



معهد تراث الأنبياء ﷺ للدراسات الحوزوية الإلكترونية

شأنيات الدين

بحوث في مسائل كلامية جديدة

بقلم

الشيخ أحمد الزركاني



قِسْمُ الشُّؤُونِ الْفِكْرِيَّةِ وَالثَّقَافِيَّةِ

www.alkafeel.net

info@alkafeel.net

nashra@alkafeel.net

مَعْهَدُ تَرَاثِ الْأَنْبِيَاءِ ﷺ لِلدِّرَاسَاتِ الْحَوْزَوِيَّةِ الْإِلِكْتِرُونِيَّةِ

الكتاب: ثُنَائِيَّاتُ الدِّينِ / بحوث في مسائل كلامية جديدة.

بقلم: الشيخ رائد الزركاني.

الناشر: قسم الشؤون الفكرية والثقافية في العتبة العباسية المقدسة، معهد تراث الأنبياء للدراسات الحوزوية الإلكترونية.

تحت إشراف وتدقيق: اللجنة العلمية لمعهد تراث الأنبياء للدراسات الحوزوية الإلكترونية.

الإخراج الطباعي: علاء سعيد الأسدي.

المطبعة: دار الكفيل للطباعة والنشر.

الطبعة: الأولى.

عدد النسخ: ٥٠٠.

شهر ربيع الثاني ١٤٤٦هـ - تشرين الأول ٢٠٢٥م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة المعهد

معهد تراث الأنبياء، مؤسسة علمية حوزوية تُدرّس المناهج الدّينية المعدّة لطلّاب الحوزة العلمية في النجف الأشرف.

الدراسة فيه عن طريق الانترنت وليست مباشرة.

يساهم المعهد في نشر وترويج المعارف الإسلاميّة وعلوم آل البيت ووصولها إلى أوسع شريحة ممكنة من المجتمع، وذلك من خلال توفير المواقع والتطبيقات الإلكترونيّة التي يقوم بإنتاجها كادر متخصص من المبرمجين والمصمّمين في مجال برمجة وتصميم المواقع الإلكترونيّة والتطبيقات على أجهزة الحاسوب والهواتف الذكيّة.

وبالنظر للحاجة الفعلية في مجال التبليغ الإسلامي النسوي فقد أخذ المعهد على عاتقه تأسيس جامعة متخصصة في هذا المجال، فتّم إنشاء جامعة أمّ البنين الإلكترونيّة لتلبية حاجة المجتمع وملء الفراغ في الساحة الإسلاميّة لإعداد مبلّغات رساليّات قدرات على إيصال الخطاب الإسلامي بطريقة علمية بعيدة عن الارتجال في العمل التبليغي، بالإضافة إلى فتح التخصصات العقائدية والفقهية والقرآنية.

على أنّ المعهد لم يهمل الجانب الإعلامي، فبادر إلى إنشاء مركز القمر للإعلام الرقمي، الذي يعمل على تقوية المحتوى الإيجابي على شبكة الانترنت ووسائل الإعلام الاجتماعي، حيث يكون هذا المحتوى موجّهاً لإيصال فكر أهل البيت وتوجيهات المرجعية الدّينية العليا إلى نطاق واسع من الشرائح المجتمعية المختلفة وبأحدث تقنيات الإنتاج الرقمي وبأساليب خطابية تناسب المتلقّي العصري.

والمعهد يقوم بطباعة ونشر الإنتاج الفكري والعلمي لطلبة العلم، ضمن سلسلة من الإصدارات - في مختلف العناوين العقائدية والفقهية والأخلاقية - التي تهدف إلى ترسيخ العقيدة والفكر والأخلاق، بأسلوب بعيد عن التعقيد، يستقي معلوماته من مدرسة أهل البيت الموروثة.

الكتاب الذي بين أيدينا (ثَنَائِيَّاتُ الدِّينِ) لمؤلفه (الشيخ رائد الزركاني) سعى فيه مؤلفه الى ذكر ثلاث حيثيات مهمة:

١- التركيز على قواعد منهجية مهمة في طريقة التعاطي مع المسائل الكلامية؛ حيث وجد خلطاً واضحاً في المناهج لدى بعض الباحثين.

٢- التأسيس لمسائل كلامية جديدة على ضوء المنهج الكلامي والخروج برؤية واضحة في كل مسألة من المسائل التي تطرق لها الكتاب ليخرج القارئ بحصيلة واضحة من أي مسألة فيه.

٣- بيان بعض الاشتباهات لدى بعض الاتجاهات التي كان لها فهم منقوص للمنظومة الدينية (الإسلامية) والاجابة على بعض الشبهات التي تُذكر على المسائل التي تعرض لها الكتاب..

نسأل الله أن يجعل عملنا في عينه، وأن يتقبَّله بقبوله الحسن، إنَّه سميع مجيب.

مدير المعهد

الشيخ حسين التراي

مقدمة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كما هو أهله، وصلاته وسلامه على خير خلقه وأشرف برّيته، وسيد رسله الحبيب المصطفى محمد، وعلى أهل بيته الطاهرين المعصومين. يُعدُّ علم الكلام من أهم العلوم الدينية بشكل عام، والإسلامية بصورة خاصة، ويأخذ أهميته من موقعه الذي يشكّل البنى التحتية لسائر العلوم الدينية. والبحث في علم الكلام يعتمد على العقل في المسائل التأسيسية كالتوحيد والنبوة والعدل، ويعتمد على النص في الأبحاث التي تأتي مبنية على فرضية حجية النبوة والنص. وقد أخذ علم الكلام مكانةً مميزةً في المنظومة الإسلامية والواقع الإسلامي أيضاً، وكثرت فيه المناقشات، وهو ما زال يبحث كل المسائل المستجدة فيه، فضلاً عن المسائل القديمة من تشييد وتعزيد وتفريع.

ومن هنا أضاف بعض كلمة: (جديد) للأبحاث التي تتناول المسائل المستجدة التي استجدت، ومع قطع النظر عن صحة هذا المصطلح أو عدمه، فإن مقصودنا من تلك المفردة وإضافتها إلى العنوان للدلالة على أن هذا الكتاب لا يتناول المسائل الكلامية بكل تفاصيلها، وإنما تقتصر فيه على المسائل الكلامية المستجدة.

قد يتساءل القارئ الكريم عن سبب تسميت الكتاب ب (ثنائيات الدين)؟ ان الكون قائم على الثنائيات من قبيل السلب والإيجاب كما ان الثنائية هي السائدة في الحياة ليل ونهار نور وظلمة حياة وموت دنيا وأخرة معنى ومادة وهكذا فالحياة في كل مجالاتها التكوينية والمعرفية مليئة بالثنائيات وهذه الثنائيات قد تكون

واقعية وقد تكون مفروضة من جهة فرضا أو أنها توجد في ذهن البعض فإذا دقت فيها لن تجد تلك الثنائية وإنما تجد تماهي وتوافق

فالثنائية بين الشيء وما يوضع له في الطرف الآخر هي التي دعنتني إلى تسمية هذا الكتاب بهذا الاسم حيث تمحورت مسائل علم الكلام الجديد على جعل الدين في طرف نقيض من تلكم المسائل من قبيل الدين والعلم أو الدين العقلانية أو الدين والأخلاق وهكذا لنبحث العلاقة بين الدين وبين هذه الموضوعات المهمة والحيوية في حياة الإنسان لنقف على نوع العلاقة بينها وبين الدين فهل الدين يقف بالضد من العلم مثلا أو يتكامل معه أو نضع فرضية ثالثة نسميها توزيع مساحات؟ وقد تناولت في هذا الكتاب خمسة موضوعات، وجعلت كل موضوع في فصلٍ مستقلٍّ له؛

- الفصل الأول: في نشوء الدين، أو عوامل تمسك الإنسان بالدين.
- الفصل الثاني: الدين والعقلانية.
- الفصل الثالث: الدين والتعددية.
- الفصل الرابع: الدين والأخلاق.
- الفصل الخامس: الدين والعلم.

رائد الزركاني

٢٣ ذو الحجة ١٤٤٤ هـ

قرب مولى المتقين واميرهم ابي الحسن

صلوات الله وسلامه عليه

تمهيد

علمُ الكلام: هو علمٌ يبحثُ مسائلَ الاعتقادِ من جهةٍ تصنيفِها ومن جهةٍ التنظيرِ لها، والاستدلالِ عليها، ومن جهةٍ تدعيمِها بدفعِ الشُّبُهاتِ التي تردُّ على تلكِ العقائدِ.

وعلمُ الكلامِ بمناهجِهِ المختلفةِ، وأطروحاتِهِ المتعددةِ، وما يتَّسمُ بِهِ مِنْ عمقٍ كبيرٍ يُعدُّ مِنْ أهمِّ العلومِ الدينيَّةِ، وقد بحثَ المسائلَ العقائديَّةَ بكلِّ مستوياتِها؛ لأنَّ المسائلَ الكلاميَّةَ ليستْ على نسقٍ واحدٍ، فمنها ما يُعدُّ مِنَ المسائلِ الأساسيَّةِ أو الأوليَّةِ، وهي عادةً دائرةٌ بينَ النفي والإثباتِ، من قبيلِ وجودِ الله (تعالى)، أو إثباتِ أصلِ النبوةِ أو الإمامةِ وهكذا، حيثُ تجدُّ فريقاً يثبتُ المسألةَ، وآخرُ ينفيها مِنَ الأصلِ، وهذه مسائلُ تمثُلُ البنى التَّحتيَّةَ لكلِّ منظومةِ الدينِ وتفصيليها.

ومنها ما يُعدُّ مِنْ لوازمِ المسائلِ الأولى، مِنْ قبيلِ العصمةِ ومقدارِ العصمةِ وحدودِها، أو مِنْ قبيلِ التجسيمِ، وَمِنْ قبيلِ الجبرِ والتفويضِ، وهكذا، وهي وإنْ كانتْ تدورُ بينَ النفي والإثباتِ لكنَّها ليستْ مسائلَ ذاتِ استقلالٍ وجوديٍّ، بل تكونُ مترشحةً عَنِ المسائلِ الأساسيَّةِ السابقةِ.

وهي مسائلُ لها مِنْ الأهميَّةِ ما يمسُّ جوهرَ المسائلِ الأُمِّ، فضرِبُ العصمةِ يمسُّ النبوةَ، وإثباتُ التجسيمِ يمسُّ جوهرَ التوحيدِ وهكذا...

ومنها ما يكونُ ماثراً للاجتهادِ في النصوصِ، وهو بحثُ كلاميٍّ داخلُ الدائرةِ الواحدةِ، مِنْ قبيلِ بحثِ التفاضلِ بينَ الأنبياءِ، وَمِنْ قبيلِ مقدارِ ولايةِ النبي ﷺ

والإمام (عليه السلام)، ومن قبيل إثبات التشريع ومقداره لهم، وهكذا سائر المسائل التي تكونُ مثاراً للاجتهاد.

الكلام الجديد:

مع قطع النظر عن بداية استخدام هذا المصطلح -مع أن المؤكد أنه استُخدم في الهند في أول أمره-، فهو مصطلحُ أصبح من المفردات الراسخة في قائمة المفردات في هذا المجال، رغم تحفظنا على إطلاقه بهذا المعنى، لكنّه واقع حال لا نستطيع إلغاءه من قائمة مفردات البحث والمصطلحات.

نعم، لو كان في إطلاق هذا المصطلح ما يوحي بالتقليل من النتاج الكلامي الإسلامي الذي تكامل عبر قرونٍ مديدة وأنه لما يقال: علمُ كلامٍ جديدٌ، فكأنَّ علمَ الكلام الآخر أصبح قديماً، وغير صالحٍ لمعالجة المسائل الكلامية، فهذا خطأ قطعاً.

مع أننا لا نريد القول بعدم ضرورة التجديد في المنهاج والطرق ووسائل البحث في علم الكلام، فهو علم شأنه شأن العلوم الأخرى، ولكن هذا لا يعني انتهاء صلاحية المنهج الكلامي السائد، بل ما زال منهجُه رصيناً، وقد نقومُ بترميم بعض حيثياته، وهذا شأنُ العلم كما قلنا.

تنبيه:

كثيراً ما يقع الخلط بين فلسفة الدين وعلم الكلام عند بحث المسائل الجديدة في علم الكلام، وهنا تكمنُ الخطورة، فإنَّ بعضاً ممن بحث مسائل كلامية لم يكن مؤمناً أصلاً، بل كان مناوئاً للدين وموهناً له، وقد تمَّ بحثها تحت عنوان علم الكلام الجديد، والحال أنها لا تنتمي لعلم الكلام الذي يفترض به الدفاع عن العقيدة والمسائل الاعتقادية، والصحيح أنها تصنّف في فلسفة الدين.

الفرق بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد:

وحتى تتضح المسألة بشكل أكبر نقف على الفرق بين فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد:

فلسفة الدين:

يطلق هذا المصطلح في العصور المتأخرة في الطرح الغربي ويراد به: دراسة الدين بطريقة فلسفية عقلانية خالصة، ومن خارج النص الديني، وتكون الدراسة من أجل التعرف على الدين وتحليله، وليس من أجل الدفاع عن الدين أو تعليمه.

وقد صرح جون هيك في كتابه: (فلسفة الدين) بهذا المعنى، حيث قال: التفكير الفلسفي حول الدين تشبيهاً بفلسفة العلم، وفلسفة الدين ليست جزءاً من التعاليم الدينية، ولا ينبغي أن تعالج من وجهة نظر دينية، فالملحد والمشكك والمؤمن جميعهم يستطيعون التفلسف حول الدين، وعليه، فليست فلسفة الدين فرعاً من فروع اللاهوت، بل هي فرع من فروع الفلسفة^(١).

إذن، فلسفة الدين ليس في صدد إثبات حقائق المقولات الدينية، بل هي دراسة من الخارج لتقييم تلك المقولات، وهو منهج يستخدم العقل كمنهج في تقييم وتحليل تلك المسائل الدينية، وهذا - كما قال جون هيك - لا يفرق فيه بين كون الباحث مؤمناً أو ملحداً.

وهذا الحقل ولد علمانياً، ويراد منه الحكم على الدين، وليس فيه موضوعية - كما يقال -، بل نراه مشحوناً بالتهجم على الدين ومقولاته، ناهيك عن الغايات التي يراد الوصول إليها.

(١) فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي.

علمُ الكلامِ الجديدِ :

أمَّا علمُ الكلامِ الجديدِ فهو يدرسُ مسائلَ الدِّينِ مِن داخلِ الدِّينِ، وغايتهُ -حسبِ الفرضِ- بيانُ مسائلِ الدِّينِ والدِّفاعُ عنها بطريقةٍ جديدةٍ، والباحثُ فيه لا يكونُ إلَّا إذا كانَ مؤمناً بذلكِ الدِّينِ أو المذهبِ، حتى يتسنى له الدِّفاعُ عَن عقائدهِ ومقولاتِهِ من خلالِ إبرازِ ادلتها وتوضيحِ مفاهيمها ودفعِ الإشكالات التي ترد على تلكِ العقائد .

ويعتمدُ في منهجِهِ العقلَ والنقلَ، فلا يمكنُ للمتكلِّمِ أن يكونَ متكلِّماً ما لم يعتمدِ النصَّ الذي يرى حجتيه في دراساتهِ فهي دراسة من الداخل .

ومن هنا؛ فبعضُ مسائلِ علمِ الكلامِ الجديدِ تمَّ بحثُها بطريقةِ فلسفةِ الدِّينِ، نظيرِ بحثِ نشوءِ الدِّينِ، حيثُ درسه البعضُ بطريقةٍ لا تنتمي الى النصِّ وحجتيه او فهمِ منظومة الدين بل من حيثية خارجية واراد اسقاطه على موضوعات علم الكلام وهذا خطأ بل يجب تصنيفه على حقلٍ اخر، واذا تم بحثه في مسائل علم الاكلام الجديد فلا بد من التنبيه على هذه النقطة، وقد أشرتُ إلى ذلك عندَ التعرُّضِ إلى هذا البحثِ، وقُلْتُ: إِنَّ الصَّحِيحَ أَنْ يُقَالَ: (أسبابُ تمسُّكِ النَّاسِ بالدِّينِ) وليسَ (أسبابُ نشوءِ الدين) الذي يوحى بكونِ الدينِ من صنعِ البشرِ، وهذا ليسَ إيجاءً منهم فحسب، بل إنه ما صرَحَ به كثيرٌ من المتصدِّينَ لهذه المسألة، وهذا أمرٌ مهمٌّ جداً.

تنبيه :

في الوقتِ الذي ندعو فيه إلى تنشيطِ البحثِ في علمِ الكلامِ والمسائلِ الكلاميةِ والاهتمامِ بالمسائلِ المستجدةِ وفتحِ حقلٍ خاصٍّ بالمسائلِ المستجدةِ إلى جانبِ الأبوابِ والحقولِ المعروفةِ، ندعو إلى عدمِ إهمالِ علمِ الكلامِ الأصيلِ، إذ لا يستطيعُ الباحثُ أن يُلجَّ في المسائلِ المستجدةِ في علمِ الكلامِ ما لم يقفُ على مطالبِ علمِ الكلامِ المعروفِ، كما

أنّ ذلك لا يعني عدم تدعيم المنهج السائد، وهذا هو الذي تجري عليه البحوث بشكل مستمرّ من التنشيط المستمرّ في تدعيم وتنشيط المناهج والمسائل، مع عدم الرجوع عن الثوابت المنهجية؛ لأنّ هناك ثوابت في المنهج القائم وهي التي تُشكّل قوّته ورسالته.

الفصلُ الأولُ

وجودُ الدينِ في الوسطِ البشري

في هذا الفصل نبحثُ مسألتينِ مهمتين:

المسألة الأولى: عواملُ تمسكِ الإنسانِ بالدين:

وهو الذي يُبحثُ تحتَ عنوان: عواملِ نشوءِ الدينِ في الوسطِ البشري.

المسألة الثانية: ضرورةُ بعثةِ الرُّسلِ ووجودِ الدينِ في حياةِ الإنسان:

وهو الذي يبحثُ عادةً تحتَ عنوان: حاجةِ الإنسانِ إلى الدين.

لذا سيكونُ هذا الفصلُ في باين:

الباب الأول: منشأ الدين في الوسط البشري

قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١).

لم يكن الدين ظاهرة متطفلة على الواقع البشري، بل إن لها عمقا تاريخيا يرجع إلى بدايات تواجد البشرية على هذا الكوكب، كما أن المساحة الجغرافية لمن اهتم بالدين واعتنق الدين تعدد المساحة الأكبر، فمع ضرب التاريخ بالجغرافية تكون النتيجة: أن الغالبية من بني البشر على هذا الكوكب -تاريخيا وجغرافيا- متدينة، وتجعل الدين من أهم اهتماماتها وأولوياتها، وهذا جدير بالوقوف عنده مطولا.

يقول الفيلسوف الفرنسي هنري برجسون: لقد وجدت -وتوجد- جماعات إنسانية من غير علوم وفنون وفلسفات، ولكنه لم توجد قط جماعة بلا ديانة^(٢). وهكذا تجد الكثير من هذه العبارات لدى الباحثين في الشأن الإنساني بشكل عام تُعبر عن عمق تواجد الدين وكثافته بشكله العام في الوسط البشري، وهذا ما يدعمه الواقع الذي لا يحتاج إلى مزيد إثبات.

وهذا ما دعا الباحثين الى البحث عن أسباب هذا الحضور للدين عند الإنسان وحيثيته، ولماذا يبحث الإنسان عن الحقيقة المطلقة، ولماذا يريد التعرف على ربه وخالقه؟

(١) سورة الروم: الآية ٣٠.

(٢) هنري بيرجسون الثنائية للأخلاق والدين: ص ١٠٥.

وقد أخذَ هذا البحثُ مساحةً كبيرةً في أبحاثِ الفلاسفةِ وغيرهم ممَّن تناولَ أبحاثَ الدينِ وفلسفَتِهِ في العصورِ المتأخِّرةِ.

فكانتِ التفسيراتُ مختلفةً، حيثُ اختلفتِ المناهجُ التي سلكها الباحثونَ بينَ مَنْ انطلقَ مِنْ نتيجةٍ مسبقةٍ تنفي الفطرةَ أو العقلَ نتيجةَ حسِّهِ الإلحادي! وبينَ مَنْ أوغلَ في تخصُّصِهِ النفسي أو الاجتماعي - كما سوف تری - فلم يستطعَ أن يتخلَّصَ مِنْ ثقلِ تخصُّصِهِ، وتناولَ الأمورَ بطريقَتِهِ مِنْ خلالِ نظريَتِهِ التي تخصَّصَ بها، فجعلها حاكمَةً على كلِّ أبحاثِهِ، وكان للحقِّ وجوده الراسخ والثابت أيضاً.

تنبيهاتٌ مهمةٌ حولَ نظرياتِ نشوءِ الدينِ:

وقبلَ الدخولِ في تضاعيفِ وثنايا هذه النظرياتِ أو التحليلاتِ، أودُّ التنبيهَ على بعضِ النِّقاطِ.

النقطةُ الأولى:

إنَّ هذه النظرياتِ في حقيقتها عبارةٌ عنَ تحليلٍ لا يدعمُهُ أيُّ أساسٍ علميٍّ برهانيٍّ، وهذا غريبٌ حقاً! إذ كيفَ يريدُ الباحثُ أن يطرحَ فكرةً بهذا الحجمِ تحلُّ أهمَّ ظاهرةٍ بشريَّةٍ على مرِّ التاريخِ وإلى يومنا هذا اعتماداً على بعضِ التكهّناتِ والتحليلاتِ والاستحساناتِ، ولا يقدِّمُ دليلاً يجعلُ المتلقيَ يذعنُ لها؟!

يُفترضُ بالدليلِ الذي يُقدِّمُ أن يكونَ بحجمِ الفكرةِ التي يراؤ طرحُها، وبحجمِ الفكرةِ التي يراؤ رفضُها في حال اننا نرى بعضَ الباحثينَ يقدمُ تحليلاتٍ واستحساناتٍ مستنداً الى بعضِ الشواهدِ المنقوصةِ في تصنيفِ ظاهرةِ الدينِ او نفيها او تحييثها وكأنه أمامَ ظاهرةٍ اجتماعيةٍ في قريةٍ او مدينةٍ في حال ان الظاهرةَ الدينيةَ هي أقدمُ وأعظمُ ظاهرةٍ في الواقعِ البشري على مختلفِ ثقافته!

النقطة الثانية :

من الأخطاء المنهجية التي وقعت فيها نظريات نشوء الدين: أنها ساوت بين جميع الأديان، ولا أعلم كيف يستطيع باحث موضوعي أن يساوي بين الأديان البدائية الموجودة عند قبائل أفريقيا مثلاً، وبين الأديان التوحيدية، أو كيف يساوي بين أديان من صنع البشر مع دين عريق مثل الدين الإسلامي الذي يضم معجزة ما زالت قائمة بين أيدينا، وهذا قد لا يكون خطأ، وإنما هو أمر مقصودٌ للتقليل من قيمة الأديان.

فلا يصحّ علمياً أن يُهمَل لحاظ كون هذه الأديان سماوية، وأنها تحمل منظومة متكاملة، وعطاءً وحيانياً، فلا يمكن النظر إلى كل اعتقاد إنسانيّ بنظرة واحدة، ووضعهُ في سلةٍ واحدة.

النقطة الثالثة :

عند دراسة أي ظاهرة عادية، -فضلاً عن كونها ظاهرة عالمية، وبحجم ظهور الدين في الوسط البشري-، فإن من غير الموضوعي أن تُختزل دراستها ببعض عواملها، إذ النتيجة قطعاً ستأتي منقوصة، وإنما الذي يفرضه قانون البحث الموضوعي هو طرح كل العوامل -حتى المحتملة منها-، ثم دراستها بشكلٍ مستفيضٍ، ولكن الذي نراه أنه تم إهمال وإغفال أهم العوامل المفروضة في تمسك الإنسان بالدين، وهو العامل الفطري والعقلي، فإننا ندعي وجود فطرة وغريزة عامة لدى الإنسان، -نظير غريزة التزاوج-، تجعل الإنسان يبحث عن الخالق تعالى، وأن هذا العامل عامل تكويني لا يصح السؤال عن سبب وجوده؛ لأنه من صميم نظام الإنسان التكويني.

كما أن هناك عاملاً مهماً جداً يفرض نفسه على كل العوامل، ولا يصحّ تقزيمه بأي حال من الأحوال، وهو العامل العقلي، فهذا الإنسان يرى العجائب في صنع وخلق الله

(تعالى) مِنْ حَوْلِهِ، سِوَاءٍ فِي جَسَدِهِ أَوْ فِيهَا حَوْلَهُ مِنْ مَوْجُودَاتٍ، تَجْعَلُهُ يَتَسَاءَلُ بِشَكْلِ تَلْقَائِيٍّ عَنْ عِلَّةِ هَذَا الوجودِ، وَمَنْ الَّذِي أَوْجَدَهُ، وَعَقْلُهُ يَفْرُضُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُوجَدَ شَيْءٌ مِنْ دُونِ عِلَّةٍ لَهُ.

إِذَنْ هَذِهِ عَوَامِلٌ لَا يَصِحُّ إِهْمَالُهَا

نعم، تصح دراسة سائر العوامل الأخرى، ولكن الاختصار عليها خطأ معرفي يجعل النتائج التي يتوصل إليها الباحث منقوصة ومرفوضة في ذات الوقت.

النقطة الرابعة :

لماذا لا يكون الإيمان بالأديان راجعاً إلى حصول المعاجز من الأنبياء الذين جاؤوا بالأديان؟ لتكون تلك المعاجز ملزمة عقلاً لمن اطلع عليها، فيكون الإيمان راجعاً إلى لزوم عقلي يفرض على الإنسان الإيمان بها، وعلى الأقل اعتبار هذا العامل في الأديان الكبرى التي تدعي حصول هذه المعاجز من قبل الأنبياء، ويتم نقلها بالتواتر جيلاً عن جيل؟

ألا يدعو ذلك إلى وضعها كأحد العوامل التي جعلت الإنسان يؤمن ويصدق بالأديان؟

ومن هنا كان يفترض بمن يجعل الأديان صنعة بشرية أن يقضي على معجزة الإسلام الحية، وهو القرآن الكريم، حتى يقول: إنها ليست معجزة؛ لأن الدين الإسلامي يتحدى كل البشرية وبكل تطورها وبكل ما تدعيه من عظمة وتقدم بأن تأتي بمثل هذا القرآن الكريم، بل بمثل سورة صغيرة منه، وهذا هو التحدي الأهم الذي ينبغي لهؤلاء أن يقفوا عنده كثيراً، ويبطلوه -لو استطاعوا- حتى تصح دعواهم.

النقطة الخامسة:

إن هذه الأطاريح أو التحليلات في الغالب تصوّر للمتلقي أنّ الدين أصبح من الماضي، وأنّه بدأ بالتراجع، وأنّ مدّه بدأ بالجزر، ومن ثمّ يضعف التمسك به بل يجب على الإنسان أن يترك الدين بحسب أمانهم وجهودهم المبذولة عبر توهين الدين والتقليل من أهميّته في حياة الإنسان.

والسبب - حسب كلامهم -: أنّ الدين كان يلبي حاجات، وهذه الحاجات بدأ العلم يلبيها، مثل الأمن الوجودي، والأمن الصحي وما شاكل.

ولكنّ الواقع يكذب هذه الدعوى؛ فمن جهة: لم يتراجع الدين عند الإنسان المعاصر، بل إن وجوده يزداد كلّما مرّ الزمن، وكلّما تقدّم العلم، ولذا نجد الأديان الكبرى تزداد اتباعاً ووجوداً رغم تقدّم البشر على كلّ الأصعدة، فالشعب الأمريكي الذي يفترض أنّه أكثر الشعوب شعوراً بالأمن الوجودي، وأنّه شعب متقدّم، وعنده قوى عظمى، واقتصاده أكبر اقتصاد، ولكنّه في الوقت ذاته يُصنّف على أنّه أكثر الشعوب الغربية تديناً، طبعاً المقصود بالتدين النظري.

وما إعصار فلوريدا عنا ببعيد، ذلك الإعصار المسمى بـ (ميلتون) الذي تسبّب بنزوح الملايين، ودمّر البلاد، وكانت خسائره تُقدّر بخمسمائة مليار دولار.

كما أنّ تصوير العلم على أنّه هو الضمانة الحقيقية للإنسان، وأنّه يرفع عنه كلّ مشاكله، وكلّ مخاوفه، كذب أيضاً!

نعم، للعلم فضل على الإنسانية وتقدّمها، وهذا لا يُنكر، ويجب أن تبقى وتيرته متصاعدة بشكل مستمرّ، وهو قيمة كبيرة، ولكن جعله الضمانة الحصرية ليس صحيحاً.

بل المشاكل الكبرى التي ترتجف منها الإنسانية في عصرنا الحاضر كانت من نتاج

العلم، وإنَّ نسبةَ الخوفِ تزدادُ كلما ازدادَ العلمُ، وقد تضاعفَ الخوفُ في عصرنا إلى آلافِ الأضعافِ، فنحنُ اليومَ نعيشُ معَ أسلحةٍ قادرةٍ على تدميرنا وإبادةِ كلِّ سكانِ الأرضِ بضغطةِ زرٍّ من شخصٍ، فكيفَ يكونُ العلمُ رافعاً للخوفِ لدى الإنسانِ؟!

هذا ناهيك عن المشاكلِ الأخرى الكبرى من الاحتباس الحراري الذي أصبح مشكلةً عالميةً ومن قِليلِ التلوُّثِ البيئي الذي يخلفُ أمراضاً تفتكُ بالبشريةِ بشكلٍ مخيفٍ، فضلاً عن الأفكارِ المجرمةِ التي تسعى لحربٍ بيولوجيةٍ تفتكُ بالبشريةِ، وما أزمَةُ كورونا عنا ببعيدٍ.

إذنْ كلما تقدَّم العلمُ وأعطانا خدماتٍ جليَّةً، فإنَّه يعطينا إلى جانبها مخاوفَ مرعبةً.

أهم التفسيرات في منشأ الدين

التفسير الأول: إن الدين حاجة وجودية:

وهو ما قد يُطلق عليه: الأمن الوجودي:

يقول أصحاب هذا التفسير: إنَّ سببَ ظهورِ الدينِ في الوسطِ البشري هو الخوفُ منَ الحوادثِ والكوارثِ الطبيعية، والخوفُ منَ المجهولِ والمستقبلِ، ومنَ كلِّ ما يخافُ منه الإنسانُ، وهذا هو الذي جعلَ البشريَّةَ تُوجدُ الدينَ لتلبيةِ هذه الحاجةِ المترسِّخةِ في النفسِ الإنسانية.

ويرى بعضُ: أنَّ أولَ مَنْ ربطَ بينَ ظهورِ الدينِ وبينَ الحوادثِ الطبيعيةِ هو الشاعرُ الرومي تيتوس لوكريتيوس (٥٥ - ٩٤ ق. م).

وكيفما كانَ، ومع قطعِ النظرِ عن بُعدِ هذا التاريخِ، فإنَّ الذي جعلَ هذه المسألةَ متداولةً هو الطرحُ الجديدُ من قبلِ بعضِ الباحثينَ في الشأنِ الديني في العصورِ المتأخرة. فهذا الفيلسوفُ البريطاني برتراند راسل يصوِّرُ الإلهَ أشبهَ بالأخ الأكبرِ إلى جانبِ الإنسانِ ليهدِّيَ من روعِهِ، ثم يقولُ: إنَّ العلمَ قادرٌ على تخليصِ الإنسانِ من ذلكَ.

يقول: «يقومُ الدينُ، برأيي، بصورةٍ أساسيةٍ وأولى على الخوفِ، إنَّه جزئياً الخوفُ منَ المجهولِ... إنَّ الخوفَ هو أساسُ الأمرِ كلِّه، الخوفُ منَ كلِّ ما هو غامضٌ، الخوفُ منَ الهزيمةِ، والخوفُ منَ الموتِ، إنَّ الخوفَ هو أبو القسوةِ وأمُّها؛ لذا لا عجبَ إذا ما

كَانَ الدِّينُ وَالْقِسْوَةُ يَسِيرَانِ يَدًا بِيَدٍ^(١).

أَوْ قُلْ: إِنَّ ظَاهِرَةَ الدِّينِ بِمَثَابَةِ التَّعْوِيزِ عَنِ الْمَجْهُولِ، وَالَّذِي يُلَازِمُهُ الْخَوْفُ وَالْاضْطِرَابُ مِنْ ذَلِكَ الْمَجْهُولِ، فَحَتَّى يَأْمَنَ مِنْ ذَلِكَ الْمَجْهُولِ الْمَخِيفِ احْتَاجَ الْإِنْسَانُ أَنْ يُؤْطَّرَهُ فِي مُمَارَسَاتٍ وَطُقُوسٍ، وَهُوَ مَا يَسْمَى بِالدِّينِ.

فَالْإِنْسَانُ -حَسَبَ هَذَا التَّوْجِه- هُوَ الَّذِي اخْتَرَعَ فِكْرَةَ الْإِلَهِ الَّذِي يُمَثِّلُ قُوَّةً مُطْلَقَةً تَتَحَكَّمُ بِالْعَالَمِ لِيَلْجَأَ إِلَيْهِ عِنْدَ حَصُولِ الْخَوْفِ وَالْمُعَانَاةِ، فَيَتَخَلَّصَ مِنَ الْخَوْفِ نَفْسِيًّا وَدَاخِلِيًّا.

فَحَيْثُ إِنَّ الشُّعُورَ بِالْأَمَانِ أَهَمُّ حَاجَاتِ الْإِنْسَانِ، اخْتَرَعَ الْإِنْسَانُ الدِّينَ حَتَّى يَحْصَلَ عِنْدَهُ الْأَمْنُ مِمَّا يَخِيفُهُ.

وَلِذَا، مَعَ وَجُودِ الْبَدَائِلِ الَّتِي تَرْفَعُ الْخَوْفَ لَدَى الْإِنْسَانِ -مِثْلَ النِّظَامِ الصَّحِيحِ، وَالنِّظَامِ الْأَمْنِيِّ (العسكري)، وَغَيْرِهِ مِنَ الْمُؤَمَّنَاتِ-، يَبْدَأُ الْإِنْسَانُ بِالِاسْتِغْنَاءِ عَنِ الدِّينِ.

الْجَوَابُ:

أَوَّلًا: تَعَمُّدُ إِهْمَالِ الْعَوَامِلِ الْأُخْرَى:

إِنَّ الْإِنْسَانَ بِحَسَبِ فِطْرَتِهِ يَطْلُبُ اللَّهَ (تَعَالَى)، وَيَسْعَى لِمَعْرِفَتِهِ وَالْإِرْتِبَاطِ بِهِ، وَتِلْكَ غَرِيزَةٌ مَغْرُوسَةٌ فِي أَعْمَاقِهِ، نَظِيرُ غَرِيزَةِ الْأُمُومَةِ عِنْدَ الطِّفْلِ أَوْ غَرِيزَةِ الزَّوْاجِ لَدَى الْإِنْسَانِ، وَهَذَا مَا تَجَدُّهُ فِي أَعْمَاقِ كُلِّ إِنْسَانٍ، إِذْ يَبْحَثُ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى فِي كُلِّ شَيْءٍ، وَيُرِيدُ التَّعَرُّفَ عَلَيْهِ وَالْوُصُولَ إِلَيْهِ، وَالْإِرْتِبَاطَ بِهِ تَعَالَى، فَطَلْبُهُ تَعَالَى لَوْ مِنْ الْجَاذِبِيَّةِ الْمَعْنَوِيَّةِ الَّتِي تَرْتَبِطُ بَيْنَ الْقَلْبِ وَالْأَحَاسِيسِ، وَبَيْنَ الْمَبْدَأِ وَالْمَعَادِ، أَيْ بَيْنَ بَوَاطِنٍ وَأَعْمَاقِ الْإِنْسَانِ

(١) انظر كتابه (لماذا لست مسيحيًا) ترجمة عبد الكريم ناصيف: ص ٢٦ وما بعدها.

بالحاجة إلى الارتباط به تعالى، وبين السؤال عن العلة في وجود الإنسان ومصيره المجهول، كل ذلك يجعل الإنسان باحثاً عن الله تعالى.

حيث ان الله تعالى هو الكمال المطلق وان الانسان يسعى للكمال بفطرته وان كماله يزداد كلما اقترب من الكمال المطلق وينقص كلما ابتعد عن الكمال فتدفعه فطرته للتعرف على الله تعالى والاقتراب منه لأنه تعالى النور المطلق فلاقتراب من النور يضيء بصيرة الانسان فكلما زادت عبودية الانسان زادت قدراته وامكانياته.

وهذه الغريزة التي نعبّر عنها بالفطرة مشتركة بين بني البشر، مما يدل على رسوخها في نظامه التكويني، وإن الخالق تعالى زوّده بذلك النظام الباطني الذي يساعده على استشعار الحقيقة والسعي إليها، ويكون عضداً للعقل في استنتاجه.

يقول معجم لاروس للقرن العشرين: «إن الغريزة الدينية مشتركة بين كل الأجناس البشرية، حتى أشدها همجية، وأقربها إلى الحياة الحيوانية... وإن الاهتمام بالمعنى الإلهي وبها فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»^(١).

تنبیه :

إن وجود أديان ومعتقدات أرضية بشرية منحرفة أمر لا يُنكر، بل هو واقع والكل متفق عليه، وما كانت المعاجز التي يأتي بها الأنبياء إلا لأجل إثبات صدقهم، وتمييزهم عن الكذابين المدّعين، فلا يصحّ تعميمه إلى كل الأديان تحت ذريعة وجود معتقد خرافي أو بدائي.

إذن هناك أمور فطرية لا تتوقف على وجود عوامل خارجية حتى توجد، أو أنها مرتبطة بالعقل وما يفرزه الاستعداد المنطقي العقلي لدى البشر من البحث عن العلة

(١) بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، البحث الثالث عبد الله دراز: ص ٨٢.

والمعلول والربط بينهما، مما ينتج ذلك التنبؤ، أو من خلال الإذعان عبر وجود معجزات تفرّض على الإنسان السليم أن يُدعن بها ولا يكابر.

وهذه العوامل هي السبب في توجه الإنسان إلى الدين وإلى الله تعالى والبحث عنه بشتى الطرق التي توصل إليه سبحانه وتعالى.

نعم، في كثير من الأحيان تحتاج تلك العوامل إلى محفزات ودعائم، وقد عملت السماء على إيجادها، وهذا ليس بحشي الآن.

ولكن بعض الباحثين الذين يعدّون الخوف والجهل وغيرها هي السبب في ظهور الدين في الوسط البشري، افترضوا سلفاً عدم وجود العامل العقلي والفطري، بل نظروا إلى الدين كأى حالة اجتماعية تظهر في المجتمع، ومن ثم لا بُدّ من البحث عن عوامل ظهورها، لذا نسبوها إلى تلك العوامل حسب اعتقادهم، وهذا خطأ كبيرٌ وسطحيٌّ مفرطٌ.

إذن هذه التفسيرات كلّها مبنية على أساسٍ حاصله الحكم المسبق بعدم وجود مناشئ فطرية وعقلية تجعل الإنسان يرتبط بالدين، ويبحث عن الخالق تعالى - كما نبّهت في مطلع حديثي عن هذه التفسيرات - لهذا فإذا اختل ذلك الأساس - وهو كذلك - حينئذٍ تهاوى تلك التفسيرات، ولا تبقى لها أي قيمة تذكر.

فالبحث عن وجود الله تعالى أمر فطري لدى الإنسان متجذر في أعماقه.
قد يُقال:

إذا كان الإيمان بالله والتزوع إليه تعالى أمراً فطرياً، فلماذا لا يهتم به كلّ أفراد البشر؟

أقول:

إنَّ الأمورَ الفطريَّةَ والتي نَقَطَعُ بفطريتها مهددةٌ بتأثيرِ العواملِ المحيطةِ بها، فالمحيطُ والبيئةُ والحاجةُ كُلُّ ذلك له تأثيرٌ كبيرٌ على ارتفاعٍ أو انخفاضٍ منسوبِ الاهتمامِ بذلك الأمرِ الفطريِّ رغمَ القطعِ بفطريَّته، لذا نحنُ نَقَطَعُ أنَّ الإنسانَ اجتماعيٌّ بالفطرة، ولكنَّ ذلك لا يمنعُ من وجودِ أفرادٍ يُفَضِّلون الوحدةَ والابتعادَ عَنِ الاجتماعِ البشري والمخالطةِ.

كما إنَّ الزواجَ أمرٌ فطريٌّ، ولكن هناك أفرادٌ تؤثرُ عليهم عواملٌ نفسيَّةٌ أو غيرها فلا يرغبونَ بذلك الأمرِ الفطريِّ، وكذلك مسألةُ الكمالِ وحبُّ التكاملِ عندَ الإنسانِ أمرٌ فطريٌّ، لكنَّه قد ينخفُضُ عندَ بعضٍ أو ينعدمُ أصلاً، وهذا لا يضُرُّ بكونه فطرياً.

ليس صحيحاً جعلُ الاجتماعِ البشري وعدمُ المخالفةِ ضابطةً في صحةِ مقولةٍ أو عدمها فضلاً عن إثباتها أو نفيها؛ لأنَّ الإنسانَ اختلفَ حتى في البديهيَّاتِ، حيث كانَ السفسطائيونَ القدامى ينكرونَ أبدَ البديهيَّاتِ وهو الواقعُ حيث قالوا بعدم وجودِ واقعٍ وان كل شيءٍ خيالٌ ووهم، وعندنا سفسطائيون معاصرونَ ينكرونَ البديهيَّاتِ مثل قانونِ العليَّةِ، واستحالةِ اجتماعِ النقيضينِ، وأمثالها ممَّن يدعونَ الحداثةَ.

ومن هنا فإنَّ الإيمانَ بالله (تعالى)، والبحثَ عنه، وحبَّ الارتباطِ به، والنزوعَ الغريزي إلىهِ، أمورٌ فطريَّةٌ لدى الإنسانِ، نعم، قد يتمُّ تغطيتها ببعضِ الصدا، ولكن، حتى ذلك الإنسانُ الغارقُ بالماديَّاتِ أو المغرورُ به بل حتى أصحابِ الفكرِ الإلحادي، تمرُّ عليهم حالاتٌ وتأملاتٌ تجعلهم تحتَ ضغطٍ باطنيٍّ كبيرٍ في التفكيرِ بوجودِ الله (تعالى).

وقد توصَّلَ عالمُ الوراثةِ الأمريكي وحامل شهادة الدكتوراه في علمِ الوراثةِ مِن جامعة هارفارد الدكتور دين هامر إلى وجودِ جيناتٍ عندَ الإنسانِ مسؤولة عن الإيمانِ،

وكتبَ كتاباً صدرَ سنة ٢٠٠٥م تحتَ عنوان: (الجين الإلهي) حيثُ أثبتَ أنَّ هناكَ جيناً يسمى: (VMAT2) مسؤولاً عن الجانبِ الروحيِّ لدى الإنسانِ، وقد أُطلقتَ عليه تسميةُ: جين الربِّ.

وكيفَ كانَ، فإنَّ الواقعَ يثبتُ كونَ الاندفاعِ نحوَ الكمالِ المطلقِ هو أمرٌ غريزيٌّ، وقد أكَّدَتِ النصوصُ عندنا في القرآنِ الكريمِ والسنةِ أنَّ الإيمانَ أمرٌ فطريٌّ، واللطيفُ أنَّ النصَّ نفسه يشيرُ إلى تأثيرِ العواملِ المحيطةِ على الفطرةِ حيثُ إنَّ الأبوينَ لهم تأثيرٌ على اعتقادِ الطفلِ كما وردَ في النصِّ.

ثانياً: إنَّ الواقعَ الخارجيَّ يكذبُ هذا الطرحَ؛

حصيلةُ هذا الطرحِ: أنَّ هناكَ ملازمةً بينَ التدينِ والخوفِ، فكلِّما زادَ الخوفُ زادَ التدينُ، وكذا العكسُ لوجودِ السببيةِ بينهما حسبَ الفرضِ، وأنَّ هؤلاءَ الذينَ اخترعوا الدِّينَ أشخاصٌ يستوعبُهُم الخوفُ، وتنطوي عليه نفوسُهُم.

ولكنَّ الواقعَ الخارجيَّ يكذبُ هذا التصوُّرَ الساذجَ، حيثُ نجدُ أصلبَ النَّاسِ على مرِّ العصورِ هم المتدينونَ، وحملَةُ الدِّينِ، وأصحابُ الرسالاتِ، والمصلحونَ المتممونَ إلى السماءِ ومشروعِها، فإنَّهم كانوا -وما زالوا- من أقوى النَّاسِ نفساً، وأصلبِهِم عوداً، فرجالاً المشروعِ الإلهيِّ من أشجعَ من عرفَتُهُم البشريَّةُ، وأكثرَ خلقِ الله (تعالى) ثباتاً وتضحيةً، يرخصونَ دماءَهُم وكلَّ ما يملكونَ في سبيلِ مبادئِهِم، ولا يتراجعونَ عنها، ولو كانَ الخوفُ سبباً في صنعِ الدينِ عندهم لكانَ سبباً في تركِ الدِّينِ أيضاً بالنسبةِ لهم؛ لأنَّ المناطَ واحدٌ، فتفطنْ!

كما أنَّنا نرى بالواقعِ المشاهدِ أنَّ الأشخاصَ المتدينينَ، وأصحابَ العقيدةِ الراسخةِ باللهِ تعالى يعيشونَ الطمأنينةَ؛ نتيجةَ الإيمانِ باللهِ (تعالى)، والارتباطِ بهِ سبحانه، فتجدُ

المتدين يعيش الشعور النفسي الرائع نتيجة إعطاء الدين تفسيراً منطقياً للحياة والهدف منها، وأن الحياة لا تنتهي هنا، بخلاف الملحد فهو يعيش القلق من هذه الجهة، وهذا ما يصرخ به كثير من الملحدين.

فهذا النبي الأعظم ﷺ يقول: «يَا عَمُّ، وَاللَّهِ لَوْ وَضَعُوا الشَّمْسَ فِي يَمِينِي، وَالْقَمَرَ فِي يَسَارِي عَلَى أَنْ أَتْرَكَ هَذَا الْأَمْرَ حَتَّى يُظْهِرَهُ اللَّهُ، أَوْ أَهْلِكَ فِيهِ، مَا تَرَكْتُهُ. قَالَ: ثُمَّ اسْتَعْبَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَبَكَى ثُمَّ قَامَ، فَلَمَّا وَلَّى نَادَاهُ أَبُو طَالِبٍ، فَقَالَ: أَقْبِلْ يَا بْنَ أَخِي، قَالَ: فَأَقْبَلَ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَقَالَ: اذْهَبْ يَا بْنَ أَخِي، فَقُلْ مَا أَحْبَبْتُ، فَوَاللَّهِ لَا أُسْلِمُكَ لِشَيْءٍ أَبَدًا»^(١).

ولما عَزَمَ الإمام الحسين عليه السلام عَلَى الْمُسِيرِ إِلَى الْعِرَاقِ قَامَ خَطِيباً، فَقَالَ: «الْحَمْدُ لِلَّهِ، وَمَا شَاءَ اللَّهُ، وَلَا قُوَّةَ إِلَّا بِاللَّهِ، وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَآلِهِ وَسَلَّم، خُطَّ الْمَوْتُ عَلَى وُلْدِ آدَمَ مَحْطَطَ الْفَلَادَةِ عَلَى جِيدِ الْفَتَاةِ، وَمَا أَوْلَهْنِي إِلَى أَسْلَافِي اسْتِيقَاقَ يَعْقُوبَ إِلَى يُوسُفَ، وَخَيْرٌ لِي مَضْرُوعٌ أَنَا لَا فِيهِ، كَأَنِّي بِأَوْصَالِي تَقَطَّعُهَا عُسْلَانُ الْفَلَوَاتِ بَيْنَ النَّوَاسِيسِ وَكَرْبَلَاءَ، فَيَمْلَأَنَّ مِنِّي أَكْرَاشاً جَوْفاً، وَأَجْرِبَةً سُغْباً لَا مَحِيصَ عَنْ يَوْمٍ خُطَّ بِالْقَلَمِ، رَضَى اللَّهُ رِضَاناً أَهْلَ الْبَيْتِ، نَضَبُ عَلَى بَلَائِهِ وَيُوفِّقُنَا أَجُورَ الصَّابِرِينَ، لَنْ تَشُدَّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَحْمَةٌ هِيَ مَجْمُوعَةٌ لَهُ فِي حَظِيرَةِ الْقُدْسِ، تَقَرُّ بِهِمْ عَيْنُهُ، وَيُنَجِّزُ لَهُمْ وَعْدُهُ، مَنْ كَانَ بَاذِلاً فِينَا مُهْجَتَهُ، وَمُوطِئاً عَلَى لِقَاءِ اللَّهِ نَفْسَهُ، فَلْيَرْحَلْ فَإِنِّي رَاحِلٌ مُضْبِحاً، إِنْ شَاءَ اللَّهُ»^(٢).

(١) سيرة ابن هشام: ج ١ ص ٢٦٦.

(٢) الملهوف: ص ١٢٦.

ثالثاً: عدمُ كونِ الخوفِ سلبياً مطلقاً:

لو فرضنا أنَّ وجودَ الخوفِ عندَ بعضِ الشعوبِ مِنَ الظواهرِ الطبيعيَّةِ التي تجعلُها تعيُدُ حساباتها في علاقاتها معَ الله (تعالى)، وتطلبُ العونَ منَ الله (تعالى) وتلجئُ إليه، فهذا من جهةٍ لا يعمِّمُ على كلِّ الشعوبِ المتديِّنة؛ فالكثيرُ منَ الشعوبِ ومنَ قديمِ الزمانِ لا توجدُ عندها كوارثُ طبيعيَّةٌ، بل مناخُها مستقرٌّ تماماً، وهي متديِّنةٌ وبنَتْ حضاراتٍ وعندها بنيةٌ فكريَّةٌ عريقةٌ، لذا تعميمُه لكلِّ الشعوبِ المتديِّنةِ لا يجانبُ الصوابَ فقط، بل هو مجازفةٌ وقولٌ لا يُقبلُ على كلِّ حالٍ.

ومن جهةٍ أخرى لا توجدُ ملازمةٌ بينَ الخوفِ والسلبيةِ! بل في كثيرٍ منَ الأحيانِ يكونُ الخوفُ إيجابياً، كما لو كانَ سبباً في الوصولِ إلى الله تعالى.

ثم إنَّ الإنسانَ مهما كانَ فإنه يبقى ذلكَ الكائنُ الفقيرُ في ذاته، وصفاته، في وجودِهِ واستمرارِهِ، والذي يحتِّمُ عليه العقلُ السليمُ أن يبقى على وجلٍ من خالقيهِ (تعالى)، وأن يبقى بينَ الخوفِ والرجاءِ، فلا يقنطُ من رحمةِ الله (تعالى)، ولا يسرفُ في الأمنِ من مكرِ الله (تعالى) وعدلهِ.

فإذا كانَ الخوفُ يوقظُ الفطرةَ عندَ الإنسانِ ويرجعُه إلى الله (تعالى) فهو كمالٌ، وحسنٌ، لأنَّه يكونُ حينئذٍ سبباً لکمالِهِ، وهو مطلوبٌ.

فإذا كانَ ابنك يغرُقُ في الكسلِ ولا يريدُ الدراسةَ والبحثَ، وقد علمتَ أنَّ تخويفَكَ له بسوءِ مصيره، وما يترتَّبُ على كسلِهِ في دراستِهِ، دافعٌ للجدِّ والاجتهادِ في الدراسةِ وطلبِ الكمالِ، فهل نقولُ: إنَّ هذا الدافعَ الذي دفعه إلى الكمالِ أمرٌ سلبيٌّ؟!

رابعاً: عدمُ حصرِ الخوفِ بالطبيعة:

مما لا إشكالَ فيه وجداناً أنَّ المجهولَ يوجبُ الخوفَ، وأنَّ الدينَ يعالجُ ذلكَ

الخوف، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١).

ويقول الإمام زين العابدين (عليه السلام): «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ، راضيةً بِقَضَائِكَ»^(٢).

فالمجهول المخيف ليس الرعد والبرق فقط، بل من أكثر الأمور خوفاً هو الموت! وهو مجهول تماماً، وهل توجد حياة بعده أم لا؟ وما المصير؛ هل النعيم أم الشقاء؟

فالبشرية ترى أنَّ مصيرها الموت المحتوم، من قديم الزمان إلى يومنا، مع جهلها بكيفية الموت ووقته وما بعده، وهذا ما يزيد من مجهوليته التي تؤدي إلى الخوف، فلماذا التركيز على المجهول في عالم الطبيعة، وترك المجهول الأهم في عالم الغيب؟

ثم أنه من قال: إنَّ الاطمئنان دائماً هو العلاج؟ بل في بعض الأحيان يكون الخوف مربياً، فالعقل يقبل فكرة العقوبة والمثوبة والغرامات، وقانون الجنايات، من أجل التربية، فعدم وجود الخوف ليس دائماً مفيداً وإيجابياً.

ملحوظة:

مواجهة المجهول على قسمين:

الأولى: مواجهة المجهول بشكلٍ جديٍّ والسعي إلى إيجاد جوابٍ وحلٍّ له، وعدم الهرب منه من أجل تفادي مخاطر ذلك المجهول، وهذه العقلية هي التي صنعت الحضارات، وقدّمت البشرية، وكان لها الفضل في فك الكثير من شفرات هذا العالم.

والثانية: محاولة الهروب من ذلك المجهول بأيّ طريقٍ كان، حتى لو كان على

(١) سورة الرعد: الآية ٢٨.

(٢) زيارة أمين الله.

حسابِ الواقعِ الذي سوفَ يقعُ فيه عما قريب، وعلى طريقة: دَسَّ الرأسِ في التُّرابِ!
وهذا النوعُ مِنَ المواجهةِ في حقيقته هروبٌ وليسَ مواجهةً!

إذنَ الهروبُ مِنَ المجهولِ ليسَ حلاً، بل هو في غايةِ الانسلاخِ عَنِ المسؤوليّةِ.

ثم إنَّنا نطرحُ الدِّينَ منظومةً شاملةً لحياةِ البشريّةِ، وليسَ مِن أجلِ الهروبِ مِنَ الخوفِ، وما طُرِحَ مِنَ خوفٍ في منظومةِ الدِّينِ لا يراؤُ إلغاؤه بل بقاءه، وتعزيزه مِن أجلِ التريّةِ، ومن أجلِ أن تطمئنَّ النفوسُ والقلوبُ، بينما الدياناتُ الأرضيّةُ لم توجِدْ إلا إلهاءَ الإنسانِ لينسى خوفه، وهذا هو ما يصحُّ أن يُقالَ عنه بالمسكِّنِ (افيون الشعوب) وليسَ الدين.

مع الالتفاتِ إنَّ اللهَ (تعالى) هو صاحبُ قدرةٍ مطلقةٍ، وحينئذٍ يمكنُ بيانُ فلسفةِ اطمئنانِ القلوبِ بعبادته وطاعته واللجوءِ إليه، بخلافِ الأديانِ الأرضيّةِ، فلا يمكنُ بيانُ فلسفةِ الخوفِ فيها.

إذنَ البحثُ عَنِ الحقيقةِ والشوقِ للارتباطِ بالله (تعالى) هو ميلٌ فطريٌّ ورغبةٌ تنبعُ مِن أعماقِ الإنسانِ، وإنَّه أمرٌ عقليٌّ منطقيٌّ استدلائيٌّ مِن خلالِ العلةِ والمعلولِ، والأثرِ والمؤثرِ، وليسَ كما يصوِّره بعضُ مع الأسفِ مِن أنَّ الدِّينَ هو نتيجةُ الخوفِ مِن بعضِ الظواهرِ الطبيعيّةِ، كالزلازلِ وأمثالها، فيصنعُ الإنسانُ ربّاً؛ كلا، لأنَّ البحثَ عَنِ الله (تعالى) ليسَ مختصّاً بقومٍ يعيشونَ على جزيرةٍ تنشطُ بها الزلازلُ، بل هو عندَ البشريّةِ موزعاً على الجغرافيةِ والتاريخِ، عندَ العالمِ والجاهلِ، الغني والفقيرِ، الحاكمِ والمحكومِ، المتمدّنِ وابنِ الريفِ والبادي، فلا يختلفُ الأمرُ عندَ الجميعِ في البحثِ عَنِ الحقيقةِ، ورغبةِ الارتباطِ بالله (تعالى) وهذا ما وصلتُ إليه البشريّةُ على طولِ الخطِّ، على أنَّ النسبةَ الساحقةَ هي مؤمنةٌ بالله (تعالى).

نعم، قد يكون هناك اختلاف في صفاته وبعض الأمور التي تتعلق به تعالى، ولكن الجميع يؤمن بوجود رب قادر خالق لهذا الوجود، وهذا يدل على فطرية وعقلية البحث عن الله (تعالى).

التفسير الثاني: إن الدين حاجة معرفية؛

أي إن سببه هو الجهل بالعلل الطبيعية للظواهر الكونية.

يرى أصحاب هذا الطرح أن الدين أو قل الاعتقاد بوجود رب وخالق، والارتباط به يرجع إلى عجز الإنسان عن تفسير الظواهر الطبيعية نتيجة جهله بحقائق تلك الظواهر، من قبيل الزلازل وظاهرة الكسوف والخسوف وغيرها من الظواهر الكونية، فلم يجد العقل البشري إلا أن يخلق موجوداً أسمه: (الخالق أو الإله) حتى يسند تلك الظواهر إليه.

فظهرت الأديان من أجل تلبية الحاجة المعرفية لدى الإنسان في معرفة تفسير الظواهر الطبيعية، فأخترع الدين ليملاً تلك الفراغات المعرفية لدى الإنسان، ولذا، فإنه وبعد معرفة تلك الفراغات علمياً يبدأ الدين بالأفول.

فالمنشأ حسب هذا التوجه هو الجهل بفهم الطبيعة، وبمعرفة الأسباب لتلك الظواهر، والوقوف على علاقة كل ظاهرة بالآخرى، ومع ظهور العلم التجريبي الذي يقف على الأسباب الحقيقية لتلك الظواهر، فلسنا بحاجة إلى تلك الفكرة المخترعة من قبل الإنسان البدائي التي هي وجود الخالق.

وأكثر من عرف بهذا التوجه هو عالم الاجتماع الفرنسي أوغست كونت، حيث قسّم نمو وتطور العقل البشري إلى ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: هي المرحلة الأسطورية غير المنطقية، وهي مرحلة اللاهوت، بدءاً من مرحلة الحياة الروحية فقط مروراً بالفترة الوثنية، وصولاً إلى الأديان التوحيدية، كل تلك الحقبة تتسم بطابع الخيال والأسطورة من خلال إعاز كل الحوادث والظواهر إلى الإله.

المرحلة الثانية: تعد أكثر نمواً وتقدماً، وهي مرحلة الفلسفة، فقد اعتمد البشر في هذه المرحلة على الاستدلال العقلي وأخذت الفلسفة بعدد مساحه الآله من خلال التحليل الفلسفي لبعض المسائل، لكنها مرحلة عقيمة وغير مكتملة؛ لأنها هي الأخرى بقيت تربط الظواهر بعلة غير طبيعية، وغير مرئية.

المرحلة الثالثة: مرحلة القوانين التجريبية في العصر الراهن: وهي المرحلة النهائية أو الأخيرة في تطور ذهن البشري، ولا يكتفي الإنسان في هذه المرحلة بمعرفة حقائق الظواهر والأشياء، بل يريد الانتفاع منها في حياته، فأخذ العلم كل المساحة من الآلهة، فلم يعد الإنسان بحاجة إلى الدين والإله.

يرى كونت ان الانسان قفز في هذه المرحلة قفزة كبيرة فأخذ يربط الظواهر الطبيعية بعلمها الحقيقية العلمية الطبيعية فقط، وذلك من خلال الملاحظات التجريبية وطرق عمل المادة، وعلى هذا يقول كونت: إن العلم أحال الرب إلى التقاعد -والعباد بالله- ولهذا كلما تقدم العلم خطوة تراجع الدين خطوة وهكذا^(١).

وهذا الطرح طرح إلحادي كما هو واضح، ومن ثم بشكل تلقائي يفترض أسباباً غير منطقية للأديان.

(١) انظر كونت الفلسفة والعلوم، بيار ماشيري، ترجمة سامي أدهم: ص ٢٤ - ٣٦.

تعليق:

أولاً: لا دليل على صحة هذا القول:

يردُّ على هذا التفسير ما تقدم في التفسير الأول، من أنَّه يبتني على نتيجة مسبقة غير مستدلَّة، وهي عدم وجود منشأ عقلي وفطري يدعو الإنسان إلى البحث عن الله تعالى، والوصول إلى الدين، وهذه مصادرة واضحة؛ لأنَّ النقاش هو في منشأ الدين وسبب بحث الإنسان عن الله وعن الدين، فنحن نقول: إنَّ السبب هو أمر فطري عقلي، والدليل على كونه كذلك أنَّه يشكِّل غالبية البشرية تاريخياً وجغرافياً، مما يدلُّ على ما ندعيه بشكل واضح. وأنتم تقولون: إنَّ السبب هو الجهل بعلم الحوادث الطبيعية، والحال أنكم لم تقدموا لنا دليلاً مقنعاً ينفي وجود المنشأ الفطري أو العقلي، فإن كنت نظر مباشرة إلى الدين على أنَّه ظاهرة اجتماعية كأي ظاهرة اجتماعية أخرى، فأراد بحثها بحسب اختصاصه لكونه عالم اجتماع، والحال أنَّ الموضوع أعمق من ذلك بكثير، لأنَّ الدين لم يكن في حقبة معينة، ولا في بقعة محدَّدة حتى يتسنى لكونت أن يدرسها دراسة اجتماعية، فالشعوب المتديَّنة من أماكن جغرافية متباعدة، وفي أغلب الأحيان لم تلتق ببعضها أبداً فكيف يمكن تفسيرها بنمط واحد؟

ثانياً: التفريق بين معرفة الأسباب وبين إسنادها إلى الله تعالى:

إنَّ اكتشاف بعض العلل القريبة للحوادث الطبيعية لا يعني عدم صحة إسنادها إلى علَّة العلل، وهو الخالق (تعالى)، فإذا اكتشفت أنَّ علَّة المطر هي الغيوم، وعلَّة الغيوم هي البخار، وأنَّ البخار من البحار، وسبب الحرارة، فهذا لا يعني عدم صحة إسناده في المحصلة إلى الله (تعالى)، ولا يتنافى معه؛ لأنَّ الدين لم يطرح نفسه بديلاً عن عالم الأسباب والمسببات، بل بيَّن أنَّ هذا الكون قائم على قوانين وسنن لا تبدل لخلق الله

(تعالى) كما نصَّ في القرآن الكريم.

لنضرب مثلاً مادياً لهذه الفكرة:

نحنُ نعلمُ أنَّ بعضَ المصانعِ - بل أغلبها - آليَّةٌ، لا يتدخلُ البشرُ بعملها، فتوجدُ بعضُ المصانعِ المتطورةِ تعملُ فيها الآلاتُ بشكلٍ مستقلٍّ تقريباً لتصنعَ سيارةً متكاملةً، ومع ذلك يصحُّ أن نقولَ: إنَّ هذه السيارةَ من صنعِ الإنسانِ، بل لا نلتفتُ إلى الآلةِ التي باشرتْ صنعها!

لماذا؟

لأنَّ الذي صنعَ الآلةَ ووضعَ فيها تلكَ القوانينَ هو الإنسانُ، فصَحَّ لنا إسنادُ العلةِ إليه، كذلك ما نحنُ فيه، فحتى لو اكتشفتُ العلةَ القريبةَ، فهذا لا يعني عدمَ إسنادِهِ إلى العلةِ الأعلى وهو خالقُ الكونِ، ومقننُ القوانينِ الكونيَّةِ سبحانه وتعالى، فحتى لو اكتشفتُ أنَّ الذي باشرَ صنعَ السيارةِ هو الروبوت، أو اكتشفتُ طريقةَ عملهِ وبعضَ قوانينِهِ، فهذا لا يعني عدمَ إسنادها إلى الإنسانِ، فتفطنُ.

إذن لا علاقةَ بينَ اكتشافِ القوانينِ الكونيَّةِ، ومعرفةِ الأسبابِ التي تحكمُ الطبيعةَ التي يستطيعُ الإنسانُ أن يكتشفها من خلالِ ما عندهُ من أدواتٍ وبينَ الإيمانِ باللهِ (تعالى).

فتصوُّيرُ الأمرِ وكأنَّه توزيعُ مساحاتٍ يكشفُ عن تحبُّطٍ كبيرٍ.

ثالثاً: ضرورةُ واجبِ الوجودِ لا علاقةَ لها بمعرفةِ قوانينِ الطبيعةِ:

لا توجدُ علاقةٌ بينَ ضرورةِ وجودِ واجبِ الوجودِ وبينَ فكرةِ معرفةِ العللِ الطبيعيَّةِ، أو اكتشافِ بعضِ قوانينِ هذا العالمِ، فلم تكنْ ضرورةُ وجودِ واجبِ الوجودِ

من أجل معرفة العلل الطبيعية حتى يقال: بدأنا نقف على تلك العلل، مما يغنيننا عن واجب الوجود، فهذا الربط يدل على النظرة السطحية في البعد الفلسفي العقلي في مسألة ضرورة وجود واجب الوجود؛ لأنَّ الضرورة لن تتغير، سواء اكتشفنا العلل القريبة والمتوسطة لتلك الظواهر أو لم نكتشفها؛ لأنَّه لا توجد ملازمة بين الأمرين كما هو واضح.

ولذا فإن الدين لم يحذر من العلم ولم يخف منه، وأنَّه إذا تطوَّر العلم سوف يؤثر عليه كما يدعي كونت وأتباعه، بل على العكس حتَّى على التعلُّم، وشجَّع عليه، ومدَّح العلم والعلماء، وطلب من البشرية أن تتفكَّر في خلق السماوات والأرض، لتقف على علل الظواهر القريبة حتى نعرف عظمة الخالق (تعالى)، وجميل صنعِه، وإلا لو صحَّت هذه المقولة من أنَّ العلم يقضي على الدين، لكانَ جديراً بالدين أن يحذر كلَّ الحذر من العلم، ويجرِّمه، ولكنَّ الواقع خلاف ذلك تماماً؛ لهذا لا تعدو تلك التفسيرات كونها تحركات ورجماً بالغيب، ومن جهة أخرى فيها سطحية بمعارف الدين بشكل مفضوح.

نعم، قد يكون البعض قال بذلك كردَّة فعل لما فعلته محاكم التفتيش في أوروبا، وما صنعتُه الكنيسة من قمع للعلماء.

وكان ذلك الفعل من الكنيسة من أقبح الأفعال، وأشنعها، ولكن من جهة لا يمكن تحميل عيسى بن مريم ذلك؛ لأنَّه ليس من صميم الدين المسيحي، وإنَّما من جشع وجهل القساوسة، ورجال الكنيسة، الذين عاثوا في الأرض فساداً، ومن جهة أخرى لا يعمُّم على الإسلام، فأين هذا المنطق من منطق الإسلام الذي اهتم بالعلم، وجعله ميزان التفاضل بين البشرية بل بين الأنبياء، بل لم يقل القرآن الكريم للنبي ﷺ: اطلب ملكاً أو مالاً أو أي شيء آخر، وإنَّما قال له: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾.

بل ان بعض تلك القصص التي ذُكرت كان فيها الكثير من التهويل او ان لها ابعاد أخرى غير البُعد الديني وهذا يحتاج الى بحث مستقل لست في صده مع اني لا نكر تعسف رجالات الكنسية في بعض المسائل.

فأين منع الإسلام العلم؟ وأين منع الحضارة؟ وأين منع من قيام دولة عادلة؟ وأين جرّم العلم؟ وأين قرّم المعرفة؟ وأين كفر البحث؟ وأين وأين وأين...

هل يمكن أن نسقط فترة من حكم رجال الكنسية لا نعرف دوافعها وأسبابها على الإسلام أو على السماء بشكل عام؟

ومن جهة ثالثة: إن الإقصاء لرجال الدين والمفكرين من قبل الحكومات والأنظمة العلمانية - بل ومن قبل الأطاريح العلمانية - كانت وما زالت على قدم وساق، والذي أريد قوله: إن هذه الصراعات التي تحدث بين الفترة والأخرى لها دوافع وأسباب وحيثيات ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعوامل المحيطة والمكونة لها.

رابعاً: التقسيم الثلاثي لتطور العقل البشري بلا دليل:

إن هذا التقسيم الثلاثي لتطور الذهن البشري تقسيم تبرعّي وجزائي من دون أي معطيات ومعياري، لأن هذه الثلاثية قد تجتمع في أفق واحد، أو زمن واحد، أو عند شخصية واحدة عبر التاريخ؛ فقد تجد شخصاً هو فيلسوف وتجريبي ولاهوتي في ذات الوقت.

فتقسيم كونت لمراحل الحياة البشرية إلى ثلاث مراحل، وأن مرحلة ظهور الدين كانت قبل مرحلة ظهور الفلسفة هو خطأ فادح! فأكثر الأديان المعروفة اليوم - وهي الأديان الإبراهيمية - جاءت بعد ظهور الفلسفة، بل بعد انتعاشها في الهند وفي مصر قبل ولادة النبي إبراهيم ﷺ، وهكذا ظهرت المسيحية بعد تطور الفلسفة في اليونان

والاسكندرية، أما الإسلام فأمره واضح.

ثم إن وصف الدين بأنه خيال يعكس مدى سطحية القائل، ومدى تعصبه وتغليب نفسه الإلحادي على معطياته العلمية، فالدين متشدد جداً في تحصيل العلم في مواده، وإذا انتقل إلى الظن فضمن شروطاً مشددة من أجل اكتناف الواقع بالقدر الممكن، وهذا بحثه في نظرية المعرفة الدينية.

إذن الواقع يكذب الثلاثية التي ذكرها كونت، فعلماء الفلسفة وروادها، وعماقة الفكر البشري كانوا في الوقت نفسه متدينين، وإلى جانب ذلك كانوا تجريبيين أيضاً، لأن المنهج العقلي لم يقص التجربة والحس أبداً، بل هم من نظر للتجربة والحس، وبذلوا في ذلك جهداً كبيراً، فالتجربة اليوم مع ما توصلت إليه تدين كل الدين إلى جهدهم المميز في الحس والتجربة.

كما أن الواقع يكذب ذلك، فالإنسان المعاصر منجذب إلى الاعتقاد بالله تعالى والأديان، وازداد تمسك الناس بالأديان مع تقدم العلوم التجريبية وبلوغها أعلى المستويات، وهذا التمسك تجده عند مختلف الطبقات العلمية وغيرها، حتى عند التجريبيين أنفسهم.

التفسير الثالث: الاغتراب عن الذات؛

يرى الفيلسوف لودفيج فيورباخ أن من علامات اغتراب الذات هو أن يُسقط الإنسان صفات الخير - مثل الرحمة والحكمة والجمال والجمال التي هي صفات الإنسان بالأصل - على موجود آخر، ثم يخضع أمامه ليطلب تلك الصفات منه.

يقول فيورباخ: «الدين هو انفصال الإنسان عن نفسه؛ إنه يضع الإله إزاءه باعتباره نقيضه. الإله هو كل ما ليس عليه الإنسان، والإنسان هو كل ما ليس عليه الإله، الإله

لا متناهٍ، الإنسان متناه، الإله كامل، الإنسان ناقص، الإله خالد، الإنسان فانٍ، الإله مطلق القدرة، الإنسان ضعيف، الإله مقدّس، الإنسان مدنّس... إن هذا التناقض، هذا التمييز بين الإله والإنسان، والذي يبدأ به الدين، هو تمييز داخل الإنسان بين طبيعته... لأنّ الإنسان متناهٍ فهو يتصور إلهًا لا متناهياً؛ ولأنّه ناقص فهو يتصور إلهًا كاملاً، ولأنّه ينظر إلى نفسه على أنه خطأ وشرير فهو يتصور إلهًا خيرًا، ولأنّه ينظر إلى نفسه على أنّه مجموع كلّ ما هو سلبي فهو يتصور الإله على أنّه مجموع كلّ ما هو إيجابي، باعتباره مصدر كلّ خير، وكلّ قداسة، وكلّ بركة، الإله ليس سوى النقيض لكلّ ما يشعر به الإنسان من تناهٍ ونقصٍ وضعفٍ وشر، ولذلك فالدين يعبر عن اغتراب وانفصال الإنسان عن ذاته وطبيعته، وعن إمكانية تحقيقه للخير والكمال بنفسه، عندما يُلحق الإنسانُ القوة والعلم والكمال والخيرُ بإلهٍ مفارق، فهذا يعني أنّه عاجز عن تحقيق هذه الأشياء بنفسه، ويصعدها إلى أعلى، ويجعل منها صفاتٍ لإلهٍ يعبد، ويستمدّ منه البركة^(١).

ويقول: «الكائن الروحي الذي يضعه الإنسان فوق الطبيعة، ويعتقد أنّه خالقها وموجدّها ليس إلا الجوهر الروحي للإنسان نفسه، والذي يبدو له رغم ذلك كآخر يختلف عنه، ولا يوجد وجهٌ للمقارنة بينهما؛ لأنّه جعل منه علّة الطبيعة وعلّة المؤثرات التي لا يستطيع عقله الإنساني وإرادته أو فكره أن يتتجها»^(٢).

وحاصلُ قوله: أنّ الإنسان يضمُّ بين جنابته منظومتين وجناحين؛ جناح الشرّ، وجناح الخير، وأنّه يرى من نفسه عاجزةً عن نيلِ الكمال؛ لأنّه فوق قدرته وإمكانيته، وأنّه يرى من نفسه ذلك الكائن الضعيف العاجز الذي يتّصفُ بكلّ صفاتِ النزول،

(١) جوهر المسيحية: ترجمة جورج إليوت: ص ٣٤

(٢) جوهر الدين، ترجمة وتقديم أحمد عبد الحليم عطية: ١١٠

ولذا اخترع موجوداً ووصفه بكل صفات الكمال التي هي عنده بالأساس وأطلق عليه اسم الإله.

وقد تبنى ماركس ما قاله فويرباخ في خصوص الاغتراب وأضاف إليه: إن المسيحية تعتقد أن الله خلق البشر على صورته، والحال أن البشر خلقوا صورة الخالق حسب قوله.

يقول ماركس: «إن الإنسان يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان. يقيناً أن الدين هو وعي الذات، والشعور بالذات لدى الإنسان الذي لم يجد بعد ذاته، أو الذي فقدها»^(١).

لكن ماركس لم يقف عند حيثية الذات، فحرص كل الحرص على استثمار ذلك في تدعيم مذهبه الاقتصادي، وضرب الدين في هذه المساحة، فركز على أن نشوء الدين يرجع إلى وجود الطبقة بين أفراد المجتمع، وأن الطبقات المهيمنة هي التي كرست الدين؛ لأنها من جهة جعلته أمراً مقدراً عليهم، ومن جهة منحتهم أمل التعويض في الآخرة جرّاء حرمانهم هنا، من خلال دخولهم الجنة، وهذا هو ما عبر عنه بأفيون الشعوب! فإنه كالمخدر الذي تعطيه الطبقة المتحكمة للطبقة المضطهدة والمستضعفة حتى تستسلم للواقع البائس الذي تعيشه، لذا فالدين أداة صنعتها الطبقة الحاكمة والمسيطرة^(٢).

(١) الحوار المتمدن، العدد: ٣٣٦٢-١١/٥/٢٠١١ م.

(٢) انظر أصول الفلسفة الماركسية بتصرف: ج ١ ص ١١٨

تعليق:

أولاً: نوافق على بعض ما ذكره:

أ- مما لا شك فيه أن الإنسان ليس خيراً مطلقاً، ولا شراً مطلقاً، بل عنده القابلية لأن يكون في طريق الكمال والصعود، أو يكون في فريق الشر وطريق النزول.

قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئاً مَّذْكُوراً﴾ إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴿ إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً ﴾ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلْكَافِرِينَ سَلَاسِلَ وَأَغْلَالًا وَسَعِيرًا ﴿ إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً ﴾^(١).

وقال تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُوماً مَّدْحُوراً وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَشْكُوراً ﴿ كُلَّا نُمِدُّ هُوَلاً وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً ﴾^(٢).

وقال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ رَزَّاهَا ﴿ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ﴾^(٣).

فالإنسان لديه القابلية على التكامل أو التسافل، وهذا لا علاقة له بمسألة وجود التدبير في الوسط البشري، فهذه نتيجة لا ترتبط بذلك السبب كما هو واضح، ومن الغريب استنتاج تلك النتيجة من هذا السبب!

(١) سورة الإنسان: الآية ١-٥.

(٢) سورة الإسراء: الآية ١٨-٢٠.

(٣) سورة الشمس: الآية ٧-١٠.

ب- إنَّ الإنسانَ بطبيعِهِ يسعى إلى الكمالِ، لأنَّه يجدُ في نفسه نقصاً ذاتياً، فإنَّه لا يملكُ لنفسِهِ ومن ذاتِهِ لا وجوداً ولا كمالاً ولا صفَةً، فكلُّ ما عندهُ من غيره، وكلُّ ما عندهُ هو من الله (تعالى)، وليسَ من ذاتِهِ وهذا يجعلُهُ يشعرُ بالضعفِ ويريدُ الكمالَ والرقى، وإنَّ كمالَهُ في عبوديتهِ لله (تعالى) ويزدادُ الكمالَ كلما ازدادتِ العبوديةُ لله (تعالى)، ونفسُ سعيهِ نحوَ التكاملِ دليلٌ على فقدانهِ له، وإلَّا لما سعى له.

كما أنَّ استشعارَ الحاجةِ إلى الله (تعالى) المطلقِ، الكاملِ، الخالقِ، القادرِ، هو ذلك الأمرُ الفطري الذي انغرسَ في نظامِ الإنسانِ وتكوينِهِ؛ ليكونَ دليلاً له إلى عبوديتهِ لله (تعالى).

ثانياً: ما الدليلُ على صحةِ مدعائك؟

أنتَ تقولُ: إنَّ فكرةَ الميولِ المتعاليةِ عندَ الإنسانِ هي سببُ اختراعِ الدينِ، بينما يرى المؤمنونَ أنَّ الميولَ الهابطةَ عندَ الإنسانِ هي سببُ إنكارِ وجودِ الله (تعالى) أو تركِ الدينِ بشكلٍ عامٍّ، فما المرجحُ لقولك على قولِ المؤمنينَ القائلينَ: إنَّ الإنكارَ سببهُ ميلٌ نفسانيٌّ أيضاً؟

فحيثُ إنَّ الإنسانَ يمتلكُ كلا الميولِ، فقد يكونُ تركُهُ للدينِ بسببِ ميولهِ الهابطةِ، وأنَّ ميلَهُ للكمالِ نابعٌ من الفطرةِ الدافعةِ له إلى حبِّ الكمالِ.

ثم من أين جاءتِ الملازمةُ بينَ حبِّ الخيرِ والكمالِ، وسائرِ صفاتِ الخيرِ، وبينَ كونِ الله (تعالى) خيلاً ووهماً؟!

بل أنَّ الإنسانَ بسببِ حبهِ للكمالِ والخيرِ اقتربَ من معرفةِ ربِّهِ المطلقِ والكامِلِ.

ثالثاً: الواقعُ خلافُ قولك تماماً:

إِنَّ الْإِيْمَانَ بِاللّٰهِ (تعالى) يَعاكُسُ واقعَ الاغترابِ تماماً؛ لِأَنَّهُ يَزْرَعُ الطَّمَأْنِينَةَ والثِّقَةَ بالنَفْسِ، والسَّكِينَةَ الَّتِي يَعيشُهَا الْمُؤْمِنُ يَفْتَقِرُ إِلَيْهَا غَيْرُ الْمُؤْمِنِ، فَأَيْنَ الاغترابُ؟
فهل المؤمنون الذين يشكّلون غالبية البشرية كلهم يعيشون حالة اغتراب الذات، وأنت لا تعيشها؟!

اما نقاشُ ماركس:

تنبيه:

إِنَّ الْفِكْرَ الماركسي وأمثالَهُ الذي يَحْرُصُ على إِسْنَادِ وجودِ الدِّينِ إلى عوَامِلٍ سطحيّةٍ يَجَسِّدُ القناعاتِ الإلحاديّةِ الَّتِي تَسْعَى إلى توهينِ الدِّينِ بِكُلِّ الطَّرِيقِ.
والنقاش:

أولاً: الواقعُ الخارجيّ والتاريخيّ يكذبُ ماركس:

ما عليكِ إِلَّا إلقاءُ نظرةٍ سريّةٍ إلى تاريخِ وواقعِ الدياناتِ العالميّةِ في عصرنا اليَوْمَ؛ لتَجِدَ كَذِبَ ماركس بِشكلٍ واضحٍ؛ فلا إبراهيم كان من الطبقة الحاكمة، بل كان عدوّه نمرود، ولا موسى كان من الطبقة الحاكمة بل كان عدوّه فرعون، ولا عيسى كان من الطبقة الحاكمة بل كان الرومان هم الحاكمين والمسيطرين في زمانه حتى شُبّه لهم أنهم صلبوه... ولا الحبيب المصطفى كان من الطبقة الحاكمة المسيطرة في مكة؛ بل كان الحاكمون أعداءه الذين سعوا بكلّ جهدٍ إلى محاربته وإطفاء نور الإسلام وقتله في مهده.
إذن جعل الدِّينَ أداةً تصنعها الطبقة الحاكمة هو كذبٌ محضٌ وتشويهٌ للدِّينِ.

ثانياً: تعمّد تقزيم الدين:

من المؤسف أن يصدر هذا التقزيم للدين عبر التحليلات السطحية ممّن يدعي العلم والمعرفة، على أنّ فيه تقزيماً للإنسان أيضاً؛ لأن الإنسان كائن مفكر لديه تلك الآلة العظيمة المفكرة التي تدعوه إلى التفكير في هذا الوجود، فلماذا نجعل أسباباً سطحية مثل الطبقة الاقتصادية سبب لوجود الدين في الوسط البشري، ونغفل عوامل مهمة جداً، مثل عامل العقل الذي يحتم وجود علة مطلقة لهذا الوجود، ونهمل عامل الفطرة وعامل غريزة البحث عن الكمال، وغيرها من العوامل المنطقية التي تحرك الإنسان للبحث على الكمال المطلقة والسعي إلى الارتباط به؟!

ثالثاً: التناقض:

إنّ ماركس يناقض نفسه في هذا التفسير؛ فهو من جهة يرى أنّ أكثر الناس اغتراباً -والذين اخترعوا الدين حسب قوله- هم الطبقة الفقيرة المحكومة، ومن جهة أخرى يعدّ الدين أيديولوجياً، وأنّ الذي يخلق تلك الأيديولوجيا هي الطبقة الحاكمة من أجل تبرير الوضع الحاكم.

ومن الصعب جداً التوفيق بين هذين الموقفين، فأما أن يكون الدين نتيجة لاغتراب الذات عند الطبقة المحكومة، أو يقال: هو من اختراع الطبقة الحاكمة حسب الفرض، وإلا فالتناقض كما ترى.

رابعاً: خلل منهجي:

لن ننكر استغلال الدين من جهات متعددة، منهم المدعون للمناصب الإلهية من نبوة إلى إمامة، وهذه من ابتلاءات الدين، ومنهم أصحاب المصالح الطبقيّة، ومنهم الحكّام والساسة فبعضهم يستغلون ما يخدم مصالحهم بأيّ طريقة كانت، ولكن ما

علاقة ذلك بواقع الدين؟

فالربط بين استغلال حقيقة ما، وبين كذب تلك الحقيقة أقبح ربط على الإطلاق، وهو غريب أن يصدر ممن يدعي العلم؟

فنحن نعرف اليوم كم استُغلَّ العلم من قبل المستكبرين استغلالاً لا حدود له، حتى وصل الأمر بأن يُستغلَّ العلم لصناعة أسلحة قادرة على تدمير البشرية عن بكرة أبيها، وليست الحرب العالمية الثانية وما جرى في اليابان عنا ببعيد، وكذا ما نعيشه في عصرنا من استغلال للعلم والتكنولوجيا بطريقة بشعة جداً، وهذا الاستغلال لا يختلف فيه اثنان، فهل يصح أن نقول: إن العلم ليس حقيقةً، وأنه خيال مجرد أن طبقة معينة استغلته؟! استغلته؟!!

والأمثلة على ذلك كثيرة جداً، فقد تجد قاضياً يستغل القانون أو يستغل منصبه، فهل مدعوا إلى إلغاء القوانين من عالمنا لمجرد وجود من استغلها؟!!

خامساً: المنظومة الدينية تكذب ماركس:

إن الدين هو أكثر جهة على الإطلاق تندد بالظلم والظلمة والطغاة، وتحث على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ومقارعة الطبقة الحاكمة إذا استكبرت، ولو كان الدين - كما يقول ماركس - صنعة الطبقة الحاكمة، لما وجدت تلك المفاهيم الراضية للظلم راسخة ومتكررة في المنظومة الدينية.

ومن الغريب أن تجد باحثاً يدعي دراسة ظاهرة الدين الكبيرة بكل أطرافها، وحضورها التاريخي والواقعي، وهو لم يكلف نفسه بالاطلاع على نصوص المنظومة الدينية، خصوصاً الإسلام!

فهذا في الحقيقة تكهنٌ، وليس دراسةً، ومن الخطأ أن يُطلق عليه دراسةٌ لظاهرة الدين.

سادساً: ما تفسيرُ ماركس لهذه الظواهر:

كيف يفسّر الطرح الماركسي العقيدة أو الايمان الراسخ عند مختلف الطبقات الاقتصادية إلى درجة نجدهم على استعدادٍ كاملٍ للتضحية بكلّ ثرواتهم، بل أنفسهم من أجل ذلك المعتقد، سواء على نطاق المؤمنين لتلك الأديان أو الطبقة الأولى في الأديان، أو الطبقات اللاحقة لها وصولاً إلى زماننا؟!

فلا يمكنُ جعلُ الجانب الاقتصادي هو العامل الأساس في نشوء الدين. اما أصلُ مذهبه الاقتصادي الذي بنى عليه تفسيره آنف الذكر، فلا نتعرضُ له هنا؛ لأنّه ليس موضعَ بحثنا، وإنّما يذكرُ في محله، ويمكنُ مراجعةُ المصادرِ المختصّةِ بذلك.

القول المختار

أولاً: النقطة الجوهرية التي نختلف فيها مع أصحاب هذه التفسيرات هي: أنَّ الدِّينَ وإنَّ كانَ مطلباً بشرياً، ويراهُ الإنسانُ ضرورةً في حياته، لكنَّهُ ليسَ صنِعةَ الإنسانِ، لا مِن قريبٍ، ولا مِن بعيدٍ، وإنَّما هو مشروعٌ سِماويٌّ يرسلُهُ اللهُ تعالى عَن طريقِ صفوةِ خلقِهِ مِنَ الأنبياءِ والرَّسلِ إلى بني البشرِ، وهذا الدِّينُ ينسجُمُ تمامَ الانسجامِ معَ فطرةِ الإنسانِ السليمةِ.

ومن هنا لا أرى صحَّةَ مصطلحِ (نشوء الدين) وإنَّما الصحيحُ هو (عواملُ تمسِّكِ الإنسانِ بالدِّينِ)؛ لأنَّنا بمجردُ أنْ نقولَ: عواملُ نشوءِ الدِّينِ، نكونُ قد قبلنا كونَ الدِّينِ ديناً بشرياً، ونبحثُ عَن عواملِ نشوئِهِ عندَ بني البشرِ، وهذا خطأ! فالصحيحُ: (عواملُ تمسِّكِ الإنسانِ بالدِّينِ) أو (عواملُ اقتناعِ الإنسانِ بالدِّينِ) أو (حاجةُ الإنسانِ إلى الدِّينِ).

