

Religious Pluralism... a contemplation on its mechanisms and foundations

Adil Laghrib

PhD Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria

E-mail: a.laghrib@aldaleel-inst.com

Summary

The topic of religious pluralism is one of theological, philosophical and contemporary religious studies. It has a distinguished position in the fields of contemporary human thought. In contrast, there is the view that calls for singularity and for a kind of religious reductionism. Therefore, this article tries, through an analytical, descriptive, and critical approach, to study religious pluralism by explaining its nature, the stages of its development, its internal and external kinds, purposes, and the various factors that has led to its appearance. Moreover, the study tries to discuss its philosophical basics and foundations, besides its epistemological and social dimensions, and its effects, discussing, after that, its ultimate result that would pave the way for superstitions, sophistry, contradiction of revelation and human instinct, and many other things.

Keywords: pluralism, religious pluralism, religions, difference, rightness.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.1-27

Received: 20/11/2022; Accepted: 29/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



التعددية الدينية.. قراءة في الآليات والمرتكزات

عادل لغريب

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية بن الجزائر.

البريد الإلكتروني: a.laghrib@aldaleel-inst.com

الخلاصة

إنّ موضوع التعددية الدينية هو واحد من البحوث الكلامية والفلسفية والدراسات الدينية المعاصرة التي تحتلّ موقعاً متميّزاً في ساحات الفكر الإنساني المعاصر، فالتعددية نوعٌ من التفكير أساسه ومبناه هو التعدّد والكثرة الدينية. ويقع في النقطة المقابلة له النظرة التي تتّجه نحو الوحدة ونوع من الاختزالية الدينية. من هنا يسعى هذا المقال وفق منهج تحليلي ووصفي ونقدي إلى دراسة التعددية الدينية من خلال بيان ماهيتها ومراحل تبلورها، وأنواعها الدخلانية والبرّانية، وأهدافها ومختلف العوامل التي أدّت إلى ظهورها، ودراسة مبانيها ومرتكزاتها الفلسفية، وأبعادها المعرفية والاجتماعية وآثارها، ثمّ دراسة مآلتها التي تنتهي إلى فسح المجال أمام الخرافة والسفسطة ومعارضة الوحي والفطرة الانسانية وغيرها. الكلمات المفتاحية: التعددية، التعددية الدينية، الأديان، الاختلاف، الحَقّانية.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 27_2

استلام: 2022/11/20 ، القبول: 2022/12/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

يعدّ موضوع التعددية الدينية من أبرز الموضوعات المنهجية المتعلقة بالبناء المعرفي الديني. فالتعددية كمفهوم يتعلّق بإحدى السنن التاريخية التي لا مجال لتغييرها باعتبارها تتّصف بالثبات، ألا وهي ظاهرة الاختلاف والتعدّد بين البشر في شتى المجالات، بدءاً من الاختلاف الخلقي، وانتهاءً بالاختلاف الفكري والثقافي والسياسي والاقتصادي والديني والاجتماعي، وهذه الاختلافات ليست عبثية المنشأ، إنّما تخضع لقوانين وأحكام لا تتعدّها. غير أنّ الموضوع الشائك يكمن في تعاظم الإنسان مع هذه الواقعية، فهناك من اتخذ سبيل الإلغاء والإقصاء منهجاً في التعامل مع هذه الظاهرة، وبالتالي سعى نحو تقليص الفوارق أو محوها لصالح نمط واحد وفكر واحد وعرق واحد ودين واحد ولغة واحدة، إلّا أنّ هذا النمط في التعامل مع ظاهرة الاختلاف لم يحقّق النجاحات المرجوة، إن لم نقل إنّّه قد ضاعف من المشكلات والأزمات، وفي قبال هذا التوجّه هنالك نمط آخر يرى أنّ الفوارق الحاصلة يمكن التغاضي عنها لصالح اعتبارات وأولويات أهمّ. ومن هذه النقطة بالذات أعيد النظر في رسم الاختلافات الإنسانية، بهدف قراءة جديدة لهذه الافتراقات من حيث تأثيراتها من جهة، والتحقّق من واقعيّتها من جهة أخرى. وهنا ظهرت فكرة التعددية الدينية التي سيسعى هذا المقال إلى معالجتها ورسم صورة كلية عنها، ومناقشة بعض الأطروحات المطروحة في إطارها، وذلك وفق منهج وصفي تحليلي نقدي. حيث سيتمّ تسليط الضوء عليها باعتبارها مدرسة هامة في مجال دراسة الاختلاف البشري؛ رغبة في قراءة هذا الاختلاف قراءة جذرية جديدة ومختلفة. فبحث التعددية الدينية اليوم يعدّ بلا شكّ من المسائل المهمة في فلسفة الدين والبحث الديني.

فمما لا شكّ فيه وجود أديان عدّة في العالم الذي نحيا في أكنافه، وهذه الأديان المتعددة مختلفة فيما بينها إلى حدّ يصعب في بعض الحالات جمعها تحت مفهوم واحد هو مفهوم الدين. وبالتالي فإنّ كثرة الأديان وتعددها لا مجال لإنكاره أو التشكيك في وجوده، ولكن ثمة العديد من الأسئلة التي شغلت أذهان العلماء والمفكرين قديماً وحديثاً، أبرزها: هل يمكن الاعتراف بهذه الكثرة والتعددية، أو على الأقلّ الاعتراف بمجموعة من هذه الأديان بغضّ النظر عن عددها قلة أو كثرة، بأنّها على حطّ من الحقيقة؟ وهل يمكن أن يعتنق المرء ديناً كالإسلام أو المسيحية، مع الإيمان بأنّ سائر الأديان أو الأديان الإبراهيمية على الأقلّ وسيلة مساعدة للإنسان على النجاة، وطريق إلى سعادته في الدنيا والآخرة؟

ومن جهة أخرى: أليس من الغرور والتعصّب الحكم على أتباع الأديان الأخرى بالضلال؟ وهل يتوافق هذا الحكم، إن صحّ، مع الاعتقاد بالرحمة الإلهية؟

أولاً: التعددية الدينية مفهومها وعوامل ظهورها

1- مفهوم التعددية

إنّ مصطلح التعددية هو المفردة التي جرى اختيارها كمعادل لكلمة "Plural" الإنجليزية، وهذه الأخيرة تعني الجمع والكثرة والتعددي. والتعددية (pluralism) هي المذهب الذي يميل إلى التعدد والكثرة. [البلبكي، المورد عربي - إنكليزي، ص 336]

وقد استعملت هذه المفردة في بادئ أمرها في الدائرة الكنسية التقليدية، حيث كانت تطلق على الشخص الذي يتولّى أكثر من مسؤولية أو منصب واحد في الكنيسة. ثمّ توسّع استعمالها بعد ذلك في مختلف الحقول المعرفية، فقد جاء في موسوعة لالاند: "تعددية، تنوعية، مذهب الكثرة:

أ- عند وولف (Wulf) وكانط (Kant) مصطلح يقابل مصطلح الأنانية .. مذهب وحدة الذات.

ب- مذهب يرى أنّ الكائنات التي تكوّن العالم هي كائنات متنوّعة فردية مستقلة، ولا يجوز اعتبارها مجرّد نماذج أو ظواهر لحقيقة واحدة ومطلقة، ويبدو أنّ لوثر (Luther) هو أوّل من استعمل الكلمة بهذه المعنى، وغالبًا ما يقال في ألمانيا على مذهب هربرت (Herbart) في مقابل مذهبي شلينج (Schelling) وهيغل (Hegel)، كما يقال هذا المصطلح على فلسفة رنوفييه (Renouvier) وعلى مذهبي و. جيمس (William James) وشيلر (Schiller). [انظر: لالاند، الموسوعة الفلسفية، ص 991]

هذا ويذهب الدكتور محمد عمارة إلى أنّ «التعددية هي تنوّعٌ مؤسّسٌ على "تمييز وخصوصية"، ومن هنا فهي لا تتأتّى ولا تتصوّر إلّا في إطار من المقابلة والمقارنة مع "الوحدة والجامع"؛ ولذلك لا يمكن إطلاقها على التشرذم والقطيعة، التي لا جامع لآحادهما، ولا على التمزّق الذي انعدمت الرابطة بين وحداته» [محمد عمارة، التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، ص 3]

وعلى هذا الأساس يبدو أنّ هناك عنصرين أساسيين لا بدّ من أخذهما بعين الاعتبار عند تحليل مفهوم التعددية، وهما عنصر اشتراك وعنصر اختلاف. يتمثّل عنصر الاختلاف في التنوّع والخصوصية والتمييز، ويتمثّل عنصر الاشتراك في الجامع والرابط الذي يجمع ويربط ويوحّد بين الأفراد. وفي ضوء هذا الأخير تتحدّد مستويات التعددية. فمثلاً تعدّد السياسة العنوان العامّ والجامع الذي يربط بين أحزاب متعدّدة، وهكذا بالنسبة للاقتصاد والفكر والثقافة وغيرها. ومن هنا كان لمفهوم التعددية باعتبار مجالات مختلفة أقسام عديدة، كالتعددية السياسية وهناك التعددية الاقتصادية والتعددية الثقافية والتعددية الفكرية والدينية وغيرها.

ولم تتأخّر البلورالية بالإطار الفلسفي المعرفي الإستمولوجي، بل تعدّته لتبرز كاتّجاه في التفكير الإنساني له تجلّياته وامتداداته في مختلف نواحي الحياة، فهي ليست أطروحة ذات طابع نظري تجريدي،

بل أضحت نمطًا في الفكر والممارسة - كأكثر مسائل الفلسفة الحديثة والمعاصرة - بحيث إنها صارت تطلق اليوم في الميدان الفكري والثقافي و... على من يرى في أيّ ميدان ضرورة الاعتراف بكلّ الرؤى والاتجاهات فيه، وبالتالي فهو - وانسجامًا مع تداعيات الاعتراف هذا - لا يرتضي أيّ نوع من أنواع التخاصم، سيّما الأشكال القيصريّة منه، سواء في ذلك الميدان الديني أو السياسي أو الاجتماعي أو الفنيّ، ومن هنا كانت تعددية دينية وتعددية سياسية، وتعددية اجتماعية، وتعددية فنية وهكذا. [انظر: حب الله، التعددية الدينية.. نظرة في المذهب البلورالي، ص 20 و21]

وفي مجال الحديث عن مفهوم التعددية الدينية نجد أن هناك ضرورة ملحّة تستدعي التأصيل لمفهوم التعددية من جهة والإشكالية التي ولد فيها هذا المفهوم من جهة أخرى، من خلال تأصيل هذا المفهوم من خلال الآراء التالية:

هيجل: كان صاحب فكرة جوهرية الدين، وذلك من خلال قبوله الدين بكونه فكرةً متعاليةً وغامضةً تنكشف وتتجلى في تعبيرات أو انعكاسات مختلفة خلال مسيرة التاريخ. ولكن حينما كان هيجل معنيًا بالدين بوصفه فكرةً أو جوهرًا متعالياً لظاهرة اجتماعية، كان شلايرماخر (Schleiermacher) وأوتو (Rudolf Otto)، يؤكّدان أنّ جوهر الدين لا يمكن العثور عليه إلّا في تجربة داخلية (جوانية) فالدين بالنسبة لهما ليس ظاهرة اجتماعية، وليس قضية إيمان بدائية أو ابتدائية لمعتقد أو مذهب معيّن، وهو ليس ممارساتٍ وتلقّياتٍ أو إلقاءاتٍ خاصّة، وإنّما الدين شعور أو إحساس يستولي على الروح ويستحوذ عليها ويمسك بها فجأة.

شلايرماخر: كان مؤثّرًا على أفكار داعية التعددية الدينية جون هيك (John Hick)، فقد اعتبر شلايرماخر الدين مسألةً شخصيةً وخاصّة، إذ قال: إنّ جوهر الدين مسألة تعمل في ذات الإنسان وروحه وباطنه وتذوب في مشاعره، وليس في قوالب أو أنظمة دينية معيّنة ولا في أيّ صيغة خارجية مزعومة.⁽¹⁾

1- ويمكن القول إنّه ترد على هذا الرؤية عدّة إشكالات: أولها: ما الدليل على وجود جوهر واحد للأديان؟ وبأيّ طريق يمكن اكتشاف الجوهر الواحد لجميع الأديان؟ والثاني هو: إذا كان وجود الصدف (الصدف في مقابل الجوهر أو القوالب والصبغة الخارجية) غير ضروري للأديان، فجوهر الدين لا يمكن أن يدوم كذلك. وبعبارة أخرى: حتّى لو قبلنا بالتمايز بين صدف الأديان وجوهرها، ولكن لا يمكننا إنكار وجود الصدف؛ لأنّ كلّ إنسان متدين إذا أراد أن ينال جوهر دينه، فليس له مفرّ من نيّله عن طريق الصدف. من هنا، فإنّ هذا الرؤية لا تحقّق ما تريده التعددية أيضًا؛ إذ إنّ كلّ دين يُفني بانحصار الصواب بما في أصدافه. والإشكال الآخر، هو: أنّ تفسير بعض المعتقدين بهذا الاتجاه المبني على فرض وحدة جوهر الأديان، كان مبنياً على أساس علم المعرفة، وأنّ التمايز بين الواقعية الذاتية والواقعية الظاهرية، بمعنى أنّ الواقعية الذاتية واحدة، إلّا أنّ الواقعية التي تظهر في الذهن ذات كثرة، وعلى هذا الأساس يمكن اعتبار جوهر الدين واحدًا ومشتركا، وإن كانت طرق الوصول إليه متفاوتة؛ بسبب اختلاف التقاليد والثقافات ومجالات المعرفة المختلفة.

[انظر: لينكهاوزن، الإسلام والتعددية الدينية، ص 26]

ردولف أوتو: يزعم أن جوهر الدين كله هو المقدس رغم أن مفهوم المقدس هذا يتضمن كل العناصر العقلية وغير العقلية، إلا أنه يؤكد بل يقطع أن العنصر غير العقلي أو غير المنطقي هو الذي يستحوذ على الثابت الديني. ويسمي أوتو غير المعقول هذا "الانفعال الروحي"، ومشاعر الانفعال تقترن عادةً بالخوف والرعب وترتطم بانطباع آخر يسميه أوتو "الرعب الغامض". إن الأحاسيس الروحية هذه المصحوبة بالدهشة والكشف والحب هي استجابات أخرى للوجه الآخر للمقدس ويسميها "الانبهار الغامض". أسس أوتو رابطةً ثيولوجيةً دينيةً المحتوى لرعاية المعاني الروحية والقيم الأخلاقية من خلال التنسيق والتعاون بين المؤمنين من كل الأديان والمعتقدات. وستأتي مناقشة هذه الرؤية في الشطر الأخير من هذه المقالة.

أرنست تورالتش (Ernst Troeltsch): يناقش ما تمّ زعمه من قبل هؤلاء المفكرين حول جوهر الدين الذي استكمل بالمسيحية، إنما هو انعكاس خالص لثيولوجيين ليبراليين يعكسون وجهات نظر خاصة، أكثر من كونه نتيجةً لأية دراسة تاريخية هادفة. إن التاريخ لا يقوم بحركة تدريجية باتجاه الصورة المتقدمة الأكمل للدين، وإنما هو حركة باتجاه تنوع الأديان، بدأ من الصورة الأكثر بساطةً إلى الأكثر تعقيداً، والموجودة دائماً في الثقافات المختلفة والأحقاب المختلفة. [المصدر السابق، ص 29 و30]

جون هيك (John Hick): موقفه من التعددية الدينية يعدّ من المرجعيات التي نجد أثرها في علم الكلام المعاصر، حيث يمكن توضيحه في معرض ردّه على سؤال: كيف يمكن أن تكون جميع تصوّرات الأديان وتصديقاتها المختلفة عن الحقيقة الإلهية صادقة؟ وقد أجاب بأنّ هناك فرقاً بين ما هو واقع في ذاته، وبين ما هو واقع عندنا. وسرّ هذا الفرق يكمن في أنّ الحقيقة الغائية والإلهية لا متناهية؛ لهذا فهي أوسع من إدراك الفكر والتعبير البشري، وقد شرح هذا الاتجاه وتكامل في الإطار الفلسفي الكانطي؛ إذ كان يفرّق بين ما هو العالم في ذاته وبين عالم الذهن، ويتمسك جون هيك بالقصة المعروفة للرجال العميان والفيل؛ حيث يضع كل واحد منهم وصفاً للفيل. ويقول هيك: "إنّ المتدينين بالأديان المختلفة يشبهون أولئك الرجال". ويستنتج أنّه لا يحقّ لأيّ من الأديان احتكار التدين، أو ادّعاء حقّانية خاصة؛ ذلك لأنّ كلّ دينٍ قد نال جزءاً من الحقيقة بصورتها الظاهرية. [انظر: مجموعة من المؤلفين، علم الكلام.. ضرورة

واستناداً إلى هذا المبدأ المعرفي، فإنّ مذهب التعددية – القائم على افتراض وحدة جوهر الأديان – يأخذ منحىً مثالياً ونسبياً؛ لأنّ المذهب الواقعي مبني على شرطين: التمايز بين الذهن والواقع المحسوس، والتطابق العام للذهن مع الواقع المحسوس. وفي النتيجة فإنّ التمايز العام والكلي بين الواقعية الذاتية والواقعية الظاهرية، لا يؤدي إلّا إلى النسبية. [مجموعة من المؤلفين، علم الكلام.. ضرورة النهضة ودواعي التجديد، ص 146]

النهضة ودواعي التجديد، ص 161⁽¹⁾

2- عوامل ظهور التعددية الدينية

هناك عوامل كثيرة أثرت في ظهور التعددية الدينية، ولكنّ الملاحظ أنّ أكثر عواملها غربية أو مسيحية، ومن أبرزها:

العامل الأول: التعارض بين المسيحية والكتاب المقدّس وتعاليم الكنيسة ومسلّماتها مع العلم والمنجزات العلمية، أو مع العقل والأدلة العقلية والفلسفية، فالنهضة في الغرب وتطوّر العلم أثبت بطلان الكثير من التعاليم المسيحية التي دخلتها نتيجة التحريف.

وهذا ما دفع أنصار التعددية إلى طرح المسيحية بالصورة التي لا تتوجّه إليها هذه الإشكالات، فلأجل الدفاع عن المسيحية والاحتفاظ بأتباعها أكّد شلايرماخر وأمثاله على التجربة الدينية وإحساس الارتباط بالله، وأنّه جوهر الدين والأصل ولا أهميّة للمناسك والمعتقدات. [باحث إسلامي، آراء حدائية في الفكر الديني.. عرض ونقد، ص 249]

ومثل هذا الإحساس بالتعارض بين الدين والعلم والعقل مع تقدّم العلوم التجريبية كان من أهمّ العوامل في ظهور الكثير من التيارات الدينية وغيرها في عصر النهضة أمثال البروتستانتية والليبرالية الدينية وأمثالها.

العامل الثاني: التفسير الجديد للدين وذلك حينما رأى أنصار التعددية بأنّه لا يمكن الدفاع عن عقلانية الدين ومعتقداته؛ إذ لم يتمكّنوا من الاستدلال العقلي والعلمي عليها واليقين بها، وخاصّةً معتقدات المسيحية من التثليث والتجسيد وبعض نصوص الكتب المقدّسة وأمثالها، وبعد أن سيطر دليل التجربة على كلّ شيء. لجؤوا إلى تفسير الدين بالتجربة الدينية الشخصية التي تعني الإحساس

1 - أول إشكال يرد على جون هيك هو مشكلة نسبية نظريته؛ لأنّ قبول الاختلاف بين "الحقيقة كما هي" و"الحقيقة كما تبدو"، وإنكار مطابقة الذهن للواقع الخارجي - وبتعبير آخر، عدم تطابق الفنوم مع النومن - هو أبرز ما في النسبية العلمية. أمّا الإشكال الثاني فيتمثّل في أنّه: لماذا نفترض أنّ جميع المتديّنين كالرجال العميان، يصادفون حقيقةً تُسمّى "الفيل"؟ فلعلّ كلّ فئة منهم وجدت حقيقةً خاصّةً قائمةً بذاتها. وأمّا الإشكال الثالث: إذا كانت جميع اتجاهات التعددية تؤمن بتعدّد الحقيقة، فإنّ مثل هذه الاتجاهات سيّتجه نحو نسبية الحقيقة؛ ذلك أنّ بعض هذه الحقائق متناقضة، وسيقع هذا الاتجاه في اجتماع النقيضين. وإذا كانت الحقيقة واحدةً، لكنّ طرق الوصول إليها متعدّدة، وهذه الطرق تحمل نوعًا من الافتراضات المعرفية المتعارضة معها، فإنّ قبولها جميعًا يجرّ الإنسان نحو نسبية المعرفة.

أمّا إذا كان المفكر يعتقد بأنّ الحقيقة واحدة، وأنّ أيّ طريق، ولو لم ينته إلى الحقيقة الكاملة، لكنّه سيحصل على مقدار منها؛ أي أنّها ميسّرة للجميع ويمكنهم الحصول على شكل من أشكالها، وما دامت هذه الطرق لا تستدعي التناقض واجتماع النقيضين فلن تبطل هذه الفكرة بالنسبية.

الشخصي بالارتباط بالله، وهذا هو الطريق الوحيد لإثبات الدين والتدين برأيهم.

العامل الثالث: المواقف الظالمة والمتشددة التي قامت بها الكنيسة في القرون الوسطى في مواجهة العلم والعلماء؛ لذلك اعتقد أنصار العلم بأن السبب في هذه المواجهة المشددة هو المسيحية، وهذا ما دعاهم إلى التنفّر من التعصّب المسيحي والتوجّه للتعددية.

العامل الرابع: انتشار الليبرالية: طرح مصطلح الليبرالية في أواخر القرن التاسع عشر الميلادي في الغرب، وفي تلك الفترة وجدت نهضة في علم الكلام المسيحي أسسها شلايرماخر باسم "البروتستانتية الليبرالية" أو "الليبرالية الدينية" تأثرت بالليبرالية السياسية؛ لذلك اشتركت معها في الكثير من المبادئ، فإذا وسّعنا الاصطلاح ليشمل الليبرالية الدينية تظهر العلاقة بين الليبرالية والتعددية على هذا النحو، وهي أنّ لازم القول بـ "الليبرالية الدينية"، وإنّ الشخص حرّ في اختيار أو عدم اختيار الدين، هو قبول "التعددية الدينية"، وإنّ هناك أدياناً متعدّدة وكلّها على حقّ. [انظر: مصباح يزدي، تحديات ومواجهات، ص 120]

ولقد كان لليبرالية الدينية تأثيرها الكبير في نشوء التعددية الدينية، وتعتبر الليبرالية الدينية امتداداً لليبرالية السياسية التي نشأت بوصفها ردّ فعل للحروب المدمّرة التي اجتاحت الغرب، حيث اعتبر التعصّب الديني خاصّة العامل الأساسي لها؛ لذلك طرح بعض السياسيين مشروع الليبرالية السياسية التي تؤكد أهميّة التسامح والتعايش السلمي بين الشعوب وأتباع الأديان، والتأكيد على الحقوق الفردية، ومن أهمّ هذه الحقوق حقّ الرأي والعقيدة وتقديم الحرية المطلقة للفرد على كلّ القيم الأخرى، والملاحظ أنّ الليبرالية السياسية وإن انتشرت في القرن التاسع عشر ولكنها تمتدّ في أفكارها إلى عصر النهضة، كان العامل الأكبر في ظهورها البروتستانتية، والتي تقبل التفسيرات غير المتعارفة للكتاب المقدّس وسائر المعتقدات، وتدافع عن الأصول الأخلاقية المتحصّرة والإصلاحات الاجتماعية المطابقة لتلك الأصول، وتشكّ في التأمّلات النظرية والمنهج العقلي للإلهيات، ومن أسسها أنّ التجربة الدينية الشخصية جوهر الدين وليست المعتقدات الدينية والشرعية والمناسك، وبذلك كان لها التأثير الأكبر في ظهور التعددية الدينية؛ ولذلك نرى بعض مبادئ التعددية في كتابات شلايرماخ. [انظر: باحث إسلامي، آراء حديثة في الفكر الديني.. عرض ونقد، ص 251 و252]

وللرومانسية - وهي النهضة الأدبية التي انتشرت في النصف الأوّل من القرن التاسع عشر - تأثيرها أيضاً في البروتستانتية الليبرالية وفي التعددية أيضاً، وقد وجدت الرومانسية معارضةً للاتّجاه العقلي الذي يؤكّد الثبات والمطلق؛ إذ أكّدت حقيقة المشاعر والعواطف، ويؤكد بعض أقطابها أنّ جوهر الدين كامن في الأعمال الفاضلة، وأنّ جميع الأديان حسنة، ولا يمثل أيّ دين الحقيقة المطلقة، وتأثر بها شلايرماخر في تفسيره للدين؛ إذ فسّره بالتجربة الدينية أو الإحساس والشعور، وأكّد على الحياة الذاتية.

وبعد أن سيطر المنهج التجريبي بعد عصر النهضة، وانتشر هذا الاعتقاد بأن الدليل الوحيد لإثبات كل شيء سواء كان في العلوم الطبيعية أو الإنسانية هو التجربة، وأما الأدلة الفلسفية والعقلية فلا تؤدي إلى اليقين، فأكد المنهج التجريبي وجوب تطبيق التجربة في مجال الإله والدين - أي التجربة الدينية - وأنها الطريق الوحيد لإثبات وجود الإله والارتباط به.

العامل الخامس: انقسام المسيحية لفرق وطوائف كثيرة متناحرة ومتصارعة، لم تهدأ حروبها إلا في ظل فضاءات ثقافية ساهمت التعددية الدينية في تكوينها. [انظر: الغرابوي، مجلة قضايا معاصرة، إشكاليات التجديد، ص 92]

كل ذلك أدى إلى الإقرار بعدم حصر الخلاص والحق في فرقة معينة حتى يعيش الجميع في ظل التسامح، فلا مبرر لفرض مذهب على الآخرين مع كون الجميع على حق.

العامل السادس: عودة الشعوب الغربية وخاصة بعد موجة المادية والإلحاد التي انتشرت في عصر النهضة إلى التدين، والحالات المعنوية والدينية لوجود الدافع الفطري للتدين، ولكن لأجل عدم اقتناعها بتعاليم الكنيسة؛ طرحت التعددية الدينية بالصورة التي تتلاءم ونظرة العائدين ومتطلباتهم، مع الحفاظ على توجههم المعنوي والديني. [انظر: باحث إسلامي، آراء حديثة في الفكر الديني.. عرض ونقد، ص 256]

العامل السابع: وجود تعاليم ومبادئ مشتركة بين الأديان، وهذا مما يدعو الأديان إلى التوحد والتسامح والتعايش فيما بينها في ضوء هذه المشتركات الدينية التي تتميز بها الأديان دون غيرها من النظريات.

العامل الثامن: ظهور نظريات غربية كثيرة في الفلسفة والمنطق واللغة والألسنيات وفلسفة الدين وأمثالها، كمذاهب النسبية في الحقيقة والمعرفة، والهيرمينوطيقا الفلسفية أو التأويلية التي كان لها تأثيرها في الكثير من البحوث الجديدة حول المعرفة الدينية وتفسير النص الديني، وربما كانت الأكثر تأثيراً في هذا المجال من غيرها [انظر: المرجع السابق، ص 15]، وإن الألفاظ المسيحية بل جميع الألفاظ الدينية والميتافيزيقية أصبحت فارغة من المعنى؛ لأن الحقيقة منحصرة بالمعاني الحسية ورمزية اللغة الدينية وأمثالها، والكثير منها تتوجه بالنقد للمقدسات والنصوص الدينية وأدت إلى الشك بها؛ لذلك وجدت التعددية الدينية التي ذهبت لتفسير الدين بهذه الصورة من أجل الدفاع عن الدين في مقابل هذه الشبهات. وقد اعترف جون هيك نفسه بتأثره بنظرية كانط، وهو بدوره متأثر بهيوم.

العامل التاسع: أهم العوامل تأثيراً في ظهور التعددية فكرة الانحصارية عند المسيحية، والتي تعني أن الحق والفلاح والنجاة والهداية والكمال والسعادة، أو أي هدف آخر للدين منحصر بدين خاص، كما تعتقده المسيحية بأن هذا الهدف منحصر فيها، وأما الأديان الأخرى، فإنها وإن اشتملت على بعض

الحقائق فلا تكون طريقاً للنجاة، بل حتى الصالحين من أتباعها لا ينالون النجاة؛ لأنّ طريق النجاة منحصر فحسب في دين واحد معيّن. فقد كانت المسيحية الكاثوليكية تعتقد بأنّ الجنة تنحصر بالمسيحيين الذين يغتسلون غسل التعميد في الكنيسة؛ لذلك لا تشمل النجاة غير المسيحيين حتى لو كانوا من الصالحين، سواء ولدوا ونشؤوا قبل المسيح أو بعده، ولكن لم يؤمنوا بالمسيحية، سواء لم تبلغهم أو بلغتهم ولم يؤمنوا بها. [انظر: بي هورستن، التقييم الكلامي للحدث، ص 213]

هذه إذن خلاصة لأهمّ العوامل التي أدّت إلى ظهور التعددية الدينية كمدرسة ونظرية، حيث تؤكّد على فكرة جوهرية مفادها أنّ جوهر الدين والتجربة الدينية، ولا أهميّة كبيرة لغيرها من مناسك الدين ومعتقداته.

ثانياً: نظريات في حقّانية الأديان ونجاة أتباعها

لقد ولدت في سياق الجواب عن الأسئلة السابقة نظريات تكوّنت في الفكر المسيحي، وهي تستند إلى افتراض إمكانية التمييز بين "الحقّة" و "النجاة". وفيما يأتي نحاول بيان هذه النظريات تباعاً.

- **الحصرية:** وتعني أنّ هناك ديناً واحداً على الحق، والأديان الأخرى على باطل [انظر: لاريجاني، عن مفهوم التعددية الدينية (بحث في تعدّد الأديان)، ص 25]. ولا تكتفي النظرية الحصرية بدعوى احتكار الحقيقة وحصرها في دين بعينه ونفيها عن سائر الأديان، بل يؤمن الحصريون بأنّ النجاة لن تكون من نصيب أحد من أتباع الأديان التي لا تتحلّى بالحقّانية. وبالتالي لن يدخل الجنة ولن يزحزح عن النار والعقاب الإلهي إلاّ أتباع دين بعينه. ويصرّح عدد من اللاهوتيين المسيحيين باشتراط النجاة بمفاهيم تعدّ أركاناً للإيمان المسيحي، ومن هذه المفاهيم يمكن الإشارة إلى "التجسّد" و "الفداء". هذا وتدلّ بعض آيات الكتاب المقدّس على حصر طريق الخلاص بالمسيحية، ومن ذلك ما ورد في إنجيل يوحنا على لسان النبيّ عيسى عليه السلام إذ يقول: «أنا هو الطريق والحقّ والحياة. ليس أحد يأتي إلى الأب إلى بي» [إنجيل يوحنا، 14: 6]. [انظر: حب الله، التعددية الدينية.. نظرة في المذهب البلورالي، ص 26]

ومن هنا كانت تتبّنى المسيحية بدءاً من القرن الثالث الميلادي القاعدة الآتية مبدأً: "لا خلاص خارج المسيحية". ولكن مع مرور الزمن وتطوّر النقاشات التي دارت حول مفهوم الخلاص، عدّلت الكنيسة موقفها، وتبنّت في المجمع الفاتيكاني الثاني الذي انعقد ما بين (1962 - 1965 م) - بحسب ما يكشف عنه الإعلان الرسمي الصادر عن هذا المجمع - إمكانية النجاة لغير المسيحيين الرسميين (المعمّدين).

غير أنّ تطرّف هذه الرؤية وعدم معقوليتها خلق ردود فعلٍ لدى بعض علماء الكلام المسيحيين المعاصرين، وأنتجت عدّة نظريات، تحظى اثنان منها باهتمام المفكرين، وهما نظرية الشمولين ونظرية

المدافعين عن التعددية الدينية.

- الشمولية: أو المذهب الشمولي، وقد استخدم هذا المصطلح للتعبير عن نظريتين هما:

النظرية الأولى: أنَّ الأديان جميعها مآلها ومرجعها إلى أمر واحد، أما الاختلافات البارزة على السطح، فليست سوى مظاهر وظواهر سطحية لا تعبر عن افتراق في العمق.

النظرية الثانية: وهي النظرية القائلة بأنَّ أتباع الأديان الأخرى وإن لم يحالفهم الحظ في الوصول إلى الحقيقة لأنَّها منحصرة في دين معيَّن إلَّا أنَّهم يمكن إذا كانوا صادقين ومخلصين أن ينعموا بالنجاة في الدار الآخرة. [حب الله، المصدر السابق، ص 27 و28]

فالشمولية إذن هي الرؤية التي تحصر "الحقِّية" والحق في دين واحد، ولكنَّها في الوقت عينه توسع سبل النجاة وتفتح أبوابها لغير أتباع الدين الحقِّ، ولا تحصر النجاة بأهل هذا الدين ولا تقفل أبوابها في وجوه غيرهم. والمسيحيون الذين يتبنون هذه النظرية يشتركون مع أصحاب النظرية السابقة (الحصرية) في تأكيد تأثير التجسّد والفداء في الانعتاق الإنساني من أسر الخطيئة الأولى، ولكنَّهم في الوقت عينه يعتقدون بأنَّ "هذا التكفير عن الخطايا يعمُّ أثره كلّ البشرية ولا ينحصر فقط بأولئك الذين يؤمنون بهاتين المفردتين العقديتين فقط". وقد ارتبطت نظرية الشمولية في اللاهوت المسيحي غالبًا باسم كارل رانر (Karl Rahner) (1904 – 1984 م) اللاهوتي الكاثوليكي المعاصر، الذي يقول في هذا المجال: «المسيحية دين مطلق ولا يمكن نيل النجاة من سبيل آخر غير الديانة المسيحية، وكلمة الله الوحيدة هي عيسى الذي تجسّد وصلب من أجل البشرية كلّها. ولم تكتف المسيحية بأنَّها عرّفتنا على هذه الكلمة، بل لقد مهّد هذا التقليد الديني لحضور المسيح نفسه بين الناس. والله يريد الخلاص لجميع الناس، وقد تحمّل عيسى كفارة خطايا البشرية كلّها، وبهذا التكفير والفعل الخلاصي شملت النعمة الإلهية جميع الخلق، حتّى أولئك الذين لم يسمعوا شيئًا عن عيسى ولا عن مملكته ولا موته على الصليب» [حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص 155].

ويستخدم رانر مصطلح "المسيحي المجهول" للتعبير عن مثل هؤلاء الذين يدخلون في المسيحية من حيث لا يحتسبون، الأمر الذي يشبهه بعض الكتاب بـ "العضوية الفخرية". وهو يرى أنَّ الخلاص بالمسيح لا يشمل المتأخّرين زمانًا عن المسيح، بل يشمل من أتى إلى الدنيا وغادرها قبله أيضًا من أتباع الديانات السابقة؛ وذلك لأنَّهم كانوا مطيعين للمسيح الموعود الآتي.

لقد قدّم عالم اللاهوت الكاثوليكي كارل رانر نظريةً جديدةً في قبال النظرية الانحصارية أطلق عليها اسم الشمولية، حيث فتحت هذه النظرية المجال للخلاص والنجاة والجنّة ليشمل غير المسيحيين أيضًا. وقد أطلق عليهم رانر مصطلح "المسيحيين بلا اسم"، ورأى أنَّهم مسيحيون فخريةً. [انظر: المصدر السابق]

- التعددية: تتبني هذه النظرية أنّ هذه الكثرة التي ظهرت في عالم الدين والتدين هي حادثة طبيعية، تكشف عن حقبة كثيرة من الأديان، وعن كون أكثر المتدينين محققين في ما يدينون به، ويبدو أنّ حادثة التكثر هذه صحيحة وطبيعية لا يمكن الحيلولة دون وقوعها، وهذا الأمر من مقتضيات الفكر البشري ذي الوجوه المتعددة، وليس صحيحاً أنّ هذه الكثرة هي نتيجة من نتائج سوء الفهم، أو المؤامرة وقصد السوء، أو نتيجة معاندة الحق، أو الميل مع الهوى، أو الاستضعاف الفكري، أو سوء الاختيار، ولا من آثار غلبة الأبالسة والشياطين. [سروش، صراط هاى مستقيم، ص الف و ب]

وقد كان لجون هيك (1922 م) الفيلسوف وعالم الدين البريطاني دور مشهود في تطوير هذه النظرية، وقد كتب في هذا المجال كتباً ودون رسائل ومقالات. وأول ما صدر عنه في هذا الحقل كتاب بعنوان: "أسطورة حلول الله وتجسده" الذي صدر له عام 1977 للميلاد، وهو في هذا الكتاب يجادل العقيدة المسيحية المعروفة، ويحاول تقديم هذه الفكرة على أنّها مفهوم أسطوري بهدف تعميم هذه الفكرة إلى سائر الأديان.

يتفق كما سبق الذكر الشموليون مع الانحصراريين في أنّ طريق الخلاص والنجاة واحد فقط، وهو المسيحية، إلا أنّ جون هيك وويلفرد سميث (Wilfred Smith) لم يكتفيا بالشمولية، بل تقدّما خطوة إلى الأمام حيث ذهبوا إلى أنّ كلّ واحدٍ من الأديان له نصيبٌ من الحقيقة، وهو طريق يوصل إلى الحق. ومن هنا فإنّ كلّ شخص يدخل الجّنة مهما كان دينه وعقيدته. وعلى هذا الأساس فقد طرحت فكرة التعددية الدينية ومشروعية جميع الأديان، وأنها على حقّ باعتبارها ردّ فعلٍ شديداً تجاه الانحصارية في علم اللاهوت المسيحي. [حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص 154 - 156]

هذا ويذهب بعضهم إلى أنّ البذور الأولى للتعددية ترجع إلى محاربة الكنيسة للنظريات العلمية لكبار العلماء الطبيعيين أمثال غاليليو (Galilei) وكوبرنيكس (Copernicus) و... في بدايات عصر النهضة؛ وذلك نتيجة اعتقادها بالمرجعية المطلقة لبعض النظريات الكلاسيكية كنظريات بطليموس وأرسطو وغيرها، واعتبارها خطأً أحمر لا يمكن تجاوزه، بل إنّ تجاوزها يعني تجاوزاً على الديانة المسيحية نفسها؛ وذلك أنها اعتمدت نمط فهم معين للنص الإنجيلي. [الكربابادي، قراءة في تعدّد القراءات، ص 30]

وهذا ما ولد تعارضاً بين العلم والدين دفع بعضهم إلى اعتبار المعارف الدينية غير يقينية، وأنّه لا يمكن الترجيح بينها. ومن هنا تصبح المعرفة الدينية للعلوم الطبيعية كغيرها من المعارف، إذ تفتح المجال لأعمال التصرفات فيها ما دامت لم تصل إلى درجة القاطعية.

إنّ النقطة المركزية التي تتمحور حولها التعددية في هذا الرأي هو سلب اليقين الديني والخوض في شكّاكية مطلقة في ساحة الدين، ومن هنا فإنّ المسار التاريخي للتعددية يبدأ في ضوء هذا التصوّر من

عصر النهضة. [حب الله، التعددية الدينية نظرة في المذهب البلورالي، ص 52]

وهناك تصوّر آخر يذهب إلى أنّ المسألة قد تطرّقت إليها الأوساط العلمية في الشرق، إذ ذكرت بعض الأسماء باعتبارها أوّل من أثار هذه القضية ومن ذلك:

- أنّ يوحنا الدمشقي هو مبتكر هذه المسألة، وأنه كتب في هذا الصدد رسالةً، إلّا أنّها اليوم مفقودة.
- أنّ إخوان الصفا قد تعرّضوا في رسائلهم إلى التعددية؛ وذلك نتيجة وجود بعض العبارات التي توهم بأنهم يعتقدون بذلك كقولهم: «الحقّ موجود في كلّ دين، والحقّ يجري على كلّ لسان، ومن الممكن أن تعرض الشبهة على كلّ إنسان»، وقولهم: «ليس الحقّ منحصرًا بدين واحد من بين الأديان، وليست الأديان الأخرى لا تمتلك نصيبًا من الحقّ، وإنّما هناك قدر مشترك بين جميع الأديان السماوية» [سبحاني، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، ص 45 و46]. وهذا الكلام يوهّم أنّ إخوان الصفا كانوا من دعاة التعددية.

- أنّ الغزالي هو من طرح هذه المسألة، وذلك حين تطرّق إلى بحث الفرق الناجية. [سبحاني، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، ص 46؛ بحر العلوم، التعددية الدينية في الفكر الإسلامي، ص 57]

ثالثًا: المباني الفلسفية للتعددية

لقد حاول بعض المدافعين عن التعددية بناء دفاعهم على قواعد كلامية وفلسفية، بحيث يمكن إرجاع أغلب المباني التي تركز عليها التعددية الدينية إلى أمرين: أحدهما تنوّع استنتاجاتنا من النصوص الدينية، وثانيهما تنوّع تفاسيرنا للتجارب الدينية. والمباني الأخرى يمكن إرجاع بعضها إلى بعض. فالبشر محتاجون للتفسير لدى مواجهتهم الكتب المنزلة. ومن هنا فهم مضطّرون لإزالة الستار عن النصوص الصامته، أو التجارب الخام الأولية ثمّ استنطاقها. وهذا الاكتشاف وتلك الإزاحة للستار ليسا ذوي شكل واحد ومنهج فارد، بل هما ومن دون أدنى تكلف متنوعان متعدّدان، وهذا هو بالضبط سرّ تولّد جوهر حجّية التعددية الدينية الداخلية والخارجية. [العالمي، قراءة في التعددية الدينية.. هل هي دعوة إلى اللادينية؟، ص 18]

هذا ويمكن القول إنّ أهمّ القضايا والمباني التي تشكّل أساس هذه النظرية:

1- أنّ الجهاز المعرفي لا يستطيع إيصال الحقيقة إلى أيّ شخص كما هي بحيث تكون مطابقةً للواقع. وحتىّ الأنبياء لا يستطيعون الوصول إلى الحقيقة المطلقة؛ لأنّهم مشمولون بهذا القانون، فإذا سلّمنا بذلك ستهيئ الأرضية اللازمة للبلوراليزم، وسوف لا يبقى فرق بين الكليم والمسيح ومحمد ﷺ في أيّ عصر من العصور؛ لأنّ ما يمنع تحقّق البلوراليزم هو الاعتقاد بأنّ المعرفة مطلقة. [سبحاني، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، ص 50]

وقد اعتبرت مسألة النوم أو الشيء في نفسه، والفنوم أو الشيء في مرحلة ظهوره في القوّة المدركة،

التي طرحها الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Kant) أحد الأسس الفلسفية لهذه النظرية، وهذه الرؤية تفتح الباب على مصراعيه أمام النسبية والشك والسفسطة. فما دام الطريق أمام الواقع مسدوداً فإنه لا يبقى هناك مجال إلا للقراءات المختلفة والفهوم المتعددة التي لا يمكن محاكمتها بمنطق الصدق والكذب. هذا ويمكن القول إن أصل التعددية الدينية يعود إلى نوع من نظرية المعرفة للأفراد ورؤيتهم الكونية، ثم يسري بعد ذلك إلى الدين والمذهب. فلو كان الشخص يؤمن بنسبية الحقيقة أو بنسبية الفهم في نظرية المعرفة والرؤية الكونية، فسينجر إلى القول بالنسبية والكثرة في الدين أيضاً، والمقصود من النسبية في الفهم هي استحالة وقوف الإنسان على أي شيء كما هو عليه في الواقع.

يعتقد بعضهم بعدم تناهي الواقعية والحقيقة في حقل معرفة العالم، وفي المقابل يرى أن عقل الإنسان وفكره محدود ومتناهٍ، ونتيجة هذه المعادلة أنه لا يمكن للموجود المتناهي أن ينال الحقيقة غير المتناهية، ومآل الأمر أن كل إنسان إنما يدرك الحقيقة بحسب استعداداته وطاقته، وعلى هذا فجميع الآراء والأفكار، وبالتالي كل المذاهب يمكن أن تكون صحيحةً وحقةً. كما أن السبب الآخر للنسبية يرجع إلى تباين الإدراكات الذهنية للإنسان مع الواقعيات الخارجية، فالواقعية والحقيقة هي أمرٌ غير ما هو موجود في جهازنا الإدراكي؛ وذلك أن الواقعية في العالم الخارجي تتمتع بمجموعة من الميزات المعينة التي تختص بها، أما عندما ترد إلى الجهاز الإدراكي فإنها ستلبس بذلك اللون الخاص، ونتيجة لاختلاف الأجهزة الذهنية والخلايا العصبية وتنوع القنوات الإدراكية بين الناس، فإن الحقيقة في كل وعاء إدراكي ستكتسي بلون ذلك الظرف والوعاء.

لقد انتقل هذا اللون من رؤية الكثرة في مجال معرفة العالم إلى نطاق المعرفة الدينية؛ ولذا صار أتباع هذا التيار الفكري ينظرون إلى الشريعة بنفس المنظار الذي يشاهدون به الطبيعة، ويقولون: كل يفهم الدين بحسب إدراكه، وفهم الجميع حقٌّ أيضاً.

وعليه يكون الإدراك البشري للمشاكل التي تواجهه من المبررات التي يستند إليها التعدديون، فالإدراك الإنساني تحاصره القيود في تعامله مع الحقائق الخارجية التي تحيط به؛ ولذلك فسينظر إلى الدين من الزاوية التي يقف فيها، وهم جميعاً يتحدثون عن حقيقة واحدة، ولكن كلًا منهم يصورها بحسب ما أوتي من معرفة مسبقة. وكما أن تجلي الله في عالم الطبيعة أفضى إلى تنوع الطبيعة، كذلك أفضى هذا التنوع في التجلي إلى تنوع وتعدد الأديان.

والتحدي الذي يواجه التعدديين هو أن يثبتوا عدم وجود أشخاص قادرين على درك الحقائق حق إدراكها، وأن جميع البشر لا يعرفون الحقيقة إلا كما يعرفها عامة الناس. [يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 357]

2- اللغة الدينية لغة رمزية، والنصوص الدينية لا تنظر إلى الواقع ولا تعكس الخارج، وبالتالي لا يمكننا التعامل معها باعتبارها إخباراً عن الواقع، وبناءً على هذا ليس هنالك فرق بين الأديان. ففضية اللغة الدينية من القضايا الحساسة جداً، وإذا لم تفسر بشكل صحيح سوف لا تكون المعرفة الدينية جزمية، وستفقد المقولات الدينية معانيها. [سبحاني، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، ص 49]

3- الوحي تجربة دينية، وتستقي حقيقتها من الشهود والإدراك المباشر لله وتجليه لأنبيائه. ولا يستلزم ذلك أن يكون مرفوقاً بتلقي الرسالة أو التعاليم التي يأتي بها الأنبياء. فهذه الأخيرة ليست إلا انعكاساً لما يفهم هؤلاء منها، وحتى لو كان مضمون الرسالة من الله، فإن ألفاظها ليست منه، وإنما هي قوالب لفظية تخضع لذهنياتهم ومتأثرة بظروفهم الخاصة والسائدة في أزمنتهم. [المصدر السابق، ص 50] وعليه فإن تنوع الأديان والمذاهب لا يمثل سوى انعكاس للتجارب الدينية، فلا شيء منها يمكن اعتباره حقاً مطلقاً أو باطلاً مطلقاً، وإنما يمثل كل واحد منها حقائق قابلة للتكامل، بيد أنها مشوبة بالتفسير التاريخية.

يرى محمد لغنهاوزن بأن اختلاف الظروف الشخصية لكل نبي أو تقاطعها مع ظروف الآخر قد أدى إلى اختلاف في الرؤى أو التعارض في الآراء، ما أدى بدوره إلى نشوء شرائع مختلفة وأتباع متفاوتين أو متقاطعين ربّما. إنّ مستويات الاختلاف تلك ناشئة عن حكمة إلهية تلاحظ طبيعة المراحل التاريخية والحقب التي مرت على المجتمع الإنساني، فهو تعالى يعلم ما هو المناسب من التعاليم للفترة الزمنية المعينة التي أرسل فيها النبي الفلاني، ثم تأتي تعاليم تتناسب بشكل أكثر مع النبي التالي.

4- شمول الرحمة والهداية الإلهية: شمول الرحمة والهداية الإلهية وأتساعهما من الأدلة أو المبررات التي يتمسك بها بعض التعدديين، وعلى حدّ قولهم، لا يمكن أن نصف الله بأنه رحيم وعطوف بعباده، ثم نصرّ على أنّ أكثر الناس ضالّون. ويقول جون هيك معبراً عن هذا المعنى: «نحن المسيحيون، من جهةٍ نؤمن بأنّ الله كلّ المحبة، بل هو محبة، ونعتقد بأنّ الخالق والآب الذي يريد النجاة والسعادة للبشرية كلّها، ولكن من جهةٍ أخرى، نؤمن بأنّ المسيحية هي سبيل وحيد للخلاص ... هل يمكن الجمع بين الإيمان بإله المحبة الذي يريد النجاة والخلاص لجميع خلقه، وبين حصر سبيل النجاة بعدد قليل من الناس بالقياس إلى عدد البشرية كلّها؟». [John Hick, God and the Universe of Faiths, p. 122]

5- فصل الدين عن الشريعة أو بين جوهر الدين وصدفه: إنّ الدين في النظرية التعددية هو أمر إيجابي، أمّا الشريعة وتعاليم الأنبياء المتمثلة في العقائد والأحكام العملية والأخلاقية فإنّها نتاج ذهن الأنبياء. وهذا الأساس يقود إلى أنّ تطبيق التعددية سيؤول إلى التركيز على بعد الإيمان وليس الشريعة. فإذا كان الإيمان هو أساس العمل فسيحفظ من أيّ اختلاف، أمّا إذا كان المحور هو الشريعة فإنّ ذلك سيكون مدعاةً إلى التشدد والصراع والتنافس. [سبحاني، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، ص 52]

وبعبارة أخرى، إنّ التركيز في هذه الرؤية ينصبّ على جوهر الدين ولبّه، أمّا التعاليم والأحكام العملية فلا تمثل إلّا القشرة الخارجية منه. وجوهر الدين ولبّه شيء واحد وهو الإيمان، أمّا ما يُحاط فهو صدفة ترتبط بالثقافات المختلفة، ومن هنا تنشأ ظاهرة التعدّد في الأديان.

6- الأنسنة: إنّ التعدّدية بما تتضمّن من قبول بالكثرة وبما توليها من اهتمام وأولوية تقدّم أصالة الإنسان على أصالة الفكر وتجعل الإنسانية ملاكاً ومعيّاراً بدلاً من جعل قيمة الحقّانية معياراً وميزاناً في رسم الترابط وتشديد العلاقات الإنسانية أو جعل الدين أو الله هو المحور لذلك.

ومن هنا يمكن القول إنّ أصالة الإنسان تمثّل قاعدة فلسفية تشيّد عليها النظرية التعدّدية بناءها ومسائلها، ووفقاً لهذه الرؤية لا بدّ أن يكون الدين إنسانياً بدلاً من كونه إلهياً، وهذه الرؤية قد تكون ناتجةً عن طروحات المفكر الغربي كارل ريموند بوبر (Karl Popper) أحد أقطاب الاتجاه الإنساني. [حب الله، التعدّدية الدينية.. نظرة في المذهب البلورالي، ص 26]

رابعاً: التعدّدية.. أبعادها وأهدافها وآثارها

قبل بيان أهداف التعدّدية الدينية المترتبة منها، تجدر الإشارة إلى نقطة مهمة تتمثل فيما تتضمنه التعدّدية من أبعاد مختلفة والتي يمكن قراءتها من خلالها والإطّلال عليها عبرها.

1- أبعاد التعدّدية

أهم هذه الأبعاد وأجمعها:

أ- البعد الاجتماعي: قراءة الباحث لنظرية التعدّدية الدينية تجعله يقف على العديد من المصطلحات والمحاور من قبيل: حقّ إبداء الرأي، الحرّية الإعلامية والعقدية والسياسية والاقتصادية، مبدأ حقّ الاختلاف، مبدأ المنافسة الحرّة، مبدأ الحوار، مبدأ احترام الآخر والاعتراف به، مبدأ حقّ النقد، مبدأ التعايش السلمي، وغير ذلك من المفاهيم، كما يمكن أيضاً تصنيف العديد من الدراسات التي قرأت التعدّدية من هذا البعد الاجتماعي، وإن لم تستخدم مصطلح التعدّدية أو البلورالية أو التكرّرية، كالدراسات المرتبطة بموضوعات الحرّية، الديمقراطية، الحوار، الأقليات، على أنّها مظاهر لأطروحة جامعة هي أطروحة التعدّدية.

ب- البعد المعرفي: والمقصود من هذا البعد قراءة التعدّدية قراءة إبستمولوجية معرفية، ومحاولة الكشف عن تعدّد معرفي واقعي يقف خلفه تعدد في الحقيقة والحقّانية نفسها.

وهذا البعد الثاني للتعدّدية يمثّل البنية النظرية والفلسفية والمعرفية للبعد الأول، ولا يعني ذلك أنّ

البعد الأول مرهون دائماً بنتاج البعد الثاني، بل يمكن للإنسان أن ينسجم مع نظريات البعد الاجتماعي حتى لو لم يكن مؤمناً بالبعد المعرفي للتعددية، فالكثير من المعارضين للتعددية يوافقون على جملة من المبادئ كالحرية والتعايش السلمي وحق الاختلاف وما شابه ذلك، وعليه يكون من الخطأ افتراض المخالفين للتعددية المعرفية، متصادمين مع مبادئ الحرية والاختلاف والحوار، وإن ناقشوا في بعض القيود والاعتبارات الأخلاقية والحقوقية لهذه المفاهيم، مقدّمين ملاحظاتهم على التعميمات التي يبرزها أنصار فكرة الحرية والتعايش والتساهل والتسامح؛ لذلك لا يمكننا أن اعتبار البحث عن التعددية الدينية المعرفية بمثابة بحث نظري تجريدي، بل هو على العكس تماماً يمثل واحدة من المساهمات الأولية لتحديد أي مشروع يهدف لتشكيل نظرية اجتماعية دينية تعددية، سواء كان ذلك بالموافقة عليها أو برفضها. [المصدر السابق، ص 36 - 38]

2- أهداف التعددية

لقد طرح بحث التعددية الدينية بهدف إيجاد طريق لتصحيح تعدد الأديان والشرائع، وليس من أجل إثبات ما هو الحق أو الباطل أو بيان ضلال الإنسان أو نجاته. غير أنّ بالإمكان طرح أمور أخرى باعتبارها تمثل أهدافاً للتعددية الدينية:

- موضوع الحرية: تنعكس التعددية الدينية انعكاساً مباشراً عليه وخاصة الحرية الفكرية والعقدية؛ وذلك لأنّ الصورة التي ترسمها التعددية لخريطة المعرفة الدينية لا تخوّل لأيّ طرف ديني اكتساب الحق المطلق في قبال الآخرين، ممّا يعزّز منح الآخر حقّ الوجود. ومن هنا فإنّ هنالك علاقةً وطيدةً ومتبادلةً بين فكري التعددية الدينية والحرية الدينية. [المصدر السابق، ص 39]

- مسألة التساهل والتسامح: إنّ نفي التساهل والتسامح قد ينشأ عن عقل إلغائي وإقصائي، بينما تحاول التعددية الوقوف في وجه هذه الظاهرة، أي الإلغاء والحذف. وعليه فإنّ مسألة التساهل والتسامح إنّما تستمدّ شرعيتها من نظرية التعددية. وإن كانت هنالك عوامل أخرى قد تسهم في ذلك أيضاً.

- تكريس مبدأ الحوار الديني: إنّ التعددية الدينية تؤمّن مبدأ الحوار الديني بين الأديان التوحيدية الكبرى أو غيرها، أو حتى بين الفرق والمذاهب الدينية المختلفة. وذلك من منطلق "قولي صواب يحتمل الخطأ وقولك خطأ يحتمل الصواب".

- مواجهة التعصّب والدوغمائية: إنّ العقل التعددي هو عقل غير متعصّب وغير دغمائي؛ وذلك لأنّه يبسط الحقيقة على كلّ الأطراف فيرى أنّ لكلّ طرف نصيباً وحظاً من الحقيقة، وأنّه لا يجوز احتكارها وحصرها في دين أو طائفة أو فرقة معيّنة. [الوائي، التعددية الدينية وآليات الحوار، ص 116]

- التأكيد على التفاف الديانات حول جوهر موحد وحقيقة متماثلة. وهذه المسألة مهمّة جدّاً في فهم

الآخر والانطلاق من المشتركات، وهذا ما سيعمّق التسامح والتعايش السلمي بين الأديان.

3- أنواع التعددية

يمكن تصور التعددية في مستويين، داخل إطار الدين (داخلي) وخارجه (خارجي).

التعددية خارج إطار الدين تعني أنّ هناك أدياناً متعدّدة، ولجميعها نصيبٌ من الحقيقة والسعادة. والتعددية داخل إطار الدين تعني أنّ هناك تفسيراتٍ وقراءاتٍ مختلفةً في الدين الواحد - ظهرت في صورة فرقي ومذاهبٍ متعدّدة - وجميع تلك القراءات حقٌّ وكافيةٌ لنيل السعادة والفلاح [مجموعة من المؤلفين، علم الكلام ضرورات النهضة ودواعي التجديد، ص 141]، والمستقرئ لأنواع التعددية سيجد أنّها على عدّة أشكال من بينها:

أ- التعددية الدينية

والمقصود بها تعدّد الأديان والمعتقدات في بيئة ما، وإظهار القدر الكافي من الاحترام لهذا التعدّد وما ينشأ عنه من اختلافات رئيسة أو غير رئيسة، وعليه كان لا بدّ من ضرورة الإيمان بتحقيق التعايش السلمي بعيداً عما هو من شأنه تكدير السلم المجتمعي. وعليه فإنّ مفهوم التعددية الدينية هنا يقوم على أساس الاعتراف بالآخر وعدم إقصائه تحت أيّ صورة من صور الإقصاء، والعمل على تطبيق مبدأ المساواة بين جميع الأديان في العالم.

ب- التعددية المذهبية

والمقصود بها تعدّد المذاهب في الدين الواحد، وهي تقوم بالأساس على الاعتراف بوجود أتباع المذهب الآخر وبجبريّة الأشخاص في اعتناقه من عدمه، بصرف النظر عن الإيمان بمنطلقات هذا المذهب وأركانه وأصوله من عدمه، خاصّةً في تلك الأوطان التي يوجد بها تعدّد مذهبي كالِدول الغربية مثلاً، حيث يسود فيها عدّة مذاهب مسيحية كالبروتستانت والأرثوذكس والكاثوليك وغيرها من المذاهب الفرعية. وقد شهد التاريخ الإسلامي أيضاً العديد من المذاهب الفكرية كالمعتزلة والأشاعرة وغيرهما في علم الكلام، والمالكية والحنفية والشافعية والحنابلة في باب الفقه، وبالتالي فالتعددية من هذا الباب تنطلق من عدم نفي الآخر مع كامل الاحترام لعدم الإيمان بمعتقداته أو التسليم لأفكاره، بحيث يتمّ القضاء على كلّ بوادر الشقاق التي تؤدّي في النهاية إلى العنف والعنف المضادّ.

ج - التعددية الأخلاقية:

تري أنّ هناك أكثر من مبدأ ومعياريّ للحسن والقبح؛ ما يعني نسبية الأخلاق كما سيأتي. وتبعاً لذلك

ضرورة التسامح والمدارة في ساحة العمل الفردي والجماعي. والتعددية الاجتماعية هي إحدى مباحث فلسفة العلوم الاجتماعية ، وهي تعتقد بأن المجتمع قائم على أساس مجموعات قومية أو عرقية. [المصدر السابق، ص 139]

4- آثار التعددية

تتمثل بعض آثار التعددية فيما يلي:

أ- نسبية الأخلاق

يتحتم على من يعتقد بمبدأ التعددية والكثرة أن يقبل بالتعددية الأخلاقية نتيجةً لذلك، وينجم عن التعددية الأخلاقية نسبية الأخلاق، ويترتب على نسبية الأخلاق نفي أبدية الأسس الأخلاقية، مما يسبب تفرّد كل فرقةٍ بخلقٍ وطباعٍ خاصّة، بحيث سيرسم كلّ فردٍ صورةً خاصّةً عن الأخلاق. [جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 189]

ب- نسبية الفهم

إحدى النتائج الأخرى للتعددية الدينية النسبية في الفهم؛ وذلك لاختلاف القراءات والمعاني كما مرّ ذكره سابقاً.

خامساً: التعددية تحت المجهر

1- مكانة بحث التعددية

يحتلّ موضوع التعددية الدينية موقعاً متميّزاً ومكانةً مهمّةً في البحوث الكلامية والفلسفية والدراسات الدينية المعاصرة. ومن هنا ينبغي في الوهلة الأولى وقبل الدخول في غمار مسائل التعددية يجب تبين مكانة وأسس ومبادئ بحثها، وذلك من خلال الإجابة على الاشكال المفصلي التالي وهو: هل هذه المسألة هي مسألة عقلية أم تجريبية أم عقلية؟

إنّ موضوع التعددية هو من القضايا العقلية لا التجريبية، وعلى هذا الأساس سيندرج نطاقها في نطاق حقل الحكمة والكلام، والدليل على أنّها ليست تجريبية هو تعلّقها بالرؤية الكونية، وفي هذا الإطار - الرؤية الكونية - لا مجال لغير العقل أو الوحي أو النقل القطعي للدخول فيها.

وإذا كان المقصود من العقل هو العقل الذي يسمو عن الحسّ والخيال والوهم (العقل البرهاني)، ويتحرّك في محور القضايا الكلية ويصدر الأحكام وفقها، فإنّ المنظور من الوحي والنقل القطعي هو القرآن أو الخبر الذي يكون من حيث أصل الصدور وجهة الصدور والدلالة على المضمون قطعياً ونصّاً، يعني إذا كان خبراً، فإضافةً إلى صراحة المتن، يتوجّب أن يكون الخبر متواتراً، أو خبراً واحداً محفوفاً بقرائن

قطعية، وإذا كان قرآنًا فدلالته تكون نصًا.

لذا لما كان المستفاد من الوحي والنقل لا يتعدى مستوى الظاهر، فإنه لن يفيد إلا الظن، ومن هنا لا يمكن الاكتفاء به؛ لأن القرآن الكريم لا يرى الظن مجديًا في تحديد الرؤية الكونية: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 36].

ولا يمكن للتجربة ولوج حقل الرؤية الكونية، أو تمييز المذاهب الحقة من الباطلة، فالتجربة - بالمعنى الرائج لها في العلوم التجريبية - لا تؤتي ثمارها في مجال المذاهب التجريدية؛ لأنه لو كان المنظور هو التجربة العملية، فإن الكثير من الحقائق ذات البعد النظري والعقدي لا تُنال بالتجربة والاختبار، ولو كانت الحقائق لا تخضع لتجربة وأردنا من خلال التجربة معرفة مدى صدقها وكذبها وأحقيتها وبطلانها، فسنواجه معضلة لا ندري كيف نتعامل معها.

2- التعددية والنسبية في الفهم

لقد انطلقت التعددية من مبدأ أن الحقيقة والواقعية غير متناهية، إلا أن السؤال الذي يطرح نفسه بشدة هو أي حقيقة وواقعية هي غير متناهية؟ فلو كان المقصود من عدم تناهي واقعيات إمكانية معينة، كالماء والتراب وباقي الأشياء التي ترتبط بالبشر وبيئته من أجل إدراكها، فهذا الكلام غير صحيح؛ إذ لا يمكن اعتبار الشجر حقيقة غير متناهية لا ينال المهندس الزراعي حقيقتها. كما لا يمكن القول أيضًا إن الجراثيم غير متناهية ولا يمكن لخبير الجراثيم معرفتها؛ لأن جميع الواقعيات الخارجية محدودة. فلا ضير من معرفة حقيقتها إذن، وهي بسيطة في تناول الإنسان.

أضف إلى ذلك، اعتبار الواقعيات العينية غير متناهية، هو قول غير منسجم في المقدمة والنتيجة، فلو أن شيئًا ما يكون غير متناه فلن تقع إزاءه أشياء أخرى، بمعنى لا يمكن القول إن الماء حقيقة غير متناهية وإن الذهب هو كذلك، إذ لو كان الماء حقيقة غير متناهية فلن يبقى مجال لأي موجود آخر حتى يحظى بذلك؛ ولهذا ليس الجمع بين التعدد وعدم تناهي الآحاد العديدة إلا ضربًا من جمع المتناقضين.

والنتيجة أن جميع الأشياء الخارجية محدودة ولا يستحيل معرفة كنه وحقيقة أي موجود محدود ومتناه.

أما إذا كان المراد من ذلك هو عدم تناهي مجموع حقائق الكون، فهذا الكلام مما لا غبار عليه، لكن لم يدع أحد أن في الإمكان معرفة جميع الحقائق الماضية منها والراهنة والمستجدة. ولو كان المقصود من ذلك عدم تناهي الذات الإلهية المقدسة، فمع حقانية هذه المسألة لم يذكر أحد أن في الوسع الإحاطة بالباري سُبْحَانَهُ.

3- التعددية ثمرة الشكّاكية والسفسطة

إنّ أصول التعددية وأسسها هي ثمرة الشكّاكية والسفسطة، فمن يدّعي أنّ حقيقة أيّ شيء غير متناهية وأنّ الإنسان المتناهي وبقية الموجودات المتناهية لا يمكن أن تدرك حقائق غير متناهية، فإنّه يعاني من السفسطة؛ لأنّ اللامتناهي منحصر في الذات الإلهية المقدسة فحسب، وأمّا جميع موجودات العالم فهي متناهية، ولم يدّع أحدٌ أيضًا أنّ شخصًا في وسعه أن يدرك كلّ موجودات العالم.

يتعامل البشر مع ما أمامه من الموجودات، فمهندس السدود مثلاً يمكنه تشخيص الإسمنت الجيد والأرضية المناسبة، وموادّ البناء والمياه، وبما أنّ كافة هذه الأمور متناهية، وأنّ الروح الإنسانية مجردة وأرقى من الجميع، فلها إذن أن تحيط بها جميعًا.

وبالطبع فإنّ الاختلافات المتقابلة الناشئة عن معرفة الأشياء، لو كانت بصورة متناقضة فإنّ إحدى الطرفين حقّ، وأمّا في غير هذه الصورة فيمكن أن يكون جميعها متّصف بالحقيقة أو البطلان، كما يمكن تصوّر أن يكون أحدهما حقًا والآخر باطلاً، على سبيل المثال قد يبدي عشرة أشخاص وجهة نظر معيّنة في موضوع ما، فتظهر النتيجة أنّ جميع النظرات صحيحة؛ إذ إنّ كلّ واحد منهم أدرك حيشةً من حشيات الموضوع. كما قد تظهر النتيجة عكس ذلك؛ لأنّ جميعهم قد جانب الصواب وجاءوا في مقابل الحقّ. بيد أنّها إذا جاءت بصورة نظرتين متناقضتين لبعضهما تكون إحداها إثباتًا والأخرى نفيًا، فلا مفرّ من أنّ إحداها حقّ بينما الأخرى باطل؛ لأنّ اجتماع النقيضين وارتفاعها محال.

4- التعددية الدينية والثقافة

ووفقًا للتعددية الدينية فإنّ الحقيقة الدينية واحدة في مقام الشهود والشعور بالارتكاز المطلق إلى الموجود المتعال، لكنّها تتأثّر بالثقافة السائدة أثناء التعبير عنها، بينما نحن نلاحظ خلاف ذلك بالنسبة لاثنتين من الأنبياء: رسول الإسلام ﷺ إذ بُعث في قوم كان دينهم وثنيةً وشرًا، لكنّه دعاهم إلى التوحيد على خلاف الثقافة السائدة في المجتمع، والمسيح ﷺ الذي عاش وسط بني إسرائيل الموحّدين، لكنّه حسب عقيدة التعددية دعاهم إلى تثليث الله ﷻ⁽¹⁾. فكلّا النبيين دعا قومه إلى خلاف الثقافة السائدة. [سبحاني، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، ص 42]

فلا يمكن لدراسة الدين من منطلق علم الاجتماع والإحصاء والتاريخ والجغرافيا مثلاً أن تثبت لنا أحقية دينٍ معيّن أو بطلانه؛ لأنّ المنهج السليم في معرفة الدين هو البرهان العقلي، علاوةً على أنّ الدين حقيقة فطرية وعقلانية محضة. وأمّا الأسس الأخرى كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة وغيرها،

1- لا شكّ أنّ عقيدة الأنبياء واحدة وهي التوحيد، وأنّ المسيح ﷺ لم يدّع إلى عقيدة التثليث، بل هي عقيدة منحرفة ظهرت بعد المسيح بمدة طويلة.

فإنّها تلعب دوراً في تقبّل المجتمع لدينٍ خاصٍّ أو رفضه، وليس لها من أثرٍ في إثبات حقّانية دينٍ معيّن أو بطلانه. فالمنهج الصحيح في معرفة الدين هو أن يتعرّف الباحث إلى العالم والإنسان من خلال العقل وأمّهات البحوث الحكيمة والكلامية، ويدرس متطلّبات المجتمع البشري من منطلق ميتافيزيقي حتّى يهدّبه ويربّيه. ويبحث كذلك تجرّد الروح وخلودها، ويعلم أنّ الدين يتكفّل بغذاء الروح الملكوتية للإنسان، وأنّ الإنسان موصولٌ بالفيض الإلهي بلا حدٍّ، فيدرك أنّ الدنيا المطلوبة هي محدودة في مقابل الآخرة، ويعلم بانحسار الأحكام الدينية التي تؤمّن له مطالبه الدنيوية، ولا يغضّ الطرف عن تلك الأقسام التي تؤمّن الحاجات البشرية الواسعة التي تتعلّق بروح الملكوتية للإنسان وآخرته.

فلو عرف الإنسان الدين عن طريق البرهان العقلي المحض، فإنّ في وسعه التمييز بين الدين الحقّ والباطل، ولا ينجرّ إلى القول بحقّانية جميع الأديان، أو حقّانية كلّ واحدٍ من الأديان "في الجملة"، أو أن يدّعي أنّ الحقّ المطلق لدى الجميع، أو يعرب عن أنّ الحقّ المطلق ليس لأحدٍ، وإنّما كلّ قد أشار إلى زاوية من الحقيقة. [جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 189 فما بعد]

5- نظرة إلى التعدّدية الخارجية للدين

هذا وإنّ أوّل إشكالية تواجه المرء عند اطلاعه على التعدّدية الخارجية للدين، هو إمكان فرضية التعدّد في الأديان. وفي الردّ عليها ينبغي القول إنّ هذه الأمر غير صحيح؛ لأنّ الهدف من الدين هو تربية الإنسان، وهذا الأخير هو موجود ذو حقيقة واحدة، وبالتالي فإنّ هذا الدين الذي يهدف إلى تربية الإنسان سيكون واحداً. وبعبارة أخرى إنّ للإنسان فطرة إلهية ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الأعصار والأمصار. وإن كان هنالك تحوّل وتبدّل فيه فإنّه يقع على مجرّد الجسم الطبيعي والبدن الترابي فقط، على هذا فإنّ الدين سيكون - باعتباره متعلّقاً بالفطرة الإنسانية الثابتة - واحداً وثابتاً. ومن هنا يبدو أنّه لا يبقى هناك موضوعٌ للكثرة والتعدّدية الدينية، فيما لو اعتقدنا بالفطرة الإنسانية الثابتة والحقيقة الواحدة، بينما ستصحّ الفرضية فيما لو قبلنا باختلاف حقائق الإنسان، لكنّ التعدّدية فرضية خاطئة، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعْغِيًا بَيْنَهُمْ وَمَنْ يَكْفُرْ بِآيَاتِ اللَّهِ فَإِنَّ اللَّهَ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [سورة آل عمران: 19]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85]، أي أنّ هناك ديناً واحداً فحسب هو الحقّ لا غير.

6- نظرة إلى التعدّدية الداخلية في الدين

ومن جهة أخرى، يطرح البحث عن التعدّدية في داخل الدين أيضاً، أي في ضوء ظهور مذاهب وفرقٍ شتى في الدين الواحد نتيجة القراءات المختلفة عنه. وهنا ينبغي القول: إنّ تقبّل فكرة التعدّدية داخل

الدين يختلف باختلاف المباني والأسس، فبينما قد تتماشى بعض الأسس مع التعددية قد يتنافى بعضها الآخر معها تمامًا، ويمكن أن نشير في هذا المجال إلى عدة مبانٍ وكالاتي:

أ- إذا اعتقدنا بالتصويب في قراءة الدين ولم نكن من المخطئة، فسنبقى ونحمل التعدد داخل الدين (المذاهب)، بينما لو كان رأينا هو التخطئة فلن نقبل التعددية المذكورة أبدًا. وتوضيح ذلك أن البعض ممن يعتقد بالتصويب في فهم الشريعة يذهب إلى أن: كل ما يصل إليه الشخص بفهمه وقراءته فهو حق، وبعبارة أخرى، يجعل الحق مطابقًا لقراءته الاجتهادية، ولا يوجد حق محدد في الواقع. هذا المبنى ينسجم مع التعددية المذهبية. بينما لو اعتقدنا بوجود الواقعية في أي أمر، وأن في وسع الإنسان الوصول إليها - مع أنه قد يخطئ في تشخيص الواقع أحيانًا - فليس بإمكاننا مساقرة التعددية المذهبية ومجاراتها، نظرًا إلى أن القراءة والفهم المطابق للواقع والحقيقة واحد وأن القراءات الأخرى باطلة. وبعبارة أخرى التعددية داخل الدين الواحد تعتقد أن جميع التفاسير المختلفة للدين الواحد، والتي أدت إلى ظهور مذاهب و فرق مختلفة، كلها حقيقية وتؤدي إلى السعادة. ومثل هذا الكلام ما جاء في نظرية التصويب عند الأشاعرة والمعتزلة، والتي تؤدي إلى نوع من الجمع بين النقيضين أحيانًا.

ب - إذا ادعينا نسبة الحقيقة والواقعية، بحيث تتجلى لمختلف المفكرين في صور متنوعة نتيجة تغير الظروف والشرائط، وقلنا إن الواقعية المطلقة والحقيقة الصرفة لا وجود لها، فطبقًا لمبناينا هذا، تكون التعددية المذهبية جائزة، لكن لو ذهبنا إلى القول بإطلاق الواقعية وعدم نسبتها ورأينا بأن إدراك الواقعية المطلقة ممكن جدًا، فإن التعددية المذهبية تكون غير جائزة.

ج- إذا تفاوتت قراءات مفكرين مذهب معين واختلفت فيما بينهم، فهذا النوع من التعددية سيكون صحيحًا وجائزًا، فيما لو كانت القراءات منهجية، وقائمة على قواعد وأساليب صحيحة في معرفة المذهب. [انظر: جواد آمل، حقيقة الدين، ص 189 وما بعدها]

إضافة إلى ذلك يمكن الإشارة إلى نقطتين ضعيفتين في فرضية التعددية، تتمثل الأولى في التضارب الداخلي، إذ لا يستطيع الإنسان في حال وجود تعارض امتلاك الحقيقة التامة بين الأديان، أما الثانية فتتمثل في كون فرضية التعددية الدينية لا تقبل المعطيات الدينية المسلّم بها لكي تكون نظرية لتلك المعطيات الدينية. [أحمد محمد جاد عبد الرزاق، التعددية الدينية واللاهوت العولمي في فلسفة الدين عند جون هيك.. دراسة نقدية مقارنة، ص 49]

7- التعددية والوحي

يذهب بعضهم إلى القول: «لويتماد الإنسان على التجربة الدينية في الموضوعات الدينية ويعتبر أن الدين - قبل كل شيء - هو ثمرة مواجهة التجربة الإنسانية لظواهر الواقعية المحضة (نسمي نحن تلك

الواقعية الغائية بالله)، فيمكن حينئذٍ الاعتقاد بالتعددية الدينية» [شبستري، التعددية الدينية، مجلة كيان، العدد 28، ص 4].

