

الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي	رئيس التحرير
صفا حسين عبد علي	مدير التحرير
الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو	هيئة التحرير
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية	
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا	
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القومية	
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة	
الأستاذ المساعد الدكتور محمد علي محيطي أردكان، إيران، مؤسسة الإمام الخميني	
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة	
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية	
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة	
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية	
علي كيم	المراجع اللغوي
محمد حسن آزادگان	تصميم الغلاف
أحمد الهاشمي	الإخراج الفني
دار الدليل	الناشر



aldaleel-journal.com
info@aldaleel-journal.com
+964 7719094922
@aldaleel-journal

الموقع الإلكتروني
البريد الإلكتروني
رقم الجوال
منصات التواصل

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية 2265 لسنة 2017

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

حقوق الطبع والنشر محفوظة

بسم الله الرحمن الرحيم

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



جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:

الرقم: ب ت 4 / 2638

Date:

التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

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

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

٣/١٩

	aldaleel-journal.com/journal/indexing	

محتويات العدد

- 4 من الإلحاد إلى الاعتقاد.. الأسباب التي دفعت فلو إلى الاعتقاد بالإله
هاشم الضيقة
- 32 الابعاد العقديّة لمنطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية
فلاح آل دوشي
- 73 الهرمنيوطيقا ومقاربات فهم النصّ الدينيّ بين القبول والردّ
علي الأسدي
- 109 لغة الدين
مصطفى عزيزي
- 153 مشروع أسلمة الحياة.. الخلفيات والآفاق
عثمان ويندي
- 173 نظرية التصميم الذكيّ صياغة جديدة لبرهان النظم
مهدي الوردي
- 195 الإلزامات الدينيّة وحرّيّة الإنسان
صفاء الدين الخزرجي
- 219 تأملات في الاتجاه النصّي.. المعرفة الإلهيّة نموذجًا
مهدي عبداللهي

From Atheism to Belief An analytical study that led the British philosopher Antony Flew from atheism to belief

Hashim Aldhaiqah

Level 3 in the Department of Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Lebanon.

E-mail: victorious.nation2@gmail.com

Abstract

This study concludes that the atheistic theories in general depend on insufficient reasons, and are weak. In most cases, they would invite truthful scholars to relinquish these ideas once they realise how weak these arguments are, and they look with a conscious eye to the arguments of the other side. Antony Flew was regarded as the first atheist philosopher in the English world, and among the scholars who wanted to reach to reality. He walked in the guidance of evidence until he surpassed the darkness of atheism. He held onto the methodology of evidence, and not its market or amalgamating. In this study I have explained the most important reasons that led Flew to atheism, and then the most important reasons that took him to believe. I then analytically discussed the two stages, with the reasons and results.

Keywords: Belief, atheism, evidence, reasons, Antony Flew.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 4-31

Received: 20/12/2019 | Accepted: 17/01/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



من الإلحاد إلى الاعتقاد.. الأسباب التي دفعت فلو إلى الاعتقاد بالإله

هاشم الضيقة

السطح الثالث في قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، لبنان.

البريد الإلكتروني: victorious.nation2@gmail.com

الخلاصة

تنتهي هذه الدراسة إلى أنّ الأطروحات الإلحادية بشكل عام تستند إلى أسباب غير كافية، بل ضعيفة، وغالباً ما تدعو المنصفين من العلماء إلى العزوف عنها بمجرد أن يبين لهم ضعفها، وينظروا بعين واعية إلى أدلة الطرف الآخر. هذا، ويعدّ أنطوني فلو الفيلسوف الملحد الأول في العالم الناطق بالإنجليزية، من أولئك العلماء الذين أرادوا الوصول إلى الحقيقة، فمشى في هدى الدليل حتى تخطى ظلمة الإلحاد، متمسكاً بمنهج قيادة الدليل لا سوقه وتلفيقه. بينت هذه الدراسة أهم الأسباب التي دفعت فلو إلى الإلحاد، ومن ثم الأسباب التي دعت به إلى الاعتقاد، ثم تناولت كلا المرحلتين بما شملته من أسباب ونتائج - بنظرة تحليلية.

الكلمات المفتاحية: الاعتقاد، الإلحاد، الدليل، الأسباب، أنطوني فلو.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 4 - 31

استلام: 2019/12/20 | القبول: 2020/01/17 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

تقتضي القوانين العقلية⁽¹⁾ أن لا يدعن الإنسان بأيّ دعوى أو مسألة⁽²⁾ دون وجود دليلٍ محكمٍ يقوِّده إلى صحتها ويكون مُنقَّحًا لذلك الاعتقاد، ومن هنا يمكن القول إنَّ من أخطر الآفات الفكرية والأمراض العلمية التي يمكن أن يُمنى بها الباحث في هذا المضمار هو انصياعه نحو دعوى نظرية معينة، فعقيدة محدّدة، ثمّ عكوفه على سوق الأدلة وحشدها لما اعتقده مسبقًا.

ولو تدبّرنا في الفرق بين (قيادة الدليل) و(سوقه) لا تضح فرقٌ جوهريٌّ على صعيد المنهج، وبتبعه يتّضح لنا أيّ المنهجين يخدم في بناء الفكرة وتطويرها وتحليل الصعيدة وتهذيبها، وأيٌّ منهما محكومٌ على أتباعه بالجمود والركود. هذا، وإنّ الشخصية مورد البحث متمسكةٌ بالمنهج الأول؛ لذا حقّ تناول تجربتها العلمية في قراءة تحليلية.

يُعدّ الفيلسوف البريطاني المعروف أنطوني فلو⁽³⁾ (Antony Flew) شخصيةً نادرةً؛ لما اكتشفته من تحوّل جذريٍّ على الصعيد الفكري والعقدي، وقد اخترنا تسليط الضوء على هذه التجربة العلمية من واقعنا المعاصر لإبراز تحولاتها وتحليلها، ولسنا في المقام بصدد تعويم هذه الشخصية والتهويل من شأنها. نعم، قد نتفق معه في جهةٍ ونخالفه في جهاتٍ أساسيةٍ أخرى، ولا يظنّ القارئ أننا ننتصر لفكرة معينة برأي هذا العالم، وإنّما نجعله على طاولة البحث بما يشكّل مسيرة علمية انتهت إلى بعض النتائج النظرية والاعتقادية المتسقة مع ما تُفضي إليه الفطرة والمنطق البرهاني.

لقد كان أنطوني فلو مدافعًا بشدةٍ عن الأفكار الإلحادية وناقداً شرساً للدين إلى حدّ قال عنه الدكتور رمسيس عوض: «إذا كان برتراند راسل (Bertrand Russell)⁽⁴⁾ وصديقه ألفريد آير (Alfred Ayer)⁽⁵⁾ من أبرز من هاجموا الدين قبل الحرب العالمية الثانية، فإنّ أنطوني فلو

1- نقصد من القوانين العقلية: قانون التناقض: يقضي هذا القانون بامتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما من طرفٍ واحدٍ وفي ظرفٍ فاردٍ. وقانون العلنية: إذ يقضي هذا القانون أنّه متى ما وُجد شيءٌ بعد الانتفاء، فإنّ وجوده ليس بذاته بل بغيره.

2- يستثنى من ذلك الأوليات من أقسام القضايا بحسب تصنيف المنطق الأرسطي، حيث إنّ تصوّر الطرفين والتوجّه إلى النسبة بينهما يكفي في الإدعان بثبوت المحمول للموضوع فيها. [انظر: الإشارات والتنبيهات "المنطق"، ابن سينا، ص 454 و455]

3- أنطوني جيرارد نيوتن فلو (1923-2010): فيلسوفٌ بريطانيٌّ ينتمي إلى تيار الفلسفة التحليلية التي تهتمّ بإرجاع الفلسفة إلى اللغة وتحليل التراكيب اللغوية؛ لاستكشاف عالم الواقع بوصفها حاكبةً عنه، ألحد في سنّ المراهقة، وانتقد الفكر الديني بعد نموه العلمي، وقد ألّف أكثر من ثلاثين كتاباً أغلبها يحاول دحض فكرة الدين، ولكنّه عدل عن إلحاده في أواخر عمره. [راجع: هناك إله: كيف غير أشهر ملحدٍ رأيه؟، أنطوني فلو، ص 3 و51 - 52]

4- برتراند راسل (1872-1970): فيلسوفٌ ورياضيٌّ وكاتبٌ بريطانيٌّ، حاز على جائزة نوبل عام 1960.

5- ألفريد آير (1910-1989): فيلسوفٌ بريطانيٌّ.

يعدّ واحدًا من أهمّ منتقدي الدين في الفترة التي أعقبت هذه الحرب» [رمسيس عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، ص 86]؛ إذ إنّه لم يأل جهدًا في الدفاع عن عقيدته تلك بكتابات ومحاضراته ومناظراته التي كانت تصبّ في اتجاه "ليس هناك إله"، متبّعًا المنهج الفلسفيّ، منطلقًا من قيادة الدليل لا سوقه وتلفيقه، كما اتّضح الفرق بين الأمرين في صدر الكلام. فبعد رحلة في الإلحاد دامت أكثر من نصف قرنٍ عدلّ أشرسُ الملحدين عن إلحاده على أساس ذلك المنهج والمنطوق، وأبرز كتاب له يعبر عن المرحلة الأخيرة "هناك إله"⁽⁶⁾.

وهكذا، مرّ مركبُ أنطوني فلو الفكريّ في الإلحاد لينتهي بالاعتقاد، وقد كان "الدليل" في رحلته تلك إمامَ العقل وربّان السفينة على الرغم من الطعون التي وجّهت إليه والهجمات التسقيطية من قبل الخصوم الفكرّيين في كلّ من المرحلتين على حدّ سواء.

- فما الأسباب والدوافع وراء إلحاده وإنكاره المبدأ؟

- وما الأسباب التي دفعته إلى ترك الإلحاد، وإلى الاعتقاد؟

- بماذا اعتقد أنطوني فلو في نهاية المطاف؟ وهل أصبح مؤمنًا متديّنًا؟ أم أنّه التحق بركب الربوبيّين⁽⁷⁾؟

- ما القيمة المعرفيّة للأدلة التي تمسّك بها في رحلتي الإلحاد والاعتقاد؟

نحاول في هذه الدراسة أن نجيب عن تلك الأسئلة متمسّكين بمنهجين: أحدهما المنهج الاستقرائيّ، إذ نحصي الأدلة الأساسيّة ونقدّمها بأسلوبٍ جزلٍ وسهلٍ، وثانيهما المنهج التحليليّ، حيث نسلط الضوء في النهاية بنظرة تحليليّة على الأدلة، مبيّنين قيمتها المعرفيّة وصلاحيتها في الدلالة على ما ذهب إليه الفيلسوف البريطانيّ المذكور.

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

ورد في العنوان جملةٌ من المصطلحات التي لا بدّ من تحديدها قبل خوض غمار البحث؛ ذلك ليُتّضح للقارئ العزيز محلّ الكلام تصوّرًا، باعتبار أنّ التصديق والإدعان في النتائج متفرّعٌ عن التصوّر الصحيح للمفردات الأساسيّة:

6- وقعت تحت يدي الطبعة الثانية من كتاب «هناك إله: كيف غير أشهر ملحدٍ رأيه؟» تأليف: أنطوني فلو، ترجمة: صلاح الفضيلي، راجعه وعلّق عليه: الشيخ مرتضى فرج، وقد صدرت هذه الطبعة عام 1438 هـ عن العتبة العبّاسيّة المقدّسة.

7- الربوبيّون: لفظٌ يطلق على أتباع الاتجاه الربوبيّ، وهو مذهبٌ فكريّ يقضي بـ «الاعتقاد بضرورة وجود إله خلق العالم بكلّ قوانينه ولكنّه مع ذلك يؤكّد على عدم وجود تبريرٍ عقليّ للاعتقاد بأنّ الله يولي اهتمامًا خاصًا بالإنسان والعدالة والإنسانيّة».

[سولمون، الدين من منظورٍ فلسفيّ: دراسة نصوص، ص 185 و186]

أولاً: الإلحاد

نريد بالإلحاد في هذه المقالة (القول بعدم وجود إله) أو (الموقف اللاأدري تجاه وجود إله)، سواءً أكان كلٌّ من هذين الموقفين مستنداً إلى سببٍ فلسفيٍّ أو طبيعيٍّ. وليس البحث عن الإلحاد الناتج عن أسبابٍ نفسيةٍ انفعاليةٍ، أو عن اللادينية وإنكار النبوات والرسالات. نعم، قد نتعرّض في طيّات البحث بالإشارة إلى بعض المسائل المرتبطة بالقضايا والمعطيات الدينية بشكلٍ عامٍّ وبالمقدار الذي يخدم النتائج المتوخّاة.

ثانياً: الاعتقاد

المراد من الاعتقاد هنا هو التصديق المنطقي - المستند إلى دليل - بوجود قوّةٍ غيبيةٍ موجّدةٍ، وليس الحديث عن الإيمان القلبي أو الاعتقاد بدينٍ من الأديان السماوية.

ثالثاً: الدليل

نريد به ما يعمّ الدليل البرهاني والأسباب والدوافع.

رابعاً: الأسباب

نريد بها الدوافع التي تُتخذ مبرراً للتسليم بمطلوبٍ ما مطلقاً؛ سواءً كانت ممّا يصحّ الاستناد إليها في مقام اتّخاذ موقفٍ فكريٍّ (كاليقينيّات)، أم ممّا لا يصحّ الاستناد إليها (كالظنونيات).

خامساً: الفرضية

مصطلحٌ يعبر عن الفكرة التي لم يبرهن عليها، أو لم يقدّم عليها الدليل الكافي، وكذلك يُعبّر عن ذلك بـ "النموذج"، و"القضية"، و"المسألة".

سادساً: الإله

المقصود من الإله هنا هو المبدأ، سواءً أكان المبدأ الذي بشرت به الأديان وأطلقت عليه اسم "الله"، أم المبدأ الذي يعبر عنه بعض الطبيعيين بـ "المصمّم الذكي" و"العقل الذكي".

المبحث الثاني: أسباب الإلحاد لدى أنطوني فلو

"أنا أعرف أنّه ليس ثمة إله".

بالرغم من عشرات المناظرات والمناقشات التي أجراها أنطوني فلو مع كبار العلماء حول موضوع "الإله"⁽⁸⁾ بقي متمسكاً بأسبابٍ كان يعتبرها أدلة على الإلحاد، أو على الموقف اللاأدريّ بأحسن التقادير. وبعد ذلك لن تستغرب إذا رأيتَه خارجاً من بعض مناظراته قائلاً: «نظام الاعتقاد المتعلّق بالإله يتضمّن التناقض» [فلو، هناك إله، ص 96]، و«أنا أعرف أنّه ليس هناك إله»، ولأنّه من أصحاب الدليل كما عرفنا عنه في المقدمة؛ صحّ أن تسأل أيّها القارئ عن الأسباب والدوافع التي قادت فلو إلى هذه النتيجة. فما هي تلك الأسباب والدوافع؟

يمكن تلخيص جميع ما تمسّك به للدفاع عن موقفه الإلحاديّ في تلك الفترة بأسبابٍ ثلاثة، هي: خلوّ القضايا والمعطيات الدينيّة من القيمة المعرفيّة، ومعضلة الشرّ، وعدم نهوض دليلٍ على مدّعى "الإله موجود". وهذا ما سنتناوله بشيءٍ من التفصيل.

أولاً: التحليل الفلسفيّ - اللغويّ لنموذج "الإله موجود"

«إنّ الفرضيّة الرائعة يمكن أن يُقضى عليها بواسطة كثرة القيود» [المصدر السابق].

يذهب فلو في بعض بياناته إلى أنّ المعتقد بوجود الإله، دائماً ما ينتهي به الحال إلى نفي وجوده من خلال الاعتراف بسلسلةٍ لا تنتهي من التحفّظات عن حقيقة الإله، ويقدم فلو مثلاً على ذلك من خلال قصّة سائحٍ يصلان إلى بقعةٍ مليئةٍ بالأشجار والزهور المرتبة، فيقول أحدهما للآخر لا بدّ أنّ البستانيّ يعتني بهذا المكان ويهتمّ به، بينما ينكر الآخر أصل وجوده. ويصرّ الأول على رأيه وأنّ البستانيّ ذاك غير محسوس، لا مرئيّ ولا ملموس، فيحتج عليه المنكر قائلاً: ماذا تبقى من زعمك؟ وما الفرق بين هذا البستانيّ الذي تدّعي وبين بستانيّ تتوهّمه وهو في الواقع غير موجود أصلاً؟

ومغزى هذا المثال أنّ الإنسان يتصوّر وجود الإله ثمّ يحيط ذلك التصوّر بسورٍ لا ينتهي من التحفّظات كالقول بأنّه غير محسوس وإلخ. ومآل ذلك إلى نفي القيمة المعرفيّة للنموذج القائل "الله موجود"، فإنّه لا فرق بين تلك الدعوى مع قيودها وبين إلهٍ غير موجود.

وقد نُقل [على زمانى، سخن گفتن از خدا، ص 443 و 444] عن أنطوني فلو القول بأنّ العبارات التي يمكن التحقق منها باستخدام مناهج العلوم الطبيعيّة، هي وحدها التي لها معنى. ومن

8- «لقد أمضيت مسيرتي الفلسفيّة كلّها حواراتٍ مع مفكرين يختلفون معي في العديد من الموضوعات، [ومنها] ما يتعلّق بوجود الإله. لقد استغرق النقاش في هذه الموضوعات أكثر من نصف قرنٍ من حياتي الفكرية» [المصدر السابق، هناك إله، ص 93].

الواضح أنه بذلك منجذبٌ إلى مبدأ التحقق في الوضعية المنطقية⁽⁹⁾، من هنا يظهر موقفه من القضايا الدينية واللاهوتية.

من جهة أخرى، يدّعي فلولاً أن المتكلمين ومن هم ضد المتكلمين أن يبدؤوا بتحليل مفهوم الإله قبل كل شيء؛ لذا يناقش ويسأل عن تعريف الإله.

لا يخفى أن التعريف - بلحاظ كونه كاشفاً عن المجهول التصوري - أمرٌ ضروريٌّ في موضوع يراد الحكم عليه، فما لم نتصور معنى الكتاب لا يمكن أن نحكم عليه بأنه موجودٌ، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإله ما لم يكن لدينا تصوّر متماسكٌ وقابلٌ للتطبيق عنه، لا يمكن طرح السؤال عن وجوده أو عدمه. وقد عرفت أن الإله الذي تدّعيه الديانات السماوية مجردٌ عن صفات عالمنا، وبالتالي كيف يمكن أن نتصور شيئاً لا هو بجسم ولا في زمانٍ أو مكانٍ؟ إن فكرة الإله هذه لا معنى لها ولا تصوّر عنها، فكيف يمكن تطبيق التعبيرات الإيجابية والسلبية على اسم لا معنى له! إن ذلك أشبه ما يكون بالحكم على المجهول التصوري⁽¹⁰⁾.

إذن، السبب الأول في إلحاده كان يتمثل بأن المعطيات الدينية لا قيمة معرفية لها، بل غير قابلة للتصديق، وأن مفهوم الإله هو بمثابة اسم فارغ من المعنى، بالتالي لا يمكن الحكم عليه بأنه موجودٌ.

ثانياً: معضلة الشرّ

«مشكلة الشرّ كانت بالنسبة لي دحضاً حاسماً لوجود إلهٍ كامل القدرة» [المصدر السابق، هناك إله، ص 59].

تعدّ "مشكلة الشرّ" من أبرز الأسباب الفلسفية القديمة⁽¹¹⁾ التي شكلت الأرضية المناسبة للأسئلة والشبهات حول "الإله وأصل وجوده وتدبيره للكون" إلى حدّ دفعت البعض لإنكار وجود الإله وصفاته المطلقة كالعلم والقدرة، من هنا شمر الفلاسفة والمتكلمون المسلمون عن ساعد البحث، وأشبعوا هذه المسألة تفنيداً وتحقيقاً.

9- لكن فلولاً أنكر تبني ذلك في كتاب "هناك إله"، وادّعى أنه توسّل هذا الأسلوب بغية إقامة الحوار بين (الوضعية المنطقية) و(الدين المسيحي). [انظر: المصدر السابق، ص 62]

10- قال: «أن تقول بأن هناك شخصاً بلا جسدٍ يشبه كثيراً قولك: هناك شخصٌ ما ليس موجوداً هناك» [المصدر السابق، ص 203].

11- يُراجع بهذا الصدد كتاب "مشكلة الشرّ ووجود الله: الردّ على أبرز شبهةٍ من شبهات الملاحدة" لسامي عامري، ص 18.

وروح هذه الفكرة أننا نجد في الواقع الخارجي جميع أنواع الشرور والكوارث الإنسانية من قبيل القتل والنهب والجرائم، وكذلك الكوارث الطبيعية من قبيل الزلازل والبراكين وغيرها، ولو كان هذا الكون من صنع إله مطلق من ناحية الصفات الكمالية كما يدعي الإلهيون، للزم أن يكون العالم منزهاً عن تلك الشرور وخالياً من تلك النقائص، وهذا خلف ما نجده، فاللازم - أي أن يكون الكون منزهاً عن الشرور - باطل، فالملزوم - أي أن يكون هذا الكون من صنع إله مطلق الصفات الكمالية - مثله في البطلان.

لقد بنى أنطوني فلو قناعته الإلحادية بادئ الأمر على مشكلة الشر، حيث كانت بالنسبة له دحضاً حاسماً لإثبات وجود إله كامل الخير والقدرة، قال: «إذا كنّا ندعي بأن الإله يحبنا، فإن علينا أن نتساءل عن الظواهر التي يستبعبها هذا الادعاء. ومن الواضح أن الألم والمعاناة تمثل تحدياً لهذا الادعاء» [فلو، هناك إله، ص 61].

مع الالتفات إلى هذه العبارة، تجدر الإشارة إلى أن فلو لم يقدم معضلة الشر بطريقتها القديمة، بل حاول أن يشيدها وفق مبناه في "التحليل اللغوي"⁽¹²⁾. حيث يذهب إلى أن النموذج يكتسب قيمته المعرفية عندما يكون متسقاً مع القضايا الأخرى الثابتة، ففي مقالته "اللاهوت والتكذيب" يقول: "إن قبول ادعاء ما مرهونٌ باستبعاد قضايا أخرى؛ فدعوى كروية الأرض تستبعد إمكانية أن تكون مسطحةً، وكذلك ادعاؤنا بوجود إله يحبنا، فإنه يستدعي استبعاد بعض الظواهر كالكوارث الإنسانية والطبيعية، ومن الواضح أن الكوارث تمثل تحدياً لهذا الادعاء، من هنا إن القول بوجود إله بتلك الصفات لا يمكن أن يكون متسقاً مع وجود الشرور. وهكذا يصبح هذا الادعاء فارغاً لا قيمة معرفية له" [فلو، اللاهوت والتكذيب].

إذن، يتضح مما تقدم أن السبب الثاني في إلحاد أنطوني فلو هو التمسك بمعضلة الشر وتقديمها بقلب التحليل اللغوي.

ثالثاً: نحو اللاأدرية: عبء الإثبات على عاتق المؤمنين، ولا دليل على الإثبات!

«تقديم الدليل هو مسؤولية المدعي وليس المنكر» [فلو، هناك إله، ص 97].

12- تعدّ الفلسفة وفقاً لهذا المنهج عبارة عن تحليل للغة، ويرى أتباعه أن معظم المشكلات الفلسفية تنشأ عن عدم فهم منطق لغتنا، من خلال طرح أسئلة لا يعتبرها خاطئة فحسب، بل لا معنى لها من الأصل. ويعدّ الفيلسوف النمساوي لودفيغ فتنغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) (1889 - 1951) من رواد هذا الاتجاه. [انظر: اللغة والمعنى عند فتنغنشتاين، السموهري، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد 3، 2016].

كانت هذه المقولة نتيجة مناظرة فلو ورفاقه الملحدين مع عددٍ من اللاهوتيين في تكساس، إذ أصرَّ الطرف المقابل على أنَّ الاعتقاد بالإله أمرٌ أساسيٌّ لا حاجة لتقديم الدليل عليه، وهذا ما يعني أنَّ الموحدين لا يقع على عاتقهم تقديم الحجة على صحة دعواهم، في المقابل ذهب الطرف الملحد إلى أنَّه على المعتقدين بالإله أن يقدموا الدليل والحجة انطلاقاً من المبدأ القانوني القائل: الحجة على المدعي دون المنكر.

بعد تلك المناظرة بمدةٍ طَوَّر فلو وجهة نظره فيما يرتبط بـ "مفهوم الإله" حيث ذهب إلى أنَّه من الممكن أن يكونَ الإنسانُ تصوُّراً معيَّناً عن الإله دون أن يؤمن به [فلو، هناك إله، ص 98]؛ ذلك لعدم نهوض الدليل الكافي على وجوده.

من هنا نسأل: ما الأدلة على "وجود الإله" التي تطرَّق لها أنطوني فلو؟ وما وجهة نظره تجاهها؟

الدليل الأول: الحجة الكونية

أجرى فلو مناظرةً مع تيري ميثي (Terry Miethe)⁽¹³⁾ قدَّم الأخير فيها صياغةً لـ (الحجة الكونية) المبنية على المقدمات التالية:

بعض الكائنات المتغيرة بنحوٍ محدودٍ، موجودةٌ والوجود الحاضر لكلِّ كائنٍ متغيِّر بنحوٍ محدودٍ، ناتجٌ عن آخر لا يمكن أن يكون هناك تسلسلٌ لا نهائيٌّ لأسباب الكائنات؛ لأنَّه لن يكون سببٌ لوجود أيِّ شيءٍ، والنتيجة هي ضرورة وجود سببٍ أولٍ.

وقد رفض أنطوني فلو هذه الحجة انطلاقاً من أنَّ الأسباب الفاعلة في الكون قد تكون فاعلةً بذاتها دون حاجةٍ لفاعلٍ أولٍ، خصوصاً أنَّه في هذه الفترة لم يكن معتقداً بـ "الانفجار الكبير"، بل كان يعتقد بالوجود المستمر لهذا الكون. [فلو، هناك إله، ص 99 و 100]

الدليل الثاني: التصميم الذكي

تقوم حجة التصميم - التي نقلها وليام لين كريج (William Lane Craig) في مناظرته مع فلو عام 1998 - على أساس مقدمتين:

الأولى حسيَّة مفادها أننا نعيش في عالمٍ بديعٍ فيه نظامٌ معقَّدٌ منسجَمٌ، سواءً أكان في الإنسان نفسه أم في عالم الطبيعة.

والثانية عقلية مغزاها أن نظاماً معقداً كهذا لا يعقل أن يكون اتفاقاً ناشئاً من صدفة عمية. والنتيجة التي ينتهي إليها أن أصل الكون المعقد يمكن تفسيره بأفضل نحو من خلال وجود عقل ذكي يطلقون عليه في الطبيعيات اسم "المصمم الذكي" وفي الأديان "الإله".

إلا أن فلورفرض هذه الحجة معلّفاً: «إن معرفتنا عن الكون يجب أن تتوقف عند الانفجار الكبير، والذي ينبغي رؤيته على أنه الحقيقة النهائية (Ultimate fact)»⁽¹⁴⁾. أمّا ما يتعلق بحجة التصميم، فأشرت إلى أنه حتى أعظم الكائنات المعقدة في الكون - البشر - هي نتاج قوى فيزيائية وميكانيكية [فلو، هناك إله، ص 102].

انطلاقاً من السبب الثالث⁽¹⁵⁾ نخرج بنتيجة مفادها أنه لم ينهض عند السيد فلو أي من الحجج المذكورة، ففضّل أن يكون ملحدًا سلبياً⁽¹⁶⁾ أو لأدرياً⁽¹⁷⁾: «قلت بأن حجة التصميم، والحجة الكونية والحجة الأخلاقية التي تستخدم لتأكيد وجود الإله حجج غير صحيحة» [فلو، هناك إله، ص 69]. و«حتى نؤمن بأن هناك إلهًا؛ لا بد أن تكون لدينا مبررات جيّدة للاعتقاد. لكن إن لم تكن لدينا مثل هذه المبررات، فإنّه لا يوجد هناك سبب كافٍ للإيمان بوجود الإله، والموقف المعقول الوحيد هو أن تكون ملحدًا سلبياً أو لأدرياً» [المصدر السابق، هناك إله، ص 74 و 75].

وفي خاتمة هذا المبحث نستطيع القول إن أنطوني فلو ناور في رحلته الإلحادية في جهتين؛ الأولى: إقامة الدليل على الموقف الإلحادي، والثانية: عدم قيام الدليل على الموقف الاعتقادي، ونرجئ تحليل هذه الأسباب وتقييمها إلى المطلب الثالث، وأمّا في المطلب الثاني فنقف على تتمة رحلة فلو العقلية تلك، وكيف استكملها باتجاه الاعتقاد أو الميل نحوه. من خلال المناورة على الجهتين المذكورتين، ولكن بشكل معكوس هذه المرة، بحيث يردّ أسباب الإلحاد، ويعزز أدلة الاعتقاد.

14- في هذه العبارة يظهر عدول فلو عن رأيه الأول فيما يتعلق بـ "الانفجار الكبير"، فإنّه في الفترة الأولى لم يعتقد به، ولكن بعد ذلك مال إليه بحجج الفيزيائيين، أو لا أقلّ أخذه فرضية راجحة.

15- السبب الثالث هو «عدم نهوض دليل على وجود الإله».

16- الإلحاد السلبي (Negative atheism): مصطلح يطلق على موقف "الاعتقاد بعدم وجود الإله" دون وجود دليل مباشر على ذلك، بل يُكتفى بعدم قيام الدليل على الوجود انطلاقاً من مبدأ "أصالة البراءة" و"الحجة على من ادّعى"، ويطلق على صاحب هذا الموقف (الملحد السلبي). [فلو، هناك إله، ص 75].

17- اللادرية (Agnosticism): مصطلح يطلق على موقف "عدم الاعتقاد بوجود الإله" وليس "الاعتقاد بالعدم"، ويرى صاحبه أن الدلائل المتوفرة تجعل موقفه صحيحاً، وموقف كل من المؤمن بوجود الإله والملحد موقفاً خاطئاً، هذا اللادري الإيجابي، ويوجد قسيم له هو "اللاأدري السلبي". [راجع: ملحدون محدثون ومعاصرون، ص 93 و 94].

المبحث الثاني: أسباب اعتقاده بوجود الإله

«الآن بتّ أقبل بوجود إله» [المصدر السابق، ص 105 و106].

أولاً: هدم أسباب الإلحاد

أ- معضلة الشرّ

عرفنا في المطلب السابق أنّ مشكلة الشرّ كانت واحداً من الأسباب التي تمسّك بها أنطوني فلو في موقفه الإلحادي، ولكنّه بعد هذا الشوط عاد ليهدم هذا السبب، وأطلق على التمسك به (عناد صغار السن). فمن وجهة نظر فلسفيّة لا يوجد علاقة أو ملازمة بين القول بوجود إله، ووجود النقائص والشرور في العالم؛ ولذا الاعتقاد بوجود إله غير مرهونٍ بحلّ هذه الإشكاليّة. نعم، لا بدّ من تفسيرها وتقديم فدلّة منطقيّة لها، وقد أشرنا في طيّات البحث أنّ لهذه المشكلة حلولاً كثيرةً في الفلسفة والكلام. وكيف كان، ذكر فلو تفسيرين: الأوّل أن نعتقد بإله أرسطو الذي لا يتدخّل في العالم إلّا في بعض القضايا المبدئيّة كإقامة العدل، والثاني: يقوم على أساس أنّ الشرّ ممكنٌ ما دام الإنسان حرّ التصرف والإرادة.

[المصدر السابق، ص 216]

إذن، يقضي فلو على هذا السبب من خلال نفي الملازمة العقليّة بين "وجود الشرّ" و"عدم وجود إله".

ب- قيمة المعطيات الدينيّة ومفهوم الإله

عرفت في المطلب السابق أنّ من الأسباب الدافعة نحو الإلحاد خلوّ القضايا الدينيّة - التي منها نموذج "الإله موجودٌ" - من المعنى، وبالتالي عدم اتّصافها بالصدق والكذب، ولكنّ فلو أنكر تبنيّه موقفاً تجاه اللغة الدينيّة، والنماذج التي يقدّمها الكلام المسيحيّ أو غيره بصورة عامّة، وهذا لا يعني أنّه أصبح معتقداً بقيمة معرفيّة للقضايا الدينيّة. قال: «ولكن في الحقيقة لم أكوّن قطّ أطروحةً شاملةً عن وجود اللغة الدينيّة ككلّ أو عدم وجودها. لقد كان هدفي الأساس في بحث (اللاهوت والتكذيب) وضع بعض (البهارات) على الحوار الدائر بين الوضعيّة المنطقيّة والدين المسيحيّ، وإقامة حوارٍ بين الإيمان بالإله وعدم الإيمان به على أسسٍ مختلفٍ أكثر فائدة» [المصدر السابق، ص 62].

وأما فيما يتعلق بوجهة نظره تجاه "مفهوم الإله"، وتكوين معنى متماسكٍ عنه، فقد صرح بأنه طور موقفه هذا من خلال بحثه العلمي، ولكنّه في تلك الفترة واجه مشكلةً أخرى وهي عدم قيام الدليل على وجوده؛ قال: «أعدت تأكيد مجموعة من مواقف التي طوّرتها خلال سنواتٍ عن انسجام تصوّر الإله وفرضيّة الإلحاد» [المصدر السابق، ص 98]. وقد صرح في خواتيم كتاب (هناك إله): «على أقلّ تقدير، بيّنت دراسات تريسي⁽¹⁸⁾ وليفتو⁽¹⁹⁾ أنّ فكرة الروح الحاضرة في كلّ زمانٍ ومكانٍ متماسكةٌ في جوهرها، إذا ما نظرنا إلى هذه الروح على أنّها فاعلٌ خارج الزمان والمكان (...). والسؤال عمّا إذا كانت مثل هذه الروح موجودةً (...) يقع في صلب حجج وجود الإله» [المصدر السابق، ص 211].

وهكذا، يكون فلو قد وضّح وجهة نظره الجديدة من "القيمة المعرفيّة للمعطيات الدينيّة"، و"تماسك مفهوم الإله" تبعاً لما فسّره (تريسي) و(ليفتو).

وبناءً على ما تقدّم، وبالإضافة إلى الردّ على معضلة الشرّ، بات من الممكن وبكلّ وضوح أن يتّصف الإله بالرحمة، دون أن يرد محذور الاتّساق المعرفيّ مع باقي القضايا الثابتة، فالإله يحبّنا، ولكن - كما قال تريسي - حبّه يظهر بطريقةٍ تكوينيّةٍ في أفعاله. من هنا خرج فلو من هذا البحث قائلاً: «هذا الفهم للأفعال الإلهيّة يمكن أن يساعدنا في إعطاء محتوى لوصفنا للإله بأنّه محبٌّ» [المصدر السابق، ص 206].

حتّى هذه النقطة من البحث تراجع فلو عن الأسباب التي دفعته إلى الإلحاد بمعنى "الاعتقاد بعدم وجود إله"، ورست سفينة عقله على موقفٍ "لا أدريّ"، فهل عثر على دليلٍ يقوده من حالة الشكّ تلك إلى الاعتقاد، أم لا؟

ثانياً: فلو ينقاد إلى الاعتقاد، والقائد هو الدليل

بيّنا فيما تقدّم اعتقاد فلو بأنّ عبء إقامة الدليل يقع على عاتق مدّعي الوجود دون المنكر، وانطلاقاً من هذا الأصل، تعرّض لبعض الأدلّة التي كانت بنظره آنذاك قاصرة عن الوفاء بالمطلوب، ولكن مع مرور العقود وانهدام أسباب الإلحاد، ومع الأخذ بعين الاعتبار منهج قيادة الدليل، حرّى بك أيّها القارئ أن تسأل صاحبنا مجدّداً: هل من دليلٍ إلى الاعتقاد؟

تناول السيّد فلو أدلّةً أو أسباباً ثلاثة، فلننظر إلى أين ستؤول به:

18- توماس تريسي (Thomas Tracy / 1936): صاحب كتاب (الإله والفعل والتجسّد) و(الإله الفاعل).

19- برايان ليفتو (Brian Leftow / 1956): بروفيسور وأستاذ كرسي نولووث (Chair Nolloth) في جامعة أكسفورد.

أ- قوانين الطبيعة

إنّ فلو كان من المنتقدين مجدّة لـ "حجّة التصميم الذكي"، ولكنّه تراجع عن ذلك بعد حين، بل عدّ التصميم أكثر الحجج دعمًا لوجود الإله، فإنّنا ننطلق من العالم المحسوس بما فيه من عظمة وإتقان وإحكام، فنستكشف وجود التصميم العظيم، الذي يحتاج طرّاً إلى مصمّم أعظم. هذا، وإنّ العلوم الطبيعيّة الحديثة في الأحياء والفيزياء والكيمياء قد كشفت عن الكثير من تلك القوانين المتّسقة والمطرّدة⁽²⁰⁾، ويمكن أن نسأل أنفسنا سؤالاً طفولياً: من نفخ روح الحياة في هذه القوانين البديعة؟

يستعرض فلو في بعض دراساته الأخيرة آراء العديد من علماء الفيزياء⁽²¹⁾ فيما يرتبط بـ "وجود الإله" ويتطرّق إلى بعض اكتشافاتهم العلميّة فيما يتعلّق بالقوانين الفيزيائيّة المطّردة والمترابطة فيما بينها والمحبوكة بشكلٍ معقّدٍ من الناحية الرياضيّة⁽²²⁾. وبعد أن نقل العديد من وجهات نظر علماء الفيزياء انتهى إلى أنّ أينشتاين (Albert Einstein)⁽²³⁾ اتّفق مع سبينوزا (Baruch Spinoza)⁽²⁴⁾ في أنّ من يعرف الطبيعة يعرف الإله، لكن ليس لأنّ الطبيعة هي الإله، بل لأنّ مواصلة العلم في دراسة الطبيعة تقود إلى الدين. [فلو، هناك إله، ص 137 و138]

هذا، ولم يُغفل الحديث عن بعض الفلاسفة الذين كتبوا حول المصدر الإلهي لقوانين الطبيعة أمثال فوستر (John Foster)⁽²⁵⁾ وسوينبرن (Richard Swinburne)⁽²⁶⁾، وقد نقل عن الأخير قوله: «لعلّه أكثر سهولةً أن تفترض أنّ هذا التناغم نشأ من فعل كيانٍ واحدٍ تسبّب في جعل الأجسام تسلك بهذه الطريقة، بدلاً من افتراض أنّ كلّ الأجسام تسلك بطريقةٍ معيّنةٍ بحكم حقيقةٍ عمياء نهائيّةٍ» [فلو، هناك إله، ص 149].

20- أي القوانين التي نظّم الكون على أساسها، دون أن يحصل تزاحمٌ أو خللٌ فيها، فإنّ وظيفة العالم هي اكتشاف تلك القوانين وليس إيجادها، فإذا كان اكتشاف تلك القوانين يتطلب عقلاً عظيماً كعقل الإنسان، أفلا يحتاج إيجادها إلى عقلٍ أعظم؟!

21- من قبيل: نيوتن، وأينشتاين، وهيزنبرغ، وبول ديفيز، وجون بولكينج هورن وغيرهم. [راجع: هناك إله، م.س، ص 144].

22- من قبيل: قانون الجاذبيّة، ونظرية الكوانتم.

23- ألبرت آينشتاين (1879 - 1955): عالمٌ فيزيائيٌّ مشهورٌ، وضع النظرية النسبيّة الخاصّة والعامة، كان يعتقد بمصدرٍ متعالٍ يسمّيه (العقل الفائق) أو (الروح الفائقة).

24- فيلسوفٌ شهيرٌ من فلاسفة الغرب في القرن السابع عشر.

25- فيلسوفٌ، عمل في جامعة أكسفورد.

26- أستاذ الفلسفة في جامعة أكسفورد، وله مؤلّفاتٌ عديدةٌ.

انتهى بحثه حول كاتب قوانين الطبيعة والتصميم، وقد لاحظ - أخيراً - الربط بين القوانين ووجود عقل الإله؛ قال: «هؤلاء العلماء الذين يشيرون إلى عقل الإله لا يقدمون مجرد سلسلة من الحجج أو عملية استدلالٍ منطقيّة، بل بالأحرى هم يقدمون رؤيةً للواقع تنبثق من قلب تصوّرات العلم الحديث، وتفرض نفسها على العقل الرشيد. وهي الرؤية التي أجدها شخصياً مقنّعةً وغير قابلةٍ للدحض» [المصدر السابق، ص 150].

الآن باتت حجة التصميم، تشكّل السبب الأول للاعتقاد.

ب- التنظيم الغائي للحياة

الفكرة المحوريّة التي يدور حولها هذا السبب هو أنّ هذه القوانين المحكمة التي تقدّم الحديث عنها قد صمّمت بنحوٍ توجي بأنّ العالم كان عالمًا بقدمونا إليه، وبكلمة واحدة: إنّ هذه القوانين قد حُبكت بهيئةٍ تؤدّي إلى نشأة الحياة على هذا الكوكب، وقد ذهب علماء الطبيعيات في تفسير ذلك مذهبين:

الأول: وجود الإله المصمّم.

الثاني: تعدّد الأكوان⁽²⁷⁾.

انطلاقاً من المقدمات التالية يميل فلو إلى المذهب الأول:

ثمة حقيقةٌ تؤكّد بأننا نعيش في كونٍ فيه قوانين محدّدة وثوابت فيزيائية.

أنّ القوانين تفسّر بقاء الحياة، ولكنّها لا تجيب عن السؤال حول السبب الكامن وراء نشأتها.

أنّ فرضيّة الأكوان المتعدّدة هي فرضيّة تخمينيّة، وعلى فرض صحتها، فإنّه لا بدّ أن تتّبع قوانين قبلية كما يقرّر بعض علماء الفيزياء⁽²⁸⁾. من هنا نرجع إلى المربع الأوّل في السؤال: من أين جاءت هذه القوانين القبلية؟! لذلك يبقى التفسير الوحيد هنا هو "العقل الإلهي" على حدّ تعبير فلو.

27- الأكوان المتعدّدة أو الكون المتعدّد: فرضيّة تطرح في الفيزياء، مفادها أنّ الانفجار الكبير الذي ولّد كوننا هو واحدٌ من عددٍ ربّما لا نهائياً من الانفجارات التي ولّدت أكواناً متعدّدة. [انظر: ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى، ص 352]

28- كما نقل ذلك عن عالم الكونيات والفيزياء الفلكيّة مارتن ريس (Martin Rees). [انظر: م.س، هناك إله، ص 163].

جـ - وجود الكون

حينما نتحدّث عن وجود الكون، ستواجهنا مقولاتٌ من نوعين مختلفين: مقولات طبيعية، وأخرى فلسفية. وأوّل ما يمكن أن يطالعك به بعضُ الطبيعيّين هو اكتشافهم نظريّة التطوّر في علم الأحياء البكتيريّة التي تفسّر نشأة المادّة الأولى، ولكنّ الواضح أنّهم يتعاملون مع التفاعل الداخليّ للموادّ الكيميائيّة، في حين أنّ ما يسأل عنه الحكيم هو: كيف يمكن لكونٍ ذي مادّةٍ عمياء لا عقل لها أن تُنتج كائناتٍ لها غاياتٌ؟ فكيف يكون شيءٌ ما مسوّقاً نحو غايةٍ نهائيّةٍ؟ وكيف يمكن للمادّة أن تدار بواسطة آليّةٍ رمزيّةٍ؟

وبعد نظرةٍ في آراء علماء الأحياء يخرج فلو بنتيجةٍ أقربَ بها بعضهم⁽²⁹⁾: ما زالوا بعيدين جدّاً عن الظفر بجوابٍ محدّدٍ عن هذه الأسئلة.

ولهكذا، فإنّ مرجوحية ما نظّر له علماء الأحياء في التطوّر واستبعاده في التفسير وعدّه إجابةً في وادٍ آخر عن السؤال المركزيّ، يفسح المجال لرجحان الفرضيّة الثانية وتقبّلها برحابة عقلٍ، عنيت فرضيّة المصمّ الذكيّ أو الإله اللامتناهي.

قال: «إنّ التفسير المرضي الوحيد لأصل حياةٍ كهذه، (موجّهة الغاية، قابلة للتكاثر) كما نرى على الأرض، هو العقل الذكيّ اللامتناهي» [المصدر السابق، ص 179]. وبهذا يتمّ السبب الثالث نحو الاعتقاد.

هذا، وقبل أن تنتقل إلى النظرة التحليليّة نحصد أهمّ النتائج التي انتهى إليها فلو وأقرّ بها: الأولى: العلوم الطبيعيّة بما هي علومٌ طبيعيّةٌ لا تستطيع تقديم حجّةٍ على وجود الإله، إلّا أنّ الأدلّة الثلاثة المذكورة قوانين الطبيعة، والتنظيم الغائيّ للحياة، ووجود الكون لا يمكن تفسيرها إلّا على ضوء ذكاءٍ يفسّر في وقتٍ واحدٍ وجوده ووجود العالم. [المصدر السابق، ص 215]

الثانية: يؤكّد فلو أنّ رحلته في اكتشافه للمقدّس، لم تكن رحلة إيمانٍ، بل رحلة عقلٍ. قال: «لقد اتّبعْتُ الحجّة إلى حيث قادتني. وقد قادتني إلى القبول بوجود إلهٍ ذاتيّ الوجود، لا يتغيّر، غير مادّيّ، على كلّ شيءٍ قديرٌ، وبكلّ شيءٍ عليمٌ» [المصدر السابق، ص 215].

29- منهم أستاذ علم الأحياء في جامعة هارفارد أندني نول (Andy knell) والعالم النووي جيرالد شرويدر (Gerald Schroeder). [راجع: م. س. هناك إلهٌ، ص 178]

تراجع عن أسباب الإلحاد، وانساق وراء أدلة الاعتقاد، وبهذه النتائج، يختم أنطوني فلو غوصه في الأدلة ويُنهى رحلته العقلية، ويطوي سفرًا دام قرابة سبعين عامًا، ويُسدل الستار عن أسطورة عنوانها: «يميل حيثما مال الدليل؛ من الإلحاد إلى الاعتقاد».

فما القيمة المنطقية والمعرفية لأسباب الإلحاد والاعتقاد عنده؟ هل يمكن الاستناد إليها في مقام اتخاذ موقفٍ فكريٍّ عقديٍّ أم لا؟

وهل الاستناد إلى أسباب مستقاة من العلوم الطبيعية كما عرفنا يخدش في علمية البحث؟ وهل يؤثر ذلك على النتائج التي انتهى إليها؟

هل يوجد انسجام بين الأدلة والنتائج التي خلص إليها في كلا المرحلتين؟ بحيث كانت النتيجة مساويةً للدليل، أم أنّ أحدهما أعمّ من الآخر؟

هل صار أنطوني فلو متدينًا أم ربوبيًا فحسب؟

ما علاقة ما وصل إليه فلو بـ "اللاهوت الطبيعي" وهل يمكن تصنيف أدلته وعقيدته بهذا الاتجاه؟

هذا ما سنتعرف إليه بشكلٍ موجزٍ في المبحث الأخير.

المبحث الثالث: نظرة تحليلية في دليلية الأدلة

ذكرنا في صدر هذه القراءة أمرًا أسّس على قضية معيارية بُني عليها الفكر البشري، أعني ضرورة وجود دليل للتصديق في أيّ دعوى ترد عقولنا، فكيف بك إذا كانت تلك الدعوى أو ذلك الموقف يشكّل إجابةً عن سؤال⁽³⁰⁾ محوريٍّ يمسّ عمق العقل الإنساني وتضرب جذوره في تاريخ الفكر البشري، وما انفكّ الحكماء يتحرّون عنه منذ تلك العصور القديمة، ولسنا نبالغ إن قلنا إنّه لأجل تقديم إجابة عن مثل هذا السؤال بُعث الأنبياء، وكانت المعجزات والرسالات!

ولكن أترقّي فأقول: إنّ مجرد وجود سببٍ أو دافعٍ لا يكفي في اتخاذ موقفٍ كونيٍّ أو تبني رؤية عن الكون، بل لا بدّ أن يُنظر في قيمة ذلك السبب ويُقَصَّى عن كفايته وقيّمته، فهل ينهض بذلك الموقف وتلك الرؤية؟ أم أنّه قاصرٌ عن ذلك؟

وهذا الترقّي في المقام ليس الغرض منه مجرد تطويل الكلام، بل هو مقتضى الموازين المذكورة في علم المنطق، وخصوصاً في المباحث المرتبطة بصناعة البرهان والمغالطة.

وهنا لا بدّ من التنبيه على أمرٍ مهمٍّ، هو التفريق بين السبب في واقعه، والسبب كما يراه الباحث، فقد يكون السبب كافيًا في واقعه، ويراه الباحث قاصرًا لشبهةٍ معيّنة، وقد يحصل العكس، بأن يكون السبب ناقصًا في واقعه ويراه الباحث كاملاً لمانعٍ ما. من هنا، وضعت ضوابط وقوانين عامّة في علم المنطق لتمييز الأسباب الكافية في واقعها من غيرها، لا كما يراها الباحث فحسب. وسنحاول أن نحكم تلك الأسباب والدوافع المذكورة في المطلبين المتقدمين مراعين في ذلك القوانين المنطقية، والموازين المعرفية.

أولاً: نظرة تحليلية في أسباب الإلحاد

أ- القيمة المعرفية للاستناد إلى خلوّ المسائل الدينية من المعنى

لا يرجع إثبات وجود الإله وباقي محاور الرؤية الكونية إلى اللغة الدينية بما هي لغة دينية وإلاّ لزمّت شائبة الدور المحال كما هو واضح، وإثما يرجع إلى البراهين العقلية [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، المقالة الرابعة عشرة، ص 527]، فإذا ورد ذلك في النصوص الدينية، فيكون الأخذ به بلحاظ كونه دليلاً برهانياً إن تضمّن استدلالاً، وبلحاظ كونه نتيجةً إن تضمّن نتيجةً قاد الدليل العقلي إليها في رتبة سابقة. فإنّ البرهان ينتج يقيناً بشرائطه المنصوصة في كتاب البرهان من علم المنطق.

وبالتالي سواء ثبتت قيمة معرفية للغة الدينية أم لم تثبت، فإنّ ذلك لا يחדش في نموذج "الإله موجود".

من هنا يُعلم، أنّ هذا السبب ليس بشيء حتّى يتمسك به لتبرير موقفٍ إلحاديّ.

ب- القيمة المعرفية للاستناد إلى خلوّ مفهوم الإله من المعنى⁽³¹⁾

إنّ الاستناد إلى مثل هذا السبب متوقّف على إثبات أنّ كلّ ما لا تناله الحواس لا وجود له ولا تقرّر، بمعنى أنّ كلّ ما يكون مجرداً عن مقولة المتى والأين والكيف... هو في الحقيقة عدم،

31- لقد فنّد هذه الشبهة العلامة الطباطبائي في أصول الفلسفة، والعلامة مطهري في شرح هذا الكتاب، وأجابوا عنها إجابةً وافية. [انظر: الطباطبائي، أصول الفلسفة، ج 2، ص 673 تحت عنوان: "كيف نتصوّر الله؟"].

لا شيء له. ولا محصل لهذه المسألة، بل قام الدليل العقلي على خلافها⁽³²⁾.

ومن جهة أخرى أنّ مجرد العجز عن تخيل فكرة ما لا يلزمه انتفاء وجودها، بل إنّ الانتقال من العجز عن التخيّل إلى الحكم بعدم الوجود هو بالدقّة تحديدًا للواقع على طبق وعاء الخيال، وهذا أمرٌ بعيد النيل، لا دليل عليه، بل البرهان العقلي يقضي بوجود إله مجردٍ عارٍ عن الوصف الطبيعيّ، وهذا ما يحتم حقيقةً مفادها أنّ وعاء الواقع أوسع من وعاء التخيّل. وبالتالي تكون دعوى تحديد الواقع بوعاء الخيال التي بُني عليها هذا السبب، هي مجرد قضية وهمية لا قيمة لها من الناحية المعرفية والمنطقية. وبعد ذلك يتّضح أنّه لا مبرر علمياً للاستناد إليها في بناء موقفٍ إلحاديّ.

نعم، لا ننكر صعوبة تصوّر المفاهيم المرتبطة بما بعد الطبيعة، وإن كان التصديق بها بعد التصوّر الصحيح أمراً سهلاً المؤونة. قال العلامة: "المفاهيم لها حدّها والذهن يألف المفاهيم الحسّية والمادّية، ومن هاتين النقطتين يصبح عمل الفكر في قضايا ما بعد الطبيعة عسيراً جدّاً، فكأنّه يريد أن يضع البحر في كوز. ولا شك أنّ معاني الحكمة الإلهية تتطلّب استعداداً خاصّاً... إنّ مشكلة ما بعد الطبيعة تتجلى في مرحلة التصوّر لا التصديق" [الطباطبائي،

أصول الفلسفة والمنهج الواقعيّ، ج 2، ص 547 و548]

ج- القيمة المعرفية للاستناد إلى معضلة الشرّ

إنّ المشهد الواقعيّ للعالم يفرض تحليله إلى جزئين، أو قل جانبين: الأوّل هو التناغم والنظم البديع في الطبيعة وقوانينها، والآخر هو وجود الشرور والكوارث الطبيعية والبشرية. من هنا إنّ الاقتصار على جانبٍ دون آخر، هو في الحقيقة ترجيحٌ لا مبرر له، أو تدليسٌ لا يُغفر.

ثمّ إنّ نفي معلوليّة الكون لإلهٍ كامل الصفات انطلاقاً من وجود نقصٍ وشرورٍ في الكون، هو فرع الفراغ من أنّ وجود عالمٍ منزّه عن تلك الشرور أمرٌ ممكنٌ عقلاً، كما أنّه فرع قابليّة الطبيعة واستعدادها لمثله.

32- ذهب بعض المادّيين إلى أنّ الموجود هو المحسوس بالحواسّ الظاهرية فحسب، وحاولوا إثبات مادّيّة الروح من خلال الاستفادة من علومٍ مختلفةٍ كعلم الفيزياء والنفوس والفيزيولوجيا، وقد ردّت هذه الدعوى واستدلّت على خلافها في مباحث نظريّة المعرفة. [راجع بهذا الصدد: الطباطبائي، أصول المعرفة والمنهج الواقعيّ، ج 1، المقالة الثالثة، ص 139]

فماذا لو كان وجود عالمٍ بتلك الهيئة المذكورة أمراً محالاً في ذاته؟ وماذا لو كانت الشرور أموراً عدمية لا جاعل أو فاعل لها؟ وماذا لو كانت لازمة للخيرات غير منفكة عنها؟
[الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 2، ص 585]

إذا كان وجود عالمٍ منزّه عن المآثم أمراً ممتنعاً عقلاً، وكانت الشرور ملازمة للخيرات، فما المسوّغ بَعْدُ للانتقال منه إلى عدم وجود إلهٍ كامل الصفات، أو منه إلى نفي معلولية الكون له؟
لعلّ المسوّغ الوحيد في المقام بناءً على ما ذكر هو الانفعال العاطفي، وحكمٌ وهمي⁽³³⁾، ومن المعلوم منطقيّاً عدم صحّة الاستناد إلى الوهميات في اتّخاذ موقفٍ فكريّ. من هنا، تتّضح القيمة المعرفية لاتّخاذ معضلة الشرّ سبباً لنفي الحكمة البالغة، أو سبباً للإلحاد!

د- القيمة المعرفية للاستناد إلى عدم العثور على دليلٍ

كما أنّ القول "بوجود الإله" دعوى، كذلك القول "بعدم وجود إله"، وكلّ منهما إمّا أن يكون بَيِّناً أولاً، فيحتاج إلى دليلٍ للتصديق به، وبناءً على الثاني، غاية ما يمكن أن يبرّره عدم وجدان الدليل هو الموقف (اللاأدرّي) بشرط أن يجتمع مع عدم العثور على دليلٍ للدعوى الثانية.
وأما أنّه يؤدّي إلى الإلحاد⁽³⁴⁾ رأساً من خلال التمسك بالمبدأ القائل "الحجّة على من ادّعى"، ففيه أنّنا لا نسلم بجريان هذا المبدأ في المباحث الوجودية؛ لأنّ الأصل فيها الإمكان بمعنى تساوي نسبة الصدق والكذب، وبالتالي يكون ترجيح أيّ من الدعويين والأخذ بأحدهما على نحو الاستقلال محتاجاً إلى دليلٍ برأسه.

وبعد ذلك، لو تنزّلنا وسلّمنا بجريان مبدأ "الحجّة على من ادّعى" في المقام، قلنا كلا القولين (دعوى) كما اتّضح، وبالتالي الأخذ بأيّ منهما يحتاج إلى حجة.

وهكذا لو تمسك الملحد، بعدم وجدان الدليل لتبرير موقفه الإلحاديّ، كان ذلك منه وقوعاً في فخّ المغالطة أو ما يشبهها؛ إذ إنّ دليله أجنبيّ عن المدّعى أو قل: أخصّ منه؛ لأنّ مجرد عدم وجدان الدليل قد يؤيّد فكرة الاعتقاد بالعدم (الإلحاد)، وقد يؤيّد فكرة عدم الاعتقاد (اللاأدرية) بالشرط المتّقدم.

33- «إنّه من الوهم أن نتصوّر وجود المادّة مع عدم قبولها للتضاد والتزام» [الطباطبائي، أصول الفلسفة، ج 2، ص 585].

34- الإلحاد بمعنى "الاعتقاد بعدم وجود إله" وليس "عدم الاعتقاد بوجود إله".

الأسباب المذكورة بالنسبة إلى النتيجة

بعد إلقاء نظرة تحليلية خاطفة على الأسباب المذكورة في المطلب الأول، يتضح أنها لا تصلح لتكون أدلة للقيادة نحو الإلحاد، ولا يصح الاستناد إليها في اتخاذ موقف عن الكون؛ لما عرفناه من أنها ليست بيقينيات، وإنما بعضها من الوهميات، وبعضها لم يخل من المغالطة أو شبهها، كما عرفت.

ثانياً: نظرة تحليلية في أسباب الاعتقاد

أ- القيمة المعرفية للاستناد إلى الأدلة المستقاة من العلوم الطبيعية

تأخذ الاستفادة من العلوم الطبيعية في هذا الإطار شكلين مختلفين:

الأول: أن يكون المقصود هو توفير مقدمة حسية من قبل العلوم الطبيعية، ومن ثم ضمها إلى مقدمتين عقليتين؛ لينتج منها إثبات وجود الإله.

المقدمة الأولى (حسية): يقع تحت نظرنا عالمٌ بديعٌ ونظامٌ عظيمٌ وقوانينٌ منسجمةٌ.

المقدمة الثانية (عقلية): العالم البديع والنظام العظيم والقوانين المنسجمة لا تكون اتفافيةً.

المقدمة الثالثة (عقلية): هذا العالم إما أن ينتهي إلى مبدأ وهو الإله، أو أن يتسلسل إلى ما لا نهاية، والتالي باطل، فيتعين الأول.

ولا نقاش لنا في صوابية هذا النحو من الاستفادة من العلوم الطبيعية في تنقيح المقدمة الحسية، وتعزيزها بالاكتشافات العصرية.

الثاني: أن العلوم الطبيعية، وبالأخص الحقل النظري منها تثبت وجود الإله بمعزل عن أي شيء غير العلم، وفي هذه الحالة لا بد أن نميز بين لحاظين:

1- أن نلاحظ العلم الطبيعي بما هو علمٌ طبيعيٌّ، وبالتالي بما هو قضايا تجريبية أو حسية، فإنه قاصرٌ عن البت في أمورٍ ميتافيزيقيةٍ ما وراء الطبيعة أو ما قبلها على الأصح، سواء كان ذلك البت بنحو الإثبات أو النفي. ونكتة ذلك هي المنهج المتبع في هذه العلوم، أعني المنهج التجريبي، والمرجع في ذلك ما نُقح في أبحاث نظرية المعرفة. ولعل أنطوني فلو

كان ناظرًا إلى ما ذكرناه في قوله: «العلم - كعلم - لا يمكن أن يقدم حجةً على وجود الإله» [المصدر السابق، هناك إله، ص 215].

2- أن نلاحظ العلوم الطبيعية بما هي حاكية عن نظام محبوك وقوانين مطرده، بحيث لا يكون هذا النظام متكاملًا إلا مع فرض وجود قوة حاكمية، فيكون العلم مشيرًا إلى وجود العقل الذكي ومرشدًا إليه، ويقدم العلم بهذا اللحاظ دلالة على ما وراء الطبيعة.

ولنأخذ مثالًا توضيحيًا على ذلك أحجية تشكيل الصور (Puzzle) من خلال تركيب قطع صغيرة، فإن كل قطعة منها وإن كانت لا تعد دليلًا منطقيًا على وجود قطعة أخرى ملاصقة، ولكنّها تشير إلى أنّ تكامل الصورة الكبيرة منوط بوجود القطعة (أ) دون القطعة (ب) على سبيل المثال.

وهكذا بالنسبة إلى المورد الذي نحن فيه، فإن وجود القوانين المطردة والنظام المتناغم (الوجود ككل) هو بمثابة الصورة الكبيرة، والاكتشافات في العلوم الطبيعية هي بمثابة القطع الصغيرة المشيرة.

إلا أنّ غاية ما تكشف عنه قراءة الطبيعة باللحاظ الثاني المذكور هو مقهورية الكون لقوة ماورائية، ولكنّها لا تثبت صفاتها؛ واحدة أم كثيرة؟ مجردة أم مادية؟ قديمة أم حادثة؟ مدبرة أم غير مدبرة؟ بسيطة أم مركبة؟ إلخ.

ولكنّ فلو قد ذهب إلى أبعد من ذلك في خواتيم بحثه، حيث اعتقد بوجود إله، ذاتي الوجود، لا يتغيّر، غير مادي، على كلّ شيء قدير، وبكلّ شيء عليم. مع أنّه قال: «اكتشافي للألوهية مبني على أساس طبيعي صرف» [المصدر السابق، ص 127]! فهل قال أكثر ممّا يعرف عندما تعدّى الأدلة الطبيعية بالاعتقاد بالصفات المذكورة؟ أم أنّه أخذ من الكلام المسيحي بعض النتائج؟ لا هذا، ولا ذاك، بل يمكن تفسير كلّ مفردة من تلك الاعتقادات من خلال النقاط التالية: الأدلة الطبيعية كانت سببًا في اعتقاده بـ (وجود الإله).

وتأييده لتقرير سوينبيرن (Swinburne)⁽³⁵⁾ للحجة الكونية والتسلسل [م. س، هناك إله، ص 198]، كان سببًا لاعتقاده بأنّ (الوجود للإله ذاتي)، بمعنى أنّه غير محتاج إلى علّة.

وبناءً على ما أفاده ليفتو من ضرورة أن يكون الإله خارجاً عن المكان والزمان [فلو، هناك إله، ص 207-208-209-210] اعتقد فلو بأن الإله (مجرد) وكذلك (لا يتغير).

وأما اعتقاده (بقدرته المطلقة) و(علمه غير المحدود)، فقد استند فيه إلى أصل وجود الكون ونظمه الدقيق.

وهكذا يتضح أن النتائج التي خلص إليها مساوية للأدلة من وجهة نظره.

نقد وتقويم

وإن كانت النتائج مساوية للأدلة بنظره، إلا أنه بحسب النظرية الفلسفية الفاحصة، يمكن توجيه النقد إلى هذه الأدلة إذا ما قيست إلى النتائج. فهناك نقدها وتقويمها:

النقطة الأولى: لا يوجد ضرورة أنطولوجية ولا حتى منطقيّة بين الدليل الطبيعيّ بلحاظه الثاني من الشكل الثاني من جهة، والاعتقاد بوجود الإله من جهةٍ أخرى. والتقويم يكون من أحد هذه الطرق:

1- إمّا المصير إلى الدليل الطبيعيّ بشكله الأول، أي ما يسمّى بـ "برهان النظم" الذي هو من سنخ البراهين الإتيّة.

2- وإمّا المصير إلى برهان الصديقين للفلاسفة الإسلاميين وهو من سنخ البراهين شبه اللميّة، من قبيل: برهان الإمكان لابن سينا أو برهان الوجود الفقريّ لصدر المتألهين. وتجدر الإشارة إلى أن من التقارير القيّمة لبرهان الصديقين ما أسّس على المنطق الرياضي. [حائري يزدي، هرم الوجود، ص 79 و 83]

3- وإمّا المصير إلى البرهان الوجودي، الذي يعدّ من البراهين القبلية السابقة على أي نوع من الخبرة. ولا يتّسع المقام لبسطه، وتحليل تقاريره على تنوعها، فيرجع فيه إلى أمّهات الكتب.

النقطة الثانية: غاية ما يثبته برهان التسلسل هو انتهاء سلسلة العلل عند علّةٍ ما، أي "عدم وجود علّةٍ له"، ولا يُثبت "عدم احتياجه بذاته إلى علّةٍ" مع أن الأخير هو المدعى، وبالتالي يكون الدليل الذي هو التسلسل أجنبياً عن المطلوب الذي هو "عدم الاحتياج بذاته إلى علّةٍ"؛ إذ بإعمال المداقة العقلية نستكشف الفرق بين "عدم وجود علّةٍ له" و"عدم احتياجه

بذاته إلى علّة". ويمكن تقويم هذا الدليل من خلال بيان وجه الملازمة بين نتيجة برهان التسلسل والمدعى، إذ إنّ "عدم وجود علّة له" مع كونه: موجوداً أولاً، وكون مناط الاحتياج إلى العلّة هو الوجود ثانياً، يلزمه أن يكون وجوده ذاتياً له، غير ممنوح إليه. كما أنّ برهان الصديقين الذي تقدمت الإشارة إليه يثبت هذا المدعى بالإضافة إلى إثبات أصل وجود الإله.

النقطة الثالثة: يوجد في هذه النقطة مدّعات ثلاثة: أولها: الإله خارج عن الزمان والمكان، وثانيها: ما هو خارج عن الزمان والمكان مجرد، وثالثها: المجرد لا يتغيّر. وهذه المقدمات مجتمعة تشكّل قياساً مركّباً نتيجه "الإله لا يتغيّر". أمّا الدليل على المقدّمة الأولى فقد اعتمد فيه فلو على ما أفاده ليفتو، وهو أنّ فكرة الإله الخارجة عن الزمان والمكان تتوافق مع النسبية الخاصة (Special relativity) [فلو، هناك إله، ص 207]، وهنا يتّضح أنّ فلو يسعى لتحصيل دليل فيزيائيّ على إمكان هذه الصفة، وهذا ما لا يتمّ على مباني نظرية المعرفة، حيث إنّّه يوظّف فرضيّة فيزيائيّة في إثبات صفة ميتافيزيقيّة. وتقويم هذا الدليل باختصار يكون من خلال القول بأنّ الزمان والمكان مخلوقان والفرض أنّ الإله خالق لكلّ ما سواه، وإلاّ للزم محذور تعدّد الواجب. وأمّا الدليل على المقدّمة الثانية فلم يبيّنه المؤلّف، وهو أنّ الزمان والمكان من خواصّ الأجسام، فما لا زمان ولا مكان له فهو مجرد. وأمّا المقدّمة الثالثة فلم يبيّن دليلها، وهو أنّ المجرد فعليّ لا قوّة فيه، وبالتالي لا ينتقل من القوّة إلى الفعل، فهو لا يتحرّك ولا يتغيّر.

النقطة الرابعة: لا يكون أصل وجود الكون والنظم الدقيق مُثبّتين للقدرة المطلقة والعلم غير المحدود. نعم، قد يثبتان القدرة والعلم دون تقيدهما بالإطلاق؛ لأنّ الكون محدود، فكيف يستدلّ بالمحدود على أمرٍ مطلق؟ ويمكن تقويم هذا الدليل بأحد طريقتين:

1- استفادة الإطلاق في صفتي العلم والقدرة من خلال القاعدة الفلسفيّة "كلّ ما ثبت له بالإمكان العامّ، وجب له"، فإنّه إن أمكن له العلم والقدرة، وجب له، وبالتالي ما كان واجباً لا ماهيّة له، أي لا حدّ له، وما لا حدّ له مطلق، فالعلم والقدرة لا حدّ لهما.

2- أن نحافظ على مقدّمة "النظم البديع" التي استند إليها فلو، ونضمّ إليها مقدّمة أخرى "ليس بالإمكان أكمل ممّا كان"، فإنّ هذا النظام البديع هو الأفضل والأكمل بلا حدّ، أي كماله لا حدّ له، وهكذا يستكشف عن طريق الإنّ أنّ خالقه لا حدّ لقدرة وعلمه، ولا يلزم محذور الاستدلال بالمحدود على المطلق.

اللاهوت الطبيعي (Natural theology) وربوبية فلو

بعد معاينة الأدلة المتقدمة في المطلب السابق، لسنا بحاجة إلى زيادة تأملٍ للحكم بأن أنطوني فلو قد توسّل أدلة اللاهوت الطبيعي للاعتقاد بالإله؛ وقد صرح بذلك في قوله: «لقد كان اكتشافي للإله عبارة عن ممارسة ما يسمّى تقليدياً بـ (اللاهوت الطبيعي)» [المصدر السابق، ص 127]. وهكذا يكون قد التحق بركب الربوبيين إلى هذه النقطة من البحث، أمّا أنّه هل آمن بديانة أو رسالة سماوية معيّنة بعد ذلك أم لا؟ فهذا ما يستدعي قراءة مستقلة في مناظراته مع المسيحية، عسى أن يوفّقنا الله ﷻ إلى كتابتها في قافل الأيام.

الخاتمة

كان غرضنا بيان أهمّ الأسباب التي دفعت فلو باتجاه الإلحاد، والأسباب التي أدّت به للعدول عن ذلك، والاعتقاد بوجود الإله، ثمّ إلقاء نظرة تحليليّة على أهمّ تلك الأدلّة. وقد تمّ ذلك بعون الله، وخلصنا من هذه القراءة الاستقرائيّة والتحليليّة بالنتائج التالية:

1- اتّضحت الأسباب التي دفعته للإلحاد، والتي تمثّلت بنفي القيمة المعرفيّة للغة الدينيّة وخلوّ مفهوم الإله من المعنى، ومعضلة الشرّ، وعدم العثور على دليلٍ للاعتقاد.

وقد تراجع فلو عن الأسباب المؤدّية للإلحاد، فوضّح أنّه لم يتبنّ وجهة نظرٍ بالنسبة للغة الدينيّة، واعتقد بأنّ مفهوم الإله ليس مجرد اسمٍ خالٍ من المعنى، ونقد على نفسه التمسّك بمعضلة الشرّ كسببٍ للإلحاد، ثمّ فسّرها على وجهٍ ينسجم مع الاعتقاد، وأمّا عدم العثور على دليلٍ فقد اتّضح موقفه من هذا السبب خلال إقامة الأدلّة على (وجود الإله).

2- وقفنا على الأسباب التي كان لها الدور الأبرز في تغيير مسار البوصلة عند فلو في مرحلة متأخّرة من عمره، حيث أقام أدلّةً على الاعتقاد، بعد نقد أسباب الإلحاد. وقد تمثّلت الأدلّة بشكلٍ أساسيٍّ بقوانين الطبيعة، والتنظيم الغائي للحياة ووجود الكون.

3- اتّضح لنا من خلال النظرة التحليليّة أنّ الأسباب التي تمسّك بها في سبيل الإلحاد، كانت قاصرةً معرفيًّا ومنطقيًّا عن النهوض بنتيجة الاعتقاد بعدم وجود إله.

وأما الأسباب التي تمسّك بها للعدول عن إلحاده والاعتقاد فهي أسبابٌ مساويةٌ للنتائج بنظره، ولكنّا عملنا بالتحليل على نقدها وتقويمها.

4- لقد حاول فلو في رحلته أن ينقاد بالدليل العلميّ أو العقليّ الفلسفيّ، دون الاعتماد على اللغة الدينيّة، مع العلم أنّه كان ناظرًا إلى الكلام المسيحيّ فحسب. هذا، وقد وصل إلى ما وصل إليه من خلال التمسّك بأدلة ما يسمى (اللاهوت الطبيعيّ)، وهكذا صار في صفّ الربوبيّين.

قائمة المصادر

ابن سينا، الحسين، الإشارات والتنبيهات (المنطق)، شرح: نصير الدين الطوسي، فخر الدين الرازي، وقطب الدين الرازي، تحقيق: وسام خطاوي، وراست سوم 1396 ش، انتشارات مطبوعات ديني، قم.

ابن سينا، الحسين، الشفاء (الإلهيات).

افضلي، علي، برهان وجودي در فلسفه غرب و فلسفه اسلامي، چاپ يكم 1396 ش، ناشر: مؤسسه پژوهشی حكمت و فلسفه ایران تهران.

الحاج، كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الإسلامي والاجتماعي، ط 1، 2000 م، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت.

الحسن، حسين، عالمٌ دون أنبياء! دراسة نقدية في الفكر الربوبي، ط 1، 1438 هـ.

السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة (قسم الحكمة)، ط 1، نشر وتوزيع: مؤسسة التاريخ العربي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.

السمهوري، مها أحمد، اللغة والمعنى عند فتجنشتين (مقالة)، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، المجلد 9، العدد 3، 2016.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة.

الشيرازي، صدر الدين محمد، مجموعة رسائل فلسفية، رسالة خلق الأعمال، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 1422 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهری، ترجمة: عمار أبو رغيف.

بول ديفيز، الجائزة الكونية الكبرى: لماذا الكون مناسب للحياة؟ ترجمة: سعد الدين خرفان، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، وزارة الثقافة، دمشق، 2011 م.

حائري يزدي، مهدي، هرم هستي: تحليلي از مبادی هستی شناسی تطبیقی، چاپ چهارم (با ویراستاری جدید) - 1398، مؤسسه پژوهشی حكمت و فلسفه، تهران.

حائري يزدي، مهدي، هرم الوجود: دراسة تحليلية لمبادئ علم الوجود المقارن، ترجمة: محمد عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة، بيروت، ط 1، 1990 م.

رمسيس، عوض، ملحدون محدثون ومعاصرون، سينا للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، مصر، ط 1، 1998 م.

سولون، روبرت، الدين من منظور فلسفي (دراسة نصوص)، ترجمة: حسون السراي.

شريف، عمر، رحلة عقل: هكذا يقود العلم أشرس الملاحدة إلى الإيمان، تقديم: أحمد عكاشة، مكتبة الشروق الدولية، مصر، ط 4، 1432 هـ.

عامري، سامي، مشكلة الشر ووجود الله: الرد على أبرز شبهة من شبهات الملاحدة، المؤسسة العلمية الدعوية العالمية، المملكة العربية السعودية، ط 2، 1437 هـ.

عليزمانى، اميرعباس، سخن گفتن از خدا، چاپ وصحافي: چاپخانه مجمع جهاني اهل بيت، ناشر: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامي، ط 1، تهران، 1395 ش.

عماد الدين إبراهيم، عبد الرزاق، مفهوم الألوهية في فلسفة ريتشارد سوين بيرون (مقالة)، نشر: مؤمنون بلا حدود.

فلو، أنتوني، هر كجا كه دليل ما را برَد: از اصل "خدا هست" تا "خدا نيست"، تأليف و ترجمه: حسن حسيني، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ویراست دوم 1394 ش.

فلو، أنطوني، هناك إله: كيف غير أشهر ملحد رأيه، ترجمة: صلاح الفضيلي، مراجعة وتعليق: مرتضى فرج، العتبة العباسية المقدسة، ط 2، 1438 هـ.

كنت، إمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2008 م.

ماجد فخري، أرسطوطاليس: المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

THE EXISTENCE OF GOD, 2nd – 2004, Richard Swinburne, (Clarendon Press – Oxford).

THEOLOGY AND FALSIFICATION (From the University Discussion), Antony Flew.

There Is A God: How the world s most notorious atheist changed his mind (Harper Collins e-books), Antony Flew.

the theological dimensions of the discretionary area in Islamic law

Falah Al Dokhi

Lecturer at the College of Education for Human Sciences, University of Basrah, Iraq.

E-mail: al7aer2@gmail.com

Abstract

After forming a correct concept of the essence of the discretionary area (mantaqah al-faragh) in Islamic law, there is a research problem in the possibility of whether God the Creator who perceives the interests of creation and is the legislator of laws based on these interests has left a large area of life issues in different aspects and not address laws for them within the Sharia law. In reality, this topic is related to the acts of God and what He has abandoned, and therefore it falls within the subject of theology, if we were to distinguish theological discussions from other topics based on this criteria. After the possibility of conceptualizing the discretionary area, whether in authoritative governmental laws, or in jurisprudence and legislation itself, the topic is established in its occurrence. In the level of occurrence, it has said that there are problems related to it, like it contradicts what God has clearly said in His Book, that He has completed religion, and this completion is clear in the Sharia covering all realities of life, so there is no place for the discretionary area. As for what has been said that it would lead to the common rectification (taswib), and that is impossible. This study firstly presents a clear picture of the essence of the discretionary area and its types, and then presents these misconceptions and whether they are real problems or not?

Keywords: The discretionary legislative area, theological problems, the incompleteness of Sharia, the completion of Sharia.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 32-72

Received: 25/12/2019 | Accepted: 20/01/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الابعاد العقدية لمنطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية

فلاح آل دويحي

مدرس في كلية التربية للعلوم الإنسانية، جامعة البصرة، العراق.

البريد الإلكتروني: al7aer2@gmail.com

الخلاصة

ثمة إشكاليةٌ بحثيةٌ - بعد الفراغ عن وجود تصوّرٍ صحيحٍ لماهية منطقة الفراغ في الشريعة الإسلامية - تتمثل في إمكانية أن الله ﷻ الموجد للخلق، المدرك لمصالحهم، والمشرع للأحكام وفقاً لتلك المصالح، قد ترك منطقةً واسعةً من الموضوعات الحياتية في مختلف جوانبها لم يشرع لها حكماً أساساً في منظومته التشريعية. وهذا بحثٌ في الحقيقة متعلّق بفعل الله ﷻ وتروكاته، ومن ثمّ يقع في حيز موضوعات الكلام والعقيدة فيما لو ميّزنا البحوث الكلامية عن غيرها وفقاً لهذا المنطق. وبعد إمكان تصوّر منطقة الفراغ ثبوتاً - سواءً في الأحكام الولائية الحكومية أم في أصل الفقه والتشريع - يقع البحث إثباتاً في وقوع ذلك، وفي مرحلة الوقوع قد قيل بوجود إشكالاتٍ تحول دون ذلك، من قبيل أن ذلك يتنافى مع تصريح الله ﷻ في كتابه أنّه قد أكمل الدين، وهذا الإكمال واضحٌ في تغطية الشريعة لكلّ وقائع الحياة، فلا مجال حينئذٍ لمنطقة فراغ، أو ما يقال من أنّ ذلك مستلزمٌ للتصويب المعروف وهو ممتنعٌ، فجاء هذا البحث ليعرض صورةً واضحةً عن ماهية منطقة الفراغ أولاً وأقسامها، ثمّ ليستعرض بعد ذلك هذه الإشكالات، وهل فعلاً هي إشكالاتٌ واقعيةٌ، أم لا؟

الكلمات المفتاحية: منطقة الفراغ التشريعي، نقصان الشريعة، إكمال الشريعة، ما لا نصّ فيه.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 32 - 72

استلام: 2019/12/25 | القبول: 2020/01/20 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: تعريف منطقة الفراغ

1- معنى المنطقة

منطقة: المنطق: بكسر الميم وفتح الطاء: هو كل شيء شددت به وسطك؛ لتتقوى به، وانتطق: لبس النطاق، والنطاق: شبه إزار فيه تكة، كانت المرأة تنتطق به، والمنطقة: اسم خاص، ويتنطقون: يشدون في موضع المنطقة [الفرايدي، كتاب العين، ج 5، ص 104]. والمقصود هنا - بقرينة إضافتها للفراغ - هي الرقعة أو المساحة الصغيرة.

2- معنى الفراغ التشريعي

أما الفراغ بفتح الفاء والراء معاً، فهو الخلاء، فرغ يفرغ، وفرغ فراغاً، ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَىٰ فَارِغًا﴾: أي خالياً من الصبر، وفرغ المكان أخلاه. [ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 444] وأما التشريعي، فمن الشريعة، والتشريع مصدر من يشرع تشريعاً، وهو هنا - إجمالاً - يعني جعل الأحكام في دائرة الشريعة، وعليه يكون معنى منطقة الفراغ التشريعي، رقعة أو مساحة صغيرة خالية من التشريع، لم تجعل فيها أحكاماً، هذا المعنى اللغوي.

3- المقصود من منطقة الفراغ

تعبيرنا بالمقصود يؤشر إلى أنّ (منطقة الفراغ) في فهم العلماء والفقهاء، قد لا يعبر عن الحقيقة التي تقف وراء هذا الاصطلاح، فهو من المصطلحات الحديثة التي لم توظف للتعبير عن الماهية التي يعبر عنها بنحو دقيق، وربما يعبر عنها بمنطقة العفو أو منطقة السكوت أو منطقة الترخيص أو منطقة ما لا نص فيه وغير ذلك، والمهم هو فهم المقصود من واقع هذا الاصطلاح عند الفقهاء.

3- منطقة الفراغ في أقوال فقهاء الشيعة

يعرفها الشهيد الصدر في كتابه "اقتصادنا" بقوله: «هي مساحة لم تملأ من قبل الشريعة ابتداءً بأحكام ثابتة» [الصدر، اقتصادنا، ص 382]. وفي كتابه "الإسلام يقود الحياة" الذي كتبه في أواخر حياته: «مساحة تشمل كل الحالات التي تركت الشريعة فيها للمكلف اتخاذ الموقف»

[الصدر، الإسلام يقود الحياة (موسوعة الشهيد الصدر)، ج 5، ص 19].

