الدليل

العدد السادس والعشرون، السنة السابعة، خريف 2024

26

Issn print: 2617 - 6912
Issn online: 2709 - 0337
Isc

مجلّة فصلية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث الفكرية

تصدر عن مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

Al-Daleel Journal is a quarterly peer-reviewed journal on intellectual studies and research

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

مدير التحرير صفا حسين عبد علي

هيئة التحرير الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ علي گيم

تصميم الغلاف محمدحسن آزادگان

الإخراج الفنّـيّ قاسم نورأحمدي

الناشر دار الدليل

العنوان البريديّ قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51

الموقع الإلكترونيّ www.aldaleel-inst.com/journals

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-journal.com

رقم الجوّال +964 7719094922

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

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

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No: الرقم: ب ت 4 / 2638

Date: التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

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

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/ ٢٠

٣/١٩

ISC Islamic World Science Citation Center
Arcif Analytics
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Google Scholar
www.aldaleel-inst.com/mag
EBSCO
Academia
LinkedIn
EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals
CiteFactor Academic Scientific Journals
WorldCat

محتويات العدد

النصّ الديني الثابت والواقع المتغيّر 1
علي حاتم العلوي

نظرية «الرؤيا الرسولية» في حقيقة الوحي النبوي.. عرض ونقد 31
حميد نيك فكر - حسين رضائي

الفضاء السيبراني والدين.. سؤال العلاقة وتحدّيات الممارسة الدينية 54
روح الله الموسوي

قاعدة اللطف والتجاذبات الفكرية.. عرض ونقد 89
عابد حسين المهدوي - صالح الوائلي

المكانة الوجودية للمرأة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي.. دراسة تحليلية نقدية 123
عدنان هاشم

فلسفة علم الكلام الاسلامي.. دراسة وتحليل 147
عادل لغريب

العلاقة بين الأستطيقا والأنثروبولوجيا 173
زهراء عبد الباقي عبد الواحد

Al-Daleel

The Fixed Religious Text and the Changing Reality

Ali Hatam Al-Alawi
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: alialihatam110@gmail.com

Summary

The interplay between constancy and change represents a dynamic dialectic that has emerged, even among those within religious contexts, significantly influencing their approach to interpreting religious texts. In some cases, this perspective has led to the excessive generalization of change across the entire legislative system, leaving no fixed foundation to rely upon. This, in turn, undermines the establishment of a stable legal framework capable of addressing human needs and contributing to both personal development and collective progress. To prevent such distortion, it is essential to articulate the relationship between change and the principle of constancy that underpins doctrinal, ethical, and legislative domains. This balanced approach allows change to enhance the legislative system rather than destabilize it. We have established that the stability of legislative principles remains intact from their inception until the Day of Judgment. Change, however, is limited to specific cases, such as the evolving perception of societal customs concerning particular issues or the reclassification of topics under different legal rulings due to shifts in time, place, and social context. These adaptations arise from changes in the environment and societal structures but should not be misconstrued as alterations to the foundational legal framework.

Keywords: Religious Text, Constancy, Change, Reality, Referential Subject

---

Al-Daleel, 2024, Vol · 7, No · 3, PP ·1-30

Received: 03/08/2024; Accepted: 16/09/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

النصّ الديني الثابت والواقع المتغيّر

علي حاتم العلوي
أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.
البريد الإلكتروني: alialihatam110@gmail.com

الخلاصة

يمثّل عنصرا الثابت والمتغيّر جدليةً فرضت نفسها عند البعض حتّى ممّن ينتمي للحالة الدينية، بنى على أساسها مجمل القراءة للنصوص الدينية، فذهب بعيدًا في تعميم التغيّر لكلّ المنظومة التشريعية، فلم يبق تجاه هذا اللون من القراءة أيّ ثابتٍ يمكن الاتّكاء عليه والوقوف عنده، بحيث يمكن أن يشكّل أساسًا لشريعة يراد لها تغطية كلّ الاحتياجات المساهمة في رقيّ الإنسان وكماله، من هنا كان ولا بدّ من تحديد التغيّر المصاحب لحالة الثبوت الحاكمة على جميع المجالات العقدية والقيمية والتشريعية، يتمّ من خلالها توظيف حالة التغيّر بما يخدم المجال التشريعي، لا أن تكون منشأً لحصول الانحراف والتشوّه فيه، وقد أثبتنا حالة الثبات في التشريعات منذ صدورها وإلى يوم القيامة، وأنّ التغيّر إنّما كان محصورًا ببعض الحالات الناتجة من نظرة العرف المتغيّرة لمصاديق الموضوعات، أو التغيّر من عنوانٍ محكومٍ بحكمٍ معيّن إلى عنوانٍ آخر له حكم آخر، بحسب مقتضيات الزمان والمكان المفضية للتبدّل والتغيّر في البيئة والمحيط الاجتماعي، بحيث لا يُعدّ ذلك تغيّرًا في المنظومة الشرعية الثابتة.

الكلمات المفتاحية: النصّ الديني، الثابت، المتغيّر، الواقع، الموضوع المصداقي.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 1 - 30
استلام: 2024/08/03، القبول: 2024/09/16
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

ما نلاحظه منذ القدم أنّ هناك ظاهرةً متجذّرةً، يمثّلها عنصران مهمّان لبناء أيّ مجتمع من المجتمعات البشرية وديمومته وحيويته، وهما الثبات والتغيّر، بل نلحظ أنّ هذه الظاهرة تحكم العالم بأسره، فهناك ثبات في نظم الكون وقوانينه، بحيث لا يمكن تخطّي هذه النظم والقوانين إلّا بنظم وقوانين أخرى حاكمة على الأولى تدخل ضمن تلك الخلقة السوية التي أحكمها مبدعها، إلّا أنّه رغم هذا الثبات، هناك حالة أخرى تدخل في النظام الأكمل، وأحسن الخلقة، وهي حالة التغيّر والتبدّل الذي يحصل في بعض الأحيان وفقًا لمقتضيات هذا النظام ومستلزماته، بما يناسب حالة الثبات، بحيث لا تطغى أحدهما على الأخرى.

وهذه الحالة من الوئام والانسجام التكاملي بين الثابت والمتغيّر في العالم، نجدها منعسكةً وبقوّة في مجمل ما تحمله وتخلّفه كلّ حضارة حيّة، بما فيها من تراث وثقافة، وبما تحمل بين طيّاتها من قوانين إلزامية وغيرها، تنظّم حياة أفرادها المجتمعية والفردية، وتؤطّر علاقاتها وتضبطها مع المجتمعات والحضارات الأخرى؛ إذ إنّ هذه المواءمة بينهما تشكّل محور الربط والعلاقة بين ما هو ماضٍ وما هو حاضر، وبين ما هو قديم وما هو جديد، وبين ما هو أصيل وثابت وما هو متغيّر ومتحرّك، بحيث ينضبط جدل العلاقة بينهما، ما يفضي إلى حالة من التكامل المحمود، الذي يسير باتّجاهه النظام الأحسن. وعلى هذا فليس في هذا النظام ما يشير إلى النقص والانحراف، بحيث ينتج عنه الاختلال في التناسق بين ما يكون ثابتًا لا يتغيّر، وبين ما هو متحرّك غير ثابت.

وعليه وفقًا لهذه الرؤية نجد أنّه كما أنّ عنصر الثبات لازم للنظام الأحسن، كذلك عنصر التغيّر لازم له بمقدار حاجته إليه.

والواقع أنّ هذه الظاهرة موجودة بعناية فائقة في النظم الإلهية التي سنّها الله تعالى، فحالة الثبات يمثّلها بوضوح أصول الدين، خصوصًا الأصول المشتركة التي جرت في الرسالات الإلهية؛ إذ إنّ كلّ رسالة وشريعة تشمل في طيّاتها أصولًا ثلاثةً: التوحيد والنبوّة والمعاد، وهي أصول سارية المفعول في كلّ الرسالات والشرائع الإلهية وصولًا إلى الرسالة الإسلامية، التي تمثّل قمة النظم والتكامل الإلهي، فكلّ النبوّات على مرّ التاريخ كانت تدعو إلى توحيد الله تعالى وعبادته، وإلى عدم الشرك به وتنزيهه من كلّ النقائص التي لا تليق به، كما أنّها كانت تصدح بوجود حياة أخرى أبدية، يثاب فيها المحسن في الدينا، ويعاقب فيها المسيء؛ فلا يوجد تخلّف في هذه الأصول منذ أن بعث الله تعالى نبيه آدم عليه السلام، وإلى خاتم الأنبياء والمرسلين محمّدٍ صلى الله عليه وآله.

إذن الإسلام يحمل بين ثناياه تلك الأصول التي حملتها قبله الرسالات السابقة عليه، بل نجد القرآن الكريم يعبّر عن تلك الأصول المشتركة التي مثّلت الدين الإلهي في الرسالات كافّةً، قال تعالى: ﴿**إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللهِ الْإِسْلَامُ**﴾ [سورة آل عمران: 19].

وفي قبال هذا الثبات في الأصول نلحظ التغيّر في الشرائع التي بعث فيها الرسل، فهناك تغيّر في الشرائع الإلهية بحسب الحاجة ومقتضيات المصلحة الإلهية، الدائرة مدار استيعاب حالة التكامل والرقيّ التي يصل إليها العقل البشري لتقبّل رسالة أخرى أشمل وأعمق من الماضية، من حيث معالجة كلّ ما يطرأ ويستجدّ في كلّ مفاصل الحياة ومجالاتها، ولا يقف الأمر عند هذه القضايا فقط، بل ينسحب الأمر على تقبّل حالة الاعتقاد الأعمق، المترسّخ الذي يبنى على تقبّل جزئيات وتفصيلات أكثر، تساهم في البناء العقدي الذي لا ينخرم بسهولة. وكأنّ الأمر إذا أردنا تصويره بطريقة أخرى خاضع للدرجة التي ينبغي أن تصل بها الرسالة الإلهية في وقتها، ممّا يستدعي التغيّر إلى رسالة أخرى تلائم الدرجة الجديدة التي استدعتها وفقًا لنظام المصالح والمفاسد والمنافع والمضارّ الذي يكون ملاكًا للتشريع والتقنين الإلهي. ولولا هذا التغيير لما كان من المناسب البقاء على الشرائع السابقة التي تحمل بين طيّاتها جملةً من القوانين والأحكام الناشئة من تلك المصالح والمفاسد المناسبة لفترة سابقة وقد لوحظ فيها النموّ والتطوّر الإدراكي المستدام للعقل البشري، حتّى يصل إلى مرحلة جديدة من النموّ والتطوّر تؤهّله وتكيّفه مع الشرائع اللاحقة، فالمسألة لا تعدو عن كونها حالةً من التكامل والرقيّ في مسار جعل النظم والشرائع الإلهية، وصولًا إلى شريعة الخاتم محمّدٍ ﷺ، التي كملت بها تلك النظم، وقد ورد عن جابرٍ ما يشير إلى هذا المعنى، قال: «إنّ النبيّ ﷺ قال: وإنّما مثلي ومثل الأنبياء كرجل بنى دارًا فأكملها وأحسنها إلّا موضع لبنة، فجعل الناس يدخلونها ويعجبون بها ويقولون: هلّا وضعت هذه اللبنة؟ فأنا اللبنة وأنا خاتم النبيّين» [ابن شهر آشوب، مناقب آل أبي طالب، ج 1، ص 198].

ولتسليط الضوء على مفاصل البحث، وما يرتبط به بنحو منسّق ومرتّب يساعد القارئ على الوضوح في المطالب وعدم التداخل بين ما كان أصليًّا منها، وما كان متفرّعًا عليه، سنعرض البحث وهذه القراءة ضمن المباحث التالية.

المبحث الأوّل: أهمّية البحث في الثابت والمتغيّر

من هنا يُطرح التساؤل التالي: هل ظاهرة الثابت والمتغيّر جارية في الشريعة الإسلامية؟ فهل يوجد فيها قضايا ثابتة، غير متغيّرة، وقضايا أخرى متغيّرة بحسب مقتضيات الزمان والمكان؟ أم كلّ القضايا التي تحملها وجاءت بها هذه الرسالة ثابتة ولا يمكن أن تتغيّر بمرور الزمان وتغيّر المكان.

ونظرًا للتغيير المستمرّ والمتعاظم في مستجدّات الحياة بما يناسب التطوّر الذي يفضي إلى ذلك، ولحالة محدودية النصوص الواردة عن الشريعة؛ تصور البعض منذ البواكير الأولى لبروز هذه المقاربة سريانه إلى مجال قراءة النصوص الشرعية، واستمرّ هذا التصوّر إلى زماننا خصوصًا عند من يعرف بالحداثيين، الذين أضافوا عنصرًا لفهم ما جاءت به الرسالة، وهو ضرورة رؤية النصوص الواردة وقراءتها وفقًا لعنصر الزمان والمكان؛ إذ يقضي هذا العنصر كما زعموا بلابدّية التغيّر في قراءة النصوص لمعالجة مسائل الحياة بجميع تفصيلاتها وتعقيداتها المتغيّرة والمتطوّرة، ممّا أدّى بهم إلى نتيجة مرعبة، غير قابلة للضبط والتقنين، فزاغوا عن جادّة الصواب، وأصبح لدينا طبقًا لهذه النتيجة فقه ممسوخ بعيد كلّ البعد عمّا جاء به الإسلام، وقد تعدّى هذا التصوّر الخاطئ إلى من هو منتسب إلى رجال الدين، آخذًا بتصوّره هذا حيّزًا من الساحة الفكرية والإسلامية في هذا الاتّجاه حتّى أصبح البعض متبنّيًا ومدافعًا عن هذا التصوّر، ظنًّا منه ـ لو حملنا الأمر على مبنى الصحّة ـ أنّه قد جاء برؤية هي من صميم الإسلام، ولكي يثبت القابلية والإمكانية للإسلام لمواكبة كلّ شؤون الحياة العصرية، من خلال النظر في النصوص وفقًا لهذه القراءة المشوّهة؛ ادّعى أنّ جملةً من الأحكام قد جاءت ضمن دائرة الظروف الزمانية التي كانت سائدةً آنذاك، وعليه لا بدّ من قراءتها بناءً على ظروف عصر الرسالة، فهي مختصّةٌ إذن بتلك الظروف، ولا يمكن أن نتعدّى بهذه القراءة إلى عصور مختلفة عنها، ممّا يلزم منها التغيير والتبدّل في العصور الأخرى، كعصرنا الحاضر، من هذا القبيل الأحكام المختصّة بالمرأة، كالحجاب مثلًا؛ إذ ذكر أنّ الحجاب الذي ألزمت الشريعة به المرأة قبل ألف وأربعمئة سنة، ليس مناسبًا للظروف العصرية المستجدّة في زماننا بالصيغة التي كانت في ذاك الزمان؛ فلا بدّ من تغييره بما يناسب العصر الحاضر، وانسحبت هذه القراءة على رؤيته لمصاديق المفاهيم القرآنية بما يشمل حتّى العبادات؛ إذ اعتبرها اجتهاديةً خاضعةً للتغيّر والتبدّل بحسب ما يراه المجتهد، وفقًا للظروف التي يراها في زمانه، وليست هي توقيفيةً بحسب ما ذكر. والعجيب في المقام أنّه ملتفت إلى خطورة ما تؤول إليه هذه المقالة، من تأسيس فقه جديد ليس موجودًا لا في سابق الزمان ـ إذ لم يذهب إلى هذه المقالة أحد من أعلامنا الفقهاء منذ عصر الغيبة الصغرى وحتّى العصور المتأخّرة عن زماننا ـ ولا في زماننا

الحالي، بعد دعواه عدم المنع من تأسيس فقه جديد، وإن لزم من ذلك أن لا يبقى حجر على حجر، مستدلًّا على ذلك بعدم الدليل على هذا المنع، وعدم قيام الدليل على بطلان التالي الأخير.

ومن ثمّ ينفتح لنا أفق التعامل مع ما جاءت به الرسالة المحمّدية بحيث يشكّل لنا أساسًا لا بدّ منه، في كيفية فهم النصوص الدينية؛ بل كلّ ما حملته من قضايا تشكّل البناء العقدي والأخلاقي والقيمي فيها؛ لكي لا نقع في الخطإ والاشتباه، فيؤدّي بنا إلى الانحراف عمّا جاءت به الرسالة، وينتج عن ذلك الإتيان بشيءٍ مبتدعٍ ليس من الرسالة بشيءٍ، وهذا ما يصوّر لنا أهمّية البحث في الثابت والمتغيّر في الإسلام، ويلزم الباحث بتنقيح هذا البحث، والوقوف على النتيجة التي تشكّل القاعدة الأساس للانطلاق منها، والبناء عليها في التعامل مع كلّ ما وردنا في الرسالة الإسلامية.

المبحث الثاني: المراد من الثابت والمتغيّر

لا بدّ لنا من إلقاء نظرة على المعنى المراد من الثابت والمتغيّر؛ لتتّضح الصورة للقارئ الكريم عند بحثنا لهذه القضيّة، والاستدلال على التغيّر فيها سلبًا أو إثباتًا، ممّا ينعكس على الثبات فيها كذلك. ويمكن تحديد ذلك من خلال الجهات التالية:

الجهة الأولى: المقصود من الثابت

أوّلًا: لغةً

ويقصد به الدوام والاستمرار الذي هو ضدّ الزوال والتبدّل، قال الجوهري في الصحاح: «ثبت: ثبت الشيء ثباتًا وثبوتًا، وأثبته غيره وثبته بمعنًى. ويقال: أثبته السقم، إذا لم يفارقه» [الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 245]، وصرّح ابن فارس في مادّة ثبت أنّها تعني دوام الشيء. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 399]

وقريب منه ما جاء في لسان العرب، في مادة ثبت، قال: «ثبت: ثَبَتَ الشيءُ يَثْبُتُ ثَباتًا وثُبوتًا فهو ثابتٌ وثَبِيتٌ وثَبْتٌ، وأَثْبَتَه هو، وثَبَّتَه بمعنًى. وشيءٌ ثَبْتٌ: ثابتٌ ... وفي حديث أَبي قَتادة: فطَعَنْتُه فأَثْبَتُّه أَي حَبَسْتُه وجَعَلْتُه ثابتًا في مكانه لا يُفارقه» [ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 20].

ثانيًا: اصطلاحًا

الظاهر أنّ المعنى الأصطلاحي للثابت، لا تغيّر فيه عن المعنى اللغوي، وعليه يقصد به الأمر الدائم المستمرّ الذي لا يتغيّر [راجع: صافي الكلبايكاني، الأحكام الشرعية ثابتة لا تتغير، مركز الإشعاع الإسلامي على شبكة الإنترنت]، فهو باقٍ على طول الخطّ، إن تحقّق وحصل لا يتغيّر بمرور الزمان وتبدّل المكان، كوجوب الصلاة والزكاة والحجّ والجهاد، فهي واجبات لا يمكن أن تتغيّر بتقادم الزمان ولا بتبدّل المكان، فبعد تشريعها

تبـقى ثابتةً إلى يـوم القيامة.

هـذا وقـد تـأوّل الثبات من يحسـب على الحداثيـين بمقاصـد الشريعة وغاياتهـا، ونظّـروا لذلك بأنّ كلّ مـا كان مقصـدًا وهدفًا للشريعـة، فهو ثابت لا يتغيّر بتغـيّر الظروف والمناسـبات الزمانية والمكانية؛ ولذا عـدّ بعضهـم تحقيـق العدالـة في كلّ مفاصـل الحياة الفرديـة والمجتمعيـة مقصدًا وغايـةً للشريعة، وبالتـالي فهـو لا يخضـع للمتغـيّرات على مـرّ العصـور، فهو أسـاس حمله كلّ الرسـل والأنبيـاء لأقوامهم ومللهـم، لـم يتخلّـف هذا الأسـاس، ولـن يتخلّف مسـتقبلًا إلى يـوم القيامـة، وفقًا للآيـة الكريمة الـتي صرّحـت بذلك، قال تعـالى: ﴿**لَقَدْ أَرْسَـلْنَا رُسُـلَنَا بالبينـات وَأَنزَلْنَا مَعَهُـمُ الكتاب والمـيزان لِيَقُومَ النـاس بالقسـط وَأَنزَلْنَـا الحديد فِيهِ بَأْسٌ شَـدِيدٌ**﴾ [سـورة الحديـد: 25].

وبنـوا على هـذا الثابـت الأحكام التي شرّعـت في أوّل البعثـة النبوية، فـرأوا أنّ تلـك الأحكام كانت مناسـبةً لتلـك الفـترة الزمنيـة؛ لأنّها محقّقـة للعدالـة الـتي هي الغاية القصـوى للشريعة، فمـا دامت الأحـكام منتجـةً للغايـة المطلوبة فـهي إذن فاعلـة ومطلوبة، فحكم الحجـاب بالكيفية المقـرّرة في أوّل الشريعـة كان محقّقًـا للغايـة ولمقصد الشريعـة؛ ولذا ألزمت به المـرأة، ولمّا تغيرت المناسـبات الزمانية، ومقتضيـات الحيـاة البشريـة، بحيـث اختلفـت تمامًا عـن الحياة التي كانت سـائدةً في عـصر التشريع، كان ولا بـدّ مـن تغيـير تلـك الأحـكام بمـا يناسـب الحيـاة الاجتماعيـة المعـاصرة، أي تكييـف تلـك الأحـكام طبقًا للظـروف والمناسـبات الجديدة.

وبنـاءً على هـذا الطرح، صـوّروا الأحكام بمنزلة الوسـائل والطـرق المحقّقة لهـذا المقصد الأعلى، وعليـه فمـن الطبيـعي أن تبقى هذه الوسـائل مـا دامت ناجعـةً في تحقيـق المقصد، فوجودهـا مرتبط بإيجادهـا له، وعليـه مـتى مـا انفـكّ هـذا الارتبـاط، بحيـث أصبحـت هـذه الوسـائل غـير محقّقـة للهـدف والمقصـد، لـزم تغييرهـا بوسـائل أخـرى موجـدة للهـدف؛ إذ ليس مـن الـلازم أن تكون الوسـائل على طـول الخـط هي المحقّقـة للعدالة، بـل محقّقة لها في زمـان، وغير محقّقـة في زمان آخر.

[انظـر: الجابـري، الديـن والدولـة وتطبيـق الشريعـة، ص 163؛ الـشرفي، تحديث الفكر الإسـلامي، ص 42]

الجهة الثانية: المقصود من المتغيّر

أوّلًا: لغةً

فُـسّر المتغـيّر لغـةً بأنّـه كلّ مـا كان متحـوّلًا متبـدّلًا غـير ثابـت، ليـس له حالـة مـن الديمومـة والاسـتمرار، بـل ينقلب عن الحالة السـابقة التي كان متلبّسًـا بها، قـال في الصحـاح: «وغايَرتُ الرجل مُغايَـرَةً، أي عارضْتُـه بالبيـع وبادلتُه. وتغايَرَتِ الأشـياءُ: اختلفت» [الجوهري، الصحـاح، ج 2، ص 776]، وفي

تـاج العروس بشـكل أوضـح، قال: «وتَغَـيَّرَ الشيْءُ عن حاله: تَحَـوَّلَ. وغَـيَّرَهُ: جَعَلَه غَيْرَ مَـا كَانَ. وغَيَّرَهُ حَـوَّلَهُ وبَـدَّلَهُ وفي التنزيـل العزيـز: ﴿**ذَلِكَ بِـأَنَّ اللهَ لَمْ يَكُ مُغَـيِّرًا نِعْمَـةً أَنْعَمَهَـا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَـيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِـهِمْ**﴾ [انفال: 53] قـال ثعلـب: معناه حَتَّى يُبدِّلُوا مـا أَمَرَهُم الله» [الزبيـدي، تاج العـروس، ج 7، ص 332].

ثانيًا: اصطلاحًا

ويـراد بـه المعـنى اللغـوي نفسـه لا غـير، فهـو خـلاف المعـنى المـراد مـن الثابـت، وعليـه يكون معنـاه، عـدم الاسـتمرار والبقـاء على الحالـة الـتي كان عليها الـشيء في السـابق [انظر: صافي الكلبايكاني، الأحـكام الشرعيـة ثابتـة لا تتغيّر، مركـز الإشـعاع الإسـلامي عـلى شـبكة الانترنـت]، إمّا بالتبـدّل كلّيًّـا، أو بالتبدّل إلى شيء آخـر مـن خـلال إضافـة شيء عليـه لـم يكـن فيـه، أو نقصـان شيء منـه كان موجـودًا فيه، فلا يقصـد مـن التغـيّر إذن التغيّر الـكلّي، الذي يتحـوّل إلى شيء آخر مختلـفٍ تمامًا عن السـابق، فمثلًا قد يـزاد قيـد في موضـوع الحكم الـشرعي، فيتبدّل تبعًـا لذلك الحكم الـشرعي بعد دخـوله في موضوع آخر لحكـم آخـر نتيجـةً لهـذه الزيـادة التي لولاها لمـا تبـدّل الحكم وتغيّر، وسـيأتي بيـان ذلك تفصيـلًا عند بياننـا لكيفيـة حصول التغـيّر، وتكييفـه علميًّا.

المبحث الثالث: الثبات والتغيّر بين النفي والإثبات

بعـد هـذا العـرض الموجز حـول بيـان المقصود مـن الثابت والمتغـيّر، يصل بنـا المطـاف إلى الجواب عـن التسـاؤل الذي طرحنـاه سـابقًا؛ إذ تسـاءلنا عـن وجـود الثابـت والمتغـيّر في الرسـالة الإسـلامية، فهـل يخضـع مـا جـاء بـه الرسـول الأعظم لهـذه الظاهـرة، الـتي لـو تتبّعناهـا في الرسـالات السـماوية السـابقة لوجدناهـا موجـودةً؛ فهنـاك ثابت في الأصـول والقيم، ومتغيّر قـد يكون في الشرائـع التي جاء بهـا الرسـل والأنبيـاء، فالشرائع السـماوية السـابقة قـد تتضمّـن بعض الأحكام الـتي تتغـيّر وتتبدّل في الشرائـع اللاحقـة، فمثـلًا كان تحريـم الشـحوم سـاريًا في شريعـة اليهود، بينما لـم يكن الأمـر كذلك في شريعـة الإسـلام؛ أو مثـلًا كان الـزواج بالاختـين جائـزًا، فلمّـا جاء الإسـلام حـرّم الجمـع بينهما؛ وعليـه فالتغـيّر قـد يتحقّـق من شريعـة إلى شريعـة أخرى.

والسـؤال الذي يطـرح هنا، هل هذا التغيّر متحقّق في شريعة الإسـلام الخاتمـة، فيكون الحكم لموضوع في زمـان سـابق متغـيّرًا عـن الحكم للموضوع نفسـه في الزمـان اللاحق؟ والسـبب في هذا التغـيّر يرجع إلى التغـيّر في الظروف والمناسـبات الزمانيـة والمكانية الحاكمة حـين صدور النصّ عمّا هـو عليه الآن.

في مقـام الجـواب عـن هذا التسـاؤل لا بـدّ من ملاحظـة أنّ النظر ينبـغي أن لا يقتـصر على الأحكام الشرعيـة، وإن كان البحـث منصبًّـا على تغـيّر الأحكام الشرعيـة وعدم تغيّرهـا؛ بل لا بدّ من شـموله لما هـو الأعـمّ منها، بما يشـمل الجانـب العقدي والأخـلاقي القيمي.

وبناءً على هذا، نقول إنّ ما جاءت به الرسالة المحمّدية، ينقسم إلى أصول عقدية، وأحكام، وقيم أخلاقية؛ ولذا سيكون البحث منصبًّا على هذه الأقسام، وما يتمخّض عن بعضها، والعناوين المرتبطة بها، ضمن عدّة جهات:

الجهة الأولى: الأصول الاعتقادية

لا يشكّ أحد في ثبات الأصول الاعتقادية وعدم تغيّرها، فهي على طول الخطّ منذ أن بشّر بها الأنبياء والمرسلون وإلى يوم القيامة لا تتغيّر، ولا يمكن أن يأتي يوم من الأيّام ويُتصوّر فيه دين إسلامي من دون الاعتقاد بأصل التوحيد، وكذلك الاعتقاد بأصل النبوّة، والمعاد، فيكون المعنى المراد منه في زماننا مختلفًا تمامًا عن المعنى المراد في عصر التشريع، والأمر كذلك بالنسبة إلى أصول المذهب، التي جاء بها الإسلام المحمّدي الأصيل؛ فإنّها لا يمكن أن تتغيّر، والحال هذه في العقائد التي قام الدليل على اعتبارها، والتي تتفرّع من كلّ أصل، فلا يمكن أن تكون العصمة التي ثبتت للإمام عليه السلام ـ وهي لازمة لمنصب الإمامة ـ متغيّرةً بحيث يمكن أن تنفكّ عنه في الأزمنة اللاحقة على زمان ثبوتها، أو لا يكون هناك ثواب وعقاب بعد انتهاء عالم الدنيا.

الجهة الثانية: القيم الأخلاقية

أمّا القيم الأخلاقية التي نادى بها الإسلام، سواء ذات الجذور الإنسانية التي فطر عليها الإنسان، أو التي حملها الإسلام إلى الناس، كالعطف على اليتيم، أو احترام الكبير، أو الإحسان إلى الغير، وغير ذلك من المفاهيم، فإنّها لا تتغيّر بتغيّر الظروف الزمانية والمكانية، بل تبقى ثابتةً دائمةً، وما ذلك إلّا لنشوئها من مناشئ صحيحة وواقعية، لا يمكن أن تتغيّر هذه المناشئ بتقادم الزمان وتبدّل المكان، فلا يمكن أن يكون التعدّي على اليتيم بضربه أو غصب حقّه أمرًا حسنًا في يوم من الأيّام. وهذا الأمر جارٍ في كلّ القيم الأخلاقية التي تلبّي الحاجات الفردية للإنسان، فإنّها لا يصيبها التغيّر بناءً على ثبوت هذه الحاجات على مرّ العصور؛ إذ إنها تساهم في تقويم السلوك الفردي للإنسان، ما ينتج عن هذه المساهمة صناعة إنسان مطلوب متكامل، وبذلك يكون فردًا نافعًا مع أفراد جلدته، هذا على المستوى الفردي. أمّا على المستوى الاجتماعي، فيكون الأمر آكد بالنسبة للقيم التي ينبغي أن تلبّي وتشبع حاجاته، كمفهوم العدالة الذي يشكّل القيمة الأساس لبناء مجتمع صالح، خالٍ من كلّ استغلال وتمييز وانحراف، فهي قيمة ثابتة لا يمكن أن تتغيّر بتغيّر الظروف والمناسبات، فتكون مطلوبةً في زمان، وغير مطلوبة في آخر.

الجهة الثالثة: الأحكام الشرعية

والكلام كلّ الكلام فيها، حتّى أنّه عندما تُطرح مسألة الثابت والمتغيّر فإنّها تنصرف إلى الثبات والتغيّر في الأحكام الشرعية، وعندما نطالع الأدلّة التي استدلّ بها على شمولية الشريعة الإسلامية، نلحظ أنّ فيها دليل خاتمية الرسالة الإسلامية، فلا رسالة ولا شريعة بعد الشريعة الإسلامية، وهو بنفسه دليل على ثبات الشريعة وعدم تغيّرها في كلّ الأزمنة، ويستمرّ هذا الثبات إلى يوم القيامة، والسرّ في ذلك يكمن في قدرة الشريعة على تلبية كلّ الحاجات والمستجدّات التي يمكن أن يضفيها التطوّر على الحياة وإشباعها، من دون الحاجة إلى تشريعات أخرى؛ إذ إنّ ما هو موجود بأيدينا له من المرونة للتكييف مع كلّ المتطلّبات المستجدّة في كلّ العصور، وهو ما يعني شمولية الشريعة لكلّ مفاصل الحياة الفردية والاجتماعية. ولو كان الأمر غير ذلك، لما كانت الشريعة خاتمة الشرائع، وتشريعاتها شمولية وتستوعب كلّ المجالات والحقول الحياتية، بل لكان ينبغي على الباري تعالى أن يستمرّ في إنزال التشريعات؛ لمواكبة كلّ ما يستجدّ، وإبراز رأي الشريعة فيه؛ لضبط السلوك الفردي والاجتماعي للإنسان طبقًا للشريعة؛ باعتباره مؤمنًا بصاحبها، وبالتالي تابعًا له فيما يشرّع، وهو ما يقتضي الاستمرار في إرسال الأنبياء. وعليه ما دامت التشريعات الإسلامية تمتلك من القدرة والمرونة على الاستيعاب والشمولية لكلّ المستجدّات والمتغيّرات الحياتية، فقد ذكروا المقولة المعروفة: «ما من واقعةٍ إلّا ولها حكمٌ»[1]؛ وبناء على هذا لا يمكن القبول بأنّ المستجدّات والحاجات المتغيّرة وفقًا للزمان تقتضي القول بلابدّية المصير إلى التغيّر في الأحكام طبقًا للظروف والمناسبات المعاصرة؛ لكي تكون الشريعة متكيّفةً مع كلّ ما يستجدّ بحسب المتطلّبات العصرية؛ إذ إنّ الآليات والوسائل التي وضعتها الشريعة في أحكامها وقوانينها جعلتها من المرونة بمكان، لا تحتاج معها إلى القول بلابدّية تغيّر الأحكام؛ كيما تواكب الحاجات المستجدّة والمتغيّرة.

وما ذكرناه من تغيّر الأحكام نقصد به تغيّر الحكم مع انحفاظ الموضوع وبقائه على حاله، والذي يتغيّر فقط في الأمر الظروف والمناسبات الزمانية والمكانية المصاحبة لعصر تشريع الحكم.

1- المنشأ لهذه المقولة نصوص عديدة، صرّحت باستيعاب الشريعة لكلّ المجالات والحقول الحياتية، منها: ما ورد عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنّه قال: «يا أيّها الناس، ما من شيءٍ يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به، وما من شيءٍ يقرّبكم من النار ويباعدكم من الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه» [ابن أبي شيبة، المصنّف، ج 8، ص 129، ح 30]؛ ومنها ما ورد عن عمر بن قيس عن أبي جعفرٍ عليه السلام قال: «سمعته يقول: إنّ الله تبارك وتعالى لم يدع شيئًا يحتاج إليه الأمّة إلّا أنزله في كتابه، وبيّنه لرسوله صلى الله عليه وآله، وجعل لكلّ شيءٍ حدًّا، وجعل عليه دليلًا يدلّ عليه، وجعل على من تعدّى ذلك الحدّ حدًّا» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 59، ح 2]، وغيرها من النصوص الدالّة على ذلك.

الجهة الرابعة: إشكالية تطبيق بعض الأحكام في الواقع

من هنا يتّضح أنّ ما قد يُتصوّر من الإشكالية في التطبيق لبعض الأحكام في زماننا؛ لكونه ليس ملائمًا للظروف والمقتضيات الزمانية الحالية، لا يعدو كونه تخرّصًا لا يستند إلى دليل؛ إذ إنّ مجرّد توهّم ذلك لا يستلزم القول بعدم قدرة الشريعة على معالجة كلّ ما يستجدّ في عصرنا؛ لوضوح أنّ الإشكالية المتوهّمة نشأت من تصوّر عدم القدرة على تطبيق تلك الأحكام؛ بسبب الظروف الزمانية المتغيّرة، التي تصبّ في صالح عدم إمكانية تطبيق الأحكام في هذه الظروف، في حين أنّ تصوّر عدم القدرة على التطبيق لا يستلزم إطلاقًا محدودية الشريعة واختصاص بعض أحكامها بزمان صدورها؛ فإنّ عدم إمكانية التطبيق تنشأ من الموانع المصطنعة التي لا بدّ من رفعها لتوفير الأرضية المناسبة للتطبيق، كالموانع التي كانت في أوّل بعثة النبيّ ﷺ؛ إذ بذل جهودًا مضنيةً في سبيل الوصول إلى إمكانية تطبيقها على الواقع.

والواقع أنّنا لا بدّ أن نفرّق بين تشريع الأحكام الشرعية، وبين القدرة على تطبيقها على أرض الواقع، فإنّ مسألة التطبيق مختلفة تمامًا عن عملية جعل الحكم الشرعي، فالأولى مرتبطة بتهيئة الظروف اللازمة التي تساهم في قدرة الإنسان على التطبيق، بينما في الثانية لا يشكّل لحاظ الظروف الزمانية دخلًا في جعل الحكم الشرعي. نعم، ينبغي أن يكون التطبيق ممكنًا وليس محالًا، وإن توقّف على تهيئة الأرضية المناسبة، بما يشمل رفع الموانع لإنزاله على مستوى الواقع. إذن فالقابلية للتطبيق في كلّ زمان محفوظة عند جعل الحكم الشرعي، بحكم كون الشريعة خاتمة الشرائع، وتشريعاتها مستمرّة إلى يوم القيامة، غاية الأمر أنّه قد يحتاج إنزال تشريعاتها على أرض الواقع إلى تهيئة مقدّمات وظروف تشكّل بيئةً ملائمةً لفاعلية الحكم.

ومن الواضح أنّ من أهمّ العوامل التي تمنع من تطبيق الحكم على الواقع هو ظاهرة الجحود التي تصاب بها الأمّة، التي شكّلت سببًا رئيسيًّا لمحاربة الأنبياء والمرسلين، فعدم القدرة على التطبيق ناشئ من عدم تقبّل ما جاءت به الشرائع الإلهية، وهذا لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد، بعملية جعل الحكم الشرعي، التي يلاحظ فيها ملاكات الأحكام الواقعية؛ إذ إنّنا نؤمن بنشوء الأحكام من المصالح والمفاسد التي يشخّصها المولى في الأشياء، وبعد هذا التشخيص من قبله، تنشأ إرادةٌ لفعل المصالح، وترك المفاسد، ثمّ يستتبع هذه الإرادة جعل الحكم وإبرازه، فإن وصل بعد جعله وإبرازه إلى المكلّف أصبح داخلًا في عهدته وإلّا فلا. وأين هذا ـ الجحود وعدم تقبّل ما جاءت به الشريعة ـ من عدم القابلية في الحكم الشرعي للتطبيق في كلّ الأزمنة والعصور؟! على أنّه كثيرًا ما تأتي الشرائع الإلهية لتغيّر واقعًا فاسدًا استفحل في المجتمعات الإنسانية، وعليه

فليس من الصحيح أن تقاس قابلية الأحكام للتطبيق على الواقع الفاسد، ليكون هذا الواقع معيارًا للتثبّت من قابلية الأحكام للتطبيق، غاية الأمر أنّه في زماننا يكون الواقع متأخّرًا زمانًا عن جعل الأحكام، ولا فرق فيما قلناه من هذه الناحية.

الجهة الخامسة: مقتضى الروايات ثبوت الأحكام

ولو لاحظنا الروايات لوجدناها واضحة الدلالة على ثبوت الأحكام الشرعية وعدم تغيّرها، وكنموذج لهذه الروايات النصّ المرويّ عن عليّ بن إبراهيم، عن محمّد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، عن حريز عن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: حلال محمّدٍ حلالٌ أبدًا إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبدًا إلى يوم القيامة لا يكون غيره، ولا يجيء غيره» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 58، ح 19].

وهي من حيث السند لا غبار عليها، بل اعتبرها بعض الأعلام ـ كالسيّد الخوئي ـ من الصحاح. [انظر: الخوئي، صراط النجاة (تعليق الميرزا التبريزي)، ج 3، ص 450]

وأمّا دلالتها فهي من الوضوح بمكان على ثبوت الحلال والحرام في كلّ الأزمنة والعصور، لا يطرأ عليه تغيير أو تبديل، فمضافًا إلى نفي التغيير بكلمة "أبدًا" التي تفيد التأبيد، أكّد هذا النفي بذيل الرواية (لا يكون غيره، ولا يجيء غيره)؛ فبمقتضى دلالة هذه الرواية أن تكون الأحكام الشرعية باقيةً ومستمرّةً إلى يوم القيامة، غير محدودة ومخصوصة بزمان صدورها، فلا يأتي حكم مختلف عن الحكم الذي جعله الإسلام أوّلًا، ومثل رواية زرارة في الوضوح، موثّقة سماعة بن مهران عند سؤاله لأبي عبد الله الصادق عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿**فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ**﴾ [سورة الأحقاف: 35]، فكان في معرض جوابه: «حتّى جاء محمّدٌ صلى الله عليه وآله فجاء بالقرآن وبشريعته ومنهاجه، فحلاله حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة، فهؤلاء أولو العزم من الرسل عليهم السلام» [الكليني، الكافي، ج2، ص17، ح 2].

هذا مضافًا إلى ما ذكر من العموم والإطلاق الأزماني الذي يتمتّع به كلّ دليل من أدلّة الأحكام؛ إذ ثبت في محلّه أنّ أدلّة الأحكام الشرعية، كما أنّ لها عمومًا أفراديًّا[2] فلها عموم أزماني، ويقصد منه أنّ الدليل كما يثبت الحكم لكلّ أفراد الموضوع ـ فكلّما تحقّق فرد من أفراده، كان الحكم منصبًّا عليه ـ يثبت أيضًا أنّ هذا الحكم ثابت لهذا الموضوع في كلّ زمان، فلا يتخلّف عن موضوعه في الأزمنة اللاحقة لزمان جعله.

2- يقصد منه أنّ الحكم الشرعي ثابت لموضوعه بجميع أفراده، سواءٌ كانت هذه الأفراد موجودةً، أو التي توجد فيما بعد، فإنّ الحكم قد جُعل على نحو القضيّة الحقيقية، التي يكون موضوعها مقدر الوجود، متى ما تحقّق انصبّ عليه الحكم.

وبناءً على كلّ ما قلناه يتّضح جليًّا أنّ ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أحكام لا يتغيّر ولا يتبدّل بتقادم الزمان وتبدّل العصور، بل هي مستمرّة باقية ما بقيت الدنيا، فحكم الحجاب باقٍ ما بقي الدهر، وحكم القمار باقٍ ما بقي العالم، وهكذا في كلّ الأحكام الإلهية التي شرّعها الله تعالى في عصر رسول الله ﷺ، كلّ ذلك مع انحفاظ الموضوع والشرائط المأخوذة لجعل الحكم، فما دامت معتبرةً في جعله، إذن لا بدّ من تحقّقها ليكون ثابتًا عندها.

الجهة السادسة: تحقيق المراد من التغيّر

قد تطرأ بعض التغييرات التي تساهم في تغيّر الموضوع المفترض للحكم[3]، ليتغيّر الحكم تبعًا لذلك؛ إذ يعدّ الموضوع بالنسبة للحكم بمنزلة العلّة الموجدة له، وبالتالي يكون له حكم جديد طبقًا للموضوع الجديد الذي دخل فيه نتيجة التغيّر، كما أنّه قد ينشأ التغيّر في الحكم الثابت لمصداقٍ ما؛ نظرًا لدخوله في موضوع يحمل عنوانًا معيّنًا بسبب دخول المصداق تحت عنوان آخر قد ثبت له حكم آخر، إلى غير ذلك من الحالات التي يمكن أن تستتبع تغيّر الحكم فيها، كحالة حكم الحاكم في القضيّة التي يوجد فيها حكم مباح، المعبّر عنها في كلمات بعض الفقهاء بمنطقة الفراغ التشريعي. إلّا أنّ هذا اللون من التغيّر لا يؤثّر على ثبوت الأحكام الإلهية، عند انحفاظ الموضوع والشرائط المأخوذة في عملية جعله، وما أثبتناه من عدم التغيّر والتبدّل في أحكام الشريعة المحمّدية. فإنّ ما يقصد من تغيّر الأحكام الشرعية هو تغيّر الحكم مع بقاء الموضوع وانحفاظه، فيتغيّر الحكم مثلًا من الحرمة إلى الحلّية لموضوع معيّن محدّد.

وبناءً على هذا سوف ندخل في الحالات التي قد يتغيّر الحكم الشرعي فيما لو حصلت، وبعبارة أخرى الموارد التي يمكن أن يحصل فيها تغيّر للحكم، لكن لا بالمعنى الذي يدّعيه الآخرون، والذي لا ينسجم مع ما قلناه من ثبوت الأحكام، وعدم تغيّرها إلى يوم القيامة.

وقبل الدخول في الحالات التي يمكن أن يتغيّر فيها الحكم، ينبغي الالتفات إلى أنّ ما قلنا عنه إنّه لا يتغيّر ولا يتبدّل بل يبقى ثابتًا إلى يوم القيامة، هو واقع تغيّر الحكم في الشريعة، بمعنى يكون التغيّر ضمن المنظومة التشريعية الإلهية، بحيث يكون الحكم للموضوع المعيّن في زمان النبيّ ﷺ مختلفًا عن الحكم فيما لو تغيّرت الظروف الزمانية التي شُرع فيها الحكم، فلا يوجد في الشريعة إلّا حكم واحد لهذا الموضوع، مع انحفاظ الشرائط الموجبة لجعله.

3- ما نقصده من الموضوع هنا هو الموضوع المصداقي للحكم، وليس الموضوع الكلّي للحكم المأخوذ في ألسنة الأدلّة؛ إذ هذا الموضوع لا يمكن أن يتغيّر، فإنّ المشرع لم يجعله خاصًّا بزمان معيّن، ولا بظروف خاصّة، وهو ما يقتضيه إطلاق الأدلّة، وعدم تقييدها، وعليه لا يمكن لأيّ أحد أن يتلاعب به، أو يفرض غيره موضوعًا للحكم الشرعي؛ ولذا يعمل جهده الفقيه لتشخيصه وتحديده من الأدلّة، وليس من عند نفسه.

وبهذا يتبيّن أنّ التغيّر الناشئ من الاختلاف في اجتهادات الفقهاء في مسألةٍ ما، لا يدخل فيما نحن بصدده؛ إذ بعد عدم قولنا نحن الأمامية الاثني عشرية بالتصويب، لا ينبغي الشكّ في أنّ هذا الاختلاف منشؤه الاختلاف في فهم الدليل الدالّ على الحكم الصادر من قبل الفقيه، فهو اختلاف في الفتوى التي فهمها من الدليل، وإلّا فواقع الحكم واحد، وإن لم يصبه الفقيه بفتواه، غاية الأمر أنّ فتواه تكون ـ إذا كان جامعًا لشرائط الفتوى ـ مبرئةً للذمّة؛ لكون وظيفته تحديد الوظيفة التي يجب أن يتّخذها المكلّف تجاه الحكم الشرعي.

الحالة الأولى: تغيّر الموضوع المصداقي

تتكوّن الأدلّة الشرعية الواردة في الشريعة الإسلامية من قضايا ذات موضوع ومحمول، يمثّل المحمول فيها الحكم الشرعي المنصبّ على موضوعه، ويكون جعل القضايا هذه بنحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، بمعنى أنّ الموضوع فيها أُخذ مقدّرًا ومفترض الوجود، وهذا يعني أنّ الموضوع المأخوذ فيها يمثّل عنوانًا عامًّا كلّيًّا له مصاديق عديدة، حتّى المصاديق التي لم تكن موجودةً في زمن الخطاب، أي التي يمكن أن توجد في مستقبل الزمان، ما يخلق حالةً من المرونة والشمولية لاستيعاب كلّ الحوادث والمستجدّات التي قد تطرأ نتيجةً للتطوّر الهائل الذي تمرّ به البشرية في الصعد والمجالات كافّةً؛ إذ يعدّ هذا الأمر ـ جعل الأحكام الشرعية بنحو القضيّة الحقيقية ـ آليةً من الآليات التي اعتمدتها الشريعة لاستيعاب كلّ المستجدّات التي لم تكن في زمن الخطاب وتغطيتها؛ إذ لم يجعلها الشارع في إطار الظروف والمناسبات الخاصّة الزمانية والاجتماعية؛ لتكون فاعلةً وجاريةً في تلك الظروف دون غيرها، فبمقتضى الإطلاق فيها تلغى الخصوصيات الزمانية والمكانية والاجتماعية، بعد ورود أدلّتها خاليةً من التقييد بهذه الخصوصيات؛ إذ لو كانت دخيلةً في عملية جعل الحكم لأخذها المشرّع في موضوع ذلك الحكم، وحيث لم يأخذها، بل لم يلحظها كان مراده ومقصوده إذن المطلق الذي لم تلاحظ فيه هذه القيود، وهو ما يعني شموليتها وعموميتها للظروف الزمانية والمكانية والاجتماعية المتغيّرة.

ولمّا قلنا إنّ الأدلّة الشرعية واردة من قبل المشرّع؛ كانت القضايا التي تمثّل الأحكام المجعولة على موضوعاتها ذات العناوين الكلّية غير قابلة للتغيّر والتبدّل، فالشارع هو الذي قد أخذ وحدّد الموضوع للحكم، وبعد أن يحدّده ويعيّنه ويضبطه، ويشخّص المصلحة الكامنة فيه، يصبّ عليه الحكم، فتتمّ بذلك عملية الجعل، وبناءً على هذا لا يمكن التلاعب بالموضوع الذي حُدّد من قبله، بإضافة شيء أو قيد عليه أو حذف قيد منه، أو تغيير الحكم الذي صبّه المشرّع عليه وإبداله بحكم آخر. نعم، متى ما تحقّقت هذه الموضوعات تحقّقت الأحكام المجعولة عليها، فهذه الأحكام

في وجودها تابعة لتحقّق موضوعاتها، وليس شيئًا آخر، وتحقّقها خارجًا ليس مرتبطًا بإيجادها من قبل المكلّف، بمعنى أنّها لو وجدت كانت الأحكام منصبّةً عليها، كما في الاستطاعة للحجّ، فإنّها تمثّل موضوعًا لوجوب الحجّ، متى ما أصبح المكلّف مستطيعًا يكون الحجّ عليه واجبًا. والحال هذه في السفر الذي يكون موضوعًا لوجوب قصر الصلاة، أو رؤية الهلال لدخول شهر رمضان الذي يكون موضوعًا لوجوب الصيام.

وهذه الموضوعات يقوم الفقيه باستخراجها كما حدّدها المشرّع في أدلّته، وليس له أن يغيّرها أو يخصّصها بزمان خاصّ أو ظروف اجتماعية معيّنة، إلّا بالمقدار الذي أدخله المشرّع فيها. في هذه الموضوعات باعتبارها ذات عناوين عامّة لها من المصاديق المتعدّدة في زمن الخطاب، أو في الأزمنة التي تلي صدور الخطاب؛ لعدم تخصيصها بذلك الزمان؛ لأنّه منفيٌّ بحسب الإطلاق الثابت في الدليل، كما قلنا سابقًا.

هذه المصاديق يمكن أن يحدث فيها التغيير والتبدّل، مع ثبات الموضوع الكلّي للحكم، والذي بثبوته يكون الحكم ثابتًا أيضًا تبعًا له، فإنّ هذه المصاديق التي تمثّل بنحو ما موضوعاتٍ للأحكام، يمكن أن يصيبها التغيير، ويكون هذا التغيير على نحوين:

النحو الأوّل: استحداث مصداق جديد

حينما يصدر الحكم الشرعي، يكون له موضوع محدّد، ويكون لهذا الموضوع مصاديق متعدّدة قد تكون موجودةً في زمن صدور الحكم، فيكون الحكم منحلًّا على موضوعه بما له من مصاديق متعدّدة، فيأخذ كلّ مصداق حكم ذلك الموضوع الكلّي، ما ذلك إلّا لصدق العنوان على مصداقه، فيسري إليه الحكم تبعًا لهذا الصدق، وقد لا تكون تلك المصاديق موجودةً في زمن صدور النصّ، وبذلك تكون هناك إمكانية لاستحداث مصاديق جديدة، بحسب ما قلناه من جعل الأحكام بنحو القضايا الحقيقية لا الخارجية، وعليه فالمصاديق التي كانت يصدق عليها ذلك العنوان الكلّي المأخوذ في الدليل محدّدة ومعيّنة بحسب الصدق العرفي في تلك المدّة الزمنية المزامنة لصدور النصّ، ونتيجةً لتغيّر الظروف الاجتماعية والبيئية المصاحبة لصدور النصّ، تنشأ مصاديق أخرى لذلك العنوان ببركة هذا التغيّر، وبذلك يصدق عليها العنوان الكلّي الذي تعلّق به الحكم الشرعي، وبعد الصدق يسري عليه الحكم المجعول لذلك العنوان.

فيتراءى لنا أنّ الأمر قد تغيّر فيه الحكم الشرعي المصبوب على عنوانه ذي المصاديق المتعدّدة، في حين أنّ التغيّر إنّما وقع في مصاديق هذا العنوان، بل هو ليس من التغيّر في شيء؛ إذ هو يمثّل استحداثًا لمصداقٍ جديد للعنوان، يثبت له الحكم عند صدق العنوان عليه. وكمثال على

ذلك عنوان "القوت الغالب" الذي يمثّل موضوعًا للحكم بوجوب زكاة الفطرة التي تعطى في يوم العيد، فإنّ ما ورد في بعض النصوص أنّها تعطى من أصناف معيّنة، كما في رواية سعد بن سعد الأشعري عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «سألته عن الفطرة كم ندفع عن كلّ رأسٍ من الحنطة والشعير والتمر والزبيب؟ قال: صاع بصاع النبيّ صلى الله عليه وآله» [الكليني، الكافي، ج 4، ص 171، ح 5]. وما ورد عن عبد الله بن ميمون عن أبي عبد الله عن أبيه عليهما السلام قال: «زكاة الفطرة صاعٌ من تمرٍ، أو صاعٌ من زبيبٍ، أو صاعٌ من شعيرٍ، أو صاعٌ من أقطٍ عن كلّ إنسانٍ حرٍّ أو عبدٍ، صغيرٍ أو كبيرٍ، وليس على من لا يجد ما يتصدّق به حرجٌ» [الطوسي، تهذيب الأحكام، ج 4، ص 81، ح 5]. وقد أشارت هاتان الروايتان وغيرهما إلى أنّ الإعطاء هو صاعٌ يكون من بعض الأصناف بالتحديد، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّها تشكّل موضوعًا كلّيًّا لزكاة الفطرة، بل هي مصاديق لموضوع وعنوان كلّي انصبّ عليه الحكم، وهو عنوان القوت الغالب للبلد، وعليه تكون هذه الأصناف التي أشارت إليها النصوص مجرّد مصاديق للقوت الغالب في ذلك الزمان؛ إذ إنّ قوتهم في ذلك الوقت هو الحنطة أو الشعير أو التمر أو الزبيب، وأمّا في زماننا فقد أصبحت هناك مصاديق أخرى لم تكن موجودة سابقًا، ولذا لم يشر إليها النصّ، يصدق عليها أنّها قوت غالب للبلد، وبالتالي مع صدق عنوان القوت عليه، يكون الحكم بوجوب زكاة الفطرة متعلّقًا به، كما في الرزّ، فإنّه لم يكن قوتًا غالبًا في ذلك الوقت، وما يؤيّد ذلك وجود بعض الروايات غير نقيّة السند، تدلّ على أنّ الموضوع لزكاة الفطرة هو القوت الغالب للناس، كما في رواية إبراهيم بن محمد الهمداني قال :«اختلفت الروايات في الفطرة، فكتبت إلى أبي الحسن صاحب العسكر عليه السلام أسأله عن ذلك فكتب: إنّ الفطرة صاعٌ من قوت بلدك على أهل مكّة واليمن والطائف وأطراف الشام واليمامة والبحرين والعراقين وفارس والأهواز وكرمان تمر، وعلى أهل أوساط الشام زبيب، وعلى أهل الجزيرة والموصل والجبال كلّها برٌّ أو شعيرٌ، وعلى أهل طبرستان الأرزّ، وعلى أهل خراسان البرّ، إلّا أهل مرو والريّ فعليهم الزبيب، وعلى أهل مصر البرّ، ومن سوى ذلك فعليهم ما غلب قوتهم، ومن سكن البوادي من الأعراب فعليهم الأقط، والفطرة عليك وعلى الناس كلّهم ومن تعول من ذكرٍ كان أو أنثى، صغيرًا أو كبيرًا، حرًّا أو عبدًا، فطيمًا أو رضيعًا، تدفعه وزنًا ستّة أرطالٍ برطل المدينة، والرطل مئةٌ وخمسةٌ وتسعون درهمًا، تكون الفطرة ألفًا ومئة وسبعين درهمًا» [المصدر السابق، ص 79، ح 1]. وكمثال آخر على ذلك ـ قد وقع محلًّا للّغط حتّى من بعض من ينتمي إلى الحوزة ـ الأحكام المتعلّقة بالمرأة، كحكم الحجاب، فإنّه بمراجعة أدلّته يمثّل ستر البدن عدا الوجه والكفين متعلّقًا للحكم بوجوبه، فما هو مطلوبٌ من المرأة هو ستر كلّ البدن عدا ما ثبت استثناؤه، وهو الوجه والكفّين، وليس لأحدٍ أن يبتدع من عندياته متعلّقًا آخر للحكم؛ لأنّه سوف يكون مخالفًا لما حدّده المشرّع من متعلّق للحكم، وكما

قلنا سابقًا هذا الحكم مستمرٌّ للإطلاق الأزماني الذي يتمتّع به دليله، وهو بذلك لا يقتصر على زمان صدور النصّ في عهد رسول الله ﷺ، بل يشمل الأزمنة كافّةً، ويستمرّ إلى يوم القيامة. نعم، كان المصداق المتعارف لهذا العنوان المطلوب هو حصول الستر لكامل البدن، باللباس المتعارف لذلك الزمان؛ إذ هو المحقّق لهذا العنوان، أمّا في زماننا فقد أصبح هناك مصاديق أخرى محقّقة لهذا العنوان، فيصدق العنوان عليها حيث يحكم بذلك العرف، وتكون متعلّقةً للحكم بوجوب الحجاب. وما نلاحظه أيضًا في هذا المثال أنّ التغيّر إنّما حصل في المصاديق؛ نتيجةً لتغيّر الظروف الزمانية والاجتماعية الطارئة، ممّا أدّى إلى نشوء مصاديق أخرى محقّقة للعنوان الذي تعلّق به الحكم، مع ثبات في الموضوع والمتعلّق الذي تعلّق به الحكم؛ فإنّ ستر كلّ البدن بقي على حاله مطلوبًا من المكلّف، ومع بقائه يبقى الحكم بوجوب الستر لتمام البدن تبعًا له، وبناءً على هذا لا يُقبل ـ بذريعة التطوّر الحاصل في الحياة الاجتماعية، وأنّ المتعلّق السابق للحكم كان مناسبًا لحالة اجتماعية، وحقبة زمنية معيّنة ـ من أيّ أحد أن يختلق موضوعًا ومتعلّقًا جديدًا للحكم، غير الموضوع والمتعلّق الذي حدّده المشرّع لحكمه؛ إذ يعدّ متجنّيًا ومتقمّصًا للباسٍ ليس لباسه، وهو لباس التشريع والمولوية.

نحو آخر من استحداث المصداق

ويمكن أن يتصوّر التغيّر لهذا النحو من خلال التطوّر في مصداقية الموضوع، بحيث لا يبقى المصداق على حاله، بل يكون بقاؤه مخرجًا له عن مصداقيته للموضوع الكلّي؛ إذ يحكم العرف نتيجةً للتغيّرات الزمانية والاجتماعية بخروجه عن صدق العنوان، فحتّى يكون محقّقًا لصدق العنوان عليه؛ لا بدّ من أخذ نظر العرف في صدقيته، وبما أنّ العرف يرى لزوم النظر للمصداق بحسب ما يقتضيه الظرف الزماني والاجتماعي الآني، لا الظرف الذي صدر فيه النصّ، ففي ذلك الظرف المقارن للصدور كان الصدق للعنوان على مصداقه متحقّقًا، في حين لا يراه العرف كذلك في زماننا الحالي؛ وعليه لا بدّ من الأخذ بما يراه العرف محقّقًا للعنوان، دون غيره؛ إذ إنّ الصدق المحقّق للعنوان متغيّر بحسب مقتضيات الزمان، وهو لا مدخلية له في الموضوع والمتعلّق الكلّي للحكم، بل يبقيان ثابتين ولا يتغيّران بمجرّد طروّ تغيير وتبدّل في الحالة الاجتماعية، فإنّنا قلنا إنّ الموضوع والمتعلّق للحكم قد أخذه المشرّع في لسان الدليل، ولم يجعل للتغيّرات الزمانية والاجتماعية أيّ مدخلية في جعله، بل لحظه مطلقًا من هذه الناحية. ولتوضيح الفكرة بنحو أجلى، نطبّقها ضمن المثال التالي، ففي قوله تعالى: ﴿**وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ**﴾ [سورة آل عمران: 97]، جاءت الاستطاعة موضوعًا

لوجوب الحجّ، فوجوب الحجّ بناءً على هذا الدليل يدور مدار تحقّق الاستطاعة، متى ما حصلت أصبح الحجّ واجبًا على المكلّف، إلّا أنّ تحقّقها وصدقها على المكلّف يختلف من زمان إلى زمان آخر، ففي زمان النصّ صدقها على المكلّف مختلف تمامًا عن صدقها عليه في زماننا؛ إذ كان يكفي لصدق الراحلة في ذلك الوقت وجود الدابّة التي يمكن أن يقطع بها طريق الحجّ، أمّا الآن فهذا الأمر لا يكفي، بل لا بدّ من أن يتوفّر لديه ما يغطّي نفقاته للسفر بالطرق الحديثة. وكذا النفقات التي كانت تكفي لعائلته في ذلك الزمان وبحسب الحالة الاجتماعية في ذلك الوقت، تختلف تمامًا عمّا يكفي لهم في هذا الزمان، فهو بحسب ذلك الزمان يصدق عليه أنّه مستطيع، فيجب عليه الحجّ، في حين لا يصدق عليه ذلك في زماننا، فلا يكون واجبًا عليه.

وهكذا في صدق بعض العناوين التي يترتّب عليها بعض الأحكام الشرعية، وعدم صدقها، كما في عنوان الفقير الذي قد يختلف صدقه وتحقّقه في زمان ظرف النصّ عن زماننا؛ ولذا قد لا يعدّ الإنسان فقيرًا في ذلك الزمان في حين يعدّ كذلك في زماننا؛ للتغيّر في نظر العرف بالنسبة لانطباق العنوان عليه؛ نتيجةً للظروف الاجتماعية التي نشأ منها التغيّر. وكما هو واضح نلاحظ أنّ التغيّر لم يحصل في العنوان الكلّي المأخوذ في الأدلّة؛ بل في المصداق المحقّق لذلك العنوان، وأين هذا من تغيّر الحكم الشرعي الذي زعمه المدّعون للتغيّر في الأحكام؟!

النحو الثاني: دخول المصداق في عنوان آخر غير عنوانه السابق

قد يتحوّل المصداق الذي كان تحت طائلة عنوان من العناوين إلى المصداقية لعنوان آخر، فيأخذ بذلك حكم العنوان الذي دخل به لاحقًا، بمعنى أنّه يوجد عندنا عنوانان لكلٍّ منهما حكمه الخاصّ به، وهما عنوانان ثابتان، غير متغيّرين، حكمهما تبعًا لذلك أنّهما ثابتان غير متغيّرين أيضًا، غاية الأمر أن يتحوّل الشيء الذي كان مصداقًا للعنوان الأوّل، إلى مصداقٍ للعنوان الثاني، ففي زمان صدور النصّ كان محكومًا بحكمٍ؛ نتيجةً لدخوله تحت العنوان المنصبّ عليه ذلك الحكم، وبمرور الزمان وتغيّر الوضع الاجتماعي، يصبح محكومًا لحكم آخر، نتيجةً لدخوله في عنوانه الذي انصبّ عليه، فالعرف يرى أنّ هذا الشيء خرج من المصداقية للعنوان الأوّل، ودخل في مصداقية العنوان الثاني، وبذلك حصل التغيّر في حكم ذلك الشيء. وكما هو واضحٌ فإنّ التغيّر الذي حصل ليس تغيّرًا في الموضوع والعنوان الكلّي للحكم؛ بل التغيّر إنّما حدث في المصداق، وهو لا مانع منه كما قلنا؛ إذ لا يؤثّر على مقولة ثبوت الأحكام في الشريعة وعدم تغيّرها. ومثال ذلك الدم؛ فإنّه في الزمان السابق داخل في عنوان ما لا نفع ولا فائدة فيه، وبالتالي فهو لا مالية له؛ ولذا يحكم بحرمته، في حين يكون في زماننا من الأشياء ذات الأهمّية البالغة التي يتوقّف

عليها حياة الكثير من البشر، فيحكم عليه بالجواز، بل بالوجوب في بعض الأحيان، وما ذلك إلّا للتغيّر في مصداقية العنوان، من المحرّم إلى المحلّل. وكمثال آخر لما قلناه، بعض الألبسة التي كانت تمثّل لباسًا خاصًّا لأحد الجنسين، فلو لبسها الجنس المخالف تدخل في عنوانٍ محرّم، وهو تشبّه الرجل بالمرأة أو بالعكس، وبتغيّر الحياة الاجتماعية بمرور الزمان، قد تخرج هذه الألبسة من مصداقيتها للعنوان المحرّم، لتصبح مصداقًا لعنوانٍ آخر محلّل.

وقد لاحظنا هنا أنّ قضيّة التغيّر في المناسبات والظروف الاجتماعية والزمانية، والتي تكون منشأً لتغيّر المصداق، وبالتالي تغيّر حكمه، قد أوكلت مهمّتها إلى العرف، فهو المسؤول عن صدقية المصداق، وانطباقه على مفهومه، من هنا يضطلع العرف بدورٍ مهمٍّ جدًّا يمكن تسميته بالدور المتمّم لعملية الاستنباط، ولا نذهب بعيدًا فيما لو قلنا إنّ الأساس في كثير من الخلافات الفقهية يرجع إلى تعدّد الاستظهارات العرفية، فقد يعتمد الفقيه على فهمه الشخصي بظنّ أنّه مستمدٌّ من العرف، وقد يُعمل الدقّة العقلية والذوق الفلسفي بدلًا من الفهم العرفي، فتخرج النتائج معكوسةً وليست صحيحةً، فالفقيه كما يقول المحقّق القمّي: «متّهمٌ في حدسه بالنسبة إلى العرف، وإن كان هو من أهل العرف؛ لكثرة وفور الاحتمالات، وغلبة مزاولة المتخالفة من الاستعمالات مع ما يسنحه من المنافيات من جهة الأدلّة العقلية والنقلية؛ فلذلك قد يدّعي أحدهم أنّ الأمر بالشيء لا يدلّ على النهي عن ضدّه الخاصّ عرفًا بأحد من الدلالات كما هو الحقّ، ويدّعي آخر دلالته؛ لما التبس عليه الأمر من جهة الأدلّة العقلية التي قرّبت إليه مقصوده» [القمّي، قوانين الأصول، ص 14].

ولهذه الأهمّية والدور الذي يتمتّع به العرف في تشخيص عملية التغيّر الموكلة إليه، ينبغي القاء نظرة عن مسؤوليته ودوره في ما له مدخلية لما أشرنا إليه:

المجال الأوّل: دور العرف في تحديد المفهوم

يعدّ تشخيص المفاهيم والعناوين الواردة في الأدلّة الشرعية من القضايا المهمّة جدًّا في عملية استنباط الحكم الشرعي، وتكتسب أهمّيتها هذه من كونها قد تقع موضوعًا للحكم الشرعي، كمفهوم الحيازة الذي هو موضوع لجواز التملك، ومفهوم العيال الواقع موضوعًا لجواز النفقة، وعدم جواز إعطائهم الخمس، ومفهوم الانقلاب الواقع موضوعًا لطهارة العين النجسة، ومفهوم الافتراق المسقط لخيار المجلس، ومفهوم المؤونة المستثناة من وجوب الخمس.

هذه الموضوعات وغيرها عبارة عن مفاهيم لها معانٍ معيّنة، لا بدّ من تحديدها وتشخيصها، فإنّ تحديدها يعني تحديد الموضوع الذي ينصبّ عليه الحكم الشرعي وتشخيصه، قال السيّد الخميني: «لا إشكال في أنّ تشخيص موضوعات الأحكام، وكذا تطبيق العناوين على المصاديق موكل

إلى العـرف» [الخميني، كتاب البيع، ج 4، ص 151]. وعليـه يكـون لتشـخيص الموضـوعات وتحديدها بنحو دقيـق أثـره الفاعـل في تحديـد الحكم الـشرعي لما قد يسـتجدّ من مسـائل مسـتحدثة؛ إذ يعمـد الفقيه بعـد تحديـد موضـوع المسـألة المسـتحدثة إلى أرجاعـه إلى الموضـوعات الـواردة في الأدلّـة، بمعـنى أنّ موضـوع المسـألة المسـتحدثة تدخـل تحـت أيّ عنـوان مـن العناويـن الـواردة في الأدلّة، بحيـث يكون فـردًا مـن أفراد ذلـك الموضـوع الـوارد في الأدلّة.

وهنـا لا بـدّ مـن الالتفـات إلى أنّ المفاهيـم - سـواء التي تقـع موضـوعاتٍ للأحكام الشرعيـة أو غير ذلـك والـتي يرجـع في تحديدهـا إلى العرف - هـي ليسـت المفاهيم والعناويـن بنحو مطلق، فـإنّ بعضها يتكفّـل الفقيـه أمـر تشـخيصها، وليس للعـرف مدخلية في تحديـد مفهومها.

وبنـاءً على ذلـك يـدور أمـر تحديـد المفاهيـم وتشـخيصها بـين ما هـو من وظائـف الفقيـه، وليس للعـرف دور في تحديـد المـراد منهـا (الموضـوعات المسـتنبطة)، وبـين إرجاع أمـر تحديدهـا إلى العرف.

والحقيقة أنّ هذا الدور الذي يلعبه العرف يبتني على مقدّمتين:

المقدّمـة الأولى: أنّ الشـارع الحكيـم لا يكـون في إلقـاء الأحـكام على الأمّـة إلّا كسـائر النـاس في محاوراتـه وخطاباتـه مفهومًا ومصداقًـا [انظر: الخميني، الرسائل، ج 1، ص 184]، فإنّ الشـارع المقدس الذي يريـد مـن مخاطبيـه ومكلّفيـه الالـتزام بأوامـره ونواهيه، عليـه أن يلـتزم بقواعـد المحـاورة والمفاهمة القائمـة بينهـم فيتقيّـد بعرفيـة ألفاظـه عندمـا يأمر وينـهى مخاطبيه.

المقدّمـة الثـاني: أنّ الشـارع المقـدّس لـم يختـر طريقـةً ثانيـةً غـير طريقـة أهـل العـرف لإيصـال خطاباتـه وتفهيمهـا؛ إذ لـو كانـت لديه طريقـة أخرى غير طريقـة الفهم العـرفي بينهم لأظهرهـا وبيّنها لنـا، وحيـث إنّه لـم يبـيّن، يعلم أنّـه سـلك الطريقة نفسـها.

