited by Henry Margenau and Roy Abraham (Open Court Pub. Co., 1992),
- Barbour, Ian, Religion and science (San Francisco: Harper, 1997).
- The Christian Science Monitor, July 9, 1998.
- Henry Margeneau and Roy A. Varghese, eds., Cosmos, Bios, Theos (La Salle, Illinois: Open Court, 1992).
- P. French, Einstein, A Centnary Volume (London: Heinemann, 1979).