

الدين والفطرة



مجموعة مؤلفين

الدين والفطرة



الدين والفترة

مجموعة مؤلفين

إعداد:

محمد حسين كياني



العتبة العباسية المقدسة
المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية

الدين والفترة / تأليف مجموعة باحثين ؛ اعداد محمد حسين كياني - الطبعة الأولى -النجف،
العراق-العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ١٤٤٥ هـ =
٢٠٢٤.

٣١٢ صفحة ؛ ٢٤ سم- (دراسات دينية معاصرة ؛ ٩)

ردمك : ٩٧٨٩٩٢٢٦٨٠٣٤٧

يتضمن إرجاعات بيبليوجرافية.

١. الإسلام والفترة (شيعية). أ. كياني، محمد حسين، معد. ب. العنوان.

LCC : BP163 .D56 2023

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة
فهرسة اثناء النشر

« الدين والفترة (دراسات دينية معاصرة - ٩) »

« تأليف: مجموعة مؤلفين »

« الإشراف العلمي: السيد محسن الموسوي »

« إعداد: محمد حسين كياني »

« الناشر: العتبة العباسية المقدسة / المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية »

« الطبعة: الأولى / ٢٠٢٤ م »

www.iicss.iq

islamic.css@gmail.com

المحتويات

٧	مقدمة المركز
	مبادئ الفطرة وكتباتها في القرآن
٩	المرجع الديني الشيخ عبد الله جوادي الآملي
	المعرفة الفطرية والقلبية بالله
٤٧	رضا برنجكار
	فطرية مجموع المعارف الدينية
٧٣	المرجع الديني الشيخ عبد الله جوادي الآملي
	نظرية الفطرة في آراء المفسرين
١٣٣	محمد غفوري نجاد
	التطور التاريخي لنظرية الفطرة في الفلسفة والعرفان الإسلامي
١٨١	محمد غفوري نجاد
	المنهج الفطري عند العلامة الطباطبائي
٢١٣	السيد هاشم الميلاني
	موقع الفطرة في المنظومة المعرفية للحكيم الشاه آبادي
٢٣٩	محمد غفوري نجاد
	الجنس والفطرة: خطوة نحو التأسيس (للنظرية الجنسية) الإسلامية
٢٥٩	حسين سوزنجي
	الفطرة بوصفها نظرية أنثروبولوجية، منافسة للعلوم الإنسانية الحديثة
٢٨٥	حسين سوزنجي

مقدمة المركز

باتت مباحث الدين محور النقاش المحتدم طيلة القرون الماضية، سواء في الغرب أو الشرق. وقد اشتدّت هذه المباحث في فترة النهضة الأوروبيّة، والانقلاب على القراءة الدينيّة الرسميّة، وظهور تيّار الإصلاح الديني، وما تبعه من ظهور تيارات ومدارس فكريّة: سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة، إذ كان الدين دومًا طرفًا في هذا النقاش.

والعالم الإسلامي لم يكن بمعزل عن هذا الجدل المستمرّ، وإن بنحو آخر، وما نزاع الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء وأهل الحديث، إلّا من نتائج هذا الجدل. غير أنّ العالم الإسلامي بعد احتكاكه بالغرب الحديث، واجه نوعًا آخر من التحدّيات الدينيّة، ربّما لم تكن من ذي قبل، بل ولدت جرّاء النهضة العلميّة والعقليّة الحديثة، وتغيير وجهة الإنسان من السماء إلى الأرض، والسعي نحو تحقيق أكبر قدر من السعادة الدنيويّة المحضة. وتغيّرت ميتافيزيقا الغيب إلى فيزيقا الطبيعيّة، فولد جرّاءها لاهوت الطبيعة والدين الطبيعي والإنسان الطبيعي محور الكون.

التحدّيات هذه تفرض على الخطاب الإسلامي الخوض في هذا المضمار لتقديم قراءات تأسيسيّة حول مباحث الدين وما يتعلّق به سعة وضيّقًا، مع لحظ المباحث الجديدة والإجابة على التحدّيات الحديثة بغية الوصول إلى الحقيقة.

واحد من المفاهيم الأساسية التي تم تناولها في النصوص القرآنيّة والروائيّة حول كيفية خلق الإنسان والعالم هو مفهوم الفطرة. سيطرة الأسس والمناهج الغربيّة في الفلسفة والعلوم الإنسانيّة في العصر الحديث، من بين الأسباب التي جعلت هذا التفسير التوضيحي الإلهي والحقيقي لجوهر وجود الإنسان يبقى مهملاً وغير معروفًا. وبالتالي، فهم وإعادة تفسير الإنسان بناءً على الفطرة الإلهية هو أحد المفاتيح وخرائط الطريق التي ستكون لها تأثير كبير في الخروج من الأزمت العقائديّة والمسارات المنحرفة عن معرفة الحقيقة.

بهذا الصدد، تناولنا في هذه المقالات مواضيع مثل أسس الفطرة في القرآن الكريم، المعرفة الفطرية لله، فطريّة مجموعة المعارف الدينية، تطور نظرية الفطرة في المدارس الفلسفية والعرفانية، الجنسانية والفطرة، وإعادة قراءة نظرية الفطرة كنظرية منافسة للنظريات الحديثة في معرفة الإنسان.

ونحن إذ نقدّم هذا الكتاب إلى المكتبة العربيّة، نأمل أن يحظى بعنايتهم وينير الدرب أمام الباحثين في تأصيل المعارف الدينيّة والدفاع عنها. وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على رسوله الأمين وآله الميامين.

السيد محسن الموسوي

المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية - فرع قم

مبادئ الفطرة وکلیاتها في القرآن^١

المرجع الدينيّ الشيخ عبد الله جوادي الآملي

الإنسان في ضوء القرآن الكريم

لقد خصّ القرآن الكريم كثيرًا من آياته ببيان أوصاف الإنسان وخصائصه، وقد ذكرته بعض الآيات بالمدح والثناء، وتناولته آياتٌ أخرى بالذمّ والمؤاخذه. والآيات التي تمدح الإنسان وتُثني عليه، هي تلك التي تُثبت له مقام خلافة الله على الأرض، وترى له طرفيةً علميةً، وتصفه بحمل الأمانة الإلهية، وبأنه صاحب كرامة، ومُلهَمُ الفجور والتقوى، وأنه كائنٌ يتمتع بالفطرة، وأنه كائنٌ خالدٌ وأبديٌّ، وما إلى ذلك من الصفات المطلوبة الأخرى. وفي المقابل هناك آياتٌ أخرى نزلت في ذمّه وبيان مثالبه؛ وهي تلك الآيات التي تصفه بالضعف، وأنه عجولٌ، وقثورٌ، وفخورٌ، وهلوعٌ، وجزوعٌ، ومنوعٌ، وظلومٌ، وجهولٌ، وما إلى ذلك من الصفات المذمومة الأخرى. يُستفاد من هذه الآيات أن للإنسان فطرةً وطبيعةً؛ ولأنّ له فطرةً إلهيةً فإنّه يقع موردًا للمدح والثناء، ولكونه يريزح تحت وطأة الطبيعة، وضغط الشهوة، وعامل الغضب، فإنّه يتّصف بالضعف، والهلع، والعجلة، وما إلى ذلك من الرذائل الأخرى.

إنّ للإنسان فطرة مدعومة بالروح الإلهية، وله طبيعةٌ تنتمي إلى الطين، وإنّ جميع الفضائل الإنسانية تعود إلى الفطرة، وجميع الرذائل الإنسانية تعود إلى طبيعته؛ فإنّ اهتمام الإنسان بطبيعته،

١. المصدر: جوادي الآملي، آية الله الشيخ عبد الله، المقالة فصل من كتاب فطرت در قرآن، مركز الإسراء للنشر، ط٨،

عام ١٣٩٩ هـ. ش، الصفحات ٢١ إلى ٦٣.

تعريب: السيّد حسن علي مطر الهاشمي.

وغفل عن هويته الإنسانيّة المتمثلة بروحه، فإنّه لن يتخلف عن مواصلة مسيرته التكامليّة فحسب، بل سيسير إلى الانحطاط، إلى الحدّ الذي يصدق عليه وصف القرآن الكريم؛ إذ يقول: ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^١، وإنّ اهتّم ببعده الفطريّ، فإنّه سوف يتكامل حتى يصل إلى (الأفق الأعلى)، ومقام (أو أدنى) الذي هو أسمى من مقام الملائكة: ﴿وَهُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَىٰ * ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾^٢.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذين البُعدين - أي بعد الحياة الطبيعيّة، وبعد الحياة الفطريّة - إذ يقول تعالى: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^٣، وقال في سورة السجدة: ﴿الَّذِي أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُ وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ * ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ﴾^٤.

يُستفاد من هذه الآيات أنّ الإنسان الأوّل وكذلك نسله، قد خلقوا على هيئة مستوية، وإنّ استواء خلقه الإنسان إنّما يكون بروحه، وأمّا استواء خلقه الروح إنّما هو بالفترة التي أنعم الله بها عليه، فألهمها فجورها وتقوها.

وعلى هذا الأساس فإنّه حيثما ورد الكلام في المعجم اللغويّ القرآني عن ذمّ الإنسان وتقرّيعه، يكون الكلام دائرًا حول الإنسان المخلوق من طين، وحيثما ورد الكلام عن كرامة الإنسان وعظمة مقامه، يكون الكلام دائرًا حول ذلك الإنسان الذي وقع موردًا لسجود الملائكة، والإنسان الذي ارتقى إلى مرتبة خليفة الله في الأرض. بمعنى أنّ الذم يرتبط بطبيعة الإنسان، والمدح يعود إلى روحه وفطرته.

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. النجم: ٧-٩.

٣. ص: ٧١-٧٢. وانظر أيضًا الحجر: ٢٨-٢٩.

٤. السجدة: ٧-٩.

مفردة الفطرة

إنَّ الفطرة في اللغة مأخوذةٌ من مادة (فَطَرَ)، وقد ورد استعمال هذه الكلمة بمعنى الفلق،^١ وافتتاح الشيء وإظهاره،^٢ والابتداء والاختراع،^٣ والشقَّ طويلاً، والإيجاد والإبداع.^٤ وحيث يكون الخلق والإيجاد الإلهي بمنزلة شقِّ حجاب ظلمة العدم، وإظهار الوجود الإمكانِي، وبذلك يكون أحد معاني هذه الكلمة هو الخلق والإيجاد، وبطبيعة الحال فهو خلقٌ إبداعيٌّ وابتدائيٌّ. ومن هنا فقد روي عن ابن عباس، أنه قال: «ما كنت أدري ما ﴿فَاطِرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، حتى احتكم إليَّ أعرابيان في بئرٍ، فقال أحدهما: أنا فطرُتها. أي ابتدأتُ حفرها».^٥

إنَّ كلمة (فطرة) على وزن (فِعْلَةٌ)، وهي تدلُّ على نوعٍ خاصٍّ، فهي في اللغة بمعنى الطبيعة، والجِبَلَّة، ونوعٌ خاصٌّ من الخلق. ولقد ورد استعمال مشتقات كلمة (فطر) في القرآن الكريم على أنحاء مختلفة ومتنوعة، لكنَّ كلمة (فطرة) بصيغتها هذه لم تُستعمل سوى مرَّةٍ واحدةٍ فقط.^٦ وعلى هذا الأساس فإنَّ الفطرة تعني الطبيعة، والجِبَلَّة الخاصَّة، والخلق الخاصَّ بالإنسان، والأمور الفطريَّة تعني ما يقتضيه نوعُ خلق الإنسان، ويكون مشتركاً بين جميع الناس.

إنَّ خاصيَّة الأمور الفطريَّة أنَّها أولاً: من مقتضيات خلق الإنسان، وليست من الأمور الاكتسابيَّة. وثانياً: أنَّها موجودةٌ في عموم الأفراد، وأنَّ الجميع يحظى بهذه الأمور الفطريَّة. وثالثاً: أنَّ هذه الفطرة لا تقبل التبدل والتحوُّل، وإنَّ كانت تشدُّ وتضعف

الفطرة والفطريَّات والغريزة والطبيعة

إنَّ الفطرة المذكورة في القرآن الكريم تختلف عن الفطريَّات والأمور الفطريَّة التي يتمُّ بحثها في المنطق والفلسفة، وكذلك (الفطرة) التي هي طبيعَةٌ وجِبَلَّةٌ خاصَّةٌ وخلقٌ خاصٌّ، تختلف عن

١. الحسيني الزبيدي، تاج العروس، ج ١٣، ص ٣٢٥.

٢. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥١٠.

٣. الجوهري، صحاح اللغة، ج ٢، ص ٧٨١.

٤. الراغب الإصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن.

٥. ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٤٥٧.

٦. الروم: ٣٠.

الطبيعة التي يمكن العثور عليها في جميع الكائنات الجامدة أو النامية والفاقدة للروح الحيوانية، وهي غير الغريزة الموجودة في الحيوانات، وفي الإنسان في بعده الحيواني. إن هذه الخنوصة في الفطرة تأتي من حيث اقترانها بالرؤية الشهودية بالنسبة إلى الوجود المحض والكمال غير المحدود، وهي بالإضافة إلى ذلك ممتزجة بالاتجاه والانجذاب الحضوري بالنسبة إلى مدبر لا يمكن للجهل والعجز والبخل أن يتطرق إلى ساحة كبريائه. إن الفطرة الإنسانية عبارة عن الرؤية العلمية إلى المطلق، والإرادة العملية للمطلق.

إن (الفطرة) - التي هي رؤيةً شهوديةً للإنسان إلى الوجود المحض، والاتجاه الواعي والانجذاب الشهودي والعبودية الخاضعة بالنسبة إلى حضرته - نوعٌ خاصٌّ من الخلق الذي جُبلت عليه حقيقة الإنسان، وإن الروح الإنسانية قد خلقت بهذه الطريقة. والفصل الأخير من الإنسان هو الوجود الخاص للرؤية إلى المطلق وإرادته للمطلق.

إن جميع هذه العنوانات المذكورة تختلف عن بعضها مفهوماً، لكنّها عين بعضها مصداقاً؛ فلو بقيت إنسانية الإنسان محفوظةً، فسوف تكون تلك الرؤية الشهودية إلى حضرة الحقّ تعالى محفوظةً، وهذا الانجذاب والعبودية الخاصة أيضاً. ولو لم يكن هذا الخضوع العمليّ وذلك الشهود العلمي موجوداً، لن يكون الفصل الأخير للإنسان موجوداً أيضاً؛ وذلك لأنّ الهوية الإنسانية للإنسان إنّما تكون في سيرته الإنسانية، لا بصورته الإنسانية؛ ومن هنا فقد ورد في المأثور عن مولى الموحّدين عليّ بن أبي طالب عليه السلام، أنّه قال: «فالصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان؛ لا يعرف باب الهدى فيتبعه، ولا باب العمى فيصدّ عنه. فذلك ميت الأحياء»^١. إن المراد من القلب هو ذات الروح الملكوتية التي يدرك الكائن الحيّ بوساطتها؛ وذلك لأنّ الفطرة بمعنى الرؤية الشهودية والانجذاب والعبودية، هي طبيعة خاصة بالإنسان، وليست صفة من صفاته، ليكون بقاء الموصوف بزوال الوصف ممكناً، بل إنّ هذا الشهود والاتجاه نوع خاص من وجوده الذي خلقت معه.

ومن الجدير ذكره أنّ الفطرة غير قابلة للزوال، ولكنّها تقبل الضعف والوهن والوني،

١ . الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: ٨٧.

وبالتالي فإنها قابلة للستر والإخفاء، ولو تمّ ستر فطرة شخصٍ ودسّها، كان ذلك الشخص مصداقاً لكلام سيّد المؤخّدين عليه السلام، المتقدّم ذكره: «الصورة صورة إنسان، والقلب قلب حيوان...».

إنّ الفطرة من سنخ الوجود، وليست من سنخ الماهية، ومن هنا يكون لها مفهومٌ، وتكون من قبيل المعقول الثاني الفلسفيّ. وحيث لا تكون لها ماهية، فإنّها تكون فاقدةً للتحليل والتعريف الماهويّ؛ فليس لها تحديدٌ وتعريفٌ حدّي، ولا تعريفٌ رسميّ. وإنّما لها تعريفٌ من قبيل شرح الاسم؛ بمعنى ذات الخلق الخاصة للإنسان المودعة في صقع وجوده واتجاهه وشهوّه الخاصّ.

خصائص الفطرة

قيل إنّ الفطرة نوعٌ خاصٌّ من وجود الإنسان. كما أنّ الإنسان كائنٌ مفكّرٌ ومختار، يارس أعماله بإزاء ما يمتلك من العلم والتفكير، ويصدر عنه سلوكٌ بتأثيرٍ من علمه وتفكيره؛ فهو مفكّرٌ يختار شيئاً بوعيه وإدراكه، ثم يقوم بذلك الفعل. إنّ هذا الكائن يحظى بالتقارير العلميّة والتوجّهات العمليّة، بمعنى أنّ التقارير العلميّة والاتجاهات العمليّة مودعةٌ في صقع وجوده، ولم يتم تحميلها عليه من الخارج، وهي غير قابلةٍ للزوال. وعليه فإنّ الإنسان حقيقةً تعيش مع الفطرة في مقام العلم والعمل. وبالنظر إلى هذه الموارد، يتّضح أنّ الفطرة تحتوي على الخصائص الآتية:

١. إنّ المعرفة والوعي والرؤية الفطريّة، وكذلك التوجّهات العمليّة للإنسان، لا تُفرض بالإكراه، بل تودع في صقع وجوده، وليست مثل العلم الحسوليّ الذي يرد من الخارج.

٢. لا يمكن إزالتها بالضغط والإكراه؛ ولذلك فإنّها لن تكون قابلةً للتغيير. وبعبارةٍ أخرى: إنّها ثابتةٌ ومستقرّةٌ وراسخة، وإنّ كان قد يعتريها الضعف.

٣. إنّها عامّةٌ وشاملة؛ لأنّ حقيقة كلّ إنسانٍ قد جُبلت بهذه الحقيقة.

٤. حيث يميل الإنسان برؤيته وتوجّهه إلى الوجود المحض والكمال المطلق، فإنّه يشتمل على قيمةٍ حقيقيّة، تكون هي ملاك تعاليه. ومن هذه الناحية يتّضح سرّ اختلاف الإنسان عن سائر الكائنات الحيّة الأخرى.

الفترة بالمعنى العام والخاص

لا يخفى أنّ الفترة بالمعنى العام تشمل الطبيعة أيضًا، فإنّ كلّ كائنٍ طبيعيٍّ هو مفطورٌ من قبل الله؛ لأنّ فاطرية الله لا تقتصر بخلق الموجود المجرد فقط. إنّ ظاهر الآية الأولى من سورة (فاطر)، وهي قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^١، ناظرٌ إلى الجامع بين الموجودات المجردة والمادّية، بمعنى: إنّ الله خالق السماوات وجميع سكّانها، وخالق الأرض وجميع عمّارها. ما تقدّم حتى الآن كان يرتبط بالفترة بالمعنى الخاصّ الذي يتم طرحه وبيانه في قبال الطبيعة؛ بمعنى أنّ الإنسان مركّبٌ من البدن المادّي والروح المجردة، إذ الطبيعة تعود إلى بدنه المادّي، وفترته تعود إلى روحه المجردة؛ وذلك لأنّ الذي يدرك ويفهم ما وراء الطبيعة، ويشاهد الكائنات الغيبية بعينه الملموئية، ويعقد العهد والميثاق معها، ويعدّ نفسه غريباً ومديناً للعهود والمواثيق الغيبية، ويقرّ بربوبية الله، ويعترف بعبوديته للذات الإلهية المقدّسة، هو الروح الإنسانيّة المجردة، وإنّ أصالة هذا الكائن المؤلّف من البدن والروح ما وراء الطبيعّية، إنّها تتعلّق بتلك الروح المجردة التي تتكفل بإدارة البدن وتدير شؤونه.

إنّ الأصل المشترك بين جميع أفراد الإنسان ونعني به الفترة، يشتمل - من وجهة نظر القرآن الكريم - على ثلاث خصائص، وهي أوّلاً: إنّ هذه الفترة تعرف الله وتريده، وتروم التعلّق بدين الله دون سواه. وثانياً: إنّ هذه الفترة قد أودعت عند جميع الناس؛ فلم يخلق أيّ إنسانٍ من دون فترة إلهية. وثالثاً: إنّ هذه الفترة مصانّةٌ من أيّ تغيير وتبديل. قال الله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^٢. وبطبيعة الحال سوف نبحت آية الفترة في موضعها.

المفاهيم والحقائق الفطريّة واختلافها

إنّ المفاهيم الفطريّة - سواء أكانت من المفاهيم التصوريّة أم التصديقيّة - هي من المفاهيم التي

١. فاطر: ١.

٢. الروم: ٣٠.

ينتزعها الذهن من الخارج، وبعض هذه المفاهيم تكون من دون وساطة، من قبيل: المعقول الأول، وبعضها الآخر بوساطة، من قبيل: المعقول الثاني المنطقي والفلسفي. إن هذه المفاهيم معلومةٌ بالعلم الحسولي، إذ لم تخلق مقرونةً بولادة الإنسان.

وعلى هذا الأساس فإن معنى فطرية بعض القضايا البديهية، هو أن الذهن بعد إدراكه للمفاهيم التصورية للأشياء من طريق الحس، فإنه سوف يدرك من الداخل أو الخارج الارتباط الضروري أو الطرد الضروري بين بعضها من دون الحاجة إلى دليل، وذلك لأن هذا الارتباط الوجودي أو الطرد العدمي واضح لذاته، إلى الحد الذي لا يكون غنياً عن الدليل فحسب، بل إنه لا يقبل الدليل أيضاً. وأمّ الحقائق الفطرية - بمعنى الدرجات العينية للوجود المشهود، والمراتب الخارجية للوجود المعلوم - فهي عين ذات الإنسان وصلب روحه الواعية والمدرّكة، وإن كل روح مجردة تمتلك تلك الحقائق العينية - بمقدار تجرّدها الخاص - بالفطرة، ومن هذه القناة سوف تكون مستوية الخلق؛ لأن استواء خلقه النفس يقوم على إدراكها لهذه الحقائق الفطرية. إن هذه الحقائق العينية التي خلقت مقرونة بروحه، سوف تكون من قبيل العلم الحضورى بذاته، والعلم بمبدئه الفاعلي، بمقدار ما يمكن للفيض أن يدرك مفيضه، وكذلك من قبيل الحقائق الفطرية للروح، التي تكون معلومة له بالعلم الحضورى، وتزدهر بالتعليم الحسولي.

بالنظر إلى ما تقدّم، يكون المراد من فطرية بعض المفاهيم الحسولية والقضايا الذهنية، هو عدم كونها مكتسبة. بمعنى أن ذهن الإنسان ما أن يصل إلى مرحلة الإدراك، فإنه سوف يفهم بعض المفاهيم بأدنى التفاتة منه، ولا يحتاج في فهمها إلى الاستعانة بالغير. وبعبارة أخرى: إن القضايا الفطرية هي القضايا الواضحة، التي يحتاج ثبوت المحمول فيها للموضوع إلى دليل، بيد أن دليلها موجودٌ إلى جوار القضية وقائمٌ معها في الذهن.

ملاك ومعيار الفطرية

يقع الكلام في ملاك فطرية مدركات العقل النظريّ ومدركات العقل العمليّ. بمعنى: هل لدينا ملاكٌ ومعيارٌ للفطرية؟ وإذا كان لدينا مثل هذا الملاك والمعيار، فما هو؟ للجواب عن هذه المسألة يجب أن نعمل قبل كلّ شيءٍ على بيان المراد من العقل النظريّ والعقل العمليّ، وأن نبيّن كذلك معنى الحكمة النظرية والحكمة العملية، ثم ننتقل بعد ذلك إلى الجواب عن هذا السؤال.

العقل النظريّ والعقل العمليّ

إنّ العقل النظريّ، هو الذي يدرك الإنسان بوساطته الموجودات والمعدومات والكينونات والأعدام المرتبطة بالطبيعيّات والرياضيّات والمنطقيّات، وكلّ ما هو مرتبطٌ بالحكمة النظرية بنحوٍ عامّ. وأمّا العقل العمليّ فهو يستعمل في مصطلحين، وهما:

١. المصطلح الذي يُدرك به الإنسان الواجبات والمحظورات الأخلاقية والفقهية والحقوقية، وكلّ ما يرتبط بالحكمة العملية.

٢. المصطلح الذي ذكره بعض كبار علماء الحكمة، وهو: إنّ العقل العمليّ من سنخ السعي والعمل، وليس من سنخ العلم والتفكير، وهذا هو الذي قيل في تعريفه: «ما عبّد به الرحمن واكتسب به الجنان»^١. وبعبارةٍ أخرى: إنّ العقل العمليّ بهذا المعنى لا يرتبط بإدراك الوجود والظهور في العرفان النظريّ، وفهم الموجود والمعدوم في الحكمة والفلسفة، وفهم الضرورات والمحظورات في الأخلاق والفقه والحقوق، فكّل هذه الأمور يتمّ إدراكها بالعقل النظريّ، وأمّا العقل العمليّ فإنّما يكون حيث تكون أمور مثل: الإيمان، والتصميم، والعزم، والإخلاص، والإرادة، والولاية، والبراءة، موجودة، بمعنى أنّه حيث يبدأ العمل، يكون الميدان للعقل العمليّ، ولا تكون وظيفته الإدراك أبداً، وإنّما تنحصر مهمته في التحريك.

إنّ جميع الأفكار ترتبط بالعقل النظريّ، سواء أكان معلومه جزءاً من الحكمة النظرية أم

١. الكليني، أصول الكافي، ج ١، ص ١١.

الحكمة العملية، وإنّ جميع الأعمال والتوجّهات الصحيحة ترتبط بالعقل العمليّ، وحيث يكون علم الواجبات والمحظورات مطروحًا، يجب علينا هناك توظيف الحكمة العمليّة؛ لأنّ مساحة الحكمة العمليّة تشمل تهذيب النفس والأخلاق، وتدبير المنزل، وسياسة المدن. وكما يتم تقسيم العقل إلى قسمين، وهما: العقل النظريّ والعقل العمليّ، كذلك تنقسم الأمور الفطريّة إلى قسمين أيضًا، وهما: القسم المرتبط بالمسائل العلميّة، والقسم المرتبط بالأمور العمليّة.

ملاك الفطريّة في الحكمة النظرية والحكمة العملية

إنّ الملاك في فطريّة إدراك الموجودات والمعدومات والكينونات والأعدام يكمن في بدهة أو أوّلية الحكمة النظرية المرتبطة بها، وإنّ الملاك في فطريّة إدراك الواجبات والمحظورات يكمن في بديهيات الحكمة العملية؛ بمعنى: حُسن العدل وقبح الظلم. وبعبارةٍ أخرى: إنّ لدينا في الحكمة النظرية أصلًا بديهيًا يتلخّص في امتناع التناقض، ولدينا كذلك في الحكمة العملية أصلٌ بديهيٌّ يتلخّص في حُسن العدل وقبح الظلم. وإنّ كانت بدهة حُسن العدل وقبح الظلم، ليست كمثّل بدهة أصل امتناع الجمع بين النقيضين، وبدهة ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، وامتناع سلب الشيء من نفسه، وأمثال ذلك؛ إذ في الموجودات والمعدومات حتى إذا لم يكن هناك مجتمعٌ وعلاقاتٌ اجتماعية، يكون ثبوت الشيء لنفسه ضروريًا، ويكون اجتماع النقيضين أو سلب الشيء عن نفسه محالًا. وأمّا في المسائل العمليّة، فإنّ معنى العدل والظلم إنّما يكتسب مفهومه الاجتماعيّ والأخلاقيّ والحقوقيّ والعاطفيّ ويكون واضحًا، حيث يكون هناك مجتمع، وتكون هناك علاقاتٌ اجتماعية؛ كي يتّضح مفهوم العدل والظلم ضمن هذه العلاقات، من ذلك أنّ يتمّ نهب متاع من شخص - على سبيل المثال - أو يُعطى حقٌّ إلى صاحبه؛ كي يظهر هذا المفهوم من خلال التجلّي في مصاديقه.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ ضرورات الحكمة العمليّة إنّما تكون قابلةً للإدراك إذا كان هناك مجتمع، وأنّ يعيش الإنسان في ذلك المجتمع، وأنّ يتمّ التوافق على إقرار حقٍّ يتساوى فيه جميع من ينتمي

إلى ذلك المجتمع، وفي مثل هذه الحالة لو تمكّن الجميع من الحصول على ذلك الحقّ، فسوف يتم انتزاع مفهوم العدل من هذا العمل، وإن تمّ حرمان بعضهم من ذلك الحقّ بفعل التجاوز والعدوان، فسوف يُنتزع مفهوم الظلم. إن إدراك مفهوم العدل والظلم في هذا الفرض المذكور، يكون بديهياً وضرورياً، حيث يدركه الإنسان من دون أن يكون بحاجةٍ إلى من يعلمه، أو أنّه ينتبه إليه بأدنى تنبّه.

بالنظر إلى بيان مصطلح الحكمة النظرية والحكمة العملية، ومصطلح العقل النظريّ والعقل العمليّ. وأنّ الحكمة النظرية والعملية كليهما تُدرك بالعقل النظريّ؛ لأنّ العقل النظريّ ليست له من وظيفة سوى الإدراك، والعقل العمليّ لا يقوم بمهمة الإدراك، وإنّما ينزع إلى التوجّه والاهتمام فقط. يتّضح من هذا البيان أنّ ملاك فطرية المفاهيم أو القضايا في المسائل المرتبطة بالحكمة النظرية والحكمة العملية التي تدرك بالعقل النظريّ يكمن في بدايتها وأوليتها، بيد أنّ ملاك الفطرية في العقل العمليّ يكمن في توجّه الإنسان بالطبع إلى تلك الأعمال، وهي الأعمال التي تكون أوّلاً: منسجمة ومتناغمة مع البنية والتركيبية الداخلية للإنسان، وثانياً: إنّها تنسجم وتتناسب مع الهدف الذي يضعه الإنسان أمامه.

ومن هنا فإنّ العدل من الأمور التي يتّجه الإنسان إليها بفطرته، والظلم من الأمور التي ينفر منها الإنسان بفطرته؛ لأنّ العدل ينسجم مع البنية والتركيبية الداخلية للإنسان، كما ينسجم مع الغاية الخارجية للإنسان أيضاً؛ خلافاً للظلم الذي يتمّ تحميله على البنية الداخلية للإنسان بالإكراه، وفي الوقت نفسه لا ينسجم مع الغاية الخارجية له، كما أنّ السم والطعام المسموم لا ينسجم مع الجهاز الهضمي للإنسان، ولا ينسجم مع الغاية من خلقه أيضاً؛ ولذلك فإنّه يؤدّي إلى هلاكه أو إيلاجه، أو إذا لم يؤدّد إلى هلاكه أو إيلاجه أو لا يقلل من نموّه وتكامله، فإنّه في الحدّ الأدنى لن يكون مؤثراً في نموّه وتكامله.

ومن هنا قيل: إنّ الواجبات والمحظورات الأخلاقية والحقوقية والفقهية فطرية، وإنّ ملاك فطريتها لدى الإنسان يكمن في أنّ تكون متناغمةً ومنسجمةً مع شهوته وغضبه وعقله، ولما كان المحور هو الإرادة والتصميم والعزم والإخلاص، كان التعادل بينها محفوظاً، ويكون الوصول

إلى الغاية بالنسبة إليها سهلاً. وإن كانت الضرورات والمحظورات من الأمور التي لا تنسجم مع النظام الداخلي للإنسان وبنيتة الداخلية، وأخلت بالتعادل بين قواها، أو حصل اختلافٌ بين الشهوة والعقل أو الغضب والعقل، أو كانت مانعةً للنظام الغائي لدى الإنسان، وحالت دون وصول الإنسان إلى هدفه وغايته، فسوف لا تكون فطريةً.

قابليّة الأمور الفطريّة للبرهان

إنّ من بين المسائل الجديرة بالبيان في بحث الفطرة، هو السؤال القائل: هل الأمور الفطرية تقبل البرهان أم لا؟ وإذا كانت تقبل البرهان، فما هو برهانها؟

نقول في الجواب - كما سبق أن ذكرنا - فإنّ الأمور الفطرية على قسمين: قسم منها يرتبط بالعلوم، وفي مثل هذه الحالة تكون الأمور الفطرية بمعنى الأمور البديهية، والأمور البديهية تقبل البرهان، وبرهانها هو الأوّليات، بيد أنّ الأوّليات لا تقبل البرهان، كما أنّ الأمور النظرية، من قبيل: العقيدة التوحيدية، ووجود المبدأ، ووحدة المبدأ، والأسماء الحسنى، ومبدأ العلم، ومبدأ القدرة، وما إلى ذلك من الأمور الأخرى تقبل البرهان، وقد تمّ بيان براهينها في كتب الحكمة والكلام.

والقسم الثاني يرتبط بالواجب والمحظور والحكمة العملية، ويظهر على شكل الواجب والحرام. إنّ الواجبات والمحظورات وإن كانت من الأمور الاعتبارية الداخلة في العقود الاجتماعية البحثية التي تتغير بتغيّر الشرائط الزمانية والمكانية، وتغيّر الأجيال والأعصار والأمصار، وبعضها من الأمور الاعتبارية المنسجمة مع النظام التكويني، من قبيل وصفة الطبيب حيث يقول للمريض: تجنّب السمّ، وإنّ العلاج الفلاني ناجعٌ للداء الفلاني، ويجب عليك أن تستعمله. إنّ الذي يدعم هذه الوصفة الطبية هو البنية والتركيبية الوجودية للإنسان؛ لأن ذلك السمّ يؤدي إلى هلاك الإنسان، أو أنّ ذلك الدواء يؤدي إلى تناغم التركيبة الداخلية للإنسان وانسجامها. أو من قبيل أمر ولي الطفل المشاكس، عندما يقول له: لا تلعب بالنار. فإنّ هذا النوع من الصفات والأوامر الاعتبارية يستند إلى التكوين.

إنَّ واجبات الدين ومحرماته، من هذا القبيل، بمعنى أنَّ للواجبات والمحرمات دعامةً تكوينيةً. فإذا قال الله سبحانه بشأن أموال اليتامى: ﴿وَأَتُوا الْيَتَامَىٰ أَمْوَالَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَا أَمْوَالَهُمْ إِلَىٰ أَمْوَالِكُمْ إِنَّهُ كَانَ حُوبًا كَبِيرًا﴾^١، فإنَّ أكل مال الناس يحرم على المكلف فعله، لأنَّه يستند إلى دعامةً تكوينيةً، وهذه الدعامة هي مضمون هذه الآية التي يقول فيها تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾^٢. وعلى هذا الأساس فإنه إذا قال الله لا تعتدوا على مال اليتيم، فالدليل على ذلك هو أنَّ هذا الفعل في الحقيقة (نار)، وإنَّ هذه النار المعنوية التي أضحت مستندًا ودعامةً للحرمة، قابلةٌ للبرهان. وفي الواقع فإنَّ هذا الأمر هو ما يقال من أنَّ الأحكام الإلهية إنما هي حصيلة الألفاظ الخفية، وتابعةٌ للمصالح والمفاسد الذاتية، وإنَّ هذه المصالح والمفاسد أمورٌ تكوينية، والأمور التكوينية، قابلةٌ للبرهان.

وإنَّ ما يقوله العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه في أصول الفلسفة^٣، من أنَّ ملاك الإدراكات الاعتبارية يكمن في فائدتها أو عدم فائدتها، إنما يعود إلى هذه الناحية، بمعنى أنَّ لها فائدةً تكوينيةً. فعندما يقول القرآن - على سبيل المثال - إنَّ الحكمة من بعث الأنبياء ﴿لِيُقِيمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾^٤، يعود سببه إلى أنَّ القسط والعدل نافعان مفيدان.

يقول الله تعالى في القرآن الكريم: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^٥، ورد التعبير في هذه الآية بـ (لها) بمعنى أنَّ بعض الأعمال تكون لصالح العامل، كما ورد التعبير بـ (عليها) بمعنى أنَّ بعض الأعمال تنتهي بضرر العامل. إنَّ النفع والفائدة في الواقع هي تلك الجنة التي تجري من تحتها الأنهار، وإنَّ الضرر هو الجحيم التي يكون الظالمون حطبًا لها، وإنَّ تلك الجنة وهذه النار كلتاها تكوينيتان، وتقعان دعامةً للأحكام الفقهية والأخلاقية والحقوقية، وحيث تكون تكوينيةً فإنَّها تقبل البرهان.

١. النساء: ٢.

٢. النساء: ١٠.

٣. المطهر، مجموعته آثار، ج ٦، ص ٣٩٤.

٤. الحديد: ٢٥.

٥. البقرة: ٢٨٦.

ملاك الحاجة إلى الدليل وعدمها

من أجل بيان هذه المسألة، وهي أنّ المفاهيم والقضايا الفطرية لا تحتاج إلى دليل، يجب أن نتعرّض إلى بيان ملاك عدم الحاجة إلى الدليل، وملاك الحاجة إلى الدليل. توضيح ذلك أنّ المحمول يكون على قسمين، وهما: ١. المحمول التحليلي. ٢. المحمول التركيبي. إنّ المحمول التحليلي هو الذي يحصل من تحليل الموضوع، ويحمل عليه. وبحسب المصطلح يتم استخراجها من صميم ذات الموضوع وحاقه، ويحمل عليه، من قبيل حمل الموجود على الوجود. وأمّا المحمول التركيبي فهو الذي يُحمل على الموضوع بضميمة، من قبيل حمل الأبيض على الجسم الذي يُحمل بواسطة انضمام البياض إلى الجسم على الموضوع، أي الجسم. ومن هنا يقول الحكيم السبزواري في منظومته:

والخارج المحمول من صميمه.. يُغايّر المحمول بالضميمة^١

بمعنى أنّ الذي يتمّ استخراجه من صميم الموضوع ومنتنه وحاقه وداخله، ويحمل عليه،

هو غير المحمول بالضميمة.

إنّ كلمة (الخارج) في هذا البيت بمعنى المستخرج، وإنّ (الهاء) في كلمة صميمه هي (هاء) السكت، وإنّ (من صميمه) متعلّق بـ (الخارج)، و(الصميم) بمعنى الذي يكون داخله ممتلئاً، والصخرة الصماء، يعني الصخرة التي يكون داخلها ممتلئاً ولا تكون جوفاء. ويقال للشخص الذي يعاني من عدم السمع (أصم)، والصديق الصميم هو الصديق الذي يكون قلبه ممتلئاً حبّاً لصديقه.

إنّ المحمول الذي يتمّ استخراجه من صميم الشيء ومنتنه ويحمل عليه، غير المحمول الذي يتمّ إلحاقه بالشيء من خارجه. إنّ الملاك والمعيار في الحاجة إلى العلة والدليل وعدمها، لا يكمن في تحليلية أو تركيبية المحمول، بل إنّ الملاك هو النظرية أو البدهية؛ إذ يحتاج النظريّ إلى دليل، والبديهيّ لا يحتاج إلى ذلك؛ لأنّ الذي يُستخرج من صميم الشيء ويحمل عليه، يحتاج إلى دليل وبرهان.

١. السبزواري، شرح منظومة السبزواري، ج ١، ص ١٧٨.

وبطبيعة الحال فإنّ هذه الوساطة والدليل إنّما هو للإثبات، وليس وساطة في الثبوت. وإنّ ما قيل من أنّ الذاتي لا يحتاج إلى علة، يعني في الحقيقة أنّه لا يحتاج إلى الوساطة في الثبوت، وليس له برهانٌ لمي، وإمّا إذا كان نظرياً فهو يحتاج إلى وساطة في الإثبات.

وعلى هذا الأساس، فإنّ معيار الحاجة إلى الدليل، هو النظرية والتعقيد، وإنّ الملاك في عدم الحاجة إلى الدليل هو الوضوح والبداهة، وليس المعيار هو التحليلية والتركيبية، بأنّ التحليلي لا يحتاج إلى دليل، والتركيبيّ يحتاج إليه؛ إذ من الممكن أن يكون شيء ما تركيبياً ومع ذلك لا يحتاج إلى دليل، كما يمكن لشيء ما أن يكون تحليلياً، ومع ذلك يحتاج إلى الدليل. فمثلاً في قضية (هذا الماء حار) لا يحتاج حمل الحرارة على (الماء) إلى دليل على الرغم من أنّه تركيبيّ ومحمولٌ بالضميمة، وإنّ القول بأنّ الماء يتكوّن من الأوكسجين والهيدروجين، يحتاج إلى دليل، ويجب إثبات أنّ الماء مركّبٌ من هذين العنصرين. وأمّا في المحمول التحليلي فلا يحتاج إلى علة ثبوتية. وعليه إذا كانت القضية بديهية فإنّها لا تحتاج إلى وساطة في الإثبات، سواء أكانت تحليلية أم تركيبية، وإذا كانت نظريةً فهي تحتاج إلى وساطة في الإثبات، سواء أكانت تحليلية أم تركيبية. وما يقال من أنّ الفطرة ذاتية، فإنّ المراد بالذات هنا بمعنى الهوية وليس الماهية؛ ولذلك فإنّ هذا لا يعني الانتزاع من الذات بمعنى جنس الإنسان وفصله، بل إنّ الفطرة تقع في متن هوية الإنسان، ولذلك يكون لها مفهوم لا ماهية.

معيّار تمييز الأمور الفطرية من غير الفطرية في مقام الإثبات

لبيان معيار تمييز الأمور الفطرية من الأمور غير الفطرية، لا بدّ من الالتفات إلى أنّ للأمور الفطرية مقامين، وهما: ١. مقام الثبوت، والبحث فيه هل لدينا أموراً فطرية في الواقع أم لا، وإذا كانت لدينا أموراً فطرية فما هي خصائصها؟ ٢. مقام الإثبات، والبحث فيه ما هي الأمور الفطرية، وما هي الأمور غير الفطرية؟ وبعبارة أخرى: ما هي مصاديق الأمور الفطرية؟ أمّا المقام الأول، يجب القول: لدينا أموراً فطرية، وإنّ هذه الأمور الفطرية هي الحقائق العامة التي يقوم الناس بتقريرها أو يميلون إليها، بمعنى الأمور التي يدركها الناس جميعاً في كلّ مكانٍ وزمانٍ من دون الحاجة إلى تعلّمها من الآخرين، وهي التي تعدّ من الأمور الفطرية للبشر.

وأما في مقام الإثبات، فيجب العمل على توظيف الطرق المنطقية لإثبات هذه الأمور الفطرية؛ إذ من الممكن للمفكر في مقام الإثبات أن يتعرض للمغالطة، ويعدّ الأمور الفطرية أموراً غير فطرية، أو يعدّ الأمور غير الفطرية أموراً فطرية، ولذلك يجب الاستفادة من البرهان والاستدلال، كي يتم العمل على دفع المغالطة. وعليه فإنّ المعيار في تمييز الأمور الفطرية من الأمور غير الفطرية في مقام الإثبات هو البرهان والاستدلال. بمعنى أنّ البرهان إذا أثبت فطرية شيء ما، كان ذلك الشيء فطرياً للإنسان، وإن عجز عن إثبات ذلك، فإنّه لا يُعدّ فطرياً. وقد يكون البرهان قاصراً أحياناً، ولكن يبقى الأثر العملي والعلمي للفطرة مع ذلك في مقام الثبوت.

الفطرة وعدم الحاجة إلى الدليل

بالنظر إلى ما تقدّم من أنّ الفطرية تعني البداهة وعدم الحاجة إلى دليل، هل يقبل العقل السليم من أحد طرفي البحث أن يعدّ مدعاه في الأمور الخلافية مستغنياً عن الدليل، ويقول في أثناء البحث والنقاش: إنّ هذه المسألة فطرية، والفطري لا يحتاج إلى دليل؟

نقول في الجواب: إنّ ما يقال من أنّ هذا الشيء فطري، ولأنّه كذلك فلا يحتاج إلى دليل، يعني أنّ هذا الشيء لا يحتاج إلى وساطة وعلّة ثبوتية، لأنّه لا يحتاج إلى وساطة في الإثبات، فقد يكون - بفعل النظرية - بحاجة إلى دليل وعلّة في مقام الإثبات.

إنّ الأمور الفطرية تتناسب مع جبلّة الإنسان وطبيعته، وتعدّ من ذاتيات الإنسان - والذاتيّ هنا بطبيعة الحال، بمعنى الهوية وليس بمعنى الماهية - بمعنى أنّها لما كانت مقرونة بذات الإنسان، لا تكون بحاجة إلى الدليل والعلّة الثبوتية، بيد أنّ هذا الأمر الفطري في مقام الإثبات إذا كان نظرياً يكون بحاجة إلى دليل. ومن هنا فإنّه على الرغم من أنّ القضايا من قبيل: (إنّ الله موجود) فطرية بالنسبة إلى الإنسان، بمعنى أنّ الإنسان يميل إليها وتكون مقرونة بذاته، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّها لا تحتاج إلى دليل في مقام الإثبات، بل يجب العمل في هذا المقام على إثباتها بالدليل والبرهان.

هل الفطرة قابلة للخطأ؟

بالنظر إلى أن الفطرة من سنخ التوجّه العينيّ، وليست من سنخ المفهوم وما يتطرق إليه الخطأ، فإنها تكون من نوع العلوم الحسوليّة ومن سنخ المفهوم دون الاتجاه العينيّ؛ لأن الميل أو الاتجاه موجود عينيّ، وحيث يكون موجوداً خارجياً، لا يتطرق إليه الخطأ. في حين أن الإنسان قد يتعرّض في بعض الأحيان إلى اتّجاهٍ وميلٍ كاذب، وإنّ هذا الاتجاه الكاذب لا ينسجم مع عدم قابليّة الفطرة للخطأ.

نقول في الجواب: إنّ توجّهات الإنسان تكون مسبوقّة بتقاريره العلميّة؛ لأنّ الإنسان إنّما يتّجه إلى ذلك الشيء الذي يفهمه ويعلمه - سواء بالعلم الحسوليّ أم العلم الحسوريّ - بمعنى أنّ الإنسان يعلم الشيء ويدركه ابتداءً، ثم يتّجه نحوه ويميل إليه. إنّ اتّجاه الشخص وميله وانجذابه إلى شيء ما، ليس من قبيل المغناطيس وقطعة الحديد اللذين ينجذبان إلى بعضهما من دون أن يكون هناك علمٌ سابق، أو ليس من قبيل ميل النبات إلى المواد الغذائية الخاصّة، الذي لا يكون مسبوقاً بالعلم.

فلو كان الاتّجاه والحبّ والميل الداخليّ للإنسان على هذه الشاكلة، بمعنى ألا يكون مسبوقاً بالعلم، لكان مرتبطاً مع الخارج مباشرة، ولذلك حيث يكون هناك اتّجاهٌ وميل، يجب أن يكون المحبوب ومتعلّق الميل والتوجّه موجوداً في الخارج أيضاً، ولما كان الإنسان كائناً عالماً ومختاراً، وتبلور جميع توجّهاته العلميّة بإمامة تقاريره العلميّة، فإنّه في البداية يفهم الشيء ثم يتعلّق به ويعشقه، لا أنّه يتعلّق به ويريده من دون أن يفهمه. إنّ جميع أعمال الإنسان التنفيذية من الإيمان والإخلاص والإرادة والعزم والولاء والبراءة وجميع توجّهاته العمليّة، تكون مأمومة لرؤيته وتقديره العلمي؛ فلو فهم الشخص شيئاً في ضوء العلم الحسوليّ، فإنّه سوف يتّخذ قراره في مقابل ذلك الفهم؛ فيؤمن به ويكون له في قبالة موقف الولاء أو البراءة، والحبّ أو البغض، والقيام أو القعود.

وعلى هذا الأساس فإنّ جميع توجّهات الإنسان تسير بإمامة تقاريره وآرائه الشهوديّة. بمعنى أنّ الاتّجاهات العمليّة تعمل - في الحقيقة والواقع - عمل المأموم، لا أن تكون هي الإمام. إنّ

قيادة جميع أعمال الإنسان تقع على عاتق أفكاره. بمعنى أن جميع الأعمال الإنسانية للإنسان مسبوقةٌ بالعلم الحسوليّ، وإدراك المفهوم أو العلم الحضوريّ وشهود الوجود.

الشهود الكاذب والصادق

إنّ الشهود على قسمين، وهما:

١. الشهود الكاذب: تارة يكون الإنسان مرتبباً بمثاله المتصل أو أهوائه النفسية والإيحاءات الشيطانية. وكما يحصل له في المنام أن يرى بعض الأحلام الكاذبة، كذلك قد يحصل له ذلك في اليقظة أيضاً؛ فيرى شيئاً، وبعد أن يراه يتعلّق به ويحصل له ميلٌ وشوقٌ إليه. إنّ هذا النوع من التوجّهات الإنسانية يقود إلى تأسيس إمامة شهوده الكاذب، وحينما يكون الشهود كاذباً، سوف تكون المحبّة بدورها كاذبةً أيضاً. وبعبارةٍ أخرى: في هذه الحالة حينما يكون مشهود الإنسان عبارةً عن الخواطر النفسانية أو الإلقاءات الشيطانية المتمثلة في داخله، فإنّ توجّهه لن يكون صادقاً، ولن يكون حقّاً؛ وذلك لأنّ هذا العلم الحضوريّ قد تحقّق بواسطة شهود المنسوجات الوهمية والخيالية، التي ليس لها أيّ صلةٍ بالواقع.

٢. الشهود الصادق: وتارة يقيم الإنسان في تلك الحالة ارتباطاً مع الحقائق العينية، من قبيل المثال المنفصل، ويعمل على إدراكه؛ بمعنى أنّه في هذه الحالة تتمثّل في داخل هذا الإنسان تمثّلات ملكية أو رحمانية. إنّ هذا الشهود حيث يكون متعلّقه بالإلقاءات الملكية أو الرحانية، فإنّه يكون صادقاً، وتكون الاتجاهات المنبثقة عن هذا الشهود صادقة هي الأخرى أيضاً، ومن هذه الناحية يحصل الإنسان على المحبّة الصادقة.

أقسام مشهودات الإنسان

بالنظر إلى أنّ مشهود الإنسان يكون مختلفاً وعلى أربعة أقسام، وهي: الشهود النفسانيّ، والشهود الشيطانيّ، والشهود الملكيّ، والشهود الرحانيّ، وقع الاختلاف بين العرفاء حول الكشف والشهود أيضاً؛ ومن هنا نكون بحاجةٍ إلى ميزانٍ ومعيارٍ نميّز به بين المشهودات الصادقة والمشهودات الكاذبة. وكما نحتاج في العلم الحسوليّ إلى ميزانٍ ومعيارٍ لتمييز الخطأ من الصواب

- ولذلك يجب أن تكون جميع العلوم الحصولية إما بيّنة أو مبيّنة وتنتهي إلى البديهيّ - فإننا كذلك نحتاج في كشف الشهود إلى ميزانٍ ومعياريّ، ليتمّ به الفصل والتفكيك بين الصادق والكاذب منها أيضًا؛ لأنّ الكشف والشهود النظريّ يجب أن ينتهي إلى الكشف والشهود البديهيّ، وهذا الميزان هو كشف المعصوم عليه السلام وشهوده.

يقول كبار علماء المعرفة والشهود: إنّ الكشف إنّما يورث الاطمئنان إذا كان ينتهي إلى كشف المعصوم، فالميزان هو كشف المعصوم؛ لأنّ المعصوم مرتبطٌ بمتن أو صلب الواقع، ويكون كشفه ملكياً أو رحمانياً. إنّ كشف الأشخاص الآخرين قد يكون من سنخ الإيحاءات الشيطانية؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾^١، أو من سنخ قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحِيًّا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآذُنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلَىٰ حَكِيمٍ﴾^٢.

وعلى هذا الأساس لما كانت الإلقاءات على سنخين، وكان هناك اختلافٌ في الكشف بين العرفاء، وفي كلّ اختلافٍ وتناقضٍ ان يكون أحدهما على حقّ والآخر على باطل؛ على ما ورد في المأثور عن الإمام علي عليه السلام: «ما اختلفت دعوتان، إلّا كانت إحداها ضلالة»^٣. فيجب التعرّف عليها بوساطة كشف وشهود المعصوم. وعليه فإنّ الميزان في كشف العرفاء هو كشف المعصوم. إنّ منزلة كشف المعصوم وشهوده في تبين كشف العرفاء، منزلة البديهيّات والأوليّات والفطريّات بالنسبة إلى العلوم النظرية. إنّ ما يقال من أنّ العارف في العلم الحضوريّ يرتبط بالواقع؛ ومن ثمّ فإنّه لا يتعرّض إلى الاشتباه والخطأ، وإنّه عندما يقرر إنّما يقرّر ما رآه، فإنّ هذا الكلام إنّما يصحّ إذا كان العارف قد رأى الواقع، لا أن يكون ما رآه كاذباً وعلى خلاف الواقع، وعليه فإنّ نقطة الارتكاز تكمن في ما رآه ومن أيّ سنخٍ يكون، وهذا هو محلّ النزاع والنقاش، فهل يكون ما رآه من الواقع الشيطانيّ أو من الواقع الملكيّ أو الرحمانيّ؟ ولذلك نكون هنا

١. الأنعام: ١٢١.

٢. الشورى: ٥١.

٣. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الحكمة رقم: ١٨٣.

بحاجةٍ إلى ميزان؟ وعليه قد يكون سماع الإنسان لنعمةٍ سماعًا صحيحًا، ولكن هل ما سمعه نعمةٌ شيطانيةٌ أو نعمةٌ ملائكيةٌ، وأنَّ ما ألقى عليه هو صوت الله والنعمة الرحمانية؟ هذا ما يحتاج إلى معيار ليتمَّ التمكن به من التمييز والتفكيك بين الإلقاءات الشيطانية والحقائق الرحمانية. وعلى هذا الأساس هناك حاجةٌ إلى بحث أمرين:

الأمر الأول: إنَّ جميع التوجّهات العمليّة يجب أن تكون مسبوقةً بالتقارير العلميّة حتّى؛ فإنَّ الإنسان ما لم يفهم الشيء، لن يتوجّه إليه، وما لم يشاهد شيئاً بعينه لا يتعلّق به قلبه. وحيث إنّه إنّما يعمل على فهم الشيء أوّلاً ثم يميل إليه، ويشعر بالاتجاه نحوه، تتبلور جميع توجّهات الإنسان بإمامة وهداية علمه؛ ولذلك تكون جميع تعلّقاته العمليّة مأمومةً لهذا الإمام.

الأمر الثاني: إنَّ العلم على قسمين، فهو إمّا علمٌ حصويٌّ وإمّا علمٌ حضوريٌّ، وكما أنّ العلوم الحصوليّة إمّا بيّنة أو مبيّنة، فإنَّ العلوم الحضوريّة هي إمّا بيّنة أو مبيّنة. وتكون مبيّنة العلوم الحصوليّة بانتهائها إلى البديهيِّ والأوّليِّ، وفي العلوم الحضوريّة يجب أن تنتهي إلى كشف المعصوم عليه السلام.

ميل فطرة الإنسان إلى الحقّ

إنَّ الإنسان كما يميل إلى الله والحقّ، كذلك له ميلٌ إلى الكفر والباطل أيضًا. بمعنى أنّ القوّة الباحثة عن الله والحقيقة موجودةٌ في الإنسان، وإذا تمَّ إيصال هذه القوّة إلى مرحلة الفعلية، تكون الفطرة لديه قد بلغت مرحلة ازدهارها. كما يميل الإنسان إلى الكفر والباطل أيضًا، بمعنى أنّ قوّة الكفر والباطل موجودةٌ لدى الإنسان، وقد تبلغ هي الأخرى مرحلة الفعلية أيضًا؛ وإذا لم تكن لديه القابليّة والقوّة، فإنَّ الكفر لديه لن يبلغ مرحلة الفعلية. إذاً كيف يقال: إنَّ لدى الإنسان ميلاً إلى الحقّ، في حين أنّه يميل إلى الباطل أيضًا؟

نقول في الجواب: إنَّ الإنسان ليس بمنزلة اللوحة البيضاء التي تتقبل كلّ ما يكتب عليها، كما أنّ الإنسان ليس مفتقرًا إلى العلم الحصويّ، ويقبل كلّ ما يملأ عليه، بل إنّ الإنسان إذا تعلّم شيئاً فإنّها يتعلّمه في ضوء الأصول الفطريّة وذخيرته الأولى والعقلية، ونعني بها استحالة الجمع بين النقيضين وما إلى ذلك.

إنّ الإنسان الذي يأتي إلى الدنيا، إذا لم تلوّثه أدران الجريمة، يكون أميناً وصادقاً، ثم يميل تحت ضغط وتأثير الأسرة أو البيئة إلى التلوّث بأدران الجريمة، وحيث تميل فطرة الإنسان إلى الحقّ، ولو أنّ ناهباً نهب أموال شخص، سوف يعمل على تقسيم المال المنهوب في فضاء العدل بالتساوي، ولو خان شخص، واعتدى في قسمة المال المنهوب وأخذ لنفسه أكثر من الآخرين، سوف يقع مورداً للاعتراض، وسوف يقال له: لماذا خنت الأمانة؟

إنّ الإنسان يمتلك نزعةً إلى الكمال المطلق وإلى الخير والطهر والنقاء، وإنّ كان الله قد ألهمه الفجور والتقوى أيضاً، ودلّه على طريق الخير والشر والحسن والقبح، بيد أنّ ميله إلى جهة التقوى والخير والصلاح يكون شريطة ألاّ يدنّسه سوء تربية الأسرة أو البيئة الاجتماعية. ولو سلك الإنسان مسار الفجور والقبح والشر بتأثير من التربية الخاطئة، فإنّ هذا المسار والحراك إنّما هو في الواقع يتمّ فرضه عليه بما يخالف طبيعته؛ ولذلك فإنّ هذا الإنسان لو خضع للتربية الصحيحة، فإنّ فطرته التي تميل إلى طلب الحقّ، والحصول على الكمال سوف تزدهر عنده؛ لأنّ هذه الحقيقة كامنة عند الجميع.

وعلى هذا الأساس فإنّ فطرة الإنسان تميل إلى طلب الحقّ، وإنّ النزوع نحو الباطل إنّما يكون بتأثير من الظروف الطارئة والعارضة عليه. كما أنّ القرآن الكريم يعدّ الاتجاه نحو الحقّ هو الأصل في فطرة الإنسان، وأمّا الميل نحو أيّ نوعٍ من أنواع الباطل فيتمّ التعبير عنه بالانحراف عن الصراط المستقيم؛ بمعنى أنّ فطرة الإنسان تقع في المسار المستقيم، ويعمل الشيطان بإضلاله وإغوائه على حرف هذه الفطرة عن مسارها، وإنّ التعبير بالاستقامة والانحراف خير شاهد على فطرية الدين لدى الإنسان.

السابقة العينية دون العلمية

قيل في معنى الفطرة: إنّها ما كان مع الإنسان منذ بداية خلقه، ويكون حادثاً من دون مثالٍ أو سابقة. وفيما يتعلّق بما يقال عن الفطرة من أنّها لا سابقة لها، فإنّه لا بدّ من الالتفات إلى أنّها في الحقيقة لا سابقة عينية لها، ولكن هذا لا يعني أنّها لا سابقة علمية لها. بمعنى أنّ القول بأنّ ذات الإله المقدّس قد خلق هذا العالم من دون نموذج، وليس مثل الحرّفيّ أو الحدّاد والنجار الذي

يأخذ نموذجه من مكانٍ ما ويصنع شيئاً على شاكلته، بل هو غير مسبوقٍ بنظامٍ عينيٍّ، وإن كان مسبوقاً بالنظام العلميّ.

قال الحكيم السبزواري في منظّمته:

فالكلّ من نظامه الكياني ينشأ من نظامه الربّاني^١

إنّ جميع الأنظمة الموجودة في عالم الكون والوجود منبثقة عن النظام الربانيّ والعلم الفعليّ - في قبال العلم الانفعاليّ - للحقّ تعالى. إنّ ما هو موجود في النظام الخارجيّ، وإن لم يكن له نموذجٌ ومثالٌ بحسب الظاهر، ولكن يبقى له نموذجٌ علميٍّ، وينتهي في نهاية المطاف في نشأة علم الحقّ والنظام الربانيّ إلى نظام ذات الحقّ الذي هو بسيط الحقيقة، وإنّ ما هو معلومٌ للحقّ، يتحقّق في الخارج بإزائه.

إنّ ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^٢، يتعلّق الخطاب فيه بذلك الشيء الذي يكون معلوماً للحقّ تعالى؛ إذ لا معنى لتعلّق الخطاب بالمعدوم المحض. كما أنّ الخطاب التكوينيّ وإيجاد الموجود الخارجيّ يكون تحصيلاً للحاصل؛ إذ يعود ذلك إلى حمل المثليّن، ومن ثمّ يؤدّي إلى الجمع بين النقيضين. وعليه فإنّ مخاطب المعدوم الخارجيّ والموجود العلميّ، يعني المعلوم للحقّ تعالى، وحين يكون معلوماً للحقّ، فإنّه يقع مخاطباً له.

الفطرة، تطيف الشعور العامّ للموجودات

إنّ الفطرة، من قبيل الولاء والبراء، تطيف لتقرير واتجاه جميع الموجودات. وعلى الرغم ممّا يُقال في الأبحاث العاديّة من أنّ الموجودات الجماديّة والنباتيّة لا علم لها، فإنّ للجهد طبيعة، وكذلك النباتات لها طبيعة أيضاً، وإنّ الحيوان له غريزةٌ وعلمٌ ضعيف، بيد أنّ هناك - في ضوء التفكير النهائي والأدق - نوعاً من الشعور العامّ يحكم جميع أنحاء العالم. إنّ جميع الموجودات تسبح الحقّ، وتسلم له، وتسجد بين يديه، وتتّجه إلى الله طوعاً ورجبة، كما يُستفاد ذلك من آيات

١. السبزواري، شرح منظومة، ج ٣، ص ٦٠٧.

٢. يس: ٨٢.

القرآن الكريم. وعليه لو كانت جميع الموجودات ذات شعور - ولو على نحوٍ ضعيف - فسوف تكون توجهاتها علميةً أيضًا. على الرغم من أن ارتباط هذه التوجهات والتقريرات ضعيف؛ لأن الله سبحانه، فاطرٌ لها جميعًا.

إن الأشياء والجمادات والحيوانات تمتلك جاذبةً ودافعةً، وإن هذه الجاذبة والدافعة تظهر في الحيوان على شكل الشهوة والغضب، وتظهر في الإنسان على شكل الكره والإرادة، وفي مرتبة أعلى تظهر على شكل الحب والعداوة، وهذه الحقيقة ذاتها تتجلى عند الإنسان الأسمى الملقب على شكل الولاء والبراء، ولو كانت جميع الكائنات تحظى بالشعور والميل، فسوف يتجلى هذا الاتجاه والشعور - في الإنسان الذي تم تلطيفه - بشكلٍ فطري. وعلى هذا الأساس فإن جميع الموجودات بلحاظ كونها مخلوقة الفاطر والخالق سوف تكون مالكةً للفترة، على الرغم من أن مصطلح الفترة وخصائصها إنما يستعمل في خصوص الإنسان فقط.

أساليب معرفة الأمور الفطرية

سبق أن ذكرنا أن الأمور الفطرية وإن كانت لا تحتاج إلى علةٍ ثبوتية، لكنها تحتاج إلى علةٍ إثباتية، ولذلك يمكن القول: بالنظر إلى أن الأمور الفطرية تحتوي على خصائص عامة ودائمة؛ فإن من بين المسائل التي يجب بحثها، هي مسألة ما هي الطرق التي يمكن التعرف من خلالها على الأمور الفطرية؟ إن الطرق الموجودة للتعرف على الأمور الفطرية، يمكن أن تكون أمورًا تجريبية أو تاريخية أو عقلية أو فلسفية أو عرفانية أو نقلية.

لو عثرنا - من خلال الرجوع إلى تاريخ حياة الإنسان والمجتمعات البشرية - على أمورٍ وعناصر كانت محط اهتمام جميع الناس في كل عصرٍ ومصرٍ، وكان لها نوعٌ من الظهور والتجلي في جميع الأشخاص، سوف ندرك بوساطة التحليل التاريخي - دون تحليل الوقائع - أنها فطرية؛ إذ لو كانت تُحمل على الإنسان بالإكراه، لما كتب لها التحقق على هذا النطاق الواسع. فلما كان جميع الناس في جميع الأعصار والأمصارع ينزعون إلى البحث عن الله وعبادته أو يميلون إلى تحقيق العدل والصدق ورعاية الأمانة، يمكن لنا أن نستنبط أن معرفة الله وعبادته والعدل والصدق والأمانة وما إلى ذلك، أمورٌ فطرية.

لو أتضح من خلال الرجوع إلى التحليل العقلي والتجريبي أن الإنسان من جهة يطلب الكمال، وإنه يسعى على الدوام إلى تحصيل هذا الكمال، وإن هذه القوة في الحصول على الكمال تمثل الأساس لارتقاء وتكامل الفرد والمجتمعات الإنسانية، وأدركنا من ناحية أخرى أن هذا الإنسان يميل إلى اللامتناهي وأن ذاته في الميل نحو الكمال لا تقف عند حد خاص، بل إنها ما إن تصل إلى مرتبة من مراتب الكمال حتى تطمع في الحصول على المراتب الأعلى منها، يمكن أن نستنبط أن معرفة الله والبحث عنه لم تودع في فطرة الإنسان؛ لأن الله هو الكمال المطلق واللامحدود.

لقد تمسك العلامة الطباطبائي رحمته الله في تفسير الميزان لبيان فطرية الدين، بمقدمات تجريبية وعقلية، ويمكن بيان خلاصة استدلاله على النحو الآتي:

١. إذا تأملنا الأنواع الموجودة التي تتكون وتتكامل تدريجاً - سواء كانت ذات حياة وشعور كأنواع الحيوان، أم ذات حياة فقط كأنواع النبات أو ميتة غير ذي حياة كسائر الأنواع الطبيعية - وجدنا كل نوع منها يسير في وجوده سيراً تكوينياً معيناً ذا مراحل مختلفة، وما يزال يستكمل طبي هذه المنازل حتى ينتهي إلى آخرها حيث نهاية كماله؛ ومن هنا يستنتج أن للنوع غاية تكوينية يتوجه إليها من أول وجوده ولا يتوقف حتى يبلغها.

٢. إن نوع الإنسان غير مستثنى من كلية الحكم المذكور أعني شمول الهداية العامة له، بمعنى أنه قد خلق بحيث يتجه إلى غايته الوجودية وكماله النهائي، وقد تم تزويده بالوسائل التي تأخذ بيده نحو الكمال المطلق. ومن ناحية أخرى نعلم أن الإنسان كائن اجتماعي، ولا يستطيع وحده تلبية جميع احتياجاته، ومن ناحية أخرى فإن هذا الإنسان يسعى إلى استخدام كل شيء بما في ذلك أبناء جلدته لمصلحته، وإن وجود هذه النزعة الاستغلالية لدى الإنسان سوف يؤدي إلى التضارب بين المنافع، وكيف كان فالمجتمع الإنساني لا يتم انعقاده ولا يعمر إلا بأصول علمية وقوانين اجتماعية يحترمها الكل، وبحافظ يحفظها من الضياع، ويجريها في المجتمع، وعند ذلك يطيب لهم العيش، وتشرف عليهم السعادة.

٣. إن الإنسان إنما ينال ما قدر له من كمال وسعادة بعقد مجتمع صالح تحكم فيه سنن

وقوانين صالحةً تضمن بلوغه ونيله سعادته التي تليق به. وعلى هذا الأساس فإن القوانين التي تتم المصادقة عليها إذا لم تكن متطابقةً مع الحاجة الواقعية للإنسان، وتم تنظيمها على أساس من الأهواء النفسية وأنواع الحب والبغض الشخصي والفتوي، لن يمكن لهذه القوانين أن توصل الإنسان إلى الكمال الواقعي أو تضمن سعادته الحقيقية.

وعليه فإن الدين - الذي هو الأصول والسنن والقوانين العملية التي تضمن السعادة الحقيقية للإنسان - يجب أن يكون مبنيًا بحكم العقل عن الفطرة، وعن الاتجاه والرؤية الفطرية للإنسان، ليتمكن من هداية الإنسان إلى الغاية التي تشدها فطرته.

كما يمكن بيان هذا الاستدلال على النحو الآتي أيضًا:

أ. إن الإنسان - مثل سائر الكائنات الكمية - له كمالٌ يطلبه، ويتحرك من أجل الوصول إليه.

ب. إن الإنسان لا يستطيع وحده أن يضمن استمرار وبقاء نوعه، فإنه لذلك يلجأ إلى الحياة الاجتماعية، ليتستفيد من التكافل والتعاوض والتعاون مع أبناء جلدته.

ج. لما كان الإنسان كائنًا مستغلاً بطبعه، فتكون هناك حاجة إلى وضع القوانين لتحديد نزعتة الاستغلائية في المجتمع.

د. إن القوانين إنما يمكن لها أن تكون وسيلة ناجعة لبقاء الإنسان ووصوله إلى الكمال، إذا كانت منبثقة عن الفطرة، وأن تكون متناغمة ومتماهية مع فطرته.

هـ. لما كان الدين عبارة عن مجموع هذه القوانين، فإن خطوته العريضة وأصوله الأولية تم إيداعها في وجود الإنسان، ومن هنا يكون الدين أمرًا فطريًا.

إن الأسلوب الآخر الذي يمكن توظيفه في معرفة الأمور الفطرية، هو الأسلوب الشهودي.

بمعنى أن الإنسان عندما يراجع وجدانه ودخيلته، يجد أنه يميل إلى الفضيلة والكمال، وأنه يحب العلم والصدق والأمانة، وأنه يشني على الشخص إذا كان متحليًا بهذه الأوصاف والفضائل. وبذلك يجد الإنسان نفسه طالبًا للكمال المطلق، وأن الكمال المطلق هو وحده الذي يستطيع أن

يطفئ ظمأه الذي لا يعرف الارتواء.^١

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٨٩ - ١٩٣.

إنّ من بين أفضل الطرق لبيان الفطرة ومعرفة الأمور الفطريّة، هو بحث الدليل النقلّي، فإنّ الإنسان من خلال الرجوع إلى آيات القرآن الكريم، والروايات الكريمة المأثورة عن المعصومين عليهم السلام، سوف يتعرّف على تلك الحقائق^١، وإنّ الأساس في هذه المقالة يقوم على مراجعة القرآن والاستفادة منه في بيان الفطرة والأمور الفطريّة، وإذا تمّ في الوقت نفسه بيان الطرق التاريخيّة والعقلية والتجريبية والشهوديّة، فإنّ ذلك يأتي من باب التأييد لا أكثر.

الفطرة طريق أم برهان؟

هناك رأيان للمفكرين المسلمين بشأن التمسك بالفطرة في معرفة الله سبحانه وتعالى؛ فهناك من يرى أنّ الفطرة طريقٌ إلى معرفة الله، وذهب آخرون إلى الاعتقاد بأنّ الفطرة مجرد مقدّمة لإثبات وجود الله، ويقولون في ذلك: إنّ الإنسان يرى نفسه معلولاً لله، ويجد أيضاً أنّ كلّ معلول هو عين الربط بعلته. وعليه فإنّ كلّ شخصٍ يجد نفسه معلولاً وأنّه عين الربط بعلته، ولذلك يكون عالماً بعلته، ويجد أنّه عين التعلّق والربط بعلته، أي الله سبحانه وتعالى. وبعبارةٍ أخرى: إنّه يرى أنّه وساطة معرفة الله من خلال امتناع وجود المعلول من دون علّة، ويقول: أنا معلول، وليس هناك معلولٌ من دون علّة، إذًا هناك علّة عملت على إيجادي.

في إطار بيان مسألة أنّ الفطرة طريقٌ أم برهان، لا بدّ أولاً من إيضاح ما هو المراد من الفطرة والفطريّات؟

إنّ الفطرة تطلق على التقريرات العلميّة كما تطلق على الاتجاهات العمليّة، فإنّ كان المراد من الفطرة هو التقريرات العلميّة، من قبيل الفطريّات التي تكون قياساتها معها، مثل قضية: (إنّ الكلّ أعظم من الجزء)، و(إنّ الواحد نصف الاثنين)، بمعنى أنّه بمجرد تصوّر الموضوع والمحمول، يتمّ الحكم بثبوت المحمول للموضوع، من دون أنّ تكون هناك حاجة إلى استدلال، وفي هذه الحالة تقع هذه المقدّمات البديهية بوصفها مقدّمةً للاستدلال، وحيث يسمّون الاستدلال والتفكير في مصطلح المنطقة بالحركة، يمكن في هذه الحال أن نعبر عن

١. للوقوف على بحث الروايات الخاصّة بالفطرة، جوادّي أملي، تسنيم تفسير القرآن الكريم، تفسير آية الميثاق.

مقدّمتي الاستدلال بالمسير والطريق. كما قال الحكيم السبزواري في منظومته:

«والفكر حركةٌ إلى المبادي ومن المبادي إلى المراد»^١.

إنّ المفكّر من خلال السير العلميّ في مقدّمات الاستدلال، يصل إلى الغاية المتمثّلة بالنتيجة، وبعبارةٍ أخرى: لما كان التفكير عبارةً عن حركةٍ وانتقال، والحركة تحتاج إلى طريقٍ ومسار، والمسار والحركة مقدّمات توصل المفكّر إلى النتيجة، فتكون التقريرات العلميّة والفطريّة طريقاً. وأما إذا كان المراد من الفطرة هو الاتجاهات العمليّة، فهنا أيضاً حيث يكون الاتجاه العمليّ سيراً باطنياً لشهود الله، تكون الفطرة طريقاً أيضاً. بمعنى أنّ الإنسان يسلك في مسار روحه ونفسه حركةً باطنيّة، وأنّ الحركة في مسار الروح والنفس، هي السير نفسه في الطريق. وهو بطبيعة الحال طريق متّحدٌ مع السالك والسلوك، ومع المسلك والسالك. وكما قال بعض كبار العلماء: إنّ الإنسان لا يخلو إما أن يكون في طلبٍ أو في طربٍ، فإن كان ما يزال سالكاً في الطريق يكون له طلب، وإن وصل إلى المقصد والغاية، يكون له نشاطٌ وطرب.

وعلى هذا الأساس يمكن للفطرة - في كلا هذين المعنيين (العلميّ والعمليّ) - أن تكون طريقاً، سواء على شكل المقدّمات البديهيّة التي توصل الإنسان إلى النتيجة، أم على شكل السير الباطنيّ الذي يوصله إلى شهود الله سبحانه وتعالى.

فطرة معرفة الله والبحث عنه

هل البحث عن الله وطلبه فطريّ للإنسان، أم الفطريّ لدى الإنسان هو خصوص معرفة الله؟ إذا كان البحث عن الله فطريّاً في الإنسان، وكان الإنسان يطلب الله بفطرته ويبحث عنه، فإنّه قد يصل إلى مطلوبه أحياناً، وقد لا يصل إليه في أحيانٍ أخرى. كأن يبحث الظمآن عن ماء، ولكنّه قد يجسب السراب ماءً. ولو كان البحث عن الله فطريّاً، فهل يحتاج الباحث عنه إلى دليلٍ ومرشدٍ ليهديه إلى المطلوب الواقعيّ؟ أم أنّ معرفة الله فطريّة بحيث يجده الإنسان في داخله حقيقةً، ويعرفه ويتعلّق به. وهل فطريّة الله لدى الإنسان من باب الطالب والمطلوب أم من قبيل العارف والمعروف فقط؟

١. السبزواري، شرح منظومة، ج ١، ص ٥٧.

نقول في الجواب عن هذا السؤال: إنَّ الطلب على قسمين؛ الأوَّل: الطلب المنبثق عن التلقين والتقليد والعادة والعرف والثقافات والتقاليد الشعبية، والثاني: الطلب الفطريّ. إذا كان الطلب فطريًّا، سوف يكون مسبقاً بشهود الحقيقة، وإنَّ الطالب الفطريّ يعمل أوّلاً على إدراك حقيقة ما بالعلم الشهودي، وثانياً: يبحث عنها حتى يجدها، ويعمل على تطبيق ما يجده على معلومه؛ ومن هنا قالوا: إنَّ كلمة (إلّا) في عبارة (لا إله إلا الله)، تعني (غير)، وإنَّ هذه العبارة جملة واحدة. بمعنى أنَّهُ ليس هناك غير الإله الذي يكون محبوباً ومقبولاً ومعقولاً، وإنَّ وجود (الله) لا يحتاج إلى إثبات وبرهان، وإنَّها يجب نفي الغير فقط. لا أن تكون عبارة (لا إله إلا الله) جملتين، تعمل إحداها على النفي والأخرى على الإثبات، فيعمل الإنسان بعد معرفة المطلوب الواقعي، على نفي الشرك، وإثبات التوحيد، وأنَّ يكون لوح القلب أبيضاً في السابق، وبعد نفي الشرك وإثبات التوحيد، يفسح الطريق إلى القلب أمام التوحيد، ويتم غلق باب القلب دون الشرك. وعليه يكون معنى (لا إله إلا الله): إنَّ غير الله المعقول والمقبول والمفطور عليه والثابت، لن يصلح أيّ موجودٍ آخر ليكون إلهًا.

إذا كان الإنسان طالباً لله، فإنَّه حيث لا يكون طالباً للمجهول المطلق، فالمطلوب يكون موجوداً، ويعرفه، ويطلب هذا الموجود المعروف، وبعد الوصول إلى ذلك المطلوب المعروف، يصل إلى مرحلة الطرب. وأمّا إذا كان الطلب منبثقاً عن التلقين والتقليد والثقافة والسنن والعادات، فقد يكون الطلب صادقاً، وقد يكون كاذباً، وقد يصل هذا الطالب إلى غايته وقد لا يصل إليها، ويمكن أن يُجعل من الطالب بالتلقين طالباً للباطل والحرام، أو طالباً للحقِّ والمباح، ويقوم هذا الشخص بطلب شيءٍ على أساس التلقين. ولذلك فإنَّ الطلب التلقينيّ قد يكون مطلوبه حقيقياً، وقد يكون سراباً في بعض الأحيان، وقد يصل إلى غايته حيناً، وقد لا يصل إلى غايته حيناً آخر؛ إذ لو كان المطلوب سراباً وباطلاً، لن تكون هناك حقيقةٌ كي يصل إليها. وعلى هذا الأساس فإنَّ الطلب الفطريّ، إذ يكون طلباً واقعياً، فإنَّه يكون مسبقاً بالشهود، وتكون معرفته واقعيةً وحقاً، وإنَّ الطالب بعد الشهود ومعرفة الحقِّ، سوف يسعى من أجل الوصول إليه، ويحصل على الطمأنينة بعد الوصول إليه، وأمّا الطلب التلقيني فليس كذلك

بالضرورة؛ إذ يمكن أن يكون متعلّق التلقين باطلاً، أو أن يكون هذا الطلب التلقينيّ أو التقليدي منفكاً عن الوصول إلى شيء. من قبيل السراب الذي لا يكون شيئاً كي يتمكن الطالب من الوصول إليه، أو إذا وصل إلى شيء لن يكون سبباً في طمأنينة روحه؛ لأنه لا يكون هو المطلوب الواقعيّ للروح، ولا يكون لوجوده حظٌّ في تلبية الحاجة الروحية.

إشارة إلى بعض النقاط

بعد أن ذكرنا بعض مبادئ الفترة في القرآن الكريم. نعمل فيما يأتي على تنميط البحث من خلال بيان بعض المعارف الفطرية والمسائل المرتبطة بالفترة، سواء بلحاظ الرؤية إلى الفترة من الداخل، أم بلحاظ الرؤية إليها من الخارج:

الفترة في عالم الصناعة

إنّ الفترة بلحاظ كونها نوعاً من الوجود الخاصّ بالإنسان، هي من سنخ الوجود والكمال الوجودي، كما إنّها تحظى بالوحدة الحقيقية أيضاً، ولذلك فإنّها تدرج ضمن محور بحث العليّ والمعلولي، وإنّ نظامها الداخليّ مثل نظامها الخارجيّ - الأعمّ من النظام الفاعليّ والنظام الغائيّ - يقع مورداً للاستدلال العقليّ والتجريبيّ وما إلى ذلك؛ إذ بناءً على هذا الفرض، تكون الفترة موجوداً عينياً، ويمكن العثور على ظهور لها في حقل الطبيعة، كما في كثير من الآثار والمآثر ما فوق الطبيعيّة؛ ولذلك سوف تكون جديرةً بالتحليل العقليّ من جهة، وجديرةً بالتجربة التجريبيّة من جهةٍ أخرى، وإنّ الشيء الذي ليس له وحدة حقيقية، لن يكون موجوداً حقيقياً، وسوف يكون محروماً من جميع المسائل المذكورة آنفاً. وذلك لأنّ الشيء إذا كانت كثرته حقيقية، تكون وحدته اعتباريّة. وحيث إنّ الوجود مساوفاً للوحدة، فإنّ كانت وحدة الشيء اعتباريّة، سوف يكون وجود ذلك الشيء اعتبارياً أيضاً، وإنّ الوجود الاعتباري لا يعتمد أبداً على النظام الفاعليّ والنظام الغائيّ، ولا يقوم على أساس العليّة والمعلوليّة الحقيقية، ومن ثمّ فإنّ الحديث عن المبدأ الأوّل لنظام الخلق وكذلك المبدأ الأخير تحت عنوان ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ﴾^١ لن يكون مطروحاً أبداً.

إن الذي يكون الاهتمام به ضرورياً ونافعاً، هو أنه بعد التطور التكنولوجي و عرض البضائع الصناعية إلى سوق الثقافة والاستهلاك، يكون التوجه العلمي والانعطاف العملي للمجتمع نحو ما لا يُحصى من الموجودات التي يحول تركيبها وتكثُرُها دون تحقّق وحدثها، والشئ إذا كان فاقداً للوحدة الحقيقيّة، لن يكون واجداً للكيان الحقيقيّ، والشئ الذي لا يكون له وجودٌ حقيقيّ، يخرج عن محور العلة والمعلول، ولا يجوز طرح بنية النظام الفاعليّ والغائيّ بشأنه، وبطبيعة الحال فإنّ أجزاءها واحد حقيقيّ وموجود واقعيّ، بيد أنّها بعيدة عن نظرة أصحاب الصناعات.

إنّ المجتمع الذي يعيش في جميع شؤون ارتفاعه وانخفاضه مع هذه الوسائل الصناعية يكون فاقداً للهويّة، ولا يُشاهد في صلب هذه الصناعة أيّ أثرٍ للوحدة الحقيقيّة والمعلوليّة والمخلوقيّة والسُنّة الإلهيّة، سوف يُجرّم بالتدرّج عن شهود السُنّة الإلهيّة، وسوف يكون محجوباً عن إدراك الوحدة والوجود والمعلوليّة والمخلوقيّة، ومن ثمّ سوف يكون محروماً من النظر إلى النظام الفاعليّ والغائيّ.

إنّ الانشغال المتواصل بالحياة الصناعيّة، لن يكون مقروناً بمجرد الانهك بالطبيعة فحسب، بل وسوف يكون الإعراض عن الميافيزيقا وما وراء الطبيعة من لوازم هذا النوع من الاشتغال والانهك المفرط في الطبيعة، بل وقد يذهب الأمر إلى أبعد من ذلك ويؤدي إلى النظرة الصناعيّة والتكنولوجيّة والآليّة للإنسان، وبشكل تلقائيّ سوف تكون حياة الإنسان في رؤية الذين يعانون من الانهك في الصناعة، ومن وجهة نظر اللاهين بالطبيعة، هي حياة كائنٍ صناعيّ، ومن الواضح أنّه لا يوجد شيءٌ من الفطرة في الكائن الصناعي، ولا يوجد أيّ أثر لها في الموجود الآليّ أبداً.

إنّ الابتلاء بالصناعة يحتاج إلى إعادة النظر وضبط الأبعاد الأخرى من جهاتٍ عديدة، وإلاّ فإنّه قد ألحق ضرره الخاصّ وما يزال يلحقه من الناحية المعرفيّة؛ إذ في جميع جهات الصناعة لن يكون هناك حديثٌ من خارج المحمول والجنس والفصل ولازم الذات، والذاتيّ في باب الإيساغوجي، وذاتي باب البرهان والقضيّة الحقيقيّة وضرورة ذاتيّة المحمول بالنسبة

إلى الموضوع وما إلى ذلك، إلا بلحاظ أجزاء الواحد الصناعي الذي هو موجودٌ طبيعيٌّ، وله خصائص ذاتيَّة والعرض، بيد أن الآثار الجزئية لذلك الجزء لن تكون محسوسةً ولا محسوبةً، ويمكن العثور على تفصيل هذا البحث في علم المعرفة في القرآن.

معرفة الفطرة من الداخل والخارج

كما أن للعلم هويَّةً جماعيةً، ويعرف تارةً من الداخل وتارةً أخرى من الخارج، فإن بعض الحقائق العينية كذلك أيضًا؛ إذ يمكن التعرف عليها بوساطة هذين الطريقتين، وإن هويَّة الفطرة من هذا القبيل أيضًا، إذ يجري الكلام بشأنها من الداخل، ويُنظر لها تارةً أخرى من الزاوية الخارجية. إن معرفة الفطرة من الداخل تحصل أولاً بوساطة العلم الشهوديِّ، ثم تترجم بوساطة العلم الحسوليِّ، وتُنقل إلى الآخرين. وإن معرفة الفطرة من الخارج تحصل من طريق الشهود، كما يمكن أن تحصل من طريق العلم الحسوليِّ، ولكن في كلا القسمين حيث يتم الحديث حول الفطرة من طريق العلم الحسوليِّ، سيرد البحث من هذه الناحية.

لا بد من الالتفات إلى أن الفطرة نوعٌ من الوجود الخاص بالإنسان، والشخص الخارجي سوف يكون معيَّنًا، وإذا أراد أن يكون مشمولاً للبرهان المنطقيِّ والعلم الحسوليِّ الكلي، يجب الاستعانة بطريق التجريد والتعميم والتوسعة - مثلما يجري في المسائل الوجودية - ليصبح قابلاً للبرهان، وإلا فإن الموجود الخارجي المشخص، وإن وقع مشهوداً للعرفان، إلا أنه لن يقع مقبولاً للبرهان.

الفطرة، هويَّة الإنسان

إن فطرة البحث عن الحقِّ ومعرفته والمطالبة به، نحو من وجود وهويَّة الإنسان، ولم يخلق ولن يخلق أيُّ إنسانٍ من دون هذه الفطرة، كما أن هذه الفطرة المذكورة لن تكون قابلةً للتغيير والتبديل أبدًا: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^١.

إن الذي يكون من المناسب ذكره هنا هو أن هويَّة الإنسان إذا كانت قابلةً للتغيير، فإن

الفطرة - التي هي نحو من أنحاء الهوية الإنسانية - سوف تكون قابلة للتغيير أيضًا؛ بمعنى أنه بالإضافة إلى التغيير بنحو الشدة والضعف، يحتمل أن يكون هناك تغيير آخر في الفطرة؛ إذ بناءً على الحركة الجوهرية والسير الصعودي أو النزولي للهوية الإنسانية في الدرجات أو الدرجات، إن حصل تحوّل في هوية الإنسان بنحو تصل ثمرة مساره الجوهرية نحو النزول الحيواني إلى مرحلة (كأن)، بمعنى أنه يصل إلى مرتبة وكأنه قد فقد إنسانيته، وكأنه صار بهيمة أو سبعا أو شيطانًا، ويكون هنا كأنه قد تحلّى عن فطرته، و(كأن) فطرته قد زالت. ولو أن الشخص في التحوّل الجوهرية والسير النزولي قد ذهب إلى ما هو أدنى من هذه المرحلة، ووصل إلى مرحلة (إن) التي يتجاوز فيها مرحلة (كأن)، بمعنى أنه قد أصبح بهيمة وما يشبه ذلك حقيقة، لا كأنه صار حيوانًا، وإن فطرته - التي هي نوع من هدايته الإنسانية - قد طرأ عليها تغيير جاد؛ إذ إن التحوّل الجوهرية مثل هذا الإنسان - بحسب الفرض - يكون قد بلغ مرحلة يصبح معها حيوانًا حقًا، لا أن يكون كأنه صار حيوانًا.

ومن هذه الناحية لا بدّ من الاقتناع بأن فطرته قد تغيرت أيضًا؛ لأن فطرة الإنسان نحو من أنحاء وجوده، وبوساطة التحوّل الجوهرية والسير الداخلي لنوع هوية الإنسان، سوف يطرأ التحوّل في فطرته أيضًا، وإن إطلاق الآية الثلاثين من سورة (الروم) الدال على عدم تبديل الفطرة، ناظرًا إلى أنه مع الحفاظ على الهوية الإنسانية، لن يكون هناك مجال لتبديل الفطرة، بيد أنه بحسب الفرض المذكور يكون أصل الهوية الإنسانية قد تبدّل وتغير، ولذلك تكون فطرته قد تحوّلت وتغيرت حتمًا.

يجب التأمل في هذا التلازم بشكل تام؛ وذلك لأن الافتاء بشأن تبدّل الفطرة دونه خرط القتاد؛ إذ إن سهم الفطرة في بيان كثير من المعارف وتفسيرها، ولا سيما منها خلود الكفار وتعذيب المخدلين، يعدّ حاسمًا وأساسيًا. إن التحوّل الجوهرية للإنسان بهذا المبنى يكون مقرونًا بكون الإنسان جنسًا سافلًا ونوعًا متوسطًا، وليس نوعًا سافلًا ونوعًا الأنواع.

وعلى هذا الأساس، هناك أنواع كثيرة تدرج تحت نوع الإنسان، وحيث يكون تحوّل الإنسان جوهريًا، بمعنى اللبس بعد اللبس، وليس الخلع بعد الخلع، وعلى هذا الأساس، فإن

الإنسان المتحوّل في الجوهر، يضيف الآن إلى كلّ ما كان يمتلكه من المواد والصور والأجناس والفصول شيئاً آخر، وبطبيعة الحال فإنّه من خلال إضافة الفصول اللاحقة، يقع تدبير جميع الشؤون السابقة على عاتق فصله الأخير. وعلى هذا الأساس، لو لم تكن فطرة الدين موجودةً في الحيوان الواقع في عرض الإنسان، مثل الحصان والجمل وما إلى ذلك، لا يكون هناك دليل على عدم وجودها في الحيوان الواقع في طول الإنسانية ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾، ولكن مع التحوّل الجوهريّ والسير الداخلي الخاصّ به. وبطبيعة الحال فإن فطرة الدين من خلال التحوّل الجوهريّ والمسار الداخلي الخاص بها تصدق بوصفها واحدة من الماهيات المقومة للحيوان الواقع في طول الإنسانية. إذ لا شك في أن الإنسان الذي تم افتراضه جنساً سافلاً ونوعاً متوسطاً يصدق على هذا الإنسان الذي سار نزولاً من خلال التحوّل الجوهريّ وأصبح حيواناً حقيقة؛ وحيث تكون الفطرة مقرونة بالإنسانية، والإنسان بدوره يصدق على الحيوان الطولي (دون العرضي)؛ إذن تعثر الفطرة على مصداقها الخاص، ويغدو من الممكن تصحيح العذاب وتحليل الكافر فيه أيضاً.

من الجدير ذكره أن العبارة الأخيرة لن تكون مفهوماً بالنسبة إلى المتوسطين من القراء والمخاطبين، ولكنها تعدّ بالنسبة إلى الأوحديّ من المخاطبين واحدة من مفاتيح الغيب.

أصل امتناع اجتماع النقيضين أساس مبادئ القضايا

إنّ أصل امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعها مبدأً لجميع المبادئ التصديقيّة، ومن دون ذلك لن تتحقّق أيّ قضية علميّة وكلاميّة وفلسفيّة ونظائر ذلك، بل ولن يتحقّق أيّ نشاطٍ منطقيّ أيضاً؛ لأنّ المنطق يحتاج إلى مراعاة أصل امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعها سواء في صدق مواد قياسه أم في صدق صورته القياسية أيضاً. بمعنى أن سلطة هذا الأصل وحاكميته لا تقتصر على نتائج القياس فقط، بل إنّ تحقّق مادّة أو صورة القياس سوف تكون رهناً بتحقّق أصل الامتناع المذكور أيضاً. بمعنى أن مادّة القياس يتمّ تنظيمها طبقاً لأصل امتناع اجتماع

النقيضين، وصورته كذلك يتم تركيبها على أساس هذا الأصل أيضًا، ولا يختص الأصل المذكور بنتيجة القياس. كما أنّ جامعية أصل امتناع اجتماع النقيضين وامتناع ارتفاعهما - مع الحفاظ على جميع أنحاء الوحدة - لا تختص بأيّ موطنٍ من مواطن الواقع. بمعنى أنّه في جميع مراحل الواقع - أعمّ من الخارج والذهن ومرتبة الذات وماهية الشيء - يكون الأصل المذكور حاكمًا، ولن يتحقّق الجمع بين النقيضين أو رفعهما في أيّ مرحلةٍ من المراحل.

إنّ ما تمّ تصوّره بشأن مقام الذات من جواز ارتفاع النقيضين تصوّر خاطئ، كما ثبت في موضعه. وفي موطن الذهن لن يكون هناك مجال للجمع بين النقيضين ورفعها أبدًا، ولو رسم مفهوم الجمع بين النقيضين في الذهن، فيكمن سرّه في أنّ مفهوم اجتماع النقيضين بالحمل الأوّلي اجتماعٌ للنقيضين، وبالحمل الشائع صورةٌ ذهنيّة.

ولتوضيح امتناع الاجتماع المذكور في الفضاء الذهنيّ، يجب الالتفات إلى أنّ معنى اجتماع النقيضين هو أنّه في عين تصوّر الشيء المعين في الذهن، لا يتمّ تصوّر عين ذلك الشيء. إنّ هذا الشيء يكون بوصفه تناقضًا في الذهن، وإلاّ فإنّ مفهوم التناقض الذي يحصل في الذهن، لا يكون تناقضًا بالحمل الشائع، كما أنّ فرض اجتماع النقيضين إنّما هو اجتماعها بالحمل الأوّلي، ولكنّه بالحمل الشائع ليس سوى صورةٍ ذهنيّة، وإنّما يتمّ ذكر التناقض في هذا المورد، حيث يكون الذهن قد افترض اجتماعها ولم يفترضه أيضًا.

التصوّرات والتصديقات الفطريّة

إنّ الإدراك الفطريّ لا يختصّ بالتصديق فقط، بل يمكن للتصوّر أن يكون فطريًا أيضًا، بمعنى أنّ الفطريّات معرفةٌ جامعةٌ لكلا القسمين من المعرفة. فإنّ التصديقات التي لا تكون قابلةً للبرهان بفعل شدة وضوحها، من قبيل قضية امتناع اجتماع أو ارتفاع النقيضين، والتصديقات التي وإن كانت تقبل البرهان، ولكنها لوضوحها لا تحتاج إلى إقامة البرهان عليها، من قبيل: (إنّ الكل أكبر من الجزء)، وكذلك تصوّر أطراف القضايا الفطريّة، يمكن أن تكون فطريّة أيضًا، من قبيل تصوّر مفهوم الشيء والوجود. وعلى هذا الأساس فإنّ المعارف الفطريّة لا تختصّ بالقضايا التصديقيّة فقط، بل تشمل حتى التصوّرات البديهيّة الواضحة أيضًا.

تجرّد الفطرة

إنّ فطرة الإنسان في مرحلة تجرّدها، سواء أكانت مجردة حدوداً وبقاءً، كما هو مقتضى بعض المطالب، أم ماديّة حدوداً ومجرّدة بقاءً كما عليه فتوى الحكمة المتعالية، فسوف تكون منزّهة عن خصائص المادة، من قبيل الزمان والمكان. وعلى هذا الأساس فإنّ الفطرة الإنسانيّة المجرّدة وإنّ كانت حادثاً ذاتياً؛ إذ إنّ كلّ موجودٍ محدودٍ مسبوقٍ بالطلق ومصبوغٍ بصبغة الحدوث الذاتي، ولكنه مبرأ من وصمة الحدوث الزماني، كما أنّه مبرأ من وسم القَدَم الزماني أيضاً؛ لأنّ الشيء المجرّد لن يكون متزمتاً أبداً، وحيث لا يكون في مساحة الزمن، ولا يقع رهناً للحركة، لن يتّصف بأيّ وصفٍ يُستشَمّ منه رائحة التزمت أبداً، من قبيل القدم الزمنيّ.

اتجاه الفطرة نحو الكمال المطلق والمحدود

إنّ فطرة الإنسان وإنّ كانت تتّجه إلى الكمال المطلق بالأصالة، إذ تراه أصيلاً وتشاهد أصلته، تتّجه بالتبع إلى الكمالات المحدودة والمرحليّة، لأنّها تراها تابعة، وتشاهد تبعيّتها. ولكن بعد ازدهارها بوساطة تزكية العقل النظريّ من جهة، وتزكية العقل العمليّ من جهةٍ أخرى، بهداية وعناية وحماية الوحي النبويّ والإلهام الولاويّ واتّجاه الأصل والتبع، يتمّ تلطيفها بالحقيقة والمجاز، بمعنى أنّ اتجاه الفطرة يكون إلى الكمال المطلق حقيقة وإلى الكمال المحدود مجازاً؛ وذلك لأنّ تلك الحقيقة اللامحدودة لا تترك مجالاً ومتسعاً للوجود الحقيقي لغير الله، لأنّ غير ذلك الكمال اللامتناهي كمال مجازيّ وليس كمالاً حقيقياً؛ ولما كان كمال ذلك الكامل المفترض مجازياً وليس حقيقياً، فسوف يكون اتّجاه الفطرة نحوه مجازياً أيضاً وليس حقيقياً، وإنّ هذا المعنى يتّضح في ظرف ظهور الحقيقة وانحسار جميع أنواع المجاز والاستعارة، بمعنى الحشر الكبير.

تجرّد الفطرة من النقص

لما كانت الصفات السلبيةّ لله عز وجلّ - الذي هو الكمال المحض والجمال الصرف - تعود إلى سلب السلب، وتكون نتيجة هذا العود هو الوصف الثبوتيّ، يكون مرجع جميع الصفات السلبيةّ لله عز وجلّ - الذي هو الكمال اللامحدود - إلى سلب النقص، وسلب الحدّ ونظائر ذلك مما يكون

من الناحية المصادقية عين السعة والكمال والمساحة اللامتناهية من الجمال. إن فطرة الإنسان كما تميل إلى الكمال، تميل عن النقص أيضًا، وكما تتعلّق بالجمال فإنّها تنفر من القبح، ولكن بعد التحليل يتّضح أنّ مرجع جميع أنواع النفور هو التعلّق، بمعنى أنّ الله لم يودع في الإنسان حقيقتين وفطرتين، بل هي فطرةٌ واحدةٌ وهي طلب الكمال، ولازم التعلّق بالكمال هو النفور من النقص، والنفور من النقص هو سلب النقص وزوال العيب، والذي لن يكون هو الآخر غير سلب السلب، وعودة هذا النوع من السلب المضاعف هو الوجود الأكيد.

فطرة رؤية الجمال والاتّجاه إلى الكمال

إنّ فطرة الإنسان - سواء أكانت مشهورة أم مستورة، وسواء أكانت مكشوفة أم محجوبة - ليس لها من رؤية أخرى غير رؤية الجمال، وليس لها من سلوكٍ ونزعةٍ أخرى غير النزوع إلى الكمال؛ بمعنى أنّ الفطرة المحجوبة تطلب ما تطلبه الفطرة المكشوفة، بيد أنّ الطلب في واحدةٍ يكون مشهودًا وفي الأخرى محجوبًا، ويكون مدسوسًا ومستورًا، ولا تكون الفطرة المحجوبة شرًّا أو داعيةً إلى الشرِّ أبدًا، بل إنّ حجاب الفطرة وسائر جوهر الإنسانية ينحو إلى الشرِّ ويدعو إلى مقال الذنب، ومقالة الجريرة، ويحيك في خياله التأمّر مع الأشرار والشياطين، ويعدّ لاجتماع أصحاب النزعة البهيمية والسبعية والشيطنية، ويحشد صفوف الإضلال والإغواء والأمانى والتزيين والتسويل وما إلى ذلك من مطامح الشيطان والنفس المسوّلة والأثارة. وعلى كلّ حال لا بدّ من التفريق بين الحاجب والمحجوب؛ لأنّ الفطرة مهما كانت محجوبة تبقى داعيةً إلى التوحيد، وذاتبةً عن الوحي والنبوة، ومبلّغة للمعاد؛ لذا فهي ناشرةٌ لراية الإسلام وخطوط الدين العامّة والأصيلة، ممّا يعدّ من الأهداف والخطط المرسومة للأنبيا والمرسلين.