وعليـه فـلا ريـب في أنّ اللفـظ الذي يصـدر مـن المتكلّـم ظاهـر في إرادته لما هـو المتعـارف عنده، وفي بـلده، وقصدهـم مـن ذلـك اللفظ حـين الاسـتعمال، وأمّا الالفاظ المسـتعملة في لسـان الشـارع، فظاهـر فيمـا هـو معنى اللفـظ عند العـرف العـامّ؛ وذلـك لأنّ خطاباتهم ليسـت متوجّهةً إلى شـخص خـاصّ أو بـلد وقطر خـاصّ أو أهل زمـان خـاصّ. [انظـر: البجنـوردي، القواعـد الفقهيـة، ج 5، ص 174]

المجال الثاني: دور العرف في تطبيق المفهوم على مصداقه

بعـد أن يحـدّد العـرف مـا هـو المـراد مـن مفهـوم العيـال، أو الإحيـاء، أو المؤونـة، أو غيرهـا من المفاهيـم، هـل يتعـدّى دوره لتحديد انطبـاق المفهوم على مصداقـه، بحيث يقول إنّ هـذا الفرد مصداقٌ للمفهـوم، أم أنّ دوره يقتـصر على تشـخيص المفاهيـم فقط؟

الذي يظهـر مـن كلمـات جملـة مـن الفقهـاء هو إعطـاءه هـذا الدور، قـال الشـيخ الحائـري في درر الفوائـد: «لأنّ الأحـكام المتعلّقـة بالعناويـن تتعلّـق بها بلحـاظ مصاديقهـا العرفية؛ لأنّ الشـارع إنّما

يتكلّم بلسان العرف، وهو حين التكلّم كأحد من العرف، فإذا قال أحد من أهل العرف لآخر لا تنقض اليقين بالشكّ يحمل كلامه على ما هو نقض عند أهل العرف، وكذلك حال الشارع في التكلّم مع أهل العرف. ومن هنا ظهر أنّ توهّم عدم جواز كون العرف مرجعًا عند العلم بخطئه ناشئٌ عن الغفلة؛ إذ بناءً على ما قلنا ليس موضوع الحكم واقعًا وبالدقّة العقلية إلّا ما هو مصداق للعناوين بنظر العرف، وهذا واضح جدًّا» [الحائري، درر الفوائد، ج 2، ص 579].

ودليله واضح؛ إذ إنّ الشارع لا يكون في إلقاء الأحكام على الأمّة إلّا كسائر الناس، ويكون في محاوراته وخطاباته كمحاورات بعضهم لبعض، فكما أنّ المقنّن العرفي إذا حكم بنجاسة الدم لا يكون موضوعها إلّا ما يفهمه العرف مفهومًا ومصداقًا، فلا يكون اللون دمًا عنده وليس موضوعًا لها، كذلك الشارع بالنسبة إلى قوانينه الملقاة إلى العرف، فالمفاهيم عرفية وتشخيص مصاديقها أيضًا كذلك، وبالجملة الشارع عرفٌ في خطاباته. لا أنّ الموضوعات متقيّدةٌ بكونها عرفيةً، فإنّه ضروري البطلان. [انظر: الخميني، الرسائل، ج 1، ص 184]

الحالة الثانية: منطقة الفراغ التشريعي

أعطت الشريعة الإسلامية لوليّ الأمر صلاحية ملء الفراغات المقصودة التي جعلها المشرّع ضمن تشريعاته؛ إذ لم يُجعل فيها تشريعات وأحكام، بل أوكل ذلك إلى وليّ الأمر، ليملأها بالتشريعات الإلزامية، ضمن خطوط واضحة حدّدها له، يمارس من خلالها تلك الصلاحية، فيعمل هذه الصلاحية وفق الخطوط المرسومة له، وتمثّل له هذه الخطوط الدائرة الشرعية التي يتحرّك فيها. فقد جعل الشارع مرونةً لوليّ الأمر يتحرّك فيها بملئها بالتشريعات المناسبة التي تقتضيها المناسبات الاجتماعية المتغيّرة بتغيّر الزمان وتبدّله. فإنّ هذه الظروف والمناسبات لكونها متغيّرةً، فهي تضفي إذن حالةً موافقةً لها من التشريع الذي لا بدّ أن يمارسه وليّ الأمر وفقًا لهذا الظرف الخاصّ؛ إذ إنّ النبيّ الأكرم ﷺ قد مارس هذا الدور طبقًا للظرف الخاصّ الذي حتّم عليه أن يمليه بما ينسجم مع ذلك الظرف، وبناءً على هذا ، فالتشريعات التي شرّعت بهذا الظرف من قبل وليّ الأمر لا تمثّل حالةً ثابتةً وتشريعاتٍ لا تتغيّر بمرور الزمان، وتبدّل ذلك الظرف؛ بل هي محكومة بظرفها الخاصّ غير مستمرّةٍ لظروفٍ أخرى، وعليه يكون لكلّ ظرفٍ ما يناسبه من الأحكام التي يقرّها وليّ الأمر وفقًا للصلاحية الممنوحة له من الشارع المقدّس. [انظر: الصدر، اقتصادنا، ص 380]

فهناك حالة من المرونة والاستيعاب إذن لاحظتها الشريعة في تشريعاتها، تجعل منها مسايرةً ومتكيّفةً مع التطوّرات الحياتية، التي تفرزها الحالة المدنية التي يمرّ بها الإنسان؛ إذ يمكن

مـن خـلال الصلاحيـة الممنوحـة لـوليّ الأمر تغطيـة الكثير مـن المسـتجدّات الناتجـة من تطـوّر الحياة البشرية.

ثـمّ إن الدائـرة الـتي يعمـل بهـا وليّ الأمـر وفقًـا لصلاحيتـه تشـمل مـا كان فعـلًا مباحًـا بطبيعته، فالوجـوب والحرمـة مثـلًا ليس لـوليّ الأمـر تغييرهـا وتبديلها، بعـد عـدم وقوعها ضمـن صلاحياته، إذن يمكـن لـوليّ الأمـر بحسـب الصلاحية المعطـاة له من قبـل الشريعة أن يضـفي عليه غطـاءً إلزاميًّا، فيصبـح مـن خـلاله هذا الفعـل المباح واجبًـا أو محرّمًا، بحسـب ما تقتضيـه المصلحة أو المفسـدة التي يشـخّصها هو.

وبنـاءً على هـذا الأمـر سـوف يتغـيّر الحكـم مـن الجـواز للفعـل المبـاح إلى الإلـزام، إلّا أنّـه مـن الواضـح أنّ هـذا الأجـراء الذي يتّخـذه وليّ الأمـر ليـس تغيـيرًا في الأحـكام الثابتـة، بـل إنّما حصل التغـيّر طبقًـا لمـا وضعتـه الشريعة، بحكـم ثابت أيضًـا، جعلته ينظّـم صلاحيات وليّ الأمـر عند طروّ وتغـيّر الظـروف الزمانيـة والبيئيـة. وكمثـال على ذلك ما أقرّتـه الشريعة مـن أنّ من أحـيى أرضًا فهي له، وهـو أحـقّ بهـا، لبـذله جهدًا فيهـا جعله لا يتسـاوى مع غـيره في الأحقّيـة، إلّا أنّ هـذه الأحقّية يمكـن أن يمنعهـا وليّ الأمـر؛ نتيجـةً لتغـيّر الظـروف الاجتماعية، الـتي أفضت إلى التطـوّر في قدرة الإنسـان على السـيطرة والتحكـم بالطبيعـة ومنابعهـا، فأصبـح في هذا العـصر ذا قدرة كبـيرة لأحياء مناطـق واسـعة مـن الأرض، نتيجـةً لامتلاكـه الوسـائل والآلات اللازمـة لذلـك، ممّـا يـؤدّي ذلك إلى الاختـلال في مقصـدٍ مـن مقاصـد الشريعـة، ومبـدإٍ مطلـوبٍ لهـا على نحو الإلـزام، وهـو العدالة الاجتماعيـة، على عكـس مـا كان يقـوم بـه الفرد في عـصر النصّ مـن عملية إحيـاءٍ لمناطـق محدودة مـن الأرض، بمـا يناسـب الوسـائل الـتي يمتلكهـا؛ ولذا في عصرنا لوليّ الأمـر أن يتدخّـل ويمنع من الإحيـاء الذي كان مباحًـا، بحسـب الصلاحيـات الممنوحـة له شرعًا، فنلاحظ بناءً على ذلـك أن التغيّر الذي حصـل في الحكـم نتيجـة لطـروّ عنـوان جديـد عليـه، وبدخـوله بهـذا العنـوان يـأتي دور وليّ الأمـر ليُعمـل صلاحيتـه بمـا ينسـجم مع ما طـرأ من عنـوان جديـد، فيمنع منـه بعدمـا كان مباحًا.

[انظـر: الصـدر، اقتصادنـا، ص 688]

وهـذا مـا فهمـه الفقهـاء من روايـة زرارة التي جـاء فيهـا أنّ أمير المؤمنـين عليه السلام قد فـرض الزكاة على الخيـل العَتـاق، والبِراذيـن، رغم أنّ الـزكاة لا تجب إلّا في الأنعـام الثلاثة، والغلّات الأربـع والنقدين، كمـا هـو معـروف، حيـث فـسّروا ذلك، بـأنّ هـذا الإيجاب مـن قبـل أمـير المؤمنـين عليه السلام كان بعنوان كونـه حاكمًـا ووليًّـا للأمـر في زمانه، لا بعنـوان كونه مشرّعًا لحكـم ثابت غير متغـيّر، فالحكم مختصٌّ بزمانه، ولا يشـمل الأزمنة الأخرى، منشـؤه تشـخيصه عليه السلام بأنّ هذا الإيجاب سـوف يسـاهم في تغطية حـالات الفقـر الـتي كان يعاني منهـا المجتمع الإسـلامي آنـذاك، فعن محمد بـن مسـلم وزرارة، عنهما

جميعًا عليهم السلام قالا: «وضع أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) على الخيل العَتاق الراعية في كلّ فرسٍ في كلّ عامٍ دينارين، وجعل على البِراذين دينارًا» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 530، ح 1].

الحالة الثالثة: تغيّر الحكم لتغيّر العنوان

لا شكّ في أنّ الإسلام يمتلك آلياتٍ ووسائل تمنحه القابلية على التكيّف مع تطوّرات العصر، كما قلنا سابقًا، وهو بذلك يتماشى مع التقدّم العصري والتطوّر الثقافي والتغيّرات الناتجة عنهما، فرغم كثرة المسائل المستحدثة وتشعّبها، الحاصلة نتيجةً لذلك، يبقى الإسلام مغطّيًا لها، مجيبًا عنها، بوضع الأحكام والحلول المناسبة لها.

وفي هذا المجال شرّع الإسلام مجموعةً من القواعد المهمّة، منحته قابلية المرونة والانسجام مع تلك المتغيّرات والتطوّرات، بحيث جعلته حيًّا طريًّا خالدًا مدى الدهور.

تشكّل هذه القواعد منظومة إشراف متكاملةً، تسيطر على الأحكام والقوانين الأخرى ـ وهي تحكم الفقه كلّه ـ بتوجيهها ضمن الإطار المعدّ لها. فتضعها في دائرة الظروف الطبيعية للمكلّف، وتخرجها عن شمول الحالات الخاصّة الطارئة. وتسمّى بالقواعد والعناوين الثانوية، كقاعدة لا حرج، وقاعدة لا ضرر، وغيرهما.

إنّ الممارس لعملية الاستنباط الفقهي عندما يريد أن يستنبط حكمًا شرعيًّا لمسألةٍ ما، يبحث ابتداءً عن الأدلّة التي تثبت حكمه الأوّلي[4]، والذي ينصبّ على الموضوع بعنوانه الأوّلي وفقًا للحالة الطبيعية للمكلّف، فتراه يستنبط الوجوب أو الحرمة أو غيرهما من الأحكام الشرعية، إلّا أنّ تحديده هذا لا يكفي ـ يقصر نظرهُ على الحكم الأوّلي - لإصدار فتواه في تلك المسألة، بل لا بدّ من ملاحظة العناوين الثانوية العارضة والطارئة على العنوان الأوّلي، إذ قد يقترن العنوان الأوّلي بعنوان آخر هو العنوان الثانوي، وحينئذٍ يتغيّر تبعًا لذلك حكم الموضوع ـ لتبعية الحكم الشرعي للعناوين في الصدق كما قلنا سابقًا ـ فيدخل في عنوان آخر له حكم آخر، بمعنى أنّه يقدّم الحكم الشرعي الثانوي الثابت لعنوانه الثانوي على الحكم الأوّلي الثابت لعنوانه الأوّلي؛ تطبيقًا لقاعدة تقدّم أدلّة العناوين الثانوية على أدلّة العناوين الأوّلية.

والحقيقة أنّ هذا النحو من تبدّل الحكم وتغيّره طبقًا للعنوان الثانوي الطارئ، يشكّل مخرجًا

4- ويقصد به الحكم المجعول على الأفعال والذوات بعناوينها الأوّلية الخالية عن قيد طروّ العنوان الثانوي، وقيد الشكّ في حكمه الواقعي، كالوجوب المترتّب على صلاة الصبح، والحرمة المترتّبة على شرب الخمر، والطهارة والنجاسة المترتّبة على الماء والبول. ويطلق عليها "الأحكام الواقعية" وعلى متعلّقاتها "الموضوعات الواقعية"، فهي أحكام شرعها الشارع على طبائع الموضوعات نفسها بما هي هي، وفقًا للمصالح والمفاسد الكامنة فيها، من دون ملاحظة الحالات الطارئة على المكلّف. أمّا الحكم الثانوي فيقصد به الحكم المترتّب على الموصوف المتّصف بوصف خاصّ وحالة طارئة كوصف الاضطرار والإكراه ونحوهما من العناوين الطارئة، فهي أحكام شرّعت بلحاظ الحالات والظروف على المكلّف، فما لم تكن تلك الحالات الخاصّة، لا يكون الحكم الثانوي فعليًّا في حقّه، فإن كان المكلّف لا يستطيع الإتيان بالواجب؛ بسبب المرض أو الضرر أو الحرج أو غير ذلك، يتحوّل حكمه إلى الحكم الثانوي، كما لو كان صوم شهر رمضان ضرريًّا عليه.

أو قـل سـيرًا اجتهاديًّـا يمكـن أن يعتمـده الفقيه لاسـتنباط حكـم بعض المسـائل المسـتحدثة، وهو ما يعـني أنّ بعـض المسـائل المسـتحدثة، يمكن تحديـد حكمها الـشرعي من خـلال الاسـتعانة بالعناوين الثانويـة، فإنّهـا قـد تقـترن وتـلازم ظـروف خاصّـة اسـتثنائية، كما لو صـدق عليهـا أحـد العناوين الثانويـة، وحينئـذٍ، تأخـذ حكـم ذلك العنـوان الطـارئ، فإنّه بعد أن يصدق على المسـألة المسـتحدثة أنّهـا حرجيـة أو ضرريـة أو غـير ذلك مـن العناويـن الثانويـة، تكون مشـمولةً قهـرًا للحكـم الثانوي الثابـت للعناويـن الثانوية.

وعليـه فالعنـوان الثانـوي، هـو ذلـك العنـوان الطـارئ على موضـوع الحكـم الـشرعي ذي العنوان الأوّلي، بحيـث يقـترن بالموضـوع، ونتيجـة لطروّ هـذا العنوان يتبدّل حكـم المكلّف مـن الحكم الأوّلي إلى الحكـم الثانـوي، كمـا في الوضـوء الذي وجوبه غـيريٌّ على المكلّـف بالعنـوان الأوّلي ـ حكمه الأوّلي ـ أي بـلا لحـاظ حـالات خاصّة واسـتثنائية قد تطـرأ على المكلّف كالحـرج والضرر، وحينئـذٍ إن اقترن الموضـوع بعنـوان الحـرج أو الـضرر فأصبح الوضـوء على المكلّف حرجيًّـا أو ضرريًّا، فـإنّ وظيفة المكلّف تتبـدّل مـن وجـوب الوضوء الفعـلي إلى أمـرٍ آخر وهـو وجوب التيمّـم عليه.

وينبـغي الالتفـات إلى أنّ فعليـة هـذا النـوع مـن الأحـكام مقيّـدة بالظـرف الخـاصّ، بمعنى أنّ اسـتمرارية الحكـم الثانـوي تابعة لبقـاء الحالـة الاسـتثنائية الطارئة، فما دامـت تلك الحالـة باقيةً فالحكـم الثانـوي فعـليٌّ في حـقّ المكلّـف، وهو المنجـز عليه، فـإن زالت تلـك الحالـة الطارئة عنه، تصبـح وظيفـة المكلّـف طبقًـا للحكـم الأوّلي؛ إذ إنّ الـضرورات تتقـدّر بقدرهـا؛ ولهـذا ذكـر أنّ المكلّـف إذا اضطـرّ إلى إيجـاد مانـع مـن موانع الصـلاة، فلا يجـوز له إيجاد مانـع آخر وهكـذا، فإنّ الـضرورة تتقـدّر بقدرهـا. وعليـه لـو أوجـد فـردًا آخـر زائـدًا عليه لـكان موجبًـا لبطـلان صلاته.

[انظر: الفياض، محاضرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث السيّد الخوئي، ج 4، ص 129]

والوجـه في هـذا التقديـم (التغـيّر في مصلحة العنـوان الثانوي) هـو أنّ أدلّة الأحـكام الثانوية ـ كما في قـوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» [الحـر العاملي، وسـائل الشـيعة، ج 26، ص 14، ح 1]، الذي مفاده نفي الضرر، وكمـا في قـوله تعالى: ﴿**وَمَـا جَعَـلَ عَلَيْكُـمْ فِي الدِّيـنِ مِـنْ حَـرَجٍ**﴾ [سورة الحجّ: 78] الذي ينـفي العـسر والحـرج ـ ناظـرة إلى أدلّـة الأحـكام الأوّليـة، بمعـنى أنّ أدلّة الأحـكام الأوّليـة الشـاملة لحالتي الضرر وغـير الـضرر، والحـرج وغير الحـرج، تكون ثابتـةً في صورة غـير الضرر والحـرج نتيجةً لحكومـة أدلّة الأحـكام الثانويـة عليها، فـهي تضيّق المجعـول الأوّلي بإحـدى صورتيه، فإنّ لسـان الحكومـة لمّا كان لسـان شرح وبيـان للمـراد مـن الأدلّـة الأوّليـة، كان قرينـةً على كلّ حال، فلا بـدّ أن يـنزل ذو القرينة عليهـا عرفًا.

ومن هنا لم يلحظ الفقهاء النسبة بين أدلّة العناوين الثانوية مع أدلّة العناوين الأوّلية، فيعارضون بينها، مع أنّ النسبة العموم من وجه [انظر: الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 83]، فإنّ أدلّة وجوب الغسل مثلًا عامّةٌ تشمل صورتين: ما كان ضرريًّا وما لم يكن كذلك، فتتعارض مع دليل نفي الضرر ونفي الحرج في صورة ما لو كان ضرريًّا (الذي هو مورد الاجتماع). وكمثال يوضّح تأثير العناوين الثانوية فيما لو طرأت على تبدّل الحكم وتغيّره، نأخذ حكم تحديد النسل نموذجًا على ذلك، فإنّه يمكن تحديد الحكم الشرعي له ضمن مرحلتين:

المرحلة الأولى: الحكم الأوّلي لتحديد النسل

يمكن القول: إنّ تحديد النسل ـ تقليله ـ أمر غير مرغوب به شرعًا، بل إنّ التكاثر والترغيب في الأولاد مدعاة لتباهي النبيّ الأكرم ﷺ به، وقد دلّت على ذلك جملة من الروايات، نقتصر على ذكر بعضها:

الأولى: صحيحة محمّد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «تزوّجوا بكرًا ولودًا، ولا تزوّجوا حسناء جميلةً عاقرًا، فإنّي أباهي بكم الأمم يوم القيامة» [الكليني، الكافي، ج 5، ص 333، ح 2]، والرواية من جهة السند تامّة، ودلالتها واضحة على الترغيب في التزويج بالولودة، على أنّ التعليل بالمباهاة دالٌّ على مطلوبية الإكثار من الولد.

الثانية: صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: جاء رجل الى رسول الله ﷺ فقال: «يَا نَبِيَّ اللهِ، إِنَّ لِي ابْنَةَ عَمٍّ قَدْ رَضِيتُ جَمَالَهَا وحُسْنَهَا ودِينَهَا ولَكِنَّهَا عَاقِرٌ، فَقَالَ: لَا تَزَوَّجْهَا، إِنَّ يُوسُفَ بْنَ يَعْقُوبَ لَقِيَ أَخَاه فَقَالَ: يَا أَخِي، كَيْفَ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَتَزَوَّجَ النِّسَاءَ بَعْدِي؟ فَقَالَ إِنَّ أَبِي أَمَرَنِي وقَالَ: إِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَكُونَ لَكَ ذُرِّيَّةٌ تُثْقِلُ الْأَرْضَ بِالتَّسْبِيحِ فَافْعَلْ. قَالَ: فَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْغَدِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ فَقَالَ لَه مِثْلَ ذَلِكَ، فَقَالَ لَه: تَزَوَّجْ سَوْءَاءَ وَلُودًا فَإِنِّي مُكَاثِرٌ بِكُمُ الْأُمَمَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، قَالَ: فَقُلْتُ لأَبِي عَبْدِ الله عليه السلام: مَا السَّوْءَاءُ؟ قَالَ: الْقَبِيحَةُ» [المصدر السابق، ح 1].

وهذه الرواية كسابقتها في التمامية من حيث السند والدلالة، مضافًا إلى أنّ دلالتها تضمّنت علاوةً على الترغيب بالتزويج بالولود، والحثّ على إثقال الأرض بالمسبّحين.

الثالثة: صحيحة ابن رئاب عن أبي عبد الله عليه السلام: قال: قال رسول الله ﷺ: «تزوجّوا فإنّي مكاثرٌ بكم الأمم غدا في القيامة حتّى أن السقط يجيء محبنطيًّا على باب الجنّة فيقال له: ادخل الجنّة فيقول: لا حتّى يدخل أبواي الجنّة قبلي» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 20، ص 14، ح 2].

وهي تامّةٌ سندًا ودلالةً، ودلالتها على المطلب كسابقتيها.

وبناءً على ذلك يكون تحديد النسل أمرًا غير مرغوب فيه، بل الثابت مطلوبية تكثير النسل والترغيب فيه.

المرحلة الثانية: الحكم الثانوي لتحديد النسل

بعد أن ثبت في المرحلة السابقة أنّ الإكثار من الأولاد أمرٌ مرغوبٌ فيه ومطلوبٌ من حيث ذاته، إلّا أنّه قد تعرض عليه بعض العناوين الثانوية، كعنوان الاضطرار والضرورة، وحينئذٍ يتغيّر الحكم من المطلوبية إلى المنع منه، كما لو كان في زمان يضطرّ الإنسان في تحصيل المعيشة إلى المعصية، أو كانت الكثرة موجبةً للمرض، أو اختلال أمر الوالدين، أو أمر الأولاد، او اختلال أمر المجتمع.

نعم، يجب أن يكون عروض العوارض الموجبة للمنع عن الإكثار منحصرًا في صورة ما لو لم يوجب تقليل المحقّين وتكثير المخالفين للإسلام، وإلّا فالواجب هو الإكثار؛ لئلّا يغلب الباطل على الحقّ؛ لأفسدية غلبة الباطل على الحقّ بالنسبة إلى سائر العوارض. [انظر: الخرازي، تحديد النسل والتعقيم، مجلّة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد 14، ص 108 ـ 110]

وبهذه العملية رأينا أنّ الحكم الشرعي قد تغيّر بطروّ عنوان ثانوي، فما أن يتحقّق العنوان يصبح الحكم المتعلّق به فعليًّا، لتعلّق الأحكام بالعناوين، وهذا النوع من التغيّر كما هو واضح ليس تغيّرًا بالحكم الأوّلي المجعول على عنوانه، مع انحفاظ العنوان، بل هو تبدّل في الحكم نتيجة لتبدّل العنوان من أوّلي إلى ثانوي، وكلا العنوانين لهما حكمهما الخاصّ، المجعول من قبل الشارع المقدّس، الأوّل جعله في الحالة الطبيعية للمكلّف، والثاني جعله في حالات خاصّة، وعند طروّ ظرف خاصّ.

المبحث الرابع: مدخلية الزمان والمكان في تغيّر الأحكام

اتّضح من خلال ما قدّمناه آنفًا مدى تأثير الزمان والمكان في تغيّر الأحكام، وأنّ مسألة التغيّر ليست بالنحو الذي صوّره المدّعي للتغيّر، من تغيّر الأحكام وعدم ثباتها مع انحفاظ الموضوع، بل إنّ التغيّر في الأحكام إنّما يكون في بعض الحالات؛ نتيجةً للتغيّر في المصداق، كما أوضحنا كيفية ذلك في الحالة الأولى السابقة، فإنّ الزمان وكذا المكان يلعب دورًا بارزًا في تغيّر هذه المصاديق؛ إذ إنّ التلاحق الزماني يفرز حالةً من التطوّر أو التبدّل في الأعراف الاجتماعية التي تساهم بشكل واضح في انقلاب المصداق إلى آخر؛ إذ يرى العرف أنّ النظر للمصداق المحقّق للعنوان المجعول عليه الحكم الشرعي لا بدّ أن يكون وفقًا للمقتضيات الزمانية والمكانية والاجتماعية، فإنّها تلحظ كوعاء بيئي يتغيّر تبعًا له المصداق، فإمّا أن يتغيّر بنحو كلّي، أو يتغيّر بعضه بإضافة شيء عليه لم يكن موجودًا فيه، أو بنقصان شيء فيه كان موجودًا فيه ؛ فيدخل بذلك في عنوان آخر له حكمه الخاصّ والمعيّن من قبل الشارع. هذا فيما إذا كان المصداق قد خرج من عنوان ودخل في عنوان

ثـانٍ، وتكـون التغـيّرات الزمانيـة والمكانية هي المخرجـة له من مصداقيتـه للعنـوان الأوّل، وإدخاله في العنـوان الآخـر، كمـا في لبس الرجل لبعض الألبسـة التي كانت تُعدّ من التشـبّه بالجنـس الآخر، فهي في الزمـان السـابق داخلـة في العنـوان المحـرّم، وفي زماننا قـد خرجت تلك الألبسـة عـن مصداقيتها لذلـك العنـوان المحـرّم، ودخلـت في عنـوان آخر غـير محرّم، ومـا ذلـك إلّا للنظر العـرفي الذي تحكمه المتغـيّرات الزمانيـة والمكانيـة والاجتماعيـة؛ إذ يتغيّر ويتبدّل تبعًا لهـا. أو ببركة تلك التغـيّرات الزمانية والمكانيـة والاجتماعيـة تتوسّـع دائـرة المصاديـق، لتشـمل مصاديـق أخـرى لـم تكـن موجـودةً في زمن الخطـاب الـشرعي، فتكـون تلك التغـيّرات موجدةً لمصاديـق إضافية جديـدة، كمـا في مصداقية بعض الألبسـة في زماننـا، لتحقيـق العنـوان الذي تعلّـق بـه وجوب الحجـاب المفـروض على المـرأة، والتي لم تكـن في زمـن التشريـع. فقد ابتدعـت حديثًـا، إلّا أنّها بنظر العـرف محقّقة لعنـوان المتعلّـق؛ لكونها يصـدق عليهـا أنّهـا سـاترة لجميـع البـدن، عـدا ما اسـتثني مـن الوجـه والكفّـين. والمفـروض أنّ هذا النظـر العـرفي متغـيّر، يتبع في تغـيّره الظروف الزمانيـة والمناسـبات الاجتماعية.

وقـد يظهـر تأثـير الزمـان والمـكان في إعمـال صلاحيـة وليّ الأمـر لمـلء منطقـة الفـراغ التشريعي الـتي جعلهـا الشـارع من مسـؤولياته ووظائفه، فلو تغـيّر الوضع الاقتصـادي إلى درجة الـتردّي، بحيث انعكـس ذلـك على حيـاة النـاس، هنا يمكـن لـوليّ الأمر أن يفـرض بعض الأمـور التي تسـاهم في رفع حالـة الـتردّي تلـك. أو يمنـع من أمور كانـت جائـزةً في الزمان السـابق، كما في إحيـاء الأرض الموات، لتطـوّر الوسـائل والآلات الـتي كان يسـتخدمها في عمليـة الإحيـاء، نتيجـةً للتغـيّرات الزمانيـة الـتي تفـضي إلى حالـة الـرقيّ والتقدّم في المجـالات الصناعية وغيرها، بحيث تسـبّب عمليـة الإحياء بالآلات الجديـدة المتطـوّرة حالـةً مـن الاختـلال في توزيـع الـثروة، فبـدلًا مـن أن تسـاهم عملية الإحيـاء التي أجازهـا الشـارع برفـع المسـتوى الاقتصادي للفرد المسـلم، تكـون عامـلًا مهمًّا لنهب خـيرات الدولة الإسـلامية، وسـببًا لنشـوء طبقـة اجتماعية مرفّهـة على حسـاب طبقات المجتمـع الأخرى.

الخاتمة

1- يشكّل الثبات أمرًا واضحًا لا إبهام فيه في الأصول العقدية والقيم الأخلاقية، فلا تغيّر وتبدّل فيها، وإن مرّ الزمان وتطوّرت الحياة البشرية، فلا يمكن أن يتصوّر دين إسلامي من دون أصوله العقدية وقيمة الأخلاقية.

2ـ أنّ دليل خاتمية الشريعة بنفسه يصلح كدليل على ثبات الشريعة وعدم تغيّرها في كلّ الأزمنة والأمكنة.

3ـ هناك فرق بين تشريع الأحكام الشرعية، وبين القدرة على تطبيقها على أرض الواقع، فإنّ مسألة التطبيق مختلفة تمامًا عن عملية جعل الحكم الشرعي، فالأولى مرتبطة بتهيئة الظروف اللازمة التي تساهم في قدرة الإنسان على التطبيق، بينما في الثانية لا يشكّل لحاظ الظروف الزمانية دخلًا في جعل الحكم الشرعي.

4ـ هناك طائفة من الروايات التامّة سندًا ودلالةً على ثبوت الأحكام الشرعية وعدم تغيّرها.

5ـ أنّ أدلّة الأحكام الشرعية تتمتّع بعموم أزماني، ينتج انحفاظ الحكم وثباته على موضوعه في كلّ زمان ومكان.

6ـ قد يحدث تغيّر في الأحكام الشرعية بسبب حصول التغيّر في مصاديق العناوين المنصبّة عليها تلك الأحكام، وبتغيّر هذه المصاديق يتغيّر الحكم تبعًا لذلك، وعليه فحكم الموضوع المصداقي هو الذي قد تغيّر، وليس حكم الموضوع الكلّي المأخوذ من الأدلّة. ويكون التغيّر هذا إمّا باستحداث مصداق جديد للعنوان، أو بخروج المصداق من عنوان ودخوله تحت عنوان آخر له حكمه المختلف عن العنوان الأوّل.

7ـ ينشأ التغيّر في مصاديق العناوين؛ نتيجةً لتبدّل الظروف الزمانية والمقتضيات الاجتماعية التي تساهم في تغيّر نظر العرف تجاه تلك المصاديق.

8ـ هناك تغيّر للحكم ينشأ من التغيّر في العنوان، فبعد طروّ العنوان الثانوي على موضوع الحكم الشرعي، يتبدّل الحكم تبعًا لذلك، فيكون الحكم الفعلي في حقّ المكلف هو الحكم الثانوي.

9ـ قد يتغيّر الحكم بواسطة إعمال وليّ الأمر لصلاحياته التي منحها إيّاها الشارع المقدّس، فيما لو رأى أنّ هناك مصلحةً ملزمةً لذلك، فيوجب ما كان مباحًا بطبعه، بحسب الظروف الزمانية المقتضية لهذا الإيجاب.

10ـ أنّ مدخلية الزمان والمكان في تغيّر الأحكام تكمن في تغيّر مصاديق العناوين وتبدّلها، مع انحفاظ الموضوع الكلّي وبقائه، الذي يعني عدم تغيّر الأحكام التي صبّها الشارع على موضوعاتها ومتعلّقاتها. كما أنّ له مدخليةً في تنقيح صلاحية وليّ الأمر وإعمالها لملء منطقة الفراغ التي تركها المشرّع له.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابـن أبي شـيبة، عبـد الله بـن محمـد، المصنّف، ضبطـه وعلق عليه: الأسـتاذ سـعيد اللحـام، دار الفكـر، بـيروت، الطبعـة الأولى، جمادى الآخـرة 1409 هـ.

ابـن شـهر آشـوب، محمـد بـن عـلي، مناقـب آل أبي طالـب، تصحيـح وشرح ومقابلـة: لجنـة مـن أسـاتذة النجـف الأشرف، النـاشر: المكتبـة الحيدريـة، 1956 م.

ابـن فـارس، أحمـد بن فـارس، معجم مقاييـس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السـلام محمـد هارون، مكتب الإعلام الإسـلامي، جمـادى الآخرة 1404 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990م.

البجنـوردي، محمدحسـن، القواعـد الفقهيـة، تحقيـق: محمدحسـين الدرايتي ومهـدي المهريزي، نشر الهـادي، 1419 هـ.

الجابـري، محمـد عابد، الديـن والدولة وتطبيـق الشريعة، النـاشر: مركز دراسـات الوحـدة العربية بيروت، الطبعـة الأولى، 1996م.

الجوهـري، إسـماعيل بن حمـاد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبـد الغفور عطـار، دار العلم للملايين، الطبعة الثالثة، 1404 هـ.

الحائـري، عبـد الكريـم، درر الفوائـد، تعليق: الشـيخ الأراكي، تحقيق: محمـد مؤمـن القـمي، نشر وطبـع: مؤسسـة النـشر الإسـلامي التابعـة لجماعة بقـم المشرفـة، الطبعة الخامسـة.

الحـر العامـلي، محمـد بن الحسـن، وسـائل الشـيعة، تحقيق ونـشر: مؤسسـة آل البيـت عليهم السلام لإحياء الـتراث ـ قـم المشرفـة، الطبعـة: الثانيـة، المطبعة: مهـر قم، جمـادى الآخـرة 1414 هـ. ق.

الحكيـم، محمدتـقي، الأصـول العامّـة للفقـه المقـارن، النـاشر: مؤسسـة آل البيـت عليهم السلام للطباعـة والنـشر، الطبعة الثانيـة، 1979 م.

الخـرازي، محسـن، تحديـد النسـل والتعقيـم، مجلّـة فقه أهـل البيت عليهم السلام، النـاشر: دائـرة معارف الفقـه الاسـلامي، العـدد: الرابع عـشر، السـنة الرابعـة، الطبعة الثالثـة، 1999 م.

الخميـني، روح الله، الرسـائل، تحقيق: مجتبى الطهراني، طبع ونشر: مؤسسـة إسـماعيليان للطباعة والنشر والتوزيـع، ربيع الأول 1385 ش.

الخميني، روح الله، كتاب البيع، الناشر: مؤسسة اسماعيليان ـ قم، الطبعة: الرابعة، 1410ق.

الخـوئي، أبـو القاسـم، صراط النجـاة، النـاشر: دفـتر نـشر بركزيـده، المطبعـة: سـلمان الفارسي، الطبعـة الأولى، 1416هـ.

الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، الناشر: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ.

الشرفي، عبد المجيد، تحديث الفكر الإسلامي، الناشر: دار المدار الإسلامي بنغازي، الطبعة الأولى، 2009 م.

الصدر، محمدباقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي ـ فرع خراسان، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1425 هـ.

الطوسي، محمد بن الحسن، تهذيب الأحكام، حققه وعلق عليه: حسن الخرسان، الناشر: دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثالثة، 1364ش.

الفياض، محمدإسحاق، محاضرات في أصول الفقه، تقريرًا لأبحاث السيّد الخوئي، دار الهادي للمطبوعات، قم، الطبعة الثالثة، جمادى الآخرة 1410 هـ.

القمي، أبو القاسم بن محمدحسن، قوانين الأصول، المكتبة العلمية الإسلامية.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، الناشر: منشورات الإسلامية طهران، الطبعة الثانية، 1403هـ.

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

The Theory of "Prophetic Vision" in the Reality of Prophetic Revelation: Analysis and Critique

Hameed Neek Fikr
4th level in the Specialized Center for Shia Knowledge, affiliated with the Religious Seminary (Hawza), Iran.
E-mail: hamidnikfekr@gmail.com
Hussein Rezaei
PhD student in Quranic Sciences and Hadith, Research Center of the Religious Seminary (Hawza) and University, Iran.

Summary

The analysis of the nature of revelation, the criteria for revelatory teachings, their foundational principles, and the question of whether revelation has ceased or continues is a central focus in modern theological discourse on the concept of revelation. Among the challenges posed to understanding revelation is the hypothesis that the language of the Qur'an is not the language of wakefulness, but rather that of the "prophetic vision." Proponents of this view assert that the Qur'an employs a symbolic dream language, suggesting that the Prophet (Peace be upon him) was not directly addressed by God with specific words to convey to the people. Instead, they argue that the Prophet acted as a narrator and witness to scenes he experienced in his dreams, necessitating dream interpretation rather than textual exegesis. This article employs a documentary and descriptive method to analyze the evidence for and against this hypothesis. The research findings demonstrate that the Qur'an is not a product of the Prophet (Peace be upon him) but is entirely divine in origin. This conclusion is consistently reinforced by Qur'anic verses, which repeatedly attribute the Qur'an's content to God (the Almighty) and, at times, to Gabriel as the mediator. Additionally, this understanding is supported by numerous narrations. Therefore, the Qur'an is affirmed as a divine text, revealed by God one time, and by Gabriel another.

Keywords: Revelation, Visionary Revelation, Dream Interpretation, Prophetic Vision

---

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 3, PP .31-53

Received: 10/09/2024; Accepted: 05/10/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

نظرية "الرؤيا الرسولية" في حقيقة الوحي النبوي.. عرض ونقد

حميد نيك فكر
السطح الرابع في المركز التخصصي لمعرفة الشيعة التابع للحوزة العلمية، إيران.
البريد الإلكتروني: hamidnikfekr@gmail.com

حسين رضائي
طالب دكتوراه في علوم القرآن والحديث، مركز بحوث الحوزة والجامعة، إيران.

الخلاصة

تعدّ مسألة تحليل حقيقة الوحي، ومعيار التعاليم الوحيانية وملاكها، وتوقّف الوحي أو استمراره من مقاربات علم الكلام الجديد في مسألة الوحي. ومن الإشكالات المثارة حول حقيقة الوحي أنّ لغة القرآن ليست لغة يقظة، وهو ما تمّ التعبير عنه بـ"الرؤيا الرسولية". وكذلك ادّعي أنّ لغة القرآن لغة منامٍ رمزيةً! ولم يكن النبيّ ﷺ مُخاطبًا بكلمات من جانب الحقّ تعالى وقد أُمر بإبلاغها للناس؛ وإنّما حقيقة الأمر هي أنّ النبيّ راوٍ ومشاهد لمناظر شاهدها في رؤياه، والقرآن ليس بحاجة إلى تفسير، وإنّما هو بحاجة إلى أسلوب تفسير الأحلام وتعبيرها. تتبع هذه المقالة المنهج الوثائقي والأسلوب الوصفي، وتتصدّى لدراسة أدلّة هذه الفرضية ونقدها. وتشير معطيات البحث إلى أنّه لا توجد آية قرآنية واحدة من إنشاء رسول الله ﷺ، وقد تكرّرت الإشارة إلى هذا المضمون في القرآن مرارًا وتكرارًا وبتعابير مختلفة متنوّعة، كما أكّدته الروايات أيضًا. وبناءً عليه فإنّ القرآن نصٌّ أنشأه الله ﷻ، وقد نسبت النصوص القرآنية العديدة الوحي إلى الله ﷻ تارةً وإلى جبرائيل تارةً أخرى.

الكلمات المفتاحية: الوحي، رؤيوية الوحي، تفسير الأحلام، الرؤيا الرسولية.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 31 - 53
استلام: 2024/09/10، القبول: 2024/10/05
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلّف

المقدّمة

إنّ البحث حول حقيقة الوحي وكيفية حصوله لدى النبيّ من المباحث المهمّة التي تنعكس على مسألة النبوّة ورسالة النبيّ السماوية؛ ولذلك دارت حولها نظريات ورؤًى مختلفة لتكشف عن حقيقتها ودور النبيّ في تكوينها. فالرؤية الإسلامية في مجال الوحي هي أنّ الله تعالى يُنزل على أنبيائه ألفاظ الكتب الدينية. ومن النظريات المطروحة في مقابل هذه الرؤية هي النظرية التي ترى أنّ الأنبياء يلعبون دورًا محوريًّا في إنتاج الكتب الدينية الناشئة عن الوحي؛ ذلك الإنتاج الذي تؤثّر فيه شخصية المنتج وحالاته تأثيرًا مباشرًا في كيفية تكوّن ذلك الكتاب.

إنّ رؤيوية الوحي تدخل في دائرة ظاهراتية الوحي[1]، والمبنى الأصلي لهذه النظرية هو تأكيد دور النبيّ بوصفه راويًا، ونفي كونه مخاطَبًا في عملية نزول الوحي، وكذلك تأكيد أنّ القرآن ذو حقيقة إنسانية. والمدّعى في هذه النظرية هو ـ مع تأكيد كون القرآن ذا منشإٍ بشريٍّ ـ أنّ لغة القرآن من نوع الرؤيا والمكاشفة. ومن الواضح أنّ هذا النمط من إثارة الإشكاليّات حول الوحي ليس له نتيجة أو هدف سوى إزالة القدسية عن القرآن، والإقرار في نهاية المطاف بأنّ التفاسير الموجودة متكلّفةٌ في تفسير القرآن، ومن الضروري تجاوز التفسير (تبيين مراد الله ﷻ) والاتّجاه نحو التعبير (بيان رؤيا النبيّ ﷺ).

إنّ هذه النظرية التي تدّعي أنّ ألفاظ القرآن ليست وحيانيّةً ولا نازلةً من قبل الله ﷻ، هي تكرارٌ لكلام المشركين في زمان النبيّ الأكرم ﷺ، لكنّها بصبغة جديدة، وجرى بيانها بلغة معاصرة قابلة للفهم اليوم. وكذلك الحال في القرون اللاحقة للبعثة تجلّت هذه النظرية بشكلٍ آخر، وهو ما يُفهم من تفسير الماتريدي [الماتريدي، تفسير الماتريدي، (تأويلات أهل السنّة)، ج 8، ص 85]، والبرهان للزركشي [الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج 1، ص 229 و230]، والإتقان للسيوطي [السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 125]، وبين مدّة وأخرى يُزال الغبار عن هذه الرؤية لتُطرَح في حلّة وصياغة جديدة. وخلاصة هذه الرؤية هو أنّ ألفاظ القرآن وكلماته وكذلك محتواه ومعانيه لم يجر إنزالها من قبل الله ﷻ وحيًا، وإنّما هي ظاهرةٌ إنسانية من صُنع النبيّ نفسه.

يقول الدكتور سروش: «القرآن هو نتاج النبيّ الأكرم ﷺ وقد كان له التأثير التامّ في إنشائه» [سروش، كلام محمد، رویای محمد ص 43] وهذا المطلب شبيهٌ تمامًا بادعاءات مشركي مكّة حول ما

1- «كلامنا ليس في تصديق الرسول وتكذيبه، بل في ظاهراتية وكيفية نزول الوحي ووصوله، ودور نفس النبيّ في تكوينه وتصويره» [سروش، محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه، مقالهی چهارم].

أُوحي إلى النبيّ بقولهم: ﴿**بَلْ قَالُواْ أَضْغَاثُ أَحْلاَمٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِآيَةٍ كَمَا أُرْسِلَ الأَوَّلُونَ**﴾ [سورة الأنبياء: 5]. وكذلك ادّعائهم: ﴿**أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ**﴾ [سورة الطور: 33].

يسعى الدكتور سروش عبر طرحه نظرية الرؤيا الرسولية إلى إزالة بعض المصاعب التي تعترض فهم القرآن والتناقضات التي يدّعي وجودها فيه. وقد أكّد مرارًا وتكرارًا أنّ نظرية الرؤيا والمنام يمكن أن يفهمها عامّة الناس؛ لأنّ الناس جميعًا مطّلعون على الأحلام والرؤيا، ويمكنهم إدراكها. والقرآن كلّه نتاجُ لرؤيا نبيّ الإسلام، ولا يمكن فكّ رموز الرؤيا إلّا بواسطة مفسّري الأحلام، ومن هنا يتّضح أنّ مفسّري القرآن على امتداد الأربعة عشر قرنًا الماضية كانوا كلّهم مخطئين، فإنّهم بدلًا من أن يقوموا بتأويل القرآن على أنّه إشارات في رؤيا، قاموا بتفسيره على أنّه كلامٌ صادرٌ في اليقظة. [انظر: سروش، محمد ﷺ راوی رویاهای رسولانه، مقاله‌ی دوم]

ولبّ مدّعى سروش هو: «لقد تعامل المفسّرون لحدّ الآن مع القرآن على أنّه كلام الله، وفسّروه في ضوء هذا الفهم، وقد جاء الآن دور مفسّري الأحلام ليقوموا بتفسير رؤيا النبيّ» [المصدر السابق].

هذه المقالة بصدد نقد رؤيوية الوحي، والمنشإ الإنساني للقرآن، وكون رسول الله راويًا، والإشكاليّات المطروحة حول ذلك.

المبحث الأول: مفردات البحث

أوّلًا: حقيقة الوحي

الوحي في اللغة: "الإشارة السريعة" [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 858]. وأحيانًا يأتي الوحي بمعنًى عامّ فيطلق على كلّ إفهامٍ للآخرين: «الوحي: الإشارة والكتابة والرسالة والإلهام والكلام الخفيّ وكلّ ما ألقيته إلى غيرك» [ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 379].

والوحي في الاصطلاح: «إذا أضيف [الوحي] إلى الله تعالى كان [فيما يخصّ] به الرسل عليهم السلام خاصّةً دون من سواهم على عرف الإسلام وشريعة النبيّ صلى الله عليه وآله» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 120].

والوحي بمعنى إفهامٌ خاصٌّ لبعض المطالب من قبل الله لإنسانٍ اصطفاه الله لهداية الناس. وهذا الإفهام يتحقّق عن طريقٍ غير عادي؛ لأنّ «الحكمة الإلهية تقتضي وضع طريق آخر للبشر غير الحسّ والعقل...، حتّى يستطيع البشر الاستفادة منه مباشرةً (مباشرةً أو بواسطة فردٍ أو أفراد آخرين)» [مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 212]. وكذلك يقول السيّد الطباطبائي في تعريف مصطلح "الوحي" إنّه: «إلقاء المعنى بنحو يخفى على غير من قصد إفهامه، فالإلهام ... وقد قرّر الأدب الديني في الإسلام أن لا يطلق الوحي على غير ما عند الأنبياء والرسل من التكليم الإلهي» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 12، ص 292].

ثانيًا: نظرية الرؤيا الرسولية

يعتقد سروش أنّ الوحي تجربةٌ، وأنّ نبيّ الإسلام يروي ما يشاهده في رؤياه. والقرآن عبارة عن إخبار النبيّ الأكرم لمناماته؛ إذ يقول: «وكأنّه [النبيّ الأكرم] مشاهدٌ ومخبرٌ، يلقي إلينا شرحًا لمشاهداته، وفي هذا الإلقاء يكون النبيّ متكلّمًا أحيانًا، ومستمعًا أحيانًا أخرى، يخاطب نفسه تارةً، ويخاطب الآخرين تارةً أخرى ...، وأحيانًا يتحدّث بشكل مضطرب، وأحيانًا أخرى بشكل منظوم، وتارةً يشتمل على كشفٍ عرفاني، وأخرى يشتمل على "خطإٍ علميٍّ"، وفي جميع هذه الأحوال يكون مؤيَّدًا بالروح القدسيّة، وكذلك مقيّدًا بالقيود البشريّة» [سروش، محمد صلى الله عليه وآله راوی رؤياهای رسولانه، مقالهی پنجم].

وفي ضوء رؤية سروش لا يكون النبيّ مخاطَبًا بالوحي ولا مُخبِرًا عنه، وإنّما هو مجرّد راوٍ للأحداث والمنامات التي يراها. والقرآن هو رواية النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله للمنامات التي يراها: «إنّ الله لم يتكلّم، ولم يكتب كتابًا، بل هناك إنسانٌ تاريخانيٌّ تحدّث وألّف كتابًا بدلًا عنه، وكلام هذا نفس كلام ذاك ... ومحمّدٌ صلى الله عليه وآله راوٍ، أي أنه ليس مخاطَبًا ولا مخبِرًا. كما أنّه

لـم يكـن مخاطَبًـا بأصـواتٍ، ولـم يُتـلَ كلامٌ في أذنـه الباطنيـة، ولـم يُصـدر له أمـرٌ بإبلاغـه، وإنّمـا محمّـدٌ ﷺ راوٍ لتجـاربَ ومـشرِفٌ على مشـاهد رآهـا بنفسـه، وهنـاك فـرقٌ عظيـمٌ بـين المُشـاهد والـراوي ومُخاطَـب الخـبر ...، وبـدلًا مـن القضيّـة القائلـة بـأنّ المتحـدِّث في القـرآن هـو الله والمسـتمعُ محمّـد ﷺ، تحـلّ قضيّـةً أخـرى وهي أنّ محمّـدًا ﷺ في القـرآن مشـاهدٌ، كمـا أنّـه ﷺ راوٍ. وليـس هنـاك خطـابٌ ومُخاطَـبٌ، ولا إخبـارٌ ومخـبِرٌ، وليـس هنـاك أي متكلّـمٍ وكلام، بـل كلّ مـا هنالـك هـو المشـاهدة والروايـة» [المصـدر السـابق، المقـال الأول].

إنّ القـرآن هـو مجموعـةٌ مـن روايـات النـبيّ لمناماتـه ورؤاه الرسـولية، وبنـاءً على هـذا لا ينبـغي لكـم السـعي وراء تفسـيره وتأويلـه، بـل عليكـم القيـام بتعبـيره كمـا يتـمّ تعبـير الأحـلام والمنامات: «رغـم أنّهـم يصفـون القـرآن بأنّـه "كلام الله"، لكـن عنـوان: "أحـلام محمّـد ﷺ" أكـثر صدقًـا عليه. نعـم، إنّ المحوريـة لمحمّـد ﷺ، ورؤاه وتجاربـه وإخبـاره» [المصـدر السـابق، المقـال الخامس]. ويمنـح سروش الدور الأصـلي في بيـان الرؤيـا الرسـولية للنـبيّ الأكـرم ﷺ، كمـا أنّـه يغيّـب دور الله عـن هـذا الميدان فيقـول: «وكأنّـه لا يوجـد في الميـدان متحـدِّث يُـدعى الله فهـو غائـب عـن المشـهد، والحـاضر فيـه هـو النـبيّ نفسـه فهـو المُـشرِف والـراوي للأحـداث» [المصـدر السـابق، المقـال الأوّل]. ولـم يُلتَفـت في هـذه النظريـة إلى الاختـلاف الظاهـري بـين نـصّ القـرآن والروايـة بلحـاظ الأسـلوب وتركيـب الكلمـات، وطريـق البيـان، فـإنّ الثنائيـة والاختـلاف بـين القـرآن والروايـات يتّضـح بـأدنى التفـات، ممّا يُشـير إلى أنّ مـا كان يتلـوه النـبيّ على أنّـه قـرآنٌ، مغايـرٌ لعباراتـه الشـخصية، وهـذا أفضـل شـاهدٍ على عدم دخالـة النـبيّ في بنـاء القـرآن اللفظـي.

وفيمـا يـأتي سـنتعرّض لبيـان أهـمّ أدلّـة هـذه النظريـة، والنتائـج الـتي رتّبهـا المنظّـر عليهـا، وسـنطرح ذلـك في إطـار الإشـكاليّة والجـواب.

المبحث الثاني: النقد العامّ لنظرية الرؤيا الرسولية

لا يعـدّ العلـم بكنـه الـوحي وحقيقتـه مـن الأمـور الضروريـة، كمـا أنّـه ليـس مـن الأمـور الـتي يمكـن لأحـد غـير الأنبيـاء أن يعرفـه معرفـةً تامـةً؛ وكلّ مـا ينبـغي للإنسـان العـادي معرفتـه هـو أنّ مفهـوم الـوحي يتضمّـن ارتباطًـا مبـاشرًا أو بالواسـطة في تلـقي الـكلام الإلـهي وإبلاغـه: ﴿**وَمَـا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَـهُ اللهُ إِلَّا وَحْيًـا أَوْ مِـنْ وَرَاءِ حِجَـابٍ أَوْ يُرْسِـلَ رَسُـولًا**﴾ [سـورة الشـورى: 51]. ومـن هنـا يقـول الأسـتاذ مطهـري: «يجـب علينـا الإيمـان بوجـود الـوحي، ولا يجـب علينـا فهـم حقيقتـه؛ فـإذا اسـتطعنا فهمهـا فـإنّ معرفـةً جديـدةً سـتُضاف إلى معارفنـا، وإذا لـم نفهمهـا فـلا إشـكال في ذلـك؛ لأنّهـا حالـة خاصّـة بالأنبيـاء، وقطعًـا لا يمكننـا الوصـول إلى كنـه حقيقتهـا» [مطهـرى، نبـوّت، ص 76].

لقد سعى سروش من خلال نظرية الرؤيا الرسولية إلى بيان حقيقة الوحي، لكنّه لم يصل إلى هذا الهدف فحسب، بل بسلوكه هذا الطريق لم يُبقِ أيّة صلاحية واعتبار للنبيّ والقرآن. أمّا أنّه لم يُبقِ صلاحية للقرآن؛ فلأنّ هذه النظرية تدّعي أنّ لغة القرآن من قبيل صور المنامات الرمزيّة، وهي بحاجة إلى التعبير لا التفسير. وبمقتضى هذه النظرية لا يدلّ أيّ لفظٍ أو تعبيرٍ واردٍ في القرآن على معناه العرفي المعهود. [يوسفى اشكورى،رؤياهاى رسولانه و پرسش‌هاى چند، ص 29]

كما لم تُبقِ هذه النظرية قيمةً للنبيّ؛ لأن المُدّعى في هذه النظرية هو أنّ القرآن كلام النبيّ ﷺ نفسه، وأنّ ما صرّح به القرآن من أنّه كلام الله أو جبرئيل مخالف للواقع، فيكون النبيّ ـ والعياذ بالله ـ كاذبًا، أو على الأقل لا يمكنه التمييز بين ما يراه في الرؤيا وكلام الله، فكلّ ما يراه في الرؤيا يحسبُه كلام الله. وعلى أساس هذه النظرية لا تكون رسالة النبيّ ذات قيمة أيضًا؛ لأنّ القرآن وفقًا لها يكون خارجًا عن الإعجاز، وكذلك صدق النبيّ مشكوك فيه؛ لذلك لا يبقى أيّ دليل على أنّ ادّعاء الرسالة ذا قيمةٍ واعتبار. [المصدر السابق]

لقد صدر عن سروش سلسلة مقالات في هذه النظرية، لكنّنا لم نعثر فيها على عبارة واحدة أو شاهد تاريخي معتبر يُشير إلى أنّ النبيّ أو أحد الصحابة أو الأئمّة ومخاطبي الوحي الأوائل ادّعى وأذعن بأنّ القرآن عبارةٌ عن رؤًى ومنامات. ولم يُجب النبيّ مرّةً واحدةً عن الأسئلة الكثيرة التي وجّهها إليه أصحابه بأنّ ما أنقله لكم قد رأيته في المنام، وعليكم أن تقوموا بتعبيره بوصفه حلمًا! ولم يقل مطلقًا إنّ عليكم طرح ألفاظ القرآن جانبًا، وأن لا تهتمّوا بدلالة ألفاظه؛ لأنّه من نوع الرؤيا وبحاجة إلى تعبيرٍ. إنّ الدقّة الشديدة التي كان يتعامل بها النبيّ وأصحابه في حفظ ألفاظ القرآن، وسعيهم في جمعه وحفظه أمور تعدّ من الحقائق التاريخية التي تخدش صحّة ادّعاء "رؤيويّة القرآن".

وحينما نلاحظ السيرة العلمية للنبيّ والأئمّة عليهم السلام نجد أنّهم كانوا يتمسّكون بهذا القرآن في العقائد والأحكام والأخلاق. ولو شاءوا لاستطاعوا أن يقولوا إنّ آيات القرآن لها تعبيرٌ آخر. إنّ السيرة العملية للنبيّ في مجال أحكام الدين وأسئلة الناس ناشئةٌ من آيات القرآن والأوامر القرآنية، وتتطابق تطابقًا تمامًا مع أوامر الحقّ تعالى في القرآن الكريم، وهذه السيرة أفضل نقد يمكن توجيهه لنظرية رؤيوية القرآن.

إنّ أوثق طريقٍ لإثبات هذه الفكرة أو نفيها هو الرجوع إلى القرآن نفسه؛ لكي يتّضح أحقًّا قيل للنبيّ الأكرم وسائر الأنبياء اذهبوا وقولوا للناس نحنُ مرسلون من قبل الله عزّ وجلّ إليكم لكي نقدّم لكم منهاجًا لسعادة الدنيا والآخرة، أم أنّهم قد شاهدوا رؤيا في المنام. إنّ

آيات القرآن التي تتحدّث عن كون ألفاظ القرآن ومعانيه إلهيّةً وأنّها وحيٌ يمكن تقسيمها إلى عدّة أقسام، نذكر هنا نماذج لأهمّ تلك الأقسام وهي:

1ـ الشواهد التي تدلّ بصراحة على أنّ القرآن قول جبرائيل أو تعليمه أو تنزيله [سورة التكوير: 19 - 21؛ سورة النحل: 2]، وهو الذي كان ينقل الرسالة الإلهية بمنتهى الأمانة ليوصلها إلى النبيّ صلى الله عليه وآله.

2ـ أنّ القرآن هو أسلوب ثلاثي لله جلّ جلاله وجبرئيل والنبيّ عليهما السلام. وبملاحظة أسلوب السور القرآنية يتّضح أنّ هناك شخصًا يُدعى جبرائيل كان يُخاطب النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله قائلًا: اقرأ[2]. [سورة العلق: 1 – 5]

3ـ النقطة الجديرة بالاهتمام هي أنّ القرآن الكريم نفسه عبّر عن نفسه بأنّه "كلام الله"، وهذا التعبير مضافًا إلى إشارته إلى مقام المعاني، يشير إلى مقام الألفاظ أيضًا: ﴿**وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللهِ**﴾[3].

إنّ ادّعاء "رؤيوية القرآن" يقوم بتوجيه مثل هذه الآيات القرآنية، ويبيّن لنا أنّنا ينبغي أن نفهمها بما يتطابق مع منطق الرؤيا. وعليكم ألّا تتصوّروا أنّها كلمات الله وجبرائيل نازلةً على النبيّ، بل عليكم أن تفهموا أنّ النبيّ نفسه بما يتطابق مع منطق الرؤيوية يجلس تارةً في محلّ الله سبحانه وتعالى، وتارةً في محلّ جبرئيل ويخاطبُ نفسه؛ لأنّ «من عجائب عالم الرؤيا أن ينتقل الإنسان من ذاته إلى ذاته، وأن يتحدّث مع نفسه، وأن يتصوّر نفسه غيره، وأن يسمع كلام نفسه من غيره وما إلى ذلك» [سروش، محمد صلى الله عليه وآله راوى روياهاى رسولانه، مقالهى دوم].

وهنا يخطر في الذهن سؤالٌ وهو: ما الدليل الذي بموجبه نقبل بهذا التوجيه؟

أوّلًا: هل مجرّد تكرار طرح الادّعاء يحقّق الدليل عليه؟ ولماذا نؤوّل الخطابات القرآنية الكثيرة التي تشتمل على "قل" دون أيّ دليلٍ، لمجرّد ادّعاء أنّها نوعٌ من "تنقّل الإنسان من ذاته إلى ذاته، وتحدّثه مع نفسه"؟ ألم يأمر القرآن مرارًا وتكرارًا بالتدبّر في آياته، كما أمر بالاعتبار بالماضي، والاستفادة من العقل.

2- "القراءة" عبارة عن تلاوة وإعادة الألفاظ التي نظمها شخصٌ آخر، والتكلّم هو إنشاء المعاني بألفاظٍ نظمها الإنسان نفسه؛ لذلك لا يمكننا القول إنّ النبيّ تكلّم القرآن، بل يجب أن نقول: إنّه تلا القرآن أو قرأه.

3- سورة التوبة: 6. وقد ورد في الروايات أيضًا الإشارة إلى أنّ القرآن كلام الله جلّ جلاله، من قبيل ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في وصف القرآن: «هو كلام الله، وتأويله لا يشبه كلام البشر» [الصدوق، التوحيد، ص 264].

ثانيًا: أنّ شخصيّة النبيّ ﷺ كانت معروفةً في أوساط العرب، حتّى المعادين له والكثير من أهل مكّة رغم عدائهم له كانوا يرونه صادقًا أمينًا؛ لذلك لا معنى لأن ينسب النبيّ ما يراه في المنام إلى الله ﷻ.

ثالثًا: وفقًا لنظرية الدكتور سروش سيكون الأنبياء أكثر الناس جهلًا أو أكثرهم مكرًا وخداعًا؛ لأنّنا إمّا أن نعتقد أنّهم أناسٌ جهلةٌ لا يعلمون أنّ المطالب التي يبيّنوها للناس متربطةٌ بعالم الرؤيا، وكانوا يتوهّمون أنّ هناك من يخاطبهم، أو نتقبّل أنّ الأنبياء محتالون ومخادعون لا يريدون بيان الحقائق للناس، وقد قلبوا الحقيقة، ولم يبيّنوا للناس أنّه لا ينبغي التعامل مع مطالب الكتب السماوية على أنّها ناظرة إلى العالم الخارجي، بل بيّنوا أنّ الله ﷻ أوحى لأنبيائه؛ مع أنّهم لم يشاهدوا سوى رؤيا، وكان عليهم بعد خروجهم من حالة الرؤيا، أن يوضّحوا للناس أنّ تلك الصور إنّما شاهدوها في عالم الرؤيا.

إنّ القرآن كلام الحقّ تعالى الذي أوحاه إلى النبيّ، وقد ورد في الحديث أنّ رجلًا أتى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي قد شككت في كتاب الله المنزل! وقد أجابه الإمام عن جميع شكوكه، ثمّ قال: «فهذا وحيٌ، وهو كلام الله ﷻ» [الصدوق، التوحيد، ص 264].

رابعًا: لا يتوفّر أيّ دليل تاريخي معتبر على أنّ مخاطبي الوحي الأوائل أو النبيّ نفسه ادّعوا أنّ القرآن كتاب منامات ورؤًى، أو كون النبي راويًا. وكذلك لا نجد في آيةٍ من القرآن النبيَّ متحدّثًا، فالآيات ليست من كلام النبيّ، وإنّما نجد في الآيات كلّها أنّ النبيّ فيها مخاطَبٌ كالآخرين. كما أنّ النبي لم يقل للمسلمين مطلقًا إنّ القرآن الذي يوحى إليه هو رؤاه وأحلامه، بل قال لهم: ﴿**إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى**﴾ [سورة النجم: 4].

وحينما رأى النبيّ في المنام أنّه يحجّ مع المسلمين، أخبرهم أنّه رأى في المنام مثل هذه الرؤيا [سورة الفتح: 27]، والملاحظة الجديرة بالاهتمام هي أنّ هذه الآية نفسها ليست رؤيا، وإنّما هي وحيٌ وقرآن وإخبارٌ من الله عن رؤيا النبيّ؛ لذلك نجد القرآن يذكر بكلّ صراحة رؤيا النبيّ بعنوان "الرؤيا"، ممّا يعني أنّ الوحي والرؤيا لم يُستعملا في القرآن بمعنًى واحد.

والحاصل هو أنّ سروش لاحظ الشبه الظاهري القليل بين الوحي القرآني والرؤيا، واستنتج أنّ القرآن ما هو إلّا رؤيا. لكنّه وفقًا لرؤية الحكماء المسلمين فإنّ حقيقة الرؤيا هي ابتعاد الروح عن الحواسّ الظاهرية، وميلها نحو القوى الباطنية. ومن هنا لا

يوجد في هذه المسألة أدنى تشابه بين الرؤيا والوحي، وعلى أساس النظرة العقلية والفلسفية فإنّ حقيقة الرؤيا وخصائصها تختلف تمامًا عن الوحي. يرى ابن سينا أنّ حقيقة الرؤيا ومنشأها يختلف عن حقيقة الوحي، ويعتقد أنّه في عالم المنام والرؤيا تتّصل القوّة المتخيّلة بعالم القدس، وتنال الإلهام والكشف عن طريق الحسّ المشترك. وأمّا ما يجري في الوحي فهو إلقاءُ العقل الفعّال المعرفةَ في النفس، وكون النبيّ مُستعدًّا للحدس القويّ جدًّا، وبناءً عليه فإنّ وجه الامتياز بين الرؤيا والوحي هو أنّ الوحي يشتمل على إلقاء المعرفة الحقيقية عن طريق العقل الفعّال وامتلاك النبيّ لتلك القابلية والاستيعاب الوجودي لتلقّي تلك المعرفة. [ابن سينا، النفس من كتاب الشفا، ص 64]

لقد طرح القرآن مسألة الرؤيا في بعض الموارد، ولكن في أيّ موضعٍ ورد فيه أنّ القرآن كلّه رؤيا؟ ومجرّد أنّ القرآن لم يقل ذلك، كما أشار في بعض الموارد إلى الرؤيا، يشير إلى أنّ بقيّة ما ورد في القرآن من كلام وتعاليم لم يكن رؤيا. وكمثال لذلك ما ورد في قصّة تضحية خليل الله إبراهيم عليه السلام [سورة الصافات: 102]، فهو يؤيّد أنّ الله عزّ وجلّ يفرّق في القرآن بين الرؤيا (المنام) والوحي.

المبحث الثالث: نقد نظرية الرؤيا الرسولية

سوف نطرح ما تقوم عليه نظرية الرؤيا الرسولية في ضمن مجموعة من **الإشكاليّات** ومن ثمّ نجيب عنها.

أوّلًا: إشكاليّة الاحتياج إلى معبِّر لا إلى مفسِّر: يعدّ العبور من التأويل والتفسير إلى التعبير من أشدّ اهتمامات الدكتور سروش، فهو يرى أنّه بدلًا من استعمال مصطلح القرآن، فالأصح هو استعمال اسم "منامات النبيّ"، ومن هنا لن يكون القرآن بحاجة إلى تفسير، بل يجب القيام بتعبيره؛ وعلى هذا الأساس يكون المفسّرون جميعًا قد وقعوا في الخطإ طوال الأربعة عشر قرنًا الماضية؛ لأنّ الاعتقاد برؤيوية الوحي يأخذنا إلى طريق تعبير الرؤيا، يقول الدكتور سروش: «عندما يتحدّث محمّد صلى الله عليه وآله عن تكوير الشمس وانكدار النجوم...، واستقرار الله على العرش، ومجيئه في صفوفٍ من الملائكة، وإشراق السماء والأرض بنور الله و...، فهذه عين رؤياه ومكاشفاته، وراويها هو نفسه، كما أنّ روايته ليست على نحو المجازية والرمزية، لكن فهم ذلك بحاجة إلى تعبير للرؤيا» [سروش، محمد صلى الله عليه وآله راوى رؤياهاى رسولانه، مقالهى يكم]. وكذلك يقول: «إنّ لغة القرآن هي لغة رؤيا، وبحاجة إلى تعبيرٍ» [المصدر السابق، مقالهى ششم].

جواب الإشكاليّة

إنّ الهدف الأصلي لنزول القرآن ـ وفقًا لآيات القرآن نفسه ـ هم الناس؛ وحينئذٍ كيف يمكن الاعتقاد بأنّ رؤيا النبيّ بقيت خفيّةً عليهم طوال 14 قرنًا، وأنّه لا بدّ من وجود معبّرين للرؤيا لكي يكشفوا للناس عن رموزه والمراد منه. وإذا كان القرآن بحاجة إلى معبّرٍ فهنا تُطرَح عدّة أسئلة بحاجة إلى إجابات: لماذا كان النبيّ نفسه يعمل في عالم اليقظة بهذه الآيات بما يُفهم منها حرفيًّا، من قبيل الصيام والجهاد والآيات المرتبطة بالأحكام الشرعية، ولماذا لم يقل النبيّ نفسه إنّ هذه الأمور التي أخبركم بها ما هي إلّا رؤيا وعليكم القيام بتعبيرها؟ ولماذا بدلًا من أن نهتدي بالنبيّ، نهتدي بغيره من مفسّري الأحلام؟ وحينما يقدّم النبيّ الأكرم ﷺ رؤاه ومناماته للآخرين دون أيّ تعبيرٍ، ألم يكن عالمًا بضرورة تعبيرها، ولماذا لم يؤكّد ضرورة ذلك؛ لكي يأتي الدكتور سروش ويصلح الخطأ الذي وقع فيه الجميع قائلًا: إنّ تفسير تلك الرؤى والمنامات كان خطأً، ويجب تعبير تلك الرؤى لا تفسيرها؟ فأيّ نوعٍ من النبوّة هذا، فبدلًا من أن يهدي الناس إلى طريق السعادة والفلاح، يوقع الأمّة كلّها في الخطإ؟

لقد ادّعى الدكتور سروش أنّ القرآن كلّه رؤيا، ونحن بحاجة إلى تعبيره لكي نفهمه، ولا ينبغي أن نتّجه نحو ترجمته ترجمةً حرفيّةً، لأنّ هذه الآيات والعبارات كلّها مرتبطةٌ بعالم الرؤيا، وإذا أردنا فهمها في عالم اليقظة فنحن بحاجة إلى تعبير الرؤى، وحينئذٍ نسأل الدكتور سروش قائلين إنّك نقلت قصصًا من القرآن لإثبات مدّعاك (سورة المائدة: 112 - 120؛ سورة الزمر: 66 ـ 75) [المصدر السابق، مقالههای یکم و ششم]، وقمت بترجمتهما ترجمةً حرفيّةً، ثم جعلت هذه الترجمة (لا التعبير) دليلًا على الرؤيوية، ومن هذه الترجمة فهمت أنّ تلك الآيات ما هي إلّا رؤيا، ولم تفهم ذلك من تعبيرها، هذا بينما تدّعي أنّ القرآن يجب فهمه من خلال تعبير المنامات، أليس هذا تناقضًا؟

ثانيًا: إشكاليّة النظم المشوّش: ادّعى سروش أنّه مضافًا إلى معاني القرآن، فإنّ ألفاظه أيضًا ليست من جانب الله ﷻ، بل إنّ النبيّ باعتباره مشاهدًا نقل ما شاهده في المنام؛ ولهذا السبب نجد أنّ في القرآن تشويشًا وعدم انسجام بين ألفاظه، وهذا الأمر يكشف عن كونه رؤيا؛ لذلك نجد أنّ مطالب كلّ سورة مفكّكة باللحاظ السياقي، وهذا لا يصدق إلّا في صورة نقل الرؤيا، يقول الدكتور سروش: «إنّ النظم المشوّش في القرآن الذي يتجلّى في السورة الواحدة، وأحيانًا في الآية الواحدة، يُشير إلى حالة إنسانٍ يرى مشاهد عديدةً، وأثناء

تلك المشاهدات نجده أحيانًا يتحدّث عن هذا المشهد، وأخرى عن ذاك! وكأنّ هجوم المعاني والمشاهد تسدّ الطريق أمام الكلام المنسجم» [المصدر السابق، مقالهى ششم].

