Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

Religious Pluralism: Principles and Foundations, Reviewing and Criticism

Mustafa Azizi
Assistant Professor in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.
E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Summary

Religious pluralism is based on cognitive foundations and intellectual principles, as well as on social roots that should be focused on. Religious pluralism cannot be criticized and evaluated without taking these factors into consideration. These cognitive foundations are Kant›s theory, religious experience, philosophical hermeneutics, the history of religion, and the non-realism in religious language. There are also social reasons that have led to the emergence of religious pluralism, such as disputes, conflicts, and bloody wars between the followers of Christian denominations, especially between the followers of the Protestant denomination represented by Martin Luther and John Calvin, and the followers of Catholicism. It is noteworthy that the exclusive vision in Christianity played an important role in presenting the «theory of religious pluralism». The theory of religious pluralism suffers several problems; for it relies on Emmanuel Kant›s interpretations about the knowledge of reality (noumenon) and the appearance (phenomenon), which is a flawed foundation. It also suffers from a confusion between two levels of religious pluralism: the level of authenticity and truthfulness, and the social level and peaceful coexistence, and the falling into «relativism.» In this article, we have discussed the intellectual and social roots and foundations of religious pluralism, and then criticized and evaluated them according to the intellectual and logical standards in light of the rational-analytical method.

Keywords: religious pluralism, Kant›s cognitive theory, John Hick, exclusive theory, relativism, religious experience.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.1-32

Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023

Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

©the author(s)

التعدّدية الدينية.. المبادئ والمرتكزات.. عرض ونقد

مصطفى عزيزي
أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، إيران. البريد الإلكتروني:
البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تعتمد التعدّدية الدينية على أسس معرفية ومبادئ فكرية، وكذلك تبتني على جذور اجتماعية ينبغي تسليط الضوء عليها؛ إذ لا يمكن نقد التعددية الدينية وتقييمها من دون أخذها بنظر الاعتبار. وهذه الأسس المعرفية هي: نظرية كانط المعرفية، والتجربة الدينية (Religious Experience)، والهرمنيوطيقا الفلسفية، وتاريخية الدين، واللاواقعية في اللغة الدينية. وثمّة أسباب اجتماعية أدّت إلى نشوء التعددية الدينية، كالمنازعات والتناحر والحروب الدامية بين أتباع المذاهب المسيحية، خاصّةً بين أتباع المذهب البروتستانتي الذي يمثّله مارتن لوثر (Martin Luther) وكالفن (John Calvin)، وبين أتباع الكاثوليكية. الملفت للنظر أنّ الرؤية الحصرية في الديانة المسيحية لعبت دورًا مهمًّا في طرح «نظرية التعدّدية الدينية». تعاني نظرية التعدّدية الدينية من عدّة إشكاليات: إذ تعتمد على تفسيرات إيمانويل كانط حول معرفة الواقع (نومن) والظاهر (فنومن)، وهذا المبنى خاطئٌ. وتعاني أيضًا من الخلط بين مستويين من التعدّدية الدينية وهما: مستوى الحقّانية والصدق، والمستوى الاجتماعي والتعايش السلمي، والتورّط في «النسبية» (Relativism). قمنا في هذه المقالة بعرض الجذور والأسس الفكرية والاجتماعية للتعدّدية الدينية، ومن ثمّ نقدها وتقييمها وفق الموازين والضوابط العقلية والمنطقية في ضوء المنهج العقلي ـ التحليلي.

الكلمات المفتاحية: الكلمات المفتاحية: التعددية الدينية، نظرية كانط المعرفية، جون هيك، النظرية الحصرية، النسبية، التجربة الدينية.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 1 - 32
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

لا شكّ في أنّ هناك أديانًا متعدّدةً ومذاهب متكثّرةً، لها أتباع يدافعون عنها في العالم، وقد ساعدت حركة العولمة وتطوّر التقنيّات وشبكات التواصل الاجتماعي في معرفة تلك الأديان وتعاليمها وعقائدها بأسهل الطرق، ومن يقم بدراسة مقارنة للديانات المختلفة كالإسلام والمسيحية واليهودية والهندوسية والبوذية والسيخية وغيرها، يجد أنّ هناك تعارضًا وتنافيًا واضحًا في بعض تعاليمها ومعتقداتها، على سبيل المثال تعتقد بعض الديانات بالتثليث، وبعضها بالثنوية، والأخرى بالتوحيد، وكلٌّ يدّعي أنّه يمتلك الحقّ المطلق ويحتكره لنفسه، ويرى أنّه هو الّذي يحقّق السعادة الحقيقية للإنسان، وهو سبب النجاة والفلاح في الآخرة فحسب دون غيره من الأديان، والأسئلة الرئيسة المطروحة في هذا المجال هي: كيف يمكن تفسير كثرة الأديان وتعدّدها؟ وكيف يمكن تقييم ذلك؟ وهل جميع الأديان على الحقّ والصواب المحض وتطابق تعاليمها الواقع؟ وهل كلّها تضمن السعادة والنجاة والفلاح للبشرية؟ وهل يمكن التعايش السلمي والتعامل الإنساني مع أتباع سائر الأديان؟

من جهة أخرى يعتقد بعضهم أن الحروب الطاحنة التى تحدث في العالم بين أتباع الديانات المختلفة سببها الرئيسي حصر الحقّانية والصدق في ديانة واحدة، وتكفير أتباع سائر الديانات وتضليلهم، فعلينا أن ندرس هذا الادّعاء ونرى مدى صحّته ومصداقيته في ضوء الأدلّة العقلية والشواهد التاريخية. من جهة أخرى تترتّب آثار وتداعيات خطيرة على نظرية التعدّدية الدينية ينبغي الالتفات إليها ودراستها بشكل دقيق.

المطلب الأوّل: تحديد موضوع البحث

قبل كلّ شيء ينبغي تحديد محلّ النزاع ومساحة البحث بصورة دقيقة وشفافة؛ اجتنابًا من الوقوع في المغالطة والاشتباه؛ لذا نشير إلى عدّة نقاطٍ لتبيين الموضوع:

الأولى: المراد من «الكثرة والتعدّدية» في عنوان «التعدّدية الدينية» هو الكثرة والتعدّدية العرْضية، وليست كثرةً طوليةً، والمقصود من الكثرة الطولية هو أنّ هناك أديانًا متعدّدةً على مرّ التاريخ، ظهر كلّ واحد منها في فترة زمنية معيّنة، ثمّ نُسخ ذلك الدين، وجاءت بعده ديانة أخرى إلى فترة محدّدة معلومة، ثمّ نسخت بدين أكمل إلى أن وصل الأمر إلى ظهور دين الإسلام، وهو خاتم الأديان السماوية وأكملها.

هذه السلسلة الطولية من الأديان خارجة عن محلّ بحثنا في التعدّدية الدينية؛ لأنّ كلّ دينٍ من الأديان التوحيدية في عصر ظهوره وحضوره حقّ مطلق وصدق محض، فلا يعارضه دين

آخر، فهو حجّة معتبرة على أهل زمانه، وهذا هو المراد من الكثرة الطولية.

ولكنّ محلّ البحث في التعدّدية الدينية هو «الكثرة العرْضية» بمعنى: أنّ تعاليم جميع الأديان السالفة في زمان واحد كلّها صحيحة وصادقة وتوجب سعادة الإنسان ونجاته وفلاحه مع ما فيها من التعارض والاختلاف، لا أنّ كلّ ديانة في زمانها الخاصّ بها حقّة وصادقة، بل المقصود هو أنّه في عصرنا الراهن توجد أديان عدّة، وجميع هذه الأديان وتعاليمها تكون في عرضٍ واحدٍ صحيحةً وحقّةً وصادقةً، حتّى التعاليم المتعارضة للأديان جميعها حقّ، وتؤدّي إلى النجاة والفلاح والسعادة.

وبعبارةٍ أخرى أنّ هناك بعض القضايا المشتركة في جميع الأديان، وأنّ هناك قضايا مختلفةً ومتعارضةً فيها، فمحلّ البحث في التعدّدية الدينية أعمّ من المشتركات والمتعارضات في الأديان المختلفة.

إذن ليس الكلام في التعدّدية الدينية حول كثرة الأديان، وأنّ هناك في العالم أديانًا كثيرةً، وهذا من البدهيات التي لا تنكر، بل البحث يرتكز حول حقّانية ما يدّعيه كلّ دين.

الثانية: أنّ المقصود من «الأديان» في بحث التعدّدية الدينية ليس الأديان السماوية والتوحيدية فحسب، بل يشمل الأديان البشرية غير التوحيدية مثل الديانة الهندوسية والبوذية والسيخية وما شابه ذلك [انظر: هيك، فلسفة الدين، ص 165]، بل وحتّى يشمل المدارس الفلسفية الفكرية مثل الشيوعية والليبرالية وغيرها، إذ تتمظهر في قالَب الدين، وتدّعي أنّها على الحقّ المطلق وتنفي سائر الأديان والمدارس الفكرية.

الثالثة: مفردة «الحقّ» في اللغة بمعنى «ما يدلّ على إحكام الشيء وصحّته، فالحقّ نقيض الباطل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 15]، وكذا ورد بمعنى اليقين والثبوت والوجوب والصحّة والصدق والحظّ والنصيب [ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 49]، لكنّ المقصود من الحقّ في مبحث التعدّدية الدينية هو الصدق و«مطابقة الواقع»، فالذي يدّعي الحقّانية للأديان المتعدّدة يعنى أنّ جميع هذه الأديان مع ما لها من الادّعاءات المختلفة صادقة ومطابقة للواقع.

الرابعة: ينبغي التمييز بين ثلاثة مستوياتٍ من البحث عن موضوع التعدّدية الدينية:

1- المستوى المعرفي (الإبستمولوجي).

2- المستوى الاعتقادي أو الكلامي.

3- المستوى الأخلاقي أو الاجتماعي.

أمّا التعدّدية الدينية على المستوى المعرفي (Epistemological Religious Pluralism)، فتبحث عن «الحقّ والباطل» أو «الصدق والكذب» في الأديان المتعدّدة، وهل جميع الأديان على الحقّ ومطابقة للواقع، أو لا؟ فيرتكز البحث في المستوى المعرفي على الحقّانية والصدق والصواب للديانات المختلفة.

وأمّا التعدّدية الدينية على المستوى الاعتقادي والكلامي، فإنّها تبحث عن «النجاة» (Salvation) و«السعادة» و«الفلاح» في الأديان المتكثّرة، وهل أتباع الأديان المختلفة من أهل النجاة والسعادة والفلاح، أو أنّ السعادة والنجاة مختصّةٌ بمعتنقي دين خاصّ دون غيره من الأديان؟

وأمّا التعدّدية الدينية على المستوى الأخلاقي والاجتماعي، فهي تبحث عن «التعايش السلمي» و«حُسن التعامل» و«التسامح» مع أتباع سائر الأديان، فهل ينبغي التعايش السلمي والتعاطي الصحيح الإنساني مع المنتمين للأديان المختلفة، أو لا؟ بناءً على المستوى الأخلاقي والاجتماعي للتعدّدية، لا يجوز أن تمنع الادّعاءات والآراء المتعارضة في الأديان من التعايش السلمي بين أتباعها، بل يجب التركيز على القواسم المشتركة والعناصر المشتركة فيها، هذا النوع من التعدّدية الدينية يعرف ب «التعدّدية الدينية المعيارية» (Normative Religious Pluralism).

المطلب الثاني: مبادئ التعدّدية الدينية

تعتمد التعدّدية الدينية على أسسٍ معرفية ومبادئ فكرية فلسفية وأسس اجتماعية ينبغي تسليط الضوء عليها، ويمكن تصنيف هذه المبادئ والأسس على ستّة محاور نستعرضها فيما يلي:

المحور الأوّل: الأسس المعرفية للتعدّدية الدينية

لقد استلهمت «نظرية التعدّدية الدينية» مبادئها من نظرية كانط المعرفية، وتأثّرت بها أشدّ التأثّر، ويرى كانط أنّ صدق المعرفة هو المطابقة، ولكن ليس للواقع، وإنّما هو مطابقتها لشروط الذهن وقوانينه، فكلّ معرفة لا تخضع لشروط الذهن وقوانينه، فهي «ترنسندنتالية» (Transcendentalism)، أي متجاوزة الشروط والقوانين الذهنية.

وبعبارةٍ أخرى كلّ ما يريده كانط هو تحريض الفكر الإنساني على الانقلاب والتخلّي عن تبعية مدركاته للواقع، وجعل الفكر يدور مدار النظام الذهني بدلًا من أن يدور مدار الواقع؛ وذلك من خلال نظريته التي تدعو إلى فهم الأشياء على أساس النظام الذهني للإنسان. [Kant, Immanuel, The Cririque of Pure Reason, pp. 133-134]

وليس العكس؛ إذ جعل كانط «الواقعية التي تصنعها القوى الإدراكية للإنسان» محلّ «الواقعية المستقلّة عن الإدراك» في المعرفة البشرية. [انظر: كنط، نقد العقل المحض، ص 40]

والركيزة الأساسية في نظرية المعرفة لكانط، هي التفكيك والتمييز بين «الواقع كما هو في نفسه» (Noumenon)، وبين «الواقع كما يظهر لنا» (Phenomenon).

فللواقع حيثيّتان وجهتان: جهة في نفسه، وهي الواقع المستقلّ عن ذهن الإنسان، وجهة ظاهراتية (فينومينولوجية) وهي حصيلة تعامل الواقع مع ذهن العالِم.

الواقع من جهة الاستقلال عن ذهن العالِم أمر ثابت لا يتغيّر، ولا يمكن معرفته كما هو؛ لعجز أدواتنا المعرفية عن نيله وسبر غوره، ولكنّ الواقع من جهة ظهوره وتجلّيه للذهن، أمر متغيّر غير ثابت؛ لأنّ ذهن الإنسان متأطّر بأطر معرفية وحدود تاريخية ثقافية اجتماعية خاصّة، وتحيطها قبليات ومسبقات فكرية خاصّة، فهناك تعابير وتفاسير مختلفة لحقيقة واحدة بحسب تعدّد الأذهان والثقافات والخلفيات الفكرية. [نراقی، وحدت جوهری ادیان و پلورالیزم دینی، مجله کیان، شماره 28، ص 36]

ومن اللوازم المترتّبة على الفصل بين الواقع في نفسه (نومن) وبين ما يظهر ويبدو للذهن (فنومن)، هو أنّ إدراك الواقع المحض والتعبير عنه أمر محال وممتنع؛ فلكلّ إنسان تفسير وتعبير متمايز عن الواقع، وقد تكون التفاسير متناقضةً متعارضةً فيما بينها، ولا يحقّ لكلّ تفسير أن يخطّئ ويكذّب التفسير الآخر، فلا معيار بين تمييز الصحيح عن الخطإ، بل كلّ فهم وتعبير عن الواقع صحيح وصائب؛ لذا فإنّ التجربة الدينية للوصول إلى الواقعية المطلقة، وإن كانت في الواقع وفي مقام الثبوت أمرًا واحدًا ومشتركًا بين جميع الأديان، ولكنّ التفاسير والتعابير المختلفة عنها متعدّدة ومتكثّرة بتكثّر الخلفيات الفكرية والثقافية والاجتماعية الّتي يحظى بها كلّ ذهن من أذهان البشر [انظر: استیس، عرفان و فلسفه، ص 21]؛ لذا يقول جون هيك متأثّرًا بنظرية كانط:

«نحن لا نستطيع أن نتكلّم عن الواقعية المطلقة والغائية شيئًا، نستطيع أن نقول فقط إنّ الواقعية الغائية تعدّ أرضيةً لظهور الأشكال والأنواع المختلفة للتجارب الدينية، وهي وليدة الخلفيات الذهنية للإنسان، لا نستطيع أن نقول: إنّ الواقعية المطلقة متشخّصة (معيّنة) أو غير متشخّصة (غير معيّنة)، واحدة أو كثيرة، فعّالة أو منفعلة، جوهر أو عرض، خير أو شرّ، عادلة أم غير عادلة، فلا تنطبق هذه المفاهيم على تلك الواقعية (نومن) لا سلبًا ولا إيجابًا ... فلا يمكن أن نعدّ الواقعية المطلقة وجودًا أو إلهًا لدين خاصّ، ولا نستطيع أن نعبدها أو نتّحد بها، بل نحن ندرك ظهوراتٍ وتجلّياتٍ (فنومن) من تلك الواقعية، لا أن ننال وجودها وواقعها كما هي في الواقع. نحن أحرار في أن نختار ظهورًا أو تجلّيًا خاصًّا من تجلّيات تلك

الحقيقة المطلقة التي تتمثّل تارةً في إله واحد، أو آلهة كثيرة، أو برهمن (Brahman) أو نرفانا (Nirvana)، ونعبدهم؛ لأنّ هذا الاختيار مبنيٌّ على الظروف والبيئة الّتي نشأ فيها الإنسان وترعرع فيها».

[John Hick, Disputed Questions, pp. 177-178]

كما هو واضح من كلام جون هيك أنّه يفصل ويميّز بين الواقعية المطلقة أو الغائية في الواقع (نومن)، وبين ما يبدو ويظهر لنا (فنومن)، ويركّز جون هيك على أنّ جميع الأديان تجرّب واقعية مطلقة، ولكن يرجع اختلاف الأديان إلى الظروف الاجتماعية والخلفيات الفكرية والثقافية التي يحظى بها كلّ دين من الأديان، فكلّ دين يعبّر عن تلك الواقعية المطلقة بلفظ خاصّ مثلًا: (يهوه)، (الله)، (كريشنا)، (برهمن)، (نرفانا) وغيرها من التعابير.

[John Hick, God and Universe of Faiths, p. 140]

وبعبارةٍ أخرى: إنّ التجربة الدينية مبنيّة على افتراضات مسبقة وقبليات فكرية وخلفيات ثقافية تاريخية اجتماعية، فلا توجد تجربة دينية مبرّأة ونزيهة من هذه الخلفيات والقبليات، فكلّ إنسان يجرّب تلك الحقيقة الغائية المطلقة وفق ظروفه الفكرية والاجتماعية والثقافية، وبالتبع تختلف تجربته الدينية عن تجربة شخصٍ آخر، فهناك واقعية مطلقة واحدة، ولكنّ التعابير عنها متعدّدة ومتكثّرة وفق ما تظهر وتبدو لأذهان الناس.

ويحاول أن يجيب جون هيك عن سؤال رئيسي هو: هل نحن (أتباع الديانات المختلفة) نعبد إلهًا واحدًا، أو لا؟

للإجابة عن هذا السؤال يعتقد جون هيك أنّ هناك فروضًا واحتمالاتٍ متعدّدةً:

الاحتمال الأوّل: أنّ جميع الناس يعبدون إلهًا واحدًا، ولكن تحت عناوين وأسماء متعدّدة، فالمصداق واحد ولكنّ العناوين والأسماء مختلفة، وهذا الاحتمال يرفضه جون هيك، ويعتقد أنّ اختلاف الأديان لا ينحصر في الأسماء والعناوين، بل هناك اختلاف أعمق في الواقع.

الاحتمال الثاني: أنّ الله في المرحلة الأولى يتجلّى في إله اليهود، ثمّ يظهر في المرحلة الثانية في إله المسيحيين، وفي آخر المطاف يظهر في إله المسلمين.

وبتعبير آخر أنّ الله ظهر قبل ثلاثة آلاف سنةٍ في تاريخ اليهود، ثمّ تجسّد في النبيّ عيسى المسيح عليه السلام، وبعد مضيّ ستّة قرون تجلّى في الإسلام من دون تجسّد وحلول، فهناك ظهور وتجلٍّ طولي تحقّق عبر التاريخ، ويعتقد هيك بأنّ هذا الفرض مردود ومرفوض عند جميع الأديان.

الاحتمال الثالث: أنّ كلّ واحد من أتباع اليهودية والمسيحية والإسلام له تصوّر وتوصيف خاصّ للإله وفق ظروفهم وثقافتهم، ويرفض هيك هذا الفرض أيضًا، ويقول: إنّ الفجوة والاختلاف بين الأديان أعمق من هذا بكثير، فليست هناك هوية واحدة يمكن أن تُنتزع منها أوصاف وتوصيفات متعدّدة.

الاحتمال الرابع: هو القول بتعدّد الآلهة في الواقع؛ فإله اليهود مغاير لإله المسيحية حقيقةً، وإله اليهود والمسيحيين يختلف تمامًا عن إله الإسلام، ولكنّ هذا خلاف الضرورة؛ فكلّنا يعرف بأنّ هناك إلهًا واحدًا في الواقع وهو خالق الكون، وأنّه لا إله إلّا هو.

الاحتمال الخامس: مبنيّ على الرؤية الحصرية، وهو أنّ كلّ دين من الأديان يرى أنّ رؤيته وتصوّره للإله هو الحقّ والصواب وسائر الأديان على الباطل، ولا يخفى أنّ جون هيك يردّ «نظرية الحصرية»، ويعتقد بالتعدّدية.

بعد أن ذكر جون هيك هذه الفروض والاحتمالات ورفضها، يذكر إجابته على هذا السؤال وفق نظرية المعرفة الكانطية، وهو التمييز بين «الذات المطلقة في الواقع» الذي عبّر عنها كانط ب «نومن»، وبين «ما يظهر لنا وما يتجلّى وينكشف لنا» المعبَّر عنه ب «فنومن»، ويصرّ جون هيك على أنّ الحقيقة المطلقة الغائية واحدة، ولكنّ إدراك كلّ إنسان وتجربته لها يختلف باختلاف البِنية الذهنية والفكرية وما يحيط بكلّ إنسان من الظروف الاجتماعية والثقافية والتاريخية. [John Hick, God and Universe of Faiths, p. 140]

يقول أحد الحداثيّين في هذا المجال: «إنّ اختلاف الأديان الثلاثة - الإسلام والمجوسية واليهودية - لا يعدّ اختلافًا في دائرة الحقّ والباطل، بل اختلافٌ في المنظَر والرؤية فحسب، ولا تقتصر هذه الرؤية على الأتباع فقط، بل تشمل رؤية الأنبياء، فالحقيقة واحدة، ولكنّ هؤلاء الأنبياء الثلاثة ينظرون إليها من ثلاث زوايا، أو أنّ الحقيقة تتجلّى لهؤلاء الأنبياء الثلاثة على ثلاثة أنحاء ومن خلال ثلاث نوافذ؛ ولهذا قدّموا لنا ثلاثة أديان، وعلى هذا الأساس، فإنّ السرّ في اختلاف الأديان لا يكمن في اختلاف الظروف الاجتماعية أو التحريف الّذي طرأ على الأديان واستلزم ظهور دين آخر، بل بسبب التجلّيات المختلفة لله - تعالى - في عالَم الوجود، فكما أنّ عالَم التكوين متنوّع، فكذلك عالم التشريع متنوّع أيضًا». [سروش، الصراطات المستقيمة، ص 28]

النتيجة: لقد تركت نظرية كانط المعرفية أثرًا كبيرًا على «نظرية التعدّدية الدينية»؛ لأنّ كانط يعتقد بالدور الفعّال للذهن في تكوين المعرفة البشرية، وأنّ المقولات المركوزة في ذهن الإنسان تلعب دورًا مهمًّا في تكوّن المعرفة، فليست المعرفة وليدة عالَم الخارج فحسب، بل الذهن له تأثير كبير في إنشائها.

المحور الثاني: التجربة الدينية (Religious Experience)

وهي من المبادئ المهمّة للتعدّدية الدينية، وبناءً على التجربة الدينية يعدّ جوهر الدين والنواة المشتركة بين جميع الأديان «التجربةَ الدينيةَ» أو «التجربة العرفانية الباطنية» (Mystical experience)، فليس جوهر الدين ومقوّمه الأصولَ الاعتقادية، ولا الشريعة والمناسك العبادية، ولا الأمور الأخلاقية، بل يكمن جوهر الأديان في «التجربة الدينية الفردية»، فكثرة الأديان هي حصيلة الأحاسيس والتجارب الدينية المتنوّعة.

ومن جهةٍ أخرى، فإنّ عرضيّ الدين - في مقابل جوهر الدين - هو الميزات المختصّة بدين دون آخر، وبها يمتاز دين عن آخر، ولكنّ التجربة الدينية هي نوع من المعرفة الباطنية الشهودية التي تتعلّق بالأمر المقدّس وما فوق الطبيعة، بواسطة المرتبة الباطنية العميقة لروح المجرّب.

كان الفيلسوف الألماني شلاير ماخر (1767 - 1834) (Friedrich Schleiermacher)، واللاهوتي الألماني المشهور ردولف أتو (1869 - 1937) (Rudolf Otto)، يعتقدان بأنّ حقيقة الدين وجوهره الثابت هو التجربة الدينية، وعرّفها بأنّها: «إحساس الاعتماد المطلق الشامل على مبدإٍ أو قدرةٍ مغايرةٍ للعالم».

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 37]

والذين يدافعون عن التجربة الدينية يعتقدون بأنّ التجلّي الأعظم لجوهر الدين، قد تحقّق في الديانة المسيحية فحسب؛ لأنّ التجربة الدينية الحقيقية تتمثّل في «التجسّد الإلهي» في المسيح عليه السلام. [Muhammad Legenhausen, Islam and Religious pluralism, p. 15]

ويعتقد والتر ترنس إستيس ((Walter Stace أنّ اللباب والجوهر المشترك في جميع التجارب العرفانية يتمثّل في السمات والخصائص التالية:

1- المعرفة الوحدوية (Unitary Consciousness)، والوحدة الحقيقية (The One)، والمقصود من هذه الرؤية الوحدوية هو أنّ العارف لا يرى في العالَم سوى الحقيقة الغائية المطلقة وتجلّياتها وأسمائها وصفاتها، فكلّ شيء آية ومرآة لجمالها، في مقابل الرؤية المتكثّرة التي تنظر إلى الأشياء وكأنّها شتات لا يجمعها واحد.

2- الشعور بالعينية والواقعية.

3- إحساس التبرّك والتيمّن (Blessedness)، والشعور بالسرور والابتهاج.

4- الشعور بأنّ ما أدركه صاحب التجربة أمر مقدّس إلهي، وهو لقاء الله تعالى.

5- القضايا الموهمة للتناقض (Paradoxical)، على سبيل المثال أنّ العارف يرى العالَم واحدًا في عين كثرته، وكثيرًا في عين وحدته.

6- عدم قابلية التعبير والتفسير وتوصيف التجارب العرفانية؛ إذ يدّعي أهل التجارب العرفانية بأنّ التجربة العرفانية لا يمكن التعبير عنها بالألفاظ المحدودة البشرية. [استيس، عرفان و فلسفه، ص 74]

وهنا نتساءل: إذا قلنا إنّ الجوهر المشترك أو النواة المشتركة بين جميع الأديان هو «التجربة الدينية» مع سماتها الثابتة المشتركة، فهل يتلاءم هذا وينسجم مع «نظرية التعدّدية الدينية» أو لا؟

ولا يخفى أنّ هناك تناغمًا وانسجامًا وطيدًا بين نظرية التجربة الدينية وبين التعدّدية الدينية؛ إذ لا يمكن القول بأحقّية جميع الأديان إلّا من خلال القول بالتجربة الدينية.

والمهمّ أنّ فكرة جوهر الأديان والنواة المشتركة في الأديان كانت توظَّف لرفع الاختلافات والنزاعات في الديانة المسيحية وتجعل الأمور نسبيةً غير ثابتة ولا مطلقةً.

نقد التجربة الدينية

1- لا يخفى أنّ كثيرًا من التجارب الدينية والخبرات الروحية والباطنية تقترن بنوع من الأحاسيس والعواطف والمشاعر، ولكن لا تقتصر حقيقة هذه التجارب على العواطف وحسب، فالسؤال المطروح هنا: كيف يمكن استنتاج الحقائق والمعتقدات الدينية الكاشفة عن الواقع - التي تتّصف بالصدق والكذب ولها طابع معرفي - من الأحاسيس والمشاعر والعواطف المحضة الفارغة من البُعد المعرفي؟! بعبارة أخرى يحاول أتباع النظرية الأحاسيسية (Expressivism) أن يبنوا المعتقدات الدينية والنظريات المطروحة في الإلهيات على أساس التجربة الدينية، فكيف يمكن بناء نظريات معرفية معبّرة عن الواقع على أساس تجربة دينية غير معرفية وغير معبّرة عن الواقع؟! هل يمكن تبيين المدّعيات المعرفية الحاكية عن الواقع على أساس الأحاسيس والمشاعر العمياء؟!

بعبارة أخرى إنّ التجربة الدينية - حسب تعريف شلاير ماخر - تفرّغ الدين عن المضمون المعرفي، وهذا يخالف متبنّيات المعتنقين بديانة خاصّة ويغاير ارتكازاتهم الذهنية؛ فالمتديّنون وأتباع أيّ ديانة يعتنقون دينهم لأنّه ذو دلالة معرفية واقعية تعبّر عن الواقع، فلا يمكن حصر الدين في التجربة الدينية المرتكزة على الأحاسيس والمشاعر العمياء.

2- عندما نتأمّل في مفهوم «الإحساس والعاطفة» نجد أنّه ليس فارغًا من البُعد المعرفي والمضموني، بل العاطفة مقرونة وممزوجة بالبُعد المعرفي والوجودي (أنطولوجي)؛ لأنّ العواطف والأحاسيس ناجمة عن المبادئ المعرفية والإدراكية؛ إذ يميل قلب الإنسان إلى من يسوقه إلى كماله، وينشدّ إلى من يعرفه ويدرك وجوده؛ لذا يحاول أن يبرّر أحاسيسه ومشاعره له من خلال المفاهيم المعرفية والأدلّة العقلية.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Reason & Religious Belife, p. 3]

المحور الثالث: الهرمنيوطيقا الفلسفية

ترتكز الهرمنيوطيقا الفلسفية على أنّ هناك أفهامًا وقراءاتٍ متعدّدةً للدين الواحد، ولا يجوز الاعتقاد بأنّ هناك فهمًا وتفسيرًا صحيحًا واحدًا للدين، وعدّ سائر قراءات الدين وتفاسيره خاطئةً وباطلةً.

قال أحد الباحثين الحداثيّين: «تعتمد أطروحة التعدّدية الدينية في الأصل على دعامتين: إحداهما التنوّع في الأفهام بالنسبة للمتون الدينية، والأخرى التنوّع في تفسيرنا للتجارب الدينية. إنّ الناس يحتاجون في مواجهتهم للكتب المقدّسة، وكذلك في مواجهتهم للأمر المتعالي والذات المقدّسة إلى تفسير وبيان، وإزالة ستار الإبهام عن المتن الصامت أو التجربة الدينية الخام واستنطاقها، هذا الاكتشاف والاستنطاق لا يكون على شكل واحد، بل يتميّز بالتنوّع والتعدّد، وهذا هو السبب في ولادة البلورالية والتعدّدية في داخل الدين وخارجه» [سروش، الصراطات المستقيمة، ص 16].

ويفصل هذا الباحث بين المتون الدينية بوصفها حقيقةً ثابتةً لا تتغيّر، وبين أفهامنا وتفسيرنا لهذه المتون، من جهةٍ أخرى يفرّق بين الذات المقدّسة الإلهية بوصفها متعلَّقًا للتجارب الدينية العرفانية، وبين نفس التجارب ولقاء الله ﷻ.

ومَن أمعن النظر في هذه الفكرة يجد أنّ هذا التفريق والفصل مبنيّ على الرؤية المعرفية لإيمانويل كانط، وهي التفريق والتفكيك بين «الواقع في نفسه» المعبَّر عنه ب «نومن»، وبين «الواقع بالنسبة إلينا» المعبَّر عنه ب «فنومن» أو الظاهراتي، فما دمنا لم نعالج هذا المبدأ المعرفي بشكل جذري لا يمكن معالجة ما بُني عليه.

ويقول أيضًا هذا الباحث في موضعٍ آخر: «لعلّ معنى ذلك أنّ نفس هذه الكثرة مطلوبة، ولعلّ معنى الهداية أوسع ممّا نتصوّر، ولعلّ النجاة والسعادة الأخروية تكمن في شيءٍ آخر وراء هذه الأفهام والانطباعات الذهنية عن الدين والمذهب، ولعلّ فهم الدين يعبّر عن حالة جماعية أيضًا، كما هو الحال في الحضارة البشرية والتمدّن الإنساني. إنّ كلّ فرقة تتصوّر أنّ

الآخرين ربّما لم يكونوا مقصّرين في سوء فهمهم للدين الحقّ، فهم مستضعفون فكريًّا ولا ينبغي لومهم وتوبيخهم ... فالبلورالية في العالم الجديد ناتجة من هذه التأمّلات وحصيلة هذه الأفكار» [المصدر السابق، ص 19].

وعندما نبحث عن سبب الرؤية الهرمنيوطيقية في آراء مناصري التعدّدية الدينية، نجد أنّهم يركّزون على «بشرية الدين» لاختلاط فهم الدين بالمسبقات الذهنية والخلفيات الفكرية:

«إنّ هذا العالَم هو عالَم عدم الخلوص في كلّ شيءٍ، سواءٌ في عالم الطبيعة أم عالم الشريعة، وسواءٌ في ذلك الفرد أم المجتمع، والسرّ في عدم الخلوص والنقاء هو بشرية الدين، فعندما ينزل مطر الدين الخالص من سماء الوحي على أرض الفهم البشري، فسيتلوّث بإفرازات الذهن، وعندما تتحرّك العقول لغرض فهم الدين الخالص، فإنّها تقوم بخلط الدين بما لديها من أفكار وقيود وتعمل على تلويثه؛ ولذلك نرى أنّ التديّن يجري بين الناس كالماء الملوَّث إلى يوم القيامة» [المصدر السابق، ص 52].

نقد الهرمنيوطيقا الفلسفية

المشكلة الأساسية التي تعانى منها نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية هي مشكلة «النسبية» (Relativism). «النسبية» بمعنى أنّ تفسير النصّ يتوقّف على الظروف والأرضية التاريخية المحدّدة والبيئة التي يعيشها المفسّر ويفكّر وفقها. وهذا يعنى أنّه ليس هناك معيار وميزان ثابت ومطلق لتمييز الفهم الصحيح من الفهم الخاطئ، بل بناءً على الهرمنيوطيقا الفلسفية كلّ فهم صائب وصحيح.

هذا المبدأ الذى يتبنّاه أتباع الهرمنيوطيقا الفلسفية من: «أنّ كلّ فهم يعتمد على الافتراضات المسبقة والقبليات الذهنية والخلفيات الفكرية للمفسّر» هو السبب الرئيسي للنسبية. فبما أنّ كلّ مفسّر يحمل مسبقاتٍ وقبلياتٍ ذهنيةً خاصّةً، فهناك تكثّر في فهم النصوص بتكثّر المفسّرين وبتكثّر الآفق الذهنية، وهذه النتيجة خطيرة جدًّا بحيث تدمّر ذاتها؛ لأنّ نظرية «الهرمنيوطيقا الفلسفية» نفسها تتعرّض لخطر النسبية؛ لأنّ كلّ مفسّر وقارئ يفهم نظرية الهرمنيوطيقا الفلسفية وفق الافتراض المسبق والأفق الذهني الذي يحمله، فليس هناك فهم ثابت ومطلق بالنسبة إليها وهذا هدم وتدمير للهرمنيوطيقا الفلسفية؛ لأنّها تستبطن نقيضها في ذاتها.

من جملة هذه المبادئ «أن الفهم وليد امتزاج آفاق المفسّر الذهنية وآفاق النصّ»، فبما أنّ هناك تعدّدًا وتكثّرًا في الآفاق المعرفية للمفسّرين فذلك يستلزم النسبية في عملية الفهم. وكلّ مفسّر يفهم النصّ حسب آفاقه الفكرية والمعرفية.

وكذلك مسألة تاريخية الفهم و«أنّ الفهم حادثة تاريخية» و«كلّ فهمٍ تاريخيٌّ»، فكلّ مفسّر يفهم النصّ حسب بيئته التاريخية الحاضنة له، وهذا أيضًا ينتج النسبية وتعدّد الأفهام والقراءات المتكافئة والمتساوية.

المحور الرابع: تاريخية الدين

بناءً على نظرية تاريخية الدين، فالأديان المتعدّدة هي نتاجات بشرية وليدة الظروف الثقافية والاجتماعية والتاريخية، وليس هناك تعاليم عقدية متعارضة فيما بينها، بل هذه المسمّيات - مثل المسيحية والبوذية وغيرها من أسماء الأديان - قد اخترعت في القرن الثامن عشر في عصر التنوير في العالَم الغربي؛ إذ كان هناك تصوير خاطئ عن الأديان، وهنا نتساءل: أيّ نظام عقدي من بين هذه الأنظمة على حقّ؟ وأيٌّ منها على باطل؟ أليست الأديان أنظمةً مانعةً للجمع، على سبيل المثال أنّ المسيحية تكوّنت في الظروف الثقافية التي أوجدتها الفلسفة اليونانية، والكنيسة المسيحية بوصفها مؤسّسةً دينيةً كانت متأثّرةً بالإمبراطورية الرومانية ونظامها الحقوقي، وأيضًا الذهنية الكاثولوكية كانت انعكاسًا وظهورًا للطبيعة العنصرية الألمانية الشمالية، فبناءً على تاريخية الأديان لا يمكن أن نتكلّم عن صحّة الأديان وحقّانيتها، وأيّها على حقٍّ، وأيّها على باطل؛ لأنّ الأديان بوصفها تيّاراتٍ دينيةً ثقافيةً انعكاساتٌ لطبائع الإنسان المتنوّعة وللظروف التاريخية والاجتماعية والسياسية.

[John Hick, Philosophy of Religion, p. 111]

ويعتقد جون هيك أنّ هناك عاملين أساسيين في تكوّن الأديان المختلفة: الأوّل هو الظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية التي كان يعيش فيها الإنسان. والثاني هو مواجهة الإنسان للواقعية المطلقة التي تتجلّى وتظهر في صورة التجربة الدينية، ولا يخفى أنّ هناك تأثيرًا متبادلًا بين هذين العاملين، فالأديان المختلفة هي التيّارات المختلفة للتجربة الدينية ظهرت وتجلّت في فترات مختلفة من تاريخ حياة الإنسان. [Ibid. pp. 112-113]

الجدير بالذكر أنّ للفيلسوف الألماني فيلهلم دلتاي (1833) (Wilhelm Dilthey-1911) دورًا مهمًّا في إشاعة «نظرية تاريخية الأديان»؛ فإنّه كان يعتقد بأنّ جميع الأديان ثمرة طبيعية للمسار التاريخي؛ لذا لا يكشف التاريخ عن حقيقة الدين، بل يكشف عن حقيقة الإنسان، فكان يدّعي بأنّ المعرفة التاريخية تبيّن النسبية في المدّعيات الدينية والميتافيزيقية.

[Muhammad Legenhausen, Islam and Religious pluralism, p. 18]

نقد تاريخية الدين

1- أنّ نظرية تاريخية النصّ الديني تناقض نفسَها وتُبطل ذاتَها؛ لأنّ هذه النظرية تشكّلت في إطار تاريخي خاصّ ونسيج ثقافي واجتماعي محدَّد، فلا وجود لها خارج التاريخ، فليست منفصلةً عن مجتمعها وثقافتها ولغتها ومنظِّرها. فالتاريخية نظرية بشرية غير مقدّسة تشكّلت في فترة تاريخية محدّدة وفي واقع ثقافي اجتماعي خاصّ. إذن نظرية تاريخية النصّ وليدة بيئتها وثقافتها والظروف الاجتماعية التي تحيط بها، فهي منتَج ثقافي متأثّر ببيئتها الحاضنة لها ومكوّناتها، فلا جدوى ولا فائدة لهذه النظرية في العصر الراهن وللثقافات والبيئات المغايرة لها حسب المدلول المطابقي لها، فنظرية التاريخية أوّل ما تهدّمه هو نفسها وذاتها.

2- تستلزم نظرية التاريخية نفي الثوابت الوجودية والمعرفية والسلوكية للإنسان، وهذا خلاف ما نشاهده من واقع حياة الإنسان، فكلّ من يمعن النظر في حياة الإنسان الاجتماعية والفردية يجد أنّ الإنسان يتمتّع بنزعات وميول ذاتية فطرية لم يتعلّمها من الآخرين، ولم يكتسبها من مجتمعه، بل يمتلك هذه النزعات الفطرية منذ ولادته ونعومة أظفاره، على سبيل المثال كلّ إنسان يحبّ الجمال، ويحبّ الكمال والعلم، ويخضع للموجود الكامل ويتذلّل أمامه، ويقدّر إحسان الآخرين إليه، ويحبّ أن يكتشف الحقيقة وغيرها من الميول والنزعات الفطرية المركوزة في روحه. هذه الحقائق الفطرية أمور ثابتة مطلقة لا تتغيّر على مرّ الدهور والأزمان، بل كلّ إنسان وفي كلّ ظرف من الظروف التاريخية والبيئة الاجتماعية يمتلك هذه الصفات والنزعات الفطرية على السواء من دون أن يكتسبها من الآخرين، وهذا ما تؤيّده الشواهد التاريخية والملاحظات في حياة البشر.

من جهة أخرى هناك معارف بدهية وبيّنة يمتلكها كلّ إنسان ذي عقل سليم، ويصدّق بها في حياته في أيّ ظروف اجتماعية أو بيئة تاريخية، مثل الحكم باستحالة اجتماع النقيضين، أو أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وغيرها من العلوم البدهية. ولا تتغيّر البدهيات بتغيّر الظروف والبيئة التاريخية، فهي ليست نسبيةً، بل هي ثابتة مستمرّة على مرّ الدهور، فالحقّ حقٌّ مهما اختلفت الظروف والأحوال.

المحور الخامس: اللغة الدينية

من المبادئ الأساسية لنظرية التعدّدية الدينية هي مسألة «اللغة الدينية»، ولا يخفى أنّ هناك اتّجاهين رئيسيين في اللغة الدينية:

الأوّل: الاتّجاه الواقعي أو الاتّجاه الدلالي الذي يركّز على أنّ اللغة الدينية ذات معنًى ومدلول مطابق للواقع، فهي تعبّر عن الواقع وتحكي عنه.

الثاني: الاتّجاه غير الواقعي أو الاتّجاه غير الدلالي الذي يرى أنّ اللغة الدينية لا تعبّر عن الواقع، ولا تمنح للإنسان معرفةً حقيقيةً مطابقةً للواقع، فاللغة الدينية فارغة من المضمون المعرفي.

بناءً على الاتّجاه غير الدلالي، فإنّ اللغة الدينية لغة رمزية أسطورية قصصية، لها وظائف أخرى غير كشف الواقع، كإبراز الأحاسيس وإيجاد التقيّد والالتزام بالأمور الأخلاقية وغيرها من الوظائف، ويتمثّل الاتّجاه غير الدلالي في «نظرية الوضعية المنطقية» (Positivism Logical)[1]، و«الألعاب اللغوية» (Game Theory of Language)[2]، و«الرمزية» (Symbol)[3]، و«الأسطورية» (Mythical)[4]، و«إبراز الأحاسيس» (Expressivism)[5].

وتعتمد نظرية التعدّدية الدينية على الاتّجاه غير الدلالي للّغة الدينية، وخاصّةً على نظرية اللغة الرمزية التي دافع عنها باول تيليش (Paul Tillich) ونظرية الألعاب اللغوية الّتي أبدعها لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein).

إنّ نظرية الألعاب اللغوية لفيتغنشتاين ترى أنّ لكلّ دينٍ لعبةً لغويةً خاصّةً به؛ لأنّ لكلّ دين منحًى خاصًّا أو شكلًا خاصًّا من الحياة، فله لغته الخاصّة به، على سبيل المثال أنّ الديانة المسيحية تبحث عن مفاهيم خاصّة، كتجسّد الله في المسيح والتثليث، وهذه المفاهيم تأخذ معانيها من منحى الحياة الّذي كان يمارسه المسيح، فلها لغتها الخاصّة بها، فليس هناك تغاير واختلاف بين المعارف الموجودة في المسيحية، وبين ما هو موجود في سائر الأديان، فلكلّ واحد من الأديان لغته ولعبته الخاصّة به، فليس هناك تعارض بين الأديان، بل كلّها صحيحة وفق لعبتها اللغوية. [John Hick, Philosophy of Religion, p. 110]

---

1. بناءً على الفلسفة الوضعية أنّ كلّ قضيّة لا تخضع لمبدإ قابلية التحقّق (principle of verification) والإثبات التجريبي فارغة من المعنى، وتعدّ مهملةً، فضلًا عن صدقها أو كذبها.

2. وفقًا لنظرية الألعاب اللغوية، أنّ لكلّ لغة تطبيقًا واستعمالًا متميّزًا وفق مناحي الحياة والسياق الاجتماعي والمناخ الفكري والثقافي الذي يعيش فيه كلّ إنسان، فتتعدّد اللغات بتعدّد مناحي الحياة وأشكالها وسياقاتها، فكلّ منحًى من مناحي الحياة أو كلّ شكل من أشكال الحياة والمعيشة، يقتضي لغةً متميّزةً خاصّةً به، لا يعرفها إلّا من يعيش في ذلك النمط والطريقة من الحياة. إذن لكلّ لغة قواعد خاصّة بها لا يمكن تقييم سائر اللغات في ضوء تلك القواعد والقوانين، فتختلف لغة الدين عن لغة الفلسفة وعن لغة العلوم الطبيعية.

3. تؤكّد نظرية الرمزية أنّ الصفات والأفعال المنسوبة إلى الله في القضايا الحملية، هي أوصاف رمزية أسطورية تمثيلية استعارية، لا تحكي عن الواقع الخارجي، ولا يمكن توصيف الله بها، بل هي رموز تشير إلى ما وراءها، فليست دلالات الكلمات في النصوص الدينية دلالاتٍ مباشرةً حدّيةً، بل هي رموز إلى أمور وراءها وُضعت بإزائها.

4. بناءً على النظرية الأسطورية أنّ القضايا والجملات الدينية والأخلاقية لا تعبّر عن الواقع، بل تدلّ على قصد المتكلّم على الالتزام والتعهّد بمنحًى ومنهج كلّيّ في الحياة أو سلوك عملي وفقه، وتوصية الآخرين بانتهاج هذا المنهج.

5. وفقًا لهذه النظرية أنّ الجمل الدينية والقضايا الحاكية عن الله ﷻ وأوصافه، هي في الحقيقة تُبرز الأحاسيس والعواطف والمشاعر الدينية، وليست لها قيمة معرفية، ولا تعبّر عن الواقع ولا تتّصف بالصدق والكذب.

وبناءً على الاتّجاه غير الدلالي، فإنّ اللغة الدينية هي لغة رمزية أسطورية لا تعبّر عن الواقع ولا تحكي عنه، فلا واقع ولا مطابَق في الخارج حتّى نقول: إنّ التعاليم الإسلامية مطابقة للواقع أو التعاليم المسيحية أو اليهودية أو البوذية مطابقة، وهذه الرؤية إلى اللغة الدينية تمهّد الأرضية لتحقّق التعدّدية الدينية، وعدم حصر الحقّانية في ديانة خاصّة.

نقد اللغة الدينية

1- أنّ نفي بُعد الحكاية والكاشفية والتعبير عن الواقع من اللغة الدينية، يستلزم التورّط في ورطة النسبية (Relativism) والفوضى؛ وفي ضوء ذلك يمكن أن يستنبط كلّ إنسان مفهومًا ومعنًى خاصًّا من الرموز غير ما يفهمه الآخرون، فعلى سبيل المثال أنّ قضيّة دينية خاصّة رمزٌ لشيء خاصّ عند فرد، ورمزٌ لشيء آخر عند شخصٍ آخر، وهذه هي النسبية المدمّرة للمعرفة البشرية، وهنا لا تبقى أيّ فائدة في المعرفة الدينية.

من جهةٍ أخرى تقتضي النسبية في الرموز ألّا يكون هناك معيار وميزان مطلق لصدق القضايا الدينية وكذبها، وهذا يعني التسليم باجتماع النقيضين وارتفاعهما.

2- أنّ الاتّجاه اللاواقعي في اللغة الدينية يخالف ما يعتقد به المؤمنون والمتديّنون بدين خاصّ؛ فإنّهم اعتنقوا الدين وآمنوا به؛ لأنّه يخبر عن حقائق خارجية (Factual truths)، ويحكي عن الواقع العيني، لا أنّه يتحدّث بلغة رمزية غير حقيقية. إذن النظرية الرمزية مغايرة لارتكازات المتديّنين وفهم المؤمنين للغة الدين.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 275]

3- يصرّح الله - تعالى - في كلامه بأنّه أرسل الرسل، وأنزل الكتب لهداية البشر وإرشاده إلى الحقّ والصراط المستقيم، فلو كانت لغة الدين لغةً رمزيةً أسطوريةً لا تحكي عن الواقع، لناقض إنزال تلك الكتب غرض الله - تعالى - من هداية الإنسان وتعليمه وتزكيته.

الجدير بالذكر أنّ جميع هذه الأسس والمبادئ المعرفية تصبّ في مصبّ واحد، وهو التركيز على نسبية الأديان وصدق جميعها، وعدم تفضيل ديانة على ديانة أخرى، وهذا هو ما ترومه نظرية التعدّدية الدينية لجون هيك.

المحور السادس: الأسباب الاجتماعية للتعدّدية الدينية

لقد طُرحت واشتهرت نظرية التعدّدية الدينية بعد عصر النهضة، وبعد المنازعات والتناحر والحروب الدامية بين أتباع المذاهب المسيحية، خاصّةً بين أتباع مذهب

البروتستانتي الذي يمثّله مارتن لوثر (Martin Luther) وكالفن (John Calvin)، وبين مذهب الكاثوليكية، فيرى كلّ مذهب من المذاهب والاتّجاهات المسيحية أنّه على الحقّ والنجاة وطريق السعادة، وأنّ الآخر باطل وهالك، وهو ما دفع بالمفكّرين للبحث عن حلّ للخروج من هذه الأزمة الاجتماعية والسياسية، فوجدوا أنّ «نظرية التعدّدية الدينية» أفضل علاج للقضاء على هذه الحروب والتناحر الديني والمذهبي؛ لأنّ التعدّدية الدينية تجعل الواقعية المطلقة واحدةً غير قابلة للنيل والوصول والإدراك كما هي في الواقع، بل تعتبر كلّ ديانة تفسيرًا وتعبيرًا خاصًّا لهذه الواقعية المطلقة حسب ظروفها التاريخية والاجتماعية والذهنية المتميّزة، فتتمثّل تلك الواقعية المطلقة بصور وأشكال وظهورات متعدّدة وكلّها صحيحة وصائبة، ولا يجوز لديانة تخطئة سائر الأديان؛ لأنّه لا أفضلية ولا رجحان لدين على دين آخر.

ولا يخفى أنّ الرؤية الحصرية في الديانة المسيحية التي تحصر الحقّانية والنجاة فيها وترفض سائر الأديان، لعبت دورًا مهمًّا في طرح نظرية التعدّدية الدينية.

فهناك نصوصٌ عدّةٌ في الكتاب المقدّس تصرّح بأنّ النجاة والسعادة لا تتحقّق إلّا عن طريق المسيحية فحسب، كما أورد الإنجيل المتداول حاكيًا عن لسان النبيّ عيسى عليه السلام: «أنا هو الطريق والحقّ والحياة، لا يجيء أحدٌ إلى الآب إلّا بي» [إنجيل يوحنّا: 14: 6]، فالتعدّدية الدينية تعتبر ردّة فعل معاكس للاتّجاه الحصري في الديانة المسيحية.

المطلب الثالث: الدراسة النقدية للتعدّدية الدينية

بعد أن ذكرنا الأسس والمبادئ المعرفية والاجتماعية لنظرية «التعدّدية الدينية»، سنقوم ببيان أهمّ الإشكالات الواردة على هذه النظرية، فنقول:

الإشكال الأوّل: ينبغي نقد «التجربة الدينية» بوصفها أساسًا مهمًّا للتعدّدية الدينية؛ إذ إنّ تحويل الدين إلى تجربة روحية فردية يعدّ من الأخطاء الأصلية لنظرية «التعدّدية الدينية»، وهناك عدّة نقاطٍ بالنسبة إلى تفسير الدين بالتجربة الدينية ينبغي أن نأخذها بنظر الاعتبار:

1- أنّ نظرية «التجربة الدينية» وليدة الرؤية الحسّيّة التجريبية المبنيّة على الملاحظة والاختبار في العالَم الغربي، فقد حاول أتباع التجربة الحسّيّة أن يطبّقوا المنهج الحسّيّ التجريبي على العلوم الإنسانية، كما جعلوه معيارًا ومنهجًا أصليًّا في العلوم التجريبية، وهذا ما ركّزت عليه الفلسفة الوضعية (Positivism).

والسؤال المهمّ هو: كيف يمكن الاعتماد على معيارٍ وميزانٍ مختصٍّ بعالم الطبيعة ولا يملك صلاحية تقييم القضايا والمبادئ الدينية كالقضايا العقدية والأخلاقية والسلوكية؟!

[حسينى، پلوراليزم دينى يا پلوراليزم در دين، ص 194]

فالمنهج الحسّيّ التجريبي يجدي وينفع في إطار عالم المادّة والطبيعة وحسب، ولكن بالنسبة إلى ما وراء المادّة وعالم الميتافيزيقيا، فلا دور للمنهج التجريبيّ في إثبات حقائق ذلك العالم أو نفيها؛ إذ نحتاج في ذلك إلى أدوات معرفية أخرى، مثل العقل والكشف والوحي.

2- من جهةٍ أخرى إذا فسّرنا الدين كتجربة دينية روحية، وهي مواجهة الإنسان للأمر القدسيّ أو للحقيقة المطلقة، فقد أنكرنا دور الدين بوصفه مجموعة متناسقة ومنظومة متكاملة تحتوي على المعارف والمعتقدات والسنن الّتي جاءت عن طريق الوحي الإلهيّ بهدف إصلاح منهج الحياة البشرية وتحقيق السعادة الحقيقية للإنسان، فيتحوّل الدين إلى ظهورات وتجلّيات للذهن البشري من الحقيقة المطلقة، أو استجابات مختلفة للحقّ (The Real)، وهذه الظهورات والانعكاسات منصبغة بصبغة الخلفيات الذهنية لصاحب التجربة، ومسبوقة بأرضياته الاجتماعية، ومتأثّرة ببيئته الثقافية والتاريخية، فقبول التجربة الدينية كأمر روحي فردي اختزالٌ لحقيقة الدين وهدم للدين الإلهيّ. نعم، لا ننكر أنّه تحصل تجارب روحية باطنية للمتديّنين بدين خاصّ في ضوء الالتزام بقوانينه وسننه وأحكامه، ولكنّ هذا يختلف تمامًا عن تفسير الدين بالتجربة الدينية.

3- من جهةٍ أخرى تستلزم التجربة الدينية بوصفها حقيقةً فرديةً روحيةً تصنيف كثيرٍ من التجارب غير الدينية ضمن التجربة الدينية، وهذا من اللوازم الخطيرة الّتي تترتّب على تفسير الدين بالتجربة الدينية، بعبارةٍ أخرى إذا صارت التجربة الدينية أمرًا فرديًّا يتمثّل في الحالات والظهورات والانعكاسات المتعدّدة للواقعية المطلقة أو الحقيقة الغائية، فما المعيار والضابطة الّتي يمكن تمييز التجربة الدينية من غير التجربة الدينية في ضوئها؟! فليست نتيجة هذه الرؤية إلّا نسبية الدين والقضايا الدينية، فلكلّ صاحب تجربةٍ دينٌ خاصٌّ وكلّها صائبٌ وحقٌّ، من دون أن يكون هناك معيارٌ ثابتٌ وميزانٌ قويمٌ لتمييز التجربة الدينية الحقّة من التجربة الدينية الباطلة.

بعبارةٍ أخرى: يعتقد جون هيك بأنّ التجربة الدينية وليدة مواجهة الإنسان مع الحقيقة المطلقة أو الأمر الإلهيّ، ومن ناحيةٍ أخرى يحظى كلّ إنسانٍ بسننٍ اجتماعية وثقافية وتاريخية خاصّة وله خلفيّات ذهنية وقبليات معرفية، فكلُّ تجربةٍ دينية منصبغةٌ بصبغة اجتماعية ثقافية خاصّة حسب الخلفيات الاجتماعية والأرضيّات الذهنية والثقافية التي يمتلكها صاحب التجربة.

السؤال الأصليّ هو: كيف يمكن تمييز التجربة الدينية الصحيحة من الخاطئة؟ وهل هناك ضابطةٌ ومعيارٌ ثابتٌ للتمييز بينهما؟

ولا يخفى أنّه إذا فسّرنا التجربة الدينية كحقيقةٍ شخصية يجرّبها المجرِّب وفق أرضياته الثقافية وظروفه الاجتماعية والتاريخية، فلا يمكن تمييز التجربة الدينية عن غيرها؛ لأنّ هذا يستلزم النسبية (Relativism) في التجربة الدينية، وأنّ كلّ فردٍ يَعُدُّ إدراكَه للحقيقة المطلقة تجربةً دينيةً صحيحةً، وإن لم تكن من سنخ التجربة الدينية، فهناك تجارب دينية متعدّدة بتعدّد الأرضيّات الاجتماعية والبيئة الثقافية التاريخية والقبليّات الذهنية الّتي صيغت بإطاراتٍ فكرية مختلفة، وليس هذا إلّا نسبية التجربة الدينية وبتبعها نسبية الإيمان الدينيّ، ولا يخفى أنّ النسبية المعرفية تستلزم قبول نقيضها وإبطال نفسها، فإذن يجب أن يكون هناك معيارٌ وميزانٌ وضابطةٌ لتمييز التجربة الدينية من غيرها، وليس هذا إلّا الوحي الإلهيّ والأدلّة العقلية القطعية.

الإشكال الثاني: من الركائز الأساسية في نظرية «التعدّدية الدينية» هي مفهوم «الواقعية المطلقة» أو «الواقعية الغائية» (Ultimate Reality)، وهناك عدّة إشكالاتٍ عليه:

1- يعتقد جون هيك أنّ إدراك الواقعية المطلقة ومعرفتها محالٌ وغير ميسّرٍ، بل نحن ندرك الظهورات والتجلّيات والانعكاسات لتلك الواقعية المطلقة، ولا ندرك ذاتها، وهذا بحسب المسبقات الذهنية والظروف الاجتماعية الّتي يمتلكها كلّ صاحب تجربةٍ دينية. المشكلة الكامنة وراء هذه الفكرة هي تعطيل عقولنا عن معرفة الواقعية المطلقة أو معرفة الله - تعالى - وعدم الوصول إليها، ولو بقدر طاقتنا الوجودية، ولا شكّ في أنّ الإنسان يقدر عن طريق المعرفة الحضورية الشهودية على معرفة الله ﷻ أو «الواقعية المطلقة» - على حدّ تعبير جون هيك - على قدر سعته الوجودية، وليس الطريق إلى معرفة الله ﷻ مسدودًا.

2- نظرية جون هيك حول الواقعية المطلقة تعتمد على تفصيل إيمانويل كانط حول معرفة الواقع (نومن) والظاهر (فنومن)، وهذا المبنى خاطئٌ ويخضع للنقد والمناقشة؛ إذ إنّ النظرية الكانطية تستلزم النسبية المعرفية، وهي أنّ المعارف البشرية تفقد قيمتها الذاتية ومطابقتها للواقع، فلا تبقى معتقداتٌ صحيحةٌ وصادقةٌ وحقّةٌ في الأديان؛ لأنّه ليس هناك معيارٌ ومقياسٌ صحيحٌ لتمييز المعرفة الحقّة من المعرفة الباطلة، بل بناءً على نظرية كانط كلّ تجربةٍ دينية تتمتّع بالحقّانية والصدق، ولا يجوز أن يدّعي دينٌ من الأديان أنّه على الحقّ والآخر على الباطل، ولكنّ القيمة الواقعية للأديان رهينةٌ بأن يرى أتباع الأديان القضايا والمعتقدات الدينية تعبّر عن الواقع وتحكي عنه، وهي صادقةٌ حقّةٌ، لا أنّها مجرّد ظهوراتٍ غير مطابقةٍ للواقع وغير كاشفةٍ عنه. [المصدر السابق، ص 214]

إذن بناءً على نظرية جون هيك ليس هناك معيارٌ وميزانٌ ثابتٌ قويمٌ لتمييز الظهورات

والتجلّيات الصادقة من الظهورات الكاذبة، فيجوز أن ينسب كلُّ إنسانٍ إلى الواقعية المطلقة الأوصافَ والسمات المتعارضة المتناقضة حسب ما يفسّره ويدركه من ظهوراتها وتجلّياتها وفق مسبقاته الذهنية، على سبيل المثال يمكن أن يدّعي أحدٌ أنّ الواقعية المطلقة واحدةٌ والآخر يدّعي أنّها كثيرةٌ، أو أنّ الواقعية المطلقة متجسّدةٌ أو غير متجسّدةٍ وغيرها من الصفات المتقابلة المتناقضة، وهذا يستلزم أن تكون الحقيقة الواحدة تتّصف بأوصافٍ متعارضةٍ متباينةٍ، وليس هذا إلّا النسبية المعرفية.

بعبارةٍ أخرى: نفي المعرفة الحقّة المطابقة للواقعية المطلقة في الحقيقة نفيٌ للواقعية المطلقة من الأساس؛ لأنّه لا طريق للوصل إلى الواقع وكشفه، فلا توجد واقعية أساسًا.

إذن دعوى أنّ هناك واقعيةً في الخارج، وأنّها واحدةٌ لا كثيرةٌ، دعوى باطلةٌ؛ لأنّه لا طريق أمامنا لكشف أصل الواقع ووحدته أو كثرته، بل ما نعرفه هو مجموعةٌ من الظهورات والتجلّيات للواقع الّتي لا يمكن الحكم بمطابقتها للواقع، وهذه هي الشكّاكية وتعطيل الأفهام عن المعرفة بشكلٍ مطلقٍ. إذن بناءً على التعدّدية الدينية جميع الأديان تشترك في عدم معرفة الواقع وكشفه؛ لذا يقول أحد المفكّرين: «القول بأنّ المُدرِك هو الّذي يمنح ويقرّر معنى ودلالة وحقيقة المُعطى المتلقّى عن الموضوع الخارجيّ، يؤدّي إلى القول باستحالة إثبات أو بطلان واقعية أيّة تجربةٍ؛ فما دام المعطى - الّذي هو الشيء الخارجيّ الوحيد - يأتي فارغًا من أيّة دلالةٍ أو معنًى، وأنّ المتلقّى هو الّذي يطفي[6] لاحقًا على الموضوع معناه وحقيقته، فهذا يعني عدم وجود دليلٍ واقعيٍّ، بمعنى كونُه مستقلًّا عن المُدرِك، يؤيّد دعوى المتديّن بواقعية وحقيقة تجربته الدينية، كما لا يوجد أيضًا أيّ دليلٍ واقعيٍّ ينفيها». [قانصو، التعدّدية الدينية في فلسفة جون هيك، ص 93]

3- من جهةٍ أخرى يدّعي جون هيك بأنّ هناك واقعية مطلقةً في الخارج لا يمكن معرفتها كما هي في الواقع، ولكن السؤال هو: إذا لا يتيسّر معرفة الواقعية المطلقة، فكيف يخبر بأنّ هناك واقعيةً واحدةً موجودةً في الخارج، وهي مطلقةٌ وخالقةٌ لكلّ شيءٍ؟! وبعبارةٍ أخرى أنّ الإخبار بوجود الواقعية وإطلاقها وأنّها خالقٌ للكون، وهي أعلى الموجودات، وغيرها من الأوصاف الّتي يذكرها جون هيك للواقعية المطلقة، كلّها تعدّ معرفةً للواقعية المطلقة، فكيف يدّعي بأنّه لا يمكن معرفتها؟ فهذا تناقضٌ واضحٌ في نظرية «التعدّدية الدينية».

الإشكال الثالث: من الإشكالات الواردة على نظرية «التعدّدية الدينية» أنّ جون هيك ركّز على أنّ النجاة في جميع الأديان مشتركةٌ، وهي بمعنى: التحوّل من مركزية الذات (Self-

6. هكذا جاء في المصدر، ويبدو أن الصواب: يضفي.

centerdness) إلى مركزية الحقيقة (Reality-centerdness)، أي التحوّل والانتقال من حياةٍ ترتكز على الذات إلى حياةٍ تتمحور على الحقيقة[7]، وهذا يعدّ الجوهر المشترك أو النواة المشتركة بين جميع الأديان عند هيك، ولكنّ السؤال المهمّ هو: كيف يمكن التحوّل والانتقال من الأنانية ومركزية النفس إلى مركزية الله تعالى؟ في ضوء أيّ معيارٍ ومقياسٍ يمكن أن ينتقل الإنسان من مركزية النفس إلى محورية الله ﷻ في حياته؟! لا يذكر جون هيك معيارًا وميزانًا ثابتًا لهذا الانتقال، وليس هذا إلّا التورّط في مستنقع النسبية الدينية.

نعم، يصرّح القرآن الكريم على محورية الله ﷻ في حياة الإنسان واجتناب مركزية النفس والهوى ويقول: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللهُ عَلَى عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية: 23]، ولكن لا يمكن التحرّر من قيود النفس الأمّارة بالسوء والتخلّص من الهوى إلّا في ضوء هداية الوحي والأنبياء العظام عليهم السلام، فلا يمكن للأديان المحرَّفة بيد البشر الخليطة بالهوى والانحرافات أن تخلِّص الإنسانَ من مركزية النفس إلى مركزية الله تعالى؛ لذا يصرّح القرآن بأنّ خاتم النبيّين محمّدًا ﷺ هو الّذي يصلح ويجدر لأن يُحرّر الناس من مركزية النفس إلى مركزية الله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِنْدَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنْجِيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنْزِلَ مَعَهُ أُولٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾. [سورة الأعراف: 157]

من جهةٍ أخرى: لا تتحقّق النجاة في الأديان إلّا في ضوء معرفة الله أو الواقعية المطلقة على حدّ تعبير جون هيك، ولكن يعتقد هيك بأنّ معرفة الواقعية المطلقة وإدراكها كما هي موجودةٌ في الواقع محالةٌ وممتنعةٌ، فكيف تتحقّق النجاة والسعادة الأبدية من خلال معرفة الله تعالى؟! نعم، يركّز جون هيك على أنّ ما يحصل لصاحب التجربة الدينية إنّما هو ظهوراتٌ وانعكاساتٌ لتلك الواقعية المطلقة حسب خلفيّاته الذهنية والظروف الاجتماعية والثقافية الّتي يعيشها، ولكن ليس هذا إلّا التوغّل في وادي النسبية الدينية الّتي تناقض ذاتَها ونفسَها.

الجدير بالذكر هو: أنّ كلّ دينٍ من الأديان يحظى بتعاليم ومعتقداتٍ وسننٍ خاصّةٍ تسبّب النجاة الحقيقية حسب رؤية أتباع ذلك الدين، وهذه السنن والمعتقدات مختلفةٌ بين دينٍ وآخر، فلا يمكن أن نقول إنّ معيار النجاة في كلّ الأديان واحدٌ لا يتعدّد، وهو الانتقال والتحوّل من الأنانية إلى عبودية الله، بل يرى أتباع كلّ دينٍ طريقًا خاصًّا فريدًا للنجاة

7. Transformation from self-centredness to reality- centredness.

يختلف عن طرق سائر الأديان. نعم، لا تصحّ جميع هذه الطرق، بل هناك طريقٌ واحدٌ هو الصراط المستقيم الحقّ، وهو المطابق للواقع فقط؛ لأنّ الحقيقة والواقعية واحدةٌ غير متعدّدةٍ؛ لذا لا تقبل التناقضات.

الإشكال الرابع: ينبغي هنا أن نقوم بتقييم الأدلّة الّتي تعتمد نظرية «التعدّدية الدينية» عليها، وهي عبارةٌ عن:

1- تكافؤ الأدلّة القائمة لحقّانية الأديان.

2- التمسّك بأصل الهداية العامّة.

3- مسألة جبر البيئة والظروف الّتي يعيشها المتديّنون.

أ- بالنسبة إلى الدليل الأوّل وهو تكافؤ الأدلّة القائمة لحقّانية الأديان نقول: المقصود من تكافؤ الأدلّة هو أنّ الأديان المختلفة تقيم أدلّةً متينةً لإثبات صدقها وأحقّيّتها، ولا يمكن لأيٍّ منها أن يُلغي الآخر ويبطله؛ فلذا نحن أمام أدلّةٍ متكافأةٍ متساويةٍ لا يدحض بعضها بعضًا، وفي حالةٍ كهذه نضطرّ إلى الالتزام بالتعدّدية الدينية.

ويعتقد جون هيك أنّ النقطة المركزية في نظرية «التعدّدية الدينية» هي أنّه لا يحقّ للمسيحية أن تحتكر الحقَّ لنفسها، سواءٌ أكان من الناحية الأخلاقية أم المعرفية؛ والسرّ في ذلك أنّ الأدلّة والمبرّرات الأخلاقية أو المعرفية الداعمة في الأديان المختلفة متكافأةٌ ومتساويةٌ لا يطرد بعضها بعضًا، بل تتنافس الأديان المختلفة في احتكار الحقيقة لنفسها، فمن العبث أو الغبن أن نعتقد بواحدةٍ منها وننكر الأخرى. فلا يمكن إقامة دليلٍ أقوى وأمتن لتفضيل دينٍ على دينٍ آخر. [Muhammad Legenhausen, Islam and Religious pluralism, p. 66]

الجواب:

أوّلًا: أنّ تكافؤ الأدلّة وتساويها لإثبات الحقّانية مجرّد ادّعاءٍ فارغٍ وبلا دليلٍ؛ لأنّ أتباع الديانة الإسلامية يدّعون أنّهم قادرون على إثبات معتقداتهم الحقّة في ضوء البراهين العقلية الرصينة والأدلّة النقلية المتينة، وهم يتحدّون أتباع الديانات الأخرى لأن يأتوا بأدلّتهم وبراهينهم. إذن نفس ادّعاء تكافؤ الأدلّة للأديان لا يدعمه دليل.

ثانيًا: أنّ النظرية التعدّدية في آخر المطاف تُثبت أنّ جميع الأديان على الحقّ والصواب، ولكن هل تكافؤ الأدلّة يُثبت ذلك؟ تكافؤ الأدلّة يعني أنّنا لا نمتلك دليلًا متقنًا وأكيدًا، وهذا لا يثبت حقّانية الأديان جميعها، لنفترض أنّ شخصين تنازعا وتخاصما، ثمّ مَثُلا أمام القاضي، ولاحظ القاضي أنّ أدلّتهما متكافئةٌ، كلاهما أحضرا شهودًا، فهل التكافؤ هنا

يغيّر الحقيقة والواقع؟ هل تكافؤ الأدلّة يجعل قول المتنازعين صادقًا حقًّا معًا؟ هل إذا كانت الأدلّة متساويةً ستكون الحقيقة متبدّلةً؟! حتّى في حالة تكافؤ الأدلّة، فإنّ الجمع بين النقيضين محالٌ. [لاريجاني، عن مفهوم التعدّدية الدينية (بحثٌ في كثرة الأديان)، ص 56]

ثالثًا: القول بتكافؤ الأدلّة وتساويها يرجع إلى قصور فهم القائل وعجز عقله عن تمييز الحقّ من الباطل، ولكنّ الّذي يمتلك قوّةً عقليةً فائقةً ومدرَّبةً على إقامة البراهين الرصينة يستطيع التفكيك بينهما، ويقدر على تفضيل وترجيح أحدهما على الآخر. إذن لا يجوز أن نحمّل مسؤولية عجز العقول على عاتق الأدلّة والبراهين ونتّهمها بالتكافؤ والتساوي، بل ترجع جذور المشكلة إلى النظام المعرفيّ والأدوات المعرفية الّتي يمتلكها الإنسان.

ب- بالنسبة إلى الهداية العامّة الّتي يتمسّك بها أتباع التعدّدية الدينية نقول: لا يخفى أنّ هناك مغالطةً في كلام جون هيك وأتباعه. نعم، إنّ الله - تعالى - يُدعى باسم «الهادي» وهو متّصف بصفة الهداية، ولكن هل اتّصاف الله ﷻ بوصف الهادي وشمولية هدايته بمعنى إجبار الناس وإكراههم على سلوك نهج الهداية؟! كلّا، بل الله - تعالى - وفّر أرضية الهداية وهيّأ أدواتها وأسبابها للإنسان بإعطائه العقل والفطرة وإرسال الرسل وإنزال الكتب، وطلب من الإنسان أن يلتزم بطريق الهداية والنجاة، ولكنّ الإنسان هو الّذي يختار الهداية والضلالة بحسن اختياره أو سوء اختياره؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى وَآتَاهُمْ تَقْوَاهُمْ﴾، ويقول: ﴿فَلَمَّا زَاغُوا أَزَاغَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْفَاسِقِينَ﴾، فليس مقتضى اتّصاف الله ﷻ باسم الهادي أن يهدي جميع الناس عن إكراهٍ وإجبارٍ، بل الناس هم الّذين ينتخبون الهداية أو الضلالة باختيارهم. وهل اتّصاف الله ﷻ بوصف «الرازقية» يستلزم ألّا يبقى في الأرض جائعٌ وعطشان وفقيرٌ؟! لا، بل الله - تعالى - جهّز الإنسانَ بأدوات تحصيل الرزق، وزوّده بالعقل والطاقة البدنية، وشجّعه على اكتساب الرزق الحلال. إذن لاختيار الإنسان دورٌ مهمٌّ في تحقّق هدايته وسعادته، فالّذي لا يريد الهداية ويعادي دعاة الهداية ويفضّل الضلال على الهدى عن الجهل أو العصبية أو اتّباع الهوى، فهو بسوء اختياره فضّل الضلالة على الهدى ولا علاقة له بتضعيف اسم الهداية.

ج- بالنسبة إلى مسألة «جبر البيئة» وأنّ الإنسان لا يمكن أن يختار خلاف ما تحكمه بيئته، يجب أن نقول إنّ هذا الكلام خاطئٌ وباطلٌ؛ لأنّ علماء النفس يقسّمون تطوّرات شخصية الإنسان إلى مرحلتين أساسيّتين:

الأولى: مرحلة التبعية والتقليد والتأثّر بالبيئة والظروف الاجتماعية والأُسَرية الّتي يعيشها الإنسان، وهذه مرحلة ما قبل البلوغ العقليّ.

الثانية: مرحلة استقلالية الشخصية ونضجها والبلوغ العقليّ والفكريّ، في هذه المرحلة مِن تطوّر الشخصية يكون الإنسان عصيًّا على ما اكتسبه في سالف عمره، وشاكًّا فيما تلقّاه من بيئته وأسرته، يحاول الإنسان في مرحلة الاستقلالية أن يهدم مكتسباته المعرفية ويشكّك في صحّتها ويبني معتقداته من جديدٍ، فيبدأ بالترديد وإثارة الأسئلة على معتقداته ومتبنّياته، ثمّ يطالب بالدليل والبرهان لإقناع عقله، ثمّ يحاول أن يبني شخصيةً جديدةً بحسن اختياره أو سوء اختياره، فليس الإنسان محكومًا ومجبورًا ومقهورًا تحت الظروف الاجتماعية والفكرية الّتي يعيشها، بل في مرحلة استقلالية الشخصية يستطيع أن يتحرّر من جميع القيود والأمور الّتي تحيطه، ويفتح أمامه آفاقًا جديدةً، كلّما كانت عقلانية الإنسان أنضج وأكمل، كانت استقلاليّته الفكرية وحرّيّة شخصيّته أقوى وأشدّ؛ لذا نرى طوال التاريخ أنّ كثيرًا من الناس غيّروا عقيدتهم ودينهم الّذي كانوا يلتزمون به واعتنقوا دينًا وعقيدةً أخرى في ضوء قوّة العقل والبرهان العقليّ والدليل المنطقيّ، ولكنّ هذا بحاجةٍ إلى حرّيّة الشخصية واستقلاليّتها ونموّها.

إضافةً إلى ذلك نرى أنّ الأنبياء عليهم السلام على مرّ التاريخ قد اعترضوا على بيئتهم الاجتماعية والأديان الّتي كانت شائعةً في مجتمعهم، وقد دعوا الناس إلى الخروج والعصيان والطغيان على معتقداتهم الباطلة واختيار التوحيد ودين الحقّ، على ما تبدوا من الآيات القرآنية؛ وهذا نقضٌ آخر على نفي جبر البيئة والظروف الاجتماعية، فما تمسّك به أتباع التعدّدية الدينية من جبر البيئة وقهر الظروف الاجتماعية والثقافية، أمرٌ مرفوضٌ وباطلٌ.

الإشكال الخامس: تدّعي النظرية التعدّدية بأنّ الحقّ والباطل ليس محلّ البحث في التعدّدية، بل اختلاف الأديان يعود إلى اختلاف التجارب الدينية المبنيّة على المسبقات الذهنية والظروف الاجتماعية والبيئة الثقافية الّتي يعيشها صاحب التجربة، السؤال المطروح هنا: كيف يمكن التغاضي عن الاختلافات المتناقضة والمدّعيات المتباينة في الأديان؟! هناك من الأديان ما يدّعي التثليث والأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس، ومنها ما يدّعي الثنوية كالمجوس، ومنها ما يعتقد بالتوحيد، ومنها ما يدّعي التجسّد، ومنها ما ينفيه، وغيرها من الأحكام والقضايا المتناقضة، فما الحقّ والصدق في هذه القضايا المتناقضة المتنافية؟ هل جميع هذه المدّعيات المتناقضة حقٌّ ومطابقةٌ للواقع؟! فهذا يستلزم أن يكون الله واحدًا وغير واحدٍ، وليس هذا إلا التناقض (Contradiction) أي اجتماع النقيضين؛ أو ليس شيءٌ من هذه الادّعاءات حقٌّ وصادقٌ، بل كلّها باطلةٌ وكاذبةٌ، فهذا يلزم ارتفاع النقيضين وهو محالٌ؛ أو أنّ واحدًا من هذه القضايا المتناقضة صادقٌ وصائبٌ والآخر كاذبٌ وباطلٌ، فهذا لا ينسجم ولا يتناغم مع نظرية «التعدّدية الدينية» الّتي تصرّ على صدق جميع الأديان وحقّانيّتها.

إذن هناك معايير وموازين عقلية منطقية سليمة لتمييز صدق مدّعيات الأديان من كذبها، حقّها من باطلها، بل القيمة المعرفية للقضايا الدينية بمطابقتها للواقع وأحقّيّتها، وحتى أنّ السبب الرئيسيّ لتبنّي هذه المعتقدات من قِبل أتباع الأديان المتعدّدة، هو لأجل صدقها وحقّانيّتها ومطابقتها للواقع.

الإشكال السادس: القول بأنّ هناك واقعيةً مطلقةً (نومن - Noumenon) لا يمكن إدراكها ومعرفتها بأيّ نحوٍ من الأنحاء، وهذا في الحقيقة هو الرؤية الظاهراتية (فنومن - Phenomenon) الّتي تسدّ باب المعرفة بالواقع، ولا تنتج إلّا النسبية الدينية والنسبية المعرفية، وهذه النتيجة تستلزم أن تناقض هذه النظرية ذاتَها، وتبُطل نفسَها وتنطوي على بوادر دمارها؛ لأنّ النظرية التعدّدية لا تحصر الحقَّ في دينٍ خاصٍّ، بل ترى أنّ الحقّانية منتشرةٌ ومبثوثةٌ في جميع الأديان، ولا يحقّ لدينٍ خاصٍّ أن يعتبر نفسَه الحقَّ المحض والمطلق. إذن تنفي التعدّدية الدينية «المعرفة المطابقة للواقع»، وتجعل المعرفة نسبيةً متغيّرةً غير مطلقةٍ.

من جهةٍ أخرى يمكن أن نقول: إنّ هناك قضايا وتعاليم متناقضةً ومتنافيةً في الأديان؛ ما يُثبته دينٌ يردّه دينٌ آخر وبالعكس، فلو كان جميع الأديان على الحقّ والصواب، فهذا يستلزم أن يُبطل كلُّ دينٍ نفسَه ويناقض ذاتَه؛ لأنّه يعترف بصدق نقيضه، على سبيل المثال الدين الذي يرفض التثليث ويعتبره كفرا يناقض الدين الذي يتبنّى التثليث ويعتبره حقّا وصدقًا؛ فلو كان كلا الادعائين صادقين لأدّى إلى التناقض، وهذا يؤدّي إلى الشكّاكية (Scepticism) والحيرة.