بعض مصاديق الفطرة

إنّ الاتّجاه الفطريّ ينحو إلى الكمال الوجودي، وبعض مصاديقه عبارة عن: ١. الحسّ الباحث عن الحقيقة، ٢. حسّ الابتكار والإبداع، ٣. حسّ النزوع إلى فعل الخير والفضيلة، ٤. حبّ الجمال.

إنّ هذه الأنواع من الاتجاهات، تندرج بأجمعها تحت مجموعة السعي إلى طلب الكمال، وتجنباً لمحدور جعل المقسّم قسماً، وتجنباً لتقسيم الشيء إلى نفسه وغيره، يجب عدّ كلّ هذه الأمور المذكورة مصداقاً للاتجاه نحو الكمال، لأن نذكر طلب الكمال في قبال تلك الأقسام، بوصفه قسيماً لها.

كيفية الجمع بين العقل والنقل

إذا كان ظاهر بعض الأدلة النقلية يوحي بأنّ روح الإنسان كانت موجودةً في عالم آخر قبل أن تتعلّق بعالم الطبيعة، كما في الحديث القائل: «إنّ الله خلق الأرواح قبل الأبدان...»^١، فلا يمكن الافتاء بتقدّم الأرواح على الأبدان، والقول بتقدّم الفطرة الزمانية على الطبيعة، قبل القيام بأيّ دراسةٍ وبحثٍ في سائر النصوص النقلية الأخرى من جهة، ومن دون القيام بتحليل المباني العقلية للمسألة من زاويةٍ أخرى؛ إذ قد يكون المراد من تلك الأدلة النقلية هو تقدّم الوجود العقليّ للروح على البدن، وليس تقدّم الوجود النفسيّ لها، وبين هذين النحويين من الوجود فرقٌ عميقٌ تتكفل الحكمة المتعالية ببيانه.

وبطبيعة الحال فإنّ روح الإنسان لما كانت تكون مجردةً، فإنّها تكون متقدّمةً حتماً على البدن الطبيعيّ والمادّيّ له؛ ولذلك يمكن الافتاء بالتقدّم الذاتيّ للفطرة على الطبيعة؛ لأنّ للمجرد تقدماً وجودياً (لا زمانياً) على المادّيّ. إنّ قدم نشأة التجرد وقداسته بالقياس إلى نشأة الطبيعة أمرٌ مفروغٌ عنه؛ وذلك لأنّ المنطقة الطبيعيّة لا تعدو أن تكون مجرد كوة ضيقة بالمقارنة إلى مساحة ما بعد الطبيعة.

اكتساب الطبيعة للحياة من الفطرة

يمكن بيان تقدّم الفطرة على الطبيعة من خلال اكتساب الطبيعة للحياة من الفطرة، وإضفاء الفطرة للحياة على الطبيعة؛ لأنّ البدن إنّما يكتسب الحياة بوساطة الروح، الذي تكون الفطرة نحواً من أنحائها، دون العكس. فليحذر الغافل عن كسر جوهر الفطرة بحجر الطبيعة،

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٦، ص ١١٩.

فيضعفها ويستترها ويدسّها. ولو عملت الفطرة على ما هي عليه من الاستمرار في الازدهار فإنّها ستبقى شاهدةً على الميثاق الإلهي، ومقرّةً بالتوحيد الربوبي، ومقرّبةً في عبوديتها على الدوام. إنّ صيانة الفطرة من لوث الطبيعة وروث المادّة وفرت الانغماس في الدنيا، تؤدّي بصاحبها إلى تمكّنه على الدوام من سماع النعمة الأزليّة العذبة، والاستغراق في التفكير بها وذكرها وشكرها، وتجاوز ما سواها بإرادة حرّة وعارفة؛ لأنّ الموحد الفطريّ يعدّ جميع أنواع الاشتغال بغير المحبوب مجرّد خيال شاعرٍ منهمكٍ بنسج القوافي، ويتبع في ذلك كلّ ناعق. وإنّ الفطرة التوحيدية الخالصة تركز جميع أنواع الانشغال بالصدر والجدور، وجميع أنواع الرؤوس والأقدام جانباً، وتتجه حيث لا يكون هناك موضعٌ للحديث عن الجهات الستّ إطلاقاً. إنّ الفطرة الطاهرة لن تتلوّث أبداً بأدران الطبيعة المنتنة، ولن تضحي بالروح الملكوتية على مذبح الجسد الملّكي والعفن أبداً.

نسألك اللهم أن ترزقنا توفيقاً يحفظ لنا نعمة الفطرة من أخطار مجاورة الطبيعة، وألا تكون مرآة فطرنا متّجهةً إلى سواك، ولا ينعكس على صفحتها سوى جلال نور وجهك الكريم وجماله، يا الله، ونسألك اللهم أن تروي عطش الظامئين إلى لقائك بكوثر البقاء بعد الفناء.

المصادر

- القرآن الكريم
- ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية.
- ابن فارس بن زكريا، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، مركز النشر في مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- الجواد الأملي، عبد الله، تسنيم (تفسير القرآن الكريم)، مركز نشر إسرائ، ط ١، ١٣٧٨ هـ ش.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، صحاح اللغة، انتشارات أميري، ط ١، ١٣٦٨ هـ ش.
- الحسيني الزبيدي، السيد محمد مرتضى، تاج العروس، دار الهداية، ١٣٨٧ هـ.
- الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، معجم المفردات في غريب القرآن، تحقيق: نديم مرعشلي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، أوفست عن طبعة دار الكتاب العربي.
- السبزواري، الملا هادي، شرح منظومة السبزواري، مع تعليقة: آية الله حسن حسن زاده الأملي، نشر ناب، ط ١، ١٤١٦ هـ.
- الشريف الرضي، محمد بن حسين بن موسى، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسه مطبوعات اسماعيليان، ١٤١٢ هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب الرازي، الكافي (الأصول)، تحقيق، علي أكبر الغفاري، ط ٤، بيروت، ١٤٠١ هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.
- المطهري، مرتضى، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٤ هـ ش.

المعرفة الفطرية والقلبية بالله^١

رضا برنجكار^٢

يمكن العثور على معنى الفطرة من مختلف المصادر، كاللغة العربيّة، والقرآن الكريم، والأحاديث الشريفة، والفلسفة، وعلم النفس، وغير ذلك. إنّ السؤال الأصلي في هذه الدراسة هو: ما هي المعرفة الفطريّة والقلبيّة بالله في ضوء القرآن والروايات المأثورة عن المعصومين عليهم السلام؟ وما هي خصائصها؟ إنّ هذا السؤال يمكن تحليله في حدّ ذاته إلى ثلاثة أسئلة أخرى، وهي: ما مفهوم الفطرة؟ وما منشأها؟ وما مساحتها؟ للوصول إلى هذه الأهداف المنشودة، يمكن لبحث موارد استعمال مفردة (الفطرة) ومصاديقها في الأحاديث، أن يكون مفيداً في استخراج المعنى العامّ للفطرة، ولكن لما كانت اللغة المستعملة في القرآن الكريم والأحاديث الشريفة هي اللغة العربيّة، يتعيّن علينا في البداية أن نشير إلى المعنى اللغويّ للفطرة.

الفطرة في اللغة

إنّ المعنى الأصليّ لمادّة (فطر) في اللغة العربيّة، هو (الابتداء)، ومن هنا يتمّ استعمالها بمعنى (الخلق) أيضاً؛ وذلك لأنّ خلق الشيء يعني إيجاد ذلك الشيء وبداية وجوده وتحققه. يقول ابن عباس: «ما كنت أدري ما فاطر السّموات والأرض حتى احتكم إليّ أعرابيان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتهما (أي ابتدأت حفرها)»^٣.

١. المصدر: برنجكار، رضا، المقالة فصل من كتاب فطرت (جستارهای انتقادی)، نشر معارف اهل بيت الطاهرين عليهم السلام، ط ١، عام ١٣٩٨ هـ. ش، الصفحات: ٤٤٧. ٤٧٤.

تعريب: السيّد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ في جامعة طهران.

٣. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥١٠؛ وابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٤٥٧؛

وابن منظور الأفرريقي، لسان العرب، ج ٥، ص ٥٦.

ومن هنا فإنّ (فطر) تعني الابتداء، وإنّ الفترة تعبر عن حالةٍ خاصّةٍ من الابتداء. وعلى هذا الأساس فإنّ الأمور الفطريّة سوف تكون هي الأمور الموجودة في الخلقة الأولى للإنسان، وإنّ الإنسان يحملها معه عندما يأتي إلى هذه الدنيا. وبعبارةٍ أخرى: إنّ الفطريّات ليست أموراً مكتسبةً؛ وعليه فإنّه عندما يقال بأنّ معرفة الله القلبيّة معرفةً فطريّةً، يكون المراد من ذلك هو أنّ هذا النوع من المعرفة، تمثّل المعرفة الأولى للإنسان بالله، وأنّ حالة الخلقة الأولى للإنسان أن يكون عالماً بالله على نحوٍ سابق، وأنّه عندما يدخل إلى هذا العالم، فإنّه يدخل وهو حاملٌ لهذه المعرفة القلبيّة.

اختلاف المعرفة العقليّة والقلبيّة بالله

إذا أردنا أن نكوّن إدراكاً عن المعرفة الفطريّة والقلبيّة بالله سبحانه، يمكن لنا مقارنة ذلك بالمعرفة العقليّة. ففي الطريق العقلي لمعرفة الله، يصل الإنسان إلى معرفة وجود خالقٍ مدبّرٍ وعالمٍ قديرٍ من خلال مشاهدة مخلوقاته والتدبّر في حدوث الظواهر ونظمها. وإنّ تفسير المعصومين عليهم السلام لهذا النوع من المعرفة هو أنّ الله سبحانه وتعالى قد تجلّى لعقل الإنسان بوساطة مخلوقاته: «بها [المخلوقات] تجلّى صانعها للعقول»^١. ومن هنا فإنّ العقل من خلال التدبّر في المصنوعات، يصل إلى العلم بوجود صانعها وخالقها، ولا يسعه إنكار وجود الخالق: «لا تستطيع عقول المتفكرين جحده»^٢.

وعلى هذا الأساس فإنّ الخصيصة الأولى لمعرفة الله العقليّة، هي وجود الوساطة، وأنّه في هذا النوع من المعرفة، يُقرّ الإنسان بوجود الصانع بنحوٍ كليّ دون أن تكون له معرفةً مباشرةً بشخص الله تعالى، كما يدرك وجود مهندسٍ عالمٍ وحاذقٍ عند رؤيته لبناء قصرٍ منيف، مع أنّه لم يتعرّف على شخص ذلك المهندس مباشرة. أمّا معرفة الله القلبيّة، فهي معرفةً مباشرةً به تعالى؛ إذ في لحظةٍ تحقّق هذه المعرفة، يشعر الإنسان بوجوده في حضرة الله، ويصل بكلّ وجوده إلى حالةٍ من الخضوع والخشوع والالتجاء إليه، ويشعر بلذّةٍ روحيّةٍ ومعنويّةٍ تفوق الوصف.

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٨٦.

٢. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٣٢.

وعلى هذا الأساس فإن المعرفة الحقيقية بالله هي هذه المعرفة المباشرة والقلبية به تعالى، وإن عنوان المعرفة يجب إطلاقه على هذا النوع من المعرفة. وإن الله تعالى قد أودع هذا النوع من المعرفة - على ما ورد في تعاليم المعصومين عليهم السلام - في روح الإنسان ونفسه، وبذلك فقد أطفأ ظمأ الإنسان بمعين معرفته المباشرة. وتسمى هذه المعرفة في أعلى مراتبها - لشدة وضوحها - بـ (الرؤية) و (المعاينة). فقد جاء خبرٌ إلى أمير المؤمنين عليه السلام، فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عبده؟ قال: «ويلك ما كنتُ أعبُدُ ربًّا لم أره»، قال: وكيف رأيتَه؟ قال: «ويلك، لا تُدرُكُه العيونُ في مشاهدة الأبصار، ولكن رأته القلوبُ بحقائق الإيمان»^١. كما روي مثل هذا السؤال والجواب عن الإمام الباقر والإمام الصادق عليهما السلام أيضًا^٢. وجاء في دعاء عرفة للإمام الحسين عليه السلام، قوله: «أوجبت عليَّ حجَّتَكَ بأن أهتمني معرفتَكَ»^٣.

وعلى هذا الأساس، فإن الإنسان بالإضافة إلى المعرفة العقلية بالله - التي هي معرفة استدلالية، يصل فيها عقل الإنسان إلى معرفة وجود الخالق من خلال رؤيته لمخلوقاته - يمتلك معرفة قلبية بوجود الله تحصل من دون الاستعانة بالمخلوقات والاستدلال العقلي. وفيما يأتي سوف نبحث في هذا النوع من المعرفة، وبيان سائر خصائصها الأخرى في ضوء الاستناد إلى تعاليم المعصومين عليهم السلام.

خصائص المعرفة القلبية بالله

هناك أسئلة مطروحة بشأن المعرفة مورد البحث، من أهمها:

- أ. متى حصل الإنسان على مثل هذه المعرفة للمرة الأولى، وأين حصل ذلك؟
 - ب. هل المعرفة القلبية تخص بعض الأشخاص، أم هي معرفة عامة وشاملة لجميع الناس؟
- يقول الله سبحانه في هذا الشأن: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٩٨. وانظر أيضًا: الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٧٩.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٩٧؛ والصدوق، توحيد الصدوق، ص ١٠٨، وص ١١٧.

٣. ابن طاووس، إقبال الأعمال، ص ٣٤٠.

هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴿١﴾. إنَّ هذه الآية الكريمة تُبيِّن مرحلةً من مراحل وجود الإنسان. في هذه المرحلة أخذ الله من بني آدم إقراراً بربوبيته، وهذا الإقرار إنَّما يأتي كي لا يقول الكفَّار والمشركون في يوم القيامة: إنَّا كنا غافلين عن الله، أو لأنَّ آباءنا كانوا مشركين، فقد أصبحنا مثلهم.

يُستفاد من هذه الآية أنَّ الله سبحانه قد زوَّد جميع الناس بمعرفةٍ عن ذاته، وقد أشهد جميع الناس بربوبيته، فشهدوا وأقرُّوا بذلك، وأنَّ هذا الإقرار حِجَّةٌ على الناس أجمعين، وأنَّ هذه المعرفة من الوضوح والقوَّة، بنحوٍ لا يمكن حتى للظروف الأسريَّة، والبيئة الاجتماعيَّة الكافرة أنْ تعمل على محوها وحجبها بشكلٍ كاملٍ؛ ومن هنا يمكن لله سبحانه أنْ يحتجَّ بها في يوم القيامة على المشركين والكفَّار، ولا يقبل منهم الاعتذار عن ذلك بالغفلة أو بقولهم: إنَّ آباءهم كانوا من المشركين.

وقيل في شأن الآيات المذكورة أعلاه: «إنَّ هذه الآيات تتحدَّث عن حوارٍ بين الله وجميع الناس؛ حيث وقف جميع بني آدم أمام الله وتجاوزوا معه، وقد أقرُّوا واعترفوا في هذا الحوار بأجمعهم بربوبيَّة الله وأتته مدبِّر الوجود، وشهدوا له بذلك، وهي الشهادة التي ستقطع يوم البعث جميع أنواع الأعداء والحجج؛ إذ تحوّل دون الاعتذار بالغفلة والجهل أو التأثير بالآباء والأسلاف»^٢. قال زرار: «سألت الإمام الباقر عليه السلام عن آية الميثاق، فقال عليه السلام: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة؛ فخرجوا كالذرِّ فعرفهم وأراهم نفسه، ولو لا ذلك لم يعرف أحدٌ ربَّه»^٣.

١. الأعراف: ١٧٢ - ١٧٣.

٢. الحسيني البهشتي، خدا از دیدگاه قرآن، ص ٤٧.

٣. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٣. هناك كثيرٌ من الروايات الدالة على وجود العوالم السابقة. وقد ألَّف الفقيه والمحدِّث الجليل آية الله العلامة الأميني - صاحب كتاب الغدير - رسالةً من ١٥٠ صفحة في تفسير آية الميثاق، وذكر فيها تسع عشرة آية، و ١٣٠ رواية دالة على وجود عالم الذر. وقال الشيخ الأغا بزرك الطهراني - صاحب كتاب الذريعة إلى تصانيف الشيعة - إنَّه حقَّق في أسانيد هذه الروايات فوجد أنَّ أربعين روايةً منها صحيحةٌ بحسب المصطلح؛ بمعنى أنَّ سلسلة أسانيدها كلُّها من العدول الشيعة الإمامية الاثني عشرية. (الطهراني، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٤، ص ٣٢٣).

وقال الإمام الصادق عليه السلام بشأن آية الميثاق: «ثبتت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف، وسيذكرونه يوماً ما، ولو لا ذلك لم يدر أحدٌ من خالقه، ولا من رازقه». وقال عليه السلام بشأن المعرفة القلبية: «كان ذلك معاينةً لله فأنساهم المعاينة، وأثبت الإقرار في صدورهم، ولو لا ذلك ما عرف أحدٌ خالقه ولا رازقه، وهو قول الله: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾».

إن بعض المفكرين عندما وقفوا على هذه الآيات والروايات المبيّنة للمعرفة الفطرية، لم يلتزموا بظاهرها وعمدوا إلى تأويلها. يذهب السيّد المرتضى^١ والشيخ المفيد^٢ وبعض الآخرين من غيرهما إلى الاعتقاد بضرورة عدم حمل الآية على المعنى الحقيقي؛ فإنهم يذهبون إلى الاعتقاد بأنه بالنظر إلى الإشكالات التي تتجه إلى المعنى الظاهري للآيات والروايات، يجب أن نقول بمعنى تمثيلي لها، مفاده حمل آية الميثاق أو الروايات الدالة على عالم العهد، بأجمعها على لغة التمثيل والكناية. إن هذا المعنى التمثيلي يعني أن الله سبحانه قد خلقنا وأنعم علينا بنعمة العقل. وعندما نصل بعقولنا إلى عجزنا وقصورنا عن إدراك حدوث العالم والأشياء، يخطر على ذهننا بشكل فطري - ومن دون الاستعانة بالاستدلال - إن كل حادثٍ يحتاج إلى محدث، وعليه فإن هذا المحدث للأشياء يجب أن يكون هو الله سبحانه، وبذلك يثبت أن لهذا العالم خالقاً وإلهاً. وقد ذهب بعض المفكرين والعلماء الآخرين إلى عدّ هذا المعنى التمثيلي مخالفاً لظاهر الآية، ومن هنا فقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأن المراد من المعرفة الفطرية التي أنعم الله بها على الإنسان، هي أن الإنسان كائنٌ له حضورٌ جمعيّ ودفعي، وذلك في محضٍ من الله تعالى، بحضورٍ لا يمكن تصوّر أي نوعٍ من أنواع الغيبة فيه، وكان جميع بني آدم قد أخرجوا من أصلاب آبائهم، وأحضروا عند

وقد ذهب الفيلسوف الشهير صدر المتألهين بدوره إلى القول بأن وجود عالم الأرواح من ضروريات المذهب الشيعي، وقال بأن الأحاديث الواردة في هذا الشأن أكثر من أن تحصى. (الشيرازي، العرشية، ص ٢٣، القاعدة الثامنة من المشرق الثاني).

١. الشريف المرتضى، الأمالي، ج ١، ص ٢٨-٢٩.

٢. المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص ٨١.

الله سبحانه وتعالى، ومن الطبيعيّ في مثل هذه الحالة أنّ الإنسان سوف يجد خالقه، وهذا الأمر في حدّ ذاته خير شاهدٍ ودليلٍ على وجود الله وربوبيّته، وبذلك فإنّه من البديهيّ أن يُقرّ بربوبيّته، بيد أنّ استقرار الإنسان في الزمان، وبعبارةٍ أخرى: إنّ تاريخيّته، وتصرّم مختلف التطوّرات الزمنيّة على حياته، قد صدّه عن العلم الحضوريّ بالله سبحانه وتعالى؛ ولذلك فإنّه يحتاج إلى التذكير من هذه الناحية.^١

يبدو أنّ المعنى الظاهريّ لهذه الآيات والروايات قابلٌ للالتزام، وما لم يكن هناك إشكالٌ لا يقبل الحلّ ولا يمكن الجواب عنه، لا يكون هناك ما يبرر الإعراض عن ظاهر النصوص ورفع اليد عنها، والتوجّه إلى البيان التمثيليّ أو تأويل الدليل فلسفيّاً، ويضاف إلى ذلك أنّ كلّ واحدٍ من هذين الاتجاهين يعاني كثيراً من الإشكالات، التي لا مجال إلى بحثها وتداولها في هذه المقالة المختصرة.^٢

لقد تكرّرت مضامين هذه الآية الكريمة والروايات المذكورة في النصوص الإسلاميّة مراراً وتكراراً. ويمكن أن نستنبط منها مفاهيم وخصائص المعرفة القلبية بوضوح. وإنّ من بين أهمّ تلك المفاهيم والخصائص ما يأتي:

١. إنّ جذور المعرفة القلبية تعود إلى عالمٍ سابقٍ على هذا العالم. فقد سبق لجميع الناس أن رأوا الله بقلوبهم للمرّة الأولى في ذلك العالم.

٢. في الموقف الأوّل، كانت معرفة الله في غاية الوضوح؛ حتى تمّت تسمية تلك المعرفة بالرؤية والمعانيّة.

٣. لقد نسي الإنسان ذلك الموقف والمحل الذي رأى فيه الله، كما نسي وضوح تلك الرؤية والمعرفة، وإنّ الله قد أنسى الإنسان ذلك، بيد أنّ أصل معرفة الله والإقرار بها قد بقي مركزاً في عمق روح الإنسان. وهذا الأمر يعود الإنسان إلى ذكره في هذا العالم بدرجاتٍ متفاوتة، وقد يتمّ العثور عليه في نهاية المطاف واستذكاره بذات الوضوح والرؤية الأولى أيضاً.

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣١٩ - ٣٢١؛ السبحاني، مفاهيم القرآن، ج ١، ص ٩٧.

٢. برنجكار، مباني خدائشنامي در فلسفه يونان و اديان إلهي، ص ٢٤٢ - ٢٥٣؛ بياباني أسكوثي، توحيد و اسما و

صفات، ص ٩٧ - ١٠٥، و ص ١١٣ - ١١٨.

عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلتُ له: أخبرني عن الله سبحانه هل يراه المؤمنون يوم القيامة؟ قال: «نعم، وقد رأوه قبل يوم القيامة»، فقلت: متى؟ قال: «حين قال لهم [الله]: ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾^١. ثم سكت ساعة، ثم قال: «وإنَّ المؤمنين ليرونه في الدنيا قبل يوم القيامة، أَلست تراه في وقتك هذا؟»... وليست الرؤية بالقلب كالرؤية بالعين»^٢.

٤. إنَّ المعرفة القلبية بالله لا تقتصر على بعض الأشخاص دون غيرهم. فإنَّ الله سبحانه قد عرّف نفسه لجميع الناس في الموقف الأوّل، وأخذ الإقرار منهم بذلك. وقد أقرَّ الجميع بربوبية الله، وأنّه خالق الوجود وصانعه ومدبّره.

وهناك كثيرٌ من الروايات التي تحدّثت عن هذه الحقيقة. وقد رأينا في الروايات الثلاثة المذكورة أنّها لولا تلك المعرفة، لما أمكن لشخص أن يعرف خالقه ورازقه أبداً. كما وقد ورد في بعض الروايات الأخرى أنّ المؤمن والكافر، كلاهما متحدّ في ميثاق المعرفة والتوحيد^٣. وفي المأثور عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، أنّه قال في هذا الشأن: «كُلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة، يعني المعرفة بأنَّ الله - عزّ وجلّ - خالقه، كذلك قوله: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾^٤»^٥.

٥. إنّ جميع الناس - بمن فيهم أولاد المشركين - يحملون معهم معرفة الله، ويولدون على الفطرة، وإن لم يكونوا بعد قد بلغوا السن الذي يذكرون معه تلك المعرفة، وتكون لديهم القدرة على التسليم وإنكار الله.

٦. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه: إذا ما هي فائدة معرفة الله القلبية؟ لا سيّما أنّ الأشخاص

ينسون وضوح هذه المعرفة؟

١. الأعراف: ١٧٢.

٢. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ١١٧.

٣. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٢، ح: ٢-٣؛ والعياشي، تفسير العياشي، ج ٢، ص ٤٢، ص ١١٧.

٤. لقمان: ٢٥؛ والزمر: ٣٨.

٥. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٣٣١؛ والكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٣.

إنّ الجواب عن هذا السؤال قد تمّ بيانه بوضوح في هذه الآية الكريمة والروايات الشريفة؛ فقد رأينا في هذه الآية الكريمة أنّ بيان المعرفة القلبية للناس جميعاً، وأخذ الإقرار منهم على ذلك، إنّما كان سببه والداعي له هو قطع الطريق على جميع الأعداء يوم القيامة، كي لا يقولون: إنّنا كنّا عن هذا غافلين، أو يقولون: إنّنا كان آباؤنا من المشركين ولم يكن أمامنا من طريق سوى اقتفاء آثار آباؤنا؛ فأصبحنا لذلك مثلهم من المشركين.

ومن هنا فإنّ هذه الآية الشريفة تبيّن أنّ المعرفة القلبية بالله، تمثّل حجةً على جميع الناس، بنحو لا يمكن لظروف الأسرة والمجتمع أن تحوّلها بشكلٍ كامل؛ ولذلك فإنّ هذه المعرفة القلبية هي الحجة والدليل الأصليّ لله عز وجلّ على جميع المشركين والكفّار. كما رأينا في الروايات أنّ الناس قد شهدوا الله في هذا الموقف ومحل رؤية الله، وكذلك أنّهم قد نسوا شدة هذه المعرفة؛ إلاّ أنّ أصل معرفة الله قد بقيت راسخةً في عمق أرواحهم ووجدانهم، وأنّهم يتذكّرون ذلك في هذا العالم وإنّ على درجاتٍ متفاوتة.

وقد رأينا في كلام المعصومين عليهم السلام أنّ هذه المعرفة تمثّل أساس التوحيد، وجميع المعارف في هذا العالم عن الله، ومن ثمّ فإنّها تمثّل أساس الدين؛^١ وعليه فإنّ المعرفة القلبية السابقة، هي منشأ جميع المعارف القلبية بالله في هذا العالم. إنّ جميع معارف الإنسان الحقيقية والوجدانية، إنّما هي في الواقع نوعٌ من الاستذكار والرؤية القلبية لله التي حصل عليها الإنسان في موقف ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾؛ وإنّ كانت درجات هذا الاستذكار تختلف من شخصٍ لآخر. وعلى هذا الأساس فإنّنا نشاهد أنّ المعرفة القلبية بالله هي الأساس في معرفة التوحيد والدين والتدين، وهل هناك من فائدة أفضل وأسمى من هذه الفائدة؟

٧. نرى في كثير من النصوص الإسلامية توظيفاً لمفردة الفطرة والمعرفة الفطرية في مورد المعرفة القلبية بالله تعالى. ومن ذلك ما ورد في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾.^٢ إنّ هذه الآية الكريمة

١. سوف نذكر المزيد من الشواهد الأخرى في الفقرة الآتية أيضاً.

٢. الروم: ٣٠.

تدعو إلى الدين الحنيف، وتعمل على بيانه بوصفه (فطرة الله)، وتقول إنّ الإنسان قد فطر على ذلك. ثم يذكر بعد ذلك ألاّ تبديل ولا تغيير في الفطرة. وإنّ الدين القيم والثابت هو هذا الدين الفطريّ.

إنّ لفظ الحنيف في اللغة مأخوذ من مادة (حنف)، بمعنى الميل والانعطاف إلى جهة ما، والحنيف يعني الطريق المستقيم، كما يتم استعماله في مورد الشخص الذي يميل إلى الدين المستقيم، أو الذي يعرض عن دين منحرف؛ ومن هنا يُسمى المسلمون بـ (الأحناف)، إذ يميلون إلى الدين الحنيف والمستقيم، ويعرضون عن الدين المنحرف.^١

وقد ورد في الروايات تفسير (الحنيفية)، بـ (الفطرة)، وتفسير (الفطرة) بـ (معرفة الله): «... ما الحنيفية؟ قال: هي الفطرة التي فطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته».^٢ وقد سألت زارة الإمام الصادق عليه السلام، عن تفسير قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾؟ فقال عليه السلام في الجواب: «فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم».^٣ كما وقد ورد عن الإمام الباقر عليه السلام، في تفسير آية الفطرة، قوله: «فطرهم على معرفة أنّه ربّهم، ولولا ذلك لم يعلموا إذا سُئِلُوا من ربّهم ولا من رازقهم».^٤

فنرى أنّ الفطرة في هذه الرواية وغيرها من الروايات الأخرى التي سبق ذكرها، قد تمّ تفسيرها بالمعرفة على نحو واضح لا لبس فيه، دون الحبّ والعشق والميل أو الشوق؛ ومن هنا لا يمكن عدّ الفطرة التوحيدية بمعنى الميل والعشق وحبّ الله، على الرغم من إمكان أنّ يكون لجميع الناس أو بعضهم - بمعنى خصوص المؤمنين - ميلٌ إلى التعلّق بالله سبحانه. إنّ الذين يعدّون الفطرة بمعنى الميل، يصلون إلى معرفة الله ويثبتون وجوده من طريق هذا

١. ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ١١٠؛ الجوهري، الصحاح، ج ٤، ص ١٣٤٧؛ الفيومي، المصباح المنير،

ص ١٥٤؛ الزمخشري، أساس البلاغة، ص ٩٧.

٢. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ٣٧٥.

٣. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٣٣٠.

٤. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ٢٤١، ح: ٢٢٤.

الاستدلال، وذلك بالقول: إنَّ لازم العشق الفعليّ هو المعشوق الفعليّ، وإنَّ الفطرة تتّجه نحو الكمال المطلق، وإنَّ الكمال المطلق هو الله.^١ في حين لو اعتبرنا الفطرة بمعنى المعرفة، فسوف نصل إلى الله من دون الحاجة إلى الاستدلال. وفي هذه الحالة سوف يكون التوحيد ومعرفة الله أمرًا فطريًا ووجدانيًا، والأمور الوجدانيّة لا تحتاج إلى استدلال.

٨. لقد ورد في بعض الأحاديث تفسير الفطرة بالتوحيد. ففي المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام، أن المراد من الفطرة المذكورة في قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٢، هو التوحيد.^٣ وقد عدَّ الإمام عليّ عليه السلام كلمة الإخلاص - وهي (لا إله إلا الله) - التي تمثل تعبيرًا عن التوحيد، هي الفطرة ذاتها؛ إذ يقول: «كلمة الإخلاص، فإنّها هي الفطرة».^٤

أمّا الارتباط بين معرفة الله والتوحيد، فيجب القول: إنَّ الفطرة ومعرفة الله لم يتمّ طرحها في الأحاديث ذات الصلة بوصفها مقولتين مستقلّتين؛ بنحو يحتاج كلّ واحدٍ منهما إلى معرفةٍ ودليلٍ خاصّ، بل إنَّ المعرفة التي فطر الله الناس عليها، تشمل التوحيد أيضًا، وإنَّ الناس يعرفون الله الواحد بنحوٍ فطريّ. وقد تقدّم أن ذكرنا أن جذور هذه المعرفة تعود إلى العوالم السابقة التي يتمّ التعبير عنها بعالم الذرّ وعالم الأرواح. في تلك العوالم جمع الله الناس قاطبةً، وعرفهم بنفسه من دون وساطة، وبعد هذه المعرفة أخذ منهم إقرارًا بربوبيّته، وإنَّ هذه المعرفة المتضمّنة للتوحيد أيضًا، تمّ أودعت في عمق روح الإنسان، ومن هنا فإنّهم يدخلون إلى هذا العالم الحالي وهم يحملون معهم هذه الفطرة التوحيدية.

٩. وفي بعض الروايات فسّرت آية الفطرة ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، بالتوحيد ورسالة النبيّ محمد المصطفى ﷺ، وأنَّ علي بن أبي طالب عليه السلام أمير المؤمنين.^٥ وقد فسّر الإمام الباقر عليه السلام النبوة والإمامة الخاصّة بوصفها استمرارًا وامتدادًا للتوحيد وإتمامًا

١. الشاه آبادي، رشحات البحار، ص ٣٥-٣٦؛ الحميني، جهل حديث، ص ١٨٤.

٢. الروم: ٣٠.

٣. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٢.

٤. الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٠٥؛ الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص ١٦٣.

٥. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٣٢٩.

وتكميلاً لمساحتها. وقال عليه السلام في تفسير آية الفطرة: «هو لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علي أمير المؤمنين ولي الله، إلى ههنا التوحيد»^١.

وفي حديث آخر عنه عليه السلام، ورد تفسير معنى الفطرة في الآية أعلاه بـ (الولاية)^٢. وقال الإمام الصادق عليه السلام في تفسير عبارة (صبغة الله) أو الصبغة الإلهية، في سياق تفسير قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾^٣: «الصبغة معرفة أمير المؤمنين بالولاية في الميثاق»^٤.

وبذلك يكون الله سبحانه في عالم الذرّ - بالإضافة إلى التعريف بنفسه - قد عرف بالنبى الخاتم صلوات الله عليه وآله، ووصيه الإمام علي عليه السلام أيضاً، وأخذ على الناس عهداً وإقراراً بإطاعته وإطاعة رسوله خاتم الأنبياء صلوات الله عليهم، وإطاعة وليه ووصيه عليه السلام أيضاً.

طرق التذكير بمعرفة الله القلبية

تقدّم في الكلام السابق أنّ الناس يحملون معهم معرفة يقينية بالله، وهي المعرفة التي تسمى بالمعرفة الفطرية أو المعرفة القلبية بالله سبحانه وتعالى. إنّ الإنسان بعد مجيئه إلى العالم الماديّ وانشغاله بالمظاهر الطبيعية، يغفل عن هذه المعرفة ويركنها في زاوية النسيان. وقد ورد البيان في المصادر الدينية أنّ الدور الرئيس للأنبياء والكتب السماوية يتلخّص في التذكير بهذه المعرفة. فقد عرف الله تعالى في القرآن الكريم بدور النبي الأكرم صلوات الله عليه وآله وكتابه السماويّ، بأنّه عبارة عن (التذكير)، كما في قوله تعالى:

﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾^٥.

١. القميّ، تفسير القميّ، ج ٢، ص ١٥٥.

٢. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٢٣، ص ٣٦٥.

٣. البقرة: ١٣٨.

٤. العياشي، تفسير العياشي، ج ١، ص ٦٢.

٥. الغاشية: ٢١.

- ﴿فَذَكِّرْ إِنْ نَفَعَتِ الذِّكْرَىٰ ❖ سَيَذَكِّرْ مَنْ يَخْشَىٰ﴾^١.

- ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُّبِينٌ﴾^٢.

وعن الإمام علي عليه السلام في الخطبة الأولى من نهج البلاغة، تحدّث عن مهمّة الأنبياء، قائلاً:

«فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسّي

نعمته»^٣.

وقد نقل المسعودي - المؤرّخ الشهير - في بداية كتابه (مروج الذهب) خطبةً عالية المضامين زاخرةً بالمعاني لأمر المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام. وقد ورد في هذه الخطبة - ضمن بيان عظمة رسول الله صلى الله عليه وآله - أنّ النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، كان يذكّر الناس وينبّههم إلى (العهد)، و(الميثاق) الذي أخذ منهم في عالم الدر: «فُضِّلَ مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله في ظاهر الفترات، فدعا الناس ظاهراً وباطناً، وندبهم سرّاً وإعلاناً، واستدعى التنبيه على العهد الذي قدّمه إلى الدرّ قبل النسل»^٤. إنّ التذكير إنّما يصدق ويتحقّق عندما يكون الشخص على علمٍ بشيءٍ في السابق ثمّ ينساه، ثم يحصل له الاطلاع والعلم به ثانية. وعندها فقط يمكن القول إنّه قد حصل له تذكّر بما كان يعلمه سابقاً^٥. وفيما يأتي سوف نبين طرق التذكّر باختصار على النحو الآتي:

١. إنّ من بين الحالات التي يتذكّر فيها الإنسان خالقه، هي حالة الوقوع في الشدائد والمصائب، بنحوٍ ينقطع رجاؤه ممّا سوى الله، ولا يبقى لديه من أملٍ سوى التعلّق بالله سبحانه. وفي هذه الحالات ينقطع تعلّق الإنسان بالأموال الدنيويّة والأسباب الظاهريّة. وإثر ذلك يتذكر الإنسان الله سبحانه ويلجأ إليه. وفي مثل هذه الحالة تزول الموانع المائلة أمام المعرفة القلبيّة، ولا سيّما منها التعلّق والاهتمام بالدنيا، ويشعّ نور المعرفة، ويكون لديه تجلّ وسطوع من نوعٍ آخر.

١. الأعلى: ٩ - ١٠.

٢. يس: ٦٩. وانظر أيضاً: ص: ٨٧؛ وطه: ٢ - ٣؛ والمدثر: ٣١.

٣. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١.

٤. المسعودي، مروج الذهب، ج ١، ص ٤٣.

٥. الجواديّ الآملي، «فطرت در آيينه قرآن»، ص ٢١ - ٢٢.

وقد أُشير إلى هذا المعنى في كثيرٍ من آيات القرآن الكريم، وقد اشتمل بعضها على ذكر مصاديق من المصائب العصبية في هذا الشأن، كما في قوله تعالى:

- ﴿ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجَاوَرُونَ﴾^١.
 - ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَاهُ فَلَمَّا نَجَّكُم إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾^٢.

كما توجد في هذا المورد بعض الأحاديث والروايات، نشير فيما يأتي إلى بعضٍ منها:

«الله هو الذي يتأله إليه عند الحوائج والشدائد كل مخلوق عند انقطاع الرجاء من كل من هو دونه، وتقطع الأسباب من جميع ما سواه، يقول: بسم الله، أي أستعين على أموري كلها بالله الذي لا تحق العبادة إلا له، المغيث إذا استغيث، والمُجيب إذ دُعي، وهو ما قال رجلٌ للصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله دلني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحيروني، فقال له: «يا عبد الله هل ركبت سفينةً قط؟»، قال: نعم. قال: «فهل كُسر بك حيث لا سفينة تنجيك ولا سباحة تغنيك؟» قال: نعم. قال: «فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يُخلّصك من ورطتك؟»، فقال نعم، قال الصادق عليه السلام: «فذلك الشيء هو الله القادرٌ على الإنجاء حيث لا مُنجي، وعلى الإغاثة حيث لا مُغيث»^٣.

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ الذي يعمل على التعريف بالله وصفاته في حالة الاضطرار وقطع الأمل عن الأسباب والوسائط الدنيوية هو الله نفسه، وأنّ المذكر الحقيقيّ في مقام الثبوت هو الله سبحانه، بيد أنّ المعصومين عليه السلام - في مقام الإثبات والتوضيح - عندما يواجهون الباحثين عن الحقيقة والهداية والمعرفة، كانوا يُذكرون بهذه الحالات وتجليات معرفة الله على القلوب في إطار التذكير بالمعرفة التي فطر الله الناس عليها، كي يتذكّر الناس المعارف في تلك اللحظات من خلال استذكار تلك الحالات.

١. النحل: ٥٣.

٢. الإسراء: ٦٧. وانظر أيضاً: العنكبوت: ٦٥؛ الأنعام: ٤٠ - ٤١؛ النمل: ٦٢؛ الروم: ٣٣.

٣. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٢٣١.

وفي بعض الأحيان كان الأنبياء والأئمة عليهم السلام يعملون بأنفسهم - للتذكير بالمعرفة الفطرية الكامنة في الإنسان وإيقاظ الفطرة الإنسانية - على إيجاد حالة اضطرارية، لكي يتوجه الأشخاص إلى الله في ظل تلك الحالة. وإليك الحكاية الآتية في هذا الشأن:

«اشتكت الشيعة إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، وقالوا: يا ابن رسول الله، أجّلونا عن البلدان، وأفنونا بالقتل الذريع، وقد أعلنوا العن أمير المؤمنين عليه السلام في البلدان، وفي مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله وعلى منبره، ولا ينكر عليهم منكر، ولا يُغير عليهم مُغير، فإن أنكر واحدٌ منا على لعنه قالوا: هذا ترابيّ ورفع ذلك إلى سلطانهم وكتب إليه: إن هذا ذكر أبا تراب بخير، حتى ضُرب وحُبس ثم قُتل. فلما سمع ذلك عليه السلام، نظر إلى السماء وقال: «سبحانك ما أعظم شأنك؛ إنك أمهلت عبادك حتى ظنوا أنك أهملتهم، وهذا كلّه بعينك؛ إذ لا يغلب قضاءك ولا يرد تدبير محتوم أمرك ...»، ثم دعا بابنه محمد بن علي الباقر عليه السلام، فقال: «يا محمد ... إذا كان غداً فاغد إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله، وخذ الخيط الذي نزل به جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله، فحرّكه تحريكاً لئناً، ولا تحركه تحريكاً شديداً فيهلكوا جميعاً» ... قال جابر: فبقيت متعجباً من قوله لا أدري ما أقول، فلما كان من الغد جئتته، وكان قد طال عليّ ليلي حرصاً لأنظر ما يكون من أمر الخيط، فبينما أنا بالباب إذ خرج [الإمام الباقر عليه السلام] فسلمتُ عليه؛ فردّ السلام وقال: «ما غدا بك يا جابر ولم تكن تأتينا في هذا الوقت؟». فقلتُ له: لقول الإمام [زين العابدين عليه السلام] بالأمس ... فقال الإمام الباقر عليه السلام: «لولا الوقت المعلوم والأجل المحتوم والقدر المقدور لحسفت بهذا الخلق المنكوس في طرفة عين ... ولكننا عباد مكرمون لا نسبقه بالقول وبأمره نعمل» ... فقلتُ: يا سيدي ومولاي ولم تفعل بهم هذا؟ فقال لي: «أما حضرت بالأمس والشيعة تشكو إلى أبي ما يلقون من هؤلاء؟». فقلت: يا سيدي ومولاي نعم، فقال: «إنّه أمرني أن أرفعهم لعلهم ينتهون» ... قال جابر: فقلت: سيدي ومولاي كيف ترعبهم وهم أكثر من أن يحصوا؟ فقال الباقر عليه السلام: «امض بنا إلى مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله لأريك قدرةً من قدرة الله تعالى التي خصّنا بها، وما منّ به علينا من

دون الناس». فمضيتُ معه إلى المسجد فصَلَّى ركعتين، ثم وضع خدّه على التراب وتكلّم بكلامٍ، ثم رفع رأسه وأخرج من كُمّه خيطاً دقيقاً فاحت منه رائحة المسك، فكان في المنظر أدقّ من سم الخياط ... ثم حرّك الخيط تحريكاً خفيفاً ... وقلت: ما فعلتُ به يا سيدي؟ قال: «ويحك! اخرج فانظر ما حال الناس». قال جابر: فخرجتُ من المسجد وإذا الناس في صباحٍ واحدٍ، والصائحة من كلِّ جانب، فإذا بالمدينة قد زلزلت زلزلةً شديدةً، وأخذتهم الرجفة والهدمة، وقد خربت أكثر دور المدينة ... وإذا الناس في صباحٍ وبكاءٍ وعويلٍ، وهم يقولون: إنّ الله وإنّا إليه راجعون، خربت دار فلان وخرّب أهلها، ورأيت الناس فزعين إلى مسجد رسول الله ﷺ وهم يقولون: كانت هدمَةٌ عظيمةٌ، وبعضهم يقول: قد كانت زلزلةٌ، وبعضهم يقول: كيف لا نخسف وقد تركنا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وظهر فينا الفسق والفجور، وظلم آل رسول الله ﷺ ... فانصرفت إلى الباقر عليه السلام وقد حفّ به الناس في مسجد رسول الله ﷺ وهم يقولون: يا ابن رسول الله، أما ترى إلى ما نزل بنا؟ فادعُ الله لنا، فقال لهم: «افرعوا إلى الصلاة والدعاء والصدقة»^١.

٢. الطريق الثاني من طرق استذكار المعرفة القلبية بالله، هو النظر في مخلوقات الله والنظم الذي يحكمها، وهو ما يُصطلح عليه في التعبير القرآني بـ (الآيات) والمذكّرات^٢. وقد سبق أن ذكرنا أنّ الله سبحانه وتعالى، قد تجلّى للعقول من طريق مخلوقاته، ومن هنا يمكن للعقل أن يُدرك وجود الخالق من خلال النظر في المخلوقات. بيد أنّ الآيات الإلهية - بالإضافة إلى كونها حجّةً عقليةً على وجود الله - هي في الوقت نفسه تمثل استذكّاراً للمعرفة القلبية بالله أيضاً. من المحتمل أن يصل الإنسان من خلال التدبّر في المخلوقات إلى الإقرار بوجود الخالق، وبذلك

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ٢٧٤ - ٢٧٨.

٢. البقرة: ١٦٤؛ يس: ٦؛ الرعد: ٣ - ٤؛ النحل: ٦٥، ١٦، ١٣، ١٢، ١١ - ٧٩؛ الإسراء: ٦٦؛ طه: ٥٤؛ الأنبياء: ٣٢؛

الشعراء: ١٨؛ الروم: ٢٠ - ٢٦، ٤٦؛ لقمان: ٣١؛ السجدة: ٥٣؛ المؤمنون: ٨١، ١٣؛ الفرقان: ٦٢؛ الذاريات:

٦٩، ٥٥، الواقعة: ٧٣؛ يونس: ٣؛ الغاشية: ١٧ - ٢١؛ الأعلى: ١ - ٢.

يصل إلى معرفة عقليةً وذهنيةً بشأن الله فقط، ولكن بعد هذه المرحلة قد تحصل له معرفةً قلبيةً بالله، فيشعر بنفسه وكأنه بين يديه تعالى، فيتأثر بذلك، ويقبل على الله بكل وجوده.

وعلى هذا الأساس فإن المعارف عن الله التي تحصل بوساطة السير في الآفاق، تعدّ من عطاء الله، وليست من صنع الإنسان؛ ولذلك فإن الإنسان عاجزٌ حتى عن بيان كنه تلك المعارف أيضاً، ويكتفي بالإذعان بأن الله الحكيم والعالم والقادر والرؤوف والرحيم خارجٌ عن الحدّين (حدّ التعطيل وحدّ التشبيه)، ومن دون أيّ تشبيه له بالمخلوقات، لا في ذاته ولا في صفاته. وإن نتيجة هذا النوع من التذكّر - في مقام الثبوت والإثبات - هي الهداية العامة.

إنّ هذا التجلّي المعرفي يقترن بحالاتٍ روحيةٍ ونفسيةٍ خاصّة، وهي تمثّل تذكيراً بمعرفة الله الفطرية. وبطبيعة الحال فإنّ لهذا التذكّر درجاتٍ متفاوتة. فإنّ الأشخاص في مختلف المواقع الروحية، والحالات المختلفة الأخرى، يتلقّون المعرفة بمختلف تجلياتها الشديدة والضعيفة.

٣. إنّ الطريق الأهم لتذكر الله سبحانه وتعالى، هو العبادة في المعنى العام لها. وقد ورد في المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام في معرض الجواب عن السؤال القائل: ما العبادة؟ أنّه قال: «حُسن النية بالطاعة من الوجوه التي يُطاع الله منها»^١. وكفى بالعبادة أهميةً أنّها تذكر بوصفها الغاية من خلق الجن والإنس؛ إذ يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^٢.

إنّ هذا الطريق خاصٌّ بالمؤمنين، وإنّ أعلى درجات استذكار معرفة الله الفطرية تتحقّق بهذه الطريقة. قال رسول الله صلى الله عليه وآله، في الصلاة - التي هي من أهم العبادات:

«الصلاة من شرائع الدين، وفيها مرضاة الربّ عز وجلّ وهي منهاج الأنبياء،

وللمصلي حبّ الملائكة وهدى وإيمان، ونور المعرفة...»^٣.

وقال النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله في حديثه عن (صلاة الليل):

١. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٨٣.

٢. الذاريات: ٥٦.

٣. الصدوق، الخصال، ج ٢، ص ٥٢٢.

«صلاة الليل مرضاة الربّ، وحبّ الملائكة، وسنة الأنبياء، ونور المعرفة، وأصل

الإيمان»^١.

إنّ الدور المحوري للعبادة يكمن في كونها مذكرة. إنّ الإنسان بعد حصوله على الهداية العامّة بوساطة طرقٍ من قبيل: التدبّر في آيات الله ومخلوقاته، يحصل له استعدادٌ للدخول في الهداية الخاصّة والسير إلى الله؛ بمعنى المزيد من الاستذكار بالمعرفة الفطريّة والتوجّه نحو الدرجات الأسمى والأعلى من المعارف الموهوبة للإنسان في العوالم السابقة. في هذا المقام ذكرت الأديان الإلهيّة طريق الذّكر بوصفه من طرق العبادة، وقالت بأنّ الطريق الوحيد في السير إلى الله والتقرب منه، هو الحصول من الله على المعارف الأعلى والهداية الأسمى، يتمثّل في طريق العبادة وهي الطاعة، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾^٢. وبذلك تكون العبادة طريقاً لنور القلب، والحصول على نور المعرفة الإلهيّة وذكر الله، وباختصار: هو طريق الهداية الخاصّة والمعرفة الأسمى عن الله تبارك وتعالى.

٤. جاء في الروايات أنّ الله سبحانه، قد جعل النبيّ الأكرم ﷺ، وأهل بيته عليهم السلام، طريقاً إلى معرفته. وقال الإمام علي عليه السلام، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ﴾^٣:

«نحن الأعراف الذي لا يُعرف الله ﷻ إلا بسبيل معرفتنا... إنّ الله تبارك وتعالى لو شاء لعرف العباد نفسه، ولكن جعلنا أبوابه وصراطه وسبيله والوجه الذي يُوتى منه»^٤.

وقد ورد عن الإمام الرضا عليه السلام، أنّه قال في هذا الشأن:

«من سرّه أن ينظر إلى الله بغير حجاب، وينظر الله إليه بغير حجاب؛ فليتولّ آل محمّد، وليتبرّأ من عدوّهم»^٥.

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٨٧، ص ١٦١.

٢. النور: ٥٤.

٣. الأعراف: ٤٦.

٤. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٨٤.

٥. البرقي، المحاسن، ج ١، ص ١٣٣.

إن دور أهل البيت عليهم السلام في معرفة الله، يمكن بيانه من جهتين عامتين؛ أحدهما: في أصل معرفة الله، والأخرى: في بيان المعارف والمفاهيم التفصيلية في حقل معرفة الله والتوحيد. وفيما يتعلق بالجهة الأولى، تُعدّ كلمات الأئمة الأطهار عليهم السلام من أهم طرق تذكّر واستذكار الله تعالى، حيث تعمل على توجيه الناس إلى الله بأفضل الطرق والأساليب، وأمّا فيما يتعلق بالجهة الثانية فإنّ الله سبحانه، قد ترك تفصيل المعارف الدينية إلى المعصومين عليهم السلام؛ فهم المصدر والمرجع في هذا النوع من المعارف والمفاهيم.

وبالإضافة إلى هاتين الجهتين، فإنّ هناك نقطةً جديرةً بالذكر أيضًا، وهي أنّه لما كانت معرفة الله من صنعه؛ إذًا فإنّ الأشخاص الذين يحظون باللطف الإلهي هم الذين يعملون على تحصيل مرضاة الله بشكل أكثر من غيرهم، والذين يسلكون الطريق الذي أراده الله بشكل أكثر وأفضل من الآخرين. إنّ أهل البيت عليهم السلام هم خلفاء الله بالحق، وإنّ الله سبحانه قد أوجب معرفتهم وولايتهم على الجميع؛ ولذلك فإنّ معرفة هؤلاء الأئمة العظام ومودّتهم والانضواء تحت مظلتهم الاعتقادية والعملية والأخلاقية، تمثّل طريقًا إلى تحصيل مرضاة الله وعنايته في جميع المجالات، ومن بينها معرفة الله؛ ومن هنا فإنّ المعارف الدينية العالية تختصّ بالذين يحبّون أهل البيت عليهم السلام، وأمّا الآخرون فهم أبعد من أن يدوقوا شهد معرفة الحقّ جلّ وعلا. وبطبيعة الحال فإنّ هذا الطريق من حقّه أن يُدرج ضمن العبادات؛ ولكن من حيث أهميته وتأكيد وإصرار المعصومين عليهم السلام في هذا الشأن، فقد تمّ ذكره بنحو مستقلّ.

٥. إنّ من بين الطرق والوسائل الأخرى لتحصيل المعرفة القلبية بالله، طلب المعرفة من الله سبحانه. وهذه النقطة بدورها تندرج تحت عنوان العبادة أيضًا؛ وذلك لأنّ (الدعاء) يمثّل نوعًا من العبادة لله سبحانه. قال الإمام الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^١: «استزادة في المعرفة برّبّه وبِعظمته وكبريائه»^٢. وعن زرارة قال سألت الإمام الصادق عليه السلام: ماذا أفعل لو أدركتُ زمن الغيبة؟ فقال عليه السلام: «إذا أدركتَ هذا الزمان، فادع

١. الحمد: ٦.

٢. الصدوق، علل الشرائع، ص ٢٦٠؛ الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٠٧.

بهذا الدعاء: اللهم عرفني نفسك^١. إنَّ الشرح الذي قدّمناه للطريقة السابقة، يكفي لإيضاح هذا المطلب أيضًا.

موانع وحجب معرفة الله

يمكن وضع الموانع والحُجُب التي تحول دون معرفة الله في قسمين كليّين هما:

القسم الأول: الحُجُب الإراديّة التي تعود إلى سوء اختيار الإنسان.

القسم الثاني: الحُجُب غير الإراديّة أو الحُجُب التكوينيّة التي تعود إلى النوع الخاصّ لوجود كلّ إنسان.

الحُجُب الإراديّة

إنَّ منشأ الحُجُب الإراديّة هو سوء اختيار الإنسان؛ إذ يقع اختياره على اتباع الأهواء النفسيّة وارتكاب الذنوب والمعاصي والتمرد على الله والكفر بنعمته، التي يمكن أن تُطلق عليها بأجمعها عنوان (الذنوب) و(المعاصي). وقد تحدّث آيات القرآن الكريم والروايات عن هذه الأنواع من الموانع والحُجُب والعقبات كثيرًا، وذكرت لها كثيرًا من الموارد والأمثلة والمصاديق المتعدّدة. ومن بين هذه الموارد: الأهواء النفسانيّة^٢ وقسوة القلب^٣ والتكبر والاستكبار^٤ والبخل^٥ والعلوّ

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ٣٣٧.

٢. الجاثية: ٢٣؛ القصص: ٥٠؛ القمر: ٣؛ محمد: ١٤؛ البقرة: ٨٧.

٣. البقرة: ٧٣ - ٧٤.

٤. غافر: ٥؛ الجاثية: ٣١؛ البقرة: ١٧؛ الأعراف: ٧٦، ٤٠، ٣٦؛ الأحقاف: ١٠؛ المنافقون: ٥.

٥. التوبة: ٧٦.

والاستعلاء،^١ والظلم،^٢ والفسق،^٣ والقبائح من الأفعال،^٤ والكذب والكفر.^٥
وقد روي عن الإمام الرضا عليه السلام في هذا الشأن قوله: «إنَّ الحجاب على الخلق لكثرة الذنوب».^٦ وفي مناجاة للإمام زين العابدين عليه السلام، قال: «وإنَّ الراجل إليك قريب المسافة، وإنَّك لا تحتجب عن خلقك إلاَّ أن تحجبهم الأعمال دونك».^٧ ومن الواضح أنَّ التمرد على إرادة الله وأوامره، تحرم المذنب والعاصي من العناية والرعاية الإلهية الخاصَّة، وعلى رأسها استذكار المعرفة القلبية بالله سبحانه.

الحُجُب غير الإرادية

إنَّ المراد من الحجاب غير الإرادي والحجاب التكويني، هو مخلوقية الإنسان. فإنَّ المخلوقية تختلف عن الخالقية، ولا يوجد أيُّ اشتراكٍ بينهما؛ ومن هنا فإنَّ المخلوق لا يستطيع بعقله المحدود أن يحيط علمًا بالخالق المطلق واللامحدود أو يحيط به إحاطةً علميةً ومعرفيةً، وإنَّها يقرُّ بوجود الخالق والمظهر من طريق المخلوقات والظواهر فقط، في حين أنَّه يرى نفسه عاجزًا عن إدراك الذات الإلهية، ويطلب منه المعرفة. ومن هنا تكون المعرفة الحقيقية من صنع الله سبحانه، وليس الإحاطة العلمية للإنسان. وإنَّ الله هو الذي يستطيع أن يظهر معرفته ويقذفها في قلب الإنسان، ويوصله إلى مرحلة السكينة والاطمئنان.

قال الإمام الرضا عليه السلام، في هذا الشأن: «خلق الله الخلق حجابًا بينه وبينهم، ومباينته إياهم

١. النمل: ١٤.

٢. العنكبوت: ٤٩؛ الأنعام: ١٤٤؛ التوبة: ١٠٩؛ البقرة: ٨٦، ٢٥٨؛ الصف: ٧؛ القصص: ٥٠؛ الأحقاف: ١٠؛ النمل: ١٤.

٣. البقرة: ٩٩.

٤. الروم: ١٠.

٥. الزمر: ٣.

٦. الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٣٢؛ الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٢٥٢؛ الصدوق، علل الشرائع، ص ١١٩.

٧. ابن طاووس، إقبال الأعمال، ص ٦٨.

مفارقة إيتهم»^١. وعن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال:

«لا تحجبه الحُجْب، والحجاب بينه وبين خلقه، خلقه إيتهم؛ لامتناعه مما يمكن في ذواتهم، ولإمكان مما يمتنع منه، ولافتراق الصانع من المصنوع، والحادّ من المحدود، والربّ من المربوب»^٢.

إن حُجْب معرفة الله، إنّما هي حُجْب الإنسان بالنسبة إلى معرفة الله سبحانه، لا أنها تكون من قِبَل الله عزّ وجل. وبعبارة أخرى: إن الذات الإلهية لا تحتوي على أيّ حجابٍ أو حائل. وفي الأساس ليس هناك شيءٌ في مرتبة الله ليكون بمنزلة الحجاب والستارة التي تُسدل دون ذاته. ومن هنا فقد روي عن الإمام علي عليه السلام، أنه قال: «الحمد لله الذي ... لا تحجبه السواتر»^٣. وعن الإمام موسى الكاظم عليه السلام، أنه قال:

«ليس بينه وبين خلقه حجابٌ غير خلقه، احتجب بغير حجابٍ محجوبٍ، واستتر بغير سترٍ مستور»^٤.

دور الوحي في بيان معرفة الله الفطرية

يتضح مما تقدّم أنّ المعرفة الفطرية ليست من المعارف البشرية، ولا تندرج ضمن تقسيمات العلوم الشائعة؛ لأنّ هذا النوع من المعرفة إنّما هو من فعل الله وصنعه، وإنّ الله سبحانه وتعالى قد عرف نفسه لقلوب الناس قبل هذا العالم، وقد بقي أثرٌ من تلك المعرفة في قلب الإنسان وروحه. وأمّا في مقام الإثبات فيمكن للإنسان أن يستذكر تلك المعرفة المنسية من طريق التذكير، وإن كان أصل التذكير وتركيب المعرفة الفطرية هي الأخرى من صنع الله، وإنّه بعد الإقرار

١. الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٥١.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٤٠.

٣. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٨٥.

٤. الصدوق، توحيد الصدوق، ص ٩٨، وص ١٧٩؛ والكليني، الكافي، ج ١، ص ١٠٥؛ والشريف الرضي، نهج

البلاغة، الخطبة رقم: ١٨٥.

الأول للإنسان أمام الله سبحانه وتعالى والإيمان به والعبادة وتزكية النفس، يقوم الله سبحانه بإنزال درجات أعلى من المعرفة على قلب الإنسان، إلى الحد الذي أصبحت معه من أشد أنواع المعرفة وأكثرها قطعياً، وتم التعبير عنها بعبارات من قبيل: (الرؤية، والمعينة القلبية).

وبذلك فإن المعرفة الفطرية في مقام الثبوت، أمرٌ وجدانيّ، وإنّ هذا الوجدان إنّما يتحقّق برعايةٍ وعنايةٍ من الله سبحانه، وفي حالة الوجدان يتعرّف الإنسان على الله بقلبه وكلّ وجوده، ويدرك حقيقته، وتخرج الحجّة القلبية - التي هي من أشدّ وأقوى الأدلّة والحجج - وتصل إلى منصّة الظهور والتجليّ. وأمّا في مقام الإثبات، فإنّ الوحي الإلهيّ والأنبياء يعملون من خلال التذكير على تقريب المخاطبين لهم من حالة الوجدان، وإن كان أصل الوجدان وظهور المعرفة من صنع الله أيضاً.

ومن هنا يمكن بيان الدور الإثباتي للوحي في معرفة الله الفطرية، ضمن ثلاثة محاور، على النحو الآتي:

الدور التذكيريّ

إنّ الآيات والروايات من أهمّ المذكرات، وهي تعمل بأفضل السبل على إعداد قلب الإنسان ليكون محلاً تتجلّى فيه معرفة الله سبحانه، وهذا هو أحد وجوه إعجاز القرآن الكريم أيضاً. قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في القرآن الكريم: «فتجلّى لهم سبحانه في كتابه»^١. ونقرأ في الزيارة الجامعة بشأن المعصومين عليه السلام: «السلام على محالّ معرفة الله... إلى الله تدعون، وعليه تدلون»^٢.

الدور الاستنادي

لا شك في أنّ بيان المعرفة الفطرية بالله في الآيات والروايات، يعكس أسلوب التوحيد الدينيّ وطريقة الأنبياء في دعوة الناس إلى الله، ويشير إلى اقتباس بحوث هذا الموضوع من صلب الإسلام. وفي الأساس فإنّ أيّ نوع من أنواع البحث - الأعمّ من العقليّ والنقليّ والوجدانيّ -

١. الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة رقم: ١٤٧.

٢. الصدوق، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٢٧٣ - ٢٧٤.

إذا أُريد له أن يُنسب إلى الدين، يجب أن يتمّ توثيقه وإسناده إلى النصوص والظواهر الدينيّة من دون أيّ تحميلٍ أو تأويل. وفيما يتعلّق بالمتشابهات يجب التزام الصمت وإعادتها إلى المحكمات.

الدور التعبّدي

إنّ بعض أبحاث المعرفة الفطريّة، من قبيل: وجود العوامل السابقة، تقع في دائرة (الغيوب)، ويقصر العقل والوجدان عن بلوغ كنه هذه الأبحاث. وإنّ جميع البحوث التي تندرج ضمن حدود الغيب تكون من الأمور التعبديّة، ومعيّار صحتّها هو النقل المعتمد.

المصادر

- القرآن الكريم.
- ابن الأثير، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تصحيح: محمود محمد طناحي وطاهر أحمد زاوي، قم، مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، ط ٤، ١٣٦٧ هـ ش.
- ابن طاووس، السيد علي بن موسى، إقبال الأعمال، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٢، ١٤٠٩ هـ.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تصحيح: عبد السلام محمد هارون، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ابن منظور الأفرريقي، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، ط ٣، ١٤١٤ هـ.
- الآغا بزرك الطهراني، محمد محسن، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، بيروت، دار الأضواء، ١٤٠٣ هـ.
- باينده، أبو القاسم، نهج الفصاحة، طهران، نشر دنيای دانش، ط ٤، ١٣٨٢ هـ ش.
- البرقي، أحمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تصحيح جلال الدين المحدث، قم، دار الكتب الإسلامية، ط ٢، ١٣٧١ هـ.
- برنجكار، رضا، مباني خدائشناسي در فلسفه يونان و اديان إلهي (أسس المعرفة الإلهية في الفلسفة الإغريقية والأديان الإلهية)، طهران، نشر نبأ، ١٣٧٥ هـ ش.
- _____، معرفت فطري خدا (معرفة الله الفطرية)، طهران، نشر نبأ، ١٣٧٩ هـ ش.
- بياباني أسكوي، محمد، توحيد و اسماء و صفات (التوحيد والأسماء والصفات)، طهران، نشر نبأ، ١٣٩٠ هـ ش.
- جوادى الآملي، عبد الله، «فطرت در آيينه قرآن» (الفطرة في مرآة القرآن)، مجلة انسان پژوهي ديني، الدورة السابعة، العدد: ٢٣.
- الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تصحيح: أحمد عبد الغفور، بيروت، دار العلم للملايين، ١٣٧٦ هـ.
- الحسيني البهستاني، محمد، خدا از دیدگاه قرآن (الله في القرآن)، طهران، دفتر نشر فرهنگي اسلامي، ١٣٧٤ هـ ش.
- الخميني، روح الله، چهل حديث (الأربعون حديثاً)، طهران، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني (ره)، ١٣٧١ هـ ش.

- رسولي محلاتي، السيد هاشم، صحيفه علويه (الصحيفة العلوية)، طهران، نشر اسلامي، ط ٣، ١٣٦٩ هـ ش.
- الزمخشري، محمود بن عمر، أساس البلاغة، بيروت، دار صادر، ١٩٧٩ م.
- السبحاني، جعفر، مفاهيم القرآن، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط ٤، ١٤١٣ هـ.
- الشاه آبادي، محمد علي، رشحات البحار.
- الشريف الرضي، نهج البلاغة (بشرح صبحي الصالح).
- الشريف المرتضى، الأمالي، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٩٨ م.
- الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، العرشية، إصفهان، انتشارات مهدي.
- الصدوق، محمد بن محمد، الخصال، قم، جامعة المدرّسين، ١٣٦٢ هـ ش.
- _____، توحيد الصدوق، قم، جامعة المدرّسين، ١٣٩٨ هـ.
- _____، علل الشرائع، قم، كتاب فروشي داوري، ١٣٨٥ هـ.
- _____، عيون أخبار الرضا عليه السلام، طهران، نشر جهان، ١٣٧٨ هـ.
- _____، من لا يحضره الفقيه، قم، جامعة المدرّسين، ط ٢، ١٤١٣ هـ.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ط ٥، ١٤١٧ هـ.
- الطبرسي، حسن بن فضل، مكارم الأخلاق، قم، الشريف الرضي، ط ٤، ١٤١٢ هـ.
- العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: السيد هاشم رسولي محلاتي، طهران، المكتبة العلمية، ١٣٨٠ هـ ش.
- الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، قم، مؤسسة دار الهجرة، ط ٢، ١٤١٤ هـ.
- القزويني الخراساني، مجتبي، بيان الفرقان في توحيد القرآن، تعليقات: سيد جعفر سيدان، قم، انتشارات دليل ما، ١٣٨٩ هـ ش.
- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح: طيب موسوي جزائري، النجف الأشرف، مطبعة النجف.

- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ط ٤، ١٤٠٧ هـ.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٢، ١٤٠٣ هـ.
- المفيد، محمد بن محمد، تصحيح اعتقادات الإمامية، قم، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، ١٤١٣ هـ.
- ورام بن ابي فراس، مسعود بن عيسى، مجموعة ورام، مكتبة فقيه، قم، ١٤١٠ هـ.

فطرية مجموع المعارف الدينية^١

المرجع الديني الشيخ عبد الله جوادي الآملي

مفهوم الدين

إنّ بعض آيات القرآن الكريم لا تعدّ التوحيد الربوبيّ من فطريّات الإنسان فحسب، بل وترى أصل الدين (الذي هو الإسلام) من الأمور الفطريّة المودعة في وجود البشر أيضًا. إنّ الدين عبارة عن مجموعة من العقائد والأخلاق والأحكام، بمعنى أنّه سلسلة المعارف العلميّة والعملية التي هي الاعتقاد بالواجبات والمحرمات ومجموع الأوامر والنواهي. إنّ هذا الدين عند الله سبحانه هو الإسلام، والانقياد الشامل للناس في دائرة هداية الحقّ تعالى، وهذا الدين من الأمور الفطرية لدى الإنسان.

ولما كانت الفطرة لا تقبل التغيير، فإنّ الخطوط والأصول العامّة للدين لا تقبل التغيير أيضًا. بمعنى أنّ الدين ليس إنّه طوى فترةً زمنيّةً طويلةً في الماضي دون أن يطراً عليه إيّ تغييرٍ فحسب، بل إنّه لن يتغيّر حتى في المستقبل أيضًا.

وبعبارةٍ أخرى: إنّ القرآن الكريم يبيّن هذا المعنى بشكلٍ كامل، ويقول: إنّ الدين بمعنى مجموع المعارف والأخلاق والأحكام من متطلّبات الفطرة، ولأنّ فطرة الأشخاص لم ولن تتغيّر؛ فإنّ دين الله - ما دام هناك إنسان في الوجود - لن يعتره التغيير والتبديل أبدًا.

١. المصدر: جوادي الآملي، آية الله الشيخ عبد الله، المقالة فصلٌ من كتاب فطرت در قرآن، مركز الإسراء للنشر، ط ٨،

عام ١٣٩٩ هـ.ش، الصفحات ١٤٥ إلى ٢٠٨.

تعريب: السيّد حسن علي مطر الهاشمي.

اختلاف الدين عن الشريعة

إنَّ دين الأنبياء جميعاً - كان مثل دين خاتم الأنبياء ﷺ هو الإسلام، وإذا كان هناك من اختلافٍ في الأديان السابقة، فإنَّما يكون هذا الاختلاف مقتصرًا على الفروع الجزئية، باسم الشريعة والمنهاج، كما يقول الله سبحانه: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾^١، وإلا فإنَّ الخطوط العريضة للدين الذي هو الإسلام، تبقى ثابتة كما هي: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^٢. وقد قام كلُّ الأنبياء بدعوة الناس إلى الإسلام؛ وذلك لأنَّ الله سبحانه يقول: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ﴾^٣. وإنَّ الدين الوحيد الذي يرضيه الله هو الإسلام؛ وذلك لأنَّ الإسلام مائلٌ (عند الله)، وكلُّ ما يكون مائلًا (عند الله)، فإنَّه لا يقبل التغيير والزوال؛ إذ يقول تعالى: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^٤، وعليه يكون الإسلام أمرًا ثابتًا وبقايا. لا شك في أنَّ الخطوط العامة للدين - الذي هو مجموع المعارف الأولية والقوانين الإلهية العامة - ثابتة ولا تتغير، ولذلك فإنَّ عنوان الدين الإلهي لا يقبل التعدد، ولا يجوز عليه التثنية والجمع. ولما كان دين جميع الأنبياء هو الإسلام، فإنَّ كلَّ نبيٍّ يبعث برسالةٍ، كان يعمل على تصديق مؤدَّى النبيِّ السابق، وعندما وصل الدور إلى القرآن الكريم، قام بتصديق مؤدِّيات الأنبياء السابقين، وفي الوقت نفسه أعلن عن هيمنته وسيطرته عليها أيضًا، كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ﴾^٥. وبطبيعة الحال فإنَّ هذا التصديق وهذه الهيمنة هي من مقتضيات خاتمة خاتم الأنبياء ﷺ. وعلى هذا الأساس ليس أصل الاعتقاد بوحداية الله هو وحده الفطري في وجود الأشخاص من أفراد الإنسان، بل إنَّ مجموع معارف الدين وما يندرج تحت مسمّى وعنوان العقائد والأخلاق والأحكام، سوف يكون من الأمور الفطرية التي جُبل عليها الإنسان أيضًا.

١. المائدة: ٤٨.

٢. آل عمران: ١٩.

٣. آل عمران: ٨٥.

٤. النحل: ٩٦.

٥. المائدة: ٤٨.

التشريف وليس التكليف

إن القرآن الكريم بعد أن أثبت مبدأ ومعاد عالم الخلق بالأدلة والبراهين، قال: إن المطالب التي يثبتها العقل، لا تُفرض على الرغبات والمطالب الإنسانية بالإكراه، بل هي تلبيةٌ لنداء الفطرة، ولو قبل الإنسان بما يثبتته العقل، يكون قد استجاب لما تريده فطرته، لا أمّا تفرض على الفطرة شيئاً غريباً عنها. بل تعمل على تغذية الفطرة من الطرق الصحيحة، وتقدّم لها الغذاء والطعام المناسب والضروريّ.

إنّ عباد الله وسالكِي طريق الحقّ، عندما يصلون إلى مرحلة البلوغ والتكليف، يلفون أنفسهم قد تشرفوا بالقوانين الإلهية لا أنّهم قد تكلفوا بها. جاء في السيرة التبروية للسيد ابن طاووس عليه السلام أنّه عندما احتفل بيوم بلوغه ودعا أصدقاءه والمقرّبين منه للحضور في هذا الحفل، قال لهم: إنّي أحتفل بيوم تشرفي - وليس تكليفي - بالأحكام الشرعية؛ وذلك لأنّ الله سبحانه لم يلزمني قبل هذا اليوم بفعل شيء، وأمّا اليوم فقد شرفني بخطابه، وعدني أهلاً لتحمل أعباء الخطاب الإلهي؛ ولذلك فإنّي أقيم هذا الحفل شكراً لله على بلوغي مرحلة أكون فيها مشمولاً للخطابات الإلهية، التي هي من قبيل قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^١، و﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^٢ ونظائر ذلك من الآيات الأخرى، وعليه يكون لي شرف الاحتفال بحلول هذا اليوم السعيد.^٣

إنّ الأحكام الإلهية - سواء أكانت ثابتة من طريق العقل أم تم إثباتها بتعبّد من الوحي - لا تكون إكراهاً وتكليفاً على الإنسان، وإنّما تكون تشريفاً لحقيقته وإلباساً له لحلية العبودية لله وإكساءً له بكساء التقرب من الله؛ لأنّ الدين طريق، والوصول إلى لقاء الله هو الغاية والهدف، ولو أنّ فطرة الإنسان قد اقتضت طريقاً وطلبت هدفاً، كان ذلك الطريق والهدف أمراً فطرياً. إذا كان الاتجاه إلى الهدف والغاية النهائية والمقصد القويم، رغبةً وإرادةً داخليةً نابعةً من فطرة

١. البقرة: ١٨٣.

٢. البقرة: ٨٣، ٤٣، ١١٠، ٢٧٧. وغيرها من السور والآيات الأخرى.

٣. الملكي التبريزي، المراقبات، ص ١٢٥.

الإنسان، فسوف يكون الاعتقاد بالتوحيد وسلوك طريق القسط والعدل متناسبًا مع الفترة، وإن الدين يدعو الناس إلى هذه الأمور؛ ومن هنا يكون الدين فطريًا أيضًا.

آية الفترة

قال الله تعالى في سورة الروم بعد الاستدلال على إثبات المبدأ وضرورة المعاد: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾^١؛ وذلك لأنّ الدين الصحيح عند الله هو الإسلام، وليس هناك من طريق صحيح ولا هدف وغاية تضمن سعادة الإنسان غير الإسلام. ولكي يثبت القرآن أنّ الدين الإسلامي لا يفرض على الفترة بالإكراه، بل هو تلبية لنداء الفترة، يقول: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٢.

يجب أن يتم توجيه الاهتمام بالكامل إلى الدين الحنيف. إنّ كلمة (الحنيف) تقع في قبال كلمة (الجنيف)؛ فإنّ الشخص الذي تميل أقدامه في أثناء السير إلى حافة الطريق نحو الخارج، بحيث يكون على شفير السقوط نحو الهاوية، يقال له: (جنيف). ومنه قوله ﷺ: ﴿غَيْرَ مُتَّجَانِفٍ لِإِثْمٍ﴾^٣، بمعنى غير مائل نحو الإثم. وأمّا (الحنيف) فهو الذي يحتفظ بخطواته في وسط الطريق، ومن هنا فقد تم تفسير الحنيف بأنّه المائل نحو الوسط.

إنّ كلمة (الفترة) في الآية مورد البحث، في محل نصب بفعل محذوف مفهوماً (الإغراء). بمعنى: خذ فترة الله، وإلزم فترة الله. إنّ (الإغراء) يستعمل في موارد تشتمل على تحذير، أو حتّى على مسألة خطيرة يحتوي الجذب أو الدفع فيها على أهميّة بالغة؛ من ذلك على سبيل المثال أنّهم إذا أرادوا من شخص أن يحفظ محبوبه ويرعاه، يقولون له: (حبيبك، حبيبك)، ولو أضع شخص كتابه وأرادوا أن يقولوا له: (هذا كتابك المفقود)، يقولون له: (كتابك)، يعني (خذ كتابك). وفي هذه الموارد يكون الكتاب والحبيب منصوبين بعامل محذوف، وعلى هذا الأساس تكون (فترة الله)، بمعنى: (إلزم فترة الله)، أو (خذ فترة الله). أي: خذ الفترة الإلهية التي

١. الروم: ٣٠.

٢. م.ن.

٣. المائة: ٣.

جُبلت فطرتك عليها. يقول الله سبحانه في بعض المواطن: ﴿خُذُوا مَا آتَيْنَاكُمْ بِقُوَّةٍ﴾^١، بمعنى أن الكتاب السماوي والدين الإلهي الذي أنزلناه إليكم خذوه بقوة فكرية وجسدية ﴿يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ﴾^٢. ويقول في بعض المواطن الأخرى: ﴿فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٣، بمعنى: خذ الدين الإلهي الذي هو فطرة الله.

إن معنى أخذ دين الله هو: عدم التخلي عن الفطرة؛ لأن الدعوة إلى الدين الإلهي بمنزلة الحث والترغيب نحو الفطرة، وإن أخذ الدين هو أخذ الفطرة الإنسانية الباحثة عن الله سبحانه وتعالى، كما أن أخذ الفطرة وصيانتها والمحافظة عليها، هي ذات أخذ الإسلام والمحافظة عليه. إن الدين هو ازدهار الفطرة؛ لأن الفطرة لا تطلب أي طريق كيفية اتفق، ولا تتجه نحو كل اتجاه، وإنما هي تتحرك في طريق خاص، وتتجه نحو الكمال الأزلي؛ إذ هناك بين المتحرك وبين هدفه وغايته طريق محدد، بنحو يصل الإنسان المتحرك إلى تلك الغاية والهدف المحدد من خلال سلوك ذلك الطريق المحدد؛ فليس الأمر كما لو أن الغاية تبرر الوسيلة، ويمكن الوصول إلى الغاية الخاصة والهدف الخاص بأي وسيلة كانت. إن ذلك الطريق المحدد الذي يوصل الإنسان إلى هدفه وغايته السامية، هو الدين الإلهي، الذي تتلهم الفطرة إليه وتسعى حثيثاً في طلبه. فكما أن الكائنات الأخرى لها هدف وكمال وطريق محدد، وأتت من خلال سلوك ذلك الطريق، يكون وصولها إلى ذلك الهدف يقينياً، فإن فطرة الإنسان تنشأ الوصول إلى الدين الإلهي أيضاً.

التقرير الصحيح عن الفطرة الدينية

قد يقال: بالنظر إلى أن آية الفطرة إنما جاءت - بعد إقامة الاستدلال على إثبات المبدأ والمعاد - بـ (فاء التفریع)؛ إذ قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾^٤، يتضح أن خلق الإنسان قبل بلوغ مرحلة التعقل، لا يدعو إلى الدين، وإنما يتم توجيه الدين إليه حيث يكون قد بلغ مقام التعقل

١ . البقرة: ٩٣، ٦٣؛ الأعراف: ١٧١.

٢ . مريم: ١٢.

٣ . الروم: ٣٠.

٤ . الروم: ٣٠.

ومرحلة البلوغ والرشد العقلاني، وفي تلك اللحظة بالتحديد يجد أنّ الدين متطابقٌ مع الفطرة. وعليه فإنّ دعوة الإنسان إلى الدين بعد إقامة الاستدلال، تشكل دليلاً على أنّ الإنسان ما لم يصل إلى مقام التدبّر والتعقّل - أي مرحلة البلوغ العقلاني - لن يجد الدين متطابقاً مع الفطرة، وإنّ خلقه قبل الوصول إلى هذه المرحلة لا يدعوه إلى الدين، وإلا لما كان هناك من وجهٍ لهذا التفرّيع. وعليه لا ينبغي الحديث عن الفطريّة.

يمكن القول في مقام الإجابة عن هذا السؤال: إنّ لهذه المسألة تقريرين:

التقرير الأول: إنّ الإنسان ما لم يصل إلى مقام التعقّل، لا يجد الدين متطابقاً مع الفطرة، والمراد من ذلك أنّ الشخص على الرغم من ميله إلى التوحيد والدين بالفطرة، فإنّه لا يعلم بهذا الميل الفطريّ، وإنّه يحتاج للعلم به إلى التعليم وإلى البلوغ الفكريّ. وهذا التقرير للفطرة هو الصحيح، ومن هنا كان الأنبياء والرّسل يهتمون بتذكير الناس بتلك الفطرة.

التقرير الثاني: إنّ الإنسان قبل التعقّل لا يكون لديه أيّ ميلٍ نحو الدين والكمال المطلق والتوحيد، وإنّ هذا الميل والاتجاه إنّما يتحقّق لديه عند البلوغ الفكريّ والتكامل العقليّ. كما يحكي عن ذلك الجزء الثاني من السؤال المذكور؛ إذ يقول: (إنّ خلقه قبل الوصول إلى هذه المرحلة لا يدعوه إلى الدين). إلا أنّ هذا الكلام لا يمثّل تقريراً صحيحاً عن الفطرة؛ وذلك لأنّ آيات التذکر وآيات النسيان وآية الميثاق وغيرها من الآيات المرتبطة بالفطرة، تحكي بأجمعها عن أنّ الإنسان إنّما يجد الله بشهوده الفطريّ، ويكون له ميلٌ ونزوعٌ إلى الكمال المطلق والدين، ويكون ملهًماً بالفجور والتقوى، ويستطيع التمييز بين الفجور والتقوى، ويميل إلى التقوى وينفر من الفجور. وقد سبق البحث بالتفصيل - على هامش هذه الآيات وكيفية دلالتها - عن الميل الفطريّ لدى الإنسان نحو الدين.

الإنسان كامل بالقوّة

إنّ الإنسان - مثل سائر مخلوقات عالم الطبيعة - لم يُخلق كاملاً بالفعل، بل يجب عليه أن يصل إلى هذا الكمال بالفعل، وللوصول إلى الكمال بالفعل ليس هناك سوى طريقٍ مستقيمٍ واحدٍ لا اعوجاج فيه أبداً، ويتعيّن عليه سلوكٌ خصوص هذا الطريق للوصول إلى الهدف والغاية. كما هو

الحال بالنسبة إلى نواة التمرة - على سبيل المثال - فإنها لكي تصبح نخلةً باسقةً، لها غايةٌ محدّدة، وهناك طريقٌ محدّدٌ للوصول إلى تلك الغاية، يتعيّن على النواة سلوك ذلك الطريق لكي تصل إلى غاية كمالها (نخلة باسقة).

وبعبارة أخرى: إنَّ كلَّ موجودٍ لا يخلو من أحد أمرين؛ فهو إمّا أن يكون كاملاً بالفعل وإمّا أن يكون كاملاً بالقوة، وإنَّ الموجود المجرّد كاملٌ بالفعل، وأمّا الموجود غير المجرّد فهو متكامل؛ بمعنى أنه في طريقه لكي يصبح كاملاً. والتكامل يكون أولاً بأن تكون هناك غايةٌ محدّدةٌ لدى المتحرّك، وثانياً أن يكون هناك طريقٌ محدّدٌ للوصول إلى تلك الغاية. فلو لم تكن هناك غايةٌ في البين لما أمكن التكامل، ولو كانت هناك غايةً، ولكن لا يوجد طريقٌ موصلٌ بين القوّة والفعل وبين الكمال والتكامل، كذلك لن يكون التكامل ممكناً أيضاً.

إنَّ الغاية الأصيلة من خلق الإنسان هي الوصول إلى المقام الرفيع المتمثّل بلقاء الله، وأمّا الغايات والأهداف الأخرى، فهي أهداف متوسّطة، وإنَّ الطريق الذي يوصل الإنسان السالك إلى الغاية المطلوبة في البين هو الإسلام، الذي يكون منشوداً للفطرة الإنسانيّة.

شموليّة الفطرة والاتحاد النوعي للإنسان

يتّضح من قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، أولاً: إنَّ الفطرة موجودةٌ لدى جميع الناس، لا أنّها تقتصر على خصوص المؤمنين فقط، أو الأعمّ منهم ومن أهل الكتاب. وثانياً: إنَّ الدين الإسلاميّ هو الدين الفطريّ لدى الإنسان.

ولمّا كان الدين يحتوي على وحدةٍ شاملةٍ وعمامةٍ، يجب إثبات أنّ الإنسان حقيقةً مفردةٌ ونوعٌ واحد، ولكنه على أصنافٍ وأفرادٍ متنوّعين، لا أنّ له حقائق متنوّعةً وأنواعاً متعدّدة؛ إذ لو كان للإنسان حقائق متنوّعة، لاستحال أن يحتوي الدين الإسلاميّ على وحدةٍ شموليّةٍ وعمامةٍ لجميع العالم؛ إذ لا يمكن توحيد الحقائق التكوينيّة المتنوّعة والمتباينة بوساطة قانونٍ تشريعيّ واحد، وجعلها منسجمةً ومتفقّةً ومتماهيّةً على المستوى الذهنيّ والفكري. ولكن لما كان يمتلك

الإنسان حقيقةً واحدةً، وكان الجميع متعطِّشًا إلى طريقٍ واحدٍ وغايةٍ واحدةٍ، فإنَّه يمكن العمل على هدايته إلى طريقٍ ومقصدٍ واحدٍ، بوساطة قانونٍ فاردٍ ودينٍ واحدٍ.

علامات الوحدة النوعية للإنسان

١. تبادل الآراء والوصول إلى رأيٍ واحدٍ

لقد كانت جميع الأجيال في الأعصار والأمصارع كافة تعمل على تبادل الآراء، وتضارب الأفكار، وتبادر إلى التعاطي الفكري والثقافي، وتعاهد الحقوق وما إلى ذلك. يتم العمل على تأسيس حوزةٍ أو جامعةٍ في كلِّ بلدٍ شرقيٍّ أو غربيٍّ، شماليٍّ أو جنوبيٍّ، ويتم فيها تدريس مختلف أنواع العلوم، حيث يجلس الشرقيُّ إلى جوار الغربيِّ، ويتباحث الطالب الغربيُّ مع الطالب الشرقيِّ، ويحظى الجميع - على اختلاف مذاهبهم وآدابهم وتقاليدهم وأعرافهم - بالاستفادة من مختلف حقول العلم وأنواعها، وينهلون العلم من الأساتذة الشرقيين أو الغربيين والشماليين أو الجنوبيين. إنَّ هذا التناغم والانسجام الواسع في جميع العلوم البشريَّة خير دليلٍ على أنَّ الإنسان ليس بمنزلة الجنس الذي له أنواعٌ متعدّدة، بل هو نوعٌ وحقيقةٌ واحدةٌ لها أصنافٌ متنوّعة.

٢. الانتظار العامُّ للاتحاد والصلح العالمي الشامل

يمكن بيان وإيضاح الاتحاد النوعي للإنسان بنحوٍ كاملٍ من خلال شواهد تجريبيةٍ أخرى، ويمكن القول في تأييد ذلك: إنَّ جميع الناس يعيشون حالةً من الترقب، والانتظار ليومٍ تسود فيه حالة الاتحاد العامِّ والشامل، ينتظرون يومًا يحكم فيه السلام العالميُّ بظهور الإمام المنتظر بقية الله الأعظم (أرواحنا فداء). وعلى هذا الأساس يتّضح أنَّ لذات الإنسان نوعًا واحدًا؛ إذ لو كان الناس على أنواعٍ متكرّرةٍ ومتعدّدةٍ، لكانت مطالبهم متعدّدةً ومتنوّعةً، ولو كانت المطالب متنوّعةً، لأدّى ذلك إلى تعدّد الطرق وتنوّعها، وإذا تعدّدت الطرق وتنوّعت؛ لأدّى ذلك إلى تنوّع الأهداف والغايات، ومع تعدّد الغايات والطرق والسالكين، يصبح الاتحاد والانسجام مستحيلًا.

وما نراه من سعي الجميع إلى توحيد الناس وجمعهم على قانونٍ واحدٍ منسجم، دليلٌ على

أنّ الجميع متفقٌ على اعتبار الإنسان نوعاً واحداً، لأنّ تكون الإنسانية جنساً، وإذا كان هناك من اختلافٍ فهو واقع في الصنف أو الشخص؛ بمعنى أنّ الناس ليسوا مختلفين في ذواتهم، بل إنّ الاختلاف خارجٌ عن الحقيقة الإنسانية وحریم ذاته.

وبطبيعة الحال هناك من الأشخاص من يذهب به الظنّ - بسبب الخطأ في التطبيق - إلى القول بإمكان الحصول على الاتّحاد العالمي الشامل من دون الحاجة إلى الوحي، ولكن يكفي هذا المقدار من القول وهو: إنّ الإنسان نوعٌ واحد، ويمكن العمل على توحيدِهِ بواسطة الدين والوحي الشامل.

٣. التكامل الاجتماعيّ

إذا كانت الإنسانية بمنزلة الجنس، وكان لها حقائق متباينة، ولم تكن بمنزلة النوع، لما كان تكامل الناس ميسوراً أبداً؛ إذ لو كان الإنسان السابق والإنسان الراهن، والإنسان القادم أنواعاً متعدّدة، لما أمكن من خلال تجارب أحد الأنواع تمهيد الأرضيّة لتكامل النوع الآخر أبداً. ومن ثمّ فإنّ النوع الراهن لن يعمل على إعداد الأرضيّة لتكامل النوع اللاحق؛ وذلك لأنّ النوع السابق على الرغم من جميع أنواع التقدّم إنّما سلك مساره التكامليّ الخاصّ به، وأما النوع الجديد فعليه أن يبدأ نشاطاً جديداً خاصاً به لا يشاركه فيه غيره.

إنّ ما نشاهده من تشكيل تجارب الجيل السابق رافعة لتكامل الجيل الراهن، وتكامل العصر الراهن أرضيّة للتكامل والازدهار في العصر القادم، خير دليل على أنّ الإنسانية في جميع الأعصار والأمصّار نوعٌ واحد. إنّ الإنسان نوعٌ واحدٌ - سواء على مستوى البعد الزماني أم البعد المكاني - وإلاّ لما كان التبادل الثقافيّ وإقامة المناظرات والحوارات والنقاشات وإقامة الأدلّة والبراهين أمراً ممكناً ولا معقولاً.

إنّ ما نشاهده من أنّ جميع الناس - سواء الأشخاص المتعاصرين منهم أم الذين يعيشون في عصورٍ متعدّدة - يتبادلون الثقافات، ويمهدون الأرضيّات للتكامل اللاحق، ويبدون آراءهم في تجارب الماضين، وما إذا كان تفكيرهم صحيحاً أم خاطئاً، فمردّه إلى أنّ الإنسانية نوعٌ واحد، وإذا كان الإنسان نوعاً واحداً، فإنّه لا محالة يكون له طريقٌ واحدٌ وغايةٌ واحدة، وذلك الطريق الواحد هو الإسلام، وتلك الغاية الواحدة هي لقاء الله.

إنَّ الإنسانِيَّةَ - في ضوء هذه الشواهد - تكون نوعاً واحداً، ومن هنا يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَطَرَّ النَّاسَ عَلَيَّهَا﴾^١. لا أن الإنسان أنواعٌ متعدّدة، وله فطرات متنوّعة، ونتيجة لذلك تكون له أهدافٌ وغاياتٌ كثيرةٌ، وطرقٌ عديدةٌ منفصلةٌ عن بعضها، بل الإنسان متّجه إلى الله لا غير، كما أنّ المجيء من عند الله، والذهاب إليه والتحرّك نحوه، يحتاج إلى طريقٍ محدّد. إنّ الغاية الأصيلة من خلق الإنسان هي الوصول إلى المقام الرفيع المتمثّل في لقاء الله سبحانه وتعالى، وإذا ورد الحديث عن سعادات أخرى، فإنّما هي في الواقع أهدافٌ وغاياتٌ ومقاصد متوسطة، وإنّ الطريق الوحيد المطلوب والمنشود للفطرة الذي يصل الإنسان من عبر سلوكه إلى الغاية والهدف والمقصد، هو الإسلام.

قيام نظام الخلق على أساس التسخير

كما أنّ تدبير النظام التكوينيّ للأشياء يقوم على أساس المحبة والانسجام والتناغم، دون القسر والقهر، فإنّ النظام التشريعيّ للمجتمعات البشريّة يقوم على محور اللطف والمحبة أيضاً، ولا يقوم على أساس القهر والإجبار. وإذا كان هناك من قسرٍ وضغطٍ أحياناً، فهو أمرٌ مرحليّ ومؤقتٌ عابر، وإلاّ فإنّ نظام عالم الخلق يُدار على أساس المحبة والتسخير.

إنّ التسخير يعني أن يعمل الفاعل الأسمى على هداية وإمداد كلّ موجودٍ في مسار كماله، كي يطوي مساره المناسب من أجل الوصول إلى الهدف والغاية التي تليق به وتناسبه. ولو تمّ صدّ شخصٍ عن غايته، أو تمّ دفعه إلى السعي في طريقٍ آخر غير الذي يميل إليه بطبعه، كان ذلك قسراً وإكراهاً وإجباراً. إنّ كلام الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم يدلّ على أنّ نظام الخلق قائمٌ على نظام التسخير، لا على نظام القسر. بمعنى أنّ ما يتطابق مع طبيعة الإنسان والفطرة الداخليّة لكلّ كائنٍ وموجود، يعمل الله سبحانه وتعالى على إيصالها إليه من طريق النظم الخاصّ. وإنّ ملائكة الله - بوصفها مسؤولّةً عن تطبيق التوجيهات الإلهيّة - تتولى أمر تدبير العالم، وتهدّي كلّ موجودٍ إلى الطريق الذي يجب عليه سلوكه، وتوصله إلى تلك الغاية التي يريدّها.

وفي نشأة الحركة - أي عالم الطبيعة والمادة - حيث الجميع في حالةٍ دائبةٍ من الحركة، قد يحدث

التصادم في بعض الأحيان، وأمّا في النشأة العليا فلا مجال في حدود الحركة للتصادم والنزاع، وإذ لا مجال هناك للتصادم، لن يكون هناك متسعٌ للعصيان والطغيان والتمرد أيضًا. ولأنّ كلّ موجودٍ في طيِّه لمساره التكامليّ يكون مسخرًا لما هو فوقه، فإنّ الإنسان يكون مسخرًا للأسباب الأسمى والأعلى منه؛ بمعنى أنّ المبدأ الأعلى الذي خلق الإنسان هو الذي يهديه إلى الغاية وإلى الطريق الذي ينشده بفطرته.

الكلمات الإلهية

إنّ الفطرة الإنسانيّة والدين السماوي، كلاهما من الكلمات الإلهية، ولا مجال للتغيير في الكلمات الإلهية؛ إذ يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾^١. لقد خلق الله الإنسان وخصّه بخلق خاصّ، ومنحه الفطرة التوحيدية، وهذا النوع من الخلق الخاصّ لا يقبل التغيير: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِمَا خَلَقَ اللَّهُ﴾^٢. فلا يمكن لأحد أن يعمل على تغيير هذا الطريق، ولا يقوم الله بتبديله. إنّ الله لا يغيّر خلقه؛ لأنّه خلق الإنسان في أحسن تقويم، ولذلك لا يكون هناك ما يستوجب تغييره؛ لأنّ تغيير الخلق إنّما يكون وجيهاً ومبرراً، إذا لم يكن الخالق في بداية الأمر مدركاً وعالمًا بما يكفي لإتقان عمله، ويحتاج إلى تجارب متعاقبة حتى يدرك بالتدرّج مكامن الخطأ، فيعمل لذلك على تغيير خلقه، لكنّ هذا التحوّل مستحيلٌ بالنسبة إلى المبدأ العليم المحض والقادر الصرف، ولذلك قال الله تبارك وتعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^٣. ولا يكون هناك نقصٌ في خلق الله أبدًا؛ ليكون بحاجةٍ إلى تبديله وتغييره.

وأمّا عدم تمكن الغير من تبديل خلق الله؛ فلأنّ غير الله أيّاً كان، لا يمتلك القدرة على تغيير صنع الله، لأنّ كلّ ما سوى الله إنّما هو من جنوده: ﴿وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^٤، وليس لأحدٍ في نظام الخلق من منصبٍ أو مقامٍ غير تطبيق الأحكام والتعاليم الإلهية: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي

١. يونس: ٦٤.

٢. الروم: ٣٠.

٣. التين: ٤.

٤. الفتح: ٤ و٧.

يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ^١، ولا يمكن لكائنٍ من كان أن يقوم بفعلٍ من دون إذنٍ وتحويلٍ من الله، سواء في ذلك ما كان منها من المدبّرات أمراً، أم تلك التي تقوم بامثال أمر الله وتنفيذه. وعلى هذا الأساس فإن فطرة الإنسان والدين الإلهي - وكلاهما من كلمات الله التامات - لا يتطرق إليهما التغيير والتبديل. وبعبارة أخرى: إن قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾، هو مثل قوله تعالى: ﴿قَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^٢. إن سنة الله لا تقبل التبديل والتحويل؛ وذلك لأن السنن الإلهية من أحسن السنن وأتقنها. وفيما يأتي يجب التذكير بنقطتين:

١. حيثما تكون العلاقة القائمة في مورد هي علاقة العلية والمعلولية، والفقر والغنى، تكون العلاقة وجودية. وإن علاقة الإنسان بالله - التي يكون الإنسان فيها معلولاً لله الجميل، وتكون العلاقة بينهما علاقة المعلول بعلته وعلاقة الفقير بالغني - تكون بدورها علاقة وجودية، ولما كان الله سبحانه وتعالى يتّصف بالأسماء الحسنى وصفات الجلال والجمال، فإنه قد خلق جميع الكائنات جميلة، وخلق الإنسان - الذي هو على رأس الموجودات الإمكانية - في أحسن تقويم، ومن هنا لا يتطرق إليه التبديل والتحوّل، وإن كان قد يضعف رصيده الأصلي بسوء فعله واختياره.

وبطبيعة الحال فإن الهوية الإنسانية المخلوقة على الفطرة الدينية والإلهية، ويقوم هو بتطويرها، تصبح هوية إلهية. ومن هنا يقال في تعريف الإنسان: (الإنسان حي متألّه)، وليس حيواناً ناطقاً، ولا حيواناً متألّها؛ وذلك لمكان الفطرة في خلقه، وهذه الفطرة تمثل حده الوجودي، وليس حده الماهوي. إن الإنسان حي متألّه؛ بمعنى أنه الحي الذائب في تأليه خالقه، ولا يفكر بما سوى الله، ولا يميل إلى ما سوى الله، ولا يتحدث عن غير الله.

٢. إن ما قيل من أن الفطرة لا تقبل التغيير والتبدّل، إنّما يكون عندما تكون الروح مجردة (وروحانية الحدوث والبقاء)، وأمّا إذا كانت الروح (جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء)

١. البقرة: ٢٥٥.

٢. فاطر: ٤٣.

فسوف يتطرق إليها التغيير؛ لأنها تسير من المادة إلى التجرد، وإن كانت بعد الوصول إلى مقام التجرد، تصبح مصانّة من التغيير.