ثانياً: إنَّنا لا ننكرُ وجودَ الدياناتِ المنحرفةِ، وهذا لا يختصُّ بالدينِ، بل يعمُّ كلَّ المشاريعِ في هذا الكوكبِ، لأنَّ الإنسانَ يمتلكُ الاختيارَ حسبَ الفرضِ، وهذا الاختيارُ لن يقفَ عندَ حدٍّ معيَّنٍ.

ولكن وجودُ تلكَ الدياناتِ المنحرفةِ لا يعني وضعَ علامةِ استفهامٍ أو تعجبٍ على كلِّ الأديانِ! فهذا خطأ أيضاً، وتعميمُهُ لا يقبلُهُ عاقلٌ.

ثالثاً: إنَّ هذه الأديانَ السماويةَ التي تأتي عَن طريقِ رسلِ السماءِ - وهم مِن جنسِ

بني البشر، لكنّهم بلغوا قمة الكمال الإنسانيّ-، يأتي بها أصحابها من أجل بني البشر أنفسهم، ولا تختلف الدعوة بين غنيّ أو فقير، قريب أو بعيد، ومن أيّ عرق كان، فهي دعوة شاملة، ورحمة عامة.

كما أنّها تأتي بأصول عقلية وعقلانية متكاملة، فمن جهة صدورها تعتمد على المعجزة حتى تكون شاهد صدق على صحة ارتباط ذلك النبيّ بقدرة مطلقة يتحدى بها جميع البشر.

ومن جهة المقولات تأتي من أجل تنظيم الإنسان وكماله وهدايته وعبوديته، كلّ تلك الحقول منظورة في تلك الرسالات.

كما أنّها تلبي طموحه في الكمال الذي لا يختصره على هذه الحياة، أو في خصوص الجسد، أو خصوص الجانب الغريزي منه. بل يريد الدين السماويّ من الإنسان أن يكون إنساناً عظيماً ينافس الملائكة، ويتقدم في كماله إلى أعلى المراتب.

كلّ ذلك جعل من الإنسان العاقل المفكر ينجذب إلى الدين، ويتمسك بالدين، ومن هنا فالعامل الأهم في تمسك الإنسان بالدين هو العقل الذي يلزم الإنسان بربط الأشياء بأسبابها وعللها حتى الوصول إلى علّة غنيّة مطلقة، خروجاً من محذور الدور أو التسلسل، ناهيك عن دليل الاحتمال أو النظم الذي يجزّ الإنسان جرّاً إلى الإيمان بالخالق القادر الحكيم البديع.

لذا كان العقل أهمّ عامل لدى الإنسان في اقتناعه بالدين وتمسكه بتعاليم الدين وقيمه.

كما إنّ الفطرة المزروعة في أعماق الإنسان ونظامه مساعد مهم في وصول الإنسان إلى طريق الهداية والعبودية لله (تعالى) ناهيك عن ضميره الحي الذي يرى ما يحمله الأنبياء

والرسل من قيم أخلاقية وسلوكٍ رفيع يجعل من ذلك الضمير أداة تدفع الإنسان دفعاً إلى اعتناق الأديان السماوية، وخاتمتها وناسخها دين الإسلام الحنيف.

عوامل تمسك الإنسان بالدين:

وعلى هذا فيمكن أن نشخص ثلاثة عوامل أساسية جعلت الإنسان يلتصق بالدين، ويجعل له أهمية ومحورية في حياته:

العامل الأول: العقل الذي يقود الإنسان السليم إلى ربط الأشياء بأسبابها، وضرورة وجود قوة مطلقة أوجدته وأوجدت هذا الوجود.

العامل الثاني: الفطرة الباطنية لدى الإنسان والتي تدفعه دفعاً إلى الرجوع إلى الله سبحانه وتعالى.

العامل الثالث: رسل السماء الذين أرسلهم الله (تعالى) إلى خلقه عبر الأزمنة المتعاقبة، وفي كل البقع المترامية، الذين أرشدوا الناس إلى معرفة الله وعبادته، وتحفيز كوامن العقول لديهم، مما جعل مسألة الدين لها هذا التواجد الكثيف في الوسط البشري.

الباب الثاني: ضرورة الدين في الوسط البشري

هل الدين ضرورة في حياة الإنسان؟

وهل تقدّم الحياة على كل الأصعدة - وأهمّها العلم - يجعل الدين يتراجع ولا يكون ذا أهمية في حياة الإنسان؟

خصوصاً ونحن نرى كثيراً من الشعوب تتقدّم في الحياة مع أنّها بعيدة كلّ البعد عن الدين، وأنّ الجميع يتقدّم من خلال العمل، ومن خلال سعيه، فماذا يقدّم الدين للمؤمن به في الحياة؟

هذه الأسئلة ترجع كلها إلى سؤال واحد وهو: هل إرسال الرسل والشرائع السماوية للإنسان ضرورة لا بدّ منها أم لا؟

هذا البحث كان يطرح تحت عنوان: (ضرورة بعث الرسل) في كلمات الأعلام على مرّ العصور، ثم بدأ يطرح تحت عنوان: حاجة الإنسان إلى الدين، أو تحت عنوان: المتوقع من الدين.

ومع قطع النظر عن العنوان وما يراود منه، فإننا نريد من هذا البحث طرح ضرورة الدين في حياة الإنسان، وأنّه يتكفّل بتغطية مساحات مهمّة في حياته، ولا عوض فيها عن الدين ولا غنى عنه، كما ستعرف ذلك مفصلاً.

كما أنني أعرضت عن بعض الأطروحات والتصويرات التي تردّ عليها إشكالات متعددة، من قبيل ما قدّمه بعض الفلاسفة في تصوير ضرورة بعث النبوة وغيرها.

وقبل الدخول في تفاصيل البحث نقدّم بعض المقدمات:

المقدمة الأولى: المراد من الدين:

مرادنا من الدين هنا هو الرسل ورسالاتهم، أي وجود المنظومة السماوية بشكل عام، وحاجة الإنسان إلى الدين من هذه الزاوية، وليس المراد من الحاجة ما يتعلّق بالإيمان بالله (تعالى)، وإثبات وجوده، وحاجة الإنسان إلى الإيمان بالله (تعالى) الذي يثبت العقل، وهي حاجة ضرورية لا كلام فيها، يحتملها العقل والفطرة، وإنّما الكلام بعد الفراغ عن إثبات الخالق (تعالى)، فهل هناك حاجة ضرورية لبعث الرسل والأديان والشرائع السماوية إلى الإنسان، وهل يمكن الاستغناء عنها أو لا؟

أو قل: ليس البحث في مناشئ الدين عند الإنسان، ولا في أسباب بحث الإنسان عن الدين التي ترجع بالمحصلة إلى أسباب فطرية وعقلية عند الإنسان، فكل إنسان مفكّر وعاقِل لديه ميل فطري يجعله يتعلّق بالمطلق تعالى، كما أنّ العقل يحتّم على الإنسان البحث عن علّته، وخالفه، وهذا لا كلام فيه، وكلّ النظريات التي طرحت من قبل الباحثين الماديين قاصرة ومحدودة، حيث تناولت بعض العوامل دون الأخرى، مما جعلها مشوهة ومتفاوتة بين من أرجعها إلى عامل نفسي، وبين من أرجعها إلى عامل اجتماعي رجماً بالغيب! وهذا ما تقدم بحثه في القسم الأول من هذا الفصل.

إنّما البحث هنا يكون بعد الإيمان بالله تعالى فهل إرسال الرسل إلى البشرية وتنزيل المنظومة الدينية أمر ضروري يتوقّف عليه كمال الإنسان، وصحة حركته في هذه الدنيا أم لا؟

المقدمة الثانية: رسم خارطة المتوقع من الدين:

قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى تَفْجُرَ لَنَا مِنَ الْأَرْضِ يَنْبُوعًا أَوْ تَكُونَ لَكَ

جَنَّةٍ مِنْ نَخِيلٍ وَعِنَبٍ فَتُجَرَّ الْأَنْهَارُ خِلَالَهَا تَفْجِيرًا * أَوْ تُسْقَطُ السَّمَاءُ كَمَا زَعَمَتْ عَلَيْنَا كِسْفًا أَوْ تَأْتِي بِاللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ قَبِيلًا * أَوْ يَكُونُ لَكَ بَيْتٌ مِنْ زُخْرِفٍ أَوْ تَرْقَى فِي السَّمَاءِ وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقْيِكَ حَتَّى تُنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ قُلْ سُبْحَانَ رَبِّي هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا ﴿١﴾.

وقال تعالى: ﴿وَقَالُوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أُنْزِلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكُونُ لَهُ جَنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا * انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾ (٢).

هذه الآيات تبين كيف أن الناس يتوقعون من الدين والرسول ما ليس له أدنى ربط بالرسالة والدين، ومن هنا أدخل إلى موضوعي وهو: ماذا نتوقع من الدين؟ بعض يتوقع من الدين أموراً لم يتدخل بها الدين أصلاً، كمن يتوقع من خير قانوني أن يصنع له طائرة أو من طبيب أن يصنع له مركبة فضائية وهكذا...

أبرز ما يتوقعه بعض من الدين:

١ - يتوقع بعض أنه إذا صار مؤمناً والتزم بتعاليم الدين فإن السماء تعمل معه بالإعجاز! وتحقق كل ما يطلبه ويريد تحقيقه، قافراً على العوامل الطبيعية وغيرها، فيحصل على العلم والغنى والرفاهية والنجاح بالمجان، لا شيء إلا لأنه مؤمن، حتى لو كان غارقاً في الكسل!

مَنْ قَالَ لَكَ ذَلِكَ؟

(١) سورة الإسراء: الآية ٩٠ - ٩٣.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٧ - ٩.

فحتى الأنبياء لم يستخدموا المعجزة -دائماً- في نشرِ مشاريعهم والهداية، وتبليغ دينهم، وتعليم الناس وإصلاحهم، إنما استخدموها في إثبات ارتباطهم بالسماء، لأنَّ الله تعالى لم يجعل الإيمان بديلاً عن العوامل الطبيعية، والقوانين الكونية، وقانون الأسباب، كما أنَّ الدين رَسَخَ مبادئ الصبر على البلاء والابتلاء، وأنَّ المؤمنَ في الغالب ممتَحَنٌ، ممَّا يدلُّ على عدم وجود أيِّ ملازمةٍ بين الإيمان وبين ما يتوقَّعه بعضُ من الدين لمجرد إيمانه.

نعم، هذا لا يعني عدم توقُّع العناية الإلهية، والتسديد الرباني، وطلب العون منه تعالى في التوفيق إلى أقرب الطرق وأيسرها، ولكنَّ ذلك لا بد أن يكون مقروناً بالعمل، فنسعى من خلال العوامل الطبيعية، وفي الوقت ذاته ندعو الله تعالى أن يوفقنا إلى الوصول إلى النتائج المرجوة بأقرب الأسباب والطرق.

٢ - يتوقَّع بعضُ أن أيَّ مجموعة أو فئة من الناس إذا ما آمنت بالله تعالى فإنَّ السماء تفتحُ لهم كلَّ أسرار الوجود، وتنزلُ عليهم خرائط علمية، فيحصلُ عندهم تطوُّرٌ علميٌّ، وأنَّ الدينَ لا بُدَّ أن يتدخَّلَ في العلوم الطبيعية، ويعطيها لهم حتى يتقدموا على غيرهم! وهذا خطأ أيضاً، فلم يكن من قرارات الله (تعالى) أو الرسول ﷺ أن يتعامل مع الناس بعد إيمانها على طريقة تبديل الهارد.

فمن جهةٍ لم يتدخَّلِ الدينُ في هذه العلوم، وإنَّما تركها للعقل البشري، فحتى كبار علماء الإسلام الذين ساهموا في تأسيس وتنشيط هذه العلوم لم ينسبوا إلى الدين، ولم يقولوا بأنَّها من الدين، فهذا جابرٌ وغيره بالرغم من أنَّ الإمام الصادق عليه السلام هو الذي فتح لهم آفاق ما اختصاصوا به من علوم، لكنهم لم ينسبوا ذلك إلى الدين، بخلاف العلوم الأخرى التي تتعلَّق بالدين، والتي تعلَّمها زملاءُ جابرٍ من المعصومين عليه السلام، فإنَّها تُنسبُ إلى الدين؛ لأنَّها من صميم منظومته، ممَّا يدلُّ على ما ذكرنا، فلم تكن للدين منظومةٌ في

الفيزياء أو الكيمياء أو الطب أو غيرها.

ومن جهة أخرى لم يمنع الدين من العلم، بل حث عليه ولم يجعله مزاحماً له، كما لم يذم الأخذ به من غير النص - على أن لا يتعارض معه -، بخلاف الأديان الأخرى التي حصرت العلم بها، وجعلت نفسها المرجعية فيه، وذهبت أخذه من غيرها، واعتبرته ضلالاً أو فسقاً أو أنها تمنع من الإيمان، ولا تجتمع معها.

مما يدل على أن تقدم العيش ووسائل الحياة يرجع إلى عوامل طبيعية ترتبط بالإنسان نفسه، سواء كان مؤمناً أو غير مؤمن، فكم من شعب ليس مؤمناً هو يعيش حياة بدائية، وآخر غير مؤمن أيضاً عنده رفاهية علمية في العيش، والعكس صحيح، فقد تجد شعباً مؤمناً عنده تقدم علمي وآخر مؤمن لا يمتلك وسائل التقدم، مما يؤكد أن مسألة التقدم العلمي، وتطور وسائل الحياة يرجع إلى عوامل طبيعية تتعلق بحركة الإنسان نفسه في هذه الحياة، لذا تجد أمة متقدمة تتراجع أو أخرى متأخرة تتقدم، والتاريخ أمامنا، والشواهد كثيرة قديمة ومعاصرة.

نعم، الدين قدّم منظومة رائعة إذا طبقها الإنسان تصل به إلى السعادة في الحياة. ولكن الناس في كثير من الأحيان، ترفض ذلك؛ لذا رأينا كيف رفض الناس عدل أمير المؤمنين (عليه السلام).

والذي يصح أن نتوقعه من الدين:

١ - نتوقع من الدين بناء الإنسان، وهو مقدم على كل بناء، وذلك من خلال ترسيخ المبادئ العليا، والأخلاق الفاضلة في أعماق كيانه ونظامه الانساني.

٢ - نتوقع من الدين بناء مجتمع يتسم بالخلق، وأواصر مجتمعية تميز ذلك المجتمع

من خلال التراحم والتودد والاحترام وبناء أسرة محترمة.

٣- نتوقع من الدين أن يعطينا منظومة قانونية شاملة وكافية لكل عصرٍ باعتباره ديناً خالداً وشاملاً.

٤- نتوقع من الدين أن يبين ويكشف لنا الطريق الصحيح الذي يصل بنا إلى دار الخلود، ومراحل ما بعد هذا العالم مما لا تناله عقولنا.

٥- نتوقع من الدين هداية البشرية، ورسم صراطٍ مستقيم يسلك بالإنسان إلى الوصول إلى الكمال المطلق، ويأخذ بيد الإنسان من أجل معرفة الله تعالى.

٦- نتوقع من الدين منظومة قيمية أخلاقية مميزة.

هذا الذي يصح توقعه من الدين؛ لأنه من صميم مشروعه.

أما العلوم البشرية الأخرى فلم يتدخل بها الدين، أو قل: ما جعل الدين نفسه مرجعية فيه كما في القانون والقيم والهداية، فهو متوقع من الدين، وقد تدخل فيه، وما لم يجعل لنفسه المرجعية فيه، فلم يتدخل فيه، ولم يلزم به، ولا نتوقعه من الدين، لذا نجد أن أمير المؤمنين عليه السلام يعالجه طبيباً، ويطبق قوله، ولا نتوقع أن يأخذ من مقنن في القانون لأنه مرجعية في الثاني دون الأول.

ومما يجب الالتفات إليه أن رسم خارطة المتوقع من الدين لا يكون على ضوء تطلعات بعض الأفراد أو الجماعات؛ لأن بعض الأفراد بل والجماعات ضيقة الأفق! فتكون تطلعاتها بسيطة بقدرها، أو غير معقولة أصلاً كما عرفنا، فقد وجدت بعض الأقوام كان تطلعها الحصول على البصل، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نَصْبِرَ عَلَى طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا

وَعَدَسَهَا وَبَصَلَهَا ﴿١﴾.

وإنما نرجع إلى أمرين في هذا الجانب:

الأول: النص الديني الذي يرسم لنا مدياته وحدوده وما يقدمه للإنسان.

الثاني: العقل والعقلاء مما يشكل طابعاً نوعياً في هذا المجال.

وهذا ما سنتفقه على تفاصيله في هذا البحث إن شاء الله (تعالى).

المقدمة الثالثة:

إن هذا البحث تم تناوله بطرق وأساليب متعددة، وزوايا مختلفة أيضاً، حيث انطلق بعض من ضرورة بعث الرسل وصولاً إلى ضرورة وجود منظومة دينية في حياة الإنسان، وبعضهم الآخر انطلق من المردود الذي يحصل عليه الإنسان من الدين بشكل عام.

وهناك من نظّر لهذا البحث من زاوية المردود الديني فقط، بل جعله في خصوص المردود المادي، ولذا أخذ يكرّس أبحاثه في هذا المجال لينتهي بعدم ضرورة الدين في حياة الإنسان الدنيوية المادية، وهذا خطأ كما ستعرف.

وعلى ضوء ذلك تكون أبحاثنا في هذا المجال شاملة لكل الإضافات التي تضيفها منظومة السماء للإنسان، سواء كانت على مستوى الضرورة أو كانت على مستوى الحاجة الماسة أو أنها أفضل الخيارات، كل بحسب أهميته.

بعد هذه المقدمات ندخل في ثنايا البحث:

ضرورة بعث الرُّسل

قد جعلتُ هذا الباب على ثلاثة أعمدة:

الأول: فيما يتعلق بالفرد، وأنَّ الدينَ له أهميَّةٌ قصوى بالنسبة إلى الفرد وشؤونِهِ.
الثاني: فيما يتعلق بالجانب الاجتماعي، وما له من مردودٍ عظيمٍ يعجزُ غيرُ الدينِ
عَن تقديمِهِ.

الثالث: في الجانب القانوني، وبما إذا تميَّز القانونُ السماويُّ عن القانونِ البشري.

العمود الأول: بلحاظ الفرد:

يتَّضحُ الجوابُ فيه من خلالِ الأمورِ التالية:

الأمر الأول: الدينُ مطلبٌ بشريُّ:

إنَّ الدينَ مطلبٌ بشريُّ، وليسَ فرضاً على البشرية كما يتوهمُ بعضُهم، ومن هنا
نفهمُ معنى قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(١).

لذا نجدُ البشريَّةَ من فجرِ يومِها الأولِ تبحثُ عن الدينِ، وتتمسَّكُ به تمسكاً لافتاً،
بحيث تجدُ الفردَ المتدينَ يفدي دينَهُ بكلِّ ما يملكُ، ولا يفرطُ فيه؛ لأنَّه أغلى ما يملكُ
لما وجدَ فيه من انسجامٍ مع الفطرة ومع العقلِ، وأنَّه يليقُ له ما يحتاجُهُ في هذا العالمِ وفي
العالمِ الآخرِ.

(١) سورة البقرة: الآية ٢٥٦.

كما أَنَّ البشريَّةَ بطبيعتها تطلبُ الاستثناءَ في نوعِها، وأنها تعظُمُ الشخصياتِ التي تحملُ صفاتٍ مميزةً، وقدراتٍ مختلفةً، أمثالَ العباقرَةِ؛ لأنَّ هؤلاءِ يَخْتَصِرُونَ لنا المسافاتِ فنطلبُ الاستثناءَ في كُلِّ جوانِبِ الحياةِ التي نرى فيها احتياجاتنا.

وقد اتَّفَقَ الجميعُ على أَنَّ الأنبياءَ هم من أعظمِ أصنافِ بني البشرِ وأنَّهم شخصياتٌ استثنائيةٌ، فيكونُ وجودُهم مطلوباً.

فإذا كَانَ الاستثناءُ مطلوباً فهو مطلوبٌ في كُلِّ الجوانِبِ، وليسَ في جانبٍ دونَ آخر، فهو إما مطلوبٌ أو غيرُ مطلوبٍ، وإنْ قلتَ إِنَّهُ مطلوبٌ في جانبٍ دونَ آخر، فيقعُ السؤالُ عَن قانونِ ذلك، وإنَّه لماذا صارَ مطلوباً في جانبٍ دونَ آخر؟

فإنْ كَانَ القَبُولُ في جانبٍ، والرفضُ في الجانبِ الآخرِ يرجعُ إلى المزاجِ والرغباتِ، فهذا لا قيمةَ لَهُ، وإنْ كَانَ يرجعُ إلى الحاجةِ -وهو الصحيح- فإن الحاجةَ إلى الوسائطِ مع السماءِ أكثرَ من غيرها بكثيرٍ كما ستعرف.

الأمرُ الثاني: الوحيُّ مُكَمِّلٌ للعقلِ؛

إنَّ العقلَ أوجبَ شكرَ المنعمِ، وبعدَ الفراغِ من إثباتِ الصانعِ الموجدِ لنا، وللعالمِ، -حسبِ الفرضِ- فيتعيَّنُ علينا شكرُهُ بحكمِ العقلِ، والفطرةِ الإنسانيةِ أيضاً.

ومعرفةُ طريقةِ شكرِ المنعمِ المطلقِ ليستَ متاحةً للإدراكِ العقلي في كلِّ جوانبِها، فلا طريقَ لنا إلَّا مِنْ خلالِ الدينِ والوحي، فلا يتحقَّقُ وجوبُ شكرِ المنعمِ إلَّا مِنْ خلالِ الدينِ نفسِهِ، وهذا يجعلُ مِنَ الدينِ ضرورةً في حياةِ الإنسانِ.

ولبيان أهمية شكر المنعم وردت نصوص كثيرة، ومنها ما ورد عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَ عَائِشَةَ لَيْلَتَهَا، فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، لِمَ تُتَعَبُ نَفْسَكَ

وَقَدْ غَفَرَ اللَّهُ لَكَ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ؟!

فَقَالَ: يَا عَائِشَةُ، أَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا؟^(١).

الأمر الثالث: العقل وحده لا يشكل ضماناً:

نسلم بأنَّ العقل هو الأداة التي من خلالها استطاع الإنسان أن يُثبت الغيب، ويثبت الخالق (تعالى)، هذا من حيث المبدأ، ولكنَّ الإنسان -ولأسبابٍ نفسيَّةٍ وغيرها- فشل في ذلك بمفرده فشلاً ذريعاً، بل اندفع إلى قراراتٍ خطيرةٍ ومشوهةٍ وقييحةٍ في هذا الجانب، إلى درجة أنَّه اعتقد بوثنٍ من الحجر أو الخشب بأنَّه ربُّه وخالقه، رغم أنَّه صنعه بيده! أو اتخذَ بهيمةً من الحيوانات رباً له أو نجماً أو غير ذلك.

ولذا فنحنُ والواقع لم نجد من الذين استطاعوا أن يضبطوا المسارَ العقليَّ في الوصول إلى الغيب، إلَّا نفرًا قليلاً من بني البشر، فلم تهتدِ الأممُ إلَّا بعد بعث الرُّسل إليهم، يرشدونهم إلى ذلك ويثيرونَ دوافعَ عقولهم، فلو لم يبعث الله الرُّسلَ إلى البشريَّة فلربما لن تجدَ على ظهر الأرضِ موحداً إلَّا بعدد الأصابع، بل تبقى الأممُ تتخبَّطُ في تعيين المصداقِ للمطلق (تعالى) بينَ عبادةِ الحجرِ أو الكواكبِ أو غيرها، مهما تطوَّرتِ البشريَّة في العلومِ الطبيعيَّة، ولذا نرى اصطفاةِ الأممِ خلفَ الأنبياءِ بعد بعثهم وبحسن اختيارها، وهذا أمرٌ جليلٌ وعظيمٌ.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ العقلَ البشريَّ حتى لو نجحَ من حيث المبدأ ومن حيث المفهوم في التعرُّف على المطلق (تعالى)، واستطاع أن يضبطَ مفهومه، لكنَّه فشل في تحديد المصداقِ إلى ما عرفت من عبادةِ البهائمِ أو الحجرِ، فكان دورُ الأنبياءِ مساعداً للعقل في التعرُّف على المصداقِ الحقيقيِّ، فكانوا هم الهداة إلى الله تعالى.

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج ٢ ص ٩٥.

ناهيك عن العمل الجادّ والمضني الذي قام به الأنبياء من أجل إزالة الموانع النفسيّة التي كانت تشكّل المانع الأهمّ في طريق الهداية والإيمان، والوصول إلى الله (تعالى)؛ لأنّ المانع النفسيّ أصعب بكثيرٍ من المانع المعرفي وذلك لعدم إمكان ضبطه، فقد يكون من أجل الهوى أو التعصب أو الغيرة أو غيرها من سائر الموانع النفسيّة؛ لذا كانت هذه الموانع أصعب ما واجه الأنبياء في عملهم، ولا يقاس بالمانع المعرفي من حيث سهولته رفعه معرفياً وفق القواعد المعرفية.

إذن كان الدين وحملته أصحاب الدور الأكبر في تعضيد العقل وحركته المعرفية ومن دونهم فإنه يقع في تحبّط واضح.

الأمر الرابع: الدين والأسئلة المصيرية عند الإنسان:

يقدم الدين خارطة متكاملة لرحلة الإنسان التي تسبّب أرقه الأكبر، وتقدم إجابة شافية للأسئلة الفطرية التي تختلج في أعماقه عن مصيره، وحدود حياته؛ لأنّ الإنسان يرغب في الخلود من أعماق نفسه، فهو يحبّ ذاته، ويسعى لخلودها، وأكثر ما يقلقه ويثير مخاوفه الفناء وفقدان الذات؛ ولذا تجده يحرص على استمرار وجوده، ولو على سبيل الاسم بين الناس، أو المشروع الذي آمن به، ولكن ذلك لم يقنعه بترجمة خلوده، وإنما يطلب خلوده الحقيقي، ولم تستطع كلّ الفلسفات والأطروحات أن تقدّم أجوبة مقنعة وكافية لهذا القلق؛ لأنّ العقل لا يمتلك الأدوات التي تساعد على الخوض بعالم الغيب، نعم، يستطيع العقل أن يثبت الغيب ولكنه عاجز عن الخوض فيه.

ولكنّ الدين والوحي استطاع أن يقدم خارطة متكاملة حول رحلة الإنسان ومصيره، وقدم منظومة تساعد في التزوّد لتلك الرحلة الأبدية، فالؤمن عنده خارطة واضحة يعرفها سلفاً حول رحلته وحركته، وعلى ضوء ذلك يحدد سلوكه وحركته في

هذه الحياة، وهذا الأمر في غاية الأهمية.

أكد الدين بشكل واضح وصريح بأن الموت ليس إعداماً للحياة! وإنما نقلة إلى عالم أوسع، وأفضل، وأرقى من هذا العالم بكثير، وأن الموت بمثابة النقلة بين مرحلتين مهمتين في رحلة الإنسان، ولذا نجد أصحاب اليقين والمعرفة بذلك ينظرون إلى الدنيا على أنها محطة تزود لعالم الخلود، ومن هنا نفهم قول أمير المؤمنين عليه السلام عندما ضربه عدو الله ابن ملجم، فكانت ردة فعله الأولى أن قال: «فُزْتُ وَرَبُّ الْكَعْبَةِ».

وهكذا نسمع من الإمام الحسين عليه السلام يقول عن أصحابه: «يَسْتَأْنِسُونَ بِالْمَنِيَّةِ دُونِي اسْتِئْثَاسَ الطِّفْلِ بِكَبْنِ أُمِّهِ». أو قوله: «فَإِنِّي لَا أَرَى الْمَوْتَ إِلَّا سَعَادَةً، وَالْحَيَاةَ مَعَ الظَّالِمِينَ إِلَّا بَرَمًا».

الأمر الخامس: الدين يعالج مساحات أخرى عند الإنسان:

إن اقتصر الإنسان على الجانب المادي جرم في حق نفسه، إذ إن أكثر ما يسعد الإنسان، وأكثر ما يحركه هي الأشياء النفسية، التي تنتمي إلى الجانب النفسي من المشاعر والأحاسيس، مع عدم التفريط بالجانب المادي في كيان الإنسان، ومن ثم فإن إغفال الجانب الروحي والنفسي خطأ كبير لن يقبله الإنسان، ولن يتنازل عنه، بل إن عدمه يساوي عدم الحياة، فلا طعم للحياة من دون تلك المشاعر والأحاسيس التي تكتنف حياة الإنسان في كل لحظة.

كما أن الإنسان بطبعه يستوحش من الغربة، والشعور بالوحدة، والمؤسف أن الحياة كلما تطورت عززت الشعور بالغربة والوحدة والقلق والكآبة عند الأفراد، وأبرز مثال ما يطرأ على الأسرة؛ حيث تحوَّلت من الأسرة الممتدة التي كانت تحوي الجد والأب إلى أسرة أحادية تقتصر على الأبوين فقط، وهكذا سائر الجوانب الحياتية، حيث نجد الكثير

من الأفراد بعد تركهم العمل يعيشون الضياع.

ولكنَّ الدِّينَ يزرعُ عندَ المؤمنينَ الشعورَ بالاطمئنانِ، والخروجَ من تلك الغربة والوحشة، عبرَ التوكلِ على الله (تعالى) واللجوءِ إليه تعالى، فالدينُ يُعلمُ الإنسانَ كيفيةَ التواصلِ مع الله (تعالى)، والرجوعِ إليه، وأنه يسمعُ كلامَهُ، وألمَهُ، ويقضي حوائجَهُ، ويعالجُ مشاكلَ مشاعِرِهِ، لأنَّ الحياةَ لا تُقتصرُ على الأسبابِ المادِّيةِ.

الدِّينُ هو الذي يعزِّزُ الاطمئنانَ عندَ الإنسانِ عبرَ التوكلِ على الله (تعالى)، وتفويضِ الأمورِ إليه، فعلى الإنسانِ أنْ يعملَ بما تتَّسعُ لَهُ قدرُتُهُ، والباقي يتركُهُ إلى الله (تعالى) توكلًا وتفويضًا، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١).

يُعلِّمُهُ الدِّينَ أنْ يكونَ منطقُهُ: «اللَّهُمَّ فَاجْعَلْ نَفْسِي مُطْمَئِنَّةً بِقَدْرِكَ، راضيةً بِقَضَائِكَ، مُولعةً بِذِكْرِكَ وَدُعَائِكَ، مُحِبَّةً لِصَفْوَةِ أَوْلِيائِكَ، مَحْبُوبَةً فِي أَرْضِكَ وَسَمَائِكَ، صابرةً عَلَى نُزُولِ بَلَائِكَ، شَاكِرةً لِفَوَاضِلِ نِعَمَائِكَ، ذَاكِرةً لِسَوَابِغِ آلائِكَ، مُشْتَاقَةً إِلَى فَرَحَةِ لِقَائِكَ، مُتَزَوِّدَةً التَّقْوَى لِيَوْمِ جَزَائِكَ، مُسْتَنَّةً بِسُنَنِ أَوْلِيائِكَ، مُفَارِقَةً لِأَخْلَاقِ أَعْدَائِكَ، مَشْغُولَةً عَنِ الدُّنْيَا بِحَمْدِكَ وَثَنَائِكَ»^(٢).

الأمرُ السادسُ: نحنُ بحاجةٍ إلى إذنٍ مِنْهُ تعالى في كلِّ تصرُّفٍ:

بعد الفراغِ عَنْ كَوْنِ الوجودِ ملكاً لله (تعالى)، وأنَّ العبادَ عبيدُ الله تَكُونِيًا، وأنَّ الوجودَ كُلَّهُ ملكُهُ، بل حتى أنفسنا ملكه تعالى، فلا نملكُ شيئاً مِنْ عندنا.

وعلى ضوءِ ذلك، فأَيُّ تصرُّفٍ في ملكِهِ يحتاجُ إلى إِذْنٍ، وموَّمنٍ يؤمِّننا مِنْ ارتكابِ

(١) سورة الرعد: الآية ٢٨.

(٢) الصحيفة السجادية: ص ٥٩٠.

المخالفة، والمؤمن هم الرُّسل، والأديان تؤمن ذلك، وترسم حدود المزم والمباح.

إن قلت: نكتفي بالمؤمن العقلي الذي يقبِّح المؤاخذة من دون بيان؟

قلت: جوابه واضح، فالمؤمن العقلي أناط التأمين في صورة عدم البيان من السماء، فهو موقف على عدم البيان الشرعي، والحال أن كل الرسالات بيان منفصل للشرعية، فيتعين الإيمان بها، وتطبيق الواصل منها الذي يدخل تحت عنوان البيان.

يضاف إلى ذلك: حيث إن الأنبياء أثبتوا صدق دعواهم بدليل عقلي قاطع، وهو المعجزة التي تثبت أنهم رسل من السماء، فتكون طاعتهم ملزمة وواجبة على الناس، فهم يحملون رسالة السماء إلى الناس، وفيها كمالهم في الدنيا والآخرة، وفيها نجاتهم أيضاً، ورسم المساحات المتاحة لهم، والموارد المباحة لهم، وكذا الموارد المحصورة عليهم، فيكون الدين هنا أمراً ضرورياً واجباً ملزماً بحكم العقل والعقلاء أيضاً، فلا يقف عند الفائدة، بل يكون ملزماً كما قلنا.

الأمر السابع: مصير الإنسان الأخروي:

بعد إثبات وجود الله (تعالى)، وبعد مجيء آلاف الرسل الذين يثبتون الآخرة والقيامة والحساب، وهذا يدعمه العدل الإلهي بحكم العقل، كما هو واضح، كل ذلك يجعل الإنسان أمام واقعية عالم الآخرة، وأن الحياة لن تنتهي هنا.

فمن حق الإنسان أن يتساءل عن نجاته في تلك الحياة، وأن هناك حساباً وعقاباً وثواباً، وأن الله (تعالى) إرادة، وأنه يريد شيئاً ولا يريد آخر، كل ذلك يتوقف على معرفة مرادات الله (تعالى)، ولا طريق لمعرفة إرادته تعالى إلا من خلال الوحي، لأن من المقطوع به عدم تساوي المطيع والعاصي، أو الظالم والمظلوم، فلا طريق لنا للتواصل مع السماء إلا من خلال الرُّسل، فكيف لا يكون الدين ضرورة؟

خصوصاً وأنَّ التكليفَ فيها كمالُ الإنسانِ، وتقدُّمُهُ، وقربُهُ، وبها يتفاوتُ الأفرادُ، وحيثُ إنَّ اللهَ تعالى يعلمُ بالمصالحِ والمفاسدِ وما يقربُنَا منه، وما يبعدُنَا عنه، وما به نجاتُنَا وسعادَتُنَا، وما به هلاكُنَا وخسرانُنَا، ممَّا لا تنالُهُ عقولُنَا، وحيثُ إنَّه (تعالى) لا يخلُ في ساحتِهِ، فيحسنُ منه بعثَ الرُّسلِ لعبادِهِ؛ مِن أجلِ بيانِ ما فيه خيرُهم، وهذا لطفٌ منه (تعالى) ورحمةٌ بعبادِهِ.

أو قل: إنَّ تكليفَ العبادِ من قبلِ الله (تعالى) حسنٌ؛ لأنَّ فيه تكاملَ الإنسانِ الذي لا يمكنُ تحصيلُهُ مِن غيرِ التكليفِ!

وحيثُ إنَّ اللهَ (تعالى) لطيفٌ بعبادِهِ، بحكمِ قاعدةِ اللُّطفِ، وإنَّه لا يخلُ في ساحتِهِ، فهذا يجعلُ توفيرَ العواملِ الدخيلةِ في ذلكَ ضرورةً منه (تعالى)، فلا بُدَّ أنْ يأمرَ المولى تعالى عبادهُ بفعلِ الحسنِ، وتركِ القبيحِ.

وحيثُ إنَّ البشريَّةَ عاجزةٌ عن معرفةِ التكليفِ بشكلٍ مباشرٍ، فلا بُدَّ مِن وجودِ واسطةٍ بينهم وبينه (تعالى) مِن أجلِ معرفةِ الاحكامِ التي فيها الكمالُ. فتكونُ النتيجةُ: إنَّ ارسالَ الرُّسلِ ضرورةٌ عقليةٌ.

وقد استدللَّ علماءُ الكلامِ بهذا على ضرورةِ بعثِ الرُّسلِ، وهو يثبتُ الضرورةَ مِن جهةِ الأحكامِ ولا يثبتُها مِن الجهاتِ الأخرى، كما أنَّ بعضَ مقدماتِهِ فيها نقاشٌ.

العمودُ الثاني: الجانبُ الاجتماعيُّ؛

إنَّ الإنسانَ بطبيعِهِ اجتماعيٌّ، وتتقومُ حياتهُ بالعلاقاتِ التي يعيشُها، وهي التي تعطي للحياةِ طعمَها الخاصَّ.

وإنَّ للمجتمعِ -الذي هو مجموعُ الأفرادِ- أثراً بالغاً على الفردِ؛ وحيثُ إنَّ لكلِّ

مجتمع ثقافته الخاصة، فهذا يعني أنها ستعكس على الفرد وتترك أثرها عليه، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ.

من هنا كان الاجتماعُ البشريُّ يحتلُّ أهميةً قصوى في كلِّ الأطاريحِ البشريَّة، بل الدينيَّة أيضاً، وكان من أهمِّ ما جاء به الأنبياءُ وسائرُ المصلحين هو بناءُ مجتمعٍ صالحٍ، إلى جنبِ بناءِ الفردِ الصالحِ، وهذا واضحٌ جداً من سيرة الأنبياءِ والائمة (عليهم السلام). وفي هذا المجالِ أشيرُ بعجالةٍ إلى بعضِ المحطّاتِ التي فيها جنبَةٌ اجتماعيَّةٌ يمتازُ بها الدِّينُ على غيره، وتعدُّ إضافاتٍ نوعيَّةٍ من قبلِ الدِّينِ.

المجال الأول: خلق روابطٍ عابرةٍ للطبقيَّة:

خلق روابطَ اجتماعيَّةٍ عاليَّةٍ بينَ الأفرادِ تتخطى حدودَ اللونِ أو النسبِ أو العرقِ أو الطبقة، وهذا أمرٌ لم تحقِّقه أيُّ فلسفةٍ أو أطروحةٍ أخرى، حيثُ أكَّدَ الدِّينُ على ضرورة الخروجِ من الفرقة، واللجوءِ إلى الألفة، قال تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾^(١).

وكرَّسَ ذلكَ عبرَ وسائلٍ متعددةٍ كالشعائرِ، والمناسكِ، وصلاةِ الجماعةِ وغيرها، ممَّا يرسمُ الهويةَ التي تذوبُ معها كلُّ الفوارقِ المقيتة، والطبقيَّة التي لا زالتْ تتكرَّسُ في الوسطِ البشريِّ بألوانٍ مختلفةٍ.

وهذا يولدُ استقراراً اجتماعياً قائماً وفق منظومةٍ دينيَّةٍ راقيةٍ تنبذُ كلَّ أنواعِ الظلمِ.

المجال الثاني: خلقُ روحِ التعاونِ:

تكريسُ جانبِ التعاونِ والتكافلِ بينَ أفرادِ المجتمعِ، عبرَ طرقٍ متعددةٍ، حيثُ

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٣.

رَسَمَتِ الْمَنْظُومَةُ الْإِسْلَامِيَّةُ مَجْمُوعَةً مِنَ التَّشْرِيعَاتِ فِي هَذَا الْمَجَالِ، وَجَعَلَتْ بَعْضَهَا وَاجِبَةً وَمَلْزَمَةً مِثْلَ الزَّكَاةِ وَالْخُمْسِ، وَبَعْضَهَا الْآخَرَ مُسْتَحَبًّا وَحَسَنًا يُثَابُ عَلَيْهِ صَاحِبُهُ، وَحَثَّتْهُ عَلَى ذَلِكَ وَجَعَلَتْهُ مِنْ صُلْبِ الْإِيمَانِ.

قَالَ تَعَالَى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ وَاللَّهُ يُضَاعِفُ لِمَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾^(١). وَقَالَ تَعَالَى: ﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٢).

وغيرها العشرات من الآيات والروايات التي تعدُّ الإنفاقَ ومساعدة الآخرين من أفضل أعمال البرِّ، وهذا لن تجده في غير الدين من الأطاريح البشرية القاصرة.

مع الالتفات إلى أن ما ذكرناه هو في الجانب الاجتماعيِّ، وليس في مجال مؤسسات الدولة التي لها أحكامها الخاصة في الإسلام، وتوجب رعاية الناس، وإنما ذكرنا هذا الامتياز لكونه جاء بلحاظ أفراد المجتمع، وهذا فارق كبير.

كما أن الدين عزَّز جانب التعاون بين أفراد المجتمع بطريقة قضاء الحوائج التي لا تقتصر على الجنبية المادية، بل مطلق قضاء الحوائج، وعدَّ ذلك من أهم أعمال الخير، وأنه عبادة لها أجر عظيم.

المجال الثالث: تعزيز الجانب الأخلاقي؛

أكثر جهة في العالم تدعو إلى الأخلاق والفضيلة هي الدين، وما يجعل للأخلاق معنى هو الإيمان؛ لأنَّ الإنسان بحسب طبعه يحب ذاته، ولا يريد لها الحرمان، وطبيعته

(١) سورة البقرة: الآية ٢٦١.

(٢) سورة البقرة: الآية ٢٧٤.

الأخلاق والفضيلة تمنع النفس من الانفلات، فلا بُدَّ أن يكون للإنسان دافع يدفعه لذلك وهو الإيمان، حيث عدَّ ذلك ربحاً وليس خسارة ولا حرماناً.

مع الأخذ بعين الاعتبار أنَّ الإنسان يدرك بعقله التمييز بين الخير والشر، ويميل إلى الخير، ويفزع من الشر، ولكن هذا قليل جداً، فلم تنجح البشرية بالالتزام بمدرَكاتها العقلية في هذا الجانب.

لذا أضاف الدين إضافةً جوهريةً على الإدراك في الحقل الأخلاقي، حيث إنَّه لم يكتفِ بنفس إدراك حسن الفعل وقبحه، بل توعَّد مرتكب القبيح، ووعدَّ فاعل الحسن، وكرَّس مفهوم الرقابة الإلهية، وأنَّ الله (تعالى) مطلعٌ على الإنسان حتى في خلواته، وأنَّ الاخلاق يجب أن تتحوَّل إلى خُلُق يتخلَّق به الإنسان، وليس مجرد سلوكٍ بل تنطوي عليه نفسه قبل سلوكه، ويكون السلوك ترجمةً لما انطوت عليه نفسه، وأنَّ الأخلاق من أفضل الأعمال الصالحة، ومن هنا نفهم معنى الإيثار والعفة والأمانة والصدق وغيرها.

فالدين يعمل على تركية النفس، وضبط السلوك وسطَ هذا الانفلات المادي المفرط الذي حاصر الفضيلة من كلِّ جانب، في كلِّ زمانٍ خصوصاً في زماننا، فتشتدُّ الحاجة إلى أنفاس الدين الطيبة عسى أن تسترجع الفضيلة عافيتها.

وفي الفضيلة عونٌ للعقل والاختيار حتى يكون اختياراً حسناً، ومتوازناً؛ لأنَّ الاختيار وسطَ هذا الانفلات، والميل المخيف إلى الرذيلة، والتصدير العالمي للرذيلة، يكون اختياراً منقوصاً غير سليم؛ لأنَّ الضغط عليه من جهةٍ واحدة.

إذن الدين يحمل مشروع الأخلاق، والفضيلة، وينادي به في كلِّ حقْل، ويرى لها أهميةً قصوى؛ لذا كان حملة الدين - من الأنبياء والأئمة عليهم السلام - يحملون الفضيلة في أفعالهم قبل أقوالهم.

المَجَالُ الرَّابِعُ: الأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ:

هذه الفريضة المهمة التي عمل عليها الدين، وجعلها مسؤوليّة عامة على أفراد المجتمع، تُنبئ عن حبّ الخير للآخرين، وحبّ نشر الفضيلة في المجتمع، والحدّ من الشرّ والمنكر والظلم على كلّ الأصعدة، وأن لا يكون الفرد اتكاليّاً لا يبالي بما يحدث لمجتمعه من تمزّق، بل أراد الإسلام من المجتمع أن يكون يداً واحدة من أجل السير نحو الكمال والخير، وترك الانفلات والانغماس بالجانب الحيواني على حساب الجانب الإنساني الذي يشكّل الجوهر الإنساني، وبه امتاز عن غيره من البهائم.

هذا لن تجده في عالمنا اليوم الذي يغرق في اللامبالاة والتفكير الشخصي المحدود! بل الأنظمة العالمية اليوم تحارب هذا اللون من التعاون، بداعي الحرية الشخصية!

المَجَالُ الْخَامِسُ: الْحَقُوقُ:

تعامل الدين مع الحقوق بطريقة مختلفة تماماً، حيث قسّمها إلى حقوق ملزمة وحقوق راجحة حتّى عليها كثيراً.

فجعل حقّ الوالدين واجباً على الأبناء، وأنّ رعايتهم ملزمة بل مراعاة مشاعرهم واجبة وملزمة.

وهكذا في مسألة الأرحام من الأقارب، فجعل صلة الرحم واجبة بحكم الدين، ولك أن تتخيّل المردود الإيجابي من ذلك مجتمعياً.

ولم يقف الدين عند هذا الحدّ، بل عمّم الحقوق إلى الجار، فجعل له حقوقاً لا بدّ من مراعاتها والاهتمام بها.

كل ذلك وغيره من الحقوق التي تزيد من الأواصر المجتمعية والتي تميّز بها الدين.

العمود الثالث: الجانب القانوني:

امتازَ قانونُ السماءِ عَنِ القانونِ البشري بكونِهِ صادراً مِنْ الله (تعالى) العالمِ بحقيقةِ هذا العالمِ، وهذا الكائنِ، وبواطنِهِ وميولِهِ ورغباتِهِ في كُلِّ عصرٍ وحالٍ.

إِنَّ الله (تعالى) هو المالكُ الحقيقيُّ لِكُلِّ الوجودِ ملكاً تكوينياً، فيكونُ (تعالى) هو مصدرُ السلطاتِ كلها، ومصدرَ كُلِّ إذنٍ لحركةِ مخلوقاته، ومن ثَمَّ يكونُ هو مصدرُ السلطاتِ الحصري، وإذا أرادَ أحدٌ مِنْ عبيدِهِ التصرُّفَ في ملكِهِ، فلا بُدَّ لَهُ من إذنٍ مِنْهُ تعالى، ولَمَّا كَانَ هو مصدرُ السلطاتِ فيكونُ التشريعُ، ووضعُ النظامِ حقاً حصرياً لَهُ (تعالى)، وهذا معمولٌ بِهِ عِنْدَ العقلاءِ في الملكِ الاعتباري، فضلاً عَنِ الملكِ الحقيقيِّ التكوينيِّ.

وعلى ضوءِ ذلكَ فإنَّ الذي يضعُ المخطَّطَ لحركةِ الإنسانِ هو الله سبحانه، وإنَّ الإنسانَ قاصرٌ ذاتاً عن وضعِ مخطَّطٍ كاملٍ لشؤونِ الحياة، ومن هنا فهو بحاجةٌ إلى العقلِ المنفصلِ (الوحي) فتكونُ أوامرهُ حينئذٍ ملزمةً وحاكمةً على الاختيارِ البشري، ولن تتوقفَ حاكميَّتهُ القانونيَّةُ على استشعارِ الإنسانِ لحاجتِهِ، نظيرَ أيِّ قانونٍ ملزمٍ، حيثُ إنَّه لن يتوقفَ على استشعارِ الحاجة، بل هو ملزمٌ للجميعِ بجميعِ الحياتِ.

تنبيه:

بعضُ الفلاسفةِ لا يرى ضرورةً للقانونِ وأنَّه يمكنُ التخلي عنه، ولكن هذا غيرُ صحيحٍ، فطبيعَةُ الإنسانِ أنَّه مختارٌ في فعلِهِ، وهذا الاختيارُ يجعلُهُ يتصرَّفُ وفقَ اختيارِهِ الذي قد يكونُ غالباً على ضوءِ المصالحِ الشخصيَّةِ، أو يحكِّمُ غرائزَهُ وهواه، ممَّا يجعلُ التدافعَ في الحياةِ أمراً واقعياً وحتمياً، وهذا يجعلُ مِنَ القانونِ ضرورةً.

بعدَ هذا التنبيهِ ندخلُ في صلبِ الموضوعِ.

مَعَ أَنَّ الدِّينَ لَا يُجْتَزَلُ بِالقانونِ، وَلَكِنَّ الجَانِبَ القانونيَّ -وهو ما نَظَلُّقُ عَلَيْهِ بالفقه- يَعدُّ فِي غَايَةِ الأَهَمِّيَّةِ فِي المَنظُومَةِ الدِّينِيَّةِ -الإِسْلَامِيَّةِ- وَلَهُ حِيزٌ كَبِيرٌ فِيهَا؛ حَيْثُ يَشْمَلُ كُلَّ حَقُولِ الحَيَاةِ، فَحَتَّى عَلَى القَوْلِ بِأَنَّ الدِّينَ لَا يَتَدَخَّلُ فِي العُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ، فَإِنَّ هَذَا لَا يَعْنِي عَدَمَ تَدَخُّلِهِ فِيهَا مِنْ جِهَةِ القانونِ، وَأَنَّهُ يَتَدَخَّلُ عَلَى خَطِّ التَّشْرِيعَاتِ فِي تَطْبِيقِ تِلْكَ العُلُومِ، فِيرَسُّمِ الخَارِطَةِ فِي تَطْبِيقِهَا، فَيَقُولُ: هَذَا التَّطْبِيقُ جَائِزٌ، وَهَذَا غَيْرُ جَائِزٍ بِحَسَبِ قَوَاعِدِهِ الكَلْبِيَّةِ، الَّتِي تَرَفُّضُ الظَّلَمَ أَوِ الِهْتِكَّ أَوِ الِاعْتِدَاءَ أَوِ الضَّرَرَ أَوِ غَيْرَهَا مِنَ المَوْضُوعَاتِ.

القانونُ لَهُ حُضُورٌ كَبِيرٌ جَدًّا فِي المَنظُومَةِ الدِّينِيَّةِ، وَقَدْ تَمَيَّزَ بِجَوَانِبَ وَحِثِيَّاتٍ عَلَى القانونِ البَشَرِيِّ، وَهَذَا يَرْجِعُ إِلَى طَبِيعَةِ المَشْرِعِ، فَإِلْإِنْسَانُ مَهْمَا حَازَ مِنْ كِمَالَاتٍ يَبْقَى مَحْدُودًا، فَتَكُونُ تَشْرِيعَاتُهُ قَائِمَةً عَلَى التَّرَاكُمِ وَتَكَرُّارِ الأَخْطَاءِ، وَهُوَ لَا زَالَ يَتَعَثَّرُ فِي هَذَا الطَّرِيقِ، فِي حِينٍ أَنَّ المَشْرِعَ السَّمَاوِيَّ مَظَلُّقُ العِلْمِ، فَلَا جَهْلَ فِي سَاحَتِهِ (تَعَالَى)، بَلْ هُوَ الْعَالَمُ بِكُلِّ الحَقَائِقِ لِذَا يَكُونُ تَشْرِيعُهُ مُخْتَلَفًا سَخَا عَنْ غَيْرِهِ.

وَيَتَضَحُّ الِامْتِيَازُ فِي النِّقَاطِ التَّالِيَةِ:

الأولُ: الشُّمُولُ:

إِنَّ تَشْرِيعَاتِ الدِّينِ أَشْمَلُ وَأَوْسَعُ مِنَ التَّشْرِيعَاتِ البَشَرِيَّةِ الوَضْعِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا تَرْتَبُ الِآثَارَ فِي الحَيَاةِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْآخِرَوِيَّةِ، وَأَنَّ الِالْتِمَامَ بِتِلْكَ التَّشْرِيعَاتِ لَهُ آثَارُهُ فِي كِلَا الدَّارَيْنِ، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ يُمَثِّلُ فِي هَذِهِ الحَيَاةِ، وَلَكِنْ آثَارُهُ لَا تُحْتَصِرُ عَلَيْهَا، بَلْ تَشْمَلُ الْآخِرَةَ الَّتِي هِيَ دَارُ خُلُودٍ، وَهَذَا مَائِزٌ لِنَ تَجِدُهُ فِي التَّشْرِيعَاتِ البَشَرِيَّةِ.

وَقَدْ تَنَاوَلَ الدِّينَ الحَالَةَ الفَرْدِيَّةَ وَالجَمَاعِيَّةَ مَعًا، فَلَمْ يُهْمَلِ الفَرْدُ فِي حَالَةِ إِفْرَادِهِ بَلْ قَنَّ لَهُ قَوَانِينَ تَلَازِمُهُ حَتَّى فِي حَالَتِهِ الفَرْدِيَّةِ بَلْ وَفِي خُلُوتِهِ أَيْضًا.

هذا ناهيك عن الجانب المعنوي إن صحَّ التعبير، فالدينُ قننَ القوانينَ في الموارد المعنوية، ومنعَ بعضها، مثل اغتياب الآخر أو حسده.

الثاني: الانطلاق من الداخل:

إنَّ الدينَ انطلقَ من الداخل، وليسَ من الفعلِ الخارجي للفرد، وجعلَ خطَّ شروعه العقيدةَ والداخلَ الإنسانيَّ، ومنه ينطلقُ إلى الفعلِ الفيزيائي، بينما التشريعُ البشريُّ جعلَ اهتمامه منصباً على حفظِ النظامِ العام، والسلمِ الأهلي، من زاوية السلوكِ والتطبيقِ الفعلي للقانون، ولا علاقةَ له بذات الفرد، وإصلاحِ داخله، بينما الدينُ عدَّ حفظَ النظامِ العامِّ نتيجةً للعقيدة، فدخلَ للداخلِ الإنساني، ممَّا ينتجُ عنه حفظُ النظامِ العام، والسلمِ الأهلي، وحرمة الآخرين.

فالدينُ يبدأ من إصلاحِ الذاتِ ومنه ينتجُ إصلاحُ المجتمع.

أما التشريعُ البشريُّ فكلُّ همٍّ منصبٌ على السلوكِ والالتزامِ بالقانون، سواء كنتَ مقتنعاً أم لا، فلا دورَ لقناعة الفرد عنده، بخلافِ الدينِ حيثُ إنَّه يأتي بمرحلة متأخرة عن العقيدة المشروطة بالقناعة فيه، وهذا ماثراً واضحاً.

نعم، الجهدُ البشريُّ اهتمَّ بإصلاحِ الداخلِ الإنساني وفتحَ مراكزَ معينة، ولكن لم تصل تلك الاهتماماتُ إلى مرحلة القانون كما فعلَ الدينُ، بل بقيت مجرد توصياتٍ غير ملزمة، بخلافِ الدين، فقد جعلَ الاعتقادَ وإصلاحِ النفسِ لازماً، وهذا فرقٌ كبيرٌ حيثُ عملَ الدينُ على زرعِ الوازعِ النفسي، والدافعِ الذاتي في تطبيقِ القانون، والالتزامِ به، ولن يتوقفَ تطبيقُهُ على وجودِ رجالِ الأمن، أو المراقبة الحكومية، بل جعلَ المراقبةَ ذاتيةً والدافعَ ذاتياً، والحرصَ ذاتياً، وهذا ماثراً كبيراً أيضاً.

الثالث: انسجامه مع الفطرة:

انسجام التشريع السماوي مع الفطرة وتكوين الإنسان، فيلحظ المشرع السماوي الجانبَ الباطنيّ لدى الفرد، ليكون التشريع منسجماً مع الفطرة والعقل السليم، ولذا لا ضرر في التشريع الديني، ولا حرج ولا ظلم؛ لأنّ الشارع سيّد العقلاء.

الرابع: الرادع الذاتي:

خلق الدين رادعاً ذاتياً ينتج عنه التزام الفرد بالقانون، مع قطع النظر عن عوامل الردع الخارجيّة، فصنّع التشريع السماوي رادعاً عن الحرمات، ودافعاً نحو الخير، فيكون الالتزام نابعاً من الذات، وهذا لا يعني إهمال قانون الدولة، وليس الكلام عن قانون الدولة بل عن القانون بشكل عامّ، وإلا ففي مسألة قانون الدولة لا يكاد يوجد اختلافٌ جوهريّ.

الخامس: قيمة الفضائل:

اهتمّ التشريع السماوي بالفضائل، ورتب على ذلك أثراً، وأنزل الاهتمام بها على هيئة قانون، وليس مجرد توصيات، وهذا جانب مهمّ يميّز به التشريع السماوي كما قلنا.

السادس: الكشف عن الواقع:

إنّ التشريعات السماويّة كاشفة عن مصلحة أو مفسدة واقعيّة، لأنّها تدور مدار المصالح والمفاسد بعد فرض عصمة المشرع، فيكون الكشف كشفاً واقعياً، وهذا غير متوفر في التشريع البشري.

نعم كلّ منهما يلحظ المصالح والمفاسد في تشريعه، ولكن الفارق في مقدار الكشف عن الواقع عبر المصالح والمفاسد، فإنّ الله (تعالى) هو العالم بمصلحة عباده، وما يترتب على الأفعال، سواء بلحاظ الآثار القريبة أو البعيدة، وهذا لن يناله العقل البشري مهما

تقدّم تحت وطأة التجارب والتخبط، إذ يبقى لا يدرك الملازمات البعيدة للأفعال.

السابع: التعبد إضافة مهمة:

إن التشريع السماويّ أضاف مسألة التعبد، ونية القربة في العمل، ممّا جعل الكمال ليس منطاباً بمسألة الالتزام بالقانون فقط، وهذا مائز واضح.

وهذه المميزات ترجع إلى أنّ الدّين لم يعتمد على العقل أو التجربة أو غيرها من أدوات المعرفة لدينا فقط في تشريعاته، أو على الفرد أو الجماعة بل كان عنده توازن في كلّ حركته.

الثامن: الاستقرار الناضج:

ما يميّز القانون السماويّ أنّه يقوم على ثوابت صارمة، تجعل الحياة معه مستقرّة، ولا يصحّ تجاوز تلك الثوابت من أيّ طرف مهما كان مقامه ومنصبه، فلا حكم مع الضرر أو الظلم، ولا تحكيم للمصالح الشخصية فيه، بخلاف القانون البشريّ، فإنّ المصالح الشخصية تهيمن عليه وتتحكم به، ويسعى كلّ طرف له الهيمنة أن يكيّف القانون وفق مصالحه، وأن لا يتسبّب له بضرر، ولن تجد قانوناً بشريّاً صدر من جهة مهيمنة تكون فيه مصلحة عامة على حساب ضرر تلك الجهة المهيمنة، مما يكشف عن الفارق الجوهريّ بين التشريعين، فنحن نرى اليوم - ونحن في هذا العصر الذي يعدّ في قمة التقدّم - الجهات المهيمنة تتلاعب بالدساتير من أجل مصالحها فضلاً عن القوانين.

التاسع: اتسامه بالحكمة والعدل المطلقين:

مما يميّز القانون السماويّ أنّه لا يؤخذ الغافل أو الجاهل، حتى لو كان الملاك ثابتاً بحقه بحسب الواقع التشريعيّ، فإنّه بلحاظ الفعلية لا يكون الحكم عليه فعلياً، ولا

يعاقبُ على مخالفتِهِ؛ لأنَّ معاقبةَ الغافلِ أو الجاهلِ قبيحةٌ بحكمِ العقلِ . بخلافِ القانونِ البشري فقد أهملَ هذه الجهةَ، ونراهُ يُصرِّحُ بأنَّ القانونَ لا يحمي الغافلَ أو الجاهلَ، وقد تمَّ الحكمُ على الكثيرِ مِنَ الغافلينَ أو الجاهلينَ، وقد تكونُ الأحكامُ قاسيةً إلى درجةٍ كبيرةٍ جداً.

الفصلُ الثاني

الإسلامُ والعقلانيَّةُ

ويكونُ الحديثُ في مقدمة وثلاثة ابواب:

مقدمةٌ في ضبطِ المفهومِ بشكلٍ عامٍّ.

١ - مفهومُ العقلانيَّةِ والعقلِ.

٢ - معيارُ العقلانيَّةِ وعواملها

٣ - العقلانية في الاسلام

مقدمة

ان ضبط المفهوم يعتبر الخطوة الأولى في التفاهم وان استخدامه الصحيح والدقيق في موضعه هو الآخر يمثل اهم نقطة في التفاهم والتفهم ووصف المقصود.

كما انه الأداة الأهم في نقل المقاصد وتبادل المعارف بين الافراد وحتى يؤدي تلك المهمة الجليلة فهو بحاجة الى وضوح معناه وفهم دلالاته.

واعلم أن مشكلة ضبط المفاهيم من أصعب المشاكل التي تعاني منها البشرية بشكل عام على مختلف مشاربها الفكرية، وهي من المشاكل المزمّنة في الواقع البشري؛ لأنَّ ضبط المفهوم يعدُّ الخطوة الأولى في الاتجاه الصحيح، وعدم ضبطه يشكّل بداية انحراف الطريق، ويزداد الانحراف كلما بُعد الطريق عن نقطة البداية.

وهذه المشكلة عامة لدى بني البشر فقد ترى نقاشاً محتمداً بين طرفين او اطراف وسببه عدم ضبط المفهوم وقد يتفق المختلفون لو ضبطوا المفهوم.

المفهوم هو الذي يتقوّم بالتصوّر الواضح والكامل عن ذلك الموضوع المراد بحثه. ومن هنا تبدأ المشكلة، فإنَّ التصوّر في كثيرٍ من الأحيان يكون غير دقيق؛ فقد يكون منصبّاً على المركز، ومهمّشاً للأطراف، أو بالعكس، أو تكون الصورة مجملّة وليست مفصّلة، أو يكون من الصور التي لا تأتي إلى واجهة الذاكرة إلّا بعد مراجعة طويلة، فيكون مفهوماً دون استحضار ما ينبغي استحضاره، فتكون صورة مشوهة، أو تكون عنده صور متعدّدة عن الموضوع، ولكنها صورٌ مبعثرة لا تشكّل لوحةً كاملة، ومن ثمّ

تختلفُ النتائجُ كلياً بينَ النظرِ إلى صورٍ صغيرةٍ مبعثرةٍ، وبينَ النظرِ إلى لوحةٍ متكاملةٍ عن الفكرةِ أو الموضوعِ المرادِ بحثُهُ.

كل تلك المشاكل والفرضيات التي ذكرناها تتسبب في عدم وضوح التصور ومع عدم وضوح التصور لا يمكن ان يتضح المفهوم ومع عدم اتصاحه فلا يمكن ضبطه لذا فالعمل على وضوح التصور له أهمية بالغة في ضبط المفاهيم وهذه نقطة جوهرية ومهمة.

إذن الصورة الواضحة تشكّل العمود الفقريّ لبناء مفهوم صحيح، ولك أن تعرف مدى أهمية التصوّر... وليس هنا بحثُهُ.

وبعد الانتهاء من التصور وضبط اللفظ وما يكتنفه من شروط الذي يمثل عنوان المعنى ومقاصده ودلالته وهل الدلالة حقيقة ام مجاز فضلاً عن تقسيم الالفاظ الى مشتركة ومترادفة ومطلقة وهكذا سائر المديات اللفظية التي تعج بها اللغة وهي دخيلة في ضبط المفهوم وهذا يحتاج الى مزيد عناية.

ثم يأتي دور المعنى ومسبة دلالة اللفظ على معناه فهل هو بالمطابقة ام بالتضمن ام الالتزام...

هذا كله بحسب الضبط العلمي أما تعمد خلط المفاهيم فهذا الذي يحتل مساحة كبيرة في وسط الضجيج العالمي الذي يسعى كبار اقطابه الى تعمد خلط المفاهيم على الجماهير لاجل مأرب كثيرة وغاية غير نقية حيث تجد التلاعب بالمفاهيم هو الأداة الأقوى التي يستخدمها الكثير من الباحثين والسياسيين.

لذا كَانَتْ مشكلة ضبط المفاهيم من المشاكل الكبيرة في الوسط البشري، وقد كَلَّفَتْنا

أثماً باهظةً في كلِّ الجوانبِ، ولكن هذا قدرنا!

مفهومُ العقلانيَّة - كغيره من المفاهيم - له حصَّته من مسألة ضبط المفاهيم حيث تعددت اطلاقته واستخداماته بما لا ينسجم مع مؤداه في بعض الأحيان نتيجة تعدد المناهج والاسقاطات الذهنية والمباني الفكرية والاهتمامات الذاتية مما جعل ضبط مفهومه امراً مطلوباً.

الباب الأول: المقصود من العقلانية:

العقلانية مصدرٌ من (عقل) فهو منسوبٌ إلى العقل، ونحن نحاولُ أن نقفَ على حدودِه لنصلَ إلى المرادِ مِنْهُ.

لقد مرَّ مفهومُ العقلانيَّةِ بمراحلَ، وله تعاريفُ مختلفةٌ، وهذه التعاريفُ ترجعُ إلى طريقةِ التعاطي معه، ومساحةِ إطلاقه، فأطلقَ على المنهجِ العقليِّ قبَالَ المنهجِ التجريبيِّ، وأطلقَهُ بعضُ قبَالَ الإيمانِ، فعدَّ الإيمانَ تعصُّباً.

كما أنَّ العقلانيَّةَ لها إطلاقاتٌ مختلفةٌ، فهي في الجانبِ الاجتماعيِّ تختلفُ عنها في الجانبِ الاقتصاديِّ، وهكذا في الجانبِ السياسيِّ تختلفُ عنها في الجانبِ المعرفيِّ، فقد تجدُ أمراً معقولاً اقتصادياً لكنَّهُ -اجتماعياً أو عرفياً- تراه غيرَ منطقيٍّ، وهكذا في السياسةِ قد ترى أمراً عقلانياً لكنَّهُ عرفاً أشبه بالجنونِ، وقد تجدُ أمراً عقلانياً اجتماعياً بل لا بدَّ مِنْهُ مِنْ أجلِ حفظِ العقلانيَّةِ في الوسطِ الاجتماعيِّ، لكنَّكَ معرفياً ترفضُهُ وهكذا.

إذن لا بُدَّ مِنَ التحيُّثِ، ولا يصحُّ خلطُ المساحاتِ، وبحسنا في العقلانيَّةِ هنا هو في الجانبِ المعرفيِّ، وليسَ في الجانبِ الاجتماعيِّ أو السياسيِّ أو الاقتصاديِّ، وإنَّا نركِّزُ على الجانبِ المعرفِ لنرى -وبتجرِّدٍ بالقدرِ الممكنِ- هل الإسلامُ يتوافقُ معَ العقلانيَّةِ أو لا، سواء في الفكرِ أو السلوكِ في العقيدةِ أو التشريعِ؟

والحاصلُ: أنَّ هذه الاختلافاتِ في المرادِ من العقلانيَّةِ حدثتْ حتى في الجانبِ المعرفيِّ، فقد اختلفتْ حدودُ هذا المفهومِ، لذا يمكنُ القولُ: إنَّ العقلانيَّةَ تطلقُ على

المنهج الذي يقوم على المنطق، وإنَّ العقل هو المعيار الأساسي في الوقوف على الحقيقة (بل هي تطلق على كلِّ أمرٍ يمكنُ معرفتهُ جذره المعرفي، ويمكنُ الوصولُ إلى تسلسله المعرفي وإرجاعه إلى أمرٍ بديهيٍّ).

وقد تطلُّق على الأمور التي يمكنُ تعقلُّها، ويمكنُ تبريرها عقلياً، بحيث نطلقُ عليها أنَّها أمورٌ معقولةٌ ومقبولةٌ عقلياً.

سؤال: لماذا نهتمُّ بالعقلانيَّة؟

لماذا نهتمُّ كلَّ هذا الاهتمامِ بالعقلانيَّة؟ وأنَّه علينا أن نكونَ عقلانيينَ ونتصرفَ بعقلانيَّة! فإنَّ الإنسانَ لا يُختَصَرُ بالعقلِ، ففيه العواطفُ والرغباتُ، فلماذا كلَّ هذا الحرصِ على العقلانيَّة؟

الجواب:

لا شكَّ أنَّ الإنسانَ يضمُّ بينَ طَيَّاتِ كيانه قوىَ أخرى غيرَ العقلِ، مثل الغضبِ والشهواتِ والعواطفِ والمشاعرِ، ولكنَّ قيمةَ الإنسانِ في عقله، وما يمتازُ به عن غيره، ومع إلغائه عقله يتحوَّلُ إلى كائنٍ متخبَّطٍ، ولذا لا يكونُ الإنسانُ إنساناً إلا إذا جعلَ عقله حاكماً على سائرِ قواه الأخرى، حينئذٍ تؤدي كلُّ قوةٍ من قواه الأخرى دورها بشكلٍ صحيحٍ.

فلا يكونُ امتيازُ الإنسانِ بالمشاركاتِ بينه وبينَ الحيوانِ -كالغضبِ أو الغرائزِ-، بل يكونُ امتيازُهُ بما فيه الامتيازُ، وهو العقلُ الذي يتوفَّرُ في الإنسانِ، دونَ غيره، أما سائرُ القوى الأخرى فهي قوىٌ مشتركةٌ بينه وبينَ غيره، فلا يكونُ قوامُهُ بها، ولا يكونُ الرهانُ عليها.

ولذا نجدُ البشريَّةَ في كلِّ أبحاثها ومختبراتها تسعى لتقليلِ منسوبِ الأخطاءِ في مسيرتها، فجعلتِ العصمةَ هدفاً لها وأنها تسعى للإصابةِ التامةِ التي نطلقُ عليها اسمَ العصمةِ في أديباتنا الدينيَّةِ.

وحيثُ إنَّ الوصولَ إلى الهدفِ المنشودِ -وهو الإصابةُ- أو على الأقلَّ تقليلَ منسوبِ الأخطاءِ لا يكونُ إلا عن طريقِ العقلانيَّةِ، وتحكيمِ العقلِ في حركتنا المعرفيَّةِ بشكلٍ عامٍّ، فلو جعلنا الميعارَ هو العاطفةُ أو المشاعرُ أو الرغباتُ، فإننا سوفَ نلبي طموحَ العاطفةِ أو الرغبةِ أو المشاعرِ، ولكننا سندفعُ أثماناً باهظةً حيالَ ذلك، وسنقعُ في أخطاءٍ كارثيَّةٍ؛ لذا فالرهانُ كُلُّهُ على العقلانيَّةِ، وتجذنا -كبشريَّةٍ بشكلٍ عامٍّ- نسعى إلى العقلانيَّةِ، ولن نتخلى عنها ولن نساومَ عليها.

وإنَّ الدينَ جاءَ لتعزيزِ مكانةِ العقلِ عندَ الإنسانِ، وتقليلِ وطأةِ القوى الأخرى عليه، لأنها بطبيعتها تضغطُ وتريدُ تحقيقَ مطالبها بأيِّ طريقةٍ كانتُ، وإنَّ العقلَ يمنعُ انفلاتها، ويسعى لتقنينها وهي ترفضُ ذلكَ، ولذا جاءَ الدينُ معزراً لدورِ العقلِ في تزكيةِ النَّفسِ، وإرساءِ الفضائلِ والقيمِ عندَ الإنسانِ، والمؤسفُ أنَّ المِشاربَ الفكريَّةَ في العصرِ الحديثِ، وإنَّ كانتُ تتغنى بالعقلانيَّةِ، وتتهمُّ الدينَ بعدمِها، ولكنَّها في الواقعِ جاءتْ وبالأعلى عملِ العقلِ، وأثقلتْ كاهلهُ من خلالِ إطلاقِ العنانِ لسائرِ القوى الأخرى من النزواتِ والشهواتِ والغضبِ، وكرَّستْ كلَّ الوسائلِ لترويجِ النزواتِ والشهواتِ، وإقصاءِ الفضيلةِ، وترسيخِ مفهومِ الأنانيَّةِ، كلُّ ذلكِ جعلَ العقلَ ضعيفاً لا يستطيعُ التحكُّمَ بسائرِ القوى، وإنَّ بعضَ القوى الأخرى أخذتْ تتحكَّمُ بالعقلِ، وجعلتهُ يعملُ من أجلها، فكم من شهوةٍ جعلتِ العقلَ يعملُ من أجلِ تطويرها فقط، لا من أجلِ تقنينها، وكم من أنانيَّةٍ جعلتِ العقلَ يعملُ من أجلِ تلبيةِ حاجتها حتى ولو على حسابِ العدلِ، وحقوقِ الآخرين، وكم، وكم...

كل ذلك سببه تشييطُ عواملِ الرذيلةِ على حسابِ الفضيلةِ، ومن هنا نقولُ: إنّ الدِّينَ والرُّسُلَ والسماءَ بشكلٍ عامٍّ جاءتْ لتعزيزِ موقفِ العقلِ، وكلّ تعاليمها من أجلِ دعمِ العقلِ في تقنينِ وإدارةِ النَّفسِ الإنسانيّةِ.

تعريف العقل؟

في اللّغةِ يطلقُ هذا اللفظُ، ويرادُ به المنعُ والإمساكُ^(١).
وُسَمِيَ عقلُ الإنسانِ عقلاً لأنّه يحبسُه عن ذميمة القولِ والفعلِ^(٢).
وأما بحسبِ اصطلاحِ الفلسفةِ والكلامِ، فقد عُرِّفَ بتعاريفَ كثيرةٍ.
يقولُ افلاطون: هو قوّةُ شهودِ المثلِ والصورِ الكليةِ^(٣).
ويرى أرسطو أنّه: قوّةُ انتزاعِ المفاهيمِ الكليةِ من المفاهيمِ الجزئيةِ الخياليةِ.
ويرى الشيخُ المفيدُ أنّه: قوّةُ الاستنباطِ، أو قوّةُ الانتقالِ من المعلومِ إلى المجهولِ^(٤).
وعرّفه في الأسفارِ بأنّه موجودٌ مجرّدٌ في مقامِ الذاتِ والفعلِ، وله كيانٌ مستقلٌّ
وليسَ له تعلقٌ بالنفسِ أو البدنِ^(٥).
ويقولُ السَّيِّخُ نصير الدين الطوسي: والعقلُ غريزةٌ يلزمُها العلمُ بالضرورياتِ عندَ
سلامةِ الآلاتِ.

(١) الصحاح للجوهري: ج ٥ ص ١٧٦٩.

(٢) معجم مقاييس اللغة: ج ٤ ص ٦٩.

(٣) موسوعة آثار أفلاطون، الكتاب السادس والسبعون.

(٤) نكات الاعتقاد: ص ٢١.

(٥) الأسفار: ج ٢ ص ٢٦٣.

وأَيَّدَهُ العلامةُ الحلي إذ قال: وهذا هو التحقيقُ في تفسيرِ العقل^(١).

العقلُ في النصوص:

قالَ أميرُ المؤمنين عليه السلام: «العقل غريزة تربّيها التجارب»^(٢).

ويقصدُ بالغريزة هو أنَّ العقلَ قوةٌ فطريَّةٌ مزروعةٌ في عمقِ الإنسان، وليستَ قوةً كسبيَّةً، فمن لا يملكُها لا يقدرُ على تحصيلها.

ولهُ تعريفٌ فلسفيٌّ آخرُ، وهو أنَّ العقلَ أحدُ قوى النَّفسِ الإنسانيَّةِ، وحينئذٍ لا يكونُ لَهُ استقلالٌ عَنِ النَّفسِ بل متَّحدٌ معها.

إذنَّ العقلُ هو تلكَ الاداةُ والقوةُ التي تُميِّزُ الكائنَ الإنسانيَّ عَنِ غيره، وهي قادرةٌ على الإدراكِ، والتجزئةِ، والتفكيكِ، والاستنتاجِ، وإرجاعِ الصغرياتِ إلى الكبرياتِ للوصولِ إلى نتائجٍ مطلوبةٍ وفقِ سلَمِ المعرفةِ.

تعريف الدين:

تعريفُهُ يتبعُ الرؤيةَ والمعيَّارَ الذي وضعَ لحدودِ الدينِ، ومناشئِهِ، فمن جعلَهُ أرضياً يختلفُ تعريفُهُ له عَنِ الذي يربطُهُ بالسَّماءِ، وَمَنْ ربطَهُ بحالةٍ فرديَّةٍ يختلفُ تعريفُهُ له عَنِ الذي يربطُهُ بحالةٍ جماعيَّةٍ، وَمَنْ أرجعَ منشأَهُ إلى أسبابٍ اجتماعيَّةٍ يختلفُ عَنِ الذي يرجعُهُ إلى مناشئٍ عقليَّةٍ فطريَّةٍ، وَمَنْ جعلَ الدينَ مشروعاً فردياً فقط أو أُخروياً فقط، يختلفُ عَنِ الذي يُقدِّمُ الدينَ على أَنَّهُ شاملٌ في كُلِّ مفاصلِ الحياةِ وَأَنَّهُ لوحَةٌ متكاملةٌ.

والجديرُ بالذكر: أنَّ الذي أُريدُ طرحُهُ هنا هو ما أشرنا إليه مِنْ أنَّ الدينَ هو الإيَّانُ بالخالقِ (تعالى) وصفاته الكمالِيَّةِ وما يترتَّبُ على ذلكِ مِنْ إرسالِ الرُّسلِ، وتنزيلِ

(١) شرح تجريد الاعتقاد: ص ٢٥١.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ج ٢٠ ص ٣٤١.

الرسالات التي يحملها الرُّسُلُ إلى البشريَّة، وكانَ خاتَمُ تلكَ الأديانِ وناسخُها هو الدِّينَ الإسلاميَّ مِنَ القرآنِ الكريمِ والسَّنةِ الصحيحةِ التي صدرتْ مِنَ المعصومِ (عليه السلام)، والتي تمثِّلُ رؤيةَ السماءِ على ضوءِ التَّشريعاتِ القطعيَّةِ، وليسَ بحسبِ الاجتهاداتِ! فالاجتهاداتُ قراءةٌ للدِّينِ وليستْ هي الدِّينُ، وَمِنْ هنا فالذي يصحُّ أَنْ نصفَهُ بأنَّه دِينٌ هو الثوابُ في الدِّينِ، وليسَ القراءاتُ للدِّينِ، ولذا فحديثنا في عقلائيَّةِ الدِّينِ نعني بِهِ ثوابَ الدِّينِ.

ملحوظة :

الدِّينُ بحسبِ المنظورِ القرآنيِّ يختلفُ عَنِ الشرائعِ، فالشريعةُ متعددةٌ أما الدِّينُ فهو واحدٌ، وهو الثوابُ الإيمانيَّةُ بالله (تعالى) وصفاتِهِ ورسولِهِ.

أما الشرائعُ فهي متعددةٌ بحسبِ الأزمنةِ، فهي مِنَ الدِّينِ، وليستِ الدِّينُ، فالأحكامُ الشرعيَّةُ تمثِّلُ ترجمةَ الدينِ، وهي مِنَ الدِّينِ، بل قد يكونُ عَدَمُ بعضها عدماً للدِّينِ، فهي بمثابة الشرطِ لَهُ، فالصَّلَاةُ عمودُ الدِّينِ، مما يدلُّ على أَنَّ الدِّينَ غيرها، فهي عمودُهُ، وهكذا سائرُ الشرائعِ تختلفُ عَنِ الدِّينِ، وأما الشعائرُ، فهي بمثابة السورِ، تحمي الدِّينَ، وبمَثَابَةِ البابِ للبيتِ، فاليَتُّ يصدِّقُ عليه أَنَّهُ بَيْتٌ مِنْ دُونِ البابِ، ولكنَّ أَهميَّةَ البابِ بالنسبةِ للبيتِ أَهميَّةُ قُصوى، يحرصُ الساكنُ في البيتِ عليها، بل لا يستقرُّ ويطمئنُّ بالبيتِ مِنْ دُونِ البابِ.

إِذْ الدِّينُ هو واحدٌ، ولم يستعملهُ القرآنُ إِلَّا بلفظِ المفردِ، هو تلكَ الثوابُ التوحيديةُ التي لا تخضعُ للزمانِ والمكانِ، ولا اجتهدَ فيها، ولا رأيَ، بخلافِ الشرائعِ، فهي تدرَّجَتْ مع البشريَّةِ بحسبِ إمكاناتها، وفيها الثابتُ والمتغيِّرُ.

مكانة العقل في الإسلام:

لا يمكن الوصول إلى الدين من دون العقل، وإلا لزم الدور، فالدين لما جاء لم يبلغ دور العقل، بل أعطى له مساحة كبيرة كما سوف تعرف، فأدخله في الكثير من الأحكام واللوازم التي على ضوئها تستنبط الأحكام الشرعية، ومن يراجع أصول الفقه يرى مدى المساحة التي أُعطيت للعقل في الشريعة الإسلامية، وقد أُصلت أصول وقواعد على ضوء حكم العقل، بل إن الدين الإسلامي حتى في تشريعاته التَّعبديَّة جاء موافقاً للعقل؛ لأننا نعتقد أن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وأنَّ الحسن والقبح عقليَّان، وقد كُتِبَتْ كتبٌ مفصَّلة في ذلك، ولستُ بصديدها حتى لا يخرج الموضوع عن مقصده، وإنَّما أريد أن أقول: إنَّ العقل له مكانة في المنظومة الدينيَّة قلَّ نظيرها، وقد جعل الإسلام التكليف يدور مدار العقل وجوداً وعدمًا.

كيف وقد جعل الإسلام أهمَّ ركنٍ من أركانه والذي هو الأساس لكل شيء، وهو التوحيد مستنبطاً من طريق العقل؟! ونجد الإسلام لا يرضى بالتقليد في معرفة أصول الدين عامة، والتوحيد خاصة؟!!

لهذا فرض التدبُّر والتفكُّر على الفرد المسلم، وقد ذمَّ الذين لا يتفكرون، والذين لا يعقلون بصورة كبيرة ومتكررة في القرآن الكريم، والسَّنة النبويَّة، وذمَّ التقليد الأعمى الذي لا يستند إلى أدلَّة وبراهين، وبذلك أراد للإنسان أن يكون مفكراً ناضجاً.

قال تعالى: ﴿نُفِصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٢).

(١) سورة الروم: الآية ٢٨.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٤٣.

ففي الآية الأخيرة قرن القرآن الكريم بين العلم والعقل، وأن العلم إنما يكون نافعا مع العقل السليم، والعلماء هم الواسطة في المعرفة لتعبر المعرفة من خلاصهم إلى الجميع، فهم أسرع في معرفة الآيات والأمثال التي يضر بها الله (تعالى) للبشرية في هذه الحياة.

استعراض بعض النصوص في مكانة العقل:

«عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ (عليه السلام)، قَالَ: لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ اسْتَنْطَقَهُ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبِلْ، فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ، فَأَدْبَرَ، ثُمَّ قَالَ: وَعَزَّتِي وَجَلَالِي، مَا خَلَقْتُ خَلْقًا هُوَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْكَ، وَلَا أَكْمَلْتُكَ إِلَّا فِيمَنْ أَحَبُّ، أَمَا إِنِّي إِيَّاكَ أَمَرُ وَإِيَّاكَ أَنْهَى، وَإِيَّاكَ أَعَاقِبُ وَإِيَّاكَ أُثِيبُ»^(١).

وقد بين القرآن الكريم مصاديق للتفكير والنظر، قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٢).

وهذا أمر للإنسان أن يسير في الأرض، بمعنى أن يبحث في الأماكن والوسائل لمعرفة حقيقة الكون، بل مطلق الخلق، وأنه كيف بدأ وما يترتب على ذلك من آيات ومعارف، والوقوف على دقائق الكون لأن هذه المعرفة تعطي للإنسان العاقل أدلة وبراهين واضحة على عظمة الخالق (تعالى) من خلال التعرف على هذا الخلق العظيم والدقيق.

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٣).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ١٠.

(٢) سورة العنكبوت: الآية ٢٠.

(٣) سورة يونس: الآية ٦.

لِأُولِي الْأَلْبَابِ ❦

إِنَّ هَذِهِ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةَ يَرَاهَا الْعَقْلُ السَّلِيمُ بِصُورَةٍ أُخْرَى، فَيَرَى فِي كُلِّ جَانِبٍ فِيهَا أَثْرًا وَاضِحًا وَجَلِيًّا يَدُلُّ عَلَى اللَّهِ (تعالى)، وَحِكْمَتِهِ، وَجَلِيلِ صَنْعِهِ فِي خَلْقِهِ، تَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ، لِهَذَا يَقُولُ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ❦﴾ وَيَقُولُ تَعَالَى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ ❦ هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ ❦﴾. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ❦ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ ❦﴾. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ❦﴾.

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَا قَسَمَ اللَّهُ لِلْعِبَادِ شَيْئًا أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ، فَتَوْمِ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ سَهْرِ الْجَاهِلِ، وَإِفْطَارُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ صَوْمِ الْجَاهِلِ، وَإِقَامَةُ الْعَاقِلِ أَفْضَلُ مِنْ شُحُوصِ الْجَاهِلِ، وَلَا بَعَثَ اللَّهُ رَسُولًا، وَلَا نَبِيًّا، حَتَّى يَسْتَكْمَلَ الْعَقْلُ، وَيَكُونَ عَقْلُهُ أَفْضَلَ مِنْ عُقُولِ جَمِيعِ أُمَّتِهِ، وَمَا يُضْمَرُ النَّبِيُّ فِي نَفْسِهِ أَفْضَلُ مِنْ اجْتِهَادِ الْمُجْتَهِدِينَ، وَمَا أَدَّى الْعَاقِلُ فَرَايَضَ اللَّهِ حَتَّى عَقَلَ مِنْهُ، وَلَا بَلَغَ جَمِيعُ الْعَابِدِينَ فِي فَضْلِ عِبَادَتِهِمْ، مَا بَلَغَ الْعَاقِلُ إِنَّ الْعُقَلَاءَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ الَّذِينَ قَالَ اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ): ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ❦﴾^(١).

وَقَالَ الْإِمَامُ مُوسَى الْكَاسِمُ (ع): «يَا هِشَامُ، مَا بَعَثَ اللَّهُ أَنْبِيَاءَهُ وَرُسُلَهُ إِلَى عِبَادِهِ إِلَّا لِيَعْقِلُوا عَنِ اللَّهِ، فَأَحْسَنُهُمْ اسْتِجَابَةً أَحْسَنُهُمْ مَعْرِفَةً لِلَّهِ، وَأَعْلَمُهُمْ بِأَمْرِ اللَّهِ، أَحْسَنُهُمْ عَقْلًا، وَأَعْقَلُهُمْ أَرْفَعُهُمْ دَرَجَةً فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ.

يَا هِشَامُ، مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَمَلَكَ أَخَذَ بِنَاصِيَتِهِ، فَلَا يَتَوَاضَعُ إِلَّا رَفَعَهُ اللَّهُ، وَلَا يَتَعَظَّمُ إِلَّا وَضَعَهُ اللَّهُ.

يَا هِشَامُ إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ؛ حُجَّةَ ظَاهِرَةٍ، وَحُجَّةَ بَاطِنَةٍ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ، فَالرُّسُولُ، وَالْأَنْبِيَاءُ، وَالْأَئِمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ، فَالْعُقُولُ...

يَا هِشَامُ، كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَقُولُ: مَا مِنْ شَيْءٍ عَبْدَ اللَّهِ بِهِ أَفْضَلَ مِنَ الْعَقْلِ، وَمَا تَمَّ عَقْلٌ أَمْرِي حَتَّى يَكُونَ فِيهِ خِصَالٌ سِتَّى، الْكُفْرُ وَالشَّرُّ مِنْهُ مَأْمُونَانِ، وَالرُّشْدُ وَالْخَيْرُ مِنْهُ مَأْمُولَانِ، وَفَضْلُ مَالِهِ مَبْدُولٌ، وَفَضْلُ قَوْلِهِ مَكْفُوفٌ، نَصِيبُهُ مِنَ الدُّنْيَا الْقُوتُ، وَلَا يَنْسُبُ مِنَ الْعِلْمِ دَهْرُهُ، الذُّلُّ أَحَبُّ إِلَيْهِ مَعَ اللَّهِ مِنَ الْعِزِّ مَعَ غَيْرِهِ، وَالتَّوَاضُّعُ أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنَ الشَّرَفِ، يَسْتَكْثِرُ قَلِيلَ الْمَعْرُوفِ مِنْ غَيْرِهِ، وَيَسْتَقِلُّ كَثِيرَ الْمَعْرُوفِ مِنْ نَفْسِهِ، وَيَرَى النَّاسَ كُلَّهُمْ خَيْرًا مِنْهُ، وَأَنَّهُ شَرُّهُمْ فِي نَفْسِهِ، وَهُوَ تَمَامُ الْأَمْرِ^(١).