وهذا التعريف - وفقاً لما سوف يتّضح لاحقاً - مختصّ بما نصلح عليه بمنطقة الفراغ الولايتيّة لا التشريعيّة، كما أنّه جاء - وفقاً لما يراه الصدر - من أنّ مجال هذه المنطقة هو المباحات بالمعنى الأعمّ.

ويراها محمد الصدر بأنّها: «المنطقة الموكولة شرعاً إلى الحاكم الشرعيّ؛ ليطبّق فيها المصالح العامّة» [الصدر، ما وراء الفقه، ج 9، ص 72]، وهذا أيضاً ناظرٌ إلى المنطقة الولايتيّة.

ويعرّفها الفياض بقوله: «هي الرقعة الخالية من النصوص التشريعيّة في الكتاب والسنة، وهي منطقة المباحات الأصليّة وهي عنصرٌ ثالثٌ في الإسلام هو العنصر المتحرّك غير الثابت في الشريعة المقدّسة» [الفياض، الأمّودج في منهج الحكومة الإسلاميّة، ص 31].

هذا التعريف بقرينة كونه قد جاء في سياق بيان منهج الحكومة الإسلاميّة، يكون ناظرًا إلى منطقة الفراغ الولايتيّة الحكوميّة، لكن بقرينة (الرقعة الخالية من النصوص التشريعيّة) يخرج المباح بالمعنى الأعمّ، فلا يشمل المجال لهذه المنطقة، الموضوعات التي ثبت استحبابها أو كراهتها بنصّ شرعيّ، وبهذا يفترض أن يكون مجالها عنده خصوص المباح، بمعنى عدم الحكم أصلاً، وربّما يؤيّد تعبيره (المباحات الأصليّة).

ويعرّفها الحائريّ - تبعاً لأستاذه الصدر - بأنّها: «المساحة التي تُملأ بأحكام متغيّرة حسب الظروف والحاجات، ولكنّه مشروطٌ ومتأطّرٌ بعناوين الأحكام الثابتة» [الحائريّ، المرجعيّة والقيادة، ص 132]، أو «هي التي تركتها مرونة الإسلام ليملاها وليّ الأمر» [الحائريّ، أساس الحكومة الإسلاميّة، ص 24].

ويعرّفها سبحاني بأنّها: «مساحةٌ من الموضوعات لم يكن للشارع فيها حكمٌ بالإلزام فعلاً وتركاً» [سبحاني، سلسلة المسائل الفقهيّة، ج 24، ص 78].

وهذا التعريف وسابقه أيضاً يختصّان بمنطقة الفراغ الولايتيّة.

ويعرّفها شمس الدين، بأنّها: «المساحة في الإسلام التي ترك الله تشريعها؛ ليتولّى التشريع فيها وليّ الأمر والفقهاء، بما تُقضي به حاجة الأمّة في تطوّرها، وما يطرأ عليها من تبدّلاتٍ وتغيّراتٍ» [شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلاميّ، ص 105].

وهذا التعريف قد يكون شاملاً لمنطقة الفراغ بالمعنى الولايتيّ الحكوميّ، وكذلك بالمعنى التشريعيّ وفي أصل الفقه، فهو بقاء "وليّ الأمر" قد لاحظ منطقة الفراغ الولايتيّة، وبقيده

"الفقهاء" لاحظ منطقة الفراغ التشريعي، لكن من المحتمل اختصاصه بالولائيّة فقط، بقيد حاجة الأمة التي تعني مصلحتها، فيكون النظر فيه للأحكام المجتمعيّة التي يصدرها الحاكم الشرعيّ بهدف حفظ نظام المجتمع.

هذه هي مجموعة من التعريفات لمنطقة الفراغ، وهي تكاد تكون متقاربة. نعم، جملةً منها لم تقتصر على بيان حقيقة منطقة الفراغ فقط، بل حدّدت مجالها، كما في تعريف الفياض وتعريف الصدر الثاني، وبعض التعريفات حدّدت من يقوم بملئها لاحقاً، كما في تعريف محمّد الصدر وتعريف شمس الدين.

وعلى أيّة حال، يتّضح من مجموع ما تقدم أنّ جزءاً من حقيقة منطقة الفراغ يتمثّل في كونها: «مساحة من الموضوعات تركتها الشريعة، ولم تحدّد لها حكماً معيّناً؛ لحكمة معيّنة⁽¹⁾، وأوكلت مهمّة تشريعاتها إلى الفقيه؛ ليقوم بملء تلك المساحة بأحكام وقوانين مناسبة؛ وفقاً للمصالح القائمة في حينها التي تفرضها الظروف الزمانيّة والمكانيّة».

على أنّ تلك التعريفات لمنطقة الفراغ لا تعبّر عن الحقيقة الكاملة إلّا في ضوء تحديد مجالاتها، فبيان حقيقة المنطقة مرتبطٌ بالدائرة التي يقع الفراغ فيها، فهل هي دائرة المباحات، أو دائرة ما لا نصّ فيه، أو دائرة المعاملات، أو غير ذلك، وسوف نبحت ذلك لاحقاً.

ثانياً: أقسام منطقة الفراغ في الشريعة الإسلاميّة

منطقة الفراغ تارةً تلاحظ بما هي مساحة فارغة تُجعل للحاكم الشرعيّ؛ لكي يملأ موضوعاتها بما يراه مناسباً من أحكام، وفي ضوء المصالح العامّة لتنظيم المجتمع، ويقصد بالحاكم هنا: القائد والمتصدّي فعلاً لإدارة أمور المسلمين سياسياً في بلدٍ ما، دون ما لم يكن كذلك من سائر الفقهاء. ومثال أحكام تلك المنطقة الفارغة، تعطيل حكم الحجّ مثلاً؛ بسبب انتشار مرضٍ خطير، أو من قبيل (هدم البيوت) لإنجاز مشروعٍ أهمّ، أو من قبيل إيجاد نظام إشارات المرور، ونحوه من الأمور التديريّة، ولهذا القسم من الفراغ نصطلح عليه بمنطقة الفراغ الولائيّة أو الحكوميّة.

1- يمكن أن تفسّر الحكمة من ترك منطقة الفراغ؛ وفقاً للعقيدة الشيعيّة التي تؤمن بأنّ عصر النصّ لم ينقطع إلّا بغيبة الإمام المهديّ المنتظر عليه السلام، وأنّ الناس هم سبب تلك الغيبة والمسؤولون عن عواقبها، فلولاهم لبقى النصّ مستمراً ولما احتاج الناس إلى الفقيه ليملاً منطقة الفراغ، بل لم تكن هناك حاجة لتلك المنطقة، فهي تمثّل حالة طارئة فرضها الواقع.

وتارةً تلحظ منطقة الفراغ بما هي مساحةٌ من الموضوعات لم تشرّع لها أحكامٌ أساسًا، أو لم تُبلّغ أحكامها لسببٍ ما، وهذه المساحة تكون في غير ما له ارتباطٌ بتنظيم المجتمع وتدبير شؤونه، من قبيل زراعة الأعضاء، وحقّ التأليف وغيره، وهذا القسم من الفراغ نصطلح عليه بمنطقة الفراغ التشريعيّة.

أمّا القسم الأول، فإنّ الشارع قد ترك مساحةً من الموضوعات مرتبطةً بتنظيم المجتمع وتدبيره للحاكم المتصدّي لإدارة المجتمع، وهذا الترك للحاكم يكون كمّالاً للشريعة لا نقصاً لها؛ لأنّ كثيرًا من الموضوعات التدبيرية بحاجةٍ إلى تصرّفٍ مناسبٍ من الحاكم زمانًا ومكانًا ومصلحةً، وهو يشرّع في هذه المنطقة لا كيفما كان، بل بضوابط خاصّةٍ وفي ضوء المصلحة ومقتضياتها وبما لا يتقاطع مع كليّات الشريعة، فهناك جملةٌ من الضوابط لصياغة الحكم الولائيّ أو الحكومي، لا يمكن أن يتخطّاها الحاكم في تشريعاته ضمن هذه المنطقة.

وحرية التشريع هذه مستندةٌ إلى دليلٍ شرعيّ، كقوله ﷺ: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ» [سورة النساء: 59]؛ ولهذا لا يمكن أن نصطلح على هذا القسم من الفراغ بمنطقة الفراغ التشريعيّة؛ لأنّ ما كان مستندًا للتشريع لا يكون فراغًا تشريعيًا، بل هو فراغٌ حكوميّ أو ولائيّ أو تدبيريّ، وقد وقع خلطٌ بين هذا القسم من الفراغ وبين القسم الثاني، خصوصًا في الفقه السنيّ، ولم يتميّز القسمان بنحوٍ واضحٍ عندهم.

وأمّا القسم الثاني، فتارةً يكون الفراغ المدعى على مستوى عالم ثبوت التشريع واقعًا، بأن يقال: إنّ هناك مجموعةً من الموضوعات لم يشرّع لها الله ﷻ أحكامًا من الأساس، وتارةً على مستوى الإثبات والأحكام خارجًا، بأن يقال: إنّ الله ﷻ قد شرّع لكلّ موضوعٍ حكمًا في عالم تشريعاته، لكن في عالم الخارج وعالم الخطاب لم يقدر لهذه الأحكام جميعًا أن تتوفّر في هذا العالم، وبناءً على صحّة الرأي الأول أو خصوص الثاني يكون هناك منطقة فراغٍ في الفقه وأصل التشريع.

ثالثًا: منطقة الفراغ في العقيدة

العقيدة لغةً: مشتقةٌ من الفعل عَقَدَ، وهو نقيض الحلّ، وأخذ في معناه الشدّ والإحكام [لسان العرب، ابن منظور، ج 3 ص 296]، وأمّا اصطلاحًا - ونحنو العموم - فيمكن تعريفها بأنّها: «ما يعقد الإنسان قلبه عليه عقداً محكماً لا شكّ فيه، سواءً أكان ذلك حقّاً أم باطلاً، أكان في الدين أم في غيره» [فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفريّ، ص 295].

وأما تعريفها - خصوصاً في العقيدة الإسلامية - فتعني: الإيمان قلباً بالله ﷻ على نحو لا شك فيه، وما يتفرّع على ذلك كإفراده ونحوه من الصفات، وكذلك الإيمان بملائكته بكتبه وأنبيائه ورسله والإيمان بيوم المعاد، وهو ما يعبر عنه بالأحكام الاعتقاديّة؛ تمييزاً لها عن الأحكام العمليّة والوجدانيّة الأخلاقيّة، وقد ذكر الجرجاني أنّها: «ما يقصد بها نفس الاعتقاد دون العمل» [التعريفات، الجرجاني، ص 196].

والأحكام الاعتقاديّة يطلق عليها أيضاً بالأصول، وعلاقتها مع الأحكام العمليّة الفقهيّة علاقةً طوليّةً تفرعيّةً؛ ولهذا يطلق على الثانية بفروع الدين؛ لكونها مترتبةً ومتفرعةً على وجود وصحة الأولى، فالأصول تمثّل العقيدة، والقطعيّات، والمسائل الكبرى، التي تحكم أحكام الشرع وقواعده، فالدين عندئذٍ يكون أساسه الاعتقاد، ومن ثمّ بالتعاليم العمليّة المنسجمة مع إطار هذا الدين.

وقد تكون العقيدة مرادفةً لمعنى الأيديولوجيا التي تعني مجموعةً من أفكارٍ متناسقةٍ ومترابطةٍ تقدّم تصوّراً عن الكون والإنسان والوجود عمومًا. [مصباح يزدي، دروس في العقيدة، ص 22]

وبناءً على ما اتّضح من معنى العقيدة والاعتقاد، هل يمكن تصوّر الفراغ في العقيدة بهذا المعنى؟ الجواب: أنّ الفراغ في العقيدة يمكن تصوّره في ثلاثة أنحاء:

النحو الأوّل: أن يكون ثمة فراغٌ في خصوص ذهن الإنسان المسلم من العقيدة؛ إمّا بنحوٍ كليٍّ أو بنحوٍ جزئيٍّ، بمعنى أنّ ذهن الإنسان فيه قصورٌ تجاه العقيدة نتيجة شبهاتٍ مثلاً، أو قصورٌ نتيجة ضعف عقله وهكذا، أو قل إنّ المقتضي موجودٌ للعقيدة بتمامها وكما لها وتفصيلاتها، لكن ثمة مانعٌ يمنع من تأثيرها وثبوتها في الذهن أو القلب، وهذا النحو لا ربط له هنا.

النحو الثاني: أن يكون فراغٌ في واقع العقيدة، بمعنى أنّ ما ينبغي الاعتقاد به على مستوى القلب لم يكن مكتملاً في واقعه، ولهذا النحو من التصوّر بدوّاً قد يقال بعدم صحّته؛ لكونه يتصادم مع ما اشتهر من أنّ الدين قد اكتمل، واكتماله - في قدره المتيقن - إنّما يكون في الأمور العقديّة.

النحو الثالث: هو أن يكون فراغٌ في توضيح المعتقد، بمعنى أنّ العقيدة بأصولها وجميع تفرعاتها وتفصيلاتها ثابتةٌ في الواقع، بيد أنّه على مستوى التبليغ قد تحقّق للمكلّفين في

أصول الاعتقاد الكبرى، أمّا الفرعيّات والتفاصيل الجزئية، فقد تمّ تبليغ قسم منها في زمن النبي ﷺ، وقسم آخر في زمن أئمة أهل البيت عليه السلام إلى حين اختفاء آخر إمام منهم، وبعدئذٍ تحقّق الفراغ؛ نتيجة ما يحيط بتلك الفرعيّات من غموض؛ بسبب تطوّر الفكر وتطوّر الشبهات معه، ولم يكن ثمة مصدرٌ إلّهيّ يحقق للمكلّفين رفع هذا الغموض، ويكشف الشبهات بنحوٍ جازمٍ ويقينيّ، فكما أنّ الموضوعات الحياتيّة متجدّدة، وتتطلّب حكمًا عمليًّا فقهيًّا يقوم ببيانه المعصوم، كذلك ثمة شبهاتٌ تتجدّد تُلقِي شكوكًا وغموضًا على عقائد الدين، وتسلب حالة اليقين والاطمئنان بها، وينبغي فهمها بنحوٍ يزول معه ما يعتريها من غموض، وتردّدٍ وشكوكٍ، وهو بدوره بحاجةٍ إلى متخصصٍ يحقق للنفس وضوح تلك المعتقدات والتصورات، ويبينها بنحوٍ واقعيٍّ لا لبس فيه.

ولا يقال: إنّ الفقيه يقوم بدور الإمام في غيابه، كذلك يقوم علماء الكلام بهذا الدور، فلا فراغ حينئذٍ؛ فإنّه يجاب في المقابل: أنّ الفقيه - لو صحّ قيامه مقام الإمام وصحّت نيابته عنه - بنيابته تلك، لا ينفي الفراغ التشريعيّ كما سيأتي، فمجال الفراغ هو المستحدث من الموضوعات الحياتيّة التي خلت من أيّ تشريع خاصّ أو عامّ، سوى الأصول العمليّة أو العناوين الثانويّة، وهذه القواعد إنّما تحدّد الوظيفة العمليّة للمكلّف، أو تُغيّر الحكم الأصليّ إلى ثانويٍّ؛ وفقًا لظرفٍ طارئٍ، فلم تشرّع لبيان الحكم الواقعيّ الأوّلٍ أساسًا، فلا تلغي حالة الفراغ، والشريعة - تبعًا لأهدافها - لا يمكن أن تغطّي أكثر وقائعها بما ليس حكمًا واقعيًّا؛ استنادًا لقواعد شرّعت لحالات الشكّ قليلة وندرة.

ولو تمّ الكلام في الفقه - وقيل بكفاية الأصول العمليّة والعناوين الثانويّة في تغطية أيّ واقعة - فإنّما ذلك يكون مقبولا في خصوص الأحكام العمليّة، لا في الأحكام الاعتقاديّة، فلو قلنا بعدم وجود ما يُرفع به الغموض والإبهام في الأحكام الاعتقاديّة وفروعها فيما استجدّ من إشكالاتٍ، ولا يكفي في ذلك وجود علماء الكلام، عندئذٍ يمكن القول بوجود فراغٍ دينيّ عقديّ.

وعلى أيّ حالٍ، لم يكن بحثنا هنا هو إثبات أنّ ثمة منطقة فراغٍ في العقيدة أو نفي ذلك، بقدر ما يمهّد لهذا البحث ويلقي ضوءًا على الإشكالات العقديّة على القول بمنطقة فراغٍ في التشريع.

المبحث الثاني: الثابت والمتغيّر ومنطقة الفراغ

من البحوث المهمّة بحث الثابت والمتغيّر؛ لأهميّة النتائج المترتبة عليه وانعكاسها على القناعات الدينيّة والمواقف التشريعيّة، «وهو يرتبط بإشكاليّة تجديد الفكر الدينيّ؛ لأنّ أيّة خطوة يراد إنجازها في مهمّة التجديد لا بدّ أن يسبقها موقف محدّد من مسألة الثابت والمتغيّر» [الهامي، مجلّة رسالة التقريب، ص 63].

ومع أهمّيّته البالغة «يتطلّب البحث فيه خبرةً فائقةً في المجتمعات الإنسانيّة المعقّدة، وكذا يتطلّب فهمًا معمّقًا للإسلام وأهدافه وتشريعاته» [مبلغي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، ص 205] حتّى يقتدر به على تمييز الثوابت عن المتغيّرات؛ «من هنا فإنّ الفقيه أو المجتهد هو المؤهل لذلك؛ انطلاقًا من إدراكه لروح المصادر الإسلاميّة وتشخيص مكوّناتها وخصائصها» [مصباح يزدي، النظريّة السياسيّة في الإسلام، ج 2، ص 165 و166].

والذي يعيننا في هذا البحث تحديدًا، بحث ماهيّة الثابت في المجال الدينيّ، ولأنّ ارتباطه بمنطقة الفراغ واضح، فإنّ الفراغ الولائيّ والحكوميّ - أو حتّى التشريعيّ - مرتبطٌ إلى حدّ ما بجانب المتغيّرات والمستجدّات في حياة الإنسان.

أولاً: الثابت والمتغيّر في حياة الإنسان

لا شكّ في أنّ التشريع جاء ليلبيّ حاجات الإنسان الفطريّة، ولهذا هو حال كلّ النظم والقوانين حتّى الوضعيّة منها؛ إذ يكون الباعث لها هو واقع الاحتياجات البشريّة وتلبّيتها. «فلاحتياجات الحياتيّة - كما يقول الطباطبائيّ - هي العامل الأصليّ الذي يكمن وراء ظهور القوانين والنظم الاجتماعيّة... وتلبية هذه الاحتياجات هو الدافع المباشر لنشوء المجتمع وإجراء القوانين والنظم الاجتماعيّة» [الطباطبائيّ، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلاميّ، ص 97]، ولذلك ينبغي البحث في حاجات الإنسان، في إطار ما هو ثابتٌ وما هو متغيّرٌ، وهل الإنسان متغيّرٌ بطبعه أو ثابتٌ؟

والحقّ أنّ هناك حقيقةً أساسيّةً لا يمكن نكرانها، وهي أنّ حياة الإنسان متغيّرةً ومتطوّرةً، والتغيّر يطال جوانب عديدةً من حياته، أبرزها جانب تعامله مع الطبيعة؛ فإنّ الإنسان من خلال عقله وعلمه أحدث تطوّرًا هائلًا على مستوى علاقته بالطبيعة، فاستطاع أن يكتشف أعماقها ويسخرها لصالحه، «كما أنّ تراكم الأعمال وتعقيدها أفضى إلى فتح آفاقٍ

واسعة واختصاصات متنوعة، مما يعكس حاجة الإنسانية في موازنة ذلك إلى آلاف القوانين والنظم» [المصدر السابق، ص 106]. وهذه الحاجات الإنسانية لا شك في أنها متجددة أو أنها ثانوية - بحسب تعبير مطهري - تُوصل إلى حاجاته الأولية، وهي بحاجة إلى وسيلة لتأمينها» [المصدر السابق، ص 282 و 287].

لكن «ليس من الصحيح القول بأن جميع حاجات الإنسان متغيرة ومتجددة، ولا يوجد عنصر الثبات في حاجاته، بل التغير مختص بالاحتياجات المادية فحسب، فلا تبقى على نفس الوتيرة، وهذا بخلاف الاحتياجات الروحية، فهي لا تخضع لهذا القانون، وكذلك القوانين والمبادئ والحقائق، فهي أيضًا بمنأى عن قانون التغير الحتمي حينما تكون موافقة للواقع» [المصدر السابق، ص 288-298].

والحاصل أنه لا يمكن تصوّر أنّ الإنسان مجوهره متغير أيضًا؛ فإنّ علاقات الإنسان مع ربّه ثابتة لا يطرأ عليها التغير، وأيضًا علاقته مع أخيه الإنسان، فهذه لا تقع تحت تأثير التغير؛ لأنها مرتكزة على أمور فطرية. نعم، التغير يطال ملبسه ومأكله ومسكنه ومعرفته بالطبيعة. فهناك إذن جانبان في شخصية الإنسان: جانب ثابت يتمثل في حاجات الإنسان الفطرية والأساسية. وآخر متغير يتمثل في حاجات ثانوية توصل إلى عموم احتياجاته الأولية. [سبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإمامية، ص 565]

ثانيًا: الأحكام الثابتة والمتغيرة

يرى المفكر الطباطبائي: «أنّ الأحكام والقوانين المشرعة التي تعالج الحاجات الأساس لا تتغير ولا تبدل أبدًا؛ لأنها تنظر في جهة التشريع إلى التكوين الطبيعي والبنية الوجودية للإنسان، وهما أمران غير قابلين للتغير ما دام الإنسان إنسانًا، كما لا تتغير أيضًا الاحتياجات الطبيعية المترتبة على البنية الوجودية للإنسان، أي أنّ ثبات أحكام الشريعة وعدم تغييرها، مناط بثبات الاحتياجات الطبيعية المنبثقة من البنية الوجودية للإنسان، ولطالما بقي الإنسان إنسانًا، فإنّ بنيته ستبقى ثابتة، يرافقها ثبات الاحتياجات الطبيعية المترتبة عليها» [الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 510].

فالثابت في مجال التشريع «يرتبط بواقع الإنسان الطبيعي، ويأخذ بنظر الاعتبار التكوين الإنساني بصرف النظر عما إذا كان الإنسان بدويًا أو متحضرًا، أسود أو أبيض، قويًا أو

ضعيفاً، ولا أحد يسعه أن يزعم أن كنه الإنسانية قد تغير تدريجياً، وحلّ - أو يمكن أن يحلّ - محلّه شيء آخر، كما لا أحد يقول: إنّ الطبيعة الإنسانية التي هي حدّ مشترك بين بني آدم، المعاصر منهم، ومن مضى أو سوف يأتي، لا تلتقي على سلسلة من الاحتياجات المشتركة» [المصدر السابق، ص 101].

فالثابت إذن يتمثل في مجموعة ضوابط أبرزها أنّ كلّ ما يتعلّق بالعبادة، فهو لا يتغير؛ لأنّ الإنسان بحسب فطرته يبقى محتاجاً دائماً إلى خالقه، ومحتاجاً إلى هدايته، وإلى عبادته، وإشباع هذا الجانب المعنوي في حياته، كما أنّه يحتاج إلى قيم - كالعدالة - تنظّم علاقته مع الآخرين، وهي ذاتها التي كانت وقت التشريع. [القراضوي، الإسلام والعلمانية، ص 136 و137]

فسلّم التطوّر مهما بلغ في مراتبه لا يمنع من حاجة الإنسان الماسّة إلى قواعد ربّانية تضبط مسيرته وتحكم علاقته، تلك الضوابط تأمره بالمعروف وتنهيه عن المنكر وتحلّ له الطيبات وتحرم عليه الخبائث، تلزمه بعمل ما ينفعه وتجنّب ما يضرّه، تأمره بالعدل والإحسان وإيتاء ذي القربى وتمنعه عن الفحشاء والمنكر والبغى» [المصدر السابق، ص 136].

وسيطّل الإنسان بحاجة إلى تحريم الخمر والزنا والشذوذ والسرقة والرشوة وأكل المال بالباطل وتحريم الظلم بكلّ أنواعه، وفي خطّ موازٍ هناك: «الأحكام والقوانين التي تكتسب صفة مؤقتة أو طارئة لارتباطها بظروف محلّية خاصّة، بحيث تتغير باختلاف أنماط الحياة. ومثل هذه الأحكام يكون قابلاً للتبدّل والتغير؛ تبعاً لتغير الحالات الاجتماعية، والتطوّر التدريجي للحضارة والمدنية، وما يستتبعه من زوال القديم وظهور الوسائل والمناهج الجديدة» [الطباطبائي، مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، ص 106].

فالأحكام المتغيرة لها صلة بمنطقة الفراغ، فلو كان مجال منطقة الفراغ هو خصوص المباحات وأنّ ملء تلك المنطقة مختصّ بالحاكم الشرعيّ وفقاً لمصالح المجتمع وتنظيمه، عندئذٍ قد يقال بأنّ أحكام هذه المنطقة لا تعدو ما يعبر عنه بالأحكام المتغيرة بلحاظ أنّ الحكم في المباح وإن كان ثابتاً في بداية تشريعه، لكن قد يقوم الحاكم بتغييره بسبب التزامه مع مصلحة اقتضت ذلك التغيير.

المبحث الثالث: الخاتميّة ومنطقة الفراغ

أحد مميّزات الشريعة الإسلاميّة أنّها خاتمة الشرائع، وهذه الخصوصية لها ارتباط عميق بموضوع وجود العناصر المرنة التي تجعل الشريعة قابلةً للتكيّف ومسايرة الأحداث، وتبرّر ختمها وعدم الحاجة إلى تشريعاتٍ جديدة.

أولاً: فلسفة ختم النبوة

من الأوائل الذين اضطلعوا بتقديم رؤيةٍ منطقيّةٍ لختم النبوة، هو إقبال اللاهوري، فقد ترك بصماته على أغلب من جاء بعده، وحاول تفسير ظاهرة الخاتميّة وإبراز معطياتها الدقيقة، وقد وجد اللاهوري بعد تأمّله في دلالة ختم النبوة: «أنّ الحكمة في ختمها تنحصر في رشد الإنسانيّة ونضجها، ووصولها إلى مرحلة العقل الاستدلاليّ، الذي ينفي الحاجة إلى نبوّة جديدة» [اللاهوري، تجديد الفكر الدينيّ في الإسلام، ص 148 و149].

ويؤكد هذا المعنى مطهري في كتابه (ختم النبوة)، إذ يقول في سياق نفي الحاجة إلى نبوّة جديدة: «إنّ سبب عدم نزول كلّ قوانين الوحي على البشريّة دفعةً واحدةً في مراحلها الأولى: أنّ البشريّة كانت تعيش مرحلة الطفولة، غير مستعدّة لتلقّي جميع التشريعات، وعندما تصل البشريّة إلى مرحلة البلوغ والنضج والعقل الكامل تصبح قادرةً بقابليّاتها على تقبّل القوانين، ومرحلة الخاتميّة هي مرحلة وصلت فيها البشريّة حدّاً تستطيع معها استيعاب ووعي ما يعرض عليها من قوانين وأحكام، والاستفادة منها وتطبيقها بشكلٍ دائمٍ عن طريق العقل» [مطهري، الإسلام ومتطلّبات العصر، ص 411].

في حين يرى شريعتي أنّ سبب عدم تجدد النبوة: «أنّ الإنسانيّة كانت إلى ذلك الحين محتاجةً إلى هدايتها من قبل ما وراء الطبيعة والتربية البشريّة، أمّا الآن - أي في القرن السابع الميلاديّ، وبعد ازدهار الحضارة اليونانيّة والرومانيّة، ومن ثمّ الإسلاميّة، وبعد نزول التوراة والإنجيل وعلى أثرهما القرآن - فقد تلقت البشريّة ما يكفي من التعاليم الدينيّة، ولم تعد هناك ضرورةٌ للمزيد ممّا وراء الطبيعة، فالإنسان قادرٌ من الآن فصاعداً، وبدون الوحي، على سلوك طريقه دون الحاجة إلى نبيٍّ جديدٍ، وهذا معنى الخاتميّة: أي أنّه لا رسول بعد اليوم، انطلقوا بالاعتماد على أنفسكم» [شريعتي، معرفة الإسلام، ص 132].

لكنّ هذا التفسير وما سبقه يصطدم بعقيدة الإمامة التي تعدّ من أصول المذهب الشيعي - والتي تمثّل وجهًا مكملًا للدين - لأنّ استغناء البشريّة عن الوحي وإيكال المهمة إلى العقل والرشد هو استغناء عن الإمامة أيضًا بطريقٍ أولى؛ ولهذا استدرك شريعتي فيما بعد - نتيجة سجلّاته المعروفة مع مطهري - من أنّ هذا التفسير لا يعني استغناء البشريّة عن الوحي، بل إنّ الوعي والنضج الفكريّ للإنسان بات بحفظ القرآن من خلال استنباط ما يلزم لتدوير عجلة الحياة، ولما كان الإسلام دينًا تامًّا كاملاً؛ ونظرًا لإيماننا بمبدأ الإمامة التي بها اكتمل الدين، عندئذٍ في ضوء ذلك يقال: إنّ الإنسان في عصر الخاتميّة لا يحتاج إلى نبيٍّ جديدٍ. [شريعتي، معرفة الإسلام، ص 133]

في حين حاول مطهري - بعد أن رأى أنّه في عصر الخاتميّة يضطلع العلماء والحكماء بمسؤوليّات النبوة، ولا حاجة عندئذٍ لظهور نبيٍّ جديدٍ - دفع إشكاليّة انتفاء الحاجة للإمامة؛ بملاحظة أنّ وظيفة الإمامة تكمن في أنّها تمثّل المرجعيّة الدينيّة لحلّ الخلافات الناشئة من العلماء أنفسهم؛ ولهذا فإنّ الاحتياج لها باقٍ ومستمرٌّ. [مطهري، ختم النبوة، ص 16]

وهكذا يتبيّن أنّه وفق دلالات ختم النبوة لا يمكن الإيمان بمنطق النبوات الجديدة مهما كان تفسيرها، كما يتّضح أنّ المرحلة المعاصرة لا تقتضي تشريعاتٍ جديدةً مهما كانت متغيّراتها، فختم النبوة وما يلزمها من ضرورة خلودها يكشف عدم الاحتياج [المصدر السابق، ص 333]، وأنّه استنادًا إلى العقل والرشد الذي وصلت له الأمة الإسلاميّة، فهي عندئذٍ قادرةٌ من خلال الاجتهاد، وفي ضوء مبادئ وأصولٍ عامّةٍ أساسيّةٍ مستندةٍ إلى مصادر التشريع الرئيسيّة - مضافًا لها الثروة العلميّة ومنبع الهداية التي تتمثّل في العترة من أهل البيت (عليهم السلام) - على صياغة تشريعاتٍ جديدةٍ متفرّعةٍ منها، تقوم بتغطية كثيرٍ من وقائع الحياة الجديدة.

ثانيًا: ختم النبوة ومنطقة الفراغ

مقتضى ما ذكر في فلسفة ختم النبوة، أن تكون مصادر التشريع ذات مادّة حيويّة خلاقةٍ للتفاصيل، بحيث يقدر معها علماء الأمة والأخصائيّون منهم على استنباط كلّ حكمٍ يحتاج إليه المجتمع البشريّ في كلّ عصرٍ من العصور، وأن ينظر إلى الكون والمجتمع بسعةٍ وانطلاقٍ، مع مرونةٍ خاصّةٍ تماشي جميع الأزمنة والأجيال، وتساير الحضارات الإنسانية المتعاقبة، وقد أحرز التشريع الإسلاميّ ذلك. [سبحاني، أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة، ص 556]

وهذا في الحقيقة تعبيرٌ عن ضرورة تواجد عناصر مرنة تنبع من ذات التشريع الإسلامي، تمنح المنظومة التشريعية صلاحية التطبيق وصلاحية الاستيعاب لكل المتغيرات، ومن هنا تبرز أهمية منطقة الفراغ التي تعدّ أهم العناصر المرنة في التشريع، فلا يمكن نكران ظهور بعض الوقائع الاجتماعية والاقتصادية وغيرها التي تستدعي وضع أحكام جديدة ضمن إطار الأصول والقواعد العامة ومقاصد الشريعة، وتتولّى مهمة ذلك أحكام منطقة الفراغ.

ومن يقصر أحكام منطقة الفراغ في دائرة صلاحيات الحاكم الإسلامي، يرى أنّ هذا العنصر المرن من الأسباب الباعثة على بقاء الدين وكونه مادة حيوية صالحة لحلّ المشاكل والمعضلات الطارئة، التي من شأنها أن توجّه المجتمع البشري إلى أرقى المستويات الحضارية، فقد فتحت لمثل هذا الحاكم الصلاحيات المؤدية إلى حقّ التصرف في كلّ ما يراه ذا مصلحة للأمة [المصدر السابق، ص 562]. ومجال هذه الصلاحيات واسع، فالحكومة الإسلامية تستطيع في الظروف الجديدة والحاجات الجديدة - وبالاستناد إلى المبادئ والأسس الإسلامية - أن تضع مجموعة من المقررات التي كانت في الماضي منتفية موضوعياً. [مطهري، ختم النبوة، ص 45]

المبحث الرابع: مجالات منطقة الفراغ

تتمثّل أهمية هذا البحث في أنّه يحدّد بنحوٍ دقيق معنى منطقة الفراغ، وبه تكتمل الصورة عن حقيقتها؛ ولهذا يعتبر هذا مكملاً ومتمماً لما سبق.

وبعد وضوح ماهية منطقة الفراغ من خلال تحديد مجالها الصحيح، نلحق بذلك بحثاً نستعرض فيه أهم الإشكالات والاعتراضات العقدية المتصورة على منطقة الفراغ.

أولاً: الآراء في مجالات منطقة الفراغ

المقصود بالمجالات هنا: المساحة الخالية من الأحكام، التي يمارس فيها الفقيه أو الولي دوره في سنّ الأحكام المناسبة فيها؛ وفقاً لضوابط وآليات محدّدة، أو بتعبيرٍ آخر هي دائرة الموضوعات التي لم يكن لها حكمٌ معيّن، واستوجب من الفقيه إيجاد حكمٍ مناسبٍ لها.

وهناك أكثر من رأيٍ محتملٍ لمجال منطقة الفراغ التشريعي، سوف نستعرض هذه الآراء تباعاً، على أنّ بعضاً من تلك المجالات ممّا يمكن تداخله مع بعضٍ آخر، لكن تبعاً لوجود قائلٍ به، فقد ميّزناه بشكلٍ مستقلٍّ، وأقصى ما أمكنني تتبّعه وجمعه من آراء، فيما يتعلّق بمجالات منطقة الفراغ، هو ستّة:

المجال الأول: المباحات بالمعنى الأعمّ

هَذَا المجال اختاره الشهيد الصدر، وهو عبارةٌ عن أيّ موضوعٍ خالٍ من الإلزام، وما يصطلح عليه بالمباح، فكلّ ما كان كذلك، ثمّ طرأ عليه - وفق الظروف الزمانيّة والمكانيّة - مصالح أو مفسد معيّنة اقتضت - من الفقيه - أن يرفع تلك الإباحة ليحلّ محلّها حكمٌ جديدٌ، هَذَا الحكم يقع ضمن دائرة منطقة الفراغ.

فمنطقة الفراغ وفق هَذَا التصرُّور هي مساحةٌ من الموضوعات لم يرد فيها إلزامٌ من الشارع، وعدم الإلزام أعمّ من كون الموضوع على الإباحة الأصليّة أو الاستحباب أو الكراهة.

وهَذَا المجال صرّح به الصدر في كتابه "اقتصادنا"، موضّحاً أنّ منطقة الفراغ تقع في ضوء: «كلّ فعلٍ مباحٍ تشريعاً بطبيعته، فأيّ نشاطٍ وعملٍ لم يرد نصٌّ تشريعيٌّ يدلّ على حرّمته أو وجوبه يسمح لوليّ الأمر بإعطائه صفةً ثانويّةً، بالمنع عنه أو الأمر به» [الصدر، اقتصادنا، ص 689].

المجال الثاني: تشخيص الموضوعات وتحديد الأولويّات

هَذَا المجال للفراغ - احتمله بعضهم - وهو كلّ ما يرتبط بالأحكام الولائيّة في دائرة تشخيص المواضيع الخارجيّة، وفصل الاختلافات الشخصيّة، وتحديد الأولويّات في مسائل التزاحم كالأهمّ والمهمّ، أو في مسألة الواجبات (أيّها أهمّ)، فإذا وجد عشرة واجباتٍ، ولم يكن من الممكن أن يشخّص الأهمّ منها؛ باعتبار أنّ هَذِهِ الأولويّات تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وأنّ فيها تفاصيل لا يمكن بيانها، فلا بدّ أن توكل هَذِهِ المهمّة إلى الإنسان الصالح العادل الجامع للشرائط، وهو الحاكم، الذي يجب أن يملأ هَذِهِ التفاصيل ويبينها. [حوار مع

محمّد باقر الحكيم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج 14، ص 127]

المجال الثالث: الأحكام العامّة

وهَذَا المجال - يظهر من بعضهم⁽²⁾ - فقد اقترح تقسيماً حديثاً للحكم مضافاً للتقسيم المعروف في الكتب الفقهيّة، فالحكم من حيث المكلّف يقع في عدّة أقسامٍ: منها: الأحكام العينيّة (كالأحكام الخاصّة بالنبيّ)، والأحكام الكفائيّة، والأحكام الجماعيّة (مثل أحكام بعض السرايا)، والأحكام الشخصيّة الانحلاليّة (مثل الصلاة)، والأحكام الخاصّة (مثل العقود والإيقاعات)، والأحكام القضائيّة والجزائيّة، وأخيراً الأحكام العامّة.

2- هو أبو القاسم كرجي: أستاذ جامعي، متخصص في الفقه والأصول في جامعة طهران.

والأحكام العامة: هي الأحكام التي يكون موضوعها المجتمع، وإذا ما صار الأفراد موضوعها، فإن ذلك يكون بسبب إيجاد المجتمع لها، والمجتمع هنا هو غير «المجموع» فالمجتمع هو عنوان انتزاعي.

وصاحب هذا الرأي يعتقد أن هذه الأحكام يمكن أن يصطلح عليها بالأحكام الحكومية، والتي لم يهتم لها فقهاء العصور الماضية بحكم ابتعادهم عن السلطة.

فمجال منطقة الفراغ هو الأحكام العامة، وهي بحاجة إلى اكتشاف ضمن ضوابط وآليات محدّدة، تتكئ على المصالح والمفاسد العامة في حدود إطار الكتاب والسنة ومبادئهما الكلية، بخلاف أغلب الأقسام الأخر التي يتوقّف استنباطها بشكل مباشر على الكتاب، والسنة، والعقل، والإجماع.

والأحكام العامة تلك شاملة للمسائل الصحيّة، والثقافيّة، والماليّة، وقضايا السلم، والحرب، وغير ذلك من القضايا العامة التي تلعب فيها الدولة دور الوكيل عن المجتمع. والملاحظ على هذا المجال: أنه لا يعدو دائرة صلاحيات الحاكم الشرعي التي تكون بمناط الحفاظ على النظام وعدم الإخلال به. نعم، هناك تركيز على جانب أن تتم تلك الأحكام ضمن لجان من خبراء متخصصين في مجالات متنوعة في المجتمع، ولهذا أمرٌ بدهي. وعليه، فهذا المجال أيضاً يقع ضمن منطقة الفراغ التي تكون ضمن صلاحيات الحاكم وفي أوامره الولائيّة.

المجال الرابع: باب المعاملات التي لم يذكر حكمها

ويذهب له الشيخ هادي معرفت، فيعتقد أن باب المعاملات حيث لم يكن للشارع بيان فيها، فقد ترك الشارع حكمها بسبب المتغيّرات الزمانيّة والمكانيّة، بيد أن الشارع قد ذكر قواعد كثيرة للمعاملات، في ضوءها يملأ الفراغ التشريعي. [حوار مع هادي معرفت، انظر: المجموعة

الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج 14، ص 357]

وفي هذا السياق يقول محمد رشيد رضا: «المعاملات الدنيويّة، فحيث إنّها تختلف باختلاف الزمان والمكان وأحوال الأمم قد وضع الإسلام لها قواعد كليّة وأصولاً عامّة، وفوّض استنباط الجزئيات التي تحدث إلى أولي الأمر، العارفين بمقاصد الإسلام وبأصوله

العامّة وقواعده الكليّة، فهم يبيّنون الأحكام... استنباطًا من تلك الأصول والقواعد»
[محمد رشيد رضا، مجلّة المنار، العدد 175، ذي القعدة، 1320 هـ، ص 849 و850].

المجال الخامس: المجهولات

المجال الخامس المتصوّر - وتعرّض لذكره شمس الدين - يقع ضمن مساحة ما لم يرد له في الشارع عنوانٌ بخصوصه، أو بما يعمّه من إطلاق، أو عمومٌ لفظيٌّ ونحوه، بل هو من المجهول الذي كشف عنه تطوّر الإنسان والمجتمع في الحياة لاحقًا.

وهذه المساحة - كما يرى شمس الدين - تتنوّع موضوعاتها بين أفعالٍ وتروكٍ، وعلاقاتٍ بين البشر، أفرادًا وجماعاتٍ ودولًا، وهي وليدة حركة المجتمع والإنسان في هذه الحياة، التي يشكّل عامل المعرفة والعلم فيها دورًا رئيسيًا ومهمًا في تزايد حجم قدرة الإنسان على التصرف في محيطه على الأرض وفي أعماقها وفي الفضاء، وهو يفضي إلى أساليب جديدة من الضبط والتنظيم والسيطرة. [شمس الدين، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص 107 و108]

هذا المجال لم يكن للإنسان في عصر صياغة التشريع التنبؤ به، بل ربّما بعض موضوعاته تعتبر ضربًا من الخيال آنذاك، فلا مبرّر له، وليس من الحكمة أن يكشف عنه الوحي الإلهي؛ لأنّ الحكمة تقضي بإطلاق حرّيّة البشر وعدم حصرهم في قوالب وصيغ تنظيميّة قد لا تنسجم مع التطوّر الذي تقضي به طبيعة الحياة وتقلّباتها.

ويفترق هذا المجال عن سابقه - المعاملات التي لم يرد فيها نصٌّ بخصوصها - أنّه يلحظ حتّى البرامج التنظيميّة التي يحتاجها الفرد أو المجتمع، وهو يتّسع لكلّ شيء من تقلّبات الإنسان وأفعاله وما يتركه، وعلاقاته بالطبيعة والمجتمع عدا العبادات. [شمس الدين،

الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، ص 107-112]

وهذا المجال نراه صحيحًا، وهو يشتمل على الفراغ التنظيمي الحكومي والفراغ التشريعي، كما أنّه يتداخل مع المجال السادس الآتي.

المجال السادس: الموضوعات المستحدثة

المجال الأخير المتصوّر لمنطقة الفراغ - احتمله محمد باقر الحكيم، وبعض علماء أهل السنّة - وهو يعبر عن المساحة التي ترتبط بالحوادث الجديدة والمسائل المستحدثة والنوازل، فكلّ

المستجدات الحياتية، هي مجال منطقة الفراغ، فهي تقع تحت سلطة التشريع الاجتهادي، بمعنى أن الفقيه هو من يبين أحكامها، وقد كان الأئمة عليهم السلام يملؤون هذا الفراغ في بيان أحكام هذه الحوادث؛ إذ إن الشارع لم يبين كل التفاصيل، فأحكام الأراضي المفتوحة مثلاً لم يأت فيها الشارع بنص يرتبط بحكمها، كما يجمع على ذلك المسلمون، بل إن هذا الحكم قد ذكر بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكل الحوادث من هذا النوع يملأ الفراغ فيها المجتهد.

[حوار مع محمدباقر الحكيم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، ج 14، ص 127]

وهذا المجال يختلف عن الرابع (مجال المعاملات) في كونه أعم منه، فيشمل كل ما هو مستحدث حتى لو كان غير معاملة، من قبيل شرائط صحة بعض العبادات، كما في الصلاة في الطائرات ونحو ذلك، كما أنه يكون مكملاً للمجال الخامس (المجهولات).

والمقصود في هذا المجال: هو النوازل أو المستحدثات التي تقع لأول مرة، وقد خلت من أي نص تشريعي، صريحاً كان أم ظاهراً، بأي أنحاء الظهور حتى العموم والإطلاق.

وثمة مسائل مستحدثة كثيرة في مختلف أبواب الفقه في عصرنا الراهن، وليس شيء منها منصوص بخصوصه في كتب الفقه؛ لأنها لم تكن محلاً للابتلاء آنذاك، ولم يرد فيها نص خاص في الكتاب العزيز، ولا في الروايات الواردة عنهم عليهم السلام. [مكارم الشيرازي، بحوث

فقهية هامة، ص 239]

المبحث الخامس: الاعتراضات العقدية على منطقة الفراغ

من الطبيعي أن تلاقي فكرة منطقة الفراغ مجموعة من الاعتراضات؛ إما لغرابة الفكرة وحدائتها؛ أو لعدم وضوح بنية هذه الفكرة ومقوماتها، ويمكن لنا إيجاز تلك الاعتراضات واختزالها بثلاثة إشكالات رئيسية:

1- إشكالية نقصان الشريعة.

2- إشكالية التشريع أو التصويب.

3- إشكالية استمرارية الأحكام إلى يوم القيامة.

الاعتراض الأول: استلزام منطقة الفراغ نقصان الشريعة

هذا الإشكال يمكن صياغته بأسلوبين، فتارةً يصاغ بلحاظ أنّ الفراغ المتصور يتعارض ويتنافى مع مفهوم كمال الشريعة المدلول عليه بقوله ﷺ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي﴾ بلحاظ أنّ ثمة تصادمًا صريحًا بين مفهومي الفراغ الذي يعني نقصًا في التشريع وبين مفهوم الكمال الذي يعني عدم النقص، وهو قريب ممّا ذكره الفخر الرازي، قال: «الآية دلّت على أنّه ﷺ قد نصّ على الحكم في جميع الوقائع؛ إذ لو بقي بعضها غير مبين الحكم لم يكن الدين كاملاً» [الرازي، التفسير الكبير، ج 11، ص 138].

وتارةً يصاغ هذا الإشكال بلحاظ أنّ ذلك الفراغ يستلزم عدم شموليّة الشريعة، الذي يتنافى مع شموليّة الشريعة - ثبوتًا - بلحاظ المحتوى التشريعي، وأن كلّ واقعة لا تخلو من حكمٍ واقعيّ في المنظومة التشريعية.

أ- الصياغة الأولى للإشكال الأول

هذه الصياغة في الحقيقة تتوقف على صغرى أنّ إكمال الدين في الآية المباركة ينحصر معناه ظاهرًا في الشمول في المحتوى التشريعي، فإكمال الدين ظاهر المعنى في أنّ الله ﷻ قد شرّع لكلّ واقعة حكمًا، وقد تمّ تبليغ جميع ذلك، سواءً في وقائع عصر التشريع أم الوقائع المستحدثة؛ ولهذا لا بدّ أن نبحت عن تفسير هذه الآية المباركة، وما هو المراد من الإكمال للدين هنا؟ وثمة أكثر من اتجاهٍ في تفسير إكمال الدين في هذه الآية، وقبل التعرّض لذلك نبحت بشكلٍ مختصرٍ مفهوم الدين والكمال كبحتٍ تمهيدٍ لا يخرج عن المبادئ التصوريّة:

1- مفهوم الدين

توضيح مفهوم الدين لا يخلو من مشقّة، سببها أنّ الدين يمتدّ بامتداد الوجود البشري، وقد ظهر على مدى التاريخ بصورٍ متعدّدة بدائيّة، ومن ثمّ متكاملة، والمهمّ هو حقيقة الدين في المصادر الإسلاميّة، فنقول: للدين في اللغة معانٍ متعدّدة، وقد استعمل لفظ الدين في القرآن في أكثر من تسعين مرّة، وفي معانٍ مختلفة، والأهمّ من تلك المعاني ما يفيد أنّ الدين: ما يتدين به الإنسان، فيقال: دان بكذا، أي اتّخذ دينًا وتعبّد به. [الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 2118، مادة دين]

وبهذا التعريف الذي يتفرّع فيه التدين على الدين، يختلف الدين مفهومًا عن التدين، فالثاني يتفرّع على الأول، الذي يعني التمسك بعقيدة معيّنة يلتزمها الإنسان في سلوكه، فلا يؤمن إلّا بها، ولا يخضع إلّا لها، ولا يأخذ إلّا بتعاليمها، ولا يحيد عن سننها وهداياها.

فتعريف بعضّ للدين اصطلاحاً - كما عن مصباح يزدي - بأنّه يعني الإيمان بخالقٍ للكون والإنسان مع الامتثال لجملةٍ من الأوامر ذات الصلة [المصدر السابق: ص 75 و 76]، هذا التعريف بنحوٍ دقيقٍ يكون تعريفاً للتدين لا للدين.

ولكن ما محتوى تلك العقيدة التي يتدين بها الإنسان ويلتزم بها، والتي هي تعبيرٌ عن الدين؟ هناك أكثر من رأي:

الأول: بناءً على التفريق بين الدين والشريعة، فقد يقال كما عن صاحب تفسير المنار: إنّ الدين هو خصوص الأصول الاعتقاديّة الثابتة التي لا تختلف باختلاف الأنبياء، حيث قال: «وتحرير القول إنّ الشريعة اسمٌ للأحكام العمليّة، وأنها أخصّ من كلمة الدين، وإنّما تدخل في مسمّى الدين من حيث إنّ العامل بها يدين الله - تعالى - بعمله ويخضع له ويتوجّه إليه... وأنّ دين الله - تعالى - على السنة أنبيائه واحدٌ في أصوله ومقاصده، وهي توحيد الله وتنزيهه وإثبات صفات الكمال له، والإخلاص له في الأعمال، والإيمان باليوم الآخر، والاستعداد له بالعمل الصالح، وأمّا الشرائع، فهي مختلفة» [محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 6، ص 343 و 345].

الثاني: وهو قريبٌ من الأول، وهو أنّ الدين هو مجموع أصول العقائد وأصول الشريعة معاً، وبهذا المعنى تكون الأديان السماويّة كلّها متّفقةً ومختلفةً، متّفقةً في الأصول ومختلفةً في الفروع والتفاصيل، فهي جميعاً تدعو للإيمان بالله وحده والإيمان بما جاء عن الله ﷻ، والأخذ بكلّ ما يصل بالإنسان إلى الخير ويباعد بينه وبين الشرّ. نعم، هي مختلفةٌ في الفروع والتفاصيل، ويرجع سبب اتّفاقها في الأصول أنّها ثابتةٌ لا تتغيّر بحالٍ من الأحوال، ومعنى هذا أنّ الأديان جميعاً تشكّل صرحاً واحداً قد اشترك في بنائه جميع الأنبياء، فما من نبيٍّ إلّا وقد وضع فيه لبنه إلى أن أتمّ بنيانه على يد العظيم محمّد ﷺ. [الذهبي، الدين والتدين: مجلّة البحوث الإسلاميّة، العدد الأوّل: ص 50-57]

الثالث: أنّ الدين أوسع ممّا ذكر، فالدين في عرف القرآن - كما يرى الطباطبائي - طريق الحياة الذي يسلكه الإنسان في الدنيا، ولا محيص له عن سلوكه، وقد نظمّه الله ﷻ بحسب ما تهدي إليه الفطرة الإنسانيّة ودعت إليه، وهو الذي يسوق الإنسان إلى غايةٍ حقيقيّة، هي سعادة حياته. [الطباطبائي، تفسير الميزان: ج 8، ص 134]

هذا الطريق يتمثّل في مجموعةٍ من السنن التي يسير بها الإنسان في حياته الدنيويّة، وهذه السنن متعلّقةٌ بالعمل مبنيّاً على أساس الاعتقاد في حقيقة الكون والإنسان الذي هو جزءٌ من أجزائه، ومن هنا ما نرى أنّ السنن الاجتماعيّة تختلف باختلاف الاعتقادات. [المصدر السابق، ج 15، ص 7]

يقول الطباطبائي: إنّ الدين سلسلةٌ من المعارف العلميّة يتبع بسلسلةٍ من المعارف العمليّة، يجمع الجميع أنّها مجموعة من الاعتقادات [المصدر السابق: ج 2، ص 342]، وأنّ كلمة الدين تعمّ جميع شؤون الحياة، وتستوعب جميع الحركات الإنسانيّة وسكناتها في ظاهرها وباطنها في جميع أزماتها وجميع أشخاصها وأفرادها ومجتمعاتها من غير استثناء. [المصدر السابق: ج 4، ص 156]

والذي أظنّه مناسباً أنّ الدين هو مجموعةٌ من النصوص الشاملة للأخلاق والاعتقادات والأحكام العمليّة، وهذا المعنى من الدين ليس بالضرورة أن يكون متطابقاً مع الدين التبليغيّ أو الدين الواصل لنا وفهمنا له، بل قد يكون في واقعه أعمّ وأكثر شمولاً من الدين الذي نستكشفه باستنباطنا وفهمنا الذي هو نتاج فهمٍ بشريٍّ - باستثناء المعصوم - ولهذا يمكن تعريف الدين: أنّه ما كان في علم الله من أخلاقٍ وعقائدٍ وتشريعاتٍ، هذا ما يتعلّق بمفهوم الدين.

2- مفهوم الكمال

أمّا ما يتعلّق بمعنى الكمال الذي هو وصفٌ للشيء، فهو يعني تحقّق هدف الشيء الموصوف به، فكَمَالُ الشيء حصول ما فيه الغرض منه، فإذا قيل: كَمُلَ ذلك، فمعناه حصل ما هو الغرض منه، وقوله ﷺ: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [سورة البقرة: 233]؛ تنبيهاً أنّ ذلك غاية ما يتعلّق به صلاح الولد، وقوله ﷺ: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ [سورة البقرة: 196] إنّما ذكر العشرة ووصفها بالكاملة لا ليعلمنا أنّ السبعة والثلاثة هي عشرة، فهي معلومة، بل ليبين أنّ بحصول صيام العشرة يحصل كَمَالُ الصوم. [الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، ص 726]

3- الفرق بين مفهوم الكمال والتمام

والمعنى المتقدّم للكمال يختلف عن معنى التمام الذي يعني - كما يقول الراغب - انتهاء الشيء إلى حدٍّ لا يحتاج إلى شيءٍ خارج عنه [المصدر السابق، ص 75 و 76]، وبهذا المعنى يكون الشيء ممّا يمكن أن يسبقه النقص، ولكي يتمّ يتدرج حتّى يصل إلى حدٍّ لا يحتاج معه إلى شيءٍ خارج عنه، فالتمام مُشعرٌ بحصول نقصٍ قبله، أمّا الكمال فليس كذلك.

ويفرق صاحب "الفروق اللغويّة" بينهما: أنّ الكمال اسم لاجتماع أبعاد الموصوف به، بخلاف التمام الذي هو اسم للجزء الذي يتمّ به الموصوف؛ ولهذا يقال: القافية تمام البيت، ولا يقال: كماله، ويقولون: البيت بكماله، أي: باجتماعه. [العسكري، الفروق اللغويّة، ص 15]

كما يقال مثلاً: تمّ الأمر وكمل العقل، ولا يقال العكس. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 5، ص 183]

4- معنى كمال الدين

وعلى هذا يكون معنى كمال الدين هو تحقق الهدف منه، ولهذا التحقق كان بسبب انضمام أمرٍ آخر له جعله موصوفاً بالكمال؛ ولهذا لم يوصف بالتمام الذي يعني أنّه كان ناقصاً وبإضافة جزءٍ له أضحى تامةً.

فكمال الدين على هذا يكون - على وزان كمال العقل - بإضافة شيءٍ جديدٍ له في ذلك اليوم، أمّا النعمة في الآية، فتمامها يعني كأنّها كانت ناقصةً، واليوم قد تمت وتحقق الأثر المرجو منها؛ لذلك وصفت بالتمام.

5- كمال الدين لاحقاً لا يستلزم نقصانه سابقاً

وبما ذكرنا من معنى للكمال، يندفع الإشكال الذي ذكره الفخر الرازي، ثمّ أجاب عنه، وحاصل الإشكال: أنّ الإكمال للدين يستلزم نقصان الدين قبل نزول الآية، حيث قال: في الآية سؤال وهو أنّ قوله: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ يقتضي أنّ الدين كان ناقصاً قبل ذلك، فدين النبي ﷺ الذي كان مواظباً عليه أكثر عمره كان ناقصاً، وإنّما وجد الدين الكامل في آخر عمره مدّة قليلة. [الفخر الرازي، تفسير الفخر الرازي (التفسير الكبير): ج 11، ص 137]

وقد أجاب الرازي عن الإشكال بأنّ الكمال مفهوم مشكك، وأنّ كلّ الأديان هي كاملةٌ في وقتها، فالدين الإسلاميّ قبل نزول هذه الآية كان كاملاً، إلّا أنّه ﷺ كان عالمًا في أول وقت المبعث بأنّ ما هو كاملٌ في هذا اليوم ليس بكاملٍ في الغد ولا صلاح فيه، فلا جرم كان ينسخ بعد الثبوت، وكان يزيد بعد العدم، وأمّا في آخر زمان المبعث، فأنزل الله شريعةً كاملةً وحكم ببقائها إلى يوم القيامة، فالشرع أبداً كان كاملاً، إلّا أنّ الأول كمال إلى زمانٍ مخصوص، والثاني كمالٌ إلى يوم القيامة. [المصدر السابق، ج 11، ص 138]

وقد وقع خلافٌ فيما استحقّ فيه الدين وصف الكمال، فهل هو باستكمال الدين للأصول والفروع - كما يعتقد الرازي - انطلاقاً من أنّ الآية دلّت على أنّه ﷺ قد نصّ على الحكم في جميع الوقائع [المصدر السابق]، أي أنّ الدين صار كاملاً باكتمال أجزاء الاعتقادات والتشريعات، أو أنّ الكمال تحقّق بأمرٍ آخر؟

وجواب هذا السؤال هو الذي يقرّر صحّة الإشكال المتقدّم على منطقة الفراغ الذي يفيد أنّ تلك المنطقة تتنافى مع مفهوم كمال الدين، وقبل بيان الجواب الصحيح عن ذلك:

جواب الاعتراض

نقول: من الواضح أنّ منطقة الفراغ لا تمثّل نقصاً في الشريعة، ولا تصادمًا مع آية كمال الدين؛ بناءً على ما قدّمناه من فهم للدين على الرأي الأوّل، والذي يرى أنّه مجموع الاعتقادات الأصليّة التي يشترك فيها جميع الأديان دون التشريعات وتفصيلها المختلفة؛ لأنّ القول بمنطقة فراغ إنّما يكون في مجال الأحكام العمليّة التي تمثّل أحد أجزاء الشريعة.

وأما بناءً على الفهم الثاني للدين - الذي يراه متجسّدًا في أصول الاعتقادات وأصول التشريعات معًا - فإنّه أيضًا لا يستلزم من ذلك نقصاً في التشريع، ولا تنافيًا مع آية كمال الدين؛ لأنّ القول بمنطقة الفراغ إنّما يكون في غير أصول التشريع وفي غير مبادئه العامّة.

نعم، في ضوء الرؤية الثالثة للدين - التي تراه برنامجًا للحياة يدخل في جميع مفاصلها وجزئياتها، وأنّ الدين لا يمكن أن يغفل صغيرةً وكبيرةً إلّا وله رؤيةٌ تشريعيّةٌ تجاهها - لا بدّ أن نبحث عن جواب السؤال آنفًا، فهل يعني كمال الدين أنّ الله ﷻ أكمل جميع التشريعات وتفصيلها، أو أنّ كمال الدين يعني أمرًا آخر؟

التفسير السنّي لكمال الدين

الاتّجاه السنّي لم يحسم أمر هذه المسألة في رأيٍ واحدٍ، بل هناك أكثر من رأيٍ، ومراعاةً للاختصار نكتفي بذكر ما نقله الطبريّ صاحب التفسير المشهور، يقول: القول في تأويل قوله ﷻ: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾: قد اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك على أقوال:

ثلاثة أقوالٍ لأهل السنّة في معنى كمال الدين:

الأوّل: أن قوله: ﴿أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، يعني اليوم أكملت لكم أيّها المؤمنون فرائضي عليكم وحدودي، وأمري إياكم ونهيي، وحلالي وحرامي، فأتممت لكم جميع ذلك، فلا زيادة فيه بعد هذا اليوم. وقالوا: لم ينزل على النبي ﷺ بعد هذه الآية شيءٌ من الفرائض ولا تحليل شيءٍ ولا تحريمه.

الثاني: معناه: اليوم أكملت لكم دينكم، أي أكملت حجّكم، فأفردتم بالبلد الحرام تحجّونه أنتم أيّها المؤمنون دون المشركين لا يخالطكم في حجّكم مشركٌ.

الثالث - وقد اختاره الطبري: أنّ إكمال الدين كان بإفرادهم بالبلد الحرام، وإجلائه المشركين عنه، حتّى حجّه المسلمون دونهم، لا يخالطهم المشركون.

ثمّ يضيف الطبري: فأما الفرائض والأحكام، فإنّه قد اختلف فيها، هل كانت أكملت ذلك اليوم، أو لا؟ وروي عن البراء بن عازب أنّ آخر آية نزلت من القرآن: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾، ولا يدفع ذو علم أنّ الوحي لم ينقطع عن رسول الله ﷺ إلى أن قبض، بل كان الوحي قبل وفاته أكثر ما كان تتابعاً، فإذا كان ذلك كذلك، وكان قوله: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ﴾ آخرها نزولاً، وكان ذلك من الأحكام والفرائض، كان معلوماً أنّ معنى قوله: اليوم أكملت لكم دينكم على خلاف الوجه الذي تأوّلوه من تأوّلوه، أعني: كمال العبادات والأحكام والفرائض. [الطبري، جامع البيان، ج 6، ص 106 و 107]

التفسير الشيعي لكمال الدين

أما الرؤية الشيعيّة، فهي تختلف عن سابقتها من أهل السنّة، وترى أن للسياق أثراً كبيراً في فهم مقصود المتكلم، أي أنّ قراءة النصّ وفهمه لا بدّ أن تكون في ضوء علاقات ألفاظه بعضها ببعض.

فيذهب الشيعة إلى أنّ (اليوم) في الآية هو اليوم الذي يؤس فيه الكافرون من دين المسلمين، وقد كمل الدين بفرض ولاية عليّ عليه السلام، وبه تمتّ النعمة، والمقصود من الولاية: إدارة أمور الدين وتديرها تدبيراً إلهياً. [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 5، ص 181]

وهناك تلازم وتربط بين يأس الكفار - في مدلول الآية - من دين المسلمين وبين كمال الدين، هذا الترابط الذي لم ينكره أغلب المفسرين في الآية.

والمناسب أن يكون كمال الدين بيان أنّ الكفار كان لهم مطمع بزوال الدين بوفاة النبي ﷺ ورحيله، لكن حيث نصّب عليّاً عليه السلام خليفةً ووليّاً للمسلمين، فقد تحقّق اليأس في نفوس الكفار؛ فإنّ الدين مهما بلغ في كماله لا يمكن أن يحتفظ بهذا الكمال من دون قائم يقوم بحفظه.

وعندئذ يفسر الكمال الذي وصف به الدين، بأنه قد خرج من مرحلة الحامل الشخصي إلى مرحلة القيام بالحامل النوعي، فانتقل الدين من مرحلة الحدوث إلى مرحلة البقاء والاستمرار. [المصدر السابق، ج 5، ص 176]

وهذا هو المناسب لغة في معنى الكمال - كما تقدّم - واختلافه عن معنى التمام، فيكون المعنى أنّ الدين بما كان عليه من تشريعات تتناسب مع ذلك الزمان، قد اكتمل اليوم بما يأتي من بيانٍ للتشريعات اللاحقة المستودعة في قلب من يكون خليفةً ووليّاً للمسلمين بعد النبي ﷺ، وربّما إلى هذا المعنى يشير صاحب المنار مع فارق المصداق الخارجي، يقول: «والمختار عندنا في إكمال الدين من أنّ المراد بالدين فيه عقائده وأحكامه وآدابه: العبادات وما في معناها بالتفصيل، والمعاملات بالإجمال ونوطها بأولي الأمر» [محمد رشيد رضا، تفسير المنار، ج 6، ص 138].

وعلى هذا المعنى من الكمال لا يبقى مجالٌ عندئذٍ للقول بوجود تنافٍ بين مساحةٍ فارغةٍ من التشريع وبين آية كمال الدين؛ فإنّه بناءً على أنّ المقصود من الفراغ هو التنظيمي، فلا إشكال أصلاً، وأمّا بلحاظ الفراغ التشريعي، فملؤه يكون من قبل الإمام اللاحق الذي يعينه الإمام السابق.

ب- الصياغة الثانية للاعتراض الأول

ذكرنا في بداية المبحث الخامس أن هناك أسلوبين للإشكال الأول، وقد كان البحث الآن في الصياغة الأولى التي تفيد أنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم تنافياً مع مفهوم قرآنيٍّ مشهور، وهو كمال الدين.

أمّا الصياغة الثانية، فتصاغ بأنّ الفراغ المتصور يستلزم عدم شمولية الشريعة بلحاظ المحتوى التشريعيّ ثبوتاً، الذي يعني أنّ كلّ واقعةٍ لا تخلو من حكمٍ واقعيّ.

الجواب

وجواب هذا الإشكال تارةً بلحاظ ما عبّرنا عنه بمنطقة الفراغ الولائية، وتارةً بلحاظ منطقة الفراغ التشريعية.

أمّا بلحاظ المنطقة الأولى التي تعبّر عن الأحكام الولائية الصادرة من الحاكم الشرعي، فكما قلنا إنّّه لا يمكن بأيّ حالٍ أن تكون منطقة الفراغ تشكّل نقصاً في التشريع؛ فإنّ حقيقة الأحكام الولائية - كما تقدّم في بحث الحكم الولائي - لا تعدو الإجراء والتنفيذ للأحكام الأولية تارةً، أو للأحكام الثانوية غالباً.

وتسميتها بمنطقة الفراغ - كما تقدّم - إنما كان للإشارة إلى أنّ صلاحية الحاكم الشرعي في أحكامه الولائية تقع في مساحة فارغة وخالية من الإلزام وهي مساحة المباحات، فالمصطلح لا يعبر تعبيراً حقيقياً حرفياً عن وجود فراغ في الشريعة.

ولهذا وصف الشهيد الصدر هذه المنطقة بأنها كمالٌ للشريعة، ولا تدلّ مطلقاً على نقص في الصورة التشريعية، أو إهمالٍ من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبر عن استيعاب الشريعة وقدرتها على مواكبة العصور المختلفة؛ لأنها لم تترك منطقة الفراغ بالشكل الذي يعين نقصاً أو إهمالاً، وإنما حدّدت للمنطقة أحكاماً تمنح كلّ حادثة صفتها التشريعية الأصلية، مع إعطاء وليّ الأمر صلاحية منحها صفةً تشريعيةً ثانويةً، حسب الظروف، فالحاكم كما يحرص من ناحية على تطبيق العناصر الثابتة من التشريع، فإنّه يحرص أيضاً في أن يضع العناصر المتحركة وفقاً للظروف. [الصدر، اقتصادنا، ص 689]

أمّا الإشكال بصياغته الثانية بلحاظ منطقة الفراغ التشريعية، فحيث يدعى أنّ القول بمنطقة فراغ تشريعي حقيقي يتناقض مع شمولية المحتوى التشريعي، ويعبر بلا شك عن نقص واضح في الوقائع التي يدعى خلوها من الحكم، كما في بعض المسائل المستحدثة.

والجواب عن ذلك: بناءً على صحة القول بشمولية الشريعة لكلّ الوقائع، سواءً التي كانت معاصرة لزمان التشريع أم التي تلت ذلك، على أنّ هذا الشمول في المحتوى بلحاظ عالم الثبوت والإمكان، أي أنّ هذا الشمول هو شمولٌ واقعيٌّ. والفراغ المدعى إنما هو في مرحلة الوصول والتبليغ؛ لأنّه من غير الممكن في زمن التشريع أن تبلغ الأحكام لكلّ الوقائع بما فيها التي سوف تقع مستقبلاً.

عندئذٍ كان من الضروري - ولكي يتكامل التشريع وتتحقق شموليته - أن تترك بعض الأحكام ولا يبيّن حكمها إلّا في وقتها، أمّا بواسطة الإمام أو نائبه العام - كما هو الرأي الشيعي - أو بواسطة خصوص المجتهد كما هو الرأي السني.

وبناءً على الرأي الشيعي يكون الأمر أكثر وضوحاً في عدم النقص؛ إذ يعتقد الشيعة أنّ الإمامة هي المكملّة للتشريع، وأنّ الأمة ساهمت - بتقصيرها تجاه الإمام - بتحقيق غيابه، فغابت معه كثيرٌ من الأحكام التي كان يترقّب تبليغها منه في وقتها، فبات من الضروري أن يجعل الإمام نائباً عاماً ينوب عنه في ذلك، وهو الفقيه الذي يأخذ على عاتقه مسؤولية بيان الأحكام لتلك الوقائع وفق قواعد وضوابط اجتهادية خاصة.

الاعتراض الثاني: إشكالية التصويب أو التشريع المحرّم

من ضمن الإشكالات المتصورة على القول بمنطقة الفراغ هو إشكال التصويب المستحيل أو المجمع على بطلانه، أو إشكالية التشريع المحرّم.

أ- بيان الاعتراض

يمكن إيراد الإشكال تارةً بلحاظ التصويب وتارةً بلحاظ التشريع المحرّم، وحيث إنهما من بابٍ واحدٍ جعلناهما ضمن إشكالٍ واحدٍ، وبيان الإشكال يكون بالقول: إنّ الاعتقاد بمنطقة الفراغ يستلزم منه أنّ حكم الله في الواقعة التي لا نصّ فيها، والذي يريد المجتهد إثباته لها، سوف يكون تابعاً لظنه الاجتهاديّ، وهكذا مع اختلاف آراء المجتهدين سوف يكون هناك أحكامٌ عديدةٌ في موضوعٍ واحدٍ، فكلّ حكمٍ أدّى إليه نظر المجتهد ورأيه، فهو الحكم الواقعيّ في حقّه.

أو يقال: إنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم أن يكون المجتهد هو المشرّع في الواقعة التي يراد إثبات الحكم لها، دون المشرّع الحقيقيّ الذي كلّ ما هو خارجٌ عن تشريعاته فهو حرامٌ.

ب- جواب الاعتراض بلحاظ التصويب

وجواب هذا الاعتراض يكون بعد استعراض جملةٍ من المقدمات:

1- مفهوم التصويب في الاجتهاد

التصويب من الإصابة والصواب، وهو في اللغة له أكثر من معنًى، منها: ضدّ الخطأ. [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 535، مادة: (صوب)]، وفي اصطلاح الأصوليين له استعمالان: الأوّل: التصويب في الاجتهاد. والثاني: التصويب في الحكم. [الجويني، التلخيص في أصول الفقه، ج 3، ص 340]، ومعنى الأوّل: أنّ المجتهد - مع مراعاته شروط الاجتهاد - مصيبٌ في اجتهاده حتّى لو كان الحكم الذي توصّل له خلاف الواقع، فإنّه معذورٌ في ذلك غير آثمٍ، بل هو مأجورٌ على اجتهاده. ومعنى الثاني: أنّ المجتهد مصيبٌ في الحكم، بمعنى أنّ الحكم الذي يتوصّل له باجتهاده هو حكم الله ﷻ الواقعيّ، ولهذا هو ما يعبر عنه بتعدّد الحق. [انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 98]

وهذا المعنى الثاني من التصويب هو المقصود في هذا البحث، وهو وإن لم يعلم وجود قائلٍ به في العصر الحاضر، إلّا أنّ الباعث لبحثه هنا هو دفع الإشكال المتصور على القول بمنطقة الفراغ.

والتصويب تارةً يلحظ في الأحكام الاعتقاديّة وتارةً في الفرعيّة الفقهيّة، أمّا في الاعتقادات فثمة اتفاق على أنّ الحقّ واحدٌ فيها، وأنّه يمتنع فيها التصويب، ومن خالف ذلك، فهو شاذٌّ لا يعتنى بقوله.

قال أبو إسحاق الشيرازي وهو أصوليّ وفقيه معروف من علماء أهل السنّة: «والأحكام ضربان: عقليّ وشرعيّ، فأما العقليّ فهو كحدوث العالم وإثبات الصانع وإثبات النبوة، وغير ذلك من أصول الديانات، والحقّ في هذه المسائل واحدٌ، وما عداه باطلٌ، وحكي عن عبيد الله بن الحسن العنبري أنّه قال: كلّ مجتهدٍ في الأصول مصيبٌ... والدليل على فساد قوله، هو أنّ هذه الأقوال المخالفة للحقّ من التجسيم ونفي الصفات لا يجوز ورود الشرع بها، فلا يجوز أن يكون المخالف فيها مصيباً» [الشيرازي، اللمع في أصول الفقه، ص 357].

أمّا المسائل الفقهيّة التي تقع في دائرة الاجتهاد، فقد وقع خلافٌ في أنّ الآراء المستنبطة المختلفة كلّها حقٌّ وصوابٌ، أو أنّ الحقّ واحدٌ منها، والباقيون مخطئون وإن كانوا معذورين؟ أجمع علماء الشيعة على أنّ في كلّ واقعةٍ خاصّةٍ حكمًا واحدًا يشترك فيه الجميع، وإنّما تكون آراء الفقهاء مجرّد طرقٍ قد تصيب الواقع وقد تخطئه؛ ولهذا يصطلح عليهم بالمخطئة [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 44]، وأمّا علماء أهل السنّة، فذهب مشهورهم إلى ما ذهب له الشيعة، وأمّا بعضهم فقد خالف في ذلك، وادّعى التصويب في المسائل الفقهيّة الاجتهاديّة.

قال الرازي: «اختلفوا في تصويب المجتهدين في الأحكام الشرعيّة، وضبط المذاهب فيه على سبيل التقسيم، أن يقال: المسألة الاجتهاديّة إمّا أن يكون الله ﷻ فيها قبل الاجتهاد حكمٌ معيّنٌ، أو لا يكون، فإن لم يكن الله ﷻ فيها حكمٌ، فهذا قولٌ من قال كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وهم جمهور المتكلمين منّا، كالأشعريّ والقاضي أبي بكرٍ، ومن المعتزلة كأبي الهذيل وأبي عليّ وأبي هاشم وأتباعهم» [الرازي، المحصول، ج 6، ص 47].

وقال الزركشي: «قول من قال كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، وهو مذهب جمهور المتكلمين كالشيخ أبي الحسن الأشعريّ والقاضي والغزالي، والمعتزلة كأبي الهذيل وأبي عليّ وأبي هاشم وأتباعهم، ونقل عن الشافعيّ وأبي حنيفة، والمشهور عنهما خلافه» [الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 4، ص 540].

ويرفض ابن حزم التصويب في الحكم، يقول: «صحّ أنّ الحقّ في الأقوال ما حكم الله - تعالى - به فيه، وهو واحدٌ لا يختلف، وأنّ الخطأ ما لم يكن من عند الله ﷻ، ومن ادّعى أنّ الأقوال كلّها حقٌّ وأنّ كلّ مجتهدٍ مصيبٌ، فقد قال قولاً لم يأت به قرآنٌ ولا سنّةٌ ولا إجماعٌ ولا معقولٌ، وما كان هكذا فهو باطلٌ» [ابن حزم، المحلّى، ج 1، ص 70].

2- التصويب له معانٍ مختلفةٌ

لم تقتصر الآراء في مسألة التصويب على رأيين، كما اشتهر ذلك عند بعض علماء الشيعة، من أنّ التصويب له معنيان عند بعض أهل السنّة: أحدهما: التصويب بالمعنى الأشعريّ. وثانيهما: التصويب بالمعنى المعتزليّ، وذكروا أنّ الأوّل هو القول بأنّ الأفعال - بغض النظر عن قيام الأمارات والأصول - لا حكم لها ولا تشتمل على ملائكة من ملاكات الأحكام، وإنّما قيام الأمانة أو الأصل هو السبب لتحقيق ذلك. والثاني - أي التصويب المعتزليّ - وهو الالتزام بأنّ الأفعال بذاتها تشتمل على مصالح ومفاسد، وتكون محكومةً بحكم من الأحكام، ولكن بقيام الأمانة أو الأصل على الخلاف تتبدّل الملاكات والأحكام إلى ما يوافق الأمانة أو الأصل. [الحائريّ، مباحث الأصول (تقرير أبحاث محمدباقر الصدر) ج 2، ص 68]

فإنّ هذين القولين هما بعضٌ من آراءٍ كثيرةٍ في التصويب، وهناك أكثر، لكن لا نحتاج إلى التفصيل في ذلك، وقد تعرّض لذلك جملةً من الأصوليّين. [على سبيل المثال: الأسنويّ، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، ج 2، ص 17]

ودليل بطلان التصويب ونفيه تارةً يكون عقلياً، بدليل الاستحالة، كما في التصويب الأشعريّ، بأنّه مستلزمٌ للدور؛ إذ الواقع متوقّفٌ على قيام الأمانة على الفرض، وهو متوقّفٌ على الواقع بالضرورة، فإنّه لو لم يكن في الواقع شيءٌ فعمّ تكشف الأمانة وتحكي؟ [الخوانساريّ، مصباح الأصول، ج 3، ص 371]

وتارةً يستدلّ - مضافاً إلى الإجماع - بالأخبار الكثيرة الدالة على أنّ الله حكماً في كلّ واقعةٍ يشترك فيه العالم والجاهل. [المصدر السابق، ج 3، ص 445]

أمّا الإجماع الشيعي المذكور، فليس هو إجماعاً اصطلاحياً، بل لا يعدو أن يكون متصيّداً من ذوق العلماء وكلماتهم في الموارد والمسائل المختلفة، وليست هناك عبارةً معيّنةً في معقد الإجماع المذكور. [الحائريّ، مباحث الأصول (تقرير أبحاث محمدباقر الصدر): ج 2، ص 58]

ولا بدّ من الإشارة - وبحسب التتبّع - إلى أنّ أغلب من يذهب إلى التصويب لا يذهب له مطلقاً في كلّ المسائل الاجتهاديّة، بل في خصوص الوقائع التي لا نصّ فيها، كما يقول الغزالي: «واختلف في أنّه هل في الواقعة التي لا نصّ فيها حكمٌ معيّنٌ لله - تعالى - هو مطلوب المجتهد، فالذي ذهب إليه محققو المصوّبة أنّه ليس في الواقعة التي لا نصّ فيها

حكمٌ معيّنٌ يطلب بالظنّ، بل الحكم يتبع الظنّ وحكم الله - تعالى - على كلّ مجتهدٍ ما غلب على ظنّه، وهو المختار، وإليه ذهب القاضي [الغزالي، المستصفى، ص 352]

وعلى أية حال، فإنّ دليل نفي التصويب هو ما ثبت بما مرّ من أدلّة: أن الله في كلّ واقعةٍ حكمًا يشترك فيها العالم والجاهل، وهذا الاشتراك هو مفاد إطلاق أدلّة الأحكام الأوليّة.

وبعد لهذا الاستعراض السريع لمسألة التصويب، نقول: لا يمكن أن يكون القول بمنطقة الفراغ مستلزمًا للتصويب بأيّ معنى من معانيه المفترضة؛ وذلك لأنّه يفترض أنّ منطقة الفراغ تعني خلوّ الواقعة من حكم عند الله ﷻ، وهذا ليس صحيحًا، سواءً في منطقة الفراغ الولائيّة أم منطقة الفراغ التشريعيّة، وقد مرّت الإشارة إجمالاً إلى ذلك، في بحث مجالات منطقة الفراغ، فإنّ منطقة الفراغ الولائيّة - وكما قلنا في الإشكال الأوّل - لا تعدو مساحة صلاحية وليّ الأمر أو الحاكم الشرعيّ التي تتمثّل في إجراء الأحكام الأوليّة والثانويّة.

أمّا منطقة الفراغ التشريعيّة، فهي أيضًا لا تستلزم التصويب؛ لأننا كما قلنا سابقًا أنّ الفراغ المتصور فيها تبليغيّ لا واقعيّ؛ ضرورة أنّ لكلّ واقعةٍ حكمًا عند الله ﷻ - بناءً على الشموليّة الثبوتية - والفقيه في مجال أحكام منطقة الفراغ يبحث عن ذلك الحكم، ويحاول الوصول له بما عنده من قواعد وضوابط سوف يأتي التكلّم عنها لاحقًا.

ج- جواب الاعتراض بلحاظ التشريع المحرّم

بقي أن يقال: إنّ القول بمنطقة الفراغ يستلزم أن يكون المشرع الحقيقيّ لموضوعات الفراغ هو الفقيه دون الشارع الأصلي، وهذا ممّا لا يمكن الالتزام به؛ لأنّه يرجع إلى التشريع المحرّم. وجواب هذا الكلام يتّضح بعد بيان معنى التشريع وأنواعه أولًا، ومن ثمّ بيان التشريع المحرّم.

1- مفهوم التشريع المحرّم في الفقه الشيعي

لكي يتّضح مفهوم التشريع المحرّم وتبان معالمه نقف في ذلك مع المحقّق العراقيّ، فقد أوضح كثيرًا من جوانبه، يقول: «لا شكّ في أنّ التشريع يعدّ فعلًا من أفعال الجوانح والبناء القلبيّ دون الفعل الخارجيّ الذي هو من أفعال الجوارح، عندئذٍ تارةً - في مقام التشريع - يبني الإنسان على وجوب الشيء أو حرمة، لكن لا بما أنّه من الدين، نظير القوانين المجعولة من طرف السلطان.