الإشكال السابع: مَن أمعن النظر في كلمات أتباع التعدّدية الدينية يجد أنّ هناك خلطًا بين التعدّدية على مستوى الحقّانية والصدق، وبين التعدّدية على المستوى الاجتماعيّ والتعايش السلميّ؛ لذا يقول أحد الحداثيّين: «إنّ أدعياء الحصر والمغرورين بمقولة الوحدة في حقّانية الدين والمتدثّرين برداء الأنانية والفردية، الّذين لا يمتلكون القدرة واللياقة على الجلوس مع الآخر في تفاعلٍ ثقافيٍّ مشتركٍ، يعيشون مرارة الحرمان من المحبّة دائمًا في عرصات الحياة الاجتماعية» [سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة، ص 55].

والحقّ أنّ المدّعيّات الصادقة والكاذبة في الأديان المختلفة شيءٌ، وكيفية التعامل والتعاطي مع أتباع سائر الأديان شيءٌ آخر لا ينبغي الخلط والمزج بينهما، بل كلّ واحدٍ من هذين الأمرين له نطاقٌ مستقلٌّ وإطارٌ خاصٌّ به لا يجوز أن يختلطا، ولكن نرى أن هناك من يعتقد بأنّه لا يتحقّق التسامحُ والتساهلُ والمداراةُ مع الآخرين إلّا بعد الاعتقاد ب «النسبية» (Relativism)، وهذا يعني أن نلتزم بأنّ لكلّ فردٍ معتقداته ومتبنّياته ومبادئه، وهي صحيحةٌ

وصائبةٌ عنده، ولا يجوز لأحدٍ من الأديان أن يحتكر الحقّانية والصدق لنفسه ويُخطّئ الآخرين، فالتساهل والتسامح في مقام العمل عند هؤلاء يبتني على التساهل والتسامح في مقام النظر والمبادئ.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, p.321].

ولكنّ هذا الاستنتاج غير صحيحٍ؛ لأنّه يمكن أن يقيّم الإنسان العاقل على ضوء المعايير والموازين العقلية القطعية دينًا من الأديان ويبحث عن حقّانيّته ويحكم بصدقه أو كذبه، ومع ذلك يتعايش مع سائر أتباع الأديان والمذاهب تعايشًا سلميًّا ويداريهم ويسامحهم، فيمكن الجمع بين الجانب المعرفيّ والبُعد الاجتماعيّ والأخلاقيّ للأديان.

الإشكال الثامن: من الإشكالات الأساسية الّتي تعاني منها النظرية التعدّدية هي «النسبية القيمية» بمعنى فقدان الضابطة والمعيار والميزان في القِيم الأخلاقية، وهذا يؤدّي إلى الفوضى والهرج والمرج فيها، يقول أحد مناصري التعدّدية الدينية:

«إذا كانت الحقائق ترتبط فيما بينها بعلاقة القرابة ورابطة التناسب والانسجام، فإنّ القيم والفضائل والآداب ليست كذلك قطعًا، فالتقاطع والتعارض المستحكم موجودٌ بينها، فالكثرة هنا عبارةٌ عن كثرةٍ واقعيةٍ ومتجذّرةٍ، ولا يوجد أيّ برهانٍ يقرّر، على سبيل المثال، أنّ في الإمكان الجمع بين العدل والحرّيّة بصورةٍ تامّةٍ، بل إنّ جميع التجارب البشرية شاهدة على التعارض فيما بينهما؛ ولذلك يصل الأفراد والمجتمعات البشرية في نهاية المطاف إلى مقولة التخيير، فيختارون إحداهما من دون الأخرى... إنّ حياتنا اليومية حافلةٌ بمثل هذه التناقضات، وأساسًا فإنّ موارد الغلبة في مثل هذه الأمور هو الحيرة؛ حيث يذوق الإنسان فيها طعم الترديد والاختيار الواقعيّ». [سروش، الصراطات المستقيمة، ص 57 و58]

الإشكال التاسع: الجدير بالذكر أنّ نظرية «التعدّدية الدينية» كانت ردّة فعلٍ معاكسٍ للنزعة العقلانية الّتي كانت تقوم بالتقييم العقليّ والمنطقيّ لتشخيص الحقّ من الباطل في الأديان، فقد حاولت التعدّدية استئصال العقلانية، وقد ركّزت على عدم ضرورة الدراسة العقلانية والدفاع العقلانيّ عن المعتقدات الدينية، فالتعدّدية تضادّ العقلانية والتيّار العقليّ، وتعتبره حاجزًا كبيرًا أمامها يجب رفعه.

بعبارةٍ أخرى: من اللوازم المترتّبة على التعدّدية الدينية (عدم تبدّل العقيدة)، فلا معنى لأن يقوم شخصٌ بالدراسة المقارنة بين الأديان المختلفة، فيختار ما هو الحقّ والصواب، فيغيّر دينه ويستبدله بما هو أحقّ وأفضل، بينما نشاهد أنّ ظاهرة «تبدّل الدين والعقيدة»

بين المتديّنين والمعتنقين للأديان ظاهرةٌ شائعةٌ، والسرّ في هذا التبدّل هو الدراسة المقارنة واستخدام المعايير والموازين لتشخيص الحقّ من الباطل، والصادق من الكاذب في ضوء القوانين المنطقية والتفكير الصحيح.

الإشكال العاشر: تفريغ الدين من الأبعاد العقدية والأخلاقية والشريعة يعدّ من الأخطاء الكامنة في نظرية «التعدّدية الدينية»، ولا يخفى أنّ ما يهمّ المتديّنين هو أنّهم كيف يعيشون؟ وبأيّ قوانين وضوابط يلتزمون؟ وعلى أساس أيّ منهجٍ يسيرون؟ وكيف يسلكون في حياتهم الفردية والاجتماعية؟ وبماذا يعتقدون؟ ولا يلبّي هذه المتطلّبات والحاجات الحقيقية الاجتماعية والفردية إلّا الدين المشتمل على الشريعة والأخلاق والاعتقادات، بينما التعدّدية الدينية تفتقد لهذه الجوانب الثلاثة - أعني: العقيدة والأخلاق والشريعة - وتُهملها، وتركّز على التجربة الروحية الباطنية فحسب، وتعدّها لبّ الأديان وجوهرها، فالسؤال المهمّ هو: كيف يمكن الوصول إلى «النجاة» و«السعادة» و«الفلاح» الأبديّ من دون الالتزام بمنهجٍ صحيحٍ وصراطٍ مستقيمٍ في الحياة الفردية والاجتماعية؟! فبناءً على التعدّدية الدينية تفقد «النجاة» مكانتها الرئيسة ومعناها الأصليّ في المنظومة المعرفية الدينية.

الإشكال الحادي عشر: بالنسبة إلى «تمثيل الفيل» الّذي اعتمد عليه جون هيك [أنظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 165] في تبيين التعدّدية الدينية ينبغي أن نقول: إنّ هيك اقتبس هذا التمثيل من جلال الدين مولوي في كتابه «المثنويّ»، ووظّفه لأجل ترسيخ نظريّته، بيد أنّ هذا التمثيل كلمة حقٍّ يُراد بها باطلٌ؛ لأنّ مقصود مولوي من هذا التمثيل يختلف تمامًا عمّا قصده جون هيك لتبرير نظريّته «التعدّدية الدينية».

ويتلخّص «تمثيل الفيل» بأنّ هناك غرفةً مظلمةً وقد وقع فيها فيلٌ، ويدخل بعضهم الغرفة بغية التعرّف على ما فيها، ولكن بما أنّ الغرفة مظلمةٌ، فكلٌّ يلمس عضوًا من أعضاء بدن الفيل دون أن يراه، ويتصوّر أنّ الفيل هو ما أدركه بحاسّة اللمس وحسب، فمن أدرك رِجْلَ الفيل فسّر الفيل بأنّه أسطوانةٌ عظيمةٌ، ومن لمس أذن الفيل زعم أنّ الفيل شيءٌ شبيهٌ بالرفراف، وهكذا.

ويقصد مولوي من هذا التمثيل أنّ الأدوات المعرفية والإدراكية الّتي يمتلكها البشر قاصرةٌ وعاجزةٌ عن إدراك كنه الحقائق المتعالية الميتافيزيقية؛ إذ لا ينال البشر بحواسّه الخمس وبعقله القاصر كنه المعارف المتافيزيقية المتعالية الّتي تتعلّق بما وراء الطبيعة، كما لا يستطيع أن ينال كنه معرفة الله ﷻ بالتفصيل؛ لأنّ الإنسان وَقَع في بئر عالَم الطبيعة المادّية المظلمة، ومن الصعب أن يُدرك مغزى الحقائق المتعالية الغيبية بأدواتٍ قاصرة بشرية محدودة،

بل يجب على الإنسان أن يستمدّ من الأنوار الإلهية والإفاضات الربّانية لفهم هذه الحقائق السامية في الجملة، ولا يعتمد على الأدوات المألوفة عنده فقط.

بعبارة أخرى: تنقسم المعرفة إلى قسمين: معرفة بالكنه والتفصيل، ومعرفة بالوجه والإجمال. فمعرفة الله ﷻ وصفاته بالكنه خارجةٌ عن طاقة البشر، ولكنّ معرفة الله - تعالى - بالإجمال، وفي الجملة أمر ميسور للبشر؛ لذا يقول أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» [نهج البلاغة، الخطبة 49]، فأراد المولويّ بتمثيل الفيل أن ينفي المعرفة بالكنه والتفصيل، وإلّا طريق المعرفة الإجمالية مفتوحة أمام الإنسان، خلافًا للمدرسة الشكّاكية التي ترفض مطلق المعرفة بالواقع.

الإشكال الثاني عشر: يعتقد وليام ألستون (William p. Alston) بأنّ المعتنقين لدين خاصّ لا يرون أنّ معتقداتهم ليست مطابقةً للواقع، وليست تجلّياتٍ وظهوراتٍ لواقعية مطلقة، ولا يعتقدون بنسبية هذه المتبنّيات والمعتقدات، وأنّها مختلفةٌ باختلاف الظروف الاجتماعية والبيئة الثقافية والتاريخية، بل يركّز المؤمنون بدينٍ خاصٍّ على أنّ المعتقدات الدينية الّتي يلتزمون بها أمورٌ واقعيةٌ مطابقةٌ للواقع، ولأجل ذلك تشجّعهم هذه التعاليم على اكتساب الجنّة والسعادة، وتزجرهم عمّا يوجب الضلال حقيقةً.

[William p. Alston, Perceiving God, p. 266]

إذن تخالف نظرية التعدّدية متبنّيات المؤمنين بدين خاصّ ومرتكزاتهم الدينية؛ إذ إنّهم يرون أنّ المعتقدات والتعاليم الدينية تعبّر عن الواقع وتحكي عنه، فهي ليست حقائق خارجةً عن الواقع.

الإشكال الثالث عشر: يتكلّم جون هيك عن العلاقة السببية والعلّية بين الواقعية المطلقة وبين تجلّياتها وظهوراتها، ويقول: إنّ سبب التجلّيات والظهورات هو الواقعية، بينما يركّز كانط على أنّ العلّية والسببية تعدّ من المقولات الذهنية، فهي قائمة بين الظهورات (phenomenon) والتجلّيات والانعكاسات العارضة على ذهن المجرِّب، وهذا تناقض واضح في آراء كانط المعرفية، ونفس هذا الإشكال يرد على من يتبنّى نظريته في تبيين التعدّدية الدينية.

ويجدر بالذكر أنّ الأسس المعرفية التي تبتني عليها نظرية التعدّدية الدينية باطلة وخاضعة للنقد، وتعاني من إشكاليّات مبنائية وأساسية، فأصل نظرية التعدّدية تبعًا لذلك محلّ استفهام؛ لأنّ فساد المبنى يؤدّي إلى فساد البناء، علاوةً على أنّ نظرية التعدّدية الدينية تترتّب عليها لوازم ونتائج خطيرةٌ فاسدةٌ مرّ ذكرها.

الخاتمة

تتجـذّر نظريـة التعدّديـة الدينيـة في أسـس ومبـادئ فكريـة واجتماعيـة يجـب الالتفـات إليهـا، وهي عبارة عن:

1- النظريـة المعرفيـة لكانـط الـتي تـرى أنّ كلّ معرفـة لا تخضـع لـشروط الذهـن وقوانينـه، فـهي «ترنسـندنتالية»، أي متجـاوزة الـشروط والقوانـين الذهنيـة. لذا جعـل كانـط «الواقعيـة الـتي تصنعهـا القـوى الإدراكيـة للإنسـان» محـلّ «الواقعيـة المسـتقلّة عـن الإدراك» في المعرفـة البشريـة. مـن جملـة اللـوازم المترتّبـة على الفصـل بـين الواقـع في نفسـه (نومـن) وبـين مـا يظهـر ويبـدو للذهـن (فنومن)، هـو أنّ إدراك الواقـع المحـض والتعبـير عنـه أمـر محـال وممتنـع؛ فلـكلّ إنسـان تفسـير وتعبـير متمايـز عـن الواقـع، وقـد تكـون التفاسـير متناقضـةً متعارضـةً فيمـا بينهـا، ولا يحـقّ لـكلّ تفسـير أن يخطّئ ويكذّب التفسير الآخر.

2- مـن المبـادئ المهمّـة للتعدّديـة الدينيـة، وبنـاءً على التجربـة الدينيـة يعـدّ جوهـر الديـن والنواة المشـتركة بـين جميـع الأديـان «التجربـةَ الدينيـةَ» أو «التجربـةَ العرفانيـةَ الباطنيـةَ». ولا يخـفى أنّ هنـاك تناغمًـا وانسـجامًا وطيـدًا بـين نظريـة التجربـة الدينيـة وبـين التعدّديـة الدينيـة؛ إذ لا يمكن القول بأحقّية جميع الأديان إلّا من خلال القول بالتجربة الدينية.

والمهـمّ أنّ فكـرة جوهـر الأديـان والنـواة المشـتركة في الأديـان كانـت تُوظّـف لرفـع الاختلافـات والنزاعات في الديانة المسيحية وتجعل الأمور نسبيةً غير ثابتةٍ ولا مطلقةً.

3- تُعـدّ الهرمنيوطيقـا الفلسـفية مـن المبـادئ الرئيسـة في التعدّديـة الدينيـة؛ عندمـا نبحـث عـن سـبب الرؤيـة الهرمنيوطيقيـة في آراء منـاصري التعدّديـة الدينيـة، نجـد أنّهـم يركّـزون على «بشرية الدين» لاختلاط فهم الدين بالمسبقات الذهنية والخلفيات الفكرية.

4- تاريخيـة النـصّ الديـني يُعـدّ مـن أبـرز الأسـس المعرفيـة للتعدّديـة الدينيـة؛ بنـاءً على نظريـة تاريخيـة الديـن، فالأديـان المتعـدّدة هي نتاجـات بشريـة وليـدة الظـروف الثقافيـة والاجتماعيـة والتاريخية، وليس هناك تعاليم عقدية متعارضة فيما بينها.

5- مـن المبـادئ الأساسـية لنظريـة التعدّديـة الدينيـة هي مسـألة «اللغـة الدينيـة»، بنـاءً على الاتّجـاه غـير الواقـعي أو الاتّجـاه غـير الدلالي أنّ اللغـة الدينيـة لا تعـبّر عـن الواقـع، فلغـة الديـن لغـة رمزية أسطورية قصصية.

6- مـن ناحيـة الأسـباب الاجتماعيـة أنّ «نظريـة التعدّديـة الدينيـة» طُرحـت كأفضـل عـلاج للقضـاء على الحـروب الدينيـة والتناحـرات المذهبيـة؛ لأنّ التعدّديـة الدينيـة تجعـل الواقعيـة المطلقـة

واحـدةً غـير قابلـة للنيـل والوصـول والإدراك كمـا هي في الواقـع، بـل تعتـبر كلّ ديانـة تفسـيرًا وتعبيرًا خاصًّـا لهـذه الواقعيـة المطلقـة حسـب ظروفهـا التاريخيـة والاجتماعيـة والذهنيـة المتميّزة، فتتمثّـل تلك الواقعية المطلقة بصورٍ وأشكال وظهورات متعدّدة وكلّها صحيحة وصائبة.

وثمّـة إشـكاليات معرفيـة عديـدة تـرد على نظريـة التعدّديـة الدينيـة، مثـل التـورّط في النسـبية وهـدم جنبـة الهدايـة للديـن، وكذلـك حصـل هنـا خلـط بـين التعدّديـة على مسـتوى الحقّانيـة والصـدق، وبـين التعدّديـة على المسـتوى الاجتمـاعي والتعايـش السـلمي، فـلا منافـاة بـين رفـض التعدّدية على مستوى المعرفي وقبولها على المستوى الاجتماعي.

قائمة المصادر

أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المحقّق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، بيروت، 1399 هـ.

محمّد بن مكرم بن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت.

كنط، عمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، الناشر: المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013 م.

الكتاب المقدّس، دار الكتاب المقدّس في الشرق الأوسط، لبنان، الطبعة الثلاثون، 1993 م.

نراقی، احمد، وحدت جوهری ادیان و پلورالیزم دینی، مجله کیان، شماره 28.

استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات صدا و سیمای جمهوری اسلامی، تهران، چاپ دوّم، 1361 ش.

سروش، عبد الكريم، الصراطات المستقيمة.. قراءة جديدة لنظرية التعدّدية الدينية، ترجمة: أحمد القبانجي، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

حسینی، سیدحسن، پلورالیزم دینی یا پلورالیزم در دین، انتشارات سروش، تهران، چاپ یکم، 1382 ش.

قانصو، وجيه، التعدّدية الدينية في فلسفة جون هيك.. المرتكزات المعرفية واللاهوتية، المغرب، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1428 هـ.

لاريجاني، صادق، عن مفهوم التعدّدية الدينية.. بحثٌ في كثرة الأديان (محاضرات وحوار مع الشيخ صادق لاريجاني)، المحاضرة ألقيت باللغة الفارسية في طهران، وأعقبها الحوار، وجرت ترجمتهما إلى العربية، ونشرت في عدّة مجلّات وصحف ومواقع فارسية وعربية، شبكة الفكر.

هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2010 م.

Refrence

Kant, Immanuel, The Cririque Of Pure Reason, translated and, Cambridge University, press, edited by Paul Guyer, 1998.

John Hick, God and Universe of Faiths, University of Birmingham, 1988.

John Hick, Disputed Questions, Yale University press New Haven, 1993.

Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belife, an Introduction to the Philosophy of Religion, New York: Oxford University Press, Fifth Edition, 2013.

Muhammad Legenhausen, "Islam And Religious Pluralism", Published by Al–Hoda, London WC211 OBB,1999 Al–Hoda, Printed in I.R.Iran.

John Hick, Philosophy of Religion, PRENTICE HALL, Englewood Cliffs, New Jersey 07632, 1990.

William P. Alston, Perceiving GOD, Cornell University Press, 1991.

Al-Daleel

Religious Knowledge: Essence, Possibility, and Mechanisms.. a Critical Study

Yassin Bin Jabo
PhD student in philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria.
E-mail: ybendjabou@gmail.com

Summary
The article discusses one of the most important issues that has caused a big tumult in the scientific communities in the Islamic world and beyond, namely the matter of religious knowledge and its possibility. There are those who support the possibility of Islamizing the humanities, and even the necessity of reforming these sciences in a way to be consistent with the Islamic teachings and principles. They argue that the Islamic religion has the necessary competence to be a starting point and a framework for humanities, relying on evidences to support their claim, and then, they offered many methods and mechanisms about how to run this process. On the other hand, there is another trend, opposing the matter of religious knowledge, considering it as impossible and unreasonable. And this is due to the difference between the fields of science and religion and the impossibility of combining them. They see that science is neutral and cannot be ideologized. This study presents the opinions of both trends (those who support and those who oppose religious knowledge), analyzes and criticizes them, and discusses the evidence for each of them, and then the criticisms against each of them. Finally, the study concludes the preference of the first one, and that the possibility of Islamic humanities is a feasible matter, saying that efforts must be made to establish it.

Keywords: science, religion, religious science, Islamization of sciences, Islamic humanities

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.33-65
Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

العلم الديني.. الماهيّة والإمكان والآليات.. دراسة نقدية

يسين بن جابو
طالب دكتوراه في الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.
البريد الإلكتروني: ybendjabou@gmail.com

الخلاصة

يتناول المقال الحاضر أحد أهمّ المسائل التي أحدثت ضجّةً كبيرةً في الأوساط العلمية في العالم الإسلامي وغيره، وهي مسألة العلم الديني وإمكانيته؛ إذ انقسمت الآراء بين مؤيّد لإمكانية أسلمة العلوم الإنسانية، بل وضرورة إصلاح هذه العلوم بما يتناسب والمباني والتعاليم الإسلامية، وأنّ الدين الإسلامي لديه الكفاءة اللازمة ليكون منطلقًا وإطارًا للعلوم الإنسانية، وقد استند هؤلاء لأدلّة تؤيّد مدّعاهم هذا، ثمّ قدّموا مناهج وآلياتٍ متعدّدةً لكيفية سير هذه العملية. وهناك تيّار آخر يخالف مسألة العلم الديني، وأنّ هذا الأمر محال وغير معقول، وهذا راجع حسبهم لتباين مجالي العلم و الدين وعدم إمكان الجمع بينهما، وأنّ العلم محايدٌ ولا يمكن أن يكون مؤدلجًا. يقوم هذا البحث بعرض آراء كلا التيّارين (المؤيّد للعلم الديني والمخالف له) وتحليلها ونقدها وذكر أدلّة كلٍّ منها، ثمّ عرض الانتقادات التي تطال كلًّا منهما؛ ليخلص في الأخير إلى رجحان الرأي الأوّل وأنّ العلم الإنساني الإسلامي أمرٌ ممكن الحصول، ولا بدّ أن تتظافر الجهود للتأسيس له.

الكلمات المفتاحية: العلم، الدين، العلم الديني، أسلمة العلوم، العلوم الإنسانية الإسلامية.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 33 - 65
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف
CC BY NC

المقدّمة

خلفت القرون الوسطى والأحداث التي شهدتها، من تسلّط الكنيسة وبسط سيطرتها على مختلف مجالات الحياة، امتعاض الشعوب وعدم رضاها على وضع السائد، فتولّد جوّ عام يرفض الدين وكلّ ما له علاقة به، ممّا سرّع من وتيرة حدوث تغيّر شامل شهدته أوروبا والغرب وانعكس بجميع محاسنه ومساوئه على بقية العالم، فحدثت ثورة على الدين تدعو إلى إقصائه عن الحياة الاجتماعية، وإزاحته جانبًا عن التدخّل في القضايا التي تتعلّق بالمجتمع. وفي خضمّ هذه الأحداث كان الجدال دائرًا حول الدين وعلاقته بالعلم، وما يمكن أن يقدّمه للبشرية، وطفت إلى السطح أحد أهمّ المسائل إثارة للجدل، وهي مسألة العلم الديني؛ أي إمكانية استخراج مختلف العلوم البشرية من المتون الدينية، وتضاربت الآراء والأطروحات حول هذه المسألة، وظهرت تيّارات واتّجاهات مختلفة، منها ما يرى أنّه من خلال التأمّل في مفهومي العلم والدين يتبيّن أنّهما مقولتان لا يمكن الجمع بينهما؛ لهذا فالعلم الديني مفهوم يستحيل أن يكون له تطبيق في الواقع الخارجي، بينما كان هناك تيّار لا يرى أيّ تعارض بين هاتين المقولتين، وأنّ هناك مساحةً مشتركةً بينهما؛ لهذا يمكن الحديث عن العلم المستنبط من الدين وتعاليمه، وقد قدّم كلّ طرف آراءه حول المسألة، واقترح المؤيّدون لمسألة العلم الديني مناهج مختلفةً في كيفية التأسيس له.

هذا البحث على أهمّية كبيرة، وسيحاول أن يجيب على السؤال المهمّ في المسألة وهو: ما مدى صحّة فكرة العلم الديني، وقوّة الأدلّة المستندة عليها ؟ وتتجلّى أهمّيته أنّه في حالة قبولنا فكرة العلم الديني، ومن منطلق الاعتقاد بأنّ الدين الإسلامي هو الدين الإلهي الحقّ الشامل، ويقدّم أفضل الحلول وأنجع الوصفات في كلّ مجالات الحياة، يترتّب عليه أنّه لا بدّ أن نسارع دون تراخي إلى اكتشاف المباني والنظريات الإسلامية، ونجسّد بذلك أطروحة الإسلام على أرض الواقع، ما يسهم في إصلاح المجتمع البشري، ويجلب أنظار شعوب العالم لهذا الدين الإلهي الحقّ.

لهذا سيتمّ في هذا المقال تقصّي أهمّ الآراء المطروحة في العالم الإسلامي فيما يخصّ أطروحة العلم الديني، سوف يتعرّض لتقرير آراء القائلين بهذه المسألة، وأدلّتهم التي استندوا إليها، ثمّ المناهج التي اقترحت للتأسيس للعلم الديني والانتقادات التي قد تواجه هذا الاتّجاه، ثمّ بعد ذلك الآراء المخالفة، وأدلّتها والانتقادات التي تطالها، ليخلص في الأخير إلى الرأي المختار في هذه المسألة

ماهيّة العلم الديني

مفهوم العلم

البحث عن مفهوم العلم يجرّنا قهراً إلى التطرّق إلى مفهوم المعرفة، حيث أنّ معنييهما متشابكان لدرجة كبيرة، لهذا فإنّ معرفة حدود كلٍّ منهما هو المنطلق في معرفة معنى كلّ واحد، وفي هذا الصدد سننطلق من المعاجم اللغوية، ثم ننتقل إلى المعاني الاصطلاحية.

أولًا: العلم والمعرفة في اللغة

العين و اللام و الميم أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على أثَرٍ بالشيء يتميَّزُ به عن غيره، والْعِلْم من هذا القياس وهو نقيض الجهل [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 109 و110]، وقيل العلم: اليقين الذي لا يدخله الاحتمال، هذا هو الأصل فيه لغة وشرعا وعرفا [الطريحي، مجمع البحرين، ج 6، ص 121 و122]، أمّا المعرفة فهي من عَرَفَ، قال ابن فارس في معجمه: «العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلُّ أحدُهما على السكون والطُّمَأنينة، وهو المَعرِفة والعِرفان. تقول: عَرَف فلانٌ فلانًا عِرفانًا ومَعرِفة. وهذا أمر معروف. لسُكونه إليه؛ لأنّ مَن أنكر شيئًا توحَّشَ منه ونَبَا عنْه. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 281]

وقد تأتي المعرفة بمعنى العِلْم، البَصَر، اليَقِين، الفِقْه، الدِرَايَة، الثِقَافَة، الخِبْرَة والإدْرَاك. [محمود إسماعيل صيني، المكنز العربي المعاصر، النص، ص 102]

ثانيًا: العلم والمعرفة في الاصطلاح

في الاصطلاح، ذكر أرباب المنطق واللغة فروقًا تميّز العلم والمعرفة عن بعضهما، وخلاصة وتلخيصها المعرفة تكون تصّورية، جزئية وبسيطة، أمّا العلم فهو تصديق، كلّي ومركّب، وقيل كذلك، المعرفة استدلالية، مسبوقة بالجهل (العدم)، عن تفكّر وتدبّر لأثر الشيء ومفصّلة، أمّا العلم فهو أعمّ من ذلك إذ قد يكون استدلاليًا وغير استدلالي، مسبوقًا بجهل وغير مسبوق، إدراكاً لذات الشيء أو إدراكاً لآثاره، مجملاً ومفصّلًا. [انظر: التفتازاني، المطول وبهامشه حاشية السيد ميرشريف، ص 34]

في المعاجم الغربية ذكرت تعريفات مختلفة لهذين الاصطلاحين، لكنّ الفرق الأساسي بين المعرفة (*Knowledge*) والعلم (*Science*)، هو أنّ العلم يشترط فيه أن يكون مجموعةً من المعارف المتّصفة بالوحدة والتعميم، وتنجم عن علاقات موضوعية ... ونؤكّدها بمناهج تحقيق محدّدة، وما عدا ذلك يطلق عليه معرفة، بأن تكون مجموعة معارف مشتّتة لا صلة بينها [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص99]

وكما هو معلوم فإنّ النظرة الرائجة في الغرب تحصر هذه المناهج في المنهج الحسّي التجربي، والعلم هو ما يبتني فقط على ما يُرى ويُسمع ويُتحسّس [Chalmers, What is this thing called science?, p1]؛ وبناءً على هذا المنهج بنيت جميع العلوم وحتّى العلوم الإنسانية.

أمّا في الفكر الإسلامي فإنّ منهج العلم لا ينحصر في الحسّ والتجربة، بل يتّسع ليشمل أيّ منهج معتبر، تجريبيًّا كان أو عقليًّا تجريديًّا، أو قلبيًّا شهوديًّا، فيكون تعريف العلم حسب هذه المختصّات أنّه نظام من القضايا الحصولية الناتجة عن مناهج معرفة مختلفة، كالعلم التجريبي والفلسفة والتاريخ والعرفان والأدب وغير ذلك. [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1 ص 55؛ خسروپناه، كلام جديد با رويكرد معاصر، ص 391] وعرّفه أحد الحكماء بأنّه مجموعة من القضايا العامّة التي لوحظ فيها محور خاصّ، وكلّ واحدة منها قابلة للصدق والانطباق على موارد ومصاديق متعدّدة، ولو كانت قضايا اعتباريةً اتُّفق عليها، وبهذا يطلق «العلم» على العلوم غير الحقيقية والاعتبارية كاللغة وقواعد النحو، ولكنّ القضايا الشخصية والخاصّة لا تعدّ علمًا بهذا الوصف.

وكما هو ملاحظ من خلال هذه التعاريف المختلفة، فإنّها تتّفق إلى حدّ كبير في تحديد مختصّات العلم وهو: مجموعة من المعارف والقضايا العامّة التي تدور حول محور خاصّ (الموضوع)، وتستند إلى منهج أو عدّة مناهج محدّدة، وتصبو إلى هدف خاص يحدّده موضوع العلم ومنهجه (الغاية).

مفهوم الدين

أوّلًا: الدين في اللغة

جاء في «معجم مقاييس اللغة» لابن فارس: «الدال والياء والنون أصلٌ واحد إليه يرجع فروعُه كلُّها، وهو جنسٌ من الانقياد والذُّل. من بين هذه الفروع: الدِّين: الطاعة، كقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ إِلَّا أَن يَشَاءَ اللهُ﴾ [سورة يوسف: 76]. الدِّين: الحكم. قال الله ﷻ: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة: 4] أي يوم الحكم، [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 319] وقيل كذلك: مالك يوم الدين أي: يوم الجزاء والحساب، وفي قوله تعالى: ﴿أَإِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا أَإِنَّا لَمَدِينُونَ﴾ [سورة الصافات: 53] قيل: لمملوكون، الدِّين أيضا العادة، تقول العرب: ما زَال ذلك دِيني ودَيْدَنِي أي عادتي، فلأنّ النفسَ إذا اعتادت شيئًا مرَّتْ معه وانقادت له [الأزهري، تهذيب اللغة، ج 14، ص 128] والدين: الشريعة والملّة، يقال اعتبارًا بالطاعة والانقياد للشريعة [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 323]. قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19]

من بين هذه الفروع اللغوية، يتحدّد الفرع الذي يختصّ به بحثنا وهو الدين بمعنى الملّة والشريعة، كما سيأتي توضيحه لاحقًا.

ثانيًا: الدين في الاصطلاح

نذكر هنا بعض أهمّ المعاني الاصطلاحية للدين التي تقودنا إلى أهمّ الاتّجاهات حول هذه المسألة، ولنبدأ في ذلك من الأضيق منها إلى الأكثر وسعةً، لنخلص في الأخير إلى المعنى المرام في هذا البحث.

يعرّف الشريف الجرجاني الدين أنّه وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ، وينقل الجرجاني قولًا يفرّق بين الدين والملّة والمذهب، بأنّ الدين منسوب إلى الله ﷻ، والملّة منسوبةٌ للرسول، والمذهب للمجتهد. [الجرجاني، التعريفات، ص 92 و93]

ويعرّفه التّهانوي في معجمه بأنّه: وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إيّاه إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل. وهذا يشتمل العقائد والأعمال. [التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 814]

أمّا السيّد الطباطبائي فاستند في تعريفه إلى ما جاء في القرآن الكريم، ويعتقد بأنّ الدين في القرآن يطلق على منهج الحياة وطريقتها، فحتّى الذين ينكرون الصانع رأسًا فهم ليسوا دون دين؛ لأنّ حياة الإنسان لا تُتصوّر دون منهج وطريقة، سواء كانت عن طريق الوحي والنبوّة، أو عن طريق التواضع والتعاقد البشري. [طباطبائی، قرآن در اسلام، ص26]

وقد تناول السيد محمدباقر الصدر الحديث عن الدين خلال حديثه عن السنن التاريخية في القرآن وأشكالها صيغها المختلفة، فهو يعدّ الدين من السنن الموضوعية؛ إذ إنّه ليس مجرّد تشريعٍ، وإنّما هو سنن موضوعية من سنن التاريخ، وداخل في صميم تركيب الإنسان وفطرته، ولا يمكن أن ننزعه منه؛ لأنّه ليس مقولةً حضاريةً يمكن الاستغناء عنها متى ما شئنا، بل هو فطرة الله التي لا تبديل لها. نعم، قد تتخلّف هذه السنّة على المدى القصير، لكن ليس للأبد. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 88 - 92]

ويتماهى المفكّر طه عبد الرحمن إلى حدّ ما مع هذا الرأي، إذ يرى أنّ الدين علاقةً وجوديةً بين عالمين متقابلين (عالم الملك وعالم الملكوت)، وهو أفضل طريقة يمكن من خلالها تنزيل العالم الغيبي وجعله مشاهدًا في العالم المرئي أو ما يسمّيه هو «التشهيد»، ويؤكّد - على غرار السيّد الصدر - أنّ الدين حقيقة ملازمة للإنسان لا منفكّة عنه أو طارئة تعرض عليه من الخارج، ويمكنه أن ينفصل عنها متى ما توفّرت الإرادة وتهيّأت الأسباب،

بل هو حقائق روحية تحفظها الذاكرة الأصلية (الفطرة).

رغم الاختلاف في الجذر اللغوي لكلمة (*Religion*)، إلّا أنّ الدين في الاصطلاح الغربي يعرّف بعيدًا عن هذا الاختلاف بوصفه ظاهرة إنسانية، فقد نقل عن الفيلسوف الفرنسي لاشلييه (*Jules Lachelier*) أنّ الدين منظومة كاملة تعدّ نفسها المنظومة الحقيقية الوحيدة، وهي تعبّر عن ثلاث فِكَر:

1- إقرار نظري أو مجموعة إقرارات نظرية عقلية.

2- مجموعة أفعال عبادية.

3- علاقة مباشرة ومعنوية بين النفس البشرية والله. [لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، ص 1204] وقد ذكر لالاند الكثير من التعريفات التي اقترن مفهوم الدين فيها بالإله وبما وراء الطبيعة وبالإعجاز الخارق اقترانًا وثيقًا، بل ومن جعل الدين مرادفًا لهذه المفردات ولا يتقوّم مفهوم الدين إلّا بها. [انظر: المصدر السابق، ص 1203 - 1207]

والملاحظ على هذه التعاريف أنّ بعضهم يضيق من المجال الدلالي للدين إلى ما يعتقد أنّه الدين الحقّ، ثمّ يتّسع المجال أكثر ليشمل كلّ دين ذي منشإٍ إلهي، وليشمل عند بعضهم كلّ منهج ومنظومة للحياة. والحقّ أنّ هذا المعنى الأخير هو الأعمّ لمفهوم الدين، إذ إنّنا بصدد تعريف الدين بصفة عامّة دون أخذ أيّ تخصيصات في حدّه على غرار الحقّانية والبطلان وكونه إلهيًّا أوبشريًّا و...، ولا بدّ لأيّ تعريف أن يكون على هذا المنوال، وهذا لا يعني أنّ كلّ دين هو حقٌّ، بل التفصيل في الحقّانية وعدمها هو أمرٌ آخر خارج عن التعريف، يبحث في محلّه.

لكنّ ومع هذا فإنّ الدين الذي نصبو إليه في بحثنا هذا ليس مطلق الدين أيًّا ما كان مصدره، بل هو الدين الإسلامي خاصّةً الذي نعتقد نحن بأحقّيته وحجّيته، وفي هذا الإطار نرى أنّ المصدرية الإلهية والفطرية من مقوّمات الدين، وهذا راجع حسب أحد المفكّرين إلى أنّ العرف عادة ينظر إلى الدين بأنّه الشرائع والتعاليم الإلهية التي لها منشأٌ واقعيٌّ، على أساس أنّ الله ﷻ هو الذي أوحاه إلى أنبيائه، فيكون الدين هو مجموعة العقائد الصحيحة والمطابقة للواقع والسلوكيات التي لها تأثير في وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة الحقيقية. [حسين زاده، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، ص 90]

وما دامت الأديان الأخرى قد تعرّضت للتحريف، يبقى الإسلام هو الوحيد الذي تنطبق عليه هذه المعايير، فيكون هو الدّين الإلهي الحقّ خاصّة؛ أو بتعبير آخر الدّين الحقّ والأكمل، وهو ما أنزله الله تعالى على نبيّه محمّد ﷺ وجعل تبيينه على عاتقه وعاتق أوصيائه عليهم السلام من بعده.

العلم الديني (Religious Science)

إنّ المتتبّع لتاريخ العلم في الإسلام وفي الغرب يجد أنّ العلم كان على شكل واحد، فالرعيل الأوّل من العلماء المسلمين مثلًا صرّحوا بأنّ هدفهم من دراسة الطبيعة هو فهم آثار الصنع الإلهي، وكان الاهتمام بالجانب العلمي في ذلك الوقت أقلّ لأنّه كان أقلّ تأثيرًا في الحياة اليومية، عكس ما هو عليه الآن؛ لهذا فقد كان يعتقد العلماء في ذلك الوقت أنّ الكتاب الإلهي متكوّن من فصول مختلفة مرتبطة ببعضها.

وكذلك الغرب؛ إذ لم يشذّ عن هذه القاعدة، فعلماء الغرب من الطراز الأوّل مثل غاليلي (Galileo Galilei) وإسحاق نيوتن (Isaac Newton) وكبلر (Johannes Kepler) ولايبتنيس (Gottfried W. Leibniz) وغيرهم كانت لهم نظرة كلّية وغاية إلهية في مطالعاتهم العلمية؛ فنيوتن كان متألّهًا من الدرجة الأولى وموحّدًا، حتّى وإن كانت فلسفته واستدلالاته في مجال التوحيد تطالها الكثير من الإشكالات، وكانت دوافعه دينية، فعندما ألّف كتابه «المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية» (The Mathematical Principles of Natural Philosophy)، كتب رسالة للأسقف بنتلي (Richard Bentley) يقول فيها: «لقد ألّفت هذا الكتاب لأجذب انتباه القرّاء إلى الآيات الإلهية». وكان هذا هو ممشى الكثير من العلماء.

تغيّر كلّ شيء في عصر هيوم (David Hume)، ثم أوغست كنت (Auguste Comte) وماخ (Ernst Mach)، فقد شهد العالم بداية التأسيس للوضعية، وحينها لم يصبح للميتافيزيقا أيّ أهمّية، وأصبحت القيمة العلمية للأشياء تقاس فقط بمدى خضوعها للحواسّ والتجربة، وهكذا بدأ انفصال الفيزياء عن الفلسفة شيئًا فشيئًا حتّى بلغ أوجه في المنتصف الثاني للقرن التاسع عشر تقريبًا، واشتدّ الالتفاف حول هذا الرأي بمساعدة علماء فيزياء الكوانتوم في بداية القرن العشرين، ليبلغ أقصاه سنة 1920 التي شهدت تشكّل الوضعية المنطقية من طرف حلقة فيينا (Vienna Circle)، فحينها أصبحت القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها. [گلشنی، علم دینی.. دیدگاه ها وتحلیل ها، ص199 و200]

لكن ومع هذا التغيّر، كان هناك دائمًا من يرفض هذا الفصل بين الفلسفة والدين والعلم، ويعتقد أنّ العلم يرتكز على أسس فلسفية منها ما هو مستمدّ من التعاليم الدينية، وطرحت في هذا المجال نظريات مختلفة في كيفية ذلك ومجاله، وعلى هذا الأساس بدأ طرح مسألة دينية العلوم بصفة عامّة، أو أسلمة العلوم في العالم الإسلامي، وجرى الحديث عن العلم الديني.

بناءً على ما سبق أعطيت تعريفات عدّة للعلم الديني:

أسلمة المعرفة والعلوم هي إعادة صياغتها على أساس علاقة الإسلام بها، أي إعادة تعريف المعلومات وتنسيقها وإعادة التفكير في المقدّمات والنتائج المتحصّلة منها، وأن يقوّم من جديد ما انتهي إليه من استنتاجات، وأن يعاد تحديد الأهداف، بحيث تثري تلك العلوم التصوّر الإسلامي وتخدم قضية الإسلام. [الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص 50]

أسلمة المعرفة تعني عزل العناصر التي تتضمّن المفاهيم الأساسية للحضارة والثقافة الغربية، والتي تهيمن بالدرجة الأولى على العلوم الإنسانية، وتسري حتى في العلوم الطبيعية والتطبيقية، ثمّ تطعّم تلك المعرفة التي تمّ تحريرها بالعناصر والمفاهيم الإسلامية الرئيسة المصاغة في نسق توحيدي متكامل التي تطبع - في الواقع - المعرفة بطابع وظيفتها وغايتها الأصليتين وتجعلها من ثمّ معرفة حقيقية صحيحة. [العطاس، الإسلام والعلمانية، ص 182]

يرى السيّد محمدباقر الصدر أنّ العلم الإنساني الإسلامي هو العلم الذي يستند إلى المبادئ الإسلامية والنظرة الإسلامية العامّة. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 48]

العلم الديني علم يستند إلى الرؤية الكونية الإلهية. [گلشنی، علم دینی دیدگاه ها وتحلیل ها، ص 09]

جامعية الإسلام وخاتميته تقتضي أن نطلق على كلّ علم مفيد ونافع وضروري للمجتمع الإسلامي اصطلاح العلم الديني. [مطهری، ده گفتار، ص 180]

العلوم الدينية هي تلك العلوم التي تشترك مع أحد عناصر الدين (الاعتقادات والقيم والأحكام)، سواءٌ في المباني أو في القيم أو في المناهج، والتي تحوي نظرياتٍ إمّا يؤيّدها الدين أو لا يرفضها على الأقلّ، سواءٌ طُرحت هذه المباني من طرف الآخرين، أو نظريات طرحت كفرضية استنادًا إلى الدين، ثمّ أثبتت بدلائل منطقية ووفقًا لمنهج معتبر، وأُبطل ما خالفها من نظريات. [مصباح اليزدي، رابطه علم و دين، ص 208]

العلوم الإنسانية الإسلامية هي مجموعة القضايا المنظّمة التي تدور حول تبيين السلوك الفردي والاجتماعي للإنسان المحقّق أو تفسيره وتوجيهه لأجل بلوغ الوضع المطلوب، وهذا بالاستناد إلى مناهج مركّبة (تجربية وعقلية وقرآنية وروائية) ومبانٍ غير تجربية (عقلية ووحيانية وشهودية). [خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ج 1، ص 570]

ومن خلال هذه التعاريف يتبيّن أنّ العلم الديني هو كلّ علم مستمدّ من النصّ الديني بشكل مباشر، أو يستند بشكل ما من حيث موضوعه أو منهجه إلى إحدى مقولات الدين،

سواءٌ ثبت انتماؤه إلى مجال الدين بمفهومه الكلاسيكي أم تعدّاه، أمّا المنهج المستند إليه في إثبات مسائل العلم الديني وقضاياه فهو كلّ منهج ثبت اعتباره، وهذا المعنى هو الذي نبحث حول إمكانه وعدمه، ومعايير الصحّة في حالة إمكانه، وللإشارة فإنّ بحثنا يتحدّث عن العلوم الإنسانية خاصّةً ولا يشمل العلوم الطبيعية.

العلم الديني بين الممكن والمحال

تنقسم الآراء حول العلم الديني إجمالًا إلى طائفتين: طائفة ترى إمكانية العلم الديني بهذا المعنى، بل وضرورته، وطائفة أخرى ترى عدم إمكانه أصلًا، وسوف نعرض التقريرات المختلفة لكلّ طائفة من الآراء والأدلّة التي قدّموها، والانتقادات التي ترد عليها، ثمّ نخلص بناءً على هذا كلّه إلى نتيجة حول الرأي الأقوى والأرجح.

الرأي الأوّل: إمكانية العلم الديني وضرورة التأسيس له

التقارير المختلفة وأدلّتها

أ- الفاروقي: «الأسلمة هي سرّ تفوّق الأمّة»!

ينطلق الأستاذ الفاروقي من تحديد أسباب اعتلال الأمّة، ويحدّد مشاكلها على مختلف الأصعدة السياسية، الاقتصادية والثقافية والدينية والتعلمية، ويرى الفاروقي أنّ المنظومة التعليمية هي المصنع الذي يعجن فيه الشباب المسلم ويشكّل وعيه، وأنّها تعيش تحت سلطة الأيديولوجيا العلمانية التي تحتلّ المساحة الأكبر من هذه المنظومة في عالمنا الإسلامي، بينما أُبعِد التعليم الإسلامي عن الاحتكاك بالواقع والتطوّرات الحديثة؛ لكي لا يصبح منافسًا لها، ما جعلها تصطبغ بصبغة غربية، وحتّى مع سيطرة هذه الأيديولوجيا فإنّ محصّلة منظومتنا ليست هي نفسها التي في التعليم الغربي، بل هي صورة مهزوزة عنها، ولا تشبهها إلّا في قشورها ومظاهرها الخارجية؛ وهذا لأنّ الغرب يستند إلى رؤية واضحة قائمة على مفاهيمه حول الله والإنسان والكون، في حين تُفتقد هذه الرؤية في تعليمنا، وما دام تعليمنا يفتقد إلى رؤية تنبعث من ثقافتنا وديننا وتراثنا، فسيبقى عاجزًا عن إنتاج أيّ إبداع يوازي ما أنتجه الغرب، فكانت نتيجته أن انخفض مستوى مؤسّساتنا، وأصبحت لدينا معرفة لا روح فيها؛ إذ لا يمكن استنساخ نفس الروح الغربية أو تقليدها أو اقتباسها؛ لأنّها تتولّد من الرؤية لله والإنسان والعالم، وهذا ما يفتقده المسلمون المتخرّجون من المدرسة الغربية، فهذا يتطلّب أن يكون الإنسان مدفوعًا بفكرة وملتزمًا بقضيّة، وهذا ما يوفّره التصوّر الإسلامي الصحيح، فهو الذي يدفع المسلم ويوجّهه، فيستوعب ما تمّ تعلّمه بشكل لكامل ثمّ يعيد تقييمه في

إطار الرؤية التي يتبنّاها الإسلام، وهذا ما يبثّ فيه الحياة، ويدفعه نحو التفوّق.

ويرى الفاروقي أنّ العلوم الإنسانية لا بدّ أن تقرّ أنّ الإنسان يحيا تحت رعاية الله، وأنّ الإنسان خليفة الله؛ لهذا لا بدّ أن تعنى هذه العلوم بكيفية خلافة الله على الأرض، وبالنمط الإلهي في تسيير علاقات الإنسان الاجتماعية، وهذا النمط يتطلب استخدام مناهج مختلفة، وفي هذا الصدد يعدّ الدليل النقلي مصدرًا مهمًّا لهذه العلوم، ويعتقد أنّ ما يقدّمه لنا النقل ثابت أو قابل للإثبات مسبقًا عن طريق العقل والفهم. [الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص 21 - 35]

ب- الأستاذ مصباح اليزدي: «أسلمة العلوم بحث استراتيجي»!

أمّا الأستاذ مصباح اليزدي فيرى أنّ الكثير من المسائل والنظريات العلمية المطروحة عالميًا سواء في العلوم الطبيعية أو الإنسانية تستند إلى مبانٍ وأسسٍ ميتافيزيقية ليست صحيحةً في نظر نظرية المعرفة والفلسفة الإسلامية، وتهمل أو تنكر المباني الدينية، وتتعارض قضاياها مع التعاليم الدينية بشكل جليٍّ أو خفيٍّ. [مصباح اليزدي، علم و دين، ص 34 - 37]

إنّ الإسلام - باعتباره دينًا جامعًا وشاملًا ولديه نظام فكري ورؤية وجودية تؤسّس لرؤية الإنسان للعالم والإنسان وينظّم اعتقاداته، وتشكّل نظامًا قيميًّا وأخلاقيًّا على هذا الأساس - مقولة ثقافية لديها الإمكان لأن تؤمّن جميع الحاجات الفكرية (القيمية والسلوكية) للفرد والمجتمع؛ لذا لا بدّ من تبيين جميع جوانب هذه الاعتقادات والقيم وتصحيح الانحرافات الفكرية. [المصدر السابق، ص 20 و21]

ولا بدّ أن تُبيّن المنزلة العظمية لبحث العلم الديني والعلاقة بين العلم والدين والمكانة الاستراتيجية لمسألة أسلمة العلوم، وأن يتمّ توضيح الإبهامات التي تحفّها وحلّ المشكلات التي تعترضها؛ لكي يبلغ الإسلام أهدافه المطلوبة ويحقّق غاياته السامية. [المصدر السابق، ص 26 - 30]

ويضيف الأستاذ مصباح أنّ خلافنا مع الغرب منهجي، فنحن - وخلافًا للغرب الذي يأخذ العلم بمعناه الوضعي وأنّ العلم هو فقط ما يستند للتجربة - نعتقد بأن منهجية العلم لا يُشترط أن تكون محدودة بالمنهج التجربي الحسّي فقط، بل بالإمكان الاستناد إلى القضايا الدينية في العلوم، فالقضايا المستخرجة من الوحي والنصّ الديني يمكنها عدّها علمًا، بمعنى الاعتقاد اليقيني الكاشف عن الواقع؛ لأنّها مستندة إلى العقل، فتكون بذلك حجّةً ويمكن أن تشكّل قاعدة للعلوم الإنسانية الإسلامية، فصحيح أنّ هذا العمل ليس عملًا سهلًا؛ لأنّنا نواجه مشكلة السند في الروايات، ومشكلة الدلالة في النصّ عمومًا، ولكنّ إمكان عدم الوصول إلى اليقين لا يمنع من أن نسعى لخوض هذا الغمار، فالفقه يواجه المشكلة نفسها، وعلاوةً على ذلك فإنّ تطوّر العلم ليس منوطًا باستحصال اليقين، فالعلوم وخاصّةً الإنسانية

منهـا تعـجّ بالمطالـب والقضايـا غـير اليقينيـة، وخاصّـةً عندمـا يسـتند فيهـا إلى المنهـج النقـلي التاريخي. [مصباح يزدى، درباره پژوهش، ص 92 - 94]

ج- السيد محمدباقر الصدر: «الإسلام نظام شامل للحياة»!

رأى السـيّد الصـدر أنّـه «مـن واجـب المسـلمين الواعـين أن يجعلـوا مـن الإسـلام قاعـدةً فكريـةً وإطـارًا عامًّـا لـكلّ مـا يتبنّـون مـن أفـكار حضاريـة ومفاهيـم عـن الكـون والحيـاة والإنسـان والمجتمـع» [الصدر، رسالتنا، ص 37]، وأنّ المسـلمين لا بـدّ أن يقولـوا كلمتهـم ويطرحـوا نظـرة الإسـلام حـول الكـون والحيـاة والمجتمـع، وأن يعلـوا كلمـة الله مقابـل الغـزو الفكـري والثقـافي الذي تعـرّض له العالـم الإسـلامي، والذي كان الغـرض منـه القضـاء على كيـان الأمّـة ومصـدر قوّتهـا المتمثّـل في الإسـلام، وأنّ كلمتهـم في هـذا المجـال لا بـدّ وأن تكـون قويّـةً، عميقـةً، صريحـةً، واضحـةً، شـاملةً للكون، والحياة والإنسان، والمجتمع والدولة والنظام. [الصدر، فلسفتنا، ص 6]

ولأجـل إثبـات مـدّعاه أورد السـيّد الصـدر بعـض الأدلّـة: الدليـل الاوّل موجّـه لمـن يؤمـن بالشريعـة ومصادرهـا، وهـو شـمول الشريعـة واسـتيعابها لجميـع منـاحي الحيـاة، فالديـن الإسـلامي لـم يـترك مجـالًا إلّا وكشـف عـن رؤيـةً حـوله، كالفلسـفة والاقتصـاد وفلسـفة التاريـخ و... فضـلًا عـن الفقـه والأصـول والتفسـير الـتي تعـدّ علومًـا إسـلامية بالأصالـة، ويضيـف أنّ القـرآن والمتون الدينيـة حـوت مجموعـةً مـن الحقائـق والإشـارات المتناثـرة هنـا وهنـاك في مختلـف النـواحي العلميـة، وأنّ القـرآن لديـه تصـوّرات وعطـاءات حـول الحيـاة، وأعطـى القـرآن نظـرة إسـلامية عامّـة عنهـا. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 48 و52 و53]

وهـذا الأمـر مـن الخصائـص الثابتـة للديـن، ويتبـيّن سـواءٌ مـن خـلال تتبّـع أحكامـه في كلّ المجـالات مـن جهـة، أو اسـتنادًا إلى الروايـات الـتي جـاءت مؤكّـدةً بوضـوح على ذلـك، منهـا مـا روي عـن الإمـام الصـادق عليه السلام أنّـه قـال حـول الشريعـة واسـتيعابها: «فيهـا كلّ حـلال وحـرام، وكلّ شيء يحتـاج النـاس إليـه، حـتى الأرش في الخـدش[1]، وضرب بيـده إلى أبي بصـير، فقـال: أتـأذن لي يـا أبـا محمـد؟ فقـال له أبـو بصـير: جعلـت فـداك، إنّمـا أنـا لـك، فاصنـع مـا شـئت. فغمـزه الإمـام بيـده وقـال: حـتى أرش هـذا» [النـوري، مسـتدرك الوسـائل، ج 18، ص 388]. فـإذا كانـت الشريعـة تقـدّم حلـولًا لمشـاكل بسـيطة نظـير التعويـض الذي يقدّمـه إنسـان لآخـر نظـير خدشـه، فمـن الـضروري والأولى أن تعـرض حلـولًا لمشـاكل أكـبر وأولى وأعقـد مـن ذلـك، ولسـان النـصّ صريـح في ذلـك: «فيها كلّ شيء يحتاج الناس إليه».

أمّـا الدليـل الآخـر الذي أورده السـيّد الصـدر، فهـو تطبيـق الاقتصـاد الإسـلامي في برهـة مـن

1. أي الغرامة التي يدفعها إنسانٌ إلى آخر إذا خدشه.

الزمن وهو صدر الإسلام، فالمسلمون في ذلك العصر كمجتمع كانت لديهم حياة اقتصادية حتمًا، وكانت لديهم طريقة معيّنة في تنظيم هذه الحياة، بل طريقة لتنظيم جميع الميادين الاجتماعية الأخرى، وكانت هذه الطريقة تستند إلى قيادة النبيّ وشريعة الإسلام، ومأخوذة من أقواله وأفعاله وتقريره ﷺ، فكان يقدّم حلولًا يعالج بها قضايا المجتمع الحياتية في الاقتصاد وغيره بوصفه رئيسًا للدولة، ألا يمكن عدّ هذه الحلول هي طريقة الإسلام في تنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية بصفة عامّة، وأنّها تسبغ على النظام الطابع الإسلامي؟

أمّا الدليل الآخر فهو أنّ الإسلام عالج الموضوعات التي تعالجها بقيّة الأنظمة، وقدّم أجوبةً لنفس التساؤلات التي أجابت عليها تلك الأنظمة من وجهة نظره الخاصّة، فلماذا إذن تكون تلك الأنظمة مذاهب اجتماعية وسياسية واقتصادية و... ولا يكون الإسلام كذلك؟! مثلًا قدّم الإسلام حلًّا للمبدإ العام الذي يحكم الاجتماع هل هو أصالة الفرد أو المجتمع، وجعل الأصالة مزدوجة لا فردية بحتة ولا مجتمعية محضة. [انظر: الصدر، المدرسة الإسلامية، ص 144 - 156]

د- نقيب العطاس: «ضرورة تقديم الرؤية الإسلامية الكاملة للوجود»!

يؤكّد العطاس أنّ الإسلام لعب دورًا مهمًّا في تشكيل التاريخ العالمي منذ ظهوره وعلى مدار عشرة قرون على الأقلّ، لكنّ الغرب المسيحي لم يستسلم، وكان دائمًا يتحيّن الفرصة لكي ينقضّ على الإسلام، وهذا ما حدث في القرنين الخامس عشر والسادس عشر؛ إذ استجمع الغرب قواه وقام بهجوم مضادّ على الإسلام، وبرز مرّةً أخرى إلى الوجود من خلال بعض الاكتشافات العلمية، وهكذا توسّع شيئًا فشيئًا حتّى هيمن على العالم الإسلامي، وساهم في ذلك بعض العوامل الداخلية للعالم الإسلامي التي سهّلت مهمّته، بعدها استطاع الغرب بنحو خفيّ وبالتدريج أن يغرس رؤيته الكلّية للعالم في العقل المسلم، ويفرض سيطرته الفكرية والثقافية عليه من خلال أنظمة التعليم والتربية التي كان هدفها تقديم نموذج معرفي يسلخ العقل عن الإسلام.

ولمواجهة الرؤية الغربية للعالم يرى العطاس أنّ المسلمين لا بدّ أن يقدّموا الرؤية الإسلامية الصحيحة الكاملة للوجود، وهذا الأمر يصطدم بتحدّيات داخلية يعاني من العالم الإسلامي، ومنها - حسب العطاس - التشويش في المعرفة وعدم نظمها، وذلك من خلال عدم إسنادها إلى أصحابها الحقيقيين، بل تسطيحها وتسوية العالم وغير العالم؛ لهذا لا بدّ أن يراعى الأدب في المعرفة ونظمها وضبطها ليمكن بعد ذلك استخراج الرؤية الإسلامية الشاملة، وهذه مهمّة يتولّاها العلماء الثقاة، وهم فقط من سيضطلع بها على أكمل وجه، إذ يعون أنّ مصدر كلّ معرفة حقيقية هو القرآن الكريم، وأنّ الله ﷻ وضع نظامًا عادلًا للمعرفة ووضع له متولّين

وقيّمين، وأنّ التسلسل الهرمي للمعرفة وللقيّمين عليها إنّما ينتهي إلى الرسول الأكرم ﷺ، وقد كان السعي حثيثًا على مرّ التاريخ لتغيير هذا التراتب الهرمي الشرعي الصحيح وتدمير المرجعيات الروحية، وتشجيع النزعة الفردانية والأمراض النفسية المختلفة التي تكتنفها.

ويعود سبب كلّ هذا الوضع إلى المشكلة التربوية، وإذا حلّت هذه المشكلة فستنحلّ معها مشكلة الاضطراب والتشويش في المعرفة، وهذه المهمّة كان من المفروض أن يتصدّى لها علماء الإسلام، ولكنّهم للأسف حصروا معنى العلم في الفقه، فغرقوا في الخلافات الفقهية والجدالات المثارة حولها، وجمدوا على تلك القضايا الفقهية دون أن يطوّروا اجتهاداتٍ تتناسب والسياقات الحديثة، وأهملوا مشكلة التربية والتعليم، وتركوها للمنظومة العلمانية. [العطاس، الإسلام والعلمانية، ص 115 - 152]

2- معايير صحّة العلم الديني والآليات

أ- الأستاذ الفاروقي: «إعادة صياغة المعارف على أساس الرؤية الإسلامية»!

أمّا إسماعيل الفاروقي فيرى أنّ السبيل لأسلمة المعرفة هو أوّلًا وقبل كلّ شيء الإرادة السياسية والقرار الذي لا بدّ أن تتّخذه الحكومات ومؤسّساتها، وبعد أن يتّخذ القرار لا بدّ أن تخصّص الاعتمادات اللازمة لهذه العملية، وأن ترفع من ميزانية التعليم، وأن تكون مؤسّسات التعليم مستقلّةً إلى حدٍّ ما في ميزانيتها، وبالاعتماد كذلك على سياسة الأوقاف، وأن تخصّص أكثر هذه الميزانية للبحوث والنشاطات العلمية، لا أن تنفقها على الأمور الظاهرية كالمباني والإدارات، إذا تمّ هذا الجانب المؤسّساتي، وجب توفّر بعض المعايير في المنظومة التعليمية التي لا بّد أن يتمّ تحديثها من خلال المزج الانتقائي بين النظام الإسلامي التعليمي والنظام العلماني، فيتشكّل لدينا نظام يضمّ ميزات كلّ نظام ويتخلّص من نقائصهما، فيزوّد العلماني بالمعرفة الإسلامية والإسلامي بالمعارف الحديثة، وأن يغرس التصوّر الإسلامي لله والعالم والإنسان في الطلّاب، ولحلّ هذه المشكلة يعتقد الفاروقي أنّه لا بدّ من خطوة رئيسية تشكّل لبّ عملية الأسلمة، وهي تغيير المناهج وإجراء تعديلات على المقرّرات الدراسية وإعداد كتب دراسية مخصّصة للكلّيّات، وأن تدرج الحضارة الإسلامية في المرحلة الجامعية كمادّة درسية، ثمّ معرفة العالم المحيط بنا من خلال التعرّف على مختلف العلوم والتحكّم بها كما فعل أجدادنا في القرون السابقة، ثمّ تُدمج هذه المعارف في بناء التراث الإسلامي، وهذا بإجراء بعض التعديلات عليها بناءً على قيم الإسلام ونظرته للعالم.

من الناحية المنهجية يرى الفاروقي أنّ أسلمة العلوم تتمّ من خلال «إعادة صياغة المعارف على أساس علاقة الإسلام بها، وهذا بإعادة تعريف المعلومات، وتنسيقها وإعادة التفكير في

المقدّمات والنتائج المتحصّل منها، وأن يقوّم من جديد ما انتهي إليه من استنتاجات، وأن يعاد تحديد الأهداف ... ويتمّ كلّ ذلك من أجل إثراء التصوّر الإسلامي وخدمة قضيّة الإسلام» [الفاروقي، أسلمة المعرفة، ص50].

ويعتقد الفاروقي أنّ التصوّرات المنهجية الأساسية للإسلام، التي لا بدّ أن تتأسّس عليها المعرفة، هي وحدة الحقيقة ووحدة المعرفة ووحدة الإنسانية ووحدة الحياة، والطبيعة الغائية للخلق وتسخير الكون للإنسان وعبودية الإنسان. [انظر: المصدر السابق، ص 37 - 50]

وكما هو واضح أنّ رؤية الفاروقي تشمل الجانب الشكلي المؤسساتي للأسلمة، بالإضافة إلى الجانب المحتوائي للعلوم، إلّا أنّها خطّة كلّية تفتقر إلى الكثير من التفصيل، وخاصّةً من الناحية المنهجية للعلوم، فعملية الأسلمة ليست بهذه البساطة، بل هي عملية معقّدة متشعّبة مفعمة بالتفاصيل، ويعتقد الأستاذ خسروبناه أنّ أهمّ الإشكالات الواردة على رؤية الفاروقي هو إهماله ورؤيته السطحية للمباني الأساسية التي تتأسّس عليها العلوم من مبانٍ أنطولوجية ومعرفية ودينية وأنثروبولوجية ومنهجية وكوزمولوجية، بعض هذه المباني ليس لازمًا للأسلمة فقط، بل للتعرّف الدقيق على العلوم الغربية كذلك، وهذا ما جعله محاولته في الأسلمة لا تثمر، وأوقعه في نوع من الالتقاط المعرفي بمزجه بين المناهج الغربية والمعارف الإسلامية، وهو شيء لطالما حاول تجنّبه. بالإضافة إلى ذلك يعتقد الأستاذ خسروبناه أنّ الفاروقي خلط بين ثلاثة أنواع من العمليات الاستراتيجية والإجرائية والمعرفية، فهي عمليات متمايزة عن بعضها، ولكنّها مرتبطة ببعضها، ويمكن أن يكون هذا الأمر إحدى العلل التي حالت دون تحقيق الفاروقي ورفاقه لعملية أسلمة العلوم وتدوين المناهج. [خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ج 1، ص 292 - 294]

ب- الأستاذ مصباح اليزدي: «تأسيس المباني ثمّ إصلاح النظريات في ضوئها»!

أمّا الأستاذ مصباح اليزدي فيرى أنّ أوّل خطوة لأسلمة العلوم هي نقد العلوم والنظريات الموجودة، وتمييز الصائب من المغلوط منها، هذا النقد قد يكون بنائيًّا داخليًّا بأن يدقّق فيها بناءً على المنهج نفسه والمبادئ التي يقبلونها، وقد تبيّن حسب الكثير من الباحثين أنّها لم تكن ملتزمةً بتلك المبادئ التي انطلقت منها، وقد يكون نفس عدم الالتزام هذا إقرارًا بعدم كفاية وكفاءة تلك المبادئ، وهنا يأتي دور النقد المبنائي، فتنقد هذه المباني المعرفية وتحدّد نقاط ضعفها ونقاط قوّتها، وبعد ذلك يأتي الدور إلى علاج نقاط الضعف هذه استنادًا إلى المباني المختلفة التي تتوافق مع التعاليم الإسلامية، أحدها المباني المعرفية كطرق تحصيل المعرفة، وأنّها تتعدّى التجربة إلى العقل والشهود العرفاني والمعارف الوحيانية،

بعد ذلك تأتي أسلمة المباني الأنطولوجية، التي يتمّ بحثها في الفلسفة، وأهمّ هذه المباني قانون العلّية، فلا مجال للصدفة في هذا الكون كما تدّعي بعض العلوم الحديثة. وفي الخطوة التالية يتمّ بحث المباني الأنثربولوجية، وهي التي تبحث حقيقة الإنسان، وهي خطوة مهمّة وضرورية خاصّةً بالنسبة للعلوم الإنسانية، وهذا لسببين: أوّلًا لأنّ تبيين الظواهر والعلاقات الإنسانية يحتاج إلى فهم صحيح لحقيقة الإنسان وأبعاده الوجودية، وثانيًا العلوم الإنسانية التجويزية تحتاج إلى معرفة كاملة بحقيقة الإنسان ومصيره، فهي قائمة على نظام قيمي وتوصيات واقعية وعقلانية، وهذا النظام يربط بين الفعل الاختياري للإنسان وكماله النهائي؛ لهذا لا بدّ من معرفة أعلى حدٍّ ممكن لكمالاته، وهنا كذلك تدخل المباني القيمية في الحسبان. بعد الانتهاء من المباني الإنثربولوجية يأتي الدور على المباني الدينية، وفيها يتبيّن الموقف من الدين وحقيقته، هل هو مجرّد صناعة إنسانية، فيكون الحديث عن العلم الديني لغوًا وتناقضًا ظاهرًا، أم هو حقيقة إلهية وهو أساس الموقف الذي ينطلق منه البحث حول أسلمة العلوم، وفي هذا الإطار تبحث مسألة تعارض العلم والدين، وهنا لا بدّ من القيام بدراسة عميقة واتّباع منهج صحيح، واجتناب الأحكام السطحية.

ثمّ بعد ذلك يُشرع في إصلاح النظريات الموجودة بما يتوافق وهذه المباني الجديدة، وبعد أن تتمّ هذه العملية بشكلها الصحيح، تطرح هذه المباحث الدينية بشكلها الجديد في التعليم، فتتجلّى في المناهج الدراسية والجامعات. [مصباح يزدي، رابطه علم و دين، ص 237 - 253]

وكما يلاحظ على هذه الرؤية للشيخ مصباح، فإنّها رؤية كلّية وتحتاج إلى الكثير من التفاصيل، ولا تعطينا رؤية واضحة عن العلم الديني، بل إنّ المباني التي ذكرها تحتاج إلى تفصيل أكثر، ثمّ يأتي بعد ذلك الدور لاستخراج النظريات منها وهنا تمتحن هذه النظرية ومدى كفاءتها.

ج- السيّد محمدباقر الصدر: «المذهب ثمّ العلم الإسلامي»!

في إطار طرحه لمسألة الاقتصاد الإسلامي وطريقة كشفه، يفرّق السيّد الصدر بين أمرين، بين الاقتصاد الإسلامي كمذهب، والاقتصاد الإسلامي كعلم، ويعتقد كذلك أنّ الحدّ الفاصل والعلامة الفارقة التي تميّز المذهب عن العلم هو مسألة العدالة؛ لأنّها في نفسها ليست أمرًا علميًّا، ولا أمرًا حسّيًّا قابلًا للقياس والملاحظة، أو خاضعًا للتجربة بالوسائل العلمية.

بعد هذا التمييز بين المذهب والعلم، يؤكّد أنّه لا وجود لعلم اقتصاد إسلامي فعليّ بهذا المعنى الذي ذكره، وينبّه إلى أنّ ما يسعى إليه في كتابه «اقتصادنا» هو كشف المذهب الاقتصادي الإسلامي استنادًا إلى المتون الإسلامية، لكنّه يردف أنّ هذا لا يعني أنّه لا يمكن

أن يكون هناك علم اقتصاد إسلامي، بل يؤكّد أنّ الوظيفة العلمية للاقتصاد الاسلامي وتكوّنه كعلم تأتي في مرحلة لاحقة، عندما يطبّق المذهب الاقتصادي الإسلامي في مجتمع إسلامي بشكل كامل، ثمّ يُنطلق من هذه القاعدة المجتمعية ويتمّ تفسير الأحداث وربطها ببعضها، وهو ما جرى في علم الاقتصاد السياسي الرأسمالي. [الصدر، اقتصادنا، ص 39 و40؛ ص 362 و363؛ ص 417 - 422؛ المدرسة الإسلامية، ص 120 - 143]

ومع أنّ السيّد محمدباقر الصدر تطرّق فيما يخصّ العلوم الإنسانية إلى الاقتصاد خاصّةً، لكنّه نبّه إلى أنّ هذه النظرة التي طرحها، وهي كون العلم يكتشف ويفسّر ولا يقيّم ويسعى إلى التغيير، وأنّ العلم مرحلة متأخّرة عن المذهب في العلوم الإنسانية حسب رأيه، لا تنحصر في الاقتصاد، بل يرى أنّها تشمل جميع العلوم الطبيعية منها والإنسانية. [الصدر، المدرسة الإسلامية، ص 132 و133]

ومن الناحية المنهجية، فإنّ السيّد الصدر خلال تجربته التي مارسها في اكتشافه للمذهب الاقتصادي يتبيّن لنا أنّ منهجيته تتشابك فيها مناهج عدّة، منهج عقلي فلسفي يهدف من خلاله إلى تحديد المبدإ الإسلامي وفلسفته عن الحياة والكون والاجتماع، وهذا المبدأ العامّ بنيته الأساسية هي المفاهيم الكاملة للفكر الإسلامي، أو المفهوم الفلسفي الإسلامي للعالم، والقواعد الفكرية الأساسية التي تحكم مدى صحّة البنيات الفوقية، وبناءً على هذه القاعدة الأساسية يتشكّل النظام الاجتماعي والسياسي، وقد بيّن السيّد الصدر هذه القواعد الفكرية والمفهوم الفلسفي للعالم في كتابه فلسفتنا [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 32 - 50]. أمّا المنهج الآخر فهو المنهج الاجتهادي؛ أي استنباط الأحكام من النصوص الشرعية، إلّا أنّ السيّد الصدر ما دام يستهدف اكتشاف الأنظمة الاجتماعية، فإنّ الاجتهاد في نسخته الكلاسيكية لا يصبح مجديًا حسب رأيه؛ لأنّه يسعى إلى تحديد الموقف العملي الجزئي المنسجم مع الشريعة، ولا يمكن التوقّف عند الأحكام الجزئية، بل لا بدّ من تجاوز مرحلة فقه الأحكام إلى فقه النظريات واكتشاف المفاهيم العامّة، وهذا إنّما يتمّ بتجميع تلك الأحكام الجزئية موضوعيًّا، وربطها ببعضها واكتشاف النظريات العامّة للإسلام من خلالها، وهو ما سمّاه السيّد الصدر المنهج الموضوعي أو المنهج الكلّي. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 290 - 303؛ ص 369 - 401]

وكما ذكرنا سابقًا فإنّ ممارسة السيّد الصدر لم تشمل كلّ الأنظمة الاجتماعية، بل اقتصرت على المذهب الاقتصادي، وملاحظات وإشارات إلى بعض المفاهيم الاجتماعية التي لم تكتمل، ولكن ومع هذا يمكن أن تعمّم هذه المنهجية لبقية العلوم الإنسانية الأخرى. وبالإضافة إلى هذه المناهج هناك كذلك مناهج جزئية تندرج تحت هذه المناهج، كرؤيته

الجديد للمنهج الاستقرائي و...

والحقّ أنّ الشهيد الصدر يحسب له أنّه كان من السبّاقين إلى معالجة مسألة العلم الديني، خاصّةً وأنّه خطا خطوةً كبيرة ليس في الحديث حول مسألة العلم الديني وضرورته بشكل كلّي وحسب، بل خاض غمار تجربة لتأسيس المذهب الاقتصادي الإسلامي الذي يعدّه خطوةً أولى تسبق العلم حسب رأيه، وكان تجربةً موفّقةً إلى حدّ كبير، وقد اعتمد على منهجية مركّبة من منهج فلسفي عقلي في قسم من البناء الفوقي للعلوم، والمنهج الاجتهادي في البناء السفلي وقسم من البناء الفوقي لها، والتي يرى الكثير من الباحثين أنّها رؤية ناجحة إلى حدٍّ بعيدٍ.

ومع هذا فإنّ السيد الشهيد لم ينظر إلى الأمر على أنّه علم، بل على أنّه مذهب، وهذا ما قد يختلف معه الكثير فيه، وهو تعريفه للعلم والمناهج التي يتّكئ عليها وتمييزه عن المذهب، فقد أورد عليه بعض المحقّقين أنّ نظرته للعلم هي النظرة الوضعية التي تعتبر المنهج التجربي هو المنهج الوحيد المعتبر في العلوم التجريبية، في حين أنّ هناك افتراضاتٍ مسبقةً أخرى غير تجربية يستند إليها العلم في جمع المعلومات، كما أنّ لهذه الافتراضات دورًا مهمًّا في التحليل ولإصدار الأحكام. [خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ص 244]

فالقرآن والمتون الروائية قد تضمّن في الكثير من المواضع ما عدّه السيّد الصدر علمًا، أي تفسيرات واكتشاف للروابط التي تحكم العلاقات الاجتماعية في جميع مجالاتها، مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾ [سورة البقرة: 251]؛ إذ يرى صاحب تفسير الميزان أنّ المقصود من الفساد هنا الفساد الاجتماعي، وأنّ سعادة النوع الإنساني لا تحصل إلّا بالاجتماع والتعاون وهذه حقيقة علمية، وهذا إنّما يحصل بأن تكون هناك وحدة ما تجمع أجزاء هذا الاجتماع وتنسّق بين أعضائه، وهي على غرار الوحدة التي تحكم أجزاء الكون والتي تقوم على التأثّر والتأثير والدفع والغلبة وتحميل الإرادة، وهذا الدفع أعمّ من أن يكون مشروعًا وعن عدل أو غير مشروع، ولولاه لما تحقّق الاجتماع الإنساني. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 293 - 295]

فالآية هنا تكشف عن علاقة الروابط الإنسانية وتقدّم تفسيرًا لها، وهذا بالضبط ما عدّه السيّد الصدر علمًا، وقد صرّح السيّد الطباطبائي أنّ هذه حقيقة علمية، أفلا يمكن بالإضافة إلى التجربة الاستناد إلى مثل هذه النصوص لتأسيس العلم الإنساني الإسلامي؟!

وحتّى وإن سلّمنا مع السيد الصدر في ذهابه إلى ضرورة اكتشاف مذهبٍ ثمّ تطبيقه ليتمّ بعد ذلك تأسيس العلم الإسلامي، فإنّ هناك العديد من الأسئلة والإشكالات تطرح:

أوّلًا: ألا تكفي تجربة الأمّة الإسلامية التي كانت تستند في حياتها الاجتماعية إلى الأحكام

الإسلامية إلى حدٍّ ما ولقرونٍ مديدة مع كلّ إيجابياتها وسلبياتها، أن تكون منطلقًا لتأسيس العلم الإسلامي، بل أكثر من ذلك، لماذا يجب أصلًا الانطلاق من تجربة إسلامية لتأسيس العلم الإسلامي؟! ألا تكفي تجارب الأمم السابقة - وخاصّةً منها التجربتين الليبرالية والشيوعية - كمنطلق لتأسيس العلم الإسلامي؟ وهذا من خلال قراءة دقيقة لهاته التجارب، وقد قام السيّد الصدر بهذا الأمر على أكمل وجه، ثمّ تحديد نقاط قوّتها والعمل على تثبيتها وتقويتها، وتشخيص نقاط ضعفها والتخلّص منها أو تذليلها. وهذا كلّه إنّما يتمّ إن رفعنا اليد عن التمييز بين المذهب والعلم الذي قيّد السيّد الصدر به نفسه، وكلّ هذا سيختصر لنا الوقت ويقرّب لنا الهدف المنشود.

د- الأستاذ العطاس: «عزل العناصر الغربية ثمّ سكب المفاهيم الإسلامية»!

ينتقد العطاس جهود بعض المفكّرين الحداثيين والإصلاحيين التي تدّعي "أسلمة المعرفة"، فالأفكار التي طرحوها هي في حقيقتها مستوردة من الغرب، ولا يمكن تكييفها مع الإسلام، بل تشكّل خطرًا كبيرًا عليه، وقد كانت منفذًا للعلمانية. [العطاس، الإسلام والعلمانية، ص 133 و134]

في المقابل يعرض العطّاس مخطّطًا لنظام التعليم الإسلامي، هذا المخطّط يتكوّن من مفاهيم أساسيّة كلّ منها يشكّل ركنًا من أركان المعرفة، أوّل هذه المفاهيم هو الدين الذي يمثّل الغاية من طلب المعرفة، فعالم الطبيعة مثلًا هو كتابٌ كلّ جزئيةٍ من جزئياته هي بمنزلة كلمة من كلمات الكتاب، وبما أنّ حقيقة الكلمة في كونها رمزًا يدلّ على معنًى وليست لها حقيقة مستقلّة، فإنّ آيات هذا الكون تدلّ الإنسان إلى مبدعها وبارئها، وأمّا البحث حولها باعتبارها أمرًا نهائيًّا قائمًا بذاته فهو إخفاق عظيم، والمفهوم الثاني هو العلم والمعرفة ويشكّل الركن الثاني للمعرفة، وهو مضمون المعرفة، وأنّ مصدرها كلّه من الله تعالى، ثمّ يأتي المفهوم الثالث وهو الإنسان الذي يشكّل الركن الثالث وهو نطاق المعرفة، فحقيقة العلم أنّه حصول معنى الموضوع في النفس الإنسانية، والنفس هي التي تتولّى ترجمة تلك المعرفة وبيانها بواسطة قواها الروحية والجسدية. أمّا المفهوم الرابع والخامس فهما الحكمة والعدل ويشكّلان الركنين الرابع والخامس وهما معيار المعرفة ونشر المعرفة من حيث علاقتها بالإنسان والعلم، أمّا الحكمة فهي معرفة المكان الصحيح لشيء أو مكان ما، وأمّا العدل فهو الحالة الوجودية للحكمة وتطبيقها متجلّيةً على مستوى المحسوسات والمعقولات وفي المجال الروحي بحيث يتحقّق العدل، وبعدما يتحقّق النظام العادل يأتي المفهوم السادس الذي هو العمل الصالح والأدب وهو يشكّل الركن السادس للمعرفة، الذي هو منهج المعرفة من حيث علاقتها بكلّ المفاهيم الخمسة الأولى، فالأدب هو مشهد العدل كما تعكسه الحكمة، أيّ إدراك

مراتب الوجود والمعرفة والاعتراف بها، والعمل وفق ذلك الإدراك وهو ما ينتج الصلاح والإنسان الصالح، ثمّ يأتي المفهوم السابع والأخير الذي هو الكلّية أو الجامعة وهو صورة التطبيق لكلّ ما سبق، وهي في الحقيقة من حيث بنيتها وشكلها ومن حيث وظيفتها وغايتها محاكاة للإنسان وتمثيل مصغّر للإنسان الكلّي، لا كما هي الآن عبارة عن كلّيات وأقسام لا روح فيها؛ لأنّه جرى تكييفها وفق غايات علمانية.