إنّ الوحي في نظر هؤلاء الأفراد - كما مرّ - يعني التجربة الدينية، ونتيجة هذا القول هو انسجام الوحي وتوافقه مع التعددية، غير أنّ هذا الكلام ليس بصائب. وبيان ذلك هو أنّ التجربة إنّما تبعث على اليقين إذا توقّرت على أمرين: أولهما: تكرار المشاهدة، والثاني: وجود قياس خفي في التجربة. وذلك أنّه بعد تكرار المشاهدة في العديد من المرات، ينكشف أنّ ربط المحمول بالموضوع، سيكون ضروريًا، لا اتفاقيًا وعشوائيًا؛ لأنّ الأمر العشوائي لا يحدث كثيرًا أو دائمًا، وبما أنّ ترتّب الأثر على مبدئه لا يكون بالمصادفة والاتفاق بل يحدث دائمًا، فالعلاقة بين الموضوع والمحمول ستكون ضروريةً وحتميةً وليست اتفاقيةً وعشوائيةً. وبهذا يتّضح أنّ التجربة إنّما توجب اليقين إذا تكرر إدراك الإنسان لشيءٍ معيّن، أمّا الوحي فهو لا يقتضي التكرار؛ فبمجرّد اندلاع الشرارة الأولى يرافقه اليقين العلمي والشهودي.

لقد ورد في الحديث أنّ أحدهم سأل الإمام الصادق (عليه السلام): كيف يعلم النبي أنّ الذي رأى وحيًا، وأنّه صار من الأنبياء؟ قال: «يوفق لذلك حتّى يعرفه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 240]. فكما أنّ الإنسان يدرك نفسه في عالم الشهود بحيث لا يساوره فيها أيّ شكّ أو خطأ، فكلام الله ﷻ كذلك على هذا المنوال بحيث لا يحوم حوله أيّ شكّ أو ريب؛ لأنّ إدراك الإنسان للوحي أشدّ من إدراكه لنفسه، أي أنّه من سنخ العلوم الحضورية. [انظر: مجموعة من المؤلفين، علم الكلام.. ضرورة النهضة ودواعي التجديد، ص 147 - 150]

ومن الملاحظ أيضًا أنّ فرضية التعددية الدينية، تتعارض مع الوحي في الأديان السماوية، كما أنّها فشلت في أن تنقذ محاولة النموذج العقلاني الديني من تنوّع الأديان والخبرات أيضًا. فإنّها غير كافية في تصوّرها لعدم القدرة على وصف الحقيقة النهائية، بالإضافة إلى أنّ الديانات أكثر من مجموعة من العقائد؛ إذ إنّ الديانات لها أبعاد عملية مهمّة، ليس بسبب القوانين الأخلاقية التي تعرضها فحسب، ولكن بسبب الأبعاد الشعائرية، وحتّى لو تمّ التمكن من إزالة التعارض العقدي، فليس بالإمكان إزالة التعارض العملي الذي سوف يظلّ مستمرًا، على الرغم من الادّعاء أنّه ليس تعارضًا حقيقيًا. وفي الحقيقة فإنّه بينما تكون التعددية الدينية لاهوت التسامح، فإنّه يتحوّل إلى اللاتسامح مع الاختلافات الحقيقية. [أحمد محمد جاد عبد الرزاق، التعددية الدينية واللاهوت العولمي في فلسفة الدين عند جون هيك.. دراسة نقدية مقارنة، ص 50]

د- ملاحظات عامّة

إنّ التعددية الدينية حينما تعلن عن نفسها بأنّها التسامح بين التقاليد الدينية المختلفة، ولكنّها في الحقيقة تقرّر تعددية هذه التقاليد من أجل إلغاء الاختلافات الأساسية بينها. وإنّها تركّز على الاختلاف

الظاهر بين التقاليد الدينية على أنه عقدي أكثر منه عملياً، وبالتالي تتجاهل أهمية القانون الديني والمجتمع، وبتقليلها من أهمية الاختلافات العقدية، فإنها تضعف ما يقرره القانون الديني. [المصدر السابق]

ومؤدى هذا كله أنه لا ينبغي الخلط بين التعددية والتسامح الديني؛ فالتسامح هو حل عملي من أجل التعايش المشترك والسلم الاجتماعي. وبعبارة أخرى، هو نوع من الحرية واحترام حقوق أتباع سائر الأديان، وهذا الحل يختلف عن التعددية. نعم، الإنسان التعددي ينجر في مقام العمل إلى نوع من التسامح أيضاً؛ وذلك لوجود الترابط النفسي بين المعتقد والسلوك. [مجموعة من المؤلفين، علم الكلام.. ضرورة النهضة ودواعي التجديد، ص 143]

وثمة مشكلة أخرى في فرضية التعددية، وهي الطبيعة التنقيحية فيها، فلكي تحقق ما تصبو إليه، فلا بد من إعادة تحديد العديد من المفاهيم الدينية، بوسائل وطرق سوف يرفضها أتباع هذه التقاليد المتنوعة، ومثال ذلك مفهوم الخلاص الذي يعني الانتقال من مركزية الذات إلى مركزية الحقيقة أو الألوهية. [أحمد محمد جاد عبد الرزاق، التعددية الدينية واللاهوت العولمي في فلسفة الدين عند جون هيك.. دراسة نقدية مقارنة، ص 49]

ووفقاً للتعددية كذلك فإن جميع الأديان والمذاهب، بل جميع الاتجاهات من قبيل الشيوعية على حق، وتهدي إلى الحقيقة النهائية، ولا حقيقة للدين الحق ولا الصراط المستقيم، ولا يوجد ترجيح لدين على آخر. يلزم أن تكون كل الخرافات والأوهام بما في ذلك عبادة الشيطان وعبادة الإنسان والوثنية طريقاً للوصول إلى الحق، ومعبراً من محورية الذات إلى محورية الله ﷻ. [حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص 160]

الخاتمة

إن موضوع التعددية هو أحد الأبحاث الدينية المعاصرة التي تتسم بالطابع العقلي لا التجريبي، وعلى هذا الأساس سيندرج نطاق حقل الحكمة والكلام. وبما أنها انطلقت في مبادئها من النسبية والشكائية والفسفسطة فقد انتهت إلى عكس ما كانت تتوخاه من التسامح والتعايش السلمي ومعارضة الوحي والفطرة الإنسانية، كما أفضت إلى فسح المجال أمام كل قراءة خاطئة للدين وإلى الخرافات والأوهام.

قائمة المصادر

- أحمد محمد جاد عبد الرزاق، التعددية الدينية واللاهوت العولمي في فلسفة الدين عند جون هيك.. دراسة نقدية مقارنة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية، السنة الرابعة عشرة، 2005 م.
- باحث إسلامي، آراء حداثية في الفكر الديني.. عرض ونقد، مؤسسة أم القرى للتحقيق، لبنان، ط 1، 2009 م.
- بجر العلوم، حسن عز الدين، التعددية الدينية في الفكر الإسلامي، العارف للمطبوعات، بيروت، ط 1، 2001 م.
- البلعبي، روجي، المورد (قاموس عربي - إنكليزي)، دار العلم للملايين، بيروت، ط 11، 1999 م.
- جوادي آملي، عبد الله، حقيقة الدين، تعريب عادل لغريب، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، بيروت، ط 1، 2015 م.
- حب الله، حيدر، التعددية الدينية.. نظرة في المذهب البلورالي، الغدير للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 2001 م.
- حسين زاده، محمد، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ترجمة السيد حيدر الحسيني، أطراف للنشر والتوزيع، ط 1، 2013 م.
- السبحاني، جعفر، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد 105، 2000 م.
- سبحاني، جعفر، التعددية الدينية.. نقد وتحليل، مجلة التوحيد، العدد 105، السنة 19، خريف 2000 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، دار الكتب الإسلامية، بيروت.
- العالمي، مالك مصطفى وهي، قراءة في التعددية الدينية.. هل هي دعوة إلى اللادينية؟، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2008 م.
- عمارة، محمد، التعددية.. الرؤية الإسلامية والتحديات الغربية، دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1997 م.
- الغرابوي، ماجد، قضايا معاصرة، إشكاليات التجديد، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2001 م.
- الكرابادي، علي أحمد، قراءة في تعدد القراءات، دار الصفوة، بيروت، ط 1، 2010 م.
- لالاند، أندريه، الموسوعة الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، ط 1، 1996 م.
- لغنهاوزن، محمد، التعددية الدينية بين الإسلام والليبرالية، حوار في البنى والمنطلقات، ترجمة سرمد الطائي، نقلا عن موقع مؤسسة الضياء الإلكتروني.
- لينكهاوزن، محمد، الإسلام والتعددية الدينية، ترجمة مختار الأسدي، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ط 1.
- مجلة كيان، العدد 28.
- مجموعة من المؤلفين، علم الكلام.. ضرورات النهضة ودواعي التجديد، بيروت، ط 1، 2004 م.
- مصباح يزدي، محمد تقى، تحديات ومواجهات، تعريب علي عبد المنعم مرتضى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2006 م.

الوائي، عامر عبد زيد وآخرون، التعددية الدينية وآليات الحوار، ابن النديم للنشر، الجزائر، ط 1، 2016 م.
يوسفیان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، تحقيق: محمد حسن زراقت.

Refrence

John Hick, God and the Universe of Faiths, William Collins Sons, 1977.

Secularistic Views on the Quran's Comprehensiveness Dimensions... a Critical Study

Ahmed al-Hashemi

Ph.D. in Comparative Interpretation (Tafsir), Aalul-Bayt University, Afghanistan.

E-mail: hashemy.sa.ahmad@gmail.com

Summary

The study of the Quran's comprehensiveness is one of modern studies concerning the Qur'anic sciences and interpretation. The Quran's comprehensiveness means that the Holy Qur'an covers all aspects of life, whether political, social, economic or others. On the other side, there is secularism that rejects this fact. Secularists have distorted the Qur'anic concepts and meanings and taken them away from their purposes, just to promote secularism in Muslim societies. After proving that the Qur'an covers all aspects of man's life, we have discussed in this article the views of secularism with criticism and analysis, refuting their claims that religion and the Holy Qur'an have had nothing to do with social and political rules. The secularistic view that denies any interference of religion in worldly matters is certainly false. It is not consistent with the universal teachings of the Qur'an concerning worldly affairs, and the effective role of those teachings in man's life and his seeking to gain happiness and perfection. The Holy Qur'an mentions the principles of social relations and general basics and rulings of political system, and this indicates its comprehensiveness of both social and political dimensions. On the other hand, the interpretation of the Qur'anic verses by secularists for proving the separation of religion from society, politics, and government, is either an interpretation by one's own opinion, or an interpretation without paying any attention to the rational and verbal indications or evidences.

Keywords: secularism, views of secularism, comprehensiveness of the Qur'an, universality of the Qur'an.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.28-56

Received: 20/1/2023; Accepted: 10/2/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



آراء العلمانية حول أبعاد شمولية القرآن.. دراسة نقدية

أحمد الهاشمي

دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة آل البيت عليه، أفغانستان.

البريد الإلكتروني: hashemy.sa.ahmad@gmail.com

الخلاصة

شمولية القرآن خصوصية من خصائصه التي تبحث في العصور الحديثة في علوم القرآن وتفسيره، وهي بمعنى شموله لجميع جوانب الحياة سياسيةً كانت أم اجتماعية أم اقتصادية وغيرها. وفي مقابلها قول العلمانية التي ترفض شموليته في جميع المجالات الحياتية؛ إذ إنهم حرّفوا مفاهيم القرآن ومعانيه وصرفوها عن مقاصدها ليصحّحوا رؤيتهم وبطّبقوها في المجتمع الإسلامي. على هذا الأساس يحظى هذا البحث بأهمية كبيرة في بيان شمولية القرآن وإثباتها بالأدلة العقلية والنقلية، وفي الوقت نفسه نقد آراء العلمانية وأدلتهم. ففي هذا البحث وبعد إثبات شمولية القرآن لجميع جوانب حياة الإنسان، ناقشنا آراء العلمانية بالنقد والتحليل، وأبطلنا مزاعمهم في عدم تعرّض الدين والقرآن للقواعد الاجتماعية والسياسية. فالرؤية العلمانية التي ترفض أيّ تدخّل للدين في المسائل الدنيوية رؤية باطلة، ولا تنسجم مع التعاليم القرآنية الكلية المرتبطة بالشؤون الدنيوية، وما لتلك التعاليم من دور فعّال في حياة الإنسان ووصوله إلى السعادة وكمال المنشود، فإنّ ذكر القرآن لأصول العلاقات الاجتماعية ومقوماتها، وبيانه للأسس والأحكام العامة للنظام السياسي، يدلّ على شموليته لكلا هذين البعدين الاجتماعي والسياسي. ومن جانب آخر، فإنّ تفسير العلمانيين للآيات القرآنية في إثبات فصل الدين عن الاجتماع والسياسة والحكومة، إمّا تفسير بالرأي، وإمّا تفسير من دون الالتفات إلى القرائن اللّبية واللفظية.

الكلمات المفتاحية: العلمانية، آراء العلمانية، شمولية القرآن، جامعة القرآن.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 29-56

استلام: 2023/1/20، القبول: 2023/2/10

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إِنَّ اللَّهَ ﷻ مَنْ عَلَى عِبَادِهِ بِنَزُولِ الْوَحْيِ وَالْكَتَبِ السَّمَاوِيَةِ وَإِرْسَالِ الرِّسَالِ؛ لِيَبَيِّنُوا تَعَالِيمَهُ لِأَجْلِ هِدَايَةِ الْإِنْسَانِ وَإِيصَالِهِ إِلَى أَعْلَى دَرَجَاتِ الْكَمَالِ وَالسَّعَادَةِ. وَلَمَّا كَانَتِ الْحَيَاةُ الْبَشَرِيَّةُ فِي مَرَحَلَةِ التَّكَامُلِ وَالتَّطَوُّرِ مِنْ حَيْثُ الْاِحْتِيَاجَاتِ الْمَادِّيَّةِ وَالْمَعْنَوِيَّةِ؛ أَنْزَلَ اللَّهُ ﷻ الرِّسَالَ لِهِدَايَةِ الْإِنْسَانِ فِي مَسِيرَةِ تَكَامُلِهِ. وَأَنْزَلَ أَيْضًا دِينَ الْإِسْلَامِ بِوصفه خَاتَمَ الْأَدْيَانِ وَأَكْمَلَهَا كَمَا صَرَّحَ اللَّهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [سورة المائدة: 3]، كَمَا أَرْسَلَ نَبِيَّهَ بِوصفه خَاتَمَ الْأَنْبِيَاءِ وَأَكْمَلَهُمْ وَأَفْضَلَهُمْ: ﴿مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ وَلَكِنْ رَسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [سورة الأحزاب: 40]. وَكَذَلِكَ أَنْزَلَ كِتَابَهُ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ بِوصفه أَكْمَلَ الْكَتَبِ السَّمَاوِيَةِ. كَمَا نَصَّ عَلَى شُمُولِيَّتِهِ لِكُلِّ التَّعَالِيمِ الْمُرْتَبِطَةِ وَالدَّخِيلَةِ فِي تَحْقِيقِ الْهِدَايَةِ الْبَشَرِيَّةِ بِقَوْلِهِ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89].

وَقَدْ نَشَأَتْ أَفْكَارٌ وَطُرُقٌ وَمَدَارِسٌ مِنْهَا الْعِلْمَانِيَّةُ، وَتَمَّ تَقْدِيمُهَا بِوصفها الطَّرِيقَ الْوَحِيدَ لِحَلِّ الْمَشْكَلاتِ الَّتِي يَعِيشُهَا الْمَجْتَمَعُ الْبَشَرِيُّ.

إِنَّ شُمُولِيَّةَ الْقُرْآنِ تَعْنِي تَغْطِيَّتَهُ لْجَمِيعِ جَوَانِبِ الْحَيَاةِ السِّيَاسِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ وَالْاِقْتِصَادِيَّةِ، وَلَمَّا كَانَتْ تَقَابُلُ الْفِكْرَةَ الْعِلْمَانِيَّةَ الْقَائِلَةَ: إِنَّ التَّعَالِيمَ الْقُرْآنِيَّةَ لَا تَغْطِي وَلَا تَسْتَوْعِبُ جَمِيعَ جَوَانِبِ الْحَيَاةِ؛ فَلَا بَدَّ مِنَ النَّظَرِ وَالبَحْثِ فِي أَدَلَّةِ الشُّمُولِيَّةِ نَفْسَهَا، وَشُمُولِيَّةِ الْقُرْآنِ لْجَانِبِي الْحَيَاةِ الْاجْتِمَاعِي وَالسِّيَاسِي، وَأَدَلَّةِ الْعِلْمَانِيِّينَ فِي عَدَمِ شُمُولِيَّةِ الْقُرْآنِ لِهَٰذِهِ الْمَسَارِينَ مِنْ مَسَارَاتِ الْحَيَاةِ.

المطلب الأول: تعريف المفردات

لَا بَدَّ لَنَا قَبْلَ الدُّخُولِ فِي الْمَوْضُوعِ أَنْ نَمَهِّدَ الطَّرِيقَ وَنَبَيِّنَ بَعْضَ الْمُبَاحِثِ الْضَّرُورِيَّةِ كَتَعْرِيفِ الْمَفْرَدَاتِ وَالْعِلَلِ وَالْخَلْفِيَّاتِ الْتَارِيخِيَّةِ لظهور العلمانية، وإثبات الشمولية.

1- العلمانية:

هناك اختلاف في المعنى اللغوي للعلمانية التي هي ترجمة "secularism" الإنجليزية. وهذا الاختلاف ينشأ من الاختلاف في القراءة، فقال بعضهم إنها «من العَلَم بمعنى العالم فهي العلمانية، وربما يكون اشتقاق العلمانية من العِلْم، فقد قام التنوير على العِلْم» [الحنفي، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، ص 562 و563]؛ فهي العلمانية بكسر العين.

ولكن بالرجوع والنظر إلى تعاريف العلمانية في المعاجم [بريجانين، معجم الاصطلاحات الفلسفية والعلوم

الاجتماعية، ص 780] نجد أنّ الأقرب إلى الأذهان - كما قال بعض الباحثين - أنّها بفتح العين وليس بكسرهما. [عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 38؛ أسدي نسب، القرآن والعلمانية، ص 24]

أما في الاصطلاح: فالعلمانية (secularism) مفهوم سياسي اجتماعي نشأ إبان عصور التنوير والنهضة في أوربا، عارض ظاهرة سيطرة الكنيسة على الدولة وهيمنتها على المجتمع ورأى أنّ من شأن الدين تنظيم العلاقة بين البشر وربّهم. [الكياي، موسوعة السياسة، ج 1، ص 179]

أو هي مصطلح بمعنى بُعد الدولة واستقلالها عن المبادئ الدينية. ويمكن وضع مفهوم العلمانية من خلال تعريفها بأنّها «العقيدة التي تذهب إلى أنّ الأخلاق لا بدّ من أن تكون لمصالح البشر في هذه الحياة الدنيا، واستبعاد كلّ الاعتبارات الأخرى المستمدة من الإيمان بالإله أو الحياة الآخرة» فهي ببساطة فصل الدين عن الدولة فصلاً تاماً. [عبد الفتاح، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية، ص 158]

ولعلّ أوضح تعريف عُرفت به العلمانية، ما ورد في مناقشات المجلس الفرنسي لدستور 1946، مؤكّداً فيه أنّ «العلمانية هي حياد الدولة تجاه الدين، كلّ دين، فالعلمانية ليست عقيدة إيجابية أو فلسفية تعتمد على الدول تبشّر بها وتعلّمها وتقف بها بوجه المعتقدات الدينية، بل هو موقف سلبي» [الجالور، موسوعة علم السياسة، ص 262 و 263].

وقد تعني العلمانية (النظر العلمي إلى العالم) التي تدلّ في النظام السياسي الأوروبي على ضرورة فصل سلطة الدين عن سلطة المجتمع (الدولة) فتكون سلطة الدين ورجاله في مجالها الخاص، وتكون سلطة المجتمع عامّة على الدولة ومؤسساتها. [أحمد خليل، معجم المصطلحات السياسية والدبلوماسية، ص 141 و 142]

النتيجة: يمكن أن نستنتج ممّا تقدّم من التعاريف اللغوية والاصطلاحية للعلمانية، بأنّها الرؤية التي ترفض تدخّل الأمور الإلهية والدينية في كلّ مجالات الحياة الدنيوية.

2- شمولية القرآن

في اللغة: الشمولية مأخوذة من مادّة شمل (بفتح الشين وكسر الميم وفتح اللام) وإنّها تدلّ على دَوْران الشيء بالشيء وأخذه إياه من جوانبه. من ذلك قولهم: شَمِلَهُمُ الأَمْرُ، أي غشيتهم [الأزهري، تهذيب اللغة، ج 11، ص 254]. وجاء في كتاب المحيط: «الشَّمُولُ: من أسماء الحَظَرِ الباردة؛ سُمِّيَتْ لأنّها تَشْمَلُهُمْ بِرِيحِهَا: أي تَعْمُهُم» [الصاحب، المحيط في اللغة، ج 7، ص 340]. إذن الشمولية في اللغة عبارة عن دوران الشيء بالشيء (دائرة)، وهو ما يعادل العموم.

أما في الاصطلاح فتعني: «اشتمال القرآن على الإرشادات التي لها دور أساسي في السعادة الأبدية والهداية المعنوية للإنسان» [ايازي، جامعيت قرآن، ص 19]. أو «هي الحدود الموضوعية ونطاق القرآن،

والحدود الموضوعية ترتبط بنطاق الموضوعات والمسائل، ويطلق عليها (جامعية القرآن) أيضًا [كريمي، جامعية القرآن الكريم، ص 12 - 20]. أو بمعنى: «جامعية القرآن الكريم للعقائد والأخلاق والأحكام والتاريخ والعلم بشكل كلي وعام، وإيكال التفصيل إلى النبي ﷺ» [رضاي اصفهاني، تفسير قرآن مهر، ج 12، ص 155]. أو بمعنى «شمول القرآن للمعطيات العلمية والعلوم التي لم يدركها البشر إلى الآن، وضم هذه المائدة الإلهية الواسعة لكل ما حدث ويحدث وسيحدث» [جعفري، تفسير الكوثر، ج 6، ص 194]. أو هو عبارة «عن الأمور اللازمة في وصول الإنسان إلى الأهداف المرسومة له (تربية الإنسان) وتكامل الفرد والمجتمع من الناحية المادية والمعنوية» [احمدى، القرآن في القرآن، ص 38]. أو بمعنى «توافر القرآن على الحقائق المبينة في الكتب السماوية وزيادة، وكل ما يحتاج إليه الناس في سيرهم التكاملي نحو السعادة المطلوبة، سواء كانت من الأسس العقائدية أو الأصول العملية» [الطباطبائي، القرآن في الإسلام، ص 33 و34]. وأما المختار من تعريف شمولية القرآن، فإن ما ذكره العلامة الطباطبائي، هو التعريف الأنسب بالبحث.

المطلب الثاني: العلل والخلفيات التاريخية لظهور العلمانية

إنّ ظهور العلمانية في عالم الغرب يعود إلى أسباب وظروف مختلفة منها: أسباب دينية؛ وورد ما يوهـم بفصل الدين عن السياسة في الإنجيل [إنجيل يوحنا، 18: 33 و36]. وفقدان التعاليم التي تنظم الحياة في الأناجيل المتداولة وتعاليم الكنيسة [القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، ص 55 و56]، ومنها أسباب فكرية؛ كظهور النظريات العلمية الحديثة، والنظريات العقلية، ومنها أسباب اجتماعية [اسدى نسب، سكولاريسم از منظر قرآن، ص 43].

وظهورها في العالم الإسلامي يعود أيضًا إلى أسباب وظروف عديدة كالاستعمار والتشتت والفرقة والحروب الداخلية، والتأثر بالتكنولوجيا الغربية. [قردان قراملكي، سكولاريسم در مسيحيت و اسلام، ص 118]

المطلب الثالث: إثبات شمولية القرآن

قبل أن ندخل في أصل الموضوع لا بدّ من إثبات الشمولية بالأدلة النصية والعقلية، ثم نذهب إلى أدلة شمولية القرآن للبعدين الاجتماعي والسياسي؛ فقد ذكر المحققون أدلةً مختلفةً لإثبات شمولية القرآن، ويمكن أن نقسمها إلى نصية وغير نصية.

1- الفرع الأول: الأدلة النصية

وهي الأدلة القرآنية التي تنصّ على الشمولية؛ كما تنقسم تلك الأدلة إلى ما يدلّ عليها مباشرة، وإلى ما يدلّ عليها مع واسطة عقلية دلالة غير مباشرة.

القسم الأول: أهم الأدلة المباشرة من الآيات

آية التبيان

﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89]، فالمراد من "الكتاب" بقرينة "نزلنا" هو القرآن وليس فيه احتمال آخر [كريمي، جامعة القرآن الكريم، ص 223]؛ لأنّ كلمة "نزلنا" تدلّ على النزول التدريجي، والقرآن هو الذي نزل على النبيّ تدريجيًّا. و"التبيان" إمّا بمعنى "بيانًا بليغًا" [الزمخشري، الكشاف، ج 2، ص 628]، أو يدلّ على الكثرة [الآلوسي، روح المعاني، ج 7، ص 451]، ويستفاد من لفظة (تبيانًا) أنّ القرآن بنفسه مبينٌ بنحو مباشر؛ لأنّ المبين غير المباشر لا يتناسب مع المبالغة.

وكلمة "كُلٌّ" و"شَيْءٌ" كلاهما مطلق، والسياق يدلّ على التقييد؛ ومن هنا اختلف العلماء والمفسّرون في إطلاق هذه الآية وتقييدها، فقال بعضهم بالإطلاق، ومعنى ذلك أنّ القرآن قد ذكر كلّ الأمور والأحكام والمعارف والعلوم [الغزالي، جواهر القرآن ودرره، ص 31]، وقوّاه السيوطي [السيوطي، معترك القرآن، ج 1، ص 14؛ الإتقان، ج 2، ص 258 - 268]، ويظهر من العلامة الطباطبائي الشمولية الإجمالية أي: القرآن ذكر كلّ الأمور على سبيل الإجمال وترك التفاصيل للنبيّ وخلفائه [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 62]، كما ظهر منه الشمولية الإشارية؛ أي أنّ القرآن - على أساس بعض الروايات المروية وعلى فرض صحّتها - لا يشمل كلّ شيءٍ بحسب ظاهره ودلالته اللفظية، ولكن يمكن أن يدلّ ويشمل كلّ شيءٍ بالإشارات التي لا تفهمها العقول العادية. [المصدر السابق، ج 12، ص 325]

ويظهر من بعض المفسّرين دلالة الآية على الشمولية المقيّدة بالأمور الدينية: أي القرآن قد ذكر كلّ ما يحتاج الناس إليه من أمور دينهم وشريعتهم من الحرام والحلال والثواب والعقاب [الطبري، جامع البيان، ج 14، ص 108]، أو أنّ القرآن الكريم ذكر الأمور الدينية الكلّية والأساسية وما يحتاج إليه الناس على سبيل الإجمال، في حياتهم العامّة المتعلّقة بالنظام العقدي والشرعي والأخلاقي وترك التفاصيل إلى السنّة والعقل [الرازي، تفسير الكبير، ج 20، ص 258]، وذهب بعضهم إلى أنّ الآية مقيّدة بأمور الهداية، بمعنى ذكر القرآن الكريم لكلّ أمر يهدي الناس إلى السعادة والتكامل. [الطباطبائي، الميزان، ج 12، ص 324]

آية التفصيل

﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَى وَلَكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة يوسف: 111]،
الشاهد هو جملة "تفصيل كل شيء"، وهي عند أكثر المفسرين صفة للقرآن وإن اختلف في المراد منها،
فبعضهم قيّدوها بالأمر الدينية؛ أي تفصيل كل شيء يُحتاج إليه في الدين [الطبرسي، مجمع البيان، ج 5،
ص 416]، وبعضهم قيّدوها بكل ما يحتاجه الإنسان في الهداية إلى سعادته وتكامله؛ وبما يحتاجه الناس
من أمور معاشهم ومعادهم. [الطباطبائي، الميزان، ج 11، ص 280]

فالأيتان المذكورتان تدلّان على الشمولية عند أكثر المفسرين، وإن اختلف في دلالتها على الشمولية
إطلاقاً وتقييداً، وإذا دققنا في سياق الآيتين والآيات التي قبلها وبعدها، نجد أنّ الرأي الصحيح هو أنّهما
تدلّان على أنّ القرآن ذكر كل ما له دخل في هداية الإنسان وإيصاله إلى السعادة والكمال، سواء كان أمراً
اقتصادياً أو سياسياً أو اجتماعياً أو غير ذلك؛ لأنّ لفظة "كل شيء" قبل كلمة "الهدى" وردت في كلتا
الآيتين، وهذا معناه أن تفصيل القرآن الكريم وشموله مرتبط بأمر الهداية، وورد في كلا الآيتين ذكر
السعادة والشقاء؛ فالآية 89 من سورة النحل وقبلها تحدّثت عن شقاء المشركين الذين لم يتبعوا نبي
الإسلام، فبعد أن يقول ﷺ: ﴿وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ﴾ يقول مباشرة: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾،
فكأنّ الله ﷻ يقول: إنّنا نزلنا عليك الكتاب الذي بيّنّا فيه كل شيء، فلماذا لم يهتدِ الناس إلى طريق
الحق ولم يجتنبوا الطاغوت؟

وكذلك الآية الأخيرة من سورة يوسف؛ فالآيات السابقة منها تحدّثت عن شقاوة إخوة يوسف، وعن
سعادة يوسف الذي هرب من الذنوب وعفا عن إخوته، وفي النهاية يقول: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ﴾،
فهذا الحديث (أي القرآن) فصل كل شيء يحتاج الناس إليه في سعادتهم.

القسم الثاني: الأدلة غير المباشرة من الآيات

هي الآيات التي تبين بعض خصائص القرآن، وهذه الخصائص تدلّ على شمولية القرآن وهي:

1- عالمية القرآن: ومن الموضوعات التي لها علاقة بشمولية القرآن هي العالمية، وهناك آيات مختلفة
تدلّ على عالمية القرآن الكريم، كقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [سورة ص: 87؛ سورة التكوين:
27؛ سورة الأنعام: 90؛ سورة يوسف: 104]، فالقرآن كتاب العالمين، يعني هو قانون ودستور لكل العالم،
فهو ذكر ورسالة عامّة لجميع الناس من مختلف الشعوب، ولا يختصّ بقوم دون قوم، وهذه العالمية تدلّ
على الشمولية؛ لأنّه إذا كانت دعوة القرآن لجميع الناس من بدو نزوله إلى نهاية الدنيا؛ فلا بدّ أن تكون

معارفه بشكلٍ ترفع الاحتياجات المختلفة التي تؤثر في سعادة الناس على اختلاف الطوائف وفي كل زمان ومكان، وهذا معنى شمولية القرآن؛ ولذلك فسرها الرازي: بكونه - أي القرآن - مشتملاً على كل ما يحتاج الناس إليه في معاشهم ومعادهم. [الرازي، التفسير الكبير، ج 13، ص 58]

2- خلود القرآن: هناك آيات مختلفة تدلّ على الخلود، منها قوله تعالى: ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام: 19]، فقد ذهب المفسرون إلى أنّ قوله تعالى: "لأنذركم به ومن بلغ" تدلّ على كون القرآن الكريم حجةً من الله وكتاباً له ينطق بالحقّ على أهل الدنيا من لدن نزوله إلى يوم القيامة [الطباطبائي، الميزان، ج 7، ص 39]، وخلود القرآن يدلّ على الشمولية؛ لأنه إذا كانت دعوة القرآن مستمرةً ومعارفه خالدةً، فلا بدّ من أن يستجيب لجميع احتياجات الناس على مرّ العصور، خصوصاً ما يرتبط منها بسعادتهم الدنيوية والأخروية [كريمي، جامعة القرآن الكريم، ص 122 و123]، فالعالمية وخلود القرآن يدلّان على الشمولية بالملازمة.

ويظهر من الآيات المذكورة وكلمات المفسرين حول الشمولية في ذيل آية التبيان وغيرها من الآيات، أنّ القرآن لم ينف التجارب الإنسانية في كثير من الأمور الحياتية والدنيوية كإدارة مؤسسات الدولة وغيرها، فقد شمل القرآن كلّ ما له دور في الهداية والسعادة وكمال الإنسان، سواءً كان اجتماعياً أو سياسياً أو علمياً؛ ولذلك أعطى خطوطاً عامّة وقواعد كليّة في تلك المجالات، ورغب الإنسان بالسعي وبذل الجهد في جميع الشؤون الدنيوية والأخروية بقوله: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ [سورة النجم: 39]؛ «فهذه الآية تدلّ على أنّ الإسلام دين الحياة؛ لأنها تنصّ بصراحة على أنّ الله ينظر إلى عباده من خلال أعمالهم في الحياة الدنيا، فكلاً تهرب من الحياة وابتعد عن همومها ومشاكلها مكتفياً بالتكبير والتهليل والصوم والصلاة فقد ابتعد عن الله ودينه ورحمته» [مغنية، تفسير الكاشف، ج 7، ص 183]، وكذلك الإشارات العلمية للقرآن الكريم هي خير دليلٍ للتناغم بين القرآن والعلم، ومن بينها يمكن أن نشير إلى قضية علم الأجنة، وبعض قضايا علم الفلك وخلق العالم، وما إلى ذلك.

نعم، لم يصادر القرآن كلّ الأمور العلمية والإنسانية، ولم يغفل التجارب البشرية، فرغم دعوته إلى التفكير والتعقّل في خلق الكون والفلك وترغيبه فيها، لكنه لم يتعرّض إلى الجزئيات، ولم يبيّن المسائل التجريبية التفصيلية في الكيمياء والفيزياء والطبّ [رضايي اصفهاني، مجموعه مقالات قرآن وعلوم انساني، ج 1، ص 52]، وما إشارته إلى بعض المعطيات العلمية (كالنجوم والطبّ وغيرها)، إلّا من باب توجيه الإنسان والقدح في ذهنه مقدّمات الهداية، ودعوته للتفكير والتعقّل في خلقه والكون، حتّى يدرك عظمة الخالق والخلق والوصول إلى الكمال والسعادة، ويهتدي إلى الله بالتعقّل والتدبّر والعلم لا بالجمود والتلقين والتقليد والجهل.

2- الفرع الثاني: الدليل العقلي

من الأدلة المهمة غير النصية الدليل العقلي الذي يتألف من مقدمات ونتيجة، وهو أنّ الهدف من خلقه الإنسان وصوله إلى الكمال اللائق به، وكماله الحقيقي مرهون بسلوكه وأعماله الاختيارية، واختيار طريق الكمال مشروط بالعلم والمعرفة الكافية، وقد عجزت بعض وسائل الإنسان المعرفية كالمعرفة الحسية عن إدراك طريق الوصول إلى الكمال. نعم، العقل - مع كونه الكاشف والحاكم ومن خلاله يتم معرفة الحقائق الكلية وإليه نرجع عند اختلاف المصادر المعرفية - غير قادر على كشف الأمور الجزئية، ومنها الرابطة بين الفعل الاختياري للإنسان في الدنيا ونتائجه الأخروية، فتكون النتيجة: اقتضاء الحكمة الإلهية وجود طريق معرفي آخر للإنسان غير العقل والحس؛ يوصله إلى الكمال المطلوب، وهذا الطريق هو الوحي؛ فبناءً على ذلك تعاليم القرآن وإرشاداته تكمن في تحصيل الهدف من خلقه الإنسان، أي التمهيد لوصوله إلى الكمال والسعادة المطلوبة؛ إذن يجب أن يكون للقرآن تعاليم وقوانين لازمة من أجل وصول الإنسان إلى الكمال. [كريمي، جامعة القرآن الكريم، ص 101 - 104]

المطلب الرابع: أدلة شمولية القرآن للحياة الاجتماعية والسياسية ونقد آراء العلمانية

وصف القرآن الكريم الدنيا بأوصافٍ مختلفة، وقد مدحها من جهة أثبتها مخلوقة لله تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ﴾ [سورة السجدة: 7]، وذمها حينما تصبح محطة لميول الإنسان ورغباته: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَلَلدَّارُ الْآخِرَةُ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنعام: 32]، ﴿اعْلَمُوا أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهْوٌ وَزِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَتَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ كَمَثَلِ غَيْثٍ أَعْجَبَ الْكُفَّارَ نَبَاتُهُ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَاهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَكُونُ حُطَامًا وَفِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَمَغْفِرَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانٌ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَمَتَاعٌ الْغُرُورِ﴾ [سورة الحديد: 20]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُم بِاللَّهِ الْغُرُورُ﴾ [سورة فاطر: 5]، وقد امتدحها كونها مزرعة للآخرة وآيةً ودليلاً إلى الله؛ ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص: 77]، ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164]، فالقرآن الكريم، كتاب جامع وشامل لكل جوانب وجود الإنسان من الجسم والروح. فالأديان والكتب السماوية - ومنها القرآن المبين - نزلت لأجل إيصال الإنسان إلى كماله؛ لأن خلق الإنسان ما كان بلا هدف وغاية: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَتَّكُمُ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115].

ومن جانب آخر فإن الغاية من خلقه الموجودات، بلوغها الكمال المرسوم لها: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [سورة طه: 50]، وأعطى الله ﷻ للإنسان الاختيار في طريق كماله النهائي. ولأنّ العقل محدود ويخطئ، والإنسان في معرض التلوّث بالذنوب والمعاصي، أنزل الله ﷻ الرسل والكتب السماوية لأجل الهداية إلى الكمال النهائي والسعادة المطلوبة، والكمال النهائي والسعادة المطلوبة في منظومة القرآن هو التقرب إلى الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6]. وهذه هي المرتبة الأعلى من السعادة، وأمّا المرتبة الأدنى منها فهي الوصول إلى الجنة، والشروط اللازمة للسعادة الحقيقية هي الدوام على الاستقامة، وعدم التعرّض للشقاء والألم، وملازمة الشعور بالطمأنينة والسلام. [الحيدري، أخلاقنا، ص 122 و 123]

فالقرآن الكريم ذكر الأهداف المقدمية لأجل الوصول إلى هذه الغاية السامية، وهي الأصول الكليّة لمختلف الشؤون الدنيوية (الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وغيرها) والأهداف الوسطية كالمعرفة والتركية والتعليم، فالدنيا في ضوء الرؤية القرآنية مزرعة الآخرة: ﴿وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [سورة البقرة: 197]، [محمدى رى شهرى، دنيا وآخرة از نگاه قرآن و حديث، ج 1، ص 106؛ ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، ج 1، ص 197؛ فضل الله، من وحي القرآن، ج 4، ص 105]، وجسراً إلى الكمال المطلوب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [سورة المائدة: 35]، [مكارم شيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 3، ص 687]، كما نهى عن الترهّب وتحريم ما أحلّ الله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [سورة المائدة: 87]. [محمدى رى شهرى، دنيا وآخرة از نگاه قرآن و حديث، ج 1، ص 126 و 164] فالدنيا في منظار القرآن محلّ التكامل وتطور الإنسان معنوياً وعلمياً، فالقرآن تحدّث بشكلٍ عامٍّ وكليٍّ عن الدنيا لما لها من دور محوري في الهداية والضلالة.

أدلة شمولية القرآن للحياة الاجتماعية والسياسية

شمولية القرآن بالنسبة إلى شؤون الدنيا تعني أنّ الله أنزل القرآن الكريم بالتعاليم التي تنظم الحياة الدنيا؛ لأنّه كتاب هداية وتربية؛ فهو يشمل كلّ ما له علاقة بهداية الإنسان وتربيته من أمور الاجتماع والسياسة والحكومة والاقتصاد والعلم والأخلاق والثقافة، ولما كانت شبّهات العلمانيين تدور حول نفي تدخل القرآن في مسائل الدنيا وتنظيم أمور المجتمع السياسية وغيرها؛ لذا يجب أن نشرح شمولية القرآن لتلك الجوانب وننقد آراء العلمانيين بخصوصها.

أمّا الجوانب الأخرى من الحياة الدنيا كالاقتصاد والعلم التجريبي والثقافة، فقد تطرق إليها العلمانيون على نحو ضيق، ونحن إذ نمارس نقدًا لآرائهم حول الأمور الدنيوية في الجانب الاجتماعي

والسياسي؛ فإننا في الواقع نمارس نقدًا لآرائهم في الأمور الأخرى أيضًا.

1- الفرع الأول: شمولية القرآن للحياة الاجتماعية

ولما كان الإنسان موجودًا اجتماعيًا ومدنيًا بالطبع، فقد ذُكر في القرآن الكريم كثيرٌ من المعارف والمسائل التي تتعلق بالحياة الاجتماعية، وأشير إلى المباني والأصول الأساسية المهمة والقيمة؛ لأجل بناء المجتمع الإنساني الإلهي، فتحدث القرآن الكريم عن الجماعة والمجتمع باصطلاحات مختلفة، فمن مترادفات (الأمة) التي هي مشتقة من الأم، وهذه الكلمة جاءت في القرآن الكريم 65 مرة، 52 منها بصورة مفردة، و13 منها بصورة الجمع، ومنها كلمة القرية جاءت في القرآن بمعنى الأمة أو المجتمع [فخر زارع، جامعه از منظر قرآن، ص 97 و98]، وقد تحدث القرآن الكريم عن البُعد الاجتماعي للإنسان في آيات كثيرة منها قوله ﷻ: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: 13]، ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 54]، ﴿أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا وَرَحْمَةُ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [سورة الزخرف: 32]، ففي الآية الأولى أشار في إطار نظام أخلاقي إلى فلسفة خلق الإنسان الخاصة، وأن تلك الفلسفة قائمة على خلق الإنسان في صورة اجتماعية من قبائل وشعوب؛ ليكون التعارف عبر الانتساب إلى تلك الشعوب والقبائل الشرط اللازم للحياة الاجتماعية. [مطهري، مجموعة الآثار، ج 2، ص 333 - 335]. وقد ذكر القرآن الكريم بعض الأصول والأسس والأحكام الاجتماعية، وكما هو آتٍ:

2- مقومات الحياة الاجتماعية في القرآن

تكفل القرآن الكريم بإعداد المباني والمقومات للحياة الاجتماعية، وأهمها التالي:

تكریم الإنسان: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، إن شخصية الإنسان محترمة في المجتمع الإسلامي، وكرامته مصنونة، وعلى هذا الأساس تُبنى العلاقات بين أفراد المجتمع الإسلامي، وطبقًا لهذا الأساس يتعامل القانون والسلطة والمجتمع مع الإنسان. [الموسوي، النظام الاجتماعي في الإسلام، ص 39]

الوحدة وعدم التفرق: اهتم الإسلام والقرآن الكريم والأديان السماوية بالوحدة كثيرًا، ونهوا عن التفرق والاختلاف، قال تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ

لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ» [سورة آل عمران: 105]، والوحدة من أهداف رسالة الأنبياء وبعثتهم: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ» [سورة البقرة: 213]، [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 93]، وإنَّ اللَّهَ يُنَزِّلُ حُدُودَ الْمَدَارِ وَمَحُورَ الْاِتِّحَادِ فِي الْمَجْتَمَعِ الْإِنْسَانِي الْإِلَهِي، وهو الاعتصام بحبل الله: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا» [سورة آل عمران: 103].

العدالة والمساواة: العدالة من متطلبات المجتمع الإنساني برمته؛ إذ ينشدها العقلاء ويأمرون بها، ولم يغفل القرآن أيضًا هذا المقوم الاجتماعي المهم، إذ أمر بالعدالة في جميع مجالات الحياة: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ» [سورة النساء: 135]، ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» [سورة النحل: 90]، وقال المحسني: «الظاهر أنَّ المراد من العدالة في أكثر الآيات القرآنية، هي العدالة الاجتماعية» [المحسني، فوائد دين در زندگانی، ص 56].

إذن، فذكر هذه المقومات (تكریم الإنسان، الدعوة إلى الوحدة، الأمر بالعدالة الاجتماعية) في القرآن يدلّ على أنَّ هذا الكتاب المقدّس قد التفت إلى هذا البعد التفاتًا خاصًا، فذكر تلك المقومات الاجتماعية المهمة التي يأمر بها كلّ العقلاء في حياتهم الاجتماعية هو خير دليل على شمولية القرآن للجانب الاجتماعي.

3- بيان أصول العلاقات الاجتماعية

من أهمّ البحوث في العلوم الاجتماعية هي العلاقات الاجتماعية، أصولها وأسلوبها وآدابها، فالقرآن الكريم لأجل اهتمامه بالحياة الاجتماعية، ذكر أصولًا وقوانين للعلاقات في الحياة الاجتماعية، ونذكر أهمّها فيما يلي:

الأصول العامة للعلاقات الداخلية في الحياة الاجتماعية: أمر القرآن الكريم المجتمع الإسلامي بأساليب وأصول خاصّة في علاقاتهم الاجتماعية، ففي علاقاتهم الكلامية أمرهم بالتحية، وبالاستئناس والاستئذان عند الدخول في بيت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» [سورة النور: 27]، ﴿فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُوا فَارْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ» [سورة النور: 28]، وأمر بردّ التحية بما يزيد عليها أو يماثلها: ﴿وَإِذَا حُيِّتُمْ بِتَحِيَّةٍ فَحَيُّوا بِأَحْسَنَ مِنْهَا أَوْ رُدُّوها إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ حَسِيبًا» [سورة النساء: 86] [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 29 و 30]،

وأمر بالقول الطيب والأحسن في المحاورة: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [سورة البقرة: 83]، ونهى عن ممارسات سيئة كثيرة تؤدي إلى خرق العلاقات الاجتماعية كالسخرية والتنازع بالألقاب: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْإِسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة الحجرات: 11]، ونهى عن الغيبة والتجسس وسوء الظن: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِمَّا ظَنَّنَ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُمْ بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَحِيمٌ﴾ [سورة الحجرات: 12].

الأصول العامة للعلاقات الخارجية في الحياة الاجتماعية: ومنها: الوفاء بالعهد ما دام الآخر باقياً على عهده: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [سورة المائدة: 1]، ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أُمَّةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [سورة التوبة: 12]، والتعايش السلمي مع أهل الكتاب: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: 64].

مما ذكرنا يظهر أن القرآن الكريم قد ذكر كثيراً من الأسس والأحكام وأصول العلاقات الاجتماعية، ونهى عن الأعمال التي تجرّ إلى هدم العلاقات، فلو لم يشتمل القرآن الكريم على الجانب الاجتماعي للحياة لما بين تلك الأمور، فالقرآن شامل وجامع للحياة الاجتماعية.

الفرع الثاني: شمولية القرآن للحياة السياسية

• تشكّل الحياة السياسية جانباً مهماً من جوانب حياة الإنسان، لما لها من أثر واضح على جوانب أخرى من حياته (كالإقتصاد والثقافة والعلم)، وبارتقاء الوضع السياسي يرتقي الإنسان ويبليغ الذروة في الحياة المدنية، ويرتقي مع ذلك المجتمع البشري. والسياسة في اللغة هي: «القيام على الشيء بما يصلحه» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 4، ص 78]، وفي اصطلاح علماء الإسلام: «عبارة عن تبرير - أو توجيه - وإدارة البشر إلى حياة المعقول لأجل الوصول إلى أفضل أهدافها» [جعفرى، حكمت اصول سياسى اسلام، ص 93]. كما أنّ الحكومة في اللغة هي: «القضاء بالعدل» [الأزهري، تهذيب اللغة، ج 4، ص 69]، وفي الاصطلاح: مؤسسة مؤلفة من تنظيمات إدارية - اجتماعية خاصة تحكمها أيديولوجيا سياسية معينة؛ لأجل تطبيق وحفظ أهداف تلك الأيديولوجيا في المجتمع [فرهينته، فرهنگ فرهينخته، ص 365]، فالعلاقة بين الحكومة والسياسة علاقة اللازم والملزوم، وفي الحقيقة الحكومة هي النظام السياسي الذي يدير شؤون المجتمع.

• ضرورة وجود الحكومة الإلهية من منظور القرآن الكريم

من الأمور البديهية التي يدركها كل إنسان عاقل هو التنظيم وإدارة المجتمع الإنساني؛ لكي يحيا حياةً دنيويةً هانئةً وسليمةً، فإنَّ تطوّر المجتمع على جميع الأصعدة لا يمكن إلّا من خلال حكومة ناجحة وإدارة سليمة. فالقرآن الكريم لم يغفل هذا الأمر المهمّ الخطير؛ لأنّ الغفلة عنه وعدم بيان تنظيم المجتمع وبلورة مجتمع إلهي، يتنافى مع الحكمة الإلهية، وقد بيّن القرآن الأمور التي توجب تأسيس الحكومة.

لزوم تأسيس الحكومة: بيّن القرآن الكريم أهدافاً متعدّدةً للأنبياء: كإقامة القسط في المجتمع البشري: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [سورة الحديد: 25]، وإيجاد مجتمع إلهي توحيدي يكفر الطاغوت: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ أُعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: 36]، وتخليص البشر من الأسر ومن الحكومة الطاغوتية: ﴿إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِي الْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضِعُّ طَائِفَةً مِنْهُمْ يُدَّبِعُ أَبْنَاءَهُمْ وَيَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمُفْسِدِينَ وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ عَلَى الَّذِينَ اسْتُضِعُّوا فِي الْأَرْضِ وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ الْوَارِثِينَ﴾ [سورة القصص: 4 و5]، والأمر بالجهاد الدفاعي: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: 190]، ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [سورة الحج: 39]، والأمر بالدفاع عن الإسلام والأرض والعرض: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [سورة البقرة: 190]، والوصول إلى هذه الأهداف وتطبيق هذه الأحكام في المجتمع البشري يستلزم عقلاً تأسيس حكومة دينية إلهية. [قاسمى، ادله قرآني ضرورت حكومت، ص 3]

• الأحكام العامة التي يحتاجها البشر في تأسيس النظام السياسي

بما أنّ القرآن الكريم بيّن الأوامر والقوانين التي تستلزم وجوب تأسيس الحكومة الإلهية العادلة، فإنّه قد ذكر الأسس والمباني العامة للحكومة والنظام السياسي الإلهي التي يحتاجها البشر في كلّ زمانٍ ومكانٍ، وأهمّها:

التشريع والدستور على أساس الأوامر الإلهية: جميع النظم السياسية تحتاج إلى كتابة مقرّرات ودستور، والدستور والمقرّرات الأساسية في النظام السياسي في ضوء القرآن، هي التي أمر بها الله تعالى، فإنّ الله ﷻ بيّن أصول النظام السياسي وأساسياته، فالقرآن الكريم يذكر في آيات متعدّدة بأنّ الحاكمية منحصرة بالله تعالى؛ لأنّه خالق الكون: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة الأنعام: 57] ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَى تُؤَفَّكَونَ﴾ [سورة غافر: 62] وقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاللَّهُ

عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» [سورة آل عمران: 189]، فالحاكمة الواقعية لله تعالى؛ لأنه أعلم بمخلوقاته وأعلم بأحكامهم وشرائعهم، فتلك الآيات تبين أن الحكم والقانون بيد المشرع الحقيقي وهو الله [البخاتي، السياسة في القرآن الكريم، ص 42]، من جانب آخر الإنسان خليفة الله في الأرض في ضوء رؤية القرآن: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ» [سورة البقرة: 30]، وهو المتكفل بإقامة حكم الله ووارث الأرض والحكم فيها [عميد زنجاني، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام، ص 101]، فالحكم والقانون والتشريع مختص بالله تعالى، والسيادة والأولية للتشريعات الإلهية؛ فلذلك يعد أن من لم يحكم بما أنزل الله فهو كافر وظالم وفاسق: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ» [سورة المائدة: 44]، ﴿وَهُمُ الظَّالِمُونَ» [سورة المائدة: 45]، ﴿وَهُمُ الْفَاسِقُونَ» [سورة المائدة: 47]. [المودودي، الخلافة والملك، ص 37]

الحرية: خلق الإنسان حرًا بالفطرة، وله الاختيار في مسيرة كماله [زارع قراملكي، اصول تفكير سياسي در قرآن، ص 142]؛ ولذلك جميع الملل والنحل تدعم الحكومة التي تحترم الحرية (أو الديمقراطية)، ومن هذا المنطلق منح الله ﷻ الإنسان الحرية في مقابل ما أعطاه من هداية تشريعية تجسدت في بعثته للأنبياء، أي أنه ترك له حرية الاختيار في ذات الوقت الذي جعله مكلفًا ومسؤولًا عن مستقبله؛ وذلك لأن الإنسان لديه القدرة على التمييز والإدراك [عميد زنجاني، مدخل إلى الفكر السياسي في الإسلام، ص 102]، فأعطى له حرية الاعتقاد: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ» [سورة البقرة: 256]، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» [سورة يونس: 99]، ووجه الحرية الفكرية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» [سورة الإنسان: 3]، وهذه الحرية مقيدة بقوانين تستنها الحكومات لضبط إيقاع الأهواء والأمزجة؛ فالقوانين وجدت لكي ترقى بالمجتمعات إلى مدارج الرفعة، وما اقترح القرآن الكريم حدودًا لحرية الإنسان، لخلق المانع، بل هو من جهة الفطرة وحركة الإنسان إلى الكمال المطلوب. والقرآن الكريم على خلاف المدارس الأخرى لم يعد الحرية هدفًا نهائيًا للإنسان، بل اتخذ من الحرية طريقًا للتكامل والسمو.

الشورى: في كل حكومة (جمهورية أو ملكية) يوجد غالبًا مجلس للشورى يشرع القوانين بما يتماشى مع مصالح الأمة؛ ولذلك ذكر القرآن الكريم إحدى صفات المجتمع المؤمن من الحركة والعمل على أساس المشورة وتبادل الآراء واتخاذ القرار المشترك، ويدعو حتى الرسول إلى اتباع هذه الطريقة في أعماله الاجتماعية والسياسية؛ لكي يحترم بذلك آراء الجميع ويشاركهم في القرارات الحكومية والسياسية، فقد أكدت آيتان كريمتان من القرآن على قضية الشورى والتشاور، إحداهما: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» [سورة آل عمران: 159]، والأخرى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ» [سورة الشورى: 38]. [مصباح يزدي، الحكومة

رفض الاستكبار: من الأصول والأسس الهامة والممتازة والقيّمة التي ذكرها القرآن الكريم للسياسة والحكومة، هو رفض الاستكبار، والقرآن الكريم ذمّ التكبر والاستكبار في موارد مختلفة، يمكن أن نعتبر قاعدة نفي السبيل المستدلّ عليها من قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 141] وقوله عزّ من قائل: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا ... وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [سورة آل عمران: 28]، من أصول السياسات الخارجية، [زارع قراملكي، المصدر السابق، ص 181] ومن مصاديق قاعدة رفض الاستكبار؛ لأنّ نفي السبيل في الحقيقة هو رفض سلطة الأجانب والكفار على المسلمين وقاعدة العزة أيضًا تنتهي إليها.

إقامة نظام عسكري مقتدر: إنّ أحد شؤون الحكومة المقتدرة والمستقلة، وجود قوة عسكرية متطورة، لتوفّر للناس حياةً آمنةً من ناحية، ولتدافع عن الحدود الجغرافية للبلد ضدّ المعتدين من جهة أخرى؛ ولذلك أكّد القرآن الكريم على هذا البعد، فقال عزّ من قائل: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَظْلَمُونَ﴾ [سورة الأنفال: 60]، فهذه الآية تحاطب المسلمين وتحثّهم على عدم الانتظار في إعداد العدة والتهيؤ لمواجهة العدو عسكرياً، وأن لا ينتظروا هجومه، بل يجب أن تكون لديكم القدرة والاستعداد اللازم لمواجهة هجمات الأعداء المحتملة. [مكارم شيرازي، تفسير الأمثل، ج 5، ص 471]

ويظهر ممّا تقدّم احتياج كلّ بلدٍ وشعب إلى تأسيس نظام سياسي مستقلّ ومقتدر بالإضافة إلى وجود قوانين ودستور، ووجود حرية سياسية، تسمّيها العديد من الحكومات "ديمقراطية". وبحاجة إلى قوة عسكرية لأجل الدفاع عن كياناتهم مقابل الأعداء، فهذه الأمور - أي: الدستور والحرية والشورى والقوة العسكرية - تحتاجها جميع الأنظمة السياسية، وفي كلّ زمان ومكان، والقرآن الكريم أكّد تلك الأمور أيضًا، فهو شامل للجانب السياسي من الحياة.

المطلب الخامس: آراء العلمانيين حول شمولية القرآن للحياة الاجتماعية والسياسية ونقدها

الأصالة للعالمية في منظومة الفكر العلماني، ولا يرى هذا الفكر شيئاً وراء الدنيا، لكي يكون هناك حساب أو عقاب، وهذا ينشأ من اعتقاد العلمانيين بالحيثية الواحدة في وجود الإنسان [جعفرى نسب، تبين نقش مباني انسان شناختي سياست سکولار در تحقق حقوق شهروندی و مقایسه آن با مبانی اسلام، ص 77]، كما أنّهم يرون أنّ كلّ أمور الإنسان وأفعاله تدور مدار اللذة، فالهدف من جميع الأفعال هو تحصيل اللذة

[المصدر السابق، ص 86]، فعلى هذه الرؤية تتعارض الأمور الدنيوية مع شؤون الآخرة؛ لأنّ تلك الأمور تُعمل من دون الالتفات إلى الآخرة. ومن المسلمين من تأثّر بالفكر العلماني ودافع عنه واستدلّ على إثباته بآيات القرآن الكريم والأدلة العقلية، وتبنّوا آراء في تصحيح الرؤية العلمانية، ونذكر أهمّها فيما يلي:

1- الفرع الأول: آراء العلمانيّين في ردّ شمولية القرآن للعالم ونقدها

• تعاليم القرآن تنحصر في العبودية والحياة الأخروية

يقول مهدي بازركان: «إنّ مهمّة القرآن هو الإنذار من الآخرة والتبشير بالجنة والطريق إلى الخالق الواحد. فهناك آيات عديدة تكرّس ذلك على حدّ زعمه، مستشهداً ببعض الآيات في إثبات دعواه منها: قوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [سورة الفرقان: 1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةٍ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنْذِرِينَ﴾ [سورة الدخان: 3] وأول غايات القرآن من ذكر المسائل الدنيوية من الحدود والإنفاق والنهي عن الخمر والفحشاء، إنّما هو الوصول إلى الله، لا إصلاح الشؤون الدنيوية مثل العدالة وغيرها. وأيضاً استدلّ على ذلك بهذه الفكرة: إنّ انشغال الدين بحياة الفرد والمجتمع والسعي إلى النهوض بهما، سيحوّل الآخرة إلى هدف ثانوي عرضي، وحينها سيضعف الإخلاص الديني وعبادة الله، وسيفقد الدين أصالته ورونقه» [بازركان، آخرت و خدا هدف بعثت انبياء، ص 60].

تحليل ونقد

يمكن القول إنّ صاحب هذا الرأي لم يلتفت إلى أهداف القرآن ورسالات الأنبياء، فنحن قد ذكرنا بأنّ الهدف النهائي من نزول القرآن ليس إصلاح الأمور الدنيوية وحسب، بل الهدف النهائي هو وصول الإنسان إلى أعلى درجة الكمال والسعادة؛ ولذلك لم يُنزل القرآن لأجل وضع نظام تفصيلي وبرنامج لكيفية إدارة الدولة وسائر الشؤون الدنيوية للمجتمع، ولكنّه نزل للوصول إلى ذلك الهدف النهائي، وهو ضرورة تنظيم شؤون المجتمع الإنساني في الأمور الدنيوية، فمن خلال تبين القوانين الكليّة لجميع الجوانب الدنيوية يتمّ تنظيم سير الأمور الاجتماعية وفقاً لمقتضيات الزمان والمكان؛ فإصلاح الشؤون الدنيوية ليس هدفاً في مقابل الأهداف الأخروية النهائية، وحصر أهداف نزول القرآن بالإنذار والتبشير الأخروي وتأويل مقاصده في ذكره للمسائل الدنيوية، تأويلات بلا دليل، وهي تفسير بالرأي، ومتعارضة مع الآيات التي تبين بعضاً من الأهداف المذكورة آنفاً، كقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 179]، فالقصاص وتنفيذ الحدود الإلهية التي ذكرت في كثير من الآيات يتطلب وجود حكومة إلهية.

• شمولية الدين للدنيا تؤدي أدلة الدين

يعتقد الدكتور سروش بأن الدين يتعارض مع الأيديولوجيا، واستدل على عدم أدلة الدين بأن الأيديولوجيا عبارة نظام ونسق دنيوي، وحينما يرد فيها كلام عن الآخرة فهو بالتبع؛ ولكن الدين عبارة عن نظام أخروي، وما جاء فيه من كلام وإشارات على الدنيا، فهو بالتبع، وإنّ أساس رسالة الدين هو رسم برامج أخروية، وأنّ ما جاء فيه من أمور تخصّ الدنيا، لا يغطي شؤونها ولا يكفي في تطورها، أو لا يعني التخطيط ووضع البرامج [سروش، أرحب من الأيديولوجيا، ص 5]؛ فالدين في تصوّر سروش لم يشمل الدنيا ولم يتدخل لوضع الخطط والبرامج الدنيوية؛ وهذا يستلزم أنّ القرآن الذي هو المصدر الأول للدين الإسلامي لم يشتمل على برامج للحياة الدنيوية.

نقد فكرة أدلة الدين لدى سروش

إنّ دليل سروش على بطلان (شمولية الدين للدنيا والآخرة) مخدوش؛ لأنّ الدين في الحقيقة والواقع جاء لأجل تكامل الإنسان وهدفه الأساسي تقربّه إلى الله تعالى، فغايته الأساسية ليست إثراء الدنيا [نصيري، تكامل انسان هدف بعثت انبياء، ص 3]، ولكن في الوقت نفسه، اقتصار رسالة الدين على الآخرة وتوقع تقديم الدين برنامجاً متكاملًا للدنيا لا ينسجم مع هدفه الأساسي، والقرآن وضع برامج عامّة حول الدنيا. وهل يمكن أن يقبل أيّ إنسان عاقل أنّ الدين حرّم أكل لحم الخنزير، وأنّ ذلك يؤثّر في سعادته وشقائه، ولكنّه لم يتعرّض لنوع الحكومة في إدارة المجتمع من الناحية السياسية، والإسلام ساكت عن هذا الجانب سلبيًا وإيجابيًا؟ [مصباح يزدي، نگاهی گذرا به نظريه ولايت فقيه، ص 49]

وأما تعريفه للأيديولوجيا والدين وجعل أحدهما مقابلًا للآخر، فهو خطأ آخر ومنتزع من الرؤية الكونية العلمانية؛ لأنّ الدين كما أثبتنا جاء للدنيا والآخرة وأعطى للإنسان أيديولوجيا خاصّة به، والأيديولوجيا الإسلامية أسّست على الرؤية الكونية الصحيحة، وهي غير قابلة للتجزئة. وهذه الأيديولوجيا تعتمد على أصول خاصّة كالمساواة في المجتمع الإنساني، والتموضع والاقتدار والاستقلال في السلطة الإسلامية الحاكمة، والمسؤولية الجماعية لكلّ الأفراد وغيرها. [سيد قطب، ويژگی های جهان بینی اسلامی، ص 24]

• تعرض الدين للحد الأدنى من الأمور الدنيوية

يقول الدكتور سروش إنّ الدين والفقهاء تعرّض إلى الأمور الدنيوية من العلوم التجريبية والإنسانية بالحد الأدنى من البيان [انظر: سروش، دين اقلی واکثری، ص 4]، ولم يأت إلى الآن فقيه ومتدین رسم لنا خطّة في التكنولوجيا وحياة تتناسب ومقتضيات العصر. هذا وإنّ الاعتراف بالتحريف في الأحاديث الإسلامية بحسب عقيدة المجتمع المسلم وفي القرآن بحسب عقيدة الشيعة - لا سيّما الأخباريين منهم - ومقارنة

فتوى الفقهاء مع الاحتياط، يدلّ على الاقتصار على الهداية. [انظر: سروش، بسط تجربه نبوى، ص 98] وآية الإكمال لا تدلّ على الشمولية للفرق بين الكمال (بأن يكون الدين كاملاً وناجحاً في هدفه) وبين الشمول (بمعنى أن يحتوي كلّ شيء) [انظر: سروش، دين اقلی واکثری، ص 6]، فالدين ومصدره الأولي (القرآن) تعرّض إلى المسائل الدنيوية بالحد الأدنى من البيان حسب قناعة سروش، وهذا لا يكفي في وضع برنامج للحياة الدنيوية، فالدين والقرآن ليسا شاملين وجامعين للحياة الدنيوية.

تحليل ونقد

من المغالطات الواردة في استدلال سروش على إثبات هذا الرأي أنّ المستدلّ قسّم حدود البيان الدينيّ بحدّين: الحد الأدنى والحد الأعلى، ولما أبطل البيان الديني بالحد الأعلى في ظواهر النصّ، فأنّج من بطلان نظرية الحد الأعلى إثبات نظرية الحد الأدنى، ولكنّ هذا الاستدلال مخدوش؛ لأنّ بيان الدين ليس منحصراً في طريقتين (الحد الأعلى والحد الأدنى)؛ فيمكن أن نقترح طريقاً آخر (وهو البيان بالحد المعتدل) يعني الإسلام والقرآن لم يتدخل في جميع جزئيات الأمور الدنيوية، والحق أنّ الدين لاحظ أثر الأمور على الكمال النهائي للإنسان، ومدى كونها تقرب من الله أو تبعد منه ﷻ، وعلى طبق ذلك حكم وشرع ووضع القوانين، ولكنّه لا يتدخل في نوعيتها وجودتها، بل فوّض جزئيات الأمور إلى العقل (الذي هو مصدر من مصادر الدين)، وأمّا في أكثر الموارد لم يستطع العقل إدراك المسائل وتأثيرها في السعادة والشقاء حتّى يفهم الحكم، فهنا يأتي الدين (والقرآن) ويتدخل ويحكم. [مصباح يزدي، نگاهي گذرا به نظريه ولايت فقيه، ص 45 - 47]

وأما استدلاله على الجعل والدس في الروايات الإسلامية فقابل للنقد؛ لأنّ الإسلام ليس كسائر الأديان الأخرى المحرّفة؛ والقرآن لن تصل إليه أبداً يد الدس والتحريف وهو الذي ضمن الله تعالى حفظه: ﴿إِنَّا خُنْ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [سورة الحجر: 9]. وأيضاً هناك قواعد وأصول يمكن أن نميّز من خلالها الروايات الصحيحة من السقيمة والمحرّفة. وأمّا تفريقه بين الكمال والشمولية فمردود؛ لأنّ الإكمال والإتمام (في الآية) متقاربا المعنى، قال الراغب: «كمال الشيء حصول ما فيه الغرض منه»، وقال: «تمام الشيء انتهاؤه إلى حدّ لا يحتاج إلى شيء خارج عنه» [انظر: الراغب، المفردات، ص 76 و248].

فمعنى الآية إذن: أكملت لكم مجموع المعارف الدينية التي أنزلتها إليكم بفرض الولاية، وأتممت عليكم نعمتي وهي الولاية التي هي إدارة أمور الدين وتديرها تدبيراً إلهياً. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 179]

ويقول بعض الباحثين في علاقة الكمال والشمولية: إنّ الدين قد تعرّض لكلّ الأشياء التي لو لم يتعرّض

لها، لحدث الاضطراب في حياة الإنسان [انظر: ايازى، جامعيت قرآن، ص 158]، وعدم التفاته أو عدم إيمائه إلى آية ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة النحل: 89] يدل على ضعف كلامه من جهة أخرى.

2- الفرع الثاني: آراء العلمانيين في ردّ الشمولية للحياة الاجتماعية ونقدها

استدلّ كثير من المتأثرين بالعلمانية على أنّ الإسلام والقرآن منفصل عن الحياة الاجتماعية، بالآراء التالية:

• عدم إمكان انطباق أحكام القرآن على المجتمعات الحالية

تطبيق القواعد الشرعية في العصور الأولى للإسلام ليس دليلاً لتطبيقها على المجتمعات المعاصرة؛ لأنّ تطبيق تلك القواعد كان في ظروف معيّنة - ولذا تلك القواعد نسبية وليست مطلقة وثابتة - ولكن ظروف المجتمع المعاصر غير تلك الظروف، فلا يمكن انطباق القواعد القرآنية والشرعية عليه. إذن ينبغي أن نفترض أنّ الله وجهها إلى العرب بالذات بسبب الظروف الاجتماعية والتاريخية والثقافية التي وجدوا فيها. [انظر: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 340]

إذن بحسب هذا الرأي لا يمكن أن نستنبط حكماً وقانوناً من القرآن ونطبّقه في حياتنا اليوم؛ لأنّ الظروف التي نزل القرآن فيها غير الظروف المعاشة، فالقرآن ليس شاملاً لكل المجتمعات.

تحليل ونقد

أولاً: أنّ أساس استدلاله بُني على الاعتقاد بالنسبية التي انتزعها من الغربيين، وهي بنفسها موضع للنقاش ومورد للنظر. [مناقب، نسبته فرهنكي ونقد آن باتأكيد برآموزه های قرآنی، ص 100]

إضافة إلى هذا، فالاعتقاد بنسبية الحقائق لا ينسجم مع التعاليم القرآنية؛ لأنّ القرآن عدّ كلّ المبادئ والقيم التي تخالف التعاليم الإلهية الأصيلية قيماً ومبادئ جاهلية وقد شجبها بشدة، فلم تؤسّس القيم والمعايير في الإسلام على أساس النزعة القومية؛ بل بُنيت على أساس المعايير التي أخذت من الوحي الذي هو مطلق ومنيع عن النوازع البشرية، وهو ثابت لا يطرأ عليه التغيير: ﴿وَلَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة الأنعام: 34]. [انظر: المصدر السابق، ص 104]

ومن جانب آخر، القرآن ومعارفه خالدة وهو خاتم الكتب ونزل لجميع الأجيال كما تدلّ هذه الآية: ﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾ [سورة الأنعام: 19]، وهو حجة من الله وكتاب ينطق بالحقّ

على أهل الدنيا من وقت نزوله إلى يوم القيامة. [انظر: الطباطبائي، الميزان، ج 7، ص 39] والخالدية تدلّ على الشمولية؛ لأنّه إذا كانت دعوة القرآن مستمرة ومعارفه خالدة، فلا بدّ أن يستجيب لمطلّبات الناس على مرّ العصور التي تؤثر في سعادتهم الدنيوية والأخروية. [انظر: كريمة، جامعة القرآن الكريم، ص 122]

• اختصاص آيات القرآن بأسباب نزولها

لو اختصّت الآيات بأسباب نزولها وعدم سريانها في الحوادث المشابهة في الأزمنة اللاحقة، فلا يمكن القول بوجود علاقة بين السياسة والحكومة والمجتمع من جهة والقرآن من جهة أخرى [انظر: اسدي نسب، سكولاريسم از منظر قرآن، ص 234]، فبعض العلمانيين وبعد الطعن على من فسّر الحكم في آيات ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ * ... فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [سورة المائدة: 44 و 45]، ﴿... وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة المائدة: 47] بالحكم السياسي والقضائي، وفسّروها على أساس أهدافهم السياسية ونزعاتهم الحزبية البحتة، وذكروا سبب نزولها فقال أحدهم: إنّ تلك الآيات نزلت في أهل الكتاب وهم المقصودون وحدهم دون المسلمين [انظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص 85 و 86]، وأكّد نزولها في أهل الكتاب برواية نقلها الطبري والزمخشري.

تحليل ونقد

إنّ القول باختصاص تلك الآيات بأهل الكتاب قابل للنقاش؛ لأنّه لو كان أهل الكتاب هم المقصودون وحدهم في تلك الآيات وأمثالها، فلا فائدة من تلك الآيات في يومنا هذا. ولو سلّمنا هذا الادّعاء فلا بدّ من اعتبار كثير من آيات القرآن من دون محتوًى وأثر؛ لأنّ الكثير من الآيات لها سبب نزول، وعدم قبولها يعني التغيير الشامل للشريعة الإسلامية، بما في ذلك المسائل الاعتقادية والعبادية، ومن جانب آخر، فإنّه على مبنى اختصاص الآيات بسبب النزول وعدم تعميمها يجب أن تكون فاعلية الآيات على الأقلّ إلى نهاية حياة النبي ﷺ، ولم يثبت تاريخياً العمل بالآية التي تشتمل على سبب نزول لمرة واحدة وبعد ذلك ينتهي مفعولها؛ وكذلك فإنّه على هذا الفرض، فإنّك قد حطّطت القرآن إلى حدّ كتاب قصص ليس فيه حتّى فائدة عملية، يقرأه المسلمون لأجل الوصول إلى الثواب فقط، دون أيّ تأويل منطقي ومعقول. [انظر: اسدي نسب، سكولاريسم از منظر قرآن، ص 234]

وعلى صعيد آخر، العبرة والملاك بعموم اللفظ لا خصوص السبب، ولا شكّ في أنّ أسباب النزول طريق معبّد لفهم الكثير من الآيات الكريمة؛ لأنّ أوّل ما ينطبق عليه معنى الآية هو ما كان سبباً لنزولها، ثمّ يعمم الحكم بعموم اللفظ. [انظر: أبو زهرة، معجزة الكبرى القرآن، ص 400]

3- الفرع الثالث: آراء العلمانيين في ردّ الشمولية للحياة السياسية والحكومية ونقدها

ماهية الحكومة والدولة والسياسة في منظور العلمانية هي الدولة والحكومة المنفكة والمنفصلة عن الدين والشريعة الإلهية تمامًا؛ ولذلك الحكومة من منظور العلمانيين هي ما كانت شرعية السلطة السياسية فيها مستمدةً من الشعب، ومن هنا فإنّ هذه السلطة لا تستمدّ شرعيتها من الله 4، ويجب أن يكون تشريعها قائمًا على أسس غير دينية. [شمس الدين، العلمانية، ص 129 و130]

وتبعًا لذلك فإنّ الكثير من العلمانيين في المجتمع الإسلامي، قد انتقدوا شمولية الدين والقرآن للحياة السياسية وأثاروا الشبهات، وفيما يلي نذكر أهمّها مع الردّ:

• القرآن ينفي حاكمية الأنبياء ﷺ

زعم بعض العلمانيين أنّ القرآن نفى سلطة الأنبياء، ونفى كذلك سلطة نبيّ الإسلام ﷺ وحاكميته على الناس. أمّا في نفي حاكمية الأنبياء فقد قالوا: إنّ الرسالة غير الملك، وإنّ الله ليس بينهما شيء من التلازم بوجه من الوجوه، وإنّ الرسالة مقام والملك مقام آخر. [انظر: عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص 70]

وحينما ننظر إلى القرآن نرى أنّ وصول خاتم الأنبياء وبعض أنبياء بني إسرائيل إلى الحكومة أو السلطة لم يحظ به جميع الأنبياء، بل النبوة والحكومة كانا أمرين منفصلين ومختلفين، ذا منشأين أو أساسين مختلفين لا يمكن جمعهما في شيء واحد. [انظر: بازركان، خدا و آخرت هدف بعثت انبياء، ص 56] واستدلّ بقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ... * وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 246 و247]. وقال: اتّضح من تعيين النبي ملكًا بطلب من الناس، وعدم اعتراضه عليهم بكونه موجودًا ولا حاجة لملك أنّ النبوة والحكومة مسألتان منفصلتان، وأغلب الأنبياء بحسب ما نفهمه من القرآن لم يتدخلوا وما كان لهم تدخل في أمر الحكومة. [بازركان، خدا و آخرت هدف بعثت انبياء، ص 28 و29]

وفي نفي حاكمية نبيّ الإسلام ﷺ توسّلوا بمجموعتين من الآيات: الأولى هي الآيات التي تدلّ على عدم الإكراه في الدين، والثانية هي الآيات التي تشعر بانحصار وظيفة النبي ﷺ في التبليغ والإنذار والتبشير، فاستنتجوا منها: أنّ القرآن ينفي حاكمية نبيّ الإسلام ﷺ؛ لأنّ الحكومة تستلزم القوة والبطش، في حين أنّ القرآن ينفي إكراه الناس في الدين: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: 256] وخاطب القرآن النبي ﷺ بأنّك لست مسلطًا على الناس: ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصِطِرٍ﴾ [سورة الغاشية: 22]. ومن

جانب آخر تنحصر وظيفته في التبليغ: ﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ﴾ [سورة آل عمران: 20]، ﴿فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾ [سورة الرعد: 40].