الْفَرْقُ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْعَقْلَانِيَّةِ :

نريدُ أَنْ نَقِفَ عَلَى حُكْمِ الْعَقْلِ، وَحُكْمِ الْعَقْلَانِ، وَمَسَاحَةِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، وَنَعْرِفَ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا، حَتَّى لَا يَقَعَ الْخَلْطُ! إِذْ كَثِيرًا مَا يَقَعُ الْخَلْطُ بَيْنَ الْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ، وَالْأَحْكَامِ الْعَقْلَانِيَّةِ، مَعَ أَنَّ الْفَرْقَ بَيْنَهُمَا كَبِيرٌ جَدًّا، وَمِنْ ثَمَّ نَتَعَرَّفُ عَلَى مَسَاحَةِ كُلِّ مِنْهُمَا دَاخِلَ الْمَنْظُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ أَوِ الدِّينِيَّةِ.

حُكْمُ الْعَقْلِ :

عَدَّ عُلَمَاءُ أَصُولِ الْفَقْهِ الْعَقْلَ مِنَ الْأَدْلَةِ الْأَرْبَعَةِ: (الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْعَقْلُ، وَالسُّؤَالُ: مَا الْمُرَادُ مِنْ حُكْمِ الْعَقْلِ الَّذِي يَعُدُّ أَحَدَ الْأَدْلَةِ عَلَى الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ؟

(١) الكافي، الشيخ الكليني: ج ١ ص ١٣.

الجواب: المراد من حكم العقل هنا هو كل حكم للعقل أوجب القطع بالحكم الشرعي، أو قل: كل قضية عقلية نتوصل بها إلى القطع بالحكم الشرعي. وحينئذ يكون ذلك الحكم حجة؛ لأنه قطع حسب الفرض، والقطع حجته ذاتية. وحتى يتضح البحث أكثر أقول: ذكر علماء أصول الفقه، أن ما يحكم به العقل على قسمين:

قسم يستقل به العقل، أي كلتا مقدمتا عقلية، مثل (حكم العقل بحسن أمر أو قبحه) فهذه مقدمة، ومقدمة أخرى (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع) فتكون النتيجة: إن الشرع يحكم بقبح أو حسن ذلك الشيء، وهو ما يسمى بالمستقلات العقلية. وقسم آخر لا يستقل العقل به بل تكون إحدى مقدماته عقلية والأخرى شرعية، وذلك بأن يحكم الشرع بوجوب أمر ما، ثم يأتي العقل فيحكم بوجوب مقدمته، فيكون وجوب المقدمة شرعياً، والمقدمة وجوباً عقلياً، (كوجوب الوضوء العقلي مقدمة للصلاة الواجبة شرعاً)، أو يحكم الشرع بوجوب أمر فيحكم العقل بحرمة ضده، لأن العقل إذا أدرك الملازمة بين شيء ومقدمته، أو بين وجوبه وبين حرمة ضده، أمكنه أن يحكم بذلك؛ لأن العلم بثبوت الملزوم علة للعلم باللازم.

وهذا النوع من حكم العقل وإن كانت إحدى مقدماته شرعية لكنه سمي بالدليل العقلي من أجل تغليب المقدمة العقلية.

هذا هو الحكم العقلي.

الأحكام العقلانية أو حكم العقلاء:

هذا ما يصطلح عليه بسيرة العقلاء، أو بناء العقلاء، أو السيرة العقلانية، فكلها

مصطلحاتٍ لمفهومٍ واحدٍ يعبرُ عنه بهذه التعبيرات، والمقصودُ منه هو سلوكُ العقلاء وعملهم في أمرٍ ما يتفقونَ على ذلكَ الفعلِ أو التوجه، مع اختلافِ ثقافتهم وبقعهم الجغرافية، وأن يكونَ ذلكَ التصرفُ صادراً منهم بما هم عقلاء، فهو نتاجُ عقلائيٍّ بعيدٍ عَنِ الميولِ الغريزيةِ أو النفسيةِ أو العاطفيةِ أو الأغراضِ السياسيةِ، وأن لا يكونَ مؤدجاً من جهةٍ سواء كانتَ دينيةً أو سياسيةً أو غيرها، نظير الأخذِ بظاهرِ كلامِ المتكلم، وإلزامه بمدلولِ قوله، أو نظيرِ تباينهم على أنَّ الحيازةَ مِنَ الملكِ العامِ توجبُ الملكَ كالصيدِ في البحرِ أو الجنى مِنَ الصحراءِ.

وهذه السيرةُ العقلانيةُ تعدُّ دليلاً مهماً على كثيرٍ مِنَ الأحكامِ الشرعيةِ عندَ الأصوليين المتأخرين، وهي دليلٌ ناضجٌ وجميلٌ، وهي من إبداعاتِ العقلِ الأصولي الحديثِ في الفكرِ الإمامي، وفيه أبحاثٌ رائعةٌ تجدُ تفاصيلها في علمِ أصولِ الفقه.

ولكن حيثُ إننا نريدُ جعلَ هذا البناءِ العقلاني دليلاً على الحكمِ الشرعيِّ داخلَ المنظومةِ الإسلامية، وحيثُ إنَّ السلوكَ البشريَّ مبتلى بابتلاءاتٍ كثيرةٍ سواء على نطاقِ المفهومِ ومحدداته ودلالتهِ أو في مرحلةِ التطبيق، فإذا تمكنا من ضبطِ المفهومِ تأتي مشكلةُ أخرى وهي مشكلةُ التطبيق، أي تطبيقُ المفهومِ على مصاديقه، والأخطاءُ في هاتين المساحتينِ كثيرةٌ وخطيرةٌ ولها أثرٌ كبيرٌ على الفكرِ والسلوكِ الإنسانيِّ، هذا كله فضلاً عن تدخلِ الأهواءِ والمزاجِ والإسقاطاتِ الشخصيةِ من دونِ وعي -لأنَّ التدخلَ بوعي يرفضُهُ الجميعُ، لذا أقولُ: بلا وعي- وللخلاصِ مِنْ كُلِّ ذلكَ نحتاجُ إلى دقةٍ بالغةٍ في المنهج.

في وسطِ كُلِّ هذه الرياحِ التي تعصفُ بالسلوكِ الإنسانيِّ فإنَّ هذا اللونَ مِنَ السلوكِ العقلاني يصلحُ أن يكونَ دليلاً على الحكمِ الشرعيِّ، وكاشفاً عنه بشرطِ إمضائه مِنَ

الإسلام نفسه، والإمضاء لا بُدَّ أن يكون قطعياً حتى نضمن سلامة هذا البناء العقلائي، وعدم خروجه عن المسار الصحيح.

والإمضاء لتلك السيرة له طرقٌ مختلفة، منها التصريح بصحته وشرعيته أي يكون إمضاءً لفظياً.

ومنها يكتشف بعدم الردع الدال على إمضائه لما يكون بمرأى ومسمع من المشرع، ولم يردع عنه، فهذا يدل على إمضائه وحجّيته، وهو إمضاء غير لفظي.

وهذا الإمضاء لا بُدَّ أن نقطع به بحيث يكون بمثابة الدليل القطعي على تحقّق الإمضاء له، وإنّ الإسلام قبل به، وحينئذٍ يكتسب ذلك الفعل العقلائي الصفة الشرعية، فيكون مشروعاً في المنظور الديني.

أو قلّ بعبير موجز:

إنّ حكم العقل أمرٌ نظريّ يقوم على مقدمات عقلية يحكمها قانونٌ عقليّ تعطي نتيجة واضحة تبعاً لتلك المقدمات، وهذا الحكم العقليّ يمكن الوصول إليه مع قطع النظر عن وجود السلوك البشريّ أو عدمه.

أمّا الحكم العقلائيّ فهو نتاج سلوكٍ بشريّ، وبناءٍ بشريّ على أمرٍ معيّن، فيتباني العقلاء مثلاً على حجّة ظهور الكلام، وأنّ الانسان ملزمٌ بظهور كلامه وإقراره، ويكون ملزماً به ويؤاخذ عليه، ولذا فهو حكمٌ ناتجٌ من سلوكٍ وليس له قانونٌ إلّا نفس تباني العقلاء عليه، ولهذا احتاج إلى لمسة المشرّع وإمضائه، لأنّ السلوك البشريّ معرضٌ للزحاف، بخلاف حكم العقل، فلم يتوقف على إمضاء المشرّع.

تنبیه :

لا نعني من العقلانيّة خصوصَ العقلِ القطعيّ، بل يشملُ العقلَ الظنّيَّ المشروعَ، ونعني من المشروع هو الظنُّ الذي له ربطٌ بالقطع، ولهُ حجّةٌ دَلٌّ عليها الدليلُ، مثل الرجوعِ إلى أهلِ الخبرة، ومثل حجّةِ الظهورِ وحجّةِ خبرِ الواحدِ وغيرها من الظنونِ المعرفيّة التي تكونُ حجةً وملزمةً، فإنّها تدخلُ تحتَ مظلةِ العقلانيّة.

الباب الثاني: معيار العقلانية

قبل بيان معيار العقلانية أذكرُ بعضَ النقاطِ لأهمية الموضوع:
مقدماتٌ وأصولٌ:

النقطة الأولى: إن المعارف البشرية على قسمين:

الأول: بديهية ضرورية:

والمرادُ بها ما كانَ محمولها ثابتاً لموضوعها ثبوتاً ضرورياً، أي ما لا تحتاجُ إلى إقامةِ برهانٍ عليها، ولا تتوقف على الاستدلال بل تدعُنُ بها النفسُ، ويحكمُ بها الذهنُ من دونِ المطالبةِ بدليل، مثل: حكمنا باستحالة اجتماع النقيضين، ومثل: أن الكلَّ أعظمُ من جزئه، ومثل: أن الواحدَ نصفُ الاثنين، ومثل استحالة وجود الحادثِ من دونِ سببٍ، وهكذا، وتسمّى هذه الأحكامُ أيضاً بالقبلية، ومعنى ذلكَ أنَّها لا تسبقُ بمعرفةٍ بل هي المعرفةُ الأولى والركيزةُ التي ترجعُ إليها المعارفُ.

طبعاً هذا النوعُ من الأحكامِ البديهية ليسَ على نسقٍ واحدٍ، بل يبدأ من البديهي الذي لا يمكنُ الاستدلالُ عليه، إلى بديهيٍّ يمكنُ الاستدلالُ عليه، إلى بديهيٍّ يحتاجُ إلى التفاتٍ بسيطٍ، ولستُ بصددِ ذلكَ فهذا يطلبُ في محله.

الثاني: معارف نظرية:

وهي قضايا لا تدعُنُ النفسُ بها إلّا بعدَ الاستدلالِ، وهي متوقفةٌ على معلوماتٍ

سابقة عليها، أي تتوقف على القضايا الأوليّة السابقة، فلولا البدييات فلا يمكن التوصل إلى أي معرفة نظريّة أبداً، أي إنّ صدور الحكم فيها يتوقف على ثبوت حقائق أسبق منها، لهذا كانت القضايا أو المعلومات الأوليّة هي الأساس الذي تقوم عليه كل المعارف الأخرى.

مع ملاحظة أنّ تلك المعلومات البدييّة ليست كلها فطريّة وذاتيّة للعقل، بل قد تحصل تلك البدييات تدريجيّاً في الذهن من خلال انتزاعه لها من خلال التصورات الحسيّة، بخلاف ما طرحه ديكارت من رجوع جميع تلك البدييات إلى التّصورات الفطريّة، وأنّها ذاتيّة للعقل، وهذا مطلب مهم يجب الالتفات إليه.

طبعاً القضايا النّظريّة أيضاً ليست على نسق واحد، تبدأ من النظري اللصيق بالبديهي إلى النظري المتوغل في التنظير والاستدلال.

النقطة الثانية : كيف نتحاور؟

حتى نتحاور وتبادل في الأفكار فيما بيننا ونقيم هذا الطرح أو ذاك، ونقبل هذا، ونرفض ذاك، فلا بدّ لنا من قانون نرجع إليه في التقييم، وإلا صار كل واحد منا في عالمه الخاص، من دون مشتركات فيما بيننا، وعلى هذا فلا بدّ لنا من مشتركات تجمعنا ونطلق منها ونتحاكم إليها عند الاختلاف، وعند التقييم.

وحيث إنّ البشريّة اختلفت في كلّ شيء، حتى في أبده البدييات وهو الواقع، حيث وجد فريق إنكار نسميه السفسطائيين، فيقع السؤال عن المشترك الذي نطلق منه، فهل يوجد جامع لنا أم لا؟

فما اللّغة المشتركة التي نطلق منها؟

الجواب:

لا يمكنُ الرهانُ على اتفاقِ جميعِ البشريّةِ على مشتركٍ يكونُ مبدأَ الحركةِ، لأنَّ قدرَ البشريّةِ هو الاختلافُ، ولكنَّ الانطلاقَ يكونُ بينَ الأطرافِ من أولِ بديهيٍّ يجمعُها، فتتَحاكَمُ إليه وترفُضُ التعاملَ معَ الآخرِ الذي يرفضُ ذلكَ البديهيَّ، كما فعلنا -نحنُ الواقعيّينَ- معَ أصحابِ السّفسطةِ؛ حيثُ صنّفَ الواقعيّونَ أصحابَ الطّرحِ السّفسطائيِّ على أنّهم شبه مجانين! ونعتهم بنعوتٍ كثيرةٍ، ولم يصنّفَ طرَحهم على أنّه رأيٌّ ورأيٌّ آخرُ، واجتهادٌ، وما شاكلَ، وهذا أمرٌ صحيحٌ، لأنّه بمجردُ أنْ تعطيه احتماليّةَ الصّحّةِ يعني أنّك هدمتَ كلّ بنيانك القائم على الواقعيّةِ، فهذه منطقةٌ لا تقبلُ الرّأيَ والرّأيَ الآخرَ، ولا تقبلُ تعدّدَ القراءاتِ.

إذن لا يصحُّ جعلُ خطِّ الشروعِ هو اجتماعِ البشريّةِ بل اجتماعُ فريقٍ معيّنٍ على بدايةٍ معيّنة يكونُ هو خطُّ الشروعِ، وهو البديهيُّ الأوّلُ الذي تقومُ عليه سائرُ الأفكارِ الأخرى، ونحنُ الواقعيّونَ الذين نقولُ بأنَّ الوجودَ واقعٌ وحقيقةٌ، وليسَ خيالاً ننطلقُ من هذا البديهيِّ الأوّلِ.

هل يمكنُ البدايةُ من دونِ بديهيٍّ أولٍ؟

الجواب:

إنّ دراسةَ أيِّ موضوعٍ يرادُ منها الوقوفُ على خصائصِهِ وظواهرِهِ، وكلُّ ما يتعلّقُ بِهِ، وهذا لا يمكنُ فرضُهُ من دونِ فرضٍ واقعيّتهِ، فالواقعُ هو الثابتُ الأوّلُ الذي ننطلقُ منه كواقعيّينَ، فهو الذي يشكّلُ خطَّ الشروعِ في كلّ حركةٍ، ولا يمكنُ فرضُ أيِّ بدايةٍ من ذلكَ البديهيِّ. كما أنّنا نتحاكَمُ إليه عندَ الاختلافِ.

إذن لا بُدَّ من وجودِ بدايةٍ يتفقُ عليها ذلكَ الفريقُ تكونُ مسلّمةً عندهم، ولا يصحُّ

بل لا يمكنُ الحوارَ معَ شخصٍ يختلفُ معنا في البديهي الأول، وهو الواقعُ، فهذا يُصنَّفُ في خانةِ أصحابِ الوهم.

وفي محلِّ الكلامِ في موضوعِ العقلانيَّةِ لا بُدَّ لنا من مشتركٍ ننطلقُ منه يكونُ هو خطُّ الشروعِ، ونتحاكُمُ إليه عندَ الاختلافِ.

والذي أرجحه أنَّ خطَّ الشروعِ في مبحثِ العقلانيَّةِ هو أحكامُ العقلِ العامَّةُ التي نعبرُ عنها بالبديهيَّاتِ، وأهمُّها استحالةُ التناقضِ، وقانونُ العليَّةِ التي تشكِّلُ خطَّ الشروعِ، ثم ننزُلُ إلى الأحكامِ الأخرى التي هي أقلُّ بداهةً، أمَّا الفريقُ الذي يرفضُ كلَّ الأحكامِ العقليةِ حتى البديهي منها، فلا فرصةَ للحوارِ معه، ولن يكونَ الحوارُ معه مجدياً، بل يكونُ عقيماً ومضراً في الوقتِ ذاته، لأنَّه لا يشتركُ معنا في خطَّ الشروعِ، فإذا ما اختلفنا في شيءٍ، فإنَّه لا يوجدُ حَكَمٌ نرجعُ إليه لفضِّ الاختلافِ، والحكْمُ المفترضُ الرجوعُ إليه في كلِّ خلافٍ أو اختلافٍ في خطَّ الشروعِ الذي نعبرُ عنه بالبديهي، ومع عدمِهِ لا يصحُّ عقدُ حوارٍ، ولن نتوقعَ منه أن يكونَ منتجاً.

وعلى هذا فيكونُ فرضُ عقلانيَّةِ الإيمانِ من خلالِ أحكامِ العقلِ البديهيَّةِ، ومن أهمِّها كما قلنا استحالةُ التناقضِ، والدورِ، وضرورةُ العليَّةِ في الوجودِ، ناهيك عن البديهي الأول وهو الواقعيَّةُ.

وهذا ما سنقفُ عليه لاحقاً.

كما لا يصحُّ أن نجعلَ المعيارَ للعقلانيَّةِ هو اقتناعُ جميعِ العقلاءِ بتلكِ القضيةِ إلى النهاياتِ، فإنَّ الاختلافَ في النهاياتِ والوسطياتِ أمرٌ مقبولٌ؛ غايةُ الأمرِ أن ننطلقَ من ثوابتٍ تتفقُ عليها كفرقٍ، وليسَ كشرعيةٍ بشكلٍ عامٍّ لعدمِ إحرازِ الاتفاقِ المطلقِ كما قلنا، ومن هنا فإنَّ حصرَ العقلانيَّةِ بالمسائلِ المتفقِ عليها عندَ الجميعِ أمرٌ فيه تطرُّفٌ كبيرٌ.

النقطة الثالثة: تقسيم العقل إلى نظري وعملي:

في الحقيقة لم يكن هذا تقسيماً للعقل لأنه كيان واحد، وإنما تقسيم وظيفي، فإذا كان المدرك مما ينبغي أن يعلم ويدخل في مجال العلم والفكر فيسمى عقلاً نظرياً، نظير إدراك وجود الله (تعالى)، فهو قد علم بوجوده (تعالى)، أو أن الكل أعظم من جزئه، وهكذا سائر المدركات التي تدخل في حيز العلم والادراك.

وإذا كان المدرك مما ينبغي أن يعمل فيدخل في مجال العمل والسلوك فيسمى عقلاً عملياً، نظير أن يدرك قبح الكذب، وقبح الظلم، وحسن العدل، ومعناه أن يفعل العدل ولا يفعل الظلم.

ولكن يظهر أن العقل العملي لا يُحتزَلُ بإدراك ما ينبغي أن يفعل، بل هو قوة تحرك الإنسان وتدفعه إلى العمل، فهو قوة عمالية تأتي بمرحلة لاحقة للإدراك النظري.

وكل مواضع الاعتقاد من الأصول الاعتقادية تدخل في العقل النظري، وكل موضوعات فروع الدين تدخل في العقل العملي.

ومن هنا فإن العقلانية التي نريد الحديث عنها، مرة تكون بلحاظ الإيمان والاعتقاد، فيجب أن نحاكمها على ضوء العقل النظري، وهل هي مما ينبغي أن يعلم فتكون عقلانية أو لا ينبغي أن تعلم فتكون غير عقلانية.

وأخرى يكون الحديث بلحاظ الشريعة، وأحكامها فيكون الكلام على ضوء العقل العملي.

وحتى يكون البحث أكثر تكاملاً نحاول أن نقف، ولو باختصار على كلا الجانبين، الجانب النظري (الإيمان)، والجانب العملي (التشريع)، وهذا ما نفصله في محور عقلانية الإيمان أو الإسلام.

النقطة الرابعة : طرق الاستدلال :

للاستدلال ثلاثة طرق :

الأول : القياس :

وهو ما يكون الاستدلال فيه من الكلي إلى الجزئي، نستعمل فيه مقدمات يقينية، وهو يفيد اليقين مع توفر شروطه، نظير قولنا: زيد إنسان، وكل إنسان ناطق، إذن زيد ناطق.

وهذا اللون من الاستدلال لا خلاف فيه أو في صحة الاستدلال به، وأنه عقلائي بلا ريب؛ لأنه كما قلنا يستعمل مقدمات يقينية، وقد فصل المنطقة شروط ومواد القياس بشكل مفصل، وحظي باهتمام كبير لما له من الأهمية في الاستدلال.

الثاني : الاستقراء :

وهو أن نقوم بدراسة جزئيات وأفراد متشابهة فنستنبط من تلك الدراسة حكماً عاماً مشتركاً بين تلك الأفراد، تتصف به ماهية تلك الأفراد، نستطيع أن نعممه على الجميع.

وهو على قسمين :

١ - استقراء تام : وهو فيما إذا كانت الدراسة مستوعبة لجميع الموضوع، ووجدنا اشتراكهم بتلك الخاصية، فتحكم على الجميع بها، وهو يفيد اليقين وهو يكاد يكون غير متاح؛ لعلمنا أو احتمالنا بوجود أفراد قديمة أو مستقبلية لم تخضع للدراسة.

٢ - استقراء ناقص : وهو دراسة بعض أو أكثر الأفراد وملاحظة تلك الجهة المشتركة بينها، فتحكم على الجميع، كما لو قلنا: كل حديد يتمدد بالحرارة. فهو ناتج

عن دراسة أفراد كثيرة من الحديد، فوجدناها تتمدد بالحرارة فحكمنا على الجميع بذلك الحكم، وهو التمدد.

ولكن الاستقراء الناقص لا يفيد اليقين، بل يفيد الظن، وإن أغلب المعارف البشرية من هذا النوع من الاستقراء.

وهذا اللون من الاستقراء - وهو المتبادر من كلمة الاستقراء وليس التأم - قد وقع فيه كلام كثير بين المنظرين للمعرفة بشكل عام، سواء من العقلين أو الوضعيين والتجريبيين، وأهم إشكال أثير عليه أن هناك طفرة غير مبررة معرفياً فيه، وهي أننا ندرس أفراداً ومصاديق موجودة فكيف نعمم حكماً منها إلى جميع الأفراد؟ فهذا التعميم غير منطقي، وغير مبرر، وغير عقلائي!

وقد قدم رواد المذاهب المعرفية - سواء من العقلين أو التجريبيين - المبررات للتعميم، وجعله أمراً عقلائياً ومنتجاً مثل الاعتماد على السببية الثابتة التي تجعل الاشتراك طريقاً لصحة تعميم الحكم، أو مبدأ عدم تكرار الصدفة الذي يكشف عن تلك الروابط الحتمية بين هؤلاء الأفراد، مما يسمح بالتعميم، أو غيرها من المبررات المعرفية التي تتيح لنا تعميم الحكم من الأفراد المحدودة إلى جعله حكماً عاماً.

كما إذا كانت هناك ظاهرتان أو أكثر - قد تكرر وقوعهما بكثرة؛ فيمكن أن نستنتج بأن بينهما علاقة سببية ثابتة، وإلا إذا لم يتكرر الوقوع على شكل متواتر فالعلاقة بينهما صدفوية.

وهذا يصح مع فرض وجود علاقات سببية ثابتة بين الظواهر المختلفة، أما مع عدمها فلا يصح.

ولا ندخل في تضاعيف تلك الأبحاث، بل هي موكولة إلى محلها.

ومن أكثر مَنْ أبدَعَ في هذا المجالِ هو سَمَاحَةُ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ بَاقِرِ الصِّدْرِ طَيِّبَ اللهُ
(تعالى) مَضْجَعُهُ.

إِنَّ نَظْرِيَّةَ المَعْرِفَةِ بِشَكْلِ عَامٍّ فِيهَا مَذْهَبَانِ:

- المذهبُ العَقْلِيُّ القَائِمُ عَلَى مَبَادِئٍ أُولِيَّةٍ عَقْلِيَّةٍ لَيْسَتْ مُسْتَمَدَّةٌ مِنَ التَّجَرِبَةِ وَالحِسِّ،
وعَلَيْهِ كَانَتِ الطَّرِيقَةُ الْمُتَّبَعَةُ فِي إِنتَاجِ المَعْرِفَةِ الجَدِيدَةِ هِيَ قِيَاسِيَّةٌ دَائِمًا تَتَّجُهُ مِمَّا هُوَ عَامٌّ
وَكُلِّيٌّ إِلَى مَا هُوَ خَاصٌّ وَجُزْئِيٌّ.

فَحَتَّى الاسْتِقْرَاءَ ذَاتَهُ يَصْبُحُ مَنْطَوِيًّا عَلَى قِيَاسٍ خَفِيِّ لَكُونِهِ يَرْتَكِزُ عَلَى بَعْضِ
المَبَادِئِ العَقْلِيَّةِ الَّتِي تَبَرَّرُ لَهُ مَشْرُوعِيَّةُ الاتِّجَاهِ مِنَ العَامِّ إِلَى الخَاصِّ.

- والمذهبُ التَّجْرِبِيُّ، هُوَ الَّذِي تَكُونُ المَعْرِفَةُ الأَسَاسِيَّةُ لَدَيْهِ قَائِمَةً بِطَرِيقَةٍ اسْتِقْرَائِيَّةٍ
عَلَى التَّجَرِبَةِ، وَمَنْ ثَمَّ فَإِنَّ عَمَلِيَّةَ إِنتَاجِ المَعْرِفَةِ تَتَّجُهُ - فِي الأَسَاسِ - مِنَ الخَاصِّ إِلَى العَامِّ
وَلَيْسَ العَكْسُ.

أَمَّا الشَّهِيدُ الصِّدْرُ فَقَدْ جَمَعَ بَيْنَ المَذْهَبَيْنِ بِأَطْرُوحَتِهِ (المذهبُ الذَّاتِي) كَمَا فَصَّلَ ذَلِكَ
فِي كِتَابٍ كَبِيرٍ تَحْتَ عُنْوَانٍ: الأُسُسُ المَنْطَقِيَّةُ لِلْاسْتِقْرَاءِ.

يَقُولُ السَّيِّدُ الصِّدْرُ: «نَهْدَفُ مِنْ وَرَاءِ هَذَا البَحْثِ إِلَى التَّأْسِيسِ لِمَنْطِقٍ جَدِيدٍ نَطْلُقُ
عَلَيْهِ حَالِيًا اسْمَ المَنْطِقِ الذَّاتِي، وَذَلِكَ تَمْيِيزًا لَهُ عَنِ المَنْطِقِ العَقْلِيِّ الأَرَسْطِي، وَعَنِ المَنْطِقِ
التَّجْرِبِيِّ. وَمَا دَفَعْنَا بِنَا إِلَى هَذَا البَحْثِ هُوَ أَنَّ المَقْدَارَ الَّذِي تَحَقَّقَ وَبَيَّنَ مِنْ هَذَيْنِ المَنْطِقَيْنِ
لَا يَكْفِي لِأَدَاءِ الرِّسَالَةِ الكَامِلَةِ الشَّامِلَةِ لِعِلْمِ المَنْطِقِ، فَلَا بُدَّ - بِهَدَفِ تَكْمِيلِهَا - مِنْ
إِضَافَةِ المَنْطِقِ الذَّاتِي؛ لِيَكُونَ مَكْمَلًا لِمَنْطِقِ الأَرَسْطِي مِنْ نَاحِيَةٍ، وَمُفَلِّسًا لِمَنْطِقِ
التَّجْرِبِيِّ مِنْ نَاحِيَةٍ أُخْرَى. وَمِنْ هُنَا، فَإِنَّ وُظِيفَةَ المَنْطِقِ الذَّاتِي بِالنِّسْبَةِ إِلَى المَنْطِقِ
الأَرَسْطِي هِيَ وُظِيفَةُ التَّكْمِيلِ، بَيْنَمَا وُظِيفَتُهُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى المَنْطِقِ التَّجْرِبِيِّ هِيَ التَّأْسِيسُ

العقلي والفلسفي»^(١).

فالسيد الصدر عالَجَ الطفرةَ مِنْ خلالِ حسابِ الاحتمالِ الذي ادَّعى بداهتهُ
بضميمةِ قانونِ استحالةِ التناقضِ

وذلكَ أَنَّهُ لما كَانَ اليقينُ والتعميمُ يسبقُهُ تراكمُ احتماليٍّ كبيرٍ جداً، أصبحَ الخطأُ
محددًا في موضعٍ ضئيلٍ جداً لا يعتدُّ به من الناحيةِ العمليةِ، فهو بمثابةِ الصفرِ لضالةِ
قيمتِهِ.

وعلى هذا الطرحِ تكونُ مسألةُ الأمانِ في أعلى مراتبِ العقلانيةِ مِنْ خلالِ حسابِ
الاحتمالِ كما هو واضحٌ.

الثالثُ: التمثيلُ: وهو إذا كَانَ الاستدلالُ مِنْ جزئِيٍّ على جزئِيٍّ آخرَ، لحيثيةِ التشابهِ
بينهما، أو قل: أنْ ينتقلَ الذهنُ من حكمٍ في جزئِيٍّ إلى الحكمِ في الجزئِيٍّ الآخرِ لوجودِ
جهةٍ مشتركةٍ، وهو ما يسمَّى عندَ الفقهاءِ (القياس)، وهو الذي ترى الشيعةُ بطلانَهُ
معرفياً، وأنَّهُ لا يصحُّ الاستدلالُ بِهِ فقهيًّا؛ لعدمِ إحرازِ العلةِ المشتركةِ في الأحكامِ، وإلا
فمعَ إحرازِ العلةِ المشتركةِ بينهما فيصحُّ الاستدلالُ، ولكنهُ في الحقيقةِ قياسٌ منطقيٌّ
وليسَ قياساً فقهيًّا.

ما معيارُ العقلانيةِ؟

بعدَ هذهِ المقدماتِ أقدمُ النتائجَ التي نريدُ الوقوفَ عليها:

ذكرنا أنَّ المعيارَ مرةً يكونُ في الجانبِ المعرفيِّ، ومرةً في الجانبِ السلوكيِّ العمليِّ،
وحيثُ إنَّ الإيمانَ مِنَ المسائلِ المعرفيةِ الفكريةِ العقائديةِ التي يتكفلُ العقلُ بإثباتِها

(١) محمد باقر الصدر: محاضرات تأسيسية.

وإدراكها وضرورتها، فنحاولُ ذكرَ المِعارِ الفكرِ في العقلانيَّة، كما إنَّنا لا نغفلُ الجانبَ العمليَّ الذي يأتي بعدَ تحقُّقِ الإيمانِ وهو ما يسمَّى بالشرِعة.

والمِعارُ في الجانبِ المعرفيِّ هو:

١- إنَّ كلَّ معرفةٍ يجبُ أنْ تبدأ من البدِهيِّ الثابتِ وترجعُ إليه، بمعنى أنْ يكونَ لها ربطٌ معرفيٌّ متسلسلٌ واضحٌ به حتى تكونَ المعرفةُ شرعيةً معرفياً من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى يمكنُ تحكيمُ البدِهيِّ عندَ حصولِ الاختلافِ فيها، وإلاَّ ستكونُ الحركةُ الفكريةُ حينئذٍ من دونِ غطاءٍ معرفيٍّ، حتى لو فعلَهُ بعضُ فلا قيمةَ لَهُ.

ومنَ المعلومِ أنَّنا في الإيمانِ نجدُ جميعَ البراهينِ أو أغلبها التي أُقيمتْ على الإيمانِ براهينَ تنطلقُ من البدِهيَّاتِ الثابتةِ، وبمقدماتٍ يقينيةٍ، لتصلَ إلى نتيجةٍ يقينيةٍ.

٢- حينما قسَّمنا العقلَ إلى نظريٍّ وعمليٍّ كانَ الإيمانُ من مساحةِ العقلِ النظريِّ، كما هو واضحٌ، وإنَّ الإيمانَ بالله (تعالى) مما ينبغي أنْ يُعلمَ، وذلك أنَّ العقلَ البشريَّ لما يقفُ على الوجودِ وما فيه من عظيمِ الإبداعِ، ودقيقِ الصنعِ، يدعوهُ ذلك إلى ضرورةِ التكفيرِ، وضرورةِ معرفةِ علَّتِهِ، وسببِهِ، وخالِقِهِ، وموجدِهِ، ومصمِّمِهِ من خلالِ القوانينِ العرفيةِ لدى العقلِ نفسه والتي يتعاطى فيها معَ الأحداثِ والوجودِ بشكلٍ عامٍّ، فضلاً عنَ الفطرةِ المودعةِ في ذاته.

فيكونُ الإيمانُ حينئذٍ عقلانياً، بل قَمَّةُ العقلانيَّة، بل عدمُهُ والتغافلُ عن كلِّ تلكِ الأدلةِ الكونيةِ الملزمةِ للعقلِ بالإيمانِ هو أمرٌ غيرُ عقلائيٍّ.

أمَّا في جانبِ العقلِ العمليِّ، وتفاصيلِ الشرِعةِ فيأتي تفصيلُهُ في الفصلِ اللاحقِ إن شاء الله تعالى، لكنَّهُ لا علاقةَ لَهُ بالإيمانِ، بل بنتاجِ الإيمانِ، فتأمل.

٣- ذكرنا في النقطة الرابعة أنَّ للاستدلال ثلاثة طرق، القياس والاستقراء والتمثيل.

أمَّا التمثيل فإنَّه خارجٌ عن المعادلة؛ فإنَّه غيرٌ عقلائيٌّ؛ لأنَّه غيرٌ سليمٌ معرفياً. وأمَّا القياس فهو سيدُ الطرق، وأمتُّها وأدقُّها معرفياً، فهو يتَّوَمُّ بمقدماتٍ يقينيةٍ ومبادئٍ بديهيةٍ، فتكونُ نتائجُه يقينيةً، وقد تقدَّم أنَّ أكثرَ الأدلَّةِ على الإيمانِ تكونُ عن طريقه، فتكونُ في أعلى مراتبِ العقلانية.

وأمَّا الاستقراءُ فإنَّه بعدَ ترميمِ الشهيد الصدرِ له في الأسسِ المنطقيةِ فإنَّه يكونُ هو الآخرُ من الأدلَّةِ المعرفيةِ الرصينةِ التي قد توصلُ إلى اليقينِ عبرَ تراكمِ قيمِ الاحتمالاتِ، فيكونُ عقلائياً ومقبولاً معرفياً.

وقد أبدعَ الصدرُ في تناولِ العلاقةِ بينَ الإيمانِ والعلمِ أو المنهجِ المعرفي بشكلٍ عامٍّ، وانطلقَ من حيثيةٍ وحدةٍ المنهجِ بينهما، وإنَّ المنهجَ المتَّبَعِ في العلمِ هو بعينه يَحْتَمُّ على الإنسانِ الإيمانَ بالله (تعالى). كما إنَّ الذي يؤمِّنُ بالله تعالى يتحتَّمُ عليه اتباعُ منهجِ العلمِ السليمِ.

قالَ ما نصُّه: «هكذا نبرهنُ على أنَّ العلمَ والإيمانَ، مرتبطانِ في أساسيهما المنطقي الاستقرائي، ولا يمكنُ -من وجهةِ النظرِ المنطقيةِ للاستقراءِ-، الفصلُ بينهما»^(١).

إنَّ منهجَ الاستدلالِ على وجودِ الصانعِ الحكيمِ سبحانه وتعالى هو المنهجُ الذي نستخدمُه عادةً لإثباتِ حقائقِ الحياةِ اليومية، والحقائقِ العلمية، فما دمنا نثقُ به لإثباتِ هذه الحقائقِ، فمن الضروري أن نثقُ به بصورةٍ ماثلةٍ لإثباتِ الصانعِ الحكيمِ الذي هو أساسُ تلكَ الحقائقِ جميعاً.

وذلك أننا -وعلى ضوء ما كشفه العلم لنا والتجربة والعلوم الطبيعية كلها- اكتشفنا ظواهر كثيرة في هذا العالم، وهي ظواهر تشترك بأنّها دقيقة، ومنظمة، وقائمة على قوانين في غاية الدقة، وفي كل يوم تنبهر عقولنا مما نكتشفه من هذا الوجود الذي تنالُه معرفتنا، كل ذلك يجعلنا نقطع بإعطاء حكم مشترك لتلك الظواهر، وهو: (أنّ لها صانعاً عالماً قديراً قد صمّمها وأوجدها بقدرته المطلقة وعلمه المطلق).

إذن الإيمان على ضوء دليل الاستقراء في غاية العقلانية، وعدمه عدمٌ للعقلانية؛ لأنّ كل تلك الظواهر تتراكم فتزيد من قيمة فرضية الخالق العالم القادر، حتى تصل إلى مرحلة اليقين، والقطع بحسب الموازين القائمة في تعاطينا مع الأحداث، وبهذا نقفل الحديث حول معيار العقلانية في الجانب المعرفي، ونحيل الحديث عن العقلانية في جانب العقل العملي إلى الفصل اللاحق.

الباب الثالث: معالم العقلانية في الإسلام

روي في المحاسن عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال: «لَمَّا قُبِضَ إِبْرَاهِيمُ بْنُ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ جَرَتْ فِي مَوْتِهِ ثَلَاثُ سُنَنٍ؛ أَمَّا وَاحِدَةٌ فَإِنَّهُ لَمَّا قُبِضَ انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ، فَقَالَ النَّاسُ: إِنَّمَا انْكَسَفَتِ الشَّمْسُ لِمَوْتِ ابْنِ رَسُولِ اللَّهِ، فَصَعِدَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمُنْبِرَ، فَحَمِدَ اللَّهَ، وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ آيَتَانِ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ، يَجْرِيَانِ بِأَمْرِهِ، مُطِيعَانِ لَهُ، لَا يَنْكَسِفَانِ لِمَوْتِ أَحَدٍ، وَلَا لِحَيَاتِهِ، فَإِذَا انْكَسَفَا أَوْ أَحَدُهُمَا صَلُّوا، ثُمَّ نَزَلَ مِنَ الْمُنْبِرِ فَصَلَّى بِالنَّاسِ الْكُشُوفَ، فَلَمَّا سَلَّمَ قَالَ: يَا عَلِيُّ، قُمْ فَجَهِّزْ ابْنِي، قَالَ: فَقَامَ عَلِيُّ، فَغَسَلَ إِبْرَاهِيمَ، وَكَفَّنَهُ، وَحَنَطَهُ، وَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ حَتَّى انْتَهَى بِهِ إِلَى قَبْرِهِ»^(١).

تأمل في هذا النص وانظر إلى تصرف النبي الأعظم ﷺ، فلو كان صاحب أهداف شخصية أو غيرها لكان قد استغل ذلك في مصالحه، خصوصاً وأن الناس كانت مقتنعة بربط الكسوف بموت ولده، لكنه رفض ذلك، وعلم أُمَّتَهُ العقلانية، والنضج، وهذا من أهم الأدلة على صدق النبي ﷺ حيث إنه في كل خطواته يتسم بالعقلانية، ورفد قومه بالمعرفة والنضج.

هذا وقد تقدّم أن أشرنا إلى عقلانية الإيوان على ضوء العقل النظري، ومعطيات الفكر معرفياً.

(١) المحاسن: ج ٢ ص ٣١٣.

والآن نأخذُ جولةً سريعةً على المنظومة الإسلامية لنرى مدى عقلانيّة الإسلام، مع الالتفاتِ إلى أن الكلام هنا توصيفيٌّ وليس استدلالياً، بمعنى أنني سأقفُ عند النتائج التي يقولها الإسلام ونرى مدى العقلانيّة فيها مع تركِ التطرُّقِ إلى الاستدلالِ على تلك النتائج؛ لأنَّ كلَّ موضوعٍ نظرُحُه هو عبارةٌ عن منظومةٍ معرفيّةٍ متكاملةٍ.

بعضُ معالمِ العقلانيّةِ في الإسلام:

الأولُ: النظرةُ المنطقيّةُ للوجود:

يرى الإسلامُ إنَّ للوجودِ خالقاً قادراً عالماً، خلقَ الوجودَ بإبداعٍ وحكمةٍ، وأنَّ وجوده واجبٌ، فهو واجبُ الوجودِ، وليس مادياً ولا جسماً، فلا يحدهُ زمانٌ، ولا مكانٌ، لملازمةِ ذلك للحاجةِ والنقصِ والإمكانِ! وهو خلفُ فرضِهِ غنياً واجباً.

كما إنَّ الأدلةَ على وجودِهِ هي أدلّةٌ عقليّةٌ؛ حتى لا يلزمَ الدورُ، كما هو مقررٌ في الأدلةِ على وجودِ الصانعِ، لذا كانَ هذا المجالُ من أهمِّ ميادينِ العقلِ التي أبدعَ بها الفلاسفةُ والمتكلمونَ، وهذه مساحةٌ مهمّةٌ وكبيرةٌ للعقلِ في الإسلامِ، بل في الدِّينِ، وهي تعدُّ البنى التَّحتيّةَ للإيمانِ، فالإيمانُ الصحيحُ هو ذلك الإيمانُ الذي يقومُ على أُسسٍ عقليّةٍ، فكريّةٍ، سليمةٍ.

فالعقلُ هو الذي يوصلنا للغيبِ، نعم، لا يدخلُ في تفاصيلِ الغيبِ لأنّه لا يملكُ أدواتِ الغيبِ، وهذا يدخلُ في قانونِ المساحاتِ.

فاذا نظرنا للواقعِ من جهةِ المساحاتِ فيكونُ الأمرُ واضحاً، فهناك مساحاتٌ تختصُّ بالعقلِ، وهناك مساحاتٌ تختصُّ بالحسِّ، ومساحاتٌ تختصُّ بالدِّينِ، كما توجدُ مساحاتٌ من التجربةِ والاستقراءِ، وتوجدُ مساحاتٌ مشتركةٌ.

وحصول أي زحافٍ من جانبٍ على جانبٍ آخرٍ يعدُّ خطأً منهجياً، ولكن إذا نظرنا من زاوية سُلَّم المعرفة والرجوع إلى البديهيات التي تكون مرجعاً في كلِّ العلوم؛ حينئذٍ لا بدّ من التكامل والتلاصق بين المناهج والأدوات، فحتى التجربة والاستقراء لا ينتجان من دون العقل، وحتى الدين لا يثبت من دون العقل.

لذا فدعوى استقلال العقل تماماً دعوى سطحية، وساذجة، وإلا فيجب أن تكون تلك الدعوى في التجربة والحس أيضاً، فلا نكون بحاجة إلى التجارب العلمية، والحسية، والاستقرائية؛ لأنَّ هذه هي نتيجة الدعوى إلى الاستقلال المطلق للعقل، أو نقول بعدم الاستقلال المطلق في توزيع المساحات، كما أشرنا، وسيأتي مزيد تفصيل في ذلك.

فمن أهمِّ مساحات العقل هي إثبات الدين أو الغيب بشكل عامٍّ، لذا كانت أدلَّتنا على وجود واجب الوجود كلها عقلية، من خارج الدين -بمعنى الشريعة- أو فطرية وهي أيضاً خارج الدين وهذا منهج عامٍّ في كلِّ قضية يراذ الاستدلال عليها.

كما إنَّ إثبات النبوات، وإنَّ هؤلاء الأنبياء مرتبطون بقوة عظمى، هو الآخر يكون عن طريق العقل حصراً، لذا يتوقَّف تصديق نبوة أيِّ نبيٍّ على دليلٍ عقليٍّ قاطعٍ يكون شاهداً صديقاً على نبوته وهو المعجزة.

وعلى هذا فكلُّ البنى التحتية للدين يتمُّ إثباتها عن طريق العقل، سواء التوحيد أو النبوة.

فمكانة العقل عند الدين بهذا القدر الكبير؛ إذ إن أصل ثبوت الدين يكون عن طريق العقل، فالعجب كل العجب ممن يدعي عدم التوافق بين الدين والعقل!

ولكن ماذا نفعل مع المتطفلين على المعرفة.

تنبيه :

أَمَّا كَيْفَ يَتَعَامَلُ الْعَقْلُ فِي وَصُولِهِ إِلَى الْغَيْبِ فَهَذَا مَوْضُوعٌ مَفْصَّلٌ أَوْجَزُهُ لَكَ
بِبَعْضِ الْأَسْطَرِ فَنَفْطَنُ رَعَاكَ اللَّهُ (تعالى):

وَذَلِكَ أَنَّ الْعَقْلَ يَقُومُ بِالْخُطْوَةِ الْأُولَى مِنْ خِلَالِ جَرْدِ الْعَالَمِ الْمَحْسُوسِ فِي بَدِييَاتِهِ،
بِقَدْرِ مَا يُمْكِنُهُ مِنْ تَجْمِيعِ اللَّبْدِيَّاتِ مِنْ خِلَالِ الْحَسِّ، مِثْلَ الْوَاقِعِيَّةِ، وَالْمَادِّيَّةِ، وَالْحَرَكَةِ،
وَالْمَعْلُولِيَّةِ، كَمَا أَنَّ الْإِنْسَانَ يَرَى نَفْسَهُ مُوجُودًا يَمْتَلِكُ الْمِرَاةَ الَّتِي يَغَادِرُ نَفْسَهُ مِنْ خِلَالِهَا
إِلَى الْخَارِجِ، فَيَلْمَسُ الْأَنَا فِي أَعْمَاقِهِ.

وَمِنْ خِلَالِ تِلْكَ الْوَاقِعِيَّاتِ اسْتَطَاعَ الْعَقْلُ أَنْ يَنْتَقِلَ إِلَى الْغَيْبِ، كَمَا هُوَ مَذْكُورٌ
مَفْصَلًا فِي الْأَدَلَّةِ عَلَى وَجُودِ اللَّهِ (تعالى)، لِذَا كَانَتْ الْإِنْتِقَالَاتُ عَلَى مَرَاتِبَ، فَمِنْ خِلَالِ
الْوَاقِعِيَّةِ يَنْتَقِلُ إِلَى الْغَيْبِ، وَإِبَاتِيهِ، فَالنَّظْمُ وَاقِعٌ، وَالْوُجُودُ وَاقِعٌ، وَالْمَعْلُولِيَّةُ وَاقِعٌ،
وَهَكَذَا فَالْحَسُّ يُقَدِّمُ تَصَوُّرَاتٍ وَلَا يُقَدِّمُ تَصْدِيقَاتٍ، وَإِذْعَانٍ، بَلِ التَّصْدِيقُ عَمَلِيَّةٌ
دَاخِلِيَّةٌ، فَبَعْدَ الْحَصُولِ عَلَى الصُّورِ مِنْ طَرِيقِ الْحَسِّ يَأْتِي دَوْرُ الْعَقْلِ فِي التَّصْدِيقِ، وَيَأْتِي
الْإِسْتِنَاجُ الَّذِي هُوَ عَمَلٌ عَقْلِيٌّ، وَمِنْهُ يَنْطَلِقُ إِلَى عَالَمِ الْغَيْبِ، يَبْدَأُ الْعَقْلُ بِدَرْكِ اللُّوَاظِمِ،
وَيَرْكَبُ صَوْرًا، وَيَحْلُلُ، وَيَسْتَنْجِ، لِيَصِلَ إِلَى الْمَطْلُوبِ.

فَعَمَلِيَّةُ التَّصْدِيقِ كُلُّهَا مِنْ اخْتِصَاصِ الْعَقْلِ، وَلَا مَدْخَلِيَّةَ لِلْحَسِّ فِي ذَلِكَ، إِلَّا
إِعْطَاءَ الصُّورِ، وَالَّتِي هِيَ بِمِثَابَةِ مَوَادِّ خَامٍّ يَصْنَعُ الْعَقْلُ مِنْهَا نَتَائِجَ، وَيَنْتَقِلُ مِنْ وَاقِعٍ
إِلَى وَاقِعٍ.

الثاني: النِّبَوَاتُ عَيْنُ الْعَقْلَانِيَّةِ :

لَا رَيْبَ أَنَّ الرِّسَالَاتِ وَالنِّبَوَاتِ ضَرُورَةٌ بَشَرِيَّةٌ وَمَطْلَبٌ بَشَرِيٌّ، وَمَنْ تَمَّ؛ عِنْدَمَا
تَكُونُ مَطْلَبًا فَتَكُونُ هِيَ عَيْنُ الْعَقْلَانِيَّةِ، هَذَا مِنْ جِهَةٍ، وَمِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ، فَإِنَّ الْوُصُولَ إِلَى

تلك المقامات الإلهية ليس جزافاً، فهي ليست متاحة للجميع بل فيها شروطٌ قاسيةٌ في الفكر والسلوك، ويرى الإسلام أن الوصول إلى تلك المواقع يكون بحسب المؤهلات والقابليات لدى الرسل، لذا حتى من لم يصدق نبوتهم يصفهم بأنهم أصحاب خلقٍ رفيع أو أنهم عباقرة أو عظماء.

ومن جهةٍ ثالثة رغم استقامتهم وتمييزهم فإن الإسلام -بل الدين- يرى أن تصديقهم بكونهم أنبياء، واتباعهم لا يصح من دون دليل؛ لذا لا بُدَّ لهم من شاهدٍ صدقٍ خارجٍ عن متوجههم حتى صحَّ دليلاً على دعواهم، فلا بُدَّ من حصول القطع بصدقهم، حينئذٍ يصحُّ الإيِّان، فلا إيِّانَ مع الشكِّ، وهذا عينُ العقلانية، فالقطع بأنهم رسلٌ ضرورةً في صحَّةِ الإيِّان، لذا كانت المعجزة دليلاً لكلِّ نبيٍّ احتاج قومه دليلاً على صدقه.

الثالث: حفظ مساحة التفكير العقلي؛

لا يوجد ما يمنع من مشروعية التفكير والتأمل العقلي، وبيانه في نقاط:

(أ) لا نملك أيَّ دليلٍ شرعيٍّ يوجبُ التخلي عن التفكير العقلي لصالح التفكير النقلي، بعد أن كانت الصحة المطلقة محجوبة عن الاثنين، فالعقل فيه مشاكلة، والنقل فيه مشاكلة أيضاً بعد تعدد الوسائط.

نعم، يوجد نهي شرعي عن بعض التفكير العقلي، وهو العقل الظني، وهذا النهي يرفضه العقل نفسه، فهو نهي مستدل وليس تعبدياً، فيمكن الاستدلال على بطلانه حتى لو لم يرد نهي شرعي فيه، نظير القياس والرأي.

أمَّا العقل البرهاني القطعي والبديهي فلا يوجد دليل على النهي عنه، بمعنى لا يوجد نهي عن العقل المنهجي، أمَّا غير المنهجي فقد رفضه العقل والدين معاً، فما دام

التفكير العقلي يلتزم بالمنهج فهو مشروع، ولا يوجد دليل على منعه.

(ب) حجية القطع ذاتية، أي لا يمكن النهي عن أمرٍ بديهي قطعي، فهو غير قابل للنقاش، حتى نقول نهى عنه أو لم ينه، فالحجية ذاتية للقطع نظير الأربعة والزوجية، نعم، يمكنك الدخول من خلال الصغرى، أي إبطال كونه ليس قطعاً، من خلال إفساد مقدماته ليتضح أنه غير منهجي، فالمساحة المتاحة في الموضوع وليست في المحمول.

(ج) إن الدين كما عرفت لم يكتف بعدم المنع لإعطاء المشروعية في التأمل العقلي، وإنما حثَّ العقل على مزاولة عمله حتى عبر عنه بالحجة الباطنية، كما عبر عن الرسل بالحجة الظاهرية، وقد تقدّمت النصوص في ذلك.

أمّا وجود نصوص تنهى عن إعمال العقل في الدين، فإدّائها العقل غير المنهجي، وهذا يتضح من خلال الجمع العرفي بين النصوص، كما يطلق عليه في علم أصول الفقه. أو أن النهي عن العمل بالعقل في المساحات التي هي خارج عمله.

الرابع: التوازن في الإسلام:

من أهم معالم العقلانية في الإسلام هو التوازن، ويتضح التوازن في المطالب التالية:

أولاً: توازن في الأدوات:

لما جاء الدين لم يصادر الأدوات البشرية من لغة أو عقل أو تجربة أو استقرار أو عرف أو قانون، كلها أدوات بشرية قبلها الدين، ولم يضع نفسه بديلاً عنها، بل عدها من أدواته، وحرص عليها.

نعم، أضاف لها أداة الوحي بعد فرض الانتهاء من إثبات الرسالات، وتميز نتاج الوحي بالإصابة التامة التي هي غاية المسيرة البشرية في كل حركتها.

وفوق ذلك كله تميّز الدين - خصوصاً الدين الإسلامي - في الجانب المعرفي، بعدم خلط المساحات، وهذا من أهمّ مظاهر النضوج المعرفي، وهو توزيع المساحات بين الأدوات، فلا يصحّ زجّ العقل في مساحة الأدب مثلاً، ولا يصحّ زجّ العرف في المطالب العقلية، ولا يصحّ استعمال العقل في مساحة التجربة إلاّ بالرجوع إلى القوانين العامة، أمّا نفس عمل التجربة فهو عمل تجريبيّ أداته التجربة، وهكذا وصولاً إلى الوحي، فإنّ مساحة الغيب كلها تكتشف بأداة الوحي.

نعم، هناك مساحات مشتركة وهذا مجاله نظريّة المعرفة، وهذا التوازن في الأدوات من أهمّ مظاهر العقلانية ومعالمها في الإسلام.

ثانياً: توازن في الدنيا والآخرة:

هناك من يرى إنّ الاهتمام بالدنيا يؤثّر على عمران الآخرة، فكلما أوغلت في الدنيا أثّر ذلك على آخرتك؛ لذا يرى أصحاب هذا التوجه ضرورة عمران الآخرة على حساب الدنيا، وهناك من يرى ضرورة الاهتمام بالدنيا على حساب الآخرة، ويرى أنّ الدنيا لا يمكن أن تكون إلاّ على حساب الآخرة، فإذا اهتم الإنسان بالآخرة أعرض عن دنياه، وبالتالي تراجع عن أقرانه بني البشر.

بينما المنهج السليم في الفكر الإسلامي هو التوازن بين الدنيا والآخرة، فحثّ الإسلام على العمل في الدنيا، وعمران الدنيا، وأنّه ضرورة، ويرى ضرورة مشروعه في الدنيا، وحثّ على إتقان العمل، وكذلك يرى ضرورة الاهتمام بالآخرة اهتماماً بالغاً، باعتبارها تهمة الإنسان كثيراً، فهي حياته ومستقبله الأبديّ، ويفترض اهتمامه بها أكثر من غيرها.

هذا التوازن في التعاطي مع الدنيا والآخرة يعدّ من أهمّ معالم العقلانية ومظاهرها

في الإسلام، فلا رهبانيّة في الإسلام، كما لا عبوديّة للدنيا، لذا يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «اعْمَلْ لِدُنْيَاكَ كَأَنَّكَ تَعِيشُ أَبَدًا، وَاعْمَلْ لِآخِرَتِكَ كَأَنَّكَ تَمُوتُ غَدًا».

يجب أن يكون الإنسان فاعلاً ومؤثراً في محيطه ومجتمعِهِ ودنياه بشكل عامّ، كما يجب أن يكون عاملاً للآخرة، مستعداً لها، وهذه المعادلة وإن صعبت لكنها قمة النجاح والعقلانيّة.

ثالثاً: التوازن بين التعقل والتعبد:

يرى الإسلام ضرورة التوازن بين التعبد والتعقل، فلا يقولُ باعتقاد التعبد والأخذ دون دليل في كلّ شيء كما يصوّره بعض، ولا يقولُ باعتقاد التعقل في كلّ شيء.

ملحوظة:

أشير إلى ما يرتبط بالعقلانيّة في مسألة التعبد هنا إجمالاً:

إنّ التعبد ضرورة بشريّة في كلّ حقول الحياة، والحياة قائمة على الأخذ تعبدًا، في كلّ الاختصاصات نأخذ تعبدًا من أصحابها، وهكذا وصولاً للقانون وتعليمات الوزارات.

والدين - كما قلنا - لم يتدع طريقة خاصّة به بل جاء بالأدوات الموجودة عند البشريّة، هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ التعبد بالدين لا يعني إغلاق العقل، والأخذ دون إعمال العقل، فإنّ الإسلام لا يريد منا تعطيل العقل، بل هو أخذٌ مستدلٌّ ولكن بالواسطة، فهو الآخر معقلنٌ أيضاً، فبعد إثبات رسالة الرسول ﷺ وبعد إثبات عصمته، يكون أخذ النتائج منه أكثر عقلانيّة من الأخذ من سائر الاختصاصيين، دون الخوض بالمقدمات، لأنّ الخوض بالمقدمات ليس متاحاً للجميع كما هو واضح.

رابعاً: التوازن في الوجود:

الإسلام - بل الدين بل المنهج العقلي السليم بشكل عام - لا يختصر الوجود بالمادي المحسوس كما تقول بعض الفلسفات المادية، إذ تجزم بانحصاره بالمادي، مع أنها لا تملك دليلاً علمياً على ذلك، بل يجزمون بالعدم لعدم الدليل، وهذا خطأ منهجي وعلمي، فنحن اليوم لا نملك دليلاً على وجود حياة على المريخ، ولكن لا يصح أن ننفي أو نثبت في صورة عدم وجود دليل، بل النفي والإثبات يحتاجان إلى دليل، فهذه الفلسفات المادية التي تحصر الوجود بالمادي لدعوى عدم الدليل، فلسفات غير عقلانية، وغير منهجية.

الإسلام يقول: الوجود ليس مختصراً على هذا الوجود، بل الواقع أوسع من المعلوم بكثير، ومنه علم الغيب، وله قوانينه، وله أدلة في ذلك، تنسجم مع الوعي وقوى النفس التي لا يصح تفسيرها تفسيراً مادياً خالصاً، كل ذلك يدلُّك على عقلانية التوازن في التعاطي مع الوجود.

خامساً: توازن مساحة الاجتهاد / القراءات:

وجود الاجتهاد في الإسلام يعدُّ مفخرة لنا، وهو أمر في غاية الروعة.

نعم، ما يؤسف له أن بعض المذاهب الإسلامية أغلقت هذا الباب، وبعضها همشت، ولكن في المذهب الإمامي أصبح الاجتهاد ركناً وثيقاً ونهراً يتدفق عطاءً، وقد حرص العلماء عليه، بل طوروه، وتوسع كثيراً، والله الحمد، فلم يختصر الاجتهاد على الفقيه، بل هو في كل المطالب المعرفية في الإسلام.

إذن لم يغلق الإسلام الطريق على البشرية في أن تعمل فهمها فيه، ولكن وضع لذلك العمل شروطاً ومحددات وثوابت، حتى لا يكون الاجتهاد عشوائياً، أو مزاجياً

فتكونُ نتائجهُ عكسيَّةً.

وهذا لعمري من أجهلِ معالمِ العقلانيَّةِ ومظاهريها؛ فقد منحَ الإسلامُ مساحةً عظيمةً للعقلِ البشريِّ في معرفةِ الإسلامِ، والوقوفِ على مقاصديه، وتطويرِ مفاهيمه، وفي الوقتِ نفسه كانَ صارماً في المحدِّداتِ والثوابتِ في الاجتهادِ.

فهذا التوازنُ بينَ فتحِ بابِ القراءاتِ والاجتهادِ، وبينَ الصرامةِ في حفظِ الثوابتِ، جعلَ من النصِّ الإسلاميِّ حياةً يتدفَّقُ حياةً ويحافظُ على مساره السليمِ.

سادساً: التوازنُ في قوى الإنسانِ:

الإنسانُ مركَّبٌ من قوى مثل الشهوةِ والعقلِ والغضبِ، كما إنَّه يضمُّ بينَ جنباتِهِ المشاعرَ والعواطفَ، وهي تعملُ من أجلِ إشباعِ نفسها، مع قطعِ النظرِ عن كلِّ شيءٍ، فالبطنُ تريدُ الشبعَ سواء كانَ الأكلُ ضاراً أم نافعاً، وسواء كانَ حلالاً أم حراماً، وهكذا الشهوةُ.

فلم يكنْ نظامُها أنْ تعملَ بنظامِ الفريقِ، ويكونُ عملُها متكاملًا بشكلٍ تكوينيٍّ، بل تتجاذبُ فيما بينها، وهذه من مشاكلِ الإنسانِ المزمنة، ولكن هذا نظامُهُ وبِهِ تتحقَّقُ إنسانيَّتُهُ.

في وسطِ هذا التركيبِ طلبَ الإسلامُ من الإنسانِ التوازنَ بينَ تلكِ القوى، من خلالِ تحكيمِ العقلِ، وجعلِ الإدارةَ بيده، وإنَّه هو من يقومُ بتنظيمِ عملِ تلكِ القوى من دونِ إفراطٍ أو تفريطٍ.

فالغضبُ قوةٌ من قوى الإنسانِ، وهذه القوةُ في حالةِ الاتزانِ تسمَّى شجاعةً، أمَّا في حالةِ الإفراطِ فتسمى تهوراً، وفي حالةِ التفريطِ فتوصفُ بالجنِّ!

وكذلك الشهوة ففي حالة الاتزان توصف بالعفة، وفي حالة الإفراط توصف بالشره، وفي حالة التفريط توصف بالحمول، وهكذا.

إذن لا بد من التوازن بين تلك القوى، ولما طُلب من الإنسان إعمال العقل في إدارتها، لأنه يملك أهم عنصر لديه وهو الاختيار، فهو قادر على تحكيم العقل عليها، وحينئذ يتصف بالاتزان.

لذا فالإسلام لما شرع النكاح فهو لا يريد التفريط بقوة الشهوة، ولما حرم الزنا لا يريد لها الإفراط وإرخاء العنان، وإنما يريد لها الاتزان والعقلانية.

ولما شرع الجهاد فهو لا يريد القضاء على قوة الغضب، ولما شدد على من يقتل متعمداً وعده قتلاً لكل الناس وجريمة عظيمة؛ فهو لم يسمح لها بالتهادي، بل يريد لها الاتزان والعقلانية وهكذا.

إذن ليست الفضيلة في ترك هذه القوى الإنسانية سائبة، تفعل ما تشاء، وتعطى الحرية المطلقة، بل هذا يتصادم مع العقلانية تماماً، كما إن الفضيلة ليست في ترويض النفس إلى حد قتل تلك القوى والغرائز، بل الفضيلة هي الاستفادة من تلك القوى بحد معقول، ومترن وعقلاني، وتنظم تلك القوى لتعمل على شكل فريق متجانس تحت إدارة العقل.

سابعاً: التشريع المتسلسل معرفياً:

إن التشريع في الإسلام محكوم بقواعد عامة مثل: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، ومثل: لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ومثل: رفع القلم عن مجموعة، فهذه القواعد تعطيك السمة العامة للتشريعات، لذا تجد في التشريعات الإسلامية ظاهرة التوازي بين القيم والمبادئ والعدالة وبين المصالح، بخلاف الفكر الرأسمالي الذي همه المصالح

والرَّيْحُ فقط، ولو على حسابِ القيمِ، بل يمزجُ المشرِّعُ الإسلاميَّ بينَ المصالحِ والقيمِ والأخلاقِ، وهذا تميّزٌ كبيرٌ، ففي الوقتِ الذي تبدو المصالحُ تتصادمُ مع الأخلاقِ، إلّا أنَّ الإسلامَ يضعُ قانوناً مميزاً وصارماً في هذا المجالِ، فهو فسحَ لك المجالَ للحصولِ على مصالحِكَ وأرباحِكَ، ولكن رفضَ أن يكونَ على حسابِ الأخلاقِ والقيمِ، فلماذا لا تشبعُ إلّا على حسابِ جوعِ الآخرين؟! ولماذا لا تترفّعَ إلّا على حسابِ بؤسِ الآخرين؟! ولماذا ولماذا...

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى عندما تنظرُ إليه معرّفاً تراه متسلسلاً بطريقةٍ رائعةٍ، وما عليكِ إلّا أن تلقيَ نظرةً على علمِ أصولِ الفقه الذي أبدعَ فيه الأعلامُ بحقٍّ في تععيدِ قواعدهِ وأصولِهِ، وهو علمٌ جديرٌ بالدراساتِ خصوصاً العليا منها.

فتجدُهُ في الدرجة الأولى يعتمدُ على القطعِ وهو المقدمُ على غيره، فإذا فقدَ القطعَ انتقلَ إلى الظنِّ، ولكن ليسَ مطلقَ الظنِّ بل خصوصَ الظنِّ الحجة، وهو الذي دلَّ الدليلُ القطعيُّ على حجّيته، فهو وإن كان ظناً ولكنَّ دليلاً قطعياً، واكتسبَ الحجّيةَ من القطعِ، وله صلةٌ مباشرةٌ بالقطعِ، وهذا ما أكسبَهُ الشرعيّةَ المعرفيّةَ.

وإذا تعارضَ دليلاً وهما بالرتبةِ نفسها من الحجّيةِ تركنا العملَ بهما معاً، ورجعنا إلى القواعدِ العامّةِ؛ لأنَّ ترجيحَ أحدهما هو ترجيحٌ بلا مرجحٍ، وهو قبيحٌ عقلاً.

هذه إطلالةٌ سريعةٌ على مظاهرِ العقلانيّةِ ومعالمِها في التشريعاتِ الإسلاميّةِ، ولك أن تعرفَ مدى حضورِ العقلِ في الإسلامِ فكراً وتشريعاً.

بعض الأمثلة العملية لحضور العقل في التشريع:

أولاً: اعلم أن في المنظومة الدينية علوماً يعدُّ العقل عمودها الفقري، مثل علم الكلام، وعلم الأصول، وهذه ليست أبواباً بل علوماً مستقلة ومتشعبة.

ثانياً: في علم أصول الفقه، إن الأحكام تدور مدار الموضوعات وجوداً وعدمًا، والذي يحدّد تلك الموضوعات هم البشر أنفسهم، ولا يتدخل بها الشارع، بل يرجع بها إلى العرف سواء كان العرف الخاص أو العام، وهي مساحة شاسعة جداً متروكة للعقل والعقلاء، فالشرع يقول: الدّم نجس، ولكن لا يتدخل في تعيين الدّم. ويقول: القمار حرام، والعرف هو من يحدّد القمار، وهكذا.

ثالثاً: في أصول الفقه بحثٌ تحت عنوان: المستقلات العقلية، والمراد به: أن العقل يدرك بعض الملاكات ويحكم على ضوئها، لذا قالوا: ما حكم به العقل، حكم به الشرع، لأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد، وهذا ما حكم به العقل، فالعقل هو من قال: إن هناك مصالح ومفاسد، وأمكنه أن يدرك بعض الملاكات - كما قلنا - فيمكنه أن يحكم بوجود مصلحة هنا أو مفسدة هناك، وعلى ضوء ذلك يحكم الشرع، أي في البحث المشار إليه، لا مطلقاً.

رابعاً: إمضاء الدين لسيرة العقلاء؛ وهو حقل كبير، ومساحة شاسعة في الأحكام خصوصاً في المعاملات؛ فقد أمضى الشارع تلك الأفعال من العقلاء بما هم عقلاء، وبهذا فقد أعطى تلك المساحة للعقل والعقلاء في تقنين القوانين والأحكام في المنظومة الدينية.

خامساً: إن التكليف بالدين ككل متوقف على العقل، فصدق النبي ﷺ وتمييزه من الكاذب المدعي، وطرح المفاهيم القيمة، وتمييزها من غيرها، فضلاً عن معرفة الله

(تعالى)، وغيرها من المواضيع، كلها متوقفة على العقل كما تقدّم شرح ذلك.

سادساً: الاحكامُ الإرشاديّة - بمعنى الإرشاد إلى حكم العقل -، كثيرةٌ جداً، وهي أحكامٌ عقلية بالأصل، والعقل يمثّل البُنى التّحتيّة لها، فإذا ذكرها الدّين فهو في مقام إرشادنا إلى أنّ العقل هو الذي حكمَ بها، وهذه مساحةٌ أخرى من مساحاتِ العقل في داخل المنظومة الدينيّة.

نعم، هناك مساحاتٌ مختصّة بالدّين كما كانت هناك مساحاتٌ مختصّة بالعقل، وكذلك الحسّ، ويجب أن لا نتعامل بتطرّف أو غلوّ مع أيّ أداةٍ من أدوات المعرفة، فلا يصحّ للمنهج الحسي أن ينفي غير الحسّ مع أنّه لا يستطيع الوصول إليه، كما لا يصحّ للعقل أن ينفي غير عالمه، لأنّ هناك واقعاً يقفُ العقل فيه عن إبداء الرأي، وهو عالمُ الغيب، فنحتاج إلى الوحي فيه، وفي المساحة المشتركة توجد علاقةٌ ضمن مناهج سليمة.

العقلانيّة المفترطة :

بعد هذه الإطلالة السريعة على معالم العقلانيّة في الإسلام، أودّ الإشارة إلى أنّ العقلانيّة قد تتحوّل من الجانب الإيجابي إلى الجانب السلبي، وذلك حينما تخرج عن المسارات الصحيحة.

تنبيه :

كلُّ شيءٍ في هذه الحياة إذا خرج عن حدوده وأطره يخطئ الهدف وستكون له آثارٌ سلبيةٌ كبيرة.

وأهمُّ عنصرٍ في عالمنا الذي يجب أن نقفَ عنده كثيراً هو أنفسنا نحن، فالإنسانُ هذا الكائنُ المميّزُ مركّبٌ من عقلٍ وعاطفةٍ وغرائزٍ وغضبٍ ومشاعر، وكلّها دخيلةٌ في حياته

وحركته، ولا يصحُّ اختزال الإنسان بواحدةٍ من تلك القوى التي تنطوي عليها النفس الإنسانية، بل أيُّ تورمٍ أو ضمورٍ في بعضها يعدُّ خللاً في إنسانية الإنسان؛ لأنَّ الإنسانية متقوِّمة بهذا التركيب، والمطلوبُ منا أن نتعرَّفَ على أنفسنا أكثر، حتى نضبطَ التوازنَ في حياتنا، وهذه لعمري مهمةٌ صعبةٌ قلَّ من ينجحُ بها، وما الفوضى إلا نتاجُ غيابها، لذا إن وجدتَ شخصاً يغلبُ العاطفةُ أو الغضبُ أو الغريزةُ أو العقلُ في كلِّ مساحاتِ حياته فاعلمْ أنه ليسَ متزناً، وعندهُ خللٌ في إنسانيتهِ.

بعدَ هذا التنبيهِ أدخلُ في صلبِ الموضوعِ فأقولُ:

من الخطأ أن نصنعَ من العقلِ إلهاً نعبُدُه، فهو الآخرُ فيه مشاكلُ كثيرةٌ، وله حدودٌ في العملِ، لذا لم ينجحِ العقلُ -وحده- في التجربة أو في الأدبِ، فالعقلُ رغمَ مكانتهِ ورغمِ محورِيتهِ ولكنه ليسَ كلُّ شيءٍ، لذا فالهوسُ بالعقلانيةِ جرَّدها من القيمِ والأخلاقِ، وهنا يكمنُ الخطرُ، فحتى لو كانَ العملُ عقلانياً بمعنى من المعاني، كأن تكون فيه مصلحةٌ في السياسةِ أو الاقتصادِ مثلاً، ويُعدُّ في قمةِ العقلانيةِ، ولكنه ما أن يتصادمَ مع القيمِ والأخلاقِ، مثل ظلمِ الآخرين، أو سلبِ حقوقهم، أو خدعهم؛ فيجبُ أن تتوقفِ العقلانيةُ؛ لأنها حينئذٍ تُصابُ بالأنانيةِ، وليستَ عقلانيةً؛ لأنَّ القيمَ والأخلاقَ والمبادئَ مرآةُ الروحِ الإنسانيةِ، فإذا ما أصابها مرضٌ أو اتساخٌ اعلمْ أن تلكَ الروحَ قد تخلَّتْ عن إنسانيتها لتغمسَ في حيوانيَّتها، وحينئذٍ ابتعدتْ عن العقلانيةِ من حيث لا تشعرُ.

ومعه، فالعقلانيةُ المتزنةُ هي التي تنطلقُ من واقعِ الإنسانِ وحقيقتهِ المركبةِ من تلك الأجزاءِ مجتمعةً.

فليسَ الإنسانُ آلةً ميكانيكيَّةً صمَّاءَ تعملُ على نظامٍ فيزيائيٍّ محدَّدٍ، ومن يردُّ تصويرَ الإنسانِ كذلك فإنه يريدُ القضاءَ على إنسانيتهِ.

فعلينا أن لا نجعلَ مِنَ العقلِ ربًّا نعبُدُهُ، وإلاَّ سنخرجُ حينئذٍ عَنِ العقلانيَّةِ في الوقتِ الذي نريدُ الدخولَ إليها.

فلا نعطي الإطلاَقَ للعقلِ، وإنَّما المطلوبُ هو أن يعملَ العقلُ على السماحِ لكلِّ قوى النَّفسِ بالعملِ في مساحتها، ويعملَ على تنظيمها بشكلٍ سليمٍ وصحيحٍ، وفرقٌ بينَ التنظيمِ والمصادرةِ! فالعقلُ يُنظِّمُ عملَ تلكِ القوى لا أن يصادرها.

هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أُخرى فالعقلانيَّةُ لا تساوي الفوضى والتفكيرَ بأيِّ طريقةٍ دونَ قانونٍ، ولا تعني رفعَ كُلِّ قيدٍ عَنِ الفكرِ، فهذه ليستَ حُرِّيَّةً بل عشوائيةٌ، فأنتَ حرٌّ في قيادةِ سيارتكِ، ولكنَّ هذه الحُرِّيَّةُ ليستَ مطلقةً، فلا يحقُّ لكِ السيرُ عكسَ المسارِ، كما لا تتوقَّعُ أن تنطلقَ السيَّارةُ عندَ الدوسِ على الفراملِ، بل قانونها أن تقفَ، وهكذا سائرُ القوانينِ، فهي تحكمُك وهذا لا يصادرُ اختيارَك.

نعم، كُلُّ قانونٍ هو تحديدٌ للحُرِّيَّةِ المطلقةِ؛ لأنَّ الحُرِّيَّةَ المطلقةَ ليستَ فضيلةً، وليستَ مكسباً نبحتُ عنه أبداً، ومَن يقلُّ ذلكَ يكذبُ على نفسه قبلَ الآخرينَ، فلا تتوقعُ أن تخرجَ العقلانيَّةُ مِن رحمِ الفوضى أبداً.

ومن هنا فتجريدُ العقلِ مِنَ القيمِ هو في الحقيقةِ حذفٌ للعقلِ السليمِ، كما أنَّ تحكيمَ الشهواتِ والغرائزِ وجعلها هي الطافية على السطحِ، تقزيمٌ لشخصيَّةِ الإنسانِ، وهدمٌ لإنسانيَّتهِ وتحويلُ العالمِ إلى جحيمٍ، وما تراه من صنعٍ للأسلحةِ القادرةِ على تدميرِ الكوكبِ، وما تراه من جشعٍ عالميٍّ واستعمارٍ ونهبٍ لثرواتِ الشعوبِ، وقتلِ الأبرياءِ، تحتَ شعاراتٍ مخزيةٍ، فضلاً عَنِ الحروبِ البيولوجيةِ التي بدأتْ بالصدودِ، كُلُّ ذلكَ نتيجةُ استخدامِ العقلِ مِنَ دونِ القيمِ والمبادئِ.

وفي الختامِ أُشيرُ إلى مسألةٍ مهمَّةٍ جداً، وهي أنني في هذا الطرحِ لا أريدُ أن أدعو إلى

عقلنة كل صغيرة وكبيرة في الإسلام، بمعنى ضرورة معرفة علة كل شيء في الإسلام، وإلغاء الجانب الغيبي، أو التعبدى، بل أقبل هذا وأقبل ذاك، ولا بُدَّ من التوازن وقبولهما معاً، مع أنَّ التعبد والغيب الذي يجب أن نؤمن به ونقبله هو الآخر معقّلن.

وإنَّما الغاية من البحث هو أن أضع المتلقي في صورة عامة حول رصانة الإسلام ومدى عقلانيّته في الفكر والسلوك، بما يسع به المقام، ولو على شكل خطوطٍ عامة.

مع ملاحظة أنَّ الاتفاق البشري لم نضعه على أنه ميزان في أمر أبداً، لأنَّه لم يكن في قدرنا كبشر أن نتفق على شيء، بل اختلفنا حتى في البديهيّات، ولكن تقاس العقلنة بالضوابط العامة وسط التجمّع الإنساني وما كان منبثقاً منه كإنسانٍ مفكّرٍ واعٍ.

الفصلُ الثالثُ

التعدديةُ الدينيةُ

مقدمات تمهيدية

المقدمة الأولى: حديثنا في الدين وليس في الشريعة:

إننا في صدد الحديث عن الدين، وليس عن الشريعة؛ لأن الحديث عن شمول الشريعة أو عدمه بحث متأخر رتبة عن هذا البحث، كما أنه بحث داخلي يتعلق بالشريعة أو الفقه.

وفتح ملف شمول الشريعة من عدمه يكون من خلال نصوص القرآن والسنة، وكذلك الاستعانة بالعقل، وقد كان بعض الباحثين ينظرون إلى عدم شمول الشريعة، وأنها لم تستوعب كل المساحة التشريعية، بل تركت المجال للعقل البشري لتغطية ما يسمى بالفراغ التشريعي.

وهذه التغطية من قبل العقل أيضاً حصل فيها خلاف بين من يرى استقلال العقل بها بعد تركها من قبل المشرع السماوي، وبين من يرى ضرورة مراعاة ثوابت التشريع الإسلامي في التقنين البشري.

وقبال هذا الفريق كان فريق الشمول الذي يُصرُّ على أن الشريعة شاملة لكل مجالات الحياة تقنياً، فكل الموضوعات القديمة والجديدة تستوعبها التشريعات الإسلامية، ومع وجود الاجتهاد المنضبط بقوانينه الصارمة يمكنه أن يغطي كل تلك الحقول، سواء في مساحة القطع أو الظن الحجة الذي يكون دليلاً قطعياً، وقد عدّه الشارع حجة، ومع فقد ذلك نرجع إلى الأصول العملية التي تُعدُّ بمثابة القاعدة العامة التي ترفع حيرة

المكلف، وتفتح المجال أمام الفقيه في معالجة الكثير من الموضوعات المهمة، ولن نضطر إلى التشريع البشري حينئذٍ.

والذي أريد التنبيه عليه في هذه المقدمة هو: أنَّ الشمول الذي سوف يتكرر ذكره في هذا البحث والذي يقابل التعددية الدينية والانحصارية لا نعني به شمول الشريعة، فتفطن.

المقدمة الثانية: دافع هذا البحث:

واحدة من الدوافع عند البعض لهذا البحث وأمثاله هو إيجاد فسحة للإنسان والعقل البشري وسط مساحات الدين لدفع هاجس تهमيش العقل البشري، فكأن البعض ينظر إلى الدين بوصفه جهة تقلص مساحة الإنسان، فكان هذا دافعاً لديه من أجل إيجاد مساحة للإنسان وإرادته وعقله، فحتى يعزز إرادة الإنسان وأنه يمكنه أن يعدد خياراته أصرَّ على مسألة التعددية الدينية.

وهذا تصوّر غير صحيح وقد تقدم بحث ذلك مفصلاً في فصل الدين والعقلانية، وبيننا مكانة العقل ومحوريته في الدين.

المقدمة الثالثة: تعدد القائل بالتعدد:

إنَّ القائلين بالتعددية الدينية على قسمين:

القسم الأول: من خارج الأديان:

وأصحاب هذا القسم لا يعتنون كثيراً بالنص الديني ومعطياته وخصائصه ودلالاته، بل الدافع والهدف هو الجهة الاجتماعية والسعي للمصالحة بين الأديان، وأنَّ الغاية وراء ذلك البحث هو نزع فتيل الاحتقان، ومن ثم تفكيرهم وتنظيرهم ينطلق من

زاوية مختلفة عن ذات النص وخصائصه.

وهذا القسم ليس هو محل البحث، ولا تعنيه حقائق الأديان، وإصابتها للواقع، وسبيل النجاة فيها، وإنما يركز على الجانب الاجتماعي والحقوقى، وهذا الموضوع رغم أهميته ولكنه يُبحث في مكان آخر غير التعددية الدينية التي تقوم على إقناع أفراد الأديان بالتعدد من خلال نفس ثوابتهم الدينية، وهي لا تكون إلا لمن آمن بتلك الأديان.

لذا فالبحث في التعددية الدينية لا يصح معرفياً إلا من داخل الأديان ودلالة نصوصها كما ستعرف.

القسم الثاني: من داخل الأديان:

بمعنى أنه يرى موضوعية للنص الديني ويسعى إلى تحشيد النصوص التي تساعد على دعم التعددية الدينية، ويدخل في هؤلاء القائلون بجواز التعبد بكل الأديان استناداً إلى بعض النصوص.

والبحث من الداخل هو الصحيح، بأن يقف الباحث على معطيات الأديان نفسها ونصوصها ليرى مدى إمكانية التعددية الدينية فيها من عدمها.

المقدمة الرابعة: نسبية الحقيقة:

أغلب القائلين - إن لم نقل كل القائلين بالتعددية الدينية على مختلف مشاربهم -، يعتمدون على نسبية الحقيقة وعدم امتلاك أحد للحقيقة المطلقة، وأنه لا توجد حقيقة كاملة لدى أي طرف.

لذا أفردنا لموضوع الحقيقة بحثاً مطولاً في هذا البحث.

المقدمة الخامسة : تاريخُ وجذر التعددية :

إنَّ التعدديةَ الدينيةَ تعني الكثرةَ، وهو طرحٌ مسيحيٌّ، ويُعدُّ من موضوعاتِ علمِ الكلامِ الجديد، وقد أُستوردَ هذا المفهومُ من الغربِ إلى الشرقِ، ومن المسيحيةِ إلى الإسلامِ، حيثُ كانتِ الضرورةُ عندهم تقتضي ذلكَ بعدَ مرورِ العالمِ الغربي - خصوصاً - أوربا بحروبٍ داميةٍ بينَ أطرافِ المسيحيةِ وصولاً إلى الحربِ العالميةِ الثانيةِ، حيثُ كانتِ حرباً عالميةً همجيةً جنونيةً غيرَ مسبوقَةٍ -، فكانَ العملُ على تدوينِ الفوارقِ بينَ أطرافِ المجتمعِ الغربيِ أمراً في غايةِ الأهميةِ، ولذا فقد كانَ الجوّ العامُّ في الغربِ يرحبُ بكلِّ ما يخفِّفُ الاحتقانَ، وقد كانَ جون لوك من أكثرِ المنظرينَ لهذا الطرحِ.

وهذا لا يعني عدمَ وجودِ معارضينَ لها في الغربِ والمسيحيةِ، بل لها معارضونٌ ولهم كتاباتٌ في ذلكَ.

وفي عام ١٩٦٥م صدرَ رسمياً عن الفاتيكان تصريحٌ بأنَّ المسيحيةَ هي دينُ الحقِّ، ولكنَّ جميعَ أتباعِ الأديانِ ناجونَ يومَ القيامةِ.

وفي الحقيقةِ إنَّ بؤادرَ هذا الطرحِ كانتِ قبلَ ذلكَ بكثيرٍ، فقد كانَ شلاير ماخر الألماني المتوفى سنة ١٨٣٤م قد طرحَ هذه النظريةَ كما ستعرفُ ذلكَ.

بل كانتِ بؤادرها ترجعُ إلى ما يسمَّى عصرُ التنويرِ ومرحلةُ الأنسنةِ، ومن هنا كانَ أصحابُ طرحِ التعدديةِ الدينيةِ من دُعاةِ الأنسنةِ، وأنَّ الإنسانَ هو الأصلُ، وكلُّ ما يأتي منه صحيحٌ ويحبُّ الاعترافُ بهِ، ومن هنا يرجعُها بعضُ إلى مسألةِ الخلافِ بينَ الكنيسةِ والعلمِ في المسائلِ العلميةِ، حيثُ بدأتِ تظهرُ أخطاءُ أقوالِ الكنيسةِ فيما يتعلقُ بتلكَ الأبحاثِ، فكانَ الباحثُ المسيحيُّ يجدُ نفسه في حيرةٍ بينَ قولِ الكنيسةِ التي تنقلُ تعاليمَ الكتابِ المقدسِ، وبينَ معطياتِ العلمِ،

ثم بدأت الكنيسة تقدم الاعتذارات المتتالية حول ذلك، وبدأت تقول: إن هذا فهمنا من الكتاب المقدس، وإنه ليس قطعياً، بل هو فهم ظني، وهذا قلل من منسوب القطع بمعطيات الكتاب المقدس، وسمح لصحة الاحتمال الآخر، فمن الممكن أن يكون خصمك على حق، ولو بنسبة قليلة، فكان ذلك مفتاحاً للتعددية الدينية.

وبسبب هوس بعض الباحثين من المسلمين بالطرح الغربي من جهة، وبسبب اعتقاد بعض بوجود التشابه بين النصوص الدينية والخلط بين نص القرآن وغيره من النصوص كالإنجيل وغيره من جهة أخرى، طرحت هذه النظرية في الوسط الإسلامي، وظهرت بشكل رسمي على يد محمد أركون، ثم آخرين مثل عبد الكريم سروش وغيره. وهي تطرح بأساليب متعددة، وعادة ما تستخدم الأساليب الخطابية في طرحها؛ من أجل إقناع الجمهور بمخرجاتها.

المقدمة السادسة: معنى نسخ الأديان:

قد يكون التعبير بتعدد الأديان فيه مساححة؛ لأننا نرى أن الدين واحد، وهو مشروع السماء على أيدي رسل السماء، وهم صفوة خلق الله (تعالى) من الأنبياء وصولاً إلى سيدهم وخاتمهم النبي محمد ﷺ.

فالدين عبارة عن مشروع متكامل، وهو منظومة مترابطة تمثلها الثوابت الدينية، وما يحصل من نسخ بين الأديان هو في الحقيقة نسخ تشريعي وليس في الدين، فلا نسخ في العقيدة لأنها تحكي الواقع المتحقق في نفس الأمر، إنما النسخ يكون للشرعية، أي للقانون الذي نسميه (الفقه) أي المنظومة التشريعية بكل تفاصيلها، التي يناسبها التدرج في التكليف، ويناسبها أن يكون بعض القوانين مؤقتاً، وهكذا، ولكن ذلك لا يناسب العقيدة كما هو واضح.

كما أنَّ النسخَ لا يعني الاستبدالَ التامَّ ورفضَ الشريعةِ السابقةِ بكلِّ تفاصيلها، بل هي عمليةٌ تتميمٌ وتكميلٌ بحسبِ تكاملِ الإنسانِ وصولاً إلى الدينِ الخاتمِ الذي ختمَ دِيَانَاتِ السَّمَاءِ وهو الإسلامُ.

مع الالتفاتِ إلى أنَّ النسخَ يعني عدمَ صلاحيةِ الشريعةِ السابقةِ، وإلاَّ فيكونُ الدينُ الجديدُ لغوًّا، وهو قبيحٌ عقلاً.