وما دامت جامعاتنا مصبوغةً بصبغة الحضارة الغربية مشبّعةً بروحها، فلا بدّ أوّلًا من عزل تلك العناصر الغربية التي تظهر هيمنتها في العلوم الإنسانية بشكل أجلى، ثمّ سكب المعرفة بالعناصر والمفاهيم الإسلامية الرئيسة، فتأخذ طابعها ووظيفتها وغايتها، وتصبح من ثمّ معرفة حقيقية صحيحة، ثمّ المهمّة الثانية هي صياغة العناصر الإسلامية الجوهرية في نسق توحيدي متكامل، هذه العناصر تتضمّن المفاهيم الأساسية التي ذكرت سابقًا مصوغةً في إطار مفاهيم التوحيد والنبوّة وتاريخ الأنبياء والوحي وضمونه والشريعة، ولا بدّ أن تتضمّن العلوم الشرعية العناصر الصحيحة من التصوّف والفلسفة الإسلامية، وكذلك الأخلاق الإسلامية فضلًا عن اللغة العربية، ولا بدّ أن تبدأ هذه الصياغة في مرحلة أولى على مستوى الجامعات، لتكون نموذجًا للمراحل الأخرى الثانوية والابتدائية وتنعكس فيها تدرجيًّا وأكثر بساطة بحسب كلّ مرحلة. [العطاس، الإسلام والعلمانية، ص 157 - 186]

لاقت رؤية العطاس - مع ما فيها من نقائص - قبولًا من بعض الباحثين؛ إذ يعتقد أنّها من النظريات المعقولة الحرّية بالدعم والتأييد، ويخالف اعتراض بعضهم عليها بأنّ حذف أجزاء من عناصر النظريات العلمية ممّا لا تتناسب مع الإسلام وتعاليمه وتعويضها بنظريات مستخرجة من المتون الإسلامية مكمّلة يحدث مشكلات ونتائج غير مرغوبة، وأنّها تهمل وحدة النظريات العلمية وانسجامها، إلى جانب مناهجها ونتائجها، وأنّ الإسلام لا يمكنه من خلال مطالب مجملة أن يملأ خلأ تلك النظريات التفصيلية الدقيقة التي تمّ حذفها [خسرو باقري، هويت علم دينى، ص 447 و448]، ويعتقد أنّ هذا الأمر وإن كان صحيحًا ولكن لا يمكن تعميمه، فاكتشاف النظرية إن كان يستجيب لأصول الاستنباط الصحيحة ومنطق فهم الدين المتين، فلا إشكال فيه ويمكن نسبته إلى الدين، والعطاس نفسه كان منتبهًا لهذا الأمر؛ لهذا لا يمكن أن يورد عليه هذا الإشكال.

إلّا أنّ هذا الباحث يرى أنّ اقتراح العطاس تعويض بعض العناصر والمباني النابعة من الثقافة الغربية بعناصر إسلامية كلامٌ مجملٌ يحتاج إلى تفصيل، فأيّ هذه الفرضيات يجب استبدالها ؟ هل هي العناصر المعلّلة فقط؟ مثل ما يحدث في العلوم بأن يستنتج من حادثة ما نظريّة ما، فتكون

الحادثـة علّـةً للنظريـة، وعندما تتغيّر الحادثـة (العلّة) قـد لا يتغيّر المعلـول (النظرية)، أم أنّهـا مدلّلة؟ مثـل مقدّمـات القيـاس، فإنّها علّـة للنتيجة ودليـل عليها، ومتى ما تغـيّرت المقدّمات تغـيّرت النتيجة، ومـا لـم يشـخّص نوع هـذه العنـاصر لا يمكـن الحديث عـن نظريـات. النقـص الآخـر الذي تواجهه هـذه النظريـة هـو في الجانـب المنهـجي، فهـو لم يحـدّد منهجًـا معيّنًـا لهـذه الطريقة مـن الأسـلمة، ولم يعـيّن كيفيـة اسـتخراج العنـاصر الأساسـية من المتـون الإسـلامية، وهذا هو المشـكل الذي تعـاني منه أغلـب نظريـات العلم الديـني. أمّا الإشـكال الآخر فهو العنـاصر السـبعة الأساسـية وأركان المعرفة التي حدّدهـا العطـاس، إذ يعتقـد أنّ هـذا العـدد مـن العنـاصر لا دليـل أو تبيين له؛ لهـذا لا بدّ مـن تقصّي تاريـخ العلـوم الإنسـانية والطبيعيـة ومبانيهـا، ونـرى أيّ هـذه المبـاني يكـون دليـلًا في نشـوء العلوم، وأيهـا يكـون علّـةً غـير مدلّلـة لنشـوئها[2]، ويـأتي الديـن ليمـارس دوره في الإجابة على الأسـئلة التي تقتضيهـا المبـاني الدليليـة، فتكون هـذه الأجوبة عونًـا لفلاسـفة العلم ليكتشـفوا المبـاني الميتافيزيقية للعلـوم، بعـد هـذا تـأتي نقطة أخرى لم يـشر إليها العطـاس وهي انعكاس هـذه المبـاني على العلوم، وهي خطوة تتمّ بعد كشف المباني. [خسروپناه، در جستجوی علوم انسانی اسلامی، ص 342 - 345]

ثانيًا: العلم الديني أمر محال

بعـد مـا تناولنـا الآراء الـتي تقـول بامكانية العلـم الديـني، وضرورة التأسـيس له وأدلّتهـا والآليات الـتي اقترحـت لأجـل هـذا الأمـر، نـأتي الآن إلى القسـم الثـاني، وهـو الآراء الـتي تقـول باسـتحالة العلم الديني والأدلّة التي عرضت في هذا الصدد.

1- سروش: «العلم محايد ومجالا العلم والدين متباينان»!

يعتقـد الدكتـور عبـد الكريـم سروش أنّ العلـم يعـرّف إمّـا بموضوعـه وإمّـا بمنهجـه وإمّـا بغايتـه، وأنّ لـكلٍّ مـن هـذه الأركان مقـام ثبـوت ومقـام تحقّـق وواقـع، وقـد يكـون مقـام الثبـوت لموضـوع العلـم أو منهجـه أو غايتـه مختلفًـا عمّـا توصّلنـا إليـه ونـدّعي صحّتـه، وبنـاءً على هـذه الأمور يمكن الحكم حول العلم الديني وإمكانه أو عدمه.

أمّـا فيمـا يخـصّ الحكـم بنـاءً على موضـوع العلـم، فـيرى أنّ لـكلّ علـم موضـوعًا معيّنًـا، وهـذا الموضـوع له تعريـف معـيّن، وهـذا التعريـف محايـدٌ بالنسـبة إلى الديـن، مثـلًا لأجـل تعريـف الإنسـان باعتبـاره موضـوعًا للأنثربولوجيـا، نحتـاج لمعرفـة عوارضـه الذاتيـة، وإذا توصّلنـا إلى معرفتهـا نكـون قـد وصلنـا إلى التعريـف الحقيـقي للإنسـان، وهـذه العـوارض الذاتيـة لا نسـبة لهـا إلى الديـن لا نفيًـا ولا إثباتًـا، فـهي واحـدة غـير متعـدّدة، ولا يمكـن وصفهـا بكونهـا دينيـةً أو

2. العناصر الدليلية هي العناصر التي تكون علّةً ودليلًا لظهور العلوم، شأنها شأن مقدّمات الاستدلال بالنسبة إلى النتيجة، فهي علّة ودليل لها، أمّا أحيانًا فقد تكون العناصر علّةً ولكن ليس مدلّلةً.

غير دينية أو ماركسيةً أو ليبراليةً أو...، وبعبارة أخرى ليس هناك ماهيتان للأشياء بل ماهية واحدة، ولأنّ التعريف يختصّ بالماهية؛ فلن يكون هناك تعريفان؛ لهذا فإنّ سروش يدّعي أنّه من ناحية الموضوع لا وجود لعلم إسلامي مطلقًا؛ لا فلسفة إسلاميةً ولا علم اجتماعٍ اسلاميًّا ولا غير ذلك، بل إنّ هذه العلوم التي تنتج في مناطق مختلفة من العالم ليست متعارضةً مع بعضها، بل هي كلّها أقسام لعلمٍ واحدٍ.

أمّا الحكم من جهة المنهج فهو يرى أنّه لا يختلف عن الموضوع، فهو ليس اختياريًّا أو اعتباريًّا، فالمنهج يرينا الطريقة الخاصّة للربط بين المقدّمات للوصول إلى النتائج، وهذا لا يتمّ بحسب الميول والأهواء الشخصية، بل هو أمرٌ، فمنهج الفلسفة مثلًا هو البرهان ولا يمكن أن يوصلنا المنهج الاستقرائي أو التمثيلي إلى نتائج في الفلسفة. ويعتقد سروش أنّه عند البحث في العلم لا بدّ أن نتخلّى عن القيم، وأنّ خلط العلم بالقيم، وإصدار الأحكام واستخراج النتائج بناءً على قيمنا وميولنا، هو الذي أوقع الكثيرين في الأخطاء، وإلّا فما دور المقدّمات في هذه الحالة؟ إذن ففي مقام الثبوت ونفس الأمر ليس هناك إلّا منهج واحد هو ما يجب اتّباعه.

أمّا فيما يخصّ الغاية فيرى أنّ العلوم منها ما لديه موضوع معيّن ووحدة موضوعية، وهذا الصنف من العلوم تتبع غايته موضوعه؛ لأنّ الغاية غير مستقلّة عن الموضوع، وهناك علوم ليس لديها وحدة موضوعية أو ليس لها موضوعٌ أصلًا، هنا يتّضح دور الغاية وأهمّيّتها، فهي التي تشكّل وحدة العلم، وتعرّف العلوم على أساسها، فهذه العلوم في الحقيقية هي علوم أداتية، وهنا يمكن الحديث عن علم ديني وعلم غير ديني وعن أدلجة العلوم، ويعتبر علم الطبّ من قبيل هذه العلوم؛ لأنّ الطبيب يدرس مجموعةً من العلوم؛ كعلم الأحياء الدقيقة، وعلم الأدوية، وعلم الأنسجة والكيمياء الحياتية، ولكي يشخّص داء المريض ويعالجه، فعلم الطبّ ليس له موضوع واحد، ثمّ يستدرك سروش ليقول إنّه في حالة ما لم يكن هناك موضوع معيّن، وإنّ المسائل جمعت مع بعضها لبلوغ غاية معيّنة، فإنّنا في الحقيقة نريد أن نقول أنّه ليس علمًا أصلًا.

هذا كلّه يتعلّق بمقام الثبوت، أمّا عند الحديث عن نشوء العلوم وتكوّنها عبر التاريخ، ولأنّ الإنسان موجود تاريخي ولا تظهر له الحقائق كما هي، بل يتعرّض باستمرار للخطإ، فإنّ حكمنا سيختلف، فباستقراءٍ بسيطٍ للتاريخ نرى أنّ العلوم حين نشأتها لم تكن كما هي حاليًّا، فلم يراعَ أن يكون لها موضوع معيّن معرّف بدقّة، ومنهج مسطّر بإحكام، ولكن بعد تشكّل العلوم جاء المنطقيون فأمعنوا فيها النظر وشرحوها، فاستخرجوا موضوعاتها

ومناهجها، فهذا النظم الكبير الذي يحكم العلوم لم يكن مخطّطًا له بشكل مسبق، بل هو نظم تلقائي، وحتّى هذا التقسيم الحديث للعلوم لم يكن موجودًا في القديم، بل إنّ الأسئلة كانت ترد على البال وتطرح، وهكذا شيئًا فشيئًا مع مرور الأزمنة اجتمعت تلقائيًّا هذه الأسئلة حول موضوع معيّن، فشكّلت وحدةً معيّنةً. ولكن يضيف سروش أنّه لا بدّ من التفريق بين الأسئلة والأجوبة المتفرّعة عليها، فكلّ سائل حين يطرح سؤاله يكون ذهنه غارقًا في مجموعة من العقائد التي ترتبط بعقيدته وأيديولوجيته، والسؤال في هذه الحالة، إذا روعيت طبعًا هذه الأيديولوجيا ولم يتجرّد منها، سيكون مؤدلجًا حتمًا، ولكن يقول إنّ العلم ليس دائرًا مدار السؤال فقط، بل الجواب هو المحكّ، وفي الواقع الجواب واحدٌ وليس هناك جوابٌ ديني وجواب غير ديني، والأمر الآخر أنّه لا بدّ من منهج لأجل الإجابة على السؤال، ولكلّ سؤال منهج معيّن للإجابة عليه، وبما أنّ الجواب ليس منحازًا لجهة ما فالمنهج مثله، وهذا هو المقصود - حسبه - من القول بأنّ العلوم في مقام التبرير؛ أي الأجوبة ليست منحازةً بل محايدةً، ولكنّها في مقام الكشف الذي تمثّل الأسئلة أحد نماذجه قد تكون كذلك، وهذا ما ثبت عند تتبّع السير التكويني التاريخي للعلوم وهو مقام الإثبات. [حسنى و ديگران، علم دينى؛ ديدگاهها و ملاحظات، ص 343 - 353]

رؤية الدكتور سروش تعترضها الكثير من الإشكالات، وكلامه فيه الكثير من المغالطات، سنحاول هنا الإشارة إلى أهمّها دون التطرّق إلى الإشكالات الجزئية. ميّز الدكتور سروش بين مقامين في العلوم: مقام التكوين والثبوت ومقام الإثبات، وتكوّن العلوم من الناحية التاريخية والمنطقية، وهو تمييز صائب، ثمّ أضاف أنّ العلوم تتكوّن من أسئلة وأجوبة، لكنّ خطأه يكمن في خصّه مقام الإثبات وتكوّن العلوم بالأسئلة فقط، وأنّه هنا يمكن أن تكون أسئلة دينية أو غير دينية أو مؤدلجة حسب قوله، أمّا الأجوبة فهو يدّعي أنّها لا توصف بكونها دينية أو غير دينية، فالجواب واحدٌ حسب قوله، وهو خلط واضح، وهو أنّ كون الجواب واحدًا يتعلّق بمقام الثبوت، بينما هو كان بصدد الحديث عن مقام الإثبات، فالأجوبة في هذا المقام سواءٌ تعلّقت بالموضوع أو المنهج أو الغاية؛كذلك يمكن أن تكون متعدّدةً منبثقةً من الرؤى الكونية المختلفة والأيديولوجيات، وتوصف بكونها دينية أو غير دينية، ويتقرّر بذلك إمكان أن يكون العلم دينيًّا. أمّا النقطة الأخرى التي نرى أنّها محورية في رؤية الدكتور سروش فهو تصوّره لمجالي العلم والدين وأنّهما متمايزان عن بعضهما بالكامل، ووضعه للعلم كمقابلٍ للدين، وهو لا يخلو من إشكال، فأقلّ علاقة أو نسبة معقولة يمكن تصوّرها لمجاليهما هو تقاطعهما واشتراكهما في نطاق معيّن، يمكن للعلم والدين أن يصدرا أحكامهما بحيث لا تتعارض مع بعضها.

النقطة الأخرى، هو رؤية الدكتور سروش للأيديولوجيا وكأنّ الإنسان يستطيع أن ينسلخ منها، وهي أمر ملازم للإنسان ولا يمكن أن ينفكّ عنه؛ لهذا فإنّ أيّ علم ونظرية لن تكون إلّا مؤطّرة بالأيديولوجيا التي يتبنّاها الإنسان، وهنا نذكر مثالًا ذكره الدكتور حول موضوع الإنسان وحقيقته، وإنّ الإجابة على هذا الموضوع لا يمكن أن تكون مؤدلجةً بل هي واحدة، هل يا ترى إذا طرح السؤال حول حقيقة الإنسان على عالمين يحملان أيديولوجيتين مختلفتين إحداهما مادّية لا تعتقد بعالم ما وراء الطبيعية، والأخرى إلهية تؤمن بعالمٍ آخر غير هذا العالم، فهل يا ترى سيكون جوابهما واحدًا ؟ طبعًا لا، فالأوّل لا يرى الإنسان إلّا ذا بعد واحد طبيعي مادّي، وعلى هذا الأساس لن يكون تعريفه لموضوع الإنسان خارجًا عن هذا الإطار الأيديولوجي، والآخر يعتقد بثنائية حقيقة الإنسان فيكون تعريفه آخذًا هذا البعد بعين الاعتبار، ونفس الأمر بالنسبة لمناهج البحث في العلوم فالمادّيين انطلاقًا من أيديولوجيتهم لا يرون إلّا المذهب التجريبي كمنهج صالح للبحث في العلوم، أمّا سائر المناهج فهي لاغية بالنسبة إليهم، أمّا الإلهي فلا، بل يعتقد يتعدّد المناهج واختلافهم باختلاف مجال تطبيقها، والنماذج من هذا القبيل كثيرة، إذن ليس هناك علم أو معرفة أو نظرية إلّا وهي مصبوغة بأيديولوجيا صاحبها، وحتّى أولئك الذين يسعون لأن يكونوا متحرّرين من الأيديولوجيات، فإنّهم عبثًا يحاولون، وتوّهمًا يدّعون ذلك، فلا يخلو الإنسان أن تكون له رؤية معيّنة لهذا الكون، بل وحتّى الدعوى إلى انسلاخ الإنسان عن الأيديولوجيا هي نفسها أيديولوجيا، ودعوى فكّ الارتباط بين العلم والأيديولوجيا هي نفسها أدلجة للعلم، والعلم الغربي الرائج في جامعاتنا ومؤسّساتنا التعلمية غير مستثنًى من هذه القاعدة، بل هو غارق في بحر من الأيديولوجيات، وإذا عملنا وفق رؤية الدكتور سروش فلا بدّ من التخلّص من هذا العلم، وتأسيس علم جديد لا يخضع للأيديولوجيا. إذن فالأيديولوجيا ليست شيئًا يعاب على الباحث فيعاير بأنّه مؤدلج، المشكل ليس في أنّ لديه أيديولوجيا ينطلق منها في أفكاره أم لا، بل في مدى صحّة أيديولوجيته واستحكام مبانيها وأسسها.

ويواصل الدكتور سروش ليحاكم القائلين بالعلم الديني بأنّهم يخلطون العلم بالقيم والميول الشخصية، ويصدرون أحكامًا حول مناهج العلوم بناءً على قيمهم الخاصّة، وهو ما يراه منافيًا للمنطق، وأنّه لا بدّ من الاعتماد على المنهج بشكل مجرّد عند استخراج النتائج ولا ندخل القيم في الوسط، وأنّ المنهج في كلّ علم هو واحدٌ، وهذا كلّه كلام في مقام الثبوت ونفس الأمر، أمّا المنهج الذي يجري الحديث حوله في العلوم هو في مقام الإثبات، وهنا قد تتعدّد المناهج في العلم الواحد وتختلف عن بعضها بتعدّد الباحثين فيها واختلاف منطلقاتهم، فالفلسفة مثلًا شهدت مناهج متعدّدة للبحث - لا يمكن اختصارها في منهج

واحد - منها: المنهج الاستنباطي البرهاني، والمنهج التحليلي (اللغوي والمنطقي)، والمنهج الحفري (الأركيولوجي)، والمنهج البنيوي، والمنهج التفكيكي، والمنهج الجدلي (الدياليكتيكي)، والمنهج الظاهراتي (الفينومينولوجي) و...، هذا ويتحدّث الدكتور عن الانقطاع عن القيم والميول عند البحث في العلوم، وكأنّ القيم أمرٌ قابلٌ للفصل عن حقيقة الباحث، وكما قلنا بأنّ الأيديولوجيا هي أمرٌ لا ينفكّ عن الإنسان، فالقيم كذلك منبثقة عن أيديولوجيا الإنسان وداخلة في حقيقته، ولا يمكن أن ينسلخ عن قيمه.

ثانيًا: ملكيان: عدم معقولية العلم الديني واستحالته

يعتقد مصطفى ملكيان أنّ أوّل عائق في الحديث هو تحديد ما هو من الدين وما ليس من الدين في التراث الإسلامي، وما دمنا لم نخلص من هذه المسألة الداخلية في الإسلام، لا يمكن الحديث عن أسلمة العلوم الدينية، فالتراث يعجّ بالغثّ من الروايات الموضوعة والإسرائيليات، ومسألة تنقية التراث بقيت تشكّل تحدّيًا كبيرًا للمسلمين، والمنهج هنا يلعب دورًا مهمًّا ومحوريًّا، والاعتماد على المناهج القديمة فقط أصبح غير كافٍ لهذا الأمر، ولا بدّ من مناهج أوسع وأشمل، والنقطة الثانية تتعلّق بدلالة المحتوى الذي تمّ إثبات أنّه من الإسلام ومعناه، وهو كذلك أمرٌ تعترضه نفس المعوّقات، فهو أيضًا يحتاج إلى مناهج جديدة، والتوقّف عند المناهج القديمة لم يصبح مجديًا، فهو السبب الأساسي الذي جعل المعرفة الدينية تراوح مكانها ولا تخطو خطواتٍ إلى الأمام؛ لهذا لا بدّ من مناهج جديدة، كاللسانيات وعلم الدلالة و...

وبعد أن نخلص من المعضلات الداخلية للإسلام، يأتي الدور على العلوم الإنسانية، ونسأل ما العيب في العلوم الإنسانية الموجودة؟ والجواب الذي قدّم لحدّ الآن هو أنّها لا تتوافق وتعاليم الإسلام، ولم يتعدَّ الجواب هذا المقدار، ويعتقد ملكيان أنّ هناك افتراضاتٍ مسبقةً لا بدّ من الفصل فيها، منها علاقة الدين بمقولتي العلم والقيم، وما الشيء الذي جاء الدين ليقدّمه لنا ؟ العلم أم القيم، أم العلم والقيم معًا؟

يقسّم ملكيان الآراء في هذا الصدد إلى:

القول بأنّ الدين جاء ليقدّم لنا علمًا ومعرفةً ضروريةً لا يمكن الحصول عليها من طريق آخر، والمعرفة أعمّ وتشمل الآفاقية والأنفسية، والطبيعية وغير الطبيعية، والواقع الماضي والحالي والمستقبلي، وهنا لن يطرح المنهج على الإطلاق.

القول بأنّ الدين جاء ليقدّم لنا القيم، وأنّ نتصرّف هكذا ولا نعمل كذا، وقد تكون

القيمة مصاحبةً للمنهج وقد تكون دونه.

القول بأنّ الدين جاء لأجل الأمرين معًا، فيبيّن لنا الحقائق وما هو موجود وكيف هو موجود، ويبيّن لنا كيف نتصرّف، وأنّ العلم هنا لا يقدّم أيّ منهج؛ لأنّه ليس أيّ علم في تقاطعه بالقيمة ينتج منهجًا، بل فقط العلم المرتبط بالقيمة نوعًا من الارتباط، والظاهر - حسب ملكيان - أنّ أغلب المفكّرين المسلمين يعتقدون بهذه الرؤية الثالثة.

بعد هذا التوضيح، إذا قيل إنّ المنقصة التي في العلوم الإنسانية أنّها لا تتناسب مع المتون الدينية، فإنّ هذا الجواب مبنيٌّ إمّا على الافتراض الأوّل أو الثالث؛ لأنّها إذا كانت تقدّم لنا القيمة فقط (الافتراض الثاني) فهي لا تتعارض مع العلوم الإنسانية؛ لأنّها لا بشرطٍ من القيمة وتقدّم لنا العلم فقط، وهنا قد يطرح الإشكال بأنّ العلوم الإنسانية تتضمّن إلى جانب العلم القيمة كذلك، وهي بذلك قد تتعارض مع الدين. الجواب على هذا الإشكال أنّ الواقع يصدّق هذا الأمر، وأنّ القيم في كثير من الأحيان قد تدخل في العلم بشكل غير مدروس، ولكن من الناحية المنطقية لا مدخلية للقيم في العلوم والعلوم لا تنتج القيم. أمّا القول بأنّ الانسلاخ من الأيديولوجيا غير ممكن، وكما أنّ العلم الغربي مؤدلج فلِمَ لا نطرح نحن كذلك أيديولوجيتنا الاسلامية، فإنّ هذا كلام غير صحيح من الناحية المنطقية.

أمّا إذا قيل إنّ العلم الذي يقدّمه لنا الدين يتعارض مع العلم الذي تقدّمه لنا العلوم الإنسانية، فهنا لا بدّ أوّلًا من إثبات وجود هذا التعارض، وهذا التعارض وإن كان إثباته في العلوم الطبيعية سهلًا، أمّا في العلوم الإنسانية فمن الصعب إثبات ذلك؛ إذ يشترط أن تكون النظرية المطروحة في العلوم الإنسانية معارضةً للدين، ومتّفق عليها من طرف كلّ أهل ذلك العلم، أمّا مع وجود مدارس مختلفة في العلوم الإنسانية، وبعضهم يقبل تلك النظرية المعارضة وبعضهم يعارضها، هنا لا يمكن القول بأنّ هناك تعارضًا بين العلوم الإنسانية والدين؛ لهذا فإثبات هذا التعارض صعب جدًّا، وكذلك قليل جدًّا إلى درجة أنّه لا يستحقّ الكلام عن إعادة تأسيس العلوم الإنسانية. نعم، هو استدراك لبعض النقائص، هذا طبعًا إن ثبت أنّ هذا التعارض بصريح نصوص المتون الدينية، أمّا إن كان بظواهرها فالكلام يختلف، فإن كان بالإمكان تجاوز ظواهر بعض الروايات والنصوص إذا كانت تتعارض مع محكمات العقل، فهذا حسب رأي ملكيان من الناحية المعرفية لا يختصّ بأحكام العقل، بل يمكن تعميمه ليشمل حتّى العلوم التجريبية وأحكامها؛ أي أنّه إذا تعارض النصّ مع بعض مكتشفات العلم التجريبي، فلا مناص من رفع اليد عن ظاهر النصّ.

ويرى ملكيان أنّ العلم الديني إذا كان المقصود منه استبدال العلوم المختلفة الموجودة، وخاصّةً

التجريبيـة والإنسـانية منها، بعلوم مسـتخرجة مـن المتون الدينية، فـإنّ هذا الأمر غـير ممكن، ويرجع ذلـك إلى عوامـل ثلاثـة: أوّلًا أنّـه بمعرفـة إجماليـة بالمتـون الدينية والعلـوم الموجـودة يتبـيّن أنّ المتون الدينيـة لا تتوفّـر على المـواد الخـامّ لتأسـيس العلم الديـني، والثاني أنّـه حتّى إذا فـرض توفّر المـادّة الخام لهـذه العلـوم في المتـون الدينية؛ من هـو مخاطب تلك العلـوم، فمثلًا العلوم المسـتخرجة مـن متون دينٍ مـا قـد لا تـلاقي اسـتقبالًا من قبـل غـير المتديّنـين بذلك الديـن لعـدم حجّيّتـه عندهم، بل حـتّى بين مذاهـب الديـن الواحـد، فكيـف يمكن إقنـاع الآخريـن الذيـن لا يؤمنون أصـلًا بحجّية هـذه المتون بهـا؛ الجـواب - حسـب ملكيان - هو أنّـه لا يمكن ذلك إلّا باسـتعمال منهـج الإثبات والتبريـر المتّبع في تلـك العلـوم إمّا الحسّ والتجربة أو الاسـتدلال العقلي أو الشـهودي أو التاريخي، وأمّا منهج كشـف المعلومـات فليـس هـو الذي يضـفي الحجّيـة على العلـم، ومـا دمنـا قـد اتّبعنـا منهجهـم في التبرير فلا يمكننـا ادّعاء إعادة تأسـيس العلـوم الإنسـانية. [ملكيان، راهـی به رهایـی، ص 81 - 84؛ حسـنی و دیگـران، علم دینی، دیدگاه ها و ملاحظات، ص 322]

وكتقييم لهذه الرؤية نقول:

أوّلًا: هنـاك بعـض الانتقـادات سـبقت الإشـارة إليهـا فيمـا سـبق على غـرار عـدم إمـكان الانسـلاخ مـن الأيديولوجيـا، وإنّ العلـوم ليسـت بـشرط لا مـن القيمـة، بـل هي لا بـشرط؛ إذ قـد تتضمّـن القيمـة أحيانًـا، وهـذا الأمـر الذي أشـار إليـه ملكيـان وأقـرّ بوجـود مـدارس مختلفـة في العلـوم الإنسـانية، وهنـا يطـرح هـذا السـؤال: مـا هـو يـا تـرى منشـأ تعـدّد هـذه المـدارس المختلفـة؟ قـد تكـون مناشـئ هـذه الاختلافـات كثـيرةً منهـا مـا يمكـن أن يكـون مبنائيًّـا، ويؤثّـر حـتّى على هويّـة العلـم، مثـال ذلـك في نظريـة الكوانتـوم هنـاك اتّجاهـان في تفسـير هـذه النظريـة، مدرسـة كوبنهاغـن الـتي تـرى أنّ هـذه النظريـة معرفيـة، ولا تشـير إلى أشـياء موجـودة فعـلًا، وهـذا مـا يعارضـه أينشـتاين (Einstein) الذي يـرى أنّ الفيزيـاء يجـب أن تبحـث عـن الأشياء الموجودة فعلًا؛ أي أنّها أنطولوجية.

[G. Holton & Y. Elkana, Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives; the Centennial Symposium in Jerusalem, pp. 73 – 76]

وهـذان الاختلافـان همـا اختلافـان جوهريـان، لمـاذا لا يمكـن الحديـث عـن الديـن على الأقـلّ كمدرسة كذلك مثل تلك المدارس المختلفة.

أمّـا مـا أورده ملكيـان مـن أنّ أسـلمة العلـوم تعـني الاسـتغناء الـكلّي عـن العلـم الموجـود، وإحـلال العلـم الديـني مكانـه، فـلا أحـد حسـب علمنـا تكلّـم عـن هـذا النـوع مـن الأسـلمة،

ولا عاقل يقبل أسلمةً كهذه، بل إنّ كلّ من أدلى بدلوه في هذه المسألة، يعتقد أنّه لا بدّ من الحفاظ على التراث الإنساني في هذا المجال، بيد أنّه ثمّة بعض النواقص في العلم الموجود سواء من حيث المباني، أو المناهج أو ...، وهي تتنافى مع معطيات الدينية العقلانية؛ لذلك فهي تحتاج إلى إعادة نظر وإصلاح، وهذا ما يسهم في تطوير العلوم أكثر وتحقّق أهدافها المثالية التي لا تتحقّق إلّا في إطار ربط العلوم بمبدئها الأوّل.

أمّا أنّ المتون الدينية لا تتوفّر على المادّة الخام لتأسيس العلم الديني، فهو ادّعاء دون دليل، وقد أثبت الكثير من العلماء والفقهاء والباحثين بالأدلّة والشواهد توفّر النصّ الديني على كمٍّ معتبرٍ من المادّة المعرفية الأساسية في الكثير من المجالات التي يمكن أن تشكّل قاعدةً أساسيةً للعلم الديني، بل وقد خاض بعضهم كالسيّد محمدباقر الصدر وغيره غمار تشكيل هذه العلوم انطلاقًا من المعارف الدينية، وقد كانت موفّقةً إلى حدٍّ كبير.

أمّا مسألة إقناع الآخرين الذي لا يؤمنون بمصدر النصّ الديني وحجّيّته، فقد خفي على الأستاذ المحترم أنّ الإيمان في الإسلام عقلاني، ويستند إلى أدلّة عقلية متينة، وهو يختلف عنه في المسيحية وبعض الأديان الأخرى. نعم، هذه الشبهة قد تصدق على العلم الديني إذا تعلّق بهذه الأديان، أمّا في الإسلام فلا، فنفس حجّيّة النصّ المقدّس ليست تعبّديةً بل عقلانيةً، وتتمّ على مستويين، إثبات المقدّس ولوازمه، مثل إثبات النبوّة وما يتفرّع عليها، ثمّ إثبات انتساب النصّ إليه، وهذ الإثبات عقلي بالأساس، وهو أقوى من الإثبات للتجربي، ومتى تمّ ذلك تمّت حجّية النصّ المقدّس في مقام الصدور، وبعدها لا تبقى حاجة إلى إثبات قضاياه الجزئية الواحدة تلو الأخرى عن طريق المنهج التجربي كما أشار ملكيان، وإن كان لا مانع من الاستناد إليه كشواهد مدعّمة، ومن لم يقتنع بالأدلّة العقلية فكيف ستنقعه الأدلّة التجربية. نعم، تبقى الحجّية في مقام الدلالة، فلها مناهجها الخاصّة، والبحث هنا هو بحث حجّية الصدور وليس حجّية الدلالة. وحتّى وإن كان دور الدين فقط في مقام الكشف دون الإثبات والتبرير، فهذا ليس بالدور الهيّن، فقد لعب الإلهام والحدس وحتّى المنامات دورًا هامًّا في كثير من الاكتشافات العلمية، كاكتشاف كبلر (Johannes Kepler) عن طريق الحدس أنّ مدارات السيّارات بيضوية وليست دائريةً، واكتشاف فلامينغ (Alexander Fleming) لجزيء البنسيلين الذي كان ضربة حظٍّ إن صحّ القول [راجع: دونالد غيليس، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 173 - 192]، فالدين قد يكون له تدخّل بأشكال عدّة، إمّا بأن يطرح مسألةً ما للعلم، أو يؤثّر في إقامة البرهان إمّا بإلهام طريقة البرهان، أو حتّى اقتراح البرهان، أو إرشاد العقل، وغيرها. [راجع: عبوديت، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، ج 1، ص 92 - 99]

الخاتمة

تناولنا في هذا المقال مسألة العلم الديني وقد بيّنّا النقاط التالية:

رغم الاختلافات الكبيرة في تعريف العلم الديني وسعة مجاله وضيقه، إلّا أنّ هناك حدًّا متّفقًا عليه من طرف أغلبية الباحثين في هذا الصدد، وهو أنّ العلم الديني يقصد به العلوم الإنسانية، هو معنى أوسع يشمل كلّ بحثٍ حواهُ النص الديني، أو يستند بشكل ما من حيث موضوعه أو منهجه إلى إحدى مقولات الدين، سواءٌ ثبت انتماؤه إلى مجال الدين بمفهومه الكلاسيكي أم تعدّاه، أمّا المنهج المستند إليه في إثبات مسائل العلم الديني وقضاياه فهو كلّ منهج ثبت اعتباره، وقلنا إنّ بعضهم يوسّع مجال العلم الديني ليشمل حتّى العلوم الطبيعية، إلّا أنّ بحثنا هذا يتركّز على العلوم الإنسانية خاصّةً.

يتشبّث أنصار العلم الديني بأدلّة أهمّها أنّ العلم ليس محايدًا، ولا يمكن أن يكون محايدًا، وأنّ العلم الغربي يستند إلى أسسٍ ومبانٍ خاطئةٍ مخالفةٍ لمباني الإسلام وتعاليمه، وأنّ الدين الإسلامي والمتون الدينية لها الكفاءة والقدرة لتكون قاعدةً مهمّةً لإصلاح نواقص العلوم.

اقترح المؤيّدون للعلم الديني مناهج مختلفة لتأسيس العلوم الإنسانية الموجودة أو إصلاحها، منها أن يتمّ أوّلًا تشكيل مجتمع إسلامي من خلال تطبيق المذهب الإسلامي، بعد ذلك تأسيس العلم الإسلامي من خلال تفسير الواقع بصورة منفصلة عن أيّ فكرة مسبقة، واكتشاف ما في الحياة الاقتصادية من ظواهر اجتماعية وطبيعية، وتحديد أسبابها وروابطها، ومنها كذلك أنّ الخطوة الأولى تتمثّل في تأسيس المباني الإسلامية لهذه العلوم، ثمّ اكتشاف النظريات في ضوئها، ولكن من بين هذه النظريات المذكورة تبقى برأينا رؤية السيد الصدر هي المحاولة الأكثر كفاءةً وعمليةً.

هناك تيّار آخر يخالف مسألة العلم الديني، ويتمثّل إشكالهم الأساسي في أنّ العلم منفصل عن القيمة والأيديولوجيا، فلا يمكن الحديث عن علم ديني وعلم غير ديني، وثانيًا أنّ مجالي العلم والدين منفصلان عن بعضهما؛ لهذا لا يمكن الجمع بينهما والحديث عن العلم الديني، وقد ناقشنا هذه الرؤية وأجبنا على أهمّ إشكالاتها وقلنا إنّ الأيديولوجيا لا يمكن أن تنفصل العلم حتّى وإن ادّعى ذلك.

النتيجة التي يمكن الوصول إليها بناءً على الآراء المختلفة هي أنّ العلم الديني ليس بالأمر المستحيل، بل ممكن التحقّق، وبناءً على الاعتقاد بأحقّية الدين الإسلامي وخلوده

وشمولیته لجمیع مجالات الحیاة، یصبح من الضرورة اکتشاف مباني الإسلام ورؤیته الکلّیة، ومن ثمّ استخراج النظریات من هذه المباني، ومن ثمّ تشکّل العلم الإنساني الإسلامي. نعم، في مقام العمل والتحقّق لیست العملیة سهلةً، بل تحتاج جهود جمیع العلماء المؤمنین بهذه النظریة، وتوفیر الإمکانات اللازمة لهم، وهذه العملیة لیست حدّیةً، بمعنى أنّ هناك حدًّا ومقصدًا معیّنًا إذا توصّلنا إلیه فقد توصّلنا إلى تشکیل العلم الإنساني الإسلامي، بل العملیة متواصلةٌ وتخضع للتجدید والتطویر باستمرار.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق هارون عبد السلام محمد، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى.

ابن دريد، محمد بن الحسن، جمهرة اللغة، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى.

محمود إسماعيل صيني، المكنز العربي المعاصر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى.

باقرى، خسرو، هويت علم دينى، سازمان چاپ و انتشارات ارشاد، طهران، الطبعة الثالثة، 1390 هـ.

التفتازاني، مسعود بن عمر، المطول وبهامشه حاشية السيد ميرشريف، مكتبة الداوري، قم.

التهانوي، محمدعلي، كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، 1996 م.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق محمد بن صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة.

حسنى، سيدحميدرضا و ديگران، علم دينى.. ديدگاهها و ملاحظات، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ ششم، 1392 ش.

حسين زاده، محمد، مدخل في نظرية المعرفة وأسس المعرفة الدينية، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، چاپ دوم، بهار 1380 ش.

خسروپناه، عبدالحسين، در جستجوى علوم انسانى اسلامى، نهاد مقام معظم رهبرى در دانشگاه ها، قم، چاپ سوم، 1392 ش.

خسروپناه، عبدالحسين، كلام جديد با رويكرد معاصر، نهاد مقام معظم رهبرى در دانشگاه ها، قم، چاپ يكم، 1389 ش.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى.

الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، دار التعارف للمطبوعات، دمشق، 1409 هـ - 1989 م.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

الصدر، محمدباقر، التفسير الموضوعي للقرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1981 هـ.

الصدر، محمدباقر، السنن التاريخية في القرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1410 هـ.

الصدر، محمدباقر، المدرسة الإسلامية، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم،

الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الصدر، محمدباقر، رسالتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الصدر، محمدباقر، فلسفتنا، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

صليبا، جورج، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994 م - 1414 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، قرآن در اسلام، بوستان كتاب، قم، چاپ سوم، 1388 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات اسماعيليان.

الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، تحقيق وتصحيح: احمد حسينى اشكورى، دار مرتضوي، الطبعة الثالثة، طهران، 1375 ش.

عبد الرحمن، طه، روح الدين، من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الثانية، 2012 م.

عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب: علي موسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

العسكري، أبو هلال، الفروق في اللغة، دار الآفاق الجديد، بيروت، الطبعة الأولى.

العطاس، سيد محمد نقيب، مداخلات فلسفية في الإسلام والعلمانية، ترجمة: محمد طاهر الميساوي، المعهد العالي العالمي للفكر والحضارة الاسلامية، ماليزيا، الطبعة الأولى، 0002 م.

غيليس، دونالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة: حسين علي، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2009 م.

الفاروقي، إسماعيل راجي، أسلمة المعرفة، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار البحوث العلمية، الطبعة الأولى، 1984 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار هجرت، قم، الطبعة الثانية.

الرازي، قطب الدين محمد بن محمد، شرح مطالع الأنوار في المنطق، نشر: كتبي نجفي، قم.

گلشنى، مهدى و ديگران، علم دينى.. ديدگاه ها وتحليل ها، انتشارات حكمت اسلامى، قم، چاپ يكم، 1393 ش.

لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 2001 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم.

مصباح يزدی، محمدتقی، درباره پژوهش، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، قم، چاپ یکم، 1389 ش.

مصباح یزدی، محمدتقی، رابطه علم و دین، انتشارات موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ یکم، 9213 ش.

مطهری، مرتضی، ده گفتار، انتشارات صدرا، قم، چاپ چهلم، 1392 ش.

ملکیان، مصطفی، راهی به رهایی، نشر نگاه معاصر، طهران، چاپ یکم، 1381 ش.

النوري، حسين بن محمدتقي، مستدرك الوسائل، تحقيق مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم.

هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكمية، الطبعة الأولى، 2010 م.

Refrence

Chalmers, Alan francis, what is this thing called science? University of Queensland press, Australia, Third edition, 1999.

G. Holton & Y. Elkana, Albert Einstein: Historical and Cultural Perspectives; the Centennial Symposium in Jerusalem, Princeton University Press, Princeton–New jersey, 1982.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Universality of Islamic Legislation and the Secular view.. Reviewing and Criticism

Nisreen Shaker Hakim
PhD student in comparative interpretation, Bintul-Huda Foundation for Islamic Sciences, Iran.
E-mail: zahra599.569@gmail.com

Summary
Secularism has presented itself, in recent ages, as an alternative to the religious existence in human life. After man had taken himself away from the Church, secularism hastened to heal the wound of that separation by convincing people of their ability to be legislators and take the place if the divine religious legislations. There was no similarity between the secular products (and the calls aroused by secularism to achieve the alleged freedom of man), and the divine legislations that Islam had brought to be universal and comprehensive for every time and place.The article discusses the characteristics of the Islamic legislation represented by (the divinity of legislation, innate accordance, existential richness, and the reality of taking place), and shows evidences on the universality of the Islamic legislation through reason and tradition. The article shows that comprehensiveness is one of the axioms of belief in Islam. The article, then, discusses the most important spurious arguments of secularism against the universality of the Islamic rulings and legislations, which cannot withstand the rational and traditional texts and arguments.

Keywords: Islamic legislation, secularism, foundations of secularism, the evidence of the universality of legislation, criticism of universality, secular view.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.66-85
Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

عالمية التشريع الإسلامي والنظرة العلمانية.. عرض ونقد

نسرين شاكر حكيم
طالبة دكتوراه في التفسير المقارن، مؤسسة بنت الهدى للعلوم الإسلامية، إيران.
البريد الإلكتروني: zahra599.569@gmail.com

الخلاصة

طرحت العلمانية نفسها في العصور المتأخّرة بديلًا للوجود الديني في الحياة الإنسانية، وبعد أن نزع الإنسان نفسه من أحضان الكنيسة، أسرعت العلمانية تداوي ألم ذلك الانفصال من خلال إقناع الإنسان بقدرته على الحلول محلّ الديني الإلهي مشرّعًا. لم يكن هناك تشابه بين المنتج العلماني (والنداءات التي جاء بها لتحقيق الحرّية المزعومة للإنسان)، وبين التشريع الإلهي الذي جاء به الإسلام، فكان إلهي النداء والتطبيق والإجراء، عامًّا وشاملًا لكلّ زمان ومكان.عرض المقال لخصائص التشريع الإسلامي المتمثّلة بـ(إلهية التشريع، الانسجام الفطري، الغنى الوجودي، وواقعية التحقّق)، وجاء بأدلّة عالمية التشريع الإسلامي عقلًا ونقلًا، وأظهر تلك الشمولية التي هي من مسلّمات الاعتقاد بالدين الإسلامي، ثمّ عرض أهم إشكالات العلمانية على عالمية الأحكام والتشريعات الإسلامية، التي لا يمكنها الصمود أمام إحكام النصوص والأدلّة العقلية والنقلية.

الكلمات المفتاحية: التشريع الإسلامي، العلمانية، أسس العلمانية، أدلّة عالمية التشريع، نقد العالمية، النظرة العلمانية.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 66 - 85
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

أنتج العصر الحديث الكثير من الاتّجاهات والتيّارات العلمية والاعتقادية والاجتماعية وغيرها، ويمكن اعتبار العلمانية الوليد الشرعي لعصر الحداثة، الذي دأب على توظيف العلم والنظر الى المنتج الحسّي بوصفه نتاجًا واقعيًّا قادرًا على تطوير الإنسان وإسعاده، ونبذ كلّ ما لا تستطيع التجربة إثباته وتأكيده، والإعراض عن العقائد والمعارف الغيبية. فقد كانت العلمانية تلهث وراء نماذج عامّة ومحايدة تستطيع من خلالها الوصول إلى حتمية كونية قابلة للإجراء على مختلف الشعوب والعالم. لم يقتصر هذا الموج الذي أخذ بلباب أصحابه وأعناقهم على مهده الذي ولد فيه، فسرعان ما انتشرت أصداؤه في الأجواء، وها هي أصداؤه تصل أسماع القارتين النائيتين عن تلك الأصقاع، فتنبري حناجر العلماء بين مهلهل ومولول ومتأمّل فيه. لقد اصطدمت العلمانية في بلدان القارّتين بطود الإيمان والتعاليم والتشريعات الدينية، فما كان منها إلّا أنّ تشرع سلاحها كما فعلت من قبل مع نظيرها الكنسي، فاكتسحته وقضت عليه، لكنّ الظروف الموضوعية هذه المرّة ليست كما كانت عليه في بلدانها الأمّ، فإنهالت تشكيكًا واعتراضًا وانتقادًا للصرح الديني محاولةً إهلاكه والإجهاز عليه. فلم يحالفها الحظّ هذه المرّة؛ فالتشريع الإسلامي غدا قويًّا في تلك المواجهة فهو ينتمّي إلى السماء ويغتذي منها نبعًا صافيًا دون تحريف فيه أو تبديل لما يحتويه. يتكفّل المقال بدراسة وتحليل عالمية التشريع الإسلامي والنظرية العلمانية من خلال مجموعة خطوات نتعرف من خلالها على:

ماهية التشريع الإسلامي.

ماهية النظرية العلمانية.

نظرة عامّة على التشريع.

خصائص التشريع الإسلامي.

الموقف الذي فرضته عالمية وشمولية التشريع على النظرية العلمانية.

الإشكالات التي جاءت بها العلمانية على التشريع الإسلامي.

التشريع الإسلامي لغةً

أصل التشريع من فعل شَرّعَ قال صاحب المقاييس: إنّ الشين و الراء والعين أصلٌ واحد، و هو شيءٌ يُفتَح فى امتدادٍ يكون فيه. من ذلك الشَّريعة، وهي مورد الشَّارِبة الماء. واشتُقّ من ذلك الشِّرْعة في الدِّين، والشَّريعة. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 262]

وأَشْرَعَ الطَّرِيقَ: بَيَّنَهُ وأَوْضَحَه، كَشَرَّعَهُ تَشْرِيعًا، أَي جَعَلَه شَارِعًا [الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 11، ص 241]. وكما قيل: إنّ أهونَ السَّقْي للإبل تشريعها الماءَ، وهو أن يوردَ ربُّ الإبل إبلَه شريعةً لا يُحتاج مع ظهور مائها إلى نَزْعٍ بالعَلَق من البئر ولا جَبْي في الحوض. [الأزهري، تهذيب اللغة، ج 1، ص 271]

فالأصل في التشريع هو فتح الطريق باتّجاه الشريعة لغرض السقي، وهو يتضمّن السهولة وعدم التكلّف في جلب الماء أو سحبه من البئر أو الحوض. فهو يشتمل على شقّ الطريق والإيراد صوب الماء بسهولة، ثُمّ استعير هذا المعنى للدلالة على سنّ الأحكام الشرعية وإدخالها في حياة المكلّفين، والوجه كما قد يبدو في هذا الاستعمال هو السنّ والإدخال أوّلًا، والسهولة وعدم العناء ثانيًا؛ لكون الأحكام الشرعية أمورًا تناغي الفطرة وتنسجم مع الطبيعة الإنسانية.

أمّا تعريف التشريع الاصطلاحي فهو: ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات ونظم الحياة في شعبها المختلفة؛ لتحقيق سعادتها في الدنيا والآخرة. [القطان، التشريع والفقه في الإسلام.. تاريخًا ومنهجًا، ص 15]

فالتشريع الإسلامي: مجموعة القواعد والأحكام والتشريعات التي جاء بها الإسلام الحنيف لإدارة الحياة الإنسانية وتنظيمها والرقيّ بها إلى مدارج العزّ والكمال.

العالمية لغةً

العالمية: من النسبة للعالَم، وهي مصدر صناعي من نفس اللفظ، والعالم هم الخلق والجمع هم العوالم. [الجوهري، تاج اللغة وصحاح العربية، ج 5، ص 1991]، ونقل صاحب المفردات: العالم عالمان الكبير وهو الفلك بما فيه، والصغير وهو الإنسان؛ لأنه مخلوق على هيئة العالم، وقد أوجد الله تعالى فيه كلّ ما هو موجود في العالم الكبير. [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 582]

فقد تراوحت أقوال اللغويون بين القول بأنّ العالم يتمثّل بالخلق أو القول بأنّه الفلك وما يحويه وقيل العالم: واحد العالمين، وهم أصناف الخلق، قال الله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. وقال ابن عباس: العَالَم: ما يعقل من الملائكة والجنّ والإنس، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ﴾. [الحميري، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج 7، ص 472]. لكنّ الملاحظ أنّ القرآن الكريم لم يستعمل هذا اللفظ على وجه الخصوص، وقد يعود ذلك لكون النظرة القرآنية تعدّ كلّ المخلوقات تندرج ضمن عوالم، ولا يختصّ الإنسان بذلك، قال تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا

فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 38].

العالمية اصطلاحًا

يعدّ هذا المصطلح في وقتنا الحاضر من المصطلحات الحديثة، ويشار إليه اليوم باصطلاح «العالمية» (Globality) الذي يتجاوز الحدود الخاصّة بالأفراد والجماعات ليعمّ الناس والمكان في كلّ الأرجاء، وهذا المعنى كما يراه رابرتسون (Robertson) الذي يُعتقد بأنّه من أوجد هذا المصطلح، والذي بدأ منذ ما وجد الإنسان لكنّه ظهر بشكل جدّي مع التراكم السكّاني وانحسار المسافات بين الدول والشعوب، ويعرّفه بأنّه الوعي بالعالم باعتباره مكانًا واحدًا والاهتمام به ككلٍّ واحد. [ينظر: رابرتسون، العالمية، ص 275 – 267]

العالمية ظاهرة تعدّ متأخّرةً وجديدةً من حيث الاجتماع التدريجي لظروف تحقّقها، وكذا من حيث استقطاب الاهتمامات العامّة إليها. وقد جرى حتّى الآن التعبير عنها بعبارات مختلفة من قبيل «تصغير العالم» (Minimization of the World) و«اكتساب القضايا مدياتٍ عالميةً» (Globalization of Problems) وظهور «القرية العالمية» (Global Village). [شجاعي زند، الدين والمتغيرات الثقافية المعاصرة، ص 121]

والمعنى الذي نبتغيه في المقال - وإن كان قد يبدو مشابهًا بعض الشيء في النظرة الأولى لاصطلاح العالمية - يختلف عنه في دواعيه وأهدافه، كما سيتّضح من خلال مطاوي البحث. فالدعوة الإسلامية والأحكام الحنيفة لم تقتصر على نشر تعاليم الإسلام وأحكامه وتشريعاته على ناس أو أمّة بعينها، فالعنوان كان (للعالمين) لإخراجهم من ظلمات الجهل إلى نور الحقّ والمعرفة الإلهية، بل ولم يكن للإنس وحدهم، فالجنّ كما تنقل لنا سورة الجنّ مشمولين بتلك الدعوة: ﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۞ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ وَلَنْ نُشْرِكَ بِرَبِّنَا أَحَدًا﴾ [سورة الجنّ، 1 و2].

العلمانية (secularism)

اختلف المتخصّصون في الأصل اللغوي للعلمانية؛ فهي ليست من المصطلحات القديمة؛ إذ ظهرت مع عصر التنوير والنقلة العلمية التي شهدها الغرب. واختلف الباحثون في أصلها هل هي بفتح العين أو كسرها، القول بكسر العين يقتضي اشتقاقها من العِلم؛ وذلك لقيامها وارتكاز أساسها على العلم في عصر التنوير، وذهب إلى ذلك بعض المنظّرين [القرضاوي، الإسلام والعلمانية وجها لوجهه، ص 43؛ الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، ص562 و563]، وهذا غير صحيح؛ فالعلم في الإنجليزية والفرنسية معناه (Science) والمذهب العلمي (Scientism)

والنسبة إلى العلم هي (Scientific)، وخلاصة القول إنّ العلمانية بفتح العين مشتقّة من العالم المادّي، فهي عبارة عن اتّجاه يهدف إلى الدمج الثقافي وتجاوز الحدود تاركةً البعد الديني والالتزام العقدي وراء ظهرها، مُعلنةً فصل الدين عن السياسة. فيكون معناها حسب ما ذكر المعجم الفلسفي: وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدين، وتعني في جانبها السياسي بالذات اللادينية في الحكم، فهي أيديولوجيا تشجّع المدنية أو المواطنية وترفض الدين بوصفه مرجعًا رئيسًا للحياة السياسية. [حسيبة مصطفى، المعجم الفلسفي، ص 344]

أمّا بالنسبة للبنية الفلسفية التي يتكوّن منها النموذج العلمني، نجده يرتكز على أبعاد ثلاثة هي التحييد ويعني فصل الديني من الأمور والأحكام عن غيره، بحيث يحصل انفصال تدريجي للدين عن السياسة، والثاني الخصخصة من خلال جعل الدين مقتصرًا على نطاق ومجال خاص، والثالث فيها هو العقلنة وتعني جعل العقل بمفرده قائدًا ورائدًا للحياة الإنسانية بعيدًا عن التشريعات الدينية. [انظر: نبيل درار، الدين والتحدّيات الحداثية، ص 75]

التشريع والعنصر البشري

إنّ البنية المجتمعية التي يعيشها الإنسان على الأرض تفترض وجود مجموعة من القوانين والأحكام التي تسير وتحكم العلاقة بين أفراد المجتمع، من جهة أخرى أنّ نفس الإنسان يحتاج في علاقته مع نفسه والطبيعة التي يسخّرها لحاجاته وعلاقته مع الآخرين وخالقه الذي أوجده في هذه المعمورة. وكان من اقتضاءات الحياة على الأرض اجتماع الناس مع بعضهم، فإذا اجتمعوا حدث بينهم الاختلاف والتجاذب والتنازع والتجاذب وتعدّد الآراء؛ لما جبلت طبائعهم عليه من حبّ الخير لأنفسهم واستئثارهم وحيازتهم بعضهم عن بعض للمنافع، فكان لا بدّ من وازع يزجرهم عن التكالب والتنازع والتخاصم، ويفصل بينهم ويبيّن لكلّ فرد حدوده وحقوقه وواجباته، فلا يبغي أحد على أحد ولا يطغى بعضهم على بعض. والوازع هنا عبارة عن النظم والتشريعات التي بموجبها يعرف كلّ فرد ما له وحقوقه وحقوق الآخرين، فلا يعتدي عليها، فكانت الحاجة إلى سلطة تقوم بفرض النظم وإلزام الناس بها ومعاقبة الخارج عليها حاجةً تفرضها طبيعة الذات الإنسانية، ومن الأفضل من الخالق والعالم بدقائق الذات الإنسانية وصفاتها لبيان ما تحتاجه وما فيه صلاحها ونجاحها، وقد تعاهد الخالق العظيم خلقه وعباده بالتشريعات الملائمة والمناسبة لهم في كلّ رسالة من الرسالات السماوية. وكان التشريع الإسلامي متميّزًا بين تلك الشرائع في تلبيته حاجة الإنسان الفطرية وانسجامه معها وشموله لكل أبعادها، وهو ما سيتّضح واضحًا وجليًّا من خلال ثنايا البحث في طبيعة التشريع الإسلامي وخصائصه.

خصائص التشريع الإسلامي

يتمتّع التشريع الإسلامي بوصفه تشريعًا يرتبط بالسماء بمجموعة من الخصائص التي تميّزه عن سائر التشريعات الأرضية، بل وحتّى السماوية التي طالتها يد التغيير الإنسانية؛ فحرفّت طريقها السماوي ونأت بها إلى سلوك المهاوي الأرضية. فالتشريع الإسلامي وهو يرتدي رداء الحفظ الإلهي الذي طاله من القرآن الكريم واستمدّه من آياته وأحكامه جعله متميّزًا ومختلفًا عن باقي الشرائع والقوانين؛ وكانت النتيجة الطبيعية لذلك امتلاكه مجموعةً من الخصائص أهمّها كونه: (شريعة إلهية - شريعة تتلاءم مع الفطرة - شريعة تلبي حاجات الإنسان - تشريعاتها قضايا حقيقية وليست قضايا خارجية).

1- إلهية التشريع

يطرح التشريع الإسلامي نفسه مختلفًا، فهو يتّصل بخطّ السماء، فتضحى الربّانية أولى صفاته وخصائصه. فلم تكن لليد البشرية دخلٌ في تكوّنه ووجوده. ويمكن اعتبار هذه الصفة هي الأصل الذي ستعتمد عليه باقي الخصائص، فإلهية النصّ القرآني وكون ربّ العباد وخالقهم هو من سنّ لهم الأحكام أمر يترتّب عليه الكثير؛ إذ اعتدنا في الحياة الدنيا على أن تكون السلطة التشريعية تختلف عن الحاكم ومن يدير البلاد، لكنّ الحال يختلف مع ربّ العباد، فهو من خلقهم ويعرف أسرارهم وما فيه نفعهم وضرّهم، بل هو الأقرب إليهم من أيّ موجود يتصوّرون: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق: 16]؛ وبذلك يمكننا القول إنّ التشريع في هذه الحال ينسجم مع ذات الإنسان؛ باعتبار أنّ مصدرهما واحد تكوينًا وتشريعًا، وليس تحميلًا عليه؛ وعليه سيلائم هذا التشريع الذات الإنسانية في كلّ زمان ومكان ويتكيّف معها؛ ورغم صعوبة بعض التكاليف والتشريعات التي تظهر للوهلة الأولى، لكنّ المنافع والآثار المترتّبة عليها، سواءٌ في الجانب الفردي أو الاجتماعي، تجعل من مشقّة تلك التكاليف أمرًا هيّنًا. فالتشريع الإلهي ليس من وضع البشر القاصر عن إدراك كنه الأشياء والإحاطة بحقائق الموجودات وخفاياها، فهو عاجز عن ذلك، إذ يتأثّر بالمكان والزمان والثقافة والمزاج والهوى، فهو في تغيّر دائم واضطراب [انظر: الأشقر، المدخل إلى الشريعة والفقه، ص 65]، وهو يعيش الحاجة في كلّ زاوية من زوايا حياته، الحاجة هي السمة الأساسية للإنسان بدءًا من أكله وشرابه إلى وجود القوانين التي تنظّم حياته وتسيّر أموره وتضمن له الحياة الكريمة مع بني جنسه، فمن يكون أقدر على ذلك من خالقه وموجده؟

هناك جملة من الأمور المترتّبة على كون التشريع إلهيًّا نذكر منها:

أ- ما ذكرناه أعلاه والمتمثّل بالمواءمة ومناسبة التشريعات الإلهية للذات الإنسانية.

ب- تجاوز التشريع الإلهي للمكان والزمان، فهو عام لكلّ الأزمنة والامكنة؛ وذلك يرتبط بالعلم الإلهي المطلق، فلا يقتصر على برهة أو فسحة دون أخرى.

ج- يتحلّى التشريع الإلهي بخاصّيّتين هما الوقاية والعلاج إن صحّ التعبير، وبيانه أنّ التشريع الإلهي في الحال الذي يكون فيه مرهمًا وعلاجًا للذات الإنسانية ليخرجها من ظلمات الجهل والمعصية إلى نور الحقّ والطاعة، فإنّه يقيها كذلك من الانزلاق في وادي الضلال والانحراف.

2- الانسجام الفطري (شريعة تتلاءم مع الفطرة)

تترتّب هذه النقطة على سابقتها، فالتشريعات لمّا كانت إلهيةً ربّانيةً شرّعها إله حكيم وصف نفسه بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾ [سورة الحديد: 4]؛ كانت منسجمةً تمامًا مع الفطرة البشرية، فهي تقودها تارةً وتحول دون انحرافها تارةً أخرى؛ لذلك جاء الأمر الإلهي بالاتّباع المطلق للأحكام والتشريعات النازلة من الساحة الإلهية ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30]، فالتشريع الديني يعمل من جهة على إحياء هذه الفطرة، ثمّ يقوم بتوجيهها بنقل الإنسان من دائرة الفعل الفطري إلى دائرة الفعل المنظم بشرائع الوحي. [انظر: المختار الأحمر، العلاقة بين الفطرة والشريعة، ص 20 و21]

كما إنّ الشريعة والتشريع تخدم الفطرة وتعينها وتحفظها، فهدف التشريع جلب المصالح ودرء المفاسد والسعي في تقريب العباد لطريق الهداية والصواب، والفطرة هي الطريق لذلك. [انظر: إيمان حسن أحمد، علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية، ص 2]

وتبين لنا هذه النقطة السبب في حالة الانسجام والراحة النفسية التي يشعر بها المكلّف حين أدائه التكاليف والتزامه بالتشريع، والعكس حين عصيانه وتمرّده، وحالة العصيان هذه ليست إلّا نتيجةً لبعد الإنسان عن فطرته ونسيانه وغفلته، إذ يوجب السير خلاف التشريع حالةً من الرين والطبع كما يعبّر القرآن الكريم: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة المطفّفين: 14]، وتحول دون شعور الإنسان بمغبّة ما يفعل.

3- الغنى الوجودي (شريعة تلبي حاجات الإنسان)

لم تكن التشريعات التي جاء بها الإسلام مجرّد أحكام لتنظيم حياة الإنسان الظاهرية وتسيير أموره، بل كانت أحكامًا وتشريعاتٍ تساير في ذاتها وبنيتها الذات الإنسانية؛ لتخرجها

من ظلمات الجهل إلى نور الحقيقة وتهديها إلى طريق الحقّ، فالقرآن الكريم - وهو يمثّل مصدر التشريع الإسلامي - وصف نفسه: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89]. يقول السيد محمدحسين الطباطبائي في تفسيره للآية الكريمة: «وإذا كان كتاب هدايةٍ لعامّة الناس (وذلك شأنه)، كان الظاهر أنّ المراد بـ«كلّ شيءٍ» كلّ ما يرجع إلى أمر الهداية، ممّا يحتاج إليه الناس في اهتدائهم من المعارف الحقيقية المتعلّقة بالمبدإ والمعاد والأخلاق الفاضلة والشرائع الإلهية، والقصص والمواعظ فهو تبيان لذلك كلّه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 324]. وقال الطبري في هذه الآية: «﴿تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ أي بيانًا لكلّ أمر مشكل، ومعناه ليبيّن كلّ شيء يحتاج إليه من أمور الشرع، فإنّه ما من شيء يحتاج الخلق إليه في أمرٍ من أمور دينهم إلّا وهو مبيّنٌ في الكتاب، إمّا بالتنصيص عليه أو بالإحالة إلى ما يوجب العلم من بيان النبي ﷺ، والحجج القائمين مقامه، أو إجماع الأمّة فيكون حكم الجميع في الحاصل مستفادًا من القرآن» [الطبري، مجمع البيان في تفسير القرآن، ج 6، ص 585].

يعكس هذا الأمر حقيقةً وجوديةً مهمّةً، وهي أنّ التشريع الإلهي يلائم ويتّسق مع الوجود الإنساني بنحو يجعله يشرّع من الأحكام ما فيه سعادة المكلّفين وكمالهم، ونعني بالكمال هنا ما يعين المكلّف على رقيّ مدارج القرب، والسير نحو السعادة الأبدية، فقد جاء التشريع مشعلًا ينير للإنسان دربه ويلهمه فعل الخير وما فيه صلاحه وقربه من مولاه وخالقه. فقد قال رسول الله ﷺ: «ما مِن شيءٍ يُقَرِّبُكُم مِن الجَنَّةِ ويُباعِدُكُم مِن النّارِ إلّا وقَد نَهَيْتُكُم عَنه وأمَرْتُكُم بهِ» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 344].

وعن أبي أسامةَ: «كنتُ عِندَ أبي عبدِ الله عليه السلام وعِندَهُ رجُلٌ من المُغيريَّةِ، فسَألَهُ عَن شيءٍ مِن السُّنَنِ، فقالَ: ما مِن شيءٍ يَحتاجُ إلَيهِ وُلدُ آدمَ إلّا وقد خَرَجَتْ فيهِ السُّنَّةُ مِن اللهِ ومِن رسولِهِ، ولولا ذلكَ ما احْتَجَّ علَينا بما احْتَجَّ. فقالَ المُغِيريُّ: وبِما احْتَجَّ؟ فقالَ أبو عبدِ اللهِ عليه السلام: قولُهُ: ﴿اليَومَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وأَتْمَمْتُ عَلَيكُمْ نِعْمَتِي﴾» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 169].

أدلّة عالمية التشريع الإسلامي

قد يبدو القول بعالمية التشريع الإسلامي لمن لا يعتقد بهذه المسألة مجرد دعوى تحتاج لإقامة الدليل، وهذه الأدلّة وبحسب نوع مخاطبها ستنقسم إلى قسمين، يخاطب القسم الأوّل شريحة من يعتقد بالإسلام دينًا إلهيًّا والقرآن الكريم كتابه السماوي، وهنا سنجد الأدلّة النقلية من آيات وروايات، أمّا مخاطَب القسم الآخر فهو عموم البشر، سواء المسلم الموحّد أو الكافر الملحد، وهي الأدلّة العقلية وسنقوم ببيانها تباعًا:

أوّلًا: الأدلّة النقلية[1].

يشتمل هذا النوع من الأدلة على مجموعة من الآيات والروايات التي تدلّ على عالمية التشريع الإسلامي، هذه العالمية التي ترادف الشمولية والكلّيّة، فتجعل أحكام هذا الدين غير محدودة بملّة أو نطاق وحيّز دون آخر. فآحكام هذا الدين - وهي تناغي الفطرة وتحاكي الخلقة الإلهية - جاءت لتثير فيهم ما فطروا وأوجدهم خالقهم عليه: «وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءَهُ لِيَسْتَأْدُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيُذَكِّرُوهُمْ مَنْسِيَّ نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» [نهج البلاغة، الخطبة الأولى]، فالأصل في هذه الأحكام ليس بالشيء الجديد والغريب عن النفس الإنسانية حتّى يحتاج لدليل يدلّ عليه أو برهان يرشد لمدّعاه، قال تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ﴾ [سورة التكوير: 27].

فـ«المهمّ هو أن يوقظ الناس من غفلتهم، ويجعلهم يتعمّقون في التفكير؛ لأنّ الطريق واضح، وعلاماته ظاهرة، والفطرة السليمة في داخل الإنسان تمثّل دافعًا قويًّا تدفع الإنسان إلى سبيل التوحيد والتقوى، فالمهمّ هو الصحوة، وهذه هي الرسالة الرئيسيّة للأنبياء و لكتبهم السماوية. هذه العبارة وردت مرّات عديدة في القرآن، و كلّها تبيّن أنّ محتوى دعوة الأنبياء في كلّ المراحل يتناسب مع الفطرة التي فطرنا عليها البارئ 4، وأنّ الاثنين يسيران معًا» [مكارم الشيرازي، الأمثل، ج 14، ص 566].

وجاء التعبير بالذكر وهو ينطوي على إشارة مهمة، وهي أنّ هذا الكتاب وتشريعاته جاءت تذكرةً لأمر منسيّ، والنسيان فرع وجود معرفة قبلية سابقة، وهو ما يؤكّده النصّ الكريم، فالأحكام الإلهية ليست أحكاما مستحدثة مخالفة للنفس البشرية، وقد جاء هذا التعبير كثيرًا في الآيات القرآنية مشيرًا الى عالمية التشريعات الإلهية وشموليتها وعموميتها. قال تعالى في سورة القلم: ﴿وَ مَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعالَمِينَ﴾ [سورة القلم: 52]. «هو الكتاب الذي يفتح للعالمين النافذة الواسعة على ذكر الله ووعي المسؤولية، وسعة المعرفة فيشمل الناس كلّهم بهداه من مختلف الأمم و الشعوب» [فضل الله، من وحي القرآن، ج 19، ص 289].

ومن الآيات القرآنية التي تدلّ على عالمية التشريعات الإلهية وشموليتها قوله تعالى: ﴿قُلْ يا أَيُّهَا النّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾ [سورة الأعراف: 158]، فدلالة الآية صريحة على كون الدعوة النبوية شاملةً لكلّ الناس والعالم، فهي «هنا في هذه الإذاعة القرآنية مجاهرة صارخة صارخة بأممية هذه الرسالة السامية حيث تحلّق على الناس كل الناس، فكما الله ﷻ هو ﴿الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ

1. قد يقال بأن هذا أشبه بالدور لأنّه إثبات للشيء من نفسه، وهو غير وارد لأنّ الكلام ليس في أصل إثبات التشريع الإسلامي وكونه من الله تعالى، بل هو في إثبات إحدى صفاته وهي (العالمية)؛ فلا إشكال في البين.

وَ اَلْأَرْضِ لا إِلهَ إِلّا هُـوَ﴾ كذلـك هـذه الرسـالة الأخيرة تدير أمر الشرعة العالمية في السـماوات والأرض، دون إبقاءٍ لمكلّف في الكون إلّا وهي تشمله» [صادقي الطهراني، الفرقان، ج 11، ص 351].

وكذلـك آيـة: ﴿وَمـا أَرْسَـلْناكَ إِلَّا كَافَّـةً لِلنَّـاسِ بَشِـيرًا وَنَذِيـرًا وَلكِـنَّ أَكْـثَرَ اَلنّـاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة سبإٍ: 28]، الـتي تـصرّح بإطـلاق الدعـوة وشـمولها النـاس كافّـةً، لكـنّ غفلـة النـاس وجهلهـم كان السـبب في إعراضهـم وعـدم قبولهـم وإذعانهـم بهـا. فهـو مأمـور بـأن «يكشـف لهـم عـن ضلالهـم، ويزيـل الغشـاوة الـتي انعقـدت على أبصارهـم، فلـم يتبيّنـوا طريـق الهـدى ... فهـو صلوات الله وسـلامه عليـه رسـول الإنسـانية كلّهـا، والشـمس الـتي تمـلأ آفاقهـا» [الخطيب، التفسـير القـرآني للقرآن، ج 11، ص 812].

وأمّـا الروايـات الـتي تدلّ على الشـمولية ما روي عَـنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام قَـالَ: «إِنَّ اللهَ تَبَـارَكَ وَتَعَالَى أَنْـزَلَ فِي الْقُـرْآنِ تِبْيَـانَ كُلِّ شَيْءٍ، حَـتَّى وَاللهِ مَـا تَـرَكَ اللهُ شَـيْئًا يَحْتَـاجُ إِلَيْـهِ الْعِبَـادُ - حَتَّى لَا يَسْـتَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ: «لَوْ كَانَ هَذَا أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ» - إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللهُ فِيهِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 59].

وعَـنْ أَبِي جَعْفَـرٍ عليه السلام قَـالَ: «إِنَّ اللهَ تَبَـارَكَ وَتَعَـالَى لَـمْ يَـدَعْ شَـيْئًا يَحْتَـاجُ إِلَيْـهِ الْأُمَّـةُ إِلَّا أَنْـزَلَهُ فِي كِتَابِـهِ وَبَيَّنَـهُ لِرَسُـولِهِ صلى الله عليه وآله، وَجَعَـلَ لِـكُلِّ شَيْءٍ حَـدًّا، وَجَعَـلَ عَلَيْـهِ دَلِيـلًا يَـدُلُّ عَلَيْـهِ، وَجَعَـلَ عَلَى مَنْ تَعَدَّى ذَلِكَ الْحَدَّ حَدًّا» [المصدر السابق].

فـ«إنّ الله سبحانه وتعالى هـو الحاكـم والمـشرّع للأحـكام الشرعيـة، وهـو يثيـب ويعاقـب عليهـا، وبعـث الرسـل وأنـزل الكتـب لتعريفهـا للعبـاد. قـال الله سبحانه وتعالى: ﴿إِنِ الْحُكْـمُ إِلَّا لِلّهِ يَقُـصُّ الْحَـقَّ وَهُـوَ خَـيْرُ الْفَاصِلِـينَ﴾ [سورة الأنعام: 57]. ومـا مـن تـصرّف مـن تصرّفـات الإنسـان إلّا وله حكـم خـاص بـه حُدّد من الله، فلكلّ واقعة حكم» [كاشف الغطاء، المدخل إلى الشريعة، ص 99].

إنّ لسـان الروايـات واضـح وصريـح في عـدم وجـود حـادث أو واقعـة دون حكـم يبيّنـه ويـدلّ عليـه؛ وبذلـك تشـمل الأحـكام كلّ وقائـع الحيـاة وتـسري في كلّ مفاصلهـا؛ وهـذا يجعـل الإنسـان يقطع بعالميتها وشمولها لكلّ جوانب الحياة الإنسانية.

ثانيًا: الأدلّة العقلية.

بَـدَت الأدلّـة النقليـة شـديدة الوضـوح في الدلالـة على أنّ التعاليـم والأحـكام والتشريعـات الإسـلامية عامّـة وشـاملة لـكلّ زمـان ومـكان، فـهي لا تقتـصر على أمّـة دون غيرهـا، حيـث تنتـشر خيمـة الحكـم الإسـلامي في ربـوع المعمـورة معلنـةً نداءهـا التاريـخي: ﴿إِنَّ اَلدِّيـنَ عِنْـدَ اللهِ اَلْإِسْـلامُ﴾ الذي يشـمل المـاضي والحـاضر ويمتـدّ ليصـل المسـتقبل. إضافـةً لذلـك لا يقتـصر إثبـات عالميـة التشريـع الإسـلامي وشـموليته على الأدلّـة النقليـة المتمثّلـة بالآيـات والروايـات، فالجانـب

العقلي موجود بأدلّته التي ينتفع بها من صفّى قلبه وأنار لبّه لقبول الحقّ والتصديق به.

هناك دليل مهمٌّ يقول بأنّ كون الدين الإسلامي خاتمًا للأديان السابقة يقتضي اشتماله على مجموعة من الأحكام والتشريعات التي تصل بالإنسان إلى الرشد والصواب وبلوغ طريق الحقّ، ولو لم يكن كذلك لاحتجنا إلى شريعة أخرى تتوفّر على هذه الخصّيصة تكون خاتمةً لما قبلها من الشرائع؛ إذن فخاتمية الدين الإسلامي تقضي بشموليته وعالميته. [ايازى، جامعيت قرآن، ص 34 و35]

والدليل الآخر هو دليل الهداية وملخّصه يقول بأنّ الخالق تعالى أوجد الإنسان من أجل هدايته، وهذه الهداية تستلزم وجود جميع الأحكام والتشريعات التي تصل به إلى كماله وهدايته، وبذلك تكون هداية الإنسان سببًا لأن يكون هذا الدين بتعاليمه شاملًا لكلّ التشريعات التي تضمن هداية الإنسان وكماله. [كريمى، جامعيت قرآن، ص 101 - 104]

وهناك أمر وجداني يمكن ملاحظته من القدرة التي يمتلكها الإسلام على الانتشار والنفوذ إلى قلوب الأفراد، فخاصّية الانتقال والجاذبية الموجودة في الدين الإسلامي النابعة من اتّصاله بالله تعالى، وعدم تعرّضه للتحريف والتبديل في أحكامه يمكن اعتبارها واحدةً من أهمّ خواصّه الذاتية ولوازمه القريبة، وهو ما يمكن ملاحظته بالحسّ وإدراكه، فكم من الأفراد قد دخلوا أفواجًا في الدين بعد سماعهم لآياته واطّلاعهم على نهجه وشرعته الإلهية، وما كانت العلمانية إلّا ردًّا على ذلك الانتشار واتّجاهًا يدفع بالمدّ الإسلامي نحو الغرب وتشويه صورته في الشرق؛ بعبارة أخرى لقد انبثقت العلمانية في أحد مواقفها لتواجه البعد العالمي في التشريع الإسلامي، وتعمل على تقويضه والحدّ منه.

ثالثًا: طبيعة التشريع الالهي (الواقعية) (التشريعات الإلهية هي قضايا حقيقية وليست قضايا خارجية)

إنّ القضايا التي تتعلّق بالأحكام الشرعية هي قضايا حقيقية وليست خارجيةً كما يذكر ذلك علماء الأصول، إذ صرّحوا «لا شكّ أنّ القضايا الشرعية ليست قضايا خارجية، بل إنّما هي قضايا حقيقية يكفي في صدقها فرض تحقّق موضوعها ... فالذي يظهر من ملاحظة القضايا الشرعية أنّ الأحكام تلحق الموضوعات على تقدير الوجود. نعم، يتوقّف فعلية هذا الحكم في الخارج على وجود [الموضوع]» [كلانتري، مطارح الأنظار تقريرات بحث الشيخ الأنصاري، ج 4، ص 381]. والفارق النظري بين القضيّتين: أنّنا بموجب القضيّة الحقيقية نستطيع أن نقول: لو ازداد عدد العلماء لوجب إكرامهم جميعًا؛ لأنّ موضوع هذه القضيّة العالم المفترض، وأيّ فرد جديد من العالم يحقّق الافتراض المذكور، ولا نستطيع أن نؤكّد القول نفسه بلحاظ القضيّة

الخارجيـة؛ لأنّ المـولى في هـذه القضيّـة أحـصى عـددًا معيّنًـا وأمـر بإكرامهـم، وليـس في القضيّـة مـا يفترض تعميم الحكم لو ازداد العدد» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 167].

والقـول بحقيقيـة القضيّـة في التشريـع الإسـلامي كمـا يذهـب إلى ذلـك عامّـة الأصوليـين يعـدّ دليـلًا مهمًّـا على عالميـة التشريـع الإسـلامي وشـموليته لـكلّ زمـان ومـكان، فهـو لا يقتـصر على جماعة دون أخرى ولا على زمان أو مكان دون آخر.

رابعًا: إشكالات العلمانية على عالمية التشريع الإسلامي والردّ عليها.