وتارة أخرى: يبني على وجوب شيء أو حرمة في الدين بما أنه مشرّع، وذلك بأن يدعي نفسه شارعاً كالنبي ﷺ، ثم يجعل حكماً لموضوع ما، واجباً أم حراماً أم غير ذلك، وثالثة: يبني على وجوب شيء أو حرمة في الدين بما أنه هو الحكم المنزل من الله - سبحانه - بتوسط رسوله ﷺ من دون ادّعاءه كونه شارعاً.

وبعد استعراضه لأنحاء التشريع الثلاثة، يقول العراقي: «أما القسم الأول، فلا مجال لدعوى كونه قبيحاً عقلاً ومحرمًا شرعاً؛ فإن مجرد البناء والالتزام على وجوب شيء - لا بما أنه من الدين والشرع - لا يقتضي كونه قبيحاً عقلاً ومحرمًا شرعاً بوجه أصلاً، وإن كان قد عمل على طبق ما شرعه، فضلاً عما لو لم يكن له عملٌ على طبقه. وأما القسم الثاني، فكذلك أيضاً، من حيث تشريعه وبنائه على وجوب شيء أو حرمة. نعم، إنما يكون المحرم في هذا القسم هو ادّعاءه الشارعية لنفسه، فهو من أكبر المعاصي، وكان العقل أيضاً مستقلاً بقبحه، كما أنه لا ينبغي الإشكال أيضاً في قبح القسم الثالث وحرمة إذا كان فضولياً في أمر المولى وكان إخباره بذلك أيضاً افتراءً عليه» [البروجردي، نهاية الأفكار (تقرير بحث آقا ضياء العراقي)، ص 464].

والتشريع المحرم مرتبطٌ بالقسم الثالث حينما يكون الإخبار عن الحكم افتراءً على المولى والمشرّع، وعندئذٍ يستقلّ العقل بقبحه؛ بمناط كونه نحو ظلمٍ على المولى؛ وتصرفاً في سلطانه بغير إذنه.

والافتراء والظلم يتحقق في هذا القسم فيما لو أفتى بالحكم من دون دليل، فهذا هو التشريع المحرم، فإنّه - كما يرى كاشف الغطاء - كلّ عملٍ أو قولٍ لم يرد به دليلٌ من الشرع ويزعم عامله أو جاعله أنه مشروع، فهو الذي يعبر عنه بأنه إدخال ما ليس من الدين في الدين، وإلى مثله الإشارة بقوله ﷺ: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ». [كاشف الغطاء، سؤال وجواب (لكاشف الغطاء)، ص 133]

أو كما يعرفه الجواهري بأنه عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، إمّا من العالم بعدم مشروعيته، أو من الجاهل غير المعذور. [الجواهري، جواهر الكلام، ج 2، ص 278]

وثمة خلافٌ في مفهوم إدخال ما ليس من الدين فيه، هل هو ما لم يعلم أنه من الدين فيه بقصد أنه منه، أو هو إدخال ما يعلم أن ليس من الدين، أو الأعمّ منهما.

[البهسودي، مصباح الأصول (تقرير بحث السيّد الخوئي)، ج 2، ص 295]

وربّما يكون الصحيح هو الثاني، وأنّه إدخال ما علم خروجه من الدين في تشريعات الدين، فهو ما يحكم العقل بقبحه، ولهذا هو ظاهر كلام صاحب العناوين، فقد عرّفه بأنّه: «إدخال ما دلّ الدليل على خروجه من الدين في الدين، سواءً أكان الدليل اجتهاديّاً كشفاً عن الواقع، أم تعليقاً ظاهريّاً كالأصول. [المراغبي، العناوين الفقهيّة، ج 1، ص 423]

2- مفهوم التشريع في الفقه السنّي

وفي الفقه السنّي لا يستعمل مصطلح التشريع المحرّم إلا نادراً جداً، وربّما أقرب اصطلاح له عندهم هو البدعة التي تعني - كما يرى الشاطبي - طريقة في الدين مختزعةً تضاهي الشرعيّة، وخاصّتها أنّها خارجةٌ عمّا رسمه الشارع. [الشاطبي، الاعتصام، ج 1، ص 27 و28]

وعلى أيّة حالٍ، فإنّ مفهوم التشريع المحرّم أو البدعة ممّا لا يمكن انطباقه على فتوى الفقيه الذي يسعى باجتهاده للعثور على حكمٍ في موضوعات منطقة الفراغ، فهذا الفقيه لا ينطبق عليه عنوان الافتراء على الله ﷻ، ولا عنوان الظلم، فهو يجتهد ضمن ضوابط وآليات يفرضها مجال منطقة الفراغ، كما في الأحكام الولائيّة حينما يقوم الحاكم بتكليف لجنة متخصصةٍ لتشخيص المصالح العامّة، وفي ضوئها يشرّع الحاكم أحكامه الاجتماعيّة التي لا تخرج ولا تتصادم مع الأحكام الثابتة في الشريعة، وكذلك الأمر في منطقة الفراغ التشريعيّة، إذ يبذل المجتهد سعيّاً محموداً للوصول إلى الحكم الذي يتناسب مع المستجدات وما لا نصّ فيه، وقد قلنا إنّ منطقة الفراغ لا تعني بأيّ حالٍ خلوّ الواقعة من الحكم في علم الله ﷻ.

الاعتراض الثالث: تعارض منطقة الفراغ مع الإطلاق الزماني الدلالة.

أ- بيان الاعتراض

ولهذا الإشكال يختصّ بما سمّيناه منطقة الفراغ الولائيّة دون الفراغ التشريعيّة، وذلك بأن يقال: هناك - مضافاً لدليل مقتضى الخاتميّة - أدلّة لفظيّة دلّت على أنّ الأحكام في الشريعة الإسلاميّة مؤبّدةٌ ومستمرّةٌ في جميع الأحوال، وقد تعرّضنا لذلك في بحث الثابت في التشريع، ومن جملة تلك الأدلّة: ما ورد في بعض الروايات - كما في الكافي - عن زرارة، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام، فقال: حلالٌ ممّحّدٌ حلالٌ أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 58]. وغير ذلك من الأدلّة التي تقترب من هذا المضمون، ولهذا يعني أنّ جميع أحكام

الشريعة مطلقة من حيث الزمان، ولا تختص بزمان التشريع، أو يعني نفي وقوع التبدل في جميع الأحكام في كل زمان.

وحينئذٍ يقال: افتراض منطقة فراغ يستلزم انقطاع زمان الأحكام، وعدم استمرارها إلى يوم القيامة، فالحاكم الشرعي - مثلاً - حينما يرى مصلحة أن يمنع الإباحة في مورد ما، ويجعلها حراماً، فهذا انقطاع لاستمرار حلال محمد إلى يوم القيامة.

ب- جواب الاعتراض في أمور:

1- إطلاقات الأحكام تختص بالثابت منها

أولاً: مع غرض النظر عن الدليل المذكور، فإن إطلاقات الأحكام إنما تختص بالثابت من الشريعة بما بحثناه سابقاً؛ حيث قلنا: ثمة نوعين من الأحكام: ثابت ومتغير. والأول منهما يرتبط بطبيعة الإنسان وفطرته من حيث هو إنسان، وهذا النوع من الأحكام لا يتغير ولا يتبدل تماماً، والثاني يرتبط بالحياة الاجتماعية وهو يتغير تبعاً لتغير حالات المجتمع.

فكل ما ثبت وجوبه أو تحريمه بنص الكتاب والسنة ثبوتاً مطلقاً من غير تقييد بزمان أو مكان، فهو كذلك أبداً ودائماً، ولا يملك الحاكم الشرعي أن يبطل الوجوب أو التحريم؛ لأن سلطة التحليل والتحريم لله ﷻ وحده، وليس لأحد تلك السلطة حتى لو كان نبياً. نعم، ذكرنا أن من صلاحيات الحاكم المنع عن ذلك - مؤقتاً - فيما لو حصل تزاخم بين مفسدة تترتب على فعل الواجب وبين مصلحة نفس الواجب، وكانت المفسدة أكبر. نعم، الإطلاق الزمني يمتنع مع الأحكام التي من طبيعتها التغير، ولا يمكن أن تكون إلا مقيّدة بزمانها ومكانها، وقد مرّ بيان ذلك في بحث تأثير الزمان والمكان في الأحكام، فالحكم - مثلاً - بأن حد الطريق سبعة أذرع، إنما يكون في زمن لا وسائل نقل حديثة فيه، فلا سيارات ولا شاحنات، ولا مدن تزدهم بالملايين، أو الحكم مثلاً: من أتلف كتاب غيره فعليه قيمته لا مثله، إنما يكون في زمن يكون فيه المثل متعذراً؛ حيث لا مطابع ولا تصوير، أما اليوم فالكتاب المطبوع أو المصور متوفر، فهو مثلي لا قيمي. [مغنية، في ظلال نهج البلاغة، ج 2، ص 538 و539]

2- أحكام منطقة الفراغ الولائية مؤقتة

ثانياً: منع الحاكم من الإباحة في مورد ما ليس إبطالاً للحكم مطلقاً، بل منعه ذو طابع مؤقت، وقد ذكرنا سابقاً الفارق بين الأحكام الولائية وغيرها من الأوليّة والثانويّة، فإن

الولائيّة مؤقتةً بالزمان الذي يشخص فيه الحاكم ضرورة تغيير الحكم فيه، ثمّ يعود الحكم إلى سابقه، ومع رجوعه فليس هناك تنافٍ مع استمراريّة الحكم إلى يوم القيامة.

3- أحكام منطقة الفراغ الولائيّة إجرائيّة

ثالثاً: ذكرنا فيما سبق أنّ حكم الحاكم هو من نوع الأحكام الولائيّة التي هي أحكام إجرائيّة تنفيذيّة إمّا لحكمٍ أوّلٍ أو لحكمٍ ثانويّ تبعاً للعناوين الثانويّة، وعندئذٍ فحكم الحاكم بتغيير حكم الإباحة إنّما كان لطروء عنوانٍ ثانويّ عليه، ولا يلزم من ذلك عندئذٍ انقطاع استمرار الحكم، بل يتغيّر وفقاً لتغيّر موضوعه أو عنوانه.

4- الدليل لا ظهور له في استمرار الأحكام الشخصية

رابعاً: الدليل اللفظي المشهور في الفقه الشيعي الذي يفيد أنّ حلال محمدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة لا يمكن الأخذ بظهوره - ولو كان محتملاً - في أن كلّ حكمٍ شخصيٍّ لموضوع ما في الشريعة الإسلاميّة سوف لا يتغيّر إلى يوم القيامة؛ لأنّ هذا الظهور - لو صحّ - يستلزم بطلان العمل بالظنّ الاجتهاديّ، ولا يقول أحدٌ بذلك إلّا من يحرم الاجتهاد، فإنّ كلّ حكمٍ اجتهاديّ قابلٌ للتغيير، فيما إذا أدّى نظر المجتهد إلى حكمٍ شرعيٍّ أوّلاً، ثمّ ثبت له خلاف ذلك، فإنّه يجوز تغييره، ولا يمكن أن يقال إنّ الحكم الثاني فاسدٌ؛ بذريعة أنّ حلال محمدٍ ﷺ حلالٌ إلى يوم القيامة؛ ولهذا لم يجزم كثيرٌ من العلماء بهذا الظهور، بل اختلف فهمهم لظهوره، فهناك عدّة احتمالاتٍ، منها:

5- احتمالات معنى "حلال محمدٍ حلالٌ إلى يوم القيامة"

الاحتمال الأول: أنّ الحلال والحرام اسمان للحلال والحرام الواقعيّين [كلان تري، مطارح الأنظار (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري)، ص 292]، بمعنى أنّهما يشيران للحكم الواقعيّ المعلوم عند الله ﷻ لا الحكم الظنيّ الاجتهاديّ الذي قد يصيب الواقع وقد يخطئه، وعلى هذا الاحتمال سوف يختص الاستمرار في الأحكام المعلومّة ضرورةً، كحرمة الزنا والخمر، ووجوب الصلاة، ونحو ذلك.

الاحتمال الثاني: المقصود هو أنّ أحكام محمدٍ ﷺ مستمرةٌ من قبل الله ﷻ إلى يوم القيامة ولا تنقطع أبداً، فالدليل مسوق لبيان عدم نسخ الله ﷻ دين محمدٍ ﷺ بدينٍ آخر، وهذا الاحتمال صريح كلام الأنصاري؛ حيث قال: «الظاهر سوقه لبيان استمرار أحكام محمدٍ ﷺ نوعاً من قبل الله - جلّ ذكره - إلى يوم القيامة في مقابل نسخها بدينٍ آخر، لا بيان استمرار أحكامه الشخصية» [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 4، ص 99].

الاحتمال الثالث: أنه يدلّ على استمرار حليّة كلّ ما ثبتت حليّته، فإذا فرضنا دليلاً دلّ على حرمة أمرٍ مباح كحرمة الأكل والشرب في نهار شهر رمضان المحلّلين في غيره، فلا يكون ذلك مناقضاً لقوله ﷺ حلال محمدٍ حلالاً؛ لأنّه إنّما يفيد استمرار كلّ حليّة على تقدير تحقّقها وثبوتها، أمّا إذا ارتفعت الحليّة في موردٍ، فإنّ الدليل لا يتكفّل لإثبات موضوعه، ولا يدلّ على أنّه حلالٌ حتّى يناقض ما دلّ على حرّمته، فالأحكام مستمرة إلى يوم القيامة بقيد عدم الانقطاع، وبعده لا حلال ولا حرام حتّى يستمرّ إلى يوم القيامة. [التوحيد،

مصباح الفقه (تقرير أبحاث الخوئي)، ج 4، ص 459-460]

الاحتمال الرابع: أنه يدلّ على بقاء التكليف واستمراره لمن ثبت في حقّه فعلاً، بمعنى استمرار المجعول لا الجعل، وهذا القول نقله المراغي بصيغة القيل، في عناوينه. [المراغي، العناوين الفقهية، ج 1 ص 25]؛ فإنّ الحكم له قيودٌ وشروطٌ، وهذه الشروط تارةً تكون مرتبطةً بذات الحكم، وتارةً تكون مرتبطةً بمتعلّقه، والأول من قبيل شرط القدرة في وجوب الحجّ، والثاني من قبيل الطهارة في الصلاة.

فالحلال مستمرٌّ فيما لو ثبت فعلاً حكم الحجّ في عهدة المكلف بأن تحقّقت القدرة الماليّة، فهذا الوجوب سوف لا يتغيّر.

بيد أنّ هذا الاحتمال أضعف الجميع، ولا يمكن أن يكون الحديث ناظرٌ له؛ لأنّه لا معنى لأن يُذيل بقيد "إلى يوم القيامة"، بل ينبغي أن يكون بصيغة أخرى.

وقد أجاب بعضٌ لدفع إشكال التنافي بين مفاد هذا الحديث والقول بمنطقة الفراغ، بجوابٍ نقضيّ حاصله: أنّ كثيراً من الأحكام تتبدّل من حلالٍ إلى حرامٍ أو من حرامٍ إلى حلالٍ، ومن مباحٍ إلى واجبٍ أو من واجبٍ إلى مباحٍ وهكذا، كما في الإنسان الذي لم يكن مستطيعاً للحجّ - بالمعنى الشرعيّ من الاستطاعة - فإنّه لم يكن يجب عليه الحجّ، وبعد ذلك تحصل له الاستطاعة، فيتبدّل حكمه إلى الوجوب، فهل هذا كلّهُ يتنافى مع دليل "حلال محمدٍ حلالاً إلى يوم القيامة"؟ [الحائري، مجلّة رسالة التقريب، منطقة الفراغ التشريعيّ، ص 140]

لكن هذا الجواب قد لا يكون تامّاً؛ لأنّه مبنيٌّ على تفسير الحكم في الحديث بالمجعول.

هذا كلّهُ وفقاً للاتجاه الشيعي، أمّا السنيّ فيقال إنّ صلاحية الحاكم إنّما تكون في تقييد المباح غير الاقتضائي، أي فيما لا مصلحة فيه تقتضي الإباحة، ويمكن التعبير عنه بعدم الحكم، وعندئذٍ ينتفي هذا الإشكال من أساسه. نعم، لو قلنا بأنّ الإباحة اللاقتضائية حكمٌ أيضاً، فسوف يندفع هذا الإشكال بما تقدّم: أولاً، وثانياً، وثالثاً.

الخاتمة

وفي نهاية البحث لا بأس بالإشارة إلى أهمّ نتائجها:

1- يقصد بمنطقة الفراغ: المساحة الفارغة من التقنين أو التشريع، وهي تنقسم إلى قسمين: الأول: مساحة فارغة يكون مجالها تنظيم المجتمع، ويمكن أن يصطلح عليها بمنطقة الفراغ الولائيّة أو الحكوميّة. الثاني: منطقة فراغ في أصل التشريع الكليّ، وهذه على تقدير قبولها يكون مجالها (ما لا نصّ فيه) كما هو الحال في بعض المسائل المستحدثة، كزراعة الأعضاء أو الاستنساخ أو حقّ التأليف ونحو ذلك.

2- لا توجد منطقة فراغ تشريعيّ واقعيّة؛ لأنّ ذلك يناقض الشموليّة، بل تفسير منطقة الفراغ التشريعيّ إن تمّ قبوله فهو ينحصر فيما لا نصّ فيه، أي في الموضوعات التي خلت مطلقاً من أيّ نصّ قرآنيّ أو نصّ روائيّ.

3- أمّا الفراغ في العقيدة، فإنّ الفراغ الممكن تصوّره في العقيدة يمكن في ثلاثة أنحاء:

الأول: أن يكون ثمة فراغ من العقيدة في خصوص ذهن الإنسان المسلم. والثاني: أن يكون فراغ في واقع العقيدة، بمعنى أنّ ما ينبغي الاعتقاد به على مستوى القلب لم يكن مكتملاً في واقعه. والثالث: هو أن يكون فراغ في توضيح المعتقد، وهذا الثالث ربّما يقع موردًا للفراغ العقديّ بتوضيح يجده القارئ مفصّلاً في البحث.

4- أهمّ ما يعترض على وجود منطقة فراغ في الشريعة، ثلاثة اعتراضات: أولها: إشكاليّة نقصان الشريعة. وثانيها: إشكاليّة التشريع أو التصويب. وثالثها: إشكاليّة استمراريّة الأحكام إلى يوم القيامة. وسوف يجد القارئ أنّ كلّ ذلك لا يمثل إشكالاً واقعياً؛ إمّا للصورة غير الواضحة لمنطقة الفراغ، أو للخلط بين منطقة الفراغ في الشريعة ومنطقة الفراغ الحكوميّة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن حزم، علي بن أحمد، المحلى، نسخة محققة ومصححة، دار الفكر.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1.

الأحكام الحكومية من رؤية الدكتور كرجي، صحيفة جمهوري إسلامي الإيرانية، العدد العاشر، 1418 هـ.

الأسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السؤل في شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1420 هـ.

الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، إعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، مجمع الفكر الإسلامي، ط 1، 1419 هـ.

البروجردى، نهاية الأفكار (تقرير بحث آقا ضياء العراقي)، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، 1405 هـ.

البهسودي، مصباح الأصول (تقرير بحث السيد الخوئي).

التوحيدي، محمد علي، مصباح الفقاهة (تقرير أبحاث الخوئي)، مكتبة الداوري، قم، ط 1.

الجرجاني، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405 هـ.

الجواهري، جواهر الكلام، تحقيق: عباس القوجاني، دار الكتب الإسلامية، طهران، ط 2، 1365 هـ ش.

الجويني، أبو المعالي، التلخيص في أصول الفقه، دار البشائر، بيروت، 1417 هـ.

الحائري، سيد كاظم، مباحث الأصول (تقرير أبحاث محمد باقر الصدر)، مكتب الحائري، قم، ط 1، 1408 هـ.

الحائري، علي أكبر، مجلة رسالة التقريب: منطقة الفراغ التشريعي ص 140، العدد 11، سنة 1375 ش.

الحائري، كاظم، أساس الحكومة الإسلاميّة، مكتب الفيض، قم، ط 1، 1426 هـ.

الحائري، كاظم، المرجعيّة والقيادة، دار التفسير، قم، ط 3، 1425 هـ.

حوار مع محمد باقر الحكيم، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد، تحقيق: اللجنة العلميّة لمؤتمر دراسة المباني الفقهيّة للإمام الخميني. مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، قم، 1374 هـ ش.

حوار مع هادي معرفت، المجموعة الكاملة لبحوث مؤتمر الزمان والمكان في الاجتهاد.

الخوئي، أجود التقارير (تقرير بحث النائيين)، منشورات مصطفى، قم، ط 2، 1368 هـ ش.

الرازي، المحصول، جامعة الإمام محمد بن سعود، الرياض، ط 1، 1400 هـ.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي.

الراغب الأصفهاني، مفردات غريب القرآن، مكتب نشر الكتاب، ط 2، 1404 هـ.

الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق: محمد تامر، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1421 هـ.

السبحاني، جعفر، أضواء على عقائد الشيعة الإماميّة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 1، 1421 هـ.

السبحاني، جعفر، سلسلة المسائل الفقهيّة، (خال من البيانات).

الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، دار الكتب العلميّة، تحقيق: أحمد عبد الشافي، ط 1، 1408 هـ.

شريعتي، علي، معرفة الإسلام، ترجمة: حيدر مجيد، دار الأمير للثقافة والعلوم، بيروت، ط 1، 1424 هـ.

شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

شمس الدين، محمد مهدي، الاجتهاد والتجديد في الفقه الإسلامي، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

الشيرازي، إبراهيم بن علي، اللّمع في أصول الفقه، عالم الكتب، بيروت، ط 2، 1406 هـ.

الشيرازي، مكارم، بحوث فقهية هامة، انتشارات مدرسة الإمام علي عليه السلام، قم، ط 1، 1422 هـ.

الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط 2، 1425 هـ.

الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة (موسوعة الشهيد الصدر)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصيّة للشهيد الصدر، قم، ط 1، 1421 هـ.

الصدر، محمد صادق، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت، ط 1، 1421 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، تفسير الميزان، جماعة المدرسين، قم.

الطباطبائي، محمد حسين، مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، ترجمة: جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، ط 2، 1418 هـ.

الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان، دار الفكر، بيروت، 1415 هـ.

العسكري، أبو هلال، الفروق اللغويّة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، ط 1، 1412 هـ.

الغزالي، المستنصر، تصحيح: محمد عبد السلام، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1417 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، ط 2، 1409 هـ.

الفياض، إسحاق، الأنموذج في منهج الحكومة الإسلاميّة، مكتب الفياض، قم، ط 1، 1426 هـ.

القرضاوي، يوسف، الإسلام والعلمانيّة، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 7، 1417 هـ.

كاشف الغطاء، محمد حسين بن علي، سؤال وجواب (لكاشف الغطاء)، مؤسسة كاشف الغطاء.

كلان تري، أبو القاسم، مطارح الأنظار (تقرير أبحاث الشيخ الأنصاري)، مؤسسه آل البيت عليه السلام، قم، ط 1.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1408 هـ.

اللاهوري، محمد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، دار الهداية، باكستان، ط 2، 1421 هـ.

المبليغي، أحمد، مجلة الاجتهاد والتجديد، مركز البحوث المعاصرة، بيروت.

محمد حسين الحائري، الفصول الغرويّة في الأصول الفقهيّة، دار أحياء العلوم الإسلاميّة، قم، ط 4، 1404 هـ.

محمد حسين الذهبي، الدين والتدين: مجلة البحوث الإسلاميّة، العدد الأول، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلميّة والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية.

محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، 1990 م.

محمد رشيد رضا، مجلة المنار، العدد 175، ذي القعدة، 1320 هـ.

المراغي، مير عبد الفتاح، العناوين الفقهيّة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، مؤسسة جماعة المدرسين، قم، ط 1، 1417 هـ.

المطهري، مرتضى، الإسلام ومتطلبات العصر، طبع ضمن مجموعة: رؤية جديدة في الفكر الإسلامي، ترجمة: علي هاشم، المستقبل المشرق، ط 1، 2009 م.

المطهري، مرتضى، ختم النبوة، ترجمة عبد الكريم محمود، قسم الإعلام الخارجي للبعثة، مشهد، ط 1، 1409 هـ.

مغنية، محمد جواد، في ظلال نهج البلاغة، دار العلم للملايين، بيروت، ط 3، 1979 هـ.

الهاشمي، كامل، مجلة رسالة التقريب، العدد: العاشر، سنة 1416 هـ. مقالة تحت عنوان: إشكاليّة الثابت والمتغير في الفكر الديني. المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام.

اليزدي، مصباح، النظرية السياسية في الإسلام، ترجمة: خليل الجليحاوي، إشراف: محمد الخاقاني، دار الولاء، بيروت، ط 1، 1429 هـ.

اليزدي، مصباح، دروس في العقيدة، دار الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، بيروت، ط 8، 1429 هـ.

اليزدي، مصباح، دروس في العقيدة، دار الرسول الأكرم صلّى الله عليه وآله، بيروت، ط 8، 1429 هـ.

Hermeneutics and approaches in accepted and rejected methods of understanding religious text

Ali Al-asadi

Assistant Professor in the Department of Jurisprudence and Islamic Studies, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: alialasdi1966@gmail.com

Abstract

The hermeneutic theory is regarded as old theory that was used since the era of Plato, and it deals with "explaining and removing ambiguity from a subject". It is also a contemporary theory where many Western thinkers have tried to involve it in understanding religious texts and read these texts in the best way. This theory has been transferred to Islamic societies via certain Arab thinkers who underwent their academic studies in Western institutes and were influenced by their modernist thoughts over there. This is why they attempted to apply this theory on Islamic thought, through using hermeneutics in reading Quranic and hadith texts. In this study I have focused on the most important elements of this theory and its critiques, based on scientific foundations, and refuted them, emphasising on its inability in understanding Islamic texts.

Keywords: Hermeneutics, religious text, understanding text, interpreting of text, sacredness of text.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 73–108

Received: 24/12/2019 | Accepted: 16/01/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الهرمنيوطيقا ومقاربات فهم النصّ الدينيّ بين القبول والردّ

علي الأسدي

أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفقه والمعارف الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: alialasdi1966@gmail.com

الخلاصة

تعدّ النظرية الهرمنيوطيقية من النظريات القديمة التي بدأ استخدامها منذ زمن أفلاطون، وتعني "التوضيح وإزالة الغموض عن الموضوع"، وهي أيضاً نظريةً حديثةً حاول الكثير من المفكرين الغربيين إقحامها في فهم النصوص الدينية وقراءتها قراءةً جديدةً، وقد انتقلت هذه النظرية إلى المجتمعات الإسلامية عن طريق بعض المفكرين العرب الذين حظوا بدراسة علومهم الأكاديمية في المدارس الغربية، وتأثروا بفكرهم الحديث؛ ولذا حاولوا تطبيق هذه النظرية على الفكر الإسلامي من خلال استخدامها في قراءة النصوص القرآنية والروائية، وقد قمنا في هذه الدراسة بتحديد أهم ملامح هذه النظرية والأدلة التي ساقوها لإثبات مشروعيتها ومن ثم الردّ عليها - على ضوء المعايير العلمية - وإبطالها والتأكيد على عدم صلاحيتها في فهم النصوص الإسلامية.

الكلمات المفتاحية: الهرمنيوطيقا، النصّ الدينيّ، فهم النصّ، تأويل النصّ، قداسة النصّ.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 73 - 108

استلام: 2019/12/24 | القبول: 2020/01/16 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

إنّ فهم النصوص يعدّ أحد جوانب المعرفة، بل قد يكون الجانب الأهمّ؛ لأنّه الأكثر تعمّقاً من مجرّد القراءة والاستماع للنصوص، فباستطاعة الإنسان أن يستمع إلى بعض النصوص أو يقرأها من دون أن يفهم معناها؛ ولهذا فقد أمرت الكثير من الآيات القرآنيّة الناس بالتدبّر كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: 24]، وأمّا أحاديث المعصومين فهي الأخرى قد أمرت الناس وحثّتهم على المعرفة والدراية، فعن أبي عبد الله عليه السلام قال: «اعقلوا الحقّ إذا سمعتموه عقل رعاية لا تعقلوه عقل رواية، فإنّ رواة الكتاب كثيرٌ ورعاته قليلٌ» [الكليني، الكافي، ج 8، ص 391].

فالإمام قد نهى الناس عن الاقتصار عند سمعهم لأطراف من العلم والحكمة، على رواية ذلك فحسب - كما يقرأ أكثر الناس القرآن ولا يدرون من معانيه إلا اليسير - بل أمرهم أن يعقلوا ما يسمعون عقل رعاية أي معرفة وفهم. [انظر: المعتزلي، شرح نهج البلاغة، ج 18، ص 254]

والتدبّر يفتح آفاق المعرفة بشكلٍ واسع، وبالتالي تحصل عمليّة التكامل المعرفي عند الناس؛ ولذا نجد أنّ علماءنا بيّنوا هذا الأمر، فد «جديرٌ بالمسلم، بل بكلّ مفكّرٍ من البشر أن يصرف عنايته إلى فهم القرآن، واستيضاح أسرارهِ، واقتباس أنواره؛ لأنّه الكتاب الذي يضمن إصلاح البشر، ويتكفّل بسعادتهم وإسعادهم، والقرآن مرجع اللغويّ، ودليل النحويّ، وحجّة الفقيه... ومن إرشاداته تكتشف أسرار الكون، ونواميس التكوين» [الخويّ، البيان في تفسير القرآن، ص 11]؛ وإن خصّصوه بالقرآن الكريم وآياته، ولكنّ هذا لا يمنع من شموله لأحاديث المعصومين عليه السلام.

إذن ففهم النصوص يشكّل عاملاً أساسياً للمعرفة، وهو ما تؤكّد عليه الكثير من الدراسات التي أقيمت في هذا الإطار؛ ولذلك فالتعامل مع النصوص لا بدّ أن يخضع لعاملين أساسيين هما:

الأول: التعامل مع النصوص على أنّها ظاهرة واقعة لها الكثير من الأسباب والمناشئ.

الثاني: التعامل معها على أنّها نصوصٌ يراد تفسيرها، وفهم مضمونها ومرادها، حتّى يتّضح معناها جليّاً.

فالتفسير إذن يقوم على أساس قناعةٍ سابقةٍ مفادها أنّ المكونات المضمرة في داخل النصوص لا يمكن الكشف عنها إلا من خلال التدقيق في بواطنها وبيان خفاياها.

ولذلك ذهب أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ إلى أنّ عمليّة الفهم والاستنطاق للنصوص تحتاج إلى العكوف عليها تمحيصاً وتقصيّاً؛ لغرض الوصول إلى نتائج كبيرة ومؤكّدة، وهذا ممّا لا يمكن حصوله إلّا لمن توقّرت فيه بعض المقوّمات والمقدّمات [انظر: مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النصّ، نقلًا عن: مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين: ص 499]، منها:

- 1- قابليّات المفسّر وأوليّاته.
- 2- استنطاق المفسّر لزمن النصوص (التاريخ).
- 3- تشخيص مركز المعنى، وتفسير النصّ لمجموعة تدور حول هذا المركز.
- 4- ترجمة النصّ إلى زمن المفسّر (الإطار التاريخيّ للمفسّر).

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلاً: أسباب ظهور الهرمنيوطيقا في الساحة الإسلاميّة

إنّ تعدّد الآراء فيما بين قراء النصوص، أو كما يعبر عنها باجتهادات العلماء في فهم النصّ، هو أحد الأسباب التي أدّت إلى ظهور دراساتٍ جديدةٍ تعنى بتعدّديّة الفهم، والسبب الآخر في ظهور هذه التعدّديّة «هو ما شهدته علم اللغات من ظهورٍ أفضى إلى وضع بحوثٍ جديدةٍ حول ظاهرة اللغة، حيث صار من المعلوم تدريجيّاً أنّ اللغة ظاهرةٌ تاريخيّةٌ، وأنّ شروط وإمكانيّات البيان إنّما هي ظواهر تاريخيّةٌ متحوّلةٌ عبر الزمن، وكذلك عمليّة الفهم ذات خصوصيّة تاريخيّة تجعل شروطها وأدواتها متغيّرةً على امتداد العصور» [المصدر السابق، ص 496]، وقد تميّزت هذه الدراسات بالنظر وبشكلٍ مستقلٍّ ومستوعبٍ لعمليّة التفسير وفهم النصوص باعتبارها نوعاً من أنواع المعرفة، فتحولّ الفهم ذاته إلى موضوعٍ للمعرفة، وأنشئ علمٌ خاصٌّ بالفهم يدرس نظريّاته وأساليبه، وشيئاً فشيئاً ظهر ما يسمّى بـ (الهرمنيوطيقا)⁽¹⁾.

وقد ذهب أصحاب هذه النظريّة إلى أنّ كلّ فهمٍ من النصوص هو فهمٌ صحيحٌ ويشكّل جزءاً من المعنى الكامل، ولا يمكن رفض أيّ فهمٍ للنصّ، ومن هذا فكلّ ما ذكرناه من

1- إنّ معنى الهرمنيوطيقا - كما سيأتي - هو الفهم والتأويل والتفسير حسب الاختلاف في تعريفها، لكنّ أصحاب هذه النظريّة قد أدخلوا فيها مسألة النسبيّة في الفهم نسبيّة المعرفة، ولزم ذلك هو تعدّد الفهم (القراءة)، فتسميتها بـ (تعدّد القراءات) تسميةً باللازم، فقد قال نصر حامد أبو زيد: «إنّ المؤوّل يكتشف بعض أسرار النصّ، ويظلّ النصّ قابلاً للقراءة الجديدة» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 239 و240].

النصوص القرآنية والحديثية وما فهمنا منها هو حجة على أصحاب هذه النظرية من باب ألزومهم بما ألزموا به أنفسهم؛ ولهذا كان البحث في هذه المسألة هو أن بعض المفكرين من الدول الإسلامية حاولوا تطبيق هذه النظرية على النصوص القرآنية والروائية وهو ما يعني التأثير الجاد والسلبي على الفكر الديني؛ لذلك كان من الضروري بحث هذه المسألة وبيان معالمها ومنهجيتها وتوضيح الموقف الصحيح منها؛ ولهذا فالنظرية الهرمنيوطيقية يمكن أن تشكل دافعاً قوياً لفتح آفاق السعي الحثيث من قبل العلماء الأعلام للتواصل مع النصوص الإسلامية؛ من أجل الوصول إلى أسرارها وبواطنها والكشف عن مكنوناتها، ومن هنا يطرح هذا السؤال: وهو هل يمكن تطبيق نظرية الهرمنيوطيقا على النصوص الإسلامية والوصول إلى فهم أعمق أم لا؟ وهل صحيح ما يذكره أصحاب هذه النظرية من أن جذورها إسلامية، وقد أكدت عليها النصوص؟ ولهذا كان لا بد لنا من الإجابة على هذه الأسئلة وذلك من خلال بيان بعض المباحث:

ثانياً: تعريف الهرمنيوطيقا

أ- لغة

إن مصطلح الهرمنيوطيقا (Hermeneutics) مأخوذ من الفعل اليوناني (ἐρμηνεύω) تُقرأ: (hermēneuō) بمعنى يفسر أو يترجم، أو قد يكون مأخوذاً من كلمة (ἐρμηνεύς) "تقرأ: (hermeneus) التي تعني (المفسر)، أو كل ما من شأنه أن يزيل الغموض عن الموضوع، ويرفع الالتباس عن المطلب، وعادةً ما يكون هنالك علاقة واضحة بين الاشتقاق اللغوي لهذا المصطلح (الهرمنيوطيقا) وبين كلمة "هرمس" (Ἑρμῆς) تُقرأ: (Hermes)، وهي اسم لشخصية أسطورية يعدّه الإغريق رسول الآلهة، والملاك الذي ينقل رسائلها ودساتيرها إلى الأرض، أو إله الطرق والتجارة. [أحمدي، بنية تأويل النص: ج 2، ص 496، نقلاً عن: الحياة الطيبة، العدد 8، ص 33]

ب- اصطلاحاً

عُرِّفت الهرمنيوطيقا من قبل أتباع هذه النظرية بتعاريف كثيرة، منها:

1- اعتبر يوهان مارتين كلادينوس (Johann Martin Chladenius) الهرمنيوطيقا اصطلاحاً مرادفاً لـ (فن التفسير)، وقال إنها فن الحصول على الفهم الكامل والتام للعبارات المكتوبة والشفاهية، إلا أنها تختص في الموارد التي يشوبها الغموض. [انظر: رضائي أصفهاني، دروس في المناهج

2 - وأما فردريك أغوست ولف (Friedrich August Wolf) فقد ذكر في بعض كلامه أنّ الهرمنيوطيقا إنّما هي العلم بالقواعد التي تساعد على إدراك معاني العلاقات والرموز وفهمها، والهدف من ذلك هو فهم أفكار المؤلّف أو المتكلّم، سواءً كانت المكتوبة أو الشفاهيّة. [انظر: المصدر السابق]

3- بينما اعتبر شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher) أنّ الهرمنيوطيقا هي (فنّ الفهم)؛ لأنّ تفسير النصوص قد يتعرّض إلى خطر سوء الفهم؛ لأنّ الفهم ينشأ في أغلب الأحيان من تلقاء ذاته، فتكون هنالك لحظةً هرمنيوطيقيّةً في الفهم هي أشبه بالحدس، تدفع بالمفسّر إلى كشف مغزى واضع النصّ [القطن، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، نقلًا عن: فصلية الحياة الطيبة، العدد 14، ص 111]، ثمّ إنّ الهدف من تفسير النصوص هو الكشف عن نيّة مؤلّف النصّ؛ وذلك من خلال محورين أساسيين [رضائي أصفهاني، دروس في المناهج والاتّجاهات التفسيرية للقرآن، ص 300]:

الأول: الهرمنيوطيقا اللغويّة: وهي فهم القواعد والقوانين للعبارات والصور اللغويّة والمحيط الذي كان يعيشه المؤلّف، والذي يؤثّر في تحديد فكره وتعيينه.

الثاني: الهرمنيوطيقا النفسيّة: وهي معرفة الفهم الفئّي والنفسيّ لذهنيّة المؤلّف، والمرحلة التي وصل إليها من العلم.

ويعتبر شلايرماخر مؤسس الهرمنيوطيقا الحديثة، وقد دعا إلى الاستمرار في تمحيص المفسّر لفهمه للنصوص، وإعادة النظر فيه، أي أنّه دعا إلى الحوار الدائم مع النصوص.

4- مارتن هايدغر (Martin Heidegger) الذي ذهب إلى أنّ الهرمنيوطيقا إنّما هي (عملية فهم الأشياء)⁽²⁾، ويقول إنّ المجتمع البشريّ لديه من الذهنيّة المسبقة (المفروضات، التوقعات، المفاهيم) التي يستطيع أن يفهم العالم.

فإنّ الفهم إنّما هو منسوخ في تربة الوجود الإنسانيّ قبل أيّ عملية تفسيرية، فالأشياء كلّها تتّصف بالمفسريّة وليست مجردة وعارية، وإنّ الخطوة الهرمنيوطيقيّة في هذه الأشياء تكمن في استكشاف بنية ما هو قائمٌ من "قبل"، أي ما هو قابِعٌ وراء التعبير اللغويّ في خبرة

2- إنّ الفارق بين ما ذهب إليه شلايرماخر في نظريّته (فنّ الفهم) وما ذهب إليه هايدغر (عملية فهم الأشياء) أنّ الأول يتعلّق بالفهم بما هو فهمٌ من دون النظر إلى أيّ شيءٍ آخر، بينما يتعلّق الثاني بما هو موضوعٌ خارجيّ يطبّق على الأشياء؛ لذا فنّ الفهم يكون متقدّمًا على فهم الأشياء.

الفهم الإنسانيّة. وقد وافقه في ذلك جادامير (Hans-Georg Gadamer)، إذ ذهب إلى أنّ كلّ متينٍ أو شيءٍ يمكن تفسيره من منظورٍ خاصٍّ، ويتعلّق بسنّةٍ خاصّةٍ، ويضع تحت أفقٍ خاصٍّ، حيث يمكن فهم كلّ شيءٍ في إطاره، وهذا الأفق في حالة تغييرٍ دائمٍ عن طريق مواجهته مع الأشياء، فلا يوجد تفسيرٌ نهائيٌّ وعينيٌّ. [بهشتي، الهرمنيوطيقا.. المقتضيات والنتائج، نقلًا عن: مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد، ص 558]

5- نصر حامد أبو زيد، وهو من الكتاب المصريّين المعاصرين، فقد ذهب إلى أنّ الهرمنيوطيقا هي عبارة عن مجموعة القواعد والمعايير التي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النصّ الدينيّ (الكتاب المقدّس)، والهرمنيوطيقا بهذا المعنى تختلف عن التفسير الذي يشير إليه المصطلح (exegesis)؛ لأنّ هذا الأخير يشير إلى التفسير نفسه في تفاصيله التطبيقية، بينما يشير الأوّل إلى نظريّة التفسير. [أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، ص 13]

وبهذا يتّضح من خلال أقوال أصحاب هذه النظريّة (المدرسة) أنّ الهرمنيوطيقا إنّما هي دائرة مدار (الفهم أو التأويل أو التفسير)، أو أنّها في مقام العلوم لهذه المصطلحات، أو أنّها المنهج لها، وخلاصتها أنّها تبين كيفية التعامل مع النصوص الأعمّ من المكتوبة والمقروءة والشفويّة؛ لتوضيح المعنى الكامن فيها، الذي عبّر عنه بـ (مركز المعنى) - وجهة النظر الرئيسة التي تدور حول محورها جميع معطيات النصّ [مجتهد شبستري، الهرمنيوطيقا وملابسات فهم النصّ، نقلًا عن: مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد، ص 510] - وهذه البؤرة لا يكون فهمها بين المؤلّف للنصّ والمستمع أو القارئ على مستوًى واحدٍ؛ ولهذا يقول هيرش (Seymour Hersh): «بمقدورنا أن نميّز بين ما يعنيه النصّ لمؤلّفه وما يعنيه لنا» [انظر: بالمر، علم الهرمنيوطيقا، ص 70، نقلًا عن: فصلية الحياة الطيّبة، العدد 8: ص 59]. أمّا دلّناي فيقول: «الهدف الأصليّ للهرمنيوطيقا هو الوصول إلى إدراكٍ أكمل للمؤلّف، بالصورة التي لم يتوصّل هو إليها» [انظر: بهرامي، الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، نقلًا عن: فصلية الحياة الطيّبة، العدد 8، ص 57]. فإدراك المعاني للنصوص لا يحتاج إلى التمسك بقصد المؤلّف للنصّ؛ لعدم مدخليّة قصد المؤلّف في دلالة النصوص.

ثالثًا: تاريخ نشوء الهرمنيوطيقا

إنّ مصطلح الهرمنيوطيقا من المصطلحات القديمة التي بدأ استخدامها منذ زمن أفلاطون بمعنى التوضيح وإزالة الغموض عن الموضوع، وأطلقها أرسطو على قسمٍ من أقسام

كتاب (الأورغانون) - حول منطق القضايا [رضائي أصفهاني، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، ص 298] - وقيل إنّ هذا النمط من التفسير الهرمنيوطيقيّ للنصوص يعود إلى المنحى الروائيّ في مقاربة الأساطير الإغريقيّة الذي استخدمه فيلون الإسكندريّ (Philo of Alexandria) في تفسير النصوص المقدّسة للتوراة. وقد تمحور مصطلح الهرمنيوطيقا في خصوص فهم النصوص الدينيّة بعد تطوّر آليات التفسير الاستعاريّ، الذي يعني إظهار معنّى من النصّ المفسّر لم يكن يقصده كاتبه الأصليّ، ولهذا كلّه قد حصل بعد إجماع اللاهوتيّين المسيحيّين عن تفسير النصوص المقدّسة تفسيرا رمزيّا؛ وذلك لإيثارهم المنهج الحرفيّ في التفسير [انظر: القطان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، الهرمنيوطيقا في القدماء، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 14، ص 110]، إلّا أنّ الكاتب المصريّ نصر حامد أبو زيد لم يقبل لهذا القول، وصرّح بأنّ اللاهوتيّين كانوا يستخدمون الهرمنيوطيقا في النصوص المقدّسة ضمن الدراسات اللاهوتيّة، أي: «أنّ مصطلح الهرمنيوطيقا هو مصطلح قديم، أوّل ما بدأ استخدامه كان في دوائر الدراسات اللاهوتيّة» [أبو زيد، إشكاليّات القراءة وآليّات التأويل، ص 13].

وقد أصبحت الهرمنيوطيقا علمًا بصورة رسميّة في القرن السابع عشر الميلاديّ على يدي يوهان كونراد دانهاور (Johann Conrad Dannhauer)، إذ أطلق على كتابه اسم (الهرمنيوطيقا المقدّسة). وهذا كلّه لا يمنع من أن يكون الفيلسوف شلاير ماخر هو أوّل من وضع أساس الهرمنيوطيقا الحديثة، فهو بحقّ مؤسسها؛ لأنّه يرى أنّ فهم النصّ يتجاوز رصد العلاقات النحويّة بين أجزائه إلى علاقات مركّبة ويدعوها "نفسيّة" [انظر: القطان، الهرمنيوطيقا الحديثة وفهم النصّ، نقلًا عن: فصليّة الحياة الطيّبة، العدد 14، ص 111]، فهو الذي أكّد على نسبة الفهم؛ لأنّنا إذا فهمنا النصّ جيّدًا فهذا لا يعني أنّنا قد حصلنا على المعنى كاملاً، وإنّما هنالك شيء بقي من عدم الفهم أو سوئه يتحدّى كلّ محاولات التذليل، والذي تظهره القراءات الأخرى، وقد مرّت الهرمنيوطيقا التأويليّة بمراحل ثلاث هي:

الأولى: الهرمنيوطيقا الكلاسيكيّة: وقد ظهرت في القرن السابع والثامن الميلاديّ وارتبطت بعصر النهضة، إذ يرى أصحابها أنّ الوصول إلى قصد المؤلّف وفهم النصّ فهمًا موضوعيًا حالة طبيعيّة وعاديّة ولا يمنع من ذلك إلّا بعض الإجمال والغموض في بعض النصوص.

الثانية: الهرمنيوطيقا الرومانسيّة: وقد بدأت من شلاير ماخر وهو أوّل من وضع أسسها وتابعه على ذلك تلميذه دلتاي، وكان لهذه الهرمنيوطيقا جانبان: الجانب الموضوعيّ وهو لغة

النصّ والمعنى اللفظيّ من كلمات النصّ، والآخر الذاتيّ وما يتعلّق بفكر المؤلّف وذهنيته، فيمكن الوصول إلى الجانب الأوّل دون الثاني، وأنّ سوء الفهم ناتجٌ من اختلاف ظروف المفسّر والمؤلّف، كما أنّ الاشتراك في النوع الإنسانيّ يساعد في عمليّة الفهم، والاعتقاد بوجود معنى نهائيّ للنصّ وهو أوسع وأعمق من كلمات النصّ، وعلى المفسّر الكشف عنه.

الثالثة: الهرمنيوطيقا الفلسفيّة: وهي أكثر المراحل تأثيراً ونفوذاً في البحوث الحديثة التي تعدّ الروح الحاكمة على هرمنيوطيقا القرن العشرين، وقد بدأت من مارتن هيدجر وقد طوّرها تلميذه غادمر، فأحدثت تحوّلاً رئيسيّاً في الاتجاه التأويليّ ولها نفوذٌ أكبر في أذهان الباحثين؛ ولذلك فقد تغيّر هدفها الهرمنيوطيقيّ من علم المنهج إلى هدفٍ فلسفيّ، ففرّق بين الموجود والوجود، وصار الاهتمام بفهم الوجود من خلال فهم الإنسان ودواعيه؛ ولهذا يستقلّ النصّ بمجرد صدوره من مبدعه؛ لذا فعمليّة الفهم هي حوارٌ بين النصّ والمفسّر، وسيكون البحث منصّباً على هذا القسم من الهرمنيوطيقا.

المبحث الثاني:

خطوات فهم النصّ الدينيّ عند أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ

حاول أصحاب هذه النظريّة فهم النصّ الدينيّ من خلال خطواتٍ اتّبعوها لغرض الوصول إلى الأهداف التي يسعون إليها، ويستميلون من خلالها عقول السدّج من الناس؛ ولهذا سوف نقوم بذكر أهمّ الخطوات التي رسموها للفهم وقراءة النصوص؛ ليتسنى للقارئ الكريم معرفة هذا المنهج وكشف أهدافه و غاياته في قراءتهم للنصوص والكشف عن دلالاتها، وبيان مراداتها، وهي:

أولاً: إلغاء خصوصيّة تقدّس النصوص

إنّ الخطوة الأولى التي قام بها أصحاب هذا المنهج، والتي تعدّ الخطوة الأهمّ في بناء أسسهم ومنهجيتهم في القراءة للنصوص هي إلغاء قدسيّة الله والوحي والنبّيّ والنصوص، ولهذا الأمر يفتح آفاقاً واسعة للخوض في هذه النصوص، فيحوّلها إلى مصافّ النصوص البشريّة التي لا تخضع إلى معايير وموازين ترتكز عليها، وحدود تمنع اختراقها كما في النصوص الإسلاميّة؛ ولهذا فهم يؤكّدون على هذه المسألة، قال نصر حامد أبو زيد: «إنّ ربط تعدّد مستويات الدلالة بالأصل الإلهيّ والوجود الأزليّ للنصّ أدّى إلى استغلاق معنى النصّ؛ نتيجة استحالة النفاذ إلى مستويات معانيه في نهاية الأمر» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 43].

وقد نقل عن أركون قوله: «إذا استمررنا في النظر إلى القرآن كنصّ دينيّ متعالٍ، أي يحتوي على حقيقة تجعل حضور الله حاضراً؛ فإننا لا نستطيع عندئذٍ أن نتجنّب مشاكل التفكير الشيولوجيّ، والبحث الشيولوجيّ، فالشيولوجيا ليست محصورةً بالمفتي أو الإمام أو الشيخ، الشيولوجيا تعني: عقلنة الإيمان، كما أنها تعني أيضاً: تلك المجابهة القائمة بين نظام المعرفة السائدة في فترةٍ معيّنة، والمشاكل التي تطرحها آليّة اشتغال نصّ دينيّ أو تراثٍ دينيّ، أي أنها تعني المجابهة القائمة بين التراث والتاريخ، وتطرح مشكلة الحداثة» [عبد الرحمن، سلطنة النصّ: ص 34].

والأكثر من ذلك فقداسة النصوص قد أصبحت في نظر هؤلاء من المشاكل التي تمنع من فهمها؛ ولهذا كان اللازم «أن تمتلك معياراً فلسفياً زائداً من أجل التقييم الحديث لكل المشاكل المتعلقة بالسيادة العليا» [أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علميّة، ص 160]، وهذا يتطلب «إعادة تفحص كلّ مكانة العامل الدينيّ والتقليديّ والوحي، ودراستها في ضوء النظرية الحديثة للمعرفة... من وجهة النظر التي اعتمدناها في هذه الدراسة، نجد أنّ العلمنة تؤخذ كمصدر الحرّيّة الفكرية، وكفضاءٍ تنشر فيه هذه الحرّيّة؛ من أجل افتتاح نظرية جديدة في ممارسة السيادة العليا والمشروعية» [المصدر السابق، ص 183]، وهذه الدعوة التي ادّعوها وأكّدوا على تحقيقها في الواقع المعاش بين أبناء المجتمع، ماهي إلا لغرض «التحرّر من سلطة النصوص، ومن مرجعيّتها الشاملة، وهي ليست إلا دعوة لإطلاق العقل الإنسانيّ حرّاً... فهل تتصادم هذه الدعوة مع النصوص الدينية، أو تتصادم مع السلطة التي أضفاها بعضهم بالباطل على بعض تلك النصوص؟ فحوّلها قيوداً على حركة العقل والفكر» [أبو زيد، التفكير في زمن التكفير، ص 146]؛ لكي تقف عائقاً يحول دون التصرف في دلالات النصوص؛ لأنّ وصف حالة «المبالغة في قداسة النصّ وتحويله من كونه نصّاً لغويّاً دالّاً قابلاً للفهم إلى أن يكون نصّاً تصويريّاً» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 43] - لأنّ التصوير يحمل في خفاياه صور الإبداع الإلهيّ التي ترسمه تلك النصوص - سوف يمنع بدوره السياحة الفكرية للفهم. ومن أجل منع الحالة التصويرية الإلهية في النصوص؛ كان اللازم إلغاء هذه القدسيّة؛ لفتح أمامهم آفاق المعرفة الفوضويّة الباطلة؛ ولذلك فهم حاولوا قراءة «النصّ قراءةً تاريخيّةً ناسوتيّةً لا قراءةً لاهوتيّةً... لأجل التحرّر من النظرة الإسلامية التقديسيّة للوحي والتنزيل» [علي حرب، نقد النصّ، ص 205].

ثانياً: تحويل النصوص الدينيّة إلى مجرد نصوص ثقافيّة

إنّ تحويل النصوص الدينيّة إلى مجرد نصوص ثقافيّة خالية من النورانيّة والروحيّة تشكّل خطورةً، لأنّ هذه النصوص في نظرهم تشكّلت في نفس البيئة والفترة التي نزلت بها، وتأثّرت بالأسلوب الثقافيّ الموجود في تلك الأزمنة، وهو ما يشاهد من خلال الأمثلة القرآنيّة التي يضربها للناس، والتي كانت منتقاةً من نفس البيئة؛ ولهذا فـ «إنّ النصّ في حقيقته وجوهره منتجٌ ثقافيٌّ، والمقصود بذلك أنّه تشكّل في الواقع والثقافة خلال فترةٍ تزيد على العشرين عاماً» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 34]. هذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الثقافة قابلةٌ للتغيّر والتبدّل من زمنٍ لآخر، ولا يمكن أن تبقى واحدةً متّصلةً بين الماضي والحاضر، وكذلك فهي تتبدّل بتبدّل أساليب الحياة التي يعيشها الناس نتيجة التطوّر الذي يحصل في الأمم، وبالتالي فسوف يضع هذا التغيّر بصماته على النصوص الإسلاميّة؛ ولذلك «قد يختلف اتّجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلةٍ تاريخيّةٍ إلى مرحلةٍ تاريخيّةٍ أخرى، فتتغيّر ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته، وإذا طبّقنا هذا المعيار على القرآن بصفةٍ خاصّةٍ، فنحن إزاء نصّ لم يكتمل حتّى أصبح جزءاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها» [المصدر السابق: ص 27].

ثمّ إنّ هذا «النصّ بهذا الاختلاف لا يحدّد هويّته ويميّز نفسه عن غيره من النصوص وحسب، بل يتجاوز ذلك؛ لكي يجعل من نفسه محوراً في الثقافة عن طريق قابليّته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على سواء؛ إنّ النصوص المحدّدة الدلالة هي النصوص ذات الوظيفة الإعلاميّة الخالصة، والتي تنتهي مهمّتها بفكّ شفرة الرسالة، ووصول المتلقّي إلى مضمونها ومحتواها وصولاً كاملاً نهائياً، ومن شأن هذه النصوص أن تكون خاضعةً خضوعاً شبه تامّ لمعطيات اللغة العاديّة، فهي نصوصٌ لا تبدع لغتها الخاصّة»

[المصدر السابق، ص 188].

ثالثاً: فهم النصّ يبدأ من خارجه

من المعلوم أنّ الفهم إنّما يتعلّق بالنصّ؛ إذ يبدأ من ذات النصّ، وما يحفّقه من القرائن الداخليّة والخارجيّة التي تقوم بإيضاح مراده، والكشف عن دلالاته، ولكن أصحاب هذه النظريّة ابتعدوا كلّ البعد عمّا هو متعارفٌ في الساحة الإسلاميّة، وعند المدارس - الشيعيّة والسنيّة - لابتعدوا منهمجهم من أسس ومقدّمات باطلة، فتركوا النصّ لباحثوا حوله، وفهموه

قبل النظر فيه؛ ولذا ففي نظرهم «أنّ عمليّة فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النصّ، بل تبدأ قبل ذلك، من الدوالّ الرابطة بين الثقافة التي تمثّل أفق القارئ وبين النصّ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 89]، فتركوا النصّ وما يريد بيانه، والتزموا بأمورٍ هي خارجة عن مقتضى الفهم؛ لأنّه «ليس المهمّ في تلك القراءة ما تقوله النصوص من داخل بنيتها، ومستويات سياقها، بل الأهمّ هو ما يحتاج أن يقوله الخطاب الدينيّ من خلالها» [أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 133].

ولهذا تهافت واضح؛ لأنّ الخطاب الدينيّ إنّما تظهره تلك النصوص، فمن خلالها يعلم مرادات الشارع المقدّس؛ لأنّها المظهرة لمقاصده، والدالّة على مراداته، والأكثر تهافتاً من ذلك أنّهم بعد أن ذهبوا إلى أنّ فهم النصّ إنّما يبدأ من خارجه، عادوا وقالوا إنّ فهم النصّ يبدأ من داخل النصّ؛ فإنّ «أجزاء النصّ يفسّر بعضها بعضاً، وليس مطلوباً من المفسّر أن يلجأ إلى معايير خارجيّة لفضّ غوامض النصّ، واستجلاء دلالتها، ويمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النقد الأدبيّ، فنقول: إنّ النصّ أجزاء تعدّ بمثابة مفاتيح دلاليّة تمكّن القارئ من الولوج إلى عالم النصّ، وكشف أسرارهِ وغوامضهِ» [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 178].

رابعاً: الاعتماد كلياً على المنهج اللغويّ والأدبيّ في فهم النصوص

لا شكّ في أنّ المنهج اللغويّ هو أحد المناهج التي يمكن من خلالها فهم النصوص، إلّا أنّ هذا لا يعني أنّه المنهج الوحيد الذي يقتصر عليه في ذلك، فالاعتماد عليه مطلقاً وبالطريقة التي يستخدمها أصحاب هذا المنهج للوصول إلى فهمٍ جديدٍ للنصوص يشكّل خطراً كبيراً؛ لأنّ المنهج اللغويّ إذا لم تضبط قواعده، ولم تعتمد أسسه الصحيحة يكون منهجاً مرناً قابلاً للتغيير تبعاً لطريقة الاستدلال، وبالتالي سوف تشكّل هذه المنهجية استدراجاً للنصوص الإسلاميّة؛ لغرض فهمها وتفسيرها، وبالتالي فهي تخدم أصحاب هذا المنهج ليحقّقوا مآربهم ويمرّروا مخططاتهم المنحرفة للنيل من الشريعة المقدّسة؛ ولهذا كان اللازم بحسب نظرهم: «استثارة نصوص أخرى معاصرة لفترة القرآن، أقصد نصوصاً موثوقةً ومؤكّدة» [أركون، محمد، الفكر الإسلاميّ.. قراءة علميّة، ص 235]؛ لأنّ هذه النصوص لا تكون مغايرةً للنصوص الإسلاميّة، وإنّما هي نابعة من طبيعتها، وملائمة لها من حيث البيئة والثقافة؛ ولذلك فإنّ «تطبيق منهج تحليل النصوص اللغويّة والأدبيّة على النصوص الدينيّة لا يفرض على هذه النصوص نهجاً لا يتلاءم مع طبيعتها. إنّ المنهج هنا نابع من طبيعة المادّة،

ومتلائم مع الموضوع» [أبو زيد، نصر حامد، مفهوم النصّ، ص 27]، والذي نحاول أن نستنتجه من تلك النصوص، فاختيار «منهج التحليل اللغويّ في فهم النصّ، والوصول إلى مفهوم عنه، ليس اختياراً عشوائياً نابغاً من التردّد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأحرى القول إنّه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادّته» [المصدر السابق، ص 25].

ومن خلال ما طرحناه من الخطوات التي قام بها هؤلاء لفهم النصّ تبين جلياً أنّ هذا المنهج في تفسير النصوص هو منهجٌ غير صحيح، والدليل على ذلك أنّهم حاولوا تفسير تعاليم الإسلام من خلال الثقافة الغربيّة، سواءً المادّيّة منها أو الأخلاقيّة، مدّعين أنّه «لا أحد يملك أن ينكر أنّ مشروع النهضة الذي تولّدت ملامحه مع مطلع القرن التاسع عشر في عالمنا العربيّ، قد اعتمد على معادلة طرفاها: التراث العربيّ الإسلاميّ الذي تمّ توحيد به جوهر الإسلام، وذاتيّته المطلقة من جهة، والتراث الأوربيّ الغربيّ الذي تمّ تركيزه في الكشف العلميّة، وثمارها التكنولوجيّة من جهة أخرى، وكان التوفيق بين طرفي المعادلة هو أساس مشروع النهضة، سواءً تحرّكت المعادلة في اتجاه الإسلام بوصفه مرجعياً لتقبّل الوافد الغربيّ، أو تحرّكت باتجاه الوافد الغربيّ لجعله معياراً لسلامة فهم الإسلام، ومشروعيّة تأويله» [أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 26].

وحقّ تصحّ هذه المعادلة، لا بدّ من العمل على إعادة فهم النصوص لتتلاءم والمعادلة الجديدة، وهذا لا يتمّ إلّا من خلال «إعادة النظر في كلّ العلوم الدينيّة الناجزة في الإسلام ضمن هذا الاتجاه؛ لتبيان نشأتها ومكانتها» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءة علميّة، ص 57]. وبما أنّ هذه العمليّة صعبةٌ وتحتاج إلى تضافر الجهود لإتمامها، فلا بدّ من «فتح ورشة عملٍ جديدة، تكون فيها ظاهرة التراث المعقّدة خاضعةً لإعادة الاعتبار والفهم تماماً كظاهرة الحداثة المعقّدة أيضاً» [المصدر السابق، ص 53]. وهذا هو بيت القصيد من عمليّة إعادة قراءة النصوص بطريقةٍ جديدة، حتّى تتلاءم ومذاقاتهم التي يسعون لنشرها بين أبناء المجتمع الإسلاميّ. هذا تمام الكلام في منهج هؤلاء في فهم النصوص الإسلاميّة.

المبحث الثالث: أدلّة مشروعيّة تعدّد الفهم الناتج من (الهرمنيوطيقا)

بعد أنّ تعرّفنا على الموقف الإسلاميّ من هذه النظريّة في البحوث السابقة، وصل الكلام بنا إلى عرض الأدلّة ومناقشتها التي ساقها أصحاب هذه النظريّة في استدلالهم على مشروعيتها من وجهة نظرهم، وقد استدّلوا على هذه النظريّة بعدّة أدلّة [أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 174؛ النصّ والسلطة والحقيقة، ص 113]، منها:

الدليل الأوّل

ردّ أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام على أولئك الذين رفضوا فكرة التحكيم - بعد أن أقرّوها وأكّدوا عليها عند رفع المصاحف من قبل جيش الشام على أسنة الرماح والسيوف وقالوا: «لا حكم إلّا لله» [نهج البلاغة: ص 82، من كلامه عليه السلام في الخوارج لما سمع قولهم: "لا حكم إلّا لله"] - فكانت مقولته المشهورة: «القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق، وإنّما يتكلّم به الرجال»⁽³⁾.

دلالة الحديث: يمكن أن نستخلص من هذا الحديث مقدّماتٍ ثلاثاً كما ذكرها بعضهم

[أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 113، النصّ ومشكلات السياق (1-5)] وهي:

الأولى: أنّ النصّ لا ينطق، ومعنى ذلك أنّه لا يدلّ.

الثانية: أنّ النصّ يتكلّم به الرجال، ويعني ذلك أنّه ما يتكلّم به القراء.

الثالثة: أنّ القراءة أو بالأحرى تعدّد مستويات القراءة تعدّ جزءاً من منظومة السياق المنتجة لدلالة النصوص، وليست مجرد سياقٍ خارجيّ إضافيّ، فكان لدينا أول صياغة أيديولوجيّة-سميوطيّةٍ لمبدأ الاحتكام إلى سلطة النصوص المعروف بمبدأ الحاكميّة [المصدر السابق]

وهكذا تشكّلت في نظرهم المشروعية لهذه النظرية، وإنّ مبدأها إسلاميّ بحث لا خلاف فيه، فكان ذلك الاستدلال هو المجوّز لهم في دخول معترك التفسير، وسجلات التأويل مع النصوص الدينيّة.

الجواب

إنّ الاستدلال بهذا الخبر على مشروعية نظريّتهم غير تامّ، وذلك لأنّهم حملوا قوله عليه السلام: «وإنّما يتكلّم به الرجال» على قرّاء القرآن والتالين الكتاب مطلقاً، مع أنّ هناك الكثير من الروايات التي تتحدّث عن مخالفاً واضحه بين بعض القراء ونصوص القرآن، وقد صدر اللعن بحقهم في الروايات الصادرة عن النبي صلى الله عليه وآله كما في قوله: «كم من قارئٍ للقرآن والقرآن يلعنه» [النوري، مستدرک الوسائل، ج 4، ص 250، باب أنّه يستحبّ لحامل القرآن ملازمة الخشوع، ح 4621]، وهذا يعني أنّ القراء لم يستطيعوا فهم القرآن، أو بالأحرى قد وقعوا في مخالفة القرآن إمّا عمداً

3- لم أعرّ على هذا الحديث في الكتب، بل إنّ الموجود في بعض المصادر هو: «وهذا القرآن إنّما هو خطّ مسطور بين دفتين لا ينطق، وإنّما يتكلّم به الرجال» [راجع: المفيد، الإرشاد، ج 1، ص 271].

أو جهلاً، وعلى كلا الحالتين فهم لم يبيّنوا المعنى الصحيح منه، فكيف يمكن أن يتكلّموا به في هذه الحالة ويكتشفوا مراداته؟ وعليه لا بدّ من تفسير الرجال في الخبر بغير هؤلاء.

إذن من هم الرجال الذين قصدهم الإمام في هذا الخبر؟ خصوصاً إذا قلنا أنّ (ال) التعريف في "الرجال" هي (ال) العهديّة، فلا بدّ أن يكونوا قد ذكروا في كلام المشرّع الإسلاميّ، وبما أنّ هذا الخبر - على فرض صحّته - قد صدر عن الإمام عليّ، فلا بدّ وأنّ يكون هؤلاء الرجال قد ميّزهم القرآن الكريم من خلال آياته المباركة، بحكم التطابق بين القرآن وهو كتاب الله الصامت، والإمام عليّ عليه السلام بحكم كونه القرآن الناطق، ومن باب عرض كلامهم على القرآن، فقد قال تعالى: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [سورة الأحزاب: 23]، وقوله تعالى: ﴿فِي بُيُوتٍ أَذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ * رِجَالٌ لَا تُلْهِيهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾ [سورة النور: 36 و37]. فقد فسّرت الروايات الكثيرة هؤلاء الرجال بأنهم أهل البيت عليه السلام، وأولهم الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام [انظر: البحراني، البرهان في تفسير القرآن، ج 6، ص 240]، فهو القرآن الناطق كما في الحديث عنه لما أراد أهل الشام أن يجعلوا القرآن حكماً بصقّين فقال: «أنا القرآن الناطق» [القندوزي، ينابيع المودّة، ج 1، ص 82 باب في غزارة علمه].

ثم إنّ ما ورد في نهج البلاغة من قول أمير المؤمنين عليه السلام في نفس الحادثة يخالف ما ذكره حيث قال: «إنّا لم نحكّم الرجال، وإنّا حكّمنا القرآن، وهذا القرآن هو خطّ مسطورٌ بين دفتين لا ينطق بلسانٍ، ولا بدّ له من ترجمان، وإنّا ينطق عنه الرجال» [نهج البلاغة، ص 182، من كلامه عليه السلام في التحكيم، الرقم 125]. ومن الواضح أنّ هنالك اختلافاً بين قوله عليه السلام: «ينطق عنه الرجال»، وبين ما نقلوه من قوله: «ينطق به الرجال»؛ فإنّ "الرجال" - على فرض قولهم - يستشهدون به وبآياته المباركة؛ إذ إنّنا نرى أنّ الكثير ممّن كان في ذلك الوقت من حفظة القرآن كان كلامه بالآيات، ثم أنّ النطق عنه لا بدّ أن يكون مع بيان معناه من ترجمانه الذي يوضحه جليّاً، وهذا الترجمان كما بيّنته الأخبار هو أمير المؤمنين عليه السلام، حيث قال الإمام عليّ عليه السلام: «وهذا كتاب الله الصامت، وأنا المعبر عنه، فخذوا بكتاب الله الناطق، وذروا الحكم بكتاب الله الصامت؛ إذ لا معبر عنه غيري» [ابن بطريق، العمدة، ص 330، الفصل السادس والثلاثون: "عليّ سيّد المسلمين"، الحديث 550]. وهذا الحديث يوضح تماماً أنّ الأخذ من كتاب

الله مع عدم الرجوع فيه إلى ترجمانه غير تام ولا يمكن الحكم به، فتبين أن مقصود الإمام في الخبر الذي استشهد به أصحاب هذه النظرية على مطلبهم لم يكن كما فسروه، وإنما كان الإمام في مقام بيان أن الناس عليهم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام لبيان حقائق الأمور؛ لأنهم الأعراف بها، وكذلك هم الأعلام بكتاب الله تعالى، فهو عندهم بين واضح لا يشوبه شك كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [سورة العنكبوت: 49].

وعليه فمن الواضح أن أصحاب هذه النظرية عندما جاءوا بهذا الحديث من دون النظر إلى الأحاديث الأخرى التي وردت في المضمون نفسه، إنما هونوا نوع من التشويش على عقول الناس؛ لكي يتناسب مع تأويلاتهم وتفسيراتهم التي يريدونها.

الدليل الثاني

قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام لعبد الله بن عباس عندما أرسله لمعالجة الخوارج: «لا تحاجهم بالقرآن؛ فإن القرآن حمال أوجه، بل حاجهم بالسنة» [انظر: المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 245؛ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج 1، ص 410].

دلالة الحديث

إن منع الإمام عليه السلام ابن عباس من معالجة الخوارج بالقرآن بدعوى أن القرآن (حمال أوجه) - أي أنه قابل لتعدد القراءات - ما كان إلا من أجل إلزام الخصم بالحجة الدامغة والواضحة، وعدم السماح للقوم من مقابلة الحجة بالحجة على ضوء تعدد الفهم، ويؤيده ما كان في ذيل الحديث من قول الإمام علي: «تقول ويقولون» فتكون الآية الواحدة حجة للمحتج والخصم. [أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 174]

الجواب

إن هذا الدليل يمكن أن يجاب عنه بجوابين، أحدهما نقضي، والآخر حلي.

أما النقضي: فإن أصحاب هذه النظرية لو سلموا في دليّة هذا الحديث على مدّعاهم وهو جواز تعدد القراءات، فإنه يثبتها بالنسبة للقرآن الكريم، ولكن إثبات هذه التعددية بالنسبة للسنة المطهرة منتفية؛ لأنها ليست حمالة أوجه، فقول الإمام: «ولكن حاجهم بالسنة» يدل على أن السنة الشريفة لا تقبل التعددية في القراءة، أي: أنها تلزمهم الحجة

ولا يستطيعون تأويلها على ضوء آرائهم وحبّتهم، والدليل على ذلك هو قول الإمام في ذيل الحديث: «فإنّهم لن يجدوا عنها محيصاً»، وبالتالي يكون هذا الدليل عليهم لا لهم.

وأما الحلّي، فالمعروف أنّ آيات القرآن الكريم فيها محكمات ومتشابهات، ولم يكن الإمام بصدد نفي المحاجة بالآيات المباركة بقسميها بقرينة قوله: «حمّال ذو وجوه»؛ فإنّ الآيات المحكمة لا تحتلّ إلاّ وجهًا واحدًا، فيبقى القسم الآخر وهو المتشابه، فهو الذي يحتمل كلّ وجهٍ يحمل عليه؛ ولذلك كان نظر الإمام عليه السلام إليه، وهو ما نهى عن المحاجة فيه، وقد بيّنه بقوله: «تقول ويقولون» أي أنّ الآية الواحدة يمكن أن تكون حجّةً للطرفين من خلال التأويل؛ لأنّ القرآن له ظاهرٌ وباطنٌ، فعن الفضل بن يسار في الصحيح قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية: "ما من القرآن آيةٌ إلّا ولها ظهرٌ وبطنٌ"، قال: ظهره تنزيله، وبطنه تأويله، ومنه ما قد مضى، ومنه ما لم يكن، يجري كما تجري الشمس والقمر، كلّما جاء تأويل شيء يكون على الأموات، كما يكون على الأحياء، قال الله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: 7] نحن نعلمه» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 196].

وعنه عليه السلام قال: «تفسير القرآن على سبعة أوجه، منه ما كان، ومنه ما لم يكن بعد، تعرفه الأئمة» [الصفار، بصائر الدرجات، ص 216].

وهذه الروايات لا إشكال في أنّها ناظرةً إلى المتشابه من الآيات، ثمّ يمكن أن يكون المراد من ظهر القرآن وبطنه هو أنّ الآية الواحدة قد نزل صدرها في شيء، ووسطها في شيء آخر، وذيلها في شيء ثالث، إلّا أنّ عقول الناس قاصرة عن معرفته، ويؤيّد ما ورد عن جابر قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: يا جابر، إنّ للقرآن بطنًا وللبطن ظهرًا، وليس شيء أبعد من عقول الرجال منه، إنّ الآية ينزل أولها في شيء، وأوسطها في شيء وآخرها في شيء، وهو كلامٌ متصرّفٌ على وجوه» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 204].

هذا من جهة، ومن جهة ثانية يمكن أن يراد من نهي الإمام في قوله: «لا تحاجّهم بالقرآن» هو علم الإمام عليه السلام بأنّ هؤلاء القوم قد اختلط عليهم الناسخ بالمنسوخ، والعام بالخاص، فلم يعلموا به، فيتمسّكوا بالمنسوخ أو بالعام حجّةً في تأييد مدّعاهم، مع أنّهما ليسا بحجّة مع وجود الناسخ والخاص، ويؤيّد قول الإمام الصادق عليه السلام: «وذلك أنّهم ضربوا القرآن بعضه ببعض، واحتجّوا بالمنسوخ وهم يظنون أنّه الناسخ، واحتجّوا بالخاص وهم يقدّرون أنّه العام، واحتجّوا بأول الآية وتركوا السّنة في تأويلها، ولم ينظروا إلى ما يفتح

الكلام وإلى ما يختمه، ولم يعرفوا موارده ومصادره؛ إذ لم يأخذوه عن أهله، فضلوا، وأضلوا» [المصدر السابق، ص 201].

وهذا كله يدخل في باب التشابه مع أن ذيل الآية المباركة يذم أولئك الذين يتبعون المتشابه من القرآن، ويصفهم بمبتغي الفتنة، فقد قال تعالى: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [سورة آل عمران: 7]. فأراد الإمام أن لا يكون مبعوثه من مصاديق من تدمه هذه الآية، هذا أولاً.

وثانياً: أن منع الإمام عليه السلام ابن عباس من محاجة الخوارج في القرآن الكريم كان من باب اللطف والرحمة بمبعوثه في هذه المهمة الصعبة؛ وذلك خوفاً عليه من الوقوع في محذور التفسير بالرأي؛ لأن معرفة آيات القرآن عند الناس على قسمين:

القسم الأول: أن القرآن عندهم: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، وهذا القسم يشمل الأعم الأغلب من الناس.

القسم الثاني: أن القرآن عندهم آياته بيّنة واضحة ليس فيها متشابه، بل كله محكم، كما في قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [سورة العنكبوت: 49]، وهذا القسم مختص ببعض الناس الذين وهبهم الله ﷻ العلم والمعرفة ويميزهم عن غيرهم، وهم أهل البيت عليه السلام، وقد دللت الروايات الكثيرة على أن الذين أوتوا العلم هم الأئمة من أهل البيت عليه السلام، منها: صحيحة عبد العزيز العبدي، عن أبي عبد الله عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ قال: «هم الأئمة» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 214، باب أن الأئمة قد أوتوا العلم، الحديث 4].

الدليل الثالث

إن التعددية في الفهم أمر تكويني، إذ إن الشرائع الإلهية لا تلغي التعددية، فكما أن التعددية أمر تكويني في طباع البشر وعاداتهم، فهي كذلك في فهمهم.

توضيح ذلك:

إن التعددية أمر حرصت الشرائع السابقة على إبقائه في منهجيتها؛ لأنه يمثل طباع البشر، ويمثل الاختلاف في عاداتهم ومرجعياتهم، وكذلك في مستويات الفهم؛ ولهذا تعاملت معه

على أنه حقيقة ثابتة لا يمكن إنكارها، وهذه التعددية في الجانب التكويني سرت إلى الجانب التشريعي من خلال جعل الخطابات الإلهية تحمل في طياتها جوانب التعدد في آفاق التأويل والفهم، بدلالة ثنائية الباطن والظاهر التي يتضمنها الخطاب الإلهي، فالخطابات الإلهية ليست موجهة للصفوة فقط، ولا تمتلك هذه الصفوة حق احتكار الفهم والتأويل، بل هي خطابات موجهة للناس جميعاً، وتعدّد مستويات الخطاب الإلهي من شأنه أن يفضي إلى تعدّد التأويلات. [انظر: أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 60]

الجواب

إنّ دليل هؤلاء القوم يتضمّن محورين:

الأول: أصل الاختلاف التكويني بين البشر على أكثر المستويات.

والثاني: هو تعدّد الفهم الذي يحصل عند البشر، والذي يفضي إلى تعدّد التأويل.

أمّا الأول: فلا إشكال في أنّ الاختلاف بين بني البشر - سواءً في سلوكهم أو في عاداتهم أو في ألوانهم، وكذلك في قابليّاتهم ومستوى أدراكهم - أمرٌ مسلّم به ولا يمكن إنكاره، بل هو أمرٌ واقعٌ في عالم الإمكان، وداخلٌ في ضمن الحكمة الإلهية عند خلقهم، وكذلك داخلٌ في ضمن النظام الأمثل والأكمل الذي يدير هذا الكون؛ ولهذا الاختلاف غاياتٌ وأهدافٌ، فقد يرجع إلى مسألة التمييز بين الناس، فلو كان الناس على شكلٍ واحدٍ ولونٍ واحدٍ وقابليّاتٍ واحدةٍ لضاعت المناكح والمواريث واختلّ نظام الكون، أو قد يرجع هذا الاختلاف إلى التعارف، وتزوّد بعضهم من بعضٍ بالمعارف والعلوم على مختلف الأصعدة، فقد قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [سورة الحجرات: 13]. والاختلاف على هذا المستوى أمرٌ ممدوحٌ وذو فائدةٍ، ولكن ليس كلّ اختلافٍ ممدوحاً، بل إنّ هناك موارد يكون الاختلاف فيها مذموماً كما في مسألة الحكم، فعن أمير المؤمنين عليه السلام في عهده لمالك الأشتر، قال: «فإنّ الاختلاف في الحكم إضاعةٌ للعدل، وغرّةٌ في الدين، وسببٌ من الفرقة» [الحرّاني، تحف العقول، ص 136]. وكذلك من الموارد التي يكون فيها الاختلاف مذموماً، بل مهلكاً هو الاختلاف في الإمامة الذي معه يكون ضياع الناس أعظم، وإشاعة الفساد والجور أكبر، والظلم والتمرد على الله - سبحانه وتعالى - أشدّ؛ لأنّ الإمامة تعدّ مفتاح الأمان والنظام للأمة، فعن الزهراء عليها السلام في خطبتها العظيمة أمام السلطة الحاكمة وجاهيرها عندما أوضحت الفلسفة الإلهية من الإمامة، وبيان حقيقة الطاعة، فقالت: «و[جعل] العدل

تنسيقاً للقلوب، وإطاعتنا نظاماً للملة، وإمامتنا أماناً من الفرقة» [الطبرسي، الاحتجاج، ج 1، ص 258].
هذا الأمر الأول، وهو كما قلنا مسلّم به ولا اعتراض عليه.

وأما الثاني: فإنّ البشر كما أنّهم مختلفون في أجناسهم وألوانهم كذلك هم مختلفون في فهمهم ومستويات المعرفة عندهم، فالمعرفة عند الناس أمرٌ مشككٌ - أي ذو مراتب - ولكنّ هذا الاختلاف لا يعني فسح المجال للفوضويّة أنّ تتلاعب بالتأويل، ولا يعني إخضاع النصوص لأهواء المؤول وميولاته، بل لا بدّ من وجود ضابطة تحدّد هذا الفهم والتأويل؛ لأنّ «هذا الأمر لو ترك من دون ضابطٍ معرفيٍّ لكان من شأنه أن يشوّش المعرفة الدينيّة، ويخضعها للأهواء» [أبو زيد، الخطاب والتأويل، ص 61]. فكون الاختلاف في الفهم عند البشر ملازمًا للاختلاف الجسديّ والتركيبيّ، ومن دون ضابطةٍ تصحّح الفهم يعني ذلك أنّ الله ﷻ قد سوّغ للناس الاختلاف في الدين، وأمرهم بالعمل في ضوئه، وسوف يؤدي ذلك إلى إباحة العمل بالمتناقضات، والاعتماد على الحقّ وعلى خلافه؛ ولهذا نحن بحاجةٍ إلى ضابطةٍ تصحّح هذا الفهم وهذه الضابطة، وهي العقل الكامل، وهو الإمام.

ولو تنزّلنا وسلّمنا بهذه التعدّديّة في الفهم والتأويل التي يذهبون إليها، فهذا لا يعني التعدّديّة الفوضويّة إلى ما لا نهاية كما صرّحوا بذلك، بل هي تعدّديّة محدودةٌ ومقدّرةٌ في علم الله ﷻ بقدر معلوم، وقد أخبر بها أنبياء ورسله، وعلمهم إيّاها، ومن بعدهم الأوصياء الأطهار، فقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21].