نعم، في الجانبِ العقائدي ينظرُ الرسولُ اللاحقُ إلى ما وصلتْ إليه أُمَّةُ الرسولِ السابقِ من انحرافاتٍ في العقيدةِ فيتصدى إلى تصحيحها، وهذه إحدى أهمِّ مهامِّ الرِّسْلِ، ولكن هذا لا يعني أنَّ الدينَ الذي جاءَ به الرسولُ السابقُ كانَ فيه نقصٌ أو خللٌ، إنَّما الخللُ الذي يصيبُ بعضَ الأممِ من تدخلِ الأممِ نفسها في تحريفِ ذلكَ الدينِ، وقد يكونُ ذلكَ ممَّا يوجبُ إرسالَ رسولٍ آخرَ.

ومعه، فهنا سؤالٌ لكلِّ مَنْ يقولُ بالتعدديةِ التي تقرُّ بحَقَانِيَّةِ كُلِّ الأديانِ، وحاصلُهُ: حيثُ إنَّ النبيَّ مُحَمَّدًا ﷺ آخرُ الأنبياءِ وخاتمهم، ودينُهُ آخرُ الأديانِ، حينئذٍ يكونُ ناظرًا للأديانِ السابقةِ، إذ كلهم - حسبَ الفرضِ - حقٌّ، فهو جاءَ بعدَ وجودِ تلكَ الأديانِ، ومعه، فإذا أن يكونَ دينُهُ مطابقاً للأديانِ السابقةِ، فيكونُ تحصيلًا للحاصلِ ولا معنى لَهُ! أو يكونَ فيه تغييراتٌ، والتغييرُ لا يكونُ إلاَّ معَ حذفِ زائدٍ أو إضافةِ ناقصٍ، فيحكمُ العقلُ بالرجوعِ إليه لنعرفَ موقفَهُ مِنَ الأديانِ التي سبقتَهُ، وأينَ مشكلتها؟

أطروحات التعددية الدينية:

إنَّ الوقوفَ على المرادِ مِنَ المفهومِ الذي يراودُ طرحَهُ أو بحثَهُ وبشكلٍ يتَّسمُ بالوضوح، يعدُّ الخطوةَ الأولى الأهمَّ في كلِّ بحثٍ ومجالٍ.

وحتى نقفَ على النظرياتِ في التعددية الدينية أقولُ:

اختلفتِ الأطروحاتُ في تقديمِ التعددية الدينية من زوايا عدةٍ، وكثرت أدلتها تبعاً لنوعِ الطرحِ فيها، وإن اشتركتْ في بعضِ الأدلة كما ستعرفُ:

الطرحُ الأولُ: التعايشُ السلمي:

وهي التعددية الدينية بمعناها الاجتماعي بشكلٍ عامٍّ، الذي يضمُّ الجانبَ السياسي والاقتصاديَّ وكلَّ تضاعيفِ الحياة، وإنَّ الذي يجبُ أن يسودَ بينَ كلِّ أطرافِ البشرِ هو ما يطلقُ عليه (بالتعایش السلمي)، ورفضُ ترهيبِ الآخر، ومنعُه من طرحِ أفكارِهِ ومعتقداتِهِ، فضلاً عن ممارسة طقوسِهِ واعتزازه بانتمائِهِ معَ عدمِ الاعتداءِ على الآخر، فكلُّ يعملُ بحسبِ أطروحته متجنباً المساسَ بالآخر؛ لأنَّ التعددَ ظاهرةٌ حقيقيةٌ واقعيةٌ، وهي من طبعِ الإنسانِ في كلِّ مجالاتِ الحياة، من قبيلِ اللغاتِ والأعرافِ والثقافاتِ والمذاهبِ والأديانِ، والتوجهاتِ السياسيةِ وهكذا.

إذنَّ يجبُ أن نغادرَ عصرَ العنفِ، ونعطي حقَّ العيشِ لمن يختلفُ معنا، بل نعطي حقَّ الفكرِ وطرحِ أفكارِهِ بعيداً عن الإقصاءِ والتهميشِ.

تعليق:

إنَّ هذا الطرحَ طرحٌ مقبولٌ بل لا بدَّ منه، فإنَّ مساحةَ الاختلافِ الفكري متاحةٌ للبشر، وأقصى ما يحصلُ فيها تخطئةُ الآخر، أو اتهامُهُ بأنَّه لا يملكُ مِنَ الحقيقةِ شيئاً، ولكنَّ الخطورةَ في تنزيلِ ذلك الاختلافِ الفكري النظري إلى الاختلافِ العملي، وتنزيلِ الإقصاءِ الفكري إلى الإقصاءِ العملي، هنا تكمنُ الخطورةُ وهنا يدقُّ ناقوسُ الخطر، وهذا لا يصحُّ أبداً.

وقد رفضَ الإسلامُ ودعا إلى التعايشِ جنباً إلى جنبٍ، وقد كانَ اليهودُ والنصارى يعيشونَ في البلادِ الإسلاميةِ كلَّ تلك القرونِ مِنَ الزمنِ، ولم يتعرَّضْ لهم أحدٌ بسوءٍ، وقد كانَ النبي ﷺ يحاجُّ النصارى ويباهلهم، وكانَ أميرُ المؤمنين (عليه السلام) يناظرُ اليهودَ والنصارى، وهكذا استمرَّتِ المواجهاتُ الفكريةُ على قدمٍ وساقٍ، ولكنها لم تتحوَّلَ إلى مواجهاتٍ سلوكيةٍ عمليةٍ، وهذا هو المطلوبُ.

ولكن المؤسفُّ أنَّنا في هذا العصرِ الذي ندعي فيه التقدُّمَ في جانبِ التعدديةِ الاجتماعيةِ، والرأيِ والرأيِ الآخر، وتعدُّدِ الثقافاتِ، والسعيِ إلى إعطاءِ الإنسانِ أكبرَ قدرٍ من الحرية، رغمَ ذلك كله نرى الإقصاءَ والتهميشَ بين أبناءِ الدينِ الواحدِ، ونُمنعُ بعضَ مذاهبِ الإسلامِ من إبداءِ أفكارِها أو طقوسِها، أو يُمنعُ بعضُ المسلمينَ في بعضِ دول أوروبا من ممارسةِ معتقداتهم كالحجابِ وغيره.

إذنَّ الطرحُ الأولُ للتعدديةِ هو طرحٌ اجتماعيٌّ مقبولٌ، ولا كلامٌ لنا فيه، ولكن ذلك لا يدلُّ على حقانيةِ كلِّ المختلفينَ، ولا يدلُّ على بطلانِ القولِ بالانحصاريةِ، ومَن يمعنُ النظرَ بهذا الطرحِ يجدُ أنه في الحقيقةِ يريدُ القضاءَ على الحوارِ في المعارفِ الدينيةِ، لأنَّه سيكونُ حينئذٍ حواراً لا قيمةَ منه بل يكونُ أمراً عبثياً.

وعلى كل حال فإن هذا الطرح من التعددية لا يدخل في صلب مبحث التعددية الدينية التي تقوم على رؤية فلسفية في النظر إلى واقع الأديان وحقيقتها، وإنما هو بحث حقوقي اجتماعي.

الطرح الثاني: نجاة الجميع بالآخرة:

هذا الطرح يصبُّ اهتمامه على مسألة النجاة في الآخرة، وأن جميع منتحلي الأديان ناجون يوم القيامة من الخلود في العذاب الذي يستحقُّه منكرو الأديان حسب الفرض، من خلال الرجوع إلى مديات حكم العقل والنصوص الدينية من داخل الأديان، وهي على قسمين:

القسم الأول: يقول: إن الحق لا يمكن تقسيمه، بل هو في دين واحد، ولكن جميع أتباع الأديان معذورون يوم القيامة ويدخلون الجنة عندما تكون أعمالهم صالحة.

هذا الطرح لا يريد القفز على الأعمال الصالحة، وإنما يركّز على النجاة الاعتقادية، فحتى لو كان الإنسان متبعاً لعقيدة فاسدة فهو ناج يوم القيامة، ولا يعاقب على فساد عقيدته، أما مسألة الأعمال فهي أمر آخر لا علاقة له ببحثنا، فكل حسب عمله.

وهذا الطرح يسمى بالنظرية الشمولية وبعضهم يضعها قسماً للتعددية الدينية، ولكنها في الواقع تدخل في التعددية الدينية.

إذن يرى أصحاب القسم الأول أن الحقانية محصورةً بدين واحد، ولكن ذلك لا يمنع من نجاة أتباع الأديان، أما من منطلق رحمة الله التي وسعت كل شيء فتناهم الرحمة الإلهية، أو من منطلق العذر.

القسم الثاني: إن الحقيقة تكون عند دين واحد، ولكن ذلك لا يعني نفي مطلق

الحقيقة عَنْ كُلِّ الأديانِ، بل إِنَّ كُلَّ الأديانِ تَمْتَلِكُ بعضاً مِنَ الحقيقةِ، ومعَ قطعِ النظرِ عَنْ الحقيقةِ، فإنَّ اتِّباعَ الدياناتِ ناجونَ مأمونونَ مِنْ جهةِ العقيدةِ.

فهذان القسمانِ يشتركانِ في نتيجةِ نَجاةِ اتِّباعِ الدياناتِ كلِّهم، معَ قطعِ النظرِ عن القولِ بحصرِ الحَقائِيةِ عندَ دينٍ واحدٍ، أو امتلاكِ بعضِ الأديانِ لجزءٍ صغيرٍ مِنَ الحَقائِيةِ. وعلى هذا يقولُ هذا الطرْحُ: إِنَّ كُلَّ اتِّباعِ الأديانِ الذينَ يعتقدونَ بصحةِ دينهم معذورونَ في اعتقادهم، وناجونَ معَ قطعِ النظرِ عَنْ الحَقائِيةِ وعدمها.

ويظهرُ أَنَّ أَوَّلَ مَنْ كَرَّسَ هذه الفكرةَ هم الصوفية، وبدأت من رسائلِ إخوان الصفا؛ حيث كانَ نَفْسُ هذه الجماعةِ هو التوفيقُ بَيْنَ الأديانِ والفلسفةِ، وكذا الحلاج وابن عربي وغيرهم من الصوفية، الذي يظهرُ عليهم طابعُ المسامحةِ في الجانبِ العقائدي، فهم وإن قالوا بالوحدةِ الدينيةِ مِنْ جهةِ الحقِّ، ولكنهم يقولونَ بالتعدديةِ مِنْ جهةِ النجاةِ لكلِّ اتِّباعِ الأديانِ.

أدلةُ هذا الطرْحِ:

الدليلُ الأولُ: لا برهانَ في الدينِ:

إنَّ ظاهرةَ الأديانِ ظاهرةٌ وراثيةٌ ناتجةٌ عَنِ البيئَةِ والمحيطِ، وليستَ نتاجَ البراهينِ والأدلةِ، فمن يجدُ أهلَهُ على دينٍ معيَّنٍ يعتنقهُ ويتدينُ بِهِ، فلا يصحُّ لأحدٍ أَنْ يعدَّ نَفْسَهُ متميزاً عَنِ الآخرينَ وَأَنْ تدينَهُ كانَ نتاجَ البحثِ والتدقيقِ.

إذنَ عامةُ الناسِ لا تبحثُ عَنْ حَقائِيةِ الأديانِ، ومن ثَمَّ مسألةُ الأديانِ قائمةٌ على البيئَةِ والمحيطِ، وهذا يُعمِّمُ على جميعِ الأديانِ، فلا يحقُّ لأحدٍ أَنْ يدعيَ أَنَّهُ على حقٍّ دونَ غيره، فالكُلُّ متساوونَ مِنْ هذه الجهةِ، وهذا يجعلهم في ميزانٍ واحدٍ، فتعمُّهم النجاةُ

الأخروية.

تعليقنا :

أولاً: اشتباه في الاستدلال:

كأن هذا الطرح ينطلق من الواقع لإيجاد العذرِ نظير قولك لأُمَّةٍ تسودها الأُمّةُ والجمودُ: بأنكم معذورون من ضرورةِ التعلّمِ والمعرفة؛ لأنّ الجوّ العامّ كذلك. وهذا خطأ، بل يجب أن ننظر إلى المواضيع بنظرةٍ موضوعيّةٍ بعيداً عن الجوّ السائد، فقد تجدُ أُمَّةً تسودها الأحكامُ الجائرة، أو تجدُ أُمَّةً تستدوِقُ جهلها، فلا يصحّ جعله دليلاً على الجوازِ لمجرد أن الجميع متساوون بذلك.

فعدم بحثِ عمومِ الناسِ عن الحقيقة لا يعني منح العذرِ لهم! فهذا خلطٌ واضحٌ، بل العقلُ يحكمُ بوجوبِ البحثِ في صورة الاحتمالِ فضلاً عن غيره، ومن هنا كان وجوبُ المعرفة في غاية الأهميّة، ومقدماً على غيره.

ثانياً: خلطٌ في الاستدلال:

إنّ هذا الطرح فيه خلطٌ بين أمرين:

الأول: إنّ الناسَ بشكلٍ عامٍّ تختلفُ في طرقِ وسبلِ الاقتناعِ بالأديانِ والأفكارِ؛ لأنّ بعضَ الناسِ يقنعهُ الجوّ العامُّ، وكثرةُ الاتباعِ، وبعضُ الناسِ يقتنعُ؛ لأنّ الطرحَ وافقَ مزاجه وروحيتّه، وبعضُ الناسِ يقتنعُ عن طريقِ تأثّره بصاحبِ الطرحِ وشخصيّته، وبعضُ الناسِ يقتنعُ من جهةِ العاطفةِ والمشاعرِ، وبعضهم يحتاجُ إلى أدلّةٍ عقليةٍ وغيرها من الطرقِ الكثيرة التي تجعلُ الناسَ تقبلُ الأديانَ أو الأفكارَ لأسبابٍ مختلفةٍ.

الثاني: ضرورةُ البحثِ بحدّ ذاته الذي يوجبُه حكمُ العقلِ كما قلنا.

إِذْ هَذَا الدَّلِيلُ خَلَطَ بَيْنَ هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ، وَهَذَا خَطَأٌ وَاضِحٌ؛ لِأَنَّ الْعَقْلَ -بَلِ الدِّينَ نَفْسَهُ- يَذُمُّ عَدَمَ الْبَحْثِ وَعَدَمَ الْمَعْرِفَةِ وَعَدَمَ التَّحْقِيقِ، وَيُوجِبُ الْبَحْثَ وَالسَّعْيَ لِلْوُصُولِ إِلَى الْحَقِيقَةِ الَّتِي هِيَ لَيْسَتْ مَتَعَسِرَةً عَلَى الْإِنْسَانِ، بَلِ مَتَاحَةً لِمَنْ أَرَادَهَا وَسَعَى فِي سَبِيلِ تَحْصِيلِهَا.

وَمِنْ هُنَا رَفَضْنَا التَّقْلِيدَ فِي الْعَقَائِدِ وَالْمَعْرِفَةِ وَقَلْنَا بِضَرُورَةِ الْقَنَاعَةِ النَّاتِجَةِ عَنِ الْمَعْرِفَةِ، كُلُّ بِحْسِهِ وَيَحْتَقُّ لِعَامَةِ النَّاسِ أَنْ تَسْتَعِينَ بِالْمُتَخَصِّصِ الثَّقَةِ مِنْ أَجْلِ الْوُصُولِ إِلَى الْقَنَاعَةِ، وَلَكِنَّ الْقَرَارَ النَّهَائِيَّ لَهُ وَأَنْ يَكُونَ عَنْ قَنَاعَةٍ.

ثَالِثًا: الْبَيِّنَةُ لَا تَشُلُّ إِرَادَةَ الْإِنْسَانِ:

نَحْنُ لَا نُنْكِرُ تَأْثِيرَ الْمَحِيطِ وَالْبَيِّنَةِ عَلَى قَرَارِ الْإِنْسَانِ وَحَرَكَتِهِ، وَلَكِنْ ذَلِكَ -مَهْمَا كَانَ- فَلَنْ يَصِلَ إِلَى دَرَجَةٍ شَلَّ إِرَادَتِهِ وَقُدْرَتَهُ عَلَى اتِّخَاذِ الْقَرَارِ الصَّحِيحِ، أَوِ الْبَحْثِ عَنِ الْحَقِيقَةِ، فَنَحْنُ نَرَى رَجَالَاتِ الْأَدْيَانِ كَانُوا فِي بَيِّنَةٍ حَاكِمَةٍ عَلَى نَمَطٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الْعِيشِ وَالْعَقِيدَةِ، لَكِنَّهُمْ اسْتَطَاعُوا أَنْ يَتَغَلَّبُوا عَلَى كُلِّ تِلْكَ الضَّغَوَطَاتِ، وَالْخُرُوجِ مِنْهَا بِطَرِيقَةٍ مُلَفَّتَةٍ لِلنَّظَرِ بَلِ وَتَغْيِيرِهَا.

إِذْ بِالْحَصِيلَةِ إِنَّ الْجَوَّ الْعَامَّ عَلَى أَمْرٍ مَا لَا يَعْنِي الْعُذْرَ، كَمَا أَنَّهُ لَا يَعْنِي الصَّحَّةَ، وَلَا يَرْفَعُ وَجُوبَ الْبَحْثِ، وَلَا يَشُلُّ إِرَادَةَ الْإِنْسَانِ.

الدَّلِيلُ الثَّانِي: نَفْيُ الْعُسْرِ:

الْتِمَسْكَ بِقَاعِدَةِ نَفْيِ الْعُسْرِ وَالْحَرْجِ لِلْقَوْلِ بِالتَّعَدُّدِيَّةِ، وَحَاصِلُهُ:

أَنَّ الْقَوْلَ بِكَوْنِ الْعَقِيدَةِ لَا بُدَّ أَنْ تَكُونَ نَتَاجَ الْقَنَاعَةِ النَّاتِجَةِ عَنِ الْبَحْثِ الْكَامِلِ أَمْرٌ حَرْجِيٌّ وَتَكْلِيفٌ بَغَيْرِ الْمَقْدُورِ، ثُمَّ إِنَّ هُنَاكَ مَفَارِقَةً غَرِيبَةً فِي هَذَا الشَّأْنِ، وَهِيَ إِنَّ

الباحث إن بحث ووصل إلى النتيجة نفسها التي يريدُها أصحاب دينٍ معيّن قالوا له: لقد أصبت الحقيقة، وإذا لم يصل للنتيجة الموافقة اتهموه بالقصور في بحثه، وإنه كان بحثاً محدوداً غير معذرٍ له!

تعليقنا :

أولاً: بين الإفراط والتفريط:

إن أصحاب الطرح التعددي تراهم بين الإفراط والتفريط، مرة يقولون: إن الناس لا تبحث كما في الدليل الأول، وتنعكز على عدم البحث، ومرة تراهم هنا يقولون: إن البحث إلى حد الاستيعاب والشمول لكل التفاصيل بحث فيه عسرٌ وحرَجٌ، وكأنه لا توجد حالةٌ وسطيةٌ بين ذلك، وهي أن يبحث الإنسان بما يتوفر عليه من مصادر وأدلة متاحة من أجل الوصول إلى الحقيقة، وأن لا يحكم على الآخر بالخطأ أو الضلال بطريقة مسبقة، أو يعطي لنفسه الحقيقة المطلقة قبل أي بحثٍ معقولٍ يخرجُه من الإلزام العقلي بضرورة البحث، الذي يكون فيه معذوراً، أو يحصلُ عنده اطمئنانٌ، أو علمٌ بنتائج البحث على الأقل.

إذن لسنا في مواجهاتٍ إعلاميةٍ حتى نتعكز على تهويل المسائل من أجل الحصول على نتائج معينة، ونصور البحث الشامل لكل التفاصيل بأنه أمرٌ عسيرٌ حرجيٌّ، وإننا المفترض بنا أننا على طاولة بحثٍ موضوعيٍّ نريد الوصول إلى الحقيقة، ونحدد مقدار البحث المطلوب عقلياً.

ثانياً: خطأ التعميم:

إن المفارقة التي ذُكرت في قبول النتائج الموافقة ورفض المخالفة مفارقةٌ قد تكون موجودةً عند عامة الناس من كل الأفكار والتوجهات، ومنها اتباع الأديان، ولكنها غير

موجودةً عند أصحاب المعرفة، وعند حملة الدين، ورجالات الدين، ونصوصه ترفض ذلك أيضاً.

وحتى نعمق هذا المطلب أقول:

إنَّ الدِّينَ تشدَّد كثيرًا في مسألة الحجية والمنهج البحثي وتسلسل الحجج فيه، فإنَّه لم يقبل إلا القطع والعلم في إثباتاته الفكرية العقائدية، ولما انتقل في التشريعات إلى قبول الظنَّ لم يقبله بشكلٍ مطلقٍ، بل اختصر على الظنَّ التعبدية وهو الذي جاء فيه دليلٌ على حجَّيته، مثل حجَّية خبر الثقة، وهو ظنُّ قليل، أو أضاف إلى العلم حجَّية الاطمئنان، وفي الظنَّ بقي مختصراً على الظنَّ التعبدية، أو قبل خصوص الظنَّ الذي يكون دليلاً قطعياً، فهو وإن كان ظناً لكنَّه قطعٌ بالواسطة، وقطعٌ بالغير، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى إنَّ المشرع السماوي يرى الموضوعية للطريق الإثباتي، ولم يكتف بتطابق النتائج كما يقول صاحبُ المفارقة.

قال أمير المؤمنين (عليه السلام): «الْقَضَاءُ أَرْبَعَةٌ: قَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ؛ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْبَاطِلِ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ بَاطِلٌ؛ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْبَاطِلِ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ بَاطِلٌ؛ فَهُوَ فِي النَّارِ، وَقَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ؛ فَهُوَ فِي الْجَنَّةِ»^(١).

وموضعُ الشاهد قوله: «قَاضٍ قَضَى بِالْحَقِّ، وَهُوَ لَا يَعْلَمُ أَنَّهُ حَقٌّ؛ فَهُوَ فِي النَّارِ». فحتى لو وافق حكمه الواقع لا يكون معذوراً، وذلك لأنَّه لم تكن موافقته للواقع من خلال الطريق المرسومية، وإنَّ مطابقة حكمه لا يبرر له خلله المنهجيَّ المفروض.

فمن قال إنَّ البحث لو وافق النتائج يقبل، وإذا لم يوافق يرفض؟!

(١) المقنع، الشيخ الصدوق: ص ٣٩٥.

هذا ناهيك عن واقعنا العلمي الذي نعيشه في كل يوم في أبحاثنا، حيث أننا نطيل مناقشة الأفكار وأدلتها حينما نرى فيها مجالاً للمناقشة، ونرفض بعضها حتى لو كانت النتائج مقبولة عندنا، فإن هذا لا يبرر الأخطاء التي تكون في المنهج أو الطريق.

الطرح الثالث: جواز التعبد بكل الأديان؛

هذا الطرح ينطلق من داخل نصوص الأديان، وهو ما يسمى بـ (جواز التعبد بجميع الأديان)، طرحه بعض المسيحيين وبعض الباحثين من الوسط الإسلامي، وحاصله: أن الإنسان يجوز له أن يتعبد لله (تعالى) بأي دين من الأديان عندما يقوم الدليل القطعي عنده على صحة ذلك الدين أو المذهب، وأنه ملزم بمخرجات الدليل، ولا يحق له مخالفته إلى دين آخر.

نعم، إذا قام عنده الدليل بعد ذلك بحقانية دين آخر أو مذهب آخر، يجب عليه العدول تبعاً للدليل.

فالمدار في جواز التعبد بأي عقيدة هو الدليل، وليس الواقع، فلسنا نبحث عن الواقع بل عن الدليل الذي يجوز لنا التعبد، علماً أنه لا نشترط فيه إصابة الواقع، فقد يصيب الواقع، وقد لا يصيبه.

كما لا نشترط أن يكون قطعاً رياضياً، بل قطعاً استقرائياً أصولياً، الذي لا يعني المطابقة ١٠٠٪، بل يكون بدرجة عالية إلى درجة يضمنل معها الاحتمال المخالف، لكنه غير مستحيل، كما هو الحال في اليقين المنطقي الذي يحكم باستحالة الاحتمال الآخر، كما لو قلنا بأننا على يقين من وجود زيد، فإننا نحكم باستحالة عدمه بل هو يقين اصولي يبقى فيه احتمال الطرف الآخر له حض ولا يضمنل.

وعلى هذا، إذا قام عند أي إنسان دليل على جواز التعبد بدين أو مذهب، فإنه

يكونُ معذوراً بالتعبُّدِ به، بل يكونُ ملزماً بذلك، ويكونُ حجةً عليه يومَ القيامةِ، فيثابُّ ويعاقبُ على ضوءِ دليله، بل لا يجوزُ له تركُ دينه الذي قامَ عليه الدليلُ مهما كانَ ذلك الدينُ، سواء كانَ يهودياً أو بوذياً أو مسيحياً أو إسلامياً أو غيرها من الأديانِ؛ لأنَّ القطعَ حجَّتُهُ ذاتيَّةٌ، فيكونُ حجةً على صاحبه.

تعليقنا :

أولاً: حجية القطع ذاتية :

ماذا يُقصدُ من ذاتية الحجية للقطع، أو أنَّ القطعَ حجَّتُهُ ذاتيَّةٌ؟

الجوابُ: إنَّ معنى قولهم (حجيتُه ذاتية) هو عدم توقفها على جعلٍ من الشارع لتكونَ منجزةً ومعدَّرةً، وإنَّما نفسُ القطعِ يكونُ حجةً على صاحبه من دونِ توقُّفه على جعلٍ خارجي، كما هو الحالُ في غيرِ القطعِ من الحججِ حيثُ تحتاجُ إلى جعلٍ، كما لا يمكنُ الردُّعُ عنها أو منعُ القاطعِ من العملِ على ضوءِ قطعِهِ.

والبحثُ فيه جوانبُ مطولةٌ تبحثُ في علمِ أصولِ الفقه، ونظريَّةِ المعرفة، ولسنا في صددِ فتحِ هذا الملفِ إلَّا بقدرِ ما له مساسٌ ببحثنا.

فلُبُّ البحثِ هو فيما تعكَّزَ عليه صاحبُ الطرحِ من الحجيةِ الذاتيّةِ لينتقلَ إلى قبولِ كلِّ قطعٍ عندَ كلِّ متعبدٍ بأيِّ دينٍ كانَ.

وهنا يكمنُ الاشتباهُ والخلطُ، فإنَّ واحدةً من أهمِّ أهدافِ البحثِ والمعرفةِ هو التفريقُ بينَ العلمِ أو القطعِ القائمِ على دليلٍ منهجيٍّ، وبينَ غيره، فلا يمكنُ قبولُ كلِّ قطعٍ، واعطاؤه العذرَ في قطعِهِ حتى لو كانَ قطعُهُ غيرَ منهجيٍّ، وغيرَ نوعيٍّ.

والفرقُ بينَ القطعِ المنهجيِّ النوعيِّ وغيرِهِ، هو أنَّ القطعَ المنهجيَّ تكونُ أسبابُهُ

ومناشئهُ عقلائيَّةً، بحيث إنَّها متى عُرضَتْ على العقلاء، وصلوا إلى النتيجة ذاتها التي وصل إليها القاطعُ، وأمَّا غيرُ المنهجيِّ فذلك الذي تكونُ مناقشُهُ غيرَ عقلائيَّةٍ، بل تكون ذاتيَّةً، أي إنه يُسقطُ ذاتيَّتهِ على الفكرة، ولا يعتمدُ على مقدماتٍ سليمةٍ في وصوله إلى القطع الذي يعدُّ مرتبةً عاليةً من المعرفة لا يتأتى ببساطةٍ حسب الفرض.

وفي محلِّ البحثِ حيثُ إنَّنا أمامَ أديانٍ متعدِّدةٍ وأمامَ دينٍ يدَّعي أنَّه خاتمُ الأديانِ، وناسخُها، فهل يصحُّ أنْ نقطعَ بصحَّةِ أيِّ دينٍ من دونِ مراجعةٍ هذا الدِّينِ الخاتمِ، ولو مراجعةٍ إجماليةٍ؟!

كيف نصلُ إلى القطعِ المنهجيِّ، والحالُ هذه؟

إلا إذا كانَ القطعُ غيرَ منهجيِّ.

ومن هنا حتى لو لم نفرِّق بينَ القطعِ المنهجيِّ وغيرِ المنهجيِّ من جهةِ الحجيةِ، فإنَّ ذلك لا يُجيزُ لنا الحكمَ بصحَّةِ كلِّ قطعٍ، ولا تبريرهَ تحتَ مظلةِ حجيةِ القطعِ، فحجيةُ القطعِ لا تلازمُ الصحَّةَ، ولا تلازمُ القبولَ من الآخرِ، بل المفترضُ هو العملُ على مقدماتٍ ذلك القطعِ من أجلِ ترزُلِ قطعِهِ، ومعرفةِ حقيقةِ قطعِهِ غيرِ المنهجيِّ.

وعلى هذا، فالقطعُ غيرُ المنهجيِّ يحتاجُ إلى هدمٍ بعضِ أسبابِهِ وتنبيةِ صاحِبِهِ على ذلك، لا أنْ نعرِّزَ قطعَهُ غيرَ المنهجيِّ من خلالِ الحكمِ بجوازِ التعبُّدِ بجميعِ الأديانِ! فإنَّ واحدةً من طرقِ هدمِ ذلك القطعِ هو أنْ نوصلَ إلى الجميعِ خاتمةَ الإسلامِ وشموليَّتهِ وإنَّه ناسخٌ لسائرِ الأديانِ ليكونَ بمثابةِ المنبهِ لمن أرادَ البحثَ، فيكونُ باحثاً أو محتماً، لا أنْ يكونَ قاطعاً بقطعِهِ الشخصي غيرِ المنهجيِّ.

ثم إنَّه حتى لو قلنا: إنَّ القطعَ معدَّرٌ لصاحِبِهِ مِنَ العذابِ، لكنَّه لا يجعلُهُ مستحقاً للشوابِ في حالةِ مخالفتهِ، كما لو قالَ أحدهم: مَنْ بنى جداري فلَهُ عشرةُ دنانير، فلو ذهبَ

البناء فبنى جدار رجل آخر معتقداً أنه جدار المستأجر، فإنه لا يستحق العشرة دنائير على المستأجر لمجرد أنه كان قاطعاً أنه جدار المستأجر، فالقطع لا يُصحح الثواب وإنما ينفي الاستحقاق للعقوبة. إلا في حالة منة نفس الشارع، كما في قاعدة التسامح في أدلة السنن، وهذا يأتي بعد الإيمان بالإسلام، فيكون قد من على عباده الذين تمسكوا بشريعة الإسلام.

ثانياً: خلط منهجي؛

القائل بجواز التعبد ادعى أن المدار على الدليل، وليس على الواقع، وهذا خطأ وخلط؛ لأن الهدف لكل الأبحاث هو الواقع، وكل الأدوات هي كاشفة للواقع توصلنا كل بحسبها، فالبديهي يفترض أن يساوي الواقع، وهكذا، وصولاً إلى الأدلة الأقل كشفاً له، وحجية الأدلة وتراتبيتها ترجع إلى مقدار تطابقها مع الواقع، وحتى الأمارات التي تصنف في حقل الظن النوعي جعلها الشارع حجة، ورممها وأعطاه صفة العلم والحجية، ورفض الظنون الأخرى، كل ذلك بسبب مقدار كشفها عن الواقع.

ولما نأتي إلى الدين، فلا بُدَّ فيه من وجود بديهيّات تمثل الواقع، تمثل بناء التحتية التي ينطلق منها، ونقطع فيها بأننا نملك الواقع والحقيقة، ولا نكتفي بالدليل نفسه منعزلاً عن الواقع.

فنحن نعتقد أن المعصوم يمثل الواقع بشكل قاطع.

نعم، في الشريعة التي تأتي متأخرة عن العقيدة يأتي ما ذكر من أن المدار على الدليل لأننا نعرف بالمخطئة.

ومسألة جواز التعبد بجميع الأديان وإن كانت صبغتها كأنها من ميدان الشريعة، لكنّها في الحقيقة ترجع إلى العقيدة، وليست فتوى؛ لأن القائل بها يميز انتحال كل دين،

وليس خصوص الأحكام الفقهية كما هو معلوم.

ثالثاً: توازُم باطلَةٌ :

إنَّ القولَ بجوازِ التعبدِ بجميعِ الأديانِ يلزُمُ منه القولُ بجوازِ اجتماعِ النقيضينِ أو الضدينِ، وإنَّ الضدينِ أو النقيضينِ يتحقّقانِ بل يوصلانِ إلى الهدفِ نفسه.

وهذا لعمرى من العجبِ العجائبِ؛ لأنَّ مجردَ حصولِ قطعٍ عندَ إنسانٍ لا يجعلهما ممكنينِ.

كيف نقبلُ القولَ: إنَّ محمداً ﷺ رسولُ الله (تعالى) وقولُهُ حجةٌ وسيدُ الأنبياءِ، والقولُ بأنَّه مدّعٍ كذابٌ -حاشاه-، ونقولُ هذا تُقرُّهُ السَّماءُ ويجوزُ التعبدُ بهِ وذاك تُقرُّهُ السَّماءُ وتحيزُ التعبدُ بهِ!

أو من يصفِ الله (تعالى) بأوصافِ الخلقِ مِنَ الأبوةِ وغيرها يكنُ مقبولاً عندَ السَّماءِ، ومَن ينزههُ عن كلِّ ذلكَ تقبلُهُ السَّماءُ أيضاً، ونجيزُ كلاَ منهما! وغيرها الكثيرُ من الاختلافاتِ البنيويّةِ؟!

رابعاً: ما معنى التعبد :

ما معنى (التعبد) في قولهم: جوازُ التعبدِ بجميعِ الأديانِ؟

هل يعني جوازَ الاعتقادِ بأيِّ عقيدةٍ مِنَ العقائدِ المنتشرة، وانتحالِ أيِّ دينٍ؟

فهذا من جهةٍ يثبتُهُ العقلُ، وبتعبيرٍ أدقَّ يحكمُ بهِ العقلُ، ولا يطلبُ مِنَ النصوصِ؛ لأنَّه يلزُمُ الدورَ كما هو معلومٌ، فلا يصحُّ الاعتمادُ في ذلكَ على النصوصِ كما فعلَ المستدلُّ.

ومن جهةٍ أخرى إنَّ العقيدةَ لا بُدَّ فيها من القطعِ، والاستدلالِ بالنصوصِ التي

ذُكِرَتْ للجوازِ في أحسنِ حالاتها تفيدهُ الظنُّ؛ لكونها استظهاراتٍ، فلا يصحُّ الاستدلالُ بها على العقيدة، هذا على فرضِ التخلُّصِ مِنْ إشكالِ الدَّورِ.

وإنْ كَانَ يقصِّدُ مِنَ التعبُّدِ خصوصَ الشريعةِ والتَّشريعِ، وأنَّه كما يجوزُ لك أنْ تصليَ بطريقةِ الصلاةِ الإسلاميَّةِ، كذلك يجوزُ لك أنْ تصليَ بطريقةِ المسيحيينَ أو البوذيينَ وغيرها، وهكذا سائرُ المسائلِ التي تدخلُ في حيزِ الشريعةِ والتَّشريعِ، فهذا يلزمُ منه لوازمٌ باطلةٌ:

١- إنَّ الشرائعَ لَيْسَتْ بمعزَلٍ عَنِ العقيدةِ بل هي مترشحةٌ منها، ومن صاحبِ الرسالةِ نفسه، وفصلُ الشريعةِ عَنِ العقيدةِ طرفةُ فكريَّةٍ غيرُ منهجيَّةٍ وترجعُ في حقيقتها إلى جعلِ الشريعةِ بشريَّةٍ وفي خصوصِ تنظيمِ العلاقاتِ بَيْنَ أفرادِ البشرِ، ولا يمكنُ جعلها منظَّمةً للعلاقةِ مَعَ الله مِنْ دُونِ العقيدةِ؛ لأنَّ بَيانَ مرادِ الله (تعالى) لا تمرُّ إلَّا مِنْ خلالِ العقيدةِ والإيمانِ بالنبوةِ والوحيِ وتفاصيلِهِ.

وأغربُ مِنْ ذلكَ كلُّه تمادي القائلِ بذلكَ إلى كلِّ الأديانِ حتَّى البشريَّةِ!

٢- يلزمُ مِنْ ذلكَ أنَّ الشرائعَ كلها في عرضٍ واحدٍ، وهي بمثابةُ تعددِ الخياراتِ للإنسانِ، ولكن هذه من جهةٍ يلزمُ منها القولُ بعدمِ وجودِ نسخٍ ولو جزئيٍّ بَيْنَ الشرائعِ -والكلامُ في الشرائعِ السماويَّةِ-، وهذا يخالفُ صريحَ القرآنِ وضرورةَ الدِّينِ قال (تعالى) عَنْ لِسَانِ عِيسَى: ﴿وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَةِ وَلَأُحِلَّ لَكُمْ بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُمْ بِآيَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾.

ومن جهةٍ أُخرى فإنَّ فرضَ العرضيَّةِ بَيْنَ الأديانِ يُمكنُ في حالةٍ تساويها في الكمالِ والسعةِ والحدودِ، وأنَّها تمثُلُ واقعيَّاتٍ، نظيرَ وجودِ أدويةٍ متعدِّدةٍ كلها تؤدي إلى الشفاءِ فيصحُّ الاختيارُ بينها، وهذا لا يمكنُ فرضه في الأديانِ لاختلافِ المنظوماتِ الدينيَّةِ

بشكل كبير سعة وضيقا سواء بشكل عمودي أو أفقي.

إذن فرضية الخيارات المتعددة تصح في حال كانت الشرائع في عرض واحد، وإن اختيار أحد الخيارات يرجع إلى قناعة الإنسان ودليله، مع أن الحال ليس كذلك.

ثم بعد ذلك يتعرّض إلى الأدلة النقلية من القرآن التي تجزئ التّعبد بالأديان الأخرى والتي هي لبّ الدليل في هذا الطرح.

أدلة جواز التّعبد بكل الأديان:

الآية الأولى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(١).

بتقريب: أن اليهود والنصارى والصابئين ناجون يوم القيامة إذا توفرت فيهم الشروط التالية:

الأول: الإيمان بالله تعالى، والمراد منه الإيمان بالله تعالى حسب ما قام عنده من الدليل، وليس حسب الواقع، فإذا آمن بإله له ولد، وكان عنده دليل أو إله له جسم وعنده دليل، أو بإله محدود وعنده دليل؛ فإنه حينها يكون ناجياً يوم القيامة، يجوز له التمسك بإيمانه اتباعاً لذلك الدليل.

الثاني: الإيمان باليوم الآخر يعني إيمانه بالمعاد بحسب دينه، ودليله، واعتقاده الذي قام عليه الدليل عنده واقتنع به.

الثالث: العمل الصالح، وهو أيضاً ما يكون بحسب ما ينص عليه دينه الذي آمن

(١) سورة البقرة: الآية ٦٢.

بِهِ، فَقَدْ يَرَى عَمَلًا صَالِحًا أَنْتَ لَا تَرَاهُ كَذَلِكَ.

إِذَنْ الْآيَةُ مُطْلَقَةٌ فِي غَيْرِ هَذِهِ الشَّرُوطِ الثَّلَاثَةِ.

وَأَوَّلُ مَنْ اسْتَدَلَّ بِهَذِهِ الْآيَةِ عَلَى التَّعَدُّدِ هُوَ الدُّكْتُورُ مِيْمَنْدِي نَجَادِي فِي إِيرَانَ.

تعليقنا :

١ - ضرورة مراعاة القرينة بأنواعها :

إِنَّ التَّقْيِيدَ لَا يُخْتَصَرُ عَلَى الْقَرِينَةِ الْمُتَّصِلَةِ، بَلْ يَشْمَلُ الْمُنْفَصِلَةَ وَالصَّامِتَةَ أَيْضًا، وَهِيَ بَحْرٌ كَبِيرٌ، وَلَيْسَ مِنَ الطَّرْحِ الْمُنْهَجِيِّ تَنَاوُلُ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ رَوَايَةٍ مِنَ السُّنَنِ وَالِاحْتِجَاجُ بِهَا مِنْ دُونِ مِلَاحَظَةِ الْقَرَائِنِ الْمُتَّصِلَةِ وَالْمُنْفَصِلَةِ، بَلْ حَتَّى مِلَاحَظَةِ مَا يَسْمَى رُوحَ الشَّرِيعَةِ فِي إعْطَاءِ النَّتَائِجِ النَّهَائِيَّةِ، بَلْ لَا يَنْعَقِدُ ظُهُورُ لِلْعَامِّ فِي حَالِ وُجُودِ الْقَرِينَةِ فَضْلًا عَنِ الْحُجِّيَّةِ.

ثُمَّ أَنَّنَا لَوْ سَلَّمْنَا انْعِقَادَ الظُّهُورِ، وَتَمَامِيَّةَ حُجِّيَّةِ الدَّلِيلِ، وَلَكِنْ هَذَا الدَّلِيلُ مُعَارِضٌ بِأَدَلَّةٍ أُخْرَى ذَمَّتِ الشَّرَائِعَ الْأُخْرَى، وَكَذَّبَتْ أَصْحَابَهَا، وَأَنَاطَتْ الْهُدَايَةَ بِالْإِسْلَامِ، وَأَخْبَرَتْ بِحَصُولِ تَلَاْعِبٍ بِالشَّرَائِعِ السَّابِقَةِ مِمَّا يَسْقُطُهَا عَنِ الْحُجِّيَّةِ، فَنَحْتَاجُ إِلَى جَمْعٍ عَرَفِيٍّ يَجْمَعُ بَيْنَ هَذِهِ الْأَدَلَّةِ وَمَعَ اسْتِقْرَارِ التَّعَارُضِ نَرْجِعُ إِلَى دَلِيلٍ آخَرَ غَيْرِ الدَّلِيلَيْنِ الْمُتَّعَارِضَيْنِ كَمَا هُوَ مَعْلُومٌ.

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا * مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنَّ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾ (١).

قَالَ تَعَالَى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا * لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا * تَكَادُ السَّمَاوَاتُ

يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ﴿١﴾.

قال تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ ﴿٢﴾.

قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهَدَى وَلَئِنْ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ ﴿٣﴾.

قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَى فَتْرَةٍ مِنَ الرُّسُلِ أَنْ تَقُولُوا مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ فَقَدْ جَاءَكُمْ بَشِيرٌ وَنَذِيرٌ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ﴿٤﴾.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ﴿٥﴾.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا وَأَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ ﴿٦﴾.

(١) سورة مريم: الآية ٨٨-٩٠.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٣٧.

(٣) سورة البقرة: الآية ١٢٠.

(٤) سورة المائدة: الآية ١٩.

(٥) سورة المائدة: الآية ٥١.

(٦) سورة المائدة: الآية ٦٤.

قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عِزِّيُّ بْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ بْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ^(١).

قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ^(٢).

قال تعالى: ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأَنْتُمْ تَشْهَدُونَ ^(٣).

قال تعالى: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ شَهِيدٌ عَلَى مَا تَعْمَلُونَ﴾ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَصُدُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ مَنْ آمَنَ تَبْغُونَهَا عِوَجًا وَأَنْتُمْ شُهَدَاءُ وَمَا اللَّهُ بِعَاقِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ ^(٤).

قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ وَلَا تَقُولُوا ثَلَاثَةٌ انْتَهُوا خَيْرًا لَكُمْ إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ سُبْحَانَهُ أَنْ يَكُونَ لَهُ وَلَدٌ لَهُ

(١) سورة التوبة: الآية ٣٠ - ٣١.

(٢) سورة البقرة: الآية ١٠٩.

(٣) سورة آل عمران: الآية ٦٩ - ٧٠.

(٤) سورة آل عمران: الآية ٩٨ - ١٠٠.

مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿١﴾.

قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ أَنْ يُهْلِكَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ وَأُمُّهُ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾.

قال تعالى: ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِينَ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ الْبَيِّنَةُ * رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً * فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ * وَمَا تَفَرَّقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَةُ * وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقِيمَةِ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أُولَئِكَ هُمْ شَرُّ الْبَرِيَّةِ * إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ هُمْ خَيْرُ الْبَرِيَّةِ ﴿٣﴾.

هذا نزرٌ من الآيات التي تدلُّ بشكلٍ واضحٍ على انحراف اليهود والنصارى وأن الشرائع التي عندهم محرقة، وغير هادية، وفي الآيات مجالٌ كبيرٌ للتعليق تركته خوفاً من الإطالة.

وأنا في غاية الاستغراب ممن يستدلُّ بآية في القرآن الكريم ويُغفل كل تلك الآيات

الكثيرة التي عرفتها!

(١) سورة النساء: الآية ١٧١.

(٢) سورة المائدة: الآية ١٥-١٧.

(٣) سورة البينة: الآية ١-٧.

فهذه الآية من جهة لها قرائنٌ منفصلةٌ تُحدِّدُ المرادَ منها ولا بُدَّ من الجمعِ العرفي بينها وبين تلك الآيات التي ذكرناها وغيرها.

ومن جهة أخرى حتى لو فرضنا تمامية ظهورها، فإن ذلك لا يعني جواز العمل بها وإعطاء نتيجة نهائية على ضوءها، من دون ملاحظة المنظومة الإسلامية بشكل عامٍّ من القرآن والسنة.

كما أن العقل يصلح أن يكون قرينةً لبيئةٍ مانعة من الإطلاق، فإن العقل يمنع من ذلك بما حاصله: أن مجيء الدين الجديد مع وجود الدين السابق، إما أن تكون فيه توسعة أو تضيق أو تصحيح بالنسبة إلى الدين السابق، وأن الدين السابق لم يعد صالحاً لمساعدة الإنسان وكماله، أو إنه ليس فيه أي إضافة وأنه عين السابق، وأن الدين السابق له كامل الصلاحية للبشرية.

فإن قلنا بالأول منع ذلك من الأخذ بالدين السابق، وإن قلنا بالثاني لزِمَ لغوية الثاني، وتحصيلُ الحاصل، كما يلزم منه المطابقة التامة، وهذا باطل بالضرورة.

٢- جوابٌ عن سؤالٍ:

إن قلت: إن الآية أقرت حجية هذه الشرائع، وهذا يكفيها حتى مع وجود تحريفات فيها.

قلت: يلزم أن القرآن أقرَّ انحرافها، واعتمدها رغم انحرافها، وتكون شريعةً معتمدةً من السماء رغم تلاعب البشر بها، وتحريفهم لها، وهذا باطل بالضرورة لا يقول به مؤمنٌ، ويتعارض مع مبادئ السماء، ولن تكون هناك حاجةٌ للتصحيح وإرسال الرسل، فتفطن.

كما يلزم من ذلك أن لا تكون للشريعة أي موضوعية في النجاة.

٣- عدم اشتراط الآية حصول القطع:

إن الآية لم تشترط وجود القطع والدليل في الإيمان، بل قالت: ﴿مَنْ آمَنَ﴾ والإيمان قد يكون بدليل، وقد لا يكون بدليل، فإذا طبقنا إطلاقات القائل (الرصينة!) فالنتيجة تكون: أن مطلق الإيمان كافٍ حتى مع عدم الدليل. وإذا قيل: إن اشتراط الدليل أمر مفروغ عنه.

قلنا: إن هذا أمر خارج عن مفاد الآية، مما يعني أن الاختصار على آية أو رواية من دون ملاحظة كل الحثيات أمر سطحي وغير منهجي.

٤- دعوة بلا دليل:

قوله: «إن المقصود من الإيمان هو الإيمان بحسب معتقده، وكذا لفظ الجلالة يكون بحسب ما يعتقده، وكذا اليوم الآخر»، هذه دعوى بلا دليل، بل الدليل على خلافها! فإن الإيمان إذا أطلقه القرآن يريد به الإيمان الذي حدده في آياته، ولفظ الجلالة إذا أطلقه يريد به الذات المقدسة، ولا يريد به الآلهة المدعاة من قبل أصحاب الدعاوى الباطلة، فمن الغريب جداً أن يصل هبوط الاستدلالات إلى هذه الدرجة!

٥- تحديد العمل الصالح:

إن العمل الصالح لا يمكن إطلاقه على المعنى العرفي؛ لأنه ببساطة أمر شرعي، فلا يُختصر فيه على تنظيم العلاقة بين أفراد البشر حتى نرجع فيه إلى العقل العملي فقط، فنحن لا ننفي أنه من مساحة العقل العملي، لكن العمل الصالح في الدين أعم من ذلك بكثير.

نعم، مساعدة الآخرينَ عملٌ صالحٌ، ولكن دخولَ الدينِ على خطِّ قصدِ القربةِ والإخلاصِ أمرٌ في غاية الأهمية.

ثم ماذا عن العباداتِ التي تحتلُّ المساحةَ الأكبرَ في العملِ الصالحِ، فإنَّها كلها -موضوعاً وحكماً- شرعيةٌ.

ثم إنَّ الحسابَ والعقابَ بالنسبةِ لله (تعالى) يكونُ بحسبِ منظومتهِ التي أنزلها مع رسله، لا مطلقاً! وهذا أمرٌ عقلائيٌّ واضحٌ، فالمحاكمُ الدَّوليَّةُ اليوم إذا أرادت محاكمة شخصٍ تحاكمه بقوانينها هي، لا بقوانين بلده.

إذن العملُ الصالحُ نعرفه من خلالِ الشريعةِ نفسها التي يريدُها الله (تعالى)، ولا يصحُّ إطلاقه للمعنى العرفي.

تنبيه:

صحيحٌ أنَّنا نجدُ الشارعَ في بعض الأحيان يحيلُ أمراً إلى العرفِ، ولكن هذا لا يعني أنَّ حجيةَ العرفِ ذاتيةٌ، كما لا يعني إطلاقَ حجيةِ العرفِ، بل يكونُ العرفُ حجةً في المساحةِ التي خصَّصها الشارعُ، لأنَّه هو صاحبُ الإحالةِ بحسبِ الفرضِ، وطبيعةُ الإحالةِ تكونُ بحسبِ المُحيلِ، ومقدارِ الإحالةِ، ومدَّتها، وهذا أمرٌ يُبحثُ في نظريةِ المعرفةِ الدِّينيةِ، ولكن أحببتُ الإشارةَ إليه حتى لا يقعَ بعضُ في الاشتباه.

٦- الواقعُ الخارجيُّ يخالفُ هذا الطَّرْحَ:

إنَّنا لما نراجعُ سيرةَ صاحبِ الرسالةِ الذي نزلَ عليه القرآنُ الكريمُ، وهو الرسولُ الأعظمُ ﷺ في تعامله مع أصحابِ الدِّينِ الأخرى، نجدُ أنه لم يطرحْ عليهم خيارَ البقاءِ، وأنَّ الإسلامَ ليسَ شيئاً جديداً، وأنَّ لكم كاملَ الاختيارِ بينَ أيِّ دينٍ، وإنَّما سعى

بكلِّ الطَّرْقِ، وكلَّ عناءٍ مِنْ أَجْلِ هدايتهم إلى الإسلام، وبيان بطلان ما هم عليه مِنْ انحرافات، ممَّا يدلُّ على أَنَّ هناك موضوعيةً لواقع الدين، لا لنفس الدليل كما يدَّعي القائل.

وهذا هو عملُ كلِّ الأنبياء والمصلحين في عالمنا، إنَّهم يسعون إلى تغيير واقع النَّاسِ، ولن يكتفوا بوجود دليلٍ عندهم، أو قطع لتركوهم على ما هم عليه، بل دفعَ رجالاً السَّماءِ أنفسهم وأعلى ما يملكون مِنْ أَجْلِ هداية النَّاسِ إلى الطَّرِيقِ الصحيح، ولو كان الأمرُ يتعلَّقُ بقناعة النَّاسِ وإيمانهم، فإنَّ ذلكَ كلُّه لا معنى له.

الآية الثانية:

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهاً آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^(١).

بتقريب: أنَّ الذي يُحاسبُ هو مَنْ لا برهانَ له، أمَّا مَنْ يمتلكُ البرهانَ فلا حسابَ عليه؛ فالقيد احترازيٌّ وليس توضيحياً، وعلى هذا لو توصلَ المشركُ إلى دليلٍ مبني على مقدماتٍ باطلةٍ لكنَّه تَمَّ عندهُ الدليلُ بحسبِ فهمه؛ فيكونُ معذوراً حسب الآية.

تعلقينا :

إنَّ الآيةَ لا مفهومَ فيها، إذ القيدُ فيها توضيحيٌّ؛ بمعنى أنَّ الذي يدعو إلهاً آخرَ مع الله (تعالى) فهو لا يملكُ دليلاً على اعتقاده هذا، فتكونُ هذه صفةً تأكيديةً تنفي وجودَ أيِّ إلهٍ آخرَ مع الله (تعالى) وتنفي وجودَ أيِّ دليلٍ على هذه الفرضية أصلاً، لأنَّ فرضيةَ شريكِ الواجبِ محالٌ، فلا يمكنُ إقامةَ برهانٍ عليه لفرض استحالة عقلًا.

وهذا نظيرُ قوله تعالى: ﴿قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ﴾^(١)، فلا يمكنُ تصوُّرُ أنَّ الله (تعالى) يحكمُ بغيرِ الحقِّ، بل هو وصفٌ لازمٌ، ونظيرُ قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ حَقٍّ﴾^(٢). فإنَّ قتلَهُم لا يكونُ إلَّا ظلمًا وبغيرِ حقٍّ.

ولهذا ختمَ الآيةَ بعدمِ الفلاحِ: ﴿لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾. فلن يفلحوا بدليلٍ على شرِّهم وكفرهم، ولن تنفعهم اعتقاداتهم الباطلة.

ونكتفي بهذا القدرِ في طرحِ جوازِ التعبدِ بجميعِ الأديانِ؛ لأنَّه طرحٌ يقومُ على أُسسٍ هشةٍ لا يدعمها الفهمُ المنقوصُ مِنَ النصوصِ.

الطَّرْحُ الرَّابِعُ: التَّجَرُّبَةُ الدِّينِيَّةُ:

حاصلُهُ: أنَّ كلَّ الأديانِ تُوصِّلُ الإنسانَ إلى الهدفِ نفسه المتوقَّعِ مِنَ الدِّينِ، ومن ثَمَّ لا يوجدُ داعٍ إلى أيِّ خلافٍ أو صراعٍ بينَ الأديانِ.

وهذا الطَّرْحُ ينبثقُ مِنَ نظريَّةِ التَّجَرُّبَةِ الدِّينِيَّةِ التي طرحها (شلاير ماخر الألماني)، حيثُ طرحَ تخريجاً لاختلافِ الأديانِ وأرادَ مِنَ طرحِهِ السَّعيَ إلى إيجادِ حلٍّ لاختلافها، وإيجادِ مصالحةٍ بينها مِنَ خلالِ إيجادِ عاملٍ مشتركٍ بينها يمثلُ جوهرَ الدِّينِ حسبَ كلامِهِ، وهذا الجوهرُ يشتركُ فيه جميعُ أتباعِ الأديانِ، وأمَّا سائرُ الاختلافاتِ فهي اختلافاتٌ جانبيةٌ قشريَّةٌ لا تمثلُ جوهرَ الدِّينِ.

والجوهرُ حسبَ طرحِ شلاير ماخر هو ما يسميه بالتَّجَرُّبَةِ الدِّينِيَّةِ، وهي ذلك الإحساسُ الذي يشعرُ به الإنسانُ عندَ اتِّصالِهِ بِرَبِّهِ المقدَّسِ عندهُ (المتعال). فكلُّ واحدٍ مِنَ أتباعِ الأديانِ لَهُ إحساسٌ خاصٌّ بِهِ عندما يتوجَّهُ لربِّهِ في حالاتِهِ المعنويَّةِ، وهذه هي

(١) سورة الأنبياء: الآية ١١٢.

(٢) سورة آل عمران: الآية ٢١.

التجربة الدينية بحسب تصويره.

أمّا باقي الاختلافات -من الاعتقاد والشرعية- فهي اختلافات في القشر وليست في الجوهر، وعلى هذا فكل الأديان تصل بالإنسان إلى الهدف من خلال التجربة الدينية، وهي ذلك الإحساس الذي يحصل عند الإنسان.

كان هدف شلاير ماخر -الفيلسوف والمتكلم اللاهوتي- هو الدفاع عن الدين بعد أن بدأت موجة الإلحاد بالصعود، وقد عاتبه بعض أصدقائه -كما صرح في مقدمة كتابه (محاضرات حول الدين)- في عدم السعي لإبقاء الدين حياً، ولم يكن له دور وفاعلية، بعد أن جاءت العاصفة التي لم تبق من الدين المسيحي شيئاً إلا وتعرضت له بالهدم على جميع الأصعدة، فكانت محاولة شلاير ماخر أن يسعى لحفظ ما يمكن حفظه، وقد اهتم بها وجده مشتركاً عند الجميع، وبما يكون خارج حلبة النزاعات الفكرية بشكل عام، وهو الجانب المشاعري والإحساسي، فجعله هو جوهر الدين، وأن الذي يحصل عنده ذلك الشعور هو المتدين، وهذا ما تقف عليه في بحث التجربة الدينية إن شاء الله تعالى.

وقد رفض شلاير جعل الأخلاق أو العقيدة أو الشريعة أو الميتافيزيقا من صميم الدين، بل انتهى إلى أن حقيقة الدين هي تلك التجربة المعنوية، وهي الشعور بالاعتماد على الموجود المطلق، وعلى هذا فالدين لا ينتمي إلى المعرفة ولا يتصف بأي صبغة علمية معرفية، وإنما ينتمي إلى الشعور الروحي وإلى الأحاسيس والمشاعر، وعلى ضوء ذلك فكل الناس متدينون وإن اختلفت مراتب ذلك الشعور عندهم^(١).

فكان هذا الطرح في التعددية الدينية يعتمد على التنظير بجعل الدين في جانب الأحاسيس والمشاعر، ومن ثم لا يختلف الأمر بين أي دين وآخر، فليس هو جانباً

(١) انظر كتاب حول الدين شلاير ماخر، ترجمة نبيل فياض.

معرفياً حتى تُؤخذَ فيه المطابقةُ وعدمها، لذا يمكنُ للإنسانِ أن يكونَ متديناً في اعتناقِ أي دينٍ يوفرُ له تلكَ الحالةَ المعنويّةَ.

تعليقنا :

لسنا في صددِ الوقوفِ على مبحثِ التجربةِ الدينيّةِ، لأنّنا خصّصنا له فصلاً في هذا الكتاب، ولكننا نعلّقُ على هذا الطّرحِ باختصارٍ وبما يناسبُ بحثَ التعدّديّةِ الدينيّةِ. أقولُ:

أولاً: معرفةُ حيثياتِ وظروفِ ظهورِ النظرياتِ والآراءِ له أهميّةٌ في الوقوفِ على حقيقةِ ذلكِ الطّرحِ وواقعه، ومّا يجبُ أن نعرفه أن نظريّةَ شلاير ماخر ظهرت في ظروفٍ حرجيةٍ وضاعطةٍ وليست في جوٍّ مريحٍ ومحايّدٍ، بل هناك عواملٌ ضغطت على الدّينِ المسيحي بشكلٍ كبيرٍ جعلته في وضعٍ حرجٍ، فكانت محاولةُ شلاير ماخر من أجلِ الحفاظِ على القدرِ الممكنِ من الدّينِ حتى لا ينهارَ انهياراً كاملاً.

وهذه العواملُ ترجعُ إلى انهيارِ الفلسفةِ العقليّةِ التي كان يعتمدُ عليها التّنظيرُ المسيحي، فانهارَ التّنظيرُ الذي يعتمدُ عليها بعدَ ظهورِ فلسفاتٍ جديدةٍ احتلتِ الساحةَ، وهي الفلسفةُ التجريبيّةُ أو الوضعيّةُ.

بالإضافة إلى ظهورِ معطياتٍ علميّةٍ تعارضُ ما عليه التّنظيرُ المسيحي أو الكنيسي، فظهرت مقولةُ تعارضِ العلمِ والدّينِ، وحصلت حملةٌ قاسيةٌ على الدّينِ بشكلٍ عامٍّ، ولم تختصرْ على تلكِ المقولاتِ، بل شملت كلّ حيثياتِ الدّينِ، فبدأ النّقْدُ لكلِّ المفاهيمِ الدينيّةِ من كتابٍ مقدّسٍ إلى رؤيةٍ كونيّةٍ إلى معتقداتٍ وهكذا.

فوجدَ المتدينونَ أنفسهم في وضعٍ حرجٍ جداً، يكادُ يصنّفُ كلّ رصيدهم المتراكمِ،

فجاءت محاولة شلاير ماخر في الحفاظ على آخر نقطة قبل الانهيار، فهو انسحاب إلى النقطة الأخيرة، فصبَّ اهتمامه على الجانب الروحي، والداخل الإنساني؛ لأنَّ هذه النقطة لا يمكن للطرح الجديد أن يطالها بعد أن طال كل الميادين الأخرى العقلية والاجتماعية والعلمية والاقتصادية، فلم يترك إلا هذا الجانب، فتمسك به شلاير ماخر لأنَّ هذه المساحة خارج الصراع القائم، وجعله هو جوهر الدين، وهذا الجوهر أمر مشترك عند جميع المتدينين.

وكأنه يقول لهم: إنَّ نقاشكم هو في المعرفة الدينية، ومسائلها، والحال أنَّها لا تعبَّر عن الدين، فليست هي الدين، وإنَّما الدين يكون في الجانب الإحساسي بالله (تعالى) وهو علم حضورٍ لا يوصف بالصدق والكذب.

فحاول أن يجد جانباً من جوانب الدين خارج مساحة النزاع والصراع، فتمسك به، فجعل نفس الإحساس بالله تعالى كافياً في وصف المتدين بالمتدين.

هذه الإطلاقة على واقع هذا الطرح وحدها تكفي للرد على مخرجاتها، وأنها لم تأت نتيجة بحث، ومعطيات علمية رصينة، وفي جو مريح، فلا يصح تحويلها إلى طرح عام على كل الأديان، فإنَّها لم تأت نتيجة طرح علمي.

ثانياً: لا ريب أنَّ الجانب الروحي، والعلاقة القلبية الباطنية، تعدُّ من أهم المسائل في الدين، ومن الخطأ اختصار الدين بالجانب المعرفي والفكري فقط، بل حرصت المنظومة الدينية وخصوصاً الإسلامية على عمل اندماج بين الجانب الفكري، والجانب الروحي.

ولكن في الوقت ذاته من الخطأ الفادح اختصار الدين بالجانب الروحي، فوجود هذا الجانب في الدين لا يلزم حصريته وتوحيده، فهذا خلط كبير، ومن ثمَّ يكون الاختصار على الجانب الداخلي، ورفض كل معرفة أخرى طرْحاً غير منهجي.

ثالثاً: إنَّ شلاير ماخر انطلقَ مِنْ تَوْسِطِ المشاعرِ والأحاسيسِ بعدَ رفضِ تَوْسِطِ العقلِ لإثباتِ مفاداتِ الدِّينِ، معَ أنَّ الأحاسيسَ والمشاعرَ حالةٌ خاصَّةٌ فرديةٌ لا يمكنُ جعلُها لغةً عامَّةً مشتركةً بَيْنَ الناسِ مِنْ أَجْلِ إثباتِ مفاداتٍ أو مفاهيمٍ، فليستْ هي لغةً عامَّةً حتى تكونَ منطلقاً للحوارِ، وتناقلِ الأفكارِ، والمعارفِ وهي تختلفُ عَنِ العقلِ في هذا الجانبِ.

خصوصاً أنَّه عَمَمَ التجربةَ الدِّينيةَ حتى للأنبياءِ والرُّسلِ، وأنَّهم كانوا أصحابَ تجاربٍ دينيةٍ، فيأتي السؤالُ: كيفَ لنا أنْ نقفَ على تلكَ التجاربِ، لأنَّها تجاربُ كُبرى، وخاصةً حسبَ الفرضِ، فكيفَ يتمُّ تقييمُها واعتبارُها جوهرٌ للدِّينِ؟

ثمَّ إنَّ قيمتها تكونُ في تحويلها إلى لغةٍ مشتركةٍ حتى يمكنَ الاستفادةَ منها، وإلَّا فتفقدُ قيمتها، لأنَّ النبيَّ يريدُ صنعَ جمهورٍ حسبَ الفرضِ، وإقناعَ الجمهورِ بهذا الدِّينِ الذي جاءَ به، والحالُ أنَّه كانَ يعيشُ تجربةً شخصيةً في علاقتهِ معَ الله (تعالى) فكيفَ يحولها إلى الجمهورِ، وتكونُ هي المصدرُ للمعرفةِ عندهم معَ أنَّها تجربةٌ شخصيةٌ وفريدةٌ؟

رابعاً: إنَّ هذه المشاعرَ التي هي لغةٌ خاصَّةٌ، وحالةٌ فرديةٌ، هي في الحقيقةِ حالةٌ إنسانيةٌ نظيرَ الفرحِ والحزنِ والخوفِ، فهي من نظامِ هذا الكائنِ تحصلُ لسببٍ هنا أو هناك، وهذا السببُ قد يكونُ واقعياً، وقد يكونُ وهمياً، فقد نخافُ من شيءٍ لا واقعَ له، أو له واقعٌ يختلفُ عما كنا نعتقدُ به، وهكذا، فالاعتمادُ على الأحاسيسِ والمشاعرِ في تصويرِ حقيقةِ الدِّينِ، وأنَّها تكونُ هي مصدرَ معارفِهِ أمرٌ في غايةِ السطحيةِ لعدمِ ملازمتهِ لثباتِ مفادِهِ، كما هو واضحٌ، فهذه الحالةُ المشاعريةُ قد لا يكونُ لها أيُّ علاقةٌ بالدِّينِ فضلاً عَنِ اختزالِ الدِّينِ فيها!

خامساً: إنَّ مبدأَ الحبِّ أو الإحساسِ -بل مطلقَ المشاعرِ- لا يمكنُ تصوُّرها مِنْ

دون مبدأ فكري معرفي سابقٍ عليها، حتى لو كان بسيطاً متواضعاً، ولكنه هو الذي أسس للحب أو البغض أو ذلك الشعور الرائع الذي يشعر به صاحب التجربة.

وبتعبير آخر: إنَّ حبَّ شيءٍ يقتضي وجوده واقعاً، ويقتضي وجود مطابقة له، وهذا من المعارف الحصولية التي لها معايير معرفية في الصحة والخطأ.

كما إنَّ حبَّ الآخر يحتاج إلى معرفة ذلك الآخر (المحسوب) ومعرفة الحب، وتفصيليه، وحدوده، ومعرفة طريقة الارتباط به، ثم معرفة صفاته ولوازمه، من كونه قادراً قدرة مطلقة، وكون وجوده وجوداً مطلقاً، وهكذا، وهذا كله يدخله في المعرفة الواسعة التي هرب منها، فترجع نقاشات الأديان والأفكار من جديد، فكيف يكون ذلك منطلقاً للتعددية الدينية فضلاً عن اختزال الدين به فالجانب المشاعري مع الخالق تعالى يقتضي وجود تلك المبادئ المعرفية.

سادساً: إنَّ هذا الطرح إما أن يكون فهماً من خارج الدين، وخارج النص الديني، أو يكون من داخل النص الديني.

فإذا قلنا: إنَّه من خارج النص الديني فهو تكهن لا دليل عليه، وتبرع من شلاير ماخر يريد به حسب ظنه إبقاء الدين حياً، وهو بهذا، قد ضرب الدين في مقتل، فهذا التكهن والتمني لا يعدو كونه اقتراحاً تمنى شلاير أن يكون له تحقق.

وإن كان هذا الفهم من داخل النص الديني فإن النص الديني - خصوصاً القرآن الكريم - لا يتحمّل هذا الطرح والفهم بأي وجه من الوجوه أبداً، فالعقيدة في الإسلام مقدمة على كل شيء آخر، ووحدانية الله والإيمان به وبرسوله من المبادئ والاصول التي لا يمكن المساس بها، ناهيك عن الشريعة والأخلاق التي تعدُّ من أساس الدين، وجوهره، ولا يمكن اعتبارها أموراً جانبية وقشوراً بحال من الأحوال، فهذا ليس

إفراغاً للدياناتِ من محتواها فقط، بل إلغاءً للدينِ من الأساسِ.

سابعاً: إنَّ اختزالَ الدينِ بالمشاعرِ ونفي أي صبغةٍ معرفيةٍ وعلميةٍ منه يدلُّ على مدى السطحيَّة، وعدمِ الوقوفِ على مبادئ الأديانِ، خصوصاً الإسلامِ منها.

إذن هذا الطرحُ قائمٌ على نظريةٍ لا تعدو كونها أوهاماً وأمنياتٍ، ومع سقوطِ النظريةِ يسقطُ ما بُنيَ عليها.

الطَّرْحُ الْخَامِسُ: نِسْبَةُ الْحَقِّ:

إنَّ جميعَ الأديانِ على حقٍّ بنسبةٍ ما، لا مطلقاً، فكلُّ دينٍ من الأديانِ يمتلكُ نسبةً من الحقيقةِ، ولا يوجدُ احتكارٌ للحقيقةِ.

هذا الطرحُ الخامسُ هو أهمُّ طرحٍ في التعدديةِ الدينيَّةِ، وهو مرادُّ الكثيرين من المنظرين لهذا المفهوم، وحاصله: أنَّ الإنسانَ مهما كانت معرفته وإدراكاته سواء كان إنساناً عادياً أو كان نبياً، فإنَّه يدركُ جزءاً من الحقيقةِ، ومن هنا، فإنَّ كلَّ نبي من مؤسسي الأديانِ قد أخذَ قسطاً من الحقيقةِ المطلقةِ، وكلُّ واحدٍ منهم طرحَ ما يفهمه من الحقيقةِ، ولذا اختلفَ فهمهم لها، وهذا ينطبقُ تماماً على اتباعهم.

وعلى ضوء ذلك فكلُّ دينٍ له نسبةٌ من الحقيقةِ، فيكونُ على حقٍّ بتلك النسبةِ، فلا يوجدُ دينٌ يمتلكُ كاملَ الحقيقةِ، وآخرُ خالياً منها.

وهذا الطرحُ يدَّعي أنَّه يبحثُ الموضوعَ من خارجِ الأديانِ، فيحكمُ المنظرونَ له حكماً عاماً على الأديانِ، بأنَّ كلَّ دينٍ له حظٌّ ونسبةٌ من الحقِّ بعيداً عن أي نصٍّ من داخلِ الأديانِ.

تنبيه:

القائلون بالتعددية الدينية يقولون باليقين الاستقرائي، الذي لا يقول باستحالة الطرف الآخر، فهو يقطع بنتيجة ما، ولكنه لا يقطع باستحالة طرفها الآخر، ولا يقولون باليقين المنطقي، الذي يكون فيه القطع بأمر ملازماً للقطع بعدم طرفه الآخر المقابل له. وعلى ضوء ذلك وجد القائلون بالتعددية الدينية متنفساً معرفياً للقول بالتعدد.

ولكن هذا غير صحيح، ولن ينفعهم بشيء؛ لأنه من جهة اختلاف مبائي بين منظومة اليقين المنطقي، واليقين الاستقرائي، وكلُّ له تنظيره في هذا الشأن، ومن جهة أخرى حتى لو قلنا باليقين الاستقرائي فإنَّ ذلك لا يعني القول بصحة الطرف الآخر لليقين، بل المنطق الاستقرائي يحكم بخطئه، وعدم صحته، حتى لو لم يحكم باستحالته، كما لو قال: كلُّ حديد يتمدد بالحرارة، ووصل إلى مرتبة اليقين بذلك على ضوء الاستقراء، فإنه وإن لم يحكم باستحالة عدم تمدد الحديد بالحرارة، فإنه يحكم ببطلان ذلك، وعدم صحته، وأنه مخالف للمعطيات العلمية والمعرفية.

وعلى ضوء ذلك فلا يصحُّ الاعتماد على هذه النقطة من أجل تمرير القول بالتعددية الدينية؛ لأننا إذا تيقنا بحقانية دين ما على ضوء اليقين الاستقرائي، فإنه يصحُّ لنا أن نحكم بخطأ غيره من الأديان، ولسنا بحاجة إلى القول بالاستحالة هنا، فتفظن.

أدلة هذا الطرح:

الدليل الأول: تأثير البيئة:

إنَّ الإنسان بفكره وطرجه وكلِّ كيانه متأثرٌ بمحيطه وبيئته، وعلى ضوء ذلك نجد حضور البيئة في رسالة كلِّ نبيٍّ، وفي تنظير كلِّ منظرٍ في داخل الأديان، مما يدلُّ على أنَّ الأديان لم تقف على الحقيقة بكاملها التي تتخطى البيئة والمحيط، وإنما أخذت من

الحقيقة قسطاً، وأنزلته وفق محيطها، وهذا ينطبق على كل الأديان.

تعليقنا :

أولاً: مرّ بنا هذا الدليل:

اعتقد قد مرّ بنا هذا النوع من الأدلة وقلنا في حينها: إنّ تأثير البيئة والمحيط لا يمكن إنكاره، ولكنّ تعميم ذلك إلى كلّ طرح وكلّ مسألة في غاية الاشتباه، كيف ونحن نفرّق بين الطرح النوعي الموضوعي، وبين الطرح الذاتي الشخصي، الذي يعكس ذاتيات الإنسان، فهذا مُلتفتٌ إليه من قبل الإنسان ومن قبل الدين أيضاً، فقد ذمّ الدين تقليد الآباء، والتأثر بالبيئة والمحيط في حالة فساده وبطلانه.

ثانياً: خلط من المستدل:

نجد المستدلّ خلط بين التأثير بالبيئة والمحيط، وبين توظيف البيئة والمحيط، فإنّ النصّ السماويّ -خصوصاً الإسلاميّ- وظّف البيئة من أجل إيصال رسالته؛ لأنّه جاء بلغة العرب حسب الفرض، وهذا ينطبق على كلّ لغة وبيئة، فلا يصحّ أن تكون رسالتك بلغة معيّنة، ولا يكون فيها توظيف لأمثلتها ومفرداتها، كما لا يصحّ الانطلاق من بيئة ومحيط من دون توظيف ما يكتنف ذلك المحيط من معطيات، من أجل إيصال الأهداف المرجوة والرسائل المطلوبة.

نعم، لو كان الطرح والفكر متأثراً بذلك المحيط فيصحّ ما ذكر، ولكنّ الواقع خلاف ذلك تماماً، فإنّ الأديان في الغالب جاءت لمناهضة السائد في محيطها من أفكار وتقاليد وأعراف وقوانين مما أطبق عليها المحيط والبيئة، فتأمل.

ثالثاً: لا يصحّ تعميمُ هذا الطّرح:

إنّ تعميمَ الطّرحِ للأنبياءِ فيه قصورٌ كبيرٌ؛ لأنّه من جهةٍ مبنيٍّ على التّجربةِ الدّينيّةِ التي تقدّمَ نقدها، وأنّها مجردُ تكهّناتٍ لا قيمةَ لها، ومصادرةٌ لا دليلَ عليها.

ومن جهةٍ أخرى إنّ مقولةَ العصمةِ التي كانت من أهمِّ مفاهيمِ الدّينِ جاءتْ لتغطيةِ هذه المساحةِ من الخطأ، حيثُ كان شرطُ العصمةِ في رسلِ السّماءِ أمراً لا تنازلَ عنه أبداً؛ لسدِّ الطريقِ أمامَ كلّ تلكِ التكهّناتِ، والأطروحاتِ، واحتمالاتِ الخطأ والاشتباهِ، وبهذا يكونُ طرْحُ الأنبياءِ طرْحَ تمامِ المقتضي ويمثّلُ الواقعَ العينيّ.

ولذا ففرضُ التنازلِ عَنِ العصمةِ في رسلِ السّماءِ يمثّلُ ضربةً للدّينِ، ولن يتمكّنَ الدّينُ من إثباتِ أيِّ مسألةٍ من مسائله من دونِ العصمةِ، حتى في تلكِ المساحةِ النسبيةِ التي تفرضُها التعدّديةُ الدّينيّةُ، فتأمل.

رابعاً: هذه مساحةُ النّصّ:

إنّ ظاهرةَ الوحيِ ليست من الظواهرِ المحسوسةِ، وإنّما تنتمي للظواهرِ الغيبيّةِ، وهي حالةٌ خاصّةٌ يتميّزُ بها بعضُ الأفرادِ، وهم الأنبياءُ حسبَ الفرضِ. ودراسةُ الغيبياتِ، ومعرفةُ حقيقتها وحدودها محصورٌ بالنّصِّ الدّينيِّ، وبالنبّيِّ صاحبِ التجربةِ نفسه، وحتى لا نقعَ في الدورِ، ولا نقعَ بأيِّ مشكلةٍ معرفيّةٍ لا بُدَّ من وجودِ معجزةٍ تثبتُ أنّه نبّيٌّ، وبعدَ ثبوتِ المعجزةِ نحتاجُ إلى العصمةِ التي يثبتها العقلُ، وكذا النقلُ، وبعدَ ذلكِ كلّهُ يكونُ نفسُ النّبّيِّ حجةً في طرّحه، وهو من يرسمُ معالمَ الوحيِ وطريقتهُ، وحقيقتهُ، ولا يصحُّ التكهّنُ بالغيبياتِ، لأنّه سيكونُ رجماً بالغيبِ، أو نخرُجُ الوحيَ من صفتهِ الغيبيّةِ، وهذا خلافُ الفرضِ وخلافُ واقعِهِ.

الدليل الثاني: قصور الإدراك البشري ومحدوديته:

حاصل هذا الدليل: أَنَّ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ غَيْرُ الشَّيْءِ عِنْدَنَا، فَلَا يُمْكِنُ لَنَا أَنْ نَصِلَ إِلَى الْحَقِيقَةِ التَّامَّةِ كَمَا هِيَ لِقُصُورِ فِي إِدْرَاكِنَا، وَإِنَّمَا نَصِلُ إِلَى الْحَقِيقَةِ وَفَقَ قَوْلَانَا، وَلَيْسَ وَفَقَ حَقِيقَتِهَا؛ لِأَنَّ الشَّيْءَ فِي الْخَارِجِ غَيْرُ الشَّيْءِ فِي إِدْرَاكِنَا كَمَا تَنْصُ فِلْسَفَةُ (كَانَتْ).

إِذْنِ، الإِدْرَاكُ الْإِنْسَانِيُّ مُحَاصَرٌ بِقَيُودٍ تَجْعَلُهُ قَاصِرًا عَنِ إِدْرَاكِ تَمَامِ الْحَقِيقَةِ، وَلَهُمْ فِي هَذَا الْمَجَالِ قِصَّةٌ خَيَالِيَّةٌ مَشْهُورَةٌ ذَكَرَهَا أَبُو حَامِدٍ الْغَزَالِي، حَيْثُ قَالَ: «فَاعْلَمْ أَنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْعَمِيَانِ قَدْ سَمِعُوا أَنَّهُ حُمِلَ إِلَى الْبَلَدَةِ حَيَوَانٌ عَجِيبٌ يُسَمَّى الْفِيلَ، وَمَا كَانُوا قَطُّ شَاهَدُوا صُورَتَهُ، وَلَا سَمِعُوا اسْمَهُ، فَقَالُوا: لَا بَدَّ لَنَا مِنْ مَشَاهِدَتِهِ وَمَعْرِفَتِهِ بِالْمَسِّ الَّذِي نَقْدِرُ عَلَيْهِ، فَطَلَبُوهُ، فَلَمَّا وَصَلُوا إِلَيْهِ لَمَسُوهُ، فَوَقَعَ يَدُ بَعْضِ الْعَمِيَانِ عَلَى رِجْلِيهِ، وَوَقَعَ يَدُ بَعْضِهِمْ عَلَى نَابِهِ، وَوَقَعَ يَدُ بَعْضِهِمْ عَلَى أُذُنِهِ، فَقَالُوا: قَدْ عَرَفْنَا أَنْصَرَفُوا، سَأَلَهُمْ بَقِيَّةُ الْعَمِيَانِ فَاخْتَلَفَتْ أَجْوِبَتُهُمْ فَقَالَ الَّذِي لَمَسَ الرَّجْلَ: إِنَّ الْفِيلَ مَا هُوَ إِلَّا مِثْلُ أَسْطَوَانَةٍ خَشَنَةِ الظَّاهِرِ إِلَّا أَنَّهُ أَلْيَنُ مِنْهَا، وَقَالَ الَّذِي لَمَسَ النَّابَ: لَيْسَ كَمَا يَقُولُ، بَلْ هُوَ صَلْبٌ لَا لِيْنَ فِيهِ، وَأَمْلَسَ لَا خَشُونَةَ فِيهِ، وَلَيْسَ فِي غُلْظِ الْأَسْطَوَانَةِ أَصْلًا، بَلْ هُوَ مِثْلُ عَمُودٍ، وَقَالَ الَّذِي لَمَسَ الْأُذْنَ: لِعَمْرِي، هُوَ لَيِّنٌ وَفِيهِ خَشُونَةٌ، فَصَدَقَ أَحَدُهُمَا فِيهِ، وَلَكِنْ قَالَ: مَا هُوَ مِثْلُ عَمُودٍ، وَلَا هُوَ مِثْلُ أَسْطَوَانَةٍ وَإِنَّمَا هُوَ مِثْلُ جِلْدٍ عَرِيضٍ غَلِيظٍ... فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنْ هَؤُلَاءِ صَدَقَ مِنْ وَجْهِهِ، إِذْ أَخْبَرَ كُلُّ وَاحِدٍ عَمَّا أَصَابَهُ مِنْ مَعْرِفَةِ الْفِيلِ، وَلَمْ يَخْرُجْ وَاحِدٌ فِي خَبَرِهِ عَنْ وَصْفِ الْفِيلِ، وَلَكِنْهُمْ بِحِمْلَتِهِمْ قَصَرُوا عَنِ الْإِحَاطَةِ بِكُنْهِ صُورَةِ الْفِيلِ».

هَذِهِ الْقِصَّةُ الرَّمْزِيَّةُ الَّتِي أَخَذَ يَتَدَاوَلُهَا الْكَثِيرُ يَرِيدُ الْقَائِلُونَ بِالتَّعَدُّدِيَّةِ مِنْهَا أَنَّ الْوَاقِعَ شَيْءٌ، وَمَا نَدْرِكُهُ شَيْءٌ آخَرَ، كَمَا حَاوَلَ جُون هِيك أَنْ يَتَعَكَّزَ عَلَى هَذِهِ الْقِصَّةِ لِدَعْمِ

التعددية الدينية.

وعلى هذا فإن الأنبياء حيث إنهم بشر فمحاصرون بتلك القيود، وإن إدراكهم هو الآخر يبقى إدراكاً بشرياً يحكمه ما يحكم الإدراك البشري، فيكون كل نبي قد نظر إلى الحقيقة من زاوية معينة وصورها بحسب ما أمكنه، وعلى ضوء ما عنده من معرفة سابقة نظير العميان مع الفيل.

تعليقتنا :

أولاً: ليس الجميع كذلك :

جعل الناس كلهم في قالب واحد ومستوى فارد من الإدراك غير صحيح، فتعميم الحكم على الجميع بأنهم لا يدركون الحقيقة إلا كما يدركها عامة الناس غير صحيح، فالأنبياء حسب الفرض أشخاص متميزون، وليسوا عاديين، وهذا ما يثبت واقعه، ونتائجهم، والمعاصرون لهم قبل النصوص التي تثبت أنهم غير عاديين.

فنحن نعلم: أن البشر يختلفون في إدراك الحقائق والواقع، فمنهم العادي، ومنهم الذكي، ومنهم الموهوب، ومنهم العبقرى، فلا يصح أن نحكم على إدراك العبقرى بأنه مثل إدراك عامة الناس؛ لأن واقعه يكذب ذلك، لأنه يدرك الواقع بطريقة مختلفة تجعله يستخرج منه قانوناً عاماً أو نظرية معينة.

هذا فضلاً عن الجانب الغيبي في شخصية الأنبياء من وحي، وتسديد، وعصمة، وكمالات، وغيرها من المفاهيم التي كرّسها النص الديني.

كل ذلك يجعل قياس الأنبياء على الناس العاديين قياساً مع الفارق، وقياساً غير صحيح.

ثَانِيَا: خَطَا فِي الْمَثَالِ:

إِنَّ مَثَالَ الْمَكْفُوفِينَ وَالْفِيلِ الَّذِي ذَكَرَهُ جُون هِيكْ وَغَيْرُهُ لَيْسَ صَحِيحاً فِيمَا نَحْنُ فِيهِ؛ لِأَنَّ كُلَّ حَقِيقَةٍ لَهَا أَدَاةٌ فِي إِدْرَاكِهَا، فَلَا نَتَوَقَّعُ مِنْ فَاقِدِ الذَّائِقَةِ أَنْ يَدْرِكَ طَعْمَ الْأَطْبَاقِ مِنْ خِلَالِ النَّظَرِ أَوْ فَاقِدِ حَاسَةِ الشَّمِّ أَنْ يَدْرِكَ الرِّوَائِحَ مِنْ خِلَالِ اللَّمَسِ. فَإِدْرَاكُ الْفِيلِ حَسَبَ الْفَرْضِ يَحْتَاجُ إِلَى حَاسَةِ الْبَصَرِ الَّتِي تَمَكِّنُ الْإِنْسَانَ مِنَ الْإِحَاطَةِ بِذَلِكَ الْكَائِنِ، وَلَنْ يَتِمَكَّنَ الْأَعْمَى مِنْ إِدْرَاكِهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

وَالْأَدَاةُ الَّتِي يُمْكِنُهَا إِدْرَاكُ ثَوَابِتِ الدِّينِ -وَأَهْمُّهَا الْخَالِقُ (تَعَالَى)- هِيَ الْعَقْلُ، وَالْعَقْلُ أَدَاةٌ تَقُومُ عَلَى الْمَقْدَمَاتِ وَالتَّنَاطُجِ الْقِطْعِيَّةِ، وَلَا يَنْطَبِقُ عَلَيْهِ مَثَالُ الْمَكْفُوفِينَ؛ لِأَنَّهُ مِنْ شُؤُونِ الْحَسِّ، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ تَطْبِيقُ خَاطِئٍ فِي الْحَوَاسِ، فَقَدْ خَلَطَ الْقَائِلُ بِهِ بَيْنَ وَظَائِفِ الْحَوَاسِ فِي الْإِدْرَاكِ فَضْلاً عَنْ انْتِقَالِهِ إِلَى غَيْرِ الْحَسِّ، وَهَذَا غَرِيبٌ جَدًّا!

كَمَا إِنَّ هَؤُلَاءِ الْمَكْفُوفِينَ كُلَّهُمْ مَخْطُئُونَ فِي حُكْمِهِمْ، وَعَدَمُ صِحَّةِ شَيْءٍ مَّا قَالُوهُ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ يَظُنُّ أَنَّهُ تَعَرَّفَ عَلَى حَقِيقَةِ الْفِيلِ كُلِّهَا، وَالْحَالُ أَنَّهُ لَيْسَ كَذَلِكَ، فَتَنْتَهِي إِلَى الْخَطَا الْمَتَوَزِعِ عَلَى الْجَمِيعِ.

إِذْ مِنْ مَعْرِفَةِ الْحَقَائِقِ لَا تَكُونُ مِنْ خِلَالِ اللَّمَسِ وَحْدَهُ، أَوْ الشَّمِّ وَحْدَهُ، أَوْ الْبَصَرِ وَحْدَهُ، بَلْ تَكُونُ مِنْ خِلَالِ كُلِّ أَدَاةٍ بِحَسَبِهَا، فَمَا يَدْرِكُ بِالْحَسِّ نَظَرٌ إِلَى الْحَاسَةِ الْمَخْصُصَةِ لَهُ، نَسْتَعْدِمُهَا فِي مَعْرِفَتِهِ، وَمَا لَا يُدْرِكُ بِالْحَسِّ نَدْرِكُهُ بِالْعَقْلِ، وَلَا يَصِحُّ إِقْحَامُ الْحَسِّ فِي الْمَسَائِلِ الْغَيْبِيَّةِ، وَغَيْرِ الْمَحْسُوسَةِ، فَكَيْفَ نَمَثِّلُ بِهَذَا الْمَثَالِ الْحَسِّيِّ الْمُنْقُوصِ فِي مَسْأَلَةِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى!