إنّ حقيقة المنام وطبيعته هي التشويش، وبذلك يتمّ حلّ مشكلة التشويش في القرآن، يقول الدكتور سروش: «إنّ التناثر والتفكّك في آيات هذه السور، بل حتّى في الآية الواحدة واضح الى درجةٍ كبيرة، بحيث لا يبقى أيّة حاجة لتأكيده، وهو ما لا نراه حتّى فيما يكتبه المؤلّفون الناشئون. وكأنّه يجب القبول بأنّ هذا التناثر في البنية الروائية للسور تابعٌ للبنية الضبابية للرؤى والمنامات التي لا تمتلك غالبًا انتظامًا منطقيًّا، وتقفز من جهةٍ إلى أخرى دون انسجامٍ ونظم» [المصدر السابق، مقالهى دوّم].

جواب الإشكاليّة

أوّلًا: أنّ النبيّ الأكرم ﷺ في ردّه على المشركين الذي كانوا يدّعون أنّ الوحي مجرّد منامات مضطربة متفرّقة[4]، كان ينبغي له أن يقول: إنّ الاضطراب يمثّل حقيقة الأحلام، وليست أحلامي فقط هي المضطربة، بل أحلامكم وأحلام الناس كلّهم مضطربة أيضًا. فكلّنا نرى منامات مضطربةً وأحلامنا المضطربة هي كلام الله. ثانيًا: أنّ هذا الكلام غير صحيحٍ؛ لأنّنا إذا لاحظنا شيئًا من التفكّك في بعض الآيات، فإنّ ذلك راجعٌ إلى بعدنا عن زمان نزول القرآن ومكانه، وأنّنا لا نطالع سور القرآن في نفس أرضيّتها وفضاء نزولها. ثالثًا: أنّ علّة نزول آيات السور في موضوعات مختلفة هو أنّ كلّ سورةٍ لها سبب نزولٍ وشأن نزولٍ خاصّ بها، ومن هنا فإنّها أشبه بكلام الخطيب الناظر إلى مقتضيات مخاطبيه المتنوّعة، وقد ألقى خطابه بلحاظ تلك الظروف الخاصّة، وبما أنّ تلك الظروف تشتمل على أحداث ومقتضيات عديدة، فإنّ السورة النازلة تعكس ذلك التعدّد والكثرة.

ثالثًا: إشكاليّة وجود التناقض في آيات القرآن: من الأسباب التي تمسّك بها سروش في نظريته رؤيوية الوحي، مسألة وجود التناقض في القرآن، من قبيل الشراب الذي لا يُسكِر، والشجرة التي تنمو في الجحيم، والبحر المسجور المشتعل نارًا وما إلى ذلك، وإذا أردنا حلّ هذه التناقضات يجب علينا القول بأنّها مجرّد رؤًى لها تعبيرٌ خاصٌّ، يقول سروش: «إنّ التناقضات أمرٌ لازم للخيال وعالم الرؤيا ولغة المنامات. وإنّ الإبداع والتخيّل البصري والسمعي، والرؤى اللاعبة لمحمّد ﷺ وأفكاره التي تتجاوز المنطق، ووحيه المليء بالأسرار

4- ﴿بَلْ قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ بَلِ افْتَرَاهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ﴾، [سورة الأنبياء: 5]

والضبابيـة، خلقـت نصًّـا فنّيًّـا، وكتـاب منامـاتٍ مضطربـة مليئًـا بالتناقضـات، وأينمـا ألقيـت نظـرك مـن بدايتـه إلى نهايتـه سـتجد أسرارًا كامنـةً لا يمكـن كشـفها، وهـذا هـو الذي جعلـه ممتازًا وبديعًـا ومثـيرًا للتحدّيـات وباعثًـا على الدهشـة» [المصدر السابق، مقالـهى سوّم]. وكذلـك يقـول في موضـعٍ آخـر: «هـذه هي طبيعـة الرؤيـا، وإذا لـم تكـن كذلـك فهـو مثـار للعجـب. فـهي مـن اللعـب المعكـوس والخطـى المقلوبـة، وفي الرؤيـا يصبـح الزمـان سـابقًا ولاحقًـا، وتتبـادل الشـخصيات الأدوار فيمـا بينهـا، ويمكـن فيهـا وقـوع التناقـض، ويضطـرب فيهـا النظـم والأحجـام والمعايـير» [المصـدر السـابق، مقالـهى دوّم].

جواب الإشكاليّة

لقـد وقـع المنظّـر المحـترم في الخطـإ في تصـوّره وقـوع التناقـض بـين الآيـات المذكـورة. فقـد تصـوّر بعـض المـوارد مـن التناقـض، مـع العلـم أنّ توضيحهـا ليـس بحاجـة إلى نظريـة الرؤيـا الرسـولية؛ وكمثـال لذلـك التعبـير عـن اشـتعال البحـر يمكـن تفسـيره اليـوم بمـا يتركّـب منـه المـاء مـن عنـصري الأوكسـجين والهيدروجـين، وكلاهمـا سريـع الاشـتعال. [مـكارم الشـيرازي، تفسـير الأمثـل، ج 19، ص 448]

لقـد تمسّـك سروش بظاهـر بعـض الآيـات من أجـل تأييد مـدعاه (رؤيويـة القـرآن)، لكنّه تمسّـك بتلـك الآيـات بلغـة اليقظـة، وهـل قـام بتفسـير الآيـات بلغـة الرؤيـا لـكي يُثبـت أنّ القـرآن رؤيـا؟ إن كان الأمـر كذلـك فهـو دورٌ. وبنـاءً عليـه هنـاك تناقـضٌ في كلامـه؛ لأنّ تفسـير القـرآن بلغـة اليقظـة يتناقـض مـع ادّعائـه، وإذا كان الأمـر كذلـك فـإنّ هـذا المطلـب ناقـضٌ لفرضيتـه. والملاحظـة الأخـرى هي أنّ الحـقّ تعـالى ذاتـه أشـار إلى اتّصـاف القـرآن بهـذه الميزة (عـدم التناقـض) وذلـك في سـورة الزمـر حيـث قـال: ﴿**قُرْآنًـا عَرَبِيًّـا غَـيْرَ ذِي عِـوَجٍ لَعَلَّهُـمْ يَتَّقُـونَ**﴾ [سـورة الزمـر: 28]، وكذلـك قـوله تعـالى: ﴿**لَا يَأْتِيـهِ الْبَاطِـلُ مِـنْ بَـيْنِ يَدَيْـهِ وَلَا مِـنْ خَلْفِـهِ تَنْزِيـلٌ مِـنْ حَكِيـمٍ حَمِيـدٍ**﴾، [سـورة فصّلـت: 42]، بينمـا لـو كان القـرآن قـد جـاء بـه أيّ شـخص آخـر لمـا كان خاليًـا عـن التناقـض والاختـلاف؛ لأنّ النـاس طـوال حياتهـم يمـرّون بحالـة التكامـل الفكـري، وتتعـرّض أفكارهـم للتبـدّل والتغـيّر. وهـل يمكـن أن تكـون أفـكار الشـخص ثابتـةً طـوال عشريـن عامًـا لا تتعـرّض لأيّ تغيـيرٍ، وأن يكـون كلامـه طـوال هـذه الفـترة خاليًـا مـن الخطـإ والتناقـض. وبنـاءً على هـذا فنحـن حينمـا نتأمّـل في القـرآن ونتدبّـر آياتـه نجـده خاليًـا مـن أيّ اختـلاف وتناقـض. وهـذا نفسـه دليـلٌ على أنّ القـرآن وحيٌ إلـهيٌّ. وقـد أشـار الله ﷻ إلى هـذا الاسـتدلال في سـورة النسـاء بقـوله: ﴿**أَفَـلَا يَتَدَبَّـرُونَ الْقُـرْآنَ وَلَـوْ كَانَ مِـنْ عِنْـدِ غَـيْرِ اللهِ لَوَجَـدُوا فِيـهِ اخْتِلَافًـا كَثِـيرًا**﴾ [سـورة النسـاء: 82].

وهناك ملاحظتان في هذه الآية: الأولى: أنّه لا يوجد اختلافٌ أو تناقضٌ في القرآن. والثانية أنّ القرآن الكريم وحيٌ إلهيٌّ. وقد ورد في كتاب التوحيد للشيخ الصدوق في باب: "الردّ على الثنويّة والزنادقة": «إنّ رجلًا أتى أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام فقال: يا أمير المؤمنين، إنّي قد شككت في كتاب الله المنزل»! وعندما سأله عليه السلام عن سبب شكّه أجاب: «لأنّي وجدت الكتاب يكذّب بعضه بعضًا، فكيف لا أشكّ فيه»، فقال له عليه السلام: «إنّ كتاب الله ليصدّق بعضه بعضًا ولا يكذّب بعضه بعضًا، ولكنّك لم ترزق عقلًا تنتفع به، فهات ما شككت فيه من كتاب الله عزّ وجلّ». وقد ذكر هذا الشخص الشاكّ آياتٍ عديدةً مع **الإشكاليّات** الواردة عليها، فأجابه الإمام عليه السلام عنها. [الصدوق، التوحيد، ج 1، ص 255].

رابعًا: إشكاليّة ورود كلمة "قل" هي من قبيل الخطاب النفسي: حينما يقال للدكتور سروش: إنّ في القرآن عباراتٍ كان النبيّ فيها مخاطَبًا، ومثل هذا الخطاب لا ينسجم مع الرؤيا، فإنّه يجيب عن هذا الإشكال قائلًا: إنّ هذه الكلمات هي من باب خطاب الشخص لنفسه، وذلك من قبيل الشعراء الذين يخاطبون أنفسهم أحيانًا بنحو من المجاز، كما هو الحال في قول الشاعرين سعدي وحافظ: يا سعدي، أو يا حافظ؛ لأنّ الشاعر هنا يضع نفسه محلّ شخصٍ آخر فيتحدّث معه، وهنا أيضًا قد تفتّح الذوق الشعري عند النبيّ، فبدأ يتكلّم بدلًا عن الله جلّ جلاله: «يجلس النبيّ في الرؤيا محلّ الله أيضًا، ويتكلّم على لسانه. وكلّ ما ورد في القرآن من عبارات "أنزلناه" و"قل" يمكن قراءتها وفهمها بهذا النحو. وإذا جاز أن يُخاطب الشخص نفسه وهو جائزٌ بالطبع، كما هو الحال في الموارد الكثيرة في شعر كلٍّ من حافظ وسعدي وغيرهما التي ورد فيها (يا حافظ، ويا سعدي إلخ)، وإذا أمكن أن يحلّ الشخص محلّ غيره في الرؤيا، وأن يتكلّم مع نفسه على لسانه، فما هو العجيب في أن يحلّ الله في النبيّ، وأن يجلس النبيّ في مكانه ويتحدّث مع نفسه على لسانه؟» [سروش، محمد صلى الله عليه وآله راوی رؤياهای رسولانه، مقالهی ششم].

جواب الإشكاليّة

١ـ إذا لوحظت هذه الكلمات على أنّها من مخاطبة النفس، فإنّها على أيّ حالٍ من نوع المخاطبة لا المشاهدة، بينما يرى سروش أنّ الوحي من نوع المشاهدة.

٢ـ ما القرينة التي دفعت سروش إلى الاعتقاد بأنّ هذه الآيات من نوع كلام النبيّ مع نفسه؟ لأنّه ما لم تُنصَب قرينة خاصّة من قبل المتكلّم، فإنّ كلامه لا بدّ أن يُحمل على معناه الحقيقي. وعليه فإنّ القول بأنّ الوحي كلّه مشاهدة ما هو إلّا حمل للآيات على معنًى

مخالف لأسلوب القرآن وسياقه دون أيّة قرينةٍ.

٣ـ هناك الكثير من الآيات في القرآن يبيّن الله فيها أنّ الوحي للأنبياء من مصاديق الخطاب: سورة مريم: 52. سورة طه: 13.

٤ـ هناك الكثير من الروايات عن النبيّ الأكرم ﷺ والمعصومين عليهم السلام تؤكّد نزول جبرائيل بالوحي على النبيّ، كما بيّنت أنّ القرآن كلام الله؛ وحينما أرسلت قريش الوليد بن المغيرة ليستمع إلى القرآن، اقترب الوليد من النبيّ وقال له: «يا محمّد، أنشدني من شعرك، قال: ما هو شعرٌ لكنّه كلام الله» [القمّي، تفسير القمّي، ج 2، ص 393].

٥ـ وردت في القرآن كلمة "قل" أكثر من 200 مرّة، ويلاحظ في غالبيتها بكلّ وضوحٍ أنّ المخاطب هو شخص النبيّ. وفي الكثير من الآيات ورد النداء بهذا النحو "يا أيها الرسول" [سورة المائدة: 41]، و"يا أيها النبي" [سورة الأنفال: 64] وغيرها، وكان المنادى فيها هو النبيّ، وكثيرٌ من الآيات الأخرى توجّه الخطاب إلى النبيّ بضمير المخاطب "أنت" والكاف والضمير المستتر في الأفعال؛ لذلك نفهم أنّ هناك آمرٌ ومنادٍ ومخاطِبٌ في القرآن يجب أن نعرفه؛ ولذلك حينما نتأمّل في الآيات التي يكون فيها الله متكلّمًا، نفهم أنّ ذلك الآمر والمنادي هو الله سبحانه.

٦ـ أنّ القراءة تعني: «ضمّ الحروف والكلمات بعضها إلى بعض» [الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 668 مادة "قرء"]، وعليه فقد كان النبيّ ﷺ تابعًا للألفاظ التي تُتلى عليه من قبل الله ﷻ؛ لذلك ليس من حقّ النبيّ التغيير في القرآن، وما كان يقرؤه النبيّ على الناس ليس من نفسه [سورة يونس: 15]. ونفي الحقّ في التغيير يشير إلى أنّ ألفاظ القرآن وعباراته ليست من النبيّ.

خامسًا: إشكاليّة أنّ رؤيا الأنبياء وحي: لقد أتى الدكتور سروش بدليلٍ آخر لإثبات نظريته، وذكر أنّ هناك روايةً عن الإمام عليّ عليه السلام تقول: «رؤيا الأنبياء وحيٌ» [الطوسي، الأمالي، ص 338]. وبناءً عليه فإنّ الإمام عليًّا عليه السلام كان يعتقد بأنّ رؤيا الأنبياء وحيٌ ومن هنا يقول سروش: «ألم يقل الإمام عليٌّ: إنّ رؤيا الأنبياء وحيٌ» [سروش، محمد ﷺ راوى روياهاى رسولانه، مقالهى دوم].

جواب الإشكاليّة

وعندما نحلّل هذه الرواية والإشكاليّة نلاحظ نقطتين جديرتين بالاهتمام:

الأولى: أنّ هذه الرواية لم تبيّن انحصار وحي الأنبياء بالرؤيا؛ بل بيّنت أحد أقسام الوحي، وبحسب التعبير الفنّي المنطقي إنّ عكس الموجبة الكلّيّة هو الموجبة الجزئية، فإنّ كلّ رؤيا

الأنبياء وحيٌ، ولكن ليس كلّ وحيٍّ هو رؤيا الأنبياء، بل إنّ بعض الوحي رؤيا. وعليه فإنّ القول بأنّ الأنبياء لأنّهم في ظلّ الرعاية الإلهية، إذا رأوا شيئًا في الرؤيا أو أُخبروا بأمرٍ، فإنّه في حكم يقظتهم، وهذا يختلف عن القول بأنّ: «القرآن روايةٌ لرؤى رسول الإسلام الكريم، وكأنه مشرِفٌ ومخبِرٌ يقوم بشرح مشاهداته لنا ويخبرنا بها» [المصدر السابق، مقالهى پنجم].

الثانية: أنّ معنى الرواية هو أنّ الأنبياء إذا رأوا منامًا وأخبروا الناس به، فإنّ منامهم وحيٌ أيضًا؛ لكنّ هذا لا يُثبت أنّ الوحي كلّه يتحقّق في المنام، فإنّ هذا الادعاء مغالطةٌ، من قبيل أن يقول شخصٌ كلّ الجوز كرويٌّ، فهل هذا يعني أنّ كلّ كرويٍّ جوزٌ؟ ومضافًا إلى أنّ رواية أمير المؤمنين عليه السلام ليس فيها دلالةٌ على هذا الأمر، بل يمكن فهم هذه الرواية بالنحو الآتي: إنّ رؤيا النبيّ حقٌّ وهي إلهامٌ من الله، وببيان آخر نحن لدينا نوعان من الوحي، الوحي القرآني، والوحي والإلهام النبوي غير القرآني، والوحي القرآني لا ينزل على النبيّ إلّا في حال يقظته. نعم، وفقًا لهذه الرواية فإنّ الأمر الذي يُلهَم به النبيّ حال المنام حقٌّ أيضًا، وهو من قبل الله مثل الحديث القُدسي. إذن ليس الوحي كلّه يتحقّق في المنام، وليس الوحي كلّه قرآنيًّا.

سادسًا: إشكاليّة الاستشهاد بمولوي: لقد استند الدكتور سروش كما جرت عليه عادته - في كثير من الموارد على أشعار مولوي وغيره من الشعراء، وجعل من كلماتهم مؤيّدًا لنظرياته: «قال جلال الدين محمد البلخي: "إنّ القرآن هو أحوال الأنبياء"، وأنا أستميح روح هذا العزيز عذرًا لأقول: "إنّ القرآن هو منامات المصطفى"، ومن الطبيعي أنّه من المنامات التي قال عنها الشاعر: "أنا أرى منامًا لكنّه ليس في النوم، وأدّعي أشياء ولكنّي لست كذّابًا"» [المصدر السابق، مقالهى يكم].

جواب الإشكاليّة

وفي الجواب الحلّي لهذه الإشكاليّة وتوضيح هذه الفئة من أشعار مولوي يمكن أن يُقال: إنّ كلّ رؤيا يراها الأنبياء هي وحيٌ وصادقةٌ، لكن ليس كلّ وحيٍ هو رؤيا للأنبياء، بل إنّ بعض الوحي رؤيا. إنّ الأنبياء في ظلّ الرعاية الإلهية، فإذا أُخبِروا بشيءٍ في عالم الرؤيا أو وُجِّه لهم أمرٌ في تلك الحال، فإنّ حكمه لا يختلف عن يقظتهم، ومن هنا فإنّ العلاقة المنطقية بين منام الأنبياء والوحي هي العموم والخصوص المطلق.

ولكي يبرّر الدكتور سروش فرضيته يستند دائمًا إلى ديوان مثنوي لمولوي، وهنا يجب السؤال: هل يكفي تأييد مولوي لنظرية "الرؤيا الرسولية" مع العلم أنّه يختلف في بعض الموارد عن الدكتور سروش لكي يُعتمد على تلك النظرية؟ لقد نظم مولوي أبياتًا في الردّ على نظرية "الرؤيا الرسولية" وقد بيّن فيها أنّه:

نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب وحی حق والله اعلم بالصواب[5]

وكذلك نجد مولوي في موضع آخر يهاجم بصراحةٍ القائلين بأنّ القرآن رؤيا نبوية قائلًا لهم إنّ القرآن من جانب الله ﷻ:

گرچه قرآن از لب پیغمبر است هر که گوید حق نگفت او کافر است[6]

وبناءً عليه فإنّ مولوي لا يؤيّد هذه النظرية، ولا يمكن عدّه داعمًا لنظرية الدكتور سروش. بل لدى مولوي أشعار على خلاف هذه النظرية، ومن ذلك تلك الأبيات التي يشبّه فيها الوحي بماء المطر والغيوم، والفكر والعقل بماء الميزاب.

آسمان شو ابر شو باران ببار ناودان بارش کند نبود بکار
آب اندر ناودان عاریتی است آب اندر ابر و باران فطرتی است
فکر و اندیشه ست مثل ناودان وحی و مکشوف است ابر و آسمان
آب باران باغ صد رنگ آورد ناودان همسایه در جنگ آورد[7]

سابعًا: إشكاليّة نظرية وحدة الوجود: ادّعى سروش أنّه بناءً على نظرية وحدة الوجود، فإنّ وجود الله والإنسان متّحدان وهما بالمعنى نفسه، فليس في عالم الوجود سوى موجودٍ واحد؛ وبناءً عليه فإنّ وجود الإنسان هو عين وجود الله، وفعل الإنسان يعدّ أيضًا فعلًا لله. وفي ضوء هذا المعنى فإنّ كلام النبيّ يعدّ كلام الله. يقول سروش: «محمد ﷺ ممتلئٌ بالله، كما أنّ الله يتجلّى في شخص محمّد ﷺ؛ لذلك فإنّ كلام محمّد يتناسب مع علم محمّد، لا مع علم الله» [سروش، محمد ﷺ راوی رؤياهای رسولانه، مقالهی ششم].

5- لا تنجيم ولا رمل ولا منام / الوحي حقٌّ والله أعلم بالصواب. [مولوی، مثنوی معنوی، 562].

6- رغم أنّ القرآن من فم النبيّ / لكن كلّ من يدّعي أنّه لم يقل الحقّ فهو كافرٌ. [مولوی، فيه ما فيه، 293].

7- مضمونها هو أنّ ماء الميزاب عرضي لا فائدة منه، وماء الغيوم والمطر هو الأصل ويمثّل الفطرة، وأنّ ماء المطر يُنبت نباتاتٍ بمئات الألوان، وأمّا ماء الميزاب فلا يؤدّي سوى إلى الأضرار.

جواب الإشكاليّة

والجواب هو أنّه وفقًا لهذا الفهم، فإنّ موجودات عالم الوجود كلّها ـ ومنها الإنسان ـ هي الله، كما أنّ العالم كلّه هو الله ﷻ! والدكتور سروش يقول حول النسبة بين الله والمخلوقات: «وظهور الحقّ وبطونه في الأشياء سوف ينكشف كما شوهد في الرؤيا القدسيّة للنبيّ، وبحسب قول صدر الدين الشيرازي إنّ الأشياء سوف تُرى كشؤون للحقّ ونعوت له. وليس فقط أنّ الله كان في النبيّ، بل إنّ النبيّ كان في الله، وكلّ ما يفكّر به فهو فكره. وما ذلك إلّا لأنّ إله الموحّدين موجودٌ وحاضرٌ في الكائنات والممكنات بلا فاصلةٍ ودون حجابٍ، كما أنّ جميع الممكنات والكائنات موجودةٌ فيه، فالعالَم إلهيٌّ. وهذا أهمّ كشفٍ لمحمّد ﷺ» [المصدر السابق، مقالهى دوّم].

وما ورد في القرآن ناشئٌ عن رؤيا النبيّ الأكرم ﷺ، لا أنّ الله كان يتكلّم والمَلَكُ ينزل بذلك الكلام. يقول سروش: «إنّ الله لم يتكلّم ولم يكتب كتابًا، بل إنسانٌ تاريخانيٌّ تكلّم بدلًا عنه، وكتب كتابًا، وكلامه هو كلام الله. وكأنّ الألوهيّة حلّت في البشر وصارت بشريّةً» [المصدر السابق، مقالهى يكم].

إذا قلنا بهذا النوع من وحدة الوجود ـ أي وحدة الوجود التي يقول بها الصوفية والعرفاء ـ فإنّ فيها كلامًا ليس محلّ ذكره هنا، ولكنّ ما يهمّنا ـ ممّا يرد عليها ـ في هذا البحث هو أنّه مضافًا إلى الأنبياء ينبغي القول إنّ كلام الناس كلّه، حتّى كلام الكفّار والظالمين هو وحيٌ إلهيٌّ، ولكنّنا نعلم أنّ الله قد حصر الوحي بأفراد خاصّين، ونفاه على الآخرين وذلك في قوله: ﴿**وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ**﴾ [سورة الأنعام: 93].

ومضافًا إلى الإشكال المتقدِّم، يلزم من هذا المطلب نتيجة معاكسة لنظرية الرؤيا الرسولية، وتوضيحه هو أنّه يلزم منها القول بأنّ كلام النبيّ كلّه وحيٌ رساليٌّ قرآني حتّى كلامه العادي، مع أنّ النبيّ نفسه فرّق بين الوحي القرآني وسائر كلامه، كما أنّ هناك فرقًا بنيويًّا كبيرًا بين كلام النبيّ الأكرم والقرآن، وأمّا المراد من وحدة الوجود التي يقبلها الحكماء فهو أنّ الحقّ تعالى ليس منفصلًا وبعيدًا عن الموجودات؛ لأنّه إذا كان منفصلًا تمامًا لا يمكن عدّه علّةً وجوديّةً تامّةً للموجودات، ولا أنّ له تصرُّفًا تكوينيًّا في الخلائق. وفي محلّ بحثنا أيضًا قد أنزل كلامه على نبيّه في بوتقة الوحي.

وختام الكلام في هذا المقال هو أنّ نظرية الدكتور سروش ليست مقبولةً، كما أنّ **إشكاليّاته**

ليست واردةً؛ لأنّ مخاطَبيه ـ وهم المؤمنون ـ لم يقبلوا كلامه في ضوء الأدلّة العقلية والنقلية المتوفّرة لديهم: وسروش يدّعي: «إنّ الكلام كلّه يدور حول فهم ظاهرة الوحي، لا في إثبات وحيانيّة الكلام، وصدق رسالة النبيّ، وتكذيب أبي جهل، فإنّ هذه المسألة محلولةٌ عند المؤمنين» [سروش، محمد ﷺ راوى روياهاى رسولانه، مقالهى دوم]. وفي ضوء تأكيد الدكتور سروش أنّه يُخاطب المؤمنين، فإنّ عدم قبول فرضيته من قِبلهم يشير إلى أنّها ركيكة، وكذلك وفقًا لتصريحه فإنّ المؤمنين يعتقدون بوحيانيّة كلام الله ﷻ، وأنّ هذه المسألة محلولةً عندهم.

الخاتمة

1ـ أنّ ما تمّت دراسته في هذا المقال هو نقد مقاربةٍ تتصوّر أنّ الوحي مجرّد رؤيا رسوليّة. وقد طُرِحت إشكاليّات عديدة في هذه المسألة، واتّضح في نهاية المطاف أن هذه الإشكاليّات لا تنسجم مع الأدلّة العقلية والنقلية (القرآنية والروائية)، كما أنّها لا تنسجم مع سيرة النبيّ ومع الحقائق التاريخية والعرفية.

2ـ أنّ النبيّ لم يدّعِ مطلقًا أنَّ ما يوحى إليه رؤاه ومناماته. كما أنّه لم يقل قطّ إنّ عليكم بدلًا من التأمّل في معاني ألفاظ الوحي، أن تقوموا بتعبيرها كتعبير الأحلام، وبناءً على هذا فإنّ ما يمكن قوله حول هذه النظرية هو أنّها تفتقر لأيّ سند أو دليل قرآني.

3ـ يلزم من القبول بهذه النظرية عدّة لوازم باطلة، منها:

أ ـ جواز اتّهام النبيّ بالكذب والجهل (حاشاه) ممّا يؤدّي إلى التشكيك في نبوّته.

ب ـ تنسب هذه النظرية القرآن إلى النبيّ الأكرم ﷺ.

جـ ـ القرآن ليس كتاب هدايةٍ للناس؛ لأنّه كتاب مناماتٍ ورؤًى، ويرتبط بعالم المنام؛ والنتيجة هي أنّ جهود النبيّ كلّها ـ وكذلك جهود الأئمّة الأطهار والعلماء والمفسّرين في تطبيق آيات القرآن على الأمور الدنيوية والأخروية ـ ذهبت أدراج الرياح.

د ـ بما أنّ القرآن لوحِظ على أنّه تجربة عرفانية للنبيّ، فمن المحتمل أن تمتزج رواية النبيّ لرؤياه بالإبهام والتناقض، وهذا يلزم منه عدم الحجّية والتهافت.

هـ ـ إنكار حجّية تعاليم النبيّ، بل امتناع رسالته.

4ـ وفقًا لنظرية الدكتور سروش فإن الطريق الوحيد لارتباط الأنبياء بعالم القُدس هو الرؤيا التي يراها في عالم المنام، ولا يطمئنّون من إدراك معناها؛ وبناءً عليه لا يتحقّق الاطمئنان بتعاليمهم، كما أنّهم لا يستطيعون إلزام الآخرين بالقبول بما وصلوا إليه، كما أنّ الآخرين لا يتوفّر لديهم دليلٌ على اتّباعهم.

5ـ لقد صرّحت الآيات بنزول الوحي وأكّدت هذا المعنى، والمستفاد من آيات القرآن أنّ الوحي قد نزل على النبيّ الأكرم ﷺ غالبًا بواسطة مَلَك الوحي الذي يُدعى جبرائيل [سورة البقرة:97]، والروح الأمين [سورة التحريم: 4]، وروح القدس [سورة النحل: 102]. وقد وصفت بعض الآيات جبرائيل بأنّه شديد القوى [سورة النجم: 5]، وأنّه بالأفق الأعلى [سورة النجم: 7]. ولم يقتصر الوحي القرآني

على معاني القرآن الكريم ومضامينه فقط، بل إنّ ألفاظ القرآن كلمةً كلمةً وآيةً آيةً قد أوحيت إلى النبيّ أيضًا من قِبَل الله. وهذا المعنى يُستفاد بكلّ وضوحٍ من سورة الشعراء الآيات 192 ـ 195. كما أنّ آياتٍ قرآنيةً أخرى تدلّ على ذلك من قبيل: سورة القيامة: 18، وسورة آل عمران: 108.

6ـ أنّ "الناس هم الهدف الأصلي من نزول القرآن، وقد كان النبيّ واسطةً لإبلاغهم، وقد قيل له: ﴿**إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ**﴾ [سورة الزمر: 41]، وقد تكرّر في القرآن ضمن آياتٍ عديدة أنّه هدًى للناس [سورة البقرة: 185]، فكيف تكون كذلك تلك الرؤى التي لم تتّضح رموزها للمفسّرين بعد 14 قرنًا، وهي الآن بحاجة إلى معبّرين ومفسّرين للأحلام لكي يفكّوا رموزها للناس؟

7ـ إذا كان القرآن واقعًا في مستوى الفكر الإنساني ـ وإن كان في الدرجة العليا منه ـ فلماذا تحدّى الناس بالمجيء بسورة من مثله؟ فأيّ شاعرٍ أو مفكّرٍ إنساني قد تحدّى طوال عمره قائلًا: لا يستطيع أحدٌ إلى يوم القيامة أن يأتي بشعرٍ مثل الذي نظمته. إنّ القرآن الكريم يطالب الناس فردًا فردًا أنهم إذا شكّوا فيه أن يتعاونوا على الإتيان بعشر سورٍ من مثله [سورة هود: 13]، أو حتّى بسورة واحدة [سورة يونس: 38]، ورغم الجهود التي بذلها أشخاصٌ كثيرون، لكنّ أحدًا لم يُفلح في هذا الأمر. وقد أخبر القرآن عن العجز الدائم للإنس والجنّ عن الإتيان بمثله: ﴿**قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا**﴾ [سورة الإسراء: 88].

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفا، دفتر تبليغات اسلامى، 1375ش.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، تصحيح: جمال الدين ميردامادى، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ.

الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تصحيح: صفوان عدنان داوودي، الدار الشامية، دمشق، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الزركشي، بدر الدين، البرهان في علوم القران، المحقّق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة الأولى، 1376 ش.

السيوطي، جلال الدين، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1416 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن بابويه، التوحيد، تصحيح: هاشم حسيني، جامعة المدرسين، قم، 1398 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1417 هـ.

القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تحقيق طيّب الموسوي الجزائري، دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، 1404 هـ.

الماتريدي، أبو منصور، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنّة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

المفيد، محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

سروش، عبدالكريم، كلام محمد، رويای محمد [كلام محمد رؤيا محمد]، نشر سقراط، 1397 ش.

سروش، عبدالكريم، مجموعەی مقالات "محمد راوی رؤياهای رسولانه" [مجموعة مقالات

"محمد ﷺ راوٍ لرؤًى رسوليّة"].

مصباح يزدی، محمدتقی، آموزش عقاید [دروس في العقيدة الاسلامية]، شرکت چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی، تابستان 1377 ش.

مطهری، مرتضی، نبوت [النبوّة]، انتشارات صدرا، 1396 ش.

مکارم شیرازی و دیگران، تفسیر نمونه [الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزَل]، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية والثلاثون، 1374 ش.

مولوی، فیه ما فیه، مصحّح: بدیع الزمان فروزانفر، انتشارات نگاه، تهران، چاپ دوّم، 1386 ش.

مولوی، مثنوی معنوی، مصحّح: توفیق سبحانی، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران، چاپ یکم، 1373 ش.

نیکونام، محمدرضا، نقد آیت‌الله نیکونام بر مقاله‌ی "محمد ﷺ راوی رویای رسولانه" [نقد آية الله نكونام على مقالة "محمّد ﷺ راوي رؤيا رسولية"]، خبرگزاری بین‌المللی قرآن، 1392 ش.

یوسفی اشکوری، حسن، رویاهای رسولانه و پرسش‌های چند [الرؤى الرسولية وعدّة تساؤلات]، سایت زیتون، 1399 ش.

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

Cyberspace and Religion: The Question of Their Relationship and the Challenges of Religious Practice

Ruhollah Al-Musawi
PhD in Philosophy and Islamic Theology, University of Tehran, Iran.
E-mail: s.r.musawi@aldaleel-inst.com

Summary

The study of the relationship between religion and the phenomenon of virtual space has become one of the most critical contemporary research areas in religious studies and modern theology, often referred to as the theology of phenomena. This article, employing an analytical and rational approach, aims to explore the relationship between religion and the current virtual space, on the one hand, and religion's connection to social networks and the broader digital human phenomenon, on the other. We present and critically assess several theories proposed in this field, offering detailed critiques, and conclude that social networks, in their current form, structure, and operational dynamics, exhibit inherent biases that contribute to the destabilization of religiosity. However, irrespective of the nature of current communication mediums, it is the societal context—the collective human experience—that ultimately shapes how networked communication influences religious practice.

Keywords: Virtual Space, Social Networks, Religion, Religiosity, Religious Knowledge

---

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No . 3, PP .54-88

Received: 18/10/2024; Accepted: 14/11/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

الفضاء السيبراني والدين.. سؤال العلاقة وتحدّيات الممارسة الدينية

روح الله الموسوي

دكتوراه في الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة طهران، إيران.

البريد الإلكتروني: s.r.musawi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

تعدّ دراسة العلاقة بين الدين وظاهرة الفضاء الافتراضي من أهمّ الأبحاث المعاصرة في نطاق الدراسات الدينية (religious studies) والكلام الجديد وما يعرف بإلهيات الظواهر. يسعى هذا المقال وفق منهج تحليلي وعقلي إلى تسليط الضوء على هذا البحث من خلال محاولة فهم العلاقة الكائنة بين الدين والفضِاء الافتراضي الحالي من جهة، وبين الدين وظاهرة شبكات التواصل بمعناها العامّ أو بالأحرى مع الإنسان الرقمي من جهة أخرى. وقد قمنا بعرض بعض النظريات المطروحة في هذا المجال وتحليلها ونقدها، وانتهينا إلى أنّ شبكات التواصل بهيئتها وهندستها وآلية عملها الحالية منحازة وتؤدّي إلى زعزعة التديّن. ولكن بغضّ النظر عن وسائط التواصل الحالية، فإنّ إيجابية المجتمع ـ الذي عبّرنا عنه بالإنسان الجمعي ـ أو سلبيته هي التي تحدّد كيفية تأثير التواصل الشبكي على تديّنه.

الكلمات المفتاحية: الفضاء الافتراضي، شبكات التواصل الاجتماعي، الدين، التديّن، المعرفة الدينية.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 54 - 88

استلام: 2024/10/18، القبول: 2024/11/14

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

ليس البحث عن العلاقة بين شبكات التواصل والفضاء الافتراضي والدين والتديّن بحثًا كلاميًّا أو لاهوتيًّا بالمعنى الدارج والمرسوم في المباحث الكلامية، بل يمكن عدّها من المباحث التي جرى تداولها خلال السنوات الأخيرة تحت عنوان "الدراسات الدينية" (Religious studies) والتي تشمل حقولًا متنوّعةً من العناوين والمسائل، من جملتها الموضوعات الكلامية المعروفة والموضوعات التي لا تهتمّ برسالة علم الكلام المعروفة (تبيين العقائد الدينية أو إثباتها أو الدفاع عنها)، بل تقوم بدراسة العلاقة بين الدين وسائر النظم الفكرية والاجتماعية. هذا وقد عدّ بعضهم المباحث من هذا القبيل من جملة مباحث علم الكلام الجديد التي يمكن تقسيمها وفقًا لهذه الرؤية إلى قسمين:

أ ـ الإلهيات العقدية: وتُعنى بتبيين العقائد الدينية وإثباتها والدفاع عنها.

ب ـ إلهيات الظواهر: وتُعنى بتحليل العلاقة بين ظواهر العصر الجديد وتبيينها ـ مثل التقنية، وهندسة الجينات، والإعلام و... ـ والدين، وتتضمّن إلهيات التقنية، وإلهيات الفضاء الافتراضي، والإلهيات البيوتقنية (Biotechnology)، وإلهيات الإعلام وغيرها [قائمی‌نیا، الهیات سایبر، ص 46]، فتُدرس في كلّ هذه الحقول المعرفية المذكورة آنفًا نسبة ظاهرة جديدة وارتباطها مع الدين والمفاهيم الدينية، فتعدّ كلّ هذه الحقول دراساتٍ في إلهيات الظواهر.

ومع أنّ الحياة السيبرانية ما تزال في مراحلها الأولى، إلّا أنّ السؤال الذي يُطرح فيها واضح: إذا كانت الوسائط الإلكترونية الجماعية والتقنية الرقمية تتحرّك في مسار تغيير طرق التعامل وحتّى التفكير، فما تأثير هذه التقنيات على الإلهيات والتفكير اللاهوتي؟ [المصدر السابق]

يمكن لإلهيات السيبرنطيقا اتّخاذ منهج الإلهيات القبلية أو الإلهيات البعدية في معالجة الفضاء الافتراضي والأسئلة الناشئة عن العلاقة بينها وبين الدين؛ أمّا الإلهيات القبلية فتعالج بنية الفضاء السيبراني وخواصّها بدون مراجعة نتائج تحقيقات سائر العلوم مثل علم الاجتماع وعلم النفس، وأمّا الإلهيات البعدية فتحاول أن تستفيد من نتائج تحقيقات سائر العلوم لتحليل المسائل إلى جانب المنهج التحليلي العقلي. [المصدر السابق]

يسعى البحث التالي وفق رؤية الإلهيات القبلية وبمنهج عقلي وتحليلي إلى دراسة موضوع العلاقة بين ظاهرة الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل الاجتماعي من جهة، والدين

والتديّـن مـن جهـة أخـرى والآثـار المتبادلـة بينهمـا. وبعبـارة أخـرى، نريـد وفـق منهـج فلسـفي بحـت معالجـة الإشـكالية التاليـة وهي: مـا وضـع الديـن والتديّـن في عـصر الفضـاء الافـتراضي؟ ومـا دورهمـا في خلـق هـذا الفضـاء وتحقّقـه؟

المبحث الأول: مفردات البحث

أوّلًا: الفضاء الافتراضي أو السيبراني

التحليل اللغوي

مصطلح "الفضاء الافتراضي" يعادل مصطلح (cyber space) في اللغة الإنجليزية وليس مصطلح (virtual space)، فهذا الأخير ليس الاصطلاح الرائج في اللغة الإنجليزية، فـ"الفضاء الافتراضي" ليس ترجمةً حرفيةً للاصطلاح الإنجليزي. توجد بعض النكات المهمّة والمفيدة في الإيتيمولوجيا (Etymology) (علم التأثيل أو علم التعرّف على أصل كلمات اللغة) حول مصطلح "سايبر" أو البحث اللغوي حول أصل مصطلح "سيبراني" وما جرى عليه في سيره التاريخي سنتناولها قبل الخوض في معناه الاصطلاحي.

سايبر (cyber) هي كلمة ذات أصل إغريقي، وهو (κυβερεω) (تُلفظ: kybereo) تعني التحكم والقيادة والتوجيه، وقد نحت عالم الرياضيات الأمريكي نوربرت ويـنر (Norbert Wiener) من هذه المفردة مصطلح "السيبرنيطيقا" أو "السيبرانية" (cybernetics) لأوّل مرّة؛ ليصف التحكم الحاسوبي (أي من خلال الحاسوب) وأنظمة التواصل بين الآلة والإنسان.

[Dimitrov, Cyber Defence in Industry 4.0 Systems and Related Logistics and IT Infrastructures, p. 99]

وهناك مصطلح آخر وهو مصطلح "سايبورغ" (cyborg) وهو خلاصة مصطلح (Cybernetic organism) أو الكائن الحيّ السيبراني، وهو ناظر إلى فكرة الترابط بين كائن حيّ وجهاز آلي، أي الجمع بين علم الأحياء وعلم الميكانيكا وعلم الإلكترونيات. وتعتقد دونا هاراوي (Haraway Donna) الأستاذة الأمريكية في قسم تاريخ الوعي في جامعة كاليفورنيا خلال بيان لتعريف سايبورغ بأنّ التمايز بين الإنسان والتقنية قد بدأ يضمحلّ بفضل تطوّر التقنية. كما زالت الفجوة بين الإنسان والحيوان بفضل نظرية التكامل الداروينية.

[Haraway, A Cyborg Manifesto. (Artificial life: Critical Contexts), p. 455 - 475]

ولكن يلاحظ على القسم الأخير من كلام هاراوي بأنّه لم تكن هنالك فجوة بين الإنسان والحيوان بمفهوميهما الكلّيّين قبل نظرية داروين لتأتي هذه الأخيرة وتزيلها، فالإنسان من الناحية البيولوجية حيوان، وقد عرّف الفلاسفة الإنسان قبل داروين بآلاف السنين بأنّه حيوان ناطق، فلم تأت نظرية داروين لتمحو الفصل بين الجنس والنوع الموجود تحته،

وثانيًا، لم تأت نظرية داروين لمحو المائز بين النوعين، بل لتصوير إمكان تبديل نوع إلى نوع آخر بمرور الزمان. إنّ إزالة التمايز بين الأنواع التي تفصلها الأمور الذاتية هو أمر محال؛ لأنّه يؤدّي إلى التناقض.

أمّا الفضاء السيبراني فهو مصطلح كان ويليام جيبسون (Gibson William) هو أوّل من استخدمه في روايته "الكروم المحترق" (burning chrome) وأكثر استعماله في روايته الأخرى المعروفة "نيورومانسر" (Neuromancer)، وهكذا راج مصطلح الفضاء السيبراني وتداولته ألسنة المتخصّصين وحتّى الناس العاديين [Henthorne, Tom, William Gibson: A Literary Companion, p. 41]، وقد أثّرت هذه الرواية الأخيرة من خلال المفهوم الذي قدّمته للفضاء السيبراني بشكل كبير على الآثار الفنّية التي تلتها من جملتها الفلم الشهير "ماتركس" (The matrix).

أمّا بالنسبة إلى مصطلح "الفضاء الافتراضي"، فهناك فائدة لغوية تفيدنا في هذا المجال دلّنا عليها الفيلسوف الفرنسي جيل دولوز (Deleuze Gilles)؛ إذ وضّح أنّ مفردة (virtual) الإنجليزية (بمعنى الافتراضي) تقابل كلمة (actual) وليس كلمة (real)، فمفردة (virtual) تعني الشيء الواقعي الحقيقي غير المجسّد وغير المادّي، في حين أنّ مفردة (actual) تعني الأمر الحقيقي الواقعي الملموس المادّي، فليست مفردة (virtual) مقابلةً لكلمة (real) بمعنى الواقعي ليكون معناها هو غير الواقعي[1].

التعريف الاصطلاحي

لقد حاول بعض الخبراء أن يعرّفوا الفضاء السيبراني من خلال إحصاء مكوّناته الأساسية، ففي اعتقادهم يمثّل الفضاء السيبراني مجموعةً زمانيةً من أنظمة معلوماتية مرتبطة ببعضها وبمستخدميها.

[Ottis & Lorents, Cyberspace: Definition and Implications. Proceedings of the 5th International Conference on Information Warfare and Security]

وليس الفضاء السيبراني هو الإنترنت فحسب، بل يشمل كلّ الأدوات والإمكانات الناعمة والصلبة والمعلومات الموجودة فيها، والوسائط التي تنظّم هذه المعلومات، بل وحتّى المستخدمين لهذه الإمكانات وشبكات التواصل التي يوجدونها فيما بينهم.

[Dimitrov, Cyber Defence in Industry 4.0 Systems and Related Logistics and IT Infrastructures, p. 100]

1- https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority20110803095349177.

ونظـرًا لأهمّيّـة الفضـاء السـيبراني مـن جوانـب مختلفـة، خصوصًـا مـن الجانـب الأمـني والاجتمـاعي والاقتصـادي؛ فقـد اعتُـني بـه في المواثيـق الوطنيـة والاسـتراتيجية، وجـرى الاهتمـام بتبيـين مكانـة الفضـاء السـيبراني ودوره في المشـاريع البنيويـة والأساسـية، وتـمّ تقديـم تعريـفٍ لهـذا المصطلـح، ونـرى أحيانًـا تكامـلًا واضحًـا للتعريـف والصـورة الـتي تقدّمهـا هـذه الدول مـن خـلاله، فعـلى سـبيل المثـال بعدمـا عرّفـت الولايـات المتّحـدة الفضـاء السـيبراني وركّـزت في تعريفهـا على الأدوات والآلات، صحّحـت بعـد 6 سـنوات هـذا التعريـف، وأضافـت مكـوّن المسـتخدمين لهـذه الأدوات مـن النـاس.

[Sperling (editor), Handbook of Governance and Security, p. 344-345]

إنّ أخـذ مفهـوم المسـتخدم في تعريـف هـذا الفضـاء الذي وصـل إليـه أخـيرًا بعـض المتخصّصين والمعنيّـين بهـذا الفضـاء يـوحي بأنّنـا لسـنا أمام ظاهـرة عاديـة نتعامـل معها معاملـة سـائر الأدوات، بـل إنّنـا نواجـه كلًّا مجموعيًّـا دُمِجـت فيـه الأداة مـع مسـتخدميها؛ لأنّ هـذه الأداة تتعامـل مـع القـوى الإدراكيـة والمعرفيـة للإنسـان، وتُعـدّ امتـدادًا لهـذا الجانـب الوجـودي للإنسـان. ويشـعر بعـض المفكّريـن بالقلـق مـن أنّ توصيـف الفضـاء الافـتراضي والإنترنـت ووسـائل التواصـل الاجتمـاعي بالافتراضيـة يـؤدّي إلى عـدم أخـذ هـذه الظاهـرة بجدّيـة، كمـا يخشـون مـن أن يتسـبّب ذلـك في التهـاون تجـاه التأثـيرات الهائلـة الـتي تتركهـا على رؤى النـاس وأفكارهـم؛ وذلـك بذريعـة أنّ هـذا الفضـاء افـتراضي واعتبـاري، وكأنّـه ليـس لهـا هنـاك أيّ نـوع مـن الحقيقـة والمصداقيـة فيـه، فعـلى سـبيل المثـال يقـول الشـيخ جـوادي آمـلي: «هـذا الفضـاء الذي يطلـق عليـه "الفضـاء الافـتراضي" هـو فضـاء حقيـقي، ولا يحـقّ لنـا أن نقـول بـأنّ هـذا الفضـاء هـو فضـاء افـتراضي، فحينمـا يمكـن نقـل الأفـكار هنـا وهنـاك، وتصبـح الأفـكار والآراء سـببًا في تغـيّر الشـباب، فالفضـاء فضـاء حقيـقي» [محـاضرة منشـورة عـلى موقـع: www. javadi.esra.ir].

وحسـب قـول بعـض المفكّريـن، فـإنّ تسـمية الفضـاء السـيبراني بالفضـاء الثانـوي أو غـير الأصـلي لا تعـني أبـدًا أنّ الفضـاء الافـتراضي تابـعٌ للفضـاء الواقـعي، بـل إنّـه في بعـض الأحيـان يؤثّـر على الفضـاء الواقـعي ويجعلـه تابعًـا له. وعـلاوةً على ذلـك، إنّ هـذا الفضـاء سـيصبح واقعيًّـا بالتدريـج، بحيـث يتقـدّم على الفضـاء الحقيـقي الواقـعي ويجعلـه خلفـه. [قائمی‌نیا، الهيات سايبر، ص 4]

ثانيًا: الدين والتديّن

لقد عرّف المفكّرون وعلماء الدين "الدين" بتعريفات عديدة ومختلفة [يوسفيان، دراسات في علم الكلام الجديد، ص 22 - 33]، وهو حسب النظر المختار نظام رؤية وعمل مبنيٌّ على تلك الرؤية الكونية، أو بمعنًى آخر هو مجموعة من الرؤى والأعمال لها منشأ ماورائي أنزلها الله ﷻ من أجل هداية الإنسان وتوجيهه وضمان سعادته. وفي هذا البحث وإن كنّا نقصد التعريف الذي اخترناه، إلّا أنّنا عند التعبير عن النموذج المقترح نقصد النسخة النهائية له وذروة كماله، أي دين الإسلام المتشكّل من الوحي القرآني وأحاديث المعصومين عليهم السلام أو النصوص الإسلامية، وهي بالطبع تختلف عن المعرفة الدينية التي هي فهم الإنسان وتفسيره لهذه المصادر والنصوص، ولها بالطبع علاقة وثيقة بها. إنّ البحث عن المعرفة الدينية وحقيقتها وارتباطها بالدين نفسه هو موضوع علم المعرفة الدينية.

يمكن أن يقال إنّ بحثًا مثل تأثير الدين على الفضاء الافتراضي أيضًا هو بحث في المعرفة الدينية؛ لأنّنا نراجع معرفتنا بالنسبة إلى الدين لنقارنها مع هذه الظاهرة، فهذا الكلام وإن كان صحيحًا بيد أنّ جهة البحث تختلف هنا، فإنّ موضوع البحث والنقاش هنا هو الفضاء الافتراضي على أساس مصدر المعرفة الدينية؛ فهو بحث داخلي في الدين، ولكنّ موضوع النقاش في البحث الآخر هو تأثير الشبكات على المعرفة الدينية، فإنّها نظرة ثانية إلى المعرفة الدينية أو إنّها خارجة عن نطاق القضايا الدينية. ورغم أنّ مفهوم التديّن يرتبط بمفهوم الدين، إلّا أنّه يختلف عنه. والتديّن مرتبط بعمل الإنسان، سواء كان هذا العمل جوانحيًّا أو جوارحيًّا، أمّا الدين فهو مرتبط بالفعل الإلهي. ومن ناحية أخرى، فمن الواضح أنّ التديّن أمر مشكّك، وله درجات من الشدّة والضعف، وبعضهم أكثر تديّنًا وبعضهم أقلّ.

على أساس هذا التفصيل والتمييز بين الدين وممارسته، يمكن القول بأنّه لا معنى للبحث حول تأثير الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل على الدين الذي فاعله هو الإله ومادّته هو النصوص الدينية، فينحصر البحث في تأثير هذا الفضاء على المعرفة والممارسة الدينية اللتين يكون فاعلهما والقائم بهما الإنسان نفسه. نعم، إنّ العكس ممكن، بمعنى يمكن البحث حول تأثير الدين على شبكات التواصل والفضاء الافتراضي.

لكن فيما يتعلّق بمعايير التديّن يمكن القول إنّ «التديّن حركة تنزّلية تبدأ من الأعلى إلى الأسفل بحيث تبدأ من البعد الذهني والانتزاعي؛ لتصل إلى البعد الحسّي والعاطفي، ثمّ تنتهي بالبعد السلوكي والموضوعي» [كلاكى و نيازخانى، مدل اندازه‌گيرى دينداری جوانان، ص 99]. ولذلك

يمكـن قيـاس التديّـن في أبعـاد المعتقـد الديـني، والمشـاعر والعواطـف الدينيـة، والسـلوك والعمـل الديـني، وفي بحثنـا هـذا يمكننـا دراسـة تأثـير الشـبكات الاجتماعيـة على هـذه العنـاصر الثلاثـة.

ثالثًا: شبكات التواصل الاجتماعي السيبراني

إذا كانـت «شـبكات التواصـل الاجتمـاعي نـوعًا خاصًّـا مـن الأنظمـة الاجتماعيـة الـتي تبتـني على نمـاذج مـن الارتبـاط والتواصـل بـين العوامـل المهتمّـة بهـذا الارتبـاط والتواصـل»

[Alhajj & Rokne, Encyclopedia of Social Network Analysis and Mining, p. 1893]، فـإنّ شـبكات التواصـل الاجتمـاعي السـيبراني هي الأنظمـة الـتي تحقّـق نمـوذج التواصـل والارتبـاط فيهـا على حقـل الويـب والإنترنـت. أمّـا مواقـع الشـبكات الاجتماعيـة أو خدمـات الشـبكات الاجتماعيـة (social networking services) (SNS)، فـهي عبـارة عـن منصّـات حاسـوبية لمسـتخدمي الشـبكة، يبنـون مـن خلالهـا الشـبكات الاجتماعيـة ويحفظونهـا ويشـاركون اهتماماتهـم ونشـاطاتهم وارتباطاتهـم في الحيـاة الواقعيـة [ibid, p. 1880]. وبنـاءً على مـا مـرّ، تعتمـد شـبكات التواصـل الاجتمـاعي السـيبراني على ثلاثـة أعمـدة وهي: 1. مجموعـة مـن النـاس. 2. التواصـل بـين أفـراد المجموعـة أو إمكانـه. 3. البـنى السـيبرانية والأرضيـة الـتي يهيّئهـا الويـب والإنترنـت لتسـتضيف شـبكات التواصـل.

يمكـن للإنسـان أن يشـكّل شـبكات تواصـلٍ مختلفـةً أو ينضـمّ إليهـا حسـب احتياجاتـه العاطفية أو المهنيـة أو الترفيهيـة أو السياسـية أو غـير ذلـك، وبحسـب الأدوار الـتي تقـوم بهـا وتلعبهـا في حياتـه الشـخصية والاجتماعيـة، وهي شـبكة الأسرة وشـبكة الأقربـاء وشـبكة الأصدقـاء وشـبكة الزمـلاء وشـبكة الأقـران وغيرهـا، فـإنّ لـكلّ شـبكة خصوصيـةً ووظيفـةً واقتضـاءاتٍ خاصّـةً بهـا، ويمكـن لهـذه الشـبكات الاجتماعيـة كلّهـا أن تنتقـل إلى الفضـاء السـيبراني، ويتمكـن الإنسـان مـن تأديـة أدوار مختلفـة في زمـان واحـد، وهـذه الأدوار تحدّدهـا اقتضـاءات كلّ شـبكة.

المبحث الثاني: الفضاء الافتراضي والدين

أوّلًا: الدين ورقمنة المعلومات

إنّ البحـث حـول المعلومـات الرقميـة وتوابعهـا ولوازمهـا يشـمل بحـث رقمنـة المعرفـة، ولا سـيّما رقمنـة النصـوص الدينيـة والمعرفـة الحاصلـة عنهـا. واليـومَ تحوّلـت كلّ النصـوص الدينيـة الأصليـة وجـلّ المعـارف المرتبطـة بالديـن إلى بيانـات رقميـة، بمعـنى أنّهـا تحوّلـت إلى رمـوز تتكـوّن مـن

ثنائيــة الصفــر والواحــد وتُخــزّن في أقــراص مدمجــة أو في حافظــات إلكترونيــة، وبهــذه الصــورة ـ إضافــةً إلى إمكانيــة الحصــول على مصــادر كثــيرة ومكتبــات ضخمــة ومراجعتهــا بصــورة لا ســابق لهــا ـ يمكــن تطبيــق خوارزميــات مختلفــة مثــل خوارزميــات محــرّكات البحــث وخوارزميــات الذكاء الاصطنــاعي عليهــا. إنّ التقنيــة الرقميــة والفضــاء الســيبراني جعلــت المعرفــة لا تحتــاج إلى حامــل خــاصّ، بخــلاف القديــم؛ إذ كانــت كلّ معرفــة تحتــاج إلى حامــل على حــدة، فــكلّ موضــوع معــرفي ومــادّة معرفيــة يجــب أن يتجسّــد بصــورة كتــاب، والمعرفــة المادّيــة بهــذا المعــنى كانــت تتواجــد في أماكــن خاصّــة مثــل المكتبــات، بــل كانــت محاطــةً بفضــاء خــاصّ مــن الطقــوس والثقافــات والأفكار. وكلّ مــن أراد أن يطّلــع على تلــك المعرفــة كان عليــه أن يراجــع شــخصيًّا مــكان وجــود الكتــب في المكتبــات، بــل كان الباحــث في العصــور القديمــة يشــدّ الرحــال، وكان يتحمّــل عنــاء الســفر ليعثر على الأحاديــث والروايــات، وكان عليــه بطبيعــة الحــال أن يتمــاشى مــع تلــك الظــروف والأجــواء. ولكــن حاليًّــا أصبحــت المعرفــة في متنــاول اليــد في كلّ مــكان، وأصبــح الــكلّ متســاوين في حصولهــم على المصــادر والكتــب والآثــار، فحــتّى الإنســان الذي يعيــش في بــلد علمــاني وغــير مســلم يحصــل على المصــادر الخاصّــة بالديــن والإســلام بالمســتوى نفســه الذي يحصل عليهــا الإنســان المســلم. إنّ للحضور الجســدي تأثــيرًا في كيفيــة فهــم النــصّ وتفســيره لمــا يوفّــر مــن خلفيــات معرفيــة، وهــذا مــا يمكــن دراســته في المباحــث الهرمنيوطيقيــة. مــن جانــب آخــر، إنّ إمكانيــة البحــث عــن الكلمــات وجذورهــا وحــتّى العبــارات والجمــلات المشــابهة وغيرهــا يمنــح الباحــث الديــني تســلّطًا وهيمنــةً على النصــوص والمعــارف الدينيــة، كمــا أنّ الذكاء الاصطنــاعي يســاعده على أن يطّلــع على كلّ العلــوم والمعــارف والأمور المرتبطــة بــأيّ حقــل أو معرفــة دينيــة. لقــد بــدأ الذكاء الاصطنــاعي يــبرز اليوم بوصفــه مســاعدًا علميًّا للباحــث الديــني، ويقــدّم له يــد العــون في مهمّــة الاجتهــاد والاســتنباط الديــني، فــالذكاء الاصطنــاعي يمكنــه اليــوم المراجعــة الســندية الرجاليــة والمصدريــة للروايــات، كمــا يمكنــه المراجعــة اللغويــة وجمــع الأقــوال والنصــوص المرتبطــة بموضــوع البحــث، فيســهّل عمــل المجتهــد مــن جهــة، كمــا أنّــه يســاعده على أن يحصــل على صــورة أكمــل عمّــا ورد في النصــوص الدينيــة والآثــار المعرفيــة الموجــودة في زمــان قصــير. إنّ هــذه الخصوصيــات والمــيزات تجعــل المعرفــة الدينيــة المنتجــة مــن جانــب المفكّريــن الدينيــين في عصرنــا أكــثر اتّســاقًا وانســجامًا، فيصعــب الترجيــح بــين المنظومــات الفكريــة الدينية على أســاس معيــار الانســجام والاتّســاق (coherence) إذا أخذنــا هــذه المدرســة معيــارًا في نظريــة المعرفــة. وعلى هــذا الأســاس، إنّ رقمنــة النصــوص والمعــارف الدينيــة ســيؤدّي إلى وقــوع قفــزاتٍ نوعيــة وتقــدّم ملفــت في العلــوم الإســلامية، وعلينــا أن ننتظــر وقــوع مكتســبات ونتائــج هائلــة في مســتقبل قريب.

ثانيًا: الدين والإنسان الشبكي

هل تجعل شبكات التواصل الإنسان النموذج الذي يرتضيه الدين ويوصي به؟ وهل الإنسان الشبكي ـ أعني الإنسان المزوّد بشبكات التواصل الاجتماعي ـ يسير في الطريق الذي يصبو إليه الدين ويرشد إليه؟

للإجابة على هذا السؤال يجب أن نميّز بين المفهوم الذهني للإنسان الشبكي ـ بمعنى الإنسان الذي يتعامل مع سائر أبناء جلدته من خلال شاشات الهواتف النقّالة المتّصلة بالإنترنت والفضاء السيبراني ـ والإنسان الشبكي الفعلي الذي يستخدم الفضاء السيبراني الحالي وشبكات التواصل التي تمّت هندستها بصورة خاصّة وبواسطة جهات معيّنة وفق أيديولوجيا خاصّة.

على هذا الأساس، يمكن تقييم أفراد الإنسان الشبكي بمعيار الدين مع نتاجات هذه الشبكات الحالية، لنرى هل ما تنتجه هذه الشبكات يستجيب لمتطلّبات الدين ومعاييره أم لا؟ لا شكّ أنّنا هنا نقصد من الإنسان ذاك الإنسان النوعي الذي يشكّل المجتمع الإنساني وليس إنسانًا معيّنًا، كي لا يُحتجّ علينا بأنّ هناك نخبةً يستخدمون الفضاء الافتراضي والشبكات بصورة صحيحة ووفق برنامج محدّد. إنّ شبكات التواصل مع هيكليتها الحالية تبعد المجتمع عن الواقع، بل تنسيه الأمور المهمّة التي ينبغي أن يركّز عليها ويوليها اهتمامًا. إضافةً إلى ذلك فإنّ الإنسان الشبكي الحالي أو المجتمع الغارق في شبكات التواصل مبتلًى بالسطحية وعدم العمق في التفكير أيضًا؛ لأنّ هذا هو مقتضى الكثير من المعلومات التي يتلقّاها الإنسان من هذه الشبكات، فهي تفتقد للدقّة والعمق والشمولية، وليست نتاجًا علميًّا للمتخصّصين والمعنيّين والخبراء، بل هي مطالب ذوقية في كثير من الأحيان من ناشئين غير محترفين.

إنّ الدقّة في الفضاء السيبراني الحالي وشبكات التواصل المهمّة التي نراها مهيمنةً على الأوساط والمجتمعات توضّح بأنّها تسلك مسيرًا مغايرًا لما يرسمه الدين، فشبكات التواصل أُسّست في الفضاء الثقافي الغربي، واصطبغت بصبغته وتقمّصت ثقافته بصورة طبيعية. ولا شكّ في أنّ التقنية تأتي تلبيةً لاحتياجات الإنسان، والشعور بالاحتياجات المتزايدة يحصل بسبب التأثّر بثقافات خاصّة تنتج تلك الاحتياجات. ومن جانب آخر إنّ إدارة هذه الشبكات والتحكم فيها يتمّ من جانب مؤسّسي هذه الشبكات ومسؤوليها ومالكيها، وهم من يقوم بالتصرّف في كيفية نشر المعلومات فيها، وحذف ما يرونه غير متّسق مع سياساتهم ورؤاهم، وهذا نوع من هيمنة غير المسلمين على المسلمين؛ الأمر الذي لا يقبله الدين أبدًا. إنّ المجتمع الشبكي في

النموذج الحالي هو من الناحية الظاهرية ذو نموذج مسطّح (flat model)، وكذا من الناحية النظرية؛ إذ إنّه في مستوى التنظير تُقدَّم شبكات التواصل على أنّها تعطي فرصًا متساويةً للظهور في المجتمع والتأثير فيه لكلّ الشرائح، ولكن حينما ندقّق نرى أنّ الواقع شيءٌ آخر؛ فشبكات التواصل تعمل وفق نموذج هرمي (Pyramid model)، فليس الكلّ في مستوًى واحدٍ من الظهور والتأثير، بل تتفاوت المستويات، فيقع المشاهير في قمة الهرم، ومع أنّ الكثير من هؤلاء المشاهير ليس لديهم الكفاءة العلمية والأخلاقية الكافية، إلّا أنّ القول الفصل والتأثير الأشدّ في القضايا المختلفة لهم، حتّى أنّ الكثير من أهل السياسة يحاولون جذب المشاهير إلى جانبهم؛ ليحصلوا على شعبية أكثر من خلالهم، ولكي يفرضوا عن طريقهم أفكارهم وآراءهم على الناس، فيمكن القول بأنّ قائد الكثير من الناس المنضمّين إلى هذه الشبكات هم المشاهير.

بالاضافة إلى ذلك فإنّ الكثير من الموادّ الإعلامية في هذه الشبكات تنتجها جهات وهويات مجهولة لا تتحمّل مسؤولية صحّة المطالب التي تنشرها على الشبكات؛ لهذا فإنّ الكثير من المطالب والآخبار المتوفّرة على هذه الشبكات غير صحيحة ولا يمكن الاعتماد عليها.

إنّ إتلاف الوقت والعمر في الإدمان على الشبكات من التوابع السلبية لها؛ الأمر الذي لا يريده ولا يستسيغه الدين. إنّ الانضمام إلى المجموعات ومتابعة القنوات والصفحات في الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل يبدو أمرًا بسيطًا، ولكن فيه مخاطر كثيرة يغفل عنها المستخدمون؛ فهم يتواصلون مع أشخاص لا يعرفونهم ولا يعرفون نواياهم ومستوى معلوماتهم، فيتأثّرون بهم ويُتلاعب بهم بأسلوب فنّي وإعلامي خاصّ. كما أنّ العلاقات والتعاملات في هذه الشبكات تعارض الضوابط والقوانين التي يوصي بها الدين، فهذه الشبكات تقوم بتحليل شخصية المستخدم من خلال رصد كيفية نشاطه في هذه الشبكات وتحليل المعلومات التي يتلقّاها والتحكم فيه وقيادته إلى حيث تريد هي دون إذنه، وهذا كلّه يدخل ضمن التعدّي على الحقوق، وهو ما لا يقبله الدين ولا يرضى به، فهي في قبال كرامة الإنسان الحقيقية ودحض لحقوقه، الأمر الذي يرفع الغربيون الأنسنيون أصواتهم لصالحه في مقام الإعلام، ولكن يذهبون في الاتّجاه المعاكس في مقام العمل والتطبيق.

إنّ الدور الذي يمكن للمال أن يلعبه في هذه الشبكات مع بنيتها الرأسمالية أمر لا يمكن تجاهله، فأصحاب المال يمكنهم أن يحصلوا على عدد أكثر من المتابعين ويجلبوا انتباه الناس أكثر بفضل أموالهم، وبهذا يجرّونهم إلى تيّاراتهم الفكرية في شبكات التواصل، وهذا كلّه لأجل

منافعهم الشخصية، وبهذا يكون للمال اليد العليا في هذه الشبكات. إلّا أنّ هذا يخالف تعاليم الدين؛ فالدين يصرّح بأنّ التقوى والعلم هما معيار الأفضلية، فالعالم المتّقي هو من يجب أن يكون منارًا في المجتمع يقتدى به؛ لكي لا يضلّ عن طريق السعادة والصواب.

أمّا بالنسبة إلى الإنسان الشبكي بالحمل الأوّلي، بمعنى أن يكون الإنسان متّصلًا بسائر أبناء جلدته عن طريق الفضاء السيبراني دون تدخّل أو تلاعب خارجي أو بدون هندسة أجنبية غربية، فيمكن القول بأنّ الأمر بالنسبة إلى هذا الإنسان الشبكي يتعلّق بالمستوى الفكري والعقدي والتربوي لذلك المجتمع، ولا شكّ في أنّ الإنسان النزيه والمثقّف كلّما كان قويًّا ومزوّدًا بالتجهيزات والأدوات المناسبة، استخدم تلك القوّة وتلك الإمكانيات في مسير سعادته وكماله؛ للوصول إلى الكمال المنشود له، وأمّا الإنسان غير النزيه وغير المتّقي والجاهل فإنّ تجهيزه بالأدوات يجعله يقع في منحدر الانحطاط وفي هاوية السقوط والهلاك بشكل أسرع، فحكم التزوّد بالشبكة أمر نسبي بالنسبة إلى المجتمع الذي يستخدمه، فعلى هذا الأساس فإنّ المجتمع السليم سيصل إلى كماله وغايته بسرعة أكثر وبصورة أفضل؛ لأنّ أفراد هذا المجتمع ينشرون الموادّ الإعلامية المفيدة والملتزمة، ويسعون لنشر المعروف ويحولون دون نشر المنكر، ويشكّلون مجتمعًا متماسكًا ونشطًا يتعاون كلّ أفراده لأجل الوصول إلى الغاية المتعالية للمجتمع المنشود، في حين أنّ المجتمع السقيم يوحي بعضه إلى بعض زخرف القول غرورًا، ولا يزيد اتّصال بعضم ببعض إلّا جهلًا وضلالًا.

ثالثًا: التأثير المتبادل بين الدين والشبكات الاجتماعية

لا شكّ في أنّ حقيقة الدين هي فعل إلهي ومن قبله؛ لهذا فإنّ الكلام عن تأثير الشبكات الاجتماعية التي هي فعل أو نتيجة عمل إنساني على الدين لا معنى له وخروج عن الموضوع، ومع ذلك، يمكننا الحديث عن تأثير الشبكات الاجتماعية على المعرفة الدينية وبالتالي على الممارسة الدينية، وسنبحث ذلك بالتفصيل في بحث العلاقة بين شبكات التواصل والتديّن. ونظرًا إلى أنّ من وظائف الشبكات الاجتماعية السيبرانية إنشاء مجاميع شبكية متعدّدة متشابهة التفكير؛ فإنّ هذه الشبكات تمهّد الطريق لإنشاء تيّارات فكريّة متشدّدة، الأمر الذي سيهيّئ الأرضية للفرضيّات المسبقة التي تشتدّ في شبكات الاقران، وتدخل في عملية فهم الدين وقراءة النصوص، وبالتالي ستؤدّي إلى قراءات متعدّدة للدين، وهذا موضوع أكّدته الدراسات التجريبية.

وفي الجانب المقابل، يؤثّر الدين على الشبكات الاجتماعية بشكل مختلف، ويتمّ هذا الأمر بطريقتين:

1ـ التأثير على المرسِل: يمكن للدين تقديم مبادئ توجيهية لتصميم بنية الشبكات الاجتماعية على أساس تعاليمه وثقافته وأحكامه، بحيث يتمّ توجيه العمل الاجتماعي البشري في اتّجاه يتماشى مع الطموحات والمنظورات الدينية، مثلما يمكن للثقافة الإسلامية أن تشكّل بنيةً معيّنةً تسمّى العمارة الإسلامية مرفقةً بآثارها ووظائفها الخاصّة، كذلك يمكن أن تصمّم هندسةً معماريةً خاصّةً في التطبيقات والوسائط الاجتماعيّة، وممّا لا شكّ فيه أنّ تصميم هيكل شبكات التواصل الاجتماعي وآليات عملها على أساس النموذج الإسلامي المنشود يتطلّب التمكن من مبادئ رؤية الإسلام للاجتماع وأسسها، وكذلك الإلمام بمساحة وسائل التواصل الاجتماعي وأجوائها ووظائفها وقدراتها، على سبيل المثال، استُلهم مفهوم محوريّة المسجد ـ وهو نموذج مقترح للشبكات الاجتماعية الإسلامية ـ من نظرية محوريّة الحيّ في التفاعلات الاجتماعية التي هي بدورها مستوحاة من السنّة النبوية في صدر الإسلام.