يقول علي عبد الرزاق: «تلك مبادئ (الآيات المذكورة) صريحة في أنّ رسالة النبي ﷺ كرسالة إخوانه الأنبياء من قبل، إنّما تعتمد على الإقناع والوعظ، وما كان لها أن تعتمد على القوة والبطش، وإذا كان قد لجأ إلى القوة والرغبة، فذلك لا يكون في سبيل الدعوة إلى الدين، وإبلاغ رسالته إلى العالمين، وما يكون لنا أن نفهم إلاّ أنّه كان في سبيل الملك، ولتكوين الحكومة الإسلامية، ولا تقوم حكومة إلاّ على السيف، وبحكم القهر والغلبة» [عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص 75].

ويقول الحائري اليزدي: «ما يسمّى بالحكومة السياسية في نفسها، تتباين مع طبيعة الدين الإسلامي الذي هو وحي إلهي أبدي. وكان موقف القيادة الاجتماعية والسياسية لنبيّ الإسلام في المدينة هو ترسيخ القاعدة الأولى للرسالة السماوية وتنقية الشرك والجهل، ولم يكن لتحديد الجغرافيا السياسية كحكومة للبلد الإسلامي، وتنفيذ الحكم بالقوة من قبل السلطات التنفيذية يتعارض مع الأصل العقلاني لمسؤولية المكلفين، ووفقاً لهذا الأصل فقد حذّر الله النبيّ في القرآن الكريم بقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [سورة الغاشية: 21 و 22]، أي أنّ وظيفة النبيّ التحذير والإنذار لا إعمال السلطة والملكية» [حائري يزدي، حكمت و حكومت، ص 170 - 172].

تحليل ونقد

صحيح بأنّ الحكومة والملك تلازم القوة والبطش، ولكنّ كلّ حكومة تسوق الناس وقد تكرههم إلى أهدافها الخاصة. أمّا الرسالة والنبوة فتحتاج إلى حكومة من أجل تطبيق أهدافها المهمة كإقامة القسط وتنفيذ الحدود الإلهية وإيصال المجتمع إلى الكمال المنشود؛ فلا تتعارض الحكومة مع النبوة، بل هي ملازمة لها. والاستدلال بالآيات المذكورة أقرب إلى المغالطة منه إلى الدليل؛ لأنّه يفهم من رجوع بني إسرائيل إلى نبيّهم بأنّهم طلبوا الحكومة العادلة التي تقوم بتطويرهم مادّيّاً ومعنويّاً، والآيات تدلّ على عكس ما استفاد مهدي بازركان؛ لأنّنا نستنتج من رجوع كبار بني إسرائيل إلى نبيّهم، وعدم ردّهم من جانب النبيّ، أنّ الحكومة لا تتعلّق بالنبوة، بل أجاب طلبهم واختار طالوت حاكماً، ونستنتج من ذلك أنّ النبوة متلازمة مع الحكومة. [انظر: اسدي نسب، سكولاريسم از منظر قرآن، ص 243]

والمراد من الآيات التي تدلّ على الحرّية ونفي سلطة النبيّ ﷺ على الناس هو عدم قابلية الدين للإكراه من حيث الفكر والعقيدة، والمراد من عدم السيطرة هو السيطرة في ما يملك من الضغط الذاتي الذي يسيطر فيه على عقولهم ليغيّرها بطريقة ذاتية تكوينية، لا السيطرة كحاكم للناس في خطّ النظام العامّ الذي يدير به أمر الأمة في كلّ جوانب حياتها. [انظر: فضل الله، من وحي القرآن، ج 5، ص 47]

وأما الاستثناء الذي جاء بعد الآيتين 21 و 22 من سورة الغاشية بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ﴾ [سورة الغاشية: 23]، فيحتمل أنه استثناء من الضمير "عليهم" في الآية السابقة، أي: «إِنَّكَ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيْطِرٍ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ فَأَنْتَ مُأَمَّرٌ بِمُؤَاهِدَةٍ» [مكارم شيرازي، الأمثل، ج 20، ص 164].

وكذلك المراد من انحصار وظيفة النبي ﷺ ومهمته في الإبلاغ، هو الحصر النسبي والإضافي، لا الحصر المطلق والحقيقي، أي يختص بالأمور الخاصة وينحصر بتقييد المهمة بدائرة الآيات المستشهد بها، مع الالتفات إلى أهمية التبليغ، وهو بمعنى: أنت تقدر أيها النبي على الوصول إلى غايتك وهدفك فقط مع اختيارهم. [انظر: اسدي نسب، سكولاريسم از منظر قرآن، ص 251 و 252]

• الحكومة منوطة بالمشيئة الإلهية وتشمل الصالحين وغيرهم

استدل بعض العلمانيين بآيتين هما: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * تُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَتُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَتَرْزُقُ مَنْ تَشَاءُ بِغَيْرِ حِسَابٍ﴾ [سورة آل عمران: 26 و 27]، وزعموا أنهما تدلان على إعطاء الملك والسلطة للبشر، ويتم هذا الأمر كما يتعاقب الليل والنهار، وكسنة الموت والحياة، وإيصال الرزق إلى الخلائق، وهي تتم بمشيئة الله، في حين أننا نعلم بأن إعطاء الرسالة يكون عبر التوافر على خصائص أخرى، كالاصطفاء والاجتباء [انظر: بازركان، آخرت و خدا هدف بعثت انبياء، ص 30]؛ فالقرآن بنفسه يثبت عدم شموليته للجانب السياسي والحكومي.

تحليل ونقد

لقد خلط المستدل بين المشيئة التكوينية والمشيئة التشريعية، فالمشيئة التكوينية كإيلاج الليل والنهار وإنزال المطر وغيرها، والمشيئة التشريعية كطلب الله من عباده، العمل على إتيان الحسنات وترك السيئات مع الاختيار، فمع الالتفات إلى معاني تلك المشيئتين، فإن إعطاء الملك للصالح والطالح خاضع لأسباب اجتماعية وسياسية وغيرها، وهي داخلية في المشيئة التكوينية، فبالمشيئة التكوينية يقال: حكومة الحكام من الصالح والطالح تحدث بمشيئة الله تعالى، ولكن هذا لا يصبح دليلاً على التصحيح ومشروعية الحكومات، وبعبارة أخرى حكومة الطاغوت والظلم داخلية في المشيئة التكوينية من الله، وليست داخلية في المشيئة التشريعية [انظر: قدردان قراملكي، قرآن و سكولاريسم، ص 190]، ولكن حكومة الصالحين واختيار المؤمنين والمسلمين شخصاً صالحاً حاكماً عليهم داخل في المشيئة التشريعية، وأمر به الله ﷻ في قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ ... * يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: 58 و 59]، فالحكومة

التي فيها هداية الناس إلى الصلاح والفلاح هي أمانة إلهية لا بد من إعطائها إلى أهلها. وأمر الله الناس بإطاعة ولي الأمر المطيع لله تعالى ولرسوله ﷺ، ونهى عن التحاكم إلى حكومة الطاغوت وإطاعته: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ يَزْعُمُونَ أَنَّهُمْ آمَنُوا بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾ [سورة النساء: 60]، ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: 36].

• فقدان النص الحكومي والسياسي في القرآن

كثير من العلمانيين يعتقدون بأنه لا توجد آية واحدة في القرآن الكريم تشير إلى حكومة سياسية معينة، أو حتى تشير إلى النظام السياسي [انظر: العشماوي، الإسلام السياسي، ص 118]. ولم يقدم الإسلام نظرية خاصة به، ولو كان الإسلام ينادي بحكومة دينية تحكم باسم الله، لكان الله ﷻ على الأقل قد وضع بنفسه معايير النصب والتعيين وإقالة هذه الحكومة [انظر: الحسني، علمانية الإسلام والتطرف الديني، ص 291 و 292]. لم نجد فيما مررنا من مباحث العلماء الذين زعموا أن إقامة الإمام فرض، من حاول أن يقيم الدليل على فرضيته بآية من كتاب الله الكريم، ولعمري لو كان في الكتاب دليل واحد لما تردد العلماء في التنويه والإشادة به، أو لو كان في الكتاب ما يشبه أن يكون دليلاً على وجوب الإمامة لوجد من أنصار الخلافة من المتكفلين ما يكفي [عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، ص 25]. هذا وأما قوله ﷻ: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلَأِ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ ابْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ * وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ اللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا قَالُوا أَتَى يَكُونُ لَهُ الْمُلْكُ عَلَيْنَا وَنَحْنُ أَحَقُّ بِالْمُلْكِ مِنْهُ وَلَمْ يُؤْتَ سَعَةً مِنَ الْمَالِ قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ وَاللَّهُ يُؤْتِي مُلْكَهُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 246 و 247] وغيرها من الآيات، فإننا لا نجد بأن الله فوض حق الحكومة بعنوانه حقاً لنبي وأوجب على الآخرين أن يتبعوه. فلم نجد هذا في محل من القرآن أبداً. [انظر: مجتهد شبستري، نقدي برقائت رسمي از دين، ص 516]

تحليل ونقد

ليست هناك ضرورة بأن تأتي نفس تلك الاصطلاحات السياسية والحكومية والنظامية في القرآن الكريم، ولكن كما ذكرنا هناك عدّة من التعاليم والمعارف القرآنية، كإقامة القسط والعدل: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ ... وَلِكُلِّ أُمَّةٍ رَسُولٌ فَإِذَا جَاءَ رَسُولُهُمْ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ وَهُمْ لَا يُظْلَمُونَ﴾ [سورة يونس: 47]، ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِالْقِسْطِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [سورة المائدة: 42]، والأمر بإعداد القوّة العسكرية والجهاد: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا

إِسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [سورة الأنفال: 60]، ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [سورة النساء: 75]، ورفع اختلاف الناس بواسطة إرسال الرسل: ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: 213]، ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [سورة النساء: 59]، ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى: 10] وغيرها كلها تستلزم تأسيس الحكومة، والنظام السياسي المقتدر. نعم، الحكومة ليست من طبيعة النبوة وليست مندرجة في ماهيتها، بل الحكومة ورفع اختلاف الناس وإقامة القسط في المجتمع من أهداف النبوة وإرسال الرسل كما يظهر من الآيات المذكورة. [قردان قراملكي، قرآن وسكولاريسم، ص 162]

• ربط الدين بالسياسة يؤدي إلى الاختلاف في الدين

جوهر الدين وروحه أنه يوحد ولا يفرق، والدين الإسلامي هو دين (التوحيد)، أما السياسة فجوهرها وروحها أنها تفرق. كما أن السياسة تقوم حيث يوجد الاختلاف، فهي أقرب إلى أن تكون (فن إدارة الاختلاف) منها إلى أي شيء آخر، ومن هنا كان ربط الدين بالسياسة - أيًا كان نوع هذا الربط ودرجته - يؤدي ضرورةً إلى إدخال جرثومة الاختلاف إلى الدين [عابد الجابري، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ص 117]، فلم يشمل الدين الإسلام ومصدره الأول (القرآن) السياسة بمعناها المذكور.

تحليل ونقد

يظهر ضعف هذا الدليل حينما نرجع إلى تعاريف السياسة، لا سيّما عند مفكرَي المسلمين، فلم يعرف شخص بأن السياسة تعني إيجاد التفرق والاختلاف بين المجتمع، وإن كانت السياسة الفاسدة وغير الصحيحة هكذا، ولكن السياسة الصحيحة هي: عبارة عن إدارة الحياة البشرية والانتقال بها إلى حياة المعقول لأجل الوصول إلى أفضل أهدافها [جعفرى، حكمت اصول سياسى اسلام، ص 93]، أو ما كان الناس معه فعلاً أقرب إلى الصلاح (أو الصواب) وأبعد عن الفساد [الأقطش، في السياسة الشرعية، ص 20]، أو السياسة هي قيادة المجتمع وفق استراتيجية وملاحظة كلّ مصالح المجتمع وأبعاده وجميع أبعاد الإنسان، والهداية إلى شيء يكون في صلاح المجتمع [الحميني، تفسير سورة الحمد، ص 246]، فالإسلام والقرآن يدير المجتمع بالسياسة الصحيحة، ويدعو الناس إلى الوحدة والأخوة وينهى عن التفرق: ﴿واعتصموا بحبلِ اللَّهِ جميعاً ولا تفرقوا﴾ [سورة آل عمران: 103]، وأساس الحكومة الدينية والقرآنية هو إيجاد الوحدة وإقامة القسط: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الحجرات: 10]، ﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾ [سورة البقرة: 213].

نستنتج ممّا ذكرنا بأنّ آراء العلمانيين حول الشمولية لجميع جوانب حياة الإنسان محدوشة؛ لأنّها:
 أولاً: بُنيت على أساس الرؤية العلمانية في كلّ المجالات الحيوية، وهذه الرؤية التي ترفض كلّ تدخّل
 للدين في الدنيا، تتعارض مع الرؤية القرآنية التي قدّمت تصوّراً عن الشؤون الدنيوية، واعتبرت الحياة
 وما يتعلّق بها تؤثر في السعادة وكمال الإنسان.

وثانياً: تفاسيرهم وأدلّتهم من آيات القرآن في فصل الدين عن السياسة، وانفصال الاجتماع والسياسة
 والحكومة، كلّها إمّا تفاسير بالرأي وإمّا تفسير من دون الالتفات إلى سياق الآيات المستدلّ بها، ودون
 ملاحظة الآيات المفسّرة الأخرى، وأدلّتهم العقلية مغالطات مجتة.

قائمة المصادر

الكتب:

- الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة، بيروت، الموسوعة العربية للدراسة والنشر.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
- الأقطش، عبد المجيد محمد، و...، في السياسة الشرعية، دار المسيرة، عمان - الأردن، الطبعة الأولى، 1431 هـ.
- ايازي، سيد محمد علي، جامعيت قرآن، نشر كتاب المبين، رشت - إيران، چاپ سوم، 1380 ش.
- باربور، ايان، علم و دين ترجمه بهاء الدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، چاپ سوم، 1379 ش.
- بازرگان، مهدی، آخرت و خدا هدف بعثت انبياء، مؤسسة خدمات الثقافی رسا، چاپ یکم، 1377 ش.
- جعفری، یعقوب، تفسیر کوثر، موسسه انتشارات هجرت، قم - ایران، چاپ یکم، 1376 ش.
- حائری یزدی، مهدی، حکمت و حکومت، نسخه الکترونیکی، ویرایش سوم، 1395 ش.
- الحنفي، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.
- الحيدري، كمال، أخلاقنا، بقلم الدكتور طلال الحسن، مؤسسة الإمام الجواد عليه السلام للفكر والثقافة، بغداد، 2016 م.
- رضایی اصفهانی، محمد علی، تفسیر قرآن مهر، پژوهشهای تفسیر و علوم قرآن، قم، چاپ یکم، 1387 ش.
- زارع قراملكی، محمد، اصول تفکر سیاسی در قرآن، كانون اندیشه جوان، تهران، چاپ یکم، 1389 ش.
- سروش، عبد الكريم، بسط تجربه نبوی، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، چاپ ششم، 1392 ش.
- سید قطب، ویزگی های جهان بینی اسلامی، ترجمه سید محمد خامنه ای، تولید کتاب، چاپ یکم، 1388 ش.
- ضاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقی، بیروت، الطبعة الثانية، 1998 م.
- الطباطبائي، محمد حسين، القرآن في الإسلام، هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1369 ش.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.
- الجابري، محمد عابد، الدين والدولة وتطبيق الشريعة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، 2004 م.
- عبد الرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم (بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام)، دار الكتب المصري، الطبعة الثانية، 2011 م.
- العشماوي، محمد سعيد، الإسلام السياسي، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، الطبعة الخامسة، 2004 م.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، التفسير الكبير (مفاتيح الغيب)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1420 هـ.

فرهينخته، شمس الدين، فرهنگ فرهينخته (واژه ها و اصطلاحات سياسى - حقوقى)، انتشارات زرین، تهران، چاپ یکم، 1377 ش.

القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانية وجهًا لوجه، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثانية، 1414 هـ. كرمي، مصطفى، جامعة القرآن الكريم، تعريب: مؤسسة القرآن للثقافة الإسلامية، توزيع: مؤسسة المصباح الثقافية، بيروت، الطبعة الأولى، 1436 ش.

محسنی، محمد آصف، فوايد دين در زندگانی، کابل، چاپ دوم، 1385 ش.

محمدی ری شهری، محمد، دنیا و آخرت از نگاه قرآن و حدیث، تحقیق سیدرسول موسوی، سازمان چاپ و نشر دار الحدیث، چاپ دوم، 1386 ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، نگاهی گذرا به نظریه ولایت فقیه، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، چاپ دوازدهم، 1386 ش.

مکارم شیرازی، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

المودودي، أبو الأعلى، الخلافة والملك، ترجمة أحمد إدريس، دار القلم، الكويت، الطبعة الأولى، 1398 هـ.

الموسوي، هاشم، النظام الاجتماعي في الإسلام، طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

المقالات:

مناقب، سيد مصطفى و ...، نسبیت فرهنگی و نقد آن با تأکید بر آموزه های قرآنی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال 7، شماره 2، تابستان 1395 ش.

فخر زارع، سيدحسين، جامعه از منظر قرآن، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال 5، شماره 16، بهار 1393 ش.

The Freedom of Belief between Humanism and Religious Thought

Ibrahim Bah

Ph.D. student in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Guinea.

E-mail: ibrahimbah241141@gmail.com

Summary

The article discusses the freedom of belief between humanism and religious thought. And since each one of humanism and religious thought has theoretical principles that usually contribute to issuing their worldviews and promote their viewpoint towards freedom of belief; therefore, the article begins with showing those principles, and explaining each one's viewpoint towards the matter of freedom of belief. Based on the centrality of man, humanism sees that freedom of belief lies in irreligiosity, or at least in the doubting about the validity of religion, besides accusing the religious thought of confiscating freedom of belief in various ways. In fact, religious thought has confirmed the matter of freedom of belief, according to some important elements; such as the denial of compulsion in religion, and that freedom of belief is the axis of reward and punishment in the Hereafter, and the rejection of violence. The most important finding the study has got to is that humanism, despite its attractive slogans, has not offered to man his real freedom of belief. And as for true religious thought, it has given to man his freedom of belief; for true religious thought sees that the confiscating of freedom of belief, in any ways, contradicts the wisdom, on which the foundation of divine legislation has been built due to the fact of trying human beings by letting them free in their choices.

Keywords: faith, freedom of belief, religious thought, humanism.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.57-79

Received: 22/11/2022; Accepted: 23/12/2022

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



حرية الاعتقاد بين الأنسنة والفكر الديني

إبراهيم باه

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غينيا.

البريد الإلكتروني: ibrahimbah241141@gmail.com

الخلاصة

تتناول هذه المقالة حرية الاعتقاد بين الأنسنة والفكر الديني، ولما كان كل من الأنسنة والفكر الديني يتمتع بمبادئ نظرية تساهم كثيرًا في بناء رؤيته الكونية وإبراز وجهة نظره حول حرية الاعتقاد؛ بدأ البحث ببيان تلك المبادئ، ثم عرج إلى بيان وجهة نظر كل منهما حول حرية الاعتقاد. فالأنسنة وانطلاقًا من محورية الإنسان ذهبت إلى أنّ حرية الاعتقاد تكمن في اللادينية أو لا أقل في التردد حول حقانية الدين، واتهمت كذلك الفكر الديني بمصادرة حرية الاعتقاد بشقّي الطرق. والفكر الديني اعتمادًا على عناصر مهمة أمثال نفي الإكراه في الدين، وكون حرية الاعتقاد ملاك الشواب والعقاب في المعاد، واستغنائه عن ممارسة العنف، أثبت حرية الاعتقاد. وأهم النتائج التي توصل إليها البحث هي أنّ الأنسنة بالرغم من شعاراتها الجذابة، لم توفر للإنسان حرّيته الاعتقادية الحقيقية. وأمّا الفكر الديني الصحيح، فقد حقق للإنسان حرّيته الاعتقادية؛ لأنّه يرى أنّ مصادرة حرية الاعتقاد بشقّي أساليبها تتنافى والحكمة التي بُني عليها أساس التكوين والتشريع الإلهي في ابتلاء الناس وتركهم أحرارًا في اختياراتهم.

الكلمات المفتاحية: العقيدة، حرية الاعتقاد، الفكر الديني، الأنسنة.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 58-79

استلام: 2022/11/22 ، القبول: 2022/12/23

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

تُعَدُّ حُرِّيَّةُ الاعتقاد المحور الأساسي للحريّات كلّها، فالإنسان يعيش برؤيته العقديّة، ويتصرّف وفقها، وترى الأنسنة أنّ الفكر الديني وخصوصاً الإسلامي يصادر حُرِّيَّةَ الاعتقاد، إذ إنّ أساس علاقة المسلم بغيره الحرب لا السلم، كما أنّه يقسّم العالم إلى دار إسلام ودار حرب، والجهاد إلى جهاد طلب (الغزو) وجهاد دفع (ردّ العدوان)؛ وعليه فالمسلم مكلف بوجوب قتال الآخرين الذين لم يبدووه بعدوان بغية إدخالهم في الإسلام أو إخضاعهم بإدخالهم في الذمّة وإجبارهم على دفع الجزية، فإن أبوا فالحرب، بل تذهب الأنسنة إلى اتّهام الدين بأنّه غير إنساني وتدّعي بأنّها برفعها شعار أصالة الإنسان قد منحت الإنسان حُرِّيَّته المنشودة، وضمنت له السعادة والأمان.

بينما يرى الفكر الديني الذي يرفع شعار محورية الله أنّ سعادة الإنسان الحقيقية تكمن في اتّباعه الدين الحقّ والعقيدة الصحيحة على مبدأ الحُرِّيَّة والاختيار، وينفي أيّ إكراه في الدين ويستنكره، بل يعتبر الاعتقاد أمراً قلبياً جوازيّاً، وهذا يعني عدم وجود جدوى في فرض الاعتقاد على الغير؛ ولذا فالفكر الديني يحثّ الناس على الاستقلال في التفكير بمجافة التقليد، واعتماد التعقّل والنظر والبحث الحرّ والتبصّر والاعتبار والمقارنة، ويرى أنّ هذا هو ما يجعل الإنسان حرّاً حقّاً في تفكيره واختياره واعتقاده، وبالتالي مسؤولاً عن اختياراته وأفعاله. ولما كان الفكر الديني يعدّ الحُرِّيَّة أساساً لمسؤولية الإنسان وملاك تكليفه، فلا معنى عندئذٍ لإكراهه، لا بالجهاد، ولا بغيره، بل إنّ كلّ تلك القضايا التشريعية إنّما شرّعت لأجل تحقيق حُرِّيَّة الاعتقاد للناس، وسلامة النظام العامّ وأمن الدولة. والفكر الديني ينظر إلى نظرية الأنسنة بأنّها غير صادقة ولا وفيّة للإنسان في ما وعدته من بلوغه الحرية المطلقة، فهي تعكس في ظاهرها صورة جميلة وتحمل شعارات جذابة وتنشد أهدافاً مغرية لتدفع الإنسان وتسوقه إلى الهلاك، ولقد سعي هذا البحث، في بيان مبادئ كلّ من الأنسنة والفكر الديني ومن ثمّ مقارنة مدى تلبية كلّ من الأنسنة والفكر الديني لحُرِّيَّة اعتقاد الإنسان ومقتضياتها، وجرى مناقشة ذلك كله.

المبحث الأوّل: إضاءات تصوّرية

لا شكّ في الأهمية التي يحظى بها تحليل مفردات عنوان البحث على مستوى تقديم صورة أولية للبحث وإمالة اللثام ولو جزئياً عن بعض أبعاده، خصوصاً على مستوى لغوي وإجمالي عامّ مع رعاية الاختصار وعدم الإطالة. ومن هنا، سنسعى في هذا المبحث إلى التعرف - لو بشكل إجمالي - على كلّ من حُرِّيَّة الاعتقاد والأنسنة والفكر الديني.

1- تعريف حرية الاعتقاد

قد أوردت تعريفات عدّة لحرية الاعتقاد، نذكر بعضها رعاية للاختصار ثمّ نعلّق عليها، فقد عرّفت بأنّها هي:

- حقّ يتّوّل الإنسان اختيار المعتقد الذي يريده. [المنجد الأبجدي، ص 362]

- عدم إكراه أهل الأديان الأخرى على قبول الإسلام. [مكارم الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج 5، ص 535]

- اختيار الانسان لدين يريده بيقين، وعقيدة يرتضيها عن قناعة، دون أن يكرهه شخص آخر على ذلك. [الشهود، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ص 511]

- كون التدينّ قرين البحث الفكري، والاقتناع العقلي. [ابن الخطيب، أوضح التفاسير، ص 51]

- حقّ الإنسان في أن يؤمن بما يشاء من الأفكار والآراء وأن يرفض ما يشاء بصرف النظر عن كونه قلّد في هذا أم درس وبحث، وأن يعبر عن متبنيّاته وعقائده وأن يدعو إليها ويدافع عنها، غير مكره ولا ملجأً بأسلوب أو آخر ممّا يعارض إرادته ويخالف رضاه.

كلّ هذه التعريفات المذكورة وغيرها من التعريفات تركز على نقاط تعتبر من أركان هذه الحرية، ألا وهي: عدم الإكراه في اعتناق فكرة أو عقيدة ما، عدم الإكراه في البقاء فيها بعد الاعتناق، إمكانية التصرف وفقها، إمكانية التعبير عنها، إمكانية ترويجها، احترام سلامة النظام العامّ وأمن الدولة وحقوق الآخرين.

2- تعريف الأنسنة

إنّ مصطلحات النزعة الإنسانية، والأنسنة، والإنسانية تأتي في اللغة العربية كترجمات للمصطلح الفرنسي (Humanisme) والذي يشتق من اللغة اللاتينية وتحديدًا من كلمة (Humanistas) والتي تعني في اللاتينية: «تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات» [الحفي، الموسوعة الفلسفية، ص 75]. وتعرّف أيضا بأنّها في معناها العامّ نظامٌ فكريٌّ احتلّت فيه القيم والنفعيّة والكرامة الإنسانيّة مكانةً بالغةً بصورةٍ خاصّةٍ [Law, Humanism: A Very Short Introduction, p: 16].

ويعرّفها أندريه لالاند (André Lalande) في قاموسه الفلسفي الشهير بقوله: «هي مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه الحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويهه من خلال استعماله

استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية» [لاند، موسوعة لاند الفلسفية، ج 2، ص 569].

3- تعريف الفكر الديني

يطلق هذا الاصطلاح على التحقيق والبحث في موضوع من المواضيع الدينية للحصول على نتيجة معينة. [الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 72]

ويمكن تعريف الفكر الديني بأنه مجموعة من النظريات والتأملات حول الوحي. فالفكر الديني هو الفكر المختص بالدين، أي الفكر الذي ينسب إلى الدين وينشغل به ويتدارسه ويعالج كل ما يتعلق به عموماً.

المبحث الثاني: الأنسنة وحرية الاعتقاد

1- المبادئ النظرية والتاريخية للأنسنة

نرى قبل الخوض في بيان وجهة نظر الأنسنة حول حرية الاعتقاد والاعتراضات التي وجهتها إلى حرية الاعتقاد من منظار الفكر الديني، لزوم البحث عن ماهية الأنسنة وتطورها التاريخي ومبادئها النظرية؛ إذ إنَّ الموقف الذي يتخذه أي مذهب أو تيار فكري في مجال بحوث المعرفة والوجود والإنثروبولوجيا يؤثر تأثيراً مباشراً على أفكاره وآرائه الكونية والاجتماعية والفردية. فمثلاً الإجابة على بعض الأسئلة من قبيل: ما الذي نستطيع أن نعرفه عن يقين؟ ما طرق المعرفة وحدودها؟ ما معنى الوجود؟ ما مبدأ وجود الإنسان وتكوينه؟ وما ماهية وجوده وعلاقاته؟ وما غاياته وأهدافه؟ مهما تكن طبيعتها فإنها بالتالي ستمهد الأرضية لنظام فكري خاص.

أ- إطلالة تاريخية عن الأنسنة

إنَّ الأفكار ذات طبيعة سيّالة تمتدّ عبر العصور، والأنسنة لا تستثنى من هذه القاعدة؛ لذا نرى لها جذوراً في العصور القديمة، حيث نرى الرواقيين يدعون إلى محبة الجنس البشري بأسره، وأقاموا دعواهم على أساس أنَّ كلَّ إنسان هو غاية في ذاته؛ ولهذا تجب عندهم محبة البشرية من أجل ذاتها، لا لغاية أو منفعة. وينقل عن بروتاجوراس (Protagoras) (412 - 487 ق.م): «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس ما لا يوجد» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 63].

ويقول كروفتن (Croften): «كان فلاسفة الإغريق قبل سقراط مهتمين بشكل مبدئي بطبيعة الكون، لكنَّ سقراط (Socrates) (399 ق.م)، وأفلاطون (Plato) (348 ق.م) وأرسطو (Aristotle) (384 - 322 ق.م) بالفتاتهم إلى السياسة والأخلاق، جعلوا البشرية في مركز الاهتمام، وفي القرون

الوسطى كان الجهد العقلي منصباً بشكل كبير على اللاهوت» [Ian Crofton, Big ideas in Brief, p 18]، والفكرة المشتركة والثابتة لدى هؤلاء اللاهوتيين هي بيان مكانة الإنسان، ولكن مع احتقار الجسد، وإنشاء نظرة سلبية عنه. [الطريق، نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو.. نقد النزعة الإنسانية، ص 54]

وأصبح الإنسان مكبلاً بقيود الكنيسة طوال فترة الظلام الفكري والتي امتدت إلى أكثر من عشرة قرون، ثم جاء إثر ذلك - في عصر لاحق - ردّة الفعل ضدّ الإلحاح غير الطبيعي الذي يفرضه مذهب الزهد ونكران الذات. [مصطفى حنفي، النزعة الإنسانية وإرث الأنوار، ص 46]

واتّجه الأمر في عصر النهضة إلى إحياء كتابات الإغريق والرومان القدماء التي كانت ذات طابع دنيوي، وصارت الفنون والآداب تركز على الإنسان، ومع هذا كان إنكار وجود الخالق نادراً.

ومع ظهور الثورة العلمية في القرن السادس عشر، صار الناس في أوروبا يؤمنون بأنّ العقل البشري يستطيع سبر أغوار الكون. وفي الجملة فإنّ مرحلة ظهور خطاب يتناول الإنسان كمفهوم فلسفي كانت ما بين القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلادي؛ إذ بدأ الاتجاه في الحديث عنه باعتباره قيمةً فضلى، ثمّ كائنًا أفضل، ثمّ عن معنى أخلاقي، أي: عن سلوك إيجابي للإنسان تجاه الآخر، ليأتي بعد ذلك المعنى الفلسفي بين القرنين السابع عشر والتاسع عشر. [الطريق، نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو.. نقد النزعة الإنسانية، ص 54]

ثمّ مرّت الأنسنة باهتزازات ونزعات داخل تياراتها، وظهرت الأنسنة المتطرّفة في القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن أبرز من تزعم الأنسنة في تلك الحقبة فرديناند شيلر (Ferdinand Schiller) (1864-1937)، الذي جعل المعرفة أمراً إنسانياً تابعاً للأغراض الحيوية، والنتائج المترتبة عليها هي نتائج خاضعة لتأثير الإنسان [السيف، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، ص 202]. وتتجلّى محورية الإنسان في العصر الحديث بدل محورية الله تعالى، فالأنسنة نشأت في العصر الحديث إثر احتكار الكنيسة للعلوم والمعارف ورفضها للعقل ودوره في اكتشاف الطبيعة والتعرّف على العالم، وموقفها السلبي من توظيف الخبرة التي راكمتها البشرية في مختلف مجالات الحياة.

ب - الأسس والمبادئ المعرفية (الأبستمولوجيا Epistemology)

من الناحية المعرفية، الأنسنة فلسفة ترفض ما فوق الطبيعة وتتبنّى المنهج التجريبي الذي يعتمد على التجربة الحسيّة بوصفها أداة معرفيّة وحيدة في كشف الواقع والتعرّف على الظواهر الكونية، واستبعد بالكلية كلّ ما لا يمكن مشاهدته أو إخضاعه للتجربة؛ لذا فهي تدعو إلى التعويل على العقل وحده والانفصال عن توجيه الوحي؛ لأنّ المعرفة تستمدّ من الملاحظة والتجريب والتحليل العقلاني ويحتكرون التقدّم العلمي ويرون أنّه نتيجة حصريّة على الاتجاه الأنسني.

ج - الأسس والمبادئ الإنسانية (الأنثروبولوجيا Anthropology)

يهتم البحث الأنثروبولوجي بدراسة الإنسان من كل جوانبه وأبعاده بهدف فهمه بشكل متكامل ومتربط وفهم حياته في الماضي وفي الحاضر. ومن ناحية المبادئ الإنسانية، فالأنسنة تؤمن بأن الإنسان هو محط التقديس الحقيقي والكمال [انظر: لوكفيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ص 44]، أي أن الإنسان هو مركز الاهتمام والأولوية، وجعلت الإنسان المصدر المطلق المخصص بشكل واسع للخير والقوة في الكون. وصار البشر ينتقلون من عبادة إله واحد إلى آلهة عدة [انظر: بول فيتز، نفسية الإلحاد.. إيمان فاقد الأب، ص 36 و37]، فصارت إرادة الإنسان لا إرادة الرب هي المتعينة والمُعترف بها، وتقرر أيضاً أن نظرية التطور الداروينية هي التفسير المقبول لنشأة الإنسان؛ والبشر هم جزء لا يتجزأ من الطبيعة، ونتيجة للتغير التطوري. وفي حين تتبنى نظرية الأنسنة المساواة بين البشر، تقرر في الوقت نفسه التفاوت الطبيعي بين الأجناس والأعراق، فهي تركز على الاستقلالية والحقوق الفردية، بدلاً من المسؤوليات.

وتؤمن الأنسنة بأن قدر الإنسان بيده، وأن الجنس البشري نفسه لديه كل القوة المعنوية الفطرية التي يحتاج إليها، دون الحاجة إلى الشواب والعقاب الإلهي.

[Tina Beattie. The New Atheists: The Twilight of Reason & the War on Religion. p.36 - 37]

وبصورها مالرو (Marlraux 1901-1976 م) بقوله: «لا تتمثل الأنسنة في القول: ما فعلته ما كان لأي حيوان أن يفعله مكاني، بل في القول: رفضت ما كان يريده الجانب الحيواني فيّ، وأصبحت إنساناً من دون نجدة الآلهة» [بوحديبة، الإنسان في الإسلام، ص 14]. وصار ما يجلل الإنسان ويرفعه، إنما هو ما يمتلكه بطبيعته، لا شيء يمنحه من الخارج؛ إذ لا يكفي أن نقول إن الإنسان كائن ينتفع بالخلاص. [مصطفى حنفي، النزعة الإنسانية إرث الأنوار، ص 46]

وتنطوي الأنسنة على إيمان شديد بوجود القيمة الأخلاقية وأهميتها، كما تؤمن بأنه ينبغي أن تستمد الأخلاق عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة، لا الحياة الآخرة. وتنكر الزعم بأنه لا يمكن وجود قيمة أخلاقية دون الإله أو دون دين يرشدهم. [ستيفن لو، الإنسانية.. مقدمة قصيرة جداً، ص 9 و10]

وبناءً على هذا، يؤكد الإنسانويون على أن الأخلاق ليست مستمدة من الدين وليست متعالية على المادة، وإنما فرضتها الطبيعة واستحسنتها التجربة.

[William R. Murry, Reason and Reverence: A New Religious Humanism, p. 6]

ففي الإنسان ذاته، في عقله وحرّيته اللذين يشكّلان كرامته، يجب تأسيس مبادئ احترام الآخر، وليس في ألوهية ما [انظر: فيري، لوك، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ص 43]. فلم يعد الإنسان يلجأ إلى

اللاهوت ليفهم أنّ عليه أن يحترم غيره، وأن يتعامل معه بصفته غايةً وليس وسيلة وحسب، وهكذا يمكن للإلحاد والأخلاق أن يتصالحا. [انظر: المصدر السابق، ص 44]

وهكذا حلّ الكائن البشري محلّ الكيانات القديمة ليصبح تدريجيًا المرتكز النهائي لكل القيم الأخلاقية [انظر: فيري، تعلم الحياة، ص 20]. فالأنسنة تنكر وجود معيار أخلاقي واحد، يقبل التطبيق بقدر متساوٍ على جميع الناس في كلّ زمان، وهذا الموقف نوع من النسبية الأخلاقية، وتنصّ على أنّه: «ليس هناك قانون أخلاقي واحد ومعيار واحد فحسب، إنّما هناك عدة قوانين ومعايير أخلاقية. فما تدعو إليه الأخلاق في مكان ما أو عصر ما يكون مختلفًا عما تدعو إليه الأخلاق في موضع آخر أو عصر آخر، ومن هنا تعدّ أية أخلاقيات نسبيّة بالنسبة للعصر والمكان والظروف التي توجد فيها، ولا يجوز بحال أن توصف بأنها مطلقة» [بورجولدينجر، الفلسفة وقضايا العصر، ج 1، ص 143]. وعلى هذا لا يميز النسبيّون الأخلاقيّون أن يحمل الناس كافّة على أخلاق معيّنة؛ لأنّه لا معيار موضوعيًا يضبط الأخلاق، فما يراه بعضهم سيئًا يراه آخرون حسنًا، فلا بدّ من التأكيد على حرّية الفرد في اعتناق ما يراه من مبادئ أخلاقية. [فيري، وآخرون، القيم إلى أين؟، ص 13]

د - الأسس والمبادئ الوجودية (الأنطولوجيا (Ontology)

ترى الأنسنة أنّ هذه الحياة هي الحياة الوحيدة للبشر؛ فلا توجد حياة أخرى تعود فيها أرواح الناس إلى أجسادهم بعد الموت، كما لا توجد جنة أو نار. وهذا واضح في إحدى العبارات الشعرية لهم (For one life we have)، أي: لأجل حياة واحدة نعيشها؛ لنفي حياة أخرى وإنكار البعث بعد الموت والجزاء الأخرى في الجنة أو النار [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 59]، فالحياة الدنيويّة هي حياتنا الوحيدة وفرصتنا الأولى والأخيرة، فيجب أن يكون هدف الإنسان الأساسي تنظيم حياته الفردية والاجتماعية في هذه الدنيا، وليس الاهتمام بما يريده الله منه، أو الالتفات إلى السعادة الآخروية. في الواقع، قيمة الإنسان وأفضليته تتحدّد بهذه القدرة التي تمكّنه من تنظيم حياته الدنيوية وتديرها، وليس بأن يكون له بعدُ ملكوتيٌّ؛ فالهدف من الحياة هو بناء الدنيا والحصول على حياة دنيوية أفضل، وليس الوصول إلى الرقيّ المعنوي والقرب الإلهي. [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة، مجلة الدليل، ص 24]

هـ - تقرير الأنسنة لحرية الاعتقاد

لا يقال إنّ الأنسنة تدعو إلى حرّية اعتقاد دين من الأديان بعد إبادتها جميعًا وحلّوها محلّها وصرورتها دينًا إنسانيًا تتبّع تأليه الإنسان وتحريه من الرؤية اللاهوتية، وذلك بإحلاله في موقع المركز من الوجود. يقول ستيفن لو: «الإنسانويون إمّا ملحدون وإمّا - على الأقلّ - لاأدريون. إنّهم يتشكّكون

في الزعم بوجود إله أو آلهة، وكذلك يشككون في وجود الملائكة والشياطين وغيرها من مثل هذه الكيانات فوق الطبيعية» [ستيفن لو، الإنسانية.. مقدمة قصيرة جدًا، ص 9].

ومن هنا يمكن القول بأنه رغم كون المتداول عند الغرب من الحرية الاعتقادية هو حق الإنسان في أن يختار الدين الذي يشاء، بل وأن يختار أن لا يكون مؤمنًا بأي دين كان، لكن من وجهة نظر الأنسنة الشق الثاني هو المتعين. «الفرد - حسب نظرية الأنسنة - هو سيد نفسه، ومصدر التشريع، باعتباره صاحب تفكير حر، وهو عندئذٍ غير محتاج إلى موجه، لا من خالق، ولا من دين، ولا من أعراف. ومما يجدر التنبيه إليه أنه ليس كل من دخلت عليه مادة إنسانية أصبح ملحدًا منكرًا للخالق بالضرورة، ولكن ذلك طريق هذه نهايته، فمن الإنسانيين من يصل إلى النهاية ويلتزمها، ومنهم من يقف في المنتصف متناقضًا. ومنهم من لا ينكر وجود الخالق، ولكنه ينكر وجود النبوات والحاجة إلى الشرائع المنزلة، على طريقة الربوبيين، وذلك ضرب آخر من الإلحاد في الحقيقة» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 61].

ويوضح ستيفن لو موقف الأنسنة من الدين، فيقول: «في النهاية، أود أن أتحدث عن تعارض الأنسنة الشديد مع الدين. من الواضح أنّ كثيرًا من الإنسانيين لا يعتبرون الدين زائفًا وحسب، وإنما أيضًا خطرًا، بل يراه بعضهم شرًا عظيمًا، ولكن ليس جميعهم كذلك، فعدد كبير من الدينين يؤيدون كثيرًا بعض الرؤى التي وصفت الأنسنة في إطارها، كما أنهم علمانيون، ويقبلون بإمكانية وجود منظومة أخلاق وحيات ذات معنى في غياب الإله؛ ولذلك قد يتشاركون مع الإنسانيين في كثير من أهدافهم» [ستيفن لو، الإنسانية.. مقدمة قصيرة جدًا، ص 13].

فنى أن ستيفن لو فرغ الدين من محتواه وحدده في إطار خاص، وزعم أن «مهمة الدين ليست إعطاء عقائد جاهزة للإيمان أو إقامة شعائر أو تشييد مؤسسات دينية، فالدين ليس نظامًا قسريًا يقع الإنسان تحت تأثيره، أو فرضًا من الخارج على ما هو موجود، بل هو معرفة طبيعية يدركها الإنسان بعقله بما هو حقيقة إنسانية ترسم فيها صور الوعي لوجوده وللعالم».

[See: Lloyd and Mary Morain, Humanism as the Next Step, Chapter 1, p:22-24]

ولا نستغرب من نظرية ولدت على أنقاض الديانة المسيحية وتدعي التسامح مع الأديان، وتحاول بلهجة جازمة احتكار الحقيقة وتعميم رؤيتها على الآخرين، والقول بأن الفضائل الأخلاقية هي من نصيبها وحدها دون غيرها. يقول دانيال دانييت (Daniel Dennett) - الذي اختارته الجمعية الإنسانية الأمريكية الشخصية الإنسانية لعام 2004 م: «إن الآباء يجب أن يمنعوا - على ما يبدو بالإكراه - من إخبار أولادهم معلومات خاطئة عن حقيقة التطور التي هي بالنسبة له واضحة تمامًا» [بيهي، صندوق داروين الأسود، ص 401].

وكتب ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) المحرّر الرئيس لمجلة مجلس الأنسنة العالمية وأحد رعاة الجمعية الإنسانية البريطانية: «إنّ أيّ إنسان ينكر التطوّر هو إمّا جاهل أو مجنون، أو شرير، ولكنني أفضل ألا أفكر كذلك. ولن يتطلّب الأمر خطواتٍ كبيرةً بين وصف أحد ما بأنّه شرير وبين اتّخاذ إجراءاتٍ فعّالةٍ لوضع نهاية لشرّه» [المصدر السابق، ص 400].

لذلك فإنّ تركيز الأنسنة على الإنسان ليس بالبراءة التي تبدو عليها اليوم، بل إنّ لتاريخ ظهور المفهوم دلالاته الواضحة، فمنطلقات الأنسنة كانت منطلقات متحيّزة مسبقاً؛ إذ إنّ تفسيرها للكون كان استبعاداً لما سواه من التفسير؛ لأنّها كانت ردّ فعل على المسيحية وعلى الكنيسة. [انظر: اليازجي، دليل النقد الأدبي، ص 49]

إذن فالأنسنة لم تعترف بأيّ دين من الأديان حتّى تقول بكون الإنسان حرّاً في اعتناقه أو عدم اعتناقه.

ز - إشكاليات الأنسنة وشبهاتها على حريّة الاعتقاد من منظور الفكر الديني

احتكر الفكر الغربي تقرير ميزان الأفكار والأخلاق والقيم وتعيين ما يطبّق وما لا يطبّق من السياسات، فالحرية والعدالة لا تكون حرية وعدالة إلا إذا وضع عليهما الطابع الغربي، فهو يرى أنّ له الحقّ في التدخل في كلّ شيء ووضع المعايير؛ لذا نرى الأنسنة التي سيطرت على الفكر الغربي تذهب إلى القول بأنّ القيم التي تدعو إليها باتت تتناقض جدّاً مع قواعد الفكر الديني. فهي تتهم الفكر الديني بالصرامة والقسوة، بحيث يلقي بالآخر في الجحيم لمجرّد الاعتقاد، بل إنّ فقهاء العقيدة لم ينتظروا الجحيم الأخرى ضدّ المتخلّف اعتقاداً، بل طالبوا بجحيم دنيوي بفرض أحكام القتل والتعذيب في الردّة والزندقة وترك الصلاة وإنكار ما علم من الدين بالضرورة، وكذلك الجزية والقتال على المتخلّف دينياً. [انظر: محمد حبش، المذهب الإنساني في الإسلام.. دراسات تأصيلية، ص 28]

ويمكن تلخيص هذه الإشكاليات والشبهات وإجمالها في أمور ثلاثة:

الأولى: الجهاد في سبيل الله، والذي يعني قتال الكفّار، ويدخل فيهم أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وغرضه الأساسي هو إدخال هؤلاء في دين الحق (الإسلام)، لينتهي الجهاد حسب الشرع الإسلامية، إمّا بالإسلام، أي بدخول هؤلاء الكفّار المقاتلين في الإسلام، وإمّا أو الجزية أو القتل.

الثانية: بدفع الجزية للمسلمين - ممّن يجوز أخذ الجزية منه - وبذلك يصير هؤلاء في ذمّة المسلمين، آمنين موقرين.

الثالثة: حدّ الردّة، وهو القتل، والردّة هي رجوع المسلم الذي تقرّر إسلامه عن الإسلام، أي الخروج منه، سواء أعاد إلى دينه السابق، أم تحوّل إلى دين آخر أم صار بلا دين.

فكيف يقال إنّ الفكر الديني ضمن حرّية التدين والاعتقاد رغم أنّه يشنّ الحرب على غير المسلمين ليسلموا أو يدفعوا الجزية راغمين صاغرين، ورغم أنّه يحكم على من تركه بالقتل، وهو تشريع يتعارض حسب الأنسنة مع دعوى كفالة الفكر الديني لحرّية الاعتقاد؟

المبحث الثالث: الفكر الديني وحرية الاعتقاد

1- المبادئ النظرية للفكر الديني

طبيعة البحث تفرض علينا أن نتعرّض للمبادئ النظرية للفكر الديني حتّى نقف على بيّنة من الأمر حول ما يراه من حرّية الاعتقاد.

أ- المبادئ الوجودية للفكر الديني

يعتقد الفكر الديني بوجود عالم وراء هذا العالم ويسمّيه عالم الآخرة أو القيامة، والاعتقاد به جزء أصيل في كلّ شريعة لها صلة بالسماء، بحيث تصبح الشرائع بدونه مسالك بشرية مادية مجتة. وقد أثبت وجود هذا العالم ببراهين عدّة منها: صيانة الخلقة عن العبث؛ كونه مقتضى العدل؛ إذ تتجلى في ذلك حقيقة وعد الله ﷻ، وهو يوم جزاء المحسنين بإحسانهم وعقاب المذنبين بذنوبهم.

ب- المبادئ المعرفية

يبتني الفكر الديني على الوحي الذي هو رسالة إلهية سماوية خاصّة، مصدرها المبدأ الأوّل ﷻ والنبي والرسول هو الإنسان الكامل المتمثّل بالأنبياء ﷺ، والوحي متضمّن لسلسلة من المعارف الاعتقادية والأحكام الشرعية والتعاليم الأخلاقية؛ من أجل هداية الإنسان، وإخراجه من الظلمات إلى النور، وهذا النحو من المعرفة الإلهية لا يمكن اكتسابه بالجدّ والاجتهاد، حتّى لأصحاب تلك النفوس المقدّسة، وإنّما قدسية جوهرهم كانت سبباً إعدادياً لاختصاصهم بالوحي دون غيرهم، من غير اكتساب، بل منّة من الله تعالى وفضلٌ بمقتضى جوده وحكمته وعنايته الأزلية. [انظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 82]

ولكن في الوقت نفسه لا ينكر الفكر الديني بقيّة القنوات المعرفية، بل يقرّ بجميعها ويرى أنّ كلها موصلة إلى الحقيقة بحسب حدودها الخاصة.

ج- المبادئ الإنسانية

من منظار الفكر الديني، يعدّ الإنسان مخلوقاً لله تعالى وذا قيمة كبيرة، فببركة العلم الذي وهبه الله أصبح الموجود الوحيد الذي سجدت له الملائكة، وسُخّرت له الأرض جميعاً، وتمكّن من حمل الأمانة

الإلهية، فاصطفاه خالق الكون ليكون خليفته في الأرض، ومن هذا يتبين أنّ الله ﷻ خصّ الإنسان بأفضل الكرامات وأشرفها.

ويؤمن الفكر الديني بكرامة الإنسان وحرّيته واختياره لتنمية المواهب والاستعداد لديه والقابل للكمال، كما يعتبر إنسانيته وحقيقته رهناً بروحه المجردة، وأنّه يسير نحو غاية محدّدة وهي الوصول إلى الله ﷻ، فالوجود الإنساني غير مقصور على البعد المادّي والجسماني فقط، وإنّما يتمتّع بحقيقة أخرى هي النفس أو الروح، ومن هنا، فإنّ الإنسان حقيقة واحدة لها مراتب مختلفة وهي تكون مادّية في بعض المراتب ومجرّدة في مراتب أخرى.

وهناك عناصر مختلفة تساهم في بناء ذات الإنسان على مستويات مختلفة، وهي عبارة عن الإرادة والاختيار والأبعاد الوراثية والجبر الاجتماعي والعوامل الجغرافية والمحيط والتربية والتعليم والقضايا النفسية الإنسانية. وثمة رغبة ونزعة نحو التوحيد في الإنسان وطبيعته، والقرآن يسمّيها فطرة وهي تشكّل العامل المشترك لدى الناس، يقول أحد الباحثين: «إنّ النصوص الدينية تؤيّد فكرة الاختيار لدى الإنسان. لكنّ ذلك لا يعني أنّ الإنسان مختار بالمطلق، ولا يوجد أيّ عامل يستطيع أن يتحكّم بتصرّفات وأفعاله ويؤثر عليها. بل الغرض من ذلك هو أنّ الإنسان وعلى الرغم من كلّ تلك الأسباب والظروف وفي ظلّ القدرة والإرادة الإلهية قادرٌ على أن يقوم بأفعال، كان له أن لا يقوم بها إن شاء ذلك، وأن يتصرّف بصورة مختلفة. إذن فالإنسان مسؤول عن أفعاله الإرادية ولا يحكمه الجبر المطلق» [واعظي، الإنسان من منظور الإسلام، ص 139 و140].

2- تقرير الفكر الديني لحرّية الاعتقاد

إنّ الفكر الديني يدعو إلى حرّية الاعتقاد ويؤصّله ويحرم الإكراه فيه ويستنكره، ولكن لا يعني هذا أنّ الله ﷻ يبيح شرعاً لمن شاء مشروعية الطعن في الدين، أو أنّه يستوي عنده من آمن بالله ومن كفر به، أو أنّه يفضّل بقيّة الأديان على الدين الإسلامي، أو أنّه يجيز التدين بالشرائع السابقة، بل إنّ إعطاءه الحرّية للإنسان في أن يعتقد بما يشاء لا يعني أبداً الإقرار بصوابه، ولكن يعني أنّه ليست هناك عقوبة شرعية تفرض عليه في الدنيا، ولكن يتمّ مناقشته بالدليل والبرهان والجدال والتي هي أحسن. [انظر: المالكي، حرّية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، ص 12]

ويمكن تلخيص الفكر الديني لحرّية الاعتقاد ضمن النقاط التالية:

أ- النهي عن الإكراه في الدين

أصل الفكر الديني حرّية الاعتقاد في آية جاءت عقب الآية التي قرّرت بوضوح أصول الدين، وبيّنت قواعد تصوّر الإيمان، والصفات الإلهية والعلاقة الموجودة بين الخالق وبين المخلوق، ممّا يكشف بأنّه

لا يجب إكراه الآخرين وإجبارهم على الالتزام في اعتناقه لعقيدة ما، بل يختار الدين الحق بإرادته، وذلك عبر عنصرين: الأول هو النفي والثاني النهي، قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنَ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 256]. فالآية الكريمة تنفي في المرحلة الأولى وجود الإكراه والإجبار في الدين والاعتقاد، فالله ﷻ لم يجبر عباده على اعتناق الدين الحق والمستقيم، ولكنها تنهى أيضاً في المرحلة الثانية عن هذا السلوك، كاشفةً عن حقيقة تكوينية وهي أن الإكراه إنما يؤثر في الأمور الجوارحية دون الجوانحية التي موطئها القلب. [انظر: الحباز، الحقيقة المهدوية، ص 218]، قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ

ب- تنبيه العقل وذم التقليد الأعمى والدعوة إلى التفكير والتبصر

إن الفكر الديني يؤصل حرية الاعتقاد عند الإنسان، وذلك بحثه على التفكير وتحكيم العقل؛ لأن التفكير لا يكون إلا في ظل الحرية، وبالتالي فالعلاقة بين التفكير والحرية جدلية، وبالمقابل بين التقليد والإكراه، فإذا دعا القرآن إلى التفكير والتروى والاستدلال من أجل اعتناق العقيدة ونبت التقليد واتباع الآباء والأجداد ونهى عن الإكراه في الدين، فإنه بذلك يكرس حرية الاعتقاد. ويتجلى هذا المبني كذلك في دعوته إلى الحوار وإبداء الرأي، وبيان منهج الحوار الذي بدت أرقى قواعده بالالتزام باتباع الحقيقة، حتى ولو افترض أنها شرك: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ [سورة الزخرف: 81]، وبهذه الطريقة يعترف القرآن بحق الآخر في التفكير والتعبير أيًا كان فكره ورأيه، وهذا هو حرية الاعتقاد كما أسلفناه في تعريفنا، وبذلك تتجسد وتكتمل الجدلية بين التفكير والحوار والحرية، حيث تتفاعل كل هذه العناصر مع الآخر وتثريه، فالحرية تزداد رسوخاً بالتفكير، بينما يتسع أفق التفكير كلما أعطي المفكر مزيداً من الحرية، والحوار بدوره لا يتم إلا على أساس الفكر وفي مناخ الحرية، فإذا تم فإنه يزيدهما رسوخاً ويزداد بهما عمقاً وفاعلية، ويمكن القول بكل جزم إن كل منظومة رفعت راية التفكير فقد رفعت راية الحرية بطبيعة الحال.

ج- إستحالة التسلّط على جوانح الناس بالقهر والغلبة

إن الاعتقاد أمر جوانحي يعقد عليه القلب الذي هو حرم الله، فهو بالتالي من المسائل الاختيارية التي يمتلك فيها الإنسان حرية الاختيار بين القبول أو الرد: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [سورة الكهف: 29]. نعم، يمكن قهر الإنسان على الأمور الجوارحية، ولكن يستحيل إكراهه على اعتناق عقيدة ما.

ويؤمن الفكر الديني بأنه لا يمكن للإنسان اعتناق فكرة أو عقيدة ما إلا من بعد توقّر مجموعة من الأسباب والمقدمات، كاعتقاده عبر البحث والدراسة، أو التقليد، أو الإلهام بأنها تضمن له السعادة و...، فإذا ما توقّرت أمكن له اعتناقها، وإن لم تتوقّر فإنّ الفكرة أو العقيدة سوف لا تعني شيئاً بالنسبة له. فإن اعتنق الإنسان عقيدةً بموجب الأسباب والمقدمات المتوقّرة لديه، فالفهر والقسوة لن تنفع في زعزعة إيمانه بعقيدته، وقضيّة سحرة فرعون شاهد بارز على هذا المطلب بعد أن تحوّلوا من الكفر إلى الإيمان بالله ﷻ، وأعلن فرعون عن العقوبة التي ستلحق بهم إذا لم يرجعوا عن عقيدتهم الجديدة، قال ﷻ: ﴿قَالُوا لَنْ نُؤْثِرَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرْنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا﴾ [سورة طه: 72]، وقال أمير المؤمنين ع: «لَوْ ضَرَبْتُ حَيْشُومَ الْمُؤْمِنِ بِسَيْفِي هَذَا عَلَى أَنْ يُبْغِضَنِي مَا أَبْغَضَنِي، وَلَوْ صَبَبْتُ الدُّنْيَا بِحُمْلَتِهَا عَلَى الْمُنَافِقِ عَلَى أَنْ يُحِبَّنِي مَا أَحَبَّنِي» [نهج البلاغة، الحكمة 44].

نعم، لو لم تتوقّر له تلك الأسباب والمقدمات فلن يتحقّق إيمانه بالفكرة أو العقيدة مهما بلغت حدّة العنف والقسوة، وغاية ما يمكن للعنف الحصول عليه هو الاعتقاد الظاهري فحسب، دون الإيمان الباطني: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [سورة النحل: 106]. فالإكراه والعنف يؤدّي إمّا إلى التقيّة إن كانت العقيدة هي الصحيحة، وإمّا إلى النفاق إن كانت بالعكس، لكنّه لا يستأصلها ولا يقضي عليها على الإطلاق؛ إذ إنّ الإنسان إذا اعتقد بوجود منفعة ناتجة عن اعتناق دين أو عقيدة ما كمنحه السعادة أو تخفيف وطأة الحياة عليه أو إيصاله إلى غاية عالية، فمن المستحيل عليه الانسلاخ من هذا الدين أو تلك العقيدة. والتاريخ أجلى شاهد على هذه الطبيعة البشرية؛ إذ إنّ الناس يتمسّكون بدينهم وعقيدتهم بكلّ شدّة، ومن الصعب جدّاً مصادرة الدين منهم أو تبديله، وحتى لو تسقّى للمرء تغيير دينه أو معتقده، فلن يكون ذلك إلا عن رغبة منه لا عن إجبار أو قسر.

فمن البدهي أنّ اعتناق الإسلام خوفاً من القتل أو هروباً من إعطاء الجزية لا يتلاءم مع الإسلام الحقيقي، ويبقى المسلم الذي اعتنق الإسلام لأحد هذه الأسباب مسلماً بالظاهر في أغلب الأحيان، ولما يدخل الإيمان في قلبه. بينما الدين الحقيقي يهدف إلى التفاعل القلبي والسلوكي معاً بتغيير النفوس وتزكيتها؛ ليقوى إيمانها ويشتدّ يقينها بالمبادئ الدينية.

د- حرّية الاعتقاد ملاك الثواب والعقاب

يرى الفكر الديني أنّ الاعتقاد بالمعاد عنصر أساسي في كلّ شريعة لها صلة بالسماء، بحيث تصبح الشرائع بدونه مسالك بشرية ماديّة لا تمتّ إلى الله ﷻ بصلة. [انظر: سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 581] والقرآن الكريم يرى أنّ الإنسان خلق للحياة الأخروية التي تتحقّق بعد المعاد الذي هو تجلّ للعدل

الإلهي ووعده، وفيه يثاب المحسنون بإحسانهم، ويعاقب المذنبون بذنوبهم بعد امتحانهم في الحياة الدنيا. وهذا الامتحان مبني على كونهم أحراراً في هذه الحياة الدنيا؛ إذ يعتنقون دينهم وعقيدتهم من بين العقائد والأفكار على اختيار، وهو ما عبّرنا عنه بحرية الاعتقاد. فإن غاب هذا الاختيار، غاب معه التكليف والامتحان، وبالتالي سوف لا يبقى للمعاد معنى؛ لذا يتحقق المعاد والحساب بعد إعطاء حرية الاعتقاد للناس؛ إذ لو جبل الناس على الطاعة المحضة بحيث تكون طاعتهم خارجة عن اختيارهم كالملائكة، فسوف تنتفي الحاجة إلى المعاد والحساب.

هـ - يتمتع الدين بمنطق استدلالي رصين

مما يؤكد متانة فكرة ما هو تبنيها عن طريق العقل والاستدلال، وتشيد أصولها على التعقل، وعرض تعاليمها ومبادئها للنقد وفقاً لسلطة العقل. وبهذا الصدد يقول الطباطبائي: «إن الدين الحقيقي هو الذي لا يدعو الناس إلا إلى الفلسفة الإلهية، بل هدف الدين هو أن يرشد الناس إلى الاستدلال والتمسك بسلاح المنطق العقلي والسير بخط البرهان لمعرفة حقائق عالم ما وراء الطبيعة» [الطباطبائي، قرآن در اسلام، ص 24]. ويضيف: «إن للعقل قيمته واعتباره في مجال معرفة المسائل الدينية والإيمانية، فالإدراك العقلي للحقائق الدينية والتصديق بها هما أغنى ما يمكن أن تصل إليه الإنسانية، وهي أساس استحكام أسس دين الإسلام» [الطباطبائي، معنويت تشيع، ص 57].

لذا نرى الإسلام يمتلك استدلالاً قوياً ورسينة تغنيه عن فرض نفسه بالقهر والغلبة والإكراه، ولا يهاب الدخول في حوارات لتثبيت حرية الاعتقاد، وهي مساحة واسعة يمكن طرح الأفكار والعقائد للأديان المختلفة فيها ومناقشتها. فحينما ادعى بعض أتباع الأديان احتكار الحجة نرى القرآن الكريم يطالبهم بالبرهان على ما ذهبوا إليه من الادعاء: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة البقرة: 111].

كما أثبت حقانيته بالتحدي بالإتيان بمثل القرآن الكريم أو بسورة من مثله، وأمر بالتدبر في آياته، وأنه لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً. وحدد مهمة الرسول في تبليغ الرسالة والإرشاد وهداية الناس، وبين أنه لا يحق له إكراه الناس على قبول الرسالة. قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [سورة الغاشية: 21 و 22].

وأما التهرب من مجابهة العقائد والأفكار الأخرى واللجوء إلى العنف والإكراه عند مجابتهها فهو من دأب الأفكار السطحية التي لا تتمتع بجذور عميقة، يقول الله تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُوذُنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾ [سورة الأعراف: 88]. وتصرف المشركين عندما واجههم النبي إبراهيم عليه السلام ببرهان صارخ كان تهكمهم عليه،

وهذا دليل آخر على هذا المدعى؛ فبدلاً من إبطال حجة إبراهيم عليه السلام لجؤوا إلى العنف: ﴿قَالُوا حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ فَاعِلِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 68]. وتبين أنّ الذين توسّلوا بالقهر والتعذيب والقتل والرجم والإخراج من الديار وغير ذلك هم الكفار وأصحاب المعتقدات المنحرفة، لا الرسل وأتباعهم الذين هم الضحايا لهذه التصرفات. يقول الله ﷻ مبيناً لطريقة التبليغ لرسوله الأكرم ﷺ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [سورة النحل: 125]. [انظر: المالكي، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، ص 32]

3- الإجابة على إشكاليات وشبهات الأنسنة على حرية الاعتقاد الديني

لا يرى القرآن الكريم صحة ومقبولية أيّ دين عند الله سوى الإسلام، قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85]، ومع ذلك لم يجبر أتباع العديد من الأديان والعقائد المنتشرة على اعتناق الإسلام، وترك حرية اختيار الاعتقاد للناس، وواجه بقوة الإكراه في الدين، ولم يشرع العقاب الديني لمن أخطأ في اختيار العقيدة والقناعة، رغم حقيقة أنه وعد المبطلين والمعارضين للحق بالعذاب الأخروي.

وهنا نردّ على الشبهات التي أوردتها الأنسنة على حرية الاعتقاد من منظور الفكر الديني، بدعوى أنّ الدين توسّل بالجهاد وأقرّ دفع الجزية وحدّ الردّة لإجبار الناس على اعتناق الدين ومنعهم من الخروج عنه.

الأول: الجهاد

يرى الفكر الديني أنّ أصل العلاقة بين المسلمين وبين غيرهم من الناس هو السلم لا الحرب، وأنّ الحرب طارئة لضرورة صدّ العدوان ومقاومة الاضطهاد، وتأمين سبيل الدعوة. وإنّ أقصى ما شرّع من القتال هو قتال من يعادي المسلمين ويبغي عليهم ويفتنهم عن دينهم، أو إزالة العقبات المفروضة على تحقيق حرية الاعتقاد في المجتمع، لكي يتمكن الناس من اختيار الدين والعقيدة التي يشاؤون.

وبناءً على هذا يمكن تلخيص علّة القتال من القرآن الكريم في دفع الظلم ورفع سوءه، وقع على المسلمين أو على غيرهم، ومنع الفتنة والاضطهاد الديني، وخلوص الدين لله، وتأمين حرية التدين والاعتقاد لجميع الناس.

الثاني: حدّ المرتد

لقد صرح القرآن الكريم بعقوبة أخروية لمن بدّل دينه (الإسلام) إلى دين آخر أو إلى لا دين، أمّا في الدنيا فهو لم يهدّده لا بالقتل ولا بالحبس أو أي عقوبة دنيوية، بل الواضح من آياته الكريمة هو أنّ عقاب الردّة هو عقاب أخروي، وليس له لوحده عقاب دنيوي. وهذا الفهم نجد واضحاً في آياته البينات،

مثل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة: 217]، إذ إنّ الموت المذكور هنا عبارة عن الموت الطبيعي دون القتل أو الإعدام، ولم يجعل كذلك مجرد الارتداد ملاكاً لاستحقاق العذاب الأخروي، بل الموت على الكفر. وأمّا الفقهاء فلم ينطلقوا في تقرير عقوبة المرتد في الدنيا من مبدأ تقييد حرية الفرد بتغيير دينه، بل من منع التلاعب بالدين وبالإيمان تارةً، والارتداد عنهما تارةً أخرى، فهي عقوبة زجرية في جوهرها توجب التنبيه إلى أنّ اعتناق الإسلام لا يكون إلا بعد بحث عقلي وعلمي ينتهي باعتناق العقيدة الدائمة. [انظر: الراجحي، حقوق الإنسان وحرّياته الأساسية.. في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، ص 146]

وقد أكّد الفقهاء المسلمون ضرورة توقيع عقوبة على المرتدّ، ولكن بعد تحقّق بعض الشروط الخاصّة تبعاً للروايات في السنّة الشريفة، وقد تمّ تقسيم المرتدّ إلى فطري ومليّ، وتبقى مسألة عقوبة الردّة من المسائل الفقهية التي ما زال بعض الفقهاء المعاصرين على وجه الخصوص يعالجونها؛ ولهذا فلن نتعمّق في هذه الدراسة في المسائل الفقهية البحتة⁽¹⁾.

ولا نغني بهذه المقاربة أنّ الإسلام يرشد المسلمين إلى ترك دينهم واعتناق الأديان الأخرى أو الإلحاد؛ لأنّه لا يوجد تهافت بين أن يحرص الدين على بقاء أتباعه فيه وبين تأجيل معاقبة تاركه إلى يوم القيامة، إذ إنّ الإسلام كما مرّ بيانه يتميز باعتماده على العقل والفكر في بناء عقيدته، وجعله الطريق السليم إلى الإيمان الصحيح، لذا فهو لا يخشى أن يفكر أتباعه فيه؛ لأنهم إن فكروا به فسيزدادون إيماناً وتسليماً، وإن لم يهتدوا إليه فأمرهم إلى الله.

الثالث: الذمّة والحزبية

أمّا تطبيق حكم الذمّة والحزبية فإنّه لا يعني إطلاقاً مصادرة حرية الاعتقاد لأهل الذمّة وإجبارهم على اعتناق الإسلام، بل كانت تترتب عليه مصلحة، وبموجبها شرّعه الله ﷻ. ويمكن فهم هذه المصلحة على أنّها دعوة لتحالف وعقد يضمن السلم ويؤسّس للتعاون بين طرفين، أحدهما قويّ ويتحمّل مسؤولية تنفيذ شؤون النظام والحماية، والآخر مجموعة ضعيفة تشارك مشاركة مادّية مع الطرف الآخر، ويعيش معه وفقاً لنظام معيّن. ويمكن وصف هذا العقد بأنّه عقد شراكة بين مجموعة تمثّل أقلية في مجتمع معيّن، مع سلطة هذا المجتمع لضمان حقوق كلا الطرفين والنظام في الحياة. ويمكن توسيع هذا المفهوم ليشمل عقود السلم بين الدول أو عقود الحماية والدفاع، وبهذا يتّضح أنّ الحزبية لا تتعارض مع حرية الاعتقاد،

1. المرتدّ الفطري: هو الذي يخرج عن دين الإسلام وقد انعقدت نطفته، والمشهور أنّ الملاك هو إسلام الأبوين وقت انعقاد نطفته، ويقابل المرتدّ الفطري المرتدّ المليّ وهو الذي أسلم عن كفر، ثم ارتدّ ورجع إلى الكفر؛ بأن كان كافراً فأسلم، ثم ارتدّ ورجع إلى حالته الأولى، أي الكفر. للمزيد مراجعة كلمات الفقهاء حول عقوبتهما في هذا الخصوص.

بل في نظامها ما يضمنها.

المبحث الرابع: مقايضة الاتجاهين

لا ريب أنّ الفضائل التي تنتحلها الأنسنة المعاصرة وتحتكرها ليست من إبداعها، بل ما كان فيها من خير فهو مسبوق بما جاء به الدين، خصوصاً خاتم الأديان والمهيمن عليها وهو الإسلام، فلا نحتاج في تأسيس هذه الفضائل لبعض آراء أتباع نظرية الأنسنة التي تحاول أن تتعالى على الأديان، وتطرح نفسها بديلاً عنها. [انظر: الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 65]

أما من ناحية المعرفة وطرقها، فالأنسنة تتبني المنهج التجريبي الحسي فقط، وترفض الأمور الماورائية مع «أنّ أصول التجربة وحجّيتها - بمعنى جواز الاستناد إليها في مقام البحث العلمي - مبنية على أصول عقلية محضة غير مجرّبة ولا محسوسة، كامتناع اجتماع النقيضين، وأصل العلّية - بمعنى أن لكلّ حادث علّة مؤثّرة - وأنّ الاتفاق لا يكون دائماً ولا أكثرثاً، وهذا الاستناد إلى الأصول العقلية المجردة، يبطل أصل كلامهم في عدم اعتبار الأحكام العقلية غير المحسوسة، وكلّ ما لا يمكن إخضاعه للتجربة الحسية. [انظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 94]

وكذلك فإنّ الاهتمام بالعلوم التجريبية ليس من مبتكرات الأنسنة، ولا ممّا يمكن تسجيله كميّزة لها؛ إذ إنّ العلوم التجريبية قد نالت من الاهتمام البالغ عند الفكر الديني مع تركيزه على الوحي، وكان ينبغي للاتّجاه التجريبي الوقوف عند حدّه الصحيح ولا يتجاوزّه؛ لأنّ التجربة كما لا يتسوّى لها إثبات الأمور الماورائية لفقدانها الآليات لذلك، فإنّها لا تستطيع كذلك إنكارها.

أما من ناحية المبادئ الإنسانية، فقد أولت الأنسنة الإنسان اهتماماً بالغاً، ومع ذلك نرى هناك عدّة نقاط تتناقض وهذا المبنى. فتبنيها نظرية التطور التي ترى أنّ الإنسان "فكرة طارئة بالصدفة على العالم" [دوجلاس ولسكين، العلم وأصل الإنسان، ص 17]، فهذا يعني أنّه «يحرم الإنسان مركزته وقيّمته الاستثنائية في هذا العالم؛ إذ هي تجعل من الإنسان جزءاً من السلسلة الحيوانية لا أكثر» [الخضر، استحقاق الكرامة الإنسانية.. بحث في فلسفة نيتشه الأخلاقية، ص 10 و11].

وقد ذهبت الداروينية بتطبيقها في علم الاجتماع إلى رفض المساواة الإنسانية رفضاً تامّاً، فيقول ويليام سمنر (William Sumner): «ربما يكون الافتراض القائل بأنّ البشر متساوون هو أكثر حماقة صافية وُضعت في أيّ لغة بشرية على الإطلاق ... وهذا تناقض فاقع ومباني الأنسنة» [صقر، في بناء الوعي، ص 81].

لكن خلافاً لهذا الادّعاء المتناقض، فقد اهتمّ الدين بالإنسان بجميع جوانبه المادّية والمعنوية غاية

الاهتمام؛ إذ نفخ الله فيه من روحه وجعله خليفة له في الأرض وأكرمه وسخر له ما في الأرض وأسبغ عليه نعمه ظاهرة وباطنة وساوى بين بني البشر كافة من حيث الإنسانية.

وتدعي الأنسنة أنها تمنح الإنسان حرية مطلقة، وتدعو إلى إعمار هذه الحياة الدنيا فقط، وأنكرت وجود عالم آخر، واعتبرت وجود الإنسان ضرباً من العبث الذي لا غاية له ولا حكمة فيه، بينما الدين اهتّم بكلتا النشاطين. قال تعالى: ﴿وَأُتِغَ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [سورة القصص: 77]، وبين أن خلق الإنسان ليس عبثاً وكذلك خلق العالم.

لذا فعلى الأنسنة بيان إلى أي حرية اعتقادية تدعو حين ترفع شعار اللادينية بدعوى تحرير الإنسان من اللاهوت، وجعله مركزاً ومحوراً للكون، وبالتالي رفض الأديان السماوية وتعاليمها، بل والاستهزاء في بعض الأحيان من رموزها ومقدساتها بعنوان حرية التعبير؟ فالرسوم الكاريكاتيرية ومنع الحجاب في الأوساط الاجتماعية خير شاهد على هذا التناقض الواضح؛ ولهذا فعندما يعرف الشخص نفسه بأنه من أتباع نظرية الأنسنة فإن ذلك يستبطن مخالفته ورفضه لمن لا يوافقه في تصوّره عن الإنسان، وإن ادّعى أنه يستوعب الجميع.

يقول كوفمان (Jean Claude Kaufmann) (1948-2011): «جزء كبير من عملية التعريف يتغذى على رفض الآخر».

[Robert L. Waggoner, The Religious Face of Humanism, P 2]

وكل هذا ناتج عن الرؤية الكونية الناقصة التي تتبناها الأنسنة، فإنّها نظرت إلى الكون نظرة ماديةً وغفلت عن البعد المجرد عند الإنسان وجعلته في دائرة ضيقة وفتحت له أبواب نيل اللذة والشهوات والميول والأهواء، وكذلك قيدت العقل البرهاني الذي يثبت الحقائق الماورائية، مع أن حرية الاعتقاد تتطلب بحثاً حراً.