قبـل التعـرّض لمجموعـة الإشـكالات الـتي يوردهـا الاتّجـاه العلمـاني على التشريـع الإسـلامي، ينبـغي التعـرّف بشـكل إجمـالي على الأسـس الـتي يرتكـز إليهـا في نظرتـه تلـك، فالعلمانيـة كاتّجـاه أو نظريـة لـم تقتـصر على بعـد حيـاتي واحـد، فقـد طرحـت نفسـها بلبـاس متعـدّد الألـوان ووجـود بجوانـب متعـدّدة، أريـدَ لهـا أن تكـون نموذجًـا حياتيًّـا عصريًّـا يواكـب الموجـود البـشري في أهوائـه وأمنياتـه وكمـاله المفقـود. فعـادت أوروبـا بعـد أن ملكـت أسـباب القـوّة المادّيـة الـتي زوّدهـا بهـا العلـم التجريـبي، ونظّمـت مجتمعاتهـا وفقًـا لمقتضيـات هـذا العلـم، عادت نحـو العالـم الإسـلامي الذي كان الإنسـان فيـه قـد فقـد فعاليتـه منـذ زمـن بعيـد، بـل غـدا بسـبب عوامـل ثقافيـة معيّنـة غريبـة عـن الإسـلام لابسـت عقـل المسـلم وروحـه، مجـرّد «معلومـات» سـاكنة. وهكـذا فبسـبب خلـلٍ في صلاحيـة وأهليـة العامـل (المسـلم) لـم تعـد الفكـرة (الإسـلام) كمـا هـو شـأنها دائمًـا، طاقـةً متحرّكـةً. وحـدث اللقـاء بـين العالـم الإسـلامي والحضـارة الحديثـة في صـورة صـدام عنيـف في جميـع مراكـز الحضـارة الإسـلامية في آسـيا وأفريقيـا متمثّـلًا في صـورة الاسـتعمار الذي أصـاب العالـم الإسـلامي بالذهـول، بينمـا تمتّعـت أوروبـا الـتي تحرّكهـا أطمـاعٌ لا حـدّ لهـا إلى جانـب ذكريات التاريخ السوداء المذلّة، بنشوة الانتصار. [شمس الدين، العلمانية، ص 28]

وأمّـا إذا أردنـا إحصـاء جوانـب العلمانيـة وأسسـها، فإننـا نجـد جوانـب وأسسًـا اعتمدتهـا العلمانيـة في سـيرها، فقـد نـادت بالعلمية (Scientism)، وهي تعبـير عـن ميولهـا الواضحـة في القـول بأصالـة المنتـج العلـمي والتجـربي، فالحـقّ مـا أثبتتـه التجربـة وجـاء بـه العلـم، والصـدق يـولد مـن رحـم المختـبرات والطبيعـة، ولا قـدرة لغيرهـا في الإقنـاع أو الإثبـات. وقـد نشـأ هـذا مـن تقديسـها للعقـل[2] والإدراك الإنسـاني (Rationalism) الذي رأتـه قـادرًا على إيجـاد القوانـين وسـنّها، وحلّ كلّ مـا ابتلـت بـه البشريـة ومـا تعانيـه مـن مشـاكل وأحـداث. وأدّى بهـا هـذا إلى القـول بالنسـبية (Relativism)، فـلا توجـد حقائـق مطلقـة ولا أحـكام مطلقـة، فقـد نـادت بالنسـبية في حقـلي الأخـلاق والمعرفـة، فـلا وجـود للحسـن والقبـح المطلقـين، كمـا أنّ العقـل الإنسـاني لقصـوره لـن

2. - يقصد من العقل هنا العقل المعتمد على المدركات الحسّية (العقل التجريبي)، ويحصر الإدراك الانساني بالبعد المادّي.

يتمكّن من إدراكهما. وقد اتّجهت العلمانية في بعدها الاعتقادي للقول باللا دينية (Laicism) فقد أسقطت مفهوم المقدّس والربّ، ونادت للعيش وفق الرغبات والأهواء بعيدًا عن تعاليم الاله. وتظهر الإباحية (Antinomism) في بعدها الاجتماعي الذي ينازع للحصول على الحرّية المطلقة للبشر، والتخلّص من كلّ القيود المفروضة على التعاملات والعلاقات التي تحكم الأفراد، وفي بعدها الفردي رأت الإنسانية (Humanism) الحلّ الأمثل في نجاة الإنسان، ويُقصد بالإنسانية الاتّجاه الذي يرى الإنسان مركز العالم وأهمّ ما فيه وهو المدار في تشخيص الخير والشرّ، وهو خالق القيم ومصدرها، فقد احتلّ الإنسان مكان الإله. [انظر: اسد على زاده، اسلام و سكولاريزم، ص 103 - 106]

فالاتّجاه العلماني يعتبر الشعور الديني شيئًا مكتسبًا لدى الإنسان، يلجأ إليه عند بحثه عن قوًى غيبية يؤمن له الإحساس بالأمان، فولّد مفهوم الإلوهية والدين، لكنّ هذه النبوءة لم يكتب لها العمر طويلًا حيث أفلت على خجل، لكنّها تشبّثت بحركات دينية مصطنعة تعمل من جهة على إرواء العطش العقدي لدى الأفراد وتخمد نار شوقهم للإله الخالق، وتبقيهم تحت لواء العلمانية والانصياع لأوامرها، وكانت هذه الحركات وثنيةً وهميةً اهتمّت بالهامشي والمقصيّ والشاذّ. [طيب بن عون، العلمانية عند الغرب بين جدلية الدين والوضعية المادّية، ص 167]

وبعيدًا عن مناقشة هذه الأسس التي تحتاج مجالًا واسعًا في تبيينها والردّ عليها؛ وما ذلك إلّا لخطورتها وتغلغلها في الكثير من الأذهان والفكر الإنساني بأشكال عديدة، لكنّ ثمارها واضحة ونتائجها بيّنة على جميع المستويات لأدنى تأمّل في الوضع الذي يعيشه عالمنا اليوم. ونترك بيان هذه الأسس لنتّجه إلى عرض الإشكالات التي جاءت بها العلمانية على التشريع الإسلامي، وسنقوم بذكر أكثرها أهمّيّةً ووضعها تحت عناوين كلّية، فهي وإن بدَت عديدةً إلّا أنّها تعود لأمور وعناوين عامّة سنأتي على ذكرها:

أوّلًا: الجنبة الأخروية في الأحكام الدينية

يعود هذا الإشكال للاعتقاد القائل بأنّ الدين واحكامه وتشريعاته جاءت من أجل بيان الطريق لسعادة الانسان وفلاحه في الآخرة، وأمّا الحياة الدنيا فهو حرٌّ فيها وليس للأحكام الدينية تقييده والسيطرة عليه، فطبيعة الدين بوصفه نظامًا لفلاح الإنسان وسعادته الأخروية لا ينسجم والتشريعات الدنيوية التي تهتمّ بالدنيا، وتصبّ كلّ تركيزها عليها، كما أنّ ماهية الدنيا تختلف عن ماهية الأحكام والتشريعات المنتسبة للسماء، فلا يمكن المزاوجة بين ما هو إلهي ودنيوي. [انظر: سروش، مبادئ العلمانية، ص 10 - 12]

والجواب:

أوّلًا: من قال بأنّ التشريع الديني يضمن السعادة الأخروية ويقتصر فقط عليها، فالدنيا وحسب النصوص الدينية مزرعة الآخرة[3]، والاهتمام بتكاليفها مقدّمة للحياة الطيّبة في الدار الآخرة[4]، وبذلك فالتشريعات الدينية تضمن الآخرة وتهتمّ بها من خلال تقنين الدنيا وتنظيمها؛ ليعيش الإنسان بكرامة واطمئنان.

ثانيًا: أنّ إجراء التكاليف وتطبيق التشريع لا يستدعي الانصهار التامّ بين الأحكام والحياة، فلا حاجة لذلك أصلًا؛ إذ إنّ الالتزام بالتشريع وأداء التكاليف لا يلزم منه انقلاب الدنيوي دينيًّا، وهذا معلوم بالوجدان. وكما يعبّر الشيخ جوادي آملي، فالاتّحاد هنا ليس في الماهية، بل في الوجود الخارجي وهو من باب الحمل الأوّلي والشائع عند المناطقة، أي أنّ أحكام الدنيا لن تصبح دينيةً بذلك، فلكل ماهيته ووجوده المستقلّ. [جوادي آملي، نسبة الدين والدنيا، ص 91]

ثالثًا: مشكلة أتباع التيّار العلماني هي في اتّصاف الحكومة التشريعية بوصف الدين فتصبح دينية، فهم يسعون للحيلولة دون تدخّل الدين في شؤون الأفراد الاجتماعية؛ لكيلا تتبدّل الحكومة من الوصف الدنيوي إلى الديني، ونحن نسأل ما الضير في تبدّل ماهية الحكم الدنيوي ليكون دينيًّا في حال كون إمكانه جدلًا، وما هي المشكلة في اتّباع المؤمن في تطبيق الأحكام للتشريع الإلهي ما دام يتبع الإرادة الإلهية، سواء كان الاتّباع تحت أيّ اسم، فالمهمّ هو تطبيقه للإرادة الإلهية. [انظر: لاريجاني، الحكومة الإسلامية، ص 56 و57]

ثانيًا: ثبات الأحكام الدينية

مسألة الثابت والمتغيّر من المسائل التي ما فتئت المحافل العلمانية تتناقلها نقدًا متواليًا، فالشمولية التي تنادي بها العلمانية أو الحداثة أضحت تتقاطع مع الثوابت وتحارب التراث، ممّا أدخلها ذلك في صراع كبير مع الثقافات أفرز سجالاتٍ فكريةً ونقديةً، وانقسم النقاد على إثرها إلى معسكرين متباينين يدافع الأوّل عن الثوابت والتراث والهوية، فيما انبهر الثاني بها فما فتئ يدافع عن العلمانية والحداثة رافضًا الثوابت والتراث. [انظر: الخطاب، الحداثة وسؤال التجاوز، ص 122]

يتلخّص هذا الإشكال في كون أحكام الحياة متغيّرةً، وهذا التغيّر لا يقتصر على مرحلة أو جنبة دون أخرى، فالتغير والانتقال من حال إلى حال هو سمة بارزة في هذه الدنيا، هذا من

3. قال رسول الله ﷺ: «الدنيا مَزرَعةُ الآخِرَة» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 73، ص 106].
4. عن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «بالدنيا تُحرَزُ الآخِرَةُ» [نهج البلاغة: الخطبة 156].

جهة، ومن جهة أخرى نشهد ثبات الأحكام والتشريعات الدينية ووحدتها، فعلم الفقه مثلًا يراه بعضهم علمًا تابعًا، وقد جاء بعد تأسيس المجتمع الإسلامي، فهو لم يؤسّسه كما إنّه يطرح برنامجًا في إدارة المجتمع، فقد جاء بعد تكون المجتمع وقام بإصدار الأحكام؛ فلم يقم بعمليّات توسعة أو تأمين أو انتخابات أو فصل القوى والسياسات... بل جاء متموضعًا في موضع خاص، فالأحكام والتشريعات تشمل مسائل المجتمع الفقهية وليست كلّ مسائله. [انظر: سروش، العلمانية، ص 21]

وبذلك ينشأ عن هذا الإشكال مجموعة من الأمور:

حيلولة الأحكام والتشريعات الإسلامية دون التطوّر والانفتاح والتقدّم.

عدم اشتمال الإسلام على منظومة اجتماعية واقتصادية وسياسية متكاملة.

عدم قدرة الإسلام على حلّ المشاكل الحياتية للفرد المسلم، وفقدانه مرونة التدخّل في الشؤون الدنيوية.

جواب الإشكال:

أ- ليست كلّ الأحكام ثابتةً بالمعنى الذي يذكره أصحاب الإشكال، فهناك أحكام ثابتة وعامة لكلّ البشر: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾ [سورة الروم: 30]، وهناك أحكام فوّضها الله للنبيّ والقائمين مقامه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ﴾ [سورة النساء: 59]، وهناك قسم من هذه الأحكام يعبّر عنها بصلاحيّات الوالي، وقد وضع هذا الأصل في الإسلام ليلبّي حاجات الناس المتغيّرة في كلّ عصر وزمان، وفي كلّ منطقة ومكان، من دون أن تتعرّض أحكام الإسلام الثابتة إلى النسخ والبطلان، كما أنّها تغطّي حاجات المجتمعات الإنسانية. [انظر: طباطبائی، فرازهایی از اسلام، ص 73 - 77]

ب- يقوم هذا الجواب على التغيّر الذي يعتري المواضيع وبشكل غير ملحوظ وبهدوء تام، فقد نرى الموضوع ساكنا، لكنّ هناك تحولاتٍ وتغيّراتٍ تقبع خلف ذلك السكون، فالكون وان بدا ساكنًا إلّا أنّه ينطوي على تغييرات وتحوّلات مستمرّة ودائمية، فالمواضيع متحوّلة وكذلك العلاقات التي تحكم تلك الموضوعات في تغيّر وتحوّل مستمرّ. [انظر: الخميني، صحيفة النور، ص 170]

ج- يرتكز هذا الجواب إلى نظرية السيد محمدباقر الصدر، القائلة بوجود منطقة الفراغ التشريعي، وتتلخّص هذه النظرية باشتمال الإسلام على منطقة خالية من الأحكام الإلزامية ضمن نطاقه التشريعي، وهذا الفراغ لا يمثّل نقصًا في الجانب التشريعي أو إهمالًا من المشرّع، بل يمثّل

قدرة للشريعة ومرونةً على مواكبة مختلف الظروف والأحوال، وأمّا ملئ هذا الفراغ فيقع على عهدة وليّ الأمر الذي يملؤها وفق مقتضيات الزمان ومصالحه. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 722-727]

وما تشترك فيه هذه النظريات هو مرونة الشريعة وقابليتها للتطبيق على مختلف الأزمنة والأمكنة والأحوال، ووجود سلطة إلهية تقوم بذلك وفق أسس ومبانٍ شرعية وإلهية.

ثالثًا: الجنبة الفردية في الأحكام الدينية

يعتمد هذا الاشكال على مقولة (مجيء الدين لربط الإنسان بخالقه)، فجوهر الأحكام والتشريعات يتعلّق بهذا الأمر، ولا علاقة له بباقي جوانب الحياة. «إنّ الدين علاقة خصوصية بين الخالق والمخلوق ... والإنسان من حيث هو إنسان، أي بغضّ النظر عن دينه ومذهبه، صاحب كلّ حقٍّ في خيرات الأمّة ومصالحها ووظائفها، وهذا الحقّ لا يكون له من يوم يدين بهذا الدين أو ذاك، بل من يوم أن يولد» [محمود أحمد، الدولة في الفكر النهضوي العربي الحديث، ص 38].

كما يقول أصحاب هذا الإشكال بأنّ النصوص الدينية مبهمة وغير واضحة، وحاوية لأسرار بعيدة الغور عن منال بسطاء وعامّة الناس. فالنصّ الديني يحتوي على أبعاد كثيرة والعمل على بيانها وإيضاحها يستلزم تسطيحه وإخفاء أسراره وإلغاء ديمومته. [انظر: سروش، العلمانية، ص 10]

الجواب: أنّ دين الحقّ المتمثّل في الإسلام جاء لتنظيم العلاقات الأربع:

1- علاقة الإنسان بربّه وخالقه.

2- علاقة الإنسان بأبناء نوعه ونظيره في الخلق.

3- علاقة الإنسان بالطبيعة والكون.

4- علاقة الإنسان بنفسه وذاته.

فمن قال: بأنّ العلاقة الفردية تستلزم عدم الدخول في أجواء الحياة الأخرى، فحرّي بمن وصف نفسه بقوله: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [سورة ق: 16] أن يكون المسيطر والقائم والمحيط بكلّ علائق الإنسان وارتباطاته الفردية والاجتماعية والسياسية، كما أنّ القول بإبهام الدين وعدم إمكان فهمه يجري حتّى على العلاقة الفردية المزعومة، فالقول بفردية الارتباط الناشئة من الوصايا والتعاليم الدينية تكون مشمولة أيضًا بذاك الأصل الموهوم، فإبهام النصّ الديني سيسري إلى علاقة الفرد بربّه ويشملها ويخرجها عن حيز التحقّق، وما المانع في كون الأحكام الدينية شاملةً لجانب العلاقات الاجتماعية والسياسية وغيرها، ما دامت تسيطر على البعد الفردي والشخصي، وهو الأصل فيها والأكثر أهمّيةً؟

الخاتمة والنتائج

مثّلت العلمانية اتّجاهًا وُلِد من رحم انفصال الدين عن شؤون الإنسان الدنيوية، فقامت بإلغاء المقدّس والإلهي لتجعل الإنسان مكانه؛ فأعطته من القدسية ما جعلته الأساس في بنيتها المعرفية والوجودية، فصار نتاجه العلمي هو المصدر للمعرفة الأصيلة التي باتت نسبيةً تتبع أهواء أصحابها وميولهم، ولضمان حرّيّته المطلقة وانعتاقه من أيّ تكليف أو تشريع يقنن حياته وينظّمها، فقد نادت بالإباحية حلًّا لتلبية عطشه وميوله المادّية. قد يعتقد بعضهم أنّ العلمانية تشابه في بعض جوانبها عالمية الإسلام وشموليته ورسالته الكونية، ولكنّ الحقّ في أنّ العلمانية - ولكونها وليد انفصال الكنيسة عن الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية - قد باتت العدوّ اللدود للأديان السماوية، فقد جاءت بنماذجها الساخرة لتطبّقها وتقوم بإجراءها في البلدان الإسلامية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تتميّز السمة والصبغة العالمية التي يدعو إليها الإسلام شيئًا فريدًا وسمةً متميّزةً به تنبع من إلهية كتابه والأحكام التي اشتمل عليها. إنّ شمولية التشريع الإسلامي وعالميّته أمر يثبته النصّ القرآني والروايات الشريفة والأدلّة العقلية، وقد اتّضح جليًّا كون الأحكام والتشريعات الإلهية أحكامًا وتشريعاتٍ إلهيّةً لم تختصّ بمكان أو زمان معيّنين. أورد أتباع الاتّجاه العلماني مجموعةً من الإشكالات التي ظهر خواؤها وعدم تماميتها للدلالة على نفي العالمية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1404 هـ.

الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، 2001 م.

اسد على زاده، اكبر، اسلام و سكولاريزم، نشريه مبلغان، شماره 29، 1381 ش.

إيمان حسن أحمد، علاقة الفطرة بالمقاصد الشرعية، رسالة جامعية، كلية العلوم الإسلامية، 2015 م.

سبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، 1421 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، نسبة الدين والدنيا، بررسى و نقد نظريه سكولاريزم، نشر اسرا، قم، 1381 ش.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة و صحاح العربية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999 م.

حسيبة مصطفي، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردنّ، 1433 هـ.

الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الدار الشامية، بيروت، 1412 هـ.

الحميري، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، دار الفكر، دمشق، 1999 م.

الخطاب، حنان، الحداثة وسؤال التجاوز، مجلة العمدة في اللسانيات وتحليل الخطاب، العدد السادس.

الخميني، روح الله، صحيفة النور، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني، قم.

رابيرتسون، رونالد، العالمية (كتاب باللغة الفارسية)، ترجمة كمال بولادي، نشر ثالث، طهران، 1992 م.

لاريجانى، صادق، مشروعيت حكومت اسلامى، سروش انديشه، سال دوم، شمارگان 7 و 8، 1378 ش.

طيب بن عون، العلمانية عند الغرب بين جدلية الدين والوضعية المادية، مجلة ميلاف للبحوث والدراسات، المجلد الثامن، العدد 1، 2022 م.

الحفني، عبد المنعم، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 3، 2000 م.

الأشقر، عمر، المدخل إلى الشريعة والفقه، دار النفائس، الأردن، 1425 هـ.

الطبرسي، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، تهران، 1372 ش.

كلانتري، أبو القاسم، مطارح الأنظار.. تقريرات بحث الشيخ الأنصاري، ط 2، مجمع الفكر الإسلامي، قم المشرّفة، 1425 هـ.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418 هـ.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، دار التعارف، بيروت، 1987 م.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1396 ش.

الطباطبايي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 هـ.

طباطبايي، محمدحسين، فرازهايي از اسلام، جمع سيدمهدي آيت الهى، طهران، جهان آرا.

ايازى، محمدعلى، جامعيت قرآن، نشر كتاب ميبن، رشت، 1380 هـ.

شمس الدين، محمدمهدي، العلمانية، المؤسسة الدولية، بيروت، 1996 م.

محمود أحمد، الدولة في الفكر النهضوي العربي الحديث، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

المختار الأحمر، العلاقة بين الفطرة والشريعة، مجلة الإسلام في آسيا، العدد 1، 2018 م.

الزبيدي، محمد بن محمدمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر، بيروت، 1994 م.

كريمى، مصطفى، جامعيت قرآن، مؤسسة المصباح الثقافية، بيروت، 1436 هـ.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسه الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، 1421 هـ.

نبيل درار، الدين والتحدّيات الحداثية، المجلة الجزائرية للدراسات الإنسانية، العدد 2، 2021 م.

القرضاوي، يوسف، الإسلام و العلمانية وجهًا لوجهه، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، القاهرة، 1997 م.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The Mental Statement of the Relationship between the Soul and the Body

Salam Al-Ali
Master of Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: salamalali.19881988@gmail.com

Summary
This article discusses the topic of man and his two ontological dimensions, the soul and the body, and the relationship between them from a philosophical perspective. First, we introduce preliminary concepts and talk about the importance of this study. Then, we give arguments of the human soul›s detachment from matter and its difference from the body, explaining the kind of the relationship between the soul and the body by dividing the powers of the soul into intellectual and practical, beside explaining the purpose of the soul›s connection to the body and how it integrates through two kinds of perfection: scientific cognitive integration and practical moral integration. We, also, refer to the contradiction of the power of illusion to the theoretical mind, and the contradiction of the power of desire and anger to the practical mind, discussing, at the same time, the dimension that represents the reality of man. In other words, which one of the two dimensions makes man a human being, referring to the role and importance of man's material dimension. The result we have got to is that man has two dimensions, and that the abstract dimension is superior to the material one. They both are linked by an integrative mechanism through the perception represented by the theoretical mind, and management represented by the practical mind. Thus, man would be perfect with the wings of science and action together.

Keywords: the soul, the body, detachment, integration, theoretical mind, practical mind

---

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.86-106
Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

البيان العقلي لعلاقة النفس بالبدن

سلام العلي
ماجستير في الكلام الاسلامي، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: salamalali.19881988@gmail.com

الخلاصة

يتناول هذا المقال عرض موضوع الانسان وبُعديه الوجوديين (النفس والبدن) والعلاقة القائمة بينهما من وجهة نظر عقلية فلسفية. بداية ذكرنا مقدمات تمهيدية لتوضيح المفاهيم مع ذكر أهمية هذا البحث، ثم ذكرنا البراهين على تجرد النفس الإنسانية عن المادة ومغايرتها للبدن موضحين نوع العلاقة القائمة بين النفس والبدن من خلال تقسيم قوى النفس الى (عاقلة وعاملة)، والغرض من ارتباط النفس بالبدن، مع بيان كيفية تكامل النفس من خلال نوعي التكامل (التكامل العلمي المعرفي، التكامل الأخلاقي العملي) كما نوّهنا الى معارضة قوة الوهم للعقل النظري ، ومعارضة قوة الشهوة والغضب للعقل العملي ، والتعرض للبُعد الذي يمثل حقيقة الانسان وبعبارة أخرى أي البُعدين يكون به الانسان إنسانا مشيرين الى دور وأهمية البعد المادي للإنسان . والنتيجة التي انتهينا إليها بأن الإنسان ذو بعدين، وأن البُعد المجرد أشرف من البُعد المادي تربطهما علاقة آلية تكاملية عن طريق الإدراك المتمثل بالعقل النظري، والتدبير المتمثل بالعقل العملي، فبجناح العلم والعمل يتكامل الإنسان.

الكلمات المفتاحية: النفس، البدن، التجرّد، التكامل، العقل النظري، العقل العملي

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 86 - 106
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

إنّ حقيقة الانسان تتكون من بعدين، أحداهما بُعد مادّي محسوس، والآخر بُعد مجرّد غير محسوس ويسمّى الأوّل «جسمًا» والثاني «نفسًا» ونريد أن نسلّط الضوء قليلًا على هذين البعدين من وجهة نظر فلسفية؛ لندرك الفرق بينهما، ولنكتشف أين تكمن حقيقة الإنسان، ولنتعرّف على العلاقة القائمة بينهما، وعلى الغرض من ارتباط النفس بالبدن، وكيف تتكامل هذه النفس في هذا العالم، وما أهمّية هذا البحث. وفي طبيعة الحال نجد هذه المطالب من القضايا المهمّة والحسّاسة في وجود كلّ إنسان يسعى للتعرّف عليها، والوقوف على حقيقتها بما أمكنه من الطاقة البشرية والتوفيق الإلهي؛ لما لهذه القضايا من التأثير على حياة الفرد، فالذي يعرف أنّ ما وراء هذا البدن المادّي العنصري حقيقة مجرّدة عن المادّة، ولها تصرّف بهذا البدن من خلال القوّة الكامنة فيها، ولهذه القوى مراتب ومدارج ينبغي السعي نحو الوصول إليها، وليس هذا البدن إلّا آلة لاستكمال تلك النفس المجرّدة التي تمثّل الجانب الأشرف من حقيقة الإنسان؛ يختلف عن الذي يجهل هذه الحقائق ويظنّ أنّ الإنسان ما هو إلّا هذا الذي نحسّه بحواسّنا الظاهرة، فإنّ الفرق واضح بين الاثنين، فأين الذي يسعى للتراب من الذي يسعى لربّ الأرباب؟!

المطلب الأوّل: تمهيد

يشتمل هذا التمهيد على أمرين:

الأمر الأوّل: تعريف النفس والجسم

النفس لغةً

قال ابن منظور: «كلام العرب يجري على ضربين: أَحدهما قولك خَرَجَتْ نَفْس فلان أَي رُوحُه، وفي نَفْس فلان أَن يفعل كذا وكذا أَي في رُوعِه، والضَّرْب الآخر مَعْنى النَّفْس فيه مَعْنى جُمْلَةِ الشيء وحقيقته، تقول: قتَل فلانٌ نَفْسَه وأَهلك نَفْسَه أَي أَوْقَعَ الإِهْلاك بذاته كلِّها. [ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 233 و 234]

قول ابن الأنباري: «إِن النَّفْس هنا الغَيْبُ، لأن النَّفْس لما كانت غائبةً أُوقِعَتْ على الغَيْبِ، كأَنه قال: تعلم غَيْبي يا عَلَّام الغُيُوب» [المصدر السابق].

ب- النفس اصطلاحًا

عُرّفت بأنّها جوهر مجرّد عن المادّة ذاتًا لا فعلًا. [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 76]

وعرّفها ابن سينا بأنّها: «كمالٌ أوّلٌ لجسم طبيعي آلي من جهة ما يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكري والاستنباط بالرأي، ومن جهة ما يدرك الأمور الكلّية» [ابن سينا، رسالة في النفس وبقائها ومعادها، ص 57]

الكمال على نوعين:

الأوّل: هو ما يكون به الشيء نوعًا بالفعل كالمائية للماء.

الثاني: الأوصاف التي تلحق وجود ذلك النوع كرافعية العطش للماء.

فالنفس من حيث هي هي كمالٌ أوّل، ومن حيث هي عالمة وعادلة - بعد ارتباطها بالبدن وتحصيلها للكمالات - كمالٌ ثانٍ.

والجسم على نوعين:

طبيعي: كجسم الإنسان، الذي لم يكن لليد البشرية تدخّل فيه.

صناعي: كالسرير، ما كان لليد البشرية تدخّل فيه.

فالنفس كمال للجسم الطبيعي دون الصناعي.

آلي: سيأتي فيما بعد أنّ جسم الإنسان آلة وأداة تستكمل بها النفس الإنسانية، ولا يوجد اختلاف كثير بين التعريفين؛ إذ إنّ التعريف الأوّل ناظر إلى النفس بوجه عامّ، فإنّها جوهر مجرّد عن المادّة في مقام ذاتها وحقيقتها، ومفتقرة إلى المادة في مقام فعلها.

والتعريف الثاني كان ناظرًا إلى علاقة النفس الإنسانية بالجسم، وكون الجسم آلةً لها في استكمالها في الجانب النظري والجانب العملي.

ج- الجسم لغةً

الجسم: جماعة البَدَن، أو الأعضاء من الناس والإبل والدوابّ وسائر الأنواع العظيمة الخَلْق. [الأزدي، كتاب الماء، ج 1، ص 253].

وقيل إنّه ما له طول وعرض وعمق، ولا تخرج أجزاء الجسم عن كونها أجسامًا وإن قطع ما قطع، وجزّئ ما قد جزّئ. [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 196]

د- الجسم اصطلاحًا

يطلق الجسم على معنيين، الأوّل الجسم الطبيعي، وهو جوهر قابل لفرض الأبعاد الثلاثة فيه (الطول، العرض، العمق)؛ والثاني الجسم التعليمي، وهو الكمّ المتّصل الذي له الأبعاد

الثلاثة بالفعل، فالأول جوهر معقول، والثاني عرض محسوس قائم بالجسم الطبيعي، يعيّنه ويحصل له الجهات. [انظر، الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 24]

والجسم الطبيعي موضوع علم الطبيعيات، والجسم التعليمي موضوع الرياضيات الهندسية.

ولا يقال: صار الجسم التعليمي هو الصورة الجسمية؛ كونها أيضًا جوهرًا ممتدًّا في الأبعاد الثلاثة بالفعل؛ لأنّه يقال: صحيحٌ ليس في الجسم إلّا ممتدٌّ واحدٌ في الجهات، ولكن إذا اعتبر ذلك الممتدّ في الجهات والأبعاد بنحو غير متعيّن، أي بدون تعيّن امتداده، سُمّي «صورةً جسميةً»، وإذا اعتبر الممتدّ في الأبعاد من حيث هو متعيّن بتعيّن مقدار ما أو مقدار خاص، سُمّي «جسمًا تعليميًّا». [انظر: الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 5، ص 87]

والذي نقصده هنا من جسم الإنسان الذي هو هذا البدن المحسوس لنا المؤلّف من العظم واللحم والدم والعروق ونحوها، وهو الذي يقع موضوعًا لعلم الطبّ.

هـ- الفرق بين الجسم والبدن والنفس والروح

أوّلًا: أن الجسم غير البدن؛ إذ إنّ البدن يطلق حينما يكون للنفس تعلّق به، والجسم يطلق حينما تنقطع تلك العلقة، أو قبل تعلّق النفس به، فالبدن أخصّ من الجسم؛ لأنه الجسم الذي هو مستعدٌّ بمزاجه وطباعه وشكله وآلاته لحلول النفس فيه. [انظر: البغدادي، المعتبر في الحكمة، ج 2، ص 404]

ثانيًا: أنّ النفس غير الروح من وجوه:

1- أنّ الروح جسم، والنفس ليست بجسم.

2- الروح تبطل بعد مفارقة البدن، والنفس يبطل ارتباطها بالبدن ولا تبطل بحسب ذاتها.

3- الروح في البدن، والنفس لا يحويها البدن.

4- الروح هي أثر من آثار تعلّق النفس بالبدن. [انظر: ابن سينا، رسائل ابن سينا (الفرق بين الروح والنفس)، ج 2، ص 93]

وهذه الروح هي المعبّر عنها بلسان الحكماء «الروح البخاري»، حيث يقول ابن سينا: «الروح جسم لطيف ينبثّ في بدن الإنسان من القلب في الشريانات، ينفعل الحياة والتنفس والنبض، والتي تنبثّ من الدماغ في الأعصاب يفعل الحركة والحسّ» [المصدر السابق، ص 83].

وإذا رجعنا إلى القرآن الكريم والروايات الشريفة نجد استعمالاتٍ مختلفةً، فتارةً يُعبَّر بالروح، وأخرى يُعبَّر بالنفس، فلا شكّ أنّه لم يكن تنوّع الاستعمالات جزافيًّا، بل

لوجود الفرق بينهما، ولا ندّعي ما ذكرناه من الفرق هو المراد من النصوص، فربما يكون مرادًا، حيث بحثنا هنا فلسفيًّا وليس تفسيريًّا.

و- بعض استعمالات النفس والروح في الآيات والروايات الشريفة

قال تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85]، ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللهِ وَاللهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ﴾ [سورة البقرة: 207]، ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ [سورة الزمر: 42].

« عَنِ ابْنِ أُذَيْنَةَ عَنِ الْأَحْوَلِ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللهِ عليه السلام عَنِ الرُّوحِ الَّتِي فِي آدَمَ عليه السلام قَوْلِهِ: ﴿فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ قَالَ: هَذِهِ رُوحٌ مَخْلُوقَةٌ، وَالرُّوحُ الَّتِي فِي عِيسَى مَخْلُوقَةٌ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 133].

وكان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: «رَوِّحُوا أَنْفُسَكُمْ بِبَدِيعِ الْحِكْمَةِ؛ فَإِنَّهَا تَكِلُّ كَمَا تَكِلُّ الْأَبْدَانُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 48].

«وَسُئِلَ الصَّادِقُ عليه السلام عَنْ قَوْلِ اللهِ 4:﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ ... فَقَالَ: إِنَّ اللهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ لِمَلَكِ الْمَوْتِ أَعْوَانًا مِنَ الْمَلَائِكَةِ يَقْبِضُونَ الْأَرْوَاحَ» [ابن بابويه، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 136].

الأمر الثاني: أهمّية هذا البحث

وتتجلّى أهمّية هذا البحث في عدّة نقاط، نحاول الإشارة إليها إجمالًا:

أوّلًا: معرفة المبدإ (الله سبحانه وتعالى)، فمن الواضح أنّ لهذا البحث تأثيرًا مباشرًا في معرفة المبدإ جلّ جلاله؛ لذا نجد كلّ إنسان يشهد أنّ التدبير البدني له بمدبّرٍ لا تناله الحواسّ الظاهرة، وهو النفس، كما سيأتي في بيان علاقة النفس بالبدن، فيفهم أنّ لهذا العالم مدبّرًا كذلك لا تناله الحواسّ، فكلّ قوى النفس من القوى الادراكية إلى القوى المحرّكية تنادي بلسان الحال لا حول ولا قوّة إلّا بالنفس؛ كون كلّ هذه القوى قائمةً بالنفس، فكذا أجزاء الكون المادّي والمجرّد حالها يقول لا حول ولا قوّة إلّا بالله.

فكما أنّ الآيات والدلائل آفاقية كذلك هي أنفسية، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصّلت: 53].

وأشار ابن سينا إلى ذلك بقوله: «فإنّ معرفة النفس مرقاةٌ إلى معرفة الربّ تعالى، كما

أشار إليه قائل الحقّ بقوله: «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»» [ابن سينا، رسالةٌ في معرفة النفس الناطقة وأحوالها، ص 182].

ثانيًا: معرفة المنتهى، فبدون التعرّف على حقيقة النفس لا يمكن أن يتيسّر لنا معرفة المعاد المؤدّي إلى السعادة الأبدية، فاذا كنت تعرف أنّك فقط هذا البدن العنصري المخالط للمادّة، وليست الحياة التي عندك إلّا النبضات الكهرومغناطيسية التي تزوّد الإنسان بالحركة، وليس الموت عندك إلّا انقطاع وتلف هذه الطاقة المادّية، فأنّى لنا إدراك حقيقة المعاد؟!

أمّا إذا عرفنا أنّ الإنسان ذو بعدين أحدهما مادّي والآخر مجرّد عن المادّة باقٍ ببقاء علّته لا يطرأ عليه الفساد، فمن السهل اليسير أن تثبت معادًا بعد هذه الحياة.

يقول حسن حسن زاده آملي في بيان هذا المعنى: «إن النفس جسرٌ ممدودٌ بين الدنيا والآخرة من حيث إنّها جوهر روحاني له تعلّق بالبدن الطبيعي وعالم الشهادة، والإنسان من شأن الدنيا والآخرة، فمن عرف النفس حقّ المعرفة فقد عرف النشأتين» [شرح المنظومة (تعليقات حسن زاده)، ج 5، ص 14].

ثالثًا: تكامل الإنسان بقوّتيه (النظرية والعملية)، فإذا لم يطّلع الانسان على قوى النفس، ولا يعلم بمراتبها، وكيفية عملها، فلا سبيل له نحو تكامل هذه القوى علمًا (من خلال الرياضة العقلية بدراسة العلوم الفلسفية)، وعملًا (من خلال الرياضة العملية بالتجرّد عن المادّة والتحلّي بالفضائل المعنوية)، وفي النتيجة تسيطر القوى الخسيسة على القوّة الشريفة، ولات حين مناصٍ!

رابعًا: النظام الاجتماعي والقانوني، فمن دون التعرّف على أبعاد الإنسان الوجودية فلا شكّ سوف تختلف عندنا القوانين، فالمجتمع المادّي لا يلحظ في تشريعاته سوى البعد الجسماني للإنسان، وما تترتّب عليه من منافع مادّية، بخلاف المجتمع الذي ينطلق من أنّ للإنسان بعدين، فلا شكّ سوف يلحظ ذلك في تشريعاته، كما هو في النظام الإسلامي؛ لذا في القانون الإسلامي حرمة المسلم واحدة حيًّا كان أو ميّتًا، فأين هذا التشريع من الأنظمة المادّية؟! ومن هنا نجد النظام الإسلامي قائمًا على أساس أنّ الدنيا مزرعة الآخرة، وهذا كلّه يعود إلى جذور المعرفة الإنسانية.

إذن معرفة الإنسان نفسه وحقيقته وكيفية ارتباطها وعملها مع البدن وكيفية تكاملها من أشرف المباحث الحكمية وأصل الفضائل الأخلاقية.

المطلب الثاني: إثبات تجرّد النفس عن المادّة

قبل بيان الأدلّة على تجرّد النفس وتعريها عن المادّة، نذكر مغايرتها للبدن الإنساني، وأنّ النفس شيء والبدن شيء آخر. ويمكن القول: إنّ نفسك حاضرة ومعلومة لك دائمًا. أمّا بدنك وجميع أجزائه فغير معلوم لك دائمًا، فيُفهم من ذلك أنّ المعلوم دائمًا يختلف عن غير المعلوم دائمًا. [انظر: الآملي، الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة، ص 54]

وهناك آيات كثيرة تشير إلى أنّ الأنسان يملك حقيقة وواقعية وراء هذا البدن المادّي، سنعرض بعض الآيات في هذا الصدد مع بيان النكات التي تدلّنا على المطلوب.

الآية الأولى:

﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 14].

يمكن الاستفادة من هذه الآية لمطلبنا بعد التوجّه لنكتتين:

1- العطف بلفظ «ثمّ» يُشير لاختلاف هذه المرحلة عن المراحل التي سبقتها، والتي تمّ عطفها بلفظ «الفاء» لما في لفظ «ثمّ» من معنى الترتيب والتراخي، وخصوصًا إذا لاحظنا اختلاف التعبير بين الخلق والإنشاء.

2- كلمة «آخر» تفيد أنّ المُنشَأ في المرحلة اللاحقة شيء آخر مغاير لما قبله، لا سيّما إذا نظرنا إلى قوله: ﴿فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾؛ إذ يتأكّد المعنى بتنبيه النصّ أنّه تعالى أحسن الخالقين؛ لكونه هو فقط من يهب الحياة بنفح الروح وارتباط النفس بذلك البدن.

الآية الثانية: ﴿فَالْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ آيَةً﴾ [سورة يونس: 92].

تشير الآية المباركة إلى أنّ النجاة تختصّ ببدن فرعون، ممّا يدلّ على وجود حقيقة أخرى لا تعمّها هذه النجاة، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى خاطبه الله تعالى بقوله: «نُنَجِّيكَ»، فيُفهم منه مغايرة البدن للحقيقة المخاطبة، وليست تلك الحقيقة إلّا النفس.

أ- البرهان الأوّل على تجرّد النفس الإنسانية، وله مقدّمتان:

المقدّمة الأولى: من خواصّ الموجود المادّي الجسماني أنّه إذا أخذ شكلًا أو صورةً معيّنةً فإنّه لا يقبل صورةً أخرى إلّا أن تزول الصورة السابقة، مثلًا إذا كان الجسم مثلّثًا يمتنع عليه التربيع إلّا بعد زوال صورة التثليث، والحال نفسه مثلًا في الطعوم والألوان، فإذا صار الطعام الحلو مُرًّا زالت منه الحلاوة.

المقدّمة الثانية: نحن نجد من أنفسنا أنّها تقبل صور الأشياء - رغم اختلاف أشكالها - من دون زوال الصورة السابقة، بمعنى أنّ انطباع صور الأشياء المختلفة في لوح النفس لا يصيّرها على مقتضى تلك الصور، فالنفس كما هي والصور المتعاقبة متغايرة.

هكذا الحال لو استحضرت النفسُ الحلاوة والمرارة أو الأبيض والأسود، فلا تكون هي كذلك، وهذا يثبت أنّ النفس الإنسانية ليست من سنخ المادّة، بل من عالم التجرّد. [انظر: الآملي، شرح المنظومة، ج 5، ص 158]

ويمكن صياغة البرهان صياغة منطقية:

لو كانت النفس مادّية جسمانية لأخذت أشكالًا متعاقبة، اللاحق فيها يزيل السابق، والتالي باطلٌ فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة فبحسب المقدّمة الأولى.

وأمّا بطلان اللازم فبحسب المقدّمة الثانية.

ب- البرهان الثاني على تجرد النفس الإنسانية، وله مقدّمتان:

المقدّمة الأولى: من خواصّ الموجود المادّي الجسماني التغيّر والتبدّل؛ لذا نرى بدن الأنسان في دوّامة من التحوّلات والتغيّرات، فبدن الإنسان في وقت الطفولة والشباب والكهولة مختلف.

المقدّمة الثانية: كلّ واحد منّا بالوجدان يجد من نفسه المشار إليها بكلمة (أنا) الثباتَ، فهي خارجة عن سنّة التغيير والتبدّل، (فأنا) في الطفولة والشباب والشيخوخة هي هي.

فيثبت أنّ النفس ليست من سنخ المادّة، بل من عالَم التجرّد. [انظر: الشيرازي، تفسير القرآن، ج 7، ص 327]

ويمكن صياغة البرهان صياغة منطقية:

لو كانت النفس مادّية لشملتها سنّة التغيير والتبدّل، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

أمّا بيان الملازمة فبحسب المقدّمة الأولى.

وأمّا بطلان اللازم فبحسب المقدّمة الثانية.

المطلب الثالث: العلاقة بين النفس والبدن

أوّلًا: كيفية علاقة النفس بالبدن

كما تقدّم أنّ النفس كائن مجرّد عن المادّة، والبدن كائن جرمي مادّي، ومن هنا يبرز

سؤال: هل هناك علاقة بين جوهر النفس وجوهر البدن؟ واذا كان هناك ارتباط وعلاقة، فما هي حقيقة هذه العلاقة؟ أجاب الحكماء بأنّ العلاقة بين النفس الإنسانية والبدن علاقة آلية استكمالية. يقول الفخر الرازي: «كتعلّق الصانع بالآلات التي يحتاج إليها في أفعاله المختلفة ... فمن الواجب أن تعطى النفس آلاتٍ تعينها على اكتساب تلك الكمالات» [الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 2، ص 383].

فالعلاقة بين النفس الإنسانية والبدن كعلاقة يد الكاتب بالقلم، أي البدن آلة وأداة للنفس المجرّدة، ولا يتوهّم أنّ النفس داخلة في البدن كما يتوهّم عامّة الناس كوجود الماء في الوردة؛ لأنّه لو كانت النفس كذلك لكانت ماديّةً، واللازم باطل فالملزوم مثله، وتفصيل ذلك قسّم الحكماء بالقسمة الأوّلية قوى النفس إلى قسمين:

1- قوّة عالمة.

2- قوّة عاملة.

فبالقوّة الأولى تدرك النفس، وبالقوة الثانية تدبّر وتحرّك، وبعبارة أخرى إنّ للنفس الإنسانية وجهين: وجهًا منفعلًا متأثّرًا ينظر إلى الأعلى، ووجهًا فاعلًا مؤثّرًا ينظر إلى الأدنى، فبالوجه الأوّل تنظر إلى عالم الغيب؛ من أجل تلقّي المعرفة وإدراكها للأشياء، وهذه الجهة تسمّى «العقل النظري»؛ وبالوجه الثاني تنظر إلى عالم الشهادة من أجل تدبير البدن، وهذه الجهة تسمّى «العقل العملي»، فيتبيّن أنّ وظيفة العقل النظري هي التفكير والإدراك، ووظيفة العقل العملي التدبير وتحريك البدن، ويتبيّن أنّ العقل النظري والعملي واحد وهو النفس الانسانية من حيثيتين. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 63]

ويمكن تشبيه علاقة العقل العملي بالعقل النظري بالعلاقة القائمة بين السلطة التنفيذية والسلطة التشريعية، فالسلطة التنفيذية من حيث ارتباطها بالسلطة التشريعية تكون منفعلةً ومتأثّرةً؛ لأنّها تأخذ من السلطة التشريعية القانون، ومن حيث ارتباطها بالناس تكون فاعلةً ومؤثّرةً؛ لأنّها تفعّل تطبيق القانون على الناس؛ ولذا قال الحكماء إنّ العقل العملي محكوم بالعقل النظري وخادم له، فالسلطة التنفيذية - من حيث تدبيرها لأمور الناس - محكومة بالسلطة التشريعية.

ويفهم من ذلك أنّ البدن الانساني آلة وأداة للنفس الإنسانية، فالنفس المجرّدة من خلال البدن المادّي تارةً تفكّر فتتّصل بالعقل الفعّال فتفاض عليها المعرفة، وتارةً أخرى تفعل الأفعال العملية الاختيارية، وبذلك ينمو جناحا العلم والعمل، وبدون البدن لا تستطيع النفس أن تفكّر أو تفعل، فاليد لا تستطيع أن تكتب بدون القلم، ولا تستطيع أن تعرف

مـاذا سـتكتب بـدون الكاتـب، وكذلـك السـلطة التنفيذيـة لا تسـتطيع أن تفعـل شـيئًا بـدون النـاس، وكـذا لا تسـتطيع أن تعـرف القانـون ومـاذا سـتفعل بـدون السـلطة التشريعيـة، ويبـقى الفـرق بـين المشـبّه والمشـبّه بـه قائـم كمـا يقـول أهـل البلاغـة؛ لأنّـه قـد يتوهّـم شـخص مـن هـذه التشـبيهات المتقدّمـة فيقـول: ألا يلـزم مـن تعلّـق النفـس بالبـدن أن تكـون النفـس متحرّكـةً؟ خصوصًـا أنّ النفـس مـن حيـث هي محرّكـة ومدبّـرة للبـدن (عقـل عمـلي)، والحركـة تحتـاج مـادّةً وزمانًا، فتصبح مادّية زمانية،كما يتحرّك القلم حينما تتحرّك يدي.

الجـواب: نعـم، لـو كانـت النفـس تسـتعمل البـدن مبـاشرةً كمـا في مثـال القلـم لاسـتلزم أن تكـون هي أيضًـا متحركـةً، ولكـن الأمـر ليـس كذلـك، وإنّمـا النفـس تسـتعمل البـدن عـن طريـق الإرادة ، فـهي الآمـر وهـو المأمـور، ولا يسـتلزم المحـذور المذكـور آنفًـا. [انظـر: السـهروردي، اللمحات (مجموعه مصنفات شيخ اشراق)، ج 4، ص 208]

وهـذه الإرادة تابعـة لإدراك العقـل العمـلي للقضايـا الجزئيـة العمليـة المعـبّر عنهـا (ينبـغي أن يكـون ولا ينبـغي أن يكـون)، فلـو سـألنا كيـف تحـرّك النفـس البـدن؟ نقـول بالعقـل العمـلي. والعقـل العمـلي كيـف يحـرّك ويدبّـر البـدن؟ نقـول عـن طريـق إدراكـه للقضايـا الجزئيـة العمليـة، فالإنسـان حينمـا يفعـل فعـلًا مـا، نجـد هـذا الفعـل معلـولًا لأمريـن، الأوّل: العلـم، أي إدراك أنّ هـذا الفعـل ينبـغي فعلـه. الثـاني: الإرادة، أي بعـد أن أدرك في الرتبـة السـابقة حسـن هـذا الفعـل، تحصـل له إرادةٌ لذلـك الفعـل فيفعـل، وهكـذا الحـال حينمـا لا يفعـل، فيـدرك أنّ هـذا الفعـل لا ينبـغي فعلـه، فـلا يريـده فـلا يفعلـه، فهكـذا يحـرّك العقـل العمـلي البـدنَ ويدبّـره، فيعـدّ العلّـة القريبـة لتحريـك البـدن وتدبـيره. ولـو دقّقنـا أكـثر نجـد العقـل العمـلي محكومًـا برؤيـة عمليـة تسـمّى (الأيديولوجيـا) محكومـةً وتابعـةً للعقـل النظـري، وبعبـارة أخـرى أنّ العقـل العمـلي يحـرّك ويدبّر البدن في ضوء مدركات العقل النظري التي تسمّى «الرؤية الكونية».

يقـول المـلّا صـدرا الشـيرازي: «فتنقسـم قـوى النفـس إلى عاملـة وعالمـة، فالعاملـة هي الـتي بهـا تدبـير البـدن وكمالهـا في أن يتسـلّط على سـائر القـوى الحيوانيـة ولا يكـون فيهـا هيئـة؛ إذ غايتـه انقهاريـة لهـذه القـوى، بـل يدبّرهـا على حسـب حكـم القـوّة النظريـة. وأمّـا العالمـة فـهي القـوة النظريـة وهي الـتي بسـببها صـارت العلاقـة بـين النفـس وبـين المفارقـات لتنفعـل عنهـا، وتسـتفيد منهـا العلـوم والحقائـق. فالعاملـة يجـب ألّا تنفعـل عـن قـوى البـدن، والعالمـة يجـب أن تكـون دائـم التأثّـر عـن المفـارق دائـم المراجعـة إلى عالـم الذكـر الحكيـم لتحصـل لهـا ملكـة الاتّصـال بالمبدإ الفعّال» [الشيرازى، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 130].

والرؤيـة الكونيـة تتعلّـق بمـا هـو كائـن، كأصـول الديـن مثـل أنّ الله موجـود وأنّ النبـوّة ضرورة

وواجبة بحكم العقل وهكذا. والأيديولوجيا تتعلّق بما ينبغي أن يكون وما لا ينبغي أن يكون، كفروع الدين مثل الصلاة والصيام، وحتى القضايا الأخلاقية والقانونية الجزئية تندرج تحتها.

ولذا الانسان المسلم رؤيته الكونية مثلًا أنّ الله موجود، ويستحقّ العبادة، فلو وجد فعلًا معيّنًا يعتبر عبادةً لله كالصلاة، فيدرك بعقله العملي أنّ هذا الفعل ينبغي فعله، فتحصل عنده إرادة فيفعل، أمّا الملحد فلّا يصلّي؛ لأنّه لا يدرك بعقله العملي أنّ هذا الفعل ينبغي فعله. لماذا لا يدرك بعقله العملي ذلك؟ لأنّ رؤيته الكونية تقول إنّ الله ليس موجودًا فلا معنى حينئذٍ للعبادة، وعلى ذلك فقس.

ولو دقّقنا أكثر نجد أنّ الرؤية الكونية تبتني على المنهج المعرفي؛ ولذا الاختلاف في الرؤى الكونية عند البشر يرجع إلى اختلاف المنهج المعرفي الذي تشكّلت على أساسه الرؤية الكونية. مثلًا تجد إنسانًا يبني رؤيته الكونية على المنهج التجريبي، وتتركّز أبحاثه على الموضوعات المادّية، بلا شكٍّ سيصل إلى رؤية كونية مادّية تنفي وجود الله؛ لأنّ الله تعالى ليس مادّيًّا حتّى تناله يد التجربة، وتفصيل الكلام موكول إلى نظرية المعرفة.

الخلاصة أنّ سلوك الإنسان معلولٌ للأيديولوجيا، وهي معلولة للرؤية الكونية، وهي معلولة بدورها للمنهج المعرفي.

ثانيًا: الغرض من تعلّق النفس بالبدن

بعد هذا البيان قد يسأل سائل عن الغرض من تعلّق النفس بالبدن. فالغرض هو التكامل، كما أشرنا لذلك، والنفس الإنسانية لم تكن كاسبةً لأيّ كمال سوى الاستعداد لتقبّل الكمالات، فهي خالية كالورقة البيضاء: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [سورة النحل: 78]، والنفس طالبة ومريدة للتكامل والوصول إلى أعلى مراتب القرب الإلهي (السعادة الأبدية)، وتكاملها يحصل في عالم الطبيعة (عالم الدنيا)، والحال أنّها جوهر مجرّد غير مخالط للمادّة، فمسّت الحاجة إلى البدن المادّي وارتبطت به من أجل تكاملها وترقّيها علمًا وعملًا؛ ولذا قيل: الجسم آلة استكمال النفس الإنسانية، فهو مطيّة النفس ومركوبها، وهي محبّة له حبًّا شديدًا. [انظر: الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 2، ص 383]؛ لأنّه وسيلتها في العروج والترقّي نحو الكمال.

واتّضح أنّ النفس لا تستطيع أن تحصل على أيّ كمال إلّا بمعونة البدن، والتكامل يقع على نوعين كما سيأتي.

ثالثًا: أنواع تكامل النفس

تبيّن أنّ الإنسان يطير بجناحين من أجل وصوله الى كماله المنشود: جناح العلم وجناح العمل. وتبيّن أنّ للنفس الإنسانية قوّتين: قوّةً عالمةً، وقوّةً عاملةً، ومن خلال هاتين القوّتين يتدرّج الإنسان في سلّم التكامل بالبعدين المذكورين، ومن هنا كان تكامل النفس على نحوين:

1- تكامل علمي معرفي

ويتمّ ذلك عن طريق القوّة العالمة (العقل النظري)، وذلك حينما تتّجه النفس نحو المفارقات ومراجعة الذكر الحكيم، فتحصل لها نسبة اتّصال بالعقل الفعّال، وهذه النسبة الاتّصالية على مراتب تسمّى "مراتب العقل النظري".

أ- مرتبة العقل الهيولاني: وهي استعداد النفس لتقبّل المعارف، بعد ما كانت قوّةً مطلقةً، قبل ارتباطها بالبدن، وبهذه الحالة ليس في النفس فعلية إلّا فعلية كونها مستعدّةً لإفاضة الصور عليها، كما في المولود الجديد، وشُبّهت النفس هنا بالهيولى لكون الهيولى وهي المادّة الأولى التي فيها قوّة الصور وتقبّلها.

ب- مرتبة العقل بالملكة: علم النفس بالأوّليات والبدهيات، تارةً عن طريق استعمال النفس للحواسّ الظاهرة كالتجريبيات، وأخرى عن طريق استعمال الحواسّ الباطنة كالوجدانيات، وثالثةً بدون استعمال الحواسّ كاستحالة اجتماع النقيضين، وهنا تحصل للنفس ملكة المعارف تصوّرًا وتصديقًا، وتصبح مُستعدّةً لكسب العلوم النظرية، وهذه الحالة كحالة شخص يملك رأس مال بسيط قبل دخوله التجارة.

ج- مرتبة العقل بالفعل: علم النفس بالنظريات، مخزونةً عندها في خزانة الغيب ولا تشاهدها، وإنّما قادرة على استحضارها متى شاءت بدون تجشّم عناء، وهذه الحالة كالتاجر بعد الكدّ والعمل والحصول على الأموال، يقوم بوضعها في البنك فمتى ما احتاج إليها ذهب للبنك وأخذ منها لمعيشته ولتجارته من أجل الحصول على أموال أخرى.

د- مرتبة العقل المستفاد: وهي تمثّل المعارف أمام النفس من حيث هي عقل نظري ومشاهدتها لتلك المعارف دائمًا. وهذه الحالة كالتاجر الذي يجلب أمواله من البنك ويضعها على الطاولة أمام عينيه، ويبقى يشاهدها، وهذه المرتبة غاية المطلوب لطالب الحكمه النظرية، وهي صيرورته جوهرًا عقليًّا مضاهيًا للعالم الخارجي.

وفي كلّ هـذه المراتـب تعـدّ النفـس قابـلًا ومنفعـلًا بالقيـاس إلى العقـل الفعّـال، فالإفاضـة بـه ومـن الحـقّ تعـالى تتـنزّل، ليُفهَـم أنّ الإنسـان بـكلّ تلـك المراتـب قابـلٌ ومسـتعدٌّ، وأنّ الفاعـل هـو الله ﷻ. [انظـر: الآمـلي، رسـالة في لقـاء اللـه تعـالى (هشـت رسـاله عربـى)، ص 135؛ الشـيرازي، الحكمـة المتعاليـة في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 130]

2- تكامل عملي أخلاقي

ويتـمّ ذلـك عـن طريـق القـوّة العاملـة (العقـل العمـلي)، وذلـك بتدبـير البـدن وتحريكـه نحـو الأفعال الطيّبة والشريفة؛ ولهذا التكامل مراتب تسمّى "مراتب العقل العملي".

أ- مرتبـة التجليـة: وهي تهذيـب الظاهـر والجـوارح باسـتعمال الشرائـع النبويـة والنواميـس الإلهيـة والقيـم الإنسـانية، وبعبـارة أخـرى أن تضـع النفـس قواهـا وأعضاءهـا تحـت مراقبـة العقـل العملي والشرع.

ب- مرتبـة التخليـة: وهي تهذيـب الباطـن وتخليتـه مـن الملـكات السـيّئة الـتي يكتسـبها الإنسـان بسـبب مكائـد الشـيطان ومخـادع الدنيـا، كمـا أنّ الامـراض الجسـمانية مـا لـم يعالجهـا الطبيـب فـلا ينفـع معهـا الغـذاء المقـوّي، كذلـك الحـال في الأمـراض الروحيـة والملـكات السـيّئة ما لم تقلع من النفس، فلا تنفع معها الملكات الفاضلة.

ج- مرتبـة التحليـة: وهي تحـلّي النفـس بالصـور القدسـية والملـكات الفاضلـة والأخـلاق الحميدة، وبهـذه المرتبـة يصبـح الإنسـان طاهـرًت وعادلًا كمـا سـتأتي الإشـارة إليهـا عنـد بيـان معارضـة القـوّة الشـهوية والغضبيـة للعقـل العمـلي، وكذلـك يكـون مُسـتعدًّا اسـتعدادًا قويًّـا لرؤيـة جمـال الحقّ تعالى.

د- مرتبـة الفنـاء: وهي رؤيـة الحـقّ تعـالى في كلّ شيء، وبذلـك تصبـح النفـس مطمئنـةً: ﴿يَـا أَيَّتُهَـا النَّفْـسُ الْمُطْمَئِنَّـةُ ارْجِـعِي إِلَى رَبِّـكِ رَاضِيَـةً مَرْضِيَّـةً﴾ [سـورة الفجـر: 28]. [انظـر: الآمـلي، رسـالة في لقاء الله تعالى (هشت رساله عربى)، ص 137]

رابعًا: موانع تكامل النفس

بعـد أن بيّنّـا أنّ النفـس الإنسـانية تسـتعمل البـدن مـن خـلال قوّتيهـا النظريـة والعمليـة لغرض التكامـل، وبينـا مراتـب هذه القـوى وأطلاقنا عليهـا مراتـب العقل النظـري والعقل العمـلي؛ نريد أن نشير إلى الموانع التي تحول دون تكامل النفس على مستوى العقل النظري والعقل العملي.

أمّا بالنسبة للعقل النظري، فإنّ الوهم[1] كثيرًا ما يعارض العقل النظري في مدركاته، ويقف حجر عثرة أمام تكامل العقل، فمثلًا لو سئل هل يمكن أن يكون موجود ما، ليس في جهة غير مشار إليه، ولا تناله الحواسّ الظاهرة؟ إذا تصدّى الوهم للجواب فسيحكم بعدم الإمكان؛ لأنّ الوهم يحكم على معنى مرتبط بالمحسوس، فالوهم لا يستطيع أن يحكم على أمر بأنّه موجود وهو غير محسوس، أمّا العقل فيحكم بالإمكان؛ لأنّ العقل بعد ما يقوم بتحليل الموضوع والحكم لا يجد ملازمة ذاتية بين الموجود والمحسوس، حتّى يكون كلّ موجود محسوسًا. نعم، لو وجد الملازمة ذاتيةً كالنطق للإنسان لحكم بأنّ كلّ إنسان ناطق وكلّ موجود محسوس. لكنّ الوهم يقضي بأنّ كلّ موجود فهو محسوس وهي قضيّة كاذبة. قال ابن سينا: «وأمّا القضايا الوهميّة الصرفة فهي قضايا كاذبة، إلّا أنّ الوهم الإنسانيّ يقضي بها قضاءً شديد القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدّها ومقابلها، بسبب أنّ الوهم تابع للحسّ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 128]

ولكن تبقى قوّة الوهم قوّةً شريفةً بنفسها ما لم تتعدّى حدودها التي هي إدراك المعنى الجزئي المتعلّق بالحسّ مباشرةً أو بواسطة الخيال، فالطفل بحواسّه يتعرّف على شكل أمّه ورائحتها ولونها، ولكنّه يدرك حبّها له بقوّة الوهم؛ لأنّ الحسّ لا يدرك المعنى. وحتّى يتخلّص الإنسان من مزاحمة الوهم للعقل، وتجريده عنه، عليه بالرياضة العقلية بدراسة العلوم الحقيقية كالمنطق والفلسفة.

أمّا العقل العملي، فمن الموانع التي تقف أمام تكامله هي القوّة الشهوية والغضبية، وهاتان القوّتان للنفس خيرٌ بنفسهما؛ لأنّهما يحفظان البدن والبدن آلة تكامل النفس الإنسانية. القوّة الشهوية جاذبة للنفع، والقوّة الغضبية دافعة للضرر، فلولاهما لفسد بدن الإنسان ولما بقي نوعه، فالإنسان لولا الشهوة تجاه الطعام والشراب لما قدم عليهما ولهلاك بدنه، وكذلك لولا الغضب لما دفع الإنسان عن نفسه المخاطر، بل تتعدّى القوّة الشهوية والغضبية في جذبها ودفعها حدود الأمور المادّية، فقد تتعلّق شهوة شخص بطلب علم أو جاه، ولكن إذا الإنسان أطلق لهما العنان ولم يكن العقل العملي أميرًا عليهما وضابطًا لحركاتهما، ولا يمارس العقل العملي وظيفته ودوره بأن يحدّد ما ينبغي فعله وما لا ينبغي فعله، في ضوء مدركات العقل النظري، توقّف الإنسان عن المضيّ نحو الكمال بل يتسافل؛ لأنّ القوّة الشهوية، إذا طلبت طعام أو شراب فلا تعرف حلالًا أو حرمًا أو ينبغي هذا ولا ينبغي ذاك، كذلك الحال في القوّة الغضبية؛ ولذا ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «كم من عقلٍ

1. الوهم: هو إدراك المعنى الجزئي المتعلّق بالمعنى المحسوس. [الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 552]

أسيرٍ عند هوًى أميرٍ» [التميمي الآمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 512].

إشارةً لهذا المعنى، وحتّى يتخلّص الإنسان من معارضة القوّة الشهوية والقوّة الغضبية للعقل العملي عليه بالرياضة العملية بالتجرّد عن المادّة. وحينما ينتصر العقل العملي على القوى الشهوية والغضبية ويجعلهما تحت تصرّفاته ، يخدمانه لا يضرّانه، يصبح الإنسان طاهرًا وعادلًا.

خامسًا: حقيقة الإنسان

الإنسان حقيقة وجودية ذات بُعدين، بُعد مادّي وبُعد مجرّد كما ثبت بالبرهان. وبحسب ما تقدّم من الأبحاث يتبيّن أنّ البُعد المجرّد (النفس العاقلة) أشرف من البُعد المادّي (البدن)؛ لأنّ النفس الإنسانية مجرّدة عن المادّة في مقام ذاتها كما أنّها باقية أبديّة، أمّا البدن فمادّي زائل هالك. والمجرّد الباقي أشرف، وبه سيكون معاد الإنسان، هذا أوّلًا، وثانيًا: البدن آلة استكمال للنفس كما تقدّم؛ ولذا حتّى كمالات البدن كالطعام والشراب مطلوبةً له بالعرض لا بالذات، فذو الآلة أشرف من الآلة، وعليه تكمن حقيقة هذا الموجود الإنساني بنفسه الناطقة والتي تُمثّل بُعده المجرّد، وهي محلّ اهتمام الحكماء العارفين من الأنبياء والأولياء الصالحين؛ ولذلك قيل: إنّ النفس حين الموت وانقطاع العلاقة بينها وبين البدن لا تذهب إلى مكان آخر؛ لأنّها لم تكن في ظرف المكان والزمان حتّى تذهب لمكان آخر، بل هي باقية في ظرفها الملكوتي كما هي في حال التعلّق بالبدن، فالذي أمام عيني والجالس إلى جنبي ليس أنت، وإنّما هو جسمك وفعل من أفعالك؛ ولذا عند الموت وانقطاع العلاقة نجد الناس والأهل يبكون ويحزنون، فلماذا هذا البكاء ، والبدن بين أيديهم؟! فنفهم أنّ الإنسان ليس بهذا الجسم المادّي. يقول الشاعر أبو الفتح البستي:

ياخادم الجسم كم تشقى بخدمته // أتطلبُ الربحَ ممّا فيه خسرانُ؟!

فاقبِل على النفس واستكمل فضائلها // فأنت بالنفس لا بالجسم إنسانُ

فطوبى لمن تبصّر وتنبّه لهذه الحقيقة المغفول عنها، ولابن سينا إشارة ثريّة وغنيّة في بيان حقيقة الإنسان حيث يقول:

«اعلم أنّ الجوهر الّذي هو الإنسان في الحقيقة لا يفنى بعد الموت، ولا يبلى بعد المفارقة عن البدن، بل هو باقٍ لبقاء خالقه تعالى؛ وذلك لأنّ جوهره أقوى من جوهر البدن؛ لأنّه محرّك هذا البدن ومدبّره ومتصرّفٌ فيه» [ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة وأحوالها (أحوال النفس)، ص 186].

ولكن لا يتبادر إلى الذهن بما تقدّم من البيان، من أنّ الإنسان تكمن حقيقته في نفسه المجرّدة الناطقة، ولا اعتبار ولا قيمة لبعده المادّي، بل ما أردنا بيانه من أنّ الإنسان حقيقة تتمثّل ببُعدين أحدهما مادّي والآخر مجرّد عن المادّة، وكلاهما مهمٌّ وشريف، إلّا أنّ بُعده المجرّد وهو نفسه الناطقة أشرف وأقدس من بدنه العنصري المادّي، فلا نكون كبعض الصوفية الذين حصروا كلّ اهتماماتهم على الجانب المعنوي والتركيز على النفس الإنسانية، واهمال الجانب المادّي والجسماني، ولا نكون كالذين فرطوا بالجانب المعنوي للإنسان ووظّفوا كلّ قواهم على الاهتمام الشديد ببدن هذا الإنسان، خصوصًا عند التيّارات الغربية العلمانية، ولم يروا إلّا هذا القشر الظاهر من تلك الجوهرة الربّانية، فالصحيح لا إفراط ولا تفريط وإنّما أمر بين أمرين ، ومن هنا نجد صدر المتألّهين قد نبّه على ذلك بقوله:

«إنّ من توهّم أنّ حقيقة الإنسان مجرّد البدن ومزاجه، زاغ عن الحقّ وقصر نظره على الجسم وأخلد إلى الأرض البدن غير مرتقٍ عن هذه الهاوية المظلمة إلى ما فوقها، فنظر إلى حقيقة الإنسان بإحدى العينين، وهي اليسرى، فكذلك من ظنّ أنّ حقيقته ليس إلّا الجوهر النطقي بلا ممازجة البدن، فقد أخطأ ونظر إليها بالعين العوراء، إلّا أنّها اليمنى» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 309].

إذن كيف لا يكون الاهتمام بالبدن أمرًا مطلوبًا؟! وقد عرفنا أنّ بدن الإنسان هو وسيلة لاستكمال النفس الانسانية، فهو مركوب النفس ومطيّتها التي من خلاله تصل النفس أعلى مراتبها في سلّم التكامل، حتّى قيل: «العقل السليم في الجسم السليم»! فالذي يصيب البدن يؤثّر على النفس، كما أنّ الذي يصيب النفس يؤثّر على البدن؛ ولذلك نجد الشرع المقدّس والعقلاء ركّزوا على كمالات البدن مثل: ما تأكل؟ وكم تأكل؟ ومتى تأكل؟ كذلك شجّعوا على الرياضة، بل هناك روايات عن أهل البيت عليهم السلام كثيرة جدًّا تُبيّن الوقاية من الأمراض البدنية وكيفية علاجها، حتّى سمّي بالطبّ النبوي لمن أراد فليراجع على سبيل المثال كتاب الأطعمة والأشربة، وبقيّة كتاب الأطعمة والأشربة من «وسائل الشيعة». [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 24، ص97؛ ج 25، ص 9]

لكنّ المهمّ أن لا نغفل عن الغاية المطلوبة، وهي تكامل النفس ووصولها إلى القرب الإلهي والسعادة الأبدية؛ لذا كلّ كمال مطلوب للنفس فبذاته، وما للبدن فهو مطلوب بالعرض، فنحن نأكل أو نعالج البدن حتّى يقوى لأجل استمرار النفس في تكاملها، فإذا انكسر القلم فهل يستطيع الكاتب أن يكتب ؟! وفي ضوء ما تقدّم - من أنّ حقيقة الإنسان تكمن ببُعده المجرّد (النفس الإنسانية)، وليس البدن إلّا أداةً للنفس - يمكن أن نفهم أنّ

الحكيم المتألّه أشرف من الطبيب؛ لأنّ الطبيب يهتمّ ويشتغل ببدن الإنسان، والحكيم يشتغل بروح الإنسان ونفسه، وشرفية كلّ شيء بموضوعه وما يُشتغَل به، وهكذا الطبيب البشري أشرف من الطبيب البيطري؛ لأنّ الثاني موضوعه بدن الحيوان، والأوّل موضوعه بدن الإنسان، ولكن للأسف الشديد والعجب العجاب نجد المجتمعات البشرية على عكس ذلك الواقع، فإنّها تقدر وتهتمّ بالطبيب البدني أكثر من الطبيب الروحي؛ لوجود النزعة المادّية لديهم وتوغّلهم بعالم الحسّ؛ لذا الحكيم والفيلسوف المتألّه هو طبيب النفس، يقي الفكرَ والمعتقدَ من الآراء الزائفة، والسلوكَ من الأفعال الخبيثة، وكذلك يعالج الفكر المنحرف بالتفكير المنطقي الصحيح إذا أُصيب المجتمع بالمرض، ويعالج السلوك المنحرف بالتوجّه نحو الأخلاق الطيّبة والأفعال الشريفة، بعد قلع الملكات السيّئة، فكما أنّ لطبيب الظاهر (طبيب البدن) وظيفتين: وظيفية وقائية، ووظيفة علاجية، كذلك الحال بالنسبة لطبيب الباطن (طبيب النفس).

والجدير بالذكر أنّ طبيب الظاهر يمكنه أن يقي أو يعالج بدن الإنسان وهو أيضًا مريض، ولكنّ طبيب الباطن لا يمكنه ذلك، فإن لم يعرف شخص قوانين التفكير الصحيح وكيفيته ولا يحسن تطبيقها، ولا يملك الفكر المهذّب من الشوائب، فكيف له أن يساعد الناس في هذا الجانب؟! والكلام نفسه في الجوانب السلوكية والأخلاقية. فالذي لم يكتسب الفضائل الأخلاقية ولم يسر في الطريق إلى القرب الإلهي لا يقال له حكيم متألّه أصلًا. نعم، يكون حاله حال بعض الناس إذ يتعلّم من الأطبّاء البشريين معلوماتٍ طبّيةً ويقوم بتعليمها للآخرين، ولكنّه يبقى ليس بطبيب؛ فلذا يجب أن نتنبّه إلى ما هو الشريف وما هو الأشرف، وما هي الوسيلة وما هي الغاية؛ حتّى لا نضلّ الطريق.

الخاتمة

يمكن لنا أن نلخّص أهمّ النقاط والإشارات التي مرّت علينا في مطاوي هذا البحث:

1- للإنسان حقيقة ذات بعدين (بعد مادّي جسماني وبعد مجرّد عن المادّة).

2- العلاقة بين البدن والنفس الإنسانية علاقة آلية تكاملية (بالإدراك والتدبير).

3- الغرض من ارتباط النفس بالبدن هو التكامل.

4- تكمن حقيقة الإنسان ببُعده المجرّد، وبدن الإنسان ليس إلّا آلةً لتكامل النفس الإنسانية.

5- للنفس وظيفتان: وظيفة إدراكية، ووظيفة تدبيرية، الأولى تقوم بها من خلال العقل النظري، والثانية تقوم بها من خلال العقل العملي.

6- تتكامل النفس في هذا العالم بواسطة البدن على نوعين من التكامل (تكامل علمي معرفي، وتكامل عملي أخلاقي).

7- القوّة الوهمية تعارض العقل النظري في أحكامه، كما أنّ القوّة الشهوية والغضبية تعارضان العقل العملي في توجيهه نحو الأفعال الحسنة.

8- الحكماء الإلهيون هم أطبّاء النفوس المجرّدة، وهم أشرف وأكمل من أطبّاء البدن.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق على أكبر غفاري ومحمد آخوندي الناشر: دار الكتب الإسلامية، تهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، ناشر: دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه، قم، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

حسن زاده الآملي، حسن، الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة، الناشر: بوستان كتاب (انتشارات دفتر تبليغات اسلامى حوزه علميه قم)، 1381 ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تصحيح: محمد خواجوي، ناشر: بيدار قم، الطبعة الثانية ،1361 ش.

حسن زاده الآملي، حسن، شرح المنظومة، تحقيق: مسعود طالبي، الناشر: نشر ناب، طهران، 1369 ش.

طالقاني، نعيما، منهج الرشاد في معرفة المعاد، تحقيق: رضا أستادى، الناشر: العتبة الرضوية المقدسة، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، 1419 هـ.

الحرّ العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

ابن سينا، حسين بن عبد الله، رسالة في معرفة النفس الناطقة و أحوالها (أحوال النفس) الناشر: دار بيبليون، باريس، 2007 م.

الأزدي، عبدالله بن محمد، كتاب الماء، الناشر: دانشگاه علوم پزشكى، طهران، الطبعة الأولى 1387 ش.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الناشر: دار القلم، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد، شرح الإشارات والتنبيهات، الناشر: بوستان كتاب، قم، 1386 ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الناشر: مكتبة المصطفوي، قم، 1368 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الفرق بين الروح و النفس (ضمن رسائل ابن سينا)، الناشر: إبراهيم خروز، تركيا، 1953 م.

حسن زاده الآملي، حسن، شرح المنظومة، تحقيق: مسعود طالبي، الناشر ناب، طهران، 1369 ش.

ابـن سـينا، حسـين بـن عبـد الله، النفـس مـن كتـاب الشـفاء، تحقيـق: حسـن حسـن زاده آمـلي، النـاشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1375 ش.

السـهروردي، يحـيى بـن حبـش، اللمحـات (مجموعـهى مصنفـات شـيخ الإشراق)، النـاشر: وزارت فرهنـگ و آموزش عالى، طهران، 1372 ش.

الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث المشرقية، ناشر: بيدار، قم.

حسـن زاده الآمـلي، حسـن، رسـالة فى لقـاء الله تعـالى (هشـت رسـالهى عـربى) نـاشر: وزارت فرهنـگ و آموزش عالى. موسسهى مطالعات و تحقيقات فرهنگى، طهران 1365 ش.

الجرجاني، على بن محمد، كتاب التعريفات، الناشر: دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، الناشر: بوستان كتاب، قم، 1381 ش.

التميـمي الآمـدي، عبـد الواحـد بـن محمـد، غـرر الحكـم و درر الكلـم ، تحقيـق وتصحيـح: سـيدمهدي رجائي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

الشـيرازي، صـدر الديـن محمـد بـن إبراهيـم، المبـدأ والمعـاد، النـاشر: انجمـن حكمـت و فلسـفه، طهـران ، الطبعة الأولى، 1354 ش.

البغدادي، أبو البركات هبة الله بن علي، المعتبر في الحكمة، الناشر: جامعة أصفهان، ط 2، 1415 هـ.

Al-Daleel

The Unseen World between the Divine Philosophy and Religion

Ayman Al-Misry
Professor of Islamic Philosophy, Egypt
E-mail: m.a.almisri@aldaleel-inst.com

Summary
This is an analytical and descriptive comparative study between the philosophical rational perspective and the Islamic religious perspectives about the unseen world related to the beginning, the afterlife, and man, in order to show the extent of connection and difference between the two perspectives. Through reviewing the emergence of Greek metaphysical philosophy and its development by Islamic philosophers and their metaphysical philosophical opinions, as well as the appearance of the Abrahamic religions and their integration with the pure Islamic religion and reviewing its Qur'anic and traditional (Hadith) texts, we have concluded that the Islamic philosophy is superior to the Greek philosophy, especially in the subject of the divine unity of acts monotheism and the afterlife. We also have got to that the both the philosophical and Islam perspectives are similar, but with the Islamic perspective being distinguished by many details in the subjects of the physical and spiritual monotheism and resurrection, and this is only due to the influence of the Islamic religious perspective on the Islamic philosophy, besides the interest of Muslim philosophers in its texts, in addition to the easy emotional method of religious texts.

Keywords: the unseen world, philosophy, metaphysics, religion, Islam.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.107-132
Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

عالم الغيب بين الفلسفة الإلهية والدين

أيمن المصري
أستاذ في الفلسفة الإسلامية، مصر
البريد الإلكتروني: m.a.almisri@aldaleel-inst.com

الخلاصة

هذا بحث تحليلي وصفي مقارن بين الرؤية العقلية الفلسفية والرؤية الدينية الإسلامية حول عالم الغيب المتعلّق بالمبدإ والمعاد والإنسان، بهدف بيان مدى الاشتراك والامتياز بينهما، وقد توصّلنا من خلال استعراض نشوء الفلسفة اليونانية الميتافيزيقية، وتطوّرها على يدي الفلاسفة الإسلاميين وآرائهم الفلسفية الميتافيزيقية، وكذلك نشوء الأديان الإبراهيمية وتكاملها بالدين الإسلامي المبين واستعراض نصوصه القرآنية والروائية، توصّلنا إلى بيان تفوّق الفلسفة الإسلامية على اليونانية، لا سيّما في مبحث التوحيد الفاعلي والمعاد، وتطابق الرؤيتين الفلسفية والإسلامية، مع تميّز الرؤية الإسلامية بالتفاصيل الكثيرة في مباحث التوحيد والمعاد الجسماني والروحاني، وليس ذلك إلّا لتأثّر الفلسفة الإسلامية بالرؤية الدينية الإسلامية، وتنبّه الفلاسفة المسلمين بنصوصها، بالإضافة إلى الأسلوب السهل الوجداني المتميّز للنصوص الدينية.

الكلمات المفتاحية: عالم الغيب، الفلسفة، الميتافيزيقا، الدين، الإسلام.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 107 – 132
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

يتناول هذا البحث الرؤية العقلية المتمثلة في نظر الفلاسفة والحكماء الإلهيين، ونظرة الوحي المتمثّلة بما جاء به الأنبياء والمرسلون عليهم السلام حول عالم الغيب الذي يمثّل البعد الوجودي غير المحسوس من وجود العالم والإنسان ومبدئه ومعاده، بهدف بيان جهات الاشتراك والامتياز بين الرؤية العقلية الفلسفية والرؤية الدينية من أجل إثبات العلاقة التكاملية بينهما، حيث يمثّلان المصدرين المعرفيين المعتبرين عند الإنسان للاطّلاع على عالم الغيب.

ولا يخفى أهمّية هذا البحث في تقويم العقيدة الدينية الصحيحة وترسيخ الرؤية الكونية الواقعية عن الإنسان والعالم والغاية الكلّية من وجودهما، والتي لها أكبر الأثر على سلوك الإنسان ومصيره في الدنيا والآخرة.

وسنشرع أوّلًا ببيان بعض المبادئ التصوّرية لأركان البحث، ثمّ نتلوه ببيان النشأة التاريخية للبحث الميتافيزيقي الغيبي وتطوّره على يد فلاسفة اليونان أوّلًا، ثمّ اكتماله على يد كبار فلاسفة الإسلام، ثمّ نستعرض الرؤيا الفلسفية لعالم الغيب عند الحكماء، ثمّ ننتقل لبيان رؤية الدين الإسلامي المبين لعالم الغيب الذي يمثّل حقيقة وكمال ما جاءت به جميع الأديان الإبراهيمية على مرّ التاريخ، ثمّ نختم ببيان نتائج البحث ومصادره العلمية.