المقوم الداخلي للإنسان والقيّم الخارجي عليه

إنّ فطرة البحث عن الله المقوم الداخلي لجميع الأشخاص، موجودة لدى جميع الناس على السواء. كما أنّ العامل الخارجي - أي الدين - الراعي لهذه الفطرة والقيّم الخارجي عليها، موجودٌ لدى الجميع على السواء أيضًا. قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ﴾^١.

إنّ مفهوم الخارجية هنا لا يعني أنّها أجنبية، بل إنّ ذلك من قبيل قولنا: إنّ الماء خارج النبات، والنبات متعطّشٌ إلى الماء ليعمل على اجتذابه وامتصاصه. إنّ الماء على الرغم من كونه خارج النبات، ولكنّ هناك بين داخل النبات المتعطّش وخارجه (أي: الماء الواهب للحياة)، علاقةٌ ضرورية.

إنّ الدين الإسلاميّ الذي تطالب به فطرة الإنسان، بمنزلة الماء الذي تطالب به النبتة العطشى. إنّ العطشان متقوم بالماء، والعطش مقوم له، وإنّ الإنسان العطشان الذي يكون قوامه بعطشه، لا يمكنه القول: أنا لا أريد الماء؛ إذ لا يمكنه القول: أنا لا أريد أن أكون كاملاً. إنّ الله سبحانه وتعالى - وهو خالق الإنسان - يقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ﴾^٢، إنّ جميع الناس فقراء إلى الله ومحتاجون إليه. يُستفاد من هذه الآية أنّ الفقر إلى الله مقومٌ للإنسان. وإذا كان الافتقار إلى الله مقومًا داخليًا للإنسان، فإنّ الدين الذي هو رافع لهذا الفقر، يكون بمنزلة ماء الحياة، وعين الحياة وينبوعها.

وعلى هذا الأساس فإنّ المقوم الداخلي للإنسان - أي فطرته - هو العطش إلى الكمال وإلى البحث عن الله والمطالبة به، والقيّم الخارجي عليه هو ماء الحياة، واسمه الدين، حيث يصل الإنسان - بوساطة سلوك هذا الصراط المستقيم - إلى الغاية حتّى.

١. التوبة: ٣٦؛ يوسف: ٤٠؛ الروم: ٣٠.

٢. فاطر: ١٥.

مفهوم قيمومة الدين

إنَّ الدين إمَّا يكون قِيَمًا، إذا كان في حدِّ ذاته مستقيمًا، وأمَّا إذا كان هناك في ذات الدين ضعفٌ أو خللٌ واعوجاج، فلن يكون قِيَمًا على شيءٍ آخر باسم الفطرة أبدًا، ولذلك قال الله سبحانه في وصف القرآن الكريم: ﴿غَيْرَ ذِي عَوَجٍ﴾^١، وإذا لا يوجد أيُّ عوجٍ وانحرافٍ في القرآن الكريم، فإنَّه يمكن أن يكون قِيَمًا على الآخرين.

وقال الله سبحانه في هذا الشأن أيضًا: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا قِيَمًا﴾^٢. بمعنى أنَّه حيث لا يكون هناك أيُّ انحرافٍ فيه، يمكنه أن يكون قِيَمًا على الآخرين، ولو كان يعاني من الانحراف والاعوجاج، لما كان قِيَمًا. إنَّ الله سبحانه - كما يصف القرآن في هذه السورة وغيرها بأنَّه معصومٌ من الانحراف، فإنَّه يعرفه في سورة الروم نتيجةً لذلك بوصفه قِيَمًا.

إنَّ الدين الإلهي قِيَمٌ على الناس، وإنَّ المجتمع من دون الدين بمنزلة الطفل القاصر الذي فقد والديه. إنَّ الإنسان من دون الدين لا قوام له ولا قيام، وإنَّ الأصل الذي يحافظ على استقامة الإنسان إمَّا هو دينه، وإنَّ قِيَمَ الإنسان يجب أن يكون معصومًا من جميع أنواع الانحراف والاعوجاج.

الفرق بين الاستقامة والقيام

إنَّ الفرق بين الاستقامة والقيام، هو الفرق نفسه بين الوضع بمعنى (جزء المقولة)، والوضع بمعنى (تمام المقولة). إنَّ المستقيم غير القائم. فإنَّ المستقيم يعني الشيء الذي لا اعوجاج في أجزائه الداخليَّة. فحتى لو استلقى الإنسان على ظهره أو على بطنه أو على جنبه، يكون مستقيمًا في جميع هذه الحالات، ولكنه لن يكون قائمًا في أيِّ واحدٍ من هذه الحالات المذكورة أبدًا؛ وذلك لأنَّ القيام هو وضع تمام المقولة التي يتمُّ فيها تقييم نسبة الأجزاء إلى بعضها ومجموعها إلى الخارج. وأمَّا الاستقامة فهي وضع جزء المقولة التي يلاحظ فيها مجرد نسبة الأجزاء إلى بعضها فقط.

١. الزمر: ٢٨.

٢. الكهف: ١ - ٢.

إنَّ استقامة الشيء تعني عدم وجود اعوجاج في أجزائه الداخليَّة، وأما قائميَّة الشيء فتعني أن تكون أجزاؤه الداخليَّة مستقيمة، وكذلك أن يكون له وضعٌ خاصٌّ بالنسبة إلى خارجه، حيث الرأس متَّجه إلى الأعلى والقدم إلى الأسفل. ولو كانت الأجزاء الداخليَّة للشخص لا تعاني من الاعوجاج، ولكنه كان مستلقيًا على ظهره؛ فإنَّه يكون مستقيمًا ولكنه ليس قائمًا، ولو كان منكوس الرأس يبقى مستقيمًا، ولكنه لا يكون قائمًا.

إنَّ مقتضى قيومية القرآن على الناس، أن يكون في حدِّ ذاته بريئًا ومنزهًا من جميع أنواع الاعوجاج، بأن يكون مستقيمًا من الناحية الداخليَّة، وقائمًا بالنسبة إلى الخارج، ولا يكون عرضةً للضرر أبدًا. وإذ يكون القرآن الكريم منزهًا من جميع أنواع الاضطراب الداخليِّ والخارجيِّ، فإنَّه يكون قادرًا على دفع جميع الشبهات والإجابة عن جميع الإشكالات.

إنَّ الإنسان وإن كان قادرًا على الدفاع عن نفسه في جميع الحالات - سواء أكان مستلقيًا أم جالسًا أم قائمًا - إلا أنَّ أقوى حالاته الدفاعيَّة إنَّما تكون حينما يكون قائمًا. وعلى هذا الأساس حينما يكون القرآن الكريم قائمًا، فإنَّه يكون قيمًا على الناس، ويمكنه القيام بحفظهم وتقويمهم بنحوٍ جيّد. ولأنَّ الدين عاملٌ قيام المجتمع الإنساني، فإنَّ المجتمع إنَّما يمكنه أن يقوم لله إذا كان متديّنًا. وإنَّ الأنبياء إنَّما عملوا أوَّلًا على إقامة الناس، ووضعوا القيم لهم تحت تصرّفهم. وبعد ذلك خرج الناس - من خلال أتباع الأنبياء - للقيام على الطغاة والمتجبرين في عصرهم.

لو أنَّ أمةً افتقرت إلى الدين فإنَّها سوف تكون عرضةً للاعوجاج؛ لأنَّ الأعداء الخارجيين سوف يهجمون عليها، كما سوف تسيطر عليها الأهواء الداخليَّة أيضًا. وأمَّا لو رضخت لقيومية الدين، فإنَّها سوف تستقيم؛ فلن يعترها اعوجاجٌ داخليٌّ، ولا يجد العطب والانحراف والزيف الخارجي مجالًا للظهور ليطيح بها أرضًا ويقضي عليها، بل سوف تكون مستقيمةً في داخلها، ويكون لديها قيامٌ ومقاومةٌ في مواجهة عدوِّها في الخارج.

إنَّ الأشخاص الذين يميلون إلى التراب، وتنصبُّ كلَّ جهودهم في استثمار الأرض وإخراج الثروة منها، ولا تكون لهم من غايةٍ سوى اكتناز الأموال والثروات، من أجل التكاثر والتفاخر، وليس خدمة الناس وعباد الله، سوف يحشرون يوم القيامة مطأطئين رؤوسهم؛ إذ

يقول تعالى: ﴿إِذِ الْمُجْرِمُونَ نَاكِسُو رُءُوسِهِمْ﴾^١. وأما الذي يسيطر على التراب ويعمل على توظيفه بوصفه وسيلة نافعة، ليخلص نفسه والآخرين من مشاكل الطبيعة، فإنه سوف يتحرر من النشأة الحيوانية، وينتقل إلى الإنسانية، ومن هنا فإنه يكون قائماً، وتكون لديه القدرة ليكون قيماً على الآخرين.

يجب على الإنسان أن تكون لديه همّة عالية، ومن هنا قيل: إن عارفاً كان يسير في طريق، فرأى رجلاً منشغلاً بإحداث كوة في جدار داره، فقال له: ما تصنع؟ فقال: أشق الحائط مما يلي المطبخ، كي يخرج دخان طبخ الطعام إلى الخارج. لكن العارف لم يجد جواب الرجل كافياً، فقال له: بل قل: أحدثت نقباً في الجدار كي أتمكن من رؤية النجوم في الليل، وأتعرف على مواقيت الصلاة. فلا يقتصر تفكيرك على طبخ الطعام وخروج الدخان، ولتكن همتك في إدخال نور السماء إلى داخل منزلك، وأن تحصل على توفيق الطاعة والتهجد وقيام الليل. إن هذه هي المهمة العالية والوقوع تحت قيومية القرآن التي تعصم الإنسان من وسوسة الداخل وإغواء الخارج، وتعمل على كبح العدو الداخلي، وتصد العدو الخارجي، ولذلك سوف يكون قيماً وقائماً.

وعليه فإن الدين الإسلامي قيّم على الناس، كما أن الماء قيّم على النبات، ولكن كثيراً من الناس لا يدركون ذلك؛ لذا يقول الله سبحانه: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٢، وإن كان الإنسان يدرك أنه يحتاج إلى إقرار بعض القوانين لإرساء قواعد حضارته، ولكن كل شخص يعمل على تنظيم القوانين بما ينسجم مع رؤيته المادية. وإذا كان يتبنى عقيدة الشرك فإن قوانينه سوف تقوم على أسس ترضي الأرباب المتفرقين والآلهة المتعددة، وإن كانت رؤيته الاعتقادية تقوم على أساس التوحيد، ووجد أن حضارته تكمن في تدينه، فإن قوانينه سوف يتم تدوينها وتنظيمها على أساس الرؤية التوحيدية. ولكن لما كان أكثر الناس في العالم لا يعلمون أن فطرهم

١. السجدة: ١٢.

٢. الروم: ٦، ٣٠. وانظر كذلك: الأعراف: ١٨٧؛ الهود: ١٧؛ اليوسف: ٢١، ٤٠، ٦٨؛ النحل: ٣٨؛ السبا: ٢٨، ٣٦؛

الغافر: ٥٧، الجاثية: ٢٦.

تقوم على الرؤية التوحيدية، ومن ثمّ فإنّهم بالضرورة لا يعلمون أنّ الطريق الوحيد الذي يوصل إلى الغاية المنشودة هو الإسلام، فإنّهم يتنكبّون الطريق، ويسلكون طرقاً منحرفةً تؤدّي بهم إلى الضلالات والمناهات.

التماهي بين آيتين

إنّ مفاد آية (سورة الروم)، وآية (سورة المائدة) واحد. فإنّ مفاد آية سورة الروم يقول: إنّ الدين لم يتمّ فرضه على الفطرة، وإنّ الإنسان مأمورٌ كي يكون ملازماً لفطرته، وإنّ فطرة الإنسان تميل إلى ماء الحياة، وإنّ ماء الحياة هو الدين الإسلاميّ. وجاء في سورة المائدة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾^١.

إنّ كلمة (عليكم) في هذه الآية اسم فعل، وإنّ كلمة (أنفسكم) منصوبة بها. بمعنى: (الزموا أنفسكم)، وعليكم بحفظ أرواحكم، ولا تنفصلوا عنها، وتحركوا في مسار أرواحكم. أفليس يجب على روح الإنسان أن تتكامل، وإنّ الإنسان مهما قام بالأعمال من أجل ما هو خارجٌ عن روحه، لن ينال سوى الخسران؟ أوليس الإنسان إذا لم يجد في تحصيل المعارف والأخلاق والأعمال وفي معرفة الإسلام، يكون قد تخلّى عن روحه، وأوقف نفسه على خدمة الغير. إذا يجب عليكم الحفاظ على أرواحكم، وانظروا ما الذي تريده أرواحكم، واعلموا أنّ أرواحكم النقيّة الطاهرة لا تطلب لهو الدنيا ولغوها. إذ يجب عليكم التخلّي عن هذه المشاغل والخروج منها بأيدي خالية.

إنّ السعي إلى تملك الأموال والاستيلاء على المناصب والحصول على العناوين، لا ينسجم مع فطرة الإنسان في الحصول على الكمال، وإنّ الانشغال بهذه الأمور ليس ثابتاً، بل إنّ امتلاك تلك الأموال والمناصب إنّما هو امتلاك وهميٍّ واعتباريٍّ. وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان في ضوء الحركة الجوهرية يتحرّك ضمن إطار روحه، إذ أنّه يميل إلى الكمال المطلق واللامحدود،

وللوصول إلى الكمال اللامحدود يحتاج إلى طريقٍ محدّد، وإنّ ذلك الطريق المحدّد والصرّاط المستقيم هو الدين الإلهي، والذي يكون بفعل الاستقامة الذاتية قادرًا على أن يكون قيمًا على الآخرين، ولذلك فإنّ الله سبحانه يقول في بعض الموارد: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ﴾، ويقول في بعض الموارد الأخرى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾^٢. بمعنى: حافظوا على أرواحكم واعملوا على حراستها وصيانتها ولا تغفلوا عنها، ولا تنشغلوا بالغير، ولا تخدعنكم الأوهام والخرافات الاعتبارية أبدأ، ولتكن كلّ همّتكم مقتصرةً على حفظ أرواحكم المجردة والملكوّية من آفات حبّ الدنيا، وسيروا على صراط الإسلام المستقيم؛ وذلك لأنّ المقوم الحقيقي للروح - الطالبة للحقّ والمتعطّشة إلى الكمال - هو الدين الإسلاميّ.

وبعد أن قال تعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾، قال: ﴿لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا﴾؛ أي حينما تقومون بمسؤوليّاتكم الفرديّة والاجتماعيّة؛ فإنّ ضلال الآخرين لن يضرّكم شيئًا، وعليكم أن تقوموا بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تكون سيرتكم تربويّة، وأن تكونوا أسوةً وقدوةً للآخرين في أفعالكم وسلوكيّاتكم. فإنّ اهتديتم وكنتم من المهتدين، لن يضرّكم ضلال الآخرين أبدأ.

إنّما تهتدون إذا عملتم بوظائفكم الفرديّة ووظائفكم الاجتماعيّة معًا، فلو كان الشخص يفكر في نفسه فقط، ولا يكون مهتمًا بإصلاح الآخرين، ولا يسعى في حلّ مشاكلهم، لا يكون قد عمل بمسؤوليّته الاجتماعيّة، والشخص الذي لا يقوم بوظائفه الاجتماعيّة لا يكون مهتديًا. لو عملتم بجميع وظائفكم الفرديّة والاجتماعيّة، عندها سوف تكونون من المهتدين، وفي مثل هذه الحالة إذا ضلّ الآخرون ولم يسيروا في ركابكم ولم يسلكوا في طريق السفر إلى الله، لن يضرّكم ذلك شيئًا أبدأ.

إنّ مفاد هذه الآية ليس هو الدعوة إلى الاهتمام بشأنكم فقط، وعدم العمل من أجل هداية الآخرين؛ إذ لو لم يتمّ العمل بوظائفكم الفرديّة والاجتماعيّة، لن تكونوا من المهتدين؛ ولذلك

١. الروم: ٣٠.

٢. المائدة: ١٠٥.

فإنَّ الله سبحانه يقول: إذا اهتديتم، بمعنى: إذا قمتم بجميع وظائفكم الإلهية، بما فيها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأصبحتم مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾^١، عندها لن يضركم ضلال الآخرين.

وعلى هذا الأساس فإنَّ مفاد آية (سورة المائدة)، وآية (سورة الروم)، يعمل على بيان هذه الحقيقة الواحدة، وهي أنه يجب على الإنسان أن يراقب نفسه؛ لكي لا يتعرَّض للغفلة، وقد تمَّ تأكيد هذا الأمر بقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾^٢. بمعنى أنك عندما تكون حنيفاً وتميل نحو السير في وسط الطريق، عليك أن تحذر من مغبة التجانف والميل إلى حافة الطريق وشفير الهاوية؛ لأنَّ الشخص الذي لا يسير في صلب الدين، ويسير على شفير المنحدر، سوف يكون عرضةً لخطر السقوط.

كان هناك في المدينة المنورة بعض المسلمين الشكليين في عصر الرسالة، يشاركون في مجالس النبي الأكرم ﷺ، ولكنهم ما أن يُصدر النبي أمراً أو حكماً يشق عليهم القيام به، حتى كانوا ينظرون إلى الحاضرين في مجلس رسول الله ﷺ، فإن رأوهم يراقبونهم لم يتركوا مجلس رسول الله ﷺ، ولكنهم إن وجدوهم منشغلين عنهم، تسللوا إلى الخارج وتركو مجلس رسول الله، وامتنعوا عن الاستماع إلى كلام الله وامتثال أحكامه وأوامره.^٣

إن أمثال هذه الفئة لا تسير أبداً في صلب الدين، بل تسير على حافة الدين، ومن هنا تكون على الدوام عرضةً لخطر السقوط. في حين أن على الإنسان أن يلتفت إلى أن الله سبحانه قد اشترى من المؤمن روحه وماله؛ كما ورد ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ﴾^٤. فعلى الرغم من أن الإنسان ليس مالاً حقيقياً لروحه وماله، بيد أن الله سبحانه بلطفه قد جعل الإنسان بمنزلة المالك الحقيقي، وفي الحقيقة فإنَّ الإنسان أمين الله، ويتعيَّن عليه أن يردَّ إليه ما استودعه عنده.

١. التوبة: ١١٢.

٢. الروم: ٣٠.

٣. الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج ٧، ص ٢٤٩؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٦، ص ٢٣١.

٤. التوبة: ١١١.

بيد أن القرآن الكريم يقول من منطلق تشجيع الناس وحثهم أن يبيعوا أموالكم وأرواحكم. إن إثارة الروح والمال في سبيل الله ليس بيعاً حقيقياً أبداً. فلو أن الشخص الأمين أعاد الأمانة إلى صاحبها، لا يقال عنه: إنه قد باع شيئاً، وإنما يقال: إنه قد ردّ الأمانة، لكن الله بلطفه عبّر عن استرداد الوديعة بالبيع؛ ومن هنا فإنه يقرر للإنسان ثمناً وقيمةً، وهي الجنة. إن اللطف الإلهي يتمثل في تعبير الله سبحانه عن تفضله بالأجر والعوض، ويقول: لو قمتم بما يجب عليكم فإن الله سيوفيكم أجوركم. في حين أن الإنسان إنما يعمل من أجل تكامله.

إن التعبير بالأجر والقيمة إنما يصح إذا كان الشخص المستأجر (بالفتح) يعمل لشخص آخر ويعود نفع عمله إلى المستأجر (بالكسر)، ويحصل منه على عوضٍ وأجرٍ في قبال ذلك، وأما إذا كان يعمل من أجل كمال نفسه، ويحصل على فيضٍ من التفضل الإلهي، فإن هذا الفيض في الحقيقة هو الجود الابتدائي من قبل الله سبحانه. وإن كان الله سبحانه يُعبّر عن هذا الجود الابتدائي بالأجر والتمن تشجيعاً للسالكين والعاملين. كما قد تمّ التعبير عنه في الآية مورد البحث بالقيمة في قبال شراء أرواح المؤمنين وأموالهم، بمعنى أنه يدفع لهم الجنة بوصفها ثمناً لهم.

وعندما يجعل ثمن الروح والمال الجنة، فإنه يقول بعد ذلك: لأنهم باعوا أرواحهم وأموالهم لله، يجب عليهم الجهاد في سبيل الله، سواء انتصروا وأطاحوا بالخصم الكافر، أم نالوا شرف الشهادة. وقد ورد هذا الوعد في جميع الكتب السماوية في التوراة والإنجيل والقرآن الكريم. فمن هو أوفى من الله بعهده وميثاقه؟ فأبشروا بهذه الصفة: ﴿يَقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْقُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ﴾^١. عندما يتابعون الله وتتعاملون معه، فإن الله سبحانه سوف يجزل لكم العطاء، ويضاعف القيمة أضعافاً مضاعفةً، ولذلك يجب عليكم إنفاق البضاعة التي بعموها وفقاً لما تقتضيه أحكام الله سبحانه، ومن أهمها محاربة الأشرار والملحدّين.

وقد تحدّث عن بعض وظائف المبايعين في الآية اللاحقة، بقوله: ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ

الْحَامِدُونَ السَّائِجُونَ الرَّائِعُونَ السَّاجِدُونَ ﴿١﴾، إِنَّ هَؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ بوظائفهم الفردية، فيمارسون العبادة والركوع والسجود، ويتوبون إلى الله وينيبون إليه، ويظهرون أنفسهم من مواطن الزلل بالتوبة، ليصبحوا من الصالحين، ثم يعملون بعد ذلك على إصلاح المجتمع. ﴿الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، إِيَّاهُمْ فِي إِصْلَاحِ الْمَجْتَمَعِ لَا يَكْتَفُونَ بِالْكَلَامِ وَالكِتَابَةِ فَقَطْ، بَلْ إِيَّاهُمْ يَسْعَوْنَ مِنْ أَجْلِ تَحَقُّقِ الْمَعْرُوفِ فِي الْخَارِجِ وَالْمَحَافِظَةِ عَلَى طَهَارَةِ الْبَيْتَةِ وَالْمَحِيطِ مِنَ الْأَوْسَاحِ وَالْأَدْرَانِ. ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾، إِيَّاهُمْ يَحْفَظُونَ فِي الْحِفَاظِ عَلَى الْحُدُودِ الْإِلَهِيَّةِ، فَيَسْعَوْنَ لِذَلِكَ إِلَى تَعْلِيمِ الْمَجْتَمَعِ، وَتَطْبِيقِ ذَلِكَ بِأَنْفُسِهِمْ عَلَى أَرْضِ الْوَاقِعِ.

اختلاف الأمر بالمعروف عن الحفاظ على الحدود الإلهية

إِنَّ اخْتِلَافَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ عَنِ الْحِفَاظِ عَلَى الْحُدُودِ الْإِلَهِيَّةِ، يَكْمُنُ فِي أَنَّهُ فِي الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ يَتِمُّ السَّعْيُ مِنْ أَجْلِ قِيَامِ الْآخَرِينَ بِالتَّكَالِيفِ وَالْأَحْكَامِ الْإِلَهِيَّةِ؛ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ يَعْنِي حَمْلَ الْآخَرِينَ عَلَى الْعَمَلِ بِالْوَاجِبَاتِ، وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ يَعْنِي مَنَعَ الْآخَرِينَ مِنْ ارْتِكَابِ الْمَحْرَمَاتِ.

إِنَّ لِلْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ مَرَاتِبَ وَدَرَجَاتٍ، الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى مِنْ مَرَاتِبِ النَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ هِيَ الْإِمْتِنَاعُ وَالِاسْتِيَاءُ الْقَلْبِيُّ، وَآخِرُ مَرَاتِبِهِ الضَّرْبُ وَالْجَرْحُ. وَيَجِبُ أَنْ يَتِمَّ الْعَمَلُ عَلَى تَطْبِيقِ الْمَرَاتِبِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْهُ بِأَذْنِ وَبِأَمْرِ الْمُسْلِمِينَ.

إِنَّ أَثَرَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ هُوَ عَدَمُ تَحَقُّقِ الْمَعْصِيَةِ، وَأَمَّا لَوْ لَمْ يَتَأَثَّرِ الشَّخْصُ وَارْتَكَبَ الْمَعْصِيَةَ، عِنْدَهَا يَأْتِي دَوْرُ الْحِفَاظِ عَلَى الْحُدُودِ الْإِلَهِيَّةِ، بِتَطْبِيقِ الْحُدُودِ وَالتَّعْزِيرَاتِ وَالْقَصَاصِ؛ إِذْ إِنَّ أَسْأَلَ إِثْبَاتِهِ، وَتَنْفِيذِهِ وَتَطْبِيقِهِ يَقَعُ عَلَى عَاتِقِ الْمَسْئُولِينَ فِي السَّلْطَةِ الْقَضَائِيَّةِ. وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ إِنَّمَا هُوَ لِلْوَقَايَةِ مِنْ وَقُوعِ الْجُرْمِ وَالْمَعْصِيَةِ، وَأَمَّا الْحُدُودُ وَالتَّعْزِيرَاتُ فَهِيَ طَرِيقَةٌ عِلَاجِيَّةٌ رَادِعَةٌ لِلتَّأْدِيبِ وَمَعَاقِبَةُ الْعَاصِي.

إِنَّ الْإِنْسَانَ الْمُهْتَدِيَّ، هُوَ الَّذِي يَسْعَى - بَعْدَ إِصْلَاحِ نَفْسِهِ مِنْ مَخْتَلَفِ الْجِهَاتِ - إِلَى إِصْلَاحِ

المجتمع، بمعنى أن يسعى من أجل دفع الذنب ورفعته، ولا يسمح بتحقيق ما يخالف الشرع، وإن وقع وجب عليه معاقبة المخالف من طريق القانون والتشريع الإلهي بالحد والتعزير. فالشخص المهتدي هو الذي يكون ساعياً في القيام بوظائفه الفردية، ويسعى سعياً حثيثاً في إرشاد الآخرين وهدايتهم، ولا يتوانى أو يُقصر في الحفاظ على الحدود الإلهية.

إن الذي يسعى في وظائفه الاجتماعية كما يسعى في وظائفه الفردية، هو في الحقيقة يسعى إلى تطبيق وتحقيق إرادته ورغبته الداخلية المتمثلة في إقامة دين الله سبحانه. وهذا هو قول الله سبحانه وتعالى: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ بمعنى أدركوا أنفسكم ولا تتخلوا عنها، وسافروا في رحاب منازل أرواحكم، واحصلوا على مراتب أوصاف كمال أرواحكم واحدة بعد أخرى، حتى تصلوا في نهاية المطاف إلى مرحلة لقاء الله سبحانه وتعالى.

صبغة الله

قال الله تعالى في سورة المائدة: ﴿عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ وراقبوا، وقال في سورة الروم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، أي (خذوا فطرتكم)، فإنه قال في سورة البقرة: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً﴾^١. أي (إلزموا صبغة الله)، إن عبارة (صبغة الله) مثل عبارة (فطرة الله)، منصوبة بـ (الإغراء)، على ما تقدم شرحه وبيانه.

إن الصبغة الإلهية هي الإسلام، وإن الصبغة الأحسن والأفضل هي صبغة الله؛ فليس هناك من هو أفضل من ذات الله المقدسة في صبغه لروح الإنسان، وذلك لأن الله سبحانه قد خلق الإنسان بصبغة التوحيد، وهذه الصبغة التوحيدية هي التي تصنع إنسانية الإنسان، وهي ليست منفصلة عن ذاته. إن القرآن الكريم يعد الإسلام الصبغة الإلهية للنفوس الإنسانية، أي عندما خلق الله الإنسان خلقه بصبغة حب الدين. وإن كل صبغة لا تكون صبغة إلهية فسوف تكون صبغة كاذبة وزائفة.

إن مجموع الآيات المذكورة آنفاً، تعمل على تنبيه الإنسان إلى ما تقتضيه فطرته، وتقول له: يا

أيها الإنسان، أنت راحلٌ إلى الأبدية وليس إلى أيِّ مكانٍ آخر، وليست كلُّ الطرق بالنسبة إليك سواء؛ وذلك لأنَّ الراحل له غايةٌ معيَّنة، وليست غاياتٌ متفرِّقة، وهناك بين الشخص المسافر والمقصد الذي يريد الوصول إليه طريقٌ واحدٌ فقط، وليست طرقاً متعدّدة، ومن هنا قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ﴾^١؛ وذلك لأنَّ الطرق المختلفة والمتفرِّقة لا توصل الإنسان إلى هدفٍ إلهيٍّ واحد. وعليه فإنَّ الإنسان إنَّما يطلب بفطرته ذلك الطريق الذي يهديه إلى غايته، وذلك الطريق هو الدين.

وحاصل ما تقدّم ذكره حول الفطرة، هو:

أولاً: يا أيها الناس سيروا في طريقكم (حنفاء)، بمعنى: لزوم الجادة الوسط.

ثانياً: اعلّموا أنّ سلوك هذا الطريق، يتطابق مع فطرتكم التي خلق الله جميع الناس عليها.

ثالثاً: عليكم أن تعلموا أنّ الفطرة التوحيدية، جوهرَةٌ لا تقبل التغيير أو التبديل.

رابعاً: اعلّموا أنّ حاجتكم إلى الدين ضرورية، وأنَّ الإسلام وحده الذي يستطيع تلبية

احتياجاتكم الدينية، وهو وحده القيم عليكم.

خامساً: عليكم أن تسلكوا هذا الطريق المستقيم على حالةٍ من الإنابة والتوجّه إلى الله

سبحانه: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ﴾^٢.

مفهوم الإنابة

لقد ورد استعمال كلمة (الإنابة) في معنيين، وهي في كلا هذين الموردين ليست بعيدة الارتباط عن الجذر اللغوي لهذه الكلمة؛ وذلك لأنَّ الثلاثي المجرد لهذه الكلمة إمّا معتلّ الواو أو معتلّ الياء، وهذان المعنيان هما:

١. الرجوع المتكرّر والدفعات المتتابعة.

٢. الانقطاع التام والكامل إلى الله سبحانه وتعالى. إنَّ الانقطاع الكامل إنَّما يكون حيث

تنهار جميع التعلّقات الجوانحية والجوارحية. ويقيم الإنسان مع الله ارتباطاً كاملاً.

١. الأنعام: ١٥٣.

٢. الروم: ٣١، ٣٣.

لقد ورد في موضع من المناجاة الشعبانية: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك»^١. فإذا كان لدى الإنسان كمال الانقطاع إلى الله، عندها لن يميل إلى الأرض، ولن يتجه بثقله إلى عالم الطبيعة؛ وعليه لا يكون مشمولاً للتقريع والذمّ الوارد في قوله تعالى: ﴿أَتَأْتَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾^٢، ولن يكون مصداقاً لقوله تعالى: ﴿أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ﴾^٣. بمعنى أنّه لن يكون في زمرة الذين يميلون إلى الحضيض، والذين وجدوا خلودهم في الركون إلى عالم الطبيعة.

لو تحرّر الإنسان من نير عبودية الهوى، وتخلّص من سلاسل أسر النزوات، كما كان هدف النبيّ الأكرم ﷺ، يتمثّل في تحرير الناس من هذه الأغلال والقيود، إذ يقول الله تعالى في وصفه: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾^٤. فسوف يمكنه التحرك والتخليق بكامل حريته، وسوف ينقطع عن الطبيعة، وينيب إلى ما وراء الطبيعة. إنّ الذي ينقطع عن كلّ ما سوى الله، لن تستطيع أيّ قوّة غريبة أن تجتذبه إلى نفسها، بل سوف يكون منجذباً أبداً إلى الله سبحانه وتعالى. إنّ حالة الانقطاع عن غير الحقّ والرجوع التام إلى الله سبحانه وتعالى، تسمّى بـ (الإنابة).

ورد في الخبر أنه شبّ حريقٌ في منزل الإمام علي بن الحسين عليه السلام، فهبّ جميع من حوله إلى إطفاء النار، بيد أنّ الإمام زين العابدين عليه السلام ظلّ منقطعاً ومنجذباً إلى العبادة، من دون أن يلتفت إلى النار ولا إلى جهود الآخرين الحثيثة في إطفائها. وبعد أن أتمّ الصلاة قيل له: ما الذي أهلك عنها؟ قال: كنت منشغلاً بإطفاء نارٍ أخرى، وهي نار غضب الله سبحانه وتعالى، ولذلك لم ألتفت إلى هذه النار الطبيعية، فقد «ألهتني عنها النار الكبرى»^٥. كما روي أنّ أولاد بعض الأئمة المعصومين عليه السلام كانوا يجدون أفضل أوقات لعبهم وصخبهم، عندما يكون الإمام عليه السلام منشغلاً

١. القمّي، مفاتيح الجنان، المناجاة الشعبانية.

٢. التوبة: ٣٨.

٣. الأعراف: ١٧٦.

٤. الأعراف: ١٥٧.

٥. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٤٦، ص ٨٠.

بالعبادة والتهجد؛ لأنّه في تلك الحالة ينقطع إلى الله، ولا يلتفت إليهم ولا يشعر بوجودهم. إن الأثر الأهمّ الذي يترتب على الإنابة، هو أنّ الإنسان حيث ينقطع إلى الله، لا يتمكّن الشيطان من التسلل إليه؛ لأنّ الإنسان الذي يحظى بالإنابة يكون في حالة من الخشوع والذكر الكامل، وإن ذكر الله يطرد الشيطان.

طرق تحصيل الإنابة

هناك كثيرٌ من الأحكام والتعاليم الواردة في النصوص الدينيّة لإيجاد حالة الإنابة؛ بمعنى التناوب والرجوع المتكرّر، من بينها تشريع الصلوات اليوميّة الخمس الوارد في موضعين من القرآن الكريم، إذ يقول الله سبحانه وتعالى:

- ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَىٰ عَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ﴾^١.

- ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ﴾^٢.

وإنّ الآيات الأخرى الواردة بشأن بيان أوقات الصلاة وأسبابها وعللها، وغيرها من العبادات الأخرى، تدلّ بأجمعها على أنّه ليس هناك طريقٌ من أجل المحافظة على الإيمان من خطر النسيان ومغبة الغفلة سوى اللجوء إلى التناوب المتكرّر، والعودة المتتابة إلى الله سبحانه وتعالى.

إنّ الإنسان الذي ينبى إلى الله إنّما يخشاه وحده، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿مُنِيبِينَ إِلَيْهِ وَاتَّقُوهُ﴾^٣، بمعنى: إنّ عليكم الخشية من الله فقط. ومن هنا فإنّ التقوى لا تكون من النار فحسب، بل هناك فوق التقوى والخشية من النار، التقوى والخشية من الله سبحانه وتعالى أيضاً؛ وذلك لأنّ منشأ التقوى من النار هو الخوف النفسي، بيد أنّ منشأ التقوى من الله هو الخوف العقلي.

ولأنّ الصلاة واحدةٌ من أهم عناصر التوجّه والالتفات إلى الفطرة التوحيد، وتشكل مادّة

١. الإسراء: ٧٨.

٢. الهود: ١١٤.

٣. الروم: ٣١.

للانقطاع إلى الله سبحانه؛ قال تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^١. وقد ورد في المأثور عن رسول الله ﷺ، أنه قال: «وجعل قرّة عيني في الصلاة»^٢. تسمى الدمعة الباردة التي تنزل من عين الإنسان في أثناء النشاط والحبور بـ (قرّة العين)، في قبال الدمعة الساخنة التي تنزل في حالة الحزن والكمد. ولأنّ الصلاة عاملٌ للالتفات إلى الفترة التوحيدية؛ قال الله تعالى بعد بيان هذا المطلب: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. فعليكم اجتناب الشرك بجميع أنواعه - أعمّ من الشرك الخفيّ والشرك الجليّ - لأنّه يصرف القلب عن الدين الإلهي، ويؤدّي إلى التجانف في قبال التحانف، ويؤدّي إلى القعود في قبال القيام. إنّ الشرك تركٌ للفترة في قبال الأخذ بها، وسعي إلى وأد الفترة، والخروج من قيومية الفترة.

إنّ الذي يخرج من عبادة القيم الحقيقيّ، سوف يسقط في أودية التيه والضياع. كما روي عن قوم موسى عليه السلام، أنهم تاهوا في الأرض أربعين سنة، إذ قال تعالى: ﴿أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ﴾^٣. قد يعيش شخصٌ على الأرض مئة عام، ويبقى طوال هذه المدة تائهاً وحائرًا. وبطبيعة الحال فإنّ ذكر الأربعين سنة إنّما هو لغرض بيان جانبٍ من تاريخ قوم النبيّ موسى بن عمران عليه السلام.

وقد ورد في القرآن الكريم أنّ هناك من الناس من يرغب في أن يعمر ألف سنة: ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ لَوْ يُعْمَرُ أَلْفَ سَنَةٍ﴾^٤. ولكن حتى لو سلّمنا أنّ هؤلاء سوف يتمكنون من تحقيق رغبتهم، فإنّ هذا لن ينجّهم من الجحيم والعذاب الإلهي: ﴿وَمَا هُوَ بِمُرْزُقِهِ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعْمَرَ﴾؛ وذلك لأنّ عاقبة ألف عامٍ من الحياة المرفّهة أو البائسة لن تكون سوى الموت المحتوم، وإذا كانت الحياة - مهما طالت - مقرونةً بالبؤس والضياع والتهيه، لن تكون نتيجتها سوى العذاب والخسران؛ وذلك لأنّ حياتهم الممتدة على مدى عشرة قرون لا تختلف عن حياة

١. الروم: ٣١.

٢. الصدوق، الخصال، ص ١٦٥.

٣. المائدة: ٢٦.

٤. البقرة: ٩٦.

الضلال في أودية التيه على مدى أربعين سنة. ولما كان الشرك هو التيه والضياع في الحياة والحيرة في عالم الطبيعة؛ أمر الله تعالى عباده ألا يكونوا من المشركين، وألا يسلكوا طرق الشرك أبداً. إن كلمة التوحيد عنصر توحيد الكلمة، وإن كلمة الشرك تؤدّي إلى الشرك والثنوية، وتكون مادةً لجميع أنواع الاختلاف والتشردم، ومن هنا قال الله سبحانه في التعريف بأهل الشرك: ﴿مَنْ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾^١. إثم أناس فرّقوا دينهم، ومزجوا مقداراً من الدين بغير الدين، ومزجوا مقداراً من غير الدين بمقدار من الدين، وبذلك فقد أخرجوه عن صورته الحقيقية. ونتيجة لذلك فقد انقسموا بأنفسهم إلى جماعات وطوائف وأحزاب، وأصبح كلُّ حزبٍ فرحاً بما عنده.

الواجبات والمحظورات الفطرية

كما سبق أن ذكرنا فإن الدين الإسلامي دينٌ فطريّ، وإنّ قسماً من الدين عبارة عن الاعتقاد بالضرورات والمحظورات، وإنّ قسماً آخر منه عبارة عن الالتزام العملي بالواجبات والمحرمات، وكما أنّ ضرورات ومحظورات الدين - من قبيل الاعتقاد بوجود الله والنزوع نحو الخلود والأبدية - من الأمور الفطرية للإنسان، فإنّ واجبات الدين ومحرماته فطرية أيضاً، بمعنى أنّ مطالب النفس هي التي تلهم الإنسان الإيمان بوجود الله، ومن هنا فقد قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^٢.

إنّ لدى الإنسان - في ضوء هذه الآية - سلسلة من الحسنات والسيئات؛ إذ لم يقل الله تعالى: (الفجور والتقوى)، وإنّما قال: ﴿فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾؛ ومن هنا ليست كلّ الأعمال مناسبة للإنسان، كما أنّه ليست جميع الأعمال غير مناسبة للإنسان، بل إنّ بعضها يناسبه وبعضها الآخر لا يناسبه. وعليه فإنّ للإنسان فجوراً وتقوى، وإنّ هذين الفجور والتقوى هما المعبر عنهما بالضرورات والمحظورات.

إنّ جذور الضرورات والمحظورات هي عبارة عن فجور النفس وتقواها التي ألهم الله

١. الروم: ٣٢.

٢. الشمس: ٧-٨.

أصولها الأولية للإنسان بوساطة الإلهام الغيبي، ويبيّن جميع تلك الخطوط - الأعمّ من الخطوط الأصلية والفرعية - من طريق الوحي؛ ولذلك خاطب الإنسان يأمره بأن يلزم فطرته. بمعنى اغتنم الفجور والتقوى اللذين ألهمناكهما بشكل واضح؛ لأنّ ذلك ينسجم مع مطالبك الذاتية. كما يقال للنبات العطشان: استفدّ من الماء العذب القريب منك لتروي عطشك، وتجنّب السموم القريبة منك كي لا تجفّ عروقك.

نفس الإنسان والأحكام الإلهية

يجدر بنا لتوضيح المسألة أن نشير إلى نسبة نفس الإنسان إلى الأحكام الإلهية، والاحتمالات الواردة في هذا الشأن. في بيان نسبة النفس الإنسانية إلى الأحكام الإلهية والمعارف الدينية احتمالات متعدّدة، وفي ضوء التدقيق في هذه الاحتمالات سوف يتّضح بطلان بعضها، وصحة بعضها الآخر.

١. إنّ الأحكام الإلهية إكراهٌ وقسرٌ للإنسان، ولا تتناغم مع الروح الإنسانية أبداً، ولا تتفق

مع تكامله؛ وعلى هذا الأساس لن تكون المشاريع والخطط الدينية سوى تكليفٍ محض.

٢. إنّ نسبة الروح الإنسانية إلى أحكام الدين والأحكام المعارضة للدين سواء؛ بمعنى

أنّ التوحيد والشرك لا يكون أيّ منهما من مقتضيات الروح الإنسانية؛ ليكون أحدهما

تشریفاً والآخر تكليفاً، بل أيّ واحدٍ منهما يتمّ عرضه على الإنسان، وإلى أيّهما تمّت

هدايته، سوف يكون اختياره له واحداً من دون اختلاف.

٣. إنّ روح الإنسان تنشده الحقّ وتطلبه بفطرتها، وإنّ تعليم المعارف الإلهية للإنسان، هو

إعطاء روح الإنسان ما تطلبه؛ فعندما تتم دعوة الإنسان إلى الإيمان بالحقائق الإلهية،

يتم نصب مطلوبه ومبتغاه الفطريّ أمامه، حيث تتمّ هداية الطالب إلى مطلوبه الذاتي.

والحقّ هو الاحتمال الثالث. فإنّ ما يقال من أنّ الدين الإلهي أمرٌ فطريّ لدى الإنسان؛ يعني

أنّ الإنسان يبحث بفطرته عن الحقّ والجمال والعدل، لا أنّ تكون نسبته إلى الحقّ والباطل، أو

إلى القبيح والجميل، أو إلى العدل والظلم واحدة. وعليه فإنّ تعليم الله الإنسان المعارف الحقّة

والقوانين العادلة، يعني تطوير فطرة الإنسان، وإرشاده وهدايته إلى الغاية.

لو تقدّم شخصٌ في فعل الخير خطوةً واحدةً، فإنّه سوف يرتفع في التكامل بمقدار عشر خطوات. ومن هنا فقد قالوا: إنّ جزاء الإحسان عشر أمثاله أو أكثر من ذلك، وأمّا لو سلك في طريق القبيح خطوةً واحدةً، فإنّه لن ينزل إلى الحضيض إلا بمقدار خطوةٍ واحدةٍ لا أكثر. ومن هنا كان الخير مطلوباً للإنسان بالأصالة، وأنّه بعبارةٍ أخرى: من الأمور الفطريّة بالنسبة إلى الإنسان، ولذلك فإنّ الحركة في هذا المسار تجري بنحوٍ سريع، وأمّا الشرّ والمعصية والذنب، فإنّها إذ لا تكون مطلوبةً لروح الإنسان، فإنّ الحركة في هذا المسار بالنسبة إلى الروح الإلهية للإنسان تسيّر ببطء، إلا إذا واصل السير على هذا الطريق خلافاً لفطرته، فيصبح ذلك عادةً له. وعلى كلّ حال فإنّ الذنب وارتكاب الفعل القبيح يكون بمثابة السم الزعاف الذي لا تقبله الفطرة الإنسانيّة. بمعنى أنّه كما أنّ السم في بداية الأمر لا يتناسب مع مزاج الإنسان، ولكنّه بعد الاعتياد عليه قد تحصل له منه لذةٌ ومتعةٌ كاذبة، فإنّ الذنب كذلك بالنسبة إلى مزاج الفطرة التوحيدية بمنزلة السم الذي يتمّ قسر النفس على تناوله، إلا إذا تمّ الاعتياد عليه، وفي مثل هذه الحالة لا يعد تناوله قسراً للنفس عليه.

وكما أنّ الاعتياد والإدمان على المواد السامة، سيؤدّي في نهاية المطاف إلى هلاك المدمنين والقضاء عليهم، كذلك الإدمان والاعتياد على الذنوب سوف يجرّ الروح الإنسانيّة نحو الهلاك الدائم والقطعي. ومن هنا يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيِّنَةٍ﴾^١. إنّ نتيجة كلّ حركة واضحةً ومحدّدةً على نحو القطع واليقين، إنّ المعارف والحقائق الإلهية وامتثال التعاليم والأحكام الدينيّة النافعة والمفيدة، تعمل على إحياء الإنسان، كما أنّ العقائد الباطلة والأخلاق القبيحة والأعمال المحرّمة، تميت الإنسان؛ ولهذا السبب لن تكون نسبة النفس والروح الإنسانيّة إلى الذنب والثواب والإيمان والكفر نسبةً واحدةً؛ وذلك لأنّ الغاية الأصلية للنفس الإنسانيّة هي إطاعة الله، ونتيجة ذلك هي البقاء على قيد الحياة واشتداد الحياة بشكل أكبر، وبسبب الكفر والذنب - الذي يشكل مادّةً للموت الدائم للروح - سوف يتم إخفاء الاتجاه الفطريّ ويصبح عديم التأثير.

وعليه فإن نسبة النفس الإنسانيّة إلى الخير والشر والجمال والقبح ليست غير واحدة فحسب، بل إنّ الذنب هو على الدوام إكراهٌ وقسرٌ للروح، يفرض عليها من قبل الجسد الطبيعيّ والمرتبة الحسيّة، وإلاّ فإنّ الروح الإنسانيّة على صلةٍ وارتباطٍ مباشرٍ مع الحياة الخالدة، وهي تسير باتجاهها، وإنّ هذا الارتباط هو ارتباطٌ وجوديٌّ وحقيقيٌّ وليس اعتباريًّا، وإنّ الروح الإنسانيّة موجودٌ مدركٌ، وإنّ هذه العلاقة والارتباط الوجوديّ مرتكزٌ في الذات. وعليه فإنّ الروح الإنسانيّة تشاهد حقيقة الحياة الأبدية على أساس الرؤية الشهوديّة، وتطلب ذات المشهود. إنّ هذا الشهود منزّهٌ عن الخطأ، وإنّ هذا الاتجاه مبرأٌ عن القسر والإكراه، وإنّ فطريّة الدين ليست شيئاً آخر غير ذلك. ومن هنا فقد ورد في المأثور من الروايات: أنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان على فطرة التوحيد، فعن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله سبحانه وتعالى: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ التِّي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^١؟ قال: «فطرهم جميعاً على التوحيد»^٢.

توهم التنافي بين آية الفطرة والآية رقم ٢١٣ من سورة البقرة

بالنظر إلى آية الفطرة - التي تثبت أنّ منشأ الدين وجذوره تكمن في فطرة الإنسان - يكون الإنسان متديّناً في الحالتين الفرديّة والاجتماعيّة، وإنّ الدين توأم الإنسان الذي يُولد معه، وليس أمراً عارضاً يطرأ عليه بعد ظهور المجتمع واحتدام الاختلاف بين أبناء المجتمع، فيرضخ الإنسان للدين بحكم الاضطرار، كما حاول بعض علماء الاجتماع تصوير ذلك بأنّ جذور الدين تعود إلى خارج الإنسان، وأنّ الدين إنّما ينشأ من اجتماعيّة الإنسان.

قد يفهم أنّ الآية رقم ٢١٣ من سورة البقرة، حيث تتحدّث عن ضرورة الوحي والرسالة، وترى أنّ منشأ الدين يقع خارج جوهر الإنسان، وتوحي بأنّ الإنسان إذ يكون شخصاً اجتماعياً، ويتعرّض في المجتمع إلى الاختلاف، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد أنزل الوحي والشرية والكتاب على الأنبياء عليهم السلام لرفع هذا الاختلاف من المجتمع. كي يتمّ الحكم على أساس ذلك والعمل على حسم الخلافات بين الناس. وعلى هذا الأساس فإنّ الغاية من بعثة الأنبياء هو رفع الاختلاف

١. الروم: ٣٠.

٢. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٢.

بين الناس، وإنَّ الاختلاف إنَّما يقع حيث يكون هناك مجتمع، فيحدثم الخلاف بين أبنائه، ويحدث التضادَّ بينهم من أجل الحصول على المنافع أو دفع الأضرار. وعليه فإنَّ مضمون الآية رقم ٢١٣ من سورة البقرة، لا ينسجم مع فطرية الدين، ولا يكون هناك تطابق بين الآيتين المذكورتين.

الجواب

في معرض الجواب عن هذا التوهّم القائل بعدم الانسجام بين آية الفطرة وآية سورة البقرة، سوف نعمل - بعد نقل هذه الآية وشرح مفادها بشكل مختصر - على دفع احتمال التهافت وعدم التطابق:

قال الله سبحانه وتعالى في سورة البقرة: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَعْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^١. إنَّ هذه الآية من أمّهات آيات القرآن الكريم، وهي تشتمل على كثير من الحقائق المرتبطة بالإنسان وتحولات حياته، والمراحل التي طواها، والمسائل المرتبطة بالدين والنبوة والرسالة ودور الدين في حلّ الخلافات في البعد الفكري والعملي. ويمكن بيان إجمال مفاد الآية ضمن النقاط الآتية:

١. إنَّ الناس في ضوء الفطرة كانوا متماثلين جميعًا وعلى صبغة واحدة، وكانوا يشكلون أُمَّةً واحدةً، وكانوا على أساس من الفطرة والعقل يعرفون الله وأسماءه وأفعاله وآثاره، ويعبدون الله، ويقومون بتكليفهم العملية على أساس من تلك الفطرة، ولم يكن هناك أي اختلاف بينهم. ولكن بالتدريج وعندما تكامل الإنسان وازداد عدد الأجيال من الناس، واتَّخذت الحياة طابعًا اجتماعيًا، ظهرت الاختلافات بينهم سواء في التفكير أم في معرفة معيار الخطأ والصواب، وفي تحديد وتطبيق الحقِّ والباطل والمصالح والمفاسد، وفي تعيين حدود وحقوق الأشخاص أيضًا. وبطبيعة الحال فإنَّ هذا الاختلاف لأنَّه يكون منبثقًا من طبيعة الإنسان، كان ضروريًا من أجل تطويره وتكامله.

٢. لما وقع الاختلاف بين الناس، ولم يكن بمقدورهم حلّ تلك المشاكل، فقد احتاجوا إلى الهداة والمرشدين ليضعوا حدًّا لاختلافاتهم على مختلف الأصعدة، ومن هنا فقد بعث الله الأنبياء بينهم؛ لكي يبشروا الذين يؤمنون بالحقّ ويعملون بالأحكام الإلهية، وينذروا الذين ينكرون الحقّ ويمتنعون عن امتثال الأحكام الإلهية، ويجذرونهم من عواقب أفعالهم.

٣. ولكن لما كانت رسالة الأنبياء لا تقتصر على النصيحة والموعظة، ولا يمكن في الأساس وضع حدٍّ للاختلافات والنزاعات بمجرد الوعد والنصح، فإنّ الله سبحانه وتعالى قد أنزل مجموعة من القوانين والتشريعات على شكل كتاب حقّ، ليضع الحلول على أساسه لما اختلفوا فيه - سواء في المسائل الفكرية والنظرية أو العملية، والفردية أو الاجتماعية - ويضع نهايةً لهذه الاختلافات. ولما كان هذا الكتاب حقًّا كلّه، وقد نزل رافلاً بجلباب الحقّ، فإنّ الباطل لا يتطرق إليه، ويمكنه رفع الاختلاف بوضوح، ويميز الحقّ من الباطل، ويضمن السلامة والطهر والنقاء للمجتمع، ويحقّق تكامله وارتقاه.

وبعبارة أخرى: إنّ العقل البشري لا يكفي وحده في هداية الإنسان وحلّ الاختلافات في المسائل النظرية والعملية؛ فمن الناحية النظرية هناك كثيرٌ من الأسرار الخافية على الإنسان، وفي حالة اكتشاف بعض الحقائق فإنّه يقع في الخطأ بشأنها. ومن الناحية العملية فإنّه يكون مكبلاً بأصفاد الشهوة والغضب؛ ولذلك فإنّه يحتاج إلى حقيقةٍ معصومةٍ من الخطأ، وعالميةٍ بأسرار الوجود، ومنزهةٍ من الشهوة والغضب أيضاً، وذلك هو الوحي والكتاب السماوي، الذي نزل على الأنبياء ﷺ بكسوة الحقّ، أو مصحوباً معه؛ ولأنّه كان حقًّا فإنّه يكون منزهاً عن الخلاف والاختلاف، ويمكن له أن يكون معياراً وميزاناً لحلّ الاختلافات، ومن هنا قال الله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اختلفُوا فِيهِ﴾^١.

٤. إنّ الاختلافات الموجودة بين الناس على قسمين:

أ. الاختلاف قبل العلم، وهو اختلافٌ ممدوحٌ ومستحسنٌ ومقدّسٌ؛ لأنّه يُمهّد الأرضية للنمو والازدهار والتكامل. وفي الحقيقة فإنّ الاختلاف قبل العلم، من قبيل اختلاف كفتي

الميزان الذي يشكل مقدّمة لإقامة القسط والاعتدال في الميزان. إنّ الاختلاف قبل العلم يشكل أرضيةً لتضارب الآراء ووسيلةً للبحث والحوار والسعي وبذل الجهد من أجل الوصول إلى الحق؛ لذا يكون موجباً للكمال، وإنّ هذا الاختلاف لا يتنافى مع الأمة الواحدة، وإنّ هذا الاختلاف هو الذي كان سبباً في تشريع الدين الذي في ضوئه يتمّ العمل على حلّ الاختلافات. ب. الاختلاف بعد العلم، والذي يعود بجذوره إلى الحسد والبغي والظلم والعناد. إنّ هذا الاختلاف مذمومٌ وباطل، كاختلاف كفتي الميزان بالحيلة والتلاعب فيه بعد إجراء الوزن، وإقامة الاعتدال بين الوزن والموزون؛ إذ يؤدّي إلى التطفيف وبخس حقوق الآخرين.

إنّ الاختلاف قبل العلم لما كان من أجل التكامل، فإنّه يكون ضرورياً، ولو بقي البشر يواصل معيشته في تلك الحياة البسيطة والابتدائية، وظلّ قابلاً في ذلك المستوى الفكريّ أو المعيشيّ أو على العلاقات الاجتماعيّة في بساطتها الأولى، لما تحقّق التقدّم والازدهار في المجتمع البشريّ. ولأنّ أصل هذا الاختلاف ضروريٌّ وليس استمراره، كان العمل على وضع حدٍّ ونهايةٍ له بحاجةٍ إلى حكمٍ حقّ، وإنّ هذا الحقّ عبارةٌ عن مجموع القوانين والشريعة الإلهية التي نزلت على الأنبياء ﷺ على شكل كتاب. لكنّ الاختلاف بعد العلم لما كان يستند إلى البغي والجور والعناد؛ فإنّه يؤدّي إلى ضياع المجتمع وسقوطه.

٥. إنّ الأمة تعني الجماعة من الناس التي يكون لها هدفٌ خاصٌّ وغايةٌ معيّنة. إنّ الإنسان موحّداً بالفطرة، ويتّجه نحو هدفٍ واحد. وبعبارةٍ أخرى: إنّهُ يولد على الفطرة التوحيدية، ويجيء على أساس فطرة التوحيد، ويعرف الله ويعبده، ويسير في مسار صلاح ذاته أيضاً.

٦. إنّ الحاجة إلى الدين لا تكمن في حلّ الاختلاف فقط، بل إنّ الإنسان من أجل الوصول إلى السعادة الحقيقية والحصول على الكمال الأبديّ يحتاج إلى مشروعٍ وبرنامجٍ يحدّد له كيفية ارتباطه مع الله ومع العالم ومع أبناء جلدته - إذا كان هناك شخصٌ آخر يبيّن له منافعه ومصالحه ويعيّن له الأضرار والمفاسد. ومن هنا كان الإنسان على الدوام لا يخلو أمره، فهو إمّا أن يكون نبياً على نفسه أو نبياً ورسولاً مبعوثاً إلى الآخرين. ومن هنا كان الإنسان الأوّل - وهو أبونا آدم ﷺ - نبياً، وكان ينزل إليه الوحي؛ وعليه فإنّ كلّ أمةٍ كان لها نبيٌّ لتحيّا في ظلّ هدايته.

٧. إنّ الإنسان عندما تكون له حياةٌ بسيطةٌ وابتدائيةٌ، يكون بالإمكان هدايته وإيصاله إلى

الغاية بمجرد العمل على إيقاظ فطرته بالموعظة والنصيحة، وأما إذا خرجت حياته عن حدود البساطة في مختلف الأبعاد، فسوف يكتسب وجود الشريعة ومجموعة القوانين المدنية والحقوقية والجزائية ضرورة. ولذلك فإنّ الإنسان منذ زمن النبيّ آدم ﷺ إلى عصر النبيّ نوح ﷺ، كان يواصل حياته الدينية بتوجيه العقائد والأخلاق والأحكام، ولكن بعد التكامل الاجتماعيّ وتعقيد المجتمع، أنزل الله سبحانه وتعالى الشريعة والكتاب على النبيّ نوح ﷺ، ومن هنا كان النبيّ نوح في الواقع هو أوّل نبيّ من الأنبياء من أولي العزم الخمسة الذين نزلت عليهم الكتب والشرائع، وهي تشتمل على مجموعة من القوانين والتشريعات الإلهية، لهداية الناس، وحلّ اختلافاتهم العلمية والحقوقية والجزائية. وعلى هذا الأساس فإنّ الأنبياء ﷺ قد تلقوا في هذه المرحلة الكتاب والقوانين الجامعة، كي يعملوا - من خلال بيان أصول العقيدة الصحيحة والمقاييس والموازن العملية فيها - على هداية الأفكار، وعلى حلّ الاختلافات في البعد الفكري والعملية أيضاً.

٨. إنّ الاختلاف على أقسام متنوّعة، ويعدّ الاختلاف في الدين واحداً منها، إذ بعد استقرار رسالة الأنبياء ﷺ، قام عددٌ من الأشخاص بالاختلاف مع الدين عن ظلمٍ وبغي وعناد، على الرغم ممّا بلغهم من الشواهد والآيات الواضحة واللاحبة.

٩. إنّ الناس في مرحلة الاختلاف بعد العلم - أي في مرحلة الاختلاف المذموم - ينقسمون إلى قسمين، وهما:

أ. المؤمنون الحقيقيون الذين أذعنوا للحقّ، إنّ هؤلاء عمدوا - لوضع حدّ لأي نوع من أنواع الاختلاف المذموم - إلى الرجوع للكتاب وتعاليم الأنبياء ﷺ، وقد تمكّنوا - بوساطة هداية الهداة الربانيين - من الوصول إلى الحقّ، وساروا على الصراط المستقيم.

ب. الذين خرجوا عن مسار الإيثار، وضلّوا بسبب ظلمهم وحبّهم للأنس، ومن خلال مفاقتهم للخلاف قاموا بتحويله إلى اختلاف، بل وحوّلوه إلى محاربة أحياناً.

من خلال التدقيق في الآية مورد البحث يتضح أنّ هناك ديناً واحداً للإنسان، وهناك شريعةً ومنهاجاً واحداً، وأنّ ما هو الفطريّ الذي يولد مع الإنسان هو الدين، وأما الشريعة والمنهاج وكذلك مجموع القوانين، فهي أشياء تتبلور مع ظهور المجتمع، واحتدام الاختلاف بينهم،

وبذلك يصبح نزول الشريعة والمنهاج من قبل الله سبحانه وتعالى أمراً ضرورياً، ليكون المجتمع مهتدياً في ضوء تلك الشريعة وذلك المنهاج ومجموعة القوانين الحقّة، ويسير في طريق التكامل والارتقاء الدنيوي والأخروي، ويكون في منجى من الاختلاف.

إنّ ما هو فطريّ عند الإنسان، هو الذي عبّر عنه القرآن الكريم، بقوله: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^١، وإنّ الإسلام واحد، وقد كان جميع الأنبياء أنفسهم من المسلمين، وكانوا يدعون الناس إلى الإسلام، وإنّ أساس الإسلام هو التوحيد والنبوّة والمعاد. ولذلك فإنّ جميع الناس يميلون إلى الله تعالى، إذ يتّصف بالكمال المطلق، ويميلون إلى توحيدِهِ أيضاً، ويخضعون أمام كماله المطلق ويعبدونه.

إنّ آية الفطرة تريد إيصال هذا المعنى، وهو أنّ الدين الثابت هو الفطريّ بالنسبة إلى الإنسان، وليس الشريعة والمنهاج المتغيّر؛ ولذلك فإنّ الدين واحدٌ ولا يوجد اختلافٌ فيه، وأمّا الشرائع والمنهاج فهي متعدّدة، ويمكن لكلّ شريعة أن تختلف عن الشرائع السابقة من حيث الكمال والنقص، ومن هنا فقد كانت الشريعة الأكمل هي الشريعة التي نزلت على قلب رسول الله ﷺ، وقام بإبلاغها إلى الناس.

إنّ منشأ الدين ليس خارجاً عن حقيقة الإنسان، بل إنّ منشأ الدين كامنٌ في داخل الإنسان وفطرته، وأمّا الشريعة والمنهاج فهما جزئيان ومتغيّران، إذ يوجد لهما منشأ خارجي، وإتّهما إنّما أنزلا على الأنبياء ﷺ - طبقاً لما ورد في الآية - لوضع حدٍّ للاختلاف الذي هو أمرٌ عارض، كما ورد في تعبير القرآن الكريم أنّ الله قد أنزل الكتاب بالحقّ كي يحكم على أساسه بين الناس فيما اختلفوا فيه.

وبطبيعة الحال فإنّ الشريعة الجزئية والمنهاج المتغيّر، ينسجمان مع الإسلام الذي يمثل الخطوط العامّة للدين بنحوٍ كامل، ولما كانت حقيقة الإنسان شيئاً واحداً، وهذا الشيء الواحد يمتلك فطرةً ثابتةً وطبيعةً متغيّرةً، وكان بين تلك الفطرة الثابتة وهذه الطبيعة المتغيّرة ارتباطٌ تكوينيٌّ وانسجامٌ تامٌّ؛ لذلك كان بين الخطوط العامّة للإسلام وبين الشريعة والمنهاج ارتباطٌ وانسجامٌ كاملاً.

النسبة بين الفطرة والشاكلة الإنسانية

لو تساءل أحدٌ وقال: ما هي النسبة بين آية الفطرة، وقول الله سبحانه: ﴿كُلُّ يَعْْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^١؟ فإن آية الفطرة تعمل على بيان الأصل المشترك بين الناس، وتقول: إن الناس يمتلكون أصلاً مشتركاً. في حين أن آية (الشاكلة) تقول: إن الإنسان يقوم بأعمالٍ مختلفة؛ إذا في ضوء آية الفطرة يكون للناس أصلٌ مشتركٌ، وفي ضوء آية (الشاكلة) يكون الناس متنوعين ومختلفين، ولا يمتلكون أصلاً مشتركاً.

لبيان النسبة بين هاتين الآيتين والجواب عن السؤال المتقدم، يجب أولاً ذكر هاتين الآيتين مع ما قبلها وما بعدهما، ثم العمل بعد ذلك على بيان الألفاظ والمفردات الواردة فيها، لننتقل بعد ذلك في نهاية المطاف إلى بيان النسبة بينهما.

إن ما قبل آية الشاكلة في الآية رقم ٨٢ من سورة الإسراء، يقول الله تعالى: ﴿وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾. يُستفاد من هذه الآية أن الناس على طائفتين، وهما: ١. المؤمنون الذي ينتفعون بالقرآن الكريم. ٢. الظالمون الذين لا يكون لهم نصيبٌ من القرآن الكريم. وقال تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾^٢.

إن هذه الآية والآيات الأخرى تبين في أكثر من خمسين موضعاً كثيراً من الصفات السلبية للإنسان، وهي تعود بأجمعها إلى طبيعة الإنسان؛ فإن الإنسان يمتلك جسداً مقروناً في نشأة الطبيعة بأنواع اللذات الطبيعية، لذا يميل إليها بمقتضى الحس والوهم والخيال. إن الآيات من هذا النوع تصف الإنسان بأنه: هلوع، وجزوع، ومنوع، وقتور، وظلوم، وجهول، وما إلى ذلك من الصفات المذمومة الأخرى. وهناك في قبال هذه الآيات آيات أخر وردت في تكريم الإنسان والثناء عليه، من قبيل: آية الفطرة.

إن الآيات التي تشجب الإنسان بسبب بعض الصفات المذمومة، إنما هي في الواقع تمثل جرس إنذارٍ للإنسان، وتوصياتٍ تهدف إلى تحصين الإنسان في مواجهة الأخطار.

١. الإسراء: ٨٤.

٢. الإسراء: ٨٣.

يجب القول في إيضاح هذه المسألة: مثلما هناك بعض المواد، من قبيل: الغاز والكهرباء ونظائرهما مما يحتوي على منافع للناس، لكن إذا لم يتم استعمالها والاستفادة منها بنحو صحيح قد تسبب بأضرار جسيمة، ويجب لذلك رعاية شروط السلامة - التي يتم التذكير بها من قبل الجهات المعنية مرارًا وتكرارًا - للوقاية من تلك الأخطار وتجنب وقوع تلك الأضرار. فإن الشهوة والغضب وأمثالهما، هي وسائل مجدية في الحصول على المنافع ودفع الأضرار، ولكنها مقرونة على الدوام ببعض الأخطار أيضًا، ومن هنا فإن الله سبحانه ينبه ويحذر من هذه المخاطر على الدوام، ويقول ما مفاده: حذار يا أيها الإنسان من أن تقع في حبال تلك الأخطار، فقد زودناك بالشهوة من أجل الحصول على المنافع وحفظ النسل، ولكن عليك ألا تفرط في الاستفادة منها، فإن هذا الإفراط تترتب عليه تداعيات وتبعات كثيرة.

في الآيات التي تثني على الإنسان، لا يوجد هناك حديث عن شروط السلامة والوقاية؛ لأنّ النور المعنوي لا يحتاج إلى نصائح تدعو إلى رعاية شروط السلامة، وإنّ الفطرة تميل إلى العلم الصائب والعمل الصحيح، وإنّ الشيء الذي يميل إلى العلم الصائب والعمل الصحيح، لا يحتاج إلى نصائح تدعوه إلى مراعاة شروط السلامة. بيد أنّ الانتفاع بالنور الظاهري - مثل شعاع الشمس - يحتاج إلى نصائح وقائية، إذ على الرغم مما تنطوي عليه الشمس من الفوائد والمنافع الكثيرة، فإنّها تسبب أحيانًا ببعض الأضرار أيضًا، ومن هنا تأتي التوصية بعدم النظر إلى الشمس مباشرة، أو عدم تعريض البشرة إلى أشعتها المباشرة عند انتصاف النهار. ومن هنا يقول الله تعالى في هذه الآية مورد البحث: عندما يحصل الإنسان على نعمة، فإنّه يُعرض عن الله سبحانه، وإذا أصابه الشرّ تراه يائسًا ومحبطًا. بمعنى أنّ هذه هي طبيعة الإنسان، ومن هنا يجب عليه الحذر حتى إذا حصل على نعمة لا يصيبه الغرور فيعرض عن الله، أو إذا مسّه الشرّ، لا يُصاب بالإحباط والقنوط، ولا يتسبب لنفسه بالمشاكل.

والنتيجة هي: أنّ هذه الآية ليست في مقام تقبيح فطرة الإنسان؛ لأنّها إنّما تنظر إلى طبيعة الإنسان وليس إلى فطرته. كما أنّها ليست في مقام القول بأنّ طبيعة الإنسان تعود إلى الحسّ والوهم والخيال، ولذلك لا يرجى صلاحه. وإنّما هي بصدد بيان منافع الطبيعة ومضارها؛

بمعنى أنّ الطبيعة كما تنطوي على بعض الفوائد، فإنّها تشتمل على بعض الأضرار أيضًا، ولذلك يكون الإنسان بحاجةٍ إلى رعاية شروط السلامة، وأنّ يجذر من الوقوع في الخطر. ثم يقول الله سبحانه في الآية اللاحقة: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرُبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾^١. وأمّا في آية الفطرة، فيقول أيضًا ما مفاده: إنّ للإنسان فطرة، قد فطره الله سبحانه عليها.

وبعد نقل هذه الآيات والنظر في معانيها، ننتقل الآن إلى بيان بعض المفردات الواردة فيها، ونعني بذلك كلمتي (الفطرة، والشاكلة).

كلمة (الشاكلة)

إنّ الفطرة - كما سبق أن ذكرنا - على وزن (جلسة) وفِعْلَة، تخبر عن نوعٍ وخلقٍ خاصّ، وكما أنّ جلسة تعني نوعًا خاصًا من الجلوس، فإنّ الفطرة تعني نوعًا خاصًا من الخلق، وهو الخلق من العدم إلى الوجود الذي يكون إبداعيًا وابتدائيًا، بمعنى إيجاد الشيء من كتم العدم.

أمّا كلمة (الشاكلة) فلها - في ضوء فقه اللغة - معناها الخاصّ أيضًا. وقد عمد أبو هلال العسكريّ في كتابه (معجم الفروق اللغويّة) إلى بيان الفرق بين الشكل والشبه، وبيان الفرق بين الشكل والمثل أيضًا. وفي بيان الفرق بين الشكل والشبه، نقل عن الراغب الإصفهاني قوله: إنّ (الشكل) يُستعمل في الحياة والصورة والقدر والمساحة. وأمّا (الشبه) فيستعمل في الكيفيّة، وأمّا التساوي فيستعمل في الكميّة فقط. وإنّ ما يقال من أنّ شيئًا يُشبه شيئًا آخر، أو أنّ شيئًا يساوي شيئًا آخر أو يحاذيه أو يشاكله، يكون مختلفًا؛ وذلك لأنّ الشكل يكون في الهيئة، والشبه يكون في الكيفيّة، والتساوي يكون في الكميّة. وأمّا (المثل) فهو عام، ويمكن القول: إنّ هذا الشيء مثل ذلك الشيء في الكميّة أو الكيفيّة أو الهيئة. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَآخَرُ مِنْ شَكْلِهِ أَزْوَاجٌ﴾^٢ أي: ومثله عذابات متنوّعة أخرى. إن (الشكل) في هذه الآية بمعنى (المثل)؛ بمعنى عذاب هو في الهيئة مثل تلك العذابات.

١. الإسراء: ٨٤.

٢. ص: ٥٨.

وقال في بيان الفرق بين الشكل والمثل: «إنَّ الشكل هو الذي يشبه الشيء في أكثر صفاته حتى يشكّل الفرق بينهما، [كما يشكّل التمييز بين الحقّ المشوب بالباطل، أو الباطل المشوب بالحقّ؛ لأنّهما متشابهان من حيث الشكل]. ويجوز أن يُقال: إنَّ اشتقاقه [المشكل] من الشكل، وهو الشمال واحد الشائل... فمعنى قولك (شاكل الشيء الشيء) أنّه أشبهه في شمائله، ثم سُمّي المشاكل شكلاً، كما يُسمّى الشيء بالمصدر، ولهذا لا يستعمل الشكل إلاّ في الصور؛ فيقال: (هذا الطائر شكل هذا الطائر)، [أي: أنّه مثله في الوصف، ولكنه لا يُستعمل في الهيئة]، ولا يقال: [إنّ هذه] الحلّوة [على] شكل [تلك] الحلّوة، ومثل الشيء [هو] ما يماثل [ذلك الشيء] وذاته»^١.

كلام محيي الدين بن عربي حول الشاكلة

إنّ لمحيي الدين بن عربي كلاماً على هامش تفسير هذه الآية، نقل العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه في الميزان^٢ مثله عن الراغب الإصفهاني، ويمكن لهذا الكلام أن يمثّل حلاًّ للمسألة؛ إذ يقول: «الشكل: القيد، وبه سُمّي ما تقيّد به الدابة في رجليها شكلاً، والمتشكّل هو المقيّد بالشكل الذي ظهر به، يقول الله ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^٣؛ أي ما يعمل إلاّ ما يشاكله، يعني الذي ظهر منه يدلّ على أنّه في نفسه عليه. والعالم عمل الحقّ، فخلق الله العالم فظهر بصفات الحقّ، فكان العالم حيّاً سميعاً بصيراً عالماً مريداً قادراً متكلماً، فما في العالم إلاّ من سمع الأمر الإلهي في حال عدمه بقوله (كن)، وما في العالم إلاّ حيّ، فإنّ كلّ شيء مُسبّح بحمد الله، ولا يُسبّح إلاّ حيّ وما في العالم جزءٌ إلاّ وهو يشاهد خالقه من حيث عينه لا من حيث عين خالقه، وما في العالم جزءٌ إلاّ وهو يريد ويقصد تعظيم موجدّه، وما في الوجود جزءٌ إلاّ وهو متمكن قادر على الثناء على موجدّه، وما في العالم جزءٌ إلاّ وهو يعلم موجدّه من حيث ذاته لا من حيث ذات موجدّه، وما في الوجود جزءٌ إلاّ وهو متكلم يسبّح بحمد خالقه، وأعلمنا ﷺ أنّ من أسأته تعالى الكريم...

١. العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص ٣٠٤.

٢. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١٨٦.

٣. الإسراء: ٨٤.

فهذا من معاملة الحق لنا على شاكلته من اسمه الكريم»^١.

تتضح من خلال هذا البيان مسألتان، وهما:

١. إنَّ العمل مشاكل لصفة داخلية لدى العامل، ويقال للصفة الداخلية: شاكلة؛ لأنَّ الصفة الداخلية قيدٌ وجبلةٌ في الإنسان. وقال الراغب الإصفهاني رحمته الله بدوره [ما مضمونه]: «يقال للصفات الراسخة: جبليّة؛ لكونها ثابتةً مثل الجبل، وأمّا الصفات الحاله في الإنسان والزائلة، فلا يقال لها (جبليّة). وأمّا الصفات التي تكون مثل الملكة ونظير الجبل في الرسوخ، فيقال لها: جبليّة. وأمّا الشاكلة فتطلق على الصفات الخاصّة بالروح، وتقيّد الإنسان من الداخل»^٢.

٢. إنَّ العالم على شاكلة الله، بمعنى أنّ العالم شبيهه بصفات الله سبحانه، وإنَّ العامّ بأسره دائرٌ مدار الكرامة الإلهية؛ لأنَّ الذات المقدّسة له كريمة، ومن هنا فإنَّ كلّ موجودٍ في مقام ذاته، يعرف موجدّه دون ذات وكنه الموجد؛ إذ إنَّ كنه الموجد ليس في متناول الإدراك المفهوميّ أو الشهوديّ لأحد.

رأي الفخر الرازي

قال الفخر الرازي في تفسيره: «أقول: العقلاء اختلفوا في أنّ النفوس الناطقة البشريّة هل هي مختلفةٌ بالماهية أم لا؟ منهم من قال: إنّها مختلفةٌ بالماهية، وإنَّ اختلاف أفعالها وأحوالها لأجل اختلاف جواهرها وماهياتها، ومنهم من قال: إنّها متساويةٌ في الماهية واختلاف أفعالها لأجل اختلاف أمزجتها. والمختار عندي هو القسم الأوّل، والقرآن مشعرٌ بذلك»^٣. وبعبارة أخرى: إنّ بعض الناس يميلون إلى الحسنات وفعل الخيرات، وبعضهم يميل إلى فعل الشرور والسيئات، وإنَّ الله سبحانه قد خلق الناس على أنواع.

وقد استدللّ الفخر الرازي لإثبات مدّعاها بالآية السابقة، وقال: إنّ تأثير القرآن الكريم على الناس يختلف بحسب اختلاف الأشخاص، إذ يهب لبعضهم الشفاء والرحمة، ولبعضهم

١. ابن عربي، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، ج ٢، ص ٥٧٠ - ٥٧١.

٢. الراغب الإصفهاني، معجم المفردات في غريب القرآن، ص ٨٥.

٣. الرازي، التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٣٧.

الضرر والخسران. وبعد ذلك يلفت عناية القارئ إلى آية الشاكلة، وقوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^١؛ بمعنى أنّ عمل كلّ شخصٍ يتساوى مع شاكلته، فتكون النفوس الطاهرة منشأً للآثار الطاهرة، وتظهر النفوس المدنّسة من نفسها آثارًا مدنّسة، كما أنّ الشمس تعقد حبات الملح، وتذيب الثلج، وإنّ هذا الاختلاف في التأثير إنّما يرتبط بالقابل، ولما كانت القوابل مختلفةً، فإنّ القابليّات سوف تختلف أيضًا.^٢ وبطبيعة الحال فإنّ هذا الكلام من الفخر الرازي ينسجم مع المذهب الجبري.

نقد العلامة الطباطبائي للفخر الرازي

إنّ للعلامة الطباطبائي رحمته الله عليه على هامش تفسير هذه الآية بحثًا تفصيليًا^٣ ويمكن بيان خلاصة هذا البحث على النحو الآتي:

إنّ هذه الآية الكريمة ترتّب عمل الإنسان على شاكلته، بمعنى أنّ العمل يناسبها ويوافقها فهي بالنسبة إلى العمل كالروح السارية في البدن الذي يمثل بأعضائه وأعماله هيئة الروح المعنويّة وقد تحقّق بالتجارب والبحث العلمي أنّ بين الملكات والأحوال النفسانيّة وبين الأعمال الإنسانيّة رابطةً خاصّةً... ومع ذلك كلّه فليس يخرج دعوة المزاج المناسب لملكّة من الملكات أو عملٍ من الأعمال من حدّ الاقتضاء إلى حدّ العليّة التامّة. وبعبارة أخرى: إنّ الملكات ليست بنحوٍ تسلب الاختيار من الإنسان؛ وذلك لأنّ هذه الملكات تتبلور وتشكّل بفعل التعليم والتربية وأعمال الإنسان نفسه. ولن تسلب الحرّيّة من الإنسان بقاءً.

إنّ الشاكلة ليست بمعنى الطبيعة الذاتيّة العامّة. بل هي حيثيّة اكتسابيّة يعمل الإنسان على صنعها بأفكاره وأعماله؛ وذلك لأنّ تكرار التفكير والعمل يكون في بداية أمره حالةً، ثم يتحوّل ليصبح عادةً، ثم يتحوّل بالتدرّج ويكون ملكةً، وإنّ هذه الملكات - المستندة إلى العوامل

١. الإسراء: ٨٤.

٢. الرازي، التفسير الكبير، ج ٢١، ص ٣٧.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ١٨٦.

الاختيارية - هي التي تصوغ أعمال الإنسان وتعمل على بلورتها. وإن القرآن الكريم يؤكد أهمية محورية اختيار الإنسان في جميع الأحوال. ويستفاد من ارتباط قوله تعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾^١، بالآية السابقة التي تقول: ﴿وَنُنزِلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾^٢، أن المراد من الشاكلة هي الشخصية الاكتسابية الحاصلة للإنسان من مجموع غرائزه والعوامل التربوية والاجتماعية.

نستنتج من هذا البيان أن كلام الفخر الرازي إنما يكون صحيحاً إذا كان الإنسان مختلفاً بلحاظ الطبيعة والذات والماهية، في حين أن الأمر ليس كذلك، بل إن الشخصية الاكتسابية للإنسان هي المختلفة؛ وذلك لأن النفوس الإنسانية قبل رسوخ الملمات لا تختلف بالآثار اختلافاً ضرورياً، وذلك لأن للإنسان حقيقة واحدة، وإن الأعمال المتنوعة تنبثق وتنشأ من شخصيته الاكتسابية المختلفة.

خلاصة بحث الفطرة والشاكلة

يُستفاد من مجموع ما تقدّم أن هناك اختلافات كثيرة بين الفطرة والشاكلة، ومن بينها ما يلي:

١. إن الفطرة هبةٌ وليست مكتسبة، خلافاً للشاكلة التي تكون اكتسابية وليست هبة.
٢. إن الفطرة بلحاظ التقرير العلمي والاتجاه العملي، لا تميل لغير الحق والصدق؛ إذ إن ظاهر آية الفطرة أن الدين - الذي هو عبارة عن مجموعة من العقائد والأخلاق والأحكام، وطائفة من الضرورات والمحظورات والواجبات والمحرمات - حنيف ويتطابق مع الفطرة الإلهية، وأن الله سبحانه قد فطر الإنسان عليها. بخلاف الشاكلة التي تميل تارة نحو الحق، وتميل تارة أخرى نحو الباطل، وهناك من الناس مؤمنون ويحصلون من القرآن على الشفاء، وهناك ظالمون لا يكون لهم من نصيب سوى الضلال والخسران.
٣. إن الفطرة لا تسند لغير الله؛ وذلك لأنّ واهبها هو الله وحده، وإذا تمّ إسنادها إلى الإنسان، فهو من قبيل الاستناد إلى المبدأ القابلي وليس المبدأ الفاعلي، على خلاف الشاكلة التي تسند إلى المبدأ الفاعلي القريب، وهو الإنسان.

١. الأسرا: ٨٤.

٢. الأسرا: ٨٢.

٤. إنَّ الفطرة غير قابلةٍ للتبديل . فلا يبدلها الله ولا يبدلها غيره . أمّا أنّ الله لا يغيّرُها؛ فلائنّ الله قد خلق الإنسان في أحسن تقويم، وأنّ تغيير الأحسن إلى غير الأحسن وإن كان مقدورًا لله عز وجلّ، ولكن لا معنى لأنّ يقوم بهذا التغيير؛ لأنّه مخالف لحكمته . وغير الله لا يغيّرُه؛ لأنّه غير قادرٍ على التبديل . ومن هنا تمّ نفي التبديل في الآية بـ (لا) النافية للجنس نفيًا مطلقًا، على خلاف الشاكلة التي يجوز عليها التبديل لكونها صفةً نفسانيّةً وملكّةً إنسانيّةً .

٥. إنَّ الفطرة - مثل الروح الإنسانيّة - ترتبط بالله سبحانه من جهتين؛ إحداهما: من جهة سنخ الوجود والكمال الوجودي . والأخرى: أن المبدأ الفاعلي لها هو الله وحده . ومن هنا فإنّ ذات النسبتين اللتين ينسبهما الله بشأن روح الإنسان، ويقول: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^١، فإن الله يسند الروح فيها إلى نفسه أيضاً، وإنّ هذا الإسناد والإضافة تشرifiّة . والآخر أنّه يصف نفسه فاعلاً وخالقاً للروح . قال الله تعالى بشأن الفطرة: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٢، فالفاطر هو الله، وإنّ الفطرة تستند إليه بالإضافة التشرifiّة أيضاً . وأمّا الشاكلة فتستند إلى ذات الإنسان، ولذلك تصدر عنه الحسنة تارةً والسيئة تارةً أخرى، كما في قوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾^٣ . إنّ حسنات كلّ شخصٍ تعود عليه بالنفع، وسيئاته تعود عليه بالضرر . لقد خلق الله روح الإنسان ونفسه على استواء الخلقة، وإنّ استواء الخلقة إنّما يكون حيث قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^٤؛ ومن هنا فإنّ النفس لما كانت ملهمةً بالفجور والتقوى، فإنّها تكون على وصف مستوي الخلقة .

وأمّا كيف يكون لدى بعض الناس شاكلةً حسنة، ولدى بعضهم الآخر شاكلةً سيئة؛ فلائنّ الله قد خلق الإنسان ومنحه الاختيار وهده إلى سواء السبيل، فإنّ اهتدى بالهداية الإلهية، فإنّه يعمل على تطوير فطرته الإلهية، وإنّ رفض الهداية الإلهية، فإنّه سيعمل على وأد فطرته بمعاول

١ . الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢ .

٢ . الروم: ٣٠ .

٣ . البقرة: ٢٨٦ .

٤ . الشمس: ٨ .

أهوائه ومجارف غرائزه. ولذلك فإن القرآن يقول من جهة: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ﴾^١، وقد أريناه طريق الحقّ والباطل، كما أريناه طريق الخير والشرّ، وسبيل الجنة والنار. وقال من جهة ثانية: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^٢، وقال من جهة أخرى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^٣. إن معنى (دَسَّاهَا) أنه قد دسّ نفسه ودفن فطرته النفسانية في جدث الأغراض والغرائز، وألقى عليها ركامًا كبيرًا من الحجر والمدر وتراب الأهواء، وأحكم غلقه ثم جلس عليه.

إن أصل كلمة (دَسَّاهَا) هو (دَسَّيَ)، وجذرها (دَسَّسَ)، وهي من صنف كلمة (يدسّ) في سورة النحل في قوله تعالى: ﴿أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ﴾^٤. وتستعمل (الدسيسة) حيث يتم ضمّ الباطن تحت غطاءٍ من الحقّ، وكلمة (دَسَّسَ) مشدّدة ومضعّفة لتدلّ على الكثرة والمبالغة، ولكن لمكان الثقل في كلمة (دَسَّسَهَا)، تمّ إبدال السين الثانية بـ(ياء)، ثم تمّ إبدال هذه الياء بـ(الألف).

إنّ عبارة ﴿قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ تعني أنّ الخيبة والخسران على من دفن الفطرة. وعندما يقوم الإنسان بدفن فطرته بسوء اختياره، يفقد ثروةً وكنزًا بعث الله الأنبياء من أجل إحيائه وتنميته، وفي ذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «ويشروا لهم دفائن العقول»^٥. كي لا يبتلي أحدٌ بالخيبة والخسران، ولو عمد بعض الناس إلى تحصيل الشاكلة السيئة، فإنّ الله قد بعث الأنبياء لكي يعملوا على إصلاح تلك الشاكلة السيئة بوساطة إحياء الفطرة.

وعلى هذا الأساس فإنّ فطرة الإنسان ترتبط بالله فقط، وأمّا الشاكلة فترتبط وتستند إلى الإنسان نفسه، وإنّه تارةً يعمل على صياغة شاكلته على أساس السيئة، وإنّ صاغها على هذا الاتجاه، فسوف تكون الأعمال الصادرة عنه منسجمةً ومتناغمةً مع شاكلته. وعليه فإنّ لكلّ

١. البلد: ١٠.

٢. الإنسان: ٣.

٣. الشمس: ٩ - ١٠.

٤. النحل: ٥٩.

٥. نهج البلاغة، الخطبة الأولى، الفقرة: ٣٧.

إنسانٍ طبيعَةً وفطرةً واحدة، وإنَّ الله قد خلقه على ذلك الأصل المشترك، لكنَّ الشاكلات المتنوّعة للإنسان أمرٌ عارضٌ يحصل بوساطته وبسببه، ومن هنا فإنّه من خلال تطوير الفطرة وإحيائها، يتم بلورة الشاكلة بنحوٍ لا تصدر عنها سوى الحسنات.

توهم التنافي بين آية الفطرة وآيات التغيير

إنَّ من بين المسائل الجديرة بالاهتمام على هامش آية الفطرة، أن مفاد هذه الآية هو عدم تبديل أو تغيير هذه الفطرة؛ إذ يقول تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^١. في حين يُستفاد من بعض الآيات الأخرى بالإضافة إلى الروايات أن التبديل والتغيير قد يعتري الفطرة والخلق أيضًا، وقد تمَّ إسناد هذا التغيير تارةً إلى الإنسان نفسه، وإلى الشيطان تارةً، وإلى الأبوين تارةً أخرى.

يقول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^٢، وقال في موضع أخرى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾^٣. يُستفاد من هاتين الآيتين أن بين التحوّلات النفسانيّة للإنسان والأحداث اليوميّة ارتباطًا مباشرًا؛ إذ إنَّ الناس من خلال تغيير أوضاعهم وأحوالهم الداخليّة، يستطيعون إحداث التغيير في الأحداث الخارجيّة أيضًا.

وفي سورة النساء على لسان الشيطان، قوله: ﴿وَلَا مَرْتَهُمْ فَلْيَغَيِّرَنَّ خَلْقَ اللَّهِ﴾^٤. وقد وردت في هذه الآية رواية تقول: إنَّ المراد من (خلق الله) في هذه الآية هو الدين الإلهي، وقال المفسرون: إنَّ (دين الله) واحدٌ من مصاديق ذلك،^٥ واستشهدوا لتأييد هذا المعنى بآية الفطرة، وقالوا: إنَّ المراد من (خلق الله) هو (فطرة الله). وفي روايةٍ ماثورةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام، تمَّ إسناد تغيير الخلقة والفطرة إلى الوالدين؛ إذ يقول عليه السلام: «ما من مولودٍ ولد إلا على الفطرة، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»^٦. وعليه يكون للأبوين دورٌ أساسيٌّ في تغيير الفطرة الإلهية.

١. الروم: ٣٠.

٢. الرعد: ١١.

٣. الأنفال: ٥٣.

٤. النساء: ١١٩.

٥. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٣٣٤.

٦. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥٨، ص ١٨٧؛ وج ٩٧، ص ٦٥.

يرد الكلام في هذه الموارد الثلاثة عن تغيير الحال والخلق والفترة، فكيف يمكن الجمع بين مضمون هذه الأدلة وبين مضمون آية الفترة القائل: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾^١ وهل هناك من حلّ لرفع هذا التهافت المتوهم؟

طرق الحل للجواب عن هذا التوهم

نقول في الجواب: إنّ طرق الحلّ المذكورة لهذا التوهم عديدة، ويمكن إجمالها على النحو الآتي:

١. هناك من تصرّف في كلمة (لا تبديل). فقال إنّ كلمة (لا) وإنّ وردت هنا على صيغة النفي وقد وقعت في سياق جملة خبرية، إلّا أنّها تفيد النهي، وبذلك تكون بمعنى الجملة الإنشائية، والمراد بذلك هو: لا تعيروا خلق الله. ولذلك فإنّه على الرغم من قول الشيطان: إنّني أمرمك لتغيروا خلق الله، فإنّ الله يأمر بمقاومة الشيطان وعدم تبديل خلق الله. وقد نسب إلى ابن عباس قوله: إنّ مراد الآية هو النهي عن الإخضاء.

وقد نُقد هذا الحلّ من جهتين، وهما:

أ. إنّ هذا المعنى لا ينسجم مع سياق الآية، بأنّ يتمّ إرجاع النفي إلى النهي، ويكون الإخبار بمعنى الإنشاء.

ب. ليس هناك من دليل يثبت أنّ المراد من الخلق هو الدين، وعلاوةً على ذلك هناك آياتٌ تتحدّث عن عدم تبديل السنّة الإلهية، إذ يقول تعالى: ﴿فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^٢. إنّ السنّة الإلهية تقوم على أنّ الإنسان مفطورٌ على التوحيد. وما نُسب إلى ابن عباس من أنّ المراد من (خلق الله) هو الإخضاء، ليس صحيحًا. إذ لا دليل عليه، وإنّ كان ما ورد في آية سورة النساء قد يكون قابلاً للانطباق على الإخضاء وأمثال ذلك.

٢. إنّ طريقة الحلّ الثانية تكمن في تحليل مفهوم التبديل والتغيير، وبيان الاختلاف بين هذين المفهومين؛ إذ التبديل يعني استبدال شيءٍ بشيءٍ آخر مغايرٍ له. وأمّا التغيير فيطلق على جميع أنواع التغيير والتحوّل، ولذلك قد يتحقّق التغيير بالتحوّل بالتقليل أو التضعيف أو التدسيس

١. الروم: ٣٠.

٢. فاطر: ٤٣.

أو التدفين. إنَّ هذا التقليل وأمثاله يتحقَّق باختيار الإنسان، ومن هنا إذا كان الكلام عن تغيير الحال أو تغيير الخلق أو تغيير الفطرة على يد الأبوين، كان ذلك في الواقع بمعنى أنَّ الإنسان يعمل باختياره على تدسيس أو تضعيف الفطرة من خلال ارتكاب المعاصي أو اتباع هوى النفس. ومن هنا فقد قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^١؛ بمعنى: خسر من دفن نفسه وفطرته بالدسّ. ولما أمكن دفن الفطرة بالغرائز والأهواء والنزوات، فقد بعث الله الأنبياء ﷺ؛ ليعملوا على إخراج هذه الدفائن وكنوز الفطرة. كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «بعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفائن العقول»^٢.

٣. قد يكون التغيير أحياناً من باب اشتباه أو خفاء الأمر على الإنسان. بمعنى أنَّ الإنسان بفعل التغافل أو خداع الآخرين قد يعدّ الأمور الفطرية أموراً غير فطرية، أو يعدّ الأمور غير الفطرية أموراً فطرية، كما ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يُحْسِبُونَ أَنَّهُمْ مُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾^٣.

الفطرة ونظرية الحدوث الجسماني للنفس

بالنظر إلى أنَّ الناس - من وجهة نظر القرآن الكريم - يمتلكون فطرةً توحيديةً، وأنَّ الإنسان منذ بداية خلقه يهتم - بناءً على نظرية الفطرة - بالله والحقيقة المطلقة. ومن ناحية أخرى تكون النفس والروح - على أساس مباني الحكمة المتعالية والقول بأصل الحركة الجوهرية - (جسمانية الحدوث وروحانية البقاء)؛ بمعنى أنَّ النفس في بداية أمرها جسمانية، وإذا كانت النفس والروح جسمانية، فأين يكمن موضع الفطرة بمعنى مبدأ الاتجاه إلى الله وشهوده؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن التوفيق بين نظرية الفطرة، ونظرية كون النفس والروح جسمانية الحدوث؟

نقول في الجواب: إنَّ مسألة جسمانية حدوث النفس وروحانية بقائها ترتبط بالحركة الجوهرية ارتباطاً وثيقاً، بيد أنَّ بيان الفطرة على أساس هذين المبنيين - أي الحركة الجوهرية

١. الشمس: ١٠.

٢. نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

٣. الكهف: ١٠٤.

وجسمايية حدوث النفس - يحتاج إلى تحليلٍ عقليّ. ولتحليل المسألة وبيانها يجب العمل أوّلاً على شرح مفهوم الفطرة، والانتقال بعد ذلك إلى الحديث عن تناغمها وانسجامها مع جسمايية حدوث النفس؛ وعليه سوف يقع البحث في مقامين:

المقام الأول: حدود مفردة الفطرة

إنّ مفردة الفطرة والفطريّ والفطريّات كما تستعمل في التقارير والمعارف العلميّة، تستعمل كذلك في الاتجاهات العمليّة أيضاً. إنّ معنى فطريّة المعارف العلميّة هو أنّ الإنسان لم يحصل على العلم بها من خلال الدراسة والتعلم، من ذلك أنّهم - على سبيل المثال - يستعملون لعلم الإنسان بالأوّلّيات والبديهيّات مصطلح الفطريّات؛ وذلك لأنّه يعلمها بالفطرة، أي: إنّّه يعلم بها من دون أن يحصل عليها باكتساب المعرفة.

الفرق بين الأوّليّ والبديهيّ

إنّ الفرق بين الأوّليّ والبديهيّ هو أنّ القضايا البديهيّة تقبل التعليل، ولكنها لا تحتاج إلى التعليل، من قبيل: (الكلّ أعظم من الجزء)، و(الواحد نصف الاثنين)، و(الأربعة زوج). وأمّا القضايا الأوّليّة فإنّها لا تقبل التعليل، من قبيل: (اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال)، إنّ قضية اجتماع النقيضين من القضايا التي يكون إثباتها هو إثباتها، ويكون نفيها إثباتها أيضاً، والشكّ فيها هو كذلك إثبات لها أيضاً؛ وذلك لأنّ الوجود لا يجتمع مع اللاوجود، والشكّ لا يجتمع مع اللاشكّ، والنفي لا يجتمع مع الإثبات. ولو قيل - على سبيل المثال - إنّ اجتماع النقيضين واجبٌ أو جائز، وأمکن إثبات ذلك، فإنّ هذا الإثبات لا يقبل الجمع مع عدم إثباته.

وعلى هذا الأساس، فإنّ الذي لا يقبل التعليل، يصطلح عليه بـ (الأوّليّ)، وإن كان يطلق عنوان الأوّليّ على البديهيّ أيضاً، وعليه فإنّ علم الإنسان بالأمور الأوّليّة والبديهيّة فطريّ. بمعنى أنّه إمّا ألا يقبل التعليل، وإمّا أن يقبل التعليل ولكنه لا يحتاج إليه.

وكما أنّ معرفتنا بالأمور الأوّليّة والبديهيّة فطريّة، لدينا كذلك سلسلة من الأمور العلميّة الفطريّة أيضاً. إذ يميل جميع أفراد الإنسان - دون أن يتعلّموا من شخصٍ أو يدرسوا في مدرسة

- إلى الصدق والأمانة والوفاء والحياء وما إلى ذلك، ويبغضون الخيانة والكذب والنفاق وخلف الوعد ونقض الميثاق. فحيثما ولد الإنسان، وأينما عاش وترعرع سواء في الشرق أم في الغرب، وسواء كان يعيش في القطب الشمالي أم الجنوبي، أم في المناطق الاستوائية، وأياً كان عرقه أو لونه، فإنه يميل إلى هذه الفضائل الأخلاقية.

إن الإنسان يمتلك سلسلة من المعارف عن الوجود والعدم، وله ميل إلى الواجبات والإعراض عن المحظورات، وهي بأجمعها من الأمور الفطرية؛ بمعنى أنها أولاً: من الأمور التي لم يحصل عليها بالاكْتِسَاب، وإنما هو يمتلكها منذ البداية كثروة ورصيدٍ أولي. وثانياً: إنها عامةٌ وشاملةٌ ويشترك فيها الجميع.

وإن التوحيد هو من بين الحقائق الفطرية، بمعنى أن الإنسان يتَّجه بفطرته نحو حقيقةٍ ضروريةٍ وأزليةٍ، ويدركها بوساطة الشهود.

إن القضايا العلمية الضرورية، والاتجاهات العملية الضرورية، تنقسم إلى قسمين: القسم الأول، القضايا التي تحكي عن الحقائق الضرورية الأزلية، وهي الحقائق التي تكون ضروريةً وأزليةً بالذات، من قبيل الاتجاه نحو الواقعية المطلقة والذات الإلهية المقدسة، وإن الفطرة تشاهد تلك الحقيقة المطلقة الأزلية بالذات. والقسم الثاني: القضايا التي تحكي عن الحقائق الضرورية الأزلية بالتبع وبالغير، وتكون دعامة هذه الحقائق تلك الحقيقة المطلقة الأزلية بالذات. وهذه الحقائق الضرورية من قبيل البديهيات والأوليات، فهي ضرورية لكنها ليست أزلية ذاتية، وإنما تستند إلى الحقيقة الضرورية الذاتية. بمعنى أن التوحيد دعامة الموجودات والمعدومات والضرورات والمحظورات الفطرية؛ وذلك لأن الأوليات والبديهيات وإن كانت موجودةً وتكون صادقةً أيضاً، ولكنها ليست هي الله، وإن معيار صدقها يكمن في تطابقها مع الواقع.

فلو قلنا على نحو القضية المنفصلة الحقيقية: (الشيء إما موجود وإما معدوم)، أو قلنا على نحو القضية الحملية: (النقيضان لا يجتمعان ولا يرتفعان)، فإن تكن هذه القضايا مفهومة فلايتها ترتبط بالواقع، بمعنى أن هناك واقعية يتم انتزاع هذا المفهوم منها، وإن هذه الواقعية تكون مقرونةً بالواقعية المطلقة الأزلية، ولذلك سوف تكون موجودةً حتماً.

فليس الأمر كما لو أن لدينا في الفلسفة واجبي وجود، أحدهما واجب الوجود العلمي،

والآخر واجب الوجود العيني؛ حيث يكون في عالم العلوم، قضية (اجتماع النقيضين محال)، أحدهما واجب الوجود العلمي، ويكون لدينا إله هو واجب الوجود العيني.