ولهذا فإن الأنسنة متناقضة في دعوتها إلى حرية الاعتقاد؛ إذ تلغي جميع البرامج الدينية في المدارس وتشن حرباً على الشعائر الدينية في الأوساط الاجتماعية، بحجة أن الدين هو علاقة فردية بين الإنسان وربّه، وهي في محاولتها فرض أفكارها لا تتوانى من تحقيق ذلك بشتى الطرق؛ كالظلم والقهر والإرهاب والسخرية.

بينما الفكر الديني جعل مسألة حرية الاعتقاد أساس الدين، وتبني المنهج البرهاني والعقل القطعي وذم التقليد الأعمى، وأعطى للعقل السلطة العليا في اختيار العقيدة الصحيحة أو الدين الصحيح، وحرره من قيود الأوهام والظنون والخرافات. والدين يرى أن المعاد الذي هو من أصوله لا يكون ذا معنى صحيح إلا بتوفر حرية الاعتقاد، فالإنسان مجبور على حرية الاختيار، ويؤكد الدين أن الإيمان من الأمور

القلبية التي لا سبيل للإكراه والقهر فيها، وهو يقرّ مبدأ التعددية الدينية والتنوع في المعتقدات والأديان، وأنه أمر لا مناص منه، ولو صحّ إكراه الناس على اعتناق عقيدة أو دينٍ معيّنٍ بالجبر وإلا فيعاقبون، لكن الله أولى من الجميع بفعل ذلك؛ إذ إنّه هو الخالق القدير على كلّ شيء، ولجبلهم على الطاعة المحضة كما هو حال الملائكة.

الخاتمة

إنَّ مسألة حرّية الاعتقاد ذات أهمية بالغة؛ إذ إنّها هي التي تعطي للإنسان جوابًا عن أسئلته الأساسية حول الكون والوجود، وتلعب دورًا مصيريًا في حياته من حيث الأيديولوجيا والسلوك، وهي حقّ كلّ إنسان في اعتناق الفكر الذي يراه حول الكون والحياة.

إنَّ المبادئ التي أسّست الأُسنة عليها لا تقبل حرّية الاعتقاد ولا تؤصّلها إلّا حسب نظرتها الضيّقة، وهذه النظرية ولدت على أنقاض الديانة المسيحية، ورفعت شعار محورية الإنسان كردّة فعل على سلطة الكنيسة، وتبنّت المنهج التجريبي لإنكار ما وراء الطبيعة، واهتمّت بالبعد المادّي للإنسان، غافلةً عن بعده المعنوي المجرّد الذي هو حقيقة.

وأما الفكر الديني، فهو مبنيٌّ على رؤية كونية حقيقية لا تهمل أيّ بعد من أبعاد الوجود الإنساني، فإنّه في تأصيل حرّية الاعتقاد يبيّن أنّ الاختلاف في الفكر والتنوّع في العقيدة بين البشر أمر طبيعي، ويدعو إلى التفكّر والتعقّل والتحرّر من سلطان الأهواء والتقليد؛ ليتمكّن الإنسان من بناء رؤيته الخاصّة ويعتق ما استقرّ عليه عقله واطمأنّ إليه قلبه، ووفقًا لهذه المنهجية الرصينة فإن الفكر الديني خلافًا لمدّعيات الأُسنة واتّهاماتها تضمّن حرّية الاعتقاد للإنسان.

قائمة المصادر

- إبراهيم، عدنان، حرية الاعتقاد في الإسلام ومعتزلاتها رسالة دكتوراه، فيينا- النمسا، 2014 م.
- ابن الخطيب، محمد محمد عبد اللطيف، أوضح التفاسير، المطبعة المصرية ومكتبتها، ط 6، 1964 م.
- بوحديبة، عبد الوهاب، الإنسان في الإسلام، دار الجنوب للنشر، 2016 م.
- بيري، جيروم وآخرون، القيم إلى أين؟، ترجمة: زهيدة درويش جبور، دار النهار، بيروت، 2004 م.
- بيري، رالف بارتون، معنى الإنسانية، ترجمة يوسف ميخائيل أسعد، 1972 م.
- بيهي، مايكل، صندوق داروين الأسود، ترجمة: د. مؤمن الحسن وآخرون، دار الكتاب للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2014 م.
- بيهي، مايكل، صندوق داروين الأسود، ترجمة: د. مؤمن الحسن، دار الكاتب للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2014 م.
- حبش، محمد، المذهب الإنساني في الإسلام.. دراسات تأصيلية، مركز الدراسات لبحوث التنوير والحضارة، الإمارات، ط 1، 2021 م.
- الحفني، عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2018 م.
- الحباز، منير، الحقيقة المهدوية.. دراسة وتحليل، تحسين، النجف الأشرف، ط 1، 1431 هـ.
- الخضر، عمر، استحقاق الكرامة الإنسانية.. بحث في فلسفة نيتشه الأخلاقية، جروس برس، ط 1، 2015 م.
- الراجحي، صالح بن عبد الله، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مكتبة العبيكان، الرياض، 1424 هـ.
- الرماح، د. إبراهيم بن عبد الله، الإنسانية المستحيلة، مركز دلائك، الرياض، ط 2، 1439 هـ.
- الرويلي، ميجان و...، دليل النقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 3، 2002 م.
- سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص علي رباني گلبيگاني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المشرفة، ط 8، 1421 هـ.
- السيف، خالد، ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة، ط 1، 1431 هـ.
- الشحود، علي بن نايف، الأحكام الشرعية للثورات العربية، ط 1، 1432 هـ.
- صقر، خالد، في بناء الوعي، مركز تفكير للبحوث والدراسات، ط 1، 2014 م.
- طباطبائي، محمد حسين، قرآن در اسلام، دار الكتب الإسلامية، تهران.
- طباطبائي، معنويت تشيع، انتشارات تشيع، قم.
- الطريق، أحمد، نقد فلسفة الحداثة عند ميشيل فوكو.. نقد النزعة الإنسانية، أفريقيا الشرق، ط 1، 2015 م.

- العمر، تيسير، حرية الاعتقاد في ظل الإسلام، رسالة دكتوراه، كلية الإمام الأوزاعي، 1995 م.
- فيري، لوك، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: محمد هشام، أفريقيا الشرق، المغرب، 2002 م.
- كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، مصر، 1400 هـ.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، ط1، 1996 م.
- لو، ستيفن، الإنسانية.. مقدمة قصيرة جدًا، ترجمة: ضياء وراد، مؤسسة الهداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2016 م.
- المالكي، حسن بن فرحان، حرية الاعتقاد في القرآن الكريم والسنة النبوية، الرياض، 1431 هـ.
- المصري، د. أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، دار الأميرة، بيروت، 2012 م.
- مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 2013 م.
- الموسوي، د. سيد روح الله، جدلية الرؤية الأنسية والرؤية العقدية، مجلة الدليل، العدد 2، 2018 م.
- واعظي، أحمد، الإنسان من منظور الإسلام، ص 139-140، ترجمة عبد الله آلبوغبيش، بيروت، مكتبة مؤمن قريش، ط1، 2016.

Refrence

- Ian Crofton, Big ideas in brief,
Law, Humanism: A Very Short Introduction
Lloyd and Mary Moraine, Humanism
M. N. Roy, New Humanism: A Manifesto
Tina Beattie. The New Atheists: The Twilight of Reason & the War on Religion.
Robert L. Waggoner, The Religious Face of Humanism, 2000
William R. Murray, Reason and Reverence: A New Religious Humanism
Walter T. Stace, The Concept of Morals 1965
Webster Merriam, Merriam-Webster's Collegiate® Dictionary, U.S.A, Merriam-Webster, Incorporated, 8th edition, 2005.

A critical study of some of Al-Razi's monotheistic views in his al-Tafsir al-Kabeer

Shu'aib Muhammad

Ph.D Ph.D. in Islamic Philosophy, Aalul-Bayt University, Nigeria.

E-mail: Shuaib 1234@gmail.com

Summary

This study discusses the views of *Fakhruddin al-Razi* in his book *al-Tafsir al-Kabeer* (the big exegesis), or as called *Mafateehul-Ghayb* (the Keys of the Unseen) concerning some issues related to the monotheism of God Almighty. The article discusses and criticizes these opinions with a brief reference to the most reliable opinion on which the Twelver Shia rely. The main problem that this article discusses is showing the important points of the theological issues that relate to the true monotheism of God's essence and how He is characterized by His attributes, so that His real oneness would not be defected. This issue has played a major role in the Islamic heritage, especially in the theological field, and more specifically in the exegetical heritage of *Fakhruddin al-Razi* through his explanation of the meanings of Qur'anic verses. The approaches followed in this article are the inductive, analytical, and critical approaches; so, I have induced al-Razi's opinions on these matters, analyzed and criticized them when necessary. The conclusion I have got to in the article is that the doctrinal backgrounds had had a negative influence on al-Razi's thoughts in his interpretation of some of the Qur'anic verses that were strictly related to monotheistic theological questions.

Keywords: critical study, al-Razi's opinions, the Big Exegesis (al-Tafsir al-Kabeer), monotheism, God's attributes.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.80-104

Received: 10/12/2022; Accepted: 5/1/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



دراسة نقدية لبعض آراء الرازي التوحيدية في تفسيره الكبير

شعيب محمد

دكتوراه في الكلام الإسلامي، جامعة آل البيت عليه، نيجيريا. البريد الإلكتروني: Shuaib 1234@gmail.com

الخلاصة

إنّ هذه المقالة تتناول عرض آراء فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير المسمّى مفاتيح الغيب حول بعض المسائل المتعلقة بتوحيد الله تعالى، ودراسة تلك الآراء ونقدها مع الإشارة المختصرة إلى الرأي الراجح الذي تعتمد عليه مدرسة أهل البيت عليهم تجاه ذلك. وستكون المشكلة الأساسية التي تقوم المقالة بمعالجتها هي بيان النقاط المهمة من المسائل الكلامية التي تتعلق بالتوحيد الحقيقي لذات الله وكيفية اتّصافه بالصفات، بحيث لا تنثلم الوحدة الحقيقية له تعالى. وقد لعبت هذه المسألة دوراً كبيراً في الموروثات الإسلامية، خاصّة الساحة الكلامية، وبالأخص في الموروث التفسيري للفخر الرزيّ خلال توضيحه لمعاني الآيات القرآنية. والمناهج المتبعة في هذا المجال هي: الاستقرائي والتحليلي والنقدي؛ إذ أقوم باستقراء آراء الرازيّ تجاه تلك المسائل وأقوم بتحليلها مع نقد ما يستحقّ ذلك. والنتيجة التي توصّلت إليها في المقالة هي: إنّ الخلفيات العقدية قد أثّرت تأثيراً سلبياً على أفكار الرازيّ خلال تفسيره لبعض من الآيات القرآنية التي لها ربط وثيق بالمسائل الكلامية التوحيدية.

الكلمات المفتاحية: دراسة نقدية، آراء الرازيّ، التفسير الكبير، التوحيد، صفات الله.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 81-104

استلام: 2022/12/10 ، القبول: 2023/1/5

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

تناولت هذه المقالة دراسةً نقديةً لبعض آراء فخر الدين الرازي تجاه توحيد الله تعالى؛ إذ تتداول في طياتها المسائل المتعلقة بالتوحيد الذاتي بقسميه الأحدي والواحد، والتوحيد الصفاتي، وقد أوردت خلال البحث الآراء التي تبناها الرازي في تفسيره الكبير في تلك المسائل، وأوردت الآيات القرآنية التي اعتمد عليها، ومن ثمّ قمت بدراسة تلك الآراء ونقد ما يستحقّ النقد منها مبيّناً الرأي الصحيح الذي يتناسب مع تعاليم مدرسة أهل البيت عليه السلام.

يعدّ البحث حول توحيد الله تعالى من جانب الذات والصفات نظراً إلى رأي فخر الدين الرازي خلال أسطر وصفحات تفسيره الكبير من البحوث البكرة؛ لأنّ المقالات والبحوث التي كُتبت في هذا المجال لم تكن مقيّدةً بكتابه التفسيري، أو لم يكن مجالها مجال هذه المقالة نفسه.

الفرع الأول: مباحث تمهيدية

قبل الخوض في صلب موضوع هذه المقالة يستلزم تمهيد البحث ببيان بعض الكلمات الأساسية في العنوان، والتي كان لها دور بارز في كشف النقاب عن ملابسات المعاني المفهومية؛ لما تتضمنه المقالة من جانب، ولما يتطلبه البحث من تسليط الضوء على إثبات كون الموروث العلمي - الذي هو المصدر والمعتمد الأساسي للمقالة، المعلنون بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب - من التراث العلمي للفخر الرازي بأكمله؛ لكي يصحّ انتساب الآراء المذكورة فيه إلى الرازي.

ولذلك سوف يتناول هذا الفرع بيان المراد بالتوحيد لغةً واصطلاحاً، ومن ثمّ يتطرق إلى النظرة المفهومية والمصادقية لتفسير الفخر الرازي.

المورد الأول: التوحيد لغةً واصطلاحاً

أولاً: التوحيد لغةً: إنّ لفظة التوحيد مصدر مأخوذ من مادّة "وحد" وهي تعني الانفراد. وهو يدلّ على الحدث ومن قام به؛ لأنّك إذا قلت التوحيد فلا بدّ من لحاظ الإفراد والمفرد. ومن أبرز ما يشتقّ من لفظة "وحد" الأحد والواحد. فالأولى تعني: الفرد الذي لا يتجزّأ، ولا يقبل الانقسام. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 6، ص 90؛ العسكري، الفروق اللغوية، ص 134]

وقد استعمل القرآن الكريم هذه الكلمة في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة التوحيد: 1 و2]. والثانية هي التي تستعمل عادة من باب الأعداد. وفي لسان العرب: «والواحد اسم بني لِمَفْتَحِ العدد تقول جاءني واحد من الناس، ولا تقول جاءني أحد» [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 446]. وقد جاء القرآن الكريم بهذه الكلمة في آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ

الرَّحِيمُ ﴿سورة البقرة: 163﴾.

ثانياً: التوحيد اصطلاحاً: إنّ للعلماء تعاريف متعدّدة حول المراد بالتوحيد، حيث ذهب بعضهم إلى أنّ المراد بالتوحيد هو الإقرار بالأحدية التي تعني نفي القسيم، والوحدانية التي تعني نفي الشريك والشبيه. [انظر: الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، ج 1، ص 134]

وذهب الجاحظ المعتزليّ إلى أنّ التوحيد يعني نفي الجزئية والشباهة لله تعالى حيث قال: «التوحيد يعني: أنّ الله الواحد ليس ذا أجزاء، ولا يشبه شيئاً ذا أجزاء. وكلّ من قال بتجزئة الواحد الحقّ أو شبهه بشيء ذي أجزاء لا يكون موحّداً، وإن انتحل اسم التوحيد» [الجاحظ، رسائل الجاحظ، ص 33]. وفي "شرح توحيد الصدوق": «التوحيد: هو الإقرار بكون الله تعالى فرداً متفرداً، الذي لا نظير له في الذات والصفات والأفعال، ولا يشاركه أحد في الماهية والوجود والكمال» [انظر: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 53].

وفهم بذلك أنّ اصطلاح كلمة التوحيد يعني الإقرار الذي يختصّ بتوحيد ذات الله من جوانب مختلفة، ولا يدخل في ذلك بعض المسائل الكلامية، وحتى وإن كانت تُدرس وتُتناول في الكتب الكلامية. نعم، ذهب العلامة الطباطبائيّ إلى القول بأنّ الوحدانية الحقيقية تستلزم وجود النبوة والولاية والإيمان بالمعاد [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16 ص 187]، ولكن ذلك لا يعني أنّ تلك المسائل داخلية في تعريف التوحيد بالمعنى الاصطلاحيّ.

المورد الثاني: نظرة إلى تفسير الفخر الرازيّ

أولاً: نظرة إلى التسمية: إنّ الباحث في كتب التراجم والطبقات، وكتب التاريخ وسير الأعلام، أو في كتب علوم القرآن، سوف يعثر بكلمات وتعابير متعدّدة حول الاسم الحقيقيّ لذلك الكتاب، ولكنّه إذا تصفّح الباحث بعض كتب الرازيّ فسيعثر على بعض إرجاعات الرازيّ بنفسه إلى ذلك التفسير؛ إذ سمّاه في تلك الكتب بـ "التفسير الكبير". ومن تلك الإرجاعات ما ذكره في كتابه "الأربعين في أصول الدين": «في هذه الآيات لطائف كثيرة دالّة على صحّة القول بالمعاد الجسماني، ذكرناها في "التفسير الكبير" [الرازيّ، كتاب الأربعين في أصول الدين، ص 286]. وقوله: «إنّا قد ذكرنا في "التفسير الكبير" كلّ الوجوه المذكورة في هذه الآية» [المصدر السابق، ص 351]. وقوله: «وأما الأجوبة المفصلة فمذكورة في "التفسير الكبير" [المصدر السابق، ص 410]. وقوله في مناقب الإمام الشافعيّ: «واعلم أنّ من طالع "التفسير الكبير" الذي صنّفناه، ووقف على كيفية استنباطنا للمسائل على وفق مذهب الشافعيّ، من كتاب الله تعالى، علم أنّ الشافعيّ كان بجرّاً، لا ساحل له في هذا العلم» [الرازيّ، مناقب الإمام الشافعيّ، ص 193]. وقوله في المطالب العالية: «اعلم: أنّا قد بالغنا في شرح هذا الباب في "التفسير الكبير" ونحن نذكرها هنا جملاً وأصولاً فنقول: ...» [الرازيّ، المطالب العالية من العلم الإلهي، ج 4، ص 355]. وقوله: «وقد ذكرناه على

سبيل الاستقصاء في "التفسير الكبير" فمن أراد هذا النوع فعليه بذلك الكتاب» [المصدر السابق، ص 360].

هذا على سبيل الاختصار والاستشهاد، وقد أيد بعض علماء التراجم والطبقات هذه التسمية، إذ ذكروا أنَّ للفخر الرازي تفسيراً يسمى بـ "التفسير الكبير"، وإن كان هناك اختلاف بسيط بينهم. [انظر: ابن المستوفي، تاريخ إربل، ج 2، ص 538؛ ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج 4، ص 427؛ السيوطي، طبقات المفسرين، ص 115؛ الداوودي، طبقات المفسرين، ج 2، ص 217]

ثانياً: نظرة إلى الكاتب: تنصب هذه النظرة إلى كاتب هذا التفسير المسمى بالتفسير الكبير أو مفاتيح الغيب، فكما اختلف العلماء في تحديد اسم هذا التفسير، فقد اختلفوا أيضاً في كون التفسير بأكمله من الجهد الشخصي للفخر الرازي، أم أنَّ هناك شخصية أخرى قامت بتكملة هذا التفسير بعد وفاة صاحب المشروع؟

وقد كتبت عدة مقالات وبحوث عديدة في هذا المجال، وقد حاول القائلون بكون التفسير بأكمله من مجهودات فخر الدين الرازي في إثبات رأيهم؛ مستدلين بإحالات مبعثرة في ثنايا ذلك التفسير تارةً، وتارةً أخرى مستدلين بوحدة الأسلوب والمنهج أو بقرائن أخرى. وحاول القائلون بالخلاف أيضاً إثبات رأيهم، مستدلين باختلال في بعض أساليب ذلك التفسير تارةً، وتارةً أخرى بما يُنقل عن بعض الأعلام. وحسب ما توصلت إليه نتيجةً بحثي في هذا المجال بعد دراستي لتلك المقالات والبحوث فإنَّ فخر الدين الرازي هو الذي أكمل تفسيره بنفسه؛ وذلك لأنَّ أدلة القائلين بأنَّ الرازي لم يُكمل تفسيره بنفسه مخدوشة، إمَّا لكونها مطروحة بنظرة عشوائية غير معتمدة على دليل وأثر علمي واقعي، أو بوجود تضارب بين أقوالهم، أو بوجود معارض على الخلاف، أو لكون دليلهم خلاف الواقع الخارجي.

الفرع الثاني: دراسة ونقد آراء الرازي تجاه معرفة الله والتوحيد الذاتي

إنَّ الآراء الكلامية للفخر الرازي المتعلقة بتوحيد الله ﷻ قد تكون متعلقة بمعرفته ﷻ، أو بالطرق والوسائل الموصلة إلى تلك المعرفة، أو تكون ناظرةً إلى التوحيد الذاتي الأحدي والواحد. وبناءً على ذلك فإنَّ هذا الفرع سوف يتكفل بتوضيح وبيان تلك الآراء، مع عرض موجز لأدلة الرازي، ومن ثمَّ يتطرق إلى نقد ما يستحقُّ النقد منها، وسيتمُّ ذلك عبر ثلاثة موارد هي: المورد الأول: معرفة الله بين الوجوب والإمكان، المورد الثاني: الوسائل والطرق الموصلة إلى معرفة الله، المورد الثالث: أحدية الذات وواحديته.

المورد الأول: معرفة الله بين الوجوب والإمكان

أولاً: أول الواجب على المكلف عند الرازي: اختلف علماء الكلام من مدارس متكلمي الأمة الإسلامية وطوائفهم في تعيين أول ما يجب على المكلف الاعتقاد به، ودارت أقوالهم في ذلك بين أربعة أقوال مشهورة:

القول الأول: إنّ أوّل واجب على المكلف هو النظر المؤدّي إلى المعرفة.

القول الثاني: إنّ أوّل واجب على المكلف هو معرفة الله تعالى.

القول الثالث: إنّ أوّل الواجبات هو القصد إلى النظر.

القول الرابع: إنّ أوّل الواجبات هو الإقرار بالشهادتين.

وهناك أقوال أخرى، ولكنّ هذه الأقوال الأربعة تعدّ أمهات الأقوال في هذه المسألة. [انظر: البيجوري، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، ص 47]

ويبدو أنّ المتابعة السطحيّة لكلمات الرازي في هذا المجال قد توهم الباحث بأنّ الرازي ليس لديه رأيٌ صريح في هذه المسألة، كما ذهبت إلى ذلك الدكتورة خديجة. [انظر: حمّادي، منهج الإمام فخر الدين الرازي بين الأشاعرة والمعتزلة، ج 1، ص 67 و 68]. وفي تفسير مفاتيح الغيب تطرّق الرازي إلى هذه المسألة، ولكنّه لم يبت فيها هناك بذكر رأيه الخاص، بل اعتبر القضية مورد اختلاف مشهور بين المتكلّمين إذ قال: «اتّفق المتكلّمون على أنّ أوّل الواجبات معرفة الله تعالى، أو النظر في معرفة الله أو القصد إلى ذلك النظر على الاختلاف المشهور فيما بينهم» [الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 32، ص 15].

ولكنّه بعد التصفّح الدقيق لكلمات الرازي في نفس التفسير يُفهم أنّ الفخر الرازي مع القول الثاني؛ إذ ذهب إلى أنّ أوّل ما يجب تحصيله هو معرفة الحقّ ﷻ، وأنّ ما يجب على الإنسان علماً هو المعرفة، ورئيس المعارف وسلطانها هو معرفة الله ﷻ. وعلى هذا يكون الرازي من القائلين بأنّ أوّل الواجبات هو معرفة الله تعالى. ويرى فخر الدين الرازي أنّ معرفة الله تعالى مقدورة للإنسان، ولكنّ تلك المعرفة ستكون معرفةً عرضيّةً؛ لأنّ المعرفة الذاتيّة غير ممكنة لذاته تعالى.

وقد استدلّ على هذا الرأي في تفسيره للآيات القرآنيّة منها قوله تعالى: ﴿لَا تَعْبُدُوا إِلَّا اللَّهَ إِنَّنِي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ﴾ [سورة هود: 2] فقال الرازي: «واعلم أنّ عبادة الله مشروطة بتحصيل معرفة الله تعالى قبل العبادة؛ لأنّ من لا يعرف معبوده لا ينتفع بعبادته، فكان الأمر بعبادة الله أمراً بتحصيل المعرفة أولاً» [المصدر السابق، ج 17، ص 152]. ومنها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَقَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 23] فقال: «أمّا قوله: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ﴾ فالمعنى أنّه سبحانه أرسله بالدعاء إلى عبادة الله تعالى وحده، ولا يجوز أن يدعوهم إلى ذلك إلّا وقد دعاهم إلى معرفته أولاً؛ لأنّ عبادة من لا يكون معلوماً غير جائزة وإنّما يجوز ويجب بعد المعرفة» [المصدر السابق، ج 23، ص 82].

ويرى الرازي أنّ النظر والاستدلال في نفسه لا يكون هو أوّل الواجبات، بل هو طريق موصل إلى الواجب الحقيقي وهو معرفة الله، وقد ذكر أنّ النظر والاستدلال هو الطريق الوحيد المؤدّي إلى معرفة الله

تعالى، بل ونفى وجود طريق آخر يوصل الإنسان إلى معرفة الله تعالى غير طريق النظر والاستدلال في أحوال المخلوقات. [راجع: المصدر السابق، ج 2، ص 87؛ ج 17، ص 143؛ ج 13، ص 49]

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ [سورة الأنعام: 76]. يقول الرازي: «تدل هذه الآية على أنه لا طريق إلى تحصيل معرفة الله تعالى إلا بالنظر والاستدلال في أحوال مخلوقاته؛ إذ لو أمكن تحصيلها بطريق آخر لما عدل إبراهيم عليه السلام إلى هذه الطريقة» [المصدر السابق، ج 13، ص 49].

دراسة رأي الرازي

وهذا القول الذي تبناه الرازي يكون أصح الأقوال عندي؛ وذلك لأن النظر والاستدلال في نفسه لا يكون واجباً، بل يكون وجوبه وجوب وسيلة ومقدّم، وليس بوجوب نفسي، فالاعتبار الحقيقي يكون فيما كان وجوبه نفسياً، والوجوب المقدمي وجوب اعتباري وليس حقيقياً. وبعبارة أخرى إن وجوب المعرفة هو الوجوب الأولي، ووجوب النظر والاستدلال وجوب ثانوي. فبالمعرفة يتفرع كل واجب من الواجبات. نعم، ليس المراد بالمعرفة هنا هي المعرفة الحقيقية المنطقية، بل هي معرفة محدودة متناسبة مع الحدود الوجودية والإمكانية للإنسان، وهي التي عرفها الرازي بالمعرفة العرضية.

ومن كلمات مولى الموحدين أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ» [الشریف الرضي، نهج البلاغة، ص 39].

ثانياً: التقليد في معرفة الله بين الجواز والمنع: تطرق المتكلمون الإسلاميون إلى مسألة جواز التقليد في أصول الدين، والتي يكون أهمها هو التوحيد ومعرفة الله تعالى، حيث توجهوا إلى المسألة بطرح سؤال هو: هل يجوز للمكلف أن يقلد الآخرين في مجال معرفة الله تعالى؟ وكادت كلمة العلماء الأعلام المتكلمين والفقهاء من طوائف المسلمين الشيعة والسنة أن تتفق على عدم جواز التقليد في أهم أصول الدين، التي هي التوحيد والنبوة والمعاد؛ وذلك لأن التقليد هو أخذ والتزام بقول الغير بدون حجة وبصورة موصلة إلى العلم واليقين.

وذهب فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير إلى نفس ما ذهب إليه الجمهور من القول بعدم جواز التقليد في أصول الدين، وذهب إلى أنه لا بد من النظر والاستدلال فيها. وقد اعتبر الرازي القول بمجرد التقليد حراماً؛ لأنه محض الهوى والشهوة، وأن التقليد ليس بطريق يوصل الإنسان إلى تحصيل الغرض المطلوب في هذا المجال، واعتبر ترك التقليد ومتابعة الدليل أولى في أمر الدين والدنيا. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 15، ص 67؛ ج 13، ص 145؛ ج 4، ص 175؛ ج 27، ص 187]

ومن الآيات التي استدلل بها الرازي في ذلك قوله تعالى: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى

يَسْمَعُ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أبلغه مَأْمَنُهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿[سورة التوبة: 6] حيث قال: «اعلم أنَّ هذه الآية تدلُّ على أنَّ التقليد غير كافٍ في الدين، وأتَّه لا بد من النظر والاستدلال؛ وذلك لأتَّه لو كان التقليد كافيًا لوجب أن لا يمهّل هذا الكافر، بل يقال له إمَّا أن تؤمن، وإمَّا أن نقتلك، فلمَّا لم يقل له ذلك، بل أمهلناه وأزلنا الخوف عنه، ووجب علينا أن نبليغه مَأْمَنُهُ؛ علمنا أن ذلك إمَّا كان لأجل أنَّ التقليد في الدين غير كافٍ، بل لا بد من الحجّة والدليل، فأمهّلناه وأخرناه ليحصل له مهلة النظر والاستدلال» [المصدر السابق، ج 15، ص 191].

دراسة رأي الرازي

وهذا الرأي الذي تبناه الرازي في هذه المسألة موافق لما تسالم عليه أغلب جمهور المتكلمين سنّةً وشيعَةً، وهو الرأي الصائب حسب رأيي؛ وذلك لأنَّ التقليد في معرفة الله تعالى لا يوصل الإنسان إلى اليقين الكامل المطلوب في الأمور الاعتقادية الضرورية، والتي كان أساسها هو التوحيد ومعرفة الله.

المورد الثاني: الوسائل والطرق الموصلة إلى معرفة الله

أولاً: الطريق الفطري

إنَّ الفطرة من الوسائل والطرق التي يستعملها البشر للوصول إلى معرفة الله تعالى، والمراد بها: أنَّ الله ﷻ خلق الإنسان على نحو ينجذب إلى خالقه نتيجة ما يشعر به في ضميره وأعماق نفسه، بحيث يميل إلى قوّة داخلية يعتقد كونها ذات قدرة كاملة لإنقاذه من الورطات والمهالك متى ما انقطعت عنه الأسباب والوسائل الخارجية، ولا يرى الإنسان في إدراك الفطرة لتلك القوّة أيّ تأثير للبراهين والدلائل العقلية.

وهذه الفطرة تكون أساسًا للمعرفة الإلهية المدووعة في باطن كلّ إنسان؛ ولذلك قيل إنَّ الفطرة جُبِلَتْ على الإقرار بتوحيد الله تعالى. [انظر: القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 2، ص 5] وقد تتحوّل المعرفة الفطرية إلى إيمان تفصيلي بمعونة العقل والتدبّر في الآيات الأفقية الكونية، ومع ذلك يكون أساس الإيمان قائمًا على دلالات وإرشادات الفطرة.

يرى فخر الدين الرازي أنَّ الفطرة الأولية شاهدةٌ بوجود الصانع المختار قبل الوقوف على الدلائل الدقيقة العقلية، إذ استشهد على ذلك ببعض من الآثار الوضعية الدالة على وجود العلة الفاعلية، ومن ذلك قوله: «إنَّ من لطم على وجه صبيٍّ لطمَةً فتلك اللطمة تدلُّ على وجود الصانع ... فلأنَّ الصبيّ العاقل إذا وقعت اللطمة على وجهه يصيح ويقول: من الذي ضربني؟ وما ذاك إلَّا أنَّ شهادة فطرته تدلُّ على أنَّ اللطمة لمّا حدثت بعد عدمها وجب أن يكون حدوثها لأجل فاعلٍ فعلها، ولأجل مختارٍ أدخلها في الوجود، فلمّا شهدت الفطرة الأصلية بافتقار ذلك الحادث مع قلته وحقارته إلى الفاعل فبأن تشهد بافتقار جميع حوادث العالم إلى الفاعل كان أولى» [الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 19، ص 80 و81].

وقد استدلل في ذلك أيضًا بحدوث دار منقوشة بالنقوش العجيبة على افتقارها إلى النقاش، مستدلًا بالدليل الأولوية إلى افتقار كل العالم إلى الفاعل المختار وهو الله تعالى [انظر: المصدر السابق]، ويرى أن الإنسان إذا وجد نفسه في محنة شديدة وبليّة قويّة يخضع لنداء الفطرة الدالة على وجود من يخلصه من الورطات، فقد ذهب إلى القول بأن شهادة الفطرة هي المؤثرة في ذلك، إذ تلجئ الإنسان إلى الافتقار إلى الصانع المدبّر. [انظر: المصدر السابق، ص 81]

وفي تفسيره للآية الشريفة القائلة: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُخْرِجَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى قَالُوا إِنَّ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا تُرِيدُونَ أَنْ تَصُدُّونَا عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا فَأْتُونَا بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة إبراهيم: 10] ذكر الأوجه الدالة على شهادة الفطرة بوجود الله ﷻ. [انظر: المصدر السابق]

دراسة رأي الرازي ونقده

وهذا الرأي الذي يتبناه الرازي من كون الفطرة من الطرق الموصلة إلى معرفة الله ﷻ، وكون هذا الدليل الفطريّ مقدّمًا على الدليل العقليّ الدقيق - اعتمادًا على تأييده لقول بعضهم حول ذلك - لا غبار عليه في الجملة. وأمّا إذا لاحظنا جانب القوّة والاستحكام بين تلك الطرق الموصلة إلى الله تعالى، فإنّ الطريق الفطريّ يكون أوضح الطرق وأسهلها، ويتمتع بالتقدّم الرتبّي لكونه سهل التناول بين صنف الناس وطوائفهم صغارًا وكبارًا، ولكنه لا يكون أفضل تلك الدلائل بلحاظ القوّة والاستحكام، بل إنّ الدليل العقليّ الدقيق المبني على مقدّمات عقلية صحيحة يكون مقدّمًا على الدليل الفطريّ بهذا اللحاظ.

ثانيًا: الطريق العقليّ

من الطرق الموصلة إلى معرفة الله تعالى وتوحيده العقل النظريّ الذي يدرك به الإنسان المدركات العقلية، والتي تحيط بجوانب الإنسان ومحيطه. وهذا الطريق العقليّ يتمحور تحت براهين عقلية كثيرة، ولكنّ تلك البراهين كلّها خاضعة لبراهين أساسية وهي ثلاثة: البرهان الأوّل: برهان النظم. الثاني: برهان الحدوث. البرهان الثالث: برهان الإمكان والوجوب.

وسنشير إلى هذه البراهين فيما يلي:

البرهان الأوّل: برهان النظم

حاصل هذا البرهان يقوم على مقدمتين حسيّة وعقلية، فأما المقدّمة الحسيّة تشير إلى وجود ظواهر

طبيعية خاضعة لسيادة نظام دقيق، متوازن ومنسجم مع الأجواء الحياتية التي يتعايشها الإنسان. فإدراك الإنسان لتلك الظواهر الطبيعية يكون إما بواسطة المشاهدة الظاهرية الحسية، وإما بواسطة الأدوات والطرق العلمية التجريبية. فالعلوم التجريبية الطبيعية تكشف أبعاداً جديدةً من النظام الخاضع لسيادة عالم الطبيعة حيناً بعد آخر.

وأما المقدمة العقلية فهي التي تحكم بامتناع صدور ذلك بدون وجود فاعل قادر، وناظم مبدع، وعليم يتمتع بإرادة استقلالية وقصد نافذ. وتحكم باستحالة صدور ذلك عن الصدفة أو الحركات الفوضوية، أو عن موجود لا يتمتع بالقدرة المطلقة وفاعلية تامة العلية، أو لا يتمتع بإرادة وقصد استقلاليتين ونافذتين. فلازم هذا الحكم يُنتج وجود فاعل قادر، وناظم مبدع، ومريد قاصد مستقل الإرادة والتصميم، فذلك هو الله تعالى لا غير.

ويرى فخر الدين الرازي أنّ الترتيب العجيب الذي يتمتع به نظام الكون، وائتلاف حركاته مبني على حكمة وفلسفة، ولا يمكن أن يقال إنّ ذلك وقع عبثاً وجزافاً، وحكم بالجنون على القائل بجواز صدور ذلك عبثاً. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 184]

فعقب كلامه بعد عرضه للاحتتمالات المتوقعة في ذلك المجال بقوله: «فيعود الأمر إلى أنّه يبعد في العقول أن يكون مدار هذه الأجرام المستعظمة، والحركات الدائمة، على العبث والفسه، فلم يبق في العقول قسم هو الأليق بالذهاب إليه إلا أنّ مدبراً قاهراً غالباً على الدهر والزمان يحركها لأسرار مخفية، ولحكم لطيفة هو المستأثر بها، والمطلع عليها» [المصدر السابق].

وقد استدلل الرازي على ذلك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 164].

البرهان الثاني: برهان الحدوث

فالحدوث يعني كون وجود الشيء مسبوقاً بالعدم، وقد قسّم الحدوث إلى قسمين هما: الحدوث الزماني: وهو الحدوث الذي يكون مسبوقاً بالعدم الزماني. والحدوث الذاتي: وهو الحدوث الذي يكون مسبوقاً بالعدم في حد ذاته. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 147]

ولكنّ هذا البرهان يتمحور حول الحدوث الزماني؛ لأنّ الحدوث الذاتي راجع إلى الإمكان الماهوي، ويتكوّن برهان الحدوث بثبوت ثلاث مقدمات هي:

الأولى: أنّ جميع الموجودات المادية متغيرة، والثانية: أنّ كلّ متغير فهو حادث، والثالثة: وكلّ حادث

لا بدّ له من محدث، فينتج أنّ جميع الموجودات المادّية حادثّة. فالقاعدة العقلية البديهية تثبت أنّ كلّ حادث لا بدّ له من محدث.

يرى فخر الدين الرازي أنّ لكلّ محدث دلالة على وجود الله تعالى، وقد قسّم الموجودات إلى قسمة ثنائية، وهي إمّا أن يكون الموجود قديماً وإمّا محدثاً، وأثبت أنّ القديم هو الله تعالى، وكلّ ما عداه محدث، والمحدث دالٌّ على وجود صانعه ومقرّاً بوحداً ذلك الصانع، ومعتزفاً بلسان حاله على إلهيته تعالى. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 199]

وقد استدللّ الرازي على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَهُ مَا سَكَنَ فِي اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [سورة الأنعام: 13]. حيث قال: «... وذلك مشعراً بالتغيّر وهو الحدوث، والحدوث ينافي الأزلية والدوام، فكلّ ما مرّ به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث، وكلّ حادث فلا بدّ له من محدث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدّماً عليه، والمتقدّم على الزمان يجب أن يكون مقدّماً على الوقت والزمان، فلا تجري عليه الأوقات، ولا تمرّ به الساعات، ولا يصدق عليه أن كان وسيكون» [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 199].

وقد ذكر أنّ التغيّر بنفسه هو الحدوث، والحدوث في نفسه ينافي الأزلية والدوام، فكلّ ما مرّ به الوقت ودخل تحت الزمان فهو محدث، وكلّ حادث فلا بدّ له من محدث، وفاعل ذلك الفعل يجب أن يكون متقدّماً عليه، والمتقدّم على الزمان يجب أن يكون مقدّماً على الوقت والزمان، فلا تجري عليه الأوقات، ولا تمرّ به الساعات، ولا يصدق عليه أن كان وسيكون. [انظر: المصدر السابق، ج 12، ص 146]

البرهان الثالث: برهان الوجوب والإمكان

وهو البرهان الذي يتقوم بثبوت أربع مقدّمات عقلية، والتي توصل العاقل إلى الاعتراف بوجود مفيض الوجود والكمال متناسب مع جميع الموجودات التي لم يكن الوجود من ذاتياتها، وهي كالتالي:

المقدّمة الأولى: أنّ الموجود بما هو موجود إذا نُسب إليه الوجود في الخارج يكون أمره أحد الأمرين، وهو إمّا أن يكون اتّصافه بذلك الوجود من صميم ذاته بحيث لا ينفكّ عنه ذلك الوجود بأيّ حال من الأحوال، وإمّا أن يكون اتّصافه بالوجود ليس من صميم ذاته، بل إنّ الوجود والعدم فيه متساوي النسبة، ولا يستدعي في حدّ ذاته ضرورة الوجود أو العدم ولزومهما. وقد سُمّي الأول بواجب الوجود لذاته، والثاني بممكن الوجود لذاته.

المقدّمة الثانية: إنّ ممكن الوجود يحتاج إلى علّة في وجوده حدوثاً وبقاءً، فإنّ الافتقار إلى العلّة من سمات الممكن؛ لكون وجوده غير نابع من صميم ذاته، بل إنّ الوجود والعدم متساويا النسبة تجاهه، فلا ينفكّ عنه الافتقار حدوثاً وبقاءً؛ لأنّه لو انفكّ عنه الافتقار إلى العلّة بعد وجوده ولو في آنٍ وأزمنةٍ ما،

لأنقلب ممكن الوجود إلى واجب الوجود ولو كان ذلك في لحظة من لحظات حياته، فالعقل يحكم ببداهة استحالة ذلك.

المقدمة الثالثة: قد تقدّم أنّ ممكن الوجود لا بدّ أن يكون رهينَ علّةٍ متقدّمةٍ عليه أخرجته من عالم العدم إلى عالم الوجود، وتلك العلّة يستحيل أن تكون دائرة بين الممكنين، بحيث يكون الأوّل علّةً وجوديّةً للثاني وفي الوقت نفسه يكون الثاني علّةً وجوديّةً للأوّل. ووجه استحالة ذلك وامتناعه هو: أنّ مقتضى كون الأوّل علّةً للثاني يستلزم تقدّم ذلك الأوّل على الثاني، ومقتضى كون الثاني علّةً للأوّل يستلزم تقدّم ذلك الثاني على الأوّل، فيُنتج ذلك كون الشيء الواحد بالنسبة إلى شيء واحد في حالة واحدة وفي آن واحد متقدّمًا وفي الوقت نفسه متأخّرًا، فالعقل يحكم باستحالة ذلك لكونه جمعًا بين النقيضين، وهذا هو ما يعبر عنه باستحالة الدور.

المقدمة الرابعة: نظرًا إلى استحالة الدور؛ قد يقال باجتماع سلسلة من العلل والمعلولات الممكنة، والتي يكون تواجد بعضها بالنسبة إلى بعض طولياً، من قبيل أن يكون الأوّل متوقّفًا على وجود ثانٍ، والثاني متوقّفًا على ثالث، والثالث على وجود رابع، والرابع متوقّف على وجود خامس إلى ما لا نهاية له من العلل الممكنة، وهذا محال. ووجه استحالة وامتناع ذلك هو: أنّ مقتضى كون تلك العلل والمعلولات ممكنةً يستلزم كونها معلولةً، والشيء المعلول لا يكون علّةً وجوديّةً لنفسه، ولا علّةً لغيره ما لم ينته إلى موجود خارج عن دائرة الممكنات، فالعقل يحكم باستحالة تواجد أيّ شيء من تلك السلسلة ما لم تنته إلى موجود غير ممكنٍ، يتمتّع بالاستقلالية في الوجود والفيض، والذي لا يكون من سماته الافتقار والفقر، وهو واجب الوجود، وهذا هو ما يعبر عنه باستحالة التسلسل.

ويرى فخر الدين الرازي أنّ كلّ موجود لا بدّ أن يكون أحد الأمرين، وهما: إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته، ويرى أنّ مصداق واجب الوجود واحد هو الله ﷻ. ويرى أنّ كلّ ما سوى الله تعالى ممكن، ووجود الممكن رهين الإيجاد والتكوين من الواجب، بل ويرى أنّ البرهان القاطع دالٌّ على لزوم إسناد جميع الكائنات إلى واجب الوجود. [انظر: المصدر السابق، ج 12، ص 126؛ ج 10، ص 166]

وقد أيد هذا البرهان بقوله: «... أنّ كلّ موجودٍ فهو إمّا واجب الوجود لذاته، وإمّا ممكن الوجود لذاته، وواجب الوجود لذاته واحد وهو الله ﷻ، وما سواه ممكن وكلّ ممكن فلا يمكن دخوله في الوجود إلّا بإيجاد الله تعالى وتكوينه» [المصدر السابق، ج 12، ص 126].

دراسة رأي الرازي حول الطريق العقلي

وطبقًا لهذه البراهين الثلاثة التي ذكرها الرازي في كلمات تفسيره، يكون الرازي من القائلين بأنّ الطريق العقليّ موصل إلى معرفة خالق الكلّ وصانعه، الذي أوجد الآثار الدالّة إليه، ونظّمها بترتيب

عجيب، أبهر العقول وحيرها، وجعلها تعترف بوجود فاعلٍ قادرٍ، وناظمٍ مبدعٍ، ومريدٍ قاصدٍ، مستقلٍ الإرادة والتصميم، وهو الله ﷻ. وبمنظرة أخرى هو الذي أحدث جميع المحدثات العلوية والسفلية، وهي متعلقةٌ به حدوداً وبقاءً، وجعل قوامها الإمكان والحدوث. وهذه الرؤية التي يتمتع بها الرازي من المسلّمات العقلية.

ثالثاً: الطريق النقلي

إنّ الأدلة النقلية - وهي القرآن الكريم والسنة الشريفة والإجماع - من الوسائل التي يستفاد بدلالاتها لمعرفة الله تعالى، خصوصاً ما يورث القطع واليقين من تلك الأدلة. ويرى بعض المسلمين أنّ تلك الأدلة لها دورها الخاص في هذا المجال، إذ يعتقدون بكفاية الأدلة النقلية في مجال معرفة الله تعالى عن الأدلة العقلية التي يرى غيرهم أنّها هي الحاكمة على الأدلة النقلية، بل بها تكتسب النقلية شرعيتها حتى لا يحصل الدور؛ وذلك لأنّ الإنسان إذا لم يكن لديه دليل ذاتي وجداني خارج عن الأدلة النقلية، يوصله إلى القناعة التامة بأنّ هناك حاجة ماسةً إلى الأدلة النقلية أولاً، وبصحة صدورها ثانياً، وبصحة صلاحيتها في مجال الاستدلال العقدي ثالثاً، فسوف يكون الأخذ بالأدلة النقلية لإثبات المسائل العقدية الأصلية أخذاً بالفرع لإثبات الأصل؛ وذلك لأنّ صحتها متفرعة على معرفة الله تعالى وإثبات نبوة من أرسله الله بتلك الأدلة.

وإن كان القائلون بتلك المقولة ذهبوا إلى تهميش غيرهم، وإبعادهم عن الساحة الإسلامية الصحيحة المصحوبة بالتوفيق الإلهي؛ إذ يرى بعضهم أنّ أقوال المتكلمين الآخذين بالدلائل العقلية لمعرفة الله تعالى هي التي تشوّش قلوب المؤمنين وتبعدهم عن التوفيق. [ابن الوزير، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، ج 3، ص 364]

ويرى فخر الدين الرازي أنّ الاستدلال بالقرآن الكريم على كون الله تعالى هو القديم الأزلي، موجد كلّ المحدثات؛ نوعٌ من الحماقة المفرطة، ولا يقول بذلك أيّ عاقل يفهم ما يتكلّم به؛ وذلك لأنّ صحة القرآن الكريم وصحة نبوة الأنبياء ﷺ مفرّعة على معرفة الله تعالى. نعم، إنّ الرازي لا يمنع الاستفادة بتلك الأدلة للتنبيهات والإشارات التي تُعين في الكشف عن الحق، والمحذور منه هو حصر الطرق الموصلة إلى الله تعالى بالأدلة النقلية. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 199؛ ج 31، ص 38]

ومن كلماته في ذلك: «فيقال هذا من باب الحماقة المفرطة؛ لأنّ صحة القرآن وصحة نبوة الأنبياء مفرّعة على معرفة الإله، فإثبات معرفة الإله بالقرآن وقول النبي لا يقوله عاقلٌ يفهم ما يتكلّم به» [المصدر السابق، ج 27، ص 138].

وهذا الرأي الذي تبناه الرازي في هذا المجال هو الرأي الأصح؛ لأنّ النقل فرع من الفروع المستسقى

من معرفة الله تبارك وتعالى، فلا بد أن تتقدم المعرفة بالأصل قبل أن تصل النوبة إلى الفرع حتى لا يلزمنا الاعتراف بالدور ولو ضمنياً.

المورد الثالث: أحدية الذات وواحديته

أولاً: أحدية الذات: عرّف المتكلمون الذات الإلهي بأنه أحدي، أي بسيط لا يقبل التركيب الخارجي، كتركيب الشيء من الأجزاء الخارجية التي تتكوّن من عناصر مختلفة، كالعناصر المعدنية والمركبات الكيميائية، ولا التركيب العقلي المركّب، وهو التركيب الذي يكون بسيطاً في الخارج حال كونه منحللاً عند العقلاء إلى شيئين، كالجنس والفصل أو ما يقوم مقامهما، أي التركيب المتكوّن ممّا به الاشتراك كالجنس وما به الامتياز كالفصل، ولا التركيب العقلي البسيط، وهو التركيب الذي يتكوّن من الماهية والوجود، إذ يحكم بوجود تزاوج بين الماهية والوجود، وإن كان لا يعني ذلك أنّ هناك شيئاً في الخارج يقابل الوجود وشيئاً يقابل الماهية، ولكنّه يرى أنّ الماهية هي التي تبين المرتبة الوجودية لذلك الوجود، وشأن الماهية في حدّ ذاتها أن تكون عارية عن الوجود والعدم قابلة لعروضهما. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 2، ص 29 - 31] فكون ذاته سبحانه خالية عن هذه التراكيب الثلاثة هو ما يُعبّر عنه بالتوحيد الأحدي. وقد استدلّ على هذا التوحيد بنصوص دينية، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة التوحيد: 1 و2].

وقد أشارت هذه الآية إلى تنزيه الذات عن مطلق أنواع الكثرة والتركيب المتكوّن من الأجزاء، سواء كان ذلك التركيب خارجياً مادّياً أو تخيّلانياً ذهنياً، وسواءً كان ذلك بالفعل أو بالقوّة؛ لأنّ كلمة "الأحد" تعني الفرد الذي لا يتجزأ، ولا يقبل الانقسام، وفي الاستعمال لا يوصف أحدٌ بالأحدية على الإثبات إلّا الله سبحانه. [انظر: العسكري، الفروق اللغوية، ص 134؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 446]

يرى فخر الدين الرازي أنّ كلمتي الأحدية والواحدية مأخوذتان من لفظة واحدة وهي "الواحد" المذكورة في قوله تعالى: ﴿وَالَهُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة: 163]، إذ ذهب إلى القول بأنّ الواحد قد يأتي بمعنى الأحدية التي ذكرناها في تعريف أحدية ذات الله تعالى، أي بمعنى أنّ ذاته تعالى ليست مركّبة من اجتماع أمور كثيرة؛ لأنّه لو كان مركّباً لافتقر إلى كلّ واحدٍ من أجزائه، والحال أنّ كلّ واحد من أجزائه غيره تعالى، وكلّ مفتقر إلى غيره ممكن لذاته وواجب لغيره، وكلّ من ليس بممكن استحالة أن يكون مركّباً. فذهب إلى القول بأنّ حقيقته تعالى أحدية فردية لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، سواء كانت الكثرة مقدارية كما في الأجسام، أو معنوية كما في الفصل والجنس. [راجع: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 166]

نعم، قد ذهب الرازي إلى القول بصعوبة فهم هذا المعنى على أقوام؛ وذلك لاعتقادهم على كون الذات

الإلهية مركبة من الصفات الزائدة على الذات كالعلم والقدرة والحياة والإرادة، واعتقادهم بالمغايرة بين تلك الصفات والذات المقدسة. وهذا الاعتقاد الأشعري هو الذي جرّ فخر الدين الرازي إلى القول بأنّ الأحدية بهذا المعنى الذي ذكرناه ليست من خواص ذات الله المقدسة، بل ذهب إلى أنّ هذا المعنى للأحدية يشمل عالم الممكنات، ولم يتوحد الحق ﷻ بهذه الصفة. ومن كلماته في ذلك: «أما الوحدة بالتفسير الأوّل⁽¹⁾ فليست من خواص ذات الحق ﷻ؛ لأنه لا شك في وجود موجودات، وهذه الموجودات إمّا مفردات أو مركّبات، فالمركّب لا بدّ فيه من المفردات، فثبت أنّه لا بدّ من إثبات المفردات في عالم الممكنات، فالواحدية بالمعنى الأوّل ليست من الأمور التي توحد الحق سبحانه بها» [المصدر السابق، ج 4، ص 168].

وإن كان في تفسيره لقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [سورة التوحيد: 1] قد ذكر أنّ هناك ملازمة بين الأحد والواحد، فكلّ من كان أحداً يجب أن يتّصف بالواحدية، قال الرازي: «إذا كان أحداً وجب أن يكون واحداً؛ إذ لو فرض موجودان واجبا الوجود لاشتركا في الوجوب ولتمايزا في التعيّن، وما به المشاركة غير ما به الممايزة، فكلّ واحد منهما مركّب، فثبت أن كونه أحداً يستلزم كونه واحداً» [المصدر السابق، ج 32، ص 167].

دراسة ونقد لرأي الرازي

إنّ كلمة "الأحد" لا تكون صفة لأيّ موجود بالإثبات إلّا إذا كان يتمتّع بالاستقلالية المطلقة التي لا يشوبها أيّ نوع من الاحتياج، سواء كان ذلك الاحتياج وجوديّاً أو بقائيّاً، فتلك الموجودات حتّى وإن كانت مفردات في وجودها الخارجي فهي مركّبات في كيانهما الحقيقيّ، إذ تتكوّن من ذلك الوجود المفردّي والحاجة الوجوديّة من جهة، مع الحاجة البقائيّة من جهة أخرى، ويدلّ ذلك على كون تلك الموجودات قابلةً للانقسام العقليّ والوهمي، والأحدية الحقيقية لا تقبل أيّ نوع من الانقسامات، ولعلّ ذلك هو السرّ في تعقيب كلمة الأحد بالصمدية في قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ * اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ [سورة التوحيد: 1 و2]؛ لأنّ الصمد هو من يقصده كلّ موجودٍ على الإطلاق بالحوائج.

يبدو أنّ فخر الدين الرازي تأثر بالأسس الكلاميّة الأشعريّة حينما كان في صدد تفسير قوله تعالى: ﴿وَالِهَكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة: 163]. فذهب إلى القول بعدم اختصاصه تعالى بالأحدية؛ لكي يبرّر الموقف الأشعريّ من القول بالبينونة بين الذات والصفات الحقيقيّة، ولكنّه سرعان ما التفت إلى ما يرد على هذه النظريّة من الإشكال، فاستدركه في تفسيره للآية الأولى من سورة

1- وهو قوله: (أنّه ليست ذاته مركّبة من اجتماع أمور كثيرة).

التوحيد ورأى أنَّ الأحديّة تلازم الواحدية، بحيث يكون كل من استحقَّ الأحديّة لا بدَّ وأن يتّصف بالواحدية كما تقدّم، ويلزم ذلك كون الأحديّة والواحدية مختصّين بذاته تعالى.

ثانياً: واحدية الذات

عرّف المتكلّمون الذات الإلهيَّة بأنّه واحدٌ، والمراد بذلك هو ذلك التوحيد الذي يعتني بتنزيه ذات الله تعالى عن التعدّد أو الاثنينيّة في الخارج، بمعنى نفي وجود مصداق آخر للذات المقدّسة من جانب، ومن جانب آخر تنفي عن الذات وجود مثيل وشبيه. وبذلك يكون المتكلّمون قد أثبتوا للذات المقدّسة الوحدة العددية، والتي هي عبارة عن كون شيء واقعيّاً تحت مفهوم عامٍّ لم يوجد له مصداق في العالم الخارجيِّ إلّا مصداق واحد، وذلك مثل مفهوم الشمس الذي يكون عامّاً وواسعاً قابلاً للانطباق على كثيرين، ولكنّه لم يوجد له في العالم الخارجيِّ إلّا مصداق واحد مع إمكان وجود مصاديق أخرى لذلك المصداق، وكذلك أثبتوا للذات المقدّسة الوحدة الحقيقية، وهي عبارة عن كون الموجود لا ثاني له ولا مثيل ولا شبيه ولا نظير، بل هو وجود مطلق خالٍ عن شوب الاثنينيّة. [انظر: سبحاني، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 2، ص 12] وهو ما يُعبّر عنه بالواحد الذي لا يدخل من باب الأعداد. فكون ذاته تعالى تتمتع بالوحدة العددية والحقيقية هو ما يُعبّر عنه بالتوحيد الواحدي.

يرى فخر الدين الرازي أنَّ الله تعالى واحد، بمعنى أنّه تعالى لا يشاركه أحدٌ في وجوب الوجود، وفي كونه مبدأ وجود لجميع الممكنات، بل ذهب إلى القول باستحالة وجود إلهين. ويرى في بعض عباراته أنَّ الوحدة الذاتية بهذا الاعتبار من نفي شريك ومثيل أو أضداد هي الوحدة الخاصة التي تتمتع بها الذات المقدّسة لله تعالى، بخلاف الوحدة الذاتية الأحديّة؛ فإنّها تشمل الله تعالى كما تشمل غيره من الممكنات كما تقدّم. [انظر: الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 4، ص 168] وهذا هو مورد اتفاق المتكلّمين.

وفي تفسير قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 22]، حيث ذكر أربعة عشر دليلاً لإثبات كونه تعالى واحداً. [المصدر السابق، ج 22، ص 141 - 143]

وهذا الرأي الذي تبناه الرازي في هذا المجال من الآراء الصحيحة التي استلهمت من كلمات أهل بيت النبوة عليهم السلام.

وقد بيّن مولى الموحّدين وأمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام التوحيد الذاتيِّ بجانبيه، وهما: التوحيد الأحديّ والواحديّ في روايته التي كان يجيب فيها عن سؤال أعرابيٍّ قائلاً: «إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ، فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ تعالى، وَوَجْهَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ، فَأَمَّا اللَّذَانِ لَا يَجُوزَانِ عَلَيْهِ فَقَوْلُ الْقَائِلِ وَاحِدٌ يَقْصِدُ بِهِ بَابَ الْأَعْدَادِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ؛ لِأَنَّ مَا لَا ثَانِي لَهُ لَا يَدْخُلُ فِي بَابِ الْأَعْدَادِ،

أَمَا تَرَى أَنَّهُ كَفَرَ مَنْ قَالَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ! وَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ مِنَ النَّاسِ يُرِيدُ بِهِ التَّوَعُّ مِنَ الْجَنَسِ، فَهَذَا مَا لَا يَجُوزُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَشْبِيهُ، وَجَلَّ رَبُّنَا عَنْ ذَلِكَ وَتَعَالَى، وَأَمَّا الْوَجْهَانِ اللَّذَانِ يَثْبُتَانِ فِيهِ، فَقَوْلُ الْقَائِلِ هُوَ وَاحِدٌ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ شَبَهُ كَذَلِكَ رَبُّنَا، وَقَوْلُ الْقَائِلِ إِنَّهُ ﷻ أَحَدِي الْمَعْنَى يَعْنِي بِهِ أَنَّهُ لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ كَذَلِكَ رَبُّنَا ﷻ [الصدوق، التوحيد، ص 83 و 84].

الفرع الثالث: دراسة ونقد آراء الرازي حول اتّصاف الذات بالصفات

من المسائل التي تطرّق إليها المتكلّمون ومنهم فخر الدين الرازي مسألة صفات الله تعالى، التي أدّت إلى اختلاف وشقاق بين متكلّمي المسلمين، إذ اختلفوا في ثبوت الصفات لذاته تعالى، قائلين هل هناك صفات لذات الله المقدّسة أم لا؟ وإذا كان لذات الله صفاتٌ فما هي الحيثيّة الوجوديّة لتلك الصفات تجاه ذاته تعالى؟ أي فهل هي زائدة على الذات أم هي عين الذات؟ حتّى يقال لا يوجد اثنيّة بينهما وبين الذات. لذلك فإنّ هذا الفرع سوف يتطرّق إلى بيان المراد بالصفات، ومن ثمّ بيان الحيثيّة الوجوديّة لصفات الله، وذلك عبر موردّين: الأوّل صفات الله بين الدلالة المفردية والتركيبية، والثاني: الحيثيّة الوجوديّة لصفات الله.

المورد الأوّل: صفات الله بين الدلالة المفردية والتركيبية

أوّلاً: المراد بصفات الله: إنّ المراد بكلمة "الصفة" عند اللغويين تعني تحلية الشيء أو الأمارة اللازمة للشيء، وقد عرّفها بعضهم بالحالة التي يكون عليها الشيء من حليته ونعته كالسواد والبياض والعلم والجهل والطول والقصر. [ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 6، ص 115؛ إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، ج 2، ص 1037]

وفي الاصطلاح يكون المراد بـ "الصفة" «الأمارة اللازمة بذات الموصوف الذي يُعرف بها» [الرجائي، التعريفات، ص 133]. وعلى ذلك فلا يوجد فرقٌ جوهريٌّ بين المعنى اللغوي والاصطلاحي لمفردة الصفة.

وبناءً على ذلك يكون المراد بالصفة ما يلزم الوجود من الحالة التي يتّصف بها، سواءً كانت تلك الصفة عارضةً على ذلك الموصوف، بحيث كانت مسبوقّة بالعدم تجاه الموصوف كالسخاء الذي يتّصف به بعض الكرام من الناس مثلاً، أم ليست عارضة بلحاظ الوجود، بل هي لازمة له، ولكّنها لم تكن من المقوّمات الوجوديّة الحقيقيّة لذلك الوجود، كالألوان التي تلازم جسم الإنسان منذ أن وُجد في هذه البسيطة، وإن كان هو بنفسه من الممكنات المسبوقّة بالعدم، أم لازمة له لزوماً ذاتياً ووجودياً بحيث لا تنفك عنه في لحظة من اللحظات الوجوديّة والبقائيّة كبعض الصفات التي يوصف بها الله تبارك وتعالى، هذا فيما يتعلّق بالنظرة إلى مفردة كلمة "الصفة".

ثانياً: وأما النظرة التركيبية لكلمة "الصفة"، وهي النظرة إلى الكلمة حال إضافتها إلى الله ﷻ، أي حال إضافة لفظ الجلالة إلى لفظ الصفة في قولنا صفة الله. فالمراد بصفات الله تعالى هي الصفات والنعوت التي تُثبت له ﷻ والتي تتغاير عن الذات ولو مفهوماً، وقد تقسّم إلى ذاتية وفعلية، كمالية وجلالية، حقيقية وإضافية.

المورد الثاني: الحيثية الوجودية لصفات الله

تقدّم أنّ هناك اختلافاً بين المتكلمين حول الحيثية الوجودية لصفاته تعالى، ولكنّ الفخر الرازيّ كان يعتقد أنّ لذات الله ﷻ صفات، ويعتقد بكون تلك الصفات زائدةً على الذات وقديمة بقدم الذات المقدسة. ودليله في ذلك ثبوت اختلاف بين مفهوم الذات ومفهوم تلك الصفات، ووجود اختلاف بين تلك الصفات فيما بينها، وبذلك استدلّ على كون الصفات ليست هي عين الذات.

ومن كلماته في ذلك: «اعلم أنّه ثبت أنّ إله العالم يجب أن يكون عالماً قادراً حياً؛ فنقول يمتنع أن يكون علمه وقدرته نفس تلك الذات. ويدلّ عليه وجوه: الأول: أنّا ندرك تفرقة ضروريةً بديهيةً بين قولنا: ذات الله ذات، وبين قولنا: ذات الله عالمة قادرة، وذلك يدلّ على أنّ كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات. الثاني: أنّه يمكن العلم بكونه موجوداً مع الذهول عن كونه قادراً وعالماً، وكذلك يمكن أن يعلم كونه قادراً مع الذهول عن كونه عالماً وبالعكس، وذلك يدلّ على أنّه كونه عالماً قادراً ليس نفس تلك الذات. الثالث: أنّ كونه عالماً عام التعلّق بالنسبة إلى الواجب والممتنع والممكن، وكونه قادراً ليس عام التعلّق بالنسبة إلى الأقسام الثلاثة، بل هو مختصّ بالجائز فقط، ولولا الفرق بين العلم وبين القدرة وإلا لما كان كذلك. الرابع: أنّ كونه تعالى قادراً يؤثر في وجود المقدور، وكونه عالماً لا يؤثر، ولولا المغايرة وإلا لما كان كذلك. الخامس: أنّ قولنا: موجود يناقضه قولنا: ليس بموجود، ولا يناقضه قولنا: ليس بعالم، وذلك يدلّ على أنّ المنفيّ بقولنا: ليس بموجود مغاير للمنفيّ بقولنا: ليس بعالم، وكذا القول في كونه قادراً. فهذه دلائل واضحة على أنّه لا بدّ من الإقرار بوجود الصفات لله تعالى» [الرازيّ، تفسير مفاتيح الغيب، ج 1، ص 113 و114].

وقد ذهب إلى القول بأنّ صفات الذات أزليّة كما كان الذات أزليّاً في طيّات صفحات تفسيره، ومن ذلك قوله: «كما تقدّست ذاته عن الحدوث وتنزهت عن التغيّر والزوال والتحوّل والانتقال فكذلك صفاته أزليّة قديمة سرمديّة منزّهة عن التغيّر والزوال والتحوّل والانتقال» [المصدر السابق، ج 21، ص 66].

وقال في صفة العلم للذات المقدسة: «... أنّ علمه ﷻ صفة قديمة أزليّة واجبة الوجود» [المصدر السابق، ج 12، ص 90]. وقال حول صفة الإرادة: «وإنما نقول لله تعالى صفة قديمة هي الإرادة» [المصدر السابق، ج 26، ص 103]، وغير ذلك من الصفات التي أشار إلى اعتقاد كونها قديمةً كقدم الذات في تفسيره الكبير.

دراسة ونقد رأي الرازي

إنّ ما يعتقده الرازي - من كون صفاته تعالى زائدة على حقيقة الذات، وكونها قديمةً بقدمه، وأزليّةً بأزليّته؛ إذ استدلّ في ذلك بثبوت اختلاف بين مفهوم الذات ومفهوم تلك الصفات، ووجود اختلاف بين تلك الصفات فيما بينها - يرد عليه من الإشكالات ما يلي:

أولاً: لو كانت صفاته عليه السلام زائدة على الذات لزم كونه تعالى محتاجاً ومفتقراً إلى شيء وراء حقيقته تعالى؛ لوجود المغايرة الحقيقية بين الزائد والمزيد عليه طبقاً لذا القول، بخلاف قولنا إن صفاته عين ذاته، وهذا لا يلزمه الافتقار والحاجة.

ثانياً: لو كانت صفاته تعالى زائدة على الذات للزم خلوّ تلك الذات عن تلك الصفات ولو في آنٍ ما، وهذا يلزم عدم اتّصاف ذاته عليه السلام بتلك الصفات ولو في مرتبةٍ من المراتب الوجوديّة، وسلب تلك الصفات عن الذات يُعدّ نقصاً تجاه ذاته تعالى؛ لكونها صفات كمال عند جميع طوائف المسلمين، بخلاف قولنا إنّ صفاته عين ذاته؛ فإنّ ذلك لا يؤدي إلى سلب تلك الصفات الكماليّة عنه عليه السلام ولو في لحظة.

ثالثاً: لو كانت صفاته عليه السلام زائدة على ذاته للزم أن تكون الذات مركّبة من أشياء كثيرة، والتركيب لا يتناسب مع أحديّة الذات المقدّسة؛ لأنّ كلّ مركّب محتاج إلى أجزائه، والاحتياج سمة الإمكان، فيستحيل أن ينقلب الواجب إلى الممكن ولو في لحظة من لحظاته الوجوديّة أو البقائيّة، بخلاف القول بالعينيّة؛ إذ لا يلزمه التركيب المذكور.

رابعاً: لو كانت صفاته عليه السلام قديمةً كما كانت ذاته قديمةً، للزم تعدّد القدماء، والحال أنّ الرازي بنفسه ذهب إلى القول بأنّ القديم هو الله فقط، وكلّ ما ليس بحقيقة ذاته تعالى فهو محدّث، ويُنتج ذلك أنّ صفاته عليه السلام نظراً إلى كونها زائدة على الذات فهي إذن محدّثة؛ لأنها ليست هي حقيقة الذات. وذهب أيضاً إلى القول بأنّ القديم يجب أن يكون واجب الوجود بذاته. فإنّ الصفات - حسب تعبير الرازي - ما لم تكن عين الذات فلا بدّ أن تكون قائمةً بالذات، والقائم بغيره مفتقر إلى ذلك الغير، فيكون ممكناً لذاته واجباً لغيره. ومع ذلك فقد تحكّمت الأسس الكلاميّة على الرازي فعبر عن بعض من صفاته تعالى بأنّها أزليّة وواجبة الوجود. [انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 199؛ ج 13، ص 103؛ ج 12، ص 150؛ ج 12، ص

[90]

فكيف يكون القائم بالغير والمفتقر إلى ذلك الغير هو نفس ذلك الغير؟ وطبقاً لبعض كلمات الرازي فلا يمكن أن تكون تلك الصفات قديمة وواجبة الوجود، بل هي محدّثة ممكنة الوجود وقائمة بالذات المقدّسة المعبر عنها بواجب الوجود. إذن لا يمكن القول بقدم الصفات ما دامت غير عين الذات.

نعم، قد أجاب الرازي على إشكال زيادة الصفات على الذات وما يلزم ذلك من كون الإله - طبقاً لهذا

الرأي - عبارة عن مجموع الذات والصفات، حيث قال: «أته سبحانه ذات موصوفة بهذه الصفات، ولا شك أن المجموع مفتقر في تحققه إلى تحقق أجزائه، إلا أن الذات قائمة بنفسها واجبة لذاتها، ثم إنها بعد وجوبها بعدية بالرتبة، مستلزمة لتلك النعوت والصفات؛ فهذا مما لا امتناع فيه عند العقل» [المصدر السابق، ج 4، ص 168].

فقد زاد الطين بلة بهذا الجواب، حيث اعترف بكون تلك الصفات متأخرة عن الذات بالبعدية الرتيبة، والتي تعني أن وجودها عدا الوجود الذاتي الوجودي، واعترف بكون الذات هي القائمة بنفسها والواجبة لذاتها، فيكون كل ما عداها متأخر عنها وجودياً ورتبياً. وحكم بالملازمة بين الذات والصفات حال كون تلك الصفات متأخرة رتبية، بل ووجودياً، وهذا يثبت كون الذات مركبة، ويثبت أيضاً كونها صاحبة الكثرة المقدارية، بل وكونها فاقدة لبعض الكمالات في مرحلة من مراحلها الوجودية. فإن هذا القول ينافي قوله: «فإذن حقيقته سبحانه حقيقةً أحديةً فرديةً، لا كثرة فيها بوجه من الوجوه، لا كثرة مقدارية كما تكون للأجسام، ولا كثرة معنوية كما تكون للنوع المتركب من الفصل والجنس أو الشخص المتركب من الماهية والتشخص» [المصدر السابق، ج 4، ص 166].

إذن فلا طريق إلى التوحيد الحقيقي في هذا الباب إلا بالاعتراف بالنظرية الإيجابية العينية، القائلة بثبوت صفات لذاته تعالى المقدسة ثبوتاً عينياً، بحيث يكون هناك اتحاد بين صفاته تعالى وذاته المقدسة، أي عدم القول بوجود الغيرية بين الذات والصفات؛ لما يستلزم ذلك من الاعتراف بكون الذات مفتقرة، أو بخلو الذات عن صفات كمالية في آنٍ ما، أو بكونها مركبة من أشياء كثيرة، أو الاعتراف بتعدد القدماء وواجب الوجود.

نعم، يبدو أن فخر الدين الرازي وقع فريسة هذه الإشكالات محاولة الحفاظ لأسسه العقديّة الأشعرية، وإن أقوى ما استدلل به في هذا المجال هو وجود اختلاف مفهومي بين الذات المقدسة والصفات، والحال أن الاختلاف المفهومي بين الذات والصفات لا يستلزم وجود الغيرية في العالم الخارجي حتى يقال بتعدد القدماء. ومن العجيب أن فخر الدين الرازي لم يتقيد بلوازم هذه القاعدة في بعض الأحيان، وذلك حينما حكم لجملة "وجوب الوجود" بالعينية، حيث قال في جوابه لإشكال القائلين بأن وجوب الوجود من صفاته تعالى: «ذلك عين الذات لا صفة قائمة بالذات؛ لأن الصفة القائمة بالذات مفتقرة إلى الذات، والمفتقر إلى الذات مفتقر إلى الغير؛ فيكون ممكناً لذاته واجباً بغيره» [المصدر السابق، ج 12، ص 150]. والحال أن الاختلاف المفهومي ثابت بين الذات ووجوب الوجود.

ومما يثبت عدم وجود الغيرية الحقيقية الخارجية لاختلاف المفهوم توصيف السكر بالحلاوة، أو توصيف بعض النباتات بالحموضة أو طعم آخر، فلا يمكننا التفكيك بين السكر وحلاوته في العالم الخارجي وإن اختلفت الكلمتان مفهوماً، فوجود ذات السكر عين وجود حلاوته، فليست الحلاوة زائدة

على السكّر في الحقيقة الخارجيّة. فإنّ حقيقة الله ﷻ التي يعبر عنها بكلمة "الله" بلحاظ معناها بما هي هي مستجمعة لجميع الصفات الكمالية مع الاختلاف المفهومي الموجود بين تلك الكلمات.

فقد استعمل فخر الدين الرازي نفس هذه الطريقة لإثبات رأيه من كون "الوحدة" صفة ذاتية لله ﷻ؛ إذ ذكر أنّ هناك فرقاً بين النظر إلى الذات من حيث هو، وبين النظر إليه من حيث أنّه محكوم عليه بأنّه واحد، فإذا نظرت إليه من حيث أنّه هو، مع ترك الالتفات إلى الحكم عليه بالواحدية، فهناك تتحقّق الوحدة، فالعقل ما دام ملتفتاً إلى الوحدة المفهومية لم يصل إلى عالم الوحدة الحقيقية. [انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 168]

فليت الرازي استعمل هذه الفكرة في بقيّة الصفات الكمالية الحقيقية لذاته تعالى؛ وذلك لأنّ الذات المقدسة المحكوم عليها بوجوب الوجود بما هي هي، بغض النظر عن كونها محكومةً عليها بالعلم أو القدرة مثلاً مستجمعةً لكل الصفات الكمالية الحقيقية، وهذه هي النظرية العينية في هذا الباب.

الخاتمة

إنَّ أهمَّ النتائج التي توصَّلت إليها خلال هذه المقالة كالتالي:

أولاً: أنَّ الأسس والمعتقدات الكلامية التوحيدية لعبت دوراً كبيراً في تفسير الفخر الرازي.

ثانياً: أنَّ لتوحيد الله ومعرفته طرقاً ووسائل، وقد حاول فخر الدين الرازي في استخراج تلك الطرق والوسائل بواسطة بيانه للآيات القرآنية.

ثالثاً: أنَّ فخر الدين الرازي حسب ظواهر كلماته في التفسير الكبير كان لا يرى أنَّ ذات الله تختص بالتوحيد الأحدي، بل يرى أنَّ هناك مخلوقات تشارك الباري في ذلك، بخلاف التوحيد الواحدي، وقد قمت بنقد أدلة الرازي حيث أثبت أنَّ التوحيد الأحدي مختص بذاته تعالى.

رابعاً: أنَّ فخر الدين الرازي وافق أصحابه الأشاعرة حول نظرية تعدد القدماء، حيث يرى أنَّ هناك صفات خارجة عن ذاته تعالى، وقديمة كقدم الذات، وقد قمت بنقد أدلته تجاه ذلك، إذ أوردت أدلة تثبت كون القديم واحداً وهو الله تعالى.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أ. عزيزة عبد العزيز علي، دور المرأة في تعزيز الثقافة الإسلامية لدى أبنائها في ظلّ تحديات العولمة، بحث مقدم إلى مؤتمر، "الإسلام والتحديات المعاصرة"، المنعقد بكلية أصول الدين في الجامعة الإسلامية - فلسطين، في الفترة: 2 - 3 نيسان 2007 م. (مقالة).

إبراهيم مصطفى - أحمد الزيات - حامد عبد القادر - محمد النجار، المعجم الوسيط، دار النشر: دار الدعوة، تحقيق: مجمع اللغة العربية.

ابن الوزير، محمد بن إبراهيم بن علي بن المرتضى، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم، تحقيق وتعليق: شعيب الأرنؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، 1415 هـ.