المبادئ التصورية

عالم الغيب

قال ابن منظور: «والغَيْبُ: كلُّ ما غاب عنك. قال أَبو إِسحاق في قوله تعالى: يؤمنون بالغَيْبِ؛ أَي يؤمنون بما غابَ عنهم، ممّا أَخبرهم به النبيُّ صلى الله عليه وآله وسلم، من أَمرِ البَعْثِ والجنةِ والنار وكلُّ ما غابَ عنهم مما أَنبأَهم به فهو غَيْبٌ؛ وقال ابن الأَعرابي: يؤمنون بالله. قال: والغَيْبُ أَيضًا ما غابَ عن العُيونِ، وإِن كان مُحَصَّلًا في القلوب. ويُقال: سمعت صوتًا من وراء الغَيْب أَي من موضع لا أَراه. وقد تكرّر في الحديث ذكر الغيب، وهو كلّ ما غاب عن العيون، سواء كان مُحَصَّلًا في القلوب، أَو غير محصّلٍ» [ابن منظور، لسان العرب، ص 35]. فهو يشير إلى أنّ الغيب بمعنى الغائب عن الحواسّ الظاهرية.

وقال الراغب: «قوله: ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾ أي ما يغيب عنكم وما تشهدونه، والغيب في: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾ ما لا يقع تحت الحواسّ ولا تقتضيه بداية العقول، وإنّما يعلم بخبر الأنبياء عليهم السلام» [الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن، 366]. وهو يؤكّد نفس المعنى السابق بكونه غائبًا عن الحسّ.

وما نقصده في هذا البحث هو عالم ما وراء الحسّ والمحسوسات، الذي لا تدركه إلّا العقول السليمة التي وهبها الله تعالى للإنسان وفضّله بها على العجماوات.

الفلسفة

قال جميل صليبا: «لفظ فلسفة مشتق من اليونانية وأصله (فيلا - صوفيا)، ومعناه محبّة الحكمة، ويطلق على العلم بحقائق الأشياء، والعمل بما هو أصلح» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 160].

الميتافيزيقا

وهي بحسب الاصطلاح علم الفلسفة الأولى أو الفلسفة الإلهية، أو ما يسمّى بعلم ما بعد علم الطبيعة، يقول جميل صليبا: «علم ما بعد الطبيعة هو الاسم الذي نطلقه اليوم على مقالات أرسطو المخصوصة بالفلسفة الأولى. سمّيت بهذا الاسم لأنّ أندرونيقوس الرودسي الذي جمع كتب أرسطو في القرن الأوّل قبل الميلاد وضع الفلسفة الأولى في ترتيب هذه الكتب بعد العلم الطبيعي، وعند الكندي هو الفلسفة الأولى وعلم الربوبية، وعند الفارابي هو العلم بالموجود بما هو موجود، وعند ابن سينا هو العلم الإلهي، قال ابن سينا: «إنّ هذا العلم يبحث عن الموجود المطلق، وينتهي في التفصيل إلى حيث تبتدئ منه سائر العلوم، فيكون في هذا العلم بيان مبادئ سائر العلوم الجزئية» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 300].

ويعرّف الفيلسوف الإنجليزي المعاصر ف. برادلي (F. Bradley) الميتافيزيقا بنفس المعنى تقريبًا في مقدّمة كتابه الضخم «الظاهر والحقيقة» بقوله: «أنا أفهم الميتافيزيقا على أنّها محاولة لمعرفة حقيقة الواقع (Reality) في مقابل الظاهر المحض، أو هي دراسة للمبادئ الأولى والحقائق النهائية، وأفهمها على أنّها الجهد الذي يبذل لفهم الكون فهما شاملًا، لا على أنّه أجزاء أو قطع متفرقة؛ بل على أنّه «كلّ» بطريقة ما» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 91].

فخلاصة ما سبق أنّ الميتافيزيقا وهي لفظ معرب استعمل عند العرب للدلالة على نفس ما دلّ عليه اللفظ الغربي، ولكن بنحو أدقّ وأعمق، ومدلوله عند العرب هو البحث الكلّي عن الموجود الغائب عن حواسّنا الظاهرية من حيث هو موجود، وهو إمّا الموجودات المجرّدة عن المادّة، كالباري تعالى والعقول التامّة والنفوس، وإمّا الموجودات المادّية المحسوسة، ولكن من حيث هي غير محسوسة، وهو يتعلّق بحقائق الأشياء المعقولة غير المحسوسة، ومبادئها القصوى بنحو كلّي، أي من حيث هي موجودة.

الدين

ومقصودنا منه هنا هو ما أشار إليه الشيخ جوادي آملي بقوله: «الدين هو مجموعة مؤلّفة من المعتقدات والرؤية الكونية التي تبحث عن المسائل النظرية كالمبدإ والمعاد، ومن القيم الأخلاقية التي ترشد الإنسان إلى الفضائل الإنسانية وتنهاه عن الرذائل النفسانية، وأيضًا مجموعة من القوانين والأحكام الفرعية السلوكية والعبادات الفردية والاجتماعية التي جاءت من قبل الله - تعالى - عن طريق أنبيائه العظام بواسطة الوحي؛ لتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية للإنسان، والفلاح والفوز في الدنيا والآخرة» [جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، ص 19]، ولكن سنقصد بالبحث أوّلًا وبالذات الدين الإسلامي المبين؛ لأنّه بحسب المعتقد الإسلامي الدين الإلهي الذي يمثّل حقيقة الأديان الإبراهيمية الثلاثة الكبرى (اليهودية والمسيحية والإسلام)، وما جاء به الأنبياء الإلهيون، كما ذُكر ذلك في صريح الآيات القرآنية:

قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللهِ الإِسْلاَمُ﴾ [سورة آل عمران: 19]

قال تعالى على لسان نبيّه نوح عليه السلام: ﴿فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُمْ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس: 72]

قال تعالى: ﴿وَوَصَّى بِهَا إِبْرَاهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ إِنَّ اللهَ اصْطَفَى لَكُمُ الدِّينَ فَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 132].

قال تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى يَا قَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ﴾ [سورة يونس: 84].

قال تعالى: ﴿ فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ نَحْنُ أَنْصَارُ اللهِ آمَنَّا بِاللهِ وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [سورة آل عمران: 52].

قال تعالى: ﴿قُولُوا آمَنَّا بِاللهِ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنْزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [سورة البقرة: 136]

فحقيقة الإسلام تمثّل حقيقة جميع الأديان الأخرى، وبناءً على هذه الرؤية القرآنية سوف نعتمد على الرؤية الدينية الإسلامية لعالم الغيب ومدى ارتباطها بالرؤية الفلسفية الإلهية.

نشوء البحث الميتافيزيقي الفلسفي وتطوّره

من المهمّ قبل أن نشرع في بيان الرؤية الفلسفية لعالم الغيب، أن نشير بنحو مختصر إلى نشوء الفكر الفلسفي وتطوّره من قديم الزمان؛ لكي ندرك مدى أصالته وعراقته، ومدى ارتباط الإنسان بعالم الغيب منذ بدايات وجوده في هذا الكون، انطلاقًا من فطرته العقلية والمعنوية التي أودعها الله ﷻ فيه بلطفه وعنايته، وسنبدأ باليونان قبل الميلاد بوصفها مهد التفكير الفلسفي العقلي، ثمّ ننتهي بالعالم الإسلامي والمسيحي في القرون الوسطى الميلادية.

أوّلًا: في اليونان

وقد مرّت بعدة مراحل من النشوء، حيث تعلّق البحث فيها في البداية بالمبادئ الأولى لعالم الطبيعة خارج الإنسان في عهد الفلاسفة الطبيعيين، ثمّ انتقل إلى داخل الإنسان سلبًا وإيجابًا في عصر السفسطائيين وسقراط، ثمّ انتقل إلى مرحلة النضوج والتكامل على يد أفلاطون أوّلًا، ثمّ وصل إلى أوجه على يد المعلّم الأوّل أرسطو، ثمّ تراجعت إلى الوراء في عصر الانحدار بعد سقوط أثينا على أيدي الرومان.

يقول الدكتور يوسف كرم: «مرت الفلسفة اليونانية بثلاثة أدوار: دور النشوء ودور النضوج ودور الذبول، والدور الأول فيه وقتان: الوقت المسمّى بما قبل سقراط، وهو يمتاز باتّحاد وثيق بين العلم الطبيعي والفلسفة، ووقت السوفسطائيين وسقراط يمتاز بتوجّه الفكر إلى مسائل المعرفة والأخلاق، والدور الثاني يملؤه أفلاطون وأرسطو، اشتغل أفلاطون بالمسائل الفلسفية كلّها، وجهد نفسه في تمحيصها، ولكنّه مزج الحقيقة بالخيال، والبرهان بالقصّة، حتّى إذا ما جاء أرسطو عالجها بالعقل الصرف، ووفّق إلى وضعها الوضع النهائي، والدور الثالث يمتاز بتجديد المذاهب القديمة وبالعود إلى الأخلاق والتأثّر بالشرق، والميل إلى التصوّف مع العناية بالعلوم الواقعية» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 18].

ثمّ أضاف مفصّلًا: «قلنا إنّ الدور الأوّل ينقسم إلى وقتين: ففي الوقت الأوّل نرى ثلاثة اتّجاهات متعاصرة تمثّل الوجهات الثلاث التي يمكن تبينها في الوجود، ويؤلّف مجموعها الفلسفة الموضوعية: وهي الوجهة الطبيعية والوجهة الرياضية والوجهة الميتافيزيقية، فالوجهة الأولى أخذ بها طاليس (Thales)، وأنكسيمندريس (Anaximander)، وأنكسيمانس (Anaximenes)، وهرقليطس (Heraclitus)، ثم فيثاغورس (Pythagoras)، وهو صاحب الوجهة الرياضية، وظهرت المدرسة الإيلية القائلة بالوجود الثابت، ثمّ نشأ فلاسفة حاولوا التوفيق بين الوجهات الثلاث هم: أنبادوقليس (Empedocles)، وديموقريطس (Democritus)، وأنكساغورس (Anaxagoras)، وفي الوقت الثاني اجتاز العقل اليوناني أزمةً

عصيبةً، هي أزمة السوفسطائية؛ كان مركزها أثينا بعد حروب اليونان والفرس في أيام بركليس (Pericles) المتوفّي سنة 629، تشكّك السوفسطائيون في العقل وفي مبادئ الأخلاق، وحاربهم سقراط والتفّ حوله تلاميذه، فخاضوا كلّهم مسائل منطقية وخلقية كوّنت موادّ الفلسفة الذاتية، فكان هذا التطوّر متطابقًا للتطوّر الطبيعي في الفرد ينظر أوّلًا إلى الخارج، ولا يتّجه إلى الداخل إلّا فيما بعد، وقد ضاعت كتب رجال هذا الدور جميعًا، ونحن نعرفهم ممّا يذكره عنهم أفلاطون وأرسطو، ومن أخبار دوّنت في عهد متأخّر، ومن عبارات لهم جمعت من مختلف الكتاب» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 21].

ثمّ بدأ مصطلح الميتافيزيقا لأوّل مرّة يظهر بين شرّاح أرسطو كبديل آخر لمصطلح الفلسفة الأولى كما يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: «ومن أرسطو انتقل تعريف الفلسفة الأولى إلى تلاميذه وشراحه وخصوصا الإسكندر الأفروديسي (Alexander Aphrodisias) الذي عرف الميتافيزيقا - وربّما كان أوّل من استخدم هذا اللفظ للدلالة على هذا العلم - بأنّها الفلسفة الأولى التي تبحث في الوجود بما هو وجود، ولا تبحث في أيّ موجود معيّن بالذات أو في جزء من أجزاء الموجود مثلما تفعل سائر العلوم، وهكذا تصبح الميتافيزيقا علم الوجود الشامل» [امام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 19].

ثمّ أشار في موضع آخر إلى ظهور الأفلاطونية المحدّثة - التي كان لها تأثير كبير على العالم المسيحي أوّلًا، ثمّ الإسلامي ثانيًا، إذ ربطوا بين الفلسفة العقلية والدين والتصوّف - قائلًا: «ظهرت الأفلاطونية المحدّثة في العصر الهلنستي (Hellenistic period) ميتافيزيقيون عظام كانوا على درجة كبيرة من القوّة والأصالة، كما كان لهم أهمّيّة كبيرة في التطوّر الميتافيزيقي، حيث إنهم شكّلوا حلقةً رئيسيةً تربط بين الميتافيزيقا القديمة وميتافيزيقا العصور الوسطى. وكان أفلوطين (270 - 204) (Plotinus م) هو الشخصية الرئيسية في تلك الفترة، وقد جمع في فلسفته بين الميتافيزيقا والزهد والتصوّف، كما أكّد تلميذه فرفريوس (- 232) (Porphyry 304 م) على الجانب الصوفي والديني من فلسفته» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 111].

ثانيًا: في القرون الوسطى في العالم المسيحي والإسلامي

دخلت الفلسفة اليونانية أوّلًا إلى العالم المسيحي تبعًا للإمبراطورية الرومانية المتنصّرة، والتي كانت تتبنّى الثقافة الهيلينية، وبدأت بالقديس أوغسطين (Augustine)، ثم انتهت بالقديس أنسلم (Anselm) وتوما الأكويني (Thomas Aquinas)، وأمّا العالم الإسلامي فقد دخلته بعد الفتوحات وحركة الترجمة الواسعة، وبدأت بالكندي، ثمّ الفارابي وابن سينا في المشرق الإسلامي، ثمّ ابن رشد وابن باجة وابن الطفيل في المغرب الإسلامي.

يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: «ظلّت النظرة الأرسطية إلى الميتافيزيقا قائمةً طوال العصور الوسطى، فهي دراسة للوجود بما هو وجود، أو بحث في الوجود ولواحقه، بل إنّ التسمية التي كان يطلقها أرسطو على البحوث الميتافيزيقية ظلّت كما هي، فقد سبق أن رأينا أنّه كان يطلق على هذه البحوث ثلاثة أسماء هي: الفلسفة الأولى، والحكمة، والإلهيات، وهي نفسها الأسماء التي سوف تتردّد طوال العصور الوسطى إسلاميةً ومسيحيةً على حدٍّ سواء» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 117].

ثمّ ينبّه على نقطة مهمّةٍ جدًّا في تطوير وتغيير الفلسفة اليونانية على أيدي الفلاسفة المسلمين والمسيحيين، لا سيّما في بحث التوحيد؛ تأثّرًا بالأديان السماوية الإبراهيمية. يقول إمام عبد الفتاح: «غير أنّنا لا يغيب عن ذهننا أنّ تصوّر المسلمين للوجود الإلهي كان تصوّرًا مختلفًا عن الإله الأرسطي، فالله في الفلسفتين الإسلامية والمسيحية معًا إلٰه خالق، خلق الأشياء جميعًا من العدم، فهو على حدّ تعبير الكندي «مؤيّس الأيسات عن ليس» أي موجد الموجودات من عدم، وليس كذلك الإله الأرسطي، كما أنّه إلٰه يُعنى بالعالم ويهتمّ بالموجودات، أي الكائنات المخلوقة، لا سيّما الإنسان الذي فضّله على بقيّة المخلوقات. ومن هنا كانت «العناية الإلهية» من الموضوعات الهامّة التي تربط بين الله والعالم في هاتين الفلسفتين، وقل مثل ذلك في كثير من الموضوعات التي دخلت حقل الميتافيزيقا بسبب التصوّرات الدينية الجديدة التي أتت بها الديانتان الإسلامية والمسيحية» [المصدر السابق].

نشوء الأديان وتطوّرها

كما ذكرنا في المقدّمة أنّ الدين الإلهي التوحيدي بحسب الرؤية الإسلامية القرآنية بدأ مع بداية العالم، مع آدم أبو البشر، ثمّ تطوّر بعد ذلك إلى أن وصل إلى أسمى صوره في الدين الإسلامي الخاتم، والذي يمثّل في الواقع الكمال النهائي للأديان الإبراهيمية.

ولكن من الناحية العلمية البحثية التاريخية لعلماء التاريخ والأنثربولوجيا، كان لهم وجهة نظر أخرى، متأثّرة برؤيتهم الكونية المادّية في تفسير نشوء الأديان، لا بأس بالإشارة المختصرة لها؛ من أجل استكمال البحث من كلّ جهاته العلمية.

يقول الدكتور حسين توفيقي: «يتّفق العلماء مع أتباع الديانات على أنّ الدين كسائر الظواهر الأخرى يتكامل، غير أنّ أصحاب الديانات يعتقدون أنّ مراحل الدين تتكامل كتكامل المراحل الدراسية، في حين يرى العلماء أنّ الدين بدأ من السحر وعبادة الطبيعة والشرك، وختم بالتوحيد، وقد لفت انتباههم إلى ذلك وجود أنواع من الأديان البدائية في نقاط بعيدة ونائية من العالم» [حسين توفيقي، دروس في تاريخ الأديان، ص 13].

فهم وإن اختلفوا تفصيليًّا مع الرؤية الإسلامية، إلّا أنّهم متّفقون مع الرؤية الإسلامية من جهة أن الأديان التوحيدية تمثّل الصورة الكاملة لسائر الأديان.

ثمّ ذكر تصنيفاتهم للأديان على مرّ التاريخ باعتبارات مختلفة، حيث قال: «يمكن تصنيف الأديان من زوايا مختلفة إلى الأصناف التالية:

أ- الأديان البدائية (كما هو السائد بين الأقوام البدائية)، الأديان القديمة «كالأديان البائدة في الشرق الأوسط»، والأديان الجديدة «كالأديان الكبيرة المعاصرة».

ب- الأديان البسيطة (كالأرواحية والطوطمية والفتشية)، والأديان الفلسفية الغنوصية (كالهندوسية والبوذية، والكونفوشيوسية)، والأديان الوحيانية (مثل الزرادشتية واليهودية والمسيحية والإسلام).

ج- الأديان السامية (كاليهودية والمسيحية والإسلام)، والأديان الآرية (مثل أديان إيران القديمة والهند والروم واليونان القديم)، وأديان الشرق الأقصى مثل (الكونفوشيوسية والطاوية والشنتو).

د- الأديان الشرقية (كالهندوسية والبوذية والشنتو)، والأديان الغربية (كاليهودية والمسيحية والإسلام). [توفيقي، دروس في تاريخ الأديان، ص 14]

الرؤية الغيبية الفلسفية

بعد أن فرغنا من بيان نشأة وتطوّر الفلسفة الميتافيزيقية على مرّ التاريخ، ننتقل إلى بيان تلك الرؤية ونظرتها العقلية إلى الغيب بما يشمل الإنسان والعالم والمبدأ والمعاد، انطلاقًا من الفلسفة اليونانية وانتهاءً بالفلسفة الإسلامية؛ ليتبيّن لنا مدى التطوّر الكبير الذي أبدعه فلاسفة الإسلام، لا سيّما فيما يتعلّق بالمبدإ الإلهي والمعاد الأخروي.

الفلسفة اليونانية

وسنكتفي في هذا البحث بالإشارة إلى رؤية كبار حكماء اليونان الثلاثة سقراط وأفلاطون وأرسطو، فسقراط يُعدّ بحقٍّ أوّل حكيم إلهي ينتصر للعقل وأصالته في تحصيل المعرفة الإنسانية الكلّية المطلقة والثابتة في قبال المعرفة الحسّيّة الجزئية النسبية المتغيّرة، وبهذا استطاع أن يوصد الباب أمام شبهات السفسطائيين الذين استهدفوا العقل والقيم الإنسانية، وشكّكوا في كلّ مدركاته، إلّا أنّه قد وجّه نظره الفلسفي إلى الإنسان في بعده الأخلاقي العملي دفاعًا عن القيم الإنسانية الأخلاقية التي أهدرها السفسطائيون قبله، وقد أكّد الدكتور إمام عبد الفتاح على هذا المعنى. [انظر: إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 101]

ويؤكّد الدكتور يوسف كرم هذا المعنى في أصالة المعرفة العقلية المجرّدة بقوله: «سقراط الذي يضع المعرفة الحقّة في العقل ويجعل موضوعها الماهية المجرّدة الضرورية، فاستقصى أنواع المعرفة فكانت أربعةً:

الأوّل: الإحساس: وهو إدراك عوارض الأجسام أو أشباحها في اليقظة وصورها في المنام.

الثاني: الظنّ: وهو الحكم على المحسوسات بما هي كذلك.

الثالث: الاستدلال: وهو علم الماهيات الرياضية المتحقّقة في المحسوسات.

الرابع: التعقّل: وهو إدراك الماهيات المجرّدة من كلّ مادّة ... فالفيلسوف الحقّ هو الذي يميّز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغيّر إلى نموذجه الدائم، ويؤثّر الحكمة على الظنّ، فيتعلّق بالخير بالذات والجمال بالذات» [المصدر السابق، ص 88].

ثمّ ينقل ردوده على السفسطائيين وتسفيه آرائهم اللامعقولة، وتنزيه الإنسان، واعتبار أنّ هذه المبادئ والقوانين العقلية، هي في الواقع قوانين إلهية وضعها الباري ﷻ في عقل الإنسان وضميره الحيّ، وسيحاسبه عليها في العالم الآخر. يقول يوسف كرم: «يذهبون إلى أنّ الطبيعة الإنسانية شهوة وهوًى، وأنّ القوانين وضعها المشرّعون لقهر الطبيعة، وأنّها متغيّرةٌ بتغيّر العرف والظروف، فهي نسبية غير واجبة الاحترام لذاتها، ومن حقّ الرجل القويّ بالعصبية أو بالمال أو بالبأس أو بالدهاء أو بالجدل أن يستخفّ بها أو ينسخها ويجري مع الطبيعة، فقال سقراط: بل الإنسان روح وعقل يسيطر على الحسّ ويدبّره، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ومطابقة للطبيعة الحقّة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الإله في قلوب البشر، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الإلهي، وقد يحتال البعض في مخالفتها بحيث لا يناله أذًى في هذه الدنيا، ولكنّه مأخوذ بالقصاص العادل لا محالة في الحياة المقبلة، والإنسان يريد الخير دائمًا ويهرب من الشرّ بالضرورة، فمن تبيّن ماهيته وعرف خيره بما هو إنسان أراده حتمًا، أمّا الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره، ولا يعقل أنّه يرتكب الشرّ عمدًا، وعلى ذلك فالفضيلة علم والرذيلة جهل، وهذا قول مشهور عن سقراط يدلّ على مبلغ إيمانه بالعقل وحبّه للخير» [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 91].

أمّا أفلاطون فقد توسّع بشكل كبير على خلاف سقراط في المباحث الغيبية الميتافيزيقية النظرية، وأعطى الأصالة الواقعية لعالم الغيب الثابت الذي سمّاه بعالم المثل، وهو المدرك بمحض العقول، على حساب عالم الطبيعة المحسوس والمتغيّر، والذي اعتبره مجرّد خيال لعالم الغيب الأصيل، وضرب له مثالًا جميلًا بمن يعيش في كهف مظلم وخلفهم النار، وينظرون إلى أشباح العالم الخارجي على جدار الكهف، كما اعتبر أفلاطون المبدأ الإلهي الأوّل للوجود

هو الخير الأقصى الذي تصبو إليه كلّ الموجودات الأخرى. [انظر: المصدر السابق، ص 92]

ثمّ أشار بعد ذلك إلى مثال الكهف المشهور الذي أبرز فيه أصالة علم المثل، وكون عالم الحسّ مجرّد ظلالٍ له. [انظر: المصدر السابق]

ثمّ يؤكّد أنّ الفيلسوف المتألّه الحقيقي هو الذي يطلب الحقيقة في عالم الغيب دون غيره، حيث يقول: «فالفيلسوف الحقّ هو الذي يميّز بين الأشياء المشاركة ومثلها، ويجاوز المحسوس المتغيّر إلى نموذجه الدائم، ويؤثر الحكمة على الظنّ، فيتعلق بالخير بالذات والجمال بالذات» [المصدر السابق، ص 93].

ثمّ يشير في موضع آخر إلى المبدإ الإلهي الكامل، الذي هو فوق الزمان والمكان، وأنّه لاماهية له، وأنّه ليس كمثله شيء بقوله: «هذا المثال الذي لا يدرك إلّا بصعوبة، ولكنّا لا ندركه إلّا ونوقن أنّه علّة كلّ ما هو جميل وخيّر، هو الذي ينشر ضوء الحقّ على موضوعات العلوم، ويمنح النفس قوّة الإدراك، فهو مبدأ العلم والحقّ يفوقهما جمالًا مهما يكن لهما من جمال، هو أسمى موضوع لنظر الفيلسوف والغاية من الجدل تعقّله، وإنّ جماله ليعجز كلّ بيان، لا يوصف إلّا سلبًا ولا يعيّن إيجابًا إلّا بنوع من التمثيل الناقص، وكما أنّ الشمس تجعل المرئيات مرئيةً وتهبها الكون والنموّ والغذاء دون أن تكون هي شيئًا من ذلك، فإنّ المعقولات تستمدّ معقوليتها من الخير، بل وجودها وماهيتها، ولو أنّ الخير نفسه ليس ماهيةً وإنّما هو شيء أسمى من الماهية بما لا يقاس كرامةً وقدرةً ... فالله روح عاقل محرّك منظّم جميل خيّر عادل كامل بسيط لا تنوّع فيه، ثابت لا يتغيّر، صادق لا يكذب، ولا يتشكّل أشكالًا مختلفةً كما صوره هوميروس ومن حذا حذوه من الشعراء، وهو كلّه في حاضر مستمرّ، فإنّ أقسام الزمان لا تلائمه» [المصدر السابق، ص 101].

أمّا أرسطو فهو المعلّم الأوّل، ومؤسّس صناعة المنطق، ومقسّم سائر العلوم والصناعات إلى الحكمة النظرية والعملية، واختصّ علم الإلهيات الباحث عن الموجود من حيث هو موجود من بينها باسم الفلسفة الأولى، والتي أطلقت عليها بعد ذلك اسم الميتافيزيقا، وجعلها أمّ العلوم، وهي تبحث عن حقائق الموجودات المختلفة وعللها البعيدة التي على رأسها وفي مقدّمتها العلّة الأولى للوجود. [انظر: المصدر السابق، ص 202]

يقول الدكتور إمام عبد الفتاح: «كان أرسطو يطلق على مجموعة البحوث الميتافيزيقية اسم «الفلسفة الأولى»، ويرى أنّها علم المبادئ الأولى والعلل البعيدة التي تشمل جميع المبادئ الأخرى، فهي أشمل العلوم وأكثرها يقينًا وتجريدًا، فضلًا عن أنّها أشرف العلوم لأنّ موضوعها النهائي هو العلّة الأولى أو المبدأ الأوّل، وهو أشرف الموضوعات» [إمام عبد الفتاح، مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 18].

ويضيف في موضع آخر من كتابه قوله: «ويرى أرسطو أنّك إذا رتّبت العلوم كلّها على هذا النحو الهرمي، فستنتهي عند القمّة بعلم واحد هو أعمّها جميعًا وهو علم الوجود (Science of Being)، الوجود المجرّد، أو الوجود بما هو موجود (Being as such) أو الوجود الخالص (Pure Being)، وسوف يكون هو العلم الأوّل (First Science)، بمعنى أنّه هو المفروض منطقيًّا في أيّ علم آخر، فيستحيل أن تبحث في شيء كائنًا ما كان إلّا إذا كانت له صفة الوجود» [المصدر السابق، ص 107].

ومن الباحثين من يشير إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ الغرب الحديث قد تجاهل هذه الحقيقة العلمية التاريخية، وهي أنّ الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا هي أمّ العلوم وأشملها وأشرفها، واختزلها في بضعة مسائل قليلة، وهو ظلم كبير للحكمة الإلهية. «كانت الميتافيزيقا بالنسبة لأرسطو علم تبيين الواقع، وكان يحاول في إطارها أن يدرس الوجود كلّه دفعةً واحدةً من حيث أوصاف لا يستطيع أيّ علم جزئي آخر دراستها، كان ينظر للميتافيزيقا من زاوية تنكشف فيها أوجهٌ معيّنةٌ من الواقع غفلت عنها الدراسات الأخرى بالمرّة، بيد أنّ سوء فهمٍ كبيرٍ ظهر تدريجيًّا في الفلسفة الغربية، وخصوصًا من مطلع الحقبة الحديثة إلى زمن كانط، بخصوص ماهية الميتافيزيقا إلى درجة أن كانط اختزل موضوعها من الوجود كلّه إلى ثلاث قضايا كحدٍّ أقصى، هي الله والنفس والعالم» [صفري، كيف يمكن قيام ميتافيزيقا، ص 326].

بل أقول إنّه من بعد كانط وظهور الوضعية المنطقية بمنطقها الحسّي المادّي المتطرّف قد حذفت الميتافيزيقا بالكلّية من منهجها ودراساتها، واستبدلتها بالبحث النقدي عن مبادئ العلوم، أو بما نسمّيه اليوم «نظرية المعرفة» أو المباحث الإبستمولوجية (Epistemology)، ممّا كان له أسوأ الأثر على هيكلية العلوم والصناعات واختلاط مناهجها، وتفشّي النظريات المادّية والإلحادية في العلوم النظرية والعملية.

الفلسفة الإسلامية

هناك من يتوهّم من المستشرقين أنّ الفلسفة الإسلامية ليست إلّا ترجمة أو شرحًا مختصرًا للفلسفة اليونانية، وهو ظلم كبير، مع اعترافنا بكون الثانية هي أساس الأولى وملهمتها، يقول المستشرق ت. ج. دي بور (T.J.De Boer):

«إنّ الفلسفة الإسلاميّة ظلّت على الدوام فلسفةً انتخابيّةً، عمادها الاقتباس ممّا ترجم من كتب الإغريق، ومجرى تاريخها أدنى أن يكون فهمًا وتشرّبًا بمعارف السابقين، لا ابتكارًا، ولم تتميّز تميّزًا يذكر عن الفلسفة الّتي سبقتها، لا بافتتاح مشكلاتٍ جديدةٍ، ولا هي استقلّت بجديدٍ فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة، فلا نجد لها في عالم الفكر خطواتٍ جديدةً

تستحقّ أن نسجّلها... ونكاد لا نستطيع أن نقول إنّ هناك فلسفةً إسلاميّةً بالمعنى الحقيقيّ لهذه العبارة» [دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 50].

ولكنّ الواقع على خلاف ذلك تمامًا؛ إذ إنّ الفلاسفة الإسلاميين لم يكتفوا بمجرّد الشرح التفصيلي لمبهمات الفلسفة اليونانية، بل تجاوزوها إلى النقد والتطوير والإبداع، لا سيّما في الجانب الثيولوجي الإلهي. يقول الدكتور إبراهيم مدكور في مقدّمته على كتاب (الشفاء) لابن سينا: «فيمكن أن يقال بوجهٍ عامٍّ، إذا كان المسلمون في القرنين الثاني والثالث للهجرة قد شغلوا بنقل العلوم الأجنبية وتفهّمها، فإنّهم كانوا في القرن الرابع يدرسون بأنفسهم ولأنفسهم، وانتقلوا من الجمع والتحصيل إلى الإنتاج الشخصي» [ابن سينا، الشفاء، ج 1، ص 9]. أي أنّ المسلمين تخطّوا مرحلة الترجمة والشرح إلى مرحلة الإبداع.

وقال أيضًا في إشارةٍ إلى أبي نصرٍ الفارابيّ: «ويعتبر الفارابيّ أوّل فلاسفة الإسلام الذين أبرزوا الجانب الأثولوجي في الدراسات الميتافيزيقية معتمدًا في ذلك على أرسطو نفسه» [ابن سينا، الشفاء، ج 1، ص 11].

ثمّ أكّد هذا الكلام بقوله: «وأخذت الفلسفة الإسلامية تستكمل أسسها ومبادئها بما أضافه إليها الفارابيّ من عمقٍ وتجديدٍ وتوفيقٍ وتنسيق» [المصدر السابق، ص 8].

أمّا بالنسبة لابن سينا، فقد أشار الدكتور إبراهيم مدكور في مقدّمته على الشفاء، إلى أنّ ابن سينا، وإن اعتمد على فلسفة أرسطو، إلّا أنّه لم يكن مجرّد شارحٍ لها كما يتوهّم بعضهم، قال: «وقد عوّل ابن سينا فيها على ميتافيزيقيا أرسطو، ولكنّها (أي الإلهيّات) دون نزاعٍ أدقّ ترتيبًا وأكثر أنسجامًا وأوضح هدفًا وأجلى عبارةً، هذا إلى أنّها لم تقف عند آراء أرسطو وحدها، بل ضمّت إليها آراءً أخرى تتعارض معه كلّ المعارضة، وعرضت لمشاكل إسلامية كالإمامة والنبوّة، وما كان لفيلسوف اليونان أن يلمّ بها» [المصدر السابق، ص 7].

وأشار أيضًا في إشارةٍ صريحةٍ لابن سينا وتميّزه عن ابن رشد وغيره من فلاسفة المغرب بقوله في مقدّمة «الشفاء»: «وعلى هذا ليس «الشفاء» شرحًا لأرسطو - كما كان يظنّ - على نحو شرح ابن رشد والقدّيس توما الأكويني، وإنّما ضمّنه ابن سينا ما ارتضاه من مباحث ونظريّاتٍ في استيعابٍ وشمولٍ تامٍّ، مرجّحًا ما يرى ترجيحه، أو رافضًا ما يرى رفضه» [المصدر السابق، ص 15].

وينبغي الإشارة هنا إلى أنّ الفلاسفة الإسلاميين - كما سبق وأن ذكرنا - قد تأثّروا بالرؤية الإسلامية التوحيدية التي تباين الرؤية الإلهية اليونانية المتعلّقة بالإله المتعالي للكون، بل قاموا بإعادة تشكيل رؤيتهم في ضوء الإله الفعّال الذي يعتني بخلقه بعد الإيجاد، ويرعاهم

بلطفه وعنايته، وسنكتفي هنا لضيق المقام بالإشارة إلى الفيلسوفين الكبيرين المؤسّسين للفلسفة الإسلامية الأصيلة وهما أبو نصرٍ الفارابي وابن سينا.

أمّا أبو نصرٍ الفارابي، فقد أعرض في بحوثه الفلسفية عن المدخل التقليدي في فلسفة أرسطو، وقام بفتح باب جديد على عالم ما وراء الطبيعة، لا يبتني على الأصول الطبيعية المشهورة، بل يبتني على أحكام العقل المجرّد في النظر إلى طبيعة الوجود؛ إذ ذهب إلى أنّ الموجودات الّتي حولنا يحلّلها العقل إلى مفهومين عقليين: مفهوم الماهيّة ومفهوم الوجود [الفارابي، فصوص الحكم، ص 47]، فكلّ موجود حولنا في الخارج له ذاتٌ وحقيقةٌ يمكن تعقّلها، هي ماهيّته في نفسه، وله وجودٌ في الخارج زائدٌ على ماهيّته في التصوّر.

وإنّ العقل يدرك أنّ الماهيّة ليست إلّا هي، ولا تقتضي الوجود أو العدم لذاتها، فهي ممكنة الوجود، أي مستوية النسبة إلى الوجود والعدم، فيكون وجودها في الخارج بغيرها، وهذا الغير هو واجب الوجود بذاته، الّذي يكون وجوده عين ذاته؛ دفعًا للدور والتسلسل.

وهذا هو المسمّى عند الفلاسفة المشرقيّين ببرهان الإمكان لإثبات المبدإ الأوّل لهذا العالم.

ومن هنا فقد اشتهر القول بعده، بأنّ كلّ موجودٍ ممكنٍ زوجٌ تركيبيٌّ في العقل من الماهيّة والوجود، وأنّ المبدأ الأوّل للعالم وجودٌ بحتٌ لا ماهية له، وهو واجب الوجود بذاته.

وهنا نلاحظ الفرق الجوهريّ بين المدخل الطبيعيّ لأرسطو، وتقسيمه الموجود إلى ما بالقوّة، وما بالفعل، وكون المبدإ الأوّل للعالم عنده هو المحرّك الأوّل لعالم الطبيعة [بدوي، موسوعة الفلسفة، ص 626]؛ ممّا أدّى إلى تقليص مباحث الربوبية الإلهية، وبين المدخل العقليّ المحض لأبي نصرٍ الفارابي، وتقسيمه الموجود إلى واجب وممكن، وكون المبدإ الأوّل عنده هو واجب الوجود بذاته الموجد للعالم كلّه، ممّا فتح الباب على مصراعيه أمام معرفة جميع صفاته تعالى الذاتية والفعلية، الجمالية منها والجلالية على أحسن وجهٍ ممكنٍ.

يقول الفارابي: «ومعنى الموجود الواجب يحمل في ذاته البرهان على أنّه يجب أن يكون واحدًا لا شريك له، وهذا الموجود الواحد الأوّل نسمّيه بـ «الله»، ولمّا كان واحدًا بالذات لا تركيب فيه، ولمّا كان لا جنس له فلا يمكن حدّه، غير أنّ الإنسان يثبت للبارئ أحسن الأسماء الدالّة على منتهى الكمال، على أنّ هذه الصفات كلّها يجب تكون مجازيةً لا ندرك كنهها إلّا على سبيل التمثيل القاصر، ولمّا كان البارئ أكمل الموجودات فالواجب أن تكون معرفتنا به أكمل معرفة؛ لأنّ معرفتنا بالرياضيات مثلًا أكمل من معرفتنا بالطبيعيات، بالنظر إلى أنّ موضوع الأولى أكمل من موضوع الثانية، لكنّنا أمام الموجود الأوّل الأكمل فإنّنا نكون أمام أقوى الأنوار، فنحن لا نستطيع احتماله لضعف أبصارنا، والضعف ناشئ عن

ملابستنا للمادّة التي تقيّد معارفنا» [دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص 161].

وقد قام الشيخ الرئيس ابن سينا بعد ذلك، وبالاعتماد على هذا المدخل الجديد في الفلسفة، بتوسيع رقعة المباحث الفلسفية حول أحكام الماهية والوجود، وخاصّةً المباحث الإلهية المتعلّقة بالمبدإ الأوّل، من حيث كونه واجب الوجود بذاته، وبصفاته وأفعاله، وبمراتب الوجود الفعلية في سلسلة النزول والصعود، وكذلك أحكام النفس الناطقة الإنسانية، وبذلك صارت المسائل الفلسفية الإلهية أضعافًا مضاعفةً من الناحية الكمّية، وأكثر عمقًا وتحليلًا من الناحية الكيفية، بالقياس إلى فلسفة أرسطو المنطلقة من عالم الطبيعة المحسوس.

يقول ابن سينا: «وهو واجب الوجود بذاته، وهو واحد؛ لأنّه موجود لا نظير له، أو موجود لا جزء له، وهو حقّ وخير محض، وعقل وعاقل ومعقول في آن واحد، إنّه يعقل ذاته، وهو إذن معقول لذاته وعاقل لذاته، ومن ثمّ كان العلم به هو أعلى العلوم وأشرفها؛ لأنّ العلم الكلّي هو العلم الإلهي، وهو العلم الناظر فيما وراء الطبيعة، وموضوعه هو الموجود المطلق والمطلوب فيه المبادئ العامّة واللواحق العامّة» [ابن سينا، النجاة، ص 158].

وأمّا النفس الإنسانية التي هي أحد أركان الرؤية الفلسفية الإلهية، فقد أثبت ابن سينا تجرّدها وبقاءها بعد الموت بعدة براهين، نذكر منها قوله: «إذا كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتّصال بالعقل الفعّال لم يضرّها فقدان الآلات؛ لأنّها تعقل بذاتها لا بآلتها. ولو عقلت بآلتها لكان لا يعرض للآلة كلال البتّة، إلّا ويعرض للقوّة العاقلة كلال، كما يعرض لا محالة لقوى الحسّ والحركة، ولكن ليس يعرض هذا الكلال، بل كثيرًا ما تكون القوى الحسّيّة والحركية في طريق الانحلال والقوّة العقلية إمّا ثابتة، وإمّا في طريق النموّ والازدياد» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 864].

وهو دليل استثنائي ذكره الشيخ لإثبات أنّ النفس تعقل لا بآلة، إنّ التعقّل لو كان بالآلة لكلَّ (لضعف) بكلالة (بضعف) الآلة، والتالي باطل فالمقدّم مثله، وهذا برهان وجداني وهو من البراهين الواضحة البسيطة.

وقال أيضًا: «إنّ ممّا لا شكّ فيه أنّ الإنسان فيه شيء وجوهر ما يتلقّى المعقولات بالقبول، فالجوهر الذي هو محلّ المعقولات ليس بجسم ولا قائم بجسم على أنّه قوّة فيه أو صورة له بوجه» [ابن سينا، الشفاء، (الطبيعيات) ج 2، ص 187].

وقد قسّم ابن سينا العقل الإنساني إلى قوّتين نظرية وظيفتها التفكير واكتساب المعارف الواقعية السامية، وعملية وظيفتها التدبير وتحصيل الفضائل الأخلاقية المتعالية، فقد عرّف ابن سينا العقل النظري بأنّه «قوّة معدّة نحو النظر والعقل الخاصّ بالنفس ووجهها إلى فوق،

وبها ينال الفيض الإلهي» [ابن سينا، الرسائل، ص 56].

وعرّف العقل العملي بقوله: «وعليه تكون "هذه القوّة هي التي يجب أن تتسلّط على سائر قوى البدن، على حسب ما توجبه أحكام القوّة الأخرى التي نذكرها؛ حتّى لا تنفعل عنها البتّة، بل تنفعل هي عنها، وتكون مقموعةً دونها، لئلّا يحدث فيها عن البدن هيئات انقيادية مستفادة من الأمور الطبيعية، وهي التي تسمّى أخلاقًا رذيليةً، بل أن تكون غير منفعلة البتّة وغير منقادة بل متسلّطة، فيكون لها أخلاق فضيلة» [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 330].

وأمّا المعاد، فيشير ابن سينا لذلك بقوله: «إنّ جوهر النفس غير محتاج إلى البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن ويتقوّى بتعطّله، فإذا مات البدن وخرب تخلّص جوهر النفس عن جنس البدن، فإذا كان كاملًا بالعلم والحكمة والعمل الصالح انجذب إلى الأنوار الإلهية وأنوار الملائكة والملإ الأعلى، انجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس، وفاضت عليه السكينة وحقّت له الطمأنينة، فنودي من الأعلى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ۞ ارْجِعِي إِلَى رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ۞ فَادْخُلِي فِي عِبَادِي ۞ وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾» [ابن سينا، رسالة أحوال النفس، ص 186].

وقد توسّع الفلاسفة الإسلاميون في مباحث النفس والمبدإ والمعاد بنحو غير مسبوق بنظير في الفلسفة اليونانية لا يسعنا بيانه هنا؛ وذلك تأثّرًا بالأديان التوحيدية، لا سيّما الدين الإسلامي المبين الذي توافق في رؤيته التوحيدية مع ما أثبته الفلاسفة الإسلاميون، بالإضافة إلى تعرّضه بنحو تفصيلي إلى جزئيات جديدة كما سيأتي لاحقًا إن شاء الله تعالى.

الرؤية الغيبية الدينية الإسلامية

بعد أن فرغنا من بيان الرؤية الغيبية عند الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين، ننتقل إلى بيان الرؤية الغيبية الدينية بحسب الدين الإسلامي المبين؛ ليتبيّن لنا مدى تطابقها مع الرؤية الفلسفية العقلية، ومدى امتيازها عنها.

وسنتعرّض لبيان هذه الرؤية في أبعادها الثلاثة من التوحيد والإنسان والمعاد، وذلك من خلال النصوص القرآنية والروائية، بنحو مختصر يتناسب مع مقام البحث وغرضه.

التوحيد: تستعرض النصوص الدينية في القرآن والروايات مسألة التوحيد في ثلاثة أبعاد تفصيلية، توحيد الخالقية وتوحيد الربوبية وتوحيد الألوهية أو العبادة.

أوّلًا: توحيد الخالقية: أي وحدة خالق الكون، وهو ما تتّفق فيه النصوص الدينية الإسلامية مع الرؤية الفلسفية التي أثبتها الحكماء بالبراهين العقلية.

القـرآن: يـصرح القـرآن الكريـم بوحـدة الخالـق لهـذا الكـون في قـوله تعـالى: ﴿اللهُ خَالِـقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ [سورة الزمر: 62].

وقوله: ﴿ذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ [سورة غافر: 62].

وقوله: ﴿ويَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا نَعْمَةَ اللهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللهِ﴾ [سورة فاطر: 3].

ولـم يكتـف القـرآن المجيـد بهـذا البيـان، بـل تعـدّاه إلى الاسـتدلال على وجـوده تعـالى بالأدلّـة العقليـة البسـيطة والسـاطعة، بالنحـو الذي يتناسـب مـع عقـول جميـع النـاس، وبأسـلوب جميـل ومحـرّك للعقـول والقلـوب معًـا، وهـو مـا يمـيّزه عـن البيانـات العلميـة الجافّـة والتخصّصيـة للفلاسفة.

قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35].

فيشـير إلى قانـون السـببية البـدهي وهـو اسـتحالة يَخـرج الـشيء مـن العـدم إلى الوجـود بـلا سبب، أو أن يُخرج المعدوم نفسه من العدم إلى الوجود.

أمّـا قـوله تعـالى: ﴿أَفَـلا يَنْظُـرُونَ إِلَى الْإِبِـلِ كَيْـفَ خُلِقَـتْ ۞ وَإِلَى السَّـمَاءِ كَيْـفَ رُفِعَـتْ ۞ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۞ وَإِلَى الأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية: 17 - 20].

وقـوله تعـالى: ﴿أَفَلَـمْ يَنْظُـرُوا إِلَى السَّـمَاءِ فَوْقَهُـمْ كَيْـفَ بَنَيْنَاهَـا وَزَيَّنَّاهَـا وَمَـا لَهَـا مِـنْ فُـرُوجٍ ۞ وَالأَرْضَ مَدَدْنَاهَـا وَأَلْقَيْنَـا فِيهَـا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَـا فِيهَـا مِـنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيـجٍ ۞ تَبْـصِرَةً وَذِكْـرَى لِـكُلِّ عَبْـدٍ مُنِيـبٍ ۞ وَنَزَّلْنَـا مِـنْ السَّـمَاءِ مَـاءً مُبَـارَكًا فَأَنْبَتْنَـا بِـهِ جَنَّـاتٍ وَحَـبَّ الْحَصِيـدِ ۞ وَالنَّخْـلَ بَاسِقَاتٍ لَهَا طَلْعٌ نَضِيدٌ﴾ [سورة ق: 6 - 10].

هـذه الآيـات تشـير إلى برهـان النظـم والعنايـة الفلسـفي في بيـان آياتـه الآفاقيـة في الكـون بأسلوب جميل ومؤثر.

كمـا أشـار القـرآن الكريـم بأسـلوبه الخـاصّ المتميّز للصفـات الإلهيـة الذاتيـة الـتي أثبتهـا الحكمـاء، بنـفي الماهيـة عنـه، وأنّـه لا يشـذّ عنـه أيّ كمـال وجـودي مطلـق: كمـا في قـوله تعـالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11].

وهـذا يتجـلّى في أبـهى صـوره العلميـة الفلسـفية بنـفي الماهيـة المعروضـة للوجـود، والمختصّـة بجميع المخلوقات المعلولة، وصيرورته ﷻ وجودًا محضًا لا ماهية له.

وقـوله تعـالى: ﴿لَهُ الْأَسْـمَاءُ الْحُسْـنَى﴾ [سـورة الحـشر: 24]، أي جميـع الصفـات الكماليـة مـن حيـث كونه واجبًا للوجود بذاته.

الروايات: وهي على أصناف:

الصنف الأوّل يشير إلى فطرية المعرفة الغيبية بالله تعالى، وهو ما لم يشر إليه مشهور الفلاسفة في كتبهم، لا سيّما المتقدّمون منهم.

قال رسول الله ﷺ: «كلّ مولود يولد على الفطرة، يعني: المعرفة بأنّ الله ﷻ خالقه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13].

قال الإمام محمد بن عليّ الباقر عليه السلام: «هي الفطرة التي فطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته» [البرقي، المحاسن، ج 1، ص 375].

وقال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «فطرهم على التوحيد» [الصدوق، التوحيد، ج 5، ص 321].

الصنف الثاني تشير إلى برهان الحدوث، وقد استدلّ به إمام الموحدين عليٌّ عليه السلام على وجود الله سبحانه وتعالى وأزليته في مواضع من كلماته وخطبه التوحيدية، منها قوله عليه السلام: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر، ولا تحجبه السواتر، الدالّ على قدمه بحدوث خلقه، وبحدوث خلقه على وجوده» [نهج البلاغة: الخطبة 185].

وكذلك قول رسول الله ﷺ: «الحمد لله الذي لا إله إلّا هو الملك الحقّ المبين، كنت قبل كلّ شيءٍ، وكوّنت كلّ شيءٍ، وابتدعت كلّ شيءٍ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 57، ص 36 و37].

وقول الإمام موسى بن جعفر عليه السلام: «هو الأوّل الذي لا شيء قبله، والآخر الذي لا شيء بعده، وهو القديم وما سواه مخلوق مُحدَث، تعالى عن صفات المخلوقين علوًّا كبيرًا» [الصدوق، التوحيد، ص 74].

أمّا برهان النظم فقد أشارت إليه الكثير من الروايات نذكر منها:

قال الإمام الصادق عليه السلام في ما أملاه على تلميذه المفضّل بن عمر: «أوّل العبر والأدلّة على الباري - جلّ قدسه - تهيئة هذا العالم، وتأليف أجزائه ونظمها على ما هي عليه، فإنّك إذا تأمّلت بفكرك وميّزته بعقلك وجدته كالبيت المبنيّ المعدّ فيه جميع ما يحتاج إليه عباده، فالسماء مرفوعة كالسقف، والأرض ممدودة كالبساط، والنجوم مضيئة كالمصابيح، والجواهر مخزونة كالذخائر، وكلّ شيءٍ فيه لشأنه معدٌّ، والإنسان كالمملك ذلك البيت، والمخوّل جميع ما فيه، وضروب النبات مهيّأةٌ لمآربه، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه ومنافعه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3،ص 62].

وقال أيضًا: «العجب من مخلوقٍ يزعم أنّ الله يخفى على عباده، وهو يرى أثر الصنع في نفسه بتركيبٍ يبهر عقله، وتأليفٍ يبطل حجّته» [المصدر السابق، ص 152].

أمّا الصنف الثالث فتشير إلى صفاته تعالى، وأنّها عين ذاته كما أثبت ذلك الفلاسفة الإلهيون، كما في قول الإمام الصادق عليه السلام: «لم يزل الله - جلّ وعزّ ربّنا - والعلم ذاته ولا معلوم، والسمع ذاته ولا مسموع، والبصر ذاته ولا مبصر، والقدرة ذاته ولا مقدور» [الصدوق، التوحيد، ص 139].

وكذلك أشارت إلى علمه وقدرته وحكمته البالغة كما في قول الإمام عليّ بن موسى الرضا عليه السلام: «سبحان من خلق الخلق بقدرته، أتقن ما خلق بحكمته، ووضع كلّ شيءٍ منه موضعه بعلمه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 4، ص 85].

كما أشارت إلى توحيده وبساطته المشار إليها في كلمات الفلاسفة، كما في قول الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام عندما سئل: «فكيف هو الله واحد؟ فقال عليه السلام: واحد في ذاته، فلا واحد كواحد؛ لأنّ ما سواه من الواحد متجزّئ، وهو - تبارك وتعالى - واحدٌ لا يتجزّأ، ولا يقع عليه العدّ» [الطبرسي، الاحتجاج، ج 2، ص 217].

ثانيًا: توحيد الربوبية

كما سبق وأن ذكرنا فإنّ التوحيد الديني أوسع رقعةً من التوحيد الفلسفي، حيث تعدّاه إلى توحيد الربوبية والإلوهية العبادية، وهو ما تتميّز به الرؤية الدينية عن الفلسفية، فخالق السماوات والأرض، لم يخلقهما ويتركهما، بل خلقهما واعتنى بهما باللطف والهداية والتدبير التكويني والتشريعي، وهذا معنى كون الخالق ربًّا لهما ولما بينهما.

القرآن

قال تعالى: ﴿قُلْ أَغَيْرَ اللهِ أَبْغِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 164].

وقوله: ﴿واللهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُسَمّى يُدَبِّرُ الأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ [سورة الرعد: 2].

الروايات

يقول الإمام الصادق عليه السلام: «فلمّا رأينا الخلق منظّمًا والفُلك جاريًا، واختلافَ الليل والنهار والشمس والقمر، دلّ صحّة الأمر والتدبير، وائتلاف الأمر على أنّ المدبّر واحد» [الصدوق، التوحيد، ص 244].

وهذه النصوص الدينية تشير بكلّ وضوح إلى استمرار العناية والتدبير الإلهي للكون الكبير بعد خلقه على أحسن صورة.

ثالثًا: توحيد الألوهية (العبودية)

وهي من مختصّات الرؤية الدينية الإسلامية التي لم يتعرّض لها الفلاسفة اليونانيون، وهي من لوازم توحيد الخالقية والربوبية؛ لأنّ الربّ المدبّر والرازق والنافع والضارّ هو من يستحقّ العبادة والتعظيم.

القرآن

يقول تعالى:

﴿وذَلِكُمُ اللهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ فَاعْبُدُوهُ﴾ [سورة الأنعام: 102].

﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ اعْبُدُوا اللهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [سورة النحل: 36].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [سورة النحل: 25].

﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ [سورة الفاتحة: 4].

﴿قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [سورة الأعراف: 59].

الروايات

- قال الإمام عليٌّ عليه السلام في خلقة الملائكة: «أما إنّهم على مكانتهم منك، وطاعتهم إياك، ومنزلتهم عندك، وقلّة غفلتهم عن أمرك، لو عاينوا ما خفي عنهم منك لاحتقروا أعمالهم، ولأزروا على أنفسهم، ولعلموا أنّهم لم يعبدوك حقّ عبادتك، سبحانك خالقًا ومعبودًا» [ري شهري، ميزان الحكمة، ج 2، ص 180].

- قال الإمام الحسين عليه السلام: «من عبد الله حقّ عبادته آتاه الله فوق أمانيه وكفايته» [المصدر السابق].

وهي تشير إلى حقيقة العبادة من الخشوع والتسليم والانقياد لربّ العالمين، وأنّه السبيل لشكر المنعم، وطريق الكمال في الدنيا والنجاة في الآخرة، ومن أجل هذا جاءت الرسالات السماوية، كما أشار الإمام علي عليه السلام في قوله: «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسيّ نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول» [نهج البلاغة، ج 1، ص 23].

الإنسان

الركن الثاني من أركان الرؤية الكونية الدينية هي الإنسان، والمقصود هنا الجانب الغيبي منه، أي حقيقة الإنسان وروحه، وسنشير هنا أيضًا إلى موارد اشتراكها مع الرؤية الفلسفية

وموارد امتيازها.

ويمكن تصنيفها أيضًا إلى نصوص متنوّعة على النحو التالي:

أوّلًا: نصوص تشير إلى تجرّد النفس الإنسانية كما ذهب الفلاسفة.

القرآن

قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة الحجر: 29].

ومن الواضح أن النفخ بعد التسوية يشير إلى مغايرة الروح للبدن كما ذهب الفلاسفة، وأيضًا كون مصدر الإيجاد من الله يشير إلى روحانية النفس وتجرّدها.

وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 12 - 14].

وهي تؤكّد ما أشارت إليه الآية السابقة، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾ يؤكّد هذا المعنى.

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85].

وفيه إيحاء إلى كونها من عالم الملكوت.

ثانيًا: نصوص تشير إلى أنّ النفس الإنسانية تولد بيضاء بلا أيّ كمال نظري أو عملي، وأنّها قد وهبها قوّة إدراكية لتستكمل بها بالنحو الأفضل، وهو يثبت حدوث النفس الإنسانية كما أثبته الفلاسفة، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ﴾ [سورة النحل: 78].

ثالثًا: نصوص تشير إلى أنّ النفس الإنسانية ملهمة من قبل الباري ﷻ بالتمييز بين الحقّ والباطل والحسن والقبيح، وأنّ كمال الإنسان وفلاحه في اتّباع طريق الحقّ والخير، دون اتّباع سبيل الباطل والشرّ. يقول تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۝ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۝ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ۝ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس: 7 - 10].

رابعًا: نصوص تشير إلى أنّ الإنسان هو خليفة الرحمن في الأرض، وأنّه قد فضّله على أكثر الخلائق، وهو مقام تكريمٍ عالٍ للإنسان لم يتعرّض له الفلاسفة في كتبهم بهذا النحو.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة: 30].

وقال أيضًا: ﴿وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 129].

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70].

الروايات

أمّا الروايات فهي تؤكّد على أنّ روح الإنسان من عالم الغيب، وملكوت الله تعالى: «سئل الإمام الباقر عليه السلام عن قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ ما الروح؟ قال عليه السلام: التي في الدوابّ والناس. قلت: ما هي؟ قال: التي من الملكوت من القدرة» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 113].

كما أكّدت - كما سبق وأن ذكرنا - أنّ الإنسان مفطور على معرفة الله سبحانه وتعالى، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، يعني: المعرفة بأنّ الله عزّ وجلّ خالقه» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 13].

قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام: «فطرهم على التوحيد» [الصدوق، التوحيد، ص 321].

المعاد

من معالم الرؤية الكونية الاسلامية تقسيم العالم إلى الدنيا والآخرة، أو عالم الملك والملكوت، أو عالم الشهادة والغيب، وعالم الغيب هو ذلك العالم الذي منه جئنا، أمّا عالم الآخرة فهو العالم الذي إليه نذهب، وهذا هو معنى قول الإمام علي عليه السلام: «رَحِمَ اللهُ امْرَءًا أَعَدَّ لِنَفْسِهِ، وَاسْتَعَدَّ لِرَمْسِهِ، وَعِلْمَ مِنْ أَيْنَ وَفِي أَيْنَ وَإِلَى أَيْنَ» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 116].

والنصوص الدينية قد تعرّضت بالتفصيل على خلاف المباحث الفلسفية إلى مسألة المعاد الجسماني والروحاني بنحو غير مسبوق، وبأسلوب متميّز ومؤثّر على النفوس؛ لأنّ الدين لا يهدف إلى مجرّد بيان المعارف والعلوم الحقيقية، بل تحريك القلوب بالوعد والوعيد تجاهها، بنحو ينعكس على السلوك العملي للإنسان في هذه الحياة.

القرآن

الآيات التي تشير إلى مسألة المعاد على أصناف: صنف يشير - كما ذهبت الفلاسفة - إلى أصل وجود المعاد والحياة بعد الموت مثل: ﴿مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى﴾ [سورة طه: 55]، وقوله جلّ جلاله: ﴿قُلْ إِنَّ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ ۝ لَمَجْمُوعُونَ إِلَى مِيقَاتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [سورة الواقعة: 49 و50]، وقوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾ [سورة الروم: 27].

وصنف يشير إلى عقاب المسيئين ومثوبة المحسنين بنحو تفصيلي كقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَن طَغَى ۝ وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ۝ فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى ۝ وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى ۝ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [سورة النازعات: 37 - 41].

وقوله ﷻ في أصناف الناس يوم الحساب: ﴿السَّابِقُونَ السَّابِقُونَ ۝ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ ۝ فِي جَنَّاتِ النَّعِيمِ ۝ ثُلَّةٌ مِّنَ الْأَوَّلِينَ ۝ وَقَلِيلٌ مِّنَ الْآخِرِينَ ۝ عَلَى سُرُرٍ مَّوْضُونَةٍ ۝ مُّتَّكِئِينَ عَلَيْهَا مُتَقَابِلِينَ ۝ يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ ۝ بِأَكْوَابٍ وَأَبَارِيقَ وَكَأْسٍ مِّن مَّعِينٍ ۝ لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ ۝ وَفَاكِهَةٍ مِّمَّا يَتَخَيَّرُونَ ۝ وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ ۝ وَحُورٌ عِينٌ ۝ كَأَمْثَالِ اللُّؤْلُؤِ الْمَكْنُونِ ۝ جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة الواقعة: 10 - 24]

وقوله تعالى: ﴿وَأَصْحَابُ الشِّمَالِ مَا أَصْحَابُ الشِّمَالِ ۝ فِي سَمُومٍ وَحَمِيمٍ ۝ وَظِلٍّ مِّن يَحْمُومٍ ۝ لَّا بَارِدٍ وَلَا كَرِيمٍ﴾ [سورة الواقعة: 41 - 44].

وصنف آخر يشير إلى مسألة مهمّة، وهي أنّ الجزاء من جنس العمل ولوازمه الذاتية، وليس عرضًا غريبًا عليه كما قد يُظنّ، وهو يمثّل غاية العدالة والحكمة الإلهية، قال تعالى:

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَّا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحْضَرًا﴾ [سورة آل عمران: 30].

﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَى بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ [سورة الإسراء: 14].

﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النور: 24].

﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ [سورة الأنبياء: 47].

الروايات

أمّا الروايات فتؤكّد المعاني القرآنية السابقة، بأسلوب وجداني متميّز عن بيانات الفلاسفة.

وإليه يشير ما عن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام: «أيّها الناس إنّا خلقنا وإيّاكم للبقاء لا للفناء، ولكنّكم من دارٍ تنقلون، فتزوّدوا لما أنتم صائرون إليه وخالدون فيه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 73، ص 96].

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «والناس يومئذٍ على طبقات ومنازل، فمنهم من يحاسب حسابًا يسيرًا، وينقلب إلى أهله مسرورًا، ومنهم الذين يدخلون الجنّة بغير حساب؛ لأنّهم لم يتلبّسوا من أمر الدنيا بشيء، وإنّما الحساب هناك على من تلبّس هاهنا، ومنهم من يحاسب على النقير والقطمير، ويصير إلى عذاب السعير، ومنهم أئمّة الكفر وقادة الضلال، فأولئك لا يقيم لهم وزنًا، ولا يعبأ بهم؛ لأنّهم لم يعبؤوا بأمره ونهيه، فهم في جهنّم خالدون، تلفح وجوههم النار، وهم فيها كالحون» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 90، ص 105].

وإلى هنا نصل إلى نهاية هذا البحث المقارن بين الرؤية الفلسفية والإسلامية لعالم الغيب، ونختم بعدها بأهمّ النتائج.

النتائج

مـرّت الفلسـفة اليونانيـة بعـدّة مراحـل، المرحلـة الطبيعيـة الخارجيـة قبـل سـقراط، ثـمّ المرحلـة الذاتيـة الإنسـانية الأخلاقيـة على يـد سـقراط، ثـمّ المرحلـة الميتافيزيقيـة النظريـة على يـد أفلاطـون، لتكتمـل بعـد ذلـك الفلسـفة الميتافيزيقيـة في شـقّيها النظـري والعمـلي على يـد أرسـطو، ثـمّ تعـود لتنقلـب مـرّةً أخـرى على يـد الأفلاطونيـة المحدّثـة الـتي خلطـت بـين الفلسـفة والديـن والعرفـان، وتأثّر بها أكثر الفلاسفة الإسلاميون.

تبـيّن مـن خـلال الرؤيـة القرآنيـة والبحـوث الأنثربولوجيـة مـع اختلافهمـا في بعـض المـوارد أنّ الدين الإسلامي يمثّل مرحلة التكامل والارتقاء العقدي لسائر الأديان الأخرى.

ابتـدع الفلاسـفة الإسـلاميون الكثـير مـن المباحـث المنطقيـة والميتافيزيقيـة، لا سـيّما مباحـث الماهيـة والوجـود، بحيـث فاقـت مباحثهـم العقليـة المباحـث اليونانيـة، مـع تأثّرهـم بهـا كثـيرًا في الوقت نفسه.

تمـيّزت الفلسـفة الإسـلامية عـن اليونانيـة ببحـث التوحيـد، إذ تجـلى الإله الفاعـل بلطفـه وعنايتـه في قبـال الإله المتعـالي الشـبيه بصانـع السـاعات في الفلسـفة اليونانيـة؛ وذلـك تأثّـرًا بالديـن الإسلامي المبين.

ابتـدع ابـن سـينا مباحـث جديـدةً وعميقـةً في تجـرّد النفـس الإنسـانية وبحـث المعـاد، بالإضافـة إلى مباحث النبوّة والإمامة المفقودة بالكلّية في الفلسفة اليونانية.

ثبـت تطابـق الرؤيـة الغيبيـة الكونيـة في الديـن الإسـلامي المبـين مـع الرؤيـة العقليـة الفلسـفية، مـع تعـرّض النصـوص الدينيـة الإسـلامية للكثـير مـن المعـارف الغيبيـة والتفاصيـل الجزئيـة، لا سيّما في مبحث التوحيد والمعاد، وبأسلوب متميّز وسهل وجذّاب، يحرّك العقول والقلوب معًا.

قائمة المصادر

ابن منظور، جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، إيران، ط 1، 1405 هـ.

الراغب الأصفهانيّ، حسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان، دار القلم، بيروت، 1412 هـ.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، 1982 م.

عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا، نهضة مصر، 2005 م.

يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2012 م.

حسين توفيقي، دروس في تاريخ الأديان.

صفري، مهدي، كيف يمكن قيام ميتافيزيقا، تعريب حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط 1، 2017 م.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، مطبعة الحيدري، طهران، 1377 ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، تقديم: إبراهيم مدكور، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم المقدسة، 1405 هـ.

دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريده، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة، منشورات مرتضوي، طهران، ط 2، 1964 م.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، مجموع الرسائل، مكتبة ابن سينا.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، أحوال النفس تحقيق أحمد الأهواني، دار بيبليون، باريس.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 1983 م.

الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين، نهج البلاغة، مؤسّسة دار الهجرة، قم المقدسة، 1414 هـ.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، نشر اسراء، 1395 ش.

الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة الأعلميّ، بيروت، ط 1، 1997 م.

الفارابيّ، أبو نصر، فصوص الحكم، تحقيق: حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم المقدسة.

الكلينيّ، محمّد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المرتضى، بيروت، 2005 م.

ري شهرى، محمدى، ميزان الحكمة، دار الحديث، قم المقدسة، 1384 ش.

البرقي، خالد، المحاسن، دار الكتب الإسلامية، قم المقدسة، 1371 ش.

الصدوق، ابن بابويه، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1423 هـ.

الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، منشورات الشريف الرضي، قم المقدسة، 1386 ش.

الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، 1406 هـ.

Al-Daleel

The Problem of Evils between Science and Religion

Sa'd al-Ghary
PhD in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: s.alghorri@aldaleel-inst.com

Summary
The contemplation of this amazing universe creates a question for pondering man about the creativity of this organized universe, which science cannot fully comprehend despite its development. However, some doubts may arise in man's mind, including the doubt of evil. Some people try to deny the existence of the Creator through this doubt, as well as to doubt some of the attributes of the Creator, such as knowledge, power, will, and benevolence. In this article, we try to study the roots of this question and discuss the claims from two perspectives: first, experimental sciences and, second, the teachings of the Islamic religion. The religious texts (the Qur'an and the Sunnah) provide clear solutions to refute this doubt. In this article, the analytical descriptive method was followed to explain the views of scientists about experimental sciences and religious texts, and then analyze them. The article tries to prove the claim in a demonstrative manner and to conclude that this doubt is too old and that scientific and religious replies have been sufficient to refute it with conclusive arguments.

Keywords: evils, the kinds of evils, science, religion.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.133-159
Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
الدليل Al-Daleel

إشكاليّة الشرور بين العلم والدين

سعد الغري
دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: s.alghorri@aldaleel-inst.com

الخلاصة

يخلق النظر إلى هذا الكون العجيب تساؤلًا عند المتأمّل في وجود إبداعٍ لهذا الكون المنظّم التي يعجز العلم عن الإحاطة بكلّ أجزاء النظام فيه رغم تطوّره، ولكنّ الإنسان قد تطرأ عنده بعض الشبهات، ومنها شبهة الشرور؛ إذ يحاول بعضهم عن طريق هذه الشبهة نفي أصل وجود الخالق، وكذلك التشكيك في بعض صفات الخالق كالعلم والقدرة والإرادة والخيريّة، ونحاول في هذه المقالة دراسة جذور هذه المسألة، ومناقشة الدعاوى من لحاظين، الأوّل العلوم التجريبيّة، والثاني من خلال بيان تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، وما ورد بهذا الخصوص في النصوص الدينية (القرآن والسنّة الشريفة) من حلول التي يمكن تقديمها لدفع هذه الشبهة، واعتمدت في تقصّي هذه المشكلة المعرفية المنهج الوصفي التحليلي، من خلال بيان وجهات نظر العلماء في العلوم التجريبيّة والنصوص الدينية، ومن ثمّ تحليلها، وقد حاولت إثبات المدّعى بصورة برهانية، وتوصّلنا إلى أنّ هذه الشبهة قديمة والإجابات العلمية والدينية كفيلة بدحضها وإبطالها بالأدلّة اليقينية.

الكلمات المفتاحية: الشرور، أقسام الشرّ، العلم، الدين.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 133 - 159
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف
CC BY NC

المطلب الأوّل: مباحث تمهيدية

قبل الولوج في أصل البحث وتحديد محلّ النزاع لا بدّ من الإشارة الى بيان المصطلحات الأساسية فيه؛ إذ إنّ بعض المفاهيم تحتاج إلى توضيحٍ لبيان حقيقتها، وبيان وجه تمايزها عن غيرها من الحقائق، ومنها ما هو واضح لا يحتاج إلى تعريف، وإنّما يحتاج شرح الاسم والمفهوم الذي وقع موردًا للبحث.

1- تعريف الشرّ

أ- **الشر في اللغة**: ذكر علماء اللغة تعاريف عديدةً لمفهوم الشرّ، منها ما ذكره الجوهري في الصحاح فقال: «الشرّ نقيضُ الخير» [الجوهري، الصحاح، ج 2، ص 259]، وجاء في المِصباح: «الشرّ هو السوء والفساد والظلم، والجمع (شرور)» [الفيومي، المصباح المنير، ج 1، ص 309].

واستعمل في القرآن الكريم بمعناه اللغوي نفسه، أي نقيض الخير، وربّما استعمل في بعض مصاديقه من السوء والفساد والظلم [انظر: الطريحي مجمع البحرين، ج 3، ص 344]. وقال الراغب: «الشَّرُّ: الذي يرغب عنه الكلّ، كما أنّ الخير هو الذي يرغب فيه الكلّ، قال تعالى: ﴿شَرٌّ مَكَانًا﴾ [سورة يوسف: 77] ، و﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ﴾ [سورة الأنفال: 22] ... ورجل شَرٌّ وشِرِّيرٌ :متعاطٍ للشرّ ، وقومٌ أَشْرَارٌ، وقد أَشْرَرْتُه: نسبته إلى الشرّ، وقيل: أَشْرَرْتُ كذا: أظهرته» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 448].

ب- الشرّ في الاصطلاح

ذهب أغلب الحكماء إلى أنّ الشرّ أمرٌ عدميٌّ، ومنهم من أشار إلى أنّه معنًى نسبيٌّ، ومنهم من عرّفه بالنقص والجهل وغيرها، قال ابن سينا: «واعلم أنّ الشرّ يُقال على وجوهٍ: فيقال: شرٌّ لمثل النقص الذي هو الجهل والضعف والتشويه في الخلقة، ويقال شرٌّ لما هو مثل الألم والغمّ الذي يكون هناك إدراكًا ما بسببٍ، لا فقد سببٍ فقط» [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 415].

وكذا عرّفه عند تعريفه للخير، فقال: «فالخير بالجملة هو ما يتشوّقه كلّ شيء في حدّه ويتمّ به وجوده، والشرّ لا ذات له، بل هو إما عدم جوهر، أو عدم صلاح لحال الجوهر» [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 355].

وقال الميرداماد في تعريف الشرّ: «إنّ الخير هو ما يتشوّقه كلّ شيء ويبتغيه ويتوخّاه، ويتمّ به قسط كماله في رتبته وطبقته من الوجود ... فاذن ، الشرّ لا ذات له ، بل إنّما هو عدم ذات أو عدم كمال ذات أو عدم كمالٍ ما لذات. وحيثما ليس عدم الذات، ولا عدم كمال ما من كمالات تتشوّقها الذات، فمن على جبلّة العقل وفطرة الإنسانيّة لا يتوهّم هناك شرّيّة أصلًا، فالوجود كلّه خير، والشرّ كلّه عدم» [الميرداماد، القبسات، ص 428].

2- بيان الشبهة

يثبت الموحّدون والمعتقدون بوجود خالق لهذا الكون أنّ هذا الخالق له قدرة مطلقة وعلم مطلق وخيرية مطلقة، ومقتضى ذلك أنّه خلق العالم على أحسن نظام ممكن، وأفضل صورة ممكنة له، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى يوجد - كما هي الدعوى - في الخارج شرٌّ، كالنقص الحاصل في بعض الأمور والتشوّه الخلقي عند بعض الأطفال، وكالزلازل والبراكين والحروب و... وهنا انقسمت المواقف الفكرية والاعتقادية تجاه مسألة الشرّ إلى قسمين أساسيين:

القسم الأوّل: المنكرون لوجود الخالق الذين استندوا على هذه الشرور الموجودة في العالم لنفي الإله، وقالوا إنّه من حيث التصوّر العقلي يمكن أن يوجد العالم بصورةٍ ونظامٍ أفضل ممّا هو عليه فعلًا، وذلك بتصوّره من دون شرٍّ، وحاولوا من خلال هذا الفرض تعضيد معتقدهم في إنكار الخالق، وإيجاد الشبهات على أصل وجوده، أو ردّ ما يدّعيه الموحّدون من صفات لهذا الخالق وكونها صفاتٍ مطلقةً غير محدودة.

القسم الثاني: من لديه رؤية كونية إلهية واعتقاد بالصفات الكاملة للخالق، والتي آمن بها عن طريق الدليل والبرهان العقلي، ويعتقد بأنّ للخالق قدرةً مطلقةً وعلمًا مطلقًا وأنّه مريد للخير لعباده. ويستدلّ على ذلك بأدلّة عقلية على إثبات هذه الصفات للخالق وعدم تأثير الشرور في إثبات أصل وجوده.

لقد أصبحت مشكلة وجود الشرّ في العالم عند بعض المفكّرين مشكلة عويصة من الاعتراضات» :(Ronald Nash) الصعب حلّها، يقول الفيلسوف الأمريكي رونالد ناش على الإيمان بالله تظهر وتختفي ... لكنّ كلّ الفلاسفة الذين أعرفهم، يؤمنون أنّ أهمّ تحدٍّ «جادٍّ للإيمان بالله، كان في الماضي، وكائنٍ في الحاضر، وسيبقى في المستقبل، هو مشكلة الشرّ [Ronald H. Nash: Faith and Reason, p.177].

ويرى بعض الباحثين: «إنّنا أمام ثلاث قضايا اثنان منها يؤمن بها الموحّدون، وهي: "الله قادر مطلقًا" و"الله خيرٌ محضٌ ويريد الخير" وهناك قضية "وجود الشرّ"، وهذه القضايا لا يمكن اجتماعها على الصدق، أي أنّها متناقضة منطقيًّا، فلو صدقت اثنين منها وجب أن تكذب الثالثة. والموحّدون أدركوا هذا التناقض بينها؛ ولهذا حاولوا تبرير المقولة الثالثة وتأويلها لتجتمع مع القضيتين السابقتين، إلّا أنّ جميع المحاولات غير مقنعة، ويبقى الشرّ موجودًا، فاللازم سحب اليد عن القضيّة الأولى أو الثانية» [انظر: خسروبناه، مقالة: تبرير الشرور في الكون مجلة العقيدة، العدد 7].

وبناءً على ذلك فلا بدّ من تحليل حقيقة الشر وبيان مدى انسجامه وجوده مع نظام العالم الأصلح، أو تضادّه لذلك النظام.

المطلب الثاني: أقسام الشرّ

ذكروا أنّ الشر على أقسام (الميتافيزيقي والأخلاقي والطبيعي)، وقد ذكرها لايبنتز (Leibnitz) في كتابه «الثيوديسيا» (Theodicy):

[see: Leibnitz،Essays of Theodicy on the Goodness of God، chapter 2، p 21]

ورأوا أنّ الشبهة جارية في جميع هذه الأقسام، ويقصدون بها:

1- الشرّ الميتافيزيقي

هو الشرّ الذي يصيب عالم الإمكان بدءًا من عالم المادّة إلى عالم المجرّدات، وعلّته هي محدودية عالم الإمكان وضيقه بالنسبة لله المطلق ﷻ. يعبّر الفلاسفة المسلمون عن هذا الأمر بعدم الكمال المطلق. وقد ورد الشرّ الميتافيزيقي في عبارات أرسطو أيضًا، وذكروا أنّ علّة الشرّ وجود «المادة» و«الهيولى» التي هي أمر عدمي.

2- الشرّ الطبيعي الفيزيائي

يُطلق هذا الشرّ على شرور العالم الطبيعي من قبيل الزلازل والسيول المدمّرة والأوبئة والقحط والأعاصير وسائر الكوارث الطبيعية الاخرى.

3- الشرّ الأخلاقي

يُطلق على الشرور الناشئة من إرادة الإنسان واختياره، من قبيل المعاصي والأفعال القبيحة والحروب المدمّرة وأنواع الجرائم والظلم والعدوان التي تحلّ بالإنسان بيد أفراد نوعه، من الحكومات الجائرة وقوى الانحراف والعصابات وأمثالهم.

المطلب الثالث: جذور المسألة تاريخيًّا

يعتقد بعضهم أنّ أوّل من أثار هذه المسألة من الفلاسفة هو ديفيد هيوم. وهناك من يقول إنّ القضيّة قديمة، حيث يقول العقاد: «الشرور مشكلة المشاكل في جميع العصور، وليس البحث فيها مقصورًا على القرن العشرين، ولا نظنّ أن عصرًا من العصور يأتي دون أن تعرض فيه هذه المشكلة على وجهٍ من الوجوه، وأن يدور فيه السؤال والجواب على محور قديم جديد» [العقاد، عقائد المفكّرين، ص 51]. ويقول في موضع آخر: «أمّا شبهة الشرّ فهي من أقدم الشبهات

الـتي واجهـت عقـل الإنسـان منـذ عـرف التفرقـة بـين الخـير والـشرّ، وعـرف أنّهمـا صفتـان لا يتّصف بهما كائن واحد» [العقاد، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، ص 9].

والصحيح أنّ هذه المسألة قد تعرّضت لها الفلسفة اليونانية منذ القدم واختلفت الأقوال فيها:

مبـدأه المثـنى، يقـول فيثاغـورس بعـد أن يقسّـم العـدد إلى آحـاد ومثـنى: فالآحـاد هـو مبـدأ النظام الروحاني، والثناء (المثنى) هو مبدأ الانقسام، واللامعقول والشرّ.

وعنـد هرقليطـس (Heraclitus) الخـير والـشرّ نسـبيان لا يوجـد أحدهمـا إلّا بوجـود الآخـر ولا يفهم إلّا بالنسبة إليه.

و بارامنيدس (Parmenides) يرى أنّ الوجود هو الخير، وأنّ الشرّ أمر ظاهري صرف.

وإمبازقليـس (Empathocles) يـرى أنّ الخـير والـشرّ يتصـارعان فيمـا بينهمـا، ويصـدران عـن مبدأين متعارضين هما المحبّة والكراهية، وسينتهي الصراع بفوز الخير.

وديمقريطس (Democritus) يرى أنّ الخير والشر كليهما ناتج عن صدفة اللقاء بين الذرّات.

بينمـا عنـد السوفسـطائية الخـير هـو النافـع والـشرّ هـو الضـارّ، والتميـيز بينهمـا يكـون عـن طريق اللذّة، فما يحقّقها هو الخير، وأمّا الذي يحقّق الألم فهو الشرّ، وكلاهما حسّيّان.

وأمّـا سـقراط فـيرى أنّ منشـأ الـشرّ هـو الجهـل، ولا أحـد يرتكـب الـشرّ وهـو عالـمٌ بأنّـه شرٌّ. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 3، ص 186].

وأفلاطـون يقـرّر بأنّ الشرّ ليـس بوجود، ولكنّـه يحصل في الوجـود الواقعي، وهو المتعدّد والمحسـوس والظاهـري. وإنّـه يصـدر عـن المـادّة وعـن طبيعة ما هـو جسـماني، وعن عـدم التحديد والتعـيّن وعن الاضطـراب في النظـام. يقـول: «إنّ الله لأنّـه هـو الخير لا يمكن أن يكـون علّة الـشرّ، وليس هو علّة كلّ شيءٍ كمـا يقـول العامّـة، وفيمـا يتعلّـق ببني الإنسـان فـإنّ الله علّـة لأحـداث قليلة، وليـس علّةً لأمور كثيرة؛ لأنّ شرورنا أكثر من أفعالنا الخيّرة» [أفلاطون، محاورة السياسة، ح 379].