[رضایی‌تبار، رویکرد مسجدمحوری در تأسیس شبکه‌های اجتماعی اسلامی، ص 27]

ومن ناحية أخرى، يمكن للأحكام والتوجيهات الدينية أن تكون مؤثّرةً بشكل حاسم في توجيه هذه الشبكات وإدارتها؛ نظرًا إلى أنّ لكلّ واحدة من شبكات التواصل الاجتماعي قواعدها الإجرائية الخاصّة بها، فضلًا عن قوانين التحفيز أو التهديد للتحكم في سلوك المستخدم من خلال منح امتيازات خاصّة أو تقييد وصوله إلى جهات معيّنة، ويمكن لهذه الوسائط أن تبني استراتيجياتها وسلوكياتها وإدارتها على التعاليم الدينية.

2ـ التأثير على المتلقّي: إنّ مستخدم الشبكة الاجتماعية ليس عاملًا آليًّا ولا إراديًّا، ولكنّه يتعامل مع الوسائط بناءً على رؤيته الخاصّة، التي تحدّد مقدار ما يستهلكه من الإعلام وكيفيّة استخدامه، وكذلك طريقة تفسيره، وغالبًا ما يتمّ التعبير عن هذا الوعي في سياق الخطاب الإعلامي بالثقافة الإعلامية. في هذا الإطار يمكن للدين أن يقوم بدور مؤثّر في تطوير هذا الوعي أو الثقافة الإعلامية، فإذا انتشرت الرؤية الدينية حول كيفيّة استخدام وسائل الإعلام وأصبحت خطابًا، فقد أصبحت مطلبًا عامًّا، وحسب فكرة العرض والطلب، تنتقل هذه الرؤية إلى مصمّمي شبكات التواصل الاجتماعي ومديريها، أي على مستوى المرسل وتؤثّر على تصميمهم وإدارتهم لهذه الشبكات في اتّجاه هذ الرؤية ولخدمتها، ومثال ذلك ما قام به بعض المحقّقين؛ إذ حاولوا إظهار طريقة الاتّصال العفيف المنظور في الفقه الإسلامي وبصورة مصداقية في الشبكات الاجتماعية وتقديم توجيهات في هذا الصدد للمستخدمين.

[شرف الدین و دیگران، ارتباط عفیفانه در شبکه‌های اجتماعی سایبری، ص 7 - 36]

رابعًا: شبكات التواصل الاجتماعي.. عنصر بامر والدين

إنّ تقنية الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل بسبب البيانات الضخمة التي توفّرها من سلوك المستخدمين تمهّد أرضيةً خصبةً لعمل خوارزميات الذكاء الاصطناعي، ومن جملتها تلك الخوارزميات التي تحلّل سلوك كلّ إنسان؛ ليقدّم له بياناتٍ تتناسب معه، وبعبارة أخرى تسبّب شخصنة المعلومات وتخصصيها لكلّ مستخدم، ولكن هناك بعض الخوارزميات ترصد سلوك المستخدم في شبكات التواصل، وتحاول على أساس ذلك تغيير رؤية المستخدم وهندسة شخصيته وفق نوايا جهات خاصّة، وهذا النوع الأخير من الخوارزميات هو ما يسمّيه بعض المفكّرين بعنصر "بامر" ولا تخفى خطورته على كلّ جوانب حياة الإنسان من جملتها الجانب الديني لها؛ لأنّه يتعامل مع الجوانب اللاواعية للإنسان؛ ولذلك يمكن أن يترك أثراتٍ لاواعيةً على كيفية تديّن الإنسان.

عرّف جارون لانيير (Lanier Jaron) مفهوم عنصر "بامر" (Bummer)[2] وتأثيراته في تشكيل رؤية المستخدمين لشبكات التواصل وتصرّفاتهم، وقد حاول تطبيق هذه الفكرة وتأثيرات عنصر "بامر" على الدين والتديّن، ويرى لانيير أنّ التعامل مع بامر هو ذبحٌ للإرادة الحرّة، بينما تعدّ الأديان إرادة الإنسان أمرًا حقيقيًّا بشكل عامّ، بل وتشترط جميع الأديان وحتّى أكثرها أثيريّةً ـ مثل البوذية ـ الانطلاق من الإرادة الحرّة من أجل الوصول بحرّية إلى مستويات أعلى.

[Lanier, Ten argument for deleting your social media accounts right now, p. 98]

يرى لانيير أنّ لدى بامر وظيفةً مماثلةً للدين، فعنصر بامر يجعل الناس يهتمّون به بأكبر قدرٍ ممكن [ibid, p. 99]، أمّا الدين في رؤية لانيير فهو قبول الأشياء بدون دليل، حتّى لو تعارَضت مع الشواهد، وفيما يتعلّق بهذه النقطة من البحث، يعتقد أنّه يجب أن يكون لديك إيمان كافٍ بحكمة خوارزميات بامر لقراءة ما تقدّمه وتقترحه لك لقراءته [ibid, p. 100]؛ لهذا فبامر يسعى إلى توفير جميع وظائف الدين، والدين ـ في رأيه هو ـ يجيب عن الأسئلة الأساسية في الحياة، أسئلةٍ مثل الغرض من الحياة، الذي هو من وجهة نظر بامر التحسّن أو التطوّر (optimizing)، ومن وجهة نظر غوغل هو "تنظيم بيانات العالم"، وهو قائم على نظرة

2- بامر (Bummer) هو مختصر عبارة: Behaviours of Users Modified, and Made into an Empire for Rent بمعنى "تغيير سلوك المستخدِم وتحويله إلى إمبراطورية للإيجار". يصف لانيير "بامر" بأنّها آلة إحصائية تعيش في غيوم حاسوبية (computing clouds)، وأنّ الناس يدفعون مقابل التلاعب بسلوكك بناءً على احتمالات إحصائية، فإنّ بامر على حدّ قول لانيير هي أداة تعمل على تغيير السلوك الجماعي.

سيليكون فالي (Silicon Valley) للعالم بأنّ كلّ شيء عبارة عن بيانات ومعلومات، لهذا فإنّه يمكن اختراق المادّة والجسم البشري وما إلى ذلك، وبالتالي فإنّ مهمّة غوغل في الثقافة التقنية في بيان آخر هي "تنظيم الحقيقة"، ومن خلال التأكيد على ميزة التحسّن لدى موقع غوغل، يعدّ لانيير نحو دخولنا فيه تعميدًا. ويشير لانيير إلى بيان مهمّة فيسبوك في إصداره الأخير، والذي بموجبه تريد الشركة التأكّد من أنّ كلّ إنسان لديه إحساس بأن له هدفًا (purpose) في الحياة، وأنّه ينتمي إلى مجتمع وأمّة (community)، ثمّ يقول: شركة واحدة تريد أن ترى أنّ لكلّ إنسان هدفًا؛ لأنّه يفترض أنّه لم يكن لديهم هدف من قبل، إذا لم يكن هذا دينًا جديدًا فما هو؟! وفيما يتعلّق بالإجابة على الأسئلة الإنسانية الأساسية، من وجهة نظر لانيير، أعدّ بامر أيضًا فكرةً للحياة بعد الموت، على سبيل المثال، تصبح صفحة الشخص بعد وفاته مزارًا؛ ويمكن زيارته كعضو لفيسبوك فقط، ولكي تصبح عضوًا، من الضروري أن تصبح ضمنًا تابعًا مخلصًا؛ لهذا تروّج إدارة الهندسة في غوغل لفكرة أنّ هذه الشركة ستكون قادرةً على تحميل وعيك على مساحة السحابة الخاصّة بالشركة، ويرى لانيير أنّ الإشكال هنا ليس أنّه لا يوجد وعي، بل إنّ الشركة تستحوذ عليه، ومن المؤكّد أنّ القول الشائع بأنّ غوغل يملك الحياة الأبدية كان له دورٌ في أن يبدو من الطبيعي والمناسب أن تمتلك شركة بامر ذلك المستوى من المعرفة وقوّة التأثير على حياة الجماهير، ولم يعدّ لانيير هذه الحالة ميتافيزيقا فحسب، بل إمبرياليةً ميتافيزيقيةً. [ibid, p. 103]

تحليل ونقد

بالنسبة إلى ما رتّبه لانيير على عنصر "بامر" في تضعيف التديّن من خلال تقديم بدائل، فيمكننا القول بأنّه إذا كان لانيير قد وصف "بامر" بأنّه يتسبّب في تضعيف التديّن من خلال الهندسة اللاواعية لهوية الإنسان وكذلك من خلال تقديم بدائل لمعطيات الدين وعناصره، فلا بدّ من القول بأنّه إذا كان بامر مصمّمًا على إضعاف الروح الدينية أو تقوية الأمور التي تؤدّي إلى إضعافها، فإنّ استخدام الشبكات الاجتماعية التي تحتوي على مثل هذا المحتوى سيكون بلا شكٍّ مقوّضًا للتديّن دون أن يصل إلى مستوًى يُكره المستخدم على عدم الالتزام بالدين، ويتّضح هذا الأمر أكثر إذا تعلّق بالمجتمع ككلٍّ وليس بمستخدم خاصّ.

يعدّ لانيير إعداد وظائف الدين جانبًا من مهمّة بامر لتضعيف التديّن؛ إذ يحاول بامر أن يصمّم ويعيد إنشاء وظائف الدين من أجل أداء دوره لتلبية جوانب من حاجة الإنسان إلى الدين، ويحلّ بهذا محلّ الدين، ومع ذلك، فإنّ بعض هذه الوظائف

ـ كتحويل صفحة المتوفّى على مواقع التواصل الاجتماعي إلى مزار له ـ مرتبط بأصل الشبكات الاجتماعية الإلكترونية ومن لوازمها، وليس بخوارزميات بامر، كما أنّ الوظائف المذكورة تخلو من الناحية المعرفية من رؤية واقعية، كيف لا وهي نابعة من فضاء البراغماتية الأمريكية، وبالتالي فإنّها فارغة من الحماس والأحاسيس المترتّبة على الوظائف الحقيقية للدين.

إنّ وصف لانيير لبامر بأنّه دين واعتبار الدخول نحوًا من التعميد، لا يتجاوز حدّ التشبيه والتمثيل ولا يمتّ للحقيقة بصلة حتّى من حيث الوظيفة، بالإضافة إلى أنّ هناك مشاكل في كلٍّ من الصورة التي يقدّمها لانيير عن الدين بوصفه مصدرًا للمعرفة لا سند له، وحول انطباق الصفات المختصّة بالدين على بامر، يمكن القول على سبيل المثال إنّ هناك فارقًا كبيرًا عند الناس بين الإخلاص للدين والأمر المقدّس والإلهي، وبين اعتمادهم على بامر في تحسين بحثهم، وهذا هو الحال نفسه بالنسبة إلى ادّعاء نقل الوعي البشري إلى الفضاء السحابي لاستمرار حياة الإنسان بعد الموت؛ لأنّ البيانات المنقولة من الإنسان إلى فضاء الويب ـ على الرغم من أنّها يمكن أن تعبّر عن تقليد مزعوم لسلوكه ـ لكن لا يمكن التعبير عن مجموعة البيانات هذه بعنوان "الجوهر المفكّر"، فإنّ مجموعة البيانات هذه لا تعرف نفسها، ولا أحد على استعداد للتخلّي عن حياته الحقيقية ووعيه أو المخاطرة به من أجل حياة إلكترونية غير حقيقية، فضلًا عن أنّ "أنا" الإنسان لا تنتقل إلى الفضاء السحابي من خلال نقل معلوماته إلى هذا الفضاء، لا على أساس مبنى الفلاسفة المشّائيّين الذين يعدّون العلم عارضًا على النفس، ولا الحكمة الصدرائية التي تؤمن بوحدة العالم والمعلوم، وهذا لأنّ ما ينتقل إلى الفضاء السحابي ليس العلم نفسه، بل هو مدلوله ووجوده الرقمي، كما لو أنّ أحدًا قد جعل علمه في شكل وجود كتبي، فإنّ علمه وبالتالي نفسه لا تنتقل بهذا الفعل إلى ما كتب. ومن ثمّ لا يبدو أن بامر ـ وحتّى حسب رؤية وظائفية ـ يمكنه أن يكون بديلًا عن الدين؛ نظرًا لما يتمتّع به الدين من وظائف واقعيّة.

خامسًا: مقايسة بين الدين وشبكات التواصل برؤية تنظيمية واجتماعية

من أجل دراسة تأثير الشبكات الاجتماعية على التديّن؛ من الضروري النظر إلى الدين من جهة كونه نظامًا يحدّد الوعي والدافع والعمل في المجتمع، والأمر نفسه بالنسبة للشبكات الاجتماعية فلا بدّ من النظر إليها من جهة كونها نظامًا كذلك، ثمّ نقايس كلّ واحد منهما بالآخر من حيث المبادئ المعرفية والأيديولوجية، والشكلية والهيكلية، والتأسيسية

والتنظيمية؛ لتظهر أوجه اشتراكهما وأوجه اختلافهما؛ وبناءً على هذا تتشكّل لدينا النقاط التالية:

1ـ أنّ لكلٍّ من الدين وشبكات التواصل رسالةً تريد أن تبلّغها، وهي دورٌ محوريٌّ وجزءٌ ذاتي في كليهما، مع فارق وهو أنّه في الدين تكون رسالة الوعي من جانب واحد هو الإله إلى الإنسان الذي هو المتلقّي الوحيد، في حين أنّ جوهر وسائل التواصل الاجتماعي هو أنّها ثنائيّة الجانب؛ إذ يكون الإنسان هو المتحدّث والمتحدّث إليه، وهو المتلقّي والمرسل. كما أنّ للدين غرضًا توعويًّا، في حين أنّ الغرض الأساسي لشبكات التواصل بمعناها الأوّلي هو التواصل المعلوماتي بين الناس.

2 ـ يعدّ الإنسان والمجتمع البشري عنصرًا مركزيًّا في كلٍّ من الدين والشبكات الاجتماعية، مع فارقٍ هو أنّ البشر فقط هم المنتفعون من الدين وليس صاحب الشريعة، بينما في شبكات التواصل الاجتماعي الإلكترونية، يكون أصحاب هذه الشبكات المنتفعين الرئيسيّين منها، أمّا مستخدمو الخدمات فهم مستفيدون فرعيون، وبشكل عامّ فإنّ الشركات التي تدعم هذه الشبكات ماليًّا تعدّها مجالًا استثماريًّا مربحًا؛ ولهذا تسعى إلى تأسيسها وتطويرها، بناءً عليه يعدّ عنصر "بامر" الذي حذّر جارون لانيير المستخدمين منه ظاهرةً نابعةً من نفعيّة أصحاب هذه الشبكات.

3 ـ يتميّز الدين بمرجعيته وانحصاره المعرفيّ، ممّا يعني أنّ الحقيقة المطلقة هي فقط عند الإله، وأنّ العوامل الأخرى تكتسب المرجعية بالقياس إلى قربها من الإله ومقدار وصولها المباشر إلى مصدر المعرفة؛ ولهذا فالنبيّ والأئمّة عليهم السلام، ورواة كلامهم ومستنبطوه من علماء الدين لهم الحجّية والمرجعية، أمّا في الطرف الآخر، فإنّ طبيعة الشبكات الاجتماعية تتّسم بطرد المركزية، ومناهضة المرجعية، وبالتعدّدية، فالشبكات الاجتماعية السيبرانية في بنيتها الحالية مسطّحة الشكل وغير هرمية، بحيث يتساوى المستخدم والمرجع الديني ومقلّده في مستوًى واحد من الحجّية الإعلامية، فتوحي هذه الهيكلية للمستخدم بأنّ مقام جميع أعضاء الشبكة متساوٍ، ومن ثمّ فإنّ الهيكل الحالي للشبكات الاجتماعية يعترف بالتعدّدية المعرفية، ويعطيها الصبغة الرسمية والمقبولية.

4ـ جوهر الدين هو الحقّ، أي أنّ ما يهمّ الدين هو الحقيقة بمعناها الواقعي، حتّى لو كان عدد أتباعها قليلين، وفي المقابل يعدّ عدد المتابعين والمشاركين جوهر الشبكات الاجتماعية والجانب المهمّ فيها، وبينما تكمن مصداقية الدين في حقّانيته وصدق مدّعياته، حتّى لو كان

عـدد أتباعـه ضئيـلًا، وتتناسـب أهمّيـة محتـوى الشـبكات مـع مقـدار الزيـارات والإعجابـات، كما أنّ اعتبـار الشـبكات الاجتماعيـة يقـدّر حسـب مـيزان إقبـال النـاس عليهـا وعـدد مسـتخدميها، ويتـمّ تصنيفهـا وفقًـا لذلـك، وفي الوقـت الذي يعـدّ الدافـع المعـرفي في الرجـوع إلى الديـن ومصـادره الحصـولَ على الحقيقـة الـتي يدّعيهـا الديـن، فـإنّ الدافـع في المقابـل يكمـن في الاطّـلاع على الشـبكات الاجتماعيـة في اسـتطلاع آراء مختلـف النـاس ورؤيتهـم ومعرفـة مـا يـدور في أذهـان الأفـراد والأوسـاط الاجتماعيـة.

5 ـ الديـن والشـبكات الاجتماعيـة كلاهمـا محفّـزٌ للتفاعـل والتواصـل الاجتماعيـين، فالديـن ـ وخاصّـةً جانبـه الـشرعي والأخـلاقي ـ يحفّـز المؤمنـين على مخالطـة النـاس، وتعـدّ الطقـوس الاجتماعيـة مثـل صلـوات الجمعـة والجمـاعات والنصائـح الأخلاقيـة الـتي تدعـو إلى التفاعـل مـع الأقربـاء وغيرهـم مـن أبنـاء البـشر عوامـل محفّـزةً للممارسـة الاجتماعيـة، وفي الطـرف الآخـر تعـدّ الشـبكات الاجتماعيـة، بهيكليتهـا وشـكلها، منصّـةً للتفاعـل الاجتمـاعي ومحفّـزةً إليـه، لكـنّ الشـكل والطريقـة الـتي يدعـو بهـا كلٌّ من الديـن والشـبكات الاجتماعيـة تختلـف بينهما؛ فالممارسـة الاجتماعيـة الـتي يدعـو إليهـا الديـن ليسـت مطلقـةً وبـدون قانـون، بـل مشروطـةً ومحـدودةً، وفي كلّ الأحـوال يجـب أن تـؤدّي إلى كمـال الإنسـان ولا تسـقطه في المهالـك؛ لذلـك يـوصي بالاختـلاط بأشـخاص معيّنـين والمشـاركة في تجمعّـات خاصّـة، وفي الوقـت نفسـه يحظـر التواصـل مع أشـخاص معيّنـين آخريـن وحضـور تجمّعـات أخـرى، ويـولي الديـن أيضًـا الاعتبـار للتسلسـل الهـرمي وترتيـب الأولويـة في الممارسـة الاجتماعيـة، على سـبيل المثـال، يوجـد في الثقافـة الدينيـة سلسـلة مراتـب يـوصى برعايتهـا عنـد التواصـل الاجتمـاعي، وتتمثّـل هـذه المراتـب في العائلـة والأقـارب والجـيران، والأصدقـاء المؤمنـين، والمواطنـين المؤمنـين و... في حـين أنّ طبيعـة الشـبكات الاجتماعيـة اليـوم، وفقًـا للسـياق الثقـافي الليـبرالي الذي أنشـئت فيـه، حـرّة وغـير مقيّـدة، ولا تحظـر هـذه الشـبكات الصداقـة مـع أيّ شـخصٍ كان، ونصائحهـا لا تـدور مـدار الفضيلـة، وإنّمـا تـوصي باتّبـاع بعضهـم بنـاءً على عـدد المعجبـين، أو تقـدّم الأشـخاص مقابـل المـال حـتّى يتمكـن المسـتخدم مـن متابعتهـم، وأصبحـت الصداقـة أحـد معايـير الشـبكات الاجتماعيـة، بينمـا في الثقافـة الدينيـة تكـون هـذه العلاقـات بـين المحـارم وغـير المحـارم محـدودةً ومشروطـةً ومقيّـدةً، ومتأثّـرةً بالمبـادئ الأنسـنية الـتي تؤكّـد مركزيـة المصالـح البشريـة، وقـد تسـتخدم الشـبكات الاجتماعيـة أيضًـا في تحليـل سـلوك المسـتخدمين لتحديـد اهتماماتهـم واقـتراح القنـوات أو المجمـوعات أو الأفـراد والتوصيـة بهـا للمسـتخدم بنـاءً على هواياتهـم واهتماماتهـم فقـط.

المبحث الثالث: الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل والتديّن

أمّا بالنسبة إلى التديّن، فإنّ دراسات الدين الرقمي (digital religion studies) تعتني بهذا الموضوع وتعالج نقطة تلاقي تقنية وسائط الإعلام الحديثة والثقافة الرقمية، ومواضيع مثل كيفية المشاركة الاجتماعية الدينية في الإنترنت، وطرق إظهار التديّن من خلال النشاطات الرقمية وإمكان اعتبار النشاطات التقنية عملًا معنويًّا. [انظر: قائمي‌نيا، الهيات سايبر، ص 47]

أوّلًا: التديّن الميتافيزيقي والتديّن الوجودي والفضاء الافتراضي

ميّز بعض المفكّرين بين الفضاء الميتافيزيقي والفضاء الوجودي (existential)، فبينما نتعامل في الفضاء الميتافيزيقي مع الصور الذهنية والمفاهيم الانتزاعية، نتعامل في الفضاء الوجودي مع الواقع نفسه وليس صورته، ففي الفضاء الميتافيزيقي تعاملنا يتمّ وفق علاقات ميّتة، بينما يتميّز ارتباطنا في الفضاء الوجودي بعلاقات حيّة، ونحن في العلاقات الحيّة نواجه واقعياتٍ لها قيمة حيوية لنا في الحياة، علاوةً على ذلك، يتعامل الفضاء الميتافيزيقي مع الأمور باعتبارها واسطةً ووسيلةً لإنجاز مهامّ، ولكن في الفضاء الوجودي، يرتبط وجودنا بما يحدث في مجال التفاتنا؛ ولذلك يصبح هو نفسه مهمًّا وضروريًّا في حياتنا، فيمكن ملاحظة الحبّ من الزاوية الميتافيزيقية ومن الزاوية الوجودية، فإنّ فهمنا للحبّ يكون انتزاعيًّا ومفهوميًّا من الزاوية الميتافيزيقية، ولكنّ هذا الأمر لا يصدق بالنظر من الزاوية الثانية، وبالاستناد إلى فلسفة هايدغر، فإنّ الأشياء في الفضاء الميتافيزيقي "بعيدة عن اليد" (Ready to hand)، وهي "في متناول اليد" (present at hand) في الفضاء الوجودي، ونحن دائمًا نرى نوعًا من الصيرورة في العلاقة الوجودية، في حين تغيب عنّا هذه الرؤية في العلاقة الميتافيزيقية. فإذا رأينا هذه الفروق بين الفضاء الميتافيزيقي والفضاء الوجودي، يمكن أن نطبّق هذه الخصوصيات في التديّن الميتافيزيقي والتديّن الوجودي ونقول: إنّ الإنسان في التديّن الميتافيزيقي يرتبط بالإله والحقائق الدينية رابطةً مفهوميةً، وهذه العلاقة علاقة ميّتة وغيابية وعلاقة (أنا ـ هو) أو (أنا ـ ذلك)، وهي رابطة غير صيرورية وبعيدة عن اليد، وإنّ التديّن الميتافيزيقي قائم على التفكير الحسابي. [المصدر السابق، ص 278 - 283]

وفي التفكير الميتافيزيقي نفسه، يرى هذا المفكّر وجود نوعين من التفكّر: الأوّل هو ميتافيزيقا النوع الأوّل، وهو الذي يمكن التعبير عنه بالميتافيزيقا البعيدة أو الميتافيزيقا السماوية، ولا يعني هذا أنّها نزلت من السماء، بل إنّها بعيدة عن "الكون في العالم" للإنسان، فإنّها نُظّمت ودوّنت بصورة دقيقة تتجاوز مستوى عامّة الناس، وفهمها صعب

كثيرًا، فهي تنطلق من معارف هي المبادئ الأوّلية للمعرفة (البدهيات والأوّليات) لتصل إلى معارف أكثر نظريةً، وتعدّ نُظُم هذا النوع من الميتافيزيقا نُظُمًا أنطولوجيةً ـ لاهوتيةً (onto-theological)، فهي تعرض الموجودات في ضوء وجود أعلى، في صورة إمّا معاليل متحرّكة أو أمور ممكنة الوجود.

وهناك نوع آخر من الميتافيزيقا، تنبعث أسئلتها من الفضاء الوجودي للإنسان، وترتبط بهواجسه الوجودية، وهذا هو مقصود هايديغر من الميتافيزيقا حينما يعرّفها بأنّها هي القصّة الأساسية لما جرى على الدازاين. إنّ هذا النوع من الميتافيزيقا ينطلق معرفيًّا من الانسجام أو التماسكية (Coherentism) في الفضاء الوجودي وليس له هيكلية هرمية، بخلاف ميتافيزيقا النوع الأوّل التي تنطلق من التأسيسية (Foundationalism) التي تتمتّع بهيكلية هرمية، وتعدّ ميتافيزيقا النوع الثاني من النوع الغيابي القريب بالحضوري. [المصدر السابق، ص 283 - 288]

ولكن ما علاقة الديانة الميتافيزيقية والفضاء السيبراني؟ إنّ التديّن الميتافيزيقي يتميّز بالتعمّق وبنظرة متعدّدة الأبعاد؛ الأمر الذي يفتقر إليه الفضاء السيبراني، فهو مملوء بالمعلومات السطحية أحادية الجانب، فبينما تتمتّع الديانة الميتافيزيقية برؤية تأسيسية، ينطلق الفضاء السيبراني من التماسكية، ولكن يرى بعض المفكّرين أنّ هذه المعلومات ليست منسجمةً في هذا الفضاء وفق الروابط الوجودية الموجودة في متن الحياة، وحتّى ميتافيزيقا النوع الثاني التي تنطلق من التماسكية لا تنطلق من موقف منسجم مع الفضاء الافتراضي.

ويمكن بيان خصائص التديّن الوجودي بالنظر إلى ما قلنا سابقًا، فالإنسان في هذا النوع من التديّن له علاقة وجودية وغير ذهنية وغير مفهومية، حضورية أو شهودية، أنا ـ أنت، حيّة، صيرورية، في متناول اليد مع الإله، والمعرفة فيها من نوع التفكير التأمّلي. [المصدر السابق، ص 288]

وبعد التعرّف على التديّن الوجودي، ما الربط بين التديّن الوجودي والفضاء السيبراني؟ يعتقد المفكّر الغربي مارتن بوبر (Martin Buber) أنّ العالم الحداثي غيّر كلّ "أنت" (thou) إلى "ذلك" (It)، كما أنّ كلّ "أنت" يتبدّل إلى شيء [Buber, I and Thou, Part 1]، فإذا طبّقنا هذه الفكرة على عصر الفضاء الافتراضي يمكننا القول بأنّ كلّ المواقف والتعاملات الوجودية في الحياة تتبدّل في هذا الفضاء إلى علاقة ميّتة غيابية، فبينما كنّا نتلذّذ بصورة مع الطبيعة في رابطة أنا ـ أنت، تتبدّل هذه العلاقة بعلاقة أنا ـ ذلك في إنستاغرام وسائر الشبكات

الاجتماعيـة، كمـا أنّ العلاقـة الوجوديـة تتبـدّل مـع الإله في الحيـاة الواقعيـة إلى علاقـة أنـا ـ ذلـك في الفضـاء السـايبيري.

يسـتدلّ هـذا المفكّـر بخمسـة أدلّـة لإثبـات أنّ التديـن الوجـودي (والإيمـان الوجـودي) في الفضـاء السـايبيري يتبـدّل إلى حالـة غامضـة وشـاحبة ويصبـح علاقـةً ميّتـةً، وهي:

الاسـتحالة السـيبرانية: بتوغّـل الإنسـان في هـذه الشـبكات يسـتحيل وجـوده إلى "الكـون مـع الآخريـن"، وكلّمـا انغمـر الإنسـان في هـذه الشـبكات في العلاقـة مـع الآخريـن وحياتهـم وكيفيـة تفكيرهـم نـسي نفسـه وضـاع في هـذه الشـبكات، وليـس لهـذا الأمـر نهايـة في شـبكات التواصـل، فالتوغّـل في شـبكات التواصـل لا يـدع فرصـةً للإنسـان للارتبـاط الوجـودي مـع الإله.

بحضـور الإنسـان في شـبكات التواصـل يتّسـع وجـوده، ويتسـنّى له التواجـد في كلّ العالـم والتأثـير فيـه، وهـذا مـن نتائـج أصـل التسـخير[3]، وهـذا مـا يسـبّب تعلّـق الإنسـان بهـذا الفضـاء، وكلّمـا زاد هـذا التعلّـق ضعفـت الأبعـاد الوجوديـة للإنسـان ومنهـا التديّـن الوجـودي له.

في هـذا الفضـاء يواجـه الإنسـان نـوعًا مـن عـدم التعـيّن، بمعـنى أنّ اتّجـاه تطـوّر هـذا الفضـاء غـير معلـوم لديـه، فيواجـه الإنسـان خيـاراتٍ متعـدّدةً في هـذا الفضـاء لا حـدّ لهـا، فهـو حـين يدخـل هـذا الفضـاء يصبـو إلى هـدف معـيّن، ولكـن حينمـا ينغمـس فيـه يضيّـع ذلـك الهـدف وينتـهي إلى مواضـع غـير مرتقبـة وغـير مبرمجـة. ويشـير نيكـولاس كار (Nicholas Carr) إلى هـذا الأمـر ويقـول إنّنـا نُـرمى في نظـام بيـئي (Ecosystem) مـن التقنيـات المتقاطعـة. إنّ كـثرة انعـدام التعيّنـات في هـذا الفضـاء تجعـل روابـط الإنسـان الوجوديـة وإيمانـه الوجـودي سـيّالًا، وبمـا أنّ التديّـن أو الإيمـان الوجـودي للإنسـان أمـرٌ يتعلّـق باختيـار الإنسـان، ويصبـح في شـبكات التواصل غـير المتعـيّن في عـرض سـائر الخيـارات اللامتناهيـة وحـتّى التافهـة وفي الرتبـة نفسـها، فـإنّ هـذا يتسـبّب في ضعـف التديّـن الوجـودي للإنسـان.

العدميـة السـيبرانية: إنّ الفضـاء السـيبراني يتميّز بخصوصيـة وهي سـيطرة العدميـة الاعتباريـة فيـه، بمعـنى أنّـه تـبرز فيـه أمـور لا حقيقـة واقعيـةً لهـا بـل هي مجـرّد تفاهـة وعـدم. وليـس كلّ الأمـور الاعتباريـة باطلـةً أو عدميـةً، بـل منهـا مـا له حـظّ مـن الواقعيـة مثـل بعـض الألعـاب الحاسـوبية الـتي تمثّـل الفضـاء الحقيـقي للحـرب وتجعـل اللاعـب يقـوم بـدور البطـل فيـه، ولكـن

3- نظريـة التسـخير هـي نظريـة قدّمهـا السـيّد الطباطبـائي حـول كيفيـة نشـوء المجتمـع، وعـلى أساسـها أنّ الإنسـان هـو موجـود مسـتخدم بالطبـع، بمعنـى أنّـه يسـتخدم كلّ الموجـودات وحتّـى مـن بنـي جلدتـه، وهـذا منطلـق مـن طبيعتـه؛ ولذلـك نقـول إنّـه مسـتخدم بالطبـع، ويمكننـا عـلى أسـاس هـذه النظريـة توضيـح سـبب قيـام الإنسـان بتأسـيس هـذه الشـبكات والسـعي للحصـول عـلى أكـثر مـا يمكـن مـن المتابعـين والمسـتخدمين.

هنـاك بعـض الأمـور الاعتباريـة الـتي لا تعتمـد إلّا على أمـر اعتبـاري غـير حقيـقي آخـر، وهـذا هو المـراد مـن الاعتبـارات العدميـة، والمثـال الرائـج لهـا في الفضـاء السـيبراني هـو أن يُـرى الإنسـان فيهـا ويحصـل على الإعجابـات والمشـاهدات بـأيّ نحـو كان، ولـو لـم يكـن للإنسـان خصلـة حقيقية تجعلـه جديـرًا بـأن يصبـح مشـهورًا.

عـدم وجـود المعرفـة المعنويـة: إنّ التديّـن الوجـودي يحتـاج إلى معرفـة وجوديـة، وكذلـك إلى فهـم ذي أبعـاد متعـدّدة، ولكـنّ الفضـاء السـيبراني لا يحقّـق هـذا النـوع مـن المعرفـة وهـذا النـوع مـن الفهـم، بـل يمنـع تحقّقهمـا. [المصدر السابق، ص 294 - 299]

ثانيًا: الافتراضية (المجازية) والسحرية الجديدة في رؤية داريوش شايغان[4]

يـرى داريـوش شـايغان عالـم اليـوم مشوّشًـا، ويـرى أنّ هـذا العالـم مـكانٌ لالتقـاء ثـلاث ظواهر مترابطـة، وهي اللاسـحرية والتقنيـة والافتراضيـة (المجازيـة) [شـايگان، افسـونزدگی جديـد، هويـت چهـل تكـه و تفكـر سـيار، ص 13]، أمّـا اللاسـحرية في نظـره، فـهي محـو الصـور التمثيليـة والعقائـد الحاصلـة مـن الإسـقاطات وإرجـاع منشـئها إلى الإنسـان نفسـه، ممّـا جعـل سـماء الحيـاة الحديثـة فارغـةً وموحّـدةً وهندسـيةً، بعـد أن كانـت سـماءً مليئـةً بالأسـاطير والصـور، لكـن وفقًا لشـايغان، لا يمكـن للإنسـان أن يعيـش بـدون الإسـقاط؛ لذلـك فـإنّ الإنسـان الجديـد قـد ابتـلي بـ "سـحر جديـد" بسـبب الافتراضيـة، الـتي تختلـف بالطبـع عـن السـحر السـابق وتتجسّـد في شـكل نـوع مـن الأرواحيـة (animism) التقنيـة. [المصدر السابق، ص 352]

ولكـن مـاذا يعـني شـايغان مـن السـحر حينمـا يشـير إلى السـحر الجديـد والسـحر السـابق والأرواحيـة التقنيـة؟ فـإنّ قواعـد البحـث العلـمي تسـتلزم تبيـين مفـردات البحـث وتوضيحهـا أو ـ حسـب تعبـير أهـل المنطـق ـ تسـتلزم توضيـح المبـادئ التصوّريـة للبحـث، كذلـك الربـط بـين الافتراضيـة والأرواحيـة التقنيـة، وكيفيـة تجسّـد الأوّل في الثـاني يحتـاج إلى التوضيـح والتبيـين. ولكـن ـ خصوصًـا مـع مـا قـال في اللاسـحرية بأنّهـا محـو الصـور التمثيليـة والعقائـد الحاصلـة مـن الإسـقاطات ـ قـد يقـال بـأنّ شـايغان ينظـر إلى خصوصيـة عـدم واقعيـة السـحر، بمعـنى أنّ الإنسـان القديـم كان يتظاهـر بوجـود أمـور كأنّهـا واقعيـة ولهـا حقيقـة في الخـارج، في حـين لـم يكـن لهـا أيّ حقيقـة وواقعيـة، ولكـنّ الإنسـان الجديـد أيضًـا يظهـر ويـتراءى له وجـود أمـور غـير واقعيـة بـل افتراضيـة.

4- داريـوش شـايغان (1935 - 2018): مفكّـر إيـراني معـاصر ومتخصّـص في الفلسـفة المقارنـة، اشـتهر في العـالم العـربي بكتاباتـه حـول الحضـارة الشرقيـة وعلاقتهـا بالحضـارة الغربيـة الحداثيـة، ومـن خلالهـا أثّـر عـلى بعـض مـن الحداثيـين العـرب.

إنّ القول بنوع من الأرواحية ـ وهي أن تعتقد بوجود روح في الأشياء ـ يمكن تصويرها في العصر الجديد من خلال التمظهر بوجود روح في الربوتات والماكنات، وكذلك يمكن تصوير الأرواحية في الذكاء الاصطناعي والخوارزميات الموجودة في هذا الفضاء بأنّ الإنسان يظنّ بأنّ ما يُرى من الآثار والنتائج عن هذه الخوارزميات ناشئ عن نفوس حيّة! هذا ما يمكن أن يفهم من كلام شايغان تطبيقًا على الواقع الحالي لتقنية الفضاء الافتراضي والذكاء الاصطناعي.

وبحسب شايغان، يجب أن نرى الجوانب الإيجابية والجوانب الضارّة لهذه الظاهرة، ونحاول استكشاف طريقة جديدة للتواجد فيها نجعل من جوانبها الضارّة رسل حضارة جديدة.

وفقًا لشايغان، فإنّ الجانب السلبي لهذا الموقف هو الوهمية والشبحية التي تسمح لأيّ وهم ليبرز، وهم تتشابك فيه الرموز الناشئة من ثقافات مختلفة مثل الغابة الكثيفة، لتظهر في تركيب جديد كالمرآة المهشّمة. كما تؤدّي هذه الشبحية في هذا العالم المجزّأ والمرقّع إلى رؤية تعدّدية وإلى تعدّد الآلهة، وإلى نوع من الأرواحية التقنية. كذلك يتمّ في هذه الرؤية دفع عالم الأرواح بعيدًا عن أفق الأنطولوجيا، فبدلًا من الوصول إلى عالم الملائكة، تؤدّي هذه الشبحية إلى خلق أرواح وأشباح تائهة ترمينا في وادي التيه والحيرة، ويشبّه شايغان تضييع الفضاء البصري البشري الناتج من هجوم هذه الصور المركّبة والافتراضية بتضييع البيئة بسبب التصنيع.

ومن أجل التخلّص من المشاكل والتحدّيات التي أوجدها المشروع الحداثي من خلال فكّ السحر والافتراضية والانبهار بالتقنية التي أوجدت سحرًا جديدًا، أعرب شايغان عن حلٍّ يمكن التعبير عنه في عنوانين عامّين على النحو التالي:

استبدال روحانية الديانات الإبراهيمية بالروحانية البوذية!

يتساءل شايغان كيف نتخلّص من هذه الوهمية والشبحية؟ وفقًا له، فإنّه نظرًا لانتمائه إلى عالم بقي إلى حدّ كبير على منوال وضعية ما قبل الحداثة حسّيًّا، ولعدم حصر إبداعات ذاك العالم الخيالية، فإنّ إعادة اكتساب جزء من هذا الكنز المدفون يمكن أن يجعل هذا الإنسان المتحيّر متّزنًا. إنّ عالم اليوم، بتركيزه المفرط على عالم الحواسّ، شوّش الاعتدال وتخلّى عن الموقف الأنطولوجي لعالم الأرواح، وهو أمر ضروري للغاية لصحّة الإنسان الحديث، في حين لا مكان لهذا العالم في إدراكنا، ووفقًا لشايغان، يجب تقليل قوّة الجانب المحسوس للأشياء المرئية من خلال تقوية الجانب غير المرئي لها. [المصدر السابق، ص 19]

ويعتقد شايغان أنّ مفهوم "الإله" بشكل عامّ وإله الديانات التوحيدية الإبراهيمية الثلاثة (اليهودية والمسيحية والإسلام) على وجه الخصوص له معنًى مقيّد؛ لأنّه ينشأ من مناخ ثقافي معيّن ومرتبط بدين معيّن بشدّة، وبالتالي يرفض الأديان الأخرى. ومن ناحية أخرى، فإنّ "الإله" له معانٍ مختلفة لدى الأمم المختلفة، وقد كان هو الدافع وراء كلّ النزاعات والحروب الدينية عبر التاريخ. ووفقًا له، من هذه المفاهيم التوحيدية نفسها وُلدت أكثر الأيديولوجيات الشمولية والمفتقرة إلى الصبر في هذا القرن، وكم من الجرائم الفظيعة أو الظلم المخزي الذي قاموا بها باسم هذه الديانات العالمية!

وبحثًا عن الحلّ؛ استند شايغان أوّلًا إلى الرؤية الكونية لأربعة من العرفاء المشهورين وهم كلٌّ من: آدي شانكارا (Adi Shankara) من الهند، وميستر إيكهرت (Meister Eckhart) من ألمانيا، وابن عربي من الأندلس، وجوانغ زي (Zhuang Zhou) من الصين، وعلى الرغم من أنّهم عاشوا في عصور زمنية مختلفة، إلّا أنّ شايغان عدّهم معاصرين؛ وذلك لأنّ تجربتهم العرفانية أو الصوفية لها بنية متجانسة تجعلهم معاصرين من حيث "روحهم التاريخية"، وعلى الرغم من أنّ شايغان يذكر في البداية مثل هذا التجانس والصوت الواحد بوصفه بديلًا ـ وبالطبع وجهة نظر سلميةً في العالم ـ عن نظرية صراع الحضارات، ويعدّ غيابه سببًا للفجوة بين طريقة الوجود وطريقة الإدراك أو المسافة بين المحسوس والمعقول، ولكن مع كلّ هذا فهو يبحث عن الحلّ في مكان آخر، ويعتقد أنّه أكثر جاذبيةً للغربيين بسبب الوضع الحالي، وبالتالي سيؤدّي إلى إقبالهم عليه بصورة أكثر، وهي البوذية.

في هذا الإطار، يصف شايغان خصائص البوذية، وبها يشرح الجاذبية الشديدة والشعبية التي يتمتّع بها هذا الدين لدى الغربيين، إنّه يؤمن كثيرًا بتكيّف البوذية مع ظروف العالم اليوم لدرجة أنّه يقول: لم تكن البوذية هي التي غزت العالم، بل إنّ العالم هو الذي أصبح بوذيًّا وسيتحوّل حتمًا إلى هذا الدين [المصدر السابق، ص 431]، وبحسب شايغان، فإنّه على الرغم من المقاومة الناجمة عن الارتباط المتحجّر لكلّ أمّة بهويّتها وثقافتها الخاصّة، فإنّ هذه الظاهرة العامّة واختلاط الثقافات أمر لا رجوع فيه، ويعزو شايغان الجاذبية الحالية للفكر البوذي ـ خاصّةً في الغرب ـ إلى أنّه في البوذية حسب رأيه تحطّمت الأنطولوجيا، وأصبحت رؤيتها للّحظات المنفصلة ـ لحظات تظهر وتختفي في اللحظة نفسها، فتخلق شراراتٍ متتاليةً توهِم الاستمرارية والاتّصال ـ سينمائيةً، وهو ما يتناغم تمامًا مع التعدّدية والرؤية اللحظية للعالم الحالي. [المصدر السابق، ص 16]

التمسّك بالحداثة والحكمة الغربية العلمانية!

وفقًا لشايغان، التحوّل إلى عالم الروح والروحانية لا بدّ أن يحدث من الغرب؛ إذ تمّ دفع مملكة الروح بعيدًا عن أفق النظرة البشرية، وهو مكان هبوط الإنسان نفسه [من الأفق المعنوي إلى الأفق المادّي]، وحيث بدأت قصّة الحداثة، يجب أن يحدث التحوّل الذي سيكون بلا شكٍّ روحانيًّا من المكان نفسه؛ لأنّ السلاح الجارح هو الوحيد المداوي للجروح كما يقول فاجنر (Richard Wagner)، وبما أنّ الغرب بيده الجراح والأسلحة، فعليه أن يستخدمها. ووفقًا لشايغان، إذا كان هناك نور، فلن يأتي إلّا من الغرب. [المصدر السابق، ص 22]

ويؤكّد شايغان أنّه إذا قلنا إنّه يجب علينا قبول مملكة الروح مرّةً أخرى، فهذا ممكن فقط من خلال الاستعادة الصريحة لحقوق العقل، وفي اعتقاده يجب أن يعيش الإنسان في بيئة علمانية؛ إذ لا يكون فيها ربط مباشر بين الدين والسياسة، ويجب أن يكون الإنسان مدعومًا بمؤسّسات عقلانية وديمقراطية تحميه من الإرهاب القاسي للأنظمة القمعية، وتصونه من سطوة المجد والجلال اللامحدود للمقدّس. [المصدر السابق، ص 23 و24]

وعلى الرغم من أنّ شايغان يشير إلى انتقادات أدورنو (Adorno Theodor) وهوركهايمر (Max Horkheimer) لأداتية العقل وتحويله إلى عقل جزئي وذهني بدلًا من العقل الأوّل (لوغوس)، ويشير إلى نقد هايديغر لهيمنة التقنية على العقل ونقد بودريارد (Baudrillard Jean) لقتل قوّة الخيال بالافتراضية ويعدّ هذه الانتقادات صحيحةً، ويعدّ الأسطورة والوجود والعقل مدمّرةً في هذه العملية، لكنّه ما يزال يدافع عن العقل الحداثي، ويعدّ طيّ طريق الحداثة ـ من أجل لاسحرية الإنسان وتنويره وتحرّره من قيمومية المجد السياسي والقداسة للمقّدس، وبعبارة أخرى، لكي لا يبقى الإنسان طفلًا ـ أمرًا ضروريًّا. [المصدر السابق، ص 25] ويشير في هذا الصدد إلى الإنجازات العلمية والمدنية التي يعدّها نتاج الحداثة، وبالنظر إلى كلّ هذه الإنجازات، فإنّه يشبّه النقاد الغربيين الذين ينتقدون الحداثة بالأطفال العنيدين الذين لديهم كلّ شيء تحت تصرّفهم، ولكنّهم لا يعرفون ماذا يفعلون بها، ويسألون أنفسهم: هل كانت هذه اللعبة تستحقّ كل هذا؟ [المصدر السابق، ص 27] ويعتقد شايغان بأنّ نقد هؤلاء النقّاد معللٌ ولكنّه غير مدلَّل، والسبب هو أنّ الإنسان قد حقّق كلّ الرغبات والتطلّعات والخطط التي كانت في ذهنه، واستنفدها، ولم يبقَ في جعبته شيء آخر، وإذا كان يشكّك في كلّ شيء ويتحدّث عن خواء النجاح البشري، فكلّ هذا ينبع بأجمعه من هذا الاستنفاد الداخلي. [المصدر السابق، ص 26]

وفي رأيه، يبدو أنّ الحداثة ـ كيفما كانت في خوائها من المعنى، وانحطاطها، واختزالها في معايير اقتصادية بحتة، وعدم مبالاتها بالغايات وما إلى ذلك ـ ناجحةٌ في الممارسة العملية، مثل ضمان الحقوق الفردية والمؤسّسات والقوانين وفصل السلطات والمجتمع المدني، إضافةً إلى ذلك، أصبحت الحداثة خطابًا عالميًا وعلى الرغم من نظرية صراع الحضارات، فإنّها تخلق جوًّا يمكن أن تعيش فيه وجهات النظر الأخرى القائمة على الدين والهويّة والقوميّة معًا دون تصادم، ووفقًا لشايغان، فإنّ لخطاب الحداثة خاصّية تحييد القوّة القتالية الأكثر حدّةً، وتقويض أيديولوجيتها وجعلها أكثر تحضرًا، وفرض قواعد اللعبة عليها [المصدر السابق، ص 28]؛ لذلك فهو يوصي بضرورة إخضاع جميع حضارات العالم للحداثة والتكيّف معها والاستلهام منها؛ لأنّه لا توجد قيمة أخرى يمكن أن تحلّ محلّ قيم الحداثة [المصدر السابق، ص 29-31]، وبالطبع يصرّح شايغان بأنّه لا يؤمن بتكافؤ التقاليد والثقافات ونسبيتها، ولكن بوجود مستويات متعدّدة من الوعي، لا أفضلية لواحد على الآخر، بل كلٌّ منها صحيح ومستقرّ في مناطق معيّنة، وهناك فجوة تاريخية وصدع معرفي بينها. [المصدر السابق، ص 30]

وفي رأيه، لا ينبغي أن تقع السلطة في أيدي الأديان؛ لأنّها ستصبح بلا شكٍّ أيديولوجيا وستؤدّي في النهاية إلى خطاب فارغ وانتقامي فقط، وإلى جانب ذلك، ليس للأديان التاريخية أيّ شيء جديد تقدّمه للبشر في مجال القضايا الاجتماعية والسياسية والقانونية، ويذكّر أنّ الأديان كانت تكرّر موضوعات اللاهوت القديمة نفسها لقرون، وجعلت إلهها بلا حياة وجعلته مجرّد صورة بحتة، ومع رغبتها المفرطة في تقديس العالم، دمّرت قدسية نفسها، وأخافت الإنسان من شبح الكفر والإلحاد ونار جهنّم إلى درجة أنّه يرفض فهم سرّ الشريعة. [المصدر السابق، ص 33]

وبحسب شايغان، فإنّ حقيقة أنّ الأديان تتحدّث في العالم المتعرّض لخطر الانفجار السكّاني، عن حظر الإجهاض، فهي تنبع من خيال قديم، وفي الواقع انحرطت الأديان في قضايا خارجة عن اختصاصها، ومن وجهة نظر شايغان، يحتاج الإنسان الحديث إلى القداسة والمعنوية والروحانية التي لم يعد تمتلكها الأديان، لكنّه يحتاج إلى عرفان ينبع فقط من الروح، ويطلق عليه رودولف أوتو (Rudolf Otto) عرفان الروح الذي لا علاقة لها بقواعد الفقه وليس بحياتنا الخاصّة أو بالسياسة، هذا لأنّ الإنسان يعيش في عصر الأنطولوجيا المحطَّمة، حيث كلّ الظواهر الملموسة والمعقولة والروحية مترابطة، وليس في عصر البنى الصلبة للمقدّس.

نقد الطريقين الذين قدّمهما شايغان لحلّ السحرية الجديدة

بذل الدكتور شايغان جهدًا جيّدًا لتصوير العالم الجديد وحالة الإنسان وهويّته في عصر الفضاء الإلكتروني والشبكات الاجتماعية في هذه الظروف، إنّ تفسير "الهويّة بأربعين وجهًا" لوصف هوية إنسان يعبّر عن نفسه في الشبكات الاجتماعية المختلفة وهو جالس في المنزل، وتفسير "التفكير المتنقّل" لفكره الذي يمكن أن يتجوّل بين أنماط ثقافية مختلفة وهو قابع في زاوية، فهما تفسيران في منتهى البلاغة، ومع ذلك، فالوصفة التي يصف بها شايغان هذا العالم الجديد وتوابعه وتأثيراته مثل الشبحية أو السحرية الجديدة أمور فيها نقاش.

يتّخذ شايغان مقاربةً براغماتيةً لتقييم الأديان ليقدّم خيارًا يعرض روحانيةً باهتةً في العصر الحديث، وعدّ الجدل القائم بين الأديان الإبراهيمية الذي يدور حول شرعية إله كلّ واحد منها، ودحض الآخرين سببًا للتغاضي عن هذه الأديان، وأوصى بدين لا إله له لإحداث الفتنة وهي الديانة البوذية، كما يعدّ جاذبية البوذيّة تأكيدًا على هذا النصح. بعبارة أخرى، يقبل شايغان أنّ كلّ الأفكار والعقائد الدينية لدى الإنسان والاعتقاد بوجود عوامل وعلل غير مادّية لا حقيقة لها، بل ناشئ عن الإسقاط، فمنشأ الدين والعقائد الدينية لديه ليس إلّا الجهل بالأسباب والعلل الطبيعية والمادّية، فهو متناغم مع الفكر الحداثي من هذه الناحية، غير أنّه يرى بأنّ الدين مع أنّه ليس له حقيقة، ولكن يوفّر منافع للإنسان لا يمكن له أن يتجاهلها، مثل تزويدنا بصور وألوان وأساطير؛ ولذلك لسدّ هذا الفراغ علينا أن نقول بدين، ولكن علينا أن لا نختاره من بين الديانات الإبراهيمية، بل نختار دينا يسدّ هذا الفراغ بأفضل شكل ممكن وهو في نظره الديانة البوذية. ومن الواضح أنّ مثل هذه المقاربة هي طمس للصورة الحقيقية للمسألة وليس معالجتها، ويبدو أنّها الحلّ الأضعف للصراع بين الأديان من بين الحلول الأخرى، مثل "التعدّدية" عند جون هيك (John Hick)، والمظاهر المتعدّدة للحقيقة لدى التقليديين، واللاهوت الناظر إلى جميع الأديان عند جلين ريتشاردز (Glyn Richards) وغيرها، وبالطبع، فإنّ الطريقة الصحيحة ـ حسب رأينا ـ هي القول بالانحصار الديني جنبًا إلى جنب مع التعدّدية في التعايش السلمي، والتي مع أنّها لا تتغاضى عن الحقيقة، إلّا أنّها لا تدعو إلى العدوانية، والتعايش السلمي بين الأديان معًا لعدّة قرون متمادية هو مثالٌ عمليٌّ واضح على إمكانية وقوع مثل هذه الفكرة.

إنّ شايغان من جانب يشكو من خلوّ الفضاء من الصور ومن جانب آخر يشكو من كثرة الصور وتعدّدها الحاصل نتيجة لاطّلاع الإنسان على الثقافات المختلفة بواسطة الفضاء

الافتراضي. قد يقال بأنّ شايغان لا يشكو من وجود هذه الصور، بل من تعدّدها وعدم تناسقها مع بعضها، الأمر الذي أشار إليه مع مفهوم المرآة المهشّمة والعالم المجزّأ والمرقّع، ولكن يا ترى ما مزيّة الصورة الموحّدة على الصورة المتكثّرة إذا لم يكن هناك واقع وحقيقة خلف هذه الصورة؟ وكيف ينقد شايغان التعدّدية الحاصلة عن الفضاء الافتراضي في حين هو من جانب آخر ينقد الأصولية ويرفضها بشدّة؟

النقطة الأخرى هي أنّ شايغان من ناحية يدافع بكلّ قوّته عن العقلانية الحداثية ولا يتسامح مع أيّ نقد، ومن ناحية أخرى، يتباكى على إضعاف الروحانية وإضعاف عالم الروح، ويدعو إلى البوذية كحلّ، ولكن، ألم يعلم أنّ تراجع الدين والروحانية هو من نتائج العقلانية الحداثية، وأنّ هذه العقلانية لن تفسح المجال للبوذية، وبعبارة أخرى، يجب أن يحدّد شايغان موقفه من العقلانية، فإذا أراد أن يلتزم بالعقلانية الحداثية، فعليه أيضًا أن يقبل العواقب وهي السحريّة والتقنيّة وإضعاف الروحانية الدينية، وإذا كان يريد أن يكون محصّنًا من هذه العواقب، يجب عليه استبدال العقلانية الحداثية بالعقلانية المستقلّة التي تعترف بالدين أيضًا إذا كان الدين عقلانيًّا.

إنّ شايغان لا يأخذ بمعيار صحيح ليس لنبذ الأفكار ولا لاختيار البدائل، بل وحتّى معيار الانسجام والوظائفية من المعايير المنافسة للمنهج الواقعي، بل في كثير من الأحيان يعتمد على ميول الناس وانتماءاتهم وأهوائهم وشعبيتهم. فقد استشهد بتقرير أسبوعية "أحداث يوم الخميس" التي نشرت إحصائياتٍ عن شعبية البوذية في فرنسا، واستنتج منه جاذبية البوذية في تلك الدولة، ثمّ أشار إلى سبب هذه الجاذبية في العصر الحالي، وعدّ الخصائص التي تتميّز بها البوذية مناسبةً ومتوافقةً مع ظروف الإنسان الحالي التي سبق وصفها [شايگان، داريوش، افسونزدگی جديد، هويت چهل تكه و تفكر سيار، ص 421 - 423]، لكنّ الإحصاءات المعتبرة حول نموّ الأديان في العالم وكذلك في الغرب تقول شيئًا آخر، لدرجة أنّ مؤسّسة بيو الأمريكية للأبحاث تعدّ الإسلام الدين الأسرع نموًّا إلى درجة تتنبّأ فيها أنّه بحلول عام 2060، سيكون الإسلام هو الدين الأوّل في العالم من حيث عدد المؤمنين، بينما ستشهد البوذية نموًّا سلبيًّا خلال هذه الفترة [5].

ويشير شايغان كذلك إلى حالة ما بعد الحداثة الناتجة عن وسائل الإعلام الجديدة، ولكن لا يحاول نقدها أو التحقّق من صحّتها. إنّه ينظر إلى مصالح العالم الحداثي وما بعد الحداثي وإلى إنجازاتٍ مثل ميثاق حقوق الإنسان من منظور نفعي، ويحاول الدفاع التامّ

5- See: Why Muslims are the world's fastest-growing religious group; (www.pewersearch.org)

عـن الوضـع الحـالي وتقديـم حـلٍّ لإزالـة الخسـائر بالنظـرة النفعيـة نفسـها، إنّـه وبـكلّ بسـاطة يشـبّه نقـاد الحداثـة الغربيـين بالأطفـال العنيديـن الذيـن لديهـم كلّ شيء، ولكـن لا يعرفـون مـاذا يفعلـون بـه، فيتسـاءلون عمّـا إذا كانـت اللعبـة تسـتحقّ كلّ هـذا العنـاء، ويـصرّح شـايغان بـأنّ هـذه الانتقـادات علميـة ورائعـة ومعقّـدة، ولكـن على الرغـم مـن ذلـك، فإنّـه بالنظـر إلى الفوائـد الـتي جلبتهـا الحداثـة ـ مـع الأخـذ في الاعتبـار أنّ العديـد مـن الدول محرومـة مـن هـذه الحقـوق الأساسـية ـ فـإنّ هـذه الانتقـادات ليسـت إلّا تلاعبـاتٍ مغريـةً وسـطحيةً بالألفـاظ، ولكـنّ الحقيقـة أنّ هـذا الأمـر يتطلّـب مناقشـةً فلسـفيةً وبحثًـا علميًّـا يتـمّ النظـر فيـه بعنايـة في جميـع جوانـب المسـألة، هـل مـن الصحيـح مـن الناحيـة المعرفيـة قـول مـا بعـد الحداثيـين بإنـكار القضايـا العامّـة أو ـ بعبـارة أتبـاع مـا بعـد الحداثـة ـ "مـاوراء السرديـات" (Metanarratives)؟ هـل النسـبية المعرفيـة لمـا بعـد الحداثـة مقبولـة، وهـل التعدّديـة الناتجـة عنهـا مقبولـة منطقيًّـا؟ هـل مـن الممكـن مـن وجهـة نظـر علـم النفـس الفلسـفي والأنثروبولوجيـا، أن يكـون لديـك هويّـة بأربعـين وجهًـا؟ وعلى فـرض الإمـكان، فهـل هـو مرغـوب فيـه؟ بالطبـع، لا يسـتطيع الفيلسـوف تجاهـل هـذه الأسـئلة بسـهولة.

صحيـح أنّ للإنسـان ميـولًا قـد تبـدو أمـورًا جذّابـةً له، لكـنّ مهمّـة الفيلسـوف هي التميـيز بـين الميـول الأصليـة والعميقـة والذاتيـة والفطريـة للإنسـان وبـين ميـوله العَرَضيـة والمؤقتّـة وتقديـم إجابـة مناسـبة لـكلّ نـوع مـن هـذه الميـول، وممّـا لا شـكّ فيـه أنّ الميـل إلى الحقيقـة وإحسـاس الرغبـة في البحـث عنهـا والانتمـاء إلى اكتشـافها هي مـن الرغبـات الفطريـة للإنسـان، والـتي لا تقتـصر على حقبـة وتاريـخ معيّنـين، بـل هي مترسّـخة في طبيعـة الإنسـان، والنقطـة الأخـرى هي أنّ الديـن يـدّعي أنّـه يجيـب على هـذه الرغبـة الإنسـانية الحقيقيـة ويوضّـح الحقيقـة للإنسـان حـول أسـئلته الأصليـة الأساسـية؛ لذلـك لا يمكـن التنبّـؤ بـرواج ديانـة خاصّـة أو التوصيـة بقبولها بسـبب جاذبيتهـا العرضيـة في العـصر الحـالي، كمـا أنّـه لا يمكـن للمـرء أيضًـا تجاهـل تعاليـم لمجـرّد قدمها، ولكـن يجـب تطبيـق معيـار المنطـق والعقـل والفلسـفة وتسـديد الحقيقـة في هـذا المجـال.

أمّـا بالنسـبة إلى العقـل الحـداثي وتبعاتـه وموقـف العقلانيـة الإسـلامية حـوله، وحقيقـة هـذه الأخـيرة وكفاءتهـا وكيفيـة تلبيتهـا لحاجـات العـصر ومتطلّباتـه، ومكانة الإنسـان وحقوقـه في الفكر الأنسـني الناتـج عـن الحداثـة وفي الفكـر الديـني العقـدي، فـلا يتّسـع المجـال لهـا في هـذه المقالـة، وبإمـكان القـارئ مراجعـة الأبحـاث التفصيليـة حولهـا[6].

6- راجع: الموسوي، سيد روح الله، القرآن والعقل الحداثي؛ الإنسان بين المعتقد الديني والإنسنة، الصادرين عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث.

الخاتمة

1ـ يعدّ البحث عن العلاقة بين شبكات التواصل والفضاء الافتراضي والدين من ضمن مباحث الدراسات الدينية، أو من جملة مباحث إلهيات الظواهر التي هي بدورها تُعدّ من مباحث الكلام الجديد.

2ـ لا معنى للبحث حول تأثير شبكات التواصل على الدين المنزل من الله ﷻ، ولكن يمكن البحث عن تأثيرها على المعرفة الدينية التي هي نشاط فكري بشري، وبالتالي لها تأثير على التديّن، أمّا بالنسبة إلى تأثير الدين على شبكات التواصل فإنّ للدين بمبادئه النظرية تأثيرًا على تصميم شبكات التواصل وبنائها مثل تأثيره على تكوين العمارة الإسلامية، ويورد الدين هذا التأثير على شبكات التواصل من خلال المرسل والمتلقّي في هذه الشبكات، وله بمبادئه الأيديولوجية تأثير على إدارة هذه الشبكات، كما أنّ الثقافة الغربية والأيديولوجيا أثّرتا في تكوين الشبكات الحالية.

3ـ يمكن دراسة العلاقة بين الدين وشبكات التواصل المتداولة، كما يمكن دراسة الربط بين الدين والإنسان الشبكي المزوّد بتقنية الاتّصال مع البعض، أمّا بالنسبة إلى الموضوع الأوّل فإنّ الشبكات الموجودة بهندستها التي ورثتها من الثقافة الغربية وطريقة وجودها التي جاءت تلبيةً لحاجات الغربيين، فإنّها تختلف عن الدين بقدر بعد النظرة الغربية عن النظرة الدينية. فبينما للدين رسالة توعوية أحادية الجانب، غير انتفاعية، حصرية، حقّانية، شرعية واختيارية، فلشبكات التواصل رسالة معلوماتية ثنائية الجانب، انتفاعية، تعدّدية، ديمقراطية، حرّة ظاهرًا، مقيّدة وجبرية بصورة خفيّة لاشعورية.

فإذا ما أردنا بناء شبكات تواصلٍ تقترب من الدين، فعلينا بناءها أيديولوجيًّا وفق أيديولوجيا ذلك الدين نفسه.

وإذا عرّفنا الوجود السيبراني بأنّه نحو وجود ينتجه تواجد الإنسان بنشاطاته وفعّالياته في الفضاء السيبراني، وعرّفنا الماهية بحدّ الوجود وطبّقنا هذا المفهوم على وجود الإنسان السيبراني، فإنّ هندسة الفضاء السيبراني والقوانين الخاصّة التي يجريها مالكو منصّات شبكات التواصل والقوانين التي تشرّعها الجهات المعنيّة والرسمية في أيّ بلد تحدّد كيفية نشاط الإنسان وحدوده أو على الأقل تؤثّر عليه، أو بالأحرى حدود وجوده (أو ماهيته) في هذه الشبكات.

أمّا بالنسبة إلى الموضوع الثاني وموضوع الإنسان الشبكي، فهذا يرتبط بنوعية المجتمع، فالمجتمع السليم سيرتقي ويتسامى إذا زُوّد بالشبكة، والمجتمع السقيم سينحطّ ويتهاوى مع هذه الشبكات. قد يقال بأنّ للفضاء الافتراضي خصوصياتٍ مثل السطحية التي تجعله لا يتلاءم مع التدين الميتافيزيقي، كما أنّ هذا الفضاء لا يتلاءم مع النظرة الميتافيزيقية الوجودية وحتّى مع التديّن الوجودي البحت؛ لخصوصيات مثل تبدّل الروابط الحيّة (أنا ـ أنت) إلى روابط غيابية (أنا ـ هو)، واستواء المهمّ وغير المهمّ من الأمور لتعدّد الخيارات فيها. وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال مفاده هل هذه الخصوصية هي من ذاتيات الفضاء الافتراضي أو يمكن تبديلها مع هندسة وإدارة جديدتين؟

4ـ إن رقمنة المعلومات في الفضاء الافتراضي تؤدّي إلى أن تكون المصادر والمعلومات الدينية في متناول اليد، ولكن مقلوعةً عن بيئتها وخلفياتها الثقافية والمعرفية، فيمكن القول بأنّ الفضاء الافتراضي مع خصوصيته الرقمية يساهم في نشر الدين معرفيًّا أكثر من نشره وجوديًّا، فالمستخدمون لهذا الفضاء يجرّبون الحقائق الدينية ومعارفها في كثير من الأحيان خارج نطاقها وخلفياتها الثقافية والمعرفية، ما يرجّح أن يجعل المستخدمُ الدينَ في مستوى سائر المعلومات ولا يعطيه حقّه ولا يهتمّ به كما يستحقّه؛ لهذا كان على الجهات المهتمّة بالشؤون الدينية أن لا تكتفي بنشر المعارف الدينية في الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل، بل تركّز على الفضاء الحقيقي والطقوس الدينية والمناجات والبيئات الدينية.

5ـ إنّ رقمنة النصوص الدينية وإمكان الحصول على المصادر والمنابع والمراجع الدينية والتبادل المعرفي الديني من خلال الفضاء الافتراضي وشبكات التواصل يمكن الإنسان الجديد من أن يشكّل هويته الدينية ويعمّقها بغضّ النظر عن مكانه والمجتمع الذي يعيش فيه؛ نظرًا لأهمّية العلم والمعرفة في تكوين هوية الإنسان، حتّى أنّ بعضهم يعتقد بإمكان المواطنة العالمية من خلال شبكات التواصل؛ لهذا يمكن حضور المجتمعات الدينية التي تجمعها شبكات التواصل، بل وتقويتها. كما أنّ تسهيل الوصول إلى المصادر الأصلية للديانات لا يترك مساحةً يخفيها أصحاب الديانات، وبهذا يمكن للإنسان أن يحصل على صورة أقرب للحقيقة عن الديانات والمذاهب المختلفة. إنّ إمكانية رقمنة المعلومات الدينية يجعلنا نتعرّف تدريجيًّا على أشخاص متضلّعين في الدين ومصادره، يسكنون خارج المراكز العلمية في المناطق النائية والقرى وخارج الحواضر الدينية، وحتّى من النساء الماكثات في البيوت.

6ـ لا شكّ أنّ الذكاء الاصطناعي وخوارزمياته المتداولة حاليًّا في الفضاء الافتراضي مثل بامر، تخطّط لتغيير معتقدات الإنسان وذوقه وشخصيته وفق ما تتلقّاه من معلوماتٍ من مستخدمي هذه الشبكات في الفضاء الافتراضي، فيصبح كرفيق الإنسان الذي يقدّم له الاقتراحات المناسبة له ويصنع بيئته المعرفية لكي يختار رؤيةً خاصّةً وتصرّفًا خاصًّا بصورة طبيعية بدون إجبار، وهذا الرفيق قد يكون شيطانًا أو ملاكًا بحسب منشئ تلك الخوارزميات؛ لهذا على مصمّميها أن يكون لهم اطّلاع على النظرة الدينية، ولا يهتمّون بالجانب النفعي المادّي فقط، ولا يوجّهون المستخدم إلى هواياته وأهوائه المادّية وحسب، بل ليصمّموا رفقاء أذكياء للمستخدمين يوجّهونهم للمنافع الدنيوية والأخروية.

7ـ إنّ مشكلة تراكم الصور والأشباح في أذهان الناس وتعدّدها وتشتّتها، وكذلك إيجاد هويات متنقّلة أو مرقّعة بأربعين وجهًا، نتجت عن تقنية الفضاء الافتراضي لا يمكن معالجتها من خلال حلول تعتمد على رغبات الناس وأهوائهم، فلا تقاس الحقيقة بمقاييس الديمقراطية، بل يجب أن تتّبع الحلولُ الواقعيةَ. إنّ الصور التي يمكن أن نرى من نافذتها العالم ونفسّره على أساسها، وإن كانت صورًا استعاريةً، ولكن يمكن أن تكون لها جذور واقعية أو غير واقعية، فعلى أساس المنهج الواقعي الذي نعتقد به معرفيًّا علينا أن نختار الصور التي تتجذّر في الواقعية. إنّ الأخذ بهذه الصور لا يمنعنا من التعامل والارتباط بالثقافات الأخرى، بل يمكّننا من فهم تلك الثقافات بمقايستها مع ما نتبنّاه، وهذه المقايسة بدورها تساعدنا في كشف كفاءات الرؤية الحقيقية وأبعادها المختلفة وإثرائها. إنّ الرؤية الدينية الصحيحة في نظرنا لا تصحّح عالم الصور والمشهد الذي نرى من خلاله العالم فقط، بل تعمل على تشييد هوية متينة لا تتبدّل ولا تتغيّر رغم انفتاحها وتحمّلها وتسامحها مع الثقافات الأخرى.

قائمة المصادر

رضـایی تبـار، رضـا، رویکـرد مسـجدمحوری در تأسـیس شـبکه‌های اجتمـاعی اسـلامی، تحقیقـات کاربـردی علـوم انسـانی، شـماره‌ی 2، 1396 ش.

شـایگان، داریـوش، افسـون‌زدگی جدیـد، هویـت چهـل تکـه و تفکـر سـیار، نـشر فـرزان روز، تهـران، چـاپ دهـم، 1396 ش.

شرف الديـن، سيدحسـين؛ علـم الهـدى، سيدعبدالرسـول؛ نـوروزى اقبـالى، محمدجـواد، ارتبـاط عفيفانـه در شـبكه‌هاى اجتمـاعى سـايبرى، فرهنـگ ارتباطـات، سـال پانزدهـم، شـماره‌ى 59، 1393 ش.