ثَالِثَا: تَغْلُغُ الرُّوحَ الْمَادِّيَّةَ:

إِنَّ التَّأَمُّلَ فِي هَذَا الطَّرْحِ يَكْشِفُ عَنْ تَأَصُّلِ الْجَانِبِ الْمَادِّي فِيهِ، وَإِنَّ الْمُنْظَرَ لَهُ يَنْطَلِقُ

من ثقافة مادية يصعب عليها التكيف مع المعطيات الغيبية، كأن الحقيقة التي يريد توصيفها حقيقة مادية، غاية الأمر أنها كبيرة جداً، ومتشعبة، لذا يصعب على الإدراك الإنساني الإحاطة بها كاملة.

ولنا في هذا الجانب تنبيهات:

التنبيه الأول:

إن الذي ينطلق من خلفية مادية مستحوذة على تنظيره يضطر إلى تفسير كل الظواهر تفسيراً مادياً لينسجم من نتائجه، وهو بهذا بقصد أو من دون قصد يجعل من الأديان أدياناً أرضية بشرية، ويسلب منها صبغتها السماوية، فلا يكاد يعطي الجانب الغيبي مساحته وخصوصياته المختلفة تماماً عن الجانب المادي.

التنبيه الثاني:

مما لا شك فيه أن ذهن البشري لا يمكنه الإحاطة باللامتناهي، وهذا مسلم، ولذا يضطر في مرحلة تشكيل مفهوم المطلق واللامتناهي إلى الاستعانة بالمفاهيم السلبية، مثل: لا، وغير فيقول: (ليس كمثله شيء) أو (غير متناه) من أجل إعطاء مفهوم وجودي للمطلق تعالى.

ولذا؛ فالإحاطة التامة بالله تعالى مستحيلة أصلاً، ولا قائل بها، ولكن هذا لا يعني عجز الإنسان عن إدراك الحقيقة والواقع الذي يريده الله (تعالى)، وإلا كيف يكلفهم بإدراك ذلك الواقع، وهم حسب الفرض ليسوا قادرين على إدراكه، في حال أن نفس المستدل أثبت إمكان الإحاطة بالحقيقة، غاية الأمر أنه قسمها إلى أجزاء، فهذا النبي يدرك جزءاً منها، والآخر يدرك الجزء الثاني، وهكذا مما يدل على إمكان إدراك كل أجزائها من قبل الإنسان، فلماذا نمنع إدراك مجموع الأجزاء لإنسان واحد، ونقبل إدراك مجموع

الأجزاء للمجموع الإنساني، والحال أنَّ المجموعَ الإنسانيَّ هو نفسُ الإنسانِ بحسبِ الأدواتِ؟!!

إذن الإدراكُ هو عمليةٌ فكريَّةٌ عقليةٌ لا تمتدُّ إلى الجانبِ المادي بصله.

نعم، قد تكون أدواتها أو مقدمتها مادية، لكنّها كعمليةٍ تنتمي إلى الجانبِ العقليِّ، ومن ثمَّ يمكنُ للعقلِ أن ينطلقَ من ثوابته العقلية المحكّمة ذاتِ الطابعِ اليقيني، ليصلَ إلى نتائجٍ يقينيةٍ تحكي ذلكَ المفهومَ المطلقَ وتُثبتُهُ من خلالِ مقدماتٍ ممكنةٍ الإحاطةِ بالنسبةِ لَهُ.

التنبيه الثالث:

هذا التصوُّرُ يجعلُ الإنسانَ في غايةِ القلقِ من ضياعِ الحقيقة، وكأنَّ الحقيقةَ لها أجزاء، وكلُّ جزءٍ يغني عن الكلِّ، ومن ثمَّ أيُّ جزءٍ يحصلُ عليه الإنسانُ كافٍ لَهُ، والحالُ أنَّ الجزءَ لا يعني الحقيقةَ ولن يكونَ حاكياً لها فتضيعُ الحقيقةُ حينئذٍ من الإنسانِ بشكلٍ عامٍّ.

لذا قُلْتُ فيما سبق: إنَّ هذا الطرحَ يُفضي إلى جعلِ الأديانِ في مصافِّ الحركاتِ البشرية، ويسلبُ منها تميّزَها السماوي.

الدليل الثالث: تعدُّدُ التفاسيرِ للنصِّ:

حاصلُ هذا الدليلِ أنَّ تفاسيرَ النصِّ مهما كانتْ سوفَ تختلفُ في توصيفِ مراداتِ النصِّ، وهذا الاختلافُ قد يصلُ إلى حالةِ التقاطعِ، وذلكَ لأنَّ الذي يستنطقُ النصَّ هو الإنسانُ، ولن يكونَ الإنسانُ مؤهلاً لتفسيرِ النصِّ إلّا إذا كانتْ لديه معارفٌ وأفكارٌ، وعلومٌ، وثقافاتٌ، ومفاهيمٌ ثم يأتي إلى النصِّ من أجلِ استنطاقِهِ وتفسيرِهِ، وعلى هذا

فالتفسيرُ يكونُ على ضوءِ نظائرهِ المعرفيةِ التي يرتديها، فتكونُ التفسيرُ لها حظٌّ من الحقيقةِ ولكنها لن تحيطَ بكلِّ الحقيقةِ، ولا يصحُّ الحكمُ على صحةِ تفسيرٍ دونَ آخرٍ، فتكونُ النتيجةُ التعدديةُ الدينيةُ المعرفيةُ، وأنَّ لكلِّ طرفٍ قسماً من الحقيقةِ.

تعليقنا :

أولاً : دليل لا يثبت مؤداه :

إنَّ هذا الدليل لا يثبت المطلوب؛ لأنَّ ظاهرةَ الاختلاف لا تلازمُ تقسيمَ الحقيقةِ على المختلفين، فلا دليل على ذلك، والمستدلُّ أغفلَ هذا الجانب، وهو لبُّ الاستدلال، ولم يُقدِّم لنا دليلاً في ذلك، بل نجدُ هناك طفرةً في الدليل، حيث قفزَ من الاختلاف إلى تقسيمِ الحقيقةِ على المختلفين، والحالُ أنَّ الحقيقةَ يمكنُ أن يصيبها بعضُ المختلفين دونَ غيرهم، فكيف جعلت نفسَ الاختلافِ دليلاً على تقاسمِ الحقيقةِ؟!

ثانياً : تناقض :

إنَّ هذا الاستدلال من جهةٍ قال: إنَّ الاختلافَ بينَ التفسيرِ يصلُ إلى حالةِ التقاطعِ والتباين، ومن جهةٍ أخرى يقول: إنَّ التفسيرَ تقاسمَ الحقيقةِ، ولذا نقولُ بالتعدديةِ الدينيةِ، والحالُ أنَّ صورَ تقاسمِ الحقيقةِ بينَ التفسيرِ المتباينةِ صعبٌ جداً، وغيرُ صحيحٍ؛ كيف تتقاسمُ الحقيقة، وهي متباينةٌ؟!

ثالثاً : لهذا تمَّ وضعُ المناهج والأبحاث :

إنَّنا لا ننكرُ تأثيرَ المفاهيمِ القبليةِ على الإنسانِ في تعامله مع العلوم والأحداث، ولهذا وضعنا قواعدَ منهجيةً صارمةً ومحكمةً من أجل تمييزِ الطرحِ المنهجي القائم على القواعدِ المنهجيةِ والأدلةِ الصحيحةِ، وبينَ الطرحِ الشخصيِّ الذاتيِّ المتأثرِ بالقبليات، فلم

يُهمَلُ هذا الجانبُ أبداً في تفسيرِ النصِّ الدينيِّ، بل نجدُ التَّشَدُّدَ عندَ المنظَرِ الدينيِّ أكثرَ بكثيرٍ من غيره في تعاطيه مع النصِّ الدينيِّ لما لَهُ من أهميَّةٍ.

رابعاً: مبالغة:

إنَّ الذي صوِّرَ الاختلافَ في التفسيرِ أوصلَهُ إلى مرحلةِ الغموضِ التامِّ، وإنَّ كلَّ النصِّ بحاجةٍ إلى تفسيرٍ، والحالُ ليس كذلك، فليس كلُّ النصِّ غامضاً، وبحاجةٍ إلى تفسيرٍ، وآيَةُ ذلك إنَّ هذا النصَّ ترشَّحتْ منه الثَّوابُ الدِّيْنِيَّةُ الجامعةُ بينَ أطْيافِ أتباعِهِ رغمَ اختلافِهِم، فتصوُّيرُ النصِّ على أنَّه طلاسُمٌ، ومبهاتٌ ليس صحيحاً، فهو وإن احتاجَ إلى بيانٍ بعضِ جوانبه، لكنَّه لا يخلو من الوضوحِ الحجَّةِ الذي يرسمُ معالمَ الدِّينِ العامَّةِ التي تكونُ جامعاً لكلِّ معارفِهِ وأبحاثِهِ.

فتحويلُ النصِّ كلِّه إلى متشابهٍ، وأنَّه ليس فيه محكمٌ جامعٌ، غيرٌ سديدٍ؛ لذا نرى اليومَ دساتيرَ العالمِ، وقوانينَ المنظماتِ وإنَّ حصلَ اختلافٌ في تفسيرِ بعضِ بنودها، ولكنَّها ترسمُ المسارَ لذلك البلدِ، وتوحدُ شعبَهُ، وتعطي الملامحَ العامَّةَ لذلك البلدِ، فلا يصحُّ تعميمُ هذا الفهمِ إلى كلِّ نصٍّ.

خامساً: مساحتهُ خاصَّةُ:

إنَّ هذا الطَّرَحَ يمكنُ تصوُّره في الاختلافِ داخلَ النصِّ الواحدِ، كما يحصلُ في المذاهبِ الإسلاميَّةِ، ولا يمكنُ تصوُّره في اختلافِ الأديانِ التي ترفضُ نصَّ الدِّينِ الآخرِ من الأصلِ، فيكونُ الدليلُ أخصَّ من المدعى؛ لعدمِ وجودِ نصٍّ مشتركٍ بينَ الأديانِ فتأملُ.

سادساً: فهم مغلوط:

مَنْ قَالَ: إِنَّ جَمِيعَ الْقَرَائِاتِ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ صَحِيحَةً، وَمَحَقَّةٌ؟!

فحتى لو سلمنا أنَّ المقامَ يندرجُ تحتَ مفهومِ القراءاتِ والتفاسيرِ، فليسَ كُلُّ قِراءةٍ يَجِبُ أَنْ تَكُونَ مُحَقَّةً، بل يَبْقَى مَجَالٌ لِلصَّوَابِ وَالخَطَأِ، وإلا فعلى هذا الكلامِ لا يَبْقَى مَقَامٌ لاسْتِحْقَاقِ الصَّوَابِ، في حينِ أَنَّ اسْتِحْقَاقَ الصَّوَابِ مِنَ الْبَدِهيَّاتِ الْعَقْلِيَّةِ، أو لا يَبْقَى مَجَالٌ لِلتَّخْطِئَةِ وَالصَّوَابِ، في حينِ يَحُقُّ لَكَ أَنْ تَقُولَ: هذا الفهمُ صوابٌ وذاك خطأ.

بل إنَّ صاحبَ النظريةِ نفسهُ حَكَمَ على النظريةِ الحصريةِ بالخطأ، وحَكَمَ على التعددِ بالصوابِ، وعلى هذا صَحَّ لَنَا أَنْ نَحْكُمَ على خطأ التَّعدُّدِ الدِّينِيِّ وفقَ المعطياتِ التي عرَفَتْهَا.

سابعاً: الثابت والمتغير:

إنَّ هذا الطَّرْحَ في التَّعدُّدِ الدِّينِيِّ لا يَمَيِّزُ بَيْنَ الثَّابِتِ وَالْمُتَغَيِّرِ في التفاسيرِ والقراءاتِ؛ ففي كُلِّ عِلْمٍ ثَابِتٌ يَشْكُلُ الْبَدَايَةَ وَالانْطِلَاقَ فِيهِ مِنْ جِهَةٍ، وَيُرْسِمُ مَعَالِمَ الْمَشْرُوعِ مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ، وَيَكُونُ هُوَ الْمَرْجِعُ عِنْدَ الْاِخْتِلَافِ مِنْ جِهَةٍ ثَالِثَةٍ، وَلَا مَجَالَ لِلْاجْتِهَادِ فِي الثَّوَابِتِ وَالْبَدِهيَّاتِ، وَالْاِخْتِلَافُ فِي الْمَسَاحَةِ الْمَسْمُوحِ بِهَا لَا يُخْرِجُ الْمُخْتَلِفِينَ عَنِ ذَلِكَ الثَّابِتِ الَّذِي يُمَثِّلُ الْإِطَارَ الْجَامِعَ وَالْمَشْتَرَكَ لَهُمْ، وَالَّذِي يَصُوغُ الْهُوِيَّةَ لَهُؤُلَاءِ الْمُخْتَلِفِينَ، إِذْ يَبْقُونَ تَحْتَ بُودَقَتِهِ، وَإِنَّ الَّذِي يَخْرُجُ عَنْهُ يُخْرِجُ عَنِ الْاِنْتِمَاءِ.

وهذا تجلُّهُ في الفلسفاتِ والمدارسِ الفكريةِ والأديانِ والمذاهبِ، فكم كَثُرَتْ الْمَذَاهِبُ الْإِسْلَامِيَّةُ وَاخْتَلَفَتْ فِي كَثِيرٍ مِنْ مَسَائِلِهِ، لَكِنَّهَا تَبْقَى تَحْتَ جَامِعٍ يَجْمَعُهَا اسْمُهُ الْإِسْلَامُ، وَإِنَّ الْخُرُوجَ عَنْ ثَوَابِتِهِ يُخْرِجُ الْإِنْسَانَ خَارِجَ الْإِسْلَامِ.

وكذا الحالُ في المذهبِ الواحدِ؛ ففي المذهبِ الإمامي كَثُرَتْ الْمَدَارِسُ فِي الْفِقْهِ،

والأصول، والكلام، والفلسفة، والعرفان وغيرها... ولكنها تبقى تحت ذلك العنوان الجامع حيث يطلق عليهم كلهم بأنهم شيعة إمامية.

إذن يجب أن لا نخلط بين الثابت والمتغير، وإذا وجدنا اختلافاً فإن مساحة الاختلاف لا تكون في مساحة الثابت، فكيف بالثابت الأول وهو التوحيد وما يترشح عنه من وحي ونبوة؟!

فكيف يتنازل الإسلام عن ثابت الأول وهو أن الله واحد، وثابته الآخر المهم وهو أن محمداً رسول الله ﷺ؟!

والتعددية تريد جعل القراءة والتفسير حتى في الثابت، بل في أهم الثوابت، وهذا خطأ منهجي كبير لا يقبل به أي طرح علمي محترم.

ثامناً: وجود مصادرة:

إن هذا الدليل أو الطرح فيه مصادرة، فقولهم: (كل معرفة تتلون بلون كل فرد) مصادرة لا دليل عليها، فنحن نقبل المؤثرات من بيئة، وموروث، وأعراف، ومحيط، ولكنها مهما كانت تبقى في نطاق الموجبة الجزئية، ولا دليل على الموجبة الكلية في ذلك. نعم، توجد مؤثرات ولكنها ليست شاملة ومطلقة، ومما يدل على ذلك وجود المشتركات بين الأفراد المختلفين، وهذا المشترك هو الذي يمثل البوصلة في الحركة، ففي مثال الفيل - المتقدم - رغم الاختلاف في تحديد لونه، ولمسه، ولكن الجميع متفق على وجوده، وهكذا سائر الأمثلة فلما نرى جبلاً ونختلف في توصيفه أو لونه أو حجمه لا يسري الاختلاف إلى وجوده، بل كلنا نراه جبلاً، ونقر بوجوده ولسنا مختلفين في كونه جبلاً بأن يراه أحد جبلاً، والآخر بحراً حسب الفرض، وهذا المشترك كافٍ في جعل المؤثرات تبقى في حيز الموجبة الجزئية، وهو يسد الطريق أمام النسبية المطلقة.

إذن القائل بالنسبية المطلقة لم يقدم دليلاً معرفياً ملزماً، وإنما اكتفى بوجود المؤثرات، ومنه قفزَ إلى تعميمها على الجميع، وهذا خطأ معرفي، فوجود المؤثرات لا ننكره، ولكن لا دليل على تعميمه بشكلٍ مطلق.

بخلاف الرافض للنسبية المطلقة، فإنه قدّم أدلةً على وجود المطلق من بدييات وثوابت سواء بشرية أو دينية.

وإن هذا البديهي لا يقبل النسبية، بل هو دائر بين النفي والإثبات، فإما أن تقبله أو ترفضه، ورفضك له ليس من خلال إثبات النسبية، بل من خلال إنكاره من أصله، كما فعل السفسطائيون، نظير قولنا (الكل أكبر من جزئه) أو (استحالة اجتماع النقيضين) فهو بديهي وثابت لا تطأه النسبية، إما أن تقبله أو ترفضه.

إذن هناك لونٌ من المعرفة والعلوم يقفزُ على المؤثرات، يقفزُ على المزاج والبيئة والمحيط، وهذا اللون من العلوم أو المعارف هو الميزان والقانون الذي يضبط النسيب، ومعرفة المقبول منها والمرفوض، فما يرتبط بالثابت يُقبل وما لا يرتبط به يُرفض.

الدليل الرابع: الهداية الإلهية الشاملة:

وحاصله: أن الله (تعالى) من أسمائه الهادي، ولا بُدَّ له من تجلٍّ، ومحلٍّ يتجلّى به في الواقع، والخارج، فمع الحكم على أغلب الناس بالضلال يتحوّل هذا الاسم إلى اسمٍ تشريفي لا واقعَ له، فأين الهداية، وأين خطّة الله (تعالى) التي يريد من خلالها هداية الناس؟!

وهذا ما عبّر عنه جون هيك قبل ذلك؛ حيث انطلق من قوله: إن الله كليّ المحبة، وإنّه يريد النجاة والسعادة إلى عباده.

والتَّعَدُّدِيَّةُ هِيَ الْمَنَاحُ الَّذِي يَجْعَلُ الْهَدَايَةَ وَاقِعِيَّةً، فَتَشْمَلُ جَمِيعَ أَتْبَاعِ الْأَدْيَانِ.

تَعْلِيْقُنَا :

أَوَّلًا : عَدَمُ وَجُودِ مَلَازِمَةٍ :

إِنَّ دُخُولَ النَّاسِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَالنَّجَاةَ هُنَاكَ، لَا يَلَازِمُ إِصَابَةَ الْحَقِيقَةِ، وَإِنَّ كُلَّ طَرَفٍ لَهُ حَصَّةٌ مِنَ الْحَقِيقَةِ.

إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ وَاسِعَةٌ، وَالْأَمْرُ يَرْجِعُ لَهُ، وَقَدْ وَرَدَ فِي النُّصُوصِ أَنَّهُ تَظْهَرُ لَهُ تَعَالَى مِنَ الرَّحْمَةِ مَا يَجْعَلُ إِبْلِيسَ يَمُدُّ عُنْقَهُ طَمَعًا بِتِلْكَ الرَّحْمَةِ.

نَعَمْ، نَحْنُ لَا نَقُولُ بِالْحَسَنِ وَالْقَبِيحِ الشَّرْعِيِّينَ بَلْ نَقُولُ بِأَنَّهُمَا عَقْلِيَانِ، فَلَا نَقُولُ: إِنَّ اللَّهَ (تَعَالَى) يَخْرُجُ عَنْ صِفَةِ الْحِكْمَةِ فِي فِعْلِهِ، وَإِنَّمَا نَقُولُ: إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ (تَعَالَى) وَاسِعَةٌ، تَشْمَلُ الْكَثِيرَ مِنْ عِبَادِهِ، وَهَذَا سَوْفَ نَفْصَلُهُ فِي الطَّرْحِ الْأَخِيرِ الَّذِي اخْتَرْنَاهُ فِي هَذَا الْمَوْضُوعِ، وَنَذَكُرُ فِتَائِ النَّاسِ الَّتِي لَهَا نَجَاةٌ هُنَاكَ.

وَلَكِنْ فِي الْحَصِيلَةِ كُلِّ ذَلِكَ لَا يَنْفَعُ فِي الْاِسْتِدْلَالِ عَلَى التَّعَدُّدِيَّةِ الدِّينِيَّةِ فِي الْحَقَّانِيَّةِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ.

ثَانِيًا : الْمَرَادُ مِنَ الْهَدَايَةِ :

لَيْسَ الْمَرَادُ مِنَ الْهَدَايَةِ هِيَ الْهَدَايَةُ الْإِصْبَالِيَّةُ، وَأَنْ تَصَلَ إِلَى كُلِّ فَرْدٍ، وَفِي كُلِّ ظَرْفٍ، بَلِ الْمَرَادُ مِنْهَا أَنْ تَكُونَ فِي مَتَنَاوِلِ النَّاسِ لِمَنْ أَرَادَهَا، وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُؤَمِّنُ سَبَلَ الْهَدَايَةِ لِلنَّاسِ، وَيَكُونُ لَهُمُ الْخِيَارُ فِي اخْتِيَارِ الْهَدَايَةِ أَوْ الضَّلَالِ، فَقَدْ أَرْسَلَ الرَّسْلَ، وَأَنْزَلَ الْكُتُبَ إِلَى الْعِبَادِ حَتَّى يَخْتَارُوا الْهَدَايَةَ عَلَى الضَّلَالِ، فَكَانَ خَطَابُ السَّمَاءِ تَامَ الْمُقْتَضِي، وَلَكِنْ تَمَامُ الْمُقْتَضِي لَا يَعْنِي حَصُولَ النَّتَائِجِ، وَإِنَّمَا تَتَوَقَّفُ النَّتَائِجُ عَلَى تَمَامِ الشَّرْطِ، وَارْتِفَاعِ الْمَانِعِ،

والشرط أن يسعى الإنسان إلى الهداية في مضائتها، وارتفاع المانع بأن لا يكون لديه مانع من الهداية - معرفي أو نفسي -، وهذا الأخير أصعب من غيره بكثير؛ لأن الكثير ممن يرفض الحق والهداية، يرفضه بسبب مانع نفسي من مزاج أو هوى أو رغبة أو غيرها من الموانع النفسية التي تقف بوجه الحق.

كيف نريد للهداية أن تأخذ طريقها، ونحن - بني البشر - نسعى بكل جهد إلى القضاء على الفضيلة، وعلى كل ما له علاقة بالدين والسماء والمقدس والفضيلة؟! فحتى صاحب هذا الطرح هو في الحقيقة ظلم الهداية وأراد لها أن تتساوى مع الضلال، وأراد أن يضيّعها بين كل الانحرافات الأخرى، وإن الهداية تقتضي نجاة الكل، وهو بهذا سلب كل قيمة وتميز للهداية، ولم يجعل لها أثراً مختلفاً عن الضلال، فالكل بنظره ناجون! فنكون بهذا قد ذوّبنا الهداية، ولم نجعل لها فارقاً واقعياً يميزها ويوجب على الإنسان السعي الحثيث إلى الوصول إليها، بل جعلناها بلا أهمية؛ حيث منحنا الحاصل عليها النجاة، وكذلك الفاقد لها، من دون أن نُقيّد ذلك بشرط أو قيد، كأن يكون بعد عدم الظفر بالهداية أو غيره من الشروط، كل ذلك هو حرب، بقصد أو من دونه على الهداية، ثم نأتي بعد كل حروبنا الفكرية والعملية على الهداية ونريد منها أن تنفسي فينا وتعمّ عالمنا؟!!

ثالثاً: لا يصح اختصار الله (تعالى) بأحد أسمائه :

إنَّ لله تعالى أسماءً أخرى مثل شديد العقاب، ومثل المضلّ، فهل يريد المستدل أن يجعل هذه الأسماء بلا تحقق واقعي وبلا تجلّ خارجي؟

فإذا أردنا أن نسير على تفكير المستدل نفسه، فقد نقع بالتناقض بين تعميم اسم المضلّ، وبين تعميم اسم الهادي.

والحالُّ أنَّ الاختيارَ يرجعُ إلى الإنسانِ في اختيارِ الهدايةِ أو الضَّلالِ معَ قدرتهِ على كليهما.

الدليلُ الخامسُ: نسبَةُ الحقيقةِ:

-أخَرْتُ هذا الدليلَ رغمَ أنَّ موقعهُ التقديمُ؛ لأنَّه بحثٌ طويلٌ نوعاً ما.

حاصلُ هذا الدليلِ: أنَّ الحقيقةَ نسبِيَّةٌ وليستَ مطلقةً، ومن ثَمَّ لا يوجدُ دينٌ يمتلكُ كاملَ الحقيقةِ المطلقةِ، بل كلُّ دينٍ لَهُ نسبةٌ مِنَ الحقيقةِ، فيكونُ الدينُ المسيحيُّ حقّاً في نسبةٍ، والإسلامُ حقّاً في نسبةٍ وهكذا.

تعليقنا:

تنبيه:

هذا خلافٌ مبنيٌّ ولا يصحُّ لأحدٍ إلزامُ الآخرِ بمبنى لا يلتزمُ به مِنَ الاصلِ؛ لأنَّ القائلَ بالحصريَّةِ يرفضُ النسبةَ المطلقةَ، ويرى وجودَ الحقيقةِ المطلقةِ، وإنَّ الدينَ الإسلاميَّ مثلاً فيه من الحقائقِ المطلقةِ الكثيرُ وهي التي تشكُلُ ثوابتهُ وبداهاته.

بعدَ هذا التنبيهِ أدخلُ في تفصيلٍ حولَ الحقيقةِ، لما لهذا البحثِ من أهميَّةٍ ولا بُدَّ من الإطالةِ فيه.

تعريفُ الحقيقةِ:

عُرِّفَتِ الحقيقةُ بتعاريفَ كثيرةٍ وفقَ المناهجِ المعرفيَّةِ المختلفةِ، فهناك من عرَّفَهَا على أنَّها: «الفكرةُ التي يحصلُ عليها إجماعٌ واتفاقٌ بينَ البشريةِ في زمانٍ واحدٍ» كما يقولُ المفكرُ الفرنسي اوجست كانت.

تعليق:

إنَّ الحقيقةَ أو البديهي ليست هي ما اتفقَ عليها الجميعُ كما يقولُ كانت؛ لأنَّ قدرَ البشريَّة أن لا تتفقَ على شيءٍ، وعلى هذا التفسيرِ يلزُم أن لا بديهيَّ ولا حقيقةَ لدينا.

بل المرادُ من البديهي هو ما كانَ مسلماً لا يقبلُ الشكَّ عندَ دائرةٍ معيَّنة، ويكونُ بديهيًّا عندَ أصحابِ تلكَ الدائرة، مثل الواقعيَّة فهو وإن كانَ أوَّلَ البديهيَّاتِ عندَ الواقعيين وهو (الواقع) وكانَ هو المنطلقُ لكلِّ معرفةٍ، إلا أنه وُجدَ فريقٌ أنكرَ الواقعَ، وهم السفسطائيون. فالبشريَّة لم تتفقَ على شيءٍ، فيلزُم على رأيِ كانت أن لا توجدَ حقيقةٌ أبداً.

وهناك من فسَّرَ الحقيقةَ على (أنَّها الفكرةُ التي لها أثرٌ عمليٌّ مفيدٌ) كما ينسبُ إلى وليم جيمس الفيلسوف الأمريكي.

وهذا التفسيرُ لا نقبلُه؛ لأنَّه لا يعطينا قانوناً عاماً يصلحُ أن يكونَ معياراً للحقيقة، وذلك لأنَّ المصلحةَ تختلفُ من شخصٍ إلى آخر، ومن مجموعةٍ إلى أخرى، وكذا بينَ الأفرادِ والمجموعِ، فقد تكونُ مصلحةُ الفردِ على حسابِ المجموعِ أو العكس، ممَّا يجعلُ هذا المعيارَ غيرَ سديدٍ.

وهناك تفاسيرٌ تدورُ في هذا الفلكِ، ولكنَّ التفسيرَ الأصحَّ وفقَ المفهومِ الفلسفي الرصينِ وهو بكلِّ بساطةٍ: إنَّ الحقيقةَ هي: عبارةٌ عنَ الصدقِ أو الصحةِ بالنسبةِ إلى القضية، أي مطابقةَ القضيةِ إلى الواقعِ وعدمُها، يعني عدمَ مطابقتها للواقعِ.

فالحقيقةُ هي: الإدراكُ الذي يطابقُ الواقعَ.

وأما الواقعُ فنفسُه فيقصدُ به (الواقعيَّة) أي ذاتَ الواقعِ في نفسِ الأمرِ والواقعِ.

ما مقياس التمييز بين الحقيقة والخطأ؟

حيث إنَّ الإنسانَ يبحثُ عن الحقيقةِ ويعطيها قيمةً كبيرةً جداً، ولن يتخلى عنها أو يستبدلها بالأوهام، لذا كان تمييزُ الحقيقةِ عن غيرها أمراً له أهميةٌ قصوى، خصوصاً أنَّ الباطلَ في الغالبِ يرتدي ثوبَ الحقيقةِ، ولن يظهرَ نفسهُ بثوبِهِ!

وقد اختلفتْ كلماتُ المفكرينَ في معيارِ الحقيقةِ، فمنهم من جعلَ الحقيقةَ بنفسها معياراً، وأنها غنيَّةٌ عن أيِّ معيارٍ خارجيٍّ يثبتُها، وأنَّ مثلها كمثلِ النورِ الذي يثبتُ نفسهُ كما ينسبُ إلى اسبينوزا.

ويرى بعضُ أن المعيارَ هو البرهانُ الذي يفصلُ بينَ الحقيقةِ وغيرها.

وهناك مَنْ يرى أن التجربةَ هي معيارُ الحقيقةِ كما يقولُ جون لوك.

ولكن في الحقيقةِ هذا المعاييرُ لا تصلحُ قانوناً عاماً.

لذا فالمعيارُ الصحيحُ في تمييزِ الحقيقةِ من غيرها هو حفظُ التسلسلِ الرتبي في المنهجِ المعرفيِّ في أيِّ قضيةٍ معرفيةٍ.

بمعنى أنَّ أيَّ معلومةٍ أو فكرةٍ تطرُحُ لا بُدَّ لها من مرجعيةٍ تكونُ هي الحاكمةُ على صحتها أو خطئها، وهذه المرجعيةُ هي البداياتُ البديهيةُ اليقينيةُ، وهي تختلفُ سنخاً عن المراحلِ التاليةِ عليها، وإلا لما صحَّ أن تكونَ خطأً للشروعِ والبدايةِ.

كما إنَّها لا تقبلُ الاجتهادَ، أو الرأيَ والرأيَ الآخرَ، أو الاحتمالَ، وإلا بطلَ كونُها بديهيةً، ومسلمةً، وقطعيةً.

الحقيقةُ بين النسبية والإطلاق؛

أخذَ هذا البحثُ حيزاً واسعاً بينَ المفكرينَ، وقد انتهوا إلى رأيينِ مختلفينِ بينَ القولِ

بالنسبية في الحقيقة مطلقاً، وبين القول بوجود حقائق مطلقة.

ونحن بدورنا نحاول أن نلخص أدلة كل طريق، لنضع المتلقي في واقع المسألة.

التوجه النسبي (نسبية الحقيقة):

أصرَّ بعضُ المفكرين على إنكار الحقيقة المطلقة، وقال: إنَّ الحقيقةَ نسبيةٌ مطلقاً، وإنَّ حقائق الأشياء لا يمكن أن تظهر بشكلٍ مطلقٍ في القوى المدركة لدى الإنسان، دون تأثير الجهاز الإدراكي للإنسان بعوامل موضوعيةٍ محيطيةٍ به، فالظروفُ الزمكانية لها الدور في رسم خارطة الإدراك لدى الفرد، مما يجعله مختلفاً عن غيره في ذلك الإدراك، وهذا يدلُّ على نسبية الحقيقة، وأنها ليست مطلقةً، فالفكرة لما تكون صحيحةً تكون صحيحةً بالنسبة إلى ذلك الشخص في ظل ظروفه الخاصة به، فكلُّ شخصٍ يرى العالمَ بنظائره الشخصية التي تختلف عن نظارة غيره.

ومن هنا يقول بعضهم: لذا من المنطقي القول: «بأنَّ الحقيقةَ نسبيةٌ»، وهذا نعني به أنَّ قياسنا للواقع غير كاملٍ، فالواقع في ذاته مطلقٌ، لكنَّ قياسنا له نسبيٌّ، يختلفُ بقدر ما نقلته حواسنا إلى عقلنا عن الواقع. وعندما نقول: «لا توجد حقائق مطلقة» أي إنَّه لا توجد حقيقة مطابقةً «تماماً بنسبة ١٠٠٪» للواقع، وذلك لاستحالة معرفة الواقع مباشرةً، والوقوف خارج حواسنا لإدراكه.

ثم يضربُ مثلاً فيقول: إذا كان أماننا «تفاحة» و «تفاحة أخرى»، قولنا «أماننا تفاحتان» حقيقةً غير مطلقة! لأنَّه ليس لدينا معيارُ التفاحة الكاملة لنقول: إنَّ هذه تفاحةٌ، وإنَّ هذه أيضاً تفاحةٌ مثلها تماماً، لنقول إنَّهما تفاحتان. كما أنَّه لا يوجد شيئان متطابقان تماماً بنسبة ١٠٠٪، فشكل التفاحة لا يمكن أن يكون مطابقاً تماماً للآخرى، ووزن التفاحة الأولى لا يمكن أن يكون نفس وزن التفاحة الأخرى، هذا أصلاً إنَّ كان

لدينا وسيلةٌ ما لتقولَ لنا ما هو الوزنُ بصورةٍ مطلقةٍ!

فإن قمنا بوزنِ التفاحةِ الأولى على ميزانٍ معيّنٍ وكانَ الوزنُ ١٠٠ جرام، ثم استخدمنا جهازاً أكثرَ حساسيّةً سيكونُ ١٠٠,٤ جرام، وبجهازٍ أكثرَ حساسيّةً سيكونُ ١٠٠,٤٣ جرام، وبجهازٍ أكثرَ حساسيةً أيضاً ١٠٠,٤٣٤٢٧٨٥ جرام، وبجهازٍ أكثرَ حساسيةً جداً سيكونُ أيضاً هناك أجزاء من الوحدات الصغيرة جداً مثل «ano – pico – femto»، هذا يعني أننا لن نصلَ لقياسِ وزنها من دونِ أي نسبةٍ خطأ، ثم بعدَ ذلك نزنُ التفاحةَ الأخرى التي لن نصلَ إلى وزنها بصورةٍ مطلقةٍ أيضاً، وأخيراً لن يكونَ الوزنُ متماثلاً.

ومن بينِ الفلاسفةِ الذين تبنّوا هذا المفهومَ النسبيَّ للحقيقةِ زعماءُ الفلسفةِ البراغماتية: بيرس، وويليام جيمس، وجون دوي، وزعيم الفلسفةِ الوجودية جون بولساتر.

فقد أكّد هؤلاء الفلاسفةُ أنَّ الحقيقةَ ذاتُ طابعٍ نسبيٍّ متغيّرٍ قد تأتي هذه المعارفُ في غالبِ الأحيانِ على أنقاضِ معارفٍ غيرِ حقيقيّةٍ، أخذَ بها لسنواتٍ، فالحقيقةُ النسبيّةُ متغيرةٌ بحسبِ الزمانِ والمكانِ، واختلافِ الأممِ والشعوبِ.

وأنَّ كلّ الحقائقِ التي أفرزها العلمُ تتضمنُ نسبةً من الخطأ جعلتها عرضةً للشكِّ والظنِّ، سواء في الرياضياتِ وفي علومِ المادة، حيث تجدُ الحقيقةُ النسبيّةُ عندَ البراغماتيين أمثال بيرس وويليام جيمس، حيثُ يؤكدُ كلّ واحدٍ منهم أنَّه لا وجودَ لحقيقةٍ مطلقةٍ، وإنّما الموجودُ هو الحقيقةُ النسبيّةُ التي تختلفُ من شخصٍ إلى آخر، ومن زمانٍ إلى آخر، ومن مكانٍ إلى آخر.

وحيثُ لا توجدُ حقيقةٌ مطلقةٌ، فلا يمكنُ أنْ نُؤمنَ بالحقيقةِ المطلقةِ في الدينِ

وغيره.

التوجه القائل بإطلاق الحقيقة:

القسم الآخر من المفكرين والفلاسفة من قديم الزمان إلى يومنا هذا، وهم الكم الأكبر والساحق بين الأدمغة الكبيرة في الساحة البشرية، يرون أن الحقيقة يمكن أن تكون مطلقة، نعم، هناك حقائق نسبية وهي كثيرة، ولكن هناك حقائق مطلقة أيضاً، وهي ليست قليلة أيضاً.

ويرى أصحاب هذا التوجه أن القول بعدم وجود أي حقيقة مطلقة هو مجازفة كبيرة، وقول غير مسؤول؛ لأنه يأتي على كل العلوم، وخطورته تصل إلى القول بالسفسطة كما سوف تعرف ذلك مفصلاً.

النسبية الواقعية والنسبية الإدراكية:

هل النسبية في الواقع أم في فهمنا وإدراكنا للواقع؟

هل الواقع نسبي، أم أنه غير نسبي، وإنما النسبية عندنا في مدركاتنا؟

تقدم في تصوير التوجه النسبي أن قلنا: إن هناك اتجاهين داخل الاتجاه النسبي، فبعض يقول: إن الواقع فيه حقائق مطلقة، وإن كان الأغلب هي الحقائق النسبية، وإنما النسبية المطلقة هي في الإدراك، وإنه لا يوجد إدراك مطلق، ومن ثم لا تستطيع أن تقول: إنك على حق، والآخر على باطل، فلا أحد يمتلك الحقيقة المطلقة.

والاتجاه الثاني داخل التوجه النسبي كان أكثر تطرفاً في النسبية، فقال بها في الواقع وفي الإدراك، وإنه لا توجد حقيقة مطلقة في الواقع، ولا في الإدراك.

ونحن نذكر نقاطاً تكون أدلة وأجوبة في الوقت ذاته، وعلى كلا الاتجاهين، اتجاه

النسبيّة في الواقع، واتجاه النسبيّة في الإدراك.

أما النسبيّة في الواقع فهذا التوجّه لا يحتاج منا إلى وقفةٍ مطوّلة، فهو في الحقيقة يرجع إلى الشكّ والسفسطة؛ لأنّ الواقع واقعٌ كما هو، سواء علمنا به أم لم نعلم به، فمثلاً وجودُ الثلوج في القطب الجنوبي، هذه حقيقةٌ مطلقةٌ، لها تحقّق في الواقع، سواء علمنا بذلك أم لم نعلم، ولهذا فلا يحتاج هذا التوجه منا وقفةً طويلةً.

فالطرح الأهمّ والذي يحتاج وقفةً تأمّلٍ بها يسعُّه المقام هو الاتجاه القائل بأنّ الواقع بما هو واقع مطلق، وإنّما الكلام في الإدراك، وقد ميّزنا في مطلع هذا البحث بين الواقع وبين الحقيقة، فقلنا: الواقع هو التحقّق في نفس الأمر، والحقيقة هي القضية التي تطابق ذلك الواقع، أي الإدراك الذي ينصبّ على الواقع، فأما أن يكون صادقاً أو كاذباً.

هذا التوجه يقول: إنّ الإدراك لا يمكن أن يكون حقيقةً مطلقةً؛ لما تقدّم من أدلّةٍ طرحتها ترجع في الحصيلّة إلى اختلاف الجهاز المدرك، والعوامل المحيطة به، ممّا يجعل الحقيقة نسبيّة دائماً.

الأدلة على إطلاق الحقيقة :

أولاً:

تقدم أننا لا ننكر التأثير بالمحيط، والعوامل المحيطة، كما لا ننكر اختلاف الأجهزة المدركة، ولهذا توضع الشروط في العلوم من الاختصاص والتجريد والموضوعية، فكلّ هذه الشروط وضعت من أجل الحد من التأثير الذاتي على المعلومة، وهذا يدلّ على أخذ ذلك أمراً مسلماً، كما لا ننكر خطأ الحواس كما ذكرنا ذلك في مسألة تكامل الحقيقة.

كما إنّ الحقائق الإدراكية على قسمين: حقائق مشكّكة، ففيها نسبيّة في الإدراك،

وحقائق غير مشكّكة، فلا نسبية فيها.

إذن فالحقيقة الواقعية مطلقة وليست نسبية، وأمّا في الإدراك فقد يكون نسبياً، وقد يكون مطلقاً، فالنسبية في الإدراك في جزء معين من المعارف، وهي المعارف التي تقبل التفاوت، وهي المعارف ذات الدرجات وذات المراتب، وليست جميع المعارف.

ثانياً:

إنّ التغيّر والحركة في ضوء الزمان والمكان لا يعني النسبية بلحاظ ذلك المعلوم، بل تبقى الحقيقة مطلقة، غاية الأمر من الممكن أن تزيد معرفتنا بها، وتوسع معلوماتنا حولها، نظير وجود الحركة في المادة، فهذه حقيقة مطلقة، ولكن هذا لا يمنع من ازدياد المعرفة حول حقيقة الحركة والحصول على تفاصيل أكبر، كما إنّ هذا الاتساع بالمعرفة لا يجعلها نسبية، بل تبقى مطلقة، غاية الأمر قد تتحوّل من القوة إلى الفعل، وهذا يأتي حتى في المحسوسات.

كما لا يصحّ أن نطلق على قضية أنّها نسبية، والسبب هو أنّنا لو وضعناها في كوكب آخر لاختلّفت الحسابات فيها، نظير اختلاف الزمان عندما تكون في كوكب آخر، وذلك لأنّ الحقيقة تؤخذ بلحاظ كلّ متعلقاتها من الزمان والمكان والظروف المحيطة الأخرى، وهذا يجب الالتفات إليه كما نبّهت على ذلك مراراً، فموضوع الحقيقة يجب أن يكون واحداً من جميع الجهات، وأكثر الاشكالات أو الأدلة التي تُطرح على الحقيقة النسبية تدخل في هذا الموضوع، فتفتن.

نعم، هناك حقائق تبقى ثابتة حتى مع تغيّر الزمان والمكان مثل اجتماع النقيضين فهذا حكم مطلق في أيّ مكان أو زمان؛ لأنّه من المستحيلات العقلية، ولكن هذ ليس عامّاً بل قد توجد عندنا حقيقة مطلقة وفق زمان ومكان مخصوصين، وهذه الحقيقة

المطلقة نفسها تتغيَّر إذا تغيَّر زمانها أو مكانها.

ثالثاً: الحقائق المطلقة :

إليك بعض الحقائق المطلقة التي تبطل القول بالنسبية المطلقة:

١ - النقض بالكبرى :

الكبرى التي تقولون بها هي مطلقة حسب دعواكم، فهي تكذب ما تقولونه من النسبية المطلقة وتناقضه.

فالسلب الكلي الذي تدعونه وهو عدم وجود حقيقة مطلقة، وأنَّ كلَّ الحقائق نسبية، هذا السلب الكلي نرفضه لأننا نسأل فنقول: إنَّ هذه القضية التي تقولونها (كل حقيقة نسبية) أما أن تكون نسبية أو مطلقة، فإن كانت نسبية فهذا يعني أنَّها ليست عامة، وليست كلَّ الحقائق نسبية، ممَّا يعني أنَّ بعضها نسبي، وبعضها مطلق، وحينئذ لا يصحُّ من أحد أن يطلق حكماً عاماً ويقول: كلَّ الحقائق نسبية.

وإن كانت هذه القضية (كل الحقائق نسبية) مطلقة، فأنت قبلت كون الحقيقة مطلقة، ونحن يكفيننا إثبات قضية واحدة مطلقة لنقض ما تقولونه، وأنَّه من الممكن أن يعلم الإنسان علماً مطلقاً وتكون عنده حقيقة مطلقة في الإدراك.

فإن قبلت الإطلاق في قضيتك هذه فثبت المطلوب، وإن رفضت إطلاقها انهارت موجبتك الكلية، وهي كلَّ الحقائق نسبية.

٢ - العلوم الحضورية :

من المعلوم أنَّ العلوم على قسمين:

الأول: علومٌ حصوليةٌ وهي التي تتوسطها الصورة الذهنية، وهي العلوم

التحصيلية التي تتداولها البشرية في معارفها.

الثاني: علومٌ حضوريةٌ وهي التي تحضرُ بنفسها ولا تتوقفُ على توسطِ الصورةِ الذهنية، مثل الألم والجوع والعطش والخوف وهكذا، فالطفل الذي وُلدَ لتوّه يبكي إذا أصابه الألم أو الجوع، مما يعني حضورَ نفسِ الجوع والألم عنده، ولا يتوقفُ بكأوه على تصوّرِ الألم أو تصوّرِ الجوع، وهذه العلومُ الحضوريةُ كلها علومٌ مطلقةٌ، وليستَ نسبيةً.

٣- البديهيات:

ذكرنا في مطلعِ هذا البحثِ أنّ هناكَ معارفَ بديهيةً تكونُ هي المرجعيةُ للمعارفِ الأخرى، وهي لا تحتاجُ إلى استدلالٍ، وهي معلوماتٌ أوليةٌ وقبليةٌ تكونُ هي نقطةُ الشروعِ المسلّمِ به، وضرربنا أمثلةً على ذلك مثل اجتماعِ النقيضين أو الواقعية، أي إنّ هناكَ واقعاً خارجياً أو وجودَ الحركةِ في المادة، فلا يرفضُ ذلك إلا السفسطائي، فهذه أمورٌ لا وجودَ لاحتمالِ المخالفةِ فيها أبداً، وهذا هو معنى الإطلاق، لأنّ النسبيةَ تعني أنّ احتمالَ المخالفةِ قائمٌ وموجودٌ، وإنكارُ تلك البديهياتِ الأوليةِ يستلزمُ الشكَّ في كلِّ شيءٍ، حتى بذلك الشكَّ نفسه، فلا يقومُ لنا علمٌ أبداً، وهذه هي السفسطةُ بعينها.

٤- المستحيلات:

ماذا عن الأمورِ المستحيلة؟ فعلمنا وإدراكنا لاستحالتها مطلقٌ مثل انطباعِ الكبيرِ في الصغيرِ مع بقاءِ الكبيرِ والصغيرِ كلٌّ على حجمه، أو تقدّمِ الشيءِ على نفسه أو اجتماعِ النقيضين، وهكذا، فهذه حقائقٌ مطلقةٌ وليستَ نسبيةً، وإلا فمجردُ أنّ نقرضها نسبيةً فهذا يعني إمكانَ وجودِ الاحتمالِ الآخرِ، أي احتمالَ وجودها وهذا خلفٌ؛ كونها مستحيلةً، لأنّها ستكونُ حينئذٍ ممكنةً وليستَ مستحيلةً، فتفطن.

٥- الإضافاتُ:

وهكذا الإضافاتُ فهي حقائقٌ مطلقةٌ ولو في الجملة، مثل هذا أطولُ من هذا، أو هذا أكبرُ من هذا، أو هذا أقدمُ من هذا، فمهما اختلفتِ المقاييسُ فهذه الحقيقةُ تبقى مطلقةً ولا تتحولُ إلى نسبيةٍ لمجردِ اختلافِ طريقةِ القياسِ.

٦- المعارفُ الرياضيةُ التي تفيدُ اليقينَ:

فهذه حقائقٌ مطلقةٌ، وإلا لما أفادتْ يقيناً أبداً، فمساحة المستطيلِ هو تحصيل بضربِ أحدِ أضلاعِهِ في الضلعِ الآخرِ المجاورِ لَهُ، فهذه حقيقةٌ مطلقةٌ.

٧- حقائقُ مسلمةُ:

بعضُ المعارفِ التي بدأتْ نظريّةً ثم أصبحتْ بديهيةً ومسلمةً، مثل كروية الأرضِ أو دورانها حولَ الشمسِ، وليسَ العكسِ، أو إمكانُ تحويلِ المادةِ إلى طاقةٍ وبالعكسِ، فهذه حقائقٌ مطلقةٌ لا تقبلُ النسبيةَ في أصلِ تحقّقها، فلا تقبلُ الاحتمالَ الآخرَ الذي هو قوائمُ النسبيةِ، فمن يضعُ الاحتمالَ الآخرَ يعدّ جاهلاً! ويصنّفُ في خانةِ المتخلفينَ، فلو قالَ شخصٌ: ممكنُ أن تكونَ الأرضُ مسطحةً، ولا علمٌ ولا يقينٌ بكونها كرويةً، فهنا تقومُ الدنيا ولا تقعدُ، وهذا النقدُ منطقيٌّ لأنَّ هذه الحقيقةَ حقيقةٌ مطلقةٌ لا تقبلُ الاحتمالَ الآخرَ.

٨- تقابلُ النسبيةِ معَ الإطلاقِ:

إنَّ المفاهيمَ على شكلين، بعضها مشتقةٌ من مفاهيمٍ أخرى سابقةٍ عليها، مثل المجازِ، فلا يكونُ إلا مع وجودِ المفهومِ الحقيقيِّ، ومثل الخطأ فهو لا يتصورُ من دونِ الصوابِ وهكذا، وبعضها لا يشتقُّ من مفهومٍ آخرٍ مثل مفهومِ الإنسانِ.

والنسبيةُ مفهومٌ يتوقّفُ على وجودِ مفهومٍ مطلقٍ، وإلا معَ عدمِ وجودِ المطلقِ فلا

معنى للنسبي.

٩- العلم بالنفس:

علمك بنفس العلم مطلق وليس نسبياً، حتى إذا فرضت أن علمك الأول نسبي، ولكن علمك بذلك العلم هو مطلق فثبت المطلوب، فتفطن.

إن قلت:

إن قصدنا من النسبية هو عدم الإحاطة بالمعلوم والواقع الخارجي من جميع حيثياته، فعلمنا بالأشياء هو علمٌ بزاويةٍ منها، كما في مثال المكفوفين الذين وضعوا أيديهم على جلد فيل وقال أحدهم إنه ناعم، وقال الآخر إنه خشن، وقال ثالث إنه ضخم وهكذا، مما يدل على النسبية.

قلت:

النسبية بهذا المعنى مقبولة، ولكن لا بد أن تقبل أن علمك بهذا المقدار علمٌ مطلق، فهذا المعنى للنسبية صحيح، فعلمك بقدر معلومك، وهذا واقع لا يُنكر، ولكن علمك بذلك الجانب مطلق، نعم هو نسبي بلحاظ المجموع، فالنسبية نقبلها في قبال الإحاطة، وأنت لست محيطة بكلِّ حيثيات المعلوم، ففي المثال الذي ضربته وهو مثال الفيل، نقول: إنَّ علم الأول بالنعومة علمٌ مطلق، ومطابق للواقع، وليس نسبياً، وعلم الآخر بالخشونة علمٌ مطلق، ومطابق للواقع، لأنه لا مسَّ الجزء الخشن، نعم، بلحاظ المجموع يكون نسبياً، وأنه لا أحد منهم يمتلك كامل الحقيقة.

ومن خلال هذا البحث تعرف قيمة قول من يقول بإمكان اجتماع الحقيقة مع الخطأ، وتعرف كيف وقع في الخلط وما الملابس التي وقع بها هؤلاء الباحثون.

بعدَ هذا الطَّرحِ للحقيقة، وقد طالَ الكلامُ فيها، فأقولُ: إنَّ الاستدلالَ بها على التعددية ليس صحيحاً، لأنَّه خلافُ مبنايَّ كما نَبَّهْتُ على ذلك في مطلع هذا البحثِ.

إذن، القولُ بنسبِيةِ الحقائقِ الدينية بشكلٍ عامٍّ ينتهي إلى الشكِّ وعدمِ اليقينِ وانتفاءِ الثوابِ واليقينياتِ الدينية، وهذا لا يمكنُ القولُ به؛ لأنَّ هناك ثوابَ دينيةً تعدُّ حقيقةً مطلقةً لا نسبيةً فيها كالاعتقادِ بوجودِ الله تعالى، وأنَّه واحدٌ لا شريكَ له وأنَّ النبي محمداً رسول من الله بالنسبةِ إلى الإسلام.

هذه الحقائقُ تعدُّ مطلقةً عندَ الدِّينِ، كما أنَّ الإيمانَ لا يتوافقُ مع النسبِيةِ لأنَّ النسبِيةَ تزرعُ الشكَّ في النفوسِ وهو يقضي على الإيمانِ وله أثرُهُ السلبي البالغُ، فكيفَ يستقرُّ الإيمانُ في القلوبِ والحالُ أنَّا نقولُ بنسبِيةِ الحقائقِ الدينية؟!!

الطَّرحُ الخامسُ: الذي نختاره وفقاً للأدلة العقلية والنقلية:

إنَّ الحقَّ واحدٌ، وهو محصورٌ في الإسلام؛ لكونه ديناً خاتماً ناظراً للأديانِ السابقة، وأنَّ الله (تعالى) أرادَ لعباده أن يعتنقوا هذا الدينَ.

ولكنَّ النجاةَ يومَ القيامةِ تشملُ قسماً كبيراً من الناسِ، وهم الذين لم تتمَّ عليهم الحجةُ سواء بسببِ قصورهم الذاتي أو لعدمِ وصولِ البلاغِ إليهم لمانعٍ قاهرٍ، فإنَّ هؤلاء لا يعاقبونَ يومَ القيامةِ.

وبهذا يختلفُ هذا الطَّرحُ عن الطَّرحِ الثاني القائلِ بنجاةِ كلِّ اتباعِ الأديانِ بشكلٍ عامٍّ، بل النجاةُ تكونُ لبعضِ الفئاتِ وهم الذين نطلقُ عليهم القاصرينَ عن المعرفةِ بحسبِ العقلِ والنقلِ.

وبتفصيل أكثر أقولُ، هنا أمورٌ عدة:

الأمر الأول:

إن حقيقة الدين تعدُّ من أهم الحقائق المطلقة التي لا تعدد فيها، فالحق لا يتعدّد، ولذا نحن نرى بحسب صريح القرآن الكريم بأن الدين واحد وليس متعدداً، وإنما التعدد للشرائع، والنسخ يقع في الشريعة وليس في الدين، لأن مبادئ الدين ثابتة كما فصلنا ذلك فيما سبق.

الأمر الثاني:

بالنسبة إلى الإنسان الملتفت إلى ضرورة البحث لكنه متهاون فيه، والذي نطلق عليه (المقصر)، فإن العقل يوجب عليه البحث عن الحقيقة حتى في فرض احتمال حقانية الإسلام، فضلاً عن الظن وغيره من مراتب التنجيز والوجوب العقلي في ضرورة البحث، ولن يُعذر في تهاونه وانه عليه الاحتياط ويستحق المؤاخذة عند المخالفة.

إن قلت:

إن هذا يأتي حتى على المسلمين حيث يجب عليهم البحث عن الأديان السابقة في حالة وجود احتمال صحتها.

قلت:

من حيث المبدأ العقلي نسلّم ذلك، ولكن الإسلام حسب الفرض دين خاتم بحسب تصريح نصّه القرآن الكريم والسنة، وحيث إنّه ناظر للأديان السابقة وإنّه في صدد تصحيحها ونسخها، كلّ ذلك يلغي وجود أيّ احتمال لصحة الأديان السابقة، وإلا بطل نسخه لها بخلاف احتمال صحة الإسلام فإنّه احتمال قائم لا دافع له، لأنّه من جهة لم تدعي الأديان السابقة أنّها خاتمة لكل الأديان، وأنّها تنفي مجيء دين آخر، ومن جهة أخرى ليست ناظرة للإسلام حسب الفرض، مما يجعل ضرورة البحث عن

الإسلام تختلف عَنْ غيرها.

مَعَ الالتفاتِ إِلَى أَنَّ الأديانَ الأرضيَّةَ خارجةٌ تَخَصُّصاً عَن كَلامنا.

الأمرُ الثالثُ:

نعم، يوجدُ قِسْمٌ مِنَ الناسِ يَكونُ مُستثنىً مِن استحقاقِ العقوبةِ فِي الآخرةِ وهو ما نَطلقُ عليه (الجاهلُ القاصر) وهو الذي لم يَتمكَّنْ مِن معرفةِ الحَقِّ فِي جانبِ العقيدةِ، والأفكارِ بسببِ قصوره، كَمَن يولَدُ فِي بلادٍ ليسَ فِيها أيُّ التفاتٍ للمعارفِ الدينيَّةِ، فلا يَلتفتُ إليها أصلاً لَعدمِ وجودها، أو كَمَن لا يَتمكَّنُ مِنَ الوصولِ إِلَى منافذِ المعرفةِ لفقْرٍ أو مرضٍ أو غيرها مِنَ الموانعِ، أو كَمَن يرى دينَهُ يقينياً لا يَقْبَلُ الشكَّ، فلا يوجدُ عِنْدَهُ محرِّكٌ للبحثِ أصلاً، وَلن يَخطرَ بِبالِهِ أيُّ احتمالٍ لِإمكانِ خطأ دينِهِ وصحةِ غيره، أو كَمَن كانَ سطحيَّ الإدراكِ، وضعيفَ الاستعدادِ، ولا يكادُ يفقهُ الأدلَّةَ ومقدماتها ونتائجها ولو فهماً فِي الحدِّ الأدنى.

هذه الفئاتُ مِنَ الناسِ نَعبرُ عنها بالقاصرينَ، وهم ناجونٌ يَوْمَ القيامةِ مِن أيِّ عقابٍ.

تنبيهان:

التنبيه الأول:

لا بُدَّ مِنَ الالتفاتِ إِلَى أَنَّ الكلامَ فِي مسألةِ عدمِ العقابِ بلحاظِ الاعتقادِ، وَمِن جهةِ عدمِ الإيمانِ الذي يوجبُ العقابَ بحسبِ الفرضِ، وَأَنَّ هؤلاءِ مُستثنونَ لِأدلَّةٍ عقليةٍ ونقليةٍ، ولكنْ ذَلِكَ لا يعني نجاتهم مِنَ جهةِ السلوكِ أيضاً الذي يَكونُ نتاجَ العقلِ العمليِّ مِنَ الظلمِ أو غيره مِنَ القبائحِ التي توجبُ العقابَ بحسبِ طبعها مَعَ قطعِ

النَّظَرِ عَنِ الْإِيمَانِ، فَهِيَ تَشْمَلُ الْمُؤْمِنَ وَغَيْرَهُ.

التنبيه الثاني:

أُنْكَرَ بَعْضُ الْأَعْلَامِ وَجُودَ قَاصِرٍ فِي الْإِعْتِقَادِ اعْتِمَاداً عَلَى وَجْهِهِ لَا تَنْهَضُ، وَيُمْكِنُ الْمُنَاقَشَةُ فِيهَا كُلِّهَا، وَالْوَاقِعُ الْخَارِجِيُّ خَيْرٌ دَلِيلٌ عَلَى وَجُودِ الْجَاهِلِ الْقَاصِرِ بِمَا لَا يَدْعُ شُكاً أَوْ رِيّاً.

نعم، قد نسلّم خروج التوحيد لكونه أمراً فطرياً، ولكنّه هو الآخر أيضاً يمكن التأمل فيه، أمّا سائر الاعتقادات من نبوة وإمامة وغيرها فوجود الجاهل القاصر فيها ممّا لا ريب فيه.

قال السيد الخوئي طاب ثراه: الجاهل القاصر بالنسبة إلى النبوة الخاصة والإمامة والمعاد الجسماني في غاية الكثرة، فإن كثيراً من نسوان اليهود والنصارى قاصرات عن تحصيل مقدمات التصديق والجزم بالنبوة الخاصة.

ثم قال:

فالمعروف بينهم أنّ الجاهل القاصر غير مستحق للعقاب، وهو الصحيح، إذ العقل مستقلّ بقبح العقاب على أمر غير مقدور، وأنّه من أوضح مصاديق الظلم، فالجاهل القاصر معذور غير معاقب على عدم معرفة الحقّ بحكم العقل، إذا لم يكن يعانده، بل كان منقاداً له على إجماله. ولعلّ هذا ظاهر^(١).

إذن حيث إنّ الله تعالى أرسل الرّسل لعباده، فإنّ ذلك يدلّ على أنّه تعالى أناط التّنجيز بالبيان، ولم يكتف بارتكازاتهم وما ينبثق منها من احتمالات.

(١) موسوعة الإمام الخوئي: ج ٤٧ ص ٢٧٦.

وإنَّ الإِيمانَ بالرسْلِ يتوقَّفُ على دليلٍ يكونُ شاهدَ صدقٍ على نبوتهم، وهو المعجزةُ حسبَ الفرضِ، وحجيتها متوقَّمةٌ بالوقوفِ عليها بعدَ إمكانِ معرفتها، فإذا فرضنا عدمَ إمكانِ معرفتها بالنسبةِ إلى القاصرِ حسبَ الفرضِ، فلا محرِّكَ لَهُ إلى البحثِ عن تلكِ الدَّلَّائِلِ لفرضِ قصوره.

لذا فالعقلُ يحكمُ بقبحِ العقابِ من دونِ بيانٍ يكونُ منجزاً على العبادِ، فمن لم يتمكَّنْ من معرفةِ النبوةِ وأدلتِّها، وما يترتَّبُ عليها للأسبابِ التي ذكرناها أو غيرها، أو لم يلتفتْ أصلاً، يكنُ معذوراً بحسبِ حكمِ العقلِ، ولن يُعاقبَ؛ لأنَّ عقابهُ قبيحٌ وظلمٌ لا يفعلهُ المولى تعالى.

فالجاهلُ القاصرُ معذورٌ عندَ الله تعالى، هذا بحسبِ العقلِ؛ لأنَّ عقابهُ قبيحٌ بلا شكٍّ.

قالَ العلامةُ الطباطبائي: فالجاهلُ بالدينِ جملةٌ أو بشيءٍ من معارفِهِ الحقَّةِ إذا استندَ جهلُهُ إلى ما قصَّرَ فيه، وأساءَ الاختيارَ استندَ إليه التركُّ وكانَ معصيةً، وإذا كانَ جهلُهُ غيرَ مستندٍ إلى تقصيره فيه أو في شيءٍ من مقدماتِهِ بل إلى عواملٍ خارجةٍ عن اختيارِهِ أوجبتْ لَهُ الجهلَ أو الغفلةَ أو تركَ العملِ، لم يستندِ التركُّ إلى اختيارِهِ، ولم يعدْ فاعلاً للمعصية، متعمداً في المخالفةِ، مستكبراً عن الحقِّ جاحداً لَهُ، فَلَهُ ما كسبَ وعليه ما اكتسبَ، وإذا لم يكسبْ فلا له ولا عليه^(١).

وعلى هذا فالظاهرُ أنَّه يأتي في هذا البحثِ ما جاءَ في الشكِّ في التكليفِ من جهةِ القاصرِ من قبحِ عقوبتهِ عقلاً، وكذا نفى تحقيقِ عقوبتهِ نقلاً بحسبِ النصوصِ من قبيل: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾. ومن قبيل: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا

مَا آتَاهَا ﴿١﴾. وغيرها من النصوص التي تنفي تحقق العقوبة بالنسبة إلى الجاهل القاصر.
والآن نضع بين يديك بعض النصوص التي تدل على عدم عقاب القاصر الذي لم يصله بيان من السماء:

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^(١).

حيث إن الرسول كناية عن البلاغ والبيان، وإن العذاب أعم من الدنيوي والأخروي، لأن الآية مطلقة من هذه الجهة، بل قد تكون دلالتها على العذاب الأخروي من باب أولى، فإذا كان العذاب الدنيوي الذي هو عابر ومؤقت، لا يكون إلا مع البيان، فكيف بالعذاب الأخروي الأبدي والذي لا يقاس به شيء من عذاب الدنيا.

إذن الآية تنفي تحقق العذاب على من لم يصله البيان السماوي.

تنبيه:

المقصود من الوصول ليس هو الوصول الشخصي، بمعنى وصول البيان من السماء إلى باب كل شخص بشخصه، وإنما المقصود من البيان الواصل هو الوصول النوعي، بمعنى أن الإنسان لو بحث لوجد بعد سماعه بأن السماء أرسلت رسلاً وأنبياء، فعليه أن يبحث بحسب قدرته.

أما الذي لم يسمع ولم يخطر على باله إرسال رسل من السماء فهو القدر المتيقن من القاصر.

الآية الثانية قوله تعالى: ﴿لِيُنْفِقْ ذُو سَعَةٍ مِنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فَلْيُنْفِقْ مِمَّا

آتَاهُ اللَّهُ لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا ﴿١﴾.

هذه الآية وإن جاءت في سياق الإنفاق وإن موردَها هو المال، ولكنها بحسب الظاهر كانت بصدد تطبيق كُبرى في هذا المورد، والكُبرى هي: ﴿يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾. وهذه تطبّق في كل موارد الحياة، ولذا نجد الآية بعد أن فصلت الإنفاق ذكرت الكبرى للإشارة إلى المورد من تطبيقات تلك الكبرى.

الآية الثالثة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّى يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (٢).

بأن الله تعالى لا يعدّد الناس ضالّين إلا بعد البيان لهم - حتى يبيّن لهم - أي البيان الواصل لهم، فمن لم يصله بيان لا يكون ضالّاً، فلا يستحق العقوبة بحسب الفرض. الآية الرابعة قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (٣).

حيث إن الآية في صدّد بيان الحجة، وما يحتجّ به العبد على مولاه، وكذلك ما يكون حجةً لله (تعالى) على خلقه، وهو أنّه تعالى يرسل الرُّسل من أجل إنذار بني البشر، فمن وصله الإنذار لا حجة له، ومن لم يصله تكون له حجة بأنّه لم يصله بيان من السماء، فأرسل الرسل قاطع للعدّ حسب الفرض، ومع عدم الوصول تكون للعبد حجة يوم القيامة بأنّه لم يصله إنذار من السماء.

إذن حصيلة ما سبق: إن القاصر سواء الذي لم يصله شيء أو الذي بحث ولم يعثر على شيء، فهو من الناجين يوم القيامة، ويشمله اللطف الإلهي.

(١) سورة الطلاق: الآية ٧.

(٢) سورة التوبة: الآية ١١٥.

(٣) سورة النساء: الآية ١٦٥.

الفصلُ الرَّابِعُ

الدينُ والأخلاقُ

تمهيد

أهمية هذا البحث:

إنَّ الحياةَ الخاليةَ مِنَ الأخلاقِ تكونُ أشبهَ بالجحيمِ، فلا معنى للإنسانيةِ مِنْ دونِ أخلاقٍ فاضلةٍ يتحلَّى بها الإنسانُ، وإلاَّ تحوَّلَ الإنسانُ إلى سبعٍ ضاربٍ، وتحوَّلتِ الحياةُ إلى غابةٍ ينعدمُ فيها طعمُ الإنسانيةِ، لذا كانَ الإنسانُ وما زالَ في حاجةٍ ماسَّةٍ وجوهريةٍ للأخلاقِ والقيمِ الرفيعةِ لتكونَ حاكمَةً في حياته.

وقد زادتِ الحاجةُ إليها في عصرنا الحاضرِ بشكلٍ أكبرَ وذلك:

أولاً: بسببِ انقلابِ المفاهيمِ، بل قلبِ المفاهيمِ مِنْ قِبَلِ المخطِّطِ الغربي الذي جعلَ الزنا والفحشَ والرذيلةَ نوعاً مِنَ الفنِّ والتمثيلِ، وهكذا سائرُ الرذائلِ التي يتمُّ الترويجُ لها بعناوينَ أُخرى، حتى يتمَّ قبولُها مِنْ قِبَلِ المتلقي معَ الالتفاتِ إلى أنَّ تكرارَ المشاهدِ وتكرارَ الكلماتِ يجعلها مقبولةً أو عاديةً حتى ولو كانتَ مِنْ أقبحِ ما يكونُ.

ثانياً: بسببِ انتشارِ برامجِ التواصلِ الاجتماعي الخاليةِ مِنَ الرقابةِ الأخلاقيةِ والتي أصبحتُ في متناولِ الجميعِ، وبدأتُ تُستخدمُ مِنْ قِبَلِ تجارِ الرذيلةِ، فصارتِ الفضيلةُ في وضعٍ حرجٍ جداً، وصارتِ الأخلاقُ تعيشُ الغربةَ والضياعَ وسطَ تغولِ الرذيلةِ.

وهذا الهاتفُ -مثلاً- الذي أصبحَ بيدَ كُلِّ شخصٍ بلا مراقبٍ إلاَّ ذاتهِ وأخلاقه، فكانَ بحثُ الأخلاقِ لَهُ أهميةٌ بالغةٌ.

ثالثاً: بسببِ تقدُّمِ العلمِ، فرغمَ أنَّ العلمَ فضيلةٌ، وتقدُّمه مكسبٌ كبيرٌ، وفتحُ

عظيمٌ، فكَلَّمَا تقدَّم العلمُ تقدَّمتِ البشريَّةُ، وهو من أهمِّ الفضائلِ والمكاسبِ كما قلنا، ولكنَّ التقدُّمَ العلميَّ الذي نعيشُهُ، له مضاعفاتٌ خطيرةٌ لم تتخيَّلِ البشريَّةُ أن تصلَ إليها يوماً، فالعلمُ إذا خلا من الأخلاقِ والفضيلةِ يكونُ خطرُهُ أشدَّ من نفعِهِ، ويكونُ أخطرَ ما يكونُ، لذا أنتجَ العلمُ أسلحةً قادرةً على إبادةِ سكانِ الكرة الأرضيةِ جميعاً، لتكون غيرَ صالحةٍ للعيشِ، وهذا جنونٌ حدثَ نتيجةَ خلوِّ العلمِ من الأخلاقِ، وكذا سائرُ المشاكلِ المعاصرةِ مثلَ الاحتباسِ الحراري، والتلوُّثِ البيئي، والأوبئةِ والفايروساتِ الفتَّاكةِ وغيرها من المشاكلِ الجسيمةِ، كلُّ ذلك جاءَ نتيجةَ تقدُّمِ العلمِ، وتراجعِ الأخلاقِ.

لذا أكَّدَ القرآنُ الكريمُ وفي مواطنَ متعددةٍ على ضرورةِ وجودِ التزكيةِ جنباً إلى جنبٍ مع العلمِ، وأنَّ تقدُّمَ أحدهما على حسابِ الآخرِ خطأ منهجي.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(١).

فنحنُ في العصرِ الحديثِ بحاجةٍ ماسَّةٍ إلى تكريسِ مفهومِ الأخلاقِ في المؤسساتِ والأنظمةِ والشخصِ والعلاقاتِ، سواء كانتِ علاقاتٍ دوليَّةٍ أو مجتمعيَّةٍ أو شخصيَّةٍ.

الفرق بين علم الأخلاق والأخلاق

كثيراً ما يحصل خلط بين علم الأخلاق وبين ذات الأخلاق، فعلم الأخلاق ينتمي إلى الجانب العلمي النظري، ولذا يُعرف بأنه فنُّ أو أنه علمٌ يُبحث فيه عن معرفة الملكات النفسية، أو يُبحث فيه عن طريقة اكتساب تلك الملكات النفسية الحسنة أو السيئة.

فهو علمٌ أو آلية معرفة الفضائل والرذائل، ومعرفة الجانب الإيجابي في النفس والجانب السلبي، أو قل هو العلم الباحث عن الأخلاق.

أمّا الأخلاق فهي تلك السجايا أو الملكات النفسانية التي تكون هي الباعث والدافع للفعل الأخلاقي، ولا تصدق صفة الأخلاق إلّا إذا كانت راسخة في النفس ويكون الفعل نتيجة لها وليس اتفاقاً.

فهناك علم الأخلاق، والأخلاق، وهناك فعل أخلاقي، وهو يتّصف بالأخلاقي حتى لو كان غير نابع من ملكة أخلاقية، وإنّما حصل اتفاقاً، لكنّنا لا نصفُ صاحبه بأنه صاحبُ خلقٍ إلّا إذا كان يمتلك ملكة الأخلاق، وكانت راسخة في نفسه.

ومن هنا فالسلوك الأخلاقي هو ذلك السلوك النابع من الملكة الأخلاقية الراسخة في النفس ويسمى بالخلق، ولذا وصف الله (تعالى) نبيه بأنه على خلقٍ عظيم، أي إنّ سلوكه كان رفيعاً.

أما في المنظومة الغربية فقد تمّ إفراغ الأخلاق من مضمونها الحقيقي، وجعلوها شبيهةً بالقانون العام الملزم، بعيدة عن ذات الفرد وملكاته، كما ستعرف ذلك مفصلاً، وهذا خطأ.

الفرقُ بينَ الأخلاقِ والقيمِ

ذكرَ بعضُ فارقاً بينَ الأخلاقِ والقيمِ حاصلُهُ: أنَّ الأخلاقَ تتعلَّقُ بالمجتمعِ، والقيمَ تتعلَّقُ بالفردِ، فيقالُ: هَذِهِ أخلاقُ المجتمعِ، لأنَّها ترتبطُ به، والقيمُ تكونُ بلحاظِ الفردِ، فيقالُ هذا الإنسانُ عندهُ قيمةٌ كذا وكذا.

وذكرَ بعضُ فارقاً آخرَ حاصلُهُ: أنَّ القيمَ تكونُ إيجابيةً دائماً، أمَّا الأخلاقُ فقد تكونُ أخلاقاً حسنةً، وقد تكونُ أخلاقاً سيئةً لذا لا بُدَّ من تقييدها بكونها حسنةً أو خلقاً حسناً.

أقولُ: معَ قطعِ النظرِ عن وجودِ الاشتباهاتِ في هذا الطَّرحِ، فإنَّ القيمَ هي جمعُ قيمةٍ، ومن ثَمَّ لا يفرقُ في ذلك بينَ الفردِ أو الجماعةِ، فقد يكونُ شيئاً له قيمةٌ عليا عندَ فردٍ، وقد تكونُ لذلك الشيءِ قيمةٌ عندَ جماعةٍ، أو عندَ مجتمعٍ بشكلٍ عامٍّ.

وهذا يعودُ بنا إلى حقيقةِ المجتمعِ، هل هو مجموعُ الأفرادِ أو هو العلاقاتُ التي تربطُ هؤلاء الأفرادِ فيما بينهم، وهذا ليسَ بحثنا.

والذي أريدُ قوله: إنَّ القيمَ قد تكونُ فرديةً، وقد تكونُ جماعيةً، فقد تجدُ هذه الجماعةُ أو تلكَ عندها قيمةٌ لأمرٍ ما تهونُ قبالةَ كُلِّ الأمورِ الأخرى، وقد تجدُ الأمرَ عندَ الفردِ أيضاً، بل قد ندَّعي أنَّ وصفَ القيمِ بلحاظِ المجتمعِ يكونُ أوضحَ منه بلحاظِ الفردِ، ومن ثَمَّ وصفُ المجتمعِ بالقيمِ أمرٌ صحيحٌ بخلافِ ما يدَّعيه بعضُ من ارتباطها بالفردِ فقط.

أَمَّا مَا يَطْرَحُهُ بَعْضُ مَنْ أَنَّ الْقِيَمَةَ تَكُونُ بِلِحَاطِ الْجَانِبِ الْإِجَابِيِّ فَقَطْ عِنْدَ الْمَجْتَمَعِ أَوْ الْفَرْدِ، فَإِنَّ ذَلِكَ لَيْسَ صَحِيحًا، نَعَمْ، تَكُونُ الْقِيَمَةُ أَوِ الْقِيَمُ ذَاتَ قِيَمَةٍ وَإِجَابِيَّةٍ بِحَسَبِ وَجْهَةِ نَظَرِ ذَلِكَ الشَّخْصِ، وَلَيْسَتْ بِحَسَبِ وَاقِعِهَا وَهِيَ تَخْتَلِفُ مِنْ مَجْتَمَعٍ إِلَى آخَرَ، فَقَدْ كَانَ الْمَجْتَمَعُ الْجَاهِلِيُّ عِنْدَهُ قِيَمٌ مُعَيَّنَةٌ لَا يَتَجَاوَزُهَا وَهِيَ خِلَافُ الْعَقْلِ وَالْفِطْرَةِ وَالِدِّينِ. فَقَدْ نَجَدُ مَجْتَمَعًا يُجْعَلُ لشيءٍ قِيَمَةٌ عَلِيَا وَهُوَ خِلَافُ الْأَخْلَاقِ، وَخِلَافُ مَعْطِيَّاتِ الْعَقْلِ السَّلِيمِ، وَخِلَافُ الدِّينِ وَثَوَابِتِهِ، وَخِلَافُ الْفِطْرَةِ السَّلِيمَةِ، وَمِنْ هُنَا قَيَّدْنَا الْقَوْلَ بِأَنَّهُ إِجَابِيٌّ عِنْدَ ذَلِكَ الْمَجْتَمَعِ، أَوْ عِنْدَ ذَلِكَ الْفَرْدِ، فَهُوَ إِجَابِيٌّ عِنْدَهُمْ وَلَيْسَتْ الْإِجَابِيَّةُ ذَاتِيَّةً لِلْقِيَمِ.

إِذْنِ الْقِيَمِ هِيَ ذَلِكَ الشَّيْءُ الَّذِي تَكُونُ لَهُ قِيَمَةٌ فِي نَظَرِ الْفَرْدِ أَوِ الْجَمَاعَةِ، وَالَّذِي يَكُونُ بِمِثَابَةِ الدَّافِعِ لِلْحَرَكَةِ سَوَاءً كَانَ هَذَا الشَّيْءُ أَخْلَاقِيًّا أَوْ مَصْلَحِيًّا أَوْ غَيْرَهَا مِنْ الدَّوَافِعِ، فَالْمَنَاطُ هُوَ أَنْ تَكُونَ لَهُ قِيَمَةٌ فِي نَظَرِهِ، كَالْمَالِ وَالصَّحَّةِ وَالْمَنْصَبِ وَالْعِلْمِ وَمَا شَاكَلَ ذَلِكَ، فَإِذَا أُعْطِيَ الْإِنْسَانُ لِلْعِلْمِ قِيَمَةٌ عَلِيَا قَدَّمَهُ عَلَى غَيْرِهِ وَهَكَذَا سَائِرُ الْقِيَمِ. كَمَا إِنَّ الْقِيَمَ تَتَغَيَّرُ مِنْ زَمَانٍ إِلَى آخَرَ، فَنَجْدُ مِثْلًا فِي زَمَانٍ تَكُونُ الشَّهَادَةُ أَوْ الدِّرَاسَةُ لَهَا قِيَمَةٌ عَلِيَا يَبْذُلُ مِنْ أَجْلِهَا الْمَالَ مَعَ مَا لِلْمَالِ مِنْ قِيَمَةٍ، وَقَدْ لَا تَجْدُ ذَلِكَ فِي زَمَانٍ آخَرَ فَلَا يُبْذَلُ الْمَالُ مِنْ أَجْلِ الشَّهَادَةِ الدِّرَاسِيَّةِ.

المبدأ:

أَمَّا الْمَبْدَأُ فَهُوَ بِمِثَابَةِ الْقَانُونِ الَّذِي يُجْعَلُهُ الْإِنْسَانُ مَنْظَمًا لِقَنَاعَاتِهِ فِي التَّعَاطِي مَعَ الْآخَرِينَ أَوْ مَعَ الْأَحْدَاثِ، فَيَكُونُ عِنْدَهُ مَبْدَأُ إِكْرَامِ الضَّعِيفِ مِثْلًا أَوْ مَبْدَأُ الْإِتِّزَامِ الدِّينِيِّ، مِثْلًا مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ صِحَّةِ ذَلِكَ الْمَبْدَأِ أَوْ خَطَاؤِهِ، فَيَكُونُ عِنْدَ صَاحِبِهِ بِمِثَابَةِ الْقَانُونِ الَّذِي يُحَاكِمُ الْآخَرِينَ مِنْ خِلَالِهِ، وَعَلَى ضَوْئِهِ، فَهُوَ بِمِثَابَةِ الثَّابِتِ الَّذِي يُحْكَمُ حَرَكَةُ الْإِنْسَانِ.

الفرق بين الأخلاق والآداب

أما الآداب فهي تختلف عن الأخلاق لأن الآداب هي الهيئة الصادرة أو الأعمال الصادرة عن خلقي معين، فهي تجسد الصفة الأخلاقية، لكنها قد تختلف من مكان إلى آخر أو من زمان إلى آخر، نظير احترام الأب مثلاً، أو توقير الكبير، ففي مجتمع يكون من خلال القيام له وفي مجتمع آخر من خلال تقبيل أنفه، وفي مجتمع من خلال تقبيل كتفه، وفي مجتمع من خلال تقبيل يده، وهكذا فهذه هيئات وحالات وأداة تعكس خلقاً معيناً وهو الاحترام.

والآداب قد يوصف بكونه حسناً وقد يوصف بالسيئ أيضاً، فيقال: هذا أدب حسن، وهذا سيء الأدب، أو أساء الأدب.

والآداب هو الفعل الخارجي حتى لو لم يكن صادراً عن ملكة نفسانية راسخة، لذا ورد عندنا في النصوص: «فَمَنْ تَكَلَّفَ الْأَدَبَ قَدَّرَ عَلَيْهِ، وَمَنْ تَكَلَّفَ الْعَقْلَ لَمْ يَزِدْ بِذَلِكَ إِلَّا جَهْلًا»^(١).

لأن العقل قضية جوهرية لا يمكن أن يتكلف بها الإنسان بخلاف الأدب، فهو فعل خارجي فيقال: أساء الأدب فلان، أو أحسن الأدب مع قطع النظر عن الملكة الراسخة في النفس، نعم، الأدب الذي يكون صادراً عن ملكة نفسانية راسخة، يكون أدباً راسخاً وفضيلة كبيرة، لذا ورد عن الإمام الصادق (عليه السلام) كما في الكافي الشريف: «إِنَّ

اللَّهُ (عَزَّ وَجَلَّ) أَدَبَ نَبِيِّهِ فَأَحْسَنَ أَدَبَهُ، فَلَمَّا أَكْمَلَ لَهُ الْأَدَبَ قَالَ: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾^(١).

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ خَيْرَ مَا وَرَثَ الْأَبَاءُ لِأَبْنَائِهِمُ الْأَدَبُ لَا الْمَالُ؛ فَإِنَّ الْمَالَ يَذْهَبُ، وَالْأَدَبُ يَبْقَى»^(٢).

مما يعني أن الأدب وهو ذلك السلوك الخارجي الذي يتصف به الإنسان في تعامله مع الآخرين.

إذن الأدب هو ذلك السلوك الذي يقدسه الآخرون أو يحترمه الناس أو يقدّره الناس، ولذا اهتم الإسلام بالآداب اهتماماً كبيراً فجعل للأكل أدباً، وللجلوس أدباً، وللنوم أدباً، وللزيارة أدباً سواء كانت زيارة مريض أو صديق أو قريب، بل حتى في زيارة الأئمة عليهم السلام ذكرت آداباً.

والأدب أمر مكتسب وسلوك يتعلمه الإنسان ويطوّر نفسه عليه.

(١) ميزان الحكمة: ج ١ ص ٥٨.

(٢) ميزان الحكمة: ج ١ ص ٥٥.

هل الأخلاقُ فرديةٌ أو اجتماعيةٌ مؤسساتيةٌ؟

توجدُ دعوى في الطّرح الغربي حاصِلُها: أنَّ الأخلاقَ في المنظورِ الديني تُختصُّ على تقويمِ الفردِ، ولا علاقةَ لها بالمجتمعِ، كما إنَّها تركّزُ على المسائلِ التي لها علاقةٌ بالآخرة، ولا تهتمُّ بالحياةِ الدنيويةِ أو الأخلاقِ الدنيويةِ، والحالُ أنَّ الأخلاقَ تتعلّقُ بالجانبِ الاجتماعيِّ، ولذا لو عاش الإنسانُ وحيداً من دونِ إنسانٍ آخرَ، من دونِ مجتمعٍ، فلا معنى لمفهومِ الأخلاقِ عندهُ، ولا تظهرُ أخلاقُهُ؛ لأنَّ الأخلاقَ تظهرُ بلحاظِ المجتمعِ وفي ظلِّ الآخرين.

الجواب:

هذه الدعوى فيها مصادرةٌ، وفيها مغالطاتٌ؛

أمّا المصادرةُ:

فهي حصْرُ الأخلاقِ في الجانبِ الاجتماعيِّ ونفيها عن الجانبِ الفرديِّ، فهذه مصادرةٌ لا نسلّمُ بها، من قال لك: إنَّ الأخلاقَ تتعلّقُ بالجانبِ الاجتماعيِّ فقط في المنظورِ الديني؟!؟

بل الأخلاقُ على قسمين؛ أخلاقُ فرديةٌ، وأخلاقُ اجتماعيةٌ، فالرحمةُ خلقٌ ولو مع الحيوانِ، والشجاعةُ خلقٌ ولو مع الطبيعةِ، وصونُ اللسانِ من الفحشِ خلقٌ، ولو كانَ الإنسانُ مع نفسه، وهكذا الصفاتُ التي تدعو إلى تركيةِ النفسِ، فهي أمورٌ وأخلاقُ فرديةٌ.

إِذْنُ جَعْلِ الْأَخْلَاقِ فِي الْجَانِبِ الْاجْتِمَاعِيِّ دُونَ الْفَرْدِ مُصَادِرَةٌ مَرْفُوضَةٌ.

أَمَّا الْمَغَالِطَاتُ:

الْمَغَالِطَةُ الْأُولَى:

هِيَ كَوْنُ الدِّينِ قَدْ اهْتَمَّ بِالْجَانِبِ الْفَرْدِيِّ دُونَ الْاجْتِمَاعِيِّ، فَهَذَا مِنَ الْجَهْلِ بِالْمَنْظُومَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، وَتَعَالِيمِ الْإِسْلَامِ؛ فَإِنَّ الْمَنْظُومَةَ الْأَخْلَاقِيَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ كَمَا اهْتَمَّتْ بِالْجَانِبِ الْفَرْدِيِّ، وَبِنَاءِ الشَّخْصِيَّةِ، كَذَلِكَ اهْتَمَّتْ بِالْجَانِبِ الْاجْتِمَاعِيِّ، وَدَعَتِ النَّاسَ إِلَى الْإِلْتِمَامِ بِالْقِيَمِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، كَالْوَفَاءِ بِالْعَهْدِ، وَصَدَقِ الْحَدِيثُ مَعَ الْآخَرِينَ، وَأَدَاءِ الْأَمَانَةِ، وَتَوْقِيرِ الْوَالِدِينَ، وَاحْتِرَامِ الْجَارِ، وَصَلَةِ الرَّحِمِ، وَاحْتِرَامِ حَقُوقِ الْآخَرِينَ، وَعَدَمِ الْخِيَانَةِ، وَعَدَمِ الْغَدْرِ، وَإِرْسَاءِ مَفْهُومِ الْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَالْإِنْصَافِ، كُلُّ هَذِهِ مِنَ الثَّوَابِتِ فِي الدِّينِ وَسَائِرِ الْأَخْلَاقِ الْإِسْلَامِيَّةِ عَظِيمَةٌ فِي هَذَا الْجَانِبِ، وَهِيَ تَرْجِعُ إِلَى الْمَسَاحَةِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ، فَدَعَاوِي اهْتِمَامِ الدِّينِ بِالْجَانِبِ الْفَرْدِيِّ دُونَ الْاجْتِمَاعِيِّ دَعَاوِي جُوفَاءٍ تَدُلُّ عَلَى الْجَهْلِ.