وأرسـطو تـارةً يربـط الـشرّ بالهيـولى، وأحيانًـا بالإفـراط والتفريـط في الأعمـال الأخلاقيـة، فكأنه يؤكّد أنّ الشرّ هو عدم وسلب. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 3، ص 187]

بحسـب مـا جـاء في التاريـخ فـإن الفيلسـوف أبيقـور (-342 270 ق .م) - الذي أسّـس المدرسـة الأبيقوريـة في أثينـا - أوّل مـن عـرض هـذه المسـألة بصـورة تقريـر علـمي، فهـو يقـرّر صراحـةً أنّ الـشرّ إيجـابي ويسـود عالـم الوجـود، ووجـود الـشرّ في الكـون يـدلّ على أنّ الآلهـة لا يعنـون بالعالـم. [انظر: بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 3، ص 81]

ويقـرّر الشـبهة: إمّـا أنّ الله يريـد زوال الـشرّ ولكنّـه لا يقـدر على ذلـك، وإمّـا أنّـه يقـدر على ذلـك ولكنّـه لا يريـد ذلـك، وإمّـا أنّـه لا يريـد ولا يقـدر، وإمّـا أنّـه يريـد ويقـدر. فـإن كان يريـد ولا يقـدر فهـو عاجـز، وإن كان يقـدر ولا يريـد فهـو حاسـد، وإن كان لا يريـد ولا يقـدر فهـو حاسـد وعاجز، وإن كان يريد ويقدر، فلماذا وجدت الشرور؟ ويمكن وصف محاججته بما يلي:

إذا كان يوجد إله كامل القدرة والمعرفة والخير بالعالم، إذن لن يوجد الشرّ.

يوجد شرٌّ في العالم.

إذن، لا يوجد إله كامل القدرة والمعرفة والخير في الآن ذاته.

ورغـم أنّهـم يقولـون بهـذا القـول إلّا أنّهـم يعتقـدون بـأنّ الـشرّ لا يوجـد إلّا في الجزئيـات، أمّـا في الـكلّ فهـو غـير موجـود؛ لأنّ الـكلّ بمـا هـو كلٌّ خـيرٌ. وعلى الحكيـم إذن أن يتّبـع الـكلّ ولا يحفـل بالجزئيـات؛ ولهـذا فـإنّ الألـم والمـوت غـير موجوديـن بالنسـبة إليـه، وحـتى لـو وضـع في جـوف ثـور فالاريس - وهو جوف تتأجج فيه النيران - فإنّه سيشعر كما لو كان راقدًا في سريره الوثير!

والجواب الذي يقترحه أبيقور متأرجح بين أربعة احتمالات:

يريد الإله منع الشرور ولكنّه لا يقدر، فهذا عجز في حقّه.

يستطيع الإله منعَ الشر ولكنّه لا يريد، فهو إذن إله شرّير، بل هو أصل الشرور فى العالم!

يسـتطيع الإله منـع الـشرور ويريـد منعهـا، وحينئـذٍ مـن أيـن تـأتي هـذه الـشرور الموجـودة في العالم؟ ولم لا يمنعها الإله؟

لا يسـتطيع الإله منـع الـشرور ولا يريـد ذلـك، فقـد اجتمـع فيـه إذن العجـز والـشرّ فليـس إلهًـا، ولا وجود إذن للإله الخالق!

ومـن البـدهي أن هـذه الاحتمـالات الموضوعـة على شـكل عناويـن مختـصرة تختـزل تعقيد المشـكلة وتسـطّح نتوءاتهـا الراجعـة إلى عـدم تحريـر التعريفـات والاصطلاحـات، وعـدم انضبـاط مقدّمـات البراهين. والإشكالات العميقة لا يمكن الجواب عنها دون تفصيل وبيان.

المطلب الرابع: تفسير الشر في الأديان

هـذا المصطلـح له معـانٍ متعـدّدة في الأديـان، وتبعًا لهذه المعـاني تغيّرت الآثـار المترتّبة عليـه، فمنهم مـن اعتقـده مؤثـرًا بحـدّ ذاتـه كالمثنويـة، ومنهـم من حملـه على وجـوده في النـاس كالبوذيـة، ومنهم من حملـه على مـا هو غير مرغـوب شرعًا، ومنهم على الذي يضرّ بالإنسـان، مع ملاحظـة أنّ الأديان خاطبت الناس مخاطبات عرفية، وهنا نشير إلى نظرية الدين الإسلامي وحلوله لهذه المشكلة.

حين نستطلع الآيات الكريمة والروايات الشريفة، التي تبيّن لنا نظرة الشارع المقدّس إلى المصطلحات باعتبار المخاطب العرفي بها؛ نجد أنّ النصوص الدينية من الآيات المباركة والروايات الشريفة تشير إلى الشرّ في معانٍ متعدّدة، فالمعنى المراد من الشرّ في القرآن الكريم والروايات المباركة متعدّد، فتارةً يُطلق الشرّ ويراد منه الاسم وأخرى يراد منه الوصف، قال الراغب: «الخير والشرّ يقالان على وجهين: أحدهما: أن يكونا اسمين كما تقدّم، وهو قوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ﴾ [سورة آل عمران: 104]. والثاني: أن يكونا وصفين، وتقديرهما تقدير (أفعل منه)، نحو: هذا خيرٌ من ذاك وأفضل» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 160].

ومن خلال فلسفة الشرور والغاية منها في الآيات والروايات يمكن التعرف على معاني الشرّ فيها والتي هي كثيرة؛ ويمكننا عن طريقها تفسير هذه المشكلة منها:

وسيلة للابتلاءات الإلهية: قال تعالى: ﴿أَحَسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا آمَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 3].

باعتبار أنّ الابتلاءات واحدة من الأمور التي يعتبرها بعضهم شرًّا، والله تعالى في كلامه الكريم يبيّن أن هذه الأمور التي تعدّ فتنةً وشرورًا تعود في واقع الأمر بالنفع على العبد، وأنّها من باب الاختبار والتمحيص.

يقول الطريحي: «والفتنة في كلام العرب: الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصله من فتنت الفضّة إذا أدخلتها في النار لتتميّز» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 6، ص 291].

وقال عزّ من قائلٍ: ﴿وَلِيُمَحِّصَ اللهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَمْحَقَ الْكَافِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 141].

جاء في مجمع البحرين: «أي يخلّصهم من ذنوبهم وينقّيهم منها. يقال محّص الحبل: إذا ذهب منه الوبر حتّى يخلص. وفي الحديث: «لا بدّ للناس أن يمحّصوا ويغربلوا»، أي يبتلوا ويختبروا ليعرف جيّدهم من رديّهم. وفي حديث عليٍّ عليه السلام وذكر فتنة فقال: «يمحّص الناس فيها تمحّص ذهب المعدن من التراب»، أي يختبرون فيها كما يختبر الذهب ليعرف الجيّد من الرديء، من التمحيص وهو الابتلاء والاختبار. ومحّص الله العبد من الذنب: طهّره. وقولهم: ربّنا محّص عنّا ذنوبنا، أي أذهب عنّا ما تعلّق بنا من الذنوب» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 4، ص 183].

وفي الرواية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وهَدَيْنَاه النَّجْدَيْنِ﴾، قال: نجد الخير ونجد الشرّ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 124].

الفقر والفاقة: جاء في تفسير قوله تعالى: ﴿إِذا مَسَّه الشَّرُّ جَزُوعًا﴾، قال الإمام جعفر

الصادق عليه السلام: «الشرّ: هو الفقر والفاقة» [القمّي، تفسير القمّي، ج 2، ص 386]. وجاء في تفسير قوله تعالى في تفسير مجمع البحرين: «﴿خُلِقَ الْإِنْسَانُ هَلُوعًا﴾ أي حريصًا، ﴿إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ﴾ يعني الفقر والفاقة ﴿جَزُوعًا ۞ وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ﴾ الغنى والسعة ﴿مَنُوعًا﴾، وفي حديث صفات المؤمن لا جشعٌ ولا هلعٌ من الهلع وهو أفحش الجزع» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 4، ص 411].

للوصول إلى مقامات إلهية عالية كالإمامة: قال تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَى إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [سورة البقرة: 124].

مقدّمة للخروج من الظلم والاستبداد: قال عزّ اسمه: ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ [سورة البقرة: 49]، فهنا كان الابتلاء والشرور.

الكفر والشرك بالله تعالى: عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال: «إِنَّ نُطْفَةَ الْمُؤْمِنِ لَتَكُونُ فِي صُلْبِ الْمُشْرِكِ، فَلَا يُصِيبُهُ مِنَ الشَّرِّ شَيْءٌ، حَتّى إِذَا صَارَ فِي رَحِمِ الْمُشْرِكَةِ، لَمْ يُصِبْهَا مِنَ الشَّرِّ شَيْءٌ حَتَّى تَضَعَهُ، فَإِذَا وَضَعَتْهُ، لَمْ يُصِبْهُ مِنَ الشَّرِّ شَيْءٌ حَتّى يَجْرِيَ عَلَيْهِ الْقَلَمُ» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 37].

بعض الصفات التي أشير إليها في الآيات والروايات منها:

السوء والفساد والظلم: قال الطريحي: «وفي الحديث ولد الزنا شرّ الثلاثة ... والشرّ: السوء والفساد والظلم والجمع شرور» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 344].

المنكر: عن الإمام الصادق عليه السلام: «وَرَأَيْتَ الشَّرَّ ظَاهِرًا لَايُنْهى عَنْهُ وَيُعْذَرُ أَصْحَابُهُ» [الكليني، الكافي، ج 15، ص 109].

البخل: قال تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ﴾ [سورة آل عمران: 18].

عدم التعقّل: قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 22].

الظلم: عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «شَرُّ النَّاسِ عِندَ اللهِ يَومَ القِيَامَةِ الَّذِينَ يُكرَمُونَ اتِّقَاءَ شَرِّهِم» [الكافي، ج 2، ص 327 باب من يتّقى شرّه]. عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ شَرَّ النّاسِ عِنْدَ اللهِ إِمَامٌ جَائِرٌ ضَلَّ وَضُلَّ بِهِ» [نهج البلاغة، الخطبة 164]، أي الذي يظلم الناس، وعنه عليه السلام: «شَرُّ النَّاسِ مَن يَظلِمُ النَّاسَ» [الآمدي، غرر الحكم، ص 408، الحكمة 5].

عدم قبول العذر وعدم العفو عن الناس: عن أمير المؤمنين عليه السلام: «شَرُّ النّاسِ مَن لَا يَقبِلُ العُذرَ وَلَا يُقِيلُ الذَّنبَ» [الآمدي، غرر الحكم، ص 409، الحكمة 14].

الخوف من الناس وعدم الخوف من الله، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «شَرُّ النّاسِ مَنْ يَخْشَى النّاسَ فى رَبّه وَ لَا يَخْشى رَبَّهُ فِى النّاسِ» [الآمدي، غرر الحكم، ص 412، الحكمة 68].

سلب الخيرات: جاء في «مناهج البيان» في تفسير قوله عز وجل: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ﴾: «أنّ المراد بالشرّ في الآية ما يعمّ الضرر من الأمور الوجوديّة مثل البلاء والعذاب، ومن الأمور العدمية مثل سلب المواهب والكرامات وسلب الخيرات والحسنات، مثل تبديل الصحّة بالمرض والأمان بالخوف. ويقع مصداقًا للقبيح والمعصية، إذا كان من أفعال غيره تعالى» [الميانجي، مناهج البيان في تفسير القرآن، ج 30، ص 748].

المرض: «عن جعفر، عن أبيه، عن جدّه عليهم السلام: أنّ أمير المؤمنين مرض مرضًا شديدًا، فعاده إخوانه، وقالوا له: كيف تجدك يا أمير المؤمنين؟ قال: بشرٍّ! فقالوا: سبحان الله ما هذا كلام رجلٍ مثلك! فقال: يقول الله تعالى ذكره: ﴿وَنَبْلُوكُمْ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً﴾، والخير في الصحّة والغنى، والشرّ في المرض والفقر» [المامطيري، نزهة الأبصار ومحاسن الآثار، ص 217].

الجهل: عن الإمام الباقر عليه السلام في وصيّته لجابر بن يزيد الجعفيّ: «ادفَع عَن نَفسِكَ حاضِرَ الشَّرِّ بِحاضِرِ العِلمِ» [الحرّاني، تحف العقول، ص 285؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 163].

نتيجة الجهل، وهذا المعنى نراه في طائفة من الروايات نذكر منها:

عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «الجَهلُ رَأسُ الشَّرِّ كُلِّهِ» [ري شهري، موسوعة العقائد الإسلامية، ج 1، ص 357].

عن الإمام عليٍّ عليه السلام: «الجَهلُ أصلُ كُلِّ شَرٍّ» [الآمدي، غُرَرُ الحِكَم ودُرَرُ الكَلِم، ص 819].

عن الإمام الصادق عليه السلام: «الْخَيْرُ وهُوَ وَزِيرُ الْعَقْلِ، وجَعَلَ ضِدَّه الشَّرَّ وهُوَ وَزِيرُ الْجَهْلِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 69].

وهناك الكثير من المعاني التي تشير إلى الجهل، والمراد منه غير ما ذهب إليه أصحاب الشبهة كما سيأتي بيان ذلك في الحلول المدعاة والرأي المختار.

فمن خلال ما قدّمناه يتّضح لنا أنّ الشارع المقدّس لم يغفل عن هذه المسألة، وبيّنها بما يناسب الذهن العرفي، وأشار لها إشاراتٍ واضحةً يقبلها العقل البسيط، المؤمن بالله تعالى، فالإنسان المؤمن تكفيه هذه الإجابات المنصوصة، أمّا غير المؤمن أو المشكّك فتحتاج إلى تبيين أكثر، وهذا ما سنذكره في الحلول.

المطلب الخامس: تفسير الشرّ علميًّا

لم يتوصّل العلم رغم ما بلغ من التقدّم والتطوّر إلى أسباب وجود بعض الأمور والغاية منها؛ وذلك يعزى إلى أنّ العلوم الحالية تعتمد على الحسّ والتجربة في إصدار أحكامها، وهي بدورها تحتاج إلى تكرار المشاهدة ، وتستقرئ وجود الأثر عند وجود مؤثّره حتّى تحكم بالأسباب والمسبّبات، والخوض في مثل هذه الأمور يحتاج إلى وقت ليس بمقدور الإنسان عيشه؛ لأنّ بعض التجارب العلمية والمشاهدات تحتاج إلى أكثر من عمر الإنسان بعشرات المرّات كي يُحكم بصحّتها أو عدم صحّتها. وكذلك تفشل في تفسير بعض الأمور الميتافيزيقية كونها خارجةً عن الحسّ.

ولكن على قلّة ما تمكّن العلم التجربي من كشف أسرار بعض الموجودات، يتّضح أنّ كلّ ما يكشف لنا على هو أتّم الإبداع، وخارج عن الشرّيّة المدّعاة وينفي العبثية بضرس قاطع.

فمن خلال ظاهر بعض الحالات يتراءى لنا ونظنّ بأنّ ضررها أكثر من نفعها، بينما قد أثبت العلم أهمّيّتها بل ضرورتها أو على الأقلّ كون خيرها أكثر من ضررها بمرّات كثيرة، وهذا يتلاءم مع التقسيم العقلي للشرّ، وأنّ الموجودات ضررها أقلّ من نفعها، فلا يمكن تصوّر شيء موجود ضرره أكثر من نفعه. نعم، قد يكون الضرر نسبيًّا، ولكن إن قسناه الى النظام العامّ والكون نجده قليلًا جدًّا بل لا يكاد يؤثّر.

ونرجع إلى ما يمكن للعلم تفسيره من أقسام الشرور آنفة الذكر، وهما الشرور (الطبيعية والأخلاقية)، فيمكن أن تقع ضمن تفسير العلم ونرى المعطيات المخرجة من خلال التجارب والاكتشافات العلمية لبعض ما ادّعي شرّيّته. أمّا الشرور الميتافيزيقية فهي خارجة عن تفسير العلم، فتقع ضمن معطيات الدين والحكمة.

أوّلًا: الشرور الطبيعية

سنذكر هنا بعض الأمثلة بما يسع المجال:

أ- البراكين والزلازل

حينما تحصل هاتان الظاهرتان فإنّهما تخلّفان دمارًا في المناطق وخسائر مادية وبشرية، وكذا تبعاتها من قبيل التسونامي (الموجات القاتلة) والتي هي إحدى نتائج حدوث هزة أرضية داخل المحيطات، كما وتؤدّي إلى أضرار اقتصادية وإزهاق الأرواح وتغييرات جغرافية وتصاعد الأبخرة السامة والخوف الشديد وإرباك الخدمات الحيوية (الكهرباء والماء ...)، علاوةً على الصدمة النفسية للناجين وغيرها.

وآخر الاكتشافات العلمية توصّلت الى أن لبّ الأرض متكون من جزئين داخلي صلب وخارجي سائل متكون من معادن منصهرة، ويدوران بسرعات مختلفة، ويولّد عن ذلك تيّارات كهربائية، فينتج المجال المغناطيسي، وبين فترة وأخرى تتنفّس الأرض عن طريق هذه النيران، فقسمٌ من هذه التنفيسات تخرج على شكل أبخرة وحمم عن طريق البراكين، والقسم الآخر تؤثّر على الطبقات الأرضية وتحرّكها من مكان الى آخر، فتظهر آثارها بصورة زلازل، وبعضها يسبّب حركاتٍ عنيفةً للمياه في البحار فيتولّد التسونامي.

[Physical Geology-Exploring the Earth-6th Edition. chapter5 , p.132]

فوائد البراكين والزلازل

مع الأسف هناك الكثير ممّن يدعي وجود الشبهات نتيجةً لعدم اطلاعه أو جهله، مع أنّ الجهل بالشيء لا ينفي فائدته، فهناك الكثير من الفوائد، بل تكاد تكون المضارّ لا تقاس بالفوائد، و يمكننا تقسيمها إلى:

الفوائد العلمية:

الزلازل تولّد موجاتٍ تسمّى الموجات الزلزالية (seismic waves) وبدونها لما استطاع علماء الفيزياء والجيولوجيا تشخيص التركيب الداخلي للأرض، فكلّ معلوماتنا عن هذا التركيب مصدرها الموجات الزلزالية التي تتحرّر من بؤرة الزلزال، وقد وجدوا أن باطن الأرض يتألّف من لبٍّ داخلي ولبٍّ خارجي وقشرة. وهذه فائدة عظيمة للعلماء لا يمكن إنكارها. [Physical Geology-Exploring the Earth-6th Edition. chapter 10, p. 299]

ومن خلال ذلك تجمّعت للعلماء معلومات كبيرة استثمروها في أبحاثهم العلمية التي لها الفضل في تجنّب البشرية بعض الأزمات والكوارث الطبيعية.

من أهم الآثار الإيجابية للبراكين ما يلي:

أنّ الموادّ البركانية غنية بالمعادن المفيدة للصناعة والزراعة مثل: البوتاسيوم والحديد والكبريت، ومن المعلوم أنّ التربة الغنيّة بالرماد البركاني من أخصب أنواع التربة.

تستخدم مياه الينابيع الحارة، التي تنفجر نتيجة النشاط البركاني في التطبيب والاستشفاء من الأمراض الجلدية والروماتيزم، ومن أمثلتها عين نجم بالأحساء.

تستخدم المياه الحارة المنبثقة من جوانب البركان كمصدر للطاقة أحيانًا، وقد استخدمت مثل هذه المياه في أيسلندا في الأغراض الزراعية، وذلك بإيصالها داخل أنابيب إلى مزارع

خاصة مكيفة للحصول على النباتات الاستوائية. وفي إيطاليا استعمل الدخان الأسود الناتج من الفتحات الغائرة تحت سطح الأرض في تشغيل المولّدات الكهربائية.

تكون فوهات البراكين بحيرات مياه قد يزيد قطرها على 3 كيلومترات، أو بحيرات مواد كيميائية كالأحماض التي تعدّ ثروةً طبيعيةً في حدّ ذاتها.

بناء أجزاء شاسعة من الأرض مثل هضبة الدكن بالهند وهضبة نهر كولومبيا بأمريكا الجنوبية.

من مخرجات البراكين الهامّة الكبريت الذي ينتج من تكثّف ثمّ تجمّد الغازات الكبريتية المتصاعدة في الغازات البركانية.

ب- البكتيريا

أحد الامور التي يتمسّك بها مدّعو شرّيّة الحياة هي وجود الأمراض التي تسببها البكتيريا، وقد غفلوا عن الآثار الإيجابية التي توفّرها البكتيريا بالنسبة الى حياة الإنسان ودورة الحياة في الطبيعة، ومن هذه الفوائد:

الأهمّية الاقتصادية للبكتيريا مستمدّة من حقيقة أنّ البكتيريا تستغلّ من قبل البشر في عدد من الطرق المفيدة.

على الرغم من أن بعض أنواع البكتيريا تلعب أدوارًا ضارّةً مثل التسبّب بالأمراض وفساد الطعام، فإنّ العديد من أنواع البكتيريا تقوم بأدوار مهمّة في كلٍّ من الزراعة والصناعة. تتكافل مجهودات الكيمائيين والمهندسين ومختصّي الأحياء الدقيقة في استعمال أنواع كثيرة ومختلفة من الكائنات الحيّة الدقيقة من أجل الحصول على كسب اقتصادي، أو منع حدوث خسارة اقتصادية. هناك العديد من الموادّ المتوفرة لاستخدام الإنسان وهي نتاج نشاط ميكروبي، بعضها يستعمل منذ القدم، وهو يعبر عن العمليات التعاقبية لإنتاج مادة ما صناعية بواسطة الأحياء الدقيقة بالتخمير، على عكس المفهوم الشائع، فان هذه العمليات تحتاج إلى كمّيات كبيرة من الهواء، وتتمّ في صهاريج ضخمة يسمّى كلٌّ منها «مخمارًا»، ويتم التحكّم في درجة حرارة المخامير وحموضة الوسط الذي تحتويه وتهويته لتوفير الظروف المثلى لتكاثر الكائنات الدقيقة، وبالتالي الحصول على كمّيّات كبيرة من المنتوجات المرغوب فيها.

كما نستفيد منها في إنتاج العقاقير الطبّيّة، فهناك العديد من العقاقير الطبّيّة التي يتمّ إنتاجها صناعيًّا بواسطة الأحياء الدقيقة، وتعدّ المضادّات الحيوية التي تنتجها البكتيريا والفطريات منذ اكتشاف البنسلين سنة 1929 وتطوير صناعته سنة 1942، فوضع القاعدة

الأساسية لإنتاج هذة الموادّ المهمّة التي أصبحت المخوّلة أساسًا للعلاج الناجح للعديد من الأمراض البكتيرية وتحسين السلالات المنتجة هو أحد الأهداف الرئيسية لمجال الأحياء الدقيقة الصناعي.

وأفضل مثال على هذا هو ما تمّ التعامل به مع فطر البنسليوم المنتج للمضادّ الحيوي البنسلين. ولم تنتج المزرعة الأصلية لهذا الفطر البنسلين بكمّيّات كبيرة يصلح استغلالها اقتصاديًّا، ولكن تمّ عزل مزرعة جديدة أكثر فعالية في إنتاج البنسلين من ثمرة بطّيخٍ متحلّلة، فعولجت سلالة هذة المزرعة بواسطة الأشعّة فوق البنفسجية والأشعة السينية، فزاد من إنتاج هذا المضادّ الحيويّ أكثر من 100 ضعف، إذ تنتج السلالات المستعملة اليوم ما يعادل 60000 ميلي غرام لكلّ لتر.

ومن أمثلة المضادات الحيوية المنتجة (البنسلين، الستربتومايسين، البولى مكسين، السيفالوسبورين). استخدمت الكائنات الحيّة الدقيقة أيضًا في إنتاج عدد من الهرمونات البشرية وتحويرها، وبدورها تستعمل كعقاقير مثل الإنسولين وهرمون النموّ والستيرويدات المختلفة مثل الكورتيزون الذي يستعمل كمضادٍّ للالتهابات، وكذلك هرمون الإيستروجين والبروجيسترون اللذان يستعملان في عقاقير منع الحمل، ويجرى العمل بالاستعانة بتقنيّات الهندسة الوراثية واستخدام التقانة الحيوية على استخدام الأحياء الدقيقة في تصنيع لقاحاتٍ ضدّ بعض الأمراض المستعصية، مثل التهاب الكبد الوبائي البائي، ومرض الحمى القلاعية التي تصيب الأغنام والماشية. يجري إنتاج بعض أنواع الفيتامينات بكمّيّات كبيرة صناعيًّا بواسطة الأحياء الدقيقة، إذ تستعمل أنواع بكتيريا (pseudomonas) وبكتيريا (propionibacterium) لإنتاج فيتامين B12 وأنواع الفطر (ASHBYA) في إنتاج فيتامين B2، أمّا فيتامين C فينتج بالاستعانة بأنواع البكتيريا التابعة لجنس (ACETOBACTER).

[see: Serres MH, Gopal S, Nahum LA, Liang P, Gaasterland T, Riley M 2001]

ثانيًا: الشرور الأخلاقية

يشكل بعضهم على الواقع بما صنعه بعض الأشخاص المرضى نفسيًّا في العالم، من حروب وانتهاكات لقيم الإنسانية، وينسبها الى الخالق. فقد خلق الله تعالى الإنسان وجعل له قوًى تساهم في حفظ النسل والبقاء على قيد الحياة، ونلاحظ أنّ بعض الشرور الأخلاقية التي تظهر مبدأها الإنسان بإرادته الحرّة، ووضع القوانين للسيطرة على السلوك المنحرف الذي يظهر عند بعضهم نتيجة لخللٍ في نظامه المعرفي والثقافي. فالإنسان كائن قابل للتعلّم والترقّي وقابل للتسافل والتنازل، حتّى لو عاش في جنّة أرضية.

وقد خُلق الكون ضمن موازين ومقادير، فلو فرض أن يُجعل المجتمع كاملًا من كلّ شيء من دون تهذيب ولا رقيب، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى الهلاك، وهذا ما تؤيّده بعض التجارب العلمية. فلو فرضنا أنّه قد تهيّأ للناس عالمٌ خالٍ من الزلازل والفيضانات، والرزق فيه معدٌّ على أبعد حدوده، فهل يمكن لنا أن نحكم بضرس قاطع أنّه سيولد لنا عالم مثالي خالٍ عن الشرور المدّعاة؟

تجربة الكون 25

خلق الله تعالى الإنسان، وجعل له قوًى تساهم في حفظ النسل والبقاء على قيد الحياة، ونلاحظ أنّ بعض الشرور الأخلاقية مبدؤها الإنسان بإرادته، فوضع القوانين للسيطرة على السلوك المنحرف الذي يظهر عند بعضهم نتيجة لخللٍ في نظامه المعرفي والثقافي. فالإنسان كائن قابل للتعلم والترقي وقابل للتسافل والتنازل، حتّى لو عاش في جنّة.

وقد خُلق الكون ضمن موازين ومقادير، فلو فرض أن يجعل المجتمع كاملًا من كل شيء من دون تهذيب ولا رقيب، فإنّ ذلك سيؤدّي إلى الهلاك، وهذا ما تؤيّده بعض التجارب العلمية، منها تجربة الكون 25(universe 25 experience) في الستينيات، بواسطة عالم السلوك الأمريكي جون كالهون (John Calhoun)، واعتُبرت واحدةً من أهمّ التجارب العلمية في التاريخ، وهي تجربة علمية اجتماعية درست و أظهرت سلوك الفئران في ظلّ ظروف مثالية للحياة. وكانت النتائج غير متوقّعة وتقشعرّ لها الأبدان. وكانت الغاية من الدراسة فهم كيفية تأثير الكثافة السكانية العالية على سلوك الفئران ومحاولة العلماء ربطها بعالم الإنسان والبشرية. ففي 9 تموز سنة 1968 بالتحديد، جرت تجربة يصفها بعضهم بالمرعبة، إذ جمع فيها فئرانًا ضمن شروط معينة، ووفّر لها كلّ ما تحتاج إليه من طعام وشراب ووسائل تحاج إليها، داخل صندوق لا تزيد مساحته الإجمالية عن سبعة أمتار مربّعة، وأسماها بجنّة الفئران (يوتيوبيا الجرذان)، الأمر المثير للدهشة أنّه خلال 600 يوم من هذه التجربة تغيّر السلوك الفطري لهذه الفئران وأصبح وحشيًّا مرعبًا، الذي عبّر عنها كالهون بـ «الاضمحلال السلوكي» لوصف السلوكيات الشاذّة في حالات الاكتظاظ السكاني، و«الأشخاص الجميلين» لوصف الأفراد غير النشطين الذين انسحبوا من التفاعلات الاجتماعية! تمّ تشكيل تسلسل هرمي بينهم، ثمّ ظهر ما يسمّى بـ «البؤساء» أو الضعفاء. بدأت القوارض الأكبر في مهاجمة الأصغر والأضعف، ممّا أدى إلى أن العديد من الذكور بدأوا في الانهيار نفسيًّا. ونتيجة لذلك، لم تحمِ الإناث أنفسهنّ وأصبحن بدورهن عدوانياتٍ تجاه صغارهنّ. مع مرور الوقت، أظهرت الإناث المزيد والمزيد من السلوك العدواني والعزلة وانعدام المزاج الإنجابي.

كان هناك معدل ولادة منخفض، وفي الوقت نفسه زيادة في معدّل وفيّات القوارض الأصغر سنًّا. ثمّ ظهرت فئة جديدة من ذكور القوارض، تسمّى «الفئران الجميلة». والتي رفضت التزاوج مع الإناث أو القتال من أجل منطقتهم، كلّ ما كانوا يهتمّون به هو الطعام والنوم.

في وقت من الأوقات، كان هؤلاء الذكور والإناث يشكّلون غالبية السكان. مع مرور الوقت بلغ معدل وفيّات الأحداث ٪100 ووصل الإنجاب إلى الصفر. بين الفئران المهدّدة بالانقراض، لوحظ الشذوذ الجنسي، وفي الوقت نفسه، زاد أكل لحوم بعضها بعضًا، على الرغم من حقيقة وجود الكثير من الطعام. بعد عامين من بدء التجربة، ولد آخر طفل في المستعمرة. بحلول عام 1973، قتل آخر فأر في «الكون 25». كرّر جون كالهون التجربة نفسها 25 مرة أخرى؛ لذلك سمّيت بـ (الكون 25)، وفي كلّ مرّة كانت النتيجة واحدة. فتحوّلت الجنّة إلى جحيم بعد خمس سنواتٍ تقريبًا.

هذا العالم النموذجي الذي صنعه (كالهون) لنوع واحد تتّحد في الغرائز من الحيوانات وتبدّل إلى جحيم، فكيف يمكن أن نفترض عالمًا كهذا لبني الإنسان الذين يختلفون في أخلاقهم ومصالحهم، فهذه التجربة تبيّن استبعاد حصول الجنّة الأرضية إلّا بحصول أمر إلهي خارق للعادة.

لصعوبة إجراء التجربة على البشر، وظّف عالم النفس جوناثان فريدمان (Jonathan Friedman) مجموعةً من طلاب المدارس الثانوية والجامعات لإجراء سلسلة من التجارب لقياس آثار الكثافة السكانية على السلوك، وقاس ضغطهم وانزعاجهم وعدوانيتهم وتنافسهم وعدم رضاهم العام، وكان ذلك عام 1975.

وما نشهده حاليًّا في مجتمع اليوم من رجال ضعفاء لديهم مهارات قليلة أو معدومة، وإناث مفرطات في الانفعال والعدوانية بدون غرائز أمومية طبيعية، وجرائم قتل يشيب لها الولدان في المجتمعات البشرية العالمية، فيمكن للمتأمل يرى وجه الشبه بينها وبين تجربة (الكون 25).

قال تعالى: ﴿وَلَوْ بَسَطَ اللهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾ [سورة الشورى: 27]، فأغلب المشاكل الأخلاقية التي نراها - إن لم نقل كلّها - ناتجة من الإنسان نفسه، وأكبر الفجائع الإنسانية التي ينقلها التاريخ، ومنها فاجعة الطفّ الإليمة وقتل الإمام الحسين عليه السلام وأهل بيته، والحروب الصليبية والعالمية وغيرها سببها حبّ الإنسان لنفسه، والتصرّف الحاصل من الإنسان بكامل اختياره وعقله.

يتحصّل أنّ الشرّ الأخلاقي المدّعى إنّما هو من طبيعة الإنسان، فالمشكلة عند الإنسان

بإرادته وليس بالجبر، وكلّ الموجودات ترغب بالتكامل والعيش، وإن أدّى إلى حصول المنازعات وتغليب المصلحة الشخصية، فالحيوانات المفترسة ضمن غريزتها تحاول التكامل حتّى لو افترست الطفل الصغير، كذلك السارق حينما يسرق ينظر إلى مصلحته الشخصية، فكلٌّ يرتقي في سلّم تكامله الغريزي، فلا يمكن رؤية أيّ نوع من أنواع الشرور، بل خير محض وإن سبّب بالتبع بعض الأضرار.

المطلب السادس: الردّ على إشكالية الشرّ

بصورة عامّة هناك عدّة ردود على هذه المعضلة، منها ما قد اعترفت بوجود الشرّ، ومنها ما اعتبره نسبيًّا، ومنها من اعتمدت على عدميته، نذكر منها:

1- الشرّ عدم ملائمة الطباع

قال المحقّق الطوسي: «تفسير ما ورد أنّه تعالى خالق الخير والشرّ: أريد بالشرّ ما لا يلائم الطباع وإن كان مشتملًا على مصلحة» [المقداد السيوري، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، ص 138].

ثمّ يفسّر هذا القول العلّامة المجلسي في «مرآة العقول»: «وتحقيق ما ذكره أنّ للشرّ معنيين: أحدهما: ما لا يكون ملائمًا للطبائع كخلق الحيوانات المؤذية، والثاني ما يكون مستلزمًا للفساد، ولا يكون فيه مصلحة، والمنفيّ عنه تعالى هو الشرّ بالمعنى الثاني لا الشرّ بالمعنى الأوّل، وقال الحكماء: ما يمكن صدوره من الحكيم إمّا أن يكون كلّه خيرًا، أو كلّه شرًّا، أو بعضه خيرًا وبعضه شرًّا، فإن كان كلّه خيرًا وجب عليه تعالى خلقه، وإن كان كلّه شرًّا لم يجز خلقه، وإن كان بعضه خيرًا وبعضه شرًّا فإمّا أن يكون خيره أكثر من شرّه، أو شرّه أكثر من خيره، أو تساويا، فإن كان خيره أكثر من شرّه وجب على الله خلقه، وإن كان شرّه أكثر من خيره أو كانا متساويين لم يجز خلقه، وما نرى من المؤذيات في العالم فخيرها أكثر من شرّها» [المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، ج 2، ص 179].

2- الشرّ متعلّق بعالم المادّة

قد ثبت في محلّه أنّ الموجودات المادّية لها في طبيعتها ما بالقوّة، فالبذرة لها قابلية أن تتحوّل إلى شجرة، والنطفة إلى جنين، وهكذا دورة الحياة، فالموجود الذي في طبعه ما بالقوّة أي التحوّل من شيء إلى شيء آخر مسانخ للأول هذا يلحقه الشرّ، فكلّما كانت ما بالقوّة في الموجود أكبر كان الشرّ أكثر، فهناك تناسب طردي بين ما بالقوّة والشرّ، يقول الميرداماد: «كلّ شيء وجوده على كماله الأقصى وليس فيه ما بالقوّة، فلا يلحقه شرٌّ. وإنّما الشرّ يلحق ما في طباعه ما بالقوّة، من جهة المادّة الحاملة للقوّة الاستعدادية. فعالم التحميد والتسبيح بريء

من وجه الشرّ مطلقًا. ثمّ كلّ ما كان ما بالقوّة فيه أقلّ كان قسط البراءة عن الشرّ فيه أوفر وأكثر» [الداماد، القبسات، ص431].

فهذا يزهد بالدنيا ويبيّن أنّ الشرّ متعلّق بعالم المادّة، والتي بزوالها يزول الشرّ بناءً على هذا المبنى.

3- الشرّ موجود بالعرض وليس بالذات

ما نراه من شرور داخل في مراده تعالى بالعرض لا بالذات، يقول العلوي العاملي: «لا يخفى أنّ خلق الشرّ وإيجاده تعالى بالعرض لا بالذات، بل ذلك تبعًا لإيجاده الخيرات. ألا ترى أنّ خلق الماء فيه منافع كثيرة وشرور قليلة كهدم بعض الأبنية وهلاك بعض الأشخاص، والواجب ﷻ إنّما أوجده للأوّل من الأمرين لا للأخير، فيكون المطلوب منه هو الحسن لا القبيح، وكذا إنّ ما خلق مشتمل على خيرات كثيرة وشرور قليلة، وليس خلقه إلّا لاشتماله على الخيرات، لا لاشتماله على الشرور أو لاشتماله عليهما معًا، فيكون وقوع الشرّ منه تعالى بالعرض لا بالذات ... ثمّ بما قرّرنا من دخول الشرّ القليل بالعرض في المشيّة تبعًا للخير الكثير مثلًا. إنّ الله تعالى مشيّته وإرادته ليست إلّا أن يتحقّق خير كثير يلزمه شرٌّ قليلٌ، ولا يقدح في ذلك وقوع شرّ قليل داخل في فعله بالعرض والتبع» [العلوي العاملي، الحاشية على أصول الكافي، ص 375].

فما يمكن فرضه من مخلوقات على خمسة أقسام:

ما هو خيرٌ محضٌ.

ما خيره أكثر من شرّه.

ما يتساوى خيره وشرّه.

ما شرّه أكثر من خيره.

ما هو شرٌّ محضٌ.

ولا يمكن تصوّر وجود شيء من الثلاثة الأخيرة لوجود لازم فاسد، وهو الترجيح من غير مرجّح، أو ترجيح المرجوح على الراجح، وهذا باطل على الإله الحكيم ولا يمثّل النظام الأصلح، فما يوجد من الشرّ نادر قليل بالنسبة إلى ما يوجد من الخير وإنّما وجد الشرّ القليل بتبع الخير الكثير. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 187 و188]

لذلك ورد في الدعاء عن الإمام الصادق ﷺ: «والْخَيْرُ فِي يَدَيْكَ والشَّرُّ لَيْسَ إِلَيْكَ» [الكليني،

الكافي، ج 3، ص 314]، فهناك نوع من ملازمة عدم العلم والاطّلاع الناقص على العالم تؤدّي إلى الوقوع في الخطإ في التحليل، من قبيل الدواء المرّ الذي يشربه الطفل، والذي يعتقده شرًّا ولكنّه مقدمة ليدفع عنه الألم الدائم، ويجلب الصحّة والعافية التي لا تقدّر بثمن، فمن النظرة الأوّلية يعتقد بأنّه شرٌّ ولكنّه لو يعلم بأنّ هذا مقدّمة لراحته لما اعترض عليه.

ثمّ إنّ الشرور التي في العالم لمّا كانت مرتبطةً بالحوادث الواقعة مكتنفةً بها كانت أعدامًا مضافةً لا عدمًا مطلقًا، فلها حظٌّ من الوجود والوقوع كأنواع الفقد والنقص والموت والفساد الواقعة في الخارج الداخلة في النظام العامّ الكوني؛ ولذلك كان لها مساس بالقضاء الإلهي الحاكم في الكون، لكنّها داخلة في القضاء بالعرض لا بالذات. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 187]

ومن هنا يقول الله تعالى: ﴿وَعَسَى أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 216].

كما أنّ مقتضى الطبيعة الإنسانية لا يمكن تصوّر دخالة الشرور فيها، بل الخير المطلق، عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: «هَبَطَ جَبْرَئِيلُ عَلَى آدَمَ عليه السلام فَقَالَ: يَا آدَمُ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أُخَيِّرَكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ فَاخْتَرْهَا ودَعِ اثْنَتَيْنِ. فَقَالَ لَه آدَمُ: يَا جَبْرَئِيلُ، ومَا الثَّلَاثُ؟ فَقَالَ: الْعَقْلُ والْحَيَاءُ والدِّينُ. فَقَالَ آدَمُ: إِنِّي قَدِ اخْتَرْتُ الْعَقْلَ. فَقَالَ جَبْرَئِيلُ لِلْحَيَاءِ والدِّينِ: انْصَرِفَا ودَعَاه. فَقَالا: يَا جَبْرَئِيلُ، إِنَّا أُمِرْنَا أَنْ نَكُونَ مَعَ الْعَقْلِ حَيْثُ كَانَ. قَالَ: فَشَأْنَكُمَا وعَرَجَ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 58]. حيث يشير النائيني في الحاشية إلى مطلب مهمّ، إلا وهو أنّ التخيير بين الثلاثة يبيّن لنا أنّ الحقيقة الإنسانية تقتضي شيئًا واحدًا بالذات، وهو العقل الذي يميّز به بين الشرّ والخير، ويدخل تحته ما يكون مدعاةً للانزجار عن القبائح وهو الحياء، وما يؤدّي إلى الإيمان بمبدئه وهو الدين، وأمّا اقتضاؤها لأمور أخرى فهي بالتبع، وهذه إشارة إلى أنّ ما يأتي خلاف ذلك فهو غير مقصود أوّلًا وبالذات، بل لعدم كمال العقل فيكون ثانيًا وبالتبع» [انظر: النائيني، الحاشية على أصول الكافي، ص 45].

وهذا ما يؤيّده الحديث المرويّ عن الإمام الباقر عليه السلام: «لا يكون المؤمن مؤمنًا حتّى يكون كامل العقل، ولا يكون كامل العقل حتّى تكون فيه عشر خصالٍ: الخير منه مأمولٌ، والشرّ منه مأمونٌ ...» [الطوسي، الأمالي، ص 183].

4- الشرور نتيجة فساد الإنسان

خلق الله تعالى الإنسان والعالم ضمن تقديرات، كلّ منها له دخل في ترتب الأعمال واستتباع المؤثّرات، والإنسان اقتضاء لحكمة الله تعالى جعل له الحرّية والاختيار في اتّخاذ القرارات، وما نراه

في أكثر الأمور فسادًا وأكثرها خسارةً على وجه الأرض إنّما هي بفعل الإنسان، والتاريخ أوضح شاهد على ذلك، أمثال الحروب الصليبية والحروب العالمية الأولى والثانية وبعض المجازر التي أوقعها الظلام في بلاد المستضعفين. وهذا له تأثير في امتناع نزول الخيرات وانسداد أبواب البركات، فما نراه من شرور إنّما هي من أفعال بعض الظالمين، وتعكس النتيجة على الجميع.

وكذا ظهور المصائب والحوادث كالسيل والزلزلة والصاعقة والطوفان وغير ذلك، وقد عدّ الله ﷻ سيل العرم وطوفان نوح وصاعقة ثمود وصَرصَر عادٍ من هذا القبيل، فالأمة الطالحة إذا انغمرت في الرذائل والسيّئات أذاقها الله وبال أمرها، وآل ذلك إلى إهلاكها وإبادتها، قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُواْ فِي الْأَرْضِ فَيَنظُرُواْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ كَانُواْ مِن قَبْلِهِمْ كَانُواْ هُمْ أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَآثَارًا فِي الْأَرْضِ فَأَخَذَهُمُ اللهُ بِذُنُوبِهِمْ وَمَا كَانَ لَهُم مِنَ اللهِ مِن وَاقٍ﴾ [سورة المؤمن:21]. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 181]

5- الشرّ أمر عدمي

ما ذهب إليه كثير من حكماء الإسلام المتأخّرين أمثال صدر المتألّهين ومطهري وغيرهما من علماء الغرب والمسيحية، وخلاصته أنّ الشرّ ليس أمرًا وجوديًّا حتى يقال: لماذا خلق الله الشرّ؟ لأنّ الشرّ في حقيقته عدم الخير، فالمرض في الحقيقة عدم الصحّة، والفقر عدم الغنى، والموت عدم الحياة .. وهكذا، وحينئذٍ تنتفي الشبهة من الأساس، والله تعالى خلق الموجود، وكلّ ما هو موجود فهو خير. [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 58؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 310؛ مطهري، العدل الإلهي، ص 161؛ مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 2، ص 484 فما بعد]

كما نُقل عن أفلاطون أنّ الشرّ عدم، وقد بيّن ذلك بالأمثلة، فلو قيل على سبيل المثال إنّ في القتل بالسيف شرًّا، نقول الشرّ ليس في قدرة الضارب على المباشرة بالضرب، ولا في شجاعته ولا في قوّة عضلات يده؛ فإنّ ذلك كلّه كمال له، ليس من الشرّ في شيءٍ، وليس هو في حدّة السيف ودقّة ذبابه وكونه قطّاعًا؛ فإنّ ذلك من كماله وحسنه، وليس هو في انفعال رقبة المقتول عن الآلة القطّاعة؛ فإنّ من كماله أن يكون كذلك، فلا يبقي للشرّ إلّا زهاق روح المقتول وبطلان حياته، وهو عدمي، وعلى هذا سائر الأمثلة، فالشرّ عدم. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 13، ص 187]

6- نسبية الشرور

أي أنّ ما يراه بعضهم شرًّا فهو شرٌّ بالنسبة إليهم، وخيرٌ بالنسبة لنفس ذلك الموجود الذي يسبّبه، ولا يوجد شرٌّ مطلق بحيث يكون شرًّا للجميع، فسمّ العقرب شرٌّ بالنسبة للإنسان وخيرٌ بالنسبة إليها، والذئب شرٌّ بالنسبة للخراف، والإنسان شرٌّ بالنسبة للذئب والعقرب،

وهكذا، فلا يوجد شرٌّ بالذات حتّى يقال: لماذا خلق الله هذا الشرّ؟!

7- تقديم المصلحة النوعية

كذلك من المسائل التي يمكن اعتبارها حلًّا لمشكلة الشرّ هي تقديم المصلحة النوعية، والمراد منه هذا كما أوضحه بعض العلماء: «أن يقال بأنّ المصالح النوعية راجحة على المصالح الفردية، فلا شكّ أنّ الحياة الإنسانية حياة اجتماعية، فهناك مصالح ومنافع فردية وأخرى نوعية اجتماعية، والعقل الصريح يرجّح المصالح النوعية على المنافع الفردية، وعلى هذا فما يتجلّى من الظواهر الطبيعية لبعض الأفراد في صورة المصيبة والشرّ، في عين الوقت يكون متضمّنًا لمصلحة النوع والاجتماع، فالحكم بأنّ هذه الظواهر شرور تنافي مصلحة الإنسان ينشأ من توجّه الإنسان إليها عن منظار خاص، والتجاهل عن غير نفسه في العالم» [سبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 175].

8- الفوائد الدنيوية والأخروية

يتّجه بعضهم في حلّ مشكلة الشرّ اتّجاهًا عمليًّا وتطبيقيًّا عن طريق تبرير الشرور والمصائب بالتعمّق في نتائجها المفيدة للإنسان، وهي إمّا "فوائد دنيوية" من قبل تفجير الطاقات وتقدّم العلوم ورقيّ الحياة البشرية، فإنّ الإنسان إذا لم يواجه المشاكل في حياته لا تتفتّح طاقاته ولا تنمو، بل نموّها وخروجها من القوّة إلى الفعل رهن وقوع الإنسان في مهبّ المصائب والشدائد؛ ولأجل ذلك نرى أنّ الوالدين اللذين يعمدان إلى إبعاد أولادهما عن الصعوبات والشدائد لا يدفعان إلى المجتمع إلّا أطفالًا يهتزّون لكلّ ريح؛ وإمّا "فوائد أخروية"، فالتمتّع بالمواهب المادّية والاستغراق في الملذّات والشهوات يوجب غفلةً كبرى عن القيم الأخلاقية، وكلّما ازداد الإنسان توغّلًا في اللذائد والنعم ازداد ابتعادًا عن الجوانب المعنوية، فلا بدّ لأجل انتباه الإنسان من هذه الغفلة من هزّة وجرس إنذار يذكّره ويرجعه إلى الطريق الوسطى، وليس هناك ما هو أنفع في هذا المجال من بعض الحوادث التي تقطع نظام الحياة الناعمة بشيء من المزعجات؛ حتّى يدرك عجزه ويتنبّه من نوم الغفلة، أمّا بالنسبة إلى الأولياء والصالحين من عباد الله فإنّ البلايا والمحن هي ألطاف إلهية وشرط لوصولهم إلى المقامات العالية في الآخرة. [سبحاني، الإلهيات، ص 241]

9- محدودية علم الإنسان

إنّ علم الإنسان المحدود هو الذي يدفعه إلى أنّ يقضي في الحوادث بتلك الأحكام المغلوطة وعدّها من الشرور، ولو وقف على علمه الضئيل، واعترف كما في كبار المفكّرين الذين يسلّمون بجهلهم

وعجزهم عن الوقوف على أسرار ما هم متخصّصون به: ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ﴾ [سورة آل عمران: 191]، ولأذعنوا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنْ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 85].

وأوضح شاهد على ذلك القصّة التي نقلها القرآن الكريم عن العبد الصالح الخضر مع نبيّ الله موسى عليه السلام، فرغم كونه نبيًّا إلّا أنّه لم يستطع السكوت جرّاء ما فعله الخضر. [انظر: سورة الكهف: 65 - 82]

وهذا يؤيّد أنّ عدم المعرفة هو الأساس في تحميل هذه الأمور على أنّها شرور.

10- من صنع الإنسان

إنّ الرحمة الإلهيّة وقدرة الله وكونه تعالى لا يريد الشرّ بعباده كلّها من مدركات الوجدان، ولا تحتاج إلى دليل عقلي أو نقلي كما هو الحال في نفس وجود الله وسائر صفاته وأسمائه الحسنى، إنّ الله خلق الكون وجعله يجري وفق قوانين ثابتة كقوانين الجاذبية وقوانين ضغط الماء والأمواج والهواء والوراثة والاستمرارية وانعكاس النور والأمواج الكهرومغناطيسية وما إلى ذلك، ومن خلال توفّر مقوّمات الحياة في الكرة الأرضية من مقادير معيّنة من الهواء والماء والتراب وأشعّة الشمس المناسبة، ظهرت الحياة على الأرض ومنها حياة الإنسان، هذا هو ما نفهمه فقط وفقط عن الله المطلق والخالق لعالم الوجود، وما سوى ذلك فهي تفسيرات وقراءات بشرية عن الغاية من خلق العالم والإنسان وعن الله المطلق أيضًا فيما يتّصف به من صفات الجلال والكمال كالتوحيد والرحمة والعدالة والرزق و... فعندما وجد الإنسان على هذه الأرض شاهد ظواهر الطبيعية كثيرةً، وتحرّك ذهنه في إيجاد تفاسير معقولة لهذه الظواهر، وعلى رأسها العلّة الأولى لخلق هذا العالم والإنسان والغاية من ذلك، فكانت رؤية التوحيد والشرك والثنوية والتثليث وتعدّد الآلهة تمثّل تفاسير وقراءاتٍ لتلك العلّة الأولى، والحال أنّ الواقع والحقيقة المطلقة أو الذات المقدّسة لا يمكن للعقل البشري إدراكها والعلم بها ولا إدراك صفاتها وحالاتها: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، وما نفهمه عن الذات المقدّسة يمثّل تصوّراتٍ بشريةً ناقصةً وفي حدود ما ينسجم وفهم الإنسان وميوله النفسية وحاجاته الروحية ودرجة تحصيله العلمي وموروثه الاجتماعي وتقاليده العرفية.

فلعلّ أكثر البشر حينما تصوّروا الله تعالى وصفاته تصوّروه بحسب ما هم يريدون ويفهمون، عن الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: «كُلُّ مَا مَيَّزْتُمُوهِ بِأَوْهامِكُم في أَدَقِّ مَعانيهِ، فَهُوَ مَخْلُوقٌ لَكُم وَمَرْدُودٌ إِلَيكُم» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 506]، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ لله تعالى زبانيتين! فإنّ ذلك كمالها ويتوهّم أنّ عدمها نقصان لمن لا يتّصف بهما، وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به.

الرأي المختار

إنّ النظرة المادّية للعالم أثّرت على الفطرة السليمة التي أوجدها الله تعالى في الإنسان، فجعلته يرى ما ليس علّةً علّةً، وأخذ ما بالعرض مكان ما بالذات، فالفكر السليم المبنيّ على أسس عقلية رصينة بيّنة ومبيّنة يأبى شبهةً كهذه؛ لأنّه بعد التسليم - بأدلّة مبحوثة في محلّها - بوجود خالق حكيم لهذا الكون يستحيل أن يصدر العبث منه، غني بذاته لا يحتاج إلى مخلوقاته، خلق الخلق بنظام دقيق لا يختلجه أي نقص ولا يشوبه أي خدش؛ وكمال كلّ موجود بحسبه، والإنسان بأفعاله الاختيارية يتكامل للوصول إلى ما هُيّئ له من الكمالات.

إذن فلكلّ شيء طبيعته وحقيقته الخاصّة به، فحقيقة النار الإحراق وعدم وصول النار الى كمالها يعتبر شرًّا بالنسبة لها.

فلا يمكن أبدًا التسليم بوجود خللٍ في ألوهيته ولا في صفاته ولا في انعزاله عن العالم ﴿تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَصِفُونَ﴾. بل لا بدّ أن تكون النظرة الى العالم متّصلةً وأن يؤخذ فيها بنظر الاعتبار العالم الحقّ واليوم الآخر، وأنّ الدنيا هي دار مؤقّتة تتلوها الحياة الأبدية التي من أجلها خُلق الإنسان، وهذه الدار معتمدة في مقاماتها على الابتلاءات والاختبارات في الحياة الدنيا المؤقّتة، وكلّما حصّل على الإنسان من ظلم في هذه الحياة يعوّض عنه في الآخرة، وأنّ الابتلاءات في الحياة الدنيا تؤثّر إيجابيًّا في المقامات والدرجات في الحياة الآخرة. وهذا ما نجده واضحًا من تفسير الآيات والروايات للشرّ كما تقدّم. فكلّ المعاني التي ذكرت في الآيات والروايات تريد من الشرّ النقائص التي تلحق المؤمن وتمنعه من التكامل كما مرّ، وبهذا تكون خارجةً عن دائرة معنى الشرّ المدّعاة.

وأيضًا لا بدّ أن يلاحظ خلق الإنسان من النفس والبدن والابتلاءات تؤثّر في قوى النفس وتكاملها إيجابيًّا، فالقوى العقلية والمادّية في الإنسان تتأثّر عكسيًّا إحداها مع الآخرى، فالعاقلة تتعاكس مع الشهوية والغضبية، فكلّما قويت إحداهما تسافلت الأخرى.

فوجود خالق حكيم، والدار الباقية التي تبنى من الحياة الدنيا وأصل تركيب الإنسان من الملائكية والجسمانية كلّ هذه الاعتبارات وغيرها مأخوذة في أصل بيان الواقع كما هو، فلا يمكن أخذ بعض الأمور بمعزل عن الأخرى؛ فإنّها ستكون نظرةً ناقصةً للعالم.

فأصل الشبهة إنّما جاءت من النظرة غير الدقيقة والسطحية، إمّا في عدم الاعتقاد بوجود إله لهذا الكون، أو بوجود خالق ولكن لم تثبت صفاته بشكل برهاني، وهكذا.

وبعض ما يدّعى بأنّها شرور فهذه من الصفات الملازمة لهذا العالم الذي نعيش فيه،

والذي هو أفضل العوالم التي يمكن أن توجد؛ وكلّ ما يحصل على المكلّف من خدش أو أذية في هذا العالم يعوض عنه في العالم الآخر. عن عبد الله بن أبي يعفور قال: «شكوت إلى أبي عبد الله عليه السلام ما ألقى من الأوجاع - وكان مسقامًا، فقال لي: يا عبد الله، لو يعلم المؤمن ما له من الأجر في المصائب لتمنّي أنّه قرض بالمقاريض» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 255].

وما دمنا قد اعتقدنا بالدليل القطعي بحكمة الخالق، ولم نحصل على دليل علمي وحسّي قطعي على أنّ بعض الحوادث هي شرٌّ، بل الدليل العلمي - كما أثبتناه في بعض المسائل في التفسير العلمي للشرور - أثبت فيها خيرًا، وخيرها أكثر من شرّها، فلا بدّ لنا من القول بضرس قاطع بأنّ هناك حكمةً من خلق أمور كهذه، وعدم اطّلاع الإنسان على حكمتها ليس دليلًا على شريّتها، فإنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

أمّا هل يستطيع الله أن يخلق عالمًا من دون شرٍّ؟ إنّ الله تعالى - كما ثبت بالنقل - قد خلق عالم الملكوت الذي لا توجد فيه أيّ مظهر من المظاهر التي يعتبرها بعضهم شرًّا، فهو عالم متكامل غير خاضع للمادّة ولوازمها وتضادّها، بل هو عالم العقول.

ولكن ينتفي العقاب والثواب هناك؛ لعدم وجود الشهوات التي هي ملاك الاختبارات، وتترتّب فيها المنازل بحسب المصائب والابتلاءات والقرب من الرضوان الإلهي والفوز بها.

مقتضى عالمنا أن يكون مراحل واختبارات مثل الذي يريد أن يشارك في مسابقة دولية، فيحتاج أن يُكره نفسه على بعض الأمور ويمرّن جسده وإن كان فيه أذية على نفسه، ويسلب منه راحة النوم وغيرها؛ لأنّ الهدف هو أسمى من هذه التضحيات الجزئية لذلك يقدم عليه، وهذا ديدن العقلاء، كما أنّ بعض ما جعله البشر من هدايا وتحفيز في مباريات أو ألعاب غايتها معرفة الأقوى والأسرع والأذكى، وهي مسألة جرت عليها سيرة الناس من تكريم الكفاءات بالقدرات التي يمتلكونها، فلم يصنعوا آلةً تعمل بذاتها لألعابه كهذه؛ لكونها تفقد حسّ الإبداع والتنافس.

فلماذا حينما يواجه مثيرو هذه الشبهة وأمثالها سيرة كهذه لا يشكلون عليها؛ مع أنّ السبب عينه، فلا بدّ إذن من التشكيك في نواياهم وغاياتهم من وراء هذه الإثارات. فمن أراد أن يتّضح له أصل العالم وخلوّه من العيب والشرّ فلا بدّ له من تصفية معتقداته والابتداء من أسس عقلية رصينة مبنيّة على قضايا بيّنة ومبيّنة؛ حتّى يرى الواقع الذي كان يراه بصورة مشوّهة جميلًا وكاملًا.

فنكون بذلك قد أجبنا عن أصل هذه الشبهة بأجوبة علمية ودينية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن سينا، الحسين، إلهيات الشفاء، راجعه وقدّم له الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأستاذين: الأب قتواتي وسعيد زايد، الجمهورية العربية المتحدة، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، 1960 م.

الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

القمي، علي بن الحسين بن بابويه، الإمامة والتبصرة من الحيرة، تحقيق ونشر: مدرسة الإمام المهدي عجل الله فرجه، قم المقدسة، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، 1983 م.

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1994 م.

الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الاسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1404 هـ.

الداماد، محمدباقر، التعليقة على أصول الكافي، تحقيق السيد مهدي رجائي، مطبعة الخيام، قم المقدسة، 1403 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، تفسير الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.العلوي العاملي، أحمد بن زين العابدين، الحاشية على أصول الكافي، تحقيق: السيد صادق الحسيني الأشكوري، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1388 ش.

النائيني، محمد بن حيدر، الحاشية على أصول الكافي، دار الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

العقاد، عباس محمود، حقائق الإسلام وأباطيل خصومه، مؤسسة هنداوي، 2014 م.

إخوان الصفا، رسائل اخوان الصفاء، مركز النشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم المقدسة، 1405 هـ.

الفيض الكاشاني، محسن، تحقيق ضياء الدين الحسيني، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة في أصفهان، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

مجموعة مؤلفين، شرح المصطلحات الفلسفية، نشر: مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1414هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

العقاد، عباس محمود، عقائد المفكرين، الناشر مؤسسة هنداوي، 2014 م.

الآمدي، عبد الواحد بن محمد التميمي، غُرَرُ الحِكَم و دُرَرُ الكَلِم، صححه السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الاسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

الداماد، السيد محمد باقر، القبسات، باهتمام الدكتور مهدي محقق، والدكتور سيد علي موسوي بهبهاني والبروفيسور إيزوتو والدكتور إبراهيم ديباجي، الناشر: مؤسسة انتشارات وطباعة جامعة طهران، 1374 ش.

الكليني، أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، صححه وعلق عليه علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الاسلامية، طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش.

ابن منظور، أبي الفضل جمال الدين محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: نشر أدب الحوزة، 1405 هـ

جاسم حسن، مشكلة الشر في اللاهوت المسيحي.. عرض ومناقشة، مجلة الدليل، العدد 13.

الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، الناشر: مرتضوي، الطبعة الثانية، 1362 ش.

سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، تلخيص: الشيخ علي الرباني الگلپايگاني، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام.

الفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، الناشر: طليعة النور، الطبعة الثانية، 1427 هـ.

الملكي الميانجي، محمدباقر، مناهج البيان في تفسير القرآن، الناشر: وزارة الثقافة والإرشاد الإيرانية، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الريشهري، محمد، موسوعة العقائد الإسلامية، دار الحديث، قم، الطبعة الثالثة، 1386 ش.

بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1984 م.

المامطيري، علي بن مهدي الطبري، نزهة الأبصار ومحاسن الآثار، تحقيق: محمدباقر المحمودي، الناشر: المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، الطبعة الأولى، 2009 م.

الكاشاني، محمدمحسن، الوافي، الناشر : مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام في أصفهان. تحقيق: ضياء الدين الحسيني الأصفهاني، الطبعة الأولى، 1365 ش.

السيوري، المقداد، الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، الطبعة الأولى، 1420 هـ.

الآمدى التميمي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، تحقيق: سيدمهدي رجائي، الناشر: دار

الكتاب الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، 1983 م.

المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تحقيق: سيدهاشم رسولي محلاتي، الناشر: دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الثانية، 1404 هـ.

الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، تحف العقول عن آل الرسول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، 1404 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، صححه وعلق عليه: عباس علي الزارعي السبزواري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الرابعة عشرة، 1417 هـ.

مطهري، مرتضى، العدل الإلهي، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 2015 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1428 هـ.

الفيض الكاشاني، محمد بن مرتضى بن محمود، تحقيق: ضياء الدين الحسيني الأصفهاني، الناشر: مكتبة الامام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة بأصفهان، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

Refrence

Grand Rapids, Faith and Reasonm, MI: Zondervan, 1988.

James S.Monroe, Reed Wicander, Richard Hazlett, Physical Geology-Exploring the Earth-6th Edition.

Serres MH, Gopal S, Nahum LA, Liang P, Gaasterland T, Riley M، «A functional update of the Escherichia coli K-12 genome».

Hock, Roger R. Forty Studies that Changed Psychology: Explorations into the History of Psychological Research (5th Edition), 2004.

Leibnitz،Essays of Theodicy on the Goodness of God .

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The nature of the relationship between reason and tradition in light of religious texts

Fida Hussein Halimi
PhD in Interpretation and Qur'an Sciences, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: fidahaleemi@gmial.com

Summary
Muslim thinkers have had varying viewpoints on the nature of the relationship between reason and tradition and how to define them. As a result, three conflicting approaches have appeared in the scientific arena. The extremist textual approach believes that reason is incompatible with tradition [the Qur'an and the Sunna] and is contrary to the foundations of faith. Therefore, the two cannot be reconciled, and it is not permissible to violate the apparent meaning of religious texts or interpret them according to rational evidence. The extremist rational approach, that made the auditory evidence subordinate to the rational evidence and dependent on it, tried to deduce all important religious knowledge according to reason and its deductions. The moderate rational approach, that sees that religion is sometimes explained by reason and sometimes by tradition, says, on the one hand, that reason has an independent mission in rational matters and the agreed-upon scientific issues, and that tradition supports it. And, on the other hand, tradition has its own mission, and that reason is as lantern for it. This is a moderate rational approach that has appeared under the influence of the Infallible Imams (peace be on them). So, reason is not allowed to exceed its limits and scope, nor is it, as well as reasoning, and rational arguments are frozen in the field of religious knowledge. Through our analytical, inductive research, the coordinative role between reason and tradition has become clear in various fields and in generating religious knowledge.

Keywords: reason, tradition, text, relationship.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.160-190
Received: 20/2/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

طبيعة العلاقة بين العقل والنقل في ضوء النصوص الدينية

فدا حسين حليمي
دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.
البريد الإلكتروني: fidahaleemi@gmial.com

الخلاصة

تنوّعت أنظار المفكّرين الإسلاميين منذ القرون الأولى في بيان طبيعة العلاقة بين العقل والنقل وتحديدها، وبالتالي ظهرت ثلاثة اتّجاهات متعارضة في الساحة العلمية. الاتّجاه النصّي المتطرّف الذي يؤمن بأنّ العقل منافٍ للمنقول ومغايرٌ لأسس الإيمان؛ فلا يمكن الجمع بينهما، ولا يجوز التعدّي على ظاهر النصوص الدينية، وتفسيرها وتأويلها على أساس المعطيات والأدلّة العقلية، والاتّجاه العقلانيّ المتطرّف الذي جعل الدليل السمعي تابعًا للدليل العقلي ومترتّبًا عليه، وحاول استنتاج جميع المعارف الدينية المهمّة على مبنى العقل واستنتاجاته العقلية، والاتّجاه العقلاني المعتدل الذّي يرى بأنّ الدين تارةً يتمّ تبيينه على لسان العقل وأخرى على لسان النقل، فمن جهة أنّ العقل في المستقلّات العقلية وفي قضايا العلوم المتعارفة له رسالة مستقلّة والنقل يؤيّده، والنقل أيضًا له رسالة خاصّة به والعقل مصباح له، وهو اتّجاه عقلاني معتدل نشأ متأثّرًا بأئمّة أهل البيت عليهم السلام، فلم يُسمح للعقل بأن يتجاوز حدوده ومساحته، ولم يحمّد العقل والتعقّل والاستدلالات العقلية في مجال المعرفة الدينية واستخراجها من منابعها ومصادرها، وقد اتّضح من خلال بحثنا هذا وفق المنهج التحليلي الاستنباطي الدور التنسيقي بين العقل والوحي في مجالات متعددة وفي توليد المعرفة الدينية.

الكلمات المفتاحيّة: العقل، النقل، النص، العلاقة.

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 160 - 190
استلام: 12/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

إنّ القرآن الكريم - إضافةً إلى أنّه يرفع الدعوة العامّة إلى الجميع نحو التفكّر والتعقّل في أكثر من 300 آية - حثّ على التفكير، وحثّ على استخدام العقل، كما في قوله ﷻ: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 191]، وقال ﷻ: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الزمر: 9]، وقال تبارك وتعالى: ﴿أَفَمَنْ يَهْدِي إِلَى الْحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لَا يَهِدِّي إِلَّا أَنْ يُهْدَى فَمَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [سورة يونس: 35]، وكلّ هذا حثٌّ على استخدام العقل والتفكير في التمييز بين الآراء والأقوال؛ فإذا لم يكن للعقل اعتبار ومنزلة عند الله تعالى، فإنّ هذا الخطاب القرآني سيُصبح حينئذٍ عديم الفائدة وبدون معنى، وكذلك عندما ننظر إلى روايات أهل البيت الأطهار عليهم السلام، نجد أنّ للعقل أهمّيةً قصوى لديهم؛ واعتبروه الحجّة الباطنة، فالنصوص الدينية من جهة تعرّف العقل والاستدلالات العقلية بعناوين مختلفة وإطلاقات متعدّدة وخصائص متنوّعة، وتبيّن لنا دور العقل في إثبات المعتقدات الدينيّة كالمبدإ والمعاد وحاجة الناس إلى الوحي والنبوّة التي لا يمكن إثباتها بالنصوص الدينية؛ وكذلك دوره المصباحي والتفسيري في فهم وتبيين النصوص الدينية وتفسيرها، ومن جهة أخرى تكشف قصور العقل ومحدوديّته، وتبيّن منزلقاته بكلّ صراحة وموارد حاجة العقل إلى النصوص الدينية أيضًا؛ حتّى نلتزم بالاعتدال والوسطية ونتجنّب الإفراط والتفريط.

فنحن في بحثنا هذا «طبيعة العلاقة بين العقل والنقل في ضوء النصوص الدينية» نحاول من خلال نصوص الدينية بيان طبيعة العلاقة المتبادلة بين العقل البرهاني والنصوص الدينية من الكتاب والسنّة، ويتمّ ذلك من خلال عدّة محاور:

المحور الأوّل: تعريف المصطلحات

في هذا المحور نوضح مجموعة من المصطلحات لكي تتبيّن لنا المبادئ التصوّرية للبحث، منها:

العقل لغةً واصطلاحًا

لا شكّ أنّ العقل هو الموجّه الأساس لكلّ عملٍ واعٍ يقوم به الإنسان؛ ففي البداية نقف على تبيين مفهوم العقل وتحديده وتعريفه لغةً واصطلاحًا.

أ- العقل لغةً

العقل في اللغة العربية: مصدر عقل يعقل بفتح العين وكسره، يطلق ويراد به عدّة معانٍ منها:

المعنى الأول: الإمساك والامتناع والشدّ والحبّ. [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 69]

المعنى الثاني: العقل نقيض الجهل، قال الخليل: «العقل: نقيض الجهل، يقال عقل يعقل عقلًا، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عما كان يفعله» [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458].

المعنى الثالث: الحجر والنهي، «العقل الحجر والنهي ضدّ الحمق، وقيل سمّي عقل الإنسان عقلًا لأنّه يعقله أي يحجزه عن الوقوع في الهلكة» [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 69].

وهذه هي معانٍ معروفةٌ للعقل يكاد يتّفق على ذكرها أكثر أصحاب اللغة؛ إلّا أنّ هذه المعاني يمكن إرجاعها إلى أصل واحد وهو معنى الإمساك والحبس والتثبّت والمنع والعقد، وبهذه المناسبة تطلق وتستخدم في موارد متعدّدة.

ب- العقل اصطلاحًا

ذكرت للعقل تعريفات كثيرة، وإطلاقات متعددة، منها:

1- العقل قوّة غريزية إدراكية

الغريزة المودّعة في الإنسان، وبها يعلم ويعقل، فهي شرط في المعقولات والمعلومات، وبها يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان، فالعقل بهذا المعنى ذهب إليه كثير من العلماء؛ حيث يقول الماوردي في تعريف العقل: «فالغريزي هو العقل الحقيقي، وله حدٌّ يتعلّق به التكليف، لا يجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان» [شبانة، العقيدة بين السلف والمتكلّمين، ص 47]. وكذلك يقول الشيخ الطوسي في تعريف العقل: «العقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات» [العلّامة الحلّي، شرح التجريد، ص 251].

2- العقل بوصفه مرتبةً من مراتب النفس الناطقة

العقل بهذا المعنى ليس شيئًا مستقلًّا من نفس الإنسان، بل هو تسمية لمرتبة من مراتبها، فمرتبة خاصّة من نفس الإنسان أو قوّة من قواها الإدراكية تسمّى عقلًا؛ فإنّ النفس ذات مسمّيات مختلفة باختلاف مراتبها الوجودية والإدراكية فهي في مرتبة إدراك الكلّيّات تسمّى عقلًا، وهذا المعنى من العقل ذهب إليه بعض الفلاسفة الإسلاميين في تعريفهم للعقل، يقول صدر المتألّهين: «الخامس العقل الذي يُذكر في كتاب النفس وهو يطلق على أربعة أنحاء ومراتب: عقل بالقوّة وعقل بالملكة وعقل بالفعل وعقل مستفاد» [الشيرازي، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 227].

3- العقل هو الإدراكات البدهية

العلوم الضرورية أوالبدهيات العقلية وهي التي يتّفق عليها جميع العقلاء، كالعلم بأنّ

الكلّ أكبر من الجزء، إلى غيرها من البدهيات وهي علوم لا تحتاج إلى دليل لإقرارها.

والعقل بهذا المعنى ذهب إليه بعض المتكلّمين من المعتزلة، أمثال القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت 415هـ) فلا يفصلون بين العقل والمدرَكات الضرورية. [القاضي عبد الجبار، المغنى في أبواب التوحيد والعدل، ج 11، ص 372]

4- العقل جوهر مجرّد عن المادّة من جميع الجهات

العقل وفق هذا الاصطلاح ليس أمرًا غريزيًّا محضًا، بل هو أول مخلوق روحاني خلقه الله ﷻ كعلّة بالنسبة إلى جميع المخلوقات ما دونه، وهو ذو مراتب من حيث السعة والقوّة والكمال، وهذا المعنى من المعاني المشهورة عند الحكماء والفلاسفة، إذ جعلوا العقل قسيمًا للنفس، وعرّفوه بأنّه جوهر مجرّد عن المادّة في ذاته وفعله. [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 144؛ الشيرازي، شرح أُصول الكافي، ج 1، ص 216؛ الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 69؛ ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص 82]

الخلاصة

ومع ذكر تعاريف وإطلاقات متعددة ومختلفة للعقل، بيد أنّنا اكتفينا بذكر أربعة منها، وهي معروفة بين المفكّرين والعلماء، وقد ورد العقل في جميع هذه المعاني في النصوص الدينية أيضًا.

ج- إطلاقات العقل في النصوص الدينية

عندما ندقّق في النصوص الدينية نجد أنّ لهذه المفردة إطلاقاتٍ متعدّدةً، ومنها:

1- القوّة الفطرية

أطلقت في النصوص الروائية كلمة العقل، وأراد منها القوّة الغريزية أوالفطرية الموهوبة من الله تعالى، وهي كباقي القوى الغريزية والفطرية قابلة للزيادة والنقصان، أي للتطوّر والتكامل، وبها يتمّ إدراك المدركات البدهيّة، وهي حاصلة لجميع أفراد النوع في فطرتهم، وهي تقع في مقابل الحمق والسفه، كما في رواية عَنْ أَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام حيث قال: «مَا خَلَقَ اللهُ ﷻ شَيْئًا أَبْغَضَ إليه مِنَ الْأَحْمَقِ؛ لِأَنَّهُ سَلَبَهُ أَحَبَّ الْأَشْيَاءِ إليه وَهُوَ عَقْلُهُ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 89]. وكذلك عنه عليه السلام: «لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى رُءُوسِ أَهْلِ تِهَامَةَ وَالْأَعْرَابِ وَأَهْلِ السَّوَادِ وَالْعُلُوجِ لأنهمْ إِذَا نُهُوا لَا يَنْتَهُونَ قَالَ وَالْمَجْنُونَةُ وَالْمَغْلُوبَةُ عَلَى عَقْلِهَا لَا بَأْسَ بِالنَّظَرِ إِلَى شَعْرِهَا وَجَسَدِهَا مَا لَمْ يُتَعَمَّدْ ذَلِكَ» [الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة، ج 20، ص 206]. فبقرينة المجنونة والمغلوبة - أي السفيهة - نفهم أنّ المقصود من العقل هنا العقل الغريزي، وكذلك

في روايـة عـن أمـير المؤمنـين عليه السلام حيـث قـال: «الْعَقْـلُ غَرِيـزَةٌ تَزِيـدُ بِالْعِلْـمِ وَالتَّجَـارِبِ» [الآمـدي، غرر الحكم، ص 91، ح 1746].

فهـذه الروايـات واضحـة في أنّ المقصـود مـن العقـل فيهـا هـو العقـل بمعـنى الغريـزي (العقـل الفطـري في الاصطـلاح) في مقابـل الحمـق والسّـفه وبـه يتـم إدراك العلـوم الضروريـة والمعـارف الوجدانية والفطرية بمجرد الإلتفات والتوجه إليها [العلّامة الحلي، شرح التجريد، ص 251]

2- العقل الاكتسابي الفعلي

هـو الذي اسـتعدّ بحصـول العلـوم النظريـة بعـد تكاملـه بـإدراك العلـوم الضروريـة والمعـارف الوجدانيـة والفطريـة، حيـث جـاء عـن النـبيّ الأكـرم صلى الله عليه وآله وسلم: «إنّ الرجـل ليكـون مـن أهـل الجهـاد ومـن أهـل الصـلاة والصيـام، وممّـن يأمـر بالمعـروف وينـهى عـن المنكـر، ولا يُجـزى يـوم القيامـة إلّا على قـدر عقلـه» [الطـبرسي، مجمـع البيـان، ج 10، ص 324]. والمـراد مـن هـذا العقـل هـو العقـل المكتسـب بالعلـم والمعرفـة والعمـل، وفي روايـة قسّـم العقـل إلى قسـمين: العقـل المطبـوع والعقـل المسـموع، والمـراد مـن المطبـوع هـو العقـل الفطـري، والمسـموع هـو الاكتسـابي كمـا نقـل عـن أمـير المؤمنـين عليه السلام: «إنّ العقـل عقـلان: مطبـوع ومسـموع، ولا ينفـع مسـموع إذا لـم يكـن مطبـوع، كمـا لا ينفـع نـور الشـمس وضـوء العـين ممنـوع» [ابـن عسـاكر، تاريـخ مدينـة دمشـق، ج 51، ص 416؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 342].

فالمقصـود مـن «العقـل الأوّل» هـو العقـل الذي يوجـد في الإنسـان بالطبـع وبالفطـرة ويـدرك بـه المـدركات الضروريّـة والمعـارف الفطريـة والبدهيـة؛ وبـه يتميّز الإنسـان عـن غـيره ويقابلـه الحمـق والسـفه. والمقصـود مـن العقـل الثـاني هـو العقـل المكتسـب يكتسـبه الإنسـان مـن خـلال التربية والتجربـة والممارسـة النظريـة والعمليـة وهـو بـدوره أيضًـا ينقسـم إلى النظـري والعمـلي وسـيأتي الحديث عنهما بالتفصيل. [جوادي آملي، بيان البراهين لإثبات الله ، ص 76]

الملاحظـة: العقـل الاكتسـابي ليـس إلّا مرحلـة مـن مراحـل نفـس العقـل الفطـري المتكامـل، إلّا أنّـه يطلـق عليـه «العقـل الاكتسـابي» بلاحـظ مرحلـة متكاملـة يسـتعدّ فيهـا لإدراك المـدركات النظرية.

3: العقل النظري

مقصودنـا مـن العقـل النظـري هـو تلـك المـدركات والمعـارف النظريـة والاكتسـابية الـتي هي غـير بدهيـة، والـتي تصـل إليهـا بالتفكّـر، وقـد عـبّر عنـه في النصـوص الدينيـة بالعقـل الذي يتحـرّك بالفكـر والتفكّـر؛ والفكـر كمـا قـال أصحـاب اللغـة ترتيـب المقدّمـات والأمـور المعلومـة

الذهنيّة للوصول إلى المطلوب؛ أي هو الحركة إلى المبادئ ومن المبادئ إلى المطلوب. [الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 444]

ووردت عشرات الروايات المقصود من العقل فيها هو العقل النظري، سواء كان في التصوّرات أو التصديقات، منها: عن أمير المؤمنين عليه السلام: «ألا وإنّ اللبيب من استقبل وجوه الآراء بفكر صائب ونظر في العواقب» [الآمدي، غرر الحكم، ص 871]. والمراد من اللبّ هو العقل النظري بقرينة قوله: «بفكر صائب»، وكذلك في رواية عن الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «إِنَّ أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ عَمِلُوا بِالْفِكْرَةِ حَتَّى وَرِثُوا مِنْهُ حُبَّ اللهِ، فَإِنَّ حُبَّ اللهِ إِذَا وَرِثَهُ الْقَلْبُ اسْتَضَاءَ بِهِ وَأَسْرَعَ إليه اللُّطْفُ، فَإِذَا نَزَلَ مَنْزِلًا صَارَ مِنْ أَهْلِ الْفَوَائِدِ، فَإِذَا صَارَ مِنْ أَهْلِ الْفَوَائِدِ تَكَلَّمَ بِالْحِكْمَةِ، فَإِذَا تَكَلَّمَ بِالْحِكْمَةِ صَارَ صَاحِبَ فِطْنَة» [الرازي، كفاية الأثر، ص752]. فلا شكّ أنّ المقصود من العقل في هذه الرواية - بقرينة قوله: «بالفكرة» وغيرها من القرائن الأخرى - هو العقل النظري؛ وكذلك في رواية عن أبي الحسن عليه السلام حيث قال: «يَا هِشَامُ، إِنّ لِكُلِّ شَيْءٍ دَلِيلًا، وَدَلِيلُ الْعَقْلِ التَّفَكُّرُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 53].