إن لبهمنيار كلامًا جميلًا ذكره في كتاب التحصيل، وقد نقله صدر المتألهين في كتاب الأسفار^١ أيضًا؛ إذ يقول: إن منزلة أصل امتناع التناقض في سلسلة العلوم، كمنزلة واجب الوجود في الوجود، فكما أن أصل امتناع التناقض يشكل بدايةً للأفكار والمعارف، فإن واجب الوجود يمثل بدايةً للأعيان التكوينية، وكما أنه لو لم يكن واجب الوجود موجودًا، لن يكون هناك من وجودٍ لأيٍّ موجودٍ عينيٍّ في العالم، فإنه لو لم يكن أصل امتناع الجمع بين النقيضين موجودًا، لن يكون لدينا في المضمار الفكري أيٍّ موجودٍ علميٍّ أيضًا. بمعنى أنه لو تم رفع اليد عن أصل استحالة الجمع بين النقيضين، فإن جميع المعارف سوف تنهار، وإليك نصّ عبارة بهمنيار: «ولو كان للأوليات وجودٌ في الأعيان لا في النفس؛ لأنها معانٍ مجردة عن المادة؛ لكانت نسبتها إلى لوازمها كنسبة الأول إلى معقولاته، فإن كون لوازمها موجودةً عنه هو بعينه كونها معقولةً له»^٢.

وبطبيعة الحال فإن هذا مجرد تنظيرٍ وتقريبٍ للمسألة إلى الذهن، لا أن يكون لدينا في الواقع واجبان للوجود، أحدهما عينيٍّ والآخر علميٍّ يُعدّ شبيهًا بالواجب العيني؛ ولذلك فإن مآل هذا التقريب يعود إلى الآية، بمعنى أن الآية الكبرى للمبدئية بالنسبة إلى ذات الواجب تعالى، ومظهر ذلك الظاهر بالذات في نشأة العلوم، أصل امتناع الجمع بين النقيضين؛ إذ لو لم يكن الأصل المذكور موجودًا، لما أمكن أن يكون لدينا أي علم، ومن هنا كان الأصل المذكور آية الواجب، إن هذا الأصل مثل سائر الممكنات والمخلوقات الأخرى ممكن الوجود، ويجب أن ينتهي إلى الواجب.

وعليه فإن أصل امتناع الجمع بين النقيضين ذاتًا، له ضرورة ذاتيةً منطقيّة، وليس ضرورةً أزليةً. ولكنه مظهرٌ للضرورة الأزلية، وله ضرورة أزلية بالغير. بمعنى أولًا: إن امتناع الجمع بين النقيضين، ليس واجب الوجود، بل هو ممكنٌ ومظهرٌ للواجب. وثانيًا: إن مظهريته من الضرورة الأزلية بالغير، إذ يكون آية الضرورة الأزلية بالذات، أي واجب الوجود.

١. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ١، ص ٤٢٣؛ وج ٣، ص ٤٤٤.

٢. بهمنيار، التحصيل، ص ٥٧٤ - ٥٧٥.

إنَّ الفرق بين الضرورة الذاتية المنطقية وبين الضرورة الأزلية، يكمن في أنَّ الضرورة الذاتية المنطقية تعني أنَّه حينما تكون ذات الموضوع موجودة، يكون ثبوت المحمول ضروريًا لها، من قبيل (الإنسان ناطق بالضرورة الذاتية)، فما دام الإنسان موجودًا، فسوف يكون ناطقًا، وإذا انعدم الإنسان، لا تكون الناطقية ضرورية له في حالة العدم. ومثل (الأربعة زوج بالضرورة الذاتية)، فما دامت الأربعة موجودةً تكون الزوجية ضرورية لها، وإن لم تكن هناك أربعة - لا في الذهن ولا في الخارج - لن تكون هناك زوجية لها. وأمَّا الضرورة الأزلية المنطقية التي هي الضرورة الذاتية الفلسفية، فهي أن يكون المحمول ضروريًا للموضوع من دون أن تكون هناك أي محدودية في البين، من قبيل القضية القائلة (إنَّ الله تعالى موجود). إنَّ الضرورة الأزلية بعبارة أخرى هي الضرورة الذاتية، وما دام ذات المحمول متطابقًا مع الموضوع، فهذا يعني أنَّه لا يوجد هناك فرقٌ جوهري بين الضرورة الأزلية والذاتية، وإنَّ الفرق بينهما يكمن في مصداق (ما دام الذات)؛ لأنَّ مصداق (ما دام الذات) في الضرورة الأزلية غير محدودٍ على الدوام، بيد أنَّ مصداقه في الضرورة الذاتية دوام المحدود وإمكان الزوال.^١

بالنظر إلى الفرق المعروف بين الضرورة الذاتية والضرورة الأزلية، يجب علينا أن نعلم أنَّ قضية (استحالة اجتماع النقيضين) هي من بعض الجهات ليست مثل (الأربعة زوج)، كما أنَّها من بعض الجهات الأخرى ليست مثل القضية القائلة (إنَّ الله موجود). أمَّا الأمر الأول - وهو أنَّها ليست مثل زوجية الأربعة - فلأنَّه ما دامت هناك أربعة، تكون الزوجية موجودةً أيضًا، وقد لا تكون الأربعة موجودة، كأن يكون هناك جسمٌ - على سبيل المثال - ولا تكون هناك زوجية أيضًا. وأمَّا مسألة اجتماع النقيضين أو ارتفاع النقيضين، فإنها تصدق بشأن جميع الأشياء العلمية والعينية، ولا يوجد هناك موردٌ لا يكون فيه هذا الأصل صادقًا.

وأما المطلب الثاني، وهو القول بأنَّ مظهر الضرورة أزلي، فلأنَّه في غير هذه الصورة يكون من الممكن أن تكون السفسطة في مرحلةٍ ما حقًا، في حين أنَّ السفسطة محالٌ مطلقًا؛ إذ إنَّ اجتماع النقيضين محال، وكذلك ارتفاع النقيضين محالٌ أيضًا. بمعنى أن الاستحالة المذكورة قد زالت في فرض العينية أو الذهنية، لزم من ذلك السفسطة، في حين أن بطلان السفسطة أزلي على نحو

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ١، ص ١٥٠.

الضرورة الأزليّة، مثل امتناع شريك الباري. إنّ سرّ القول بأنّ أصل امتناع الجمع بين النقيضين أو رفعهما ليس مثل قضية (إن الله موجود)؛ لأنّ الضروريّ الأزليّ بالذات لا يقبل الشريك، بمعنى أنّ الضرورة الأزليّة بالذات - بمقتضى التوحيد - لن تكون أكثر من واحدة.

تنبيه: إنّ ما يتمّ بيانه وذكره في عالم العلم بوصفه ضرورةً ذاتيةً، إنّما هو بالاستناد إلى تلك الحقيقة التي لا يتطرق إليها الزوال، وإنّ تلك الحقيقة التي لا تقبل الزوال لا يخلو أمرها، فهي إمّا أن تكون هي الله الذي هو الواجب العينيّ، وإمّا تستند إلى الله وهو الواجب العلميّ.

إنّ معنى فطريّة الضرورات والمحظورات التي تحتوي عليها النفس، هو أنّ الإنسان في البداية يرى تلك الدعامة بالكشف والشهود العلميّ والعلم الحضوريّ بمقدار ظرفيّته، ويعدّ من ذلك الأمر الواقعيّ تقريراً علمياً، كما يميل إليه بوصفه أمراً بديهياً وأولياً أيضاً؛ وذلك لأنّ تلك الحقيقة عبارة عن وجودٍ محضٍ وطارِدٍ للعدم، وإذ يكون له حسنٌ وجمال، فإنّه يكون طارِداً للبح؛ ولذلك يدرك في داخله مفاد قول الله سبحانه: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^١.

وفي ما يلي يجب بيان بعض الحقائق على النحو الآتي:

١. إنّ تلك الحقيقة المطلقة موجودة.

٢. إنّ النفس تشاهد تلك الحقيقة المطلقة.

٣. إنّ النفس تعدّ تقاريراً عن تلك الحقيقة المطلقة بوصفها أوليّةً وبديهيةً.

٤. إنّ النفس في عالمها تميل إلى تلك الحقيقة التي تعني الكمال.

٥. كما أنّها تعدّ الضرورات والمحظورات الأوليّة والبديهية من تلك التوجّهات العمليّة، أي: كما أنّ الحكمة النظرية - الوجود والعدم - تمتلك مثل هذه الأصول والمبادئ التي يدركها العقل النظريّ، العمليّة - الواجب والمحظور - تمتلك مثل هذه الأصول والمبادئ التي يدركها العقل النظريّ، ويميل إليها العقل العمليّ. وعندما تأتي تلك الحقيقة إلى نشأة العلم الحسوبيّ وأردنا أن نعدّ تقريراً عنها، يتم تقديمه على شكل أصلٍ مفهوميّ للحقيقة وعلى أساس من استحالة اجتماع النقيضين. وإنّ النفس تنسجم مع هذه الحقيقة والواقعية.

المقام الثاني: مرحلة تحقق التقريرات العلمية والاتجاهات العملية

يقع البحث في المقام الثاني حول المرحلة الزمنية التي تتحقق فيها هذه المعارف العلمية والاتجاهات العملية في نفس الإنسان. وبالنظر إلى أن هناك ثلاث نظرياتٍ حول كيفية خلق النفس وكيفية تعلّقها بالبدن، يجب تقديم الجواب المناسب في ضوء كلّ واحدةٍ من هذه النظريات الثلاثة.

النظرية الأولى هي نظرية الأفلاطونيين الذين يقولون: إنّ النفس الإنسانية (بها هي نفس) كانت موجودةً قبل وجود البدن، وعندما يتمّ خلق البدن تتعلّق النفس به، وإنّ ما يقع في الحقيقة والواقع هو تعلّق النفس بالبدن وليس ذات النفس. يجب على هؤلاء أن يجيبوا عن هذا السؤال، وهو: هل كانت النفس في عالمها تعلم بالفطريات أم لا؟ هل يتحقّق لها علمٌ بها بعد تعلّقها بالبدن، وتستفيد منها بعد مدّةٍ من تعلّقها به أم لا؟ وبطبيعة الحال فإنّه طبقاً للمبنى المعروف لأفلاطون فإنّ النفس كانت عالمةً بهذه الأصول والمبادئ الفطرية.

النظرية الثانية هي نظرية أرسطو وأتباعه - من أمثال الفارابي وأبي علي بن سينا - الذين يقولون: إنّ النفس تُخلق مع البدن؛ أي أنّ البدن عندما يبلغ نصاب الاستعداد لحلول النفس فيه، فإنّ الله سبحانه يخلق النفس المجردة. وبعبارة أخرى: إنّ النفس تحدث بالتزامن مع تحقّق الاستعداد في البدن. وإنّ على هؤلاء أن يجيبوا عن هذا السؤال أيضًا، وهو: متى يتحقّق للنفس العلم بهذه الحقائق؟ لأنّ ظاهر القرآن يقول: إنّ للإنسان نوعين من العلوم، وهما:

النوع الأول: العلوم الاكتسابية، وهي العلوم التحصيلية التي لم يكن الإنسان عالمًا بها في بداية الأمر، ثم يكتسبها لاحقًا ويحصل له علمٌ بها، كما في قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^١. إنّ العلوم التي تتحقّق من هذا الطريق هي علومٌ وافدةٌ، لم يكن الإنسان يمتلكها في بداية خلقه، وإنّها يحصل عليها لاحقًا.

النوع الثاني: العلوم التي تكون موجودةً بالتزامن مع خلق الإنسان، ويعمل بوساطته على إعداد التقريرات العلمية أو الاتجاهات العملية. كما في قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا

فُطِرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ^١. وعلى هذا الأساس تكون للفترة شهودات يعمل بها على إعداد تقارير علمية. كما يقول تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا^٢﴾. فالإنسان يميل إلى التقوى ويمتعض من الفجور.

ومحل البحث هو النوع الثاني من العلوم، حيث يجب البحث عن موطنه ومنزلته، ومتى كان الإنسان مطلعاً أو متى يطلع عليه؟

النظرية الثالثة، نظرية صدر المتأهين إذ يقول: «إنَّ النفس جسمانية الحدوث، وروحانية البقاء». ويقوم بيان هذه النظرية على أساس الحركة الجوهرية. بمعنى أنَّ النفس عندما تخرج من المرحلة الجهادية وتصل إلى المرحلة النباتية، وتخرج من المرحلة النباتية وتصل إلى المرحلة الحيوانية، يكون لها - في ضوء الحكمة المتعالية - نصيبٌ من التجرد؛ وهذا التجرد لا يكون - بطبيعة الحال - تجرداً إنسانياً وعقلياً وكاملاً، وإنَّما هو تجردٌ وهميٌّ وخياليٌّ وحيوانيٌّ. وهي على الرغم من كونها في هذه المرحلة إنساناً بالقوة، ولكنها تمتلك إدراكاً، وإنَّ أول شيءٍ تتعرّف عليه النفس في تلك المرحلة وتتجه إليه هو الحقيقة المطلقة. كما أنَّها عندما تصل في هذه المرحلة إلى مقام الإنسانية، تصل فطرتها إلى مرحلة الفعلية، وإنَّ كانت فعليةً ضعيفةً.

ولتقريب ذلك إلى الأذهان نقول: إنَّ الطفل عندما يولد لا تكون عيناه مفتوحتين تماماً، وإنَّ أول شيءٍ يراه هو النور، وفي ضوء النور يرى ما حوله من الأشياء والأشخاص، وهذا ما يحصل في عالم الفترة أيضاً؛ فإنَّ أول شيءٍ يراه الإنسان هو الحقيقة المطلقة، وبوساطة تلك الحقيقة المطلقة يعمل بنحوٍ ضعيفٍ على انتزاع الوجود والعدم، فيدرك أنَّ اجتماع النقيضين محال، وكلِّما تقدّم إلى الأمام، تنتقل إنسانيته أولاً: من القوة إلى الفعلية، وثانياً: يخرج شهوده هو الآخر من مرحلة القوة ويصل إلى مرحلة الفعلية، وثالثاً: تخرج قضايا العلمية عن الوجود والعدم، وتوجهاته العملية إلى ما ينبغي وما لا ينبغي من القوة إلى الفعلية أيضاً.

إنَّ (جسمانية الحدوث وروحانية البقاء) بالنسبة إلى النفس، لا تعني أنَّ الطفل في بداية

١. الروم: ٣٠.

٢. الشمس: ٧-٨.

الولادة لا يمتلك فطرة، بل إنه يمتلك في باكورة خلقه فطرةً، ولكنّها فطرةٌ ضعيفة؛ لأنّه في حينها يمتلك إحساسًا وشعورًا، ويمتلك تجرّدًا ضعيفًا. وبطبيعة الحال فإنّه في تلك المرحلة لما كانت له حياةً نباتيّةً، يكون له شعورٌ وإحساسٌ نباتيّ، ولذلك فإنّه ينقبض أو ينبسط، وإذا نما وبلغ حدود الحيوانيّة، سوف يمتلك إحساسًا حيوانيًا.

لقد ثبت في الحكمة المتعالية أنّ الإحساس مجردٌ أيضًا، على الرغم من أنّ الأعمال الفيزيقيّة التي تكون مقدماتٌ للإحساس ماديّة وتمهّد الأرضيّة للعلم، بيد أنّ الإحساس في حدّ ذاته مجردٌ، وكلّما تكامل بشكل أكبر، صار إدراكه أقوى، ومع تقوية الإدراك يصبح شهود تلك الحقيقة كاملاً.

إنّ اختلاف نظريّة أفلاطون وأرسطو عن نظريّة صدر المتألهين، يكمن أوّلاً في أنّ النفس - سواء على مبنى أفلاطون القائل بأنّها مخلوقةٌ قبل الأبدان، أم على مبنى أرسطو القائل بأنّ النفس تُخلق بالتزامن مع خلق البدن - تكون في بداية الأمر وجودًا مجردًا عقليًا، ويكمن الاختلاف في الكيفيّات النفسانيّة والخارجيّة، ولا يحدث في ذات النفس أدنى تغيير؛ وذلك لأنّ الجوهر لا يتحوّل. وأمّا في ضوء الحكمة المتعالية فلا يكون الأمر بأنّ جوهر النفس لا يتحوّل، وإنّما تكون الكيفيّات النفسانيّة عارضةً على النفس، بل إنّ العلم نمطٌ من الوجود منسجم مع التحوّل الوجوديّ للنفس وحركتها الجوهريّة.

وقال بعض كبار الحكماء في نقد مبنى أتباع أفلاطون وأرسطو: على مبناكم لا يوجد هناك أيّ فرق بين روح الحكيم المتألّه، وروح الطفل الصغير في جوهر الذات، وإنّما يكمن الفرق بينهما في الكيفيّات النفسانيّة فقط، وذلك لأنّكم أوّلاً: تعدّون العلم كفيّةً نفسانيّةً، وثانيًا: لا تقولون باتّحاد العاقل بالمعقول، وثالثًا: لا تؤمنون بالحركة الجوهريّة، ورابعًا: ترون أنّ الحدوث منسوبًا إلى التعلّق وليس أصل وجود النفس. وإنّ البدن عندهم من مبادئ القابليّة، وأنّه إذا بلغ حدًا معيّنًا من نصابه، فإنّ النفس - بوصفها موجودًا مجردًا عقليًا - سوف تتعلّق بالبدن، لتعمل على تدبيره.^١

وأما بناءً على الحكمة المتعالية، فإنّ بدن الإنسان في المراحل المتقدّمة كان على صورة جماديّة،

١. رفيعي، غوصي در بحر معرفت، ص ١٠٨.

ثم اكتسب صورةً نباتيةً، وحيث يستقرّ في نطاق الرحم يتحوّل إلى صورةٍ حيوانيةً، ثم يصل إلى مرحلة الإنسانية، وفي بداية الإنسان يكون تجرّده ضعيفاً، ثم يشتدّ بالتدرّج بوساطة الحركة الجوهرية، ليصل إلى مرحلة التجرد العقليّ التام.

وبعبارة أخرى: إنّ جوهر الذات الإنسانية عندما يتجاوز مرحلة ما بوساطة الحركة الجوهرية فإنّها تترك وراءها الكمالات العلمية والعملية الخاصة بتلك المرحلة أيضاً، فهي في البداية في حدّ الاستعداد الإحساسي، ثم تنتقل إلى مرحلة الإحساس بالفعل، وبعدها تغدو متخيلةً بالفعل، ثم متوهمةً بالفعل، وبعد ذلك عاقلة بالفعل. وفي الاتجاه العمليّ نحو العدالة كذلك تسعى في البداية إلى التوجّه نحو الفضيلة، وعندها سوف تكون الفضيلة بالنسبة لها حالة، ثم تصبح ملكة، وبعد صيرورة العدالة ملكة، يصبح الشخص عادلاً، ويصل في بعض الأحيان إلى مقام أعلى، ويكون معصوماً.

وكما أنّ النفس جسمانية الحدوث وروحانية البقاء، فإنّ فطرتها كذلك تكون جسمانية الحدوث وروحانية البقاء أيضاً، وقد يكون العلم كذلك أيضاً، وعلى الرغم من أنّ العلم في قوس النزول يكون مجرداً، ولا تكون له حركةٌ في نشأة التجرد، فإنّ بيان هذه المسألة خارج عن محلّ بحثنا الراهن.

ليس معنى هذه الأبيات أنّ التراب يتحوّل إلى نبات، ويقوم الحيوان بأكل النبات، ثم يقوم الإنسان بأكل لحم الحيوان؛ وذلك لأنّ الحيوان لا يأكل النبات، والإنسان لا يأكل الحيوان أبداً. فإنّ هذه الأمور ما دامت في طور النباتية والحيوانية، لا تكون طعاماً لأيّ كائن، بل عندما يتمّ قطع النبات ويتحوّل إلى جماد، ويذبح الحيوان ويصير جماداً، يصبح طعاماً للإنسان. وعليه فإنّ معنى هذه الأبيات الشعرية هو أنّ الإنسان في مراحل حركته عندما يكون نطفةً يكون على شكل جماد - وذلك بطبيعة الحال بحسب تصوّر المتقدمين، وأمّا اليوم فإنهم يقولون: إنّ في النطفة كثيراً من الحيوانات الدقيقة والمجهرية، وعندما تستقرّ هذه النطفة في الرحم، تصبح الحياة فيها حيوانية، ثم تصل بفعل الحركة الجوهرية إلى مرحلة الإنسانية، وعندما تصل إلى مرحلة الإنسانية، تواصل حركتها الجوهرية ولا تقف حتى تلاقي الحقّ والجمال الإلهي، ومن

ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾^١.

والدليل على ذلك أننا لو أخذنا الإنسان (لا بشرط) - وليس بشرط لا - فسوف يصدق على الإنسان أنه جسم، وإن لم يكن جمادًا، ويصدق عليه أنه نام وإن لم يكن نباتًا، ويصدق عليه أنه حيوان وإن لم يكن حصانًا وما إلى ذلك، كما يصدق عليه أنه إنسان، ومن خلال وصوله إلى مقام الإنسانية فإنه ينمو حتى يصل إلى عالم التجرد، وقد يصدق عليه مفهوم الملك أيضًا. وإن السير التجردى للإنسان بحيث يكون له في البداية تجردٌ برزخي، ثم يحصل له بعد ذلك تجردٌ عقليّ. إن النفس - في ضوء رؤية أفلاطون وأرسطو - تكون في البداية موجودًا مجردًا عقليًا، إذ تتعلّق ببدن الطفل الوليد، ويكون كلّ كمالٍ علميٍّ وعمليٍّ بالنسبة له على شكل الكيفيات النفسانية خارجًا عن حدود ذاته. فإنّها لم تكن تتقبل التحوّل الذاتيّ ولا الحركة الجوهرية، ولا تقبل اتّحاد العالم والعلم والعامل والعمل. وأمّا بناءً على الحكمة المتعالية، فإنّ الإنسان في مطلع وجوده وظهوره يكون موجودًا ماديًا، ويسير نحو التجرد بالتدرّج، وإنّما كلّ ما يمتلكه من الكمال يمتلكه في داخله، وإنّ كيفة وجود العلم منسجمة مع التحوّل الوجوديّ للإنسان، ومن هنا فإنّ الإنسان ما أن يصل في حركته الجوهرية إلى مسرح الإنسانية، تكون هناك الفطرة، وإنّ كانت هذه الفطرة في مطلع الأمر ضعيفة، بيد أنّها تنمو بالتدرّج حتى تصل إلى مرحلة التجرد العقليّ. ولكن الإنسان يمتلك تلك الفطرة على كلّ حال.

إن آيات القرآن الكريم المتعلقة بمسألة النفس والروح على طائفتين، وهما:

١. الآيات التي تنسجم مع نظرية أفلاطون وأرسطو، من قبيل قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾^٢. ظاهر هذه الآية أنّ الروح تتعلّق بالبدن بعد بلوغه نصاب الاستعداد.

٢. الآيات التي تناسب نظرية الحكمة المتعالية، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا

١. الإنشاق: ٦.

٢. الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.

الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ^١. يُستفاد من هذه الآية أنّ ذلك الموجود المتطوّر والمتحوّل قد جعلناه خلقًا آخر، لا أنّنا قد أعطيناها شيئًا آخر. وهذا المعنى يتناسب مع الحركة الجوهرية وكون الروح جسمانية الحدوث. وعلى هذا الأساس، يكون جواب الطائفة الأولى في بيان الفترة هو أنّ الروح التي سيكون مصيرها في المستقبل هو التجردّ التام، سوف توجد بالنفخ والتحريك الإلهي، ولما كان المتحرّك يحتاج إلى محرّك، فإنّ المحرّك يعمل على تحريكها نحو الكمال، لا أنّها تكون متحرّكة بذاتها وتصل إلى الغاية والمقصد، بل إنّ المحرّك يمنح الحركة - التي هي الكمال الأول - إلى المتحرّك، لكي ينمو بالتدريج، ويصل إلى ما يستحقّه من الكمال.

المصادر

- القرآن الكريم.
- ابن سينا، أبو علي، الإشارات والتنبيهات: شرح: الخواجة نصير الدين الطوسي وشرح الشرح لقطب الدين الرازي، مطبعة الحيدري، ١٣٧٧ هـ.
- ابن عربي، محيي الدين، رحمة من الرحمن في تفسير وإشارات القرآن، دمشق، طبعة نصر، ١٤١٠ هـ.
- بهمنيار بن المرزبان، أبو الحسن، التحصيل، تصحيح: الشهيد مرتضى المطهري، طهران، انتشارات دانشكده إلهيات و معارف اسلامي، ١٣٤٩ هـ ش.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، بيروت، دار الفكر، ١٤٠٥ هـ.
- الراغب الإصفهاني، الحسين بن محمد بن المفضل، معجم المفردات في غريب القرآن، (م: ٣٠٥ هـ)، تحقيق: نديم مرعشلي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، أوفست عن طبعة دار الكتاب العربي.
- رفيعى قزوينى، سيد ابوالحسن، غوصي در بحر معرفت (غوص في أعماق بحر المعرفة)، طهران، انتشارات اسلام، ١٣٧٦ هـ ش.
- الشيرازى، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، با حاشيه علامه طباطبائي، بيروت، دار إحياء التراث العربى، ط ٣، ١٩٨١ م.
- الصدوق، محمد بن على، الخصال، تصحيح: علي أكبر الغفاري، قم، مؤسسة النشر الإسلامى، ط ٥.
- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، ١٤١٢ هـ.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، قم، انتشارات جامعة المدرسين.
- القمي، الشيخ عباس، مفاتيح الجنان، المناجاة الشعبانية.
- الكليني الرازي، محمد بن يعقوب، الكافي (الأصول)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، بيروت، ١٤٠١ هـ.

- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.
- الملكي التبريزي، الميرزا جواد آغا، المراقبات، مؤسسة دار الاعتصام، ١٤١٦ هـ.
- المولوي، جلال الدين محمد البلخي، مثنوي معنوي (المثنوي المعنوي)، الكتاب الثالث، انتشارات راستين، ط ١، ١٣٧٥ هـ ش.

نظرية الفطرة في آراء المفسرين ١

محمد غفوري نجاد^٢

إن من بين خلفيات الدراسة التاريخية لنظرية الفطرة في البعد التوحيدي، كلمات علماء الإسلام على هامش الآية (١٧٢) من سورة الأعراف (آية الميثاق أو آية الذر)، والآية (٣٠) من سورة الروم. أمّا ما يتعلّق بآية الذر، فتبلورت في ضوءها ثلاثة مفاهيم، وهي: (تحقّق المعرفة العامّة بالله في العالم السابق)، و(بداهة وضرورة وجود الله)، و(استعداد النفس للتعرف على وجود الله). لكن المفهوم الأوّل هو وحده المفهوم الذي يمكن إسناده إلى ظاهر الآية. أمّا النظرية الرئيسة حول آية الفطرة، فهي إرجاع الفطرة إلى التوحيد والإسلام. إنّ اتجاه المفسّرين إلى هذا التفسير يعود سببه إلى عوامل من قبيل الروايات الواردة في مصادر الشيعة وأهل السنة، وبيانية عقيدة التوحيد من الناحية العقلانية، وكذلك بعض الاحتمالات النحويّة في بيان الدور التركيبيّ لمفردة الفطرة في الآية. وقد عجز كثيرٌ من المفسّرين عن تقديم تحليلٍ للعلاقة بين التوحيد أو الإسلام من جهة، والفطرة الإنسانيّة من جهة أخرى. فقد قام بعضهم بتفسير هذه العلاقة على أساس عقلانيّة مفاهيم الإسلام، وذهب بعضٌ آخر منهم إلى تقديم تفسيراتٍ عرفانيّةٍ وفلسفيّةٍ معقّدة لبيان هذه العلاقة.

١. المصدر: غفوري نجاد، محمد، المقالة فصل من كتاب فطرت (جستارهای انتقادی)، نشر معارف اهل بيت

الطاهرين عليه السلام، ط ١، عام ١٣٩٨ هـ. ش، الصفحات ٥٨٩ إلى ٦٣٣.

تعريب: السيّد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل معرفة التشيع، ومدير مجموعة تاريخ التشيع في جامعة الأديان والمذاهب.

مدخل

لا شك في أن مفاهيم القرآن الكريم قد أدت دوراً هاماً في بلورة كثير من النظريات في أذهان العلماء المسلمين. وقد تحدث بعض المفسرين المعاصرين عن سبع طوائف من الآيات القرآنية بوصفها آيات قابلة للاستناد إليها من أجل إثبات فطرية التوحيد والمعاد وغيرهما من الحقائق الدينية. وفيما يأتي نقدم فهرسة إجمالية لهذه الطوائف:

١. آيات التذكرة: الآيات التي تُعرّف بالنبي الأكرم ﷺ بوصفه مذكراً، وبالقرآن الكريم بوصفه تذكرة؛^١ وذلك لأن مفهوم التذكرة والتذكير إنما يصح استعماله حيث يكون لدى الإنسان معرفة سابقة بأمر ما. وعلى هذا الأساس فإن الآيات المذكورة إنما تدل على المعرفة السابقة للإنسان بالمعارف الدينية.

٢. آيات النسيان: الآيات الدالة على أن المجرمين والمشركين والملحددين، قد نسوا العقائد الدينية والمبدأ والمعاد.^٢

٣. آيات الميثاق: وهي الآيات التي تقول في مضمونها إن الله قد أخذ العهد والميثاق من الناس كي يكونوا موحددين، وأن يطيعوا الله ولا يعصونه أبداً، كما في (الآية ١٧٢) من سورة الأعراف، وهي الآية المعروفة بـ (آية الميثاق).^٣

٤. الآيات الدالة على فطرية مجموع المعارف والمفاهيم الدينية، كما في (الآية ٣٠) من سورة الروم، وهي الآية المعروفة بـ (آية الفطرة).^٤

١. كما في قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾، (الغاشية: ٢١-٢٢)، و﴿كَلَّا إِنَّهُ تَذَكِّرٌ﴾، (المدثر: ٥٤)، و﴿فَمَا لَهُمْ عَنِ التَّذَكْرِ مُعْرِضِينَ﴾، (المدثر: ٤٩).

٢. كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، (الحشر: ١٩)، و﴿الْمُنَافِقُونَ وَالْمُنَافِقَاتُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمُنْكَرِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمَعْرُوفِ وَيَقْبِضُونَ أَيْدِيَهُمْ نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾، (التوبة: ٦٧).

٣. قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، (الأعراف: ١٧٢).

٤. قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، (الروم: ٣٠).

٥. الآيات التي تدلّ على التوجّه إلى الله سبحانه عند احتدام الخطر.^١
 ٦. الآيات التي تدلّ على التوجّه إلى الله في سفر البحر.^٢ إنّ الفرق بين هذه الطائفة من الآيات والطائفة السابقة، إنّ هذه الطائفة تدلّ على التوجّه إلى الله عند الصعود إلى سطح السفينة، حيث لا يكون هناك إلا مجرد احتمال الخطر، وأمّا مفاد الطائفة السابقة من الآيات فهي حيث تتعرّض السفينة إلى خطر الغرق أو الضرر؛ وعندها سيّجّه الإنسان بالتصرّح إلى الله.^٣
 ٧. الآيات التي تعمل على بيان التوحيد الفطريّ من طريق المحبّة، وهي الآيات التي يقول مفادها: «إنّ الله هو الذي يكون محبوباً، وحيث لا يوجد هناك من يستحقّ الحبّ غير الذات الإلهية، إذاً ليس هناك موجودٌ يستحقّ التأليه سواه»^٤.
 ومن بين هذه الطوائف تحظى آية الميثاق (الآية: ١٧٢ من سورة الأعراف)، وآية الفطرة (الآية: ٣٠ من سورة الروم)، بأهميّة خاصّة من الناحية التاريخية. إنّ آية الميثاق بلحاظ لغتها الزاخرة بالأسرار كانت مثار عناية العلماء المسلمين منذ القدم، فقدّموا لها تفسيرات متعدّدة ومتنوّعة. وقد تبلورت على هامش الآية صياغة مفاهيم متعدّدة عن التوحيد الفطريّ، وهي تحظى بالأهميّة من الناحية التاريخية.

١. كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ يَا أَعْيُنَ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾، (الأنعام: ٤٠ - ٤١).
 ٢. كما في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الْتَيْنَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾، (العنكبوت: ٦٥).

٣. إنّ الآيات الدالّة على التوجّه إلى الله عند احتمال أو حلول الخطر، كان يتمّ تفسيرها - منذ القدم - بوصفها نوعاً من المعرفة التوحيدية الكامنة في جبلّة الإنسان والمكنونة في فطرته. فقد ذهب الكثير من العلماء والمفكرين المسلمين إلى اعتبار التوجّه إلى الله في لحظات الشعور بالخطر - الذي هو من المفاهيم القرآنيّة - بوصفه من الشواهد على التوحيد الفطريّ. وفيما بعد أضحى هذا المفهوم نواةً لتبلور برهان فطرة الرجاء على إثبات المبدأ في تفكير الحكيم الشاه آبادي. كما أدت آيات المودة إلى توفّر أرضيّة التأسيس لبرهان فطرة الحبّ في تفكيره أيضاً. (غفوري نجاد، «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتي حكيم شاه آبادي»، ص ٢١ - ٣٨).

٤. الجوادى الآملي، فطرت در قرآن، ج ١٢، ص ٧٥ - ٢٨٦.
 ٥. كما في الآيات الواردة في سورة الأنعام على لسان النبي إبراهيم عليه السلام، التي تدلّ على عدم محبّته للأشياء الآفلة، ويستنتج منها عدم استحقاقها للتأليه.

كما كان لآية الفطرة - بسبب اشتغالها على مفردة الفطرة بشكل صريح - دورٌ كبيرٌ في حثّ المفكرين والعلماء المسلمين على التطير في حقل الفطرة الإنسانية. إنَّ أهميّة الآية في تبلور نظرية الفطرة، إنّما تتضح عندما ندرك أنّه طبقاً لأحد وجوه التركيب النحويّ للآية، قد عبّر عن الدين بالفطرة، وعدتّ المعارف والأحكام الدينيّة من مقتضيات الفطرة الإنسانية. إنَّ جهود العلماء المسلمين في إطار اكتشاف العلاقة بين الفطرة الإنسانية والمعارف الأساسيّة والأحكام العمليّة للدين، تُعدّ جهوداً ميمونةً ومباركة، وكان لها دورٌ رئيسٌ في بلورة وتوسيع نظرية الفطرة. بالنظر إلى ما تقدّم، سوف نعمل في هذه المقالة على بحث التطور التاريخي لتفسير هاتين الآيتين، وعلاقتها بنظرية التوحيد ونظرية الدين الفطريّ.

آية الميثاق

سبق أن أشرنا إلى أنّ (الآية ١٧٢) من سورة الأعراف^١ - وهي الآية المعروفة بـ (آية الميثاق)، أو (آية النذر) - تحظى من الناحية اللغويّة والمضمونيّة بأهميّة خاصّة. لقد كانت هذه الآية من الناحية المضمونيّة مثاراً للبحث منذ بداية نزولها. وإنّ سرّ إثارة هذه الآية للبحث يكمن في مفادها الزاخر بالأسرار في أذهان المخاطبين. إنّ رمزيّة الآية يبلغ حدّاً ذهب معه بعض العلماء إلى عدّها من المتشابهات.^٢ إنّ حصيلة خمسة عشر قرناً من الدراسة والتأمّل في هذه الآية، كانت مسائل كثيرة من الطراز الأوّل وهي تنظر بأجمعها إلى تحليل مفاد الآية، بالإضافة إلى المسائل الثانويّة الناظرة إلى آراء ومناهج ومباني المفسّرين في تعاملهم مع هذه الآية.

ما هي صلة هذه الآية بنظرية التوحيد الفطريّ في تاريخ التفكير الإسلاميّ؟ وما هي آراء المفسّرين وعلماء المسلمين في هذا الشأن؟ ومن مناهج تحدّث عن نظرية الفطرة عند تفسيره لهذه الآية؟ وما هي المفاهيم التي قدّمت عن التوحيد الفطريّ في هامش هذه الآية؟ وطبقاً لأيّ مفهوم تكون الآية دالّة على التوحيد الفطريّ؟ وهل تمّ الحديث في هامش الآية عن الاتجاه

١. قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، (الأعراف: ١٧٢).

٢. القاضي المعتزلي، متشابه القرآن، ص ٣٠٢، وابن شهر آشوب، متشابه القرآن ومختلفه، ج ١، ص ٨.

الفطريّ إلى الله بالإضافة إلى المعرفة الفطريّة؟ وهل يمكن لنظريّة المحبّة الأزليّة لله - من قبل الناس في العرفان الإسلاميّ وفي ضوء تأمل العرفاء والصوفيّة في هذه الآية - أن تكون قابلةً للتطبيق على نظريّة الدين الفطريّ؟ وهل يمكن عدّ هذه النظريّة بدايةً لظهور نظريّة التوحيد الفطريّ؟

إنّ هذا القسم من المقالة - بالنظر إلى هذه المسألة ومن خلال المدخل التاريخيّ التحليليّ - يسعى إلى البحث عن صلة الآية بالتوحيد الفطريّ عند المفسّرين. وفي المدخل التاريخيّ سوف نعمل على دراسة الآراء التفسيرية في تطوّرها الزمني من الماضي إلى الحاضر. ولهذا الغاية يجب العمل أوّلاً على تقرير آراء العلماء حول المفاد الكلّي لآية الميثاق، ثم نعمل بعد ذلك على بيان آرائهم حول دلالة الآية على نظريّة الفطرة بحسب الترتيب التاريخيّ، ومن خلال ذلك نعمل على اكتشاف المفاهيم التي تمّت صياغتها عن التوحيد الفطريّ، والحكم بذلك على خصوص دلالة الآية على التوحيد الفطريّ، كما يجب بحث تنظير العرفاء في هامش هذه الآية، كي يتم إظهار صلة مفاد الآية بنظريّة التوحيد الفطريّ.

آراء المفسّرين حول مفاد الآية (تقرير تحليليّ - تاريخيّ)

إنّ الدراسة التاريخيّة لآراء المفسّرين حول آية الميثاق، تحكي عن التطوّر مرحليّ لآرائهم بشأن مفاد هذه الآية. إنّ مرادنا من المفسّرين هنا هو المعنى العامّ للكلمة؛ بمعنى مطلق الذين كانوا بصدد فهم مفاد الآية، وإنّ لم يشتهروا بوصفهم من المفسّرين للقرآن الكريم، وبناءً على هذا العنوان يكون مرادنا شاملاً للمحدّثين والمتكلّمين والعرفاء والصوفيّة والفلاسفة، بالإضافة إلى المفسّرين أيضاً.

تفسير العالم الذرّي وفهم المحكي في لغة الآية

ذهب بعض العلماء المسلمين - في ضوء بعض الروايات المأثورة عن النبيّ الأكرم ﷺ، والأئمّة الأطهار عليهم السلام، والصحابة والتابعين - إلى القول بأنّ الآية تحكي عن عالم سابق، وهو عالم الذرّ. ومن بين هؤلاء مقاتل بن سليمان البلخي؛ فقد ذهب مقاتل إلى الاعتقاد بأنّ الله ﷻ قد أخرج

في تلك النشأة جميع أفراد الناس - الذين خلقوا والذين سوف يُخلقون إلى يوم القيامة - من ظهر آدم على شكل ذرات، وأخذ منهم العهد والميثاق على ربوبيته، وأشهد الملائكة على هذا الميثاق.^١ وقد صرح علي بن إبراهيم القمي - في ضوء الروايات المنقولة عن الأئمة الأطهار عليهم السلام - بأن هذا الميثاق قد تحقق على نحو اللقاء والمواجهة المباشرة (المعاينة) للذريات مع الله سبحانه وتعالى.^٢ كما قامت آراء المفسرين الآخرين - من أمثال: فرات بن إبراهيم الكوفي، والعيّاشي، والفخر الرازي، وجلال الدين السيوطي، والشريف اللاهيجي، والعروسي الحوزي، والبحراني - على هذا التفسير للعالم الذري في هذه الآية.^٣

إنّ هذا التفسير - بناءً على المنقول عن أبي اليسر البزدوي - كان مذهب عامة أهل السُنّة والجماعة حتى القرن [الهجري الخامس] الذي عاش فيه.^٤ وقد نسب علماء المعتزلة هذا التفسير إلى الحشويّة.^٥ وفي بعض هذه التفاسير المذكورة آنفاً، ورد الحديث عن تقسيم الذريّات إلى طائفتين، وهما: الذريّات السود والذريّات البيض، كما تمّ التفريق بين طريقة جواب هاتين الطائفتين من الذريّات عن الخطاب الإلهي؛ بمعنى أنّ جواب الذريّات البيض عن خطاب «ألست بربكم» كان طوعاً ورغبةً، بينما كان جواب الذريّات السود عن هذا الخطاب كرهاً، ودونها رغبة.

وكان الفهم العامّ لدى العرفاء والصوفيّة يشابه فهم المحدثين؛ إذ يقوم على القول بعالم الذرّ

١. البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ٢، ص ٧٢-٧٣.

٢. القمي، التفسير قمي.

٣. فرات الكوفي، تفسير فرات الكوفي، ص ١٤٥ وما بعدها؛ العيّاشي، كتاب التفسير، ج ٢، ص ٣٧ وما بعدها؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٣٩٧ وما بعدها؛ السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمشهور، ج ٣، ص ١٤١-١٤٢؛ الشريف اللاهيجي، تفسير الشريف اللاهيجي، ج ٢، ص ١٢٤؛ العروسي الحوزي، تفسير نور الثقلين، ج ١، ص ٩٢-١٠١؛ البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٠٥-٦١٥؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٦٧.

٤. ما بين المعقوفين إضافة توضيحية من عندنا. (المعرب).

٥. البزدوي، أصول الدين، ص ٢١١ وما بعدها.

٦. القاضي المعتزلي، متشابه القرآن، ص ٣٠٢ وما بعدها.

أيضاً، مع فارق أنه يحظى بعمقٍ أكبر، من ذلك أن أبا يزيد البسطامي، والجنيد البغدادي، وأبا منصور الحلاج، وأبا سعيد الخراز - على سبيل المثال - كانوا يذهبون إلى الاعتقاد بنوعٍ من الاتحاد الوجودي بين الذريّات وذات الله سبحانه وتعالى^١. وكان الجنيد يتحدّث عن عشق الذريّات في تلك النشأة لله سبحانه^٢.

وكان التستري - طبقاً لنقل صاحب (علم القلوب) - يشرح بعض الحالات النفسية التي تعترى الإنسان في الدنيا، في ضوء تجربته في عالم الذرّ؛ فإن الحزن الذي يشعر به الإنسان في بعض الأحيان من دون سبب، يراه ناشئاً من تقصيره في الوفاء بما قطعته على نفسه من العهد والميثاق مع الله في عالم الذر، والبكاء الذي يصدر عنه في بعض الأحيان من دون علّة، يعزوه إلى تذكره لنار جهنم التي رآها الإنسان في عالم الذر. وكان يرى أنّ شعور الإنسان بالهيبه عندما يرى شخصاً تقيّاً مؤمناً، يعود في الأصل إلى تجربته الناشئة في عالم الذر عندما واجهه كبرياء الله وعظمته^٣.

وكان رويم بن أحمد يعدّ خطاب الله في يوم الميثاق أصلاً وجذراً لمعرفة الإنسان به في ذلك العالم. ويرى أبو الحسن الديلمي أنّ منشأ حبّ الإنسان لله يعود إلى لذة سماعه لكلام الله في نشأة الميثاق. وكان المستملي البخاري يرى أنّ حالات من قبيل: السأم من الله عند الكافرين، ونزعة الوصال والقرب من الله عند المؤمنين، وكذلك حالات: الخوف، والزهد، والبشارة، والرجاء، والحيرة عند الطائفة الثانية (المؤمنين)، تعود إلى ذلك المقام في العالم الإلهي الذي صدر فيه خطاب «ألست بربكم». وعلى هذا الأساس كان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ خطاب الكافرين

١. أبو طالب المكي، علم القلوب، ص ٩٠؛ الجنيد البغدادي، رسائل جنيد، ص ٣٣؛ السلمي، تفسير السلمي أو حقائق التفسير، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠. إنّ كتاب علم القلوب من أقدم المصادر المشتملة على تقرير آراء مشايخ الصوفية حول آية الميثاق. وقد نسبته مصحّحه إلى أبي طالب المكي. وقد أثبتت الدراسات الأخيرة أنّ هذه النسبة لا يمكن أن تكون صحيحة. (مجتبائي، أبو طالب مكي، ص ٦٣١؛ پورجوادي، باده عشق: پژوهشي در معنای باده در شعر فارسي، ص ٦٥ وما بعدها). وإنّ الكلام الذي نقله صاحب (علم القلوب) عن أبي بكر النقاش (المتوفى سنة ٦٠٤ هـ) من بين الأدلة على عدم صوابية هذه النسبة. (أبو طالب المكي، علم القلوب، ص ١٨٩).

٢. الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد، ص ٤١ وما بعدها.

٣. أبو طالب المكي، علم القلوب، ص ٩٢ - ٩٣.

كان صادرًا عن مقام العدل الإلهي، وأنّ خطاب المؤمنين كان صادرًا عن مقام الفضل الإلهي، وأنّ خطاب الخائفين والزاهدين كان صادرًا عن مقام الجلال الإلهي، وأنّ خطاب المستبشرين والراجين كان صادرًا عن مقام الجمال الإلهي.^١ وقد عمد رشيد الدين المييدي إلى التعريف بزمان ومكان إخراج الذريات من صلب آدم.^٢

ونقل مؤلّف كتاب علم القلوب عن أبي بكر النقّاش، قوله: إنّ الذين أجابوا عن الخطاب الإلهي كانوا على طائفتين؛ طائفة من أهل السعادة والرضوان، وقد أجابت هذه الطائفة بقول: «بلى»، وطائفة من أهل الشقاوة والخذلان، قالوا: «بل لا» - [وكلا الجوابين قريب من الناحية الصوتية واللفظية، ولكنها يختلفان عن بعضهما من الناحية المفهومية والمعنوية تمامًا].^٣ كما نسب مؤلّف علم القلوب هذا التقسيم إلى الحسن البصري أيضًا، وقال في ذلك: عاتب رجل الحسن البصري على كثرة بكائه ودوام حزنه، فقال له: «أبكاني وأحزني كلمتان، لما قال [الله تعالى] للذرّ: ألسنت بربكم؟ قالت طائفة: «بلى»، وقالت طائفة: «بل لا». ولست أدري في أيّ الطائفتين كنت».^٤

وكان محيي الدين بن عربي من جملة القائلين بتفسير العالم الذريّ في هذه الآية. ورتّب على الإيمان بالذريات في عالم الذرّ بعض الآثار الدنيوية والأخروية. ومن بين الآثار الدنيوية التي يرتّبها محيي الدين بن عربي على الإيمان بالذريات في عالم الذرّ، الحكم بالإيمان الأصليّ لأطفال المسلمين، ومن بين الآثار الأخروية التي يرتّبها على ذلك الحكم بانقطاع العذاب عن المشركين.^٥

إعراض المعتزلة عن التفسير القائم على عالم الذرّ والفهم الرمزيّ للآية

بعد ثلاثة قرونٍ من هيمنة تفسير العالم الذريّ، تبلور رأيٌ آخر حول تفسير الآية، ومنذ ذلك الحين أخذ الرأي الجديد يكتسب أنصارًا وصار هو وتفسير العالم الذري يسيران في عالم التفسير

١ . المستملي البخاري، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، ج ١، ص ١٥٣.

٢ . المييدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج ٣، ص ٧٨٥.

٣ . أبو طالب المكي، علم القلوب، ص ١٩.

٤ . م.ن، ص ٩٤.

٥ . ابن عربي، الفتوحات المكية، ج ١، ص ٦٧٠، وج ٢، ص ٢١٣.

جنباً إلى جنب. إنَّ الرأي الجديد كان يعدّ موطن الميثاق الإلهي في هذه الدنيا، وكان يذهب إلى الاعتقاد بأنَّ المراد من ذرية بني آدم، هم الأشخاص البالغون من أبناء البشر الذين يولدون قرناً بعد قرن، وإنَّ الله بعد بلوغهم واكمال عقولهم ينصب لهم الأدلة على ربوبيته، ويأخذ منهم الميثاق على ذلك. وبناءً على هذا التفسير يكون لسان الآية لساناً رمزياً وتمثلياً ولا ينطوي على ناحية محكيّة. وقد ذهب كلُّ من البلخي والرمائي والزخشري من المعتزلة، والشيخ المفيد والسيّد المرتضى والعلامة الطبرسي من الإماميّة إلى هذا الرأي^١.

وأما المعتزلة الآخرون - من أمثال الجبائي، والقاضي عبد الجبار - فقد ذهبوا إلى الاعتقاد بأنَّ المراد من بني آدم، ليس جميع الأفراد، وإنَّها مجموعة من الأشخاص، وهم خصوص الذين بلغتهم دعوة الأنبياء، وبلغهم الخطاب الإلهي على لسان المرسلين بصيغة «ألست بربكم؟». وبناءً على هذا التفسير لا يكون هناك ميثاق تمّ عقده بين الله وبين جميع أفراد البشريّة مباشرة ومن دون توسّط الأنبياء، وإنَّما كان هذا الميثاق بوساطة الأنبياء، بيد أنَّ بعض الناس (وهم الكفار) نقضوا ميثاق الأنبياء، وتنكروا له وتمردوا عليه^٢.

إنَّ هذين الرأيين التفسيريين متفقان في نفي تفسير الآية بالعالم الذري، وقد شنّعوا في بعض الموارد على هذا الرأي؛ بسبب مخالفته لبعض الموازين العقليّة، من قبيل: قبح المؤاخذه على عهد وميثاق لا يتذكره الناس.

إبداع صدر المتألهين

لقد ذهب صدر المتألهين إلى إبداع رأيٍ رابعٍ في تفسير الآية، ومال إلى الاعتقاد بأنَّ المخاطب بالخطاب الإلهي في هذه الآية ليس هي الذرّات الموجودة في عالم الذر، ولا الوجود الدنيوي للناس، ولا طائفة من الأشخاص الذين بلغتهم دعوة الأنبياء، وإنَّما المخاطب بذلك هي الحقائق

١. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٣-٢٧؛ الزخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٢، ص

١٧٦؛ المفيد، تفسير القرآن المجيد (التفسير الكلامي المقتبس من تراث الشيخ المفيد)، ص ٢٢١-٢٢٦؛ اللاهيجي،

تفسير الشريف اللاهيجي، ج ٢، ص ١٢٤؛ الطبرسي، جوامع الجامع، ج ١، ص ٤٨١.

٢. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن؛ القاضي عبد الجبار المعتزلي، مشابه القرآن، ص ٣٠٢-٣٠٤.

العقلانية للأفراد؛ وهي الكائنات التي كان يعدّها الحكماء القدماء بأنّها ربّ النوع بالنسبة إلى الإنسان.^١

إنّ صدر المتأهّين في ضوء الاعتقاد بالاختلاف النوعي لأفراد الإنسان، كان يعدّ ربّ النوع الإنساني متعدّدًا أيضًا، ويتحدّث عن (الآباء) العقلانيين. إنّ أخذ ذريّة بني آدم بمعنى مشاهدة (رقيقة) أفراد الإنسان في (حقيقة) الآباء العقلانيين. وإنّ المراد من إسهادهم على أنفسهم، هو أنّ الله في تلك النشأة الإدراكية، قد زوّدهم بالقدرة على مشاهدة ذواتهم العقلية والنورية.^٢ إنّ مراد صدر المتأهّين أنّهم من خلال مشاهدة تعلّقهم بالذات الربوبية وإدراكهم لعين ارتباطهم بها، قد عقدوا معه ميثاق الربوبية. وقد استحسن الفيض الكاشاني هذا التفسير من أستاذه. كما ذكر احتمال أخذ هذا الميثاق في النشأة المثالية أيضًا.^٣

إنّ العلامة الطباطبائي - ضمن انتقاده الشديد لتفسير العالم الذري - يذهب إلى الاعتقاد بأنّ الآية - بالإضافة إلى دلالتها على حكاية خلق النوع الإنساني على شكل التناسل، وبما يتطابق مع الحالة المشهودة لنوع الإنسان في هذه الدنيا - تدلّ على هذه النقطة أيضًا، وهي أنّ أفراد الإنسان لهم حضورٌ في النشأة السابقة من حيث الرتبة على نشأة الدنيا، ولها نوعٌ من الاتحاد والعينية معها، ويشاهدون ربّهم ووحدانته في العالم الذي يُسمّى بالنشأة الملكوتية أو المثالية.^٤ إنّ الأستاذ جواد آملّي من خلال انتقاده الشديد لنظرية العلامة، قدّم احتمالين في تفسير الآية، وهما أولًا: أنّ يكون لسان الآية تمثيليًّا، وثانيًا: إنّ الله سبحانه وتعالى قد أخذ الميثاق من الناس بلسان العقل والوحي وبلغه الأنبياء.^٥

١ . الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٣، ص ٣٠١ وما بعدها.

٢ . م. ن. ج ١، ص ٣٦٩ فما بعد.

٣ . الفيض الكاشاني، تفسير الصافي، ج ٢، ص ٢٥٠؛ الفيض الكاشاني، الأصفى في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤١١.

٤ . الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٣٢٥ وما بعدها.

٥ . الجواد آملّي، فطرت در قرآن، ص ١٢٢ - ١٣٦. (للمزيد من التفصيل بشأن تطوّر المسار التفسيري لآية الميثاق

من خلال التفكيك بين الاتجاهات الأربعة: الحديثية، والكلامية، والعرفانية، والفلسفية. غفوري نجاد، وقراملكي،

«تطوّر تاريخي تفسير آية ميثاق و نوآوری ملا صدرا».

عودة إلى تفسير العالم الذري

إنَّ الميرزا مهدي الإصفهاني - الذي يُعرف بوصفه مؤسسًا للمدرسة المعرفية في خراسان، وهي المدرسة المعروفة بالمدرسة التفكيكية - قد اهتمَّ في موضعٍ من كتابه (معارف القرآن) من خلال نقله كلامًا عن العلامة المجلسي بدعم تفسير العالم الذري وتقويته. إنَّ العلامة المجلسي بعد النقل التفصيلي لرأي الشيخ المفيد عن كتابه (المسائل السروية)، هاجمه بقوة، وعدَّ أدلته ضعيفةً وسخيفة. وقد رأى أنَّ طرح ظواهر الروايات المستفيضة الدالة على تفسير العالم الذري على أساس هذا النوع من الأدلة، يمثل جرأةً على الله وأئمة الدين عليهم السلام، وأضاف أنَّه في ضوء هذه الأدلة لا يمكن طرح روايةٍ واحدةٍ، فما ظنُّك بالأخبار الكثيرة التي توافق ظاهر الكتاب أيضًا!١ وقد ذهب الميرزا مهدي الإصفهاني إلى عدِّ الروايات الشيعية الدالة على تفسير العالم الذري متواترةً وموافقةً للكتاب، وبالنظر إلى نقل مضمونها من قبل المفسرين وأصحاب الحديث من السنَّة وأكثر الأشاعرة، عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، وتلقِّيهم لها بالقبول، وبالنظر إلى أنَّ أكثر هذه الروايات الشيعية تشتمل على النصِّ على خلافة أمير المؤمنين عليه السلام، ينتفي احتمال صدورها بداعي التقيَّة. وقد أجاب سماحته عن الإشكالات اللفظية والعقلية للمعتزلة والإمامية في مدرسة بغداد على تفسير العالم الذري.٢

التركيبة اللغوية للآية

إنَّ دراسة آراء المفسرين في مورد مفاد آية الميثاق، تشير إلى وجود آراء متنوّعة حول البنية والتركيبة اللغوية لهذه الآية. ويمكن تقسيم النظريات والآراء الواردة في مورد هذه الآية إلى طائفتين كليتين، وهما:

أ. النظريات التي تعدّ لغة الآية لغةً إخبارية، بمعنى أنَّها تخبر وتحكي عن واقعة خارجية.

وهذه النظريات تنقسم إلى مجموعتين رئيسيتين، وهما:

١. نظرية المحدّثين، والمتكلِّمين من الأشاعرة، وعموم الصوفيَّة والعرفاء، إذ ذهب هؤلاء

١. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٥، ص ٢٦٧.

٢. الإصفهاني، معارف القرآن، ج ١، ص ٥٨٦-٥٨٩.

إلى عدّ الآية حكايةً وإخباراً عن نشأة الدّر واستنطاق الذريّات في ذلك العالم. وفي هذا البين يذهب بعض الصوفيّة، من أمثال: أبي يزيد البسطامي، والجنيد البغدادي، وأبو منصور الحلاج، إلى عدّ الذريّات فانيةً في وجود الحقّ، وموجودةً بالوجود الربّاني، بيد أن المحدثين وبعض الصوفيين الآخرين، يذهبون إلى نوع من الفهم الجسمانيّ لعالم الدّر. وفي ضوء هذه النظريّة يكون جميع الناس - الأعم من البالغين وغير البالغين، والأعم من العقلاء وغير العقلاء - مخاطبين بالخطاب الإلهي.

٢. نظريّة المعتزلة من أمثال الجبائي والقاضي عبد الجبار، من الذين يعدّون الآية تحكي عن ميثاق الله مع الناس بلسان الأنبياء ﷺ. طبقاً لهذه النظريّة يكون ظرف هذا الميثاق عبارةً عن العالم الراهن، وإنّ المخاطب بهذه الآية هم خصوص تلك الطائفة من الأشخاص الذين بلغتهم دعوة الأنبياء ﷺ. ومن بين المعاصرين ذهب آية الله الأستاذ جواد آملّي إلى اختيار هذه النظريّة.

ب. النظريّات التي تعدّ الآية ذات لغةٍ تمثيليّةٍ ورمزيّةٍ؛ بمعنى أنّ الآية لا تخبر عن حوارٍ وخطابٍ وجوابٍ لفظيٍّ، وإنّما يأتي سياقها على سبيل المجاز والتمثيل، وفي الوقت نفسه فإنّ الناحية المعرفيّة محفوظةٌ فيها، وتسعى إلى بيان وكشف حقيقة للمخاطبين. وإنّ هذه النظريّة تنقسم إلى ثلاث مجموعاتٍ رئيسةٍ هي:

١. نظريّة الشيخ المفيد والسيد المرتضى، التي تعمل على تطبيق خطاب «ألست برّبكم؟» على نصب الأدلّة العقلانيّة على ربوبيّة الله سبحانه وتعالى، وتطبيق الجواب «بلى» على عدم امتناع الناس عن قبول هذه الأدلّة. إنّ هذه النظريّة ترى أنّ ظرف الميثاق الرمزي للناس مع الله سبحانه وتعالى هو العالم الراهن، وأنّ المخاطب بخطاب ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾ هم العقلاء من بني آدم. إنّ نظريّة الرّمانيّ والبلخيّ قريبتان من هذا المعنى، ويمكن أن تندرجا ضمن هذه الطائفة.

٢. نظريّة أبي حامد الغزالي الذي يطبّق الآية على لسان حال الأفراد في هذا العالم، ويحملها على مفهوم التوحيد الفطريّ. وسوف نرى أنّ هذا الرأي لا يخلو من الغموض والاضطراب.

٣. نظريّة صدر المتألّهين التي ترى - ضمن التحفظ على روايات عالم الدر في تفسير الآية - أنّ

هذه الآية تعبر عن لسان حال الوجودات العقلانية من الناس في النشأة العقلانية. طبقاً لنظرية صدر المتأهين يكون خطاب الآية متوجّهاً إلى عامّة الناس، وإنّ ظرف الميثاق هو عالم الجبروت. ٤. نظرية العلامة الطباطبائي، التي تذهب - كما هو الحال بالنسبة إلى نظرية الشيخ المفيد والسيد المرتضى - إلى عدّ الآية تحكي عن النظام المشهود في العالم الراهن، ولكنّه مع ذلك قال بإمكان حملها وتطبيقها على النشأة الجماعية السابقة على النظام المشهود والمتحد معها أيضاً. وعلى هذا الأساس يمكن حمل الآية على كلا المعنيين.

والآن بعد أن اتضح أنّ المفسرين في تفسير هذه الآية قد استفادوا من المدخل الإخباري والمدخل التمثيلي، يرد هذا السؤال، وهو: هل الفهم التمثيلي للآية معرفي؟ بمعنى هل تسعى اللغة التمثيلية للآية - في هذا المدخل - إلى بيان معرفة جديدة للمخاطبين، وتخبّر عن واقعية خارجية؟ أم تمّ بيانها لمجرد التمثيل؛ لغرض حثّ الناس وتشجيعهم على الإيمان والاعتقاد برؤية الله سبحانه وتعالى؟

والجواب هو أنّنا في دراستنا التاريخية لم نشاهد فهماً غير معرفي عن اللغة التمثيلية للآية. بمعنى أنّ جميع الذين عدّوا لغة الآية تمثيلية ورمزية، قد كان لهم فهم معرفي عنها، وقالوا بأنّ الآية بيان عن واقعية خارجية، مع فارق أنّ جماعة من أمثال البلخي والرماني والشيخ المفيد والسيد المرتضى، قد عدّوها إشارة إلى كثرة ووضوح الأدلّة الدالة على رؤية الله سبحانه وتعالى. وذهب بعضهم من أمثال الغزالي إلى عدّ الآية حاكية عن التوحيد الفطري لدى الأشخاص، وذهب آخرون من أمثال صدر المتأهين والفيض الكاشاني إلى عدّها لسان حال الحقائق العقلانية أو المثالية للناس في النشأة العقلية أو المثالية. وعلى هذا الأساس حيثما ورد الحديث بين علماء السلف عن رمزية الآية، أمكن تحليل ذلك ضمن إطار معرفية اللغة.

الارتباط التاريخي بين مفاد الآية ومفهوم الفطرة

إنّ البحث الأهمّ الذي يجب التعرّض له في هذه الدراسة، هو بحث الارتباط التاريخي بين مفاد الآية ومفهوم الفطرة. وفي حدود بحثنا من الناحية التاريخية، فإنّ الارتباط الأوّل الذي أقيم

في تفسير آية الميثاق بين مفاد هذه الآية ونظريّة الفطرة،^١ قد ورد في كلام لأبي بن كعب، وقد انعكس هذا الكلام في مصدرٍ شديد التأخر عن حياته. وقد نقل السيوطي بطرقٍ متعدّدة روايةً عن أبي بن كعب، يقول فيها بعد الإشارة إلى أخذ الله الميثاق من أرواح الناس: إن هذا هو قول الله سبحانه وتعالى إذ يقول: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^٢.

وقد تمّ بيان هذا الارتباط على نحوٍ أوضحٍ وبتفصيلٍ أكبر في كلام الإمام الصادق عليه السلام. ففي رواية الكليني أنّ الإمام في مقام بيان مفاد آية الميثاق قد تمسك بالرواية النبويّة المشهورة: «كلُّ مولودٍ يُولد على الفطرة»، ويفسّر فطرة الإنسان بأنّها «معرفة أنّ الله سبحانه وتعالى خالقه ورازقه»^٣. وفي روايةٍ أخرى عن الإمام الصادق عليه السلام أنّ فطرة الإنسان على التوحيد ترتبط بزمان أخذ الميثاق^٤.

وقد نقل فرات الكوفي في تفسير الآية، روايةً عن الإمام الصادق عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، أنّه قال: «كلُّ مولودٍ يولد على المعرفة أنّ الله تعالى خالقه»^٥. وفي التفسير المنسوب إلى علي بن إبراهيم القميّ، وكذلك في تفسير العياشي، هناك رواياتٌ تقول إنّ الناس بعد أخذ الله الميثاق منهم في عالم الذرّ، قد نسوا هذا الميثاق، ولكن معرفة الله بقيت راسخةً في وجودهم، ولو لا هذا الأمر لما عرف أحدٌ خالقه ولا رازقه^٦.

وإذا تجاوزنا روايات أهل البيت عليهم السلام، فإنّ أوّل شخصٍ استفاد في تفسير آية الميثاق من

١. إن التذكير بهذه النقطة لا يخلو من فائدة، وهي أن بعض المفسرين في هامش تفسير قوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، (الروم: ٣٠) - المعروفة بآية الفطرة - قد تحدّثوا عن الميثاق في عالم سابق. (البلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ٣، ص ٤١٣؛ ابن مثنى، مجاز القرآن، ج ٢، ص ١٢٢؛ المبيدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج ٣، ص ٣١٥، وج ٤، ص ٤٥١؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٥، ص ٩٨؛ صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص ٢٤١. وفي القسم اللاحق بحثنا علاقة آية الفطرة بنظرية التوحيد الفطريّ من زاوية تاريخية.

٢. السيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٣، ص ١٤٢.

٣. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٣.

٤. م.ن، ص ١٢.

٥. فرات الكوفي، تفسير فرات الكوفي، ص ١٤٩.

٦. القميّ، تفسير القميّ، ج ١، ص ٢٤٨؛ العياشي، تفسير العياشي، ج ٢، ص ٣٩ - ٤٠.

مفهوم الفطرة وربط الميثاق بالفطرة، هو سهل بن عبد الله التستري؛ فقد تعرّض سهل في موضع - مع اختلافٍ يسيرٍ عن الرأي المشهور - إلى تفسير الآية بالعالم الذري،^١ وقال في موضعٍ آخر ضمن ذكر الآية على نحو الإجمال: «الباطن موضع الفطرة... ومعنى موضع الفطرة الخلقة التي فطروا عليها، وهو الإقرار [بربوبيّة الحق] والتوحيد في أخذ الميثاق عليهم».^٢

إنّ أبا حامد الغزالي هو الوحيد - من بين المتصوّفة المتقدّم ذكرهم في هذه الدراسة - الذي لا يقبل تفسير الآية بالعالم الذري، وعدّ الآية ذات لغةٍ رمزيّةٍ وأنها تتحدّث بلسان حال الأفراد. ولكن ما هي الحقيقة التي تريد الآية بيانها من وجهة نظر الغزالي، ولأيّ غرضٍ تمّ توظيف هذه اللغة الرمزيّة؟ يستفيد الغزالي من مفهوم الفطرة لبيان مراده، ويرى أنّ الآية في مقام بيان التوحيد الفطريّ. وقد عمد إلى تقسيم التصديق - لبيان مراده من التوحيد الفطريّ - إلى ثلاث مراتب ودرجات، وهي كالآتي: ١ - التصديق باللسان. ٢ - التصديق في القلب (عبر حديث النفس وأمثال ذلك). ٣ - التصديق القلبيّ بأصل الفطرة من دون أدنى تكلفٍ ومن دون أنّ يقول المصدّق (بلى) بقلبه أو لسانه. «من قبيل قول الشخص: إن كل من يسكن في نيسابور يدعن بأن الاثنين أكثر من الواحد، يكون هذا الكلام منه صادقاً، وإن كان هذا الكلام لم يجز على لسانه ولم يحصل في قلبه».^٣

وقد ذكر أبو حامد الغزالي في موضعٍ آخر أنّ المراد من آية الميثاق إقرار نفوس الناس بربوبيّة الله، وليس الإقرار بألسنتهم. ورأى أنّ معنى آية الميثاق قريبٌ من معنى الآية التي تقول: ﴿وَلَيْن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾،^٤ وفسر ذلك بأنّه لو تمّ الكشف عن حالاتهم، فإنّ نفوسهم وبواطنهم سوف تشهد بهذه الحقيقة. وقد ذكر الغزالي آية الفطرة في هذا الموضع وعمد إلى تفسيرها بقوله: «كلّ آدمي فطر على الإيمان بالله سبحانه وتعالى بل على معرفة الأشياء على ما

١. التستري، تفسير التستري، ص ٦٨.

٢. التستري، المعارضة والرد، ص ١١٢.

٣. پورجوادي، دو مجدد: پژوهش هايي درباره محمد غزالي و فخر رازي، ص ٧٣.

٤. الزخرف: ٨٧.

هي عليه»^١. وقد بين أبو حامد الغزالي مراده من فطرية معرفة الأشياء كما هي، بقوله: إن للنفس من الاستعداد القريب لإدراك الأشياء بنحو يبدو أن معرفة الأشياء مودعة فيها. وقد صرح الغزالي في التعبير عن ذلك بقوله: «إن الإيمان مركوز في النفوس بالفطرة، وقد انقسم الناس في ذلك إلى قسمين؛ فمنهم من أعرض فنيسي وهم الكفار، ومنهم من أجال خاطره فتذكر»^٢. إن الغزالي - الذي ينكر أي نشأة سابقة لوجود الإنسان - يرى أن الاستدكار والتذكر يكون على قسمين: القسم الأول: أن يذكر صورة كانت حاضرة الوجود في قلبه لكن غابت بعد الوجود. والقسم الثاني: ألا تكون هناك صورة في الذهن أبداً، بيد أن النفس تفهمها بالفطرة، وعلى حد تعبيره: «يذكر صورة كانت مضمّنة فيه بالفطرة». وإن معرفة الله - من وجهة نظر الغزالي - من القسم الثاني.^٣ وقد ذهب الغزالي - في الموضوع الذي تحدّث فيه عن اكتساب المعرفة من طريق الرياضة وتصفية النفس - إلى عدّ آية الميثاق دليلاً على عدم اختصاص هذه الطريقة بالأنبياء، وقال بتعميمها على جميع الناس.^٤

وكان محيي الدين بن عربي من الذين قاموا بتوظيف مفهوم الفطرة على هامش تفسير آية الميثاق، وأقام ارتباطاً دلاليّاً بين هذه الآية ونظرية التوحيد الفطريّ. قال محيي الدين بن عربي في موضع من فتوحاته: بعد الميثاق يولد جميع بني آدم على الفطرة، وإنّ ذات الجواب ب(بلى) هو الفطرة التي قال رسول الله ﷺ، إنّ جميع الناس يولدون عليها.^٥ وقد استنتج محيي الدين بن عربي بثاقب نظره في مفاد الميثاق والعنوان الذي أخذ الله الميثاق عليه من الناس (الربوبية)، وأنّ الفطرة إنّما تشهد على خصوص وجود الله ومالكيته - وهو الذي يُستفاد من عنوان الربّ - ولا تشهد بالتوحيد؛ وذلك لأنّ الله سبحانه وتعالى، إنّما قال في لحظة أخذ الميثاق من الذريّات:

١. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٨٧.

٢. م. ن، ص ٨٧.

٣. م. ن، ج ١، ص ٨٦-٨٧.

٤. الغزالي، كيميائي سعادته، ج ١، ص ٣١.

٥. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٢، ص ١٧٠.

﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ﴾، ولم يقل: (ألسنت بواحد)، وذلك لعلمه بأنه إذا أوجدهم أشرك بعضهم ووجد بعضهم الآخر وأجتمعوا في الأقرار بالربوبية، ومن هنا فإنه لم يأخذ منهم الإقرار والميثاق على توحيده؛ لكي لا يكون ذلك موجباً لهلاكهم.^١

وقد صرح محيي الدين بن عربي في موضع آخر بقول: إن الله قد ألهم نفس كل إنسان معرفته في الميثاق، ولكن حين تشغل النفس بعمارة الجسم الطبيعي في الدنيا، فإنها تنفصل عن العلم بالتوحيد، وعليه فإن الله يلهم بعض النفوس العلم بالتوحيد، بينما يلهم الجميع العلم بوجوده؛ وذلك لأن العلم بالوجود من ضروريات العقل.^٢ وبقرينة الكلام الذي نقلناه عنه في باب عدم فطرية توحيد الله، يجب أن يكون مراده من التوحيد في العبارة الأخيرة هو أصل وجود الله.

إن محيي الدين بن عربي، من بين أنصار التفسير بالعالم الذري، قد حمل أكثر الآثار على إيمان الذريات في نشأة الذر، الذي يعبر عنه أحياناً بالإيمان الفطري. إن الآثار التي يرتبها محيي الدين بن عربي على الإيمان الفطري، لا تقتصر على نشأة الدنيا فقط، وإنما سوف تكون مشهودة حتى في الآخرة أيضاً. إن محيي الدين بن عربي - خلافاً لأهل الظاهر الذين يرون إيمان أطفال المسلمين تبعاً لإيمان الوالدين، وبذلك يعملون على تسرية الأحكام الفقهية للمسلمين عليهم - يذهب من خلال التمسك بالإيمان الميثاقى إلى إيمان أطفال المسلمين بالأصالة لا بالتبع.^٣ وفي موضع آخر أقام محيي الدين بن عربي الاعتقاد الجدلي بانقطاع العذاب عن المشركين، على أساس إيمانهم الفطري والميثاقى، وصرح قائلاً: إن المشركين سوف يقطفون ثمرة قولهم (بلى) لحظة الميثاق، في الآخرة، وسوف يتخلّصون من العذاب، حتى لو سبق لهم أن ادّعوا الربوبية في الدنيا.^٤

وقد تحدّث الحكيم الإشراقي عبد القادر حمزة بن ياقوت الأهرى في موضع عن آية الميثاق، وقال بأن الآية تدلّ بوجهٍ دقيقٍ ولطيفٍ على معرفة الله الفطرية؛ وذلك لأن الله إنما أخذ من

١. م. ن، ج ٤، ص ١٣٣.

٢. م. ن، ج ٢، ص ٦١٨.

٣. م. ن، ج ١، ص ٦٧٠.

٤. م. ن، ج ٢، ص ٢١٣.

الناس الإقرار بربوبيته فقط، ولم يأخذ منهم الإقرار بوجوده، وما ذلك إلا للتذكير بهذه النقطة، وهي أنهم في بداية عقولهم وفطرة نفوسهم يقرّون بوجود الله، وعليه لا تكون هناك من حاجة إلى أخذ الميثاق منهم على ذلك. وإنما الذي يحتاج إلى أخذ الميثاق، هو ربوبية الله التي يغفل عنها الإنسان أحياناً [كما حدث للمشركين في شبه الجزيرة العربية]، وليس أصل وجود الله. وعلى هذا الأساس فإن الآية حيث لم تأخذ الميثاق على أصل وجود الله، وإنما اقتصر على أخذ الميثاق على ربوبيته، فدل ذلك «على أن معرفة الصانع غريزة للعقول السليمة وضرورة للطباع المستقيمة»^١.

ولذلك فقد ذهب الأهرى إلى الاعتقاد قائلًا: «لهذا أمرت طوائف الأنبياء ﷺ و فرّق الحكماء بقتل من أنكر وجود الصانع فجأة بلا استتاب ولا عتاب؛ وذلك لأنه إنما ينكر بذلك ضروريات الأمور. وقد أخذت الحكماء الجدليّون منهم ضرب أهل السفسطة؛ من جهة أنهم أنكروا أوليات العلوم وحسّياتها»^٢. ثم قال الأهرى بعد ذلك: «فدلّت الآية على أن النفوس كانت مشاهدةً للجمال المطلق في عالمه الذي هو بلده الحرام ومدينة السلام»^٣. ثم استشهد لذلك ببعض الروايات وكذلك بآية الفطرة،^٤ وصرّح قائلًا: «فبان بهذا التبيان كون معرفة الصانع البديع ضرورية، فقد أغنى الصباح عن المصباح، والاستشهاد عليه لا به من دأب أصحاب البرهان الذين عزلوا عن مشاهدة العيان»^٥.

إن صدر المتأهين - الذي يعمد في كثير من المواضع إلى التعريف بالنشأة العقلانية بوصفها موطنًا للميثاق - قد ذكر كلام الأهرى في موضع من مفاتيح الغيب باختلافٍ يسير في التعبير دون ذكر المصدر، وتلقاه بالقبول.^٦ ويتضح من ملاحظة عبارات الأهرى وصدر المتأهين، أن

١. الأهرى، البلغة في الحكمة (الأقطاب القطبية)، ص ١١٠.

٢. م.ن.

٣. م.ن، ص ١١٠ - ١١١.

٤. الروم: ٣٠.

٥. الأهرى، البلغة في الحكمة (الأقطاب القطبية)، ص ١١١.

٦. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٤١ - ٢٤٢.

مرادهم من غريزية معرفة الصانع، هو بدايتها، وفي الوقت نفسه فقد قَبِلَا بدلالة الآية على مشاهدة الجمال الإلهي من قبل النفوس الإنسانيّة في عالم سابق.

اصطياد صياغة المفاهيم التاريخيّة عن التوحيد الفطريّ

إنّ دراسة هذا التقرير التاريخي، توصلنا إلى ثلاثة مفاهيم رئيسية عن الإلهيات الفطرية في هامش آية الميثاق:

المفهوم الأوّل:

إنّ المفهوم الأوّل يُستفاد من التفاسير الروائية، من قبيل التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم القمي، وتفسير العياشي، والمحدثين من أمثال الشيخ الكليني عن الإمام الصادق عليه السلام، والعرفاء من أمثال سهل بن عبد الله التستري، ومحيي الدين بن عربي، والأخباريين من أمثال العلامة المجلسي والميرزا مهدي الأصفهاني. إنّ هؤلاء جميعهم قد قدّموا تفسيراً للعالم الذريّ عن آية الميثاق، وأخذ العهد من الناس على ربوبية الله سبحانه وتعالى. كما نرى في كلماتهم نوعاً من الحديث عن بقاء أثر هذه الحادثة في وجود الإنسان إلى نشأة الدنيا. وفي ضوء روايات علي بن إبراهيم والعياشي عن الإمام الصادق عليه السلام، فإنّ معرفة الله ثابتة في نفوس الناس منذ تلك اللحظة. وكان سهل بن عبد الله التستري يرى الباطن موضعاً للفطرة، ويعمل على بيان وتفسير بعض الحالات النفسيّة - من قبيل الحزن والبكاء من دون سبب، والإحساس بعظمة الشخص المتقي عند مواجهته - في ضوء تجارب الإنسان في عالم الذر، وكان محيي الدين بن عربي يربط الآثار الدنيويّة والأخرويّة على إيمان الذريّات.

إنّ عنصر عموميّة تجربة عالم الذرّ بين أفراد البشر، هو الوجه المشترك لسائر نظريّاتهم وآرائهم. وعلى هذا الأساس فإنّ احتمال اختصاص هذه التجربة بفئة من الناس - كما نجد ذلك في كلام الشيخ الطوسي^١ - لا محلّ له في هذه النظريّات. ومن ثمّ فإنّ الجميع قد عدّ هذه المعرفة السابقة فطريّة، وقد استعملوا لبيانها مادة (فطر) ومشتقاتها.

١. الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٩.

وعلى هذا الأساس، يمكن بيان المفهوم الأوّل عن الإلهيات الفطريّة، في هامش تفسير آية الميثاق على النحو الآتي: تحقّق معرفة وجود الله وربوبيّته لجميع الناس في عالم الذرّ، وقد بقي أثر هذه المعرفة بنحوٍ من الأنحاء حتى هذه اللحظة. إنّ الإلهيات الفطريّة في هذا المفهوم، تتألّف من عناصر عدّة يمكن إجمالها على النحو الآتي:

١. إنّها من سنخ العلم والمعرفة، وليست من سنخ المحبّة والميل والرغبة وما إلى ذلك.

٢. لقد تحقّق ذلك في النشأة السابقة على الدنيا.

٣. الشموليّة والتعميم.

٤. بقاء أثرها إلى هذا العالم.

طبقاً لهذا المفهوم يمكن عدّ كثيرٍ من المفسّرين -الذين قدّموا تفسيراً للعالم الذري عن الآية- من القائلين بنظريّة الإلهيات الفطريّة، وإن لم يكن كثيرٌ منهم قد استعمل مفهوم الفطرة في تفسير الآية. إنّ هذا الادّعاء طبقاً لرأي أشخاصٍ من أمثال فرقة الزابراشائية^١، وأبي سعيد الخزاز وغيره -من الذين قالوا بأنّ الذريّات أجابت بأجمعها بجوابٍ واحد- يكون مقبولاً بوضوح. وقد سبق أن ذكرنا أنّ أبا سعيد كان يذهب إلى الاعتقاد بأنّ أرواح الأولياء والأعداء في نشأة الميثاق قد أجابت بأجمعها بالقول (بلى)، ولكن الله سبحانه وتعالى عندما خلق النفوس والطباع، وأعطى لكلّ واحدٍ من الأرواح نفساً وطبعاً خاصّاً ويأتي بهم إلى هذا العالم، تبقى أرواح الأولياء وقيّة للعهد والميثاق الذي أخذته على نفسها، وأمّا أرواح أعداء الله فإنّها تتنكر للعهد وتتمرد على الاستجابة للحق^٢.

ونحن نرى أنّه حتى بناءً على بعض التفاسير في تقسيم الذريّات إلى طائفتين، وهما: الذريّات السود والذريّات البيض -وما قيل من أنّ جواب الذريّات البيض عن خطاب «ألست بربكم» كان طوعاً ورغبةً، أمّا جواب الذريّات السود عن هذا الخطاب فكان كرهاً من دونها رغبة - يمكن الادّعاء بأنّ جميع الذريّات الأعم من البيضاء والسوداء تعرف الله بفطرتها؛ إذ إنّ جميع

١. البزدوي، أصول الدين، ص ٢١٢.

٢. الخزاز، الرسائل، ص ٩٠.

الذريات - طبقاً لأغلب هذه التفاسير - قد ردت على الخطاب الإلهي بالإيجاب، إلا إذا قلنا بأنّ جواب طائفةٍ منهم كان ينطوي على نوعٍ من الإكراه أو عدم الرغبة أو النفاق. وإنّ هذه النقطة تحظى بأهميّة كبيرة جدّاً، وهي أنّ جواب هذه الطائفة حتى وإن كان عن إكراه، فإنّ هذا لا يعني جهلهم وعدم معرفة الله من قبلهم.

وبطبيعة الحال فإنّ هذا الادّعاء قد لا يكون صحيحاً في مورد أشخاصٍ - من أمثال الحسن البصري وأبي بكر النقّاش - من القائلين بأنّ جواب جماعةٍ من الذريات كان بالقول: (بل لا)؛ لاحتمال فقدان عنصر تعميم وشموليّة المعرفة السابقة في نظريتهم.

والنقطة الأخرى هي أنّ الإلهيات الفطريّة في المفهوم الأوّل، تقبل الانطباق بدورها على نظريّة أشخاص من أمثال صدر المتألّهين والفيض الكاشاني والعلامة الطباطبائي، من الذين لم يقبلوا بالرأي المشهور في تفسير العالم الذري، وحملوا الآية على النشأة العقليّة أو المثاليّة.

المفهوم الثاني:

المفهوم الثاني تعود صياغته إلى الأهرلي وصدر المتألّهين في مفاتيح الغيب، إذ يُرجعان المعرفة الفطريّة والغريزية إلى البداهة وضرورة معرفة الصانع. إنّ هؤلاء مع اعتقادهم بمشاهدة الجمال الإلهي في عالمٍ سابق، وأخذ العهد والميثاق من الذريات بربوبيّة الله في ذلك العالم، لا يذهبون إلى تسمية هذه المعرفة السابقة - خلافاً للقائلين بالمفهوم الأوّل - بالمعرفة الفطريّة، بل يعتقدون أنّ معرفة وجود الله لا تحتاج إلى أخذ العهد والميثاق عليها؛ لأنّ المعرفة بوجوده تعالى بديهية. ومن هنا فإنّه طبقاً لآية الميثاق، لم يكن أخذ الميثاق إلا على الشهادة لله بالربوبيّة. وكان المعرفة بأصل وجود الله كانت بالنسبة إلى الذريات أمراً ضرورياً ومفروغاً منه.

يرى الأهرلي وصدر المتألّهين أنّ فطريّة المعرفة بوجود الله، تعني بداهة هذا الوجود وضرورته؛ خلافاً للمفهوم الأوّل الذي كان يحيل المعرفة الفطريّة إلى المعرفة الناشئة عن المواجهة والمشاهدة وأخذ العهد والميثاق من الذريات في عالمٍ سابق، ويرى أنّ الفطريّة تعني المسبوقيّة بالعالم السابق.

المفهوم الثالث

إنَّ المفهوم الثالث هو الذي نشاهده في كلام أبي حامد محمد الغزالي. ويحتمل أن يكون قد أعرض عن القبول بتفسير العالم الذرّي بتأثير من المعتزلة من أمثال الجبائي والقاضي عبد الجبار المعتزلي، وبعض الإمامية من أمثال الشيخ المفيد، وأشكل على ذلك بإشكالاتٍ شبيهة بتلك الإشكالات التي سبق أن أوردتها هؤلاء على هذا التفسير.^١

إنَّ كلام الغزالي في بيان مراده من الإلهيات الفطرية لا يخلو من الغموض والإبهام، وكلماته في مختلف المواضيع تبدو غير متناغمة؛ فإنَّه في موضعٍ يشبه التصديق بوجود الله بتصديق بديهيات من قبيل (إن الاثنين أكثر من الواحد)،^٢ وفي موضعٍ آخر يشبه معرفة جميع الأشياء كما هي - على مستوى الإيمان بالله - في عداد فطريات النفس، وفسر (فطرية معرفة جميع الأشياء)، ب- (الاستعداد القريب للنفس لإدراكها).^٣ إنَّ هذا الكلام منه يُشعر بهذه النقطة، وهي أن معرفة الله هي مثل سائر العلوم والمعارف، ولا يحظى بامتيازٍ خاصٍ يرفعه عليها. وقد وصف أبو حامد الغزالي في موضعٍ آخر الآية بأنها دليلٌ على عمومية طريقة الرياضة والتزكية لاكتساب المعرفة.^٤ وهذا يعني أنه يرى أن جميع الناس - طبقاً لآية الميثاق - يمكنهم الوصول إلى العلم بالله ومعرفته من خلال الرياضة وتزكية النفس.

وفي الحقيقة فإنَّ الغزالي فيما يتعلّق بفطرية المعرفة والعلم بوجود الله - في ضوء آية الميثاق - قد تحدّث بثلاثة أشكال، يمكن بيانها على النحو الآتي:

١. إنَّ المعرفة والعلم بوجود الله - من قبيل العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد - أمرٌ بديهيّ، وبهذا المعنى تكون معرفة الله فطرية.

١. القاضي المعتزلي، متشابه القرآن، ص ٣٠٢-٣٠٤؛ والمفيد، تفسير القرآن المجيد (التفسير الكلامي المقتبس من تراث الشيخ المفيد)، ص ٢٢١-٢٢٦. وعدد ملحوظ من الإجابات التي ذكرها المعتزلة، الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٣٩٨-٤٠٠.

٢. بورجوادي، دو مجدد: پژو و هش هابي در باره محمد غزالي و فخر رازي، ص ٧٣.

٣. الغزالي، إحياء علوم الدين، ج ١، ص ٨٦-٨٧.

٤. الغزالي، كيميائي سعادت، ج ١، ص ٣١.

٢. إن معرفة جميع الأشياء - ومن بينها وجود الله - فطرية؛ وذلك لأنّ للنفس استعداداً شديداً وقريباً إلى معرفتها، وبمجرد توفر المقدمات، تكتشف النتيجة، وكأنّ النتيجة قد تمّ إيداعها في النفس.

٣. إن معرفة الله ممكنة ومتاحة للجميع من خلال الرياضة وتزكية النفس.

وبغض النظر عن إحالة معرفة الله إلى البديهيات، يمكن تقرير مفهوم الإلهيات الفطرية - من وجهة نظر أبي حامد الغزالي - على النحو الآتي: «معرفة عامة وغير واعية عن وجود الله سبحانه وتعالى، وقد تمّ إيداعها في نفوس جميع الناس، وترد على مسرح الذهن الواعي والمدرك بأسباب من قبيل التفكير والتزكية»^١.

طريقة دلالة الآية على الإلهيات الفطرية

إن أسلوب دلالة الآية على الإلهيات الفطرية ونوعه سيكون مختلفاً باختلاف كلّ واحد من هذه المفاهيم الثلاثة. إن الله سبحانه وتعالى - طبقاً للمفاد الظاهريّ للآية - قد سأل بني آدم عن ربوبيته في نشأة سابقة^٢، وقد أجابوا بأجمعهم عن هذا السؤال بالإيجاب. إن الإجابة الإيجابية والصريحة للذريّات في النشأة التي لا يتطرق إليها الكذب، يكشف عن علمهم ومعرفتهم بالله. وبعبارة أخرى: إن اللازم العقليّ لجواب الذريّات هو معرفتهم بربوبية الله سبحانه وتعالى في تلك النشأة. وعلى هذا الأساس فإنّه بغض النظر عن بعض الإشكالات العقلية التي أوردها العدالة على هذا التفسير^٣، فإنّ دلالة ظاهر الآية على الإلهيات الفطرية في المفهوم الأوّل واضحة. وأمّا فيما يتعلّق بالمفهوم الثاني (بداية معرفة الله) الذي ذكره ابن ياقوت الأهرلي وصدر المتأهّلين، فلا تكون المسألة بمثل هذه البساطة، بل يجب القول في مورده: إن الآية لا تدلّ في حدّ ذاتها على هذا المفهوم للإلهيات الفطرية، وإنّ الذي ذكره ابن ياقوت الأهرلي وتبعاً له صدر

١. م. ن.

٢. إن أسبقية ظرف هذا السؤال والجواب، تستفاد من كلمة (إذ)، الدالة على أسبقية ظرف الحكاية بالنسبة إلى ظرف الخطاب.

٣. القاضي المعتزلي، متشابه القرآن، ص ٣٠٢ - ٣٠٤؛ المفيد، تفسير القرآن المجيد (التفسير الكلامي المقتبس من تراث الشيخ المفيد)، ص ٢٢١ - ٢٢٦؛ الرازي، مفاتيح الغيب، ج ١٥، ص ٣٩٨ - ٤٠٠.

المتأهّين الشيرازي، لا يكون مدلولاً للآية طبقاً لأبيّ واحدٍ من أنواع الدلالات اللفظيّة الثلاثة (ونعني بها الدلالة المطابقيّة والتضمينيّة والالتزاميّة). إنّ عدم دلالة الآية بالدلالة المطابقيّة والتضمينيّة واضح. ومن ناحية أخرى فإنّ أخذ العهد والميثاق من الناس على ربوبيّة الله، لا ملازمة فيه مع فطريّة لعلم بوجوده وبداهته؛ إذ إنّ الإقرار بربوبيّة الله وإن كان متفرّعاً عن العلم بوجوده، ويمكن استنتاج العلم السابق للذريّات بالله سبحانه وتعالى من الآية، ولكن لا استفاد من الآية أنّ هذا العلم السابق يكون على نحو البداهة. إنّ علم الذريّات بوجود الله مدلولٌ التزاميّ للآية، إلا أنّ بداهة هذا العلم خارجةٌ عن حدود الدلالة الالتزاميّة للآية. وعلى هذا الأساس فإنّ دعوى الدلالة الالتزاميّة للآية على مفهوم اللاهوت الفطريّ لا تكون مسموعة. إنّ الذي ادّعاه ابن ياقوت الأهرري وصدر المتأهّين الشيرازي، لا يعدو أن يكون مجرد فهم ذوقيّ واستحسانيّ عن الآية، ولا يمكن تأييده وتوجيهه بلحاظ القواعد المنطقيّة للدلالة. وأمّا بشأن مفهوم أبي حامد الغزالي، فإنّ هذا الأمر يكون صادقاً أيضاً؛ لأنّ ما يدّعيه الغزالي يخرج عن حدود الدلالة اللفظيّة للآية، وإنّما هو مجرد ثمرة لذوقه ومزاجه.

آية الميثاق ونظرية الإلهيات الفطريّة

بالإضافة إلى المسائل التي ذكرها العلماء المسلمون في حقل المعرفة الفطريّة بالله في ضوء آية الميثاق، نجد في كتاباتهم كلاماً حول الإلهيات الفطريّة أيضاً، وهو أمرٌ جديرٌ بالملاحظة. إنّ هذا الكلام نراه - بنحوٍ عامٍّ في إطار نظريّة محبة الإنسان الأزليّة لله عز وجل - في كتابات عددٍ من الصوفيّة والعرفاء المسلمين.

وقد عدّ الجنيد البغدادي ومنصور الحلاج من طلائع القائلين بنظريّة المحبة الأزليّة في العرفان الإسلاميّ.¹ وقد عدّ الجنيد نفسه في موضع - عند وصف حالته في نشأة الميثاق - (فانيّاً) في تلك الحال. ولما كانت كلمة (الفناء) تستعمل أحياناً في مصطلح العرفاء بمعنى الدرجة القصوى والنهائيّة من القرب بين العاشق والمعشوق، فقد عدّ الجنيد - استناداً إلى هذا الكلام

١. پورجوادي، باده عشق: پژوهشي در معنای باده در شعر فارسی، ص ٢١٨.

- المؤسس لنظرية المحبة الأزلية^١ على الرغم من أنه لم يستعمل كلمة المحبة أو العشق الأزلي بشكل صريح.^٢

لكن في آثار الجنيد البغدادي كلمات أكثر صراحةً في هذا الشأن، تغنينا عن تلك الأفهام التي لا تحظى بتلك القوة. فإنه في موضعٍ عمد إلى وصف العباد المخلصين الذين اجتباهم الله في نشأة الميثاق، وبعد بيان أنهم كانوا موجودين في تلك النشأة بالوجود الرباني - وليس بوجودٍ مستقلٍّ من قبيل وجودهم في هذه الدنيا - وصف تفكيرهم بالحرص بالنسبة إلى (محبوبهم).^٣ إن هذا الكلام من الجنيد البغدادي وإن كان يكشف النقاب عن اعتقاده بمحبة الذريات لله عز وجل في النشأة السابقة، لكن لا يمكن عدّ هذه النظرية منه قابلةً للإحالة والإرجاع إلى نظرية الإلهيات الفطرية؛ وذلك لأنّ الجنيد في رسالة الفناء قد بدأ الكلام بوصف طائفةٍ خاصةٍ من الأشخاص، وهم الذين اجتباهم الله والمخلصين في حضرة الله سبحانه وتعالى، وإنّ ما يتحدّث عنه إلى نهاية الرسالة إنّما هو في وصف هذه الفئة من الأشخاص، ولا يشمل سائر الذريات بالضرورة، في حين أنّ واحدًا من العناصر الأساسية للأموال الفطرية - في أبسط المفاهيم - هو عموميتها وشموليتها.

إنّ عقيدة الجنيد البغدادي رؤيته في حقل الاتحاد الوجودي للناس والله في نشأة الميثاق، قد وقع - بناءً على نقل السلمي - موردًا لقبول كلّ من منصور الحلاج وأبي سعيد الخزاز أيضًا.^٤ وقد بيّنت العلاقة بين الميثاق والمحبة بشكل أكثر صراحةً في كلام أبي الحسن الديلمي. وقد أشار في مقام بيان أقسام المحبة إلى محبة الناس لله عز وجل، فقال: إنّ حقيقة هذا النوع من المحبة مستحيلةٌ من وجهة نظر بعضهم؛ وذلك لأنّ الشخص لكي يكون محبوبًا يجب أن يرى ويتمّ التعرّف عليه، وهذا الأمر غير ممكن في مورد الله سبحانه وتعالى. لكنّ محبة الله من وجهة نظر

١. پورجوادي، دو مجدّد: پژوهش هايي درباره محمد غزالي و فخر رازي، ص ٣٥ - ٣٧.

٢. م. ن، ص ٢١٨ وما بعدها.

٣. الجنيد البغدادي، رسائل الجنيد، ص ٤٣.

٤. الحلاج، تفسير الحلاج، ج ١، ص ٢٥٠ - ٢٤٩.

الديلمي وأي صوفي آخر حقيقةً ثابتةً ومسلّمة. ومن هنا فإنّه على الرغم من قبوله بأنّ المحبّة متفرّعة عن المعرفة والرؤية، يسعى إلى الإجابة عن هذه الشبهة. وقد عمد إلى تنظيم هذا الجواب على لسان قوم من خلال التمسك بآية الميثاق ومواجهة الذريات مع الله سبحانه وتعالى في عالم الذر: عندما خاطب الله الخلق بخطاب «ألست بربكم»، فإنّهم قد رأوه وسمعوا كلامه، واستمتعوا بلذّة تلك الرؤية وحلاوة ذلك الحوار. وقد بقيت تلك اللذّة والحلاوة في وجودهم، وقد تجلّى ذلك عندما جاؤوا إلى هذا العالم على شكل (المحبة).^١

إنّ كلام الديلمي من حيث الصراحة في أسبقية منشأ محبة الناس لله، وشمولية هذه المحبة - وهما العنصران الأساسيان في الأمور الفطرية - يحظى بأهمية كبيرة. كما ذكر الديلمي شبهةً حول المحبة العامّة والشاملة لله، وما تزال هذه الشبهة قائمة، ويتمسك بها الناقدون لنظرية معرفة الله الفطرية. وهذه الشبهة تقول: إذا كان جميع الناس يحظون بمحبة الله على نحوٍ فطريّ، فلماذا لا تظهر هذه المحبة إلا عند بعض الناس فقط؟

وقد أجاب الديلمي عن هذه الشبهة من خلال الاستعانة بعقيدة المتكلمين وعموم أهل السنة، فقال: إنّ بعض الخلائق قد أجابت عن خطاب الله وندائه برغبة وبعضها الآخر عن غير رغبة. وإنّ عدم الرغبة قد بقي في وجود تلك الجماعة الثانية، ويظهر ذلك في وجودهم في هذه الدنيا.

آية الفطرة

تقدّم أنّ ذكرنا أنّ الآية الثلاثين من سورة الروم، وهي الآية المعروفة بـ (آية الفطرة) كان لها دورٌ أساسيٌّ في إلهام العلماء المسلمين وتوصّلهم إلى نظرية الفطرة. طبقاً لرؤية قديمة عن آية الفطرة عدّ مفهوم التوحيد، بل والدين الإسلاميّ في بعض الأحيان - بوصفه مجموعةً من التعاليم - أمراً فطريّاً.

فما الأسباب والعوامل التي دفعت أذهان المفسّرين إلى عدّ آية الفطرة دالّةً على فطرية

١. الديلمي، عطف الأئف المألوف على اللام المعطوف، ص ٨٩.

التوحيد والدين الإسلامي؟ وما العلاقة بين الفطرة الإنسانيّة ومفهوم التوحيد من وجهة نظر المفسّرين؟ وما المفهوم الذي يمكن أن ينطوي عليه اللاهوت الفطريّ من وجهة نظر المفسّرين في ضوء آية الفطرة؟ وما الذي يعنيه مفهوم فطريّة الدين؟ وما التفاسير التي تمّ تقديمها من الناحية التاريخيّة لمفهوم التوحيد الفطريّ والدين الفطريّ؟ وما هي التّطوّرات التي شهدتها هذه التفاسير؟ وكيف يتمّ تقييم كلّ واحدٍ من هذه التفاسير، ولأيّ واحدٍ من هذه التفاسير يكون التقدّم على غيره في مقام الحكم؟ وأيّ واحدٍ منها يشتمل على جماليّة تفسير الكلام الإلهيّ بوصفه كلامًا موجّهًا إلى عموم المخاطبين بالوحي؟

نسعى في هذا القسم إلى الإجابة عن هذه الأسئلة. ولهذه الغاية لا بدّ من دراسة آراء العلماء في مفاد آية الفطرة، والعمل على تبويب هذه التفاسير وتحليلها وتقويمها.

التعرّف على مختلف نظريّات المفسرين وتحليلها

إنّ دراسة آراء المفسّرين المسلمين في تفسير مفهوم الفطرة طوال ما يقرب من أربعة عشر قرناً ونصف القرن، تثبت أنّ آية الفطرة من الآيات التي تعدّ مثاراً للبحث في تاريخ التفكير الإسلاميّ. إنّ من بين النظريّات الأساسيّة في تفسير الفطرة التي جبل الله الناس عليها، هو إرجاعها إلى التوحيد أو الإسلام. إنّ توجّه المفسّرين إلى هذا التفسير كان بسبب عوامل من قبيل: الروايات الواردة بهذا الشأن في مصادر الشيعة وأهل السنة، وعدّ عقيدة التوحيد بياناً من الناحية العقلائيّة، وكذلك بعض الاحتمالات النحويّة الواردة في بيان الدور التركيبيّ لمفردة الفطرة في الآية.

لقد عجز كثيرٌ من المفسرين عن تقديم تحليلٍ عن العلاقة بين التوحيد أو الإسلام من جهة، والفطرة الإنسانيّة من جهة أخرى. وقد عمد الزمخشري والطبرسي إلى تفسير هذه العلاقة على أساس عقلائيّة المفاهيم والتعاليم الإسلاميّة. وقدّم محيي الدين بن عربي وصدر المتألّهين الشيرازي تفسيراتٍ عرفانيّة وفلسفيّة معقّدة عن هذه العلاقة، وقد عمدا إلى تحديد هذا التفسير بمفهوم التوحيد فقط. وأمّا المرحوم الشاه آبادي والعلامة الطباطبائي فقد أبدعا في هذا المجال، وبالإضافة إلى مفهوم التوحيد قاما ببيان علاقة الفطرة ومجموعة المعارف والقوانين الدينيّة.

وتنماز تفاسير هذين العلمين - بالمقارنة إلى الآراء المذكور من قبل المفسرين السابقين عليهما واللاحقين لهما - بالجامعية والعقلانية والبساطة، وكونها محسوسة وملموسة بالنسبة إلى عموم المخاطبين بالوحي.

ومن خلال الدراسة التاريخية للآراء المطروحة من قبل المفسرين لآية الفطرة طوال القرون الأربعة عشر المنصرمة وصولاً إلى المرحلة المعاصرة،^١ نصل إلى هذه النتيجة وهي أن مجموع التفاسير التي تمّ تقديمها وبيانها عن مفردة الفطرة في الآية المذكورة، يمكن تبويبها ضمن ثمان عشرة مجموعة، وذلك على النحو الآتي:

التوحيد

هناك من المفسرين من ذكر بعض المفاهيم، من قبيل: التوحيد، ومعرفة الله، والإقرار بربوبيته أو خالقيته، والميثاق والعهد بـ «ألست بربكم»، وعبادة الله مع توحيده وإخلاص العبادة له وما إلى ذلك من الأمور الأخرى، ضمن تفسير الفطرة. إن هذه المفاهيم، تدرج بأجمعها - بشيء من التسامح - ضمن مفهوم التوحيد. في هذه النظريات لم يتمّ تقديم إيضاح حول كيفية فطرية التوحيد. وإن الإمام الباقر عليه السلام والإمام الصادق عليه السلام طبقاً لرواية الكليني، ومفسرين من أمثال مكحول والمبيدي والفخر الرازي، يعدّون من ضمن هذه المجموعة.^٢

إنّ هذه النظريات ساكنة بشأن ما إذا كان هناك أمر فطريّ آخر غير التوحيد يمكن تفسير هذه الآية به. وعلى هذا الأساس فإنّها لا تتنافى ولا تتعارض مع التفاسير التي تذهب إلى عدّ الدين الإسلاميّ أمراً فطرياً.

والآن يرد هذا السؤال القائل: ما هو الشيء الذي دفع بعض المفسرين إلى عدّ التوحيد أمراً فطرياً؟ والجواب عن ذلك أنّه بغض النظر عن المفاهيم الروائية، تُعدّ سهولة الوصول إلى معرفة وجود الله من أهمّ العوامل في هذا المجال. وإنّ هذه السهولة في الوصول إلى معرفة وجود الله بنحو يتمّ تصوير وجود الله أحياناً بوصفه أمراً بديهيّاً.^٣

١. غفوري نجاد، «آية فطرت ونظريه توحيد ودين فطري: رهافت تاريخي».

٢. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٢ - ١٣؛ والسيوطي، الدر المنثور في التفسير بالماثور، ج ٥، ص ١٥٥ - ١٥٦؛ والمبيدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج ٣، ص ٣١٥، وج ٤، ص ٤٥١؛ والرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٥، ص ٩٨.

٣. الرازي، مفاتيح الغيب، ج ٢٥، ص ٩٨ - ١٠٠؛ وص ١٤ و ٢٨.

الإسلام

في بعض النظريات بيّنت مفاهيم من قبيل: الإسلام، ودين الله، والتوحيد، والنبوة، والإمامة - بوصفها مجموعةً من ثلاثة أجزاء - في تفسير الفطرة. وعلى هذا الأساس فإنه بالإضافة إلى التوحيد، وسائر الأصول الاعتقادية الأخرى، وكذلك التعاليم الأخلاقية والفقهية للإسلام قد تم اعتبارها بوصفها من الأمور الفطرية أيضًا. وقد ذهب إلى هذا الرأي - بالإضافة إلى الإمام الصادق عليه السلام على ما ورد في رواية الكليني - مفسرون من أمثال: الضحّاك، وعكرمة، ومجاهد، وأنس بن مالك (نقلًا عن رسول الله صلى الله عليه وآله)، ومقاتل، ومعمّر بن المثنى (القرن الثالث)، وأبي الفتوح الرازي^١.

وعلى في ضوء ذلك تكون النسبة بين النظريتين الأخيرتين - بلحاظ دائرة شمولهما للأمر الفطرية - هي نسبة العموم والخصوص المطلق؛ وذلك لأن الإسلام يشمل أصل التوحيد أيضًا. إن هذه المجموعة من النظريات - مثل المجموعة السابقة - لم تقدّم تحليلًا عن العلاقة بين فطرة الإنسان والأصول الاعتقادية والقوانين الأخلاقية والعملية للإسلام.

إنّ هذا السؤال القائل: لماذا تمّ بيان مثل هذا المفهوم في تفسير الفطرة، يطرح نفسه هنا أيضًا. وكذلك لا ينبغي القول هنا: إنّ الإبهام والغموض الموجود في التركيب النحويّ في الآية وبعض الاحتمالات الواردة في الدور التركيبيّ لمفردة الفطرة - بغض النظر عن الروايات المأثورة عن النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة الأطهار عليهم السلام - ونسبتها إلى مفردة (الدين) في صدر الآية، كان له دخلٌ في بيان هذا التفسير. وعلى هذا الأساس إذا كانت (الفطرة) في هذه الآية مفعولًا لفعلٍ محذوفٍ تقديره (أعني)، فسوف تكون نتيجة ذلك هي إطلاق (الفطرة) على الدين.

عدم الإيمان والكفر

لقد فسّر الإمام الصادق عليه السلام الفطرة - على ما ورد عنه في بعض روايات الشيخ الكليني في الكافي

١. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ١٢؛ والسيوطي، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، ج ٥، ص ١٥٥-١٥٦؛ والبلخي، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ٣، ص ٤١٣؛ وابن مثنى، مجاز القرآن، ج ٢، ص ١٢٢؛ والرازي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، ج ١٥، ص ٢٥٥، وج ١٩، ص ٢٤٣-٢٤٤، وج ٢، ص ١٢١-١٢٢.

- بـ (عدم الإيمان بالشريعة)، و(عدم الكفر والجحود).^١ وفي رواية العياشي تحدّث الإمام عليه السلام عن وصف حال الناس قبل البعثة، بقوله: «لم يكونوا على هدى، كانوا على فطرة الله التي فطرهم عليها...، ولم يكونوا ليهدوا حتى يهديهم الله».^٢

وفي بيان وجه الجمع بين مفاد هذه الروايات ومفاد روايات أخر تعمل على التعريف بالفطرة بأنها هي التوحيد والإسلام، يمكن القول: إن المراد من تلك الروايات هو وجود التوحيد والإسلام في نفس الإنسان بالقوة.

للتوحيد لا على التوحيد

يذهب الشيخ المفيد إلى الاعتقاد بأن معنى الآية هو أن الله سبحانه وتعالى قد خلق الخلق من أجل اكتساب التوحيد، ولم يخلقهم (على التوحيد)؛ وعلى هذا الأساس ليس الأمر كما لو أن الله قد خلق التوحيد في جميع الناس بالإرادة التكوينية. وقد رأى الشيخ المفيد في وجود غير الموحّدين في العالم دليلاً على بطلان الفهم الثاني للآية. وقد عمد إلى حمل بعض الروايات الواردة في هذا المقام - من قبيل الرواية القائلة: «فطر الله الخلق على التوحيد» - على هذا المعنى أيضاً.^٣

تضمين معرفة الله في النفس

لقد ذهب أبو حامد الغزالي في موضع إلى تفسير فطرية معرفة الله بكونها المعرفة المضمّنة في النفس. سبق أن ذكرنا في القسم السابق أن كلام أبي حامد الغزالي في بيان مراده - في خصوص معرفة الله الفطرية - لا يخلو من الغموض والإبهام، وأن كلماته في مختلف المواضع تبدو متهافئة وغير منسجمة ولا متناغمة. وبغض النظر عن عدم تناغم كلماته، فإن تضمين معرفة الله في النفس - هو الآخر - لا يحظى بالوضوح والتمايز من حيث المفهوم والمفاد.

١. الكليني، الكافي، ج ٢، ص ٤١٧.

٢. العياشي، التفسير، ج ١، ص ١٠٥.

٣. المفيد، تفسير القرآن المجيد (المستخرج من تراث الشيخ المفيد)، ص ٤٠٣.

من أجل الدين

لقد ذهب القاضي عبد الجبار المعتزلي إلى الاعتقاد بأن الآية تدل على هذا المطلب، وهو أن الله سبحانه وتعالى قد خلق جميع العباد من أجل الطاعة والقيام بأمر الدين. يقول القاضي عبد الجبار: حيث إن الله قد خلق الناس من أجل اعتناق الدين وقد فطرهم على ذلك، فقد عبّر عن ذات الدين بـ (الفطرة). وقد فسّر القاضي عبد الجبار قوله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِحَلْقِ اللَّهِ﴾ بقوله: إن الوجه الذي له خلق الخلق (وهو الدين) لا يتبدل.^١

يمكن مقارنة رأي القاضي عبد الجبار المعتزلي برؤية الشيخ المفيد؛ فقد عمد إلى تفصيل رأي الشيخ المفيد نوعاً ما، ومال إلى الاعتقاد بأن الله سبحانه وتعالى لم يخلق الناس من أجل الإيمان بالتوحيد فقط، وإنما خلقهم للطاعة والقيام بجميع شؤون الدين. إن تفسير الشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار المعتزلي، قابلان للحمل على معنيين مختلفين، وهما:

أولاً: إن مرادهما من القول: (فطرهم على التوحيد)، أو (من أجل القيام بأمر الدين)، مجرد بيان الغاية من خلق الإنسان وفطرته؛ بمعنى أن الله قد خلق الإنسان لكي يعتنق التوحيد في الدنيا، وأن يقيم دين الله، ويقرّه بوصفه دستوراً لحياته.

ثانياً: أن يكون المراد هو نوعٌ من الوجود لعقيدة التوحيد أو مجموعة المعارف والقوانين الإسلامية في نفس الإنسان بالقوّة. كما في قول القائل: (لقد خلق الله النواة لكي تتحوّل إلى شجرة)، فإن معنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى قد أقرّ التحوّل إلى شجرة في فطرة النواة على نحو القوّة.

إن الاختلاف بين هذين التفسيرين، هو أنه بناءً على التفسير الأوّل، لا يكون في وجود الإنسان - من وجهة نظر الشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار المعتزلي - أي نوعٍ من أنواع الأمر الجبلي والفطري، وإنّ التوحيد أو الدين إنّما يكون مطروحاً بوصفه مجرد هدفي وغاية لخلق الإنسان، وأما بناءً على التفسير الثاني، يكون التوحيد أو الدين - من وجهة نظرهما - مودعاً في جبلة الإنسان وفطرته بنحو القوّة.

١. القاضي المعتزلي، متشابه القرآن، ص ٥٥٦.

إنّ الذي يتبادر إلى الذهن من كلام هذين المتكلّمين المسلمين - بل الظاهر من كلامهما - هو التفسير الأوّل. إنّ هذه النقطة وهي أنّها قد ذكرا التفسير المنشود لهما في مقام الردّ على كلام أصحاب الظاهر - الذين كانوا يفهمون التوحيد والإسلام على أنّهما من الأمور الفطريّة لدى الإنسان بقولٍ مطلق - يؤيّد ما ذكرناه، إذ يبعد أن يكون مراد أصحاب الظاهر هو فطريّة التوحيد والإسلام، هو الوجود بالفعل وازدهاره في الفطرة الإنسانيّة. وعليه لو كان مراد أصحاب الظاهر هو وجود التوحيد والإسلام في نفس الإنسان بالقوّة، وأنّ الشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار المعتزلي قد ذكرا رأيهما في مقام الردّ عليهم، فلا يمكن لهما أن يعتقدوا بمثل هذه العقيدة. وعلى هذا الأساس يمكن الادّعاء بأنّ تفسيري الشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار المعتزليّ يشتركان في نقطتين، وهما أوّلاً: لا أحد منهما يعتقد بالمعرفة السابقة والفطريّة للناس بالتوحيد أو الإسلام؛ إذ لم يتمكّن من تقديم تحليل لهذا المفهوم على أن يكون مقبولاً من الناحية العقليّة ومنسجماً مع المباني العقليّة للمتكلّمين من المعتزلة والإمامية؛ ومن هنا فإنّهما من خلال التصرف في ظاهر الآية والروايات الخاصّة بها، قد قدّما تفسيراً مخالفاً لظاهرها.

الانسجام مع الدين

يذهب كلّ من الزمخشري والطبرسي إلى الاعتقاد بأنّ الله سبحانه وتعالى قد خلق الإنسان بنحوٍ يكون مجبولاً على التوحيد والدين الإسلاميّ، حتى أنّه لا ينكرهما، ولو ترك الإنسان ليختار بين الدين الإسلاميّ وسائر الأديان الأخرى بحريّته فإنّه سوف يختار الإسلام. وقد استدلاً لهذا الادّعاء من خلال التمسك بعقلانيّة الدين الإسلاميّ^١. وبالنظر إلى معاصرة هذين العالمين لبعضهما، لم يتسنّ لنا التعرف على أيّهما قد أخذ هذه النظريّة من الآخر.

إنّ معتقدتهما يُعدّ - بالقياس إلى المفسّرين المتقدّمين الذين عدّوا التوحيد أو الإسلام فطريّاً بالمطلق، وبالقياس إلى نظريّة الشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار المعتزليّ - نظريّةً وسطاً بينهما. إنّ الزمخشري والطبرسي بدلاً من اللجوء إلى تفسير الإسلام أو التوحيد بالفطرة على نحوٍ غامض،

١. الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ج ٣، ص ٤٧٩؛ الطبرسي، جوامع الجامع، ج ٣، ص ٢٦٦.

أو إنكار فطرية التوحيد والإسلام، قد ذهب إلى القول بانسجام التوحيد والإسلام مع جبلة الإنسان وفطرته، وقبول الإنسان لهما. ثم إنهما لم يكتفيا بمجرد ادعاء الانسجام والقابلية فقط، بل قد فسرا ذلك على أنه استجابة من الإسلام لنداء العقل وتطابق ذلك مع القوانين العقلانية. طبقاً للدراسة الراهنة يُعدّ تفسير الزمخشري والطبرسي لفطرية الإسلام من الناحية التاريخية، هو التحليل الأوّل في بيان العلاقة بين الفطرة وبين أصل التوحيد والدين الإسلاميّ.

لكنّ تفسير الزمخشري والطبرسي قابلٌ للنقد من بعض الجهات؛ أولاً: لم يتّضح معنى استجابة الدين للعقل، الذي ورد في تعبيرهما بـ (كون الدين مجاوباً للعقل). فلم يتّضح ما إذا كان المراد من هذه العبارة هو تطابق الدين مع الموازين العقلية، أم كان مرادها معنى آخر، من قبيل تلبية الدين لحاجة العقل المعرفية. وثانياً: إنّ دعوى فطرية الدين الإسلاميّ بسبب تطابقه مع الموازين العقلية، إنّما تجري في أبعاد من الدين، حيث يكون بمقدور العقل أن يبدي رأيه فيها، وأما في مورد كيفية تحليل الفطرية في الأبعاد التي لا يمكن للعقل أن يخوض فيها، وما هو المفهوم الذي يمكن أن تحتوي عليه، نجد هذه النظرية ساكته، ولا تمتلك شيئاً لتقوله في هذا الشأن.

السعادة والشقاء الأزليين

لقد ذهب بعض الصوفية من أمثال ابن عطاء الآدمي، وأبي القاسم القشيري، وكذلك عبد الله بن المبارك - بناءً على نقل المبيدي - إلى طريقةٍ مختلفةٍ في تفسير الفطرة، إذ عمدوا إلى تفسيرها بالسعادة والشقاء اللذين كتبهما الله سبحانه وتعالى على العباد في الأزل. فالقشيري قد سعى إلى بيان تقرير هذه السعادة والشقاوة بالنسبة إلى الأفراد على أساس علم الله بها سوف يكتسبونه في الدنيا، ويوجب بذلك عن شبهة عدم خضوع ذلك للحساب والكتاب^١.

١. السلمي، تفسير السلمي أو حقائق التفسير، ص ١٥٩؛ والقشيري، لطائف الإشارات، ج ٣، ص ١١٦-١١٧؛ والمبيدي، كشف الأسرار وعدة الأبرار، ج ٤، ص ٤٥٢.

الصفاء والتجرد الأزلي

لقد فسّر الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي الفطرة بالصفاء والتجرد الذي جبل الله عليه الخلق والناس في الأزل، وقال بأنّه نتيجة للفيض الأقدس. إنّ مراد ابن عربي هو الصفاء والتجرد الأوّل الذي تمتلكه الوجودات الإنسانيّة في النشأة الجمعيّة لمقام الأحديّة وقبل أن تكتسب الوجود العلميّ التفصيليّ في مقام الواحدية. وقد عبّر ابن عربي عن هذه الحالة بـ «التوحيد الفطريّ الخالص». ^١ كما أنّ لابن عربي مسائل أخرى بشأن آية الفطرة ذكرها في تضاعيف أعماله وآثاره ولا سيّما منها الفتوحات المكيّة، وقد تعرّضنا إلى بحثها في موضع آخر. ^٢

يمكن القول: إنّ محيي الدين بن عربي يمثل امتداداً للمنهج والخطّ التفسيريّ الذي كان يُفسّر الفطرة بالتوحيد والإسلام، بيد أنّه بمقتضى مسلكه العرفانيّ، قد اختار توظيف بيانه العرفانيّ الخاصّ لتوضيح هذا التوحيد الفطريّ. إنّ محيي الدين بن عربي يُسمّي هذا الصفاء الأوّل بالدين القيمّ والأزليّ والأبديّ، ويعدّ الانحراف عنه ناشئاً من العوارض الخاصّة بنشأة الطبيعة والتربية أو العادة.

إنّ تفسير ابن عربي يقوم على أساس مبنى خاصّ في العرفان النظريّ، ومن هذه الناحية يصعب فهمه لدى عموم المخاطبين بالوحي.

العلم البسيط بذات الحقّ تعالى

لقد ذهب صدر المتأهّين الشيرازي في عددٍ من الواضع - في ضوء التمسك بعددٍ من المباني الفلسفيّة، وبعضها من المباني الخاصّة به - إلى استنتاج أنّ لكلّ إنسانٍ علماً بسيطاً بالله سبحانه وتعالى؛ بمعنى أنّه يعرف الله، ولكنّه غير عالمٍ بهذه المعرفة. ويمكن بيان هذه المباني باختصارٍ وبلغّةٍ ميسرة على النحو الآتي:

١. إنّ الذي يتمّ إدراكه بالذات في كلّ إدراكٍ - سواء أكان من قبيل الإحساس أم التخيل أم التوهّم أم التعقل - إنّها هو مرتبةٌ خاصّةٌ من وجود المدرك.

١. ابن عربي، تفسير ابن عربي، ج ٢، ص ١٤.

٢. غفوري نجاد، وأكبري، «فطرت در اندیشه ابن عربي و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند»، ص ٢٣ - ٤٢.

٢. إنَّ وجود كلِّ شيءٍ هو هويّته ذاتها التي تمثّل عين ربطه بوجود الحقّ تعالى؛ وذلك لأنَّ جميع الهويّات الوجوديّة هي من مراتب التجلّيات الإلهيّة.
٣. إنَّ الإدراك عبارةٌ عن حضور المدرك عند المدرك.

والنتيجة هي أنّ وجود المدرك في كلِّ إدراكٍ يكون حاضرًا عند المدرك بالجهة ذاتها التي يكون فيها مرتبطًا بوجود الحقّ تعالى، وهذا الأمر لا يكون ممكنًا من دون معرفة ذات الحقّ تعالى. إنَّ صدر المتألّهين يُسمّي هذه المعرفة أمرًا فطريًّا، ويستشهد لذلك بأية الفطرة.^١ وقد تحدّثنا عن هذا الأمر في موضعٍ آخر بتفصيل أكبر.^٢

وعلى هذه الشاكلة فإنَّ تقديم التحليل العقلائيّ لفطريّة التوحيد الذي بدأ مع الزرخشري والطبرسي، وكان قد استمرّ مع محيي الدين بن عربي، يستمرّ مع صدر المتألّهين أيضًا، ويتم بيانه على شكل نظريّة وفي ضوء مبانٍ فلسفيّة خاصّة. إنَّ تفسير صدر المتألّهين - كما هو الحال في تفسير محيي الدين بن عربي - يقوم على مبانٍ فلسفيّة معقّدة وخاصّة، ولذلك يصعب فهمها لغير المطلّع على هذه المباني.

العشق والشوق إلى الخير الأقصى

يذهب صدر المتألّهين في مقام تقسيم النفوس إلى سعيدةٍ وشقيّةٍ إلى القول بأنَّ النفوس الشقيّة - على الرغم من تحبّطها في مستنقع الشهوة والغضب - لا تخلو بشكلٍ غريزيٍّ وطبيعيٍّ من العشق والشوق إلى (الخير النهائي). وقد عدّ أنّ آية الفطرة تشير إلى هذه الغريزة، وأنَّ تغيير هذه الحالة الفطريّة في النفوس المذكورة ناشئٌ من ارتكاب المعاصي.^٣

تأتي أهميّة ذكر هذا الرأي من أنّ صدر المتألّهين - خلافاً لآراء المتقدّمين الذين كانوا يقولون

١. الشيرازي، سه رساله فلسفي، ص ٢، و ص ١٢، و ص ٢١٤؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٣٢ وما بعدها.

٢. غفوري نجاد، «درآمدی تاریخی بر نظریه فطرت»؛ وغفوري نجاد، تطوّر تاریخی نظریه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامی، الفصل السادس؛ وغفوري نجاد، «نظریه فطرت از دیدگاه ملا صدرا».

٣. الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ١٥٤.

بفطريّة معرفة الله - يذهب إلى عدّ العشق والشوق إلى الله - وهما من مقولة الاتجاه والميل - من الأمور الفطريّة.

عشق ومحبة الكمال المطلق

إنّ الشاه آبادي في ضوء بيان أنّ الإنسان يميل بفطرته إلى طلب الكمال، وأنّه لا توجد نهاية لطلب الكمال عنده - إذ كلّما بلغ مرتبةً من الكمال تطلّع إلى بلوغ المرتبة الأعلى منها - يصل إلى نتيجة مفادها أنّ الإنسان يطلب الكمال بنحوٍ فطريٍّ وأنّه عاشقٌ للكمال بنحوٍ مطلقٍ وغير متناهٍ. ثم إنّه بعد ذلك بالاستفادة من قاعدة تكافؤ المتضايين من حيث الوجود والعدم والقوة والفعل، وبيان أنّ (الإنسان عاشق بالفعل؛ فيكون معشوقه موجودًا بالفعل أيضًا)، يستنتج من ذلك وجود الكمال المطلق وهو الله سبحانه وتعالى.^١

وقد عمدنا إلى نقد هذا البرهان وتقييمه في موضعٍ آخر بتفصيلٍ أكبر.^٢ وعليه نكتفي هنا ببيان هذه النقطة، وهي أنّ كبرى هذا البرهان (دلالة وجود العاشق بالفعل على وجود المعشوق بالفعل) - بغض النظر عن بعض الإشكالات الفلسفيّة^٣ - تقوم على أساس بحثٍ فلسفيٍّ يصعب فهمه لدى عامّة المخاطبين بالوحي، ويبدو غير قابلٍ للفهم، وإنّ كان تفسير الشاه آبادي أيسر من تفاسير الآخرين من أمثال صدر المتألّهين الشيرازي ومحيي الدين بن عربي.

النزعة إلى الحقيقة والعدل والخضوع أمام الكامل

إنّ للشاه آبادي بيانًا خاصًا في إيضاح فطريّة الدين، فقد ذهب إلى الاعتقاد بأنّ فطرة الإنسان تلتزم بثلاثة أمورٍ مذكورة في الأديان السماويّة، وهي:

١. معرفة الحقائق والمبدأ والمعاد؛ إذ تأبى الفطرة بالكامل عن الجهل بكلّ واحدٍ منها.
٢. الخضوع التام أمام الكامل، وإنّ الدليل على التزام الفطرة بهذا الأمر، يتجلّى في أنواع

١. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٣٥.

٢. غفوري نجاد، «تطوّر تاريخي تفسير آية ميثاق و نوآوری ملا صدرا»؛ وغفوري نجاد، تطوّر تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي، الفصل السابع.

٣. الجواديّ الأملي، فطرت در قرآن، ص ٣١١، وما بعدها.

الاحترام التي تصدر عن الإنسان بنحوٍ فطريّ تجاه الشخص الحاضر والمنعم والمقتدر والمحبوب. ٣. النزعة إلى العدل؛ فإنّ الإنسان حتى إذا كان ظالماً في حقّ الآخرين، إلاّ أنّه ما أن يتعرّض للظلم حتى تتحرّك عنده النزعة الفطريّة إلى العدل، ويظهر لديه حسّ الانتقام من الظالم. ثم قال الشاه آبادي إنّ الرسالة والغاية الرئيسة لجميع الكتب السماويّة هي بيان هذه الأهداف الثلاثة، وبذلك يعمل على إثبات فطريّة الدين.^١

وكما نلاحظ هناك اهتمامٌ خاصّ في آراء المرحوم الشاه آبادي بالاتّجاهات الفطريّة، وقلّمًا يرد الحديث من قبله عن المدرّكات والمعارف الفطريّة. إنّ الاتّجاهات الفطريّة أمورٌ وجدانيّة، وقابلةٌ للإدراك من قبل الجميع. وعلى هذا الأساس فإنّ تفسير الشاه آبادي لفطريّة مجموع المعارف الدينيّة بالإضافة إلى جامعيتّه بالنسبة إلى جميع حقول الدين، وامتيازه من تفسير أشخاص من أمثال الزمخشري والطبرسي من هذه الناحية، يحظى من حيث فهمه من قبل عامّة المخاطبين بالوحي بامتيازٍ خاصٍّ أيضًا.

الفطرة هي المدخل إلى المعارف الأساسيّة للدين والأمور المرتبطة بالمعاش والمعاد لقد عدّ الميرزا مهدي الإصفهانيّ معرفة المفاهيم الأساسيّة للدين، من قبيل: الله، والعقل، والعلم،^٢ وحقيقة الوجود، ومعرفة النبيّ والحجج الإلهيّة، ومعرفة أمور المعاش والمعاد، قائمةً على أمرٍ فطريّ لدى الناس، وعرفّ الفطرة بوصفها طريقًا يؤدّي إلى جميع هذه المعارف. وقد عدّ القول باعتبار الله مدخلًا لأعقد المعارف منها إلى الأمور العاديّة بوصفها واحدًا هو الفطرة أمرًا مثيرًا للتعجب. يرى الإصفهاني أنّ تأسيس الدين الإسلاميّ إنّما يقوم في الأصل على أساس التذكير بالأمور الفطريّة، وهذا من أكبر الآيات على أحقيّة هذا الدين. وقد ذهب إلى الاعتقاد بوجود الرجوع إلى الفطرة في كشف مراد الله من ألفاظ القرآن، وعرض هذه الألفاظ على

١. م. ن، ص ٢٨ - ٣٠.

٢. للوقوف على آرائه الخاصة حول حقيقة هذين المفهومين، الإصفهاني، أبواب الهدى، ص ١٠٥ - ١٠٦. وكذلك لتقرير وتقييم آرائه في حقل أسلوب اكتساب المعارف الدينيّة، رقوي، «برسي روش معرفت ديني از دیدگاه ميرزا مهدي إصفهاني»، ورقوي، وآملي لاريجاني، «بازسازي دیدگاه معرفت شناختي ميرزا مهدي اصفهاني».

الفترة الطاهرة؛ وذلك لأن الله سبحانه وتعالى لم يكن له أسلوبٌ خاصٌّ ومصطلحاتٌ خاصّةٌ في بيان المعارف والمفاهيم الدينيّة^١. وبالإضافة إلى الأمور المذكورة آنفاً فقد اشتملت آثار الميرزا مهدي الإصفهاني على مصاديق أخرى للفطريّات أيضًا. ومن بينها: حرمة أكل وشرب الخبائث وحبليّة الطيبات، ودلالة الألفاظ على الحقائق الخارجيّة من دون توسّط المفاهيم الذهنيّة وأنّ الوجود مخلوقٌ لله لا أنّه هو الله^٢. إنّ مفهوم الفترة عن الميرزا مهدي الإصفهاني واكتشاف العلاقة بينه وبين الأمور التي يعدها فطريّة، يحتاج إلى دراسةٍ منظمّةٍ ومنهجيةٍ لآرائه وآثاره.

الإحساس والشعور بالحاجة

لقد ذهب العلامة الطباطبائي في مقام تفسير الروايات الدالّة على التوحيد ونبوّة النبي ﷺ، وولاية الإمام علي عليه السلام، إلى القول: إنّ معنى كون الفترة هي الشهادات الثلاث أنّ الإنسان مفطورٌ على الاعتراف بالله لا شريك له بما يجد من الحاجة إلى الأسباب المحتاجة إلى ما وراءها وهو التوحيد^٣، وبما يجد من النقص المحوج إلى دينٍ يدين به ليكمّله، وهو النبوّة، وبما يجد من الحاجة إلى الدخول في ولاية الله بتنظيم العمل بالدين وهو الولاية والفتاح لها في الإسلام هو علي عليه السلام، وليس معناه أنّ كلّ إنسانٍ حتى الإنسان الأوّل يدين بفترته بخصوص الشهادات الثلاث^٤.

إنّ هذا التفسير لفطريّة التوحيد والنبوّة والولاية يمتلك الأفضليّة على تفاسير أمثال صدر المتألّهين، ومحمي الدين بن عربي، والشاه آبادي من الناحية الوجدانيّة والبساطة وإمكان الفهم بالنسبة إلى عموم المخاطبين بالوحي.

تلبية الدين لاحتياجات الإنسان الواقعيّة

وفي موقفٍ آخر عمد العلامة الطباطبائي - في مقام بيان فطريّة مجموع المعارف والقوانين

١. الإصفهاني، أبواب الهدى، ص ١٥٦ - ١٥٧، وص ١٨٦.

٢. رقوي، «برسي روش معرفت ديني از دیدگاه ميرزا مهدي إصفهاني»، ص ٨٢ - ٨٣.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٨٧.

٤. م. ن.

الدينية - إلى تقديم تحليل فلسفي أنثروبولوجي. وحاصل كلام العلامة هو أنه في ضوء قانون الهداية العامة، يقف الإنسان بنحو تكويني في طريق الوصول إلى كماله المناسب، وأن الوصول إلى الكمال الإنساني يتوقف على قيام المجتمع الإنساني الصالح، وهذا الأمر يتوقف على وجود مجموعة من المعارف والقوانين الاجتماعية الصالحة (الدين). وعلى هذا الأساس يكون الدين تلبيةً واستجابةً للحاجة الحقيقية والفطرية لدى الإنسان إلى مجموع هذه المعارف والقوانين.^١ إن تحليل العلامة الطباطبائي - كما هو شأن تفسير الشاه آبادي - يحظى بالقياس إلى ما ذكره الزمخشري والطبرسي، بالجامعية والشمولية بالنسبة إلى جميع حقول الدين وأبعاده، ويمكن في ضوء ذلك عدّ جميع التعاليم والمفاهيم الاعتقادية والأخلاقية والفقهية للدين أموراً فطرية.

شهود الواقعية المطلقة

إن الأستاذ جوادى الأملي - المفسر المعاصر - يُفسر فطرية التوحيد بإرجاعه إلى توجه النفس إلى الحقيقة الأزلية وشهودها.^٢ يلاحظ أن تفسير الأستاذ جوادى الأملي - بالإضافة إلى المعرفة الفطرية - يشمل الاتجاه الفطري إلى الحقيقة الأزلية أيضاً.

ضرورة الدين بالنسبة إلى الإنسان

وقد ذهب ساحة الشيخ جوادى الأملي إلى عدّ مجموع معارف الدين في الأبعاد الثلاثة، وهي: العقائد، والأخلاق، والأحكام - في ضوء آية الفطرة - أموراً فطرية. وقد فسّر فطريتها بضرورتها ومطلوبيتها لدى الإنسان.^٣

إن تفسير الأستاذ جوادى الأملي مبهم، وإن إبهام تفسيره لفطرية التوحيد والدين ناشئ من إبهام وغموض مفاهيم من قبيل: (الشهود)، و(توجه النفس إلى الحقيقة الأزلية)، و(مطلوبية الدين لدى الإنسان)، حيث تؤدي هذه المفاهيم دوراً محورياً في التفاسير المذكورة من قبله.

١. م. ن، ج ١٦، ص ١٨٩ - ١٩٣.

٢. الجوادى الأملي، فطرت در قرآن، ص ١٩٧ - ١٩٨.

٣. م. ن، ص ١٤٥.

النتيجة

إنَّ القراءة التاريخية لأراء المفسرين في هامش آية الميثاق، تؤدِّي بنا إلى هذه النتيجة، وهي أنَّ فهمهم للآية قد انطوى على تطوُّرٍ عبر الزمن، وأنَّ هذا التطوُّر لم يكن حياديًّا بالنسبة إلى تكامل الفكر البشريِّ في الحقول الكلامية والعرفانية والفلسفية، ويعدُّ تابعًا لهذا التكامل.

وعلى هذا الأساس يمكن بيان التطوُّرات والتحوُّلات المذكورة في ضوء المباني العلمية والتخصُّصية للعلماء الذين أبدعوا في هذا المسار التاريخيِّ، والعمل - إلى حدِّ ما - على إثبات ما هو الخلل المعرفي الذي كان كلِّ واحدٍ من هذه التطوُّرات بصدد العمل على ملئه.

إنَّ قراءتنا التاريخية تثبت أنَّ نظريَّة الفطرة كانت في بُعد معرفة الله والاتِّجاه إلى الله مرتبطةً من الناحية التاريخية بمفاد آية الميثاق، وتمَّ في بعض الموارد تطبيق مفاد الآية على هذه النظرية. وطوال تاريخ التفكير الإسلاميِّ تبلورت في هامش آية الميثاق ثلاثة مفاهيم رئيسة عن معرفة الله الفطرية؛ إذ تختلف طريقة دلالة الآية على هذه النظرية في ضوء كلِّ واحدٍ من هذه المفاهيم الثلاثة.

وفي بُعد الاتِّجاه الإلهيِّ وفي إطار ظهور نظرية الحبِّ الأزليِّ في العرفان الإسلاميِّ على يد أشخاص من أمثال الجنيد البغدادي، وتوسيعها من قبل أشخاص من أمثال أبي الحسن الديلمي في ضوء تأملاتهم في آية الميثاق، يمكن عدِّ فهمهم لهذه الآية باكورةً لنظرية الإلهيات الفطرية.

كما أنَّ قراءة التطوُّر التاريخيِّ لتفسير آية الفطرة، يُشير إلى مسارٍ من التطوُّر والتحوُّل التكاملي. إنَّ التفسير الأساسي للمفسرين عن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، تنظر بنحوٍ ما إلى عقيدة التوحيد أو مجموع معارف ومفاهيم الدين الإسلاميِّ. وفي هذا الشأن ذهب المفسرون المتقدمون - الأعمَّ من الشيعة وأهل السنة - حتى القرن الخامس للهجرة استنادًا إلى الروايات الماثورة عن النبيِّ الأكرم ﷺ، والأئمة الأطهار عليهم السلام إلى التعريف بالفطرة التي فطر الله الناس عليها بأنَّها هي التوحيد أو الإسلام. ولكن لم يقدِّم أيُّ واحدٍ منهم تحليلًا عن ارتباط الفطرة من جهة والتوحيد أو الإسلام من جهة أخرى، وعمدوا إلى تفسير الفطرة بنوع من التعبُّد بمفاد الآية والروايات. وقد ذهب الزمخشري والطبرسي إلى عدِّ الفطرة الإنسانية متناغمةً مع التوحيد والإسلام ومنسجمةً معها، وقد عملا على بيان هذا التناغم والانسجام من خلال

التمسك بتطابق الإسلام مع الموازين العقلانية، وهو البيان الذي لا يكون شاملاً بالنسبة إلى جميع معارف الدين وقوانينه.

وقد قام محيي الدين بن عربي وصدر المتأهين - من خلال التمسك بالمباني العرفانية والفلسفية الخاصة بهما - إلى تقديم تحليل في باب فطرية التوحيد والعلاقة بين الفطرة الإنسانية والعقيدة التوحيدية. ولكن هذا التحليل بسبب تعقيدته وتوقفه على المباني الفلسفية والعرفانية الخاصة، لم يحقق نجاحاً وحضوراً ملحوظاً بين المفسرين المتأخرين عليهما.

وإنّ برهان العشق للكمال المطلق الذي ذكره الشاه آبادي في بيان وتفسير فطرية التوحيد - بالإضافة إلى بعض الإشكالات الفلسفية - يقوم على مقدمات فلسفية خاصة، بيد أن التفسير الذي قدمه عن فطرية الدين، بالإضافة إلى جامعته لكافة أبعاد الدين، يعدّ تفسيراً مبسطاً وملموساً ووجدانياً.

ويقوم تحليل العلامة الطباطبائي لفطرية أصول الدين الأساسية، على الإحساس والشعور بحاجة الإنسان، وإنّ هذا التحليل بلحاظ البساطة والوجدانية بالنسبة إلى قاطبة المخاطبين بالوحي يحظى بالرجحان بالقياس إلى التفاسير المذكورة من قبل ابن عربي، وصدر المتأهين والشاه آبادي. كما أنّ تحليله لفطرية مجموع المعارف والقوانين الدينية - بالإضافة إلى جامعته وشموله بالنسبة إلى جميع الأبعاد الاعتقادية والأخلاقية والفقهية للدين - يقوم على مقدمات بسيطة نسبياً ومفهومة من قبل الجميع، ومن هذه الناحية يكون هذا التحليل - مثل تفسير الشاه آبادي - لائقاً بتفسير آية قرآنية يكون مخاطبها عامّة الناس.

المصادر

- القرآن الكريم

- ابن شهر آشوب، محمد بن علي، متشابه القرآن ومختلفه، قم، انتشارات بيدار، ط ٣، ١٤١٠ هـ.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، بيروت، دار إحياء التراث العربي.
- _____، تفسير ابن عربي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٢ هـ.
- ابن مثنى، أبو عبيدة معمر، مجاز القرآن، القاهرة، مكتبة الخانجي، ١٣٨١ هـ.
- الإصفهاني، الميرزا مهدي، أبواب الهدى، تحقيق: مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام، قم، نشر: مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام، ١٣٩٦ هـ ش / ١٤٣٨ هـ.
- _____، معارف القرآن، تحقيق: مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام، قم، نشر: مؤسّسة معارف أهل البيت عليه السلام، ١٣٩٦ هـ ش / ١٤٣٨ هـ.
- الأهرى، عبد القادر حمزة بن ياقوت، البلغة في الحكمة (الأقطاب القطبيّة)، تقديم وتحقيق: محمد تقي دانش پزوه، طهران، نشر: انجمن فلسفه ایران، ١٣٥٨ هـ ش.
- البحراني، السيّد هاشم، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلاميّة لمؤسّسة البعثة، طهران، بنياد بعثت، ١٤١٦ هـ.
- البزدوي، أبو اليسر محمد، أصول الدين، تصحيح: هانز بيتر لانس، القاهرة، ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م.
- البلخي، مقاتل بن سليمان، تفسير مقاتل بن سليمان، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣ هـ.
- پورجوادي، نصر الله، باده عشق: پژوهشي در معنای باده در شعر فارسي (خمره العشق: دراسة في معنى الخمر في الشعر الفارسي)، طهران، نشر كارنامه، ١٣٨٧ هـ ش.
- _____، دو مجدد: پژوهش هايي درباره محمد غزالي وفخر رازي (المجددان: دراسات حول محمد الغزالي والفخر الرازي)، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٨١ هـ ش.
- التستري، سهل بن عبد الله، المعارضة والرد، تصحيح: محمد كمال جعفر، القاهرة، ١٩٨٠ م.
- _____، تفسير التستري، القاهرة، ١٣٢٦ هـ.
- الجنيد البغدادي، رسائل جنيد، حررها وصحّحها: علي حسن عبد القادر، لندن، ١٩٧٦ م.
- الجوادى الأملى، عبد الله، فطرت در قرآن (الفترة في القرآن الكريم)، (المجلد الثاني عشر من التفسير الموضوعي للقرآن)، قم، نشر إسرائ، ١٣٧٨ هـ ش.

- الحلاج، حسين بن منصور، تفسير الحلاج، في: تفسير السلمي أو حقائق التفسير، طهران، نشر: مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٩ هـ ش.
- الخراز، أبو سعيد، الرسائل، تصحيح: قاسم السامرائي، بغداد، ١٩٦٧ م.
- خندان، علي أصغر، ادراكات فطري در آثار شهيد مطهري، ابن سينا، دكارت، لاك، وچامسكي (المدركات الفطرية في أعمال الشهيد المطهري وابن سينا وديكارت وجان لوك، وتشومسكي)، قم، نشر: كتاب طه، ١٣٨٣ هـ ش.
- الديلمي، أبو الحسن، عطف الألف المألوف على اللام المعطوف، تصحيح: ح. ك. واديه، القاهرة، ١٩٦٢ م.
- الرازي، أبو الفتوح حسين بن علي، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن، تحقيق: الدكتور محمد جعفر ياحقي والدكتور محمد مهدي ناصح، مشهد، نشر: بنياد پژوهش هاي آستان قدس رضوي، ١٤٠٨ هـ.
- الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، مفاتيح الغيب، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط ٣، ١٤٢٠ هـ - رقوي، جواد، «بررسی روش معرفت دینی از دیدگاه میرزا مهدی اصفهانی» (دراسة منهج المعرفة الدينية من وجهة نظر الميرزا مهدي الإصفهاني)، مجلة: جستارهاي در فلسفه وكلام، العدد: ٩٧، ص ٦٧-٩٦، خريف وشتاء عام ١٣٩٥ هـ ش.
- الرقوي، جواد، والاملي لاريجاني، «بازسازي دیدگاه معرفت شناختي ميرزا مهدي اصفهاني» (إعادة صياغة الرؤية المعرفية للميرزا مهدي الإصفهاني)، مجلة: مطالعات اسلامي فلسفه وكلام، العدد: ٢ / ٨٥، ص ١١٧-١٦٨، خريف وشتاء عام ١٣٨٩ هـ ش.
- الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، بيروت، دار الكتاب العربي، ١٤٠٧ هـ
- السلمي، أبو عبد الرحمن، تفسير السلمي أو حقائق التفسير، تحقيق: سيّد عمران، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤١٢ هـ / ٢٠٠١ م.
- _____، تفسير السلمي أو حقائق التفسير، طهران، انتشارات: مركز نشر دانشگاهي، ١٣٦٩ هـ ش.

- السيوطي، جلال الدين، الدر المنثور في التفسير بالماثور، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ هـ
- _____، وجلال الدين المحلي، تفسير الجلالين، بيروت، مؤسسة النور للمطبوعات، ١٤١٦ هـ.

- الشاه آبادي، محمد علي، الإنسان والفطرة (المطبوع ضمن: رشحات البحار)، طهران، نشر: نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ش.

- _____، شذرات المعارف، تصحيح وتحقيق: بنیاد علوم و معارف اسلامي، طهران، نشر: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ١٣٨٠ هـ ش.

- الشريف اللاهيجي، محمد بن علي، تفسير الشريف اللاهيجي، تحقيق: مير جلال الدين الحسيني الأرموي (المحدث)، طهران، دفتر نشر داد، ١٣٧٣ هـ ش.

- الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار، ط ٢، ١٣٦٦ هـ ش.

- _____، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.

- _____، المبدأ والمعاد، طهران، انجمن حكمت و فلسفه ایران، ١٣٥٤ هـ ش.

- _____، تفسير القرآن الكريم، تحقيق: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف، بيروت، ١٤١٩ هـ / ١٩٩٨ م.

- _____، سه رسالة فلسفي (ثلاث رسائل فلسفية)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ط ٣، ١٣٨٧ هـ ش.

- _____، شرح أصول الكافي، كتاب التوحيد، عنى بتصحيحه محمد الخواجوي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ١٣٧٠ هـ ش.

- _____، مجموعة الرسائل التسعة، طهران، ١٣٠٢ هـ.

- _____، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد خواجوي، طهران، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ ش.

- شيرواني، علي، سرشت انسان: پژوهشي در خداشناسي فطري (طبيعة الإنسان: دراسة في الإلهيات الفطرية)، قم، نشر معارف، ١٣٧٦ هـ ش.

نظرية الفطرة في آراء المفسرين ❖ ١٧٧

- الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات جامعه مدرسين حوزة علميه ط ٥، ١٤١٧ هـ.

_____، الميزان في تفسير القرآن، قم، نشر إسماعيليان، ١٤١٢ هـ.

- الطبرسي، الفضل بن الحسن، جوامع الجامع، نشر دانشگاه تهران ومديريت حوزة علميه قم، ١٣٧٧ هـ ش.

_____، مجمع البيان، تقديم: محمد جواد البلاغي، طهران، انتشارات ناصر خسرو، ١٣٧٢ هـ ش.

- الطوسي، شيخ الطائفة محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، تقديم: الشيخ الآغا بزرك الطهراني، تحقيق: أحمد قصير العائلي، بيروت، دار إحياء التراث العربي.

- العروسي الحويزي، عبد علي بن جمعة، تفسير نور الثقلين، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، قم، انتشارات إسماعيليان، ١٤١٥ هـ.

- علم الهدى، السيد المرتضى، رسالة المحكم والمتشابه (المعروف بتفسير النعماني)، قم، دار الشبستري للمطبوعات.

- العياشي، محمد بن مسعود، كتاب التفسير، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، طهران، نشر چاپخانه علميه، ١٣٨٠ هـ.

- الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر.

_____، كيميائي سعادات (كيمياء السعادة)، إعداد: حسين خديو جم، طهران، انتشارات علمي وفرهنگي، ١٣٧٥ هـ ش.

_____، فتواهاي صوفيانه غزالي (الفتاوى الصوفية لأبي حامد الغزالي)، المنشور في: پورجوادي، نصر الله، دو مجدد: پژوهش هايي درباره محمد غزالي وفخر رازي (المجددان: دراسات حول محمد الغزالي والفخر الرازي)، طهران، مركز نشر دانشگاهي، ١٣٨١ هـ ش.

- غفوري نجاد، محمد، «آيه فطرت ونظريه توحيد ودين فطري: رهايافت تاريخي» (آية الفطرة ونظرية التوحيد والدين الفطري: مدخل تاريخي)، مجلة: نقد ونظر، العدد: ٣، خريف عام ١٣٨٨ هـ ش.

_____، «نظريه فطرت از دیدگاه ملا صدرا» (نظريه الفطرة من وجهة نظر صدر المتألهين)، مجلة: پژوهشنامه اماميه، العدد: ١، شتاء عام ١٣٩٤ هـ ش.

- _____، «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتي حكيم شاه آبادي» (دور الفترة في إثبات المبدأ في المنظومة المعرفية للحكيم الشاه آبادي)، مجلة: پژوهشنامه فلسفه دين، العدد: ١٨، ص ٢١-٣٨، خريف وشتاء عام ١٣٩٠ هـ.ش.
- _____، تطوّر تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي (التطوّر التاريخي لنظرية الفترة في الفلسفة والعرفان الإسلامي)، الفصل السادس، رسالة الدكتوراه بإشراف أحمد بهشتي وأحد فرامرز قراملكي، كلية الإلهيات جامعة طهران، ١٣٨٩ هـ.ش.
- _____؛ وأكبري، رضا، «فطرت در اندیشه ابن عربي و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند» (الفترة في فكر ابن عربي وارتباطها بالاعتقاد بوجود الله سبحانه وتعالى)، مجلة: پژوهشنامه عرفان، العدد: ٢، ص ٢٣-٤٢، ربيع وصيف عام ١٣٨٩ هـ.ش.
- _____؛ وفرامرز قراملكي، أحد، «تطوّر تاريخي تفسير آيه ميثاق و نوآوري ملا صدرا» (التطوّر التاريخي لتفسير آية الميثاق وإبداع صدر المتأهين)، مجلة خردنامه صدرا، العدد: ٦٢، شتاء عام ١٣٨٩ هـ.ش.
- _____ فرات الكوفي، أبو القاسم فرات بن إبراهيم، تفسير فرات الكوفي، تحقيق: محمد كاظم المحمودي، طهران، وزارة الإرشاد، ١٤١٠ هـ.
- _____ فرامرز قراملكي، أحد، استاد مطهري و كلام جديد (الأستاذ المطهري والكلام الجديد)، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٤ هـ.ش.
- _____ الفيز الكاشاني، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق محمد حسن درايبي و محمد رضا نعمتي، قم، انتشارات دفتر تبليغات اسلامي، ١٤١٨ هـ.
- _____ الفيز الكاشاني، تفسير الصافي، تحقيق: حسين الأعلمي، انتشارات الصدر، ١٤١٥ هـ.
- _____ القاضي المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد، متشابه القرآن، تحقيق: د. عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، تاريخ تدوين المقدمة: ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م.
- _____ القشيري، عبد الكريم بن هوازن، لطائف الإشارات، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط ٣، مصر.
- _____ القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي (التفسير المنسوب للقمي)، تحقيق: السيد طيب الموسوي الجزائري، قم، دار الكتاب، ط ٤، ١٣٦٧ هـ.ش.

- الكلاباذي، أبو بكر، التعرّف، القاهرة، ١٩٦٠ م.
- الكليني، الشيخ محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٦٥ هـ ش.
- مجتباي، فتح الله، «أبو طالب مكي» (أبو طالب المكي)، دائرة المعارف بزرگ اسلامي (دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى)، ج ٥.
- المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، بيروت، مؤسسة الوفاء، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.
- المستملي البخاري، إسماعيل بن أحمد، شرح التعرّف لمذهب التصوّف، تصحيح: محمد روشن، نشر أساطير، ١٣٦٣ هـ ش.
- المطهري، مرتضى، فطرت (الفطرة)، طهران، انتشارات صدرا، ط ٦، ١٣٧٣ هـ ش.
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تفسير القرآن المجيد (التفسير الكلاميّ المقتبس من تراث الشيخ المفيد)، قم، بوستان كتاب، ١٤٢٤ هـ.
- الميبدي، رشيد الدين أحمد بن أبي سعد، كشف الأسرار وعدّة الأبرار، تحقيق: علي أصغر حكمت، طهران، انتشارات أمير كبير، ١٣٧١ هـ ش.
- يثري، يحيى، عيار نقد ٢ (معيّار النقد ٢)، قم، بوستان كتاب، ط ٢، ١٣٨٧ هـ ش.

التطور التاريخي لنظرية الفطرة في الفلسفة والعرفان

الإسلامي^١

محمد غفوري نجاد^٢

لقد حظيت نظرية الفطرة في العقود الأخيرة - بفضل تنظيرات الأستاذ المطهري - باهتمام العلماء والمحققين في العلوم العقلية الإسلامية. إن هذه النظرية - بلحاظ تعلقها بحقل الإنسان - تأثيرات ملحوظة على العلوم الإنسانية. قلّ ما نجد علمًا متعلقًا بحقل العلوم الإنسانية، إلا وهو متأثر بهذه النظرية على نطاق واسع.^٣

ويكفي في بيان أهمية نظرية الفطرة أن مفكرًا بحجم الأستاذ الشهيد المطهري يُسميها أم المسائل في المعارف الإسلامية وأنها أصلٌ أمّ.^٤ وقد عبّر عنها في موضع آخر بقوله: «إنّها من أكثر المسائل في المعارف الإسلامية حيوية»، وعبّر عن أسفه من عدم تناولها بشكلٍ تفصيليٍّ ووافٍ في المصادر الإسلامية الأعمّ من التفسير والحديث ودراية الحديث والفلسفة.^٥

١. المصدر: غفوري نجاد، محمد، المقالة بعنوان «تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي» في مجلة آينه معرفت، التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ٢٤، خريف ١٣٨٩، الصفحات ١٠٥ إلى ١٣٤.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل معرفة التشيع، ومدير مجموعة تاريخ التشيع في جامعة الأديان والمذاهب.

٣. غفوري نجاد، «نظريه فطرت و علوم انساني: كنش هاي متقابل»، ص ٩٥ - ١٠٩.

٤. المطهري، مجموعه آثار، ج ٢، ص ٤٠٢.

٥. م.ن، ج ٣، ص ٧٦٨.

إنَّ الناس - على أساس نظريَّة الفطرة في أوضح تقريراتها - هم نوعٌ واحد، ولهم ماهيَّةٌ مشتركة، وهي ماهيَّةٌ مشتركةٌ تشتمل على خصائص ولوازمٍ موجودةٍ في جميع أفراد النوع وليست ثمرةً مكتسبة.^١ إنَّ الخصائص الفطريَّة تشمل المعارف والميول أو التوجَّهات.^٢

بيان المسألة

هناك ثلاث مسائل أساسيةٌ تُقدِّم في إطار القراءة التاريخيَّة لنظريَّة الفطرة، وهي: منشأ ظهور النظريَّة في المصادر الفلسفيَّة والعرفانيَّة، ومسار تحوُّلات النظريَّة (وصف التحوُّلات)، وعوامل ظهور هذه التحوُّلات (بيان التحوُّلات).^٣

إنَّ المسألة الأولى، تقبل التحليل إلى مسائل عدَّة، يمكن بيانها على النحو الآتي: أين تكمن النقطة الأولى لنظريَّة الفطرة في المصادر الفلسفيَّة والعرفانيَّة؟ هل تعود جذور هذه النظريَّة إلى المصادر اليونانيَّة؟ ما هو دور تعاليم الكتاب والسُّنة في تبلور هذه النظريَّة؟ يمكن العثور على جواب هذه الأسئلة في إطار مقالتي منهنجيتين لكاتب السطور.^٤ وفي هذه المقالة نسعى إلى الإجابة عن السؤالين الأخيرين، وهما: وصف تحوُّلات النظريَّة، وبيان ذلك. والمراد من البيان في هذا المقام هو اكتشاف العوامل المؤثِّرة في تحوُّلات النظريَّة، وليس إيضاح وتفصيل التحوُّلات المذكورة.

-
١. للمزيد من التفصيل في تقرير نظريَّة الفطرة، فرامرز قراملكي، أستاذ مطهري وكلام جديد، ص ٢٥٨ وما بعدها؛ وجوادي أملي، فطرت در قرآن، ج ١٢، القسم الأول، وص ١٨٩ - ١٩٠.
 ٢. للوقوف على فهرسة بالمدركات والتوجَّهات الفطريَّة، جوادي أملي، فطرت در قرآن، ج ١٢، ص ٥٧ - ٦٠؛ خندان، ادراكات فطري در آثار شهيد مطهري ابن سينا، دكارت، لاك وچامسكي؛ المطهري، فطرت، ص ٧٤ - ٨٤؛ شيرواني، سرشت انسان پڑوهشي در خداشناسي فطري، ص ٧٤ - ٨٥.

3. Justification

٤. تم البحث في هاتين المقاليتين بشأن التحوُّلات التاريخيَّة لتفسير آية الميثاق (الأعراف: ١٧٢)، وآية الفطرة (الروم: ٣٠)، وبيان دور هاتين الآيتين في تبلور هذه النظريَّة. وهاتان المقالتان هما: غفوري نجاد، «آية فطرت و نظريه توحيد ودين فطري: رهايافت تاريخي»، ص ٦٣ - ٨٥؛ غفوري نجاد وبهشتي، «آية ميثاق و نظريه خداشناسي فطري: رهايافت تاريخي»، ص ٩ - ٣٢.

ما هي التحوّلات التي شهدتها النظرية؟ وهل كان مسار تحوّلات النظرية تكاملياً أم تنازلياً؟ وهل كانت تحوّلات النظرية أساساً في إطار مسارٍ واحدٍ متّصل، أم مرّت بمنعطفاتٍ، ولا وجود لنظامٍ واحدٍ يحكم جميع مراحل تحوّلاتها؟ ما هي العوامل المعرفية التي تركت تأثيرها في هذه التحوّلات؟ وما هو دور الجذور التعليمية والتحقيقية للمفكرين والعلماء مورد البحث في هذا الشأن؟

إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة رهنٌ بدراسة الآراء الأكثر تأثيراً من قبل الفلاسفة والعرفاء في حقل الفلسفة والعرفان الإسلامي. وقد وقع الاختيار في هذه الدراسة على الكندي، والفارابي، وإخوان الصفا، وابن سينا، وشيخ الإشراق، وابن عربي، وصدر المتألّهين، والحكيم الشاه آبادي، والإمام الخميني، والعلامة الطباطبائي، والأستاذ الشهيد مرتضى المطهري.

وصف تحوّلات النظرية

نواصل البحث من خلال جولةٍ على وصف تحوّلات النظرية. ولأجل هذه الغاية سوف نعمل على بيان تحوّلات النظرية من خلال عرض آراء المفكرين مورد الدراسة في هذه المقالة. وفي القسم اللاحق سوف نعمل على بيان التحوّلات التاريخية المذكورة، وبحث العوامل التي شهدت النظرية تحوّلاتها في ضوءها.

الكندي والفارابي

إنّ قراءة آثار الكندي (م: ٢٥٢ هـ)، وآثار الفارابي (م: ٣٣٩ هـ) تثبت أنّ نظرية الفطرة لم يكن لها ذلك الحضور الملحوظ في آراء هذين الفيلسوفين، مع فارقٍ بينهما هو أنّ استعمال مفردة الفطرة عند الفارابي أكثر منها عند الكندي؛ حيث نجد هناك إشاراتٍ متفرقةً إلى فطرية أمورٍ من قبيل النظم والترتيب،^١ والحياة الاجتماعية للإنسان.^٢ كما يمكن العثور في الآراء المنطقية للفارابي

١. الفارابي، كتاب الحروف، ص ١٤٢.

٢. الفارابي، الأعمال الفلسفية، ص ١٣٩.

على آثارٍ للاعتقاد بالمدرّكات الفطريّة؛ حيث يعبر عن بعض القضايا بـ (مقبولة بالطبع)،^١ أو (حاصل بالطبع).^٢ ويقول في ذلك: إنّ الإنسان يشعر وكأنّه لم يكن جاهلاً بهذه القضايا أبداً، بل يجد من نفسه كأنّها قد جُبلت وفُطرت على هذه القضايا.

إخوان الصفا

إنّ نظريّة الفترة تكتسب في آراء إخوان الصفا روحاً جديداً، وبذلك فقد حدث للمرّة الأولى في تاريخ الفلسفة الإسلاميّة أن اشتمل مصدرٌ فلسفيٌّ على كلامٍ بشأن الإلهيات الفطريّة والنزعة الفطريّة إلى الله. يتحدّث إخوان الصفا في مواضع متعدّدة عن الإلهيات الفطريّة. إنهم لا يعدّون معرفة الله أمراً فطرياً فحسب، بل يرونه أمراً ضرورياً، ومن لوازم الحكمة الإلهيّة. يرى إخوان الصفا أنّ الله قد أودع المعرفة بهويّته في طبيعة وفترة النفوس الإنسانيّة كي تتعرّف عليه من دون أن تحتاج إلى تعليم واكتساب، ويكون لديها الدافع والحافز للبحث عن ماهيّة وإنيّة الله، والعمل على استقطاب الناس إلى هذه الغاية، ودفعهم من هذه القناة إلى المعرفة بجميع العلوم والمعارف الإلهيّة والطبيعيّة والرياضيّة. إنّ معرفة الله - من وجهة نظر إخوان الصفا - إنّما تتحقّق بعد إقامة دعائم الإدراك التام بهذه العلوم.^٣ ومن هنا لا تظهر نظريّة الإلهيات الفطريّة في رسائل إخوان الصفا بوصفها مصدرًا فلسفيًا فحسب، بل وتقع موردًا للبيان والشرح الفلسفيّ أيضًا، ويتم إخضاع الحكمة منها للدراسة التحليليّة أيضًا.

كما تحدّث إخوان الصفا عن تجلّي المعرفة الفطريّة لله في الشدائد والصعاب أيضًا.^٤ وإنهم يرون أنّ الله قد أودع في وجود المعلولات انجذاباً وميلاً إلى عللها،^٥ وهي رؤية يمكن إرجاعها إلى نظريّة الإلهيات الفطريّة.

١. الفارابي، المنظقيّات، ج ١، ص ١٥٩.

٢. م.ن، ص ٢٦٩ - ٢٧٠.

٣. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج ٤، ص ٥١.

٤. م.ن، ج ٣، ص ٢٢٩.

٥. م.ن، ص ٢٦٧.

ابن سينا

لم نعثر في الأعمال المتنوعة لابن سينا (م: ٤٢٨ هـ) على كلامٍ حول فطريّة معرفة الله سبحانه. ولكن في المقابل نرى في آثاره العرفانيّة تقاريرٍ عن فطريّة البحث عن الله. وقد عمد الشيخ ابن سينا في موضع إلى بيان وجد النفوس الإنسانيّة واشتياقها عند الاستماع لأحوال المفارقات وحيرتها في ضوء التناسب التام للنفس مع العوالم العليا.^١ وفي موضعٍ آخر عمل على إثبات سريان العشق في جميع الكائنات؛ فهو يرى أنّ جميع ما سوى الله عاشق بالفطرة لوجوده وكمالاته الوجوديّة، وأنّ الذات الإلهيّة المقدّسة تعشق ذاتها أيضًا.^٢

شيخ الإشراق

إنّ شيخ الإشراق (٥٤٥-٥٨٧ هـ) - هو مثل ابن سينا - غالبًا ما يذهب في أعماله إلى التأكيد على تقارير على النزوع الفطريّ إلى الله أكثر منه إلى الإلهيات الفطريّة. إنّ النزعة الإلهيّة الفطريّة قد تجلّت في أعمال شيخ الإشراق في إطار مفاهيم من قبيل: (العشق الفطريّ لدى الأنوار السافلة إلى الأنوار العالية)، السارية والجارية في جميع مراتب الوجود.^٣ وقد عدّ لازم محبة النور السافل بالنسبة إلى النور العالي هو نوعٌ من الدّل تجاهه، أو الخضوع والخشوع أمامه بتعبيرٍ آخر.^٤ كما تحدّث عن عشق الجميع إلى الكمال.^٥ كما يُعرّف فطرة الإنسان باحتوائها على نقطة تليق بالعوالم القدسيّة، وتتناسب مع تلك المراتب الوجوديّة.^٦ يرى السهروردي أنّ حبّ الإنسان لله سبحانه، إنّما يتعلّق بهذه النقطة.^٧

إنّ شيخ الإشراق لا يبدي اهتمامًا بهذه النقطة القائلة بإيداع الإلهيات الفطريّة - بمعنى نوع

١. ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج ٣، ص ٣٥٤.

٢. ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص ٣٧٣-٣٩٦.

٣. السهروردي، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ٢، ص ١٣٦-١٣٧.

٤. م.ن، ص ١٤٨.

٥. السهروردي، حقيقة العشق يا مونس العشاق، ص ١٢-١٣.

٦. السهروردي، صفيّر سيمرغ، ص ١٩.

٧. م.ن، ص ٢٠-٢١.

من أنواع معرفة الله - في وجود الإنسان على نحو سابق، وهو بذلك في آثاره وأعماله يُشبه الشيخ الرئيس ابن سينا. كما أنه لا يتم العثور على هذه الرؤية في آثار الفارابي والكندي، لكن إخوان الصفا قد تحدّثوا عنها في رسائلهم، ودافعوا عنها مرارًا وتكرارًا.

ابن عربي

يُعدّ محيي الدين بن عربي (٥٦٠-٦٣٨ هـ) أوّل من نظّر لماهيّة الفطرة بشكلٍ مستقلّ؛ فقد عمد إلى صياغة مفهومٍ عن الفطرة في ضوء نظريّة الوحدة الشخصيّة للوجود. إنّ الحقّ تعالى - من وجهة نظر ابن عربي - هو مبدأ التّقوّم ومنشأ الوجود والمؤثّر الحقيقي في الوجود، وإنّ المعلولات والمظاهر الإمكانية متقوّمةٌ بوجود الحقّ تعالى، وإنّ ذوات الموجودات مفطورةٌ بوجود الحقّ تعالى. وقد عبّر محيي الدين بن عربي عن ذات هذه النسبة بالفطرة.^١ وكما نلاحظ فإنّ هذا المفهوم للفطرة يشمل جميع الكائنات والموجودات.

إنّ محيي الدين بن عربي شديد الإيمان بالمعرفة الفطريّة بالله سبحانه، ويرتّب على ذلك آثارًا دنيويّة وأخرويّة؛ فإنّ فتواه بوجود صلاة الميّت على أطفال الكفار من بين الآثار الدنيويّة والفقهية لمعرفة الله الفطريّة، وحكمه بانقطاع العذاب عن المشركين من بين الآثار الأخرويّة التي يرتّبها على معرفة الله الفطريّة.^٢ وفي ضوء معطيات هذه المقالة لم يقم أحدٌ طوال تاريخ التفكير الإسلاميّ بالاهتمام بالمعرفة الفطريّة بالله سبحانه، وترتيب الآثار عليها، بمقدار ما قام به محيي الدين بن عربي.

صدر المتألّهين

نشاهد في آثار صدر المتألّهين الشيرازي (٩٧٩ - ١٠٥٠ هـ) في مختلف المناسبات تفسيراتٍ متعدّدة لمفهوم الفطرة. من قبيل: الاستعداد للتكامل،^٣ والاستعداد والقوّة لاكتساب المعارف،^٤

١. ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج ٣، ص ٧٠.

٢. م. ن، ج ١، ص ٥٣٦، وج ٢، ص ٢١٣.

٣. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ١، ص ٤٤٥ - ٤٤٦.

٤. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ١١٨ - ١٢٠.

والوجود الاندماكي والاندماجي للإنسان في مرتبة الذات الربوبية^١، والحالة المعتدلة للروح^٢. فهذه أربعة تفسيراتٍ قدّمها صدر المتأهّلين عن مفهوم الفطرة في مواضع مختلفة.

يذهب صدر المتأهّلين - مثل كثيرٍ من المفكرين والعلماء المتقدمين - إلى الاعتقاد بالإلهيات الفطرية، ويستند في إثبات ذلك إلى حالات الإنسان في الشدائد والصعوبات، وهي من المفاهيم القرآنية المنعكسة في تراث المعصومين عليه السلام. ويكمن اختلاف صدر المتأهّلين عن الآخرين - في هذا الشأن - في أنه قد أعدّ دعامةً فلسفيةً لهذا النوع من الإلهيات الفطرية. فهو يذهب - في ضوء نظريته حول حقيقة مسار الإدراك (إرجاع الإدراك إلى حضور مرتبة من وجود المدرك عند المدرك)، وكذلك رؤيته الخاصة بشأن حقيقة العلية (إرجاع العلية إلى التشأن) - إلى الاعتقاد بأن جميع الناس بل وجميع الكائنات لديها معرفة حضورية بالعلّة الغائية بنحو بسيط^٣.

إنّ التحليل الفلسفي لصدر المتأهّلين الشيرازي عن الإلهيات الفطرية يختلف عن التفسير الذي قدّمه إخوان الصفا عن هذا النوع من المعرفة من هذه الناحية، وهي أنّ صدر المتأهّلين قد عمد إلى تحليل طريقة حصول هذه المعرفة، في حين كان إخوان الصفا قد عملوا على تحليل أصل وجود هذا النوع من المعرفة. إنّ صدر المتأهّلين قد بين كيفية حصول المعرفة الفطرية، وأمّا إخوان الصفا فقد تعرّضوا إلى بيان علّة تزويد الناس بهذه المعرفة من قبل الله سبحانه. وقد عمد صدر المتأهّلين في موضعٍ إلى عدّ استحالة الترجيح بلا مرجح قضيةً فطريةً، وفسر ذلك بكونها مركوزةً في النفس. وقد صرح بأن هذه القضية مركوزة حتى في أذهان الأطفال والبهائم أيضًا^٤. إنّ تفسير (الفطري) بالمركوز في الذهن، إنّما تعود أهميته إلى أنه يظهر أنّ مراد صدر المتأهّلين من الفطري ليس هو المصطلح المنطقي للكلمة. إنّ الفطريات - في مصطلح المناطق - عبارة عن القضايا التي تكون قياساتها المنتجة معها.

١. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٤٣٤، وص ٦٢٦ - ٦٢٧. وانظر لتفصيل المسألة: غفوري نجاد، تطور تاريخي نظريه فطرت، ص ١٨٨ - ١٨٩.

٢. الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، ص ١٤٤ - ١٤٨.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ١٣٣ - ١٣٥؛ الشيرازي، إيقاظ النائمين، ص ٨٦.

٤. م. ن، ج ١، ص ٢١١ - ٢١٣.

كما تحدّث صدر المتألّهين في تضاعيف آثاره وأعماله عن اتجاهاتٍ فطريّةٍ من قبيل: النزعة الفطريّة إلى الكمال،^١ والبحث الفطريّ عن الحقيقة،^٢ والنزعة الفطريّة إلى الطاعة والمعصية،^٣ وفطرة الانقياد والتدين بدين،^٤ وفطرة حبّ التفرد^٥ أيضًا.^٦

الحكيم الشاه آبادي

إنّ الحكيم الشاه آبادي (١٢٩١ - ١٣٦١ هـ) قد شكّل منعطفًا في التحوّلات التاريخيّة لنظريّة الفطرة. وكان هو أوّل من أوقد شذرات هذه النظريّة في أذهان المفكرين المعاصرين من أمثال الإمام الخميني وتلميذه الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري. لقد ذكر الشاه آبادي نظريّة الفطرة في آثاره في الغالب ذات صبغةٍ ذوقيةٍ وعرفانيةٍ أكثر منها بحثيةٍ وفلسفيةٍ.

لقد سعى الشاه آبادي إلى إقامة الأصول الأساسيّة لمعارف المذهب الشيعي على أساس نظريّة الفطرة، وأن يؤسّس لخطابٍ جديدٍ في هذا الشأن. وقد سعى بمختلف البيانات ومن خلال التمسك بأموّر - قد عدّها فطريّة - إلى إثبات الواجب تعالى. إنّ فطرة حبّ الكمال المطلق،^٧ وفطرة الافتقار، وفطرة الإمكان،^٨ وفطرة الانقياد،^٩ وفطرة الأمل،^{١٠} وفطرة الخوف،^{١١} وفطرة

١. م. ن، ج ٩، ص ٣٠٦ - ٣٠٧، وج ٥، ص ١٥٢؛ الشيرازي، رسالة في الحدوث، ص ١٣٠.

٢. الشيرازي، مجموعة الرسائل التسعة، ص ٣٠٢.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ١، ص ٤٠٦ - ٤٠٧؛ الشيرازي، مجموعة الرسائل التسعة،

ص ١٨١ - ١٨٣؛ الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٠٢.

٤. الشيرازي، مجموعة الرسائل التسعة، ص ٢٢٦.

٥. الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص ٢٠٤.

٦. انظر تفصيل المسألة: غفوري نجاد، تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي، ص ٢٠٦ - ٢٠٩.

٧. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٣٥ - ٣٧.

٨. م. ن، ص ٢٠٩، وص ٢٠٤ - ٢٠٥.

٩. م. ن، ص ٢٢٧ - ٢٢٩.

١٠. م. ن، ص ٢٢٩ - ٢٣٦.

١١. م. ن، ص ٢٣٦ - ٢٤٠.

بغض النقص وحبّ الأصل،^١ هي من الأمور التي عمد الحكيم الشاه آبادي من خلال التمسك بها إلى تنظيم براهين من أجل إثبات الواجب تعالى. ومن بين هذه الموارد، إذا ما استثنينا برهان فطرة الافتقار - الذي يعود إلى نظرية الإمكان الفقري لصدر المتألهين - وبرهان فطرة الإمكان - الذي يمثل إعادة صياغة لبرهان الوجود والإمكان للشيخ أبو علي بن سينا - وبرهان فطرة الأمل - المنعكس في مفاهيم الكتاب والسنة والمأخوذ منها - تعدّ البراهين الأخرى من جملة إبداعات الحكيم الشاه آبادي، ولم نعر على جذور لها في المفاهيم الفلسفية والعرفانية السابقة. وقد سعى إلى إثبات النبوة العامة (من طريقين)، وإلى إثبات الإمامة العامة من خلال التمسك بمقتضيات الفطرة.^٢ وأثبت المعاد بأربعة طرق من خلال التمسك بمقتضيات الفطرة. إنّ الحبّ الفطريّ إلى الحرية،^٣ وفطرة حبّ الركون إلى الدعة وطلب الراحة،^٤ وفطرة حبّ البقاء واللقاء،^٥ والرغبة في حسن السمعة،^٦ من الموارد التي تمسك بها الحكيم الشاه آبادي لإثبات المعاد. من هنا فقد سعى الشاه آبادي إلى إثبات جميع الأصول الاعتقادية لمذهب الشيعة من طريق الفطرة، وأن يفتج طريقاً جديداً لإثبات هذه المفاهيم.

يرى الحكيم الشاه آبادي أنّ مجموع المعارف الدينية تندرج تحت ثلاثة أصول، وهي: المعرفة، والعبودية، والعدالة، وهي بأجمعها من الأمور الفطرية؛ وذلك لأنّ الفطرة تستلزم العلم والمعرفة بالحقائق والمبدأ والمعاد (المعرفة)، كما أنّ الفطرة تلتزم بالخضوع أمام الكامل (العبودية)، وأنّ الفطرة ملتزمة كذلك بالعدالة والسلوك العادل أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنّ إثبات الأصول الاعتقادية من طريق الفطرة ليس أمراً ممكناً فحسب، بل إنّ مجموع المعارف الدينية - بما في ذلك العقائد والأخلاق والأحكام - تُعدّ من مقتضيات الفطرة.^٧

١. م. ن، ص ٢٤٥ - ٢٤٨.

٢. م. ن، ص ٢٨ - ٣٠، و ص ٣٩ - ٤١.

٣. م. ن، ص ٢٦٣؛ والشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٤٤.

٤. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٦٤ - ٢٦٥؛ والشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٤٤.

٥. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٦٢.

٦. م. ن، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

٧. م. ن، ص ٢٨ - ٣٠.

إنّ بيان الحكيم الشاه آبادي حول فطريّة الدين، هو أوّل تحليلٍ جامعٍ وشاملٍ يتمّ تقديمه على هامش آية الفطرة، في إيضاح العلاقة بين معارف الدين من جهة، وفطرة الإنسان من جهةٍ أخرى. فإنّ المتقدّمين إمّا أتهمّ عجزوا عن إيضاح هذه العلاقة، وإمّا أتهمّ - مثل الزمخشري والطبرسي - من الذين قدّموا تحليلاً قصرت عن شمول جميع المعارف الدنيّة.^١

وقد واصل الحكيم الشاه آبادي بحث الفطرة في علم النفس أيضاً، وقد أثبت تجرّد النفس بطرقٍ متعددةٍ من خلال الاستناد إلى الفطرة.^٢ وقد اهتمّ بعدد من الفطريّات في تقديم طرقٍ عمليّةٍ لتهديب النفس والسير والسلوك، وقام بنقل نظريّة الفطرة إلى الحكمة العمليّة أيضاً.

الإمام الخميني

إنّ الإمام الخميني (١٢٧٩ - ١٣٦٨ هـ ش) من أبرز تلاميذ الحكيم الشاه آبادي، وقد ورث نظريّة الفطرة من أستاذه. بيد أنّ إجراء دراسةٍ مقارنةٍ وتطبيقيّةٍ بين آراء سماحة الإمام الخميني وآراء الحكيم الشاه آبادي تثبت أنّ نظره إلى نظريّات أستاذه في باب الفطرة كان اجتهادياً ولم يكن تقليدياً.^٣ يضاف إلى ذلك أنّنا نشهد إبداعات في آثار سماحة الإمام وأعماله، من ذلك أنّ سماحته من خلال التمسك بفطرة حبّ الكمال وبغض النقص عمل على إثبات التوحيد وسائر الصفات الكمالية لله عز وجلّ بطريقتين.^٤ كما يرى سماحته إمكان إثبات جميع الأسماء والصفات والكمالات المطلقة للحقّ تعالى من خلال التمسك بفطرة الإمكان.^٥ ومن هنا فإنّ إثبات الصفات الكمالية لله من ثلاثة طرق - وهي بأجمعها تقوم على مقتضيات الفطرة - تصبح ممكنةً من وجهة نظر سماحة الإمام الخميني رحمته الله تعالى.

هذا وإنّ بيان فطريّة الولاية - في المفهوم العرفانيّ للكلمة - من الأبحاث التي لا نجد لها في

١. غفوري نجاد، «آية فطرت ونظريه توحيد ودين فطري»، ص ٨٠.

٢. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٧ - ١٠.

٣. انظر لتفصيل المطلب: غفوري نجاد، تطور تاريخي نظرية فطرت، ص ٢٩٤.

٤. الخميني، شرح جهل حديث، ص ١٨٥؛ الإمام الخميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص ٩٩، وص ١٨٥.

٥. الخميني، شرح حديث جنود عقل و جهل، ص ٢١٦.

آثار الحكيم الشاه آبادي، بيد أن سماحة الإمام الخميني هو الذي تفرّد في بحثها.^١ إن سماحة الإمام الخميني في إثبات الادّعاء القائل بأن مجموعة المعارف الدينيّة أمور فطريّة، جاء بيانٍ مختلفٍ عن البيان الذي ساقه الحكيم الشاه آبادي. إن سماحة الإمام يرى في توجّه الإنسان إلى الكمال المطلق هدفاً أصلياً واستقلالياً للأحكام الإلهيّة، ويرى في تنفير الإنسان من الدنيا وعالم الطبيعة هدفاً فرعياً وتبعياً له، ويعدّ هذين الهدفين متناظرين مع فطرة حبّ الكمال وبغض النقص. وقد رأى سماحته أنّ الأبحاث الاعتقاديّة من قبيل المبدأ والمعاد، وأكثر التعاليم الأخلاقيّة وكثيراً من الأحكام العمليّة، من قبيل الصلاة والحج، تتكفّل بضمان الهدف الأوّل، وأنّ جانباً من المواظب الإلهيّة والرياضات والفروع الشرعيّة، من قبيل الصوم والصدقات الواجبة والمستحبّة وترك المعاصي، يتكفّل بضمان الهدف الثاني، ومن هنا فإنّ سماحته يرى أنّ مجموع التعاليم الدينيّة، تقبل الإحالة إلى فطرة حبّ الكمال وكرهية النقص.^٢

ومن بين الإبداعات الأخرى التي تفرّد بها سماحة الإمام الخميني في هذا الشأن، ربط الفضائل الأخلاقيّة أو جنود العقل بالفطرة المخمورة، وإرجاع الرذائل أو جنود الجهل إلى الفطرة المحجوبة. وقد عمد في بعض الموارد لتحليل علاقة الفطرة مع بعض الفضائل إلى تقديم ثلاثة بياناتٍ مختلفة، كما عمل على تعريف العقّة من ثلاثة طرقٍ بأنّها من مقتضيات الفطرة.^٣ ويرى أنّ العلم من طريقتين وبيانين من لوازم الفطرة المخمورة.^٤

العلامة الطباطبائي

إنّ قراءة دور نظريّة الفطرة في مجموع الآثار الفلسفيّة والعرفانيّة والتفسيريّة والكلاميّة للعلامة الطباطبائي، تثبت أنّه يُعدّ منعطفاً في المسار التكاملي لهذه النظريّة من حيث توسيع دائرة وظائفها واستعمالاتها. إنّ بسط دائرة تأثير هذه النظريّة يبلغ ذروته عند الأستاذ الشهيد المطهري؛ لأنّه

١. م. ن، ص ٩٩ - ١٠٠.

٢. م. ن، ص ٧٩ - ٨٠.

٣. م. ن، ص ٢٧٩.

٤. م. ن، ص ٢٦١ - ٢٦٣.

يشمل مساحةً واسعةً من المعارف في حقل العلوم الإنسانيّة.

إنّ من بين المسائل الكلاميّة المرتبطة بنظريّة الفترة، هو مبحث الله والفترة الذي اتّضحت بعض معالمه وأبعاده الجديدة في آراء العلامة الطباطبائي. لقد ذكر العلامة تقريراتٍ عن الإلهيات الفتريّة في ضوء إدراك الاحتياج،^١ ومعرفة النظم العالمي،^٢ والشهود المطلق في ضمن الشهود المتعيّن،^٣ والعلم بإثبات الواقعيّة،^٤ وإنّ بعض هذه الموارد - كما في المورد الأخير - لم يكن له سابقةً بين العلماء المسلمين.^٥ كما يقدّم سماحته تقريراتٍ عن النزعة الإلهيّة الفتريّة في إطار الاتجاه الفتريّ إلى ما بعد الطبيعة،^٦ والحب الفتريّ لله،^٧ والاتّجاه نحو الضامن للسعادة،^٨ والخضوع الفتريّ أمام الله سبحانه،^٩ والأمل الفتريّ به في أوقات الشدائد والصعاب.^{١٠}

من الأبحاث الكلاميّة الأخرى التي عمد العلامة الطباطبائي إلى بحثها بيان تقريرٍ عن فتريّة الدين - الذي يقوم على بناء الدين على الفترة الإنسانيّة - وتلبيته للاحتياجات الفتريّة،^{١١} والإجابة عن شبهة عدم تناغم الواقعيّة المشهودة للمجتمعات البشريّة مع فتريّة الدين،^{١٢}

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٤٤ - ٤٥.

٢. يثري، عيار نقد، ص ٢١٦.

٣. الطباطبائي، الرسائل التوحيدية، ص ٢١.

٤. الطباطبائي، شيعه در اسلام، ص ٦٨.

٥. للمزيد من التفصيل إلى هذا الشأن، غفوري نجاد، تطور تاريخي نظريه فطرت، ص ٣٠٦ - ٣٠٩.

٦. الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، در مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج ٦، (أصول الفلسفة والمذهب

الواقعي، المطبوع ضمن الأعمال الكاملة للشهيد مرتضى المطهري)، ص ٩٢٥ - ٩٢٦.

٧. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ١٧٧ - ١٧٨.

٨. الطباطبائي، اصول عقايد ودستورات ديني، ص ٢٣٤.

٩. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٢٧٤ || ٢٧٥.

١٠. م. ن، ج ١٢، ص ٢٧٢.

١١. م. ن، ج ١٦، ص ١٨٩ - ١٩٣.

١٢. م. ن، ج ٢، ص ١٥٠ - ١٥١.

وتحليل الارتباط بين النبوة والفطرة الإنسانية،^١ وإثبات النبوة العامة من طريق الفطرة،^٢ والقول بفطرية الولاية (في المفهوم الكلامي للمفردة).^٣

إن وجود غريزة الاستغلال لدى الإنسان وتحليل المدينة الطبيعية للإنسان في ضوءها، تعدّ من النظريات المفتاحية والأساسية للعلامة الطباطبائي في حقل الأبحاث الاجتماعية.^٤ يرى العلامة أنّ الإنسان حرّ بالفطرة، ومن هنا يدخل في تحليل ارتباط الفطرة والحرية،^٥ ويرى أنّ خضوع الإنسان أمام شخص من أبناء جلدته وصفه مخالفٌ لمقتضى الفطرة،^٦ ويربط الدفاع والجهاد بفطرة الإنسان،^٧ ويعمل على تحليل الارتباط بين الفطرة والعدالة،^٨ ويرى أنّ المالكية أمرٌ ضاربٌ بجذوره في صلب الفطرة.^٩

ربما كان البعد الأهمّ في نظرية الفطرة في تفكير العلامة الطباطبائي، هو البعد المعرفي منها. إنّ العلامة الطباطبائي في إثبات إمكان البحث عن الله لدى الإنسان وقدرة قواه الإدراكية على اكتشاف الحقيقة في ما وراذ الطبيعة، يستند إلى فطرية هذا البحث، ويرى في فطرية البحث عن العلة الفاعلية للعالم دليلاً على قدرة القوى الإدراكية للدخول في هذا المجال.^{١٠} وقد عمد العلامة الطباطبائي إلى تعريف الإنسان بوصفه باحثاً عن الحقيقة وواقعياً وتابعاً للحقّ بالفطرة،^{١١} ومن

١. م. ن، ج ٢، ص ١٥١ - ١٥٢.

٢. الطباطبائي، الرسائل التوحيدية، ص ٢١ - ٢٢.

٣. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٢٧٤ || ٢٧٥؛ الطباطبائي، برسي هاي اسلامي، ج ٢، ص ١٥٦؛

الطباطبائي، اصول عقايد ودستورات ديني، ص ١٤٠.

٤. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١١٤ - ١١٦.

٥. م. ن، ج ٦، ص ٣٥٠ - ٣٥٣.

٦. م. ن، ج ٣، ص ٢٥٠.

٧. م. ن، ج ٢، ص ٢٩٠ - ٢٩٣.

٨. م. ن، ج ٦، ص ٢٠٥ - ٢٠٦.

٩. الطباطبائي، برسي هاي اسلامي، ج ٢، ص ٢٤٥ - ٢٤٧.

١٠. الطباطبائي، اصول فلسفه وروش رئاليسم، ص ٩٠٩.

١١. الطباطبائي، تعاليم انسان، ص ٦٩ - ٧٠.

خلال إحالة نزعة التبعية للعالم إلى فطرية التبعية للعلم، يرى أنّ التقليد أمرٌ فطري.^١ وقال العلامة بأنّ التفكير المنطقي على أساس ترتيب المقدمات والاستنتاج منها، أمرٌ تقتضيه الفطرة الإنسانية، وأنّ ذلك يقع موردًا لتأييد القرآن الكريم أيضًا.^٢

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

يجب عدّ آراء الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري (١٢٩٩-١٣٥٨ هـ ش) فقرةً في مسار تحولات نظرية الفطرة. فهو أول من قام بإخراج الفطرة من القناة العقلانية والفلسفية البحتة، وعمل على بحثها بشكل مستقلّ، وعمد إلى التنظير فيها. وأمّا السابقون فهم إمّا لم يبحثوا الفطرة بشكل مستقلّ - كما رأينا ذلك في دراسة آراء العلامة الطباطبائي والإمام الخميني - وإمّا أنهم إذا بحثوها، فإنّها كانت تحظى بالاتجاهين الذوقي والعقلانيّ بنحو متزامن، كما شهدنا ذلك في آراء الحكيم الشاه آبادي.

إنّ تقدّم أبحاث الأستاذ المطهري وعمقها بالمقارنة إلى آراء المتقدّمين عليه، لا تقتصر على حقلٍ خاصّ من أبحاث الفطرة، بل تشمل الأبحاث الأساسية لها، ابتداءً من مفهوم الفطرة إلى أقسام الفطريات، وطرق إثبات النظرية، واستعمالاتها وتوظيفاتها المعرفية. لقد عمد الأستاذ المطهري إلى بحث مفهوم الفطرة ضمن ثلاث مراحل، وهي:

١. البحث الصّرفي للمفردة وعلى مستوى فقه اللغة.
٢. مقارنة الفطرة بالمفاهيم القريبة منها، مع بيان الاختلافات فيما بينها.
٣. بيان المؤلّفات المفهومية للفطريات.^٣ إنّ المتقدّمين على الأستاذ المطهري إنّما يتفقون معه في المرحلة الأولى فقط، وأمّا المرحلتان الأخيرتان فإنّهما يُعدّان من إبداعات الأستاذ المطهري في حقل مفهوم الفطرة.

إنّ الإبداع الآخر للأستاذ المطهري يعود إلى أقسام الفطريات؛ فقد قسم الفطريات إلى

١. الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٣، ص ٩٢-٩٣.

٢. م. ن، ج ١٣، ص ٢٦٣.

٣. انظر لتفصيل المسألة: غفوري نجاد، تطورات تاريخي نظريه فطرت، ص ٣٥٥-٣٦٠.

مجموعتين رئيسيتين، وهما: الفطريات المعرفية أو الإدراكية، والفطريات الإحساسية أو الاتجاهية، ويعمل على التنظير في كل واحد من هذين القسمين.^١ إن الأستاذ المطهري يرى أن القضايا التي هي من قبيل: إن الكل أكبر من الجزء، وامتناع اجتماع النقيضين، واستحالة الصدفة، وامتناع اجتماع الضدين، وامتناع الدور، وضرورة صدق النتيجة مع صدق المقدمتين، وما إلى ذلك من القضايا الأخرى، هي من الأصول الأولية للتفكير التي هي من الأمور الفطرية عند جميع الناس، ويوضح أن فطرية هذه القضايا يعني صدور الحكم عن النفس بمجرد تصور طرفي القضية، ومن دون حاجة إلى إقامة استدلال أو خوض تجربة أو الحضور عند معلم وأستاذ، لا بمعنى وجودها بالفعل في الذهن بشكل سابق.^٢

يشير الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري في آثاره إلى عدد ملحوظ من الاتجاهات الفطرية، ومن بينها هناك خمسة اتجاهات تظهر على نحو أوضح.^٣ يضاف إلى ذلك أنه يعمل على إثبات الاتجاهات الفطرية ويقيم بعض الأدلة في هذا الشأن. إن بيان بعض الظواهر، من قبيل: الدين من طريق التمسك بفطرة العبادة، والإحالة إلى التجارب الفلسفية العامة والوجدان والتجربة الشخصية والأبحاث النفسية، من جملة الأدلة على إثبات الاتجاهات الفطرية عند الأستاذ المطهري.^٤

الرسم البياني لمسار التحولات التاريخية للنظرية

للقيام بجولة مختصرة على مسار تحولات النظرية، وقبل الخوض في بيان هذا التحولات يمكن قراءة الرسم البياني الآتي. يتم في هذا الرسم البياني استعراض تحولات النظرية من خلال الفصل بين العلماء والمفكرين مورد الدراسة بحسب التسلسل التاريخي لوفياتهم:

١. المطهري، يادداشتهاي استاد مطهري، ج ١١، ص ٥٦، وما بعدها.

٢. المطهري، فطرت، ص ٥٠.

٣. م.ن، ص ٧٤.

٤. انظر لتفصيل المسألة: غفوري نجاد، تطورات تاريخي نظريه فطرت، ص ٣٨٢ - ٣٩٤.

العدد	العلماء	سنة الوفاة	مسار التحوّلات التاريخية
١	الكِندي	٢٥٢هـ	لا موضع للنظرية في آثاره، وليس لديه كلامٌ في هذا الشأن سوى بعض الإشارات المتفرقة. ولا نرى كلمة الفطرة في آثاره إلا نادراً.
٢	الفارابي	٣٣٩هـ	أ- يرد استعمال كلمة الفطرة في آثاره أكثر ممّن سبقه. ب- لقد أشار في مواطن مختلفة إلى فطرية أمورٍ من قبيل: النظم، والترتيب، والحياة الاجتماعية للناس. ج- تحدّث في مقولة المدركات الفطرية عن القضايا المقبولة بالطبع أو الحاصلة بالطبع.
٣	إخوان الصفا	تاريخ تدوين رسائل إخوان الصفا في منتصف القرن الرابع للهجرة	أ- هم أول من تحدّث عن معرفة الله الفطرية والإلهيات الفطرية في مصدرٍ فلسفيّ. ب- تم في آثارهم تعليل الإلهيات الفطرية، والبحث في علّة ذلك.
٤	ابن سينا	٤٢٨هـ	هناك تقريراتٌ عن الإلهيات الفطرية في آثاره العرفانية، ومن بينها شوق ووجد النفوس الإنسانية عند استماع أحوال المفارقات، وكذلك سريان العشق في جميع الموجودات والكائنات.
٥	شيخ الإشراق السهروردي	٥٨٧هـ	هناك تقريراتٌ في آثاره عن الإلهيات الفطرية. ومن بينها: عشق الأنوار السافلة للأنوار العالية (ومن لوازم ذلك نوع من الخضوع والخشوع في قبال الأنوار العالية)، وحبّ الجميع للكمال، ووجود نقطة في الإنسان تتناسب مع العوالم القدسية.

العدد	العلماء	سنة الوفاة	مسار التحوّلات التاريخيّة
٦	محمي الدين بن عربي	٦٣٨ هـ	أ- التنظير المستقلّ حول ماهيّة الفطرة ملحوظٌ في آثاره وإنّ على نحوٍ مختصر. ب- قام بتفسير الفطرة من خلال الاستفادة من المفاهيم والتصورات العرفانيّة واكتشاف ارتباط الفطرة والتوحيد بهذه الطريقة. ج- لقد ربّ على الإيمان الفطريّ للإنسان كثيرًا من الآثار الدنيويّة والأخرويّة، ومن بينها وجوب صلاة الميّت على الموتى من أطفال الكفار، وانقطاع العذاب عن المشركين في الآخرة.
٧	صدر المتأهّلين الشيرازي	١٠٥٠ هـ	أ- قدم العديد من المفاهيم عن الفطرة في مواضع متنوّعة. ب- قدّم صدر المتأهّلين في ضوء مبناه في الحكمة تفسيرًا خاصًا عن الإلهيات الفطريّة، ويعدّ هذا التفسير هو البيان الفلسفيّ الأول عن الإلهيات الفطريّة. ج- يؤمن بوجود الفطرة لدى الإنسان نحو الكمال، والبحث عن الحقيقة، وحبّ الطاعة وبغض المعصية. د- يذهب إلى الاعتقاد بفطريّة (= كون الشيء مركزًا في الذهن) قضايا من قبيل: استحالة الترجيح بلا مرجّح.
٨	الحكيم الشاه آبادي	١٣٦١ هـ	أ- التنظير المستقلّ والتفصيليّ حول الفطرة. ب- الاستدلال على الأصول الأساسيّة لمذهب التشيع من طريق التمسك بمقتضيات الفطرة (إثبات الواجب من سبع طرق، وإثبات النبوة والإمامة العامّة من طريقين، وإثبات المعاد من أربع طرق). ج- إثبات بعض الأبحاث والمسائل الفلسفيّة، ومن بينها: نفي الماهيّة والتجسيم والحلول في المكان بالنسبة إلى الواجب تعالى من طريق الفطرة. د- تقديم تحليل جامع عن العلاقة بين الفطرة ومجموع المعارف الدينيّة (بيان فطريّة الدين). هـ- التمسك بالفطرة لإثبات تجرّد النفس. و- التمسك بمقتضيات الفطرة بوصفها وسيلةً لتهديب النفس والسير والسلوك.

العدد	العلماء	سنة الوفاة	مسار التحولات التاريخية
٩	الإمام الخميني	١٣٦٨ هـ ش	أ- الإبداعات في إثبات أصول المعارف من طريق الفطرة. ب- تقديم تحليل عن فطرية التعاليم الدينية من طريق التمسك بفطرة حب الكمال وبغض النقص. ج- التمسك بالفطرة في علم الأخلاق، والتحقيق حول علاقة المقولات الأخلاقية بوساطة الفطرة، واكتشاف هذه العلاقة في مورد أهمّ الفضايا والرذائل. والتنظير المستقل والتفصيلي حول الفطرة.
١٠	العلامة الطباطبائي	١٣٦٠ هـ ش	أ- توسيع الوظائف المعرفية للنظرية في الحقول الثلاثة، وهي: الكلام الإسلامي، وعلم المعرفة، وعلم الاجتماع. ب- تقديم تقريرات متعددة عن الإلهيات الفطرية، وتقرير عن فطرية الدين على أساس تلبية الدين للاحتياجات الفطرية، وإثبات النبوة العامة من طريق الفطرة، هي بعض الآليات النظرية في حقل الكلام الإسلامي في فكر العلامة الطباطبائي. ج- إثبات إمكان البحث في ما وراء الطبيعة من طريق التمسك بفطرة البحث عن العلة الفاعلية، وكذلك فطرية اعتبار التفكير المنطقي على أساس تأليف المقدمات والاستنتاج منها، من أهم أفكار العلامة في حقل علم المعرفة. د- إن وجود غريزة الاستخدام لدى الإنسان، وتحليل تصاف الإنسان بكونه مدنيًا بالطبع في ضوء ذلك، وتحليل الارتباط بين الفطرة والحريّة، والقول بفطرية الدفاع والجهاد، واعتبار فطرية المالكية، وتحليل علاقة الفطرة بالعدالة، هي من أهمّ تنظيرات العلامة الطباطبائي في حقل الأفكار الاجتماعية من خلال التمسك بنظرية الفطرة.

العدد	العلماء	سنة الوفاة	مسار التحولات التاريخية
١١	الأستاذ مرتضى المطهري	١٣٥٨ هـ ش	<p>أ- أول نظرية مستقلة وتفصيلية حول الفطرة من قنائة عقلانية وفلسفية بحتة.</p> <p>ب- معرفة المفهوم الدقيق والمنهجي للفطرة من طريق البحث الصرفي وفقه اللغة في خصوص مفردة الفطرة، ومقارنتها مع المفاهيم القريبة وبيان الاختلافات القائمة بينها، وبيان المؤلفات المفهومية للفطريات.</p> <p>ج- تقسيم الفطريات إلى فطريات إدراكية وفطريات اتجاهية.</p> <p>د- إثبات الفطريات الإدراكية من طرق متعددة، وإرجاع البديهيات إلى مقتضيات الفطرة الإنسانية.</p> <p>هـ- إثبات الاتجاهات الفطرية من طرق متعددة، وإحصاء خمسة مقولات عن هذه الاتجاهات.</p> <p>و- بحث حول طرق تشخيص الاتجاهات الفطرية من غير الفطرية.</p> <p>ز- اتساع دائرة الوظائف المعرفية للنظرية وانتقالها إلى حلقات متعددة من العلوم الإنسانية والمسائل المتنوعة في كل واحد من هذه العلوم، الشاملة لـ: علم المعرفة (المسألة الأساسية للعلوم، ومطابقة الذهن والخارج)، والأنطولوجيا ومعرفة الوجود (اللاهوت والأنثروبولوجيا ومعرفة المعاد)، وفلسفة الدين (منشأ الدين، وختم النبوة، وما إلى ذلك)، وعلم النفس (تقدم علم النفس على علم الاجتماع، والفطرة والشخصية، وما إلى ذلك)، والأخلاق (بيان خلود وشمولية الأخلاق)، وفلسفة التربية والتعليم (تحديد الهدف والغاية من التربية والتعليم)، وعلم الاجتماع والثقافة (الاتحاد أو الاختلاف الماهوي بين المجتمعات الإنسانية، والاتحاد الماهوي للثقافة الإنسانية الأصلية، وتحديد ملاك أصالة الثقافة، وأصالة الفرد أو المجتمع)، وفلسفة التاريخ (تاريخ الإنسان والاتجاه نحو تكامل التاريخ).</p>

دراسة العوامل المؤثرة في تحولات نظرية الفطرة

إن قراءة التحولات التاريخية لنظرية الفطرة من دون العمل على بيانها، سيُبقِيها قراءةً عقيمةً وغير منتجة. كما سبق لنا أن ذكرنا فإن المراد من البيان في هذا المقام هو اكتشاف العُمل والعوامل المؤثرة في تحولات النظرية، وليس إيضاح هذه التحولات.