قائمی‌نیـا، علیرضـا، الهیـات سـایبر؛ نظریـه‌ی انسـان مجـازی و ایمـان سـیال، کتابخانـه، مـوزه ومرکـز اسـناد مجلـس شـورای اسـلامی، 1400 ش.

يوسـفيان، حسـن، دراسـات في علـم الـكلام الجديـد، نـشر مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلامي، 2016 م.

کلاکی، حسـن؛ نیازخـانی، مرتـضی، مـدل اندازه‌گـیری دینـداری جوانـان، مطالعـات فرهنـگ ـ ارتباطـات (نامـه‌ی پژوهـش فرهنـگی سـابق) سـال یازدهـم، شـماره‌ی 12، 1389 ش.

Alhajj. Reda, Rokne. Jon, Encyclopedia of Social Network Analysis and Mining. New York: Springer, (2018).

Buber, Martin, I and Thou, Translated by Ronald Gregor Smith, Bloomsbury Publishing Plc, 2013.

Dimitrov, K., Cyber Defence in Industry 4.0 Systems and Related Logistics and IT Infrastructures, Volume 51 of NATO Science for Peace and Security Series - D: Information and Communication Security. IOS Press, (2018).

Haraway. Donna J., A Cyborg Manifesto. (Artificial life: Critical Contexts), (1985; 1991).

Henthorne. Tom, William Gibson: A Literary Companion. McFarland, (2011).

Lanier, Jaron, Ten argument for deleting your social media accounts right now. Published by Henry Holt and Co, (2018).

Ottis. R., Lorents. P., Cyberspace: Definition and Implications. Proceedings of the 5th International Conference on Information Warfare and Security. ICIW 2010. Dayton. US. 8-9 April. [accepted for publication] (2010).

Sperling, James (editor), Handbook of Governance and Security, Elgar original reference, Edward Elgar Publishing, (2014).

www.oxfordreference.com

www.pewresearch.org

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

The Principle of Grace (Al-Lutf) and Intellectual Variances: A Critical Analysis

Aabid Hussain Al-Mahdawi
Assistant Professor of Islamic Theology and Arabic Literature, Al-Mustafa International University, Pakistan.
E-mail: abidhussain512@yahoo.com

Saleh Al-waeli
Assistant Professor, Department of philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq

Summary

The principle of Lutf (Grace) in theological heritage is the notion that all factors leading toward obedience and drawing one closer to it are obligatory. It is a branch of the principle of al-ḥusn (goodness) and al-qubh (badness) in rational ethics. However, there has been disagreement among the Adliyyah (rationalists) themselves regarding the entirety of this principle. Many later Shi'a theologians and their contemporaries raised objections to it, even though it was once considered an established and unquestionable principle in the history of rationalist theology. Those who support the principle cite many arguments, the most important being the argument of wisdom, the argument of divine emanation, and the argument of the completion of the proof (Itmam al-Ḥujjah). Several explanations have been presented in support of the principle; however, it has also become the subject of criticism by some contemporary and later scholars. Some have denied the logical connection between Lutf and the objective of the divine command, akin to the Ash'ariyyah who reject the principle altogether. Others have distinguished between the realms of thubūt (existence) and ithbāt (verification), asserting that there is no alignment between them. Still, others have argued that divine actions pursue multiple goals, not solely the goal of obedience, a view influenced by Ash'ari thought. All these objections to the principle are fundamentally flawed. There is a clear logical connection between the achieved Lutf and obedience, on the one hand, and a natural connection between Lutf and the means to achieve obedience, on the other. Furthermore, a distinction must be made between general and specific Lutf: scientific alignment occurs in the former, not the latter. Additionally, the hierarchical order of divine objectives in relation to the stages of action shows that all other goals follow from obedience, rather than the reverse. In this article, I have sought to identify and critique these doubts, relying on an inductive-analytical approach.

Keywords: Divine Benevolence, Imami doctrine, Theological Arguments, Proof, Divine Action.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 3, PP .89-122

Received: 19/08/2024; Accepted: 06/09/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

قاعدة اللطف والتجاذبات الفكرية.. عرض ونقد

عابد حسين المهدوي

أستاذ مساعد في علم الكلام الإسلامي، جامعة المصطفى العالمية، باكستان.

البريد الإلكتروني: abidhussain512@yahoo.com

صالح الوائلي

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

الخلاصة

قاعدة اللطف في التراث الكلامي عبارة عن إيجاب جميع الدواعي نحو الطاعة المحصّلة والمقرّبة إليها، وهي من متفرّعات قاعدة الحسن والقبح العقليين، إلّا أنّه وقع خلاف بين العدلية أنفسهم في كلّية القاعدة؛ فاستشكل عليها كثير من متأخّري الإمامية ومعاصريهم، بعد أن كانت مفروغة الحجّية في تاريخ العدلية، وتمسّك المثبتون للقاعدة بأدلّة كثيرة: أهمّها برهان الحكمة وبرهان الفيض الإلهي وبرهان إتمام الحجّة، وقُدِّمت لها تقريبات عديدة، بيد أنّها صارت موردًا للنقد من قبل بعض المعاصرين والمتأخّرين؛ فقد أنكر بعضٌ منهم التلازم العقلي بين اللطف وغرض التكليف، فهم فيه كالأشاعرة المنكرين لأصل القاعدة، ومنهم من فرّق بين مقامي الثبوت والإثبات؛ فهم لا يرون تطابقًا بينهما، ومنهم من يفرض الأغراض المتعدّدة للفعل الإلهي بدلًا من غرض الطاعة فحسب؛ إذ أخذوا الفكرة من الأشاعرة. وهذه الإشكالات الواردة على القاعدة كلّها باطلة من الأساس؛ لوجود التلازم العقلي بين اللطف المحصّل والطاعة من جهة، والتلازم العادي بينها وبين المقرّب من جهة أخرى، وللتمييز بين اللطف النوعي والشخصي؛ إذ يحصل التطابق العلمي في الأوّل دون الثاني، ولوجود الترتب الطولي بين الأغراض الإلهية لثواني الأفعال، فجميع الأغراض الأخرى تترتّب على الطاعة ولا العكس.ومن ثمّ، حاولت في هذه المقالة رصد تلك الإشكاليات ونقدها معتمدًا على المنهج الاستقرائي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: قاعدة اللطف، الإمامية، الأدلّة الكلامية، البرهان، الفعل الإلهي.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 89 - 122

استلام: 2024/08/19، القبول: 2024/09/06

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

تعدّ قاعدة اللطف من أهمّ القواعد الكلامية وأكثرها تماسكًا في الاستدلال العقدي لدى العدلية؛ إذ هي من سمات تاريخهم الكلامي، إلّا أنّها كانت وما زالت مورد نقاش بين المتكلّمين من حين إلى آخر.

فذهب الأشاعرة إلى إنكارها لعدم انسجامها مع مبانيهم المعرفية والعقدية، بينما قلّما نجد لها مخالفًا من قدماء العدلية ومتأخّريهم؛ لجريانها مجرى قواعدهم، بل كان لهم الفضل في تنقيحها وتطويرها والاستفادة منها في الاستدلال العقدي، فهم الذين دافعوا عنها وحافظوا عليها في تاريخها إلّا أنّه ظهر في العصر الراهن طائفة من فقهاء الإمامية خلافًا لمتقدّميهم ومتأخّريهم؛ إذ أنكروا تلك القاعدة معترضين على أدلّتها مرّةً وعلى توظيفها أخرى.

ومن ثم يطرح السؤال نفسه أنّه كيف يمكن نقد تلك الإشكاليّات حول قاعدة اللطف؟ وهل مثل هذه الإشكاليّات يزلزل أصل القاعدة أو توظيفها؟ وكيف يمكن رصدها ونقدها؟ لتبقى القاعدة على حجّيتها كما كانت.

ومن ثمّ علينا تنقيح مفهوم هذه القاعدة من مصادر العدلية أوّلًا ثمّ بيان التقريرات المختلفة لأدلّتهم على حجّيتها ثانيًا؛ لنرى مصداقيتها ومدى قوّة الإشكاليّات المطروحة حولها أو ضعفها.

المبحث الأوّل: مفردات البحث والمباحث التمهيدية

المطلب الأوّل: اللطف لغةً واصطلاحًا

أوّلًا: اللطف لغةً

تدلّ مادّة "لطف" على «دقّة مع رفق، ويقابله الغلظة والخشونة، ومن لوازم الأصل وآثاره: البرّ والتكرمة والمودّة والرأفة والإهداء والتخشّع والتوجّه الى الجزئيّات» [المصطفوى، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 10، ص 193]. فهي تدلّ على دقّة الشيء ورقّته، فهي في مقام الفعل تدلّ عند اللغويين على حسن المعاملة وإرشاد الإنسان نحو الهدف والكمال.

ثانيًا: اللطف اصطلاحًا

يطلق اللطف في التراث الكلامي الإمامي والمعتزلي على أمور صادرة من الله العليّ الحكيم، لا يمكن تفسيرها إلّا بكونها داعيةً إلى الطاعة وصارفةً عن المعصية، مع قطع النظر عن حيثية صدورها؛ إذ إنّها ليست من المقدّمات الممكّنة للطاعة؛ لأنّها لا حظّ لها في التمكين وهي ـ مهما كثُرت ـ لن تؤدّي إلى الإلجاء ونفي الاختيار، وهي غير قليلة في الشريعة الإسلامية كالوعد والوعيد والحدود والتعزيرات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وغير ذلك

ودورها في حصول الطاعة أنّها عبارة عن المرجّحات لاختيار الطاعة وداعية إليها وصارفة عن اختيار المعصية؛ لأنّ المكلّف المختار يحتاج إلى مرجّح لاختيار الطاعة؛ لأجل التساوي بين الفعل والترك، إلّا أنّ الدعوة قد تكون شديدةً إذا كثرت الدواعي، وخفيفةً إذا قلّت.

ومتى كثرت واجتمعت في موضع بحيث لا ينقص من اختيار الطاعة شيء إلّا الإرادة فحسب، وعندها تعدّ لطفًا محصّلًا للطاعة، فهي كيفما اجتمعت لن تؤدّي إلى الإلجاء والإكراه ولن تخرج عن صفة التقريب والدعوة؛ لأنّها لا حظّ لها في التمكين، فالعنصر الأساسي فيها كونها داعيةً ومرجّحةً للطاعة على المعصية عند اختيارها، ووصفها المتكلّمون باللطف فعرّفوه بأنّه ما يدعو المكلّف إلى فعل الطاعة [انظر: الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين، ص 276] بإزاء ما يدعو إلى فعل المعصية، فعبّروا عنه بالداعي إلى الطاعة الحاصلة إمّا بأداء الحسن أو بترك القبيح، وعليه فالمراد منها الطاعة الإلزامية فحسب.

ثالثًا: مفهوم قاعدة اللطف وتحديد محلّ النزاع

تتكـوّن قاعـدة اللطـف مـن موضـوع وهـو اللطـف، وحكمـه وهـو الوجـوب على الله تعـالى بجميـع متعلّقاتـه، وهـو المحمـول في القضيّـة، واللطـف المذكـور فيهـا نـوع خـاصّ منـه يتعـيّن مـن خـلال شروطـه وقيـوده.

فالقاعدة عبارة أخرى عن كبرى دليل اللطف بمعنى المقدّمة الكبرى في القياس الآتي:

- الإمامة لطف

ـ كلّ لطف واجب على الله ﷻ

فقاعـدة اللطـف تفـرض لـزوم تحقّـق جميـع الألطـاف الإلهيـة بمعناهـا الـكلامي في حـقّ المكلّف، وإلّا لمـا صـحّ التمسّـك بالقاعـدة في الاسـتدلال العقدي.

ولا يمكـن قبـول تلـك القاعـدة على نحـو الموجبـة الكلّيـة؛ لعـدم تحقّـق كثـير مـن الألطـاف الإلهيـة بالمعـنى الـكلامي خارجًـا، كعصمـة جميـع البـشر أو ازديـاد عـدد الأئمّـة عليهم السلام على اثـني عـشر.

ومـن ثـمّ تطـرّق الشـكّ إلى حيثيـة صدورهـا مـن الوجـوب والجـواز، بمعـنى هـل وجـب على الله تعـالى خلـق جميـع المصاديـق مـن اللطـف الـكلامي، أو لا يجـب عليـه شيء مـن اللطـف الـكلامي، أو وجـب عليـه بعـض مصاديـق اللطـف الـكلامي دون الأخـرى؟

وكـثر الجـدل فيهـا بـين المتكلّمـين منـذ العـصر القديـم، وقـد امتلئـت المصـادر الكلاميـة في البحـث حولهـا؛ إلّا أنّهـا كانـت ممّـا اتّفـق عليهـا جمهـور الإماميـة إلى أن ظهـرت طائفـة مـن فقهـاء الإماميـة في العـصر الحديـث أنكـرت حجّيـة القاعـدة بصياغتهـا الرسـمية، بـل كاد أن يحصـل الإجمـاع على نفيهـا كالأشـاعرة، والقاعـدة مـن أهـمّ أصـول الإماميـة ولـم أجـد أحـدًا مـن الفضـلاء مـن تصـدّى لـردّ شـبهاتهم حولهـا.

ومن ثم أراد الباحث دراستها بعد رصدها من مؤلّفاتهم الكلامية والأصولية.

المطلب الثاني: عقدة التفاوت بين اللطف المحصّل والمقرّب

يلاحـظ المتتبّـع في الـتراث الـكلامي جـدلًا كبـيرًا بـين المتكلّمـين في تنقيـح التفـاوت بـين اللطف المحصّـل والمقـرّب وكلام القدمـاء في مقـام التميـيز بينهمـا، والتعامـل معهمـا مبهـم يحتمـل أكـثر مـن وجـه.

ومن ثمّ نشأت اتّجاهات كثيرة حول المحصّل والمقرّب، وللتمييز بينهما دور كبير في تنقيح حجّية القاعدة فنقول: إنّ المراد من المحصل في كلماتهم أنّه «ما يحصل عنده الطاعة من المكلّف على سبيل الاختيار، ولولاه لم يطع مع تمكّنه في الحالين» [العلّامة الحلّي، كشف المراد، ص 325]. والمراد من المقرب أنّه عبارة عن «هيئة مقرّبة إلى الطاعة ومبعّدة عن المعصية، بحيث لم يكن له حظٌّ في التمكين ولا يبلغ حدّ الإلجاء» [المفيد، أوائل المقالات، ص 161].

ويمكن تخليص الخلاف بين المتكلّمين حول المحصّل والمقرّب فيما يلي:

الرأي الأوّل

وهو مذهب الجمهور من المتأخّرين وفهمهم لكلام القدماء، وهو ظاهر كلام القدماء أيضًا، وفي توضيحه يمكن لنا أن نقول: إنّ الأمور التي يتوقّف عليها فعل الفاعل المختار نوعان: أحدهما ما يكون مؤثّرًا في أصل التمكين؛ إذ لا يتمكن له الفعل عند عدمه نحو القدرة والآلات وأصل التكليف والعلم به، وثانيهما ما يكون داعيًا إلى الفعل غير مؤثّر في التمكين، وهذا لا يتّصف أكثر من كونه معدًّا للفعل أو مقرّبًا إليه، إلّا أنّ التقريب على نوعين في واقع الأمر: أحدهما تقريب شديد نحو الطاعة، شأنه حصول الطاعة من المكلّف على نحو الاختيار، ويتكوّن غالبًا من أمور عدّة فهو هيئة مقرّبة، وثانيهما تقريب خفيف شأنه أولوية الطاعة من المكلّف عند الاختيار، فهو عبارة عن كلّ جزء من مجموعة "المحصّل"، وهذا ما يظهر من كلام جمهور العدلية، والدليل عليه ما قاله القاضي عبد الجبار: «ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنّه لطف. وكلاهما يرجع إلى معنًى واحد ـ وهو ما يدعو إلى الفعل ـ لكنّ طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما» [القاضي عبد الجبار، المغني، ج 13، ص 80].

وقول القاضي: «لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما» دليل على أنّ الدعوة إلى الفعل والتقريب إليه على نحوين: إمّا الاختيار الفعلي للطاعة بسبب شدّة الدعوة، وإمّا أولويتها، وأضاف السيّد المرتضى في مقام التمييز بينهما توضيحًا آخر؛ إذ قال: «اللطف ما دعا إلى فعل الطاعة، وينقسم إلى: ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة، ولولاه لم يختره، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها» [المرتضى، الذخيرة، ص 18].

فقوله: "لولاه لم يختره" يشير إلى التلازم الخارجي بين المحصّل والطاعة، وعدمه بين المقرّب والامتثال، ولعلّه أخذه من صاحب "فصّ الياقوت" إذ عرّفه بأنّه «أمر يفعله الله تعالى

بالمكلّف لا ضرر فيه، يعلم عند وقوع الطاعة منه ولولاه لم يطع» [النوبختي، الياقوت، ص 55]. ومن ثمّ ورد الإشكال على وجوب اللطف محصّلًا كان أو مقرّبًا.

الرأي الثاني

وهو مذهب بعض المعاصرين واستنبطه من كلام القدماء، وهو يرى بأنّ المحصّل والمقرّب ليسا نوعين مستقلّين، بل هما نوع واحد في واقع الأمر، فالتفاوت بينهما اعتباري محض، فالمحصل والمقرّب عبارة عن اسمين مختلفين لشيء واحد، والدليل عليه أنّ القدماء لم يتعاملوا معه معاملة نوعين مستقلّين، وإنّما رأوهما نوعًا واحدًا؛ إذ لم يميّزوا بينهما في الاستدلال بالقاعدة أو للقاعدة، فاكتفى صاحب "فصّ الياقوت" بتعريف المحصّل ثمّ ذكر المقرّب لدى الاستدلال بالقاعدة، أضف إلى ذلك أنّ منهم من اكتفى بتعريف المقرّب فقط، ومنهم من اكتفى بتعريف المحصّل فقط، ومنهم من عرّف الاثنين معًا، وكذلك تمسّكوا بالأدلّة العقلية كبرهان الحكمة أو الفيض الإلهي وغيرهما لمطلق اللطف الذي هو المقسم للنوعين السابقين، وهذا إن دلّ على شيء فإنّه يدلّ على عدم التفاوت الواقعي بينهما عنده. [انظر: سبحاني، الإلهيات، ج 3، ص 52]

فهو بالنظر إلى حقيقته وتأثيره في حصول الامتثال مقرّب نحو الطاعة ومبعّد عن المعصية، بإزاء القدرة والتمكين والآلات والأدوات التي لا يُنجَز الفعل بدونها، وبالنظر إلى أنّ حصول الطاعة هو نتيجة التقريب والدعوة نحو الامتثال، فاللطف محصّلٌ للطاعة، فهو من جهة العبد محصّل ومن جهة الله ﷻ مقرّب فـ«وصف الفعل بأنّه مقرّب من الطاعة، أو وصفه بالمحصّل لها، أمر انتزاعي ينتزع منه بعد حصول الغاية أو قربها» [سبحاني، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، ص 91].

الرأي الثالث

وهو فهم الباحث لكلام القدماء وبيان احتمال آخر لم يلتفت إليه الآخرون، وفي توضيحه نقول: إنّ هناك أمورًا يتوقّف عليها فعل المكلّف ويستحيل الامتثال عند عدمها، والاستحالة على ثلاثة أنحاء في المقام:

أوّلًا: الاستحالة الذاتية للطاعة كصدور الفعل من العاجز تكوينًا؛ إذ فاقد الشيء لا يعطي.

ثانيًا: الاستحالة الوقوعية للطاعة كالجهل بالتكليف أو الجنون، فقد يفعل الجاهل أو المجنون أمورًا حسنةً من غير قصد، فلا تعدّ طاعةً.

ثالثًا: الاستحالة العرفية للطاعة كعدم المحفّز والمرغّب للفعل؛ لأنّ المكلّف من فطرته لا يعمل إلّا للمنفعة والمصلحة، فهو وجود طامع يعمل حيث رأى المصلحة، فالأصل هو عدم العمل لدى الإنسان، فللمحفّز والمرغّب نحو الطاعة دور كبير في حصول الامتثال من المكلّف.

وعليه فالاستحالة الذاتية محلّها التمكين والاستحالة الوقوعية محلّها اللطف المحصّل كأصل التكليف ومعرفته والاستحالة العرفية محلّها اللطف المقرّب. والدليل عليه ما قاله القاضي عبد الجبّار: «ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجهٍ يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده، فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنّه لطف. وكلاهما يرجع إلى معنًى واحد ـ و هو ما يدعو إلى الفعل ـ لكن طريقة الدواعي إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما» [القاضي عبد الجبار، المغني، ج 13،ص 80].

لا شكّ في أن الفعل يجب وجوده عند علّته التامّة، فلا تكون العلّة الناقصة إلّا بكونها داعيةً إلى الفعل، فالقدرة والعقل والعلم لا تجبر المكلّف على الطاعة، وإنّما تدعوه إليها، ولكنّ طريقة الدعوة إليها تختلف على الوجهين السابقين، فسلبها إمّا أنّ يؤدّي إلى انعدامها عقلًا أو عرفًا، والأوّل إمّا ذاتًا أو وقوعًا، وأشار النوبختي والسيّد المرتضى والشيخ الطوسي بقولهم: «ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يختره» [انظر: المرتضى، الذخيرة، ص 186؛ النوبختي، الياقوت، ص 55؛ الطوسي، الاقتصاد، ص 77].

فقولهم: "لولاه لم يختره" يشير إلى التلازم العقلي بين المحصّل والطاعة وعدمه بين المقرّب والامتثال ورأى شيخ الطائفة بأنّ العصمة لطف محصّل؛ لكونها علمًا بالمصالح والمفاسد الواقعية، والعاقل لا يرتكب المفسدة الخطيرة، فالعلم هو المانع من الارتكاب إلّا أنّه لا يسبّب العجز التكويني في المكلّف. [الطوسي، الاقتصاد، ص 77]

فالمحصّل عبارة عمّا يتوقّف عليه حصول الطاعة توقّفًا عقليًّا، إلّا أنّه غير التمكين التكويني والمقرّب عبارة عمّا يتوقّف عليه حصول الطاعة توقّفًا عاديًّا، والمراد من التوقّف العادي أنّ من عادة المكلّف أنّه لا يفعل الطاعة إلّا مع اللطف، فهو المقرّب الشديد نحو الطاعة بحيث يكون المكلّف مشرفًا عليها ولا يكون مجبرًا عليها.

المبحث الثاني: برهان الحكمة في إثبات قاعدة اللطف

المطلب الأوّل: تقريبات برهان الحكمة في إثبات قاعدة اللطف

قد يسمّى هذا البرهان بـ "برهان نقض الغرض" أيضًا، وهو من أبرز براهين اللطف في المصادر الكلامية، وهو يرجع في الأصل إلى برهان الخلف، ويمكن بيانه بالمقدّمات الآتية:

المقدّمة الأولى: أنّ الله ﷻ حكيم وحكمته ذاتية وغير محدودة فيتنزّه فعله من العبثية والسفاهة، وإلّا فتكون حكمته صوريةً فحسب.

المقدّمة الثانية: إنّ الله ﷻ كلّف عباده من أجل الطاعة، فقصده للتكليف هو قصده للطاعة؛ لأنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض خلافًا للأشاعرة. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 322]؛ لأنّ التكليف بلا غرض أو لغرض المعصية غير معقول؛ لكونه عبثًا ولغوًا فلا ينسجم مع كونه حكيمًا.

المقدّمة الثالثة: أنّ الله تعالى عالم بأحوال عباده، فالله يعلم بأنّ عبده لا يطيع إلّا إذا كان هناك قدرة ولطف وعقل وعلم تجاه التكليف، فكما يحتاج إلى القدرة يحتاج إلى العلم والمحفّز والداعي إلى الطاعة والمحثّ عليها.

المقدّمة الرابعة: عدم توفير أحدٍ من هذه الأمور يكون بمنزلة عدم قصد الغرض، ومع فرض وجود التكليف يعدّ ناقضًا لغرضه في حكم العقل، كمن يدعو أحدنا إلى طعام في بيته وعلم أنّه لن يأتي إليه إلّا إذا أنفذ غلامه إليه، وإذا لم يرسل مع علمه بحاله يعدّ ناقضًا لغرضه لدى العقلاء. [انظر: العبيدلي، إشراق اللاهوت، ص 392]

المقدّمة الخامسة: نقض الغرض سفاهة؛ لأنّه يؤدّي إلى التناقض؛ لأنّ صدور التكليف منه يقتضي أن يكون مريدًا للطاعة، وعدم توفير اللطف أو غيره من مقدّمات التكليف يقتضي أن يكون غير مريد لها، فلا يمكن أن يكون الشيء الواحد مرادًا وغير مراد في الوقت نفسه، فلا يصدر من الحكيم وإلّا لزم الخلف.

فاللطف واجب لعدم نقض الغرض، وهذه قاعدة عقلية أوّلية بديهية إلى هذا الحدّ، ففرض عدم صدوره منه ﷻ لا يكون إلّا لمانع راجع إلى الله ﷻ أو إلى المخلوق، أو إلى الفعل نفسه، والموانع كلّها منتفية؛ لأنّ الأوّل باطل لبطلان جميع احتمالات النقص من ساحته تعالى من العجز والجهل والبخل والسفاهة.

فإذا أغلقت جميع هذه المنافذ من جهته تعالى، فليس هناك مانع في إعطاء المعطي، فيفترض المانع في قابلية القابل، وهنا احتمالان:

الأوّل: لا يجب لعدم احتياج الإنسان إليه.

الثاني: لا يجب لأجل مفسدة فيه.

وكلاهما باطل؛ لأنّ احتياج الإنسان إليه ممّا لا يشكّ فيه أحد، ولأنّه لو كان اللطف مشتملًا على مفسدة عظيمة لظهرت؛ لوجوب الاجتناب عنها عقلًا ونقلًا، ولئلّا يلزم قبح العقاب بلا بيان، ولو كان اللطف مشتملًا على مفسدة خفيفة، فذلك لا يضرّ.

ويمكن أن يتعلّق المانع باللطف نفسه، وهنا احتمالان:

الأوّل: أن يكون اللطف من المحالات العقلية

الثاني: وأن يكون من القبائح الذاتية

وكلاهما باطل؛ لأنّ اللطف حسب الفرض، أمر ممكن وحسن في ذاته بحكم العقل، فما يقتضيه العقل الكلّي الأوّلي هو ضرورة وجود اللطف مع التكليف.

ومنشأ هذا البرهان الحكمة الإلهية ويعتمد على التلازم بين اللطف والغرض وله أكثر من تقريب.

التقريب الأوّل: التلازم الإيجابي بين اللطف والغرض

لا شكّ أنّ اللطف مقدّمة للطاعة، والله مريد لها بالتكليف فـ"قاعدة التكليف يقتضي إيجابه كالتمكين" [النوبختي، الياقوت، ص 55]؛ لأنّ إيجاب ذي المقدّمة على المكلَّف عبارة عن إيجاب مقدّمته على نفسه إذا كان من فعله تعالى، وعليه يحمل قوله تعالى: ﴿**كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ**﴾ [سورة الأنعام: 54]، فمعناه كتب ربّكم على نفسه اللطف بإيجاب التكليف على العباد، إلّا أنّه لم يكن إيجابًا جعليًّا، وإنّما نشأ من واقع الأمر وهو التلازم العقلي بين الكمال الصفاتي والكمال الفعلي، فوجوب اللطف يسري من وجوب الملطوف فيه نفسه عقلًا، واللطف مثل المقدّمة التكوينية في الاحتياج إليه، وعليه فيمكن تأليف البرهان بالشكل الآتي:

كلّ لطف مقرّب أو محصّل موجب لتحصيل الغرض به في علم المولى.

وكلّ ما يوجب تحصيل الغرض به واجبٌ عليه تعالى بإيجاب التكليف نفسه عند العقل، فالعقل مدرك وليس بحاكم، وإلّا لزم السفاهة أو الظلم وكلاهما خلاف الفرض.

فاللطف المقرّب أو المحصّل واجب عليه تعالى.

التقريب الثاني: التلازم السلبي بين اللطف والغرض

وهو أنّ «ترك اللطف نقض للغرض، وهو قبيح، فاللطف واجب» [الإسترآبادى، البراهين القاطعة، ج 2، ص 453]، فكلّما كان هناك ترك للّطف كان هناك ترك للغرض؛ لتوقف الغرض عليه؛ وعليه فلو جاز الإخلال به كان من باب نقض الغرض، واللازم باطل فالملزوم مثله. ويمكن بيانه كالتالي:

ـ ترك اللطف المقرّب أو المحصّل نقض للغرض.

ـ ونقض الغرض قبيح.

ـ ترك المقرّب أو المحصّل قبيح يستحيل صدوره من الله تعالى.

ـ فترك ترك المقرّب أو المحصّل واجب.

التقريب الثالث: ترك اللطف لطفٌ في المعصية

وهو أن يقال: «إنّ تركه لطفٌ في ترك الطاعة واللطف في المفسدة مفسدةٌ» [النوبختي، الياقوت في علم الكلام، ص 55]، وصدور المفسدة من ساحته تعالى مخالف لعدله، إمّا لأنّه فسق في ذاته أو ظلم على العباد.

بيانه: أنّ المكلّف يكون أقرب إلى اختيار الطاعة باللطف أو به يختار الطاعة فتركه يؤدّي إلى ترك الطاعة، وترك الطاعة معصية كفعل القبيح، فيكون لطفًا في المفسدة، واللطف في المفسدة مفسدة، والشرّ من حيث هو الشرّ لا يمكن صدوره من العادل؛ لكونه فسقًا، فاللطف واجب أو أنّ «الغرض من خلق الناس وتكليفهم بالفرائض الدينية هو حصولهم على السعادة والقرب إلى الله تعالى، وتجنّبهم عن الشقاوة ومغضبة الرحمن، وترك اللطف سبب لحصولهم على الشقاوة وهي قبيحة، وما يؤدّي إلى القبيح كذلك» [الگلپايگاني، القواعد الكلامية، ص 107]، فهذا ظلم في حقّهم، ﴿**وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ**﴾ [سورة فصّلت: 46].

المطلب الثاني: بيان الإشكالات على تقريبات برهان الحكمة

سجّلت ملاحظات عديدة من قبل الأشاعرة وغيرهم على التقاريب السابقة، ومعظمها يرجع في الأصل إلى مبانيهم العلمية، ويمكن تصنيفها بما يلي:

الإشكال الأوّل: نقض البرهان بتعدّد الأغراض للفعل الإلهي

أوّلًا: بيان الإشكال

لا شكّ أنّ الفعل الإلهي معلّل بالأغراض، بمعنى أنّه لا يخلو فعله من حكمة وغرض عقلائي، ولا يتبع فعله تعالى غرضًا واحدًا، بل تقسم الأغراض الإلهية إلى أغراض تكوينية وتشريعية، فلا يُعدّ نقض غرض خاصّ سفاهةً إذا كان لأجل غرض آخر أعلى منه أو مثله، وهذا من أهمّ الإشكالات على عمومية القاعدة واستغراقها.

ومن ثمّ رأى التفتازاني بأنّه قد يتعلّق بنقضه حكم ومصالح، فلا يكون نقض الغرض قبيحًا دائمًا [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 322]، وإنّما قبحه فيما لو لم يتعلّق به مصلحة أو حكمة نحو خلق الشيطان الذي هو لطف في المعصية، إلّا أنّه خلقه لحكمة ومصلحة تتعلّق به.

فإن وجب اللطف؛ لأجل حصول الطاعة مطلقًا؛ لاستحال صدور المفسدة منه تعالى ولو لمصلحة، بينما هو صادر قطعًا، والوقوع أدلّ دليل على الإمكان، فإذا جاز اللازم جاز الملزوم، والسبب في ذلك تعدّد الأغراض الإلهية في فعله؛ لأنّ الله ﷻ علم بعلمه الأزلي أهمّية وجود الشيطان في العالم؛ لوصول الإنسان إلى الكمال، فيكون وجوده نقضًا لغرض ومحصّلًا لآخر أهمّ من الأوّل.

ثمّ قد لا يكون الغرض من التكليف الطاعة من جميع البشر؛ لإمكان أن يكون الغرض منه معرفة المطيع من العاصي في عالم الإمكان، فلا يلزم اللطف عليه ﷺ وهذا ما ذهب إليه بعض المعاصرين. [انظر: حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، العدد الثاني، ص 9]

ويحمل عليه قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [سورة الذاريات: 56] أي ليعرف من يعبد ومن لا يعبد، وليس لأن يعبده الجميع.

ثانيًا: نقد الإشكال

يلاحظ عليه بأنّه يؤدّي إلى نسبة الجهل إلى الله ﷻ، أمّا على رأي الأشاعرة، فلأنّه نقض غرضه من أجل غرض آخر معناه أنّه كان جاهلًا به، ثمّ علمه وعدل إليه من الأوّل، وهذا لا ينسجم مع علمه الأزلي، وأمّا على رأي بعض المعاصرين فظاهر كلامه أنّ الله ﷺ

كلّفهم ليعرف المطيع والعاصي، ولكنّ الصحيح أنّ الله يعلم المطيع والعاصي قبل العمل.

ثمّ يلاحظ على بعض المعاصرين بأنّ الطاعة بما هي حسنة وكمال، محبوبة عند الله ﷻ وراجحة عنده والمعصية بما هي قبيحة، مرجوحة عنده؛ فينبغي أن تكون الطاعة هي غرض المولى من التكليف.

وفي توضيح الأمر نقول: إن كان المراد من نقض الغرض نقضًا موردِيًّا لمصلحة شخصية، فذاك مقبول وهو غير مضرٍّ؛ لخروجه عن محلّ النزاع؛ لأنّ البحث هنا عن النقض الكلّي، والموارد الجزئية غير تابعة لضابط علمي، وإن كان المراد عدم إرادة الطاعة من نوع البشر مع وجود التكليف، فهذا غير معقول ولم يحصل في تاريخ البشر قطّ؛ لأنّ الطاعة حسنة ذاتًا، فمطلوبة لله ﷻ بالذات، والمعصية قبيحة فمبغوضة له ذاتًا.

وبما أنّ الله عالم بجميع الأشياء و«من جملتها الطاعات وما فيها من الحسن والمصلحة، والمعاصي وما فيها من القبح والمفسدة، ومع ذلك هو حكيم، فيكون له داعٍ إلى الطاعة وصارفٌ عن المعصية... وإذا كان كارهًا للمعصية استحال أن يكون مريدًا لها» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين، ص 269].

ويمكن أن يتمسّك بدليل الخلف في المقام، بتقريب أنّ الله ﷻ أمر بالطاعة ونهى عن المعصية، فيجب أن يكون مريدًا للأولى وكارهًا عن الثانية، وإلّا فكيف يأمر بما يكره وينهى عمّا يريد، وإلّا لما كان حكيمًا. [انظر: المصدر السابق، ص 270]

وعليه كلّف المولى ﷻ الإنس والجنّ للطاعة، فهي مطلوبة ومحبوبة له تعالى في جميع الأحوال، وأمّا الأغراض العقلائية الأخرى فهي في طولها فحسب، بمعنى أنّه لا يمكن الوصول إليها من خلال معصيته تعالى، وإنّما ينحصر في الطاعة، وكذلك غرض التعريض للثواب والعقاب.

الإشكال الثاني: الإشكال بعدم الملازمة القطعية بين اللطف والطاعة

أوّلًا: بيان الإشكال

وهو عبارة عن نفي الملازمة القطعية بين مطلق اللطف والغرض، ويعمّ النفي اللطف بكلا نوعيه المحصّل والمقرّب على فرض الاستقلالية، ومن ثمّ ناظر إلى جميع تقريبات البرهان ونناقشها في المقام:

يمكن بيان الإشكالات المتفرعة عن اشكالية عدم الملازمة القطعية بين اللطف والطاعة على تقريبات برهان الحكمة بما يلي:

1- بيان للإشكال على التقريب الأوّل من برهان الحكمة

يلاحظ على التقريب الأوّل بأنّ قياس اللطف بكلا نوعيه على التمكين قياس مع الفارق؛ لأنّ التلازم في التمكين عقلي وذاتي، بينما هو ليس كذلك في المحصّل، فضلًا عن المقرّب، ومن ثمّ ما قيل: «قاعدة التكليف يقتضي إيجابه كالتمكين» [النوبختي، الياقوت، ص 55] باطل من الأساس.

وهذا ما أشكل به بعض المعاصرين [انظر: الغنوي، نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة، نصوص معاصرة، ص 94؛ حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، العدد الثاني، ص 9]، فهذا الإشكال يتوقّف على نفي الملازمة العقلية بين مطلق اللطف وحصول الغرض، إلّا أنّه ليس إشكالًا جديدًا، بل هو من إشكالات الأشاعرة القديمة. [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 322]

2- بيان للإشكال على التقريب الثاني من برهان الحكمة

ويلاحظ على التقريب الثاني: أ- دليل نقض الغرض يعمّ ما بينه وبين الطاعة تلازم عقلي وذاتي، بحيث يؤدّي عدمه إلى عدمها كالتمكين، وهذا هو القدر المتيقّن، وأمّا الزائد عليه فنشكّ في شموله والأصل عدم الشمول؛ إذ «المفروض أنّ العبد في حالات عدم اللطف المقرّب قادر على الطاعة، وإمكانيّة تحقّقها منه قائمة أيضًا، ودوافعه لها متساوية مع دوافعه للمعصية، فكيف نعرف أنّ الغرض الإلهي ليس هو قيام العبد بالطاعة ضمن ظروف معقولة متساوية النسبة للطاعة والمعصية؟ وكيف نعرف أنّ غرضه كون العبد أقرب للطاعة منه للمعصية، وليس غرضه تقريب العبد نفسه للطاعة في ظلّ ظروف متساوية، أو في ظلّ ظروف تترجّح فيها المعصية ودوافعها، ويكون ذلك هو ابتلاؤه سبحانه للعباد؛ لمعرفة حالهم، والمفروض قدرتهم على المواجهة وتحقيق الطاعة؟» [حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، العدد الثاني، ص 9]. فليس عندنا دليل على أنّ من أغراض التكليف التقريب إليه.

ب- على فرض قبول التلازم العادي، فإنّه لا دليل على ترك مصداق من مصاديقه يكون نقضًا للغرض. نعم، لو ترك جميع مصاديقه بحيث يؤدّي إلى نفي الطبيعة يكون نقضًا

للغرض، وهذا الإشكال يتفرّع على أنّهما نوعان مستقلّان كما يظهر من كلام السيّد المرتضى [السيد المرتضى، الذخيرة، ص 186] وتلميذه الشيخ الطوسي [انظر: الطوسي، الاقتصاد، ص 130] وغيرهما من المتكلّمين المتأخّرين.

فلم يكن الاحتياج إلى اللطف عقليًّا، وإنّما يكون احتياجًا عرفيًّا وهو يتصوّر في أحد ما يلي:

1ـ الاحتياج النوعي والموضوعي

2ـ الاحتياج الشخصي والموردي

3ـ احتياج أغلب الأفراد إليه

اللطف المحصّل لا يجب؛ لأنّه إن كان المراد من الاحتياج هو الأوّل فهو لا يتحقّق إلّا إذا كان تكوينيًّا أو ناشئًا من الفطرة الإنسانية، وعلى الأوّل يكون داخلًا في القدرة، فتنتفي القدرة عند عدمه [انظر: حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، العدد الثاني، ص 20]، إلّا أنّه خروج عن الموضوع ومرتبط بأصل التكليف، أو إذا كان ناشئًا من الفطرة الإنسانية فيعمّ الاحتياج لخبث سريرتهم وسوء اختيارهم وغلبة الهوى عليهم مع قدرتهم على الطاعة، لا يقومون بها بأجمعهم فيرجع السبب إلى الفطرة الإنسانية وقد أشار إليه بقوله تعالى: ﴿**إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي**﴾ [سورة يوسف: 53].

وهذا أفضل ما يقال في مثل هذا الاستدلال إلّا أنّه ليس له مصداق منظور [المصدر السابق]، بمعنى أنّه راجع إلى أيّ مصداق من مصاديق المحصّل ليقال في حقّه بأنه لولاه لما حصلت الطاعة من نوع البشر.

وأمّا إن كان المراد منه احتياج أغلب الناس إليه لخبث سريرتهم، وغلبة الهوى عليهم، كما يعطي القرآن ذلك في غالبية الناس عندما يصفهم بالكنود والجحود والكفور والجهول وما إلى ذلك فهنا، فـ«لا دليل على أنّ المولى الحكيم يكون قد نقض غرضه بترك اللطف المحصّل، حتّى يكون الترك هذا قبيحًا منه؛ لأنّ المفروض أنّ النوع البشري يمكنه الإتيان بالطاعة، وأنّ بعضهم يحقّقها بالفعل، غاية الأمر أنّ الغالبية لا يأتون بها لا لعجز أو قصور، بل لتقصير منهم، ففي مثل هذه الحال لا موجب لفرض القبح، ويكون عاقبة العاصين جميعًا هو العقاب» [المصدر السابق].

وهنا احتمالات:

الأوّل: أنّ الله تعالى كلّف عباده ليقوم جميع الناس بالطاعة، فالمطلوب منه الامتثال الخارجي من كلّ فرد، وهم لا يفعلونه إلّا باللطف، وهذا الاحتمال خلاف للواقع؛ إذ لا يطيع الكفّار والعاصون مع وجوده، وعليه فهذا الغرض لم يتحقّق حتّى مع وجود اللطف فحصل نقض الغرض، فما فائدة اللطف في المقام؟

الثاني: أن يكون الغرض من التكليف هو قيام أغلب الناس بالطاعة، ويواجه هذا الاحتمال ما واجهه الاحتمال السابق؛ لأنّ القرآن نفسه كشف أنّ أغلب الناس لم يكونوا مطيعين.

الثالث: أن يكون غرضه هو قيام بعض الناس بالطاعة، بمعنى أن يكون المطلوب هو الطبيعة والماهية للطاعة؛ وعليه فهل المطلوب هو حصولها في كلّ زمان ومكان، أو حصولها في طول تاريخ البشر ولو مرّةً واحدةً، وعلى الأوّل فالمطلوب هو الطاعة من باب القضيّة المهملة، فالغرض حاصل في كلّ زمان ومكان لكفاية تحقّق فرد واحد لحصول الطبيعة، وعليه فلو لم تحصل من الأكثرين لم يعدّ نقضًا للغرض؛ لأنّها حاصلة ولو في ضمن بعض الأفراد.

وهذه الاحتمالات راجعة في الحقيقة إلى نوع الألف واللام في قوله تعالى: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ**﴾ [سورة الذاريات: 56]، فلا شكّ أنّ الألف واللام الداخلة على الجنّ والإنس هي للتعريف، وهي الداخلة على اسم الجنس وتنقسم إلى قسمين: اللام العهدية واللام الجنسية والثانية تكون على أربعة أضرب. [انظر: ابن هشام، مغني اللبيب، ج 1، ص 50؛ الدسوقي، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، ج 1،ص 543]

وعلى فرض كونها لاستغراق الأفراد [انظر: حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، العدد الثاني، ص 9] حقيقةً، تدلّ الآية على خلق كلّ فرد من أفراد الإنسان للعبادة والطاعة، وهذا هو الاحتمال الأوّل من السابقة، وعلى كونها لاستغراق الصفات فتدلّ على أنّ الإنسان الكامل خلق للطاعة فحسب، وعلى فرض كونها للماهية يكون المطلوب هو الطبيعة والمفهوم فقط، وعلى فرض كونها للعهد الذهني يكون المراد الطبيعة المتحقّقة في ضمن الأفراد المبهمة، وعلى فرض كونها للاستغراق العرفي يكون المراد هو أغلب الأفراد لا الجميع.

والظاهـر أنّ اللطـف لا ينتـج الطاعـة إلّا في بعـض الأفـراد على نحـو القضيّـة المهملـة، وعليـه فلـو لـم يخلـق الله اللطـف لـم يكـن ناقضًـا لغرضـه لحصـول الهـدف وتحقّـق الطاعـة، ولـو في ضمن بعـض الأفـراد، فـلا يعـدّ ناقضًـا لغرضـه وعليـه فاللطـف الواجـب هـو الموجـب للطاعـة مـن جميع الأفـراد، وهـو لـم يتحقّـق، والموجـود الموجـب لهـا مـن بعضهـم لا يجـب، وعليـه فمـا وجـب لـم يتحقّـق ومـا تحقّـق لـم يجـب؛ لأنّ نـوع البـشر لا يحتـاج إليـه؛ لاحتمـال أن يكـون الغـرض مـن التكليـف هـو حصـول الطاعـة ولـو مـن بعضهـم، وعليـه فلـو احتـاج بعـض البـشر إليـه فيجـب قيـاس اللطـف عليهـم لا على نـوع البـشر.

3- بيان للإشكال على التقريب الثالث من برهان الحكمة

أشـكل على التقريـب الثالـث بـأنّ «عـدم تحصيـل الطاعـة أعـمّ مـن تحصيـل المعصيـة، وكـذا التقريـب، ولا ثـمّ أنّ إيجـاد القبيـح قبيـح» [التفتـازاني، شرح المقاصـد، ج 4، ص 322]. وأضـاف إليـه بعـض المعاصريـن [انظـر: حـب اللـه، قاعـدة اللطـف في التفكـير المعتـزلي وأتباعـه.. قـراءة تحليليـة وكشـف لمكامـن الضعـف التطبيقـي، العـدد الثـاني، ص 9] بأنّـه لـو كان تـرك اللطـف لطفًـا في حصـول المعصيـة، لـكان الله شريـكًا في معصيـة العبـاد لعـدم جـبره على الطاعـة، وهـذا غـير معقـول، ورأى أيضًـا أنّ دليـل العدالـة والحكمـة يثبـت حقوقًـا للبـشر تجـاه الله ﷻ، فيحـدّد الوظائـف لله تعـالى [انظـر: المصـدر السـابق]، بحيـث لـو لـم يفعلهـا لـكان ظالمًـا في حقّهـم، وهـذا معـنى حكومـة البـشر على الله، وهـو مـن هـذا الاعتراضـات القديمـة؛ إذ ذهـب الشـيخ المفيـد إليـه [انظـر: المفيـد، أوائـل المقـالات، ص 59]، ورفـض دليـل العـدل والحكمة.

ويلاحـظ على تقريـرات برهـان الحكمـة بشـكل عامّ أنّهـا فاشـلة في إثبـات وجـوب اللطـف المقـرّب؛ وذلـك لأنّـه لا يفيـد أكـثر مـن ترجيـح الطاعـة على تركهـا عنـد الاختيـار والإرادة، وبمـا أنّ الطاعـة لا تتوقّـف عليـه ثبوتًـا أو نفيًـا، فتركـه لا يـؤدّي إلى نقـض غـرض التكليـف

وأمّـا بالنسـبة إلى المحصـل، فـلا تثبـت أكـثر مـن وجـوب الطبيعـة الكلّيـة لمطلـق اللطـف الـتي تحصـل بتحقّـق فـرد واحـد فقـط، فـلا يثبـت العمـوم والشـمول للقاعـدة، فـلا يصـحّ التمسّـك بهـا في الاسـتدلال العقـدي.

ومـن ثـمّ يـسري الوجـوب منهـا إلى الأفـراد مـن بـاب التخيـير العقـلي وهـذا مـا التفـت إليـه بعـض المحقّقـين مـن المتأخّريـن كالخواجـه الطـوسي والعلّامـة الحـلّي. [الحـلّي، كشـف المـراد، ص 328]

فالقاعـدة حينئـذٍ تسـقط عـن الحجّيـة؛ لأنّ أيّ فـرد مـن أفـراد المحصّـل يكـون محصّـلًا

للغرض، فيكون اللطف واجبًا من باب الوجوب التخييري، وعندئذٍ من الأفضل أن يقال بأنّ الترجيح بين المصاديق راجع إلى علمه تعالى التفصيلي، فلا علم لنا به، فسبب تقديم كون النبيّ شخصًا واحدًا على كون جميع البشر أنبياء، أو كون النبوّة في مكان وزمان خاصّ دون جميع الأماكن والعصور، أو عدم كون عمر نبيّنا محمّد ﷺ على طول عمر نوح عليه السلام وكذلك مسألة ختم النبوّة والغيبة الكبرى وحصر عدد الأئمّة في اثني عشر مع كثرة الأنبياء ممّا خرج عن علم البشر، مع أنّنا نعلم أنّ الجميع من مصاديق اللطف.

ومن ثمّ يمكن أن تُجعل القاعدة من القواعد التبريرية دون التأسيسية للمعرفة، فلا قيمة معرفيةً لها، ولكن يجوز التمسّك بها في موارد أخرى بعد ثبوت أصل الوحي مثل الإمامة؛ لكشفه عن كونها من المصاديق المختارة، فلا تكون من المستقلّات العقلية، فالدليل أخصّ من المدّعى؛ لكون كلّ فرد من أفرده محصّلًا للغرض دون المجموع حتّى يقال بوجوب الجميع، فمصاديقه بمنزلة العلل العرضية للغرض، فيكفي واحد منها له دون الجميع.

ثانيًا: نقد الإشكال بعدم الملازمة القطعية بين اللطف والطاعة

إنّ منشأ الإشكالات السابقة على التقاريب السابقة كان عبارةً عن نفي الملازمة القطعية بين مطلق اللطف والملطوف فيه، وهنا ندرس أصل الإشكال لنرى صحّة الإشكالات وعدمها فنقول: لا شكّ أنّ تلك الإشكالات السابقة ترد على الصياغة الرسمية لقاعدة اللطف التي توجب جميع مصاديق الدواعي نحو الطاعة على الله تعالى، سواء أكانت محصّلةً للطاعة أم مقرّبةً إليها فحسب، وحينئذٍ نطاق حجّيتها أوسع بكثير ممّا تثبته الأدلّة، وهذا ما التفت إليه بعض المتأخّرين والمعاصرين. [انظر: الأردبيلي، الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، ص 162؛ الطهراني، توضيح المراد، ص 600]

ومن ثمّ يمكن التصرّف في صياغة القاعدة للتخلّص منها، فيعرّف المحصّل بتعريف جديد للحصول على التلازم العقلي بينه وبين الطاعة فيقال بأنّ اللطف المحصّل عبارة عن «القيام بالمبادئ والمقدّمات التي يتوقّف عليها تحقّق غرض الخلقة، وصونها عن العبث واللغو، بحيث لو لا القيام بهذه المبادئ والمقدّمات من جانبه سبحانه، لصار فعله فارغًا عن الغاية» [سبحاني، الإلهيات، ج 3، 51 - 52].

والمقرّب يكون عبارةً عن الدواعي النوعية إلى الطاعة التي يحتاج إليها الأكثرية من الناس للامتثال. [انظر: المصدر السابق]

ومن ثمّ يمكن أن يلاحظ عليه:

أ- أنّ التلازم ثابت بين المحصّل والطاعة عقلًا، ويمكن استنباط هذا التفصيل من كلام القدماء أيضًا، قال القاضي عبد الجبار: «ما يدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده، أو يكون أولى أن يقع عنده» [القاضي، المغني ج 9، ص 13].

وميّز بين المحصّل والمقرّب بالضرورة والأوّلية في الاختيار إلّا أنّ الأولى تحتمل في المقام احتمالاتٍ:

1ـ الضرورة التكوينية (الجبر)

2ـ الدعوة الشديدة بحيث يكون المطيع مشرفًا على الطاعة، فتكون قريبةً من الجبر إلّا أنّه لا جبر فيها، فتكون محصّلةً شأنًا دائمًا وفعلًا في أغلب الأحيان.

3ـ استحالة حصول الطاعة عند عدمه، إلّا أنّه ليس من قبيل الآلات والأدوات البشرية المؤثّرة في أصل التمكين، كالتكليف بدون الإعلام، فهو نقض للغرض قطعًا.

والاحتمال الأوّل باطل قطعًا؛ لعدم انسجامه مع حرّية الإنسان والثاني باطل؛ لأنّه حينئذٍ لا يبقى فرق بينه وبين المقرّب؛ إذ عرّفه بأنّ اختيار الطاعة "يكون أولى أن يقع عنده" ولم يقل إنّ المكلّف يكون قريبًا إلى الطاعة، بل يكون أولى وأقرب إليها، وهذا معنى الدعوة الشديدة نحو الطاعة؛ وعليه فالمراد من حتمية الطاعة إمّا الأوّل أو الثالث؛ لاحتمال أن يكون الثاني مفهومًا من قوله "يكون أولى أن يقع عنده"؛ وعليه فالثاني باطل وثبت الثالث قطعًا. ونستنتج ممّا ذكره القاضي أمرين:

أحدهما: أنّه يستحيل اختيار الطاعة عند عدم المحصّل في نظر العقل، والمقرّب ليس كذلك.

وثانيهما: اللطف محصّلًا كان أو مقرّبًا ليس فاعل الفعل وإنّما الداعي إليه فحسب، إلّا أنّ الداعي إليه على نحوين، وهذا ما نصّ عليه السيّد المرتضى إذ قال: «ينقسم "اللطف" إلى: ما يختار المكلّف عنده فعل الطاعة ولولاه لم يخترِه، وإلى ما يكون أقرب إلى اختيارها» [المرتضى، الذخيرة، ص 186]. وتبعه في ذلك تلميذه الشيخ الطوسي. [انظر: الطوسي، الاقتصاد، ص 130]

ومن ثمّ اشتهر بين المتكلّمين المتأخّرين.

وينبغي الدقّة في قوله: "ولولاه لم يخترِه" أي ثبوت الطاعة يتوقّف على ثبوته عقلًا، ولكنّ وجوده لا يؤدّي إلى الجبر، فالمحصل في نظر القدماء ما يكون محصّلًا في الواقع كالقدرة والعقل، فلا شكّ في ثبوت التلازم.

ومن ثمّ عبّر العلّامة عنه بما لا يتمّ الفعل إلّا به عقلًا إذ قال:«لأنّ الداعي إلى الفعل يكون داعيًا إلى ما لا يتمّ الفعل إلّا به» [العلّامة الحلّي، أنوار الملكوت ص 155]. وعلّق عليه صاحب "نقد أنوار الملكوت" بأنّه برهان عقلي على اللزوم العقلي دون الإلزام المولوي، فهو واجب منه لا عليه، ومن هنا ميّز بين براهين وجوب اللطف، فرأى أنّ بعضها يقتضي الوجوب عليه تعالى والأخرى الوجوب منه تعالى. [انظر: العبيدلي، إشراق اللاهوت ص 392]

ومن ثمّ احتياج المكلّف إليه كاحتياجه إلى التمكين في حصول الطاعة، فكما أنّ التمكين ووجود العقل والآلات لا تجبره على الطاعة، ويمكن المعصية مع وجودها، فكذلك حال اللطف المحصّل، وكما أنّ التلازم بين القدرة والطاعة لم يكن ثبوتيًّا، بل تستحيل الطاعة بدونها، فكذلك العلم بالتكاليف من مصاديق اللطف المحصّل، إلّا أنّ الجهل بها لا يسلب أصل القدرة من المكلّف، بخلاف التمكين، فيكون العلم بالتكليف من دواعي الطاعة المحصّلة، فالمحصّل ما لا تحصل الطاعة إلّا به، ومن ثمّ أكّدوا أنّ الاحتياج إلى اللطف المحصّل كاحتياجه إلى التمكين، فلا فرق بينهما في أصل الاحتياج. [انظر: القاضي، المغني، ج 13،ص 19]

وعليه، كما لا يجوز التكليف بدون التمكين، فكذلك لا يجوز بدون اللطف المحصّل، وهذا هو الفرق الجوهري بين المحصّل والمقرّب، فالتلازم في الأوّل سلبي، بينما هو في الثاني إيجابي، بمعنى أنّه يمكن الطاعة مع عدم الثاني في نظر العقل، إلّا أنّه لا يكفي مجرّد إمكان الطاعة للامتثال الفعلي من نوع البشر، بل الفطرة الإنسانية وما يحيط بها تحتاج إلى أزيد من ذلك، وهو اللطف المقرّب، فالمقرّب ما لا يتوقّف عليه غرض التكليف عقلًا، بل يقرّب الإنسان نحو الطاعة، بحيث تحصل منه الطاعة عند وجوده مع عدم الجبر عليها.

فالمقرّب نوع آخر من اللطف، إلّا أنّ المتكلّمين اهتمّوا به كثيرًا، ولعلّ السبب أن وجوب المحصّل كان من الأمور الواضحة في نظرهم، فصار جلّ تركيزهم نحو المقرّب؛ إذ هو من مرجّحات الطاعة على المعصية بعد إمكانها للمكلّف، وهذا ما يسمّى بالتقريب أو التسهيل، إلّا أنّ هذا الأمر لا يقف عند اللطف المقرّب فحسب، بل يتجاوز إلى آلات التمكين أيضًا، ومن ثمّ قال الشيخ المفيد: «فإنّها (الآلات والأدوات) وإن كانت ممّا يقرّب إلى الطاعة ويبعّد عن المعصية إلّا أنّ لها مدخليّةً في تمكين المكلّف من الفعل» [المفيد، أوائل المقالات، ص 161].

وذلك لأنّ التسهيل قد يكون خارجيًّا فهو ناشئ من الأدوات البشرية، وقد يكون داخليًّا بمعنى أنه مؤثّر في إيجاد الإرادة نحو الفعل؛ لكونه من المحرّكات نحو الطاعة، فيقوم بالبعثية نحوها ويشوّقه عليها، وهذا أمر آخر غير التكليف والعلم به والقدرة عليه، فهذا هو اللطف المقرب.

ومن ثمّ لم يرفض المحقّق النراقي حجّية قاعدة اللطف بتمامها، بل قبلها في بعض معانيها، وأشكل على بعض أنواعها، وهو اللطف المقرّب، إذ قال: «مرادهم من اللطف: إمّا إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه، أي ما يستحقّه، أو بيان المصالح و المفاسد، أو مطلق الإحسان والإكرام والأنعام، أو بيان ما يقرّب العبد إليه وما يبعّده عنه، أو ما يقرّب أحد هذه المعاني، واللطف ببعض هذه المعاني ممّا لا ينبغي الريب في وجوبه عليه مطلقًا، كالمعنيين الأوّلين» [النراقي، عوائد الأيام، ص 705].

فالإشكال بنفي الملازمة مطلقًا بين اللطف والغرض باطل؛ لأنّ دليله أخصّ من المدّعى، وأنّ أهمّ مصاديق اللطف المطلوب إثباتها في علم الكلام مثل النبوّة والإمامة وأصل التكليف الشرعي وغيرها، فهي بالإضافة إلى كونها من مصاديق اللطف المقرّب، من مصاديق المحصّل أيضًا، فلا يقع الإشكال في مثل هذه الموارد، فيصحّ التمسّك بها في المقام.

وأمّا المقرّب فعبارة عن التقريب النوعي الشديد نحو الطاعة، بحيث يكون المطيع مشرفًا عليها إلّا أنّه لا يجبره عليها، فحقيقته التقريب نحوها والدعوة إليها من غير الإلجاء والتمكين إلّا أنّه بسبب شدّة التقريب والدعوة إليها يكون اختيارها أرجح وأولى من نوع البشر، فمن شأنه تحصيل الطاعة من نوع البشر، لا التحصيل الفعلي من أفرادهم، وعليه فإذا حصلت الطاعة فيكون محصّلًا بالفعل، وإلّا يكون محصّلًا بالشأن فقط، فالمقرّب في الحقيقة محصّل إمّا فعلًا أو شأنًا.

ومن ثمّ عبّر عنه بعض المعاصرين [انظر: السبحاني، الإلهيات، ج3 ص 52] بالمحصّل؛ لغرض التكليف بحيث لولاه لما حصل الغرض منه، وهو صحيح، فالمقرّب بالمعنى الاصطلاحي ليس أمرًا واقعيًّا، بل هو أمر انتزاعي من أمور عدّة، ومن ثمّ عبّر عنه الشيخ المفيد بالهيئة المقرّبة [انظر: المفيد، أوائل المقالات، ص 160]، وهو تعبير أدقّ.

ومن عبّر عنه بالأمر أو الفعل نظر إلى أجزائه المكوّنة، ومن ثمّ ذهب بعض المعتزلة إلى أنّه وجب عليه تعالى أقصى اللطف [انظر: الجويني، الإرشاد ص123؛ التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 321]. وهو لا يتحقّق إلّا بالهيئة المقرّبة تقريبًا شديدًا لنوع البشر فالنبوّة مع عصمتها وجميع صفاتها الكمالية الباطنية والظاهرية من العلم والشجاعة والكرم وكونها أسوةً حسنةً للناس، بالإضافة إلى الوعد والوعيد والكتب والبيّنات، تكون لطفًا نوعيًّا مقرّبًا إلى الطاعة، فاللطف المقرّب في المقام كالعلّة التامّة للفعل، وجميع أجزائه النوعية بمنزلة العلّة الناقصة، وعليه فوجوب كلّ جزء من أجزائها ليس مستقلًّا عن الأجزاء الأخرى،

بـل وجوبـه مـن حيـث كونـه جـزءًا مكوّنًـا لهـا فوجـب، وأمّـا وجـوب الهيئـة فلأنّهـا محصّلـة للطاعـة فوجبـت.

ب- انطلـق صاحـب الإشـكال مـن دور اللطـف في حصـول الطاعـة إلى تحديـد ماهيـة الألـف واللام في قـوله تعـالى: ﴿**وَمَـا خَلَقْـتُ الْجِـنَّ وَالْإِنْـسَ إِلَّا لِيَعْبُـدُونِ**﴾ [الذاريـات: 56]، إذ رأى أنّ الطاعـة لـم تحصـل خارجًـا مـع وجـود اللطـف، فالطاعـة غـير مطلوبـة مـن جميـع الأفـراد، بـل مطلوبـة مـن بعضهـا، فـإذا كانـت مـرادةً مـن بعضهـم فـلا يجـب اللطـف لأنّهـا تحصـل مـن بعضهـم بدونـه.

ويلاحـظ عليـه بأنّـه لا يصـحّ الانطـلاق مـن دور اللطـف إلى تحديـد الماهيـة للألـف واللام؛ لأنّـه لـو كان كذلـك لخلـق الله ﷻ بعـض أفرادهـم قادريـن عليها فقـط، ولا يتمتّـع الجميـع بالقدرة والعقـل، بـل الجميـع مكلّـف والطاعـة لكونهـا حسـنةً ذاتًـا فمطلوبـة مـن كلّ فـرد، وعليـه وهنـا إمّـا لا يحتـاج أحـد منهـم إلى اللطـف في الطاعـة، فـلا يجـب حينئـذٍ، وإمّـا يحتـاج إليـه الجميـع فوجـب، وإمّـا يحتـاج إليـه الأكثريـة فوجـب، وإن لـم تحصـل بالفعـل لإتمـام الحجّـة عليهـم

المبحث الثالث: برهان الفيض الإلهي في إثبات قاعدة اللطف

المطلب الأوّل: تقريب برهان الفيض الإلهي على قاعدة اللطف

وهـو المعـروف ببرهـان الجـود والكـرم، وأوّل مـن تمسّـك بـه كان الشـيخ المفيـد في بعـض كتبـه بعـد أن رأى بعـدم تماميـة برهـان العـدل أنّ اللطـف وجـب مـن بـاب الجـود والكـرم دون العـدل والحكمـة. [انظـر: المفيـد، أوائـل المقـالات، ص 59]

ووصـف قدمـاء المتكلّمـين اللطـف بأنّـه مصلحـة في الديـن أو صـلاح أو أصلـح فيـه، بـإزاء مـا يكـون أصلـح في الدنيـا للمكلّفـين [انظـر: القـاضي، المغنـي، ج 13، ص 21]، واتّفـق جمهـور المعتزلـة والإماميـة على وجـوب اللطـف الذي هـو أصلـح لهـم في الديـن، واختلفـوا في وجـوب الأصلـح في الأمـور الدنيويـة، وهـذا مـا يسـمّى بقاعـدة الأصلـح. [انظـر: الگلپايگاني، القواعـد الكلاميـة، ص 125] وعليـه فـإذا وجـب الأصلـح في الدنيـا فيكـون وجوبـه في الديـن أولى؛ لترتّـب الثـواب والعقـاب في الثـاني دون الأوّل.

ولعـلّ السـبب في العـدول عـن دليـل الحكمـة أنّـه يفـرض اسـتحقاق اللطـف مسـبقًا، بمعـنى أنّـه إذا كلّفـه الشـارع المقـدّس اسـتحقّ الثـواب ويترشّـح هـذا الاسـتحقاق إلى جميـع مـا يتوقّـف

عليه هذا الغرض، وحينئذٍ ينتفي استحقاق الشكر والمدح من الله تعالى، وهو باطل.

وهو يتضمّن عدّة مقدّمات علمية لا بدّ من بيانها بالتفصيل، وهي كما يلي:

أ ـ أنّه تعالى صمد قادر مطلقًا، وفيضه ذاتي، فهو منزّه عن الاحتياج والعجز والبخل، فيتنزّه عن كونه بخيلًا، بدليل قوله تعالى: ﴿**وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ**﴾ [سورة المائدة: 64]، ومعنى الإطلاق في فيضه أنّه لا يدّخرهم صلاحًا ولا نفعًا، فلو بخل في هذا المورد بدون مانع لم يكن فيّاضًا.

ب ـ أنّه يعمل على طبق علمه التفصيلي، وهو يعلم بأصلح الأشياء للبشر في أمور الدين والدنيا، فليس بجاهل.

جـ ـ أنّه مبدأ كلّ خير، فهو خير مطلق لا يصدر منه شرٌّ.

د ـ اللطف بما هو أمرٌ ممكنٌ وحسنٌ في ذاته يقرّب الإنسان نحو الطاعة والكمال، ويبعّده عن النقص والشرّ، فهو مصلحة له وفيه منفعة عظيمة له، فهو أصلح له في دينه، فالمكلّف يحتاج إليه في أمور الدين.

النتيجة: أنّ اللطف واجب لكرمه وجوده، وإلّا لأدّى إلى الخلف، ويمكن أن يقال بأنّ المقتضي للّطف موجود، والمانع مفقود، إلّا أنّه لا يوجد الداعي إليه، فنضيف هنا مقدّمةً أخرى.

هـ ـ الدواعي إلى الفعل موجودة؛ لأنّ الداعي إلى الفعل يكون داعيًا إلى فعلٍ ما لا يتمّ ذلك الفعل إلّا به [انظر: العبيدلي، إشراق اللاهوت، ص 392]، فالداعي إلى التكليف هو الداعي نفسه إلى فعل اللطف، وهو عبارة أخرى عن توفّر الشرط.

النتيجة: وجب اللطف لتمامية العلّة.

ويمكن بيانه بصورة عكسية أيضًا:

كلّ تركٍ للّطف سواءٌ كان مقرّبًا أو محصّلًا هو على خلاف الرحمة والكرم والجود المطلقة.

وكلّ ما كان على خلاف الرحمة والكرم والجود، فهو ممتنعٌ على الله ﷻ للخلف.

النتيجة: ترك اللطف ممتنعٌ عليه ﷻ، فترك ترك اللطف واجب.

ولخّصه بعض المعاصرين بقوله على طريقة برهان الخلف بأنّ «اللطف مقتضي كونه تعالى كمالًا مطلقًا، فإذا كان المحلّ قابلًا ومستعدًّا لذلك الفيض، كما هو المفروض، فإنّه تعالى لا بدّ أن يفيض لطفه؛ إذ لا بخل في ساحة رحمته، ولا نقص في جوده وكرمه، ولا مصلحة في منعه، وإلّا لزم الخلف في كونه كمالًا مطلقًا» [الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 231].

الفيض الإلهي عبارة عن كلّ خير ونفع ممكن حسن موصول إلى المخلوق من جانب الخالق، ولا شكّ أنّ اللطف نفع حسن يحتاج إليه الإنسان في أمور الدين؛ وعليه فإذا لم يصدر مع قابلية القابل لزم الخلف بالنسبة إلى كماله المطلق؛ وعليه قد يرجع لزوم الخلف إلى فيضه المطلق، ويمكن إرجاعه إلى علمه المطلق بأن يقال: «إنّ اللطف على الأقلّ أصلح، فيما إذا لم يكن منافيًا لمصلحة كلّ النظام، كما هو المفروض في البعثة وإرسال الرسل، والأصلح ممّا يقتضيه علمه تعالى؛ لأنّه مبدأ كلّ خير، ولا مانع منه، فاللطف ممّا يقتضيه، ولا بدّ من وقوعه، وإلّا لزم الخلف في كون علمه تعالى يقتضي وقوع النظام على أتمّ وجوهه» [المصدر السابق، ج 1، ص 232].

المطلب الثاني: بيان الإشكالات على برهان الفيض الإلهي

أوّلًا: بيان الإشكالات

وأُشكِل عليه بإشكالات عديدة من المعاصرين وغيرهم وهي كما يلي:

الإشكال الأوّل: ما أشكل به المحقّق النراقي وهو من قرب عصره من المعاصرين [انظر: النراقي، عوائد الأيّام، ص 705] بأنّ أقصى ما يثبته هذا الدليل هو الأصلح الواقعي التابع لعلم الله تعالى، وأمّا ما يراه الإنسان أنّه أصلح، فما الدليل على وجوبه على الله تعالى لإصابة قطعه الواقع أحيانًا؟ وعليه لو كان الأمر كذلك لوقع وتحقّق كلّ ما رأينا لطفًا في حقّنا خارجًا، ولكن لم يتحقّق جميع مصاديقه نحو تحقّق رؤية البرهان الذي رأه سيّدنا يوسف عليه السلام لجميع البشر، وكذلك عمر نوح عليه السلام لهم؛ وعليه قد يرى الإنسان في شيء منفعةً له في علمه، وتكون مضرّةً له في واقع الأمر، فالمصالح والمفاسد على قسمين: الواقعية والمعلومة لنا، وعلمنا قد يكون مصيبًا للواقع، وقد لا يكون كذلك، ومن ثمّ قال الله تعالى: ﴿**وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ**﴾ [سورة البقرة: 216].

وعليه فلا يمكن التمسّك بقاعدة اللطف في المسائل الكلامية، فهي لا تدلّ إلّا على أنّ كلّ ما صدر من الله ﷻ فهو أصلح للبشر ويجب الإيمان به.