ابن تيمية، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد الحرّاني الحنبليّ الدمشقيّ، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن المستوفي، المبارك بن أحمد بن المبارك بن موهوب اللّخي الإربلي، تاريخ إربل، تحقيق: سامي بن سيد خماس الصقار، الناشر: وزارة الثقافة والإعلام، دار الرشيد للنشر، العراق، 1980 م.

الحسيني البوهري، هاشم، القواعد الفقهيّة في فقه الإماميّة، (منهج دراسيّ لمرحلة الدراسات العليا في علوم الشريعة) المترجم: خالد غفوري، المطبعة: گلها، الناشر: مسيا، الطبعة الأولى، 2015 م.

البيجوريّ، إبراهيم بن أحمد الشافعيّ، تحفة المريد شرح جوهره التوحيد، تصحيح: عبد الله محمد الخليلي، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، 2004 م.

التهانوي، محمد بن علي ابن القاضي محمد حامد بن محمد صابر الفاروقي الحنفي، موسوعة كشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقيق: د. علي دحروج، تقديم وإشراف ومراجعة: د. رفيق العجم، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب الكنازي البصريّ، رسائل الجاحظ، تقديم وشرح: دكتور علي بو ملحم، الناشر: دار مكتبة الهلال، بيروت، 2002 م.

الجرجانيّ، علي بن محمد بن علي الزين الشريف، كتاب التعريفات، تحقيق وتصحيح: جماعة من العلماء بإشراف الناشر، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1983 م.

حمّادي، الدكتورة خديجة العبد الله، منهج الإمام فخر الدين الرازيّ بين الأشاعرة والمعتزلة، دار النوادر، سوريا، الطبعة الأولى، 2012 م.

الحازن، علاء الدين علي بن محمد بن إبراهيم البغدادي، تفسير الحازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل، الناشر: دار الفكر، بيروت، 1979 م.

الداوودي، محمد بن علي بن أحمد، شمس الدين المالكي، طبقات المفسرين، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، مراجعة النسخة وضبط أعلامها: لجنة من العلماء بإشراف الناشر.

الحجّار، د. عدي جواد، الأسس المنهجية في تفسير النصّ القرآني، المطبعة مركز الغدير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2011 م.

الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر التميمي الشافعي، تفسير الإمام الفخر الرازي المسمى (مفاتيح الغيب)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، كتاب الأربعين في أصول الدين، تحقيق: محمود عبد العزيز محمود، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مناقب الإمام الشافعي، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، الناشر: مكتبة الكليات الأزهرية، الطبعة الأولى، 1986 م.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: الدكتور حجازي سقا، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1987 م.

سبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم المقدسة، الطبعة الثالثة، 1412 هـ.

السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، طبقات المفسرين، تحقيق: علي محمد عمر، الناشر: مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1396 هـ.

الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، ضبط النص صبحي الصالح، تحقيق: فيض الإسلام، دار الهجرة، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الصدوق، ابن بابويه محمد بن علي، التوحيد، تحقيق وتصحيح: هاشم الحسيني، الناشر: جامعة المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1398 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، تصحيح وتعليق: عباس علي الزراعي السبزواري، المطبعة: مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثامنة، 1422 هـ.

العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر، لسان الميزان، تحقيق: دائرة المعارف النظامية في الهند، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1971 م.

العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، تحقيق: محمد باسل عيون السود، المطبعة: دار الكتب

العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، 2010 م.

القمي، القاضي سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح وتعليق: نجفقلي حبيبي، الناشر: وزارت الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

المصري، محمد بن المكرم بن منظور، لسان العرب، تحقيق وتصحيح: ميردامادي وجمال الدين، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

A critical study of moral values in the theory of humanism and religious thought

Ali Ahmadi Amin

Assistant Professor at Al-Mustafa International University, Ph.D. in the Philosophy of Ethics, Iran. E-mail: Ali_AhmadiAmin@miu.ac.ir

Summary

Humanism, as a modern school of thought, has been able to be a foundation for moral values. However, it is basically different from religious thinking. Moral values can be divided into basic values and secondary values. Perfection, freedom, and justice are the three basic values that play a significant role in the understanding of all other moral values. The principle of perfection in the humanistic view is limited to the worldly perfection, and this is what determines the principle of freedom and its scope. There are essential differences between the theories of justice in the humanistic thinking; for it is concerned, in general, with one element, or a few specific elements in social relations. As for the religious view that we mean and focus on in this study, it is the Islamic view, as it offers a complete and comprehensive view about the principle of perfection. Therefore, the principle of freedom includes a wide variety of permissible freedoms, and prevents a much more damages and dangers. The principle of justice in Islam also observes the following elements and more others: 1- The system of human purposes. 2- the officials who carry out Justice. 3- Individual and social requirements. 4- Social relations. 5- Available talents. 6- Individual capabilities and capacities. 7- lawful methods of transfer of ownership, possession and dispossession. 8- The role of power and politics. In this article, we have followed the analytical descriptive approach, when discussing the three general values in a comparative study between religious thought and the humanistic school of thought.

Keywords: religion, humanism, moral values, perfection, freedom, justice.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.105-132

Received: 20/12/2022; Accepted: 29/1/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



دراسة نقدية للقيم الأخلاقية في نظرية الأنسنة والفكر الديني

على أحمدي أمين

أستاذ مساعد في جامعة المصطفى العالمية، دكتوراه في فلسفة الأخلاق، إيران.

البريد الإلكتروني: Ali_AhmadiAmin@miu.ac.ir

الخلاصة

إنَّ الأنسنة باعتبارها مدرسة حديثة تمكّنت من أن تصبح مبنًى للقيم الأخلاقية، وهذه القيم تختلف اختلافًا أساسيًا مع التفكير الديني وقيمه. ويمكن تقسيم القيم الأخلاقية إلى قيم أصلية وقيم ثانوية. إنَّ مبادئ القيم الثلاثة (الكمال والحرية والعدل) هي القيم الأصلية التي تلعب دورًا مؤثرًا في فهم سائر القيم الأخلاقية. ومبدأ الكمال في الرؤية الأنسنية يقتصر على الكمال الدنيوي، وهذا الأمر هو الذي يُحدّد مبدأ الحرية ونطاقه. وهناك اختلافات كبيرة بين نظريات العدل في التفكير الأنسني؛ لأنّها بنحو عام تهتمّ بعنصر واحد أو بضعة عناصر محدّدة في العلاقات الاجتماعية. وأمّا الرؤية الدينية التي نريد منها في هذا المقال الرؤية الإسلام خاصّةً، فإنّها تقدّم رؤية كاملة شاملة لمبدأ الكمال؛ ولذلك يشمل مجال مبدأ الحرية نطاقًا أوسع من الحرّيات المشروعة، ويمنع مقدارًا أكبر من الأضرار والمخاطر. ومبدأ العدل في الإسلام أيضًا يلاحظ على الأقلّ العناصر التالية: 1- نظام الأهداف الإنسانية. 2- مسؤولو تنفيذ العدل. 3- المتطلّبات الفردية والاجتماعية. 4- العلاقات الاجتماعية. 5- المواهب المتوقّرة. 6- قدرات الأفراد وقابلياتهم. 7- الطرق المشروعة للتمليك والتملّك وسلبهما. 8- دور بنية القوّة والسياسة. وفي هذا المقال نبحث على أساس المنهج الوصفي التحليلي حول ثلاث من القيم العامّة في دراسة مقارنة بين الفكر الديني والمدرسة الأنسنية.

الكلمات المفتاحية: الدين، الأنسنة، القيم الأخلاقية، الكمال، الحرية، العدل.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 106-132

استلام: 2022/12/20 ، القبول: 2023/1/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنَّ القيم الأخلاقية التي تؤمن بها المدارس المختلفة ليست مشتركةً فيما بينها وسبب ذلك اختلاف مبانيها. فإنَّ كلاً من التفكير الديني والمدرسة الأنسنية قدما فهماً مختلفاً للقيم الأخلاقية. وما يطمح إليه هذا المقال هو إجراء دراسة مقارنة للقيم الأخلاقية العامة فيما بين هاتين المدرستين. ونحن نركّز على الإسلام ممثلاً للدين. وفي البدء نرى لزماً توضيح بعض المفاهيم ولو بنحو إجمالي، فنقول في البدء إنَّ التعريف التقليدي للأخلاق يجعل من الصفات والملكات الراسخة موضوعاً للأخلاق ويجري في هذا العلم تقويمها. [ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، ص 36؛ النراقي، جامع السعادات، ج 1، ص 55]

ويعرّف الخواجة نصير الدين الطوسي علم الأخلاق بأنه: «العلم بكيفية قدرة النفس الإنسانية على اكتساب الخلق بحيث تكون جملة أحوالها وأفعالها الصادرة عنها بإرادتها جميلةً ومحمودةً» [الطوسي، اخلاق ناصري، ص 14]. وأمّا العلامة الطباطبائي فإنه يقول في تعريف الأخلاق: «علم الأخلاق هو الفنّ الباحث عن الملكات الانسانية المتعلقة بقواه النباتية والحيوانية والإنسانية، وتميّز الفضائل منها من الرذائل، ليستكمل الإنسان بالتحلي والاتصاف بها سعادته العلمية، فيصدر عنه من الأفعال ما يجلب الحمد العام والثناء الجميل من المجتمع الإنساني» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 370 و371]. وأمّا اليوم فإنَّ موضوع القيم الأخلاقية يشمل نطاقاً أوسع، فإنه بالإضافة إلى الصفات والملكات، يشمل الأفعال الاختيارية أيضاً [هدايتي، مناسبات اخلاق وفقه درگفت وگوی اندیشوران، ص 19]، وعلى أساس هذا الفهم في تعريف علم الاخلاق يمكن القول إنه العلم الباحث حول السلوك الاختياري الحسن والسيئ، وكذلك الصفات الاختيارية الصالحة (الفضائل) والطالحة (الرذائل). وفي هذا العلم يجري البحث حول قيمة السلوكيات أو الصفات الاختيارية والزاهما [شريفی، دانشنامه اخلاق کاربردی، ج 1، ص 73]، والمقصود هنا من القيم الأخلاقية هو معناها العام الشامل لتقويم الصفات والسلوك الاختياري.

لقد كان لمفردة "الأنسنة" في القرن الثامن عشر معنىً تاريخياً، وكان هذا المعنى يغطي تقريباً كلّ جوانب الحياة الفكرية في عصر النهضة. وحينما استعملت مفردة الأنسنة في عام 1808 من قبل فريدريش نيتهامر (Friedrich Niethammer) كانت تشير في مجال تعليم الآداب اليونانية واللاتينية إلى التعليم والتعلّم في هذا المضمار. [Bernasconi, humanism, p: 800 – 803]

وكانت الأنسنة في بداية أمرها نهضةً فكريةً تشكّلت في عصر التجديد (النهضة)، وسعت في بداية انطلاقتها إلى إيجاد الرغبة والتوجّه نحو التراث اليوناني والروماني البارز. ويستعمل الاصطلاح الفلسفي "الأنسنة" اليوم فيما يشير إلى مجموعة من المفاهيم المرتبطة في علاقة الماهية، والخصائص، والقدرات، والتربية وقيم أفراد الإنسان. وتشير الأنسنة في أحد معانيها إلى نظام فلسفي منسجم، يقدم تعاليم في مختلف المجالات الوجودية والمعرفية والإنسانية والتعليمية والجمالية والأخلاقية والسياسية. [LUIK,]

[Humanism, p: 3672-3676]

لقد قدّم الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (Auguste Comte) تقسيمًا لمراحل الفكر البشري، فهو يرى أنّ البشر يسعون في حركتهم من المرحلة الإلهية إلى المرحلة الفلسفية، ثمّ أخيرًا إلى المرحلة العلمية. واللطيف هو أنّ كونت يعترف بضرورة الدين للناس، لكنّه يعتقد أنّ المعبود يجب أن يكون "الإنسانية". وقد حصلت ديانة عبادة الإنسان - التي تمثّل النموذج الأكمل للأنسنة - على أتباع لها في فرنسا وإنجلترا والسويد وأمريكا الشمالية والجنوبية، وشغل أتباعها أنفسهم بعبادة الإنسان. [انظر: اغبورن، زمينه جامعه شناسي، ص 385 - 397؛ مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 1، ص 50]

«إنّ جوهر الأنسنة هو الفهم الجديد المهمّ لشأن الإنسان باعتباره موجودًا معقولًا ومستقلًا عن المقدرات الإلهية، والفهم الأعمق لهذا المطلب يشير إلى أنّ الأدبيات التقليدية لماهية البشر تتجلى في حرية الإنسان التامة في المجال الفكري والأخلاقي. لقد كانت الأنسنة إلى حدّ ما رد فعل تجاه استبداد الكنيسة، وقد مثّلت إلى مستوى ما جهدًا من أجل الوصول إلى نقطة اشتراك واتّحاد لأفكار الإنسان وسلوكياته كلّها، وصبّها في بوتقة ذهنية، بما يرجع إلى الوعي بقوّته الفائقة» [شجاعى زند، عرفى شدن در تجربه مسيحى واسلامى، ص 83].

والمقصود من الدين في هذا المقال هو الأديان السماوية المؤمنة بالله ﷻ، ونحن نركّز بحثنا حول الدين الإسلامي. ونسعى هنا إلى تبين القيم الأخلاقية القائمة على الفكر الديني والفكر الأنسني وفقًا للمنهج الوصفي التحليلي. وطبيعي أنّنا لا نبتغي البيان والشرح المفصّل للقيم المقصودة، بل نحاول أن نحلّل بنحوٍ عامّ القيم الأصلية، وندرس دراسةً مقارنةً مبادئها الأساسية من قبيل مبدأ الكمال والعدل والحرية في الفكر الأنسني والفكر الديني وفقًا لمحورية الإسلام.

القيم الأخلاقية وتمييزها عن القيم الأخرى

تختلف القيم الأخلاقية عن سائر القيم في أنّ القيم الأخلاقية ناظرةً إلى الهدف النهائي والغاية القصوى للإنسان وهي المسماة بالخير أو السعادة. [راجع: الفارابي، فصول منتزعة، ص 80]

إنّ تعيين مصداق السعادة في كلّ نظامٍ فكري يؤثّر بنحوٍ خطير في كلّ القيم الإنسانية التي يؤمن بها ذلك النظام والمدرسة الفكرية. ومن أهمّ الاختلافات بين الأيديولوجيات المختلفة ومنها الرؤية الإسلامية والأنسنية في مجال القيم، تلك التي ترجع جذورها إلى رؤية هذه المدارس للإنسان وأهدافه.

إنّ الهدف النهائي (The ultimate goal) والقيمة الذاتية (Intrinsic value) في رؤية الإسلام تختلف عن الرؤية الأنسنية لها، ويؤدّي هذا الاختلاف إلى قيم مختلفة أيضًا. يرى الإسلام أنّ سعادة الإنسان الحقيقية

تكمن في ارتباطه بالله ﷻ وتقربه منه. [انظر: سورة هود: 105 - 108؛ سورة المؤمنون: 1؛ سورة الجمعة: 10؛ سورة الشمس: 9 - 14؛ سورة النساء: 13 و14؛ سورة الأنعام: 16؛ سورة التوبة: 20 و21]

ومن هنا يرى الفلاسفة الإسلاميون الإنسان موجوداً ذا بعدين، وأن حقيقة وجوده بنفسه المجردة، وبعد أن يفنى بدنه تبقى نفسه، وأن السعادة والشقاء مرتبطان بنفسه. [ملا صدرا، الشواهد الربوبية، 211 - 214]

إذا استطاعت الأخلاق تلبية الهدف النهائي للإنسان، فإن الأهداف الوسيطة له يمكن توفيرها من خلال العلوم الأخرى كالقانون والسياسة والاقتصاد وسائر العلوم الإنسانية، وإن كل واحدٍ منها يسعى وراء تلبية غاية من غايات الإنسان، ولا ريب أن مطلوبة هذه الغايات الوسطى وقيمتها هي من أجل الوصول إلى هدف الإنسان النهائي وهو السعادة. إن تلبية الحاجة المالية، وتحقيق التَّظُم والانضباط الاجتماعي، وتعيين بنية القدرة السياسية إنما هي من أجل أن يبني الإنسان مجتمعاً يصل في أحضانه إلى السعادة، ويحقق فيه هدفه النهائي. وفي ضوء ما تقدّم اتضح بجلاء التمايز بين القيم الأخلاقية وسائر القيم الإنسانية، ويمكن القول إن العلوم كلها تمثل مقدّمةً وتمهيداً ليستطيع الإنسان تحصيل هدفه النهائي.

القيم الأخلاقية القائمة على نظرية الأنسنة

تعدّ الأنسنة نوعاً من الدين والاعتقاد كما أنها تقدّم قيماً خاصّة. وبحسب قول كالين براون (Colin Brown): «الأنسنة نفسها نوعٌ من الدين؛ لأنها تشتمل على قائمةٍ من الاعتقادات. ومع ذلك فهي دينٌ دون إله، وإذا كان فيها إله، فإنه مجهولٌ لا يمكن معرفته بل لا ينبغي عدّه موجوداً. ويجب على الإنسان أن يعيش فقط من أجل الإنسان؛ لأنّ الإنسان سواء اعترف بذلك أم أنكره قد رُمي في هذه الدنيا ويجب عليه الحفاظ على نفسه فيها. والإنسان خالق لنفسه بنفسه بالمعنى الحقيقي، ويجب عليه أن يضع المعايير لنفسه، وكذلك عليه أن يحدد الأهداف لنفسه، وأن يدفع نفسه في مسير الحركة تجاهها» [براون، فلسفه وایمان مسیحی، ص 233]. وعلى أساس هذا الفهم للإنسان وللإله وللعالم تحظى القيم بتفسير مختلف تماماً.

وهنا نقوم بدراسة المبادئ الثلاثة: مبدأ الكمال، والحرية، والعدل وفقاً لرؤية الأنسنية. والجدير بالذكر أنّ هذه المبادئ الثلاثة المهمة مرتبطة فيما بينها، وتشير إلى المبادئ العامة في معرفة المدارس الفكرية. إنّ مبدأ الكمال في كلّ مدرسة يُعدّ المبدأ الأهم؛ لأنه مبنيٌّ وقائم على طبيعة رؤية تلك المدرسة للإنسان. كما أنّ مبدأ الكمال مبنيٌّ على طبيعة رؤية المدارس المختلفة للإنسان والخيرات الإنسانية، وتبينها لها يكشف عن اتجاه القيم الأخرى في كلّ مدرسة من المدارس. وطبيعي أنّ الشيء الذي لا يُعرف على أنّه خير إنساني ويُغفل عن هذه الصفة فيه، لن يجري الحديث عن الحرية فيه، ولا العدل في سبيل توفيره

أيضاً. وبناءً على هذا فإنّ مبدأ الحرّية أيضاً في المجال الاجتماعي يشير إلى اختيارات الفرد في تلبية وتوفير الخيرات المقصودة له، ويحظى بأهمّيته التبيين؛ نظراً إلى التعارض القائم بين المصالح في الحياة الاجتماعية. فإنّ أموراً من قبيل الأسرة والمعنويات والتدين والسلامة الأخلاقية في المجتمع وأمثالها إذا عُذّت ضمن الخيرات المشروعة للفرد، فإنّه يتمّ التعامل حينئذٍ مع إلحاق الضرر بها على أنّه عامل وسبب لسلب الحرّيات الفردية. وأخيراً فإنّ مبدأ العدل أيضاً وهو الكاشف عن الإطار المطلوب في تخصيص الخيرات، هو أعمّ القواعد الأخلاقية في تبيين التمايز بين الخيرات. كما أنّ مبدأ العدل الذي يقسم الحرّيات الفردية المشروعة في نظام التوزيع العادل يتأثر بشكل واضح بتبيين مبدأ الكمال في كلّ مدرسة فكرية. وهذه المبادئ العامّة هي التي تمهد الطريق لمعرفة سائر القيم الأخلاقية. وفي ضوء التأثير الذي يتركه مبدأ الكمال في سائر المبادئ الأخلاقية العامّة، يجب أولاً التعرّض لبيان هذا المبدأ، ثمّ نتعرّض بعده لبيان مبدأ الحرّية ومبدأ العدل.

قيمة الكمال في نظرة الأنسنة

يتوقّف تبيين مبدأ الكمال (principle of perfection) على نوع النظرة للإنسان ولهدفه النهائي وسعادته. وبعبارة أخرى إنّ تبيين القيم النهائية والقيم الذاتية لازم للحديث عن مبدأ الكمال. ومبدأ الكمال كاشف ومبيّن لذلك الشيء من السعادة الذي يجب على الإنسان الأخلاقي تحصيله. وقبل كلّ شيء ينبغي أن نلقي نظرةً على تقسيمٍ للنظريات الأخلاقية، فنقول إنّ النظريات في مجال الأخلاق يمكن تقسيمها إلى مجموعتين: الواقعية، وغير الواقعية. وعند بيان الفرق بين الواقعية (realism) وغير الواقعية (Antirealism) ينبغي أن نقول: ترى الواقعية أنّ مفاد القضية متحقّقٌ وعينيٌّ، وأمّا غير الواقعية فإنّها لا ترى أنّ هناك ما بإزاء خارجي للقضايا وراء إحساس الإنسان ورؤيته. [قلعه بهمّن، واقع غرابي اخلاق در نيمه دوم قرن بیستم، ص 20 و 21]

وبناءً على واقعية القضايا الأخلاقية فإنّها ليست أموراً ذوقيةً، بل كاشفةً عن حقيقة واقعية ومشيئة إلهية. ومن جهةٍ أخرى لا تتوافق النظريات الأنسية كلّها، فإنّ بعضها يتّخذ الواقعية منجًى له، وبعضها ينحى منجًى غير واقعي. إنّ أتباع الاتجاه الأنسي من ذوي الميول الواقعية يقدّمون فهمًا واقعيًا ومحدّدًا لسعادة الإنسان، وأمّا غير الواقعيين من أتباع هذا التيار فهم يخالفون هذا الأمر؛ لذلك يمكن تقسيم أتباع المدرسة الأنسية في تعيين القيمة الذاتية أو سعادة الإنسان إلى فريقين: فريقٌ يعتقد أنّه لا يمكن تحديد مصداق معين لسعادة الإنسان، وبعبارة أخرى إنّ كلّ إنسان انطلاقاً من حرّيته يفسّر السعادة وبيّنها، كما أنّ الكمال في رؤية كلّ شخصٍ يتحدّد في ضوء رغباته وميوله. والنظريات غير الواقعية في الأخلاق ونظريات حرّية الإرادة أو الليبريتارية (Libertarianism) تدخل ضمن هذا الفريق. وفي المقابل هناك

آراء ونظريات تقدّم نوعاً من التفسير النفعي لسعادة الإنسان أو المجتمع الإنساني وتقدّمه بعنوان القيمة الذاتية والهدف النهائي. [برلين، چهار مقاله درباره آزادی، 243 و 297 - 304]

كما أنّ الواقعيين من أتباع الأنسنة أنفسهم لم يتفقوا في بيان القيم الذاتية، وقاموا بتقديم أمور من قبيل اللذة والريح والمنفعة والسلطة والكرامة الإنسانية وموارد أخرى على أنّها قيم ذاتية.

وفي ضوء الفهم الديني الخاص لأصل الكمال في العصر الحديث حصل تغيير أساسي في الحُسن والقبح الأخلاقي مقارنةً بالرؤية الدينية، فما كان يعدّ فيما مضى من الصفات القبيحة غير المقبولة، تحوّل إلى صفة حسنة مقبولة وحديثة، وفي هذا المجال يقول غيندز:

«إنّ ما كان يُعدّ في الماضي رذيلةً في رؤية الأخلاق الدينية، صار يُحسب فضيلةً في الأخلاق المعاصرة، فحلّ أحدهما محلّ الآخر. وقد تمّ تأييد وتصحيح الجوانب الذميمة في الوجود الإنساني والأبعاد الأخلاقية القبيحة فيه، وتمّ الاعتراف بها رسمياً؛ لأنّ الأنانية والنفعية والتكبر والتبجح والإسراف - وهي كلّها من الأخلاق والصفات التي ذمها علماء أخلاق الدين - تقدّم اليوم خدمةً مهمّةً في تعديل الحياة الاجتماعية وتوازنها. وإذا تمّ القضاء على السيئات الفردية، وسلك الجميع طريق الزهد والقناعة، فسوف يضطرب نظام الحياة، وتتفكك أواصر الحياة الجماعية. إنّ النفعيين والجشعين والمستهترين هم الذين يمنحون سوق التجارة رونقه وحيويته، وإذا زالت في يوم من الأيام هذه الأغراض والرغبات الهابطة الذميمة من العالم، فإنّ الموت الاختناق سوف يسود الحياة والمعيشة الجماعية. وخلاصة القول هي أنّه في عالمنا المعاصر أصبح العقل تابعاً للنفس، وقد اختار العقل الجلوس في الخارج بدل أن يترجّع في الداخل، وحلّت الرذائل محلّ الفضائل» [غيندز، پیامدهای مدرنیت، 44 - 48].

يشير الواقع إلى أنّ هذا النمط من التفكير هو الذي أوصل الاستهلاكية إلى أعلى مستوياتها، وخلق مشاكل كثيرة للحضارة الإنسانية وأدّى إلى تدمير البيئة. وكان طيف أضرارٍ واسعاً، وذلك بدءاً من الأضرار التي لحقت بالبيئة وتدمير الطبيعة إلى الانغماس في اللذات الدنيوية والغفلة عن الأمور المعنوية السامية نتيجةً لهذا النمط من التفكير. وكذلك كان الحرص على الثروات والمنافع الدنيوية - باعتبارها محدودةً - والجشع في الحصول عليها من الأسباب الأساسية لنشوب الحروب في القرون الأخيرة نتيجةً للإفراط في السعي وراء الدنيا، ونسيان الفضائل الإنسانية.

والنموذج الآخر هو فريدريك نيتشه (Friedrich Nietzsche) في كتابه "الدجال" إذ يقول:

«أيّ شيء يعدّ حسناً؟ كلّ ما ينمي الشعور بالقوّة، وبإرادة القوّة، والقوّة نفسها داخل الإنسان. وأيّ شيء يعدّ سيئاً؟ كلّ ما يتأتّى من الضعف. ما السعادة؟ الإحساس بأنّ القوّة في تنامٍ، وأنّ هناك مقاومة يتمّ التغلّب عليها. ليس الرضا، بل مزيداً من القوّة، ولا السلم في كلّ الأحوال، بل الحرب، لا الفضيلة، بل

البسالة. لا بد أن يضمحلّ الضعفاء وذوي التكوينة المعوّقة: المبدأ الأوّل لمحبة الإنسان لدينا. وعلينا أن نساعدهم على ذلك أيضًا. أي شيء أكثر ضررًا من أية رذيلة؟ الشفقة الفاعلة لخدمة الضعفاء وذوي التكوينة المعوّقة: المسيحية» [نيتشه، نقيض المسيح [الذجال]، 26 و27].

يقسم نيتشه الأخلاق إلى فئتين: أخلاق السادة، وأخلاق العبيد، ويتصدى للثناء على أخلاق السادة، وذم أخلاق العبيد. ويرى نيتشه أنّ من خصائص أخلاق العبيد محبة النوع، والتغاضي والتسامح، والتضحية والإيثار، والرحمة العطف، ويرى أنّ هذه الأخلاق ذميمة. [المصدر السابق، 315 - 317]

إنّ الخصائص المشتركة بين النظريات الأنسية كلّها - سواء الواقعية منها أو غير الواقعية - هي أنّها تجعل في نهاية المطاف الخير والسعادة الدنيوية معيارًا وهدفًا نهائيًا في تقويم الأخلاقيات. ويمكن القول إنّ الواقعيين من أتباع المدرسة الأنسية تحدّثوا في بيان مبدأ الكمال سلبيًا وإيجابيًا، وأمّا غير الواقعيين منهم فقد اقتصر كلامهم على الكلام السلبي. فالواقعيون طرحوا الخيرات الأخروية جانبًا، وحملوا فهمًا خاصًا للخيرات الدنيوية ولمبدأ الكمال واعترفوا به، بينما نجد غير الواقعيين منهم نفوا دخول الخيرات الأخروية في مبدأ الكمال، لكنهم لم يحدّدوا شيئًا من الخيرات الدنيوية لتدخل فيه. وبناءً على هذا فإنّ الفهم الأوّل لمبدأ الكمال في التفكير الأنسي قائمٌ على إنكار الخيرات الأخروية وعدم الاعتراف بها. وبملاحظة تأثير مبدأ الكمال في معرفة متطلبات المشروع الإنساني، فإنّ هذا المبدأ له تأثير كبير في فهم مبدأ الحرية ومبدأ العدل. وبناءً عليه يتحقّق الاتفاق بين أتباع الأنسية على أنّ الخيرات الدنيوية هي وحدها المشروعة والمقبولة، وفيما وراءها لا يوجد حقٌّ لأيّ شخص.

قيمة الحرية في نظرية الأنسية

مبدأ الحرية (principle of freedom) هو المبدأ الثاني الذي يجب علينا التعرّض له بالبحث، فنقول إنّ الحرية مفهوم إضافي، بمعنى أنّ الحرية لا بد أن تكون في شيء أو في اكتساب شيء، وذلك من قبيل حرية التعبير، وحرية الملكية الخاصة، وحرية التعليم، والحرية المعنوية، وكثير من الحريات الأخرى التي تكشف عن أنّ الفرد حرٌّ لا يحقّ للآخرين منعه من الحصول على الخيرات التي يريد الوصول إليها.

وبلحاز أنّ مبدأ الكمال في مختلف المدارس الفكرية يلعب دورًا أساسيًا في تعيين الخيرات النهائية والوسيلة المشروعة للأفراد؛ لذلك يكون له تأثير محوري في فهم مبدأ الحرية. فإذا كان نظام الحرية الاجتماعي مقتصرًا على التعرّض للأمور الدنيوية، وتجاهل الخيرات المعنوية والأخروية، فلن تتوقّر إمكانية الحفاظ على هذه الحريات، ومنع التدخل فيها. وفي مثل هذا المجتمع يمكن إلحاق الضرر بمعنويات الأفراد عبر طرق مختلفة من قبيل الخطابة والدعاية وإصدار القوانين. وبملاحظة خفض

مستوى الخيرات الإنسانية في رؤية مدرسة الأنسنة، فإنّ الجميع سيُبتلون بخفضٍ في مستوى حريات الأفراد. وفي الوقت ذاته فإنّ أتباع الأنسنة لم يعملوا على شاكلة واحدة. ولايضاح الأمر نستعين بالمثال التالي: افترضوا أنّ مدرسة فكرية ما لم تر الملكية الخاصة خيرًا مشرّعًا للأفراد، فمن الواضح أنّه وفقًا لهذه المدرسة سيتمّ القضاء على حريات الأفراد في الانتفاع بما يكسبونه بكدهم وتعبهم. والشخص الذي يشتري سيارةً لن يصبح مالكا لها، ولا يمكنه الانتفاع منها بحرية دون تدخل الآخرين. وبناءً على هذا توجد علاقة مباشرة بين الاعتقاد بخيرية الشيء والحريّة في التعامل به أو معه.

انقسم أتباع الأنسنة في حديثهم عن الحريّة إلى فريقين، وهما الواقعيون وغير الواقعيين. ويعدّ جون ستيوارت ميل (John Stuart Mill) من النفعيين الليبراليين الواقعيين، وقد جعل مبدأ الحريّة مبدئه القيمي العامّ الأوّل.

المبدأ الأوّل: لا يحقّ للمجتمع محاسبة أيّ فرد إنساني بسبب الأعمال التي يقوم بها (حينما لا تؤدّي تلك الأعمال إلى إلحاق الضرر بمصالح أيّ شخص آخر غيره). [ستيوارت ميل، رساله دربارہ آزادی، ص 239]

يوضّح ستيوارت ميل مبدأ الحريّة انطلاقًا من جهة كونه واقعيًا، وعلى أساس المعيار الذي ارتضاه وهو المنفعة العامّة، وعلى أساس هذا المعيار نراه يُقيّد مبدأ الحريّة بقيود واقعية، ثمّ يطرح المبدأ الثاني - أي مبدأ الضرر (principle of harm) - وبما أنّ ميل يعدّ نفعيًا، فإنّه يرفض الحريات المؤدّية إلى الضرر.

المبدأ الثاني: كلّ فردٍ من الناس يمكن محاسبته إذا قام بأعمال تُلحق الضرر بالآخرين، وإذا شعر المجتمع بأنّه يمكن إصلاح تصرّفات ذلك الفرد من خلال استعمال العقوبات الاجتماعية أو القانونية، ففي هذه الحالة يمكنه الاستفادة من أيّ واحد من هذين الطريقتين التي يرى المجتمع أنّها ضرورية لإصلاحه. [المصدر السابق]

على أساس المبدأ الثاني يتمّ منع الكثير من الأعمال التي تكون مخالفة لمبدأ الكمال. وبعبارة أخرى يُمنع القيام بأيّ عمل يُلحق الضرر بالكمالات المشروعة في نظر ميل؛ ولهذا لن تكون حريّة العمل وحريّة البيان مطلقةً دون قيود.

لا يدّعي شخص أنّ الأعمال يجب أن تكون حرّة بنفس مستوى حريّة الاعتقادات. وعلى العكس حتّى العقائد لن تكون آمنةً حينما تكون أجواء بيانها مؤدّيةً إلى إثارة فعلية للقيام بأعمال شيطانية. [اربلاستر، ظهور و سقوط ليبراليسم غرب، ص 101]

لكن في الوقت نفسه نجد ستيوارت ميل رغم واقعيته ونفعيته يسمح بوقوع الكثير من الأضرار، وذلك لفهمه المحدود لمبدأ الكمال؛ ولذلك يرى أنّ إلحاق الضرر بالأخلاق والمعنويات والدين لا يعدّ ضررًا؛ لأنّ فهمه لمبدأ الكمال لم يفسح مجالًا لمثل هذه الخيرات. كما نجد ميل يبيّن رؤيته من خلال نقله لكلام

أحد أعضاء لجنة مكافحة المشروبات الكحولية ثم نقده. وفي هذا النص نلاحظ بيان الحقوق الاجتماعية بهذا النحو من البيان والكلام هنا لمنتقد المشروبات الكحولية:

«إذا كان هناك أمرٌ في هذا البلد يلحق الضرر بحقوقى الاجتماعية، فذلك الشيء في الوقت الراهن هو حرية تناول المشروبات المسكرة، فإنّ هذا العمل يُلحق الضرر بأول حقوقنا الاجتماعية ألا وهو التمتع بالأمن والسكينة، التي يتمّ القضاء عليها من خلال إثارة الاضطرابات الدائمة وإثارة الناس وتحريكهم نحو الهرج والمرج. هذا بالإضافة إلى أنّه من خلال كسب النفع عن هذا الطريق يضطرّ الناس الفقراء ونحن معهم إلى دفع الضرائب حمايةً ودعمًا لهؤلاء الأشخاص البائسين. وبهذا يلحق الضرر بحق المساواة الذي أتمتع به. وكذلك من خلال التشجيع على مثل هذه المخاطر (الناشئة عن تناول المشروبات الكحولية) يتمّ إغلاق الطريق أمامي للتقدم، وسيتمّ إضعاف وذبول الروح الاجتماعية التي هي من حقوقى، وتدعو إلى التعاون والارتباط المتبادل مع سائر أعضاء المجتمع، والنتيجة هي انتقاص حقنا المسلم في تقوية القوى العقلانية والأخلاقية التي ينبغي أن نتمتع بها في فضاء حرّ» [ستيوارت ميل، رساله درباره آزادى، ص 227]

وبعد أن ينقل ميل هذا المطلب يدّعي أنّ هذا التفسير الجديد والخاصّ للحقوق الاجتماعية لم يتبنّه أحد لحدّ الآن. وفي الواقع إنّ مثل هذه الخيرات في رؤية ميل ليست شيئاً يمكن على أساسها منع أفراد المجتمع من إلحاق الضرر بها.

ومن بين أتباع مدرسة الأنسنة هناك فريقان على الأقلّ مخالفان لآراء ميل، الفريق الأوّل هم الليبراليون غير الواقعيين، والثاني غير الليبراليين. وستحدّث عن الفريق الأوّل في نهاية الحديث عن هذا المبداء، أمّا الفريق الثاني وهم الذين يدافعون بنحو أكبر عن مبداء العدل، فسنتكلم عنهم في نهاية البحث عن مبداء العدل. ومن هنا نجد أشعيا برلين (Isaiah Berlin)؛ باعتباره من الليبراليين الجدد ويخالف ميل وكلّ من لديه فهم خاصّ للسعادة، وكلّ من يجعل القيم الذاتية معياراً للقيم.

يعتقد برلين أنّ هذا الاستدلال هو ما تمسك به كلّ المستبدّين في العالم قائلاً: «إنّ هذا الاستدلال يستعين به كلّ ديكتاتور مستبدّ وكلّ رقيب صلف من أجل تقديم التبرير الأخلاقي وحقّ الجمالي لما يقوم به من أعمال. فأنا يجب عليّ أن أقوم من أجل الناس أو معهم بأداء العمل الذي يعجزون عن فعله. ولا أستطيع أن أكون مقيّداً برضاهم؛ لأنّهم ليسوا في وضع يسمح لهم بإدراك مصلحتهم» [برلين، چهار مقاله درباره آزادى، ص 275]. وأخيراً يعتقد برلين أنّ هذا الاستبداد الذي يفهم على أنّه حرية يبقى في حقيقته استبداد، وحقّ لو كان الاستبداد يستخدمه أفضل الأفراد وأكثرهم عبقرية، فإنّه لن يتغيّر ولا يمكن أن يُطلق عليه عنوان الحرية. [المصدر السابق، ص 279]

وهنا نجد برلين ينطلق ممّا يسمّيه خطر العقلانية والوحدانية الأخلاقية إلى نتيجة هي أنّه لا يمكن في

مجال الأخلاق الحديث عن غاية واحدة يشترك فيها الجميع، بل الناس لهم غايات عديدة في هذا المضمار. ولا يمكن إلزام الكل بغاية واحدة؛ لأنّ هناك غايات كثيرة ناشئة عن اختيار الأفراد أنفسهم، وهي التي تُصبح منشأً لسلوك الناس. [المصدر السابق، ص 302 - 304]

اتّضح لحدّ الآن أنّ أتباع الأنسنة (الواقعيين وغير الواقعيين) يرون ضرورة أن يكون الإنسان حرّاً حتّى وإن ألحق سلوكه الضرر بأخلاق ومعنويات الآخرين وسعادتهم الأخروية، لكنّ بينهم اختلافًا أساسيًا في بيان الحرية. وهذا الاختلاف انتهى إلى نزاعات في مبدأ الحرية ومبدأ العدل. ونحن قلنا إنّ الفئة الأخرى من المخالفين لستيوارت ميل هم الأشخاص المخالفين لنزعة التفكير الفردي، ممّن يميلون نحو أصالة الجماعة، ومن جملة الذين انتقدوا ستيوارت ميل يمكن أن نذكر الليبراليين من حماة دولة الرفاهية، والمجتمعيين والاشتراكيين. والوجه الذي يجمع هذا الطيف هو الاهتمام والحرص على مبدأ العدل وذهابهم إلى تقييد بعض الحريات الفردية من أجل الحفاظ على خير الجماعة. وسوف نشير إلى رؤية هؤلاء في ختام بياننا للمبدأ التالي.

قيمة العدل في نظرية الأنسنة

إنّ اختلاف الآراء فيما يرتبط بالعلاقة بين الفرد والمجتمع بما يمثله من أساسٍ لمبدأ محورية العدل (principle of justice) يرجع إلى القيم. تقسّم هامبتون (Hampton) النظريات المرتبطة بالعدل إلى أربع نظريات، وترى أنّ نظريات العدل عبارة عن: النفعية، والتعاقدية لجون رولز، والاختيارية، والمساواتية (Egalitarianism). [هامبتون، فلسفه سياسى، ص 215]، وفقًا لنظرية النفعية فإنّ معيار معرفة القيم يتحقّق من خلال إيجاد أكبر مقدار من المنفعة والربح لأكبر كميّة من الأفراد. يقول ميل في هذا المجال: «إنّ المذهب الذي يرى النفع أو أيّ مبدأ أعلى مستوى من السعادة مبنّى وأساسًا للأخلاق، يعتقد أنّها صحيحةٌ بنسبة ما تؤدّي إلى تمهيد الأرضية لتحقيق اللذة، وتكون غير صحيحة بنفس المستوى الذي تؤدّي فيه إلى التعاسة والشرّ» [Mil, Utilitarianism, p:10]، وعلى أساس هذه الرؤية فمن العدل أن يتمّ تجاهل الخير المشروع للأقلية حفاظًا على منفعة الأكثرية؛ ولذلك تعرّضت هذه النظرية إلى انتقادات كثيرة في مجال العدل.

يعدّ جون رولز أحد منتقدي النظريات النفعية، وهو يختزل مبادئ العدل بمبدئين عامّين. فهو مع إعطائه الأولوية لمبدأ الحرية يسعى إلى الاهتمام بالعدل أيضًا؛ لذلك يعنون نظريته بعنوان: "العدل بوصفه إنصافًا" (Justice as Fairness)، ويقدمها ضمن المبدئين التاليين.

المبدأ الأوّل: كلّ شخصٍ يجب يمتلك حقًا مساويًا لحقّ الآخرين في أوسع مجموعة كاملة من الحريات

الأساسية، بحيث يكون تمتعه بهذا الحقّ مشابهاً لتمتّع الآخرين به في هذه المجموعة من الحرّيات. المبدأ الثاني: أنّ عدم المساواة الاقتصادية والاجتماعية يجب أن تكون بحيث: أ- تؤدّي إلى أكبر مقدار من النفع لأقلّ الأفراد انتفاعاً، ومن الطبيعي أنّ ذلك يجب أن يؤدّي إلى أصل الادّخار العادل (من أجل الأجيال الآتية). ب- تفسح المجال أمام الجميع بنحو متساوٍ من أجل الوصول إلى المناصب والفرص. [Rawls, A Theory of Justice, p: 266]

وأما المبدأ الثاني لرولز الذي يهتمّ بعدم المساواة الاجتماعية، فإنّه يقوم بتحديد وتقييد المبدأ الأول وهو مبدأ الحرّية؛ ولذلك خالفه الكثير من الليبراليين. وفقاً للقسم (أ) من المبدأ الثاني يمكن إعادة توزيع (Redistribution) جزء من الثروة الاجتماعية من أجل توفير المتطلّبات الأساسية للأشخاص المحتاجين، مثلاً يجري السعي نحو تحقيق العدل عن طريق أخذ الضرائب من الأثرياء وإعادة توزيعها على الفقراء.

لقد قام روبرت نوزيك (Robert Nozick) بطرح نظريته في مجال العدل تحت عنوان: "العدل بوصفه استحقاقاً" (Justice as entitlement)، فوقف بذلك في الطرف المقابل لرولز. وقد أكّد نوزيك الفردانية ورفض كلّ أمرٍ وراء الفرد يؤدّي إلى ضياع حقوقه. وفي ضوء رؤيته هذه لا يوجد كائنٌ اجتماعي يتمتّع بالخير ليتّم تحمّل شيء من التضحية في سبيل تحقيق خيره الخاص. وعالم الخارج لا يتواجد فيه سوى الأفراد، وهم مختلفون ولكلّ واحد منهم حياته الفردية الخاصة. إنّ الانتفاع من فردٍ ما لأجل تحقيق النفع للآخرين ما هو إلّا استفادةٌ من الزمان وإعطاء النفع للآخرين، وليس شيئاً آخر. [Nozick, Anarchy, State and Utopia, p: 32-33]

وقد أكّد نوزيك على مبادئ التملك والانتقال العادلة، وطرح محتوى نظريته في إطار الفقرات التالية:

- 1- كلّ فرد حاز مالاّ مراعيّاً مبدأ التملك المنصف، فهو مستحقّ لتملك ذلك المال والانتفاع منه.
- 2- إذا انتقل مالٌ من شخص يستحقّ ملكيته إلى شخصٍ آخر عبر الانتقال المنصف، فإنّه يستحقّ تملك ذلك المال.
- 3- لا يحقّ لأيّ شخص تملك المال وحيازته إلّا من خلال الطريقتين المتقدّمتين.

ومن هنا نجد نوزيك يوضّح نظريته للملكية من خلال بيانه لهذه الموارد، ويخالف إعادة توزيع الثروة المذكور في نظرية رولز. [المصدر السابق، ص 319 - 331]

يختار نوزيك عنوان "مبدأ العدل في التملك" لهذا الركن، ودون أن يبحث فيه بشكل مفصّل يقوم بإيضاحه بأنّ شخصاً إذا حاز مالاّ لا مالك له يصبح مالكاً له. وفي ضوء هذه الرؤية فإنّ عالم الطبيعة أوّلاً وبادئ ذي بدء ليس له مالك، ويتحوّل إلى ملكية الناس عبر الحياة الأولية.

يرتبط الركن الثاني من نظرية نوزيك ببحث انتقال الملكية، وفي هذا القسم يخصص البحث لكيفية انتقال الملكية بواسطة المبادلة، أو الهبة، أو أي نوع من العقود أو العرف السائد بين الناس. واسم هذا الركن هو "مبدأ العدل في الانتقال". والنقطة المهمة في نظرية نوزيك هي أن النظام التوزيعي إنما يكون عادلاً فيما لو قام على أساس هذين المبدئين، وكل شخص يتملك شيئاً طبقاً للمبدأ الأول، فسيكون له "استحقاق" ذلك الشيء، والاستحقاقات اللاحقة تتعين وفقاً للمبدأ الثاني. واتضح لحد الآن بشكل جيد أن المبدأ الأول - وهو العدل - مرتبط بتاريخ الملكيات، وبعبارة أخرى الحيازات الأولى التي نواجهها، ولها تاريخ طويل، وليس من الواضح أنها تمت بطريقة منصفة عادلة أم لا. ومن هنا نجد نوزيك يطرح الركن الثالث من أركان بحثه، أعني "مبدأ الإصلاح". ويهتم هذا المبدأ بالظلم وعدم العدل الذي حصل في الحيازات الأولى التي تمت بشكل جائر، من قبيل الاستيلاء على أموال سكان أفريقيا الأصليين وسلبها منهم من قبل الأوروبيين، فيجب إصلاح ذلك على أساس هذا المبدأ. ونوزيك نفسه يعترف بأن هذا الأصل في غاية الغموض، وربما يكون العمل به وتطبيقه غير ممكن. [المصدر السابق، ص 149 - 153]

وهنا نسأل حقاً إلى أي زمان ينبغي الرجوع في تاريخ المال والتحقيق حوله، وإذا كان المفروض ضرورة مراجعة وتحقيق الحال في الأموال بنحو صحيح، فما هو حال أموال المستعمرين وكيف يمكن إصلاحها. وبناءً عليه فإن المبدأ الثالث سيتم تعطليه، وهذا الإشكال سوف يجعل النظرية كلها تواجه مشكلةً أساسيةً. [شهريارى، فلسفه اخلاق در تفكر غرب از ديدگاه السدير مك اينتاير، ص 355 - 357]

يقف نوزيك في الجهة المقابلة لرولز، وهو يخالف النظريات التي تسعى وراء نموذج خاص للتوزيع. وأما رولز فهو يهتم بمتطلبات الفرد واحتياجاته، ويعتقد أن الإنصاف يكمن في رفع احتياجات الأفراد الأولية، لكن نوزيك معارض لأخذ الأموال من الأثرياء ثم توزيعها على المحتاجين تحت عنوان الضرائب أو أي عنوان آخر، ويرى أن هذه عملية سرقة من الأثرياء. وبناءً عليه يعتقد نوزيك أن التملك إذا تحقق عن طريق الاستحقاق كما لو انتقل المال للشخص عن طريق الإرث، فهو مقبول وإن لم يتحقق طبقاً لنموذج الاستحقاق (الفرد الوارث لم يبذل أي جهد في تحصيل المال). [Nozick, Anarchy State and Utopia, p:198-204]

وكذلك طبقاً لهذه الرؤية إذا استولى شخص على شيء في عملية الإنتاج أو الاكتشاف، فإنه يمتلك الحق في بيعه للناس بأي ثمن شاء؛ لأنه يستحقه ولا يحق لأي شخص أن يفرض عليه قيوداً في هذا المجال. وطبيعي أنه يهتم بضروريات الحياة ويعتقد أنه لا يحق لأي شخص الاستيلاء على البئر الوحيدة الموجودة في الصحراء، لبيتز الناس العطشى ويأخذ منهم أي مقدار يريد من المال مقابل سقيهم الماء. [شهريارى، فلسفه اخلاق در تفكر غرب از ديدگاه السدير مك اينتاير، ص 358 - 360]

تعرضنا لحد الآن للنزاع القائم بين نوزيك ورولز في الاهتمام باحتياجات الأفراد واستحقاقهم. وهناك طيف

آخر من أتباع الأنسنة يحملون رؤيةً مختلفةً عن رؤية رولز ونوزيك معاً في مبدأ العدل، وهو الجماعانيون أو أتباع التكتاف المجتمعي (communitarianism) من قبيل السدير ماكنتاير (Alasdair MacIntyre)، ومايكل والترز (Michael Walzer)، وتشارلز تاييلور (Charles Taylor)، ومايكل ساندل (Michael Sandel). فمثلاً نجد ساندل يعتقد بأن رولز تبعاً لإيمانويل كانط (Kant) ميّز بين الفرد وغيّاته ورغباته من جهةٍ، وبين الغايات الاجتماعية من جهةٍ أخرى، وهذا باطلٌ من أساسه. [Sandel, Liberalism and the Limits of Justice, p: 20-27-64]

ويعتقد ساندل أنّ رؤية رولز لخيرات المجتمع آليّة، وأنّ الفرد ينظر إلى المجتمع من أجل خيرات نفسه فقط [المصدر السابق، ص 148]، كما يعتقد أنّه يمكن تقديم ثلاثة أنحاء فهم عامّة للعدل. الأوّل: العدل في ضوء فهم النفعيين من قبيل ستيوارت ميل الذين يسعون إلى تحقيق أكبر مقدار من النفع أو الرفاهية. الثاني: العدل الذي يحترم حرّية الاختيار، من قبيل الاختياريين (أتباع حرّية الإرادة) مثل روبرت نوزيك، إذ وصفها بأنّها تتحقّق بصورة اختيار حقيقي في سوقٍ حرٍّ، أو بصورة اختيار افتراضي في فرصةٍ متساوية، وبما يتطابق مع آراء الليبراليين الداعين إلى المساواة من قبيل جون رولز. وأمّا ساندل فقد رفض هذا الفهم للعدل، وقدم تفسيراً ثالثاً يستلزم فيه العدل تربية الفضيلة والتعقّل حول الخير الجمعي. ومن خلال تبنيّه الفهم الثالث للعدل اعتقد ساندل أنّه من أجل الوصول إلى المجتمع العادل يجب الاستدلال على معنى الحياة الجيدة، ولا بدّ من ظهور ثقافة قبول اختلاف الرأي الذي سيظهر حتماً. [المصدر السابق، ص 135]

وبناءً على هذا فإنّ الجماعانيين من خلال ترجيحهم أصل الجماعة على أصالة الفرد قالوا بوجود هوية للمجتمع يجب أن تحظى بالاهتمام في مبدأ العدل. وكذلك أدرك ساندل بشكل جيّد أنّه بدون الفهم الصحيح لمعنى الحياة والسعادة، وبدون الدفاع العقلاني عن هدف الإنسان النهائي لا يمكن الدفاع بنحو مبرّر مقنع عن المبادئ والقيم. وهذا هو الإشكال الذي يرد على مبدأ الكمال في الرؤية الأنسنية. وبالإضافة إلى ساندل اهتم الكثير من أتباع ما بعد الفضيلة من قبيل ماكنتاير بهذا النقص في الفكر الحديث والرؤية الأنسنية. [MacIntyre, Whose Justice? Which Rationality, p: 187-191]

يقدم هارفي رؤيةً أخرى في تفسير مبدأ العدل الاجتماعي ويشير من خلالها إلى ثلاثة عناصر وهي: الحاجة، والمنفعة العامة، والاستحقاق. ويبيّن أنّ العدل الاجتماعي هو "التوزيع العادل عبر الطرق العادلة". كما يذكر هارفي في كتابه: "العدل الاجتماعي والمدينة" عوامل من قبيل الدخل، ومجال الحياة المختلف، والعنصر، وأمثال ذلك وآثارها في التسمّم، وفقر الدم، والرعاية الصحيّة إلخ، وبذلك يدرس تأثير مختلف العوامل الجغرافية المرتبطة بالعدل الاجتماعي. [Harvey, justice, Nature & Geography, Of Difference, p: 140]

وعليه فإن ترتيب العدل يبدو أشدّ تعقيداً، ولا يمكن تفسيره بمجرد الاستحقاق أو المساواة وأمثالها، وهو بحاجة إلى تحليل في كل موقع. وسوف نوضح هذه المسألة بنحو أكبر حينما نتعرض لتبيين العدل في رؤية الإسلام.

في ضوء النظريات المتقدمة اتضح أنّ اختلاف الآراء في تبين مبدأ العدل أكثر شيوعاً بين أتباع الأنسنة. وبالرغم من أنّ أكثر أتباع الأنسنة فسّروا العدل في نطاق الخيرات الدنيوية، لكنهم لم يتفقوا فيما بينهم حتى في هذا النطاق، ونشب بينهم جدل وخلاف واسع. وقد جعل بعضهم محور نظريته يدور حول الاهتمام بالمحتاجين والتوزيع العادل للخيرات الدنيوية، وبعضهم ركّز على الطريقة المشروعة لتملّك المال والاستحواذ عليه، وبعضهم الآخر أكّد أهميّة الجماعة في مقابل الفرد، وكذلك اهتم آخرون بتبيين الاستحقاق والفضائل في فهم مبدأ العدل، وهناك أيضاً نظريات اهتمت بعدة عناصر مجتمعة.

القيم العلمانية نتيجة لنظرية الأنسنة

تقدّم بيان أنّ القيم الأخلاقية الأنسية متأثرة بنحو تامّ برؤيتهم للإنسان ومبدأ الكمال. وعلى هذا الأساس فإنّ الفهم الضيق لخيرات الإنسان، وتقليلها إلى الخيرات الدنيوية، ينتهي إلى تضيق مبدأ الكمال نفسه. وكذلك يتضيق تبعاً لخيرات الإنسان، وعلى أساس مبدأ عدم جواز إلحاق الضرر يتم الحفاظ على الحريات الدنيوية الضيقة فقط. ومن هنا يتم تجاهل الكثير من الحريات الإنسانية السامية والمعنوية والقيم الأسرية والاجتماعية، ولا تهتمّ هذه النظريات مطلقاً بإلحاق الضرر بهذه القيم.

لقد قدّمت النظريات الأنسية تفسيرات مختلفة للعدل تُعدّ أساساً لتنظيم العلاقات الاجتماعية من أجل وصول الأفراد إلى حرياتهم المشروعة؛ لكي يتمكنوا من نيل الكمالات الضرورية. فبعضهم اهتم بنحو أكبر بالفرد، وبعضهم منح الأصالة للجمع، وقد اختلفوا أيضاً في طرق الاستحقاق، فأدّى ذلك إلى اختلاف الرؤى تجاه الدولة، وسلطة إنفاذ القوانين. ومع وجود كلّ هذا التعارض بين هذه النظريات، بيد أنّ الكلّ متفق على العلمنة، وتجاهل العدل في مجال الكمالات المعنوية.

القيم الأخلاقية القائمة على الفكر الديني

يمكن تقسيم النظريات الدينية في مجال الأخلاق ضمن تقسيمات مختلفة، وفي أحد تلك التقسيمات يمكن تقسيمها إلى فئتين: الواقعية، وغير الواقعية. ويدخل في الفريق غير الواقعي "الأمريون" من قبيل الأوكاميين في المسيحية، والأشاعرة في الإسلام، فإنّهم يعتقدون بأنّ القيم الأخلاقية تؤخذ من الأوامر الإلهية، وليس هناك أيّ تحقق فيما وراء الأوامر الإلهية، وهو ما يعبر عنهم بقولهم: "الحسن ما حسنه

الشارع، والقيح ما قبحه الشارع"، وكذلك قولهم الآخر: "الحسن ما عدّه الشارع حسناً، والقيح ما عدّه الشارع قبيحاً". [الآمدي، أباكار الأفكار في أصول الدين، ج 2، ص 121 - 124]

ومن الطبيعي أنهم يرون أنّ مبادئ الأخلاق تؤخذ من الأوامر الإلهية، وأنّ الحرّية والعدل وكلّ مبدأ آخر يتمّ تعيينه وفقاً للأمر الإلهي. وفي مقابل هذه النظرية يوجد طيفٌ من النظريات الدينية ترى القيم الأخلاقية أموراً واقعية، وتعتقد أنّ الأوامر الإلهية أيضاً تبين هذه الحقائق. ونحن نرى أنّ الرؤية الأمرية مرفوضة، وأنّه وفقاً للآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 90] قد تعلّقت الأوامر الإلهية بالعدل والإحسان، والأمر لا يمكن أن يكون متعلّقاً لنفسه، وبناءً عليه فإننا في هذا المقال سنتصدّى لبيان المبادئ الأخلاقية العامّة على أساس الرؤية الواقعية، ونجعل الرؤية الإسلامية محوراً لبحثنا.

قيمة الكمال في الفكر الديني

يلعب فهم الكمال والهدف الإنساني في الرؤية الدينية - كما هو الحال في الرؤية الأنسية - دوراً محورياً في تعيين المبادئ الأخلاقية. إنّ فهم مبدأ الكمال في الإسلام يختلف اختلافاً كبيراً عن الرؤية الأنسية، وترجع جذور هذا الاختلاف إلى الرؤية المختلفة للإنسان والعالم في هاتين المدرستين. وقد استعملت في الإسلام تعبيرات مختلفة لبيان الهدف النهائي والسعادة والفوز والفلاح وأمثالها. وتعيين مصداق هذا الهدف له علاقة واضحة مع الكمال المطلق والتقرب إلى الله تعالى. وفي رؤية الإسلام يصل الأفراد السعداء إلى درجات عالية من القرب الإلهي. ومن هنا يتحدث القرآن الكريم عن رجوع النفس المطمئنة إلى الساحة الإلهية بصورة سعيدة قائلاً: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۖ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۖ وَادْخُلِي جَنَّاتٍ﴾ [سورة الفجر: 27 - 30]، ومن ذلك أنس المؤمنين بالنظر إلى الوجه الإلهي كما في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ ۖ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و23]، وكذلك ما ورد في الأدعية الواصلة إلينا من المعصومين عليه السلام مراراً وتكراراً من الإشارة إلى حقيقة أنّ التقرب الإلهي هو أسمى مطلوب وأعلى سعادة، كما ورد في دعاء كميل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «وَأَجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيبًا عِنْدَكَ وَأَقْرَبِهِمْ مَّنْزِلَةً مِنْكَ» [الكفعمي، المصباح، ص 559]. وقد ورد في دعاء آخر: «لِقَاؤِكَ قَرَّةَ عَيْنِي، ووصلك مني نفسي، وإليك شوقي، وفي محبتك ولهي، وإلى هواك صبابتي، ورضاك بغيتي، ورؤيتك حاجتي» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 91، ص 147]، وبقليل من التأمل في المصادر الإسلامية يمكن الوصول إلى أنّ سعادة الإنسان إنّما تتحقّق في ظلّ التقرب إلى الله تعالى. وقد أشار الفلاسفة المسلمون إلى هذه الحقيقة أيضاً، ومن هنا نجد صدر الدين الشيرازي يقول: «وعلة الشرف والكمال هي الدنوّ من الحقّ المتعال» [ملاً صدرا، الشواهد الربوبية، ص 180]. وكذلك العلامة مصباح يزدي يبيّن معاني مختلفة للقيم،

ثم يوضح أنّ رؤية الإسلام للقيم الذاتية تكمن في التقرب إلى الله تعالى، ثمّ يشير إلى لوازم التقرب الإلهي. ويرى أنّ المعرفة الحضورية بالله والرضا المتبادل بين العبد والمولى من لوازم ومصاديق السعادة التي يمكن الاستفادة منها في تحليل المبادئ القيمية. [مصباح يزدي، اخلاق در قرآن، ص 7 - 14]

وبما يتطابق مع التبيين المعروض للقيمة والهدف النهائي في رؤية الإسلام، فإنّ هناك أهدافاً وسطى وقريبة أيضاً يمكن معرفتها، وتبينها وفقاً للمبادئ الأخلاقية العامة. إنّ الأهداف القريبة من قبيل رفع الاحتياجات الفردية والمحيطية، والأهداف الوسطى من قبيل الأهداف الاجتماعية في كلّ مدرسة فكرية يتمّ تعيينها وتبينها على أساس الهدف النهائي.

قيمة الحرية في الفكر الديني

إنّ مبدأ الحرية في التفكير الديني عامّة وفي الإسلام خاصّة يتمّ تعيينه كسائر القيم الأخرى على أساس المصالح والمفاسد الواقعية. كما أنّ مبدأ الكمال الذي يشير إلى المصالح الواقعية في رؤية الإسلام له تأثير كبير في مبدأ الحرية. ويرى الإسلام أنّ مصالح الإنسان تشمل نطاقاً واسعاً يضمّ المصالح الفردية والاجتماعية والمادية والمعنوية والدينية والأخروية.

إنّ سعة الكمالات الإنسانية تُقدّم تفسيراً وتبييناً مختلفاً لحرية الإنسان، ففي ضوء رؤية الإسلام يجب أن يكون الإنسان حراً لكي يتمتع بهذا المدى الواسع من الحريات، وبعبارة أخرى إنّ حرية الأفراد يجب أن تتعيّن في إطار تأمين هذه المصالح كلّها. ومن جهة أخرى يرى الإسلام أنّ سلوكيات الناس ما هي إلّا تصرف في ملك الله تعالى، وقد جعل ﷻ الأصل الأوّل جواز الاستفادة من النعم الموجودة على الأرض. وقد ورد في القرآن الكريم قوله: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [سورة البقرة: 29]، وقد تجلّى هذا الموضوع بصورة قواعد منضبطة في بحوث فقهية عديدة، من قبيل قاعدة أصالة الإباحة، وأصالة الجواز، وقاعدة قبح العقاب بلا بيان [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 143؛ القمي، قوانين الأصول، ج 2، ص 14]، يقول الشيخ الطوسي في هذا المجال: «إنّ الأصل الإباحة في جميع الأشياء، فمن ادّعى التحريم فعليه الدلالة» [الطوسي، الخلاف، ص 68 و 98]. وبناءً على هذا فإنّ التدخل في شؤون الآخرين والتضييق عليهم لا يجوز أخلاقاً ما لم يتوفّر الدليل الكافي عليه. وقد ورد في رواية عن نبي الإسلام الأكرم ﷺ: «إنّ الله (تبارك وتعالى) حدّ لكم حدوداً فلا تتعدّوها، وفرض عليكم فرائض فلا تضيّعوها، وسنّ لكم سنناً فاتّبِعوها، وحرّم عليكم حرماً فلا تنتهكوها، وعفا لكم عن أشياء رحمةً منه من غير نسيان فلا تكلّفوها» [الطوسي، الأمالي، ص 510]. وقد تقدّم أيضاً أنّ هذه الأوامر إنّما صدرت لتأمين المصالح الواقعية.

يعدّ مبدأ عدم الإضرار في الإسلام واحدًا من محدّدات مبدأ الحرّية، كما أنّ قاعدة: "لا ضرر ولا ضرار" من القواعد الفقهية الشهيرة التي تؤدّي دورًا هامًا في أكثر الأبواب الفقهية [المراغي، عناوين الفقهية، ج 1، ص 304]، وهذه القاعدة فيها نحوٌ من الحكومة على سائر القواعد الأخرى، بحيث إنّها تقوم بتخصيصها. يقول الأستاذ مطهري إنّ هذه القاعدة هي من عوامل حيوية الفقه وحياته، ويعبر عنها بأنّها تشبه حقّ النقض "الفيتو".

«من الجهات الأخرى التي منحت هذا الدين خاصية الحيوية والحركة والانطباق على كلّ العصور، وجعلته حياً وساهمت في خلوده هي سلسلة القواعد والقوانين الموضوعة في هذا الدين نفسه، والتي تلعب دوراً هاماً في السيطرة على القوانين وتعديلها. وقد سمّى الفقهاء هذه القواعد بالقواعد "الحاكمة"، من قبيل قاعدة "لا حرج"، وقاعدة "لا ضرر" التي تحكم في الفقه كلّ. وهذه السلسلة من القواعد تؤدّي دور السيطرة على سائر القوانين وتعديلها. وفي الحقيقة إنّ الإسلام منح لهذه القواعد حقّ النقض "الفيتو"، فهي تحكم به على سائر القواعد» [مطهري، مجموعه آثار، ج 19، ص 122].

ومع امتلاك مبادئ الكمال والحرّية وعدم الإضرار يفتح الطريق أمام الوصول إلى الكثير من القيم الأخلاقية، فإنّه طبقاً لمبدأ الكمال يصبح الوصول إلى مقام القرب الإلهي هو الخير النهائي. ومن أجل الوصول إلى هذا المقام هناك أيضاً أهداف وسطى وقرينة يمكن بيانها. إنّ المال والثروة، والصحة الجسدية، والأسرة والمجتمع السالمين، والتعاليم الصحيحة، والكثير من الموارد الأخرى تعدّ ضروريةً من أجل الوصول إلى الهدف النهائي؛ ولهذا تصبح هذه الأمور لازمةً على أساس مبدأ الكمال، ومن باب لزوم تحصيل المقدمات. وبناءً عليه يصبح إلحاق الضرر بهذا الهدف ممنوعاً أيضاً. ومن باب المثال يمكن عرض رواية سمرة بن جندب المعروفة: «إنّ سمرة ابن جندب كان له عذق في حائط رجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري فيه الطريق إلى الحائط فكان يأتيه فيدخل عليه ولا يستأذن، فقال: إنّك تجيء وتدخل ونحن في حال نكره أن ترانا عليه، فإذا جئت فاستأذن حتى نتحرّز ثمّ نأذن لك وتدخل، قال: لا أفعل! هو مالي أدخل عليه ولا أستأذن! فأتى الأنصاري رسول الله ﷺ فشكا إليه وأخبره، فبعث إلى سمرة فجاءه، فقال له: استأذن عليه، فأبى، وقال له مثل ما قال للأنصاري، فعرض عليه رسول الله ﷺ أن يشتري منه بالثمن فأبى عليه، وجعل يزيده فيأبى أن يبيع، فلمّا رأى ذلك رسول الله ﷺ قال له: لك عذق في الجنة فأبى أن يقبل ذلك، فأمر رسول الله ﷺ الأنصاري أن يقلع النخلة فيلقئها إليه وقال: لا ضرر ولا ضرار» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 3، ص 233]. وهذه الرواية تشير إلى أنّ سلب راحة الأسرة نتيجةً لسلوك سمرة يعدّ ضرراً في رؤية الإسلام. وهناك الكثير من الأحكام الإسلامية من قبيل لزوم الحجاب، وحرمة العلاقات غير المشروعة وأمثالها مستفادة من طبيعة الفهم لتلك المبادئ والأسس المتقدمة. إنّ إشاعة الفحشاء في المجتمع يدخل في عنوان إلحاق الضرر بالصحة الأخلاقية للمجتمع،

والقرآن الكريم عدّه أمراً مذموماً، وبينه قائلاً: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النور: 19].

إنّ هذا الحديث المختصر عن مبدأ الحرّية في رؤية الإسلام كشف النقاب عن التزاحم الواقع بين المنافع في الحياة الاجتماعية، ومن أجل بناء النموذج المثالي في العلاقات الاجتماعية المطلوبة؛ نحن بحاجة إلى مبدأ آخر هو مبدأ العدل.

قيمة العدل في الفكر الديني

ومن المبادئ العامّة مبدأ العدل، وقد حظي بأهمّية كبيرة في الرؤية الإسلامية. فمبدأ العدل في مجال الاجتماع يكشف عن بنية مطلوبة ضمن علاقات حسنة. وفي ضوء الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة النحل: 90]، نرى كيف يبيّن الإمام علي عليه السلام حقيقة العدل قائلاً: «العدل يضع الأمور مواضعها» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 553]، وقد جاء هذا البيان في كلمات الحكماء في توضيح العدل الإلهي: «وضع كلّ شيء في موضعه، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه» [السبزواري، شرح الأسماء الحسنى، ص 172]. إنّ حُسن العدل بهذا المعنى يدخل ضمن الأحكام التحليلية، بمعنى أنّه قد أخذ مفهوم الحُسن في تعريف العدل [مصباح يزدي، آموزش فلسفه، ج 3، ص 128]. وهذه التعاريف للعدل لا تكشف عن مصاديق العدل، لكنّها تكشف النقاب عن أنّ مبدأ العدل في هذه التعاريف مرتبط ببنية، بحيث إنّ من الممكن وضع الشيء في موضعه أو عدم وضعه. ومفهوم العدل يدخل في نطاق المعقولات الثانية الفلسفية، ويُنتزع من التناسب. وأمّا بياننا للعدل بأنّه وضع الشيء في الموضع المناسب فهو بمعنى أنّ هناك نموذجاً من بين نماذج كثيرة يمكن افتراضها، تتوفّر فيه أفضل الظروف. وتعبير الشهيد الصدر العدل يمثل مطلباً للمدرسة الفكرية، ويُطرح كمبنى لتقييم تلك المدرسة ومنحها القيمة الأخلاقية. [الصدر، اقتصاد ما، ص 19]

ما تقدّم بيانه لحدّ الآن كان إشارة إلى مبدأ العدل باعتباره مبدأً قبلياً وتحليلياً، وأمّا البحث في كلّ أمرٍ وما هو المكان المناسب له، فإنّه لا يمكن اكتشافه بهذه المبادئ، وهو بحاجة إلى توضيح أكثر. وبناءً على هذا يُعلم أنّ الأحكام العادلة يجب أن تلاحظ الظروف الواقعية في كلّ حالة، فتقدّم النموذج المناسب لها. ونمثّل لذلك بالعدل في مجال الاستحقاق في نطاق الأسرة فإنّه مختلفٌ عن العدل في مجال السوق؛ لأنّ الأسرة توجد فيها علاقة خاصّة (العلاقة العائلية) ولا تتوفر هذه العلاقة في السوق. وعلى أساس الرؤية الإسلامية فإنّ الجزئيات المرتبطة بالأحكام العادلة يتمّ تشخيصها بواسطة الأحكام الإلهية. كما ورد في رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ الله لم يترك شيئاً من صنوف الأموال إلّا وقد قسّمه، وأعطى كلّ ذي

حقّ حقّه، الخاصّة والعامة، والفقراء والمساكين وكلّ صنف من صنوف الناس ... لو عدل في الناس لاستغنوا» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 541].

يعرف السيد محمدباقر الصدر العدالة بأنّها الاستقامة على الشريعة الإسلامية وطريقتها، وهي الصراط المستقيم [الصدر، الفتاوى الواضحة، ج 16، ص 64 و131]، وهذا البيان يكشف بوضوح أنّ الشريعة تمثّل مصدرًا لتحديد مصاديق العدل وخاصّةً في الموارد الجزئية. طبيعيّ أنّنا في هذا المقال لا يتوقّر أمامنا مجال للتعرّض للأحكام الجزئية، لكن يمكننا الإشارة إلى بعض أهمّ المؤشّرات التي اهتمّ بها الإسلام في مبدأ العدل. وبنحو إجمالي يمكن الإشارة إلى العناصر الأصلية في فهم الأحكام المرتبطة بالعدل ضمن العناصر العامة التالية، رغم أنّ العنصر نفسه متألّف من جزئيات أخرى. وهذه العناصر عبارة عن: 1- نظام الأهداف والغايات الإنسانية. 2- الأشخاص الذين يتحمّلون مسؤولية تحقيق العدل. 3- المتطلّبات الفردية والاجتماعية. 4- العلاقات والنسب الاجتماعية. 5- المواهب الموجودة في المجتمع. 6- قابليات الأفراد. 7- طرق التمليك والتملك وطرق سلبهما ونماذجهما المشروعة. 8- دور بنية القوة والسياسة. وينبغي هنا التأكيد على أنّ مؤشّرات العدل العامة تمّ تجميعها هنا أولاً بصورة استقرائية، ومن الممكن زيادتها والإضافة إليها، وثانياً أنّنا قمنا بالتعرّض لها بشكل موسّع في بحث آخر، وهناك سيتمّ تقديمها بصورة مفصّلة. وفيما يأتي من بحثنا هذا نسعى إلى الإشارة باختصار إلى رؤية الإسلام في أهمّ العناصر المؤثّرة في فهم العدل الاجتماعي.

بعد أن وضحنا العناصر والغايات الإنسانية في خاتمة بحث مبدأ الكمال، لا بأس بالتعرّض لعنصر آخر من العناصر المكوّنة للبنية الاجتماعية العادلة، وهو عنصر الأشخاص الذي يتحمّلون مسؤولية تحقيق العدل، وهنا نقول: وفقاً للرؤية الإسلامية يتحمّل المسلمون كلّهم مسؤولية في مجال تنفيذ العدل: «كلّكم راعٍ، وكلّكم مسؤولٌ عن رعيّته» [الدلي، إرشاد القلوب، ج 1، ص 184]، وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ» [الكليبي، الكافي، ج 2، ص 163]، وهنا ملاحظة مهمّة وهي أنّ كلّ واحد من المسلمين مسؤولٌ تجاه المشاكل التي يواجهها سائر المسلمين، وهذا الأمر يقلّل من حالة ثنائية الفرد المجتمع، ويجعل هذين الأمرين مرتبطين مع بعضهما ارتباطاً وثيقاً. وبحسب هذا النموذج تتجلّى مفاهيم من قبيل التكافل، والتعاون في البناء الاجتماعي الإسلامي، ممّا يقدم تفسيراً مختلفاً للمجتمع العادل. وقد ورد في الآيات القرآنية بيانات لذلك كقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [سورة المائدة: 2]، وقوله ﷻ: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [سورة النساء: 75]، وكذلك فيما يرتبط بمساعدة المحتاجين ورود قوله 4: ﴿كَلَّا بَلْ لَا تَكْرُمُونَ الْيَتِيمَ * وَلَا تَحَاضُّونَ عَلَى طَعَامِ الْمِسْكِينِ﴾ [سورة الفجر: 17 و18]، ومن خلال هذا الفهم للأشخاص المسؤولين عن تطبيق مبدأ العدل، تنشأ مفاهيم أخرى من

قبيل التكافل الاجتماعي، والتكافل الأسري، بحيث تنشأ مسؤوليات في عهدتهم إلى جانب المسؤولية التي تقع على عاتق الدول والحكومات، لكي يتحقق العدل الاجتماعي. [قطب، عدالت اجتماعی در اسلام، ص 103 - 105]

ومن العناصر الأخرى المهمة في العلاقة بين الفرد والمجتمع هو عنصر الاستحقاق الفردي والاجتماعي؛ لأنّ المجتمع العادل يكون بنحو يصل فيه كلّ شخص إلى ما يستحقّه (الاستحقاق الفردي)، وتكون فيه الظروف الاجتماعية مناسبة للنموّ والسموّ (المنافع العامة). إنّ استحقاق الفرد يتحقّق بالأساليب المشروعة، بحيث تتعلّق بعض المنافع الاجتماعية الموجودة بشخص خاصّ، ومثال ذلك: «إنّ المال لله ملكاً حقيقياً جعله قياماً ومعاشاً للمجتمع الإنساني، من غير أن يقفه على شخص دون شخص وفقاً لا يتغيّر ولا يتبدّل، وهبة تنسلب معها قدرة التصرف التشريعي، ثمّ أذن في اختصاصهم بهذا الذي خوّلهم الجميع على طبق نسب مشرعة كالوراثه والحيازة والتجارة وغير ذلك، وشرط لتصرفهم أموراً كالعقل والبلوغ ونحو ذلك. والأصل الثابت الذي يراعى حاله ويتقدّر به فروعه هو كون الجميع للجميع، فإنّما تراعى المصالح الخاصّة على تقدير انحفاظ المصلحة العامّة التي تعود إلى المجتمع وعدم المزاحمة، وأمّا مع المزاحمة والمفاوطة فالمقدّم هو صلاح المجتمع من غير تردّد. ويتفرّع على هذا الأصل الأصيل في الإسلام فروع كثيرة هامة كأحكام الإنفاق ومعظم أحكام المعاملات وغير ذلك» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 171]. وكذلك: «إنّ جميع الأموال لجميع الناس وإنّما قسمه الله تعالى بينهم تقسيماً حقاً بوضع قوانين عادلة تعدل الملك تعديلاً حقاً يقطع منابت الفساد لا يتعدّاه تصرف من متصرف إلّا كان باطلاً» [المصدر السابق، ج 2، ص 52]. وبناءً على هذا لا يجوز الاستفادة من الأموال الشخصية في جهةٍ تؤدّي إلى المخاطرة بالمنافع العامّة، وهو خارج عن نطاق الاستفادة العادلة، هذا بالإضافة إلى أنّ الكثير من الأموال التي يحصل عليها الفرد يلعب المجتمع دوراً أساسياً في تحصيلها، ومن هنا لا ينبغي تجاهلها. [المصدر السابق، ج 9، ص 386 - 388]

والملاحظة الأخرى هي أنّ الاستحقاق يمكن أن يكون اكتسابياً وغير اكتسابي، فموارد من قبيل الإرث والنفقة والهدية تؤدّي إلى استحقاق، رغم أنّ من ينالها ربّما لم يبذل جهداً فيها. كما أنّ بعض الاستحقاقات تتحقّق نتيجةً للجهد الذي يبذله الفرد وتكون ثمرةً لسعيه. إنّ الاستحقاق الذي يناله الإنسان من باب الجهد الذي يبذله يجب أن يكون متناسباً مع ذلك الجهد المبذول، ومتماشياً مع الطاقات المبذولة في سبيل تحقّقه، وأمّا الاستحقاق غير الاكتسابي، فلا يُشترط فيه ذلك. إنّ وجه الاستحقاق غير الاكتسابي مختلفٌ عن الاستحقاق الاكتسابي، والتعرّض لتفاصيل هذا الأمر بحاجة إلى مجال أوسع.