الْمَغَالِطَةُ الثَّانِيَّةُ:

كَوْنُ الدِّينِ اهْتَمَّ بِالْجَانِبِ الْأُخْرَوِيِّ عَلَى حَسَابِ الْجَانِبِ الدُّنْيَوِيِّ أَوْ مِنْ دُونِهِ، وَهَذَا كَذِبٌ أَيْضًا عَلَى الدِّينِ وَعَلَى الْإِسْلَامِ عَلَى نَحْوِ الْخُصُوصِ، فَالْإِسْلَامُ مِنْ جِهَةٍ لَا يَرَى الْإِنْسَانَ مَخْتَصِرًا عَلَى هَذِهِ الْحَيَاةِ، بَلْ إِنَّ لَهُ هَذِهِ الْحَيَاةَ صِلَةً وَثِيقَةً بِالْحَيَاةِ الْأُخْرَوِيَّةِ، وَإِنَّهَا مُقَدِّمَةٌ لَهَا، وَمِنْهَا يَتَزَوَّدُ الْإِنْسَانُ، لَذَا اهْتَمَّ الدِّينُ بِالْجَانِبِ الْأُخْرَوِيِّ اهْتِمَامًا كَبِيرًا، وَهَذِهِ إِحْدَى أَهَمِّ أَهْدَافِ الدِّينِ بَأَنَّهُ يَرْشِدُ الْإِنْسَانَ إِلَى النِّجَاحِ فِي مُصِيرِهِ وَحَيَاةِ الْحَقِيقِيَّةِ الْأُخْرَوِيَّةِ، لَكِنَّهُ فِي الْوَقْتِ ذَاتِهِ لَمْ يَهْمَلِ الْجَانِبَ الدُّنْيَوِيَّ، وَلَمْ تَكُنْ تَرْكِيَّةُ النَّفْسِ عَلَى حَسَابِ الْأَخْلَاقِ الدُّنْيَوِيَّةِ، بَلْ عَلَى الْعَكْسِ تَمَامًا، فَتِلْكَ الْأَخْلَاقُ لَهَا رِبْطٌ وَثِيقٌ

بحركة الإنسان في هذه الدنيا، فكيف يعمل الدين على تهذيب الإنسان وترسيخ القيم الرفيعة فيه والأخلاق النبيلة حتى يكون إنساناً سوياً، ولا ينعكس ذلك على الدنيا ولا يهتّم بالجانب الدنيوي!

فكل ما ذكرنا من حسن خلق، وأداء أمانة، وحسن جوار، وصدق حديث، والرحمة والتواضع وغيرها من الأخلاق هي بلحاظ الأفراد فيما بينهم في هذه الحياة، فكيف يدعى أن الدين ركّز على الجانب الأخرى فقط!

لم يكن الانسان قد بدأ حياته هنا وينتهي هنا وانما الدنيا احدى محطات الرحلة الإنسانية الممتدة التي مرت بعوالم سابقة وصولاً الى هذا العالم ومازال الانسان يتكامل في رحلته الإنسانية الشاقة والطويلة ليمر بعوالم أخرى تنتظره حتى يصل الى نهاية رحلته في دار الخلود أما نعيم فيكون حامداً فرحاً مسروراً او مصير مؤلم فيكون عبوساً نادماً باكياً متحسراً يتأمل فيما قدمت يداه.

فهذه المرحلة التي نعيشها والتي تمثل اهم حلقة في رحلتنا لان التزود يكون منها حصراً ليست بمعزل عن سائر الحلقات وحيث انها المحطة الأهم والاهمية جاءت بسبب انها مرحلة التزود والتي تكون هي الكفيلة في رسم مصير الانسان الابدي فكان الاهتمام بها أكثر من غيرها من المحطات التي سبقتها فلم يُهمل الدين العناية بها من كل الحثيات ومنها الجانب الأخلاقي.

إذن هذه مغالطة أخرى في فهم المنظومة الأخلاقية الدينية.

المغالطة الثالثة:

التفريق بين البعد الفردي والبعد الاجتماعي إلى درجة جعلها متباينين، والحال أن الجانب الفردي لا ينسلخ عن الجانب الاجتماعي، ولا يمكن الفصل بينهما، فإن الإنسان

الذي يمتلك أخلاقاً فرديةً ونفسيةً مميزةً يكون بعيداً عن الرذائل، ويكون أكثر نفعاً في مجتمعه، وأكثر تجسيداً للقيم والمبادئ والأخلاق المجتمعية في مجتمعه، بل المجتمع الخلق لا يكون إلا إذا امتلك أفراده أخلاقاً حميدة.

تنبيهان:

التنبيه الأول:

من المفاهيم المغلوطة التي يحاول بعض تسويقها بشكل ملتو هو اختزال الدين بالأخلاق، وأن الدين يساوي الأخلاق، فإذا كان لدى الإنسان خلق التواضع أو خلق الشجاعة أو خلق الرحمة، فإن ذلك كافٍ في وصفه بالتدين ولا يصح سلب صفة التدين عنه حتى ولو لم يلتزم بتعاليم الدين وواجباته ومحرماته.

وهذا يذكرني بأمر مضحك يتداوله بعض البسطاء حيث تجد بعضهم يقول: (فلان قلبه أبيض ونقي) حتى إذا كان يكذب أو يشرب الخمر أو يتجسس (يتلصص) على أعراض الناس، أو لا يلتزم بالواجبات كالصوم والصلاة وغيرها، ورغم ذلك فإن قلبه أبيض حسب وجهة النظر السطحية هذه.

اختزال الدين بالأخلاق مقولة سطحية، لأن الدين منظومة متكاملة فيها الجانب العقائدي الذي يعدّه الدين أسس المنظومة الدينية، وفيها الجانب العبادي الذي يرسم العلاقة بين العبد وربّه التي تمثل جوهر العبودية والكمال، وفيها الجانب الفقهي بكل تفاصيله الفردية والاجتماعية بتفاصيلها المتشعبة التي تشمل العبادات والمعاملات والديّات والحدود والحقوق، ناهيك عن الجانب الشعائري الذي يرجع إلى رسم الهوية، وغيرها من الحقول التي تُشكّل المنظومة الدينية (الإسلامية)، ومن ثم لا يصح اختصار الدين بالسلوك الأخلاقي.

نعم، العلاقة بين الدين والأخلاق علاقة وثيقة - كما سيتضح - من جهة حاكمية صفة الحكمة عند الله (تعالى) على سائر صفاته، فإنه تعالى لا يفعل شيئاً خلاف الحكمة مطلقاً.

إنما المهم في هذا التنبيه هو رفض فكرة اختصار الدين بالسلوك الأخلاقي فقط.

التنبيه الثاني:

هناك علاقة وثيقة بين علم الأخلاق وبين بعض العلوم الأخرى التي يكون موضوعها الإنسان نفسه، نظير العلاقة بين علم الأخلاق، وعلم النفس، فكل منهما يدرس حالات النفس، وطبيعة قوى النفس من رغبات وميول وعادات، مع الالتفات إلى اختلاف زوايا البحث، فعلم النفس يدرسها لتشخيصها ومعرفة وجودها، وعلم الأخلاق يدرسها من أجل وضع حلول أخلاقية، وتهذيب سلوكها من الجهة الأخلاقية.

ونظير علاقة علم الأخلاق بعلم الاجتماع فسواء قلنا بكون علم الاجتماع يدرس حالات الأفراد لكون المجتمع مجموع الأفراد، أو قلنا إنه يدرس العلاقات الرابطة بين الأفراد لكونها هي موضوع علم الاجتماع، فإن علم الأخلاق دخیل في ذلك، وله صلة وثيقة في ذات الأفراد، وفي علاقاتهم مع بعضهم.

هذا ناهيك عن علاقة علم الأخلاق بسائر العلوم والاختصاصات في مجال التطبيق والتنفيذ.

ومن هنا جدير بكل العلوم والاختصاصات ان تضع عينها على علم الأخلاق في مجال تطبيقها على أرض الواقع.

مصدرُ الأخلاق:

هل الاخلاق - ونعني بها الملكات النفسانيّة - كسائر الملكات الأخرى التي يتعلّمها الإنسان نظير ملكة الطبّ والاجتهاد وتكون نتيجة التعلّم والتكرار فتتحول إلى ملكة راسخة، أم إنّ الأخلاق من الملكات الدّاتيّة في النّفس الإنسانيّة، وإنّها جزءٌ من نظام الإنسان التكوينيّ؟

مع الالتفات إلى أنّ الاخلاق في كثيرٍ من الأحيان تكون على حساب المصلحة الشخصية، وبالضدّ من رغبات الإنسان الجسديّة، ولكّنها تبقى في نظره حاكمّة على حركته وفعله، ويبقى الإنسان يجلّها، ويجعل لها قداسةً، ويعدّها أمراً مميّزاً؟

والسؤال الذي يمكن توجيّهه إلى المتمحّضين بالماديّة، والذين يختزلون الإنسان بالجانب المادي فقط، كيف يفسرون ذلك؟ كيف يفسرون الأخلاق التي لا تنتمي إلى الجانب المادي في الإنسان؟

دُكرت بعض الإجابات السطحيّة في هذا المجال، ولست في صدد فتح هذا الملف هنا؛ لأنّك ستقف عليه في بحث العلاقة بين الدّين والأخلاق.

إذن ما هو مصدر الأخلاق، هل هو أمر ذاتيٌّ أم خارجيٌّ؟

مع الالتفات إلى أنّ حديثنا في مصدر الأخلاق، وليس في معيار الأخلاق، وكثيراً ما يقع الخلط بين مصدر الأخلاق وبين معيارها.

اختلفت الآراء حول مصدر الأخلاق لدى الإنسان، بين من يقول: مصدرها ذاتيٌّ في الإنسان، وأنّ هذا الانسان يُخلّق وعنده خلق الكرم أو خلق التواضع، والآخر يُخلّق وهو فاقد للخلق الفلاني، ومن ثمّ فالأخلاق أمورٌ تكوينيّةٌ توجد مع الإنسان. وبين من يرى أنّ الأخلاق لا علاقة لها بنظام الإنسان وتكوينه، وأنّها أشبه بالأمور الاعتباريّة

التي يتعلّمها الإنسان في حياته، نظير الأعراف والقوانين والعادات.

التحقيق:

الذي يظهر أنّ النفس الإنسانية تحتوي في نظامها التكويني على شريحة -إن صحّ التعبير- خاصّة بالجانب الأخلاقي، وأنّ الله تعالى لما خلق الإنسان خلق فيه هذه الخاصيّة كجزء من نظامه التكويني نسّميه النظام الأخلاقي، وهو متوفّر عند جميع بني البشر، وليس عند بعضهم دون بعض، (فكلّ مولود يولد على الفطرة)، ولكن وجود هذا النظام لا يجعله بالضرورة منتجاً بمفرده، وبشكل تلقائي، فوجوده لا يساوي الفاعليّة بل هو بمثابة الشأنيّة، وهو بحاجة إلى تفعيل وتنشيط، ومن هنا فهو بحاجة ضرورية إلى روافد خارجيّة مثل العقل والدين، وهذه الروافد تعطيه موادّاً قابلة للتفاعل مع نظامه الداخلي ممّا ينتج انسجاماً وقبولاً ذاتيّاً لدى الإنسان لها.

فهذا النظام مهّدّ بالضمور بل بالتعطيل في بعض الأحيان، سواء من قبل نفس الإنسان الذي لا يجعل له أهميّة، أو من قبل المحيط والقوانين الأخرى الحاكمة من قبيل قانون القبيلة، أو القوانين البشريّة التي تريد قتل الفضائل والأخلاق.

إذن هو بحاجة إلى موادٍ وإلى تنشيطٍ وتفعيلٍ، وهذا ما يقوم به العقل في بعض الأحيان، ويقوم بها الدين في كثير من الأحيان، لذا نجدُ الأنبياء ورسالات السماء تعملُ على تنشيط هذا الجانب، وهذا النظام لدى الإنسان، وتفعيل الكوامن الفطرية لدى الإنسان، قال (تعالى): ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾^(١).

وهذا من العدل الإلهي بأن يجعل في الإنسان هذا النظام الأخلاقي القابل للتفعيل

(١) سورة الشمس: الآية ٧-١٠.

والتنشيط.

إذن الأخلاق لها نظامٌ يكونُ من صميمِ الإنسان، ولكن هذا النظامُ لا يكونُ فاعلاً إلا من خلالِ رافدٍ خارجيٍّ، من قبيلِ العقلِ والدِّينِ، وهذا لا يعني الانفصالَ بينَ الدِّينِ والأخلاقِ، فتأمل.

كما إنَّ هذا النظامَ يحتاجُ إلى تنشيطٍ من قبلِ الإنسانِ نفسه، نظيرِ سائرِ قوى النفس الأخرى التي تحتاجُ إلى المراقبةِ والتنشيطِ والتفعيلِ، بمعنى أنَّ ذلك النظامَ يجعلُ الإنسانَ يميلُ إلى الخيرِ، ويستتبعُ الشرَّ، ويحبُّ العدلَ، ويرفضُ الظلمَ، وقد تجدُ ذلكَ حتى عندَ الأطفالِ الصغارِ، كما حصلتُ تجاربٌ على بعضِ الأطفالِ.

مع الالتفاتِ إلى أننا لما نقولُ: لا يكونُ فاعلاً بذاته، لا نعني تعطُّلهُ بالكامل، بل قد تجدهُ يعملُ هنا أو هناك لكنه لن يكونَ ملكة راسخة ومنظومة متكاملة الا برافد خارجي.

معيَارُ الأخلاقِ:

هذا الموضوعُ من أهمِّ الموضوعاتِ في بحثنا، وحاصلهُ: كيفَ نصفُ الأفعالَ بأنَّها أخلاقيةٌ، وينبغي فعلُها، أو غير أخلاقيةٌ، ولا ينبغي فعلُها؟

ما المعيارُ والأساسُ الذي نصفُ من خلاله الفعلَ بأنَّه أخلاقيٌّ أو غير أخلاقيٌّ؟ وهل المعيارُ يجبُ أن يكونَ عاماً؟ حتى يصدقَ عليه أنه معيارٌ، أم يصحُّ قبولُ المعيارِ حتى لو كانَ فردياً، يتعدَّدُ بتعددِ الأفرادِ؟

الجوابُ:

تعدَّدَتِ النظرياتُ والمقولاتُ في هذا المجالِ، الذي يُعدُّ من أهمِّ مجالاتِ علمِ

الأخلاق - كما قلنا - لأنَّ تحديدَ المعيارِ في حسنِ الشيءِ أو قبحِهِ له مركزيَّةٌ في تصنيفِ الأخلاقِ وضبطِها، ومن هُنا فقد كَثُرَتْ وجهاتُ النَّظَرِ عبرَ التاريخِ في تحديدِ المعيارِ في حسنِ الفعلِ أو عدمِهِ، ولَن نقفَ على كُلِّ النظرياتِ في هذا المجالِ، وإنَّما نختصرُ على بعضها لأنَّنا لسنا في صددِ تصنيفِ كتابٍ مستقلٍّ في موضوعِ الأخلاقِ، ولكن ذلك لا يعفينا من تناولِ الموضوعِ بما يغطي أهمَّ أركانه.

أهم النظريات والمذاهب في معيار الأخلاق

الطرح الأول: ما يسمى بمذهب الضمير:

يرى الفيلسوف الفرنسي جان جاك روسو بأنَّ الإنسانَ صالحٌ بطبيعته، وخلقٌ بطبيعته، ما لم يؤثّر عليه مؤثّرٌ خارجيٌّ يحرفه عن ذلك الطبع الذي خلقَ عليه، «يكون كلُّ شيءٍ صالحاً لدى خروجه من يد الخالق، لكنّه يضمحلُّ في أيدي البشر»^(١).

ويقولُ في موضعٍ آخر: «فكلُّ ما ألمسُ فيه الخيرَ فهو خيرٌ، وكلُّ ما أحسُّ فيه الشرَّ فهو شرٌّ، فأفضلُ المفتين الضمير»^(٢).

وعلى ضوء هذا الطرح فإنَّ معيارَ الفعلِ الأخلاقيِّ هو مطابقته للضمير الخُلقي عند الإنسان، فما يقبله الضمير الخُلقي فهو حسنٌ وفعلٌ أخلاقيٌّ، وما يرفضه فهو قبيحٌ وليس أخلاقياً.

أو قل: الضميرُ الحيُّ الذي يخرجُ من الأعماق -أو ما يطلقُ عليه بالنفس اللوامة في التراث الإسلامي- هو معيارٌ للفعلِ الأخلاقيِّ وغير الأخلاقيِّ، ويرى روسو أنَّ هذا الضميرَ موجودٌ عندَ جميعِ النَّاسِ، ولذا فإنَّنا يجبُ أن نتركَ الأطفالَ يعملونَ على طبيعتهم، وبأخذونَ حصَّتهم الكافية من الطفولة؛ لأنَّها هي الكاشفُ عن ذلك الضمير، ولا يصحُّ التسرعُ بتنظيمهم ووضعِ قوانينٍ وتعاليمٍ لهم.

(١) جان جاك روسو، إميل أو تربية الطفل من المهد إلى الرشد، نقله إلى العربية نظمي لوقا ص ٢٤.

(٢) راجع كتاب إميل الرابع.

تعليق:

لستُ في صددِ استعراضِ حياةِ روسو، فإنَّه قد مرَّ بحياةٍ صعبةٍ جداً، وطفولةٍ قاسيةٍ، وهذا ما تركَ أثره على فكره وجعله يغرقُ بالإحساس، وهذا تجده كثيراً في أفكارِ بعضِ المفكرين وهو منهم.

والذي أريد التركيزُ عليه هو أننا في الوقتِ الذي لا ننكرُ وجودَ الفطرةِ أو الضميرِ الحي الذي يكونُ في نظامِ الإنسان، فينجذبُ إلى الخيرِ ويستقبحُ الشرَّ، ولكن ذلك لا يساعدهُ ليكونَ معياراً ومرجعياً في الأفعالِ بشكلٍ عامٍّ؛ لأنَّ ما يسمَّى بالضميرِ ليس له قوانينٌ محكمةٌ، فهو ليس من قبيلِ العقلِ مثلاً، بل هو من قبيلِ المشاعرِ، وهذا ما يفقدهُ القدرةَ على أن يكونَ بمثابة القانونِ لغيره، ففاقدُ الشيء لا يعطيه.

فالضميرُ الخلقيُّ مهتدٌ بالمؤثراتِ التي تجعله يستقبحُ أشياءً ليست قبيحةً، ويقبلُ أشياءً ليست مقبولةً، وهذه المؤثراتُ كثيرةٌ من قبيلِ البيئةِ، أو المحيطِ الخاصِّ، أو البناءِ المعرفي المغلوط، فلا يكونُ حينئذٍ ضميره رافضاً للقبيحِ.

إذن رغمَ أنَّ الضميرَ قد يكونُ نافعا في هذا المجالِ، لكنَّه غيرُ صالحٍ ليكونَ معياراً عاماً في تقييمِ.

الطرحُ الثاني: المذهبُ الاجتماعيُّ:

يرى مؤسسُ هذا المذهبِ -عالمُ الاجتماعِ الفرنسي إميل دوركايم- أنَّ المعيارَ في حسنِ الفعلِ وقبحه هو ما يتبناه المجتمعُ، ولا بُدَّ من اتباعِ المجتمعِ في تحديدِ الفعلِ الأخلاقي من عدمه.

ويتقوَّمُ مذهبُه على أركانٍ:

الأولُ: إنَّ المجتمعَ ليس هو مجموعُ الأفرادِ فقط، بل له كيانٌ مستقلٌّ ونظامٌ جامعٌ

للأفراد، ولهُ شروطُهُ المختلفةُ عَنْ شروطِ الأفرادِ، معَ أَنَّهُ لا يكونُ إِلَّا معَ وجودِ الأفرادِ، لكنَّهُ ليسَ عَيْنَ الأفرادِ، بل لَهُ حقيقةٌ مختلفةٌ، وماهيتُهُ مختلفةٌ عَنْ حقيقةِ الأفرادِ، وللمجتمعِ ظواهرٌ تختلفُ بطبيعتها عن الظواهرِ النَّفسيةِ التي يشعرُ بها الأفرادُ^(١).

الثاني: إِنَّ الأخلاقَ لا وجودَ لها إِلَّا في المجتمعِ، ولا معنى للأخلاقِ مِنْ دونِ المجتمعِ، فلو كانَ الإنسانُ بمفردهِ فلا معنى للأخلاقِ؛ لأنَّها لا تظهرُ إِلَّا معَ الغيرِ^(٢).

الثالث: إِنَّ المجتمعَ هو المِيارُ في الأخلاقِ؛ لأنَّ المجتمعَ لَهُ سلطةٌ تجعلُ مَنْ يخرجُ عليه منبوزاً وشاذاً ويستهجِنُ فعلُهُ، فلا يكونُ فعلُهُ أخلاقياً؛ لأنَّه خلافَ الذوقِ العامِ للمجتمعِ^(٣).

إذنْ حيثُ إِنَّ الأخلاقَ تظهرُ في المجتمعِ، فلا بدَّ أنْ يكونَ هو المِيارَ للأخلاقِ.

تعليق:

أمَّا الركنُ الأوَّلُ -الذي ادعى فيه وجودَ حقيقةٍ مستقلةٍ للمجتمعِ-، فهذه مصادرةٌ غيرُ مسلمةٍ، فمنَ الصعبِ التسليمُ بتحقيقِ وجودِ حقيقيٍّ خارجيٍّ للمجتمعِ. نعم، المجتمعُ لَهُ مفهومٌ مغايرٌ لمفهومِ الفردِ، لكن ذلكَ لا يجعلُ لَهُ وجوداً حقيقياً مستقلاً.

أمَّا الركنُ الثاني: فهو مرفوضٌ، إذ لا يصحُّ اختصارُ الأخلاقِ على وجودِ الغيرِ، نعم، نحنُ نقرُّ أنَّ الأخلاقَ في الغالبِ تكونُ في حالةِ وجودِ الغيرِ ومجتمعِ، ولكن ذلكَ ليسَ مطلقاً، فالأخلاقُ يجبُ أنْ تكونَ ملكةً نفسيةً راسخةً في داخلِ النَّفسِ، وتنعكسُ على الخارجِ، ولا يصحُّ تحويلُ الأخلاقِ وجعلها شبيهةً بالقانونِ، فهو لا يتمُّ الالتزامُ بهِ

(١) قواعد النهج في علم الاجتماع ترجمة قاسم محمود: ص ٣١.

(٢) المصدر السابق

(٣) راجع علم الاجتماع والفلسفة ترجمة أنيس حسن: ص ١٤٨.

إِلَّا مَعَ وجودِ رجلِ القانونِ، وأنَّه لا يصدرُ بالضرورةَ عَن قناعتِهِ، فهذا إفراغٌ للأخلاقِ من مضمونها؛ لأنَّها تكونُ نابعةً مِنَ الداخلِ، وَمِن القناعةِ بكونها فضيلةً حسبَ الفرضِ؛ لأنَّ الأخلاقَ لا تكونُ إِلَّا إذا صدرتْ عَن اختيارِهِ وإرادَتِهِ، ومن دونِ ذلكَ، وَقَدْ تقدَّمتْ مناقشةُ هذه الفكرةِ.

وأما الركنُ الثالثُ: وهو أنَّ ما يتبنَّاهُ المجتمعُ هو المعيارُ في الأخلاقِ، فهذا من جهةٍ يلزَمُ منه تعدُّدُ الأخلاقِ بتعدُّدِ المجتمعاتِ، ولو في بعضِ الأخلاقِ، فيصعبُ أنْ نقيِّمَ مجتمعاً مِنَ المجتمعاتِ على أمرٍ غيرِ أخلاقيٍّ؛ لأنَّه عندَ هذا المجتمعِ أمرٌ مقبولٌ وإن كان مرفوضاً عندَ مجتمعٍ آخرِ.

مَعَ الالتفاتِ إلى أنَّ ما تتبنَّاهُ كثيرٌ مِنَ المجتمعاتِ قَدْ يكونُ نتاجَ تقنينِ قانونٍ مِنَ سلطةٍ أو نتاجَ تلقينِ إعلاميٍّ، وكم حدَّثنا التاريخُ بملوكٍ وشخصياتٍ أقنعوا شعوبهم بصحةِ إبادةِ شعوبٍ أخرى، واستعبادِ أُمَمٍ أخرى، وقتلِ أطفالٍ ونساءٍ تحتَ ذرائعٍ واهيةٍ، أقنعوهم بطريقٍ متعدِّدةٍ، فهل نعدُّ ذلكَ مِنَ الأخلاقِ لأنَّ مجتمعاً مِنَ المجتمعاتِ قبلَ بِهِ وتبنَّاهُ؟!

هذا اللونُ مِنَ المعاييرِ يجعلُ الأخلاقَ تفقدُ جوهرَها وحاكميتها على الحركةِ الإنسانيةِ.

هذا فضلاً عَن استلزامِهِ نسيبَةَ الأخلاقِ الذي هو مرفوضٌ من قبلِ الكثيرِ، فهو محلُّ خلافٍ، كما يلزَمُ مِنَ ذلكَ تركُ أيِّ إصلاحٍ للمجتمعاتِ، ويكونُ عملُ المصلحينَ والأنبياءِ عملاً غيرَ أخلاقيٍّ؛ لأنَّه خلافٌ ما يتبنَّاهُ ذلكَ المجتمعُ الذي يُرادُ إصلاحُهُ.

الطَّرْحُ الثَّالِثُ: الْمَنْفَعَةُ أَوِ اللَّذَّةُ:

بالرغمِ مِنَ أنَّ مذهبَ اللذةِ ومذهبَ المنفعةِ يُطرحانِ كمذهبينِ لهما رجالاتهما،

لكني جمعتها في حقل واحد؛ لأنَّ بينهما مشتركات كثيرة، فكان أحدهما مكمل للآخر. فمذهب اللذة له تاريخ قديم حاصله: أنَّ السعادة هي بحصول اللذة بكلِّ معانيها، وإذا حصلت اللذة عند شخص فهي حسنة بنظره، ومن ثمَّ فإنَّ اللذة بأمرٍ والرضى عليه يكون معياراً لكون ذلك الفعل حسناً، وإنَّه أخلاقي.

تعليق:

لا أراني بحاجة إلى بسط الكلام في هذا الطرح، فهو طرح أجوف، لأنَّ اللذة لا تساوي الفضيلة، ولا تساوي حسن الشيء، فقد تكون اللذة في أمرٍ موقتٍ يترك المأ مستمراً، سواء في الجسد أو السمعة أو المروءة أو غيرها.

كما إنَّ هذا الطرح يبرِّز كلَّ فعلٍ حتى الأفعال الإجرامية، فيمكن لصاحبها أن يقوم بها ويدعي أنَّها أفعال أخلاقية بحجة حصول اللذة فيها، فالمجرم يتلذذ بجريمه، وهكذا.

أمَّا مذهب النفعية فهو الآخر يصبُّ اهتمامه على المنفعة واللذة، بفارق أنَّه لا يختصر على اللذة الفردية، والمنفعة الفردية، بل يعمّمها إلى الآخرين، بمعنى أن لا تكون اللذة والمنفعة على حساب الآخرين، بل نأخذ منفعة الآخرين بنظر الاعتبار؛ لأنَّ إهمال الآخرين يرجع بنتائج سلبية على الفرد، فمراعاة الآخرين ليس لذات الآخرين، بل لما لها من مردودٍ سلبي عليه إن أهملها.

إذن المعيار في حسن الفعل وكونه فعلاً أخلاقياً ومقبولاً هو أن تكون فيه منفعة لك، ولمجتمعك الذي تعيش فيه.

تعليق:

هذا الطرح يصعب جعله معياراً عاماً لحسن الأفعال وقبحها؛ فمن جهة نحن

بحاجةٍ إلى مقدارِ اللذةِ والألمِ؛ لأنَّ في كلِّ عملٍ نوعاً من الألمِ، ففي الدارسةِ ألمٌ مثلاً، وكذا في البحثِ والعملِ وسائرِ شؤونِ الحياةِ، فإذا أطلقنا الألمَ نَقَعَ بمشكلةٍ، ولذا جاءتْ تعديلاتٌ لهذا الطرحِ جعلتِ المِيعَارَ في كونِ اللذةِ أو المنفعةِ أكثرَ من الألمِ.

وَمِنْ جهةٍ أخرى إنَّ بعضَ الألمِ ليسَ قبيحاً كما لو كانَ لغايةٍ كبيرةٍ، وهدفٍ عظيمٍ. على أنَّ هذا الطرحَ اختصرَ اللذةَ والمنفعةَ بالجانبِ الدنيوي، فإذا كانتِ المنفعةُ واللذةُ هي المِيعَارَ في كونِ الفعلِ أخلاقياً، فهذا يشملُ الأفعالَ التي يقومُ بها الإنسانُ من أجلِ المنفعةِ الأخرويةِ، ومن أجلِ اللذةِ المعنويةِ.

ثم ماذا عَنْ تصادمِ المنافعِ واللذاتِ؟! وهذا ليسَ أمراً نادراً، بل الحياةُ قائمةٌ على التجاذبِ بينَ بني البشرِ، فلا نكادُ نحصلُ على أمرٍ إلا وفيه تنافسٌ وتجادبٌ، وكلُّ منفعةٍ تكونُ على حسابِ الآخرِ، وهذا له تداعياتٌ خطيرةٌ.

ثم ماذا عن تصادمِ المنافعِ الفرديةِ مع المنافعِ الجمعيةِ، فإذا كانَ فعلٌ ما فيه منفعةٌ جماعيةٌ لكنه ضدُّ الفردِ، فهل يكونُ حسناً؟

أو بالعكسِ، وهل يمكنُ أن نحصلَ على فعلٍ فيه لذةٌ فرديةٌ وجماعيةٌ؟

الطَّرْحُ الرَّابِعُ: نظريةُ الأمرِ الإلهي، التَّحْسِينُ والتَّقْبِيحُ؛

مِنْ أهمِّ المسائلِ التي انشغلَ بها المفكرونَ في الأوساطِ الدِّينيةِ هي قاعدةُ التَّحْسِينِ والتَّقْبِيحِ العقليينِ، وقد أخذتْ موقعاً مرموقاً في أبحاثِ العلماءِ المسلمينَ، وقد بحثَهَا الأصوليونَ في حكمِ العقلِ، سواءً في الاحتياطِ أو قبحِ العقابِ بلا بيانٍ، أو غيرها مِنْ المواردِ، وُبَحِّثَتْ في علمِ الكلامِ لكثرةِ المواردِ التي يحكمُ بها العقلُ هناكَ، هذا ناهيكَ عن بحثِها في معاييرِ الأخلاقِ، وتقييمِ الأفعالِ، وهو موضعُ بحثِنا.

لسنا في صدد الخوض بكل تفاصيل البحث، فهو بحث متشعب وبحاجة إلى فصل مستقل، بل إلى مصنف منفرد، وإنما نتعرض لها من حيث ما لها دخالة في بحث الأخلاق.

هذه القاعدة تناولها المفكرون الغربيون مؤخراً في العقود المتأخرة، وأعادوا الحديث فيها، في حال أنها أشبعت بحثاً عند علماء الإسلام منذ قرون، وقد تسمى: نظرية الأمر الإلهي.

هذه المسألة كانت موضع خلاف بين فريقين في المنظومة الإسلامية، فبين من يقول بالحسن والقبح الذاتي للأفعال، وأنَّ العقل قادرٌ على كشف قدر كبير من حسن الأفعال وقبحها، من دون ادعاء الموجبة الكلية في الكشف، وإنما الموجبة الجزئية، أي أنه قادرٌ على كشف قسم كبير من الحسن والقبح بحد ذاته ولو من دون بيان الشرع والأمر الإلهي أو النهي، وإذا أمر الله (تعالى) بأمرٍ أو نهى عنه فيكون في واقعه كاشفاً عن الحسن الذاتي أو القبح الذاتي، كما لا يمكن للشارع أن يحسن القبح ذاتاً، أو يقبح الحسن ذاتاً. وهذا ما عليه العدلية، أي القائلين بالعدل الإلهي، وهم الشيعة الإمامية والمعتزلة.

أما الفريق الآخر - وهم الأشاعرة - فيذهبون إلى أن الحسن والقبح ليس لهما تحقق ذاتي، وإنما صفة الحسن والقبح صفات اعتبارية بالنسبة إلى الأفعال، وهذا الاعتبار يحصل بالأمر الإلهي أو النهي، أو قل: إن الأمر الإلهي هو الذي يوجد القيم والأخلاق، وإلا فإن الأفعال بحد ذاتها لا تقتضي حسناً ولا قبحاً.

ومن هنا فإنَّ العقل قاصرٌ عن إدراك حسنها وقبحها، والكشف والجعل محصورٌ بالشارع، فما أمر به كان حسناً، وما نهى عنه كان قبيحاً^(١).

(١) انظر الإيجي، المواقف: ج ٣ ص ٢٧٠. بتصرف.

وعلى ضوء ذلك فإنَّ الفعلَ إذا اتَّصفَ بالحسنِ فهو أخلاقيٌّ ومطلوبٌ، وإذا كانَ قبيحاً فهو غيرُ أخلاقيٍّ وغيرُ مطلوبٍ،

فبحسبِ الفئةِ الأولى تقولُ: إنَّ المعيارَ في قبحِ الأشياءِ وحسنِها هو العقلُ، وعلى الأقلِّ في المساراتِ العامَّةِ مثلِ حسنِ العدلِ وقبحِ الظلمِ.

وبحسبِ الفئةِ الثانيةِ فإنَّ المعيارَ في الحسنِ والقبحِ هو الدِّينُ أو الشرعُ أو الأمرُ والنهي الإلهيَّ.

وهذا الأخيرُ هو الذي يسمَّى بنظريةِ الأمرِ الإلهيِّ.

الأدلةُ :

لسنا في صددِ استعراضِ كلِّ الأدلةِ التي طرحها القائلونَ بنظريةِ الأمرِ الإلهيِّ، وإنَّ الحسنَ والقبحَ شرعيَّانِ، وإنَّما نتعرَّضُ إلى أهمِّها:

حاصلُ الدليلِ الذي أقاموه على هذه النظريةِ، بل هو أهمُّ دليلٍ عندهم: إنَّ صفاتِ الله تعالى مطلقةٌ، لأنَّه تعالى مطلقٌ حسبَ الفرضِ، وواحدةٌ من صفاتِهِ كونهُ قادراً، وهذه القدرةُ يجبُ أن تكونَ مطلقةً، لا يحدُّها شيءٌ، ولا يعطلُّها شيءٌ، فإذا فرضتِ عليه قيوداً مسبقةً فتكونُ قد قيِّدتِ قدرتهُ، وهذا خلفُ كونها مطلقةً، ينتجُ عن ذلك أنَّ قدرتهُ مطلقةٌ لا يحدُّها شيءٌ، لا حسنٌ ولا قبيحٌ، وإنَّ الذي يفعلُهُ هو الحسنُ، والذي لا يفعلُهُ هو القبيحُ.

كما أنَّه مالكٌ حسبَ الفرضِ، وملْكُهُ مطلقٌ، وما يفعلُهُ يفعلُهُ في ملكِهِ ومملكتهِ التي أوجدها من العدمِ، ولا يصحُّ إطلاقُ القبيحِ أو الظلمِ إلَّا على الاعتداءِ على ملكٍ غيره، وحقوقيٍّ غيره، لكنَّه تعالى يفعلُ في ملكِهِ وليس في ملكٍ غيره فلا يوصفُ بالظلمِ.

قال أبو الحسن الأشعري صاحب هذه النظرية:

مسألة: فإن قال قائل: هل لله تعالى أن يؤلم الأطفال في الآخرة؟

قيل له: لله تعالى ذلك، وهو عادل إن فعله. وكذلك كل ما يفعله على جرم متناهٍ بعقاب لا يتناهى، وتسخير الحيوان بعضهم لبعض، والأنعام على بعضهم دون بعض، وخلقه إياهم مع علمه بأنهم يكفرون، كل ذلك عدل منه، ولا يقبح من الله لو ابتدأهم بالعذاب الأليم، وإدامته، ولا يقبح منه أن يعذب المؤمنين، ويدخل الكافرين الجنان، وإنما نقول: إنه لا يفعل ذلك؛ لأنه أخبرنا أنه يعاقب الكافرين، وهو لا يجوز عليه الكذب في خبره.

والدليل على أن كل ما فعله فله فعله: أنه المالك القاهر الذي ليس بمملوك، ولا فوقه مبيح، ولا أمر ولا زاجر، ولا حاضراً ولا من رسم له الرسوم وحد له الحدود؛ فإذا كان هذا هكذا لم يقبح منه شيء؛ إذ كان الشيء إنما يقبح منا لأننا تجاوزنا ما حدّ ورسم لنا، وأتينا ما لم نملك إتيانه؛ فلما لم يكن الباري مملوكاً ولا تحت أمر، لم يقبح منه شيء^(١).

تعليق:

أولاً: خلط بين مقام الذات ومقام الفعل؛

مما لا شك فيه أن الله تعالى مطلق غير متناهٍ، وأن صفاته تعالى مطلقة، ولكن هذا الإطلاق في الصفات يكون بحسب الذات، لا بحسب الفعل، فقد رتبته ذاتاً مطلقاً، ولكنها بحسب الفعلية لا يمكن أن تكون كذلك، لأنها تؤدي إلى التضاد بين صفاته (تعالى)، فالصفة الحاكمة على صفاته هي صفة الحكمة والعدل، تلك الصفة التي يتصف بها (تعالى)، ومع إطلاق القدرة في مقام الفعلية فإن ذلك يؤدي إلى تعطيل هذه

(١) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع: ص ١١٧.

الصفة، وهذا باطلٌ بالضرورة.

ولذا لا يمكنُ لإرادة الله (تعالى) وقدرته أن تتعلقا بالمستحيالات، أمثال اجتماع النقيضين؛ لأنها مستحيلةُ التحقق بحسب الفرض، ومع تعلُّق إرادته بها وقدرته تتحوَّل إلى ممكنة، بل واقعة، وهذا خلفٌ كونها مستحيلةً.

إذن مع أننا نقولُ بإطلاق صفاته تبعاً لإطلاق ذاته، لكن الإطلاق يكونُ في مقام الذات، وليس في مقام الفعل، فالقدرة دائماً تكونُ أوسع من الفعل، وليس كلٌّ مقدورٍ مفعولاً، فتأمل.

كما أنَّ هذه الحاكِمية من قبلِ صفةِ الحكمة على سائر صفاته ليست فرضاً من أحدٍ عليه (تعالى)، بل هو الذي جعل تلك العلاقة بين صفاته في مقام الفعلية، فجعل صفة الحكمة حاكِمة على صفة القدرة، فلا يحدُّ قدرته إلا حكمته، وهذا عينُ الكمال والجلال.

وإلا فلا يساورك شكٌّ في أنَّ الخلق كلهم عبيدُه فقراءٌ إليه، محتاجون لا يملكون لأنفسهم من دونه نفعاً ولا ضرراً، فقراءٌ ذاتاً وصفةً، وهم عبيدُه تكويناً وليس اعتباراً، فهو مالِكهم ولا يمكنُ لأحدٍ من خلقه أن يفرض عليه (تعالى) شيئاً أبداً، بل هو الذي فعل ذلك وجعل صفة الحكمة حاكِمة على صفة القدرة.

وإنما نحنُ نكتشفُ منظومة العلاقة بين صفاته؛ لأنَّه تعالى كتبَ على نفسه العدل والحكمة في فعله، ودورُ العقل هو الكشفُ عن تلك المنظومة كما قلنا، فلا عشوائية في فعله ولا جزاف في فعله، بل هو عادلٌ حكيمٌ (عز وجل)، فلا يقال: إنَّ العدلية يفرضون على الله (تعالى) أحكاماً والعياذُ بالله.

وأما كونهُ يفعلُ في ملكه، والفعلُ في الملك لا يحدهُ شيءٌ فهذا هو الآخرُ أمرٌ غريبٌ من القائل! فمن قال: إنَّ المالك يكونُ فعله مطلقاً في ملكه بشكلٍ مطلقٍ!؟

أعني أن الانتقال من الملكية في المالك العادي إلى جواز التصرف المطلق ليس صحيحاً؛ لأنه من جهة أن المالك العادي ليس له أن يفعل ما يشاء بشكل مطلق في ملكه، ومن جهة أخرى إن تعميم ذلك إلى المالك المطلق (تعالى) ليس في محله؛ لأنه تعالى حكيم، وصفه حكمته حكمة على صفة قدرته في مقام الفعل كما تقدّم.

ثانياً: لوازُم باطلّة :

لو كان الحسن والقبح تابعين للأمر الإلهي لجاز وقوع الكذب منه، تعالى عن ذلك علواً كبيراً، وحينئذ لا يمكن لنا أن نجزم بالحسن والقبح، لأنه إذا أخبرنا عن أمر حسن قد يكون قبيحاً لفرض جواز الكذب، وكذا العكس، وهذا لا يمكن الالتزام به^(١).

تنبيه :

نظرية التحسين والتفحيح الشرعيين تضرب الدين في مقتل، وتفتح الباب على احتمالات لا يمكن قبولها في المنظومة الدينية.

ثالثاً: بعض النصوص المؤيدة :

اكتفي بذكر بعض النصوص التي تؤكد على ما نقول:

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾^(٢).

وهذا يدل بشكل واضح على أن الإنسان يدرك الإحسان والعدل والفحشاء والبغي، لذا أمره بهذا ونهاه عن ذاك.

(١) انظر كشف المراد للحلي: ص ٣٠٣.

(٢) سورة النحل: الآية ٩٠.

قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ وَإِنْ تَكَ حَسَنَةً يُّضَاعِفْهَا وَيُؤْتِ مِنْ لَدُنْهُ أَجْرًا عَظِيمًا﴾^(١).

قال تعالى: ﴿وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٢).

قال تعالى: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾^(٣).

اكتفي بهذا الدليل ويمكن للقارئ أن يراجع سائر الأدلة التي ذكروها.

رابعاً: بعض ما يدل على عقلية الحسن والقبح:

إنَّ مما يدلُّ على كونِ التحسين والتَّقيح عقليين هو أنَّ الإنسان بطبيعِهِ - بعيداً عن أيِّ دين - يستقبح الظلم والجرم والاعتداء والكذب، ويستحسن العدل والصدق، ولم يُختصر ذلك على المؤمنين بالشرعية فقط، بل يعمُّ جميع الناس.

كما لا يمكن تصديق الأنبياء إلا على القول بالتحسين والتَّقيح العقليين؛ لأنَّ دليل صدق الأنبياء هي المعجزة، وهي القدرة الخارقة التي تكشف عن عجز البشر قبال قدرة الله (تعالى)، وهذا يتوقف على عدم إمكان تزويد الله تعالى تلك القدرة للكاذبين المدعين، وأنها لا تظهر إلا على أيدي الأنبياء الصادقين، فيكون تصديقهم ملزماً وواجباً، وهذا يتوقف على القول بعدم صدور ما يخالف الحكمة من الله (تعالى)، أي عدم صدور القبيح، وعلى قبح تسلط الكاذب على تلك القدرة.

(١) سورة النساء: الآية ٤٠.

(٢) سورة الأعراف: الآية ٢٨.

(٣) سورة ص: الآية ٢٨.

وَمِنَ الأدلّةِ أيضاً ما حاصله: لو لم يكن الحسنُ والقبحُ عقليين لم يكن للأنبياءِ أيّ دليلٍ لإثبات لزوم توجّه الناسِ إلى البحثِ والنظرِ، ووجوب تعرّف الخلقِ على الله تعالى، وضرورة اتباع الناسِ لهم، وعليه فإنّ وجوب التوجّه إلى البحثِ والنظرِ، ووجوب التعرّف على الله (تعالى)، ووجوب إتباع النبيّ، أمورٌ عقليةٌ لا شرعيةٌ^(١).

الحصيلة :

أنّه لا يمكن جعل المعيار للحسن والقبح هو الشرع فقط، مع الالتفات إلى أنّ ذلك ليس عامّاً، فإنّ بعض الأفعال يُكتشف حسنُها وقبحُها من الشارع، كما هو الحال في التكاليف الشرعية (التعبديّات).

أما المسار العامّ للتّحسين والتّقيح والذي نصفُ الفعل بكونه أخلاقياً، ولا يكون على ضوئه، فهو يرجع إلى حكم العقل.

الطرح الخامس: نظرية نيتشه: القوة :

طرح الفيلسوف الألماني المعروف (فريدريك نيتشه) فكرةً مختلفةً في مجال الأخلاق، وقد رسم معالم تلك الفكرة في كتابه: (علم انتساب الأخلاق)، ويرى نيتشه أنّ الأخلاق هي صنعة البشر من أجل التأقلم مع الوضع الذي يعيشونه، وحاصل ما طرحه نيتشه:

١ - أنه قسّم الأخلاق بلحاظ الناس وطبقاتهم إلى قسمين، الأول: أخلاق السادة، وهم الطبقة النبيلة أو المسيطرة، والتي تملك المال والنفوذ والسلطة، فهؤلاء عندهم تصوير خاصّ للأخلاق، ويعتبرون أفعالهم خيرةً، وأنفسهم خيرةً ومميّزةً، وما ينتج عنهم هي الأخلاق والقيم، وهم من يخلق القيم، وهم من يضعون لها أسماءً، فهؤلاء يقدّرون القوة والجمال والشجاعة والنجاح والإدارة الجيدة، فهو من يفرض نمط الحياة

(١) العلامة الحلي، كشف الفوائد: ص ٢٤٩.

على الآخرين.

والقسم الآخر أخلاق العبيد، وهم الطبقة الفقيرة المعدمة المغلوب على أمرها، وهؤلاء لهم نمط خاص من الأخلاق يختلف عن السادة، فتجد عندهم تركيزاً على فضيلة الصبر مثلاً، وتكريس مفهوم الابتلاء والزهد والطيبة والتعاطف والتواضع والحب والتسامح.

٢- إنَّ كلاً من أخلاق العبيد وأخلاق السادة حُرِفَت الحقيقة، ولكن العبيد أكثر تحريفاً للحقيقة من السادة؛ لأنَّ السادة سعداء وليسوا بحاجة كبيرة جداً إلى فعل ذلك، بخلاف العبيد، فهو يصوِّر كلَّ شيء يصدر من النبلاء بأنَّه سيءٌ، وهكذا تضغط عليه حياته وصبره ممَّا يجعل الاضطغان يطغى.

٣- إنَّ أخلاق العبيد، وأخلاق السادة كلاهما تنبع من مصدر واحد، وهو ما يسميه بـ(القوة)، وإرادة الهيمنة والقدرة، فحتى الضعفاء -الذين صنّفوا القدرة على أنَّها شرٌّ- هم في الحقيقة يطلبونها ويرغبون بها، ولما عجزوا عن الوصول إليها صنّفوها في الشرِّ انتقاماً من الأقوياء.

٤- يبرِّر نيتشه للقوي أن يمارس قوّته التي تعبّر عن وجوده، ويرمي باللوم على الضعيف المستهدف، وإنَّ اعتراضه ليس في محله؛ لأنَّ القوّة لا تظهر إلّا من خلال ممارستها، ولذا يضرب مثال الطائر الجارح والحمل الذي يضطّاده الطائر، فيقول: إنَّ الطائر الجارح يعني القوّة والقدرة على القتل، ولا يصحُّ من الحمل الذي هو الفريسة أن يسأل الطائر عن سبب قتله له؛ لأنَّ هذا يعني إلغاء وجوده، وعلى هذا فأخلاق العبيد التي تمدح الذين لا يقتلون فهي في الحقيقة تمدح من لا قوّة له، بمعنى أنَّها تمدح العجز على أنّه خيرٌ، والحال أنَّها ليست كذلك، ومن هنا فلا بد أن تسعى إلى الحصول على

القوة، وستفرض أخلاقك على الجميع، وستكون أخلاقك هي القيم العليا.

٥- يرى نيتشه أن اليهود بسبب اضطهادهم التاريخي فقد كرسوا أخلاق العبيد بشكل كبير، وكذا الحال في الدين المسيحي، حيث تجد أنهم كرسوا فكرة الخنوع وقبول الاعتداء وما شاكل عند الشعوب من خلال إعطاء جائزة في الآخرة لهم على تلك التصرفات، مما جعلهم لا يهتمون بهذه الحياة.

٦- يرى نيتشه أن الأخلاق يمكن تغييرها وتبديلها، ولكن ذلك في غاية الصعوبة؛ لأنها متجذرة في أعماق الإنسان، فهي صعبة الغرس، وصعبة الاقتلاع، لكنه في الوقت نفسه يدعو إلى إعادة نمط جديد في حياتنا بلحاظ الأخلاق^(١).

تعليق:

أولاً: الجهل بالمنظومة الإسلامية:

ما يؤخذ على نيتشه أنه لم يتطرق إلى المنظومة الإسلامية في هذا المجال، وهذا يرجع إلى عدم المعرفة بالمنظومة الإسلامية، وأنه انطلق من واقعه ومجتمعيه فقط، ويمكن أن نعتذر له بعدم الاطلاع على المنظومة الإسلامية.

وكيفما كان فإن الإسلام اهتم ببناء الشخصية الإنسانية، ففي الوقت الذي يعد دين سلام لكنه ليس دين استسلام، بل يحث على الغيرة والحمية والقوة، وأن المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف، وأن العزة لله (تعالى) ورسوله ﷺ وللمؤمنين، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ

(١) راجع كتاب علم انتساب الأخلاق، المقالة الأولى.

(٢) سورة المنافقون: الآية ٨.

اللَّهِ وَعَدُّوْكُمْ ﴿١﴾.

وفي ذاتِ الوقتِ يقولُ تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا خَيْرًا أَوْ تُخْفُوهُ أَوْ تَعْفُوا عَنْ سُوءٍ فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ عَفُوًّا قَدِيرًا﴾ (٢).

وفي الوقتِ الذي يعدُّ العفو فضيلةً لكنَّهُ يكون أكثر تأثيراً في النفس مع المقدرة، فتعفو عند المقدرة حينئذٍ يكونُ فعلُكُ فضيلةً.

ومن جهةٍ أخرى لا توجدُ في الإسلامِ دعوةٌ إلى قتلِ الغرائزِ عندَ الإنسانِ، بل على العكسِ تماماً، كلِّما كانَ الإنسانُ كاملاً، كانتْ غرائزُهُ كاملةً، وإنَّها المطلوبُ في المنظومةِ الإسلاميةِ هو تقنينُ الغرائزِ، وتقنينُ الغضبِ، وتقنينُ المشاعرِ، فلا يُطلقُ لها العنانُ فيكونُ مردودها عكسياً على الإنسانِ.

وهذا الاتزانُ في غايةِ الأهميةِ في حياةِ الإنسانِ، فلا يكونُ ضعيفاً، وأُعبوبةً بيدِ الآخرينَ، ولا يكونُ متجبراً وجشعاً أيضاً، وما وقعَ به نيتشه أنَّه أرادَ ذمَّ الضعيفِ لكنَّهُ أفرطَ في القوَّةِ فلم يضعْ لها حداً أو قانوناً، بل مدحها ورغبَ بها حتى لو تجاوزتْ كلَّ الحدودِ، وأعطاهها قيمةً مطلقةً، وهذا في غايةِ الخطورةِ.

ثانياً: خطورةُ هذا الطَّرحِ؛

إذا تأملتَ هذا الطَّرحَ من نيتشه فإنك تجدُهُ في الحقيقةِ بعيداً كلَّ البعدِ عن منظومةِ الأخلاقِ، فهو يفرِّغُ الأخلاقَ من مضمونها في هذا الطَّرحِ، ويحوِّلُ الإنسانَ من كائنٍ يحملُ قيماً وأخلاقاً ومنظومةً قيمةً مميزةً إلى كائنٍ خالٍ من تلكِ القيمِ، يتساوى مع سائرِ الحيواناتِ الصَّاريةِ التي تمتلكُ قوَّةً تفرضُ بها وجودها في عالمِ الغابِ؛ لأنَّه جعلَ المعيارَ

(١) سورة الأنفال: الآية ٦٠.

(٢) سورة النساء: الآية ١٤٩.

في الحسن هو القوة، والمعيار في القبح هو الضعف، مع قطع النظر عن مؤدى القوة، ومع قطع النظر عن ظروف الضعف، وهذا خطأ جسيم.

ثالثاً: تقسيم قاصر:

إنَّ التَّقسيمَ الذي ذكره نيتشه للأخلاق وأنها تنقسم إلى أخلاقٍ للعبيد وأخلاقٍ للسادة تقسيمٌ ليس صحيحاً.

نعم، قد توجد طريقة تفكيرٍ مختلفة بين هذين النوعين من الناس، وهذا ممكن، ولكن لا يصحُّ جعلُ ذلك منطلقاً لتقسيمٍ حقيقيٍّ وواقعيٍّ للأخلاق، فإنَّ السادة والعبيد يفرقون بين العدل والجور ويحسنون الأول، ويستقبحون الثاني، وإن خالفوه عملياً، وهكذا.

المختار:

الذي نصل إليه بحسب المعطيات العقلية والنصية أنَّ الأخلاق على قسمين؛ أخلاق عامة ترسم الخطَّ العامَّ لحركة الإنسان، فهذه يمكن للعقل أن يدرك حسنها أو قبحها كحسن العدل وقبح الظلم.

وهناك خطٌّ آخر من الأخلاق أكثر تفصيلاً، فلا يستطيع العقل أن يتوغَّل في تلك التفصيلات، فتكون تلك المساحة أما من مساحة النصِّ الديني أو العقلاني، والأخير بحاجة إلى إمضاء من الشارع حسب الفرض، فتكون المحورية للنص.

ومن جانب آخر فإنَّ الحسن والقبح وإن كانا عقليين كما تقدَّم وهذا ما أثبتناه، ولكن هذا الإدراك من العقل إدراك كلي، ولا يستطيع العقل أن يغطي أو يشخص كل المصاديق والأفراد للحسن والقبح، وهنا يأتي دور الدين في تحديد المصاديق ومقدارها

أيضاً.

فأداء الحقِّ حسنٌ، وبخس الحقِّ قبيحٌ، هذا ما يشخصُّه العقلُ، ولكنَّ الدِّينَ يفرِّقُ بينَ التعاطي مع الوالدين في هذا الحقلِ، وبينَ غيرهم، فلا يكتفي بقانونِ الحقوق مع الوالدين، بل يوجبُ الإحسانَ اليهم، وعدمَ التعرُّضِ حتى لمشاعرهم، وقد عدَّ كلمة (أف) من مصاديق القبحِ معهم، لكنَّها قد لا تكونُ كذلك مع غيرهم.

إذنُ بالمحصلِ أقولُ: المقتضي للأخلاقِ هو أمرٌ فطريٌّ وإنَّ الله (تعالى) خلقَ ذلك المقتضي في نظامِ الإنسانِ كما تقدَّم في مطلعِ الحديثِ.

وإنَّ الإدراكَ الكليَّ للحسنِ والقبحِ هو عقليٌّ، وإنَّ العقلَ هو الذي يدركُ حسنَ الأفعالِ وقبحها بحسبِ مسارها العامِّ، وإنَّ تحديدَ كثيرٍ من المصاديق، والدخولَ في تفاصيلِ السلوكياتِ الأخلاقيةِ بحاجةٍ إلى النصِّ الدينيِّ.

العلاقةُ بينَ الدِّينِ والأخلاقِ؛

نجدُ حرصاً غيرَ مبرَّرٍ من بعضِ المفكرينَ البعيدينَ عن الدِّينِ، وعن منظومتهِ الفكريةِ، وإصراراً غريباً منهم، على فصلِ الدِّينِ عن الأخلاقِ، وهذا في غايةِ الغرابة؛ لأنَّ المنظومةَ الدينيةَ تكادُ تكونُ منظومةً أخلاقيةً، فلا تجدُ حقلاً إلا وفيه حضورٌ كبيرٌ للجانبِ الأخلاقيِّ، مع الالتفاتِ إلى أنَّ الدِّينَ أوسعُ من الجانبِ الأخلاقيِّ، كما نبهتُ على ذلك في مطلعِ حديثي في هذا الفصلِ، كما أنَّنا قد نبرَّرُ ذلك في مصدرِ الأخلاقِ أو معيارِهِ، أما أن يكونَ ذلك بلحاظِ النتاجِ النهائيِ فهذه مجازفةٌ وسطحيةٌ.

ومن هنا ظهرتْ عندنا توجهاتٌ متعدّدةٌ في رسمِ العلاقةِ بينَ الدِّينِ والأخلاقِ، بينَ مَنْ يقولُ باستقلالِ حقلِ الأخلاقِ عن حقلِ الدِّينِ، وهذا الفريقُ انقسمَ إلى قسمينِ: بينَ مَنْ يرى عدمَ حاجةِ الأخلاقِ إلى الدِّينِ، وكذا العكسُ، وبينَ مَنْ تطرّفَ فقال: لا يمكنُ

أن تلتقي الأخلاق بالدين، وإن الدين يفسد الأخلاق، كما ذهب إلى ذلك نيتشه.

الأقوال والنظريات في علاقة الدين بالأخلاق:

القول الأول: تعارض وتباين بين الدين والأخلاق:

يرى أصحاب هذا التوجه أن الدين يتعارض مع الأخلاق وبيئته، وهذا ما سعى الفكر الإلحادي إلى تصديره بأساليب مختلفة، بدءاً من نيتشه وماركس مروراً براسل وصولاً إلى الملحدين المعاصرين، وقد اختلفت كلمات هؤلاء لكنها اتفقت على محاولة تشويه الدين والافتراء عليه، فمنهم من قال: إن الدين يدعو إلى الخضوع والذل والتسليم، وهي صفات غير أخلاقية، كما مرَّ عن نيتشه ذلك، ومنهم من يقول: إن الدين يمنع من الوصول إلى الحرية والازدهار، كما يرى الفكر الشيوعي هذا.

وهناك من يرى بأن الدين يروج إلى التعصب والجمود، ومنهم من يرى أن طاعة الله والتسليم له يصادر الاختيار الإنساني، وأن قوام الفعل الأخلاقي بكونه صادراً عن اختيار، وغيرها من الكلمات التي تحاول تبرير القول بعدم انسجام الدين مع الأخلاق بشكلٍ مطلق.

تعليق:

أولاً: لا أطيل التعليق على هذا المنهج، فهو ينطلق من نتيجة مسبقة بأنكار كل الأديان، بل بأنكار الصانع للوجود، فهذا الطرح الإلحادي يكون نتيجة طبيعية لمن يتبنى الفكر الإلحادي، وماذا تتوقع منه غير ذلك، فهو يعدُّ الدين بل يعدُّ القول بوجود الخالق لهذا الوجود من الخيال، فكيف لا يسفُّ المنظومة الدينية التي جاء بها الأنبياء؟!

لذا فالبحث عن الاختلاف مع هذا الرعيل من المفكرين الملحدين لا يكون هنا،

بل يكونُ في بحثِ التوحيدِ واثباتِ الصانعِ. ومن هنا لم أجعلْ لهذا الطرحِ مساحةً هنا لأنَّ هؤلاء لم ينطلقوا من طرحِ موضوعيِّ حتى يستحقَّ النقاشَ، وإنَّما انطلقوا من الحالةِ الإلحاديةِ التي يعيشونها، فما كانَ منهم إلا أن يصبوا جامَ غضبهم على الدِّينِ.

ثانياً: مَنْ يلحظُ المفكرينَ الغربيينَ يجدهم يشتركونَ بأمرٍ أقلَّ ما أقولُ عنه بأنَّه مؤسَّفٌ، وهو أنَّهم يختصرونَ الدِّينَ بالكتابِ المقدسِ، والطرحِ المسيحيِّ، ويُغفلونَ المنظومةَ الإسلاميةَ العظيمةَ المتكاملةَ التي جاءتْ ناسخةً للدِّينِ المسيحيِّ، وهذا تقصيرٌ معرفيٌّ لا يُعدرونَ عليه، ويجعلُ طرَحهم منقوصاً وغيرَ منهجيٍّ.

رغمَ أنَّ الإسلامَ لما جاءَ كدينٍ سماويٍّ قبلَ أربعةِ عشرَ قرنَ قالَ: إِنَّ الدِّينَ المسيحيَّ لم يعدْ صالحاً للتدينِ، فنسخه، وصرَّحَ قبلهم بقرونٍ بأنَّه أصبحَ ديناً قاصراً، وأنَّ يدَ التحريفِ قد امتدَّتْ إليه، فما العملُ وأنتم بقيتم متعصبينَ له لأكثرَ من ألفِ سنة! وفعلتم ما فعلتم من حروبٍ ومجازرَ تحتَ رايةِ هذا الدِّينِ، ولم تعترفوا بكونه ديناً محرَّفاً، ولم تلتفتوا إلا قبلَ قرنٍ من الآنَ أو أكثرَ بقليلٍ!؟

إذنْ في المحصلةِ هذه الإشكالاتُ التي يطرحها المفكرونَ الغربيونَ إشكالاتٌ قاصرةٌ؛ لأنَّها ناظرةٌ إلى الطَّرحِ المسيحيِّ الذي نسخته السَّماءُ من خلالِ إرساليِّ دينٍ جديدٍ.

القولُ الثاني: اختلافُ مساحةِ الدِّينِ عن الأخلاقِ؛

هذا القولُ أخفُّ من سابقه، فهو وإن اتَّفَقَ معه بكونهما مقولتينِ مستقلتينِ، ولكنَّه لم ينطلقَ من منظورٍ إلحاديٍّ، وإنَّما جاءَ نتيجةً لتأصيلٍ مغلوِّطٍ، وفهمٍ ناقصٍ للمنظومةِ الدِّينيةِ والإسلاميةِ على نحوِ الخصوصِ.

فيرى هذا الطَّرحُ أنَّ وظيفةَ الدِّينِ ومهمَّتهُ تختلفُ عن وظيفةِ الأخلاقِ ومهمَّتها،

فلكلٍّ منهما مساحته الخاصة، ولا توجد مساحة مشتركة بينهما؛ لأنَّ الدينَ - حسب وجهة النظر هذه - منحصرٌ بتنظيم علاقة الفردِ برَبِّه، فتكونُ مساحةُ الدينِ في ذلك الجانب، وهذا لا علاقةَ له بالأخلاق؛ لأنَّ مساحةَ الأخلاقِ هي العلاقاتُ الاجتماعيةُ من خلالِ الالتزامِ بالقيمِ والأخلاقِ الاجتماعيةِ.

فالمساحةُ مختلفةٌ حسب الفرض، وتكونُ النتيجةُ أن الأخلاقَ لا علاقةَ لها بالدين. وقد قدّموا بعضُ الأدلّة، من قبيل: أنَّ أخذَ الأخلاقِ مِنَ الدينِ يلزِمُ منه عدمُ وجودِ معيارٍ لتمييزِ الأديانِ الباطلةِ مِنَ الأديانِ الحقّة، فلا بُدَّ أن تكونَ الأخلاقُ مستقلةً عَنِ الدينِ.

تعليق:

أولاً: مصادراتٌ مرفوضة:

في هذا الطرحِ مصادراتٌ مرفوضةٌ وهي محلُّ بحثٍ ونقاشٍ، ومردودةٌ، فنحنُ لا نقبلُ الطرحَ العلمانيّ الذي يحصرُ الدينَ بتنظيمِ علاقةِ الفردِ برَبِّه فقط، بل نقولُ: إنَّه ينظّمُ العلاقةَ معَ الله (تعالى)، وينظّمُ علاقاتِ المجتمعِ والأفرادِ فيما بينهم، وهذه المنظومةُ الفقهيةُ في الإسلام، وهي مدونةٌ ضخمةٌ جداً، ولعلّها أضخمُ مدونةٍ في الطرحِ الإسلاميّ، كلها في صددِ تنظيمِ علاقةِ الفردِ برَبِّه في بابِ العباداتِ، وتنظيمِ علاقةِ الفردِ معَ الفردِ والجماعاتِ في بابِ المعاملاتِ، وهناك أبوابٌ أخرى قد يكونُ لها قسمٌ خاصٌّ تتعلقُ بالأحكامِ العامّةِ للأُمّةِ، فكيفَ نقبلُ طرحاً يبتني على تأصيلٍ مرفوضٍ حاصله أنَّ الدينَ منحصرٌ بالجانبِ الفرديّ؟

كما أنَّ حصرَ الأخلاقِ بالجانبِ الاجتماعيّ هو الآخرُ مصادرةٌ مرفوضةٌ، وقد تقدّمَ منا في مطلعِ هذا البحثِ مناقشةُ هذا الطرحِ، وأنَّ الأخلاقَ فرديةٌ واجتماعيةٌ.

نعم، الطابعُ العامُّ فيها اجتماعيٌّ، لكنَّها تشملُ الجانبَ الفرديَّ أيضاً، وإنَّ الدِّينَ حرصَ على تركيةِ النَّفسِ، ونقاءِ الذاتِ وطهارتها، وإنَّ الكمالَ يكونُ من خلالِ تلكِ الأفعالِ الأخلاقيةِ، وأنَّ تتحوَّلَ إلى ملكاتٍ نفسانيةٍ.

ثانياً: جهلُ بالمنظومةِ الإسلاميةِ :

ما طرحوه من دليلٍ يؤكدُ ما قلتهُ مراراً من أنَّ المفكرينَ الغربيينَ يتسمونَ بقلَّةِ المعرفةِ بالمنظومةِ الإسلاميةِ، فهذا الدليلُ الذي قدموه هو نفسه الذي طرحه العدليونَ على الاشاعرةِ بصيغةِ الإشكالِ على قولهم بأنَّ الحسنَ والقبحَ شرعيانِ، وليسا عقليينِ، فردَّ الفريقُ الإسلاميُّ الآخرُ وهم العدليةُ من الشيعةِ والمعتزلةِ: بأنَّ ذلكَ يلزمُ منه الدورُ وانتهوا إلى أنَّ الحسنَ والقبحَ عقليانِ.

ومن الغريبِ جداً أنَّ يخرجَ الباحثُ بنتيجةٍ تخالفُ صريحَ النصوصِ في تلكِ المنظومةِ، ولا يجعلُ أيَّ مساحةٍ لدراسةِ نصوصِ تلكِ المنظومةِ.

ومن ذلك ما يطرحه هؤلاء من دونِ النظرِ إلى نصوصِ الدِّينِ الإسلاميِّ فيخرجونَ بنتيجةٍ مخالفةٍ خلافاً صارخاً لنصوصِ الإسلامِ، وهذا خطأ منهجيٌّ؛ لأنَّ الباحثَ المنهجيَّ عندما يريدُ أن يدرسَ العلاقةَ بينَ جهتينِ، يُحتمُّ عليه الطَّرحُ المنهجيُّ أن يضعَ معطياتٍ ونصوصاً ومخرجاتٍ لكلتا الجهتينِ على طاولةِ البحثِ ليخرجَ بنتيجةٍ، وإلاَّ فيكونُ بحثُهُ غيرَ منهجيٍّ.

تنبيه :

هناك طرحٌ يرى العينيةَ بينَ الدِّينِ والأخلاقِ، وأنَّه لا أخلاقَ من غيرِ دينٍ، ولا دينَ من غيرِ أخلاقٍ، وهؤلاء بينَ مَنْ يُرجعُ معيارَ الاخلاقِ إلى نظريةِ الأمرِ الإلهيِّ، وقد تقدَّمتْ مناقشتها، وبينَ مَنْ يختصرُ الدِّينَ بالأخلاقِ، وإنَّ الشيءَ الواقعيَّ منها

هو الجانب الأخلاقيُّ، وإنَّها أصلاً جاءتْ من أجلِ هذه المهمةِ، أي تدعيمِ الأخلاقِ، فيكونُ بينهما اتحادٌ.

وهذا الطَّرْحُ أيضاً أشرنا إليه فيما سبقَ، ونَبَّهنا إلى أنَّ اختزالَ الدينِ بالأخلاقِ يكشفُ عَن الفهمِ السطحيِّ للمنظومةِ الدِّينيةِ، خصوصاً الإسلامية منها؛ لأنَّ الدِّينَ ليسَ منحصرًا بالجانبِ الأخلاقيِّ، وإنَّما يشملُ العقيدةَ والعباداتِ والأحكامَ العامَّةَ الوَلائِيَّةَ، وغيرها من الفروع.

نعم، الحقلُ الأخلاقيُّ لَهُ مكانةٌ ومساحةٌ كبيرةٌ جداً في المنظومةِ الدِّينيةِ.

القول المختار في علاقة الدين بالأخلاق:

بدايةً لا بدّ من تقديم أصولٍ أو مقدماتٍ تكون بمثابة التمهيد للنظرية بشكلٍ عامٍّ، وهي أصولٌ مسلمةٌ ومستفادةٌ من نفس المنظومة الإسلامية بشكلٍ عامٍّ، ومن ثوابتِ العقل.

الأصل الأول:

إنَّ النفسَ الإنسانيَّةَ أو الجانبَ المجرّدَ في الإنسان يُعدُّ من المسلّماتِ في المنظومة الإسلامية، ولا يمكنُ اختصارُ الإنسانِ بالجسدِ فقط، أو الجانبِ الماديِّ منه، بل هو مركّبٌ من نفسٍ وجسدٍ، وإنَّ النَّفسَ هي التي تمثّلُ حقيقةً، وأنّها هي القابلةُ للكمالِ، وبها يتكاملُ، وعلى هذا يكونُ انتقالُهُ إلى العالمِ الآخرِ في غايةِ الوضوح، فهي خالدةٌ بعدَ حدوثِها حسبَ الفرضِ.

وهذا التكاملُ يكونُ من خلالِ الاعتقادِ الصحيحِ، والسلوكِ السليمِ، فيتكاملُ عبرَ تفعيلِ قوى النَّفسِ وفعاليتها، وعبرَ تفعيلِ الاختيارِ الذي يقودُ النَّفسَ إلى التكاملِ.

وهنا يأتي دورُ الدينِ في تكاملِ النَّفسِ؛ لأنّها لن تصلَ الى ذلك من تلقاءِ نفسها وبمفردها، كما أنَّ التكاملَ فيه شروطٌ كشفَ عنها الدينُ، مثل النية والإخلاص والعبودية، وليسَ عبرَ الفعلِ المجرّدِ عن كلّ حيثية.

كما إنَّ صفةَ الأخلاقِ هي صفةٌ مجرّدةٌ، وتنتمي إلى النَّفسِ، فيكونُ الإنسانُ مخلوقاً عبرَ جانبهِ الروحيِّ من خلالِ النَّفسِ، وإنّها هي التي توصفُ بالخلقِ، ولا يمكنُ وصفُ

الجسدِ الماديِّ بالأخلاقِ، كما لا يمكنُ وصفُ الأخلاقِ بأنَّها ماديَّةٌ كما هو واضحٌ.

الأصلُ الثاني:

إنَّ الأفعالَ الاختياريَّةَ لها أهدافٌ، وإنَّ الهدفَ هو الذي يحدِّدُ الحركةَ، ومقدارَ الحركةَ، ولذا تشتدُّ وتضعفُ الحركةُ تبعاً لنوعِ الهدفِ، فالأفعالُ الأخلاقيَّةُ تختلفُ بحسبِ أهدافِها.

ولذا فإنَّ الأهدافَ في المنظومةِ الدِّينيَّةِ أشملُ بكثيرٍ منَ الأهدافِ المطروحةِ في الطَّرحِ البشريِّ الذي جعلها في اللَّذَّةِ أو القوَّةِ أو العقدِ الاجتماعيِّ، والتي ترجعُ كلها إلى اختصارِ الإنسانِ في جانبهِ الماديِّ الجسديِّ، وفي الجانبِ الغريزيِّ منه.

بينما المنظومةُ الدِّينيَّةُ تضعُ أهدافاً ساميةً وكبيرةً لحركةِ الإنسانِ الأخلاقيَّةِ، ففي الوقتِ الذي تجعلُ الاستقرارَ المجتمعيَّ هدفاً، والعدالةَ الدنيويَّةَ هدفاً، والتكافلَ هدفاً، والتراحمَ هدفاً، وسائرَ ما يتعلقُ بالحياةِ هنا، فإنَّها لم تقفْ عندَ هذا الحدِّ في حركةِ الإنسانِ الأخلاقيَّةِ، وترى أنَّ له أهدافاً أكبرَ منَ ذلكَ بكثيرٍ، وإنَّ القربَ الإلهيَّ هدفٌ عظيمٌ للأخلاقِ، وإنَّ التكاملَ النفسيَّ، وتركيزَ النَّفسِ، ونقاءَ الباطنِ لدى الإنسانِ أهدافٌ عظيمةٌ للأخلاقِ، وإنَّ النِّجاةَ في الآخرةِ بل والسعادةَ فيها هدفٌ عظيمٌ للأخلاقِ.

الأصلُ الثالثُ:

انطلاقاً منَ مالكيَّةِ الله (تعالى) لكلِّ الوجودِ التكوينيِّ، صحَّ في نظرِ الدِّينِ أن يطلبَ الإنسانُ منَ الله (تعالى) أن يوفِّقَهُ لنيلِ مكارمِ الأخلاقِ، وأن يسلكَ بهِ الطريقةَ المثلى، لأنَّ التكوينَ كلهُ ملكٌ لله (تعالى) يفعلُ بهِ ما يشاءُ بحكمتهِ، ومن القوانينِ التي رسَّخَهَا الدِّينُ هي أنَّ الدَّعاءَ أحدُ مفاتيحِ العطاءِ الإلهيِّ، وأنَّه عبادةٌ بحدِّ ذاتِهِ، فيكونُ الدَّعاءُ أحدَ الأسبابِ التكوينيَّةِ التي تشكِّلُ العلَّةَ التامَّةَ، فحتى العقلُ بحدِّ ذاته عطاءٌ ربانيٌّ

وهبة من الله (تعالى).

ويكفيك أن تلقي نظرة سريعة على دعاء مكارم الأخلاق وغيره من النصوص في هذا المجال.

مع الالتفات إلى أن ذلك لا علاقة له بها طرحه الأشاعرة من إرجاع الأخلاق إلى الشرع؛ لأن القائل بالحسن والقبح العقليين لا ينفي المالكية المطلقة لله (تعالى)، كما قد يتوهمه بعض، وإنما ينفي تأسيس مطلق الأخلاق على نفس الأمر الشرعي، فتفطن.

النظرية المختارة:

بعد هذه الأصول أقول:

إن الدين الإسلامي -عبر القرآن الكريم والروايات الكثيرة في مجال الأخلاق- جاء بمنظومة أخلاقية قيمية مفصلة وشاملة، وهذا الشمول كان بين الإرشاد إلى حكم العقل في بعض قوانين الأخلاق، وبين الإمضاء لسيرة العقلاء في بعض الموارد الأخلاقية الأخرى، وجاء تأسيسياً في مساحة ثالثة.

إن قلت:

كيف يكون الدين الإسلامي مؤسساً لبعض الأخلاق، فيرد عليك ما ورد على الأشاعرة؟

قلت:

إن ذلك التأسيس جاء في طول حكم العقل العام، وليس في عرضيه، فلا يرد عليه ذلك.

وهذا الشمول الذي يتميز به الطرح الإسلامي جاء من أجل البلوغ إلى ذروة

الكمال في مجال الأخلاق، والوصول إلى الدرجة الأكمل من الأخلاق، فالعطاء ومساعدة الآخرين حسنٌ، وخلق نبيلٌ، لكن الإسلام لم يكتفِ بمجرد العطاء، بل أراد عطاءً لا يتبعه من على من أعطيته، وإلا فإنَّ المنَّ يمحُق ويبطل ذلك الخلق ويفرغه من محتواه وقيميته.

ولما فصل في الأخلاق جعل بعض الموارد التي لا يحكم العقل بقبحها بشكل مستقلٍّ أو حسنٍها مثل بعض مراتب التكبر أو صفة الحياء التي عدّها خلقاً وفضيلةً وهكذا.

أو كان تفصيله في المصاديق والأفراد، فالعقل يحكم بقبح الظلم، ولكن تفاصيل الظلم قد لا يدركها العقل في كلِّ مستوياتها، وهنا يأتي الدين فيقول: قد يصدق الظلم بضحكة استهزاء، أو كلمة أو غيرها، وهذه المديات البعيدة لا يستطيع العقل أن يفصلها، فيأتي الوحي عبر النص ليضع لها حدوداً وتفصيل ومصاديق.

وأما في موارد التأسيس فهي كثيرة، نذكر بعض الأمثلة:

خلق الإيثار: خلق أسسه الدين وجعله من الأخلاق السامية التي لا يتصف بها إلا القلائل الذين يؤثرون إخوتهم على أنفسهم.

كيف لنا أن نوجه هذا الخلق على الطرح البشري الذي يغرق إلى أذنيه في المنفعة والمصلحة الذاتية المقيتة؟

خلق العفة: هذا الخلق النبيل والرائع الذي ضيَّعته البشرية خصوصاً في عصرنا اليوم، فإنه خلق أسسه الدين، وجعله خلقاً يتوارد ذكره مع الأعظم وأصحاب الفضل والنقاء.

هذا الخلق الذي قضمته الأنظمة العالمية في عصرنا، والتوجهات العلمانية التي تريد قتل الفضائل، وجعلت الدين غريباً وحيداً.

خلق التواضع: هذا الخلق الجميل الذي يقتحم أذهاننا عند ذكر الأنبياء والأولياء والصالحين، فإنه خلق ديني أسسه الدين، وحث عليه الوحي، وهو الآخر أصبح غريباً بيننا وسط حب الاستعلاء، وحب الأنا، ونفخ الذات.

هذا ناهيك عن الأخلاق النفسية التي تفسد النفس، مثل الحسد، والبغض، والرياء، والتكبر، وحب الأنا، وغيرها الكثير مما سطره علماء الأخلاق في هذا المجال، وفي قبالها أخلاق تزكي النفس من قبيل الإخلاص.

والأمثلة كثيرة جداً كما قلنا، قد فصلتها النصوص، ولك أن تلقي نظرة سريعة على كتب الأخلاق لترى تلك التفاصيل في كل صغيرة أو كبيرة.

وهنا قوانين أخلاقية عقلانية أمضاها الدين ولم يكتف بعدم الردع عنها، بل أمضاها لفظياً، وهذا تأكيد قل أن تجده في السير العقلانية؛ لأن الغالب في إمضائها هو عدم الردع عنها، فتكون حجة كما فصله الأصوليون في علم أصول الفقه، أما أن يكون الإمضاء باللفظ فهذا يدل على مزيد من العناية والاهتمام.

ومن ذلك خلق الوقار، وخلق الإخلاص، وخلق التعاطف، وخلق التأدب وأمثالها.

ماذا أضاف الدين للأخلاق؟

الجواب:

لقد أضاف الدين إلى المنظومة الأخلاقية إضافات جوهرية:

الإضافة الأولى: البُعد العبادي:

إنَّ الدِّينَ أعطى بُعداً عبادياً للأخلاق، وهذا الإجراء قفز بالأخلاق إلى مراحل متقدِّمة، ما كانت لتصل إليها بمفردها، فجعل من الفعل الأخلاقي فعلاً عبادياً يتقرب به إلى الله تعالى وينال صاحبه أجراً وثواباً ومقاماً في الآخرة.

وعلى هذا فحتى من لم يصل إدراكه إلى حسن الفعل أو قبحه فإنه يفعل الحسن ويترك القبيح بناءً على هذا البعد العبادي.

وهذه الإضافة تعدُّ إضافةً نوعيّةً؛ لأنَّ المدركات بمفردها لن تحرك كلَّ النَّاسِ، فكثيرٌ من الأشياء التي يدركها العقل، لكنّها لا تحرك النَّاسَ، ولذا التفت المقتنُّ البشري إلى هذه الحيثيّة، وجعل من تلك المدركات العقلية الملزمة بحكم العقل، جعلها في تقنين اعتباري قانوني حتى يلزم بها.

ولكنَّ المشرّع القانوني لم يعط الأهميّة للأخلاق، كما أعطاها لسائر القوانين، لذا نجده لم يلزم بالجانِبِ الأخلاقيّ، بخلاف غيره من الموارد التي ألزم بها. أمّا الدِّينُ فجعلها ضمنَ مشروعيّه، وقنّنها، وألزم بها وحثَّ عليها وعدّها فعلاً عبادياً كما قلنا.

الإضافة الثانية: الحافز الذاتي:

أعطى الدِّينُ حافزاً ودافعاً ذاتيّاً للالتزام بالأخلاق، مع قطع النظر عن أيّ شيء آخر، وهذه إضافةٌ مهمّةٌ جداً، لأنَّ الإنسان الذي يفعل الأشياء عن قناعة، ومن نفس زكيّة، ومن خلقٍ راسخٍ في عمق النفس، يختلف عن ذلك الذي يفعله خوفاً من القانون، أو خوفاً من المجتمع، أو غيره من الملزمات، لأنّه لن يكون متخلّقاً عند فقْدِ الملزم، أمّا الدِّينُ فحرص على جعل الفرد خلوقاً مع ذاته، قبل أن يكون خلوقاً مع غيره، فهو

ينطلق من الدّاخل إلى الخارج، وهذه إضافة مهمة.

الإضافة الثالثة : دعم العقل العملي :

إنّ الدّين جاء داعماً للعقل في إدراكاته لجعل المبادئ الأخلاقية الأصلية ثابتة؛ لأنّ العقل قد تعرّض إلى مصادرٍ من قبل الغرائز أو الأهواء أو المصالح، ممّا يجعله ضعيفاً أمامها، فيؤثّر ذلك على إدراكه فلا يكون في جوّ مريح، ولذا جاء الدّين ودعم الاستنتاج العقلي من خلال إعطاء صبغة الثبات للأصول الأخلاقية الأصلية.

فجعل القيمة الأخلاقية لذلك الفعل مع قطع النظر عن قبوله أو عدم قبوله من قبل الأكثرية، فالظلم قبيح سواء قبله بعض أو برره أو دافع عنه، والزنا قبيح وحرام وهكذا.

إذن، كانت هذه الإضافة من الدّين في غاية الأهمية لدعم مسار الأخلاق، وهي بمثابة المادة الدستورية التي تكون مرجعية عند اختلال الموازين، وتضييع الفضيلة، وسط الأفكار المنحرفة، والسلوكيات المشوهة، كما يحلّ اليوم في عصرنا من إصرار المخطّط الغربي على تحطيم البناءات المهمة في حياة الإنسان، مثل الأسرة، والحرص على قتل الفضائل، وجعل الإنسان كأنه آلة ميكانيكية خالية من كلّ ما يجعله يشعر بقيمته وكيانه وتميّزه.

وقد تأملت كثيراً وأنا أسطر هذه السطور في أيامنا هذه في تصرّفات القوى المتغترسة التي تفرض أخلاقيات بالقوة، فنهاها تقتل المدنيين في فلسطين أو لبنان^(١)

(١) في مراجعتي الأخيرة للكتاب قبل إرساله الى الطبع أعيش أيام الإبادة الجماعية لغزة وقتل الاف من النساء والأطفال والشيوخ والشباب المدنيين العزل والمجاعة التي اطبقها الكيان الغاصب بدعم غربي على سكان تلك المدينة ولست مستغرباً من ذلك فقد قام الغرب على نهب ثروات الشعوب واستعباد أهلها وقد سقطت اسطورة الغرب التي روج لها سنوات طويلة من انه الراعي للحقوق

بشكلٍ مباشرٍ، ولن تجدَ لهم رادعاً ولا محذراً، بل يُؤطَّرونَ ذلكَ بأطرِ الأخلاقِ، وهذا في غايةِ الغرابةِ، ولكَ أن تتخيَّلَ مصيرَ الأخلاقِ عندما يكونُ الأمرُ بيدَ الإنسانِ في تحديدِ معيارِ الأخلاقِ وحدودِهِ.

وهذا يؤكِّدُ ما قلناه من محاصرةِ العقلِ في إدراكِهِ.

كما أنَّ الدِّينَ يرى أنَّ العقلَ يتكاملُ من خلالِ الأخلاقِ التي عبَّرَ عنها بجنودِ العقلِ التي تدعُمُهُ وتجعلُهُ يتخذُ الأحكامَ بشكلٍ سليمٍ.

الإضافةُ الرابعةُ : تقديمُ قدواتِ نموذجيةٍ :

تقديمُ نماذجٍ وقدواتٍ بشريَّةٍ متميِّزةٍ واستثنائيةٍ في مجالِ السلوكِ المميِّزِ والرائعِ، فكانتَ تلكَ القدواتُ تجسيداَ حياً لمنظومةِ الأخلاقِ، ودعوةً إلى التأسِّي بها، قال تعالى:

﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾^(١).

وهذه نماذج منها:

«عَنْ سَلْمَانَ الْفَارِسِيِّ (رَضَوَانُ اللَّهِ عَلَيْهِ): قَالَ: كُنْتُ ذَاتَ يَوْمٍ عِنْدَ النَّبِيِّ ﷺ إِذْ أَقْبَلَ أَعْرَابِيٌّ عَلَى نَاقَةٍ لَهُ، فَسَلَّمَ، ثُمَّ قَالَ: أَيُّكُمْ مُحَمَّدٌ؟»^(٢).

«عَنْ أَبِي ذَرٍّ قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَجْلِسُ بَيْنَ ظَهْرَانِي أَصْحَابِهِ، فَيَجِيءُ الْغَرِيبُ فَلَا يَدْرِي أَيُّهُمْ هُوَ حَتَّى يَسْأَلَ فَطَلَبْنَا إِلَى النَّبِيِّ ﷺ أَنْ يَجْعَلَ مَجْلِسًا يَعْرِفُهُ الْغَرِيبُ إِذَا أَتَاهُ،

الإنسانية وانه الداعم للأخلاق النبيلة وما إلى ذلك من عبارات رنانة صدى رؤوسنا فيها مفركوهم وفلاسفتهم فلم يعد اليوم من يقتنع بذلك .

(١) سورة الأحزاب: الآية ٢١.

(٢) بحار الانوار: ج ١٦ ص ٢٢٨.

فَبَيْنَمَا لَهُ دُكَّانًا مِنْ طِينٍ، وَكَانَ يَجْلِسُ عَلَيْهِ، وَنَجَلِسُ بِجَانِبَيْهِ»^(١).

قال أبو سعيد الخدري: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَشَدَّ حَيَاءً مِنَ الْعُذْرَاءِ فِي خِدْرِهَا، وَكَانَ إِذَا كَرِهَ شَيْئًا عَرَفْنَاهُ فِي وَجْهِهِ»^(٢).

وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: صَحِبْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَشْرَ سِنِينَ، وَشَمِمْتُ الْغِطْرُ كُلَّهُ، فَلَمْ أَشَمَّ نَكْهَةً أَطْيَبَ مِنْ نَكْهَتِهِ! وَكَانَ إِذَا لَقِيَهُ وَاحِدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، قَامَ مَعَهُ، فَلَمْ يَنْصَرِفْ حَتَّى يَكُونَ الرَّجُلُ يَنْصَرِفُ عَنْهُ، وَإِذَا لَقِيَهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِهِ، فَتَنَاوَلَ يَدَهُ، نَاوَلَهَا إِيَّاهُ، فَلَمْ يَنْزِعْ عَنْهُ حَتَّى يَكُونَ الرَّجُلُ هُوَ الَّذِي يَنْزِعُ عَنْهُ، وَمَا أَخْرَجَ رُكْبَتَيْهِ بَيْنَ جَلِيسٍ لَهُ قَطُّ، وَمَا قَعَدَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ رَجُلٌ قَطُّ فَقَامَ حَتَّى يَقُومَ»^(٣).

وَعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَدْرَكُهُ أَعْرَابِيٌّ، فَأَخَذَ بِرِدَائِهِ فَجَبَذَهُ جَبَذَةً شَدِيدَةً، حَتَّى نَظَرْتُ إِلَى صَفْحَةِ عُنُقِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَقَدْ أَثَرَتْ بِهِ حَاشِيَةُ الرِّدَاءِ مِنْ شِدَّةِ جَبَذَتِهِ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: يَا مُحَمَّدُ، مُرِّي مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي عِنْدَكَ، فَالْتَفَتَ إِلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَضَحِكَ، وَأَمَرَ لَهُ بِعَطَاءٍ»^(٤).

«وَعَنْهُ أَنَّهُ قَالَ: خَدَمْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَشْرَ سِنِينَ، فَمَا قَالَ لِي أَفٌّ قَطُّ، وَمَا قَالَ لِي لَشِيءٍ صَنَعْتُهُ: لَمْ صَنَعْتُهُ، وَلَا لَشِيءٍ تَرَكْتُهُ: لَمْ تَرَكْتُهُ».

دَخَلَ ضَرَارُ بْنُ ضَمْرَةَ عَلَى مُعَاوِيَةَ، فَقَالَ لَهُ - مُعَاوِيَةُ: صِفْ لِي عَلِيًّا؟

فَقَالَ لَهُ: أَوْ تُعْفِينِي مِنْ ذَلِكَ؟

(١) المصدر السابق.

(٢) المصدر السابق.

(٣) المصدر السابق.

(٤) المصدر السابق.

فَقَالَ: لَا أُعْنِيكَ .