الإشكال الثاني: أشكل عليه بعض المعاصرين [انظر: حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، مجلّة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية، العدد الثاني، ص 9]، بأنّ الله ﷻ يفعل بالعباد أصلح الأشياء، وقد يكون منع اللطف أصلح لهم من الإعطاء؛ وذلك لأنّ فيضه المطلق تابع لعلمه المطلق، فما رآه صلاحًا يفيض به، وليس كلّ فيض بحسب علمنا يجب أن يفعله دائمًا، فمثلًا حياة زيد فيض إلهي بلا ريب إلّا أنّه يميته في سنّ الثلاثين ولا يزيد عليه بالعمر؛ لعلمه تعالى بأنّه لو أعطاه المزيد لكان كافرًا أو ظالمًا، فهنا لا يجود بالحياة لا لأنّه ليس بجواد، بل «لأنّ هذا المورد ليس من موارد الجود بحسب العلم الإلهي، وفيما نحن فيه يمكن فرض أنّ الله لم يرَ صلاحًا في جعل العباد أقرب للطاعة منهم للمعصية حين أداء الطاعة، بل رأى أنّ الأصلح لهم أن يكونوا على مسافة واحدة من المعصية والطاعة؛ حتى يقوموا بالطاعة من هذا الموقع لا من غيره، فكيف نعرف أنّ هذا الأمر ليس هو المصلحة الأعظم بحسب الرؤية الإلهيّة حتّى نقول بأنّ مقتضى الجود هو اللطف؟! وكيف نعرف أنّ بعض العباد لو قرّبهم اللطف من الطاعة وتركوها فسيكون قُبح معصيتهم أعظم في هذه الحال، فعدم اللطف تخفيفٌ من عظمة قبح المعصيّة الصادرة منهم» [المصدر السابق].

وهو في الحقيقة شرح ما ذكره الأشاعرة من جواز نقض الغرض لتعلّق بعض حكم ومصالح به [انظر: التفتازاني، شرح المقاصد، ج 4، ص 233]؛ لأنّ المكلّف إمّا يطيع عند عدم اللطف أو لا يطيع لمنع استحالة الطاعة حينئذٍ، وعلى الأوّل يكون عمله أفضل وثوابه أزيد لصعوبته، وعلى الثاني عصمه الله من شدّة العقاب؛ لأنّ العصيان عند وجود اللطف يؤدّي إلى ضعف العذاب وشدّته. [انظر: حب الله، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، مجلّة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية، العدد الثاني، ص 9]

وعليه وجوب اللطف يتبع علمه المطلق، ولا يمكن للبشر الإحاطة به، فالأفعال الإلهية عبارة عن شبكة معقّدة جدًّا، ومن الصعب على العقل الإنساني الخوض فيها والإحاطة بها، وعليه فليس كلّ جود يجب صدوره منه، بل الصحيح يصدر منه الفيض وعدمه، وهذا الأمر تابع للمصلحة الواقعية دون المصلحة المعلومة لنا، ومن هنا يرجع هذا الإشكال في جوهره إلى الإشكال الثاني السابق.

ثانيًا: نقد إشكالات المعاصرين على برهان الفيض الإلهي لقاعدة اللطف

نقد الإشكال الأوّل

يلاحظ على هذا الإشكال بأنّه لم يميّز بين قاعدة اللطف وقاعدة الأصلح، فالأولى توجب عليه تعالى المحصّل الموضوعي للطاعة، بينما قاعدة الأصلح توجب عليه الأصلح الشخصي، فالأصلح الشخصي وإن كان واجبًا عليه تعالى بدليل العقل، إلّا أنّه خارج عن حيطة الإدراك البشري وتابع لشبكة علمه المطلق، إلّا أنّ العقل يدرك ضرورة صدور الأصلح منه تعالى تجاه البشر.

وأمّا اللطف النوعي فغير خارج عن الإدراك البشري كالنبوّة والإمامة وغيرهما، فيجب صدور كلّ لطف نوعي، فلا يكون السبب في عدم صدوره من جهة الفاعل لكونه تعالى كمالًا مطلقًا بلا ريب، وإنّما يكون من جهة المانع، فهو إمّا يتصوّر في العلم الإلهي أو في علم المكلّف، وعلى الثاني يقال إنّ المكلّف لا يحيط بالمصالح الواقعية وإصابة قطعه للواقع ليس مقطوعًا دائمًا، وإن كان حجّية قطعه ذاتيةً في حقّه، إلّا أنّه لا يجوز فرضه على الله تعالى، وعليه يكمن الإشكال في نقطتين:

أ ـ أنّ الإنسان لا يدرك المصالح والمفاسد الواقعية على نحو الموجبة الكلّية، وإنّما يدركها على نحو الموجبة الجزئية، وهذا لا يفيد في إثبات الحجّية للقاعدة.

ب ـ إذا علمها فعلمه حجّة في حقّه دون غيره، فلا يجوز فرضه على الله تعالى.

وهذا هو محور الإشكال في المقام، وهو عبارة أخرى عن نفي الملازمة العقلية بين العلم البشري والواقع. ويلاحظ عليه بأنّه لا شكّ أنّ اللطف الواقعي ثابت بالأدلّة المسوقة في المقام، إلّا أنّه يقسم إلى قسمين: النوعي والشخصي والمصالح النوعية بما هي أمور عامّة، مدركة للعقلاء بما هم عقلاء، فهي من الأمور البدهية، وإلّا لما ثبت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع أصلًا، وهو مخالف لما ثبت في علم الأصول؛ لأنّ استكشاف الحكم الشرعي قد يكون ببركة إدراك المفاسد والمصالح النوعية، وهذا الاستكشاف استكشاف على أساس العقل النظري عن طريق اللم دون العملي [انظر: الصدر، جواهر الأصول، ص 249]، وإن أمكن الثاني أيضًا وهو أنّ الحسن بما هو حسنٌ مطلوبٌ للعقلاء، وكذلك القبيح مبغوض [انظر: سبحاني، إرشاد العقول، ج 3، ص 87]، وهو من الأمور التي لا يجهلها طفل صغير، فكيف

يجهلها الله تعالى؟!

ومن ثمّ قياس المصالح الكلّية على مصالح جزئية قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ علمنا قد يطابق الواقع في الثانية دون الأولى؛ لأنّ الأولى مدركة للمكلّفين من حيث كونهم عقلاء، وبما أنّ الله تعالى أحدهم فيستحيل أن يتخلّف علمه عن علمهم، وإلّا لما كانت مدركةً من هذه الناحية، وهذا خلف.

نعم، البرهان العقلي في وجوب اللطف لا يميّز بين المصالح النوعية والجزئية إلّا أنّ الثانية غير مدركة لنا بالبداهة كالأولى، فتخرج تخصّصًا عن محلّ النزاع والمصالح النوعية بما هي نوعية، متقدّمةً على المصالح الشخصية في حكم العقل، فلا يمكن تقديم الجزئية على النوعية في واقع الأمر.

ومن ثمّ لم يتمسّك المتكلّمون بالقاعدة في الأمور الجزئية، ولم يرها حجّةً فيها أيضًا وإنّما رأى حجّيتها في المصالح النوعية المدركة للبشر بما هم عقلاء، كالوعد والوعيد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعصمة الأنبياء وغيرها، وأمّا الأمور الشخصية فقد نراه مقرّبًا إلى الطاعة في ظاهر الحال، وهو مبعد عنها في واقع الأمر، فالإشكال لا ينفي حجّية القاعدة تمامًا، وإنّما يحصرها فيما يدرك بالبداهة وعليه فـ «الحقّ هو القول بوجوب اللطف إذا كان غرض التكليف ـ لا غرض الخلقة ـ موقوفًا عليه عند الأكثرية الساحقة من المكلّفين» [سبحاني، الإلهيات ج 3، ص 53].

وهذا بالنسبة إلى المانع الراجع إلى علم المكلَّف.

نقد الاشكال الثاني

منشأ الإشكال الثاني هو المانع الراجع الى علم الله تعالى، فيقال: بأنّه تعالى علم أنّ مصلحة البشر في منعه من اللطف؛ لأنّهم حينئذٍ يستحقّون أقلّ العقاب عند العصيان، ويحصلون على أكثر الثواب عند الطاعة، فقد يكون المنع من اللطف أصلح لهم، فلا يجب اللطف دائمًا. ويلاحظ عليه بما يلي:

أ ـ أنّه لو كان المنع من الفيض أصلح لما خلق الله الكفّار أصلًا؛ لأنّ عدم خلقهم أولى وأصلح لهم من خلقهم، والتالي باطل فالمقدّم مثله؛ وذلك لأنّ الله تعالى خلقهم على الخير، وأراد لهم الخير بالاختيار والحرّية، ولم يجبرهم عليه، ولم يميّز بينهم وبين المؤمنين

في إعطاء القدرة والأهلية للطاعة، فخلقهم للخير والكمال، إلّا أنّه علم أنّهم سيستحقّون العقاب بسوء اختيارهم، وأراد منهم الطاعة كإرادته من المؤمنين، فأرسل إليهم الرسل والكتب والبيّنات وأتمّ عليهم الحجج فخلقُهم معها، أولى من عدمه فلم يخلقهم للشرّ حتّى يقال بأنّ عدمه أولى من الوجود فكذلك الأمر هنا.

ب ـ أنّ اللطف على قسمين: المحصّل والمقرّب، والأوّل يحصّل الطاعة فيستحيل وقوعها من المكلّف مع قدرته عليها، كالاحتياج إلى الوحي فيما لم يدركه العقل والمقرّب هو الداعي النوعي الشديد نحو الطاعة، بحيث لولاه لما حصلت الطاعة من نوع المكلّفين، والإشكال راجع إلى المقرّب الشخصي دون النوعي والشخصي خارج تخصّصًا.

ج ـ أنّه لو منع من اللطف لمصلحة للزم إرادة المعصية من نوع البشر؛ لعلمه تعالى بأمر مقدور له لو فعله بهم لأطاعوه، وعدم فعله يكشف عن عدم إرادة الطاعة منهم، وهو باطل؛ لأنّ معصية المولى وعدم شكر المنعم الحقيقي قبيحان عقلًا، والقبيح من حيث كونه قبيحًا غير مرادٍ لله ﷻ؛ لعدم انسجامه مع كماله المطلق، وكذلك الطاعة بما هي حسنة، فهي راجحة له تعالى، فيستحيل أن تكون الطاعة في عرض المعصية في المراد الإلهي.

د ـ أنّ حصول الطاعة عند منع اللطف لا يكون إلّا من شواذّ البشر، والله لا يتعامل مع المكلّفين نظرًا إلى شواذّهم، ومن ثمّ منع اللطف يؤدّي إلى ترجيح المصلحة الشخصية على النوعية؛ لأنّ الطاعة كمال ومصلحة عظيمة للبشر، واللطف محصّل له عند نوع البشر؛ وعليه إذا لم تحصل الطاعة من الأكثرية الساحقة بسبب منع اللطف يكون من باب ترجيح المصلحة الشخصية على النوعية، وهذا باطل بحكم العقل؛ لأنّه كيف يجوز إلقاء الأكثرية في المفسدة لمصلحة بعض الشواذّ وذلك؛ لأنّ المنع من المصلحة نوع من الإلقاء في المفسدة.

هـ ـ أنّ اللطف مصحّح للعقاب؛ لاحتياج نوع البشر إليه كالتمكين، فعند عدمه لا يصحّ أصل العقاب، فضلًا عن أقلّ العقاب؛ وذلك لأنّ المكلّفين إذا علموا بعد موتهم أنّه كانت هناك أمور معلومة ومقدورة لله تعالى، لو فعلها لحصلت منهم الطاعة قطعًا وأنّهم عصوا بسبب فقدانها لاعترضوا على الله ﷻ، فلا تتمّ لله الحجّة البالغة فيكون قبح العقاب بلا اللطف.

و ـ لا شكّ في أنّ «أفضل الأعمال أحمزها» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 67، ص 191]. فالعمل الشاقّ

يزيد في الأجر عند العقلاء، إلّا أنّ منع اللطف لا يؤدّي إلى مشاقّة العبادة وصعوبتها، وإنّما لا يختار المكلّف الطاعة عند عدمه أصلًا، كما لو أعدّ أحد طعامًا لصديقه وعلم أنّه لو لم يرسل إليه ابنه أو أحد أقربائه لم يأت أصلًا، حتّى لو علمه عن طريق آخر، وهنا لو لم يرسل إليه أحدًا لكان ناقضًا لغرضه، وليس أن يكون المجيء عند عدم الإرسال صعبًا، بل لا يتحقّق قطعًا في علمه، وكذلك الحال هنا.

المبحث الرابع: برهان إتمام الحجّة في إثبات قاعدة اللطف

المطلب الأوّل: تقريب برهان إتمام الحجّة:

تمسّك به بعض القدماء والمعاصرين [انظر: الطبرسي، مجمع البيان، ج 3، ص 218؛ الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 152؛ الگلپايگاني، القواعد الكلامية، ص 113]، وهو من الأدلّة المأخوذة من العقل والنقل، ويمكن بيانه بالتالي:

1ـ حكم العقل والنقل بقبح العقاب بدون إتمام الحجّة على البشر.

2ـ اللطف هو ممّا يتمّ به الحجّة عقلًا ونقلًا.

النتيجة: اللطف واجب لصحّة العقاب.

حكم العقل بأنّه لو علم المكلَّف أنّ المكلَّف لا يطيع إلّا عند أمر محصّل للطاعة أو مقرّب إليها، وكان مقدورًا له أيضًا ولم يفعله لم ينتف العذر تمامًا من معصية المكلَّف، فيصحّ له الاحتجاج عقلًا بأنّه لو صدر اللطف لنجا من العقاب، فيرى أنّ منعه سبب الإلقاء في المفسدة.

ومن ثمّ أيّد القرآن والسنّة فكرة اللطف في عالم التكليف؛ إذ صرّح الله تعالى بقوله: ﴿**رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللهُ عَزِيزًا حَكِيمًا**﴾ [سورة النساء: 165].

والحجّة لا تتمّ إلّا إذا كانت الرسالة مقيّدةً بالبشارة والإنذار، فجعل الله ﷻ إرسال الرسل والأنبياء من إتمام الحجّة على الناس، ولا شكّ في كون النبوّة والرسالة لطفًا؛ لأنّ «الدلالة على طرق الخير والإرشاد إلى ما فيه الصلاح، والزجر عمّا فيه الفساد والضرر، لطف ورحمة في حقّ العباد، ويقتضيه ذاته الكامل، والتمرّد وعدم الإطاعة من العباد، لا يخرج الدلالة والإرشاد عن كونها لطفًا ورحمةً» [الخرازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 152].

المطلب الثاني: بيان الإشكالات على برهان إتمام الحجّة

أوّلًا: بيان الإشكالات

وذكرت بعض الملاحظات على برهان إتمام الحجّة في المصادر الكلامية، وهي كما يلي:

1ـ أشكل عليه بعض المتأخّرين [انظر: اللواساني، نور الأفهام في علم الكلام، ج 1، ص 295] بأنّ إتمام الحجّة فيما لو كان الامتثال بدونه ممتنعًا عقلًا، نحو العقل والقدرة، وأمّا اللطف في اصطلاح المتكلّمين فليس من هذا الباب؛ إذ يمكن الامتثال عقلًا بدونه، فلا يجب من باب إتمام الحجّة على الناس بعد هدايته العامّة لجميع البشر بإرسال الرسل، وإنزال الكتب، وموهبة العقل الحاكم بوجوب شكر المنعم، ووجوب إطاعة المولى المالك.

2ـ يحتمل قبح العقاب من وجهين: كونه قبل الإعلام عن وجود التكليف في واقع الأمر، بمعنى أنّه كلّف العباد وكان هناك عقاب على المخالفة، ولم يخبر الشارع عنه، ثمّ حصل العقاب عند المخالفة بدون الإعلام المسبق عنه، وكونه قبيحًا من ناحية أنّ العلم بالوعد والوعيد مقرّب إلى الطاعة ومبعد عن المعصية.

ولا شكّ في قبح الوجه الأوّل ولم يختلف فيه أحد، وليس هناك دليل على قبح الثاني إلّا أن يقال: المراد من الهداية الإلهية هو ليس إراءة الطريق فقط، وإنّما المراد منها الإيصال إلى المطلوب، وهو لا يتمّ إلّا باللطف، ولكنّ المراد من الهداية في النصوص الدينية هو الأوّل دون الثاني فبطل الاستدلال. [انظر: المصدر السابق]

ثانيًا: نقد الإشكالات على برهان إتمام الحجّة

منشأ التوهّم نفي الملازمة القطعية بين اللطف والغرض، بينما هي ثابتة حسب تفسيرنا السابق للمحصّل والمقرّب، فلا يرد الإشكال في مورد المحصّل حتّى لو قلنا بأنّ المراد من الهداية الإلهية هو إراءة الطريق فقط، ولكنّ الصحيح أنّ الهداية الإلهية لا تنحصر في هذا النوع فحسب، بل تتجاوز إلى الإيصال إلى المطلوب أيضًا، وهو لا يتحقّق إلّا باللطف المقرّب حسب التفسير السابق، فيجب اللطف المقرّب أيضًا.

فمنشأ التوهّم هنا نتيجة عدم الدقّة في كلامهم؛ إذ أخذ اللطف المحصل في موضوع الهداية الإلهية بمعنى إراءة الطريق فإتمام الحجّة لا يمكن إلّا به كالقدرة [انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 577]، والعقل والمعرفة. [انظر: القاضي، المغني، ج 13، ص 60]

نعـم، قـد يـرد الإشـكال على اللطـف المقرّب مـن هـذه الناحيـة، إلّا أنّ النصـوص الدينيـة المتضافرة كقـوله تعـالى: ﴿**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِيـنَ آمَنُـوا يُخْرِجُهُـمْ مِـنَ الظُّلُمَـاتِ إِلَى النُّـورِ**﴾ [سورة البقـرة: 257] أكّـدت أنّـه بمعـنى الإيصـال إلى المطلـوب أيضًـا؛ لكونـه تعـالى وليًّـا لهـم بتمـام المعـنى، فـهي لا تتـمّ إلّا بإيصـاله إلى المطلـوب، واللطـف المقـرّب بمـا أنّـه محصّـل للمطلـوب، فوجـب مـن هـذه الناحية.

الخاتمة

توصّل البحث إلى النتائج الآتية:

1ـ منشأ كثير من الاعتراضات حول وجوب اللطف لدى بعض المعاصرين أمران:

أحدهما: عقدة المقرّب والمحصّل والاكتفاء بتصوّرهما الإجمالي والولوج في التصديق قبل العثور على تصوّرهما التفصيلي من التراث الكلامي.

ثانيهما: عدم التمييز بين قاعدة اللطف وقاعدة الأصلح؛ إذ تبحث الثانية عن المصلحة الجزئية والأولى تبحث عن المصلحة النوعية.

2ـ اللطف المحصّل عبارة عن كلّ ما لا تحصل الطاعة إلّا به عقلًا، كالقدرة والعقل المشتركين في حصول الطاعة والمعصية؛ لاستحالة الفعل مطلقًا بدونهما، واللطف كالتكاليف الشرعية؛ إذ تستحيل الطاعة العقلية بدونها، فلا يمكن حصول التكاليف العقلية بشكل أتمّ وأكمل إلّا بالتكاليف الشرعية، فهي لطف محصّل، وأمّا المقرّب فعبارة عمّا يقرّب المكلّف نحو الطاعة، بحيث يكون مشرفًا على حصولها من دون إفراط ولا تفريط، فشأن المقرّب محصّلية الطاعة من اختيار، إلّا أنّه محصّل بالفعل أحيانًا.

3ـ تنحصر مناقشة كثير من المانعين لأدلّة اللطف في نفي التلازم بين مطلق اللطف والغرض، ومنشؤه عدم الدقّة في مقام التمييز بين اللطف المحصّل والمقرّب في عبائر القوم.

4ـ تنحصر مناقشة بعض المانعين لأدلّة اللطف في التمييز بين اللطف الواقعي والظاهري وعدم لزوم التطابق بينهما دائمًا، ومنشؤه عدم التمييز بين اللطف النوعي والشخصي؛ إذ يجب التطابق في الأوّل دون الثاني.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن هشام، عبد الله بن يوسف، مغني اللبيب، كتابخانه‌ى حضرت آيت الله العظمى مرعشى نجفى، قم، الطبعة الرابعة.

الأردبيلي، المقدّس، الحاشية على إلهيات الشرح الجديد للتجريد، قم، الطبعة الثانية، 1419هـ.

الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ويسبادن ـ ألمانيا، الطبعة الثالثة، 1400 هـ.

الإسترآبادي، محمدجعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، قم، الطبعة الأولى، 1382 ش.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحسيني الطهراني، هاشم، توضيح المراد، طهران، الطبعة الثالثة، 1365 ش.

الحلّي، الحسن بن يوسف، أنوار الملكوت في شرح الياقوت، قم، الطبعة الثانية، 1363 ش.

الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، قم، الطبعة الرابعة، 1413 هـ.

الحلّي، الحسن بن يوسف، نهج الحقّ وكشف الصدق، بيروت، الطبعة الأولى، 1982 م.

الحمود، محمد جميل، الفوائد البهية في شرح عقائد الإمامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1421هـ.

الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإمامية، قم، الطبعة الرابعة، 1417هـ.

الدسوقي، محمد، حاشية الدسوقي على مختصر المعاني، المكتبة العصرية، بيروت، الطبعة الأولى.

السبحانى، جعفر، رسالة في التحسين والتقبيح العقليين، قم، 1420 هـ.

السبحاني، جعفر، إرشاد العقول إلى مباحث الأصول، قم، الطبعة الأولى، 1424 هـ.

السبحاني، جعفر، الإلهيات على هدى الكتاب والسنّة والعقل، قم، الطبعة الثالثة، 1412هـ.

السيوري، الفاضل المقداد بن عبد الله، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم، 1405هـ.

الطبرسى، الفضل بن حسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الثالثة، 1372 ش.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ.

العبيدلي، عميد الدين، إشراق اللاهوت في نقد شرح الياقوت، طهران، 1381 ش.

الغنوي، أمير و ...، نقد برهان اللطف وتطبيقاته في إثبات ضرورة الإمامة، نصوص معاصرة، مركز دلتا للطباعة والنشر، بيروت، العدد 51، 2018 م.

القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، القاهرة، 1965 م.

اللواساني الحسيني، حسن، نور الأفهام في علم الكلام، قم، الطبعة الأولى، 1425 هـ

المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ

المرتضى، علم الهدى، علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، قم، 1411 هـ

المصطفوى، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، طهران، الطبعة الأولى، 1368 ش.

المفيد، محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، قم، الطبعة الأولى، 1413هـ.

النراقي، أحمد بن محمدمهدي، عوائد الأيّام في بيان قواعد الأحكام ومهمّات مسائل الحلال والحرام، قم، الطبعة الأولى، 1375 ش.

النوبختي، إبراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، تحقيق: علي أكبر ضيائي، نشر مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم، 1413 هـ.

حب الله، حيدر، قاعدة اللطف في التفكير المعتزلي وأتباعه.. قراءة تحليلية وكشف لمكامن الضعف التطبيقي، مجلة مونستر للدراسات الإسلامية والفلسفية، المعهد العالي للدراسات الإسلامية في جامعة مونستر، ألمانيا، المجلد الثاني، العدد الثاني، 2023 م.

رباني الگلپايگاني، علي، القواعد الكلامية، قمّ، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

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

The Existential Status of Women Between Islamic and Western Thought: A Critical Analytical Study

Adnan Hashim
Assistant Professor of Islamic Jurisprudence and Knowledge, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: a.alhusseini@aldaleel-inst.com

Summary

The topic of women and their existential status has received significant attention from thinkers, philosophers, and researchers, both ancient and modern, in the East and the West. It has been a subject of contention among proponents of various epistemological approaches. Philosophers, mystics, and religious figures have each contributed their perspectives, formulating theories and ideas aligned with their respective methodologies. This article explores some of these foundational perspectives, discussing the Christian philosophical heritage and its stance on women, shaped by its reliance on biblical texts. Subsequently, the article engages with the Islamic perspective, seeking to answer questions about the true status of women and to establish a coherent theoretical framework that aligns with practical mechanisms capable of translating into daily behavioral realities. The study explicitly deals with the issue of gender equality in existence, intellectual and cognitive capabilities, and political participation. It also highlights the reasons behind the perpetuation of a condescending view of women. The method employed combines descriptive and analytical approaches while incorporating critical analysis of the views discussed.

Keywords: Women, Men, Equality, Existential Status, Islamic Thought, Western Thought.

Al-Daleel، 2024، Vol. 7، No. 3، PP .123-146

Received: 03/09/2024; Accepted: 10/10/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

المكانة الوجودية للمرأة بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي.. دراسة تحليلية نقدية

عدنان هاشم

أستاذ مساعد في الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

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

الخلاصة

أخذ موضوع المرأة ومكانتها الوجودية اهتمامًا بارزًا في أعمال المفكّرين والفلاسفة والباحثين من القدماء والمحدثين، سواءٌ في الشرق أم في الغرب، وكان مثارًا للاختلاف بين أصحاب المناهج المعرفية المختلفة، فكلٌّ من الفلاسفة والعرفاء ورجال الدين أدلوا بدلائهم وبلوروا نظرياتٍ وأفكارًا متّسقةً مع مناهجهم. والمقال يتطرّق إلى بعض هذه الآراء الأساسية، مع التعريج على التراث الفلسفي المسيحي ومدى تأثره بالكتاب المقدّس في نظرته للمرأة، ثمّ كان لا بدّ من طرح إجابة الفكر الاسلامي على سؤال حقيقة مكانة المرأة وضرورة تحديد نظري متناسق مع آليات عملية تتحوّل إلى واقع معاش سلوكي يومي في كلّ الاتّجاهات. وأجاب المقال بشكل صريح على قضيّة مساواة المرأة للرجل في الوجود والقابليات المعرفية والذهنية والمشاركة السياسية، مشيرًا إلى أسباب النظرة الاستعلائية على المرأة، وكلّ ذلك وفق المنهج الوصفي تارةً والتحليلي تارةً أخرى، مع تفعيل المنهج النقدي للآراء.

الكلمات المفتاحية: المرأة، الرجل، المساواة، المكانة الوجودية، الفكر الإسلامي، الفكر الغربي.

مجلّة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 123 - 146

استلام: 2024/09/03، القبول: 2024/10/10

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

CC BY NC

المقدّمة

إنّ المركزيـة الذكوريـة تفرض نفسـها في الذهنيـة العامّة للعلاقات بـين الرجل والمرأة مـن خلال البناء البيولوجي لجسـمهما، وأصبح ذلـك جزءًا أوّليًّا في التربيـة الاجتماعية، وأضحت العلاقة الجنسـية تعبيرًا عـن الرغبـة في الهيمنـة. وكـم فـرق بـين هـذا الفهـم الحـسّي للعلاقة بين الجنسـين وبـين الفهـم العقلي والوحيـاني الذي يعـبّر عنـه القـرآن الكريـم بقـول البـاري: ﴿**هُـنَّ لِبَـاسٌ لَكُـمْ وَأَنْتُـمْ لِبَـاسٌ لَهُنَّ**﴾ [سورة البقـرة: 187]، فنلاحـظ مـدى الحميميـة في تعبـير اللبـاس الذي يحمـل دلالـة الحمايـة والاحتضـان والحنـان والعطـف مـن كلّ طرف تجاه الطـرف الآخر، فهو تعبير في غايـة الروحانية، وهنـاك دلالة رمزية واضحـة في الابتـداء بالنسـاء أوّلًا في قوله تعـالى: ﴿**هُنَّ**﴾.

إنّ بعـض الفلاسـفة شـاركوا في عمليـة الازدراء بالمـرأة، فلقـد انعكسـت آراء أرسـطو الوجوديـة على المـرأة، ليـس مـن حيـث مرتبتهـا الوجوديـة المتدنّيـة نسـبةً إلى الرجـل فحسـب، بـل وعلى حياتها السياسـية أيضًـا، فلا يحقّ للمرأة ممارسـة السياسـة؛ لأنّ الجانـب العاطفي في المـرأة متغلّب على الجانب العقـلي، وهـذا مـن فعـل الطبيعة الـتي جعلـت الإنـاث ذوات عاطفـة متغلّبة.

إنّ الجنـس والكمـون الشـهواني هـو الذي يحرّك أفـكار بعض الفلاسـفة ورجال الديـن في الغرب نحو المـرأة ووضعهـا في النظـام الإنسـاني العـامّ، وفقًـا لذلـك نسـتطيع معرفة حقيقـة بعض النصـوص التي أطلقهـا بعضهـم. وممّا يسـاعد على ذلك تلك الفكـرة التي تقـول إنّ المرأة أصل الخطيئـة، وهي الفكرة الـتي سـيطرت ولـم تزل تسـيطر على الفكر الديني المسـيحي واليهـودي، بل تأثّـرت بها العقليـة العامّية الإسـلامية أيضًا.

وقـد تطـرّق المقـال إلى دور العرفـاء المسـلمين في بيان مكانة المـرأة في عالـم الوجود، ولا سـيّما أنّهم اعترفـوا لهـا بمقـام الخلافـة الذي يتضمّـن في الأدبيـات الدينية الإسـلامية جميع أبعاد الإنسـان.

وعندمـا نبحـث الفكـر الإسـلامي نجـد الإنصاف لهـا ضمن النصـوص الدينيـة، فالخطـاب الإلهي في القـرآن الكريـم تميّز بصفة الشـمولية والإطـلاق للمخاطب والمكلّـف دون النظر إلى نـوع الجنس.

ولـو مررنا بشـكل سريـع على الآيـات التي تخـصّ جانب التكاليـف الشرعيـة أو الجوانـب العقدية، وقضيّـة الإيمـان أو اجتنـاب الشرور والمعـاصي والجوانب الأخلاقيـة وطرق التكامل الإنسـاني والعروج في مراتـب السـعادة والتمـاس الرضـا الإلـهي، لتبيّن أنّهـا لا تختصّ بالرجـل وحده أو بالمـرأة وحدها.

ومـن خـلال ذلـك نجـد أنّ القـرآن الكريـم ـ وهـو كلام الله ﷻ ـ قـد ردّ بوضـوح وبشـدّة على عقائـد الأمـم السـابقة، وانتقد مـا كانوا يعتقدونه بشـأن المـرأة، وما نتج عـن هذه العقائد من مأسـاة حقيقيـة للمـرأة، وهـذا يدلّ على تقدّم الإسـلام تقدّمًـا واضحًا، ممّا أرجـع المرأة إلى وعيها بإنسـانيتها، وأنّهـا تسـتطيع أن تعـرج نحو الكمـال المفترض للبشرية، سـواء من الناحيـة الدينيـة أو الدنيوية، وهذه

الفـروق بـين الجنسـين مـا هي إلّا إرادة إلهية داخلـة ضمن النظـام الأصلح في الحكمـة الإلهية.

والنقطـة الأساسـية الـتي يركّـز عليهـا المقـال المسـاواة الوجوديـة بـين الرجـل والمـرأة، والقابليات المعرفيـة والذهنيـة، وتفنيـد فرضيـة الاسـتعلاء أو النظرة الاسـتعلائية على المـرأة التي رفضهـا الدين، وإنّ ذلـك يمثّـل مخالفـةً صريحـةً للشريعـة والفكر الإسـلامي.

المبحث الأوّل: المفردات الأساسية في البحث

أوّلًا: المكانة الوجودية

المقصود بالمكانة الوجودية هي ذلك المقام الذي جعله الخالق للمرأة في عالم التكوين: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾ [سورة الحجرات: 13]، فلكلّ مخلوق وضعه المعيّن في نظام الخلقة الإلهية، وكلٌّ منها يؤدّي فيه وظيفته بحسب القدرات والقابليات التي يحتوي عليها، سواءٌ كان إنسانًا أو حيوانًا أو نباتًا أو غير ذلك، ﴿**قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**﴾ [سورة طه: 50]. ولا شكّ أنّ الهداية نوعان: تكوينية وتشريعية، والتكوينية - والتي هي يهمّنا بحثها في المقام ـ ما به يهتدي كلّ نوعٍ إلى كماله الخاصّ به المتّسق مع غيره، والمكمّل للآخرين على سبيل الفعل والانفعال والتأثّر والتأثير [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 7، ص 193]، وتتضمّن أيضًا تلك القوانين الطبيعية المتحكّمة بالوجود [انظر: مكارم الشيرازي، ج 1، ص 73]. فهناك مقامان للمرأة: مقام الخلافة الذي تشترك فيه مع الرجل، ومقام الأنوثة المختصّ بها والمتضمّن استحقاقاتٍ نوعيةً ووظيفيةً تشارك فيها الرجل تارةً وتفترق عنه أخرى. والمقال يحمل إيضاحًا لهذين المقامين المعبّرين عن تلك المكانة الوجودية.

ثانيًا: الفكر الإسلامي

إنّ الفكر بشكل عامّ عبارة عن تفاعل بين المدخلات والمخزون من المعلومات، ولم تشر المعاجم اللغوية في تعريفها للفكر سوى أنّه إعمال للخاطر. [ابن منظور، لسان العرب، ج 5، ص 3451]

وهذا لا يعبّر عن المقصود في هذا البحث؛ لأنّ المراد هنا أن يكون للإنسان فاعلية في ما يريد إحضاره إلى الذهن، أي هناك مؤونة وتعمّل من أجل إحضار ذلك الأمر الذي يطلق عليه الفكرة، ثمّ يقوم بإعمال أدوات الفكر؛ حتّى يخرج بنتيجة هي الفكر. فالفكرة قبل إعمال الأدوات والقواعد تكون أوّليةً يشوبها الغموض، أو هي ما يطلق عليها المشكل في المنطق أو المجهول، ونحن عبّرنا بالغموض؛ لأنّها ليست مجهولةً من جميع الأبعاد؛ لأنّ ابن سينا يصرّح بأنّ الإنسان لا يمكن له أن يصل إلى العلم بالشيء الذي يجهله دون معلومات تتطلّب ترتيبًا معيّنًا وصفه بالترتيب الواجب حتّى ينتقل من المجهول إلى المعلوم [انظر: ابن سينا، المنطق، ج 1، ص 3]. ولا بدّ أن تكون عملية التفكير نتاج تفاعل بين مصدر المعلومة والعملية الذهنية، والفكر الإسلامي ناتج الاعتماد على القرآن والسنّة؛ باعتبارهما المصدر المعلوماتي للمفكّر الإسلامي، ثمّ إنّه لا يخفى أنّ كلّ عملية تفكير تخضع لمنهج معرفي ما، والمقصود بالبحث هو الفكر المستند على القرآن والسنّة، مع الأخذ بما يمليه البرهان العقلي.

ثالثًا: الفكر الغربي

حينما يطلق المصطلح التركيبي "الفكر الغربي" فيقصد به ما أنتجه الغرب من أيّام اليونان، وسوف نشير إلى ما أنتجه أرسطو فيما يخصّ موضوع البحث فقط، ثمّ ما صدر عن الفكر الفلسفي المسيحي القديم.

المبحث الثاني: التكامل الوظيفي بين الرجل والمرأة

المطلب الأوّل: الغاية الوظيفية في التغاير الجسدي للرجل والمرأة

إنّ التفكير الحسّي يمثّل نمطًا من أنماط التفكير المعرفي، وعلى الرغم من أهمّيته إلّا أنّه يوفّر جانبًا سطحيًّا من المعرفة، والرؤية الناتجة عن هذا التفكير تفسّر العالم تفسيرًا مادّيًّا بعيدًا عن الميتافيزيقيا، ويحتلّ مستوًى متقدّمًا على مستوى العقلين النظري والعملي في الدراسات التجريبية.

ونمط التفكير الحسّي هو تفكير سطحي عامّي يحتلّ المساحة الأكبر من عقول عوامّ الناس وخواصّهم بدرجات تشكيكية متفاوتة، فيريد الحسّي أن يعرف كلّ شيء بالحسّ، وينظر لكلّ شيء بالحسّ، ويفسّر كلّ شيء تفسيرًا حسّيًّا مادّيًّا، ومنها مجموعة العلاقات الإنسانية ولا سيّما علاقة الرجل بالمرأة. فلقد فسّروا هذه العلاقة على أساس قاعدة الجسد والاختلاف الجسدي، فأضحت العلّة الغائية الإلهية لهذا الاختلاف غائبةً، وحلّت محلّها النظرة الاستعلائية الذكورية، وفسّروا رقّة المرأة ضعفًا، وخشونة الرجل قوّةً جبّارةً استعباديةً. وانعكس هذا الفهم بين القويّ والضعيف على تفسير مجمل الكيان الاجتماعي من أسرة ودولة ونظام سياسي واقتصادي وغير ذلك.

ويعدّ الجسد معيارًا أساسيًّا يكرّس من خلاله النظام الاجتماعي الهيمنة الذكورية، وذلك من خلال التمييز البيولوجي بين الجنسين، أي بين الرجل والمرأة، وبالتحديد بين الجسد الذكوري والجسد الأنثوي، وهذا ما يؤكّده بيار بورديو (Pierre Bourdieu) الذي ذهب إلى أنّ الفارق الجسدي بين المرأة والرجل تحوّل إلى معيار للأفضلية في الحياة العامّة. [محمد بن سباع، نقد الخطاب الذكوري عند بيار بورديو، ص 103]

فالمركزية الذكورية تفرض نفسها في الذهنية العامّة للعلاقات بين الرجل والمرأة من خلال البناء البيولوجي للجسد للطرفين، وأصبح جزءًا أوّليًّا في التربية الاجتماعية، وأضحت العلاقة الجنسية تعبيرًا عن الرغبة في الهيمنة. وثمّة فرق بين هذا الفهم الحسّي للعلاقة بين الجنسين وبين الفهم العقلي والوحياني الذي يعبّر عنه القرآن الكريم بقول الباري: ﴿**هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ**﴾ [سورة البقرة: 187]، فنلاحظ مديات الرقيّ في تعبير اللباس الذي يحمل دلالة الحماية والاحتضان والحنان والعطف من كلّ طرف تجاه الطرف الآخر، فهو تعبير في غاية الروحانية، وهناك دلالة

رمزيـة واضحـة في الابتـداء بالنسـاء أوّلًا في قـوله تعالى: ﴿هُـنَّ﴾، ومعنى ذلـك عدم اقتصـار العلاقة بـين الطرفـين على الجانـب البيولـوجي والجنـسي، بل هي أسـمى من ذلـك بكثير.

والآيـة الأخـرى الـتي تفيض بالفهـم الميتافيزيـقي الغائي الإلـهي: ﴿وَمِـنْ آيَاتِـهِ أَنْ خَلَقَ لَكُـمْ مِنْ أَنْفُسِـكُمْ أَزْوَاجًـا لِتَسْـكُنُوا إِلَيْهَـا وَجَعَـلَ بَيْنَكُـمْ مَـوَدَّةً وَرَحْمَـةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَـاتٍ لِقَـوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الروم: 21] وهـذه مـن آيـات الإعجـاز الاجتمـاعي والأسري في القـرآن، فأشـار إلى أنّ المـرأة من نفـس الرجـل، والرجل من نفـس المرأة، طالمـا أنّ الخطاب موجّه لجميـع المؤمنين من الرجال والنسـاء، ثمّ اسـتخدم السـكن بمـا يحمل مـن دلالات الأمن والاطمئنـان الروحي والمـادّي والهـدوء النفسي، ثمّ بـيّن القـرآن أنّ هناك جعـلًا تكوينيًّـا للمـودّة والرحمة والحـبّ والحنان، وبحسـب السـيّد الطباطبائي فـإنّ المـرأة بمـا وهبهـا الله مـن عناصر اللـين والرأفة تكـون العامـل الجوهـري في تكويـن المجتمعات. [انظـر: الطباطبـائي، الميـزان في تفسـير القـرآن، ج 4، ص 47]

إنّ الاختـلاف البـدني بـين الجنسـين هو اختـلاف وظيـفي تكويني، غايته سـامية هي بنـاء حضارة الإنسـان الإلـهي الذي يحتاج إلى التكاثـر على الأرض.

المطلب الثاني: الدور الاستخلافي لكلّ من الرجل والمرأة

إنّ الحيـاة على الأرض قائمـة على أسـاس منهـج الاسـتخلاف الإلهي للإنسـان، وهذا الاسـتخلاف انحـصر في الإنسـان؛ لمـا يتضمّنـه من قيـم لا توجد في كائن غـيره، فهناك ما يشـبه العقـد الوجودي بين الخالق والإنسـان. [انظر:الحاجـي، جينيالوجية كينونة الإنسـان الكامـل، ص 148]

إنّ السـؤال الأسـاسي هـو هل الاسـتخلاف منحـصر في الرجـل؟ وهل الذكوريـة لها دخالـة في تقييد الخلافة الأنطولوجيـة العامّة؟

وفي مقـام الجـواب نقـول إنّـه لا يجـد المتتبّـع هـذا الأمـر في الواقـع، بـل يجـد العكـس تمامًا؛ لأنّ التنميـة المسـتدامة الأنطولوجيـة لا تقتـصر على الرجـل، وللعرفـاء في ذلـك برهانهـم المنطلـق مـن رؤيتهـم للعالـم، ورؤيتهـم الـتي تختلف عـن غيرهـم أثّـرت في نظرتهم للمـرأة، فهم يـرون أنّ نسـبة الجنـس للإنسـان نسـبة العـرض للجوهـر، ولا يؤثّـر هـذا الاختـلاف على مقـام الخلافة لكلٍّ مـن الرجـل والمـرأة، فـكلّ طـرف يمثّـل تجلّيًا مـن تجلّيـات الأسـماء الإلهية، وبمـا أنّـه لا تكرّر في الأسـماء والصفـات الإلهيـة، فهنالـك حتمًـا دور وجـودي للمـرأة متناسـب مـع الاسـم الذي تجـلّى فيهـا. [انظـر: الراسـخي، المـرأة مـن خـلال المعرفـة الشـهودية، مجلّـة المحجّة، العـدد 12]

إنّ الخلافـة في الأرض ليسـت للشـخص بـل للشـخصية، أي أنّ الخلافـة لمقـام الإنسـانية، وهـذا المقـام يتسـاوى فيـه الذكر والأنـثى، ولقد أوضح الشـيخ جوادي آملي بـأنّ توجيه الخطـاب لآدم بصيغة

المذكّر حول ما يخصّ الخلافة والسجود له لا يعني الاختصاص به دون حوّاء؛ وفقًا لذلك قال المولى: ﴿وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ﴾ الشامل للطرفين. [انظر: جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص 154 و155]

ولقد قسّم العرفاء مراحل السير والسلوك إلى أربع مراحل، وهي السفر من الخلق إلى الحقّ، والسفر من الحقّ إلى الحقّ بالحقّ، والثالث هو السفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ، والرابع من الخلق إلى الخلق بالحقّ، وفي الإنسان ـ سواءٌ كان رجلًا أو امرأةً ـ المقتضي لسلوك هذه الطرق الأربعة، وإنّما الاستشكال يأتي في السفرين الثالث والرابع، المتضمّنين للرجوع من الحقّ إلى الخلق، المعبّرين عن النبوّة والرسالة التي حرمت منها المرأة، مع أنّ هذين الطريقين يخصّان الولاية التي لا تفاوت فيها بين الرجل والمرأة، فالنبوّة ليست من لوازم الرجوع من الحقّ إلى الخلق. [انظر: المصدر السابق، ص 323 - 325]

وبعبارة أخرى إنّ مسألة الحرمان من الرسالة التشريعية بما تتضمّنه من جوانب تنفيذية شاملة للمرأة والرجل على السواء، طالما أنّ النبوّة قد ختمت، وأمّا نيل الولاية فلا يقتصر على الرجال.

وهذه المسألة تعرف زواياها إن جرى التعرّف على الإنسان في النظرية المعرفية الإسلامية، ومكانته في عالم الوجود، وقضيّة الخلافة التي ذكرنا جزءًا يسيرًا منها تسلّط الضوء على مكانة الإنسان في عالم الوجود.

ووفقًا لما مرّ فهناك خريطة إلهية يسير عليها كلٌّ من المرأة والرجل في توازن وجودي معبّر عن غائية تكاملية بين الطرفين؛ من أجل إرساء الخلافة على الأرض.

المطلب الثالث: اشتراك المرأة والرجل في الامتحان والابتلاء الإلهي

إنّ الامتحان الإلهي والابتلاء وكدّ الاستكمال غير مقتصر على الرجل، ونشاهد عيانًا ووجدانًا أنّ المرأة وقعت عليها سنّة الابتلاء والامتحان.

فما جرى على الأنبياء والأولياء عليهم السلام[1] ـ ولا سيّما نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله [انظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ص 113؛ الطبري، تاريخ الطبري، ج 2، ص 72]، وعلى أمير المؤمنين والحسن والحسين عليهم السلام [انظر: الهلالي، كتاب سليم بن قيس، ص 416 وما بعدها] ـ قد جرى على سيّداتٍ مبجّلاتٍ كخديجة زوجة النبيّ صلى الله عليه وآله والسيّدة آسية زوجة فرعون، والسيّدة مريم العذراء، والسيّدة فاطمة بنت النبيّ محمّد صلى الله عليه وآله، وابنتها السيّدة زينب. فالابتلاء الذي واجهته السيّدة مريم كنموذج للابتلاء الصعب [سورة مريم: 27 و28] وكذلك حينما واجهت آسية زوجة فرعون الطغيان والظلم ودافعت عن حرّية العقيدة بكلّ بسالة.[سورة التحريم: 11]

والسيّدة الزهراء فاطمة بنت محمّد صلى الله عليه وآله، التي ما تزال مأساتها حاضرةً في الأذهان؛ إذ جابهت

1ـ وكمثال على ذلك ما جرى لنبيّ الله أيّوب عليه السلام: ﴿وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ ۞ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ فَكَشَفْنَا مَا بِهِ مِنْ ضُرٍّ وَآتَيْنَاهُ أَهْلَهُ وَمِثْلَهُمْ مَعَهُمْ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَذِكْرَى لِلْعَابِدِينَ﴾ [سورة الأنبياء: 83 و 84].

الدكتاتورية والدوغمائية بجسدها الناحل الضعيف وثقافتها الإلهية الرصينة، وذهبت شهيدةً خالدةً وأعطت كلّ شيء لعقيدتها. [المصدر السابق، ص 218 وما بعدها؛ انظر: العاملي، مأساة الزهراء، ص 180].

إنّ الآيات القرآنية التي تخاطب البشرية بأنّ البارئ ﷻ ينزل البلاء والامتحان عليهم بأنواعه العديدة، أمثال الابتلاء بالخوف والجوع ونقصٍ في الأموال والأنفس والثمرات[2]، وبعبارة أخرى، الانسداد في الجانب الأمني والاقتصادي والاجتماعي والنفسي، يدخل القلق على النفس الإنسانية من جوانبها كافّةً، فهذه الأمور لا تختصّ بالرجال، والصبر عليها من أجل الارتقاء في مراتب الكمال الوجودي ليس خاصًّا بالرجال، بل هو للمجتمع عامّةً من نساء ورجال، بل قد نجد أحيانًا أنّ النساء أكثر معاناةً من الرجال، في مواجهة الانسداد الحياتي.

المطلب الرابع: مسألة المساواة بين الرجل والمرأة في الاستعداد الذهني

لقد ثار النقاش والجدل بين أهل الفكر حول هذه المسألة، ولا يخفى الإفراط والتفريط إزائها، وما تزال القضيّة محلّ جدلٍ وأخذٍ وردٍّ.

إنّ الأمر مرتبط بالنظرة الوجودية لدور المرأة في الحياة؛ إذ إنّ هناك عدّة موضوعات مختزنة في اللاوعي الجمعي أو الاجتماعي، تشكّل بإجمالها وتفاصيلها النظرة العامّة للمرأة.

وحتّى الرأي المخالف يلاحظ أنه ليس إلّا حالة ردّ فعل لما ذكرنا، فكأنّه يريد أن يثبت وجوده وإن استدعى تنظيره انحرافًا عن ثوابت الوضع الطبيعي للخلقة؛ إذ «شدّد الفكر النسوي الليبرالي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على عقلانية النساء وضرورة تعليمهنّ تعليمًا مساويًا لتعليم الرجال، متحدّيًا التراث الفلسفي التقليدي الذي تغاضى عن استعدادات النساء العقلية، والتفت إلى وظيفتهنّ البيولوجية وقدرتهنّ على الإنجاب. وقد جاء التشديد على قدرات المرأة العقلية ليؤكّد أنّهنّ مؤهّلات لما كنّ يطالبن به من حقوق، كحقّ التعليم والتملّك والعمل والتصويت. لكن بعد أن حازت النساء في القرن العشرين على هذه الحقوق وخضن مجالات العمل المختلفة، واجهتهنّ مشكلة جديدة لم تلتفت إليها النسوية الليبرالية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وهي مسؤوليتهنّ المزدوجة نتيجة عملهنّ خارج المنزل وداخله، إضافةً إلى الحمل والولادة وما يتبع ذلك من أعمال تتعلّق بتنشئة الأطفال ورعايتهم، وهي مسؤوليات تضطلع بها المرأة وحدها» [العزيزي، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، ص 157].

2_ ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ﴾ [سورة البقرة: 155]؛ ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَّاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللهِ قَرِيبٌ﴾ [سورة البقرة: 214].

إشكاليّة نقص العقل عند المرأة

إنّ أهـمّ القضايـا الـتي تخـصّ المـرأة والـتي لم ينتـهِ الجـدل حولها قضيّـة عقل المـرأة، ولقد عدّ الشـيخ مصبـاح الـيزدي مـا ذُكـر من نقـص عقل المـرأة مزاعم خاليـةً، والأدلّـة المطروحـة في هذا المجال ليسـت واضحـةً أو قطعيـة، وهناك تفسـيرات لكلٍّ منهـا. [مصباح اليـزدي، أسـئلة وردود، ص 352]

إنّ إثبـات نقـص عقـل المـرأة يحتـاج إلى دليـل؛ إذ سـتتبعه محاذيـر علميـة وعقلية. ولكـن يمكن القـول إنّ الاختـلاف قـد يكون على مسـتوى العقـل العملي، وأمّـا في العقـل النظري فهما متسـاويان وذلك مـن خـلال التقريبـين التاليين:

التقريب على مستوى العقل النظري

إنّ العقـل النظـري هو مبـدأ الإدراك عنـد الإنسـان، سـواءٌ كان الإدراك متعلّقًا بالأمـور النظرية، أي بمـا هـو كائـن، أو بالأمـور العمليـة، بمعـنى مـا ينبـغي أن يكـون، وهـو مشـترك بين جميـع أبناء البـشر، ولا فـرق في ذلـك بين الرجـل والمرأة، ويمكـن اثبات ذلك مـن خلال تقريب منطـقي مفاده أنّ القضيّـة الموجبـة الكلّيـة نقيضها سـالبة جزئيـة [المظفّر، المنطق، ص 168] وبالتالي يمكن أن تكـون القضيّة المطروحـة كما يلي:

(كلّ النساء ناقصات العقول)، نقيضها: (ليس بعض النساء ناقصات العقول).

وبذلـك يتبـيّن أنّ بعـض النسـاء ناقصـات العقـول، وبالتـالي تكـون بعض النسـاء غـير ناقصات العقـول؛ لأنّ النقيضـين لا يجتمعـان وهي قضيّـة بدهيـة.

إذن ليس جميع النساء ناقصات عقل، كما أنّه ليس جميع الرجال بكاملي العقل.

إذن ثبـت أنّ عقليـة الرجل والمـرأة في تقبّل العلوم واحدة، وهذا ما أثبته العلم ولـم يذكره القرآن الكريم، أي أنّ القـرآن لـم يـشر إلى نقص في عقل المـرأة، وهي متسـاوية في ذلك مع الرجل، بل جعل بعض النسـاء في قمّـة المعرفـة العقلية مـن خلال مـا ضرب اللهﷻ من أمثلة على ذلـك وأرادها قدوةً للناس، كآسـية امرأة فرعـون عندمـا وصلـت إلى المعرفـة الإلهيـة [انظر: مطهـري، نظـام حقـوق المـرأة في الإسـلام، ص 11] وقالـت: ﴿**رَبِّ ابْـنِ لِي عِنْـدَكَ بَيْتًـا فِي الْجَنَّةِ**﴾ [سـورة التحريـم: 11] و﴿**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَـلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْـرَأَةَ فِرْعَوْنَ**﴾ [سـورة التحريم: 11].

التقريب على مستوى العقل العملي

إنّ العقـل العمـلي مبـدأٌ للدوافـع والمحفّـزات، لا الإدراك، وهو السـبب في تحصيل الشـوق للإتيان بالعمـل، وهـو كالعقل النظري مشـتركٌ بين المـرأة والرجل ولا يختلـف بينهما، ولكنّ العقـل العملي في نزوعـه نحو العمـل يتأثّر بقـوًى أخرى في النفـس، كالقوّتين الشـهوية والغضبية والانفعالات النفسـية كالمشـاعر والعواطـف وغـير ذلك مـن الأمور الـتي تؤثّر عليـه في ترجيحه لإحـدى كفّـتي العمل. هذه

العوامل المؤثّرة على العقل العملي تختلف في الشدّة والضعف بين الرجل والمرأة؛ وذلك بسبب بسبب اختلاف الوظيفة الحياتية لكلٍّ منهما في ضمن النظام الأصلح للخلق، وبناءً على هذا يمكن القول بأنّ الروايات التي تتضمّن إيحاءً أوتصريحًا الانتقاص من قيمة المرأة هي على العموم تؤدّي أداءين اثنين:

الأداء الأوّل: الحكم الشرعي.

الأداء الثاني: تصوير الإطار العامّ للنظرية الإسلامية عن مكانة المرأة.

ولو غضضنا النظر عن الأسناد الضعيفة التي وردت في شأن نقص عقل المرأة، فإنّ المتون نفسها لا تعدو أن تكون إشارةً إلى العقل العملي، أي التذكّر والقدرة على التدبير والإدارة. [فضل الله، المرأة والولاية السياسية والقضائية، مجلّة فقه أهل البيت، ص 79]

إنّ العاطفة تحتلّ مساحةً أكبر من نفس المرأة وشدّة عواطفها وأحاسيسها تسبّب قلّة السيطرة على نفسها؛ ولا شكّ أنّ السيطرة على المشاعر والعاطفة هي أولى شروط التفكير السليم، على عكس الرجل في هذا الأمر. [انظر: مصباح اليزدي، أسئلة وردود، ص 353]

ومن نافل القول إنّ الناس يتفاوتون فيما بينهم في العقل العملي، سواء كانوا ذكورًا أم إناثًا، طبقًا لتجاربهم واهتماماتهم في الحياة، فالفلّاح في عمله قطعًا هو أكثر خبرةً من الطبيب، والأخير يمتلك موهبةً ـ بسبب عقله التجربي في نوع عمله ـ لا يرقى إليها غيره. وقد يكون هذا الطبيب امرأةً فستكون في مجال عملها أفضل من المهندس الرجل، وعلى أساس ذلك يمكن القول إنّ التجربة الإنسانية الطويلة أثبتت أنّ اهتمام المرأة على الأغلب يكون ضمن شؤون الأسرة والبيت وتدبير المنزل، واهتمام الرجل وتجربته في شؤون السياسة والحكم والحرب وغير ذلك، دون أن يعني ذلك عدم بروز أحدهما في بعض الأحيان فيما هو من اختصاص الطرف الآخر؛ إذ قد تبرز بعض النساء في الحكم والسياسية أحيانًا.

وبالتالي نخلص إلى ما يلي:

1- أنّ القضيّة بعيدة عن العقل النظري، بل هي راجعة للعقل العملي.

2- أنّ القضية هي على نحو الموجبة الجزئية في كلا الطرفين (النساء والرجال).

فإنّ المرأة إذا تلقّت التعليم والتكوين الصحيح، وتربّت تربيةً صحيحةً من خلال البيئة والظروف الملائمة التي تساعد على التربية القويمة، وأصبح بمقدورها التدبّر والتفكّر بطريقة منطقية، مستخدمةً بذلك عقلها السليم، فلا فارق بينها وبين الرجال.

فإنّ المرأة المستعدّة إذا دخلت إلى الجامعة أو الحوزة والأماكن التي تستطيع أن تقدّم من خلالها خدمةً وتبرز ما عندها من استعداد، وتحصل على معرفة الآخرة وسائر القضايا الإسلامية

المشتركة، ويصبح بميسورها تعليم الدين وتبليغه كما يفعل الرجال الملتزمون، فهل يمكن القول بأنّ الروايات والأحاديث التي جاءت تذمّ النساء وتحذّر من مشورتهنّ والأدلّة المطروحة بشأن نقص عقولهن تشمل الفئة السالفة من النساء؟ [انظر: جوادي املى، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص 35]

كالحديث المرويّ عن أمير المؤمنين عليه السلام إذ يقول: «يا أشباه الرجال ولا رجال، حلوم الأطفال وعقول ربّات الحجال» [نهج البلاغة، الخطبة 27؛ ابن بابويه القمّي، معاني الأخبار، ج 2، ص 182؛ الكليني، أصول الكافي، كتاب الجهاد، ص 70].

وقوله عليه السلام: «إيّاك ومشاورة النساء؛ فإنّ رأيهنّ إلى أفن، وعزمهم إلى وهن» [نهج البلاغة، الرسالة 31].

وقوله في خطبة طويلة له: «... وتحكيم النساء نواقص العقول ...» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3 ، ص 179؛ الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 51، ص 344].

فلا يمكن أن نقول إنّ هذه الأحاديث تخصّ حتّى المرأة العاملة التي توفّرت فيها شروط العلم، وحصلت على ما حصل عليه الرجال من النبوغ الفكري. وكذلك لا يمكن القول إنّ عقول هؤلاء النساء هي كعقول الأطفال لمجرّد أنوثتهنّ وكونهنّ نساءً في مجال العقل النظري. [انظر: جوادي آملي، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ص 35]

وإنّ هذه الأحاديث مطلقة، ونتيجة الأغلبية الناتجة عن الحرمان البعيد عن ميدان التعليم، وحرمان هذه الطائفة من التربية الصحيحة، ولو توفّرت الظروف السليمة لاستطاعت أن تقلب الغلبة؛ إذ إنّ هذه الأحاديث ليست ثابتة الأحكام مثل أحكام العفاف والحجاب وغيرها التي لا يمكن بمرور الزمان وتغيّر المكان أن تتغيّر أحكامها، وإنّما هي تتعلّق بنمط التربية ووضع البيئة، فذكاء بعض النساء ونبوغهنّ له قدمة تاريخية. [المصدر السابق، ص 35]

المطلب الخامس: المساواة بين الرجل والمرأة في الاستعداد الروحي

راق لي ذكر رأي العرفاء الذين نظّروا لقضيّة مكانة المرأة، وإن كنت أخالفهم في طريقة الاستدلال، فمدرسة العرفاء مدرسة عريقة، ولا أرى من الصحيح المرور على ما ذكروه مرور الكرام! فانطلاقًا من قول ابن عربي: «اعلم أنّ المرأة باعتبار الحقيقة عين الرجل، وباعتبار التعيّن يتميّز كلٌّ منهما على الآخر» [ابن عربي، فصوص الحكم، ص 67]. ونلاحظ أنه يشير إلى عدم التمايز بين الرجل والمرأة؛ لأنّ الحقيقة الإنسانية واحدة، والتمايز يكمن في التعيّن والتشخّص، وبالتالي هما متساويان في الرقيّ العرفاني والوصول إلى المقامات العلوية في عالم معرفة الله والعلاقة بالله جلّ جلاله، ويقول ابن عربي: «إنّ هذه المقامات ليست مخصوصةً بالرجال؛ فقد تكون للنساء أيضًا، ولكن لمّا كانت الغلبة للرجال تذكر باسم الرجال» [المصدر السابق].

ولو سلّمنا بهذه الغلبة التي يقرّ بها ابن عربي، فلنا أن نتساءل هل هذه الغلبة في نيل المقامات العرفانية ذاتية أم عرضية، أي هل يوجد في أصل خلقة المرأة أنّه ليس من شأنها نيل المقامات العرفانية؟

والجواب بالنفي حتمًا؛ لأنّه لا يوجد ولا دليل واحد على ذلك، بل إنّ هناك عوامل وظروفًا خارجيةً هي التي أدّت إلى تقدّم الرجال على النساء، وأخصّ بالذكر عوامل التربية والبيئة المحيطة، فالتربية في الأسرة قائمة على فكرة الترتيب المتأخّر للبنت، أي أنّ شأنها الذي لا تفقه غيره هو عمل البيت وخدمة الآخرين في العائلة، فليس شأنها العبادة، بل خدمة العابدين! وليس شأنها التفكير، بل خدمة المفكّرين! وليس شأنها الحكم، بل خدمة الحاكمين! ولم يعطوا مجالًا للمرأة، بل حبسوها في البيت ومنعوها عن العلم والتعليم، ثمّ قالوا: حيوانٌ لا يفهم!

ووفقًا لابن عربي فإنّ المرأة أكمل من الرجل في مظهريتها لأسماء الله ﷻ وصفاته؛ لأنّها مظهر لطرفي الفعل والانفعال، بعكس الرجل الذي يكون مظهرًا للقبول والانفعال فقط، وكلّما كان المظهر جامعًا للأسماء والصفات الإلهية، كان أكمل في مظهريّته لله ﷻ، وبالتالي صارت محبوبة الرسول الكريم ﷺ وكما نقل عنه: «حبّب إليّ من دنياكم الطيب والنساء وقرّة عيني في الصلاة» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 73، ص 141].

فمن شروط نيل الخلافة عند ابن عربي ـ أي خلافة الله في العالم ـ الاتّسام بالكمال والإنسانية والصورة الإلهية؛ لذلك ليس من حقّ كلّ إنسان أن يكون خليفةً، ثمّ إنّ هذا المقام غير مقتصر على الرجال؛ لأنّ المعيار هو الإنسانية، بل أقصى درجات الإنسانية، وهذا ممّا يمكن للنساء كما الرجال، فليس المعيار هو الذكورية. فالذكورية والأنوثية ليستا من الحقائق الإنسانية، وإنّما من أعراضها؛ ولذلك قال الرسول محمّد ﷺ: «كمل من الرجال كثيرون، وكملت من النساء مريم بنت عمران، وآسية امرأة فرعون، وخديجة وفاطمة» [انظر: ابن عربي، رسائل ابن عربي (عقلة المستوفز)، ص 7].

وقد أثبت ذات الرأي في "الفتوحات المكّية" عندما صرّح بأنّ الحقيقة الإنسانية الواحدة لا تجعل للرجل على المرأة أيّ درجة من هذه الحيثية. [انظر: ابن عربي، الفتوحات المكّية، ج 3، ص 87؛ انظر: قنبري، المرأة في التراث العرفاني، ص 59]

المبحث الثالث: مكانة المرأة في بعض الآراء الفلسفية

المطلب الأوّل: موقف أرسطو من المرأة

إنّ موقف أرسطو من المرأة ينطلق من نظرته المعرفية للوجود، وانعكاس نظرته للعالم على القضيّة الأخلاقية والاجتماعية؛ إذ إنّ هناك هرميةً وجوديةً تنظّم العالم، فالكون مرتّب بشكل

تسلسل تصاعدي من أدنى موجود إلى أعلاه، فالجماد أدنى مراتب الموجودات يقوم على خدمة النبات؛ إذ إنّه يتغذّى من الموادّ الموجودة في التربة، والنبات موجود لصالح الحيوان، والأخير لصالح الإنسان، فالحيوانات المستأنسة موجودة لتأمين غذائه، والحيوانات البرّية موجودة لتأمين كسائه وأدواته المختلفة، وكلّ ذلك من فعل الطبيعة، وهي لا تفعل شيئًا باطلًا، فجميع الموجودات ضمن التسلسل الهرمي في خدمة الإنسان؛ لأنّه أعلاها، فهو يتربّع على قمّة السلسلة تحت فلك القمر. [انظر: إمام، أرسطو والمرأة، ص 29]

هذه الهرمية التصاعدية الوجودية لا بدّ بحسب أرسطو أن توجد في الحالة الاجتماعية، فلا بدّ من تقسيم البشر إلى درجات يعلو بعضهم بعضًا، فهناك هرمية بين الشعوب، فالطبيعة تميل لإيجاد هذا التمايز، فهناك من هو قليل الذكاء وبعضهم شديده، وهناك من هو قويّ البنية وهناك ضعيفها، وهكذا، وهذا ينعكس على الناس؛ فيوصم بعضهم بأنّهم أحرار بالطبع، وبعضهم عبيد بالطبع. إذن لا يقرّ أرسطو مبدأ المساواة بين جميع أبناء النوع الإنساني، فالهرمية الاجتماعية والسياسية، قد أقامت ثنائيةً في كلّ شيء تقريبًا، وتعارضًا بين شيئين، بين الأعلى والأدنى، بين النفس والبدن، بين العقل والشهوة، بين الإنسان والحيوان، بين الذكر والأنثى ... وهذا ليس فيه نقص، بل هو لصالح الاثنين معًا. وبالتالي يسود مبدأ الحاكم والمحكوم، فالموجودات الجامدة هي الأدنى؛ ولهذا تقع تحت سلطان الكائنات الحيّة؛ ولهذا كانت الأولى في سلّم الطبيعة؛ لأنّها تتألّف من عنصرين (النفس، الجسد)، والأوّل بطبيعته حاكم والثاني بطبيعته محكوم. والعقل يحكم الشهوة، وهذا في غاية الروعة والفائدة، فمن صالح البدن أن تتحكم فيه النفس، ومن المفيد أن يتحكم الجانب العقلي في النفس، وأمّا لو حصل العكس، فسوف يعود بالضرر عليهما.

وباختصار لقد قام أرسطو بتوظيف مفاهيم الفلسفة مثل المادّة والصورة، والحركة والمتحرّك، والوجود بالقوّة والوجود بالفعل، وفكرة الوظيفة، في التمييز بين الذكر والأنثى. [انظر: المصدر السابق، ص 30 - 32]

ووفق هذا التنظير فإنّ المرأة أقلّ مرتبةً من الرجل؛ باعتبار أنّه حدث الانحراف الأوّل في الطبيعة بظهور الأنثى؛ لأنّ الأصل أنّ الطبيعة تنتج الذكور. [انظر: المصدر السابق، ص 61]

ولقد انعكست آراء أرسطو الوجودية على المرأة، ليس من حيث ما يفترضه من مرتبتها الوجودية المتدنّية نسبةً إلى الرجل فحسب، بل وعلى حياتها السياسية أيضًا، فلا يحقّ للمرأة ممارسة السياسة؛ لأن الجانب اللاعقلي في نفس المرأة متغلّب على الجانب العقلي، وهذا من فعل الطبيعة التي جعلت الإناث ذوات عاطفة متغلّبة. وبالتالي فإنّها لا تصلح للعمل السياسي الذي يتطلّب الابتعاد عن الميول العاطفية في اتّخاذ القرارات.

ولكـن تقـرّر برهانيًّـا أنّ الخـلاف بين الذكـر والأنثى ليـس في الماهيـة؛ لأنّ ماهية الإنسـان واحدة وهي (الحيوانيـة الناطقيـة)، فالمنطق يحكم على الأشـياء من خلال فصولها المنطقيـة وحدودها الماهوية، ولا يـدّعي أحـد مـن الفلاسـفة أنّ المـرأة ليسـت بإنسـان، وإذا كانت إنسـانًا فمن الـضروري أن ينطبق عليهـا تعريـف الإنسـان. فالاختـلاف إذن بـين الذكر والأنـثى ليـس ماهويًّا، بـل وجودي، وهـو تابعٌ لنحـو وجودهـا ومحكـوم بالأعـراض التسـعة المشـخّصة للوجـود. ولا يـدّعي أحـد أنّ العمل السـياسي عـرض مختـص بالرجـل، بـل هو نـوع من أنـواع المهـارات الحياتيـة التي يمكن لـكلا الجنسـين القيام بهـا، مـع عـدم إنـكار أنّ الرجـل ربّمـا يقـوم بهـا على نحوٍ أفضـل في أغلـب الأحيـان، فـهي أميل إلى جانـب الذكور.

المطلب الثاني: التراث الفلسفي المسيحي

إنّ الفكـرة الأساسـية الـتي وردت في العهـد القديـم عـن المـرأة من وجهـة نظري هي المسـؤولة عن تـردّي وضـع المـرأة، تلك النظـرة القائمة على نظرية أنّ حـوّاء خُلقت من ضلـع آدم، وأنّ أصل البشرية ليـس إلّا مـن آدم، أي مـن الذكـر[3]. وهذا سـيوقع من يخالف هـذه الفكرة في معضلـة الاختيار الحتمي بـين الديـن واللادين؛ لأنّ الديـن وفقًا لهـذا السـياق هو المسـؤول عن التخلّـف الذي أصـاب العقول في النظـر إلى المـرأة ، وليـس هنـاك من طريـقٍ للخلاص مـن هيمنة هذه الفكـرة إلّا بـنزع رداء الدين.

إنّ هـذا مـا تلاحظـه عنـد القديـس بولـس [إمام، الفيلسـوف المسيحي والمـرأة، ص 51]؛ إذ إنّ فكرة القدّيـس بولـس عـن المـرأة تتّضـح بنقـل كلامـه إلى أهـل كورنثـوس عندمـا قـال: «فَـإِنَّ الرَّجُلَ لَا يَنْبَـغِي أَنْ يُغَطِّـيَ رَأْسَـهُ لِكَوْنِـهِ صُـورَةَ اللهِ وَمَجْـدَهُ. وَأَمَّا الْمَـرْأَةُ فَهِيَ مَجْـدُ الرَّجُلِ» [1 كو 11: 7]، «لِهـذَا يَنْبَـغِي لِلْمَـرْأَةِ أَنْ يَكُـونَ لَهَـا سُـلْطَانٌ عَلَى رَأْسِـهَا» [1 كو 11: 10].

وبولـس يشـابه أرسـطو في كونـه يضع المرأة وضعًـا متدنّيًا في نظـام الوجود، لكنّه ذهـب إلى أكثر من ذلـك حينما صبغ هـذه الفكرة بصبغة دينيـة. [المصدر السـابق، ص 53]

وأوغسطين (Augustine of Hippo) ليس ببعيد عن الفكرة المزبورة، فتجده يقول:

نـرى الإنسـان في آخـر المطـاف قد خُلـق على صورتك وشـبيهًا لـك، ويحكـم جميع الحيوانـات التي لا عقـل لهـا؛ ولهـذا السـبب خلق على صورتـك وشـبيهًا لـك، أي لأنّ لديه قـوى العقل والفهـم. وكما أن هنـا قوّتـين في نفـس الإنسـان إحداهما مهيمنة لأنّهـا تفكّر، والأخـرى مطيعة لأنّها مشـمولة بهذه الهدايـة، كذلـك المـرأة خُلقت للرجـل من حيث الجسـم. فالمـرأة من حيث الذهـن لديها طبيعـة مماثلة

3- «فَأَوْقَعَ الرَّبُّ الإِلهُ سُبَاتًا عَلَى آدَمَ فَنَامَ، فَأَخَذَ وَاحِدَةً مِنْ أَضْلاَعِهِ وَمَلأَ مَكَانَهَا لَحْمًا. وَبَنَى الرَّبُّ الإِلهُ الضِّلْعَ الَّتِي أَخَذَهَا مِنْ آدَمَ امْرَأَةً وَأَحْضَرَهَا إِلَى آدَمَ. فَقَالَ آدَمُ: هذِهِ الآنَ عَظْمٌ مِنْ عِظَامِي وَلَحْمٌ مِنْ لَحْمِي. هذِهِ تُدْعَى امْرَأَةً لأَنَّهَا مِنِ امْرِئٍ أُخِذَتْ» [سفر التكوين: 2: 21 - 22 - 23].