ولا إشكال في أنّ الفهم الذي أودعه الله ﷻ عند الناس شيءٌ، فيكون داخلًا في التقدير الإلهي. والحاصل: أنّ الدليل الثالث أيضًا لا يمكن الاستدلال به على فوضويّتهم الجديدة، وتعدّديّتهم المنفلتة التي يحاولون تمريرها وتسويقها في المجتمعات الإسلاميّة.

ومما تقدّم اتّضح أنّ استدلال أصحاب المنهج الهرمنيوطيقيّ على مشروعيّة منهجهم هذا غير تامّ، وليس له نصيبٌ في التراث الإسلاميّ، ولا يمكن تطبيقه على النصوص الإسلاميّة؛ لأنّه قد بان بطلانه، وانتفت مشروعيتّه، فنقل مصطلح تعدّد القراءات إلى ثقافتنا أمرٌ خطيرٌ يجب أن نحذّر منه؛ لأنّه يحمل معه اشتراطاتٍ خطيرة، ولوازم سلبيةٍ يرفضها فكرنا الكلاميّ والفلسفيّ والدينيّ عمومًا.

المبحث الرابع: نقد المنهج الهرمنيوطيقي

من الواضح أنّ الموقف من هذه النظرية هو عدم القبول بها؛ لأنها لا تنسجم مع ثقافتنا الإسلامية وعلومنا الدينية، وكان من اللازم علينا أن نبين الآثار السلبية التي تنطوي عليها نظرية الهرمنيوطيقا، والمنهج الذي أرادوا تطبيقه على الموروث الإسلامي وكيف يمكن نقد النظرية، وهذا ما سيتبين في النقاط التالية:

1- أنّ المنهج المعرفي الذي سلكه بعض أتباع هذه النظرية - بقصد التعامل مع الموروث الإسلامي، والفكر الإسلامي بشكل تفكيكي تقويضي - هدفه الأساس هو تأسيس عقلٍ استطلاعيّ منبثق حديثاً، وهو ما يؤدي بالتالي إلى زعزعة المنظومة المعرفية التوحيدية الكامنة وراء تلك التجليات الجزئية، التي ظهرت في صورة الاجتهاد في شقّ الحقول المعرفية (الكلامية، الأصولية، الفقهية)، حيث يسعى بعض أتباع المنهج الحداثي (النظرية الهرمنيوطيقية) ومن خلال مشروعهم هذا إلى بناء نمط معرفي جديد، يتجاوز المرجعية الإسلامية المتمثلة بالقرآن الكريم، وذلك بادعاء بشرية القرآن؛ لأنهم قد ذهبوا إلى تمييز القرآن بين حالتين:

الأولى: وهي الكلام الإلهي، أي ما تكلم به الله - تعالى - في الأزل، ولا يمكن لأيّ خطابٍ بشريّ احتواء الخطاب الإلهي.

والثانية: وهي ما تسمى بالخطاب النبوي، وهو تبليغ القرآن من قبل النبي محمد ﷺ للناس. وهذا المنحى على ضوء مدّعاهم لا يستلزم منه التناقض بين القول بقداسة القرآن وبين نفي القداسة كنتيجة للـ "أرخنة"، فالقول بالقداسة يتعلّق بجهة، وهي جهة دلالاته على الكلام الأزلي، وتعلّقه بالله كمصدر له، والأرخنة وما يستتبعها من نفي للقداسة تتعلّق بجهةٍ أخرى هي جهة دلالاته على القرآن الذي بين أيدينا [الشرفي، الإسلام والحداثة والثورة، ص 179 و180]؛ كونه قد تدخل فيه الفكر البشري.

وقد ذكر أبو زيد أنّ القرآن نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، ولكّنه من حيث إنّ العقل الإنساني قد تعرّض له فإنه يتحوّل ليصبح مفهوماً، وبذلك يفقد صفة الثبات، أي

4- والمقصود به العوامل التاريخية التي ساعدت على نشوء النص وتكوينه، بمعنى أنّ هنالك ظروفًا تاريخيةً معيّنة ساعدت في ظهور هذا النص أو ذاك، ومن البعيد جداً تفسير أي نص من دون الرجوع إلى هذه الظروف؛ لأن الظروف هي التي كوّنت وأنشأت النص.

أنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان، ويتحول إلى نص إنساني (يتأنس) ... فالنص من لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً) إنسانياً؛ لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل [أبو زيد، نقد الخطاب الديني، ص 93 بتصرفي]، مع أنه في كلام آخر يذهب إلى العمومية في نفي القداسة تبعاً للخطاب الغربي، فاتباع النظرية الهرمنيوطيقية يعتقدون أن كل ما قام به النبي الموحى إليه إنما هو ترجمة المعاني المستقرة في نفسه، بخطاب إنساني متلبس بمقتضيات الزمان والمكان الذي قيل فيه الخطاب، فشكّل لنا آيات هذا القرآن الذي بين أيدينا، ومن هنا لا يمكن رفع القرآن إلى مستوى الكلام الإلهي؛ لأنه مجرد خطاب نبوي، تلفظ به النبي محمد ﷺ بما يتوافق ومستواه اللغوي ومقدرته البيانية، وكذلك ما يتناسب مع فهم المجتمع الذي نزل القرآن بين حناياه.

إذن فالقرآن في مرحلة نزوله وإن كان إلهي المصدر، لكن ما بلغنا منه هو فهم النبي له وليس نفسه؛ ولهذا فإن القرآن الذي بين أيدينا في نظر هؤلاء ليس إلهياً في لغته، ولا في أحكامه، بل إنه وعي بشري إنساني، استوعبه النبي محمد ﷺ ونقله بما يناسب المرحلة التاريخية التي وجد فيها ووافقها، وهذا القول يستلزم عدم صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان، وبالتالي سيؤدي ذلك إلى نسف الشريعة من أساسها واستبدالها بشريعة أخرى تتناسب - بحسب ادّعائهم - مع الزمان والمكان الحالي، مع أن الشريعة المتمثلة بالقرآن الكريم باقية حية، وأنها تجري على الآخرين كما جرت على الأولين، ويؤيده ما ورد عن الإمام الصادق إذ قال: «إن القرآن حي لم يمت، وإنه يجري كما يجري الليل والنهار، وتجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أولنا» [العياشي، تفسير العياشي، ج 2، ص 218]. ثم الملاحظ في هؤلاء أنهم يخلطون المفاهيم ويساوون بين التنزيل والتأويل مع أنهما أمران مختلفان، فالأول متعلق باللفظ، والثاني متعلق بالمعنى، فالأمر الأول (اللفظ) لا مغايرة فيه بين ما تلاه النبي الأكرم وما جاء به الوحي، وما كان موجوداً في اللوح المحفوظ، فالألفاظ هي الألفاظ نفسها ولم يتغير منها شيء، وهو ما يشير إليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ﴾ فإذا قرأناه فاتبع قرآنه * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ ﴿ [سورة القيامة: 17-19]. وإذا كان اللفظ هو نفسه في كل المراحل، فلا بد أن تبقى معه اللوازم في جميع مراحل تنقله، وبما أن القداسة من لوازمه فهي باقية أيضاً ما دام اللفظ باقياً، فلا يمكن نفيها عنه في أي مرحلة.

ثمّ إنّه لو سلّم بهذا الأمر لاستتبع ذلك الكثير من المفسد؛ لأنّه سيكون حكماً ساريّاً على كلّ شيء، فلا يطاع أمر الحاكم في رعيّته إذا صدرت الأوامر منه بواسطة شخص ثانٍ، ولا يمثل للقانون إذا صدر بواسطة القضاة، وغيرها من الموارد الكثيرة في المقام، وأعتقد أنّ هذا لا يرتضيه حتّى أصحاب هذا المنهج الفوضويّ.

2- أنّ ذهاب أتباع النظرية الهرمنيوطيقية إلى أنّ النصوص الدينية ليست في التحليل النهائيّ سوى نصوص لغويّة - بمعنى أنّها تنتمي إلى بيئة ثقافيّة محدّدة، تمّ إنتاجها طبقاً لقوانين تلك الثقافة التي تعدّ اللغة نظامها الدلاليّ المركزيّ - وإذا كانت النصوص الدينية نصوصاً لغويّة، فإنّ شأنها شأن النصوص الأخرى في الثقافة، وإنّ مصداقية النصّ تنبع من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة النصوص، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصّاً دالّاً فهو كذلك، ومن المعلوم أنّ الثقافة نتاج ظروف موضوعيّة مجتمعة في تاريخ معيّن، بمعنى أنّ المعايير في قبول النصّ ستتغيّر بتغيّر البنى التحيّة للثقافة، وبذلك نصل إلى نقطة أساسيّة في فكر من ادّعوا تبعيّة المنهج الأركيولوجيّ أو التاريخيّ في دراسة النصوص، وهي الإيمان بالتغيّر، فلا وجود لشيء ثابت، فكلّ شيء متحوّل، فما هو مقبول الآن قد يُرفض مستقبلاً، ولا نقصي من مجال هذا الحكم أيّ نوع من النصوص؛ وعليه فالثقافة قد يختلف اتجاهها في اختيار تلك النصوص من مرحلة تاريخيّة إلى مرحلة تاريخيّة أخرى، فتنفي ما سبق لها أنّ تقبلته، وتتقبل ما سبق لها أن نفتته من النصوص [أبو زيد، مفهوم النصّ، ص 27]، وإذا كان المعيار في تحديد مصداقية النصّ هو الثقافة، فالقول بأنّ "مصداقية النصّ القرآنيّ لا تنبع من كثرة المؤمنين به" هو تحصيل حاصل، بل إنّ المصداقية تنبع من تقبل الثقافة له، وبذلك يمكن القول إنّ كلّ المعاني متحوّلة، استناداً إلى منطق الجدل ومبدأ التناقض (الديالكتيك)⁵، فالتناقض هو أساس الحركة والتطور؛ لذلك تكون العقلانية في حداثتها عقلانية متطورة، ومن ثمّ يتغيّر شكل تفاعلها مع الأشياء، وأمّا أصلها الإلهيّ فهو لا يعني أبداً أنّ دراستها وتحليلها يحتاج لمنهجية ذات طبيعة خاصّة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة بها؛ لأنّها في النهاية نصوص بشريّة من جهة، وهي بالضرورة نصوص ثقافيّة من جهة أخرى، ولأنّ دلالتها لا تنفك عن النظام اللغويّ والثقافيّ الذي تُعدّ جزءاً منه؛

5- قال ماركس وأنجلز: «إنّ الديالكتيك هو التضاؤ الداخليّ الكامن في داخل الظواهر المادّيّة». وقال لينين: «الديالكتيك بمعناه الدقيق، هو دراسة التناقض في صميم جوهر الأشياء». [للاطلاع أكثر على النظرية الديالكتيكية انظر: الهادي، دراسة تحليليّة للنظرية المادّيّة الديالكتيكية، ص 10].

لذلك هي نصوصٌ بشريةٌ بحكم انتمائها إلى اللغة والثقافة وزمن تشكيلها، وإن إنتاجها قد تشكّل في فترة تاريخية محدّدة - هو قولٌ باطلٌ من عدّة أوجه:

الوجه الأول: أنّ القرآن الكريم هو وحي الله وكلامه، وأنّ الشريعة الإسلامية هي شريعةٌ خاتمةٌ وصالحةٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ؛ فكلّ ذلك يستلزم بالضرورة أنّ الوحي الإلهي (القرآن) لم يكن انعكاساً لثقافةٍ ولا لمجتمعٍ، وعليه فلا معنى للقول بتاريخية النصوص الدينية، وإنّها منتجٌ ثقافيٌّ شكّل في زمانٍ محدّدٍ، وبهذا تسقط دعوى الثقافة والظروف التاريخية التي يزعمها هؤلاء.

الوجه الثاني: أنّ الله ﷻ قد أنزل وحيه لتغيير الواقع الجاهليّ المعاش آنذاك؛ لكي يخرج الإنسان من عبادة الأهواء والعباد إلى عبادة خالق الكون والعباد وربّهما، ولهذا يعني بالضرورة أنّ الوحي الإلهي لم يكن انعكاساً ولا نتاجاً للواقع الجاهليّ سواءً العربيّ منه أو العالميّ، علماً أنّ الواقع الإنسانيّ منذ نشأته الأولى كان تابعاً للوحي، بل إنّ علّة وجوده كانت التابعية، فقد قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، بل حتّى النبيّ الأكرم ﷺ كان تابعاً للسماء في نزول القرآن، وفي بيانه فقد قال تعالى: ﴿إِنّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ * ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ [سورة القيامة: 17-19]، ولا استقلاليةً لذلك الواقع؛ وذلك لأنّه عندما أنزل الله ﷻ آدم ﷺ إلى الأرض أمره وذريّته بعبادته، وإذا انخرّف الإنسان عن الدين الحقّ أرسل الله إليه الأنبياء ليعيدوه إلى العبادة الحقّة، وكان خاتمهم محمّداً رسول الله ﷺ، ومعنى هذا أنّه ليس للواقع البشريّ ذاتيّة مستقلة عن خالقه، فهو تابعٌ لا متبوعٌ، ومحكومٌ بالشرع لا حاكمٌ عليه، ثمّ إنّ القرآن الكريم لم يأت على منهجيّة واحدة ليتعامل الناس في ضوئها، وإنّما جاء وله ظاهرٌ وباطنٌ، وله عباراتٌ وإشاراتٌ، وله لطائفٌ وحقائقٌ، وكلّ هذه الموارد لها من يختصّ بفهمها، ولا يتساوى الناس في معرفة مضمونها؛ لكون المعرفة مشكّكة المراتب، ولا يصل إلى المرتبة العليا إلا من كان القرآن عنده بيّن آياته، وهو ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ﴾ [سورة العنكبوت: 49]. وقد بيّن ذلك الإمام الصادق عليه السلام حيث قال: «كتاب الله على أربعة أشياء: على العبارة، والإشارة، واللطائف، والحقائق، فالعبارة للعوام، والإشارة للخواص، واللطائف للأولياء، والحقائق للأنبياء» [المجلسي، بحار الأنوار: ج 89، ص 103، الحديث 81].

وأصحاب النظرية الهرمنيوطيقية - إن سلّمنا بقدرتهم على التأويل - داخلون في القسم الأول، ويكون تعاملهم مع العبارة (النص القرآني) بما هو ألفاظ، وتبقى الأقسام الثلاثة (الإشارة واللطائف والحقائق) ليس لهم نصيبٌ في معرفتها.

الوجه الثالث: الملاحظ أنّ أصحاب هذا المنهج قد أكثروا من الاستشهاد باللغة بوصفها دليلاً قوياً على صحة مدّعاهم بتبعية النص للواقع وإنسانيته، ولهذا زعمُ باطل؛ لأنّ اللغة ليست مصدرًا للفكر ولا هي مولدة له، وإنّما هي وسيلة له ووعاء لا غير، والفكر إنّما ينسب إلى قائله، وليس للغة التي يتكلّم بها، والشواهد على ذلك كثيرة سواء كانت من الشرع أم من الواقع، فما كان من الشرع هو أنّ الله ﷻ قد أنزل وحيه ودينه على أنبياء كثير؛ وأنّ لغاتهم مختلفة مع أنّ الدين واحدٌ لجميع هؤلاء الأنبياء؛ لقوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى﴾ [سورة الشورى: 13]، فاللغة التي جاء بها الوحي ما هي إلّا وسيلة لنقل ما يريد الوحي نقله إليهم، وليست مصدرًا له، فكان الدين واحدٌ وهو الإسلام واللغات والشعوب متعدّدة، وكذلك أشار الله ﷻ إلى دور اللغة في البيان والنقل في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ [سورة إبراهيم: 4]. وعليه فبما أنّ القرآن وحي الله وهو بلسان عربيّ مبين، وأنّ اللغة هي مجرد وسيلة، فإنّ وحي الله هو نفسه الوحي الذي نزل على جميع الأنبياء حقيقة، ولم يتأثر باللغات التي نزل بها، ولا هي أثرت فيه، ولا أخرجته عن أصله.

وأما الشواهد من الواقع، فهي أنّنا إذا أتينا بعدّة أشخاص وكانت دياناتهم مختلفة مع اتّحاد لغتهم، وطلبنا من كلّ واحدٍ منهم أن يكتب لنا نصّاً عمّا يتبنّاه ويعتقده، فلا شكّ في أنّ كلّ واحدٍ منهم سيكتب نصّاً عن عقيدته، ولو قارنّا بين هذه النصوص لوجدنا أنّ كلّ نصٍّ منها يكون مخالفاً للنصوص الأخرى، مع أنّها كتبت كلها بلغة واحدة، فأين تأثير اللغة المزعوم في تكون المفاهيم والعقائد والتصورات وإنتاجها؟! ولكن لو غيرنا المثال وطلبنا من شخص واحد يتقن مجموعة من اللغات أن يكتب لنا نصّاً واحداً في جميع هذه اللغات التي يعرفها، فلا شكّ في أنّه سيكتب نصوصاً متعدّدة بتعدّد اللغات، ولكنّها تحمل معنًى واحداً، ويؤيد ذلك أنّ أصحاب المنهج الهرمنيوطيقي أنفسهم إذا أراد كلّ واحدٍ منهم أن يكتب ما يراه ويتبنّاه ولكن بلغات متعدّدة فإنّه سوف يكتب الفكرة نفسها في جميع اللغات التي يعرفها، وهذا يعني أنّ العقل هو الذي يصنع الفكر، وليس اللغة. نعم، إنّها

وسيلةً لبيان هذا الفكر الذي أنتجه العقل؛ وعليه يمكن القول إنّ الوحي ليس انعكاساً للواقع ولا نتاجاً ثقافياً له كما يدّعي أصحاب هذا المنهج.

3- لقد سعى أتباع المنهج الحداثي (الهرمنيوطيقي) في قراءة النصّ القرآنيّ إلى تحقيق القطيعة المعرفيّة مع القراءات الإسلاميّة التراتبيّة التي تعمل على ترسيخ الإيمان والاعتقاد، وتغييره إلى عقيدة التشكيك والانتقاد، وقد اتبعت هذه القراءات في سبيل تحقيق مشروعها الحداثيّ الهرمنيوطيقيّ مجموعةً من الخطط التي تهدف إلى رفع العوائق الاعتقاديّة، ومن أبرزها خطة أنسنة القرآن الكريم الهادفة إلى رفع عائق القداسة عن النصّ القرآنيّ عن طريق التعامل مع الآيات القرآنيّة باعتبارها وضعاً بشريّاً، وانتهجت في هذه القراءة الحداثيّة عمليّات خاصّة، كإلغاء عبارات التعظيم المتداولة إسلامياً، واستبدالها بمصطلحات جديدة كاستبدال مصطلح نزول القرآن بالواقعة القرآنيّة، والقرآن الكريم بالمدوّنة الكبرى، والآية بالعبارة، يقول محمّد أركون: «بيّنت في عددٍ من الدراسات السابقة أنّ مفهوم الخطاب النبويّ يطلق على النصوص المجموعة في كتب العهد القديم والأنجيل والقرآن، كمفهومٍ يشير إلى البنية اللغويّة والسمائيّة للنصوص، لا إلى تعريفاتٍ وتأويلاتٍ لاهوتيّة عقديّة» [أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الدينيّ، ص 5]، وهذا المعنى يؤكّده أدونيس بقوله: «إنّ القول بإلهيّة النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهيّة يستلزم أنّ البشر ينزّون بمناهجهم عن فهمها ما لم تتدخل العناية الإلهيّة لوهب البشر طاقاتٍ خاصّة من الفهم» [انظر: الشوالي، التناول الحداثي للخطاب الشرعيّ الإسلاميّ وإشكاليّات المنهج، ص 149]؛ ولهذا أضاف بعضهم وصف "المنغلق على نفسه" إلى النصّ القرآنيّ، أي المكتفي بذاته [انظر: فضل صلاح، بلاغة الخطاب وعلم النصّ: ص 232]، وعليه يظهر من كلام أصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة المتقدّمة أنّهم قد ركّزوا على النصّ من أجل ممارسة منهجيّتهم عليه، وكان هذا على حساب المعنى والدلالة؛ ذلك أنّهم حاولوا إعادة النظر في مجمل الإنتاج الفكريّ الذي تشكّل حول النصّ؛ من أجل إنتاج فهمٍ آخر جديدٍ للنصّ بعيداً عن فهم الماضين، حيث أصبح فهمهم أمراً تقليديّاً؛ ولهذا وجب تجاوزه من أجل بناء دلالةٍ جديدةٍ وعصريّة للنصّ.

4- أنّ الحقل المعرفي الذي يشتغل عليه أصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة في فنّ التأويل لفحص النصوص داخليّاً وربطها بسياقها العامّ خارجيّاً، والطموح إلى عالميّة هذا الفنّ، سوف ينتهي بنا إلى أمرين لا يمكن القبول بهما، الأوّل: وهو الذهاب إلى أنّ الفهم البشريّ لا نهاية له ولا محدوديّة، والثاني: هو مترتّب على الأمر الأوّل، وهو أنّه لا يوجد معنى حقيقيّ لأيّ نصّ

من النصوص؛ لأنّ الفهم الإنسانيّ يتجاوز تصوّر الكلاسيكيّ لفهم النصوص ومستويات الحقيقة التي يتضمّنهما فهم الظواهر الاجتماعيّة والسلوكيّات والأحداث التاريخيّة والإبداعات الفنيّة والجماليّة، بدعوى أنّ هذا التحوّل الذي شهده فنّ التأويل ابتداءً من شلاير ماخر، اعتبر الفهم غير مرتبطٍ بإدراك الحقيقة التي ينطوي عليها النصّ، سواءً كان ذلك تصرّيحاً أو تأكيداً، بقدر ما يبحث عن الشروط الخاصّة الكامنة في التعبير، الذي بلوره هذا التأكيد أو التصريح، بمعنى أنّه يميّز بين فهم محتوى الحقيقة وفهم المقاصد، وهو ما كشفت عنه أيضاً الهرمنيوطيقا لدى غادامير، حيث ذهب إلى أنّه ومن خلال التفسير ينكشف لنا لا نهائيّة الفهم الإنسانيّ، وأنّه ليس هناك ذلك الفهم الذي يبلغ حدّ اليقين أو الاكتمال، فالفهم يبقى دائماً فهمًا مفتوحًا لمعرفتنا بالعالم، وأنّ كتابه المعنون بـ (مهرجانات التفسير) يسير في سياق لانهائيّة الفهم والتفسيرات المفتوحة على مختلف أوجه النظر [انظر: سعيد توفيق، الخبرة الجماليّة دراسة في فلسفة الجمال الظاهريّة، ص 74؛ بعلي، استقبال النظريّات في الخطاب العربيّ المعاصر، ص 99]. وهذا يعني أنّه لا يوجد معنًى حقيقيّ في النصّ [انظر: مونسي، فلسفة القراءة وإشكاليّات المعنى، ص 325]، أي أنّ كلّ نصّ تؤوّل فإنّ قائله يعنيه [انظر: نيوتن، نظريّة الأدب في القرن العشرين، ص 23]؛ لأنّ التأويل في الحقيقة ما هو إلّا مجموعة تأويلاتٍ [انظر: الزين، تأويلاتٌ وتفكيكاتٌ.. فصولٌ في الفكر الغربيّ المعاصر: ص 19]، وهذا ما سوف يؤديّ بالتالي إلى أمرين في غاية الخطورة، الأول: أنّ كلّ المعاني التي كانت سائدةً في الأزمنة السابقة ستصبح معاني في غاية الغرابة في الزمن الحاضر، وهو يعني نفي القيم السائدة، سواءً كانت القيم الفكرية والاعتقاديّة أو الثقافيّة أو السياسيّة؛ وذلك لأنّ الهرمنيوطيقيّ مترجمٌ، يجعل بفضل معارفه اللسانيّة الغامض قابلاً للفهم، وذلك باستبدال الكلمة التي لم تعد مفهومةً بكلمةٍ أخرى تنتمي إلى الحالة اللغويّة الخاصّة بالقارئ الذي يترجم له هذا الهرمنيوطيقيّ. [انظر: شرفي، من فلسفات التأويل إلى نظريّات القراءة، ص 24]

وهذا يعني أنّ أكثر المصطلحات الدينيّة سوف تبدّل وتغيّر؛ لأنّها بحسب ادّعائهم لا تتناسب مع الوقت الحاضر، وهي غير مفهومةٍ في هذا الزمان، وبالتالي ستنتفي معها الأيديولوجيا الدينيّة من أساسها.

والثاني: إذا انتفت القيم بمجموعها (الفكرية والاعتقاديّة أو الثقافيّة أو السياسيّة)، فذلك يعني انتفاء الأيديولوجيا الدينيّة؛ وعليه فلا مناص إذن من بثّ قيمٍ جديدةٍ وتأويلٍ جديدٍ، وإيجاد أيديولوجيا تغاير ما كان سائداً، أي بعبارةٍ أخرى طمس الأيديولوجيا الدينيّة

وإبدالها بأخرى علمانيّة؛ لأنّ القيم التي تؤكّد عليها المنظومة العلمانيّة والحداثة تمثّل القاعدة التي يحتكم إليها النصّ وليس العكس [أبو زيد، دوائر الخوف قراءة في خطاب المرأة، ص 125]، فالمشروعات الفكرية الحديثة في قراءة النصّ هي استجابةً للتحدي الحضاريّ الذي فرضه الصدام مع الحضارة الغربيّة، بمقولاتها ومنتجاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية. [أبو زيد، نقد الخطاب الدينيّ، ص 200]

5- أنّ أصحاب هذه النظرية يذهبون إلى إلغاء أمرٍ في غاية الأهميّة، وهو متعلّق بمسألة الفهم والغرض منه، وهو مراد المتكلم، فبالرغم من أنّ كون مراد المتكلم له دخلٌ في مسألة الفهم وبيان نظر أصحاب هذه النصوص، إلّا أنّ التأويليّة الهرمنيوطيقية تحاول في منهجها هذا الإعلان عن موت المؤلّف والمتكلم، وإلغاء مقاصدهما، وإحلال الدلالة التي هي الفهم الذاتي للقارئ محلّ المعنى الذي قصده المبدع للنصّ، والحكم على النصّ ومعانيه بالنسبية وتعدّد الفهم، وجعل التطوّر التاريخيّ إلغاءً لمعاني هذا النصّ وأحكامه ومقاصد مبدعه، وإحلال فهم القارئ محلّ مراد المؤلّف، وجعل القارئ منتج النصّ [انظر: عمارة، قراءة النصّ الدينيّ بين التأويل الغربيّ والتأويل الإسلاميّ، ص 14]، بحجّة أنّ الخطاب الدينيّ في سعيه لإحياء اللغة القديمة - لغة النصّ التي تجاوزها تطوّر الواقع - يتناقض مع النصّ ذاته، وإنّ بدا على السطح أنّه يحاول التوافق معه. [انظر: التسخيريّ، بين نظرية القراءات والاجتهاد الإسلاميّ، نقلًا عن: مجموعة من المؤلّفين، الاجتهاد والتجديد، ج 2، ص 27]

وهذا يعني أنّ أصحاب الهرمنيوطيقا قد ألغوا أيّ دخلٍ لمراد المتكلم أو قصده في فهم النصوص، مستدلينّ على ذلك بأنّ الهدف من تفسير المتن وفهمه ليس إدراك مراد المؤلّف وفهمه في هذا النصّ أو ذاك، بل هو معرفة المعنى؛ لأنّنا نواجه المتن وليس المؤلّف، فالمؤلّف هو أحد قراء المتن، ولا مرجّح له على غيره، فالمتن الذي أماننا هو مستقلّ، وكلّ ما يريده المفسّر هو الحصول على فهمٍ لهذا النصّ، من خلال الجدل والحوار بين المفسّر والنصّ. [أبو زيد، الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجيا الوسطية، ص 15]

وهذا في الحقيقة من أخطر الأمور التي تواجهنا، فبالإضافة إلى إلغاء دور المؤلّف للنصّ في تكوين هذا النصّ، واختيار هذه الألفاظ دون غيرها من الألفاظ الأخرى في تشكيل هذا النصّ أو ذاك، فإنّه يؤدّي إلى عدّة أمورٍ كلّها مرفوضة:

أ- فصل المخاطبين عن مؤلّف النصّ - المتكلّم أو الكاتب - وكأنّ النصّ وجد لوحده وليس هنالك عاقل هو الذي وضعه.

ب- أنّ هذا الفصل سيؤدّي إلى إلغاء مرادات الشارع المقدّس وترك اتّباع الناس لها، وبالتالي سيؤدّي ذلك إلى رفض الأوامر الإلهيّة، وفتح باب العصيان والتمرد بوجه التشريعات، وانتفاء مبدأ الطاعة.

ج- إغلاق باب الحوار الدينيّ والحضاريّ، وضياح المعايير التي تستند عليها الأخلاق وعلم الحقوق وغيرهما.

والنتيجة من ذلك كلّهُ هو انتفاء الهدف والغرض من الدين عموماً [انظر: التسخيريّ، بين نظريّة القراءات والاجتهاد الإسلاميّ، نقلاً عن: مجموعة من المؤلّفين، الاجتهاد والتجديد: ج 2: ص 27]، وعدم الحاجة إليه أو الرجوع له، وهو ما صرّح به محمّد أركون في أحد كتبه حيث قال: «أقول فقط: إنّ إعادة التريث لا تعني العودة إلى القرآن وتعاليم النبيّ... إنّ إعادة التريث تمثّل أولاً خطأً أيديولوجياً يعظم التراث عموماً دون الاهتمام بمضامينه الحقيقيّة أو بأهمّيّته العقائديّة» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءة علميّة، ص 53]، وهذا الكلام يعني الإتيان بدين جديد وتعاليم جديدة؛ حتّى تسيّر الإنسان في هذه الحياة.

6- أنّ فتح هذا الباب لقراءة النصوص وفهمها - وجعل ذلك الفهم معياراً صحيحاً للعمل به - لكلّ من هبّ ودبّ، سوف يؤدّي إلى الوقوع في محذورين مهمّين:

أولهما: إلغاء مبدأ التخصّص في هذا المجال، وهو ما يؤدّي بالتالي الى نفي دور الاجتهاد والمجتهدين في فهم الشريعة الإسلاميّة باعتبارهم من أهل التخصّص، والسماح لغير أهل التخصّص بالخوض في هذا المجال، وهو ما سعت إليه الدوائر الاستكباريّة، ومن غريب المفارقات محاولة أصحاب النظريّة الهرمنيوطيقيّة من الكتّاب المعاصرين إقناع المجتمع المسلم بأنّ الهرمنيوطيقا تصلح آلة للتفسير وبديلاً عن أصوله وقواعده الحاكمة، وأنّ نتائجها تصلح بديلاً عن التفاسير المتداولة، حتّى لو كان هذا التفسير منقولاً عن النبيّ الأكرم ﷺ، أو عن أئمة المسلمين عليهم السلام، أو عن علمائها المؤتمنين على تبيان كتاب ربّ العالمين، بالسير على خطى المنهج السديد في التفسير، الذي يعدّ التفسير القائم على الأصول والقواعد الصحيحة، وليس الهرمنيوطيقا المنفلتة.

وثانيهما: وهو الوقوع في مسألة التفسير بالرأي الخارج عن كلّ الضوابط والشروط، وهو الذي يعتبر باطلاً عقلاً، ولا يجوز العمل به مطلقاً عند المدرسة الإماميّة، بل وحتى عند المدارس الأخرى؛ لأنّ أتباع المدارس الأخرى يقبلون به ويعدّونه أحد أقسام التفسير ضمن قواعد خاصّة وليس مطلقاً، أضف إلى ذلك أنّ الملاحظ في النصوص الدينيّة هي كونها عبارة عن نصوص محكمة وأخرى متشابهة، كما وصفها القرآن الكريم بقوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [سورة آل عمران: 7]، أو قل إنها نصّ في الدلالة وأخرى ظاهرة، وسراية تعدّد القراءات والفهم إلى القسمين معاً ممتنع؛ لأنّ التعدديّة في الفهم للنصوص المحكمة أو النصيّة ما هي إلا كالاتّجاه في مقابل النصّ، وقد قام الإجماع على رفضه عند الفرقة المحقّقة، وأمّا التعدديّة العشوائيّة لفهم النصوص الظاهرة أو الظنيّة فهو في حقيقته تجاوزاً على النصّ، وخروج عن إطاره تحت ذريعة تعدّد القراءات، وقد بيّن القرآن الكريم هذه الحالة بقوله: ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾ [سورة آل عمران: 7].

الخاتمة

من خلال ما استعرضناه من بحثٍ توصلنا إلى بعض النتائج نلخصها فيما يلي:

1- أنّ الهرمنيوطيقا هي دائرة مدار الفهم أو التأويل أو التفسير، أو أنّها في مقام المنهج والعلم لهذه المصطلحات.

2- أنّ الهرمنيوطيقا مصطلحٌ قديمٌ بدأ استخدامه منذ زمن أفلاطون، وقد مرّ بمراحل ثلاث: (الكلاسيكية والرومانسية والفلسفية).

3- سار أصحاب هذه النظرية في فهم النصوص على مجموعةٍ من الخطوات كلّها تهدف إلى السيطرة على العقل المسلم.

4- استشهد أصحاب هذه النظرية بمجموعةٍ من الروايات لإثبات مشروعيتها، وأنّها من رحم الدين.

5- حاولنا نقد منهجية أصحاب هذه النظرية، وإثبات بطلانها، وأنّها أجنبية عن ديننا الحنيف.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أبوزيد، نصر حامد، إشكاليات القراءة وآليات التأويل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط 2، 1992 م.

أبوزيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، مكتبة مدبولي، القاهرة، ط 2، 1996 م.

أبوزيد، نصر حامد، التفكير في زمن التكفير، سينا للنشر، القاهرة، ط 1، 1995 م.

أبوزيد، نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 2005 م.

أبوزيد، نصر حامد، دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2004 م.

أبوزيد، نصر حامد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 6، 2005 م.

أبوزيد، نصر حامد، نقد الخطاب الدينيّ، دار سينا للنشر، ط 2، 1994 م.

أبوهنية، حسن، أوهام النهضة واستراتيجيات القراءة الحداثيّة للقرآن، نقلاً عن: جريدة الغد بتاريخ 2006/03/25 م.

أركون، محمد، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 2، 1996 م.

أركون، محمد، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2001 م.

ابن بطريق، يحيى بن الحسن، عمدة عيون صحاح الأخبار في مناقب الأبرار، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط 1، 1407 هـ.

ابن حنبل، أحمد، مسند أحمد، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وعادل مرشد، وآخرون، إشراف: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط 1، 1421 هـ.

ابن شعبة الحراني، علي بن الحسين، تحف العقول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، ط 2، 1404 هـ.

ابن شهر آشوب، محمد بن علي، مناقب آل أبي طالب، تحقيق وتصحيح وشرح ومقابلة: لجنة من أساتذة النجف الأشرف، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، 1376 هـ.

الإمام علي بن أبي طالب، نهج البلاغة، تحقيق: د. صبحي الصالح، مؤسسة دار الهجرة، قم المقدسة، ط 5.

البحراني، هاشم، البرهان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

الحاكم النيسابوري، محمد بن عبد الله، المستدرک علی الصحيحين، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1411 هـ.

الحر العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل الشريعة، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ط 3، 1416 هـ.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء، بيروت، ط 4، 1395 هـ.

الرضائي الاصفهاني، محمد علي، دروس في المناهج والاتجاهات التفسيرية للقرآن، تعريب: قاسم البيضاني، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، ط 1، 1426 هـ.

الزين، محمد شوقي، تأويلات وتفكيكات، فصول في الفكر الغربي المعاصر، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، المغرب، ط 1، 2002 م.

السيوطي، جلال الدين الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: سعيد المندوب، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة والثورة، دار الجنوب، تونس، 2011 م.

الشوالي، عزوز بن عمر، التناول الحدائي للخطاب الشرعي الإسلامي وإشكاليات المنهج، مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان، ط 1، 2017 م.

الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، ط 10، 1430 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، 1379 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 5، 1410 هـ.

الصفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في مناقب آل محمد، طليعة النور، قم، ط 1، 1384 ش.

الطبرسي، أحمد بن علي، الاحتجاج، تحقيق: إبراهيم البهادري ومحمد هادي به، الناشر: دار أسوة للطباعة والنشر، قم، ط 6، 1425 هـ.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق: لجنة من العلماء والمحققين الاختصاصيين، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1415 هـ.

العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تصحيح وتعليق: هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1411 هـ.

القرطبي، محمد بن أحمد، تفسير القرطبي (الجامع لأحكام القرآن)، تحقيق: هشام سمير البخاري، دار عالم الكتب، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1423 هـ.

القندوزي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة، صححه وعلق عليه: علاء الدين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1418 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، ضبطه وصححه: محمد جعفر شمس الدين، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1419 هـ.

المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 4، 1404 هـ.

المعتزلي، ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية، عيسى البابي الحلبي وشركاه، بيروت، ط 1، 1378 هـ.

المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط 3، 1416 هـ.

الهادي، جعفر، دراسة تحليلية للنظرية المادّية الديالكتيكية، لجنة إدارة الحوزة العلمية، قم، ط 1، 1416 هـ.

الهيثمي، علي بن أبي بكر، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، تحقيق: عبد الله محمد درويش، دار الفكر، بيروت، 1414 هـ.

بعلي، حفناوي، استقبال النظريات في الخطاب العربي المعاصر، دار دروب للنشر والتوزيع، 2014 م.

توفيق، سعيد، الخبرة الجمالية دراسة في فلسفة الجمال الظاهرية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992 م.

حرب، علي، نقد النص، الناشر: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 4، 2005 م.

ريكور، بول، من النص إلى الفعل، أبحاث التأويل، ترجمة محمد برادة وحسن بورقية، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، الجزيرة، 2001.

شرفي، عبد الكريم، من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، الدار العربية للعلوم، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط 1، 2007 م.

صلاح فضل، بلاغة الخطاب وعلم النص، الناشر: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد 164، 1413 هـ.

عبد الرحمن، عبد الهادي، سلطنة النص.. قراءات في توظيف النص الديني، سيناء للنشر ومؤسسة الانتشار العربي، ط 2.

عمارة، محمد، قراءة النصّ الديني بين التأويل الغربي والتأويل الإسلامي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 1427 هـ.

فصلية الحياة الطيبة، الأعداد 8 - 14، تصدر عن: المؤسسة العالمية للمعاهد الإسلامية العالية، بيروت، 1422 هـ و 1425 هـ. على التوالي.

مجموعة من المؤلفين، الاجتهاد والتجديد، إعداد: سيد جلال الدين مير آقائي، مجموعة من المقالات المختارة للمؤتمر الدولي الخامس عشر للوحدة الإسلامية، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، قم، ط 1، 1424 هـ.

مجموعة من المؤلفين، التأويل والمهرمنوطيقا دراسات في آليات التأويل والقراءة، المراجعة: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2011 م.

مجموعة من الباحثين، علم الكلام الجديد وفلسفة الدين، إعداد عبد الجبار الرفاعي، الناشر: دار الهادي، بيروت، ط 1، 1423 هـ.

مونسي، حبيب، فلسفة القراءة وإشكاليات المعنى، دار المغرب للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 2000 - 2001 م.

نيوتن، ك، م، نظرية الأدب في القرن العشرين، ترجمة: د. عيسى علي العاكوب، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، مصر، ط 1، 1996 م.

Language of Religion

Mustafa Azizi

Assistant Professor in the Department of Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iran.

E-mail: m.azizi@aldaleel-inst.com

Abstract

Language of religion is among the primary topics of philosophy of religion. The issues discussed in language of religion centralizes on two fundamental points: the first is the issues that are related to the linguistic foundation of religion, and whether religious language has an epistemic indication and represents a reality, or is it just symbolic and mythological language that lacks any epistemic content and does not represent reality. Rather, it has other duties, like explaining emotions and feelings? There are scientific schools and theories that believe that religious language does not represent reality and does reflect it, and this is from the "logical positivism school", the "eschatological verifiable theory", the game of language theory, the principle of verification theory, the symbolic language theory, and others. Opposite to this are scientific schools that believe that the language of religion is a real language that has epistemic indications and do represent reality, where most Islamic scientific schools believe in this, and some Western schools, like the theory of "analogy" the theory of "anthropomorphism," the theory of "univocality," and others. The second point is the issues related to explaining and analysing the theological propositions, and they are propositions where the subject is "God" and the predicate is "Perfect Attributes". This discussion is based on the attributes shared between the Creator and the created, like knowledge, power, speech, will, etc., and how they are explained in line with the magnitude of Almighty God and His simple existence. In this paper we aim at studying both of these points through presenting the common theories and critiquing them based on the rational-analytical approach.

Keywords: Language of religion, religious language, indication, reality, symbolism, mythology, logical positivism.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 109-152

Received: 02/01/2020 | Accepted: 28/01/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



لغة الدين

مصطفى عزيزي

أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالمية، إيران.

البريد الإلكتروني: m.azizi@aldaleel-inst.com

الخلاصة

من الموضوعات الرئيسة في فلسفة الدين موضوع (لغة الدين) وترتكز مسائله حول محورين أساسيين الأول المباحث التي تتعلق بالبنية اللغوية للدين، وهل هي ذات دلالة معرفية وتعبر عن الواقع، أو هي لغة رمزية أسطورية فاقدة للمضمون المعرفي، بل لها وظائف أخر كبيان العواطف والمشاعر؟ هناك مدارس ونظريات فكرية تعتقد بأن لغة الدين لا تعبر عن الواقع، ولا تحكي عنه، وفي المقابل هناك مدارس فكرية ترى أن لغة الدين لغة واقعية، ولها دلالات معرفية وهي تعبر عن الواقع. الثاني هي المباحث التي تتعلق بتبيين القضايا العقدية والكلامية وتحليلها، وهي القضايا التي موضوعها (الله) ومحمولها (الصفات الكمالية)، وترتكز مسائلها حول الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، وكيفية بيانها بما يتلاءم مع عظمة الباري ووجوده. نحاول في هذا البحث أن ندرس كلا المحورين والنظريات المشهورة فيهما، ونقدها على ضوء المنهج العقلي - التحليلي.

الكلمات المفتاحية: لغة الدين، اللغة الدينية، الواقع، اللغة الرمزية، اللغة الأسطورية

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 109 - 152

استلام: 2020/01/02 | القبول: 2020/01/28 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

من الأبحاث المهمة والمشاركة في فلسفة الدين والفلسفة التحليلية واللسانيات مبحث (لغة الدين) (Language of Religion).

المباحث المتعلقة بلغة الدين تنقسم إلى قسمين:

الأول: المباحث التي تدرس البنية اللغوية للوحي وكلام الله - تعالى - بشكل عام، يحاول فيلسوف الدين في هذا المستوى من البحث أن يجيب عن هذه الأسئلة: هل لغة الوحي والدين ذات مضمون معرفي تعبر عن الواقع وتحكي عنه، أو أنّ لغة الوحي تفتقد المضمون المعرفي ولا تعبر عن الواقع، بل هي لغة رمزية أو أسطورية فحسب، ولها وظائف أخرى غير التعبير عن الواقع، كبيان العواطف والمشاعر، أو الحث والترغيب لعمل خاص، أو تعليم طرق العبادة والمناجاة وغيرها من الوظائف؟ وهل لغة الدين - بناءً على الفلسفة الوضعيّة - تخضع لمبدأ قابلية التحقق والتثبت (principle of verification)، أو لا؟ وغيرها من الأسئلة الأساسية التي تتعلق بالبنية اللغوية للوحي والدين.

الثاني: المباحث التي تتعلق بالبنية اللغوية للقضايا الكلامية وما يتعلق بصفات البارئ ﷻ بشكل خاص، ويحاول الباحث في هذا القسم من البحث أن يحلّل معاني القضايا والعبارات التي تحكي عن الصفات الإلهية.

والمقصود من القضايا الكلامية هو القضايا التي موضوعها هو (الله تعالى) ومحمولها (الصفات الكمالية)، على سبيل المثال: عندما نقول: (الله عالم قادر حي) فماذا نعني من هذه الصفات؟ هل هذه الصفات الكمالية تحمل نفس المعاني التي نفهمها من الصفات الإنسانية حينما نقول: (زيد عالم قادر حي)؟ بعبارة أخرى: هناك صفات مشتركة بين الخالق - تعالى - وبين المخلوق كالإنسان، مثل صفة العلم والقدرة والحياة والمحبة وغيرها، هل هذه الصفات المشتركة تعدّ من المشترك المعنوي، أو من باب المشترك اللفظي؟ أو لا لهذا ولا ذاك؟ هل يجوز الاعتماد على اللغة العرفية في فهم الصفات الإلهية أو الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق وتحليلها، أو لا؟ وبكلمة أخرى: بما أنّ اللغة العرفية العادية بين الناس تحكي عن المحسوسات والملموسات، وهي مشوبة بالخصائص البشرية والجهات الإمكانية، هل يمكن استخدام هذه اللغة العرفية لتوصيف الله ﷻ بالصفات الكمالية المتعالية، مع أنّه موجود مجرد متعالٍ وغير متناهٍ؟

الفرق بين القسم الأول والثاني هو: أنَّ المباحث في القسم الأول تتعلّق بجميع القضايا الدينية وتعاليمها من القضايا العقديّة والأخلاقيّة والسلوكيّة والأحكام العمليّة، ولا تختصّ بدائرة خاصّة من القضايا الدينيّة؛ لأنّها تهتمُّ بالبنية اللغويّة للوحي وصياغتها بشكلٍ عامٍّ، بينما المباحث المتعلّقة بالقسم الثاني تبحث عن القضايا المتعلقة بصفات الله الكماليّة، وكيفيّة تحليل الأوصاف الإلهيّة، خاصّة الصفات المشتركة بين الخالق - تعالى - وبين المخلوقين.

المبحث الأوّل: الاتجاهات الأساسيّة في لغة الدين

من الناحية المعرفيّة هناك اتجاهان رئيسان حول اللغة الدينيّة:

- 1- الاتجاه غير الدلاليّ الذي يؤكّد على أنَّ القضايا الدينيّة لا معنى لها وفاقدّة للمضمون المعرفيّ (cognitive)، ولا تحكي عن الواقع ولا تعبّر عنه، بل اللغة الدينيّة لغة رمزيّة أسطوريّة قصصيّة، ولها وظائف أخرى غير كشف الواقع كإبراز الأحاسيس، وتحتّ على الالتزام بالأمر الأخلاقيّة وغيرها من الفوائد، وقد عبّر فردريك فيره (Frederick Ferré) عن هذا الاتجاه بـ (التحليل الوظيفيّ) (Functional analysis) الذي تأثّر بالمدرسة الوضعيّة المنطقيّة التي تنفي أيّ معنى ومدلول معرفيّ للقضايا الميتافيزيقية التي لا تخضع لمبدأ (قابليّة التحقق التجريبيّ).
- 2- الاتجاه الدلاليّ الذي يركّز على أنَّ القضايا والعبارات الدينيّة ذات معنى ومدلول معرفيّ (Cognitive) وهي تعبّر عن الواقع.

وكلا هذين الاتجاهين يشتمل على نظريّات ومدارس فكريّة خاصّة نستعرضها هنا:

أوّلاً: الاتجاه غير الدلاليّ في لغة الدين

يتضمّن هذا الاتجاه نظريّات متعدّدة أبرزها (الوضعيّة المنطقيّة)، (قابليّة الإثبات في الآخرة)، (الألعاب اللغويّة)، (الرمزيّة)، (الأسطوريّة)، (إبراز الأحاسيس):

أ- نظريّة الوضعيّة المنطقيّة (Logical Positivism)⁽¹⁾

قبل تكوّن المدرسة الوضعيّة المنطقيّة في القرن العشرين، كان فلاسفة الدين يعتقدون بأنّ

1- من المصادر المهمّة للتعرف على مدرسة (الوضعيّة المنطقيّة) هي المقالة التي كتبها جون باسمور (John Passmor) في الموسوعة الفلسفيّة لـ بول إدواردز (Paul Edwards) تحت عنوان (Logical Positivism):

[See: Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p. 52].

يعتقد (كارل بوبر) بأنّ هذه المقالة رصينة وراقية، ومن أفضل المقالات في مجال (الوضعيّة المنطقيّة).

القضايا والعبارات الدينية والميتافيزيقية ذات معنى ومدلول واقعي تعبر عن الواقع وتحكي عنه، ولكن مع ظهور الوضعية المنطقية التي تأثرت بالآراء المعرفية لديفيد هيوم (David Hume)، اعتقد أصحاب هذه المدرسة بأن القضايا الدينية مهمة وفاقة للمعنى، ولا تنتج وعياً (cognitive) ولا تعبر عن الواقع؛ لأنه لا يمكن إخضاع القضايا الدينية للتجربة الحسية، فالقضايا التي لا يمكن إخضاعها للتجربة الحسية تخلو من الدلالات المعرفية والمضامين الواقعية، بل هي بيانٌ للأحاسيس والعواطف والميول والرغبات الشخصية، أو تشجيعٌ للآخرين على إنجاز عملٍ فحسب. [Barbour, Issues In Science and Religion, pp. 239-240]

يعتقد ديفيد هيوم أن كل المعارف البشرية إما انطباعات حسية مأخوذة من الحس مباشرة، وإما صورٌ خياليةٌ راجعةٌ إلى الحس، وما سوى هذين القسمين من المعارف، فهي خاليةٌ من المعنى والمضمون المعرفي.

ويرى ديفيد هيوم أيضاً أن القضايا والعلوم البشرية لا تخلو من ثلاثة أقسام:

الأول: القضايا التحليلية التي لا تمنح للإنسان معرفةً جديدةً عن الواقع، بل المحمول في هذه القضايا ناتجٌ من نفس موضوعاتها، ونفي تلك القضايا يستلزم التناقض، كقضية (كل أعزبٍ فهو غير متزوج) أو (كل مطرٍ فهو مبلل).

الثاني: القضايا العلمية التي تخضع للمعايير التجريبية الحسية وتدعمها الملاحظات والشواهد التجريبية، فهذه القضايا الملموسة العينية الواقعية ذات معنى، ولها مبدأ قابلية التحقق والإثبات التجريبي.

الثالث: القضايا الدينية والأخلاقية والميتافيزيقية التي لا يمكن اختبارها من خلال التجربة الحسية، ولا تخضع لمبدأ قابلية التحقق والإثبات التجريبي.

فهذه القضايا ليست ذات معنى ومدلول، فهي خاليةٌ من المعنى، على سبيل المثال: قضية (الله موجودٌ)، و(كل روح لها البقاء والخلود)، و(السرقة قبيحة)، تعدّ من القضايا التي لا يمكن إخضاعها للتجربة الحسية، ولا تُعدّ من جملة القضايا التحليلية، فهي ليست ذات معنى ومدلول، بل هي مهمةٌ فارغةٌ من المعنى. [انظر: هيوم، مبحث في الفاهمة البشرية، ص 38؛ تحقيق

في ذهن البشري، ص 53؛ اشتفان كورنر، فلسفة كانط، ص 140]

تركز المدرسة الوضعيّة المنطقيّة على أنّ القضايا الواقعيّة العينيّة هي القضايا التي لها قابليّة التحقق والتثبت التجريبيّ، ويمكن إقامة الشواهد التجريبيّة لإثباتها، فكلّ قضية لا تخضع لمبدأ قابليّة التحقق (principle of verification)، فهي فارغة من المعنى (meaningless)، وتُعدّ مهملةً (nonsensical)، فضلاً عن صدقها أو كذبها.

[Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p. 53]

فموضوع الصدق والكذب في القضايا يأتي بعد إحراز دلاليّة الألفاظ، وهل هي ذات معنى أو لا؟ فإذا كانت القضية أو العبارة فارغة من المعنى والمضمون، فلا يصل الدور إلى صدقها أو كذبها، إذن من منظار الفلسفة الوضعيّة أنّ مرتبة الصدق والكذب في القضايا متأخرة من مرتبة الدلاليّة والمعنى.

إذن، بناءً على المدرسة الوضعيّة أنّ اللغة الدينيّة ليس لها معنى ودلاليّة، فضلاً عن اتّصافها بالصدق والكذب، فتعتبر الوضعيّة المنطقيّة جميع القضايا الميتافيزيقية والأخلاقيّة والدينيّة فارغة من المعنى والمدلول المعرفي؛ فلذا كان يعتقد إرنست ماخ (Ernst Mach) - وهو من أعضاء حلقة فيينا (Vienna Circle)⁽²⁾ - بأنّه يجب تطهير العلم وتنزيهه من العناصر الميتافيزيقية.

[Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 And 6, p. 53]

في الحقيقة أنّ نظريّة (مبدأ قابليّة التحقق والإثبات التجريبيّ) توجب عن السؤال القائل: ما الشروط والظروف التي تجعل العبارات والقضايا ذات معنى صحيح وواقعيّ؟

أقول: إنّ معيار الدلاليّة هو إمكان إخضاع القضايا للموازن التجريبيّة، وإمكان تجميع القرائن والشواهد الحسيّة لإثبات نظريّة ما، أو تأييدها، أو إبطالها.

ينبغي الالتفات إلى أنّ نظريّة (مبدأ قابليّة التحقق والإثبات التجريبيّ) تركّز على إمكان

2- إنّ انطلاقة الوضعيّة المنطقيّة كانت من خلال ما يُعرف باسم (حلقة فيينا)، التي ظهرت إلى العلن عام 1929، حينما صدر بيان لها بعنوان (الفهم العلمي للعالم) يقوم في الأساس على استبعاد الميتافيزيقا وإلغائها وتخليص العلوم من الشوائب الميتافيزيقية. إنّ المبادئ الأساسيّة للوضعيّة المنطقيّة كما وردت في بيان حلقة فيينا عبارة عن:

- اعتماد المعطيات الحسيّة أساساً للمعرفة العلميّة.
- استبعاد الميتافيزيقا من كلّ فرع من فروع المعرفة يُراد له أن يكون علمًا.
- اعتماد مبدأ قابليّة التصديق أو مبدأ قابليّة التحقق والتثبت (principle of verification) أساساً لقبول الأحكام العلميّة ومعياراً للمعنى المعرفي، على أساس هذا المبدأ لا تُقبل إلا الألفاظ التي تحيل إلى كيانات يمكن مشاهدتها.
- بناء العلم الموحد.

- تحديد مهمّة الفلسفة العلميّة بتوضيح مفاهيم العلوم بواسطة منهج التحليل المنطقيّ. [انظر: الحاج حسن، رودولف كارناب.. نهاية الوضعيّة المنطقيّة، ص 247]

إخضاع القضية للاختبار التجريبي لا فعلية هذا الاختبار، بمعنى أنّ القضية لها شأنية وقابلية للخضوع للتجربة الحسية، وإن لم يتم اختبارها بالفعل، على سبيل المثال: قضية (وجود الحياة في المجرات الأخرى) يمكن إخضاعها للتجربة، ولو في المستقبل بعد توفر أدواتها وظروفها.

نقد المدرسة الوضعية المنطقية

إنّ نظرية حصر الدلالية في المعرفة الحسية التجريبية - ودعوى أنّ القضايا الدينية ليست ذات معنى ومدلول - تعتبرها إشكالات متعددة نتطرق إليها في هذا المجال:

1- نظرية (مبدأ قابلية التحقق التجريبي) لا يمكن تطبيقها على كثير من القضايا والعبارات، وحتى لا يمكن تطبيقها على نفسها؛ لأنّ نظرية (مبدأ قابلية التحقق) لا تخضع للتجربة الحسية، ولا يتسنى إثباتها من خلال الملاحظات والشواهد التجريبية، فهذه النظرية تناقض ذاتها.

وبعبارة أخرى: قضية «إنّ القضايا التي لها معنى ودلالة هي القضايا الخاضعة للتجربة الحسية فقط»، لا تخضع نفسها للتجربة الحسية، ولا يمكن دراستها على طاولة التجربة، بل يتمّ بيانها في ضمن منهج عقلي محض، فهي فارغة من المعنى والدلالة، ولا تعبر عن الواقع.

[Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p. 54]

وبعبارة أخرى: هناك افتراضات مسبقة ميتافيزيقية منطوية في نظرية (قابلية التحقق والتثبت) لا تخضع للتجربة الحسية، وليس هذا إلا تناقضاً واضحاً.

2- أنّ هناك في علم الفيزياء - كنموذج الأمثل للعلوم التجريبية - مصطلحات ميتافيزيقية غير تجريبية لا تخضع للمعايير التجريبية، ولا يمكن اختبارها من خلال الأدوات والآليات التجريبية، ولكن معترف بها في هذه العلوم، مثل: الطاقة، الميدان، الجاذبة، الجرم، وغيرها، فلا تخلو العلوم التجريبية من المصطلحات الميتافيزيقية، فهل تلتزم المدرسة الوضعية بأنّ القضايا المطروحة في الفيزياء فارغة من المعنى؟!

3- بناءً على المدرسة الوضعية، فإنّ جميع القضايا الميتافيزيقية والدينية فارغة من المعنى والمدلول، بينما هناك بعض القضايا في الفلسفة والميتافيزيقيا كقضية (كلّ معلول يحتاج

إلى العلة) تُعدّ قضيةً تحليليّةً، والقضايا التحليليّة ذات معنى ومدلولٍ من منظور المدرسة الوضعيّة، وهذا نقضٌ واضحٌ في نظريّتها.

4- المبادئ التي تبنتها المدرسة الوضعيّة من حصر مصادر المعرفة في المعرفة الحسيّة والتركيز المفرط على المعطيات الحسيّة مرفوضةٌ ومردودةٌ؛ لأنّ المعرفة البشريّة لها مصادر ومناهل متعدّدةٌ كالحسّ والعقل والشهود والوحي، وقد تمّ إثباتها في (نظريّة المعرفة)، مع أنّ المعرفة التجريبيّة الحسيّة تحتاج إلى الدليل العقليّ في بيان شموليّة القضايا العلميّة وضرورتها.

[Ibid, p. 242]

وقد تنبّه أتباع المدرسة الوضعيّة إلى الإشكاليّات والثغرات الموجودة في هذه النظريّة، فتنازلوا عن مبدأ (قابليّة التحقق التجريبيّ) وبدأوا بتعديلها وإصلاحها من خلال اقتراح مبدأ (قابليّة التأييد) (confirmability) الذي يقول: «إنّ القضية لا تمتلك المعنى إلّا إذا أمكن تأييدها» [Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p. 55].

وبما أنّه لا يمكن إثبات القضية من خلال قابليّة التحقق التجريبيّ، فيجب الاكتفاء بالتأييد التجريبيّ فقط، وبناءً على ذلك، فإنّ مجموعةً من الشواهد التي تؤيّد القضية المطلوبة هي التي تحدّد معناها.

ثمّ تنازل أتباع الوضعيّة المنطقيّة عن مبدأ قابليّة التأييد أيضًا، واقترحوا مبدأ (قابليّة التفنيد والإبطال) (falsification challenge)، بناءً على هذا المعيار، فإنّ قضية (S) ذات معنى ودلالةٍ إذا كان نقيض قضية (S) يخضع لمبدأ قابليّة التحقق والإثبات التجريبيّ، على سبيل المثال: قضية (كلّ ماءٍ يغلي في درجة حرارة 100 م) تكون ذات معنى ومدلولٍ إذا كان نقيض هذه القضية أعني: (بعض الماء لا يغلي في درجة حرارة 100 م) يخضع للإثبات التجريبيّ، وله قابليّة التحقق التجريبيّ، إذن بناءً على نظريّة (قابليّة التفنيد والإبطال) فإنّ كلّ قضية لا يمكن نقضها وإبطالها ولو في موضع واحدٍ، فهي قضيةٌ بلا معنى، ولا يمكن عدّها قضيةً واقعيّةً عينيّةً تعبر عن الواقع، وقد دافع أنطوني فلو (Anthony Flew) عن مبدأ قابليّة الإبطال والتكذيب وأقام له أدلّةً وبراهين.

[Peterson, Hasker, Reichenbach and Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 269]

ويستدل أنطوني فلو على ما يدعيه بدليل منطقي هو: (أن كل قضية شخصية تساوي وتعادل نقيض سالبها)، و(كل ناقض لحكم يعد جزءاً لمفهوم سالب ذلك الحكم أو نفسها)، على سبيل المثال: قضية (الله موجود) تساوي قضية (ليس الله غير موجود)، فإذا كان هناك دليل يناقض قضية (الله موجود)، فهذا الدليل يعد داعماً ومؤيداً لقضية (الله غير موجود)، فإذا لم نجد ناقضاً لهذه القضية، فليس هذا حكماً واقعياً، فيما أن القضايا الدينية لا يمكن نقضها وإبطالها وتفنيدها، فهي فاقدة للمعنى، ولا تحكي عن الواقع.

[Flew, Macintyre, eds. New Essays In philosophical Theology, pp. 97-99]

تعاني نظرية مبدأ قابلية التفنيد والإبطال من إشكالات متعددة:

الأول: أن نفس هذه النظرية لا تنطبق على نفسها، بمعنى أن نظرية قابلية التفنيد ليست قابلةً للتفنيد والإبطال التجريبي الحسي، فهذه النظرية تناقض ذاتها؛ لعدم شموليتها على نفسها.

الثاني: أن معيار الإثبات والإبطال في كل علم يختلف عن علم آخر، فمعيار الإثبات والتفنيد في القضايا التجريبية هو التجربة الحسية، وفي القضايا الفلسفية هو العقل، وفي القضايا التاريخية هو النقل، وفي القضايا التحليلية الرياضية والمنطقية هو التحليل؛ فلا يجوز أن نعم المنهج التجريبي الحسي على جميع الحقول المعرفية.

الثالث: أن هناك قضايا بديهية أولية لا تخضع لمعيار مبدأ قابلية التفنيد والإبطال، ولكن مع ذلك فهي قضايا صحيحة وصادقة، ويسلم بها أصحاب العقول السليمة، كقضية (امتناع التناقض).

ب- نظرية قابلية التحقق في الآخرة (Eschatological verifiable)

في سياق الرد على الوضعية المنطقية يعتقد جون هيك (John Hick) بنظرية (قابلية التحقق الأخرى) في لغة الدين؛ فإنه يلتزم بمعيار الوضعية المنطقية مع قيد الأخرى، يذكر مقدمتين قبل بيان نظريته:

الأولى: النواة الأصلية والجوهر الأساسي لمفهوم (قابلية التحقق) هو إزالة أسس الشك العقلي، فكون القضية محققة يعني أن شيئاً ما يحدث ويوضح أنها صحيحة.

الثانية: أنَّ هناك بعض الأحكام لها قابليَّة التحقق والإثبات من ناحية الصدق، ولكن ليست لها قابليَّة التفنيد والإبطال من جهة الكذب، كقضيَّة استمرار الحياة للروح بعد موت البدن، الّتي لها قابليَّة التحقق والإثبات، وليست لها قابليَّة التفنيد والإبطال، ولهذا الافتراض يشتمل على نوع من التنبؤ، وهو أنَّ الشخص بعد موته يشعر بأنَّ بدنه ميّت وله حياةٌ ممتدَّة، وهذا التنبؤ له قابليَّة التحقق والاختبار في فرض الصدق في ضمن التجربة الشخصية له، وليست له قابليَّة التفنيد والإبطال في صورة الكذب.

فالتوحيد الّذي تدّعيه الأديان التوحيدية يفترض نوعاً من الوجود والحياة الغائيّة الواضحة في الآخرة، وعلى العكس من ذلك هناك الملحد الّذي يرى أنَّ ما بعد الحياة أمرٌ مبهمٌ، فهناك أمامنا طريقٌ ورحلةٌ يراها الموحّد والمؤمن سيراً نحو الحياة الخالدة، ويعتبرها الملحد طريقاً مبهمًا مظلمًا عبثًا، وسوف تتبيّن في آخر المطاف عاقبة الناس، وسوف يتّضح هل أنَّ التوحيد هو الحقُّ أو الإلحاد.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 271; Hick, John, Philosophy Of Religion, p. 103]

إذن، يمكن أن نعتقد بمبدأ قابليَّة التحقق والإثبات للقضايا الدينيّة، بحيث تزول أرضيّة الشكّ والريب منها، فالقضايا الدينيّة لو لم يمكن إثباتها وإخضاعها للتجربة الحسيّة أو تفنيدها بالتجربة الحسيّة في هذه الدنيا، فلها قابليَّة التحقق والإثبات في عالم الآخرة وبعد الموت، فيمكن لنا إثبات الجنّة والنار وقدرة الله ﷻ وعلمه، وغير ذلك من المعتقدات الدينيّة بعد الموت.

ويركّز جون هيك على نقطةٍ مهمّةٍ، وهي: أنَّ القضايا الدينيّة ونقائضها من المعتقدات الإلحاديّة وإن كانت من الناحية النظرية متساوية ولا رجحان لأحدهما على الآخر، لكن من الناحية العمليّة وضعهما مختلفٌ؛ لأنّ الاعتقاد بالقضايا الدينيّة يجعل حياة الإنسان في هذه الدنيا أسهل، ويهوّن عليه المصاعب والمصائب والآلام، ولكن لما كان الملحد فاقداً للمعتقدات الدينيّة، فحياته وعيشه مقروناً بالقلق والاضطراب والآلام، فبما أنَّ القضايا الدينيّة تحظى بهذه الميزة العمليّة، ينبغي تفضيلها على نقيضها من الإلحاد. [Hick, Philosophy of Religion, p. 105]

نقد نظرية قابليَّة التحقق في الآخرة

لا يخفى أنَّ الالتزام بنظرية (قابليَّة التحقق في الآخرة) يتوقّف على القول ببقاء النفس وهويّتها الشخصية في الآخرة، وهذه مباحث تتعلّق بمبحث المعاد.

والمشكلة الأصلية في نظرية (جون هيك) تكمن في أنه يقبل بـ (مبدأ قابلية التحقق التجريبي) وإخضاع القضايا للمقاييس التجريبية الحسية في الفلسفة الوضعية، ولكن يوسع في معناها، والحال أن هذا المقياس والميزان في حد ذاته يعاني من الحلل والنقص كما ذكرنا آنفاً.

المشكلة الثانية هي أن غاية ما أثبتته هذه النظرية أن القضايا المتعلقة ببقاء النفس وخلودها، وأن الروح تبقى بعد الموت، قضايا صادقة وصحيحة؛ لأنها قابلة للتحقق في الآخرة، ولكن سائر القضايا الدينية كإثبات وجود الله ﷻ وصفاته الكمالية، كعلمه وقدرته وعدم تناهيه وأزليته وغنائه الذاتي لا يرتبط بآلية التحقق الأخرى، ولا يمكن إثباتها بهذه الطريقة، بل تبقى هذه الأحكام المتعلقة بالله ﷻ مسكوتاً عنها.

الإشكال المهم في هذه النظرية هو أنها تركز على أن القضايا الدينية لا تعبر عن الواقع في هذه الدنيا، وليست ذات معنى فيها، بل تتضح معانيها في الآخرة، وهذا يخالف تصور المؤمنين والمعتنقين للأديان ومرتكازاتهم الذهنية، من أن القضايا الدينية ذات معنى ومدلول صحيح في الدنيا، مع أنه لا تفيد القضايا الدينية فائدة عملية إلا بعد حكايتها وتعبيرها عن الواقع، فالقضية ما دامت لا تكشف عن الواقع لا ثمرة عملية لها.

[Hick, John, Philosophy of Religion, p. 105]

جـ- نظرية الألعاب اللغوية (Theory of language Games)

تعتبر المدرسة الوضعية القضايا العلمية ذات معنى ومعبرة عن الواقع الحسي التجريبي، ولكن تركز فلسفة التحليل اللساني على أن للغة وظائف ونشاطات أخرى غير توصيف العالم ينبغي الالتفات إليها، كالعهد والتوصية والمناجاة والعبادة وبيان الأحاسيس والمشاعر، فتهتف فلسفة التحليل اللساني بهذا الشعار: «لا تسأل عن معنى القضية، بل اسأل عن وظيفتها ودورها» [Ian G. Barbour, Issues In Science and Religion, p. 243].

يعتقد لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein) بأن لكل لغة تطبيقاً واستعمالاً متميزاً وفق مناحي الحياة (Form of life) أو السياق الاجتماعي والمناخ الفكري والثقافي الذي يعيش فيه كل إنسان، ويعبر فيتغنشتاين عن تطبيق اللغة واستعمالها بـ (اللعبة اللغوية)، فتتعدد اللغات بتعدد مناحي الحياة وأشكالها وسياقاتها. [انظر إلى: فيتغنشتاين، تحقيقات فلسفية، ص 117؛ إبراهيم

زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 271]

وبعبارة أخرى: أنّ كلّ منجى من مناجي الحياة، أو كلّ شكلٍ من أشكال الحياة والمعيشة يقتضي لغةً متميّزةً خاصّةً به، لا يعرفها إلا من يعيش في ذلك النمط والطريقة من الحياة، والمقصود من الحياة هو جميع الآمال والأفكار والظروف التي تحيط بالفرد الإنساني، فكلّ لغةٍ من اللغات الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة "لعبة لغويّة" خاصّة، أي تطبيقٌ واستعمالٌ خاصّ، وهذه الألعاب اللغويّة تكشف عن جوانب صور الحياة وأشكالها، فهذه اللغة تعكس واقعها الخاصّ، فالعالم الذي يعيشه الفيلسوف يختلف تمامًا عن العالم الذي يعيشه المتدين، أو الفنان، أو العالم التجريبي، أو الصوفي، فما دمنا لم نجرب حياة الفيلسوف، أو الصوفي، أو المتدين، ولم ننظر إلى العالم من منظاره، لا نقدر أن نفهم لغته، أو لعبته اللغويّة، فكلّ لغةٍ تعكس طريقةً خاصّةً من الحياة والمناخ الفكري، من جهةٍ أخرى كلّ طريقةٍ ونمطٍ خاصّ من الحياة يولّد لعبةً لغويّةً تخصّه.

إذن، لأجل التعرّف على حياة الآخرين يجب أن نبحث عن اللغة المعبرة عن تلك الحياة الخاصّة بهم، وقد شبّه فيتغنشتاين نظريّته المسماة بـ (اللعبة اللغويّة) بالألعاب المعهودة والمألوفة بين الناس، فكما أنّ للعبة الشطرنج أو كرة السلة وغيرها من الألعاب، قواعد وقوانين متميّزة تخصّها، فكذلك بالنسبة إلى مناجي الحياة والسياق الاجتماعي والمناخ الفكري الذي يعيشه الفرد، فكلّ ذلك قواعد وقوانين خاصّة، تستتبع لغةً خاصّةً تميّزها عن سائر مناجي الحياة. [Hick, John, Philosophy of Religion, p. 96]

وبما أنّه لا توجد مفاهيم مشتركة ولا معايير مشتركة للتقييم بين (الألعاب اللغويّة) المختلفة، فكلّ لغةٍ حسابٌ على حدة، إذن كلّ لغةٍ تابعةٌ للقواعد الخاصّة المتميّزة بها، ولا يمكن تقييمها أو الحكم عليها بصورة واحدة، وكذلك لا يمكن الحكم على لعبة لغويّة خاصّة وتقييمها إلا من داخل إطار تلك اللغة، كلّ لعبة لغويّة جزءٌ من أسلوب الحياة الخاصّة؛ ولأجل أن نفهمها لا بدّ أن نحضر تلك الحياة ونلمسها ونعيشها من قريب.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 273]

فمثلاً: الذي يعيش في منجى الحياة العلميّة التجريبيّة، فهو داخلٌ في اللعبة اللغويّة التجريبيّة، فلا يجوز لهذا الشخص أن يحكم على اللعبة اللغويّة الدينيّة وينتقدها ويقوم بتقييمها؛ لأنّه لا يعيش في المناخ وإطار الحياة الدينيّة، فلا يعرف لغتها، فلا يمتلك لغةً مشتركةً بينهما حتّى يحكم عليها وينتقدها.

بالنتيجة أنّ القضايا الدينيّة والأحكام الميتافيزيقية، مصنونةٌ ومحفوظةٌ من الإشكالات والنقود الواردة من قبل العلوم التجريبية، وهذا التفكيك بين نطاق اللغة الدينيّة واللغة العلميّة يعالج مشكلة التعارض بين العلم والدين؛ إذ إنّ لكل واحدٍ منهما صورةً ونمطًا خاصًا من الحياة والمعيشة، وبالتالي له لعبةٌ لغويّةٌ متميّزةٌ ومعاييرٌ مختصّةٌ به، فلا يجوز لمن هو خارجٌ من مناخ الدين أن يحكم عليه وينتقده ويزعزع مبادئه بمعايير وموازن غير دينيّة.

وقام د. ز. فيليبس (D. Z. Philips) وهو من تلامذة فيتغنشتاين بتأويل القضايا الدينيّة المعارضة مع العلوم التجريبية وتفريغها من معانيها الأصليّة؛ دفاعًا عن العلم والفلسفة الوضعيّة؛ فإنّه يتكلّم عن موضوع (بقاء النفس) ويؤوّل عقيدة (عدم فناء الروح والنفس الإنسانيّة)، ويقول إنّّه ليس معنى بقاء الروح هو امتداد حياته في عالمٍ آخر، حتى يتّصف بالصدق والكذب، بل هي بمعنى أنّ للإنسان أنواعًا مختلفةً من الحياة الدنيويّة.

وبعبارةٍ أخرى: أنّ فيليبس يرى اللغة الدينيّة لغةً قيميةً، فقولنا: (الحياة أبدية) لا يعني استمرار الحياة، وإنّما هو شكلٌ من أشكال التقويم [Hick, John, Philosophy of Religion, p. 96]، وهذا التأويل والتفسير الجديد من القضايا الدينيّة يسبّب هدم الدين.

نقد نظرية الألعاب اللغويّة

تعاني نظرية فيتغنشتاين من مشاكل عديدةٍ نستعرضها في هذا المجال:

1- المشكلة الرئيسة في نظرية الألعاب اللغويّة تكمن في أنّ القضايا الدينيّة لا تعبّر عن الواقع ولا تحكي عنه، بسبب تأثر هذه النظرية بالوضعيّة المنطقيّة؛ إذ إنّ الوظيفة الجوهرية للغة هي حكايتها عن الواقع وتعبيرها عنه، ولكنّ نظرية الألعاب اللغويّة تنفي هذه الوظيفة المحوريّة للغة، وتركّز على الوظائف الأخرى، مع أنّ هذه النظرية ادّعاءً بلا دليل ولا تدعمها حجةٌ ولا برهان.

2- هذا التحليل للغة الدينيّة يخالف ما يعتقده المؤمنون والمعتنقون للدين، من أنّ لغة الدين ذات معنىٍ وتعبّر عن الواقع، بل إنّها صادقةٌ مطابقةٌ للواقع، فكّل الآثار المترتبة على اللغة الدينيّة بفضل أنّها تحكي عن الواقع وتُخبر عن الحقائق، فهي تنافي نظرية الألعاب اللغويّة المرتكزات الذهنيّة للمتديّنين.

3- من الركائز الأساسية في نظرية فيتغنشتاين مصطلح "مناحي الحياة"، ولكن هذا اللفظ مبهمٌ وغير واضح، فما المقصود من مناحي الحياة؟ وكيف نميّز بين مناحي الحياة بعضها عن بعض؟ هل جميع الأديان ذات منحي ونمطٍ واحدٍ من الحياة؟ أو لكل واحدٍ من المذاهب منحيٌ متميّز؟! لا يخفى أن تفسير (منحي الحياة) بالأفكار والأطر الثقافية والظروف الاجتماعية وغيرها من السمات التي يذكرها أتباع هذه النظرية لا يغني عن الحق شيئاً؛ لأنها أيضاً تعاني من الإبهام والغموض. [شاكرين، مقالة (علم لغة القضايا اللاهوتية)، مجلة الكلام الإسلامي، العدد 89، ص 153]

4- أن عدم الحصول على الفهم المشترك من الألفاظ والألعاب اللغوية، يعدّ من اللوازم الخطيرة لهذه النظرية، يعتقد (فيتغنشتاين) [Hick, John, Philosophy of Religion, p. 96]. أن اللفظ معنيٌ خاصاً في إطار الأسرة اللغوية وفي نطاق منحي الحياة والبيئة المعيشية التي تكون فيها اللفظ فحسب، فخرج هذه البيئة أو منحي الحياة، فلا معنى لذلك اللفظ، وهذا يسبب نقض نظرية الألعاب اللغوية؛ لأن هذه النظرية نفسها نشأت وتكونت في منحي خاص من الحياة والمعيشة التي يعيش فيها (فيتغنشتاين)، فلا يمكن لمن هو خارج عنها أن يفهمها ويقيّمها، وهذا يستلزم التناقض، مع أن هذه النظرية تحتوي على نوع من الحكم والتقييم للغة الدينية خارجاً عن منحاها ونطاقها، وهذا تناقض واضح في هذه النظرية.

5- تستلزم النظرية انسداد باب التفهيم والتفاهم والحوار المشترك في الحقول المعرفية المتعددة؛ لأنه لا يفهمها إلا من يعيش في البيئة والمناخ الذي تكونت النظرية فيها، وكذا ينسد باب المقارنة بين العلوم والمعارف البشرية وفقاً لنظرية (فيتغنشتاين).

6- تستلزم هذه النظرية النسبية في المعرفة (Relativism)؛ لأنه وفقاً لنظرية (فيتغنشتاين) لا يجوز لمن هو خارج عن منحي حياة خاصة أن يحكم عليها أو ينقدها ويقيّمها، إذن ليس هناك معيار خارجي مشترك يقوم بتقييم مناحي الحياة وتمحيصها.

يصرّح (فيتغنشتاين) على أن المؤمن عندما يقول: (الله موجود) فإنه لا يناقض عقيدة الملحد حينما يقول: (الله ليس بموجود)؛ إذ ليس هناك لغة مشتركة أو فهم مشترك بينهما حتى يكون بين عقيدتهما تناقض، بل لكل واحدٍ منهما منحي للحياة يختلف تماماً عن الآخر، وليس هذا إلا الوقوع في ورطة النسبية.

د- النظرية الرمزية (Symbolism)

كما ذكرنا أنّ النظريات المتعلقة بلغة الدين تنقسم إلى قسمين: النظريات التي تركز على أنّ القضايا الدينية وأنّ لغة الدين ذات معنى صحيح ومطابق للواقع وليست خالية من المعنى، والثاني النظريات التي تركز على أنّ القضايا الدينية فاقدة للدلالة وأنها ليست ذات معنى، بل لغة الدين هي لغة رمزية لا تعبر عن الواقع ولا تخبر عنه؛ بناءً على هذا الاتجاه لا يمكن التعبير عن أوصاف الله بلغة حقيقية واقعية.

تؤكد نظرية (الرمزية) على أنّ الصفات والأفعال المنسوبة إلى الله في القضايا الحملية، هي أوصاف رمزية أسطورية تمثيلية لا تحكي عن الواقع الخارجي، ولا يمكن توصيف الله بها، بل هي رموز تشير إلى ما وراءها، فليست دلالات الكلمات في النصوص الدينية دلالات مباشرة حديثة، بل هي ترمز إلى ما وراءها.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, pp. 275-277]

فوظيفة الرمز هي توفير الأرضية لمواجهة الإنسان الأمر القدسي ومكاشفته وتجربته عرفانياً، وكذلك تساعد اللغة الرمزية الإنسان على معرفة المراتب العميقة والمكنونة في روحه، والمراتب العميقة في الواقع الخارجي.

ومن الواضح أنّ النظرية الرمزية بُنيت على المبادئ العرفانية الكشفية؛ إذ تنكشف للعارف حقائق متعالية يعجز عن التعبير عنها وبيانها؛ لأنّه لا يملك إلا اللغة العرفية، فإمّا أن يسكت عمّا شاهده بقلبه وروحه، وإمّا أن يستخدم اللغة العرفية وهي محدودة ومقيّدة بالأمور المحسوسة المألوفة، وإمّا أن يستعمل اللغة الرمزية للتعبير عمّا شاهده بقلبه من الحقائق الملكوتية والمتعالية.

يستدلّ أتباع النظرية الرمزية بدليل لإثبات ما يدّعون، وهو: أنّ الله وجود متعالٍ يختلف تماماً عن سائر الموجودات، بل هو عين الوجود ومحض الوجود ولا حدّ ولا نهاية لوجوده، ومن جهة أخرى يستخدم الناس في المحاورات العرفية لغة عرفية محدودة تحكي عن الأحداث والأعيان البشرية المألوفة، وبالنتيجة لا يمكن استخدام اللغة البشرية العرفية المشوبة بالنواقص لبيان أوصاف الله المطلقة وصفاته العليا؛ لأنّه يستلزم استيعاب وعاءٍ محدودٍ ومضيقٍ لمعانٍ غير محدودةٍ وغير متناهية. يدافع بول تليك (Paul Tillich) عن نظرية

الرمزية، ويعتقد بأن اللغة الدينية هي لغة رمزية استعارية؛ فإنه يعتقد بأن الإيمان هو (الاهتمام المطلق) (ultimate concern) أو الالتكاء المطلق على الغاية القصوى، سواءً أكانت هذه الغاية الله تعالى، أم شيئاً آخر، مثل: الوطنية والعنصرية والمال والثروة وغيرها من الأمور التي يمكن أن تقع كغاية قصوى للإنسان.

يرى (بول تيليك) أن المعتقد الديني الذي يمثل حالة من الاهتمام المطلق، لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلا باللغة الرمزية. [Hick, John, Philosophy Of Religion, p. 86]

وبعبارة أخرى: أن الإيمان يُظهر نفسه واضحاً وجلياً في ضمن اللغة الرمزية؛ لأن حقيقة الإيمان هي (الاهتمام المطلق)، أو الاعتماد التام بالغاية القصوى، فلا يمكن التعبير عنها إلا باللغة الرمزية.