4- العقل العملي

فهو العقل المدبّر، وعبارة عن قوّة محرِّكة تؤدّي وظيفة العزم، والإرادة، والتصميم، والمحبّة، والإخلاص، والإيمان، ويتعلّق بالبعد العملي والتنفيذي. [جوادي آملي، بيان البراهين لإثبات الله، ص 76]

وقد عبّر عنه في النصوص الدينية بالمحرّك الذي يحرّك الإنسان نحو الخير والفلاح والسعادة والصلاح، كما ورد في رواية عن أبي جعفر عليه السلام حيث قال: «ولا أكملتك إلّا فيمن أحبّ، أما إنّي إيّاك آمر وإيّاك أنهى وإيّاك أعاقب وإيّاك أثيب» [المازندراني، شرح الكافي، ج 1، ص 80]. يقول المولى صالح المازندراني: «وفي هذه الروايات إشارة إلى القوّة النظريّة المسمّاة بالعقل النظري وإلى القوّة العمليّة المسمّاة بالعقل العملي؛ إذ بالأولى يعلم المعارف الإلهية والأحكام الشرعيّة والأخلاق الحسنة النفسانيّة، وبالثانية يعمل بها ويهذّب الظاهر والباطن وبالعلم والعمل يتمّ نظام عبادة الرحمن واكتساب الجنان، وكذلك المقصود من «إيّاك أعاقب وإيّاك اثيب» [بلحاظ العقل العملي، وأنّه داعٍ إلى الخيرات المذكورة] بك أعاقب وبك أثيب على سبيل التوسّع؛ لأنّ المعاقب والمثاب هو النفس» [المصدر السابق، ص 67].

إذن من خلال البحث عن إطلاقات مفردة العقل في النصوص الروائية وجدنا بأنّ هذه المفردة تطلق ويراد منها نفس القوة المودعة من الله تعالى لدى الإنسان تارةً، وبها يصبح

الإنسان قابلًا لأن يدرك ويفهم القضايا الضرورية، وباعتبار استعداد هذه القوة لإدراك القضايا النظريّة بعد تكاملها نسبيًا تسمّى عقلًا اكتسابيًا، وبلحاظ كونها القوّة المدركة والمحرّكة تنقسم إلى العقل النظري والعقل العملي؛ إذ بالأوّل يُقصَد المدركات والمعارف الإلهية والأحكام الشرعيّة والأخلاق الحسنة النفسانيّة، وبالثاني يجري التحرّك نحو العمل وتهذيب الظاهر والباطن.

النصّ لغةً واصطلاحًا

1- النصّ لغةً

النصّ من مادة نصص يطلق على معانٍ متعدّدة، فقد جاء في مقاييس اللغة: «النون والصاد أصل صحيح يدلّ على رفع وارتفاع وانتهاء في الشيء» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص357].

وفي تاج العروس «أَصْلُ النَّصِّ: رَفْعُك لِلشَّيْءِ وإظهاره فهو من الرفع والظهور ومنه المنصّة ... نَصَّ الشَّيْءَ (يَنُصُّهُ) نَصًّا: حَرَّكَهُ [الزبيدي، تاج العروس، ج 18، ص 179]. يقول أيضًا: النَّصُّ: الإِسْنَادُ إِلى الرَّئِيسِ الأَكبَر. والنَّصُّ: التَّوقِيفُ. والنَّصُّ: التَّعْيِينُ على شَيْءٍ مَا، وكُلُّ ذلِكَ مَجَازٌ، من النَّصِّ بمَعْنَى الرَّفْعِ والظُّهُورِ. [المصدر السابق، ص 180]

2- النصّ اصطلاحًا

أمّا المقصود من النصّ في العلوم الإسلامية بشكل عامّ هو متن الكتاب والسنّة، وفي اصطلاح الأصوليين المقصود منه كلّ ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنّة سواءٌ كان ظاهرًا أو نصًّا أو مفسّرًا حقيقةً أو مجازًا عامًّا أو خاصًّا اعتبارًا منهم للغالب؛ لأنّ عامّة ما ورد من صاحب الشرع نصوص. [التهانوي، كشّاف اصطلاحات، ج 2، ص 1696].

ومقصودنا من النصّ في هذا البحث هو هذا المعنى العامّ أيضًا.

المحور الثاني: اتجاهات في بيان طبيعة العلاقة بين العقل والنقل

تنوّعت آراء المفكّرين الإسلاميين منذ القرون الأولى حول بيان العلاقة بين العقل والنقل وتعريفها، وبالتالي ظهرت ثلاثة اتّجاهات متعارضة في الساحة العلمية، منها:

الاتّجاه الأوّل: الاتّجاه النصّي

يمثّل الاتّجاه النصّي عند أهل السنّة والجماعة أهلُ الحديث وبعض الأشاعرة والسلفية، كما يمثّل هذا الاتّجاه عند الشيعة الأخباريون والتفكيكيون، وأهمّ مواصفات هذا الاتّجاه

أنّه يرى أنّ السند الأساسي في فهم الدين والمعارف الدينية هو النصوص الدينية، التي تشمل الكتاب والأحاديث المنقولة عن النبيّ ﷺ وأهل بيته عليهم السلام عند نصيّي الشيعة، والكتاب وأقوال النبي ﷺ وأصحابه والتابعين عند النصيّين من أهل السنّة. الاتّجاه النصّي يؤمن بتغطية التراث المنقول لكافّة المتطلّبات المادّية والمعنوية للإنسان؛ فلا يجد أيّ ضرورة للاستعانة بالمناهج والمصادر الأخرى غير النصوص الدينية، بل يصرّ النصّيّون السنّة ويصرّحون بأنّ العقل منافٍ للمنقول ومغاير لأسس الإيمان، بحيث لا يمكن الجمع بينهما؛ فلا يجوز التعدّي على ظاهر النصوص الدينية، وتفسيرها وتأويلها على أساس المعطيات والأدلّة العقليّة. [ابن رجب، فضل علم السلف على الخلف، ص 32]

وعلى هذا الأساس يدعو إلى الأخذ بظواهر النصوص الدينية، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة صريحة مع بدهيات العقل وأوّليّات المنطق. [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144]

إلّا أنّ الصحيح عدم تساوي هذه المدارس، حتّى في إنكارهم لدور العقل في فهم المعارف الدينية وتبيينها، فقسمٌ لا يعير أي اهتمام يُذكَر للعقل في فهم المعارف الدينية، وبالتالي ينكر وجود أيّ نوع من العلاقة بينهما، وقسم ينكر دور العقل النظري دون الضروري، وقسمٌ آخر يعطى الأولوية والصدارة للنقل على العقل، وعليه نبحث ونناقش كل واحد منهم مستقلًّا باختصار.

أ ـ مدرسة أهل الحديث (الحنابلة)

تُعدّ الحشوية والمجسّمة والظاهرية فروعًا لهذه المدرسة، والتي ظهرت قديمًا [آريان، شأن ودور العقل في تفسير القرآن في نظر النصّيين، ص 65]، والسلفية الجديدة - وعلى رأسها ابن تيميّة (ت 728 هـ) - تنتمي أيضًا إلى هذه المدرسة؛ ففي هذا النهج لا يكون العقل إلاّ أداةً لتلقّي النقل وأقوال السلف. [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 338 و339]

والعقل البشري قاصرٌ عن أن يدرك الحقائق والمعارف الدينية، فلا يبالون بمنافاة عقائدهم الدينية للبراهين العقلية، ما دام هذا هو مقتضى الظهور العرفي البدوي للنصوص الدينية، فما خالف الكتاب والسنّة ورأي السلف فهو باطل. [ابن تيمية، اقتضاء الصراط المستقيم، ج 3، ص 19]. فلا مجال لذلك إلّا التعبّد [مطهّري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي للعلّامة الطباطبائي، ج 5، ص 45 - 47]؛ وتنكشف نظرية أهل الحديث في فهمهم للآيات المرتبطة بالصفات الإلهية، وخصوصًا الخبرية منها كالوجه واليد والاستواء، وذلك بالعمل على وفق ظاهرها.

ونتيجة ذلك وقعوا في فخّ التجسيم والتشبيه؛ إذ اشتهر بأنّ البربهاري (إمام الحنابلة في عصره) لم يكن يجلس مجلسًا إلّا ويذكر فيه أنّ الله يقعد محمّدًا ﷺ معه على العرش [ابن

أبي يعلى، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 41]! كما ينقل القاضي عياض عن سفيان بن عيينة قال: «سأل رجلٌ مالكًا، فقال: ﴿الرَّحمَنُ عَلَى العَرشِ استَوَى﴾ كيف استوى؟ فسكت مالك حتّى علاه الرحضاء [العرق الشديد]، ثمّ قال: الاستواء منه معلوم، والكيف منه غير معقول، والسؤال عن هذا بدعة، والإيمان به واجب، وإنّي لأظنّك ضالًّا» [الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 106].

وكذلك يصرح ابن تيمية: «أنّ معنى الاستواء على العرش هو: أنّ الله تعالى مستقرٌّ على العرش، وبنحو يتناسب مع جلاله وبهائه» [ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 5، ص 28]. وكذلك ينقل ابن باز عن شيخه ابن تيميّة: «حكى غير واحدٍ إجماع السلف أنّ صفات الباري ﷻ تجري على ظاهرها، مع نفي الكيفية والتشبيه عنه؛ وذلك أن الكلام في الصفات فرعٌ عن الكلام في الذات، يحتذى حذوه ويتبع فيه مثاله، فإذا كان إثبات الذات إثبات وجودٍ لا إثبات كيفيةٍ، فكذلك إثبات الصفات إثبات وجودٍ لا إثبات كيفية؛ فنقول: إنّ لله يدًا وسمعًا؛ ولا نقول: إنّ معنى اليد القدرة، ومعنى السمع العلم» [ابن باز، مجموعة فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز، ج 24، ص 273]، ويبدو أنّ مخالفتهم لحكم العقل البرهاني لم تقتصر على العقل النظري البرهاني فحسب، بل تعدوها إلى مخالفة العقل الضروري أيضًا، فقد عبّر الطحاوي عن عقيدته السياسية تجاه أئمّة الجور والظلم بقوله: «ولا نرى الخروج على أئمّتنا وولاة أمورنا، وإن جاروا، ولا ندعو عليهم، ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله ﷻ فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، وندعو لهم بالصلاح والمعافاة» [الطحاوي، شرح العقيدة الطحاوية، ص 379].

ملاحظة

يرد على هذا الاتّجاه ما يلي:

أوّلًا: أنّه قائم على التصوّر الخاطئ بأنّ استخدم العقل والاستدلالات العقلية في فهم المعارف الدينية منافية للالتزام الديني للنصّ، وبالتالي ينكر وجود أيّ نوع من العلاقة بين العقل والنصوص الدينية، ومنشأ هذا التصوّر ليس إلّا ابتعادهم عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام في فهم الدين وتبيين المعارف الدينية، بينما نجد أهل البيت عليهم السلام في تعاليمهم يستخدمون شتّى المناهج المعرفية المتناسبة في تذليل المعارف الدينية واستنتاجها، وفي ضمنها المنهج العقلي والاستدلالات العقلية، وسيتّضح ذلك في المحاور الآتية.

ثانيًا: أنّهم بعد رفضهم حمل الألفاظ الموهمة للتجسيم في بعض النصوص الدينية على معانٍ كنائية أو مجازية متماشية مع القرائن العقلية الرافضة لأيّ تجسيم أو تشبيه يمسّ الذات المقدّسة، أصرّوا على الأخذ بظواهرها، حينئذٍ لن يتصوّر لها الذهن إلّا المعاني الجسمية. [الدهلكي، المنهج العقلي في التفسير، ص 916]

ب- المدرسة الأشعرية

يعدّ الأشاعرة أهمّ مدرسة نصّيّة في مجال المعرفة الدينية بما تمتلكه من تراث تفسيري واسع، ولعلّهم ابتعدوا قليلًا عن مدرسة أهل الحديث؛ لإذعانهم إجمالًا بحجّيّة الاستدلالات العقلية في جملة من المباحث الكلامية، ولكنّهم مع ذلك يقدّمون الاتّجاه النصّي على العقلي، ولا يتجرّأون على تجاوز ظهورات الكتاب والسنّة وإن كانت مخالفةً للبراهين العقلية القطعية، وهذا واضح في مسألة جواز رؤية الله وغيرها؛ ولذلك اعتمد الأشاعرة بشكل عام - وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري نفسه - النهج الظاهري في تفسير النصوص الدينية والآيات القرآنية، واختاروا طريقًا وسطًا بين التشبيه والتأويل فيما يرتبط بتفسير الآيات المتشابهة والصفات الخبرية، يقول أبو الحسن الأشعري: «قال أهل السنّة وأصحاب الحديث: ليس [الله] بجسم ولا يشبه الأشياء، وأنّه على العرش كما قال ﷻ: ﴿الرَّحمَنُ عَلَى العَرشِ اِستَوَى﴾ [سورة طه: 5]، ولا نقدّم بين يدي الله في القول، بل نقول: استوى بلا كيف. وإنّه نورٌ كما قال تعالى: ﴿اللهُ نُورُ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة النور: 35]، وأنّ له وجهًا كما قال الله: ﴿وَيَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [سورة الرحمن: 27]، وأنّ له يَدَين كما قال: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [سورة ص: 75]. وأنّ له عينين كما قال: ﴿تَجْرِى بِأَعْيُنِنا﴾ [سورة القمر: 14]، وأنّه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال: ﴿وَجاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾، وأنّه ينزل إلى السماء الدنيا كما جاء في الحديث، ولم يقولوا شيئًا إلّا ما وجدوه في الكتاب أو جاءت به الرواية عن رسول الله ﷺ» [الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، ج 1، ص 20].

يُظهِر هذا النص جليًّا النهج الظاهري في فهم النصوص الدينية، وعدم تفعيل دور العقل البرهاني الرافض لأي مفهوم تفوح منه رائحة التجسيم أو التشبيه يمسّ الذات القدسيّة؛ لما يترتّب على ذلك من لوازم خطيرة، إلّا أنّه لأجل الهروب من الوقوع في وحل التشبيه والتجسيم وردّ المخالفين عمد إلى إضافة قيد (بلا كيف). [سبحاني، نظريتان أخريان في باب الصفات الخبرية، ص 23]

ملاحظة

أوّلًا: المشكلة الأساسية في الهندسة المعرفية التي تتبنّاها الأشاعرة في تفسير النصوص الدينية تكمن في تحكيم الظواهر على حكم العقل، وبعبارة أخرى إلغاء عنصر العقل في فهم حقائق معاني النصوص الدينيّة. وعلى هذا تصبح النتيجة الطبيعية لهذا التفكّر السطحي في التعامل مع النصوص الدينية هي:

1- جفاء العقل والانحراف عن الفهم الصحيح للنصوص الدينية، وبالتالي الوقوع في وحل التجسيم والتشبيه!

2- وأخطر من ذلك القول بنفي الحُسن والقبح العقلين، وجواز الترجيح من غير مرجّح، ونفي الاستطاعة، والقول بالجبر، وقدم كلام الله، وغير ذلك ممّا هو مذكور في كتبهم. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 278]

ثانيًا: إذا صدق الأشاعرة بادّعائهم عدم تشبيه الصفات الإلهية وتكييفها مع مجهولية الكيفية (إذ لا يعلمها إلّا الله)، فهذا نوع من التعطيل؛ وعليه تمسي الصفات الإلهية مجرّد ألفاظ فاقدة لأي معنًى محصّل يُذكر.

ج- المدرسة الأخبارية

تقترب الحركة الأخبارية من مدرسة أهل الحديث في التمسّك بالمنهج النصّي في تبيين المعارف الدينية وتفسير النصوص الدينية، وعدم التعاطي مع العقل في فهم الشريعة، والابتعاد عن أيّ معنًى يكون منشؤه التأويل العقلي (على حدّ قولهم).

والاختلاف الجدّي بينهما هو تأكيد أهل الحديث على حجّيّة الظواهر القرآنية، بينما يذهب كثير من الأخباريين إلى إنكار ذلك، قال الشيخ الإسترآبادي: «وأنّه لا يجوز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر كتاب الله، ولا من ظواهر السنن النبوية، ما لم يُعلَم أحوالهما من جهة أهل الذكر عليهم السلام، بل يجب التوقّف والاحتياط فيهما» [الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 104].

نعم، تؤكّد الحركة الإخبارية على التمسّك بالنهج النصّي ورفض المنهج العقلي والحطّ من شأنه بشكل واضح، فها هو الشيخ الإسترآبادي يصرّح: «إنّ القرآن في الأكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة إلى أذهان الرعية». [الإسترآبادي، الفوائد المدنيّة، ج 1، ص 104].

جديرٌ بالذكر أنّ هذه الرؤية لم يوافق عليها جميع الأخباريين، بل صرّح من تأخّر عن الإسترآبادي كالشيخين يوسف البحراني ومحسن الكاشاني بأنّ فهم القرآن الكريم ليس منحصرًا بأهل البيت عليهم السلام، وكذا الحال مع السنّة النبوية، فلا سبيل لنا فيما لا نعلمه من الأحكام الشرعية النظرية - أصلية كانت أوفرعية - إلّا السماع عن الصادقين عليهم السلام. [المصدر السابق، ص 104 و179 و270].

فلازم هذه النظرية هو رفض دور العقل والاستدلالات العقلية، وعدم اعتبار الأحكام الصادرة منه على وجه الاستقلال.

بخلاف المتأخّرين إذ يعتقدون بدور العقل في إطار ضيّق ومحدود، إذ يقرّ الشيخ يوسف البحراني - وهو من أقطاب الأخبارية - بأنّ العقل الفطري الخالي من الأوهام الفاسدة، له

مساحة للإدراك، وإدراكاته معتبرة. وهو [العقل] قد يدرك الأشياء قبل ورود الشرع بها فيأتي الشرع مؤيّدًا له، (يعني إثبات الدور المفتاحي للعقل) وقد لا يدركها قبله ويخفى عليه الوجه فيها فيأتي الشرع كاشفًا له ومبيّنًا، وغاية ما تدلّ عليه هذه الأدلّة مدح العقل الفطري الصحيح الخالي من شوائب الأوهام العاري من كدورات العصبية، وأنّه بهذا المعنى حجّة إلهية؛ لإدراكه بصفاء نورانيته وأصل فطرته بعض الأمور التكليفية، وقبوله لما يجهل منها متى ورد عليه الشرع بها، وهو أعمّ من أن يكون بإدراكه ذلك أوّلًا، أوقبوله لها ثانيًا كما عرفت.

ملاحظة

يرد على المتطرّفين من الأخباريين ما ورد على أهل الحديث، وأمّا الأخبارية المعتدلة فيرد عليهم بأنّه لا دليل على التفكيك بين العقل الفطري وبين العقل الاكتسابي البرهاني في المشروعيّة، وسترى بأنّ الأدلّة قائمة على حجّية المنهج العقلي، سواءٌ كان قائمًا على المدركات النظرية أو الضرورية.

د- المدرسة التفكيكية

تُعدّ المدرسة التفكيكية من جملة المدارس التي تنتمي إلى الاتّجاه النصّي الشيعي الحديث، والتي برزت في مجال المعرفة الدينية، متأثّرةً - نوعًا ما - بتيّار الحركة الأخبارية. بُنيت هذه المدرسة على أساس أفكار السيّد موسى زرآبادي (ت 1353 ه) وميرزا مهدي الأصفهاني (ت 1365 ه)، فهؤلاء كانوا يعتقدون الفصل بين طرق المعرفة الثلاثة (الوحي والعقل والكشف)؛ لكي تبقى حقائق الدين وأُصول العلم مصانة بشكل صحيح، ولا تنجرف مع معطيات الفكر الإنساني والذوق البشري. [حكيمى، مكتب تفكيک، ص 46 و47]

نعم، هؤلاء أيضًا ليسوا على مستوًى واحد، بل منهم متشدّد ومنهم معتدل.

وأمّا أصحاب الرؤية المتشدّدة - والتي نمت في أوساط المتقدّمين من دعاة التفكيك - فلها مطالب تظهر على العيان بالاعتراض أساسًا على العلوم العقلية والاستدلالية وإقامة البرهان، وتعتقد بأنّ إقامة البرهان لإثبات وجود الله تعالى أمر يخالف الشريعة ويبطل أمر الدين. [جوادي آملي، منزلة العقل في هندسة المعرفة الدينية، ص 185]

ويقول ميرزا مهدي الأصفهاني في كتابه «مصباح الهدى»: «إنّ استدلال الشيطان على عدم سجوده لآدم قائلًا: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [سورة الأعراف: 12] هو استدلال برهاني؛ إذ يعتقد أنّه لو كان البرهان حجّةً وموجّهًا، لصحّ قبول استدلال الشيطان من قِبل

الله ﷻ، والحال أنّه لم يُقبل؛ فيكون دليلًا على عدم مقبولية البرهان» [الأصفهاني، مصباح الهدى، ص 11]. ولكنّ استدلال الشيطان قائم على الاستحسان والمغالطة بأخذ ما ليس بعلّة على أنّه العلّة، إذ توهّم بأنّ ملاك الفضل هو الطبيعة التي خلق منها، والبرهان لا يتمّ إلّا من خلال تمام صورته ومادّته.

نعم، هؤلاء لا ينكرون العقل الفطري ولديهم تفسير خاصٌّ للعقل الفطري يخالف التعريف المشهور.

يقول مهدي الأصفهاني: «العقل الفطري هو الحقيقة النورية التي يفيضها الله تعالى على النفوس البشرية. والعقل بهذا المعنى لا يتوارد ولا يتعارض في شيء مع الدليل النقلي. ضرورة أنّ المعقول بهذا العقل ... إنّما هو موارد محدودة معيّنة، وهي عبارة عن موارد يستقلّ العقل ويدرك قبح شيء وحسنه الذاتيين، أو وجوب عمله وتحريمه الذاتيين بالبداهة. فعليه كلّ ما يوجد على خلافه فهو باطل بالضرورة. وأمّا الأحكام المولوية والمعارف الإلهية مثل المعاد الجسماني، فلا محصّل لفرض التعارض فيما بين العقل بهذا المعنى وبين غيره من النقل؛ لخروج كلّ ذلك عن حريم هذا النور» [الأصفهاني، مصباح الهدى، ص 62].

مناقشة

النصوص والمتون الدينية الدالّة على حجيّة العقل لم تفرّق بين العقل الفطري المقصود لدى التفكيكين والبرهان العقلي؛ فليس التقسيم هذا إلّا على أساس الظنّ والوهم، ولا يوجد أيّ دليل عقلي ونقلي يدلّ على هذا التقسيم المذكور وإنكار حجّية البرهان النظري.

الاتّجاه الثاني: الاتّجاه العقلاني

في مقابل الاتّجاه النصّي بجميع أنحائه تجد اتّجاهًا آخر يسمّى الإتّجاه العقلاني، الذي يؤمن بلزوم أن يكون للعقل مساحة مستقلّة على هذا الصعيد. نعم، هذا الاتّجاه كمخالفه ذات التيّارات المعتدلة والمتطرّفة؛ ويمكن لنا تصنيف الاتّجاه العقلي إلى عدّة مدارس حسب تنوّع الرؤى العقلية للنصوص الدينية؛ وعليه نعقد هذا المطلب في الفقرات التالية باختصار:

1- الاتّجاه العقلاني المتطرّف

لم تخلُ الساحة المعرفية ذات التوجّهات العقلية في مجال المعرفة الدينية من النزعات المتطرّفة على مرّ التاريخ، ويمكن لنا إدراج المجاميع التالية تحت هذا العنوان.

أ- المدرسة الاعتزالية.

عُـرِفَ المعتزلـة بأنّهـم أسـاس التطـرّف العقـلي في الإسـلام؛ إذ أعطـوا للعقـل دورًا أوّليًّـا وسـابقًا على الـشرع، وجعلـوا الدليـل السـمعي تابعًـا للدليـل العقـلي ومترتّبًـا عليـه، أي أنّهـم جعلـوا الدليـل العقـلي أصـلًا وميزانًـا، والدليـل الـشرعي فـرعًا على الدليـل العقـلي، حـتّى ذهـب القـاضي إلى: «أنّ كلامـه تعـالى لا يـدلّ على العقليـات، مـن التوحيـد والعـدل ... فلـو دلّ عليـه لوجـب كـون الفـرع دالًّا على أصلـه، ومـن حـقّ الفـرع أن لا يـدلّ على الأصـل؛ لأنّ ذلـك يتناقـض. وكذلـك فـلا يجـوز أن يكـون دالًّا على مـا يحتـاج أن يعـرف معنـاه مـن جهـة العقـل، كمـا نقـوله في المتشـابه؛ لأنّـه لـو دلّ عليـه لـكان إنّمـا يـدلّ على خـلاف مـا دلّ عليـه العقـل؛ ولذلـك نقـول: إنّ العقـل هـو الذي يـدلّ على ذلـك الأمـر، ونعلـم أنّـه تعـالى أنـزل ذلـك الـكلام لـضربٍ مـن المصلحـة» [القـاضي عبـد الجبـار، المغنـي في أبـواب التوحيـد والعـدل، ج 16، ص 354]. إذن يـرى المعتزلـو بـأنّ العقـل أصـل والشريعـة فـرع، ولكـنّ هـذا لا يعـني وجـود تعـارض بينهمـا، بـل همـا يتطابقـان ومتّفقـان. [القـاضي عبـد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 4، ص 174]

نعـم، في صـورة التعـارض بـين العقـل والنقـل يقدّمـون العقـل على النقـل؛ يقـول الشـيخ محمـد عبـده: «إذا تعـارض العقـل والنقـل أُخـذ بمـا دلّ عليـه العقـل وادّعى الاتّفـاق على ذلـك» [محمـد عبده، الإسلام والنصرانية مع العلم والمدينة، ص 56].

ومـن مصاديـق التطـرّف في اسـتخدام العقـل وتقديمـه على النصـوص هـو تفسـير الآيـة 31 مـن سـورة الفرقـان: ﴿وَكَذلِـكَ جَعَلْنـا لِـكُلِّ نَـبِيٍّ عَـدُوًّا مِـنَ الْمُجْرِمـينَ﴾، فقـد فسّرهـا الجبيـائي المعتزلي بـأنّ الله سـبحانه بـيّن لـكلّ نـبيٍّ عـدوّه حـتى يأخـذ حـذره منـه، وهـذا التأويـل قائـم على مبـنى وجـوب الصـلاح والإصـلاح، ولا يسـتند على دليـل عقـلي برهـاني، والمعـنى الصحيـح هـو أنّنـا كمـا جعلنـا هـؤلاء المجرمـين عـدوًّا لـك، كذلـك جعلنـا لـكلّ نـبيٍّ عـدوًّا منهـم، وهـذه هي مـن سـنّتنا الجاريـة. إذا يبـدو مـن البحـث عـن هـذه التأويـلات القرآنيـة وغيرهـا بوضـوح أنّ الدليـل العقـلي المعتـبر والمـشروع عندهـم أعـمّ مـن البراهـين العقليـة، بـل هـو شـامل لمطلـق القطـع حـتّى المسلّمات الكلامية على حدّ زعمهم.

الاتّجاه العقلاني المعتدل

مثّـل هـذا الاتّجـاه بشـكل عامّ الحكمـاء والفلاسـفة والمتكلمـون والأصوليـون الإماميـون، وهـذا الاتّجـاه قائـم على أسـاس فكـرة أنّ النقـل والعقـل البرهـاني كلاهمـا حجّـة إلهيـة، فـالأوّل حجّـة ظاهريـة والثـاني حجّـة باطنيـة، فمـن جهـة أنّ العقـل في المسـتقلّات العقليـة وفي قضايـا العلـوم المتعارفـة، سـواءٌ كانـت في الحكمـة النظريـة أو في الحكمـة العمليـة له رسـالة مسـتقلّة والنقـل

يؤيّده، والنقل أيضًا له رسالة خاصّة به والعقل مصباح له؛ فالمعارف الدينية بشكل عامّ تارةً يتمّ تبيينها بالعقل، والنصّ يعتبر منبّهًا للعقل ومرشدًا له، وأخرى يتمّ بيانها على لسان النقل. نعم، في كثير من المسائل والفروع الجزئية يكون العقل بحاجة إلى النقل. [جوادي آملي، انتظار البشر من الدين، ص 84]

فالعقل أحيانًا يقوم بدور الميزان والمعيار في المعارف النظرية وفي أحقّية الدين وأصوله، وأخرى بدور التنوير والإرشاد في ما يتّصل بالقضايا الدينية. [جوادي آملي، انتظار البشر من الدين، ص 84]

وهذا هو الاتّجاه الغالب لدى فلاسفة الإمامية، وهو الاتّجاه العقلاني المعتدل الذي نشأ متأثّرًا بأئمة أهل البيت عليهم السلام، الذين لم يسمحوا للعقل بأن يتجاوز حدوده ومساحته، ولم يجمّدوا الفكر والتعقّل في مجال المعرفة الدينية. ويمكن لنا ملاحظة ذروة هذه الجهود الفكرية في أفكار صدر الدين الشيرازي (ت 1005 هـ) الذي ذهب إلى الدور التنسيقي بين العقل والوحي في مجال المعرفة الدينية وقال: «حاشا الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، وتبًّا لفلسفة تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة» [الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 9، ص 303]. وكذلك هذا الاتّجاه هو اتّجاه الغالب لدى متكلّمي الإمامية أيضًا، إذ التزموا الوسطية بين العقلانية الإفراطية التي وقع فيها المعتزلة، وبين النصّية التي التمسها عموم الأشاعرة، فنراهم قد منحوا للعقل الحجيّة الذاتية، إلّا أنّ هذا لا يعني إعطاءه الصلاحيات المطلقة بدون قيد أو شرط، ولا يرون أيّ نوع من التعارض بين الوحي والعقل.

ومن المتكلمين البارزين الشيخ المفيد (ت 413 هـ) الذي يقول في هذا الصدد: «واتّفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكٍّ عن سمع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول» [المفيد، أوائل المقالات، ص 44]. وكذلك مشهور الأصوليين الإمامية أمثال الشيخ الطوسي وبعض المعتدلين الأشعرية أمثال القاضي الباقلاني انتهجوا هذا المنهج العقلاني المعتدل في فهم الدين وتبيينه بشكل عامّ وفهم النصوص الدينية وتبيينه بشكل خاصّ. [الدهلكي، المنهج العقلي في التفسير، ص 200]

أبرز سمات هذا الاتّجاه:

أوّلًا: هذا الاتّجاه قائم على أساس أنّ النقل والعقل البرهاني كلاهما حجّة إلهية، فالأوّل حجّة ظاهرية والثاني حجّة باطنية.

ثانيًا: أنّ العقل في المستقلّات العقلية وفي قضايا العلوم المتعارفة سواءٌ كانت في الحكمة النظرية أو في الحكمة العمليّة له رسالة مستقلّة والنقل يؤيّده.

ثالثًا: أنّ النقل أيضًا له رسالة خاصّة به والعقل مصباح له؛ فالدين بشكل عام تارةً يتمّ تبيينه على لسان العقل وأخرى على لسان النقل. نعم، في كثير من المسائل والفروعات الجزئية، وفي فهم بواطن الأمور الغيبية يكون العقل بحاجة إلى النقل.

المحور الثالث: طبيعة العلاقة بين العقل والنقل

على أساس الاتّجاه المعتدل نحاول تحديد طبيعة العلاقة بين العقل والنصوص الدينية في حلحلة المعارف الدينية والمسائل الفكرية، في ضمن مطالب، ومنها:

المطلب الأوّل: خدمة النصوص الدينية للعقل

عندما نرجع إلى النصوص الدينيّة، ونتتبّع فيها نجد أنّها بوصفها مصدرًا رئيسيًّا للدين تركّز على العقل وتسلّط الضوء عليه وتخدمه من جهات متعدّدة، وبالتالي تتّضح طبيعة العلاقة بين النصّ والعقل ومنها:

1- العقل ودوره في تبيين المعارف

من جملة خدمات النصوص الدينيّة التي تقدّمها للعقل هي بيان دور العقل والاستدلال العقلي في فهم المعارف الدينية وتبيينها، فالقرآن الكريم وإن لم يتعرّض إلى بيان ماهية العقل في صيغته الاسمية وكلّ ما ورد فيه هو في صيغة الفعل: عقل، يعقل، نعقل، في الماضي، والمضارع، والمفرد، والجمع، وعدد هذه الألفاظ يقرب من الخمسين، ويشتمل على عشرات الآيات التي تدعو إلى التعقّل والتدبّر والنظر والتفكّر وما في معانيها، كما وردت ألفاظ مرادفة للعقل، نحو: اللبّ، الحلْم، والحجر والفواد وغيرها. [محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ص 468 و469]

أمّا ألفاظ: الفكر، والتفكّر، والعلم، والنظر، والتبصّر، والإدراك، والتدّبر، فقد وردت مئات المرّات، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ للعقل شأنًا كبيرًا ومقامًا عظيمًا في القرآن الكريم.

وأمّا لو نظرنا روايات أهل البيت عليهم السلام فسنجد أنّ للعقل لديهم أهمّيّةً قصوى، وتعرّفه تحت عناوين مختلفة بإطلاقات متعدّدة وخصائص متنوعة، وتكشف عن الآثار المذهلة التي تترتّب عليه.

بخلافه المدارس الأخرى؛ فإنّ كثيرًا من علمائها أنكروا وجود أيّ رواية أو حديث صحيح يتحدّث عن العقل، وأنّ أحاديث العقل كلّها كاذبة، حيث يقول ابن تيمية: «قال أبو حاتم بن حبّان البستي: «لست أحفظ عن رسول الله خبرًا صحيحًا في العقل»» [ابن تيمية، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة، ص 245]، «قال الخطيب: حدّثنا الصوريّ، قال: سمعت الحافظ عبد الغني بن سعيد يقول: إنّ كتاب العقل وضعه أربعة: أوّلهم ميسرة بن عبد ربّه، ثمّ سرقه منه داود بن المحبّر، فركّبه بأسانيد غير أسانيد ميسرة، وسرقه عبد العزيز بن أبي رجاء، فركبه بأسانيد أُخَر، ثمّ سرقه سليمان بن عيسى السجّزي فأتى بأسانيد أُخَر» [الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 8، ص 360].

وسيتّضح من خلال البحث أنّ هذا الموقف من بعض علمائهم في جهة مخالفة تمامًا للموقف القرآني والروائي تجاه العقل ودوره البارز في فهم المعارف الدينية، وكما يلي:

أ- إدراك الآيات التشريعية وفهمها.

إنّ فهم الآيات التشريعية وإدراكها من مختصّات الأفراد الذين يتعقّلون في أمورهم، ويريدون الصلاح والخير في حياتهم. يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ كِتابًا فيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلا تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الأنبياء: 10]، وكذلك يقول ﷻ: ﴿إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة يوسف: 2]، ﴿إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة الزخرف: 3]؛ أي لكي تتعقّلوا وتتفكّروا فيه فتعلموا، وجعل الله القرآن عربيًّا وألبسه هذا اللباس رجاء أن يستأنس به عقول الناس فيعقلوه.

ب- إدراك الآيات التكوينية وفهمها

من جملة خصائص التعقّل والاستفادة السليمة من هذه الموهوبة الإلهية إدراك الآيات التكوينية وانفتاح باب الهداية، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَفِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَزَرْعٌ وَنَخيلٌ صِنْوانٌ وَغَيْرُ صِنْوانٍ يُسْقى بِماءٍ واحِدٍ وَنُفَضِّلُ بَعْضَها عَلى بَعْضٍ في الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 4]، فالذي يتدبّر ويتعقّل يكتشف أنّ هذا النظام الجاري قائم بتدبير مدبّر وراءه، يخضع له الأشياء بطبائعها ويجريها على ما يشاء وكيف يشاء، وأمّا الذي لا يبحث ولا يستفيد من عقله فلا يدرك تلك الحقائق ولا يهتدي إليها.

إذن فالعقل في هذه الآيات وغيرها هو الإدراكات التي تتمّ للإنسان مع سلامة فطرته، من حيث إنّ فيه عقد القلب بالتصديق، على ما جبل الله ﷻ الإنسان عليه، من إدراك الحقّ والباطل في النظريات، والخير والشرّ والمنافع والمضارّ في العمليات. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 209 و240 - 250]

ج- العقل حجّة إلهية على العباد

فـفي كثـير مـن الروايـات عـبّر عـن العقـل بأنّـه حجّـة إلهيـة باطنيّـة بـين العبـد وبـين الله تعـالى، فكمـا أنّ الأنبيـاء والأئمّـة والرسـل عليهم السلام حجّـة ظاهريـة مـن قبـل الله تعـالى على النـاس، فكذلـك العقـل حجّـة باطنيـة عليهـم كمـا في روايـة عـن رسـول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كـن مـع الحـقّ حيـث كان، وميّز ما اشتبه عليك بعقلك؛ فإنّه حجّة الله عليك، وديعة فيك، وبركاته عندك».

وفي روايـة عـن الإمـام عليه السلام حيـث قـال: «العقـل رسـول الحـقّ» [العجلوني، كشف الخفاء، ج 2، ص 135]، وعنـه عليه السلام قـال: «العقـل شرع مـن داخـل، والـشرع عقـل مـن خـارج» [البحرينـي، مجمع البحريـن، ج 2، ص 1249]. وكذلـك في عـن أبي الحسـن الرضـا عليه السلام: «مـا الحجّـة على الخلـق اليـوم؟ فقـال عليه السلام: العقـل، يعـرف بـه الصـادق على الله فيصدقـه والـكاذب على الله فيكذبـه، قـال: فقـال ابـن السـكّيت: هـذا والله هـو الجـواب» [ابـن شـعبة، تحـف العقـول، ص 450]. وفي روايـة عـن أبي عَبْـدِ اللهِ عليه السلام حيـث قـال: «حُجَّـةُ اللهِ عَلَى الْعِبَـادِ النَّـبِيُّ صلى الله عليه وآله وسلم، وَالْحُجَّـةُ فيمَـا بَـيْنَ الْعِبَـادِ وَبَـيْنَ اللهِ الْعَقْـلُ [الحرّ العاملي، الفصول المهمّة في أصول الأئمّة، ج 1، ص 121].

كمـا ورد في روايـة طويلـة عـن الإمـام الكاظـم عليه السلام قـوله: «يَـا هِشَـامُ، إنّ لِلّهِ عَلَى النَّـاسِ حُجَّتَـيْنِ: حُجَّـةً ظَاهِـرَةً، وَحُجَّـةً بَاطِنَـةً، فَأَمَّـا الظَّاهِـرَةُ فَالرُّسُـلُ وَالْأَنْبِيَـاءُ وَالْأَئِمَّـةُ، وَأَمَّـا الْبَاطِنَـةُ فَالْعُقُولُ» [الكلينى، الكافي، ج 1، ص 16]. ونفهم من هذه النصوص المستفيضة وغيرها ما يلي:

1- كمـا أنّ الأنبيـاء والرسـل والأئمّـة عليه السلام معصومـون وهـم حجّـة مطلقًـا؛ فكذلـك نفهـم بالمقارنة أنّ العقول أيضًا بما هي في مدركاتها معصومة وحجّة مطلقًا.

2- أنّ العقـل وإن كان ذا مراتـب مـن القـوّة إلى الضعـف والكمـال إلى النقصـان، ولكنّـه بمـا هـو هـو بمقـدار إدراكـه لا يخطـئ؛ فهومعصـوم وحجّـة على النـاس. نعـم، إنّ صاحـب العقـل غـير رسـل والأنبيـاء والأئمّـة عليه السلام ليـس بمعصـوم؛ فـلا بـدّ مـن وضـع القواعـد والضوابـط للأخـذ بالمـدركات العقلية، وقد تكفّل بذلك علم المنطق.

3- أنّ العقـل بمـا هـو هـو قـادر على تشـخيص الحـقّ عـن الباطـل، والقبـح عـن الحسـن، والعـدل عـن الظلـم، والصـدق عـن الكـذب، ويـدرك سـبيل الـغيّ عـن الرشـد، فهـو مـن هـذه الجهـة حاضر عند جميع الناس.

4- أنّ هـذه الروايـات بإطلاقاتهـا لا تفـرّق بـين العقـل الفطري والاكتسـابي، وبين العقـل النظري والعمـلي وبـين كون المـدركات العقلية بدهيّـة أم نظريّـة، وبين كونها مقطوعـة أم ظنيـة؛ فالعقل حجّة مطلقًا في جميع إدراكاته إلّا ما خرج بالدليل، فهذه النصوص ترفض الاتّجاه النصّي بجميع أنحائه.

الخلاصة: أنّ دور العقل من منظور القرآن الكريم دور هام وفاعل في شتّى مجالات الحياة، وفي كلّ الميادين، وفي مختلف المعارف والعلوم، هذا الدور الذي دعا إليه القرآن الكريم بكلّ وضوح، وتوافر عليه كثير الآيات والسور، والعقل نعمة عظيمة من نعم الله تعالى، أنعم بها على الإنسان؛ إذ من خلاله يتعرّف الإنسان على أسرار خلق الله تعالى وعظيم صنعه، وبه يتوصّل إلى تصديق الأنبياء والرسل عليهم السلام، الذين بعثهم الله عز وجل لهدايته وسعادته، وهناك تجلّيات عقلانية في القرآن الكريم، وسنتوقف عليها في المباحث الآتية.

2- وضع القواعد لاستخدام الدليل العقلي في تبيين النصوص الدينية

من جملة الخدمات التي تقدّمها النصوص الدينية للعقل وضع الأصول والقواعد التي يتوقّف عليها تفسير النصوص الدينية وتبيينها، وتحديد مراد الشارع منها، وإسناده إليه ومن جملة هذه القواعد:

القاعدة الأولى: جواز التفسير على أساس العلم والقطع

من القواعد المهمّة التّي جاءت في النصوص الدينية في مجال تبيين النصوص الدينية بشكل عامّ وفي تفسير القرآن الكريم بشكل خاصّ جواز التفسير والتبيين على أساس العلم والقطع، فقط وردت الأحاديث المستفيضة التي تصرّح بجواز تفسير القرآن واستخراج معارفه، وكذلك جواز إسناد ما استنبطه من القرآن الكريم إلى الله تعالى على أساس العلم والقطع كما في الرواية: عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «مَا عَلِمْتُمْ فَقُولُوا، وَمَا لَمْ تَعْلَمُوا فَقُولُوا اللهُ أَعْلَمُ، إِنَّ الرَّجُلَ لَيَنْتَزِعُ الْآيَةَ مِنَ الْقُرْآنِ يَخِرُّ فِيهَا أَبْعَدَ مَا بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 42].

وكذلك عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللهِ عليه السلام: مَا حَقُّ اللهِ عَلَى خَلْقِهِ؟ فَقَالَ: أَنْ يَقُولُوا مَا يَعْلَمُونَ، وَيَكُفُّوا عَمَّا لَا يَعْلَمُونَ، فَإِذا فَعَلُوا ذَلِكَ فَقَدْ أَدَّوْا إِلى اللهِ حَقَّهُ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 50].

فالمراد من «ما علمتم فقولوا» و«أن يقولوا ما يعلمون» صريح في جواز إسناد ما يعلمه إلى الله تعالى، والتفسير ليس إلّا تحديد مراد الله عز وجل من الآيات القرآنية وإسناده إلى الله تعالى، فهي تدلّ على جواز التفسير على أساس العلم، والبرهان العقلي من أتمّ مصاديق العلم.

وكذلك في الرواية الثالثة عن الصَّادِقِ عَنْ آبَائِهِ عليهم السلام، «إِنَّ أَهْلَ الْبَصْرَةِ كَتَبُوا إِلى الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عليه السلام يَسْأَلُونَهُ عَنِ الصَّمَدِ، فَكَتَبَ إِلَيْهِمْ: بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ أَمَّا بَعْدُ، فَلَا تَخُوضُوا فِي الْقُرْآنِ، وَلَا تُجَادِلُوا فِيهِ، وَلَا تَتَكَلَّمُوا فِيهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُ جَدِّي رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله يَقُولُ: مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» [ابن بابويه، التوحيد، ص 91]، ولازم

«من قال في القرآن بغير علم» جواز القول مع العلم وإسناده إلى الله تعالى.

فمن هذه الروايات وغيرها نستنبط منها قاعدة، وهي جواز تفسير النصوص الدينية على أساس العلم والقطع، سواءٌ كان هذا العلم حاصلًا بالدليل النقلي أو العقلي.

القاعدة الثانية: عدم جواز التفسير بغير العلم

من جملة القواعد المهمّة التي جاءت في نصوص أهل البيت عليهم السلام قاعدة عدم جواز تفسير الآيات القرآنية على أساس المدركات غير العلمية (أي الظنّيّة)، فهناك عشرات من الأحاديث المستفيضة تصرّح بعدم جواز تفسير النصوص الدينية واستخراج معارفها، وإسناد ما استنبطه منها إلى الشارع بغير العلم والقطع، كما في الرواية عَنِ ابن عَبَّاسٍ عَنْ رَسُولِ اللهِ صلى الله عليه وآله قَالَ: «مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ» [ابن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، ج 1، ص 233؛ الترمذي، سنن الترمذي، ج 5، ص 199]. وكذلك الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج27؛ ص204). وفي الرواية الثانية عَنْ عَلِيٍّ عليه السلام قَالَ: «اتَّقُوا اللهَ وَلَا تُفْتُوا النَّاسَ بِمَا لَا تَعْلَمُونَ ... قَالُوا: فَمَا نَصْنَعُ بِمَا قَدْ خُبِّئَا بِهِ فِي الْمُصْحَفِ؟ فَقَالَ: يُسْأَلُ عَنْ ذَلِكَ عُلَمَاءُ آلِ مُحَمَّدٍ» [الطوسي، محمّد بن الحسن، تهذيب الأحكام، ج 6، ص 295]. وغيرها عشرات الروايات التي تصرّح بأنّ تفسير النصوص الدينية بغير علمٍ ممنوعٌ.

القاعدة الثالثة: الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع

من جملة القواعد التي أشار إليها علماء مدرسة أهل البيت الأطهار عليهم السلام في مجال تذليل المعارف الدينية وجود الملازمة بين حكم العقل وبين الشرع، بمعنى أنّه متى كشف العقل بحسن الشيء ذاتًا أو قبحه ذاتًا؛ فإنّه يحكم بالدليل (اللمي) عن طريق الاستدلال من العلّة بالمعلول بأنّ الشرع يحكم باستيفاء هذه المصلحة، أو دفع تلك المفسدة، وحتّى لو لم يصلنا هذا الحكم عن طريق النقل، فإنّ العقل يؤدّي دوره باعتباره مصدرًا مستقلًّا يكشف عن حكم شرعي. ولدينا نصوص متعدّدة تصرّح بذلك، منها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام حيث يقول: «لَكِنَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ كَمَا وَصَفَ نَفْسَهُ، لَا يُضَادُّهُ فِي مُلْكِهِ أَحَدٌ، وَلَا يَزُولُ أَبَدًا، وَلَمْ يَزَلْ، أَوَّلٌ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ بِلَا أَوَّلِيَّةٍ، وَآخِرٌ بَعْدَ الْأَشْيَاءِ بِلَا نِهَايَةٍ، عَظُمَ [أَنْ تُثْبَتَ] عَنْ أَنْ تَثْبُتَ رُبُوبِيَّتُهُ بِإِحَاطَةِ قَلْبٍ أوبَصَرٍ ... فَإِنَّهُ لَمْ يَأْمُرْكَ إِلَّا بِحَسَنٍ، وَلَمْ يَنْهَكَ إِلَّا عَنْ قَبِيحٍ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 396]. فالرواية صريحة في دلالتها على وجود الملازمة بين حكم العقل في الحسن والقبح، وبين حكم الشرع بالأمر والنهي.

وكذلك في الرواية عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام إذ سُئِلَ: «مَا الْحُجَّةُ عَلَى الْخَلْقِ الْيَوْمَ؟ قَالَ: فَقَالَ: الْعَقْلُ، يُعْرَفُ بِهِ الصَّادِقُ عَلَى اللهِ فيصَدِّقُهُ، وَالكاذب عَلَى اللهِ فيكَذِّبُهُ» [الحر العاملي، وسائل الشيعة، ج 1، ص 29].

القاعدة الرابعة: ترجيح البراهين العقلية على الظواهر القرآنية المخالفة

من أهمّ القواعد التي وردت في نصوص أهل البيت عليهم السلام، وكشف عنها هي قاعدة تفسير الظواهر النصوصية المخالفة للبراهين العقلية القطعية، وحملها على معانٍ تتناسب مع مفاد الدليل العقلي القطعي بمساعدة القرائن اللبّية، وفي ضمن القواعد اللغوية والعرفية، ونقف على بعض الموارد منها:

المورد الأوّل: نفي نسبة كينونة ذات الله تعالى ومعيّته مع الأشياء.

معيّة الله تعالى للأشياء تُتصوّر بنحوين:

1- المعيّة بذاته مع كلّ شيء وفي كلّ شيء بلا كيفية وممازجة، بمعنى العلم والإحاطة والإشراف الكامل على الأشياء.

2- المعيّة بذاته مع كلّ شيء وفي كلّ شيء بحيث تكون محاطةً بالمكان. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 19، ص 84]

وعلى النحو الثاني بما أنّ المكان محدود تَحْوِيهَ حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ، ومقدّر بالأقدار فلا يجوز أن نتصوّر معيّة الله تعالى مع الأشياء وفي الاشياء بهذا المعنى؛ لأنّ لازم هذا المعنى هو كون الله محدودًا، وكلّ محدود محدث، فقد أبطل أبديته. وعلى أساس البرهان العقلي القطعي فسّر الإمام أبو عبد الله عليه السلام معية الله عزّ وجلّ مع الأشياء الواردة في الآية 7 من سورة المجادلة بالإحاطة العلمية، فقال عليه السلام: «في قَوْلِهِ عزّ وجلّ: ﴿مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ وَلَا أَدْنى مِنْ ذلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا﴾، فَقَالَ: هُوَ أَحَدٌ أَحَدِيُّ الذَّاتِ بَائِنٌ مِنْ خَلْقِهِ، وَبِذَاكَ وَصَفَ نَفْسَهُ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ بِالْإِشْرَافِ وَالْإِحَاطَةِ وَالْقُدْرَةِ ... لَا بِالذَّاتِ؛ لِأَنَّ الْأَمَاكِنَ مَحْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ[1] فَإذا كانَ بِالذَّاتِ لَزِمَهُ الْحَوَايَةُ».

إذن نرى بوضوح أنّ الإمام عليه السلام فسّر المعية في هذه الآية المباركة بالمعنى الأوّل الذي ذكرناه آنفًا، ونفى المعنى الثاني لمعية الله تعالى مع الأشياء على أساس البرهان العقلي القطعي.

تقرير البرهان

المقدّمة الأولى: إذا كان المقصود من قوله عزّ وجلّ: ﴿إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ ما كانُوا﴾ المعيّة الذاتية مع الأشياء المادّية التي لا تنفكّ من المكان.

1. الفوق والتحت حدّان، والأمام والوراء واليمين واليسار لكونها اعتبارية أيضًا حدّان، أو جعل الحدود أربعةً على ما في أذهان العامّة من حدود مساكنهم، فإنّهم لا يعدّون الفوق والتحت من الحدود.

المقدّمة الثانية: والْأَمَاكِنُ محْدُودَةٌ تَحْوِيهَا حُدُودٌ أَرْبَعَةٌ؛ لازمها أن تكون الذات المحاطة بالأماكن محدودة بالأماكن المحدودة.

واللازم باطل فالملزوم مثله؛ فالمقصود من المعيّة بالمكان هو بمعنى الإشراف والإحاطة العلمية والقدرة، لا بالذات.

المورد الثاني: نفي التجسيم والتشبيه والتمثّل

الجسم هو ما يشتمل على الأبعاد الأربعة؛ بإضافة البعد الزماني والمكاني المتلازمين، وهو ملازم للتركيب. والمركّب محتاج إلى أجزائه والمحتاج ممكن الوجود، وعلى أساس هذا البرهان العقلي فُسّرت الآيات التي تدلّ بظاهرها على أنّ لله تعالى جسمًا وأعضاءً كأعضاء الإنسان، وحملها على معانٍ تتناسب مع ذاته المقدسة.

كما في تفسيّر اليد بالقدرة، والوجه بالأنبياء عليهم السلام، وحملها على خلاف المعنى الظاهري البدوي، كما عن عبد الله بن قيس عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سمعته يقول: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾، فقلت: له يدان هكذا (وأشرت بيدي إلى يديه)؟ فقال: لا، لو كان هكذا كان مخلوقًا» [الحويزي، تفسير نور الثقلين، ج 1، ص 650]. يعني لازمه عزّ وجلّ الجسمية والمخلوقية؛ لأنّ الجسمية ملازمة للتركيب؛ والمركّب محتاج، والمحتاج مخلوق وليس بواجب، وعلى هذا الأساس فسّر اليد بالقدرة، وإلّا للزم التشبيه، كما في الرواية عَنْ ظَبْيَانَ قَالَ: «دَخَلْتُ عَلَى الصَّادِقِ عليه السلام فَقُلْتُ: يَا بْنَ رَسُولِ اللهِ، إِنِّي دَخَلْتُ عَلَى مَالِكٍ وَأَصْحَابِهِ فَسَمِعْتُ بَعْضُهُمْ يَقُولُ: إِنّ لِلّهِ وَجْهًا كَالْوُجُوهِ، وَبَعْضُهُمْ يَقُولُ: لَهُ يَدَانِ، وَاحْتَجُّوا بِذَلِكَ قَوْلَ اللهِ تعالى: ﴿بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾ ... ثُمَّ قَالَ: يَا يُونُسُ، مَنْ زَعَمَ إِنّ لِلّهِ وَجْهًا كَالْوُجُوهِ فَقَدْ أَشْرَكَ، وَمَنْ زَعَمَ إِنّ لِلّهِ جَوَارِحَ كَجَوَارِحِ الْمَخْلُوقِينَ فَهُوَ كَافِرٌ بِاللهِ ... تَعَالَى اللهُ عَمَّا يَصِفُهُ الْمُشَبِّهُونَ بِصِفَةِ الْمَخْلُوقِينَ، فَوَجْهُ اللهِ أَنْبِيَاؤُهُ، وَقَوْلُهُ: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ﴾ فَالْيَدُ الْقُدْرَةُ» [الخزاز الرازي، كفاية الأثر، ص257]. إذن الأئمّة عليهم السلام في هذه الروايات قدّموا البرهان العقلي على الظواهر القرآنيّة المخالفة لأحكام العقل، وحملوها على معانٍ تتناسب مع حكم العقل القطعي، ففسّروا اليد بالقدرة والوجه بالأنبياء؛ لأنّ حملها على المعنى الظاهري البدوي يوجب التشبيه والتجسيم، تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا، ويمكن لنا أن نوسّع دائرة هذه القاعدة إلى الموارد التي لم يرد النصّ فيها من المعصومين عليهم السلام، ونعتمد عليها في تفسير الآيات القرآنية.

2- بيان محدوديّة العقل ومنزلقاته

من جملة الخدمات التي تقدّمها النصوص الدينية للعقل بيان القصور والنواقص ومحدودية

العقل؛ حتّى لا يغترّ العقل بطاقاته وقدراته ويتجاوز حدّه وطوره، وحتّى نلتزم بالاعتدال والوسطية ونجتنب الإفراط والتفريط، وسنذكر بعض هذه الأمور بشكل مختصر كالتالي:

أ- العقل ومعرفة كنه ذات الله تعالى

توجد لدينا مجموعة من النصوص تنهى العقلَ عن التفكّر في كنه الذات الإلهية، وتدعوه إلى التعقّل في صفات الله ﷻ وأفعاله ومخلوقاته. منها ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام إذ قال: «لَمْ يُطْلِعِ اللهُ سُبْحَانَهُ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَحْجُبْهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» [الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، ص 413]. وكذلك في الرواية الثانية عن أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «إِيَّاكُمْ وَالتَّفَكُّرَ فِي اللهِ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتُمْ أَنْ تَنْظُرُوا إِلَى عَظَمَةِ اللهِ فَانْظُرُوا إِلَى عِظَمِ خَلْقِهِ» [ابن بابويه، التوحيد، ص 458]، فالعقل غير قادر على إدراك كنه ذاته والإحاطة بها ﷻ.

ب- العقل وتفسير بواطن القرآن وتأويلاته

من الموارد الغيبية التي لا يدركها العقل، وهي بعيدة عن ساحاته الإدراكية، وقد عبّر عنها في النصوص بباطن القرآن أو علم التأويل؛ فهي من مختصّات النبيّ والأوصياء؛ كما في الرواية المشهورة عن أبي عبد الله عليه السلام: «عَنْ جَابِرٍ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللهِ عليه السلام: يَا جَابِرُ، إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَلِلْبَطْنِ ظَهْرًا، وَلَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْهُ، إِنَّ الْآيَةَ لَيَنْزِلُ أَوَّلُهَا فِي شَيْءٍ وَأَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَآخِرُهَا فِي شَيْءٍ، وَهُوَ كَلَامٌ مُتَصَرِّفٌ عَلَى وُجُوهٍ» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة،ج 27، ص 176]، وكذلك في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنّ اللهَ قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ، فَجَعَلَ قِسْمًا مِنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ، وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذِهْنُهُ، وَلَطُفَ حِسُّهُ، وَصَحَّ تَمْيِيزُهُ، مِمَّنْ شَرَحَ اللهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ، وَقِسْمًا لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا اللهُ وَمَلَائِكَتُهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» [المصدر السابق، ص 194]. فهذه الروايات تمنعنا عن الاعتماد على العقل للخوض في بواطن القرآن وتأويلاته، والمقصود من الباطن هو المعاني التأويلية التي لا علاقة لها عادةً بمفهوم الآية؛ لأنّ هذه من مختصّات الأنبياء والأوصياء والراسخين في العلم، والعقل لا طريق له لإقامة البرهان على نفيها ولا على إثباتها؛ فيكون حكم العقل فيها حكمًا ظنّيًّا؛ وتجد أمثلةً كثيرة لها، منها: ما فسّر به ابن عربي قوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ ۞ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ﴾ [سورة الرحمن: 19 و20] بأنّ «مرج البحرين» هو بحر الهيولى الجسمانيّة الذي هو الملح الأجاج، وبحر الروح المجرّد هو عذب الفرات، يلتقيان في الموجود الإنساني، ولا تتجاوز الهيولى الجسمانية على الروح المجرّدة ولطافتها، فلا يغلب أحدهما حدّه على الآخر بخاصّته، لا الروح المجرّدة تجرّد البدن وتجعله من جنسها، ولا البدن يجسّد الروح ويجعله ماديًّا. [ابن عربي، تفسير القرآن، ج 2، ص 280].

ج- العقل وتفصيل ما هو مجمل من الآيات

إنّ الله تعالى أنزل مجموعةً من الآيات، فهي مجملة بحيث لا ينبئ ظاهرها عن المراد به مفصّلًا، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلاةَ وَآتُوا الزَّكاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ﴾ [سورة البقرة: 34]، فليس فيه تفصيل عدد فرائض الصلاة وعدد ركعاتها؛ وكذا بالنسبة إلى تفصيل مناسك الحجّ وشروطه، ومقادير النصاب في الزكاة؛ إذ لا يمكن استخراجها إلّا ببيان النبيّ الأكرم ﷺ، فتكلّف القول في ذلك خطأٌ ممنوع منه. [جوادي آملي، التسنيم، ج 1، ص 233]؛ لأنّ الجزئيات وتفاصيل الشريعة من التعبّديات، والعقل يعجز عن إقامة البرهان في تلك الأمور، لأنّ مهمّة العقل هي إدراك الحقائق والمفاهيم الكّلية والعامّة، ففي تفصيل الشريعة لا يحقّ للعقل أن يتدخّل فيه لا إثباتًا ولا نفيًا.

إذن يتّضح من خلال هذا البحث أنّ النصوص الشرعيّة لن تقصّر في تشخيص محدودية العقل ونواقصه، وبيان الموارد التي لا يحقّ للعقل الخوض فيها من دون استناد إلى النصوص الشرعية، وهذا يعدّ خدمةً كبيرة.

المحور الرابع: موارد حاجة النصوص الدينية إلى العقل

إنّ للعقل في المستقلّات العقلية وفي قضايا العلوم المتعارفة - سواء كانت في الحكمة النظرية أو في الحكمة العملية - رسالةً مستقلّةً، والنقل يؤيّده، وللنقل أيضًا رسالة خاصّة به والعقل مصباح له؛ فالدين تارةً يتمّ تبيينه على لسان العقل وأخرى على لسان النقل. نعم، في كثير من المسائل والفروعات الجزئية يكون العقل بحاجة إلى النقل. [جوادي آملي، انتظار البشر من الدين، ص 84]

فالعقل أحيانًا يقوم بدور الميزان والمعيار في المعارف النظرية وفي إثبات أحقّية الدين وأصوله، وأخرى بدور المصباح والإرشاد في ما يتّصل بالقضايا الدينية. [جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص 204 - 208]. وفي إستنباط الأحكام الشرعية، وثالثةً يقوم بدور تفسير النصّ وتبيينها من خلال بعض المبادئ التصوّرية والتصديقية النابعة من المصدر الذاتي للعقل البرهاني، وسنوضّح الكلام عن كلّ واحد من هذه الأقسام.

1- الدور المعياري للعقل

لا شكّ في أنّ إثبات المعتقدات الدينية الأساسية كالمبدإ والمعاد وحاجة الناس إلى الوحي والنبوّة يتوقّف على العقل البرهاني، ولا يمكن إثباتها بالنصوص الدينية؛ والوحي والنصّ لا يخالف العقل في هذه الموارد حتّى يأتي الكلام بتقييمه بالعقل، فالنصّ والوحي لا يمكن لهما مخالفة تلك الأصول والقواعد التي يتوقّف إثباتهما عليها، فالوحي والنصّ مرهون لها

في أصل إثباتها، فمثلًا الوحي لا يمكن له أن يكون داعيًا إلى الشرك وعبادة الأوثان؛ فمدّعي النبوّة إذا دعا الناس إلى الشرك فهو يكون خير دليل على كذب ادّعائه، وأحسن دليل وأوضح شاهد على نفي نبوته ورسالته.

2- الدور المفتاحي

إنّ العقل من خلال إثبات المعتقدات الدينية - كالمبدإ والمعاد، وحاجة الناس إلى الوحي والنبوّة والمعجزة وغيرها من المسائل العقدية البنيوية - يلعب دورًا مفتاحيًّا يفتح للباحث باب الشريعة. فوفق الاتّجاه النصّي المتطرّف يستغني الإنسان - بعد إثبات أصول الدين وحاجة الناس إليه وإلى المعجزة لتشخيص النبيّ الصادق عن مدّعي النبوّة الكاذب ومعرفته - عن العقل في فهم المعارف الدينية والميتافيزيقية وتبيينها بزعمهم أنّ التراث المنقول كفيل بتغطية المتطلّبات المادّية والمعنوية للإنسان كافّةً؛ فلا يجد أي ضرورة للاستعانة بالعقل، فلا يجوز التعدّي على ظاهر النصوص الدينية وتفسيرها وتأويلها على أساس المعطيات والأدلّة العقليّة. [ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص 32]

وعلى هذا الأساس يدعو ابن تيميّة إلى الأخذ بظواهر النصوص الدينية، وإن أدّى ذلك إلى مخالفة صريحة مع بدهيات العقل وأوّليات المنطق [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144]، وكتب رسالةً سمّاها «الردّ على المنطقيين». بينما الدليل العقلي القائم على المدركات البدهية أو النظرية البرهانية يشكّل قرينةً لبّيةً متّصلةً أو منفصلةً لإطلاقات النصّ وظهوراته وعموماته، بحيث لا يمكن فهمها ولا يتّضح مرام الشارع إلّا من خلال الدليل العقلي. [جوادي آملي، الشريعة في مرآة المعرفة، ص 210]

3- الدور المصباحي

فالعقل بخلاف الاتّجاه النصّي المتطرّف لا يتحدّد دوره في خارج عن دائرة الدين، بل له دور حيوي في داخل الشريعة، وفي الفهم الصحيح للنصوص الدينية، فالعقل من خلال التفاته إلى الشواهد الخارجية والداخلية وبجمع الآيات والروايات يدرك معنى الآية، ويساعد الباحث والمفسّر في فهم النصّ الديني واستنباط القضايا والأحكام الشرعية بشكل صحيح ومعقول. وعلى هذا الأساس فإنّ العقل البرهاني له حضور مؤثّر في جميع مراحل الاستنباط من القرآن والسنّة؛ لكونه حجّةً إلهيةً. [جوادي آملي، التسنيم في تفسير القرآن، ج 1، ص 205]

ولتوضيح ذلك نقول: إنّ المعارف المستفادة من النصوص الدينية على ثلاثة أنواع، وإنّ للعقل في كلّ قسم منها حكمه الخاصّ، وكما يلي:

أ- هناك معارف ليس للعقل قدرة على معرفتها، وليس لديه فيها حكم لا بالنفي ولا بالإثبات، بل هو ساكت في مقابلها، في مثل هذه المعارف يكون العقل مستمعًا واعيًا لمفاد النقل فقط، وهو يعترف بأنّ تكليفه في مقابل هذا النوع من المعارف هو الاستماع والإنصات وقبول رسالة الدين ومفاده.

ب- ثمّة بعض المعارف التي يكون للعقل قدرة على معرفتها، وهو يحكم فيها بالتصويب والتأييد، وفي هذه الحالة يكون البرهان العقلي إلى جانب النصّ النقلي متحدّثًا ومتكلّمًا باسم دين الله ﷻ.

ج- هناك بعض المعارف التي للعقل قدرة على معرفتها، لكن يحكم فيها بالتخطئة والتكذيب، وهذا يعني أنّ البرهان العقلي يحكم بخلاف ظواهرالكتاب والسنّة. وفي هذه الحالة يكون مفاد العقل المبرهن مقدّمًا على ظواهر النصّ النقلي؛ وذلك لأنّ العقل هو بمنزلة الدليل اللبّي المتّصل أو المنفصل للكلام الإلهي، ومن الواضح أنّ استنباط حكم الدين من النصوص النقلية من دون الرجوع إلى قرائنها المتّصلة والمنفصلة أمر غير صحيح، بعبارة أخرى يصحّح العقل الفهم الخاطئ للنصوص في ضوء المعايير والموازين الراسخة. [جوادي آملي، التسنيم في تفسير القرآن، ج 1، ص 205 و206 و214]

4- الدور التفسيري

للعقل دور تفسيري مهمّ، فالعقل من خلال استنباط بعض المبادئ التصوّرية والتصديقية النابعة من المصدر الذاتي للعقل البرهاني وحمل النصوص التي هي مورد البحث عليها، توفّر القرائن اللبّية في فهم الألفاظ والنصوص المقدّسة وتحدد مرام الله تعالى منها. [المصدر السابق، ص 214]

وقد مر علينا مجموعة من القواعد التأسيسية التي وضعها أهل البيت عليهم السلام، ويجب مراعاتها في تفسير النصوص الدينية وتحديد مراد الشارع منها.

الخاتمة

من خلال البحث عن تحديد طبيعة العلاقة بين العقل والنقل وصلنا إلى عدّة نتائج:

أوّلًا: وجدنا ظهور ثلاثة اتّجاهات متعارضة في الساحة العلمية: الاتّجاه النصّيّ المتطرّف الذي يؤمن بأنّ العقل لا علاقة له بالمنقول، وقد يكون مغايرًا لأسس الإيمان، فلا يمكن الجمع بينهما، ولا يجوز التعدّي على ظاهر النصوص الدينية وتفسيرها وتأويلها على أساس المعطيات والأدلّة العقليّة، والاتجاه العقلاني المتطرّف الذي جعل الدليل السمعي تابعًا للدليل العقلي ومترتّبًا عليه، وحاول استنتاج جميع المعارف الدينية المهمّة على مبنى العقل واستنتاجاته العقلية، والاتجاه العقلاني المعتدل الذّي يرى بأنّ الدين تارةً يتمّ تبيينه من خلال العقل، وأخرى على لسان النقل، فمن جهة أنّ العقل في المستقلّات العقليّة وفي قضايا العلوم المتعارفة له رسالة مستقلّة والنقل يؤيّده، والنقل أيضًا له رسالة خاصّة به والعقل مصباح له، وهو الاتّجاه العقلاني المعتدل الذي نشأ متأثّرًا بأئمّة أهل البيت عليهم السلام.

ثانيًا: أنّ النصوص الدينيّة ترفض الاتّجاه الأوّل والثاني وتؤيّد الاتّجاه الثالث، فمن جهة تؤيد مشروعية العقل والبرهان العقلي في استخراج المعارف الدينية وتبيين النصوص الدينية، باستخدام القواعد والأصول العقلية الثابتة، ومن جهة ثانية فإنّ النصوص الشرعية لم تقصّر في بيان الموارد التي يقصر عنها العقل لمحدوديته ونقصه، وبيان موارد التي لا يحقّ للعقل الخوض فيها من دون استناد إلى النصوص الشرعيّة.

ثالثًا: إنّ العقل أحيانًا يقوم بدور الميزان والمعيار في إثبات أحقّية الدين وأصوله، وأخرى بدور المصباح والإرشاد في ما يتّصل بالقضايا الدينية، وفي استنباط الأحكام الشرعيّة، وثالثةً يقوم بدور تفسير النصّ الديني وتبيينه من خلال بعض المبادئ التصوّرية والتصديقية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن بابويه، محمد بن علي، كمال الدين وتمام النعمة، طهران، الطبعة الثانية، 1395 هـ.

ابن بابويه، محمد بن علي، عيون أخبار الرضا عليه السلام، طهران، الطبعة الأولى، 1378 هـ.

ابن بابوبه، محمد بن علي، التوحيد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، الطبعة الثانية، 1398 هـ.

ابن أبي يعلى، محمد بن محمد، طبقات الحنابلة، دار المعرفة، بيروت، 2010 م.

ابن تيمية، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1991 م.

ابن تيمية، أحمد، الرد على المنطقيين، مؤسسة الريان ، بيروت، 2005 م.

ابن تيميّة، أحمد، مقدمة في أصول التفسير، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1980 م.

ابن حنبل، أحمد، مسند ابن حنبل، مؤسسة الرسالة، الطبعة الأولى، 2001 م.

ابن سينا، الحسين، تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، مطبعة دار العرب.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979 م.

ابن قيّم، محمد، إعلام الموقّعين عن ربّ العالمين، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، السعودية، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، لسان العرب، دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الآمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم المقدّسة، 1410 هـ.

الإسترآبادي، محمدأمين، الفوائد المدنية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدّسة، الطبعة الثانية، 1426 هـ.

الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، المكتبة العصرية، 1411 هـ.

البحراني، يوسف، الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

جوادي آملي، عبد الله، التسنيم في تفسير القرآن، تعريب السيد عبد المطلب رضا، دار الأسرى، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، 1398 ش.

جوادي آملي، عبد الله، تبيين البراهين لإثبات الله، مطبعة الإسراء، قم المقدسة، الطبعة الثانية، 1375 ش.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه معرفت دينى، نشر اسراء، 1390 ش.

جوادى آملى، عبدالله، شريعت در آيينه معرفت، مركز نشر اسراء، قم، چاپ چهارم، 1384 ش.

جوادى آملى، انتظار بشر از دين، مركز نشر اسراء، قم، چاپ يكم، 1380 ش.

الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

حكيمى، محمدرضا، مكتب تفكيك، دفتر نشر فرهنگى اسلامى، تهران، 1375 ش.

الحلي، ابن المطهر، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، الطبعة الثامنة، 1419 هـ.

الحويزي، عبد علي، تفسير نور الثقلين، المطبعة العلمية، قم المقدّسة، الطبعة الثانية، 1383 هـ.

الحموينى، إبراهيم بن محمد، فرائد السمطين، موسسة المحمودي، بيروت، 1400 هـ.

الدهلكي، ثناء الدين، المنهج العقلي في التفسير المطلقات والمساحات، مؤسسة الكوثر للمعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، قم المقدسة، 1396 ش.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، الدار الشامية، بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الرازي، أبو القاسم الخزاز، كفاية الأثر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم المقدسة، 1401 هـ.

السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، موسسة الإمام الصادق، قم المقدّسة، الطبعة الخامسة، 1423 هـ.

الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، هجرت، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الثانية، 1981 م.

الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثالثة، 2009 م.

الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم المقدّسة، 1404 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

العاملي، محمد بن مكي، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام، قم، 1419 هـ.

العجلوني، إسماعيل بن محمد، كشف الخفا، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1932 م.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، مطبعة العاني، بغداد، 1967 م.

الفيروز آبادي، مجد الدين، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.

الميانجي، محمدباقر، توحيد الإمامية، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، طهران، 1373 ش.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، دار الكتب العلمية، 2009 م.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، دار الحديث، قم المقدّسة، 1429 هـ.

المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، 1382 هـ.

المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1368 ش.

مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قمّ المقدّسة، الطبعة الثانية، 1421 هـ.

المفيد، محمد بن محمد، الأمالي، مهرجان الشيخ المفيد، قم المقدّسة، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403 هـ.

Al-Daleel
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies

The role of reason in religious knowledge... A comparative study between Tabatabaei and Albani

Gayour Al-Hasanein
PhD student in Islamic philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: ghayyurabbas146@gmail.com

Summary
The article discusses the opinions of two scholars: Nasiruddin al-Albani (a contemporary Salafi scholar) and Sayyid Muhammad Hussein Tabatabaei (a contemporary Shia scholar), on the nature of reason, its kinds and authenticity in religious knowledge. The article reviews their opinions on interpretation with comparison and criticism as possible at the end of each topic. The main point is that the Salafi thought sees the authenticity of perception and tradition, and so it does not rely on reason as an independent source. Instead, it relies on the explicit meaning of religious texts and prefers them reason, without, usually, interpret religious texts. The traditions, that show the authenticity of reason, are not reliable for this school of thought. In contrast, the Shia school of thought sees the authenticity of reason; therefore, this school of thought relies on reason as an independent source, and interprets religious texts while explaining the difference in the meanings of interpretation according to famous opinions. However, reason is a self-evident argument that does not need others to prove its authenticity.

Keywords: the role of reason, religious knowledge, Nasiruddin al-Albani, Sayyid Muhammad Hussein Tabatabaei, interpretation.

Al-Daleel, 2023, Vol. 6, No. 1, PP.191-223
Received: 20/02/2023; Accepted: 22/3/2023
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

دور العقل في المعرفة الدينية.. دراسة مقارنة بين الطباطبائي والألباني

غيور الحسنين
طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.
البريد الإلكتروني: ghayyurabbas146@gmail.com

الخلاصة

تتناول هذه المقالة آراء ناصر الدين الألباني (عالم سلفي معاصر) والسيد الطباطبائي (عالم إمامي معاصر) حول حقيقة العقل وأنواعه وحجّيته في المعرفة الدينية. ونستعرض آراءهما في التأويل مع بيان المقارنة والنقد حسب الاستطاعة في آخر كلّ بحث. والنقطة الرئيسة هي أنّ الفكر السلفي قائل بأصالة الحسّ والنقل؛ لذلك لا يعتمد على العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا، بل يعتمد على ظواهر النصوص الشرعية ويقدّمها على العقل، ولا يؤوّل النصوص الدينيّة غالبًا، وروايات حجّيّة العقل كلّها ضعيفة عنده. وفي المقابل الفكر الإمامي قائل بأصالة العقل؛ لذلك يعتمد على العقل بوصفه مصدرًا مستقلًّا، ويؤوّل النصوص الدينيّة مع بيان الفرق في معنى التأويل من المشهور، والعقل حجّة ذاتية ولا يحتاج في حجّيّته إلى الغير.

الكلمات المفتاحية: دور العقل، المعرفة الدينية، ناصر الدين الألباني، السيّد الطباطبائي، التأويل

مجلة الدليل، 2023 ، السنة السادسة، العدد العشرون، ص. 191 - 223
استلام: 02/20/ 2023 ، القبول: 3/23/ 2023
الناشر: مؤسسة الدليل للدراست والبحوث العقديّة
© المؤلف

المقدّمة

من الأبحاث الأساسية الّتي وقع النّزاع فيها كثيرًا على مرّ التاريخ هو: هل يمكن الاعتماد على نتائج الاستدلالات العقلية في مختلف المجالات الفكرية والعقدية؟ والواقع أنّ هذا النزاع تارةً يمكن تصويره بين الاتّجاه الحسّي الذي لا يؤمن إلّا بنتائج العلوم الطبيعية القائمة على أساس المنهج التجربي كالفلسفة الغربية غالبًا، وبين الاتّجاه العقلي الذي ذهب إليه الفلاسفة عمومًا، حيث آمنوا بإمكان الاعتماد على نتائج العلوم العقلية القائمة على أساس المنطق الأرسطي. وأخرى بين الاتّجاه الذي يصرّ على الاقتصار على ظواهر الكتاب والسنّة والاجتناب عن تعاطي الأصول المنطقية والعقلية لفهم المعارف الدينية عمومًا كالسلفية ومنها ناصر الدين الألباني، وبين الاتّجاه الذي يعتقد أنّ الكتاب والسنّة هما الداعيان إلى التوسّع في استعمال الطرق العقلية الصحيحة، كالسيّد الطباطبائي وغيره من علماء الإماميّة؛ لذلك هنا نبيّن آراء ناصر الدين الألباني والسيّد الطباطبائي بوصفها نموذجًا لدور العقل في المعرفة الدينية مع بيان نقد آرائهما حسب الاستطاعة.

وفي هذه المقالة سوف نشرع ببيان معنى العقل لغةً واصطلاحًا مع بيانه في القرآن الكريم، ثمّ نردفه ببيان حقيقة العقل وأنواعه وحجّيّته في المعرفة الدينية عند ناصر الدين الألباني والسيّد الطباطبائي، ثمّ نستعرّض بعدها بحث دور العقل في تأويل النصّ الديني وعدمه في منظورهما مع المقارنة والنقد بالاختصار في آخر كلّ بحث، وتمّ بيان العقل كمعيار أو مصباح أو مفتاح من منظورهما. وفي النهاية نستخلص النتائج الحاصلة من خلال البحث إن شاء الله.

1- معنى العقل لغةً واصطلاحًا

بالنظر إلى المعاني اللغوية نجد أنّ مادّة «عقل» وردت بعدة معاني، ومنها:

أ- **العقل بمعنى العلم ونقيضه الجهل**: قال الخليل: «العقل: نقيض الجهل، يقال: عقل يعقل عقلًا، إذا عرف ما كان يجهله قبل، أو انزجر عمّا كان يفعله. وجمعه عقول. ورجل عاقل وقوم عقلاء، وعاقلون. ورجل عقول، إذا كان حسن الفهم وافر العقل» [الفراهيدي، ترتيب كتاب العين، ج 2، ص 1253 (عقل)]

ب- **الحبس**: قال ابن فارس: «(عقل) العين والقاف واللام أصل واحد منقاس مطرد، يدلّ عُظمُه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحبسة. ومن ذلك العقل، وهو الحابس عن ذميم القول والفعل» [ابن فارس، ترتيب المقاييس اللغة، ص 691 و692 (عقل)].

ج- **الحجر والنهي**: «العقل الحجر والنهى ضدّ الحمق والجمع عقول» [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 326 و327 (عقل)] وقد أورد ابن منظور العديد من المعاني للعقل، ولم يفرّق بينه وبين القلب [انظر: المصدر السابق]، وربما تذكر للعقل معانٍ أخرى لا يهمّنا التعرّض لها هاهنا، ولكن يمكن لمن يشاء الاطّلاع عليها مراجعة كتب اللغة، فالذي يهمّنا في بحث العقل هو المعنى المتداول في البحوث العقلية، والذي اختلفت في تعريفه والدلالة عليه.