للرجل، ومن حيث الجنس والجانب الجسماني فإنّها تابعة للرجل. وبنفس الطريق يجب أن تخضع فيها حركاتنا الطبيعية للقوّة الذهنية الاستدلالية؛ من أجل أن تقع تلك الأعمال التي تتمّ بواسطتها تلك الحركات، تحت إلهام أصول السلوك الحميد.

واستدلاله قائم على أساس أنّ الرجل ذو عقل قويّ والمرأة ضعيفة العقل؛ لذلك لا بدّ للمرأة من اتّباع الرجل وطاعته، وهذا أمر ـ كما يقول ـ تابعٌ لنظام التكوين. وأمّا الزواج فهو شرٌّ لا بدّ منه لأولئك الذين من الممكن أن يخرجوا من طريق التقوى بفعل الأهواء النفسانية. إنّ الزواج يجعل الرجل دنيويًّا والعزوبة تجعله إلهيًّا.

وليس توما الأكويني (1274 ـ 1225) ببعيد عن هذا السياق في التنظير، ففي كتابه "الخلاصة اللاهوتية" يعتقد أنّ المرأة خُلقت من الرجل، ويعتمد أيضًا على رواية العهد القديم، فمثلما أنّ الله ﷻ مبدأ كلّ العالم، فكذلك الرجل الأوّل مبدأ كلّ النوع البشري [أنظر: راسخي، المرأة من خلال المعرفة الشهودية، مجلّة المحجّة، العدد 12، ص 148 و 147]. وباختصار لا يختلف فكر الأكويني عن فكر بولس.

ويلاحظ ممّا ذُكر في المقام أنّ الجنس والكمون الشهواني هو الذي يحرّك أفكار بعض الفلاسفة ورجال الدين نحو المرأة ووضعها في النظام الإنساني العامّ؛ ووفقًا لذلك نستطيع معرفة حقيقة بعض النصوص التي أطلقها بعضهم، مثل بولس الذي يقول: «لِتَصْمُتْ نِسَاؤُكُمْ فِي الْكَنَائِسِ، لأَنَّهُ لَيْسَ مَأْذُونًا لَهُنَّ أَنْ يَتَكَلَّمْنَ، بَلْ يَخْضَعْنَ كَمَا يَقُولُ النَّامُوسُ أَيْضًا. وَلكِنْ إِنْ كُنَّ يُرِدْنَ أَنْ يَتَعَلَّمْنَ شَيْئًا، فَلْيَسْأَلْنَ رِجَالَهُنَّ فِي الْبَيْتِ، لأَنَّهُ قَبِيحٌ بِالنِّسَاءِ أَنْ تَتَكَلَّمَ فِي كَنِيسَةٍ» [1: كو: 14: 34 و35].

وممّا يساعد على ذلك تلك الفكرة التي تقول إنّ المرأة أصل الخطيئة، وهي الفكرة التي سيطرت ولم تزل تسيطر على الفكر الديني المسيحي واليهودي، بل وحتى العقلية العامّية الإسلامية تأثّرت بها، ومفادها أنّ المرأة أصل الغواية، وهي المسؤولة عن انحراف آدم وخروجه من الجنّة. وحتّى أنّ المرأة دائمًا ما تقترن بالحيّة. [المصدر السابق، ص 16]

إنّ ما ذهب إليه هذا الفكر الانعزالي عن المرأة يخالف ما جاء به النبيّ عيسى ﷺ الذي كان يتحدّث مع النساء والرجال عامّةً، فلم يكن مستمعوه من الرجال وحسب، وكانت الجموع التي تتّبعه رجالًا ونساءً، ويعالج الجميع دون استثناء، بتصريح القرآن إذ يقول: ﴿**وَلَمَّا جَاءَ عِيسَى بِالْبَيِّنَاتِ قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلِأُبَيِّنَ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي تَخْتَلِفُونَ فِيهِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ**﴾ [سورة الزخرف: 63]، فلم يأت بالبيّنات ليؤمن به الرجال فقط، بل كان خطابه عامًّا.

المبحث الرابع: المكانة الوجودية للمرأة في الفكر الإسلامي

الإسلام ملزم بالإجابة على الأسئلة الحضارية الكبيرة من قبيل: ما مكانة المرأة في الإسلام بوصفه شريعةً ونظامًا وجوديًّا متكاملًا؟ وهل تكفي الأجوبة التسكيتية أمام الآخر الثقافي والفكري، أم لا بدّ من تحديد نظري متناسق مع آليات عملية تتحوّل إلى واقع معاش سلوكي يومي في كلّ الاتّجاهات؟ وهل تستطيع الفلسفة الإسلامية التخلّص من عبء الفلسفة اليونانية والتراث الروماني اللذين حطّا من قيمة المرأة؟ [النشار، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون.. قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، ص 11]

المطلب الأوّل: المرأة في القرآن الكريم

أخذت المرأة في الفكر الإسلامي مكانتها الواقعية الجديرة بها المستندة إلى نصوص الشريعة، ولن نجد دينًا أو اتّجاهًا فكريًّا أنصف المرأة كما الإسلام؛ فلقد أجاب الإسلام عن السؤال الحضاري الكبير، ورفع عن كاهل المرأة أثقال مئات السنين من الظلم والحيف؛ إذ فكّك القرآن الكريم ذلك الإشكال الفكري المتضمّن تهمةً أزليةً للمرأة، ألا وهي قضيّة تحمّلها لوحدها وزر الخروج من الجنّة! جاء في القرآن الكريم: ﴿**وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ۞ فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ**﴾. [سورة البقرة: 36 - 35]

والآيتان صريحتان بأنّ الخروج من الجنّة كان بسبب رضوخ كلٍّ من آدم وحوّاء لتسويلات الشيطان، وأنّ الشيطان هو المسؤول عن الغواية. وكلاهما (آدم وحوّاء) مسؤولان عن الخروج من الجنّة، بل وأكثر من ذلك، فإنّ القرآن جعل مسؤولية التوبة على عاتق آدم عليه السلام؛ لذلك تجد القرآن يقول: ﴿**فَتَلَقَّى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ إِنَّهُ هُوَ التَّوَّابُ الرَّحِيمُ**﴾ [سورة البقرة: 37].

ولقد جاء في التراث الإسلامي أنّ السيّدة الزهراء عليها السلام خرجت تدافع عن تراث النبوّة والدين الذي أصابه الانحراف، وواجهت الظالمين المستبدّين ودافعت عن زوجها وإمامها، ووقفت خطيبةً أمام الناس والحكّام، وخطبت فيهم خطبةً حماسيةً لم يأت أحد بمثلها إلى اليوم. [انظر: الطبري، دلائل الإمامة، ج 9، ص 111 - 125؛ ابن طاووس، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، ص 247؛ ابن طيفور، بلاغات النساء وطرائف كلامهنّ، ص 5 وما بعدها؛ الجوهري، السقيفة وفدك، ص 71 وما بعدها؛ السيّد المرتضى، الشافي في الإمامة، ج 4، ص 71]

ثمّ أتت بعد ذلك ابنتها السيّدة زينب لتتحمّل مسؤولية الدين والمجتمع، فشاركت في الحرب مع أخيها وقائدها الإمام الحسين عليه السلام، فكانت لها مواقف نادرة في تاريخ البشرية في يوم عاشوراء وبعده أمام الدكتاتور. [ابن طيفور، بلاغات النساء وطرائف كلامهنّ، ص 10 وما بعدها؛ ابن مخنف، مقتل الحسين، ص 77]

ويتّضح من ذلك أنّ التراث الإسلامي لا يهين المرأة ولا يحتقرها ولا يركنها أثاثًا مهملًا في البيت، بل أوصلها إلى درجة أن تتحمّل مسؤولية دين بأكمله، وهذا يظهر أيضًا في نظر الإسلام إلى التراث السابق عليه، مثل نظره إلى آسية امرأة فرعون ومريم ابنة عمران وبلقيس ملكة سبإٍ، كما مرّ بنا قبلًا، فإنّ آسية تحمّلت عبء التوحيد ومقارعة زوجها الحاكم، وتحمّلت في ذلك أنواع العذابات ممّا لا يمكن لرجال أشدّاء تحمّله؛ لذلك قال ﷻ: ﴿**وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ آمَنُوا امْرَأَةَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ابْنِ لِي عِنْدَكَ بَيْتًا فِي الْجَنَّةِ وَنَجِّنِي مِنْ فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِ وَنَجِّنِي مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ**﴾ [سورة التحريم: 11].

وأمّا الثانية فهي السيّدة مريم عليها السلام التي وقعت في محنة اجتماعية ودينية، وتحمّلت ثقل نبوّة ودين من خلال إنجابها الإعجازي غير المسبوق، ووقفت أمام المجتمع اليهودي لا تمتلك إلّا إيمانها وابنها النبيّ، فكانت هداية البشرية بأجمعها من خلال امرأة ضعيفة في بدنها قويّة في دينها، وأيضًا هذا كلّه في ظلّ سيادة الثقافة الرومانية التي لا تحترم المرأة، ولا تكنّ لها أدنى مكانةً. وأمّا بلقيس، فهذه مكانتها في القرآن الكريم؛ إذ قد مدحها ولم ينقض عليها بأنّها حاكمة وملكة وتقود الناس؛ لذا قال ﷻ: ﴿**قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ إِنِّي أُلْقِيَ إِلَيَّ كِتَابٌ كَرِيمٌ ۞ إِنَّهُ مِنْ سُلَيْمَانَ وَإِنَّهُ بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ۞ أَلَّا تَعْلُوا عَلَيَّ وَأْتُونِي مُسْلِمِينَ ۞ قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ۞ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ ۞ قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ۞ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ**﴾ [سورة النمل: 35 - 29].

نعم، هناك قضيّة الأفضلية[4]، أي أنّ من الأفضل والأحسن والأجمل للمرأة أن تتجنّب الاختلاط، والفلسفة القرآنية هنا جميلة جدًّا عندما يذكر: ﴿**يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِي فِي قَلْبِهِ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَعْرُوفًا**﴾ [سورة الأحزاب: 32].

فالنصّ القرآني يذكر أنّ الأفضل للنساء بشكل عامّ الابتعاد عن مخالطة الرجال؛ لأنّ هؤلاء الرجال فيهم من هو منحرف النفس والنظر، فوصفه أنّ في قلبه مرضًا، والقضية هنا منطقيًّا مهملة، وفي المنطق تكون القضيّة غير المسوّرة بسور (الكلّية والعمومية) بقوّة الجزئية، أي أنّ بعض الرجال ـ لا كلّهم ـ في قلوبهم مرض الانحراف والشبق الجنسي، والذين ينظرون للمرأة على أنّها جسد يشعرهم باللذّة الحسّية الجنسية. وبذلك برّأ القرآن الكريم ساحة النساء من الانحراف الأخلاقي أو النفسي، وألقى بقضيّة اجتناب الاختلاط على عاتق الرجال.

4- لم تتطرّق المقالة إلى الجوانب العديدة التي أنصفت فيها الشريعة المرأة؛ لأنّها تحتاج إلى مقال مستقلّ، كما لم يتناول الأمور الفقهية الخاصّة بالمرأة.

إذن ينبغي قراءة التراث الإسلامي بعيدًا عن مسارات بعض المحكومين بعقد الجنس والتربية الذكورية الخاطئة، كما نرى ذلك في شخصية أوغسطين، الذي كان قبل مسيحيته منغمسًا في الملذّات الحسّية الجسدية، وكان معاشرًا لامرأة معاشرة الأزواج لأكثر من عشر سنين، وقد أنجب طفلًا منها من الزنا [انظر: إمام، الفيلسوف المسيحي، ص 117]؛ لذلك كانت ردّة فعله قويّةً تجاه المرأة وحمّل صنف النساء كلّ خطيئاته وآثامه.

وحتىّ بعض أهل القلم اليوم لا يأخذون بالنصوص الدينية من القرآن والسنّة في موقفهم من المرأة، بل يستوحون من تربيتهم الخاطئة في بيوتهم موقفهم من المرأة، وكذلك من الإيحاءات الجنسية التي تعتمل في نفوسهم، ويعدّون المرأة مسؤولةً عن ذنوبهم الجنسية!

وهذا حال الإنسان بشكل عامّ؛ فهو يحبّ دائمًا أن يلقي بتبعة أخطائه على الآخرين، وهذا الأستاذ مطهري يقول: «المعيار الأساس في مجتمعنا هو الشعار، ولا شغل لنا بالعمل والروح ... مجتمعنا علوي شعارًا وضدّ عليٍّ مضمونًا! ... والويل الويل لمن يريد أن يكون علويًّا في صراحته وصلابته، ويقدّم الإسلام على المشايخ ... أردت ان يمسكوا بأيديهم الجافّة مرآةً لينظروا ماذا حلّ بالإسلام والمسلمين جرّاء أفكارهم المغلوطة ... [بما] لا ينسجم مع الإسلام ولا الإنسانية، ذلك التصوّر الذي يحكم على المرأة بالحبس المؤبّد، والحرمان من التعليم ومن كلّ كمال تحت شعار المحافظة على العفّة، فيؤدي ذلك الحبس إلى أن لا يكون للمرأة مشغلة غير إطفاء شهوة الرجل وخدمته» [مهريزي، مسألة المرأة.. دراسات في تجديد الفكر الديني في قضيّة المرأة، ص 137].

فينبغي التفكيك بين ما هو من الدين وما هو طارئ عليه من الفكر الإنساني الذي كثيرًا ما يكون متأثّرًا بالظروف الذاتية والموضوعية للإنسان.

ووفقًا لزكي الميلاد، فإنّ هناك هدفين لهذا التفكيك يتمثّل الأوّل بعدم تفسير طرح الآراء الجديدة بأنّه خروج على الدين وانزياح عن مبادئه، وأمّا الثاني فيكمن في وجود مسافة آمنة في نقد تلك الأقوال من قبل الناس؛ كي لا تفهم على أنّها نقد للدين ذاته، بل للنظريات المتبلورة ضمن الفكر الإنساني القابل للاجتهاد والتطوّر بحسب مقتضيات الزمكان، وبهذا تتمّ عملية الموازنة بين الثابت الديني ونسبية المعرفة الإنسانية. [انظر: زكي الميلاد، الإسلام والمرأة.. تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، ص 234 و 233]

إنّ الخطاب الإلهي في القرآن الكريم تميّز بصفة الشمولية والإطلاق للمخاطب والمكلّف، سواء كان رجلًا أو امرأةً.

ولو مررنا بشكل سريع على الآيات التي تخصّ جانب التكاليف الشرعية أوالجوانب العقدية

وقضيّة الإيمان أو اجتناب الشرور والمعاصي والجوانب الأخلاقية وطرق التكامل الإنساني والعروج في مراتب السعادة والتماس الرضا الإلهي، لتبيّن أنّها لا تختصّ بالرجل وحده أو بالمرأة وحدها.

كما نجد أنّ القرآن الكريم ردّ بوضوح وبشدّة على عقائد الأمم السابقة والأديان الأخرى كاليهودية والمسيحية [انظر: مصباح اليزدي، أسئلة وردود، ص 342]، وما كانوا يعتقدونه بشأن المرأة، وما نتج عن هذه العقائد من مأساة حقيقية للمرأة والمجتمع عمومًا، فالإسلام أرجع المرأة إلى وعيها بإنسانيتها، وأثبت أنّها تستطيع أن تعرج نحو الكمال المفترض للبشرية، سواءٌ من الناحية الدينية أو الدنيوية، وهذه الفروق بين الجنسين ما هي إلّا إرادة إلهية داخلة ضمن النظام الأصلح في الحكمة الإلهية.

فالله ﷻ خلق الإنسان من جوهر واحد ومادّة واحدة، ولو كان هناك فوارق في الجوهر لذُكرت في القرآن الكريم، وجاءت فيها روايات واختلفت التكاليف واختلف الجزاء والعقاب وغيره تبعًا لاختلاف الخلقة وعدم التساوي في المادّة والجوهر، ولكنّ القرآن الكريم ذكر وبصراحة تساوي خلقة الرجل والمرأة واتّحادهما في الجوهر.

ومن هذه الآيات:

1- ما جاء في سورة النساء: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا**﴾ [سورة النساء: 1].

2- قوله تعالى: ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا**﴾ [سورة الحجرات: 13].

فهذه الآية والآيات التي سبقتها تبيّن بكلّ وضوح اتّحاد الناس من حيث الحقيقة، وأنّهم خلقوا من أصل واحد، وتشعّبوا من منشإٍ واحد. [انظر: الطباطبائي، تفسير الميزان، ص 140]

3- ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ**﴾. [سورة الحجرات: 5]

أمّا هذه الآية فهي تنفي كلّ فرق بين أنواع الجنس البشري كما يقول السيّد الطباطبائي: «من حيث تكوّن كلّ واحدٍ منهم من أب وأمّ إنسانين، فلا ينبغي أن يتكبّر أحدهم على الآخر إلّا بالتقوى» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ص 149].

المطلب الثاني: المرأة في الروايات

إنّ ما يهمّنا في البحث هو خصوصية الإجابة عن قضيّة خلق المرأة، وقد يقال بوجود روايات تدلّ على أنّ حواء خلقت من ضلع آدم الأيسر، ولكن يمكن أن يردّ على ذلك:

1- أنّ سند تلك الروايات غير موثّق. [انظر: الطوسي، مجمع البيان في تفسير القرآن؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 11، ص 21]

2- موافقة هذه النصوص للتوراة المتداولة.

3- هناك روايات تناقض أمثال هذه الروايات، كما عن زرارة بن أعين أنّه قال: «سئل أبو عبد الله عن خلق حوّاء وقيل له: إنّ أناسًا عندنا يقولون إنّ الله ﷻ خلق حوّاء من ضلع آدم الأيسر الأقصى! فقال: سبحان الله وتعالى عن ذلك علوًّا كبيرًا! يقول: من يقول هذا؟ إنّ الله تبارك وتعالى لم يكن له من القدرة ما يخلق لآدم زوجةً من غير ضلعه؟! ويجعل للمتكلّم من أهل التشنيع سبيلًا إلى الكلام أن يقول: إنّ آدم ينكح بعضه بعضًا إذا كانت من ضلعه! ما لهؤلاء؟! حكم الله بيننا وبينهم» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ص 209].

وقد علّق مصنّف كتاب "من لا يحضره الفقيه" على الروايات التي تقول إنّ حواء خُلقت من ضلع آدم بقوله: «الأصل في رواية خلق حوّاء من ضلع آدم العامّة وورد الطعن فيها» [المصدر السابق، باب ميراث الخنثى، ص 4].

إذن يتبيّن من هذا كلّه أنّ المرأة إنسان كالرجل تمامًا، لا يختلف في جوهرها مع الرجل، «وأنّ ثمّة فوارق بين الرجل والمرأة من شأنها تنوّع الآثار في الحياة الاجتماعية، وبناءً على هذا فإنّها تقتضي اختلاف الحقوق والواجبات الاجتماعية في الجملة» [مصباح اليزدي، أسئلة وردود، ص 346]. والروح التي خلقها الله ﷻ واحدة، وجعلها في الإنسان ذكرًا كان أم أنثى: ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي**﴾ [سورة الحجرات: 29].

لذلك فإنّ الجسم مجرّد اختلاف في التكوين المادّي، أمّا الروح فهو جوهر واحد بينهما، فالمرأة ليست متطفّلةً على الرجل.

الخاتمة

للمـرأة مكانتهـا الوجوديـة المنفعلة عـن الإرادة الإلهيـة في بداية نشـأة الخليقة، فـهي شريكة الرجل في الاسـتخلاف الإلـهي على الأرض، وتتسـاوى مـع الرجـل في الماهيـة والحقيقـة الإنسـانية، وكذلـك تتسـاوى معـه في القابليـات المعرفيـة والذهنية، فـلا يوجد إلّا مـا اقتضته الإرادة الإلهيـة من اختلاف في أصـل الخلقـة بما يـؤدّي إلى التكامـل الوظيفي في الاسـتخلاف وصـيرورة البشرية والنوع الإنسـاني، وهي اختلافـات جسـدية ونفسـية واضحـة، وفـوارق في القابليـات والمقتضيـات، وهذا لا يعـني أبدًا فرقًـا في المرتبـة الوجوديـة كمـا ادّعاه بعـض العلمـاء من مذاقات شـتّى عرفانيـة أو فلسـفية أو دينية.

ولـم يكـن منتجـو الأفـكار في عـصر الحداثة ومـا بعدها أحسـن حـالًا مـن سـابقيهم في النظرة إلى المـرأة، فهـم ما بين إفـراط وتفريط، فجانب التفريط أسـاء إلى المـرأة عندما حكم بأنّ الإبسـتمولوجيا التقليديـة قامـت على مركزيـة العقـل، وأنّ النسـاء غـير مؤهّـلات عقليًّـا لممارسـة التفكـير المجـرّد والموضـوعي، وأنّ المعرفـة الـتي ينتجهـا الذكور انعـكاس لممارسـات العلم المنتـج ذكوريًّـا، وأنّ الإنتاج المعـرفي لا ينفـكّ عـن الفئويـة الاجتماعيـة، وينتـج عن كلّ ذلـك إبسـتمولوجيا أحاديـة الجانب.

وأمّـا الجانـب الإفـراطي فنظر إلى المـرأة نظرته إلى الرجـل بتصوّر أنّ ذلـك انتصار لهـا وتبلور نتيجة لذلك المذهب النسـوي المشـوّه فكريًّـا ومعرفيًّا.

ومـع كلّ ذلـك فـإنّ مـن الفلاسـفة والعرفـاء وعلمـاء الديـن مـن أنصـف المـرأة وفلسـف مكانتها الوجوديـة، ولا بـدّ مـن التفريـق بـين الديـن وبـين مـا يُفهـم مـن الديـن، وهـو فهـم متأثّـر بكثير من الظـروف والملابسـات. ومـع الأسـف أنّ النظـرة إلى المـرأة دينيًّـا متأثّـر بعاملـين هما: بعـض نصوص الكتـاب المقـدّس المهينـة لحـوّاء عليها السلام وعامـل الجنس.

ولـم ينصـف المرأة إلّا دين الإسـلام وفكره الواضـح، الذي بيّن مكانتهـا وحقوقهـا وواجباتها، وجاء ذكـر أمثلـة في القرآن الكريم لنسـاء مثّلـن أعلى رتب الفضيلـة والفكر والوعي.

قائمة المصادر

إمام، عبد الفتاح، الفيلسوف المسيحي والمرأة، مكتبة مدبولي، الطبعة الأولى، القاهرة.

ابن بابويه القمي، محمد بن علي، معاني الأخبار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1361 ش.

ابن طاووس ، الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف، مطبعة الخيام، قمّ، 1399 ش.

ابن طيفور، بلاغات النساء وطرائف كلامهنّ، مطبعة مدرسة والد العبّاس الأوّل، 2012 م.

ابن عربي، رسائل ابن عربي (عقلة المستوفز)، تحقيق وتقديم: سعيد عبد الفتاح، مؤسّسة الانتشار العربي.

ابن مخنف، لوط بن يحيى بن سعيد، مقتل الحسين، منشورات المكتبة العامّة لآية الله المرعشي.

الجوهري، أحمد بن عبد العزيز، السقيفة وفدك، تحقيق: محمد هادي الأميني، مكتبة نينوى الحديثة.

الحاجي، جعفر عباس، جينيالوجية كينونة الإنسان الكامل، دار الولاء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى.

الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، 1404 هـ.

الراسخي، فروزان، المرأة من خلال المعرفة الشهودية، مجلّة المحجّة، العدد 12، معهد المعارف الحكمية، 2004 م.

السيد المرتضى، علي بن الحسين، الشافي في الإمامة، تحقيق: عبد الزهراء الحسيني، مؤسسة الصادق، طهران، الطبعة الأولى، 1410 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، دار الكتب الإسلامية، طهران.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلمية، قم.

الطبري، محمد، تاريخ الطبري، بيت الأفكار الدولية، 2009 م.

الطبري، محمد بن جرير، دلائل الامامة، مؤسّسة البعثة.

الطوسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، دار العلوم للتحقيق والنشر، بيروت.

العاملي، جعفر مرتضى، مأساة الزهراء، دار السيرة، بيروت، الطبعة الأولى، 1997 م.

العزيزي، خديجة، الأسس الفلسفية للفكر النسوي الغربي، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، لبنان، ط 1، 2005 م.

القيصري، محمد داوود، شرح فصوص الحكم، شركت انتشارات علمی و فرهنگی، ايران، 1375 ش.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، وزارة الإرشاد الإسلامي، إيران، 2017 م.

المظفر، محمدرضا، المنطق، مطبعة النعمان، بغداد، 2016 م.

الميلاد، زكي، الإسلام والمرأة.. تجديد التفكير الديني في مسألة المرأة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

النشار، مصطفى، مكانة المرأة في فلسفة أفلاطون.. قراءة في محاورتي الجمهورية والقوانين، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة.

الهلالي، سليم بن قيس، كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمدباقر الأنصاري الزنجاني، مركز الأبحاث العقائدية.

اليعقوبي، أحمد، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت، الطبعة السادسة، 1995 م.

الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار المحجة البيضاء، بيروت.

جهانگيري، محسن، محيي الدين بن عربي، تعريب: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 2003 م.

جوادي آملي، عبد الله، المرأة في مرآة الجلال والجمال، ترجمة: خليل العصامية، دار الإسراء للنشر، قم، 1428 هـ.

فضل الله، محمدحسين، المرأة والولاية السياسية والقضائية، مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام.

محمد بن سباع، نقد الخطاب الذكوري عند بيار بورديو، ضمن مجموعة مقالات بعنوان "الفلسفة والنسوية"، إشراف وتحرير: علي عبود المحمداوي، منشورات ضفاف، بيروت، 2013 م.

مصباح اليزدي، محمدتقي، أسئلة وردود، دار التعارف للمطبوعات، لبنان، 2015 م.

مطهری، مرتضى، نظام حقوق المرأة في الإسلام، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 2011 م.

مهريزي، مهدي، مسألة المرأة.. دراسات في تجديد الفكر الديني في قضية المرأة.

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

Philosophy of Islamic Theology: A Study and Analysis

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

Summary

The philosophy of Islamic theology (Ilm al-Kalam) is an important field of knowledge that falls within the realm of applied philosophies. It is a transcendent and overarching science that examines Ilm al-Kalam itself. It focuses on the study of the theoretical and analytical foundations of this science, refining its conceptual, doctrinal, and methodological principles. This study, through a descriptive and analytical approach, aims to provide an overview of this science by investigating its essence, potentiality, definition, subject, content, principles, premises, goals, objectives, scope, and methodological approaches, as well as its relationship with other sciences.

Keywords: Philosophy of Islamic Theology, Islamic Theology, Doctrines, Fundamentals, Reason, Philosophy of science.

Al-Daleel, 2024, Vol. 7, No. 3, PP .147-172

Received: 16/10/2024; Accepted: 14/11/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

فلسفة علم الكلام الاسلامي.. دراسة وتحليل

عادل لغريب

دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.

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

الخلاصة

إنّ فلسفة علم الكلام الاسلامي حقل معرفي مهمّ يندرج في نطاق الفلسفات المضافة، وهي عبارة عن علم استعلائي وفوقاني ناظر إلى علم الكلام، ويهتم بدراسة الأسس النظرية والتحليلية لهذا العلم، وتنقيح مبادئه التصوّرية والتصديقية والمنهجية. وهذه الدراسة تسعى من خلال منهج وصفي وتحليلي إلى إلقاء نظرة عامّة حول هذا العلم من خلال البحث في ماهيته وإمكانه وتعريفه وموضوعه ومحموله، ومبادئه ومقدّماته وغاياته وأهدافه، ونطاقه وسعته وطرقه المنهجية، وعلاقته ببقيّة العلوم الأخرى.

الكلمات المفتاحية: فلسفة علم الكلام، علم الكلام، العقائد، الأصول، العقل، فلسفة العلم.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 147 - 172

استلام: 2024/10/16، القبول: 2024/11/14

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

توجد أركان وأصول ثلاثة عامّة تعدّ بمثابة الركيزة الأساس للديانات السماوية وهي: الاعتقاد بالله الواحد الأحد، والاعتقاد بالآخرة والحياة الأبدية للبشر فيها، ومواجهة جزاء الأعمال التي قاموا بها في عالم الدنيا، والإيمان بالبعثة الإلهية للأنبياء من أجل هداية البشر.

هذه الأركان الثلاثة ـ أي التوحيد والنبوّة والمعاد ـ تشكّل حجر الأساس لكلّ المعتقدات في الديانات السماوية جميعًا، وهنالك عقائد أخرى تابعة لها منبثقة عنها، بحيث يمكن عدّها أساسيةً أيضًا، إلّا أنّ الأصول الثلاثة المذكورة هي الركيزة الأساسية؛ لأنّها تمثّل في الواقع أجوبةً عن أسئلة مصيرية مطروحة أمام الوعي البشري هي: ما مبدأ الوجود؟ وما نهاية الحياة؟ وما طريق العيش الأفضل؟ [مصباح يزدى، آموزش عقايد، ج 1 و 2، ص 32]

وإنّ الحقل المعرفي الكلامي بأسلوبه المتميّز كفيل بالإجابة عن الأسئلة المذكورة وبيان أصول عقائد الدين وحلّ الإشكاليّات التي قد ترد عليها.

من هنا تأتي هذه المقالة الموجزة وفق منهج وصفي وتحليلي وتاريخي لدراسة أحد الحقول المعرفية المهمّة التي تندرج ضمن ما يعرف بالفلسفات المضافة، وهي فلسفة علم الكلام الإسلامي، وهو علم استعلائي وفوقاني ناظر إلى الكلام، يبحث عن ماهيته وإمكانه وتعريفه وموضوعه ومحموله، ومبادئه ومقدّماته وغاياته وأهدافه، ونطاقه ووسعته ومنهجيته، وعلاقته ببقيّة العلوم الأخرى، وغيرها.

طرق فهم الحقائق لدى البشر:

إنّ طرق كشف الواقع عند المدارس الفكرية المختلفة لا تتعدّى هذه الطرق الثلاث:

1- طريق الإرشاد المولوي.

2- الاستدلال والبيان المنطقي، التجريبي أو البرهاني.

3- الكشف والشهود.

فطريق الإرشاد المولوي هو نظير ما يقوم به الشخص المريض، حينما يراجع الطبيب الذي يعتقد بكفاءته، فيأخذ منه وصفة العلاج. فهذا المريض مثلًا يرى أنّ الطبيب الكفوء مؤهّل وحجّة، من دون أن يكون له اطّلاع على كيفية عمله ولا دراية بالأسلوب الذي يتّبعه،

ولا واقفًا على تفاصيل العلوم والقدرات التخصّصية للطبيب، لكنّه يؤمن بمكانته العلمية ومقامه ومرجعيته، وبالتالي يقبل بدون أيّ اعتراض كلمات الطبيب، ويلتزم بما جاء في الوصفة العلاجية.

أمّا الطريق الثاني فهو أسلوب الاستدلال والبيان المنطقي، وفي هذه الحالة يتمتّع المريض بالقدرة على فهم القضايا الطبّية من خلال الاستدلال والبيان العلمي، فيُخضع أداء الطبيب وعمله للتحليل؛ إذ يقف على مدى تخصّص هذا الطبيب ومكانته من خلال أسلوب التشخيص العلمي.

إنّ الطريق الثالث هو طريق الكشف والمشاهدة: وهي أنّ الإنسان يرى بعد المعاينة آثار الشفاء في كيانه، ويشعر بصحّة جيّدة، ومن الطبيعي أنّ هذا الأمر أيضًا يؤدّي إلى الإيمان بالمكانة العلمية للطبيب.

وباختصار، فإنّ على الإنسان من أجل نيل الواقع ودرك الحقائق إمّا أن يتّبع من يؤمن به، وكثيرًا ما يحدث أن يقوم شخص بأمور لا يدركها ولا يفهم كيف يدخل فيها ولا كيف يخرج منها، ولا يعرف تفاصيل المبدإ والمقصد؛ لأنّه يأخذ تعليمات الحركة عن شخص ذي ثقة، فيطوي هذا الطريق باطمئنان تامّ. وإمّا أنّه يختار الحركة على طريقٍ ما وفق أساس علمي ومنطقي، وإمّا أنّه يشاهد آثار حركةٍ كهذه برأي العين. وهاته الطرق الثلاث ليست على نحو مانعة الجمع طبعًا، فربّما يبدأ الشخص بالحركة عالمًا بالسلوك في هذا الطريق، وفي الوقت نفسه يكون مدعوًّا من قبل أحدٍ ما يثق فيه، ولربّما أيضًا يجد آثار ذلك في نفسه.

وعلم الكلام الإسلامي يتحرّك لنيل الوقائع الدينية عبر أسلوبين: الإرشاد المولوي والاستدلال والبيان المنطقي.

وقد أكّد القرآن الكريم هذه الطرق الثلاث بوصفها سبيلًا للوصول إلى المقاصد والمعارف الدينية ودركها، وذلك من خلال الظواهر الدينية والحجّة العقلية والفهم المعنوي من خلال الإخلاص والعبادة.

فتارةً نرى القرآن الكريم قد جعل في مختلف بياناته جميع الناس محلًّا لخطابه، من دون أن يقيم حجّةً على قوله، بل بمجرّد الاتّكاء على الإمرة الالهية يصدر أوامر بقبول الأصول العقدية من قبيل التوحيد والنبوّة والمعاد والأحكام العملية مثل الصلاة والصيام وغيرها، وينهى عن بعض الأعمال، ولو لم يعط لهذه البيانات اللفظية حجّةً، فإنّه لم يكن ليأمر

النـاس بقبولهـا والإتيـان بهـا. إذن لا بـدّ مـن القـول إنّ بيانـاتٍ بسـيطةً مـن القـرآن كهـذه هي طريـق لفهـم المقاصـد الدينيـة والمعـارف الإسـلامية. ونحـن نسـمّي هـذه البيانـات اللفظيـة مثـل "آمنـوا بـالله ورسـوله" و"وأقيمـوا الصـلاة" بـ "الظواهـر الدينيـة". ومـن جهـة أخـرى نـرى أنّ القـرآن الكريـم في كثـير مـن الآيـات يقودنـا إلى الحجّـة العقليـة، ويدعـو النـاس إلى التفكّـر والتعقّـل والتدبّـر في آيـات الآفـاق والأنفـس، ويتطـرّق إلى الاسـتدلال العقـلي الحـرّ في إحقـاق الحقائـق. وبالفعـل لا يوجـد كتاب إلـهي يعـرّف علـم البرهـان للإنسـان مثـل القـرآن الكريـم، وبهـذا يؤكّـد القـرآن الكريـم أنّ اعتبـار الحجّـة العقلانيـة والاسـتدلال البرهـاني الحـرّ أمـر مسـلّم بـه، وأنّـه لا يقـول بوجـوب قبـول حقّانيـة المعـارف الإسـلامية، ومـن ثمّـة التطـرّق إلى الاحتجـاج العقـلي واسـتنتاج هـذه التعاليـم المذكـورة، بـل إنّـه بثقـة تامّـة بواقعيتـه يقـول بلـزوم الاحتجـاج العقـلاني في الكشـف عـن حقّانيـة المعـارف المذكـورة ومـن ثـمّ قبولهـا. إذن التفكـير العقـلي هـو طريـق يقـرّ القـرآن الكريـم بجـواز اسـتخدامه.

ومـن ناحيـة أخـرى، يـرى العرفـاء والصوفيـة أنّ المعـارف الحقيقيـة تـأتي مـن التوحيـد والمعرفة الحقّـة بـالله ﷻ، وكمـال معرفـة الله هي مـن أولئـك الذيـن اختصّهـم الله ﷻ لنفسـه. ونتيجـةً لإخلاصهـم وعبادتهـم؛ توجّهـت كلّ قواهـم إلى العالـم الأعلى، فنـوّروا الأبصـار بنـور الخالـق العظيـم، وبعـين الحقيقـة رأوا حقائـق الأشـياء وملكـوت الأرض والسـماء، ونتيجـة إخلاصهـم وعبوديتهـم وصلـوا إلى اليقـين، وباليقـين انكشـف لهـم ملكـوت السـماوات والأرضـين وعالـم الأبديـة. [الطباطبـائي، الشـيعة في الإسـلام، ص 40 و45]

أوّلًا: تعريف فلسفة علم الكلام

تعـدّ فلسـفة علـم الـكلام أحـد الحقـول المعرفيـة الـتي تنتـمي إلى مـا يعـرف بالفلسـفات المضافـة، وفلسـفة أيّ علـم تابعـة لذلـك العلـم وفـرع له، ومـن هنـا فإنّهـا تعـدّ بمثابـة معرفـة مـن الدرجـة الثانيـة ومضافـة له، وبنـاءً عليـه فـإنّ فلسـفة علـم الـكلام تهتـمّ بدراسـة الأسـس النظريـة والتحليليـة لعلـم الـكلام، وتنقيـح المبـادئ التصوّريـة والتصديقيـة والمنهجيـة له. [خسروبنـاه، الفلسـفات المضافـة، ص 252] وحـتّى يتّضـح هـذا التعريـف ينبـغي التوقّـف عنـد الفلسـفة المضافـة بمـا يسـعه حجـم المقـال.

إنّ الفلسـفة المضافـة نـوعان، فلسـفة تضـاف إلى الأمـور والواقعيـات الحقيقـة أو الاعتباريـة كفلسـفة الذهـن وفلسـفة المعرفـة وفلسـفة المجتمـع؛ وفلسـفة تضـاف إلى علـم معـيّن، كفلسـفة الأخـلاق وفلسـفة علـم النفـس وفلسـفة الفيزيـاء. وفلسـفة علـم الـكلام هي مـن قبيـل الفلسـفة المضافـة إلى العلـوم.

إنّ الفلسفة المضافة إلى العلوم هي علم يعنى بدراسة التساؤلات الخارجية لذلك العلم والاجابة عنها وفق منهجية محدّدة. وكلّ علم لديه مسائله الخاصّة به، والمسائل التي تكون داخل العلم يهتمّ نفس العلم بدراستها والعناية بها.

فالمسائل التي تطرح في نطاق الفلسفة المضافة للعلوم، هي مسائل خارجة عن تلك العلوم، نظير ماهية العلم ومبادئه، ووظيفته ومنهجه، والهدف منه وعلاقته مع سائر العلوم، ومدى تأثيره في العلوم الأخرى وتأثّره بها، وقد أطلق في ما مضى اسم الرؤوس الثمانية على المسائل التي تكون خارج العلم.

والجدير بالذكر هو أنّ أهمّ فرق بين فلسفة العلم والرؤوس الثمانية هو في المنهج. ففي الرؤوس الثمانية اكتفوا ببيان المطالب وتوضيحها دون الحاجة إلى إقامة الاستدلال عليها، أمّا في فلسفة العلم فيتمّ الشروع في دراسته وفق منهج تاريخي لذلك العلم، ثمّ يجري التحليل من خلال منهج عقلي ومنطقي، فتاريخ أيّ علم يعدّ أداةً ميثودولوجيةً لفلسفة العلم.

ومن هنا فإنّ فلسفة علم الكلام هي بمنزلة علم استعلائي وفوقاني ناظر إلى الكلام، بحيث يبحث في ماهيته وإمكانه وتعريفه وموضوعه ومحموله، ومبادئه ومقدّماته وغاياته وأهدافه، ونطاقه ووسعته وطرقه المنهجية، وعلاقته ببقيّة العلوم الأخرى، ويشرع فيها بدراسة المباحث الكلامية في رؤية المتكلّمين عبر التاريخ. ثمّ يجري تحليلها بصورة تحقيقية وعرض النتائج المتوصّل إليها. فعلى سبيل المثال، في تعريف علم الكلام، ينبغي في البداية البحث عن تعريف علم الكلام بصورة كلّية عبر مراحل التاريخ المختلفة، من دون الاكتفاء بالتعاريف المتعارفة والصريحة له، وإنّما بالالتفات إلى طرز المتكلّم في علم الكلام وتعاطيه معه، وبعد اتّضاح حركة تطوّر تعريف علم الكلام عبر تاريخ علم الكلام، يتمّ تقديم التعريف المقبول وتحليله والاستدلال عليه.

ثانيًا: مسائل فلسفة علم الكلام

لعلم الكلام كسائر العلوم الأخرى مبادئ قريبة وأخرى بعيدة، فالمبادئ القريبة هي القضايا المسلّمة التي تدخل في إثبات مسائل علم الكلام التي تبحث في علم الكلام نفسه كالحسن والقبح العقليين. أمّا المبادئ البعيدة لعلم الكلام فهي مسائل فلسفة علم الكلام، والتي تشمل تعريف علم الكلام ومنهجه وموضوعه وأهدافه ووظائفه وغيرها.

ثالثًا: وجه تسمية علم الكلام

لقد أطلق على هذا العلم أسماء عديدة منها: "علم أصول الدين"، و"الفقه الأكبر"، و"علم التوحيد"، و"العقيدة" و"العقائد" ولكنّ أشهر أسمائه المعروفة هو "علم الكلام" [حنفي، من العقيدة إلى الثورة.. المقدّمات النظرية، ج 1، ص 52 و65]، بحيث ذكرت وجوه عدّة لتسميته بهذا الاسم، ويمكن تلخيصها على النحو التالي:

حدوث كلام الله ﷻ وقدمه: فمسألة الكلام كانت أشهر مباحثه، وأكثرها نزاعًا وجدالًا، وقد تناولها المتكلّمون بالبحث، وهي المسألة المعروفة بكلام الله وهل هو حادثٌ أو قديم؟ وقد قتل الكثير لتبنّيهم أحد الرأيين.

الكلام حيث الصمت: إنّ الكلام ضدّ السكوت، والمتكلّمون كانوا يقولون حيث ينبغي الصمت؛ اقتداءً بالصحابة والتابعين الذين سكتوا عن المسائل الاعتقادية لا يخوضون فيها. [عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص 267]

عناوين فصول المسائل الكلامية وبداياتها: تبدأ مسائل هذا العلم بعبارة: "الكلام في كذا"، ومن هنا اشتهر هذا العلم بعلم الكلام.

أوّل ما ينبغي أن يُتعلّم: لأنّ أوّل ما يجب من العلوم هي تلك التي تُعلم وتُتعلّم بالكلام؛ فأُطلق عليه هذا الاسم لذلك، ثمّ خُصّ به ولم يُطلق على غيره؛ تمييزًا له.

القدرة على المناظرة والجدل والكلام: إنّ علم الكلام يجعل الفرد قادرًا على المناظرة والكلام والجدل. وليست المناظرة والجدال شيئًا غير القدرة على الكلام والحوار، ومن هنا اشتهر هذا العلم بـ "علم الكلام"، وقيل لأنّه إنّما يتحقّق بالمباحثة وإدارة الكلام بين طرفين، في حين أنّ غيره من العلوم قد يتحقّق بالتأمّل ومطالعة الكتب.

قوّة أدلّة علم الكلام: فاستحكام الأدلّة وقوّتها تشكّل مادّةً لاستحكام الكلام وقوّته، وبالالتفات إلى أنّ علم الكلام يشتمل على أدلّة محكمة وقويّة، فقد أطلق عليه اسم "علم الكلام". كما يقال للدليل الأقوى من بين سائر الأدلّة الأخرى: «هذا هو الكلام»!

مواجهة الفلاسفة: دأب الفلاسفة على تسمية مقدّمة مباحثهم بـ "المنطق"، فعمد المتكلّمون في المقابل إلى تسمية علمهم بـ "علم الكلام"؛ كي يعبّروا عن استغنائهم عن المنطق الذي يعني النطق والكلام، ويعدّ مقدّمةً للفلسفة. وبعبارة أخرى إنّ علم الكلام يورث قدرةً على

الـكلام في تحقيـق الشرعيـات وإلـزام الخصـوم، فهـو كالمنطـق للفلسـفة، والمنطـق مـرادفٌ للـكلام.

تأكيـد النظـر والتجريـد لا الفعـل والعمـل: يقـع الـكلام في مقابـل الفعـل كمـا يُقـال: فـلان قـوّال لا فعّـال. والمتكلّمـون قـوم يقولـون في أمـور ليـس تحتهـا عمـل، فكلامهـم نظـري لفظـي صرف، لا يتعلّـق بـه فعـل وعمـل، بخـلاف الفقهـاء الباحثـين في الأحـكام الشرعيـة العمليـة. [عبـد الـرازق، تمهيـد لتاريـخ الفلسـفة الإسـلامية، ص 268]

الاشـتقاق مـن الكلـم بمعـنى الجـرح: بمـا أنّ علـم الـكلام قائـم على الأدلّـة القطعيـة المؤيَّـد أكثرهـا بالأدلّـة السـمعية ، مـا يجعلـه أشـدّ العلـوم تأثـيرًا في القلـب وتغلغـلًا فيـه؛ مـن هنـا فقـد سُـمِّي بالـكلام، المشـتقّ مـن الكَلْـم؛ وهـو الجـرح.

التعبـير عـن العقائـد بأفصـح العبـارات وأبلغها: إنّ تسـمية علـم العقائـد بالكلام لأجـل أنّ ذاك العلـم بالصـورة العقليـة كان مهنـةً للمعتزلـة وحرفـةً لهـم، وبمـا أنّ هـؤلاء كانـوا أربـاب الفصاحـة والبلاغـة، وكانـوا يدافعـون عـن عقيدتهـم بأفصـح العبـارات وأبلغهـا وأوكدهـا؛ فلذلـك اشـتهروا بأصحـاب الـكلام، وسـمّي مـن لصـق بذلـك وتمهّـر فيـه متكلّمًـا.

والعديـد مـن هـذه الوجـوه هي محـلّ تأمّـل ونقـاش [انظـر: بـدوي، مذاهـب الإسـلاميين، ج 1، ص 23] ؛ إذ لا تؤيّدهـا الشـواهد التاريخيـة ولا النصـوص الدينيـة. [انظـر: التفتـازاني، شرح العقائـد النسـفية، ص 5 ـ 7؛ زهـدي، المعتزلـة، ص 346؛ الگلپايـگاني، مـا هـو علـم الـكلام؟، ص 20 و73؛ سـبحاني، بحـوث في الملـل والنحـل، ج 2، ص 61 و 62]

زمن إطلاق مصطلح علم الكلام:

لقـد تعـدّدت الآراء حـول الزمـن الذي ظهـر فيـه علـم الـكلام؛ باعتبـاره مصطلحًـا خاصًّـا بعلـم محـدّد؛ إذ رأى الشهرسـتاني في "الملـل والنحـل" [الشهرسـتاني، الملـل والنحـل، ج 1، ص 30] وأحمـد أمـين في "ضـحى الإسـلام" [أحمـد أمـين، ضحـى الإسـلام، ج 3، ص 10] إلى أنّ ظهـور مصطلـح "علـم الـكلام" يرجـع إلى زمـن المأمـون العبّـاسيّ، وذلـك إثـر حركـة الترجمـة وانتشـار الفلسـفة والحكمـة في الفضـاء الإسـلامي، وأمّـا مصطـفى عبـد الـرازق فيذهـب في "التمهيـد لتاريـخ الفلسـفة الإسـلامية" إلى أنّ البحـث في أمـور العقائـد كان يسـمّى كلامًـا قبـل تدويـن هـذا العلـم، وكان يسـمّى أهـل هـذا البحـث "متكلّمـين" فلمّـا دوّنـت الدواويـن وألّفـت الكتـب في هـذه المسـائل أطلـق على هـذا العلـم المـدوّن مـا كان لقبًـا لهـذه الأبحـاث قبـل تدوينهـا وعلمًـا على المتعرضـين لهـا. [عبـد الـرازق، تمهيـد لتاريـخ الفلسـفة الإسـلامية، ص 260]

وممّـن ذهـب إلى هـذا الـرأي شـيخ جعفـر سـبحاني مسـتدلًّا على ذلـك بالنصـوص الروائيـة، ومنهـا مـا ورد في قصّـة الرجـل الشـامي الذي جـاء إلى أبي عبـد الله الصـادق عليه السلام وقـال: «إنّي رجـل صاحـب الـكلام وفقـه وفرائـض، وقـد جئـت لمناظـرة أصحابـك ولـم يكـن مـن المتكلّمـين، فقـال عليه السلام له: لـو كنـت تحسـن الـكلام! فقـال يونـس: إنّي سـمعتك تنـهى عـن الـكلام وتقـول: ويلٌ لأصحـاب الـكلام. فأجابـه عليه السلام: إنّمـا قلـت ويـلٌ لهـم تركـوا مـا أقـول وذهبـوا إلى مـا يريـدون» [الكلينـي، الـكافي، ج 1، ص 171].

رابعًا: تعريف علم الكلام

إنّ المتأمّـل في الكتـب والمؤلّفـات الكلاميـة يجـد أنّ العلمـاء قـد اختلفـوا في تعريـف علـم الـكلام، بحيـث ذكـرت عـدّة أقـوال مختلفـة حـوله. إلّا أنّ بالإمـكان الجمـع بينهـا. فقـد اختلفـت تعاريـف هـذا العلـم بحسـب المنهـج المتّبـع في التعريـف، بحيـث إنّ هنالـك مـن جعـل علـم الـكلام ضمـن العلـوم الآليـة، منطلقًـا في تعريفـه مـن الغايـة منـه، أي الدفـاع عـن الديـن والعقيـدة. ووفـق رؤيـة هـؤلاء فـإنّ علـم الـكلام لا يهـدف إلى اكتسـاب العلـوم والمعـارف، وإنّمـا يـرمي إلى الذود عـن مجمـل المعـارف المسـتقاة مـن الـوحي الإلـهي وإثباتهـا والبرهنـة عليهـا. ومـن هـؤلاء يمكـن ذكـر الفـارابي وعضـد الديـن الإيـجي وابـن خـلدون [ابـن خلـدون، مقدّمـة ابـن خلـدون، ص 408] ومطهـري وغيرهـم. يقـول أبـو نـصر الفـارابي في تعريـف علـم الـكلام: «صناعـة الـكلام يقتـدر بهـا الانسـان على نـصرة الآراء والأفعـال المحـدودة الـتي صرّح بهـا واضـع الملّـة وتزييـف كلّ مـا خالـف لهـا بالأقاويـل» [الفـارابي، إحصـاء العلـوم، ص 86]. ويقـول صاحـب المواقـف (عضـد الديـن الإيـجي) في تعريفـه: «والـكلام علـم يقتـدر معـه على إثبـات العقائـد الدينيـة بإيـراد الحجـج عليهـا ودفـع الشـبهة عنهـا» [التفتـازاني، شرح المقاصـد، ص 29].

أمّـا الأسـتاذ مرتـضى مطهـري فيقـول في ذلـك إنّ علـم الـكلام هـو علـم يبحـث في العقائـد الإسـلامية، أي أنّـه يبحـث عمّـا يجـب الإيمـان والاعتقـاد بـه في نظـر الإسـلام. بطريقـة يوضّـح فيهـا هـذه العقائـد ويسـتدلّ عليهـا ويدافـع عنهـا. [مطهـري، مجموعـة آثـار مرتـضى مطهـري، ج 3، ص 57]

وهنـاك مـن عرّفـه بالموضـوع، فجعلـه ضمـن دائـرة العلـوم الأصليـة، فـلا تقتـصر مهمّـة علـم الـكلام حسـب هـؤلاء على الدفـاع والذود فقـط، وإنّمـا يعـدّ علمًـا ذا طابـع معـرفي منتـج للمعرفـة كسـائر العلـوم، لديـه منهجيتـه الخاصّـة في تحصيـل المعرفـة، كمـا أنّ له مبـادئ ومسـائل وموضوعًا خاصًّـا بـه.

ومن أبرز هؤلاء يمكن ذكر أبي حامد الغزالي الذي عرّفه بأنّه علم الموجود بما هو موجود [الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 5]، وأبي جعفر الطوسي الذي رأى أنّ علم الكلام يبحث عن ذات الله تعالى وصفاته والمبدإ والمعاد على قانون الشرع. [الطوسي، شرح العبارات المصطلحة، ج 1، ص 227]، وقريب منه تعريف الجرجاني [الجرجاني، التعريفات، ص 80] وسعد الدين التفتازاني. [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 163]

والفرق بين الحالتين هو أنّ علم الكلام في الحالة الأولى حمل لونًا دفاعيًّا، بينما يكون في الحالة الثانية ذا صبغة معرفية. [قراملكي، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ص 40]

وبالرغم من الاختلاف بين الرؤيتين إلّا أنّ علم الكلام في كليهما يقوم بدور الوسيط والرابط بين الوحي ومخاطبيه بين ما هو ثابت (الوحي) وبين ما هو متحوّل (ما في أذهان المخاطبين).

وقد صنّف عبد الرزاق اللاهيجي علم الكلام في كتابه القيّم "جوهر المراد" على وجهين: كلام القدماء وكلام المتأخّرين، أمّا كلام القدماء فهو صناعة تعين على حفظ موقف الشريعة بأدلّة مؤلّفة من مقدّمات مسلّمة مشهورة بين أهل الشرائع، سواءٌ كانت تؤدّي إلى البدهيات أم لا. وحاجة قدماء أهل الإسلام إلى هذه الصناعة من وجهين: الأوّل هو الحفاظ على العقائد الشرعية من تعرض أهل العناد من الملل والشرائع الأخرى، وهذه الحاجة تشمل عامّة أهل الإسلام، والثاني هو إثبات مقاصد كلّ فرقة من فرق أهل الإسلام على وجه الخصوص، وحماية موقف تلك الفرقة من تعرّض سائر الفرق الإسلامية لها، وهذا سيكون بلا شكٍّ مختلفًا بالنسبة لكلّ فرقة.

يقول في تعريف كلام المتأخّرين: هو علم بأحوال الموجودات وفق نهج الشرع؛ إذ أخرجوا علم الحكمة بالقيد الأخير، إمّا بموافقة نهج الشرع، بمعنى بناء الأدلّة على المقدّمات المسلّمة والمشهورة لدى أهل الشرع، وهو المرفوض لدى أهل الحكمة، وإمّا باعتبار أنّ المشهورات والمسلّمات ليس ضروريًّا أن تكون من اليقينيات. [انظر: اللاهيجى، گوهر مراد، ص 1 و8]

خامسًا: موضوع علم الكلام

يعتقد بعضهم أنّ موضوع علم الكلام ليس شيئًا واحدًا، وإنّما هو عدّة أمور تمثّل موضوع هذا العلم، وإذ ينبغي تنظيم هذه الأمور تحت عنوان واحد، فإنّ بعضهم كالخواجة نصير الدين الطوسي قد عدّ انتساب مسائل الكلام الى ذات الباري ﷻ وجهًا لاجتماعها.

[الحلّي، الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد، ص 213]

أمّا الآخرون ـ كالأستاذ مرتضى مطهري ـ ممّن يعتبرون الاشتراك في الغرض والغاية بمثابة وجه اجتماع لها، فإنّهم يرون أنّ تحديد الموضوع لعلمٍ ما إنّما يتحقّق إذا كانت مسائل هذا العلم تتمتّع بوحدة حقيقية. لكنّ هذا لا يمنع من أن يكون هنالك علمٌ ما له مسائل ومواضيع متعدّدة ومتباينة ذات هدف مشترك، بحيث يكون هذا الهدف منشأً لهذه الوحدة، وعلم الكلام ليس من جملة العلوم التي تتمتّع بوحدة ذاتية ونوعية بين مسائلها؛ لذا لا داعي للبحث عن موضوع موحّدٍ له. [انظر: مطهرى، مجموعه‌ى آثار، ج 8، درس دوّم]

وفي قبال المجموعة الأولى فإنّ مشهور العلماء قائلون بوحدة موضوع علم الكلام، وفي الوقت نفسه طرحوا آراءً مختلفةً في صدد بيان موضوع علم الكلام؛ إذ يرى بعضهم أنّ موضوع الكلام هو المعلوم ـ أي ما يدرك ويتصوّر في الجملة لأنّه هو الذي يعمّ الموجود والمعدوم ـ من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينية، وبعبارة أخرى يمكن القول إنّه معلومات خاصّة، ومعارف وضعت في سبيل إثبات العقائد الدينية، وقد نسب سعد الدين التفتازاني هذا القول إلى القدماء. [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 1، ص 173]

ويرى المحقّق اللاهيجي أنّ موضوع الكلام عند المتقدّمين كان أوضاع الشريعة، وعند المتأخّرين الموجود بما هو موجود على نهج قوانين الشرع. [اللاهيجي، گوهر مراد، ص 43]

وحول وجه الاختلاف بين الأقوال حول موضوع الكلام يذهب الشيخ جعفر سبحاني إلى أنّ علم الكلام تطوّر عبر القرون، ففي القرون الأولى كان الهدف هو الدفاع عن العقائد الإيمانية فقط، ولم يكن هناك أيّ غرض سوى ذلك. ولكن بمرور الزمن واحتكاك الثقافات وازدهار الفلسفة لم يجد المتكلّمون بدًّا من التوسّع في المعارف الكونية من الطبيعيات والفلكيات، والبحث عن القواعد العامّة في الأمور العامّة وغير ذلك، وبذلك اختلفت كلمتهم في بيان موضوع العلم. [سبحاني، معجم طبقات المتكلّمين، ج 1 ،ص 17]

سادسًا: غاية علم الكلام وغرضه

ذكر التفتازاني في شرح تعريف صاحب المواقف بخصوص علم الكلام بعض التوضيحات التي تشتمل أيضًا على الغرض والهدف من علم الكلام؛ إذ ذهب إلى أنّ معنى إثبات العقائد تحصيلها واكتسابها بحيث يحصل الترقّي من التقليد إلى التحقيق، أو إثباتها على الغير بحيث يتمكن من إلزام المعاندين، أو إتقانها وإحكامها بحيث لا تزلزلها شبه

المبطلـين. [التفتـازاني، شرح المقاصـد، ج 1، ص 29]

وفي مـا يتعلّـق بماهيـة أهـداف علـم الـكلام وفوائـده، فـإنّ أفضـل بيـانٍ وأشـمله هـو بيـان المحقـق اللاهيـجي، الذي سرد أمـورًا تتعلّـق بـضرورة بيـان الفائـدة، والغـرض مـن كلّ علـم، ثـمّ عـرّف أهـداف علـم الـكلام وغاياتـه بعـدّة أمـور وكمـا يـلي:

الأوّل: بالنظـر إلى الطالـب في قوّتـه النظريـة، وهـو الـترقي مـن حضيـض التقليـد إلى ذروة الإيقـان.

الثـاني: بالنظـر إلى تكميـل الغـير، وهـو إرشـاد المسترشـدين بإيضـاح الحجّـة لهـم إلى عقائـد الديـن، وإلـزام المعانديـن بإقامـة البرهـان والحجّـة عليهـم، فإنّه ربّمـا يجـرّه إلى الإذعان والاسترشـاد.

الثالث: بالنسبة إلى أصول الإسلام، وهو حفظ عقائد الدين عن أن تزلزلها شبه المبطلين.

الرابـع: بالنظـر إلى فـروع الإسـلام الشرعيـة، وهـو أن تبـني عليـه مـا عـداه مـن العلـوم الشرعيـة. فإنّـه أساسـها، وإليـه يـؤول أخذهـا واقتباسـها؛ لأنّـه مـا لـم يثبـت وجـود صانـع عالـم، قديـر، مكلِّـف، مرسِـل للرسـل، ومـنزِل للكتـب، لـم يتصـوّر علـم تفسـير وحديـث، ولا علـم فقـه وأصـول.

الخامـس: أيضًـا للطالـب في قوّتـه العمليـة، وهـو صحّـة النيّـة بإخلاصهـا في الأعمـال، وصحّـة الاعتقـاد وبقوّتـه في الأحـكام المتعلّقـة بالأفعـال؛ إذ بهـذه الصحّـة في النيّـة والاعتقـاد، يـرجى قبـول العمـل، وترتّـب الثـواب عليـه.

وغايـة ذلـك كلّـه: هي الفـوز بسـعادة الداريـن، فـإنّ هـذا الفـوز مطلـوب لذاتـه، فهـو منتـهى الأغـراض وغايـة الغايـات. [اللاهيجـي، شـوارق الإلهـام، ج 1، ص 72]

سابعًا: منهج علم الكلام (التفكير العقلي والجدلي)

منـذ تأليـف الخواجـة نصـير الديـن الطـوسي كتابـه "تجريـد الاعتقـاد" وظهـور علمـاء كالعلّامـة الحـلّي والمحقّـق اللاهيـجي وغيرهـم أصبـح المنهـج العقـلي الفلسـفي ركـيزةً أساسـيةً في علـم الـكلام الاسـلامي، بحيـث إنّ عضـد الديـن الايـجي وتلميـذه التفتـازاني في كتابيهمـا "المواقـف" و"المقاصـد" اعتمـدا منهجيـة الطـوسي.

يقـول الأسـتاذ مطهـري: «إنّ الخواجـة قـرّب الـكلام إلى حـدٍّ كبير إلى أسـلوب الحكمـة البرهانية، وفي فـترات لاحقـة فقـد الـكلام أسـلوبه الجـدلي كلّيًّـا، وانضـوى تحـت لـواء الحكمـة البرهانيـة»

[مطهري، شرح المنظومة، ج 1، ص 198].

لقد قام الطوسي بتحرير مسائل علم الكلام وفق نسق ومنهجية خاصّة، تميّزت بالتنظيم والترتيب العلمي، بحيث جاءت وفق نظام هندسي متميّز يعتمد الانتقال من المبادئ إلى المسائل، وتقسيم البحث إلى مقاصد مترابطة وفق ترتيب منطقي يتأسّس على الدليل، ويعضده البرهان. [الحلّي، كشف المراد، ص 20]

وقد كان منهجه الذي اعتمده في الاستدلال هو البرهان تارةً والبرهان المعضّد بالدليل النقلي تارةً أخرى. فعلاوةً على البرهان المنطقي فإنّ المنهج الاستدلالي في علم الكلام قد يبتني على الأدلّة النقلية، كما يمكن بناء المعرفة الكلامية على الاستقراء المفيد لليقين. ومن هنا فقد أدرج الحكماء والمتكلّمون أقوال النبيّ ضمن المقبولات، وهذه الأخيرة هي عبارة عن آراء أوقع التصديق بها من قول من يوثق بصدقه فيما يقول؛ إمّا لأمر سماوي يختصّ به، أو لرأيٍ وفكرٍ قويٍّ تميّز به، مثل اعتقادنا أمورًا قبلناها عن أئمّة الشرائع عليهم السلام. [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 129؛ نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات، ج 1، ص 223]

وانطلاقًا من وجهة نظر السيّد الطباطبائي، فإنّ البرهان يكون حجّةً حين تكون موادّه حقًّا (واقعياتٍ)، وبعبارة أخرى عندما تكون الموادّ هي القضايا التي يدرك الإنسان بشعوره الفطري اضطرارها، مثلما ندرك أنّ العدد ثلاثة أصغر من أربعة، فهذا النوع من التفكير هو تفكير عقلي.

فإذا تمّ استخدام عملية عقلية كهذه ضمن نطاق الكمّيات والأعداد، فإنّها تسمّى "الرياضيات"، واذا كان ضمن نطاق الأشكال فيسمّى بـ"الهندسة"، وإذا كان في نطاق كلّيات عالم الوجود من المبدإ والمعاد والإنسان والحدوث والقدم فهو "الفلسفة"، وإذا تمّ تطبيقه في الاعتقادات يصبح "علم الكلام"، وإذا كان من أجل برهنة مكاشفات العارف وشهوداته فهو "العرفان النظري". [طباطبائى، شيعه در اسلام، ص 57]

والجدل ـ بحسب الطباطبائي ـ حجّة إذا أخذ كلّ موادّه من المشهورات والمسلّمات أو بعضها كما هو شائع بين أتباع الديانات والمذاهب؛ إذ يثبتون في دياناتهم نظرياتهم الدينية من خلال أصول مسلّمة في تلك الديانات، والقرآن الكريم سلك الطريقتين (التفكير العقلي والجدلي)، فهنالك آيات عديدة في هذا الكتاب السماوي في كلا المنهجين.

أوّلًا: دعا إلى التفكّر الحرّ في كلّيات عالم الوجود والنظام الكلّي للعالم، وفي الأنظمة الخاصّة

كنظام السماء والأجرام والليل والنهار والأرض والنبات والحيوان والإنسان وغيرها، وقد أثنى إلى أقصى حدٍّ على الفضول الفكري الحرّ.

ثانيًا: دعا إلى التفكير الجدلي الذي يسمّى عادةً "البحث الكلامي"، شريطة أن يتمّ بأفضل شكل ممكن؛ بهدف إظهار الحقّ دون لجاجة وبأخلاق حسنة، كما في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125]. [انظر: طباطبائی، شیعه در اسلام، ص 57 و 58]

ومن الواضح أنّ المتكلّم يحتاج في بادئ الأمر إلى التفكير العقلاني قبل قبول الحقائق الدينية؛ وذلك لأنّه في غير هذه الحالة سيكون ما قام به شبيهًا بالتقليد لا بالبحث، وكذلك الحال في مواجهة المعاندين والغرباء عن الدين، فإنّ إثبات المعارف العقدية للدين والدفاع عن الشبهات يحتاج إلى التفكير العقلي، أمّا في المواجهة مع أقرانه فلا يحتاج إلى الإثبات العقلي، بل يكفي الجدلي، ومن هنا يكون منهج علم الكلام على أساس التفكّر العقلي وكذا الجدلي.

والجدل صناعة علمية يمكن من خلالها إقامة الحجّة على أيّ موضوع أو حفظ أيّ وضع قد حدث انطلاقًا من المقدّمات المسلّم بها بشكل لا يُلاحظ فيه أيّ نقض. [انظر: الطوسي، تجريد المنطق، ص 59]

والمقصود بالمقدّمات المسلّمة هو القضايا المشهورة والمسلّمة؛ إذ يقول نصير الدين الطوسي في توضيح المقدّمات المسلّمة: «يقال "جدال شخصين" حين يدافع أحد الطرفين عن موقفٍ ما، وهذا الموقف في هذه الحالة هو رأي يُعتقد أو يُلتزم به، مثل الأديان والملل المختلفة التي يلتزم المتديّنون بها، ويقوم الطرف الآخر بنقض وإبطال هذا الموقف من خلال المقدّمات التي يسلّم بها الطرف الملتزم بالموقف وتكون حجّةً عليه، فيكون الأوّل مجيبًا والثاني سائلًا. ويكون ارتكاز المجيب في تقرير موقفه على المشهورات المطلقة أو المحدودة بحسب تسليم أهل الموقف، وارتكاز السائل على ما هو مسلّم عند المجيب؛ ولهذا فالموادّ الجدلية هي من المسلّمات، مطلقةً كانت أو محدودةً أو شخصيةً» [الطوسي، أساس الاقتباس، ص 112]، كما أورد التفتازاني في تعريف الجدل: «القياس الجدلي هو قياس مركّب من القضايا المشهورة والمسلّمة» [اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، ص 111].

أمّا المشهورات: فهي على قسمين حقيقية وغير حقيقية.

فالمشهورات التي يكون فيها الاعتراف العلني أو العادات الحميدة والأخلاق الفاضلة، أو

الانفعالات والعواطف الحسّية مصدرًا لشهرتها وسببًا للإيمان بها، فهي مشهورات حقيقية، وأمّا المشهورات التي اشتهرت عند أغلب الناس أو لدى فرقة خاصّة مثل: (الله واحد) و(المعاد حقٌّ)، ومثل (الجسم المتّصل وحداني) و(التخلخل والتكاثف[1] جائزان) ـ في نظر الحكماء ـ فهي مشهورات غير حقيقية أو محدودة. [شهابى، رهبر خرد ، قسمت منطقيات، ص 173]

أمّا المسلّمات فهي قضايا تؤخذ وتعطى مع طرف المناظرة من أجل إفحامه[2] (إذا كان معاندًا)، أو إرشاده أو إفهامه (إذا كان مسترشدًا).

والجدير بالذكر هو أنّ المسائل المتعلقة بعلمٍ ما، متى ما تمّ الاستشهاد بها وجعلت مبدأً للاحتجاج في غير ذلك العلم حين المناظرة، أو أثناء التعليم، فهي تحسب من المسلّمات. [المصدر السابق، ص 272]

هذا، وقد عرف التفتازاني في "الحاشية" المشهورات بأنّها قضايا تتّفق وتتطابق فيها كلّ آراء الناس، مثل الحكم بحسن الإحسان وقبح الظلم، أو هي تطابق آراء جزءٍ من الناس، مثل قبح قتل الحيوان عند بعض أهل الهند. أمّا المسلّمات فذكر أنّها قضايا يقبل بها الخصم في مقام المناظرة ويسلم في قبالها، أو يقال إنّها تلك المجموعة من القضايا التي جاء برهان إثباتها في علم، وتستخدم في علم آخر بصفتها أمرًا مسلّمًا ومفروغًا منه. [اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، ص 268].

ثامنًا: مكانة علم الكلام

إنّ شرف أيّ علم ومكانته هي بشرف المعلوم فيه ومكانته. من هنا فإنّه يطلق على علم الكلام اسم "الفقه الأكبر"؛ لأنّ موضوع علم الكلام هو ذات الحقّ تعالى وصفاته، وبالنظر إلى موضوعات العلوم كافّةً، فإنّ موضوع علم الكلام هو أفضل من سائر الموضوعات، وبناءً على هذا فإنّ لعلم الكلام منزلةً عليا مقارنةً بسائر العلوم الأخرى.

ومن جهة أخرى فإنّ أحد أهداف علم الكلام المهمّة هو المعرفة التحقيقية بالمعتقدات الدينية، والمعرفة التحقيقية للدين قائمة على معرفة الله وصفاته، ومن هنا ينبغي الاهتمام بعلم الكلام قبل أيّ علم آخر.

يقوم أساس علم الكلام على العقل، ولأننا ـ على سبيل المثال ـ أثبتنا حدوث العالم

1- التخلخل المسافة بين ذرّات شيء مادّي كذرّات الهواء، والتكاثف هو التراكم بين ذرّات شيء مادّي مثل الجماد.

2- أفحمه = أسكته بالدليل وجعله عاجزًا عن الإجابة.

عن طريق العقل وأثبتنا وجود الله ﷻ بالعقل، فبالإمكان إثبات كلّ المبادئ؛ لذلك من غير الممكن القول في علم الكلام إنّ النبيّ قال بحدوث العالم. فنحن أيضًا نقول إنّ العالَم حادث؛ لأنّ الشاكّ المخالف للإسلام والمسلمين، يقول: أنا لا أقبل بالنبيّ؛ لأنّه لم تثبت عندي نبوّته بعد حتّى أقبل بكلامه، وبناءً على هذا فالعلم الذي يجعل من الإنسان متديّنًا ومؤمنًا بالله والنبيّ، ويثبّت إيمان الناس الذين هم في الظاهر مسلمون بيد أنّ قلوبهم مليئة بالشكّ والترديد، وكذا يوجد الخوف من جهنّم والعقاب الإلهي، هو علم الكلام. أمّا الفقه الأصغر فهو علم فروع، والحاجة إليه كبيرة، لكن بعد تحقّق الإسلام.

فالفقه الأصغر لا أثر له في إسلام الشخص أو تثبيت إيمانه، أمّا إذا كان مسلمًا ذا إيمان راسخ فإنّ علم الفقه سيكون أنفع له، فمن الضروري أن يتعلّم المسلمون جميع مسائل أصول الدين على أساس عقلي، لكن لا يجب ذلك في المسائل الفرعية، فإذا كان شخص لا يعلم ما هو حقّ الشفعة وأين يتحقّق فلن يلحق ذلك ضررًا بدينه، أمّا إذا كان لا يعلم أنّ الله ﷻ عادل أو أنّ الإمام معصوم وأنّ قوله حجّة فإنّ دينه يتضرّر، وعندما لا يعدّ الإمام معصومًا ولا يعدّ الله عادلًا ﷻ ، فلن يتصرّف وفقًا لأمر المعصوم ولن يثق في ثواب الله له.وبالتالي تكون كلّ أعماله متزلزلةً.

واليوم يسيطر المادّيون على عقول أغلب الناس، أولئك الذين لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يؤمنون بغير العالم الذي يرونه ﴿**يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ**﴾ [سورة الروم: 6]، إنّ أهمّ ما يقع على عاتق العلماء والمتعلّمين في عصرنا هذا هو إثبات موجود آخر، بل عالم آخر غير مرئي، تظهر فيه حقائق الله والروح والبرزخ والملائكة وأمثال ذلك بجلاء، وما لم يؤمن المرء بهذا العالم يستحيل عليه أن يكون مسلمًا، ويستحيل عليه أن يتعلّم شيئًا من مسائل أصول الدين أو فروع الدين. [انظر: الشعرانی، مقدمه ترجمه و شرح فارسی "کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد"، ص 8 و 9].

وعلى الرغم من أنّ ابن تيمية الذي يعدّ أحد الشخصيات البارزة لمن أفتوا بحرمة الكلام والمنطق، وجلال الدين السيوطي ـ الذي يحسب على أهل حديث ـ الذي كتب كتابًا بعنوان "صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام"، ومالك بن أنس الذي يرى أنّ أيّ نقاش أو استقصاء في أمور العقيدة أمرٌ غير جائز[انظر: مطهری، مجموعه‌ی آثار، ج 3، ص 64 و 65]، إذ قال: «إيّاكم والبدع! قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال أهل البدع الذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم

بإحسان» [شمس الدين، مقدمة شرح المقاصد للتفتازاني، ص 16]. وغيرهم ممّن يعتقد أنّه نظرًا لوجود كلّ المعارف في الكتاب والسنّة فلا داعي للرجوع إلى الكتب المتخصّصة والتخصّصات، وفي رأيهم أنّه لم يأت ذكر أيٍّ من المصطلاحات العقلية والفلسفية في الكتاب والسنّة، وبالتالي ما الحاجة إلى الخوض في طريق لم تشر إليه آيات القرآن ولم تؤيّده روايات المعصومين عليهم السلام؟ فللجواب على شبهات كهذه يمكن القول: تنطوي التعاليم الدينية ومحتويات الكتاب والسنّة على كلّ المعارف العقدية والعملية إجمالًا وتفصيلًا، ولكن بالنظر إلى أنّ الخطابات الدينية موجّهة لجميع الناس بما فيهم العالم والجاهل وسريع الفهم وبطيئُه، والمدني والقروي والرجل والمرأة، فقد جاء بلسان يفهمه كلّ إنسان بحسب سعته، وفي هذه الحالة لا شكّ أنّه إذا أردنا مناقشة المعرفة نفسها على مستوى عالٍ، فلن يكون لنا خيار ولا مخرج؛ نظرًا لتفاوت الاستعدادات. إذن وجود مسائل الإلهيات في نصّ الكتاب والسنّة لا يغنينا من وضع علم خاصّ لهذه المسائل في مستوى عالٍ، وكذلك الأمر نفسه في العلوم الأخرى، فمثلًا علم الكلام هو علم مسائله موجودة في الكتاب والسنّة وفي الوقت نفسه جرى تنظيمها بشكل منفصل، ولا يغنينا مجرّد وجود هذه المسائل في الكتاب والسنّة. وقولهم: "إنّ بعض مسائل الإلهيات لا توجد في نصّ الكتاب والسنّة، فهذا يعني أنّ فلسفة اليونان تكمّل المعارف الإسلامية، وهذا يعني أنّ الإسلام ناقص والفلسفة ترفع هذا النقص" خطأٌ؛ بدليل أنّنا لا يمكن أن نثبت ولو مسألةً واحدةً من المعارف الحقيقية الإسلامية بدون الاستعانة بالمنطق، في حين أنّ نصّ الكتاب والسنّة لم يذكر أيًّا من المسائل المنطقية، وكذلك الحال في المسائل الفرعية للدين (الأحكام)؛ إذ لا يمكننا استنباط أيٍّ من المسائل دون إعمال علم الأصول، مع أنّنا لا نجد نصًّا لا في الكتاب ولا في السنّة يحكي عن هذا العلم الواسع. فالمنطق بالنسبة للمسائل المعرفية وعلم الأصول بالنسبة للمسائل الفقهية هما طريقان، والطريق غير التكميل. [انظر: طباطبائی، بررسی‌های اسلامی، ج 2 ، ص 85]

تاسعًا: نشأة علم الكلام وتطوّره

على عكس ما قد يذهب إليه بعضهم من أنّ منشأ علم الكلام الإسلامي كان من خارج الفضاء الفكري الإسلامي، وأنّه نتاج علم اللاهوت المسيحي، أو أنّه من إفرازات الثقافة اليونانية، فإنّ علم الكلام الاسلامي هو من العلوم الإسلامية الخالصة؛ إذ ظهر وترعرع في أوّل الأمر في ضوء المناقشات والمناظرات والمجادلات الدينية التي دارت بين المسلمين بمختلف طوائفهم وفرقهم الدينية كالخوارج والمرجئة والجبرية و ...، وبينهم وبين أتباع

الديانات الأخرى كالصائبة والمسيحيين واليهود [الميلاني، أدوار علم الكلام عند الإمامية، ص 133]. وعلى الرغم من تأكيد أصالة علم الكلام الاسلامي إلّا أنّ ذلك لا يلغي دور العوامل الأخرى التي ساهمت في نشأته وظهوره وتبلوره.

ويمكن ملاحظة جملة الخصائص التي كانت تتبلور في مجرى تلك المناقشات والمناظرات بحيث أصبحت طابعًا خاصًّا ميّز أسلوب المتكلّمين عن غيرهم في النقاش والبحث، وأهمّ هذه الخصائص ما يلي: اللجوء إلى تأويل النصوص الدينية، والاعتماد على العقل والأدلّة العقلية في النقاش والبرهان، والاعتماد على المنهج الجدلي وإلزام الطرف المقابل بما يلزم به نفسه.

كما وظهرت بعض المسائل الأساسية التي اشتغل بها المتكلّمون في ما يعرف بـ"جليل الكلام"، وهي قضايا لها صلة وثيقة بعقائد الاسلام: من قبيل التوحيد، والعلاقة بين الذات والصفات الإلهية، وقدم القرآن أو حدوثه الزماني، والقدر الإلهي والإرادة، والتسيير والتخيير، والكفر والإيمان، والعلاقة بين النظر والعمل وغيرها. كما اهتمّ المتكلّمون بقضايا أخرى تعرف بـ "دقيق الكلام" نظير قضايا الحركة والسكون والجواهر والأعراض والجزء الذي لا يتجزّأ وغيرها.

وفقًا للأستاذ مطهري قد مرّ علم الكلام بثلاث مراحل في مساره التطوّري:

فقد كان علم الكلام قبل الخواجة نصير الدين الطوسي علمًا جدليًّا من حيث المنهج وكان معارضًا للفلسفة. [مطهرى، مجموعه‌ى آثار، ج 6، ص 648].

وانتهج الكلام في عصر الخواجة نصير الدين الطوسي وبعده بفترة وجيزة نهجًا برهانيًّا وأخذ لونًا فلسفيًّا أكثر، وبدأ الكلام القديم بالأفول. [المصدر السابق، ج 3، ص 95]

وفي المراحل التي تلت الخواجة الطوسي ـ أي في عهد الميرداماد وصدر الدين الشيرازي ـ أصبح الكلام برهانيًّا بشكل كامل، وأصبح جزءًا من القضايا الفلسفية، وبذلك فقد استقلاليته. [المصدر السابق، ج 3، ص 333 و334]

في الواقع خلال هذه المدّة وبعدها ظهر الكلام الفلسفي، وبحسب الأستاذ مطهري فقد وسّعت الفلسفة من نطاق علم الكلام وجعلته برهانيًّا، وكذلك أثار الكلام قضايا جديدةً في الفلسفة أدّى إلى نموّها، وباعتقاده لا ينبغي تجاهل دور علماء الكلام في تطوّر الفلسفة الإسلامية وتوسّعها؛ إذ كان يعتقد بأنّ قضايا من قبيل زيادة الوجود على الماهية وأصالة الوجود ومساوقة الوجود مع الشيئية، وكذلك إعادة المعدوم والوجود الذهني وملاك احتياج الشيء إلى العلّة، قد استحدثت تحت تأثير الكلام والمتكلّمين المسلمين، وفي المقابل كان

يخالف بقوّة فكرة أنّ الفلسفة الإسلامية كانت تتّجه تدريجيًّا نحو علم الكلام، فبنظره لا توجد ولا مسألة واحدة خلافية بين الفلسفة والكلام بحيث تكون الفلسفة قد انصاعت فيها للكلام، بل بالعكس كان الكلام يذعن تدريجيًّا للفلسفة. [المصدر السابق]

ومجمل القول هو عدم الاستقرار عند مسائل كلامية بعينها تكون ممتدّةً عبر العصور والأزمنة كافّةً، وإنّما ثمّة مسائل في كلّ عصر تستجدّ وشبهات تطرح تحمل طابع ذاك العصر. وهذا يرجع بالأساس إلى العقل والذهن البشري من جهة، وإلى أنّ الحقيقة الدينية مطلقة من جهة أخرى.

ومن جهة ثالثة فإنّ بعض المسائل المرتبطة بالمعتقد الديني لا تتغيّر، وإنّما تكتسي حلّةً وثوبًا جديدًا يتناسب مع العصر، أو أنّها تستلزم لوازم فكريةً وتفرّعاتٍ لم تكن مطروحةً في الماضي، أو أنّها تقتضي أسلوبًا لغويًّا جديدًا، وبالتالي فإنّ البحوث الكلامية بصيغتها الدفاعية والمعرفية تقتضي مسائل وأفكارًا وأطروحاتٍ جديدةً نظرًا لهوية علم الكلام.

عاشرًا: العلاقة بين كلام الإمامية والفلسفة

يذكر الشيخ جوادي آملي نقلًا عن عبد الرزاق اللاهيجي أنّ معظم قواعد الكلام الإمامي متوافقة مع الفلسفة، والفرقة الأولى في الإسلام التي عارضت الفكر العقلاني هم الأشاعرة؛ إذ لم يعارضوا الفلسفة وحسب، بل وعارضوا الكلام البرهاني أيضًا. [جوادى آملى، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، ص 163]

إنّ الالتزام بمضمون الوحي والأدلّة النقلية إذا لم يكن مرتكزًا على الإثبات العقلي لمبادئه، فسيكون مجرّد تقليد، وإذا كان بعد الإثبات العقلي فلن يكون هنالك فرق بين المتكلّم والفيلسوف؛ لأنّ الفيلسوف وبالاعتماد على الدليل العقلي يثبت أيضًا المبادئ التي تؤدّي إلى حقّانية الوحي وصحّته (من إثبات وجود الله إلى ضرورة الوحي والنبوّة).

فإذا ولج المتكلّم إلى فنّ الرؤية الكونية قبل التنقيح البرهاني والاستدلالي للمباني والتزم بمحتوى النقل، فسيحسب على المحدّثين وليس على من كان لهم مقاربة عقلانية لمضمون الدين؛ لأنّه لا يخرج من حالتين: إمّا أنّه قبل بالنقل دون إثبات برهاني للأصول، وهذا يعني الإذعان فيكون مقلّدًا لا محقّقًا ومتكلّمًا، وإذا التزم بالنقل والوحي بعد الإثبات البرهاني والعقلي، فسيكون فيلسوفًا في المقام الأوّل ومن ثمّ متكلّمًا وملتزمًا بمضمون الشرع، وفي هذه النكتة يكون متماشيًا مع الفيلسوف الإسلامي. [المصدر السابق، ص 163]

إنّ الكلام الشيعي مقيّد بالبرهان، وبالتالي يتناسق في كثير من المسائل الإلهية مع جزء من الفلسفة التي تتطرّق إلى هذه المسائل؛ ولهذا السبب نعت عبدالرزاق اللاهيجي في مقدّمة كتاب "شوارق الإلهام" المتكلّمين الشيعة بالفلاسفة، ورأى أنّ لدى الفلاسفة الشيعة فكرًا كلاميًّا، وما يميّز الكلام الشيعي عن الفلسفة هو بعض الآراء حول بعض الأمور الجزئية، مثل النبوّة والإمامة الخاصّة وكذلك الشفاعة والتوبة، وسبب هذا التمايز هو لجوء المتكلّمين إلى بعض المباني النقلية في هذا النوع من المسائل. [جوادى آملى، رحيق مختوم (شرح حكمت متعاليه)، ج 1، ص 136 و 137]

الفرق بين الفلسفة والكلام

تتّبع كلٌّ من الفلسفة والكلام قوانين ومبادئ خاصّةً، فالفيلسوف لا يمكنه في كلّ عملية البحث أن يتخلّى عن المباني العقلية الثابتة والضرورية ويتّجه صوب المباني اللاعقلية، أمّا المتكلّم فبإمكانه استعمال المباني العقلية وكذلك المنهج الجدلي الأحسن في نطاق البحوث الكلامية، أي أنّه يسلك طريق المشهورات والمسلّمات، وهذا يتعلّق بطبيعة مخاطبه، فإذا كان مخاطبه من أهل الدين، فيمكنه الاستعانة بالمشهورات والمسلّمات.

من هنا يرى المحقّق اللاهيجي أنّه من الأجدر أن نرجئ التمايز بين الفلسفة والكلام إلى قانون البحث والمباني التي ترتكز عليها أدلّتهما وقياساتهما؛ لأنّ مباني الأدلّة الكلامية مبنيّة على قوانين تتّسق مع مسائل تمّ إثباتها عن طريق ظواهر الشرع، بخلاف المباني الفلسفية التي لا يصحّ فيها اتّساق كهذا مع ظواهر الشرع، فاتّساقها يكون فقط مع القوانين العقلية الصرفة، سواء أكانت متطابقةً مع ظواهر الشرع أم لا. [اللاهيجي، شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام، المقدّمة]

وإذا كانت النتائج التي تمّ الحصول عليها من المباني الفلسفية متوافقةً مع ظواهر الشرع، فهذا أفضل، وإلّا سوف تطبّق ظواهر الشرع بتأويلها مع القوانين العقلية.

وهذا ما رامه الشيخ الرئيس بالنسبة للمبادئ الأوّلية التي هي أساس تلك المعرفة؛ إذ رأى أنّ المتعلّم يجب أن يتحوّل إلى تلك المبادئ أوّلًا حتّى يعرف ذلك العلم. [ابن سينا، دانشنامه‌ى علايى، ص 135].

والمتكلّم من البداية يعلم حول أية حقائق يدور شرحه وإثباته ودفاعه، فيمهّد مقدّماتٍ للمباني الثابتة عنده ويقدم حلولًا، ويقف موقف الشارح والمستدلّ والمدافع. وبالتالي تأخذ مبادئه

صبغـةً دينيـةً؛ لذلـك مـا لـم يؤسّـس المتكلّم لنفسـه في البدايـة أصـول العقائـد بتفكر عقلي، فسـيكون ارتـداؤه لكسـوة المتكلّـم مجـرّد تقليـد، والتقليـد في أصـول الديـن أمـر مرفـوض، أمّـا الفيلسـوف فهـو يتّبـع مبـادئ لا مشروطـةٍ (لا بـشرط)، وهي حجـر الزاويـة لأصـوله العقليـة. ومـن هنـا ذكـر الشـيخ جـوادي آمـلي أنّ الالـتزام بمضمـون الـوحي والأدلّـة النقليـة إذا كان دون إثبـات عقـلي للأصـول فهـو مجـرّد ممارسـة تقليديـة. [جـوادي آملي، منزلـت عقـل در هندسـه‌ی معرفـت دينـی، ص 163]

علاقة الكلام والفلسفة بالدين

فيمـا يتعلّـق بالفـرق بـين الـكلام والفلسـفة وعلاقتهمـا بالديـن، يعتقـد بعضهـم أنّ المتكلّمـين ملتزمـون بمحتـوى الديـن والإسـلام ، لكـنّ الفلسـفة والفلاسـفة ليسـوا ملزمـين بـشيء في هـذا الصـدد (لا بـشرط)، يعـني أنّ الـكلام يسـتمدّ محتـواه مـن الديـن والشريعـة ويسـعى أن يبحـث في موضـوع علمـه بمـا يتوافـق وقانـون الإسـلام. ويـرى الشـيخ جـوادي آمـلي أنّ هـذا التميـيز مـا بـين الفلسـفة والـكلام مصـادرة واضحـة وهجمـة غـير عادلـة ضـدّ الفلسـفة والفلاسـفة الإلهيين، ويـرى أنّ الحكيـم السـبزواري مثـال لأحـد الذيـن خطـوا خطـوةً في هـذا الاتّجـاه، فـفي شرحـه للمتصدّيـن لمعرفـة الحقائـق يعـرّف أربعـة مذاهـب، ثـمّ يقسّـم المجموعـة الـتي تريـد الوصـول إلى الحقيقـة مـن خـلال التفكـير الخالـص إلى فئتين بهـذا البيـان: المقتـصرون على الفكـر إمّـا يواضعون موافقـة أوضـاع الملّـة والأديـان وهـم المتكلّمـون، أو يبحثـون على الإطـلاق وهـم المشّـاؤون والفكـر مـشيّ العقـل. [السـبزواري، شرح المنظومـة، ص 73]

وهنـا يقـدّم السـبزواري المتكلّمـين وهـم يحاولـون جعـل تفكرهـم وسـيرهم العقـلي ضمـن إطـار الديـن والشريعـة، بينمـا الفلاسـفة لهـم مـشي عقـلي فقـط، ولا يقيّدهـم إلـزام أو الـتزام كهـذا، فكيـف بالإمـكان تقبّـل أن يكـون المتكلّمـون أمثـال الأشـاعرة ذوي المسـلك الجـبري والمفوّضـة القائلـين بالاختيـار المطلـق، أو أمثـال بعـض المتكلّمـين القائلـين بجسـمانية الله، أو المشـبّهة الذيـن جعلـوا مـن صفـات البـاري تعـالى شـبيهةً بصفـات المخلوقـات، ملتزمـين بالإسـلام، بينمـا الحكمـاء المتألّهـون أمثـال صـدر الديـن الشـيرازي ليـس لهـم أيّ الـتزام نحـو مضمـون القـرآن وسـنّة أهـل بيـت العصمـة؟! [انظـر: جـوادی آمـلی، منزلـت عقـل در هندسـه‌ی معرفـت دينـی، فصـل سـوّم]

فعنـد دراسـة تاريـخ علـم الـكلام منـذ نشـأته إلى الآن نـرى العديـد مـن المتكلّمـين الذيـن يعانـون مـن مشـاكل جدّيـة في معارفهـم الدينيـة، فالأشـاعرة يقولـون بزيـادة صفـات الواجـب تعـالى على ذاتـه، وبالتـالي يعتقـدون بتعـدّد وتكـثّر الموجـود القديـم، وهنـاك متكلّمـون معروفـون دافعـوا عـن المذهـب الأشـعري نظـير فخـر الديـن الـرازي وبعـض المتكلّمـين، وحـتّى لا يقعـوا فيمـا

وقع فيه القدماء قالوا بنيابة ذات الله عن صفاته. وآخرون لم يقولوا بعصمة الأنبياء وجوّزوا على الأنبياء العظام إمكان صدور المعصية منهم والتوبة بعدها، في حين أنّ أفضل وأتقن البراهين في باب إثبات الواجب وأوصافه، وكذا براهين ضرورة الوحي والنبوّة كان الفلاسفة هم من أقاموها. [انظر: كديور، مجموعه‌ى مصنفات حكيم آقا على مدرس، ج 2 ،ص 140]

إن الكثير من الفلاسفة المسلمين الكبار قد شدّدوا على التزامهم وتعبّدهم بمضمون الوحي والنقل، مثل السيّد الميرداماد الذي يقول في كتاب "تقويم الإيمان": «نحن لا نتجاوز أبدًا هذين المبنايين أعني البرهان والقرآن والرواية، فبجانب ما يمنحنا الهاتف العقلي والقلبي نستفيد أيضًا ممّا يقدّمه لنا النقل» [الداماد، تقويم الإيمان، ص 196]. أو ما جاء عن صدر الدين الشيرازي: «تبًّا لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب والسنّة» [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة العقلية، ج 8، ص 303].

وجه الجمع

لعلّه يمكن القول في الجمع بين رؤية أمثال الحكيم السبزواري وما يراه الشيخ جوادي آملي ما يلي:

أ ـ أنّ من عرّفوا الفلسفة بنحو لا بشرط بالنسبة للوحي ومحتوى الدين، كانوا يقصدون الفلسفة المحضة المجرّدة من أية صبغة إسلامية وإلهية، وفي تاريخ الفلسفة كان هنالك العديد من هؤلاء الأشخاص الذين رغم التزامهم وتديّنهم بالدين والشريعة إلّا أنّهم حين التفلسف كان تفكيرهم وتأمّلهم بـ(لا بشرط)، أمثال أفلاطون وسقراط وأرسطو وفرفوريوس، وبالنسبة للمسلمين إخوان الصفا وابن زكريا الرازي، هؤلاء الذين مارسوا التفكير والمعرفة من أجل فهم الحقائق، ولربّما في العديد من الأحيان قد اصطادوا حقائق دينيةً، لكنّ نيّتهم الأصلية لم تكن الحقائق الدينية. أمّا أولئك الذين قدّموا الفلسفة باعتبارها ملتزمةً بشدّة بالدين والوحي، فإنّ مقصودهم الفلسفة الإسلامية، أي فلسفة المشّاء والإشراق أو الحكمة المتعالية ضمن نطاق الإسلام.

ب ـ على أيّ حال وبغضّ النظر عن التزام المتكلّمين والفلاسفة وعدم التزامهم، فإنّ وجهة نظر المرحوم السبزواري كانت ناظرةً إلى مبدإ طريقة هذين المسلكين، أي السلوك العلمي الكلامي والفلسفي؛ ولذلك فعدم التزام بعض المتكلّمين بأسس الدين والإسلام ليس سببًا لتغيير المنهج، والمؤكّد هو أنّ المنهج الكلامي هو بشرط شيء والمنهج الفلسفي هو بشرط لا، وكذلك لا يمكن الادّعاء بأنّ "لا بشرط" تعني عدم الالتزام، بل هي في قبال "بشرط شيء" الكلامية؛ ولهذا قالوا: "لا بشرط يجتمع بألف شرط".

الخاتمة

إنّ إلقاء نظرة سريعة على علم الكلام الاسلامي يجعلنا أمام حقيقة واضحة، وهي أنّ هذا العلم هو أحد النتاجات الإسلامية الخالصة التي نشأت وتطوّرت بين أحضان الفكر الاسلامي ومصادره وروّاده ومفكريه. وقد مرّ هذا العلم عبر مخاض كبير على العديد من التجذابات والأخذ والردّ في كلّ قسم من أقسامه، وفي كلّ تفصيل من تفصيلاته، بدءًا من سبب التسمية إلى تعريفه ومبادئه، وموضوعه ومنهجه، وحول غايته وشبكة علاقته بالحقول المعرفية الأخرى إلى غير ذلك. كلّ ذلك يكشف عن مدى دور هذا العلم وانفتاحه الفكري والعقلي في رفد العلوم والحضارة والإسلامية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أحمد أمين، ضحى الإسلام، مكتبة النهضة، القاهرة، 1355 هـ.

ابن خلدون، عبد الرحمن، مقدّمة ابن خلدون، دار القلم، بيروت، 1400 هـ.

التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكلّيات الأزهرية، القاهرة، 1987م.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422 هـ.

الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب المصري، القاهرة، 1991 م.

الحلّي، الحسن بن يوسف، الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد، انتشارات بيدار، قم، 1363 ش.

الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1431 هـ.

الداماد، محمدباقر، تقويم الإيمان، تحقيق علي أوجبي، مؤسسه‌ى مطالعات اسلامى دانشگاه تهران، 1376 ش.

السبزواری، محمدهادي، شرح المنظومة، انتشارات مصطفوی، قم.

الشعراني، أبو الحسن، شرح فارسى "تجريد الاعتقاد"، كتابفروشى اسلاميه، تهران، 1372 ش.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، شركة البابي والحيلي، مصر، 1396 هـ.

الشيرازي، صدر الدين، الحكمة المتعالة في الأسفار الأربعة العقلية، دار إحياء التراث العربي، قم، 1981 م.

الطوسي، نصير الدين، تجريد المنطق، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، 1988 م.

الطوسي، نصير الدين، شرح العبارات المصطلحة، العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، 1373 ش.

الطوسي، نصير الدين، أساس الاقتباس، تصحيح مدرس رضوى، انتشارات دانشگاه تهران، 1415 هـ.

الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الشروق، بيروت.

الفارابي، أبو نصر، إحصاء العلوم، مقدّمة الدكتور علي بوملحم، مكتبة الهلال، بيروت، 1996 م.

الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363 ش.

اللاهيجي، عبد الرزاق، شوارق الإلهام، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و انديشه‌ى اسلامى، تهران، 1385 ش.

اللاهيجي، عبد الرزاق بن علي، گوهر مراد ، نشر سايه، تهران، 1383 ش.

بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1983م.

جوادى آملى، عبدالله، منزلت عقل در هندسه‌ى معرفت دينى، مركز نشر اسراء، قم، 1386 ش.

حنفي، حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير والمركز الثقافي الديني، بيروت، 1988 م.

خسروپناه، عبدالحسين، فلسفه‌هاى مضاف [الفلسفات المضافة]، مركز دراسات الثقافة والفكر الإسلامي، قم، 1385 ش.

رباني الگلپايگاني، علي، ما هو علم الكلام؟، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1427 هـ.

زهدي، حسن جار الله، المعتزلة، المكتبة الأزهرية للتراث، مصر، 2023 م.

سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسّسة النشر الاسلامي، قم، 1420 هـ.

سبحاني، جعفر، معجم طبقات المتكلّمين، مؤسسه‌ى امام صادق، قم، 1424 هـ.

شمس الدين، إبراهيم، مقدمة شرح المقاصد للتفتازاني، دار الكتب، بيروت، 1422 هـ.

شهابى، محمود، رهبر خرد، قسمت منطقيات، كتابفروشى خيام، 1364 ش.

طباطبائى، محمدحسين، بررسى‌هاى اسلامى، به كوشش سيدهادى خسروشاهى،

انتشـــارات هجـــرت، قـــم، بـــلا تـــا.

عبـد الـرازق، مصطـفى، تمهيـد لتاريـخ الفلسـفة الإسـلامية، مطبعـة لجنـة التأليـف والترجمـة والنـشر، القاهـرة، 1944 م.

فرامـــرز قراملـــكي، احـــد، هندســـه‌ی معرفـــتی کلام جدیـــد، مؤسســـه‌ی فرهنـــگی دانـــش و اندیشـــه‌ی معـــاصر، تهـــران، 1378 ش.

کدیـور، محسـن، مجموعـه‌ی مصنفـات حکیـم مؤسـس آقـا علی مـدرس، انتشـارات اطـلاعات، تهـران، 1378 ش.

مصبـاح یـزدی، محمدتـقی، آمـوزش عقایـد، مرکـز چـاپ و نـشر سـازمان تبلیغـات اسـلامي، تهـران، 1371 ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه‌ی آثار مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، قم، 1374 هـ.

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

The Relationship between Aesthetics and Anthropology

Zahra' Abdul-Baqi Abdul-Wahid
Assistant Lecturer in the Department of Philosophy, College of Arts, University of Basra, Iraq.
E-mail: zhab22522@gmail.com

Summary

The relationship between aesthetics and anthropology dates back to ancient Greece. It has taken various forms. Some considered it merely a social phenomenon, placing art in the service of the public, while others believed that artistic activity was simply a luxury. There were also those who combined these perspectives, as well as those who linked art with ethics, and some who advocated "art for art›s sake." It must be stated that the relationship between art, social classes, and the function of art—whether effective or ineffective—emerged as a result of the simultaneous development of societies and the arts. In this study, through a descriptive and analytical approach, we sought to clarify the relationship between anthropology and aesthetics. We began by discussing the concepts of aesthetics and anthropology, discussing the connection between beauty and anthropology, and examining the views of early aesthetic sociologists, whose perspectives were shaped by the influence of social and natural factors. We then explored the functions of art in society, questioning whether there is a connection between anthropology and beauty according to the views of the philosopher and social thinker Émile Durkheim and the philosopher Charles Lalo. Finally, we concluded that art is not detached from its social responsibility and cannot be imagined as disconnected from society, whether in terms of its subject matter or its purpose. Art is, in essence, a genuine expression of the human spirit.

Keywords: Aesthetics, Anthropology, Social Aesthetics, Functions of Art.

Al-Daleel، 2024، Vol. 7، No . 3، PP .173-186

Received: 03/10/2024; Accepted: 08/11/2024

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

العلاقة بين الأستطيقا والأنثروبولوجيا

زهراء عبد الباقي عبد الواحد

مدرس مساعد في قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة البصرة، العراق.

البريد الإلكتروني: zhab22522@gmail.com

الخلاصة

تعود العلاقة بين الأستطيقا والأنثروبولوجيا إلى عهد اليونان. واتّخذت أشكالًا متعدّدةً، فمنهم من جعلها مجرّد ظاهرة اجتماعية جاعلًا الفنّ في خدمة الجمهور، ومنهم من توهّم أنّ النشاط الفنّي مجرّد ترف، وهناك من جمع بين وجهتي النظر، وهناك من ربط الفنّ بالأخلاق، ومنهم من جعل الفنّ للفنّ، ولا بدّ لنا من القول إنّ العلاقة بين الفنّ والطبقات الاجتماعية ووظيفة الفنّ كانت وظيفةً فعّالةً أو غير فعّالة قد جاءت نتيجةً لتطوّر المجتمعات وتطوّر الفنون في الوقت نفسه. من هنا حاولنا في هذا البحث بمنهج توصيفي وتحليلي أن نوضّح العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأستطيقا؛ إذ تطرّقنا في البداية الى مفهوم الأستطيقا ومفهوم الأنثروبولوجيا، وما العلاقة بين الجمال والأنثروبولوجيا؟ وما آراء علماء الاجتماع الجماليين الأوائل؟ فقد جاءت وجهة نظرهم من خلال تأثير العوامل الاجتماعية والطبيعية. ومن ثمّ التوصّل إلى وظائف الفنّ في المجتمع، فهل هنالك علاقة للأنثروبولوجيا في الجمال حسب آراء كلٍّ من الفيلسوف والمفكّر الاجتماعي دوركايم والفيلسوف شارل لالو؟ وفي النهاية وصلنا إلى نتيجة مفادها أنّ الفنّ ليس مجرّدًا عن مسؤوليته الاجتماعية، ولا يمكن تصوّر الفنّ منقطع الصلة بالمجتمع، سواء من حيث الموضوع أو الغاية. إنّ الفنّ تعبير أصيل عن جوهرية الإنسان.

الكلمات المفتاحية: الأستطيقا، الأنثروبولوجيا، علم الجمال الاجتماعي، وظائف الفنّ.

مجلة الدليل، 2024، السنة السابعة، العدد الثالث، ص. 173 - 186

استلام: 2024/10/03، القبول: 2024/11/08

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلّف

المقدّمة

إنّ دراسة الجمال في علم الاجتماع كانت في بادئ الامر بحثًا أخلاقيًّا وسياسيًّا عند اليونان، وخاصّةً عند الفيلسوفين أفلاطون وأرسطو فكان الفنّ في نظرهم من جملة سياسة المدن وشؤون إدارة المدينة، وفي مطلع القرن الثامن عشر أشاع استعمال هذه الكلمة الفيلسوف الألماني كانط (Kant) في كتابة المعروف "الأنثروبولوجيا من منظور عملي"، وهو يتّفق مع علماء الاجتماع في معالجة شؤون الفنّ؛ لأنّه لا يؤمن بإمكان ابتكاره إلّا في المجتمع، فمعظم فلاسفة القرون الماضية قد وضعوا الفنّ على قدم المساواة مع الدين والأخلاق وغيرها من مظاهر النشاط البشري؛ باعتباره ظاهرةً حضاريةً تتطوّر مع التاريخ وتتأثّر بأوضاع المجتمع، أمّا علماء الاجتماع الجماليين فقد كانت نظرتهم للفنّ من خلال تأثير العوامل الاجتماعية والطبيعية على الفنّان، وبالتالي تأثيرها على إنتاج الفنّان. وقد جاءت الدراسة في ثلاثة مباحث، الأوّل كان "تعريف مفهوم الأستطيقا والأنثروبولوجيا بصورة عامة من حيث النشأة والاصطلاح"، والمبحث الثاني كان تحت عنوان "العلاقة بين الأستطيقا والأنثروبولوجيا" تناولت فيه العلاقة بين الجمال والأنثروبولوجيا، وتطرّقت فيه أيضًا إلى أبرز آراء الفلاسفة وعلماء الاجتماع كإميل دوركايم والفيلسوف شارل لالو وأهمّ آرائهم في علاقة الأستطيقا بعلم الاجتماع، وأمّا المبحث الثالث فقد كان تحت عنوان " أهمّ وظائف الفنّ في المجتمع".

المبحث الأوّل: مفهوم الأستطيقا والأنثروبولوجيا

أوّلًا: الأستطيقا (علم الجمال)

إنّ تعلّق الإنسان بالجمال واستمتاعه به وإعجابه بمظاهر الطبيعة قديم قدم الإنسان، وهذا ما لاحظناه في العصر الحجري وما تلاه في الحضارات القديمة، منها حضارات بلاد الرافدين والحضارة اليونانية، فقد مجّدوا ربّات الفنون، وقدّموا لها القرابين؛ إيمانًا منهم بتقديس مظاهر الجمال الخالدة في الفنّ والطبيعة، فقد كان الشعور سابقًا على النشاط الفنّي. لقد أحسّ الإنسان بجمال غروب الشمس وبجمال الأزهار قبل أن تكون هناك لوحات فنّية أو منحوتات، أي أنّ هناك جمالًا طبيعيًّا سابقًا على الجمال الفنّي، فما الجمال؟ أو الأستطيقا؟

الأستطيقا (Aesthetics) أو علم الجمال هو علم تمثّل الإنسان للعالم تمثّلًا جماليًّا محكومًا بالقانون والجوهر، وقوانين تطوّر الفنّ ودوره في التحويل الاجتماعي، كشكل خاصّ من أشكال هذا التمثّل. [روزنتال، الموسوعة الفلسفية، ص 304]

وعلم الجمال لا يبحث فيما إذا كان هذا الشيء مفيدًا وضارًّا صادقًا أو كاذبًا، بل يبحث في الجمال ومقاييسه ونظرياته، وفي الذوق الفنّي والأحكام التي تنصبّ على الأعمال الفنّية وينقسم علم الجمال إلى قسمين:

قسم نظري: يبحث في الصفات المشتركة بين الأشياء الجميلة التي تولّد الشعور بالجمال، ويحلّل هذا الشعور ويفسّره تفسيرًا فلسفيًّا ويضع له قيوده وضوابطه.

وقسم عملي وهو "علم الجمال العملي" الذي يبحث في مختلف صور الفنّ ويحمله على نماذجه الفردية [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 408]، وعلم الجمال لم يستقلّ ويصبح فرعًا من فروع الفلسفة إلّا في النصف الأخير من القرن الثامن عشر على يد الفيلسوف الألماني بومجارتن (Baumgarten)، عندما عرّف هذا العلم باسم الأستطيقا وحدّد موضوعه في تلك الدراسات التي تدور حول منطق الشعور والخيال الفنّي، وهو منطق يختلف عن منطق العلم والتفكير العقلي. ومنذ ذلك التاريخ صار لعلم الجمال (الأستطيقا) مجاله المستقلّ عن مجال المعرفة النظرية وعن مجال الأخلاق، وسار في تأكيد هذا الاتّجاه أيضًا الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانط الذي قال: «إنّ الخبرة الجمالية لا ترجع إلى النشاط النظري الذي يقوم به الذهن والذي يحدد شروط المعرفة في علوم الرياضة والفيزياء كما لا يرجع إلى النشاط الذي يحدّد السلوك الأخلاقي المعتمد على الإرادة، لكنّه يرجع إلى اللعب الحرّ بين الخيال والذهن» [حسين علي، فلسفة الفنّ.. رؤية جديدة، ص 16].

ثانيًا: الأنثروبولوجيا (Anthropology)

إنّ لفظ "الأنثروبولوجيا" هي «كلمة إنكليزية مشتقّة من الأصل اليوناني المكوّن من مقطعين: أنثروبوس ومعناه (الإنسان)، و لوجوس ومعناه (علم)، وبذلك يصبح معنى الأنثروبولوجيا من حيث اللفظ علم الانسان، أي العلم الذي يدرس الإنسان من حيث هو كائنٌ عضويٌّ حيٌّ يعيش في مجتمع تسوده نظم ونسق اجتماعية في ظلّ ثقافة معيّنة» [الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، ص 12].

تهدف الأنثروبولوجيا في مدارسها وتيّاراتها المتعدّدة إلى الكشف عن الدلالة الخاصّة بالإنسان وتنوّع الثقافات وتعدّد الأنظمة وتوالي التغيّرات عبر الزمان والمكان، وهي تبحث في الطريقة المتفرّدة التي يتشكّل فيها ويتبنّاها الكائن البشري في الوصول الى إنسانيته وتحقيقها وتجلّي جوهره الإنساني في دائرة الجماعة والمجتمع كونه عضوًا ينتسب إليهما. [انظر: سليمان، ماهية الأنثروبولوجيا، مجلّة أفكار، العدد الثاني]

وقد تشكّلت الأنثروبولوجيا على مرحلتين: «الأولى ظهرت على شكل تصوّر فلسفي، والأخرى على شكل مجتمعي، فالإنسان كان منذ تكون الفكر الخرافي في الثقافات القديمة حتّى نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين موضوعًا فلسفيًّا، ولطالما كانت الماهية الإنسانية مطلبًا حيويًّا في كلّ فلسفة حقيقية جادّة عبر التاريخ، وقد ابتدأت هذه الروح الفلسفية في مقولة سقراط الشهيرة "أيّها الإنسان.. اعرف نفسك"، وعند جان جاك روسو في كتابة "الإنسان النبيل"، وكذلك عند الفلاسفة العرب والمسلمين الذين كان الإنسان محور الفلسفة عندهم» [المصدر السابق].

إنّ الأنثروبولوجيا ابتدأت جذورها في تاريخ الفكر الإنساني منذ القدم، إنّها تتجلّى في أدبيات الإغريق القديمة، لا سيّما في الأوصاف التاريخية التي قدّمها هيرودوت (Herodot) للثقافات القديمة. [الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)، ص 20] وكذلك تجلّت في تاريخ الرحّالة العرب والوصف الذي قدّموه عن الثقافات الإنسانية (الأثنولوجي والأثنوغرافي)، وعن الأمصار التي زاروها وتعايشوا معها، وكتبوا عن ثقافتها في كثير من الكتب والرسائل التي كانوا يرسلونها إلى مراكز الخلافة، أمثال ابن فضلان والمسعودي وغيرهما، وخطّوا نوعًا من الأدب يعرف بـ"أدب الرحلات"، وأمّا الأنثروبولوجيا فلم تشهد ولادتها بوصفها علمًا إلّا في القرن الثامن عشر وبعد هذه الفترة شهد ظهور العناصر المكوّنة لهذا العلم، فكتب الكثير من المفكّرين والفلاسفة في هذا العلم منهم ديفيد هيوم (David Hume) وآدم سمث (Adam Smith)، عن نظرتهما إلى المجتمعات باعتبارها تتكون من أنساق طبيعية واعتقادهم بالتطوّر غير المحدود وبوجود القوانين لذلك التطوّر، فكانت هذه الآراء البذرات الأولى والمكوّنات الأساسية التي نمت في القرن التاسع

عـشر. وهنالـك تداخـل كبير بـين الأنثروبولوجيا وعلـم الاجتماع، فمـن خلال تعريـف مصطلح علم الاجتمـاع الذي عـرّف في المعاجـم و الموسـوعات بأنّـه «علـم مشـتقّ مـن كلمتـين الأولى هي "سوسـيو" اللاتينيـة وتعـني رفيـق أو مجتمـع، والثانية "لوغـوس" اليونانيـة وتعني العلـم أو البحث. وبمـا أنّ علم الاجتمـاع يتنـاول التفاعـل الاجتمـاعي عندما يـدرس الجماعة، فهذا يـدلّ على وجود ترابـط كبير بين علـم الاجتمـاع والأنثروبولوجيا، فكلاهما يـدرس البناء الاجتمـاعي والوظائف الاجتماعية» [الشـماس، ص 38].

فعلـم الاجتمـاع إذن يـدرس العلاقـات بـين الأفـراد وعمليـات التفاعل فيمـا بينهـم وتصرّفاتهم كأعضـاء مكوّنـين لهـذه الجماعـة، فهـو يركّـز على سـلوكيات الأفـراد ضمن هـذا المجتمـع أو ذاك، ويـدرس أيضًـا تأثـير البيئـة الاجتماعيـة في تكويـن الشـخصية الإنسـانية وتحديـد العلاقـات بـين الأفراد.

المبحث الثاني: العلاقة بين الأستطيقا والأنثروبولوجيا

المطلب الأوّل: علاقة علم الجمال بالمجتمع

نـال الفـنّ وعلـم الجمـال أهمّيـةً كبيرةً مـن قبل المجتمـع، فقد أثّـر الفـنّ في الحياة النفسـية لأفراد المجتمـع، فنلاحـظ أنّه يخلـق روح التضامن عن طريـق الإعجاب بالآثـار الفنّية ممّا أدى إلى انتشـاره بـين النـاس، كمـا أنّ هـذا الإعجـاب ينبـع مـن المشـاركة الوجدانيـة، ونحن نعـرف ما لهذه المشـاركة الوجدانيـة مـن عظيـم الأثـر في حياتنـا الاجتماعيـة، فـهي الـتي تعمل على دعـم التضامن والتماسـك الاجتمـاعي. وعنـد دراسـة مفهـوم الجمال في مجتمع مـا يتطلّب منّا دراسـة مجمل العلاقـات الاجتماعية والثقافيـة الـتي ولدت نتيجـة التطـوّر الاجتمـاعي التاريـخي لذلـك المجتمع، وهـو تطوّر يرتبـط بتاريخ الثقافـة والسياسـة والاقتصـاد في المجتمـع، وبالتقاليـد والنظـم الأخلاقيـة والجماليـة والفكريـة التي يتميّز بهـا ذلـك المجتمع عن غـيره من المجتمعـات. [صديـق، فلسـفة الجـمال ومسـائل الفـنّ، ص 22]

وأرجـع العديـد مـن علمـاء الاجتمـاع الفـنّ إلى الظاهـرة الاجتماعيـة، وأطلقـوا عليـه الجمـال الاجتمـاعي، وهـو ذلـك "الفـرع مـن علـم الاجتمـاع الذي يختصّ بدراسـة ظواهـر الجمـال والفنّ من خـلال المجتمـع، وتحليـل أهمّيـة ووظيفة ونشـأة وتطـوّر الفـنّ وعلاقته بالنظـم الاجتماعيـة الأخرى» [عبـد المنعـم، القيـم الجماليـة، ص 339].

ويعـدّ شـارل لالـو (Charles Lalou) وفلدمـان (Feldman) مـن أوائـل مـن أُطلـق عليه اسـم علم الجمـال الاجتمـاعي. ويرجـع سـبب إدراج الفنّ ضمـن الدراسـات الاجتماعيـة إلى الاعتقـاد بأنّه عمل اجتمـاعي، وأنّ الفنّـان هـو شـخص يحترف مهنـةً. [عـوض، مقدّمـات في فلسـفة الجـمال، ص 69]

فالفـنّ منـذ القـدم لم يكـن نتاجًـا فرديًّا بـل جماعيًّا رغـم السـمات الفرديـة الأولى التي قـد بدأت تظهـر مـن خـلال شـخص "السـاحر". كان المجتمع البـدائي يمثّـل نموذجًا قويًّـا في الترابط بـين الأفراد والجماعـة، ولـم يكـن هنـاك ما هو أشـد هولًا مـن أن يطـرد إنسـان خـارج القبيلـة، فالانفصال عن الفئـة أو الجماعـة كان يعـني الموت المحتّم بالنسـبة للفرد. لقـد كان الفنّ بكلّ أشـكاله (اللغة أو الرقص أو الأغاني الإيقاعيـة أو الطقـوس السـحرية) يشـكّل النشـاط الاجتماعي في أجلى صوره، وكان النشـاط المشـترك بـين الجميـع هـو الذي يرفعهـم فـوق الطبيعـة وفـوق العالـم الحيـواني، ولـم يفقد الفـنّ هذا الطابـع الجمـاعي بعـد مـرور زمـن طويل على انهيـار الجماعـة البدائيـة وحلول مجتمعـات أكثر تطـوّرًا. [المصدر السـابق]

وقـد كان موضـوع دراسـة علاقة الفـنّ بالمجتمع اهتمـام المفكّريـن والفنّانـين والفلاسـفة، فنادوا بعـدم فصـل الإبـداع الفـنّي عـن المجتمـع، وأنّ التجربـة الفنّيـة الذاتيـة لا قيمـة لهـا إذا فصلت عن حيـاة المجتمـع. فصحيـح أنّ الفنّـان ينطلـق مـن ذاتيتـه أو مـن الـلاوعي، غـير أنّ هـذه الذاتيـة أو الـلاوعي نـراه مندمجًـا في حيـاة الجماعـة يذيب حيـاة الفنّـان في المجتمـع ويحيطهـا بعوامـل ومؤثّرات اجتماعيـة عديـدة، فأفـكار الفنّـان نجدها بـكلّ تأكيد في مـا يقدّمه لنـا في أعماله الفنّيـة، فإلى جانب نقلـه لمشـاعره وأحاسيسـه وتصـوّره للعالـم ينقل لنـا أيضًا جـزءًا من الـوعي الاجتماعي، فهـو ينقل لنا مشـاعر الآخريـن ومصالحهـم ونظرتهم إلى المجتمـع. فالظواهر الجماليـة هنا مجرّد ظاهـرة اجتماعية في خدمـة الجمهـور، وهـذا ما بيّنـه لنـا تولسـتوي (Tolstoy) عندما عـرّف الفنّ بأنّه «هو نشـاط إنسـاني ينقـل النـاس بعـض أحاسيسـهم إلى البعـض الآخـر» [الشـكرجي، الفـنّ والأخلاق في فلسـفة الجـمال، ص 26]. ويحـاول تولسـتوي في كتابـه "مـا الفـنّ؟" ربط مفهـوم الفنّ مـع تصـوّره العـامّ للمجتمـع، وأكّد ما للفـنّ مـن تأثـير على الحيـاة تجعلـه غير مسـتقلٍّ عن مجـال الدين والاخـلاق، فهو قـوّة فعّالـة يمكن أن ترفـع الإنسـان إلى أعلى الآفـاق وتنحـطّ به إلى أحـطّ المسـتويات [المصدر السـابق]، وكذلك يقول تـين (Tin): «إنّ الفـنّ ظاهـره بشريـة تخضـع لنفـس الـشروط الحتميـة الـتي تخضـع لهـا الظواهـر البشريـة الأخـرى، ألا وهي الجنـس أو السـلالة والبيئـة أو الوسـط الاجتمـاعي والعـصر أو المرحلة التاريخيـة» [إبراهيـم زكريـا، فلسـفة الفـنّ في الفكـر المعـاصر، ص 9].

نلاحـظ أنّ الفيلسـوف تـين قـد وضع الفـنّ على قدم المسـاواة مـع مظاهـر الحياة من أخـلاق ودين وسياسـة... إلـخ؛ باعتبـار الفـنّ ظاهرةً حضاريـةً تتطوّر مـع التاريخ وتتأثّـر بأوضاع المجتمـع وتتفاعل مـع غيرها مـن الظواهـر الاجتماعية.

وقـال بعض الفلاسـفة ـ أمثال كانط (Kant) وشـيلر (Schiller) وسـبنسر (Spencer) ـ إنّ النشـاط الفـنّي مجـرّد تـرف كمـالي، وهناك من حـاول الجمـع بين وجهـتي النظر السـابقتين، فقـد ذهبت بعض

الآراء إلى اعتباره عملًا وصناعةً تعود على المجتمع بالخير والنفع، فقد حاول سوريو «أن يبحث عن الصلة بين الفنّ والصناعة؛ حتّى يجد تبريرًا لإدخال الفنّ ضمن الإنتاج الصناعي الذي يفيد المجتمع، فبيّن لنا في كتابة "مستقبل الأستطيقا" ـ الذي يوضّح الموضوعات الخاصّة بأهمّية العمل الفنّي اليدوي ومدى إقبال الجمهور على شرائه وتفضيله عن غيره من الإنتاج الصناعي ـ أنّ الفنّ لا يمكن أن يكون مضيعةً للوقت أو عبثًا؛ لأنّه يمثّل مجهود الإنسان عبر الأجيال مجسّدًا في فنون النحت أو الصور أو الرموز وغيرها» [عبد المنعم، القيم الجمالية، ص 343].

ولكن لا بدّ لنا من القول إنّ العلاقة بين الفنّ والطبقات الاجتماعية قد جاءت نتيجةً لتطوّر المجتمعات وتطوّر الفنون في الوقت نفسه. «فالمجتمع يتطلّب وينتج فنًّا يختلف باختلاف كونه مجتمعًا استعباديًّا أو ملكيًّا أو أرستقراطيًّا أو برجوازيًّا، وقد توقّع الاشتراكيون انقلابًا في كلّ الفنون إذا أخمد الصراع بين الطبقات، وأنّ هذا يؤدّي إلى اختفاء موضوعات خرافية كثيرة مبنيّة على تقاليد الطبقات الحالية، ويؤدّي إلى اختفاء الفنّ الخصوصي أو الأناني، ثمّ إلى تنظيم ترف عامّ ضخم هو الفنّ الشعبي الحقّ، هو الفنّ للجميع.. الفنّ الذي ينفذ في حياة المهن لتسهيل مهمّاتها ومسؤوليتها، وليجعلها محبّبة الى نفوس العمّال القائمين بها» [الصباغ، جماليات الفنّ.. الإطار الأخلاقي، ص 179].

وقد أكّد الفيلسوف كارل ماركس (Karl Marx) علاقة وعي الإنسان بوجوده الاجتماعي، فجعل الوجود الاجتماعي أوّليًّا، في حين أنّ الوعي ثانوي، وترتبط نظرية ماركس في الفنّ بفلسفته المادّية، وهي تنطلق من المبدإ القائل «إنّ الإنسان الاجتماعي يخلق ذاته بنشاطه وعمله وهو يتطوّر ويتغيّر أثناء تطويره الطبيعة، والفنان بوصفه كائنًا اجتماعيًّا يشارك في حياة المجتمع البيولوجية وبوصفه كائنًا واعيًا مفكّرًا يشارك في عمل الطبقة الاجتماعية طوال المرحلة التاريخية التي تبدأ من المرحلة البدائية أو المجتمع الخالي من الطبقات إلى المرحلة الشيوعية التي تزول فيها الطبقات» [بوملحم، نحو رؤية جديدة في فلسفة الفنّ، ص 75]، ويؤكّد لنا بليخانوف (Plehanov) أيضًا على علاقة الفنّ بالمجتمع حين قال: وعي الناس يتحدّد بطراز حياتهم، وكلّ عمل فنّي أو أدبي يعبّر عن العلاقات الكائنة في عصره، سواءٌ من خلال شكله أو مضمونه. [الصباغ، جماليات الفنّ، ص 180]

المطلب الثاني: العلاقة بين الأستطيقا والأنثروبولوجيا في رؤية الفلاسفة والعلماء

أوّلًا: دوركايم (David Emile Durkheim)

عالم اجتماع فرنسي من أهمّ مؤلّفاته "أصول تقسيم العمل الاجتماعي" عام 1983 و"قواعد المنهج في علم الاجتماع" عام 1895 و"الأشكال والأوّلية للحياة الدينية" عام 1912.

[عبد المنعم، القيم الجمالية، ص 290] وبعد وفاته ظهر له كتابا "التربية وعلم الاجتماع" و "التربية الأخلاقية". [بنروبي، مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة، ص 126]

يرى أنّ في الدين نظامًا اجتماعيًّا هو الأصل في نشأة الفنّ، وأنّ الدين عامل مهمّ في تشكيل الحياة البدائية للإنسان، فقد كان السحرة ورجال الدين عند البدائيين هم الذين يسيطرون على حياة الناس، ويتصدّرون مراسيم الأعياد و الزواج والحرب والمراسيم الدينية؛ إذ كان العنصر الفنّي يظهر بوضوح في مشاهد الرقص الديني ونغمات الموسيقى الجنائزية والموسيقى الحربية التي كانت تشدّ من عزم الجند، وكذلك صور الآلهة وتماثيلها، وهذا ما نشاهده عند قدماء المصريين، فطقوس الجنائز هي طقوس دينية تقوم على أعمال فنّية من رقص وموسيقى وعمارة ونحت ورسم. وكذلك في العصور الوسطى الأوربية كان الفنّ مرتبطًا بالدين، فمن رأي دوركايم أنّ للفنون غايةً دينةً، أي اجتماعية، والدين كنظام اجتماعي هو في الأصل نشأة الفنّ. [ابوريان، فلسفة الجمال ونشأة الفنون الجميلة، ص 167]

ويربط دوركايم بين الفنّ واللهو، ويرى أنّ الأوّل يتمثّل في النشاط التلقائي الحرّ، ويقول في كتابه "تقسيم العمل الاجتماعي": «إنّ الفنّ ليس أكثر من الحاجة إلى إشباع حاجاتنا إلى بذل نشاطٍ لا غرض منه سوى المتعة أو اللذة» [عبد المنعم، القيم الجمالية، ص 393]. وهو بهذا يتّفق مع بعض الفلاسفة التي فسّرت الفنّ بأنّه نشاط حرٌّ مثل كانط وشيلر وهربرت سبنسر. [شارل لالو، مبادئ علم الجمال، ص 51]

ثانيًا: شارل لالو (Charles Lalou)

عالم موسيقي وناقد جمالي وفيلسوف فرنسي، يعدّ من أهمّ رموز الأستطيقا الفرنسية الحديثة بما قدّمه من محاولات لإقامة علم جمالٍ على أسس علمية موضوعية. ألّف أكثر من خمسة عشر كتابًا شكّلت موسوعةً متكاملةً في علم الجمال، ومن أهمّها "نحو أسس علمية متكاملة للجماليات الموسيقية"، و"المشاعر الجمالية" و"الفنّ والحياة الاجتماعية" و"الفنّ والأخلاق" و"جماليات الضحك"، و"مفاهيم الجماليات". ساهمت مؤلّفاته في تطوير الفكر الجمالي والموسيقي في القرن العشرين. [بنروبي، مصادر وتيّارات الفلسفة المعاصرة في فرنسا، ص 158]

ولالو عالم جمال ذو توجّه وضعي واجتماعي، كان ينتمي في تفكيره وأسلوب بحثه إلى المدرسة الاجتماعية. أراد أن يجعل من علم الجمال علمًا دقيقًا ونظامًا من الروابط، ويرفض كلّ تصوّر عاطفي ميتافيزيقي غير عقلي، صوفي وفردي للجمال والفنّ، ويرى شارل لالو أنّه إذا شاء علم الجمال أن يصبح علمًا فينبغي أن يسري بطريقة تجريبية واجتماعية. فهو يركّز في أفكاره على ربط علم الجمال بالأنثربولوجيا من خلال المنهج التجريبي، ويقصد بالمنهج التجريبي هنا دراسة

الجماليات من خلال ملاحظات واقعية وتحليل الظواهر الجمالية في سياقتها الاجتماعية والثقافية بدلًا من الاعتماد على التأمّل النظري أو الفلسفي فقط.

واستنادًا لقواعد المنهج التجريبي لدوركايم، يرى لالو أنّ الظاهرة الجمالية واقعة اجتماعية ويقول: «إنّ شكل فكرة الجمال هو شكل الأمر: أي شكل سلطة تفرض نفسها بمقتضى تنظيم اجتماعي قادر على تثبيت القيم» [المصدر السابق، ص 159]. وإن علم الجمال كي يكون علمًا «ينبغي أن يكون تجريبيًّا، ولكي يكون تجريبًّا مع بقائه جماليًّا ينبغي أن يكون اجتماعيًّا؛ لأنّه يرى أنّ علم الجمال الكامل يكون دراسةً علميةً لكلّ أحوال الجمال من أشدّها تجريدًا إلى أكثرها عينيةً دون استبعاد شيء، وهكذا سيكون في وقت واحد أو مرّةً بعد مرّةٍ رياضيات وفسيولوجيا وعلم نفس وعلم اجتماع» [انظر: المصدر السابق، ص 160]. فاللذّة الجمالية من وجهة نظر شارل لالو متعة خاصّة جدًّا، ناشئة عن مطلب فنّي منظّم نظّمه المجتمع. ويحدد شارل لالو الطابع الاجتماعي لعلم الجمال ويقول: «إنّ الظروف الجماعية للحياة تحدّد من بين الملكات والتفضيلات أو الاستعدادات الفردية تلك التي ستكون جماليةً وتلك التي لن تكون كذلك، وتطبع في الأشخاص المختلفين أشدّ الاختلاف اتّجاهًا مشتركًا يسود في الواقع اختلافات أمزجتهم، وتقرّر ما إذا كان يمكن الإفادة منها في هذا الميدان أو ذاك، وما إذا كان سيكون لها هذه القيمة أو تلك، وحينما تصبح الوقائع ألوانًا من الأوامر الاجتماعية، فإنّها تصبح ذات قيمة جمالية» [المصدر السابق].

وبيّن لنا شارل لالو في كتابه "مبادئ علم الجمال" أنّ الحياة الاجتماعية تفرض على الفكر الأستطيقي عددًا من الشروط خارجة عن المجال الأستطيقي، وتحدث في الفنّ تأليفًا ساميًا، ومن هذه الشروط «الشرط المادّي، حيث إنّ المادّة تخضع باستمرار للتغيّر بفعل الحرف، وهذا التغيير يمثّل شروطًا جديدةً خارجةً عن الميدان الأستطيقي، وتتّصف بالجمعية، وأنّها بالمعتاد تكون منظّمةً» [لالو، مبادئ علم الجمال (الأستطيقا)، ص 138]. أي أنّ هنالك بعض الفنون تتغيّر بتغيّر المجتمعات والسياسات، فالمجتمع يتطلّب وينتج فنًّا يختلف باختلاف كونه مجتمعًا استعباديًّا أو ملكيًّا أو أرستقراطيًّا أو برجوازيًّا.

وتعدّ النظم الدينية من ضمن الشروط؛ إذ تؤثّر أقوى الأثر على النظم الفنّية، ويكون هذا التأثير مباشرًا في الحضارات البدائية؛ إذ إنّ كلّ ما هو اجتماعي ديني نتيجة لانعدام فكرة تقسيم العمل الاجتماعي، ويكون هذا التأثير غير مباشر عندما يستبقي أشياء من التقوى، ومن ذلك العتيقة المتناقلة حتّى فترة التدهور الإغريقي، ثمّ الأساليب الرومانية الحديثة القوطية الحديثة في القرن التاسع عشر، وفي إمكان أمر من أمور الحياة الدينية أن يقلب فنونًا بأكملها، مثال ذلك تحريم الصور خوفًا من الطواطم أو من الوثنية كما هو حال اليهود والمسلمين. [لالو، مبادئ علم الجمال، ص 141]

كما أنّ التنظيم العائلي يقدّم إلى الفنّ نماذج مختلفةً من الحياة العاطفية، ويقدّم كذلك جماهير وفنّانين تربّوا تربيةً مختلفةً بعضهم عن بعضهم الآخر، وتعدّ الأسرة قبل كلّ شيء النظام الاجتماعي للغريزة الجنسية؛ لهذا كان الترف الخاصّ بهذا النظام الجنسي وحده يترتّب غالبًا من الصور الخيالية للفنّ؛ نظرًا لأسباب اجتماعية، وفي الوقت نفسه لأسباب نفسية جسمية، في حين نلاحظ أنّ التنظيمات الاجتماعية الأخرى لها صور من الترف أو اللعب أكثر مادّيةً وأكثر خروجًا عن الميدان الأستطيقي، فكان اهتمام الفنّ بالحبّ خارج العائلة، واهتمامه بالخطبات المرفوضة وبالعلاقات الممنوعة، وتكون مهمّة الفنّ هي جعل ترف الحياة وجدانيةً لا يتحمّلها التنظيم العائلي في أشكال أخرى متمشّية مع الحياة الاجتماعية، ويعدّ هذا نوعًا من تطهير الانفعالات كما يقول أرسطو. أو كما يقول فرويد (Freud) من «التسامي بالغرائز الفاسقة التي كتبتها الرقابة الاجتماعية» [المصدر السابق، ص 142].

كما أنّ الاتّجاهات العقلية تؤثّر على الثقافة الأستطيقية لأمّة من الأمم، فأدب الحال أو أدب الأجيال المقبلة يتأثّر عاجلًا أو آجلًا بمشاحنات الجدال التربوي الذي يتجدّد باستمرار بين الداعين للقديم وأنصار اللاتينية، والداعين للإغريقية وأنصار اللغات الأجنبية، والفنون الترفيهية والرياضة. [المصدر السابق، ص 145]

المبحث الثالث: وظائف الفنّ في المجتمع

1ـ يعدّ الفنّ وسيلةً للترويح والتسلية عن النفس، فنلاحظ أنّه نتيجةً للتطوّرات في النواحي الاقتصادية وازدياد مجال التخصّص في الإنتاج؛ أصبح هنالك شعور عند العمّال بركود عقلي وإرهاق نفسي، فهم بحاجة إلى التجديد وبعث النشاط في حياتهم، وذلك لا يأتي إلّا عن طريق الفنّ الذي يروّح عن النفس ويجدّد النشاط، فهو يعدّ من العوامل التي تؤثّر في زيادة الإنتاج.

2ـ للفنّ وظيفة عقلية تترتّب على الانسجام والوحدة تقنع العقول وتؤثّر في التفكير، ممّا يؤدّي إلى تنظيم أمور الحياة تنظيمًا جيّدًا. أي أنّ الأعمال الفنّية ليس مجرّد وسيلة للمتعة والتعبير، بل هي أداة فعّالة تسهم في تحسين حياة الأفراد وتنظّمها، فهي تخاطب المشاعر والعقول معًا، وهي بذلك يمكن أن تقنع الأفراد بأفكار معيّنة للتفكير بطرق جديدة، وهذا ما وجدناه عند تولستوي؛ إذ عرّف الفنّ بأنّه وسيلة لنقل المشاعر والأفكار والأحاسيس بين الناس، فقد ربط الفنّ بالأخلاق.

3ـ يخلق الفنّ تيّاراتٍ وموجاتٍ من المشاركة الوجدانية بين الأفراد، وبذلك يؤدّي إلى خلق الوحدة الاجتماعية؛ إذ تتقارب المشاعر وتلتقي الرغبات والميول عن طريق النظّارة والمتذوّقين والمعجبين.

4ـ أنّ للفـنّ دورًا تربويًّـا؛ إذ يهـدف إلى تربيـة المشـاعر وزرع بـذور الفضيلـة والواجـب، فهـو أداة لترقيـة المشـاعر والتسـامي بالأحاسـيس. يقـول هيجـل: «إنّ هـدف الفنّ المهـمّ يكمـن في ... إرواء القلـوب، وإعطـاء الإنسـان النـامي أم غـير المتطـوّر بعـد الإمكانيـة للإحسـاس مـن جديـد بـكلّ ما يمكـن للنفـس البشريـة أن تحتويـه وتحـسّ بـه وتعانيـه» [عـوض، مقدّمـات في فلسـفة الفـنّ، ص 106].

5ـ للفـنّ وظيفـة عمليـة، فـإنّ منتجـات الفـنّ هي التي تحفـظ الآثـار التاريخية كالمعابـد الضخمة والقصـور والمسـاجد والأواني الفخاريـة وقطع النسـيج والملابـس القديمة والدروع ومقابض السـيوف المرصّعـة والتماثيـل والتوابيـت والعربـات والنقـوش الـتي تكون موضـوعًا للدراسـة العلميـة التاريخية وفهـم المجتمعـات البشرية. [بـو ريان، فلسـفة الجـمال ونشـأة الفنـون، ص 197]

6ـ للفـنّ دور حمـاسي، فهـو يشـدّ مـن العـزم لمواجهـة الأعـداء عـن طريـق الأناشـيد الحماسـية والموسـيقى العسـكرية الـتي تؤثّـر في حمـاس الأفـراد، فتدفعهـم إلى النضـال وتحقيـق أهـداف الوطن.

7ـ للفـنّ وظيفـة دينيـة، فنلاحـظ أنّ الدين يسـتخدم الفـنّ في المناسـبات الدينية المختلفة، سـواء كان رسـمًا أو موسـيقى دينيـةً أو نحتًـا؛ إذ نشـاهد فنّـاني عـصر النهضة قد برعوا في رسـم الشـخصيات الدينيـة، مثل السـيّد المسـيح والعذراء والعشـاء الرباني وغيرهـا، وكذلك نلاحظ فـنّ زخرفة الكنائس وتلويـن قبابها وزجاجهـا وحيطانها.

8ـ للفـنّ وظيفـة أخلاقيـة، فعلى الرغـم من أنّ هنالك مـن يسـتبعد أن يكون له هـذه الوظيفة، إلّا أنّ الإنتـاج الفـنّي يؤثّـر فينا مـن الناحية الأخلاقيـة في كثير من الحالات، وذلك حسـب فكـرة الفنّان الكامنـة وراء نتاجـه الفـني، فربّمـا كانت القصيـدة دافعةً لنـا إلى أن نبتعد عـن الرذيلة ونلـتزم حدود الفضيلـة. [المصدر السـابق، ص 198].

9ـ لقـد كان للتقـدّم العلـمي ووسـائل الإعـلام والدعايـة دور في اقـتراب الفنّ من نفس الإنسـان، وجعلتـه عنـصرًا لا يتجـزّأ مـن الحيـاة [عـوض، مقدّمـات في فلسـفة الفـنّ، ص 106]، ومثـال عـن ذلـك دور الفـنّ في تصميـم إعـلان عن المنتوجـات الغذائيـة أو الصناعية، فالعنـصر الجمـالي في الصناعة له قيمة عظـمى، فهو يسـاهم في جـذب الأشـخاص لها.

10ـ أنّ الوظيفـة الأساسـية للفـنّ خلـق عالـم إنسـاني جديـد، فالفنّـان يحمـل عالمًـا في جنباتـه، وأعمـاله تحـوّل العالـم المفروض عليـه إلى عالم يقيمه هو بنفسـه، كمـا أنّ الدور الخـاصّ والنهائي للفنّ هـو تكويـن الـوعي الفنّي والحاجـة للجمـال والإبـداع. [المصدر السـابق، ص 107]

الخاتمة

1ـ أنّ العلاقة بين الأنثروبولوجيا والأستطيقا قديمة منذُ القبائل البدائية، وقد حاول النقّاد تفسير تطوّر الذوق الفنّي في ضوء تطوّر العلاقات الاجتماعية؛ لما لاحظوه لدى القبائل البدائية من ارتباط الفنّ بالعمل الجماعي.

2ـ عند دراسة مفهوم الجمال في مجتمعٍ ما، يجب علينا دراسة مجمل العلاقات الثقافية والاجتماعية التي جاءت نتيجة التطوّر الاجتماعي التاريخي لذلك المجتمع، وبذلك يكون مفهوم علم الجمال مختلفًا بين حضارة وأخرى.

3ـ هنالك دور كبير للفنّ وعلم الجمال في المجتمع ، فإحدى وظائف الفنّ هي تطوير الوعي الإنساني وتحسين النظام الاجتماعي.

4ـ أنّ علم الجمال من وجهة نظر شارل لالو لا يمكن أن يغفل عن دراسة الإنسان والمجتمع، ممّا يجعل الأنثروبولوجيا أداةً أساسيةً في المنهج التجريبي لفهم الجمال

قائمة المصادر

ابوريـان، محمـد عـلي، فلسـفة الجمال و نشـأة الفنـون الجميلـة، دار المعرفـة الجامعيـة، القاهرة، 1993 م.

الشـكرجي، جعفـر، الفـنّ والأخـلاق في فلسـفة الجمـال، دار حـوران، سـوريا، الطبعـة الأولى، 2002 م.

الشماس، عيسى، مدخل إلى علم الانسان الأنثروبولوجيا، اتّحاد العرب، دمشق، 2004 م.

الصبـاغ، رمضـان، جماليـات الفـنّ.. الإطـار الاخـلاقي، دار الوفـاء الإسـكندرية، الطبعـة الأولى 2003 م.

بـنروبي، ج، مصـادر وتيّـارات الفلسـفة المعاصرة في فرنسـا، ترجمة عبـد الرحمن بدوي، المؤسّسـة العربيـة للدراسـات والنشر، بـيروت، الطبعة الثانيـة، 1980 م.

بـو ملحـم، عـلي، نحـو رؤيـة جديـدة في فلسـفة الفـن، المؤسسـة الجامعيـة للدراسـات، الطبعـة الأولى، 1990 م.

حسين، علي، فلسفة الدين.. رؤية جديدة، التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

زكريا، إبراهيم، فلسفة الفنّ في الفكر المعاصر، مكتبة مصر، 1988 م.

سـليمان شـناق، محمد، ماهيـة الأنثروبولوجيـا.. تعريفها ودورهـا، مجلّة أفكار أردنيّـة، العدد 422، 2024 م.

صديق، حسين، فلسفة الجمال ومسائل الفنّ، دار القلم، حلب، 2003 م.

عبد المنعم عباس، راوية، القيم الجمالية، دار المعرفة، الإسكندرية، 1987 م

عـوض، ريـاض، مقدّمـات في فلسـفة الفـنّ، جـروس بـرس، طرابلس الـشرق، الطبعـة الأولى، 1994 م.

لالـو، شـارل، مبـادئ علم الجمال (الأسـتطيقا)، ترجمـة مصطفى ماهـر، المركز القـومي، القاهرة، 2010 م.