يستثني (بول تيليك) قضية دينية واحدة من القضايا الدينية، ويعتبرها حرفية غير رمزية يمكن أن تقال عن الحقيقة المطلقة، وهي: (الله هو الوجود المحض، لا أنه موجود كسائر الموجودات)، بمعنى أن الله ﷻ ليس موجوداً في جنب سائر الموجودات المتناهية المحدودة، بل الله ﷻ هو الوجود المحض المطلق الذي يسبب سائر الموجودات، فهو علّة العلل، فوجوده يختلف تماماً عن الموجودات الأخرى، ولهذا التفسير لوجود الله ﷻ يسبب رمزية لغة التعبير عن الله؛ لأنه إذا كان وجود الله عين الوجود ومحض الوجود لا كسائر الموجودات الإمكانية، فلا يمكن التعبير عن أوصاف هذا الوجود المحض اللامتناهي بلغة بشرية عرفية ضيقة، فلا بد من استخدام اللغة الرمزية [Ibid, p. 86]. فلو كان يمكن التعبير عن الله ﷻ وأوصافه مع علوّ شأنه وعظمته المطلقة بلغة عرفية حقيقية غير رمزية، لاستلزم التقليل من شأنه ﷻ بمستوى الموجودات المتناهية المحدودة، ولهذا ممتنع في شأنه تعالى.

ينبغي هنا أن نشير إلى نقطة مهمة، وهي: أن معيار الصدق والكذب في اللغة الرمزية يختلف عن المعيار المشهور والمعهود في نظرية المعرفة، فيرى (بول تيليك) أن معيار صدق الرموز الدينية يرجع إلى مدى صلاحيات هذه الرموز وكفاءتها في بيان التجارب الدينية والعرفانية، فكل رمز أوصل الإنسان إلى مقصوده وهدفه أكثر فأكثر وبشكل أوضح وأبلغ، فهذا الرمز صادق، وكل رمز فيه إبهام وغموض في بيان مقاصده، فهو كاذب، فالصدق والكذب في اللغة الرمزية راجعان إلى مدى إيضاح الرموز وإفصاحها عن متعلقاتها، بينما معيار الصدق والكذب في نظرية المعرفة، هو مطابقة القضايا لمحكّيها ومصاديقها.

السؤال المهم هو: ما المقصود من الرمز (symbol)؟ وما سماته وميزاته⁽³⁾؟

يميّز (بول تيليك) بين نوعين من الرمز، وهما: الرمز المحاكية (Representative symbol) والكشفة التي تحظى بخصائص الرمز الحقيقية، والرموز غير المحاكية (unrepresentative symbol) التي لا تمتلك ميزات الرمز الواقعية، كالرموز المنطقية والرياضية، وهي في الحقيقة علامات، ثم يذكر ميزات وخصائص الرمز المحاكية: [Hick, John, Philosophy Of Religion, p. 85]

1- أهم ميزة للرمز هو أنه يشير دائماً إلى أشياء وحقائق وراء نفسه، ولا يشير إلى نفسه، فالرموز تحكي عن أشياء وراء ذاتها، كالعَلَم الذي يُعدّ رمزاً ونموذجاً للعزة والافتقار عند كل الشعوب، كذلك الحروف والكلمات والأعداد رموزٌ تشير إلى ما وراءها من الحقائق والواقعيات. بعبارة أخرى: أنّ للرمز معنىً ظاهرياً ومعهوداً، ومعنىً باطنياً وحقيقياً، فالمعنى الظاهري قنطرةٌ ومرآةٌ للمعنى الباطني والحقيقي، فلا يجوز حمل اللفظ على معناه الظاهري المعتاد، بل يجب اجتيازه والوصول إلى المغزى الحقيقي له.

2- تساهم الرموز في واقعية محكيها ومطابقتها مساهمةً حقيقيةً، خلافاً للعلائم الوضعية والاعتبارية المعهودة التي يعتمد عليها المجتمع، كالإشارة الحمراء التي تدلّ على توقّف السيارات؛ فإنّ الإشارة والمشير في هذه العلائم شيءٌ، والمشار إليه حقيقةٌ مستقلةٌ على حدةٍ يختلف تماماً عن الإشارة، ولكن الرمز يشارك ويساهم في هوية الشيء الذي يحكي عنه ويشير إليه، على سبيل المثال: أنّ العَلَم رمزٌ يشير إلى الاقتدر والعظمة والعزة للشعوب، فهذا الرمز يساهم ويشاطر في هذا الاقتدار والعزة حقيقةً؛ لذا أنّ تعظيم العَلَم ورفعته يُعدّ تعظيماً لاقتدار ذلك البلد، والإهانة لَعَلَم البلد أو إسقاطه، تعدّ هزيمةً وذلةً له.

إذن يتضمّن مفهوم (الرمز) على مفهوم المشاركة (Participation) والمساهمة؛ فلذا لا يمكن استبدال هذه الرموز والنماذج بشيءٍ آخر، إلّا أن تتغير هوية ذلك الشعب وتاريخه، على سبيل المثال: لفظ الجلالة (الله) رمزٌ لا يحلّ محله رمزٌ آخر، خلافاً للعلائم العرفية التي يمكن استبدالها بشيءٍ آخر، كاستبدال لون الأحمر بلون الأزرق في إشارات العبور.

3- يذكر بول تيليك خصائص الرمز وميزاته في الكتب التالية:

a. Tillich, Paul, Theology of Culture, p. 58.

b. Tillich, Paul, Dynamics of Faith, p. 55.

c. Tillich, Paul, The Meaning and Justification of Religious Symbols, pp. 4-5.

3- أنَّ الرمز يكشف عن الأبعاد وال مراتب المختفية العميقة للأشياء، ويزيح الستار عنها؛ حيث لا يمكن للإنسان أن يعرف هذه المراتب والمستويات المكونة بطريقة معتادة، على سبيل المثال: الشعر والفن يكشفان للإنسان عن مراتب مخبوءة ومعقدة من الواقعية التي لا يمكن التعرف عليها إلا عبر هذه الرموز، وكذلك الرسم الذي يرسمه الرسّام رمزاً من الرموز، ويشير إلى حقيقة ملحمية لا يمكن التعبير عنها إلا في ضوء هذا الرسم.

4- أنَّ الرمز - إضافة إلى أنه يحكي عن المراتب المختفية الباطنية للأشياء - يكشف أيضاً عن الأبعاد الوجودية المخبوءة لروح الإنسان المتطابقة مع أبعاد الواقعيّات الخارجية، فالرمز يزيل القناع عن الجوانب الوجودية العميقة للإنسان، بحيث لا يمكن التعرف عليها إلا من خلال هذه الرموز، كالنغمات الموزونة للموسيقى التي تكشف عن الزوايا المجهولة والمحجوبة لروح الإنسان، فالرمز يُبرز ويُظهر المراتب والمستويات المكونة في الواقع الخارجي وفي الروح الإنسانيّ معاً.

5- لا تتكوّن الرموز بالتفاتٍ وتعَمِد، بل تنبثق عن اللاوعي الفردي والاجتماعي، وتنشأ من الهوية الجمعيّة، فللرموز أرضيّة اجتماعيّة خاصّة تتكوّن فيها، خاصّة الرموز السياسيّة والدينيّة التي لها وظائف اجتماعيّة، فهي تتكوّن من اللاوعي الجمعي في المجتمع، فإذا انقطعت العلاقة الذاتية الاجتماعية واللاوعي الاجتماعي من هذه الرموز، فحينئذٍ تموت الرموز وتمحو بموت أرضياتها الاجتماعية.

6- أنَّ الرموز لها طلوعٌ وأفولٌ، لها حياةٌ ومماتٌ، لها نموٌّ وذبولٌ، الرموز تنشأ وتنمو وتزدهر في بعض الظروف، وتزول وتنقضي في بعض الظروف الأخر.

يعتقد (بول تيليك) بأنّه لا يمكن التعبير عن الغاية القصوى، أو الأمر المقدّس إلا باللغة الرمزيّة، فلا يتسنى التعبير والحكاية عن الغاية القصوى والاهتمام المطلق باللغة الحقيقيّة العرفيّة، والسّر في ذلك هو أنّ حقيقة الغاية القصوى حقيقة وراء الحقائق المحدودة والمتناهية، فلا تقع الغاية القصوى في إطار الواقعيّات الملموسة المحدودة، فبالتبّع لا يمكن التعبير عنها إلا بلغة الرمز؛ لأنّ اللغة الحقيقيّة العرفيّة قاصرة وعاجزة عن بيان صفات

الغاية القصوى. [Paul, Tillich, Systematic Theology, V. 1, p. 211]

فبناءً على ما ذكرناه في خصائص الرموز، الرمز الدينيّ يشارك ويساهم في قداسة هذا الأمر المقدّس، وبذلك يعتقد (بول تيليك) أنّ الله ﷻ هو الرمز الأصليّ والمبدئيّ للغاية القصوى التي تسيطر على جميع حياتنا، ونحن مستعدّون لأن نضحّي بكل شيء دونها.

إنّ مفهوم (الغاية القصوى) أو (الاهتمام المطلق) (ultimate concern) في النظرية الرمزية، يتّسم بعدة سمات وميزات:

منها: ينبغي التسليم المحض أمام الغاية القصوى من دون أي قيد وشرط.

ومنها: تمثل الغاية القصوى الكمال المطلق.

ومنها: كلّ شيء في حياة الإنسان بسبب ارتباطه بالغاية القصوى، يكون ذا معنى وهدف.

ومنها: يمكن للإنسان أن يجرب الغاية القصوى تجربة عرفانية باطنية بصفتها أمراً مقدساً.

فالغاية القصوى، هي: «الأمر المقدس الذي يستعدّ الإنسان أن يضحي بكلّ غالٍ وثمين لأجله ويفديه له، ويكون مركز الاهتمام المطلق، بحيث ينبثق منه جميع الميول والرغبات الإنسانية فهي المعشوق النهائي وغاية الغايات في حياة الإنسان» [علي زماني، لغة الدين، ص 256].

يصرّح (بول تيليك) بأن الغاية القصوى لا تنحصر في الله تعالى، بل تتمثل في كلّ أمرٍ مقدس يتّصف بهذه الصفات المذكورة أعلاه، كالوطنية، أو الجاه والمقام، أو الثروة والمال، أو ما شابه ذلك، فيعتقد (بول تيليك) بأن الرمز ما دام له الطريقيّة لتلك الغاية القصوى، أو الاهتمام المطلق، فهو رمزٌ حقيقيٌّ، ولكن إذا تحوّل الرمز إلى موضوعٍ مستقلٍّ يحظى بقداسةٍ مستقلةٍ عن قداسة الغاية القصوى، فهذا يستلزم الشرك وعبادة الصنم، فلا يجوز أن يتحوّل الرمز إلى الصنم والوثن، فالرمز طريقٌ إلى الأمر المقدس، وليس نفسه موضوعاً مقدساً في حدّ ذاته.

آثار النظرية الرمزية (Symbolism)

تستلزم نظرية (الرمزية) عدة أمور:

أحدها: أنّ لغة الدين ليست لغةً حقيقيةً تفيد المعنى الواقعي ولا تحكي عن الواقع، بل لغة الدين إشارةٌ إلى ما ورائها من الأشياء، وبالنتيجة لا يمكن أن نعرف صفات الله ﷻ معرفةً إيجابيةً حقيقيةً، ولهذا يستلزم نوعاً من تعطيل العقول عن معرفة الله.

ثانيها: بما أنّ لغة الدين لا تكشف عن الواقع، ولا تمنح معنىً حقيقياً للإنسان، فلا تتّصف القضايا الدينية بالصدق والكذب.

ثالثها: تحاول نظرية الرمزية أن تنزه الله ﷻ عن صفات المخلوقين وسماتهم؛ فلذا تعتقد أن وجود الله يختلف تمامًا عن الموجودات المخلوقة.

رابعها: تنبثق النظرية الرمزية لـ (بول تيليك) من نزعاته العرفانية والباطنية، وأنه لا يمكن التعبير عن الحقيقة الخالصة المشهودة بهذه الألفاظ البشرية المشوبة بالنقص.

النقد

1- تُناقض النظرية الرمزية نفسها وتُنافي ذاتها؛ لأن (بول تيليك) يُبين نظريته بلغة حقيقية غير رمزية؛ ليفهمها جميع الناس من دون اعتماد على أي رمز وإشارة، وعندما يتكلم تيليك عن "الغاية القصوى" في نظريتها الرمزية وكذلك عن "الله تعالى" وعن "الإيمان" و"الإرادة" و"العقل" فهو يوضح هذه الألفاظ الدينية بلغة عرفية حقيقية، ولا يستخدم لغة رمزية في بيانها، وهذا بمعنى نفي اللغة الحقيقية الكاشفة عن الواقع في ضوء اللغة الحقيقية، وهو تناقض واضح.

2- تقوم النظرية الرمزية على تعريف خاطئ للدين؛ لأن (بول تيليك) يركز على أن الدين هو العلة الروحية والمحبة الشديدة للأمر المقدس أو الغاية القصوى، ولهذا في الحقيقة تحويل الدين وإرجاعه إلى علاقة فردية باطنية وتجربة عرفانية مع الله تعالى، بينما الأديان التوحيدية - خاصة الدين الإسلامي - لا تحصر معارفه في العلاقة الفردية مع الله ومواجهة الأمر القدسي، بل هناك قضايا نظرية تتعلق بأمور عقديّة كالنوحية والمعاد والنبوة، وهناك أيضاً قضايا عملية ترتبط بالأخلاق والتكاليف والحقوق الاجتماعية، فليس جميع القضايا الدينية ناظرة إلى الغاية القصوى وصفاتها، ففي الحقيقة بُنيت النظرية الرمزية على افتراض مسبق خاطئ وهو التعريف المضيق للدين وحصره في التجربة العرفانية الباطنية.

إذن، النظرية الرمزية - لو سلّمنا بها - تشمل القضايا العقديّة فحسب، وتسكت عن بيان سائر القضايا الدينية، كالقضايا العبادية والأخلاقية والتاريخية وغيرها.

3- المشكلة الرئيسة التي تعاني منها النظرية الرمزية، هي أن لغة الدين لا تحكي عن الواقع ولا تكشف عنه، بل هي رمز إلى ما ورائها! وهذا باطلٌ وغير صائب؛ وذلك لعدة أسباب:

منها: هذا يخالف ما يعتقد به المؤمنون والمتديّنون بدين خاص؛ فإنهم اعتنقوا الدين وآمنوا به؛ لأنه يخبر عن حقائق خارجية (Factual truths) ويحكي عن الواقع العيني، لا

أنه يتحدث بلغة رمزية غير حقيقية، إذن، النظرية الرمزية مغايرة لارتكازات المتدينين والمؤمنين من لغة الدين.

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

ومنها: يصرح الله ﷻ في كلامه بأنه أرسل الرسل وأنزل الكتب لهداية البشر وإرشاده إلى الحق والصراط المستقيم، فلو كانت لغة الدين لغة رمزية أسطورية لا تحكي عن الواقع، لكان يناقض غرض الله ﷻ من هداية الإنسان وتعليمه وتزكيته؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ فَيُضِلَّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِيَ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [سورة إبراهيم: 4].

بعبارة أخرى: أن نفي اللغة الحقيقية الحاكية عن الواقع إنكاراً ونفي للعلاقة بين اللفظ والمعنى، ولا شك أن الناس في محاوراتهم العرفية يعتمدون على الأصول العقلانية العرفية من أصالة الظهور وأصالة الحقيقة وغيرها، والشارع المقدس لم يستخدم طريقة خاصة متميزة للتكلم مع الناس، وإلا لبينها وذكرها لهم؛ حتى لا يضلوا، بل استخدم نفس الطريقة المعهودة العرفية بين الناس في حواراتهم اليومية، فلو كانت لغة الدين لغة رمزية أسطورية لبينها الله ﷻ للناس، وأوضح قواعدها وأصولها وأحكامها؛ حتى لا يضلوا عن الحق والصراط المستقيم. نعم، قد يستخدم العرف شطراً من الكنايات والاستعارات في حواراتهم العرفية ويعرفون المعنى الحقيقي في ضوء القرائن اللفظية والحالية، ولكن ليس هذا بمعنى أن لغتهم هي لغة رمزية استعارية محضة.

ومنها: أن نفي بُعد الحكاية والكشفية والتعبير عن الواقع من اللغة الدينية، يستلزم التورط في ورطة النسبية (Relativism) والفوضى؛ إذ يفسح المجال لأن يستنبط كل إنسان مفهوماً ومعنى خاصاً من الرموز غير ما يفهمه الآخرون، فعلى سبيل المثال: قضية دينية خاصة رمزاً لشيء خاص عند فرد ورمزاً لشيء آخر عند شخص آخر، وهذه هي النسبية المدمرة للمعرفة البشرية.

ومن جهة أخرى تقتضي النسبية في الرموز ألا يكون هناك معياراً وميزاناً مطلقاً لصدق القضايا الدينية وكذبها، وهذا بمعنى تسلم اجتماع النقيضين وارتفاعهما.

4- يستثني (بول تيليك) قضيةً دينيةً واحدةً من القضايا الدينية، ويعتبرها غير رمزيةً ألا وهي: (الله هو الوجود نفسه، أي: الوجود المحض)، السؤال الذي يحتلج بالبال هو: ما معيار التمييز والتفريق بين هذه القضية الدينية وبين سائر القضايا الدينية؟! لماذا لا يمكن الحكاية والإخبار عن الوجود المحض بلغة الرمز؟ فإذا كان السبب هو أن وجود الله ﷻ وجودٌ غير متناهٍ وغير محدودٍ، فنقول: إن الصفات والأوصاف المتعلقة بهذا الوجود المحض والمطلق أيضًا صفاتٌ غير محدودةٍ وغير متناهيةٍ، فلا تجوز الحكاية والتعبير عنها باللغة الرمزية! فلماذا يميز (بول تيليك) بين وجود الله وبين صفاته وأوصافه في اللغة المعبرة عنها؟!

5- بناءً على النظرية الرمزية أن الرمز يشارك ويساهم في هوية ما يحكي عنه ويشير إليه، ولكن هذه الخصوصية للرمز تعاني من الإبهام والغموض:

أولاً: ما معنى مشاركة الرمز ومساهمة في حقيقة ما يحكي عنه ويعبر عنه؟!

ثانياً: مع أن وجود الله وجودٌ لا حد له ولا نهاية، فكيف تشارك سائر الصفات الأوصاف الإلهية في هذا الوجود المطلق اللامتناهي؟ وما حد هذه المشاركة؟!

6- مصطلح "الغاية القصوى" يُعدّ من الركائز الأساسية في النظرية الرمزية، ولكن ليس مقصود (بول تيليك) واضحاً من هذا المصطلح؛ لأنه تارةً يقصد من الغائية (ultimacy) ما يعتبر غايةً عند نفس الإنسان (الغاية في مقام الإثبات)، ومرةً أخرى يقصد من الغائية ما هو الغاية والغبية في العالم الخارجي (الغاية في مقام الثبوت)، فحصل هناك خلطٌ بين الغائية النفسية والغائية الوجودية، وهذا خلطٌ والتباسٌ عظيمٌ في كلامه.

7- الحجّة الرئيسية في كلام (بول تيليك) لإثبات اللغة الرمزية للدين، هي: أن وجود الله يباين تماماً وجود سائر الموجودات؛ لأن وجود الله لا حد له ولا نهاية، فهو وجودٌ محضٌ مطلقٌ، ولكن هذه الحجّة داحضةٌ وباطلةٌ؛ لأن فيها خلطاً بين المفهوم والمصداق؛ إذ إن مفهوم الوجود مشتركٌ معنويٌّ بين الله تعالى ومخلوقاته، ولكن الميزات والاختلافات ترجع إلى المصداق وكيفية اتّصافه بها.

يقول العلامة الطباطبائي: «قولنا: "الواجب موجودٌ"، فإن كان المفهوم منه "الموجود" المعنى الذي يفهم من وجود الممكن، لزم الاشتراك المعنوي، وإن كان المفهوم منه ما يقابله وهو مصداق نقيضه كان نفيًا لوجوده، تعالى عن ذلك، وإن لم يفهم منه شيء، كان تعطيلًا للعقل عن المعرفة، وهو خلاف ما نجده من أنفسنا بالضرورة» [الطباطبائي، بداية الحكمة، ص 13].

فوجود الله ﷻ في الخارج لا حد له ولا نهاية له، فوجوده في قمة العلو والعظمة، ولكن هذا لا يستلزم أن نستخدم لغة رمزية لفهم صفاته وأسمائه، بل بناءً على الاشتراك المعنوي للوجود يمكن أن نفهم صفاته ﷻ من خلال هذه المفاهيم والألفاظ المعهودة عند العرف.

8- تستلزم نظرية اللغة الرمزية تعطيل العقول والأفهام عن معرفة الله ﷻ وصفاته؛ لأنه لا يمكن أن نصف الله ﷻ بالألفاظ والكلمات التي نصف بها سائر الموجودات، فلا يتسنى أن نقول: إن الله ﷻ يتسم بالعلم والقدرة والحياة؛ لأن هذه الصفات المعروفة لدى الإنسان مشوبة بالنقص والمحدودية، فلا يجوز استخدامها لتوصيف الله تعالى، فيتعطل باب فهم الله وصفاته وخصائصه، وبالتبع السؤال عن صدق القضايا الدينية وكذبها، سؤال مهملاً وباطل؛ لأن القضايا المتضمنة لصفات الله تعالى، لا تعبر عن الواقع ولا تحكي عنه.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 276]

وقد حاول بعض الحداثيين المسلمين أن يطبقوا نظرية (اللغة الرمزية) على القرآن الكريم والنصوص الدينية، ويركز على أن اللغة المستخدمة في القرآن الكريم هي لغة رمزية تمثيلية قصصية غير كاشفة ولا معبرة عن الواقع، بل هي ترمز إلى ما وراءها من الأشياء والحقائق الأخر.

هـ- نظرية الأسطورة (Mythical)

يعتقد بعض المفكرين بأن وظيفة اللغة لا تنحصر في كشف الواقع والتعبير عنه، بل هناك وظائف وتطبيقات (functions) وأبعاد أخرى للغة، ينبغي ألا نغفل عنها كوظيفة (الأمر) و(الإشياء) و(الاستفهام) و(التعجب) و(التمني) وغيرها من الوظائف.

يعتقد بريثوايت (Braithwaite) فيلسوف العلم وعالم الفيزياء البريطاني بأن البحث عن معنى القضايا والعبارات الدينية مقدّم على البحث عن صدقها وكذبها، بناءً على الفلسفة الوضعيّة (Positivism) أن معيار وجود المعنى وفقدانه في القضايا بشكل عام، هو أن تخضع القضايا للاختبار التجريبي ولها قابلية الإثبات التجريبي والتحقق (verification).

هناك ثلاثة أنواع من القضايا تمتلك هذا المعيار:

الأول: القضايا الشخصية الجزئية التي تتعلق بالأمور الخاصة التجريبية.

الثاني: القضايا العلمية الكلية التي تخضع للإثبات أو للإبطال التجريبي.

الثالث: القضايا التحليلية التي لا تحكي عن الواقع الخارجي، بل تُنتزع محمولاتها من بطن موضوعاتها، فهي القضايا الطوطولوجية (tautologous).

فما سوى هذه الأقسام الثلاثة من القضايا تفرغ من المعنى ولا دلالة لها، فضلاً عن صدقها وكذبها، وبناءً على الرؤية الوضعية لا تُعدّ القضايا الدينية والأحكام الأخلاقية من هذه الأقسام الثلاثة، فهي مهملة فارغة من حمولة المعنى.

يحاول بريثوايت بريث ويت أن يحتفظ على مبادئ الفلسفة الوضعية، ويلتزم بأصل "قابلية الإثبات أو الإبطال التجريبي" ولكن مع ذلك يبذل جهوده ليجد حلاً وطريقاً يتضمّن أن للقضايا الدينية والأخلاقية معنى، وليست هي مهملة وواهية كما تعتقد بذلك المدرسة الوضعية، فيقترح بريثوايت نظرية "اللغة الأسطورية" للخروج من هذا المأزق. تبني نظرية اللغة الأسطورية على مبدئين أساسيين:

الأول: الذي استلهمه بريثوايت من آراء فيتغنشتاين، وهو أن الذي يحدّد معنى اللفظ ويمنحه المعنى هو مورد استعماله وتوظيفه وتطبيقاته في الكلام، فلا معنى للفظ من دون أن ننظر إلى توظيفه واستعماله في الكلام. [Wittgenstien, Philosophical in Vestigations, p. 340, 559]

كما ذكرنا سابقاً يعتقد فيتغنشتاين بأن تختلف اللغات باختلاف موارد استعمالها وتوظيفها في مناحي الحياة، فكلّ منعى من مناحي الحياة "لعبة لغوية" خاصة، فبما أن موارد الاستعمالات والأغراض تختلف في ساحة الدين وساحة العلم، فكل واحدٍ منهما لغة تخصّه.

الثاني: الذي يعتمد عليه (بريثوايت)، وهو أن القضايا والعبارات الدينية تشبه القضايا والأحكام الأخلاقية، بمعنى أن وظيفة القضايا الدينية ودورها ليس إلا وظيفة القضايا الأخلاقية. [Hick, John, Philosophy Of Religion, p. 93]

بعد هذه المقدمة نستعرض نظرية "الأسطورة" في اللغة الدينية التي تبناها فيلسوف العلم برايثوايت: «إنّ القضايا والعبارات الدينية والأخلاقية لا تعبر عن الواقع، بل الغرض من القضايا الأخلاقية هو تعبير المتكلم عن ولاءه لنمط معين من الأفعال، التي تعبر عن "قصد المتكلم بتأكيد التصرف بطريقة معينة"، فعندما يؤكّد المرء على أنه سيفعل كذا وكذا، يستعمل الحكم ليعلن أنه يعتزم بأفضل قدرة لديه أن يفعل كذا وكذا، وبالطبع فإنّ المتكلم أيضاً يصف هذه الطريقة من السلوك للآخرين، كذلك فإنّ العبارات الدينية

تصف الالتزام بطريقة عيشٍ عامّةٍ بعض الشيء، مثلاً الحكم المسيحيّ أنّ الإله محبّةٌ، هو دلالة المتكلم على قصد اتّباع طريقة عيشٍ تركز على المحبّة» [جون هيك، فلسفة الدين، ص 142].

تتضمن نظريّة برايثوايت عدّة أركانٍ:

1- قصد المتكلم وعزمه ونيّته.

2- الالتزام والتقيد والتعهد.

3- متعلّق الالتزام هو منحنى ونمطٌ عامٌّ من العيش كأصلٍ كليّ عامّ.

4- توصية الآخرين على سلوك هذا النمط والمنحى العام.

5- تتأطر الأحكام الدينيّة في بياناتٍ وصياغاتٍ قصصيّةٍ جذابةٍ تلويحاً أو تصريحاً.

6- لا تعبّر القضايا الدينيّة عن الواقع، ولا تدلّ على حقيقةٍ خارجيّةٍ، فلا تتّصف هذه القضايا بالصدق والكذب، بل هي تدلّ على نوعٍ من الالتزام والتقيد والتعهد والتوصية بأحكامٍ أخلاقيّةٍ.

يصرّح برايثوايت باختصار أنّ «الأحكام الدينيّة - بالنسبة لي - هي أحكامٌ على قصد تنفيذ نمطٍ من السلوك ضمن مبدأٍ أخلاقيّ عامّ، إلى جانب العبارات المفهومة ضمناً، أو الواضحة الفهم في بعض القصص». [المصدر السابق، ص 143].

وبعبارةٍ أخرى: أنّ القضايا والأحكام الدينيّة تدلّ على قصد المتكلم وعزمه على التمسك والالتزام بمنحنى ونمطٍ عامٍّ من الحياة والسلوك وتوصيةٍ للآخرين بالسير والسلوك وفق هذا المنهج والنمط، فمعنى الارتداد عن الدين ليس تبديل البراهين العقلية والفلسفيّة لصالح دينٍ خاصٍّ، بل معناه تغيير العزم والإرادة على الالتزام بنمطٍ خاصٍّ من العيش.

إنّ الالتزام والتمسك بمنحنى ونمطٍ عامٍّ من العيش، يندرج تحت أصلٍ عامٍّ أخلاقيّ، وليس كلّ قصدٍ بالالتزام بشيءٍ ولو بشكلٍ جزئيٍّ وفي بعض الأحيان يعدّ قضيةً أخلاقيّةً دينيّةً؛ فالقضيّة (أنّ السرقة قبيحةٌ) بمعنى: (أنيّ أعتزم على أن ألتزم بقاعدةٍ عامّةٍ وأتّبع أصلاً عامّاً، وهو ألاّ أسرق في حياتي أبداً)، أو قضيّة (الكذب قبيحٌ) تعني (أنيّ أقصد ألاّ أكذب أبداً)، وإذا كان الأمر كذلك، يلزم أنّه سيكون من المستحيل منطقياً، قصد العمل القبيح، فبناء على نظريّة برايثوايت أنّ صدق القضيّة أو كذبها ليس بضروريٍّ ومهمٍّ، بل التركيز فيها على

الوظائف والآثار النفسية التي تترتب على اللغة الدينية، وهذا هو الرؤية الوظيفية إلى لغة الدين، التي عبّر عنها (فردريك فريه) بـ (التحليل الوظيفي) (Functional analysis).

تُعدّ نظرية الأسطورة في اللغة الدينية من النظريات التي تعتقد أنّ لغة الدين ليست ذات معنى ولا تحكي عن الواقع حقيقةً، بل لغة الدين لغةً أسطوريةً قصصيةً، فـ (بريثوايت) يعتقد أنّ جميع الأديان هو أسطورةٌ نافعةٌ يوجب تسلمها وقبولها رقيّ الإنسان وتكامله، فكلّ دينٍ (قصةٌ طويلةٌ) تقترح نمطاً، وتوصي بطريقةٍ خاصّةٍ من الحياة، فلا يهمننا صدق القضايا الدينية وكذبها، بل المهمّ والعمدة هو تحريض القصص الدينية الناس على الالتزام والتعهد بمسلوكٍ ونمطٍ من الحياة يوجب كمال الإنسان؛ كما أنّ الفنّ والأدبيات يؤدّيان لهذا الدور، فينبغي التركيز على الجانب النفسي للقضايا الدينية عوضاً من الجانب الواقعي والتعبير عن الواقع.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 273]

النقد

1- تستلزم نظرية الأسطورة تناقضاً واضحاً، وهو إذا قلنا: (الكذبُ قبيحٌ، ولكنني أقصد أن أقول الكذب) ستكون عبارةً متناقضةً ومساويةً لعبارة (أنا لا أقصد أبداً أن أكذب، لكنني أقصد أن أكذب)، إلّا أنّ هذه النتيجة تتعارض مع الطريقة التي نتكلّم بها في السياقات الأخلاقية؛ إذ إنّ بعض الناس يقصدون وعن سبقٍ معرفةٍ التصرف بطريقةٍ خاطئةٍ.

[جون هيك، فلسفة الدين، ص 144]

بعبارةٍ أخرى نقول: إنّ نظرية الأسطورة تستلزم عدم إمكان تعمّد الخطأ للأفراد، بينما هناك بعض الأفراد يتعمّدون الخطأ عالمين عامدين.

2- بالنسبة إلى القضايا والأحكام التي موضوعها (الله تعالى) مثل: "إنّ الله يحبُّ العباد"، "إنّ الله غفورٌ رحيمٌ" وما شابه ذلك، كيف يمكن أن نطبّق نظرية الأسطورة فيها؟! هل يمكن أن نقول: إنّ الله يقصد الالتزام والتعهد بطريقة المحبة والمغفرة لعباده ويوصي الآخرين به؟!

3- أنّ نظرية الأسطورة تخالف تماماً لما يجده المؤمنون في أنفسهم وفي مرتكزاتهم الذهنية من أنّ القضايا الدينية تعبّر عن الواقع، وأنها ذات معنى حقيقيّ تحكي عن الواقع؛ فإنّ

المؤمنين يلتزمون بالقضايا الدينية والأخلاقية؛ لأنها ذات معنى صحيح وتعبّر عن الواقع وليست مجرد عزيمة على الالتزام بمنهج ومنهج عام في الحياة وتوصية الآخرين به، فليست القضايا الدينية تؤثر على المؤمنين تأثيراً نفسياً فارعاً من البعد المعرفي، بل تؤثر القضايا الدينية والأخلاقية في نفوس المؤمنين بما هي تطابق الواقع وتعبّر عنه وتتمتع بمعانٍ حقيقية صحيحة، فلولا لم يكن للمعارف الدينية حظ من الواقع ومطابقة الواقع، لم تؤثر على النفوس ولم تهدمهم إلى الخير والسعادة.

المشكلة الأصلية في هذه النظرية تكمن في عدم كاشفة القضايا الدينية عن الواقع والمحاكاة عنه، ما دام لم تنبئ الأحكام والقضايا الدينية على الواقع الخارجي والحكاية عنه، لا يمكن الالتزام بالعمل وفق منهج ونمط خاص في الحياة وتوصية الآخرين به.

4- أنّ كثيراً من القضايا الأخلاقية لا يتضمّن معنى "التوصية" في باطنها، على سبيل المثال: يناجي الإنسان بعض الأحيان نفسه في الخلوة، وليس هناك مخاطبٌ يخاطبه، بل يحدث نفسه ويقول: "يجب أن تصدّق"، فليست هناك توصيةٌ للآخرين، إذن قيد "التوصية" في مدلول القضايا الدينية لغوٌ وباطلٌ، وليس صحيحاً في جميع الموارد، فالجمع بين القيد (التعهد والتوصية) في نظرية الأسطورة يعاني من الإشكال والضعف، مع أنّ هناك بعض القضايا والأحكام الدينية ينطبق عليها هذان القيدان، مثلاً: قضية "الله أزليٌّ أبديٌّ" كيف يمكن تأويلها إلى التعهد والالتزام والتوصية؟! [علي زماي، لغة الدين، ص 169]

5- الحكم بتساوي القضايا الدينية مع القضايا الأخلاقية لا وجه له ولا دليل عليه، بل هو خلاف الواقع؛ لأنّ هناك كثيراً من القضايا الفقهية والتاريخية والقصص في النصوص الدينية، لا يمكن إرجاعها وتحويلها إلى القضايا الأخلاقية، إذن القضايا الدينية أعم من القضايا الأخلاقية.

و- نظرية إبراز الأحاسيس (Expressivism)

من جملة النظريات "غير الدلالية" التي تنصّ على أنّ القضايا الدينية والصفات الإلهية تفقد المعنى الواقعي ولا تعبّر عن الواقع، هي نظرية "إبراز الأحاسيس"، وفقاً لهذه النظرية أنّ العبارات الدينية والقضايا الحاكية عن الله ﷻ وأوصافه، هي في الحقيقة تُبرز الأحاسيس والعواطف والمشاعر الدينية، وليست لها قيمة معرفية ولا تعبّر عن الواقع ولا تتّصف بالصدق والكذب، على سبيل المثال: قضية "أنّ الله مسبقاً قدّر لكلّ إنسانٍ فلاحه المؤبّد أو عذابه المؤبّد"،

ترجع إلى الشعور العام بالعجز والضعف لتعيين الإنسان مصير حياته، وقضية "الله رقيبٌ على شؤون الإنسان" تُأوّل إلى: "إبراز الشعور بالهدوء والأمان والطمأنينة والسكينة في العالم".

فالقضايا الدينية تصوّر وترسم الوضع الخاص الذي يسبّب وجود الأحاسيس والمشاعر المتلازمة مع ذلك الوضع، وقد تأثرت نظرية "إبراز الأحاسيس" بالفلسفة الوضعية و"مبدأ قابلية التحقق التجريبي" أشدّ التأثير، واعتقدت بأنّ القضايا والعبارات الدينية لا يمكن إخضاعها بالتجربة الحسية، فهي ليست ذات معنى ومدلول، من جهة أخرى لا يمكن أن نغض البصر عن سائر الوظائف والفوائد للغة الدينية، فالوظيفة الرئيسة للغة الدينية هي إبراز الأحاسيس والعواطف والمشاعر الدينية.

الجدير بالذكر أنّ نظرية إبراز الأحاسيس تؤكد على أنّ الكلمات والألفاظ بوحدها لا تدلّ على شيء، بل يجب الالتفات إلى العبارات والتركيبات كمجموعة متناسقة متلازمة لا تفيد المعنى والمدلول، وإن كان لهذا المعنى لا يعبر عن الواقع، ولكن لإبراز الأحاسيس والعواطف لا بدّ من النظر إليها بما هي كلّ لا بما هي كلمات منفردة، مثلاً: في قضية (أنّ الله خلق السماوات والأرض)، كلمة (خلق) بوحدها لا تدلّ على شيء ولا تمتلك المعنى، بل يجب أن نلاحظها في ضمن الجملة الكاملة حتّى نتعرّف على المدلول.

من مناصري نظرية "إبراز الأحاسيس" جورج سانتاينا (Gorge Santayana) الفيلسوف الإسباني الذي يدافع عن الاتجاه غير الدلاليّ للغة الدين. يستعمل سانتاينا كلمة "الأسطورة" عوضاً عن المعتقدات الدينية؛ فإنّه يعتقد أنّ القضايا الدينية تتكوّن من ركيزتين:

الركيزة الأولى: هي النواة الأخلاقية والرؤية القيمية.

والركيزة الثانية: هي القشر والقالب الشعريّ والقصصي لها.

إذن، العبارات الدينية هي القيم الأخلاقية التي تُبرز في ضمن الصياغات القصصية والشعرية، على سبيل المثال: قضية (خالق الكون هو الله الواحد وهو الخير المطلق) بيانٌ شعريّ أسطوريّ عن هذه الجملة: «يمكن الاستفادة والتمتع بجميع أمور العالم لأجل تكميل

الحياة البشرية ونموّها وتطوّرها». [Alston, Realism and Christian Faith, p. 41]

المشكلة الأصلية التي تكمن في النظريات الوظيفية والآلية التي لا تهتمّ بالصدق والكذب، هي أنّه لا يمكن الفصل بين المعنى الحقيقي للقضايا الدينية وبين الوظائف والآثار المترتبة عليها

من إبراز الأحاسيس والعواطف وغيرها، وما دامنا لم نعرف المعنى الواقعي لقضية (أن الله على كل شيء رقيب) ولا ندري صدقها، لا توجب الشعور بالهدوء والأمان والطمأنينة والسكينة.

بعبارة أخرى: هناك تناسبٌ وسنخيةٌ خاصةٌ بين قضية دينية وبين الآثار والنتائج الخاصة المترتبة عليها، بحيث لا تترتب هذه الآثار على قضية دينية أخرى، ولهذا إن دلّ على شيء، فإنما يدلّ على أن العبارات الدينية ذات معنى ومدلول واقعي، وهي تعبّر عن الواقع وليست مجرد الأحاسيس الخالية من المعنى والمضمون المعرفي.

النقطة الثانية: أن الأساس والمبدأ الذي تنبني عليه نظرية "إبراز الأحاسيس" هو مبدأ قابلية التحقق التجريبي أو مبدأ قابلية التنفيذ والإبطال التجريبي، وقد سبق وقلنا إنهما باطلان ويناقض نفسيهما، فإذا فسد المبنى فسد البناء.

ثانياً: الاتجاه الدلالي في لغة الدين

النظريات الدلالية في اللغة الدينية تعتقد بأن اللغة الدينية ذات معنى ومدلول، وليست خالية من حمولة المعنى ومهملة كما تزعمها المدرسة الوضعية التجريبية وأتباعها، نستعرض هنا الرؤى الأصلية لهذا الاتجاه، ثم نقوم بتقييمها، ولكن قبل استعراض النظريات نشير إلى مقدّمة:

وردت في الكتب المقدسة والنصوص الدينية أشكالٌ وأنحاءٌ مختلفةٌ من القضايا الدينية، منها القضايا العقدية والأخلاقية والتاريخية والحقوقية والمواعظ وغيرها، ولكن العمدّة والأساس في لغة الدين هي القضايا الكلامية والعقدية التي تبحث عن الصفات الإلهية، وأنه كيف يمكن توصيف الموجود المجرد المتعالي واللامتناهي باللغة العرفية العادية المشوبة بالنقص والجهات الإمكانيّة؟

تتكوّن القضايا المتعلقة بالله مثل "الله عالمٌ" و"الله قادرٌ"، من الموضوع والمحمول، المهمّ هو المحمول في هذه القضايا؛ لأنّ الإنسان يعرف الله ﷻ عن طريق المفاهيم والعناوين العامّة كـ "واجب الوجود" و"المحرّك الأول" و"خالق الكون" وغيرها، ولكن هل يمكن أن يتّصف الله ﷻ بالصفات المعهودة المألوفة لدى أذهان الناس من العلم والقدرة والحياة وغيرها؟ أو تختلف معاني هذه الأوصاف بالنسبة إلى الله تعالى.

يمكن في التقسيم الأولي أن نقسم الصفات الإلهية إلى الصفات السلبية التي تنفي عن الله جهات النقص والعدم والإمكان، مثل: "أن الله لا جسم له، ولا زمان له، ولا مكان له ولا حد له"، وإلى الصفات الشبوتية التي تُثبت لله الكمالات الوجودية، مثل: "أنه قادرٌ عالمٌ مريدٌ متكلمٌ"

تنقسم الصفات الإيجابية في التقسيم الثانوي إلى الصفات المختصة بالله ﷻ مثل: "وجوب الوجود" و"السرمدية" و"القدم الذاتي" و"البساطة المطلقة"، وإلى الصفات المشتركة بين الله وبين مخلوقاته، كالعلم والقدرة والحياة والتكلم والإرادة المشتركة بين الله وبين الإنسان، فيكون المحور الأساسي في مبحث اللغة الدينية تبيين الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق.

بعد ذكر هذه المقدمة نستعرض النظريات المطروحة حول تبيين الصفات الإلهية:

المبحث الثاني: النظريات المطروحة حول تبيين الصفات الإلهية

أولاً: نظرية التشبيه

تعتقد جميع المدارس الإسلامية بأن لغة الدين تعتمد على المنهج العرفي والمعهود بين الناس في محاوراتهم، ولا تعتمد على طريقة منفردة خاصة بها، وإلا لبينها الشارع للناس، ولكن مشار الخلاف بين المدارس العقدية يدور حول (صفات الله تعالى) خاصة الصفات الخبرية، وهي الصفات التي أخبر بها الله ﷻ في القرآن الكريم، ولولا إخبار القرآن بها لما استعملناها، مثل: الصفات التي ثبتت لله يداً ووجهاً واستواءً ومحيطاً وما شابه ذلك.

بناءً على نظرية التشبيه أن الصفات المشتركة بين الله ﷻ وبين مخلوقاته كالعلم والحياة والقدرة وغيرها تُحمل على معانيها الظاهرية البشرية مع ما لها من الخصائص الإمكانية المشوبة بالنقص من دون أي تصرف فيها، كذلك يحمل أهل التشبيه الصفات الخبرية على معانيها الظاهرية، ويتجمد عليها من دون أي تأويل وتفسير، على سبيل المثال: أن المراد من كلمة (يد) في الآية ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ [سورة الفتح: 10]، هو المعنى الحقيقي الظاهري الذي يفهمه العرف أعني اليد الجسمانية، من دون تأويل هذه الكلمة إلى (القدرة) أو (الجود).

إن الظاهريين من أهل الحديث والحنابلة والوهابية وقعوا في ورطة التجسيم والتشبيه وأنسنة الله تعالى، وأسندوا إلى الله ﷻ الأعضاء والجوارح البشرية والصفات المختصة بالأجسام، كالصعود والنزول والضحك والجلوس والمرئية والإشارة الحسية وغيرها من دون تأويل وتفسير، ويرفض الاتجاه الظاهري التأويل رفضاً شديداً.

يعتقد ابن تيمية بأن مفردة (التأويل) تُستعمل في ثلاثة معانٍ:

1- أنَّ التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو الذي عناه أكثر من تكلم من المتأخرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهو اصطلاح كثير من المتأخرين من المتكلمين في الفقه وأصوله.

2- أنَّ التأويل بمعنى التفسير، وهذا هو الغالب على اصطلاح مفسري القرآن، كما يقول ابن جرير وأمثاله من المصنّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل»، فإذا ذكر أن فلاناً يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

3- هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾ [سورة الأعراف: 53]، فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله ﷻ به فيه، ممّا يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنة والنار ونحو ذلك، كما قال في قصة يوسف لما سجد أبواه وإخوته قال: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾ [سورة يوسف: 100]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا. [ابن تيمية، التدمرية، ج 1، ص 91 إلى 96؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 206]

ثم من بين هذه المعاني للتأويل يرد ابن تيمية المعنى الأول الذي يخالف مذهبه، ويقول: «وأما لفظ التأويل إذا أريد به صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ذلك لدليل يقترن به، فلم يكن السلف يريدون بلفظ التأويل هذا، ولا هو معنى التأويل في كتاب الله ﷻ» [ابن تيمية، دقائق التفسير، ج 1، ص 330].

إنّه يعتبر المعنى الأول من التأويل وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به مذموماً باطلاً، ويعدّه من تأويل أهل التحريف والبدع، الذين يتأولونه على غير تأويله، ويدّعى أنّ في ظاهر التأويل من المحذور ما هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل! [ابن تيمية، التدمرية، ج 1، ص 113]

وإضافة إلى التأويل ترفض المدرسة الظاهرية النصية المجاز في اللغة العربية مطلقاً.

كما وترفض أيضاً أيّ تدخل للعقل في فهم النصوص الدينية، وإذا تعارض النقل مع العقل يُفضّل جانب النقل على العقل، فابن تيمية يرى أنّ من قدّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلّم له الشرع، ومعلوم أنّ سلامة الشرع للإنسان، خير له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعاً. [ابن

النقد

أ- المشكلة الأصلية في نظرية التشبيه هي أنها تستلزم تجسيم الله ﷻ وأنسنته، وإثبات الخصائص الجسمانية لله تعالى، من التركيب والتقسيم والتغير والزمان والمكان والمحدودية وغيرها من السمات الجسمانية؛ لأنه من التزم بجسمانية الله ﷻ لا بد أن يلتزم بلوازمها.

ب- إذا كانت ثمة قرينة متصلة لفظية تصلح لصرف اللفظ عن ظاهره، كذلك القرينة المتصلة اللبّية القطعية تصلح لصرف اللفظ عن ظاهره، لا فرق بين قرينة صارفة قطعية في الكلام، سواء أكان لفظياً أو عقلياً؛ لأنّ العقلاء في محاوراتهم العرفية وكلامهم يعتمدون على هذه القرائن اللفظية والعقلية، ويصرفون ظواهر الكلام بسببها عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، ولكن لا يعتني الفكر السلفي بالصفات الخبرية وظواهر الصفات الإلهية بالقرينة الصارفة العقلية وهي رفض العقل للتجسيم بسبب اللوازم الفاسدة المترتبة عليه بل يتصلّب على ظواهرها من دون أيّ تأويل.

ج- ما دام لم تُثبت حجّة الكتاب والسنة بالعقل، فلا يجوز الاعتماد عليهما عقلاً، وإلاّ يستلزم المحذورات العقلية مثل الدور، فلا يجوز تقديم النقل على العقل.

د كلّ من له أدنى معرفة باللغة العربية ويكون من أهل هذه اللغة يدّعي بأنّ هذه اللغة مليئة بالمجازات، حتّى في القرآن الكريم استعمل الله ﷻ المجاز في موارد عديدة، على سبيل المثال: ماذا يقول السلفية حول هذه الآية المباركة: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾ [سورة يوسف: 82]، لا شك أنّ "القرية" ليست لها شأنيّة توجيه السؤال إليها، بل المراد منها أهل القرية، لا القرية مجردانها وأزقتها.

ثانياً: نظرية الإلهيات السلبية أو اللاهوت السلبي

من الاتجاهات المشهورة في اللغة الدينية اتجاه اللاهوت السلبي أو الإلهيات السلبية، الذي ينفي أيّ توصيف ثبوتيّ وبيانٍ إيجابيّ لله ﷻ وصفاته الكمالية، بل يرجع هذا الاتجاه السلبيّ جميع الصفات الثبوتية إلى الصفات السلبية وسلب نقيض الكمالات، ويركّز على عدم إمكان حصول معرفة إجابيّة عن الله تعالى وصفاته، على سبيل المثال: أنّ قضية (الله عالمٌ قادرٌ حيّ) بمعنى أنّ الله ﷻ ليس مجاهل ولا عاجز ولا ميت.

ترجع جذور نظرية اللاهوت السلبي إلى آراء ونظريات أفلاطون الذي يرفض أي معرفة إيجابية حقيقية عن الله تعالى؛ لذا يقول: «لا يمكن معرفة جوهر الباري ﷻ بما هو به، بل مما ليس هو به، كقولنا: إنه لا ابتداء له ولا انتهاء، لا أول ولا آخر، ولا حد ولا نهاية، ولا زمان ولا مكان، ولا كيفية ولا كمية، وأنه غير مائت، ولا متحرك ولا مدرك، ولا متناهٍ...» [عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص 306].

يستدل أفلاطون على الاتجاه السلبي في معرفة الله بهذا الدليل: أن كل مخلوق يجمعه الحدان: الزمان الذي ينبئ عن ابتداء كونه، والمكان الذي ينبئ عن نهايته... ولا يمكن أن يقع تحت المتناهي إلا متناهٍ، فلما كان كل شيء للمتناهي متناهيًا، كانت معرفة الإنسان متناهيةً، والله ﷻ غير متناهٍ، فالإنسان إذن يعجز عن إدراك معرفة الباري بما هو به ضرورةً. [انظر: المصدر السابق]

لا يخفى على الخبير أن في هذا الدليل خلطًا والتباسًا بين المفهوم والمصدق. نعم، الباري ﷻ غير متناهٍ وغير محدود والإنسان متناهٍ ومحدود، ولكن هذا لا يوجب انسداد باب معرفة الله ﷻ معرفةً ثبوتيةً إجماليةً مجردةً عن جهات النقص والإمكان، كما يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لم يُطْلِعِ العقول على تحديد صفته، ولم يحجبها عن واجب معرفته» [نهج البلاغة، الخطبة 49].

ثم ركز فلوطين على النزعة السلبية في الإلهيات، وصرح بأن الإنسان لا يمكن له أن يُخبر عن الله ﷻ بالصفات الثبوتية الإيجابية [تاسوعات أفلوطين، ص 425، الفصل الأول في الأقسام الثلاثة الأصلية]، كان فلوطين ينتمي إلى الاتجاه السلبي؛ لتأثره بالمعارف العرفانية والكشفية.

كذلك دافع المفكر المسيحي ديونوسيوس (Dionysius) عن المنهج السلبي في الإلهيات، ويعتقد بأن الأسماء الإلهية لا تصف الله بشكل حقيقي، فكما يرتقي الإنسان روحياً ومعنوياً يكلّ لسانه عن توصيف الله تعالى. [ساجدي، (لغة الدين) والقرآن، ص 219]

ومن مناصري الاتجاه السلبي في الصفات الإلهية القاضي سعيد القمي، فإنه يقول: «إن صفات الله ﷻ كلها راجعة إلى سلوب الأضداد والنقائص، لا أنها معانٍ ثبوتيةً له، إما عينية أو قائمة به، فقسمة الصفات بالثبوتية والسلبية، إنما هو باعتبار الألفاظ فقط، فإن بعضها ألفاظٌ ثبوتيةٌ كالعلم والقدرة، وبعضها ألفاظٌ سلبيةٌ كليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وإلا فالكُل سلوبٌ، إما على أنها مسلوبٌ أنفسها كما في الصفات السلبية، وإما مسلوبٌ نقائصها كالصفات الثبوتية» [القمي، شرح توحيد الصدوق، ج 1، ص 179].

ويستلزم من قول القاضي سعيد القسبي «فقسمة الصفات بالثبوتية والسلبية، إنما هو باعتبار الألفاظ فقط» أن تكون جميع الصفات الإيجابية مجازاً؛ لأن هذه الألفاظ الثبوتية استعملت في غير معناها الحقيقي العرفي.

كما أن الاتجاه السلبي في الإلهيات يتبنى نظرية (الاشتراك اللفظي) في معاني الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، ويرفض الاشتراك المعنوي، وهذه ركيزة أساسية مشتركة بين جميع المنتمين إلى الاتجاه السلبي.

النقد

1- إذا أمعن الباحث النظر في كلمات القائلين بالمنهج السلبي في الإلهيات، يجد فيها تناقضات واضحة؛ إذ إنهم يرفضون الصفات الإيجابية ويحملونها على سلب أضعافها، ولكن من حيث لا يشعرون يستخدمون المنهج الإيجابي والثبوتي في كتبهم وآثارهم، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل على أن الارتكازات العقلانية ترشد إلى المعاني الإيجابية للصفات.

2- تستلزم نظرية اللاهوت السلبي تعطيل العقول عن المعرفة والإدراك؛ لأن تعريف الشيء بالسوالب لا يغني عن الحق شيئاً، ولا يكشف عن حقيقة الشيء وهويته.

3- بناءً على نظرية الإلهيات السلبية لا يمكن تعريف صفة من الصفات الكمالية إلا بعد إضافة سवालب غير متناهية إلى مفهوم تلك الصفة، فتعريف كل صفة يستلزم توظيف غير متناه من السوالب والأعدام، وهذا يناقض فهم المتدينين والارتكازات العقلانية، فهل يمكن أن نقول في تعريف (الإنسان) أنه ليس بحجر ولا شجر ولا شمس ولا قمر ولا سماء ولا أرض ولا ماء.

4- أن الكلام عن الله ﷻ وتوصيفه بالسلب يتوقف على فهم الصفات الإيجابية مسبقاً، ثم سلبه ونفيه عن الله تعالى، فكل سلب مسبق بالإيجاب. وبعبارة أخرى: نسأل القائل باللاهوت السلبي، لماذا تُعرّف صفة "العلم" بسلب الجهل، ولا تعرّفه بسلب العجز وسلب الموت وسلب الفقر؟! الجواب: لأن هناك نسبة واضحة بين الجهل والعلم، فما دمنالـم نتعرّف على مفهوم "العلم" لا يمكن تعريفه بسلب الجهل.

5- أن نظرية اللاهوت السلبي تستلزم الدور؛ لأن معرفة الصفات الثبوتية الإيجابية تتوقف على الصفات السلبية، ومعرفة الصفات السلبية تتوقف على معرفة الصفات الثبوتية، ولهذا دوراً باطلاً، على سبيل المثال: المقصود من "العلم" هو سلب "الجهل" ونفيه، والمراد من "الجهل" هو سلب العلم ونفيه، وليس هذا إلا الدور في التعريف.

6- تستلزم نظرية اللاهوت السلبي تعطيل العقول عن معرفة "وجود الله"؛ لأنه بناءً على هذه النظرية، كما يعجز العقل عن معرفة صفاته المتعالية يعجز عن معرفة أصل وجوده، فيجب تطبيق المنهج السلبي على وجوده تعالى، ونقول: "إنَّ الله موجودٌ" بمعنى أنه "ليس بمعدوم"! فلا يمكن أن نقول: "الله موجودٌ"؛ لأنَّ معنى الوجود راجعٌ إلى سلب العدم منه، وهذا يستلزم ارتفاع النقيضين وإنكاراً لوجود الله تعالى وتقدّس، ولا يلتزم أتباع الاتجاه السلبي بهذا المحذور. [مطهري، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 5، ص 168]

7- تعتمد نظرية اللاهوت السلبي على القول بالاشتراك اللفظي، وهو باطل، وقد تمَّ إثبات الاشتراك المعنوي للوجود بين الخالق والمخلوق في محله.

نحن نرفض التشبيه بين صفات الخالق والمخلوق، فليس لله ﷻ ندٌّ ولا نظيرٌ في صفاته الكمالية، ولكن ليس هذا بمعنى أنَّ المخلوق ضدَّ الله في صفاته، بل المخلوق آيةٌ لله ﷻ ومראה كماله وجماله، فكما نرفض المثلية والندية لله ﷻ نرفض الضدية له تعالى، فكأنَّ أتباع المنهج السلبي تصوّروا أنَّ سلب المثل والند بمعنى إثبات الضد والمضاد، ولكن ليس كذلك، على سبيل المثال: نعت "علم" بالنسبة لله ﷻ واجبٌ قديمٌ مطلقٌ، وأمّا صفة العلم في الإنسان فممكنٌ حادثٌ محدودٌ، علم الله تعالى وعلم الإنسان مشتركٌ في أصل معنى العلم، وهو (الانكشاف والظهور)، ولكن الاختلاف والتغاير راجع إلى مصداق علم الله تعالى وكيفية اتصافه تعالى بالعلم، فهناك خلطٌ بين المصداق والمفهوم في نظرية اللاهوت السلبي. [المصدر السابق، ج 5، ص 169]

8- هذه النظرية تخالف منهجية القرآن الكريم في بيان صفات الله تعالى؛ إذ يستخدم القرآن الصفات الثبوتية الإيجابية في تبين صفات الله، ولا يقول: (إنَّ الله بكلِّ شيءٍ ليس بجاهلٍ)، بل يقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة العنكبوت: 62].

ثالثاً: نظرية التمثيل (the theory of analogy)

يعتقد المفكّرون في القرون الوسطى أنَّ استخدام اللغة العرفية المتداولة بين الناس للتعبير عن الله تعالى، يواجه مشاكل وصعوباتٍ عديدةً كالتجسيم والتشبيه، وقد أبدع توما الأكويني في مجال اللغة الدينية نظرية "التمثيل" أو "الحمل التمثيلي" (analogical predication).

القضية الدينية لها موضوعٌ ومحمولٌ مثل: "الله عادل"، "الله رؤوف"، "الله خالق"، يُسند المحمول بعض الصفات والخصائص إلى الموضوع وهو الله ﷻ ويصفه، فدور المحمول ووظيفته توصيف الموضوع وتعريفه، فبناءً على نظرية التمثيل أنّ مفردة "العادل" أو "الرؤوف" يُحمل على الخالق والمخلوق لا بنحو المشترك المعنوي، ولا بنحو المشترك اللفظي، بل يُحمل هذا الوصف على الله ﷻ وعلى مخلوقاته بنحو التمثيل.

فعلى سبيل المثال: أنّ وصف "العادل" مشترك بين الخالق والمخلوق، ولكن لا بمعنى المشترك المعنوي الذي يحمل معنىً واحدًا على المصادقين، فسلب الاشتراك المعنوي يستلزم نفي التشبيه (anthropomorphism)، من جهةٍ أخرى لا يكون معنى (العادل) بين الموردين بنحو المشترك اللفظي، الذي يكون المعنيان فيه متغايرين ومختلفين تمامًا، فسلب الاشتراك اللفظي يستلزم نفي التعطيل (agnosticism)، بل هناك تشابهٌ في وصف العدالة بين الخالق والمخلوق، فبسبب وجود هذا التشابه لا يكون وصف "العادل" مشتركًا لفظيًا بين الخالق والمخلوق، وكذلك بسبب وجود الميزات والتغايرات بين وجود الخالق والمخلوق في الخارج؛ لا يكون وصف "العادل" مشتركًا معنويًا بينهما، بالنتيجة هناك تشابهٌ في عين التغاير، وتغايرٌ في عين التشابه للأوصاف المشتركة بين الخالق والمخلوق.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 265]

فوصف "الخير" عندما نستعمله لله ﷻ ونقول: "الله خير"، وعندما نوظفه للإنسان ونقول: "زيدٌ خير"، يكون بنحو التمثيل، أعني: أنّ معنى "الخير" لا يُطلق على الخالق والمخلوق بمعنى واحدٍ وبنحو الاشتراك المعنوي، وليس معنى الخير متباينًا تمامًا بينهما بنحو الاشتراك اللفظي، بل هناك تشابهٌ وارتباطٌ في معنى الخير بين الله ﷻ وبين مخلوقه، ولهذا الارتباط يتجسد في أنّ الله خلق الإنسان حقيقةً.

بعبارةٍ أخرى: تشتمل نظرية التمثيل على الجانبين السلبي والإيجابي، أمّا الجانب السلبي، فهو: أنّ الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق مثل: العادل، العالم، القادر، الحكيم، الرؤوف وغيرها لا تُحمل عليهما بمعنى واحدٍ؛ لأنّ وجود الله ﷻ وصفاته بسيطٌ غير متناهٍ، ولكن وجود المخلوقات وصفاتها محدودٌ متناهٍ، فلا يجوز أن ننسب الصفات الكمالية الإنسانية إلى الله تعالى؛ لأنّها مشوبةٌ بالنقص والمحدودية؛ فلذا يجب سلبها عن الله ﷻ (نفي الاشتراك المعنوي).

من جهةٍ أخرى ليست معاني هذه الصفات المشتركة متباينةً ومتغايرةً بنحو الاشتراك اللفظي؛ لأنَّ هناك تشابهاً بين الخالق والمخلوق في هذه الصفات، فلو كانت الصفات المذكورة متباينةً في الخالق والمخلوق بنحو الاشتراك اللفظي، لما استطاع الخالق أن يعرف مخلوقه عن طريق معرفته بنفسه، وكذلك لما استطاع مخلوقه خاصّة الإنسان أن يعرف الخالق عن طريق نفسه، (نفي الاشتراك اللفظي)

يقسّم توما الأكويني التمثيل إلى قسمين: (التمثيل النزولي) و(التمثيل الصعودي).

أمّا التمثيل النزولي، فإنّنا حينما نقول: (الكلب حيوانٌ وفيٌّ) أو عندما نقول: (فلانٌ إنسانٌ وفيٌّ)، نستعمل وصف (الوفاء) للإنسان ونوع خاصّ من الحيوان، فمن جهة وصف الوفاء بالنسبة إلى الإنسان مقرونٌ بالعلم والشعور والمسؤوليّة والعقلانيّة ويتواءم مع الغايات الأخلاقيّة، إلّا أنّ وفاء الكلب ليس مقروناً بهذه الخصوصيّات والسمات؛ لأنّ وفاء الكلب يختلف عن وفاء الإنسان، كما أنّ الكلب يختلف عن الإنسان، ولكن ما المسوّغ والمصحح لتوظيف صفة "الوفاء" للكلب؟

الجواب: أنّنا نشاهد في أنفسنا صفةً نفسانيّةً هي الوفاء، ثمّ تستتبع صفةً الوفاء نوعاً خاصّاً من السلوك والعمل كالدفاع عن شخصٍ في غيابه والحفاظ على أمواله والمشاطرة في آلامه وهمومه وما شابه ذلك من التصرفات النابعة من صفة الوفاء، فحينما ندقق في تصرفات الكلب وسلوكيّاته، نجد أنّه يدافع عن صاحبه ومالكه ويحافظ على أمواله وثورته ويلزمه في كلّ مكانٍ ويجرسه، ثمّ ننزع من هذه التصرفات الخاصّة صفةً الوفاء، ونقول: "إنّ الكلب حيوانٌ وفيٌّ"، ففي هذا التمثيل النزولي ننسب صفةً نفسانيّةً (الوفاء) من الموجود العالي وهو الإنسان إلى الموجود الداني وهو الكلب بسبب وجود التشابه في سلوكيّاتهما وأعمالهما، فالوفاء صفةٌ حقيقيّةٌ أصيلةٌ في الإنسان نجدها في أنفسنا بالوجدان، ولكن نصف الكلب بالوفاء بصورةٍ ضعيفةٍ وعن طريق التمثيل، إذن مفهوم الوفاء في الإنسان ليس بعينه في الكلب؛ لأنّ هناك اختلافاً وتغاييراً بين وفاء الإنسان ووفاء الكلب، ولهذا نفى للاشتراك المعنوي. ومن جهةٍ أخرى ليس مفهوم الوفاء متبايناً بتمام الذات عن مفهوم الوفاء في الإنسان؛ لأنّه تشابهٌ بين وفاء الإنسان ووفاء الكلب، ولهذا نفى للاشتراك اللفظي، بل هناك تشابهٌ في عين التغاير وتغاييرٌ في عين التشابه في معنى الوفاء بين الإنسان والكلب، ولهذا هو التمثيل النزولي.

وأما التمثيل الصعودي، فبالعكس بمعنى: أننا ننسب ونُسري صفةً نفسانيّةً من الموجود الداني وهو الإنسان إلى الموجود العالي وهو الله تعالى؛ لأنّ الله هو العلّة والسبب لتلك الصفة في الإنسان، والعلّة واجدةً لكمال المعلول بنحوٍ أعلى وأتمّ وأشرف، على سبيل المثال صفة (الخير) و(العلم) و(العدل) ليست في الله ﷻ وفي الإنسان بمعنى واحدٍ وبنحو العينيّة؛ لأنّ وجود الله غير متناهٍ وفي ذروة الكمال والعلو (نفي الاشتراك المعنوي)، ومن جهةٍ أخرى ليست هذه الصفات بين الخالق والمخلوق بنحو التباين التامّ والتغاير الكامل؛ لأنّ هناك تشابهاً في هذه الصفات بين الله وبين الإنسان (نفي الاشتراك اللفظي). [Hick, John, Philosophy of Religion, p. 83]

رابعاً: نظرية الألفاظ المنقّحة

يعتقد وليام أَلستون (William Alston) بأنّ اللغة العرفيّة المتداولة قاصرة عن التعبير عن الله وصفاته؛ لأنّ اللغة العرفيّة بُنيت على أساس التفكيك بين العين (Object) وأوصافه؛ لذا بعد حمل المحمول على الموضوع يتحوّل الموضوع إلى موجودٍ متميّزٍ عن سائر أنواع الموجودات، في حين أنّ الله ﷻ وجودٌ محض الوجود، ولا تمايز فيه بين الذات والصفة؛ لأنّه يستلزم التركيب، فالله ﷻ عين الوجود، ولكن سائر الموجودات ليس كذلك، بل إنهم واجدٌ للوجود ووجودهم زائدٌ على ذواتهم، على سبيل المثال: عندما نصف الله ﷻ بوصف العشق، ونقول: (الله عشقٌ) كأننا ميّزنا وفكّنا بين الله وبين وصف العشق كالتمايز الموجود بين ذوات المخلوقات وبين وصف العشق؛ لذا لا تصلح لغة الإنسان اللغة العرفيّة للحكاية عن الوجود المحض الذي صفاته عين ذاته.

ولكن مع ذلك يعتقد أَلستون بأنّ اللغة العرفيّة المتداولة بين الناس لها قابليّة التعبير عن الله ﷻ وعن القضايا الدينيّة، ويمكن استخدامها لفهم صفات الله، ولكن بعد التمهيد والتنقيح والتصفية لهذه اللغة العرفيّة، لا دليل على أنّ صفة العشق والعلم والقدرة غير قابلةٍ لأن يتّصف بها الله، بل يمكن توظيف اللغة العرفيّة واستخدامها لتوصيف الله ﷻ ببعض الأوصاف والصفات والسمات، ولكن بعد تنقية اللغة العرفيّة وتصفيها من الشوائب البشريّة كالجسمانيّة والزمكانيّة، وإبقاء اللبّ والنواة الأصليّة للمعنى بحيث يصلح لأن يوصف بها الله تعالى، فتتكوّن قضايا صادقةٌ تعبّر عن الله ﷻ وعن صفاته الكمالية.

[Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach and David Basinger, Reason & Religious Belief, an Introduction to the Philosophy of Religion, p. 281]

بناءً على نظرية أليستون يمكن أن نصف الله ﷻ بالعشق، وأنه عاشقٌ حقيقةً، ولكن لا نعلم كيفية هذا العشق بشكلٍ كاملٍ، وليس هذا بمعنى أن الله لا يعشق عباده أو يتسم بما يضادّ العشق من النفور والعداوة، بل معناه أن الأشكال والصور البشرية للتكلم والتفكير لا تحيط بالواقع وهو الله إحاطةً كاملةً.

فالتكلم والإخبار عن الله وصفاته يرتبط بعاملين أساسيين: العامل الوجودي، والعامل اللغوي. العامل الوجودي يرجع إلى الهوية الوجودية لله تعالى، وأنه مغايرٌ لمخلوقاته، والعامل اللغوي يرجع إلى تبين اللغة العرفية وتحديد حدودها وثغورها. [Ibid, p. 282]

ولا يخفى أن نظرية اللغة المنقحة لأليستون ترجع في الأخير إلى نظرية الاشتراك المعنوي التي يتبنّاها المفكرون المسلمون؛ لأنّ نظرية أليستون تركز على تنقية اللغة من الشوائب البشرية وتجريدها من الجهات الإمكانية وإبقاء لبّ المعنى والنواة الجوهرية، وهذا اللب المشترك والنواة الأصلية هي المعنى المشترك بين الخالق والمخلوق، وهي في الحقيقة نظرية الاشتراك المعنوي ولا غير؛ لذا نرى أن صدر الدين الشيرازي وأتباع مدرسة الحكمة المتعالية يدافعون عن إمكانية توصيف الله ﷻ وتبيين صفاته؛ اعتماداً على اللغة العرفية مع بعض التصرفات وتجريد المفاهيم العرفية وتقشيرها من شوائب النقص والإمكان والحدود البشرية، وإسنادها إلى الله ﷻ بما يليق بساحة قدسه وعظمته، على سبيل المثال: مفهوم (العلم) في اللغة العرفية بمعنى الظهور والانكشاف وعدم الغيبوبة، ولكن مفهوم العلم في الإنسان مقيّد بالمكان والزمان والآلة والمفهوم الذهني وغيرها من الحدود والنواقص، ولكن يمكن للعقل أن يجرّد مفهوم العلم عن هذه الشوائب البشرية، ويثبت العلم المطلق الكامل لله ﷻ علماً بلا تقييد بالزمان والمكان والمفهوم وما شابه ذلك؛ لذا نرى أن صدر المتألهين يركّز على نظرية "وضع الألفاظ لروح المعاني"، والمراد من روح المعنى هو النواة الأصلية للمعنى التي يشترك فيها الخالق والمخلوق التي يؤكّد عليها أليستون.

يقول صدر المتألهين: الأصل في منهج الراسخين في العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ على معانيها الأصلية من غير تصرفٍ فيها، لكن مع تحقيق تلك المعاني وتلخيصها عن الأمور الزائدة وعدم الاحتجاب عن روح المعنى - بسبب غلبة أحكام بعض خصوصياتها على النفس، واعتيادها بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له - يتمثل ذلك المعنى بها للنفس في هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن ويقاس به الشيء مطلقاً، فهو أمرٌ مطلقٌ

يشمل المحسوس منه والمتخيّل والمعقول؛ فذلك المعنى الشامل روح معناه وملاكه من غير أن يشترط فيه تخصيصه بهيئةٍ مخصوصةٍ، فكلّ ما يقاس به الشيء بأيّ خصوصيةٍ كانت حسيةً أو عقليةً يتحقّق فيه حقيقة الميزان، ويصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة والشاقول والكونيا والأسطرلاب والذراع وعلم النحو وعلم العروض وعلم المنطق وجوهر العقل كلّها مقاييس وموازين يوزن بها الأشياء، إلّا أنّ لكلّ شيءٍ ميزاناً يناسبه ويجانسه... فالكامل العارف إذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقيّ بما يكثر إحساسه، وتكرّر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان وعمودٌ ولسانٌ، وهكذا حاله في كلّ ما يسمع ويراه، فإنّه ينتقل إلى فحواه ويسافر من ظاهره وصورته إلى روح معناه، ومن دنياه إلى أخراه، ولا يتقيّد بظاهره وأولاه... والحاصل أنّ الحقّ عند أهل الله هو حمل الآيات والأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرفٍ وتأويلٍ، كما ذهب إليه محقّقو الإسلام وأئمّة الحديث؛ لما شاهدوه من سيرة السابقين الأولين والأئمّة المعصومين (سلام الله عليهم أجمعين) من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجهٍ لا يستلزم التشبيه والنقص والتقصير في حق الله

[الشيرازي، مفاتيح الغيب، ص 92].

الخاتمة

من الأبحاث المحورية في فلسفة الدين "اللغة الدينية"، تتكفل نظرية "اللغة الدينية" بتبيين الصفات المشتركة بين الخالق والمخلوق، وتدرس صلاحية اللغة العرفية للحكاية والتعبير عن القضايا الدينية، وهناك اتجاهان رئيسيان حول "اللغة الدينية":

1- الاتجاه "غير الدلالي" الذي يؤكد على أنّ القضايا الدينية فارغة من المعنى والمدلول ولا تحكي عن الواقع ولا تعبر عنه، بل اللغة الدينية لغة رمزية أسطورية قصصية، ولها وظائف أخرى غير كشف الواقع كإبراز الأحاسيس، وإيجاد التعهد والالتزام بالأمور الأخلاقية، وغيرها من الفوائد تنتمي إلى هذا الاتجاه، وتمثله نظرية الفلسفة الوضعية والألعاب اللغوية واللغة الرمزية واللغة الأسطورية وإبراز الأحاسيس.

2- الاتجاه "الدلالي" الذي يركز على أنّ القضايا والعبارات الدينية ذات معنى ومدلول صحيح وهي تعبر عن الواقع، تمثل هذا الاتجاه نظرية التمثيل لتوما الأكويني، ونظرية التشبيه، ونظرية اللاهوت السلبي، ونظرية الألفاظ المنقحة، ونظرية الاشتراك المعنوي.

إنّ كلّ واحد من هذين الاتجاهين يحتوي على نظريات ومدارس فكرية خاصة تنتمي إلى هذا الاتجاه، وتمثله نظرية التشبيه واللاهوت السلبي والتمثيل واللغة المنقحة، والاشتراك المعنوي وتشكيك الوجود، ومن بين هذه النظريات المتعددة اخترنا نظرية "الاشتراك المعنوي وتشكيك الوجود"؛ لأنّها الحدّ الوسط بين التشبيه والتنزيه أو التعطيل، ولا تعترها الإشكاليات والنواقص الموجودة في سائر النظريات، وتتلاءم مع النصوص الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام أكثر من سائر النظريات.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أفلوطين، تاسوعات أفلوطين، المترجم الدكتور فريد جبر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1997 م.

إبراهيم، زكريّا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، دار مصر للطباعة، مصر، ط 1، 1968 م.

ابن بابويه القميّ، محمد بن علي بن الحسين، التوحيد، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، ط 8، 1423 هـ.

ابن تيميّة، أحمد، التدمريّة.. تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، المحقق: د. محمد بن عودة السعوي، الرياض السعودية، ط 6، 1421 هـ.

ابن تيميّة، أحمد، الردّ على المنطقيّين، دار المعرفة، بيروت.

ابن تيميّة، أحمد، العقيدة الواسطية، تحقيق أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض السعودية، ط 2، 1420 هـ.

ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1411 هـ.

ابن تيميّة، أحمد، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيميّة، تحقيق د. محمد السيّد الجليلند، دمشق، مؤسّسة علوم القرآن، ط 2، 1404 هـ.

ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة النبويّة، المملكة العربية السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ.

ابن سينا، الحسين، الأضحويّة في المعاد، تحقيق حسن عاصي، نشر شمس التبريزي، طهران إيران، ط 1، 1382 ش.

ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح محمدتقي دانشپژوه، منشورات جامعة طهران، طهران إيران، ط 2، 1379 ش.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، تحقيق محمد بدران، الشريف الرضي، قم، ط 3، 1405 هـ.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، ط 3، 1981 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، تصحيح محمد الخواجوي، مؤسسة البحوث الثقافية، طهران، ط 1، 1363 ش.

الطباطبائي، محمد حسين، بداية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم إيران، ط 18، 1422 هـ. الفيض الكاشاني، محمد بن شاه مرتضى، تفسير الصافي، مقدمة وتصحيح: الأعلمي، حسين، مكتبة الصدر، طهران، ط 2، 1415 هـ.

القرطبي الأندلسي، ابن ميمون، دلالة الحائرين، تحقيق حسين أتابي، مكتبة الثقافة الدينية، ط 1، القاهرة، 1428 هـ.

القمي القاضي، سعيد، شرح توحيد الصدوق، تصحيح نجف قلي حبيبي، طهران، مؤسسة الطباعة والنشر وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، ط 1، 1415 هـ.

المجلة الفصلية المحكّمة (الكلام الإسلامي) العدد 89.

ساجدي، أبو الفضل، لغة الدين والقرآن، مركز نشر مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، قم إيران، ط 1، 1383 ش.

عبد الرحمن بدوي، أفلاطون في الإسلام، تحت إشراف مهدي محقق وايزوتسو، مؤسسة المطالعات الإسلامية لجامعة مكجيل، طهران إيران، ط 1، 1353 ش.

فرامرز قراملي، أحد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، المؤسسة الثقافية للعلم والفكر المعاصر، طهران إيران، ط 1، 1378 ش.

فيتغنشتاين، لودفيغ، تحقيقات فلسفية، ترجمة عبد الرزاق بّتور، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط 1، 2007 م.

كورنر، اشتفان، فلسفه كانط، ترجمه عزت الله فولادوند، ناشر: خوارزمي، طهران، چاپ يكم، 1367 ش.

مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، نشر صدرا، قم، ط 8، 1380 ش.

ملكيان، مصطفى، كراسة اللغة الدينيّة، خطّي غير مطبوع.

هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة طارق عسيلي، دار المعارف الحكيمية، لبنان، ط 1، 2010 م.

Alston, Realism and Christian Faith, in International Journal for philosophy of Religion, 38 (1995).

Flew, Antony and Alasdair Macintyre, eds. New Essays In philosophical Theology, London: SCM press, 1955

Ian G. Barbour, Issues In Science and Religion: New Jersey, 1966.

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

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

Paul, Tillich, Systematic Theology, The University of Chicago Press, 1951.

Tillich, Paul, Dynamics of Faith, New York: Harper & Brothers Publishers, 1957.

Tillich, Paul, The Meaning and Justification of Religious Symbols, in Religious Experience and Truth, A Symposium, ed. Sidney Hook, 3–11. London: Oliver and Boyd, 1962.

Tillich, Paul, Theology of Culture, Edited by Robert C. Kimball, New York: Oxford University Press, 1962.

Wittgenstein, Philosophical Investigations, Oxford: Black Well 1953.

The Islamisation of Life: Backgrounds and Horizons

Othman Weindi

teacher in the Department of Philosophy and Mysticism, Al-Mustafa International University, Senegal.

E-mail: Osweye03121979@gmail.com

Abstract

Numerous studies have been made about the topic of Islamisation, where some see it as life, progress and reform, whereas others are convinced that it is nothing but destruction, violence, extremism and killing. Each of these two directions have their stated arguments and background that they rely on. This paper aims at establishing that Islam has the ability to manage the life of an individual and society on metaphysical and logical foundations, and based on clear human principles. The ambiguity in this article is regarding the purport of Islamisation as far as its meaning or its application. This study focuses on revealing the cases of Islamisation that the Ijtihad of Islamic scholars have established, through their experiences in their lives, and throughout history. According to our report, this can be summarised in the category of text, intellectuality and rationality, limited it from the aspect of conceptualisation and indication. There is also an emphasis on the benefits that come from Islamisation, based on this combination, like opening towards change, inviting unity, proximity, that intellectuality and rationality is the substance of religion, and so on. The approach this article used was analytical, with some descriptive explanations, and also relying on analysis generally common among Muslims.

Keywords: Islamisation, Islamisation of life, individual life, social life.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 153–172

Received: 11/01/2020 | Accepted: 02/02/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



مشروع أسلمة الحياة.. الخلفيات والآفاق

عثمان ويندي

مدرّس في قسم الفلسفة والعرفان، جامعة المصطفى العالمية، السنغال.

البريد الإلكتروني: Osweye03121979@gmail.com

الخلاصة

قد حرّرت حول موضوع الأسلمة دراسات عديدة، بعضها يرى فيها الحياة والتقدم والصلاح، فيما يجزم الآخر أنها مجرد دمارٍ وعنّفٍ وتطرّفٍ وقتلٍ، ولكلٍّ من الاتجاهين ركائز مصرّحة وخلفيات مبرّزة ينطلق منها، وفي المقال المائل بين يديك التسليم بأنّ للإسلام قدرة إدارة حياة الفرد والمجتمع على أسس غيبية ومنطقية ووفق مبادئ إنسانية واضحة، والغموض من وجهة نظر المقال هو المقصود من الأسلمة من حيث المعنى أو المصداق، وقد ركّز فيه على استكشاف موارد الأسلمة التي قد أثبتتها اجتهاد علماء المسلمين، عن طريق تجاربهم مع الحياة طوال تاريخهم، والتي تتلخّص - حسب تقديرنا - في مقولات النصّ والعقلانية والعقلانية، مع تحديدها من الناحية التصورية والدلالية، ومن ثمّة التأكيد على الثمرات التي تترتب على الأسلمة في هذه التركيبة، من انفتاح نحو الغير، والدعوة نحو الوحدة والتقريب وكون العقلانية والعقلانية من جوهر الدين، وغيرها. وقد تمّت كتابة المقال وفق المنهج التحليلي، مع قليلٍ من الوصف والاعتماد على التحليلات الرائجة المسلمة في الجملة.