إنّ القدرة والحاجة عنصران يمكن أن يؤثرا في الأحكام العادلة. كما أنّ الأشخاص الأقوياء ما داموا يمتلكون القوة فإنّ استحقاقهم يكون على أساس جهودهم التي يبذلونها، وأمّا الأفراد العاجزين سواءً

كانوا أطفالاً أو من كبار السن أو المعاقين فإنهم تكون لهم استحقاقاتهم الخاصة. ومن هنا يرى الإسلام أنَّ الأفراد المحتاجين وإن لم يقدموا خدماتٍ فعليةً للمجتمع، لكنهم يمكن أن يستحقوا المساعدة من جهات عديدة. وهذه الجهات متعددةٌ لكننا نشير هنا إلى نماذج منها: أنَّ الأطفال لديهم استحقاقٌ باعتبارهم الأشخاص الذين سوف تقع عليهم مسؤولية المستقبل، والمجتمع بحاجة إليهم في مستقبله. وأمَّا الطاعنون في السن والمتقاعدون عن العمل فإنهم يمتلكون الاستحقاق بسبب الخدمات التي قدّموها فيما سبق. ومن هنا نجد الإمام علياً عليه السلام يسير بهذه السيرة، فإنه قد: «مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ، فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَا هَذَا؟ فَقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، نَصْرَانِي! قَالَ: فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اسْتَعْمَلْتُمُوهُ حَتَّى إِذَا كَبِرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ؟! أَنْفِقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» [الطوسي، التهذيب، ص 292 و 293]. وكذلك من الممكن أن يوجد شخص معاق أو عاجز عن العمل لم يقدم خدماتٍ للمجتمع لا في الماضي ولا يمكنه تقديمها في المستقبل، وهؤلاء يستحقون المساعدة في الرؤية الإسلامية، وهذا الاستحقاق ربّما يكون من جانب أقربائهم الذين يقدمون خدمةً للمجتمع، من قبيل الأشخاص الذين يتحملون مسؤولية الإنفاق على هؤلاء العاجزين، ومن الممكن من جهة الحق الذي جعله الله ﷻ هؤلاء على الناس، ومن هذه الجهة نجد أنَّ أحد موارد صرف الصدقات الواجبة والواجبات المالية في الإسلام هو مساعدة المستضعفين والعاجزين.

وكذلك عملية تملك الأمور الفاقدة للمالك، يمكن أن يخطط لها بشكل عادل، فمثلاً إحياء الأرض الموات والحيازة والصيد وأمثالها يمكن أن تكون عادلةً أو غير عادلة، ومن هنا يجب الالتفات إليها في تبين مبدأ العدل. وكذلك فترة الاستفادة من الأموال العامة التي تم تملكها للفرد محدّدة في الإسلام، فمثلاً الأرض التي أحيها شخصٌ بعد أن كانت مواتاً تصبح ملكاً له، وهذه الملكية تكون محدّدة بزمان الإحياء، وإذا تركها فعادت مواتاً فإنها تخرج عن ملكيته.

ومن العناصر المهمّة في مبدأ العدل هو محتوى العقود، والسيد الطباطبائي من خلال بيانه حاجة الناس بعضهم إلى بعض في حياتهم الاجتماعية، وأنَّ بعضهم يسخر بعضاً في سبيل الوصول إلى أهدافه، يبيّن العدل في كيفية استخدام الأفراد قائلًا: «العدل الاجتماعي، وهو الركن الذي يلوذ به ويأوي إليه الإنسان من إساءة الاستخدام والاستثمار ... وجملة الأمر أنَّ الإسلام يرى حرمة العهد ووجوب الوفاء به على الإطلاق، سواءً انتفع به العاهد أو تضرر بعد ما أوثق الميثاق، فإنَّ رعاية جانب العدل الاجتماعي ألزم وأوجب من رعاية أيّ نفع خاصٍّ أو شخصيٍّ إلّا أن ينقض أحد المتعاهدين عهده فللمتعاهد الآخر نقضه بمثل ما نقضه والاعتداء عليه بمثل ما اعتدى عليه، فإنَّ في ذلك خروجاً عن رقية الاستخدام والاستعلاء المذمومة التي ما نهض ناهض الدين إلّا لإماطتها» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 159 و 160]، وعلى هذا الأساس فإنَّ كيفية انتقال المنافع بنحو عام ممّا يتحقّق ضمن عملية انتفاع الأفراد

بعضهم من بعض، يمكن أن تكون عادلة أو غير عادلة، ويجب حينئذٍ تبيين ميزات العادلة منها. والنقطة المهمة هي أنّ العقود والاتفاقات لا تكون بالضرورة عادلةً كلّها، بل من الممكن أن يتوافق طرفا التعامل الاجتماعي على نوع من العقود لأي سبب كان، وتكون الظروف غير العادلة هي التي أجبرت الطرفين على ذلك العقد غير العادل. ومن الممكن أن يخضع شخصٌ مضطراً ويوافق على عقد ربوي، لكن هذه الموافقة على مثل هذا العقد لا تجعله عادلاً. وبناءً على هذا فإنّ محتوى العقد يجب أن يكون عادلاً أيضاً. فإنّه مثلاً في مجال الأمور الاقتصادية يُعدّ العقد الربوي غير عادل. ومن أشهر المعاملات المرفوضة في الرؤية الإسلامية والتي تؤدي إلى توزيع خاطئ للثروة هي المعاملات الربوية. وقد صرح القرآن الكريم بجرمة الربا. وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك قائلاً: ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة: 275]. وكذلك هناك آياتٌ تنهى عن أكل المال بالباطل وهو عمل يُعدّ ضرراً اقتصادياً، كما في قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ [سورة النساء: 29].

ومن الأمور الأخرى التي تجعل محتوى العقد عادلاً إمكانية تداول المنافع بين أفراد المجتمع كلّهم. إنّ بنية التملك والتملك قد تكون بنحوٍ يجعل الأموال متداولةً بين مجموعة ضيقة من الأفراد ولا يسمح بخروجها عن هذه الدائرة، وقد خالف الإسلام هذا الأمر وبيّنه في قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [سورة الحشر: 7]، وبناءً على هذا فإنّ القوانين العادلة تمنع انحصار تداول الأموال في يد عدد محدود من الناس. وهناك مصادر عديدة متوفرة لكسب المال منها الثروة السابقة، وقدرة الفرد، والعلاقات الاجتماعية، والثروات الطبيعية، وهبات الدولة وهذه العناصر الخمسة يمكن عدّها مؤثّرةً في ذلك. وفيما عدا المورد الأوّل الذي يختصّ بالشخص الثري، فإنّ بقية الموارد يمكن عدّها طرقاً من أجل تحقيق العدل وإيجاد التوازن في المجتمع وتنتهي إلى تداول المال فيه. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ج 3، ص 783 - 786]

وقوانين الدولة هي من العوامل التي يمكنها تحديد التملك بأفراد محددين على أساس غير عادل، وهو ما سنتعرّض له فيما يأتي من بحث.

ومن الأمور التي يجب ملاحظتها في مبدأ العدل أيضاً التقسيمات المبنية على قرارات الدولة. إنّ تقسيم بيت المال، وتخصيص الأموال للمشاريع ذات النفع العام يجب أن يتحقّق بنحو عادل. إنّ العدل في قرارات الدولة قائمٌ بدوره على عناصر عديدة بحاجة إلى دراسة جغرافياً كلّ منطقةٍ بخصوصها. ومن هنا يشير السيّد محمدباقر الصدر إلى دور الدولة في بحث العدل الاقتصادي، ويرى أنّ إحدى وظائف الدولة

نشر العدل في البعد الاقتصادي.

«ففي مجال التطبيق تتدخل الدولة في الحياة الاقتصادية لضمان تطبيق أحكام الإسلام التي تتصل بحياة الأفراد الاقتصادية ، فتحول - مثلاً - دون تعامل الناس بالربا ، أو السيطرة على الأرض بدون إحياء . كما تدرس الدولة نفسها تطبيق الأحكام التي ترتبط بها مباشرة، فتتحقق مثلاً الضمان الاجتماعي والتوازن العام في الحياة الاقتصادية بالطريقة التي سمح الإسلام باتباعها لتحقيق تلك المبادئ» [الصدر، اقتصادنا، ج 1، ص 799].

وعلى أساس ما تقدّم نقول إنّه من أجل معرفة مصاديق مبدأ العدل وفقاً لرؤية الإسلام يجب أولاً معرفة العناصر الموجودة في كلّ حالة وظرفٍ بشكل جيّد، ثمّ بعد ذلك يتمّ إصدار الأحكام المتناغمة مع المصلحة العامة والفردية بنحوٍ عادلٍ، وذلك في ضوء الأهداف النهائية والوسطى والقريبة، ووفقاً للظروف (القدرة وعدمها) واستحقاق الأفراد (الاكتسابي وغير الاكتسابي)، وتكون الدولة بما تمتلكه من قدرات وسلطة هي الضامن لتحقيق هذا النموذج في المجتمع.

القيم الإلهية نتيجة الفكر الديني

إنّ رؤية الإسلام العامة للخيرات والكمالات الإنسانية المشروعة تجعل مبدأ الكمال مختلفاً. وفي ضوء هذه المنظومة تتحقّق الأهداف القريبة والوسطى والنهائية. وتصبح حرّيات الإنسان أسمى بكثير في ظلّ هذه الأهداف، ولا يُسمح بإلحاق الضرر بحرّيات الإنسان المشروعة. إنّ مبدأ العدل في الإسلام مبنيٌّ بدوره على عناصر عديدة تختلف بحسب اختلاف الظروف. وبامتلاك هذه المبادئ العامة، يصير من الممكن استنباط القيم الأخلاقية الإسلامية واستكشافها. إنّ القيم الإلهية توفّر مجموعةً واسعةً من الأمور ممّا ينير طريق وصول أفراد المجتمع إلى خيراتهم المشروعة في المجالات الفردية والاجتماعية والإلهية.

الخاتمة

علمنا أنّ الاختلاف في الأحكام القِيَمِيَّة في الأنسنة والإسلام ترجع جذوره إلى الفهم المختلف لمبدأ الكمال. فمدرسة الأنسنة رغم حديثها عن محورية الإنسان، لكنّها اعتقدت بأنّ كماله وخيره محدودٌ بالشأن الديني؛ ولهذا فإنّ الكمالات المعنوية والإلهية السامية لا تُستنتج من مبدأ الكمال. وتبعاً لهذا التفسير الضيق لمبدأ الكمال، فإنّ مبادئ من قبيل الحرية وعدم الإضرار تحظى بتفسير ضيق وتقتصر على نطاق الحياة الأرضية. وطبقاً لهذا الفهم فإنّ الكثير من الأضرار التي تلحق الخيرات المعنوية للفرد والمجتمع لا تُعدّ مصداقاً للإضرار، ولا يتمّ حماية الحرّيات المرتبطة بها. وفي المقابل فإنّ الإسلام يقدّم فهماً مختلفاً لمبدأ الكمال يدفع نحو السعي لنيل مستوى أوسع من الكمالات المطلوبة والضرورية. والنتيجة هي أنّه يعترف بطيف أوسع من الحرّيات للإنسان؛ ولهذا نجده قد منع كمّاً أكبر من مصاديق إلحاق الضرر بحرّيات الأفراد. وفيما يرتبط بمبدأ العدل أيضاً فإنّ الاختلاف الأول بين هاتين الرؤيتين ترجع جذوره إلى مبدأ الكمال. إنّ العدل الإسلامي بالإضافة إلى اهتمامه بالعدل في تقسيم الأموال، والملكيّات، وسائر الخيرات الدنيوية، اهتمّ أيضاً بالعدل فيما يرتبط بالخيرات السامية. والاختلاف الآخر بين الإسلام والنظريات المطروحة في المدارس الأنسنية يكمن في رؤيته الشاملة لعناصر العدل.

إنّ نظريات الأنسنة المتقدمة بعضها يوجّه اهتمامه نحو مقولة الاستحقاق، وبعضها نحو مقولة الحاجة، وأحياناً نحو المنافع العامّة. وفي مقابل ذلك فإنّ التأمّل في الأحكام الإسلامية النازرة إلى العدل يكشف بوضوح الاهتمام الذي أولاه الإسلام إلى مقولات عديدة من قبيل الغايات النهائية والوسطى والقريبة، وقدرة الأفراد واحتياجاتهم، وطرق الاستحقاق، وطرق التملّك وسلبه، والاهتمام بظروف أفراد المجتمع، والانتفاع المتبادل بين الفرد والمجتمع، وتأثير الدولة في توزيع الخيرات وأمثالها. إنّ نظرية العدل يجب تكون شموليةً بمعنى أنّها تلاحظ العناصر الدخيلة في أحد الظروف أو الحالات الخاصّة المؤثّرة في إصدار الحكم العادل.

إنّ البحث في مجالات العدل المختلفة بحاجة إلى الاهتمام بهذه الحقيقة، وهي أنّ تجاهل أيّ واحد من العناصر أو الشروط ينتهي إلى تقديم نموذج ناقص للعدل. ونحن نقترح أن تتعرّض بحوث مستقلة لمعرفة الأهداف الوسطى والقريبة في مختلف المجالات الجزئية من الحياة الفردية والاجتماعية، وذلك على أساس المبادئ القِيَمِيَّة العامّة في الإسلام، لكي يتمّ في ظلّ ذلك الحفاظ على الحرّيات المشروعة للأفراد من الأضرار التي يمكن أن تلحقها، أو التدخّل فيها، ويتمّ بذلك تقديم نموذج عادل منسجم وصالح في مجال العلاقات الاجتماعية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

آگ برن ونیم کوف، زمینه جامعه شناسی، ترجمه آریان پور، نشر گستره، تهران، 1388 ش.

آریلاستر، آنتونی، ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب، ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، تهران، 1367 ش.

ابن مسکویه، أحمد، تهذیب الأخلاق و تطهیر الأعراق، منشورات الجمل، بیروت، 2011 م

الأمدي، سيف الدين، أبحاث الأفكار في أصول الدين، دار الكتب والوثائق القومي، القاهرة، 1423 هـ.

الفارابي، أبو نصر، فصول منتزعة، نشر مكتبة الزهراء عليها السلام، تهران، 1363 ش.

استوارت میل، جان، رساله درباره آزادی، ترجمه جواد شیخ الاسلامی، نشر کتاب، تهران، 1358 ش.

براون، کالین، فلسفه و ایمان مسیحی؛ ترجمه میکائیلیان، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، 1384 ش.

برلین، آیزایا، چهار مقاله درباره آزادی، ترجمه محمد علی موحد، انتشارات خوارزمی، تهران، 1392 ش.

الدیلمی، الحسن، إرشاد القلوب، الشریف الرضی، قم، 1371 ش.

السبزواری، هادی، شرح الأسماء الحسنى، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، 1372 ش.

شجاعی زند، علیرضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، مرکز بازشناسی اسلام و ایران، تهران، 1381 ش.

شهریاری، حمید، فلسفه اخلاق در تفکر غرب از دیدگاه السدیدر مک / ایتنایر، نشر سمت، تهران، 1388 ش.

شریفی، احمد حسین، و همکاران، دانشنامه اخلاق کاربردی، موسسه امام خمینی، قم، 1396 ش.

الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، (موسوعة الشهيد الصدر ج 3)، مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد

الصدر، قم، 1429 هـ.

الصدر، محمد باقر، اقتصاد ما، ترجمه سید مهدی برهانی، پژوهشگاه علمی تخصصی شهید صدر، قم، 1393 ش.

الصدر، محمد باقر، الفتاوى الواضحة (موسوعة الشهيد الصدر، ج 16) مرکز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد

الصدر، قم، 1429 هـ.

الصدوق، محمد، من لا يحضره الفقيه، انتشارات جامعه مدرسین، قم، 1413 هـ.

الطباطبائی، محمد حسین، المیزان في تفسير القرآن، جامعه مدرسین، قم، 1417 هـ.

الطوسي، محمد، الأمالي، انتشارات دار الثقافة، قم، 1414 هـ.

الطوسي، محمد، التهذيب، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1365 ش.

الطوسي، محمد، الخلاف، كتاب الطهارة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1407 هـ.

- الطوسي، نصيرالدين، اخلاق ناصری، نشر علمیه اسلامیة، تهران، 1413 هـ.
- قطب، سید ابراهیم، عدالت اجتماعی در اسلام، ترجمه محمدعلی گرامی و هادی خسروشاهی، سوره، قم، 1379 ش.
- قلعه بهمن، اکبر، واقع گرایی اخلاقی در نیمه دوم قرن بیستم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ یکم، 1383 ش.
- القمي، أبو القاسم، قوانین الاصول، نشر المكتبة العلمية الإسلامية، قم، 1363 ش.
- الكفعمي، إبراهيم، المصباح، انتشارات رضى، قم، 1405 هـ.
- الكليني، محمد، اصول کافی، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1389 ش.
- گیدنز، آنتونی، پیامدهای مدرنیت، نشر مرکز، تهران، 1377 ش.
- المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت.
- المراغي، سید میر عبد الفتاح بن علي، العناوين الفقهية، دفتر انتشارات اسلامی، قم، 1417 هـ.
- المفيد، محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، نشر كنغر شيخ مفيد، قم، 1414 ق.
- مصباح يزدي، محمدتقی، اخلاق در قرآن، موسسه امام خمینی، قم، 1391 ش.
- مصباح يزدي، محمدتقی، آموزش فلسفه، موسسه امام خمینی، قم، 1394 ش.
- مصباح يزدي، محمدتقی، نگاه دوباره به قرب الهی، ماهنامه معرفت، شماره 179، 1391 ش.
- مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، صدرا، تهران، 1385 ش.
- الشيرازي، صدر الدين محمد، الشواهد الربوبية، المركز الجامعي للنشر، مشهد، 1360 ش.
- النراقي، محمد مهدي، جامع السعادات، منشورات الأعلمی، بيروت.
- نیتشه، فریدریک ویلهلم، نقيض المسيح، ترجمة علي مصباح، بغداد، 2011 م.
- نیچه، فردریش ویلهلم، دجال، ترجمة عبدالعلي دستغيب، آگاه، تهران، 1352 ش.
- نیچه، فردریش ویلهلم، تبارشناسی اخلاق، ترجمه داریوش آشوری، آگاه، تهران، 1385 ش.
- هاروی، دیوید، عدالت اجتماعی و شهر، ترجمه: فرخ حسامیان، محمدرضا حائری و بهروز منادی زاده، شرکت پردازش و برنامه ریزی شهری، تهران، 1376 ش.
- هدایتی، محمد، مناسبات اخلاق و فقه در گفت و گوی اندیشوران، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، 1392 ش.
- همپتن، جین، فلسفه سیاسی، ترجمه خشایار دیهیمی، طرح نو، تهران، 1391 ش.

Reference

- Bernasconi, Robert (2001). "*humanism*" in: Encyclopedia of ethics, Lawrence C Beker, vol1.
- Craig, Edward (1998) "Realism and antirealism" in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, cd, London and New York.
- Harvey, David (1996): justice, Nature & Geography Of Difference, Blackwell Publishers , Oxford ,UK.
- JOHN C. LUIK, (1998). Humanism, in: Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London and New York: Routledge.
- MacIntyre, Alasdair, (1988) Whose Justice? Which Rationality?, London, University of Notre Dame.
- Mil, John, S., (2001) Utilitarianism, Kitcheners, Batch books.
- Rawls, John (1999) A Theory of Justice, Oxford University press.
- Sandel, Michael, (1982) Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge university press.
- Sandel, Michael, (2009) Justice: What's the Right Thing to Do? , New York: Farrar, Straus and Giroux, (E-Book).
- Nozick, Robert, (1999) Anarchy State and Utopia. Blackwell Oxford Uk & Cambridge.

A critical study of the foundations of humanistic thought and its social effects

Ibrahim al-Shakhs

Ph.D. student in Jurisprudence (Fiqh) and Islamic knowledge - Islamic Philosophy Branch, Aalul-Bayt University, Saudi Arabia. E-mail: Ibrahim@gmail.com

Summary

Humanism is one of the contemporary ideas that affect Western thinking with its various orientations. Humanism has appeared as reactions against the dominance of Christian Church over social and scientific life. Humanism so soon took on an anti-religious situation. However, modern humanism has general principles that may not openly announce hostility to religion, but it does have hostility towards religion by rejecting the religious teachings, being satisfied only with human sciences and establishing ethical foundations that do not depend on religion. Humanism has founded a worldview, in which man would be the axis of everything, and that God would have nothing to do with man's life, saying that religious beliefs have no influence on life; and so, religion is of no importance to man. Therefore, religious and irreligious people are the same according to the humanistic thought. Although the religious thought believes that God is the axis of everything and that man is not but a slave (to God) who should manage his life according to the divine orders; it gives too much regard to man's capabilities and role in life, but to limit man's ability and life to the material side. Religious thought says that the loss of morality leads to a savage life full of fighting and aggression over transient pleasures. The study follows the descriptive, analytical approach in showing humanism, and the analytical-critical approach to criticize the principles of humanism and their consequences.

Keywords: humanism, human dignity, intellectual freedom, religion and man.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.133-152

Received: 12/1/2023; Accepted: 15/2/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



دراسة نقدية لمباني الفكر الأنسني وآثاره الاجتماعية

إبراهيم الشخص

طالب دكتوراه في الفقه والمعارف الإسلامية - فرع الفلسفة الإسلامية، جامعة آل البيت ع، المملكة العربية السعودية. البريد الإلكتروني: Ibrahim@gmail.com

الخلاصة

تعدّ فكرة الأنسنة من الأفكار المعاصرة المؤثرة في مفاصل الفكر الغربي بتوجّهاته المختلفة، وقد نشأت في أجواء ردود فعل على تسلّط الكنيسة المسيحية على الحياة الاجتماعية والعلمية، وسرعان ما أخذت طابعاً معادياً للدين، وقد تضمّن الفكر الأنسني الحديث مبادئ عامّة قد لا تصرّح بمعاداة الدين، إلّا أنّها ضمّنت المعاداة للدين انطلاقاً من رفض التعاليم الدينية والاكتفاء بالعلم الإنساني، ثمّ تأسيس مباني أخلاقية لا تعتمد على الدين، ورؤية كونية يكون المحور فيها هو الإنسان وأنّ الخالق ليس له أيّ مدخلة في سير الحياة، وصولاً إلى كون الاعتقاد الديني لا يؤثر في الحياة، فلا أهميّة له، فملتدّين والملحد سواء وفق الفكر الأنسني. ومع أنّ الفكر الديني الذي يتبنّى محورية الخالق وأنّ الإنسان عبد ينبغي أن ينظّم حياته وفق المنهج الإلهي؛ يعطي كذلك أهميّة بالغة لقدرات الإنسان ودوره في الحياة، ويرفض حصر القدرة الإنسانية ومجالات حياته في الجانب المادّي، بل يؤكّد أنّ فقد المعنوية يعني حياةً حيوانيةً ملؤها التقاتل على اللذة المحدودة. ويعتمد البحث المنهج الوصفي التحليلي في بيان الفكر الأنسني، والمنهج التحليلي النقدي لنقد مبادئ الفكر الأنسني وما يترتّب عليه.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، كرامة الإنسان، الحرّية الفكرية، الدين والإنسان.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 134-152

استلام: 2023/1/12 ، القبول: 2023/2/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف



المقدمة

يسعى الإنسان إلى القدرة، ويحب أن يكون عالمًا وأن يتسلط على ما حوله، ولا يريد أن يرى شيئًا خارج نطاق قدرته ومنافعه، وقد أعطي من القدرات الذاتية ما يعينه على ذلك، فهو اليوم يتعامل مع كل شيء وفق حاجاته ورغباته.

ومع ذلك فهو لا يستغني عن الحياة الروحية والجوانب المعنوية، فهو يحب الدعاء ويرغب دائمًا في السموّ والأخلاق والتعالى الروحي، وذلك بالنظر إلى طبيعة الإنسان وحاجاته وكماله.

ولمّا كان عنوان (الأنسنة) - بما يحمله من ادّعاء الاهتمام بالإنسان والرجوع إلى قدراته، وبما يقترن به من شعارات مؤثرة كالكرامة والحرية والسعادة - عنوان يلفت الأنظار ويجذب النفوس نحوه، بل قد تنقل من خلاله الثقافات ويتحكّم في المواقف.

بينما تضمّن تلك الشعارات والعناوين في جوانبها العملية تدمير القيم والمبادئ الإنسانية الفطرية، ويراد لها أن تحرف الإنسان عن إنسانيته الواقعية، المتمثلة في حياته المعنوية والمادية معًا، ولا تقتصر حياة الإنسان على الأكل والشرب واللذائذ المادية، وهذا ما يؤكّده الفكر الديني.

نناقش في هذه المقالة أسس الفكر الأنسني ومبادئه وآثاره الاجتماعية، ومع أنّها قد تأخذ طابعًا دينيًا، إلّا أنّ الدين الذي يطرحه الفكر الأنسني يختلف عن الدين الذي يتبنّاه الإلهيون، والإنسان الذي يربّيه الفكر الأنسني يختلف عن الإنسان الذي يربّيه الفكر الديني.

أولاً: مفهوم الأنسنة

1- معنى الأنسنة (الإنسانية)

الأنسنة أو (النزعة الإنسانية) مصطلح حديث معرب عن (Humanism)، وهو حصيلة تحوّل ثقافي فكري غربي، إذ فرّق علماء الغرب في أواخر العصر القديم وبدايات العصر الحديث بين المعارف الدينية، والمعارف المرتبطة بالمسائل الدنيوية. [موسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 22]

وقد نشأ ضمن أيديولوجيا راجت في إيطاليا نهايات القرن الرابع عشر من كلمة (Humanitas) اللاتينية، وهي في معناها العامّ نظام فكري احتلّت فيه القيم والنفعية وعنوان الكرامة الإنسانية مكانةً بالغةً وتجعل الإنسان مقياساً لكلّ قيمة. [الحنفي، الموسوعة الفلسفية، ص 71]

ويمثل والتر لippmann (Walter Lippmann) (1889 - 1974 م) أحد صورها المتطرّفة تجاه الدين حيث

يقدم أخلاقيته على أنها أخلاقية (الإنسانية) المتعارضة مع الربوبية، فهو يرى أنّ الناس ما عادوا يعتقدون بملك سماوي، فهم محتاجون إلى أن يجدوا في التجربة البشرية معايير الخير كآفة، ويجب أن يعيشوا بناءً على الاعتقاد بأن واجب الإنسان هو أن يجعل إرادته مطابقةً لأفضل معرفة لشروط السعادة البشرية لا لإرادة الله. [انظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 568]

ومع أنّ لهذا المصطلح معاني متفاوتة متناسبة مع مجال استعماله ثقافياً أو فلسفياً أو فكرياً، وحتى قانونياً، إلا أن لالاند (Andre Lalande) حاول في موسوعته الفلسفية أن يجمع بين معانيه بتعريفه الأنسنة بأنها: «مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كلّ ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواء بإخضاعه لحقائق ولقوى خارقة للطبيعة البشرية، أم بتشويبه من خلال استعماله استعمالاً دونياً، دون الطبيعة البشرية» [المصدر السابق، ص 569].

فهذا التعريف يمكن استعماله في مجالات مختلفة (علمية، معرفية، اجتماعية، أخلاقية) وبصيغ متعدّدة، بل أيضاً حسب تحديد (المركزية البشرية) المقصودة وكونها معتمدةً فقط كمنهج أو تصل إلى مستوى نسق أو نظام فكري، وحسب ما يكون فيها مقدار استبعاد (ما فوق الطبيعة)، هذا ما يؤكده لالاند نفسه. [المصدر السابق]

فنحن أمام مرونة خاصّة في المصطلح والفكر المقترن به؛ لذلك فإنّ استعمال مصطلح (الأنسنة) أو (الإنسانية) أنسب من التعبير بـ (الإنسانية) مثلاً الذي قد نجده عند بعض الكتاب؛ لأنّ (الإنسانية) تشير إلى الطبيعة الإنسانية والتي يفهم منها - وفق الفكر الإسلامي، بل الديني بشكل عام - ما خلق عليه الإنسان أو فطر عليه، وهي فكرة ترجع إلى الاعتقاد بوجود الخالق، وتقرن عادةً بالجوانب الأخلاقية والمقتربة بالمعنوية، وبالدين من ناحية فكرية، بينما يعبر الفكر الأنسي عن اتجاه معاكس لذلك، فهو فكر يريد أن يخرج الإنسان من دائرة المعنى والارتباط بالغيب إلى إنسانيته المادّية الجسدية في الأغلب، فهي أنسنة الفكر وتبعاً له السلوك؛ بمعنى تحويله من فكر ينظر إلى باطن الإنسان وحقيقته المعنوية ليرجعه إلى ذاته وما تحتاجه من كمال معنوي، إلى فكر ينظر إلى ظاهر الإنسان وجسمه المادّي وكأنّه ينظر إلى نفسه من الخارج فيفترض أنّ هذا (ما يراه) هو الإنسان، ثمّ يحوّل فكره وينسبه إلى هذا الإنسان المادّي، فهو يؤنسن فكره بهذه الطريقة، مدّعياً أنّه يرجع إلى حقيقة الإنسان، مع أنّه إنّما يكون إنسانياً بتلك الطريقة التي تجعله ينظر إلى باطنه.

وعرّف بعض المعاصرين ممّن اهتمّ بالفكر الأنسي الأنسنة بأنها: تمثّل أخلاقية النبل البشري، وأنها تعترف بعبقريّة الجنس البشري، وتمجّد عظمة إبداعه وتواجه قوّة الطبيعة الميّتة بالقوّة الحيّة للإنسان، وأنها ذلك الجهد الذي ينمي في داخل الإنسان كلّ الطاقات البشرية، فلا يترك شيئاً يضيع ممّا يعظم الإنسان ويمجده. [صالح، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 82]

بل يؤكد رالف بارتون پري (Ralph Barton Perry) (1876 – 1957م) أنَّ (المذهب الإنساني) تعبير عن تلك النوازع والمآتي وضروب النشاط التي يتوصل الإنسان الطبيعي بفضلها إلى ما فوق الطبيعة، فإنَّ نموذج المذهب الإنساني ليس الإنسان الطبيعي، ولا الإنسان فوق الطبيعي كبديل له، بل إنَّه بالضبط الثنائي المؤلَّف من الإنسان الطبيعي ومن إمكاناته على التسامي.

إنَّ الإنسان الطبيعي مسوق دومًا نحو تنمية إمكاناته، وإنَّ المنبت الذي يخرج منه هو عالمه الذي يحدِّد الشروط التي لا مهرب منها لحياته العضوية النامية، والإنسان يتفحص عالمه هذا ويتملِّكه عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا، ويزينه ويتمتع به بواسطة إحساسه الجمالي ويرتكز عليه ويتطلَّع بعيدًا متخطيًا حدوده، غير أنَّه لا يرفض عالمه الطبيعي أبدًا، وهذا ما أقترحه ليكون تقريرًا أوَّل لمعاني المذهب الإنساني المتعدِّدة. [پري، إنسانية الإنسان، ص 10]

2- نظرة تاريخية

أ- الأنسنة في الفكر اليوناني

يمكن ملاحظة الاهتمام بالإنسان فكريًا في العصر اليوناني، حيث البحوث العلمية التي تدرس حالات بالإنسان المختلفة وطريقة تفكيره، مرورًا بدراسة المعايير الأخلاقية والدينية المؤثرة في سلوكه، وصولًا إلى تكوُّن الفكر الفلسفي الذي يدرس حقيقة الإنسان والمبادئ الإنسانية وغيرها [مشكي، انسان محوري، ص 80]، كما ظهرت السفسطة تحت نفس الغطاء عند بروتاغوراس (Protagoras) (481 – 411 ق.م) حيث يعطي الإنسان مساحةً واسعةً لتأثير الإنسان في المعرفة ويرى أنَّ الإنسان هو مقياس كلِّ شيء، مقياس وجود ما هو موجود، وكيف هو موجود؟ وعدم ما ليس بموجود، وكيف كان كذلك؟

وهو ما واجهه سقراط (Socrates) (470 – 399 ق.م) [انظر: افلاطون، دوره آثار افلاطون، ج 3، ص 1377] ومن بعده أفلاطون وأرسطو، حيث واجهوا موجة الشكِّ والنسبية المعرفية بالتأسيس للمعرفة المعتمدة على العقل، والفلسفة المتيافيزيقية، التي تعطي للإنسان القدرة على المعرفة الصحيحة من خلال عقله وفكره، بل تعطيه مرتبة المعرفة الحقَّة المطابقة للواقع، فهي تعزِّز مكانة الإنسان وأهميته.

ب- الأنسنة في عهد الكنيسة (القرون الوسطى)

تمثِّل ما يسمَّى بالقرون الوسطى توجُّه البحوث العلمية نحو المعرفة الإلهية المسيحية المقترنة مع رفض الفلسفة اليونانية العقلية، بينما كان للفلسفة اليونانية حضورها في الفكر الإسلامي وبطابع ديني، ولم يكن يجد الفلاسفة المسلمون تعارضًا وتنافيًا بين نتائج التفكير الفلسفي العقلي والفكر العقدي الديني.

[انظر: لو، الإنسانية، ص 21]

ج - الأنسنة في عصر النهضة والعصر الحديث

ومع بداية عصر النهضة، ظهر اتجاه واضح بين مختلف طبقات المجتمع يتبنى الفكر اليوناني القديم، وقد أطلق مصطلح (humanists) على رواد هذه الحركة من شعراء وكتاب وخطباء وباحثين في مختلف المجالات، ويعتقد إنسانويو عصر النهضة أنّ الإنسان الجديد يعتمد على نفسه قبل كلّ شيء، ومن ثمّ على العالم من حوله، وقد تحدّث وكتب أبرز مفكرّيه عن مفهوم الإنسان القدير، وقد عمل الأنسنيون على مواجهة التعاليم المسيحية، والترويج للرجوع إلى الفكر اليوناني. [انظر: هاشمي، مقاييسه تطبيقي انسان گرای در اندیشه اسلامی و غربی، ص 34، مشگی، انسان محوری، ص 81]

كان الأنسنيون عادةً ناقدين لبعض التعاليم الدينية أو منهج المعرفة الدينية، ثمّ شكّل ما يعرف بعصر التنوير خلال القرن الثامن عشر الميلادي فترة تزايد النقد للفكر الديني حتّى من قبل تلك الاتجاهات الدينية التنويرية داخل الكنيسة، فرغم توجيه الانتقادات إلى الدين إلّا أنّ ذلك كان عبارةً عن معتقدات دينية بديلة، فحينها كان وجود المعتقدات الإلحادية ما زال نادرًا، لكنّ هذه الانتقادات نفسها ساهمت في تقوية الفكر الإلحادي فيما بعد.

ومن أهمّ مفكرّي عصر التنوير المسيحي ديفيد هيوم (David Hume) (1711 - 1775 م) حيث أخضع الكثير من المعتقدات المفترضة منطقيتها للنقد، ليتّجه نحو الشكّ والإلحاد. ويعدّ إيمانويل كانط (Immanuel Kant) (1724 - 1804 م) من أبرز مفكرّي هذه المرحلة، وينحدر من أسرة متديّنة، وكان يرى أنّ على الإنسان في عصر التنوير أن يخرج من إطار طفولته ومجرّد القبول غير الناقد لما يقال له إلى الجرأة على التفكير والشكّ، وأنّ يستخدم عقله إلى أبعد حدّ ممكن، ثمّ اتّجه الفكر الأنسني خلال القرن التاسع عشر بالتدريج إلى المعارضة الواضحة للإيمان بالخالق. [انظر: لو، ستيفن، الإنسانية، ص 24 - 26؛ هاشمي، مقاييسه تطبيقي انسان گرای در اندیشه اسلامی و غربی، ص 36]

ثانيًا: نظرة نقدية لمبادئ الفكر الأنسني

1- مبادئ الفكر الأنسني

مع ما لفكرة الأنسنة من قابلية للانطباق على كثير من المبادئ والقيم، إلّا أنّ هناك اتجاهاتٍ حاولت التأسيس لفكر أنسني، ثمّ تصدرت تلك الاتجاهات واجهة هذا العنوان حتّى أصبح ينسب إليها، وبحسب ستيفن لو (Stephen Law) [لو، الإنسانية (مقدّمة قصيرة جدًّا)، ص 9 و 10] فإنّ أهمّ المبادئ التي يتبنّاها أصحاب الفكر الأنسني والمنظرون له كالتالي:

أولاً: العلم والعقل أداتان مهمتان للغاية يمكننا ويجب استخدامهما في كل مناحي الحياة، ولا ينبغي النظر لأيّ معتقدات على أنّها ممنوع الخوض فيها وغير خاضعة للاستقصاء العقلاني.

ثانياً: الإنسانويون إمّا ملحدون أو لا أديون، إثمهم يشكون في وجود إله أو آلهة، وكذلك في وجود الملائكة والشياطين وغيرها.

ثالثاً: هذه الحياة هي الحياة الوحيدة لنا؛ فلا توجد حياة أخرى تعود فيها أرواحنا إلى أجسادنا بعد موتنا، كما لا توجد جنة ولا نار.

رابعاً: ينبغي أن نستمدّ أخلاقنا عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة لا الحياة الآخرة، ويقدم الإنسانويون حججاً وتبريرات أخلاقية لا تعود للمعتقدات أو السلطة الدينية.

خامساً: الاستقلال الأخلاقي الفردي، فمن مسؤوليتنا كأفراد أن نصدر أحكامنا الأخلاقية الخاصة، لا أن نحاول تسليم تلك المسؤولية إلى سلطة خارجية ما مثل زعيم سياسي أو عقيدة دينية لتصدر لنا الأحكام بالنيابة عنا.

سادساً: يمكن أن يكون لحياتنا معنى دون أن يهبنا الإله إيّاه.

سابعاً: العلمانية، فيجب أن يكون المجتمع ديمقراطياً تتخذ فيه الدولة موقفاً حيادياً فيما يتعلق بالدين، وتحمي حرية الأفراد في اتباع الأفكار الدينية واعتناقها أو رفضها ونقدها كغيرها.

2- الأنسنة والخالق

أهم أصل للإنسنة هو محورية الإنسان بدلاً من محورية الإله، وينتج عن هذا الأصل الأصول الأخرى، فمن الجانب المعرفي على الإنسان أن يعتمد على العقل الإنساني وليس الدين، ومن الجانب العملي عليه أن يخدم الإنسان وليس الإله، وعليه أن يخطو لأجل رضا الإنسان وليس رضا الإله.

ويتجنب ستيفن لو أن ينسب لمبادئ الأنسنة رفض الاعتقاد بوجود خالق، ويؤكد أنّه لا ضرورة من التقيد بتعريف للأنسنة يستبعد على نحو تلقائي الذين لا يؤمنون بالمذهب الطبيعي أو لا يؤمنون بوجود إله، فهو يرى أن من يرفض المذهب الطبيعي المادي، بل ومن يؤمن بوجود إله يمكن أن يكون إنسانوياً أيضاً، وفق المبادئ التي ذكرها [المصدر السابق، ص 11 و 12]، مع أنّ المبدأ الأول والثاني على الخصوص وباقي المبادئ بشكل عام لا تتناسب مع الإيمان بوجود إله خالق.

نعم، قد نجد صورة أقلّ بعداً عن الدين والاعتقاد بوجود الخالق في مثل الأنسنة التي يطرحها رالف

بارتون الذي يرى أن نموذج المذهب الإنساني ليس الإنسان الطبيعي، ولا الإنسان فوق الطبيعي كبديل له، بل هو الثنائي المؤلف من الإنسان الطبيعي ومن قدرته على التسامي، والإنسان يتفحص عالمه هذا عن طريق المعرفة ويستخدمه لتحقيق المثل العليا. : [انظر: بارتون، إنسانية الإنسان، ص 10]

ثم إن رالف بارتون نقل كلاماً لجاليليو (Galileo Galilei) الذي يعدّه من قادة النزعة الإنسانية، يتّضح من خلاله منشأ الاختلاف مع الاتجاه الديني السائد حينها، إذ يقول جاليليو: «في أمر استحداث الأمور الجديدة، من ذا الذي يستطيع أن يشكّ في أن أسوأ حالات الفوضى سوف تحدث عندما تضطرّ العقول التي خلقها الله حرّة أن تخضع بعبودية إلى إرادة خارجية؟ عندما يطلب منا أن ننكر حواسنا وأن نخضعها لنزوات الآخرين؟ عندما ينصبّ أناس مجرّدون من أية كفاية حكماً على الخبراء المتفوقين، ويمنحون السلطة ليعاملوهم كما يشاؤون! هذه المستحدثات الكفيلة بأن تسبّب خراب الشعوب وتقويض الدولة» [المصدر السابق، ص 15].

فهو لا ينكر الانتماء إلى الله ﷻ، لكنّه يرفض الخضوع للتعبّد كما تقدّمه الكنيسة، التعبّد بمواقف مرتبطة بالكون والطبيعة في مقابل نتائج العلم التجريبي الحسي، وهو أحد أهمّ جوانب المواجهة بين الاتجاهات التجريبية والعلمانية بصيغها الأنسية، وبين الفكر الديني بصيغته الكنسية.

ثالثاً: اتجاهات الأنسنة

لما يحتويه الفكر الأنسي وما يحمله من شعارات لها طابع جميل مثل: "كرامة الإنسان" و"حقوق الإنسان" و"حرية الإنسان" وغيرها، فإنّ تبني بعض أفكاره أو استعمال شعاراته قد يؤثر بالتدريج لخلق اتجاهات أنسية متنوعة، فالأنسنة ليست ديناً ولا نظاماً اعتقادياً له حدّ معيّن للانتماء إليه، إنّما هي فكرة عامّة يمكن أن يدعى الانتماء لها بسهولة.

يقول رالف بارتون: «ولكي تكون عبارة "المذهب الإنساني" ذات دلالة معنوية فلا بدّ لها من أن تحتفظ بهذه المرونة في التلون كمدلول لاتّجاه أو لتأكيد يعكس غموض الطبيعة الإنسانية، فإنّها لخاصية عميقة في الإنسان» [المصدر السابق، ص 9].

وهنا سنتعرّض فيما يلي لانطباعات يمكن أن يعتبرها أنسنة بعنوانها العامّ (الأنسنة الدينية، الأنسنة العلمانية) لملاحظة علاقة الفكر الأنسي بالدين من جهة، واهتمام الدين بالإنسان من جهة أخرى، قبل مناقشة الفكر الأنسي بشكل عامّ.

1- الأنسنة الدينية

تؤكد النزعة الأنسية على محورية الإنسان ويرى لالاند أنَّ لها مذاهب شديدة الاختلاف حسب مستوى اعتمادها هذه المحورية وكونها معتمدة فقط كمنهج أو مرفوعةً إلى مستوى نسق أو نظام، بل وحسب ما يكون فيها استبعاد (ما فوق الطبيعة) نهائياً أو محدوداً. [انظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 569]

فإذا كانت محورية الإنسان عبارة عن منهج، ولم يستبعد النظام الفكري لهذا المنهج الأنسي (ما فوق الطبيعة)، فإنَّ المتدين أيضاً يمكن أن يفترض نفسه أنسياً، فهو لن يجد الإيمان بوجود خالق يتنافى مع محورية الإنسان والاهتمام بكرامة الإنسان وقدراته، بل سيجد في النصوص الدينية ما يدعم ذلك ويؤيده. فنحن نجد بسهولة آيات قرآنية تؤكد كرامة الإنسان كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَرْدِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً﴾ [سورة الإسراء: 70]، فالآية الكريمة تؤكد فضل الإنسان على كثير من الخلق، وتكريمه من الله ﷻ بتسخيرها له في طعامه وشرابه ولباسه، وفي سفره، وفي جميع ما فيه راحته.

كما تؤكد الآيات على أهمية العقل والاعتماد على الفكر في كثير من الموارد التي تدعو فيها إلى التعقل والتفكير والتأمل في الخلق وعجائبه [انظر: سورة البقرة: 164 و 266؛ سورة آل عمران: 176؛ سورة الأنعام: 32 و 50؛ سورة يونس: 24؛ سورة الرعد: 3؛ سورة النحل: 11 و 12؛ سورة الحج: 46؛ سورة المؤمنون: 80؛ سورة الروم: 21؛ سورة الحديد: 17 وغيرها]، وعدم اتباع الظنون والأوهام [انظر: سورة البقرة: 170 و 171؛ سورة الأنعام: 116 و 148؛ سورة الأنفال: 22؛ سورة يونس: 35 و 36، سورة الفرقان: 44؛ سورة النجم: 23 و 28 و 29 و 30].

وفي بحث حول نظرية الإنسان الكامل في الإسلام الذي يمثل خليفة الله في الأرض فصل أحد الباحثين في بيان مميزات الشخصية الكاملة في النظرية الإسلامية التي تركز على جوانب إنسانية يتحلَّى بها الإنسان الكامل وفق الآيات القرآنية، وذكر ضمنها:

- اليقين: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أُمَمَةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة السجدة: 24].
- الثبات: ﴿يُتَبَّبْتُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا بِالْقَوْلِ الثَّابِتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَيُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِينَ وَيَفْعَلُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ﴾ [سورة إبراهيم: 27].
- التحلِّي بالحكمة: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة البقرة: 269].

- البصيرة: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [سورة الجاثية: 20]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا

مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ﴿[سورة الأعراف: 201].

- الكرامة والعزة: ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكُ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَن تَشَاءُ وَتَنزِعُ الْمُلْكَ مِمَّن تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿[سورة آل عمران: 26]، و﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿[سورة المنافقون: 8].

- الحياة الطيبة: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أَنَّىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿[سورة النحل: 97].

- الرحمة والمحبة: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا ﴿[سورة آل عمران: 103]. [انظر: نيك صفت، روش، مباني ونظريه انسان شناسی اسلام و انسان گرایی، نشریه پژوهش و حوزه، شماره 25، بهار 1385 ش، ص 127 - 130]

كل هذا الاهتمام بالإنسان والتركيز على صفاته الكمالية التي ترتبط بطبيعة الإنسان المعنوية مع ملاحظة طبيعته المادية أيضًا، يمكن أن يوصف بمحورية الإنسان، لكن هذه المحورية بعد محورية الخالق، وليست هي المحورية الأولى كما يتضح من نفس الآيات وآيات أخرى في القرآن الكريم.

فالاهتمام بالإنسان بملكاته وقدراته وحاجاته، بروحه وجسده أمر مهم أكدّه الخالق ﷻ، فهو لم يخلقه عبثًا بلا هدف، بل خلق سائر المخلوقات وسخرها له: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿[سورة الجاثية: 13]، في طريق تكامله، لكن كل ذلك تحت ظلّ عبوديته لله: ﴿ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ ﴿[سورة الأنعام: 102]، وضمن تأكيد كونه هو أيضًا من مخلوقات الله ﷻ الذي لا يخرج عن سلطانه: ﴿وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَعْلَمُ سِرَّكُمْ وَجَهْرَكُمْ وَيَعْلَمُ مَا تَكْسِبُونَ ﴿[سورة الأنعام: 3]، وأنه بكل تلك الخصوصيات والمميزات قد يسير في الطريق الصحيح الذي خلق له، ويصل إلى الهدف من خلقته، ليكون فعلاً خليفة الله في الأرض: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِن بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ ﴿[سورة الأنبياء: 105]، وقد يسير في الطريق المخالف لذلك الذي يجعله متسافلاً متراجعاً عن كماله؛ ليكون أسوأ حالاً من سائر المخلوقات التي لم تعط الاختيار ولم يسخر لها غيرها: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا ﴿[سورة الفرقان: 44].

الأنسنة الحديثة بلباسها الديني

مع ذلك كله لا يمكن أن ينسجم الفكر الأنسني الحديث مع المبادئ الدينية، فهو ينكر الغيب والإيمان بالخالق، لكنه اخترق المجتمع الإسلامي من خلال محاولات الجمع بين الفكر الأنسني الغربي

والقيم الإسلامية، ولأنَّ محور الفكر الأنسي هو الإنسان بنفسه لا من حيث هو مخلوق لله، ومحور الفكر الإسلامي هو الله ﷻ والإنسان من حيث هو عبد مطيع لله ليمثل خلافة الله، فإنَّ الجمع بين هذين الفكرين يواجه صعوباتٍ عدَّةً أساسها النصوص الدينية التي تؤكد العبودية والطاعة لله، والتي تعطي قوانين الحياة بجميع تفاصيلها وفق هذه النظرة؛ لذلك دخل الفكر الأنسي الحديث إلى المجتمع الإسلامي من نافذة تأويل تلك النصوص وفقًا لمحورية الإنسان وتنمية طاقاته والاهتمام بقدراته وحقوقه.

وقد اهتمَّ رواد الفكر الأنسي الحديث في العالم الإسلامي بالترويج للقراءات الحداثية للقرآن الكريم على الخصوص، إذ تسعى تلك القراءات إلى قطيعة معرفية بينها وبين التفسير القرآني الموروث، ذلك التفسير الذي يعطي لآيات القرآن الكريم أهمَّيتها ومكانتها ويسعى من خلالها لتحديد الأسس النظرية للإيمان وتقوية أسبابه العملية، بينما تأتي القراءات الحداثية لا لأخذ الاعتقاد الديني من القرآن الكريم أو النظر في أسسه ومقوماته، بل هي تواجه الآيات القرآنية بالنقد. [انظر: طه عبد الرحمن، روح الحداثة.. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ص 176]

وقد اتبعت هذه القراءات - بحسب طه عبد الرحمن - خططًا انتقاديةً مختلفةً تسعى كلَّ واحدة منها إلى إزالة شيء مما تراه عائقًا اعتقاديًا، منها:

أولًا: خطة الأنسنة: وتستهدف إعطاء الطابع البشري للآيات القرآنية، فتستخدم التعبير بمثل (المدونة القرآنية)، وبالتالي فالقرآن الكريم نصٌّ بشري له محيطه الثقافي الخاص ويتأثر بالزمن.

ثانيًا: خطة التعقيل: وتستهدف إخضاع الآيات القرآنية للنقد بجميع الوسائل البشرية، باستعمال مناهج الدراسات المسيحية للكتاب المقدس، وتطبيق المناهج الحديثة للعلوم الإنسانية، بل وحتى تطبيق نظريات العلوم التجريبية ونقد مفاد الآيات القرآنية بها.

ثالثًا: خطة تاريخية القرآن: وتستهدف تحديد الآيات القرآنية في الأحداث التاريخية المقترنة بها، فلا تكون آيات الأحكام ذات قيمة قانونية؛ وقد تكون توجيهية فقط، ويمكن فهمها بعدة صور، بل يشمل ذلك الآيات المرتبطة بالاعتقادات أيضًا. [انظر: المصدر السابق، ص 178 - 188]

ومن الواضح أنَّ هذه الخطط مستمدة من واقع الصراع الذي خاضه التنويريون في الغرب ضدَّ رجال الكنيسة، والذي ارتكز على: محورية الإنسان لا الإله، والاعتماد على العقل دون الوحي، والعمل للعالم لا للآخرة.

فما يقدمه الفكر الأنسي في العالم الإسلامي بعنوان الحداثة لا يعدو كونه تقليدًا لواقع المجتمع الغربي ومشاكله، إذ أريد له أن يقطع صلته بالماضي لما انطبع في الأذهان من أشكال التخلف التي عانوها في القرون الوسطى، رغم أنَّ هذا لا ينطبق على المجتمع الإسلامي، فتلك القرون نفسها كانت تشهد على

تحضر المجتمع المسلم وإنما تراجع بعدها، لكنهم أرادوا أيضًا له أن يتخلّى عن تاريخه! [انظر: المصدر السابق، ص 175 - 176]

فالفكر الأنسني المتلبس بلباس الدين ليس إلّا ركوبًا في أوّل عربة في طريق التخلّي عن الدين بنحو من التدرّج السريع، كما يمكن ملاحظة ذلك بسهولة من خلال ملاحظة مبادئه وما يمكن أن يترتب عليها من نتائج.

2- الأُسنة العلمانية

العلمانية هي أحد تجلّيات الأُسنة بصورة قانونية، فالعلمانية تعتمد على ربط الإنسان بالدين وبعبصره بدلًا من ربطه بالآخرة، كما يرجع إلى ذلك إلى أصلها اللغوي (Secularism)، وترفض فكرة المقدّس والرجوع إلى الخالق، فتؤكّد عدم ربط الدولة والتعليم والأخلاق بالدين، فالإنسان العاقل يرى أنّ العقل هو مصدر خلاصه لا الدين، فلا ينبغي أن يكون الدين أساسًا للأخلاق والتربية والقيم. [انظر: البار، العلمانية.. جذورها وأصولها، ص 26 - 28]

فالعلمانية بوصفها حركةً اجتماعيةً تهدف إلى صرف الناس وتوجّههم من الاهتمام بالآخرة إلى الاهتمام بهذه الدنيا وحدها، وكونها نزعةً إنسانيةً، هي حركة مضادة للتدين والدين. [انظر: المصدر السابق، ص 28]

ويصّر عادل ضاهر في كتابه "الأسس الفلسفية للعلمانية" على أنّ فهم العلمانية بأنّها تقديم سلطة الدولة المدنية على السلطة الدينية ورفض هيمنة رجال الدين - وبالتالي ليس للعلمانية مكان في المجتمع الإسلامي لاختلاف الظروف التي مرّ بها واختلاف علاقة الدين بالدنيا إسلاميًا - ما هو إلّا رجوع إلى جذورها التاريخية وما فرضته التجربة الأوروبية في العصور الوسطى، وأنّ للعلمانية جذرًا معرفيًا أعمق من هذا. [انظر: عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 41 و 42]

لكنّه يعود في توضيحه للفكر العلماني من جذوره كما يراه، ليؤكد أنّ الغرض الأخير للعلمانية هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية بكلّ صورها، وذلك أنّ المهمّ في معارضة الدولة الدينية هو الطابع الكليّ لها، ومشكلة الدولة الدينية عنده ليست في كون السلطة لرجال الدين أو لغيرهم، بل إنّ لها مرجعًا مطلقًا في كلّ الشؤون الدينية والدنيوية هو الله ﷻ، سواءً كان هناك وسائط بينها وبين المرجع المطلق أو اقتصر الأمر على الرسل والنبیین، فالقضية هي: جعل الدين في نصوصه المقدّسة المرجع الأخير في كلّ ما يخصّ شؤون الدين والدنيا على حدّ سواء، وهذا ما سينتج واقعًا يكون فيه لرجال الدين أهميّة كبرى. [انظر: المصدر السابق، ص 48 و 49]

ويشير عادل ضاهر إلى أنّ هناك عوامل موضوعية ترتبط بطبيعة السياسية والاجتماع من جهة،

وطبيعة البشر والتدين من جهة أخرى، تلك العوامل هي التي تشكّل همزة الوصل الأساسية بين مفهوم الدولة الدينية وتأثير رجال الدين، وأنّ هذه العوامل يفرضها واقع البشر وليس الفكر، ففي نظره حتّى لو لم تكن الدولة الدينية وفق الفكر الإسلامي تفرض سلطة رجال الدين، فإنّ الشروط الموضوعية التي تنشأ في كنفها الدولة الدينية تفرض ذلك [انظر: المصدر السابق، ص 50 و51]، لكنّه يغفل هذا التحليل عند طرحه للدولة وفق تصوّر العلماني الذي يتبنّاه، ويفترض أنّها لا تستلزم إنكار الدين، مع أنّ مثل هذه النتيجة قد ترجع على العوامل التي يفرضها واقع البشر وليس الفكر فقط.

يؤكد كذلك على أنّ جعل الدين المرجع النهائي في كلّ الأمور يفترض أنّ واجبات المؤمن ليست مقتصرةً على واجباته الروحية، بل تشمل واجباتٍ أخرى تتّصل بحياته العملية وتجسّداتها على المستوى السياسي والاجتماعي والقانوني، فهو ملزم بالقوانين الإلهية في تنظيم حياته، والمشكلة عنده أنّ ذلك يعني أنّ القوانين الإنسانية ليست ملزمةً للمؤمن ما لم تكن مشتقةً من القوانين الإلهية، فالموقف العلماني يرفض أن يكون سوى الأخلاق أساساً أخيراً للإلزام السياسي، والأخلاق نشاط مستقلّ منطقيّاً عن الدين، وإن ارتبط به تاريخيّاً، والاعتبارات الخلقية يجب أن تكون هي الأساس لا الاعتبارات الدينية، فالعقل العملي (العقل الواسع والمعياري) وفق الرؤية العلمانية مستقلّ عن الدين ومقدّم على النصّ. [انظر: المصدر السابق، ص 51 - 54]

ويستمرّ عادل ضاهر في عرض اعتراضاته على ما يمكن أن تؤوّل إليه الدولة الدينية من الرجوع إلى الفقهاء، وبالتالي حاكميتهم دون مبرّر في نظره، بل يصل إلى الاستشكال في إمكان الرجوع على الله 4 من خلال النصّ الإلهي، ما يعكس وجود مشكلة معرفية عنده في فهمه للدين الإسلامي، وعلى الأقلّ في إحاطته باتجاهات الفكر الإسلامي المختلفة والتي يمكن أن تجيب على جميع تساؤلاته بوضوح من خلال مبادئ أساسية كـ "حاكمة الخالق"، و"عصمة الأنبياء"، و"ضرورة الإمامة الإلهية"، بل وجهله بعلاقة العقل بالدين وأهميّة الأحكام العقلية حتّى العملية في الدين وفق الفكر الإمامي على الأقلّ، وخلطه بين مفهوم العقل العملي والأعراف أو الأفكار الاجتماعية أو الشخصية التي تتأثر بمؤثرات عدّة.

رابعاً: تهافت الفكر الأنسي ونتائجه

ربّما يمكن التفصيل في اتّجاهات الفكر الأنسي، إلّا أنّنا نكتفي بأهم ركائز الأنسنة المذكورة، وتوضيح ارتباط ذلك بالفكر الديني وكيف يمكن أن يؤثّر عليه كما لاحظنا قبل قليل، ويتّضح ذلك من النظرة التاريخية أيضاً، وننتقل هنا إلى ذكر الملاحظات على الفكر الأنسي والآثار المترتبة عليه بإيجاز:

أ- المعرفة وفق الفكر الأنسي

تعتمد الأنسنة على المعرفة الإنسانية مدعيةً التمسك بالعقل، وأنّ العقل البشري هو الحاكم، لكنّ المقصود من العقل في الفكر الغربي الحديث بشكل عام هو العقل المعتمد على الحس والتجربة، ولا مكان للعقل الرهاني عندما تكون القضايا غير حسية، فهي عندهم إمّا غير مفهومة أو غير قابلة للاستدلال؛ لذلك يستبعد الفكر الأنسي كلّ ما يرتبط بالغيب والخالق (الميتافيزيقيا)، فهي أمور لا تؤثر عندهم في حياة الإنسان وينبغي ألا يلتفت إليها.

إنّ الاقتصار على المعرفة التجريبية يحرم الإنسان من مميّزات المعرفة المنطقية العقلية، وبالتالي يقلّل مساحة اليقين في المجال المعرفي للإنسان، وهذا ما أدّى إلى دخول مذهب الشكّ في الفكر الغربي وتأثيره بشكل واضح، فالمعرفة التجريبية لوحدها غير قادرة على الكشف عن الحقائق، ولها جوانب محدودة، ولا يستغني الإنسان عن المعرفة العقلية الفلسفية، فتحقّى العلوم التجريبية تعتمد على أصول فلسفية. [انظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 93 - 96؛ الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 382 - 387] كما أنّ المعرفة الوحيانية لها أصول فلسفية، ولا يستغني الإنسان عنها أيضًا، وقد قدّمت الكثير للإنسان من الناحية العلمية والاجتماعية والأخلاقية، فهي تقدّم معارف مهمّة لا غنى عنها لحياة الإنسان، وهذا بحث مفصّل في نظرية المعرفة.

ب- الأسس الفكرية للأنسنة

يركّز الفكر الأنسي على قدرات الإنسان المادّية وإلغاء ارتباطه بمبدأ أعلى من المادّة؛ لذلك نرى مبادئه تدور حول رفض المعرفة الدينية والارتباط بالخالق، وإنكار الحياة الآخرة.

فهو فلسفيًا يبني على رؤية كونية ناقصة؛ ولذلك ينظر إلى الإنسان من جانب واحد فقط، ويقصر قيمته في حاجاته المادّية واهتمامه في حياته الدنيوية فقط، فهو لم يعالج سؤال: من أين أتى الإنسان؟ ولم يهتمّ به، ولا سؤال: إلى أين سيذهب؟ وإمّا يتحدث عن حياته: كيف يعيشها؟ والجواب على هذا السؤال دون تحديد الموقف الواضح من السؤالين السابقين لن يكون جوابًا دقيقًا ولا يحفظ إنسانية الإنسان وحقيقته وأهدافه التي وجد من أجلها.

وهذا إمّا جاء نتيجة تراكم مراحل من المواجهة بين الفكر الغربي التجريبي والفكر الديني المسيحي، بينما نجد قادة الفلسفة اليونانية القديمة مثل سقراط الذي يوجّه الإنسان إلى بعده الأخلاقي، فيؤكد أن يعرف الإنسان نفسه أولًا على حقيقتها المتمثلة في الروح، ويرى أنّ الإنسان في حقيقته مخلوق لله وعبد له، وأنّ فضيلته في عبوديته لربّه [انظر: كرد فروزجايي، يارعلی، سير تكوين انسان مداری در فلسفه غرب، نشریه معرفت، شماره 69، شهریور 1382 ش]، ثمّ كان لأرسطو محاولة لوضع نظرية عقلانية أخلاقية قائمة على

دراسة وثيقة لطبيعة البشر، وتركيز منظومته الأخلاقية ينصبّ على كيفية تحقيق نوع معيّن من السعادة أو الرفاهية في هذه الحياة، وليس في حياة ما ستأتي لاحقاً، دون أن يعني ذلك التخلّي عن حقيقة الإنسان المرتبطة بما وراء الطبيعة، ومع ذلك كان لأخلاق الفضيلة عند أرسطو تأثير بين الأخلاقيين المعاصرين، ومنهم الإنسانويين. [لو، الإنسانوية (مقدمة قصيرة جداً)، ص 18]

ويقصي الفكر الأنسي المعرفة الدينية ويرى رجوع الأخلاق والبناء الفكري للمجتمع إلى المعرفة التجريبية، وأنّ المقياس النهائي لتلك المعارف هو مصلحة الإنسان، ولا مكان للرجوع للخالق، فبناءً على مباني الفكر الأنسي المتقدمة فإنّ الأخلاق يجب أن ترجع إلى دراسة الإنسان وفق حالته المادية وحياته في هذه الدنيا فقط. [انظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 568؛ عادل ضاهر، الأسس الفلسفية للعلمانية، ص 53 و54]

بناءً على هذا الاتجاه تتحوّل المعارف المرتبطة بالإنسان (أخلاقياً واجتماعياً) إلى معارف نسبية، فلا يوجد حقائق وقيم أخلاقية، وإنما هناك مصالح يريد الإنسان تحقيقها، وبناءً عليها يؤسّس قيمه الأخلاقية، ونتيجة ذلك على المستوى المعرفي؛ فكلّ مجتمع وكلّ فرد يمكن أن يرى أنّ قيماً معينة هي الصحيحة وغيره يرى قيماً أخرى هي الصحيحة.

وأيضاً ومن أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية في الحياة الدنيوية فنحن نحتاج إلى دين صحيح، فإنّنا لا نعرف كلّ جوانب الأمور ومصالحها ومفاسدها خصوصاً خلال فترة زمنية طويلة، فربّما نعتبر أمراً حسناً لما يأتي بنفع آني في الزمن الحالي، في حين يجلب أضراراً فادحة في المستقبل البعيد؛ ولهذا نعتقد أنّ الدين بأحكامه الشرعية يضمن لنا السعادة الدنيوية والأخروية وبصورة ثابتة.

ج - الآثار الاجتماعية للفكر الأنسي

النظرة الأنسية للإنسان ولسعادة الإنسان على أنّها هي السعادة الدنيوية خصوصاً مع إنكار الجانب الميتافيزيقي في الفكر الإنساني، يحوّل السعادة الإنسانية إلى تلبية الحاجات المادية والغريزية على الخصوص، وبذلك يتحوّل الإنسان إلى حيوان في الواقع، وليس له أيّ امتياز عن الحيوانات سوى بعض قدراته على التصرف في الكون والمخلوقات الأخرى، فالأنسنة تحوّل الإنسان إلى حيوان له شيء من القدرات الخاصة.

وبذلك سيعيش الإنسان في داخله حالة من الانفصال عن حقيقته، فبعد إثبات أنّ الإنسان له روح وجانب معنوي مهم، سيكون الإنسان الذي يؤمن بالأنسنة يحاول التخلص من حالته الروحية، أو إغمارها ودفنها، وهذا ما يضعف حالته الإنسانية ويحوّله إلى حيوان يشبه الحيوانات المفترسة، فهو يسعى إلى تحقيق رغباته الغريزية، وسيحوّل التركيز على الملذّات والغرائز الفرد إلى وحش، وبالتالي المجتمع إلى

مجتمع متقاتل.

ونتيجة هذه الفكرة ليست سعادة الإنسان، فهم يؤسسونها بعنوان أنها توصل إلى السعادة، لكننا بعد تحليلها وملاحظة نتائجها سنجد أنها توصل الإنسان إلى حالة من العبودية للذات والشهوات والهوى، وهذا ما يؤدي إلى الأنا والمحافظة على المصالح الشخصية، ثم إلى الفساد الاجتماعي والحروب والاقتتال. ومن جهة أخرى فإن الحياة تتحول إلى حياة خاوية لا معنى لها ولا قيمة لها وفق الفكر الأنسي؛ فهي ساعات وأيام ستنقضي لذاذاها سريعاً ثم سيفنى الإنسان بعدها وينتهي كل شيء. [انظر: الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 71 و72]

د- الأنسنة في مواجهة الدين

مع محاولات التأكيد على أن الأنسين فيهم مؤمنين وملحدين، وهناك محاولات للجمع بين الأنسنة والدين، إلا أنه يمكن القول إن الأنسين هم على أقل تقدير منسجمون مع عدم الإيمان بالله ورفض الدين، يمكن ملاحظة ذلك من خلال نظرة إلى تاريخ الأنسنة من جهة، وإلى فكرة الأنسنة وأهم قواعدها من جهة أخرى، فإن جعل الأصالة للإنسان في مقابل الله دفعه شيئاً فشيئاً نحو العلمانية وإقصاء الدين عن حياة الإنسان ورفض الإيمان بالخالق الحكيم المؤثر والمدبر، فقد نشأ تفسير جديد للخالق والتعاليم الدينية، مبني على الإيمان بوجود خالق ونفي تدخله في حياة الإنسان، ونفي دور الدين وتعاليمه في إدارة الحياة، لينتج عن ذلك ما يسمى بالالهيات الطبيعية أو الدين الطبيعي، الذي يصور الاعتقاد بوجود خالق بأسلوب مادي وفق منهج العلوم الطبيعية، ويربط تأثير الدين بالحياة الفردية، ثم ظهرت اتجاهات التشكيك في وجود الخالق ودور الدين في الحياة، ثم إنكار ذلك والإلحاد. [انظر: رجي، انسان شناسی، ص 50 و51]

وتمثل خطوات التخلي عن الدين تلك مراحل سار فيها الفكر الأنسي، فالتصور الذي يقدمه مثل والتر مثلاً عن الخالق والدين لا ينسجم مع ما تقدمه الأديان السماوية؛ فهو يتضمن نفياً وإبطاً للنظريات والقيم الدينية، فحتى الأنسين (المؤمنين) لا يرون الدين ولا الخالق هدفاً نهائياً ومرجعاً أساسياً في حياتهم، بل كل شيء يجب أن يكون في مصلحة الإنسان المادي وخدمته فقط.

ولذلك يؤكد ديويس (Stephen Davies) أن الأنسنة تتضمن التحرر من التعاليم الدينية، ولها معانٍ لا تتناسب مع الإيمان؛ لذلك يعتمد عليها العلمانيون واللا دينيون في محاربة الدين. [انظر: المصدر السابق، ص 50 و51]

فالأنسنة تأخذ بالتدريج إلى إفراغ الدين عن محتواه، وإلغاء تأثيره في حياة الإنسان وأهدافه، لتوجه نظره إلى دنياه المادية فقط، ثم لن يكون لاعتقاده أثر على حياته، وبالتالي لا قيمة له عملياً بالنسبة

للإنسان المادي، ومن هنا فلا أهمية للإيمان بوجود الخالق وعدمه، فلن يكون له معنى أصلاً، إذ لا أثر له على مستوى العالم التجريبي، وليس ذلك إلا طريق الإلحاد.

فكان منتقدو الحركة التنويرية يؤكدون أنّ حالة تجاوز المقدّسات والشكّ التي أشاعها فلاسفة العصر الحديث أضعفت أساسات النظم الاجتماعي، وساهمت في ظهور شكل الحكم القاسي، فالتنوير كان طريقاً نحو دنيا حديثة تفتقر إلى الروح، وتوجّه نحو حياة مادية بلا إيمان وبلا هدف، يتحوّل الإنسان فيها إلى إنسان تائه غريب، فإنّ توجيه الأصالة إلى وجود الإنسان لا إلى وجود الله ﷻ، وأخذ الأنسنيون شيئاً فشيئاً إلى العلمانية وتحديد دور وجود الخالق في الحياة ونبذ الدين بشكل عام. [انظر: هاشمي، مقاييسه تطبيقي انسان گرایی در اندیشه اسلامی و غربی، ص 36]

فلم تكن الأنسنة عنواناً مذهبياً أو منهجاً فلسفياً محدّداً، بل هي نوع تفكير يتجلّى بصور متعدّدة قد يؤسّس له بأصول عملية متنوّعة؛ لذلك كان الاتجاه نحو نبذ الدين أيضاً متنوّعاً في اتّجاهات متعدّدة، من طرح تفاسير وقراءات جديدة للدين والتعاليم الدينية، أو نفي تدخل الإله في الحياة، إلى الشكّ في الدين والخالق، حتّى إنكار ذلك تماماً. [انظر: المصدر السابق، ص 36]

وأخيراً فإنّ نتيجة قول الأنسنيين بكفاية العقل البشري لتضمين سعادته أدّت إلى كوارث وفجائع كبيرة في القرن الماضي، مثل الحربين العالميتين واستعمار الدول الضعيفة و... ممّا جعل المفكرين والفلاسفة الغربيين يعيدون النظر في ما كانوا يعتقدون به من الاعتماد المفرط على العقل البشري والنظرة العدائية تجاه الدين، واضطّروا إلى القول بالأنسنة وفكر ما بعد الحداثة الذي يفسح مجالاً للدين.

الخاتمة

على تشتت الفكر الأنسني يمكن فهم أهم ملامحه وتحديد غاياته بملاحظة جذوره وتاريخه، وفي ختام جولتنا ننتهي هنا إلى أهم النقاط التي مرّت خلال البحث كالتالي:

معنى الأنسنة:

1- لا يمكن اعتبار الأنسنة اتّجهاً فكرياً فضلاً عن كونها منهجاً أو فلسفةً، بل هي عبارة عن فكرة عامة يمكن ادّعاء الانتماء إليها في كلّ المجالات وعلى مستويات مختلفة، وفي الحقيقة ليست الأنسنة في عداد سائر المدارس الفكرية، بل يمكن اعتبارها باراديغماً يهيمن على المناهج والتيارات الفكرية والمدارس الفلسفية. نعم، الأنسنة لها ساحة فسيحة جداً.

2- تجعل الأنسنة الإنسان مركز الوجود ومقياساً لكلّ قيمة وترفض ما فوق الطبيعة، وتعتبر الإنسان موضوعاً طبيعياً، فتركز على النفعية والمصالح المادية.

3- تؤكّد الأنسنة قدرة الإنسان على تحقيق الذات من خلال العقل وفي حدود المنهج العلمي التجريبي فقط.

4- أهمّ المبادئ التي يتبنّاها الفكر الأنسني تتمثّل في: الاعتماد على العلم والعقل في كافّة مناحي الحياة، والشكّ في وجود إله أو آلهة، وهذه الحياة هي الحياة الوحيدة، وينبغي أن تستمدّ الأخلاق عن طريق دراسة الطبيعة الفعلية للبشر وما يساعدهم على الازدهار في هذه الحياة لا الحياة الآخرة، ويمكن أن يكون للحياة معنىً دون الإله، وينبغي أن تتخذ الدولة موقفاً حيادياً فيما يتعلق بالدين.

5- إذا كانت محورية الإنسان عبارة عن منهج، ولم يستبعد النظام الفكري لها (ما فوق الطبيعة) فلن يكون الإيمان بوجود خالق يتنافى مع محورية الإنسان.

6- الاهتمام بالإنسان والتركيز على صفاته الكمالية المعنوية مع ملاحظة طبيعته المادية يمكن أن يوصف بمحورية الإنسان، لكنّها تأتي بعد محورية الخالق.

7- النصوص الدينية تؤكّد العبودية والطاعة لله، وتعطي قوانين الحياة بجميع تفاصيلها وفق هذه النظرة.

8- محور الفكر الأنسني هو الإنسان بنفسه لا من حيث هو مخلوق لله، ومحور الفكر الإسلامي هو الله 4، والإنسان من حيث هو عبد مطيع لله ليمثّل خلافة الله، فالجمع بين هذين الفكرين يواجه صعوباتٍ عدّة.

9- اهتمّ رواد الفكر الأنسني الحديث في العالم الإسلامي بالترويج للقراءات الحداثيّة للقرآن الكريم،

لا لأخذ الاعتقاد الديني أو النظر في أسسه ومقوماته، بل لمواجهة الآيات القرآنية بالنقد.

10- ما يقدمه الفكر الأنسي في العالم الإسلامي بعنوان الحداثة لا يعدو كونه تقليدًا لواقع المجتمع الغربي ومشاكله.