2- حقيقة العقل

أ- حقيقة العقل عند الألباني

العقل في أصل اللغة العربية في كلمات الألباني: هو الذي يعقل صاحبه، ويربطه ويقيّده أن ينفلت يمينًا وشمالًا، ولا يمكن للعقل ألّا ينفلت يمينًا وشمالًا؛ إلّا إذا اتّبع كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ. [انظر:الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 239]

والله ﷻ عندما يكلّم الناسَ بكلامه إنّما يخاطب العقلاء، والعلماء والذين يتفكّرون، ولكنّ العقل البشري مختلف، فالعقل عقلان: عقل مسلم وعقل كافر. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 448 - 450]

ويعتقد أنّ العقل هو مناط التكليف فقط، كما أنّه مناط الجزاء في الدار الآخرة، وله دور في فهم النصّ فقط، والنصّ يبيّن الشريعة. [انظر: شعبان، الشيخ الألباني ومنهجه في تقرير مسائل الاعتقاد، ص 139 و140؛ الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 191]

وعلى ذلك لم يبيّن الألباني تعريف العقل تعريفًا اصطلاحيًّا ويقتصر ببيان وظائفه. نعم، ينقل روايتين حول محلّ العقل أنّه في القلب، وهما صحيحان عنده:

الأوّل: عن البخاري بكلامه: عن علي عليه السلام أنّه سمعه بِصِفِّينَ يقول: «**إِنَّ الْعَقْلَ فِي الْقَلْبِ، وَالرَّحْمَةَ فِي الْكَبِدِ، وَالرَّأْفَةَ فِي الطِّحَالِ، وَالنَّفَسَ في الرئة**» [الألباني، صحيح الأدب المفرد، ص 206].

الثاني: «**إِنَّ فِي ابن آدم مضغةً إذا صلحت صلح سائر جسدِه، وإذا فسدت فسد سائر جسدِه، ألا وهي القلب**» [الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 6، ص 461].

يستدلّ الألباني بهما على أنّ العقل في القلب، ويؤيّده بقوله تعالى: ﴿**فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا**﴾ [سورة الحج: 46]، وقوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ**﴾ [سورة ق: 37]. يقول الألباني: إنّ مراد المفسّرين بالقلب العقل، وعبّر عنه بالقلب؛ لأنّه محلّ استقراره. [انظر: الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، ج 6، ص 461 - 469]

ب- حقيقة العقل عند السيّد الطباطبائي

ذكر معنيَين للعقل لغةً، وهما:

أ- العقل مصدر عقل يعقل، إدراك الشيء وفهمه الصحيح، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات مختلفة.

ب- العقل اسمٌ لما يميّز به الإنسان بين الصلاح والفساد، وبين الحقّ والباطل، والصدق والكذب، وهو نفس الإنسان المدرك، وليس بقوّة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوّة الحافظة والباصرة وغيرهما. وهذا بناءً على ما تبنّاه السيّد الطباطبائي من نظرية "النفس في وحدتها كلّ القوى" المقبولة في الحكمة المتعالية. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 405؛ ج 2، ص 188 و247؛ ج 13، ص 156]

فالأصل في معنى العقل - عند السيّد الطباطبائي - العقد والإمساك والحبس وبه سمّي إدراك الإنسان إدراكًا يعقد عليه عقلًا، وما أدركه عقلًا. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 247]

ويعرّفه في الفلسفة بأنّ «العقل هو الجوهر المجرّد عن المادة ذاتًا وفعلًا» [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 69]، وهذا هو المعنى الفلسفي الوجودي، وهو الموجود المفارق التامّ. وليس هو المقصود في هذا البحث، بل المراد منه هنا المعنى المعرفي وهو قوّة مدركة للكلّيات.

ويطلق السيّد الطباطبائي كلمةَ «العقل» على الإدراك من حيث فيه عقد القلب بالتصديق، وهو نور روحاني تدرك به النفس حقيقة الأشياء ويميّز به الإنسان المستقيم من غير المستقيم، والخير والشرّ، والنافع والضارّ. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2 ، ص 249؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 86، الحاشية 4؛ الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 128؛ الكبائر والصغائر، ص 96]

ومنه يستفاد معنى ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام: «**العقل ما عُبِد به الرحمن**» [الطباطبائي، تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، ج 1، ص 222]

ويضيف إلى ذلك أنّ هذا الإدراك كلّيٌّ وليس بجزئيّ.

ويؤكّد على ذلك بأنّ الإنسان ينتقل من خلال الإحساس والتخيّل إلى المعقولات، كما أنّ الجزئي أقدم معرفة عند الخيال والحسّ، كذلك الكلّي أقدم معرفة عند العقل. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 10، ص 272 و273]

ويفسّر قوله تعالى: ﴿**فَإِنَّها لا تَعْمَى الْأَبْصارُ وَلكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ**﴾ [سورة

الحجّ: 46] بقوله: «جعل الصدر ظرفًا للقلب من المجاز في النسبة. وفي الكلام مجازٌ آخرُ ثانٍ من هذا القبيل، وهو نسبة العقل إلى القلب وهو للنفس» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 389].

إذن محلّ العقل ليس القلب عند السيّد الطباطبائي، بل إنّما هو النفس من حيث الإدراك.

يتلخّص ممّا سبق من العلمين في حقيقة العقل:

أولًا- يشترك الألباني والسيّد الطباطبائي في معنى العقل لغةً، وهو العقد والإمساك والحبس مع الفرق في الإجمال والتفصيل، ولكنّهما يختلفان في أنّ العقل لا يدرك الكلّيات عند ناصر الدين الألباني، والسيّد الطباطبائي يعتقد عكس ذلك، ونعني به أنّ العقل هو القوّة التي تدرك الكلّيات.

ثانيًا- أنّ العقل مادّيّ عند الألباني، وهو ليس بمادّيٍّ عند السيّد الطباطبائي.

ثالثًا- يعتقد الألباني أنّ محلّ العقل هو القلب، وأمّا السيّد الطباطبائي فيرى أنّ محلّ العقل ليس القلب، بل إنّما هو النفس من حيث الإدراك.

3- أنواع العقل

أ- أنواع العقل عند الألباني

قسّم الألباني العقل إلى قسمين: العقل الحقيقي والعقل المجازي.

1- العقل الحقيقي: هو العقل المسلم الذي آمن بالله ورسوله. بعبارة أخرى: العقل الحقيقي هو الذي يفضّل الشرع على عقله.

2- العقل المجازي: هو عقل الكافر كما أشرت إليه سابقًا. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾ [سورة الملك: 10]، وقال بصورة عامة عن الكفّار: ﴿**لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا**﴾ [سورة الأعراف: 179]، فالكفّار لهم قلوب، ولكنّهم لا يعقلون بها، ولهم آذان ولا يسمعون بها، ولا يفهمون بها الحقّ، فعقل الكافر ليس بعقل عند الألباني، بل إنّما قد يكون ذكاءً، وذكاء بدون عقل لا يفيد أبدًا؛ لأنّ العقل نتيجته حسن التصرّف، وإن لم يكن الإنسان ذكيًّا؛ لذلك يذكر الألباني أنّ الله حكى في القرآن الكريم عن الكفّار والمشركين فقال: ﴿**وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**﴾ [سورة الملك: 10]؛ لذلك الذكاء شيء والعقل شيء آخر. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 239 - 241]

هذا التقسيم للعقل تقسيم جديد لم نجده عند غيره، ثمّ قسّم العقل الحقيقي - عقل

المسلم - إلى قسمين: عقل عالم وعقل جاهل. العقل المسلم الجاهل لا يمكن أن يكون مساويًا في عقله وفي فهمه لعقل العالم. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 43]. فلا يجوز للمسلم الحقّ المؤمن بالله ورسوله حقًّا أن يحكّم عقله، وإنّما يخضع عقله لما قال الله وقال رسول الله ﷺ. ويكرّس ذلك بقوله إنّه «ليس للعقل أن يحكم على الكتاب والسنّة، وإنّما العقل يخضع لحكم الكتاب والسنّة وما عليه إلّا أن يفهم ما جاء في الكتاب وفي السنّة» [الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 241].

يظهر من هذه العبارة أنّ العقل عاجز وقاصر أمام الوحي، ومن ثمّ فلا بدّ له أن يستضيء بنوره في كلّ شيء. [انظر: شعبان، الشيخ الألباني ومنهجه في تقرير مسائل الاعتقاد، ص 138؛ الألباني،موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 241 و242]

وهناك تقسيم آخر للعقل عند الألباني حيث قسّمه إلى قسمين من جهة اتّخاذه من الشرع وعدمه:

1- عقل شرعي: الذي يؤيّده الكتاب والسنّة.

2- عقل مجرّد: الذي لا يؤيّده الكتاب والسنّة.

فالعقل الشرعي هو الذي يحكّم الشرع على نفسه؛ لأنّ هذا العقل المجرّد والمطلق موزّع في البشر، ليس معروفًا محدودًا بشخص. لو قيل: عقل الرسول المعصوم، قلتُ: على الرأس والعين، هذا مرجع، لكن عقل البشر الضائع الفلتان - العقل المجرّد - الذي لا حدود له، هذا من تمام الضلال حينما تبنّوا ما أدّاه عقلهم المجرّد عن انطباع الكتاب والسنّة إلى أن يقولوا: إنّ حديث الآحاد لا تثبت به عقيدة. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 5، ص 536]

أقول: يرد على ناصر الدين الألباني إشكالات عديدة ومنها:

أوّلًا: ما الدليل على توصيف العقل بالإيمان والفكر؟ ومعناه؟ لم يذكر دليلًا على ذلك.

ثانيًا: يذكر ناصر الدين الألباني أنّ عقل الكافر ليس بعقل، بل إنّما قد يكون ذكاءً، وذكاء بدون عقل لا يفيد أبدًا. فيشكل عليه: ما الفرق بين العقل والذكاء؟ وما معيار التمييز بينهما؟ حسن التصرّف ليس بمعيارٍ للفرق بينهما.

ثالثًا: يقول ناصر الدين الألباني: ليس للعقل أن يحكّم على الكتاب والسنّة، وإنّما العقل يخضع لحكم الكتاب والسنّة، وما عليه إلّا أن يفهم ما جاء في الكتاب وفي السنّة. فيرد عليه أنّ هذا الحكم - الحكم بإخضاع العقل للكتاب والسنّة - هل هو حكم العقل أو

حكم الشرع؟ أين يقول الشرع بذلك؟ وإذا كان هذا حكم العقل فيجب تقديم العقل على الشرع. والغريب في كلام ناصر الدين الألباني أنّه يقدّم الشرع على العقل بدليل عقلي! فيستدل عقليًّا على ذلك.

ب- أنواع العقل عند السيّد الطباطبائي

قسّم السيّد الطباطبائي العقل إلى ثلاثة أنواع، وهي:

1- العقل بالقوّة: لا يكون شيئًا من المعقولات بالفعل لخلوّ النفس عن عامّة المعقولات. مثال ذلك حينما يولد الطفل فعقله صفحة بيضاء، ونعني به أنّه لا يوجد لديه معلومات وإدراكات، فالمعقولات لا تكون لديه بالفعل، بل إنّما تكون بالقوّة. إذن العقل يكون مجرّد القابليّة لقبول المعقولات عنده.

2- العقل التفصيلي: أن يعقل معقولًا أو معقولاتٍ كثيرةً بالفعل، ويميّز بعضها عن بعض فيحصل عنده علم تفصيلي بالأشياء، ويكون عالمًا بالأشياء علمًا فعليًّا.

3- العقل الإجمالي: أن يعقل معقولاتٍ كثيرةً بالفعل من غير أن تتميّز بعضها من بعض. وإنّما هو عقل بسيط إجمالي فيه كلّ التفاصيل، ومثّلوا له بما إذا سألك سائل عن عدّة من المسائل التي لك علم بها، فحضرك الجواب في الوقت، فأنت في أوّل لحظة تأخذ في الجواب، تعلم بها جميعًا علمًا يقينيًّا بالفعل، لكن لا تميّز لبعضها من بعض، ولا تفصيل وإنّما يحصل التميّز والتفصيل بالجواب، كان ما عندك منبع تنبع وتجري منه التفاصيل ، ويسمّى عقلًا إجماليًّا.

وكذلك الإنسان إذا أراد أن يقرأ سورةً قرآنيةً حفظها من قبل، وهذه السورة القرآنية لا تكون كلّها موجودة في العقل بتلك اللحظة بجميع تفاصيلها، وإنّما هي موجودة بشكل إجمالي بسيط، ثمّ يبدأ تارةً بتدفّق بشكل تدريجي. و في الحقيقة هذا تقسيم الفلاسفة للعقل نفسه، وهو: العقل الهيولاني، وبالملكة، وبالفعل، والمستفاد. [انظر: الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 144]

هناك تقسيم آخر للعقل من حيث أن ينبغي "أن يعلم" أو "أن يعمل" عند السيّد الطباطبائي، وله قسمان من هذه الجهة، وهما: العقل النظري والعقل العملي.

1- العقل النظري: يحكم بالضرورة والإمكان، ويدرك حقائق الأشياء، ومحلّ عمله المعاني الحقيقية غير الاعتبارية تصوّرًا أو تصديقًا، فإنّ لمدركاته ثبوتًا في نفسها مستقلًّا عن العقل، فلا يبقى للعقل عند إدراكها إلّا أخذها وحكايتها، وهو الإدراك فحسب دون الحكم

والقضـاء. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن،ج 2، ص 148]

2- العقـل العمـلي: الحاكـم بالحسـن والقبـح، دون العقـل النظـري المـدرك لحقائـق الأشـياء، ويأخـذ مقدّمـات حكمـه مـن الإحساسـات الباطنـة، والإحساسـات الـتي هي بالفعـل في الإنسـان في بـادي حـاله هي إحساسـات القـوى الشـهوية والغضبيـة، وموطـن عملـه: العمـل مـن حيـث ينبـغي أو لا ينبـغي، ويجـوز أو لا يجـوز. والمعـاني الـتي هـذا شـأنها أمـور اعتباريـة لا تحقّـق لهـا في الخـارج عـن موطـن التعقّـل والإدراك، فـكان هـذا الثبـوت الإدراكي بعينـه فعـلًا للعقـل قائمًـا بـه، وهـو معـنى الحكـم والقضـاء.

أقـول: إنّ معـنى الاعتبـار في المنظومـة الفكريـة للعلّامـة الطباطبـائي هـو الانـتزاع، وليـس مقابـل الأصالـة أو الحقيقـة. [انظـر: الطباطبـائي، نهايـة الحكمـة، ص 107 و108]

ويركّـز السـيّد الطباطبـائي على أنّ العقـل إنّمـا يسـتقيم في عملـه إذا اسـتقام الإنسـان في تقـواه ودينـه الفطـري، ويسـمّى أيضًـا بالعقـل الاجتمـاعي الذي هـو مـلاك الأخـلاق الاجتماعيـة، أو الفهـم العـامّ العـادي الذي هـو أسـاس التكاليـف العامّـة الدينيـة. [انظـر: المصدر السـابق، ج 1، ص 351]

يتلخّص ممّا سبق من العلمين في أنواع العقل:

أولًا- أنّ أنـواع العقـل عنـد الألبـاني تختلـف تمامًا من السـيّد الطباطبـائي، من حيـث إنّ الألباني يركّز في تقسـيم العقل على الإسـلام والكفر والشريعة، وإنّ السـيّد الطباطبائي يركّز على العقل وعمله.

ثانيًـا: لـم يذكـر الألبـاني مراتـب للعقـل، ولكـن ذكـر السـيّد الطباطبـائي أربـع مراتـب للعقـل وهي: العقـل الهيـولاني، والعقـل بالملكـة، والعقـل بالفعـل، والعقـل المسـتفاد. والعلّـة لعـدم ذكـر مراتـب العقـل عنـد الألبـاني هي أنّـه لا يفـرّق بـين الحيثيـات "الطوليـة" و"العرضيـة". بـل إنّمـا الفـرق الجوهـري بـين رؤيـة السـيّد الطباطبـائي والألبـاني في بيـان حقيقـة العقـل يرجـع إلى الأسـس المعرفيـة الّـتي يتبنّاهـا كلّ واحـد مـن العلمـين.

4- حجّية العقل في المعرفة الدينية

أ- حجّيّة العقل في المعرفة الدينية عند الألباني

يـرى أنّ العقـل طريـق إلى القـرآن الكريـم والحديـث النبـوي، ولا يمكـن أنّ يكـون مصـدرًا مسـتقلًّا في الاسـتدلال مـع الكتـاب والسـنّة؛ لأنّ العقـل المجـرّد عـن الـشرع غـير موجـود عنـده. وهـذا يـدلّ على اتّباعـه لابـن تيميـة. فالعقـل ليـس بمصـدر مسـتقلّ في المعرفـة، ولا يحكّـم على

القرآن والسنّة. ويكفّر من ردّ حديث الرسول ﷺ بعقله. نعم، العقل هو مناط التكليف فقط، كما أنّه مناط الجزاء في الآخرة. [انظر: الألباني، سلسلة الهدى والنور، شريط 246]

ويذكر أربعة أدلّة لإثبات أنّ العقل ليس بمصدر مستقلّ في الاستدلال، وهي:

1- أنّ العقل لا سبيل له في معرفة الله ﷻ.

2- وإذا قبلنا أنّ العقل له دور في معرفة الله تعالى، فالعقول مختلفة كلّ الاختلاف. إذن هناك نسب كبيرة متفاوتة، فأيّ عقل ينبغي أن يفهم به وأن يعرف به ربّنا ﷻ؟

3- لو كان العقل يكفي في معرفة الله ﷻ مع هذا الاختلاف الشديد، لكان إرسال الرسل من ربّ العالمين الحكيم العليم وإنزال الكتب عبثًا.

4- وإذا كانت العقول مختلفة، فلا مجال لترجيح عقل على عقل، أو رأي على رأي. إذن لا سبيل للعقل في معرفة الله! [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 444 و445]

والعقل الفطري السليم هو من مصادر المعرفة عنده، ويستفيد منه مرارًا، ولكن ما مقصوده من العقل الفطري السليم؟ هذا غير واضح، ولكنّنا نستظهر احتمال أن يكون المراد منه هو العقل الحقيقي المسلم العالم الشرعي؛ لأنّ هذا القسم من العقل حجّةٌ عنده ولا غير، يظهر ممّا سبق أنّ الألباني تابع ابن تيمية في المباني الفكرية حول العقل. [انظر: المصدر السابق، ج 1، ص 395]

وحينما سئل الألباني في باب هل العقل سواء مع الكتاب والسنّة في الاستدلال؟ أجاب عليه بأنّ الكتاب والسنّة مرجعان يتناولهما كلّ مسلّم يريدهما؛ لأنّهما محدودان، ولكنّ العقل غير محدود؛ لذلك لم يرجع إلى شيء غير محدود؟ إذن العقل ليس بمصدر في الاستدلال مع الكتاب والسنّة. [انظر: المصدر السابق، ص 445 - 447]

يشكل الألباني على علم الكلام بأنّه قائم على العقل، وليت هذا العقل كان عقلًا موحّدًا بين جميع الناس، بين المسلمين منهم والكافرين، بين الصالحين من المسلمين والطالحين، ليت هذا العقل كان عقلًا موحّدًا حتّى يصحّ لكلّ عاقل أن يرجع في الحكم إليه، ولكنّ العقول مختلفة أشدّ الاختلاف. عقل العالم يختلف كلّ الاختلاف عن عقل الجاهل. فلا يمكن أن يكون العاقل العالم بالكتاب والسنّة كذاك الرجل الذي يتّكئ على عقله في فهم الكتاب والسنّة، ولا يرجع في فهمه إلى ما كان عليه السلف الصالح. ثمّ، يصرّح الألباني أنّه يعتمد بعد هذا التفصيل على عقل السلف فقط. [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 536 - 540]

إضافةً إلى ذلك حينما سئل الألباني عن مناظرة الملاحدة: هل يجوز مناظرة الملاحدة والفلاسفة؟

فأجاب عليه: طبعًا، الله سنّ هذه السنّة، قال لهم مثلًا: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [سورة الطور: 35]، لكن بطبيعة الحال الذي يريد أن يناظرهم لا بدّ أن يكون:

أوّلًا: عالمًا بكتاب الله، وبحديث رسول الله ﷺ.

ثانيًا: عالمًا بفنّ المناظرة حتى يظهر حقّه على باطلهم.

ثالثًا: يناقشهم بالعقل المجرّد، وبعقل دون عقل، يتغلّب العقل الأقوى على العقل الأضعف. بينما العقول كلّها لو اجتمعت لا تستطيع أن تعلو على نصٍّ من كتاب الله أو من حديث رسول الله ﷺ.

فيجوز مناظرتهم مع هذه الشروط المذكورة. [انظر:الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 7، ص 642]

يظهر من ذلك أنّ العقل ليس مصدرًا مستقلًّا، ولكن يستفيد منه في المناظرة لإفحام الخصم.

وبما أنّ الفكر الألباني يعتمد بشكل كبير على النقل والأثر، فمن الضروري تحديد موقفه الفكري فيما يتعلّق بالعقل والأحاديث التي صدرت عن العقل، وقد عبّر عن هذا الرأي الفكري في كتبه، فيدّعي أنّ كلّ الروايات في حجّية العقل وفضله ضعيفة وموضوعة. [انظر: الألباني، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، ص 310، ح 2122]

ويدلّ على ذلك كلامه: «إنّ كلّ ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصحّ منها شيء، وهي تدور بين الضعف والوضع، وقد تتبّعتُ ما أورده منها أبو بكر بن أبي الدنيا في كتابه "العقل وفضله" فوجدتها كما ذكرت لا يصح منها شيء، فالعجب من مصحّحه الشيخ محمد زاهد الكوثري كيف سكت عنها؟» [الألباني، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة، ج 1، ص 53، ح 1]

وينقل الألباني عن ابن تيمية وابن القيّم وابن حجر وابن حبّان وعلماء آخرين للتأكيد عليه بأنّهم يقولون: إنّ جميع أحاديث حجّية العقل ضعيفة وموضوعة. [انظر: المصدر السابق، ص 546 - 548، ح 370]

والسبب الرئيسي والأهمّ لرفض الألباني لهذه الأحاديث هو وجود داود بن المحبّر - من علماء القرن الثاني الهجري، وكان كتابه الوحيد للروايات بعنوان "كتاب العقل" الذي كان موضع نقد ومناقشة بين العلماء لقرون عديدة - في أسنادها. [انظر: المصدر السابق، ص 53، ح 1]

إنّ منهج الألباني هو أنّه يجلب في كتابه كلّ ما ينسجم مع أفكاره ويستخدمه لصالحه، ولا

يذكر أيّ شيء يضرّ أفكاره إطلاقًا، وفعل ذلك في شخصية داود بن المحبّر أيضًا، إنّما يقتبس كلام من جرحوا داود بن المحبّر دون أن يذكر أقوال من اعتبر داود حسنًا أو موثّقًا. وكذلك لم يذكر الألباني سبب جرحه. إذن جرحهم له جرح مجمل، وبالرجوع إلى كتب الرجال، نجد أن هناك من اعتمد على داود، كما أنّ سبب الجرح لم يذكر في كتب رجالهم، وكما نقله الشوكاني في "نيل الأوطار" فإنّ ابن معين قال: إنّ الجرح المجمل لا يقبله بعض أئمّة الجرح والتعديل. [انظر: الشوكاني، نيل الأوطار، ج 6، ص 283]

يظهر من عبارة الشوكاني أنّ رأي ابن معين ينسجم مع رأيه. حتّى مؤلّف كتاب "تحرير علوم الحديث" يقتبس من بعض العلماء، مثل ابن حزم أنّ الجرح يجب تفسير علّته حتى لو لم يكن هناك تعديل في وجه هذا الجرح. [انظر: الجديع، تحرير علوم الحديث، ج 1، ص 471]

وأمّا العلماء الذين وثّقوا داود بن المحبّر فقد ذكروا أيضًا سبب كونه ثقةً. [انظر: المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 8، ص 445]

ينتج ممّا سبق أنّ هناك مَن ضعّف داودَ بن المحبّر وقد وثّقه آخرون مثل يحيى بن معين. كما أنّ الجارحين لم يذكروا سبب الضعف، فلا يمكننا رفض داود بن المحبّر بشكل مطلق، بل إنّما يمكن القول: إنّ سبب ضعفه هو أنّه كان معتزليًّا أو صوفيًّا، كما أشار ابن معين إلى هذه النقطة.

إضافة إلى ذلك أنّ أحمد بن حنبل وولده، والبخاري وغيرهم من المحدّثين، مثل النسائي من أشدّ المعارضين للمعتزلة، فيمكن القول إنّ إثم داود كان بسبب اعتزاله، وإنّ دين الراوي لا يؤثّر على وثاقته. قد يكون شخص ما معتزليًّا ولكنّه أيضًا جدير بالثقة، أو قد يكون شخصًا شيعيًّا ولكنّه جدير بالثقة أيضًا. كما يقول الذهبي عن أبان بن تغلب في "ميزان الاعتدال": فهو كوفيٌّ وشيعيٌّ حتّى أنّه بالغ في التشيّع ولكنّه صدوق. وقد اعتبره أحمد وابن معين وأبو حاتم ثقةً. [انظر: الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 1، ص 6]

إذن تعديل داود مقدّم على جرحه؛ لأنّ جرح داود هو جرح مجمل، ولا يمكن أن يسقط وثاقة داود لمجرّد أنّه معتزلي أو صوفي، كما يشير محمد زاهد الكوثري في مقالاته: لن يسقط الراوي من العدل والثقة إلّا إذا كان جرح التابعين جرحًا مفصّلًا ذكر فيه سبب جرحه. [انظر: الكوثري، مقالات الكوثري، ص 72]

يذكر الألباني في الحديث الأوّل للعقل «**الدين هو العقل، ومن لا دين له لا عقل له**» أنّ وجود بشر بن غالب هو سبب بطلان هذا الحديث، لأنّ بشرًا مجهول، كما قال الأزدي،

وأقـرّه الذهـبي في "مـيزان الاعتـدال في نقـد الرجـال" والعسـقلاني في "لسـان المـيزان". [انظـر: الألبـاني، سلسـلة الأحاديـث الضعيفـة والموضوعـة وأثرهـا السـيّئ في الأمّـة، ج 1، ص 53، ح 1]

الـراوي الثـاني الذي يـروي أحاديـث العقـل هـو بـشر بـن غالـب عنـد الألبـاني، يذكـره الألبـاني في ذيـل الحديـث الأوّل حـول العقـل: «**الديـن هـو العقـل، ومـن لا ديـن له لا عقـل له**» [المصدرالسابق] أنّ آفـة هـذا الحديـث بـشر بـن غالـب وهـو مجهـول كمـا قـال الأزدي.

أقـول: يـرد على الألبـاني: بحسـب كتـب أهـل الرجـال، فـإنّ الشـخص الوحيـد الذي يقـول: إنّ بـشر بـن غالـب غـير معـروف هـو الأزدي، بينمـا الأزدي نفسـه مجـروح وجرحـه لا يؤخـذ بعـين الاعتبـار، كمـا أشـار إليـه بعـض العلمـاء. [انظـر: الذهبـي، ميـزان الاعتـدال في نقـد الرجـال، ج 1، ص 5] كمـا ينسـب الذهـبي وابـن حجـر العسـقلاني إلى الأزدي أنّـه يـرى أنّ هنـاك شـخصين اسـمهما بـشر بـن غالـب: أحدهمـا يُـدعى بشـار بـن غالـب الأسـدي وهـو مجهـول، والآخـر بشـار بـن غالـب الكـوفي وهـو مـتروك الحديـث. [الألبـاني، سلسـلة الأحاديـث الضعيفـة والموضوعـة وأثرهـا السـيّئ في الأمّـة، ج 1، ص 53، ح 1]

وبحسـب كتـب الرجـال يتبـيّن أنّ بشر بـن غالب الأسـدي غير مجهـول، بـل إنّما معـروف من هو، ومـن روى عنـه، ومـن روى عـن بـشر معـروف أيضًـا، والعلماء الذيـن أيّـدوا معرفة بـشر أو على الأقلّ التزمـوا الصمـت بشـأن جرحـه أو تعديله هم كثـيرون. [انظـر: البخـاري، التاريـخ الكبـير، ج 2، ص 8]

إذن بالإشـارة إلى كتـب الحديـث والرجـال، يتّضـح أنّ بـشر بـن غالـب معـروف عندهـم، بـل إنّما وثّقـه عـدد مـن العلمـاء، وكلام الألبـاني: أنّ آفـة حديـث العقل بشر بن غالـب وهو مجهـول، مرفوض. هـذا بالإضافـة إلى أنّ بـشر بن غالب جرى تقديمه كشـخص واحـد في كتب الرجال الشـيعة ، وكلاهما (بـشر بـن غالـب الأسـدي وبـشر بـن غالـب الكـوفي) شـخص واحـد، وقـول الأزدي إنّهما شـخصان مـردود أيضًـا؛ إذ كان أحـد أصحاب الإمام الحسـن والإمام الحسـين والإمام السـجاد عليهم السلام وتـمّ توثيقه. [انظـر: الخـوئي، معجـم رجـال الحديـث وتفصيل طبقـات الرجـال، ج 4، ص 227]

أقـول: كيـف يمكـن رفـض أحاديـث العقـل والقـرآن الكريـم يركّـز على التعقّـل واسـتخدام العقـل في قرابـة مـن 400 آيـة؟ هـل ثمـة تنـاف بـين القـرآن والسـنة في مجـال العقـل وحجيتـه؟

والألبـاني مـن بـين أولئـك الذيـن ناقشـوا حـدود العقـل، وذكـر حـدود العقـل ودوره في تفسـير النـصّ في مجالَـين وهمـا:

1- معرفة الله عزّ وجلّ بالعقل

أجاب الألباني شخصًا سأل: هل علينا أوّلًا أن نعرف الله عن طريق العقل؟ فقال:

أوّلًا: على من نطق بهذه الكلمة (معرفة الله بالعقل) أن يستدلّ من الكتاب والسنّة على أنّ معرفة الله يجب أن تكون بالعقل، ومثل ذلك ليس له دليل من الكتاب والسنّة.

ثانيًا: اختلفت عقول الناس. فعقل اليهودي مختلف عن عقل المسيحي، وعقل المسيحي مختلف عن عقل المسلم. وعقل المسلم الصالح يختلف عن عقل المسلم الشرّير، وعقل العالم الصالح غير عقل الصالح الجاهل. إذن في هذه الحالة، أيّ عقل يستحقّ أن يعرف الله؟ بأيّ عقل تريد أن تعرف الله به؛ لأنّ العقل مختلف.

ثالثًا: إذا كان العقل كافيًا في معرفة الله، فلماذا يوجد اختلاف كبير في معرفة الله؟ هذه الاختلافات في معرفة الخالق هي سبب عدم كفاية العقل في معرفة الله. وأيضًا إذا كفى العقل في معرفة الله، فإرسال الرسل وإنزال الكتب لا طائل من ورائه، ولا داعي للكتب والأنبياء بعد الآن، بينما قال الله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا**﴾ [سورة الإسراء: 15]. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 444 و445]

يقول الألباني حول هذه الآية السابقة في موضع آخر: إنّ المعتزلة فسّروا الرسول بالعقل، وهذا انحراف عن السنّة، لِمَا جاء في السنّة أنّ عاقبة بعض الجماعات كالمجنون، والأولاد غير الناضجين، وغيرهما تختلف عن عاقبة بقيّة الناس في الآخرة؛ إذ يرسل إليهم الرسول، وإذا أطاعوا الرسول يدخلون الجنّة، وإذا عصوا فسيدخلون جهنّم. إذن في هذه الآية، تمّ تفسير الرسول بمعناه الحقيقي وهو رسول الله؛ ولهذا السبب لم يتمّ تفسيره على أنّه عقل في كتب شروح السلف. [انظر: المصدر السابق، ج 2، ص 477]

رابعًا: إذا كانت العقول مختلفة، فلا مجال لترجيح عقل على عقل، أو رأي على رأي. إذن لا سبيل للعقل في معرفة الله. [انظر: المصدرالسابق، ج 1، ص 444 و445]

يشكل على الألباني بالتالي:

أوّلًا: الاستدلال بالكتاب والسنّة على إثبات وجود الله تعالى يستلزم الدور الباطل؛ إذ الاستدلال بهما متوقّف على إثبات وجود الله تعالى، وإثبات وجود الله يتوقّف على إثبات الكتاب والسنّة وحجّيتهما. وهذا دورٌ واضح البطلان. وإضافةً إلى ذلك يستدلّ الله ﷻ نفسه في آيات القرآن بالاستدلال العقلي مثل قوله تعالى: ﴿**لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ**﴾ [سورة الأنبياء: 22]، فإذا كانت معرفة الله غير ممكنة بالعقل، فكيف يجادل الله بالاستدلال العقلي؟

وإضافةً إلى ذلك جادل الأنبياء شعوبهم بالاستدلالات العقليّة، فحجة سيّدنا إبراهيم عليه السلام كانت عقليةً على من عبد الشمس والقمر في قوله تعالى: ﴿**فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِغًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِي رَبِّي لَأَكُونَنَّ مِنَ الْقَوْمِ الضَّالِّينَ ۞ فَلَمَّا رَأَى الشَّمْسَ بَازِغَةً قَالَ هَذَا رَبِّي هَذَا أَكْبَرُ فَلَمَّا أَفَلَتْ قَالَ يَا قَوْمِ إِنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ**﴾ [سورة الأنعام: 76 - 88]. فإذا لم تكن معرفة الله عز وجل ممكنة بالعقل، فكيف يمكن لإبراهيم عليه السلام أن يجادل بالاستدلال العقلي؟ أي قبل أن يعرف نفسه ويعرف الله من خلال الشريعة، قدّم أدلّةً عقليةً على إثبات وجود الله سبحانه وتعالى.

ثانيًا: تأمر العديد من الآيات القرآنيّة بالتفكّر والتعقّل في مخلوقات الله، ومن خلالها تدرك أنّ هناك خالقًا ويمكنك أن تعرف الله من خلال تلك الآيات والآثار.

ثالثًا: ما قال ناصر الدين الألباني: عقول الناس مختلفة. فأيّ عقل يستحقّ أن يعرف الله؟ بأيّ عقل تريد أن تعرف الله به، يشكّل عليه:

أ- بأيّ عقل يستدلّ ناصر الدين الألباني على رفض العقل؟! ثمّة عقل آخر، ويثبت به حجّية العقل.

ب- نفس الإشكال وارد على الاستدلال بالنقل وهو أنّ التفاسير والأفهام من الكتاب والسنّة مختلفة، فأيّ فهم وتفسير يستحقّ أن يعرف الله به؟

ج- أنّ العقل الفطري السليم مشترك بين جميع البشر. وبهذا العقل الفطري السليم يمكن للمرء أن يعرف الله سبحانه وتعالى، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿**فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ**﴾ [سورة الروم: 30]. إنّ طبيعة الإنسان واحدة، أمّا اليوم، فإذا رأينا أنّ إله اليهود يختلف عن إله النّصارى، وإله المسيحيّين يختلف عن إله المسلمين، فذلك لأنّ دينهم قد تحرّف، وهذه الفطرة ممزوجة ومخلوطة بالأوهام والرغبات النفسانية، ولا يمكن لهم معرفة الله بهذه الفطرة كما ينبغي لهم.

بهذه الإجابة يتمّ أيضًا الردّ على الدليل الرابع لناصر الدين الألباني - إذا كانت العقول مختلفة، فلا مجال لترجيح عقل على عقل - لأنّه في هذه الحالة أصبح العقل الفطري السليم واحدًا في جميع البشر، وأمرًا متقنًا وغير مضطرب وضعه الله في عمق وجود الإنسان. نعم، هناك أمورٌ لا سبيل للعقل إليها مثل بعض صفات الله والقضايا الجزئية للقيامة وبعض الأحكام الإلهية، فينبغي الرجوع فيها إلى الله عز وجل ورسوله. وإضافةً إلى ذلك هناك معايير

وضوابط بدهية منطقية لتمييز الصحيح من الخطإ في المعقولات، وأنّ نفس الإشكال وارد في المحسوسات؛ لأنّ فيها اختلافًا كثيرًا. ويمكن أن يسري هذا الإشكال في المدركات الحسّية أيضًا، وكذا في المذاهب الأربعة وآرائها الفقهية والتفسيرية والكلامية، وكذلك في أقوال الصحابة؛ لأنّ فيها اختلافاتٍ كثيرةً ولا يمكن رفضها بسبب وجود الاختلاف فيها.

رابعًا: ذكر ناصر الدين الألباني: إذا كان العقل كافيًا في معرفة الله، فلماذا يوجد هذا الاختلاف الكبير في هذه المعرفة؟ إنّ هذه الاختلافات تدلّ على عدم كفاية العقل في معرفة الله، هذا من جهة ومن جهة أخرى إذا كان العقل كافيًا في معرفة الله ﷻ، لم تكن ثمّة حاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب.

ويرد على هذا الكلام ما يلي:

أ- أنّ الاختلاف في فهم الكتاب والسنّة سببه عدم كفاية النقل في معرفة الله أيضًا، وهذا جواب نقضي.

ب- أن العقل بإمكانه أن يثبت وجود الله ﷻ، ولا يحتاج إلى النصوص الدينية في ذلك؛ ولذلك نجد أنّ القرآن الكريم يحثّ الإنسان على التفكّر والتعقّل.

ج- أنّ إرسال الرسل وإنزال الكتب ليس لمعرفة الله وحسب، بل هناك قضايا لا يمكن للعقل إدراكها؛ لأنّ العقل تنحصر إدراكاته بالقضايا الكلّية، ولا يمكنه أن يدرك القضايا الجزئية بنحو مستقلّ، فيحتاج إلى النصوص الدينية ليعرف تفاصيل المعارف الدينية. من هنا حتّى لو قلنا إنّ العقل قادر على معرفة الله، فما نزال بحاجة إلى إرسال الرسل وإنزال الكتب لنتعرّف على تفاصيل القضايا الدينية.

خامسًا: النقطة التي يجب مراعاتها هي أنّ الدليل الرابع للألباني هو في الواقع نفس الدليل الثاني بعبارة أخرى، لكنّ الألباني ذكره دليلًا منفصلًا، ولا داعي لذلك.

2- معرفة صفات الله بالعقل

يقول الألباني: إنّ لله صفات الكمال، كما أنّ الله خالٍ من كلّ صفات النقص، وبعض صفات الكمال لله يحدّدها العقل والفطرة السليمة، مثل صفة الفوقية: أنّ الله فوق المخلوقات. وهذه الصفة من بدهيات عقليّة. ومع ذلك، تصرّح العديد من النصوص في الكتاب والسنّة على أنّ الله على العرش، ثمّ يذكر: يجب أن تحمل هذه النصوص على ظاهرها ولا تؤوّل؛ لأنّ التأويل من انحرافات علماء الكلام الذين يؤوّلون هذه النصوص. بينما حمل علماء السلف آيات

الصفات وأحاديثها على ظهورها دون تأويلها أو تحريفها، كما هو معلوم عن الإمام المالك أنه سُئل عن ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [سورة طه: 5] فأجاب عليه: الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة. فبيّن مالك إيمان السلف بكلّ صفات الله تعالى. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 6، ص 407 و408]

يذكر الألباني في باب معنى قوله تعالى: ﴿**يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ**﴾ [سورة الفتح: 10] أنّ الآية أو الحديث المتعلّق بصفات الله ﷻ يؤخذ منه المعنى الظاهر دون تكييف وتعطيل وتشبيه. ويؤكّد على كلام عبد الله بن المبارك بقوله: «تحفظ هذه العبارة الجوهرية عن الإمام عبد الله بن المبارك، يقول: الله ﷻ فوق عرشه بذاته، بائنٌ من خلقه، وهو معهم بعلمه»، ثلاث فقرات جمعت عقيدة التوحيد فيما يتعلّق بعلوّ الله ﷻ على خلقه. [انظر: المصدر السابق، ص 288 و289]

يشكل على كلام الألباني: «حمل علماء السلف آيات الصفات وأحاديثها على ظهورها دون تأويلها أو تحريفها» بإشكالات متعدّدة ومنها:

أوّلًا: كما قال ابن تيمية نفس الشيء (حمل الصفات على ظهورها) في الفتوى الحموية؛ لأنّ بعض السلف مثل المالك قالوا أنفسهم: الكيف مجهول علينا، وليس لدينا فهم صحيح للآية. وبسبب جهلهم بالصفات سكتوا وقالوا: لأنّ الله ذكر فإنّنا نقبلها تعبّدًا، ولا نسأل عن تلك الصفات؛ لذلك في الواقع فوّض بعض السلف فهم هذه الصفات إلى الله ولم يحملوها على الظاهر. [انظر: عبد الله زاده، جايگاه عقل در معرفت دينى از نظر البانى، ص 122]

ثانيًا: وحقيقة أنّ كلّ السلف لم يؤوّلوا النصّ ادّعاء كاذب؛ لأنّ مؤلف كتاب "التنديد بمن عدّد التوحيد" ذكر: أوّل شيوخ السلف الصالح - مثل ابن عباس، ومجاهد، وقتادة، وحسن، ومنصور، وابن زيد، غيرهم - العديد من صفات الله. ينقل حسن السقّاف عن ابن جرير الطبري أنّ ابن عبّاس أوّل "الساق" في هذه الآية: ﴿**يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ**﴾ [سورة القلم: 42] على أنّه شديد، أي صعب. وينقل أيضًا عن الطبري: أنّه أوّل الأيدي في هذه الآية: ﴿**وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ**﴾ [سورة الذاريات: 47]، ثمّ يقول المؤلّف: حتّى الإمام أحمد أوّل هذه الآية: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾ [سورة الفجر: 22] على أنّها (جاء ثوابه) وغيرها من التأويلات التي وردت عن الإمام أحمد. [انظر: السقّاف، التنديد بمن عدّد التوحيد، ص 41 و42]

ب- حجّية العقل في المعرفة الدينية عند السيّد الطباطبائي

يعتقد أنّ العقل مصدرٌ مستقلٌّ ودائرته أوسع بكثير من دائرة ناصر الدين الألباني، ويرى أنّنا

مـع العقـل نحتاج إلى الـشرع؛ لأنّ الميل الإنسـاني والقوى الشـهوية والغضبيـة تؤثّر على العقل السـليم وتخرجـه من السـلامة؛ لذلك الشريعة الإسـلامية وضعت أسـاس أحكامهـا للحفـاظ على العقل، ونهت عـن الفعـل المبطـل لعمـل العقـل أشـدّ النـهي، فـالقـرآن أمـضى الإدراك العقـلي وأجـازه، بـل اعتبره جـزءًا مـن التفكير الديني. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 1، ص 46]

والتفكـير العقـلي يعطـي كذلـك الحجيّـة والاعتبـار لظواهـر القـرآن. يظهر مـن ذلـك أنّ الشرع يؤيّـد العقـل. ومـن جهة أنّه يـدرك ضرورة وجـود الواجب تعالى والمعاد وإرسـال الرسـل، ويؤيّـد ما قاله الـشرع، ويسـتدلّ على ضرورة العقـل بقـوله: لو اقتصرنا في الاعتماد على ما يسـتفاد مـن الحسّ والتجربة مـن غـير ركـون على العقليـات، لم يتـمّ لنـا إدراكٌ كلّيٌّ ولا فكرٌ نظـريٌّ ولا بحـثٌ علميٌّ، والمـراد بالعقل هـو المبـدأ لهذه التصديقـات الكلّية والمـدرك لهذه الأحـكام العامّة. [انظـر: المصـدر السـابق، ص 48]

وحجّيّـة العقـل في منظـور السـيّد الطباطبـائي حجّيّـة ذاتيـة ولا تحتـاج إلى دليـل خـارج عـن الأدلّـة العقليـة كالقـرآن والسـنّة؛ لأنّـه:

أوّلًا: أنّ الظواهـر الدينيـة تتوقّـف في حجّيتهـا على العقـل، فـإذا قـام دليـل عقـلي على شيء، اضطـرّ الإنسـان إلى قبـوله.

ثانيًـا: أنّ ظواهـر النصـوص الدينيـة متوقّفـة على ظهـور اللفـظ، وهـو دليل ظـنّيّ، والظـنّ لا يقاوم العلـم الحاصـل بالبرهـان لـو قـام على شيء. وأمّـا الأخـذ بالبراهـين العقليـة في أصـول الديـن ورفضـه في الفـروع بسـبب وجـود بعـض الأخبـار الآحـاد، فليـس إلّا مـن قبيـل إبطـال المقدّمـة بالنتيجة التي تسـتنتج منهـا، وهـو صريـح التناقـض، فـإنّ هـذه الظواهـر الدينية لـو أبطلت حكـم العقـل لأبطلت أوّلًا حكـم نفسـها المسـتند في حجّيتـه إلى حكـم العقـل. [انظـر: المجلسي، بحـار الأنـوار، ج 1، ص 104]

ثالثًـا: إضافـةً إلى ذلـك أنّ القـرآن الكريـم يعـرض ثلاثـة طـرق لفهـم المعـارف الدينيـة: الظواهر الدينيـة والعقـل، والإخـلاص في العبوديـة الذي هـو طريـق إلى العلـم الحضـوري، ولكـن هـذه الطـرق الثلاثـة تتفـاوت فيمـا بينهـا مـن عـدّة جهـات، ومنهـا:

أ- أنّ الظواهـر الدينيـة بيانـات لفظيـة تسـتفاد مـن أبسـط الألفـاظ، وهي في متنـاول أيـدي النـاس، وكلٌّ يسـتفيد منهـا حسـب قدرتـه وفهمـه اسـتيعابه، على خـلاف الطريقـين الآخريـن؛ إذ يختصّـان بجماعـة خاصّـة، ولـم يكونـا لعامّـة النـاس.

ب- أنّ العقـل هـو الطريـق الموصـل إلى أصـول المعـارف الإسـلامية، ومنـه يمكـن الحصـول على المسـائل الاعتقاديـة والأخلاقيـة، ولكـن جزئيـات الأحـكام ومصالحهـا الخاصّـة بهـا لـم تكـن في

متناول العقل، وخارجة عن نطاقه، وهكذا طريق تهذيب النفس؛ لأنّ نتيجتها انكشاف الحقائق، وهو علم لدنّي من قبل الله تعالى. [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 76 و77]

رابعًا: أنّ الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام مشتملة على المسائل العقلية العميقة والدقيقة التي تستند إلى البرهان الفلسفي والعقلي، وبدون معرفة الفلسفة والمنطق وإدراك طريق البرهان والقياس الذي ينمّي العقل، كيف يمكن للإنسان أن يلج هذا البحر العظيم للروايات؟ وكيف يصل إلى اليقين والثبات في الأمور العقدية بدون التقليد والشكّ فيها؟ [انظر: حسيني طهراني، الشمس الساطعة، ص 44]

يكرّس السيّد الطباطبائي أنّ ثلاثة أمور لها أهلية الحجّية في المعارف الإسلاميّة، بحيث يمكن الاعتماد على أيّ واحد منها ولا يمكن الاعتماد على غيرها، وهذه الأمور هي: القرآن الكريم، والسنّة القطعية، والعقل الصريح. [انظر: الطباطبائي، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ص 89 و90]

والقرآن هو المحور والأساس في المنظومة الفكرية للسيد الطباطبائي الذي أعطى الحجّيّة صريحًا لسنّة نبيّ الإسلام، والذي أعطى بدوره الحجّيّة على نحو صريح ومتواتر لما يصدر من أحاديث عن أهل بيته. وكذلك أرجع الكتاب والسنّة إلى مؤدّى العقل السليم، بدلالة ما عليه الكثير من الآيات والروايات. وحينئذٍ ستكون النتيجة أنّ العقل هو المبنى لحجّيّة الكتاب والسنّة. [انظر: المصدر السابق، ص 89 و90]

وإضافة إلى ذلك أنّ التوحيد مثلًا أشدّ المسائل ابتعادًا من الحسّ وبينونة للمادّة، وأشدّها ارتباطًا بالأحكام العقلية الصرفة؛ لذلك جعل الله عزّ وجلّ العقل مصدرًا مستقلًّا في العقائد والأحكام والأخلاق. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 312؛ ج 7، ص 33؛ ج 11، ص 179]

يستدلّ السيّد الطباطبائي في موضع آخر على ضرورة العقل بقوله: يقوم الاسلام في دعوته على ثلاثة أصول، وهي:

أ- أنّ أهمّ شيء بالنسبة للإنسان هو أن يحقّق السعادة في حياته.

ب- أنّ الإنسان يسعى لتحقيق سعادته في إطار النظرة الواقعية وليس بخيالية أو وهمية.

جـ- على الإنسان أن يتّبع في مسار حياته النهج العقلاني ولا ينقاد للعواطف والأحاسيس.

فالنتيجة التي نستخلصها من هذه الأصول الثلاثة هو أنّ على الانسان أن يسعى لتحقيق سعادته الواقعية عن طريق العقل. [انظر: الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 119 - 123]

يذكر السيّد الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿**وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ**﴾ [سورة البقرة: 269] أنّ الألباب جمع لبٍّ وهو العقل الزكيّ الخالص من الشوائب؛ لأنّه في الإنسان بمنزلة اللبّ من القشر، وعلى هذا المعنى استعمل في القرآن، وكان لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة؛ ولذلك لم يستعمل في القرآن، وإنّما استعمل منه الأفعال مثل يعقلون.

فالله تعالى أمر الناس بإعمال العقل والفكر في الآيات الآفاقية والأنفسية إجمالًا في موارد من كلامه، وتفصيلًا في موارد أخرى كخلق السماوات والأرض والجبال والشجر والدوابّ والإنسان واختلاف ألسنته وألوانه، ويؤكّد على التعقّل والتفكّر والسير في الأرض والنظر في أحوال الماضين. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 46]

ذكر السيّد الطباطبائي روايتين مرتبطتين بالآية السابقة، وهما:

أ- في الكافي، قال رسول الله ﷺ: «**ما قسّم الله للعباد شيئًا أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل، ولا بعث الله نبيًّا ولا رسولًا حتّى يستكمل العقل، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمّته، وما يضمر النبيّ في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، وما أدّى العبد فرائض الله حتّى عقل عنه، ولا بلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، والعقلاء هم أولو الألباب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾** [سورة البقرة: 269]» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 12 و13].

ب- عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**الحكمة ضياء المعرفة وميزان التقوى وثمرة الصدق، ولو قلت: ما أنعم الله على عبده بنعمة أعظم وأرفع وأجزل وأبهى من الحكمة لقلت، قال الله عزّ وجلّ: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾** [سورة البقرة: 269]» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 215 و216]

لم يبحث السيّد الطباطبائي حول سند الروايتين ولم يتكلّم حول ضعف متنهما، فمعناه أنّ الروايتين حجّتان عنده وإلّا ضعّفهما.

ويؤكّد أنّ النصوص الدينية تحفظ جانب العقل وأحكامه بإبطال جميع الأعمال والأحوال والأخلاق التي تبطل استقامة العقل في حكمه، وتوجب خبطه في قضائه وتقويمه لشؤون المجتمع كشرب الخمر والقمار وأقسام المعاملات الغررية والكذب والبهتان والافتراء والغيبة، كلّ ذلك محرّم في الدين. فمن الواجب أن يفوّض زمام الأمور الكلّيّة والجهات العامّة

الاجتماعية - كجهات الحكومة والقضاء والحرب - إلى من يمتاز بمزيد العقل ويضعف فيه حكم العواطف والميول النفسانية. [انظر: المصدرالسابق، ج 2، ص 193]

إذن القرآن الكريم أجاز الإدراك العقلي وأمضاه، بل إنّما اعتبره جزءًا من التفكّر الديني نفسه، والتفكّر العقلي يعطي كذلك الحجّيّة والاعتبار لظواهر القرآن والسنّة. ويجعل الطباطبائي كلمات أهل البيت عليهم السلام في مصافّ الحجج العقلية، وذلك بعد إثباته حقيّة نبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم والتصديق بها.

ومن خصائص العقل عند السيّد الطباطبائي:

أ- أنّ الأنبياء والرسل عليهم السلام لم يأتوا بالآيات المعجزة لإثبات شيء من معارف المبدإ والمعاد ممّا يناله العقل كالتوحيد والبعث وأمثالهما، وإنّما اكتفوا في ذلك بحجّة العقل والمخاطبة من طريق النظر والاستدلال، كقوله تعالى: ﴿**قالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللهِ شَكٌّ فاطِرِ السَّماواتِ وَالْأَرْضِ**﴾ [سورة إبراهيم: 10] في الاحتجاج على التوحيد. وإنّما سُئل الرسل المعجزة وأتوا بها لإثبات رسالتهم وتحقيق دعواها؛ وذلك أنّهم ادّعوا الرسالة من الله بالوحي وأنّه بتكليم إلهيّ أو نزول ملك ونحوهما. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 83 و84]

ب- أنّ العقل لا يغني وحده عن بعثة الأنبياء بالشرائع الإلهية؛ لأنّ العقل وإن كان يدرك أصل التوحيد والبعث وأمثالها ولكنّه لا ينال جزئياتها؛ لذلك لا يكفي العقل وحده في بيان العقائد والأحكام بالتّفصيل. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 412]

أمّا الأصول التي يستقلّ العقل بإدراكها كالتوحيد والنبوّة والمعاد، فإنّما تلحق آثار قبولها وتبعات ردّها الإنسان بالثبوت العقلي من غير توقّف على نبوّة أو رسالة، وتستقرّ المؤاخذة الإلهيّة على ردّها بمجرّد قيام الحجّة القاطعة العقليّة من غير توقّف على بيان النبيّ والرسول؛ لأنّ صحّة بيان النبيّ والرسول متوقّفة عليها، فلو توقّفت هي عليها لدارت. وتستقرّ المؤاخذة الأخروية على الفروع بالبيان النبوي، ولا تتمّ الحجّة فيها بمجرّد حكم العقل. والمؤاخذة الدنيوية بعذاب الاستئصال تتوقّف على بعث الرسول بعناية من الله سبحانه وتعالى، لا لحكم عقلي يحيل هذا النوع من المؤاخذة قبل بعث الرسول. [انظر: المصدر السابق، ج 13، ص 58 و59]

مثال ذلك أنّ العقل كالحسّ والوهم لا ينال وجود الله سبحانه وتعالى لاستحالة تحديده بحدٍّ مطلقًا، ولا فرق في ذلك بين التحديد التامّ والناقص، وإنّما يعرف عزّ وجلّ بأسمائه وأوصافه، ومعرفة الشيء بوجه من وجوهه معرفة لذلك الوجه حقيقة. [انظر: الطباطبائي، تفسير البيان فى الموافقة بين

الحديث والقرآن، ج 4، ص 125 - 126]

وإضافةً إلى ذلك يقول: إنّ الله ﷻ لا يحاط به علمًا، فلا يوصف بشيءٍ يدركه العقل من أوصافه إلّا بما وصف به نفسه.

ج- أنّ العقل البشري قد يصيب وقد يخطئ، والبراهين العقليّة التي انتهى إليها قد تصيب الواقع وقد تخطئه، فينبغي للإنسان أن يرجع إلى الظواهر العامّة الموجودة في القرآن والسنّة القطعية؛ ليجد فيما إذا كانت المسيرة العامّة في القرآن تؤيّد أو تخالف ما انتهى إليه من نتائج عقليّة. [انظر: المصدر السابق، ج 4، ص 384]

إذن العقل عند السيّد الطباطبائي يدرك كلّيّات التوحيد، ولكنّ الشريعة تساعده في فهم جزئيّاته.

العقل الفطري حجّيّته ذاتيّة أيضا عند السيّد الطباطبائي وله خصائص، ومنها:

أ- العقل الفطري ما يزال يجري بحسب الأصول على وتيرة واحدة، وإن اختلفت الآراء والمقاصد بحسب الاستكمال التدريجي الذي يتعلّق بالنوع والتنبّه بجهات حوائج الحياة. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 247]

ب- المصالح والمفاسد العامّة معلومة عند العقل الفطري حتّى يدرك ما فيها من المفاسد الهادمة لبنيان المجتمع المشرفة به وبسائر بني نوعه إلى التهلكة. [انظر: المصدرالسابق، ج 7، ص 379]

إذن يلزم من إهمال العقل الفطري السليم تسليط التقليد الإجباري على جميع شؤون المجتمع من اعتقادات وأخلاق وأحكام، وفي ذلك سقوط الإنسانية. [انظر: المصدر السابق، ج 10، ص 292 و293]

يتلخّص ممّا سبق من العلمين في حجّية العقل في المعرفة الدينيّة أنّ الألباني والسيّد الطباطبائي يختلفان في أمور:

أ- الألباني قائل بأصالة الحسّ والنصّ، والسيّد الطباطبائي قائل بأصالة العقل، والنقل يتّكي عليه، ويوسّع دائرته بحيث يعتمد على العقل كمعيار ومصباح في فهم منسجم للدين.

ب- بيّن الألباني أربعة أدلّة لإثبات عدم حجّيّة العقل، والسيّد الطباطبائي قدّم دليلًا واحدًا واضحًا ومحكمًا على ضرورة العقل.

ج- لا سبيل للعقل في معرفة العقائد عند الألباني، والعقل عند الطباطبائي يدرك ضرورة واجب الوجود والمعاد وإرسال الرسل، ولكن لا يدرك جزئياتها، ونحتاج إلى النصّ في ذلك.

يرد على أدلّة إثبات عدم حجّيّة العقل عند الألباني عدّة إشكالات ومنها:

أوّلًا: أنّ الألباني من أهل الحديث وقائلٌ بأصالة الحسّ والنصّ، واقتصر على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين، فسار في السير حيث ما يسير به المأثور، ووقف فيما لم يؤثر فيه شيء، ولم يظهر المعنى ظهورًا لا يحتاج إلى البحث؛ أخذًا بقوله تعالى: ﴿**وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا**﴾ [سورة آل عمران:7]. وقد أخطأ الألباني في ذلك فإنّ الله ﷻ لم يبطل حجّيّة العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك؟ وحجّيّة القرآن تثبت بالعقل! ولم يجعل حجّيّةً في أقوال الصحابة والتابعين وأنظارهم على اختلافها الفاحش، ولم يدع إلى السفسطة بتسليم المتناقضات والمتنافيات من الأقوال، ولم يندب إلّا إلى التدبّر في آياته. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 5 و6]

وإضافةً إلى ذلك قال الألباني في نفي العقل: "هذه الاختلافات في معرفة الخالق هي سبب عدم كفاية العقل". ونفس الإشكال وارد عليه في الاختلافات الموجودة بين أقوال الصحابة والتابعين.

ثانيًا: ذكر الألباني الدليل الثاني: إذا قبلنا أنّ العقل له دور في معرفة الله فالعقول مختلفة كلّ الاختلاف. إذن هناك نسب كبيرة متفاوتة، فأيّ عقل ينبغي أن يفهم به وأن يعرف به ربّنا ﷻ؟ يرد عليه بأنّ العقل عقلٌ سواءٌ كان عند اليهود أو النصارى أو المسلم. نعم، قد يكون العقل يتأثّر من الميول النفسانية والشهوانية. ولكنّه لا تؤثّر في حجّيّة العقل. بل إنّما نرفع به أيّ اختلاف يتراءى منها، وجعله الله هدًى ونورًا وتبيانًا لكلّ شيء، كما يقول السيّد الطباطبائي: «فما بال النور يستنير بنور غيره؟! وما شأن الهدى يهتدي بهداية سواه؟! وكيف يتبيّن ما هو تبيان كلّ شيء بشيءٍ دون نفسه؟!» [المصدر السابق، ج 1، ص 5 و6].

ثالثًا: يقول الألباني في الدليل الثالث: لو كان يكفي العقل في معرفة الله مع هذا الاختلاف الشديد، كان إرسال الرسل من الله وإنزال الكتب عبثًا. يرد عليه بأنّ حجيّة العقل لا يستلزم منها أنّ إرسال الرسل والكتب عبثًا، بل إنّما الشرع يؤيّد ما قاله العقل وكذلك بالعكس.

رابعًا: يذكر الألباني: إذا كانت العقول مختلفةً، فلا مجال لترجيح عقل على عقل، أو رأي على رأي، إذن لا سبيل للعقل في معرفة الله. يشكل عليه:

أ- نفس الإشكال وارد على المذاهب الأربعة وآرائهم الفقهية والتفسيرية والكلامية، وكذلك

وارد على اختلافات أقوال الصحابة.

ب- أنّ العقل ليس هو سبب الاختلاف، بل إنّما الميول النفسانية والشهوانية هي سبب الاختلاف، والعقل قاضٍ في ذلك.

خامسًا: الألباني يناقض نفسه في الاستدلال؛ لأنّه يبطل عمل العقل بالاستدلال العقلي، ولم يذكر النصّ لعدم حجّيّته.

سادسًا: أنّ العقل الفطري السليم هو أحد أصول الاستدلال عند الألباني، ولكنّه لم يقدّم تعريفًا له ولا يقول ما حقيقته؟ وما دائرة حدوده؟ ولم يذكر أدلّة حجّية العقل الفطري السليم. فعلى أيّ أساس يعتبره الألباني حجّةً؟ بينما يعتبر جميع روايات العقل ضعيفةً وموضوعةً، ولا تمنح للعقل كرامةً. فالألباني من جهة لا يقبل العقل، ومن جهة أخرى يقبل العقل الفطري السليم، وهذا من تناقضات الألباني. [انظر: عبد الله زاده، جايگاه عقل در معرفت دينى از نظر البانى، ص 123]

5- دور العقل في تأويل النصّ وعدمه

إذا قبلنا دور العقل في فهم النصّ بوصفه مصدرًا مستقلًّا، فيأتي بحث إمكانية تأويل النصّ وعدمها وحدوده. وإذا لم نعتقد بحجّيّة العقل في الاستدلال بوصفه مصدرًا مستقلًّا فلا يبقى مجال لبحث التأويل وحدوده. فالألباني والسيّد الطباطبائي لهما آراء مختلفة في هذا الباب؛ لذلك نبيّن بحث دور العقل في تأويل النصّ الديني في منظورهما في النقاط التالية:

أولًا- دور العقل في تأويل النصّ وعدمه عند الألباني.

التأويل عند الألباني له معنيان: أحدهما لغويٌّ، والآخر عرفيٌّ.

أ- التأويل بالمعنى اللغوي: فهو بمعنى التفسير والبيان. ﴿**وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ**﴾ [سورة آل عمران: 7] أي: ما يعلم ما يؤول إليه وما يعود إليه.

ب- التأويل بالمعنى العرفي والاصطلاحي: فهو بمعنى إخراج دلالة النصّ عن الظاهر إلى معنًى غير متبادر، هذا التأويل هو يقصد في كلام علماء الكلام في منظور الألباني. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 6، ص 23 - 25]

ويعتقد الألباني أنّ الأصل ليس التأويل، بل إنّما الأصل هو عدم التأويل وهذا الأصل أمر متّفق عليه عند جميع العلماء حتّى الذين يؤوّلون أيّ كلام عربي، سواء كان متعلّقًا

بآيات الصفات أو أحاديث الصفات أو متعلّقًا بأيّ خبر عربي. [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 32]

أشهر مثال للتأويل هو قوله تعالى: ﴿**وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ**﴾ [سورة يوسف: 82]، ويذكر الألباني في تفسيره أنّ القرية هي البنيان والجدران والحيطان القائمة على تلك الأرضية القرية، لكن إذا أخذتَ الآية بتمامها وجدتَ نفسك مضطرًّا لا يتبادر إلى ذهنك هذا المعنى المقصود من لفظة القرية، وإنّما يتبادر إلى ذهنك سكّانها. والعير التي أقبلنا فيها: العير أيضًا كلفظ معناه: هذه القافلة من الإبل. لكن لا يُنظر إلى اللفظة مفصولةً عن سباقها وعن سياقها، وإنّما يُنظر إلى الجملة بكاملها: من أوّلها إلى آخرها، حينئذٍ الذي يتبادر لك من هذه الآية غير المعنى الذي يتبادر من لفظ موجود في هذه الآية، هو القرية أو العير. فستجد نفسك مضطرًا أن تقول: إن المعنى الذي يتبادر إلى ذهن، واسأل القرية: سكّانها، والعير أي المرافقين لها، وهذا ليس تأويلًا أبدًا. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 3، ص 784]

يعتقد الألباني بأصالة الحسّ والنصّ والنقل ولا يعتمد على العقل كمصدر مستقلّ؛ لذلك لا يؤوّل النصوص، وينسب إلى علماء السلف هذه القاعدة وهي عدم التأويل وعدم التفويض، ويقول إنّهم يفسّرون مثلًا النزول بالنزول ولا يؤوّلونه، ويفسّرون الاستواء بالاستواء والاستعلاء ولا يؤوّلونه، وإنّما الخلف الذين خالفوا السلف هم يؤوّلون النصوص، ويؤكّد نفس المعنى بقوله: أنّ التأويل طريقة الخلف، وإمراره كما جاء طريقة السلف. [انظر: الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 1، ص 192 و193]

يظهر شدّة مخالفة الألباني للتأويل بقوله: الدسّ على تفسير القرآن باسم التأويل، فلا بدّ من الاهتمام الجدّي العلمي لتصفية المصدرين المذكورين (القرآن والسنّة) ممّا دخل فيهما لنتمكّن من تصفية الإسلام من مختلف الأفكار والآراء والعقائد المنتشرة في الفرق الإسلامية، حتّى ممّن ينتسب إلى السنّة منهم. [انظر: المصدر السابق، ص 173 و174]

ومع ذلك ذكر الألباني شروطًا لجواز التأويل في مواضع متعدّدة، نلخّصها في النقاط التالية:

أ- لا بدّ أن تكون الرواية صحيحةً؛ لأنّ التأويل فرع التصحيح.

ب- أنّ التأويل لأيّ نصٍّ شرعيّ لا يصار إليه إلّا عند عدم إمكان الجمع.

ج- لا بدّ أن لا يلزم من التأويل خلاف ظاهر الأحاديث الأخرى.

د- يصحّ التأويل لو كان هناك نصٌّ قاطع عليه.

و- لا بدّ من المانع لحمل النّص على الظاهر سواء كان المانع عقليًّا أو شرعيًّا.

[انظر: الألباني، تمام المنّة في التعليق على فقه السنّة، ص 219 و408]

استعمل الألباني التأويل لدفع التعارض بين النصوص الدينيّة حيث يقول: «قوله ﷺ: "**سباب المسلم فسوقٌ وقتاله كفرٌ**" فإذا قتل مسلمٌ مسلمًا أو قاتله فهل هذا يرتد عن دينه؟ الجواب: لا؛ لأنّ الله ﷻ قال: ﴿**وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ**﴾ [سورة الحجرات: 9]، فاعتبر كلًّا من الطائفتين الباغية والمبغيّ عليها من المؤمنين، مع أنّ الرسول يقول في الحديث السابق: "**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**" فبماذا يفسّر هنا الكفر؟ كفر دون كفر، أي كفر عملي. وهكذا أيضًا أحاديث الصلاة التي فيها التصريح بأنّ من ترك الصلاة فقد كفر، إمّا أن يقال أشرف على الكفر الاعتقادي، فأشرف أن يموت على غير ملّة الإسلام، أو أنّه كفر كفرًا عمليًّا، «هذا التأويل لا بدّ منه حتّى لا نضرب أحاديث الرسول ﷺ بعضها ببعض» [الألباني، موسوعة الألباني في العقيدة، ج 4، ص 367].

إذن ينتج ممّا سبق أنّ التأويل في منظومة فكرية للألباني على قسمين:

1- التأويل المقبول الذي يوافق قول السلف الصالح.

2- التأويل الباطل والمذموم الّذي يخالف قول السلف الصالح.

[انظر: الألباني، قصة المسيح الدجال ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ، ص 37 و38]

ثانيًا- دور العقل في تأويل النصّ وعدمه عند السيّد الطباطبائي

يذكر السيّد الطباطبائي أنّ معنى التأويل لغةً: المرجع والمصير. [انظر: الطباطبائي، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ص 317 و324]

ويكرّس في معنى التأويل اصطلاحًا: «الحقيقة الواقعيّة الّتي تستند إليها البيانات القرآنيّة من حُكم أو موعظة أو حكمة» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 49].

ويؤكّد على أنّ ما يذكره القرآن بكلمة "تأويل" لم يكن مدلولًا للفظ، بل إنّما حقائق وواقعيّات أعلى شأنًا من فهم عامة الناس، لقوله تعالى: ﴿**إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ۞ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ**﴾ [سورة الزخرف: 3 و4]، وهي الأساس للمسائل

الاعتقادية والأحكام العلمية للقرآن الكريم. وإنّ القرآن لم يستعمل لفظ "التأويل" في الموارد التي استعملها وهي ستّة عشر موردًا إلّا في المعنى الذي ذكره السيّد الطباطبائي. [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 85]

وإضافةً إلى ذلك يكرّس أنّ لكلّ آيات القرآن محكمها ومتشابهها تأويلًا، ولا يدرك تأويله عن طريق التفكير، وأنّه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ، بل إنّما هو من الأمور الغيبية المتعالية عن ما تحكيه الألفاظ، وإنّما قيّدها الله ﷻ بقيد الألفاظ ليقرّبها إلى أذهاننا، فهي كالأمثال تُضرب ليقرّب بها المقاصد وتوضّح بحسب ما يُناسب فهم السامع. وتنحصر معرفة تأويل القرآن بالأنبياء والصالحين من عباد الله، الذين نزّهوا أنفسهم من كلّ رجس؛ لقوله تعالى: ﴿**إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۞ فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ۞ لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ**﴾ [سورة الواقعة: 77-79] [انظر: الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 85]

يرى السيّد الطباطبائي أنّ القرآن الكريم يصدر من ناحية تعجز أفهام الناس عن الوصول إليها، فلا يدرك تأويله إلّا من كان من المخلصين وعباده المقرّبين، وأوليائه الصالحين، وأهل بيت النبيّ الأكرم ﷺ خير مصداق لذلك عند السيّد الطباطبائي. وأنّ كون الآية ذات تأويل ترجع إليه غير كونها متشابهة ترجع إلى آية محكمة، وأنّ التأويل لا يختصّ بالآيات المتشابهة، بل إنّما لجميع القرآن تأويل، فللآية المحكمة تأويل كما أنّ للمتشابهة تأويلًا.

إنّ القرآن يفسّر نفسه بنفسه عند السيّد الطباطبائي؛ لأنّ المفروض أنّ مصدر القرآن واحد، ويساعده هذا الأصل في تأويل الآيات. مثال ذلك: يذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿**الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [سورة طه: 5] بأنّ المراد يشتبه منه على السامع أوّل ما يسمعه. فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى: ﴿**لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**﴾ [سورة الشورى: 11] استقرّ الذهن على أنّ المراد به التسلّط على الملك والإحاطة على الخلق دون التمكّن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسّم المستحيل على الله ﷻ.

ينتج ممّا سبق أنّ للعقل دورًا كبيرًا في تأويل النصوص الدينية عند السيّد الطباطبائي، وهو يعزّز المعنى الظاهر، ويدعمه بمنطق العقل إن كان من الموضوعات العقلية، وإلّا أقام الدليل على أنّه لا يتعارض مع العقل في شيء.

يتلخّص ممّا سبق من العلمين في دور العقل في تأويل النص وعدمه:

1- أنّ المعنى الاصطلاحي الذي ذكره الألباني وغيره من العلماء حول التأويل - إصابة

المعنى المخالف لظاهر اللفظ - لا يقبله السيّد الطباطبائي، ويقدّم تعريفًا جديدًا للتأويل، وهو: «الحقيقة الواقعيّة التي تستند إليها البيانات القرآنيّة من حُكم أو موعظة أو حكمة».

2- يعتقد الألباني والسيّد الطباطبائي أنّ الأصل ليس هو التأويل، بل إنّما الأصل هو عدم التأويل وهذا الأصل أمر متّفق عليه عندهما، بل إنّما عند جميع علماء الإسلام.

3- أشهر مثال للتأويل هو قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعِيرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾ [سورة يوسف: 82]، ويذكر الألباني في تفسيره أنّ المعنى الذي يتبادر إلى ذهن، واسأل القرية: سكّانها، والعير أي المرافقين لها، هذا ليس تأويلًا أبدًا، ولكنّ السيّد الطباطبائي يعتقده من مصاديق مجاز الحذف والتّأويل.

4- مع إنكار التأويل في القرآن ذكر الألباني شروطًا كثيرة لجواز التأويل، وأمّا السيّد الطباطبائي بيّن شرطًا واحدًا فقط، وهو أنّ ظاهر الآية لابدّ أن لا تخالف الأسس العقلية القطعية، وفي حالة الاختلاف يتمسّك بالتأويل بالمعنى الذي ذكره السيّد الطباطبائي بنفسه غير المعنى المشهور بين العلماء.

5- استخدم الألباني التأويل لدفع التعارض بين الروايات فقط، ولكنّ السيّد الطباطبائي يعتقد بإمكان تأويل جميع القرآن الكريم.

خاتمة البحث

يمكن استخلاص النتائج التالية من البحث:

1- أنّ الألباني والسيّد الطباطبائي يشتركان في معنى العقل لغةً، وهو العقد والإمساك والحبس مع الفرق في الإجمال والتفصيل. وإضافة إلى ذلك يعتقد الألباني أنّ محلّ العقل هو القلب، وأمّا السيّد الطباطبائي يرى أنّ محلّ العقل ليس القلب، بل إنّما هو النفس من حيث الإدراك.

2- أنّ أنواع العقل عند الألباني تختلف تمامًا من السيّد الطباطبائي، من حيث أنّ الألباني يركّز في تقسيم العقل على الإسلام والكفر والشريعة، ولم يذكر مراتب العقل، والعلّة لعدم ذكرها أنّه قائل بأصالة الحسّ والنصّ. وأمّا السيّد الطباطبائي يركّز على العقل وعمله، وبيّن أربع مراتب للعقل وهي: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.

3- أنّ الألباني والسيّد الطباطبائي يختلفان في حجّيّة العقل وعدمها، حيث بيّن الألباني أربعة أدلّة لإثبات عدم حجيّة العقل، والسيّد الطباطبائي قدّم دليلًا واحدًا واضحًا ومحكمًا على ضرورة العقل.

فلا سبيل للعقل في معرفة العقائد عند الألباني، والعكس عند السيّد الطباطبائي، ونعني به أنّ العقل يدرك ضرورة واجب الوجود والمعاد وإرسال الرسل، ولكن لا يدرك جزئياتها، ونحتاج إلى النصّ في ذلك.

4- استخدم الألباني التأويل لدفع التعارض بين الروايات فقط، وأمّا السيّد الطباطبائي فلا يخالف التأويل، بل بالعكس يعتقد بإمكان التأويل لجميع الآيات القرآنيّة؛ لأنّ التّأويل عنده هو الحقائق الخارجيّة التي هي أعلى شأنًا من أن تبيّنها الألفاظ.

5- مع إنكار التأويل في القرآن ذكر الألباني شروطًا كثيرة لجواز التأويل، وأمّا السيّد الطباطبائي بيّن شرطًا واحدًا فقط وهو أنّ ظاهر الآية لا بدّ أن لا يخالف الأسس العقلية القطعية. وفي حالة الاختلاف يتمسّك بالتأويل بالمعنى الذي ذكره السيّد الطباطبائي بنفسه غير المعنى المشهور بين العلماء.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، دار الكتب العلمية، بيروت ، ط 1، 1420 هـ.

ابن فارس، أحمد، ترتيب المقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مركز دراسات الحوزة والجامعة، ط 1، 1387 ش.

ابن منظور، لسان العرب، تصحيح: أمين محمد عبد الوهاب، محمد الصادق العبيدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث، سؤالات الآجري، مؤسّسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1418 هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضّل، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم، دمشق، ط 1، 1416 هـ.

الألباني، ناصر الدين، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 2، 1985 م.

الألباني، ناصر الدين، الردّ المفحم على من خالف العلماء، المكتبة الإسلامية، عمان، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، ألف فتوى للشيخ الألباني (مجموع فتاوى العلامة الألباني)، تحقيق: فتح الله أبو سند.

الألباني، ناصر الدين، تمام المنّة في التعليق على فقه السنّة، دار الراية، ط 5.

الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، ط 1، 1995 م.

الألباني، ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة، دار المعارف، الرياض، ط 1، 1412 هـ.

الألباني، ناصر الدين، سلسلة الهدى والنور، شريط: 246.

الألباني، ناصر الدين، صحيح الأدب المفرد، دار الصديق للنشر والتوزيع، ط 4، 1418 هـ.

الألباني، ناصر الدين، ضعيف أبي داود - الأم، مؤسّسة غراس للنشر والتوزيع، الكويت، ط 1، 1423 هـ.

الألباني، ناصر الدين، ضعيف الجامع الصغير وزيادته، أشرف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي.

الألباني، ناصر الدين، قصة المسيح الدجّال ونزول عيسى عليه الصلاة والسلام ، المكتبة الإسلاميّة، عمّان، الأردن، ط 1، 1421 هـ.

الألباني، ناصر الدين، منزلة السنّة في الإسلام، الدار السلفية، الكويت، ط 4، 1404 هـ.

الألباني، ناصر الدين، موسوعة الألباني في العقيدة، صَنَعَهُ: شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، ط 1، 1431 هـ.

البخاري، محمّد بن إسماعيل، التاريخ الكبير، دائرة المعارف العثمانيّة، حيدر آباد - الدكن.

التبريزي، محمّد بن عبد الله، مشكاة المصابيح، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط 3، 1985 م.

الجديع، عبد الله بن يوسف، تحرير علوم الحديث، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1424 هـ.

الجرجاني، أحمد بن عدي، الكامل في ضعفاء الرجال، الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1418 هـ.

الجمالي، زين الدين، الثقات ممّن لم يقع في الكتب الستّة، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء، ط 1، 1432 هـ.

حسيني طهراني، محمدحسين، الشمس الساطعة، دار المحجّة البيضاء، بيروت، ط 1، 1417 هـ.

الخوئي، أبو القاسم، معجم رجال الحديث وتفصيل طبقات الرجال.

الدارمي، محمّد بن حبّان، الثقات، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد - الدكن، ط 1، 1393 هـ.

الذهبي، محمّد بن أحمد، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 1382 هـ.

الرازي، ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1271 هـ.

السقّاف، حسن بن علي، التنديد بمن عدّد التوحيد، دار الإمام النووي، عمان، ط 2، 1413 هـ.

شعبان، محمد بن سُرُور، الشيخ الألباني ومنهجه في تقرير مسائل الاعتقاد، تقديم: محمود عبد الرزاق الرضواني، دار الفاروق، المنصورة، ط 2، 2009 م.

الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر، ط 1، 1413 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تعليق: مرتضى مطهري، تعريب: عمار أبو رغيف، المؤسّسة العراقية للنشر والتوزيع، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الإعجاز والتحدّي في القرآن الكريم، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الإنسان والعقيدة، باقيات، قم، ط 2، 1428 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة.. نص الحوار مع المستشرق كوربان، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط 2، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الكبائر والصغائر، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية.

الطباطبائي، محمدحسين، بداية الحكمة، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ط 1، 1414 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، تفسير البيان في الموافقة بين الحديث والقرآن، دار التعارف للمطبوعات، بيروت،ط 1، 1427 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، حاشية الكفاية، بنياد علمى و فكرى علامه طباطبايى، قم، ط 1.

الطباطبائي، محمدحسين، رسالة الولاية، مؤسّسه أهل البيت عليهم السلام، قم، ط 1، 1360 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي، باقيات، قم، ط 1، 1428 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، مؤسّسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، ط 2، 1418 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتعليق: غلام رضا فياضي، مؤسسه آموزشى و پژوهشى امام خمينى، قم، 1385 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم، ط 12، 1416 هـ.

عبد الله زاده، سيد مصطفى، جايگاه عقل در معرفت دينى از نظر البانى، مجله سراج منير، پاييز 1394ش، شماره 19.

آلاء جاسم كاطع، نظرية المعرفة عند محمّدحسين الطباطبائي، رسالة الماجستير، المشرف: الدكتورة فضيلة عباس مطلك، جامعة بغداد، 2007 م.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، الإسلامية، طهران، ط 4، 1407 هـ.

الكوثري، محمّدزاهد، مقالات الكوثري، مكتبة التوفيقية، القاهرة.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، شركت طبع بحار الأنوار.

مزي، يوسف بن عبد الرحمن، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، مؤسّسة الرسالة، بيروت، ط 1، 1400 هـ.