فَقَالَ: كَانَ وَاللَّهِ بَعِيدَ الْمَدَى، شَدِيدَ الْقُوَى، يَقُولُ فَضْلًا، وَيَحْكُمُ عَدْلًا، يَتَفَجَّرُ الْعِلْمُ مِنْ جَوَانِبِهِ، وَتَنْطَفِئُ الْحِكْمَةُ مِنْ نَوَاحِيهِ، يَسْتَوْحِشُ مِنَ الدُّنْيَا وَزَهْرَتِهَا، وَيَسْتَأْنِسُ بِاللَّيْلِ وَوَحْشَتِهِ.

كَانَ وَاللَّهِ غَزِيرَ الْعَبْرَةِ، طَوِيلَ الْفِكْرَةِ، يُقَلِّبُ كَفَّهُ، وَيُخَاطِبُ نَفْسَهُ، وَيُنَاجِي رَبَّهُ، يُعْجِبُهُ مِنَ اللَّبَاسِ مَا حَشَنَ، وَمِنَ الطَّعَامِ مَا جَشَبَ.

كَانَ وَاللَّهِ فِينَا كَأَحَدِنَا، يُدْنِينَا إِذَا أَتَيْنَاهُ، وَيُجِيبُنَا إِذَا سَأَلْنَاهُ، وَكُنَّا مَعَ دُئُوهِ مِنَّا وَقُرْبِنَا مِنْهُ لَا نُكَلِّمُهُ هَيْئَتِهِ، وَلَا نَرْفَعُ أَعْيُنَنَا إِلَيْهِ لِعَظَمَتِهِ، فَإِنْ تَبَسَّمَ فَعَنْ مِثْلِ اللُّؤْلُؤِ الْمُنْظُومِ، يُعْظِمُ أَهْلَ الدِّينِ، وَيُحِبُّ الْمَسَاكِينَ، لَا يَطْمَعُ الْقَوِيُّ فِي بَاطِلِهِ، وَلَا يِنَاسُ الضَّعِيفَ مِنْ عَدْلِهِ، وَأَشْهَدُ بِاللَّهِ لَقَدْ رَأَيْتُهُ فِي بَعْضِ مَوَاقِفِهِ، وَقَدْ أَرَخَى اللَّيْلُ سُدُولَهُ، وَغَارَتْ نُجُومُهُ، وَهُوَ قَائِمٌ فِي مَحْرَابِهِ، قَابِضٌ عَلَى حِجَّتِهِ، يَتَمَلَّمُ تَمَلُّمَ السَّلِيمِ، وَيَبْكِي بُكَاءَ الْحَزِينِ، فَكَأَنِّي الْآنَ أَسْمَعُهُ وَهُوَ يَقُولُ: يَا دُنْيَا، يَا دُنْيَا، أَيْ تَعَرَّضْتُ؟ أَمْ إِلَيَّ تَشَوَّقْتُ؟ هَيْهَاتَ، هَيْهَاتَ، غُرِّي غَيْرِي، لَا حَاجَةَ لِي فِيكَ، قَدْ أَبْتَنَيْتُ ثَلَاثًا لَا رَجْعَةَ لِي فِيهَا، فَعُمُرُكَ قَصِيرٌ، وَخَطَرُكَ يَسِيرٌ، وَأَمْلُكَ حَقِيرٌ، أِهْ آه مِنْ قَلَّةِ الزَّادِ، وَبُعْدِ السَّفَرِ، وَوَحْشَةِ الطَّرِيقِ، وَعِظَمِ الْمَوَرِدِ.

فَوَكَفْتُ دُمُوعَ مُعَاوِيَةَ عَلَى حِجَّتِهِ فَشَفَّهَا بِكُمِّهِ، وَاخْتَنَقَ الْقَوْمُ بِالْبُكَاءِ.

ثُمَّ قَالَ مُعَاوِيَةُ: - كَانَ وَاللَّهِ أَبُو الْحَسَنِ كَذَلِكَ، فَكَيْفَ كَانَ حُبُّكَ إِيَّاهُ؟

قَالَ: كَحُبِّ أُمِّ مُوسَى لِمُوسَى، وَأَعْتَذِرُ إِلَى اللَّهِ مِنَ التَّقْصِيرِ.

قَالَ: فَكَيْفَ صَبْرُكَ عَنْهُ يَا ضِرَارُ؟

قَالَ: صَبَرَ مَنْ ذُبِحَ وَاحِدُهَا عَلَى صَدْرِهَا، فَهِيَ لَا تَرْقَى عَبْرَتُهَا، وَلَا تَسْكُنُ حَرَارَتُهَا. ثُمَّ قَامَ وَخَرَجَ وَهُوَ بَاكِ.

فَقَالَ مُعَاوِيَةُ: أَمَّا إِنَّكُمْ لَوْ فَقَدْتُمُونِي لَمَا كَانَ فِيكُمْ مَنْ يُثْنِي عَلَيَّ مِثْلَ هَذَا الثَّنَاءِ!

فَقَالَ لَهُ بَعْضُ مَنْ كَانَ حَاضِرًا: الصَّاحِبُ عَلَى قَدْرِ صَاحِبِهِ^(١).

وكان الإمام زين العابدين عليه السلام له ابن عم يؤذيه، فكان يأتيه الإمام ليلاً، ويعطيه الدنانير، وهو مستتر، فيقول له: لكن علي بن الحسين لا يصلني، لا جزاء الله خيراً، فيسمع الإمام ذلك ويصبر، فلما مات انقطعت عنه الدنانير، فعلم أن الذي كان يعطيه ويصله هو الإمام زين العابدين عليه السلام^(٢).

وقيل: إن هشام بن إسماعيل كان والياً على المدينة من قبل عبد الملك بن مروان، وكان أيام ولايته يتعمد الإساءة إلى الإمام زين العابدين عليه السلام، ولما حكم الوليد بعد والده عبد الملك عزل هشاماً، وأمر أن يوقف في طريق عام، ويعرض للناس، كي يقتص منه كل من أساء إليه أيام ولايته، فكان الذين يمرون به من الذين ظلمهم، وأساء إليهم يشتمونه، ويضربونه، ويطالبونه بردّ ظلامتهم، وكان أخوف ما يخاف من الإمام زين العابدين عليه السلام لكثرة ما أساء إليه.

ولكن الإمام عليه السلام جمع أهله وخاصته، وأوصاهم أن لا يتعرض له أحد منهم بما يكره، وكان يمر به فيسلم عليه، ويلطف به، ويقول له: انظر، إلى ما أعجزك من مال تطالب به، فعندنا ما يسعدك فطب نفساً منا ومن كل من يطعننا. فقال هشام: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ﴾.

(١) بحار الأنوار: (الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار عليه السلام): ج ٨٤ ص ١٥

(٢) الشيعة في الميزان: ص ٢٢٥.

والأمثلة كثيرةٌ في حياة النبي ﷺ، وحياة أهل البيت (صلوات الله عليهم) التي تجسّد أعلى مراتب الأفعال الأخلاقية، والقيم النبيلة، بحيث كانت تلك التصرفات تصدّم المتلقي، وهذا له بالغ الأهمية في تعضيد الأخلاق في النفوس وفي المجتمعات.

والنماذج كثيرةٌ في هذا المجال، وقد رأينا سعيًا حثيثًا في عصرنا على قتل القدوة في المجتمعات، وتقديم بدائل تافهة والله المستعان.

إذن نرى هذا الاندماج -إن صح التعبير- بين الدين والأخلاق، وإن الدين يرى أن الجانب الأخلاقيّ أساسيٌّ في حركته ومنظومته، بل اعتبره جزءًا لا يتجزأ منها. كما أنّه في كثيرٍ من الأحيان تجد هذه المفاهيم الأخلاقية حاکمة حتى على إطلاقات النصوص، فلا ضرر في الإسلام.

ناهيك عن رفض التفسيرات المغلوطة للدين التي يقوم بها بعض المتعصبين، فتكون الثوابت الأخلاقية حاکمة على تلك التفسيرات.

كما أنّ الأخلاق -أو قل إدراكات العقل العملي- كان لها الدور الكبير في انجذاب الناس إلى الدين حيث وجدوا فيه ما يروي عطشهم الفطري وميلهم إلى تلك المفاهيم العظيمة، سواء كان على صعيد التنظير أو السلوك العلمي عند رجالات السماء وحملات الرسالات.

بعض النصوص في استعراض الجوانب الأخلاقية في المنظومة الإسلامية :

وفي الختام أضع بين يديك بعض الآيات والنصوص في الأخلاق من نفس المنظومة الإسلامية حتى تتأمل فيها، وترى مدى أهمية هذا الجانب في الإسلام:

قال سبحانه وتعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ

يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ ﴿١﴾.

قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (٢).

قال تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ (٣).

قال تعالى: ﴿فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ﴾ (٤).

قال تعالى ﴿فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ (٥).

قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (٦).

قال تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ (٧).

(١) سورة آل عمران: الآية ١٦٤.

(٢) سورة النحل: الآية ١٢٥.

(٣) سورة التوبة: الآية ١٢٨.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٥٩.

(٥) سورة الزخرف: الآية ٨٩.

(٦) سورة الأنبياء: الآية ١٠٧.

(٧) سورة آل عمران: الآية ١٠٤.

قال تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾. ^(١)

قال تعالى: ﴿إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا﴾. ^(٢)

قال تعالى: ﴿وَلْيَعْمُوا وَلِيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾. ^(٣)

﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾. ^(٤)

قال تعالى: ﴿وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾. ^(٥)

وقال تعالى: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعُلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾. ^(٦)

﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾. ^(٧)

﴿الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظَ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾. ^(٨)

(١) سورة الإسراء: الآية ٢٣.

(٢) سورة الإسراء: الآية ٧.

(٣) سورة النور: الآية ٢٢.

(٤) سورة الأعلى: الآية ١٤-١٥.

(٥) سورة الفرقان: الآية ٦٣.

(٦) سورة القصص: الآية ٨٣.

(٧) سورة الشورى: الآية ٤٠.

(٨) سورة آل عمران: الآية ١٣٤.

﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾. ^(١)

﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾. ^(٢)

﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نَقَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾. ^(٣)

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ﴾. ^(٤)

﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾. ^(٥)

عن الرسول الأكرم ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ» ^(٦).

وجاء في حديث عن أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال: «لَوْ كُنَّا لَا نَرْجُو جَنَّةً، وَلَا نَارًا، وَلَا ثَوَابًا، وَلَا عِقَابًا، لَكَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَطْلُبَ بِمَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، فَإِنَّهَا مِمَّا تَدُلُّ عَلَى سَبِيلِ النِّجَاحِ» ^(٧).

ورد عن رسول الله ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: «جَعَلَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ صَلََّةً بَيْنَهُ وَبَيْنَ عِبَادِهِ فَحَسَبَ أَحَدِكُمْ أَنْ يَتَمَسَّكَ بِخُلُقٍ مُتَّصِلٍ بِاللَّهِ» ^(٨).

هذه النصوص وغيرها تعطيك طابعاً عن شخصية النبي ﷺ وعن المنظومة التي يحملها.

(١) سورة الإسراء: الآية ٣٤.

(٢) سورة الأنعام: الآية ١٥٢.

(٣) سورة المائدة: الآية ٨.

(٤) سورة النحل: الآية ٩٠.

(٥) سورة المائدة: الآية ٢.

(٦) مجمع البيان: ج ١٠ ص ٨٦.

(٧) جامع أحاديث الشيعة، السيد البروجردي: ج ١٤ ص ٢١٠.

(٨) تنبيه الخواطر: ج ٢ ص ١٢٢.

الفصلُ الخامسُ:

الدِّينُ والعِلْمُ

مقدمات تمهيدية

قبل الدخول في تضاعيف البحث، نقدم مقدمات تمهيدية مهمة:

المقدمة الأولى: تحديد محل الخلاف:

النقاش في بحث العلاقة بين الدين والعلم لا يكون مع الملحد الذي ينكر وجود خالق لهذا الوجود؛ لأن الأمر بالنسبة له سالب بانتفاء الموضوع، فهو لا يرى أي مرجعية للدين، ولا حقيقة له وبالتالي يرى حصر المرجعية بالمعطيات العلمية فقط؛ لأنه ليس لديه أي إشكالية من هذا الجانب، نعم، قد يكون النقاش معه من باب أنه يطرح إشكالاً على الدين من أجل ضرب الدين، أو توهينه، ونحن نجيبه على ضوء فرضية اعتقاد الآخر، وليس من باب وجود مرجعتين على موضوع واحد، فتنبه.

كما لا يكون النقاش مع من آمن بالله (تعالى)، وأنكر الرسالات والأديان، وقال: إن الله (تعالى) لم يرسل رسلاً، ولا رسالات، ولا أدياناً، بل خلقنا وتركنا، وهذا هو الآخر لا علاقة له بالمنظومات الدينية، فلا يرى لها أي لزوم، فلا تكون عنده أهمية لوقوع أي تعارض مفروض بين الدين والعلم.

كما لا يكون النقاش مع من آمن بالله وآمن بالرسل والأديان، لكنه قال: إن الدين كله ليس فيه قطعات وثوابت إلا ما يتعلق بالعلاقة بين الفرد وربّه في العبادة فقط، وما دونه ليس من الدين، وهذا الآخر أيضاً لا يكون في معرض ابتلاء تعارض الدين مع العلم؛ لأنه يؤول كل نص خارج العلاقة الفردية بين الإنسان وربّه.

إنَّما النقاشُ الحقيقيُّ يكونُ بينَ مَنْ يرى حجَّةَ النصوصِ الدينيَّةِ، وأنَّها مطلقةٌ مِنْ جهةِ الزمانِ والمكانِ، وأنَّها تكشفُ كشفاً حقيقياً عن الواقعِ، فهي حجةٌ ملزمةٌ للإنسانِ، وأنَّها لا تُختصُّ على الجانبِ العباديِّ، وإنَّما تشملُ بعضَ الجوانبِ في حياةِ الإنسانِ، وأنَّه يلتزمُ في ذاتِ الوقتِ بمعطياتِ العلمِ ومخرجاتِهِ المستندةِ الى أدلَّةٍ علميَّةٍ رصينةٍ، فيقعُ عندهُ التعارضُ في بعضِ المساحاتِ أو المسائلِ التي تكونُ محلَّ تجاذبٍ للمنظومتينِ معاً، فيقعُ البحثُ في تقديمِ الدِّينِ أو العلمِ، أو إمكانيَّةِ الجمعِ بينهما.

المقدمةُ الثانيةُ : التعارضُ فرغُ التكافؤِ :

ان التعارضُ فرغُ التكافؤِ كما يقول علماءُ الأصولِ، أي إنَّ التعارضَ بينَ دليلينِ أو حجتينِ لا يُفرضُ إلَّا بعدَ تساويهما بالحجَّةِ، وعدمِ إمكانيَّةِ ترجيحِ أحدهما على الآخرِ، حينئذٍ يقعُ التعارضُ، ومعَ التعارضِ لا يقدِّمُ أحدُ الطرفينِ على الآخرِ، لأنَّه يلزمُ ترجيحاً من دونِ مرجحٍ، وهو باطلٌ كما هو واضحٌ.

لذا لما يُفرضُ التعارضُ بينَ الدِّينِ والعلمِ فأما أن يكونا متكافئينِ في الحجَّةِ، أو لا، فإنَّ كانا متكافئينِ فيصدقُ التعارضُ، ومعَ حصولِ التعارضِ لا يحقُّ لك أن تقدِّمَ طرفاً على طرفٍ كما عرفتَ؛ لفرضِ التكافؤِ، بل تذهبُ إلى مرجعيَّةٍ أُخرى أو تحلُّ ذلكَ التعارضُ بطريقةٍ سليمةٍ.

وإنَّ لم يكونا متكافئينِ في الحجَّةِ فلا يفرضُ التعارضُ بينهما أصلاً، ممَّا يكشفُ عن عدمِ وجودِ تعارضٍ حسبِ الفرضِ، بل يقدِّمُ الأقوى حجةً على الأضعفِ.

ومن هنا نعرفُ أنَّ التعارضَ الذي يمكنُ فرضُهُ هو بينَ العلمِ والدِّينِ القطعيينِ، أي في المسائلِ العلميَّةِ القطعيَّةِ، والمسائلِ الدينيَّةِ القطعيَّةِ، أو بينَ الظنَّينِ، ولا يصحُّ فرضُ التعارضِ بينَ قضيةٍ دينيَّةٍ قطعيَّةٍ وأُخرى علميَّةٍ ظنيَّةٍ أو قضيةٍ علميَّةٍ قطعيَّةٍ

وأخرى دينية ظنيّة؛ لأنّ الظنّ لا يعارض اليقين في أيّ مسألة كانت.

وإذا كان التعارض بين القطعيين فلا يحقّ لك تقديم أحدهما على الآخر؛ لأنّه ترجيح بلا مرجح، وحينئذ نرجع إلى القواعد العامّة أو البديلة في مثل تلك الحالات كما قلنا.

تنبيه:

الدين لم يأت بلغة جديدة تخصّه بل جاء بنفس لغات البشر، ونفس تعاطيهم مع الأشياء، كما أنّه لم يصادر أداة من أدوات المعرفة الموجودة عند البشر، بل اعتبرها أدواته واستخدمها وعصدها.

نعم، أبدى بعض التصحيحات على بعضها، لما وجد فيها زحافاً على غير مساحاتها، وإلاّ فهو لم يبلغ العقل، أو العرف، أو التجربة، أو الحسّ أبداً؛ لأنّه جاء من أجل الإنسان، وكماله ودفع عجلته في الحياة.

المقدمة الثالثة: تصوير مغلوطن:

الذي يطرح التعارض بين الدين والعلم يصوّر الأمر وكأنّ العلم نظرية واحدة، أو نموذج واحد لا يقبل الاختلاف، والحال أنّ الصراع قائم في داخل العلم نفسه، وبشكل حادّ جداً، بين أطروحة وأخرى، ونموذج وآخر، ونظرية وأخرى، سواء في تكوين البنى التّحتيّة للعلم، ورسم معالم المعرفة، وطريقة التعاطي مع الأدوات، والمساحات، والمعايير، والأهداف، أو في مجال النتائج التي يصلون إليها.

ف نجد العلماء يختلفون فيما بينهم بشكل كبير جداً، فلا يصحّ طرح العلم على أنّه طريقة واحدة وقانون محدّد، أو أنّه حقائق مطلقة ثابتة، والحال أنّ العلم نفسه حسب

المدافعينَ عَنْهُ، يتحاملُ على القولِ بإطلاقِ الحقيقةِ، وأنها نَسَبِيَّةٌ، وليستَ مطلقةً، ومن هنا لا يصحُّ طرحُ المسألةِ بطريقةٍ مضلِّلةٍ للمتلقِّي، وكأنَّ العلمَ موحدٌ في أطروحةٍ واحدةٍ في كلِّ مسائلِهِ، ويقعُ قبالةَ الدِّينِ، فهذا الطَّرحُ غيرُ موفقٍ.

بعد هذه المقدمات سيكون الحديث في هذا الفصل في ثلاث ابواب

الباب الاول: لمحةً تاريخيةً مختصرةً.

الباب الثاني: تحديدُ المرادِ من العلمِ والدِّينِ.

الباب الثالث: المواردُ التي يدعى فيها التعارضُ.

الباب الاول: لمحة تاريخية مختصرة

ظهرت مسألة التعارض بين الدين والعلم إلى السطح بشكل كبير، وبدأت تأخذ حيزاً من التداول في القرن التاسع عشر، بعد انتشار كاتين كرسا هذه الحالة من خلال الشواهد الكثيرة؛ وهما (ديكسون وايت) المؤرخ الأمريكي في كتابه (تاريخ الحرب بين العلم واللاهوت المسيحي). فقد حشد شواهد كثيرة على محاربة الكنيسة للعلماء، وذكر قصصاً كثيرة يكرس فيها الحرب والصراع بين العلم والدين المسيحي.

والآخر (جان ويليام دراب) في كتابه (تاريخ النزاع بين العلم والدين).

لقد ركّز هذان الكاتبان على فكرة التعارض بين الدين المسيحي والعلم، مما صنع رأياً عاماً وانطباعاً سائداً في أن الصراع والتعارض هو الحالة القائمة من خلال التعرض لكثير من الأمثلة في مجالات متعددة تبين التعارض بين الدين والعلم. ثم ظهرت دراسات أخرى بعد ذلك في تاريخ العلم تبين أن الصراع الذي كان، هو في الحقيقة صراع بين علم وعلم، وأن هؤلاء العلماء الذين تمت محاسبتهم لم يقدموا أدلة كافية على رأيهم، أو أن تلك الصراعات كانت شخصية، أو سياسية، أو من أجل النفوذ أو غيرها من التحليلات في هذا المجال، وقد كتب بعض المؤرخين في ذلك.

وعلى كل حال مع قطع النظر عن ذلك فنحن هنا لا نبرئ ساحة الكنيسة من التّعسفات، ولا نطلق العنان لكل اتّهام.

إذن الانتشار كان في القرن التاسع عشر، ولكن الحقيقة أن تاريخ التعارض يرجع

إلى القرنِ الثامن عشر إن لم نقل السابع عشر.

وذلك لأنَّ الرأْيَ السائدَ في العصورِ المتقدمةِ في العالمِ المسيحي هو أخذُ كلِّ شيءٍ من الكنسية، حتى العلوم الطبيعية، وكانت نظريات الكنيسة أو مقولاتها هي السائدة في المسائل الطبيعية، والرأْيَ الكنيسي أو المسيحي كان متأثراً كثيراً بآراء أرسطو وفلاسفة اليونان بشكل عامٍّ في المسائل الكونية والطبيعية.

وبعدَ سباتٍ مرَّ به العالمُ المسيحي استمرَّ لقرونٍ، بدأتِ النهضةُ وعصرُ التنوير، وبدأ الإنسان في الغربِ قبلَ قرنين أو ثلاثة يتعاملُ مع الطبيعة من خلالِ أدواتٍ طبيعيَّة، وكانت تلك الحركة على يدِ علماء مؤمنين مثل كبلر وغاليليو وبويل ونيوتن، فهؤلاء علماء الفيزياء كانت حركتهم من خلالِ استبعادِ فلسفة أرسطو من الحقولِ الطبيعيَّة، واستبدالها بالمنهج التجريبي، والعلمِ بأدواتٍ طبيعيَّة.

وهنا بدأتِ الحركةُ في هذا الجانب، وصارَ النشاطُ البشريُّ يدخلُ في هذا الاتجاه، ويكشفُ الكثيرُ من الحقائق والمعارف في عالمنا، وصولاً إلى الفلسفة المادية في القرن الثامن عشر على يدِ أهمِّ فيلسوفين، وهما ديفيد هيوم، وإيمانويل كانط، وكنا معجبين بما أنتجته العلمُ وحركته، وبدأت فلسفتها تتأثرُ كثيراً بالعلم، ولذا أدَّى ذلك التأثيرُ إلى تأسيسِ نظرياتٍ معرفيَّةٍ جديدةٍ، فكانت النتيجةُ تبلورَ الفلسفة المادية الحسية، وأنَّ أي معرفة يجبُ أن تنشأ من الحسِّ، وتنتهي إليه، وإلا فهي ليست معرفة، وحيث إنَّ المعارف الدِّينية ليست حسية فهي ليست معرفة.

وكانَ كانط يركِّزُ على أنَّ الدِّينَ يرجعُ إلى الجانبِ العملي السلوكي، ولا علاقةَ لهُ بالجانبِ النظري، بل الجانبُ النظري من مساحاتِ العلم حسب تقسيمه، ويرى فصلُ الدِّينِ عن العلم من هذه الزاوية، وأنَّه لا يمكنُ معرفة الله (تعالى) من خلالِ الجانبِ

النظري؛ لأنَّ الجانبَ النظري محدودٌ بالحسِّ والتجربة، وأنَّ الله (تعالى) حسبَ الفرضِ خارجُ ذلك. لذا فهو يؤكِّدُ على أنَّ معرفةَ الله (تعالى) تكونُ من خلالِ اللَّحَاطِ العملي.

ثم بدأ القرن التاسع عشر وبدأت قصة داروين، ونظريته التطوُّر، وأنَّ الحياةَ قائمةٌ على شجرة التطوُّر التي تتحرَّكُ بشكلٍ عفوي، وأنَّ التنافسَ بين الأنواع يرجعُ إلى المحيطِ والبيئةِ والمتغيرات.

ومن ثَمَّ كلُّ الصفاتِ المتميزة في الإنسان جاءت وفق تقدُّمٍ وتطوُّرٍ تدريجيٍّ لأسلافِ الإنسانِ على ضوء الانتخابِ الطبيعي.

فجعل داروين التغيرات التي حدثت للإنسان ليست موجهة، وليس لها هدف، بل هي نتائج الانتخابِ الطبيعي، ومن ثَمَّ فلا معنى لما يطرَّحه الدِّينُ من طريقة خلق الإنسان، وأنَّه خُلِقَ لهدفٍ معيَّن.

وكانت هذه النظرية بمثابة الصدمة الكبيرة التي هزَّت الرأيَ العام، وبدأت الردودُ عليها، وإلى يومنا هذا نجدُ نظرية التطوُّر تتقدَّمُ من خلالِ الشواهد، وكذلك الردودُ والنقوض عليها مستمرَّة.

كلُّ ذلك جعل الفردَ الغربي في حيرة، وبدأ الكثيرُ يتركُ الدِّينَ، ولم يستطع تنظيم أفكاره، ووصل الحال ببعض إلى الإلحاد، فلم يقفْ عند فكرة بطلانِ النظريات الكنيسية المسيحية، بل تركَ الدِّينَ المسيحي كلاً، بل وصل الحال إلى إنكارِ الصانعِ والخالقِ للوجود، ودخل في الإلحاد.

ثم جاء القرن العشرون وبدأت النظرة تختلف، فقد أصبح القول: -أنَّ العلمَ يعطي تفسيراً واقعياً قطعياً لكلِّ شيء-، أمراً مشكوكاً فيه، فظهرت نظرية الفوضى، بمعنى أنه لا يمكنُ التنبؤ القطعي بحركة العالم، ومن ثَمَّ فعلمنا محدودٌ ونحن محدودون،

وإنَّنا نجهلُ الكثيرَ مِنَ النظامِ الوجودي.

ثم جاءتْ نظريةُ الكمِّ (ميكانيك الكوانتم) التي تخالفُ الطَّرحَ الفيزيائي الكلاسيكي السائدَ مِن أنَّنا يمكنُ أن نتعرفَ على حركةِ النظامِ بشكلٍ دقيقٍ بشكلٍ حتميٍّ، وبعدَ عجزها عن تفسيرِ بعضِ الظواهرِ ظهرتْ فيزياء الكمِّ، وهي الفيزياءُ الحديثةُ التي تعنى بالمستوى الذري ودون الذري، التي لا تستطيعُ التنبؤُ بكلِّ حركةِ الإلكتروناتِ والطاقةِ إلا بعدَ الرِّصدِ والتجربةِ.

الباب الثاني: تحديدُ المرادِ من العلمِ والدين:

تعريفُ العلم: العلمُ في اللغة:

يقولُ ابن منظور: العلمُ نقيضُ الجهلِ وعلمتَ الشيءَ عرفتَهُ^(١).

ويذهبُ الجرجاني إلى أنَّ العلمَ هو الاعتقادُ الجازمُ المطلقُ للواقع^(٢).

العلمُ في الاصطلاح:

العلمُ له ثلاثُ حيثياتٍ، وفرضُ التعارضِ يكونُ في أحدها دونَ الآخرين.

الأولُ: يطلقُ العلمُ ويرادُّ منه عمليةُ المعرفة، وطريقةُ حصولها عندَ الإنسان.

وقد طالَ الكلامُ في تعريفِ العلمِ بهذا المعنى، كما أنَّه وقعَ الخلافُ بينَ العلماءِ في

صحةِ تعريفِهِ من عدمِهِ.

فالفخرُ الرازي يقولُ: إنَّ العلمَ أمرٌ ضروريٌّ وهو مستغنٍ عن التعريفِ^(٣).

وهناك مَنْ قالَ بإمكانِ تعريفِهِ، إلا أنَّ من العسيرِ أنْ تجدَ تعريفاً يستوفي العلمَ.

وهناك مَنْ قالَ بإمكانِهِ، وأنَّه ليسَ عسيراً، لذا وُضعتْ لَهُ تعاريفُ من أجلِ

الوقوفِ عليه.

(١) لسان العرب.

(٢) العريفات: ص ١٧٧.

(٣) شرح المواقف: ج ٢ ص ٦١؟

وكان أشهرُ تعريفٍ هو ما تداولَ على لسانِ الحكماءِ، وهو: حصولُ صورةِ الشيء عندَ العقلِ، وانطباعُ صورتهِ في الذهنِ، سواء كانَ ذلك الشيءَ كلياً أو جزئياً، موجوداً أو معدوماً.

ولكنَّ هذا التعريفَ ليسَ بتامٍّ؛ لأنَّه لا يشملُ العلمَ الحضورِيَّ، بل يختصُّ على العلمِ الحسوليِّ في حالِ أنَّ الحضورِيَّ قسمٌ من أقسامِ العلمِ، والذي هو حضورُ نفسِ المعلومِ لدى العالمِ دونَ توسُّطِ صورتهِ، مثل علمِ الإنسانِ بذاته.

كما إنَّ التعريفَ لا يشملُ المعقولاتِ الثانيةَ المنطقيةَ، وهي المفاهيمُ الكليةُ التي يقفُ عليها الإنسانُ نتيجةً لعمليةٍ ذهنيةٍ، وجهودٍ فكريةٍ، من دونِ تدخُّلِ الخارجِ بصورةٍ مباشرةٍ، مثل مفهومِ الإنسانِ والنوعِ والجنسِ وهكذا.

كما أنَّه لا يشملُ المعقولاتِ الثانيةَ الفلسفيةَ؛ وهي الأشياءُ التي لا يوجدُ ما يحاذيها في الخارجِ، فتعرُّضُ في الذهنِ دونَ الخارجِ مثل الأبوَّةِ.

وقد يقالُ: إنَّ التعريفَ الأتمُّ هو: إنَّ العلمَ هو حضورُ المعلومِ لدى العالمِ، أمَّا حضوراً مباشراً أو غيرَ مباشرٍ.

وهو بهذا لا يمكنُ أن يُفرضَ تعارضُهُ مع الدِّينِ كما هو واضحٌ، فالعلمُ بهذا المعنى يحبي عمليةَ حصولِ المعرفةِ لدى الإنسانِ، معَ قطعِ النظرِ عن الوسائلِ التي يحصلُ من خلالها، مهما كانتِ الأداةُ، وهو بهذا التعريفِ لا كلامٌ لنا فيه.

الثاني: وقد يرادُّ من العلمِ مطلقُ المعرفةِ التي يتميَّزُ بها الإنسانُ عن غيره.

فكلُّ معلومةٍ هي علمٌ ومعرفةٌ، وتقدِّمُ الإنسانَ إذا كانتَ ضمنَ السياقاتِ العلميةِ، ويعدُّها الإنسانُ كما لا يسعَى إليه، وهذا المعنى هو المقصودُ في بعضِ النصوصِ التي

تحت على العلم والتعلم، وضرورة السعي في المعرفة.

وهذا القسم هو الآخر لا كلام لنا فيه، لأنه لا يمكن فرض التعارض فيه مع الدين كما هو واضح؛ لأن المقصود فيه هو الشمول لكل معرفة وعلم يكسبه الإنسان، وهو قريب من القسم الأول، ولكن الجهة تختلف، فالأول كان ناظراً لحصول المعلوم لدى العالم، والثاني ناظراً لنفس المعرفة.

وعلى كلا القسمين لا مورد للتعارض بين الدين والعلم، فلم تلحظ فيهما سعة المعرفة وضيقها، أو ما حدود أدواتها، وهل تشمل الموارد العقلية والتجريبية، أو خصوص التجريبية الحسية مع قطع النظر عن ذلك، فالمنظور فيها حصول المعرفة. وقد يطلق العلم ويراد منه ما يقابل الظن، وهذا هو الآخر ليس محل البحث.

الثالث: العلم الذي يقال بتعارضه مع الدين هو خصوص العلوم الطبيعية التجريبية.

والعلم، بتعريفه الحديث، يطلق على طريقة التفكير العلمية (مشاهدة، ثم فرضية، ثم تجربة، ثم صياغة) وعلى المنظومة الفكرية التي تنتج عنها. وتشتمل على مجموعة الفرضيات والنظريات والقوانين والاكتشافات المتسقة والمتناسقة التي تصف الطبيعة وتسعى لبلوغ حقيقة الأشياء.

أو أن العلم هو بحث ظواهر معينة لبيان حقيقتها، وعناصرها، ونشأتها، وتطورها، ووظائفها، وعلاقاتها، وقوانينها، وهو كل نوع من العلوم والمعارف والأفكار والتطبيقات.

أو قل: هو أسلوب منهجي معرفي ينظم المعرفة على شكل أطروحات ونظريات

وتفسيراتٍ قابلةٍ للتطبيقِ والتحقيقِ، وهو مجموعُ مسائلٍ وأصولٍ كَلِيَّةٍ تدورُ حولَ موضوعٍ معيَّنٍ أو ظاهرةٍ محدَّدةٍ وتعالجُ بمنهجٍ معيَّنٍ وينتهي إلى النظرياتِ والقوانينِ، والذي يضمُّ:

العلومَ الطبيعيَّةَ (الشاملة كالفيزياء والكيمياء، أو المتخصصة كعلم الأحياء أو علم الأرض، والطب).

العلومَ الإنسانيَّةَ أو البشريَّةَ وهي التي تدرسُ الإنسانَ ومجتمعاته (علوم اجتماعية) والاقتصاد والنفس...

العلومَ الإدراكيَّةَ مثل العلومِ العصبيَّةِ واللسانياتِ والمعلوماتية...
العلومَ الهندسيَّةَ...

والعلمُ بهذا المعنى هو محلُّ البحثِ، وقد ادَّعى أَنَّهُ يتعارضُ معَ الدِّينِ في كثيرٍ من المفاصلِ، وهذا ما سنقفُ عليه في النقطةِ الثالثةِ.

مكانةُ العلمِ في الإسلامِ:

إِطلاءُ على النصوصِ الدِّينيَّةِ في مفردةِ العلمِ.

لقد حثَّ الإسلامُ على العلمِ وأوصى به كثيراً، ومدحَ العلمَ والعلماءَ بصورةٍ قد لا تجدها متكررةً في غيره.

فهذه أولُ سورةٍ نزلتْ من القرآنِ الكريمِ كانتْ في العلمِ والقلمِ والقراءة؛ ليبدأ القرآنُ الكريمُ بدايتهُ بالعلمِ والمعرفةِ، فقالَ تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ

يَعْلَمُ ﴿١﴾.

وقال الله عز وجل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ ﴿٢﴾. وقال تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ﴿٣﴾.

وقال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ ﴿٤﴾.

وقال تعالى: ﴿يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ ﴿٥﴾.

وقال تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ ﴿٦﴾.

وها هو القرآن الكريم يخاطب الحبيب المصطفى في قوله: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ ﴿٧﴾.

وقال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى عُتَقَاءِ اللَّهِ مِنَ النَّارِ فَلْيَنْظُرْ إِلَى الْمُتَعَلِّمِينَ، فَإِلَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ، مَا مِنْ مُتَعَلِّمٍ يَخْتَلِفُ إِلَى بَابِ الْعَالِمِ الْمُعَلِّمِ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ قَدَمٍ عِبَادَةً سَنَةً، وَبَنَى اللَّهُ لَهُ بِكُلِّ قَدَمٍ مَدِينَةً فِي الْجَنَّةِ، وَيَمْشِي عَلَى الْأَرْضِ وَهِيَ تَسْتَغْفِرُ لَهُ، وَيُمْسِي وَيُصْبِحُ مَغْفُورًا لَهُ، وَشَهِدَتِ الْمَلَائِكَةُ أَنَّهُمْ عُتَقَاءُ

(١) سورة العلق: الآية ١-٥.

(٢) سورة فاطر: الآية ٢٨.

(٣) سورة الزمر: الآية ٩.

(٤) سورة آل عمران: الآية ١٨.

(٥) سورة المجادلة: الآية ١١.

(٦) سورة الرحمن: الآية ١-٤.

(٧) سورة طه: الآية ١١٤.

اللَّهِ مِنَ النَّارِ»^(١).

وقال عليه السلام: «مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ فَهُوَ كَالصَّائِمِ نَهَارَهُ، الْقَائِمِ لَيْلَهُ، وَإِنْ بَاباً مِنَ الْعِلْمِ يَتَعَلَّمُهُ الرَّجُلُ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ أَبُو قُبَيْسٍ ذَهَباً، فَأَنْفَقَهُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»^(٢).

وقال عليه السلام: «إِنَّ الْعِلْمَ حَيَاةُ الْقُلُوبِ مِنَ الْجَهْلِ، وَضِيَاءُ الْأَبْصَارِ مِنَ الظُّلْمَةِ»^(٣).

قال رسول الله ﷺ: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَلَا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ بُعَاةَ الْعِلْمِ»^(٤).

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «اطْلُبُوا الْعِلْمَ وَلَوْ بِالصَّيْنِ، فَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»^(٥).

وَجَاءَ رَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ إِلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِذَا حَضَرَتْ جَنَازَةٌ، وَجَلَسَ عَالِمٌ، أَتَيْهَا أَحَبُّ إِلَيْكَ أَنْ أَشْهَدَ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «إِنْ كَانَ لِلْجَنَازَةِ مَنْ يَتْبَعُهَا وَيَذْفِيهَا، فَإِنَّ حُضُورَ مَجْلِسِ عَالِمٍ أَفْضَلُ مِنْ حُضُورِ أَلْفِ جَنَازَةٍ، وَمِنْ عِيَادَةِ أَلْفِ مَرِيضٍ، وَمِنْ قِيَامِ أَلْفِ لَيْلَةٍ، وَمِنْ صِيَامِ أَلْفِ يَوْمٍ، وَمِنْ أَلْفِ دِرْهَمٍ يُتَصَدَّقُ بِهَا عَلَى الْمَسَاكِينِ، وَمِنْ أَلْفِ حَاجَةٍ سِوَى الْفَرِيضَةِ، وَمِنْ أَلْفِ غَزْوَةٍ سِوَى الْوَاجِبِ، تَغْزُوهَا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِمَالِكَ وَنَفْسِكَ»^(٦).

وقال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام: «الْحِكْمَةُ ضَالَّةُ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ

(١) بحار الأنوار: ج ١ ص ١٨٤.

(٢) منية المريد عن تفسير الرازي: ج ٢ ص ١٨٠.

(٣) أمالي الطوسي: ص ٤٨٨.

(٤) الكافي: ج ١ ص ٣٠ كتاب فضل العلم.

(٥) العلم والحكمة في الكتاب والسنة: ص ٢٠٥.

(٦) بحار الأنوار: ج ٧٩ ص ١٧٠.

عِنْدَ الْمُشْرِكِ، تَكُونُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلُهَا»^(١).

وقال ﷺ: «يَا كُمَيْلُ، الْعِلْمُ خَيْرٌ مِنَ الْمَالِ؛ الْعِلْمُ يَحْرُسُكَ وَأَنْتَ تَحْرُسُ الْمَالَ. وَالْمَالُ تَنْقُصُهُ النَّفَقَةُ، وَالْعِلْمُ يَزُكُّ عَلَى الْإِنْفَاقِ، وَصَنِيعُ الْمَالِ يَزُولُ بِزَوَالِهِ.

يَا كُمَيْلُ بْنُ زِيَادٍ، مَعْرِفَةُ الْعِلْمِ دِينٌ يُدَانُ بِهِ، بِهِ يَكْسِبُ الْإِنْسَانُ الطَّاعَةَ فِي حَيَاتِهِ، وَجَمِيلَ الْأُخْدُوَّةِ بَعْدَ وَفَاتِهِ. وَالْعِلْمُ حَاكِمٌ، وَالْمَالُ مَحْكُومٌ عَلَيْهِ.

يَا كُمَيْلُ بْنُ زِيَادٍ، هَلَكَ خُزَّانُ الْأَمْوَالِ وَهُمْ أَحْيَاءُ، وَالْعُلَمَاءُ بَاقُونَ مَا بَقِيَ الدَّهْرُ؛ أَعْيَانُهُمْ مَفْقُودَةٌ، وَأَمْثَالُهُمْ فِي الْقُلُوبِ مَوْجُودَةٌ. هَا إِنَّ هَا هُنَا لِعِلْمًا جَمًّا - وَأَشَارَ بِيَدِهِ إِلَى صَدْرِهِ - لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً».

وعن أمير المؤمنين ﷺ يقول: «أَيُّهَا النَّاسُ، اْعَلَمُوا أَنَّ كِمَالَ الدِّينِ طَلَبُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلُ بِهِ، أَلَا وَإِنَّ طَلَبَ الْعِلْمِ أَوْجَبُ عَلَيْكُمْ مِنْ طَلَبِ الْمَالِ؛ إِنَّ الْمَالَ مَقْسُومٌ مَضْمُونٌ لَكُمْ، قَدْ قَسَمَهُ عَادِلٌ بَيْنَكُمْ، وَضَمَنَهُ وَسَيْفِي لَكُمْ، وَالْعِلْمُ مَخْزُونٌ عِنْدَ أَهْلِهِ، وَقَدْ أَمَرْتُمْ بَطْلَبِهِ مِنْ أَهْلِهِ، فَاطْلُبُوهُ»^(٢).

نستخلص من نصوص العلم أمرين:

الأول: مكانة العلم وقيمته في الدين؛

فمن خلال هذه النصوص - وغيرها كثير - نعرف مدى اهتمام الإسلام بالعلم والحث عليه وجعله فريضة من الفرائض، وعلى الجميع، كلٌ بحسب قدرته وامكانيته. وليس مختصاً بطبقة أو فئة خاصة، إذ إنَّ بعض المجتمعات كانت لا تسمح للجميع بالتعلُّم، وتحصرُ التعليمَ بطبقة النبلاء مثلاً، وبعض الطبقات خاصةً، ولكن الإسلام

(١) ميزان الحكمة: ج ١ ص ٦٧١.

(٢) المصدر السابق.

منحه للجميع، بل حَبَّبَ الجميعَ له، وجعله فريضةً على الجميع، فكما أنَّ الصومَ والحجَّ والصلاةَ فرائضُ، فالعلمُ فريضةٌ أيضاً. وأَنَّهُ يُطلبُ ولو كانَ طلبُهُ شاقاً إلى درجةٍ تكادُ تكونُ متعسرةً، كما جاء في الحديث: اطلبوا العلمَ ولو كانَ بالصينِ، لأنَّ الذهابَ إلى الصينِ في ذلكَ الوقتِ بمثابةَ الذهابِ إلى كوكبٍ آخرٍ في وقتنا الحالي! فالحبيبُ المصطفى ﷺ أمرُ بأن اطلبوا العلمَ حتى إذا كانَ بتلكَ الصعوبةِ الشَّاقةِ.

وَمِنْ جهةٍ أُخرى يدلُّ على أَنَّهُ ليسَ للعلمِ مكانٌ مخصوصٌ أو زمانٌ محدَّدٌ، فقد يكونُ بعضُ الفرائضِ محدَّداً بمكانٍ أو زمانٍ كالحجِّ مثلاً، إلَّا أنَّ العلمَ ليسَ كذلكَ بل يُطلبُ حيثما وجدَ، بل الحكمةُ ضالَّةُ المؤمنِ، أينما وجدها أخذها من أي شخصٍ كانَ، وفي أيِّ مكانٍ كانت، ما دامت حكمةً، ولا يشترطُ أن يكونَ صاحبُها موصوفاً بصفاتِ الإيمانِ والعدالةِ وغيرها، فكما أنَّ أحدنا إذا فقدَ حاجتَهُ فأينما وجدها أخذها ما دامَ يعرفُها دونَ التحققِ من دينِ مَنْ وجدها وعقيدتِهِ، كذلكَ الحكمةُ فإنَّها غايةُ المؤمنِ وحاجتُهُ يأخذُها أينما وجدها.

نعم، إذا لم يتحقَّقْ من مدى حقيقة ذلك العلمِ وصحَّتِهِ وواقعِيَّتِهِ فعليه أن يرجعَ إلى أصحابِ الاختصاصِ؛ لأنَّ طلبَهُ معَ الجهلِ ليسَ حكمةً حينئذٍ؛ لوجودِ الكثيرِ ممَّن يكرِّسُ العلمَ لأغراضِهِ الشخصيةِ الضيقةِ بل الفاسدةِ في بعضِ الأحيانِ.

الثاني: إنَّ المرادَ مِنَ العلمِ الذي ذُكِرَ في النصوصِ ليسَ خصوصَ علمِ الدِّينِ والعلومِ الدينيةِ، كما أرادَ بعضُ أن يصوِّره كذلكَ، حيث حصرَهُ بعلومِ الدِّينِ، بل بعضُ حصرَهُ ببعضِ علومِ الدِّينِ، ولكنَّ الحقيقةَ أنَّ النصوصَ السابقةَ تعطينا نظرةً واضحةً في الشموليةِ والعمومِ، فإنَّ الاطلاقَ في الآياتِ والرواياتِ يدلُّ على شمولِ العلومِ الأخرى، وعدمِ حصرِهِ بالعلومِ الدينيةِ، كقوله تعالى: ﴿اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ﴾ الَّذِي عَلَّمَ

بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ * ﴿١﴾. حيثُ إِنَّ المتعلمَ مطلقُ الإنسانِ، وَأَنَّهُ تعالى عَلَّمَهُ ما لم يكن يعلمُ في كُلِّ شيءٍ، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾.

وماذا عن تلك الآيات التي توصي الإنسان بأن يتفكر ويدرس في حقيقة السماوات والأرض والكواكب والنجوم والبحث عن كيفية بداية الخلق واختلاف الليل والنهار وغيرها من الآيات التي تحث الفرد على العلم بأشياء لها علاقة بالعلوم الدينية وبعضها لا علاقة له بذلك، فالآيات تلك تحث على التأمل في أمور هي آيات وعلامات تدل الإنسان على وجود صانع وخالق عليم وحكيم لهذا الكون الفسيح، وتساعده في معرفة واقعِهِ الذي يعيش فيه ليكتشف ما يمكنه اكتشافه من أجل حياته النوعية والفردية.

إضافةً إلى ذلك فإنَّ قوله ﷺ: «اطلبوا العلم ولو بالصين»، قد يُستفاد منه عدم اختصاصهِ بالعلوم الدينية لأنَّ الصينَ لم تكن يوماً مركزاً ومصدراً للعلوم الدينية، خصوصاً الإسلامية كما هو واضح، فحتى لو قُلت: إنَّ مراده ﷺ ضربٌ مثلٍ للبعد، فإنِّي أقول: ضربٌ مثلٍ يجب أن يكون متناسقاً مع واقعِهِ، والبعد لا يختص بالصين، وكان بإمكانِهِ أن يضرب أمثلة البعد والمشقة في غيره، لكنه أراد ﷺ أن يُعلم أُمَّتَهُ أن تكون أُمَّة القراءة والبحث والمعرفة.

وكذلك الحديث الآخر القائل: الحكمة ضالة المؤمن، أينما وجدها أخذها، ولو كانت عند مشرك. أيضاً يدلُّ وبوضوح على عدم الاختصاص، لأنه لا معنى لأن يأخذ المؤمن دينه من المشرك.

لهذا فالمناط بالعلم كما قلنا أن يكون نافعاً ومتوافقاً مع الحقيقة والواقع، وهذا يشمل جميع العلوم، فتؤخذ من أصحاب الاختصاص بها.

المراد من الدين:

ذكرنا تعريف الدين في بحث العقل، وهنا أشيرُ اجمالاً إلى المراد من الدين:

أولاً: المقصود من الدين هو خصوصُ الدين الإسلامي، ولستُ معنياً بغيره من الأديان، فإن الإسلام لما جاء ناسخاً للمسيحية وغيرها من الأديان دل ذلك على أنَّ المسيحية لم تعدَّ صالحةً للبشرية، ولكنَّ الغرب بقي مصرّاً على انتحال دين انتهت مدتهُ وبقي في سباته لمدة ثلاثة عشر قرنٍ ولم تُكتشفْ عدمُ صلاحية الدين المسيحي إلا قبل قرنين أو ثلاثة، فما هو ذنب السماء؟!

إذن نحن نتفق على أنَّ المسيحية ليست ديناً شاملاً صالحاً لحياة الإنسان منذ ١٤٤٦ سنة، لذا فكلامنا حول الدين الإسلامي في هذه المسألة.

ثانياً: في الدين الإسلامي عندما نقول: هذا من الدين، أو هذا هو الدين، لا نعني بذلك كل ما يطرحه علماء الدين من اجتهادات، فهذه الاجتهادات قراءة للدين، وفهم للدين، وهي حجة على من يلتزم به، ومعدرة ومنجزة شأنها شأن الأخذ من أي مختص.

ولكن لا يصح أن نقول: هذا هو الإسلام أو الدين، بل نقول هذا فهم للدين، ولذا يقع فيه الاختلاف بين أصحاب الفهم أنفسهم، ومع وجود اختلاف في الاجتهادات لا معنى لأن نقول: هذا هو الواقع، مع فرض أن فيه رأياً ورأياً آخر.

إنما الدين هو خصوص الثواب التي لا كلام في ثبوتها، والتي يكون إنكارها موجباً للكفر.

مرادنا من الدين هو المسائل الثابتة التي تحكي روح الإسلام وثوابته ومعالمه التي لا اجتهاد فيها، وهذا المعنى هو الذي نجعلهُ ثنائياً للعلم، وليس الاجتهادات أو الاستظهارات القابلة للتبدل والتجدد.

والخطأ الذي وقع فيه الكثيرُ أنَّهم لما صوَّروا تعارضَ الدينِ والعلمِ طرحوا الدِّينَ
الاستظهارى والاجتهادى، وهذا خطأ كبيرٌ.

الباب الثالث: الموارد التي يُدعى فيها التعارضُ:

أعتقدُ أنَّ موارد الاختلافِ المفترضةِ تتمحورُ في ثلاثِ نقاطٍ أو حقولٍ:
الحقلُ الأولُ: في نظرية المعرفة، سواء على صعيدِ تحديدِ مقدارِ الواقعِ أو تحديدِ
أدواتِ كشفِ الواقعِ ومعرفته.

الحقلُ الثاني: في العلومِ الطبيعيَّة، من قبيلِ الفيزياء والكيمياء وأمثالها.
الحقلُ الثالثُ: في العلومِ الإنسانيَّة، من قبيلِ علمِ النفسِ والإدارة والسياسةِ
والاجتماع.

والذي أعتقدُ به -كما سوفَ ترى- أنَّ موردَ الاختلافِ الذي يمكنُ أنْ نقرَّ بهِ
هو خصوصُ العلومِ الإنسانيَّة؛ حيثُ يقعُ اختلافُ فيها بينَ نتاجِ الإنسانِ، وبينَ النصِّ
الدينيِّ الإسلامي، بمعنى أنَّ العملَ فيها من دونِ تحكيمِ الثابتِ الدينيِّ يصلُّ بنا إلى
الاختلافِ، ولذا سوفَ نقفُ عندَ هذه النقطةِ بشيءٍ من التفصيلِ.

أما الموردانِ الاخرانِ -وهما نظريةُ المعرفةِ والعلومِ الطبيعيَّة-، فلا يوجدُ خلافُ
بينَ العلمِ والدينِ الإسلامي فيها كما سوفَ تعرفُ، وإنَّما الخلافُ أما بينَ العلمِ والعقلِ،
أو حصولِ اشتباهٍ في المساحاتِ.

هذا فيما يتعلَّقُ بالدينِ الإسلامي، وهو المنهجُ الذي أسيِّرُ عليه وأراه ضرورةً في
التعاطي مع المسائلِ بلحاظِ الدينِ، ولا يصحُّ خلطُ الأديانِ كما قلنا.

إنَّ التعارضَ المستقرَّ الذي يُدعى بينَ الدينِ والعلمِ يجبُ أن يكونَ متكافئاً، وحتى أشرحَ الفكرةَ أكثرَ أضعُ هذا الجدولَ للمواردِ المحتملةِ في التعارضِ بينَ العلمِ والدينِ:

١- تعارضُ حقيقةٍ علميةٍ قطعيةٍ معَ حقيقةٍ دينيةٍ قطعيةٍ.

٢- تعارضُ مسألةٍ علميةٍ ظنيّةٍ معَ مسألةٍ دينيةٍ ظنيّةٍ.

٣- تعارضُ حقيقةٍ علميةٍ قطعيةٍ معَ مسألةٍ دينيةٍ ظنيّةٍ.

٤- تعارضُ حقيقةٍ علميةٍ ظنيّةٍ معَ مسألةٍ دينيةٍ قطعيةٍ.

هذه أربعُ فرضياتٍ للتعارضِ بينَ المسائلِ الدينيةِ والعلميةِ.

وفرضيةُ التعارضِ الحقيقيّ تكونُ في خصوصِ الفرضيةِ الأولى.

أما الثالثةُ فلا يوجدُ تعارضٌ بسببِ تقدّمِ الحقيقةِ العلميةِ القطعيةِ على الظنِّ في المسألةِ الدينيةِ.

وفي الفرضيةِ الرابعة تُقدّمُ الحقيقةُ الدينيةُ القطعيةُ على الظنِّ في المسألةِ العلميةِ.

أما في الثانية فيجبُ فيها إعادةُ النظرِ في الجانبينِ، ومحاولةُ الوصولِ إلى الحقيقةِ بالقدرِ الممكنِ؛ لأنّه معَ الظنِّ لا يستطيعُ أحدُ الطرفين أن يدّعي أنّه يمتلكُ الحقيقةَ.

ومن ثمّ لا بدّ من إعادةِ الفكرِ والبحثِ حتى نصلَ إلى ما يرجحُ أحدهما على الآخرِ، أو نرجعُ إلى فرضيّةٍ أخرى أكثرَ انسجاماً وتطابقاً معَ الواقعِ.

وهنا تنبيهان:

تنبيهٌ أوّلٌ:

هذا الأمرُ لا يختصُّ بالخلافِ بينَ الدينِ والعلمِ لو فرضنا حدوثه، بل يقع حتى بينَ

العلم نفسه، والدين نفسه؛ فإذا كان عندنا قطعٌ دينيٌّ وظنٌّ دينيٌّ قدّمنا القطعَ على الظنِّ، ونعيّدُ النَّظَرَ في مدلولِ الظنِّ.

أو كان عندنا قطعٌ عقليٌّ وظنٌّ دينيٌّ، أيضاً نقدّمُ القطعَ العقليَّ، ونعيّدُ النَّظَرَ في النصِّ الظنيِّ.

وهكذا في العلمِ فإذا كانت عندنا نظريّةٌ علميّةٌ قطعيّةٌ، أو قل معطياتها عاليةٌ جداً، وعندنا نظريّةٌ أخرى ظنيّةٌ، فإنّنا نعيّدُ النَّظَرَ بالأخيرة، ونقدّمُ الأولى كما هو واضحٌ، فالأمرُ معرفيٌّ بحثٌ.

تنبيهٌ ثانٍ:

يجبُ الالتفاتُ إلى أمرٍ مهمٍّ جداً، وهو أنّنا عندما نقولُ بتركِ المسألةِ الظنيّةِ وتقديمِ الأخرى، لا نعني من ذلك هجرها، ولا تركها معرفياً، بل من الجميل أن نسعى للبحثِ فيها والحصولِ على معطياتٍ ترفعُ من قيمتها العلميّةِ، إنّما المقصودُ من تركها هو تركها في مجالِ العملِ، فلا تكونُ النتائجُ النهائيّةُ من خلالها، وعلى هذا فمع استمرارِ البحثِ فيها قد ترتفعُ قيمتها المعرفيّةُ كما قلنا، وتصلُ إلى مرحلةِ العلمِ، وتكونُ جديرةً بالمعارضةِ مع الحقيقةِ الأخرى، ومن هنا لا يقالُ لنا: لم تقدمون حقيقةً دينيّةً قطعيّةً على مسألةٍ علميّةٍ ظنيّةٍ، فإنّكم بهذا تقتلون العلمَ؛ لأنّه يبدأ من الظنِّ ويتقدّمُ؟

لأنّا نقولُ: إنّ هذا الفهمَ فهمٌ مغلوّطٌ، فنحنُ لا نرفضُ استمرارَ البحثِ في المسائلِ الظنيّةِ، بل على العكس نحثُّ عليه، غايةُ الأمرِ أنّنا نرفضُ العملَ بها مع وجودِ حقيقةٍ قطعيّةٍ أخرى، وهذا نعملُ به في الدينِ وفي العلمِ أيضاً، فمع وجودِ نظريّةٍ علميّةٍ قطعيّةٍ وأخرى ظنيّةٍ، فنعملُ في الأولى ولكن لا نمنعُ من البحثِ في الثانية، وهكذا في الدينِ.

فالأمرُ منهجيٌّ معرفيٌّ بحثٌ، وإلا تنهارُ العلومُ وتحصلُ فوضى عارمةٌ.

المورد الأول: مورد مبناي:

وهو يتعلّق بنظرية المعرفة:

من خلال حصر الوجود بالوجود المادي، وهذا الطرح هو طرح ماديّ كما تعلم، حيث حصر هذا الطرح الوجود بالوجود المادي، ونفى ما عداه، وحصر المعرفة بالمعرفة العلمية فقط، وإنّ العلم هو الأداة الوحيدة القادرة على كشف الواقع وتفسيره.

وحيث إنّ قضايا الدين ومسائله ليست مادية، كما أنّها لا يتم إثباتها من خلال العلم حسب الفرض، فيقع تعارض بين معطيات العلم، ومعطيات الدين في تناول تلك القضايا وتفسير المسائل.

وهذا الحقل حقل كبير ومتشعب ونرى فيه تطفلاً واضحاً من العلم على الدين والعقل في ذات الوقت، وهذا يرجع إلى الفلسفة المادية في الحقيقة، وليس للعلم، لأنّ العلم غير معني بما هو خارج عن حدوده ومساحته، فلا يمكن للعلم نفي ما هو خارج المادة، أو خارج الحسّ أو التجربة لعدم خضوعه لأدوات العلم،

وفي الحقيقة هذا المورد لا يصحّ فرض التعارض فيه لعدم تكافؤ العلم مع العقل في ذلك، لأنّ التعارض في الحقيقة هو تعارض بين العلم والعقل، وليس بين العلم والدين؛ لأنّ العقل هو الذي يثبت الغيب، ويوصل إلى الغيب، ويثبت أنّ الوجود لا ينحصر بالمادة والحسّ.

نعم، الدين يثبت تفاصيل الغيب، أما أصل الغيب فيتم إثباته من خلال العقل وليس من خلال الدين، وإلا يلزم الدور وهو باطل كما تعرف، وعلى هذا فلا يوجد تعارض؛ لأنّ العلم إنّ أراد التدخل في تلك المساحة، وحصر الوجود بالمادة بشكل قاطع، فهو على خطأ قطعاً.

وهذا خلافٌ مبنائيٌّ كما تقدم؛ فلا يحقُّ لأحدٍ إلزام الآخر بالمبنى الذي يختلفُ معه فيه من الأصل، فأنت تحصرُ الوجودَ بالوجودِ المادي، ونحنُ نرفضُ ذلكَ ونراكَ مشتبهاً اشتباهاً كبيراً، وأنت تنفي كلَّ منهجٍ غيرِ المنهجِ التجريبي، ونحنُ نرفضُ ذلكَ تماماً، فنقبلُ المنهجَ التجريبي في مساحته، ونعتمدُ على مناهجٍ أخرى في مساحاتٍ أخرى.

أو قل: من الخطأ الاختصارُ على بعضِ الأدواتِ في كشفِ الواقع، فضلاً عن اختصارِ نفسِ الواقعِ بجانبٍ من جوانبه، فتعدُّدُ الأدواتِ يجعلُ كلَّ أداةٍ تكشفُ جانباً من جوانبِ واقعنا، ومساحةً من مساحاته، فالحسُّ له مساحته، والتجربةُ لها مساحتها، والعقلُ له مساحته، والدِّينُ له مساحته، وهذا لا يعني عدمَ التلاؤمِ والتخادمِ فيما بينهما، فكلُّ أداةٍ تستعينُ وتستثمرُ من الأدواتِ الأخرى، ولكن تبقى تلكَ المساحةُ من خصائصِ تلكَ الأداة، وأيُّ زحفٍ من أيِّ جانبٍ على جانبٍ آخرَ يعتبرُ خطأً منهجياً.

كما أنه لا يصحُّ فرضُ التعارضِ بينَ الأدواتِ في تلكَ المساحاتِ المختلفةِ لفرضِ حاكميةِ كلِّ أداةٍ على الأخرى في مساحتها، فلا يصحُّ فرضُ التعارضِ بينَ الحسِّ والعقلِ في مسألةِ حسية، كما لا يصحُّ فرضُ التعارضِ بينَ التجربةِ والعقلِ في أمرٍ تجريبيٍّ طبيعيٍّ؛ لأنَّ هذه المساحاتِ ليست من اختصاصِ العقلِ، كما لا يصحُّ فرضُ التعارضِ بينَ العقلِ والحسِّ في مسألةٍ عقليةٍ؛ لأنَّها من شؤونِ العقلِ -طبعاً عندما نقول: لا دخلَ لها، نقصدُ بصورةٍ مباشرةٍ، وإلا فلا تجربةَ من دونِ العقلِ، وهكذا سائرُ أدواتِ المعرفةِ تتكاملُ فيما بينها- وهكذا سائرُ الأمثلةِ.

فعندما نذكرُ مساحةً هي من خصائصِ الدِّينِ -نظير كشفِ الإرادةِ الإلهيةِ أو ما يتعلَّقُ بمصيرِ الإنسانِ أو كشفِ ملاكاتِ الأحكامِ وما شابه- لا يمكنُ فرضُ التعارضِ فيها بينَ الدِّينِ والعلمِ أو العقلِ أو الحسِّ؛ لأنَّ هذه مساحاتٌ لا يصلُ إليها العقلُ أو

الحسُّ أو العلمُ بل هي منحصرَةٌ بالدينِ.

فالدِّينُ - كما قلنا - ليس لديه أيُّ مشكلةٍ في أنَّ المسائلَ الطبيعيَّةَ تفسَّرُ بطريقٍ طبيعيٍّ، وأداةٍ طبيعيَّةٍ تجريبيَّةٍ.

إنَّما المشكلةُ عندَ دُعاةِ العلمِ الذين يَحْتَزِلُونَ الوجودَ بالطبيعيةِ والمادةِ، وهذا خطأٌ كبيرٌ؛ لأنَّ العلمَ لا يمكنُهُ نفيُّ غيرِ المادي وما وراءَ الطبيعة؛ لأنَّ أدواتِه قاصرةٌ عن إثباتِه أو نفيه، كما هو واضحٌ.

والنفي من أبسطِ الأشياءِ، وهو دليلٌ على الهروبِ والكسلِ المعرفي، فهو أسهلُّ شيءٍ يفعلُهُ الإنسانُ، إنَّما الصعبُ أنْ تسعى فكرياً وبجدٍّ وعمقٍ للوقوفِ على الحقائقِ، من خلالِ بعضِ الدلالاتِ الدالةِ عليها، من قبيلِ المعطياتِ التي تدلُّك على وجودِ آخرٍ غيرِ الوجودِ المادي، وهذا يحدوكِ إلى إمعانِ الفكرِ في الوصولِ إلى تلكِ الحقيقةِ، لا أنْ نعالجَ ذلكَ بالهروبِ إلى النكرانِ، فنرفضُ كلَّ شيءٍ غيرِ حسيٍّ، وغيرِ ماديٍّ من خلالِ العلمِ الذي لا يعملُ إلَّا في مساحةِ المادةِ والحسِّ.

تنبية :

كثيراً ما يطرحُ المدافعونَ عن العلمِ قبالَ الدِّينِ المسيحي أنَّ الكنيسةَ تغوَّلتْ على العلمِ، وقضمتْ من مساحتهِ، ولكنَّهم وقعوا في الخطأَ نفسه؛ فتراهم اليومَ يتغولونَ العلمَ على حسابِ الدِّينِ ومساحتهِ، فبدأ العلمُ يسعى ليحتلَّ مساحاتِ الدِّينِ، وهي ليستْ له، ولا يمكنُهُ أنْ يتدخلَ بها، أو يُجيبَ على أسئلتِه، فلا يمكنُ للعلمِ أنْ يضعَ معنى لوجودِ الإنسانِ، أو يبيِّنَ هدفَ الإنسانِ في الحياةِ، كما لا يمكنُهُ أنْ يُجيبَ على مسألةِ العدلِ في مصيرِ الإنسانِ وتفصيلِه، فهذه المساحاتُ وغيرها ليستْ متاحةً للعلمِ، لكنَّهُ يريدُ أنْ يدخلَ فيها كما فعلتِ الفلسفةُ في القرونِ السابقةِ، حيثَ تدخلتْ في مساحةِ

التجربة، لكنّها باءت بالفشل، وهذا الموضوع بحثه في نظرية المعرفة.

المورد الثاني: العلوم الطبيعيّة:

هل يتعارض الدين مع العلم في العلوم الطبيعيّة؟

عندما كانت العلوم التجريبية غير ناضجة، وغير مكتملة، كانت الكنيسة ومنظومتها بشكل عامّ تعطي تفسيراً دينياً للظواهر والأحداث الكونية والطبيعية، كما أنّ الفلسفة هي الأخرى سعت إلى سدّ ذلك الفراغ التجريبي في العلوم الطبيعيّة فسمحت لنفسها أن تفتح بعض الأبواب في تلك العلوم وتعطي رأياً فيها.

كلّ ذلك جعل العلوم الطبيعيّة موزّعة بين الفلسفة ومنظومة الكنيسة بشكل عامّ، وهذا استمرّ رداً من الزمن في العالم المسيحي، ومرت عصور طويلة عليهم، وحقبة فيها مشاكل كثيرة أطلقوا عليهم العصور الوسطى.

وبعد النهضة الأوربية بدأت العلوم الطبيعيّة تُبحث من خلال أدواتها الصحيحة التجريبية، وهذا ما جعل تلك العلوم تتطور بشكل كبير، والسبب يرجع إلى تفعيل الأداة الصحيحة في المساحة الصحيحة؛ لكنهم وقعوا في الخطأ ذاته عندما حاولوا تعميم التجربة إلى كلّ حقول الحياة.

وهذا ما جعل الأطروحة الفلسفية في تلك العلوم تتراجع، كما أنّ التفسيرات الدينية المسيحية هي الأخرى تتراجع وتتصادم مع معطيات العلم، فظهرت بعض التصادمات بين مخرجات العلم ومخرجات الدين في العلوم الطبيعيّة.

أقول: ممّا يجب أن يلتفت إليه الباحثون أنّه لا يصحّ جعل الأديان كلها في حقل واحد، كما لا يصحّ جعل الأديان الموجودة في قرى أفريقيا البدائية مع الأديان السماوية

في حقلٍ واحدٍ، كذلك لا يصحُّ جعلُ الأديانِ السماويةِ كلها في كفةٍ واحدةٍ وحقلٍ واحدٍ؛ فإنَّ الأديانَ ينسخُ بعضها بعضاً، وأنَّ الدِّينَ اللاحقَ ما جاءَ إلَّا بعدَ انتهاءِ صلاحيةِ شريعةِ الدِّينِ السابقِ، وجاءَ لينسخَها، وإلا فلا معنى لمجيءِ دينٍ جديدٍ.

ومن هنا فإنَّ الإسلامَ لما جاءَ نسخَ ما قبله من الأديانِ المسيحيةِ واليهوديةِ، وغيرها إنَّ كانتَ موجودةً، فطرحَ نفسه ديناً خالداً وشاملاً، وأخبرَ عن امتدادِ يدِ التحريفِ إلى الدِّينِ المسيحيِّ واليهوديِّ دونه.

وعلى ضوءِ ذلكَ فلا يعتني بما تطرَّحُه تلكَ الأديانُ في هذا المجالِ أو غيره، وإنَّما انطلقَ في الجوابِ على تلكَ المسائلِ من منظومةِ الدينِ الإسلاميِّ.

مع الالتفاتِ إلى أنَّ النسخَ لا يعني نسخاً كلياً، ولذا تجدُ بعضَ المشتركاتِ بينَ الأديانِ، وهذا واضحٌ، وإنَّما يكونُ النسخُ من خلالِ التكاملِ، وصولاً إلى الدِّينِ الخالدِ وهو الإسلامُ.

ومن هنا فلا يوجدُ أيُّ تعارضٍ بينَ الدينِ والعلمِ في حقلِ العلومِ الطَّبيعيَّةِ وذلكَ: أولاً: إنَّ الدِّينَ لم يتدخَّلْ فيما يصطلحُ عليه اليومَ بالعلمِ ومسائلِهِ، بل تركَهُ للعقلِ البشريِّ، فليسَ للدِّينِ أطروحةٌ طَبِّيةٌ أو فيزيائيةٌ أو كيميائيةٌ أو فلكيةٌ أو بيولوجيةٌ أو غيرها من سائرِ العلومِ الطَّبيعيَّةِ، وإنَّما تركها للبشريةِ ولم يتدخَّلْ بها، وإذا وجدنا نصاً هنا أو هناك في هذه العلومِ فهو بمثابةِ الإرشادِ إليها، وفتحِ أفقٍ من قبلِ السماءِ أمامَ الإنسانِ للتفكيرِ فيها، عسى أن يصلَ إلى نتيجةٍ مرجوةٍ، لذا لم يلزمِ الدِّينُ اتباعَهُ بتلكَ النصوصِ وذلكَ الطرحِ في مسائلِ الطبِّ وغيره ممَّا يُسمَّى بالعلمِ.

إذن الإسلامُ لم يتدخَّلْ في هذه العلومِ أصلاً، فكيفَ يُفرضُ فيها التعارضُ بينه وبين العلمِ؟

بل تركها للبشر يخوضون غمارها بحسب عقولهم وتجاربهم، ويتكاملون ويكتشفون أسرارها، وحثهم على فعل ذلك، لكنّه لم يضع لهم نظرية أو أطروحة في تلك العلوم.

ولذا فمن الخطأ جعل القرآن كتاب علم أو فلك أو فيزياء وإسقاط بعض النظريات عليه، والحال أن النظريات متغيرة بحسب معرفة الإنسان وكشفه لأسرار هذا العالم، ففي كل يوم يكشف لنا العلم أمراً نظنه قطعياً ثابتاً، وبعد مدّة نكتشف غيرهُ لأن الله (تعالى) لم يسلم الخارطة النهائية لأحد من خلقه.

فكيف يفرض التعارض بين العلم والدين في أمور لم يتدخل بها الدين أصلاً؟
ثانياً:

إن بعض العلماء والفلاسفة قد عملوا في علوم الطبيعة - مثل نصير الدين الطوسي، وابن سينا، والفارابي، وابن رشد، والغزالي والرازي، وابن باجه، وابن البيطار، والخوارزمي، والكندي، وابن الهيثم -، وغيرهم من علماء الإسلام الذين اشتغلوا بالعلوم الطبيعية، وأبدعوا فيها، وكان لهم الفضل في تقدّمها، فكانت العلوم الطبيعية من ضمن المنهج الديني الذي يدرس في البلاد الإسلامية إلى جانب العلوم الدينية، وقد أبدع فيه كبار علماء الدين، وهذا يدل على أنه لم يتعارض مع الدين بشيء، ولم يتدخل فيه الدين الإسلامي، فهؤلاء العلماء أيضاً كانوا من علماء الدين لكنهم لم ينسبوا إنجازاتهم للدين؛ لأن الدين لا يعدّ هذه العلوم من علومه ومساحته.

فالإسلام لم يحرم على اتباعه ممارسة العلوم الطبيعية ولم يكن الدين مانعاً من إبداع المؤمنين بتلك العلوم، بل إن أغلب من أبدع في العلوم الطبيعية كانوا مؤمنين بالصانع والخالق تعالى فمتى كان الدين يضاد العلم؟

بل إن أئمة الدين قد علّموا قسماً كبيراً من تلامذتهم بتلك العلوم، فهذا جابر بن

حيان مؤسس علم الكيمياء، وإن لم نقلْ كَانَ مؤسساً بالمعنى المصطلح، فمن المبدعين الذين سرعوا عجلة ذلك العلم، وله أكثر من مائة رسالة بهذا العلم، وقد كَانَ من تلامذة الإمام الصادق (عليه السلام)، ويعمل تحت إشرافه وبتعليمه، فلم يكتفِ الإمام بعدم منعه ولا بحثه على الإبداع بذلك العلم، وإنما كَانَ يعطيه الأسس التي يحتاجها في أبحاثه في ذلك العلم.

وهكذا تلميذه الآخر أبو إسحاق إبراهيم بن حبيب الفزاري حيث اخترع (الاسطرلاب) وهو آلة لدراسة النجوم واكتشافها، وكتب بذلك كتاباً، وكل ذلك كَانَ برعاية الإمام الصادق (عليه السلام) الذي هو إمام الدين وأستاذ فقهاء الإسلام.

وهذا يدل على أَنَّ الإسلام يدفع إلى المعرفة والعلوم في كل الجوانب، وإلا لو كَانَ يحصرها في جانب العلوم الدينية لما أعطى هذه الحرية في طلب تلك العلوم، بل سعى إلى التَّغْيِيبِ بها والحثُّ عليها كما عرفنا.

وما يدل على ذلك أَنَّ الدِّينَ عنده أتباع، وهم في كل أصناف الحياة والعلوم، ولم يُحَرِّمِ الدِّينُ على أتباعه الدخول في الطب أو الهندسة أو الفيزياء أو الكيمياء، فلم يمنعهم الدِّينُ من الدخول إلى تلك الميادين، ولم يقل لهم لا تدرسوا هذا الكتاب، أو ذاك، أو قدّموا هذا على هذا، أو أَنَّ هذه العلوم تعارض الإسلام أبداً.

نعم، عند تطبيق مخرجات العلوم الطبيعية، لا بُد من مراجعة الفقه الإسلامي في تطبيقها، وأنها يجب أَنْ لا تتصادم مع المنظومة الفقهية، بأن لا تسبب ضرراً محرماً أو غيرها من المخالفات، وهذا لا علاقة له بنفس مخرجات العلم كما هو واضح.

ثالثاً:

لو تنزلنا عن كل النصوص المتقدمة وقلنا: إِنَّ الإسلام لم يَحْتَ على العلم، ولم يمدح

العلم، ولكنه لم يمنع من ممارسة العلم، فأين تجدون في الإسلام منعاً من العلم والبحث وبناء الدولة العادلة وإقامة حضارة أو نهضة أو تقدم صناعي أو فكري؟

في أي خطاب قرآني أو من المعصوم أو من المنظومة الإسلامية بشكل عام، أين تجد ذلك المنع الذي يكبل أتباعه من ذلك؟

نحن نعرف أن الإسلام كانت فيه دول كبيرة، ومراكز فكرية فريدة، ولم نجد منعاً من أئمة الإسلام، كيف وقد عرفت أنهم هم الدافع والمحرك لحركة المعرفة والعلم.

إنما مسألة النهضة ترجع إلى عوامل طبيعية بشرية، وظروف تتعلق بالإنسان نفسه، لهذا قد تجد أمة ليست متديّنة لا تملك عوامل النهضة، ولم تتحرك في سبيل ذلك، وتجد أمة ليست متديّنة أيضاً حققت نهضة، ثم تراجعت، وتجد أمة ليست متديّنة أيضاً كانت فاقدة لعوامل النهضة، فعملت عليها، وحصلت عليها، وقد تزول منها... وهذه سنن الحياة.

ونجد أمة متديّنة كانت عندها حضارة ونهضة، وأخرى متديّنة لا تملك عوامل النهضة، وثالثة متديّنة تسعى...

وهذا مما يرجع في المحصلة إلى الاختيار البشري، وكثير ممن يرمي ذلك على الدين، وهو في الحقيقة يريد تبرير كسله. فلا هم له إلا التذمر والعويل ولا يحسن غيره، يظن أنه بذلك يبني نهضة لأُمَّته.

فالنهضة لها عوامل ثلاثة، الأولى الفكرة، والثانية الدولة، والثالثة الاختيار.

الدين لم يمنع من أي واحدة من هذه العوامل، وهي ترجع إلى الاختيار البشري.

نعم، قد يشكل الدين عنصراً مهماً في تشكيل الفكرة للنهضة، وهو كذلك من خلال

حثُّه على العلم والحركة والتقدم في كلِّ خطوةٍ في هذه الحياة، ولكنَّ الفكرةَ بمفردها لن تحقِّقَ أهدافها ما لم تكنْ هناك دولةٌ ترعى تلكَ الفكرةَ، وما لم تقرِّرِ الأمةُ أنْ تختارَ النهضةَ والحركةَ حينها تكونُ الفكرةُ فاعلةً وناجحةً.

فالיום عندنا بلدانٌ إسلاميَّةٌ تقدَّمتْ، وعندنا بلدانٌ علمانيَّةٌ لم تلتزمْ بأيِّ حكمٍ إسلاميٍّ لكنَّها متخلفةٌ، فالتقدمُ والتأخُّرُ له أسبابٌ موضوعيَّةٌ ترتبطُ بالبلدِ والشعبِ والظروفِ، ولا علاقةَ لها بالدينِ، ولذا لو فرضنا أنَّ بلدًا من بلداننا تحوَّلَ بينَ ليلةٍ وضحاها إلى ملحدٍ، فهل تحلُّ مشاكلُهُ وتحصلُ عندهُ طفرةٌ علميَّةٌ؟!

هذا طرحٌ ساذجٌ جداً.

سؤالٌ:

لماذا لم يتدخلِ الدِّينُ في العلومِ الطَّبيعيَّةِ، رغمَ أنَّ الإسلامَ لم يطرحَ نفسه كدينٍ فرديٍّ بينَ الفردِ وربِّه، كما أنَّه لم يطرحَ نفسه كدينٍ أخرويٍّ فقط، بل اهتمَّ بالدنيا وإقامةِ العدلِ فيها، وشرَّعَ لكلِّ مفاصلِ الحياةِ حكماً وتشريعاً، وسعى أنْ يكونَ له حضورٌ شاملٌ في حياةِ الإنسانِ، فضلاً عن شموليَّةِ علمِ المعصومِ (عليه السلام)، فلماذا تركَ مساحةَ العلومِ الطَّبيعيَّةِ ولم يتدخلْ بها؟

وهنا أجوبةٌ متعددة:

الجوابُ الأوَّلُ: ما يُنسبُ إلى الشهيدِ الصدرِ، وحاصلُهُ:

إنَّ الدينَ يتدخلُ في المسائلِ التي لها ارتباطٌ بتكاملِ الإنسانِ نحوَ الله (تعالى) ونيلهِ المراتبِ الرفيعةِ فقط، وهذا ما يوجبُه دليلُ اللَّطفِ؛ لأنَّ أدواتِ الإنسانِ لا تنالُه، معَ أنَّه في حاجةٍ ماسَّةٍ وضروريَّةٍ له من أجلِ تكاملِهِ، فلما كانَ الحصولُ عليه حصرياً بيدِ الدِّينِ

وجدنا له تغطيةً كافيةً منه.

وأما العلوم الطبيعية فلا تدخل في تكامل الإنسان في هذا المجال، بل تدخل في تكامله الديني الحياتي، ولا يرتبط بالتدين والتعبد لله (تعالى)، فلا ضرورة توجب على الدين بيانه، وإنما تُترك لتجربة الإنسان وحركته العلمية ليصل إلى ما يمكنه من أجل تكامله الحياتي في هذه الحياة، وإنه يمكن للإنسان تحصيله سواء كان مؤمناً أو كافراً^(١).

وقد يجاب عليه:

أنّ ذلك ليس ملاكاً شاملاً، فلم يحصر الدين تدخله فيما يعجز الإنسان عنه، فقد تدخل في بعض المعارف التي يستطيع العقل أن يدركها أو العقلاء، فقبل هنا ورفض هناك، أو ضيق أو وسع في المساحات.

كما أنّ العجز في العلوم الطبيعية متحقق، ولو كان في مقطع زمني كبير لكلف البشرية كثيراً من أمراض أو غيرها.

كما أنّ الدين تدخل فيما لا يقع في طريق التكامل الصعودي من خلال تشريع الأحكام الوضعية والتوصلية.

كما أنّ الدين يعدّ الدنيا كلها تقع في طريق التكامل من خلال النصوص التي عدّت الدنيا مزرعة الآخرة، وأنّ التزود يكون من خلال الدنيا.

ولكن يمكن أن يقال:

إنّ العجز المقطعي عجز، لكنّه ليس عجزاً ذاتياً للإنسان وأدواته بل عجز ظرفي -إن صحّ التعبير- ولذا استطاع الإنسان أن يتخطاه، وهذا يختلف عن العجز في مجال

(١) بحوث في علم الأصول، الشيخ حسن عبد الساتر: ج ٩ ص ٤٢٢.

التَّكَامُلِ فِي الْقَرَبِ الْإِلَهِيِّ.

كما أَنَّ تَدَخُّلَ الدِّينِ فِي ذَلِكَ الْمُرْدِ الَّتِي ذُكِّرَتْ إِنَّهَا تَرْجِعُ إِلَى مَجَالِ التَّكَامُلِ فِي الْقَرَبِ الْإِلَهِيِّ، مِمَّا يَرْجِعُ إِلَى الْعَقِيدَةِ أَوْ الْفَقْهِ، وَمَا لَهُ رِبْطٌ فِي تَدِينِ الْإِنْسَانِ، وَلَيْسَ تَدَخُّلاً عَاماً، فَلَا يَرُدُّ عَلَيْهِ مَا ذُكِّرَ.

الجوابُ الثاني:

يركُزُ هذا الجوابُ على الضَّمانِ، وَأَنَّ بَعْضَ الْمَسَاحَاتِ لَوْ تُرِكَتْ لِلْإِنْسَانِ فَإِنَّهُ سَيَبْقَى احْتِمَالُ الْخَطَأِ مُرَافِقاً لَهُ، وَلَا يَحْصُلُ عِنْدَهُ ضَمَانٌ فِي الْمِطَابَقَةِ لِلْوَاقِعِ مِنْ خِلَالِ أَدَوَاتِهِ، فَتَدَخُّلُ الدِّينِ وَأَعْطَى رَأْيَهُ فِيهَا.

وَهُنَاكَ مَسَاحَةٌ يُمْكِنُ لِلْإِنْسَانِ أَنْ يَصِلَ فِيهِ إِلَى ضَمَانَاتٍ فِي إِصَابَتِهِ لِلْوَاقِعِ مِنْ خِلَالِ عَقْلِهِ وَأَدَوَاتِهِ، فَلَمْ يَتَدَخَّلْ فِيهَا الدِّينُ حِفَافاً عَلَى اخْتِيَارِ الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ تَدَخُّلَهُ سَيَكُونُ تَحْصِيلاً لِلْحَاصِلِ، وَهَذِهِ الْمَسَاحَةُ هِيَ الْعُلُومُ الطَّبِيعِيَّةُ.

وَلَكِنْ هَذَا الْجَوَابُ لَيْسَ تَاماً، وَذَلِكَ لِأَنَّ الدِّينَ لَمْ يَقْضِ عَلَى الظَّنِّ وَالْاحْتِمَالِ فِي الْمَسَاحَةِ الَّتِي تَدَخَّلَ بِهَا، بَلْ بَقِيَ الاجْتِهَادُ مُفْتَوِحاً فِي مَسَائِلِهِ كَمَا هُوَ وَاضِحٌ، وَمَا زَالَتْ الْأَرْاءُ الْمُخْتَلَفَةُ حَاضِرَةً فِيهِ، فَلَمْ يَصِلْ بِالْإِنْسَانِ إِلَى نَتَائِجٍ قَطْعِيَّةٍ فِي كُلِّ تِلْكَ الْمَسَاحَةِ الَّتِي تَدَخَّلَ بِهَا، وَلَمْ يَعْطِ الدِّينُ ضَمَانَاتٍ بِحَسْمِ تِلْكَ الْخِلَافَاتِ فِي هَذِهِ الْمَسَاحَةِ.

كَمَا أَنَّ الْعُلُومَ الطَّبِيعِيَّةَ لَمْ تَصِلْ إِلَى تِلْكَ الضَمَانَاتِ الْقَطْعِيَّةِ الْيَقِينِيَّةِ فِي كُلِّ مَسَاحَتِهَا، بَلْ لَا زَالَتْ تَتَكَامَلُ يَوْماً بَعْدَ يَوْمٍ، هَذَا فَضْلاً عَنْ عَدَمِ وَجُودِ أَيِّ ضَمَانَاتٍ بِوَصُولِ الْإِنْسَانِ إِلَى كُلِّ أَسْرَارِ الطَّبِيعَةِ.

الجوابُ الثالثُ: لِمَسَاحَةِ سَيِّدِنَا الْأَسْتَاذِ حَفْظِهِ اللَّهُ:

وحاصلُهُ: إنَّ كُلَّ قَضِيَّةٍ تَتكوَّنُ مِنْ موضوعٍ ومحمولٍ، مثل الدم نجس، فالموضوع هو الدم، والمحمول هو النجاسة، ومثل زيد نائم، والنار حارقة، فزيد موضوع والنوم محمول، كما إنَّ النارَ موضوعٌ، وصفةُ الحرقِ محمولٌ، وهكذا سائرُ الأمثلةِ.

فاذا تبيَّنَ ذلك يرى سماحتُهُ أنَّ الدِّينَ تدخَّلَ في المحمولاتِ بشكلٍ كاملٍ، ولكنَّهُ لم يتدخَّلَ في الموضوعاتِ، بل تركها لاختيارِ الإنسانِ، ففي مثلِ الدم نجس لم يتدخَّلَ في تركيبةِ الدم الكيميائية، وكيفيَّتِهِ، ومقدارِهِ، وخصائصِهِ، وما شاكل، وإنَّما تدخَّلَ في المحمولِ، أي في حكمِ الدم، وإنَّه نجسٌ بنجسِ الملاقي، ويحتاجُ إلى تطهيرٍ بكيفيةٍ معيَّنة. أما الموضوعاتُ فتلكَ مساحةٌ خاصَّةٌ للإنسانِ، وإعمالُ اختيارِهِ؛ لأنَّ الدِّينَ ليس منافساً لاختيارِ الإنسانِ ولا بديلاً عنه.

كما لم يشأَ الدِّينُ أنْ يحوَلَ بينَ الإنسانِ ووقوعِهِ في الأخطاءِ في هذه المساحةِ، والعلومُ الطَّبيعيَّةُ كلها تدخَّلَ في الموضوعاتِ، وليسَ في المحمولاتِ.

وقد شبهَ سماحتُهُ عملَ التشريعِ الإسلاميِّ بعملِ البرلمانِ، أي السلطةَ التشريعيَّةَ، وبعملِ التنفيذِ بالجامعاتِ والمعاهدِ العلميَّةِ.

فمن المعلومِ أنَّنا لا نتوقعُ مِنَ البرلمانِ أنْ يقومَ بعملِ الجامعةِ مِنَ النشاطاتِ العلميَّةِ، وإنَّما عملهُ وضعُ هيكليةٍ قانونيةٍ لتلكَ المؤسساتِ، ولكن هذا لا يعني الانفصالَ، وعدمَ التداخلِ، فعدمُ تدخُّلِ الدِّينِ بهذه العلومِ تقتضيه طبيعةُ عملِ الدِّينِ، وطبيعةُ عملِ تلكَ العلومِ؛ لأنَّها بحاجةٌ إلى سلطةٍ من جانبٍ، وأدواتٍ من جانبٍ آخر.

ويختتمُ حديثُهُ بنقطةٍ مهمَّةٍ وهي: أنَّ الدِّينَ لم يهملْ جانبَ السلطةِ، بل عدَّه جزءاً من مشروعِهِ، وقد عبَّرَ عنها بالولاية، فكانتَ حاكميَّةُ المعصومِ السياسيَّةُ من أساسياتِ الدِّينِ، فغطَّى الدِّينُ جانبَ التشريعِ، وعيَّنَ أشخاصاً في مجالِ التنفيذِ، ولكنَّ سلطةَ

المعصوم السياسيَّة لم تتحقَّق وتحوَّلت إلى غيره.