11- الغرض الأخير للعلمانية هو تقويض الأسس التي يقوم عليها مفهوم الدولة الدينية، فتؤكد عدم ربط الدولة والتعليم والأخلاق بالدين، والعقل هو مصدر خلاص الإنسان لا الدين.

12- يلاحظ على الفكر الأنسي: أنه بالاعتصار على المعرفة التجريبية يحرم الإنسان من مميزات المعرفة المنطقية العقلية، وبالتالي يقلل مساحة اليقين في مجال المعرفة.

13- فلسفيًا يبني الفكر الأنسي على رؤية كونية ناقصة؛ لذلك يقصر قيمة الإنسان في حاجاته المادية واهتمامه في حياته الدنيوية فقط، ولا يحفظ إنسانية الإنسان وحقيقته وأهدافه التي وجد من أجلها.

14- المقياس النهائي للمعرفة الأخلاقية والاجتماعية في الفكر الأنسي هو المصلحة الدنيوية فقط، فهي معارف نسبية، ولا تمثل حقائق، وإنما هي مصالح.

15- الإنسان الذي يؤمن بالأنسنة سيحاول التخلص من حالته الروحية ودفنها أو إغمارها؛ لأنه يعيش في داخله الانفصال عن حقيقته بالاعتصار على جانبه المادي.

16- تتحول الحياة إلى حياة خاوية لا معنى لها ولا قيمة لها وفق الفكر الأنسي؛ فهي ساعات وأيام ستنقضي لذائذها سريعًا ثم سيفنى الإنسان بعدها.

17- تفرغ الأنسنة الدين عن محتواه، وتلغي تأثيره في حياة الإنسان، فتوجه نظره إلى دنياه المادية فقط، فليس لاعتقاده أثر على حياته وبالتالي لا قيمة له عمليًا، ولن يكون للإيمان معنى، وليس ذلك إلا طريق الإلحاد.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه: محمدحسن لطفی، انتشارات خوارزمی.
- البار، محمدعلي، العلمانية.. جذورها وأصولها، دار القلم، الطبعة الأولى، 2008 م.
- بدوي، عبد الرحمن، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، دار القلم، 1403 هـ.
- پري، رالف بارتون، إنسانية الإنسان، ترجمة: سلمى الخضرا الجيوسي، مكتبة المعارف، 1961 م.
- الحفني، الدكتور عبد المنعم، الموسوعة الفلسفية، مكتبة مديبولي.
- رجبي، محمود، انسان شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1398 ش.
- صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، دار الطليعة، الطبعة الأولى 2005 م.
- ظاهر، عادل، الأسس الفلسفية للعلمانية، دار الساقی، الطبعة الثانية، 1998 م.
- الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ترجمة: عمار أبو رغيف.
- عبد الرحمن، طه، روح الحداثة.. مدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2006 م.
- کرد فروزجایی، یارعلی، سیر تکوین انسان مداری در فلسفه غرب، نشریه معرفت، شماره 69، شهریور 1382 ش.
- لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية، 2001 م.
- لو، ستيفن، الإنسانية (مقدمة قصيرة جداً)، ترجمة: ضياء ورّاد، مؤسسة هنداوي، الطبعة الأولى، 2016 م.
- مشگی، مهدي، انسان محوری، نشریه معرفت، شماره 220، 1395 ش.
- المصري، د. أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الأميرة للطباعة، الطبعة الأولى، 2012 م.
- موسوي، د. روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدليل، الطبعة الأولى، 2019 م.
- نيك صفت، ابراهيم، روش، مبانی و نظريه انسان شناسی اسلام و انسان گرایی، نشریه پژوهش و حوزه، شماره 25، بهار 1385 ش.
- هاشمی، خديجه و ... مقایسه تطبیقی انسان گرایی در اندیشه اسلامی و غربی، نشریه قبسات، شماره 70، زمستان 1392 ش.

A study on the doctrine of appointing the imam between Allamah al-Hilli and al-Qadhi al-Baqillani

Hossein Rezaei

Ph.D. student in the sciences of the Qur'an and Hadith, 4th level in the branch of Shia knowledge, the Center for Hawza and University Research, Iran.

E-mail: Rezaei@gmail.com

Zainab Rezaei

Ph.D. student in the Philosophy of Islamic Education, Iran.

Summary

The article discusses the realistic concept of imam and his conditions in society, the way of choosing or appointing him according to the viewpoint of two prominent Shiite and Sunni theologians, on the basis of the descriptive, analytical approach. In this article, a comparison has been made between the concepts used by al-Qadhi al-Baqillani and those used by Allamah al-Hilli, with an evaluation of their opinions. It has been proved that al-Qadhi al-Baqillani's understanding and beliefs differ from those of Allamah al-Hilli and the Twelver Shia consequently; for al-Qadhi al-Baqillani-concerning the way of choosing the imam [by people]-believes in the necessity of the Imam's presence in society; and thus, this necessity would be legal (not rational). Basically, al-Baqillani believes that the topic of Imamate is a jurisprudential (fiqhi) topic. As for Allamah al-Hilli, he believes that the study of Imamate is a theological study, and that the appointment of the Imams is done by God. Based on this, the position of the imam, according to al-Qadhi al-Baqillani and most of Sunni scholars, is an apparent governmental position. According to the Sunnis, in addition to the imam's worldly position, he also undertakes the responsibility of preserving and applying the religion; therefore, they also disagree with the Twelver Shia on the conditions and characteristics of the imam.

Keywords: imam, caliph, appointment of the imam, Allamah al-Hilli, al-Qadhi al-Baqillani.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.153-173

Received: 10/12/2022; Accepted: 15/1/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



دراسة عقيدة تنصيب الامام بين العلامة الحلي والقاضي الباقلاني

حسين رضائي

طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، السطح الرابع في فرع معرفة الشيعة، مركز بحوث الحوزة والجامعة، إيران.

البريد الإلكتروني: Rezaei@gmail.com

زينب رضائي

طالبة دكتوراه في فلسفة التعليم والتربية الإسلامية، إيران.

الخلاصة

المقال الذي بين أيدينا يتصدى لتبيين المفهوم الواقعي لحقيقة الإمام وشروطه في المجتمع، وكذلك طريقة اختياره أو نصبه وفقاً لرؤية اثنين من المتكلمين البارزين عند الشيعة وأهل السنة، وذلك على أساس المنهج التوصيفي والتحليلي. وقد جرى في هذا المقال مقايضة بين مفاهيم القاضي والعلامة وتقييم لآرائهما، وتم إثبات أن فهم القاضي الباقلاني ومتبنياته تختلف عن متبنيات العلامة الحلي والإمامية بالنتيجة؛ لأن القاضي الباقلاني في منهج اختيار الإمام يعتقد بضرورة وجوده في المجتمع بواسطة الناس، ومن هنا يكون هذا الوجوب شرعياً - لا عقلياً - وأساساً يرى القاضي أن بحث الإمامة بحث فقهي. وأمّا العلامة فهو يرى أن البحث حول الإمامة بحث كلامي، وأن نصب الإمام يتم من قبل الله. وبناءً على هذا يكون منصب الإمام عند القاضي وغالبية أهل السنة منصباً حكومياً ظاهرياً، وهو عندهم بالإضافة إلى مكانته الدنيوية يتحمل أيضاً مسؤولية حفظ الدين وتطبيقه؛ ولذلك اختلفوا مع الإمامية أيضاً في شروط الإمام وخصائصه.

الكلمات المفتاحية: الإمام، الخليفة، تنصيب الإمام، العلامة الحلي، القاضي الباقلاني.

مجلة الدليل، 2022، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 154-173

استلام: 2022/12/10 ، القبول: 2023/1/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنَّ البحث في موضوع الإمامة والخلافة ليس مجرد بحث تاريخي لكي يختزل في حدثٍ مضى وانقضى في تاريخ الإسلام؛ لأنَّ الإمامة لها أبعاد وزوايا مهمّة أخرى تتجاوز ذلك. وهذه المسألة ترتبط ارتباطًا حيويًا بالحياة الفكرية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية للأمة الإسلامية [رباني غلبايجاني، كلام تطبيقي، ص 185]، وسوف تتضح هذه المسألة بنحو أكبر بعد أن تتضح حقيقة الإمامة. ومن هنا تكون مسألة الإمامة من أكثر المسائل أهميّة في البحوث الكلامية، وقد نالت اهتمام غالبية المتكلمين المسلمين الكبار، ولم تختلف آراء الفرق الإسلامية في مسألة دينية كما اختلفت في الإمامة. وهذا الأصل هو الذي أدّى إلى انقسام المسلمين إلى فريقين كبيرين هما الشيعة والسنة؛ فرغم أنَّ أصل مسألة الإمامة والخلافة مقبول عند هذين الفريقين، لكن ما يفرّقهما عن بعضهما هو طبيعة الرؤية إلى مفهوم الإمام وحقيقته، ثم طريقة اختيار الإمام في المجتمع. وبعبارة أخرى نحن في هذا المقال بصدد تبين هذا الموضوع، وهو أنَّ الاختلاف بين الشيعة والسنة في مسألة الإمامة لا يقتصر كما يتوهمه بعضهم على الجانب المصادقي وحسب، بل إنَّ الإمامية وأهل السنة مختلفون أساسًا في جانبي المفهوم والمصادق. وشاهد هذا القول هو أنَّ أهل السنة أنفسهم نشأ بينهم خلافٌ في تحديد خصائص الإمام والخليفة وشروطه في المجتمع.

وحينئذٍ يطرح هذا المقال السؤال التالي: كيف يقوم العلامة والقاضي وبيّن كل منهما حقيقة الإمام وخصائصه المفهوميّة والمصادقية؟ وما رؤيتهما تجاه اختيار الإمام أو نصبه في المجتمع، وأي واحدٍ من الرؤيتين أقرب إلى العقل والفطرة (الوجدان)؟

يتصدّى بحثنا لدراسة هذه المسألة وفقًا للمنهج التوصيفي التحليلي، ويقوم بتجميع المعلومات من خلال الاستفادة من المصادر المتوفرة، ثم يقوم بتحليل المضمون لدراسة ونقد المعطيات والنظريات. وبالرغم من وجود بحوث في مجال الإمام حسب رؤية أهل السنة والشيعة الاثنا عشرية، لكنَّ البحث الحالي له منهجية مختلفة في دراسة وتحليل حقيقة نصب الإمام أو الخليفة وطريقة ذلك في رؤية العلامة والقاضي بدراسة مقارنة. إنَّ الإمامة عند الشيعة - ومنهم العلامة - تعدّ من أصول الدين في ضوء الأدلة القرآنية والروائية، وعلى أساس قاعدة اللطف تكون ضرورة الإمامة من المستقلّات العقلية.

وأما أهل السنة فقد عدّوا الإمامة من الفروع الفقهية، كما رأوا أنَّ ضرورتها شرعية فحسب. وهم يرون أنَّ الناس لهم الحق في تنصيب الإمام، ومن أجل اختيار الإمام يكفي رأي أهل الحلّ والعقد أو تعيين الإمام السابق. وقد رأى أبو بكر الباقلاني أنَّ من شروط الإمام الإسلام والعقل والبلوغ، وأن يكون قرشيًا، وكذلك امتلاك القدرة على تدبير الأمور. وكذلك اشترط في الإمام أن يكون الأفضل مع فقد المانع من ذلك. ولحدّ الآن لم يقدّم بحثٌ في هذا الموضوع والمفهوم، ومن هنا يتّضح وجود فراغٍ بحثيٍّ في هذه

الجهة.

1- حقيقة الإمامة

يشير النقل التاريخي فيما يرتبط بتعريفات الإمامة إلى أنه - بحسب الظاهر - لا يوجد اختلاف كبير بين متكلمي الإمامية ومتكلمي أهل السنة في مجال حقيقة الإمامة، أي أنه بحسب ما هو ظاهر من عباراتهم لا يمكن القول إنَّ هناك فهمين وتصورين متمايزين ومختلفين للإمامة أحدهما التصوّر الشيعي والآخر التصوّر السنيّ. فالمستفاد من فحوى كلام الإمامية هو أنَّ أهل السنّة على أساس نوع التعريف الذي قبلوه للإمامة التزموا بجزء صغير من الشروط المذكورة للإمام عندهم [يزدى مطلق، امامت پژوهی، ص 34]. فإنَّ التعريف القائل: "رئاسة عامّة للمسلمين في أمور الدين والدنيا" يعني أنَّ رئاسة الأمور الدنيويّة متوقّفة على معرفة الأمور الدينية، لكنَّ أهل السنّة عامّة والقاضي الباقلاني خاصّة لم يشترطوا علم الإمام (بالمعنى الذي اعتقد به الشيعة)، وكذلك لم يدّعوا أنَّ أيّ واحد من أئمتهم كان عالمًا بجميع الأمور الدينية [الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 364]، وكذلك الرئاسة في أمور الدين تتوقّف على العدالة بالضرورة، والقاضي الباقلاني اشترطها بصورة ابتدائية. [المصدر السابق، ص 471]

ومن هنا نجد أهل السنّة وقعوا في تناقض، فمن جهة التزموا بتعريف يلزم منه أن يكون الإمام عارفًا بالإسلام وعادلًا ومجازًا من قبل رسول الله ﷺ، ومن جهة أخرى لم يأخذوا هذا الشرط بعين الاعتبار في مقام تعيين مصداق الإمام، كما أنّه لم يتوقّر في أئمتهم. إنَّ اختلاف الشيعة والسنّة في مسائل الإمامة يرجع إلى تباين تصوّرهما لحقيقة الإمامة، لا مجرد اختلاف الشيعة والسنّة في المصداق [مصباح يزدي، راهنماشناسی، ص 411]، ودليلنا على هذا الاختلاف الأساسي بين متكلمي الشيعة والسنّة في حقيقة الإمامة وتعريفها هو اختلافهما في: أوّلًا: أنَّ مسألة الإمامة عند الشيعة عقدية، وعند أهل السنّة فقهية. وثانيًا: أنَّ وجوب نصب الإمام عند الشيعة لطف من الله، والعقل يحكم بوجوب تعيين الإمام عند الشيعة. وعند أهل السنّة على الأئمة والمكلفين. [قراملکی، امامت پژوهی، ص 43]

2- وجوب الإمامة كلامي أم فقهي؟

يرى الإمامية أنَّ وجوب الإمامة كلامي، أي من باب "الوجوب على الله"، لا أنه وجوب فقهي أي "الوجوب على الناس". والمقصود من الوجوب الكلامي هو أن يكون الفعل مقتضى العدل أو الحكمة أو الجود أو الرحمة أو سائر الصفات الإلهية، وبما أنَّ ترك مثل هذا الفعل يستلزم النقص في الساحة الإلهية وهو محال، إذن يكون القيام بذلك العمل واجبًا وضروريًا، يقول العلامة الحلي: «الإمام لطف فيجب نصبه على الله تعالى

تحصيلًا للغرض» [الحلي، الألفين، ص 17].

وأما أهل السنة فياتهم يرون نصب الإمام من صلاحيات الناس، وبما أنّ الإمامة عندهم لا ترتبط بالله؛ لذلك عدّوها من فروع الدين لا من أصوله. لكنّ الأشاعرة يعتقدون بوجوب الإمامة، وبما أنّهم لا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين ولا الوجوب على الله، فمن الطبيعي أن يذهبوا إلى وجوب الإمامة بنحو الوجوب على الناس وأنه وجوب نقلي. ومن هنا نجد القاضي الباقلاني، وعضد الدين الإيجي يقولان: «نصب الإمام عندنا واجبٌ علينا سمعاً» [الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 35؛ الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 345].

وبتعبير آخر إنّ دليل الشيعة على الاختلاف الأساسي بين المتكلمين الشيعة والسنة في حقيقة الإمامة يرجع إلى اختلافين:

أولاً: كون مسألة الإمامة كلاميةً عند الشيعة وفرعيةً عن أهل السنة، كاشفٌ عن تصوّرين مختلفتين تماماً للإمامة عند الفريقين.

ثانياً: يرى الشيعة أنّ وجوب نصب الإمام لطف من الله، ويرى أهل السنة أنّ هذا الوجوب على الأمة والمكلفين. وهذا الاختلاف في الرؤية يحكي عن تصوّرين مختلفين للإمامة عندهما [يزدى مطلق، امامت پژوهی، ص 32]. وبعبارة أخرى إنّ المتكلمين الأشاعرة من أهل السنة - كالقاضي الباقلاني - غالباً ما يرون أنّ وجوب الإمامة سمعي وشرعي، وأنّه تكليف على المكلفين أنفسهم، ويرونه ضرورةً "على الناس"، ويؤكّدون وجوبه على الناس. [الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص 471]

يجب علينا أن نعتقد بأنّ الإمامة حقٌّ، وكذلك يجب الاعتقاد بأنّ الله الذي أرسل النبيّ، هو من نصب الإمام أيضاً. إنّ نصب الإمام بيد الله، والخصائص والفضائل التي عند الإمام من نعم الله عليه. يقول ابن جرير الطبري: «إنّ الإمامة منصب إلهي مقدّس لا يتحقّق لأحد إلّا بنصّ من الله (تعالى)، أو من نبيّه المصطفى الذي لا ينطق عن الهوى ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾» [الطبري، دلائل الإمامة، ص 18]. إنّ نصب الإمام في رؤية غالبية أهل السنة واجبٌ، لكنّهم يرونه وجوباً شرعياً وليس عقلياً. [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 354]

وأما العلامة الحليّ فإنّه يذهب إلى الوجوب العقلي "على الله"، وطبقاً لمباني الفلاسفة يتمّ بيان الوجوب بنحو الضرورة "من الله" (لا على الله). وكذلك يعتقد أنّ دليل وجوب الإمامة عقليٌّ، وأنّ العقل يدرك وجوبها على نحو الاستقلال، وليست هناك حاجة إلى الدليل الشرعي في هذا المجال. ودليل العلامة الحليّ على هذا المدعى هو أنّ العقل يحكم بضرورة وجود الإمام والهادي للناس في كلّ زمان ومكان؛ لكي يتّبعه الناس، وينتقم من الظالم، وكذلك ليحفظ دين الله، ويرغب الناس في العمل الصالح، ويحذّره من

الأعمال القبيحة، وبناءً عليه يكون هذا برهاناً؛ والعقل يحكم بالاستقلال بلزوم نصب الإمام من أجل دفع الضرر المحتمل وجلب النفع. [الحلي، الألفين، ص 24].

والبرهان الآخر الذي يمكن استفادته من كلام العلامة، قد أورده في ذيل هذا الدليل وهو: أنَّ النبوة تثبت وجوب نصب الإمام على الله، والإمامة في الواقع استمراراً للنبوة. إنَّ الإمامة بلحاظ البُعد الخاص في هويّتها تدخل ضمن مقولة وجوب النصب من قبل الله. وهذا البُعد الخاص في الإمامة وهو كون الإمام لطفاً يعدّ من جهةٍ جزءاً من هويّتها، وهو ما يتمّ توضيحه في مقام التحديد والتحليل المفهومي لها، ومن جهةٍ أخرى يعدّ علّةً لإثبات وجوب نصب الإمام على الله ويقع في مقام البرهان "حدّاً أوسط" [الحلي، نهج المسترشدين في أصول الدين، ص 66] وطبقاً لقاعدة اللطف فإنّ دليل وجوب نصب الإمام على الله (لا وجوب نصب الإمام مطلقاً) عند الشيعة هو كون الإمام لطفاً، كما هو الحال في بعثة الأنبياء عند المتكلمين؛ إذ إنّ أهمّ دليل عندهم هو كون النبيّ لطفاً. إنّ كون الإمام لطفاً يكشف بوضوح عن خلافة النبيّ في مسير رسالية الإمامة، ويفسّر بوضوح دخول مسألة الإمامة في علم الكلام. وبحسب تعبير العلامة: «اللطف هو ما يكون المكلف معه أقرب إلى فعل الطاعة، وأبعد من فعل المعصية، ولم يكن له حظٌّ في التمكين، ولم يبلغ حدّ الإلجاء» [المصدر السابق، ص 324].

وخلاصة هذا الاستدلال يمكن عرضها كما يلي:

نصب الإمام لطفٌ على الناس. (الصغرى)

كلّ لطفٍ واجبٌ على الله. (الكبرى)

إذن نصب الإمام واجبٌ على الله. (النتيجة)

وقد شرح الفاضل المقداد عبارة العلامة الحليّ وزادها وضوحاً بقوله:

«الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابةً عن النبيّ ﷺ وهي واجبة عقلاً؛ لأنّ الإمامة لطف فإنّا نعلم قطعاً أنّ الناس إذا كان لهم رئيس مرشد مطاع ينتصف للمظلوم من الظالم، ويردع الظالم عن ظلمه، وكانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وقد تقدّم أنّ اللطف واجب، أقول: هذا البحث، وهو بحث الإمامة من توابع النبوة وفروعها، والإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص إنساني، فالرئاسة جنس قريب، والجنس البعيد هو النسبة، وكونها عامّة فصلٌ يفصلها عن ولاية القضاة، والنّواب، وفي أمور الدنيا بيانٌ لمتعلّقها، فإنّها كما تكون في الدين فكذا في الدنيا وكونها لشخص إنساني فيه إشارة إلى أمرين: أحدهما: أنّ مستحقّها يكون شخصاً معيّناً معهوداً من الله - تعالى - ورسوله، لا أي شخص اتفق.

وثانيهما: أنه لا يجوز أن يكون مستحقّها أكثر من واحد في عصر واحد، وزاد بعض الفضلاء في التعريف بحق الأصالة وقال في تعريفها: الإمامة رئاسة عامّة في أمور الدين والدنيا لشخص انساني بحق الأصالة، واحترز بهذا عن نائب يفوّض إليه الإمام عموم الولاية، فإنّ رئاسته عامّة لكن ليست بالأصالة. والحقّ أنّ ذلك يخرج بقيد العموم، فإنّ النائب المذكور لا رئاسة له على إمامه، فلا تكون رئاسته عامّة، ومع ذلك كلّهُ فالتعريف ينطبق على النبوة فحينئذٍ يزداد فيه بحق النيابة عن النبي ﷺ أو بواسطة بشر» [الفاضل المقداد، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، ص 46].

إذن وجود الإمام استمراراً للطف الإلهي بالمجتمع الإنساني، وبعبارة أخرى إنّ العلة المُحدثة هي علةٌ مبقيةٌ أيضاً.

يقول العلامة الحلي في هذا المجال: «الإمام لطف واللفظ واجب، أمّا الصغرى فمعلومة للعقلاء؛ إذ العلم الضروري حاصلٌ بأنّ العقلاء متى كان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش، ويصدّهم عن المعاصي، ويعدّهم على فعل الطاعات، ويبعثهم على التناصف والتعادل، كانوا إلى الصلاح أقرب، ومن الفساد أبعد، وهذا أمر ضروري لا يشكّ فيه العاقل» [الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 362]. جديرٌ بالذكر أنّ منبع حكم العقل بقاعدة اللطف يرجع إلى القرآن الكريم الذي أرشد العقول الإنسانية السليمة إلى ذلك الحكم، وقد أشار إليها الكتاب العزيز في موارد كثيرة من قبيل: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ﴾ [سورة الأنعام: 54]. وفي هذه الآية نقطتان ينبغي التأمل فيهما: الأولى: أنّه لا توجد أيّ قوّة أوجبت اللطف على الله؛ لأنّ الله ﷻ لا يوجد ما هو فوقه ليجبره، وإنّما هو 4 قد أوجب اللطف على نفسه. والثانية: بما أنّ الله حكيمٌ وقادرٌ مطلقٌ فمن المحال سريان البخل إلى ذاته، ولا أن يمنع رحمةً مطلقاً. [بيات، امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی، ص 12].

وبناءً عليه فإنّ كون الإمام لطفًا يشير إلى هويّته الإلهية والسمائية، تلك الهوية التي لو أخذها متكلّمو السنّة في تعريف الإمام لما اعتقدوا مطلقاً بأنّه منصوب من قبل الناس، ولما اعتقدوا بأنّ هذه المسألة من الفروع الفقهية (الوجوب الكفائي)، ولا إلى تجاهل الشروط المهمّة المذكورة في كلام العلامة؛ ولهذا السبب وضع بعض المتكلّمين الشيعة قيد "رئاسة دينية عامّة"، أو "رئاسة إلهية عامّة"، لكي يوضّحوا هذا الجانب من هوية الإمام. [رضاي، امامت تطبيقی و تحلیلی، ص 287]

إنّ كون الإمام لطفًا يوضّح جانباً آخر من هوية الإمامة، وهو أنّ الإمامة ليست مجرد تنظيم العلاقات بين المكلفين على أساس الشارع المقدّس، وتنظيم نظامهم المعيشي طبقاً لقوانين الإسلام، كما أنّها ليست من أجل تنظيم علاقة الإنسان بالله، وكذلك ليست هذه العلاقة من سنخ تلقّي الوحي، بل هي من باب الولاية ومقام القرب الإلهي، والاتّصاف بالأوصاف والكمالات الإلهية. وكذلك فإنّ الإمامة أوّلاً

وبالذات هي علاقة الله بالإنسان، وهي من هذه الجهة كالنبوة التي هي أولاً علاقة الله بالإنسان، وطبيعي أن هذه العلاقة تستتبع مسألة هداية الإنسان نحو الله، وتنظيم العلاقات بين الناس (حراسة الدين وسياسة الدنيا)؛ ولهذا السبب تُعدّ مسألة الإمامة مسألةً عقديّةً، ويكون نصب الإمام واجباً على الله، وليس من شؤون المكلفين، فهي كالنبوة.

وبعبارة أخرى يعدّ التعبير بخلافة النبي الواردة في تعريفات الإمامة عند السّنة والشيعة أشبه بالاشتراك اللفظي؛ لأنّ كلّ واحد من الفريقين يقصد مفهوماً مختلفاً من خلافة النبي. [بيات، امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی، ص 35]

يرى كلّ من العلامة والقاضي أنّ للنبي ﷺ ثلاثة مقامات: 1- مقام تلقي الوحي وإبلاغه للناس. 2- مقام تبين الوحي. [الباقلائي، مناقب الأئمة، ص 45] 3- مقام الرئاسة الدنيوية على أمور الناس، وإدارة شؤون المجتمع الإسلامي (الحكومة). [الحلي، الألفين، ص 24].

وكذلك يتفق الفريقان على انقطاع الوحي - بمعنى النبوة - بعد رحيل النبي ﷺ، لا الوحي بمعنى الإلهام والتحديث. وعليه فإنّه بعد رحيل النبي لا يمكن لشخص أن يكون له المقام الأوّل من مقامات النبي. وأمّا في مجال المقامين الثاني والثالث فهنا يقع السؤال: من هو الشخص الذي يتحمّل مسؤوليتهما بعد النبي؟ وجواب الشيعة هو: الذي يتحمّل مسؤولية هذين المقامين يجب أن يكون معيّناً من قبل الله 4، لكنّ أهل السّنة خالفوا في ذلك.

إنّ تعيين خليفة النبي ليتحمّل مسؤولية المقامين الثاني والثالث لا يقع في عهدة شخص النبي؛ ومن هنا لا ينبغي إرجاع الاختلاف المذكور في الإمامة إلى مسألة هل أنّ النبي عين خليفته أم لا؟ لأنّ هذا الأمر ليس راجعاً إلى النبي، وإنّما راجع إلى الله ﷻ. وفي الثقافة الشيعية يُدعى الشخص الذي يتمتّع بمواصفات خاصّة بـ "الإمام"، وهذا مصطلح خاصّ عند الشيعة، وإلاّ فإنّ أهل السّنة يستعملون مصطلح الإمام أيضاً. ومن هنا يرى الجويني أنّ الإمامة: «رئاسة تامّة وزعامة عامّة تتعلّق بالخاصّة والعامّة في مهمات الدين والدنيا» [الجويني، غياث الأمم في التياث الظلم، ص 22]، وأمّا الفخر الرازي فهو يرى أنّ «الإمامة رئاسة عامّة في أمر الدين والدنيا» [نهاية العقول، ج 4، ص 321]. وقد ناقش أبو الحسن الآمدي تعريف الفخر الرازي للإمامة، ورأى أنّ تعريفه يُنقض بالنبوة، ثمّ قدّم تعريفه قائلاً: «إنّ الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول في إقامة الشرع وحفظ حوزة الملة على وجهٍ يجب اتّباعه على كافّة الأئمة» [أبكار الأفكار، ج 3، ص 416]. لكنّ الإمام بمعنى رئاسة المجتمع في أمور الدين والدنيا يختلف اختلافاً كبيراً عن الإمام الذي يرتضيه الشيعة. والإمام في العقيدة الشيعية هو الشخص يمتلك مقام التبيين الذي كان للنبي، وكلامه في تبين الوحي واجب الطاعة وحجّة على الناس. وكذلك تكون أوامر

الإمام مطاعةً في الأمور الاجتماعية للناس بما يشمل الأمور العسكرية والسياسية والاقتصادية وما إلى ذلك. [رضائي، امامت تطبيقي و تحليل، ص 310]

وبناءً على ما تقدم نرى أنَّ أحد العناصر الأساسيَّة في الإمامة عند العلامة الحلي هو كونها لطفًا، ويجب أخذ هذا الأمر في التعريف لكي تتضح خلافة النبي بنحو تام كامل. والامام كالنبي يمثل الوسطة بين الوحي والمخاطبين. وطبيعيُّ أنَّه خلافًا للنبي يقتصر دوره على كونه واسطةً في تبين الوحي النبوي دون تلقّيه. لكنَّ الإمامة في المفهوم السنِّي لا تُعدَّ استمرارًا للنبوَّة، وإنَّما هي بمنزلة نظريَّة الحكومة في المجتمع الديني، وتنتهي إلى أحد أمرين، فإمَّا أن تنتهي إلى فصل الدين عن السياسة، أو إلى جعل الدين أداة بيد السياسة، وكلتا التجربتين وقعتا بالفعل في تاريخ الحكومات الإسلامية عند أهل السنَّة. [يزدي مطلق، امامت پژوهي، ص 24]

يقوم المفهوم الشيعي للإمام - خلافًا لما تصوّره أهل السنَّة - على تقسيم الناس إلى فريقين: الناس الهداة، وعامة الناس، والإنسان الذي هبط من الجنة هو الإنسان المُخاطب بهذا الأمر "اهبطوا إلى الأرض"، وأمَّا مجيء الناس الهداة فهو ليس من مقولة الهبوط والسقوط، وإنَّما هو من مقولة الإرسال والمهمّة الخاصّة (وبحسب الاصطلاح الكلامي هو من مقولة اللطف الإلهي)، وهذه المهمّة من أجل هداية الناس بما يشتمل على التزكية والتعليم والتربية والسياسة، أي بناء الفرد والمجتمع. وهذا الإرسال وتلك المهمّة من قبل الله تعالى يتحقّقان تارةً بواسطة الأنبياء، وتارةً أخرى بواسطة الأوصياء والأئمّة عليهم السلام. [انظر: حكيمى، كلام جاودانه، ص 48]

ومن هنا ينطلق العلامة الحلي على أساس هذا تصوّر للإمام ليؤكد إلهيّتها وكونها من شؤون السماء [الحلي، الألفين، ص 13]، وكما لا يستطيع الإنسان اختيار النبي، فكذلك لا يمكنه اختيار وصي النبي أيضًا.

ومرّد هذا الكلام إلى أنَّ الإنسان العادي لا يستطيع اختيار وتعيين الإنسان الهادي؛ لأنَّه غير مطلع على حقيقة الهداية وكذلك على باطن الإنسان؛ ولهذا فمن المحال معرفة الإنسان الهادي، وكما أنَّ الإنسان لا يمكنه اختيار الإنسان الهادي الأوّل (النبي)، فكذلك لا يمكنه اختيار الإنسان الهادي الثاني (الوصي والإمام). وبناءً على هذا فإنَّ جذور الاختلاف بين التشيع والتسنن في مسائل الإمامة ترجع إلى الاختلاف في تصوّر الإمامة عندهما، فالإمامة في تصوّر الشيعي تمثّل امتدادًا للنبوَّة وأنَّها هوية اللطف الإلهي، ومن ضمن المسؤولية السماوية في هداية المجتمع الديني وإدارة شؤونه.

ويُفهم من تعريف العلامة الحلي لماهية الإمام أنَّ الإمام هو الشخص الذي يتحمّل مسؤولية قيادة الناس في أمور الدين والدنيا على أساس سنَّة النبي ﷺ، كما قال ﷺ: ﴿جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [سورة البقرة: 124]، أي جعلناك قائدًا للناس، وهو يشير إلى من يقودهم، وهذا الجعل شامل للنبي والإمام، وكذلك

يجب في تعيين الإمام أن ينص عليه النبي ويقدمه للناس، كما أن النبي بدوره يقوم بذلك بأمر من الله تعالى [الحلي، الألفين، ص 15]. وبناءً على هذا فإن الإمام في المصادر الكلامية الشيعية هو شخص متميز عن سائر أفراد النوع الإنساني، يمتلك جوانب ولائية وإلهية قدسية.

وأما الإمام في رؤية القاضي الباقلاني وسائر المتكلمين الأشاعرة، ووفقاً للنصوص الكلامية المؤلفة في أجوائهم، فإنه شخص عادي كسائر أفراد النوع الإنساني، ويتصف فقط بخلافة النبي الأكرم من جهة كونه حاكماً وقائداً سياسياً وحاكماً على الأمة، وماهية الإمام التي يمكن رسمها في إطار هذه الرؤية هو أنه حاكم يمكن أن يكون عادلاً وعالماً أيضاً، وقد تجاهلوا الجوانب القدسية والإلهية فيه. [الباقلاني، مناقب الأئمة، ص 244]

ومن هنا نجد القاضي الباقلاني يرى اقتصار دور الإمام بمعنى الخليفة والحاكم السياسي على إقامة الحدود، وجمع الحقوق الشرعية، والحفاظ على ثغور وحدود كيان الدولة الإسلامية [النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، ج 2، ص 23؛ الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 477]

3- خصائص الإمام

تعدّ مسألة "أوصاف الإمام وخصائصه" من البحوث الأساسية في مسألة الإمامة وتؤدي إلى رسم مفهومين مختلفين عن الإمام. فأهل السنة يرون أن الشروط والخصائص اللازمة للحاكم ضرورية أيضاً للإمام؛ لأن الإمامة عندهم تقتصر على المكانة والحكومة الظاهرية. وبالإضافة إلى أنها تتكفل إدارة الشأن الديني والمسؤولية الاجتماعية، تتكفل أيضاً مهمة الحفاظ على الدين وتنفيذه [يزدي مطلق، امامت پژوهی، ص 40]، وأما في الرؤية الشيعية فإن الإمامة تمثل مقاماً معنوياً وروحياً شامخاً، ويتكفل الإمام - بالإضافة إلى إقامة الحكومة الإسلامية - مسؤولية هداية الناس في الشؤون كلها، سواءً في أمر الدين والدنيا، ويهدي عقول الناس وأرواحهم، ويصون شريعة نبي الإسلام ﷺ من أي انحراف وتغيير، ويحقق الأهداف التي بُعث النبي ﷺ من أجل تحقيقها، وبعبارة أخرى الإمامة استمراراً للنبوّة؛ ولذلك فإن كل الأوصاف الضرورية للنبي ﷺ تكون ضرورية للإمام أيضاً؛ ولذلك نجد النبي الأكرم ﷺ يقول: «مَنْ أَمَّ قَوْمًا وَفِيهِمْ مَنْ هُوَ أَعْلَمُ مِنْهُ وَأَفْقَهُ، لَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمْ إِلَى سَقَالٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» [البحراني، منار الهدى، ص 130].

وقد اختلف العلامة الحلي مع القاضي الباقلاني في بيان خصائص الإمام وأوصافه، وفيما يلي نقدم عرضاً لهذه الاختلافات:

أ- القرشيّة: والمقصود من القرشي هو من يرجع نسبه إلى النضر بن كنانة [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5، ص 244]. وقد اتفق الأشاعرة كلّهم ومنهم الباقلاني على هذا القول، ودليلهم هو الرواية النبوية عن جابر بن سمرة قال: «سمعت النبي ﷺ يقول يكون اثنا عشر أميراً، فقال كلمة لم أسمعها، فقال أبي إنّه قال: كلّهم من قريش» [النيسابوري، صحيح مسلم، ج 3، ص 1453]. وعندما قال الأنصار في سقيفة بني ساعدة: "منا أمير ومنكم أمير"، اعترض عليهم أبو بكرٍ مستنداً إلى حديث "الأئمة من قريش" [الشهرستاني، الملل والنحل، ص 17]. وقد رضي المتواجدون في السقيفة من مهاجرين وأنصار باعتراضه هذا، ورضي أيضاً سعد بن عبادَةَ بأنّ الإمارة والقيادة لقريش، والوزارة للأنصار، وكذلك الشيعة يعتقدون أنّ الإمامة تختصّ بقريش، ومن هنا تشترك عقيدة الشيعة مع السنّة في هذا الأمر، لكن مع اختلافٍ وهو أنّ الشيعة يرون المستحقّ للإمامة فئة خاصّة من قريش وهم بنو هاشم، لا أنّ هذا الحكم شاملٌ لفئات قريش كلّها. [الجرجاني، شرح المواقف، ج 8، ص 350؛ ابن حنبل، المسند، ج 5، ص 181]

وأدلة الإمامية في أنّ غير أهل البيت لا يستحقّ الإمامة تختلف عن أهل السنّة، ومما استدللّ به الإمامية على ذلك حديث الثقلين وحديث الغدير وحديث المنزلة وما إلى ذلك. [الأميني، الغدير، ج 1، ص 14 – 151؛ ابن ماجّة، السنن، ج 1، ص 55؛ اللاهيجي، گوهر مراد، ص 470]

ب- العدالة والعصمة: أحد أهداف الإمامة هو إقامة العدل في المجتمع الإسلامي، ومن أجل تحقيق هذا الهدف يجب أن يتمتع الإمام بالتقوى والعدالة. ولزوم هذه الصفة للإمام ليس واضحاً على مبنى الإمامية؛ لأنّهم يرون شرطية "العصمة" و"الأفضلية"؛ لأنّه إذا كان الإمام معصوماً لن يصدر منه الظلم ولا الفسق مطلقاً، وسيكون متّصفاً بجميع الكمالات النفسانية ومنها العدالة. وقد أقام العلامة الحليّ في كتابه "الألفين" ألفاً وثمانية وثلاثين دليلاً على ضرورة العصمة في الإمام. [الحليّ، الألفين، ص 44]

وأما القاضي الباقلاني فهو لا يرى ضرورة العصمة في الإمام، بل يرى جواز إمامة الفاسق [الباقلاني، مناقب الأئمة، ص 34]، ومن هنا فهو لا يرى وجوب خلع الإمام إذا أصبح فاسقاً، ويقول في الردّ على القائلين بالعصمة: «ولا يجب على الإمام المعقود له أن يكون معصوماً عالمًا بالغيب؛ لأنّه الوكيل والنائب للأمة؛ فإنّه نصب فمن أجل إقامة الحدود والأحكام الشرعية التي شرّعها الله وأتى بها رسوله ﷺ» [الباقلاني، مناقب الأئمة، ص 40].

ج- العلم والقدرة على إدارة شؤون المجتمع: من الشروط الأخرى التي يجب أن يتّصف بها الإمام هو العلم الكافي والكمال بكلّ ما يتوقّف عليه أداء مهامّ الإمامة وتحقيق أهدافها، وأهمّ هذه الشروط أمران: 1- العلم بمعارف الدين وأحكام الشريعة. 2- العلم بمصالح الأمور المرتبطة بالأمة الإسلامية ومفاسدها. [رباني گليايگانی، فلسفه امامت از دید متکلمان، ص 67]

يرى العلامة الحلي لزوم أعلمية الإمام على سائر أفراد المجتمع؛ لأنّ الإمام بحاجة إلى هذا العلم من أجل إقامة العدل واستعادة حقوق المظلومين. [الحلي، أنوار الملوك في شرح الياقوت، ص 206]

وما يعتقده الشيعة أنّ علم الإمام كعلم النبي لا يتحقق عبر الطرق العادية، وإنما يتحقق عن طريق آخر وهو طريق استثنائي وخاص، ويتعبّر آخر علمه من سنخ العلم الحضوري لا العلم الاكتسابي. [أوجاق، علم امام از دیدگاه كلام اماميه، ص 73 – 81]

ومن المقطوع به أنّ مثل هذا الشخص – الذي يمتلك مثل هذه الصفات العالية المتميزة من قبيل: الأعلمية والأفضلية والعصمة والمعجزة إلخ – هو وحده من يمتلك القدرة بكلّ ما في الكلمة من معنى على قيادة المجتمع الإسلامي وإدارة شؤونه.

وأما القاضي الباقلاني فيقول: «فإن قال قائل فخبّرنا ما صفة الإمام المعقود له عندكم؟ قيل لهم يجب أن يكون على أوصاف منها أن يكون من العلم بمنزلة من يصلح أن يكون قاضياً من قضاة المسلمين ... وليس من صفاته أن يكون معصوماً ولا عالماً بالغيب» [الباقلاني، مناقب الأئمة، ص 38].

وكذلك يقول: «إنّ الإمام يأتي بنا بما نعلمه، ونحيط به من الشرائع والأحكام التي قرّرها النبي ﷺ، فيحامي البيضة، ويقسم الفيء، ويجبي الخراج، ويفرق السهام، ويقيم الحدّ، وينتصف للمظلوم من الظالم على ما يقرّره الشرع، والأئمة من ورائه تنبّه، وتقومه، وتذكره. والإمام لا يحكم إلّا بمحضر من العلماء، وإن كان يرجع إلى رأيه ويثق بعلمه ... أيّ رجل ترجع الأمة إليه في أمر الدين والأحكام الشرعية يعتبر أماماً، وهو ليس معصوماً وإنّما هو كالأمير والقاضي فيما يحكم به ويتولّاه» [المصدر السابق، ص 38].

ويقول القاضي الباقلاني فيما يرتبط بقدرات الإمام السياسية وقيادته للمجتمع: «أن يكون بصيراً بأمور الحرب وتدير الجيوش والسرايا، وسدّ الشغور، وحماية البيضة، وحفظ الأمة والانتقام من ظالمها والأخذ لمظلومها، وأن يكون ممّن لا تلحقه رقّة ولا هوادة في إقامة الحدود، ولا جزع لضرب الرقاب والأبشار» [المصدر السابق، ص 38].

د- النصّ عليه وامتلاكه المعجزة: ذكر العلامة الحلي النصّ بوصفه أحد شروط الإمامة. [السيوري الحلي، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، ص 337؛ الحلي، أنوار الملوك في شرح الياقوت، ص 208]

يرى علماء الإمامية أنّ "النص" هو الطريق الأساسي لتعيين الإمام، وقد ذكروا "المعجزة" أحياناً بوصفها طريقاً لإثبات الإمامة أيضاً. والمستفاد من عبارات العلامة في مختلف مؤلفاته أنّه يرى المعجزة طريقاً مستقلاً ومعادلاً للنصّ في تعيين الإمام. [الحلي، الألفين، ص 27؛ نهج الحقّ وكشف الصدق، ص 185]

وهو يرى أنّ الامامية يعتقدون بوجود طريقين لتعيين الإمام:

الأول: النص من قبل الله أو النبي أو الإمام السابق الذي ثبتت إمامته بالنص.

الثاني: ظهور المعاجز على يديه. [الحلي، نهج الحق وكشف الصدق، ص 156]

وهذان الأمران يكمل أحدهما الآخر.

لكن القاضي أبو بكر الباقلاني يعتقد أنّ هناك طريقتين متصوّرين لثبوت الإمامة وتعيين الإمام: أحدهما النص، والثاني اختيار أهل الحل والعقد، وأمّا في مورد الإمام بعد النبي ﷺ فطريق النص باطلٌ وفاسد؛ وبما أنّه لا يوجد إلّا طريقتان وقد بطل أحدهما فالتعيين هو الآخر، وهو اختيار أهل العقد والحل.

[الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 442]

ويقول في بطلان النص: «والذي يدلّ على إبطال النص أنّه لو نصّ النبي ﷺ على إمام بعينه وفرض طاعته على الأمة دون غيره، وقال لهم: هذا خليفتي والإمام من بعدي، فاسمعوا له وأطيعوا، لكان لا يخلو أن يكون قال ذلك وفرضه بمحضر من الصحابة أو الجمهور منهم أو بحضرة الواحد والاثنين، ومن لا يُوجب خبره العلم، فإن كان قد أعلن ذلك وأظهره وقاله قولاً ذائعاً فيهم وجب أن يُنقل ذلك نقل مثله ممّا شاع وذاع، من نحو الصلوات وفرض الحج والصيام وغيرهما من العبادات التي لا اختلاف بين الأمة في أنّها مشروعة ومفروضة في دين النبي ﷺ» [المصدر السابق، ص 443].

وبناءً على هذا فإنّ مقام الإمامة عند القاضي الباقلاني بنحو عام تعدّ منزلة اجتماعية ومنصباً عادياً غير إلهي، يختاره فريق خاص من الناس وهم أهل الحل والعقد (المدرء والمسؤولون). [المعتزلي، المغني في التوحيد والعدل، ص 514]. وبنحو عام لا توجد ضابطة صحيحة وشاملة لاختيار الإمام في مدرسة أهل السنّة، وإنما جعلوا طرق اختيار الخلفاء السابقين ملاكاً وضابطةً لاختيار الإمام.

هـ أفضلية الإمام: يقول العلامة الحلي: «يجب أن يكون الإمام أفضل أهل زمانه؛ لأنّه مقدّم على الكلّ، فلو كان فيهم من هو أفضل منه لزم تقديم المفضول على الفاضل وهو قبيح عقلاً وسمعاً» [الحلي، الباب الحادي عشر، ص 102].

وقد اختلف علماء أهل السنّة في مورد ترتيب الأفضلية بين الخلفاء الأربعة. يعترف ابن حجر الهيتمي في كتابه "الصواعق المحرقة" عند بيان ترتيب الخلفاء الأربعة من حيث الفضل على أساس ترتيبهم في الخلافة بأنّ أكابر من علماء أهل السنّة لم يقبلوا هذا الترتيب، ويقول في هذا المجال: «خالفه القاضي أبو بكر الباقلاني فقال إنّّه ظنيّ، واختاره امام الحرمين في "الإرشاد" وبه جزم صاحب "المفهم في شرح مسلم"، ويؤيده قول ابن عبد البرّ في "الاستيعاب"» [الهيتمي، الصواعق المحرقة، ج 1، ص 172].

اشتراط أبو بكر الباقلاني أفضلية الإمام، لكنّه قيّد هذا الشرط بعدم وجود المانع والمصلحة الأهم. وقد

استدلّ على هذا المطلب بروايات عن النبي ﷺ يرى أنّها متواترة من حيث المعنى. [الباقلائي، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص 470]

وقد استدللّ على إثبات هذه الصفة بروايتين يقول فيهما النبي ﷺ: «من تقدّم على قوم من المسلمين، يرى أنّ فيهم من هو أفضل منه فقد خان الله ورسوله والمسلمين» [المصدر السابق، ص 474]، وقوله ﷺ: «أئمتكم شفعاؤكم إلى الله، فقدّموا خيركم» [المصدر السابق، ص 473].

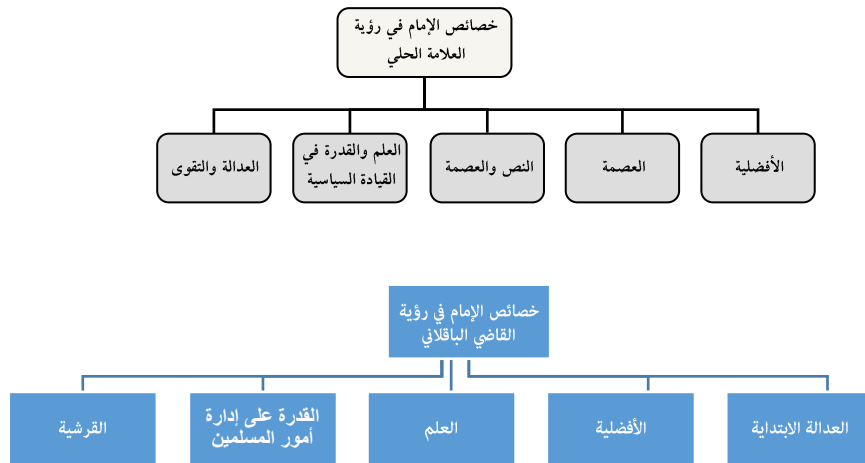
والدليل الآخر هو اتفاق المسلمين على أنّ الخلافة وقيادة الأمة أعظم الإمامة، وحينما تكون الفضيلة مطلوبة في إمام الجماعة، فهي مطلوبة في إمام الأمة الإسلامية بطريق أولى. [المصدر السابق، ص 473 - 475]

وكون الإمام أعلم يعدّ من الخصائص المعتبرة في الأفضلية، وهذه الأعلمية لا تختصّ بالعلوم الشرعية، بل تشمل العلوم غير الشرعية أيضًا. أي أنّ الإمام يجب أن يكون أعلم في العلوم غير الشرعية أيضًا، من قبيل السحر لكي يستطيع التغلب على السحرة والمشعوذين حينما يقابلهم، ويكشف حيلهم للناس، ويمنع انحراف الناس وضلالهم. والعلامة الحليّ أيضًا يرى ضرورة أعلمية الإمام على سائر أفراد المجتمع؛ لأنّ الإمام يحتاج إلى العلم من أجل إجراء الأحكام، وإقامة العدل، واسترداد حقوق المظلومين. [الحليّ، أنوار الملوك في شرح الياقوت، ص 206]

ويرى الشيعة أنّ علم الإمام حضوريّ كعلم الأنبياء وليس اكتسابيّاً [يزدى مطلق، امامت پژوهي، ص 167]، وأمّا عقيدة أغلب المتكلمين الأشاعرة فهي أنّ الإمام يجب أن يكون مجتهداً في أصول الدين وفروعه لكي يمكنه القيام بأمر الدين، أي القدرة على إقامة الدليل والردّ على الشبهات، مستقلاً في الفتوى في الحوادث التي يواجهها؛ لأنّ حفظ العقيدة والفصل في النزاعات من أهم أهداف الإمام، ولا يتحقّق هذا الهدف دون الشرط المذكور. [الإيجي، شرح المواقف، ج 8، ص 349 و350]

وأما القاضي الباقلاني فكما تقدّم بيانه فإنّه يعتقد أنّ الإمام يجب أن يكون بلحاظ العلم والمعرف بمنزلة الشخص الذي يمتلك الصلاحية لتوليّ القضاء، ولا يلزم أن يكون أعلم الأمة. [الباقلائي، مناقب الأئمة، ص 40]

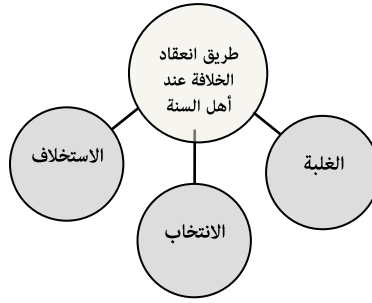
وفي مورد الشرط الأخير فإنّ الشيعة يشترطون أن يكون هاشميّاً، في مقابل أهل السنّة الذين يكتفون بضرورة كونه قرشيّاً، وقد ورد في حديث الخلفاء الاثني عشر "كلّهم من بني هاشم" [القندوزي، ينابيع المودة، ج 3، ص 290].



واختلف أهل السنّة - كما تقدّم بيانه - في هذه الشروط والأوصاف، وهذا الاختلاف راجع إلى أنّهم لا يمتلكون نصّاً شرعياً في مجال الإمامة، وما يتوقّر بين أيديهم ما هو إلّا نصوص عامّة لا تتضمّن بياناً لهذه الشروط، فيرجع مصدر تعيين هذه الشروط عندهم إلى الاستحسانات والاعتبارات العقلانية في هذا المجال. وهذا مثارٌ للعجب، فكيف أهمل النبي ﷺ بيان هذه الأمور الخطيرة (شروط الإمام وصفاته)، بينما تصدّى لبيان أبسط الأمور وأدناها (بلحاظ الأهميّة) من قبيل الأمور المستحبّة والمكروهة في القضايا الجزئية.

وكذلك في مورد شرطية العدالة، فإنّها لا تنسجم مع عقيدتهم القائلة إنّ الإمام لا يُخلع من الإمامة بسبب الفسق والظلم. يقول القاضي الباقلاني: «قال الجمهور من أهل الإثبات وأصحاب الحديث إنّ الإمام لا ينخلع بهذه الأمور (أي الفسق والظلم وغصب الأموال و...) ولا يجب الخروج عليه، بل يجب وعظه وتخويفه وترك طاعته في شيء ممّا يدعو إليه» [الباقلاني، مناقب الأئمة، ص 181؛ النسفي، تبصرة الأدلّة في أصول الدين، ص 185].

ومضافاً إلى الأدلّة المذكورة فإنّ تاريخ الإسلام يشهد على أنّ الخلفاء بعد الإمام علي عليه السلام كانوا فاقدين لأكثر هذه الشروط، ومع ذلك استمرّوا في منصب الخلافة. وأمّا الشيعة الإمامية فإنّهم بلحاظ رؤيتهم للإمامة وأنّها تمثّل الامتداد الطبيعي لمهامّ النبوة، يرون ضرورة وجود قابليّات خاصّة في الإمام لا تتوقّر في الإنسان العادي، ولا توجد إلّا برعاية إلهية خاصّة، فالإمام يجب أن يكون تالي النبي في العلم والعصمة والقيادة الحكيمة وسائر الشؤون. [سبحاني، رهبري امت، ص 209 - 218]



يقول المحقق البحراني: «إنّا لمّا بيّنا أنّه يجب أن يكون معصوماً وجب أن يكون مستجمعاً لأصول الكمالات النفسانية، وهي: العلم والعفة والشجاعة والعدالة.

فأمّا العلم فلا بدّ وأن يكون عالماً بما يحتاج إليه في الإمامة من العلوم الدينية والدنيوية كالشرعيات والسياسات والآداب وفصل الحكومات والخصومات؛ إذ لو جاز أن يكون جاهلاً بشيء منها مع حاجة إمامته إلى ذلك لكان مخلاً ببعض ما يجب عليه تعلّمه، والإخلال بالواجب ينافي العصمة.

وأما العفة فلا تنّ عدمها يستلزم إمّا طرف التفریط، وهو خمود الشهوة وذلك تقصير عمّا ينبغي، وإمّا طرف الإفراط، وهو الفجور، وذلك أيضاً منافٍ للعصمة.

وأما الشجاعة فإنّ عدمها مستلزم لأحد طرفي الإفراط والتفريط، والأوّل رذيلة التهور وفيها إلقاء النفس إلى التهلكة، وذلك معصية تنافي العصمة، والثاني رذيلة الجبن المستلزم للفرار من الزحف والقعود عمّا يجب عليه من قمع الأعداء من أهل الفساد في الدين وهو ينافي العصمة.

وأما العدالة فلا تنّ عدمها مستلزم إمّا للانظلام، وهي رذيلة منهي عنها منافية للعصمة أيضاً، وأمّا للظلم وهو من كبائر المعاصي المنافية للعصمة ... يجب أن يكون أفضل الأمة في كلّ ما يعدّ كمّالاً نفسانياً؛ لأنّه مقدّم عليهم، والمقدم يجب أن يكون أفضل؛ لأنّ تقديم الناقص على من هو أكمل منه قبيح عقلاً ... يجب أن يكون متبرئاً من جميع العيوب المنفرة في خلقته، من الأمراض كالجذام والبرص ونحوهما، وفي نسبه وأصله كالزنا والدناءة والصناعات الركيكة والأعمال المهينة كالحيافة والحجامة؛ لأنّ الطهارة عن ذلك تجري مجرى الألفاظ المقرّبة للخلق إلى قبول قوله وتمكّنه، فيجب كونه كذلك» [الباقلائي، قواعد

المرام، ص 179 و180].

الختاتمة

حصيلة هذا المقال هو أنّ العلامة الحلي يرى الإمامة من أصول الدين، وتأتي في مرتبة التوحيد والنبوة، وهي من ضروريات المذهب. كما يرى أنّها استمرار لنبوة خاتم الأنبياء والمرسلين ﷺ، ومن هنا يرى أنّ وجود الإمام ضروري في المجتمع؛ وذلك لدخوله في باب قاعدة اللطف، وهو يرى أنّ تنصيب الإمام يتم من جانب الله تعالى، ويثبت عن طريق النصّ والمعجزة. كما يرى العلامة أنّ صفات الرسول الأكرم ﷺ وخصائصه كلّها ضرورية لثبوت للإمام باستثناء تلقّي الوحي.

وأما القاضي الباقلاني فإنّه يرى الخلافة والإمامة نوعاً من الحكومة والرئاسة على الناس، ويرى أنّ مقام الإمامة فرعيّ واجتماعي تقع مسؤولية اختياره على المجتمع الإسلامي. وفي هذه المدرسة تعدّ الإمامة من فروع الدين، وضرورة اختيار الإمام إنّما هي من أجل إقامة الأحكام الإلهية؛ لأنّ إجراء الأحكام والجهاد في سبيل الله لا يمكن بدون إمام، ومن هنا يجب على الأمة أن تختار شخصاً لكي يُجري أحكام الله 4 ويجهاد الأعداء.

وكما تقدّمت الإشارة فإنّ المهمّ عند القاضي في بيان مفهوم الإمام وشروطه هو سياسة الأمور الدينية وتوفير الظروف المناسبة لإقامة الأمور الدينية من قبيل إقامة الحدود والقضاء والجهاد وما إلى ذلك، لكنّ ذلك سرعان ما اتّجه نحو الاضمحلال، وأخذ يفقد تأثيره ووظيفته، ورغم الادّعاء الأوّلي والصورة التي رسمها في البدء للإمام بلحاظ الماهية والشروط، فإنّ الذي يبقى في نهاية المطاف لا يتجاوز عنوان الوالي والحاكم الذي يتولّى زمام الحكومة في المجتمع الإسلامي، ولا يبقى لهذا الحاكم من كلّ ما تقدّم من صفات وعناوين سوى عنوان الإسلام. ولا يلتزم إلّا بالحدّ الأدنى من الشريعة الإسلامية. وفي الختام بعد دراسة الأدلّة والمباني المطروحة من قبل القاضي الباقلاني ومقارنتها مع آراء العلامة الحلي في مسألة الخلافة والإمامة يتّضح بجلاء: أنّ كلّ الجهود التي بذلها القاضي الباقلاني وأمثاله إنّما كانت للحفاظ على الوضع القائم لديهم، وإضفاء صفة المشروعية على حدث في التاريخ، لا أنّهم كانوا بصدد كشف حقيقة الخلافة والإمامة من النصوص الدينية ومعارف الشريعة الإسلامية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

- نهج البلاغة، الشريف الرضي، محمد بن الحسين.
- اوجاق، ناصر الدين، علم امام از دیدگاه کلام امامیه، انتشارات جاویدان، قم، چاپ یکم، 1387 ش.
- برزگر کلیشمی، ولی الله، جامعه از دیدگاه نهج البلاغة، انتشارات سازمان تبلیغات، قم، 1372 ش.
- بیات، محمدحسین، امامت از دیدگاه شیعه دوازده امامی با تکیه بر براهین عقلی، آیات و روایات، مقاله علمی و پژوهشی، شماره 5.
- حکیمی، محمدرضا، کلام جاودانه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1360 ش.
- ربانی گلپایگانی، علی، براهین و نصوص امامت، نشر هاجر، قم، 1386 ش.
- ربانی گلپایگانی، علی، فلسفه امامت از دید متکلمان، انتشارات انتظار، 1387 ش.
- ربانی گلپایگانی، علی، کلام تطبیقی، نشر جامعه المصطفی، 1387 ش.
- رجبی، حسین، عقاید تطبیقی، انتشارات نهاد رهبری در امور اهل سنت، قم، چاپ یکم، 1380 ش.
- رضایی، حسین، امامت تطبیقی و تحلیل، نشر حبیب، قم، 1396 ش.
- سبحانی، جعفر، رهبری امت، نشر کتابخانه صدر، 1367 ش.
- قراملکی، احد، امامت پژوهی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، 1381 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، راهنمایشناسی، مرکز مدیریت حوزه علمیه قم، چاپ یکم، 1367 ش.
- یزدی مطلق، محمود، امامت پژوهی (بررسی دیدگاه های امامیه، معتزله و اشاعره)، انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، چاپ یکم، 1381 ش.
- ابن أبي الحديد المعتزلي، عبد الحميد، شرح نهج البلاغة، دار إحياء الكتب العربية، الطبعة الثانية، 1967م.
- ابن الأثير الجزري، مجد الدين، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: محمود طناحي، مصر، الطبعة الرابعة، 1400هـ.
- ابن أعثم الكوفي، محمد بن علي، الفتوح، تحقيق: علي شيري، انتشارات انقلاب اسلامی، تهران، 1372 ش.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنة النبوية، مصر، الطبعة الأولى.
- ابن حجر الهيتمي، الصواعق المحرقة، نشر مؤسسة الرسالة، بيروت.
- ابن حنبل، أحمد، المسند، دار الفكر، بيروت.
- ابن قتيبة الدينوري، محمد بن مسلم، الإمامة والسياسة، انتشارات شريف رضي، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
- ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، بيروت، 1409 هـ.

- ابن ماجة القزويني، أبو عبد الله محمد بن يزيد، السنن، دار الفكر، بيروت.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 2000 م.
- ابن هشام، عبد الله، سيرة ابن هشام، المكتبة العلمية، قم، 1374 ش.
- أبو يعلى الفراء، محمد بن حسن، الأحكام السلطانية، مكتبة الإعلام الإسلامي، مصر، الطبعة الثانية، 1406 هـ.
- أبو يعلى الفراء، محمد بن حسن، طبقات الحنابلة، مصطفى البابي، مصر، 1386 هـ.
- النسفي، أبو حفص عمر بن محمد، العقائد النسفية، مكتبة المثنى، بغداد، 1408 هـ.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، المكتبة الأزهرية.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل، مقالات الإسلاميين، بيروت، المكتبة العصرية، 1411 هـ.
- الآمدي، عبد الواحد، أبحاث الأفكار في أصول الدين، بيروت، دار الكتب العلمية، 1424 هـ.
- الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، دفتر نشر وفهرنگ، طهران، الطبعة الأولى، 1377 هـ.
- الأميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنة والأدب، قم، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، 1421 هـ.
- الإيجي، القاضي عضد الدين عبد الرحمن، شرح المواقف، تحقيق: عبدالرحمن عميرة، مطبعة السعادة، مصر.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993 م.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، الإنصاف، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، بيروت، 1986 م.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، مناقب الأئمة، تحقيق: سميرة فرحات، دار المنتخب العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2002 م.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد غلoul سلام، ناشر المعارف بالإسكندرية.
- الباقلاني، محمد بن الطيب، قواعد المرام في علم الكلام، مجمع الفكر الإسلامي، قم، 1417 هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، 1401 هـ.
- بدوي، عبدالرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.
- البزدوي، محمد بن محمد، أصول الدين، مطبعة الاستقلال، القاهرة، 1416 هـ.
- البغدادی، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، الفرق بين الفرق، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، دار المعرفة، بيروت، 1409 هـ.
- البغدادی، عبد القاهر بن طاهر بن محمد، تاريخ بغداد، مكتبة الخانجي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1349 هـ.
- التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح العقائد النسفية، مطبعة مولوي محمد عارف، 1346 ش.

التفتازاني، مسعود بن عمر بن عبد الله، شرح المقاصد، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، منشورات الشريف الرضي، قم، 1370 ش.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، فضائح الباطنية، تصحيح: عبد الرحمن بدوي، القاهرة، 1383 ش.

التيبي، أبو عبيدة، مجاز القرآن، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

الجويني، ضياء الدين الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، دار المنهاج، المملكة العربية السعودية، 1431 هـ.

الجرجاني، عبد الله بن عدي، شرح المواقف، دار الفكر، بيروت، 1409 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، 1407 هـ.

الحاكم الحسكاني، عبيد الله بن عبد الله، شواهد التنزيل، تصحيح: محمد باقر المحمودي، مؤسسة الأعلمي، بيروت، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

الحزاني، الحسن بن شعبة، تحف العقول، انتشارات اسلاميه، تهران.

الحلي، حسن بن يوسف، نهج المسترشدين في اصول الدين، قم، مجمع ذخاير الاسلاميه، بی تا.

الحلي، حسن بن يوسف، الألفين، ترجمة: علي وجداني، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، دار الأسوة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، كشف اليقين في فضائل أمير المؤمنين، تحقيق: حسين درگاهي، دار العلم، تهران، الطبعة الأولى، 1411 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق: سيد إبراهيم الحلي، قم، انتشارات شكوري، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، تحقيق: يعقوب جعفري مراغي، دار الأسوة، طهران، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

الحلي، حسن بن يوسف، منهاج الكرامة، تصحيح: محمد حسين رحيميان، مؤسسه پژوهشی روضه العباس، قم، الطبعة الأولى، 1392 ش.

الحلي، حسن بن يوسف، نهج الحق وكشف الصدق، ترجمة: علي رضا كهنسال، تعليق: شيخ عين الله حسني أرموي، دار الهجرة، قم، الطبعة الرابعة، 1414 هـ.

الحمصي الرازي، سديد الدين محمود، المنقذ من التقليد، مؤسسه نشر اسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

الحنفي، صدر الدين ابن أبي العز، شرح العقايد الطحاوية. كراتشي.

البحراني، علي بن عبد الله، منار الهدى في النص على إمامة الأئمة الاثني عشر، دار المنتظر، بيروت، 1405 هـ.

الدميحي، عبد الله بن عمر، الإمامة العظمى عند أهل السنة والجماعة، دار طيبة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، الطبعة

الثانية، 1409 هـ

- الدينوري، ابن قتيبة، الإمامة والسياسة، مؤسسه نشر اسلامي، تهران، 1428 هـ.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، المكتبة الرضوية، بيروت، 1404 هـ.
- السيوري الحلي، المقداد بن عبدالله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، المكتبة العلمية، بيروت، 1405 هـ.
- الشهرستاني، عبدالكريم، الملل والنحل، دار الفكر، بيروت، 2008 م.
- الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، معاني الأخبار، تصحيح: علي أكبر غفاري، انتشارات اسلامي، قم، 1361 ش.
- الطبري، محمد بن جرير، دلائل الإمامة، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
- الفاضل المقداد، السيوري، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، دار الأضواء، الطبعة الثانية، 1409 هـ.
- القوشجي، علاء الدين علي بن محمد، شرح تجريد الاعتقاد، منشورات رضي، قم، 1417 هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1365 ش.
- اللاهيجي، الملا عبد الرزاق بن حسين، گوهر مراد، تحقيق: زين الدين قرباني، الطبعة الأولى، 1372 ش.
- المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
- المعتزلي الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، المغني في التوحيد والعدل، دار المصرية للتأليف، القاهرة، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

- المعتزلي الهمداني، القاضي عبد الجبار بن أحمد، شرح الأصول الخمسة، دار الفتاوي، القاهرة.
- الموسوي، علي بن حسين (السيد المرتضى)، الشافي في الإمامة، اسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.
- الموسوي، علي بن الحسين (السيد المرتضى)، الشافي في الإمامة، اسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.
- النسفي، ميمون بن محمد، تبصرة الأدلة في أصول الدين، دار الفتاوي، القاهرة.
- النسفي، ميمون بن محمد، شرح صحيح مسلم، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417 هـ.

Pleasure in the theory of anthropomorphism.. A critical study in the light of religious view

Munir Mustafa

Ph.D. in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Ghana.

E-mail: Munirmola@yahoo.com

Mohammad Rezapour

Assistant Professor of Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.

Summary

The materialistic schools of thought, especially humanism, talk about man's rights and freedoms, and honor him in order to take him to the highest human rights. The purpose behind that is to consider man as the center and core of the world instead of the centrality of God Almighty. As for pleasure, it means that pleasure is good in itself and required for itself, and that it is the essential element for every perfection and happiness; because it is the only criterion for moral actions. This means that pleasure is the efficient cause and final cause of every moral act. Monotheistic religions, especially Islam, talk about man's dignity, honor, and highest status, but however, they do not believe that man is the center and core of the world before Almighty God, nor do they believe in the essentiality of pleasure as the only criterion for moral action. After the comparison between these two approaches on the basis of the divine worldview, it becomes clear that the centrality of man before God does not have any fixed foundations that may support it, and that pleasure -especially material pleasures- cannot be the only criterion for moral action. The actual axis in the system of the universe and creation is God Almighty; therefore, God is also the core of legislation and of human and moral values. This is why these values have come in the Holy Qur'an on the basis of the Divine Wisdom.

Keywords: essentiality of pleasure, theory of humanism, religious view, moral action.

Al-Daleel, 2023, Vol. 5, No. 4, PP.174-202

Received: 16/1/2023; Accepted: 20/2/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)



أصالة اللذة في نظرية الأنسنة.. دراسة نقدية في ضوء الرؤية الدينية

منير مصطفى

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، غانا. البريد الإلكتروني: Munirmola@yahoo.com

محمد رضاپور

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

الخلاصة

تتحدث المدارس المادّية - وعلى رأسها مدرسة الأنسنة - عن حقوق الإنسان وحرّياته، وتكرّمه لإيصاله إلى أسمى الحقوق الإنسانية في الدرجة العالية، والهدف هو اعتبار الإنسان محور العالم وأصالته في مقابل محورية الله تعالى. وأمّا أصالة اللذة فتعني أنّ اللذة حسن في ذاتها ومطلوبة لذاتها، وهي العنصر الأصلي لكلّ كمال وسعادة؛ لأنّها المعيار الوحيد للفعل الأخلاقي، أي أنّ اللذة هي العلة الفاعلية والغائية لكلّ فعل أخلاقي. في حين تحدّث الأديان السماوية وعلى رأسها دين الإسلام عن كرامة الإنسان وشرافته ومكانته العليا، إلّا أنّها لم تعتقد بمحورية الإنسان في مقابل الله، ولا تعتقد بأصالة اللذة على أنّها المعيار الوحيد للفعل الأخلاقي. وبعد المقارنة بين هذين الاتجاهين على أساس الرؤية الكونية الإلهية، تبين أنّ محورية الإنسان في مقابل الله ليس لها أصول ثابتة تدعمها، وأنّ اللذة - خاصّة اللذة المادّية - لا يمكن أن تكون المعيار الوحيد للفعل الأخلاقي، فالمحور الحقيقي في نظام الكون والخلق هو الله تعالى، وعلى هذا الأساس فهو أيضًا محور نظام التشريع والقيم الإنسانية والأخلاقية؛ ولهذا السبب يتمّ تنظيم هذه القيم في القرآن الكريم على أساس الحكمة الإلهية.

الكلمات المفتاحية: أصالة اللذة، نظرية الأنسنة، الرؤية الدينية، الفعل الأخلاقي.

مجلة الدليل، 2023، السنة الخامسة، العدد الرابع، ص. 175-202

استلام: 2023/1/16 ، القبول: 2023/2/20

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف



المقدمة

إنّ مسألة اللذة في مقابل الألم، من المسائل التي تمتدّ جذورها من عصر اليونان إلى يومنا هذا، وقد شغلت أذهان المفكرين والمذاهب الفلسفية والأخلاقية والأديان السماوية وغير السماوية، وبحثوا فيها على أساس المباني والنظريات المختلفة نفيًا وإثباتًا. وحقيقة اللذة عند حكماء الإسلام هي من الحقائق الوجودية التي يمكن أن يبحث عنها في مباحث الوجود. وبما أنّ اللذة قد تكون حصيلة أفعال الإنسان وسلوكياته، قام بعض علماء علم النفس والأخلاق بالبحث عنها وعدّوها ملاكًا وميزانًا لتقييم سلوك الإنسان وتصرفاته من وجهة نظر الأخلاق، بل إن اللذة هي الهدف للإنسان وعين سعادته.

وكذلك مسألة نزعة الأنسنة، فهي تمتدّ جذورها تاريخيًا لعصر الثقافة اليونانية القديمة، إذ كان للإنسان مكانته العالية، فكانوا يصفون الآلهة بالصفات والسجايا الإنسانية، ويرسمونها على صورته، وبعبارة أخرى عُدّت صورة الإنسان أهمّ موضوع في فنّ النحت والرسم إلى أن بلغ الاهتمام بالإنسان أعلى مستوياته في تلك الفترة حتّى قال فيه بعض السفسطائيين أنّ الإنسان هو مقياس كل شيء. [تثودور كمبرس، متفكران يوناني، ص 467 و 468]

لذلك يعتبر الكثيرون تاريخ الثقافة اليونانية هو التاريخ الذي وقف عند قيمة الإنسان وكرامته وكلّ ما يرتبط بالملاحم والمشاعر تدور حول الإنسان ومصيره. وفي نهاية القرن العشرين ظهرت جوانب أخرى من المعتقدات الأساسية لأتباع الأنسنة مثل أصالة الفرد، وانحصار المعرفة بالمنهج العلمي، والبراغماتية. كما أنّ مصطلح الأنسنة استعمل في مختلف المجالات مثل العلم والدين والثقافة، إلى حدّ لا يمكن استعماله بدون قيد، وتشير هذه القيود إلى مراحل ظهور هذا الاصطلاح وتطوّره، فبمرور الزمان أصبح موضوع أصالة الطبيعة ومكانة اللذة والتسامح والتساهل الديني مورد الاهتمام عند مدرسة الأنسنة، وعلى الرغم من أنّه وقع خلل في تطوّر حركة الأنسنة في نهاية القرن السادس عشر الميلادي لأسباب مختلفة، فإنّ تأثيرها على التيارات الفكرية في عصرها وما بعد أنتج الحضارة الغربية الجديدة. [بيات، فرهنگ واژه ها، ص 38 - 54]

وفي هذه المقالة سوف نبدأ بالبحث عن أصالة الإنسان قبل أصالة اللذة، ثمّ نقدهما في ضوء الرؤية الدينية.

أولاً: تعريف الأنسنة لغة واصطلاحاً

أصل كلمة (Humanism) بمعنى نظرية الأنسنة من كلمة (Human) وتعني "إنسان" في القواميس الإنجليزية. إن مفاهيم مثل الأنسنة ومحورية الإنسان وأصالة الإنسان تستعمل كمترادفات لمفهوم

الإنسانية (Humanism)، ففي قاموس أكسفورد الإنجليزي، عُرِّفت الأنسنة بأنها نظام فكري يعتمد معالجة احتياجات الإنسان والسعي لحلّ جميع مسائله اعتماداً على العقل بدلاً عن الدين والإيمان بالله تعالى.

[2022 Oxford University Press 56 p. Webster, 2005]

وقد عبّر عنها بأنها حالة وكيفية للتفكير على أساس منافع الإنسان وكمالاته المطلوبة، في مقابل المسائل الدينية وقيمتها، وهذا يعني أنّ أصالة الإنسان تقع في مقابل الدين، فمتطلبات الإنسان واحتياجاته لها أولوية على المبادئ والقيم الدينية. [جوادى آملى، نسبت دين و دنیا، ص 54؛ شجاعى زند، عرفى شدن در تجربه مسیحى و اسلامى، ص 83]

وأما التعريف الاصطلاحي للأنسنة فقد ذكرت تعاريف عدّة وفي أدوار مختلفة. فقد يطلق ويراد بها مجموعة من المفاهيم المتعلّقة بطبيعة الإنسان وخصائصه وقيمه وقدراته التعليمية. وقد يراد بها نظام فلسفي ومعرفي كأصل أو منهج لدراسة مسائل الوجود والسياسة والأخلاق وغيرها من المسائل التي ترتبط بالإنسان، أو أنّها مجموعة من الأسئلة التي لها ارتباط مع طبيعة الإنسان وشخصيته، وأحياناً تعدّ الأنسنة حركةً فلسفيةً وأدبيةً تشكّل عنصراً لإيجاد الثقافة الجديدة، وكذلك تعدّ كالفلسفة التي تعترف بقيمة الإنسان ومكانته، وتجعله ميزاناً ومعيّاراً لكلّ شيء. [فوجل، تمدن مغرب زمين، ج 1، ص 542؛ بوكهارت، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ص 32؛

[John: p. 528 Hitchcock: p. 8-9. McDowell ang Don: p. 76. Abbagnano, 1972, p69-70; A.S.P.W, 1971, p.825-826]

إنّ وجود تعريفات مختلفة للأنسنة مؤشّر على افتقارها إلى نظام فلسفي متناغم ومفصّل، ولم يتمّ التحكّم فيها من قبل أيّ مدرسة فلسفية أو سياسية أو أخلاقية لتحديد حدودها وتمييزها عن بقيّة المدارس؛ لذا يمكن للمرء أن يتخيّل أنّ كلمة الأنسنة قد استخدمت في مفهوم واحد عبر التاريخ، ولكن تمّ استخدامها في أدوار مختلفة من قبل الأفراد أو المجموعات ذات الخصائص المختلفة.