الكِنديّ والفارابيّ

إنّ عدم ورود ذكر للإلهيات الفطرية في الآثار الواصلة إلينا من الكِنديّ أمرٌ يدعو إلى التأمّل. يوجد في هذا الأمر احتمال أن تكون الآثار التي ألفها الكِندي في موضوع التوحيد قد اشتملت على مسائل من هذا النوع، ولكنّها - بطبيعة الحال - ضاعت في جملة ما ضاع من تراث الكِندي على مرّ الزمان، ولم يصل منها شيء إلينا. وهي آثار من قبيل: رسالة في التوحيد من جهة العدد، وكتاب نقض مسائل الملحدين، وكتاب في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكلّ قد خالف صاحبه، أقسام العلم الإلهي^١.

أمّا الفارابي فيمكن القول أيضًا: إنّ نظرية الإلهيات الفطرية من وجهة نظره - بوصفه فيلسوفًا عقليًا - يحتمل ألا تكون قد حظيت بالدعامة العقلانية والفلسفية اللازمة. ويجب البحث في هذه النقطة عن السرّ في إعراضه عن هذه النظرية. كما يمكن عدّ هذه النقطة صادقةً بشأن الكِندي أيضًا.

إخوان الصفا

إنّ ظهور عقيدة الإلهيات الفطرية لدى إخوان الصفا، ظاهرةٌ تحتاج إلى بيان. فما هو العامل الذي أدّى إلى طرح هذه العقيدة في رسائل إخوان الصفا، ولكنها لم تذكر في آثار وأعمال أشخاص من أمثال: الكِندي، والفارابي، وابن سينا، وشيخ الإشراق السهروردي؟

يجب البحث عن جواب هذا السؤال في الاتجاه المنهجيّ والمعرفيّ لدى إخوان الصفا. لقد كان إخوان الصفا من خلال الاتجاه التعددي الذي يتبنونه يعملون على الاستفادة من كلّ مصدرٍ

١. الطريحي، الكِندي فيلسوف العرب، ص ٦١ وما بعدها.

من أجل تنظيم أفكارهم وتأليف رسائلهم. إنَّ كثيرًا من المحقِّقين في آثار إخوان الصفا يجمعون على هذه النقطة، وهي أنَّهم كانوا يستفيدون من مصادر متنوّعة في تعاليمهم.^١ ويؤيّد هذا الادّعاء تصريح إخوان الصفا أنفسهم بذلك، إذ قالوا [ما معناه]: «ينبغي بإخواننا أن لا يخاصموا أيّ علم من العلوم، وأن لا يفرّطوا في أيّ كتاب من الكتب».^٢

وعلى هذا الأساس من الطبيعي أن يرجعوا - بوصفهم من العلماء والمفكرين المسلمين، ولا يبعد أن يكونوا من الشيعة - إلى القرآن الكريم والسنة المطهّرة بوصفهما من المصادر الموثوقة، ويستمدون منها أفكارهم. إن تجلّي المعرفة الفطرية لله في الشدائد والمصائب، والمنعكسة في رسائل إخوان الصفا،^٣ دليل على أخذهم هذه النظرية من الكتاب والسنة. إنَّ استغاثة جميع الناس وتضرعهم - بمن فيهم المشركون والكفار - إلى الله في الصعوبات والشدائد، هي من التعاليم الواردة في القرآن الكريم^٤ والروايات المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام.^٥

إن وجود الكثير من الشواهد على تشييع إخوان الصفا، يؤيد استفادتهم من الروايات والأحاديث المأثورة عن الأئمة المعصومين عليهم السلام في بعض آرائهم.

ابن سينا وشيخ الإشراق السهروردي

إنَّ عدم تكلم الشيخ الرئيس ابن سينا عن الإلهيات الفطرية - خلافاً لإخوان الصفا - أمرٌ يدعو

١. الخراساني، إخوان الصفا، ج ٤، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

٢. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج ٤، ص ١٠٥.

٣. م. ن، ج ٣، ص ٢٢٩.

٤. قال تعالى: ﴿فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ﴾. العنكبوت: ٦٥؛ وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ...﴾. الإسراء: ٦٧.

٥. إن قصّة الإمام الصادق عليه السلام واحتجاجه على رجل تعرّض إلى الطوفان في عرض البحر، تمثّل نموذجاً من المصادر الروائية التي استلهم منها إخوان الصفا هذه الرؤية: قال رجل للإمام الصادق عليه السلام: يا ابن رسول الله، دلّني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحيروني. فقال عليه السلام له: «يا عبد الله، هل ركبت سفينة قط؟». قال: نعم. قال عليه السلام: «فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟». قال: نعم. قال عليه السلام: «فهل تعلق قلبك هنالك أن شيئاً من الأشياء قادرٌ على أن يخلّصك من ورطتك؟». قال: نعم. قال الإمام الصادق عليه السلام: «فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث». (الصدوق، التوحيد، ص ٢٣١).

إلى التأمل. ويحتمل ألا يكون ابن سينا قد رأى رسائل إخوان الصفا، أو أنه لم ينظر إليها بوصفها مصدرًا فلسفيًا جادًا يستحق الاهتمام عنده. الاحتمال الثالث أن هذه النظرية لم تكن من وجهة نظر ابن سينا - بوصفه فيلسوفًا مشائيًا وعقليًا - تحظى بالدعامة المنطقية والعقلانية الكافية واللازمة، وأنها لم تكن قابلةً للدفاع عنها، وهو أمرٌ يمكن عدّه صادقًا بالنسبة إلى شيخ الإشراق السهروردي أيضًا.

إنّ الجواب عن هذا السؤال القائل: لماذا تحدّث الشيخ الرئيس إلى هذا الحدّ عن تقريرات بشأن الإلهيات الفطرية؟ يجب البحث عنه في اتجاهه نحو الأفكار العرفانية، وما يُسميه هو بنفسه بالحكمة المشرفية. لا شكّ في أنّ حبّ الله يُعدّ واحدًا من أصول الأفكار العرفانية الإسلامية، ولا يكاد يمكن العثور على عارفٍ لم يتحدّث في هذا الشأن. وعلى هذا الأساس فإنّ بيان توجّه الشيخ الرئيس ابن سينا إلى الأفكار العرفانية واكتشاف العوامل المؤثرة فيها، سوف يكون جوابًا عن سؤالنا أيضًا.

محيي الدين بن عربي

إنّ سبب توجّه محيي الدين بن عربي إلى صياغة مفهوم عرفانيّ عن الفترة بالمعنى العام للكلمة - الشامل لفترة جميع الموجودات - جديرٌ بالتأمل. إنّ الالتفات إلى بعض النقاط - في مقام تحليل ظهور هذا المفهوم العرفانيّ عن الفترة عند ابن عربي - يحظى بالاهتمام. فأولاً إنّ دافع محيي الدين بن عربي من وراء صياغة هذا المفهوم، يمثّل حلًّا في فكّ شيفرة التفسير العرفاني للفترة من وجهة نظره. وقد تعرّض ابن عربي إلى هذا المفهوم للفترة في معرض الجواب عن سؤال الحكيم الترمذي الخاصّ بماهية الفترة. يرى الترمذي أنّ الجواب عن هذه الأسئلة، هو الملاك في تشخيص أهل المعرفة من أدياء الكشف والطريقة. وعليه يمكن القول: إنّ محيي الدين بن عربي في صياغته لهذا المفهوم إنّما كان بصدد إثبات مقدرته وعلوّ كعبه في العلوم الكشفية. وعلى هذا الأساس فقد أرجع الفترة إلى نور الحقيقة الواحدة للوجود الذي يشمل دائرة الوجود

بأسره، واتخذ من بعض الآيات، من قبيل قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^١، وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^٢، شاهداً على تفسيره، مجسداً لسيطرته وهيمته على المفاهيم العرفانية وتأويل الآيات القرآنية. ثم إن محيي الدين بن عربي كان - في مواجهة سؤال الحكيم الترمذي عن ماهية الفطرة - بصدد فتح موضع لهذا المفهوم في منظومته العرفانية. ومن هنا فإنه قد قدم عن الفطرة تفسيراً قائماً على منظومته العرفانية، وبما ينسجم مع تلك الفطرة. النقطة الثالثة هي أن محيي الدين بن عربي يروم العمل من خلال صياغة هذا المفهوم، على تحليل إرجاع الفطرة إلى التوحيد - الذي هو مفهوم روائي - من الزاوية العرفانية.

إن الاهتمام الكبير الذي يبديه محيي الدين بن عربي بالإيمان الفطري للناس، يعود بجذوره إلى ما يحمله من الذوق والشهود؛ فهو عارفٌ من أهل الكشف والشهود، ويعمل على التنظير بما يتطابق مع كشفه وشهوده. وليس مهماً من وجهة نظره أن يكون ما يقوله قابلاً للتوجيه والتبرير بالمعايير الشائعة بين الفقهاء والمتكلمين - أو أهل الظاهر بشكل عام - أم لا.

صدر المتأهين الشيرازي

على الرغم من أن صدر المتأهين الشيرازي لم يعمل بنحو عام على بحث الفطرة من الناحية الفلسفية أو العرفانية بشكل مستقل، إلا أن أبحاثه المتفرقة حول هذه المسألة تحظى بتفصيل أكبر بالقياس إلى من تقدمه، ويمكن لهذه الظاهرة أن تعود إلى كثرة آثاره واهتمامه وانشغاله بهذه المسألة.

يُضاف إلى ذلك أن صدر المتأهين فيلسوفٌ أنفق مدّةً من حياته منهمكاً وعاكفاً على تفسير القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام. وهذه النقطة تستوجب أن يكون في تفكيره واقعاً تحت تأثير هذه التعاليم، وأن يتأثر كذلك بالأدبيات الخاصة بالكتاب والسنة. إن تقديم تفسيراتٍ مختلفةٍ ومتعددةٍ عن الفطرة، يعبر عن رغبة صدر المتأهين في الاستفادة من المفردات القرآنية في مواضع مختلفة من مفاهيمه الفلسفية والعرفانية، ويعمل - من خلال ذلك - على تجسيد وحدة القرآن والبرهان والعرفان.

١. فاطر: ١.

٢. النور: ٣٥.

الحكيم الشاه آبادي والإمام الخميني

يمكن عدُّ النجاح الذي حققه الحكيم الشاه آبادي في تقديم تحليلٍ جامعٍ عن الارتباط بين الفطرة والدين إلى جامعيتِهِ للعلوم الإسلاميَّة. فهو فقيهٌ من أهل الفتيا ومقام المرجعيَّة، كما أنَّه حكيمٌ صاحب رأي، وعارفٌ من العيار الثقيل، وهو بالإضافة إلى ذلك متضلعٌ من تفسير الآيات والمفاهيم القرآن، ويمكن القول باختصار: إنَّه جامعٌ للمعقول والمنقول. وكان يبدى أهميةً بالغةً بمفاهيم الكتاب والسُّنة. وكذلك تكتسب تأملاته حول الفطرة عمقاً على نحوٍ متزايد، حيث تشهد نظريَّة الفطرة - في آثاره صعوداً في سلّم الارتقاء والازدهار والتطور - على شكل قفزاتٍ كبيرة.

يكنم الإبداع الرئيس لسماحة الإمام الخميني - في مسار تحوُّلات النظرية - في البحوث الأخلاقيَّة والتربويَّة التي لا نشاهدها في بحوث السابقين. ويعود سبب توجُّه الإمام الخميني نحو هذه الناحية إلى نقطتين، وهما: إنَّه كان من جهة تلميذاً متعلِّقاً بالحكيم الشاه آبادي، وهو على معرفةٍ ودرايةٍ كاملةٍ بأفكاره؛ وعلى هذا الأساس فهو يمتلك سابقةً تعليميَّةً كافيةً للتظير في هذا المجال. ومن ناحيةٍ أخرى فإنَّ الإمام الخميني من الناحية الشخصية يُعدُّ شخصاً أخلاقياً؛ إذ إنَّه يبدى اهتماماً كبيراً بالأخلاق الفرديَّة وتهذيب النفس والسير والسلوك الأخلاقي. وإنَّ الدروس الأخلاقيَّة التي كان يلقيها في المدرسة الفيضية بقم، كانت مشهورةً في الأندية بلحاظ تأثيرها البالغ في النفوس المستعدَّة. وإنَّ اهتمامه بالأخلاقيَّات مشهودٌ في آثاره المكتوبة والمنطوقة بنحوٍ ملحوظٍ بوضوح. ويشهد لذلك كثيرٌ من أعماله وآثاره، من قبيل: الجهاد الأكبر^١ وشرح الأربعين حديثاً،^٢ وشرح حديث جنود العقل والجهل،^٣ بالإضافة إلى رسائله العرفانيَّة الأخلاقيَّة المتعدِّدة التي كتبها إلى تلاميذه وأبنائه.

١. عنوانه في الأصل الفارسيّ: (جهاد أكبر).

٢. عنوانه في الأصل الفارسيّ: (شرح چهل حديث).

٣. عنوانه في الأصل الفارسيّ: (شرح حديث جنود عقل و جهل).

العلامة الطباطبائي

ليس من الصعوبة بمكان أن ندرك السبب الذي يدعو إلى تسلسل نظرية الفطرة إلى الأبحاث الكلامية في تفكير العلامة الطباطبائي أكثر مما كانت عليه الحالة السائدة في السابق، وتتخذ تطبيقات هذه النظرية وتوظيفاتها في علم الكلام لدى العلامة تفصيلاً أكبر؛ وذلك لأن العلامة الطباطبائي - بوصفه عالماً دينياً - كان يحمل كثيراً من الهواجس الكلامية. ومن هنا فإنه كان على الدوام بصدد إرساء قواعد العقائد الدينية والإجابة عن الشبهات المطروحة في هذا الصدد. إن موضع الأبحاث الكلامية في منزلته العلمية الرفيعة قد حوّلته إلى مرجع للإجابة عن أسئلة مختلف الطبقات والفئات؛ لذا فإن جزءاً كبيراً من آثاره يتألف من إجاباته عن الأسئلة المكتوبة وغير المكتوبة لمختلف الأشخاص^١.

إن ذهنه الخلاق والحيوي يعمل على توظيف نظرية الفطرة - بوصفها نظريةً تحتوي على كثير من الفروع المألوفة والوجدانية عند جميع المخاطبين غير المطلعين على الأبحاث الفلسفية الدقيقة - في جميع أبحاثه الكلامية، وينتج عنها أدلة وإجابات جديدة.

يجب البحث عن سرّ بسط الاستعمالات المعرفية لنظرية الفطرة في حقلي علم الاجتماع وعلم المعرفة في أفكار العلامة الطباطبائي، في معرفته ومواجهته للمدارس المنافسة. لقد أمضى العلامة شطراً من حياته العلمية في مدة كانت الأفكار الاجتماعية الماركسية والشيوعية - وهي تحمل شعار العدالة - قد ضببت أجواء المجتمع، إذ كان يتمّ التعريف بالملكية الخاصة بوصفها تحلّفاً في الحياة الاجتماعية للإنسان. وفي المقابل يتمّ الترويج للحرية بوصفها بضاعة النظام الليبرالي والرأسمالي للغرب. وقد تمسك العلامة الطباطبائي بوصفه ناطقاً باسم المدرسة الإسلامية بالمفاهيم الإسلامية في مواجهة هذه التحديات، وبذلك فقد عمد إلى التعريف بالعدالة والحرية والملكية بوصفها أموراً فطرية.

ومن ناحية أخرى فإن العلامة الطباطبائي مطّلعٌ على التحديات المعرفية في العالم الغربي، فقد قرأ آراء الفلاسفة التجريبيين، وكان مدرّكاً لإشكالاتهم التي يوردونها على ما بعد الطبيعة، ويعلم بأراء اللاهوتيين من أمثال باسكال وبرجسون من الذين يعدّون العقل عاجزاً في مضمار

١. الطباطبائي، پرسش و پاسخ، به ضمیمه حد سارق در اسلام و...؛ الطباطبائي، بررسی های اسلامی، ج ١ و ٢؛

الطباطبائي، اصول عقاید و دستورات دینی.

اللاهوت. وفي مواجهة هذه التحديات تمسك العلامة بنظرية الفطرة، وعدّ هذه النقطة وهي أنّ الإنسان يبحث بفطرته عن العلة الفاعلية للعالم دليلاً على قدرة العقل على الدخول إلى الأبحاث الإلهية.

كما كان للعلامة الطباطبائي مواجهة مع أفكار المتقدين للفلسفة، ومن بينهم أصحاب المدرسة التفكيكية، وكان مطلعاً على تحدياتهم أيضاً. وعلى هذا الأساس فإنّ سعى من خلال توظيف قواعد أصول الفقه واتباع المنهج الدلالي¹ الشائع بين الفقهاء؛ ليثبت أنّ أساليب الاستدلال المنطقي لدى الفلاسفة تقع مورد تأييد القرآن الكريم. وهو من خلال التمسك بأنّ القرآن الكريم في الوقت الذي يدعو فيه الجميع إلى التفكير واستعمال العقل، لم يحدّد طريقة لذلك، وإنّما ترك ذلك للناس أنفسهم؛ ليدركوا الحقيقة بوساطة العقل الفطري والارتكازي لهم، ويثبت مدّعاه بذلك، ويعمل على التعريف بالأسلوب السائد بين الفلاسفة بوصفه مقتضى الفطرة الإنسانية.

وبشكل عام فإنّ الاستعمالات المعرفية لنظرية الفطرة عند العلامة الطباطبائي - بالقياس إلى الحكيم الشاه آبادي والإمام الخميني - لها اتّجاهات عقلية أكثر منها عرفانية أو أخلاقية. وإنّ اندراج هذه الاستعمالات في الحقول الثلاثة - وهي علم الكلام، وعلم الاجتماع، وعلم المعرفة - يؤيد هذا المعنى. وقد استمرّ هذا المسار وبلغ ذروته عند الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري.

الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري

إنّ السؤال الذي يستحقّ التأمل في دراسة مسار تحولات نظرية الفطرة، هو السؤال عن سبب التطور المتسارع لهذه التحولات في آثار الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري. ويبدو أنّ هناك عدداً من العوامل والعناصر الدخيلة في هذه التحولات المتسارعة، ومن بين تلك العوامل: العامل والعنصر الرئيس في هذا التحوّل المتسارع يتمثّل في السوابق والجذور التعليمية للأستاذ الشهيد مرتضى المطهري. إنّ الأستاذ المطهري يمثّل همزة وصل ونقطة التقاء مسارين أو تيارين للبحث في حقل الفطرة؛ إذ إنّ الحكيم الشاه آبادي والإمام الخميني يحملان لواء أحد هذين التيارين المذكورين، ويحمل العلامة الطباطبائي لواء التيار الآخر. لقد كان الأستاذ المطهري تلميذاً

لسماحة السيّد الإمام الخميني، وتعرّف من خلاله على أفكار الحكيم الشاه آبادي، كما استفاد لمدة طويلة من دروس العلامة الطباطبائي أيضًا. إن هذه السابقة والجذور التعليمية قد مهّدت الأرضية المناسبة للبحوث اللاحقة في هذا الحقل. على الرغم من أنّ دراساتها التاريخية تثبت أنّ الدور الرئيس في هذا الشأن يجب إعطاؤه للعلامة الطباطبائي، وأنّ نعطي دورًا أقلّ للتّيّار البحثي الآخر.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ ظهور الأفكار المنافسة قد وفّر له الأرضية اللازمة للتفكير في هذا الحقل. إنّ هذين العاملين على التوالي قد كانا مؤثّرين في هذه الظاهرة بوصفها بمنزلة العلة القابلة والعلّة الفاعلة.

والسؤال المهم الآخر هو السؤال عن علّة ظهور نظرية المدركات الفطرية في آرائه على نحو بارز. فلماذا تمّت دراسة نظرية الفطرة وتنقيحها في بُعد المدركات عند الأستاذ مرتضى المطهري، بشكل تفصيلي؟ ولماذا لا نرى أثرًا لهذا التحقيق العميق في بحوث المتقدمين؟

والجواب عن ذلك هو أنّ الأستاذ المطهري كان مطلعًا جدًّا على نظريات الفلاسفة الغربيين - الأعم من العقلانيين والتجريبيين - وكان يعرف خبايا أفكارهم وآراءهم المعرفية، ويعلم أنّ بحث الفطريات الإدراكية هو واحدٌ من أكثر الأبحاث المعرفية تحدّيًا بين العقلانيين والتجريبيين. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الأستاذ المطهري يعدّ متخصصًا في الفلسفة الإسلامية، ولا سيّما منها مدرسة الحكمة المتعالية والمدرسة المشائية، وكان متمكّنًا من آراء الفلاسفة الكبار في هاتين المدرستين. يسعى الأستاذ المطهري - من خلال الاستناد إلى ذخيرته الفلسفية القائمة على آراء الحكماء الإسلاميين - إلى بيان النظريات المنافسة ونقدها، وتقديم نظرية في حقل المدركات الفطرية تخلو من محاذير آراء التجريبيين، وتنجو في الوقت نفسه من إشكالات نظريات العقلانيين أيضًا.

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ المدرسة المادّية الديالكتيكية في عصر الأستاذ المطهري كانت قد أحدثت ضجّةً من خلال توظيفها للوسائل الدعائية التي تمتلكها، وقد تمكّنت بذلك من الحصول على بعض الأنصار والمؤيدين. إنّ هذه المدرسة تعدّ الإنسان كائنًا مادّيًا صرفًا، وتنكر جميع أنواع الأمور الفطرية لدى الإنسان. وكما أشار الأستاذ المطهري في مقدمة كتابه (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، فإنّ من بين الدوافع الأساسية لهذا الكتاب، هو نقد الفلسفة المادّية

الجديدة (المادّية الديالكتيكية)، وكذلك مقارنة نتائج ألف عام من الفلسفة الإسلاميّة مع الفلسفة الجديدة. وإنّ أهمّ نظريّات الأستاذ المطهري في حقل المدركات الفطريّة قد انعكست في هوامش هذا الكتاب. إنّ التنقيح والبحث الدقيق لنظريّة الفطرة في بُعد المدركات، يعمل على بيان وإيضاح دور تصوّرات المادّية والمدارس المعرفيّة للعصر الجديد في تحولات نظريّة الفطرة. إنّ السؤال الآخر الجدير بالذكر والاهتمام، يكمن في سرّ اتساع الاستعمالات والتوظيفات المعرفيّة لهذه النظريّة في آثار ومؤلّفات الأستاذ مرتضى المطهري. ولماذا اكتسبت نظريّة الفطرة في آثار الأستاذ المطهري آليات واسعة حتى تمت تسميتها بأهمّ مسائل المعارف الإسلاميّة؟

في معرض الجواب عن هذا السؤال، لا بدّ من الالتفات إلى نقطتين، وهما أولاً: سعة مساحة الحقل الدراسي لساحة الأستاذ الشهيد مرتضى المطهري. وثانياً: الذهنيّة المتوقّدة والفكر الخلاق والحافظة القوية التي جعلت منه شخصيّة مبدعة ومبتكرة ومجددة حاضرة الذهن وسريعة البديهة، الأمر الذي وفّر له إمكانيّة الاستناد في الأبحاث إلى التعاليم - التي يبدو بحسب الظاهر أنّه ليس لها أدنى ارتباط أو علاقة بتعاليم الكتاب والسنة - ويعمل من خلالها على حلّ المشاكل والمعضلات المعرفيّة.

إنّ دراسة مسار التحوّلات التاريخيّة لنظريّة الفطرة، ومقارنتها بالمعطيات التحليليّة للأستاذ المطهري في هذا الحقل مع سائر العلماء المسلمين، تثبت أنّه يستحق لقب فيلسوف الفطرة بجدارة وامتياز.

المصادر

- ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات (في شرح الإشارات والتنبيهات للخواجة نصير الدين الطوسي)، قم، نشر البلاغة، ١٣٧٥ هـ ش.
- _____، رسائل ابن سينا، قم، نشر بيدار، ١٤٠٠ هـ.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، بيروت، دار إحياء التراث العربي (أربعة مجلدات).
- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، تصحيح: خير الدين الزركلي، مصر، المكتبة التجارية الكبرى، ١٣٤٧ هـ / ١٩٢٨ م.
- جوادي آملّي، عبد الله، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، ج ١٢ (من التفسير الموضوعي للقرآن)، قم، نشر إسرائ، ١٣٧٨ هـ ش.
- الخراساني، شرف الدين، إخوان الصفا در دائرة المعارف بزرگ اسلامي (إخوان الصفا: في دائرة المعارف الإسلاميّة الكبرى)، ج ٧، طهران، مركز دائرة المعارف بزرگ اسلامي، ١٣٧٧ هـ ش.
- الخميني، روح الله، شرح چهل حديث (شرح الأربعين حديثاً)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٧ هـ ش.
- _____، شرح حديث جنود عقل و جهل (شرح حديث جنود العقل والجهل)، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، ١٣٧٧ هـ ش.
- خندان، علي أصغر، ادراكات فطري در آثار شهيد مطهري ابن سينا، دكارت، لاک و چامسكي (المدرکات الفطريّة في أعمال الشهيد المطهري وابن سينا وديكارت وجان لوك ونعوم تشامسكي)، قم، كتاب طه، ١٣٨٣ هـ ش.
- السهروردي، شهاب الدين، حقيقة العشق يا مونس العشاق (حقيقة العشق أو مونس العشاق)، طهران، نشر مولی، ١٣٧٤ هـ ش.
- _____، صفيّر سيمرغ (صوت العنقاء)، طهران، نشر مولی، ١٣٧٤ هـ ش.
- _____، مجموعه مصنفات شيخ اشراق (الأعمال الكاملة لشيخ الإشراق)، (أربعة مجلدات)، تصحيح وتقديم: هنري كوربان وحسين نصر و نجف قلي حبيبي، طهران، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط ٢، ١٣٧٥ هـ ش.

— الشاه آبادي، محمد علي، الإنسان والفطرة (في رشحات البحار)، طهران، نشر نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ش.

— _____، شذرات المعارف، تصحيح وتحقيق: بنياد علوم ومعارف اسلامي، طهران، ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ١٣٨٠ هـ ش.

— شيرواني، علي، سرشت انسان پژوهشي در خدائشناسي فطري (فطرة الإنسان، دراسة في الإلهيات الفطرية)، قم، نشر معارف، ١٣٧٦ هـ ش.

— الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، إيقاظ النائمين، تصحيح وتعليق وتقديم: محمد الخونساري، طهران، نشر بنياد حكمت اسلامي صدرا، ١٣٨٦ هـ ش.

— _____، رسالة في الحدوث [حدوث العالم]، تصحيح وتحقيق: السيد حسين موسويان، طهران، نشر بنياد حكمت اسلامي صدرا، ١٣٧٨ هـ ش.

— _____، كسر أصنام الجاهلية، تصحيح وتحقيق وتقديم: محسن جهانگيري، طهران، نشر بنياد حكمت اسلامي صدرا، ١٣٨١ هـ ش.

— _____، مجموعة الرسائل التسعة، طهران، ١٣٠٢ هـ ش.

— _____، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣ هـ / ٢٠٠٢ م.

— _____، تفسير القرآن الكريم، ج ١، قم، انتشارات بيدار، ط ٤، ١٣٦٦ هـ ش.

— _____، مفاتيح الغيب، تصحيح: محمد الخواجوي، مؤسسه تحقيقات فرهنگي، ١٣٦٣ هـ ش.

— الصدوق، محمد بن محمد، توحيد الصدوق، قم، جامعة المدرسين، ١٣٩٨ هـ.

— الطباطبائي، السيد محمد حسين، «اصول فلسفه و روش رئاليسم»، در مرتضى مطهري، مجموعه آثار، ج ٦، (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المطبوع ضمن الأعمال الكاملة للشهيد مرتضى المطهري)، طهران، انتشارات صدرا، ط ٧، ١٣٧٩ هـ ش.

— _____، الرسائل التوحيدية، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، نشر جامعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، ١٤١٥ هـ.

- _____، الميزان في تفسير القرآن، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٤١٧ هـ.
- _____، برسي هاي اسلامي (دراسات اسلامية)، إعداد: السيد هادي خسرو شاهي، ج ١ و ٢، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨٨ هـ ش.
- _____، تعاليم إسلام (مفاهيم الإسلام)، إعداد: السيد هادي خسرو شاهي، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨٨ هـ ش.
- _____، اصول عقايد و دستورات ديني (أصول العقائد والتعاليم الدينية)، أربعة أجزاء في مجلد واحد، إعداد: أصغر إرادي، قم، دفتر تنظيم و نشر آثار العلامة الطباطبائي، ١٣٨٢ هـ ش.
- _____، پرسش و پاسخ، به ضميمه حد سارق در اسلام و... (سؤال وجواب، مع ملحق حد السارق في الإسلام وغير ذلك، قم، نشر آزادي.
- _____، شيعه در اسلام (الشيعة في الإسلام)، مقدمة: د. السيد حسين نصر، نشر چاپخانه زيبا، ١٣٤٨ هـ ش.
- _____، الطريحي، محمد كاظم، الكندي فيلسوف العرب، بغداد، ١٩٦١ م.
- _____، غفوري نجاد، محمد، «آية فطرت و نظريه توحيد و دين فطري: رهايات تاريخي» (آية الفطرة ونظرية التوحيد والدين الفطري: مدخل تاريخي)، مجلة: نقد و نظر، العدد: ٥٥، ص ٦٣ - ٨٥، خريف عام ١٣٨٨ هـ ش.
- _____، «نظريه فطرت و علوم انساني: كنشهاي متقابل» (نظرية الفطرة والعلوم الإنسانية، الردود المتبادلة)، مجلة: عقل و دين، العدد: ٢، ص ٩٥ - ١٠٩، صيف و ربيع عام ١٣٨٩ هـ ش.
- _____، تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي (التحول التاريخي لنظرية الفطرة في الفلسفة والعرفان الإسلامي)، (رسالة على مستوى الدكتوراه في حقل الفلسفة والكلام الإسلامي)، طهران، نشر دانشكده إلهيات دانشگاه طهران، ١٣٨٩ هـ ش.
- _____، الفارابي، محمد بن طرخان، الأعمال الفلسفية، تقديم و تحقيق و تعليق: جعفر آل ياسين، بيروت، دار المناهل، ١٤١٣ هـ.
- _____، المنطقيات، تقديم و تحقيق: محمد تقي دانش پژوه، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٨ هـ.

- _____، كتاب الحروف، تقديم وتحقيق: محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، ١٩٨٦ م.
- _____ فرامرز قراملكي، أحد، أستاذ مطهري و كلام جديد (الأستاذ المطهري والكلام الجديد)، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٤ هـ.ش.
- _____ الكندي، يعقوب بن إسحاق، رسائل الكندي، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريذة، القاهرة، ج ١، ١٩٥٠ م، وج ٢، ١٩٥٣ م.
- _____ المطهري، مرتضى، أصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، المطبوع ضمن الأعمال الكاملة للشهيد مرتضى المطهري)، ج ٦، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٩ هـ.ش.
- _____، فطرت (الفطرة)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٣ هـ.ش.
- _____، مجموعه آثار (الأعمال الكاملة)، ج ١٣، ص ٢.
- _____، يادداشت‌هاي استاد مطهري (مفكرات الأستاذ المطهري)، ج ٤، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٢ هـ.ش.
- _____، يادداشت‌هاي استاد مطهري (مفكرات الأستاذ المطهري)، ج ١١، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٧ هـ.ش.
- _____ يثري، يحيى، عيار نقد ٢ (معيار النقد)، قم، نشر بوستان كتاب، ١٣٨٧ هـ.ش.

المنهج الفطري عند العلامة الطباطبائي

السيد هاشم الميلاني^١

رغم أهمية المنهج في الجهد العلمي، كونه آلة تطبيق النظريات والمباني على أرض الواقع، فإنه لم يلقَ اهتمامًا خاصًا ومنفردًا فيما مضى، وكان العلماء يستعملون المنهج المختار في ضمن العملية البحثية من دون أفراد مبحثٍ خاصٍّ به، لكن ظهر الاهتمام بالمنهج في العقود الأخيرة، جرّاء النهضة العلمية التي عمّت العالم أجمع.

وقد استعمل علماء الإسلام مناهج عدّة في بحوثهم العلمية، كالمنهج النقليّ، والمنهج العقليّ، والمنهج الكشفيّ، والمنهج الفطريّ وغيرها من المناهج العامّة والخاصّة، وذلك بحسب انتماءاتهم العلمية، كما أنّ الغرب أيضًا شهد مناهج عدّة بحسب المراحل التي مرّ بها؛ ففي القرون الوسطى كان المعتمد هو المنهج النقليّ والمنهج العقليّ، أمّا في عصر التنوير والحداثة فقد انحسرت تلك المناهج واستبدلت بالمنهج الوضعي، والمنهج الهرمنيوطيقيّ والمنهج الماركسيّ وهكذا، وعندما نصل إلى عصر ما بعد الحداثة، نجد المنهج التفكيكيّ إلى جنب سائر المناهج السابقة أيضًا.

ونحن إذ نعيش اليوم توسّع العلوم وتفرّعها من جهة، وهجوم المناهج الغربية على العلوم والمعارف الدينية من جهة ثانية، يتحتم علينا الاهتمام بهذا الحقل المعرفي والعلمي، من خلال الكتب والبحوث والدروس والندوات، لشقّ طريق المستقبل والمشاركة الجادّة في الواقع الذي نعيشه.

يُعدّ العلامة الطباطبائي من المفكرين الكبار الذين خاضوا في جهدهم العلمي في علوم

١. رئيس المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية.

عدّة، ومعارف مختلف، وقد اعتمد مجموعةً من المناهج في جهده العلمي هذا؛ إذ كان خبيراً ومتخصّصاً في الفلسفة والعرفان وعلم الكلام والفقه والأصول والتفسير والحديث، فاعتمد في تفسيره الميزان على المنهج الفطريّ كثيراً، وأعطاه مكانةً محوريّةً في مختلف المباحث وسنحاول فيما يلي تسليط الضوء على هذا المنهج واستخداماته عند السيد الطباطبائي ضمن مباحث الآتية:

أولاً: مباحث تمهيدية

تعريف الفطرة:

ينقل العلامة الطباطبائي ما قاله الراغب في المفردات حول معنى الفطرة، فالفطر هو الشقّ طولاً، يقال: فطر فلان كذا فطراً وأفطر هو فطوراً وانفطر انفطاراً... ومنه الفطرة، وفطر الله الخلق هو إيجاده الشيء وإبداعه على هيئة مترشحة لفعل من الأفعال.^١

ويذهب السيد الطباطبائي إلى أنّ الفطر هو الإيجاد والإبداع من عدم بحث، وهو يختلف عن الخلق الذي هو إيجاد الصورة من مادة على طريق جمع الأجزاء؛^٢ لذا نراه يقول: «الفطرة بناء نوع من الفطر بمعنى الإيجاد والإبداع».^٣

أهميّة الفطرة:

تكمن أهميّة الفطرة في كونها منظومةً متكاملةً لا بدّ للإنسان أن يسير عليها إذا رام الصلاح، بل هي المصباح للوصول إلى المقصد؛ لذا يقول العلامة الطباطبائي تأكيداً لهذا الأمر: «للإنسان في حياته نظام بحسب الفهم الفطريّ والشعور الباطني».^٤ وهذه المنظومة الفطريّة بحسب الطباطبائي تحتوي على: عقائد وآراء فكريّة يبني عليها أعماله كي تسعده وتحفظه عن الشقاء وخيبة المسعى،^٥ وعلى معارف فطريّة وحقائق أولية التي بتذكّرها يهتدي الإنسان إلى معرفة

١. الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، ج٧: ص ١٩٠، طبع عام ١٣٩٣ هـ، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.

٢. م.ن، ج ١٠: ٢٩٩.

٣. م.ن، ج ١٦: ١٧٨.

٤. م.ن، ج ٢: ٣٦.

٥. م.ن، ج ٧: ٣١٦.

كلَّ حقٍّ وتمييزه عن الباطل.^١ كما أنّها تهدي الإنسان إلى تميم نواقصه ورفع حوائجه، وتهتف له بما ينفعه ويضرّه في حياته، وعليه فلإنسان فطرةً خاصّةً تهديه إلى سُنّةٍ خاصّةٍ في الحياة، وسبيل معيّنة ذات غايةٍ مشخصةٍ ليس له إلا أن يسلكها خاصّةً.^٢

وكفى في أهميّة الفطر، ما قاله السيد الطباطبائي من: إنّ الإنسان بحسب خلقته على نور الفطرة^٣ وإنّ جميع السنن الفطريّة منتهية إلى الله تعالى،^٤ وبهذا يتبيّن سبب الاهتمام بالمنهج الفطريّ عند صاحب الميزان.

ثبات الفطرة:

من الأمور الأخرى التي يشير إليها صاحب الميزان، موضوع ثبات الفطرة وعدم بطلانها، فالفطرة لا تختلف ولا يتخلّف فعلها،^٥ وهي لا تقبل البطلان،^٦ ولا تخطئ ولا تتبدّل،^٧ كما أنّها لا تقبل التغيير بمتغيّر،^٨ وسبب ذلك أنّ النظام الفطريّ لا يقع فيه خطأ،^٩ إذ الخطأ والبطلان في الفطرة يساوي فناء الإنسان.^{١٠}

نعم هناك أمرٌ آخر يشير إليه السيد الطباطبائي ويجوّزه، وهو وقوع الغفلة للفطرة، إذ يقول: «إنّ الفطرة لا تنافي الغفلة والشبهة، ولكن تنافي التعمّد والبغي».^{١١} كما أنّنا عندما نشاهد انحرافاً

١. م. ن، ص ٣٤٥.

٢. م. ن، ج ١٦: صص ١٧٩، ١٧٨.

٣. م. ن، ج ٢: ص ٣٤٦.

٤. م. ن، ج ١٤: ص ٣٨٥.

٥. م. ن، ج ١: ص ٢١١.

٦. م. ن، ج ٢: ص ٣٤٩.

٧. م. ن، ج ٧: ص ٣٤٧.

٨. م. ن، ج ٧: ص ٩١.

٩. م. ن، ج ٢: ص ٣٦.

١٠. م. ن، ج ٢: ص ٥٤، ٣٤٩.

١١. م. ن، ج ٢: ص ١٢٩.

مشهوداً عن أحكام الفطرة، فليس ذلك إبطاً لحكمها، بل يعتقد السيد الطباطبائي أنه من باب استعمال الفطرة في غير ما ينبغي الاستعمال «نظير ما ربّما يتفق أن الرامي لا يصيب الهدف في رميته، فإن آلة الرمي وسائر شرائطه موضوع بالطبع للإصابة، إلا أن الاستعمال يوقعها في الغلط، والسكاكين والمناشير والمثاقب والأبر وأمثالها، إذا عبّئت في الماكينات تعبئة معوّجة، تعمل عملها الذي فطرت عليه بعينه من قطع أو نشر أو ثقب وغير ذلك، لكن لا على الوجه المقصود، وأما الانحراف عن العمل الفطريّ، كأن يخاط بنشر المنشار، بأن يعوّض المنشار فعل الإبرة من فعل نفسه، فيضع الخياطة موضع النشر، فمن المحال ذلك»^١.

وبعد إثبات ثبات الفطرة وعدم بطلانها، يشير السيد الطباطبائي إلى قابلية الفطرة للاستكمال إذ يقول: «إنّ الفطرة إنّما تستعد للقبول وتتهيأ للإذعان إذا أحسّت بالحاجة»^٢.

الفطرة الساذجة:

الموضوع الآخر الذي يشير إليه صاحب الميزان ويضع له مصطلحاً خاصاً، هو موضوع (الفطرة الساذجة) وهي الفطرة الأولية للإنسان الفطريّ غير المشوب ذهنه بالرسوم والآداب، ولا الحاكم فيه العرف والعادة^٣.

وقد بين الله تعالى في قوله: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ﴾^٤. فالآية تدلّ على «أنّ الناس كانوا أوّل ما نشأوا وتكاثروا على فطرة ساذجة لا يظهر فيهم أثر الاختلافات والمنازعات الحيويّة، ثمّ ظهر فيهم الاختلافات، فبعث الله الأنبياء بشريعة وكتاب يحكم بينهم بالحقّ فيما

١. م. ن، ج ٥: ص ٣١٣، ٣١٢.

٢. م. ن، ج ١٥: ص ٢١١.

٣. م. ن، ج ١٢: ص ١٨٦.

٤. البقرة، ٢١٣.

اختلفوا فيه، ويحسم مادّة الخصومة والنزاع»^١. وكان ذلك قبل زمن نوح عليه السلام؛^٢ لذا أمر الله تعالى الأنبياء بمخاطبة البشر بما تلهمهم فطرتهم الساذجة في عبادة الله.^٣

ثانياً: مباحث عقديّة:

استعان السيد الطباطبائي بالمنهج الفطريّ كثيرًا لإثبات مختلف المباحث العقديّة وما يتفرّع عنها من المسائل الجزئيّة، فالمنهج الفطريّ - مع سائر المناهج الأخرى - هو المعتمد في إثبات الباري تعالى وتوحيده، وفي إثبات النبوة والمعاد، وما يتعلّق بالحسن والقبح والهداية والضلال وغيرها من الجزئيات التي تبحث في مناخ العقيدة، وسنشير فيما يلي إلى أهمّها:

التوحيد وإثبات الخالق تعالى:

يشير العلامة الطباطبائي إلى أهميّة مباحث التوحيد وصعوبتها قائلاً: «لا يرتاب الباحث المتعمّق في المعارف الكلّية، إنّ مسألة التوحيد من أبعدها غورًا، وأصعبها تصوّرًا وإدراكًا، وأعزلها حلًّا لارتفاع كعبها عن المسائل العامّة التي تتناولها الأفهام، والقضايا المتداولة التي تألفها النفوس وتعرفها القلوب»^٤. كما أنّ مباحث إثبات الصانع تعدّ من أقدم المسائل الدائرة بين المتفكرين، حتّى إنّ الوثنيّة إذا أمعنّا في حقيقة معناها، وجدناها مبنيّة على إثبات الصانع وإثبات شفعاء عنده: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾^٥.

وعليه لا يمكن تحديد تاريخ مشخّص لبدء ظهور القول بالربوبية بين أفراد بني البشر، إذ نراها تصاحب الإنسان من أقدم العصور، فالأقوام الوحشية الأولى كانت لديهم عقائد تتعلّق بقوى عالية هي وراء مستوى الطبيعة، وهذا بعينه قول بالربوبية^٦. فالفطرة والمنهج الفطريّ

١. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١٠: ص ٢٦٣.

٢. م. ن، ج ١٣: ص ٦٣.

٣. م. ن، ج ٦: ص ٧٤.

٤. م. ن، ج ٦: ص ٨٦.

٥. م. ن، ج ٦: ص ١٠٤، ١٠٣.

٦. م. ن، ج ٨: ص ٣٤٩.

يدعو إلى إثبات الصانع وتوحيده، وقد بين ذلك العلامة الطباطبائي بعبارات شتى، فتارةً يلحظ ذلك في افتقار الإنسان وحاجته إلى قدرة عليا تسيّره، فإنّ «الفترة إذا سلمت لم تنفك من أن تتبّه شاهدة لفقرها وحاجتها إلى أمرٍ خارجٍ عنها، وكذا احتياج كلّ ما سواها ممّا يقع عليه حسٌّ أو وهمٌّ أو عقلٌ إلى أمرٍ خارجٍ يقف دونه سلسلة الحوائج، فهي مؤمنة مدعنة بوجود موجودٍ غائبٍ عن الحسّ منه يبدأ الجميع وإليه ينتهي ويعود»^١.

ويشرح هذه الحاجة بعبارةٍ أخرى ويقول: «نحن أوّل ما نفتح أعيننا ونشاهد من مناظر الوجود ما نشاهده يقع إدراكنا على أنفسنا وعلى أقرب الأمور منّا، وهي روابطنا مع الكون الخارج من مستدعيات قوانا العاملة لإبقائنا، فأنفسنا وقوانا وأعمالنا المتعلقة بها هي أوّل ما يدقّ باب إدراكنا، لكننا لا نرى أنفسنا إلا مرتبطةً بغيرها، ولا قوانا ولا أفعالنا إلا كذلك، فالحاجة من أقدم ما يشاهده الإنسان، يشاهدها من نفسه ومن كلّ ما يرتبط به من قواه وأعماله والدنيا الخارجة، وعند ذلك يقضي بذات ما يقوم بحاجته ويسدّ خلته، وإليه ينتهي كلّ شيء، وهو الله سبحانه، ويصدّقنا في هذا النظر والقضاء الإلهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ﴾^٢.

وتتجلّى هذه الفترة الدالّة على وجود الله تعالى في الشدائد والإحساس بالخطر بنحوٍ جليّ، فالإنسان مفطورٌ على التوحيد والاعتراف بوجود الله تعالى، بحيث يلتجئ بالفترة إلى الله تعالى عند انقطاع الأسباب الكونيّة، وهذا ما يستفيده العلامة الطباطبائي من قوله تعالى: ﴿وَمَا يَكُمُ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾^٣ ويقول في شرح هذه الآية:

«فالمعنى إنّ جميع النعم التي عندكم من إنعامه تعالى عليكم، وأنتم تعلمون ذلك، ثمّ إذا حلّ بكم شيءٌ من الضّرّ وسوء حال يسير، رفعتم أصواتكم بالتضرّع، وجأرتم إليه لا إلى غيره، ولو كان لغيره صنيعه عندكم لتوجهتم إليه، فهو عزوجلّ منعم النعمة وكاشف الضّرّ، فما بالكم لا تخصّونه بالعبادة ولا تطيعونه.

١. م. ن، ج ١: ص ٤٤.

٢. م. ن، ج ٨: ص ٣٤٩.

٣. النحل: ٥٣.

والاستغاثة به تعالى والتضرّع إليه عند حلول المصائب وهجوم الشدائد التي ينقطع عندها الرجاء عن الأسباب الظاهريّة ضروريّة لا يرتاب فيها، فإنّ الإنسان ولو لم ينتحل إلى دين، ولم يؤمن بالله سبحانه، فإنّه ينقطع رجاءه عند الشدائد إذا رجع إلى ما يجده من نفسه، ولا رجاء إلاّ وهناك مرجو منه، فمن الضروري أن تحقّق ما لا يخلو من معنى التعلّق كالحب والبغض والإرادة والكرهه والجذب ونظائرها في الخارج لا يمكن إلاّ مع تحقّق طرف تعلّقها في الخارج، فلو لم يكن في الخارج مراد لم تتحقّق إرادة من مريد، ولو لم يكن هناك مطلوب لم يكن طلب، ولو لم يكن جاذب يجذب لم يتصوّر مجذوب ينجذب، وهذا حال جميع المعاني الموجودة، التي لا تخلو كينونتها عن نسبة. فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب دليل على أنّه يرى أنّ هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها، لا تعجزه عظام الحوادث ودهمات الرزايا، ولا ينقطع عنه الإنسان ولا يزول ولا يفنى ولا يسهو ولا ينسى قط. هذا شيء يجده الإنسان من نفسه، وتقضي به فطرته...»^١.

وهناك أمر آخر يلجئ الإنسان نحو التوجّه إلى الله تعالى، وهو الحلقة أو (الفطرة التكوينيّة) على حدّ تعبير السيد الطباطبائي، وهي ثابتة لا تتغيّر؛ فإنّ:

«التوحيد الفطريّ والعبوديّة التي تهدي إليه البنية الإنسانيّة بحسب نوع الحلقة التي أظهرها الله سبحانه على ذلك، ومن المعلوم أنّ الحلقة الإنسانيّة بما أنّها خلقه إنسانيّة لا تتغيّر ولا تتبدّل... فالدين الحنيف الإلهيّ الذي هو قيم على المجتمع الإنساني، هو الذي تهدي إليه الفطرة، وتميل إليه الحلقة البشريّة... وهذا أمر لا يتغيّر ولا يتبدّل لأنّه مبني على الفطرة التكوينيّة التي لا سبيل للتغيّر والتبدّل إليها...»^٢.

فالفطرة التوحيدية هذه ثابتة في جميع البشر، ولا تخصّ فئة دون فئة، حتّى أنّها تشمل الأنبياء أيضاً؛ لأنّ «التوحيد ونفي الشركاء ليس ممّا يرجع فيه إلى بيان النبوة، فإنّه ممّا يستقلّ به العقل

١. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١٢: ص ٢٧٢.

٢. م. ن، ج ٧: صص ٢٤٨، ٢٤٧.

وتقضي به الفترة... بل هم والأنبياء في أمر التوحيد على مستوى واحد وشرع سواء^١. نعم إن الأنبياء يدعون إلى متابعة الفترة، وأن يسير المجتمع الإنساني نحو ما تمليه عليه الفترة من التوحيد^٢.

ثم إن الفترة التوحيدية تدعو إلى إله واحد غير محدود العظمة والكبرياء ذاتاً وصفةً، وهو ما يستفاد من القرآن الكريم وخطب أمير المؤمنين عليه السلام، غير أن الإنسان لألفته في ظرف حياته بالآحاد العددية من جانب، وابتلائه بالوثنيين وغيرهم من القائلين بتعدد الآلهة من جانب آخر، طُبع في أذهان الناس الوحدة العددية، مما أدى إلى إغفال الحكم الفطري بالوحدة المطلقة غير المحدودة^٣.

والفترة هذه كما تثبت الله تعالى، تثبت صفاته وأسماءه تعالى أيضاً، وذلك أننا «في سلوكنا الفطري إلى الأسماء، إنما تفتننا بها من جهة ما شاهدناه في الكون من صفات الكمال، فأيقنا من ذلك أن الله سبحانه مسمى بها طالما أنه مال كها الذي أفاض علينا بها، وما شاهدنا فيه من صفات النقص والحاجة فأيقنا أنه تعالى منزّه منها متّصف بما يقابلها من صفة الكمال، وبها يرفع عنا النقص والحاجة فيما يرفع، فمشاهدة العلم والقدرة في الكون تهدينا إلى اليقين بأن له ﷻ علماً وقدرة يفيض بهما ما يفيضه من العلم والقدرة، ومشاهدة الجهل والعجز في الوجود تدلنا على أنه منزّه عنهما ويتّصف بما يقابلهما من العلم والقدرة الذين بهما ترفع حاجتنا إلى العلم والقدرة فيما ترفع، وهكذا في سائرهما»^٤.

الدين:

يتطرق العلامة الطباطبائي إلى موضوع الدين وحاجة الإنسان إليه، في تفسير قوله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ

١. م. ن، ج ١١: ص ١٧٣.

٢. م. ن، ج ٣: ص ٢٤٨.

٣. م. ن، ج ٦: ص ١٠٤، ٨٦.

٤. م. ن، ج ٨: صص ٣٥٣، ٣٥٢.

بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ^١. فهذه الآية تبين السبب في تشريع الدين وتكليف الإنسان، وذلك أن الإنسان عند الطباطبائي مفطورٌ على الاجتماع والتعاون، وبعدما اجتمع ظهر فيه الاختلاف بسبب التنافس على اقتناء مستلزمات الحياة، فاستدعى هذا وضع قوانين ترفع الاختلاف، فهذا الاختلاف هو السبب في تشريع الدين^٢. يقول السيد الطباطبائي: «ولذلك شرع الله سبحانه ما شرعه من الشرائع والقوانين، واضعاً ذلك على أساس التوحيد والاعتقاد والأخلاق والأفعال، وبعبارة أخرى وضع التشريع مبني على أساس تعليم الناس وتعريفهم ما هو حقيقة أمرهم من مبدئهم إلى معادهم»^٣.

والشريعة هذه لا بد أن تكون من قبل الله تعالى لتتمكّن من دفع الاختلاف؛ لذا يقول السيد الطباطبائي: «وقد دلّت البراهين العقلية، وأيدها تواتر الأنبياء والرسل من قبله تعالى، على أن القوانين الاجتماعية وسنن الحياة، يجب أن تكون من عنده تعالى، وهي أحكامٌ ووظائف إنسانية تهدي إليها الفطرة الإنسانية، وتضمن سعادة حياته، وتحفظ مصالح مجتمعه. وهذه الشريعة السماوية الفطرية واضعها هو الله سبحانه...»^٤.

ثم يعرّج السيد الطباطبائي إلى فطرية الدين، فيقول: «الدين فطريّ تقبله الفطرة وتخضع له القوة المميزة بعد ما بين لها، قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^٥. فالدين فطريّ على الخلقة لا تدفعه الفطرة أبداً»^٦.

وعليه فإن الدين الذي يشتمل عليه الكتاب الإلهي، هو المتضمن لطرق الفطرة، وقد أكد

١. البقرة، ٢١٣.

٢. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٢: ص ١١١.

٣. م. ن، ج ٢: ص ١٢٠.

٤. م. ن، ج ١٥: ص ٣٢٦.

٥. الروم، ٣٠.

٦. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١: ص ٣٨٩، والتأكيد على فطرية الدين ج ٣: ص ٣٣٦، ج ٥: ص ١٨٦، ج ٩: ص ٢٤١،

ج ١٣: ص ٤٧.

الله تعالى ذلك في هذه الآية، وقال بأن الدين القيّم الذي يقوم بحوائج الحياة هي الفطرة التي فطر الناس عليها.^١ ويشير السيد الطباطبائي إلى موضوعٍ دقيق، وهو أنّ الدين كما هو فطري، فإنّ الفطرة تدعو إليه أيضًا وتطلبه؛

«فإنّ النوع الإنساني بالفطرة المودعة فيه، تطلب سعاداته الحقيقيّة... وقد عرفت أنّ هذا

هو الإسلام ودين التوحيد».^٢

كما إنّ هدف الأنبياء في دعوتهم إنّما هو سوق الناس إلى ما تنطق به فطرتهم من كلمة التوحيد.^٣ وإلى هذا التزاوج والتأثير والتأثر المتقابل يشير العلامة الطباطبائي في كلامٍ آخر له ويقول:

«إنّ التكليف الإلهي يتبع بحسب طبعه الفطرة التي فطر الناس عليها، ومن المعلوم أنّ الفطرة التي هي نوع الخلقة، لا تدعو إلّا إلى ما جهّزت به، وفي ذلك سعادة الحياة البتّة».^٤

وبعد هذا كلّه - أي كون الإنسان اجتماعيًا بالفطرة، وطالبًا للكمال بالفطرة، وأنّ الدين فطريّ له - لا بدّ من الوقوف على معنى الدين الفطريّ عند السيد الطباطبائي، فإنّه يشير إلى ذلك في موارد عدّة من كتابه الميزان. فإنّه بعدما يقدّم مقدّمة تدلّ على أنّ كلّ نوعٍ من أنواع المخلوقات متوجّه نحو كماله المناسب له ولا يتوقّف حتّى يصل إليه، والإنسان من جملة هذه الأنواع أيضًا، وله غايةٌ وجوديّةٌ لا يناهها إلّا بالاجتماع المدني، ثمّ إنّ الاجتماع يحوّج الإنسان إلى أحكامٍ وقوانينٍ ينظم بها سلوكه، ويسعد بتطبيقها ويصل إلى كماله جرّاء الالتزام بها، وهذه الأحكام والقوانين منبعثة عن الحوائج التي تهتف بها خصوصيّة وجود الإنسان وخلقته الخاصّة.

ثمّ يقول السيد الطباطبائي بعد هذه المقدّمة:

١. م. ن، ج ٨: ص ٢٩٩.

٢. م. ن، ج ٤: ص ١٣١.

٣. م. ن، ج ٣: ص ٢٤٨.

٤. م. ن، ج ٦: ص ٢٩٣.

«وهذا معنى كون الدين فطرياً أي أنه مجموع أحكام وقوانين يرشد إليها وجود الإنسان بحسب التكوين، وإن شئت فقل: سنن يستدعيها الكون العام، فلو أُقيمت أصلحت المجتمع، وبلغت بالأفراد غايتها في الوجود وكمالها المطلوب، ولو تركت وأبطلت أفستد العالم الإنساني، وزاحمت الكون العام في نظامه»^١.
وبعبارةٍ أخرى أنه:

«الدين الذي بنيت معارفه وشرائعه على خلقه الإنسان ونوع وجوده الذي لا يقبل التبدل والتغير، فإنّ الدين هو الطريقة المسلوكة التي يقصد بها الوصول إلى السعادة الحقيقية، والسعادة الحقيقية هي الغاية المطلوبة التي يطلبها الشيء حسب تركيب وجوده، وتجهّزه بوسائل الكمال... فالدين الحق هو الذي يوافق بنواميسه الفطرة...»^٢.

النبوة:

بعدما أثبت العلامة الطباطبائي فطرية التوحيد وفطرية الدين، يؤكّد على دور النبوة في إيصال التعاليم والقوانين إلى الإنسان، فالدين الفطري هو الذي يجري على لسان الأنبياء^٣. وعبارةً أخرى فإنّ الإنسان «وإن كان مجهّزاً بفطرة تذكّره حق الاعتقاد وصالح العمل، لكنه مجبورٌ من جهةٍ أخرى على العيشة الاجتماعية التي تدعوه إلى اتّباع الأهواء والظلم والفسق، فمجرد ذكرى الفطرة لا يكفي في حمله على سنّة حقّة عادلة... فمن الواجب في العناية أن يمدّ النوع الإنساني مع ما له من الفطرة الداعية إلى الصلاح والسعادة بأمرٍ آخر تتلقّى به الهداية الإلهية وهو النبوة»^٤. وعليه فإنّ؛ «تأدية الفطرة إلى الاجتماع المدني من جهة، وإلى الاختلاف من جهةٍ أخرى، وعنايته تعالى إلى تمام الخلقة، مبدأ حجّة على وجود النبوة، وعبارةً أخرى دليل النبوة العامّة»^٥.

١. م. ن، ج ١٢: ص ١٩٩، ونحوه ١٦: ص ١٩٣، ١٨٩.

٢. م. ن، ج ٧: ص ١٩٢.

٣. م. ن، ج ١٤: صص ٢٢٤، ٤١٠.

٤. م. ن، ج ١٢: ص ٢٨.

٥. م. ن، ج ٢: ص ١٣١.

المعاد:

من الأمور الأخرى التي يثبتها العلامة الطباطبائي بالفترة موضوع المعاد، إذ الإنسان - على حدّ تعبيره - ينال حقائق الدين الكليّة بفطرته، ومن تلك الحقائق المودعة في الفترة موضوع المعاد،^١ ودين الفترة يمهد الإنسان بتعاليمه للحشر والجزاء.^٢

فالعالم المشهود مع ما فيه يستحيل أن يكون لعباً باطلاً لا غاية له ثابتة باقية «فمن الضروري أن يتعقب هذا النظام المتحوّل المتغيّر الدائر إلى عالم ذي نظام ثابت باقٍ، وأن يظهر فيه أثر الصلاح الذي تدعو إليه الفترة الإنسانيّة، والفساد الذي تردع عنه، ولم يظهر في هذا العالم المشهود أعني سعادة المتّقين وشقاء المفسدين، ومن المحال أن يودع الله الفترة دعوةً غريزيّةً أو ردعاً غريزيّاً بالنسبة إلى ما لا أثر له في الخارج ولا حظّ له من الوقوع، فهناك يوم يلقاه الإنسان ويجزى فيه على عمله إن خيراً فخيّراً، وإن شراً فشرّاً... فالיום ضروري الوقوع والجزاء لا ريب فيه».^٣

الهداية والضلال:

يرى العلامة الطباطبائي إنّ الدعوة الإلهيّة تتوافق مع الفترة وهي التي تسمّى بالهداية أو هدى الله كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى﴾^٤. وسبب ذلك أي موافقة دعوة الفترة لهدى الله؛ «إنّ حق الهداية هو الذي ينطبق به الصنع والإيجاد الذي ليس إلّا الله، ولا نروم شيئاً من دين أو اعتقاد إلّا لا بتغاء مطابقة الواقع، والواقع لله فلا يعدوه هداه، وأمّا أن هدى الله هو الهدى الحقيقي الذي يجب أن يؤخذ به دون الدعوة الشيطانيّة فظاهر أيضاً؛ لأنّ الله سبحانه هو الذي إليه أمرنا كلّ من جهة مبدئنا ومنتهاها، وما نحتاج إليه في دنيا أو آخرة».^٥

١. م. ن، ج ١٤: ص ١١٩.

٢. م. ن، ج ٧: ص ٧٨.

٣. م. ن، ج ٢٠: ص ١٦١.

٤. البقرة: ١٢٠.

٥. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٧: ص ١٤٤.

والمراد من الاهتداء هو التسليم لما تهدي إليه الفطرة السليمة وأتباع الحق^١. والهداية هدايتان بحسب ما يراه العلامة الطباطبائي، الهداية الفطرية العامة: «وهي تنبيه بسبب نوع خلقتة، وما جُهِز به وجوده بإلهام من الله سبحانه على حق الاعتقاد وصالح العمل، قال تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾^٢... وهداية قولية من طريق الدعوة ببعث الأنبياء وإرسال الرسل وإنزال الكتب وتشريع الشرائع الإلهية... ومن الفرق بين الهدايتين أن الهداية الفطرية عامة بالغة لا يستثنى منها إنسان؛ لأنها لازم الخلقة الإنسانية، وهي في الأفراد بالسوية غير أمّها ربّما تضعف، أو يلغو أثرها لعوامل وأسباب تشغل الإنسان وتصرفه عن التوجّه إلى ما يدعو إليه عقله ويديه إليه فطرته، أو ملكات وأحوال رديئة سيئة تمنعه عن إجابة نداء الفطرة... وأمّا الهداية القولية، وهي التي تتضمنها الدعوة الدينية، فإنّ من شأنها أن تبلغ المجتمع، فتكون في معرض من عقول الجماعة، فيرجع إليها من أثر الحقّ على الباطل...»^٣.

السعادة:

يؤكد العلامة الطباطبائي أنّ الإنسان يطلب السعادة الحقيقية بفطرته، والسعادة الحقيقية هي: «استواؤه على عرش حياته الروحية والجسميّة معاً، حياة اجتماعيّة يعطاء نفسه حظّه من السلوك الدنيوي والآخروي»^٤. وإنّ سنّة الله تعالى مبنية على ذلك، إذ «من الواجب في عناية الله أن يهدي الإنسان إلى سعادة حياته وكمال وجوده»^٥.

علماً بأنّ هذه السعادة وإن كانت فطرية، غير أنّها اختيارية ولم تكن إجبارية، فالإنسان «إن جرى على ما يديه إليه الفطرة، فاز بالسعادة المقدّرة له، وإن تعدّى حدود فطرته وأفسد في الأرض، أخذه الله بالسنين والمثلث وأنواع النكال والنقمة»^٦.

١. م. ن، ج ١٨: ص ٢٣٦.

٢. الشمس: ٨.

٣. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٢٠: ص ١٢٣.

٤. م. ن، ج ٤: ص ١٣١.

٥. م. ن، ج ١٠: صص ٢٦١، ج ١٢: ص ١٤.

٦. م. ن، ج ١٥: ص ٣٠٦.

وهناك أمرٌ آخر بخصوص السعادة، فهي وإن كانت فطريّة، وإنّ الله تعالى هدى الإنسان عن طريق الخلق والفترة إلى ما فيه خيره وسعادته، غير أنّها لا تكفي لوحدها في الوصول إلى السعادة الحقيقيّة، حتّى إنّ العقل العمليّ بمفرده لا ينفع؛ فإنّه الداعي إلى الاستخدام المؤدّي إلى الخلاف؛ «فظهر أنّ هناك طريقاً آخر لتعليم الإنسان شريعة الحقّ ومنهج الكمال والسعادة غير طريق التفكير والتعقل وهو طريق الوحي، وهو نوع تكليمٍ إلهيٍّ يعلم الإنسان ما يفوز بالعمل به والاعتقاد له في حياته الدنيويّة والآخرويّة»^١.

ثالثاً: مباحث اجتماعيّة:

لقد عالج العلامة الطباطبائي كثيراً من المسائل الاجتماعيّة بالمنهج الفطريّ، وجعله المعتمد في إثبات تلك المسائل أمام سائر المناهج المادّيّة وغير المادّيّة الأخرى، فعول عليه في نحت نظريّة الاستخدام، وفي الحاجة إلى الحكومة والقانون، وموضوع الحرية وكذلك عمارة الأرض، وغيرها من المباحث الاجتماعيّة المهمّة الأخرى ونحاول أن نذكر فيما يأتي بعضها:

نظريّة الاستخدام:

تبتني رؤية العلامة الطباطبائي حول اجتماعيّة الإنسان على فطرة الإنسان وطبعه، فلإنسان طبعان: الطبع الأوّلي وهو استخدام جميع الأشياء للانتفاع بها، الطبع الثانوي وهو كونه مدنيّاً تعاونيّاً اجتماعيّاً بالطبع،^٢ ومن هذا المنطلق ينحت السيد الطباطبائي نظريّة الاستخدام.

بيان ذلك: إنّ الله تعالى أبدع هذا الإنسان من الأرض، وجعله مركّباً من جزئين: مادّة بدنيّة، وجوهر مجرد هو النفس والروح، كما خلق له السمع والبصر والفؤاد، وأعطاه قوّة الإدراك والفكر والارتباط مع كلّ شيء والانتفاع من كلّ أمر، ثمّ إنّ قوّة الفكر والإدراك من جهة، ورابطة التسخير من جهة ثانية، أولدت له عناية ثالثة، وهي أن يهيئ لنفسه علومًا وإدراكاتٍ يعتبرها اعتباراً للورود في مرحلة التصرّف في الأشياء للانتفاع بها. فهذه الإدراكات

١. م. ن. ج ١٠: ص ٢٦٢ ونحوه ج ١٢: ص ١٤، ج ١٥: صص ٤٧، ٤٦.

٢. م. ن. ج ١٠: ص ٢٦١.

هي التي تربط الإنسان بالعمل في المادّة، ومن جملة هذه الأفكار تصديق الإنسان بأنّه يجب أن يستخدم كلّ ما يمكنه استخدامه في طريق كماله، أي ينبغي أن يتنفع لنفسه ويستبقي حياته بأيّ سببٍ أمكن، لذا يأخذ في التصرف في المادّة، فيبدأ بالتصرف في الجماد والنبات والحيوان وحتى الإنسان الآخر من بني نوعه.

ولكن بما أن الإنسان ليس وحيداً في هذا الاستخدام بل يشاركه غيره من بني نوعه في الاستخدام، اضطرّه ذلك إلى الاجتماع، وهذا معنى كون الإنسان مدنيّاً بالطبع، فإنّه أمرٌ ولده حكم الاستخدام المذكور اضطراراً، ولولا الاضطرار لم يقض به الإنسان أبداً.^١

وهذا الاجتماع كوّنته ودعت إليه الطبيعة الإنسانيّة بإلهام من الله سبحانه،^٢ وذلك لتكميل النقص ورفع الحوائج،^٣ ثمّ إنّ النبوّة جاءت سنداً وتفصيلاً لهذا الإجمال؛ «فالقرآن الكريم يخبر أنّ أول ما نبّه الإنسان بالاجتماع تفصيلاً، واعتنى بحفظه استقلالاً نبّهته به النبوّة».^٤

وقد أسهب العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه في اجتماعيّة الإسلام، وأقام على ذلك أدلّة متعدّدة لا يسع المقام ذكرها، ومن أراد التفصيل فليرجع إلى مظاتها.^٥

الحكومة:

يرى العلامة الطباطبائي رحمته الله عليه أنّ السلطة والحكومة من الاعتبارات الضروريّة التي لا غنى للإنسان عنها، لوقوع الخلاف بين الناس بسبب نظريّة الاستخدام؛ «ولا سبيل إلى رفع هذه الغائلة الطارئة إلّا بجعل قوّة القاهرة على سائر القوى مسيطرة على جميع الأفراد المجتمعين، حتّى تعيد القوى الطاغية المستعلية إلى حاق الوسط، وترفع الدانية المستهلكة إليه أيضاً، فتتخذ جميع القوى من حيث المستوى، ثمّ تضع كلّ واحدة منها في محلّها الخاصّ، وتعطي كل ذي حقّ

١. م. ن، ج ٢: صص ١١٢-١١٨.

٢. م. ن، ج ١: ص ٣٣٧.

٣. م. ن، ج ١: ص ٤٣٦.

٤. م. ن، ج ٤: ص ٩٣.

٥. م. ن، ج ٤: ص ٩٤ فما بعد.

حقّه»^١.

وعليه «فإنّ الحكومة في أعمال الأفراد وشؤونهم، تنشأ عن فطرة المجتمع وغريزة الأفراد المجتمعيين بحسب الشرائط الموجودة»^٢. فالحكومة وإن كانت أصلاً فطرياً عند السيد الطباطبائي، غير أنّه يؤيدها بحكم القرآن أيضاً فيقول: «وأما إنّ المملك (بالضم) من ضروريات المجتمع الإنساني، فيكفي في بيانه أنّ بيان قوله تعالى بعد سرد قصّة طالوت: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^٣. وفي القرآن آيات كثيرة تتعرّض للملك والولاية وافتراض الطاعة ونحو ذلك... غير أنّ القرآن إنّما يعده كرامة إذا اجتمع مع التقوى... ولذلك لم يدع القرآن الناس إلى الاجتماع على تأسيس الملك وتشديد بنيان القيصرية والكسروية... بل إنّما دعا الناس إلى الاجتماع والاتحاد والاتفاق على الدين... فالقرآن لا يدعو الناس إلّا إلى التسليم لله وحده، ويعتبر من المجتمع المجتمعي الديني»^٤.

ثمّ يعرّج العلامة الطباطبائي على الحكومة الإسلامية، وإمّا حكومة إنسانية تراعي حقوق كلّ فرد ومصالح الضعيف والقوي والغني والفقير والحرّ والعبد والمرأة والرجل والفرد والجماعة على حدّ سواء^٥.

الحرية:

يثبت العلامة الطباطبائي الحرية للإنسان بالمنهج الفطري، ويعبّر عن هذه الحرية الفطرية تارةً بعنوان (الحرية الموهوبة)^٦، وتارةً أخرى (الحرية التكوينية)^٧، وأخرى (الحرية بالطبع)^٨.

١. م.ن، ج٣: صص ١٤٦، ١٤٥.

٢. م.ن، ج١: ص ١٨٤.

٣. البقرة: ٢٥١.

٤. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج٣: صص ١٤٩، ١٤٨.

٥. م.ن، ج٩: ص ١١٥.

٦. م.ن، ج٦: ص ٣٥٠.

٧. م.ن، ج١٠: ص ٣٧٠.

٨. م.ن، ج١٦: ص ٦٨.

ويقصد من هذه الحرية الفطرية اختياره في الفعل والترك تكويناً وتشريعاً^١. وعلى الرغم من هذا فإن الفطرة أجبرت الإنسان على عدم الحكم بالحرية المطلقة، إذ تدعو الفطرة إلى الاجتماع، والتعاون والتعامل مع الآخرين، وهذا يحدّد الحرية بنفسه، أوّلاً لأنّ الاجتماع لا يتم للفرد إلا عن طريق احترام حقوق الآخرين والاعتراف بها لينتفع منهم كما ينتفعوا منه، وثانياً: لزوم وجود سنن وقوانين يلتزم بها الإنسان في المجتمع، وهذا بدوره يحدّد الحرية المطلقة^٢.

ومن هنا يعرّج العلامة الطباطبائي على موضوع العبودية لله تعالى، فكما أنّ الإنسان حرٌّ إجمالاً بالقياس إلى سائر بني نوعه، وله أن يفعل أو يترك باختياره، غير أنّه لم يكن حرّاً أمام الله تعالى؛ لأنّ الله تعالى هو «المالك على الإطلاق وليس لغيره إلا المملوكية من كلّ جهة، ولا للإنسان إلا العبودية محضاً، فما كَيْتِه المطلقة تسلب أيّ حرية متوهمة للإنسان بالنسبة إلى ربّه، كما أنّها هي تعطيه الحرية بالقياس إلى سائر بني نوعه، كما قال تعالى: ﴿أَلَا نَعْبُدُ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾^٣. فهو ﷻ الحاكم على الإطلاق والمطاع من غير شرط؛ فلا حرية لأحد قبال كلمة الحقّ»^٤.

علماً بأنّ العبودية هذه ممّا تقضي به الفطرة أيضاً؛ «فإذا قضى الإنسان أنّ للعالم إلهاً خلقه بعلمه وقدرته، لم يكن له بدّ من أن يخضع له خضوع عبادة أتباعاً للناموس العامّ الكوني، وهو خضوع الضعيف للقويّ ومطاعة العاجز للقادر، وتسليم الصغير الحقيقير للعظيم الكبير، فإنّه ناموسٌ عامٌّ جارٍ في الكون، حاكم في جميع أجزاء الوجود... ولا سبيل إلى ردع الإنسان عن هذا الخضوع، لاستناده إلى قضاء فطريّ ليس للإنسان أن يتجافى عنه»^٥.

وأخيراً يجيب العلامة عن كيفية الجمع بين القول بالحرية الفطرية للإنسان، وبين حكم

١. م. ن، ج ١٠: ص ٣٧٠.

٢. م. ن، ج ٦: ص ٣٥١، ١٠: ص ٣٧١.

٣. آل عمران، ٦٤.

٤. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ١٠: ص ٣٧٢ ونحوه ج ١٦: ص ٦٨.

٥. م. ن، ج ١٠: ص ٢٧٤.

الإسلام بالرقّ وعبودية الآخرين، فإنّه يتمسّك في مقام الإجابة بالمنهج الفطريّ أيضًا ليقول بأنّ شريعة الفطرة تقضي بلزوم سلب الحرّيّة عن عدوّ المجتمع، وعليه فإنّ؛ «حقّ الاستعباد الذي اعتبره الإسلام، هو المطابق لشريعة الفطرة، وهو أن يستعبد أعداء الدين الحقّ المحاربين للمجتمع الإسلاميّ، فيسلب عنهم حرية العمل، ويجلبوا إلى داخل المجتمع الدينيّ، ويكلّفوا بأن يعيشوا في زي العبوديّة حتّى يترّبوا بالتربية الصالحة الدينيّة، وينعتقوا تدريجًا ويلتحقوا بالمجتمع الحرّ سالمين غانمين»^١.

رابعًا: مباحث فقهيّة:

على الرغم من أنّ المباحث الفقهيّة لها أدلّتها الشرعيّة من القرآن والسنة، غير أنّ العلامة الطباطبائيّ يحاول أن يثبت بعض الأحكام الفقهيّة عن طريق المنهج الفطريّ أيضًا، ليكون مؤيدًا أو سندًا للنص، وربّما يهدف من هذا إثبات موافقة الشريعة للفطرة الإنسانيّة العامّة.

ويقول بهذا الصدد: «إنّ حقيقة التشريع هي أنّه فطر الناس على فطرةٍ لا تستقيم إلاّ بإتيان أمورٍ هي الواجبات وما في حكمها، وترك أمورٍ هي المحرّمات وما في حكمها، فما ينتفع به الإنسان في كماله وسعاده هو الذي أمر به وندب إليه، وما يتضرّر به هو الذي نهى عنه وحذر منه»^٢. وبعبارةٍ أخرى: «فإنّ الله بنى شرائعه التي هي تكاليف الإنسان على مقتضيات فطرته وخلقته، ولا تقتضي فطرته إلاّ ما يوافق النظام الأحسن الجاري في الحياة الإنسانيّة الأرضيّة»^٣.

الجهاد:

يعتقد العلامة الطباطبائيّ أنّ موضوع الدفع والغلبة من الأصول الفطريّة المودعة في الإنسان،^٤ بيان ذلك: إنّ القرآن يذكر أنّ الدين مبنيٌّ على الفطرة، وإقامة الدين والحفاظ عليه، يُعدّ من أهمّ حقوق الإنسانيّة المشروعة، ويذكر القرآن أيضًا أنّ الدفاع عن هذا الحقّ الفطريّ المشروع حقّ فطريٌّ آخر قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ لِلنَّاسِ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهَدِمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ

١. م. ن. ج ٦: ص ٣٥٣.

٢. م. ن. ج ١٦: ص ٦٧.

٣. م. ن. ج ١٦: ص ٨١.

٤. م. ن. ج ٢: ص ٢٩٤، ١٤: ص ٣٨٦.

وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ ﴿١﴾. بمعنى أن قيام الدين وثباته منوطان بالدفاع، فالدفاع عن المسلمين أو عن بيضة الإسلام، إنما هو دفاعٌ عن حقِّ الإنسانية، ففي الشرك هلاك الإنسانية وموت الفطرة، وفي القتال عن حقِّها إعادةً لحياتها وإحيائها بعد الموت.

لذا لا بدّ للإسلام أن يكون له حكمٌ دفاعيٌّ في تطهير الأرض من الشرك؛ لأنّ التوحيد هو الأساس الذي تبنى عليه القوانين الفردية والاجتماعية، والدفاع عن هذا الأصل حقٌّ مشروع للإنسانية يجب استيفاؤه بأيّ وسيلةٍ ممكنة.^٢

كما أنّ العدو لا يعدّ عند السيد الطباطبائي من ضمن نسيج المجتمع، إذ يقول: «أنّ العدو المحارب الذي لا همّ له إلا أن يفني الإنسانية ويهلك الحرث والنسل، لا ترتاب الفطرة الإنسانية أدنى ريبٍ في أنّه يجب ألاّ يُعدّ جزءاً من المجتمع الإنساني الذي له التمتع بمزايا الحياة والتنعم بحقوق الاجتماع، وأنّه يجب دفعه بالإفناء فما دونه... والإسلام لما وضع بنية المجتمع - المجتمع الديني - على أساس التوحيد، وحكومة الدين الإسلاميّ، ألغى جزئية كلّ مستنكفٍ عن التوحيد وحكومة الدين من المجتمع الإنساني... لا يعامل معه إلاّ معاملة غير الإنسان الذي للإنسان أن يجرمه عن أيّ نعمةٍ يتمتع بها الإنسان في حياته، ويدفعه بتطهير الأرض من رجس استكباره وإفساده فهو مسلوب الحرمة عن نفسه».^٣

الزواج:

إنّ الزواج من السنن الفطرية المودعة في الإنسان، وبهذا الصدد يقول السيد الطباطبائي: «النكاح والازدواج من السنن الاجتماعية التي لم تزل دائرةً في المجتمعات الإنسانية، أي مجتمع كان على ما بيدنا من تاريخ هذا النوع إلى هذا اليوم، وهو في نفسه دليلٌ على كونه سنّةً فطريةً».^٤

ومن الأدلّة الأخرى التي يذكرها العلامة لفطرية الزواج، إنّ الذكر والأنثى مجهّزان بحسب

١. الحج: ٤

٢. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج ٢: ص ٦٨، ٦٥.

٣. م. ن، ج ٦: ص ٣٤٦.

٤. م. ن، ج ٤: ص ٣١٣.

الخلقة بوسائل التناسل، وأيضا وجود غريزة حبّ الأولاد، وإنّ الزواج سبب بقاء النسل، وإنّ المرأة سكناً للرجل، ولزوم تأسيس البيت والأسرة. ثمّ يقول: «والمجتمعات التي تحترم هذه الأصول والأحكام الفطرية في الجملة، لا مناص لها من الإذعان بسنة النكاح على نحو الاختصاص بوجهه، بمعنى ألا يختلط الرجال والنساء على نحو يبطل الأنساب... فالفحشاء والسفاح الذي يقطع النسل ويفسد الأنساب، أول ما تبغضه الفطرة الإنسانية القاضية بالنكاح»^١.

الإرث:

يعتقد العلامة أنّ أساس الأحكام والقوانين الإنسانية في الإسلام هو الفطرة التي فطر الناس عليها. وقد بنى الإرث على أساس الرحم التي هي من الفطرة والخلقة الثابتة، ثمّ بعد تأسيس هذا الأمر يبدأ بشرح طبقات الإرث وكيفيته^٢.

الرق:

وقد مرّ بنا موقف الإسلام من الرقّ وما تهدي إليه الفطرة فراجع.

خامساً: مباحث أبستمولوجية:

يرى العلامة الطباطبائي رحمته أنّ الحياة الإنسانية حياةً فكريّةً؛ ولذا حثّ القرآن الكريم على الفكر الصحيح، وعند التتبّع لآيات القرآن نرى أنّ ما يزيد عن ثلاثمائة آية تدعو إلى التفكير والتعقل، وقد أحال القرآن معرفة الفكر الصحيح إلى ما يعرفه الناس بحسب عقولهم الفطرية، وإدراكهم المركوز في نفوسهم، وبهذا يقول السيد الطباطبائي:

«وهذا الإدراك العقلي أعني طريق الفكر الصحيح الذي يحيل إليه القرآن الكريم ويبنى على تصديقه... هو الذي نعرفه بالخلقة والفطرة، ممّا لا يتغيّر ولا يتبدّل ولا يتنازع فيه

١. م.ن، صص ٣١٣، ١٤: ١٤.

٢. م.ن، صص ٢٢٦-٢٢٧.

إنسانٌ ولا يختلف فيه اثنان»^١.

فهناك إذاً معارف فطرية أولية مودعة في صميم خلقه الإنسان بما هو إنسان، وهذه المعارف الفطرية هي المحك والمعتمد في الوصول إلى سائر المعارف، وبهذا يقول العلامة:

«القرآن الكريم يهدي العقول إلى استعمال ما فطرت على استعماله، وسلوك ما تألفه وتعرفه بحسب طبعها، وهو ترتيب المعلومات لاستنتاج المجهولات، والذي فطرت العقول عليه هو أن تستعمل مقدماتٍ حقيقيةً يقينيةً لاستنتاج المعلومات التصديقية الواقعية وهو البرهان، وأن تستعمل فيما له تعلق بالعمل من سعادةٍ وشقاوةٍ، وخيرٍ وشرٍّ، ونفعٍ وضررٍ، وما ينبغي أن يختار ويؤثر وما لا ينبغي وهي الأمور الاعتبارية، المقدمات المشهورة أو المسلمة وهو الجدل، وأن تستعمل في موارد الخير والشرّ المظنونين مقدماتٍ ظنيةً لإنتاج الإرشاد والهداية إلى خير مظنون، أو الردع عن شرّ مظنون»^٢.

كما أنّ الفطرة تدعو إلى اتباع العلم وتمنع عن اتباع غيره، وذلك «أنّ الإنسان بفطرته الموهوبة لا يريد في مسير حياته باعتقاده أو عمله إلاّ إصابة الواقع، والحصول على ما في متن الخارج»^٣. وهذه العلوم الفطرية يردّ العلامة الطباطبائي على السوفسطائيين، إذ يرى أنّهم:

«محبوجون بما تعترف به نفوسهم اعترافاً اضطرارياً في أفعال الحياة الاختيارية وغيرها، فإنّهم يتحرّكون إلى الغذاء والماء عند إحساس ألم الجوع والعطش... وبالجملة كلّ حاجةٍ نفسانيةٍ أهمتها إليهم إحساساتهم أو جدوا حركةً خارجيةً لرفعها...»^٤.

ومن الأمور التي تذكر في مباحث نظرية المعرفة، الإشارة إلى موانع المعرفة، وهنا يشير العلامة إلى الذنوب والفسق وعدم التقوى بوصفها موانع للمعرفة الصحيحة، وعليه فإنّ «العقل إنّما يستقيم في عمله إذا استقام الإنسان في تقواه ودينه الفطري... قال تعالى: ﴿وَمَنْ

١. م. ن، ج ٥: ص ٢٥٥.

٢. م. ن، ص ٢٦٧.

٣. م. ن، ج ١٣: ص ٩٢.

٤. م. ن، ج ١: ص ٥٠.

يَرَعْبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ»^١ أي لا يترك مقتضيات الفترة إلا من فسد عقله فسلك غير سبيله. والاعتبار يساعد هذا التلازم بين العقل والتقوى، فإنَّ الإنسان إذا أُصيب في قوّته النظرية، فلم يدرك الحقَّ حقًا، أو لم يدرك الباطل باطلاً، فكيف يلهم بلزوم هذا أو اجتناب ذلك؟ ... وكذلك الإنسان إذا فسد دينه الفطريّ ولم يتزوّد من التقوى الدينيّ، لم تعادل قواه الداخليّة... ومع اختلال أمر هذه القوى لا تعمل قوّة الإدراك الفطريّة عملاً مرضياً^٢.
فالتقوى وإن لم تكن طريقاً مستقلاً للمعرفة ونيل الحقائق وراء الطريق الفكري الفطريّ الذي يتعاطاه الإنسان تعاطياً لا مخلص له منه، لكنّها تردّ النفس الإنسانيّة المدركة إلى استقامتها الفطريّة^٣.

سادساً: مباحث تربويّة:

لقد أشار العلامة الطباطبائي إلى مباحث تربويّة كثيرة في تفسير الميزان، وحاول إثبات بعضها بالمنهج الفطريّ مضافاً إلى ما ورد حولها من نصوصٍ معتبرة.
في مجال الأخلاق نرى أنّ الإنسان مفطورٌ على العمل الصالح، وينفر من الخبائث ومساوئ الأخلاق^٤، فالخبائث التي تُسبّب مرض القلب تدلّ على الخروج من استقامة الفترة^٥، وعليه فإنَّ الإنسان يميل بفطرته نحو الأخلاق الفاضلة، وينفر عن الخبائث ومساوئ الأخلاق.
وفي مجال الوفاء بالعهد نرى تأكيد القرآن المتكرّر عليه سواء فيه العهد الفردي أم العهد الاجتماعي، وقد أخذت الآيات الدالّة على لزوم الوفاء بالعهد هذا الأمر متسالمًا عليه، وهذا يدلّ على «أنّ ذلك ممّا يناله الناس بعقولهم الفطريّة، وهو كذلك، وليس ذلك إلاّ لأنّ العهد والوفاء به ممّا لا غنى للإنسان في حياته عنه أبداً، والفرد والمجتمع في ذلك سيّان»^٦.

١. البقرة، ١٣٠.

٢. الميزان، ج ٥: ص ٣١١-٣١٢.

٣. م.ن، ج ٥: صص ٢٦٧-٢٦٨ بتفصيل أكثر.

٤. م.ن، ج ٦: ص ٢٦٣.

٥. م.ن، ج ٥: ص ٣٧٧.

٦. م.ن، ج ٥: ص ١٥٩.

وفي مجال الآداب الحسنة، وهي الهيئة الحسنة التي ينبغي أن يكون عليها فعل الإنسان، فقد أطبق العقلاء على ذلك من دون اختلاف،^١ ومنها أن الفطرة تمنع الإنسان من التمسك بالخرافات؛ لأن «الإنسان لما كانت آراؤه منتهية إلى اقتضاء الفطرة الباحثة عن علل الأشياء، والطبيعة الباعثة له إلى الاستكمال بما هو كماله حقيقة، فإنه لا تخضع نفسه إلى الرأي الخرافي».^٢ ومنها احترام الوالدين، وذلك أن العاطفة المودعة بين الأب والأم والأولاد، تعدّ من أعظم دعائم المجتمع الإنساني، وعليه فإنّ السنّة الاجتماعيّة الفطريّة توجب احترام الوالدين والإحسان إليهما.^٣

ومنها الدعاء والاستعانة بالله تعالى والتضرّع إليه عند انقطاع الأسباب، فإنه من الأمور الضرورية التي يجدها كلّ إنسان من نفسه ولم لو يتحل ديناً خاصّاً؛ إذ إنّه لا ينقطع رجاءه وأمله عند الشدائد، ولا رجاء إلاّ وهناك مرجو منه «فتعلّق الرجاء من الإنسان بالتخلّص من البليّة عند انقطاع الأسباب، دليل على أنّه يرى أنّ هناك سبباً فوق هذه الأسباب المنقطع عنها، لا تعجزه عظام الحوادث وداهمات الرزايا... هذا شيء يجده الإنسان من نفسه وتقضي به فطرته».^٤ ومن هنا يلتجئ إلى الدعاء والتضرّع، «فإنّ حقيقة الدعاء والسؤال هو الذي يحمله القلب ويدعو به لسان الفطرة».^٥

ومنها مسألة الغذاء والطعام الذي يتناوله الإنسان، فيرى العلامة الطباطبائي أنّ نظام التكوين وناموس الخلقة هو الذي وضع حكم التغذي للإنسان، كما أنّ نظام الخلقة أودع في الإنسان أجهزة الغذاء، والإسلام بما أنّه دين فطريّ يجوز ما تهدي إليه الخلقة وتقضي به الفطرة من نظام الغذاء، ولكن يقننه من جهة حكم العقل بلزوم اجتناب ما فيه ضررٌ جسائيّ

١. م. ن، ج ٦: ص ٢٥٧.

٢. م. ن، ج ١: ص ٤٢١.

٣. م. ن، ج ١٣: ص ٨٠.

٤. م. ن، ج ١٢: ص ٢٧٢.

٥. م. ن، ج ٢: صص ٣٦، ٣٣.

أو معنوي^١.

ومنها الزينة، وهي من أهم ما يعتمد عليه الاجتماع الإنساني، وهي من الآداب العريقة التي تلازم المجتمعات، ولو فرض ارتفاعها من أصلها في مجتمع من المجتمعات انهدم الاجتماع وتلاشت أجزاءه، وقد أهتم الله الإنسان اتّخاذ أنواع الزينة لنفسه من طريق الفطرة، ويؤيد هذا ما ورد في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^٢.
قال العلامة الطباطبائي:

«والله سبحانه يذكر في هذه الآية أنّ هناك زينة أخرجها لعباده، وأظهرها وبينها لهم من طريق الإلهام الفطري، ولا تلهم الفطرة إلا بشيء قامت حاجة الإنسان إليه بحسبها»^٣.

وكما أنّ الإنسان مفلورٌ على الزينة، فهو مفلورٌ أيضًا على حبّ المزايا الحيويّة التي يستكمل بها حياته^٤، فالفطرة الإنسانيّة داعيةٌ إلى العمل والاكْتساب، والتوسّل بالفكر والإرادة والاجتهاد في تنظيم العوامل والعلل، وهي التي توصل الإنسان إلى المقاصد الإنسانيّة والأغراض الصحيحة، ولو تمسك الإنسان بهذه السنن الفطريّة، ارتفعت عن قلوبهم العداوة والبغضاء^٥، ولأجل أن يستقيم الإنسان ويأخذ بالطريق الصحيح والنهج القويم أمره تعالى بقوله: ﴿وَأَسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ﴾ فقد «صرفهم الله تعالى إلى نفسه، ووجّه وجوههم نحو فضله، وأمرهم أن يعرضوا عمّا في أيدي الناس ويُقبلوا إلى جنابه، ويسألوا من فضله فإنّ الفضل بيد الله، وهو الذي أعطى كلّ ذي فضلٍ فضله»^٦.
وبهذه الطريقة يمكن توجيه الفطرة الطالبة للكمال والمنافع نحو الطريق الصحيح،

١. م. ن، ج: ٥، صص ١٨٥-١٨٦.

٢. الأعراف، ٣٢.

٣. الطباطبائي، تفسير الميزان، ج: ٨، ص: ٨١.

٤. م. ن، ج: ٤، ص: ٣٣٨، وج: ٩، ص: ١١٩.

٥. م. ن، ج: ٩، ص: ١٢١.

٦. م. ن، ج: ٤، ص: ٣٣٨.

إذ «الإسلام يؤيد حكم الفطرة ويهذبه من شوب الأهواء والأمانى الفاسدة، ويصفي أمره في جميع الموارد، ويجعلها جميعاً شريعة إنسانية يسلكها الإنسان على الفطرة، ويخلصها من ظلمة التناقض إلى نور التوافق والتسالم»^١.

علمًا بأن متابعة الهوى وطول الأمل يمنع من الإصغاء إلى حكم الفطرة.^٢ وعليه فإنّ «الشرائع الإلهية ثم الدواعي النفسانية الموافقة لها كلّها فطرية، والدواعي النفسانية الموافقة لهوى النفس المخالفة لأحكام الشريعة مخالفة للفطرة»^٣. وقد أكد العلامة الطباطبائي كثيرًا في تفسير الميزان وفي موارد عدّة على التلازم الموجود بين الذنوب وبين إطفاء نور الفطرة،^٤ مضافًا إلى هذا فإنّ الله تعالى قد فطر الإنسان أيضًا على «تقبيح الفساد والاعتراف بشؤمه»^٥.

ومنها قضاء الفطرة بمتابعة الحقّ، والحقّ عند السيد الطباطبائي هو الرأي والاعتقاد الذي يطابقه الواقع ويلازمه الرشد من غير غي،^٦ وحقية هذا الحقّ تنشأ من الله تعالى يقول السيد الطباطبائي: «إنّ الحقّ من الاعتقاد والقول والفعل إنّما يكون حقًا بمطابقة السنّة الجارية في الكون للذي هو فعله، فالحقّ بالحقيقة إنّما يكون حقًا بمشيئته وإرادته»^٧. فالإنسان «مفطور على صلاحية إدراك الحقّ والخضوع له، فلو بين له الحقّ من السبيل التي يألفها، لم يلبث دون أن يعقله، وإذا عقله اعترفت له فطرته، وخضعت له طويته»^٨.

وقد أشار العلامة الطباطبائي في غير مورد إلى أنّ متابعة الحقّ من الأمور الفطرية المودعة في الإنسان،^٩ كما أنّه بعدما يؤكّد على هذه الخاصية، يرى أنّ من المستحيل أن يتبع الإنسان الباطل بما هو باطل، وأنّ يقصد الشقاء والخسران بما هو شقاء وخسران، بل إنّه يلتبس عليه الأمر،

١. م. ن، ص ٤٢٠.

٢. م. ن، ج ١٣، ص ٣١١.

٣. م. ن، ج ٧، ص ٣١٧.

٤. راجع الميزان، ج ٧، ص ٢١، ج ١١، ص ١٧٤، ج ١٢، ص ٢٧٣، ج ١٣، ص ٤٠٠، ج ١٤، ص ١١٩، ج ١٥، ص ٣١٠.

٥. م. ن، ج ١٥، ص ٣١٣.

٦. م. ن، ج ١٩، ص ٢٧١.

٧. م. ن، ج ١٠، ص ٥٧.

٨. م. ن، ج ١٩، ص ١٩٥.

٩. راجع م. ن، ج ٤، ص ١٠٣، ج ٧، ص ٢١، ٣٤٥، ج ٨، ص ٧٧.

فحينما يخلد إلى الأرض ويتبع الهوى، يزعم أنه مهتدٍ، ويأخذ الباطل بعنوان أنه حقّ، ويركن إلى الشرّ بعنوان أنه خيرٌ وسعادة، «فالإدراك الفطريّ محفوظ له غير أنه يطبقه في مقام العمل على غير مصداقه»^١.

ثم إنَّ الفطرة كما تحكم بمتابعة الحقّ، تحكم كذلك بمتابعة الهادي إلى الحقّ لما عنده من الحقّ، وعليه: «فمن الواجب ترجيحه على من لا يهدي إليه أو يهدي إلى غيره؛ لأنّ أتباع الهادي إلى الحقّ أتباعٌ لنفس الحقّ الذي معه. ووجوب أتباعه ضروري»^٢.

الخاتمة

ربّما يكون العلامة الطباطبائي من أكثر العلماء استخدامًا للمنهج الفطريّ لاسيما في تفسيره الميزان، رغم أنه يتمسك أيضًا بسائر المناهج الإسلاميّة، لكنّه يحاول أن يثبت أمهات المسائل الاجتماعيّة والعقدية والتربويّة بالمنهج الفطريّ؛ لأنّه الأساس والمعتمد، فنراه يثبت التوحيد والنبوة والمعاد بالفطرة، وكذلك مباحث الإنسان وما يحتاج إليه من اجتماعٍ وحكومةٍ وقانونٍ ودينٍ، ونيل السعادة والبعد عن الشقاء والباطل، يثبت هذه الأمور كلّها وغيرها بالمنهج الفطريّ، وإنّ أمكن إثباتها بسائر المناهج أيضًا، غير أنّه ربّما يرى قوّة هذا المنهج وسهولة الإذعان به من بين سائر المناهج، مضافًا إلى اشتراكه بين جميع البشر من دون تفاوت؛ وهذا ما دعاه إلى التمسك به واستخدامه في أكثر من مورد.

١. م.ن، ج ٨: ص ٧٧ وأيضًا ج ١٠: ص ٥٦.

٢. م.ن، ج ١٠: ص ٥٦.

موقع الفطرة في المنظومة المعرفية للحكيم الشاه آبادي^١

محمد غفوري نجاد

لقد كان لآية الله الميرزا محمد علي الشاه آبادي (١٢٩٢ - ١٣٦١ هـ)، دورٌ فذٌ وفريدٌ في مسار تطوّر نظريّة الفطرة. يعود ظهور نظريّة الفطرة في الثقافة الإسلاميّة بجذوره في تعاليم الكتاب والسنة.^٢ بيد أنّ الطرح الجاد لموضوع الفطرة بوصفها بحثاً فلسفياً وعرافياً مهمّاً، والتمسك بمقتضيات الفطرة الإنسانيّة - لإثبات بعض الأبحاث الفلسفيّة - لا شكّ في أنّه من إبداعات الحكيم الشاه آبادي. وعليه يجب عدّ الحكيم الشاه آبادي هو المؤسس لنظريّة الفطرة في القرن الأخير.

ما موقع الفطرة في المنظومة الفكرية للحكيم الشاه آبادي؟ وهل يمكن تكوين منظومة معرفيّة منسجمة من آرائه في حقل الفطرة؟ وما هي أدوات نظريّة الفطرة في منظومته الفكرية والمعرفية؟ وأيّ واحدٍ من تنظيراته في هذا الحقل له جذورٌ في الآراء السابقة، وأيّ واحدٍ منها يُعدّ من إبداعاته؟ وكيف يمكن بيان الخطوة الكبيرة لنظريّة الفطرة في آرائه؟ وفي ظلّ أيّ عوامل حدثت مثل هذه الخطوة والقفزة في مسار تطوّر هذه النظريّة؟ هذه هي الأسئلة التي نسعى للإجابة عنها في هذه الدراسة.

١ . المصدر: غفوري نجاد، محمد، المقالة بعنوان «نقش فطرت در اثبات مبدأ در منظومه معرفتي حكيم شاه آبادي» في مجلة پژوهشنامه فلسفه دین، التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغّة الفارسيّة، العدد ١٨، خريف وشتاء ١٣٩٠، الصفحات ٢١ إلى ٣٨.

تعريب: السيّد حسن علي مطر الهاشمي.

٢ . غفوري نجاد، «آيه فطرت ونظريه توحيد ودين فطري رهايافت تاريخي»، وغفوري نجاد، وبهشتي، «آيه ميشاق ونظريه خداشناسي فطري رهايافت تاريخي»، ص ٩ - ٣٢.

التقرير التحليلي للآراء

المفاهيم

لقد عمد الحكيم الشاه آبادي في بعض المواضع إلى تعريف الفطرة بـ (لوازم وجود المدرك). وعلى هذا الأساس فإن الموجودات التي تتمتع بخصوصية الإدراك، تحتوي على بعض اللوازم، وإن مجموع هذه اللوازم هي التي تؤلف فطرة هذه الموجودات.^١

وقد عمد في موضع آخر - من خلال بيان المعنى اللغوي لمادة (فطر) والاشتقاق الصري لمفردة (الفطرة) - إلى تفسيرها بـ (كيفية الإيجاد)؛ وذلك لأنّ (الفطرة) تعني الإيجاد، والفطرة على وزن فعلة، مصدر نوعي يُستعمل لبيان الهيئة والكيفية. وعليه تكون الفطرة بمعنى كيفية الإيجاد. ولما كان الوجود والإيجاد حقيقة واحدة؛ إذاً لا تكون الفطرة شيئاً آخر سوى الكيفية الوجودية للإنسان. وبعبارة أخرى: إنّ الصفات ليست من لوازم وجودها.^٢

إنّ الحكيم الشاه آبادي لا يرى فطرة الإنسان مجعولة بالذات، بل يعدّها متعلقةً للجعل بالتبع؛ وذلك لأنّ الذي يتمّ جعله بالذات هو وجود الإنسان، وإنّ العشق وسائر الفطريات الأخرى من لوازم وجوده.^٣

يُعدّ الحكيم الشاه آبادي - بعد محيي الدين بن عربي - من أهمّ المفكرين الذين بحثوا حول ماهية الفطرة وعملوا على التأمل والتنظير فيها بشكلٍ مستقل. لقد سبق لمحيي الدين بن عربي أن بحث في ماهية الفطرة في مقام الجواب عن بعض أسئلة الحكيم الترمذي. وقد عمد - في هذا المقام - إلى التنظير في ماهية الفطرة بمعناها العامّ (الشامل لفطرة جميع المخلوقات)، كما تعرّض إلى بيان ماهية فطرة الإنسان من أربع حيثيات. وإنّ صياغة محيي الدين بن عربي في هذا الباب متأثرةٌ تمامًا بالنظام المعرفي العرفاني له.^٤

١. الشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٢٧.

٢. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٤.

٣. الشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٢٩.

٤. للتعرف على آراء ابن عربي في حقل الفطرة، أكبري، وغفوري نجاد، «فطرت در اندیشه ابن عربي وارتباط آن با اعتقاد

وأما المفكرون المسلمون الذين سبقوا محيي الدين بن عربي والحكيم الشاه آبادي فقد تحدّثوا حول الفطرة في مناسباتٍ متنوّعةٍ وفي مواضعٍ متفرّقةٍ، وضمن إشاراتٍ إجمالية، ولكنهم لم يعمدوا إلى التنظير حولها بشكلٍ مستقلّ^١.

إثبات المبدأ والصفات الكمالية وبعض أحكامه الفلسفيّة

لقد عمد الحكيم الشاه آبادي - من خلال التمسك بمقتضيات الفطرة الإنسانيّة - إلى إقامة ما يصل مجموعته إلى عشرة براهين على إثبات الواجب تعالى، ومن بين الطرق التي سلكها الحكيم الشاه آبادي لتحقيق هذه الغاية الاستناد إلى فطرة حبّ الكمال، وفطرة الافتقار، وفطرة الإمكان، وفطرة الأمل، وفطرة الانقياد، وفطرة الخوف، وفطرة البغض والنقص، وحبّ الأصل، إنّ برهان فطرة الافتقار قد أقيم على أساس نظريّة الإمكان الفقري لصدر المتألّهين، ومن خلال الاستناد إلى الفقر والاحتياج الوجوديّ للإنسان إلى الواجب [تعالى] يعمل على استنتاج وجوده. وإنّ برهان فطرة الإمكان يمثل تقريراً آخر عن برهان الوجوب والإمكان لابن سينا، حيث يستتبع وجود الواجب [تعالى] من طريق الإمكان الماهوي للممكنات^٢. إنّ الحكيم الشاه آبادي قد عمد - من خلال نسبة الإمكان الفقريّ والماهويّ للإنسان إلى فطرته - إلى بيان البرهانين السابقين في إطار أدبيات جديدة. وأما سائر البراهين الأخرى فهي من إبداعاته، ولم يتمّ العثور على أيّ واحدٍ منها في آثار من سبقه من الحكماء^٣.

لقد أقام الحكيم الشاه آبادي من خلال الاستناد إلى الأمور الفطريّة الخمسة المتبقية إلى إقامة براهين على إثبات الواجب [تعالى]. وهذه البراهين تشترك من حيث الكبرى، وهذه الكبرى المشتركة عبارة عن قاعدة (تكافؤ المتضايقين من حيث الوجود والعدم). ويمكن بيان الصورة المختصرة والمبسّطة لهذه البراهين، على النحو الآتي:

به وجود خداوند»، ص ٢٣ - ٤٢.

١. غفوري نجاد، «تطور تاريخي نظريه فطريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي».

٢. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٠٩.

٣. غفوري نجاد، «تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي».

- إنَّ الفطرة تعشق الكمال المطلق. وإنَّ وجود العاشق بالفعل، يستوجب الوجود الفعلي للمعشوق؛ وذلك لأنَّ المتضايين متكافئان من حيث الوجود والعدم والقوَّة والفعل. وعليه فإنَّ الكمال المطلق موجود.^١

- إنَّ الفطرة منقادَةٌ وخاضعةٌ للكمال المطلق. وإنَّ الخاضع بالفعل يقتضي أن يكون المخضوع له متحقِّقًا بالفعل أيضًا.^٢

- إنَّ الفطرة متفائلةٌ على الدوام، وعلى أساس هذا التفاؤل والأمل يعمل الإنسان على تنظيم أموره اليومية. وحيث يكون الراجي بالفعل متحقِّقًا، نستنتج من ذلك أن المرجوَّ منه متحقِّق أيضًا. فإنَّ الفطرة - من جهة - لا تتعلَّق بالأمور التي تتعرَّض للتحوُّل والتغيير، ولا يأمل بها خيرًا. وعليه فإنَّ الذي تأمل الفطرة به يجب أن يكون موجودًا حيًّا وعليمًا وقديرًا.^٣

- إنَّ الفطرة وجلةٌ وخائفةٌ على الدوام من فقدان كمالها، وإنَّ الخوف والوجل أمرٌ إضافي؛ وعليه فإنَّ تحقُّق الخائف والوجل، يقتضي أن يكون المخوف منه موجودًا في دار التحقُّق أيضًا.^٤

- إنَّ الفطرة تحبُّ أصل ذاتها على الدوام، وإنَّ موجودات هذا العالم تعاني من النقص بأجمعها؛ ولذلك فإنَّها لا تقع متعلِّقًا لمحبة الفطرة. وعليه لا يمكن لأيِّ منها أن يكون أصلًا ومنشأً لوجود الإنسان. ومن ناحية أخرى فإنَّ فعلية المحبِّ، تقتضي أن يكون المحبوب متحقِّقًا أيضًا.^٥

كما أنَّ الحكيم الشاه أبادي - بالإضافة إلى قاعدة تكافؤ المتضايين - قد تمسَّك في بعض الموارد بكبرى أخرى أيضًا، وهي عبارة عن عصمة الفطرة وعدم وقوعها في الخطأ. وعلى هذا

١ . الشاه أبادي، الإنسان والفطرة، ص ٣٥-٣٧.

٢ . م. ن، صص ٢٢٧-٢٢٩.

٣ . م. ن، صص ٢٢٩-٢٣٦.

٤ . م. ن، صص ٢٣٦-٢٤٠.

٥ . م. ن، صص ٢٤٥-٢٤٨.

الأساس حيث تكون الفطرة واقعةً في حبّ الكمال المطلق،^١ وعقد الآمال عليه،^٢ والخشية منه،^٣ فإنّها لا تقع في الخطأ؛ إذًا يكون متعلّق الحبّ والأمل والخشية متحقّقًا في الخارج أيضًا. كما أنّ للحكيم الشاه آبادي - في مقام الاستدلال على مفهوم عصمة الفطرة - كلامًا يقبل الإحالة إلى حكمة الله سبحانه؛ بمعنى أنّه يبدو وكأنّه يروم إقامة هذا المفهوم على أساس حكمة الله سبحانه.^٤

وفي مقام نقد هذا الكلام، لا بدّ من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أنّ الاستناد إلى حكمة الله سبحانه في مقام إثبات عصمة الفطرة وإن كان في حدّ ذاته تامًّا من الناحية المنطقيّة والعقلائيّة، ولا يتطرّق إليه الخلل، بيد أنّ هذا الاستناد يجب أن يأتي من الناحية المنطقيّة بعد إثبات وجود الله واتصافه بالحكمة. وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد - في مقام إثبات ذات الله سبحانه - إلى دليل يتوقف على حكمة الله. والحاصل أنّ البراهين الثلاثة الأخيرة التي يقيمها الحكيم الشاه آبادي لا تخلو من الخلل، ولا يمكن من الناحية المنطقيّة أن نستنتج منها إثبات وجود الله سبحانه. وقد عمدنا في موضع آخر إلى نقد آراء الحكيم الشاه آبادي حول عصمة الفطرة وعدم قابليتها للخطأ بالتفصيل.^٥

وعلى كلّ حال فإنّ الحكيم الشاه آبادي قد عمد من خلال التمسك بسبعة أمورٍ فطريّةٍ إلى إقامة عشرة براهين على إثبات المبدأ من طريق التمسك بمقتضيات الفطرة. وبغض النظر عن بعض الملاحظات الانتقادية الموجودة على بعض براهينه،^٦ تُعدّ هذه المجموعة من البراهين من خلال التمسك بمقتضيات الفطرة الإنسانيّة من إبداعات الحكيم الشاه آبادي، وهو أمرٌ جديرٌ بالثناء والتقدير.

١. م. ن، ص ٤٩.

٢. م. ن، صص ٢٢٩ - ٢٣٦.

٣. م. ن، صص ٢٣٦ - ٢٤٠.

٤. م. ن، ص ٥ - ٦؛ والشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٢٩.

٥. غفوري نجاد، تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي، ص ٢٢٨ - ٢٣١.

٦. م. ن، صص ٢٢١ - ٢٣٩.

وقد عمد الحكيم الشاه آبادي في موضع آخر - من خلال تجزئة الكمال المطلق إلى أنحاء كمالية متنوعة - إلى القول بأنّ الإنسان عاشقٌ لكلِّ واحدٍ من هذه الأنحاء؛ وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان يعشق العلم اللامتناهي، والقدرة التامة واللامتناهية، والحياة البحتة واللامحدودة، والابتهاج والسرور اللامتناهي، وإظهار وإبراز الكمالات الباطنية إلى ما لا نهاية، وإدراك الكمال وشهود المقام في حدّ اللاتناهي. إنّ الحكيم الشاه آبادي يقدّم بعض التوضيحات في ذيل كلّ واحدٍ من هذه العناوين، ويسعى من خلال تقديم الشواهد العينية إلى إثبات حبّ الإنسان لكلِّ واحدٍ من هذه الموارد السبعة.^١ إنّ دراسة أفكار الحكيم الشاه آبادي في هذا المجال، تثبت أنّه يسعى إلى الاستدلال على الصفات السبعة لذات الله سبحانه - التي قال بها المتكلمون المسلمون منذ القدم - من طريق الفطرة. وإنّ هذه الصفات السبعة المذكورة، عبارة عن: العلم والقدرة والحياة والإرادة والتكلم والسمع والبصر.

كما تعرّض الحكيم الشاه آبادي إلى بعض الأحكام الفلسفية لبحث واجب الوجود، وسعى إلى إثباتها من خلال الاستفادة من مقتضى الفطرة. ويُعدّ نفي الماهية والجسمانية والتحيز في المكان عن واجب الوجود، من بين هذه الأحكام. وقال في مقام نفي الماهية عن واجب الوجود: «إذا كان المراد من الماهية في قضية (إن الواجب ماهية من الماهيات) هو الإنيّة الوجودية أو الهوية، لا يكون ذلك مخالفاً لمقتضى الفطرة. وأما إذا كان المراد هو المعنى الاصطلاحي للماهية - أي: الكلي الطبيعي الذي لا يأبى عن الوجود والعدم - كان هذا مخالفاً لمقتضى الفطرة؛ وذلك لأنّ معشوق الفطرة عبارة عن اقتضاء بحت وخير محض. وبعبارة أخرى: إن الفطرة عاشقة لأمر أصيل وحقيقي يكون في حدّ ذاته ومن تلقائه ومن دون حاجة إلى أيّ حيشة أخرى، منشأ للخيرات والكمالات. ثم يستنتج من عدم كون الواجب ماهية، نفي الجنسية والفصلية والنوعية والعرضية عنه».^٢

١. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٤٨ - ٥٦.

٢. م.ن، ص ٥٦ - ٥٧.

يقول الحكيم الشاه آبادي في مقام نفي التجسيم والتحيز في المكان عن الواجب [تعالى]: إنَّ الموجود المتجسّم ليس معشوقاً للفطرة؛ وذلك لأنَّ الموجود المتجسّم محدودٌ في الكمال والجمال، وإنَّ معشوق الفطرة هو الكمال والجمال اللامحدود.^١

والحاصل هو أنَّ الحكيم الشاه آبادي قدّم ابداعاتٍ متعدّدةً في إثبات المبدأ وصفاته الكمالية من طريق التمسك بمقتضيات الفطرة الإنسانية. وبغض النظر عن الانتقادات الواردة على بعض براهينه على إثبات الواجب،^٢ فإنَّ إقامة هذا العدد من البراهين من طريق الفطرة، يُعدّ أنجازاً فلسفياً كبيراً. كما أنَّ فتح الباب أمام الفطرة للدخول في بعض الأبحاث الفلسفية، من قبيل: نفي الماهية عن الواجب وما إلى ذلك، لا تُرى في آثار من تقدّم عليه من الحكماء.

تحليل لفطرية الدين

يذهب الحكيم الشاه آبادي إلى الاعتقاد بأنَّ مجموعة معارف الدين فطرية. وهو يرى أنَّ لذات الإنسان، بعض الالتزامات من الناحية الفطرية، ومن بينها ما يلي:

١. الالتزام بمعرفة الحقائق والمبدأ والمعاد (المعرفة).

٢. الالتزام بالخضوع أمام الكامل (العبودية)، والشاهد على ذلك يتمثل في الاحترام الذي يُبديه الناس على نحوٍ فطريٍّ تجاه الشخص الحاضر والمنعم والمقتدر والمحبوب وما إلى ذلك، ويبدون تجاهه أنواع الخضوع والتواضع.

٣. الالتزام بالعدل، فحتى الشخص الظالم يرى نفسه مُلزماً بذلك؛ إذ إنّه عندما يرى تمرّداً وعدم إطاعة من الذين يأتمرون بأوامره، فإنَّ عرق الشعور بالانتقام يتحرّك عنده، ويسعى إلى الانتقام منهم. وهذا إن دلَّ على شيء فهو يدلُّ على أنَّ الظالم بدوره يلتزم في فطرته بالعدالة؛ لأنّه يرى إطاعة الخاضعين له حقاً من حقوقه عليهم، وحيث يرى تضييعاً منهم لهذه الحقوق ظلماً له وعدم العدل تجاهه، فإنّه يسعى إلى الانتقام والانتصار لذاته تجاه هذا الانتهاك الصارخ للعدل من وجهة نظره.

١. م.ن، ص ٥٩-٦٥.

٢. غفوري نجاد، تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي، ص ٢٢١-٢٣٩.

يرى الحكيم الشاه آبادي أنّ الأديان السماوية بصدد البيان التفصيلي لهذه الالتزامات، وأنّ الكتب السماوية إنّما هي شرحٌ للكتاب التكوينيّ لذات الإنسان. وعلى هذا الأساس يكون الدين أمراً فطريّاً، والإنسان متديناً بالذات.^١

وفي موضعٍ آخر تم بيان وجوه أفضليّة تحليل الحكيم الشاه آبادي لفطريّة الدين، بالمقارنة مع التفاسير الأخرى المذكورة في هذا الشأن على هامش آية الفطرة.^٢

إثبات النبوة العامة

لقد استنتج الحكيم الشاه آبادي - استناداً إلى البيان أعلاه - أنّ الفطرة تحكم بوجود التدين؛ وذلك لأنّ الإنسان لا يستطيع الوقوف على الحياد فيما يتعلّق بالنسبة إلى الالتزامات الفطريّة الثلاثة المذكورة آنفاً، ويتخلّى عنها ولا يعمل على أساسها. ومن ناحيةٍ أخرى، فإنّ هذه الاقتضاءات الفطريّة تدلّ على هذه النقطة وهي أنّ الإنسان يستطيع أن يدركها بشكلٍ كامل، وأن يعمل على أساسها ويتمكّن من الحصول على المصالح المترتبة عليها؛ وذلك لأنّ الفطرة معصومةٌ من الخطأ. لو لم تكن لدى الإنسان إمكانية الوصول إلى مقتضيات الفطرة، وعمدت الفطرة في الوقت ذاته إلى توجيهه نحو تلك الجهة والناحية، سوف تكون فطرته خاطئة، في حين أنّ الفطرة لا تقع في الخطأ.

إنّ مقتضى الحكمة الإلهية أنّه عندما يُودع ميل في فطرة الإنسان، يكون الوصول إلى المورد الذي تميل إليه فطرته أمراً ممكناً. وهذا هو المعنى المراد من عصمة الفطرة في هذا المقام. وعليه نقول: حيث لا يمكن لأيّ فطرة أن تكتشف الصغريات والمصاديق الجزئية للعبودية والعدالة، وإنّ الفطرة العامة للناس إنّما تتكفّل ببيان الكبريات، نستنتج من ذلك أنّ الفطرة الكاشفة [= النبيّ] يجب أن تكون موجودةً لكي تقف على الصغريات المذكورة، وتعمل على بيانها وكشفها للناس، وإلاّ لزم من ذلك تعطيل الفطرة العاشقة. ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ الفطرة العادلة تحكم

١. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٨ - ٣٠.

٢. غفوري نجاد، «آية فطرت ونظريه توحيد ودين فطري؛ رهايفت تاريخي»، ص ٨٠ - ٨٢.

بأنّ على الإنسان الجاهل بالصغريات أن يرجع إلى الفطرة الكاشفة من أجل الوصول إلى معشوقها، وأنّ تعمل على طبق أمرها.^١

والحاصل أنّ الحكيم الشاه آبادي، يثبت النبوة العامّة من طريقين، وهما أولاً: إنّ الفطرة ملتزمةٌ بالالتزامات الثلاثة، ولكنها لا تعلم بصغريات ومصاديق العبوديّة والعدالة، ومن هذه الناحية فإنّ الفطرة العادلة تحكم بلزوم وجوب الفطرة الكاشفة. وثانياً: إنّ الفطرة عاشقةٌ للكمال، بيد أنّها لا تعرف طرق الحصول على الكمال ومصاديق السير إلى الكمال بنحو تامّ وكامل، ومن هنا فإنّها تكون بحاجةٍ إلى الفطرة الكاشفة، ولو لم تكن الفطرة الكاشفة موجودة، فسوف يلزم من ذلك تعطيل الفطرة العاشقة.

إنّ إثبات النبوة العامّة من خلال التمسك بمقتضيات الفطرة، يُعدّ من إبداعات الحكيم الشاه آبادي أيضاً، إذ لا نثر على أيّ أثرٍ لذلك في المصادر الفلسفيّة والكلامية المتقدّمة، وفي الوقت نفسه فإنّ هذا الاستدلال منتجٌ في الوصول إلى العقلانية، ولا يرى فيه خللٌ يُذكر.

إثبات الإمامة العامّة

لقد ذهب الحكيم الشاه آبادي - بعد إثبات لزوم وجود الفطرة الكاشفة أو النبيّ من طريق الفطرة - إلى القول: يُستنتج من كلامنا أنّ أوّل شخصٍ من بني البشر يجب أن يكون نبياً، والفطرة الإنسانيّة الأولى يجب أن تكون كاشفة، وبحسب التعبير الكلامي: يجب لزومًا أن يكون نبياً وعالمًا بجزئيات الأحكام الدينيّة. ثم إنّ بعد ذلك واستنادًا إلى أنّ فطرة الإنسان في كلّ زمانٍ تعشق الوصول إلى الكمال المطلق، وتحتوي على الاقتضاءات الثلاثة المذكورة، يستنتج من ذلك أنّ الفطرة الكاشفة يجب أن تكون موجودةً بين الناس على الدوام، كي تقوم الفطرة العاشقة بالرجوع إليها عند الحاجة.^٢

إنّ هذا الكلام من الحكيم الشاه آبادي يثبت وجوب استمرار سلسلة النبوة والإمامة في جميع مراحل الحياة والعصور، وهذا مفهومٌ شيعيٌّ بالكامل ورد التأكيد عليه في الروايات

١ . الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٣٩ - ٤١ .

٢ . م، ن، ص ٤١ .

المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام. ومن بينها ما ورد في المروي عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه قال: «لو بقيت الأرض يوماً واحداً بلا إمامٍ منّا، لساخت الأرض بأهلها...»^١ وفي المأثور عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه قال: «لو لم يبق في الأرض إلا اثنان، لكان أحدهما الحجة»^٢.
 إن إثبات الإمامة العامة من خلال التمسك بالفطريّات، يُعدّ هو الآخر من ابداعات الحكيم الشاه آبادي، وهذا الأمر يشير إلى أن معطيات نظرية الفطرة في منظومته المعرفية، أكثر من المتوقع.

إثبات المعاد

لقد قام الحكيم الشاه آبادي في بعض الموارد بإثبات المعاد من طريق الفطرة. فقد عمد من خلال التمسك بعدد من الأمور الفطرية في وجود الإنسان، وضمّ عصمة الفطرة من الخطأ، قد استنتج وجود عالم غير عالم المادة يمكن له أن يستوعب تلبية هذه الاتجاهات والاحتياجات الفطرية.
 إن نظرية عصمة الفطرة تؤدي دوراً مهماً في المنظومة الفكرية للحكيم الشاه آبادي. كما سبق لسماعته أن تمسك بهذه النظرية - في بعض البراهين - في مقام إثبات الواجب أيضاً. من الواضح بدهة أن الملاحظات التي ورد ذكرها على مفهوم عصمة الفطرة في بحث إثبات المبدأ، لا ترد في مسألة إثبات المعاد؛ إذ إن عصمة الفطرة - كما سبق أن ذكرنا - تقوم على أصل حكمة الله سبحانه. وحيث إن مباحث المعاد تقع بنحوٍ ترتيبي بعد إثبات المبدأ وصفاته الكمالية - ومن بينها حكمته - فإن التمسك بالعنصر المذكور في مقام إثبات المعاد، لا يعاني من إشكال الدور في الاستدلال. وأما في مقام الإثبات، يكون هذا الإشكال - على ما تقدّم ذكره - وارداً.
 وعلى كلّ حال فإن الاتجاهات الفطرية التي تمسك بها الحكيم الشاه آبادي لإثبات المعاد، تتمثل في الأمور الآتية:

١. الطبري، دلائل الإمامة، ج ١، ص ٢٣١.

٢. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٧٩.

١. حبّ التحرّر والحرية

إن الحرية في أدبيات الحكيم الشاه آبادي، تعني الحرية في تنفيذ الإرادة والمشية. فهو يرى أن كلّ إنسان يعيش بفطرته أن تكون إرادته نافذةً وماضية، ويريد أن يحصل على كلّ ما يطلبه بأيّ وسيلةٍ يريدها وبأيّ كيفيةٍ تتعلّق بها مشيئته. ومن ناحية أخرى فإنّ عالم المادة لا يحتوي على ظرفيّة تحقّق مثل هذه الإرادة، وربما يتمرّد على كثيرٍ من رغبات الإنسان، ولا يستجيب لأوامره. إنّ هذا الاتجاه الفطريّ لا يتعرّض إلى أيّ فتورٍ أو خورٍ طوال حياة الإنسان، ولن يخمد أو يتّجه نحو الأفول أبداً. ولما كانت فطرة الإنسان معصومةً من الخطأ، إذًا يجب أن يكون هناك عالمٌ يتجلّى فيه معشوق الإنسان (نفوذ إرادته ومشيئته).^١

٢. حبّ الدعة أو فطرة الركون إلى طلب الراحة

لقد عمد الحكيم الشاه آبادي إلى تعريف مراده من فطرة حبّ الراحة، بأنّه عبارةٌ عن الاتجاه الفطريّ إلى اللذة والمتعة التي تخلو من جميع أنواع التعب والضجر. إنّ جميع اللذات التي يخوض الإنسان تجربتها في هذا العالم تقترن بالألم والامتعاظ بنحوٍ من الأنحاء. إنّ هذا الامتعاظ والألم يعرض للشخص تارةً قبل المتعة واللذة، وتارةً بعدها، وتارةً أخرى بالتزامن معها. ومن ناحية أخرى فإنّ عشق الإنسان وحبّه للذة المطلقة لا يجنح نحو الأفول، وهو يمور في وجود الإنسان على الدوام. وعلى هذا الأساس فإنّه بحكم عصمة الفطرة من الخطأ، يوجد هناك عالمٌ آخر سوف تتحقّق فيه هذه الرغبة الفطرية.^٢

٣. فطرة حبّ اللقاء والبقاء

لقد ذكر الحكيم الشاه آبادي هذين المفهومين معاً، وعمد إلى إثبات المعاد بهذه الطريقة. ومّا قاله في ذلك: إنّ الإنسان يحبّ البقاء والخلود واللقاء بمحبوبه. تقدّم أنّ الإنسان بفطرته عاشقٌ للكمال المطلق، وأنّ هذا العشق من الصفات ذات الإضافة، وهذا يستوجب وجود المعشوق.

١. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٦٣؛ الشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٤٤.

٢. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٦٤ - ٢٦٥؛ الشاه آبادي، شذرات المعارف، ص ١٤٤.

ويبدو أنّ الحكيم الشاه آبادي يريد القول إنّ الإنسان بالإضافة إلى حبه للكمال المطلق، يميل بفطرته إلى حبّ اللقاء به أيضاً، ويريد الحصول على شرف لقائه. إنّ حبّ البقاء واللقاء لا يفتر ولا يضعف أبداً، ويبقى في الإنسان حياً على الدوام. ومن جهة أخرى نعلم أنّ الوجود الدنيوي والملكي للإنسان ليس خالداً وسوف ينتهي في يوم ما. وعلى هذا الأساس فإنّ عصمة الفترة تقتضي أن يكون هناك عالمٌ آخر يعرض له الدثور والغناء، وأنّ الإنسان سوف يلاقي معشوقه هناك.^١

إنّ للتمسك بفترة حبّ الخلود لإثبات المعاد جذوراً سابقةً تعود إلى ما قبل عصر الحكيم الشاه آبادي أيضاً؛ إذ نجدّها في التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، وقد استند إليها صدر المتأهّلين في موضعين، وعمد بذلك إلى إثبات المعاد.^٢ بيد أنّ الطرق الأخرى التي سلكها الحكيم الشاه آبادي لإثبات المعاد من طريق الاستناد إلى الفطريّات، تعدّ من إبداعاته، ولم نعثر على سابقة لها.

رأي الشارحين لأراء الحكيم الشاه آبادي ونقده

ذهب بعض الذين شرحوا هذا الكلام من الحكيم الشاه آبادي، إلى القول بأنّه يأتي في مقام إثبات وجود الله تعالى، وعدّوه من براهين إثبات المبدأ.^٣ ولكن يلاحظ أنّ جوهر المعنى في كلام الحكيم الشاه آبادي هو أنّ الحبّ الفطريّ للبقاء والخلود ولقاء المحبوب هو الذي يقتضي وجود عالمٍ آخر غير العالم الراهن. بل إنّ كلام الحكيم الشاه آبادي في مقام الاستنتاج من البرهان صريحٌ في هذا المعنى.^٤ ومن ناحية أخرى فإنّ الحكيم الشاه آبادي بعد كلامه هذا، تحدّث عن

١. الشاه آبادي، الإنسان والفترة، ص ٢٦٢.

٢. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٢٠٩ - ٢١٠؛ والشيرازي، المبدأ والمعاد، ص ٤٥٦.

٣. الشاه آبادي، الإنسان والفترة، ص ٢٦٠؛ الشاه آبادي، شرح رشحات البحار، ص ٥٣٩؛ الفاضل الكلبيكاني، شرح رشحات، ص ١١٨.

٤. نصّ عبارة الحكيم الشاه آبادي في هذا الشأن ما يأتي: «يدلّ عليه عشق اللقاء والبقاء مع القطع بعدم البقاء مثل هذا البقاء الملكي والحياة الدنيويّة، مع عدم فتور العشق الكذائي؛ فإنّه بحكم الفترة المعصومة ينكشف أنّ هناك عالماً غير دائر، وتلاقي معشوقك في مقعد صدق عند مليك مقتدر، كما أنّ عشق صيت الخير... يدعو إلى البقاء». (الشاه آبادي، الإنسان والفترة، ص ٢٦٢ - ٢٦٣).

الحبّ الفطريّ لحسن السمعة والصيت الحسن، وعدّ ذلك من الأدلّة على بقاء النفس بعد الموت، ثم تعرّض بعد ذلك إلى برهان الحبّ الفطريّ للحرية وطلب الراحة. وهذا الأمر يشكّل قرينةً أخرى على أنّه كان من خلال بيان حبّ البقاء واللقاء بصدد إثبات المعاد. ومن ناحية أخرى فإنّه في موضع آخر قد استند - في مقام بيان خلود النفس وعدم فنائها بعد موت الجسد - إلى هذا الدليل نفسه (حبّ البقاء واللقاء)، ونحيل القارئ في ذلك إلى كتاب (الإنسان والفطرة).^١

٤. حبّ السمعة الحسنة

إنّ من بين البراهين التي يسوقها الحكيم الشاه آبادي على إثبات بقاء النفس ووجود عالم ما بعد الموت، برهان الحبّ الفطريّ بحسن السمعة أو (حبّ صيت الخير). يقول الشاه آبادي: فحتى الأشخاص الماديين والملحدّين الذين يرون أنّ الإنسان يفنى بعد الموت ولا يبقى لهم من أثر، يحبّون أن يُذكروا بعد الموت بالحسن والخير، وأنّ يُذكر اسمهم بالصلاح وحُسن السُمعة. إنّ هذا الحبّ الفطريّ يثبت أنّ آثار حسن سمعة الإنسان تصل إليه حتى بعد موته، وإنّ الإنسان بعد الموت يطلع عليها؛ إذ لو لم تصل إليه ولم يطلع عليها، لما أحبّ حسن السمعة بعد الموت أبداً. من الواضح جداً أنّ العلم والاطلاع متفرّع على وجود النفس بعد موت الجسد.^٢ وبذلك يسعى الحكيم الشاه آبادي إلى الاستدلال على جميع أصول عقائد التشيع من طريق الفطرة، ويفتح طريقاً جديداً لإثبات هذه المفاهيم. وهو في هذا البين لا يذكر كلاماً صريحاً عن أصل العدل. ويحتمل أنّ يكون السبب في ذلك عائداً إلى أنّ بعض البراهين الفطرية التي أقامها على إثبات المبدأ - من قبيل: برهان حبّ الكمال المطلق - تدلّ على اتّصافه بجميع الصفات الكمالية، ومن بينها العدل أيضاً. وعلى هذا الأساس لم تكن هناك حاجةً إلى إقامة برهانٍ مستقلّ على إثبات هذا الأصل الاعتقاديّ بوساطة التمسك بمقتضيات الفطرة.

١. الشاه آبادي، الإنسان والرجعة، ص ٣٠ - ٣١.

٢. الشاه آبادي، الإنسان والفطرة، ص ٢٦٢ - ٢٦٣.

معرفة النفس

لقد سعى الحكيم الشاه آبادي في موضع إلى إثبات تجرّد النفس من طريق الرجوع إلى الفطرة. وعمد إلى إثبات هذا المدعى من خمسة طرق. وقد نبّه إلى أنّ هذا المفهوم يؤدّي دوراً تربوياً جوهرياً في التخلّص من قيود الطبيعة:

١. الرجوع إلى الفطرة العالمة: إنّ الفطرة تحتوي على خصوصيّة الوعي الذاتي. وعليه فهي ليست من جنس المادّة والجسم والطبيعة؛ لأنّ مناط العلم هو الحضور، وإنّ المادّة والجسم والطبيعة، ليس لها حضورٌ بالنسبة إلى ذواتها. وذلك لأنّ كلّ ذرّة من ذرّات الجسم غائبةٌ عن الذرّات المجاورة لها.

٢. الرجوع إلى الفطرة العاشقة: إنّ الإنسان عاشقٌ لذاته وكما لاته. وبعبارة أخرى: إنّّه (أنانيّ). وحتى الذي ينتحر إنّما يقوم بذلك إرضاءً لأنانيّته؛ لأنّه يظن أنّ قتله لنفسه خيراً له. في حين أنّ الجسم والمادّة والطبيعة لا تعشق ذاتها.

٣. الرجوع إلى الفطرة الكاشفة: إنّ الإنسان قبل مباشرة العمل يقوم بالتفكير، ويكتشف بعض المطالب، ثم يعمل على اجتذاب المنفعة ودفع الضرر. وهو بسبب هذه الصفة (الكشف) لا يرضى الخضوع لرأي شخصٍ آخر، ومن المحال إجباره على القبول برأي الآخرين، إلا إذا حكم بنفسه أنّه يجب عليه أن يكون تابعاً لرأي شخصٍ آخر. في حين لا يوجد هناك كشفٌ في عالم الخلق والمادّة.

٤. الرجوع إلى فطرة حبّ الراحة: إنّ جميع أهل العالم من الحبّ للراحة بحيث يشقون من أجل الحصول عليها؛ في حين لا يوجد في عالم الخلق حبّ للراحة. لأنّ ملاك ذلك هو الإدراك، ولا وجود للإدراك في عالم الخلق.

٥. فطرة حبّ الحرية: إنّ كلّ شخصٍ يرغب في أن تكون إرادته هي الماضية، وأن تكون كلمته هي النافذة. ولا وجود لمثل هذا الشيء في عالم الخلق. وعليه فإنّ النفس لا تكون من عالم الخلق.^١

وكما أشار الحكيم الشاه آبادي فإنّ هذه الطرق الخمسة تعود بأجمعها إلى نوع من صفة العلم والإدراك، ولأنّ عالم الخلق والطبيعة لا يمتلك علمًا وإدراكًا، فلا يمكن العثور على أيّ واحدٍ من هذه الأمور الخمسة فيه. والحاصل أنّ النفس وفطرة الإنسان التي تحتوي على هذه الخصائص الخمسة ليست من عالم الخلق والطبيعة، وموطنها عالم الأمر والمجردات.

الرجوع إلى الفطرة طريق إلى بناء النفس

إنّ الحكيم الشاه آبادي بالإضافة إلى التنظير في الحقل المرتبطة بالعقل النظريّ على أساس الرجوع إلى الفطرة، قد أقام بعض الطرق العمليّة من أجل بناء النفس والسلوك على أساس هذا المبنى أيضًا. وقد ذكر خمسة أمور بالتفصيل، ويبيّن كيف يسهم كلّ واحدٍ من هذه الأمور في مساعدة الإنسان في مسار ترك الأفعال القبيحة والقيام بالأعمال الصالحة، وإنّ الأمور الخمسة هي:

١. احترام الشخص الحاضر فطري. إنّ الإنسان يرى احترامًا للشخص الحاضر بشكلٍ فطري، حتى لو كان هذا الشخص الحاضر طفلًا. ومن هناك حتى لو كان الطفل لا يدرك قبح فعلٍ ما، إلا أنّ الإنسان لا يرتكب ذلك الفعل في حضوره. وذلك لأنّ صورة الفعل القبيح سوف تنطبع في ذهنه، وسوف يدرك قبحها عندما يكبر. وهكذا لو كان الشخص الحاضر عدوًّا للإنسان، فإنّه يرى له حرمة. ومن هنا فإنّ الله سبحانه سوف يؤاخذ الشخص المذنب الذي تجاهل حضور حضرته ولم يراع حرمة، استنادًا إلى فطرته، وسوف يقول له: ألم يكن للحاضر حرمة بحكم فطرتك؟ أم أنّي كنت مستثنى من هذا القانون؟^١

٢. احترام المنعم فطري. ويشمل هذا القانون حتى الحيوانات أيضًا؛ إذ نجد حتى الحيوان الحرن والصعب يخضع ويذلّ لمن ينعم عليه. وعلى هذا الأساس فإنّ الإنسان إذا لم يحترم المنعم عليه (الله)، فإنّه سوف يؤاخذ ويقول له: ألم أكن منعمًا عليك؟ وألم يكن احترامي واجبًا عليك؟ أم أنّك لم تكن تمتلك فطرة احترام المنعم؟^٢

١. الشاه آبادي، رشحات البحار، ص ١٢٩.

٢. م.ن، ص ١٣٠.

٣. احترام المقتدر فطريّ. وهذا الأمر مشهودٌ حتى بين الحيوانات أيضًا. وإنّ الله سبحانه سوف يؤاخذ الإنسان من هذه الناحية أيضًا، ويقول له: ألم أكن مقتدرًا؟ أم أنّ المقتدر لم يكن يحظى بالاحترام في فطرتك؟ أم كنت تحسبني مستثنى من هذا القانون؟^١

٤. احترام الكامل فطريّ. وعليه لو أنّ الله سبحانه ألقى على الإنسان ما تقدّم من الأسئلة، كيف سيكون جوابه؟^٢

إنّ احترام المحبوب فطري، وطريق الاحتجاج على الإنسان مفتوح من هذه الناحية.^٣ وبذلك فإنّ الحكيم الشاه آبادي يجعل من الرجوع إلى الفطرة وسيلةً لبناء النفس والسلوك العمليّ، ويعمل على تكميل منظومته المعرفيّة النظرية والعملية على أساس من الفطرة.

سرّ نجاح الحكيم الشاه آبادي في هذه الإبداعات

إنّ المسألة المهمّة في دراسة نظرية الفطرة من وجهة نظر الحكيم الشاه آبادي، هي سرّ ظهور هذه الإبداعات في أعماله وآثاره. ويمكن القول بأنّ نجاح الحكيم الشاه آبادي في تقديم تحليلٍ جامعٍ عن العلاقة والارتباط الوثيق بين الفطرة والدين، يكمن في جامعيتّه بالنسبة إلى العلوم الإسلاميّة. فهو فقيهٌ صاحب فتيا، وهو حكيمٌ منظرٌ، وعارفٌ من العيار الثقيل، وكان عالمًا ضليعًا في فهم الآيات وتعاليم القرآن الكريم، وبكلمة واحدة: كان جامعًا للمعقول والمنقول. وكان يبيدي اهتمامًا كبيرًا بمفاهيم الكتاب والسنة. ومن هنا فإنّ تأملاته حول الفطرة تكتسب عمقًا على نحوٍ متزايد، وتعمل نظرية الفطرة في آثاره على تسلق سلّم الازدهار والتطور بخطواتٍ واسعة. وكما رأينا فإنّ الحكيم الشاه آبادي قد سعى إلى إظهار براهينه الإبداعية بوصفها مستلهمةً من آيات القرآن الكريم. وقد وضع في مستهلّ كلّ واحدٍ من براهينه آيةً من القرآن بوصفها ملهمةً للبرهان في تفكيره.

١. م. ن.

٢. م. ن.

٣. م. ن.

نتيجة البحث

يجب عدّ الحكيم الشاه آبادي منعطفاً في مسار التطوّر التاريخي لنظريّة الفطرة. فقد تمسّك بمقتضيات الفطرة لإثبات أصول الاعتقاد. وقد عمد الحكيم الشاه آبادي إلى إثبات الواجب [تعالى] من خلال الاستناد إلى سبعة أمورٍ فطريّة، وضمن ما مجموعه عشرة براهين. وعلى الرغم من أنّ بعض براهينه يقع موضعاً للنقد والتأمّل، إلا أنّ تنظيم هذا العدد من البراهين من خلال التمسّك بمقتضيات الفطرة يُعدّ صورةً مبتكرةً ومبدعةً ونوعاً من الإنجاز الفلسفيّ. كما قام الحكيم الشاه آبادي بإثبات بعض أحكام الواجب [تعالى] - ومن بينها نفى الماهيّة والتجسيم والتحيز في المكان - من طريق الاستناد إلى المقتضيات الفطريّة، وهو أمرٌ غير مسبوق في التراث الفلسفيّ والكلامي.

وقد عمد إلى إثبات النبوة والإمامة العامّة - بالاستناد إلى الفطرة - من طريقين، وهذا الأمر يُعدّ من جملة إبداعاته أيضاً.

ومن بين جميع الطرق التي سلكها الحكيم الشاه آبادي لإثبات المعاد من خلال التمسّك بالانجهايات الفطريّة، كان الاستناد إلى فطرة حبّ البقاء وحده هو المسبوق في التراث الفلسفيّ فقط؛ إذ رأينا أنّ صدر المتألّهين قد أثبت المعاد من خلال التمسّك بهذه المسألة. وإنّ الطرق الثلاثة الأخرى القائمة على فطرة المطالبة بالحرية، وإيثار الدعة والراحة، وحبّ حُسن السمعة وصيت الخير، تعدّ من إبداعات الحكيم الشاه آبادي. كما يعمل على تعريف مجموع المعارف الدينيّة المندرجة تحت الأصول الثلاثة، وهي: المعرفة، والعبودية، والعدالة، بوصفها أموراً فطريّة، وبذلك فإنّه يقدّم تحليلاً جديداً وبديعاً عن فطريّة الدين.

كما قام الحكيم الشاه آبادي بفتح الباب أمام نظريّة الفطرة لتلج مباحث معرفة النفس والحكمة العمليّة أيضاً، وتمسّك بمقتضيات الفطرة لإثبات تجرّد النفس وتقديم حلولٍ وطرقٍ عمليّة للسير والسلوك. إنّ سرّ النجاح الذي حقّقه الحكيم الشاه آبادي في هذه الإبداعات، يكمن في تأمّلاته العميقة في تعاليم الكتاب والسنة.

إنّ دراسة المنظومة المعرفيّة التي أقامها الحكيم الشاه آبادي على أساس الفطرة الإنسانيّة ومقتضياتها، تثبت أنّه يستحق لقب فيلسوف الفطرة بجدارة.

المصادر

- القرآن الكريم
- أكبري، رضا، و غفوري نجاد، محمد، «فطرت در اندیشه ابن عربي و ارتباط آن با اعتقاد به وجود خداوند» (الفترة في تفكير ابن عربي و ارتباطها بالاعتقاد بوجود الله)، مجلة: پژوهشنامه عرفان، العدد: ٢، ص ٢٣ - ٤٢، ربيع و صيف عام ١٣٨٩ هـ ش.
- الشاه آبادي، محمد علي، «ترجمة و شرح رشحات البحار»، في: الشاه آبادي، محمد علي، رشحات البحار، طهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ش.
- _____، الإنسان و الرجعة، المطبوع في: رشحات البحار، طهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ش.
- _____، الإنسان و الفترة، في: رشحات البحار، طهران، نهضت زنان مسلمان، ١٣٦٠ هـ ش.
- _____، رشحات البحار، صحّحه و حقّقه و ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: زاهد ويسي، قم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٦ هـ ش.
- _____، شذرات المعارف، تصحيح و تحقيق: بنياد علوم و معارف اسلامي، طهران، ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت، ١٣٨٠ هـ ش.
- _____، شرح رشحات البحار، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ١٣٨٧ هـ ش.
- الشيرازي، صدر المتأهين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٢٣ هـ.
- _____، المبدأ و المعاد، تصحيح: جلال الدين الأشتياني، طهران، انجمن حكمت و فلسفه ايران، ١٣٥٤ هـ ش.
- الطبري، محمد بن جرير، دلائل الإمامة، قم، دار الذخائر للمطبوعات، ١٣٨٣ هـ.
- _____، «آيه فطرت و نظريه توحيد و دين فطري؛ رهايافت تاريخي» (آية الفترة و نظرية التوحيد و الدين الفطري: مدخل تاريخي)، مجلة: نقد و نظر، السنة الرابعة عشرة، العدد: ٣، خريف عام ١٣٨٨ هـ ش.

موقع الفطرة في المنظومة المعرفية للحكيم الشاه آبادي ❖ ٢٥٧

- غفوري نجاد، محمد، تطور تاريخي نظريه فطرت در فلسفه و عرفان اسلامي، (التطور التاريخي لنظرية الفطرة في الفلسفة والعرفان الإسلامي)، أطروحة على مستوى الدكتوراه تحت إشراف الدكتور أحمد بهشتي والدكتور أحد فرامرز قراملكي، من كلية الإلهيات في جامعة طهران، ١٣٨٩ هـ ش.

_____، وبهشتي، أحمد، «آيه ميثاق و نظريه خداشناسي فطري؛ رهايافت تاريخي» (آية الميثاق ونظرية التوحيد الفطريّ: مدخل تاريخي)، مجلة انديشه نوين ديني، العدد: ٢١، ص ٩-٣٢، صيف عام ١٣٨٩ هـ ش.

- الفاضل الكليپايگاني، محمد حسن، شرح رشحات، دروس معرفتي عارف حكيم ميرزا محمد علي شاه آبادي (شرح الرشحات: دروس معرفية للعارف الحكيم الميرزا محمد علي الشاه آبادي)، إعداد: حيدر طهراني، طهران، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامي، ١٣٨٧ هـ ش.

- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ ش.

الجنس والفطرة:

خطوة نحو التأسيس (للنظرية الجنسية) الإسلامية^١

حسين سوزنجي^٢

ربما كان الشخص الأشهر الذي أُلّف بين المسائل الجنسية في نظرية منسجمة هو عالم النفس النمساوي سيغموند فرويد. من الثابت أنه يعدّ الغريزة الجنسية هي الموجه والمحرك الرئيس للإنسان، ويسعى إلى تعريف كامل حقيقة الإنسان ومعتقداته وسلوكياته تحت عنوان المفهوم الجنسي.^٣ إن آراء سيغموند فرويد في الفضاء الفكري لدى الغرب قد تم تفصيلها بنحو خاص من خلال الأفكار التي صدعت بها البنيوية الاجتماعية تجاه الإنسان، التي بدأت بمعنى من

١. المصدر: سوزنجي، حسين، المقالة بعنوان «جنسيت و فطرت؛ گامی به سوی یک «نظرية جنسی اسلامی» في مجلة مطالعات جنسیت و خانواده، التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ١٤، ربيع وصيف ١٣٩٩، الصفحات ١٣١ إلى ١٥٣.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد في حقل العلوم الاجتماعية من جامعة باقر العلوم ع.ك.ا.

٣. يذهب سيغموند فرويد إلى الاعتقاد بأن طريقة علاجه النفسي تمثل ثالث أكبر ضربة يتم تسديدها إلى مكانة الإنسان في العالم؛ إذ كانت الضربة الأولى هي تلك التي سددها كوبرنيك في علم الفلك والهيئة، حيث أسقط بنظرته الإنسان من مركزية العالم، والضربة الثانية هي التي سددها تشارلز دارون في علم الأحياء؛ إذ أثار الشكوك حول اختلاف طبيعة الإنسان عن سائر الحيوانات الأخرى، ووضع الإنسان في طبقة واحدة مع الحيوانات. والضربة الثالثة هي الضربة التي تم تسديدها إلى الإنسان من زاوية علم النفس؛ فقد تم التشكيك فيها حول حكومة العقل والإرادة على الإنسان، فقد تم اعتبار الإنسان خاضعاً لضغط انفلتات الغريزة الجنسية، والمسارات الذهنية والفكرية اللاواعية وغير الجديرة بالوثوق والاعتقاد، وأثبت أنه ليس المتفوق والسيد حتى وهو في بيته. (Freud, Collected Papers, v. 4, pp. 350-366، نقلاً عن بومر، جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي: گزيده آثار بزرگ در تاريخ انديشه اروپاي غربي از سدهاي ميانه تا امروز، ص ٨٧٦-٨٧٨).

المعاني من خلال أفكار كارل ماركس وبلغت ذروتها في أفكار أمثال ميشال فوكو وسائر النيويين الاجتماعيين، ويمكن لنا اليوم أن نشاهد وجود رؤية (جنسية بنوية)، في أسس كثير من التحليلات في حقول علم النفس والعلوم الاجتماعية الأخرى.

ربما كانت الكلمة المفتاحية الأهم في المعارف الإسلامية، والتي يمكن استعمالها في قبال هذه الرؤية إلى الإنسان هي الكلمة القرآنية المحورية ونعني بها (الفطرة). لقد تنبّه بعض المفكرين المسلمين - من أمثال: الشهيد مرتضى المطهري الذي يصرّح بأن (الفطرة) تمثل أمّ المعارف في الثقافة والمعارف الإسلامية^١ - إلى وجوب التعرّف على الغريزة لدى الإنسان في ضوء الفطرة بشكل وآخر، حتى يتم الحصول على معرفة معتبرة وموثوقة عن الإنسان.

لقد عمد كاتب السطور في مقالة أخرى - من خلال التأمل في نظرية الفطرة - إلى إعادة بيان بعض دقائق هذه النظرية في ضوء تفسير حقيقة الإنسان.^٢ وهو يدّعي هنا أن فهم الأوضاع الجنسية للإنسان في ضوء الاعتقاد بمفهوم الفطرة، من شأنه أن يفتح الطريق للوصول إلى (النظرية الجنسية) التي يمكن التعريف بها بطريقة (إسلامية)^٣؛ ومن هنا يجب أولاً وقبل الدخول في مسار بيان نظرية جنسية، أن نعمل من خلال جولة قصيرة جدًا حول نتائج تلك المقالة أن نشير إلى العناصر الأصلية التي يمكن بيانها في نظرية الفطرة في قبال الاتجاهات السائدة في العلوم الإنسانية المطروحة في الغرب، لكي نتمكن بعد ذلك من تقديم قراءة متناسبة مع الأوضاع الجنسية للإنسان في ضوء نظرية الفطرة.

١. المطهري، مقدمه إي بر جهان بيني اسلامي: جامعه و تاريخ، ج ٥، ص ٢٠٩.

٢. سوزنجي، «فطرت به مثابه نظريه انسان شناسي رقيب براي علوم انساني مدرن»، ص ٧-٣٨.

٣. إن صفة (الإسلامية) بالنسبة إلى العلم والنظريات العلمية، مسألة جدية بالبحث، حيث لا يمكن الدفاع عن بعض معانيها ومفاهيمها أبداً. وقد سبق لكاتب السطور أن عمد في موضع آخر إلى البحث بالتفصيل عن الموقف القابل للدفاع في هذا المجال، وإن هذا التعبير منشود بهذا المعنى. (سوزنجي، «تحليل فلسفي / حقوقي هم جنس گرايي: كناه (لواط) يا حق (ازدواج هم جنس گرايان)» ص ٣٩-٦١.

جولة على العناصر الأصلية لنظرية الفطرة في قبال المباني الغربية في الأثروبولوجيا

الفطرة في قبال الفهم الدارويني

إنّ كلمة (الفطرة) تعني نوعاً خاصاً من الخلق الذي يكون بديعاً وغير مسبوق. إنّ نظرية تشارلز دارون حول ماهية الإنسان قد تمّ وضعها بنحوٍ من الأنحاء بوصفها أساساً للأثروبولوجيا الإنسانية الحديثة. طبقاً لهذه النظرية يجب النظر إلى الإنسان المعاصر تماماً بوصفه مجرد امتدادٍ للحيوان. فإنّ الذي يمكن العثور عليه من هذه الزاوية في الحيوان تحت عنوان الغريزة، قد تمّ إيداعه في الإنسان مع شيءٍ قليل من الارتقاء، ومن هذه الناحية لا يمكن الحديث عن اختلافٍ جوهريٍّ بين الإنسان والحيوان. وبعبارةٍ أخرى: إنّ جميع الأمور الموجودة لدى الإنسان، يمكن العمل على إيضاحها من خلال إعادتها إلى الأبعاد الفيزيائية والأحيائية لدى الأنواع الحيوانية. ولكن من خلال التأمل في المفاهيم والتعاليم الدينية يتضح لنا أنّ الإنسان -بالإضافة إلى عنصر (الغريزة) التي يشترك فيها مع الحيوان - يمتلك بُعداً آخر باسم (الفطرة)، وهو البعد الخاصّ بالإنسان الذي تحدّث عنه القرآن الكريم بـ (نفخ الروح في الإنسان)^١، وكان هذا البعد هو الذي استوجب تفضيله على الملائكة، وإنّ الله بسبب هذا البعد في الإنسان قد أمر الملائكة بالسجود للإنسان. إنّ تحليل حقيقة الإنسان يجب أن يقوم على فهم هذا البعد. وفي هذا البعد لا يمكن بيان وشرح مجرد الفضائل الإنسانية الخاصة التي تفضله حتى على الملائكة فحسب، بل ويمكن بيان حتى أشدّ الرذائل الشيطانية التي لا يمكن العثور عليها حتى في أسوأ الحيوانات أيضاً؛ وذلك بسبب الظرفيات والقوى الكامنة في هذا البعد. إذا لم يتمّ أخذ وجود الروح الإلهية في الإنسان بنحوٍ جاد، فإنّه من خلال خفض حقيقة الإنسان إلى مستوى الحيوان المتكامل، لا يمكن الحصول على فهمٍ صحيحٍ عن الإنسان من مختلف الزوايا السلوكية المتنوعة له.

١. وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، (الحجر: ٢٩)، وقوله تعالى: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾، (السجدة: ٩)، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾، (ص: ٧٢).

الفطرة في قبال الفهم الأرسطي والوجودي للإنسان: (التعيّن بالقوّة)

إنّ مفهوم (الناطق) في أفق التحليل الأرسطي بوصفه فصلاً للإنسان، يقع في عرض مفاهيم من قبيل: (الناهق) بوصفه فصلاً للحمار، و(الصاهل) بوصفه فصلاً للحصان، و(المفترس) بوصفه فصلاً للأسد، و(الخائر) بوصفه فصلاً للثور، إذ كلّ واحدٍ من هذه المفاهيم يمثل (فصلاً) للنوع الأخير، ويتمّ وضع هذا النوع في عرض النوع الآخر وفي ذيل (الحيوان). إنّ هذه النظرة تنسجم تماماً مع الرؤية الداروينيّة التي شكلت أساساً للتبويب الأحيائي المعاصر الذي يعدّ الإنسان حيواناً في امتداد الحيوانات السابقة. وأمّا في الحكمة المتعالية فيتمّ إثبات أنّ الإنسان - بالنظر إلى حقيقته النفسانيّة - ليس هو النوع الأخير، وإنّما هو النوع المتوسط (الجنس)^١، الذي يستطيع أن يُعيّن ماهيّته بالنسبة إلى أيّ واحدةٍ من هذه الماهيّات الحيوانيّة^٢، أو يتجاوز جميع هذه المراتب^٣. إنّ هذا الأمر يعبر عن الخلق الخاصّ للإنسان بشكلٍ كامل، وهو المنعكس في الأدبيات الدينيّة الذي يتمّ التعبير عنه بكلمة (الفطرة) المفتاحية، كما في قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^٤.

وفي الحقيقة والواقع فإنّ نظرية الفطرة حيث إنّها من جهة لا تعمل على تعريف الإنسان بالطريقة الأرسطية التي يكون انقلاب الماهيّة محالاً بالنسبة له، وتقرّ بهذه الظرفيّة الخاصّة للإنسان، بنحوٍ تدعّن - كما يذهب الوجوديون - بتقدم وجود الإنسان على ماهيته، إلا أنّها من جهةٍ أخرى لما كانت تؤمن في نهاية المطاف بـ (الحقيقة الأصيلة) للإنسان فإنّها لا تسقط في فخّ النسبية الناشئة من هذا الاتجاه الوجودي، بل يمكنها - على الرغم من عدم الاعتراف برسميّة وضع ماهوي بالفعل للإنسان - الحديث عن اتجاهٍ ذاتيّ وواقعيّ مثاليّ معيّن للإنسان، وعن مسارٍ وصراطٍ محدّد من أجل الوصول إلى ذلك الوضع الأصيل. إنّ الجمع بين هاتين الحثيتين

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ص ٦٠.

٢. م.ن، ص ٦٢.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٩٦.

٤. الروم: ٣٠.

في وجود الإنسان، يميّز حقيقته وماهيته من سائر الموجودات الأخرى، ويجعل من (الاختيار) و(الإرادة) في المعنى الدقيق للكلمة أمراً مفهوماً بوصفها من الخصائص الخاصة بالإنسان. إن لدى الإنسان ظرفيةً مطلقةً واتجاهاً حقيقياً، فلو أنه سار في هذا الاتجاه، فسوف يصل إلى التكامل والازدهار الذاتي، ولكن لما كانت حقيقة الإنسان من جنس الظرفية الموجهة (التعيّن بالقوة) وليس الفعلية، كان هناك إمكان ألا يسير في ذلك الاتجاه أيضاً، ويقع في ورطة السقوط في الحالة الشيطانية الأسوأ والأخطر بكثير من أيّ حالة حيوانية أخرى، كما ورد بيان ذلك في قوله ﷺ: ﴿أَوْلَيْكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^١، وفي قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ فُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^٢.

وبذلك لا نخرج من الثنائية الأرسطية / الوجودية فحسب، بل لا تكون هناك حاجة إلى إرجاع جميع الصفات القبيحة للإنسان إلى بعده الحيواني، ولا سيما في ذلك القبائح التي لا يمكن العثور عليها في أيّ نوع من الحيوانات، وقد لا يكون هناك إمكان لوقوعها وتحققها أيضاً.

الفطرة في قبال الثنائية الديكارتية والكانطية وبينية الوضعية والهرمونيوطيقية: التركيب الاتحادي بين النفس والبدن

لما كان ركوب الفطرة على صهوة الغريزة والطبيعة (أو نفخ الروح في جسم الإنسان على ما ورد في التعبير القرآني)، على نحو التركيب الاتحادي، وليس على نحو التركيب الانضمامي، فيجب أن يكون تحليل دائرة الفطرة ومقتضياتها حاكماً على تحليلات دائرة الغريزة والطبيعة في الإنسان، وليس في عرضها؛ ومن هنا فإن التحليلات التي تسعى إلى إثبات وجود اختلافٍ جوهريّ بين الروح والجسم، وتعمل - بذريعة وجود الظرفيات المفهومية العظيمة في الوجود الإنساني - على فصل تكليف معرفة الظواهر الإنسانية عن مسار معرفة مادّيته بالكامل، بل وتضع حتى مسار ازدهار الروح في قبال مسار ازدهار الجسم (الذي هو مبنى للاتجاهات الهندية والمسيحية المحرّفة التي تقيم الأصل والأساس على الرهبانية والتعارض بين عالم المادّة وعالم المعنى، كما هو مبنى

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. البقرة: ٧٤.

للاتجاهات الهرميوطيقية الشائعة في المدارس القارية المناهضة للوضعية)، فتلك التحليلات قد انحرفت وتكّبت الطريق بمقدار انحراف التحليلات التي تعيد جميع سلوكيات الإنسان بنحوٍ وآخر إلى دائرة الغريزة (التي هي المبنى الأصلي للاتجاهات الوضعية وما بعد الوضعية في العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في فضاء الاتجاهات التحليلية الأنجلوسكسونية).

بيد أن الاختلاف الجاد الذي يميّز دائرة الفطرة من دائرة الغريزة، والالتفات إلى مقتضياتها الخاصة في التحليلات الناظرة إلى الإنسان، إنما ينشأ من إدراكٍ خاصٍّ عن حقيقة العالم والإنسان، حيث التقدّم العلمي الراهن يعمل بشكلٍ غير مباشر على تأييد وإمضاء ذلك الإدراك من قبل الإنسان أيضًا.

في الرؤية الأرسطية - (حيث يقوم التيار الوضعي عليها بالرغم من وجود مخالفاته الظاهرية مع أرسطو) - نواجه في حقل معرفة الحقائق العينية التي تحظى بالجسم، مجرد سلسلة علمية باسم (الطبيعات) - التي تتحدّث حول الأشياء الجسمانية البحتة وكذلك حول الكائنات الحية وذات النفس أيضًا - إذ تعمل على تحليل كلِّ شيءٍ ضمن دائرة (الطبيعة) بالمعنى المذكور أعلاه، أي القوانين العلية الميكانيكية^١ ولكن مع ازدهار وتكامل العلم انفصل (علم الأحياء) في بادئ الأمر عن (الفيزياء)، وفي الخطوة اللاحقة امتازت (العلوم الإنسانية والاجتماعية) من هذين العلمين. وفي الحقيقة فإنّه مع التحوّلات والتطوّرات العلمية، كان تمايز فروع حقل الفيزياء (الأعم من الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والنجوم وما إلى ذلك) من فروع حقل علم الأحياء (الأعم من الأحياء وعلم الطب والتحقيقات الزراعية والبيطرة وما إلى ذلك)، وامتياز هذين الحقلين اللذين يُصطلح عليهما بالعلوم الإنسانية والمقتضيات التحقيقية المختلفة في هذه الأبعاد والمجالات (على الرغم من وجود المشتركات بين الجميع، الذي أدّى إلى صدق

١. لا بدّ من الالتفات إلى أن المراد من هذه العبارة هو البحث في حقل المسائل النظرية ومعرفة الحقائق العينية؛ ومن هنا فإنّ بحث أرسطو في حقل السياسة والأخلاق وما إلى ذلك، لا يشكل نقضًا على الكلام أعلاه. وفي الحقيقة والواقع فإنّ المسألة التي تحظى باهتمامنا هي أنّ أرسطو في حقل معرفة حقيقة الإنسان، يطرح مباحث علم النفس في ذيل الطبيعات.

عنوان «العلم» عليها بأجمعها)، كان هذا الامتياز أمراً واضحاً للجميع، وإن لم يتم حتى الآن إيضاح المبنى المعرفي لهذا التمايز. وبعبارة أخرى: كما أن للحيوان بُعدين وجوديين وهما بُعد الحياة وبُعد الجسم، وإن حياته غالباً على جسمه ما دام حياً، فإن جميع سلوكياته (بما في ذلك حركاته الفيزيائية) يتم الاهتمام بها في ضوء حياته، ومن هنا تتم ملاحظتها في حقل علم الأحياء، فإن فطرته الإنسانية تكون غالباً على غرائزه بحيث يجب الاهتمام بجميع سلوكياته - بما في ذلك ما يُصطلح عليه بالسلوكيات الغريزية - في ضوء هذه الدائرة. وهذه مسألة تنبّه إليها أمثال فيلهلم دلتاي من دون شعور منهم، وإن لم يقدموا لها تفسيراً أنطولوجياً مناسباً^١.

الفطرة في قبال ثنائية الجبر والتفويض (الحتمية وحرية الإرادة): بيان الاختيار لدى الإنسان إنَّ الفهم الذين كان سائداً حول ماهية (إرادة) الإنسان منذ عصر أرسطو، لم يكن يرى اختلافاً جوهرياً بين الإرادة والرغبة؛ إذ إنّه في نهاية المطاف يعمل على تحليل الإرادة باللحاظ الأنطولوجي في أفق الحيوان. ومن هذه الناحية كانت الفلسفات تواجه على الدوام شبهة بيان الاختيار بالنسبة إلى الإنسان، وكانت ترى نفسها واقعةً في مأزق ثنائية الجبر والقبول بالعلية وإمكان البيان العامّ والشامل لسلوكيات الإنسان من جهة، والتفويض (الدفاع عن الإرادة الحرة) وإنكار العلية والقانونية في دائرة الوجود الإنساني من ناحية أخرى.

إنَّ وجود قوّة الوهم والخيال في الحيوانات قد عملت على تذييل أصل الاعتبار فيها، بيد أن النسبة التي تقيّمها هذه القوّة بقوّة العقل (ومع فطرة الإنسان في الواقع) تلقي على حياة الإنسان بكثيرٍ من التعقيدات والتفاصيل الدقيقة؛ إذ تميّز سنخ هذه الحياة وماهيتها عن الحياة الحيوانية، وتعمل على ظهور (الثقافة) و(الحضارة) الزاخرة بالصناعات والأبنية البشرية، سواء في ذلك المصنوعات الفيزيائية والمادية أم الأبنية الثقافية والاجتماعية. يجب تحليل حياة الإنسان في ضوء تعقيدات هذه المصنوعات والأبنية بنحو لا نخترل جميع حياته ببعد الغرائز وتعريف الإنسان بوصفه حيواناً صانعاً للأدوات، ولا أن نتجاهل بعده النبوي بذريعة حقيقة الإنسان

١. دلتاي، مقدمه بر علوم انساني، ص ١١٧ - ١٣٩.

المتعالية فننكر حتى ظرفياته المنحطّة. وبعبارةٍ أخرى: هناك حاجةٌ في الحيوان [وفي الإنسان أيضاً]، يعمل الجهاز النفسانيّ من خلال محرّكٍ باسم اللذة على رفع تلك الحاجة من الناحية العمليّة، ومن الممكن بطبيعة الحال - حيث تكون اللذة هي الرافعة لتلك الحاجة - أن تتجه تلك اللذة نحو توجّهاتٍ لا ترتبط بالضرورة بحاجاته، ومن ثمّ يمكن لهذه اللذات والاعتبارات المناسبة معها أن تنحرف إلى حدّ ما عن الأداء الطبيعيّ. إنّ دائرة هذا النوع من الانحراف لدى الحيوانات ضيقةٌ جداً^١. وأمّا في الإنسان حيث تكون هناك مساحةٌ أوسع بكثيرٍ باسم الفطرة، فإنّه بسبب تعقيد المنظومة النفسانيّة والاتساع المتزايد لمساحة الاعتبارات، يكون إمكان انحرافه أكثر اختلافاً وتعقيداً.

الفطرة في قبال ثنائية الحقوق الطبيعيّة والتعاقدية: حقّ الخلافة الإلهيّة

يتّضح من الأبحاث السابقة أنّ الإنسان يمكنه من جهة أن يعمل على تشخيص حقه المتعالي، كما يمكنه أن يعمل على الرغم من وجود رغبته وامتعته، ومن ناحية أخرى فإنّ الاحتياجات الحقيقيّة للإنسان - خلافاً لما عليه الحال في الحيوان - ليست فعليّةً بالكامل، ولا هي محدودة بدائرة الحياة الدنيوية والمادّيّة. ونضيف هنا أنّ وجود هذه الاحتياجات الواقعيّة التي تحدّد اتجاهه الحقيقي، تسمح لنا بتفسير بعض الاعتبارات ووضعها في إطار السعادة الحقيقيّة للإنسان، واعتبار بعضها الآخر غير وجيه وأنّه يقع في إطار الهلاك الحاسم للإنسان. ويجب أخذ مسألة (الحقّ) وتفسيرها ضمن توجيه وتفسير هذه الاعتبارات أيضاً.

١. من ذلك على سبيل المثال أنّ هناك من يدعي حالياً وجود الشذوذ الجنسي في بعض أنواع الحيوانات. من خلال التوضيح أعلاه يمكن لنا أن ندرّك أنّ مجرّد حدوث مثل هذا السلوك في الحيوان، لا ينهض دليلاً على عدّه أمراً طبيعياً لدى الحيوان؛ بمعنى أنّ الغاية الأولى من وجود اللذة والمتعة الجنسية في نظام الطبيعة هي التحفيز وتحريك الرغبة من أجل التناسل في الحيوان؛ ولكن حيث إنّ المنظومة الجنسية لدى الحيوان تتمّ في الإطار النفسي ومن خلال عنصر اللذة والمتعة، والحيوان يسعى - من وجهة نظره - إلى إشباع رغبته دون تحقيق غاية نظام الطبيعة؛ من هنا يُجتمَل بشكل كبير أنّه لو تحققت هذه اللذة في بعض الموارد على خلاف المقتضى الأولي لمنظومة الطبيعة، قد ينحرف الحيوان في هذا السلوك أيضاً.

في الرؤية الإنسانية لا يمكن العثور على تفسيرٍ مناسبٍ لكرامة الإنسان، سوى التفضيل الدارويني؛ بمعنى أنه ما أن يكتسب القدرة - بالنسبة إلى سائر الحيوانات - على إقامة الحياة الاجتماعية في ضوء العقد الاجتماعي، إذاً يكون حقه مجرد تابع للعقود المبرمة بين الأشخاص لا غير. ومن هنا يتم اعتبار (حق الحرية) من أهم الحقوق الاعتبارية للإنسان؛ في حين أنهم - في ضوء المبنى التكاملي الدارويني الذي لا يرى أي فرقٍ أو اختلافٍ جوهري بين الإنسان والحيوان - لم يقدموا أي تفسيرٍ مقنعٍ على حصر هذه الحرية بوصفها حقاً من حقوق الإنسان وأنها أمرٌ مطلوب ومنتعل، في حين لا يثبتون مثل هذا الحق للحيوان أيضاً؟!

وأما في المنطق التوحيدي والإيماني، فلما كان الإنسان يمتلك فطرة توحيدية وروحاً إلهية، فإنه يمتلك بعداً يميزه من سائر الحيوانات؛ فهو قبل الدخول إلى مسرح الحياة الدنيا عقد مع الله عهداً وميثاقاً، وأعطى هناك بموجبه حق الاستخلاف الإلهي؛ وعليه فإنه يكون في الدرجة الأولى مسؤولاً أمام الله، ومن هنا يكون مسؤولاً أمام نفسه وأمام الآخرين وعالم الطبيعة أيضاً، وفي ظل هذا المناخ لا يكون الحديث عن (حقوق الإنسان) بوصفه حقاً من حقوق الآخرين فحسب، وإنما يصبح حتى الدفاع عن (حقوق البيئة)، و(حقوق الذات) أمراً معقولاً أيضاً.

وعلى هذا الأساس فإن نظرية الفطرة في مضمار الأمور القيمية والمسائل الحقوقية - خلافاً للرؤية الليبرالية التي تعدّ (حق الحرية) من أهم حقوق الإنسان، وتتخذ من الناحية العملية موقفاً غير معقولٍ بوصفه مبنى لحقوق الإنسان - تعدّ (حق الرشده) هو الحق الأهم من بين حقوق الإنسان. إن هذا الكلام لا يعني أبداً إنكار (حق الحرية) بوصفه واحداً من حقوق الإنسان، بيد أن نتيجته هي طرح (حق الحرية) في أفق إنسانية الإنسان، وهو أمر قابل للدفاع حقاً. وبطبيعة الحال فإن لهذا النوع من الطرح مقتضياته، وهي: إن حق الحرية إذا كان قائماً على أساس كرامة الإنسان، وليس بمعنى السماح له بالقيام بكل أمر، بل بمعنى (السماح) بارتكاب الخطأ؛ أي أنه لو ارتكب خطأً في انتخابه، لن تتم مؤاخذته على هذا الخطأ، لأن تكون نتيجة خطأ الأوامر حقاً ومباحاً، وأن يحدث هذا الخطأ حقاً خاصاً له، ولا أنه يحق للأكثرية لمجرد

رغبتها أن تشرعن أي نوع من أنواع (الانحراف)، و(المعصية) (الفعل الذي يعرفون أنه خاطئ ولا يجهلون ذلك)، ولا حتى لو كان لخطأه تبعات سيئة من الناحية العملية، لا يكون مسؤولاً عن تلك التبعات السيئة.^١

إعادة قراءة الأمر الجنسي في الإنسان في ضوء نظرية الفطرة

بالنظر إلى أن فهم الإنسان لوضعه الجنسي قد بدأ للمرّة الأولى مع (إبداء سوءته) في الجنة، كما ورد هذا المعنى في قوله تعالى: ﴿بَدَتْ لَهُمَا سَوْآتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ﴾^٢، وحيث إن مسرح الجنة هو مسرح الفطرة، والحقيقة ما فوق الحيوانية للإنسان، إذ يجب أن تتم جميع التحليلات الأنثروبولوجية في نهاية المطاف ضمن هذا الأفق؛ فإننا نعتقد أن البعد الجنسي للإنسان في الرؤية الدينية يجب إعادة قراءته في هامش فطرته، وتأتي إعادة قراءته في ضوء البيان أدناه:

فطرية (وليس مجرد طبيعية) بعض الاختلافات الجنسية

إن تطبيق النقاط الثلاث الأولى - التي تقدّم ذكرها في بحث العناصر الأساسية لنظرية الفطرة - على حقل المسائل المرتبطة بالجنس والأمور الجنسية يكمن في أنه على الرغم من اشتراك النساء والرجال من الناحية الإنسانية، إلا أن مقتضى ظهور الإنسانية فيهما يحتوي على بعض الاختلافات. إن هذا الكلام يخالف رؤية الذين يسعون - من خلال فصل الجنس عن الأمور الجنسية، ضمن الاعتراف بالاختلافات البيولوجية بين المرأة والرجل - إلى إنكار تجذّر أي نوع من أنواع الاختلاف الثقافي الاجتماعي بهذين الأمرين في صلب الحقيقة الإنسانية للمرأة

١. سوزنجي، «فطرت به مثابه نظريه انسان شناسي رقيب براي علوم انساني مدرن»، ص ٧-٣٨.

٢. الأعراف: ٢٢. وانظر أيضًا: طه: ١٢١.

والرجل،^١ وعدّ جميع هذه الاختلافات نوعاً من البنيوية الثقافية.^٢ وفي الحقيقة والواقع فإنّ القاعدة الفلسفيّة للتركيب الاتحادي بين النفس والجسد،^٣ لا تقتضي إذا كان جسد الإنسان من الناحية البايولوجية رجلاً أو امرأة، فإنّ الاختلاف الروحيّ النفسي بين الرجل والمرأة يكون اختلافاً لا يمكن إنكاره فحسب، بل إنّ الشواهد التجريبيّة الكثيرة تثبت أنّ تجاهل المقتضيات

١. للأسف الشديد فإنّ بعض المفكرين المعاصرين من المسلمين قد اتخذوا هذا المبنى دون التنبّه إلى لوازم كلامهم، فوقعوا في مأزق هذه النهاية؛ فقد تصوروا أنّ مقتضى المساواة بين المرأة والرجل في الإنسانيّة ألا يكون بينهما أيّ تمايز من حيث الروح، وأنّ الاختلافات بينهما تقتصر على الناحية الجسدية فقط. وقد عدّوا حتى تجرّد الروح دليلاً على مدّعاهم. (جوادي الأملي، زن در آينه جمال وجلال، ص ٣٤، وص ٨٩، وص ١١٥)، بل وعدّوا الجسم مجرد أداة لا تمثل تمام حقيقة الإنسان، ولا تمثل جزءاً من حقيقة الإنسان. (م.ن، ص ١٤٠، وص ٢٤٤-٢٤٨). في حين أنّ الإنسان مادام يعيش في الحياة الدنيا لا تتحلّى روحه بالتجرّد التام، وإنّما تكون في مرتبة النفس التي هي عين التعلّق بالمادة، ولا سيبا في ضوء المبنى القائل بالتركيب الاتحادي للنفس والجسم، لا يكون هناك إمكان للاختلاف الذاتي بين جسمين ولا يكون هناك أيّ اختلاف بين نفسين. وقد يقال في الجواب: حيث إنّ الاختلاف بين المرأة والرجل من سنخ التفاوت والاختلاف بين صنفين، وليس من جنس الاختلاف بين نوعين (م.ن، ص ٢٤٤)، إذ لا يمكن الحديث في دائرة الجسم عن الاختلاف الذاتي أيضاً. والجواب عن ذلك: هو أنّ الإنسان - على أساس مبنى صدر المتألهين الذي يقع مورداً لتأييد وتأكيد سياحته - نوعٌ متوسط وليس هو النوع الأخير، لتحدّث له عن صنفين. بالإضافة إلى أنّه يبدو أنّ القبول بـ (الصنف) في قبال (النوع) في الفلسفة الأرسطية، قبل أنّ يكون ناظرًا إلى الواقعية العينية (حيث لا يكون للاختلاف الصنفي حكاية عن أيّ تمايز ماهوي بين شخصين في الواقع)، ناشئ من المشاكل المعرفية التي تعتبر (النوع) مبيّناً لـ (جميع ذاتيات الموجود)، ومعرفة (جميع ماهيّة الفرد الخاص). وتفصيل ذلك يحتاج إلى فرصة أخرى.

٢. للتعرف على تاريخ انفصال هذين المفهومين، وما تبع ذلك من الإشكالات في فهم الحقائق الإنسانيّة، سوزنجي، «هم جنس گرايي: اختلال يا امر طبيعي».

٣. إنّ صعوبة إثبات هذه القاعدة - مثل كثيرٍ من القواعد الفلسفية - ترجع في الغالب إلى مقام التصوّر دون مقام التصديق؛ بمعنى أنّه لو تمّ تصوّره بشكل صحيح، فإنّ تصديقه سوف يكون قريباً من البديهي. والشاهد على هذا المدعى هو أنّ بعض المفكرين الغربيين المعاصرين على الرغم من عدم اطلاعهم على هذه القاعدة بشرحها وتفصيلها على يد صدر المتألهين، قد عمدوا من الناحية العمليّة - في ضوء هذا الفهم عن النسبة بين النفس والبدن - إلى التشكيك في الاتجاهات المثلية وما فوق الجنسيّة؛ بيان أنّهم يعملون على تعريف روحهم في قبال عينيّة جسمهم، في حين في هويّة الإنسان لا يمكن إنكار الحقائق الجسديّة ومقتضيات هذه الحقائق، انظر:

Pearcey, *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*.

المختلفة للذكورة والأنوثة في نفس الإنسان، وإرجاع الجميع بشكل صرف إلى البيئة والمجتمع، يعدّ تجاهلاً لجانب من الحقيقة الإنسانية للإنسان.^١

منزلة الأمر الجنسي في حقيقة الإنسان: لا لكبت الغريزة ولا لانفلاتها المطلق
إن أخذ النقطة الثالثة من بحث عناصر الفطرة (التركيب الاتحادي للنفس والبدن) بنظرةٍ جديدةٍ، والالتفات إلى إحاطة الفطرة بالغريزة، وإنّ جميع السلوكيات التي تعدّ غريزيّةً لدى الحيوانات تكتسب في ضوء العقل صبغةً ولوناً جديداً، يخلصنا من الإفراط والتفريط بشأن فهم الوضع الجنسي^٢ الذي شغل كثيراً من المدارس الغربية والشرقية على مدى القرون؛ حيث كان هناك الاتجاه الذي يضع الإنسانية في النقطة المقابلة للغريزة تماماً، ومن هنا كان يرى تعالي الإنسان في كبت الغريزة، وقد عمل هذا الاتجاه في خطوته الأولى في المسيحية على تقديم مقترح الرهبانية

١. مع التطور العلمي - ولا سيّما في حقل العلوم المعرفية - عاد الحديث بنحوٍ جادٍ حول وجود الاختلافات النفسية الحقيقية بين الرجل والمرأة مجدداً،

See: Leonard, "Maybe Men and Women Are Different"; pp 444-445.

كما نشهد تبلور تيار من النسويين السابقين - الذين يؤكدون بالنظر إلى هذه الاختلافات، على المطالبة بإحياء الأسرة التقليدية من أجل تحقيق الازدهار النسوي - قد أصبحوا من أشدّ الناقدين للنسوية، من أمثال: السيدة كاري لوكاس،
See: Lukas, *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*.

بل وقد توصل بعضهم من خلال إظهار الاختلافات الفسيولوجية بين مخ الرجل والمرأة إلى نتيجة تقضي بوجوب أن تكون نماذج تعليم المرأة والرجل مختلفة أيضاً، ودعوا إلى الفصل الجنسي في النظام التعليمي في جميع المراحل الدراسية،
انظر:

Gurian, & Stevens, & Henley, & Trueman, *Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents*.

وربما أمكن لهذه الملحوظة من الشهيد مرتضى المطهري - التي يقول فيها: «إن الأخلاق من وجهة نظرنا أحادية الجنس، وإن التربية ثنائية الجنس؛ وبعبارة ثانية: إنّ التربية الأخلاقية أحادية الجنس، والتربية الاجتماعية ثنائية الجنس. وبعبارة أخرى: إنّ الخلق مطلق وأحادي الجنس، بيد أن السيطرة نسبية وثنائية الجنس» (المطهري، يادداشت هاي ألفبايي استاد مطهري، ج ٥، ص ٢٧٠) - أن تفتح أفقاً أعمق لتحليل هذه المسألة.

٢. أعد نفسي في الالتفات إلى ثنائية الإفراط والتفريط في المناخ الغربي مديناً للشهيد مرتضى المطهري. (المطهري، اخلاق جنسي در اسلام و جهان غرب).

للإنسان، كما يمكن العثور عليه في المذاهب الهندية التي تركز على الارتياض الذي يهدف إلى قتل النفس^١.

والاعتقاد الثاني هو ما ذهب إليه سيغموند فرويد، إذ ركز اهتمامه على الغريزة؛ فرام تحليل حقيقة الإنسان بأسرها ضمن هذا الأفق، وظهرت نتائج دراسته في الاتجاهات الليبرالية التي أقامت مدار الأخلاق الجنسية على أصالة الغريزة الجنسية و(الحرية الجنسية).

وفي المقابل أقام الإسلام تحليله للوضع الجنسي للإنسان على أساس القول بالفطرة الإلهية للإنسان، وقد قدم الإسلام تصويراً عن حياة الإنسان بنحو لا يختزل جميع الحياة الإنسانية ومعتقدات الإنسان وسلوكياته في الأمر الجنسي، ولا يعد الأمر الجنسي في الأساس أمراً مرفوضاً ومخالفاً للإنسانية؛ بل إن مكانة الأمر الجنسي في التصور الإسلامي لو قامت في الحقيقة على أساس من توجيه الفطرة فإنها سوف تزدهر، ولن تتنافى مع معنويته، بل وسوف تكون في حد ذاتها عنصراً للقرب من الله، وتصبح ممارسة العملية الجنسية أمراً مستحباً يستحق الثواب؛ فقد ورد في المأثور عن النبي الأكرم ﷺ أنه قال: «من أحب أن يكون على فطرتي فليستن بسنتي، وإن من سنتي النكاح»^٢.

بيان إمكان تنوع السلوكيات الجنسية للإنسان مع إثبات شذوذ بعضها

إن أخذ النقطة الثالثة من بحث الفطرة (بيان الاختيار في قبال ثنائية الجبر / العلية في قبال التفويض / الحرية) بجدية، مؤثرٌ في بيان مسألة الرغبة الجنسية لدى الإنسان. إن من بين المسائل المهمة التي كانت مثاراً للبحث والنقاش في القرن الأخير ولا سيما في حقول علم النفس

١. لقد ورد التعبير بـ(جهاد النفس) في النصوص الإسلامية كثيراً (الكليني، الكافي، ج ٥، ص ١٢). ولكن لم يرد التعبير بـ(قتل النفس) في أي آية أو رواية، بل إن المراد من جهاد النفس هو ترويض الغرائز لدى الإنسان لتكون مأمرة بأوامر العقل والفطرة، لا أن يتم كبتها والقضاء عليها؛ ومن هنا فإن النبي الأكرم ﷺ يرى الرهبانية بالصد تماماً من الشريعة القائمة على الفطرة، ولا مكان لها في الإسلام أبداً (م.ن، ج ٢، ص ١٧)، وقد ورد في صريح القرآن الكريم أن الرهبانية المسيحية بدعة مخلقة؛ إذ يقول الله سبحانه: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾. (الحديد: ٢٧).

٢. الكليني، الكافي، ج ٥، ص ٤٩٦.

والطب النفسي، هي: هل للإنسان اتجاه جنسي حقيقي (الاتجاه نحو الجنس المخالف)، وإن سائر الاتجاهات الأخرى التي تشاهد في بعض الأحيان لدى بعض الأشخاص، تُعدّ نوعاً من المرض والانحراف، أم لا يمكن الحديث في الأساس عن وجود اتجاه جنسي محدد في حقيقة الإنسان، بل إننا كما يدعي ألفريد كينسي - وما تم إدراجه بفعل ضجيج وسائل الإعلام في كتب علم النفس والطب النفسي خلال العقدين أو العقود الثلاثة الأخيرة^١ - نواجه طيفاً واسعاً من الاتجاهات الجنسية، ابتداءً من الميل إلى الجنس المخالف ووصولاً إلى المثلية والتعددية الجنسية وما إلى ذلك.

وفي الحقيقة فإن تراكم البنيويات في دائرة الأوضاع الجنسية للإنسان - بسبب المساحة الكبيرة التي تعمل فترة الإنسان على توفير إمكانياتها - هي من الكثرة بحيث يمكنها أن تضع حقيقة الإنسان في أوضاع وحالات متنوّعة للغاية؛ بمعنى أنّ الإنسان لا يمكنه أن يظهر من نفسه الاعترافات الاجتماعية المتطابقة مع جنسيته (Typed - Sex) فحسب، بل ويمكن له أن يظهر من نفسه حتى الاعترافات الجنسية المتطابقة مع الجنس المخالف له (Typed - Cross Sex)، أو يُظهر من نفسه الاعترافات والخصائص الجنسية لكلا الجنسين (Androgynous) أو حتى أن يسلك بنحو لا يتعيّن فيه أيّ واحد من السلوكيات الجنسية الخاصّة بالرجال أو النساء (Undifferentiated).^٢

إنّ هذه الاعترافات تلقي بظلالها على الحقيقة العينية للإنسان بنحوٍ سمح بعضهم لنفسه أن يعمل على فصل «الجنسية» (الروحيات والأحوال النسائية والرجالية)، عن «الجنس» (من صلب الواقعة الطبيعية والبايولوجية للرجل والمرأة)، ويحلّم بـ «الإنسان المجرد من الجنسية» (Deprived - Gender)؛ ولكن هل الإنسان المجرد من الجنسية إنسان حقاً؟ وهل يمكن لـ

١. لقد أوضحت في موضع آخر بالتفصيل أنّه لم يقتصر الأمر على كثيرٍ من المحققين في كشف زيف وكذب هذا الادعاء من ألفريد كينسي، وخطأ تحقيقاته فحسب، بل إنّ إنكار الجنسية المحددة للإنسان والقول بطبيعية أمورٍ من قبيل المثلية الجنسية في مختلف حقول علم النفس والطب النفسي وحذفه من «الدليل التشخيصي والإحصائي للاختلالات النفسية» (DSM)، لم يكن نتيجة للأبحاث والدراسات والشواهد العلمية؛ بل جاءت بفعل ضغوطٍ سياسية وإعلامية حادة. سوزنجي، «هم جنس جراي: اختلال يا امر طبيعي».

2. See: Bem, "Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source"; pp. 354. 364.

«الحياد الجنسي» (Neutrality - Gender) - (بمعنى ألا يحقّ لنا أن نصنّف الناس بحسب تصرفاتهم وسلوكياتهم إلى الجنسين من ذكر وأنثى، بل ويجب أن نعمل حتى على تصفية اللغة من شوائب الفصل الجنسي) - أن يُعدّ أيديولوجية مقبولة؟ ومن هنا يعمل عالم نفس شهير مثل جوزيف نيكولوسي على إصدار تحذيره بالقول: إن مسألة الاتجاه الجنسي في الإنسان - خلافاً لما تتمّ الدعاية له أحياناً - لا جواب لها في حقل العلم التجريبي البحت، وإنّ كلّ جواب في هذا الشأن قد دخل بوعي أو بلا وعي في مساحة التأمّلات الفلسفيّة واللاهوتيّة. وقد ذكر أن الغالب في الوقت الراهن - من بين أنواع المذاهب والأيديولوجيات - هي الفلسفة والأيديولوجية الإباحية الجنسيّة على أكثر المؤسسات العلميّة في علم النفس.^١

يبدو أنّ نظريّة الفترة - حيث تمثّل بياناً أنطولوجياً عن الإنسان - لا تخفي دخولها إلى دائرة التأمّلات الفلسفيّة واللاهوتيّة، بيد أنّ المهم في البين هو أنّ هذه النظريّة - بالإضافة إلى ما تعطيه من الظرفيّة الكافية لبيان أسباب وجود الاتجاه الجنسي المعياري في جميع البشر - يمكنها أن تتكفل بالإجابة عن جميع الإشكالات التي ترد على الاتجاهات الذاتيّة في الغرب أيضاً. إنّ نظريّة الفترة ليست مجرد اتجاه طبيعي - ينظر إلى الحالة الجنسيّة لدى الإنسان بوصفها غريزةً جنسيّةً للحيوان أمراً طبيعياً محضاً - حتى إذا تمّ العثور على شواهد على وجود العلاقات المثليّة في الحيوانات، أمكن التشكيك في عدم جواز الاتجاهات الجنسيّة المثليّة، والميل إلى الاتجاهات النيوية بشأن الاتجاه الجنسي للإنسان أيضاً.

وفي الحقيقة والواقع فإنّه على الرغم من وجود الاتجاه المعين في البعد الجنسي للإنسان بمقتضى التقدّم الأنطولوجي لبعد الفترة على بُعد الغريزة، بنحو لا يجيز أيّ نوع من الاعتقاد والنزعة أو السلوك الجنسي، وفي الوقت نفسه حيث إنّ الاتجاه الجنسي لدى الإنسان ينشط في ظرفية واسعة جداً من الفترة، وإنّ السعة الوجوديّة لهذه الفترة قد خلقت في أحسن تقويم، على ما ورد في قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾^٢ والذي تمتدّ حدوده

١. نيكولوسي، ونيكولوسي، فهم هم جنس كرايبي وراهنايبي والدين براي ييش كيري از آن، ص ٢٣٢ - ٢٣٩.

٢. التين: ٤.

الوجودية من «أعلى عليين»^١ إلى «أسفل سافلين»^٢، وبعبارة أخرى: من «شَرُّ البرية»^٣ إلى «خَيْرُ البرية»^٤. وعليه لا ينبغي اختزال نشاطاتها بحدود الحياة الحيوانية البحتة (التناسل والاستمتاع) فقط؛ بل يمكن من جهة من خلال توظيفها الصحيح أن تكون عنصرًا لتعزيز الانسجام الاجتماعي وتقوية الموَدَّة والرحمة في الأسرة، والعمل في نهاية المطاف على توجيه الإنسان نحو القرب الإلهي، كما يمكن - من جهة أخرى - لسوء الاستفادة منها أن يرمي بالإنسان في قعر الجحيم حيث لا يكون مثوى لأي حيوانٍ آخر،^٥ ويؤدِّي به ذلك إلى إنتاج أنواع الانحرافات والرذائل التي لا يمكن العثور على نظير لها في أي حيوان، بل وقد تؤدِّي بمرور الزمن إلى ترسيخ هذه الانحرافات بوصفها ميلاً واتجاهاً داخلياً لدى بعض الأشخاص.^٦

كما سبق أن أشرنا فإنَّ فصل المنظومة النفسانية عن المنظومة الطبيعية لدى الحيوان والإنسان، قد وفر إمكانية ظهور الأوضاع والحالات المخالفة للطبيعة في هاتين المنظومتين، ولكن لما كان تنوع الذات وتبعاً لها الاعتبارات والبنىويات الحيوانية محدودة للغاية، فتكون الحالات المخالفة للطبيعة لدى الحيوان محدودة جداً. وأمّا في الإنسان، فإنه بسبب المساحة الوجودية الواسعة للفترة،^٧ يتبلور نظامٌ اعتباريٌّ واسعٌ للغاية في وجود الإنسان، بنحو قد تطغى هذه الاعتبارات

١. المطففين: ١٨ - ١٩.

٢. التين: ٥.

٣. البينة: ٦.

٤. البينة: ٧.

٥. ومن الملفت أن القرآن الكريم في إطار تلك الواقعة التي تحدّث فيها عن الخلق الخاص للإنسان، وأمر الله للملائكة بالسجود له، قد تحدّث في الوقت نفسه عن ملء جهنم بهؤلاء الناس أيضاً؛ بمعنى أن ذات هذا الإنسان الذي يمتلك ظرفية تجعله أهلاً ليكون قبلة لسجود الملائكة، يمتلك كذلك إمكانية ليكون حطباً لإشباع نهم جهنم. (الأعراف:

١١ - ١٨؛ ص: ٧١ - ٨٥.

٦. ويمكن مشاهدة النموذج البارز لذلك في «الاتجاهات الجنسية المثلية» التي تجاوزت اليوم لبعض الأسباب آفاق السلوك وتحوّلت لدى بعض الأشخاص لتبدو على شكل نزعة واتجاه داخلي. (فيما يتعلق بمقدار أصالة هذا الاتجاه لدى بعض الأشخاص، وإن هذا الاتجاه في الغالب هو من أنواع الاتجاه المرضي منه إلى الاتجاه الطبيعي، سوزنجي، «همجنس گرايي: اختلال يا امر طبيعي»).

٧. أو على حدّ التعبير الشائع في الحكمة الإسلامية: لأن «الوهم» عنده، ينشط على هامش «العقل» لديه أيضاً.

على لذاته،^١ حتى لا تصل من الناحية الجسديّة إلى حالةٍ من المتعة، بل قد تكون مضرّة للغاية، بيد أن التموّضع في زحمة الاعتبارات قد يُظهر تلك الوضعية والحالة بالنسبة إلى شخصه أمراً مطلوباً، من قبيل: الحالات المازوخية،^٢ والسادية.^٣ وعلى هذا الأساس فإنّه بالاستناد إلى نظرية الفطرة، على الرغم من إمكان ظهور هذه الحالات والأوضاع الخاصّة للإنسان وتبريرها من الناحية الوجودية، ولكنها لا تكتسب أيّ جوائزٍ قيميةٍ وحقوقيةٍ.

وعلاوةً على ذلك فإنّ نظرية الفطرة يمكنها أن تثبت أنّه في الوقت الذي لا يتحقق (الرشد واكتساب الهوية الجنسية للإنسان) بمجرد بلوغه الجنسي، وأنّه أمرٌ ينطوي على أبعاد ثقافية واجتماعية، فليس لازم هذا الأمر أن تكون الحالة (الجنسية) مسألةً بنويةً وغير أصيلةً تماماً.^٤

١. لقد فصلّ الشهيد المطهري في تحليل انثروبولوجي عميق له بين نوعين من أقسام النشاط الاستتماعي (الذي يقع تحت تأثير الغريزة والعادة ومن أجل الحصول على متعة، وهي موجودة لدى الحيوانات أيضاً) والنشاط التديري (الذي يكون الحافز له هو المصلحة والتشخيص الذهني، ولا تكون ثمرته هي المتعة، وإنما ينتج عنه الرضا)، واثبت أن الذي يجعل من الإنسان إنساناً هو جعل النشاطات التديرية هي المحور (المطهري، مقدمته، برجهان بنبي اسلامي، ج ١، (الإنسان والإيمان)، ص ٤٨ - ٥٢). إن هذه النشاطات التديرية قد تلقي بظلالها على جميع سلوكيات الإنسان بحيث تطغى حتى على اللذات الطبيعية أيضاً، وتعمل على خلق لذات وهمية قد تقضي في بعض الأحيان على حياة الإنسان بأكملها. وربما كان المثال الأشهر لذلك في الأدبيات الدينية هو «البخل»، حيث فصلت في مقالة أخرى ما هي الآليات المعقّدة والمتداخلة التي يصل الإنسان من خلالها إلى اعتبار «النقود»؛ وهو مفهوم لا يكتسب معناه الحقيقي ولا تظهر خاصيته الواقعية إلا في إطار إمكانية التبادل البحت فقط. ومع ذلك فإن ذات هذه «النقود» قد تكتسب موضوعية لدى بعض الأشخاص بحيث تكون هي المطلوبة من وجهة نظرهم لذاتها، فينهمك هذا البعض في جمع الأموال والنقود ويكون شغله الشاغل في الحياة الدنيا مجرد اكتناز النقود وجمعها وتكديسها حتى يدركه الأجل في نهاية المطاف دون أن يصيب متعة حقيقية وملموسة من امتلاكه لهذه النقود التي جمعها بعد معاناة طويلة وجهود كبيرة. (سوزنجي، «فطرت به مثابه نظريه انسان شناسي رقيب براي علوم انساني مدرن»، ص ٧ - ٣٨).

2. Masochism

3. Sadism

٤. إنّ الذين يدافعون عن المثلية الجنسية وغيرها من أنواع الشذوذ الجنسي بوصفها أمراً طبيعياً، يعملون - إمّا من خلال إظهار بعض الشواهد عن وجود هذه الاتجاهات لدى بعض الأشخاص للقول بأنّه أمرٌ طبيعي وعادي، أو من خلال إظهار شواهد عن التأثير الثقافي في المعتقدات الجنسية للإنسان في إطار التعريف بأنّه أمر بنوي بالكامل. في حين أنّ المسألة كانت عبارة عن أنّ الفطرة قد جلبت من جهة ظرفية كبيرة لأنواع السلوكيات لدى الإنسان، وإن

ولما كانت الفطرة في بداية أمرها أمراً فعلياً، فإن ظهور الجذور الثقافية / الاجتماعية في تبلور المعتقدات واكتساب الإنسان للهويّة الجنسيّة يكون أمراً قابلاً للتفسير.^١ وحيث إنّ للفطرة اتّجاهاً واقعياً، فإنّ وجود هذه الجذور الثقافية - الاجتماعية يحول دون تنزّل الحالة الجنسيّة لدى الإنسان إلى أمرٍ بنيويّ بالكامل. وبعبارة أخرى: في نظريّة الفطرة يصبح وجود تنوع لهذه الاتّجاهات الجنسيّة لدى مختلف أصناف الناس بوصفه أمراً محسوساً قابلاً للتفسير، ويتّضح أيضاً أنّ الإقرار بهذه الحقيقة لا يتنافى مع القول بشذوذ بعض التوجّهات الداخليّة لدى بعض الأشخاص (من قبيل الاتّجاهات المثليّة).

اختلاف تحليل الزوجيّة لدى الإنسان في مقام تعيين الحقوق، دون الحقوق الطبيعيّة ودون الحقوق التعاقدية

لقد رأينا أنّ الاهتمام بمقتضيات مساحة الفطرة في النفس الإنسانيّة - (التي تميّز النفس الإنسانيّة من النفس الحيوانيّة إلى حدّ كبير) - بالإضافة إلى الاهتمام بالتركيب الاتّحادي بين النفس والبدن، يؤدّي إلى فهم الأنوثة والذكورة بالنسبة إلى الإنسان، وتبعاً لذلك الفهم الجنساني عن الإنسان في مساحة الفطرة ينطوي على مقتضياتٍ خاصّةٍ تختلف عن حالة الغريزة الجنسيّة لدى الحيوانات أيضاً. وربما كانت هذه النقطة القرآنيّة القائلة بأنّ الزوجيّة بالنسبة إلى الإنسان في الجنة - (في مساحة وراء مساحة الحياة الحيوانيّة والسابقة الماديّة للإنسان حيث تمّ تقدير خلافته الإلهيّة) - كما ورد التصريح بذلك في قوله تعالى: ﴿يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَرَوْجُكَ الْجَنَّةَ﴾^٢، قد أدّت إلى أن تكون المساحة بالنسبة إلى المرأة والرجل والمسألة الجنسيّة لدى الإنسان مختلفة بشدّة

هذه السلوكيات حيث تبلور في فضاء اعتباري بالغ التعقيد، فإنّها تعمل شيئاً فشيئاً على إنتاج ميول و رغبات داخلية تتناسب معها. سوزنجي، «فطرت به مثابه نظريه انسان شناسي رقيب براي علوم انساني مدرن»، ص ٧-٣٨.

١. في بعض القبائل البدوية كان يتعيّن على الأولاد الذكور أن يمتازوا مناسك الرجولة. يذهب بعض علماء النفس إلى الاعتقاد بأنّ أحد جذور ظهور المثليّة الجنسيّة لدى الذكور تكمن في أنّهم يركزون في حالة التبعية والانتفاء إلى الأم، ولا يتجاوزون هذه المرحلة. نيكولوسي، ونيكولوسي، فهم همجنسگرايي و راهنمايي والدين براي پيشگيري از آن، ص ٧٣ و ص ١٥٢ - ١٥٤.

٢. البقرة: ٣٥؛ الأعراف: ١٩.

عن الحيوان. والآن لو أخذنا المقدمة الخامسة (وهي حقّ الخلافة الإلهية في قبال ثنائية الحقوق الطبيعية أو الإلهية - التعاقدية) بجديّة أيضاً، عندها لن تكون هناك - كما هو الحال بالنسبة إلى الاتجاهات الوضعية وأنصار الحقوق الطبيعية في الغرب - حاجة في تفسير وتبرير المسائل الحقوقية النازرة إلى الزوجية والأسرة إلى مواصلة هذا الوضع لدى الإنسان بالمقارنة إلى ما لدى الحيوان، ولا يمكن - كما هو الحال بالنسبة إلى الاتجاهات النسوية والوجودية والليبرالية - التعريف بجميع الحالات والأوضاع النازرة إلى الزوجية والأسرة، وتبعاً لها الحقوق ذات الصلة أمراً غير أصيل ومن صنع المجتمعات وأنها منوطة بشكل بحت بالتعاقد بين الأفراد وأنها قابلة للتغيير. بعبارة أخرى: لو قبلنا بتجذّر الحقوق الإنسانية في الحقائق والواقعيات (الفقرة الخامسة من نظرية الفطرة) عندها لا بدّ من الالتفات إلى أن بعض الاختلافات بين الرجل والمرأة تنشأ من الحالة الثقافية، ولا تستلزم التفاوت الحقوقي بين المرأة والرجل بالضرورة، بيد أن بعض الاختلافات تثبت حقوقاً متفاوتةً بالكامل بين هذين الجنسين، وإنّ إنكار هذه الحقوق سوف يؤدّي إلى إنكار بعض الحقائق الإنسانية، ممّا يؤدّي إلى استحالة القول بالرشد والازدهار الحقيقي للإنسان، وسوف ينتهي الأمر إلى الإضرار بالنساء والرجال على حدّ سواء.^١

الحياة: التوجيه التطبيقي للفطرة في دائرة الأمر الجنسي

لو كانت الصفة الأهم للإنسان في أفق التحليل الليبرالي التي تسجّل الحقّ الأهم له في (حرية الإرادة) (وفي البعد الجنسي: حرية الشهوة التي تضع الإنسان من الناحية العملية في مستوى أفق الحيوانية)، فإن إدراك وفهم المساحة الجنسية للإنسان في شعاع الفطرة يؤدّي - بالإضافة إلى الاتجاه الجنسي لدى الإنسان - إلى تثبيت حقيقة ما وراثية باسم (الحياة)، وهي الحقيقة التي

١. إنّ إنكار هذه الاختلافات الحقوقية هو الذي أدى بالتدرج إلى وصول الأمر إلى حالة تقتضي من أجل اعتبار بعض الاضطرابات في جنسانية الأفراد، إلى التعريف بمعصية وانحراف واضح مثل اللواط بوصفه واحداً من الحقوق الثابتة للإنسان تحت شعار حرية المثلية. للوقوف على المسارات التي قطعها هذا التغيير الحقوقي، وكيف يمكن إثبات أنّ القول بأن المثلية الجنسية تضرّ بالأشخاص المثليين أنفسهم وكافة المجتمع وأن تصيب الجميع بخسائر لا يمكن التعويض عنها أو تداركها، (سوزنجي، «تحليل فلسفي / حقوقي هم جنس جراي: كناه (لواط) يا حق (ازدواج هم جنس جرايان)»، ص ٣٩ - ٦١.

تفوق المستوى العادي للغريزة الجنسية لدى الحيوانات، وتضفي عليها صبغة خاصة، بنحوٍ ربما أمكن القول بأنّ التجلّي الأهمّ للفتنة في البعد الجنسيّ للإنسان - والذي ميّز في الأساس الحالة الجنسية لدى الإنسان من الحيوان - يتمثل في امتلاكه لصفة الحياء. وفي الروايات المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام، لم يتمّ وضع اتصاف الإنسان بصفة (الحياء) في مستوى امتلاكه للعقل والدين (الذي يعدّ من أهمّ مميّزات الإنسان)^١، وتمّ التعريف به من بين المكارم والفضائل الأخلاقية - من قبيل: الصدق وأداء الأمانة - فحسب.^٢ بل وقد تمّ التأكيد على صفة الحياء بشكلٍ مستقلّ بوصفه أمرًا مهمًّا به يمتاز الإنسان من سائر الحيوانات، وأنّ الله سبحانه هو الذي قد خصّ الإنسان بهذا الامتياز.^٣

إنّ محورّية الحياء تضع جميع السلوكيات الإنسانية في دائرة خاصة،^٤ وتعمل في الحقيقة على تسجيل فهمٍ مختلفٍ عن الرغبة الجنسية لدى الإنسان، كما تمثل مرشدًا عمليًّا في خصوص آحاد السلوكيات الجنسية لدى الإنسان وكيفية البحث بشأنها. إن أخذ مفهوم الحياء بجديّة، لا يميّز العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة في إطارٍ خاصّ (المحرم وغير المحرم، ومسألة الحجاب، ونظائر ذلك) فحسب، بل ويجول حتى في خصوص العلاقات الزوجية وحتى أثناء ممارسة العملية الجنسية المحللة دون سقوط الإنسان في الأبعاد الحيوانية البحتة، ويضفي على الممارسة الجنسية طابعًا وصبغة معنوية وما وراثية، بيد أنّ تفصيل هذه المسألة يحتاج إلى مجالٍ آخر.^٥ وفي

١. الكليني، الكافي، ج ١، ص ١٠، ١٤٠٧ هـ.

٢. م. ن، ج ٢، ص ٥٦.

٣. المجلسي، بحار الأنوار، ج ٣، ص ٨١.

٤. لا بدّ من الالتفات إلى أنّي قد وضعت المحورية للحياء دون العفاف؛ وذلك لما يحمله مفهوم العفة من الدلالة السلبية عمومًا، حيث تكون من جنس الامتناع والكفّ؛ كما أنّه لا معنى لانتهاج العفاف في خصوص العلاقة الجنسية بين الزوجين. وأمّا الحياء فهو يحمل دلالة سلبية وإرشادًا إيجابيًا أيضًا، وقد تمّ استعماله في الكلمات المفتاحية في النصوص الدينية الأعم والأشمل من العفاف أيضًا.

٥. بعد أن عمل المفكر المغربي طه عبد الرحمن في كتابه: شرود ما بعد الدهرانية - (عبد الرحمن، شرود ما بعد الدهرانية: النقد الإثباتي للخروج من الأخلاق) - على نقد سيغموند فرويد بوصفه واحدًا من العاطلين على إضعاف أسس الأخلاق، سعى في كتابه دين الحياء - (عبد الرحمن، دين الحياء: من الفقه الاتقاري إلى الفقه الاتقاني) - إلى بيان الرؤية الإسلامية إلى الغريزة الجنسية في ضوء مفهوم الحياء في قبال الرؤية الفرويدية السائدة في الغرب.

الحقيقة فإنّ الحياء الذي هو عبارة عن إدراكٍ فطريٍّ وشهوديٍّ موجّه في الإنسان، حيث يقترن بإدراكٍ وفهمٍ خاصٍّ للمسألة الجنسية، فإنّه يعمل على هداية الإنسان وتوجّهه إلى جهةٍ خاصّة، ويعمل على تحذيره وإنذاره من بعض الأمور. وبطبيعة الحال فإنّه بسبب غلبة تيار الاعتبارات في حياة الإنسان، قد يقع هذا الأمر الفطريّ والشهودي إلى حدّ ما تحت وطأة الثقافات البنيويّة المصطنعة وغير الأصيلة، ولكنّه يبقى سنداً على كلّ حال، ويمكن لتفعيله أن يرشد الإنسان إلى مسار الانحرافات الجنسيّة لديه، ويعمل على توجيهه نحو المسار الصحيح.

الثمرة الأخيرة: الاختلاف الجوهرى بين الأسرة والأنظمة الاجتماعيّة (محرورية المودّة أو العدالة؟)
لقد سبقت الإشارة إلى أنّ غلبة الاعتبارات في حياة الإنسان، قد أضفت على حياته بُعداً ثقافياً خاصّاً، ومن هذه الناحية قد عملت على تمييزه من سائر الحيوانات. ونضيف هنا أنّ وجود مقتضيات خاصة في البعد الجنسي للإنسان، أدّى إلى أن تكتسب مؤسسة الأسرة امتيازات خاصّة في الحياة الإنسانيّة لا نشاهد مثيلاً لها عند أيّ نوعٍ من أنواع الحيوانات الأخرى. إنّ هذه الحالة الأسريّة - التي يعبر عنها بعض المعاصرين بـ «الاجتماع الطبيعي - التعاقدى»^١ (أو بعبارة أفضل: الاجتماع شبه الطبيعي - شبه التعاقدى) - تؤدّي دوراً محورياً في اكتساب الإنسان هويّته؛ لذا نجد حتى أولئك الذين يرومون تشريع السلوكيات المخالفة للمسار الطبيعي للغريزة والفطرة (من قبيل اللواط)، يسعون إلى توجيه ممارساتهم تحت غطاء من المفاهيم الاجتماعيّة، من قبيل: (الزواج)، و(الأسرة)، وإضفاء صبغة إنسانيّة عليها، فيعملون على الاستفادة من تعابير من قبيل: زواج المثليين والأسرة المثليّة. إنّ الالتفات إلى الاختلاف الجوهرى بين (الأسرة) و(المؤسسات الاجتماعيّة)، يستتبع الكثير من المقتضيات في فهم المسائل الحقوقيّة والأخلاقيّة وحتى في مقام رسم السياسات الاجتماعيّة، وقد أشرت إلى بعضها في موضع آخر.^٢ وإنّ من

١. بمعنى الحدّ المتوسط بين المجتمع الغريزي (من قبيل مجتمع النحل والنمل الذي يتبع مساراً يمثل فيه جميع الأفراد للحقوق والمقررات المرسومة له من قبل الطبيعة بحيث لا يمكنهم التمرد عليها)، وبين المجتمع التعاقدى (من قبيل المجتمع المدني للناس الذي لا يحتوي إلا على الصيغة الأدنى من البعد الطبيعي والغريزي). (المطهرى، نظام حقوق زن در اسلام، ص ١٢).

٢. سوزنجي، «الگوئي اسلامي براي تحليل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در در سياست گذاري هاي مربوطه»، ص ٤٣ - ٧٨.

بين أهمّتها هو أننا حتى لو ارتضينا بأنّ أهمّ قانونٍ يعمل على تنظيم العلاقات الاجتماعية للبشر، هو قانون العدالة الذي يعمل على التعيين الدقيق للحدود، ويريد من الجميع أن يبقوا ضمن حدودهم وأن لا يعتدوا على حدود الآخرين، فإنّ القانون الأهمّ في مؤسسة الأسرة، الذي يعمل على تنظيم علاقات الأسرة وأعضائها وأفرادها هو قانون الحبّ أو «المودّة والرحمة» بحسب التعبير القرآني؛^١ إذ يسعى أعضاء الأسرة إلى إزالة الحدود الاعتبارية بين بعضهم مهما أمكن، ويرون أنفسهم بمنزلة الأعضاء في جسدٍ واحدٍ وأنّ بعضهم يعمل على تكميل بعضهم؛ ومن هنا فإنّه بدلاً من الإقبال على الرؤية الفردانية في تحليل نسبتنا وعلاقاتنا مع سائر أعضاء الأسرة، يتم العمل على وضع الحالة المطلوبة لنا بوصفنا أعضاء في جسدٍ واحدٍ، وهو العضو الذي تكون حياته وهويته في الدرجة الأولى رهناً بحياة وهوية كلّ الجسد، ويقبل في بعض الأحيان التضحية بنفسه من أجل الحفاظ على كلّ الجسد. إنّ هذه الأسرة يمكنها أن تعمل على توفير الأرضية الحقيقية لتبلور العلاقات المتعالية والسامية في المجتمع (أو الأمة بعبارة أدق)، وربما لا يكون من الاعتباط أن يرد في القرآن الكريم عندما يروم تصوير ذروة العلاقات البشرية في الأمة توظيف كلمة (الأخ)، وهي المفردة التي لا يتجلى معناها إلا في نطاق الأسرة، ولا يتم توظيف كلمة (التكافل) أو (المساواة) التي تعود بجذورها إلى الأنظار الفردانية. يقول الله تعالى في محكم كتابه الكريم: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾^٢، ولا يقول إنّها المؤمنون متساوون.

النتيجة

إنّ القبول بمساحة باسم الفترة - المشتملة على ظرفية كبيرة للسلوكيات والتوجّهات الإنسانية، كما أنّها في الوقت نفسه ليست مجرد ظرفية بحثية، بل يكمن فيها اتّجاه حقيقي أيضاً - يمكنها أن تجعلنا في عين توفر إمكانية بيان أشكال التنوع الإنساني العظيم (الذي يشكل الهاجس الأصلي للتيارات التاريخية والهرمنيوطيقية) في مأمن من السقوط في فخ النسبية وإنكار جميع أنواع الحقيقة المتعالية للإنسان. ونتيجة لذلك فإنّه في عين الحفاظ فيها على القبول بتنوع سلوكيات الإنسان ولحاظ الإرادة فيها، ولا تكون هناك ضرورة إلى شرح سلوكيات الناس في مجرد المساحات

١. الروم: ٢١.

٢. الحجرات: ١٠.

الضيقة للقوانين العلية وشبه الميكانيكية والوضعية، لا نكون في الوقت نفسه مضطرين إلى اعتبار جميع أبعاد الثقافة بنيوية بشكلٍ محض، وفي النتيجة يتوفر إمكان الخوض في المجالات الشمولية في ساحة وجود الإنسان، وتحقق العلم بوصفه مساحةً شاملة. إنَّ نظرية الفترة تخلصنا من الثنائيات الكثيرة التي تبدو في التيارات الغربية غير قابلة للجمع (من قبيل: المادة والروح، والماهية وعدم التعيين المحض، والنفس والبدن، والعلية والإرادة، والحقوق الطبيعية والحقوق التعاقدية والاعتبارية، والحرية والقمع، وما إلى ذلك)، وتثبت كيف تمتزج هذه الثنائيات ببعضها، وبذلك فإنها تضع أمامنا أفقاً مختلفاً في فهم الوضع والحالة الجنسية للإنسان. إنَّ أخذ الفترة بجديّة يثبت في الحد الأدنى مجموعة من الاختلافات البنائية المهمة في مجال فهم وبيان المسائل المرتبطة بالجنس والجنسانية؛ من ذلك أولاً: إنَّ الاختلافات الجنسية وإن كانت تبرز بوساطة التربية وتحت تأثيرات المحيط والبيئة، إلا أنها ليست مفتعلةً ومختلقةً بالكامل، بل إنَّ كثيرًا منها يمتد بجذوره في صلب الحقيقة والواقع. وثانيًا: في المواجهة مع الشأن الجنسي لا نفع في شرك ثنائية الكبت / التهتك، بل يمكن الاستفادة من ظرفية الغريزة الجنسية في تعالي الإنسان وتكامله، والعمل في الوقت نفسه على بيان سبب ظهور هذا التنوع الكبير في الاتجاهات المنحرفة والشاذة في الحالة والوضع الجنسي لدى الإنسان. وثالثًا: ليس من اللازم بالضرورة أن ننظر إلى زوجية الإنسان وتشكيل الأسرة من خلال واحدة من الزاويتين الطبيعية أو الاعتبارية؛ بل إنَّ للأسرة ماهيةً شبه طبيعية / شبه اعتبارية. في ظل هذا الفضاء المعرفي في فهم الجنس والجنسانية، يكتسب مفهوم الحياء - بوصفه أمرًا يميّز الإنسان من الحيوان في حقل المسائل الجنسية على نحو جاد - محوريةً، وإنَّ الذي يقع مبنى وأساسًا في تحليل مسائل الأسرة والعلاقات بين الرجل والمرأة ليس هو مجرد مفهوم العدالة فقط، بل هو مفهوم المودة والرحمة. ومن ثمَّ يتضح أنَّ القوانين الإسلامية لم يتم وضعها لمجرد إقامة الحدود بين الأفراد والحيلولة دون وقوع الظلم، بل من أجل إيجاد المحبة وتقوية علاقة المودة والرحمة بين أعضاء الأسرة، وتبعًا لذلك في مجموع النظام الاجتماعي.

المصادر

- القرآن الكريم

- بومر، فرانكلين لوفان، جريان‌های بزرگ در تاریخ اندیشه غربی: گزیده آثار بزرگ در تاریخ اندیشه اروپای غربی از سده‌های میانه تا امروز (التیارات الكبرى في تاريخ التفكير الغربي: عينة من الآثار الكبيرة في تاريخ الفكر الأوربي الغربي منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسین بشیریه، طهران، نشر مرکز بازشناسی اسلام و ایران، ۱۳۸۰ هـ.ش.

- جوادی الآملی، عبد الله، زن در آینه جمال و جلال، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۷ هـ.ش.

- دلتای، فیلهلم، مقدمه بر علوم انسانی (مقدمة على العلوم الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: منوچهر صانعی دره بیدی، طهران، انتشارات ققنوس، ۱۳۹۴ هـ.ش.

- سوزنجی، حسین، «الگوی اسلامی برای تحلیل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در سیاست گذاری های مربوطه» (نموذج إسلامي لتحليل مسائل المرأة والأسرة وتطبيقات ذلك في رسم السياسات ذات الصلة)، فصلنامه دین و سیاست فرهنگی، العدد: ۱، ص ۴۳ - ۷۸، صیف عام: ۱۳۹۳ هـ.ش.

- _____، «تحلیل فلسفی / حقوقی هم جنس گرایی: گناه (لواط) یا حق (ازدواج هم جنس گرایان)» (تحليل فلسفي / حقوقي للمثلية الجنسية: معصية (اللواط) أو حق (الزواج للمثليين))، دو فصلنامه علمی / پژوهشی دین و سیاست فرهنگی، العدد: ۱۲، ص ۳۹ - ۶۱، ربیع و صیف عام ۱۳۹۸ هـ.ش).

- _____، «فطرت به مثابه نظریه انسان‌شناسی رقیب برای علوم انسانی مدرن» (الفطرة بوصفها نظرية أنثروبولوجية منافسة للعلوم الإنسانية الحديثة)، فصلنامه علمی / پژوهشی آیین حکمت، العدد: ۴۴، ص ۷ - ۳۸، صیف عام ۱۳۹۹ هـ.ش.

- _____، «همجنس گرایی: اختلال یا امر طبیعی» (المثلية: شذوذ أم أمر طبيعي)، فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی، العدد: ۴۴، خریف عام ۱۳۹۹ هـ.ش.

- الشیرازی، صدر المتألهین محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، بیروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۹۸۱ م.

- _____، تفسیر القرآن الکریم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۶۶ هـ.ش.

- عبد الرحمن، طه، دین الحیاء: من الفقه الائتماری إلى الفقه الائتمانی، بیروت، المؤسسة العربية للفکر والإبداع، ۲۰۱۷ م.

- _____، شروء مابعد الدهرانية: النقد الإتهامي للخروج من الأخلاق، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦ م.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامي، ١٤٠٧ هـ.
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ.
- مرتضى المطهري، أخلاق جنسي در اسلام و جهان غرب (الأخلاق الجنسية في الإسلام والغرب)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٦٨ هـ ش.
- _____، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي (مقدمة على الرؤية الاعتقادية الإسلامية)، ج ١، (الإنسان والإيمان)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧١ هـ ش.
- _____، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي: جامعه و تاريخ (مقدمة على الرؤية الاعتقادية الإسلامية: المجتمع والتاريخ)، ج ٥، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٧٢ هـ ش.
- _____، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٦٩ هـ ش.
- _____، يادداشت هاي أقبايي استاد مطهري (الملحوظات الأبجدية للأستاذ المطهري)، ج ٥، طهران، انتشارات صدرا، ١٣٨٠ هـ ش.
- نيكولوسي، جوزيف و نيكولوسي، ليندا إيمز، فهم همجنسگرايي و راهنمايي والدين براي پيشگيري از آن (فهم المثلية وأرشاد الوالدين من أجل الوقاية منها)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: محسن بدره، طهران، نشر آرما، ١٣٩٦ هـ ش.
- Bem, S. L; "Gender schema theory: A cognitive account of sex typing source"; *Psychological Review*, 1981, 88 (4), pp. 354 - 364.
- Freud, Sigmund; *Collected Papers*; Tr. Joan Riviere. Hogarth Press, 1956.
- Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry; *Boys and girls learn differently! A guide for teachers and parents*; San Francisco: Jossey-Bass, 2011.
- Leonard Sax, M.D; "Maybe Men and Women Are Different"; *American Psychologist*, July 2002, pp. 444 - 445.
- Leonard Sax, M.D; *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?*; New York: Broadway Books, 2006.

- Lukas, Carrie L; *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*; Washington DC: Rengery Publishing Inc, 2006.
- Pearcey, Nancy R; *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*; Baker Books, 2.
- Rhoads, Steven E; *Taking Sex Differences Seriously*; New York: Encounter Books, 2004.

الفطرة بوصفها نظرية أنثروبولوجية

منافسة للعلوم الإنسانية الحديثة^١

حسين سوزنجي^٢

يبدو اليوم أنّ نظرية تشارلز دارون بشأن ماهية الإنسان قد أصبحت مبنية وأساساً للأنثروبولوجيا الإنسانية الحديثة، حتى أنه يتمّ في الكتب الأكاديمية لحقل الأنثروبولوجيا تخصيص بحثٍ مستفيضٍ في مسار التطور الدارويني الذي أدّى إلى ظهور الإنسان المعاصر؛^٣ بمعنى أنّه يتمّ التعريف في هذا النوع من الكتب بالإنسان الحديث بوصفه امتداداً لهذا المسار التطوّري. ومن هذه الناحية فإنّ الشيء الذي يمكن العثور عليه لدى الحيوان باسم الغريزة، يمكن العثور عليه نفسه لدى الإنسان مع شيءٍ من الارتقاء النسبي، ومن هذه الناحية لا يمكن الحديث عن اختلافٍ جوهريٍّ بين الإنسان والحيوان. وبعبارةٍ أخرى: يمكن إيضاح جميع الأمور الموجودة لدى الإنسان من خلال إعادتها إلى الأبعاد الفيزيائية والحياة الحيوانية،^٤ وهذه مسألة يمكن

١. المصدر: سوزنجي، حسين، المقالة بعنوان «فطرت به مثابه يك نظريه انسان شناختي رقيب براى علوم انساني مدرن» في مجلة آين حكمت، التي تصدر في الجمهورية الإسلامية الإيرانية باللغة الفارسية، العدد ٤٤، صيف ١٣٩٩، الصفحات ٧ إلى ٣٨.

تعريب: السيد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. أستاذ مساعد وعضو الهيئة العلمية في حقل العلوم الاجتماعية من جامعة باقر العلوم بالتعاون.

٣. انظر على سبيل المثال: كتاك، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني، ص ١٢٩ - ٢٧٠؛ عسكري خانقاه، وكمالي،

انسان شناسي عمومي، ص ٥٠ - ١٨٤.

٤. لقد تحدّث فرويد عن ثلاث ضرباتٍ قاضيةٍ تلقاها الإنسان في حلبة هذا العالم. والضربة الثانية التي ذكرها في

تتبع آثارها في أكثر النظريات الواردة في حقول العلوم الإنسانية الأعم من علم النفس وعلم الاجتماع وحتى الاقتصاد وما إلى ذلك أيضًا.

وهذا الرأي يقع تمامًا إلى الضد من الرؤية القرآنية التي تقول بالعبور من السابقة الترابية والتطور الأحيائي من النطفة والعلقة والمضغة و... وصولاً إلى النشأة الأخرى في الإنسان.^١ وبالإضافة إلى الإقرار بالسابقة الترابية والحيوانية للإنسان يتحدث القرآن الكريم عن وجود حقيقة أخرى لدى الإنسان باسم الروح، تدخل في صميم خلقه.^٢ وفي الأساس فإن القرآن الكريم قد ربط سجود الملائكة لآدم (أي القيمة الخاصة للإنسان التي رفعته على سائر الكائنات) بنفخ هذه الروح فيه؛^٣ بنحو لو تم تجاهل هذه الروح، لن يبقى بطبيعة الحال أي موضع لتقدير الإنسان وتكريمه من قبل الكائنات الميتافيزيقية، من قبيل: الملائكة وحتى إبليس.^٤ وفي الحقيقة فإننا لو نظرنا من زاوية دقيقة، سوف نجد أن نزاعنا الجوهرية والأصيل مع نظرية دارون بوصفها أساساً للأثر وولوجيا الحديثة، لا ربط له بما إذا كان الإنسان يعود في أصله إلى القرد أم لا؛ لأن القرآن الكريم يقر بأن خلق الإنسان قد بدأ من تراب، بمعنى أن العودة النهائية

هذا المجال هي ما ادعيناه في الفقرة أعلاه. إنه يرى أن الضربة القاضية الأولى التي تلقاها الإنسان جاءت من قبل كوبرنيك؛ حيث أسقطه فيها وأخرجه من مركزية الكون. والضربة القاضية الثانية قد سددها له تشارلز دارون في نظريته الأحيائية؛ إذ شكك فيها بوجود اختلاف بين طبيعة الإنسان وسائر الكائنات الأخرى، وجعل الإنسان على مستوى واحد مع سائر الحيوانات. والضربة القاضية الثالثة هي التي تلقاها من سيغمون فرويد في حقل علم النفس؛ إذ شكك في سيادة العقل على الإنسان، وعد الإنسان أسيراً لغرائزه الجنسية المنفلتة والمسارات الذهنية والفكرية اللاواعية وغير الموثوقة، وأثبت بذلك أن الإنسان لا يمتلك السيادة والرئاسة حتى على بيته. (Freud, Collected Papers, P. 350 – 355؛ نقلاً عن بومر، جريان هاي بزرگ در تاريخ اندیشه غربي؛ كزیده آثار بزرگ در تاريخ اندیشه أروباي غربي از سده هاي ميانه تا امروز، ص ٨٧٦-٨٧٨).

١. المؤمنون: ١٢-١٤.

٢. السجدة: ٧-٩.

٣. الحجر: ٢٩، وص: ٧٢.

٤. يتضح هذا الأمر من حوار إبليس مع الله. فإن الله تعالى بعد أن أوضح السابقة المادية لخلق الإنسان من طين (الحجر: ٢٦-٢٨)، أكد قائلاً للملائكة: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾. (الحجر: ٢٩)؛ ولكن إبليس لكي يبرر عدم سجوده، عمد إلى إنكار أصل نفخ الروح في الإنسان، وقال: ﴿لَمْ أَكُنْ لَأَسْجُدَ لَيْسَ خَلْقَتُهُ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ﴾. (الحجر: ٣٣).

لهذه السابقة سوف تكون إلى التراب^١ أو مزيج من الماء والتراب^٢ بل إن النزاع الأصلي يكمن في أن السابقة الوجودية للإنسان هي هذه السابقة المادية فحسب، أم أن وجوده بالإضافة إلى هذه السابقة الترابية، يحتوي كذلك على سابقة روحانية وميتافيزيقية أيضاً، وأن هذه السابقة الروحانية هي التي يحظى الإنسان بسببها على تلك القيمة التي ترفعه فوق سائر الكائنات.^٣ نحن ندعي لو تم تجاهل الخلق الخاص للإنسان بسبب تنعّمه بالروح الإلهية، والخط من حقيقة الإنسان والوصول به إلى مستوى الحيوان المتطور،^٤ فلن يمكن قبول قيمة خاصة للإنسان، ولا يمكن الحديث بعدها عن (حقوق الإنسان)،^٥ بل ولن يكون بمقدورنا الحصول على فهم صحيح لمختلف أبعاده السلوكية أيضاً.

١. آل عمران: ٥٩؛ الكهف: ٣٧؛ الحج: ٥؛ فاطر: ١١؛ غافر: ٦٧.

٢. الطين والصلصال. آل عمران: ٥٩؛ الكهف: ٣٧؛ الحج: ٥؛ فاطر: ١١؛ غافر: ٦٧.

٣. لقد صرح أمثال سيغموند فرويد بأن جوهر نظرية تشارلز دارون تعود إلى أن «الإنسان ليس كائنًا مختلفًا عن سائر الحيوانات، ولا هو أفضل منها، بل إنه يمتدّ بجذوره إلى شجرة أسرة الحيوانات، وإن له صلة قرابة أقرب إلى بعضها، وأبعد من بعضها الآخر»؛ وقد وضعت هذه الفرضية حدًا لـ «الاعتقاد القائل باختلاف طبيعة الإنسان عن سائر الكائنات الحية، والتي تثبت للإنسان روحاً خالدة، واعتبرته من نسل الآلهة». (Freud, Collected Papers, P. 351؛ نقلًا عن بومر، جريان هاي بزرگ در تاريخ اندیشه غربي؛ كزیده آثار بزرگ در تاريخ اندیشه اروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز، ص ٨٧٧).

٤. لقد صرح دارون نفسه بأن كل من يؤمن بأصل التطور، سوف يكون بمقدوره إدراك الاختلاف الكبير بين القوة الفكرية والاتجاه الأخلاقي للإنسان عن سائر الحيوانات بنحو أفضل؛ إذ توجد هذه المسافة والشرح بين القوى الفكرية لأحد أنواع القروء المتطورة وبين الأسماك، أو بين القوى الفكرية للنمل والحشرات ذات الفلوس، وهي مسافة كبيرة أيضاً. (Darwin, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*، نقلًا عن: بومر، جريان هاي بزرگ در تاريخ اندیشه غربي؛ كزیده آثار بزرگ در تاريخ اندیشه اروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز).

٥. لماذا نتحدث عن (حقوق الإنسان) بشكل خاصّ ونعترف رسمياً بـ (حقوق الإنسان)، في حين لا نعترف بحقوق ماثلة بالنسبة إلى الحيوانات أيضاً، ونسمح لأنفسنا بذبحها وأكل لحمها وإصلاحها وتعديلها وراثياً؟! لو كان المعيار في تفضيل الإنسان على الحيوان هو مجرد التكامل والتطور الدارويني، عندها سوف يكون الأشخاص الذين يتمتعون بأفضلية على الآخرين من الناحية الجينية، يجب على هذا الأساس أن يحصلوا على حقوق أكثر من غيرهم! وهذا هو المنطق الذي كان يربر للمستعمرين الأوروبيين أفعالهم في نهب خيرات البلدان الأخرى وقتل شعوبها. (أريكسون، ونيكسون، تاريخ انسان شناسي: از آغاز تا امروز، ص ٥٨؛ فكهوي، تاريخ اندیشه و نظريه هاي انسان شناسي، ص ١١٦).

في التبويب الأرسطي للموجودات، عمد إلى تمييز الموجودات (الجواهر) في عالم الطبيعة بالفصل [المميز] بـ (الأبعاد المكانية الثلاثة) من الكائنات الماورائية (الجواهر المجرد)، ثم انتقل إلى النباتات والحيوانات، ثم عمد إلى تمييز الكائنات الحية من الكائنات غير الحية بفصل (النامي والتكاثر)، وميّز الحيوانات من سائر الكائنات الحية الأخرى بفصل (الإدراك والحركة الإرادية)، وقد أدرج الإنسان بطبيعة الحال بوصفه نوعاً من الحيوانات، وميّزه من سائر الحيوانات بفصل (الناطق).

وعلى الرغم من أن تبويب أرسطو قد تعرّض لمختلف التغييرات في المرحلة الحديثة، فإن قوامه لم يتغيّر. فما يزال التمايز بين الكائنات الحية والكائنات غير الحية يقوم على أساس النمو والتكاثر؛ وعليه تدرج النباتات والحيوانات ضمن صنفين عامين، والإنسان بدوره يمثل نوعاً من أنواع الحيوانات (شعبة الحبليات^١، تحت شعبة الفقاريات^٢، وشعبة الثدييات، وصنف الرئيسات، وأسرة أشباه الإنسان).^٣

وأما لو تمّ الإذعان والإقرار بوجود بُعدٍ ميتافيزيقيّ باسم الروح في الإنسان، فإنّ هذا التقسيم والتبويب سوف يتعرّض لتغييراتٍ أساسية. وربما كانت أهمّ كلمة مفتاحية في التعاليم الإسلامية يمكن لها أن تقف في مواجهة هذا المبنى، هي كلمة (الفترة)، بوصفها كلمة مفتاحية قرآنية. إنّ كلمة (الفترة) تعني نوعاً خاصاً من الخلق، يكون بديعاً وغير مسبوق،^٤ وقد عمد

1. Chordata

2. Vertebrata

٣. عسكري خانقاه، وكالي، انسان شناسي عمومي، ص ٥٢.

٤. إنّ مادة (فطر) تدلّ في الأصل على فتح وفتح شيء مقروناً بإبرازه وإظهاره. (ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٥١٠). أي الخلق الابتدائي لشيء دون سابقة تجذّر فيه من قبل أمر خاص. (الفراهيدي، كتاب العين، ج ٧، ص ٤١٨). كما حدث نزاعٌ بين رجلين أعرابيين على بئر ماء؛ فقال أحدهما في معرض إثبات أنّها له: (أنا فطرتها)، أي أنّها لم يسبق لها أن وجدت قبل حفرة لها. (ابن دريد، جهرة اللغة، ج ٢، ص ١٢٧). وكأنّه فلقٌ لشيء لم يكن موجوداً أصلاً؛ وأنه يوجد من العدم (العسكري، الفروق في اللغة، ص ١٢٧). وعلى هذا الأساس تكون كلمة (الفترة) في قوله تعالى: ﴿فَطَرَهُ اللهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، (الروم: ٣٠)، بمعنى: ذلك الشيء الذي أوجده الله في صقع الإنسان بشكل خاص. (الراغب الإصفهاني، مفردات القرآن، ص ٦٤٠). وبطبيعة الحال فإنّ مادة (فطر) لا تنحصر بخلق

الشهيد مرتضى المطهري إلى تطوير هذا البحث وإشباعه إلى حدّ ما، من خلال استعماله لكلمة الفطرة المفتاحية^١. حيث كان سماحته يستعمل - في قبال المفردات الثلاثة المفتاحية والأساسية (ذات الأبعاد الثلاثة)، وهي: (الحسّاس المتحرّك بالإرادة)، و(الناطق)، التي هب على التوالي تمثّل الفصل (المقوم الذاتي المساوي) للجسم، والحيوان والإنسان - المصطلحات الثلاثة الآتية، وهي: (الطبيعة)^٢، و(الغريزة)^٣، و(الفطرة). ويعمد إلى تعريفها بوصفها مادةً التمايز الذاتي والحقيقي للأجسام والحيوانات والإنسان. إنّ طبيعة ذلك أمرٌ ذاتيٌّ مشتركٌ بين الأشياء الجسمانية، والغريزة هي ذلك الأمر الذاتي الذي لا يوجد إلا في الحيوانات، و(الفطرة) هي تلك الذات المقومة لحقيقة الإنسان والخاصّة به والتي تشكّل ما به امتيازها من غيره^٤. وفي الحقيقة نحن ندعي أنّ تمايز الإنسان من سائر الحيوانات ليس من جنس تمايز الحيوان عن الحيوان الآخر؛ بل هناك في الإنسان - بالإضافة إلى بُعد الغريزة المشتركة مع الحيوان، التي يمكن أن تكون موجودةً في كلّ حيوانٍ بأبعاد خاصّة أيضًا - بُعد آخر باسم الفطرة أيضًا، ويجب أن يقوم تحليل حقيقة الإنسان على فهم هذا البعد. وحتى الأبعاد الموجودة في الحيوانات باسم الغريزة - التي ربما نجد لدى الإنسان ما يشبهها بحسب الظاهر - يجب التعرّف عليها بنحوٍ ما في ضوء الفطرة؛

الإنسان، بل تطلق على كلّ خلقٍ غير مسبوق، كما في قوله تعالى، على سبيل المثال: ﴿فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، (الأنعام: ٧٩). بيد أن استعمالها في النصوص الدينية على صيغة الـ (فطرة) - يدل هذا الوزن على نوع خاص من (فطر) - لم نجد لها واردة في غير الإنسان.

١. المطهري، مقدمه اي بر جهان بيبي اسلامي، ج ٥ (جامعه و تاريخ = المجتمع والتاريخ)، ص ٢٠٩.

٢. تطلق كلمة (الطبيعة) في المصطلح الفلسفي على تلك القوّة الذاتي والداخلية للشيء، والتي تؤدّي إلى صدور فعلٍ ومتغيّرات غير إرادية واحدة عن الشيء الجسماني. (الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، ج ٥، ص ٢٤٩ - ٢٥٠).

٣. «غالبًا ما يتمّ استعمال مفردة (الغريزة) في مورد الحيوانات، وقلبيًا تستعمل في مورد الإنسان، ولا يرد استعمالها في مورد الجساد والنبات أبدًا. ولا تزال ماهيّة الغريزة غير واضحة؛ ولكننا نعلم هذا الشيء فقط، وهو أنّ الحيوانات تتمتع بخصائص داخلية محدّدة تشكل مادّة هدايتها في حياتها، وهي موجودة لدى الحيوانات عن نحو شبه إرادي، ويمكن لها بموجب هذه الحالة أن تحدّد مسارها، وهي حالة غير مكتسبة وفطرية». (المطهري، فطرت، ص ٣٢).

٤. م. ن، ص ٣٠ - ٣٥.

لكي نحصل على معرفةٍ معتبرةٍ عن الإنسان. وهكذا فإنَّه بالإضافة إلى الامتيازات الخاصّة التي يتحلّى بها الإنسان والتي قد تفضّله حتى على الملائكة، قد يتّصف الإنسان في الوقت نفسه بأسوأ الرذائل الشيطانيّة التي قد لا نجد لها حتى في أرذل الحيوانات أيضًا، إنّما يعود سببه إلى هذه الدقائق المودعة في هذه الدائرة من وجود الإنسان أيضًا.

لقد قيل الكثير حتى الآن بشأن الفترة، ولكن قلّمًا تعرّض شخصٌ إلى جدوائيتها في قبال النظريّات المنافسة الأخرى؛ ومن هنا سوف نسعى في هذه المقالة إلى عرض هذه الرؤية على بعض المواقف الأساسيّة في الآراء الحداثيّة؛ لكي تتّضح أبعادها وظرفيّاتها في قبال التنظيرات الغربيّة.

الفترة في قبال الفهم الأرسطي والفلسفة الوجوديّة للإنسان: التعيّن بالقوّة

في الأفق التحليليّ الأرسطي، كان مفهوم (الناطق) يُستعمل بوصفه فصلًا مميّزًا ذاتيًا للإنسان، في عرض مفاهيم من قبيل (الناهق) فصل الحمار، و(الصاهل) فصل الحصان، و(المفترس) فصل الأسد، و(الخائر) فصل البقر، وكلّ واحدٍ من هذه المفاهيم هو (فصل) بالنسبة إلى (النوع الأخير)، ويضع هذا النوع في عرض الأنواع الأخرى، وفي ذيل الحيوان. إنّ هذا الرأى يتماهى كلّ التماهى مع النظرة الداروينيّة التي تشكل مبنى للتقسيمات والتصنيفات الأحيائيّة المعاصرة، وللفرصيات الأوليّة في العلوم الإنسانيّة الحديثة، التي تعدّ الإنسان حيوانًا وامتدادًا للحيوانات السابقة. وأمّا في الحكمة المتعالية فيتمّ إثبات أنّ الإنسان بالنظر إلى حقيقته النفسانيّة لا يندرج ضمن النوع الأخير، بل هو من النوع المتوسّط (الجنس)^١، حيث يمكن له أن يعيّن نفسه ضمن أيّ واحدٍ من هذه الماهيات الحيوانيّة^٢ أو يتخطّى جميع هذه المراتب^٣. إنّ هذا الأمر يثبت خلقًا خاصًا للإنسان، وقد تمّ التعبير عنه في الأدبيّات والنصوص الدينيّة، بكلمة (الفترة) المفتاحيّة،

١. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ص ٦٠.

٢. م.ن، ص ٦٢.

٣. الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج ٩، ص ٩٦.

كما في قوله تعالى: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾^١. وفي الحقيقة فإنَّ الفطرة في الإنسان، ربما كانت في الأدبيات الأرسطية أقرب إلى (القوة) - في قبال الفعلية (في معنى المادة الثانية، دون الهيولى الأولى)^٢ - منها إلى شيء من جنس (الماهية) و(الفصل الماهوي) الذي يحتوي في ذاته على نوع من الفعلية والثبات الذي لا يمكن اجتنابه، إنَّ الذي يجعل من الإنسان إنساناً، ويجعله مختلفاً عن سائر أنواع الحيوانات الأخرى، إنَّما هي قابليةٌ وظيفيةٌ كبيرةٌ للغاية، وتسجّل بطبيعة الحال توجهها معيناً في الإنسان، بيد أنَّ تعيين هذا الاتجاه وإيصاله إلى مرحلة الفعلية، أمرٌ يقع تحت اختيار كلِّ شخص، وإنَّ الكائن الوحيد الذي يمتلك هذه الظرفية والقابلية الخاصة هو الإنسان فقط.^٣

توضيح ذلك أنَّ كلَّ حيوانٍ سوف يبقى على ما هو عليه منذ البداية إلى النهاية. فالحصان منذ البداية حصان، والكلب كلب، ولا معنى لتغيير الماهية فيهما، وأمَّا الإنسان فهو كائنٌ يتقدّم وجوده على ماهيته كما يقول الوجوديون؛ بمعنى أنَّ تعينه بيده وراجع إليه، وليس هو أمراً متعيّناً من ذي قبل؛ فالإنسان يمكن له أن يختار مسيراً يؤدي به إلى دائرة الذئب (مفترساً)، أو إلى دائرة الخنزير (شهوانياً) أو... الخ، أو يكون تلفيقاً منها وما إلى ذلك. وفي الحقيقة والواقع إذا أردنا أن نتكلم بلغة أرسطية، يمكن لهذا الأنسان أن يصنع لنفسه الماهية التي يريدها، كما

١. الروم: ٣٠.

٢. يُستعمل مفهوم (القوة) في معنيين، وهما أولاً: في معنى القابلية غير الموجهة (من قبيل: أنَّ الورقة لها قابلية أن يُكتب عليها بالقلم، في حين أنَّ الإبريق لا يحتوي على مثل هذه القابلية). وثانياً: القابلية الموجهة (من قبيل: أنَّ نواة التمرة لها قابلية أن تتحوّل إلى نخلة، وإنَّ كان من الممكن لها أيضاً أن تحترق وتتحوّل إلى رماد). (المطهري، فطرت در قرآن، ص ٣٩ - ٤١). ولكن حتى في هذه القوة الأرسطية الموجهة، المهم هو أن الشيء - الذي يحتوي على هذه القوة - إذا لم يصل إلى فعليته المناسبة، فإنَّ السبب الوحيد في ذلك هو المانع الخارجي، وإذا توفرت الشروط المناسبة له ولم يكن هناك أي مانع خارجي، سوف تصل هذه القوة إلى الفعلية بالضرورة؛ في حين أنه لا تزال هناك في الإنسان حقيقة باسم (الإرادة) باقية؛ بمعنى أنه إذا توفّرت الشرائط المناسبة بالكامل، لن يكون الأمر بنحو يكون الإنسان مجبراً على الوصول إلى غاية قوّته بالضرورة؛ ومن هنا قلنا: إنَّ هذا قريب من القوة الأرسطية، وليس هو ذاتها.

٣. الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج ٣، ص ٦٢ - ٦٤.

يمكنه - على حدّ تعبير القرآن - أن يكون من أسوأ أنواع الخلق ﴿شَرُّ الْبَرِيَّةِ﴾^١ أو أن يكون من أفضل أنواع الخلق ﴿خَيْرُ الْبَرِيَّةِ﴾^٢. وهو الشيء الذي يختلف في رؤيتنا العامّة للماهية الموجودة في جميع الحيوانات اختلافاً جوهرياً.

ولكن الإنسان - خلافاً لنظرة الوجوديين - ليس غير متعيّن على نحوٍ بحت؛ إذ يكفي أن نعلم بأجمعنا أنّ هناك نوعاً خاصّاً من الكائنات هو الإنسان، وهو يمتاز من الحصان والقرود وما إليهما، ليدلّ ذلك على أنّنا أمام تعيّنٍ خاصّ. وفي الحقيقة يبدو أنّنا قد وقعنا في ثنائية:

١. أن نقول مثل أرسطو بوجود ذاتٍ وماهيةٍ متعيّنةٍ خاصّةٍ للإنسان؛ وعندها يبقى هذا التنوع العظيم من السلوكيات والهويّات الإنسانيّة الذي يتبلور بإرادة وأعمال الناس أنفسهم، ويجعل من الإنسان - على حدّ تعبير صدر المتأهّلين - بمنزلة الجنس (دون النوع)، غير قابل للتفسير.

٢. أن نعدّ مثل الوجوديين إلى إلغاء جميع أنواع الماهية للإنسان، ونجعل من حريّة الإرادة (أن يحقّق ذاته على نحو ما يريد) بوصفها ضابطةً أصليّةً للإنسان. وبغض النظر عن النسبيّة الأخلاقيّة التي ينطوي عليها هذا الرأي فإنّه يواجه معضلةً فلسفيّةً أيضاً، وهي أنّه إذا كانت هناك ماهيةٌ في الواقع باسم الإنسان تميّزه من الكلب والأسد وما إلى ذلك، نتساءل عن أيّ موجودٍ نتحدّث؛ بحيث يكون وجوده متقدّم على ماهيته؟!

لو أخذنا كلمة (الغريزة) المفتاحيّة لتلك الحيثية الحيوانية المشتركة في جميع الحيوانات التي تميّزها من الأشياء الطبيعيّة والجسمانيّة المحضّة، مع لحاظ التفاوت النوعي بمقتضى الحيوانات الخاصّة بنظر الاعتبار، يجب أن نرى للإنسان خلقاً خاصّاً جداً، أي (فترة) مختلفة تميّزه عن بُعد (الغريزة). إنّ هذه الفترة قد جمعت في ذاتها بحسب الظاهر خصيصتين متناقضتين؛ فهي من جهة تحتوي - بالنسبة إلى أنواع من التعيّنات - على ظرفيّاتٍ لا متناهية، وبطبيعة الحال فإنّه ليس أيّ واحدٍ من هذه التعيّنات على نحو الفعلية، ومن ناحيةٍ أخرى فقد تحقّق فيه نحوٌ من التعيّن

١. البيّنة: ٦.

٢. البيّنة: ٧.

الخاصّ (نوع من الاتجاه الوجودي المقرون باختيار التحقّق أو عدمه) جعله بوضوح منذ بداية الولادة مختلفاً عن سائر الكائنات الأرضيّة والسماويّة الأخرى.

وعلى هذه الشاكلة، فإنه على الرغم من أنّ الإنسان في نظريّة الفطرة لا يتمّ التعريف به على النحو الأرسطي، حيث يستحيل في حقّه انقلاب الماهيّة، ويتم الإذعان والإقرار بهذه الظرفيّة الخاصّة لدى الإنسان - كما هو الحال بالنسبة إلى الوجوديين - في تقدّم وجود الإنسان على ماهيّته، ولكنّه من ناحيةٍ أخرى، حيث يقبل في نهاية المطاف بـ (الحقيقة الأصليّة) للإنسان، لا يسقط في فخ النسبيّة الناشئة من هذا الاتجاه الوجودي، بل يمكنه - على الرغم من إنكار الوضعيّة الماهويّة الفعلية للإنسان - أن يتكلم عن اتجاهٍ ذاتيّ وعن واقعيّةٍ مثاليّةٍ إنسانيّةٍ متعيّنة، وعن مسارٍ معيّنٍ للوصول إلى تلك الوضعيّة الأصليّة. إنّ الجمع بين هاتين الحثيبتين في الإنسان، هي التي ميّزت حقيقة الإنسان وماهيّته من سائر الموجودات، وجعلته متّصفاً بـ (الاختيار)، و(الإرادة) بالمعنى الدقيق للكلمة بوصفها من الخصائص الخاصّة بالإنسان. فهو يمتلك ظرفيّةً لامتناهية، ويوجد لديه توجّهٌ حقيقيّ، وهو بطبيعة الحال ليس من قبيل الميل والقوّة لدى الحيوانات، بنحو يمكن للعامل الخارجي وحده أن يحول دون الوصول إلى مرحلته الفعلية، بل إنّ هذه القوّة الموجهة تصل إلى مرحلة الفعلية باختياره. فإنّ تحرّك هذا الاتجاه سوف يصل إلى الازدهار الذاتي. ولكن قد تمّ إيداع هذه الإمكانية في ذاته أيضاً؛ إذ يمكنه أن يمتنع عن السير في ذلك الاتجاه؛ فيضع نفسه في موقفٍ شيطانيّ يقذف به لينحط إلى مراتب أدنى وأخطر من جميع أنواع مراتب الحيوانية؛ وفي ذلك يقول الله سبحانه:

- ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾^١.

- ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً﴾^٢.

١. الأعراف: ١٧٩. وانظر أيضاً: الفرقان: ٤٤.

٢. البقرة: ٧٤.

٣. على الرغم من أنّ الشيرازي قد فتح هذه الظرفيّة المناسبة جدّاً لتحليل ماهيّة الإنسان وطبيعته، وقد تحدّث مراراً في آثاره - إلى جانب السبعيّة والبهيميّة (في إشارة إلى الحيوانات المفترسة والحيوانات الداجنة) - إلى الحالة الشيطانيّة للإنسان أيضاً (الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ص ٦٠؛ صدر المتألّهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية

وعلى هذه الشاكلة لا نخرج من الثنائية الأرسطية - الوجودية فحسب، بل لن تكون هناك حاجة إلى تحليل جميع مساوئ الإنسان وشروره على أساس مجرد إحالتها إلى بعده الحيواني فقط، لا سيما بالنسبة إلى الشرور التي لا يمكن أن نجد لها لدى أي نوع من أنواع الحيوانات، ولربما لا يكون هناك إمكان لوقوعها وتحققها أيضًا^١.

الفطرة في قبال الثنائية الديكارتية / الكانطية، وجدل الوضعية والهرمينوطيقية: التركيب الاتحادي بين النفس والبدن

إن مسألة نسبة النفس والبدن التي شغلت التفكير الغربي مع رينيه ديكارت على شكل ثنائية (الذهن) و(الجسم)، وبلغت ذروتها مع إيمانويل كانط، قد أدت بعد كانط إلى وضع الاتجاهين المتمثلين بالواقعية والمثالية^٢ في مواجهة بعضهما؛ إذ انتهى الاتجاه الأول إلى تبلور التيارات الوضعية، بينما انتهى الثاني إلى تمهيد الأرضية لظهور المواجهة الهرمينوطيقية والتفسيرية مع الإنسان والثنائية المتخاصمة بين الفلسفات القارئة والتحليلية، وتبعًا لذلك ثنائية الاتجاهات الوضعية والتفسيرية في فهم حقيقة الإنسان.

الأربعة، ج ٩، ص ٩٣). ولكنه مع ذلك وفي مقام تحليل سيئات الإنسان، ذهب تبعًا للتحليل الأرسطي في نهاية المطاف إلى جعل غلبة الغرائز الحيوانية (الشهوة والغضب والوهم) على الأبعاد الملوكتية (العقل) مبنى لتحليله، حيث يحيل جميع مساوئ الإنسان إلى هذه الأبعاد الحيوانية، ويجعل من نظرية الاعتدال في القوى الأرسطية محوراً للأخلاق (صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج ٩، ص ٨٧ - ٩١). إن إشكال هذا التحليل يكمن في أنه يعدّ القول بأن بعض الناس أسوأ وأضل من الحيوانات نوعاً من المجاز في التعبير؛ في حين أن الأشرار من الناس يرتكبون بعض الأعمال القبيحة التي لا يمكن أن تصدر حتى من البهائم.

١. والشاهد على ذلك أنه يجب فهم شرور الإنسان في أفق الفطرة أيضًا، ومن هنا نجد الأشخاص الذين تم التعريف بهم في سورة الأعراف بوصفهم محلاً لسجود الملائكة (الأعراف: ١٠)، يتم الحديث عنهم لاحقاً بأنهم سيكونون حطباءً لجنهم وأن الله سيملأها منهم أجمعين (الأعراف: ١٨). ومن هنا يجب تعريف الإنسان في ضوء دائرة واسعة الأبعاد بحيث تشمل طيفاً واسعاً من الذين تسجد لهم الملائكة إلى الذين تحتويهم جهنم.

٢. إن المفردتين المفتاحيتين (الواقعية والمثالية)، إنما تكتسبان معناهما في الفضاء الموضوعي الديكارتية (هايدغر، هستي و زمان، ص ٤٦٧ - ٤٧٧)، وإن تطبيقها على (الواقعية والسفسطائية) ليس تطبيقاً دقيقاً. وفي هذه المقالة يتم الاهتمام بهاتين المفردتين بمعناهما الغربي الدقيق.

لما كان ركوب الفطرة على صهوة الغريزة والطبيعة (أو على حدّ التعبير القرآني: نفخ الروح الإلهية في القالب الجسماني)، كان على نحو التركيب الأتحادي - دون التركيب الانضمامي - فإنّ تحليل دائرة الفطرة واقتضاءاتها، يجب أن يقوم على تحليلات دائرة الغريزة والطبيعة في الإنسان، وليس في عرضها؛ ومن هنا فإنّ التحليلات التي تسعى إلى إيجاد تفاوتٍ واختلافٍ أساسيٍّ وجوهريٍّ بين الروح والجسم، وتفصل مهمة التعرّف على الظواهر الإنسانية - تحت ذريعة الظرفيات المعنوية العظيمة في الوجود الإنساني - عن مسار معرفة مادّيته بالمرّة، وحتى أن تضع المسار التكاملي للروح إلى الضدّ من المسار التكاملي للجسم (الأعم من الاتجاهات الهندية والمسيحية المحرّفة على أساس الرهبانية، والتعارض بين عالم المادّة وعالم المعنى، والاتجاهات الهرمنيوطيقية السائدة في المدارس القارّية والمناهضة للوضعيّة)، هي تحليلات قد تنكّبت الطريق بالمقدار نفسه الذي تنكّبت التحليلات التي تحيل جميع أفعال الإنسان وتصرفاته بشكلٍ وآخر إلى دائرة الغريزة (أي الاتجاهات الوضعيّة وما بعد الوضعيّة في العلوم الإنسانية والاجتماعيّة الحديثة في فضاء الاتجاهات التحليلية الأنجلوسكسونيّة).

يبدو أنّ كلا الرؤيتين تشترك في هذه الناحية، وهي أنّها تقولان بأنّ النسبة بين الروح والبدن (وتبعاً لذلك، النسبة بين الفطرة والغريزة)، تكون على نحو التركيب الانضمامي [دون التركيب الأتحادي]، وإذ يسقطون من الناحية المبنائية في نوعٍ من الثنائية، فإنّهم لا يجدون بداً من إلغاء واحدٍ من هذين البُعدين لحساب الآخر، الأمر الذي يقطع الطريق بشدّة على الفهم الصحيح والجامع لحقيقة الإنسان، والمعتقدات، والاتجاهات، والسلوكيات.

ولكي نفهم هذه المسألة بنحوٍ أفضل، أرى من المناسب أن أذكر البحث عن الأفق الانتزاعي الفلسفيّ لساحة العلوم الأكثر انضماميّة:

إنّهم يذهبون إلى عدّ أو جست كونت أباً لعلم الاجتماع، وهو يرى أنّه ليست العلوم الأحيائيّة فحسب، بل وجميع العلوم النازرة إلى الأفعال الاجتماعيّة والثقافية للإنسان، يجب أن تكون من جنس العلوم الطبيعيّة أيضاً (وإنّ في الإشارة إلى علم الاجتماع يستخدم في البداية مصطلح «الفيزياء الاجتماعيّة»)، وهذا يمثل بدايةً للاتّجاه الوضعي في حقل العلوم الإنسانية

والاجتماعية، وهذا الأمر يتنزل بالإنسان إلى حدود سلسلة من الواقعيّات الفيزيقيّة القابلة للإستشراق، ومن ثمّ فإنّها تهبط بمستواه إلى مستوى علم الأحياء، وتسعى إلى جعل التكهن بشأن الأبعاد الجسمانيّة والحيوانيّة - كما هو الحال بالنسبة إلى اكتشاف القوانين العليّة الميكانيكيّة في حقل الفيزياء والبيئة - أمرًا ممكنًا، بنحو تكون القوانين العليّة في دائرة العلوم الاجتماعيّة قادرةً على التنبؤ بسلوك الإنسان، وهو ما نشاهده بوضوح في أعمال إميل دوركهايم. عندما يذهب شخصٌ مثل إيمانويل كانط إلى التعريف بمجرّد «الفيزيقا» (الطبيعيّات) بوصفها وحدها العلم الواقعي الممكن، ويرى الفلسفة عاجزةً عن إبداء أيّ رأي بشأن الواقعيّة العينيّة، فمن الطبيعي أن تظهر مثل هذه الاتجاهات الوضعيّة حتى في حقل العلوم الاجتماعيّة التي تسعى إلى التعريف بنفسها بوصفها نظيرًا للعلوم الطبيعيّة (العلم) أيضًا.

في قبال هذا الاتجاه، ظهر فيلهم دلتاي بوصفه واحدًا من أبرز الشخصيات في التيار التاريخي^١ الذي مهد الأرضيّة لظهور الاتجاهات الهرمنيوطيقيّة في حقل العلوم الإنسانيّة. إذ كان يرى كانط فيلسوفًا فيزيقيًا، ويرى نفسه فيلسوف العلوم الإنسانيّة، فقد خالف صراحة مواجهة الوضعيّة في حقل معرفة الإنسان، وتحدّث صراحة عن الاختلاف الشديد بين (العلوم الطبيعيّة)^٢ - الأعم من الفيزياء وعلم الأحياء - وبين ما يطلق عليه عنوان (العلوم الروحيّة)^٣، ويتم الحديث عنه في المجتمعات الناطقة بالإنجليزية بعنوان (العلوم الاجتماعيّة)^٤ أو (العلوم الإنسانيّة)^٥. وفي الحقيقة فإنّ دلتاي والتيار الهرمنيوطيقيّ الذي جاء بعده، قد أدركوا أنّ أفعال الإنسان بسبب تمتعه ببعد (المعنى) تختلف بشكلٍ جذريّ عن سلوك الأشياء الطبيعيّة وتصرفات

١. إنّ التيار التاريخيّ الألمانيّ كان يرى نفسه في قبال تيارين، وهما أوّلاً: التيار الهيجلي الذي كان يعتقد أنّه على الرغم من أنّه كان يروم الاهتمام بالتاريخ، ولكنّه غرق في عمرة أفقه الانتزاعي وتجاهل التاريخ العينيّ والملموس للبشر. وثانيًا: التيارات الوضعيّة التي عمدت إلى التضحية بتاريخيّة الإنسان وفرديته فداءً للقوانين العليّة؛ إذ يراه هؤلاء بدورهم من نوع الانتزاعات الذهنية أيضًا. (كنوبلاخ، مباني جامعه شناسي معرفت، ص ١١١ - ١١٢).

2. Naturwissenschaften
3. Geisteswissenschaften
4. Social Science
5. Humanities Human Sciences

الحيوانات، بيد أنهم يمتلكون أفقاً وراء الفهم الدارويني للإنسان، وبالتالي لم يكن لديهم شرح وتفسير معقول لأسباب دخول المعنى إلى صلب حياة الإنسان. وعليه فإن ثمره القول بهذه الاختلاف - على الرغم من جهود أمثال ماكس فيبر وجورج سيمل - ليست سوى السقوط في فخ النسبية^١، والبنائية الاجتماعية^٢.

بيد أن فصل دائرة الفطرة عن دائرة الغريزة، والاهتمام باقتضاءاتها الخاصة في التحليلات الناظرة إلى الإنسان، ناشئة عن إدراك حقيقة العالم والإنسان لا يضع أمامنا مجرد فهم أكثر عمقاً لوضع الإنسان بالنظر إلى المباني الفلسفية للحكمة المتعالية التي تحول دون السقوط في المعضلة أعلاه فحسب،^٤ بل إن التطور العلمي الراهن قد صحح ذلك الفهم للإنسان بشكل غير مباشر. في الفهم الأرسطي (حيث إن التيار الوضعي رغم اختلافاته الظاهرية مع أرسطو يقوم على هذا الفهم بشدة)، في حقل التعرف على الحقائق والواقعات العينية ذات الجسم، إنما نواجه مجرد حقل علمي باسم (الطبيعات)،^٥ إذ كانت تتحدث على مدى قرون حول الأشياء الجسمانية البحتة، وعن الكائنات الحية وذات النفس أيضاً. ومع تطور العلم، انفصل (علم الأحياء) في الخطوة الأولى عن الفيزياء (Physics)، وفي الخطوة اللاحقة امتازت (العلوم الإنسانية والاجتماعية) من علم الأحياء و(علم الفيزياء). وفي الحقيقة فإنّه مع حدوث أنواع التقدم والازدهار والتطورات العلمية، أضحت تمايز الحقول في البعد الجسماني البحت (الأعم من الفيزياء والكيمياء والجيولوجيا والنجوم وما إلى ذلك)، من الحقول في بُعد الكائنات الحية (الأعم من علم الأحياء والطب والتحقيقات الزراعية والبيطرة وما إلى ذلك)، وامتياز هاتين

1. Relativism

2. Social Constructivism

٣. كنبلاخ، هوبرت، مباني جامعه شناسي معرفت، ص ١١٢-١١٦، و ص ٢٣٦-٢٤٤.

٤. في ضوء المباني التي تم إثباتها في الحكمة المتعالية، إنما يتحقق قبول الصورة النوعية لكائن ما بعد الصورة النوعية القبلية، بواسطة التركيب الاتحادي الذي يكون على شكل لبس بعد لبس، وليس خلعاً ولبساً (السبزواري، أمرار الحكم، ص ٤٨٥؛ آشتياني، شرح بر زاد المسافر، ص ٢٠٧). وثمره هذا المبني سوف تتضح لاحقاً.

5. Physics

الطائفتين من العلوم من الحقول الناظرة إلى الإنسان (العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة الأعمّ من علم الاجتماع وعلم النفس وعلم الاقتصاد والإدارة والحقوق وما إلى ذلك)، والاقتضاءات التحقيقيّة في هذه المجالات (على الرغم من وجود المشتركات بين هذه الأمور بأجمعها)، أمرًا واضحًا للجميع؛ رغم أنّ المبنى المعرفي لهذا التمايز، لم يتّضح بعد.

ندعي في هذه المقالة أنّ الثمرة المهمّة في سلوك الأدبيّات الحديثة (الطبيعة / الغريزة / الفطرة)، تكمن في أنّنا لا نستطيع التوقّف في أفق المعرفة الفيزيائيّة أو المعرفة الداروينيّة والأحياء الحيوانيّة البحتة عن الإنسان؛ توضيح ذلك أنّه كما تبينّ اليوم أنّ القوانين الفيزيائيّة رغم سيادتها على الكائنات الحيّة أيضًا، لا يمكن الاكتفاء بمجرد الأبحاث الفيزيائيّة في التعرّف العميق والدقيق على الحياة والكائن الحيّ؛ بل نحن بحاجة إلى حقلٍ علميّ آخر باسم علم الأحياء (إذ يتعاطى هذا العلم مع الكائن الحيّ، حتى لو لم تكن ماهيّة الحياة واضحة بعد بالنسبة إليه)، إذ ينظر حتى إلى القوانين الفيزيائيّة الحاكمة على الكائنات الحيّة في هذه الدائرة من علم الأحياء أيضًا؛ بمعنى أنّه حتى بيان (الحركة) - التي قد تكون من أهمّ المسائل الفيزيائيّة - عندما يتمّ طرحها في خصوص الكائنات الحيّة، تترك مرّةً واحدةً لعلم الأحياء، وإنّ المختصّ في علم الأحياء في بيان وشرح حركات النباتات والحيوانات، مع الاهتمام والالتفات إلى القوانين الفيزيائيّة الحاكمة على الأجسام (من قبيل: قوّة الجاذبيّة)، إلا أنّه لا يكتفي بها أبدًا، ويعدّها مجرد جزءٍ صغير، بل إنّها في الغالب تابعةٌ لتحليلاته الأحيائيّة عن (حركة النبات أو الحيوان). وعلى هذه الشاكلة، كذلك لا يمكن التوقّف في الأبحاث الناظرة إلى حقيقة الإنسان عند أفق المعرفة الفيزيائيّة أو المعرفة الداروينيّة والأحياء الحيوانيّة البحتة عن الإنسان، وإنّ الفطرة الإنسانيّة من الغلبة على غرائزه بنحو يجب بحث ودراسة جميع أفعاله وسلوكياته، حتى تلك السلوكيات والأفعال الغريزيّة - بحسب المصطلح - في ضوء هذه الدائرة. هذه مسألة تنبّه إليها أمثال فيلهم دلّتاى لا شعوريًا، وإنّ لم يمتلكوا لها تفسيرًا وجوديًا وأنطولوجيًا مناسبًا.

الفطرة في قبال ثنائيات الجبر والتفويض (الحتمية^١ وحرية الإرادة): بيان الاختيار في الإنسان
 إن الفهم الذي كان سائداً منذ عصر أرسطو حول ماهية إرادة الإنسان، ربما لم يكن يرى اختلافاً جوهرياً بين الإرادة والرغبة؛ إذ إنه كان يعتمد في نهاية المطاف إلى بحث وتحليل الإرادة بلحاظ وجودي أنطولوجي في أفق الحيوان،^٢ ومن هذه الناحية كانت المدارس الفلسفية على الدوام تواجه مسألة اختيار الإنسان، وترى نفسها واقعةً في شرك ثنائية الجبر والتفويض.^٣

للحصول على فهم واضح لمسألة الفطرة وماهية الدور الذي تؤديه في بيان موقع إرادة الإنسان، من المناسب أن نبدأ من الخطوة التي تسبق الفطرة، أي يجب علينا أن نبدأ في هذا الشأن من موقع الغريزة في نظام الخلق. إن أفضلية الحيوان على النبات - في ضوء تفسير العلامة الطبائبي - تكمن في أن الحيوان قد أضيف إلى وجوده - علاوة على المنظومة الطبيعية - منظومة نفسية أيضاً، بنحو تعمل هذه النفس على تلبية غاية النظام الطبيعي لدى الحيوان بشكل لا شعوري.^٤ إن النقطة المهمة في هذا البحث هي أن هذه المنظومة النفسانية (سواء أكانت في الحيوان أم في الإنسان)، إنما تواصل عملها ونشاطها بطريقة (الاعتبار)؛ بمعنى أن الرغبة الغريزية وفي إثر اللذة والاستمتاع الغريزي، يحصل هناك اعتبار^٥ (الضرورة) في ذهن وضمير الحيوان والإنسان، وإن تلك (الضرورة الذهنية والنفسية)، تحركه نحو القيام بالفعل، من ذلك على سبيل المثال: أن غريزة الجوع هي التي تؤكد (ضرورة تناول الطعام) في ذهن ونفس الإنسان

1. Determinism

٢. قد يُشكل علينا بأن الإرادة في التفكير الأرسطي - ولا سيما في أبحاث علم الأخلاق - هي العقل العملي نفسه، وتقع عندهم في قبال الشهوة والغضب، ويرونها أسمى من الرغبة. ولكننا نجيب عن ذلك بأن مقام بحثنا يكمن في البيان الأنطولوجي والوجودي للإرادة، دون دائرة الحكم القيمي.

٣. الجبرية وفي المقابل قبول العلية وإمكان التفسيرات العامة والشاملة عن أفعال الإنسان، ومن ناحية أخرى التفويض والدفاع عن (الإرادة الحرة)، وفي المقابل إنكار العلية والقانونية في دائرة الوجود الإنساني.

٤. الطبائبي، اصول فلسفه و روش رئاليسم، ج ٢، ص ١٧١ - ١٧٨.

٥. إن مسألة الاعتباريات من المسائل التي وإن ورد ذكرها على نحو ضمني في بعض كتب الفقه والأصول، قد تمّ طرحها - بوصفها من المباني والأسس في فهم مساحة من العالم وفي مقام معرفة الإنسان - للمرة الأولى على ما يبدو من قبل

الطبائبي. (سوزنجي، «حقيقت و نحوه اعتبار»).

أو الحيوان؛ ومن هنا فإنَّ غريزة الجوع - على سبيل المثال - لو عملت بنحوٍ غير طبيعي، فإنَّ الفرد سوف يواصل أكل الطعام حتى إذا لم تكن لديه حاجةٌ إلى تناول الطعام؛ فيموت من التخمّة، أو إذا لم تعمل من الأساس، فإنَّه سوف يمتنع عن أكل الطعام حتى يموت من الجوع^١. إنَّ هذا النوع من البحث وإن لم يكن له وجودٌ في آراء أرسطو، إلا أنَّ هذه المسألة لا تتنافى مع المباني الأرسطية (تحليل الإنسان في أفق الحيوان)، بل إنَّها كذلك تنسجم حتى مع آراء ديفد هيوم في كيفية تبلور الاعتبارات أيضًا؛ إذ ما يزال (الاعتبار) يتم شرحه في دائرة قوّة الوهم والخيال فقط، حيث للحيوان نصيبٌ من ذلك أيضًا. بيد أنَّ النسبة التي يقيّمها (الوهم) في الإنسان مع (الفترة) - ولا سيّما دائرة العقل، بوصفه واحدًا من أبرز تجلّيات الفترة - ويتم توظيفها في أفق الفترة، تؤدّي إلى امتياز مسألة الاختيار والإرادة في الإنسان من الرغبة والإرادة في الحيوان، وتسجّل ظرفيّات من الاعتبار في حياة الإنسان، تؤدّي إلى غلبة النظام الاعتباري على مجمل حياة الإنسان.

إنَّ أصل وجود قوّة الوهم والخيال في الحيوانات، قد جعلت أصل الاعتبار عندها أمرًا ممكنًا، بيد أنَّ هذا الوهم إنَّما يتسلّح بقوّة الحسّ فقط، والنسبة التي تقيّمها هذه القوّة مع قوّة العقل والتي تقيّمها في الواقع مع الفترة، تضيف كثيرًا من التعقيدات والأمر الدقيقة على الحياة الإنسانيّة، بنحوٍ يجعل سنخ هذه الحياة متميّزًا عن الحياة الحيوانية؛ بمعنى أنَّها تعمل على بلورة ثقافةٍ وحضارةٍ مشتملتين على أبنية بشريّة، سواء من النوع الفيزيقي والماديّ أم أبنية ثقافيّة واجتماعيّة. وهكذا الأمر لو أضفنا ظاهرة اللغة - وهي نظامٌ بالغ التعقيد في حقل العلاقات الإنسانيّة - التي تشكّل مادّةً جوهريّةً للتمايز في العلاقات والروابط الحيوانيّة، ويمثّل خفضها إلى مستوى توظيف اللسان في العلاقات المباشرة خطأً استراتيجيًا، لا سيّما أنَّ الله سبحانه قد جعل من (تعليم الأسماء) للإنسان أهمّ شيءٍ في تحويله مقام الخلافة الإلهيّة وتفوّقه حتى على الملائكة، بل تمّ التعريف بـ (تعليم البيان) بوصفه من أهم الخصائص في مجمل خلق الإنسان، كما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾^٢، فالإيّ مدى يمكن لدائرة الاعتبار

١. الطباطبائي، الإنسان والعقيدة، ص ٤٨ - ٥١.

٢. الرحمن: ٣ - ٤.

أن تتسع وتزدهر. عندها يجب تحليل حياة الإنسان في ضوء تعقيدات هذه الأبنية، بنحوٍ لا يتم خفض كل شيءٍ إلى دائرة الغرائز، والتعريف بالإنسان بوصفه مجرد حيوانٍ صانعٍ للأدوات، ولا حتى تجاهل البعد البيويّ وظرفيّاته في الانحطاطات الإنسانيّة المعقّدة، تحت ذريعة حقيقة الإنسان المتعالية.

توضيح ذلك أن الحيوان على الرغم من امتلاكه لإمكانية الاعتبار بسبب امتلاكه لُبعد باسم الغريزة ومنظومة النفسانيّات بالإضافة إلى بُعد الطبيعة، فإنّه حيث تقتصر ظرفيّة الوجوديّة على هذا الأفق من الغريزة، واستناد واهمته إلى الحسّ فقط، تكون اعتباراته محدودةً للغاية. وبعبارةٍ أخرى: إن الغريزة تعمل طبقاً لاقتضائها الأولي في صلب الخلق وفي سياق ذات الاحتياجات الطبيعيّة، وعلى الرغم من ذلك المقدار من اللذة التي تحرّكها، وما يكون لقوّة الواهمة من التدخل، يمكن أن يكون لديها شيءٌ قليل من الاعتبارات الأكثر تعقيداً. ولكن حيث يقع وهم الإنسان تحت عقله، وهو بالإضافة إلى ذلك يحظى بظاهرةٍ باسم اللغة، فإنّ الوهم لدى الإنسان يجد لنفسه متسعاً وهامشاً كبيراً للمناورة والكرّ والفرّ، وتصبح هذه الاعتبارات في غاية التعقيد،^١ حتى في أبسط احتياجات الإنسان التي يبدو فيها مشتركاً فيها بحسب الظاهر مع الحيوان، يمكن لنا أن ندرك الاختلافات الكبيرة لدى الإنسان والتي تميّزه من الحيوانات الأخرى في رفع هذه الاحتياجات، التي يمكن حتى في هذه اللحظة ومن خلال مجرد هذه الأبعاد الثلاثة التي يشترك فيها مع الحيوان - بحسب الظاهر - شرح هذا التنوع الكبير في الثقافات الإنسانيّة بسبب تنوع اعتباراتهم، وليس بسبب تنوعهم البيولوجي.^٢

-
١. من ذلك أن الإنسان - على سبيل المثال - بسبب خوضه غمار الحياة الاجتماعيّة، عمد إلى اعتبار مفهوم (الملكيّة)، لكي يعمل إلى حدّ ما على تحديد حدود مصالح الأشخاص وتشخيص منافعهم عن منافع بعضهم الآخر. وقد أدّى مفهوم الملكية بدوره إلى اعتبارات أخرى، من قبيل: البيع والشراء والتعاطي والمعاملات، ثم ساد بالتدرج اعتبار أمر باسم (النقود). وقد كان هذا أمراً اعتبارياً بشكل كامل، وكان الغرض منه رفع الاحتياجات الضروية، ولكنه استتبع ظهور خصلة باسم البخل، وقد خيّم هذه الظاهرة بكلّكلها على حياة بعض الناس حتى أخذوا يضحون بكلّ ما لديهم من أجل النقود التي لم يكونوا يستخدمونها أبداً حتى ولو على مستوى ما كان يراد منها من رفع الاحتياجات الأوليّة.
 ٢. ربما أمكن اعتبار بيان اختلافات الإنسان من أهمّ المسائل الأنثروبولوجيّة، إلى الحدّ الذي كان معه العنوان الفرعي لأحد أهمّ النصوص الدراسيّة (Text book) لهذا الحقل، بعد العنوان الأصلي (الأنثروبولوجيا)، هو عنوان

وعلى هذه الشاكلة فإنّ هذه الاحتياجات المعقّدة تستتبع اعتبارات، وتصبح هذه الاعتبارات في بعض الأحيان شديدة البُعد عن الاحتياجات التي شكّلت أرضيةً لظهورها، بنحوٍ قد تكون بعيدةً المنال، وتستغرق معها حياة الإنسان في هذه الاعتبارات بحيث تغطي على الدوام حقائق الاحتياجات واللذات الطبيعيّة، حتى أنّه قد يتحمّل الإنسان أقصى الظروف وأشدّها عذاباً وعتناً بسبب أمورٍ اعتباريّةٍ محضّة، من قبيل: حبّ الجاه والشهرة. ويمكن العثور على النموذج والمصداق البارز لهذه الظاهرة في إنتاج واختلاق الاحتياجات اليوميّة في (المجتمع الاستهلاكي الحديث)، التي لا يعود من الممكن - بعد مدّة - تصوّر إمكان الحياة من دونها، ويصبح توفيرها أوجب على الإنسان من خبزه اليومي، من قبيل حاجة الإنسان الحديث إلى الإنترنت!

وبعبارةٍ أخرى: هناك حاجةٌ لدى الحيوان [وكذلك لدى الإنسان أيضاً]، تعمل المنظومة النفسانيّة وبتحفيز من محرّكٍ باسم اللذة، على تلبية تلك الحاجة، وبطبيعة الحال حيث يمكن أن يكون الرافع لتلك الحاجة هو اللذة، تذهب تلك اللذة إلى جهةٍ قد لا تكون لها بالضرورة أيّ صلةٍ بحاجته. ونتيجةً لذلك قد يمكن لهذه اللذات والاعتبارات المتناسبة معها أن تؤدي إلى حدّ ما - ومن حيث الأداء الطبيعي - إلى الانحراف وتعمل على التأسيس لأبنيةٍ غير معقولة. بيد أنّ دائرة هذا النوع من الانحرافات لدى الحيوانات، هي أولاً: في غاية الضيق والقلّة، وثانياً: إنّ قانون تشارلز دارون في القول بـ (بقاء الأصلح) يعمل بالتدريج على حذف وإلغاء هذه الانحرافات.^١ وأمّا بالنسبة إلى الإنسان فإنّه يمتلك بُعداً واسعاً باسم الفترة التي تؤدي في نهاية

(اكتشاف الاختلافات الإنسانيّة) (كتاك، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني). وقد عمدوا في بداية الأمر وفي ظلّ المناخ الدارويني، إلى إعادة هذه الاختلافات إلى التطوّر التكاملي أو الاختلافات العرقية، ولكن يتم التصريح حالياً بأنّ هذه الطرق لم تكن موفّقة، ويجب البحث عن هذه الاختلافات في أبعاد غير بيولوجيّة. (م.ن، ص ٢٧١ - ٢٧٤).

١. من ذلك أنهم يدعون اليوم - على سبيل المثال - أنهم قد شاهدوا شذوذاً جنسياً لدى بعض الحيوانات. ولكن جميعنا يعلم أنّ هذا السلوك من الحيوانات لا يمكن له أبداً أن يؤسس محوراً أصلياً لإشباع الغريزة الجنسيّة لدى الحيوانات؛ خلافاً للإنسان الذي يمكن لاعتبارياته - بسبب امتلاكه للفترة - أن تستوعب جميع أبعاد حياته، وأنّ تتدخل في تغيير أجواء حياته بشكلٍ صناعي، وعندها لا يكون بمقدور القانون الطبيعي المتمثل ببقاء الأصلح أن يعمل على حذف هذا الانحراف أبداً.

المطاف إلى تعقيد منظومة النفسانيّات بشكل أكبر، واتساع رقعة الاعتبارات، فيكون إمكان الانحراف مختلفاً جداً وأكثر تعقيداً.

الفطرة في قبال ثنائية الحقوق الطبيعيّة والاعتباريّة: حق الحرية أو حق الازدهار؟

لقد اتضح أولاً: أنّ مسألة الفطرة قد ارتبطت في آنٍ واحدٍ بالعقل والفهم ما فوق الحيواني للإنسان، كما ارتبطت بالإرادة ما فوق الغريزيّة التي يمتلكها؛ بمعنى أنّ الإنسان يمكنه تشخيص الحقّ المتعالّي، كما يمكنه العمل على الرغم من رغبته ولذّته. وثانياً: أنّ الاحتياجات الحقيقيّة للإنسان - خلافاً للحيوان - لا هي فعليّةً بالكامل، ولا هي محدودةٌ بدائرة الحياة الماديّة والديويّة فقط.

ونضيف هنا أنّ وجود هذه الاحتياجات الواقعيّة التي تعمل على توجيهه حقيقة، يسمح لنا عدّ بعض الاعتبارات مبرّرةً وفي سياق السعادة الحقيقيّة للإنسان، وبعضها الآخر غير مبررٍ وفي إطار هلاكه النهائي؛ ومن هنا يجب أخذ مسألة (حقوق الإنسان) بنظر الاعتبار وتفسيرها ضمن تبريرنا وتوجيهنا لهذه الاعتبارات.^١

وفي الحقيقة فإنّ وجود اللذة والغربة لا يكفي لوحده دليلاً على الإقرار والاعتراف بوجود (حقّ) للبشر. وعندما نروم بحث إباحة اعتبار إنساني، يجب علينا الالتفات إلى أنّ هذه اللذات حتى إذا كانت ذات قيمة، لا ينبغي أن تتجه إلى خلاف مسار رفع الحاجة الأصليّة. وفي الحقيقة فإنّ الاعتبارات في الحيوانات لما كانت بسيطةً؛ فإنّ نظام الخلق قد جعل اللذة في مسار غاية الطبيعة، وإذا حصل انحرافٌ فهو نادرٌ وعابر، وعلى حدّ تعبير تشارلز دارون: إنّ قانون (بقاء الأصلح) سوف ينبذ ذلك الأمر الزائد والمنحرف، وأمّا في الإنسان، فإنّه يدرك حيث تعقيد الاعتبارات أنّه وإن أمكنه أن تكون له اعتبارات لمجرّد اللذة الحسّية وحتى اللذة الوهميّة، إذا جعل اللذة وحدها هي المعيار في الاعتبار وامتلاك الحقّ، ربما استتبع ذلك اعتبارات قد تؤدّي في الأساس إلى هلاك ذات المعتر (كما نشاهد ذلك في اللذة التي يشعر بها المدمن على المخدرات).

١. سوزنچي، «تأملي فلسفي در باب نسبت فقه و اخلاق».

وهنا يتجلى مفهوم السعادة بوصفه مفهومًا جوهريًا ومفتاحيًا في حياة الإنسان. يسعى كل شخص من خلال مجموع أفعاله وأعماله أن يصل إلى الحالة الأفضل التي يمكنه الوصول إليها؛ وعليه فإنه بالنظر إلى التزامه من أجل الوصول إلى الاحتياجات وإشباع الغرائز والملذات ماثلة أمامه، يجب أن يأخذ نظامًا اعتباريًا بنظر الاعتبار، يضمن له النفع الأكبر في المجموع. والمهم هو أنه بسبب السعة الكبيرة في دائرة الاعتبارات التي يمكن للوهم أن يجعلها في مساحة العقل والفترة (دون الوهم والخيال المحصور في دائرة الغريزة والطبيعة)، قد يصل الأمر إلى إيجاد محمل لتوصيف البنائية عن جميع حقائق الحياة الإنسانية، وتصبح حقوق الإنسان - التي يراد لها أن تكون ذات قيمة شمولية - تابعة للاعتبارات بين الأفراد فقط، في حين أن حقوق الإنسان إذا كانت مجرد اعتبار، كيف يمكن الحديث عن قيمتها وقداستها، بنحو يكون الجميع (بمن في ذلك المخالفون) ملزمًا بالقبول بها على المستوى الأخلاقي والحقوقى؟!

إن الإنسان في الرؤية الإنسوية لا يتمتع بكرامة خاصة، سوى الأفضلية الداروينية؛ بمعنى أن الإنسان ما أن تفوق على سائر الحيوانات الأخرى في قدرته على بناء الحياة الاجتماعية القائمة على الاعتبار، فإن حقه سوف يكون تابعًا لمجرد الاعتبارات والعقود لا أكثر؛ وعليه يصبح (حق الحرية) من أهم الحقوق الاعتبارية للإنسان، ويصل الوجوديون والليبراليون هنا إلى نقطة واحدة، وهي: إن الإنسان حر في أن يحقق لذاته ذلك التعيين والتشخص الذي يريده لنفسه، في حين أنهم لا يمتلكون تفسيرًا يبررون به السبب الذي يجعل من هذه الحرية - بوصفها حقًا من حقوق الإنسان - أمرًا مطلوبًا، ولا يقولون بذات هذه الحرية بالنسبة إلى الإنسان أيضًا^١. وعلى هذا الأساس فإنه برؤية عميقة يتضح أنه من دون الإدعان بواقعية غيبية وميتافيزيقية في الإنسان باسم الفترة، لا يمكن الحديث عن (حقوق الإنسان). إن الإنسان في منطق الإيثار

١. ذهب بعض أنصار الليبرالية إلى التصريح بأن جوهر الليبرالية يكمن في الاعتراف بـ (الحق بعدم الحق) (نراقى)، «مسأله همجنسگرائی در اندیشه شیعی ایران معاصر»، ص ٩٧، وضمن إدعائهم باشتغال هذا التعبير على ما يشبه التناقض، سعوا إلى العمل على حله (النراقى)، «بارادوكس مدارا»، وقد أوضحت في موضع آخر أن تقريرهم لهذا التناقض وإن كان صحيحًا تمامًا، ولكنهم كانوا عاجزين عن حله بالكامل، وفي الحقيقة فإن الدفاع الليبرالي عن حقوق الإنسان دفاعًا متناقضًا وغير وجيه أبدًا. «سوزنجي»، «تلاشي ناموفق در دفاع از پارادوكس «حق ناحق بودن»».

بالله، لأنّه يمتلك فطرةً وروحاً إلهيةً، فإنّه قبل الدخول إلى مسرح الدنيا عاهد الله، وأعطاه الله عهده وجعل له الحقّ في أن يكون (خليفته) في الأرض؛ وعليه يكون الإنسان في الدرجة الأولى مسؤولاً أمام الله، ومن هنا يكون مسؤولاً أمام نفسه وأمام الآخرين وتجاه عالم الطبيعة. وفي مثل هذا الفضاء، لا يمكن الحديث عن (حقوق الإنسان) بوصفها حقوق الآخرين فحسب، بل سوف يصبح الدفاع حتى عن (حقوق البيئته)، و(حقوق النفس) معقولةً أيضاً.

إذا كان هناك في الغرب شيءٌ باسم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - الذي لا يحظى بدعامةٍ وجيهةٍ حتى في ضوء رؤيته ومبناه الإنسوي^١ - لدينا في الإسلام نصٌّ باسم رسالة الحقوق للإمام زين العابدين عليه السلام^٢، يحظى بدعامة الإيثار والاعتقاد التوحيدي والفطريّ للإنسان، ولا يقتصر فيه بيان حقوق الطبيعة بالإضافة إلى حقوق الإنسان مجرد شعار فقط، بل هو منسجّمٌ تمام الانسجام مع مبانيه المعرفية.

وربما كانت الثمرة الأهمّ لنظرية الفطرة في دائرة الأمور القيميّة ومسائلها الحقوقية، خلافاً للرؤية الليبرالية - التي ترى أنّ حق الحرية من أهمّ حقوق الإنسان، ومن الناحية العملية تجعل من موقف غير معقول مبنى لحقوق الإنسان^٣ - أنّها تعدّ (حق التكامل والارتقاء) من أهمّ حقوق الإنسان. إنّ هذا الكلام لا يعني إنكار حق الحرية بوصفه واحداً من حقوق الإنسان، وإنّما ثمرته أنه يبيّن حق الحرية في أفق إنسانية الإنسان، ليكون من الممكن الدفاع عنها. وإنّ لمثل هذا الطرح اقتضاءاته بطبيعة الحال: إنّ حقّ الحرية إذا كان قائماً على أساس كرامة الإنسان، فهو لا يعني أنّ له الحقّ في ارتكاب أيّ شيء، وإنّما يعني مجرد أنه (مسموح له) بارتكاب الخطأ؛ بمعنى أنّه لو أخطأ في اختياره، لن يؤخذ بسبب خطئه، لا أنّ تُعدّ ثمرة خطئه مباحةً له، ويعطيه هذا الخطأ حقاً خاصاً! ولا أنّه يؤذن للأغلبية بأن تعمل على طبق هواه في تثبيت وتقنين كل انحراف ومعصية، وكلّ أمرٍ غير مشروع يصدر عنه، أو ليس حتى إذا كان لخطئه تبعات سيئة من الناحية العملية، لا تترتب عليه مسؤوليةً في قبال ذلك!

١. المطهري، نظام حقوق زن در اسلام، ص ١٧٠.

٢. الصدوق، الخصال، ج ٢، ص ٥٦٤ - ٥٧٠.

٣. سوزنجي، «حل پارادوكس آزادي در اندیشه شهيد مطهري».

وبهذا البيان فإن القول بالفترة سوف يضيفي لونا آخر على مواجهتنا لمسألة حرية الإنسان، وليس إباحة كل شيء له، وبيان حدود الحرية بتعارضها مع حرية الآخرين، ولا يمكن إجباره على سلوك طريق الخير، ومنعه من جميع أنواع الاختيار بحجة الطريق الصحيح. وفي الوقت نفسه فإن تقييم العقل واختيار الشخص رهنٌ بأن نسمح له أن يعمل على تشخيص وتحديد الأمور، ويختار الطريق الأفضل بنفسه. وما أن نتكلم عن التشخيص، حتى نكون قد دخلنا في دائرة (اتخاذ القرار العقلاني القائم على الإدراك)، دون (اتخاذ القرار النابع من العواطف والأحاسيس) أو مجرد الأمزجة. وبعبارة أخرى: إذا كان الدليل الوجيه لمنح الأشخاص حرية الاختيار واتخاذ القرارات، هو ارتقاؤهم العقلي، وتعزيز قدرتهم على التشخيص الأفضل، وعليه هناك أمامنا في الأساس خيارات أفضل وأسوأ، والمراد من توسيع مساحة الاختيار، أن يرتقي الشخص على المستوى العقلي بالتدريج، ويختار الأفضل. وعلى هذا الأساس عندما نعطي الشخص حق الاختيار في مورد ما، نكون قد سمحنا له بهامش من الوقوع في الخطأ أيضاً، ولا نلوم الشخص بسبب الخطأ الذي يرتكبه عن جهل، بيد أن هذا لا يعني أن نعدّ خطاه أمراً صائباً، أو حتى ألا نعمل على تنبيهه إلى خطئه.^١ لو أنه سُمح للأشخاص بارتكاب الأخطاء، فهو لكي ينتبهوا إلى خطأ قراراتهم، وبعد التنبيه لا يعودون إلى الخطأ مرة أخرى في اختياراتهم اللاحقة، لا لجهة أنه لا يوجد حقٌّ غير قابلٍ للتشخيص.

النتيجة

إنّ القبول بخصوصية خاصة بالكامل والقول بوجود بُعدٍ باسم الفترة في وجود الإنسان، وإنّ لهذه الفترة ظرفية كبيرة للأفعال وردود الأفعال الإنسانية، كما أنّها ليست مجرد ظرفية غير وجيهة، بل تشتمل على اتّجاه واقعيّ أيضاً، فإنّ هذا يمكنه في الوقت الذي يوفر إمكان بيان أشكال التنوع

١. إنّ السماح بهامش الخطأ من وجهة النظر الليبرالية ينشأ من أنّه ليس هناك في الأساس حقيقة يمكن التعرّف عليها من قبل الجميع، لكي يكون هناك ترجيحٌ لرأي على رأي آخر، واعتبار الرأي الآخر خطأ؛ في حين لو كان هذا المبني صحيحاً، فإنّه سوف يشمل حتى (حق الحرية)، و(السماح بهامش الخطأ) أيضاً، ولن يكون لهذا الرأي ترجيح على الرأي المخالف له.

الإنساني الكبير (الذي كان يمثل السؤال الأصلي للتيارات التاريخية والهرمنيوطيقية) أن يكون بمأمن من الوقوع في شرك النسبية وإنكار أي نوع من أنواع المقاصد المتعالية للإنسان أيضًا. ونتيجة لذلك فإنه في القدرة على بيان سبب تنوع أفعال الإنسان مع لحاظ الإرادة فيها، وتجنب القول بانحصارية التفسيرات شبه الميكانيكية الوضعية، تصبح إمكانية البحث والخوض في الأبعاد الشمولية في وجود الإنسان والوصول إلى العلم بوصفه أمرًا شاملاً، متاحًا وميسورًا. إن نظرية الفطرة تخلصنا من كثير من الشائيات التي تبدو غير منسجمة في التيارات الفكرية الغربية (من قبيل: المادة والمعنى، والماهية وعدم التعيين المحض، والنفس والجسم، والعلية والإرادة، والحقوق الطبيعية والحقوق الاعتبارية والتعاقدية، والحرية والاختيار، وما إلى ذلك)، وتثبت كيف أنها مترابطة ومتداخلة في بعضها، وكيف يمكن فهم الإنسان -المختلف جدًا عن الحيوان - في أفقه الخاص فهماً صحيحاً، وكيف يمكن لما يوجد في الحيوان باسم الغريزة، أن يتخذ في الإنسان على هامش حقيقة باسم الفطرة صبغةً ولوناً آخر.

المصادر

- ابن دريد، محمد بن حسن، جبهة اللغة، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٨ م.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤ هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار الفكر، ١٤١٤ هـ.
- أريكسون، توماس هيلند؛ ونيكسون، فين سيورت، تاريخ انسان شناسي: از آغاز تا امروز (تاريخ الأثرولوجيا: منذ البداية إلى المرحلة المعاصرة)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: علي بلوكباشي، طهران، دار نشر گل آذين، ١٣٨٧ هـ ش.
- آشتياني، سيد جلال الدين، شرح بر زاد المسافر (شرح على زاد المسافر)، قم، دفتر تبليغات اسلامي، ١٣٨١ هـ ش.
- بومر، فرانكلين لوفان، جريان هاي بزرگ در تاريخ انديشه غربي؛ كزیده آثار بزرگ در تاريخ انديشه اروپاي غربي از سده هاي ميانه تا امروز (التيارات الكبرى في تاريخ الفكر الغربي: مختصر الأعمال الكبيرة في تاريخ الفكر في أوروبا الغربية منذ العصور الوسطى إلى اليوم)، ترجمه إلى اللغة الفارسية: حسين بشيريه، طهران، مركز بازشناسي اسلام و ايران، ١٣٨٠ هـ ش.
- جوادي آملی، عبد الله، زن در آينه جمال و جلال (المرأة في مرآة الجمال والجلال)، قم، مركز نشر اسراء، ١٣٧٧ هـ ش.
- الراغب الإصفهاني، حسين بن محمد، غريب مفردات القرآن، بيروت، دار القلم، ١٤١٢ هـ.
- السبزواري، محمد باقر، أسرار الحكم، قم، دار نشر مطبوعات ديني، ١٣٨٣ هـ ش.
- سوزنجي، حسين، «حقيقت و نحوه اعتبار» (الحقيقة وطريقة الاعتبار)، مجلة علوم انساني اسلامي صدر التخصيصية الفصلية، العدد: ١٩، خريف عام: ١٣٩٥ هـ ش.
- _____، «الگويي اسلامي براي تحليل مسائل زن و خانواده و کاربرد آن در سياست گذاري هاي مربوطه» (نموذج إسلامي لتحليل مسائل المرأة والأسرة وتطبيقات ذلك في السياسات ذات الصلة)، مجلة دين و سياست فرهنگي الفصلية، العدد: ١، صيف عام ١٣٩٣ هـ ش.
- _____، «تأملي فلسفي در باب نسبت فقه و اخلاق» (تأمل فلسفي في باب النسبة بين الفقه والأخلاق)، مجلة آيين حكمت، العدد: ٣٩، ربيع عام، ١٣٩٨ هـ ش.

الفطرة بوصفها نظرية أنثروبولوجية ❖ ٣٠٩

- _____، «تلاشي نا موفق در دفاع از پارادوكس «حق نا حق بودن»» (سعي غير موفق في الدفاع عن تناقض «الحق في عدم الحق»)، مقتبس من موقع souzanchi.ir، ١٣٩٧ هـ ش.
- _____، «حل پارادوكس آزادي در انديشه شهيد مطهري» (حل تناقض الحرية في فكر الشهيد المطهري)، مجلة قيسات، العدد: ٣٠-٣١، شتاء عام ١٣٨٢ هـ ش، و ربيع عام ١٣٨٣ هـ ش.
- _____ الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٨١ م.
- _____، تفسير القرآن الكريم، قم، انتشارات بيدار، ١٣٦٦ هـ ش.
- _____ الصدوق، محمد بن علي (ابن بابويه)، الخصال، قم، جامعة المدرسين، ١٣٦٢ هـ ش.
- _____ الطباطبائي، السيد محمد حسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم (أصول الفلسفة والمنهج الواقعي)، بالإضافة إلى تهميشات الشيخ مرتضى المطهري، طهران، دار نشر صدرا، ١٣٧٣ هـ ش.
- _____، الإنسان والعقيدة، قم، مكتبة فلك، ١٤٢٨ هـ.
- _____، الميزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامي، ١٤١٧ هـ.
- _____ عبد الرحمن، طه، دين الحياء: من الفقه الإثتاري إلى الفقه الائتاني، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٧ م.
- _____، شروء ما بعد الدهرانية: النقد الائتاني للخروج من الأخلاق، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، ٢٠١٦ م.
- _____ عسكري خانقاه، أصغر؛ و كمالی، محمد شريف، انسان شناسي عمومي (الأنثروبولوجيا العامة)، ١٣٧٨ هـ ش.
- _____ العسكري، حسن بن عبد الله، الفروق في اللغة، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٤٠٠ هـ.
- _____ الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، قم، دار نشر هجرت، ١٤٠٩ هـ.
- _____ فكوهي، ناصر، تاريخ انديشه و نظريه هاي انسان شناسي (تاريخ الفكر والنظريات الأنثروبولوجية)، طهران، دار نشر ني، ١٣٨٢ هـ ش.

- كتاك، كراد فيليب، انسان شناسي: كشف تفاوت هاي انساني (الأنثروبولوجيا: كشف الاختلافات الإنسانية)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن ثلاثي، طهران، دار انتشارات علمي، ۱۳۸۶ هـ ش.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلاميّة، ۱۴۰۷ هـ.
- كنوبلاخ، هوبرت، مباني جامعه شناسي معرفت (مباني علم الاجتماع المعرفي)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: كرامت الله راسخ، طهران، دار نشر ني، ۱۳۹۱ هـ ش.
- المجلسي، محمّد باقر بن محمد تقی، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ۱۴۰۳ هـ.
- المطهري، مرتضى، اخلاق جنسي در اسلام و جهان غرب (الأخلاق الجنسيّة في الإسلام والعالم الغربي)، طهران، صدرا، ۱۳۶۸ هـ ش.
- _____، فطرت (الفطرة)، طهران، دار نشر صدرا، ۱۳۷۰ هـ ش.
- _____، فطرت در قرآن (الفطرة في القرآن)، طهران، دار نشر صدرا، ۱۳۹۸ هـ ش.
- _____، فطري بودن دين (فطريّة الدين)، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۹۸ هـ ش.
- _____، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي (مقدمة على الرؤية الإسلاميّة)، ج ۱، (إنسان وإيمان = الإنسان والإيمان)، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۱ هـ ش.
- _____، مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي (مقدمة على الرؤية الإسلاميّة)، ج ۵، (جامعه وتاريخ = المجتمع والتاريخ)، طهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۲ هـ ش.
- _____، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، طهران، دار نشر صدرا، ۱۳۶۹ هـ ش.
- _____، يادداشت هاي آلفبايي استاد مطهري (مذكرات أجدية للأستاذ الشهيد المطهري)، ج ۵، طهران، دار نشر صدرا، ۱۳۸۰ هـ ش.
- النراقي، آرش، «بارادوكس مدارا» (تناقض المداراة)، صدانت، ۱۳۹۵ هـ ش. 3danet.ir
- _____، «مسألة همجنس گرايي در اندیشه شيوعي ايران معاصر» (مسألة المثليّة في الفكر الشيوعي لإيران المعاصرة)، مجلة إيران نامك، السنة الثالثة، العدد: ۱، ص ۸۷-۱۱۹، ربيع عام ۱۳۹۷ هـ ش.
- نيكولوسي، جوزف؛ نيكولوسي، ليندا ايمز، فهم همجنس گرايي و راهنمايي والدين براي پيشگيري

- از آن (فهم المثليّة وإرشادات الوالدين للحيلولة دونها)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: محسن بدره، طهران، دار نشر آرما، ١٣٩٦ هـ.ش.
- هايدغر، مارتين، هستي و زمان (الكينونة والزمان)، ترجمه إلى اللغة الفارسيّة: سياوش جمادي، طهران، دار نشر ققنوس، ١٣٩٦ هـ.ش.
- Bem, S. L., "Gender Schema theory: A Cognitive Account of Sex Typing Source", *Psychological Review*, 88 (4), pp. 354 - 364, 1981.
- Darwin, Charles, *On the Origin of Species by Means of Natural Selection*, New York: D. Appleton & Co, 1878.
- Freud, Sigmund, *Collected Papers*, Tr. Joan Riviere, Hogarth Press, 1956.
- Gurian, Michael & Stevens, Kathy & Henley, Patricia & Trueman, Terry, *Boys and Girls Learn Differently! A Guide for Teachers and Parents*, San Francisco: Jossey-Bass, 2011.
- Leonard Sax, M.D., *Maybe Men and Women Are Different*, *American Psychologist*, July 2002, pp. 444 - 445, 2002.
- Sax, Leonard, M. D., *Why Gender Matters? What Parents and Teachers Need to Know about the Emerging Science of Sex Differences?* New York: Broadway Books, 2006.
- Lukas, Carrie L., *The Politically Incorrect Guide to Women, Sex and Feminism*, Washington DC. Rengery Publishing Inc, 2006.
- Pearcey, Nancy R., *Love Thy Body: Answering Hard Questions about Life and Sexuality*, Baker Books, 2018.
- Rhoads, Steven E., *Taking Sex Differences Seriously*, New York: Encounter Books, 2004.

هذا الكتاب

يتضمّن هذا الكتاب موضوعًا في غاية الأهميّة، وهو دور الفطرة في المنظومة الدينيّة وبيان مهامه. علمًا أنّ موضوع الفطرة يُعدّ من الأركان الأساسيّة في الدراسات الدينيّة؛ إذ هو المعتمد في إثبات كثير من القضايا الرئيسيّة، مضافًا إلى دوره الفاعل في الدفاع عن الدين والعقيدة. ومن هذا المنطلق، تمّ اختيار مجموعة بحوث تختصّ بالفطرة ونوع علاقته بالدين، ودوره في التأسيس المعرفي، وكيفيّة استعماله في بعض العلوم الإسلاميّة.



المركز الإسلامي للدراسات والبحوث

<http://www.iicss.iq>

islamic.css@gmail.com