الكلمات المفتاحية: الأسلمة، أسلمة الحياة، عقلانية الحياة، عقلانية الحياة.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 153 - 172

استلام: 2020/01/11 | القبول: 2020/02/02 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

1- شرح الإشكالية: إن المسألة والنكته الغامضة التي نريد كشفها من خلال هذه الدراسة هي الوصول إلى حدود مفردة "الأسلمة" في الواقع الإسلامي، صحيح أن المفهوم يدل على معنى واسع وهلامي إلى حد كبير؛ لذلك نرى أكثر التعاريف الواردة عن الباحثين غير واضحة، وتعاني من إبهام شديد، وأكثرهم يقول: نقصد من الأسلمة إعادة صياغة العلوم على ضوء الإسلام. [راجع: فاروقي، أسلمة المعرفة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 32، ص 14]

فنحن نريد التفكير في فكرهم هذا، لكننا نقيّد البحث حول الأسلمة بالنشاطات الاجتهادية، حيث إنّه يصدر من المسلمين مواقف كثيرة، لكن الملاك في نسبة شيء إلى الإسلام هو اجتهاد العلماء ولا غير، وتكون الإشكالية على الصورة التالية: ماذا يصلح معنى لمفهوم "إعادة صياغة العلوم على ضوء الإسلام" إذا لوحظت اجتهادات علماء المسلمين ونشاطاتهم الفكرية والعلمية في سبيل إدارة قضايا الحياة قديمها ومستحدثها أو نوازلهما؟

2- المنهجية الموظفة في البحث: نستلهم من الإشكالية منهجية عرض مفهوم الأسلمة على نشاطات العلماء المنظرين، محاولين استكشاف الدلالات المختلفة للمفهوم، فمفهوم الأسلمة مع مقولة السيرة العقلانية يكتسب دلالة قد لا تكون نفس دلالة المفهوم وهو مقرون بالسيرة العقلانية، أو بالنصوص الدينية فقط. وسنستعين أيضًا بمنهج الإقصاء، لإدارة البحث، يعني إقصاء علماء والتركيز على علماء آخرين؛ لكثرة ما يمكن طرحه تحت هذا الموضوع، وإذا لم نمارس مثل هذه الحيلة فسوف تكون المطالب مشتتة، ولا نصل إلى النتيجة المنشودة.

3- ضرورة البحث: إن الكثير من الباحثين المعاصرين اليوم، ممّن لهم نظرة مغايرة وأحيانًا مخالفة للإسلام، ويزدري مفهومه ومواقفه، يحاول باذلاً في ذلك كلّ جهوده وإمكاناته ليفسّر الأسلمة بصالح المعارضين للإسلام وخطئه، فيحمل - بل قد يدلّس في ذلك - مقولة الأسلمة على العنف الصادر من بعض المسلمين، وعلى الإفراط المباين لما عليه العقلاء عمومًا، والذي يشاهد من هنا وهناك مع أننا نرفضها، وحتى من عقائد أصحابها أيضًا؛ للخلط الشائع بين الشخص والعقيدة. فتحديد المقصود من مفهوم الأسلمة يعين طلاب الحقيقة على معرفة الأشياء بشكلها الصحيح، ولا ينسب إلى الإسلام ما ليس فيه، ومن فوائد البحث أنّه سيرسم للباحث إطار المسألة، بحيث لا نحتاج بعد ذلك إلى التخبّط في معرفة المقصود من الأسلمة.

4- تاريخ البحث: قيل إنّ العالم السوداني جعفر شيخ إدريس أول من أطلق هذا المفهوم، في مؤتمر أقيم في أمريكا في منتصف السبعينات، وقد اعترض على المفهوم من ناحية اللغة، هل هو صحيحٌ ومطابقٌ للغة أم غير صحيح ولا يطابق قواعد اللغة، ولم نشترط في الاصطلاح المطابقة مع اللغة. وإذا أردنا أن نتكلم عن معنى المصطلح لا عن نحته وشكله فقط، فإنّ مقولة الأسلمة ظهرت مع ظهور الإسلام، ثم بدأت في تطورها تنطبق على موارد من مقاطع حياة المسلمين، عندما انحرف حكامهم عن العدل والإنصاف وحكموا فيهم حسب شهواتهم ونزواتهم وأهوائهم، فكان مفهوم الأسلمة في هذا المورد الدعوة للعودة إلى العدل الإسلامي الذي أسسه رسول الله ﷺ.

وحينما اختلط المسلمون بغيرهم، وخشوا التأثير بثقافتهم وأعرافهم، انتبهوا إلى ضرورة التمسك بقيمهم الدينيّة وترسيخها في وعيهم والعيش معها في مستويات حياتهم كآفة، فالأسلمة عند هؤلاء تعني العودة إلى الدين والإسلام، والابتعاد عن الثقافة الأجنبية أيّا كانت، سواءً كانت ثقافة غربيّة أو شرقيّة.

على أنّه يصدق على النهضة الإسلامية مفهوم الأسلمة، سواءً تمثّلت في النهضة الفرديّة، أو النهضة الجماعيّة التي كانت لها أصدائها في كلّ العالم الإسلامي، والتي انتهت بحركاتٍ قد انحرفت عن الجادة إلى حدٍّ ما، ودخلت في اشتباكاتٍ سياسيّة، من دون أن تكون من الناحية النظرية، تملك فكراً ناضجاً ووعياً كافياً، فبقيت جهودها مجرد أحلام مثاليّة وطوباويّة، غير قابلة للتحقيق في الواقع الخارجي.

تضمّ النهضة الفرديّة بعض أعمال الشهيد الصدر في "فلسفتنا"، و"اقتصادنا"، و"الإسلام يقود الحياة" وغيرها من المؤلفات المهمّة، وأعمال الشهيد مطهري، في "الإسلام ومتطلّبات العصر"، و"الإدارة والقيادة في الإسلام"، و"إحياء الفكر الديني"، و"النظام الاقتصادي في الإسلام"، وبعض أعمال الباحث جابر العلواني، خاصّةً في كتاب "مقدمة في إسلاميّة المعرفة".

وغير هؤلاء من الباحثين المعاصرين، حتّى إذا حللنا مفهوم "التبئية" الذي طرحه الجابري تجاه المفاهيم المستوردة من الغرب [الجابري، المثقفون في الثقافة العربيّة، ص 9]، ومفهوم "التقريب التداولي" الذي أصله طه عبد الرحمن [طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 81]، فإنّنا سنجد بعض زوايا هذه المفاهيم تدلّ على نفس ما يدلّ عليه مفهوم الأسلمة، لكننا حسب المنهج الذي قد قيّدنا أنفسنا به، نقوم بإقصاء بعض هذه المفاهيم وإبقاء بعضها الآخر؛ لعدم تأثير ذلك في نتائج المقال، ولضرورة يقتضيها المقام.

وقد حبس بعض المعاصرين بحث الأسلمة في أغلال حركات الإسلاميين التي كانت الهدف منها إقامة الدولة وفرض المفاهيم والتصورات الإسلامية، وإقصاء كل أمر يصدق عليه عنوان "غير الله"، وخلص بعضهم بعد جولات في الدول التي ابتليت بالأزمات السياسية إلى أنه يجب أن يطرح اليوم ما بعد الأسلمة وليس الأسلمة، وهي اتجاه سنقف معه عندما نتحدث عن إحدى خلفيات البحث، أعني شمولية الشريعة.

في الواقع يمكن القول أيضاً إن مقولة الأسلمة أشبه بموضوعة انعكست أصدائها في كل العالم الإسلامي وغير الإسلامي من خلال مقالات عديدة، لكن أكثرها تعاني من ناحية التنظير، فهي لم تبين لنا معنى الأسلمة، بل اكتفت بالتطبيقات وذكرت لها موارد ليست مختصة بالإسلام دون غيره من الأديان. أو تعاني غموضاً مفرطاً، ويرسلون الكلام هناك على عواهنه محيلين إلى معني مبهم، من دون ضابطة، كقول الدكتور الفاروقي: «إن إعادة صياغة العلوم في ضوء الإسلام هي ما نعنيه بكلمة أسلمة العلوم» [راجع: فاروقي، أسلمة المعرفة، مجلة المسلم المعاصر، العدد 32، ص 14]. فمثل هذا التعبير لا يزيد الجاهل إلا حيرة، ومعظم المقالات بين هذين العيبين (عيب فقدان التنظير الدقيق، أو عيب الإحالة إلى المجهول والمبهم)؛ لذلك نرى ضرورة تحديد المقصود من الإسلام أولاً، ثم من خلاله نحدد المقصود من الأسلمة، وإن سلك الفاروقي مسلكاً غير دقيق في تحديد معنى الإسلام؛ لأنه أكد على النص [راجع: مجموعة المؤلفين، الدين والعلم، مطارحات في دينة العلم، ص 201-203]، من دون ملائمة، حتى الملاحظات التي يأخذها الأصوليون بعين الاعتبار.

المبحث الأول: بيان مفردات البحث

أولاً: الحياة

من أصل ح - ي - ي، قيل إنَّ اللفظ يدلُّ على النمو⁽¹⁾ والبقاء، ويفهم المعنى الأخير - على ما يبدو - من الآيات: ﴿وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنَةٍ﴾ [سورة الأنفال: 42]، و﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ﴾ [سورة البقرة: 179]، و﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64]، وإذا أضيف مفهوم الحياة إلى الدنيا أو الآخرة، صار المعنى: ظرف الدنيا أو الآخرة، وهو نفس مدّة البقاء في الدنيا أو في الآخرة.

وأما قوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [سورة الأنعام: 122]. وقوله: ﴿أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ﴾ وقوله: ﴿وَلَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ﴾؛ فكلها إمّا أن تحمل على معنى التحويل والتبديل؛ وإمّا على المعنى المجازي، حسب القرائن اللفظية والسياقية، ولم يثبت للفظ "الحياة" من الآيات - حسب تتبعنا - معنى النمو، وعليه نكتفي من البحث اللغويّ بمعنيي البقاء والتحول.

ولعلَّ البعض ركب المفهومين / البقاء والتحول فرأهما مساويين لمفهوم النمو، أو حلّل معنى التحول فاستنتج منه ذلك، الأمر الذي لا أساس له، فالنمو شيءٌ والتحول، أو التحول مع البقاء شيءٌ آخر، يمكن أن يكون أمرٌ ما باقياً ومتحوّلاً، مع ذلك لا يصدق عليه أنّه ينمو، إذا أخذنا اللغة بعيداً عن الإسقاطات الفلسفية والكلامية، والحسّ أيضاً يشهد على ذلك.

وقد استعنا بالآيات لتحديد معنى "الحياة"؛ لأنّ عبارات أغلب اللغويين المتقدمين متأثرة بالمباحث الكلامية والجدلية في تعريف لفظ الحياة، يقول الفراهيديّ في تعريف لفظ الحياة: «الحيوان: كلّ ذي روح» [الفراهيدي، العين، ج 1، ص 452]، ويقول صاحب مقاييس اللغة: «فأما الأول فالحياة والحيوان، فهو ضدّ الموت والموتان» [ابن فارس، مقاييس اللغة، ص 263]، وهو نفس تعبير الجوهريّ [راجع: الجوهري، الصحاح، ص 278]، ويقول ابن منظور: «الحياة: نقيض الموت» [ابن منظور، لسان العرب، ص 1]، فمفهوم "الروح" و"الموت" ليسا بأوضح من مفهوم الحياة.

1- تجد بعض المصادر تعتبر مفهوم "النمو" من معاني لفظ الحياة، يمكن - على سبيل المثال - مراجعة: المعجم الوسيط؛ ومفردات ألفاظ القرآن، للراغب، ص 268.

ولا نقصد من مفهوم الحياة من الناحية الاصطلاحية في هذه المقالة، تعريف علماء الأحياء منه، بل مجموعة ما يمارسه الإنسان من نشاطاتٍ فرديّةٍ ومجتمعيّةٍ، تصدق على فكره وطوقسه وفرسه وأزماته وقضاياه الحاضرة والمستقبلية وغيرها، فأسلمة الحياة إذن تعني أسلمة هذه النشاطات والممارسات، وتصدق على معني اللغة / البقاء والتحول، فتعني من هذه الجهة أسلمة بقائنا وتحولاتنا.

ثانياً: الأسلمة

من الناحية اللغوية استعمال حديث، قد اشتق من لفظ "الإسلام" الذي عبارة عن مصدر لفظ "أسلم" واشتقاق المفاهيم من الأسماء قد أصبح ممارسةً نمطيةً في أوساط الباحثين المحدثين اليوم، حيث يشتقون منها مفاهيم يوظفونها لأغراضهم البحثية والعلمية والإجرائية؛ نحو اشتقاق مفهوم التأقلم من مفردة الإقليم، واشتقاق مفهوم التبيئة من مادة البيئة، ولا يقصدون من الإسلام معناه اللغوي، بل المعنى الذي قد انتقل إليه اللفظ بعد ظهور الدين الإسلامي، وعليه إذا أردنا فهم المقصود من هذا البحث يجب أن نعود في تحديد المصطلح إلى تلمس المعنى المنقول.

تحديد أفراد مصاديق الأسلمة

المراد من مفهوم الأسلمة الدعوة إلى الإسلام، دعوة تقوم على أساس بناء العلوم والحياة على القيم والمثل الإسلامية، وإذا نظرنا إلى المفهوم ثم قرّناه بالمبادئ التي قد دعا الإسلام إليها، وبما جرى عليه في الواقع الخارجي من اجتهاداتٍ ودراساتٍ، نعثر بعد استقراء على ثلاثة أفرادٍ، يصدق عليها بعد اجتهادٍ، مفهومُ الأسلمة، نسردها واحداً بعد الآخر ونحلل حدودها ودلالاتها.

الأول: صياغة العلوم على ضوء النصوص الدينية: يعني أن ننطلق من المتون الدينية لبناء العلوم والحياة، وقد يوجد من بين الباحثين المسلمين من يقتنع بأن المتون الدينية متوفرةٌ وبقدرٍ من الكفاية، بحيث تغطي الحاجات البشرية كافةً؛ وعليه لماذا لا ننطلق منها لبناء العلوم والحياة؟! ولعلّ هؤلاء استلهموا تلك الفكرة من بعض النصوص الدينية (القرآنية والروائية) نحو قوله: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ [سورة الأنعام: 38].

وقوله: ﴿وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾ [سورة النحل: 89].

ومن الروايات ما جاء عن أبي عبد الله عليه السلام: "بأي شيء يفتي الإمام؟ قال: بالكتاب. قلت: فما لم يكن في الكتاب؟ قال: بالسنة. قلت: فما لم يكن في الكتاب والسنة؟ قال: ليس شيء إلا في الكتاب والسنة" [الصفار، بصائر الدرجات، ص 407-408].

وسؤال بعض الأصحاب لأبي عبد الله عليه السلام عن الجفر، فقال: «هو جلد ثور مملوء علماً. قال له: فالجامعة؟ قال: تلك صحيفة طولها سبعون ذراعاً في عرض الأديم مثل فخذ الفالج، فيها كل ما يحتاج الناس إليه، وليس من قضية إلا وهي فيها، حتى أرش الخدش» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 241].

سنؤجل هذا البحث إلى حين طرحنا خلفيتي المسألة؛ لأن الإيمان بشمولية الشريعة ركن فكرة الأسلمة بهذا المعنى، لو لم تكن للدين نصوص كافية، لما تجرأ المسلم على ادعاء هذا النوع من الأسلمة، ويقصد منها أيضاً تقييد جميع ظواهر الحياة بالنصوص. وسنقف هناك مع فرضية علي حرب الذي يدعي بأن الشمولية تنتج العنف والتطرف.

والسؤال الذي نخرج به من هذا البحث هو: هل تغطي النصوص الدينية كل الوقائع والحوادث من حيث الوصول أم لا، حتى يدعي البعض إمكان صياغة العلوم على ضوءها؟ وهذا السؤال يختلف عن السؤال التالي: هل تغطي النصوص الدينية الصادرة من الشريعة كل الحوادث والوقائع أم لا؟ فلا ندخل في السؤال الثاني، نكتفي فقط بتحليل السؤال الأول، والجواب عنه هو أن النصوص الواصلة إلينا لا تغطي جميع الوقائع والحوادث لأسباب ليست الآن محل البحث وموضوع التحليل، والشاهد على قصورها عن شمول كل الوقائع هو نزوع المنظرين المسلمين إلى قواعد وأسس فكرية وعقلانية في استنباط الأحكام الشرعية، أو في تحديد الوظائف الشرعية، وهذا الذي يشكل قنطرة للانتقال إلى المورد الثاني من الأسلمة.

الثاني: إعادة صياغة العلوم في ضوء أحكام العقل العملي: فالأسلمة في هذا المورد هي استنطاق العقل العملي في قضايا الحياة بجميع مستوياتها، شريطة أن تكون أحكامه مطابقة للحكم الشرعي. وضرورة مطابقتها لأسس الشرع الإسلامي تفهم من قرينة عملية الأسلمة، فإذا خالفت هذه العملية الأسس الإسلامية، فلا يصدق عليها مفهوم الأسلمة.

في المصداق الأول كانت عملية الأسلمة تقوم على أساس النصوص الدينية، لكن العملية هنا تقوم على أحكام العقل العملي، إمّا لأنّه لا توجد نصوص كافية ووافية، أو لم تصل إلينا، بعد فرض صدورها من منبعها المعصوم والمعتبر.

فالصراع الفكريّ والتنظيريّ الذي دار بين الأخباريين والأصوليين، قد يساعدنا على فهم الهواجس الكامنة في هذا المعنى من الأسلمة؛ إذ إنّ من موارد الخلاف بين المدرستين التشكيك في حجّة الدليل العقليّ والتلازم بين الحكم العقليّ والحكم الشرعيّ، وكلام أمين الأسترآباديّ يمكن أن يضيء لنا بعضاً من جوانب هذه الحقيقة، وهو: "وأول من غفل عن طريقة أصحاب الأئمة عليهم السلام واعتمد على فنّ الكلام، وعلى أصول الفقه المبنيين على الأفكار العقلية المتداولة بين العامة محمد بن أحمد بن الجنيد العامل بالقياس" [الأسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 44].

والمدرسة الأخبارية ترى الأسلمة في المصداق الأول فقط، فيما الأصوليون يرونها في هذا وفي ذاك؛ لأنّ النصوص عندهم لا تغطّي - من حيث الوصول - جميع الوقائع، وإن احتمل صدور مقدار كافٍ منها من الشارع المقدّس لمعالجة كلّ القضايا الحياتية، لكنّ الملاك عندنا هنا هو وصول الحكم إلينا، وليس احتمال الصدور فقط، ويظهر هذا جلياً في تقسيم الأصوليين الحكم إلى الواقعيّ والظاهريّ.

فلم تكن هذه الأزمة مطروحةً فقط في حواضر الأصوليين، بل كان المفسّرون أيضاً يعانون منها؛ لأنّ أهل الحديث كانوا يرفضون استخدام العقل لفهم مقاصد الآيات، وفي هذا الصدد يقول العلامة الطباطبائيّ: «فأمّا المحدثون، فاقتصروا على التفسير بالرواية عن السلف من الصحابة والتابعين، فساروا وجدّوا في السير حيث ما يسير بهم المأثور، ووقفوا فيما لم يؤثر فيه شيء ولم يظهر المعنى ظهوراً لا يحتاج إلى البحث؛ أخذاً بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ الآية» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 6].

بعد تصوير هذا النمط من التعاطي مع النصوص الدينية، يتّخذ موقفاً حاسماً تجاهه بقوله: «وقد أخطؤوا في ذلك؛ فإن الله - سبحانه - لم يبطل حجّة العقل في كتابه، وكيف يعقل ذلك وحجّيته إنّما تثبت به» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 6 و7].

وقال الشيخ الطوسيّ أيضاً يقول في تفسير ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾: «معناه أفلا يتدبّرون القرآن بأن يتفكّروا فيه ويعتبروا به... وفي ذلك حجّة على بطلان قول من يقول لا يجوز تفسير شيء من ظاهر القرآن إلّا بخبرٍ وسمع» [الطوسيّ، التبيان، ج 9، ص 303].

وهذا الصراع كان ولا يزال، والهاجس المختفي وراء هذه العبارات هو الشكاية من قلّة النصوص، من حيث الوصول، واستيعاب الواصل جميع الواقعيّات والمستحدثات أو الحوادث، وأحسب أنّ وراء تقسيم الحكم إلى الواقعيّ والظاهريّ مبدأً صريحاً في تدخّل العنصر الإنسانيّ في العمليّة الاستنباطيّة، لتقوم الأحكام الظاهريّة بقناعتين: الأولى: الابتعاد عن عصر النصّ. والثانية: قحط النصوص من حيث الوصول، وإذا حلّلنا هذين الأمرين نجد المشكلة الأولى غير معيقة لعمليّتنا الاجتهاديّة لو وجدنا اليوم نصوصاً كافيةً من المعصومين؛ وعليه فالأزمة الحقيقيّة الماثلة بين يدينا تنحصر في قحط أصل المتون والنصوص، فما الحلّ؟!

فالحلّ الذي رآه المجتهد مجدياً، وله كلّ الحقّ في ذلك، التوسّل بقواعد العقلاء المشتركة بين سائر الناس، شريطة أن ألا تكون مخالفةً لصراحة النصوص والمتون الدينيّة، وعندهم لا يجوز مثل ذلك؛ لأنّ كلّ ما حكم به العقل قد حكم به الشرع. بعبارة أخرى غير فنيّة، هنا وقع تلفيقٌ بين مساهمة من قبل الإنسان بالاعتماد على أصول حوار العقلائيّة، أخذاً من الشارع الاعتبار والمساندة؛ لكونه تارةً لم يردع عنه كسلوك، أو لكونه هو أيضاً من العقلاء، فينبغي أن يسلك مسالك العقلاء.

وهذه المساهمة قد تظهر تارةً في الاستعانة بالأصول اللفظيّة لكشف مقاصد الشارع، كما تظهر في تحديد أنواع الدلالات الالتزاميّة والمستقلّات العقليّة وغيرها من المباحث التي تجلّت في المفاهيم وفي الحكومات والورود، وينمّ كلّ ذلك عن حضور النهكة الإنسانيّة في العمليّة الاجتهاديّة.

وهناك سؤالٌ ينبع من قلب البحث المشار إليه؛ هو: هل يمكن تسمية الممارسات العقلائيّة ديناً وإسلاماً أم لا يمكن ذلك؟ للجواب نقف مع مفهوم السنّة في وعي المسلمين، فالسنّة تعني قول المعصوم وفعله وتقريره [راجع: العامليّ، وصول الأخبار إلى أصول الأخبار، ص 391]، فالمسلمون يأخذون دينهم من المعصوم، وعليه لا نحتاج إلى طرح بحث: هل ما يصدر من المعصوم دينٌ أم لا؟ إذ لا يشكّ في دينيّة وإسلاميّة أحد. والمثير للتساؤل هو كيف يكون التقرير جزءاً من السنّة وبالتالي من الدين وهو - مهما قيل فيه - ليس له منبعٌ معصومٌ حسب الفرض، كما أنّه ليس من مبادرات المعصوم وطروحاته، وفي مقام الجواب نقول إنّ هذا التصوير لتقرير المعصوم للسيرة العقلائيّة غير صحيح، فإنّ السيرة لا تكون حجّةً يحتجّ بها الفقيه على إثبات الحكم أو نفيه إلّا إذا أمضاها المعصوم، فيستعين الفقيه بهذا

الإمضاء على كون ذلك السلوك العقلائي مطابقاً لما عليه الشريعة والدين، فنكتشف من خلال تلك المطابقة أنّ رأي الشريعة أو الدين هو نفس ما جرت عليه السيرة، فتكون السيرة كاشفةً عن الجعل الشرعي، لا أنّ الجعل هنا هو من قبل نفس العقلاء، غايتها أنّه حصل تطابقٌ بين ما جعله الشارع وبين ما جرى عليه العقلاء.

ومن هنا نستخلص القضايا التالية من موقف المعصوم تجاه بعض القضايا العقلائية:

1- انفتاح المعصوم على القيم الإنسانية.

2- اعتبار المعصوم للسيرة العقلائية في بعض الموارد مصدرًا موثوقًا به للمعرفة والحياة.

وقد يقال في سبيل محاولة إخلاع الصفة الدينية على أحكام العقل العملي: إنّ المنع من استخدام بعض مراتب العقل يوحى إلى صحّة استخدام الباقي، وهذا الكلام يمكن أن يقال في مقابل القياس الحنفي، أو استصلاح المالكي، فيقال إنّ الشارع قد نهانا في استنباط الأحكام الشرعية، باستخدام القياس بنص صريح، ولم ينه الاستنباط القائم على القياس المنصوص العلة مثلاً، وعليه يجوز الأخير، وليس يجوز وحسب، بل المستنبط بواسطة هذا القياس حجة ويمكن أن يدخل في الدين.

وكلّ هذه الإضاءات مفيدة، وقد تجدي في الحقيقة، بيد أنّ الثابت منها إحراز حجية العقل العملي في الجملة ومبدئياً، لا أكثر، وأما كون مستنبطاته من الدين، فهذا ممّا يحتاج إلى إمضاء المعصوم، وهو ما يحتاج إلى بحثٍ اجتهاديّ شاملٍ، ودراسة المسألة من جميع جوانبها، من ثمّ نميل لفكرة أو ننحاز عنها، وما أفاده الأصوليون في بحث جواز الإسناد يمكن أن يصلح منفذاً قوياً لهذه المسألة. [راجع: الصدر، مسألة جواز الإسناد، الحلقة الثالثة، ج 1، ص 69]

هذه هي خلاصة هذا البحث، وللانتقال إلى البحث القادم نشرع من السؤال التالي: هل الأسلمة تنحصر في الأمور التي يقصد بها العمل دون الفكر، أو عملية الأسلمة يمكن أن تستوعب الأفكار أيضاً؟

الثالث: إعادة صياغة العلوم في ضوء أحكام العقل النظري (البدهية)؛ مطالعة النصوص الإسلامية توصلنا إلى أنّ السعادة ليست في الأعمال والممارسات الصحيحة وحسب، فالسعادة تشمل العقائد الصحيحة، إن صاحب العقيدة الصحيحة من الناحية الدينية إنسان سعيد، وصاحب الأوهام والخيالات وإن ملك الدنيا وما فيها فهو إنسان شقي.

وهناك النصوص الحاتّة على أصل الفكر ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: 53] .

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

وهناك أيضًا رواياتٌ عديدةٌ تتلخّص رسالتها في الحثّ على الفكر والتعقّل، نذكر منها نموذجين: قال الإمام الحسن (عليه السلام): «أوصيكم بتقوى الله وإدامة التفكّر؛ فإنّ التفكّر أبو كلّ خيرٍ وأمّه» [الريشهري، ميزان الحكمة، ج 122] .

ويقول الإمام الصادق (عليه السلام): «الفكرة مرآة الحسنات وكفارة السيئات» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 71، ص 20] .

فكما تلاحظون في هذه النصوص، للفكر فيها موضوعيّة، ومستهدفٌ بذاته، ليس بما هو وسيلةٌ للعمل، وهكذا تجدد في النصوص الدينية آياتٍ ورواياتٍ عديدةٌ تحثنا على أصل التفكّر والتدبّر، والتعقّل، كما توجد بجانبها الآيات الحاتّة على العمل الصالح.

من هنا أدعى المتكلّمون المسلمون والفلاسفة الإلهيون أن الفكر والتعقّل والتدبّر وما في معناها من أمّهات المسائل الدينيّة، يقول ابن رشد: «وينبغي أن تعلم أن مقصود الشرع إنّما هو تعليم العلم الحقّ والعمل الحقّ» [ابن رشد، فصل المقال، ص 28] .

وابن سينا يقول في سبيل تحديد دائرة أعمال الفلاسفة كلامًا رائعًا: «مبدأ الحكمة العمليّة، مستفادٌ من وجهة الشريعة الإلهيّة وكمالات حدودها تتبيّن بها، وتصرّف فيها بعد ذلك القوّة النظرية من البشر بمعرفة القوانين واستعمالها في جزئياتها... ومبادئ الحكمة النظرية مستفادةٌ من أرباب الملة الإلهيّة على سبيل التنبيه، ومتصرّفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية، على سبيل الحجّة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16-17] .

ولعل سرّ تقلّص الفلسفة وانحصارها الآن في النظريات دون العمليّات يكمن في هذا الأمر؛ إذ إنّ الدين عند الفلاسفة المسلمين قد تكفّل ببيان تفاصيل الحكمة العمليّة، فأغناهم عن هذه المهمّة الخطيرة.

وفي ضوء نصوص الفلاسفة نفهم بعضًا من أسباب تركيز الفلاسفة المسلمين على النظريات دون العمليّات، وقام بتقسيم العلوم الحقيقيّة، أو الفلسفة على وجه الخصوص، إلى العمليّة والنظريّة، وبدؤوا يفكّرون في سعادة الإنسان من الناحية الفكرية والنظريّة، وليس من الناحية العمليّة، وذهبوا في نهاية المطاف إلى أن سعادة الإنسان هي التخلّق بأخلاق الله [راجع: الفارابي، ما ينبغي أن يقدّم قبل تعلّم الفلسفة، ص 14؛ ابن سينا، النجاة، ج 3، ص 293] في إدراك جميع الحقائق، أو الاتصال بالعقل الفعّال لإدراكها. [راجع: ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 341]. والمهمّ الآن فعلاً ليس الانشغال بتحليل أسباب ذهابهم إلى هذا التقسيم، أو دراسة ما يقولونه في غاية الحكمة النظريّة أو العمليّة، بل هو تفهّم هاجس الفيلسوف المسلم أو المتكلّم، اللذين يسميان هذه العملية بالأسلمة، أي نسبة عملياتهم الفكرية والعقلية إلى الإسلام!

وتُعدّ تأملاتهم حول الكون والإنسان والغيب عمليّة مشروعة من الناحية الدينيّة، ولحلّ المسألة استعاروا نفس تعبير الأصوليين في الدفاع عن العقل العمليّ، أنّ العقل النظريّ البدهيّ لا يجوز أن يخالف الدين، فحكم أحدهما نفس حكم الآخر.

إنّ العقل النظريّ البدهيّ لا يخالف الدين؛ لذلك يقول صدر المتألّهين: «تبّاً لفلسفة تكون قوانينها مخالفةً للكتاب والسنة» [الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 74]. يجب إعطاء كلمة "تبّاً" معنى فلسفيّاً، وتعني بطلان تلك الفلسفة من الناحية الفكرية والمنطقيّة. يقول ابن رشد: «إنّا معشر المسلمين نعلم على القطع أنّه لا يؤدّي النظر البرهانيّ إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنّ الحقّ لا يضادّ الحقّ، بل يوافقه ويشهد به» [ابن رشد، فصل المقال، ص 96].

وهذه النصوص عنهم كثيرةٌ جدّاً، حتّى استنتج منها أن هدف المسلمين والعرب من الفلسفة هو التوفيق بين العقل والدين [راجع: مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة، ص 167؛ علي سامي، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج 1، ص 47؛ مجموعة من المؤلفين، تاريخ فلسفه اسلامي، ج 1، ص 7؛ فلذلك سماهم بعضهم بمتكلّمين حملوا لواء الفلسفة المدرسية.

ففي هذا المعنى من الأسلمة التنبهات على أمرين: الأوّل: أنّ الدين ليس مجردّ، ويمكن أن يصدق مفهوم الأسلمة على الفكر فقط. الثاني: كيف تؤسّم الفكر، أو هل يعقل معنى أسلمة الفكر؟ وهما بحثان يصلحان لمقالين آخرين غير هذا، وعدم التطرّق إليهما لا يضرّ بقيمة دراستنا واستنتاجاتنا، إذ إنّنا في صدد تحديد موارد الأسلمة حسب التجربة الاجتهاديّة عند المسلمين، ولسنا في صدد الإجابة عن الشبهات التي ترد على تلك العمليّات والمواقف.

والمهمّ هو أنّ الممارسة لهذا النوع من الأسلمة قد يوصل المتكلم أو الفيلسوف إلى قناعة ليس لها في النصوص الدينية عينٌ ولا أثرٌ؛ فهل يمكن اعتبار هذا الحكم العقلي ديناً أو لا يمكن ذلك؟ وحسب ادّعاء الفلاسفة وبعض المتكلمين المعتزلة والإمامية، فإنّه يمكن ذلك؟ وقد يوجد في مقابل هذا الادّعاء، مسلمٌ مخالفٌ، أو غير مسلمٍ مخالفٌ أيضاً، فالمسلم قد يدّعي قداسة الدين وعدم جواز نسبة أحكام عقل الإنسان إليه، وغيره قد يدّعي حيادية المفاهيم، وعدم إكمالها بـالدينية أو غير الدينية.

المبحث الثاني: آفاق الأسلمة وفق مقولتي العقلانية والعقلانية

يجب الوقوف مع بعض المطالب في ضوء الأسلمة حسب المورد الثاني والثالث، وهي كالتالي:

المطلب الأول: إن طرح العقلانية والعقلانية بجانب النصّ يعني أنّ عملية الأسلمة تتمّ بواسطة هذه التركيبة: النصّ، والعقلانية بشرط الإمضاء والموافقة الشرعية، والعقلانية، فالنصّ وحده لا يعكس الواقع الديني، وكذلك نقول إنّ الدين لا ينحصر في العقلانية والعقلانية، فالدين عبارة عن هذه التركيبة بأجزائها الثلاثة، وقد تفيد في هذا السياق بعض الروايات التي تثبت الملازمة بين الدين والعقل، وقد مرّ التعرّض لرواية صريحة في هذا المضمون.

والمطلب الثاني: لا يوجد ما يدلّ على كون معنى الأسلمة في موردیه الثاني والثالث من المجازات والمساحات، ولا يوجد ما يمنع أيضاً من اعتبار أحكامهما إسلاماً وديناً، بمعنى أنّه إذا وصل العقلاء بما هم عقلاء إلى حكمٍ، قد يمكن اعتبار المخالف لهذا الحكم مخالفاً للدين الإلهي، حسب التعاليم الإسلامية، فالذهاب إلى مجازية هذين المعنيين من الأسلمة يعود لفرضية غير ثابتة، وهي كون الإسلام محبوباً في النصّ، أو متقوماً به، ولا يوجد لهذه الفرضية شاهد متين، ولا يعني هذا أنّ العقل يفهم كلّ صغيرة وكبيرة ممّا يرتبط بالقضايا الدينية، بل حسب حدوده التكوينية.

والإشكال المائل أمامنا يعود إلى موردٍ واحدٍ فقط، ويظهر في حصر بعض المسلمين معنى الإسلام فيما يصدر من العلماء المسلمين فقط دون غيرهم، بأن يقول، ولو عن طريق التزام عمليّ: إنّ ما يصدر من المسلم فهو إسلامٌ وما لم يصدر عنه ليس بإسلام!

ففي هذا الكلام شيء من الوجاهة والحقيقة، كما فيه تداعيات غير واضحة؛ فإنّه لو أراد من هذا الكلام أنّ المسلم المجتهد هو الذي يفهم ما يطابق للمبادئ الدينيّة وما لا يطابقها، وبالتالي فهو الذي يعرف الأفكار والممارسات التي لها صلاحية الانتساب إلى الدين، والتي ليست لها ذلك، فهذا كلامٌ صحيحٌ ومقبولٌ. لكنّ الملاك هنا هو اجتهاد المسلم وليس عنوان إسلامه، فلا موضوعيّة له، بل الاجتهاد فقط هو المأخوذ بعين الاعتبار. نعم، الكلام في خصوص السيرة المتشرّعة بمكانٍ من الوضوح، فهي تصلح كاشفة عن الدين، فيما غيرها لا تصلح لذلك.

المطلب الثالث: الخطاب الإسلاميّ - وفق المعنى الثاني والثالث - لا يمكن أن يكون على أساس الإقصاء والعنف فيناقض نفسه؛ إذ إن اعتبار المورد الثاني والثالث من موارد الأسلمة، يعني اعترافاً بالعقلاء وبأفكارهم، وإقصاءهم في الوقت نفسه، بسبب الخلاف معهم من حيث الانتماء الدينيّ، وهذه ظاهرة متناقضة ولا يمكن تبريرها منطقيّاً، ولو من ناحية النصّ. فالخطاب الإسلاميّ يجب أن يحتوي من الناحيتين الصياغيّة والإجرائيّة على عناصر تقريبيّة ووحديّة بين كلّ العقلاء ولو في بعض الموارد.

فكيف ذلك والرسول ﷺ لم يحصر الحكمة في المسلم دون غيره؟! بل قد حثّه أحياناً على تعلّم الحكمة من الآخر، حتى من الصين، حتّى أنّه يمكن أن يقال: إنّ الحكمة المأخوذة من العقلاء غير المسلمين - حسب هذه الرواية - تعدّ من مصاديق الآية: ﴿مَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [سورة الحشر: 7].

المطلب الرابع: قد يستشكل بعضهم علينا بأنّ الأسلمة بمعنى العقلانيّة والعقلانيّة موردان غير مُسلمين بهما لدى كلّ المسلمين، وهو إشكالٌ وجيه؛ لأنّ الأخباريّ قد اعترض على أسس الأصوليين العقلانيّة، واعترض بعض الفقهاء والمتكلمين على مبالغات الفيلسوف في تفخيم أحكام العقل، وحتّى في تقديمها - حسب زعمه - على دلالات النصوص، لكنّ هذه الاعتراضات ليست صحيحةً على إطلاقها، فالفكر الإسلاميّ عموماً يدور حول هذه المقولات (النصّ والعقلانيّة - في السيرة العقلانيّة، يشترط جمهور الفقهاء ضرورة الإمضاء - والعقلانيّة)، مع الاعتراف بأنّه قد تجدد من بين العقلانيّين من يعترض على منهج النصوصيّين، وينسب إليهم الجمود على النصّ، كما تجدد من طرف هؤلاء أيضاً من يدّعي ضرورة تقييد العقل بالنصّ، وينسب إلى العقلانيّين التساهل في ذلك. مع اعترافهم جميعاً - النصوصيّ والعقلانيّ - بضرورة النصّ والعقل للحياة.

المطلب الخامس: يفهم في سياق الأسلمة بموارده الثلاثة ضرورة إعادة النظر في أمرٍ معين، واتخاذ الموقف الحاسم تجاه ذلك، وهو إعادة النظر في من يمثل الإسلام والمسلمين، فإنّه يجب أن يأخذ عنصري النصّ والعقل بعين الاعتبار، وهذا يوجي إلى ضرورة انفتاح الفقيه على المتكلم والفيلسوف والعارف، لتولّد عصارة هذا الاندماج خطاباً إسلامياً شاملاً يعكس حقيقة الإسلام والمسلمين.

المبحث الثالث: خلفيتان أساسيتان لظاهرة الأسلمة

قد يمكن تعداد أمورٍ كثيرةٍ بعنوان خلفياتٍ لمسألة الأسلمة، ولكن يبدو أنّها جميعاً تعود إلى خلفيتين: أولاهما: كون ظاهرة الأسلمة إجابةً لنداء النصوص، يعني أنّ النصوص تدعو المسلم إلى ضرورة أسلمة الحياة، وهي عين فكرة شموليّة الشريعة وجامعيّتها. وثانيهما: أن تكون مقولة الأسلمة مطروحةً لمقارعة ظواهر العولمة والعلمانيّة والحركات التنصيريّة.

1- ظاهرة الأسلمة عند المسلمين تعدّ أحياناً إجابةً للنداء الإلهي في النص الديني، بمعنى أنّها دستورٌ إلهيٌّ، فتصبح في ضوء ذلك ضرورةً تبليغيّةً ودعويّةً تفهم من النصوص الإسلاميّة؛ ويفهم القرضاوي من النصّ القرآني: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ كون الدين الإسلاميّ ديناً عالمياً. [القرضاوي، الثقافة العربيّة الإسلاميّة بين الأصالة والمعاصرة، ص 24]

ثمّة فريقٌ من الباحثين يؤمنون بجامعيّة الشريعة الإسلاميّة وكون نصوصها قادرةً على تغطية كلّ المشاكل الفكريّة والسلوكيّة، وقد جمع بعض الباحثين أدلّتهم النقليّة والعقليّة في شمولية الشريعة وناقشها [حبّ الله، شموليّة الشريعة، الأدلّة العقلية في ص 53-79، والأدلة النقلية في ص 84-107]، وهؤلاء انطلاقاً من هذه القناعة قد يدّعون ضرورة أسلمة الحياة والعلوم.

والنداء بالشموليّة ثابتٌ في الشريعة الإسلاميّة، مع صرف النظر عن تفاصيله، وانطباع هذه الفكرة في وعي من تعاطى مع النصوص الدينيّة أمرٌ طبيعيٌّ ومنطقيٌّ، ولمن تنفّس في جوّ الفقهاء والأصوليين، وحتى لمن قرأ تاريخ المعصومين وتعاملهم مع مطلق قضايا الحياة، ويبقى السؤال حول كيفية التوفيق بين النصّ - أو بتعبيرٍ أدقّ بين الدين - والواقع؛ إذ إنّ المتغيّرات غير متناهية والنصوص - حسب ما زعمه بعض الباحثين - متناهية؛ لذلك يسألون كيف يمكن إدارة غير المتناهي بالمتناهي؟! وقد مرّ الكلام عن هذه المسألة فلا نعيده.

وهناك شبهةٌ قد طرحها صاحب كتاب "الجهاد وآخرته وما بعد الأسلمة" أريد الإشارة إليها وتحليلها، وهي وجود ملازمةٍ بين الشمولية (المدعاة من المسلمين) وبين التطرف، ممّا يعني أنّ فكرة الشمولية تنتج التطرف والعنف والإرهاب والتمرد على القوانين، وهي التي زرعت في نفوس المسلمين فكرة احتكار الحقيقة وإقصاء الآخرين. [انظر: علي حرب، الجهاد وآخرته وما بعد الأسلمة، ص 54]

وتصوير هذه الملازمة على مستوى الواقع والتاريخ قد يجد من أعمال بعض المسلمين ما يبرره، أمّا القول بأنّ الملازمة منطقية، ادعاءً سطحيٍّ وغير دقيقٍ؛ لأنّ هناك منظرين مسلمين كثيرين اقتصوا بفكرة جامعية الشريعة وشموليتها، مع ذلك اكتشفوا ضوابط لإدارة حياتهم مع الآخر والغير، فلم يقصوه عملياً.

فمثلاً لو آمن إنسانٌ بامتلاك الدين كلّ الحقيقة على نحو الانحصار، واعتقد في الوقت نفسه أنّ الحياة يجب أن تكون مبنيةً على المصالح دون الحقائق، فكيف يقع مثل هذا الإنسان في العنف وإقصاء الآخر ومجاهدته لمجرد أنّه لا يملك الحقّ، ولا يطبق في حياته أحكام الله التي هي حقّ؟!

وتجربة النصوصيين والإسلاميين المذكورين لا تشكّل الملاك، فهناك بجانبها تجربة سلميةٌ من بعض المسلمين، لماذا نروج لهذه دون تلك؟! لماذا تصلح مفهوماً للأسلمة دون هذه؟! فهذه مواقف اختزاليةٌ غير موضوعية، فالنتيجة الطبيعية التي كان على علي حرب أن يخرج بها هي وقوع انحرافٍ فكريٍّ في أوساط المسلمين، وظهور تياراتٍ متطرفةٍ تفهم النصوص في سياقٍ خاصّ.

بيد أن هذا لا يبرّر احتباس مفهوم الأسلمة في قفص هذه الظواهر الشاذّة، فإذا صحّ ذلك فعندئذٍ يصحّ حمل معنى العولمة على ما كان يمارسه آباء الكنيسة من العنف والقتل والإقصاء، ولا أعتقد أنّ باحثاً، يؤمن بضرورة رعاية المهنيّة والموضوعيّة والنزاهة في الدراسة يرضى على مثل هذه الفوضى في الدراسات العلميّة التي يراد بها كشف الواقع ومعرفة الحقائق.

2- رد الفعل على ظواهر التنصير والعلمنة والعولمة؛ الإيمان بدين الإسلام يعني أنّ المؤمن يريد أن يبني حياته في ضوء عقائد هذا الدين وقيمه، عن طريق أيديولوجياتٍ يستخرجها منها. وهذا المؤمن وهو على هذه الحالة قد أعلن مبدئياً رفض كلّ القيم والمبادئ الفكرية المخالفة لقيم دينه وعقائده. والكثير من المسلمين اليوم يرون معظم الأفكار المطروحة في ساحة السياسة والاقتصاد والتربية داعيةً إلى شعاراتٍ علمانيّة، بل حتّى إلحاديّة في أكثر الأحيان؛ لكونها ناشئة من خلفياتٍ ومبادئٍ ماديّة وماركسيّة!

الخاتمة

1- التجربة الاجتهادية لدى المسلمين، تثبت لنا ثلاثة موارد للأسلمة؛ أولها: إعادة صياغة التصوّرات والمفاهيم في ضوء النصّ الدينيّ؛ ثانيها: إعادة التصوّرات والمفاهيم في ضوء المبادئ العقلانيّة، نحو الوظائف الدينيّة الناتجة عن الأصول العقلانيّة؛ ثالثها: إعادة صياغة المفاهيم والتصوّرات في المبادئ العقلانيّة.

2- لا ينبغي أن تتعارض النصوص الإسلاميّة مع المبادئ العقلانيّة التي يحكم بها العقلاء من حيث هم عقلاء، والأسس العقلانيّة التي هي تعبر عن البدهيّات أو تعود إليها؛ لذلك يجب أن يسعى العلماء المسلمون إلى أن يقدّموا عن النصوص قراءةً منسجةً مع الأسس العقلانيّة والعقلانيّة الواضحة.

3- الإسلام قد انفتح على غيره ببعديه العقلاني والعقلاني، وعلى ضوء هذا المعنى من الانفتاح لا ينبغي اعتبار الأسلمة تبديل الناس إلى مسلمين يصلّون ويزكّون، بل المنظور بناء العلاقات على أسس عقلانيّة وعقلانيّة، يلغي جميع الفوارق العائدة إلى الجنس والعرق واللون والبيئة واللغة.

4- أنّ الخطاب الإسلامي لا يمكن أن يكون مخالفًا لصريح العقل، وحرّبًا على الأصول العقلانيّة، وعليه فالتيّارات المتطرّفة لا يمكن أن تجدد في الإسلام ما يبرّرها.

5- ليس للإسلام - بناءً على المعنى الثاني من الأسلمة - مشكلةٌ مع القوانين الوضعيّة على مستوى التنظير والتعايش، بل مشكلة الإسلام مع الانحراف الفكريّ عن الأسس المسلّمة والبدهيّات الواضحة، وإن كان هذه النتيجة غير واضحة، وتحتاج إلى تنظيرٍ أدقّ.

قائمة المصادر

ابن رشد، محمد بن أحمد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، دار المشرق، بيروت.

ابن سينا، الحسين، الإلهيات من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 1، 1418 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، بعناية: الدكتور محمد عوض مرعب، الأنسة فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1422 هـ.

ابن منظور، محمد، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1416 هـ.

الجابري، محمد عابد، المثقفون في الحضارة العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 2، 2000 م.

الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد، الصحاح، بعناية مكتبة التحقيق بدار إحياء التراث العربي، دار الإحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1430 هـ.

الريشهري، محمد، ميزان الحكمة، دار الحديث للطباعة والنشر، قم، ط 4، 1425 هـ.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 5، 1419 هـ.

الصفار، محمد بن الحسين، بصائر الدرجات في مناقب آل محمد، مطبعة النور، قم، ط 3، 1429 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 3، 1393 هـ. ش.

الطوسي، محمد بن الحسن، التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

الفارابي، محمد بن محمد، تحصيل السعادة، دار ومكتبة هلال، بيروت، 1995 م.

القرضاوي، يوسف، الثقافة العربيّة الإسلاميّة بين الأصالة والمعاصرة، مؤسسة الرسالة، بيروت.

الكلينيّ، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، منشورات مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، ط 1، 1426 هـ.

المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

حب الله، حيدر، شمول الشريعة، دار روافد، بيروت، ط 1، 1439 هـ.

سامي، علي، نشأة الفكر الفلسفيّ في الإسلام، دار المعارف، القاهرة، ط 9.

مصطفى عبد الرزاق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلاميّة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1363 هـ.

گروهي از نويسندگان، تاريخ فلسفه اسلامي، تحت إشراف الدكتور حسين نصر، مؤسسه انتشارات حكمت، تهران، چاپ چهارم، 1431 هـ.

The Theory of Intelligent Design: A new reading of the teleological argument

Mahdi Alwardi

Researcher in Islamic Theology, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: mahdialwardi@gmail.com

Abstract

The objective in this research is to study one of the contemporary readings of the teleological argument (burhan al-nadhīm), called the theory of intelligent design. Among the most important critiques against the traditional teleological argument is that this argument supposes two options to explain the argument: absolute coincidence, and the purposeful designer. However, with the appearance of certain theories, like the theory of evolution, a third option has appeared, and that is explaining on the basis of the tool of natural selection. This led to the inability to prove the designer solely on rejecting the option of pure coincidence. This critique has been discussed from different angles, where some discussions critique the very theory of evolution itself, and others accept the origin of the theory, but explain its incompetence in certain areas, where based on this second kind of discussion the theory of intelligent design was presented. The theory of intelligent design is based on a complex foundation that cannot be reduced. This foundation cannot explain it based on the instrument of natural selection, and therefore it omits the third option of explaining the order. This is how the supposed critique of the teleological argument is removed. There are various arguments against the theory of intelligent design, like it not being scientific enough, and that this theory is one understanding of the concept of God of the gaps. There is also the deficiencies in some of the natural orders. It will be explained that these critiques are incapable of refuting the theory of intelligent design, either because of the critique itself being incorrect, or because it lacks importance.

Keywords: Teleological argument, theory of evolution, intelligent design, irreducible complexities.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 173–194

Received: 29/12/2019 | Accepted: 21/01/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



نظرية التصميم الذكي صياغة جديدة لبرهان النظم

مهدي الوردي

باحث في علم الكلام، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: mahdialwardi@gmail.com

الخلاصة

إنّ هدفنا من هذا البحث هو دراسة إحدى القراءات الحديثة لبرهان النّظم، وهو ما يسمّى بنظرية التصميم الذكي، ومن أهمّ الإشكالات التي توجّه إلى برهان النّظم التقليديّ، هو أنّ برهان النّظم يفترض خيارين لتبيين النّظم: الصدفة المحضة والناظم الهادف، ولكن مع ظهور بعض النظريات - كنظرية التطوّر - ظهر خياراً ثالثاً وهو التبيين على أساس آلية الانتقاء الطبيعيّ، ما أدّى إلى عدم إمكان إثبات الناظم بمجرد ردّ خيار الصدفة المحضة. نوقش هذا الإشكال من عدّة جوانب، فبعض المناقشات تُشكّل على أصل نظرية التطوّر، والأخرى تسلم بأصل النظرية مع تبين عجزها في بعض المجالات، وفي هذا المضمار - أي النوع الثاني من المناقشة - عرضت نظرية التصميم الذكي. تركّز نظرية التصميم الذكي على البنى المعقّدة غير القابلة للاختزال، وإنّ هذه البنى لا يمكن تبينها على أساس آلية الانتقاء الطبيعيّ، وبذلك يحذف الخيار الثالث في تبين النّظم، ويرتفع الإشكال المطروح على برهان النّظم. قد وجّهت عدّة إشكالات لنظرية التصميم الذكي، من ضمنها عدم علميّة هذه النظرية، وكون هذه النظرية من مصاديق مفهوم إله الفراغات، وكذلك وجود النقص في بعض الأنظمة الطبيعيّة، وسيتبيّن أنّ هذه الإشكالات ليس باستطاعتها ردّ نظرية التصميم الذكي؛ إمّا من جهة عدم صحّة الإشكال؛ وإمّا من جهة عدم أهمّيّته.

الكلمات المفتاحيّة: برهان النّظم، نظرية التطوّر، نظرية التصميم الذكي، التعقيدات غير القابلة للاختزال.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 173 - 194

استلام: 2019/12/29 | القبول: 2020/01/21 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يعتبر برهان النَّظْمِ⁽¹⁾ من أهمِّ البراهين المطروحة في علم الكلام لإثبات وجود الإله، ويرتكز هذا البرهان على النَّظْمِ الموجود في الطبيعة، أي أنه توجد في الكون مجموعاتٌ منسَّقةٌ تعمل لغايةٍ محدَّدةٍ؛ ولذا فلا يمكن تبينها من خلال الصدفة، بل تحتاج إلى ناظمٍ مدركٍ وعالمٍ؛ ليختار لها هذا النوع من التأليف من بين سائر الحالات الكثيرة جدًا.

من المعلوم أنَّ من أوضح مصاديق هذه المجموعات المنظمة هي الكائنات الحيَّة، أمَّا نظريَّة التصميم الذكي، فهي إحدى القراءات الحديثة لبرهان النَّظْمِ، والتي طرحت تصديًا للإشكال المطروح من قبل نظريَّة التطوُّر على برهان النَّظْمِ التقليدي؛ ولذا خصَّص قسمٌ مستقلُّ لتقديم توضيحٍ إجماليٍّ عن نظريَّة التطوُّر وكيفيَّة نشوء الإشكال من قبلها، ثمَّ سيتبعه قسمٌ آخر؛ لتبيين نظريَّة التصميم الذكي، والإشكالات الموجهة لهذه النظريَّة مع الإجابة عليها.

المبحث الأول: بيان مفردات البحث

في بداية بحثنا لا بأس أن نوضِّح بعض المصطلحات المرتبطة بنظريَّة التصميم الذكي، والتي تختلف عن معناها اللغوي:

أولاً: المصمِّم

عاملٌ ذكيٌّ ينظِّم البنى الماديَّة للوصول إلى هدفٍ - سواءً أكان هذا العامل شخصاً أم غير ذلك، واعياً أم غير ذلك، جزءاً من الطبيعة أم فوقها - يعمل بشكلٍ معجزٍ، أو بالقوانين الفيزيائيَّة المعروفة، فكلُّ هذه الاحتمالات واردةٌ في نظريَّة التصميم الذكي، تحديداً لا يشترط في المصمِّم أن يكون خالقاً. [ديمبسي، تصميم الحياة، ص 395]

ثانياً: الذكاء

نمطٌ لداعٍ أو منهجيَّةٍ أو مبدإٍ قادرٍ على إيجاد الطرق المطلوبة للوصول إلى الغايات وانتخابها وتكييفها وتطبيقها. ونظراً لكون الذكاء متعلِّقاً باستخدام الوسائل للوصول إلى الغايات، فإنَّ له سمة الغائيَّة، وهو قريبٌ من الحكمة في أدبياتنا الكلاميَّة.

1- لا يقصد من مصطلح البرهان هنا معناه الدقيق الذي ذكر في علم المنطق، لكننا نستخدمه لما اشتهر بهذا العنوان.

ثالثًا: التصميم الذكي (Intelligent Design)

دراسة الأنماط في الطبيعة، والتي يمكن تفسيرها بالشكل الأمثل كمنتجاتٍ للذكاء، يحاول التصميم الذكي - بوصفه نظريةً شارحةً لأصول الحياة - أن يظهر السببية الذكية بدلًا من القوى المادية العمياء، بوصفها أمرًا مطلوبًا لشرح أنماطٍ محدّدةٍ من التعقيد والتنوع البيولوجي، يحتاج التصميم الذكي للتمييز عن التصميم الأمثل (Optimal Design)، فالأشياء المصمّمة بالشكل الأمثل هي الأشياء المصمّمة التي لا تقبل أيّ تحسينٍ. [المصدر السابق، ص 401]

المبحث الثاني: نظرية التطور

أولًا: السير التاريخي لنظرية التطور

في عام 1832 شرع داروين بسفره البحري، الذي قام من خلاله بدراسة النباتات والحيوانات في جزر غالاباغوس في المحيط الهادئ، وكان حاصله إطلاق نظرية التطور المعروفة، متأثرًا في ذلك بكتاب (مبادئ الجيولوجيا) لتشارلز لايل (Charles Lyell)، ومؤلفات الباحث السكاني والاقتصادي توماس مالتوس (Thomas Robert Malthus) في موضوع دور التزاخم في التجمّعات البشرية. [المصدر السابق، ص 106]

بعد البحث والدراسة الممتدة لخمس وعشرين سنة، في سنة 1859 م ألف داروين أول كتاب له في هذا المجال المسمّى (أصل الأنواع) (On the Origin of Species)، وقد أفصح فيه عن رأيه بهذا القول: إنّ جميع الأحياء على سطح الأرض تنحدر من سلفٍ مشتركٍ، والتنوع الحاصل فيها إنّما هو نتيجة القوانين غير الموجهة والانتقاء الطبيعي.

[Edward Craig, The Routledge Encyclopedia of Philosophy, vol 2, p. 796]

بعد اثني عشرة سنةً، نشر داروين كتابًا آخر بعنوان (أصل الإنسان) (Descent of Man)، وأكّد فيه على أنّ الإنسان أيضًا غير مستثنى من هذه القاعدة العامة، ويمكن تبين جميع الصفات المميّزة للإنسان استنادًا إلى التعديل التدريجيّ لأسلافه المشابهين له، ومن خلال فكرة الانتقاء الطبيعي، حتّى بالنسبة إلى الأخلاقيات والمشاعر الإنسانية، فإنّه يتميّز عن غيره في الشدّة والضعف لا في النوع؛ فإنّ الحيوانات أيضًا تحظى بدرجةٍ ضعيفةٍ من المشاعر والتفاهم فيما بينهم. [باربور، علم و دين، ص 107 و 108]

ثانياً: تقرير نظرية التطور

تتألف هذه النظرية من المقدمات التالية:

الأولى: التغيرات الاتفاقية في السمات الوراثية

تحدث في كل (نوع)⁽²⁾ من الكائنات الحية تغيراتٌ صغيرةٌ، وحسب الظاهر اتفاقيةً، ويمكن لها أن تنتقل إلى الجيل اللاحق بالوراثة.

الثانية: التنافس [أو الصراع] على البقاء

إن عدد الكائنات الحية يمثل أكبر عددٍ من تلك القادرة على الوصول إلى مرحلة الإنجاب، من هنا قد تشكل بعض التغيرات المشار إليها في المقدمة الأولى، عامل امتياز في المنافسة على الحياة القائمة بين الأفراد المختلفة من نوع واحدٍ أو الأنواع المختلفة الموجودة في بيئة واحدة. [المصدر السابق، ص 108]

بقاء الأصح أو الأنسب

يعمر الأفراد والأنواع التي تحظى بعامل الامتياز المذكور أكثر من معدل عمر المجموع، وينجبون عدداً أكبر من الأفراد؛ ولهذا سيتكاثرون أسرع من الآخرين، وبمرور الزمن، سيؤدي هذا الأمر إلى الانتقاء الطبيعي لهذه الأنواع، وفي المقابل، فإن الأنواع الأقل كفاءةً ستقل شيئاً فشيئاً حتى تنقرض، وحتى تؤدي إلى التبديل التدريجي للنوع ونشوء نوع جديد. [باربور، علم و دين، ص 106]

في بدايات القرن العشرين، ضعفت القيمة العلمية لهذه النظرية من جهة عدم وجود الشواهد المؤيدة لها، لكن ظهور علم الجينات أضفى حياةً جديدةً على هذه الرؤية، وأعاد تقريرها ما جعلها تواكب العلم الحديث، فالتغيرات الاتفاقية التي ذكرها داروين، استبدلت بالطفرات الجينية الاتفاقية.

2- النوع (Species): المستوى التصنيفي التالي للجنس (Genus). هناك الكثير من التعريفات المطروحة للنوع، أشهرها: جماعة من الكائنات الحية المتزاوجة والمعزولة تكاثرياً عن غيرها من الجماعات. لا يمكن استخدام هذا التعريف على الكائنات الحية التي لا تتكاثر بالتزاوج كالجراثيم، ولا يمكن تطبيقه بشكلٍ موثوقٍ على الكائنات الأحفورية، التي يستحيل اختبار قدرتها على التزاوج من عدمه. [ديهسكي، تصميم الحياة، ص 411]

ثالثًا: تحديد الإشكال الموجّه إلى برهان النّظم من قبل نظرية التطوّر

إنّ طرح بعض الآليات الطبيعيّة - مثل نظريّة الانتقاء الطبيعيّ - أدّى إلى ظهور تحدّياتٍ جديدةٍ لبرهان النظم قبل طرح هذه الآليات، فقد كان الشكل التقليديّ لبرهان النظم يواجه خيارين لتبيين الظواهر المنظّمة، وهما: الصدفة، ووجود الناظم. ومن ثمّ كان يتمّ إثبات وجود الناظم من خلال تبين عدم معقوليّة خيار الصدفة، ولكنّ ظهور الخيار الثالث - أي التبيين من خلال الآليات الطبيعيّة - أحدث مشكلةً بالنسبة للتقرير السابق، وهو أنّه بوجود هذا الخيار الثالث لا يمكن إثبات وجود الناظم الهادف من خلال ردّ الصدفة.

[طباطبائي، توهّم خدا يا توهّم داوكنيز، معرفت فلسفی، سال دوازدهم، زمستان 1393، ص 77]

قد فصل دوكنيز آراءه الإلحاديّة في آثاره العديدة ككتاب (صانع الساعات الأعمى) (The Blind Watchmaker) وحاول أن يبيّن كيف أنّ نظريّة التطوّر تدعم بقوة عدم الاعتقاد بأيّ موجودٍ أعلى، نذكر هنا بعض ما قاله دوكنيز؛ ليتبيّن كيف استفاد الملحدون من نظريّة التطوّر في نفي برهان النظم ودعم الرؤية الإلحاديّة.

يقول دوكنيز في توضيح سبب اختيار هذه التسميّة لكتابه: «صانع الساعات في عنوان كتابي قد اقترضته من رسالة مشهورة لوليم بالي (Wiliam Paley) عالم اللاهوت في القرن الثامن عشر، وهي رسالة اللاهوت التي نشرت في 1802، وهي أحسن عرضٍ معروفٍ لحجّة التصميم» [دوكنز، الداروينيّة الجديدة.. صانع الساعات الأعمى، ص 25]

ثمّ يعلّق على محاجة بالي: «... ولكن التمثيل بين التلسكوب والعين، وبين الساعة والكائن الحيّ، هو تمثيلٌ زائفٌ، فصانع الساعات الحقيقيّ له تبصّرٌ للأمام، فهو يصمم تروسه ونوابضه، ويخطّط ما بينها من ترابطاتٍ، وقد وضع نصب عينيه هدفًا مستقبليًا، أمّا ما يصنع الساعات في الطبيعة - وهو الانتخاب الطبيعيّ، تلك العمليّة الأتوماتيكيّة العمياء غير الواعية التي اكتشفها داروين، والتي نعرف الآن أنّها تفسّر بيولوجيا الحياة - فليس له عقلٌ فيه هدفٌ، إنّهُ بلا عقلٍ، وبلا عينٍ لعقلٍ، وهو لا يخطّط للمستقبل، وليست له رؤيةٌ، ولا بصيرٌ للأمام، ولا بصيرٌ على الإطلاق، وإذا كان من الممكن أن يقال عنه إنّهُ يلعب دور صانع الساعات في الطبيعة، فهو صانع ساعاتٍ أعمى» [المصدر السابق، ص 26].

يعتقد دوكنز أن العلماء السابقين مثل ديفيد هيوم (David Hume)، برّدَهم لأدلة وجود الإله، كانوا يدخلون إلى وادي الشكّ والأدريّة، ولا يستطيعون الخروج منه، لكن مع ظهور داروين ونظرية التطوّر، لم يبق مجال للشكّ، ومع ردّ الصدفة والناظم الهادف، يمكن الاعتقاد بالخيار الثالث، أي الانتقاء الطبيعيّ. [المصدر السابق، ص 27]

ثمّ يوضّح كيف يمكن لنظرية التطوّر أن تكون مبيّنة للنظم في الكائنات الحيّة: «رأينا كيف أنّ الأشياء الحيّة هي على درجةٍ من قلّة الاحتمال وجمال التصميم، بحيث لا يمكن أن تتكوّن صدفةً، فكيف تكونت إذن؟ والإجابة حسب داروين، هي بواسطة تحولاتٍ تدريجيّةٍ خطوةً فخطوةً من بداياتٍ بسيطةٍ، من كياناتٍ أوليّةٍ بالغة البساطة. وكلّ تغييرٍ متتالٍ في العمليّة التطوريّة التدريجيّة، هو من البساطة بالنسبة لسابقه بما يكفي لإمكان أن ينشأ صدفةً» [المصدر السابق، ص 73].

«والفارق الرئيسيّ بين الانتخاب بخطوةٍ واحدةٍ والانتخاب التراكميّ، هو التالي: الكيانات في الانتخاب بخطوةٍ واحدةٍ، الّتي تنتخب أو تفرز... يتمّ فرزها مرّةً واحدةً ونهائيّةً، ومن الناحية الأخرى، فإنّ الكيانات في الانتخاب التراكميّ تتكاثر، أو بطريقةٍ أخرى، فإنّ نتائج عمليّة الغربلة تلقم إلى غربلةٍ تاليةٍ، هي بدورها تلقم إلى...، وهلمّ جرّاً، وتعرض الكيانات إلى الانتخاب بالفرز عبر أجيالٍ كثيرةٍ في تعاقبٍ، والمنتج النهائيّ لجيل الانتخاب هو نقطة البداية لجيل الانتخاب التالي، وهكذا دواليك لأجيالٍ كثيرةٍ» [المصدر السابق، ص 76].

«هناك إذن فارقٌ كبيرٌ بين الانتخاب التراكميّ، حيث يستخدم كلّ تحسينٍ مهما كان صغيراً، كأساسٍ للبناء في المستقبل، والانتخاب بخطوةٍ واحدةٍ، حيث كلّ محاولةٍ جديدةٍ هي محاولةٌ حديثةٌ، ولو كان على التقدّم بالتطوّر أن يعتمد على الانتخاب بخطوةٍ واحدةٍ، لما وصل إلى شيءٍ. أمّا إذا كانت ثمة طريقةٌ - حيث يمكن أن تقام الظروف الضرورية للانتخاب التراكميّ بقوى الطبيعة العمياء - فإنّ النتائج قد تصبح غريبةً مدهشةً، وواقع الأمر أنّ هذا هو ما حدث بالضبط فوق هذا الكوكب... وهذا الاعتقاد بأنّ التطوّر الداروينيّ عشوائيّ، ليس مجرد اعتقادٍ زائفٍ، بل إنّ عكس الحقيقة بالضبط، فالمصادفة عنصرٌ ضئيلٌ في الوصف الداروينيّ، أمّا أهمّ عنصرٍ لها، فهو الانتخاب التراكميّ الذي هو في جوهره لاعشوائيّ» [المصدر السابق، ص 81].

ومن ثمّ، فإنّ عمليّة الانتقاء الطبيعيّ مع أنّها لم تكن مصمّمةً وموجّهةً، لكن تسير بنحوٍ بحيث تبدو وكأنّها عمليّةٌ منظمّةٌ ومصمّمةٌ.

المبحث الثالث: نظرية التصميم الذكي وجه آخر لبرهان النظم

أولاً: السير التاريخي لنظرية التصميم الذكي

برهان النظم اعتمد من قبل جملة من الفلاسفة والمتكلمين لإثبات واجب الوجود، وقُرّر كالتالي:

الصغرى: هذا العالم منظمٌ.

الكبرى: كل منظم يحتاج إلى منظم.

النتيجة: هذا العالم له منظمٌ. [انظر: مطهري، التوحيد، ص 31 و58]

وبتطور العلوم الطبيعية أدى ذلك إلى تطور برهان النظم من حيث الصغرى، إذ إن النهضة الفكرية في هذا المجال، ظهرت بعد النزاعات التي حصلت حول إمكانية تدريس نظرية الخلقية في المدارس الأمريكية في سنة 1987 في ولاية أركنساس، مع ذلك، فإن أصحاب هذه الحركة يعتقدون بوجود جذور أقدم لها ترجع إلى الفلسفة اليونانية القديمة.

كما وإن التقارير الأولية لهذا البرهان قد عرضت في كتاب "لغز منشأ الحياة" (The Mystery of Life's Origin) للمؤلفين تشارلز تاكستون (Charles Thaxton) والتر برادلي (Walter Bradley) وروجر أولسون (Roger Olsen)، وذلك قبل محاولات الخلقيين في ولاية أركنساس، أي في سنة 1984. [Eugenie C. Scott, Evolution vs Creationism: an introduction, p. 116]

في عام 1989 طبع كتاب (من الباندا والناس) لمؤلفيه دين كينيون (Dean H. Kenyon) وبرسيفال دافيس (Percival Davis)، واستطاع هؤلاء أن يدخلوه ضمن المواد الدراسية للمدارس، الأمر الذي يُعدّ منعطفاً في تاريخ الصراع بين الخلقيين - بالمعنى الأعم - والتطوريين، تعرّض لهذا الكتاب لنقد نظرية التطور من دون الاستناد إلى الكتاب المقدس والتصريح بذكر الإله، وذلك بخلاف أسلوب الخلقيين في نقد نظرية التطور.

لكن التكوّن الحقيقي لهذه الحركة إنما يرجع إلى سنة 1991، والعالم فيليب جونسون (Phillip E. Johnson) - الأستاذ في كلية القانون لجامعة بيركلي - حينما ألف كتاب "داروين في المحكمة" (Darwin on Trial).

ثم ارتبط جونسون بسرعة مع ستيفن ماير (Stephen C. Meyer) الفيلسوف وويليام ديمبسكي عالم الرياضيات والفيلسوف الإلهي، ومايكل بيهي (Michael Behe) عالم الأحياء وآخرين، وفي سنة 1993 طرح بيهي مفهوم التعقيدات غير القابلة للاختزال، الأمر الذي جعل التطوريين يشعرون بالخطر وينشرون كتبًا ومقالاتٍ في رده.

في عام 1995 أسس مركز تجديد العلم والثقافة (Center for Renewal of Science and Culture)، مما ساهم في حصول التنسيق الأكثر في عمل أصحاب النظرية، يتفق أصحاب النظرية مع المنتقدين لها بأن أهم مركزٍ يرعى ويدعم النظرية هو مركز العلم والثقافة (Center for Science and Culture) - المعروف سابقًا بمركز تجديد العلم والثقافة - التابع لمعهد دسكفري (Discovery Institute).

هذه الحركة أيضًا حظيت بدعم فلاسفةٍ مسيحيين كبارٍ مثل ألفين بلانتينجا (Alvin Plantinga) ومورلند (J. P. Moreland) وكرايغ (Craig). [إزارع، طراحي هوشمند: طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوبر، پژوهشنامه فلسفه دین، پاییز و زمستان 1395، ص 125]

ثانيًا: تقرير النظرية

يتوقف تبين هذه النظرية على تعريف مصطلح البنى المعقدة غير القابلة للاختزال بعنوانه مبدأً تصوريًا لهذه النظرية، تتميز البنى غير القابلة للاختزال بأن العلاقة الموجودة بين أجزائها بنحوٍ بحيث لو حذف أحد الأجزاء فستفقد هذه البنى وظيفتها تمامًا، فيمكن تعريف هذه الأنظمة كالتالي: نظامٌ واحدٌ مكوّنٌ من أجزاءٍ متعدّدةٍ مترابطةٍ جيّدًا ومتفاعلةٍ فيما بينها وتساهم في الوظيفة الأساسية، وإزالة أي جزءٍ منه يعني توقف النظام عن العمل.

[بيهي، صندوق داروين الأسود.. تحدّي الكيمياء الحيويّة لنظرية التطور، ص 61]

بناءً على ما أشرنا إليه آنفًا، تبين أنّ هذه البنى تتميز بخصوصيتين:

الأولى: أنّها معقدة؛ فلا يمكن تبين تكوينها على أساس الصدفة.

الثانية: أنّها غير قابلة للاختزال؛ ولهذا ستكون نظرية الانتقاء الطبيعي عاجزةً عن تبين كيفية إيجادها، والسبب في هذا الأمر يرجع إلى أنّ الأنظمة الحيويّة المتكفّلة بوظيفةٍ خاصّةٍ، بعد تعرّضها لطفراتٍ جينيّةٍ، ستكون - بناءً على نظرية التطور - نظامًا جديدًا

يمكن أن يكون أعقد من سابقه، لكن هذا الأمر إنما يحصل إذا كان النظام السابق مؤدياً لوظيفة ما، ومع التغيرات الحاصلة فيه يحصل على وظيفة جديدة، لكن بناءً على تعريف الأنظمة المعقدة غير القابلة للاختزال، أنها فاقدة لحالة سابقة فاعلية؛ لأنه بحذف كل جزء منها، ستفقد فاعليتها ووظيفتها كلياً؛ ولهذا فإن التبيين الوحيد لهذه الأنظمة، إنما يكون من خلال تدخل مصمم ذكي.

هذا في الحقيقة يشكل لنا كبرى القياس الناقض لكليّة نظرية التطور، بأن كل تعقيد غير قابل للاختزال، فإنه محتاج إلى مصمم ذكي، ولا يقبل التفسير من خلال نظرية التطور، وأما صغرى القياس، فتحصل من خلال البحث عن وجود هذه الأنظمة في الطبيعة، فإذا وجدت فلا بد حينها من قبول فكرة المصمم الذكي.

يعتقد أصحاب نظرية التصميم الذكي أنه يوجد نماذج كثيرة من هذه التعقيدات في الطبيعة، مثل ما نراه في تركيبة البروتينات الموجودة في الخلايا، وآلية توجيه البروتين، وشلال التخثر، وسلسلة نقل الإلكترون، والسوط البكتيري، والقُسَم الطرقي (Telomere)، وعملية البناء الضوئي وغير ذلك.

[Michael J. Behe, «Molecular Machines», In: Pennok, Robert T. (ed), Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, p. 252]

بناءً على هذا، تكون الصورة المنطقية للبرهان كالتالي:

توجد في الكائنات الحية بنية معقدة غير قابلة للاختزال.

لا يخلو السبب الموجد لهذه البنية من ثلاثة فروض: إما الصدفة، وإما عملية التطور، وإما المصمم الذكي.

افتراض التطور مرفوض؛ لما بيّناه في تعريف هذه البنية.

افتراض الصدفة أيضاً بدرجة من الضالة، بحيث لا يتقبله أي إنسان عاقل.

من خلال ردّ الفرضين السابقين يثبت الفرض الثالث ألا وهو المصمم الذكي، وبذلك يثبت كونه هو السبب الموجد لهذه الأنظمة.

ثالثاً: الإشكالات المطروحة على نظرية التصميم الذكي

الإشكال الأول: التبيين على أساس وجود أجزاء سابقة

يعتقد بعض أن دراسة تركيبية الخلية والأجزاء المكونة للأنظمة غير القابلة للاختزال، تبين أن هذه الأجزاء لم تكن مختصة بهذه الأنظمة، بل إنها قد تكون داخلية في بنية أخرى، على سبيل المثال: أن البروتينات المتشابكة (Cross-linking proteins) التي تعتبر من الأنظمة المعقدة غير القابلة للاختزال، يمكن مشاهدتها ضمن تركيب جزئي في الخلايا البكتيرية يسمى النظام الإفرازي الثالث (Type III secretion system)؛ ولذا فمن الممكن أن تكون الأجزاء المكونة للأنظمة غير القابلة للاختزال، قد كُوتت أولاً في بنية قابلة للاختزال، ومن ثم رُكبت في بنية أخرى بوظيفة أخرى على أساس قانون الانتقاء الطبيعي.

[Eugenie C. Scott, Evolution vs Creationism: an introduction, p. 118]

الإجابة

- 1- هذا الكلام هو مجرد احتمال، ولا يقدم أي تبيين واضح لهذه التغيرات.
- 2- كما أشرنا سابقاً أن البنية غير القابلة للاختزال لا تكون فاعلة إلا إذا كانت جميع أجزائها مكتملة في الوقت نفسه، طبعاً يمكن لنا القول إن الاحتمال في الفرض المطروح من قبل المستشكل، أكثر من الحالة التي يفترض فيها أن تجتمع جميع الأجزاء من دون سابقة، وبنحو بدئي، لكن يبقى الاحتمال ضئيلاً جداً بحيث لا يمكن اعتباره أمراً معقولاً ومنطقياً.
- 3- في هذا الاحتمال قد فرض وجود الخلية قبل إيجاد هذه الأنظمة المعقدة، والخلية في أبسط صورها تعد من الأنظمة المعقدة غير القابلة للاختزال، ولا يمكن أن يوضح إيجادها من خلال الانتقاء الطبيعي.

الإشكال الثاني: إمكان التبيين العلمي في المستقبل (إشكالية إله الفراغات)

قد أذعن بعض أصحاب نظرية التطور، أن المعطيات العلمية الحالية ليست قادرة على تبيين هذه الأنظمة، لكن يدعي هؤلاء أن الجهود العلمية للعلماء ستؤدي إلى تبيين هذه الأنظمة من خلال نظرية التطور.

[Christian C. Young and Mark A. Largent, Evolution and Creationism: A Documentary and Reference Guide, p. 280]

وحتى مع فرض رفض التطور تمامًا، لا يمكن اللجوء إلى المصمم الذكي؛ لأن الآليات الطبيعية ليست مقتصرة على نظرية التطور، ومن الممكن أن نتعرف على آليات جديدة تشبه الانتقاء الطبيعي. إن انتساب هذه الأنظمة إلى عوامل ما وراثية، في الحقيقة هو استفادة من مفهوم إله الفراغات (God of the gaps)، الذي أوقع مؤيدي هذا المفهوم في عواقب غير محمودة على مر التاريخ.

الإجابة

إن مجرد احتمال التبيين العلمي لهذه البنى في المستقبل، لا يضر بالاستدلال؛ لأن الاستدلال مبني على أفضل تبيين ممكن، وعلى أساس المعطيات الموجودة يكون هذا أفضل تبيين ممكن، هذا فيما إذا لم يثبت من خلال دليل آخر لزوم التبيين الطبيعي للظواهر الطبيعية، وإلا لو ثبت ذلك، فسيكون التبيين الماورائي من موارد إله الفراغات قطعاً، وكما يظهر فإن نظرية التصميم الذكي - بناءً على التقرير المتداول - تطرح مسألة التبيين الماورائي للظواهر الطبيعية في صعيدين: العلة الفاعلية الماورائية، التي تتدخل في الظواهر الطبيعية لتوجد النظم فيها بعد أن كانت غير منظمة. والتبيين الماورائي الغائي المباشر لهذه الأنظمة، فلا بد من دراسة المسألة على الصعيدين، وتكون صحة النظرية مرهونة بإثبات إمكانها في كليهما، بالنسبة للصعيد الثاني (التبيين الماورائي الغائي المباشر للأنظمة الطبيعية المتكثرة) فالظاهر أنه لا دليل عقلاً على المنع؛ ولذا فإن إشكالية إله الفراغات لا ترد على النظرية من هذه الجهة.

أما بالنسبة للصعيد الأول، فلا بد من الرجوع إلى العلوم العقلية لتكون هي المرجع النهائي لتحديد الموقف، لكن هنا توجد آراء مختلفة، فمثلاً ذهب بعض - كالعلامة الطباطبائي - إلى عدم إمكان التدخل المباشر للعلّة الفاعلية الماورائية في الظواهر الطبيعية [مطهرى، مجموعه آثار استاد شهيد مطهرى، ج 6، ص 1061] بناءً على بعض تصريحاته بخلاف بعضها الآخر، وعلى كل حال، فالمسألة تحتاج إلى دراسة أعمق، ومن ثم لا يمكن لنا الجزم هنا إثباتاً أو نفيًا⁽³⁾. لكن نقول إن النظرية يمكن أن تستقيم من دون القول بلزوم التدخل الفاعلي الماورائي المباشر عقلاً - بأن يقال إن هذه الأنظمة المتكثرة أودعت في الطبيعة منذ

3- قد بحث هذه المسألة تفصيلاً في بحث التخرج التالي: ... واستنتج عدم استحالة هذه المسألة فلسفياً، كما أنه درست مجموع أقوال العلامة الطباطبائي، واستنتج أن رأيه الحقيقي ليس المفهوم من ظاهر كلامه في المصدر المشار إليه، والذي يقول بالاستحالة.

خلقة الكون - ولا يوجد حالفرض التدخّل الماورائيّ الفاعليّ المباشر، وبذلك ستتخلّص النظرية من إشكالية إله الفراغات تمامًا؛ لأنّ بناءً على هذا التقرير ستكون صحة النظرية مرهونةً بإثبات إمكانها في الصعيد الثاني فقط، وقد ثبت ذلك.

الإشكال الثالث: عدم الالتفات إلى القيمة العلميّة لنظرية التطوّر

من أهمّ الإشكالات الموجهة إلى نظرية التصميم الذكي، هو أنّ المنظرين لها لم ينتبهوا إلى القيمة العلميّة لنظرية التطوّر، ولا يمكن اعتبار هذه النظرية مجرد فرضية إلى جانب سائر الفرضيات، وأنّ الشواهد العلميّة الهائلة المطروحة في تأييد هذه النظرية تمنعنا أن نعتبرها فرضيةً قابلة للنقاش. نعم، من الممكن أن يحصل بعض التعديلات على بعض الجوانب الفرعية تأثراً بالشواهد العلميّة الآتية، لكنّ هذا لا يجعل النظرية فاقدةً للاعتبار؛ لأنّ النظريات العلميّة بطبيعتها تقبل التعديل والإصلاح؛ ولذا فلا يمكن أن نجد أيّ نظرية علميّة تطرح بقطعية تامّة.

[National Academy of Sciences and Institute of Medicine, Science, Evolution, and Creationism, p. 11]

علم الأحافير، والكيمياء، والفيزياء، والكيمياء الحيويّة، وعلم الأحياء والفلك... كلّها تشهد بأنّه يفترض عدم التحدّث عن أصل وقوع التطوّر، بل لا بدّ من التحدّث عن كيفية وقوع التطوّر فحسب.

من جهةٍ أخرى، فإنّ نظرية التطوّر تمتلك مِلاكاً آخر من ملاكات صحة النظرية العلميّة، وهي معيار إنتاج تنبؤاتٍ قابلةٍ للملاحظة والرصد، ويستطيع العلماء اليوم التنبؤ بالمنطقة والطبقة الرسوبيّة التي تحتمل وجود أحفورةٍ معيّنة فيها، والعثور على تيكतालيك⁽⁴⁾ هو أحد هذه الموارد، التي كان يعلم العلماء أنّ العثور عليها يتطلّب البحث في المنطقة الشماليّة من كندا، وبالفعل وجدت هناك. [Ibid, p. 2]

الإجابة

يظهر أنّ هؤلاء الذين أطنبوا في طرح الشواهد المؤيّد لنظرية التطوّر في مقابل أصحاب نظرية التصميم الذكي، لم يكونوا قد التفتوا إلى أصل مدّعي نظرية التصميم الذكي، فمن خلال

4- Tictalik: سمكةٌ تميّزت بالأقدام، وهي من الحيوانات المنقرضة، ويعتقد العلماء بأنّها يمكن أن تمثّل أحد أهمّ أجداد الحيوانات البريّة عندما بدأت بالخروج من الماء إلى اليابسة.

مراجعة نظرية التصميم الذكي، يتبين أن الاستدلال المذكور لها، لا يتنافى مع وقوع التطور في الكون بتأناً، وإتماً إشكاله على عمومية نظرية التطور فحسب، فمثلاً يقول مايكل بيهي: «أنا تطوري، بمعنى أنني أعتقد أن الانتقاء الطبيعي قادرٌ على تبين بعض الظواهر الطبيعية، لكن في نظري أن الشواهد دالةٌ على أن الانتقاء الطبيعي من شأنه أن يبين التغيرات الجزئية فقط، وأرى أنه يواجه مشاكل كثيرة في تبين التغيرات الأكبر».

[Michael Ruse, "That Intelligent Design Represents a Scientific Challenge to Evolution", In: Ronald L. Numbers (ed), Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion, p. 211]

من جهةٍ أخرى لا بدّ من الانتباه إلى أن دعوى قطعية وقوع التطور تبدو مبكرةً ومتسرعةً، وما زالت نظرية التطور تعاني من إبهامات وإشكالات كثيرة، ومع الأسف أن هذه الإبهامات قد أغفلت من جانب بعضهم تعمداً، وبعض نقاط الإبهام في نظرية التطور هي كالتالي: عدم العثور على بعض حلقات الوصل، وفقدان الشواهد الأحفورية على إثبات التطور على المستوى الخلوي، وعدم تبين مسألة لغز بداية الحياة بطريقٍ معقولٍ.

من جهةٍ أخرى قد وقّرت التقارير الأحفورية الحديثة شواهد جديدةً لصالح نظرية التصميم، تقول هذه التقارير إن في بداية العصر الكامبري تقريباً - أي قبل 530 مليون سنة - قد حدث انفجارٌ بيولوجيٌّ عظيمٌ (biological big bang) يسمّى بالانفجار الكامبري (Cambrian explosion) ما أدى إلى ظهور خمسين نوعاً حيوانياً من دون أن يكون لهم أي مرحلةٍ تطوريةٍ سابقةٍ.

[Barbara Forrest, "The Wedge at Work" In: Pennok, Robert T., Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, p. 20]

مضافاً إلى أن غاية ما يمكن أن تدلّ عليه القرائن الأحفورية، هو قطعية حصول التطور في الفترات السابقة، لكن هذا لا يدلّ على عدم وجود أي عمليةٍ أخرى، سواءً كانت طبيعيةً أم غير طبيعية، على سبيل المثال: نتساءل هل الشواهد الأحفورية الموجودة قادرةٌ على إنكار الخلقة الحاصلة لآدم وحواء بالنحو المذكور في الكتب السماوية للاديان الإبراهيمية؟ مجموع هذه المسائل ومسائل كثيرةٌ أخرى كلّها تدلّ على أنه لم يحن الوقت بعد لإعلان قطعية نظرية التطور.

الإشكال الرابع: عدم علمية نظرية التصميم الذكي

من أهم الإشكالات المطروحة في مقابل هذه النظرية، هو عدم علميتها، ويدّعون أن هذه النظرية في الحقيقة استمرارٌ لعلم الخلق، والذي كان يسعى أن يطرح المعتقدات الدينية

المأخوذة من ظاهر الكتاب المقدس في قالبٍ علميٍّ؛ لكي يتمكّن من خلال هذا الظاهر العلميّ، من أن يحصل على رخصةٍ لتدريسها في المدارس في بعض البلدان، ومن ثمّ كما أنّ علم الخلق يدخل ضمن النظريّات المذهبيّة لا العلميّة.

[Christian C. Young and Mark A. Largent, Evolution and Creationism: A Documentary and Reference Guide, p. 227]

فكذلك الحال بالنسبة إلى نظريّة التصميم الذكيّ.

الإجابة

أولاً: أنّ إثبات علميّة نظريّة ما - مضافاً إلى أنّه لم يعتبر من نقاط قوّة تلك النظريّة - يمكن اعتباره عاملاً للحظّ من شأنها أيضاً؛ وذلك أنّ العلم - بالمعنى الأكاديمي - يعاني من محدوديّات ذاتيّة فيه، طبعاً لا بدّ من الالتفات إلى أنّ ما قلناه من تنزّل شأن النظريّة بتبع إثبات علميّتها، لا يتنافى مع ترتّب بعض الفوائد على إثبات العلميّة لها، فمثلاً في مقابل الذين لا يعتقدون إلّا بالأسلوب العلميّ يكون إثبات علميّتها نافعا، ومن جهةٍ أخرى أنّ إثبات علميّتها سيفتح الطريق أمامها؛ لكي تدرس في المراكز العلميّة في بعض البلدان.

ثانياً: إذا أمعنا النظر في هذا النظريّة فسوف نجد أنّ لها حيثيّتين: الحيثيّة النافية، وهي التي تختصّ ببيان عجز نظريّة التطوّر في تبين بعض الظواهر، والحيثيّة الإثباتيّة، وهي التي تقوم بتقديم البديل، أمّا بالنسبة للجهة النافية، فلا يوجد أيّ دليلٍ يدلّ على عدم علميّتها، فالكلام كلّه يدور حول الحيثيّة الإثباتيّة، وأمّا بالنسبة للحيثيّة الإثباتيّة، فنقول إنّّه لا بدّ من تحديد التعريف الدقيق للعلم أولاً.

هنا نقول قد عُرف العلم بتعاريف مختلفة، فبعض أخذ قيد التبيين الطبيعي للظواهر في التعريف، وعلى هذا تكون نظريّة التصميم الذكيّ خارجةً عن تعريف العلم، وبعض آخر لم يأخذ بهذا القيد في التعريف، فتكون النظريّة المذكورة داخلةً في تعريف العلم، فعلى سبيل المثال: أنّ مجلس إدارة ولاية كانساس في عام 2005، بحذفه لقيد التبيين المادّي (Natural explanation) من تعريف العلم، فتح المجال لتدريس هذه النظريّة في المراكز التعليميّة.

[Michael Ruse, "That Intelligent Design Represents a Scientific Challenge to Evolution", In: Ronald L. Numbers, Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion, p. 213]

الإشكال الخامس: النواقص الموجودة في الأنظمة الطبيعية

بعد ما نشر كتاب (من الباندا والناس) (Of Pandas and People) وُجّهت انتقادات كثيرة لهذا الكتاب، وكان ستيفن جاي غولد (Stephen J Gould) أحد المنتقدين المشهورين لهذا الكتاب، وقام بنشر كتاب (إبهام الباندا) (The Panda's Thumb) في هذا المضمار، فمن الانتقادات التي وجهها غولد إلى نظرية التصميم الذكي، عدم انسجام بعض الأنظمة مع افتراض وجود المصمم.

استفاد غولد لبيان هذه المسألة من مثال إبهام الباندا الذي يستفيد منه لتقشير سوق الخيزران ليصل إلى براعمها، وهو الجزء الوحيد منها الذي يتناوله، في الحقيقة أنّ هذا الإبهام ليس إصبعًا، بل هو عبارة عن استطالة للعظم السمسماي (Radial Seamoid) الذي يكون عادةً في سائر الحيوانات القريبة من الباندا جزءًا صغيرًا من الزند.

يدّعي غولد أنّه بعد دراسة أداء هذا العضو، توصل إلى عدم إمكان تصوّر تدخل مهندس مختصّ في عملية تكوين هذا العضو؛ لأنّه يمكن ببساطة تصوّر نموذج أكمل وأفضل لأداة تستخدم لأداء هذه الوظيفة.

توجد أمثلة كثيرة أخرى من هذا القبيل، ويمكن العثور عليها من خلال شيء من الإمعان والتدقيق في الطبيعة.

[Steven Jay Gould, "The Panda's Thumb", In: Pennok, Robert T., Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, pp. 671-676]

يقول دوكينز في هذا الخصوص: «ستيفن جولد في بحثه الممتاز عن إبهام الباندا، يوضح الرأي بأنّ التطوّر يمكن دعمه بصورة أقوى من أوجه العيب الكاشفة هذه أكثر ممّا بأدلة من أوجه الكمال» [هشام عزمي، التطوّر الموجه بين العلم والدين، ص 172].

المثال الآخر هو مسألة موت جلّ أفراد بعض الحيوانات، مثل: الأسماك، والسلاحف... قبل وصولهم لسنّ البلوغ.

يتمّ طرح هذه الأدلة على أنّها تمثّل البرهان على كون الكائنات الحيّة لا تتّصف بالدقّة والإحكام والكمال، ومن ثمّ فهي أقرب إلى أن تكون نتاجًا للعشوائية المتمثلة في نظرية التطوّر عن أن تكون من صنع الخالق الحكيم.

الإجابة

أولاً: في كثير من الموارد التي نتصوّر فيها أنّ الأنظمة الموجودة غير كاملة، بالتدقيق سترتفع هذه النظرة، على سبيل المثال إلى فترة غير بعيدة، كان التصوّر حول الزائدة الدودية أنّها عضو زائد في جسم الإنسان، وليس لها أيّ دور مفيد فيه، لكن أظهرت التطورات العلمية أنّ هذا العضو يشتمل على خلايا تلعب دوراً معيّناً في مناعة جسم الإنسان.

ثانياً: إن كان الغرض من هذا الإشكال هو تقوية نظرية التطوّر، فلا بدّ من القول إنّ أصحاب نظرية التصميم الذكي لا ينفون نظرية التطوّر كلياً، وذكر موارد جزئية في الطبيعة لتأييد نظرية التطوّر، لا يضرّ باستدلّاهم، إلّا أن تكون لهذه الموارد هي التي ذكرت بوصفها بئى معقّدة غير قابلة للاختزال، الأمر الذي لم يحصل هنا، وإن كان الغرض هو بيان التعارض بين فكرة التصميم الذكي ووجود النقص في الطبيعة، فنقول قد حصل خلط في الإشكال بين مفهوم التصميم الذكي والتصميم الأمثل، أو بعبارة أخرى بين نظرية التصميم الذكي - بوصفه قراءة من برهان النّظّم - وبرهان النظام الأحسن للوجود. فنظرية التصميم الذكي غرضها إثبات المصمّم الذكي، وهذا يكفيه وجود التصميم في الطبيعة، ولو لم يكن في أحسن صورته، ولم يكن شاملاً لجميع الطبيعة، فلا بدّ من التمييز بين المفهومين.

ثالثاً: أنّ هذا الإشكال يمكن أن يدخل ضمن مسألة الشرور، والإجابات المطروحة من قبل العلماء الإلهيين في هذا المجال، يمكن ذكرها هنا أيضاً.

الخاتمة

تبين - ممّا ذكر - أنّ هذا التقرير يصلح لأن يكون أحد العلاجات للإشكال المطروح من قبل نظرية التطور على التقرير التقليدي لبرهان النظم؛ وذلك أنّ البنى المعقدة غير القابلة للاختزال - التي تمّ التركيز عليها في هذا التقرير - لا يمكن تبينها على أساس آلية الانتقاء الطبيعي، ومن هنا يحذف الخيار الثالث، أي التبيين على أساس الآليات الطبيعية، ومن ثمّ تكون الخيارات محصورة في الصدفة والناظم الهادف، ويرتفع الإشكال المطروح، كما تبين أنّ الإشكالات الموجهة لهذه النظرية غير واردة.

لكن نضيف هنا أنّ التحليل الأدقّ لنظرية التطور - والأشكال التي يمكن أن تنشأ من خلالها - هو أنّ هذه النظرية استخدمت استراتيجية الاستعانة بالطريق غير المباشر في تبين النظم، بيان ذلك أنّه يمكن تصوّر طريقين للحصول على النظم في الطبيعة: إمّا الطريق المباشر، أي تكون ذلك النظم بنحو مباشر، وإمّا الطريق غير المباشر، وهو أن يتكوّن عددٌ كبيرٌ من الوحدات - أو الكيانات - مع تغيّراتٍ اتّفاقية في عملية التكوين؛ لتحصل الشمولية للحالات المختلفة، ومن ثمّ تنتقى الحالة المنظّمة من خلال عملية الانتقاء الطبيعي؛ ولذلك فإنّ ما يمكن افتراض كونه تبييناً لإيجاد الكيان المنظّم هو التكرار الهائل لعملية تكون الوحدات مع تغيّراتٍ اتّفاقية⁽⁵⁾، أمّا الانتقاء الطبيعي، فلا دور له في هذا المجال، فدور الصدفة في إيجاد الكيان المنظّم إنّما يقلّ من خلال التكرار في عملية تكون الوحدات، فكلّما تكرّرت هذه العملية، قلّ دور الصدفة.

ومن هنا يتبين أنّ كلام دوكينز الذي ينسب مسألة تقليل دور الصدفة إلى الانتقاء الطبيعي - أو الانتخاب - غير تامّ؛ لأنّ عملية الانتقاء الطبيعي يقتصر دورها في حذف الكيانات الأقلّ نظماً؛ ولهذا تفسّر الوضع الحالي الذي يغلب فيه وجود الكيانات المنظّمة، ويمكن أن يكون لها دورٌ غير مباشرٍ في هذا المجال؛ وذلك أنّ عملية الانتقاء الطبيعي تساعد في تفسير وجود عددٍ أكبر لمجموع الكيانات، الذي هو بدوره سيتكفّل في تقليل دور الصدفة، توضيح ذلك أنّه في حال عدم افتراض عملية الانتقاء الطبيعي، سيكون عدد مجموع الأفراد هو مجموع الأفراد الذين عاشوا فعلاً في العصور المختلفة، لكن في حال افتراض هذه العملية،

5- الكلام هنا في مرحلة الثبوت، لكن في مرحلة الإثبات - أي دلالة الشواهد على وقوع عملية التطور - فقد أوردت إشكالاتٌ متعدّدة على هذه النظرية، وقد أشرنا إليها في الملخص بعنوان المناقشات التي تشكّل على أصل نظرية التطور.

سيضاف إلى هذا العدد الحالات الافتراضية الذين لم تسنح لهم الفرصة للعيش لعدم كفاءة أجدادهم، فلا بد أن يحسب عدد مجموع الكيانات بطريقة تصاعديّة، وهذا تعبيراً آخر عن الانتخاب التراكمي الذي ذكره دوكينز.

قد اتّضح بأنّ نظرية التصميم الذكي ركّزت على مفهوم الانتقاء الطبيعيّ والبنى التي تأبى التكوّن من خلال هذه العملية، لكنّ النقطة المهمّة هي أنّه في مقام الإجابة على الإشكال المطروح يمكن التركيز على أصل تفسير إيجاد الكيان المنظم من خلال الطريق غير المباشر، وتبيين أنّ هذا الطريق أيضاً لم يكن مستغنياً عن الناظم الهادف.

هذا في الحقيقة يشكّل لنا الصنف الثالث للإجابة على الإشكال مضافاً إلى الصنفين المذكورين سابقاً وهو أنّ نفس عملية التطوّر - بوصفها طريقاً غير مباشر لإيجاد النظم - تحتاج إلى ناظم؛ لأنّ نظرية التطوّر تبين النظم من خلال نظمٍ آخر، أي أنّ تكاثر الوحدات مع التغيّرات الاتّفاقية تبني على الخصائص الحيوية: التكاثر، وتوارث الصفات، وبنية الجينات...، مضافاً إلى أنّ عملية الانتقاء الطبيعيّ أيضاً مبنية على الخصائص الحيوية: التغذي، والقدرة على الإنجاب...، فهي لتبين النظم تستعين بنظمٍ آخر يحتاج بدوره إلى تبين.

بعبارة أخرى أنّ أصل ادّعاء أنّ الآليات الطبيعية - المشتملة على القوانين الطبيعية والصدفة في الطريق غير المباشر بنفسها تصلح لأن تكون خياراً ثالثاً في عرض الصدفة المحضة والناظم الهادف - غير تام؛ لأنّ القوانين العامة لا تحلّ مكان التبيين الغائيّ بأيّ وجه من الوجوه، وأمّا الصدفة المحضة، فقد فرض من البداية عدم إمكان اعتبارها تبييناً معقولاً عن النظم في الكون، فالخيار المتبقي لمنشأ النظم إنّما هو التنسيق بين هذه الآليات أو ضبطها، وهو بدوره يحتاج إلى ناظم، ولهذا ما نطلق عليه التبيين الغائيّ غير المباشر.

ويمكن أن يُدعى أنّ الطريق غير المباشر أقلّ تعقيداً من الطريق المباشر، فيجاب بأنّه حتّى لو سلّمنا بالادّعاء أنّ ما هو واضح من التعقيد فيه - أي في عملية التطوّر هنا - يكفي لردّ احتمال تبيينه من خلال الصدفة.

فتحصل أنّ الإشكال المطروح غير وارد على التقرير التقليديّ لبرهان النظم، وأنّ هذه النظريات الحديثة - كنظرية التصميم الذكي - إنّما هي استدلالات تنزليّة، أي أنّها تضع التبيين الغائيّ غير المباشر جانباً، وذلك من جهة التسليم بإحدى المسائل التالية: - ادّعاء وجود الخيار الثالث في الطريق غير المباشر.

- عدم القبول بوجود الصدفة، ومن ثمَّ الغاية المرددة في التبيين⁽⁶⁾.

- ادعاء عدم وجود النَّظْمِ المعقّد في الطريق غير المباشر، فهي تبحث عن نُظْمٍ لا بدّ أن توجد من خلال الطريق المباشر، ولا يمكن فرض وجودها من خلال الطريق غير المباشر، نعم في حال ثبوتها - كما هي كذلك بمعيّار أفضل تبيينٍ ممكنٍ - ستعزّز برهان النَّظْمِ بأمثلةٍ تحتاج إلى التبيين الغائيّ المباشر.

6- بما أنّ مجموع الكيانات غير شاملٍ لجميع الحالات، فلا بدّ من كون الغاية النهائيّة مجملّةً أو مردّدةً بين مجموعة من الحالات المنظمة، وإلاّ سوف لا يمكن الجزم بحصول الغاية النهائيّة المنشودة؛ لأنّه سيبقى دوراً ولو ضئيلاً للصدفة - التي يفترض وجودها على مستوى الدليل الإنّي؛ لأنّها مرفوضةٌ بالدليل اللميّ - المشار إليها في الطريق غير المباشر. يعتقد بعضهم أنّه لا بدّ من أن يكون الهدف أمراً معيّناً، بمعنى أنّ الهدف إذا كان أمراً مجملّاً أو مردّداً بين مجموعةٍ من الأمور، لا يمكن أن ننسب النَّظْمَ إلى المجموعة، لكنّ هذا يبدو غير صحيحٍ.

قائمة المصادر

باربور، ايان، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرمشاهی، تهران، چاپ سوم، مرکز نشر دانشگاهی، 1379 هـ. ش.

بيهی، مايكل، صندوق داروين الأسود.. تحدي الكيمياء الحيوية لنظرية التطور، ترجمة مؤمن الحسن وآخرون، ط 2، مركز البراهين للأبحاث والدراسات، 2018 م.

دوكنز، ريتشارد، الداروينية الجديدة، صانع الساعات الأعمى، ترجمة مصطفى إبراهيم فهمي، ط 2، دار العين للنشر، 2002 م.

ديمبسكي، ويليام؛ ويلز، جونathan، تصميم الحياة، اكتشاف علامات الذكاء في النظم البيولوجية، ترجمة مؤمن الحسن وآخرون، مصر، ط 1، دار الكتاب للنشر والتوزيع، 2014 م.

زارع، روزبه، رامين، فرح، طراحي هوشمند: طرح و بررسی دیدگاه الیوت سوبر، پژوهشنامه فلسفه دین، پاییز و زمستان 1395 هـ. ش.

طباطبائي، سيد فخر الدين؛ دانشور نیلو، يوسف، توهم خدا یا توهم داوکینز، معرفت فلسفی، سال دوازدهم، زمستان 1393 هـ. ش.

عزبي، هشام، التطور الموجه بين العلم والدين، ط 2، مركز البراهين للأبحاث والدراسات، 2016 م.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، قم، چاپ نهم، صدرا، 1382 هـ. ش.

Behe, Michael J., "Molecular Machines: Experimental Support for the Design Inference", In: Pennok, Robert T. (ed), Intelligent Design Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, London, The MIT Press, 2001.

Craig, Edward (ed), The Routledge Encyclopedia of Philosophy, London, Routledge, 1998.

Gould, Steven Jay, "The Panda's Thumb", In: Pennok, Robert T. (ed), Intelligent Design

Creationism and Its Critics: Philosophical, Theological, and Scientific Perspectives, London, The MIT Press, 2001.

National Academy of Sciences and Institute of Medicine, Science, Evolution, and Creationism, Washington, D.C, The National Academies Press, 2008.

Ruse, Michael, "That Intelligent Design Represents a Scientific Challenge to Evolution", In: Numbers, Ronald L. (ed), Galileo Goes to Jail and Other Myths about Science and Religion, London: Harvard University Press, 2009.

Scott, Eugenie C., Evolution vs Creationism: an introduction, London, Greenwood Press, 2004.

Young, Christian C.; Largent, Mark A., Evolution and Creationism: A Documentary and Reference Guide, London, Greenwood Press, 2007.

Religious obligations and human freedom

Safa al-Din Alkhazraji

Assistant Professor in the Department of Speech, Al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: safa.alkhazraji14@gmail.com

Abstract

This article addresses the dispute of freedom and religious obligations, and the relation between them, being said that it is based on a contradiction. The basis of this seeming conflict is to object the status of religion and damage its image in order to eliminate religion from the scope of life, in it being a difficult issue in our lives. This is presented for the purpose of humans being able to live far from restrictions and to live with freedom and not being obliged to be burdened with duties, especially when freedom is a fundamental principle that must precede everything else. This article discusses the issue of freedom from a religious perspective, and also from a non-religious perspective adopted by humanism, which promotes the centralisation of humans in life. I will explain the epistemic principles of freedom according to both trends, and then explain the different outcomes for both of them. The outcome of this study is that religion in its principle is based on freedom and choice, and rejection of creation and legislative compulsion in certain cases, even though it involves certain obligations and rulings that come via choice and conscious selection. It is not external to it, and it is for achieving spiritual freedom and human interests for this world and for the hereafter.

Keywords: freedom, choice, religious freedom, non-religious freedom, humanism.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 195–218

Received: 28/01/2020 | Accepted: 15/02/2020 | Published: 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



الإلزامات الدينية وحرية الإنسان

صفاء الدين الخزرجي

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

البريد الإلكتروني: safa.alkhazraji14@gmail.com

الخلاصة

عالج هذا المقال جدلية الحرية والإلزامات الدينية والعلاقة بينهما، التي قيل إنها قائمة على أساس التعارض والندية، الأمر الذي يراد من خلاله النيل من مكانة الدين وتشويه صورته؛ من أجل إقصائه عن مسرح الحياة باعتباره أمراً ثقیلاً ظلّ في حياتنا المعاصرة ليتسنى للإنسان أن يعيش بعيداً عن القيود حراً طليقاً يتنفس الصعداء، غير ملزم بشيء من التكاليف والأعباء، سيما أن الحرية هي الأصل الأصيل الذي يجب أن يتقدم على كل ما سواه! وقد ناقش المقال مسألة الحرية في ضوء الاتجاه الديني والاتجاه اللاديني الذي تتبناه الأنسنة الداعية إلى محورية الإنسان في الحياة، مبيّناً المباني المعرفية للحرية طبقاً للاتجاهين المذكورين ثم بيان الفوارق المترتبة على ذلك. وقد انتهى البحث إلى أنّ الدين قائمٌ في أساسه على الحرية والاختيار في منظومته العقدية، وأمّا في منظومته التشريعية فقد تتقاطع حرّيته الشخصية مع الإلزامات الشريعة، ولكن ذلك من أجل تحقيق مقصدٍ أعلى ومصلحةٍ أعلى، مثل تحقيق حرّيته المعنوية؛ باعتبار أنّ الإنسان ذو أبعادٍ ماديّةٍ ومعنويّةٍ معاً، فتتقدّم حرّيته المعنوية على حرّيته الماديّة من باب تقديم الأهم على المهم لتحقيق مصلحته الدنيوية والأخروية، ولكن مع المحافظة على حرّيته الماديّة معقّلةً ومقنّنةً لا مطلقةً، وهذا ما ينهجه الاتجاه اللاديني أيضاً تجاه القانون الوضعي؛ فإنّ حرّيته الماديّة مؤطرةً بهذا القانون وليست مطلقةً.

الكلمات المفتاحية: الحرية، الاختيار، الحرية الدينية، الحرية الماديّة، الأنسنة.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 195 - 218

استلام: 2020/01/28 | القبول: 2020/02/15 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

كثيرة هي الإشكالات التي تثار بوجه الدين، كإشكالية تعارض الدين مع العقلانية، أو تعارض الدين مع العلم، أو تعارض الدين مع الحرية وغيرها، والإشكالية الأخيرة هي التي نريد التطرق لها بالبحث، ولهذه الإشكالية وجوه وزوايا عديدة:

أ- تارةً تطرح هذه الإشكالية من زاوية تعارض الدين مع حرية المعتقد، وأنه لا إكراه في الدين، أو قل التعددية الدينية.

ب- وأخرى من جهة تعارضها مع مسألة العدالة الاجتماعية أو السياسية.

ج- وتارةً من جهة كون التكاليف والإلزامات الدينية تتعارض وحرية الإنسان في السلوك والتصرف وتقيدها وتكبلها، وهذه هي الجهة المبحوث عنها في هذا المقال.

المبحث الأول: بيان مفردات البحث

أولاً: تعريف الحرية

أ- لغة

الخُرُّ بالضم: نقيض العبد، والجمع أحرارٌ وحرارٌ؛ والخُرُّ من الناس: أخيارهم وأفاضلهم.

وحرية العرب: أشرافهم؛ وقال ذو الرمة:

فصارَ حياً وطبقَ بعدَ خوفٍ على حرية العربِ الهُزالي

أي على أشرافهم.. والخُرُّ من كل شيء: أَعْتَقَهُ. [ابن منظور، لسان العرب، ج 4، ص 182]

ب- اصطلاحاً

1- الحرية في الاصطلاح الفقهي: هي ما يقابل العبودية والرق [انظر: المفيد، المقنعة، ص 752]، ولهذا الاصطلاح خارج عن بحثنا.

2- الحرية في الاصطلاح العرفاني والديني: هي إقامة حقوق العبودية لله تعالى، فهو حر عما سوى الله [ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 13، ص 196].

3- الحرية في الاصطلاح الفلسفي والكلامي (الحرية التكوينية): لم يرد مصطلح الحرية في علم الفلسفة والكلام؛ وذلك باعتبارها من مصطلحات الثقافة الواردة والمعاصرة، ولكن ورد ما يوازها مضموناً من الناحية الفلسفية وهو مصطلح "الاختيار"، بمعنى تساوي القدرة على الفعل والترك، وذلك في مقابل الجبر، أي الحرية والاختيار التكويني، فالإنسان حرٌّ في أفعاله حرّيةً تكوينيةً، وليس مجبوراً فيها، بل إنه يفعل ما يريد بمحض إرادته واختياره من غير جبرٍ كما يذهب إليه البعض.

وقد عُرِف الاختيار بأنه عبارة عن «وقوع الفعل لا على وجه الإلجاء» [المرتضى، رسائل المرتضى، ج 2، ص 262]. والمبدأ لهذا الاختيار هو الإرادة، وهي «خلوص الداعي عن الصارف أو ترجّحه عليه» [المصدر السابق].

قال العلامة الطباطبائي: «كلمة الحرية على ما يراد بها من المعنى لا يتجاوز عمرها في دورانها على الألسن عدّة قرون، ولعلّ السبب المبتدع لها هي النهضة المدنية الأوربية قبل بضعة قرون، لكنّ معناها كان جائلاً في الأذهان، وأمنيةً من أماني القلوب منذ أعصارٍ قديمة. والأصل الطبيعي التكويني الذي ينتشي منه هذا المعنى هو ما تجهّز به الإنسان في وجوده من الإرادة الباعثة إياه على العمل، فإنّها حالة نفسية في إبطالها إبطال الحسّ والشعور المنجرّ إلى إبطال الإنسانية» [الطباطبائي، الميزان، ج 4، ص 116].

4- الحرية في الاصطلاح الحقوقي: ورد في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام 1789 م أنّ الحرية هي: حقّ الفرد في أن يفعل ما لا يضرّ بالآخرين [موسوعة لالاند الفلسفية، ج 2، ص 728]؛ ولذا قيل: أنت حرٌّ ما لم تضرّ، وهذه هي المعبر عنها بالحرية الشخصية أو الفردية، وهي محلّ الكلام، إذ يدعى أنّ الدين يراحمها وينفيها.

ويقول هوبز: «الحرية هي غياب العوائق الخارجية التي تحدّ من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء» [معن زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، 1159].

وفي ضوء التعاريف السابقة يتّضح ما يلي:

1- أنّ الحرية بمعناها اللغوي هي مورد اشتراكٍ بين جميع التعاريف المذكورة، فإنّ الأصل في الإنسان هو أن يكون حرّاً لا عبداً لغيره. كما أنّ التعريف الفلسفي للحرية هو الآخر موضع اتفاقٍ واشتراكٍ بين هذه التعاريف أيضاً، فإنّ الإنسان حرٌّ ومختارٌ في أفعاله غير

مجبِر عليها تكوينًا عند الجميع، إلا من شذَّ، وعليه فالحرية التكوينية لا نقاش فيها، وحرية التكوينية تشمل مجال العقيدة أيضًا ومن هنا فلا كلام أيضًا في الحرية الدينية والعقدية، فالإنسان لا يُكره على عقيدته، وإنما هو مسؤولٌ بعد ذلك في الآخرة عما اختار، وبذلك نطقت النصوص الدينية:

﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [سورة الإنسان: 3] ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [سورة يونس: 99] ﴿لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُسَيِّرٍ﴾ [سورة الغاشية: 22] ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [سورة البقرة: 256].

فهذه الأقسام من الحرية لا كلام فيها، إنما الكلام في الحرية التشريعية كما سيوضح في النقطة الثانية.

2- أن نقطة الاختلاف المهمة بين التعاريف هي بين التعريف الديني والتعريف الحقوقي الذي يتبنّاه الاتجاه اللاديني في عصرنا، فالتعريف الحقوقي يحدّد حدود الحرية بعدم الإضرار بالآخر فقط، أي عدم التعدي على حقوق الآخرين بينما يتوسّع التعريف الديني فيشمل عدم التعدي على حق الخالق سبحانه، وذلك من خلال التزام طاعته فيما يأمر وينهى بحق نفسه (الجانب العبادي) أو بحق خلقه في تعامل الإنسان معهم، وعدم إلحاق الضرر بهم، وحينئذ تنخرم الحرية التشريعية أي أن الإنسان لا يكون حرًا في التشريعات فهناك إلزام له وتكليف، وإن كان من حيث التكوين حرًا غير مجبورٍ على الفعل أو الترك أي له الحرية التكوينية.

وعليه فإنّ هذين التعريفين بالرغم من التقائهما في إثبات الحرية للإنسان ونفي العبودية عنه مفهومًا، ولكنهما يختلفان مصداقًا، فالتحرر وفقًا للحرية الدينية هو تحرر عن الأهواء والشهوات وعبودية النفس لتكريس عبودية الله فقط، بينما التحرر وفقًا للحرية الحقوقية هو تحرر من قيود الشريعة والدين والإلزاماتهما، لتكون العبودية والأسر للنفس والغرائز والأهواء فقط، ليكون الإنسان مطلق العنان في تحقيق رغباته المادية والحسية، فالتحرر والعبودية في كلّ منهما موجودٌ، ولكن في اتجاهين متعاكسين تمامًا؛ ولذا فإنّ الاتجاه الديني يرفض الاقتصار في تحديد الحرية في التعريف الحقوقي على عدم الإضرار بحقوق الغير فقط، بينما يرفض أتباع الاتجاه غير الديني التوسعة في قيد الحرية في مفهومها الديني، وسوف نوضح فلسفة هذا الاختلاف بين الاتجاهين في ضوء بيان المباني المعرفية لهما.

ثانياً: طرح الإشكالية

تقسم الحرية إلى أقسام عديدة كالحرية السياسية والحرية الاقتصادية والحرية الاجتماعية والحرية الشخصية وحرية الرأي والحرية الدينية التي يختار بها الإنسان الدين والمعتقد الذي يختاره ويرغب فيه، والكلام إنما هو في الحرية الشخصية التي قد يدعي اتجاه الأنسنة واللا دينية أن الدين يضيق عليها ويقيدها؛ وذلك لأن البعد القانوني في الدين المعبر عنه بـ "الشريعة" هو عبارة عن حالة الانبغاء واللا انبغاء في مقام العمل والسلوك والتصرف، من أجل أن ينظم الإنسان سلوكه على منهج الشرع وقانونه، وإلا عدّ آثماً خارجاً عن ميزان الشرع، ولهذا معناه أن الدين أو التدين يدعوان إلى التضييق والتقييد والإلزام والمسؤولية، وهذا ما ترفضه طبيعة الإنسان التي تدعو إلى التحرر والانعقاد من القيود، فالإنسان يرغب بطبعه وفطرته في أن يكون حراً في تفكيره وفي تصرفاته، فيفكر كما يشاء، ويفعل ما يريد، بلا فرض من أحدٍ عليه أو إملاء، وهذا هو أحد أهم معايير إنسانية الإنسان، في حين أن الدين يقيّد هذه الإرادة، ويملي عليه مجموعة من الإلزامات والقيود والفروض؛ الأمر الذي يتنافى وإنسانية الإنسان.

ومثل هذا الكلام يستهوي بلا شك الكثير من الطبقات، خصوصاً الطبقة الشابة في مجتمعاتنا التي يبحث البعض منها عن مبررٍ ما للتفلت من عبء المسؤولية والالتزام بالدين وأحكامه.

والنتيجة التي تؤدي إليها هذه الإشكالية هو أحد أمرين خطيرين:

1- إمّا ترك الدين بالكليّة وهذا معناه (= اللادينية).

2- أو اختيار دينٍ ما غير الإسلام من باب إسقاط الواجب، وهنا يتم البحث عن دينٍ خفيف المؤونة والمسؤولية من حيث الإلزامات العملية، كالمسيحية مثلاً بدلاً عن الإسلام المثقل بالمسؤولية والإلزام الشرعي المبني على قاعدة: "ما من واقعةٍ إلّا وفيها الله تعالى حكمٌ".

ومن أجل التسلسل المنطقي في مناقشة هذه الإشكالية؛ لا بدّ من الرجوع أولاً إلى المباني والأسس المعرفية لمفهوم الحرية لدى كلا الاتجاهين الديني واللا ديني لمعرفة المنشأ في هذا الاختلاف بينهما.

المبحث الثاني: الأسس المعرفية لمفهوم الحرية

الأساس الأول: الرؤية الكونية

لا شك في أن لمقولة الحرية جذورها المعرفية لدى كلا الاتجاهين الديني واللاديني الذي يدعو إلى محورية الإنسان في الكون بدل محورية الله سبحانه، وعليه فهي من المقولات الفوقية والبعديّة التي تتأثر بما قبلها من المقولات التأسيسية، ولهذا يستدعي الرجوع إلى تلك المقولات التأسيسية والمباني المعرفية التي قامت عليها مقولة الحرية لدى كلا الاتجاهين.

ولا شك في أن الرؤية الفلسفية والكونية هي القاعدة والمنطلق في أي بناء أو منظومة معرفية، فهي تؤثر على نمط التفكير ونمط السلوك ونمط الحياة بشكل عام، وتبني عليها سائر حقول المعرفة البشرية الحقوقية والجزائية والاقتصادية والثقافية وغيرها.

إذن هذه الحرية يجب أن لا ننظر إليها بمعزل عن الرؤية الكونية التي يحملها كل إنسان في هذا الكون، حتى الملحد، بل لا بد من بحثها والنظر إليها ضمن إطار الرؤية الكونية، وعليه فاستبعاد الرؤية الكونية في الحكم على مثل هذه الحرية - سلباً أو إيجاباً - أمر غير منهجي، وحتى من يثير هذه الإشكالية وغيره من دعاة الحرية إنما ينطلقون في دعواهم هذه في الحقيقة من رؤية فلسفية خاصة، ولا يمكن أن لا يكون الأمر غير ذلك.

وعليه، فإن لكل من التعريفين السابقين (التعريف الديني والتعريف الحقوقي) مدرسته الفكرية ومرجعياته المعرفية الخاصة به، فالتعريف الديني ينطلق من رؤية كونية توحيدية تنظر إلى الإنسان على أنه موجود متعدد الأبعاد والزوايا، فهناك البعد العقلي الذي مجاله العلم والمعرفة، وهناك البعد الروحي ومجاله العبادة والطاعة، وتعلق الناقص بالكامل، وهناك البعد المادي ومجاله البدن والمادة، ولكل من هذه الأبعاد الثلاثة متطلباته التي لا بد من توفرها؛ لكونها شرطاً في تكامل الإنسان في هذه الأبعاد، ولا يمكن تقديم أحدها على حساب البعد الآخر، فالكّل لا بد أن يأخذ قسطه من متطلباته المناسبة له ليتحقق النمو والتكامل المتوازن في الوجود الإنساني، سيّما أن هذه الأبعاد يكمل بعضها بعضاً، فالعلاقة فيما بينها علاقة تبادلية، حتى قيل إن العقل السليم في البدن السليم.

فالقاعدة في الاتجاه الديني هي الوسطية والاعتدال وعدم الإفراط أو التفريط في التعامل مع هذه الأبعاد الوجودية في الإنسان التي تنقسم إلى بعد ماديّ دنيوي وآخر معنويّ وأخرويّ؛

ولذا ورد التأكيد على البعد المادّي وعدم الغفلة عنه، مع أنّ دوره دورٌ مقدّمٌ مأخوذٌ على نحو الطريقيّة والآليّة بالنسبة للأبعاد الوجوديّة الأخرى، أي أنّ الإنسان من خلاله يستعين على الحركة والتكامل في البعد العقلي والروحي. قال تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [سورة القصص: 77]، فالآية صريحةٌ وواضحةٌ في الأمر بالاعتدال بين أمرَي الدنيا والآخرة، بل ورد في النصوص ما يدلّ على الاهتمام بالسلامة البدنيّة وهو ما يعرف بالطبّ النبويّ، وكذلك ما ورد في باب الأطعمة والأشربة والألبسة والحمام وغيرها ممّا يرتبط بالجانب البدنيّ والمادّي، كما أنّه ورد في الحثّ على إعمار الدنيا، واستثمار خيراتها، واستخراج بركاتها، وطلب الرزق، والضرب في الأرض، والتجارة والعمل، ما لا يقلّ عن الحثّ على الآخرة.

بل ورد النهي عن الإيغال في الجانب الروحيّ واتّخاذ الرهبانية في الدين، على حساب البعد المادّي، كما ورد النهي في المقابل عن الإيغال في الجانب المادّي، والغفلة عن الجانب المعنويّ بشقيّهِ العقليّ والروحيّ، بحيث يكون الإنسان كالانعام، بل ربّما أضلّ سبيلاً، والروايات في مكانة العقل والحثّ على التعقّل والتفكّر وطلب العلم والاجتهاد في العبادة فوق حدّ الإحصاء، وقد ورد في كلّ ذلك كتبٌ وأبوابٌ معروفةٌ في مجال الراوية والفقه.

والنصوص الدينيّة تؤسّس لمثل هذه الوسطيّة، وتؤكد على أن يقسّم الإنسان وقته وحياته بين الأبعاد المذكورة. فقد ورد: «واجتهدوا أن يكون زمانكم أربع ساعاتٍ: ساعة منه لمنجاته، وساعة لأمر المعاش، وساعة لمعاشرة الإخوان الثقات، والذين يعرفونكم عيوبكم، ويخلصون لكم في الباطن، وساعة تخلون فيها للذاتكم، وبهذه الساعة تقدرّون على الثلاث الساعات» [ابن بابويه، فقه الرضا، ص 337]، وورد أيضاً: «وعلى العاقل ما لم يكن مغلوباً على عقله أن يكون له ساعاتٌ: ساعة يناجي فيها ربّه ﷻ، وساعة يحاسب نفسه، وساعة يتفكّر فيما صنع الله ﷻ إليه، وساعة يخلو فيها بحظّ نفسه من الحلال، فإنّ هذه الساعة عونٌ لتلك الساعات واستجمامٌ للقلوب» [الصدوق، الخصال، ص 525].

ثم إنّ بين هذه الأبعاد في المنظور الدينيّ تراتبيّةٌ قيميةٌ، فالبعد العقليّ يقف على رأس الهرم، ثم يليه البعد الروحيّ ثمّ البعد المادّي الذي هو خادمٌ للبعدين الأوّلين، كما أنّ البعدين الأخيرين يجب أن يعملّا تحت إمرة العقل وسلطته لا خارجها.

وعلى هذا الأساس فإن البعد العقلي يؤسس - طبقاً للاتجاه الديني - لرؤية كونية توحيدية، ولازم ذلك وجود منظومة تشريعية وحقوقية وأخلاقية، وحينئذ إذا اختار الإنسان الموحد بملء إرادته امتثال أوامر المبدأ الأول، فإن من الطبيعي أن تتحدد أفعاله وتصرفاته، وتتقيد حرّيته بحدود الشريعة وقانون الشرع، فهو يقدم الإرادة التشريعية للمبدأ الأول على إرادته الشخصية، على قاعدة أن من التزم بشيء التزم بلوازمه، فكأنه هو الذي اختار تقييد حرّيته، فلا بد أن تحترم حرّيته في هذا الاختيار، وأيضاً من باب تقديم المصلحة الأهم الموجودة في هذه الأحكام على المصلحة المهمة في أن يبقى حراً، وهي قاعدة عقلية وعقلائية، طبعاً هذا إن سلّمنا بوجود مصلحة له مهمة في موارد الأحكام إلزامية؛ لأنه لو كان له مصلحة في إطلاق العنان وبقائه حراً فيها لما قيدها الشارع الحكيم.

علماً بأن دائرة الإلزام والقيود هذه إنما هي تصبّ في مصلحة الإنسان، لأن أحكام الدين مبنية على المصالح والمفاسد، وليست عبثية يراد بها صرف التضييق على الإنسان، وسلب حرّيته تشهياً وتسلياً من قبل المشرع؛ لأنه حكيمٌ وغنيٌ عن التزام الإنسان بهذه القيود والأحكام أو عدم التزامه.

ولا يقال إن الإنسان بإمكانه أن يدرك مصلحته بعقله وتجاربه في الحياة، فلا حاجة إلى الدين؛ لأنه يقال إن هذا الكلام ليس على إطلاقه، فإن الإنسان كثيراً ما يقع في الخطأ في التقدير لمصلحته الدنيوية؛ ولذا نجد تبدل القوانين والأنظمة والمقررات بشكل مستمر، وأمّا مصلحته الأخروية - التي أكثر مساحتها العبادات - فهو جاهلٌ بها بالمرّة لولا هداية الوحي وإرشاده.

ومما يخفف الوطأة في تقييد الحرّية بالتكاليف الإلزامية، الرضا الباطني والقلبي الحاصل في كثير من الحالات والأفراد - سيّما المبدئين والمؤمنين - تجاه المنظومة التشريعية بما فيها من الأحكام الإلزامية؛ لأن الإنسان إنما يختار هذه القيود بملء إرادته من غير جبرٍ أو إكراه، فهو اختياراً واعٍ ينطلق من إيمانه بالمنظومة العقديّة، فتجتمع في مثل هذه الحالة الحرّية التكوينية والحرّية التشريعية معاً، وأمّا إذا لم يكن الإنسان مقتنعاً، ولم يحصل الرضا له الباطني بالمنظومة التشريعية (لعدم قناعته من الناحية النظرية ببعضها، كالحجاب أو الخمس مثلاً، أو من الناحية العملية لتكاسل أو تهاون ونحوه) فهنا تنتفي الحرّية التشريعية دون التكوينية؛ لأنه يبقى تكويناً حراً في الفعل أو الترك. إلّا أنّ هذا الانتفاء نسبي؛ إذ ثمة

دائرة يكون فيها الإنسان حرًا ومطلق العنان، يفعل فيها ما يشاء، وهي المعروفة بدائرة المباحات التي لم يرد فيها إلزام (أمر ونهي) وهي مساحة واسعة ليست بالقليلة في حياة الإنسان إذا ما قيست بمساحة الإلزامات الضئيلة.

وأما الاتجاه المادي واللا ديني، فإنه لما كانت رؤيته الكونية قائمة على إنكار المبدأ والمعاد معًا، أو على تعطيل دور المبدأ في الحياة، وإعطاء المحورية للإنسان (الأنسنة)؛ فهو لا يرى وفقًا لمنظومته المعرفية مبررًا لتقييد حرية الإنسان بأوامر المبدأ ونواهيه وشرعه. نعم، حرّيته مقيدة بعدم الإضرار بالغير فقط، أي مقيدة بالقانون الوضعي دون الشرعي.

إن مثل هذه الرؤية التي لا ترى عالمًا وراء عالم المادة لا شك في أنها تؤمن بالحرية المطلقة التي توفر لحاملها أعلى مستويات اللذة الحسية والرغبات الجسدية، بحيث يكون نيل اللذة أصلًا ثابتًا وكما لا مطلوبًا لصاحبها في هذه الحياة، فالإيمان بالحرية المطلقة هنا يأتي منسجمًا تمام الانسجام مع هذه الرؤية الكونية.

ولا ريب في قصور مثل هذه الرؤية المعرفية للإنسان ولأبعاده الوجودية، حيث تركز هذه الرؤية على البعد المادي من شخصية الإنسان على حساب البعدين الآخرين العقلي والروحي؛ ولهذا أطلقت العنان لمتطلبات البعد المادي ورغباته إلى أبعد الحدود، بلا أي قيد ولا حد، فالإنسان وفقًا لهذه الرؤية مالك لنفسه يتصرف فيها كيف يشاء من حيث المطعم والمشرب والملبس والمنكح وغير ذلك، حتى وإن بلغ الإضرار بذهاب العقل والسلامة الروحية بشرب الخمر وتناول المخدرات، بل وحتى الانتحار والقتل أيضًا.

إن من يؤمن بوجود المبدأ الأول يؤمن أيضًا بأن لهذا المبدأ شرعة وأحكامًا اعتبارية، كما أن له أحكامًا حقيقية في عالم التكوين والوجود كقانون الجاذبية والعليّة، فإن مثل هذا الإنسان سوف ينظر إلى الحرية ضمن هذه المنظومة الفكرية بوصفها جزءًا منها لا أمرًا خارجًا عنها، فهو يعتقد أن لهذا المبدأ الأول منظومتين من القوانين والأحكام، الأولى ترجع إلى عالم الوجود بشكل عام بما فيها الإنسان، كالعليّة والسنخية وغيرها، والثانية ترجع إلى عالم الإنسان أو المجتمع البشري خاصة لتنظيم علاقته بخالقه ونفسه ومجتمعه، فكما يأخذ الإنسان المؤمن بالقوانين التكوينية لله الخالق ويخضع لها، فكذلك لا بد أن يخضع - من باب شكر المنعم أو الملكية أو غير ذلك - لأحكام الله وقوانينه التشريعية والاعتبارية، ولكن

إذا أراد الخضوع لأحكامه الاعتبارية فسوف يقع في إشكالية التصادم مع حرّيته الشخصية التي سوف تُكبّل بمجملّة من القيود والأحكام والإلزامات، وحينئذٍ لا بدّ من العمل بإحدى الإرادتين، إمّا إرادة المبدأ الأعلى، وحينئذٍ سوف يفقد جزءاً من حرّيته، أو يكون منقوص الحرية على أقلّ التقادير، أو يقدّم إرادته وحرّيته على إرادة المبدأ فيتخلّى عملياً عن الإلزامات الرؤية الكونية، فمن يُقدّم هنا؟ ولماذا؟ وما هي لوازم التقديم في كلّ منهما؟ فهذه ثلاثة أسئلة لا بدّ من الإجابة عنها.

1- أمّا السؤال الأوّل - وهو ماذا يقدّم من الإرادتين؟ - فإنّه بناءً على الاعتقاد بالمبدأ الأوّل لا بدّ من تقديم إرادة هذا المبدأ؛ لأنّها من لوازم هذا الاعتقاد ذاتاً، وقد تقدّم أنّ من التزم بشيء التزم بلوازمه، وإلاّ لزم التهافت.

بيان ذلك: إذا آمن الإنسان بوجود الله تعالى، فإنّ من لوازم ذلك الإيمان الاعتقاد بوحداًنيّته في الولاية، بمعنى انحصار الولاية به ذاتاً باعتباره الخالق والربّ، وأمّا غيره فالأصل عدم ثبوت الولاية لأحدٍ على أحدٍ إلاّ من فوّض الله إليهم الولاية، فهي ولاية بالغير، وتنقسم ولاية الله من حيث متعلّقها (وهو المولى عليه) إلى ولاية تكوينيّة وولاية تشريعيّة، وحينئذٍ فلا بدّ من الإيمان بأنّه ﷺ المشرّع الوحيد؛ لأنّه الذي له حقّ التشريع بالذات دون سواه، فإذا آمن الإنسان بذلك فلا بدّ أن يكون منقاداً في مقام العمل، وإلاّ لزم التهافت والتناقض بين الاعتقاد والعمل، فحتى يكون الإنسان منسجماً بين الأمرين، فإنّه يذعن للإرادة التشريعية للمولى، وإن كان في ذلك تقييدٌ لحرّيته؛ وذلك لإيمانه بحكمة المشرّع، وكون التشريع ينطوي على مصالح دنيويّة وأخرويّة تعود إليه أولاً وبالذات، فهو نظير المريض الذي يسلم لأمر الطبيب ثقةً منه بحكمته وحرصه منه على مصلحته، مع أنّ علاج الطبيب يضيّق على حرّيته جزئاً، وكذلك نظير من يدخل في السلك العسكري أو الوظيفي أو الحزبي أو المهني أو غيرها، وهو يعلم مسبقاً بأنّ ثمة مقرّرات وقوانين سوف تحدّد حركته في أيّ مجالٍ من هذه المجالات، فهو يرضخ لذلك ويذعن به من باب الترجيح لمصلحة أعلى من حرّيته، فتدخل القضية في باب تقديم الأهمّ على المهمّ، وهو ما يحكم به العقل ويتبعه العقلاء في سيرتهم العقلانيّة في أيّ مجالٍ من مجالات الحياة.

وبعبارة واحدة: هو نظير الإنسان اللاديني حينما يصوّت على قانونٍ يعلم أنّه سوف يقيّد حرّيته، أو عندما ينتخب رئيساً يعلم أنّه سوف يطبّق القانون الذي سيؤدّي إلى تحجيم

حرّيته وتقييد حركته من باب أنّ من التزم بشيء التزم بلوازمه وما يترتب عليه، وأيضاً من باب تقديم الأهم على المهم. وعليه فالتقييد حاصل للحرية، سواء قيّدنا بالشرع أو بالقانون الوضعي.

2- وأمّا السؤال الثاني وهو: لماذا يقدم إرادة المبدأ الأعلى على حرّيته، فإنّ السبب في هذا التقديم هو أنّ ذلك هو الاقتضاء الطبيعي للرؤية الكونية الإلهية المبنية على الإيمان بعلم الذات الإلهية المقدسة وحكمتها، فإنّ الإيمان بالعلم والحكمة الإلهيتين ينتهي بشكل طبيعي إلى التسليم والقبول بكل القرارات التشريعية والتكوينية الصادرة عنها.

هذا مضافاً إلى أنّ مثل هذا التقديم إنّما يصبّ في مصلحة الإنسان؛ لأنّ هذه الأحكام الإلزامية سواء الفردية منها أو الاجتماعية تقف وراءها ملاكات ومصالح واقعية، والله تعالى باعتبارها المشرّع الحكيم والعالم المحيط بمصالح الإنسان أكثر من نفسه، فالحكم الشرعي في أصله مرشد للإنسان إلى تلك المصالح والمفاسد العائدة إليه، والتي لا يعرفها ولا يلتفت إليها بنحو مفصل، وعليه فإنّ الإلزام في الأحكام هو من لطف الله تعالى؛ لأجل أن يلزم الإنسان بتحصيل المصالح المهمة، والاجتناب عن المفاسد الكبيرة، وحينئذ يكون التقديم من باب تراحم الأهم والمهم، فيقدّم الأهم عقلاً وعقلاً، فالإلزام في الأحكام الشرعية يشبه الإلزام في الأحكام العلاجية للطبيب بالنسبة للمريض، فهي تضيق على المريض حرّيته في مأكله ومشربه، ولكن من أجل سلامته البدنية، وكذلك أحكام الشارع هي من أجل ضمان السلامة العقلية والروحية والمعنوية.

3- وأمّا السؤال الثالث عن اللوازم لهذا التقديم، فمن الواضح أنّه بناءً على تقديم إرادة المبدأ الأول سوف تتحدّد حرية اختيار الإنسان بحدود ما ترسمه إرادة المبدأ من تشريعات وقوانين، بينما لو أراد التمرد والخروج عن تلك الإرادة، فإنّه يكون أكثر حرّية واختياراً في دائرة أفعاله الفردية، ويترتب على كلّ من الخيارين نتائج هامة، فهو بناءً على الخيار الأول وإن ترك حرّيته بحسن اختياره، وقيد نفسه بجملة من القيود والإلزامات، ولكن ذلك يحقق له حرّيته المعنوية وكماله الإنساني، ويحرّره من أسر العبودية لغير الله تعالى، ويجعله عبداً خالصاً لله وحده، فهذا هو الحرّ الحقيقي، وأمّا من يطيع هواه فهذا هو حرّ في الظاهر، ولكنّه عبد مرتهن للنفس والشیطان في الواقع، ولهذا ما ورد في اصطلاح أهل المعنى والمعرفة كما تقدّم في تعريفهم للحرية.

بينما إذا تحرر من عبودية الله، فإنه سوف يقع في عبودية غيره من العوامل الغريزية والبهيمية، فالحرية في كل من الخيارين نسبية لا مطلقة؛ إذ حتى الحرية المعنوية هي مقيدة بعدم الحيف والإضرار بالبعد المادي للإنسان، بحيث يوغل فيه الإنسان إلى حد الرهينة وترك جميع المشتبهات، ولا شك في رجحان الحرية المعنوية وكما لها على الحرية البهيمية من الناحية العقلية.

إن شهادة التوحيد بلا إله إلا الله هي دعوة لتحرير الإنسان من كل ما سوى الله تعالى، وتعزيز لعبوديته له سبحانه، التي تعني الإذعان بمولويته التشريعية كما هو الحال مع مولويته التكوينية في مقام الاعتقاد، فالإنسان عبد لله وحده وسيّد لكل شيء بعده.

إن الحرية في المفهوم الديني هي الانعتاق من سلطة النفس وأهوائها كما يشير إلى ذلك النص الديني: «من ترك الشهوات كان حراً» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص 237، ح 2]. فالاتجاه الديني كما حارب عبودية الإنسان للإنسان، حارب عبودية الإنسان لشهواته، ودعا إلى نبذ عبودية كل ما سوى الله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ﴾ [سورة الأعراف: 157]؛ لأن الله ﷻ خلق الإنسان مفطوراً على الحرية والانعتاق من كل عبودية سوى العبودية لله وحده، كما يقول أمير المؤمنين (عليه السلام): «أكرم نفسك عن كل دنية، وإن ساقتك إلى الرغائب؛ فإنك لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضاً، ولا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حراً» [الرضي، نهج البلاغة، ج 3، ص 51]. وهذا النوع من الحرية يصطلح عليه الحرية المعنوية.

ومن هنا فإن الدين لم يأت لمصادرة حرية الإنسان بالتشريعات والأحكام الإلزامية تشهياً وبطراً، وإنما أراد أن يوازن بين الحريات المادية للإنسان التي تؤمن له شهواته وغرائزه، وبين الحرية المعنوية التي تؤمن له متطلباته الروحية، وبما أن الروح أعلى شأنًا من الجسد، فتتقدم الحرية المعنوية والروحية لوجود المصلحة في تقدمها ووجود الفساد في انفلات الحرية البدنية والشهوية، مما يقتضي ضبطها وتقنينها، وليس إلغاءها، والمبدأ الأول غير متهم بما هو مشرّع في تشريعاته؛ لأن المفروض كونه عالمًا حكيمًا لا يخطئ، كما أنه غير متهم باعتباره خالقًا في تقديمه الحرية المعنوية عند التزاحم مع الحرية المادية؛ لأنه هو خالق هذا الإنسان وهو حريص على سلامته الروحية والعقلية والبدنية، وقد شرع لكل منها شرعةً وأحكامًا تناسبها، فلا معنى لأن يتهم بالترجيح بلا مرجح، ومن هنا فقد عالج الدين أو قل المبدأ الأول - بوصفه الخالق والمشرّع - مسألة الحرية الشخصية والحرية المعنوية بروج وسطية، كما هو دأبه في نهجه الوسطي في معالجته وطرحه للمسائل الأخرى.

«إنَّ تحرير النفس يصاحبه دومًا عبوديةً لنفسنا الأخرى، فإذا كانت النفس الطبيعية حرةً غير ملجومة، كانت النفس العقلائية والمعنوية مقيّدة» [عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ص 95].

وهذا بعكس الاتجاه اللاديني الذي يريد مصادرة الحرية المعنوية للإنسان، ويحوّل الإنسان إلى بعدٍ واحدٍ أو يُلخّصه ويحبسه في البعد الغريزي فقط، فيجعله أسير شهواته ونزواته، ويحوّله إلى كائنٍ يعيش بين مضجعه ومعلفه، وفي ذلك مساسٌ وحطٌّ واضحٌ لكرامته الإنسانية! إنَّ الاتجاه التحرري يبدو بفلسفته هذه متطرّفًا في معالجته لمسألة الحرية، إذ ينظر للأمور بعينٍ واحدةٍ عندما يفرض بالحرية المعنوية التي هي من متطلّبات الكيان البشري، ومن هنا «تري المدرسة الغربية أنَّ الميول واقعٌ مهيمٌ على الطبيعة البشرية لا مناص للأخلاق والسياسة من اتباعها والتوافق معها، وقد سعى لإرساء هذه الفكرة كلّ من توماس هوبز وهيوم وبنّام» [المصدر السابق، ص 62]. وبالطبع فإنَّ هذه الرؤية إنّما تنبع من تبني المنهج الحسيّ في نظرية المعرفة؛ باعتباره الأداة الوحيدة لمعرفة الحقيقة والواقع، ويتفرّع على ذلك القول بأصالة اللذة، وهي تنبع بدورها من أصالة الفرد والفردانية في الفكر الغربي، إذ «يركّز الفكر الغربي في شأن الإنسان على بعده الفرديّ في مقابل بعده الاجتماعيّ، فيتبنّى الرؤية الفردانية إلى جانب اعتقاده بأنَّ ميول الإنسان ورغباته مسلّطةٌ على أفعاله، بل وحتى على عقله، وتبلغ الفردانية في الفكر الغربي حدًّا لا يدرك الفرد معه مصلحة أحدٍ غيره، فيرفض أيّ مقياسٍ آخر ما خلا الفرد ذاته، وأيّ باعثٍ غير إرادته هو، ولا يحقّ لأيّة جهةٍ إكراه أحدٍ على العمل وفق تشخيصها. وبإقرار أصالة الميول الفردية فإنَّ أمورًا مهمّةً كالحسن والقبح، والصدق والكذب، والحقّ والباطل، والخير والشرّ، والمسموح والمنوع، والعدل والظلم، والفضائل الاخلاقية والإنسانية، ستنحر بيد تلك الميول ليروى بدمائها برعم الحرية الغربية» [المصدر السابق، ص 62].

والمتحصّل من جميع ما ذكرناه هو أنَّ ثمة اختلافًا في المباني المعرفية والفكرية لمسألة الحرية، أو قل من جهة الرؤية الفلسفية بين الاتجاهين المذكورين، فالاتجاه اللاديني أقام أحكامه من الناحية المعرفية على أساس النظرية الحسية، فلا يرى الأمور ولا يفهم الأشياء إلّا من خلال هذا المنظار (هذا مبلغهم من العلم) ولا شكّ في أنَّ التأطّر الفكريّ بهذه النظرية يقود إلى القول بأصالة الحسّ واللذة والتمتّع الماديّ فقط، انطلاقًا من نظريته المادية والحسية للكون والعالم، بينما قام الاتجاه الدينيّ على محورية الله والتوحيد في الحياة.

وعلى كل حال يمكن القول بأن الرؤية الكونية تلعب دوراً محورياً في تحديد بوصلة الحرية.

وأخيراً، ثمة تساؤل أو إشكالية تتوجّه إلى الاتجاه اللا ديني، ألا وهي: لماذا يعدّ هذا الاتجاه الدين الجهة الوحيدة المسؤولة عن تضيق الحرية الشخصية للإنسان، وعن منافاتها، ويعني القانون الوضعي الذي يلتزم به في حياته به عن هذه المسؤولية؟! علماً أنّ القانون ربّما يكون أبلغ في التضيق؛ لأن إلزامات الدين أكثرها غير مقرونة بالعقوبة الدنيوية كترك الصلاة والصوم والحج، بل حتّى الفرائض المالية كالخمس والزكاة والكفّارات لا تترتب عليها عقوبة دنيوية في حال المخالفة، وهي لا تؤخذ بالجبر، بل متروكة لاختيار الإنسان، بينما أكثر حالات مخالفة القانون الوضعي مقرونة بالعقوبة المالية أو السجن، وأمّا الضرائب المالية في النظام اللا ديني والقانون الوضعي فتؤخذ بالجبر القانوني كما هو معلوم.

الأساس الثاني: القيمة المعرفية للحرية

يختلف الاتجاهان الديني واللا ديني في القيمة المعرفية للحرية وموقعها من مجمل المنظومة الفكرية والمعرفية لكل منهما، فالأول يتجه الأنسي اللا ديني يرفعها ويعطيها مرتبة قيمة متقدمة يجعلها في الصدارة الأولى من مقولاته، بحيث تعدّ لديهم غاية في نفسها، بل هي غاية الغايات عندهم؛ فلذا لا بدّ من تحقيقها كمقصد فردي واجتماعي في حياتهم؛ وذلك لأنّ الاتجاه اللا ديني يؤمن إيماناً مطلقاً ببحورية الإنسان وحقوقه في الحياة، وعلى رأس الهرم لتلك الحقوق هو الحرية، فهو يعتبرها غاية عليا وهدفاً كبيراً فوق كل شيء، بل أمراً مقدساً لا يجوز المساس به إطلاقاً، فالحرية طبقاً للاتجاه الأنسي واللا ديني تمثل شرف الإنسان، ومقدساً من مقدّساته.

بينما ينظر الاتجاه الديني إلى الحرية على أنّها وسيلة لتحقيق الكمالات الحقيقية الأعلى في حياة الإنسان الفردية والاجتماعية. وهذا الأمر متفرّع في الحقيقة عن المبنى المعرفي الأول لكل منهما في فلسفة الوجود والرؤية الكونية.

وعليه فالحرية في الاتجاه الديني ليست غاية بنفسها، وإنّما هي تابعة لغايات أعلى، ولهذا نابع من سعة الرؤية الكونية للاتجاه الديني، وعدم انحصار رؤيته بعالم المادّة والمادّيات، ومن هنا فإنّ غاية الإنسان في هذا الوجود هو التكامل من خلال الوصول والقرب إلى الكمال المطلق، وحينئذ لا بدّ أن تذوب إرادته في إرادة الكمال المطلق، أي تكون إرادته

تابعة لإرادته: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [سورة التكويد: 29]، فلا إرادة له ولا حرية إلا إرادة الكمال المطلق، لكن لا بنحو الجبر والقهر، بل بنحو الاختيار النابع من صميم الإرادة والاختيار المحض.

إذن يقيم الاتجاه اللاديني أمره على محورية حقوق الإنسان وعلى رأسها الحرية، بينما يقيم الاتجاه الديني أحكامه على أساس محورية الله - سبحانه - في الكون، فالتوحيد أولاً والأخلاق ثانياً. [انظر بتصرف: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 120]

وعليه لا بد لقضية الحرية في المفهوم الإسلامي حينئذ أن تتحرك في هذا الإطار بما يركز أو يكرس مبدأ التوحيد والأخلاق في الحياة، فشرف الإنسان المسلم هو في توحيدته وخلقه وعبوديته وطاعته لخالقه: «إلهي كفى بي عزاً أن أكون لك عبداً» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص 400]، فحتى لو تأثرت حرّيته التشريعية وتحددت فهي إنما تتحد لما هو خير له من بلوغ مصالح الأحكام واجتناب مفسدها، ومن أجل تكامله المعنوي وحرّيته المعنوية.

المبحث الثالث: الفوارق بين الاتجاه الديني والاتجاه اللاديني في الحرية

بعد اتّضح المبنى المعرفي للحرية في كلا الاتجاهين، لا بدّ من التعرّض للفوارق والآثار المترتبة على كلّ منهما.

الفارق الأول: الدور الإيجابي والسلبي للحرية (الحرية الإيجابية والحرية السلبية)

إنّ الحرية التي يدعو إليها الاتجاه اللاديني حرية سلبية غير منضبطة؛ لأنها تعني الانفلات من كلّ قيد أو حدّ، وهذا معناه العمل بعيداً عن سلطة العقل أو فوق سلطة العقل؛ الأمر الذي يضعف مركزية العقل في وجود الإنسان من خلال تسليط الشهوات عليه، ومعلوم أنّ مثل هذه الحرية هي استلاب للعقل، فهي لا تثري العقل ولا تنميّه ولا تطوّر ملكاته، بل لا تمنح الإنسان شيئاً من الإنسانية بمقدار ما تحقّقه له من المشتهايات الحيوانية والغريزية، التي تنقص من إنسانيته في حال الإفراط والخروج عن حدّ الاعتدال والتوازن والوقوع في المخاطر والمفاسد.

وبكلمة واحدة "الدين" يستنهض العقل لاختيار التوحيد والفضيلة، بينما الاتجاه المعارض يستنهض الشهوات لقتل العقل، وهذا عين البهيمة والانحطاط.

إنَّ الحرِّيَّةَ الَّتِي ينادي بها الاتجاه الأنسني هي شعارٌ كاذبٌ وخادعٌ، وهي بضرر الإنسانية أكثر من نفعها؛ لأنها تجرُّ إلى الانزلاق في وحل النزوات والشهوات وما يتبع ذلك من فساد اجتماعيٍّ وأخلاقيٍّ يؤثر على استقرار الأسرة والقيم الاجتماعية والمعايير الأخلاقية في المجتمع، حتَّى تصل الأمور أحياناً إلى تشريع زواج المثليين، بل والزواج بالمحارم، بل وحتَّى بالحيوانات، ممَّا يعدّ نكسةً ووصمة عارٍ في جبين تيار الأنسنة ومدنيته المزيّفة، بينما الحرِّيَّة الَّتِي يدعو لها الاتجاه الديني دعوةٌ حصيفةٌ وصادقةٌ، وفي خدمة الإنسانية ورقّيتها الروحي والمعنوي والاجتماعي والسياسي، حتَّى خرّجت مدرسة الاتجاه الديني في ظلّ مفهوم الحرِّيَّة والاختيار والتكامل الروحي نماذج وشخصياتٍ كبيرةً من أمثال الحواريين في المسيحية، وأبي ذرٍّ وسلمان وعمارٍ والمقداد ونظرائهم من القامات الشاخحة في الإسلام.

وفي المقابل نجد أنَّ الحرِّيَّةَ الَّتِي يدعو إليها الاتجاه الديني حرِّيَّةٌ إيجابيةٌ، أي أنَّ هذا الاتجاه يتعامل مع قوى الإنسان الغريزية والإدراكية بشكلٍ متوازنٍ، فيجعل القوى الغريزية والشهوية تعمل تحت إشراف العقل والقوى الإدراكية، فهو لا يريد تعطيل غرائز الإنسان ورغباته، بل يريد تنظيمها، فقوى الإنسان عنده كلّها مفعّلةٌ وغير معطّلةٍ، ولكلٍّ منها وظيفةٌ ودورٌ يقوم به.

وعليه فالحرِّيَّةُ الإيجابية هي الَّتِي تعمل تحت سلطة العقل وإشرافه، وفي ذلك بلا شكَّ إثراءً وتنميةً للجانب العقلي والإنساني في وجود الإنسان وتطويراً لشخصيته، بمعنى أنَّ القوّة الشهوية الغرائزية والقوّة الغضبية - بما يمثّلانه من شخصيّة الإنسان - تعملان بشكلٍ منضبطٍ تحت قيومة العقل ورقابته، وليس بشكلٍ فوضويٍّ أو منفلتٍ، بحيث تقوم هاتان القوتان بوظيفتيهما من دون إفراطٍ أو تفريطٍ، وبنحوٍ متوازنٍ ومعقولٍ، أي أنَّهما تأتمران بأوامر العقل، ومن هنا يمكن القول بوجود علاقةٍ وثيقةٍ بين الحرِّيَّة وبين الإنسانية والعقلانية في الرؤية الدينية، فالحرِّيَّة بهذا المعنى دعامةٌ للعقل والإنسانية معاً.

وعليه فإنّه يمكن القول إن الحرِّيَّة هي سلاحٌ ذو حدين، فهي يمكن أن تكون سبيلاً للرقّي والتكامل، كما يمكن أن تكون وسيلةً للانحطاط والتسافل، والميزان هو نمط فهمنا وتفسيرنا وتعاملنا مع مفهوم الحرِّيَّة.

يقول الإمام الخميني: «إنَّ مقدار الحرِّية التي منحها الله - تعالى - للناس أكبر من الحرِّيات التي أقرها الآخرون، فأولئك أعطوا حرِّيات غير منطقيَّة، أمَّا الحرِّيات التي منحها الله تعالى، فهي حرِّيات منطقيَّة، فكل ما أعطاه أولئك فليس بحرِّية، فلا بدَّ أن تكون الحرِّية منطقيَّة وخاضعة للقوانين» [الخميني، صحيفة نور، ج 7، ص 727]. فالحرِّية اللادينيَّة نوعٌ من الفوضى، بل هي معنًى قبيحٌ يلبس بلباس ثوبٍ جميل، فهي «شيءٌ من الفحشاء يقومون بها كم يخلو لهم، أحراراً في شهواتهم من كل قيدٍ وحدٍّ» [المصدر السابق، ج 8، ص 123].

الفارق الثاني: الحرِّية الاجتماعيَّة والحرِّية المعنويَّة

من الفوارق بين الاتجاهين في مسألة الحرِّية هو النظرة الجامعة للاتجاه الديني للحرِّية، فهو يؤكد على كلا الحريتين الحرِّية المعنويَّة (الداخلية) والحرِّية الاجتماعيَّة (الخارجية)، يقول الشهيد مطهري: «إنَّه لا يمكن تحقُّق الحرِّية الاجتماعيَّة بدون الحرِّية المعنويَّة، وإنَّ مشكلة المجتمع البشري المعاصر أنَّه يريد نيل الحرِّية الاجتماعيَّة بعيداً عن الحرِّية المعنويَّة، علماً أنَّنا ما لم نعد الحرِّية المعنويَّة كمالاً، فإنَّه لا يمكن ضمان الحرِّية الاجتماعيَّة، والحرِّية المعنويَّة لا تتحقَّق إلَّا عن طريق النبوة والأنبياء والدين والإيمان والقيم الأخلاقيَّة، وقد كان الأنبياء يعتقدون بكلا الحرَّيتين» [مطهري، آزادي معنوي، ص 21].

أجل، في الواقع الميداني نجد أن أتباع الاتجاه الديني لم يهتموا بالحرِّية الاجتماعيَّة، كما أنَّ الأنسنة والاتجاه اللاديني لم يأبه بالحرِّية المعنويَّة، وإنَّما ركَّز على الحرِّية الاجتماعيَّة، وكان أنانيًّا في هذا التركيز بمعنى أنَّه كان يريد الحرِّية الاجتماعيَّة لنفسه ولمجتمع فقط دون باقي الشعوب والأمم الأخرى؛ لذا نجده يستعمر ويقهر تلك الشعوب، بل نجده يقهر من هو في بلده ممَّن لا يشترك معه في العنصر؛ لأنَّ النزعة الفردانيَّة هي الحاكمة على تفكيره، فهو يريد الحرِّية الاجتماعيَّة لنفسه فقط، وإن سلبها عن غيره. [انظر: ميل، در باره آزادي، ص 146]

يقول هوبز: الحرِّية هي غياب العوائق الخارجيَّة التي تحدَّ من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء [معن زيادة، الموسوعة الفلسفيَّة العربيَّة، ج 2، ص 1159]، وهو في تعريفه هذا ناظرٌ إلى تحديد قدرة الإنسان في بعده الماديِّ بناءً على النظرة الأحاديَّة لوجود الإنسان؛ لأنَّ الفكر الماديِّ يريد رفع الموانع الخارجيَّة التي منها الإلزامات الدينيَّة من طريق حرِّية الإنسان؛ ليتحرَّر من كل قيدٍ، وهذا هو معنى إطلاق العنان للبعد الماديِّ فقط على حساب باقي الأبعاد

الوجودية الأخرى، بينما بناءً على النظرة الثنائيتة لوجود الإنسان ينبغي أن نضيف عدم تقييد الحرية المعنوية بأغلال العبودية للميول والرغبات؛ لأن الإنسان قد تحد من حريته العوامل الخارجية من الاستبداد والقهر والاضطهاد، وقد تحد من حريته العوامل الداخلية من الأنانية والشهوات والميول، فيتحرر من قيود الغضب والحرص والطمع والأنا.

الفارق الثالث: الصدقية وعدم الصدقية في دعوى الحرية

إن دعوى الاتجاه اللاديني في رفع شعار الحرية هي دعوى كيدية مغرضة للنيل من الدين خاصة، فهو لا يرفع هذا الشعار الخادع إلا بوجه الدين فقط، ولا يرفعه بوجه القانون الوضعي الذي هو مكبل للحرريات ومعرقل لها أيضاً، فالأتجاه اللاديني والعالم الغربي في هذه القضية كما هو دأبه يكيل بمكيالين انطلاقاً من استراتيجيته في علمنة المجتمعات، وإبعادها عن مقولة الدين، وإلا لو كان مخلصاً للحرية التي يدعو لها لدعا إلى التحرر من القانون أيضاً، بينما نجد يري مجتمعاته على احترام القانون والالتزام به، بل ربما فاق في ذلك المجتمعات الإسلامية في رعاية القانون، مما يعني بالنتيجة أنه أكثر إضراراً بالحرريات الشخصية؛ لأن الإنسان كلما اشتدت مراعاته للقانون تضيقت دائرة حرياته الشخصية أكثر كما هو واضح.

وهذا بعكس الاتجاه الديني فإن طرحه لمفهوم الحرية يتحلل بالمصادقية والحرص، فهو يدعو إلى الالتزام الواعي - المنبثق من الحرية والاختيار الكامل - بالدين والقانون معاً، ولا يدعو إلى التخلي عن القوانين بذريعة أنها تعارض الحرية، في حين يكبلها بالدين كما يفعل الاتجاه الآخر على طريقة الكيل بمكيالين في عالم الفكر والثقافة؛ لأن الإسلام ليس بمخادع كالغرب في طرحه وتسويقه لمفاهيمه ومنظومته الفكرية، بل يدعو إلى التمسك بالدين والقانون معاً، ويعتبرهما مكملين في طريق سعادة الإنسان وخدمة البشرية وتنظيم الحياة لها. هذه هي أهم الفروق بين الاتجاهين، نكتفي بها في هذا المجال.

المبحث الرابع: الموقف من "شعار" الحرية المطلقة

ما تقدم من البحث كان مقارنةً بين التعريف الحقوقي للحرية والتعريف الديني لها، ولا شك في أن التعريف الحقوقي حسب الإعلان العالمي لحقوق الإنسان مقيّد بعدم الإضرار بالغير كما مرّ، ولكن يحلو للبعض من أتباع الأنسنة والاتجاه اللاديني أن يرفع بوجه الدين شعار الحرية المطلقة متناسياً أن الحرية مقيّدة من الناحية الحقوقية والقانونية بعدم

الإضرار بالغير، فلا يوجد في العالم من فجر الخليفة إلى اليوم شيء يُسمى بالحرية المطلقة؛ لأنّ هذه الدعوى دعوى طوباوية لا واقع لها، وذلك بالبيان التالي:

1- كلّنا ندرك أنّ عالم المادّة هو عالم التزاحم والتصادم بين الإرادات، فلا يستطيع الإنسان تكويئاً أن يحقق كلّ ما يريد؛ لأنّهُ سوف يصطدم بإراداتٍ أخرى تعارض إرادته، ومن أجل رفع هذا التعارض التجأ الإنسان إلى القانون للمصالحة والتوفيق بين الإرادات المتعارضة، والقبول بالتنازل الجزئي لتحقيق المصلحة الأعلى والأشمل، ولهذا معناه كذب شعار الحرية المطلقة وعجزه من الناحية العملية والواقعية، فالإنسان لا يستطيع أن يفعل ما يشاء، ولا هو حرّ فيما يريد؛ لأنّ ثمة إراداتٍ أخرى تتقاطع مع إرادته، فمن يرد أن يسير - مثلاً - في الطريق بمركبته كيف ما يريد، فسوف يصطدم بإرادة شخصٍ آخر يريد مثل ما يريد، ومن يرد الاعتداء على الآخرين في الشارع، فسوف يواجه بإرادةٍ مضادةٍ له وهكذا، فلا بدّ إذن من تقييد هذه الإرادات المتقاطعة بالقانون، سواءً كان هذا القانون شرعياً أو وضعياً أو كليهما؛ لذا فإنّ الواقع الخارجي يكذب إمكانية تحقيق هذا الشعار في الخارج.

2- أنّه لا بدّ من تأسيس الأصل والقاعدة لنرى ما رأي العقل والعقلاء في موضوع الحرية، فهل العقل والعقلاء يحكمان بالحرية المطلقة المتحررة من قيد القانون فضلاً عن الدين والاعراف والتقاليد أم أنّهما يحكمان بالحرية المقيّدة، أي الحرية المنطقية والمعلنة (بشرط شيء)؟ لا شكّ في أنّهما يحكمان بالثاني؛ لأنّ الحرية المطلقة (لا بشرط) معناها التحرر ليس من الدين فحسب، بل من القانون الوضعي بشقيه المدني والدولي، وهذا هو عين الفوضى والرجوع إلى شريعة الغاب التي لم يطالب بها أحدٌ من العقلاء؛ لأنّ ذلك يؤدي إلى الانفلات على مستوى الحياة الفردية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدولية، فلا يستقرّ حجرٌ على حجرٍ حينئذٍ، ويلحق الناس أو الدول أو المجاميع أو الأحزاب الضرر بعضهم ببعض.

وعليه فإنّ العقل يؤمن بالحرية المعلنة التي تسير تحت سيطرة العقل لا الحرية المنفلتة التي تسير تحت سلطة الأهواء والأوهام، وهذا محلّ إجماع عقلاء البشرية أجمعين في السابق والحاضر؛ لذا ما من أمةٍ أو شعبٍ إلّا ويلتزم إمّا بدينٍ إلهيٍّ أو بقانونٍ وضعيٍّ، أو حتّى بنظامٍ قبليٍّ وعشائريٍّ في الحد الأدنى، ولا شكّ في أنّ ذلك الدين أو القانون يحدّ من حرية الإنسان وقيّدها، فالانجاء اللاديني أو الحضارة الغربية التي تعدّ أكبر منادٍ بالحرية حرّبتها

مقيّدٌ ومؤطّرٌ بإطار القانون الوضعي لا فوقه، فالإنسان الغربيّ مقيّدٌ بدفع الضرائب مع أنّه على خلاف حرّيّته الشخصيّة، كما أنّه مقيّدٌ بقانون المرور والسير، وكذلك النظام الإداري وغيرهما من الأنظمة الأخرى التي تتقاطع وحرّيّته الشخصيّة، ولكننا لا نجدّه يتعالى على القانون ويرفضه بحجّة أنّه يقيّد حرّيّته، بل يتقبّله ويحترمه، بل القانون يحدّده حتّى في حرّيّته الغريزيّة، فيمنع عليه الاغتصاب ويجرّمه عليه، وكذلك يمنعه من تناول الكحول أثناء العمل أو أثناء قيادة المركبة، وغير ذلك من المحدوديّات، وعليه فلا معنى للحرّيّة المطلقة في مقابل القانون؛ لأنّ معناها حينئذٍ إبطال أصل القانون ونقضه، بل الحرّيّة دومًا وفي جميع المجتمعات متأطّرة بإطار القانون الشرعيّ أو الوضعيّ أو العرفيّ والاجتماعيّ؛ ولذا لا توجد حرّيّة مطلقة في جميع المجتمعات البشريّة لا سابقًا ولا لاحقًا، وإنّما هي حرّيّاتٌ نسبيّةٌ تختلف من مجتمعٍ إلى مجتمعٍ، ومن بلدٍ إلى بلدٍ بحسب الثقافات والأعراف والتقاليد.

إنّ الحرّيّة المطلقة على المستوى النظريّ تعدّ هدفًا موهومًا، لكنّها على مستوى الفعل وعلى أرض الواقع مقيّدةٌ ومحدودةٌ بقيودٍ كثيرةٍ، منها النظم الاجتماعيّة والأمن الوطنيّ والأخلاق العامّة والمصلحة الجماعيّة وحرّيّة الآخرين. [يوسف كومبز، القيمة والحرّيّة، ص 78]

وقد جاء في النقطة الثانية من المادّة التاسعة والعشرين من مقرّرات الإعلان العالميّ لحقوق الإنسان لسنة 1948 ما نصّه «يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرّيّاته لتلك القيود التي يقرّها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرّيّاته واحترامها لتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العامّ والمصلحة العامّة والأخلاق في مجتمعٍ ديمقراطيّ» [العوجي، ص 119، نقلًا عن: دهدوه، عبد الله، الحرّيّة من وجهة نظر الإسلام والغرب، ص 101].

الخاتمة

1- أن مناقشة إشكالية الحرية تجرنا إلى معرفة المباني المعرفية لهذه المسألة؛ إذ ثمة علاقة وثيقة بين مفهوم الحرية وبين مقولة الرؤية الفلسفية للوجود، فالنظرة الكونية تلعب دوراً مهماً في تفسير مقولة الحرية وفهمها، فالنظرة التوحيدية تفهمها بشكل متفاوتٍ عن الرؤية الكونية المادية القائمة على أصالة الحس والمادة، ومن هنا اختلف الاتجاه الديني مع الأنسنة واللا دينية في فهم مقولة الحرية وعلاقتها بالدين؛ وذلك لأن الوجود الإنساني طبقاً للاتجاه الأول لا يتلخص بالبعد المادي فقط كما يريد الأخير، بل له أبعاداً روحية وعقلية لا بد من لحاظها وتوفير متطلباتها ومستلزماتها، وحينئذٍ لا يمكن إطلاق العنان للحرية المادية على حساب الحرية المعنوية التي بها تكامل الإنسان العقلي والروحي، وعليه فلا بد من اعتماد الوسطية والموازنة بين الحرية المعنوية والحرية المادية وتقديم الأهم على المهم.

2- أن تقديم الحرية المعنوية على الحرية المادية لا يعني إلغاء الثانية، بل يعني تقنينها وضبطها من أجل تحقيق مصلحة دنيوية أو أخروية أعلى، بناءً على مبدأ تقديم الأهم على المهم عند التزاحم - هذا لو سلمنا وجود المصلحة المهمة في الموارد التي قيد المشرع فيها حرية الإنسان الشخصية؛ لأنه إنما قيدها لانعدام تلك المصلحة - وكذا من باب أن من التزم بشيء التزم بلوازمه؛ وعليه فمن يلتزم بالرؤية الكونية الإلهية لا بد أن يلتزم بلوازمها التشريعية، فالموحد كما يأخذ بالقوانين التكوينية للخالق يأخذ بالقوانين التشريعية للمشرع أيضاً.

كما أن الحرية المعنوية هي الأخرى ليست مطلقة على حساب الحرية المادية؛ إذ إن الدين يمنع من الرهبانية والإيغال في الجانب المعنوي ونسيان البعد المادي في وجود الإنسان.

3- من المباني المعرفية التي تأثرت بها مناقشة قضية الحرية، مكانة الحرية في البناء الفكري والمعرفي لكلا الاتجاهين، فالاتجاه الديني يعتبر الحرية وسيلة للوصول إلى غايات أعلى، وهي الوصول إلى الكمال المطلق، بينما الاتجاه اللاديني ينظر إليها على أنها غاية الغايات، وهذا الخلاف ينشأ من أن محور الكون هو الله ﷻ كما يذهب إليه الاتجاه الأول، أم الإنسان كما عليه الاتجاه الثاني.

4- أنَّ إشكالية العلاقة بين الحرية والأحكام والإلزامات إشكاليةً مشتركة الورود على القانون السماوي وعلى القانون الوضعي على حدٍّ سواء، فلا تقع مسؤولية التضييق على الحريات الشخصية على الدين وحسب، بل تعم القانون الوضعي أيضًا وبامتياز؛ ذلك أنَّ القانون الوضعي يجرّم من يخالفه في الدنيا، بينما القانون السماوي لا يجرّم من يخالفه في الأعم الأغلب إلا في الآخرة دون الدنيا.

5- أنَّ الحرية الاجتماعية والحرية المعنوية صنوان؛ وعليه فإن الحرية الاجتماعية التي ينادي بها الاتجاه اللاديني والغرب لا تتحقق تمام التحقيق إلا بتحقيق صنوها الحرية المعنوية. وقد ركّز هذا الاتجاه على النوع الأول متخليًا عن النوع الثاني، فيما عكس الدين أنَّ الكمال يتحقق بالجمع بين الحريتين.

6- أنَّ شعار الحرية المطلقة شعارٌ باطلٌ لا واقع له في الخارج، ولم يلتزم به حتى مدّعوه؛ لأنّه لا توجد حرية في تاريخ البشرية إطلاقًا إلا وهي تحت سقف القانون، سواءً كان ذلك القانون وضعيًا أو عرفيًا أو شرعيًا أو قبليًا، فلا حرية فوق القانون حتى بالنسبة لأدعياء الحرية ومن ينادي بها؛ وعليه فالحرية أمرٌ نسبيٌ وليست مطلقةً إلا في ذهن المتوهم لها!

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- إبراهيم، عبد الله، المركزيّة الغربيّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط 1، 1997 م.
- ابن بابويه، عليّ بن موسى، فقه الرضا، المؤتمر العالميّ للإمام الرضا عليه السلام، مشهد، 1406 هـ.
- ابن عربيّ، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق وتقديم الدكتور عثمان يحيى، ط 2، 1405 هـ.
- ابن منظور، محمّد، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، 1405 هـ.
- الخمينيّ، روح الله، صحيفة النور، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ط 1.
- الرضي، محمد بن أحمد، نهج البلاغة، تحقيق محمد عبده، دار الذخائر، قم، 1412 هـ.
- الصدوق، محمّد بن عليّ، الخصال، تحقيق علي أكبر غفاري، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، ط 1، 1403 هـ.
- الطباطبائيّ، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات الأعلمي، بيروت، 1411 هـ.
- المجلسيّ، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار الوفا، ط 2، 1403 هـ.
- المفيد، محمد، المقنعة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، 1410 هـ.
- دهدوه، عبد الله، الحرّيّة من وجهة نظر الاسلام والغرب، مؤسّسة الكوثر للمعارف، 1434 هـ.
- لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، منشورات عويدات، ط 1، 1996 م.
- مطهرى، مرتضى، آزادي معنوي، صدرا، تهران، ط 24، 1423 هـ.
- معن زيادة، الموسوعة الفلسفيّة العربيّة، المعهد الإنمائيّ العربيّ، ط 1، 1986 م.
- ميل، استوارت، در باره آزادي، ترجمه محمود صناعي، تهران، انتشارات جيبی، 1340 ش.
- يوسف كوميز، القيمة والحرّيّة، دار الفكر، ط 1، 1975 م.

A Look into textuality in knowledge of God

Mehdi Abdullahi

Assistant Professor at Imam Khomeini Education and Research Institute, Iran.

E-mail: mabd1357@gmail.com

Abstract

The dominating methodology among Muslim scholars, especially in Sunni circles, is the necessity of adhering to religious texts (the Quran and hadith) in the area of religious teachings, in particular theology, and prohibiting the interference of reason in this area. This textual trend comes from the claim of the purity of knowledge that emerges from texts, which leads to the role of human intellect being useless or negative. This paper starts by sketching a precise and referenced image of this theory in religious teachings, especially in knowing God, and relies on the words of textualists themselves. We then aim at explaining the main arguments against this view, with there are at least three critiques directed at them. The first: The main claim of this view opposes religious text itself, because there are numerous religious texts that refer to the intellect having a primary role in religious knowledge. The second: Destablising the position of reason does not strengthen transmitted (al-naqli) evidence. Rather, relying on transmitted evidence without referring to rational principles is nothing but building on weak foundations. The third: Abandoning reason will not lead to an increase in the purity of religious teachings. Rather, such a claim from a scholar is elevating the level of human understanding and interpreting of revelation to be revelation itself.

Keywords: Religious knowledge, reason, transmitted knowledge, rationality, textualism.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 7, PP. 219–246

Received: 20/01/2020 | Accepted: 09/02/2020 | 15/03/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



تأملات في الاتجاه النصّي.. المعرفة الإلهيّة نموذجًا

مهدي عبداللّهي

أستاذ مساعد في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

البريد الإلكتروني: mabd1357@gmail.com

الخلاصة

المنهج السائد بين علماء المسلمين وبخاصّة في أوساط أهل السنّة هو وجوب التمسك بالنصوص الدينيّة (القرآن والروايات) في نطاق المعارف الدينيّة وبخاصّة العقائد، ومنع تدخّل العقل في هذا المضمار، وهذا الاتجاه النصّي ينطلق من ادّعاء نقاء المعرفة الناشئة عن النصوص، فيجعل للعقل الإنسانيّ دورًا باهتًا أو سلبيًا. نبدأ هذه المقالة برسم صورة دقيقة وموثقة لهذه النظريّة في نطاق معارف الدين وبخاصّة معرفة الله مستنديّن في ذلك إلى كلمات النصّين أنفسهم، ثمّ نسعى إلى بيان الانتقادات الرئيسيّة الموجهة إلى هذه الرّؤية، لقد واجهت هذه الرّؤية ثلاثة انتقادات أساسيّة على أقلّ تقدير: الأول: أنّ المدعى الأصليّ لهذه الرّؤية يخالف النصوص الدينيّة نفسها؛ إذ بيّنت في موارد عديدة أنّ للعقل دورًا أساسيًا في المعرفة الدينيّة. الثاني: أنّ تزلزل مكانة العقل لا يؤدي إلى تقوية الدليل النقليّ، بل الاستناد إلى النقل دون الاعتماد على الأسس العقليّة ما هو إلّا بناءً على أسس واهية. الثالث: أنّ طرح العقل جانبًا لا يؤدي إلى مزيد نقاء في المعرفة الدينيّة، بل إنّ صدور هذا الادّعاء من عالم بمنزلة رفع مستوى الفهم والتفسير الإنسانيّ للوحي إلى مرتبة الوحي نفسه.

الكلمات المفتاحيّة: المعرفة الدينيّة، العقل، النقل، العقلانيّة، النصّيّة.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 7، ص. 219 - 246

استلام: 2020/01/20 | القبول: 2020/02/09 | النشر: 2020/03/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

طالما كانت منزلة العقل في منظومة المعرفة الدينيّة مثارًا للجدل والاختلاف، بنحوٍ أدّى إلى ظهور طيفٍ من الرؤى تراوحت بين طرفي الإفراط والتفريط في هذا المضمار، ففي جانبٍ يقف بعض المفكرين المسلمين، المتأثرين برؤية استقلاليّة العقل الحديثة، محاولين جرّ العقل إلى استنباط الأحكام الفقهيّة الجزئيّة، وفي الجهة الأخرى يصطف النصّيون الذين منعوا العقل من أيّ تدخّل في المعرفة الدينيّة.

وفي هذا الخضمّ يذعن الأصوليون من علماء الشيعة - رغم أنّهم جعلوا العقل أحد المصادر الأربعة للأحكام الفقهيّة - بأنّ نطاق تدخّل العقل يقتصر على عموميّات الأحكام، والعقل نفسه يعترف بقصوره عن إصدار الفتوى في الجزئيّات، ومن هنا لا يوجد اختلاف رأيٍ يُعنى به في أصل مسألة دور العقل في نطاق الأحكام الجزئيّة.

والنزاع الأصليّ في مسألة دور العقل في المعرفة الدينيّة يرتبط بدائرة المعارف الدينيّة التي تبين الحقائق، وقبل الدخول إلى هذا المجال يتوجّب الإجابة عن سؤالين أساسيين:

الأول: هل تجب في عمليّة فهم النصوص الدينيّة الاستفادة من الدلالات العقليّة أيضًا، أو يجب غلق الباب أمام تدخّل العقل في هذا المجال؟

الثاني: هل يستطيع العقل وحده ودون استعانةٍ بالوحي أن يدرك المعارف الدينيّة؟

كان جواب الفلاسفة الإسلاميين والمتكلّمين العقلانيين عن كلا السؤالين بالإيجاب، لكنّ فرقًا مختلفةً من المفكرين المسلمين أجابوا عنهما بالنفي، مع شيءٍ من الاختلاف بينهم، وبهذا نشأ تيّاران في الثقافة الإسلاميّة في التعاطي مع العقل وهما العقلانيّة والنصّيّة، وقد استمرّ هذان التيّاران في أوساط الشيعة والسنة إلى يومنا هذا.

إنّ النصّيّة تعدّ اتّجاهًا في نظريّة المعرفة الدينيّة، وترى أنّ النصوص الدينيّة (الكتاب والسنة) هي المصدر الوحيد للوصول إلى معارف الدين، ويشمل هذا الاتّجاه في مجال المعرفة الدينيّة طيفًا واسعًا من الأفراد والفرق، وميزتها المشتركة هي عدم الاعتناء بالعقل، وتصوّر عدم فائدته في الوصول إلى معارف الدين ومنها معرفة الله.

إنّ هذه المقالة تسعى إلى تقديم صورةٍ دقيقةٍ وموثقةٍ لما يدّعيه النصّيون، والتصديّ لمناقشة ادّعاءاتهم الأساسيّة.

المبحث الأوّل: النصّيّة لدى أهل السنّة في نطاق معرفة الله

كانت النصّيّة مطروحة منذ القرن الإسلامي الأوّل، وقد كان أهل الحديث روّادًا لمحوريّة النصّ في السنّة الإسلاميّة، ومنهم جاءت أبرز الوجوه الممثّلة لهذا التيار، وكنموذج لذلك حينما سُئل مالك بن أنس عن "استواء الله على العرش"، أجاب جوابًا نال شهرةً كبيرةً، فهو من أجل اجتناب الهبوط في منحدر التجسيم في حقّ الله تعالى، لم يجد سبيلًا سوى السكوت حول بعض الصفات الإلهيّة، والقبول بنظرية التعطيل في معرفة الله، فكان جوابه هو أنّ معنى الاستواء واضح، لكنّه غير معلوم الكيفيّة، قال: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة» [الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 6، ص 325 و326؛ الصابوني، عقيدة أهل السلف وأصحاب الحديث، ص 185-180].

أولاً: نصّيّة أحمد بن حنبل وأتباعه في نطاق معرفة الله

يُعَدُّ أحمد بن حنبل أهمّ ممثلي هذا النمط من التفكير؛ ولهذا أُطلق اسم (الحنابلة) على أصحاب الحديث المنسوبين إليه، إنّ التركيز المتطّرف لأحمد بن حنبل على الظواهر الروائيّة دون التدقيق في أسانيدھا، وعرضها على الكتاب الإلهي، وتجنّب استعمال معيار العقل في فهم المعاني وتقويم صحّة الروايات وسقمها، أدّى إلى السقوط في منحدر التجسيم والتشبيه، وإبداء آراءٍ مخالفةٍ للعقل، من قبيل أنّه أثبت لله ﷻ اليد والعين والإصبع والوجه بمعناها المادّيّ والمتعارف، لمجرّد أنّ ظاهر بعض الروايات دلّت على ذلك وإن كانت ضعيفة السند.

يقول أحمد بن حنبل في رسالته في العقائد حول الصفات الإلهيّة: «الله تعالى... وينزل كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا كيف يشاء، ليس كمثله شيءٌ وهو السميع البصير، وقلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمن يقلّبها كيف يشاء ويوعيهما ما أراد، وخلق آدم بيده على صورته، والسموات والأرض يوم القيامة في كفه، ويضع قدمه في النار فتزوي، ويُخرج قومًا من النار بيده، وينظر إلى وجهه أهل الجنّة يرونه فيكرمهم، ويتجلّى لهم فيعطيههم، وتعرض عليه العباد يوم القيامة، ويتولّى حسابهم بنفسه، ولا يلي ذلك غيره ﷻ» [الفراء، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 62].

إنّهُ يذكر في هذه الجمل بعض الصفات الخبريّة الواردة في الآيات والروايات، ويبدو أنّ إصراره على ظواهر هذه الصفات جاء نتيجة مخالفته للذين رأوا أنّ ظاهر هذه التعابير ليس مقصودًا منها الظاهر، وذهبوا إلى تأويلها، وهو رغم تحقّظه من المعنى الظاهريّ من هذه الصفات، حذرًا من الوقوع في فخّ التشبيه استنادًا إلى الآية الشريفة: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

[سورة الشورى: 11]، ومن خلال قوله: (كيف يشاء) يدعي عدم معلومية المعنى الحقيقي لهذه الصفات، فيقع في فخ التعطيل، وبحسب قول أحد الكتاب المعاصرين: «إنه التزم النصوص لا يعدوها، ولا يؤولها، ولا يفسرها بغير ظاهرها، وإن احتاج فهمها إلى الاستعانة بأمر خارجها، لا يتخذ من العقل المجرد معيناً، بل يتخذ المدد والمعين من السنة، يفسر بها الكتاب» [أبو زهرة، ابن حنبل.. حياته وعصره، ص 166].

والحاصل هو أن أحمد بن حنبل سعى - كمالك بن أنس - أن يتخذ طريقاً وسطياً بين التعطيل والتشبيه. [أبو زهرة، ابن حنبل.. حياته وعصره، ص 163-165]، فمن جهة يحافظ على ظاهر الصفات المذكورة في النصوص الدينية ويثبتها على ظاهرها، ومن هنا ينسب إلى الله - تعالى - أموراً من قبيل اليد، والرجل، والإصبع، والوجه، والضحك، والصوت، وإمكان الرؤية، والنزول من السماء، وغير ذلك، لكنه يستند إلى آية: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ لنفي التشابه بين الله ﷻ ومخلوقاته.

ومن الواضح أن إثبات هذه الصفات الجسمانية لذات الحق ﷻ ليس سوى إثبات الجسمانية والمحدودية له، وأما مجرد ادعاء عدم المثلية بين الله ومخلوقاته، فهو لا يحقق مسألة عدم تشبيه الخالق بمخلوقاته.

وبعبارة أخرى: أن الصفات التي تستلزم الجسمانية والمحدودية وبنحو عام كل ما يستلزم الإمكان لا يمكن نسبته إلى الله تعالى، بالإضافة إلى أنه نُسب إلى أحمد بن حنبل كلام في مصادر أهل السنة، مفاده عدم فهمنا نحن البشر لمعاني هذه الصفات الإلهية، أي أن ما نجهله نحن البشر ليس هو كيفية هذه الصفات فحسب، بل حينما تستعمل هذه الألفاظ في حقه - تعالى - نجهل المعنى المقصود منها بما يليق بالذات الإلهية، وبناءً على هذه النسبة، فإنه يقول حول الصفات الخبرية: «نُصدِّقُ بها ونُؤمِنُ بها، ولا كَيْفَ ولا مَعْنَى» [ابن قدامة المقدسي، ذم التأويل، ص 20؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 2، ص 31].

والحاصل هو أن ابن حنبل فشل في تجنب التشبيه والتعطيل؛ ولهذا السبب اتجه أتباعه نحو التشبيه والتجسيم الصريح، ومن نماذجهم أبو يعلى الفراء الحنبلي في كتاب "إبطال التأويلات لأخبار الصفات" الذي يدافع عن التجسيم بصراحة.

وبحسب قول ابن الأثير، فإن هذا الكتاب دلّ على التجسيم المحض ما دفع ابن تيمية

الحنبليّ إلى نقد أبي يعلى الفراء بكلام قاسٍ جدًّا نأنف عن ذكره. [انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 10، ص 52].

وقد نقل أبو بكر ابن العربي عن أستاذه، بأنّ أبا يعلى كان يعتقد بأنّ كلّ الصفات البشريّة - ما عدا اللحيّة والعورة معاذ الله - يمكن نسبتها إلى الله تعالى. [ابن العربي، القواصم من العواصم، ص 209 و 210 و 227]

ثانيًا: النصيّة (الظاهرية) في نطاق معرفة الله

يعدّ المذهب (الظاهريّ) أحد مذاهب أهل السنّة التي تتبع النصيّة في مجال المعرفة الدينيّة، وأمّا الذي أسّس هذا المذهب، فهو داود بن عليّ الأصفهانيّ ولكن استقرار هذا المذهب وانتشاره كان مدينًا بنحوٍ أكبر إلى جهود منظره البارز ألا وهو ابن حزم الأندلسيّ، فابن حزم كان على معرفة بالفلسفة اليونانيّة أيضًا، وآمن بأنّها مفيدة من أجل معرفة العالم برؤية كليّة. [ابن حزم الأندلسي، رسالة التوقيف على شارع النجاة، ص 131] ومع ذلك كان ابن حزم يعتقد بأنّ أصول الدين الأساسيّة - من قبيل التوحيد والنبوّة - يمكن الوصول إليها من خلال اتباع النبيّ فقط ودون استعمال العقل. [ابن حزم الأندلسي، رسالة البيان عن حقيقة الإيمان، ص 191]

وعلى هذا الأساس، فإذا سمع شخصٌ كلامًا من يدّعي النبوّة، وتحقّق لديه اطمئنانٌ قلبيّ نتيجة لاستماع هذا الكلام، وآمن به وسار في طريق الهداية، فهو حينئذٍ في غنى عن أن يسلك طريق الاستدلال المليء بالمنعرجات، وأمّا إذا بقي في حالة من التردد، فيجب عليه حينئذٍ أن يتّجه نحو إقامة البرهان العقليّ. [المصدر السابق، ص 193]

لقد اتخذ ابن حزم منهجًا معتدلًا في الصفات الإلهيّة الخبريّة. [راجع: يوسفان، و شريفى، عقل و وحى، ص 138 و 139]

ثالثًا: نصيّة ابن تيميّة وأتباعه في نطاق معرفة الله

وأما ابن تيميّة الحرّاني، فهو أحد أئمة النصيّة المتطرّفة في أوساط أهل السنّة، وقد أحيّا هذا التيار في القرن الثامن الهجريّ.

يُذعن ابن تيمية بأنّ العقل الغريزيّ هو الأساس لكلّ نوعٍ من العلم العقليّ والنقليّ [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 89]، ومع ذلك يرى أنّه في أصول الدين (التوحيد والنبوة والمعاد) ليس هناك أيّ حاجةٍ إلى العقل؛ لأنّ القرآن الكريم والسنة بيّنا بنحو تامّ كلّ ما يجب الإيمان به، والكثير من الفلاسفة والمتكلمين الذين يعتقدون أنّ القرآن ناقصٌ من هذه الجهة، إنّما عقولهم هي الناقصة في الحقيقة.

يعتقد الفلاسفة والمتكلمون العقلانيون أنّ الخطاب الدينيّ بما أنّه من باب إخبار المخبر الصادق؛ لذلك يجب أولاً إثبات صدق المخبر بالدليل العقليّ المحض، لكنّ ابن تيمية يعتقد أنّ هذه الرؤية خطأ واضحٌ وضلالٌ جليٌّ؛ لأنّ الله - تعالى - ذكر في القرآن الكريم أدلّة كافيةً لإثبات هذا الأمر. [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 27 و 28]

لا ريب في أنّ الكتاب الإلهيّ والسنة النبويّة مصدران غنيان بالمعارف العقليّة، ولم يغفل الفلاسفة والمتكلمون المسلمون عن هذه الحقيقة، لكنّ كلام ابن تيمية يبدو منه أنّ من الضلال التطرّق لشرح البراهين الواردة في الكتاب والسنة وتفصيلها، أو الحديث عن أدلّة عقليّة لم ترد فيهما.

وقد سعى وخاصّةً في كتاب "درء تعارض العقل والنقل" إلى أن يقدّم نفسه على أنّه عقلائيّ يسعى وراء المصالحة بين العقل والنقل، لكن دراسة آرائه تكشف عن أنّه كان بصدد هدم كلّ فكرة عقلائيّة لا تنسجم مع الظواهر الأوّليّة للنصوص الدينيّة. [يوسفان و شريفى، عقل و وحى، ص 141 و 142]

وأوضح شاهد على منهج ابن تيمية المعادي للعقل، أنّه أبطل كلّ الأحاديث الواردة عن النبيّ ﷺ في مدح العقل، فهو يرى أنّها فاقدةٌ للاعتبار؛ إذ يقول: «إنّ الأحاديث المروية عن النبيّ في العقل لا أصلٌ لشيءٍ منها، وليس في رواها ثقةٌ يعتمد» [ابن تيمية، بغية المرئاد، ص 172].

لقد سعى ابن تيمية لسلب الاعتبار عن أيّ ثمرة عقليّة لم تُصرّح بها النصوص الدينيّة، وفي سياق هذا السعي نجده يرفض المنطق الأرسطيّ، ويعتقد أنّ القياس البرهاني لا يستطيع أن يثبت وجود الله. [راجع: ابن تيمية، الردّ على المنطقيين، ص 167 و 389]

ويرى أنّ الفلاسفة من أجهل الناس في نطاق الإلهيات، ويعتقد بأنّ الكفار من يهود ونصارى أعلم منهم في مجال الإلهيات. [المصدر السابق، ص 438]

لقد ذهب السلف من أهل الحديث كأحمد بن حنبل وداود الظاهري إلى عدم جواز ترجمة كلمة (يد) إلى أي لغة أخرى؛ حذرًا من التشبيه. [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 75]

وبحسب نقل ابن بطوطة كان ابن تيمية يشبه نزول الله من السماء بالنزول عن المنبر.

[ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة، ص 95]

وأما ابن القيم الجوزية الذي يُعدُّ متحدًا عن آراء ابن تيمية وأفكاره، فهو يذمّ - تبعًا لابن تيمية - استعمال قواعد المنطق اليوناني في الدين، ويرى أنّ الأفكار الفلسفية معارضة للدين والوحي؛ إذ يقول: «هذه الشريعة ابتدأها من الله وانتهأها إليه... ولا فيها هذيان المنطقيين... الصادر عن رجلٍ مشركٍ من يونان كان يعبد الأوثان... ياللعقول أين الدين من الفلسفة؟ وأين كلام رب العالمين من آراء اليونان والمجوس وعباد الأصنام والصابئين؟ والوحي حاكمٌ والعقل محكومٌ عليه» [ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، ج 1، ص 259-263].

يرى ابن القيم من خلال اتهام المناطقة بالهذيان، بطلان قواعد المنطق الأرسطي، لكنّ عداؤه لا يقف عند حدّ المنطق الذي هو من أدوات المنهج الفلسفي، ومن مبادئ معرفة الله الفلسفية، بل نجده يتصدى بعداءٍ شديدٍ للمعرفة الإلهية عند الفلاسفة، ويرى أنّها تساوي الكفر والإلحاد، ويرى ابن القيم أنّ ابن سينا كان ملحدًا، بل يصفه بأنّه رأس الإلحاد [المصدر السابق، ج 2، ص 453]، وينسب إليه كذبًا القول بعدم وجود أثرٍ لتوحيد الفلاسفة في القرآن الكريم [المصدر السابق، ج 2، ص 456]، ثمّ يهاجم بعنف الفلاسفة؛ لأنّهم نفوا الصفات الجسمانية عن الذات الإلهية المقدسة، ويصفهم بأشنع العبارات، ويصف توحيد الفلاسفة بأنّه إلحادٌ كبيرٌ، وكفرٌ حقيقيٌّ:

«إنّ التوحيد الذي دعا إليه هؤلاء الملاحدة هو من أعظم الإلحاد في أسماء الربّ وصفاته وأفعاله، وهو حقيقة الكفر وتعطيل العالم عن صانعه، وتعطيل الصانع الذي أثبتوه عن صفات كماله، فشرك عباد الأصنام والأوثان والشمس والقمر والكواكب، خيرٌ من توحيد هؤلاء بكثيرٍ؛ فإنّته شركٌ في الإلهية مع إثبات صانع العالم وصفاته وأفعاله وقدرته ومشيتته وعلمه بالكليات والجزئيات، وتوحيد هؤلاء تعطيلٌ لربوبيّته وإلهيته وسائر صفاته، وهذا التوحيد ملازمٌ لأعظم أنواع الشرك؛ ولهذا كلّما كان الرجل أعظم تعطيلًا، كان أعظم شركًا، وتوحيد الجهمية والفلاسفة مناقضٌ لتوحيد الرسل من كلّ وجهٍ؛ فإنّ مضمونه إنكار حياة الربّ وعلمه وقدرته وسمعه وبصره وكلامه واستوائه على عرشه، ورؤية المؤمنين له بأبصارهم

عياناً من فوقهم يوم القيامة، وإنكار وجهه الأعلى ويديه، ومجيئه وإتيانه ومحبته ورضاه وغضبه وضحكه، وسائر ما أخبر به الرسول عنه، ومعلوم أنّ هذا التوحيد هو نفس تكذيب الرسول بما أخبر به عن الله» [المصدر السابق، ج 2، ص 457 و 458].

وكذلك سار أتباع محمد بن عبد الوهاب تبعاً له، بل كانوا أشد منه صراحةً، ورأوا قصور العقل في معرفة الله، ولم يقبلوا العقل بوصفه أحد مصادر المعرفة الدينيّة، وبحسب ادّعاء أحدهم: «إنّ العقل لا مدخل له في باب الأسماء والصفات؛ لأنّ مدار إثبات الأسماء والصفات أو نفيها السمع؛ فعقولنا لا تحكم على الله أبداً... والحاصل أنّ العقل لا مجال له في باب أسماء الله وصفاته» [العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل، ج 8، ص 62 و 63].

ومن جهةٍ أخرى ينسبون صراحةً المعنى الجسماني الظاهري من الصفات الخبريّة إلى الساحة الإلهيّة المقدّسة: «التأويل في الصفات منكرٌ لا يجوز، بل يجب إمرار الصفات كما جاءت على ظاهرها اللائق بالله - جلّ وعلا - بغير تحريف ولا تعطيل، ولا تكييف ولا تمثيل...، وهكذا يقال في العين والسمع والبصر واليد والقدم، وغير ذلك من الصفات» [ابن باز، مجموع فتاوى ومقالاتٍ متنوّعة، وكذلك مثله في: المصدر السابق؛ ج 2، ص 106 و 107].

رابعاً: النصيّة الشيعيّة في نطاق معرفة الله

رغم تأكيدات الوحي الإلهي وكلمات أئمة الدين على دور العقل في نطاق المعرفة الدينيّة، لكنّ الاتجاه الذي يتبنّى محوريّة النصّ وجد له سبيلاً إلى التفكير الشيعي، وفي هذا المضمار يقول الشهيد مطهري: «إنّ نظريّة الحنابلة وأهل الحديث ما تزال لها أتباع، وقد صرح بعض عظماء محدّثي الشيعة في العصور المتأخّرة بأنّه حتّى مسألة توحيد الله هي مسألة سماويّة مئة بالمئة، ولا يوجد فيها دليلٌ عقليٌّ إنسانيٌّ كافٍ، وإنّما يجب الاقتصار فيها على قول الشارع بأنّ الله واحد» [مطهري، مجموعة الآثار، ج 5، ص 880].

وقد تجلّى الاتجاه النصّي في تاريخ الشيعة على الأغلب من خلال المدرسة الأخباريّة بنحوٍ عامٍّ، وأمّا الأحاديث والشواهد التاريخيّة، فهي تشير إلى أنّ محوريّة الحديث والعقلانيّة نشأت في دائرة الفكر الشيعي كندّين متنافسين منذ بداية عصر الغيبة.

وعلى أساس المنقولات في المصادر التاريخيّة والرجاليّة، فإنّ المنحى الأخباري كان هو التيّار السائد في أوساط فقهاء الشيعة وعلمائها في أواخر القرن الهجريّ الثالث، حتّى أنّ بعض الحواضر الشيعيّة من قبيل قم كانت تحت نفوذ أصحاب هذا الفكر بنحوٍ تامٍّ، وقد تصدّى علماء قم

النصّيين بصرامةٍ للمتكلّمين العقلانيّين النوبختيّين، وقد ظلّ هذا الاتجاه سائدًا لدى الغالبية العظمى من علماء الشيعة حتّى أواخر القرن الهجريّ الرابع، حتّى ظهور الشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والشيخ الطوسيّ الذين أعادوا إحياء الاتجاه العقلانيّ لبعض متكلّمي عصر الحضور وفقهائه. [راجع: يوسفیان و شریفی، عقل و وحی، ص 159-165؛ بهشتی، اخباری گری (تاریخ و عقاید)، ص 33-52]

رغم اشتهاار الأخباريّين بوصفهم مخالفين للاجتهاد في الفروع الفقهيّة، لكن لا ينبغي تصور هذا الاتجاه الفكريّ مدرسةً فقهيةً فحسب، بل إنّ المدرسة الأخباريّة تمثّل تيارًا فكريًا نصّيًا شاملاً في نطاق المعرفة الدينيّة، وكانت تسعى وراء الوصول إلى الدين النقيّ، والنتيجة هي أنّ أتباع هذه المدرسة كانوا بصدد الاقتصار على التفكير في النصوص الدينيّة.

ويمكن أن يفهم من كلمات الأخباريّين إمكانيّة التمسك بالأدلة النقلية من أجل معرفة أصول العقيدة ومنها التوحيد، ولم يقتصر الأمر عندهم على ذلك، بل كانوا يعتقدون أنّه في هذا النطاق من المعرفة الدينيّة أيضًا يجب الاقتصار على الأدلة النقلية فقط، كما يتحدث السيد المرتضى عن النصّيين المعاصرين له قائلاً: «ألا ترى أنّ هؤلاء بأعيانهم قد يحتجّون في أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة بأخبار الآحاد، ومعلومٌ عند كلّ عاقل أنّها ليست بحجّة في ذلك» [الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ص 211؛ وكذلك راجع: المصدر السابق، ج 3، ص 31؛ المصدر السابق، ج 2، ص 18].

ظهرت الأخباريّة بوصفها مدرسةً نظريّةً في أوساط بعض محدّثي الشيعة في طليعة القرن الهجريّ الحادي عشر، وكانت بصدد مخالفة التيار العقلانيّ، ويعدّ الملا محمّد أمين الأسترآباديّ الأخباريّ المتشدّد أحد أشهر المنظرين وأكبر المتحدّثين باسم هذه المدرسة، وقد ذكره العلامة المجلسيّ على أنّه رئيس المحدّثين. [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 1، ص 20]

وقد أسّس للاتجاه النصّيّ في الفكر الشيعيّ من خلال تأليفه كتابه المشهور (الفوائد المدنيّة)، وقد واصل مسيرته علماء آخرون جاءوا بعده، من قبيل الشيخ الحرّ العامليّ، والعلامة المجلسيّ، والسيد هاشم البحرانيّ، والسيد نعمة الله الجزائريّ، وغيرهم⁽¹⁾.

آمن الأسترآباديّ بأن لا سبيل في الأحكام الشرعيّة النظرية سواءً الأحكام الفرعية أم الأصليّة سوى التمسك بكلمات المعصومين. [الأسترآباديّ، الفوائد المدنيّة والشواهد المكّيّة، ص 104]

1- يعتقد المؤلّف بأنّ (مدرسة خراسان المعرفية) - التي تأسست على يد الميرزا مهدي الأصفهاني والتي تُعرف اليوم باسم (المدرسة التفكيكية) - تحمل توجّهًا أخباريًا أيضًا، فينبغي دراسة رؤية هؤلاء في مقالةٍ مستقلةٍ.

وقد قسّم العلوم النظرية إلى قسمين:

القسم الأول: يشمل علومًا من قبيل الهندسة، والحساب، وأكثر المنطق، وهي علومٌ قريبةٌ من الحسّ؛ ولذلك لا يختلف فيها العلماء.

القسم الثاني: يشمل علومًا من قبيل الفلسفة الإلهية، والكلام، والفقه، وأصول الفقه، وهي علومٌ بعيدةٌ عن الحسّ؛ ولذلك توجد فيها اختلافاتٌ كثيرةٌ بين العلماء في هذه الفروع العلمية؛ ولذلك يجب التمسك بكلمات المعصومين في هذا القسم؛ حذرًا من الوقوع في الخطأ. [المصدر السابق، ص 256]

والحاصل هو أنّ الأسترابادي كان يعتقد بانحصار طريق معرفة أصول العقائد بما ورد في كلام المعصومين. [المصدر السابق، ص 239]

وأما الشيخ الحرّ العاملي، فهو أيضًا يرى وجوب التمسك بكلام أهل البيت (عليه السلام) في كلّ الأمور النظرية؛ لأنّ هذا هو السبيل الوحيد للأمن من الوقوع في الخطأ. [الحرّ العاملي، الفوائد الطوسية، ص 412]

ومن هنا كان يعتقد بأنّ الأدلة العقلية الموجودة في الروايات تُغنينا عن "الأدلة الواهية المأخوذة من الفلاسفة". [الحرّ العاملي، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج 1، ص 61]

والعلامة المجلسي يدّعي بأنّ القياس المذموم في روايات أهل البيت (عليه السلام) هو القياس اللغوي يعني الاستدلال المنطقي، واعتقد بعدم جواز الاعتماد على العقل في المسائل الدينية بسبب كثرة وقوع الخطأ في المنهج العقلي [المجلسي، بحار الأنوار، ج 70، ص 405 و 406]، بل اعتقد أنّ معرفة الله ليست ممكنةً عن طريق العقل مستقلةً، والطريق الممكن الوحيد هو الرجوع إلى الوحي: «لا يمكن الاستبداد في معرفته - تعالى - بالعقل، بل لا بدّ من الرجوع في ذلك إلى ما أوحى إلى أنبيائه» [المصدر السابق، ج 10، ص 327].

ولا يرى أيّ محذور في التمسك بالروايات في إثبات التوحيد [المصدر السابق، ج 3، ص 234]، بل يذهب إلى أنّه لا سبيل أماننا في هذا المضمار سوى التمسك بأخبار أهل البيت (عليه السلام) والتدبر في كلماتهم، وبحسب ادّعاءه، فإنّ الاستناد إلى العقل في أصول العقائد لا يؤدّي سوى إلى التيه في وادي الجهل.

ومن هنا يرى الفلاسفة أشخاصًا ضالّين ومضلّين؛ لأنّهم يعتمدون على عقولهم الفاسدة، بينما لا تؤدّي استدلالات الفلاسفة حتّى إلى الظنّ والوهم، بل إنّ الأفكار الفلسفية أوهن

من بيت العنكبوت. [المجلسي، العقائد، ص 24 و 25]

ولهذا يوصي المؤمنون ألا يتحدثوا في الأمور الدينية والمطالب الإلهية اعتمادًا على عقولهم؛ لأنّه كثيرًا ما يختلط البدهي العقليّ مع البدهي الوهمي، وإنّما على المؤمنين أن يقيسوا أفكارهم بميزان الشرع الواضح، ومقياس الدين القويم، وما وصلهم من الأئمة الطاهرين عليهم السلام. [المجلسي، بحار الأنوار، ج 54، ص 306]

يعتقد المجلسي أنّ الفائدة الوحيدة للعقل في نطاق المعرفة الدينية، هي معرفة الإمام، لكن في غير هذه المسألة لا قيمة ولا مكانة للعقل مطلقًا، بل بعد معرفة الإمام يجب إغلاق باب العقل، ويصرّح قائلاً: «لا يخفى عليك... أنّهم [يعني أئمة الدين] سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمروا بأخذ جميع الأمور منهم، ونهوا عن الاتكال على العقول الناقصة في كلّ باب» [المصدر السابق، ج 2، ص 314].

وعلى الرغم من هذه الكلمات العديدة في مقام نفي معرفة الله معرفةً عقليةً، لكننا نجد العلامة المجلسي قد تكلم في مواضع أخر بما يخالف كلامه هذا، من قبيل قوله بأنّ القياس العقليّ البرهانيّ الذي تعرف العقول حقيقته، ولا يمكن لأحد إنكاره، يجري في أصول الدين. [المصدر السابق، ج 2، ص 239]

وكذلك السيّد نعمة الله الجزائري في كتابه المشهور (الأنوار النعمانية) بعد أن يُقسّم العلوم العقلية إلى قسمين: المطلوب بالذات يعني معرفة الله، والمطلوب بالغير كالمنطق، يرى أنّ معرفة الإله، أشرف الأقسام، ولكن يعتقد أنّه لا أحد يصل إلى عتبة تلك الحضرة العالية! ولا يشم رائحة ذلك الجنب المقدّس! لأنّ «حاصل العقول ظنونٌ وحساباتٌ، ومنتهى الأمر [التعقل] أوهامٌ وخيالاتٌ» [الموسوي الجزائري، الأنوار النعمانية، ص 127].

نختم توضيح مدّعيات الأخباريين بكلام آخر للمحدّث الجزائري، فهو في بداية كتابه الشهير يدّعي قائلاً: «اعلم أنّ المحقّقين قد أكثروا الدلائل على إثبات الواجب، وعلى كيفية صفاته الثبوتية والسلبية، وقد كثرت المناقشة بينهم حتّى قال بعضهم إنّّه لم يقدّم دليل على إثبات الصانع ووحدته خالٍ عن الاعتراض، ويبتني أكثرها على إبطال الدور والتسلسل وفي إبطالهما كلامٌ كثيرٌ⁽²⁾. وإذا كان الحال على هذا المنوال، فكيف يعلّق إثبات الواجب ووحدته وما يتبعهما على مثل هذا، مع أنّ الدلائل على مثل هذا لا تكاد تُحصى!؟

2- ذكر المحدّث الجزائري كلامًا شبيهاً بهذا الكلام في موضعٍ آخر. راجع: الجزائري، نعمة الله، 1408، ج 2، ص 85.

وفي كلّ شيء له آية

تدلّ على أنّه واحد

وقد نُقِلَ أنّ الفاضل الدوّاني لما أراد كتابة رسالة في إثبات الواجب، قالت له أمّه: ما تكتب؟ فقال لها: رسالة في إثبات الواجب، فقالت له: أفي الله شكّ فاطر السماوات والأرض، فترك تأليف ما أراد⁽³⁾، ومن تأمل دليل الأعرابي حيث سُئل عن الدليل على وجود الصانع، فقال: البعرة تدلّ على البعير، وآثار الأقدام تدلّ على المسير، أفسماء ذات أبراج، وأرض ذات فجاج، لا تدلّ على وجود اللطيف الخبير - يجده أدلّ على المطلوب من البراهين التي ذكرها ابن سينا في كتابيه "الشفاء" و"الإشارات" والطوسي في قواعده وتجريده، فإنّك قد عرفت ابتناءها على ما لا يتمّ، والعقول سيّالة؛ ولذا ترى كلّ لاحقٍ يُغلّظ سابقه، وينقض دلائله» [الجزائري، الأنوار النعمانية، ج 1، ص 3-4].

إنّ تكريم العقل الوارد في كلام أئمة الشيعة، بلغ درجةً من الوضوح لا تُبقي مجالاً للتشكيك في اعتبار المعرفة العقلية، وعليه فمن المؤسف حقاً ومما يُثير العجب أيضاً أن يشهد تاريخ الفكر الشيعي ظهور التيار الأخباري الذي اتخذ مسلكاً معادياً للعقل، وذلك في أحضان المعارف الشيعية المشجعة على العقلانية. [للاطلاع على عوامل نشوء الأخبارية، راجع: يوسفان و شريفى، عقل و وحى، ص 169-181؛ بهشتى، اخبارى گرى (تاريخ و عقايد)، ص 64-74]

ومن هنا تصدّى علماء الشيعة العقلانيين لهذا التيار بكلّ حزم، بالإضافة إلى متكلمي من قبيل الشيخ المفيد والسيد المرتضى، وأصوليين من قبيل الوحيد البهبهاني والشيخ مرتضى الأنصاري، وتصدّى أيضاً فلاسفة إسلاميون لهذا التيار، وبيدوا أنّ صدر المتألهين أول من رفع لواء معارضة فكر النصية الأخبارية الذي تبناه الأسترآبادي وأتباعه، وقد نبّه في مواضع عديدة من مؤلفاته على خطر التيار الأخباري وعبادة الظواهر.

المبحث الثاني:

العناصر الأصلية للنصية ولوازمها المعرفية في نطاق معرفة الله

يفهم بوضوح - ممّا تقدّم - في وصف النصية أنّ المدعى الأصلي لهذا الاتجاه ناظرٌ إلى مصادر المعرفة الدينية. فالنصية اتجاهٌ في نظرية المعرفة الدينية يرى أنّ المصدر الوحيد

3- هذا الادعاء غير تام؛ لأنّ المحقق الدوّاني له رسالتان - لا واحدة - في إثبات الواجب تعالى تحملان عنوان: "رسالة في إثبات الواجب الجديدة"، و"رسالة في إثبات الواجب القديمة"، وقد طبعت هاتان الرسالتان.

لمعارف الدين ينحصر بالأدلة النقلية المأخوذة من النصوص الدينية (القرآن والروايات)، وهذا الاتجاه في المعرفة الدينية يشمل طيفًا واسعًا من الفرق، التي تجمعها خاصية عدم الاعتناء بالعقل، وتصور عدم أخذ

فاعليته في الوصول إلى معارف الدين ومنها معرفة الله، وفي الواقع أنّ نقطة النقاش الأساسية بين النصيين والعقلانيين تكمن في الإجابة عن هذا السؤال: هل العقل يمتلك القدرة على معرفة الله، أم لا؟

إنّ نظرية المعرفة النصية لها لوازم في نطاق معرفة الله، تمت الإشارة إليها بوضوح في طيات البحوث المتقدمة، وهذه اللوازم عبارة عن:

أولاً: لزوم التعطيل أو التجسيم في معرفة الله تعالى

يستفاد ممّا لاحظناه في كلمات النصيين من أهل السنة أنّ النصية المتطرفة في معرفة الله - تعالى - دفعتهم إلى السقوط في فخ التعطيل أو التجسيم، فذهب بعض النصيين إلى تشبيه وتجسيم الذات الإلهية المقدسة صراحةً، لكن بعضًا آخر منهم انتبهوا إلى بطلان هذه الفكرة، فابتلوا بفكرة التعطيل، ورأوا أنّ باب المعرفة مغلقٌ على الأقلّ في بعض الصفات الإلهية.

ثانيًا: ادّعاء النصيين الفهم الخالص للنصوص الدينية، وتخطئة فهم العقلانيين في هذا المضمار على الرغم من انتساب النصيين إلى فرقٍ فكريّةٍ مختلفةٍ، لكنهم يتفقون في مسألةٍ واحدةٍ، وهي التوصل إلى فهمٍ خالصٍ ونقيٍّ للنصوص الدينية بعد أن حجبوا العقل عن التدخل في مجال المعارف.

ويزعم النصيون بأنّ العقلانيين وبخاصّة الفلاسفة المسلمين - تلوّثوا في فهم معارف الدين، ومنها معرفة الله على عكس النصيين؛ إذ يدّعون أنّهم يحملون فهمًا خالصًا ونقيًا لمعارف الإسلام والإله، ويرى النصيون أنّ العقل يقف عقبةً في طريق المعرفة الدينية، لا أنّه يمهد الطريق لها، ومن هنا ادّعوا بأنّ الفلاسفة ابتعدوا عن المعارف الواردة في النصوص الدينية بسبب اعتمادهم على عقولهم، لكن في المقابل يرون أنّ نظرياتهم نابعة من الوحي الإلهي، وتعود جذورها إلى نصوص الدين، وقد أدعى هؤلاء بأننا إذا لم نقل بأنّ الفلاسفة جلسوا على مائدة الفلسفة اليونانية، يجب علينا القبول بأنّهم اكتفوا بعقولهم الذاتية،

وابتلوا بأوهام وخيالات ذهنيّة، بينما لجأ الفريق الملتزم بالنصوص الدينيّة في المعرفة الإلهيّة إلى أحضان الوحي المعصوم، واستقوا من معين المعارف السماويّة الصافي.

ثالثًا: دراسة اللوازم المعرفيّة للنصّيّة في نطاق معرفة الله

في هذا المضمار ندرس أولاً لوازم النصّيّة، ثم ندرس بعد ذلك النظريّة نفسها.

أول لوازم النصّيّة هي الاعتقاد بالتعطيل أو التجسيم في معرفة الله تعالى، وتختص هاتان الرؤيتان بالنصّيين من أهل السنّة، فليس هناك عالمٌ شيعيٌّ يدافع عن مثل هذه الآراء. ومن جهةٍ أخرى يؤكّد القرآن الكريم على نفي المثل لله سبحانه، والنصوص الشيعيّة تصرّح ببطلان نظريتي التعطيل والتشبيه.

وعلى هذا الأساس ليست هناك حاجةٌ إلى البحث التفصيلي في هذا الادّعاء، وقد بيّن أهل بيت النبي ﷺ انطلاقًا من العلم الإلهي الذي لديهم أنّ التوحيد الواقعي يتحقّق بنفي التعطيل والتشبيه، وحدّثوا أتباعهم من تشبيه الله بمخلوقاته. [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 82-85]

«سُئِلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي : يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ؟ قَالَ: نَعَمْ، يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدُّ التَّعْطِيلِ وَحَدُّ التَّشْبِيهِ» [المصدر السابق، ص 83].

وأما ادّعاء النصّيين الآخر القائل بتخطئة فهم العقلانيّين للنصوص الدينيّة، فهو بحاجة إلى مزيدٍ من التأمل، وقد رفض النصّيون بكلّ صراحةٍ تفاسير العقليّين وخاصّةً الفلاسفة الإسلاميين للتعاليم الدينيّة، ورأوا أنّ الحقّ مع تفسيرهم للنصوص الدينيّة، لكن إشكالاً خفيّاً يردّ على النصّيين في اتّهامهم الفلاسفة بأنّهم يخالفون الوحي، وهو أنّ الفلاسفة الإسلاميين قد اهتمّوا اهتماماً خاصّاً بالنصوص الدينيّة، والكثير من آرائهم مأخوذةً من النصوص الدينيّة، وفي الواقع هم يرون أنّ التفسير الفلسفي هو ما يُستفاد من هذه النصوص، فالفلاسفة الإسلاميون لا يرون تعارضاً بين آرائهم الفلسفيّة ومضمون النصوص الدينيّة، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى نجدهم يذمّون الفلسفة المخالفة للوحي، كما صرّح بذلك صدر المتألّهين قائلاً: «إنّ الشرع والعقل متطابقان في هذه المسألة [أي تجرّد النفس الناطقة] كما في سائر الحكميّات، وحاشا الشريعة الحقّة الإلهيّة البيضاء أن تكون أحكامها مصادمةً للمعارف اليقينيّة الضروريّة، وتبّاً لفلسفةٍ تكون قوانينها غير مطابقةٍ للكتاب والسنّة» [الشيرازي،

وبحسب قول صدر المتألهين، فإنّ ادّعاء مخالفة الفلسفة للدين يرجع جذوره إلى عجز المدّعي عن التعرّف على تطابقهما: «قد أشرنا مرارًا إلى أنّ الحكمة غير مخالفة للشرائع الحقّة الإلهيّة، بل المقصود منهما شيء واحد هي معرفة الحقّ الأوّل وصفاته وأفعاله، وهذه تحصل تارةً بطريق الوحي والرسالة، فتسمّى بالنبوّة، وتارةً بطريق السلوك والكسب، فتسمّى بالحكمة والولاية، وإنّما يقول بمخالفتهما في المقصود من لا معرفة [له] لتطبيق الخطابات الشرعيّة على البراهين الحكميّة، ولا يقدر على ذلك إلّا مؤيّد من عند الله، كامل في العلوم الحكميّة، مطلّع على الأسرار النبويّة» [المصدر السابق، ج 7، ص 326 و327].

إذن، يجب الالتفات بادئ ذي بدء إلى أنّ الفلاسفة الإسلاميين كانوا يرون براءة الأفكار الفلسفيّة من تهمة مخالفة الشريعة، ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إنهم يعتقدون بأنّ آراءهم تمثّل الشرح والتفسير للمعارف الوحيانيّة، وفي الوقت نفسه يعترفون كما سيأتي بقصور العقل عن إدراك جميع المعارف.

لكنّ الإشكال الخفيّ الذي يرد على ما يدّعيه النصّيون هو أنّهم قد وضعوا رؤيتهم خطأً في مرتبة الوحي، لقد ادّعى معارضو التفكير الفلسفيّ أنّهم يجلسون على مائدة الوحي، وأنّ علومهم مأخوذة من هذا المصدر اللانهائيّ المعصوم، وذلك خلافاً للفلاسفة الذين اعتمدوا على عقولهم قليلة القيمة، لكنّ الحقيقة هي أنّ هذا المدّعي ما هو إلّا اتّهامٌ غير صحيحٍ كسابقه، وأنّ النصّيين من خلال ذمّهم المعرفة العقلية، يحاولون أن يحصلوا على المعارف كلّها عن طريق الوحي، لكنّ الحقيقة هي أنّهم خلطوا بين الوحي والنقل، بل بين الوحي وتفسير النقل وفهمه.

توضيحه أنّ ما يوجد بين أيدينا من نصوص الدين هو عبارة عن القرآن الكريم والروايات الموجودة في مصادر الحديث، والقرآن الكريم لا شكّ فيه من جهة الصدور، لكن من الواضح أنّ الوصول إلى مدلوله ومفاده بحاجة إلى سعيٍّ ذهنيٍّ منهجيٍّ من قبل المفسّر الذي يجلس ضيفاً على مائدة الوحي الإلهي.

إذن، ليس هناك إنسانٌ يمكنه الوصول إلى الوحي الإلهي بشكلٍ مباشرٍ لكي يدّعي أنّ المعرفة الدينيّة الّتي يمتلكها هي معرفةٌ إلهيّةٌ ووحيايّةٌ، وأمّا الآخرون الذين يسعون إلى نيل المعرفة الدينيّة بأدوات معرفيّة إنسانيّة من قبيل العقل، فإنّ غاية جهدهم هو الوصول إلى معرفة إنسانيّة!

وأما المعرفة العقلية المستندة إلى الروايات إضافةً إلى صعوبة الكشف عن المدلول فتواجه مشكلةً أخرى، وهي إحراز الصدور أيضًا، فالقرآن الكريم كلّ صادرٍ من الله الحكيم قطعًا، وتنزل إلى العالم الإنساني، وبيان أوضح القرآن نصّ ديني قطعي، لكن هذه المسألة لا تصدق في أغلب الروايات، وهي بحاجة إلى بحثٍ وإحراز، فالقرآن كلام الله، لكن الروايات المتواجدة بين أيدينا ليست هي كلام النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام، وإنما هي نقلٌ لكلامهم وسيرتهم، ومن هنا يجب إحراز صحة صدور هذه الأخبار والأدلة العقلية.

والنتيجة هي أنه إذا كانت المعرفة الدينية الناشئة عن القرآن الكريم متأخرةً عن الوحي بمرتبة، فالمعرفة الدينية الناشئة عن الروايات متأخرةً عنه بمرتبتين، وليس هناك باحثٍ ديني يكتفي في مقام التنظير أو النقاش العلمي بنقلٍ بسيطٍ لنصٍّ أو عدة نصوص، لمجرد أن هذه النصوص ناقلَةٌ لأمرٍ مقدّس، فيبني على أساسها صحة آرائه، وبطلان نظريات الآخرين.

إنّ النصوص بحاجة في خطوة أولى إلى إحراز الصدور من المعصوم، وفي خطوة ثانية هي بحاجة إلى فهمٍ وتفسيرٍ منهجيٍّ. وبيان آخر: يوجد لدى المفكرين العقلانيين - حالهم حال النصّيين تفسيرًا للنصوص الدينية في كثيرٍ من الموارد.

ومن هنا، فلا يملك النصّي الحق في أن يرى نفسه منتصرًا في ساحة النزاع العلمي لمجرد استناده إلى نصّ ديني، بل هو من خلال طرحه لآيةٍ أو روايةٍ يدخل في ساحة النقاش العلمي، والمنتصر في هذه الساحة يُعلم بعد مواجهة فهمه للنصّ المذكور، مع التفسير العقلاني، فربما يكون للفيلسوف العقلاني المُتهم من قبل النصّيين بأنه يحمل فهمًا خاطئًا للدين، وأنه بعيدٌ عن المعارف العقلانية فهمٌ أصحّ للنصّ الديني، أو على الأقل لديه استنباطٌ أدقّ أو أعمق ممّا لدى النصّي.

والحاصل هو أنّ أيّ عالمٍ لا يستطيع أن يضع مدّعه وتفسيره للنصّ الديني مكان الوحي نفسه، فيدّعي أنّ آراء سائر المفكرين الإسلاميين بعيدةٌ عن الوحي، بل يجب أن يبحث كلّ مسألةٍ وفقًا للموازين العقلية، وقواعد فهم النصّ، ويدرس مدى توافق الآراء مع النصوص الدينية.

وهنا نؤكد على وضوح أنّ كلامنا هذا يختلف عن الادّعاء الباطل الذي تبناه بعض المتنوّرين المتأثرين بالغرب القائل بأنّ كلّ القراءات المختلفة للنصوص الدينية معتبرة. إنّ التفكيك بين النصوص الدينية والمعرفة الدينية المستندة إلى هذه النصوص، لا يعني مطلقًا أنّ كلّ فهمٍ لهذه

النصوص معتبرٌ، وكلّ شخصٍ يمكنه أن يكون لديه فهمه الخاص من هذه النصوص بما يتناسب مع أطره الفكرية ومعلومات الذهنية القبلية، وأن يحمّل رؤيته على تلك النصوص العطشى للمعاني.

وحسب اعتقادي، فإنّ فهم النصوص الدينية والكشف عن مدلولاتها، يجب أن يكون في إطار قواعد اللغة عامّة، وقواعد اللغة العربية خاصّة، وأخيرًا قواعد لغة القرآن الكريم والروايات بنحوٍ أخصّ، وعلماء الإسلام قاطبةً يعتقدون بأنّ النصوص الدينية تحمل المعاني، وأنّ جهود المفسرين لهذه النصوص يجب أن تتّجه نحو كشف مراد المتكلّم منها.

وأما كلام المؤلف مع مخالفتي الاتجاه العقلاني في المعرفة الدينية، فهو أنّ مجرد ادّعاء الاستناد إلى النصوص الدينية لا يكفي لإثبات مدّعى خلوص المعرفة الدينية الإنسانية ونقائها، بل إنّ الفهم الدقيق والصحيح للنصوص الدينية هو الذي يؤدي إلى المعرفة الدينية المعتبرة، ولا أحد يستطيع ولا ينبغي له أن يجعل فهمه في الصدارة بمجرد ادّعاء الاستناد إلى النصوص الدينية، ولا أن يتّهم الآخرين بالابتعاد عن النصوص الوحيانية في المعرفة الدينية كذلك.

والخلاصة هي أنّ ما يوضّح مستوى انسجام فكرة ما مع الوحي، ليس هو مجرد (رواية) نصّ ديني، وإنّما (دراية) النصوص المقدّسة التي يجب أن تكون معيارًا لتقييم المعرفة الدينية، كما ورد عن أئمة الدين أيضًا حتّهم المتدينين على فهم الأخبار ودرايتها، لا مجرد نقلها وروايتها: «اعْقِلُوا الْخَبَرَ إِذَا سَمِعْتُمُوهُ عَقْلَ رِعَايَةٍ لَا عَقْلَ رِوَايَةٍ، فَإِنَّ رُؤَاةَ الْعِلْمِ كَثِيرٌ وَرِعَاةُ قَلِيلٍ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 161].

والحاصل هو أنّ تصوّر الشخص يساوي فكرته مع الوحي غير صحيح من أساسه، ومجرد ادّعاء استناد رؤية ما إلى النصوص الدينية لا يمكنه مطلقًا أن يرفع مستوى تلك الرؤية لتصبح فوق آراء الآخرين، وأنّ نقل الآيات والروايات إلى جانب رؤية ما لا يزيد من اعتبارها العلمي واستنادها الديني، وإنّما الذي يزيد من قيمة الرؤية واعتبارها يكمن في مدى توافقها مع دراية النصوص الدينية.

المبحث الثالث: دراسة العناصر الأصلية للنصّيّة في نطاق معرفة الله

إنّ الادّعاء الأصلي للنصّيّة هو أنّ الأدلّة النقلية تمثّل المصدر الوحيد والأداة المعرفيّة الوحيدة في كلّ ميادين المعرفة الدينية، وبناءً على هذا سيكون المنهج الوحيد في تحقيق مسائل معرفة

الله الاستناد إلى النصوص الدينية أيضًا، وسوف نبحت ونحلل هذا الادعاء من زاويتين، من داخل الدين، ومن خارجه:

أولاً نسير مع النصّيين، فنذهب إلى النصوص الدينية؛ لنحصل منها على الإجابة حول مكانة العقل في معرفة الله من تلك النصوص، ولا ريب أنّ أبلغ مديح للعقل يمكن العثور عليه في كلمات أئمة الشيعة عليهم السلام، ومن خلال مراجعة المصادر الدينية المعتبرة يتّضح اشتغالها على نصوص تبين مكانة خاصة للعقل، ودورًا ساميًا في المعرفة الدينية، وربما يكون أبلغ كلام ديني في بيان اعتبار العقل ومنزله في هندسة المعرفة الدينية، هو كلام رئيس المذهب الذي يبين فيه أنّ العقل يعدل قيمة النقل، وأنّه على غرار الأنبياء الإلهيين يقول عليه السلام: «... إِنَّ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةً ظَاهِرَةً، وَحُجَّةً بَاطِنَةً. فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَئِمَّةُ، وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ...» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 16].

وكذلك وردت نصوص كثيرة فيما يرتبط بدور العقل في معرفة الله، وكنموذج لذلك ما ورد في كلام رسول الله صلى الله عليه وآله إذ يقول: «أَسَاسُ الدِّينِ بُنِيَ عَلَى الْعَقْلِ... وَرَبُّنَا يُعْرِفُ بِالْعَقْلِ وَيُتَوَسَّلُ إِلَيْهِ بِالْعَقْلِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 94].

وقد بين أمير المؤمنين عليه السلام في عبارة نيرة مقدار وصول العقل الإنساني إلى الساحة الإلهية المقدسة، وقدرته على معرفة الصفات الإلهية كما يلي: «لَمْ يُطْلِعِ الْعُقُولَ عَلَى تَحْدِيدِ صِفَتِهِ، وَلَمْ يَجْبُهَا عَنْ وَاجِبِ مَعْرِفَتِهِ» [المصدر السابق، ج 4، ص 308؛ ج 74، ص 304].

وفي خطبة التوحيد المعروفة عن الإمام الرضا عليه السلام نقرأ: «بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ مَعْرِفَتُهُ» [الصدوق، التوحيد، ص 35]، «بِالْعُقُولِ يُعْتَقَدُ التَّصَدِيقُ بِاللَّهِ» [المصدر السابق، ص 40].

هذا من داخل الدين ووفقًا لنصوصه، وأمّا من خارج الدين وبرؤية عقلانية، فمن الواضح أنّه لا يمكن التمسك بالدليل النقلي سواء القرآن الكريم أم الأحاديث في حلّ جميع قضايا معرفة الله؛ لأنّ التمسك بالدليل النقلي بنحو عام متوقّف على إثبات اعتبار من صدر عنه. ومن هنا، فإنّ الاستناد إلى آيات القرآن لإثبات أيّ أمر متوقّف على إثبات وجود من صدر عنه القرآن، أي الله تعالى، وكذلك صدق كلامه، وأمّا الاستفادة من روايات المعصومين، فهو متوقّف على إثبات أمور أكثر؛ لأنّه بالإضافة إلى المسألتين المتقدمتين، يجب إثبات عصمة المتحدّث، وكذلك استناد هذا الحديث إليه.

وعليه، فإنّ الاستناد إلى الآيات والروايات متوقّفٌ على إثبات وجود الله تعالى، وإثبات صفة الصدق فيه على الأقلّ، وحينئذٍ نقول هل يمكن إثبات وجود الله - تعالى - استنادًا إلى آيات القرآن أو روايات المعصومين؟! من الواضح أنّ مثل هذا الاستدلال يبتلي بالدور الصريح، وامتناعه بديهيّ.

ومن هنا صرّح المتكلّمون الإسلاميون أيضًا بأنّ طريق معرفة الله منحصرٌ بدليل العقل، واعتبار الدليل النقلّي متوقّفٌ على إثبات وجود الله وبعض صفاته. [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 4؛ الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 1، ص 127]

واللطيف في الأمر أنّ بعض الأخباريين صرّحوا بمقبوليّة الحكم العقليّ المبنيّ على العقل الصريح والبيديّ [المجلسيّ، العقائد، ص 34]، أو العقل الفطريّ العاري عن الأوهام [البحرانيّ، الحقائق الناضرة، ج 1، ص 131]! والألطف من ذلك أنّهم عملوا في عدّة موارد بما يخالف مبناهم [راجع: بهشتي، اخباري گری (تاریخ و عقاید)، ص 285 - 286]، ومنهم المُحدّث الجزائريّ، فإنّه بعد قليلٍ من الكلام الذي نقلناه عنه آنفًا، يسعى إلى إقامة البرهان على أنّ الله كاملٌ مطلقٌ؛ لكي يُثبت كالفلاسفة وخلافًا للمتكلّمين صفات الله كلّها دفعةً واحدةً، ويجيب عن شبهة ابن كمّونة في التوحيد. [الجزائريّ، الأنوار النعمانية، ج 1، ص 10 - 12]

وفي الختام لا بأس أن نشير إلى كلام ثلاثة من أساطين المذهب الشيعيّ، وأكثر المفكرين تأثيرًا طوال تاريخ التشيع، حول منزلة العقل في الدين.

أولًا نشير إلى كلام الشيخ الصدوق رئيس المحدثين الشيعة؛ فإنّ كلامه يستحقّ الاهتمام والتأمّل العميق، ويعدّ الصدوق من بين علماء الشيعة الذين تبنّوا منهج الإلهيات السلبية، ويعتقد أتباع هذا المنهج في الإلهيات أنّه لا يمكن نسبة أيّة صفةٍ ثبوتيةٍ إلى الله تعالى، وكلّ الصفات الإلهية ذات معنّى سلبيّ.

وفي رسالة الاعتقادات يشير إلى مسلكه هذا [الصدوق، الاعتقادات، ص 27] وفي موضع آخر يبيّنه بشكلٍ مفصّلٍ قائلاً: «إذا وصّنا الله - تبارك وتعالى - بصفات الذات، فإنّما ننفي عنه بكلّ صفةٍ منها ضدها، فمتى قلنا إنّّه حيّ نفينا عنه ضدّ الحياة، وهو الموت، ومتى قلنا إنّّه علیم نفينا عنه ضدّ العلم، وهو الجهل، ومتى قلنا إنّّه سمیع نفينا عنه ضدّ السمع، وهو الصمّ، ومتى قلنا بصير نفينا عنه ضدّ البصر، وهو العمى... ومتى قلنا قادر نفينا عنه

العجز. ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه، ومتى قلنا لم يزل حيًا عليًا سميعًا بصيرًا عزيزًا حكيمًا غنيًا ملكًا حليمًا عدلًا كريمًا، فلمّا جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفى ضدها، أثبتنا أنّ الله لم يزل واحدًا لا شيء معه» [الصدوق، التوحيد، ص 148].

ولسنا بصدد مناقشة منهج الإلهيات السلبيّة ونقده، وما يهّمنا في موضوع بحثنا هو استدلال الشيخ الصدوق، وكذلك نغض النظر عن عدم صحّة هذا الاستدلال المبني على تصوّر غير صحيح وهو زيادة الصفات على الذات، وإنّما الأمر الذي يحظى بأهميّة كبيرة عندنا هو منهج الشيخ الصدوق باعتباره رئيس محدّث الشيعة، هذا المنهج الذي يقوم على أساس استدلال عقليّ تُرفع فيه اليد عن ظواهر كلّ الآيات والروايات التي تحمل معنى ثبوتيًا وإيجابيًا، ويحملها على معنى سلبيّ خلافًا لظاهرها، وفي الواقع فإنّ الشيخ الصدوق رغم منهجه الأخباري يستند إلى دليل عقليّ يؤوّل بموجبه بصراحة كلّ الصفات الإيجابية الواردة في النصوص الدينية إلى معنى سلبيّ.

والكلام الثاني ننقله عن الشيخ المفيد رئيس متكلّمي الشيعة، وقد ألف كتاب "تصحیح اعتقادات الإماميّة" الذي خالف فيه آراء أستاذه الشيخ الصدوق بصراحة.

وقد بحث الشيخ المفيد في اعتبار الأحاديث بالإضافة إلى الشهرة الروائيّة وعدم مخالفة القرآن، عدم مخالفة الحديث للعقل، ويرى أنّ الحديث المخالف للعقل لا يمكن الاستناد إليه: «وكذلك إن وجدنا حديثًا يُخالف أحكام العقول أطرحناه؛ لقضيّة العقل بفساده» [الشيخ المفيد، تصحيح اعتقادات الإماميّة، ص 149].

وأخر كلام ننقله هنا هو كلام المحدث الشيعي الكبير الشيخ الكليني، ولا ريب أنّ كتابه الكافي هو أهمّ مصادر الحديث عند الشيعة، ومنهج الكليني في تأليف هذا الكتاب يشير إلى مكانة العقل في نظام الفكر الدينيّ لديه. يبدأ الكليني مؤلّفه العظيم الذي لا مثيل له بكتاب العقل والجهل، وحتى لو لم ينطق بأيّ كلام في مديح العقل، فإنّ منهجه هذا يكفي لبيان مكانة العقل عنده، كيف وقد ذكر كلامًا سديدًا وبين حقيقةً أساسيّةً في هذا المجال، وذلك حينما بيّن كيفية تأليفه لهذا الكتاب: «أول ما أبدأ به وأفتتح به كتابي هذا كتاب العقل، وفنائيل العلم، وارتفاع درجة أهله، وعلو قدرهم، ونقص الجهل، وخساسة

أهليه، وسُقوط منزلتهم؛ إذ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار وبه يُحتج وله الثواب، وعليه العقاب» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 9].

إنّ عبارة "إذ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار" يمكن أن تُمثّل المفتاح الأساسي للعقلانية.

المبحث الرابع:

حاجة المنهج العقليّ في معرفة الله إلى مبادئ معرفة الوجود

اتّضح حتّى الآن أنّ حلّ الكثير من مسائل معرفة الله لا يمكن إلّا من خلال اتّباع المنهج العقليّ، والاستعانة بقوة العقل السامية، لكنّ الحقيقة هي أنّ الحاجة إلى العقل في معرفة الله لا تقف عند هذه المرتبة، بل إنّ معرفة الله العقلية نفسها بحاجة إلى مجموعتين أخريين من المسائل، وهما في ذاتهما من المسائل العقلية أيضًا.

إنّ البحث الفلسفيّ للمسائل المرتبطة بالدوائر الثلاث لمعرفة الله وجود الله، وتوحيده، وصفاته يتوقّف على الأقلّ على حلّ بعض مسائل معرفة الوجود العامّة، وبعض مسائل نظرية المعرفة.

وسرّ بناء معرفة الله على الأمور الفلسفية العامّة واضحٌ في ضوء تعريف الفلسفة والمسائل المطروحة في الأمور العامّة، إنّ المسائل التي تقع موردًا للبحث في قسم الأمور العامّة ناظرةً إلى أصل الوجود ومطلقه، ومن هنا لا تختصّ بنوع أو قسم خاصّ من الموجودات، أي اتّصاف الموجودات بها ليس بحاجة إلى أن يكون الموجود من مقولةٍ خاصّةٍ أو من جنسٍ أو نوعٍ خاصّين، وتدخل في المسائل العامّة بحوث الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والامتناع، والماهية، والقوّة والفعل، والحدوث والقَدَم، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والجوهر والعَرَض، والأحكام المُدرّجة فيها تشمل الموجودات كلّها.

ومن هنا إذا طُرحت في الأمور العامّة أحكامٌ ناظرةً إلى أصل الوجود وكلّ أقسام الموجودات، فإنّ نتائج هذه المسائل تكون نافعةً، بل ضروريةً لمعرفة أنواع الموجودات.

والنتيجة هي أنّنا بعدما نفرغ من هذه الأحكام الكليّة للوجود، نتّجه نحو معرفة نوعٍ خاصّ من الموجودات، فإنّ تلك المعارف الناظرة إلى مطلق الموجود ستكون في الواقع أساسًا لمعرفة هذا الموجود الخاصّ.

وبكلمة واحدة نقول: إنّ الأحكام المرتبطة بمطلق الوجود تُعدُّ مقدّمةً وأساسًا لمعرفة أحكام الموجود الخاصّ، إذن ترجع جذور معرفة الله إلى معرفة الوجود، أي أنّ الإلهيات بالمعنى الأخصّ مبنية على الأمور العامّة، وكما يقول الشهيد مطهري: «إنّ الأمور العامّة هي مفتاح الفلسفة الإلهية، ومن هنا يرى الحكماء الإلهيون أنّه من العبث البحث الفلسفي في المسائل المرتبطة بالمبدأ والمعاد دون أن يسبق ذلك بحثٌ وتحقيقٌ كافٍ حول الأمور العامّة» [مطهري، مجموعة الآثار، ج 5، ص 192] و«يعتقد [الحكماء الإسلاميون] أنّ مسائل الإلهيات بالمعنى الأخصّ تُستنتج بنحو مباشرٍ من بحوث الأمور العامّة» [المصدر السابق، ص 468]، و«الأمور العامّة... هي أساس ومبنى... الإلهيات بالمعنى الأخصّ» [المصدر السابق، ص 474].

إنّ إثبات وجود الله ﷻ وإثبات صفاته - وكذلك التصور الذي تقدّمه الإلهيات بالمعنى الأخصّ في الفلسفة الإسلامية لله تعالى ولأفعاله وصفاته - كلّها مبنية على قسمٍ من مسائل الأمور الفلسفية العامّة، من قبيل أصل الواقعية، وأحكام الوجود، وقانون العلّية وفروعه من قبيل الضرورة العلّية والمعلوليّة، والسنخية العلّية والمعلوليّة، وبحث الموادّ الثلاث وغيرها.

وبيان آخر: بالإضافة إلى أنّ معرفة الوجود الفلسفية تقدّم مبادئ إثبات وجود الله وصفاته، فإنّها تلعب دورًا مؤثّرًا أيضًا في طريقة فهمنا لمسائل معرفة الوجود في تصوّرنا لله وصفاته، مثلاً تدخل قاعدة العلّية كإحدى المقدمات في كثيرٍ من براهين إثبات وجود الله تعالى، لكن من جهةٍ أخرى اختلاف الرأي في مفاد هذه القاعدة، واختلاف النظريات في باب مناط الحاجة إلى العلة يؤدّي إلى الاختلاف في تصوّرنا لكيفية ومقدار احتياج سائر الموجودات إلى الله سبحانه.

والتصوير الصحيح لمسألة الإله يحظى بأهميّة من جهاتٍ مختلفةٍ نظريّةٍ وعمليّةٍ. والسبب في تشكيك الكثير من العلماء في وجود الإله، لم يكن ناشئاً من أنّ أدلّة وجوده ليست مُقنعةً لهم، وإنّما السبب يرجع إلى أنّهم منذ البدء كان لديهم تصوّر خاطئ عن مسألة الإله، وفي الواقع أنّ ما يتصوّرونه بعنوان (الإله) لا يمكن إقامة الدليل على وجوده، بل لا ريب في أنّ مثل الشيء لا وجود له. [مطهري، مجموعة الآثار، ج 1، ص 497]

الخاتمة

لقد منع كثيرٌ من العلماء المسلمين العقل من الدخول في نطاق المعرفة الدينيّة زاعمين أنّ الوصول إلى المعرفة الدينيّة الخالصة يتطلب ذلك، واكتفوا في المعرفة الدينيّة بالأدلة النقلية، لكنّ هذا المنهج النصّي تواجهه إشكالاتٌ خطيرةٌ:

أولاً: أنّ استبعاد العقل من منظومة المعرفة الدينيّة بدعوى تقويّة دور النصوص الدينيّة، يخالف لمضمون النصوص الدينيّة الكثيرة التي تؤكد على مكانة العقل الرفيعة.

ثانياً: أنّ تحديد العقل يؤدي إلى إشكالٍ في الاستناد إلى النقل؛ لأنّ النقل لا يمكنه أن يمنح الاعتبار لنفسه، بل إنّ التمسك بالأدلة النقلية يجب أن يسبقه الكثير من المعارف الدينيّة العقلية.

ثالثاً: أنّ ادّعاء نقاء المعرفة الدينيّة في حالة عدم الاعتناء ببداءات العقل، ادّعاءٌ بلا دليل، بل مضافاً إلى أنّه يؤدي إلى المغالطة؛ فإنّ فيه خلطاً بين الوحي وتفسير الوحي، وينتهي في مجال معرفة الله إلى التعطيل أو التجسيم.

قائمة المصادر

- أبوزهرة، محمد، ابن حنبل.. حياته وعصره آرائه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ابن الأثير، علي بن محمد، الكامل في التاريخ، دار بيروت للطباعة والنشر، بيروت، 1409 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية أهل الإلحاد، تحقيق ودراسة: موسى بن سليمان الدويش، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ط 3، 1422 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، جمع وترتيب: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1141 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، كتاب الرد على المنطقيين، (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان)، قدّم له: السيد سليمان الندوي، حققه: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1426 هـ.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجّع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، 1424 هـ.
- ابن العربي، محمد بن عبد الله، القواصم من العواصم، تحقيق: الدكتور عمّار طالبي، مكتبة دار التراث، مصر.
- ابن باز، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمن، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، جمع وترتيب وإشراف: الشويعر، محمد بن سعيد، دار القاسم للنشر، الرياض، ط 1، 1420 هـ.
- ابن بطوطة، محمد بن عبد الله، رحلة ابن بطوطة، دار صادر، بيروت، 1412 هـ.
- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد، في رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق: دكتور إحسان عباس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 2، 1987 م.
- ابن صالح العثيمين، محمد، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الثريا للنشر والتوزيع، الرياض السعودية، ط 2، 1417 هـ.

ابن قدامة المقدسي، موفق الدين، ذمّ التأويل، حققه وخرّج أحاديثه: بدر بن عبد الله البدر، الشارقة، دار الفتح، ط 2، 1414 هـ.

ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، قرأه وخرّج نصوصه وعلّق عليه وقدّم له: الحسن بن عبد الرحمن العلوي، مكتبة أضواء السلف، الرياض السعودية، ط 2، 1425 هـ.

الأسترآبادي، محمد أمين، الفوائد المدنيّة والشواهد المكيّة، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم إيران، ط 1، 1424 هـ.

الأصفهاني، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، دارالفكر للطباعة والنشر، ط 1، 1416 هـ.

البحراني، كمال الدين ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مطبعة مهر، قم، 1398 هـ.

البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين، قم.

الحرّ العاملي، الفوائد الطوسيّة، نمّقه وعلّق عليه وأشرف على طبعه: السيد مهدي اللاجوردي الحسيني والشيخ محمد الدرودي، المطبعة العلمية، طهران، ط 1، 1403 هـ.

الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، علّق عليه: أبو طالب التجليل التبريزي، المطبعة العلمية، قم.

الدواني، جلال الدين محمد بن أسعد، سبع رسائل، تقديم، تحقيق وتعليق: الدكتور تويسركاني، نشر ميراث مكتوب، طهران إيران، ط 1.

الشريف المرتضى، علي بن الحسين، جوابات المسائل الموصليات الثانية، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ.

الشريف المرتضى، مسألة في إبطال العمل بأخبار الآحاد، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ.

الشريف المرتضى، مسألة في الردّ على أصحاب العدد، تقديم وإشراف: السيد أحمد الحسيني، إعداد: السيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم، 1405 هـ.

الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، اعتنى به وعلّق عليه: أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط 2، 1418 هـ.

الشيخ المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، تحقيق: حسين درگاهی، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 2، 1414 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1410 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، تصحيح: محمد خواجهوي، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، طهران، ط 2، 1383 هـ.

الشيرازي، صدر الدين محمد، مفاتيح الغيب، مقدمة وتصحيح: محمد خواجهوي، مؤسسة تحقيقات فرهنگی، طهران، 1363 هـ.

الصابوني، أبو عثمان إسماعيل بن عبد الرحمن، عقيدة أهل السلف وأصحاب الحديث أو الرسالة في اعتقاد أهل السنة وأصحاب الحديث والائمة، تحقيق: ناصر بن عبد الرحمن بن محمد الجديع، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط 2، 1419 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، صحّحه وعلّق عليه: السيد هاشم الحسين الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، ط 8، 1423 هـ.

الفرّاء، أبو يعلى، إبطال التأويلات لأخبار الصفات، تحقيق ودراسة: أبو عبد الله محمد بن حمد الحمود النجدي، دار إيلاف الدولية للتوزيع والنشر، الكويت.

الفرّاء الحنبلي، أبو الحسين محمد بن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، حقّقه وقَدّم له وعلّق عليه: عبد الرحمن بن سليمان بن عثيمين، الرياض، 1419 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، علي أكبر الغفاري، دار صعب ودار التعارف، بيروت، ط 4، 1401 هـ.

المجلسي، محمدباقر، العقائد، تحقيق: حسين درگاهی فر، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، طهران، 1420 هـ.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1403 هـ.

الموسوي الجزائري، السيد نعمة الله، الأنوار النعمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، ط 4، 1404 هـ.

الموسوي الجزائري، السيد نعمة الله، كشف الأسرار في شرح الاستبصار، صححه وعلّق وأشرف عليه: طيّب موسى جزائري، مؤسسة دار الكتاب، قم، 1408 هـ.

بهشتي، ابراهيم، اخباري گری (تاریخ وعقاید)، قم: سازمان چاپ ونشر دارالحديث، دوم، 1390 هـ.

مطهري، مرتضی، مجموعه آثار، انتشارات صدرا، طهران، ط 6، 1374 ش.

یوسفیان، حسن و احمد حسین شریفی، عقل و وحی، سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، قم، ط 5، 1386 هـ.