كما تحمل كلمة "أنسنة" في أدوارها المختلفة مجموعة متنوعة من الأوصاف في كل فترة، ففي بعض الأحيان، تمّ تطبيق المصطلح على الفلاسفة اليونانيين الأوائل، وأحياناً على بعض على شخصيات عصر النهضة مثل ليوناردو (Leonardo) وبيكاسو (Picasso) وإيراسموس (Erasmus)، وأحياناً على جميع المفكرين الليبراليون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. [أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 3، ص 2194]

ثانياً: أقسام الأنسنة وأنواعها

اتّخذت الأنسنة موقفاً مؤثّراً يمتدّ بجذوره إلى العديد من الآراء والنظريات الفلسفية والدينية

والأخلاقية، فضلاً عن تأثيره في الغرب من الناحية السياسية والاقتصادية والاجتماعية بعد عصر النهضة، وقد ظهرت أقسام وأنواع من المدارس الإنسانية نظراً لخلفيتها التاريخية، ويمكن تقسيم الأنسنة إلى الأنواع التالية:

1- الأنسنة الأدبية (literary humanism): أعطى هذا النوع من الأنسنة أهمية خاصة للعلوم الإنسانية، لا سيما من حيث الثقافة والأدب. وكان الغرض من هذه الحركة الثقافية هو تنمية القوى العقلية البشرية وإعدادها وفقاً للنصوص الكلاسيكية للثقافة اليونانية والرومانية القديمة، ومن ثم إعطاء الحرية للإنسان وتحليصه من سيطرة الكنيسة ووصايتها.

2. الأنسنة في عصر النهضة (renaissance humanism): خلال عصر النهضة، وبسبب التقدم الهائل الذي حدث في العلوم، وخاصة العلوم التجريبية باعتبارها المصدر الموثوق لتطوير البرامج التعليمية، وتوسع العلوم الكلاسيكية، كان هناك اعتراف بقدرة الإنسان والثقة فيه لمعرفة الحقيقة، وتحديد حدود المشكلات والتمييز بينها، بحيث أصبح الإنسان مقياس التقدم في جميع مجالات العلوم الإنسانية والتجريبية.

3. الأنسنة الفلسفية (philosophical humanism): هذا يعني أنّ مجموعة من المفاهيم والآراء الذهنية والفلسفية وحتى العقديّة يجب أن تدور حول طبيعة الإنسان وخصائصه وقدراته التعليمية، أي جميع القيم الإنسانية. وهذا يعني أنّ العقل والأسئلة الفلسفية والدينية يجب أن تكون في خدمة الإنسان ضمن حدوده الطبيعية.

4. الأنسنة المسيحية (Christian humanism): إنّ ظهور المسيحية وانتشارها في روما وأجزاء من أوروبا أصبحت الكنيسة أكثر نفوذاً وقوة وهيمنة، ومع مرور الوقت أكدت الكنيسة أنها الحارس الوحيد للأمور الإلهية على الأرض، إذ هيمنت الأنسنة المسيحية على ثقافة الأنسنة اليونانية. أصبح العلم والفلسفة في ذلك الوقت في خدمة الآلهة من وجهة النظر المسيحية، ونتيجة لذلك حرمت الكنيسة أتباعها من حق اختيار المواد التعليمية، ووضعت العلوم التجريبية تحت وصايتها. وتعني الأنسنة المسيحية فلسفة تدعو إلى مركزية الإنسان على أساس المبادئ والمعتقدات المسيحية.

5. الأنسنة الحديثة (humanism modern): كما يتّضح من اسم هذا النوع من الأنسنة ممّا يدلّ على أنّها متخلّفة عن بقية مدارس الأنسنة. تطوّر أصل هذه النظرية في مسارها التاريخي وتوسّع ليشمل أنواعاً أخرى من العلوم التي لم تكن معروفةً للقديما؛ لذلك يُطلق على هذا النوع من الأنسنة اسم الأنسنة الطبيعية والأنسنة العلمية والأنسنة الأخلاقية والأنسنة الديمقراطية. والأنسنة الحديثة لها أصل في الدين وأصل في العلمانية، والمقصود هنا بالدين ليس الأديان السماوية فقط، بل كلّ الأديان، سواءً كانت

سماويةً أو غير سماوية، أي الدين بمعناه العام.

6. الأنسنة الدنيوية (secular humanism)، هذه الأنسنة هي نتيجة النزعة نحو الأصالة في عقل التنوير في القرن الثامن عشر وحرية الفكر في القرن التاسع عشر. يرفض هذا النهج وينفي أي محاولة لحل المشاكل الإنسانية وتوضيح حقائق الوجود على أساس التراكيب الميتافيزيقية، مؤكّداً أنّ أصل الإنسان وحقيقته يقتصران على الأمور الدنيوية فقط، وأنّه لا يوجد واقع ميتافيزيقي.

7. الأنسنة الدينية (religious humanism): تعدّ الأنسنة الدينية الدين هو الملاذ الوحيد الموثوق به لحل جميع المشاكل البشرية، سواءً كانت فرديةً أو اجتماعيةً.

وهناك مجموعة من المسيحيين التوحيديين ذوي النظرة الفلسفية الذين يروجون لثقافة الأخلاق القائمة على التعليم الديني، ويطلقون على أنفسهم أصحاب الأنسنة الدينية، ويركّزون على أنشطة الدين مع احترام أوامرها ونواهيها على أساس الفلسفة.

وكذلك هناك أقسام أخرى مثل الأنسنة الفردية والأنسنة الاجتماعية، إذ تؤكّد الأنسنة الفردية أصالة الفرد وتفوّقه على المجتمع من حيث المصالح والفوائد، وتدعو إلى أصالة المجتمع لتوفير المصالح الاجتماعية والفوائد على الفرد. [انظر: بيات، فرهنك واژه ها، ص 54]

ويمكن تلخيص المفاهيم المستخدمة في تعريف نظرية الأنسنة من القرن الرابع عشر وحتى نهاية القرن التاسع عشر في النقاط التالية:

- 1- محورية الإنسان في مقابل الله ﷻ، وكرامته في الحرية والإرادة.
- 2 - الاعتماد على الروح التجريبية المستقلة في حدّ ذاتها، واعتبارها أبعاد الوجود الإنساني.
- 3- الإيمان بأنّ العقل والتجربة الحسية والشكوية هي الوسيلة الوحيدة المناسبة للحصول على الحقائق ومعرفة واقع المجتمع البشري وكيفية بنائه.
- 4- الإيمان بأنّ أسس الأخلاق والمجتمع تقوم على العدل والاستقلال والتمتع، وليس في قيود الكنيسة، ممّا يعني الاستقلال في مسائل الأخلاق.
- 5- تقنين البرامج التربوية على أساس دساتير اللغة، وليس على ما يقوله أئمة الأديان.
- 6- الانشغال بالحياة الدنيوية، وتجاهل القيامة والحياة في الآخرة، والاهتمام بالإنسان بدلاً من الاهتمام بعبادة الله.

ثالثاً: مفهوم اللذة بين البدهاة والتعريف

من عادة الباحثين الذين يسعون إلى إجراء دراسات مثمرة أن يقدموا صورةً شاملةً عن موضوع البحث قبل الدخول في قضاياه؛ لذا فإنّ البحث عن المبادئ التصرّية يسبق أيّ بحث، ومع ذلك كان هناك خلاف بين العلماء حول مفاهيم معيّنة، سواءً كانت مستمدّة من المبادئ التصرّية البدهية أو التصرّو النظري، والمقصود بالتصور البدهي هو أنّ صورة الشيء تحدث في الذهن بأقلّ التفات ودون الحاجة إلى النظر والتأمّل فيها، في حين أنّ التصرّو النظري يحتاج إلى النظر والتأمّل فيه. ومفهوم اللذة غير مستثنى من هذه المسألة، وقد اكتفى بعض الأعلام ببدهاتها وذكرها فيها بعض التنبيهات، ومنها:

إنّ ملاك البدهاة في كلّ مفهوم يرجع إلى طبيعة ذلك المفهوم، فالمفاهيم تنقسم إلى قسمين: البسيط والمركّب. فإذا كان المفهوم بسيطاً، فإنّه غنيٌّ عن البحث؛ لأنّه بمجرد أن ينتبه المرء إليه، يمكن تخيل معناه دون تفكير على عكس المفهوم النظري.

ومفهوم اللذة أحد المفاهيم البسيطة؛ لأنّها تتبادر إلى الذهن عند أدنى التفات، فاللذة في هذا المستوى تكون بدهيةً، وتُدرَك بالعلم الحضورى. [الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 1، ص 387؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص 199؛ لاهيجي، شوارق الإلهام، ج 2، ص 443]

وقد تكون اللذة من سنخ الإدراك وتكون بدهيةً؛ لأنّ الإدراك أمر بدهي ويعدّ من الكيفيات النفسانية، من قبيل العلم والإرادة، والحزن والفرح، واللذة والألم، ويدركها صاحب الفطرة السليمة بدون تعليم وتعلّم. فتكون اللذة في هذا المستوى أعمّ من اللذة الحسيّة؛ لأنّ الإدراك لا يقتصر على الإدراك الحسيّ. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 315]

كما يعتقد أتباع مدرسة اصالة اللذة أنّ عامّة الناس يتأثرون بشدّة بالمحسوسات لمعرفة الأشياء الجزئية بما في ذلك اللذة والألم؛ لأنّها نوع من المعرفة قريبة من البدهيات، فمفهوم اللذة والألم مُدرَك من قبل عامّة الناس، وليس من الضروري مراجعة آثار الفلاسفة لفهم معنى اللذة.

[Andrew Moor: Stanford Encyclopedia of Philosophy, p,13]

ومع القول ببدهاة مفهوم اللذة، فقد حاول بعض كبار الفلاسفة وعلماء الأخلاق تقديم تعريف لها، ولكن قبل استحضار تعريفها الاصطلاحي، ولا بدّ من التنويه بتعريفها اللغوي.

1- مفهوم اللذة لغةً

لقد عُرف مفهوم اللذة في اللغة بتعريفات متعدّدة، وقد تمّ تعريف اللذة بأضدادها، فذهب ابن منظور إلى أنّ اللذة نقيض الألم، فاللذة حالة ناتجة عن الأكل والشرب والنوم، أو نتائج الحالة الطبيعية، وتمّ

استخدام مفهوم اللذة على نطاق واسع ليشمل أي إحساس أو تجربة ممتعة، وذكر بعض المرادفات لها مثل القناعة والبهجة والنشوة والفرح والحب والراحة ... إلخ. وكل ما يعارضه هو الألم. [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 506]

2- مفهوم اللذة اصطلاحاً

لقد عرّف أفلاطون اللذة والألم بأنّ الألم هو الحرمان ممّا يقتضيه طبع الإنسان، وأنّ اللذة هي إرضائها، فاللذة هي الإرضاع والإشباع بما يلائم طبع الإنسان. وذهب أرسطو إلى أنّ اللذة أعمّ من أن تكون إرضاء طبيعة الإنسان؛ لأنّه توجد لذّة التعلّم التي تقع فوق طبيعة الإنسان، فاللذة هي إدراك تصديقي لأمر مطبوع لحقيقية الإنسان، والألم إدراك تصديقي لأمر منافي. [أفلاطون، كتاب فيلبس، ج 3، ص 1762 و1763؛ كتاب القوانين، ج 3، ص 2084؛ أرسطو، نيقوماخوس، ج 2، ص 330]

ويعدّ إريستوبوس القورينائي (Aristippus of Cyrene) اللذة والألم كالحركة، فاللذة حركة بسيطة تلائم الطبيعة البشرية، أمّا الألم فهو حركة قويّة تتعارض مع طبيعة الإنسان. [برن زان، فلسفه ابيكوري، ص 105]

وذكر ابن سينا عدّة تعريفات لمفهوم اللذة والألم في آثاره، ويمكن تلخيص كلّ هذه التعريفات في جملة واحدة وهي أن اللذة هي إدراك الأمر الملائم للطبع، والألم إدراك الأمر المنافي للطبع، ثمّ أضاف في بعض التعريفات قيوداً مثل الخير والكمال لبيان حقيقة هذا المدرك أي اللذة، بأنّها واحدة من الكمال الوجودي. [حسن زاده آملي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 337؛ ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 17؛ النجاة، ص 590؛ الشفاء، الإلهيات، ص 362]

وقام الشيخ الإشراق بتغيير المصطلحات أو الكلمات التي استخدمها غالبية الفلاسفة والمتكلمين وعلماء الأخلاق في تعريفهم للذة، واستعمل كلمة الشعور بدلاً من الإدراك، وكلمة الكمال بدلاً عن الملائم، ثمّ استخدم كلمة نور بدلاً من الواجب والحقّ تعالى عندما أراد أن يشير إلى أعلى مستويات اللذة. فاللذة عند الشيخ الإشراق هي الشعور بالكمال الذي يحصل للإنسان، والغفلة عن هذا الكمال وعدم الشعور به يسبّب للإنسان الألم، ونور الأنوار هو أعلى مراتب اللذة؛ لأنّه عاشق لذاته بذاته. [شيخ اشراق، مجموعه مصنفات، ج 2، ص 135]

وعرف الملا صدر اللذة بأنّها إدراك الكمال الملائم، وفي هذا التعريف لم يختلف كثيراً عن جمهور الفلاسفة والمتكلمين من وجهة نظر الألفاظ والكلمات، ولكنّه اختلف معهم في المبنى، حيث عرّف اللذة على أساس نظرية أصالة الوجود والتشكيك في الوجود ومراتبه، بأنّ اللذة إدراك الكمال الملائم، وأنّ حقيقة الكمال ليست سوى نوع من الوجود، ووفقاً لأصالة الوجود فإنّ ترتّب الأثر يأتي من الوجود،

فكون اللذة كمالاً فهي جزء من الوجود، وكلّما يزداد الوجود توسّعاً وترقيّاً تتبعه اللذة في جميع هذه المراتب، والألم يقع في مقابل اللذة ويكون ضدها. [الملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 4، ص 117؛ الشواهد الربوبية، ص 240 - 250]

والحاصل أنّ القول ببداهة مفهوم اللذة كلام لا إشكال فيه؛ نظراً إلى حقيقة اللذة ومبادئها؛ لذا يمكن تعريف اللذة بأنها إدراك الأمر الملائم، وإنّ الإنسان مفطور على الإدراك، وإنّ أول ما يدركه هو حقيقة ذاته، وإنّ هذه الحقيقة الذاتية كمال وجودي.

ولمّا كان الإنسان يتلذذ بكمالاته، فأول ما يدركه كلّ إنسان ويتلذذ به هو حقيقة ذاته، وهذه الحقيقة لا تُدرك بالواسطة ولا عن طريق التعليم والتعلّم، بل هي حقيقة فطرية وتكوينية، فمن هذا الباب يكون مفهوم اللذة بدهياً. ولكن إذا نظرنا إلى حقيقة اللذة وأبعادها في الوجود، نجد بعض الضرورات التي تدعو إلى تعريف مفهوم اللذة؛ لأنّ القول ببداهة مفهوم اللذة لا يعني أنّ الجميع لديهم القدرة على إدراك حقيقة اللذة وماهيتها، حتّى اللذة على مستوى الإدراكات الحسيّة، وهذا يرجع إلى الأسباب التي تمنع تحقيق ذلك، وهي مذكورة في كتب المنطق، مثل الانتباه وسلامة الذهن وسلامة الحواس وفقدان الشبهة وغيرها. فلو فقد الإنسان بعض هذه الأدوات فسوف يتحوّل الأمر البدهي إلى نظري أو شبهة عويصة، فعلى هذا كيف يمكن إدراك اللذة التي توصل إلى السعادة الأبدية؟ [المظفر، المنطق، ص 40 و41]

إنّ تفاوت الإدراك ليس منحصرًا في الإدراكات الحسيّة وحسب، بل يوجد أيضًا التفاوت في الإدراكات العقلية والشهودية، كما أنّ للعقل مراتب، فكلّ إنسان يدرك حقيقة اللذة حسب مرتبته العقلية، ولكن يوجد بعض مراتب اللذة التي لا يمكن إدراكها إلّا عن طريق الكشف والشهود، وهذا النوع من اللذة لا يُحصل عليها بسهولة إلّا بعد سنوات طويلة من السير والسلوك وطهارة الروح، وكلّما كانت طهارة الإنسان أكثر كان إدراكه للحقائق بصورة أفضل، كما أشار إلى ذلك الله تعالى في القرآن الكريم بقوله: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾ [سورة الواقعة: 77 - 79]، وهذه الآيات تعني أنّه كلّما كانت طهارة الإنسان وقداسته أكثر كان إدراكه للحقائق القرآنية ومحتوياته بصورة أفضل، فإنّ القداسة القرآنية لا يستوعبها إلّا الطاهرون والمؤمنون.

فلا يمكن القول ببداهة مفهوم اللذة على مستوى واحدٍ عند جميع الناس باختلاف مستوياتهم العلمية، وأتباع أصالة اللذة يعتقدون أنّ اللذة هي المعيار الوحيد التي يتمّ من خلالها تقييم الفعل الأخلاقي، وبعبارة أخرى إنّ العمل الصحيح هو الفعل الذي تتغلّب فيه اللذة على الألم، فكلّ القضايا الأخلاقية تقيّم بمقدار لذتها، يعني لو قيل العدل حسن، يعني أنّ العدالة لذينة، فكلّ ما هو الحسن فهو لذيدٌ، وكلّ ما هو لذيدٌ فهو حسن، وكلّ ما خالف الحسن أو اللذة يعدّ ألماً.

[Hedonism by R. B. Brandt, in The Encyclopedia of Philosophy, Paul Edwards. V. 3, p. 432; Hedonism by R. B. Brandt, in The Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 432]

رابعاً: أهمّ المبادئ الفكرية للأنسنة

هناك جملة من المبادئ الفكرية للأنسنة ينبغي الإشارة إليها باختصار وهي:

1- محورية الإنسان مقابل محورية الله في عالم الكون

يعدّ هذا المبنى من أهمّ المباني التي تؤمن بها مدارس الأنسنة، ويعني إعطاء أهمية للإنسان وجعله مقياساً وميزاناً لكل شيء يوجد في العالم، واعتباره المالك المطلق لنفسه وكل ما يمتلكه، وينبغي أن تكون كلّ الأشياء تحت تصرّفاته وقدرته، وهذا ما يؤدي إلى تأليه الإنسان على وجه الأرض، بالرغم من وجود بعض الدعاة لهذه النظرية يتحدثون عن الدين والإيمان بالله، وإن كان الظاهر من هذا الحديث هو لمنع الاضطرابات الاجتماعية، وتبقى حرية الإنسان وإرادته هو الهدف والوسيلة لمعرفة الله تعالى. [فيري، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ص 44]

2- التأكيد على حرية الإنسان واختياره

اهتمّت نظرية الأنسنة بحرية الإنسان بدرجة عالية وأعطتها مفهوماً واسعاً، حيث حاولت تجريد الإنسان من كلّ القيود التي فرضتها عليه الكنيسة. إنّ اتّخاذ هذا الموقف ضدّ الكنيسة أعطى الأولوية لقدرة الإنسان واختياره للسيطرة على الأمور الاجتماعية والدينية والتحكّم بها، لذا يجب أن يُترك الإنسان ليقرّر مصيره حسب عقله وقدرته دون تدخّل قضاء الله وقدره في حياته. [أحمدي، الحداثة عند كانط، ص 98]

3- كمال العقل الإنساني

تؤمن نظرية الأنسنة بأنّ العقل الإنساني مساوٍ للحكمة الإلهية؛ لأنّ العقل الإنساني مستقلّ وقادر على إدارة شؤونه دون الحاجة إلى تعليمات من الكنيسة أو الدين؛ إذ يمكن للإنسان أن يعتمد على عقله لتحقيق السعادة الدنيوية وبناء المدينة الفاضلة القائمة على العدل والفضائل الأخلاقية، وكلّ هذا يدلّ على أنّ الإنسان يتمتّع بالاكْتفاء الذاتي طالما أنّه يمتلك العقل، فهو بذلك مستقلّ عن سيطرة الدين والتعليمات الإلهية. والعقل في النزعة الإنسانية هو العقل التجريبي والاستقرائي المستخدم في منهج العلوم التجريبية. [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 32 و33]

4- المذهب الطبيعي

يركّز هذا الاتجاه على السيطرة القوانين والقوى الطبيعية في العالم، على هذا الأساس يجب وضع جميع آراء ونظريات العلوم الإنسانية، مثل العلوم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والأخلاقية في القوانين الطبيعية. إنّ الإيمان بأصالة الطبيعة يعني إنكار العالم الماورائي والقضايا الميتافيزيقية ورفضها تماماً، فعالم الآخرة والعمل لأجله - حسب اعتقادهم - أمر وهمي وخيالي لا أساس له، بل يجب الاهتمام بحياة هذا العالم؛ لأنّ الإنسان هو تعبير عن هذا الوجود المادي وليس له علاقة بالعالم الآخر. [صانعي پور، نقدي بر معرفت شناسی اومانيسست، ص 28]

5- التسامح والتساهل

عنصر التسامح والتساهل من أصول نزعة الأنسنة ومبادئها، وهو ناظر إلى جانب الحياة الاجتماعية، حيث يوجد تفاعل بين بني البشر أو بين الإنسان والقوانين الدينية، وبما أنّ الإنسان هو الأصل والمحور، فإنّ كلّ ما يتعلّق بالإنسان ومعتقداته له قيمة إنسانية، فينبغي عدم قبول التعاليم والقوانين التي تحدّد حريّة الإنسان، حتّى تنتشر قيم التسامح والتساهل في الحياة الاجتماعية، وبالتالي فإنّ هذا الاتجاه يدعو إلى النسبية في القيم الإنسانية والاجتماعية، ويدعو أيضاً إلى النسبيّة في القضايا المعرفية والأخلاقية والسياسية والدينية. [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 32 و33]

خامساً: مدارس أصالة اللذة

إنّ مسألة أصالة اللذة بأشكالها المختلفة قد تمّ قبولها من قبل بعض فلاسفة الأخلاق، ويمكن العثور على دراسات مهمّة حول هذا الموضوع في آثار أفلاطون وأرسطو وإريستيبوس (Eristippus) وأبيقور (Epicurean) من بين الفلاسفة اليونانيين القدماء، وكذلك في آثار الفلاسفة المعاصرين مثل جون لوك (John Locke) وهوبز (Hobbes) وهيوم (Hume) وجيريمي بينثام (Jeremy Bentham) وجون ستيوارت ميل (Stewart Mill John) وجورج إدوارد مور (George Edward Moore) وآدم سميث (Adam Smith) وراسل (Russell)، ولكنّ ذكر هؤلاء لا يعني أنّهم دافعوا عن نظرية أصالة اللذة بوصفها منشأً للقيم في الفعل الأخلاقي، بل اهتمام هؤلاء الفلاسفة بالبحث عن هذه المسألة يدلّ على أهميّتها، وعلى الرغم من وجود قواسم مشتركة في هذه المسألة ولكن هناك اختلافات كثيرة أيضاً، ومن أهم المدارس في هذا المجال:

1- مذهب أريستيبوس الكورونائي

تؤكد هذه المدرسة المنسوبة إلى أريستيبوس أنّ كلّ لذة حسّية حسن في ذاتها ولا يمكن تقييم شيء إلّا بميزان اللذة؛ لأنّ اللذة هي معيار القيم، ومن أراد أن يتعرّف على أخلاق أو سعادة أيّ إنسان، فعليه أن ينظر إلى مقدار اللذة الحسّية التي يتمتع بها، ولا يوجد اعتبار للعلم والمعرفة والفضائل الأخرى في قيم الحياة. ووفقاً لأريستيبوس يجب على الإنسان الاعتماد على حواسّه فقط لمعرفة الحقيقة؛ لأنّ الحواسّ هي الأداة الوحيدة التي تؤدّي إلى معرفة يقينية، لكن ليس للحواسّ قدرة على إدراك ذوات الأشياء، ومع ذلك لها قدرة الوصول إلى معلومات يقينية. فعلى هذا الأساس يجب أن تكون الحواسّ الأداة الوحيد لكسب العلم والمعرفة. [كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 1، ص 144؛ كمپرتس، متفكران يوناني، ج 2، ص 765]

2- اللذة الأبيقورية (Epicureanism)

ذهب أبيقور إلى أنّ الغرض في الحياة هو الحصول على اللذة، والمقصود من اللذة هي اللذة التي لا تسبّب أيّ ألم للجسم واضطراب للعقل. وإذا أراد الإنسان أن يحصل على اللذة الحقيقية فيجب تلبية مقتضيات حاجات الجسم؛ لأنّ اللذة هي خير مطلق في هذا العالم، وأنّ ميول الإنسان ورغباته تقوم بدفع الإنسان نحو الأشياء المطلوبة له أو المكروهة إليه بواسطة اللذة. [ژان برن، فلسفه ابيقور، ص 104]

ويعتقد أبيقور أنّ الرجل الحكيم عليه أن يفضّل اللذة الروحية على اللذة الحسّية والمادّية، بدليل أنّ إدراك اللذة الروحية أسهل من إدراك اللذة المادّية، والثاني أنّ الاستمتاع باللذة الروحية في أيّ وقت وفي أيّ مكان أمر ممكن لأجل وجود أسبابها لدى الإنسان. [شارل ورنر، سير حكمت در اروپا، ص 53؛ زكس، فلسفه اخلاق (حكمت عملی)، ص 45]

3- مدارس أصالة النفع أو المدارس النفعية

هذه المدارس في واقعها هي تقرير جديد لمدرسة أصالة اللذة عند أبيقور؛ لأنّها تحاول رفع الإشكالات والعيوب الواردة على مدرسة الأبيقورية. إنّ مسألة أصالة النفع مثل مسألة اللذة تمّ تقريرها بأشكال مختلفة بحيث يصعب اعتبارها نظريّة واحدة. ولكن بشكل عام يمكن القول بأنّ النفعية هي النظرية التي تعتقد بخاصّية الشيء التي تصون السعادة من الشقاء واللذة من الألم.

[The Principle of Utility, Jeremy Bentham, in Meta - ethics, Normative Ethics and Applied Ethics, ed. p. 310]

لقد ذكر تحت هذه النظرية عناوين مختلفة منها: النفعية البراغماتية التي تعتقد بأنّ الملاك لتحديد صحّة العمل وضرورته يتمّ من خلال الرجوع مباشرة إلى مبدأ أصالة النفع، والنفعية العامّة التي تعتقد بالنفع العمومي في حالات متشابهة، والنفعية تعتقد بأنّه من خلال اللجوء إلى القواعد الأخلاقية التي

تعتقد بأنه من خلال اللجوء إلى القواعد الأخلاقية يمكن تحديد المنافع الجزئية والكلية للإنسان. ومن المدافعين عن هذه النظرية هم: جرمي بنتام (Jeremy Bentham) وجون استوارت ميل (John Stuart Mill) وجورج باركلي (George Berkeley) وغيرهم.

ويبدو أن مصدر الاتفاق بين جميع دعاة هذه المدرسة هو أن معيار الفعل الأخلاقي هو مقدار المنفعة العامة أو اللذة، لكنهم اختلفوا في كيفية اللذة وكميتها، ومدى تأثيرها على عامة الناس. يعتقد بنتام أن الإنسان تحت سلطة قوتين طبيعيتين، وهما اللذة والألم، اللتان تحدّدان ما يجب القيام به أو ما سيتم فعله في المستقبل، وهذا كان مبدأ مذهب النفعية الذي يهدف إلى تحقيق السعادة العامة. وقد واجهت هذه النظرية إشكالات كثيرة، مثل الموارد التي تتزاحم فيه لذات متعدّدة وغيرها، وحلّ هذه المشكلة تمّ اقتراح بعض المعايير لتشخيص اللذة وهي: القوة والضعف، والمدة، واليقين والاحتمال، والقرب والبعد، والخلوص والشمول. [ركس، فلسفه اخلاق (حكمت عمل)، ص 52]

ولكن هذه المحاولة من قبل بنتام لم تغنه عن الإشكالات المطروحة من قبل أعلام فلسفة الإسلام. [مصباح يزدي، نقد و برسی مکاتب اخلاقی، ص 188]

4- نظرية العاطفة والقانون

تعدّ نظرية العاطفة إحدى النظريات التي تنتمي إلى المدرسة النفعية العامة، وترى هذه النظرية أن المصلحة الفردية تكمن في المصلحة العامة. والمصلحة العامة هي العنصر الأساسي لإيجاد الفعل الأخلاقي، وأصل هذا العنصر هو العاطفة الإنسانية ومشاعره النقيّة، فتعدّ العاطفة كالعلّة الفاعلية أو العلّة الغائية للفعل، وقد نسب هذه المدرسة إلى آدم سميث (Adam Smith) وآرثر شوبنهاور (Erth Schopenhauer) وأوغست كونت (August Comte). [مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، ص 70 و 71]

أمّا نظرية القانون فهي منسوبة إلى براترند راسل (Bertrand Russell)، وتؤمن هذه المدرسة بأنه عندما يتعلّق الأمر بالأخلاق، فلا توجد هناك قضية إنسانية أو تضحية لأجل إرضاء الآخرين؛ لأنّ المهمّ في هذه المدرسة هو مصلحة الفرد من خلال الالتزام بالقانون، ويجب أن يكون الإنسان معتدلاً في سلوكه بحيث لا يعتدي على حقوق الآخرين، وهذا الأمر يتطلب نوعاً من المعرفة والوعي والبصيرة؛ لذلك يجب تثقيف الناس لتجنّب أي نوع من الإساءة وانتهاك للقانون. [راسل، جهانی که من می شناسم، ص 64، 65 و 68]

سادساً: العلاقة والارتباط بين أصالة اللذة ونظرية الأنسنة

بالنظر إلى أنّ نظرية الأنسنة تنصّ على كونها نوعاً من الفلسفة تمنح الإنسان كرامة خاصّة، وتقدر

قدراته ومواهبه، وتجعله مقياساً ومحوراً لكل شيء، وفقاً لهذه النظرية تلقى الجانب الطبيعي للإنسان المزيد من الاهتمام؛ لذلك جعل واقع الإنسان في حدوده الطبيعية، وهذه كانت الركيزة الأولى عند أصحاب مدارس أصالة اللذة؛ لذلك فإنّ كلّ مدارس أصالة اللذة لم تبحث عن حقيقة الإنسان وأبعاد وجوده؛ لأنّها تأثرت بالمدارس الطبيعية، ولا سيّما مدرسة الأنسنة الطبيعية، فبنوا نظرياتهم على ما ذهبوا إليه هذه المدارس، واتخذوها أصولاً موضوعيةً، وهنا نشير إلى بعض المشتركات بين هاتين المدرستين:

1- حرّية الإنسان واستقلاله، الحرية والانفتاح اللامحدود بين الناس والمجتمع من الأشياء التي تمنح الإنسان فرصةً للحصول على الكثير من المملّات؛ لذا يجب على النظام الديموقراطي أن يحرّر الإنسان من سلطة الحكّام الظالمين، وأن يفتح الطريق أمام الإنسان لينال ما يريد، وهذا ما تعترف به مدارس أصالة اللذة؛ إذ يعتقدون أنّ رفع القيود عن الإنسان من العناصر المهمّة التي تؤدّي إلى تحقيق اللذة القصوى، وهذا ممّا تقتضيه طبيعة الإنسان.

2- الدعوة إلى الحياة الاجتماعية والتعايش السلمي، فكلّ من مدرسة الأنسنة وأصالة اللذة يدعوان إلى الحياة الاجتماعية، وهذا يحتاج أن يتمتع الإنسان بنوع من المهارة والخلقيات السلوكية؛ لكي يتعامل مع غيره في أحسن الطرق، فتعامل الإنسان مع غيره ليس إلّا لتجنّب الضرر عن نفسه وعن غيره. إذن تجنّب الأضرار والصدمات الاجتماعية هو عمل أخلاقي ومنشأً للذة.

3- إنكار ما وراء الطبيعة، إنّ الاعتقاد بأصالة المادّة وأزليّتها من مدرستي أصالة اللذة ونزعة الأنسنة أدّى إلى إنكار حقائق ما وراء الطبيعة. وكلّ من يعتقد أنّه يمكن إثبات حقائق هذه العالم على أساس واقعيّات ما وراء الطبيعة والاتّكاء عليها لحلّ مشكلة الإنسان يُعدّ اعتقاده أمراً غير منطقي. فعلى الإنسان أن يطلب كلّ كمالاته وسعاداته في إطار عالم المادّة، ومن جملتها اللذة المادّية. فكلّ من يعتقد أنّه يمكن أن يحصل على اللذة عن طريق السير والسلوك المعنوي خارجاً عن المادّة، فهو مخطئ، وبالتالي يمكن أن نلخص كلّ نظريات مدارس نزعة الأنسنة وأصالة اللذة في المسائل التالية:

أ- مباحث الوجود

إنّ مسألة الوجود وحقيقته تختلف تماماً عند نزعة الأنسنة وأصالة اللذة عن المذاهب الواقعية، خاصّةً المدارس المتوافقة مع الفلسفة الإسلاميّة. وتعتقد مدرسة الأنسنة وأصالة اللذة أنّ الوجود أو الموجود يساوق المادّة، وكلّ ما له الوجود فهو من المادّة والمادّيات، فالأشياء التي ليست من المادّة والمادّيات لا وجود لها على الإطلاق، وبهذا أنكروا الموجودات في ما وراء الطبيعة ومن جملتها وجود الله ﷻ، وجعلوا أصالة

للإنسان في مقابل الله، واعتبروا محورية الإنسان المنشأ لكل القيم والكمالات.

ب- معرفة الإنسان

إنَّ الإنسان في رؤية نزعة الأنسنة هو الأصل ومحور كل شيء في العالم، فمحورية الإنسان لها أولوية في مقابل محورية الله تعالى، فهذا يعني أنَّ الإنسان قائم بنفسه موجود بذاته، وله قابلية أن يمتلك جميع شؤونه، يعني أنَّ النظام التكويني لازم أن يكون تابعاً لميول الإنسان ورغباته ومتطلباته، وكذلك النظام التشريعي وكل القوانين الوضعية. وفي هذا الأمر يجب على الإنسان أن يعتمد فقط على نفسه وعقله وعلمه، ولا يحتاج إلى موجود يفوقه. [كابلستون، تاريخ فلسفه، ج 1 (يونان وروم)، ص 144؛

[Cyrenaics by Voula Tsouna, in Routledge Encyclopedia of philosophy V.2, p.760-761]

ج- المباحث المعرفية

إنَّ الاعتراف بوجود بعض الحقائق الخارجية - ولو على مستوى المادة والماديات - مما يثبت إمكان المعرفة، ما يعني أنَّ الإنسان له القابلية على معرفة الأشياء الخارجة عن وجوده. وقد اختلف العلماء في حدود هذا الإمكان، وذهب أتباع الأنسنة وأصالة اللذة إلى أنَّ معارف الإنسان متعلقة بالأمور الطبيعية والمادية التي تنالها الحواس الظاهرية؛ لأنَّ حقيقة الإنسان تتحدّد بمحدود الطبيعة ولا تتجاوزها، وإن وجدت موجودات ما وراء الطبيعة - وهذا يرفضونه كما ذكرنا - فليس للإنسان أيّ قابلية لمعرفتها.

د- مباحث الأخلاق

في الرؤية الكونية الحديثة ترى نزعة الأنسنة أنَّ منشأ القيم الأخلاقية نابع من ذات الإنسان. وبعبارة أخرى، باعتقاد هذه النظرية أنَّ رغبات الإنسان وميوله هي المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية، ووظيفتها الوحيدة هي أن تكون في خدمة الإنسان وأهدافه، والدافع وراء هذه الميول والرغبات هو اللذة.

فاللذة تشكّل عنصراً أساسياً في حركات الإنسان وتصرفاته، فكلّ فعلٍ صدر من الإنسان نتيجة اللذة فهو حسن، فأصبحت اللذة معيار الفعل الأخلاقي عند مدرسة أصالة اللذة. إذن الأحكام القيمية حول الخير والشرّ والحسن والقبح تعبّر عن مشاعر الإنسان ورغباته فحسب.

[Hedonism: by R. B. Brandt, in The Encyclopedia of Philosophy, V. 3, p. 432]

سابعاً: نظرية الأنسنة من منظور الإسلام

يمكن قراءة الإنسان لمعرفة حقيقته من وجهات نظر مختلفة تحت عناوين وموضوعات علمية مختلفة، فقد يبحث عن حقيقة الإنسان وفق منهجية العلوم التجريبية، كما فعل أصحاب مدرسة الأنسنة

وأصالة اللذة، أو وفق المنهج الفلسفي والديني.

ومعرفة الإنسان لحقيقته من وجهة نظر الإسلام، تختلف تمامًا عن الأساليب والمقاربات المتبعة في المجالات الأخرى، والطريقة الصحيحة والضرورية لمعرفة حقيقة الإنسان هي العودة إلى خالقه، الذي خلقه وركّبه على الصورة التي هو عليها، كما يشير القرآن الكريم: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ [سورة الانفطار: 6 - 8] ومعرفة الهدف من وجوده تنطلق من هذه النقطة، فإنَّ أصحَّ الطرق وأتقنها لدراسة حقيقة الإنسان يجب أن تكون عن طريق التجربة العقلية والوحيانية. إنَّ هذا الأسلوب يعطي الفرصة لكلِّ فنٍّ أن يلعب دوره وفقًا لظروفه في موضوع الإنسان.

إنَّ معرفة الإنسان من وجهة نظر الدين تعتمد على النصوص الدينية والمنهج العقلي لفهم حقيقة الإنسان ومعرفة ما يتعلّق به من قيم، ومكانته العالية، ومساره إلى السعادة الأبدية. وكذلك يمكن استخدام بعض النتائج الفلسفية لتكون مقدّمةً لإثبات صدق النصوص الدينية، وفي مقدّماتها القرآن الكريم؛ لأنَّ النظرة الفلسفية إذا جاءت بنظرية يقينية فإنّها دينية، كما أننا يمكننا استنتاج النصوص الدينية مع مقارنة النظريات والمباحث الفلسفية مع النظرة الدينية. [جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، ص 146]

فكما اختلف دين الإسلام عن جميع المذاهب العلمية والعقدية في أسلوبه ونهجه في شرح الحقائق الدينية والعلمية، فقد اختلف عنها أيضًا في تعريف الإنسان وبيان مكانته. وعرّف القرآن الكريم الإنسان من حيث بعده المادّي بأنّه تراب، كما جاء في بعض السور مثل سورة الحجر: الآية 28 وسورة الروم: الآية 20.

وأحيانًا يعرّف الإنسان بالنظر إلى بعده الروحي الذي يمثل حقيقته، مثل ما جاء في سورة الحجر: الآية 29 وسورة آل عمران: الآية 30.

وقد اعتمد القرآن الكريم طريقةً أخرى في تعريف الإنسان، وهي إشارةً إلى مكانته التي منحها إياه خالقه في الدنيا والآخرة، فقد خلق الله القدير الأرض وما عليها للإنسان، وأعلن خلافته وقيادته ومكانته الأخلاقية التي يستحقّ بها كلّ هذه العطايا، وشاء الله أن تكون الأرض ونعمها وما تحتويه من كنوز ومعادن وإمكانات متاحةً لذلك الإنسان، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30؛ سورة ص 26].

فالقرآن الكريم جعل امتيازات فريدة للإنسان في عالم الخلق كله، كالأية 24 من سورة الأحزاب التي توضّح كيف يحتلّ الإنسان مكانةً عاليةً ليكون مؤهلاً لحمل الأمانة الإلهية، ولكن إذا تجاهل قيمته

الوجودية، فسوف يظلم نفسه؛ لأنَّ الله ﷻ كَرَّمَ الإنسانَ وفَضَّلَهُ على كثير ممَّا خلق، فله المكانة الممتازة بسبب المواهب التي منحها إِيَّاهُ ربُّ العالمين، فالإنسان أعجوبة عالم الخلقة على وجه الأرض.

إنَّ حقيقة الإنسان وحياته لا تحدّها حدود هذا العالم المادّي، بل هناك عالم الآخرة حيث تستمرّ الحياة الأبدية، وينال الإنسان فيه أجر أفعاله. إنَّ إنكار وجود هذا العالم، وتحديد وجود الإنسان في عالم الطبيعة، وتفسير موت المخلوقات على أنّه فناء نهائيّ كما تتصوّرهُ بعض المدارس المادّية، ليس إلّا إنكاراً لأهمّ حقيقة في الوجود، وترسيخ الفساد الواسع في الحياة، والخضوع للشيطان والشهوات، والحرمان من لذّة العبادة والعبودية، فإنكار الآخرة من حسابات الإنسان هو تضييع للمستقبل؛ لهذا فإنّ الإيمان العميق بالآخرة يؤثّر في إدراك فلسفة الحياة، فتصبح الحياة مزرعةً يسعى الإنسان فيها إلى غرس ما ينفعه في حياته المصيرية القادمة، ويصبح الموت سبيلاً لبلوغ تلك الأبدية، ونهايةً للمعاناة والشقاء والعذاب الأبدي.

ثامناً: اللذة من وجهة نظر الإسلام

إنَّ اللذة والألم تعدّ من المواضيع التي يبحث عنها في الفلسفة؛ لأنّها من الكيفيات النفسانية، ومن جهة أخرى تعتبر من المسائل الدنيوية والأخروية التي يشعر بها الإنسان، فيبحث عنها في الدين، وأمّا الإيمان بوجود اللذائذ والآلام الأخروية فمנוط بإثباتها فلسفياً ودينياً.

وقد تقدّم تعريف اللذة من قبل الفلاسفة وعلماء علم الأخلاق، ولكنّ النصوص الدينية - وفي مقدّمها القرآن الكريم - لم تقدّم أيّ تعريف للذة، وإنّ ذكرت كلمة اللذة مرّتين في القرآن الكريم؛ مرّةً في سورة الصافات الآية: 46، ومرّةً أخرى في سورة محمد الآية: 15؛ فالقرآن الكريم اهتمّ بذكر مصاديق اللذة، أو الأمور التي تنتج اللذة وأنواعها ومراتبها في الدنيا والآخرة بدلاً عن تعريفها، وفي الحقيقة إذا ألقي الإنسان نظرةً على أفعاله يفهم بوضوح أنّ الدافع الرئيسي وراء هذه الأفعال هو لأجل طلب اللذة وتجنب الألم، وهذا واضح تماماً في اللذة الحسيّة. وقد يتصوّر بعضهم بأنّه لا يمكن اعتبار اللذة كالدافع الرئيسي في جميع أفعال الإنسان وسلوكه؛ لأنّه قد يكون الدافع الرئيس في بعض أفعال الإنسان حكم العقل أو الأمر الإلهي، وليس فيها لذّة، ولكنّ بإمعان النظر في هذه المسألة أيضاً، يتّضح أنّ اللذة ما تزال هي الدافع والعامل الرئيسي وراءها، فإطاعة الله ونيل ثواب الآخرة ونحوها، أو تضحية الإنسان بنفسه لأجل الآخرين دافعها الرئيس هو اللذة. [مصباح يزدي: نقد وبررسی مکاتب اخلاقی، ص 159]

إذن يمكن القبول بأنّ المبدأ والدافع الأساسي للإنسان في جميع أفعاله وسلوكه هو اللذة، سواءً كانت

دنيوية أو أخروية أو مادية ومعنوية، ومن دون استثناء، فحتى الإنسان الذي وصل إلى أعلى مستويات الكمال الإنساني مثل الأنبياء والأئمة والأولياء يقول في دعواته: «إلهي عرّفتني نفسك فاستغنيتُ بها عن جميع خلقك، وعزّتك وجلالك لو كان رضاك في أن أقطع إرباً إرباً وأقتل سبعين قتلةً بأشدّ ما يقتل به الناس لكان رضاك أحبّ إليّ» [العالمي، مستدرك الوسائل، ج 7، ص 50].

وعلى الرغم أن الدعاء لم يشر إلى طلب لذة معيّنة، لكنّه بطريقة ما يحصل الإنسان على رضى الله وحبّه له، وفي الواقع فإنّ هذا الحبّ هو أصل اللذة وحقيقتها؛ لأنّه في هذه المرحلة يصل الإنسان الذي تحلّى عن كلّ الملذّات المادية إلى حقيقة الكمال، فلا يعمل لتحقيق اللذة المادية، ولا يسعى إلّا إلى اللذة التي تتحقّق في ظلّ رضى الله تعالى. [مصباح يزدي، خودشناسی برای خودسازی، ص 33-38]

فحقيقة اللذة بكونها من الكيفيات النفسانية أعمّ من أن تكون حسّية؛ لأنّ النفس من الجواهر التي تعقل ذاتها وتصحب كمالاتها معها حين تجرّدها عن البدن، والقرآن الكريم يخاطب الإنسان بهذه الحقيقة كما جاء في قوله ﷺ: «يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً» [سورة الفجر: 27 و28]. ويراد بالنفس هنا: الروح الإنسانية، المؤمنة، المخلصة، العاشقة لله تعالى، لتدخل في صفّ المقربين عند الله، بمعناها الروحي والمعنوي، وهذا يمثل نهاية السعادة التي توجب أعلى درجات اللذة.

أمّا موقف الشريعة بالنسبة إلى طلب اللذة فهو أمر مسلّم به، وقد أمر الدين بطلب اللذة الحقيقية، سواءً كانت حسّية أو عقلية؛ لأنّ حكم طلب اللذة هو أمر فطري قبل أن يكون عقلياً وشرعياً. والأحكام الفطرية هي من الأحكام الأولية التي توجّه الإنسان نحو كمالاته الأولية مثل حبّ الاستطلاع وحبّ الخير والكمال والمعرفة الدينية. فيمكن القول بأنّه لأجل هذا ذهب بعض أتباع مدرسة أصالة اللذة إلى أنّ كون الإنسان طالباً للذة ومتجنباً للألم ليس أمراً اختياريّاً، بل هو أمر تكويني. وذهب بعضهم الآخر إلى أنّ الفطرة هي معيار الفعل الأخلاقي، باعتقادهم أنّ منشأ حكم الفعل الأخلاقي هو المدركات الفطرية. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 220]

والقرآن الكريم لم ينكر ولم يستنكر وجود غريزة طلب اللذة، بينما بنى عليها تعاليمه واستخدمها في المناهج التربوية في جميع الموارد التي توصل إلى السعادة الحقيقية. لقد استفاد القرآن الكريم تعابير مثل السعادة والفلاح والفوز وما شابه ذلك، فعلى كلّ إنسان أن يخضع لتعاليمه لكي يصل إلى أهدافه المنشودة. لقد صرّح القرآن الكريم في بعض آياته بذكر كلمة اللذة كالنتيجة والثواب للصالحين، وهذا يعني أنّه يمكن للذة أن تكون جزءاً من الآليات والمكوّنات التربوية في سبيل العمل الصالح، وقد أمر القرآن الكريم بتجنّب ما يؤدّي إلى الشقاوة الأبدية، وذمّ طلب اللذة سريعة الزوال أي المادية والدنيوية، التي

تمنع من الوصول إلى اللذة الحقيقية الثابتة يعني الآخروية، ثم دعا القرآن الكريم إلى لزوم ترجيح اللذة الآخروية على الدنيوية. ﴿بَلْ تُؤْثِرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى﴾ [سورة الأعلى: 16 و17].

إذن طلب اللذة بصورة عامة يحكم عليه بالإباحة، ولكن إذا اقترنت بالقرب الإلهي يمكن أن يحكم على طلبها بالوجوب، وهنا نشير إلى بعض الأمور المتعلقة ببحث اللذة في الإسلام ومنها:

1- التشكيك في اللذة

هناك مراتب تشكيكية في تحصيل اللذة، وإن ملاك التشكيك في اللذة وإختلاف مراتبها هو النفس وقواها وتبعية اللذة للوجود عند الفلاسفة، أمّا من حيث قوى النفس، فدرجات اللذة ومرتبتها تابعة للقوى المدركة للنفس، فحيث تتفاوت القوى في الشدة والضعف، وفي الكيف والكم، فاللذة أيضاً تتبع هذه القوى وتتفاوت في الشدة والضعف والكيف والكم. فكلما ارتفع مستوى الإدراك ارتفعت معه درجات اللذة كذلك. والتشكيك في اللذة ومرتبتها يبدأ من أدنى مراتب الإدراك وهو الإدراك الحسي إلى أعلى مراتب الإدراك وهو العقلي والشهودي. فهناك الذات الحسية المنبثقة من القوة الحسية أي الحواس الخمس (الباصرة واللامسة والذائقة والشمّة والسماعة)، ثم اللذة الخيالية واللذة الوهمية كلّها في مرحلة العلم الحسولي، ثم اللذة العقلية والشهودية الباطنية تتفاوت في مراحل العلم الحسولي، وهي أشد وأقوى من بقيّة الذات المذكورة. [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 109]

وهناك لذة أخرى تحت عنوان البهجة، وهي اللذة الروحية التي تختص بالأرواح والعقول في عالم المجردات، فالنفس الناطقة تتوجّه إلى كمالاتها القيمة التي تناسبها وتستحقّها بعد تجرّدها عن البدن، فالإطلاع على هذا الكمال يكون سبباً لإيجاد الرغبة والشوق الشديد للنفس لتسعى وراء كمالاتها. إنّ هذه اللذة هي أقوى وأشدّ من اللذة الحسية والعقلية؛ لأنّ النفس في هذه المرتبة تدرك كنه الأشياء وحقيقتها بواسطة اتّصالها بعالم العقول. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 359]

وأما من حيث تبعية اللذة للوجود، فإنّ اللذة من الكمال وكلّ كمال أمر وجودي، فاللذة من الكمالات الوجودية. وقد ثبت في محله أيضاً أنّ للوجود مراتب ودرجات، وأوّل مرتبة في بداية الوجود بعد المبدأ الأوّل هو عالم العقول والمجردات، وتتنازل إلى آخر مرتبة الهيولي. فاتّحاد اللذة مع الوجود يكون في جميع هذه المراتب. [ابن سينا، المباحثات، ص 41؛ الملا صدرا، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 91]

ومن الأسباب التي أدّت إلى البحث حول اللذة والمسائل المرتبطة بها إثبات نوع من السعادة والشقاوة الأبديين بعد تجرّد النفس عن البدن؛ لأنّه يوجد من يتصور أنّ اللذة من الأمور المادية وتحصل للإنسان بواسطة بدنه، فبعد تجرّد النفس عن البدن لا معنى للذة والألم وكذلك السعادة والشقاوة الأبدية.

[مطهرى، مجموعه آثار، ج 7، ص 52]، وأما النصوص الدينية فلم تعد قوى النفس معياراً أو ملاكاً في تشكيك اللذة ومراتبها، ولا اعتبرت اللذة معياراً للفعل الأخلاقي، بينما عدّ الإيمان بالله والأعمال الصالحة وثوباً معياراً للفعل الأخلاقي ودرجات اللذة ومراتبها، وهذا ما صرّحت به بعض آيات القرآن الكريم [سورة آل عمران: 163؛ سورة الأنعام: 132؛ سورة الأنفال: 4؛ سورة الأحقاف: 19؛ سورة التوبة: 20؛ سورة الحديد: 10]، فثواب الجنة ورزقها منوط بأعمال صالحة وليس بمجرد امتلاك النفس وقواها، وكلّما ثقل ميزان الإنسان ارتفعت درجة جنته ولذا نأثها إلى مرتبة أعلى. ورأي الفلاسفة في جعل قوى النفس معياراً للتشكيك في اللذة ومراتبها لا يتعارض مع ما ذهب إليه القرآن الكريم؛ لأنّ القرآن الكريم ينظر إلى هذه القوى بوصفها وسيلة.

2- العلاقة بين السعادة واللذة

إنّ السعادة واللذة والشقاوة والألم بينهم علاقة ورابطة، بحيث كلّما وجدت السعادة كانت معها اللذة، وكذلك كلّما وجدت الشقاوة كان معها الألم ولا عكس. وقد يكون هناك لذة تمنع لذات أخرى أو ألم يمنع آلاماً أخرى، فمتى ما كانت اللذة لا تمنع الإنسان من أن ينال أعلى درجات اللذة، ولا تسبب ألماً آخر تتحوّل إلى سعادة، وكذلك كلّما يكون الألم مانعاً لأيّ نوع من أنواع اللذة فسوف يؤدي إلى الشقاوة. إذن بين السعادة واللذة والألم والشقاوة نسبة التلازم. إنّ اللذة والألم يدوران بين ما هو ملائم للطبع وما ليس كذلك، ومن هذه الجهة فالغريزة هي القوة المحركة نحوهما، وكذلك السعادة والشقاوة يدوران حول المصلحة والمفسدة، فالعقل هو القوة المحركة وراءهما. فكلّ من نال السعادة فقد نال اللذة القصوى، وليس كلّ من نال اللذة لقد نال السعادة القصوى، فاللذة الحسية التي تدعو إليها نزعة الأنسنة لا توصل إلى السعادة الأبدية.

والحاصل أنّ اللذة الحقيقية تشكّل الكمال الحقيقي للإنسان لذلك فطر الله تعالى الإنسان على طلب اللذة، فالمطلوب بالأصالة للإنسان هو الكمال الحقيقي الذي ينتج اللذة الحقيقية، وأما اللذات الأخرى هي مطلوبة بالغير لأنّها لا توصل إلى الكمال الحقيقي؛ ولذلك يدعو القرآن الكريم إلى القيام بالأعمال الصالحة مع ذكر نتائجها اللذيذة في الدنيا والآخرة [انظر: سورة آل عمران: 148؛ سورة يونس: 64]، وكثير من الآيات الأخرى المذكورة في القرآن الكريم تشير إلى هذه الحقيقة.

تاسعاً: نقد أصالة اللذة في نزعة الأنسنة من منظور الرؤية الدينية

كلّ من المدارس الإنسانية والمادية وعلى رأسها نزعة الأنسنة تتحدّث عن حقوق الإنسان وحرّياته، وتهدف إلى تكريم الإنسان ورفعته إلى أسمى الدرجات في الكمالات، وفي هذه المسألة لا تختلف الإديان وعلى رأسها الإسلام. وقد تقدّم البحث عن موقف هاتين المدرستين؛ أي المادية الإنسانية، والإلهية

الدينية، فهنا سوف نقارن بينهما ثم نقد مدرسة أصالة اللذة في نزعة الإنسنة على أساس الرؤية الكونية الإلهية وبالأخص الإسلام. ولكي يتضح هذا المطلوب يجب أن نقارن بين هاتين المدرستين على أساس الموضوعات العلمية والمشاركة بينهما، خصوصاً تلك التي تدور حول الإنسان وخالقه، وهي:

1- من منظور مباحث الوجود

إن المدارس التي تتبنى الرؤية الكونية المادية - ومنها نزعة الإنسنة وأصالة اللذة - تعتقد بأن الوجود يساوق المادة، فيعتبر الشيء موجوداً إذا كانت مادة مشتملة على الأبعاد الثلاثة. وإن المادة أزلية وأبدية وغير مخلوقة ولا تحتاج إلى العلة، وكل ما يرى من ظواهر الكون وجدت نتيجة التنقلات في ذرات المادة والتفاعل فيما بينها. حصيلة هذا الاتجاه هو إنكار وجود الله - لأنه موجود غير مادي - وإنكار كل ما وراء الطبيعة. فلا يبقى هناك موجود على وجه الأرض يستحق الأصالة والقداسة إلا الإنسان، فصار الإنسان هو محور العالم وما فيها في مقابل محورية الله تعالى. [مصباح يزدي، تعليم الفلسفة، ج 2، ص 23]

في حين يرى القرآن الكريم أن الله ﷻ هو الأصل والمحور في نظام الوجود، بحيث لو فرض عدمه تعالى يستلزم عدم نظام الوجود بأكمله؛ لأنّ تسلسل المعلولات بدون العلة الموحدة لا يتحقق أيّ موجود في ساحة الوجود؛ ولهذا السبب ربّما لم يستعمل أيّ كلمة بمقدار كلمة "الله" في القرآن الكريم. ويؤكد هذا الكتاب على وجود الله الخالق والحكيم الذي خلق كل شيء على أحسن وأفضل وجه ممكن، قال تعالى: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة السجدة: 32]. وهذا دليل واضح على أنّ النظام التكويني والتشريعي تحت قدرة الله تعالى وسيطرته على نظام الوجود بأكمله، من جملتها الإنسان، وليس النظام تابعا لأميال الإنسان ورغباته كما تدّعيه مدرسة الأنسنة. وإنّ الله تعالى لا يكتفي بإعطاء الوجود لمخلوقاته، بل يرزقهم من الأموال والبنين والثمرات، ويقوم بهدايتهم وتربيتهم وتوجيههم نحو كمالهم، وهذا ما أثبتته موسى عليه السلام في مناظرته مع فرعون: ﴿قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَا مُوسَى * قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [سورة طه: 49 و50].

والحاصل أنّ كون الله أصل الوجود ومحور كل شيء هو أهمّ ركن من أركان دين الإسلام ومنهجيته لإثبات وجود جميع ظواهر المخلوقات وبواطنها بما فيه الإنسان، فالله تعالى هو أصل الوجود ومحور النظام التكويني والتشريعي، وإنّ موجودات العالم غير منحصرة بالمادة، وإنّ الموت لا يدلّ على نهاية حياة الإنسان، بل يدخل الإنسان في مرحلة أخرى في الحياة بعد موته. وبما أنّ الحياة في ذلك العالم أبدية فلا يمكن مقارنتها بالحياة الدنيوية.

فإنّ الأنسنة مع رؤيتها الكونية بأنّ الإنسان هو محور شؤون العالم باعتماد عقله فحسب، ولكّنها بخلاف ما تدّعيه وبخلاف شعاراتها الخلابة المغرية، تحون الإنسان والإنسانية وتقوده إلى الجهل، ثم إلى

الكفر والضلالة والهلكة. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 19 ص 412]

2- من منظور معرفة الإنسان

وفق تعاليم القرآن الكريم فإنّ للإنسان مقامًا ومكانةً وشرَفًا عظيمًا؛ لأنّه خليفة الله ووارثه وحامل أمانته إلى عباده على وجه الأرض: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 31]. وعلى رغم كلّ هذا لم يعتبر الإنسان أصل الوجود ومحوريته كما ذهبت إليه مدرسة الأنسنة، بل الإنسان وجد عن طريق الفيض الإلهي وله مكانته العليا من بين المخلوقات. وإنّ حقيقته ليس ببدنه الملموس؛ إذ بالإضافة إلى البدن، يمتلك الإنسان الروح المجرد الذي يشكّل أصل هويّته وإنسانيته، وبه تتعلّق السعادة والشقاوة الأبدية.

وكذلك توجد رغبات وأهواء المختلفة في الإنسان، إذا لم يتم رعاية الاعتدال في إشباعها فسوف تؤدّي إلى هلاك الإنسان، فيصبح عبدًا لشهواته الحيوانية؛ ولهذا السبب فالإنسان يحتاج إلى إرشاد من أعلى موجود - أي الله ﷻ، صاحب الكمال اللامتناهي، فالواقع أنّ الإنسان في الرؤية الدينية وبخلاف نزعة الأنسنة يفكر في تحقيق سعادته الحقيقية والنهائية في ظلّ اتباع الرسل والأنبياء الذين بعثهم الله تعالى، والمعلّم الأوّل الذي يعلم الإنسان ليجتنب عن ربّه ويتّبع رسله هو الفطرة.

3- من المنظور المعرفي

تقدّم آنفًا أنّ الهدف النهائي للإنسان هو الوصول إلى السعادة الأبدية والقرب الإلهي، أمّا السؤال الأساس في هذا المجال هو: هل يمكن للإنسان أن يصل إلى هذا الهدف بالاعتماد على عقله فقط كما تقول نظرية الأنسنة؟ وهل يمكن أن يستغني عن تعاليم الأنبياء والرسل؟ لقد أجاب القرآن الكريم عن هذا السؤال بالنفي، وقال إنّ الإنسان في بداية ولادته وعلى الرغم من امتلاكه للعلم الحضوري عن نفسه، إلّا أنّه ليس له علم حصولي عن العالم وما يجري حوله؛ ولهذا جعل الله ﷻ أدوات العلم والمعرفة للإنسان ليسهل له الحصول على العلم الحصري: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78]. ولكن المعرفة التي يحصل عليها الإنسان بمساعدة هذه الأدوات لا تكفي لمعرفة الطريقة الدقيقة للسعادة، وكيفية الحصول عليها. [انظر: الطباطبائي: تفسير الميزان، ج 2، ص 222]

إذن فالإنسان بحاجة إلى طرق الأخرى لنيل المعارف التي توصله إلى السعادة الحقيقية، وهذا الطريق هو الوحي الذي يربط الإنسان بخالقه عن طريق الرسل والأنبياء لأجل هدايته. أمّا نظرية الأنسنة فإنّها حينما حدّدت حقيقة الإنسان في حدود الطبيعة المادّية، وأنّ ليس للإنسان حقيقةً وراء وجوده الطبيعي، ورفضت قدرة الإنسان للوصول إلى العلم والمعرفة غير المادّية، فذهبت إلى أنّ إمكان المعرفة يتوقّف على

الأدوات الظاهرية والحسّية ولا غير، فالمعطيات الحسّية هي التي توصل إلى حقيقة المعرفة وسعادة الإنسان، فالعقل الأداتي والحواس الظاهرية تكفي للإنسان أن يعتمد عليها في جميع شؤونه.

ونتيجة هذه النظرية هو عجز الإنسان عن فهم الحقائق الماورائية التي تدخل في معرفة طرق تحقيق السعادة، بل تحدّد عقل الإنسان بالاستفادة منه في الأمور المادّية الدنيوية، وتبعده عن حقيقة وجوده المجرّدة، فتنزله إلى مستوى الحيوانية، إذن فالإنسان يفتقر إلى خالقه بتمام وجوده وطرق تحصيل سعادته الأبدية.

4- من منظور الأخلاق

إنّ الأنسنة الحديثة تنكر كون القيم الأخلاقية كمالات مكتسبة خارجة عن حقيقة الإنسان، بل تعتبرها كجزء من طبيعة الإنسان. وبعبارة أخرى، ترى هذه النظرية أنّ رغبات الإنسان وميوله هي المصدر الوحيد للقيم الأخلاقية، ووظيفتها الوحيدة أن تكون في خدمة الإنسان وأهدافه؛ لأنّ الميول والرغبات هي القوى الطبيعية في حقيقة الإنسان وطبيعته، وهي التي تدفع نحو اللذة وقيام بالأفعال المنتجة للذة، وهذا دليل على أنّ منشأ القيم الأخلاقية جزء في حقيقة الإنسان. وهذا يعني أنّ القضايا الأخلاقية خاضعة للفهم الإنساني. وبما أنّ محورية الإنسان هي ملاك القيم، فالأحكام القيمية للخير والشرّ، الحسن والقبح تعبّر عن مشاعر الإنسان ورغباته.

ولكن من وجهة نظر تعاليم الإسلام فإنّ الله تعالى باعتباره محور نظام الكون والخلق، فهو أيضاً محور نظام التشريع والقيم كلّها؛ ولهذا نرى في آيات القرآن الكريم ما يشير إلى أنّ تنظيم القيم الإنسانية والأخلاقية يكون على أساس الحكمة الإلهية. ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سورة الجمعة: 2].

فالقيم الأخلاقية والإنسانية ليست خاضعة لرغبات الإنسان وأهوائه، ولا هي تابعة لحواسه التي تقع في حدود عالم الطبيعة، بل القيم مبنية على أساس التعاليم السماوية التي توضّح علاقة الإنسان مع المخلوقات الأخرى في العالم وتأثير أفعاله عليها. وكذلك العلاقة بين الإنسان وأفعاله وتأثير هذه الأفعال على حياته الأبدية وسعادته في عالم الآخرة.

نعم، الإسلام أعطى أهميّة للذة واعتبرها منشأ لأفعال الإنسان، ولكن مع وجود فرق كبير عن ما ذهب إليه أتباع مدارس أصالة اللذة. وبعبارة أخرى، إنّ اللذة أحد معايير القيم في الإسلام، ولكنها تختلف تماماً عن تفسير أتباع مدرسة أصالة اللذة التي تجعلها هي القيمة الوحيدة، فتعاليم الإسلام تؤكد وجود خاصية متميزة للذة كونها أبدية ومعنوية، وليس لذات حسية أو خيالية وحسب. كما ترى أنّ

حقيقة اللذة التي هي منشأ القيم هي نفس العلاقة التي تربط الإنسان بخالقه ومحبوبه، فإنَّ العلاقة المتبادلة بين الإنسان وخالقه هي التي لها القيمة. ومن ناحية أخرى توجد علاقة وتلازم وثيق بين اللذة والكمال؛ لأنَّ اللذة أمر وجودي وكلَّ أمر وجودي فهو كمال؛ لهذا فإنَّ اعتبار اللذة الحسِّيَّة معيار الفعل الأخلاقي كلام غير تامٍّ، لا يمكن اعتبار كلَّ فعل صدر من الإنسان نتيجة طلب اللذة أخلاقيًّا، بل لا بدَّ أن يضاف على اللذة الأحكام الفطرية، والعقلية والشرعية التي تقوم القيم الأخلاقية. وإنَّ التلذُّذ بالأعمال الصالحة لا يتعارض مع فعلها لرضا الله تعالى؛ لأنَّه عين الكمال والسعادة. [مصباح يزدي، پيش نیازهای مدیریت اسلامی، ص 201]

الخاتمة

إنَّ الاعتقاد بأصالة اللذة في نزعة الأنسنة تتشكّل من نظريتين مزدوجتين تدور حول الإنسان، حيث تعتقد نظرية الأنسنة بمحورية الإنسان في مقابل الله، وهذا يعني أنَّ الإنسان موجود قائم بذاته بلا حاجة إلى أيّ خالق. وهذا القيام بالذات يدلّ على كرامة الإنسان وقدرته ومكانته العالية، وبه استطاع أن يؤمّن سعادته الدنيوية اعتماداً على العقل التجريبي. أمّا مدرسة أصالة اللذة فتعتقد بأنّ سعادة الإنسان التي ذكرت من قبل نزعة الأنسنة هي اللذة ولا غير؛ لأنّ سعادة الإنسان تكمن في ميزان تراكم اللذة الحسية. فاللذة حسن في حدّ ذاتها ومطلوبة لذاتها، وهي لمنزلة العلة الغائية والفاعلية، وبهذا اعتبرت هي المعيار للفعل الأخلاقي.

ولكن الحقيقة أنّ المحورية في الفكر الديني هي لله تعالى، وكون الإنسان عبداً له لا ينافي كرامة الإنسان، بل يتحقّق التكريم الحقيقي للإنسان مع الاعتقاد بالله والتعبّد له، فالإنسان من وجهة نظر القرآن الكريم فقير في حدّ ذاته لموجود غني في ذاته وهو الله تعالى، وإنّ هذا الفقر الذاتي للإنسان فيه دلالة على أنّ كلّ ما يملكه ابتداءً من حقيقة وجوده إلى ما يملكه من الكرامة والقدرة والفضائل ليس من ذاته كما تدّعيه أصالة اللذة ونزعة الأنسنة، بل كلّ ما للإنسان من حيث منشئه وما يملكه من الرزق، كلّ من الله تعالى.

قائمة المصادر

القران الكريم.

نهج البلاغة.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، موسسه مطالعات اسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1381 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، دفتر نشر الكتاب، 1403 هـ.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء: الطبيعيات، النفس، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم المقدسة، الطبعة الثالثة، 1404 هـ.

ابن فارس، معجم اللغة العربية، دار الفكر، بيروت، 1979 م.

أحمدي، علي أكبر: الحداثة عند كانط في رحاب آراء الشيخ مرتضى مطهري، ترجمة: أسعد مندي الكعبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى، 2017 م.

أرسطو، علم الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة أحمد لطفي، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى.

بدوي، عبد الرحمن، أرسطو.. في النفس، دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية.

افلاطون، كتاب فيليبس، ترجمه محمدحسن لطفي ورضا كاوياني.

حسن زاده آملي، حسن، شرح الإشارات والتنبيهات، بستان كتاب، قم، 1383 ش.

المطهر الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، قم، 1986 م.

الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد في شرح منطق التوحيد، تصحيح وتعليق: محسن بيدار فر، بيدار، قم، 1383 ش.

الطوسي، الخواجه نصير الدين، تلخيص المحصل، ناشر: انتشارات دانشگاه تهران، 1981 م.

الطوسي، الخواجه نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نشر البلاغة.

الرازي، محمد بن زكريا، الطب الروحاني، تحقيق محسن مهدي، دانشگاه تهران، الطبعة الأولى، 1378 ش.

السهورودي، يحيى بن حبش، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، موسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، چاپ دوم، 1372 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981 م.

الرازي، فخر الدين، المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعيات، انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، 1411 هـ.

فيري، لوك، الإنسان المؤله أو معنى الحياة، ترجمة: د. محمد هشام، أفريقيا الشرق، 2002 م.

- لاهیجی، عبدالرزاق، شوارق الإلهام، انتشارات مهدوی، اصفهان.
- مصباح یزدی، محمدتقی، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، 2015م.
- مصباح یزدی، محمدتقی، دروس في العقيدة الإسلامية، المشرق للثقافة والنشر، ط 1، 1428 هـ.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، انتشارات فیروزآبادی، قم، 1408 هـ.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، المبدأ والمعاد، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران، چاپ اول، 1354ش.
- صدر المتألهین، محمد بن إبراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، دار إحياء التراث، بیروت، 1981م.
- الموسوي، روح الله، الإنسان بین المعتقد الديني والأنسنة، مؤسسة الدلیل، 2019م.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، رساله نفس، دانشگاه بوعلی سینا، همدان، 1383 ش.
- امید، مسعود، درآمدی بر فلسفه اخلاق از دیدگاه متفکران مسلمان معاصر ایران، موسسه تحقیقاتی علوم اسلامی - انسانی، تهران، 1381 ش.
- برن زان، فلسفه ابیکوری، ترجمه ابوالقاسم حسینی، شرکت سهامی کتاب های جیبی، تهران، 1381 ش.
- بریه امیل، تاریخ فلسفه در دوره انتشار فرهنگ یونانی و دوره رومی، ترجمه علیمیراد داودی، دانشگاه تهران، چاپ دوم، 1385 ش.
- بوکهارت، یاکوب، فرهنگ رنسانس در ایتالیا، ترجمه محمدحسن لطفی، طرح نو، چاپ سوم، 1399 ش.
- بیات، عبدالرسول، فرهنگ واژه ها، مؤسسه اندیشه و فرهنگ دینی، قم، چاپ دوم، 1381 ش.
- بنتام، جرمی، گفتارهایی در باب دولت، 1776 م.
- بنتام، جرمی، دفاع از رباخواری، 1790 م.
- بنتام، جرمی، مقدمه ای بر اصول اخلاق و قانون گذاری، 1780 م.
- صانعپور، مریم، نقدی بر معرفت شناسی اومانستی، کانون اندیشه جوان، تهران، 1389ش.
- معلمی، حسن، فلسفه اخلاق، پژوهشگاه بین المللی المصطفی، 1394 ش.
- کالینسن، دایانه، پنجاه فیلسوف بزرگ، ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، عطائی، 1380 ش.
- جوادی آملی، عبدالله، نسبت دین و دنیا، اسراء، قم، چاپ دهم، 1381 ش.
- چارلز کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال الدین مجتبی و اسماعیل سعادت، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، 1388 ش.
- شجاعی زند، علی رضا، عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، باز، 1381 ش.

- رحيمي، عليرضا: سير تحول اندیشه و تفکر عصر جدید در اروپا، انتشارات علمی، 1370 ش.
- طباطبایي، محمدحسین، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 1378 ش.
- راسل، جهانی که من می شناسم، ترجمه: روح الله عباسی، جامی، چاپ یکم، 1400 ش.
- فوگل، اشپیل، تمدن مغرب زمین، ترجمه محمدحسین آریا، امیرکبیر، چاپ یکم، 1380 ش.
- فروغی، محمدعلی، سیر حکمت در اروپا، البرز، چاپ چهارم، 1383 ش.
- کاپلستون، فردریک، تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین محبتوی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، چاپ چهارم، 1380 ش.
- لوچانو، دکرشنزو، فیلسوفان بزرگ یونان باستان، ترجمه عباس باقری، نشر نی، چاپ یکم، 1384 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، به سوی خودسازی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ چهارم، 1384 ش.
- مصباح یزدی، مجتبی، فلسفه اخلاق، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ یکم، 1378 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، نقد و بررسی مکاتب اخلاقی، تحقیق و نگارش احمدحسین شریفی، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ پنجم، 1384 ش.
- مصباح یزدی، محمدتقی، دروس فلسفه اخلاق، انتشارات اطلاعات، چاپ نهم، 1393 ش.
- مصباح، مجتبی، بنیاد اخلاق، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1390 ش.
- مور، جرج ادوارد، مبانی اخلاق، ترجمه غلامحسین توکلی و علی عسکری یزدی، انتشارات پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، چاپ سوم، 1385 ش.
- هملین، دیوید والتر، تاریخ معرفت شناسی، ترجمه شاپور اعتماد، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، 1374 ش.

Refrence

- Abbagnano, Nicola Humanism, in *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards, New York, Macmillan and Free Press 1972.
- Aristippus the Elder History of Western Ethics.
- Aristotle, *Metaphysics*, translated by W. D. Ross CD World's Greatest Classic Books
- Ayer. A. J, *The Humanist Outlook, Towards a Scientific Humanist Culture*, London, Pemberton 1968.
- Bentham Jeremy, *An Introduction to the Principles of morals legislation* New Edition published 1823
- Bentham Jeremy, *Defense of Usury*, published 1816 London

- Bentham Jeremy: A Fragment on Government, oxford press, 1891
- Brandt R. B. Hedonism in the Encyclopedia of Philosophy Paul Edwards, New Macmillan Publishing Co. 1972
- Davies, Tony (1997), *Humanism*, London and New York, Routledge
- Edwards, Paul (ed.), The Encyclopedia of Philosophy, Band 3, New York, Macmillan, 1967.
- Gold worth, Ammon (ed.) a table of the Springs of Action, In Deontology, Collected Works of Bentham, Oxford 1938.
- Hume, David, An Enquiry concerning the Principles of Morals, Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford, A Critical Edition 2006.
- Hitchcock, James: *What is Secular Humanism?* Ann Arbor, Michigan, Servant Book 1982.
- Luik, John Humanism, in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London and New York, Routledge 1998.
- McDowell, Josh & Don Stewart *Handbook of Today Religions: Understanding Secular Religion*, San Bernadino, California 1982
- McGrath, Alister E. *Reformation Thought An Introduction*, Oxford UK & Cambridge US, Blackwell 1999.
- Mill, John Stuart, On Liberty, Considerations on Representative Government, edited with an introduction by R.B. McCallum, Oxford 1946 .
- Webster Merriam, Merriam-Webster's Collegiate® Dictionary, U.S.A, Merriam-Webster, Incorporated, 8th edition, 2005.