ومن هنا، فإنَّ جملةً من العلوم كان الإمام طرحها لو كان مبسوط اليد في جانب التنفيذ، فلم يتدخل الدين بها حتى لا يكون مسؤولاً عن تطبيقها الخاطئ، لكون السلطة ليست بيده حتى لا يُساء استخدامها؛ لأنَّ ذلك خلافُ العقل والحكمة؛ لأنَّ بعض العلوم لا تُمنح وحدها، بل مع بقائها تحت إدارة المانحين وبرناجمهم، وهذا ما نراه اليوم في عالمنا في تعاظم الدول بعضها مع بعض^(١).

المورد الثالث: العلوم الإنسانية:

أعتقد أنَّ أهمَّ الموارد التي يمكن أن تُذكر لتعارض العلم والدين هي العلوم الإنسانية؛ لأنَّ للإسلام حضوراً مختلفاً في العلوم الإنسانية بخلاف الدين المسيحي في هذا المجال، ففي الوقت الذي كان الإسلام واضحاً في مسألة العلوم الطبيعيَّة، وأنها ليست من مساحة الدين الإسلامي، وفي الوقت الذي حاول الدين المسيحي زج نفسه فيه، فإنَّ الأمر مختلف هنا، حيثُ إنَّ حضور الدين الإسلامي في هذه العلوم أشدُّ وضوحاً من الدين المسيحي، ولذا فإنَّ هذا الحقل سوف يكون من الموارد الواضحة لتعارض العلم والدين الإسلامي.

ما العلوم الإنسانية؟

العلوم الإنسانية علومٌ تدرس الظواهر البشريَّة، والعلوم التي تتعلَّق بالإنسان بشكل مباشر، مثل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الإدارة والسياسية، فتبحث العلوم الإنسانية عن حقيقة الإنسان، وعلاقات الإنسان، وحرية الإنسان في الحياة وهكذا.

(١) ساحة السيد جعفر الحكيم دامت بركاته، مجلس الدرس.

فهي علومٌ تتخذ الإنسان موضوعاً لدراساتها في أبعاده المختلفة سواء كانت نفسية أو اجتماعية أو اقتصادية أو إدارية أو غيرها.

فموضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان، وتعبير أكثر عمقاً: إن موضوع العلوم الإنسانية هو الإنسان من حيثيته الإنسانية، وليس مطلق الإنسان أي بما يميزه عن سائر المخلوقات الأخرى، ولا تبحث عما يشترك فيه مع سائر المخلوقات، فلا تبحث الجسد الإنساني وخصائص الخلايا أو ما شاكل، وإنما تبحث الإنسان في بعده الإنساني، وهذا أمرٌ في غاية الأهمية.

وإن ما به الامتياز هو محط النظر، وليس ما به الاشتراك.

خطأ منهجي:

وقع المنهج الوضعي بخطأ منهجي في العلوم الإنسانية، وذلك من خلال تطبيق المنهج التجريبي في العلوم الإنسانية بعد نجاحه في العلوم الطبيعية، فجعلوا العلوم الإنسانية شبيهة بالظواهر الطبيعية بل سعوا إلى جعل قوانين ثابتة لها، والحال أن الأمر مختلف في العلوم الإنسانية؛ لأن الدراسات فيها تكون عن الذات الإنسانية، وتناول كل أبعاد الشخصية الإنسانية، وليس عن مادة منفصلة، لذا لا يصح التعامل مع الإنسان كأنه أحد عناصر الطبيعة.

هذا الإنسان الذي يضم بين جنباته حقيقة عظيمة متكونة من قوى متعددة تشتد وتضعف، وتتغير وتتكامل، كل ذلك يجعل دراسته مختلفة تماماً عن دراسة عنصر معين من عناصر الطبيعة.

فما نجدُه من خصائص في الظواهر الإنسانية لن نجدها في الطبيعة، من قبيل الوعي والإرادة والتأثر بالثقافة والمحيط والتقلبات وغيرها من العوامل، مما يجعله موضوعاً

متحركاً غيرَ ثابتٍ، مختلفاً عَنِ الطَّبِيعَةِ الثَّابِتَةِ، وهذا قد يصعبُ مِنْ دراسةِ العلومِ الإنسانيَّةِ.

كَيْفَ يَكُونُ الْإِنْسَانُ الْعَاقِلُ الْعَالَمُ الْمُخْتَارُ الَّذِي يَحْمِلُ كُلَّ قُوَى النَّفْسِ مِنْ مَشَاعَرَ وَغَضَبٍ وَغَرَائِزٍ وَانْتِهَاءِ الْمَتَمِّيزِ بِكُلِّ تِلْكَ الْمِيزَاتِ الْعَظِيمَةِ، كَيْفَ نَتَعَامَلُ مَعَهُ وَكَأَنَّهُ أَحَدُ عُنَاصِرِ الطَّبِيعَةِ؟!

هذه سطحيةٌ وبساطةٌ لا تكادُ تحتاجُ إلى إطالةِ الكلامِ فيها.

وَقَدْ سَعَى الْمَنْهَجُ الْوَضْعِيُّ التَّجْرِبِيُّ إِلَى جَعْلِ الْإِنْسَانِ جِزْءاً مِنَ الطَّبِيعَةِ، وَأَنَّهُ يَخْضَعُ لِقَوَانِينِهَا وَحَتْمِيَّتِهَا، فَتَكُونُ مَعْرِفَتُنَا بِالْإِنْسَانِ عَنْ طَرِيقِ اسْتِخْدَامِ مَنَاهِجِ الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ.

إِذَنْ لَا يَصَحُّ إِهْمَالُ الْعَوَامِلِ الذَّاتِيَّةِ لِلْإِنْسَانِ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَاتِ، وَالِاخْتِصَارُ عَلَى النَّمُودَجِ التَّجْرِبِيِّ، مَعَ الْإِلْتِفَاتِ إِلَى عَدَمِ إِهْمَالِ أَدَاةِ التَّجْرِبَةِ بِعُنْوَانِهَا الْعَامِّ فِي هَذِهِ الدِّرَاسَاتِ، لِيَقِفَ الْإِنْسَانُ عَلَى بَعْضِ النَّتَاجِ الْجَيِّدَةِ.

وَمِنْ هُنَا فَقَدْ وَقَعَ بَعْضُهُمْ -مِثْلُ كُونْتٍ وَدُور كَايْم- بِفُخِّ التَّنَبُّؤِ بِنَتَاجِ الْمَعْطِيَّاتِ عَلَى غَرَارٍ مَا يَحْدُثُ فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ مِنْ خِلَالِ التَّفْسِيرِ السَّبْبِيِّ لِلْأَحْدَاثِ، وَهَذَا خَطَأٌ كَمَا أَقَرَّ بِذَلِكَ كَثِيرٌ مِنَ الْعُلَمَاءِ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ.

طَبَعاً لَا نَعْنِي بِذَلِكَ إِلْغَاءَ السَّبَبِيَّةِ بِشَكْلِ عَامٍّ، وَإِنَّمَا الْخَطَأُ جَعْلُهَا سَبَبِيَّةً حَتْمِيَّةً كَالْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ.

وَلَكِنْ جَعْلُ حَاكِمِيَّةِ الْمَنْهَجِ التَّجْرِبِيِّ فِي الْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ عَلَى كُلِّ الْعُلُومِ وَالْمَعْطِيَّاتِ، وَرَفْضُ مَا يَخَالِفُهَا، أَمْرٌ خَطِيرٌ جَدّاً، بَلْ بَلَغَ الْأَمْرُ بِالْكَثِيرِ أَنْ يَحْصِرَ الْمَنْهَجُ

بالمنهج الفيزيائي لكونه منهجاً محكماً.

إنما الصحيح هو تعدّد المناهج في العلوم الإنسانية سواء كان في مجال التوصيف للظواهر الإنسانية، والوقوف على حقيقة الإنسان، وأسباب حركته بشكل عام الشخصية أو المجتمعية أو في مجال النموذج الأكمل المقترح والموصى بتطبيقه وما ينبغي أن يكون عليه الإنسان سواء في نفسه أو مجتمعه أو علاقته أو إدارته.

كل ذلك لا يصحّ اختصاره بالمنهج التجريبي، وإنّما هناك أدوات أخرى مهمة جداً يمكننا من خلالها التعرف على حيثيات الإنسان المتشعبة، والوقوف على حقيقتها، وكذلك في تصوير النموذج الأفضل، ومن تلك الأدوات العقل والوحي.

رجوعٌ للسؤال:

بعد تلك الجولة السريعة نرجع إلى السؤال في علاقة العلوم الإنسانية مع الدين، فهل مساحة العلوم الإنسانية مساحة متاحة للإنسان واختياره، كما هو الحال في العلوم الطبيعية، أو إنّها مساحة خاصّة بالدين والنصّ الديني، أو إنّها مشتركة أو ماذا؟

في العلوم الإنسانية نجد للدين تعاليم ومعطيات ونصوصاً كثيرة، وتدخل فيها بشكل ملحوظ، من قبيل مسألة النفس والتربية والاجتماع، وسائر العلاقات بين الأفراد، وبناء الإنسان بشكل عام؛ لأنّ الذي خلق هذا الكائن إذا تحدّث عنه فهو أعرف بتركيبته، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى فإنّ هدف الدين هو بناء الإنسان، ومن ثمّ من الطبيعي أن ترى هذا الاهتمام البالغ بالإنسان من قبل الدين وبيان حقيقة الإنسان، وقوى الإنسان، ونقاط قواه، ونقاط ضعفه.

وَمِنْ جِهَةٍ ثَالِثَةٍ فَإِنَّ عِلَاقَاتِ الْإِنْسَانِ مَعَ الْآخِرِ الَّتِي تَدْخُلُ فِي الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ يَحْكُمُهَا الْقَانُونُ، وَحَيْثُ إِنَّ الدِّينَ تَدْخُلُ فِي مَسَاحَةِ الْقَانُونِ، لَذَا تَجَدُّهُ تَدْخُلُ فِي هَذِهِ الْجِهَةِ بِشَكْلِ مَلْحُوظٍ.

وَالنَّاتِجَةُ أَنَّ الدِّينَ لَهُ حَضُورُهُ فِيهَا يُسَمَّى بِالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ، بِمَا يَتَعَلَّقُ بِالْإِنْسَانِ حَصْرًا، وَهَذِهِ الْحَقُولُ صَارَتْ مَثَارًا لِلْبَحْثِ مِنْ قَبْلِ الْإِنْسَانِ، وَهَنَا يُقَالُ: إِنَّا قَدْ نَصَلُ إِلَى نَتَائِجٍ تَعَارَضُ مَا رَسَمَهُ الدِّينُ فِي تِلْكَ الْعُلُومِ، فَيَقَعُ التَّعَارُضُ بَيْنَهُمَا. الْجَوَابُ:

بَعْدَ الْاِلْتِفَاتِ إِلَى أَنَّ الدِّينَ لَمْ يَهْمَلْ جَانِبَ الْإِدَارَةِ بَلْ جَعَلَ الْوَلَايَةَ -سَوَاءَ كَانَتْ وَلَايَةَ الْمَعْصُومِ أَوْ وَلَايَةَ وَلِيِّ الْأَمْرِ أَوْ وَلَايَةَ الْفَقِيهِ، عَلَى اخْتِلَافِ الْمَبَانِي- مِنْ الْمَسَائِلِ الرَّكْنِيَّةِ وَالْأَسَاسِيَّةِ فِي مَنْظُومَةِ الْإِسْلَامِ.

كَمَا أَنَّهُ أَشْبَعَ الْعِلَاقَاتِ بَيْنَ الْأَفْرَادِ بِالْحَقُوقِ، وَبِكَمِّ كَبِيرٍ مِنَ النُّصُوصِ الَّتِي تَنَاوَلَتْ الصَّغِيرَةَ وَالْكَبِيرَةَ فِيهَا.

كَمَا أَنَّهُ يَرَى أَنَّ حَقِيقَةَ الْإِنْسَانِ مَتَقَوْمَةٌ بِنَفْسِهِ، أَيِ بِذَلِكَ الْبُعْدِ الْمَجَرَّدِ غَيْرِ الْمَادِيِّ، وَبِهِ يَتَكَامَلُ، وَبِهِ يَخْلُدُ فِي ذَلِكَ الْعَالَمِ، وَهَذَا مِنَ الثَّوَابِتِ الدِّينِيَّةِ، وَقَدْ أَشْبَعَتِ النُّصُوصُ هَذَا الْجَانِبَ أَيْضًا.

كَمَا أَنَّ حَاكِمِيَّةَ الشَّرِيعَةِ عَلَى الْجَانِبِ السِّيَاسِيِّ وَالْإِدَارِيِّ يَجْعَلُ مِنْ هَذَا الْحَقْلِ مُؤْطَرًّا بِهِ.

بَعْدَ هَذِهِ الْحَيْثِيَّاتِ لَا نَسْتَطِيعُ أَنْ نَجْعَلَ الْعُلُومَ الْإِنْسَانِيَّةَ كَالْعُلُومِ الطَّبِيعِيَّةِ فِي عِلَاقَتِهَا مَعَ النَّصِّ الدِّينِيِّ الْإِسْلَامِيِّ.

رسمُ الخارطة :

ومن هنا فإنَّ الاحتمالات التي يمكنُ فرضُها في علاقةِ الدينِ معِ العلومِ الإنسانيةِ
ثلاثةٌ:

الاحتمالُ الأولُ: إنَّ العلومَ الإنسانيَّةَ مساحةٌ متاحةٌ للإنسانِ بشرطِ عدمِ تصادمِها
معِ الثابتِ الدينيِّ.

الاحتمالُ الثاني: إنَّ العلومَ الإنسانيَّةَ مساحةٌ متاحةٌ للإنسانِ معِ حاكميةِ الثابتِ
الدينيِّ.

الاحتمالُ الثالثُ: إنَّ هذه المساحةَ مختصةٌ بالدينِ، وإنَّ مساحةَ الإنسانِ فيها هي
في مجالِ الاجتهادِ فيها، نظيرُ ما يجري في الفقه من إعمالِ النظرِ في فهمِ مؤدى النصِّ
وحدوده.

هذه الاحتمالاتُ الثلاثةُ هي الاحتمالاتُ المفروضةُ في المسألة.

أمَّا الاحتمالُ الأولُ: وهو أنَّ لا تتصادمُ نتائجُ العلومِ الإنسانيةِ معِ الثابتِ الدينيِّ،
فهذا هو القدرُ المتيقنُ، وإنَّ أيَّ نتائجٍ يصادمُ الثابتَ الدينيَّ، فهو مرفوضٌ من قبلِ الدينِ،
ولا قيمةَ له في العلومِ الإنسانيَّةِ، وهذا مسلَّمٌ لا نقاشَ فيه.

وقد ذهبَ بعضُ إلى الاحتمالِ الثالثِ، فجعلَ عملَ الباحثِ في هذه العلومِ يشبهُ
عملَ الفقيهِ في الفقه، وأنَّ دورهَ كُلُّه في فهمِ النصِّ وحدوده، بعدَ ثبوتِ حجَّيته، كما هو
واضحٌ، ولكن مساحتهُ تكونُ في حدودِ النصِّ فقط، وأنَّه يمكنُ استخراجَ مدوناتٍ
متكاملةٍ في الاجتماعِ، والنفسِ، والسياسيةِ من النصوصِ الواصلةِ إلينا من القرآنِ
والسنةِ، خصوصاً أنَّ العلومَ الإنسانيَّةَ ليستُ علوماً رياضيةً، وليستُ ذاتَ نتائجَ
قانونيةٍ قطعيةٍ تلازمُ السببَ، فلا تكونُ نتائجها يقينيةً، ولذا نجدُ الاختلافَ الكبيرَ في

كُلُّ الْحَقُولِ الْإِنْسَانِيَّةِ بَيْنَ رَوَادِ هَذِهِ الْعُلُومِ الْكِبَارِ، لِأَنَّهُمْ يَنْطَلِقُونَ مِنْ حَيْثِيَّاتٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَعَيْنَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ.

كَمَا أَنَّ الْمَنَاهِجَ الْمُتَّبَعَةَ فِي الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ هِيَ الْأُخْرَى مُتَنَوِّعَةٌ وَمُتَعَدِّدَةٌ إِلَى دَرَجَةِ التَّعَارُضِ أحياناً، كُلُّ ذَلِكَ يَجْعَلُ اسْتِخْرَاجَ هَذِهِ الْعُلُومِ مِنَ الْوَحْيِ قِرَآنًا وَسُنَّةً هُوَ الْمَطْلُوبُ وَهُوَ الْمُتَعَيَّنُ.

خُصُوصاً أَنَّ الاجْتِهَادَ الشَّيْعِيَّ فِي مَجَالِ الْفَقْهِ اجْتِهَادٌ رَصِينٌ جَدًّا، وَعِنْدَهُ الْقُدْرَةُ عَلَى مُوََاكِبَةِ الْمَسَائِلِ الْمُسْتَحْدَثَةِ، وَمُوََاكِبَةِ الْمُسْتَجِدَّاتِ، وَقَدْ وَجَدْنَا ذَلِكَ بِشَكْلِ وَاضِحٍ فِي هَذِهِ الْمُبَاحِثِ، سِوَاءٍ فِي الْمَوْضُوعَاتِ الْمُسْتَجَدَّةِ أَوْ الْمَوْضُوعَاتِ الْقَدِيمَةِ ذَاتِ الْمَحْمُولِ الْمُسْتَجَدِّ.

كَمَا أَنَّ النَّصَّ الدِّينِيَّ الْإِسْلَامِيَّ مِنَ الْقُرْآنِ وَسُنَّةٍ فِيهِ الْقُدْرَةُ عَلَى الشُّمُولِ وَالْمُعَاصِرَةِ. كُلُّ ذَلِكَ يَجْعَلُ الْجُهْدَ فِي الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ - عَلَى غَرَارِ الْفَقْهِ - مُمْكِنًا بَلْ هُوَ الْمُتَعَيَّنُ. إِذْ يُرَى أَصْحَابُ هَذَا التَّوَجُّهِ إِمَّا كَانَ اسْتِخْرَاجَ الْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ، مِثْلَ عِلْمِ النَّفْسِ، وَالْإِدَارَةِ وَالْاجْتِمَاعِ مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ. وَقَدْ كَتَبُوا فِي ذَلِكَ، وَكَانَ لَهُمْ سَعْيٌ جَيِّدٌ.

الْقَوْلُ الْمُخْتَارُ:

حَتَّى نَصِلَ إِلَى مَا نَخْتَارُهُ فِي الْعِلَاقَةِ بَيْنَ الدِّينِ الْإِسْلَامِيِّ وَالْعُلُومِ الْإِنْسَانِيَّةِ الَّتِي تَعْدُ مَسَاحَةً التَّعَارُضِ بَيْنَ الدِّينِ وَالْعِلْمِ، فَلَا بَدَّ مِنْ تَقْدِيمِ بَعْضِ النِّقَاطِ الَّتِي تَكُونُ بِمِثَابَةِ التَّمْهِيدِ لِلنَّتِيجَةِ الَّتِي نُرِيدُ أَنْ نَصِلَ إِلَيْهَا:

النقطة الأولى:

بعدَ تعدّدِ المناهجِ في العلومِ الإنسانيّةِ نتيجةً تبني أفكارٍ قليلَةٍ وقناعاتٍ مسبقةٍ.
وبعدَ وصفِ النتائجِ في هذه العلومِ بالظنيّةِ على مختلفِ مناهجها المطروحةِ وأنّها لا
تتّصفُ بالإصابةِ التامّةِ، فنحنُ أمامَ افتراضين:

الافتراض الأول: يتوصّل إلى نتائجٍ ظنيّةٍ من خلالِ مناهجٍ ظنيّةٍ.

والافتراض الثاني يتوصّل إلى نتائجٍ ظنيّةٍ أيضاً، لكنّه يتكئ على منهجٍ يراه قطعياً
وهو الوحي، وخصوصُ الثابتِ منه على الأقلّ والذي يوصفُ بالعصمةِ أو الإصابةِ
التامّةِ.

وعلى ضوءِ ذلك إن لم نقلُ بتقديمِ الافتراضِ الثاني، فإنّنا لا نستطيعُ تقديمَ
الافتراضِ الأولِ، لفرضِ التساوي بالإصابةِ على الأقلّ.

النقطة الثانية:

أغلبُ الدراساتِ الغربيّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ تنطلقُ من رؤيةٍ كونيّةٍ مختلفةٍ في النّظرِ
إلى الإنسانِ، وأنّه مختصرٌ بعالمِ المادّةِ، وإغفالِ كلّ جانبٍ غيرِ مادي.

كما أنّ النّظرَ في تلكِ الدراساتِ ناظرٌ إلى المصالحِ والمنافعِ الدنيويةِ فقط، ناهيك عن
عدمِ حاكميّةِ البُعدِ الأخلاقيِّ بشكلٍ صارمٍ على المخرجاتِ، وهذا ما يعجُّ به عالمنا اليومَ
من ضُمورِ الجانبِ الأخلاقيِّ في العلومِ الإنسانيّةِ التي أصبحتْ تطوُّعُ العلومِ الطّبيعيّةِ
فصارتِ العلومُ الطّبيعيّةُ في خدمةِ العلومِ الإنسانيّةِ من حيثِ التوظيفِ في النتائجِ.

ولا نبالغُ إن قلنا بفشلِ الأطروحةِ البشريّةِ في العلومِ الإنسانيّةِ، حيثُ تفشي الظلمِ
والمخاطرِ والاستبدادِ، وخنقُ الفضيلةِ ودفنُ العدالةِ، وتغوّلُ الاستعلاءِ والاستهانةِ

بالشعوب وغيرها من المشاكل، كلُّ ذلك يرجع إلى فشل إدارة هذه العلوم إدارةً صحيحةً، وأنها لم تقدِّم نتائج رصينةً وسليمةً في حقولها.

نعم، هناك تقدُّمٌ في مجال العلوم الطَّبيعيَّة، وقد قدَّمت خدماتٍ جسيمةً للبشريَّة، ولكنَّه في ذات الوقت صاحبتُه مخاطرٌ فوق التَّخيل، مثل أسلحة الدَّمار الشامل وغيرها، وما ذلك إلَّا بسبب نتائج العلوم الإنسانيَّة في السياسة، والإدارة، والاجتماع، وأمثالها، التي انتهت إلى نتائج خطيرة من دون تحكيم ثابتٍ أخلاقيٍّ أو دينيٍّ على نتائجها.

كلُّ ذلك يجعلُ النتائج تختلفُ بينَ مَنْ ينطلقُ من قناعاتٍ مصلحيةٍ أو فتويٍّ أو غيرها من المصالح الضَّيقة والخاصَّة، وبينَ مَنْ يرى حاكميَّة الثَّوابتِ الدِّينيَّة والأخلاقيَّة، مثل (لا ضررَ ولا ضرارَ) الذي جعله الإسلام حاكماً على كلِّ منظومته التَّشريعيَّة، ومثل (لا حرج) ومثل (عدم الظلم) أو غيرها من الثَّوابتِ.

تنبيه:

إنَّ العلوم الإنسانيَّة الغربيَّة في الغالب - إن لم نقل بالمطلق - تتضمَّن في طياتها المنهج الفلسفيَّ، والرَّؤية الكونيَّة للتوجُّه السائد والحاكم عندهم، والذي نختلفُ معه بُنيويًّا. ومن هنا فمن لم يقف على المناهج السائدة في الغرب في تلك المجالات فإنَّه سوف يقعُ في مشاكل كبيرة، وتشويشٍ فكريٍّ عند مطالعة الأَطاريح في العلوم الإنسانيَّة.

اهمال العلوم الإنسانية:

إنَّ العلوم الإنسانيَّة لها أهميَّةٌ كبيرةٌ جداً، وهي التي تغيِّرُ العالم، وتديرُ العالم، وترسمُ له هويَّته وخارطته، ولها من القدرة أن تستخدم العلوم الطَّبيعيَّة في الأهداف المرسومة، وفي الدوائر المخطَّط لها.

ومن المؤسف ما نراه في عالمنا من الاهتمام المبالغ فيه في العلوم الطبيعية، والإهمال المبالغ فيه في العلوم الإنسانية، مع الالتفات إلى أن الاهتمام في العلوم الطبيعية في عالمنا ليس اهتماماً موضوعياً اكتشافياً، وإنما هو اهتمام تقليديّ توظيفي فقط، وإلا فإن الاهتمام بالعلوم الطبيعية في غاية الأهمية، ولكن الخطأ هو خلق توجه عام عند الناس بعدم أهمية العلوم الإنسانية، ولذا نرى الاستنساخ المقرّر لما يجري في العالم، وأن المثقف عندنا هو القادر على استيعاب ما يطرحه العالم الغربي، وربما لم يتجرأ المتخصص عندنا في العلوم الإنسانية أن يحدث نفسه بصنع مدونة رصينة تخرج من رحم مجتمع مختلف تماماً مع تلك المجتمعات في الشخصية، والبنية، والثقافة، والهوية، والفكر.

النقطة الثالثة: عدم حصر الانسان بالمادة:

تقدّم منا أن العلوم الإنسانية في صدد دراسة الحيثية الإنسانية في الإنسان وليس مطلق الإنسان، والحيثية الإنسانية في الإنسان هي غير الجسد قطعاً، وإن حقيقة الإنسان بالبُعد غير المادي كما قلنا، وبه يكون تكامله.

وهذا من ثوابت الدين بل العقل، وثابت في مجال دراسة الإنسان، ومن ثم لا يمكن قبول أي منهج يريد دراسة حقيقة الإنسان وهو يحصر وجوده بالمادي فقط؛ لأن الاختلاف معه سيكون بُنيوياً كما هو واضح، وهذا نأخذُه أصلاً موضوعياً هنا، ولا نريد فتح ملفّه.

النقطة الرابعة: الثوابت الدينية في هذه العلوم:

إن المنظومة الفقهية المتشعبة في الإسلام والشاملة، لها تشريعات ترتبط ارتباطاً مباشراً بكثيرٍ من حيثيات هذه العلوم، وأنها تكون حاکمة على كلّ نتاج فيها.

مثلا في الاقتصاد نجد علم الاقتصاد يُعلّمك كيفية الربح وجني أكثر قدرٍ ممكنٍ من

المال، مع قطع النظر عن أي لحاظٍ آخر.

ولكنَّ الدِّينَ لن يقبلَ بذلك الإطلاق، فهو في الوقت الذي يحثُّ على العملِ والسعي من أجلِ جني الأرباح، لكنَّه وضعَ محدّداتٍ لذلك، وأنَّ العملَ مشروطٌ بعدمِ تحطّي القيمِ والأخلاقِ والمبادئِ العليا للإسلام، وعدمِ تحطّي ثوابتِ التشريع، فلا يجوزُ الربا فيه، ولا أن يكونَ فيه ظلمٌ وحيفٌ واستغلالٌ للآخر، ولا أن يكونَ الشراءُ على حسابٍ وحرمانٍ الآخر، وإنَّ الاحتكارَ محرّمٌ، وهكذا...

وهذا لن تجدهُ في علمِ الاقتصادِ الذي لا يستندُ إلى ثوابتٍ حاكمةٍ، إنّما تجدُ خلافَهُ تماماً، بل نجدُ إطلاقَ العنانِ للفكرِ الرأسمالي في الجانبِ الاقتصادي، وإلغاءَ مفهومِ العدالة، وجعلَ الثرواتِ تتكدّسُ عندَ فئةٍ من الناسٍ تستعبدُ أمماً كاملةً، وأرجعتِ العبوديّةُ بأعلى مستوياتها إلى العالمِ البشري ولكن بثوبٍ جديدٍ، بل أصبحَ تقديمُ التبريراتِ أمراً مقبولاً، رغمَ بشاعةِ الأفعالِ، فتُسحقُ العدالةُ والأخلاقُ تحتَ تبريراتٍ مصلحيّةٍ هنا أو هناك.

ولكنَّ الدِّينَ يرفضُ هذه النتيجةَ التي تعدُّ جيدهً بنظرِ علمِ الاقتصادِ لو خليتِ ونفسها؛ لأنها تُعطي أرباحاً كثيرةً، وهذا يعدُّ نجاحاً في مجالِ الاقتصادِ، لكنَّ الإسلامَ ينظرُ إلى كلّ الجهاتِ، ولا يختصرُ على هذه الجهة، فيرفضُ ما توصّلَ إليه علمُ الاقتصادِ من نتائجٍ مفروضةٍ؛ لأنّها تخالفُ تلكَ الثوابتِ، فيرفضُها من أجلِ قيمةٍ عليا أكثرَ أهميّةٍ. مع أنَّ الدِّينَ لا يرفضُ قانونَ الملكيةِ الخاصّةِ أو العامّةِ، وإنّما وضعَ لها محدّداتٍ حاكمةً عليها.

أو مثلاً في الإعلامِ يقاسُ النجاحُ بمدى نجاحك في توصيلِ المعلومةِ وتقديمتها، وقد تكونُ على حسابِ استغلالِ المتلقي أو توهيمِهِ.

لكن الإسلام ينظر إلى نفس المضمون والطرح، وأنك تكون شريكاً في الجريمة إذا كان الطرح فيه تسقيطاً أو تضليل أو تجهيل، فقد يكون هذا نجاحاً في الإعلام، لكن الإسلام يرفضه لتلك الجهات.

النقطة الخامسة: العلوم الإنسانية تشكل هوية المجتمع:

إن العلوم الإنسانية مسؤولة عن بناء الشخص والمجتمع والإدارة والسياسة وأمثالها، فهي في الحقيقة تشكّل وجهة المجتمع، وهويته، وهذا هو مشروع السوء في الأرض، ولا يمكن إغفال المنظومة الوحيانية في هذا المجال،

فعندما نقول بلا بدئية كون العلوم الإنسانية في طول الثابت الديني؛ فإنه من أجل كون هذه العلوم، أو على الأقل بعضها ليست مجرد تنظير، بل لها كل الدخّل في حياة الناس، وتعاملاتهم، وتشكّل هويتهم واهتمامهم، ولها تأثير على الوعي واللاوعي لهم، خصوصاً إن أغلب أو كل الأطاريح الاجتماعية والسياسية بل الاقتصادية قائمة على فلسفة أو ايدلوجية نحن نرفضها، وتتصادم مع الثابت الديني، من قبيل محورية العقل فقط، من دون النظر إلى النقل في العلوم الاقتصادية، أو محورية الإنسان في كل شيء، أو محورية المادة والمردود المادي وهكذا.

وهذا يجعل اشتراط الطولية مع النص في العلوم الإنسانية أمراً في غاية الأهمية.

النقطة السادسة: تحويل العلوم الإنسانية الى مشروع:

إن العلوم الإنسانية ليست في صدد التوصيف فقط، نعم، فيها حيثية توصيفية للمجتمع والإنسان من كل الحيثيات، ولكنها لا تختصر على ذلك، بل فيها حيثية ما ينبغي، وما لا ينبغي، وما يفترض فعله، وما يفترض تركه، وهذا يرتبط ارتباطاً تاماً بالدين والتشريع، سواء كان في مجال الفقه أو الأخلاق، وهذه الحيثية لها ارتباط وثيق

بالهداية؛ لأنَّ رسمَ العلاقاتِ بينَ الأفرادِ والمجموعاتِ في فرضٍ ما ينبغي وما لا ينبغي ليس توصيفياً، وهذا يوجبُ الرجوعَ فيه إلى القرآنِ والسنةِ لمعرفةِ.

وهذه نقطةٌ مهمّةٌ جداً، لأنَّ العلومَ الإنسانيّةَ تأخذُ قيمتها الحقيقيّةَ من تحويلها إلى مشروعٍ وتطبيقٍ واقعي، وأنَّ الباحثَ فيها يقدّمُ أطروحتهُ المثلى القابلةَ للتطبيقِ، فيُحدثُ تغييراً نحوَ التكاملِ.

وبمجردِ فتحِ هذا المجالِ بهذا التصويرِ يكونُ الرجوعُ إلى المنظومةِ الوحيانيةِ أمراً لا بُدَّ منه؛ لأنّه يعبرُ عن مشروعِ السَّماءِ في رسمِ خارطةِ حركةِ الإنسانِ ووجتِه في هذه الحياة، فنرجعُ إلى الدِّينِ لمعرفةِ ما ينبغي وما لا ينبغي في هذه الحقولِ المرتبطةِ بذاتِ الإنسانِ وسلوكِهِ.

النَّقْطَةُ السَّابِعَةُ : اختلاف النفوس والمجتمعات يستدعي تعدد الدراسات :

إنَّني كباحثٍ أريدُ دراسةَ المجتمعِ الإسلامي الذي يؤمنُ بالدينِ الإسلامي والنصِّ الوحياني، لا يمكنُ أنْ أدرسهُ بنفسِ الأدواتِ، ونفسِ الطريقتِ، ونفسِ النظرةِ التي أدرسُ بها مجتمعاً آخرَ لا يؤمنُ بالإسلامِ أو لا يؤمنُ بأيِّ دينٍ، هذا خطأ!

لأنَّ الإسلامَ -مثلاً- رسَخَ مبدأً قضاءً حاجةَ الأخِ، ورسَخَ مبدأ الإيثارِ؛ بأنْ تؤثرَ الآخرَ على نفسِكَ، ومبدأ أنْ تحبَّ له ما تحبُّ لنفسِكَ ومبدأ العطاءِ وهكذا...

وهذه المبادئُ بمثابةُ الثابتِ في أي دراسةٍ، هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لها تأثيرٌ بالغٌ على السلوكِ الاجتماعي، فلا يمكنُ لك -كباحثٍ- فهمُهُ إلا بعدَ فهمِ ذلكَ الدِّينِ وتأثيرِهِ، فكيفَ تريدُ دراسةَ تلكَ الظاهرةِ من دونِ الوقوفِ على النصِّ الديني المؤثِّرِ أثراً بالغاً فيها؟!

كيف يتسنى لباحثٍ في علم النفس يريد دراسة نفس مؤمنة بالله (تعالى) راضية بقضائه، لا ترى الموت نهاية الحياة؟

هذا من جهة، ومن جهة أخرى عندنا معايير داخلية، مثل تزكية النفس ومثل التقوى ونقاء القلب، ومثل حب الخير للآخر بقدر حبها لذاتها، ومثل قصد القرية لله (تعالى) في كل عملٍ وغيرها من المبادئ، ثم يريد دراسة نفس أخرى لا تؤمن بذلك كله ولا ترى له أي أثرٍ على سلوكها، وعلى مبادئها الباطنية، يدرسها بنفس الأداة ونفس الطريقة!

أو أنه يدرس أحدهما ويعمم النتائج على الجميع؟

هذا خطأ منهجي!

ومن هنا فإننا كمسلمين نؤمن بالوحي بالقرآن والسنة، لا يمكن لنا أن نغفل هيمنة النص الديني الإسلامي على الحياة العامة في أي دراسة نريد القيام بها، وإلا فإننا لا نكون موضوعيين من جهة، كما أننا نخالف ثوابت المنظومة الدينية من جهة أخرى.

النتيجة:

بعد هذه المقدمات والنقاط التي تناولت زوايا متعددة أقول:

إن الاحتمال الأول -وهو عدم تعارض نتائج الدراسات الإنسانية مع الثابت الديني- أمر مسلم به، ولا كلام فيه، ويعدّ القدر المتيقن في الاشتراط، وهذا التصادم مع الثابت الإسلامي يكشف عن خللٍ في تلك الدراسات بحسب منهجنا المعرفي لم يلتفت إليه الباحثون فيها.

أما الاحتمال الثاني -وهو أن تكون هذه المساحة مساحةً حصريّةً بيد الدين، كما

هو الحال في الفقه، وإنَّ عملَ الباحثِ فيها بمقدارِ فهمِ النصِّ -، فهذا إنَّ تمَّ وأمكنَ استخراجَ منظومةٍ ومدونةٍ متكاملةٍ عصريةٍ قابلةٍ للتطبيقِ بشكلٍ واضحٍ من النصِّ الدينيِّ سواء من القرآن أو السنَّة، فإنَّ ذلكَ مقدَّمٌ على الأطاريحِ البشريَّة الأخرى؛ لأنَّ الطَّرحَ السماويَّ أكملَ النّماذجِ في هذا المجالِ، لما يتَّسمُ به نصُّهُ من صفةِ العصمةِ حسبَ الفرضِ.

ولكن الذي أراه بعدَ تلكَ المقدماتِ والنقاطِ -والله العالمُ- هو أنَّه لا يصحُّ جعلُ العلومِ الإنسانيَّة كلها في حقلٍ واحدٍ في الدارسة، بل لا بُدَّ من التَّفريقِ بينَ حقولها.

تفصيلٌ أكثرُ:

في علمِ النَّفسِ يكونُ الوحيَ عبرَ القرآنِ الكريمِ، والسنَّةُ الحجَّةُ لها محوريةً في مثلِ هذه الأبحاثِ، ولا مانعٍ من الاستفادةِ مِنَ المناهجِ الأخرى كالتجربة، ولكنها تكونُ ناطرةً إلى النصِّ؛ لأنَّ حقيقةَ النَّفسِ الإنسانيَّة ليستَ تحتَ الموضعِ أو المختبرِ، وإنما هي حقيقةٌ قائمةٌ من وراءِ الجسدِ، فإذا جاءَ الوحيَ مخبراً عَن حقيقةٍ نفسيَّةٍ أو تعاملٍ نفسيٍّ معيَّنٍ أو جاءَ النصُّ مكذباً لحالةٍ نفسيَّةٍ، حينئذٍ لا يمكنُ لمن يرى حجيةَ النصِّ أن يرفضه تحتَ ذرائعٍ واهية.

فهذه المساحةُ متاحةٌ للإنسانِ بشرطِ موافقتها للثابتِ الدينيِّ، وأن تكونَ تلكَ الدراساتُ في طولِ ثوابِ الإسلامِ مِنَ النظرةِ للإنسانِ والوجودِ.

مع الالتفاتِ إلى عدمِ إهمالِ الآياتِ أو الرواياتِ التي ثبتتْ حجَّيتها في ثنايا الدراساتِ لهذه العلومِ؛ لأنَّ وجودَ النصِّ الحجَّةِ ملزَمٌ ولا يصحُّ إغفاله، أما مع عدمِ وجودِ النصِّ الحجَّةِ فنكتفي بعدمِ مخالفةِ الثابتِ الدينيِّ.

أما في الاقتصادِ فهذه مساحةٌ متاحةٌ للإنسانِ، وفهمه لعالمِه وزمانِه واحتياجاتِه

وتجاربِهِ، بشرطِ عدمِ التّصادمِ معَ ثوابتِ الدّينِ، فنرجعُ فيه إلى الاحتمالِ الأوّلِ، فنقبُلُ الطّرحَ المحايدَ.

وهذه المساحةُ لم نجدْ فيها للدينِ منظومةً وهيكليةً عامّةً في رسمِ خارطةٍ واضحةٍ، نعم، التدخّلُ كانَ في المحمولِ ووضعِ أحكامٍ لموضوعاتٍ كانت موجودةً. قد يقالُ:

إنَّ ما يذكرُ من أمثلةٍ في الاقتصادِ من قبيلِ ملكِ الدولة أو من حازَ ملكاً أو من أحيَا أرضاً فهي له، أو الملكُ العامُّ (الأنفال) هي في الحقيقةِ تباينٌ عقلائيٌّ وليسَ تأسيساً دينيّاً، ومن ثَمَّ لا نستطيعُ أن ندّعي أنَّ للإسلامِ منظومةً في هذا الجانبِ. ولكنّه يُقالُ:

إنَّ هذا الطّرحَ غفلَ عن كونِ سيرةِ العقلاءِ تأخذُ حجّيتها من إمضاءِ الشارعِ لها، وليستْ حجّيتها ذاتيّةً، ومن ثَمَّ فإنَّ هذه الأحكامَ تكونُ منسوبةً إلى الشارعِ بعدَ إمضاءِها، فتأملُ.

ولكن رغمَ ذلك فهذا لا يجعلُ منها منظومةً إسلاميّةً مختلفةً عن تباينِ العقلاءِ الذي أقرّه الإسلامُ، ممّا يدلُّ على أنَّ الإسلامَ لم يتصدّد إلى وضعِ منظومةٍ خاصّةٍ له في الاقتصادِ، غايةُ الأمرِ وُضِعَ محدّداتٌ في مساحةِ المحمولِ، كما أنَّه رفضَ بعضَ الموضوعاتِ، مثل القمارِ والربا.

إذن في النتيجة إنَّ هذه المساحةُ تكونُ مساحةً متاحةً للإنسانِ بشرطِ عدمِ مخالفةِ الثابتِ الديني فيها، ولذا يمكنُ قبولُ الدراساتِ المحايدةِ فضلاً عن الموافقةِ.

مع الالتفاتِ أيضاً إلى أنَّ الدراساتِ في هذا المجالِ هي الأخرى عليها أن لا تُهمَلَ

وتغفل النصَّ الحجَّةَ إذا وُجدَ؛ لأنَّه حجةٌ ملزمةٌ كما قلنا.

أما علمُ الاجتماعِ فإنَّ الدِّينَ له حضورٌ فيه مختلفٌ، وإنَّ الدراساتِ يفترضُ أن تكونَ في طولِ النصِّ، ولا نكتفي بالثابتِ هنا، وإنَّ مساحةَ الاجتهادِ فيه تكونُ في فهمِ نصوصِهِ وحدودِها، أي إنَّنا نرجعُ إلى الاحتمالِ الثالثِ من الاحتمالاتِ المتقدمة، وتكونُ مساحةُ الفكرِ الإنساني في فهمِ حدودِ النصِّ؛ لأنَّ النصَّ الإسلاميَّ قد غطَّى كلَّ مساحاتِ الجانبِ الاجتماعي، حيثُ نراهُ غطَّى مساحةَ علاقةِ الزوجين، ورسمَ لها خارطةً مفصلةً سواء في نطاقِ الواجباتِ أو المستحباتِ أو النصائحِ أو المساحاتِ والتكاليفِ، فقد أثرى هذه الساحةَ بشكلٍ كاملٍ.

كما أنَّه أثرى ساحةَ العلاقةِ معَ الولدين وطريقةَ التعاملِ معها، ومساحةَ طاعتها، وخطَّ حقوقها بشكلٍ مفصَّلٍ أيضاً.

وكذلك مسألةُ الأسرةِ وحدودها وتفصيلها وأهميتها، ووضعَ معالمِ القيادة فيها، وحدَّدَ واجباتِ الأبِ والأم والأولادِ بشكلٍ منظمٍ ومفصَّلٍ.

كما أنَّه أثرى مسألةَ تربيةِ الأبناء، ووضعَ لذلك طرقاً وآلياتٍ وحدوداً بشكلٍ مفصَّلٍ في النصوصِ، وحدَّدَ واجباتِ الأبِ في التربية، وأشارتِ النصوصُ إلى الطريقةِ النَّاجحةِ في هذا المجال، وأنَّ الأبَ يكونُ معذوراً بعدَ إفراغٍ وسعِهِ من خلالِ تلكِ الطَّرِيقِ التي وضعها النصُّ مثل المصاحبةِ وغيرها.

وكذا العلاقةُ معَ الجيرانِ والمحيطِ وواجباتِ المجتمعِ وحقوقِهِ وهكذا، ممَّا يدلُّ على تغطيةِ الجانبِ الاجتماعي.

فلا يمكنُ لباحثٍ في هذا المجالِ أن يضعَ منهجاً اجتماعياً مع إهمالِ هذا الكمِّ الكبيرِ من النصوصِ في هذا المجالِ ممَّا يدلُّ على لزومِ الطوليةِ معَ النصِّ في أيِّ طرحٍ اجتماعيٍّ،

ولا نكتفي بعدم التصادم مع الثابت الديني، بل تكون الطولية مع النصوص بشكل عام لأنها نصوص كثيرة تناولت كل حثيات الجانب الاجتماعي، لأن هذه النصوص ليست في صدد طرح الخيارات فقط، بل هي ملزمة في بعضها ومرشدة وفي مقام التعليم في بعضها الآخر.

كما أن الدين الإسلامي قد صنع نوعاً اجتماعياً خاصاً، وتشكلاً اجتماعياً خاصاً من خلال رسم هوية معينة، وممارسات معينة، وطريقة تعامل معينة، فجعل لنا أعياداً ومناسبات نلتقي بها، وجعل لنا شعائر تميزنا، وجعل لنا طريقة سلام، وطريقة تواصل، مما صنع مجتمعاً إسلامياً مختلفاً عن غيره، وهذا يدل على أن الإسلام كان في صدد رسم خارطة اجتماعية للمسلم، فكيف يبرر الباحث في علم الاجتماع لنفسه إغفال هذا التواجد المكثف في مساحة علم الاجتماع؟!

تنبيه: فرق بين حثية التوصيف وحثية البناء في العلوم الإنسانية:

إن ما تقدم نقولُه في التوصيات وبناء منظومة مطلوبة وما ينبغي أن يكون، وليس في التوصيف، لأن التوصيف يتم على ضوء كل أداة قادرة على الكشف والوصول إلى حقائق الأشياء، سواء في النفس أو الاجتماع، وهذا التفريق مهم جداً، فنفس علم الاجتماع فيه حثيتان؛ ففي الحثية التوصيفية، لا نشترط الرجوع إلى النص، وفي حثية بناء المطلوب وتطبيقه، نرجع إلى فهم النص، فتأمل.

أما في الإدارة بشكلها العام فهي الأخرى لا بُدَّ أن تكون في طول الثابت، وتكون المساحة المتاحة للإنسان ترشح عن ذلك الثابت الديني، فإن الدين عدّ مسألة الولاية من مسائله الأم، ووضع حدودها ومواصفاتها وشروطها، وقد ترشح عن ذلك بناء كيانات معرفية، ومن ثم لا يمكن أن نكتفي فيها بعدم التعارض مع الثابت، بل لا بُدَّ

من اشتراطِ الموافقةِ للثابتِ الديني في هذهِ المساحةِ.

وفي التاريخِ مثلاً، فيمكنُ أن نرجعَ إلى المختبراتِ لكشفِ عمرِ ورقةٍ، فنستخدمُ العلومَ الطَّبِيعِيَّةَ في معرفتهِ، وتساعدنا في الفهمِ، ناهيك عن المنهجِ النقلي العقلائي في نقلِ الأحداثِ.

إذن لا أرى صحةَ جمعِ العلومِ الإنسانيَّةِ كلها في منهجٍ واحدٍ، أو جعلها كلها في حقلٍ واحدٍ.

أَنْ قُلْتُ:

إنَّنا لم نجدُ في النُّصوصِ التي تناولتْ بعضَ مواضعِ العلومِ الإنسانيَّةِ ذلكَ التشدُّدَ في حصرِ المرجعيَّةِ بالنصِّ، وأنَّه لا مرجعيَّةَ أُخرى في فهمِ تلكِ العلومِ إلَّا مِنْ خِلالِ النصِّ، كما حصلَ في الفقه؛ حيث وجدنا ذلكَ التشدُّدَ، وإنَّ الدِّينَ فيه مرجعيَّةٌ حصريَّةٌ، وإنَّ مساحةَ الإنسانِ تنحصرُ في فهمِ النصِّ فقط، وإلَّا فإنَّ النِّتِيجَةَ هي الكفرُ أو العذابُ، وما شاكل من الألسنةِ في النُّصوصِ.

وهذا ما يستبعدُ الاحتمالَ الثالثَ، كما أنَّنا لم نَرِ مدوناتٍ وهياكلَ في هذهِ العلومِ، كما وجدناها في الفقهِ.

قُلْتُ:

إنَّ عدمَ التوجهِ للعلومِ الإداريَّةِ والسياسيَّةِ والاجتماعيَّةِ يرجعُ إلى عدمِ تصدي الأئمَّةِ عليهم السلام للمناصبِ الإداريَّةِ والولايَةِ -التي هي حقُّهم- حسبِ النصِّ، كما أنَّ الخلفاءَ والسلاطينَ من غيرِ الأئمَّةِ لا يريدونَ حاكميَّةً عليمَةً فوقَ ذواتهم، لذا لم نجدُ هذا الاهتمامَ.

نعم، يمكن أن يُجاب عن ذلك بأنه مما لا شك فيه أن عدم تصدي الأئمة للمناصب الإدارية له دخلٌ كبيرٌ في عدم نمو هذه العلوم، بل والعلوم الطبيعية أيضاً، وهذا مسلّم، وهذا من الخسائر التي منيت فيها البشرية في عدم تصدي أكمل من مرّ على هذا الكوكب ولم تستثمر طاقاتهم.

ولكنه لو كان النص هو المرجعية الحصرية في هذه العلوم، لوجدت توجيهات من الأئمة لرسم خارطة متكاملة علمية في هذه العلوم كما هو الحال في القضاء فلم يتصدّ الأئمة إلى القضاء لكنهم أشبعوا هذه المساحة بالنصوص، ورسموا خارطة واضحة فيها.

وإلا لو كانت هذه العلوم كالفقه لوجدنا في نصوصها توجيهاً إلى إعمال النظر، ووجوب التفقه في فهم النص والتقيّد بحدوده، كما هو الحال في الفقه، لكننا وجدنا نصوصاً كثيرة في هذا المجال تصلح لأن تتكوّن منها منظومة متكاملة في العلوم الإنسانية، ولكن تلك النصوص ليس فيها ما يدلّ على حصرية المرجعية بالنص بشكل مطلق بالمعنى المتقدم.

إذن بالمحصلة يمكن للإنسان أن يعمل فكره بل وأدواته في اكتشاف تلك العلوم وفي تطويرها، ولكن ذلك مشروطٌ بكونه في فضاء الثابت الديني، وفي فضاء الرؤية الكونية الدينية للإنسان بشكل عام.

ولكن في الحقيقة لا يمكن قياس هذه العلوم على الفقه الذي يعدّ أساساً في كلّ حركة الإنسان منذ لحظة إيمانه حتى يرتبط بالله (تعالى) من خلال العبادات كما يُنظّم حياته من خلال المعاملات فكون الاهتمام به هذا القدر مبرر ولا بد منه

كما أن الدين طرح نفسه مرجعية حصرية في مجال التشريع، وهذا يحتم على الدين

أَنْ يَغطِي هذه المساحة ويتناولَ حقولها وتفصيلها بشكلٍ مختلفٍ، ومن جهةٍ أخرى لما يكونُ الدِّينُ مرجعيةً حصريةً تخرِّجُ لنا ذلكَ التشدُّدَ في تركِ النصِّ في هذا المجالِ، كما يفرِّزُ لنا خروجَ مدوناتٍ مختلفةٍ.

كما أَنَّ التَّشريعَ لَهُ حيثيَّةٌ شاملةٌ تتناولُ كلَّ المحمولاتِ في سائرِ مفاصلِ الحياةِ بشكلٍ مطلقٍ، لذا لَهُ خصوصيَّةٌ مختلفةٌ تجعلُ الاهتمامَ بِهِ بهذا القدرِ مبرراً جداً.

بقيَ أَنْ أُشيرَ إلى مسألةِ الإدارةِ والتي جاءتْ في الدِّينِ الإسلاميِّ بعنوانِ الإمامةِ.

وقد اهتمَّ بها الدِّينُ إلى درجةٍ جعلَها من أُمِّهاتِ مسائلِهِ، ومن أصولِهِ التي تلي النبوةَ، وعلى هذا فأَيُّ مشروعٍ في الإدارةِ العامةِ وحدودِها وصلاحتها يجبُ أَنْ نرجعَ فيه إلى الدينِ لنعرفَ تلكَ الحدودَ وتلكَ الصلاحياتِ التي مُنحتْ للإنسانِ، وإنَّ الشرعيَّةَ تكونُ مِنَ الله (تعالى) المالكِ الحقيقيِّ لكلِّ شيءٍ في الوجودِ ولا توجدُ شرعيَّةٌ مِنْ غيرِهِ.

مع الالتفاتِ إلى أَنَّ ذلكَ يكونُ في أصلِ المسألةِ، أما في تفاصيلِ علمِ الإدارةِ فهذه مساحةٌ متاحةٌ للإنسانِ يُعملُ فيها خبرتهُ وتجربتهُ وعقله، حتى يصلَ إلى أفصلِ طريقةٍ يديرُ بها تلكَ المسؤوليَّةَ.

وهذا التَّفريقُ مهمٌّ جداً؛ لأنَّ حصرَ الشرعيَّةِ بالله تعالى لا يعني رفضَ ما تنتجُهُ العلومُ في الإدارةِ كما هو واضحٌ، فيجبُ أَنْ نفرِّقَ بينَ الأمرينِ بشكلٍ دقيقٍ.

ما بعد الإنسانية

بقي أن أُشيرَ بعجالةٍ إلى مصطلحٍ ظهرَ حديثاً في عالمنا، وهو ما يسمّى (ما بعد الإنسانية).

ما بعد الإنسانية (Posthumanism): تيارٌ فكريٌّ وفلسفيٌّ يعيدُ تعريفَ الإنسان في ظلّ التقدّم التكنولوجي، وي طرحُ فرضياتٍ حولَ تطوّر الإنسان ليصبحَ كائناً هجيناً (بيولوجياً-تقنياً)، أو حتى استبداله بكائناتٍ صناعيةٍ أذكى وأقوى.

ظهرَ تيارٌ تحتَ عنوانٍ ما بعدَ الإنسانية ولَهُ فلسفاتٌ وتوجّهاتٌ مختلفةٌ، ولكنّ الجامعَ لها هو أن التقدّم التكنولوجي سوفَ يغيّرُ الوضعَ الإنسانيَّ بشكلٍ عامٍّ من حالةٍ إلى حالةٍ أخرى مختلفةٍ.

وإنّ الذي يغيّرُ العالمَ والإنسانَ هو الذكاء الاصطناعي، ولا أرومُ هنا الخوضَ في تفاصيلِ الذكاء الاصطناعي، إذ هو مبحثٌ تخصصيٌّ يُرجعُ فيه إلى المتخصصينَ فيه.

فهذا الإنسانُ الذي عرفَ نقاطَ القوةِ فيه وهي الدماغُ والذكاءُ، وعرفَ نقاطَ الضعفِ فيه أيضاً، وهي جسدهُ، فحاولَ الاستِثمارَ من نقطةِ قوّتهِ وهي الذكاءُ في صنعِ أجزاءٍ فيزيائيةٍ أقوى من جسدهِ من خلالِ الاستفادةِ من قوّتهِ في الذكاءُ، فسعى إلى تطويرِ الذكاءِ الاصطناعي عبرَ الآلةِ ليحصلَ على نتائجٍ كبيرةٍ لم يكنُ يحصلُ عليها من خلالِ جسدهِ فقط.

ولم يقفْ عندَ هذا، وإنّما حاولَ أن يجعلَ الذكاءَ أكثرَ دقّةً من خلالِ الخروجِ من

المؤثرات والضواغط مثل العاطفة والخوف والخرج وغيرها من المؤثرات على القرار، فجعل الذكاء مجرداً عن ذلك كله، وإنَّها يتناول المسائل من جهةٍ حسابيةٍ بيانيةٍ خالصةٍ. ورغمَ ما لدينا من كلامٍ حول ذلك، وهل في ذلك إنصافٌ للذكاء الإنسانيِّ قبالَ الذكاء الصناعي أو لا؟ ولكن هذا له حديثٌ آخرُ.

ولكن بشكلٍ عامٍّ أثبتت هذه الآلاتُ قدرةً كبيرةً في مجالاتٍ عدَّةٍ.

الذكاء الاصطناعيُّ هو الذي أحدث هذه النقلة عند الإنسانِ باعتباره كائناً مادياً متطوراً، وهذا يجعله مشابهاً للروبوتات التي تتطور أيضاً، وإنَّ الحياة لا علاقة لها بما يسمى بالروح أو النفس المجردة، وإنَّما حياة الإنسانِ مختصرةٌ بالجانب المادي في الجسد بشكلٍ عامٍّ.

وإنَّ هذا التقدّم التكنولوجيَّ يمكنُ أن يقضيَ على الشيخوخة ويتمكن من إطالة عمر الإنسانِ أو يجعل ذكاءه أكبر بكثيرٍ، أو يُعدّل على بعض أجهزة الإنسانِ.

وهذا الذكاء أما أن يكونَ مكملًا للإنسانِ ومنسجماً معه، مثل جعلِ نظره مختلفاً؛ كأن يرى الأشعة، أو يكونَ نظره أكثرَ حدّةً، أو أنه يجعله يتحسّس عن بُعدٍ، أو أن السمعَ يكونَ أكثرَ حدّةً من السمعِ العادي، فنطوّر حواسنا وأدواتنا من خلالِ إضافةِ أجزاءٍ ذكيةٍ.

يقول ريموند كرزويل: سنتحوّل أكثر فأكثر إلى كائناتٍ غير بيولوجيّة، إلى أن نصلَ إلى حالةٍ يغلبُ فيها الجزءُ غير البيولوجي، ويفقدُ الجزءُ البيولوجي أهميّته، ومع ذلك فإنَّ الجزءَ غير البيولوجي الميكانيكي على درجةٍ من القوة تمكّنه نموذجةً ومحاكاةً الجزءَ البيولوجي بالكامل، من ثمَّ إذا اختفى الجزءُ البيولوجي فجأةً، فلن تكونَ لذلك أهميّةٌ

تذكر؛ لأنَّ الجزءَ غيرَ البيولوجي قد استوعبهُ بالكامل^(١).

بل يمكنُ تطويرُ الدماغِ حسبَ بعضِ الفروضِ من خلالِ معالجةِ البياناتِ بشكلٍ أسرعَ، أي جعلَ الدماغِ بطريقةٍ معيَّنة قادراً على معالجةِ البياناتِ التي تصلُ إليه، والبياناتِ المخزنةِ عندهُ بطريقةٍ أسرعَ، ويخرجُ بنتائجٍ أسرعَ وأدقَّ في ذاتِ الوقتِ، كما تطورُ المعالجاتُ في الحواسيبِ.

أو من خلالِ التعديلِ على الجسمِ الإنسانيِّ واختراقِ نظامِهِ، نظيرِ إدخالِ شرائحٍ إلكترونيَّةٍ على الدماغِ مثلاً يجعلُهُ يتصرَّفُ بطريقةٍ مختلفةٍ تماماً، أو إمكانِ تخزينِ معلوماتِ الدماغِ في ذاكرةٍ خارجيةٍ يمكنُ الرجوعُ إليها عندَ الحاجةِ، كمن يتعرَّضُ إلى حادثٍ يفقدُهُ ذاكرتهُ فيمكنُ الرجوعُ إليه عندَ الحاجةِ وهكذا.

أو من خلالِ التعديلِ الوراثيِّ كما حدثَ معَ التوأمِ الصيني الذي قامَ به العالمُ الصيني (هي جيانكوي).

أو من خلالِ ما يسمى بالزراعةِ السيبرانيةِ التي تدمجُ أجهزةً إلكترونيَّةً داخلَ جسمِ الإنسانِ لتقومَ بأعمالٍ معيَّنة مثل التحكمِ بالأجهزةِ أو تخزينِ البياناتِ، بل دمجِ الدماغِ معَ الحاسوبِ من خلالِ زرعِ رقائقٍ في الدماغِ.

وهذا الطرحُ يجعلُ النظرَ إلى العلومِ الإنسانيَّةِ نظرةً مختلفةً تماماً، لأنَّنا سنعيدُ النظرَ في تعريفِ الإنسانِ وحقيقةِ الإنسانِ، وهل الإنسانُ الذي تمتُ إضافةُ شرائحٍ له إنسانٌ أو نصفُ إنسانٍ أو كائنٌ آخرَ، وهذا ما يصطلحُ عليه بـ (ما بعدَ الإنسانية).

أو يكونُ بديلاً عن الإنسانِ وأقوى منه، وهذا طرحٌ ذهبَ بعيداً في هذا المجالِ، لأنَّ هناكَ من يرى أنَّ الذكاءَ الاصطناعي سيصلُ إلى مستوى يستطيعُ تطويرَ نفسه بنفسِهِ،

(١) الوحدةانيَّة قريبة.

وهنا تكمنُ خطورةُ الأمرِ لآَنَهُ سوفَ يسيطرُ على الإنسانِ والحياةِ بشكلٍ عامٍّ. هذا المشروعُ الكبيرُ الذي تموِّلهُ دولٌ ووزاراتٌ وأهمُّها وزارةُ الدفاعِ الأمريكيَّةِ، وقد تمَّ إنشاءُ شركاتٍ في هذا المجالِ تتنافسُ فيما بينها على التطويرِ السريعِ في هذا المجالِ. والأخطرُ أنَّ هذه المشاريعَ بسببِ قصرِ عمرها لم تُوضعْ لها قوانينٌ دوليةٌ صارمةٌ ومحددةٌ، مع أنَّها تتسارعُ في التقدُّمِ، وإنَّها مجردُ توصياتٍ هنا وهناك، وقد عمدتِ الأممُ المتَّحدةُ إلى عقدِ مباحثاتٍ موسعةٍ دعتْ فيها إلى وضعِ قوانينٍ للذكاءِ الاصطناعي، ولكنَّها مجردُ توصياتٍ، لأنَّ التوصياتِ بل حتى المعاهداتِ الأُمِّيةِ لم تعدْ لها حاكميَّةٌ، وبدأنا نرى أنَّ بعضَ قوى الشرِّ تقولُ: إنَّ معاهداتِ الأممِ المتَّحدةِ بل والمحكمةِ الدوليَّةِ ليستْ ملزمةٌ، وإنَّ الملزمَ هو خصوصُ قراراتِ مجلسِ الأمنِ، ومجلسِ الأمنِ لن يصدرَ قراراً ضدَّ قوى الشرِّ، لأنَّها تملكُ فيه عضويَّةً دائمةً.

وعلى كلِّ حالٍ إنَّ الذكاءَ الاصطناعي الذي يعدُّ غدَ البشريَّةِ ومستقبلها، وما له من أهميةٍ كبيرةٍ، وقيمةٍ في ذاتِ الوقتِ، فإنَّه بحاجةٌ ماسَّةٍ إلى تقنينٍ، ووضعِ ضوابطٍ صارمةٍ وملزمةٍ للجميعِ فيه.

تعليقٌ:

لستُ في صددِ فتحِ هذا الملفِ، فهو ما زالَ في طورِ التَّكاملِ والنمو، ولكن بشكلٍ عامٍّ رغم أنَّ التقدُّمَ ملحوظٌ في هذا المجالِ، إلَّا أنَّ ما يفترضونه ليسَ بهذه السهولةِ، بل بعضُهُ يكادُ يكونُ مستحيلاً حتى في الأمدِ البعيدِ من قبيلِ استنساخِ الدماغِ الذي يعدُّ المعضلةَ الأهمَّ في هذا المجالِ، والمهمةَ الأكثرَ تعقيداً في أن نتجَّ محاكاةً للدماغِ.

يقولُ البرفسورُ ألكسندر كابلان في مقابلةٍ له ما نصُّه: إنَّه لا يوجدُ أيُّ أساسٍ علميٍّ أصلاً على إعادةِ تكوينِ الدماغِ بأيِّ حالٍ من الأحوالِ، فلو وُجدتْ طابعةٌ

سحريّة تستنسخ (٨٦٠٠٠٠٠٠٠٠٠٠) خلية عصبية، وكلّ المليون مليار صلة بين الخلايا العصبية، وآلاف المليارات من الروابط العصبية، لكنّها لن تستطيع أبداً استنساخ محتوى هذا الدماغ، لأنّ ذلك نظير وجود الحاسوب على مكتب لا يعمل ما لم تزوده ببرنامج، فكذلك الدماغ، وإنّ البرنامج الذي في أدمغتنا أكثر كما لا من الحواسيب كافة، هذا فضلاً عن كون الدماغ بنية متحركة تنتقل فيه الإشارات في كلّ لحظة، فإذا تم نسخ دماغ نكون قد نسخنا تلك اللحظة فقط، وفي اللحظة التالية يكون الدماغ مختلفاً تماماً، فيجب أن نستنسخ الدماغ في كلّ لحظة وهذا مستحيل.

فما أن تظهر الفكرة في الدماغ والتي هي غير ماديّة حتى تبدأ بتأثيرها على نشاط الدماغ^(١).

وأضيف إلى ذلك: أنّ كلّ الذين كتبوا في هذا المجال أو أغلبهم انطلقوا من فكر ماديّ في النظر إلى الإنسان، هو عبارة عن آلة ماديّة خالصة، غاية الأمر أنّها آلة بيولوجيّة مكونة من خلايا، وهذا ما يجعل فكرة الاستنساخ لتلك الآلة ممكناً ومتصوراً.

مع الالتفات إلى الاختلاف البنيوي أو المنهجي أو المبنائي بيننا وبين من يختصر الإنسان بالمادة، وأننا نرى أنّ الإنسان له بُعد غير مادي، وهو الذي يمثّل وعيه وحقيقته ونفسه التي يتكامل بها، وأنّ القوة العاقلة هي قوة غير ماديّة لكنّها في مرحلة الفعل تحتاج إلى المادة فتكون ماديّة فعلاً، لكنها مجردة ذاتاً، فحتى تعمل تحتاج إلى الدماغ كما هو الحال في الباصرة، فهي تحتاج إلى العين، وهكذا، ولكن قوى النفس بحد ذاتها ليست ماديّة، كما أنّ هؤلاء غفلوا عن حقيقة مهمّة جداً، وهي وجود الوعي لدى الإنسان الذي يميّزه عن كلّ آلة مهما كانت متقدمة، فليس العقل مختصراً في الذكاء الحسابي بل

(١) مقابلة في برنامج رحلة في الذاكرة.

هو مجموعٌ حيثياتٍ لها روابطٌ متشعبةٌ تجمعُ تلك القوةَ العاقلةَ المفكرةَ في الإنسان، ذلك الاختيارَ الذي يجعلُ الفكرَ متفجراً في كلِّ لحظةٍ، ويجعلُ الأفكارَ تردُّ إلى الذهنِ بشكلٍ غيرِ مسبوقٍ، ومن أدنى مناسبةٍ، وهذا لن يحدثَ في الآلاتِ مهما تطوَّرتْ.

المحتويات

٧	مقدمة
٩	تمهيد
١٠	الكلامُ الجديدُ:
١٠	تنبيه:
١١	فلسفةُ الدِّين:
١٢	علمُ الكلامِ الجديد:
١٢	تنبيه:

الفصلُ الأولُ: وجودُ الدينِ في الوسطِ البشري

١٧	الباب الأول: منشأ الدين في الوسط البشري
١٨	تنبيهاتٌ مهمةٌ حولَ نظرياتِ نشوءِ الدين:
١٨	النقطةُ الأولى:
١٩	النقطةُ الثانيةُ:
١٩	النقطةُ الثالثةُ:
٢٠	النقطةُ الرابعةُ:
٢١	النقطةُ الخامسةُ:
٢٣	أهمُّ التفسيراتِ في منشأ الدين
٢٣	التفسيرُ الأولُ: إنَّ الدِّينَ حاجةٌ وجوديةٌ:
٢٤	أولاً: تعمُّدُ إهمالِ العواملِ الأخرى:
٢٥	تنبيه:
٢٨	ثانياً: إنَّ الواقعَ الخارجيَّ يكذبُ هذا الطرحَ:
٣٠	ثالثاً: عدمُ كونِ الخوفِ سلبياً مطلقاً:

- ٣٠ رابعاً: عدمُ حصرِ الخوفِ بالطبيعة:
- ٣١ ملحوظة:
- ٣٣ التفسيرُ الثاني: إِنَّ الدِّينَ حاجةٌ معرفية:
- ٣٥ تعليق:
- ٣٥ أولاً: لا دليلَ على صحةِ هذا القول:
- ٣٥ ثانياً: التفريقُ بينَ معرفةِ الأسبابِ وبينَ إسنادها إلى الله تعالى:
- ٣٦ ثالثاً: ضرورةٌ واجبُ الوجودِ لا علاقةٌ لها بمعرفةِ قوانينِ الطبيعة:
- ٣٨ رابعاً: التقسيمُ الثلاثي لتطوُّرِ العقلِ البشري بلا دليل:
- ٣٩ التفسيرُ الثالث: الاغترابُ عَنِ الذاتِ:
- ٤٢ تعليق:
- ٤٢ أولاً: نوافقُ على بعضِ ما ذكره:
- ٤٣ ثانياً: ما الدليلُ على صحةِ مدِّعائك؟
- ٤٤ ثالثاً: الواقعُ خلافُ قولك تماماً:
- ٤٤ تنبيه:
- ٤٤ أولاً: الواقعُ الخارجِيُّ والتاريخيُّ يكذبُ ماركس:
- ٤٥ ثانياً: تعمُّدُ تقزيمِ الدِّينِ:
- ٤٥ ثالثاً: التناقض:
- ٤٥ رابعاً: خللٌ منهجي:
- ٤٦ خامساً: المنظومةُ الدينيَّةُ تكذبُ ماركس:
- ٤٧ سادساً: ما تفسيرُ ماركس لهذه الظواهر:
- ٤٩ القولُ المختارُ
- ٥٣ البابُ الثاني: ضرورةُ الدِّينِ في الوسطِ البشريِّ
- ٥٣ هل الدِّينُ ضرورةٌ في حياةِ الإنسان؟

- ٥٤ المقدمة الأولى: المراد من الدين:
- ٥٤ المقدمة الثانية: رسم خارطة المتوقع من الدين:
- ٥٥ أبرز ما يتوقعه بعض من الدين:
- ٥٩ المقدمة الثالثة:
- ٦١ **ضرورة بعث الرسل**
- ٦١ العمود الأول: بلحاظ الفرد:
- ٦١ الأمر الأول: الدين مطلب بشري:
- ٦٢ الأمر الثاني: الوحي مكمل للعقل:
- ٦٣ الأمر الثالث: العقل وحده لا يشكّل ضماناً:
- ٦٤ الأمر الرابع: الدين والأسئلة المصيرية عند الإنسان:
- ٦٥ الأمر الخامس: الدين يعالج مساحات أخرى عند الإنسان:
- ٦٦ الأمر السادس: نحن بحاجة إلى إذن منه تعالى في كل تصرف:
- ٦٧ الأمر السابع: مصير الإنسان الأخروي:
- ٦٨ العمود الثاني: الجانب الاجتماعي:
- ٦٩ المجال الأول: خلق روابط عابرة للطبقة:
- ٦٩ المجال الثاني: خلق روح التعاون:
- ٧٠ المجال الثالث: تعزيز الجانب الأخلاقي:
- ٧٢ المجال الرابع: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:
- ٧٢ المجال الخامس: الحقوق:
- ٧٣ العمود الثالث: الجانب القانوني:
- ٧٣ تنبيه:
- ٧٤ الأول: الشمول:
- ٧٥ الثاني: الانطلاق من الداخل:

- ٧٦ الثالثُ: انسجامُهُ معَ الفطرة:
- ٧٦ الرابعُ: الرادُّعُ الذاتيُّ:
- ٧٦ الخامسُ: قيمةُ الفضائلِ:
- ٧٦ السادسُ: الكشفُ عَنِ الواقعِ:
- ٧٧ السابعُ: التعبُّدُ إضافةً مهمَّةً:
- ٧٧ الثامنُ: الاستقرارُ الناضحُ:
- ٧٧ التاسعُ: اتسامُهُ بالحكمةِ والعدلِ المطلقينِ:

الفصلُ الثاني: الإسلامُ والعقلانيَّةُ

مقدمةٌ

- ٨١
- ٨٥ البابُ الأولُ: المقصودُ من العقلانيَّةِ :
- ٨٨ تعريفُ العقلِ؟
- ٨٩ العقلُ في النصوصِ:
- ٨٩ تعريفُ الدِّينِ:
- ٩٠ ملحوظة:
- ٩١ مكانةُ العقلِ في الإسلامِ:
- ٩٢ استعراضُ بعضِ النصوصِ في مكانةِ العقلِ:
- ٩٤ الفرقُ بينَ الأحكامِ العقليةِ والأحكامِ العقلانيَّةِ:
- ٩٤ حكمُ العقلِ:
- ٩٥ هذا هو الحكمُ العقليُّ.
- ٩٥ الأحكامُ العقلانيَّةُ أو حكمُ العقلاءِ:
- ٩٧ أو قُلْ بعبيرٍ موجزٍ:
- ٩٨ تنبيه:

٩٩	الباب الثاني : معيار العقلانيّة
٩٩	النقطة الأولى: إنّ المعارف البشريّة على قسمين:
٩٩	الأول: بديهية ضرورية:
٩٩	الثاني: معارف نظريّة:
١٠٠	النقطة الثانية: كيف نتحاور؟
١٠٣	النقطة الثالثة: تقسيم العقل إلى نظري وعملي:
١٠٤	النقطة الرابعة: طرق الاستدلال:
١٠٧	ما معيار العقلانيّة؟
١١١	الباب الثالث : معالم العقلانيّة في الإسلام
١١٢	بعض معالم العقلانيّة في الإسلام:
١١٢	الأول: النظرة المنطقيّة للوجود:
١١٤	تنبيه:
١١٤	الثاني: النبوات عين العقلانيّة:
١١٥	الثالث: حفظ مساحة التفكير العقليّ:
١١٦	الرابع: التوازن في الإسلام:
١١٧	ثانياً: توازن في الدّنيا والآخرة:
١١٨	ثالثاً: التوازن بين التعقل والتعبد:
١١٨	ملحوظة:
١١٩	رابعاً: التوازن في الوجود:
١١٩	خامساً: توازن مساحة الاجتهاد/ القراءات:
١٢٠	سادساً: التوازن في قوى الإنسان:
١٢١	سابعاً: التشريع المتسلسل معرفياً:
١٢٣	بعض الأمثلة العمليّة لحضور العقل في التشريع:

١٢٤

العقلانيَّةُ المفرطَةُ:

١٢٤

تنبيه:

الفصلُ الثالثُ: التعدُّديةُ الدينيَّةُ

١٣١

مُقدِّماتُ تمهيدِيَّةٌ

١٣١

المقدمةُ الأولى: حديثنا في الدِّينِ وليسَ في الشَّريعةِ:

١٣٢

المقدمةُ الثانيةُ: دافعُ هذا البحثِ:

١٣٢

المقدمةُ الثالثةُ: تعدُّدُ القائلِ بالتعدُّدِ:

١٣٢

القسمُ الأوَّلُ: مِن خارجِ الأديانِ:

١٣٣

القسمُ الثاني: مِن داخلِ الأديانِ:

١٣٣

المقدمةُ الرابعةُ: نسبةُ الحقيقةِ:

١٣٤

المقدمةُ الخامسةُ: تاريخُ وجذرُ التعدُّديةِ:

١٣٥

المقدمةُ السادسةُ: معنى نسخِ الأديانِ:

١٣٧

أُطُرُوحَاتُ التعدُّديةِ الدينيَّةِ:

١٣٧

الطَّرْحُ الأوَّلُ: التعايشُ السلمي:

١٣٨

تعليقُ:

١٣٩

الطَّرْحُ الثاني: نِجَاةُ الجميعِ بِالْآخِرَةِ:

١٤٠

الدَّلِيلُ الأوَّلُ: لا بُرْهَانَ فِي الدِّينِ:

١٤١

تعليقنا:

١٤١

أولاً: اشتباهٌ في الاستدلالِ:

١٤١

ثانياً: خلطٌ في الاستدلالِ:

١٤٢

ثالثاً: البيئةُ لا تشلُّ إرادةَ الإنسانِ:

١٤٢

الدَّلِيلُ الثاني: نفي العسرِ:

- ١٤٣ تعليقنا:
- ١٤٣ أولاً: بين الإفراط والتفريط:
- ١٤٣ ثانياً: خطأ التعميم:
- ١٤٥ الطرح الثالث: جواز التعبد بكل الأديان:
- ١٤٦ تعقلينا:
- ١٤٦ أولاً: حجّة القطع ذاتية:
- ١٤٨ ثانياً: خلط منهجي:
- ١٤٩ ثالثاً: لوازم باطلّة:
- ١٤٩ رابعاً: ما معنى التعبد:
- ١٥١ أدلة جواز التعبد بكل الأديان:
- ١٥٢ تعليقنا:
- ١٥٢ ١ - ضرورة مراعاة القرينة بأنواعها:
- ١٥٦ ٢ - جواب عن سؤال:
- ١٥٧ ٣ - عدم اشتراط الآية حصول القطع:
- ١٥٧ ٤ - دعوة بلا دليل:
- ١٥٧ ٥ - تحديد العمل الصالح:
- ١٥٨ تنبيه:
- ١٥٨ ٦ - الواقع الخارجي يخالف هذا الطرح:
- ١٥٩ تعليقنا:
- ١٦٠ الطرح الرابع: التجربة الدينيّة:
- ١٦٢ تعليقنا:
- ١٦٦ الطرح الخامس: نسيئة الحق:
- ١٦٧ تنبيه:

- ١٦٧ الدليل الأول: تأثير البيئة:
- ١٦٨ تعليقنا:
- ١٦٨ أولاً: مرَّ بنا هذا الدليل:
- ١٦٨ ثانياً: خلطٌ مِنَ المستدلِّ:
- ١٦٩ ثالثاً: لا يصحُّ تعميمُ هذا الطَّرح:
- ١٦٩ رابعاً: هذه مساحةُ النَّصِّ:
- ١٧٠ الدليل الثاني: قصورُ الإدراكِ البشريِّ ومحدوديَّته:
- ١٧١ تعليقنا:
- ١٧١ أولاً: ليسَ الجميعُ كذلك:
- ١٧٢ ثانياً: خطأً في المثال:
- ١٧٢ ثالثاً: تغلُّلُ الروحِ المادِّيَّة:
- ١٧٣ التَّنبُّهُ الأوَّل:
- ١٧٣ التَّنبُّهُ الثاني:
- ١٧٤ التَّنبُّهُ الثالث:
- ١٧٤ الدليل الثالث: تعدُّدُ التفسيرِ للنصِّ:
- ١٧٥ تعليقنا:
- ١٧٥ أولاً: دليلٌ لا يثبتُ مؤداهُ:
- ١٧٥ ثانياً: تناقضُ:
- ١٧٥ ثالثاً: لهذا تمَّ وضعُ المناهجِ والأبحاثِ:
- ١٧٦ رابعاً: مبالغةُ:
- ١٧٦ خامساً: مساحتهُ خاصَّةُ:
- ١٧٧ سادساً: فهمٌ مغلوطنُ:
- ١٧٧ سابعاً: الثابتُ والمتغيِّرُ:

- ١٧٨ ثامناً: وجودٌ مصادرةً:
- ١٧٩ الدليلُ الرَّابِعُ: الهدايةُ الإلهيَّةُ الشاملةُ:
- ١٨٠ تعليقنا:
- ١٨٠ أولاً: عدمٌ وجودٍ ملازمةٍ:
- ١٨٠ ثانياً: المرادُ من الهداية:
- ١٨١ ثالثاً: لا يصحُّ اختصارُ الله (تعالى) بأحدِ أسمائه:
- ١٨٢ الدليلُ الخامسُ: نسيبَةُ الحقيقة:
- ١٨٢ تعليقنا:
- ١٨٢ تنبيه:
- ١٨٢ تعريفُ الحقيقة:
- ١٨٣ تعليق:
- ١٨٤ ما مقياسُ التمييزِ بينَ الحقيقةِ والخطأ؟
- ١٨٤ الحقيقةُ بينَ النسبيَّةِ والإطلاق:
- ١٨٧ التوجهُ القائلُ بإطلاقِ الحقيقة:
- ١٨٧ النسبيَّةُ الواقعيَّةُ والنسبيَّةُ الإدراكيَّةُ:
- ١٨٨ الأدلَّةُ على إطلاقِ الحقيقة:
- ١٨٨ أولاً:
- ١٨٩ ثانياً:
- ١٩٠ ثالثاً: الحقائقُ المطلقةُ:
- ١٩٠ ١ - النقصُ بالكبرى:
- ١٩٠ ٢ - العلومُ الحضوريَّةُ:
- ١٩١ ٣ - البديهيَّاتُ:
- ١٩١ ٤ - المستحيلاتُ:

- ١٩٢ ٥- الإضافاتُ:
- ١٩٢ ٦- المعارفُ الرياضيّةُ التي تفيدُ اليقينَ:
- ١٩٢ ٧- حقائقُ مسلمة:
- ١٩٢ ٨- تقابلُ النسبيّةِ مع الإطلاقِ:
- ١٩٣ ٩- العلمُ بالنفس:
- ١٩٤ الطَّرْحُ الخامسُ: الذي نختارُهُ وفقاً للأدلةِ العقليةِ والنقليةِ:
- ١٩٥ الأمرُ الأوّلُ:
- ١٩٥ الأمرُ الثاني:
- ١٩٦ الأمرُ الثالثُ:
- ١٩٦ تنبيهان:
- ١٩٦ التنبيهُ الأوّلُ:
- ١٩٧ التنبيهُ الثاني:
- ١٩٩ تنبيه:

الفصلُ الرابعُ: الدينُ والأخلاقُ

- ٢٠٣ تمهيدُ
- ٢٠٣ أهميّةُ هذا البحثِ:
- ٢٠٥ الفرقُ بينَ علمِ الأخلاقِ والأخلاقِ
- ٢٠٧ الفرقُ بينَ الأخلاقِ والقيمِ
- ٢٠٨ المبدأ:
- ٢٠٩ الفرقُ بينَ الأخلاقِ والآدابِ
- ٢١١ هل الأخلاقُ فرديةٌ أو اجتماعيّةٌ مؤسساتيّةٌ؟
- ٢١٢ المغالطةُ الأولى:

٢١٢	المغالطةُ الثانيةُ:
٢١٣	المغالطةُ الثالثةُ:
٢١٤	تنبيهان:
٢١٤	التنبيه الأول:
٢١٥	التنبيه الثاني:
٢١٦	مصدرُ الأخلاق:
٢١٧	التَّحْقِيقُ:
٢١٨	معيَارُ الأخلاق:
٢٢١	أهمُّ النظرياتِ والمذاهبِ في معيارِ الأخلاقِ
٢٢١	الطَّرْحُ الأوَّلُ: ما يسمَّى بمذهبِ الضَّميرِ:
٢٢٢	تعليق:
٢٢٢	الطَّرْحُ الثاني: المذهبُ الاجتماعيُّ:
٢٢٣	تعليق:
٢٢٤	الطَّرْحُ الثالثُ: المنفعةُ أو اللذةُ:
٢٢٥	تعليق:
٢٢٥	تعليق:
٢٢٦	الطَّرْحُ الرَّابِعُ: نظريةُ الأمرِ الإلهيِّ، التحسينُ والتَّقيُّحُ:
٢٢٨	الأدلةُ:
٢٢٩	تعليق:
٢٢٩	أولاً: خلطٌ بينَ مقامِ الذاتِ ومقامِ الفعلِ:
٢٣١	ثانياً: لوازمُ باطلَّة:
٢٣١	تنبيه:
٢٣١	ثالثاً: بعضُ النصوصِ المؤيِّدة:

- ٢٣٢ رابعاً: بعض ما يدلُّ على عقليةِ الحسنِ والقبح:
- ٢٣٣ الحصيَّةُ:
- ٢٣٣ الطَّرْحُ الخامسُ: نظريةُ نيتشه: القوة:
- ٢٣٥ تعليقُ:
- ٢٣٥ أولاً: الجهلُ بالمنظومةِ الإسلاميةِ:
- ٢٣٦ ثانياً: خطورةُ هذا الطَّرْحِ:
- ٢٣٧ ثالثاً: تقسيمُ قاصرُ:
- ٢٣٨ العلاقةُ بينَ الدِّينِ والأخلاقِ:
- ٢٣٩ الأقوالُ والنظرياتُ في علاقةِ الدِّينِ بالأخلاقِ:
- ٢٣٩ القولُ الأولُ: تعارضُ وتباينُ بينَ الدِّينِ والأخلاقِ:
- ٢٣٩ تعليقُ:
- ٢٤٠ القولُ الثاني: اختلافُ مساحةِ الدِّينِ عَنِ الأخلاقِ:
- ٢٤١ تعليقُ:
- ٢٤١ أولاً: مصادرُ مرفوضةُ:
- ٢٤٢ ثانياً: جهلُ بالمنظومةِ الإسلاميةِ:
- ٢٤٢ تنبيه:
- ٢٤٥ القولُ المختارُ في علاقةِ الدِّينِ بالأخلاقِ:
- ٢٤٥ الأصلُ الأولُ:
- ٢٤٦ الأصلُ الثاني:
- ٢٤٦ الأصلُ الثالثُ:
- ٢٤٧ النظريةُ المختارةُ:
- ٢٤٩ ماذا أضافَ الدِّينُ للأخلاقِ؟
- ٢٥٠ الإضافةُ الأولى: البُعدُ العبادي:

- ٢٥٠ الإضافةُ الثانيةُ: الحافِزُ الذاتي:
- ٢٥١ الإضافةُ الثالثةُ: دعمُ العقلِ العملي:
- ٢٥٢ الإضافةُ الرابعةُ: تقديمُ قدواتٍ نموذجيةٍ:
- ٢٥٦ بعضُ النصوصِ في استعراضِ الجوانبِ الأخلاقيةِ في المنظومةِ الإسلامية:

الفصلُ الخامسُ: الدينُ والعلمُ

- ٢٦٣ **مقدماتٌ تمهيديةٌ**
- ٢٦٣ المقدمةُ الأولى: تحديدُ محلِّ الخلافِ:
- ٢٦٤ المقدمةُ الثانيةُ: التعارضُ فرعُ التكافؤِ:
- ٢٦٥ تنبيه:
- ٢٦٥ المقدمةُ الثالثةُ: تصويرٌ مغلوطنُ:
- ٢٦٧ البابُ الأولُ: لمحةٌ تاريخيةٌ مختصرةٌ
- ٢٧١ البابُ الثاني: تحديدُ المرادِ مِنَ العلمِ والدينِ:
- ٢٧١ تعريفُ العلمِ: العلمُ في اللغةِ:
- ٢٧١ العلمُ في الاصطلاحِ:
- ٢٧٤ مكانةُ العلمِ في الإسلامِ:
- ٢٧٧ الأولُ: مكانةُ العلمِ وقيمتُهُ في الدينِ:
- ٢٨٠ المرادُ مِنَ الدينِ:
- ٢٨٣ البابُ الثالثُ: المواردُ التي يدعى فيها التعارضُ:
- ٢٨٤ تنبيهٌ أوَّلُ:
- ٢٨٥ تنبيهٌ ثانٍ:
- ٢٨٦ الموردُ الأوَّلُ: موردٌ مبنائيٌّ:
- ٢٨٨ تنبيه:

- ٢٨٩ الموردُ الثاني: العلومُ الطَّبِيعِيَّةُ:
- ٢٩٨ الموردُ الثالثُ: العلومُ الإِنسَانِيَّةُ:
- ٢٩٨ ما العلومُ الإِنسَانِيَّةُ؟
- ٢٩٩ خطأٌ منهجيٌّ:
- ٣٠٣ رسمُ الخارطة:
- ٣٠٤ تعليقٌ:
- ٣٠٥ النقطةُ الأولى:
- ٣٠٥ النقطةُ الثَّانِيَّةُ:
- ٣٠٦ تنبيه:
- ٣٠٧ النقطةُ الثَّالِثَةُ: عدمُ حصرِ الإنسانِ بالمادة:
- ٣٠٧ النقطةُ الرَّابِعَةُ: الثَّوَابُ الدِّينِيَّةُ فِي هَذِهِ الْعُلُومِ:
- ٣٠٩ النقطةُ الْخَامِسَةُ: العلومُ الإِنسَانِيَّةُ تُشَكِّلُ هَوِيَّةَ الْمَجْتَمَعِ:
- ٣٠٩ النقطةُ السَّادِسَةُ: تحويلُ العلومِ الإِنسَانِيَّةِ إِلَى مَشْرُوعٍ:
- ٣١٠ النقطةُ السَّابِعَةُ: اختلافُ النفوسِ والمجتمعاتِ يَسْتَدْعِي تَعَدُّدَ الدِّرَاسَاتِ:
- ٣١٩ ما بَعْدَ الإِنسَانِيَّةِ
- ٣٢٢ تعليقٌ: