

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



قسم بريد وتوفير كربلاء - ص. ب. 51
www.aldaleel-inst.com/journals
info@aldaleel-journal.com
 +964 7719094922

العنوان البريدي
 الموقع الإلكتروني
 البريد الإلكتروني
 رقم الجوال

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 دانرتنا 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

Google Scholar		EBSCO
	/https://aldaleel-journal.com	Linked in

محتويات العدد

- 4 دور الدين في بناء الرؤية العقدية وتحقيق الإيمان
فلاح سبتي
- 33 تحدّيات الفلسفة الغربية لنظرية المعرفة.. هسرل نموذجًا
فرقان عبدالامام حواس - محمدعلي محيطي أردكان
- 57 المناعة المجتمعية من الإلحاد
عبدالعزیز الصوافي
- 92 المقدّس.. هويّته حقيقته محتواه
عقيل البندر
- 125 التقليد في العقائد بين الإنكار والقبول
محسن محقق
- 160 حقيقة الحياة بعد الموت بين العلم والدين
محمد عبد اللطيف
- 186 منهج الإلهيين والمادّيين في تفسير نشأة الكون
نصير ثجيل داوود الموسوي
- 218 البعد الإنساني في الدين الإسلامي والأنسنة الحديثة.. دراسة نقدية
علي الديوان

The Role of Religion in Building the Doctrinal View and Faith

Falah Sabti

Assistant Professor of Islamic Philosophy, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: f.sabti@aldaleel-inst.com

Abstract

The article discusses a certain aspect of an issue that has been the topic of various problems, centered on the role of religion in human life, and whether or not man really needs religion to build true beliefs. The study relies on the data coming out of the rational approach. A set of religious texts has been quoted as a guide in this way. Since the mere occurrence of belief is useless without being practicable in the man's worldly life, so the study discusses another point related to the central problem that deals with the role of religion in adopting that certain belief and acting according to it in daily life. At the end, the study gets to proving the big role of religion in both points.

Keywords: reason, religion, worldview, belief, faith.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 4-32

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



دور الدين في بناء الرؤية العقدية وتحقيق الإيمان

فلاح سبتي

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

البريد الإلكتروني: f.sabti@aldaleel-inst.com

الخلاصة

يبحث هذا المقال عن جانبٍ من قضيّةٍ وقعت موضوعاً لإشكالياتٍ مختلفةٍ، تمحورت حول دور الدين في حياة الإنسان، وهل أنّ الإنسان محتاجٌ إلى الدين فعلاً أم لا؟ وقد اختصّ هذا المقال بالجانب النظري لهذه القضية المحورية، وهل أنّ الإنسان محتاجٌ إلى الدين في بناء العقيدة الصحيحة؟ وما دوره في هذا الجانب إن كان له دورٌ فيه؟ وقد اعتمد البحث في المقال على معطيات المنهج العقلي، كما تمّ اعتماد مجموعة من النصوص الشرعية للاسترشاد والتنبيه، ولما كان مجرد حصول الاعتقاد لا فائدة له من دون أن ينعكس على مسيرة الإنسان وسلوكه في الحياة الدنيا، فقد تناول البحث نقطةً أخرى ترجع إلى الإشكالية المحورية تناولت دور الدين في حصول الإيمان بذلك الاعتقاد، وانعكاسه على الجانب العملي لدى نوازع الإنسان، وقد انتهى البحث إلى إثبات دور كبير للدين في كلتا النقطتين.

الكلمات المفتاحية: العقل، الدين، الرؤية الكونية، العقيدة، الإيمان.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 4 - 32

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لكلٍّ موجودٍ من الموجودات قوًى وأفعالٌ وملكاتٌ هي كمالاته الثانية بحسب الاصطلاح الفلسفيّ - بعد أن كان الكمال الأول له هو ما يكون مبدأً لتلك الكمالات الثانية، وهو نفس وجود الإنسان بكلّ ما فيه من أبعادٍ وقوًى [انظر: ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 167] - بعضها مشترك مع ما للموجودات الأخرى؛ إذ ترجع إلى الجهة المشتركة بين حقائق تلك الموجودات، أي أنّ مبدأها هو جزء حقيقتها المشترك، كالحركة الإرادية التي هي أثر مشترك بين جميع الأنواع الحيوانية؛ لأنّ مبدأها هو الحيوان من حيث هو حيوان، فكلّ موجود اشتملت حقيقته على الحيوانية اتّصف بالحركة الإرادية، وهكذا النمو والتكاثر وغيرها، ويختلف هذا النوع من الكمالات قوّة وضعفًا في الموجودات المختلفة - التي تشترك في مبدأ تلك الكمالات - بنحو يتناسب مع المتطلبات الوجودية للحقيقة الكاملة النوعية لكلٍّ موجود.

وبعض تلك الكمالات يكون مختصًا بذلك الموجود؛ إذ يكون أثرًا وفعلًا صادرًا عن الجهة المختصة بذلك الموجود من حقيقته وماهيّته، فشجرة التفاح مثلاً لها آثار مشتركة مع بقية الأشجار، كالنمو وتكوين الأوراق والأخشاب والخطب، ولها أثر وفعل تختصّ به وتمتاز به عن غيرها، وهو كونها تثمر التفاح.

والكمال الحقيقي الذي يستحق كل موجود عليه المدح أو الذم - عقلائيًا وشرعًا - هو ما يكمن في الحقيقة المختصة به وآثارها، وهذه القضية من الأمور البديهية التي يكفي تصوّرها تصوّرًا صحيحًا للتصديق بها، ولا يحتاج ذلك إلّا إلى مجرّد التنبيه عليها، فكمال شجرة التفاح الحقيقي الذي لأجله تطلب من قبل العقلاء هو حملها لثمرة التفاح، وكلّما كانت ثمرتها أجود كانت الشجرة أكمل، وكان الاهتمام بها وباقتنائها أكبر، وأمّا لو تخلّفت عن إعطاء هذه الثمرة واكتفت بالخشب والخطب فإنّها ستنزل عن مرتبتها، لتهبط إلى مصاف الشجر غير المثمر الذي مصيره القلع والتقطيع والإحراق بالنار، ولا تزرع مثل هذه الشجرة لأجل الخشب الذي في أغصانها؛ إذ إنّ من الأشجار ما هو أجود في إنتاجه للخشب.

وأما الإنسان فهو بالإضافة إلى اشتراكه مع الموجودات المادّية الحيّة في خصائصها، من النمو والتكاثر والحركة الإرادية والشعور على مستوى الحسّ والخيال والوهم، فهو يمتاز بمميّزاتٍ روحية مجرّدة لا توجد في سائر الكائنات المادّية، ترجع إلى النفس الناطقة الإنسانية التي تمثّل البعد المختصّ به وقوام حقيقته وماهيّته، فيمتاز عن بقية الحيوانات بقواه العاقلة، وهي العقل النظري الذي يقوم بعملية الإدراك الكلّي ويكون مسؤولًا عن عملية

التفكير والاستدلال بأساليبها المختلفة، أو العقل العملي الذي يدرك القضايا العملية الجزئية، ليكون مبدأً للأفعال الاختيارية، فيقوم بتدبير البدن بتوسطها.

يقول ابن مسكويه: «إنَّ كلّ واحدٍ من الموجودات له كمالٌ خاصٌّ وفعلٌ لا يشاركه فيه غيره من حيث هو ذلك الشيء، أعني أنّه لا يجوز أن يكون موجوداً آخر سواه يصلح لذلك الفعل منه... فإذا الإنسان من بين سائر الموجودات له فعلٌ خاصٌّ به لا يشاركه فيه غيره، وهو ما صدر عن قوّته المميّزة المروية، فكلّ من كان تمييزه أصحَّ ورويته أصدق واختياره أفضل كان أكمل في إنسانيته» [ابن مسكويه، تهذيب الأخلاق، ص 10].

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلاً: حقيقة العقل

العقل في اللغة، نقيض الجهل، والمعقول: ما تعقله في فؤادك. [انظر: الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159] وأمّا في اصطلاح الحكماء فالعقل كقوّة في النفس الإنسانية لها معنيان: وهما ما يسمّى بالعقل النظري والعقل العملي، وقد اختلف في حقيقتهما وحقيقة مدرّكتهما بعد اتّفاقهم على أنّها من قوى النفس الناطقة الإنسانية، فقد ذهب بعض الأصوليين إلى أنّهما قوّة واحدة والفرق بينهما اعتباري وهو في طبيعة المدرك، فإن كان من المدركات النظرية سمّي عقلاً نظرياً وإن كان من المدركات العملية سمّي عقلاً عملياً. [انظر: الأصفهاني، نهاية الدراية في شرح الكفاية، ج 2، ص 271؛ المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 277]

ومن الحكماء من قال إنّهما حقيقة قوّتان للنفس أحدهما للإدراك والأخرى لتدبير البدن من دون أن تدرك شيئاً [انظر: بهمنيار، التحصيل، ص 789]، وأمّا المشهور عند الحكماء، فالعقل النظري هو قوّة النظر في جميع العلوم، فهو يدرك القضايا النظرية والعملية، وأمّا العملي فمدرّكاته هي القضايا العملية الجزئية التي تكون مبدأً أوّلاً للفعل الاختياري ووظيفته تدبير البدن. [انظر: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 351 وما بعدها]

ثانياً: الكمال الحقيقي للإنسان

وبناءً على ما تقدّم يكون الكمال الحقيقي للإنسان هو كمال مبدأ أفعاله وآثاره الصادرة عنه المناسبة لحقيقته، تلك الحقيقة التي تمتاز بالقوّتين العقليتين النظرية والعملية،

والأفعال التي تناسب النفس الإنسانية بلحاظ قوّة العقل النظري هي كون جميع الانتقالات الذهنية والاستنتاجات التي يقوم بها الإنسان على وفق الضوابط الصحيحة، ونقائها عن مداخلات الخيال والوهم، وإبعاد الميول الشهوية والعصبية عنها وعن النتائج التي تؤدي إليها - فإنّ عقل الإنسان محفوفٌ بذلك، في الرواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «وكم من عقلٍ أسيرٍ تحت هوى أميرٍ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة: ج 4، ص 48] - لتمكّن النفس من الحكم بنحوٍ صحيحٍ مطابقٍ للواقع، فيقدر الإنسان بتوسّطها على التمييز بين الحقّ والباطل من الاعتقادات، ويكون قادرًا على بناء رؤية كونية وعقدية صحيحة تحكي الواقع على ما هو عليه؛ ولهذا عُرف عن الحكماء قولهم: «إنّ كمال النفس في أن تصير عالمًا عقليًا مضاهيًا للعالم الموجود» [صدر المتألهين، مفاتيح الغيب، ص 115].

والأفعال والآثار التي تناسب الإنسان بلحاظ قوّة العقلية العملية هي أن تكون جميع أفعاله الخارجية ناشئة عن مبدأ علميٍّ جزئيٍّ مستنتج بتوسّط الانفعال عن مدركات العقل النظري الصحيحة، وإقصاء جميع الانفعالات الحاصلة عن القوى الحيوانية من الشهوة والغضب، إلّا في محلّها الصحيح لها المحدّد من قبل العقل النظري، بحيث يتّصف الإنسان مع تكرار هذه الأفعال بفضائل الأخلاق والسجايا، التي هي المعين الرئيسي للعقل العملي للسيطرة على القوّة الغضبية والشهوية.

قال تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾ [سورة الشمس: 7 - 10].

ومما تقدّم نفهم أنّ أهمّ أثرٍ من آثار القوّة العاقلة للإنسان التي تعدّ أساس الكمال عنده هو بناء رؤية كونية وعقدية صحيحة مطابقة للواقع، تكون هي الأساس والمتعلّق لإيمانه؛ وذلك لأنّ الرؤية الكونية للإنسان والبنية العقدية التي يحملها ويؤمن بها تعدّ الأساس الأوّل والأصل لكلّ الكمالات التي يمكن أن يكتسبها الإنسان ويحصل عليها؛ إذ إنّ الرؤية التي يتبناها الإنسان ويؤمن بها ستكون هي المنطلق الأساس، الذي يؤخذ حسابه وحساب ما يلزمه في كلّ فعلٍ أو برنامجٍ كليٍّ أو جزئيٍّ في حياة الإنسان.

عن الحسن بن عمار، عن أبي عبد الله في حديثٍ طويلٍ: «إنّ أوّل الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التي لا ينتفع شيءٌ إلّا به، العقل الذي جعله الله زينةً لخلقه ونورًا لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم، وأنهم المدبّرون، وأنّه الباقي وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه وأرضه، وشمسه وقمره، وليله

ونهاره، وبأنّ له ولهم خالقًا ومدبّرًا لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل...» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 29].

ثالثًا: معنى العقيدة والرؤية الكونية

العقيدة في اللغة مصدرٌ أو اسم مصدرٍ للفعل اعتقد، وهو فعلٌ مزيدٌ أصله الفعل عَقَدَ، والعَقْد في اللغة ما يقابل الحُلّ، يقال: عقدت الحبل، فهو معقودٌ. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 3، ص 296، مادة عقد]

وقد استعملت كلمة الاعتقاد في عرف المتشرّعة بمعنى ما يعقد عليه القلب، أي الأمور التي يعتقد بها الإنسان، قال الطريحي: «واعتقدت كذا: أي عقدت عليه قلبي وضميري. وله عقيدةٌ حسنةٌ: أي سالمةٌ من الشكّ» [الطريحي، مجمع البحرين، ج 3، ص 106].

وأما في الاصطلاح المنطقي فيستعمل الاعتقاد بمعنيين: أحدهما: التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت، وهو ما يسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، والآخر: مطلق التصديق، الذي يشمل المعنى الأوّل بالإضافة إلى الظنّ والجهل المركّب والعلم المستفاد من التقليد، ويسمّى باليقين بالمعنى الأعمّ. [انظر: الحلّي، كشف المراد، ص 235؛ وكذلك: الإسترآبادي، البراهين القاطعة، ج 1، ص 430]

كما تستعمل العقيدة والعقائد في الأمور التي يتعلّق بها الاعتقاد، وهي تلك القضايا التي يطلب التصديق بها لأجل الاعتقاد نفسه، قال الجرجاني: «العقائد: ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل» [الجرجاني، التعريفات، ص 66].

ونحن عندما نقول البناء العقدي، فهو تمثيل إذ نقصد أنّ القضايا التي يجب الاعتقاد بها منها ما يعتبر أصلًا وأساسًا في العقيدة تبني عليها بقيّة قضاياها، ومنها ما هي فروع تتفرّع عن تلك الأصول، فهي تشبه البناء، فهي تبني بعضها على بعض كأجر البناء.

أما مصطلح "الرؤية الكونية" فيعتبر من المصطلحات التي استعملت أوّلًا في الفكر الغربي، وانتقلت حديثًا لتستعمل في الفكر الإسلامي الحديث، ويقصد به: «مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونية المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورة عامة» [مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 35]، أو «الأساس والخلفية الفكرية التي يستند إليها اعتقاد معين ليصبغ بها نظرتَه حول الكون والوجود ويقوم بتفسيره وتحليله» [مطهر، الرؤية الكونية التوحيدية، ص 8].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ هذا المصطلح وإن كان حديثاً من حيث اللفظ، ولكنّه من حيث المعنى المدلول له قديم جدّاً ومتجذّر في الفكر الإسلامي والفكر الإنساني بشكلٍ عامّ. فأسئلة من قبيل: من أنا؟ ومن أين جئت؟ وماذا أفعل في هذا العالم؟ وإلى أين سأنتهي؟ والتي تسمى بالأسئلة الغائيّة أو الأسئلة الكبرى والمصيريّة، هي أسئلة شغلت الفكر الإنساني طوال التاريخ، والسبب في ذلك أنّ هذه الهواجس ترتبط بالرغبة العميقة وبالحاجة الأصيلّة من فطرة الإنسان في البحث عن إجاباتٍ لتلك الأسئلة، لكنّ أمر هذه الأسئلة لا يبقى مجرد إحساس فطري، بل يتحوّل إلى جهود عقلانية منظّمة تُبنى عليها نظريات، ويُلتزم وفقها بإيديولوجيات؛ فالإجابة عن تلك الأسئلة هي "الرؤية الكونية"

روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «رحم الله امرءاً أعدّ لنفسه، واستعدّ لرمسه، وعلم من أين وفي أين وإلى أين» [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 1، ص 116].

رابعاً: إشكاليّة البحث

الإشكال المهم الذي نريد أن نوضّحه ونحقّق الجواب عنه في هذا البحث، هو: هل أن العقل يحتاج الى الدين في بناء الرؤية الكونية والعقدية الصحيحة وتحقق الإيمان الثابت بها، وما هو الدور الذي تلعبه المعرفة الدينية في هذا السياق؟!.

وهذا الإشكال يتعلّق - كما هو واضح - بادّعاءين أساسيين: الأولى: أنّ للدين دور في بناء الرؤية الكونية والعقدية الصحيحة، والثانية: أنّ للدين دوراً في تحقيق وترسيخ الإيمان بتلك الرؤية.

خامساً: معنى الدين

وقبل الدخول في صلب البحث لا بدّ من الإشارة هنا إلى أنّنا لا نقصد من الدين في هذا البحث معناه العامّ الشامل لجميع ما يمكن إطلاق اسم الدين عليه، وهو ما تتحدّد معالم هويته بكلّ ما يعتنقه الإنسان ويعتقد به تجاه أمر مقدس عنده، ويلتزم بما يلزم الاعتقاد من سلوك وطقوس وأعمال، بل المقصود خصوص الدين الإلهي الحق، وهو ما اشتمل على العقائد الحقّة المطابقة للواقع، وكون جميع الممارسات والتعاليم التي يدعو إليها لا تتنافى مع العقل، وقابلةً لإثبات صحّتها وواقعيتها. [انظر: مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ج 1، ص 21]، أي ذلك الدين الذي يشكّل الوحي الإلهي القناة المعرفية الأساسية في تكوّن علومه ومعارفه.

المبحث الثاني: دور الدين في بناء الرؤية العقديّة الصحيحة

إنّ لعلوم الوحي أدواراً متعدّدة في البناء الفكري العقدي، وسلامته عن الخيالات والأوهام عند الإنسان، وأهمّ هذه الأدوار هي:

أولاً: إرشاد العقل وتنبيهه الى المعتقدات الحقّة

إنّ الله ﷻ قد كرّم بني آدم بنعمة العقل، فهو الأداة المعرفية التي يمكن من خلالها اكتشاف عالم الغيب والتجرّد وخصوصياته وأحكامه، ولكن لا بدّ من التوجّه عند البحث إلى نقطة مهمّة جدّاً قد يغفل عنها كثيرون، وهي: أنّ الإنسان ليس عقلاً محضاً، بل له بعد مادّي حيواني اقتضى أن يوجد فيه مجموعة من القوى والأعضاء تتناسب مع هذا البعد وتؤدي متطلّباته واحتياجاته، بعضها إدراكية معرفية وبعضها محرّكة عملية، وكما أنّ العقل العملي له مضادّات تقتضيها الطبيعة المادّية الحيوانية للإنسان وهي الشهوة والغضب، وكما أنّ الإنسان من هذه الجهة يكمن في قهر العقل العملي لهاتين القوتين وحصول ملكة العدالة في السلوك، كذلك العقل النظري له مضادّات أيضاً تقتضيها تلك الطبيعة تحجبه عن الوصول الى الحقيقة المطابقة للواقع، وأبرز تلك المضادّات هي قوّة الخيال والوهم، وكما أنّ قوّة العقل النظري تكمن في قهر هاتين القوتين وجعلهما يعملان في مساحتهما المعرفية فقط، وعدم طغيانهما على الحالة المعرفية للإنسان بجميع مساحاتها وموضوعاتها. [انظر: فلاح سبتي، متاهات الوهم، ص 165 وما بعدها]

فإنّ حصول ذلك يعدّ من أهمّ موانع العقل من الوصول إلى المعارف الصحيحة الحقّة، وخصوصاً في مجال البحث في موضوع الإلهيات وعالم التجرّد، وهنا يأتي دور الدين المرتبط في علومه ومعارفه بالوحي الإلهي النابع عن العلم الإلهي المطلق؛ لتنبيه عقل الإنسان وإرشاده الى المعتقد الصحيح المطابق للواقع، ويكون دور العقل التفصيل وإقامة البرهان والحجّة العقلية على ذلك؛ ولهذا نجد أنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد ذكر أنّ من وظائف الأنبياء إثارة العقول وتنبيهها إلى مقتضياتها المعرفية، قال عليه السلام: «فبعث فيهم رسله وواتر إليهم أنبياء؛ ليستأدّوهم ميثاق فطرته، ويذكّروهم منسي نعمته، ويحتجّوا عليهم بالتبليغ، ويثيروا لهم دفائن العقول» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1].

قال محمّد عبده في شرح المقطع المتقدّم من خطبة أمير المؤمنين عليه السلام: «دفائن العقول أنوار العرفان التي تكشف للإنسان أسرار الكائنات، وترتفع به إلى الإيقان بصانع الموجودات،

وقد يحجب هذه الأنوار غيوم من الأوهام وحجب من الخيال، فيأتي النبيون لإثارة تلك المعارف الكامنة وإبراز تلك الأسرار الباطنة» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 1، ص 23 و 24].

وقد نبّه حملة الدين الإلهي القويم كثيرًا إلى تأثير الخيال والوهم على عقل الإنسان في معرفة الذات الإلهية المقدّسة وصفاتها وأفعالها، ولعلّ المتبادر العرفي من الوهم في النصوص الشريفة هو مطلق الإدراك الباطني للإنسان الأعمّ من الخيال والوهم والعقل الواقع تحت تأثيرهما، ومن الواضح جدًّا أنّ الوهم والخيال بمعناها الفلسفي ومدركاتهما تعتبر من المصاديق الواضحة لذلك، وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «كذب العادلون بك إذ شبّهوك بأصنامهم، ونخلوك حلية المخلوقين بأوهامهم، وجزّؤوك تجزئة المجسّمات بخواطرهم» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 1، ص 164، من خطبته المعروفة بخطبة الأشباح].

قال ابن أبي الحديد في شرحه: «يعني المشبّهة والمجسّمة، إذ قالوا: إنّك على صورة آدم، فشبّهوك بالأصنام التي كانت الجاهلية تعبدها، وأعطوك حلية المخلوقين لما اقتضت أوهامهم ذلك، من حيث لم يألّفوا أن يكون القادر الفاعل العالم إلّا جسمًا، وجعلوك مركّبًا ومتجزّئًا كما تتجزّأ الأجسام» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 415].

ومنها: ما عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «كلّما ميّزتموه بأوهامكم في أدقّ معانيه مخلوق مصنوعٌ مثلكم، مردودٌ إليكم، ولعلّ النمل الصغار تتوهّم أنّ الله - تعالى - زبانيتين، فإنّ ذلك كما لها، ويتوهّم أنّ عدمها نقصانٌ لمن لا يتّصف بهما، وهذا حال العقلاء فيما يصفون الله - تعالى - به» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 93].

إذ ينبّه الإمام عليه السلام إلى أنّ خيال الإنسان عندما يرسم صورةً يتوهّم أنّها الله تعالى، فهي أمر مخلوق كالإنسان نفسه، مهما كانت تلك الصورة دقيقةً ومتقنةً؛ وذلك لأنّ الإنسان مهما حاول أن يتوهّم ويتخيّل في صفحة ذهنه فلن يخرج عمّا ألفه من أمور محسوسة مادّية مخلوقة، فإنّ الصور الخيالية هي عين الصور المحسوسة، أو ما تركّبها المتخيّلة منها أو من أجزائها، ومهما حاولت المتخيّلة أن تكون صورةً لشيء جديد لا وجود له في الخارج، فهذا الشيء مهما كان دقيقًا ومهما وضعت له من القدرات والإمكانات فلن يخرج عن الأمور التي ألفها الإنسان من المحسوسات؛ ولهذا قال عليه السلام إنّ النملة لو حاولت أن تتوهّم الله ﷻ لتوهّمته على شاكلتها، له زبانيتان كالتي عندها؛ لأنّها تتخيّل أنّ أتمّ الكمال هو في امتلاك تلك الزبانيتين، فهكذا العقول الواقعة تحت تأثير الأوهام والخيالات.

إنَّ غلبة حكم الوهم والخيال - وما يتبعها من انفعالات عاطفية وعصبية - على النفس، وتأثرها بها توجب الغفلة وعدم الالتفات الى الحقِّ والواقع، فيحتاج الإنسان في ذلك إلى من ينبِّهه دائماً ويرشده إلى الحقيقة التي غفل عنها، حتَّى أننا نجد في بعض الروايات ما يشير إلى أنَّ القرآن الكريم قد تماشى في التنبيه على العقائد الحقَّة حتَّى بالنسبة إلى أصحاب العقول المتعمِّقة في التفكُّر التي تظهر في آخر الزمان، ففي الرواية عن عاصم بن حميد قال: «سئل عليُّ بن الحسين عليه السلام عن التوحيد فقال: إن الله ﷻ علم أنَّه يكون في آخر الزمان أقوامٌ متعمِّقون، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾، والآيات من سورة الحديد إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ﴾، فمن رام وراء ذلك فقد هلك» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 91].

هذا وقد أشار كبار روّاد الفلسفة العقلية إلى استرشادهم بالدين في كثير من المسائل الفلسفية والاعتقادية الدقيقة، فالشيخ الرئيس ابن سينا مثلاً بعد تقسيمه للحكمة إلى نظرية وعملية، وذكر أقسامهما، قال: «... ومبادئ هذه الأقسام التي للفلسفة النظرية مستفادةٌ من أرباب الملة الإلهية على سبيل التنبيه، ومتصرِّفٌ على تحصيلها بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجّة» [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 17].

وقال الشيخ المحقق نصير الدين الطوسي في ضمن جوابه عن مسألة الجبر: «... والحقُّ ما قاله بعضهم عليه السلام: "لا جبر ولا تفويض ولكن أمرٌ بين أمرين"» [الطوسي، أجوبة المسائل النصيرية، ص 105].

وقال السيّد محمد باقر الميرداماد عند بحثه لمسألة الأمر بين الأمرين: «أمّا نحن، معشر الحكماء الراسخين والعقلاء الشاخصين، أفدنا المستفيدين في هذه المزلقة، وأفقتنا المستفتين في هذه المسألة، فهو ممّا قد تضافرت بالتنصيص عليه من ساداتنا الطاهرين، خزنة أسرار الوحي وحملة أنوار الدين، صلوات الله وتسليماته عليهم أجمعين، أخباراً جمّةً معتبرة الأسانيد متواترة المعنى» [الميرداماد، الإيقاظات، ج 1، ص 228 - 255].

إشكال وجواب

قد يقال بأنَّ العقل لمّا كان قادراً على استنباط المعتقدات الحقَّة كما يشهد بذلك مسفورات الحكماء العقلانيين، فلا يبقى دور للدين في هذا المجال، إذ إنَّ ذكر الدين لهذه المسائل يعدّ تحصيلًا للحاصل، وبالتالي يكفي ما دَوّن في كتب الحكماء الإلهيين بنحو ممنهج ومبرهن في اهتداء الإنسان إلى العقائد الحقَّة، ويبقى دور الدين في بقية المجالات.

ولكن قد أشرنا آنفاً إلى أنّ هناك أثراً معرفياً لذكر العقيدة في المعارف الدينية، وهو أنّ العقل قد تغيب عنه تلك الحقائق ولا يلتفت إليها، فإنّ العقل في داخل الطبيعة الإنسانية يكون ممنوّاً بالخيالات والأوهام وما يتبعها من الانفعالات العاطفية والعصبية، التي تقتضيها الطبيعة المادّية للإنسان في بعده الجسدي، وخاصّةً عند عامّة الناس فلا تحصل به لوحده الهداية العامّة التي هي غاية الأديان وبعثة الأنبياء؛ ولهذا يحتاج العقل إلى من يرشده ويخرجه عن غفلته، ويرجعه إلى رشده، وما دَوّن في كتب الحكماء العقليين - خصوصاً المسلمين منهم - فهو مدوّنٌ بعد استرشادهم بالدين، كما نقلنا بعض كلماتهم آنفاً، فالصحيح أنّ هناك دوراً تفاعلياً وتكاملياً بين الدين والعقل في الكشف عن العقائد الحقّة، فالعقل يدرك أسس الأديان من العقائد الحقّة، والدين يحركّ العقول ويستثيرها بذكر حقيقة معيّنة من الحقائق ليقوم العقل بتحليلها والاستدلال التفصيلي عليها بنحو برهاني لا لبس فيه.

ولا بدّ من الالتفات إلى أهمّية هذا الدور وعدم الاستخفاف به، وتصوّر إمكان الاستغناء عنه، فإن زلت قدم الاستدلال في شيء من الاعتقادات وخصوصاً في أسسها فإنّ كلّ ما يبني عليها - من فروع الاعتقاد، والرؤية الأيديولوجية والسلوكية - سيكون خطأ منحرفاً عن الواقع، كما حصل لمذاهب كثيرة.

كما أنّ هناك أثراً نفسياً في ذكر الدين لتلك العقائد الحقّة، إذ إنّ ذكرها من قبل الله ﷻ في كتبه أو من قبل الواسطة بينه وبين الناس من الأنبياء والأوصياء يكون له تأثيرٌ نفسيٌّ كبيرٌ يساعد في انعقاد القلب على تلك المعتقدات وثباتها في النفس، وبالتالي انعكاسها على سلوك الإنسان وحصول ملكة الإيمان بها، التي هي غاية المطلوب في جانب الاعتقادات، وسيأتي مزيد توضيح لهذا الأمر في النقطة الثانية.

دور المعرفة الدينية في التمييز بين الأوليات العقلية والوهميات

لما كانت المعارف الدينية مرتبطةً بالوحي الذي ينبع من العلم الإلهي المطلق، كانت تلك المعارف - خصوصاً في الجانب الاعتقادي - مائزاً معتبراً بين الإدراكات العقلية الأولية والأحكام الوهمية، وبالأخصّ فيما يتعلّق ببحث الإلهيات، فمثلاً حكم النفس بأنّ كلّ موجود لا بدّ أن يكون في مكان، وربّما تحكم النفس بهذا القضية حكماً جازماً على غرار حكمها بالأوليات من البدهيات كقولنا: "النقيضان لا يجتمعان"؛ ولهذا يذهب بعض الناس إلى شمول هذا الحكم للباري ﷻ، فيقول مثلاً: إنّ الله تعالى مستوٍ على العرش فوق السماوات، ويحمل جميع النصوص التي يظهر منها هذا المعنى على ذلك؛ وذلك لأنّه قد شاهد أو تخيّل جميع الموجودات

التي هذا شأنها أنها تكون في مكان، والمكان معنيّ وهي مطابق لواقع مثل هذه الموجودات، ولكنّه يقيس ذلك على الباري ﷻ فيثبت له المكان، وهذا حكمٌ وهميٌّ باطل بالنسبة لله تعالى وتقدّس عن ذلك، يقول ابن تيمية في ذلك: «وتمام الكلام في هذا الباب: أنّك تعلم أنّنا لا نعلم ما غاب عنا إلّا بمعرفتنا ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسّنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثمّ بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فيبقى في أذهاننا قضايا عامّة كليّة، ثمّ إذا خطبنا بوصف ما غاب عنا، لم نفهم ما قيل لنا إلّا بمعرفة المشهود لنا... فلا بدّ فيما شهدناه وما غاب عنا من قدر مشترك هو مسمّى اللفظ المتواطئ، فهذه الموافقة والمشاركة والمشابهة والمواطأة، نفهم الغائب ونثبتته، وهذه خاصّة العقل، ولولا ذلك لم نعلم إلّا ما نحسّه، ولم نعلم أموراً عامّةً ولا أموراً غائبةً عن إحساسنا الباطن والظاهر؛ ولهذا من لم يحسّ الشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته» [ابن تيمية، شرح حديث النزول، ص 104].

وقد نبّه أئمة أهل البيت عليه السلام إلى مثل هذه المفسدة الاعتقادية في روايات كثيرة، فعن محمد بن عبد الله الخراساني خادم الإمام الرضا عليه السلام رواية تذكر تفاصيل المحاوراة التي جرت بين الإمام عليه السلام وبين رجل من الزنادقة، وكان ممّا جاء فيها: «فقال: رحمك الله، أوجدني كيف هو؟ وأين هو؟ فقال: ويلك! إنّ الذي ذهبت إليه غلطٌ، هو أين الأين بلا أين، وكيف وكيف بلا كيف، فلا يُعرف بالكيفوفية ولا بأيونونية، ولا يدرك بحاسة ولا يقاس بشيءٍ» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 78]. وأوجدني في السؤال بمعنى أفدني وأظفرني بمطلبي، يقال أوجده الله مطلوبه، أي: أظفره به.

لذا عدّ المناطقة مخالفة الحكم في قضية ما للاعتقادات الدينية علامةً ومنبّهًا على كونه حكمًا وهميًا لا عقليًا؛ إذ إنّ الديانات الحقّة قد جاءت بالعقائد الصحيحة الموافقة لما يحكم به العقل الصريح غير المتأثر بالوهم وغيره من المغلطات، فلو خالف الحكم شيئًا ممّا ورد في الديانات الحقّة، فهذا يعدّ منبّهًا على أنّه حكمٌ وهميٌّ كاذبٌ.

قال الرازي في شرحه للرسالة الشمسية: «فإنّ الحسّ والوهم سيقا إلى النفس، فهي منجذبةٌ إليها مسخرةٌ لهما، حتّى أنّ أحكام الوهميات ربّما لم تميّز عندها من الأوليات، ولولا دفع العقل والشرع، وتكذيبهما أحكام الوهم بقي التباسها بالأوليات ولم يكدر يرفع أصلًا» [الرازي، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، ص 465].

ولمّا كانت تلك الوهميات تحكم بها النفس على نحو الفطرة والغريزة كما في الأوليات العقلية، كانت موجودةً في غرائز عامّة الناس؛ ولذلك فلولا مخالفتها لما جاءت به الأديان

الحقّة لكانت من المشهورات بين الناس؛ وذلك لأنّ تمييزها عن الأوليات العقلية بنحو عقلي صعب لا يتأتّى لكلّ أحد من عامّة الناس، فكان المؤثر الأكبر والمانع من شهرتها هو مخالفتها للديانات الحقّة؛ ولذلك فإنّ أحكام الوهم في المحسوسات إذا كانت باطلة وغير صحيحة، فرغم عدم صحّتها فإنّها مشهورةٌ لولا ذكر الشريعة ما يمنع منها.

قال ابن سينا: «وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها لكانت مشهورةً، وإنّما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم الحكيمية...» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 222؛ انظر: بهمنيار، التحصيل، ص 100].

ثانيًا: بيان المعتقدات الجزئية التي لا يكشف عنها العقل

إنّ كشف العقل عن الأمور الواقعية يقع ضمن دائرة معينة وليست مطلقةً، فإنّ موضوعات الأحكام البرهانية هي الطبائع الحقيقية الكلية، سواءً كانت ماديّة كالشجر والحجر والإنسان أو مجردة كالنفوس والعقول، أو ما يمكن أن يقوم مقامها من المفاهيم الثانوية الانتزاعية كالمفاهيم الفلسفية والمنطقية التي تحكي طبيعة الوجود الخارجي والذهني للأشياء، كمفهوم واجب الوجود أو مفهوم الكلّي أو الجنس وهكذا.

فيخرج عن حدود البرهان العقلي الموضوعات التي لا تتوقّر على شرائط البرهان العقلي، كالموضوعات الجزئية المتغيّرة، أي: الشخصية المتغيّرة؛ وذلك لأنّ من شرائط مقدّمات البرهان هو كونها كليّة حتّى تكون يقينيةً لا تتغيّر بتغيّر الأمور الشخصية، وجب أن تكون نتائجها كذلك كليّة ودائمة. نعم، يمكن أن يحصل على العلم البرهاني في الجزئيات بالعرض، وذلك بتبع البرهان على طبائعها الكلية، فلو ثبت بالبرهان مثلاً كون الإنسان ضاحكاً بالضرورة، أو متعلّماً بالإمكان، كان زيدٌ عند صدق الإنسان عليه ضاحكاً بالضرورة ومتعلّماً بالإمكان [انظر: ابن سينا، برهان الشفاء، ص 70]، أمّا الموضوعات الشخصية الثابتة فإنّ البرهان يجري على طبائعها الكلية، ولكن قد ثبت في محلّه انحصار طبائعها في شخصها؛ إذ إنّ تشخصها من لوازم ذاتها، فإذا قام البرهان فيها على طبيعتها الكلية كان ما ينتج عنه لا ينطبق إلّا عليها.

وهناك من الأمور الاعتقادية المهمّة ما يكون موضوعه جزئيّاً متشخصاً لا يمكن للعقل الوقوف على العلل الحقيقية لوجودها أو اتّصافها بحكمٍ من الأحكام، فيحتاج إثباتها إلى طريقٍ آخر، وليس هو إلّا الوحي والنصّ الديني، ومثال ذلك تعيين شخص الوصيّ من بعد النبيّ، فالعقل يمكنه اكتشاف ضرورة وجود الأوصياء من بعد الأنبياء، بوسط هو اللطف الإلهي

أو الحكمة الإلهية، ولكنّ العقل يعجز عن معرفة العلّة أو الوسط لاختيار هذا الشخص دون سائر البشر ليكون هو الوصي الأول أو الثاني. نعم، لو اطلع العقل على الملاك من خلال البيان الشرعي أمكنه تطبيقه خارجاً على الأشخاص الواجدة له، وهكذا.

وكمعرفة حقيقة الوحي الإلهي وطرق الإيحاء فإنّ العقل يكتشف ضرورة أن يكون هناك واسطة بين الله ﷻ وبين عباده، تصله العلوم الإلهية يسمّى النبي، وأمّا كيف يتمّ إيصال تلك العلوم إليه، فلا يعلم العقل ذلك.

وكمعرفة المنازل التي يمرّ بها الناس بعد الموت إلى أن ينتهي حسابهم، فإنّ العقل يحكم بضرورة وجود يومٍ للحساب والثواب والعقاب بعد موت الإنسان، بتوسّط العدل الإلهي أو الحكمة الإلهية، ولكنّ العقل لا يمكنه كشف تفاصيل ما يجري بعد الموت وكيف يتحقّق الحساب، فهي أمورٌ جزئيةٌ للاعتقاد بها أهّيةٌ كبيرةٌ في حصول أصل المعرفة، أو تقوية إيمان الإنسان وانجذابه نحو طاعة الله ﷻ وأنبيائه وأوصيائه، فالعلم بها يعتبر من اللطف المقرب للإنسان نحو الإيمان والطاعة.

قال المحقّق الطوسي في ردّه على شبهة البراهمة: «أقول: شبهة البراهمة أنّ الرسل إمّا أن يجيئوا بما يوافق العقول أو ما يخالفها، وما يخالفه العقول غير مقبول، فلا فائدة في مجيئهم بذلك، وما يوافقها فلا حاجة فيه إليهم، فإذن لا فائدة من مجيئهم.

وجوابهم: أنّ كلّ ما يوافق العقول لا يخلو إمّا أن تستقلّ العقول بإدراكه، وإمّا أن لا تستقلّ، والحاجة إليهم في القسم الثاني، وأيضاً ما يخالف العقول يقع على قسمين: أحدهما تقتضي العقول نقيضه، والثاني ما لا تقتضيه ولا تقتضي نقيضه، ومن الثاني ما يمكن أن نكون محتاجين إلى معرفته في العاجل أو الآجل، وهم يعرفوننا ذلك» [الطوسي، تلخيص المحصل، ص 365].

ونحن قد بيّنا الحاجة إلى الأنبياء والدين حتّى فيما يستقلّ العقل بإدراكه؛ لأنّ البعد المادّي للإنسان المقتضي لقوّة الخيال والوهم ومدركاتهما، كثيراً ما يوقع الإنسان في الغلط وحصول الغفلة عن كثيرٍ من الحقائق التي من شأن العقل أن يدركها ويبرهن عليها، فيحتاج إلى ما يرشده إليها وينبّه عليها، وليس هو إلاّ الأنبياء ودينهم.

ثالثاً: بيان العلاقة الوجودية بين الأعمال وآثارها الدنيوية والاخرية

من ضمن القوانين المهمّة التي بنى الله ﷻ العالم عليها، ليكون على طبق النظام

الأصلح هو قانون السببية والعلية؛ ولذلك فإنّ الأفعال التي يقوم بها الإنسان يكون لها آثار ولوازم مادّية ومعنوية، دنيوية وأخروية، وهو أمر يرجع الى الاعتقاد ومعرفة واقع الأمور، ويكون العلم به مهمًّا جدًا للإنسان فهو - بالإضافة إلى بعد زيادة المعرفة البشرية وتفاصيل الاعتقاد - له آثار كبيرة في تحقّق القناعاته بسلوك الطريق الموافق للشرعة، وتقوية الإيمان عنده ويساعده في تحصيل الكمالات المناسبة له والابتعاد عن الرذائل والنواقص.

ولا يمكن العلم بهذا الآثار واللوازم إلّا عن طريق الدين والنصوص الدينية؛ لأنّ عللها خفية عادةً ومركبة من أكثر من جزء، وتوافق أجزائها يكون في ظرف معيّن لا يمكن للعقل تحديده، وهذا ما يسمّى بالعلل الاتّفاقية في الحكمة، فهي بعيدة المنال على العقل، ولا يلتفت إليها عادةً. نعم، قد تكون العلوم التجريبية الحديثة كشفت عن بعض الآثار المادّية الدنيوية لأفعال الإنسان، وأكّدها عن طريق بعض التجارب العلمية، وهنا يوجد أمران لا بدّ من بيانهما:

الأمر الأوّل: العلاقة الوجودية بين الأعمال وآثارها الدنيوية

هناك الكثير من النصوص الشرعية اهتمّت ببيان الآثار الدنيوية للأعمال التي يقوم بها الإنسان في حياته وأرشدته إلى فعل بعض الأعمال، لتكون سبباً لأموال يحتاجها أو تكمله من جهة معيّنة، كما في الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام أنّه قال: «صلة الأرحام تزكّي الأعمال، وتنمي الأموال، وتدفع البلوى، وتيسّر الحساب، وتنسئ في الأجل» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 150]، أو تدفع بعض الأمور التي ينبغي للإنسان تجنبها، كما في الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «من تصدّق بصدقة حين يصبح أذهب الله عنه نحس ذلك اليوم» [الكليني، الكافي، ج 4، ص 6].

وهذه الآثار منها ما يكون مادّيًا، كما في الحديث المروي عن النبي صلى الله عليه وآله في خصوص عبادة الصوم: «صوموا تصحّوا» [الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 1، ص 268]، والصحة وإن كانت تشمل الجانب الروحي في الإنسان فكذلك تشمل الجانب المادّي، إذ أثبتت الدراسات التجريبية الحديثة فوائد صحيّة للصوم كثيرة جدًا فهو يقي الجسم من أمراض القلب والأوعية الدموية والتهاب المفاصل وأمراض الجهاز الهضمي.

ومن الآثار ما يكون معنويًا، يساعد في اكتساب الإنسان ملكة تمكّنه من ممارسة خُلُقٍ فاضلٍ، كقوله تعالى في الصوم أيضًا: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 183].

إذ يظهر من الآية المباركة أنَّ ممارسة عبادة الصوم تساعد في حصول ملكة التقوى لدى الإنسان، وقد ذكر علماء الأخلاق في بيان ذلك أنَّ من أهم أسباب ارتكاب الذنوب والمعاصي هو ضعف الإرادة أمام الغرائز والشهوات، والصوم - الذي هو عبارة عن الإمساك كل يوم عن الطعام والشراب والنكاح وغيرها من محظورات الصوم، التي يعد أكثرها من الشهوات من الفجر إلى المغرب لمدة شهر كامل - سوف يقوّي عزم الإنسان وإرادته في الصبر على المعاصي، وتركها. [انظر: الرمضاني، الخطوة الأولى نحو الآفاق، ص 95 وما بعدها]

الأمر الثاني: العلاقة الوجودية بين الأعمال ولوازمها في الآخرة

جعل الله ﷻ بمقتضى عدله وحكمته جزاءً أخروياً للأعمال يتناسب عادةً مع طبيعة العمل الصادر عن الإنسان إما على نحو الثواب أو العقاب، وهذا المقدار يتمكّن العقل من اكتشافه والبرهنة عليه بوسط هو عدله أو حكمته تعالى، وبذلك قامت البراهين العقلية على ثبوت المعاد، وقد قامت النصوص الدينية بدورٍ مهمٍّ في هذا المقام بالإضافة إلى التنبيه على حتمية وقوع المعاد، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أُخْفِيهَا لِتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَىٰ﴾ [سورة طه: 15]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، أو ردّ شبهات بعض من أنكره، كقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ...﴾ [سورة الروم: 27]، وقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة يس: 78-79].

إنّ طبيعة الجزاء الأخروي مقابل الأعمال التي يقوم بها الإنسان في هذه الحياة الدنيا غير معلومة لنا؛ لأننا لا ندركها بجواسنا، بل هي من عالم الغيب الذي لم يحن بعد وقت حصوله بالنسبة لنا، ولا ندركها بعقولنا؛ لأنّ العقل لا يستطيع أن يثبت شيئاً بنحو برهانيٍّ إلا إذا وقف على حدّه الأوسط وعلّته الثبوتية، وهي غائبة عن العقل.

من الأمور المهمة التي تحرك الإنسان وتدفعه على الإقدام على أي عمل، وبذل جهد من أجل إنجازه ومراعاة شرائط ذلك العمل وجودته، هو تصوّره للثمرة التي تترتب على ذلك العمل، أو الربح الذي سيحصل عليه في مقابله، وهذا أمر فطري في الإنسان متفرّع على الحبّ المركوز في فطرته لنفسه وجلب النفع والخير لها: ﴿وَإِنَّهُ لِحُبِّ الْخَيْرِ لَشَدِيدٌ﴾ [سورة العاديات: 8]، وأمّا إذا جهل ما يترتب على أعماله فإنّه عادةً ما يتقاعس ويتردّد في أداء الأعمال المطلوبة أو ترك ما هو منهجيّ عنه، أو عن أدائها بشرائطها وكيفياتها المطلوبة؛

ولذلك من الله ﷻ بلطفه وعنايته على الإنسان بأن بيّن له من خلال النصوص الشرعية الجزاء المترتب على إيمانه وأعماله الصالحة، أو كفره وأعماله القبيحة، إمّا إجمالاً، كقوله تعالى: ﴿بَلَى مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ * وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة البقرة: 81 - 82].

أو تفصيلاً كما ورد في كثير من الروايات الشريفة من جزاء على الأعمال صالحها وطالحها، كالرواية عن النبي ﷺ في أجر القرض، حيث قال: «من أقرض أخاه المسلم كان له بكلّ درهم أقرضه وزن جبل أحد من جبال رضوى وطور سيناء حسنة، وإن رفق به في طلبه تعدّى به على الصراط كالبرق الخاطف اللامع بغير حساب ولا عذاب، ومن شكّا إليه أخوه المسلم فلم يقرضه حرّم الله ﷻ عليه الجنّة يوم يجزي المحسنين» [الحرّ العاملي، وسائل الشيعة، ج 18، ص 331].

والمتملّ في مثل هذا الجزاء إذا صدّق وآمن فلن يتردّد في الإقدام على الأعمال الحسنة، والإحجام عن الأعمال القبيحة، وقد اهتمّ بعض العلماء والمحدثين بجمع النصوص الدالة على ثواب الأعمال أو عقابها، كالشيخ الصدوق الذي ألف كتاباً في هذا المضمار، بعنوان «ثواب الأعمال وعقاب الأعمال».

إشكال وجواب

قد يستشكل بعضهم على هذه الوظيفة للدين وذلك بما يلي:

إنّ جلّ ما ورد في هذا الموضوع هو من روايات الآحاد، فلا تفيد أكثر من الظنّ أو الاحتمال بثبوت مضامينها، وليس للعقل التدخّل والكشف عن ما تثبته تلك النصوص؛ إذ لا طريق إلى ذلك كما تقدّم، حتّى يمكن القول بأنّها تفيد تنبيه العقل وإرشاده كما في النصوص الاعتقادية الواردة في العقائد الكلّية، وليست هذه النصوص لأجل إثبات التنجيز والتعذير تجاه الحكم الشرعي الإلهي، وإثبات الوظيفة العملية فيها، حتّى نقول إنّ بالإمكان الاعتماد على حجّية الظنّ الثابتة بحكم الشارع، وعليه فما الفائدة من الظنّ والاحتمال الحاصل من نصوص هذا الباب؟!

الجواب

إنّ هذه الإشكالية لا تلغي أهمّية هذا الدور الذي يقوم به الدين تجاه الإنسان، وذلك بملاحظة النقاط التالية:

النقطة الأولى: أنّ موضوعات هذه الروايات لا تتعلّق بموارد الخلاف بين المذاهب التي ظهرت في الإسلام، كالموضوعات الاعتقادية أو الفقهية؛ ولذلك فإنّ دواعي الكذب أو التزوير فيها قليلة جدًا.

النقطة الثانية: أنّ الغاية المترتبة على بيان الملازمة بين العمل وما يترتب عليه من أثر في الدنيا أو الآخرة هي التحفيز على الالتزام العملي تجاه ذلك العمل، وقد جرت السيرة العقلانية على كفاية الاعتماد على الظنّ إذا حصل بطريق عقلائي في مثل ذلك، ولا يحتاج إلى حصول اليقين كما هو الحال في القضايا النظرية البحتة، التي يكون نفس الاعتقاد بها هو الغاية من بيانها.

النقطة الثالثة: أنّ قوّة المحتمل تساعد في ترجيح قوّة الاحتمال إلى درجة كبيرة تستوجب الإحتياط على الأقلّ تجاهها من قبل كلّ إنسان عاقل، فإذا كانت الرواية تذكر أمرًا مهمًّا للإنسان، فإنّ أهميّة هذا الأمر تعظم قيمته الاحتمالية في نفسه، ككون الفعل من كبائر الذنوب التي توعد الله ﷻ عليها بدخول النار، فإنّ عظم هذا الوعيد يعظم احتمالها في نفس العاقل وإن كان الدليل الدالّ عليه ليس قطعياً، وكالرواية عن الإمام الباقر عليه السلام وهي قوله: «من تزوج والقمر في العقرب لم ير الحسن» [الصدوق، علل الشرائع، ج 2، ص 514]، فإنّ الزواج والتوفيق فيه من الأمور المهمة التي تشغل بال الإنسان، ويحرص دائماً على إيقاعه بأحسن وجه من حيث الشرائط والمعدّات، فإذا اطلع شخص عاقل على هذه الرواية، فحقّ لو كان سندها ضعيفاً، فإنّها تولّد عنده احتمالاً قوياً لقوّة أهميّة أمر الزواج، فالتصرّف المعقول منه هو الإحتياط وعدم إيقاع العقد والقمر في برج العقرب.

النقطة الرابعة: هناك قرائن عديدة تساعد على تقوية احتمال ثبوت مضامين مثل تلك الروايات، كما لو كانت الرواية واردة في الكتب الروائية المعتبرة والثابتة لأصحابها كالكتب الأربعة، أو تعدّد روايتها من قبل المحدثين، أو اشتها العمل بها بين المتشرّعة جيلاً بعد جيل، أو وجود قرائن علمية تعزّز ثبوتها، أو غير ذلك.

المبحث الثاني: أثر الدين في حصول الإيمان بالمعتقدات الحقّة

إنّ الفائدة التامة من الاعتقاد لا تتحقّق إلّا إذا ترتب عليه الالتزام بالأعمال والسلوكيات التي تتناسب مع متعلّق ذلك الاعتقاد، روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «الْعِلْمُ مَقْرُونٌ بِالْعَمَلِ فَمَنْ عَمِلَ عَمَلٌ، وَالْعِلْمُ يَهْتَفُ بِالْعَمَلِ، فَإِنْ أَجَابَهُ إِلَّا ارْتَحَلَ عَنْهُ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 85].

قال ابن ميثم البحراني في شرحه: «أراد أنّه مقرون به في الوضع الذي ينبغي بمقتضى الحكمة الإلهيّة، وذلك أنّه - تعالى - جعل للنفس العاقلة قوتين علميّة وعمليّة، وجعل كمالها باستكمال هاتين القوتين بالعلم والعمل، ولا كمالها بالعلم دون اقترانه بالعمل» [البحراني، شرح نهج البلاغة، ج 5، ص 420].

وانعكاس الاعتقاد على الجانب السلوكي للإنسان هو ما يسمّى بالإيمان، وهي مرتبة مترتبة على الاعتقاد ومتأخّرة عنه، وسوف نبحث في هذه النقطة عن دور الدين في حصول الإيمان لدى الإنسان، ولا بدّ أولاً من تعيين حقيقة الإيمان ومعناه، فنقول:

الإيمان لغةً: التصديق [انظر: الفراهيدي، العين، ج 8، ص 389؛ الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 2071]، وهو (إفعال) من الأمن، وأصل الأمن طمأنينة النفس وزوال الخوف عنها [انظر: الراغب الإصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 25]، ولمادة (أ م ن) أصلان متقاربان أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة، ومعناها سكون القلب، والآخر التصديق. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 133] وأما بحسب الاصطلاح الكلامي فقد ذكر في تعريفه أنّه: «التصديق بالقلب بكلّ ما يجب التصديق به» [الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى "رسالة الحدود والحقائق"، ج 2، ص 262]، وقال المحقّق الطوسي: «الإيمان: التصديق بالقلب واللسان» [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 309]، وقال الجرجاني: «الإيمان في اللغة التصديق بالقلب، وفي الشرع: هو الاعتقاد بالقلب والإقرار باللسان» [الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 18].

وقد وقع الخلاف بين المتكلمين في تحديد معنى الإيمان بمفهومه الشرعي، فهل هو مجرد تصديق بالقلب أم يضاف إليه الإقرار باللسان فقط، أو هو والعمل بالجوارح، قال الشيخ الطوسي: «الإيمان هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان، وكلّ من كان عارفاً بالله وبنبيّه وبكلّ ما أوجب الله عليه معرفته، مقرّاً بذلك مصدّقاً به فهو مؤمن... وفي أصحابنا من قال: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح، وعليه دلّت كثير من الأخبار المروية عن الأئمة (عليهم السلام)» [الطوسي، الاقتصاد، ص 140 - 141].

ومن الواضح - لمن يراجع كلماتهم - أنّ تعريفاتهم لم يلحظ فيها المعنى الفلسفي المجرد للإيمان، بل عادةً ما يكون مختلطاً بمتعلّقه بحسب الدين الإسلامي الحنيف، وذلك تبعاً للنصوص الشرعية التي تكون الغاية منها هداية الناس، المقتضية لبيان حقيقة الإيمان مع حدوده وما يحقّقه في الواقع؛ ليسترشد الناس بتلك النصوص إليه.

والمهم هنا هو أن نحدد معنى مجرداً للإيمان يعبر عن واقعه الفلسفي وينسجم مع أي متعلق، ليصح إطلاقه في من آمن بالله ﷻ وأنبيائه ورسله، أو من آمن بغيره كمن آمن بالشیطان أو الحبث والطاغوت فنقول:

إن المتبادر من لفظة الإيمان بحسب التفاهم العرفي هو ليس مجرد تصديق بالشئ بالمعنى المنطقي، وهو ترجيح أحد طرفي النسبة في الخبر. [انظر: فلاح سبتي، لباب المنطق، ص 16 وما بعدها]

بل هو تصديق معرفي مع الالتزام بآثار هذا التصديق ولوازمه ومقتضياته، ولما كان لهذه اللفظة ما بإزاء في عالم الواقع، وليس هو من سنخ الاعتبار الشرعية أو العقلية؛ فلا بد من البحث عن حقيقته ليس في النصوص التي تخص الاعتبار الشرعية، بل لا بد أن يكون البحث فلسفياً. نعم، لا بد من مراجعة النصوص الشرعية والاسترشاد بها في ذلك؛ إذ إنها كثيراً ما استعملت هذه اللفظة، وقد لا نجدها في غيرها إلا نادراً.

إن الإيمان بحسب الاستعمال الشرعي ليس هو مجرد التصديق والجزم بثبوت شيء أو ثبوت شيء لشيء، كما ترشد بعض النصوص إلى ذلك، كقوله تعالى: ﴿وَجَعَدُوا بِهَا وَأَسْتَيْقِنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة النمل: 14]، فرغم حصول التصديق اليقيني لديهم بكون الآيات التي جاء بها نبي الله موسى ﷺ هي من عند الله، إلا أنهم أنكروها ولم يقرّوا بها، فاستحقوا صفة المفسدين لا المؤمنين.

كما أرشدت الكثير من النصوص الشرعية إلى أن الإيمان هو أمر قلبي، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾ [سورة النحل: 106]، ومنها قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [سورة المجادلة: 22]، ومنها قوله: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [سورة الحجرات: 14].

وكذلك الروايات كالخبر المروي عن حمران بن أعين عن الإمام الباقر ﷺ قال: «سمعتة يقول: الإيمان ما استقرّ في القلب، وأفضى به إلى الله ﷻ، وصدّقه العمل بالطاعة لله» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 26]، وغيرها.

ولكن ما المقصود بـ "القلب" الذي استعمل في النصوص الشرعية في هذه الموارد، إذ ينسب التصديق واستقرار التصديق إليه؟!

القلب في لغة العرب هو الفؤاد، أو العقل [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 204؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 687]، وبهذا المعنى - العقل - فسّر الطريحي القلب في بعض آيات القرآن الكريم [انظر: الطريحي، تفسير غريب القرآن، ص 120]، وذكر الراغب الأصفهاني بأن استعمال الشارع

للفظ القلب في بعض آيات القرآن الكريم - وقد ذكر قسمًا منها - فيه قولان: الروح أو العقل. [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 411]

وقال ابن زكريّا في الفروق: "قلب" القاف واللام والباء أصلان صحيحان، أحدهما يدلّ على خالص شيء وشريفه، والآخر على ردّ شيء من جهة إلى جهة» [ابن زكريّا، الفروق اللغوية، ج 5، ص 17]. وهناك نصوص شرعية تصرّح بكون المقصود من القلب هو ما يوازي العقل بالمصطلح المعرفي، كرواية أبي عمرو الزبيري عن الإمام الصادق، وفيها: «فمنها قلبه الذي به يعقل ويفقه ويفهم، وهو أمير بدنه الذي لا ترد الجوارح ولا تصدر إلّا عن رأيه وأمره» [الكليني، الكافي، ج 2، ص 33 - 37].

ومعلوم أنّ النفس وقوّتها العاقلة هي حقيقة الإنسان الخالصة، وأشرف ما فيه، والفرق بين النفس وقوّتها العاقلة اعتباري؛ إذ لا ترّكب للنفس في وجودها الخارجي، فالعاقلة هي النفس من حيث كونها تتعقل وتدرك المعاني الكلّية، فالإيمان راجع إلى النفس؛ إذ هي قلب الإنسان وحقيقته، ووظيفة القوّة العاقلة في الإنسان (العقل) هي الإدراك تصوّري والتصديقي، فإنّ النفس عند إدراكها لمعلومة معينة تفسّر الواقع وأصل الوجود وكيفية نشوئه، أو غيرها من المعلومات الأخرى، فإذا كان إدراك النفس لها بنحو أنّها تنكشف للنفس انكشافًا واضحًا - إمّا لكونها واضحة بنفسها، أو لقيام الدليل عليها - فإذا حكمت النفس فيها بمعنى أنّها رجّحت أحد طرفي النقيض في القضية (الثبوت أو السلب) بنحو جازم ومحكم، فلا محالة أنّ النفس سوف تنفعل بمضمون تلك القضية، بمعنى أنّها تسلّم وتقرب به وتدعن له، وهذا الإقرار والإذعان، هو ما يسمّى بالتصديق النفساني، أو قلّ القلبي بحسب الاستعمال في النصوص الشرعية، وهو انفعال نفساني أو هيئة نفسانية تحصل للمدرك، وهذا هو ما يسمّى بالإيمان، فالإيمان هيئة نفسانية تحصل في النفس يقتضيها استحكام الجزم بفكرة معينة، وهو بدوره يقتضي التأثير على قرارات الإنسان، فيوجّه اختياراته في أفعاله الإرادية لتكون منسجمة مع تلك الفكرة المصدّق بها ومقتضياتها.

وأما دور الدين في تحقّق هذا الإيمان فهو لعدّة نقاط، أهمّها نقطتان هما:

النقطة الأولى: ذكر الدين للمعتقدات الحقّة

فإن ذكر الدين للمعتقدات الحقّة وإرشاده إليها يعزّز ثقة الناس بها، ويرسخها في نفوسهم، فصحيح أنّ العقل يمكنه أن يثبت المعتقدات الكلّية بإقامة البرهان عليها، ولكن

كثيراً من الناس لا يأبه بما يثبت العقل، بل قد يبقى يشكك في ذلك، ويقول في نفسه: من يقول إن هذا المعتقد الذي ثبت عقلاً هو الصحيح المطابق للواقع، الذي عليّ أن أرتب جميع شؤون حياتي على أساسه، ومطلوب مني أن أعتقد به؟! خاصةً إذا كان هذا الاعتقاد يستتبع كلفةً عمليةً وبذل جهد أو أموال، أو غير ذلك.

أما لو ذكر ذلك المعتقد من قبل نصّ ثبت أنه صادر عن الله تعالى - الذي هو العالم المطلق، والسلطان والمتصرف الحقيقي في جميع الخلق - وكان مطلوباً من قبله، أو ذكر على لسان من ثبت ارتباطه بالله ﷻ وعصمته المطلقة قولاً وفعلًا، فإنّ هذا سيؤثر كثيراً في تثبيت الإيمان وتعزيزه في نفس الإنسان؛ لأنّ المعتقد والأخلاق والفروع العملية أيضاً إذا كانت صادرةً أو مؤيدةً عن قوّة لها مطلق العلم والحكمة، فإنّ هذا يؤثر في نفس الإنسان، وتعزيز قناعته بتلك العقيدة، وبالتالي إيمانه بها.

بل وحتى المتخصّصين العقليين الذين تمكّنوا من إثبات تلك العقيدة مع غصّ النظر عن البيان الديني، فإنّ موافقة الدين لما أثبتوه بعقولهم من اعتقادات يدعوهم للاعتزاز والفخر أكثر بعقولهم، ويعزز إيمانهم وتصديقهم بذلك الدين.

فإذا كان الدين يرشد العقول إلى ما غفلت عنه من اعتقادات صحيحة وسليمة، يمكنها أن تثبت وتستدلّ عليها، فإنّ هذا سيكون أبلغ في حصول حالة الانسجام بين الدين والعقل، وتعزيز الإيمان أكثر في نفوس الناس.

النقطة الثانية: إدامة الصلة والارتباط بالله تعالى

من خصائص الدين الحقّ أنّه فرض على المكلفين من الناس أنواعاً مختلفةً من العبادات، بملاكات ودواعٍ مختلفة بحسب ما يحفظ مصالحهم لحياتهم الدنيوية والأخروية، ويبعدهم عن المفسد فيها، وكان من ضمن الفوائد المترتبة على تلك العبادات بشكل عام هو الحفاظ على دوام الصلة والتذكير بالله تعالى، إذ إنّ العبادات مشروطة شرعاً بأن يأتي بها بقصد القربة إلى الله تعالى، وإلا لا تقع صحيحةً، وبعض منها تحتوي أجزاءها على قراءة بعض السور والآيات القرآنية، بالإضافة إلى الأذكار الأخرى، ومنها ما يدفع الإنسان إلى تعزيز العلاقة وتقوية الارتباط بالله تعالى والقرب المعنوي منه، ومعلوم بأنّ الأسس الأساس للعقيدة الصحيحة بنظر العقل والدين هو معرفة المبدأ الأوّل لوجود الإنسان وللوجود بنحو عام، وصفاته وأفعاله، فالعبادات تديم وتعزز استحضار الوجود الإلهي واستحضار نعمه وآلائه، وهو ما

يؤثر كثيراً في تقوية الإيمان به، وينعكس على مراعاة رضاه وأوامره في جميع شؤون الحياة. في رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «والعلم يهتف بالعمل، فإن أجابه وإلا ارتحل عنه» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ج 4، ص 85].

قال ابن ميثم البحراني في شرحه: «ومعنى قوله: "فإن أجابه وإلا ارتحل" أن العلم الذي ينبغي إذا قارنه العمل تأكد به، حتى يصير العلم كأنه برز إلى عالم الحس في صورة الفعل، مثلاً إذا علم الإنسان وجود الصانع وما ينبغي من طاعته، ثم قرن ذلك بعبادته، استلزمت تلك العبادة منه دوام ملاحظته تعالى، وإخطار ذكره بالبال، حتى لا يصير منسياً له في وقت، فأما إذا ترك العمل لله فلا بد أن يشتغل بغيره عن ذكره، وينقطع ملاحظته له حتى يكون ذلك سبباً لنسيانه والغفلة عنه» [البحراني، شرح نهج البلاغة، ج 5، ص 420].

إن التوجه نحو الله تعالى وعبادته بنحو مستمر يذكّر الإنسان بالله وصفاته وأفعاله والنعم التي تفضل بها على الإنسان، وهذا مع التكرار والدوام يقوّي الارتباط مع الله تعالى في نفس الإنسان، فيساعد على استذكار المعتقدات الحقّة التي يحملها، فتتوثّق في قلبه ويعمل بمقتضاها فيصبح إنساناً مطيعاً لله تعالى، عاملاً بأوجه الخير والصلاح، ومبتعداً عن أوجه الشرّ والفساد، فتكون العبادات سبباً قوياً في تقوية الاعتقاد والإيمان وتأكيد في نفس الإنسان، وعند استحكامه بتكرّر الأفعال العبادية سوف ينعكس هذا الإيمان على أفعاله وحرركاته وسكناته.

قال المحقق نصير الدين الطوسي عند تعداد ما يلزم على الله تعالى من ألطافه: «وأن يفرض عليهم العبادات؛ لئلا ينسوا عقائدهم في خالقهم ونبّيهم» [الطوسي، نقد المحصل، ص 368].

وهذا بعكس ما لو افترضنا عدم وجود التكاليف العبادية، فإنّ الإنسان قد يعتقد اعتقاداً صحيحاً، ولكنّه مع الوقت ومرور الزمان سيغفل عن معتقده؛ لانشغاله بهموم الحياة، ولا يستحضره حين العمل، فلا ينعكس هذا الاعتقاد على سلوكه وفعله.

وقد أرشدت النصوص الشرعية الى هذه المعنى، كقوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ [سورة العنكبوت: 45]، قال العلامة المجلسي في معنى الآية المباركة: «قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ أي سببٌ للانتهاك عن المعاصي، حال الاشتغال بها وغيرها، من حيث إنها تذكر الله وتورث للنفس خشيةً منه»

وقال العلامة الطباطبائي: «والسياق يشهد أن المراد بهذا النهي ردع طبيعة العمل عن الفحشاء والمنكر بنحو الاقتضاء دون العلية التامة، فلطبيعة هذا التوجه العبادي - إذ أتى به العبد، وهو يكرّره كلّ يوم خمس مرّات ويداوم عليه، وخاصّةً إذا زاول عليه في مجتمع صالح يؤثّر فيه بمثل ما أتى به، ويهتمّ فيه بما اهتم به - أن يردعه عن كل معصية كبيرة... وذلك أنه يلقّنه أوّلاً - بما فيه من الذكر - الإيمان بوحديته ﷻ والرسالة وجزاء يوم الجزاء» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 134].

وكالرواية عن الإمام الرضا عليه السلام التي يتكلّم فيها عن الحكمة في الصلاة، إذ قال: «إنّ علّة الصلاة أنّها إقرار بالربوبية لله ﷻ، وخلع الأنداد، وقيام بين يدي الجبار ﷻ بالذلّ والمسكنة والخضوع والاعتراف، الطلب للإقالة من سالف الذنوب، ووضع الوجه على الأرض كلّ يوم إعظماً لله ﷻ، وأن يكون ذاكرًا غير ناسٍ ولا بطرٍ، ويكون خاشعًا متذللاً راغبًا طالبًا للزيادة في الدين والدنيا، مع ما فيه من الإيجاب والمداومة على ذكر الله ﷻ بالليل والنهار؛ لئلا ينسى العبد سيّده ومدبّره وخالقه فيبطر ويطنغي، ويكون ذلك في ذكره لربّه - جلّ وعزّ - وقيامه بين يديه زاجرًا له عن المعاصي، ومانعًا له من أنواع الفساد» [الصدوق، من لا يحضره الفقيه، ج 1، ص 215].

الخاتمة

توصّلنا من البحث السابق الى النتائج التالية:

أولاً: أنّ من الأدوار المهمة التي يقوم بها الدين بالنسبة لبناء العقيدة تنبيه العقل وإرشاده إلى العقائد الحقّة، التي قد يغفل عنها العقل بسبب تأثره بقوة الحسّ والخيال والوهم.

ثانياً: ممّا ترتّب على النقطة الأولى هو أنّ المناطق جعلوا من البيانات الشرعية في الدين الحقّ ميزاناً ومائزاً للفصل بين الأحكام العقلية الأوليّة والأحكام الوهميّة.

ثالثاً: أنّ الدين يبيّن للإنسان العقائد الجزئية التي تكون خارجة عن حدود الكشف العقلي البرهاني، وخصوصاً تلك العقائد التي لها أهميّة كبيرة في حياة الإنسان من الناحية النظرية والعملية.

رابعاً: أنّ للدين دوراً كبيراً في تحقّق الإيمان بالمعتقدات الحقّة، واستقراره في قلب الإنسان، وذلك من خلال نفس ذكر تلك المعتقدات من قبل الله ﷻ أو الواسطة بينه وبين خلقه، إذ إنّ في ذلك تأثيراً نفسياً شديداً يعمل على خلق القناعة بتلك المعتقدات، أو من خلال إدامة التذكير والاتّصال بالله ﷻ من خلال العبادات التي يفرضها الدين على الناس.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحلّيم، سؤال في حديث النزول وجوابه أو شرح حديث النزول، تحقيق وتعليق: محمد بن عبد الرحمن الحميس، دار العاصمة، الرياض، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي - قم، 1404 هـ.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، الشفاء (المنطق - البرهان)، تحقيق: سعيد زايد: مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، رسائل ابن سينا، الناشر: منشورات بيدار، قم، 1400 هـ.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن، عيون الحكمة، تقديم وتحقيق: عبد الرحمن البدوي، الناشر: دار القلم، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م.

ابن مسكويه، أحمد بن محمد، تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق، المطبعة الحسينية المصرية، الطبعة الأولى، 1329 هـ.

الأحسائي، محمد بن علي بن إبراهيم (المعروف بابن أبي جمهور)، عوالي اللئالي العزیزية في الأحاديث الدينية.

الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق وتصحيح وتعليق: الشيخ مهدي أحدي أمير كلائي، الناشر: انتشارات سيّد الشهداء عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1374 ش.

الإسترآبادي، محمدجعفر، البراهين القاطعة في شرح تجريد العقائد الساطعة، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى.

البحراني، ميثم بن علي بن ميثم، شرح نهج البلاغة، مركز النشر بمكتب الإعلام الإسلامي، الحوزة العلمية، قم، الطبعة الأولى، 1362 ش.

الجرجاني، الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، الناشر: ناصر خسرو، طهران، الطبعة الرابعة، 1412 هـ.

الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مع تعليقات آية الله حسن زاده آملي، نشر: مؤسّسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الرابعة.

الرازي، قطب الدين أبو عبد الله محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، تقديم وتصحيح: محسن بيدارفر، منشورات بيدار، قم، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

الرمضاني، حسن، الخطوة الأولى نحو الآفاق، ترجمة عرفان محمود، مركز الآفاق للدراسات الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، علل الشرائع، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها في النجف، 1385 هـ. 1966 م.

الصدوق، محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القميّ، من لا يحضره الفقيه، صحّحه وعلّق عليه: علي أكبر الغفاري، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.

الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، مرتضوي، طهران، الطبعة الثانية، 1362 ش.

الطوسي، محمد بن الحسن، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، 1400 هـ.

الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصّل (المعروف بنقد المحصّل)، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1305 هـ.

الطوسي، نصير الدين جعفر محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، وبهامشه المحاكمات، الناشر: نشر البلاغة، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، أجوبة المسائل النصيرية، بعناية عبد الله نوراني، نشر: معهد العلوم الإنسانية، طهران، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، تجريد الاعتقاد، تحقيق: الحسيني الجلاي، الناشر: مكتب الإعلام الإسلامي، إيران، الطبعة الأولى، 1407 هـ.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي - الدكتور إبراهيم السامرائي، الناشر: مؤسسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الفيض الكاشاني، محمد محسن، الوافي، عني بالتحقيق والتصحيح والتعليق عليه والمقابلة مع الأصل ضياء الدين الحسيني، الناشر: مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، أصفهان، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الأصول من الكافي، صحّحه وعلّق عليه علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الخامسة، 1363 ش.

المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

المرتضى، علي بن حسين بن موسى المعروف بالشریف المرتضى، رسائل الشریف المرتضى (رسالة الحدود والحقائق)، تحقيق: السيد مهدي رجائي، الناشر: دار القرآن الكريم، مدرسة آية الله العظمى الكلبايكاني، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

المظفر، محمّدرضا، أصول الفقه، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم.

المعتزلي، عز الدين عبد الحميد بن هبة الله المعروف بابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، الطبعة الأولى، 1959 م.

الميرداماد، محمد باقر، مصنفات ميرداماد - الإيقاضات، بعناية: عبد الله النوراني، الناشر: منتدى الآثار والمفاخر الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1427 هـ.

بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق: الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، منشورات جامعة طهران، الطبعة الثانية، 1417 هـ.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم القَواميّ الشيرازيّ، مفاتيح الغيب، تقديم وتصحيح: محمد خواجوي، الناشر: مؤسسة الأبحاث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

فلاح سبتي، لباب المنطق، ومضات للترجمة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 2018 م.

فلاح سبتي، متاهات الوهم، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، الطبعة الأولى، 2019 م.

مصباح اليزدي، محمدي، دروس في العقيدة الإسلامية، دار الرسول الأكرم، بيروت، الطبعة الثامنة، 2008 م.

مطهري، مرتضى، الرؤية الكونية التوحيدية، المترجم: محمد عبد المنعم الخاقاني، نشر: معاونة العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي، طهران، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

نهج البلاغة، ما جمعه السيّد الشريف الرضيّ من خطب أمير المؤمنين عليه السلام، شرح: الشيخ محمد عبده، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، 1412 هـ.

Al-Jurjani, al-Sharif Ali bin Muhammad, Kitab al-Ta'reefaat, published by: Nasir Khusrow, Tehran, 4th edition, 1412 AH.

Al-Sadouq, Muhammad bin Ali bin al-Hussein bin Babweyh al-Qummi, Ilal al-Sharayi', published by: al-Haydariyya Library and Press, Holy Najaf, 1385 AH/1966 AD.

Ibn Miskaweyh, Ahmed bin Muhammad, Tahtheebul-Akhlaaq wa Tattheerul-A'raaq, 1st edition, al-Husseiniyya al-Misriyya Press, 1329 AH.

Ibn Sina (Avicenna), Abu Ali al-Hussein bin Abdullah bin al-Hasan, Al-Shifaa' (al-Mantiq al-Burhan), edited by: Sa'eed Zayed, Ayatollah Marashi's Library – Holy Qom, 1404 AH.

Ibn Sina (Avicenna), Abu Ali al-Hussein bin Abdullah bin al-Hasan, Rasa'il Ibn Sina, published by: Beedar Publications – Holy Qom, 1400 AH.

Ibn Sina (Avicenna), Abu Ali al-Hussein bin Abdullah bin al-Hasan, Uyoonul-Hikma, introduced and edited by: Abdurrahman al-Badawi, published by: Darul-Qalam, Beirut, 2nd edition, 1980 AD.

The Challenges of Western Philosophy against pistemology Husserl's phenomenological philosophy as an example

Furqan Abdolemam Hawas

Master (MA) of Islamic Philosophy, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: q66255090@gmail.com

Mohammad Ali Mohiti Ardakan

Assistant Professor of Islamic Philosophy and member of the Scientific Board in Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran.

Abstract

There is no doubt that there are strong challenges against the theory of knowledge (epistemology), which is the basis of founding the worldview, upon which all sciences depend, besides its essential role in man's happiness. The most serious challenges against this theory are those in Western philosophy. In this study, we try, through a critical analytical approach, to present the most important of these challenges in contemporary philosophy represented by phenomenological philosophy, and show the nature of these challenges, which form another reading of the relationship between mind and reality. As phenomenological philosophy deals with mind, the self, and the transcendental ego, and abandons reality. This, in fact, is exclusion of the demonstrative mind's role in Moreover, phenomenology denies metaphysics that deals with abstract phenomena that cannot be realized through consciousness or feeling. Hence, true scientific knowledge is the knowledge of immutable essences, that are actually perceived by consciousness or feeling. And finally, we try to criticize Husserl's phenomenological philosophy.

Keywords: phenomenology, epistemology, Husserl, Western philosophy, intentionality, phenomenological response.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 33-56

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



تحديات الفلسفة الغربية لنظرية المعرفة.. هسرل نموذجًا

فرقان عبد الإمام حواس

ماجستير فلسفة إسلامية، جامعة المصطفى العالمية، العراق. البريد الإلكتروني: q66255090@gmail.com

محمد علي محيطي أردكان

أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، إيران.

الخلاصة

لا ريب في وجود تحديات قوية لنظرية المعرفة، التي هي الأساس في بناء الرؤية الكونية، وتتوقف جميع العلوم الكلية عليها، ولها دور أساسي في سعادة الانسان، ومن أشدّ التحديات هو ما جاء في الفلسفة الغربية، وفي هذه الدراسة نسعى من خلال المنهج التحليلي النقدي إلى طرح أهمّ هذه التحديات في الفلسفة المعاصرة المتمثلة بالفلسفة الفينومينولوجية، وتوضيح ماهية هذه التحديات التي تشكّل قراءةً أخرى لعلاقة الذهن مع الواقع؛ إذ إنّ الفلسفة الظاهرية تشير إلى التعامل مع الذهن والذات والأنا المتعالية وتلغي الواقع، وهذه بالحقيقة إقصاء لدور العقل البرهاني في الكشف عن الواقع والانتقال إلى المثالية الذاتية، وأيضًا ترفض الفينومينولوجيا الميتافيزيقا التي تتعامل مع الظواهر المجردة والبعيدة عن إدراك الوعي أو الشعور. وبالتالي، فالمعرفة العلمية الحقيقية هي معرفة الجواهر الثابتة التي لا تتغيّر، كما يدركها - فعلاً - الوعي أو الشعور، وأخيرًا نحاول نقد الفلسفة الفينومينولوجية لهسرل.

الكلمات المفتاحية: الفينومينولوجيا، نظرية المعرفة، هسرل، الفلسفة الغربية، القصديّة، الردّ الفينومينولوجي.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 33 - 56

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لا شك أنّ نظرية المعرفة هي الأساس في تكوين الرؤية الكونية، ولولاها لم تقم للعلوم قائمة، ولا تكون لها قيمة معرفية؛ لأنّها الأساس في بيان أنّ المعرفة ممكنة، ومن خلالها نعرف ما هي طبيعة المعرفة وأدواتها، فهي إذن من أهمّ العلوم وأفضلها، وعليها تتوقّف سعادة الإنسان؛ ولذلك وجدت كثير من التحدّيات في قبالتها، ومن أهمّها هو الفلسفة الفينومينولوجية للفيلسوف الألماني إدموند هسرل (Edmund Husserl)، الذي حاول من خلال فلسفته أن يشكّل تحدّيًا من تحدّيات الفلسفة الغربية، وادّعى أنّه أوجد منهجًا جديدًا عالج به خطأ جميع الفلسفات التي قبله، التي كانت تفرّق بين الواقع والذات الإنسانية، وهو استطاع من خلال منهجه أن يوحد الذات مع الواقع الخارجي، من خلال منطقة معرفية اسمها الوعي أو الشعور، ويعتقد أنّ فلسفته هي فلسفة كلّية، ولا بدّ لجميع الفلسفات التي بعده أن تأخذ منه، وأثر هسرل في من بعده؛ لذلك تجد الفلاسفة الذين جاءوا بعده مثل الفيلسوف الفرنسي موريس مولوبونتي (Maurice Merleau-Ponty) والألماني هايدغر (Martin Heidegger) تأثروا به وبدؤوا فلسفتهم من خلال الظاهراتية لهسرل وغيرهم من الفلاسفة؛ ولذلك صار واجبًا علينا أن نبين الفلسفة الظاهراتية، والإجابة عن التحدّيات التي تقدّمها في قبال نظرية المعرفة، وقبل الخوض في غمار هذا البحث، نقوم بتعريف بعض المفردات الأساسية، وبيان نبذة تاريخية عن الفلسفة الظاهراتية، ثمّ نوضّح تحدّيات فلسفة هسرل لنظرية المعرفة وننقدها.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: التعريفات

أ- تعريف الفينومينولوجيا لغةً واصطلاحاً

تشتق كلمة الفينومينولوجيا من الكلمة اليونانية (phainomenon) وتعني "مظهر" وكلمة (Logos) وتعني "علم، قانون، عقل" [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 9، عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 191]، بعبارة أخرى تعني كلمة "مظهر" الظاهرة وما يظهر، أي ما يتبدى أمام الوعي؛ لذلك سمّيت هذه الفلسفة بالفلسفة الظاهرية أو الظهوراتية، فتكون في مقابل الباطن الذي رفضوا دراسته، وهذا معنى الظاهر في اللغة العربية، حيث يعرف الظاهر ابن منظور في لسان العرب ويرى أنّ الظاهرة هي الظهر من الشيء خلاف البطن، وإن لكلّ موجود وجهين: ظاهر وباطن، وقد يقوم أحدهما مقام الآخر، أي يصبح الباطن ظاهراً وبالعكس، ذلك من الناحية النسبية. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 20، ص 520]

وقال الفراء: «العرب تقول: هذا ظهر السماء وهذا بطن السماء لظاهر الذي تراه» [المصدر السابق، ج 20، ص 521]، وورد نفس المعنى للكلمة في المعجم الوسيط حيث يقال: «ظهور الشيء ظهوراً، أي تبين وبرز بعد الخفاء، والظاهر من الشيء أعلاه أو ما يبدو منه للإدراك» [مجموعة مؤلفين، المعجم الوسيط، ج 2، ص 584].

وأما اصطلاحاً فالفينومينولوجيا هي العلم بالوعي، أو العلم بالظواهر التي هي الموضوعات النهائية لعلم بلا فروض مسبقة، وتشير كلمة الظاهرة إلى ما يبدو الشيء عليه، ومن ثمّ فهو شيء ما يرى كما في ذاته، أو هي بالحقيقة هي علم الموضوعات القصدية للوعي. والموضوعات الظاهرية هي ما تظهر عليه؛ وذلك لأنّها لا تعيننا إلّا كما تظهر. [عادل مصطفى، فهم الفهم، 191]

إذن يطلق اصطلاح "المذهب الظاهراتي" على النظام القائل بأنّه لا توجد معرفة إطلاقاً إلّا بواسطة الظواهر، وإنّ الإدراك لا يمكن أن يتمّ إلّا اعتماداً على ما يظهر من الأشياء فقط دون باطنها الخفي.

ويوجد تفسيران للوجود الباطن [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 206] أحدهما يقول بوجود باطن موضوعي وحقيقة خلف الظواهر لها ظواهر خارجية متغيّرة، ولكنّ هذا الجوهر الخفي

والحقيقة الموضوعية التي هي خلف الظواهر المتغيّرة لا يمكن إدراكها مطلقًا؛ لأنّ إدراكنا لضعفه لا يمكن أن يصل إليها؛ لأنّ هذا الجوهر أعلى وأبعد من تصل إليه معرفتنا وإدراكنا الحسّي الضعيف، ومثل هذا الاتجاه يبدو في كلمات وآراء اللأدرين والفلاسفة النقديين، وكذلك التجربين الوضعيين. والتفسير الآخر الذي يميل إليه هسرل واتّخذه أحد الأدلة في نقد فلسفة كانط هو عكس الاتجاه الأوّل؛ إذ ينكر مطلقًا وجود جوهر وحقيقة وباطن ثابت خلف الظواهر المتغيّرة، فالحقيقة هي هذه الظواهر المتغيّرة فقط وفقط، ولا توجد حقيقة وراءها ولا باطن خفي وراءها [انظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 1، ص 525]، وهذا هو رأي الفيلسوف إدموند هسرل الذي يرفض بواطن الأشياء [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 206]، وينكر الشيء في ذاته؛ ولهذا نقد كانط، الذي يقول بوجود الواقع الخارجي ولكن لا يمكننا الوصول إليه؛ لذلك لم يتابع كانط في فلسفته.

ب- تعريف نظرية المعرفة لغةً واصطلاحًا

مفهوم المعرفة لغةً هي من العُرف مضادّ النكر، والعرفان مضادّ للجهل، كما وردت المعرفة والعرفان بمعنى العلم بالأمر والسكون له، عرفته عرفةً وعرفانًا: علمته بحاسة من الحواس الخمس، والمعرفة والعرفان: إدراك للشيء بتفكير وتدبر لأثره وهو أخصّ من العلم، ويضادّه الإنكار، يقال فلانٌ يعرف الله، ولا يقال يعلم الله. ويقال الله يعلم كذا ولا يقال يعرف كذا. والتحقيق أنّ الأصل الواحد في المادّة: هو اطلاع على شيء وعلم بخصوصيّاته وآثاره. [المصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن، ج 8، ص 97]

والتعريف الاصطلاحي: هو العلم الباحث عن إمكانية المعرفة، وطبيعتها، وأدواتها [انظر: سبحاني، نظرية المعرفة، ص 12]. والإبستمولوجيا مصطلح ذو أصول يونانية يتكوّن من كلمتين: إبستمي (episteme) ومعناها العلم، ولوغوس (logos) ومعناها النظرية أو الدراسة، وهي تعني وصف فرع من فروع الفلسفة المعنّية بطبيعة المعرفة ونطاقها، وتفسيرها بإيجاز، وكيفية الحصول عليها، وما هي الصلة بينها وبين الحقائق الموجودة من حولها؟ ومن ثمّ فإنّه حرفيًا يفيد نظريّة العلوم أو دراسة العلوم.

وتوضيح ذلك:

1- أنّ إمكانية المعرفة بمعنى هل المعرفة ممكنة أو مستحيلة، وهل وراء الذهن والصور الموجودة فيه علم واقعي ومحكي لهذه الصور؟ وهل أصحاب هذه النظرية هم الواقعيون، أو أنّ

الوجود منحصرٌ في الذهن أو الذهنيات وليس وراءها شيء؟ وأصحاب هذا النظر هم المثاليون. فما لم تتحقق هذه المسألة، ويكون فيها رأي قاطع، لا يمكن أن نصل الخطوة الثانية.

2- أن المسائل المهمة في هذا العلم تقيّم ما يراه الذهن، أو المعرفة الحاصلة بالذهن، بعد التسليم بأنّه يوجود وراء الذهن واقعٌ ومحكيّ يحكي هذا الواقع، نتساءل: هل الإدراكات الذهنية مطابقة للواقع مطابقة تامة، أو ما يدركه الذهن شبح وطيف من الحقيقة والواقع الخارجي؟ ولا شكّ أنّه ما لم يثبت أنّه يوجود واقع ويمكن أن نصل إليه ونرتبط به، وما لم يتقرّر مدى إراءة الذهن وحدود الذهن عن الواقع الخارجي، فلن يقدر الإنسان على اتخاذ أيّ رأي وأيّ مسألة في مجال المعارف الكلية الفلسفية أولاً، والكونية والطبيعية ثانياً.

3- أن للإنسان أدوات معرفية يتّصل بها مع الخارج، وهي: الحسّ والعقل والتجربة والوحي والإلهام أو الكشف والشهود، وإن أيّ معرفة يحصل عليه الإنسان تكون من خلال وعن طريق هذه الأدوات، فلزم لذلك معرفة تلك الأدوات والقوانين السائدة عليها، وأيّها يمكن أن يعطي معارف كلية، وأيّها لا يعطي ذلك.

ثانياً: لمحة تاريخية عن ظهور الفلسفة الظاهرية

كان الفكر الغربي منقسمًا إلى قسمين أساسيين لا يمكن الجمع بينهما، كأنّهما مقولتان متباينتان، وهما الفكر المثالي الذي قال بأنّ الوجود الخارجي الواقعي لا وجود له، ولا وجود مادّيّ له، بل هو أحد تمثّلات الذات، بعبارة أخرى إنّ العالم الخارجي إحدى صور الذات، وهذا المعنى نراه بوضوح في (المثالية المتطرّفة)، وأبرز مثال لها باركلي⁽¹⁾ (George Berkeley) حيث يقول: «إنّ العالم الخارجي وهم وهو تمثّل من تمثّلات الذات» [عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 440]، والفكر الواقعي يقع في الطرف المقابل للفكر المثالي، حيث يقولون إنّ الواقع المادّي موجود، بل واقعي، وأمّا الذات المفكّرة والعقل الإنساني فهي وهم ولا وجود لها، والعقل الإنساني عبارة عن مرآة متطرّفة وهمية تنكر الواقع الخارجي المادّي، وأبرز مثال للواقعية المتطرّفة هو ديفيد هيوم وفلسفته التجريبية، وقد وصل به الأمر إلى إنكار قانون السببية العقلي، فأيّ ظاهرتين مترابطتين في الخارج - وهي ما أثبتتها التجربة - لا توجد

1- يقول جورج لوكاس (George Lucas) حينما انتقد الفلسفة المثالية المتطرّفة من خلال أسلوبه التهكمي، إذ قصّ قصّة فكاهية بين غوته (Johann Goethe) الوجودي وفيشته (Johann Fichte) المثالي المتطرّف، فقال غوته: إنّ الطلاب أثناء قيامهم بمظاهرة احتجاج ضدّ الجامعة، وكسروا على أستاذهم فيشته نواقد حجرته، فاستفاد غوته من ذلك ليعلن «هذه المناسبة أليمة جدًّا على فيشته ليقنع نفسه بواقعية العالم الخارجي» [لوكاس، ماركسية أم وجودية، ص 55].

بينهما ملازمة، بل هما ظاهرتان زمانيتان تحدثان في وقت واحد، ولا يوجد عندنا دليل أنّ هذا سبب لذلك؛ لذلك قال توجد عندنا إدراكات وواقع خارجي، ولا يمكن أن نجمع هذه الإدراكات في شيء واحد ونسمّيه العقل، إذن العقل وهمٌ، وهو نتيجة جمع إدراكات متناقضة من العالم الخارجي، وقمنا بعملية توحيدها تحت مسمّى واحدٍ أسميناه الذات المفكّرة أو العقل، وخلاصة الأمر أنّ الفكر الغربي شارف على إنكار واقعية العقل.

ثمّ تنفّس العالم الغربي من جديد عندما جاء الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط (Immanuel Kant) الذي قال: «إنّ العالم الخارجي موجود ومستقل (Noumenon) وهو غير الذات المفكّرة (Phenomenon)، وهوليس أحد تمثّلات الذات، وإذا خرجنا خارج الذات فهو وجود وهمي، كما قالت به المثالية، والعقل والذات والفكرة الإنساني موجودة، وليس كما قالت الواقعية» [كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 163]. يقول شوبنهاور (Arthur Schopenhauer) صاحب كتاب (العالم.. إرادة وتمثّلًا): «إنّ فضل كانط وميزة كانط هو أنّه ميّز بين شيئين: الشيء في ذاته والشيء في أدراكنا أو بين الموضوعات الخارجية والذات المفكّرة» [شوبنهاور، العالم.. إرادة وتمثّلًا، ج 1، ص 216]. ويرى كانط نفسه في مقدّمة الطبعة الثانية لكتابه "نقد العقل المحض": إنّ هذه الطبعة فيها إضافة وحيدة وهي الردّ على المثالية الذاتية، ولكنّ هذه المحاولة على الرغم من جمعها بين الفكرين السابقين، كانت فيها مشكلة من جهة أخرى، وهي عندما يدرك العقل الواقع، ويتمثّل الواقع الخارجي للعقل، يضيف العقل أشياء من عنده أسماها كانط "المقولات"، بعبارة أخرى الذي يأتي من الخارج لا يسمّى معرفة عند كانط، ولا تسمّى تصوّرات ولا تصديقات، إلّا بعد إضافة العقل المقولات أو الأدوات المعرفية لها، بحيث تصلح أن تكون معرفة على رأي كانط، لتتحول من أشياء غير معرفية إلى أشياء إدراكية معرفية؛ لذلك العقل عند كانط ليس أداة كاشفة للواقع خالصةً وحياديةً، بل أداة مقيدة لما يأتيها من الخارج بالمقولات التي منها الزمان والمكان؛ لذلك كان كانط من النسبيين الذاتيين؛ لأنّ الواقع عنده محدود ومقيّد بالزمان والمكان، رغم محاولته الجمع بين الفكرين السابقين عليه، وعلى هذا قال إنّ جميع المجرّدات - وعلى رأسها الله ﷻ - لا يمكن إدراكها من خلال العقل النظري، وسدّ باب العقل النظري في المعارف الميتافيزيقية، وذهب عن طريق العقل العملي لإثبات إله الكون، ثمّ بعد ذلك ظهرت الوضعية المنطقية لأوغست كونت (Auguste Comte) وغيرها من الأفكار المثالية، ورجع الصراع من جديد.

[انظر: كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 69 و111؛ وود، كانط فيلسوف النقد، ص 533].

لذلك جاء بعد هذا الصراع الفيلسوف الألماني إدموند هسرل (Edmund Husserl) ليعالج هذا الشق والتباين بين الفكرين السابقين عليه، من خلال فلسفته التي أسماها بالفلسفة الفينومينولوجيا، ويقول: «لقد عادت الحاجة تلحّ إلى فلسفة جديدة تماماً، فلسفة لا تعيد إنتاج النهضة، بل تعيد استجلاء المشكلة الفلسفية بشكل جذري مسلطة الضوء من جديد على معنيها وأفكارها الرئيسة؛ لكي تنفذ بذلك إلى الأرضية الأولى التي يجب أن تُصاغ على أسسها المشكلات إن كان لها أن تعثر على حلّ علمي أصيل» [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 159]، ويقول أيضاً: «إنّ ما ينقص هذه الفلسفات إنّما هو محلّ روحي عامّ يتاح لها فيه أن تتلامس فيما بينها، وأن يخصّص بعضها بعضاً» [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 50]. وكأنّه يقول وينقد كانط بأنّ كانط جعل شروطاً للعقل وجعل للعقل الهيمنة لفهم الواقع، والمعرفة التي تأتي من الخارج معرفة ناقصة من دون المقولات الكانطية. إذن للعقل شروط وهو غير الواقع الخارجي، وإنّ جميع الفلسفات تجعل للعقل شروطاً لفهم الواقع الخارجي، إذن الواقع لم يفهم بما هو هو؛ لأنّ العقل في جميع الفلسفات منفصل عن الواقع الخارجي؛ لذلك جاء بفلسفة الظاهرتية التي تحمل شعاراً عامّاً وهو "الاتّجاه إلى الأشياء ذاتها"، ويعتقد بأنّه أجاب عن الإشكال القائم بالفصل بين الواقع والذات المفكّرة، ويرى بأنّ فلسفته قائمة على الوعي والشعور [كانط، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 69 و 111]، وفي الوعي والشعور خاصيّة عامّة اسمها "القصدية" بمعنى أنّ الوعي والفكر ليس مطلقاً، بل هو وعي بشيء معين ومقصود؛ لذلك الواقع والذات المفكّرة يلتقيان بشيء واحد وهو الوعي والشعور القصدي، بعبارة أخرى توجد منطقة يلتقي فيها الفكر والواقع اللذين بينهما حالة تضايف، وهي الوعي والشعور القصدي. فليست الذات العاقلة مستقلة عن الواقع الخارجي، بل فيها نقطة معينة وهي الوعي بالقصدية. لقد سعى هسرل من خلال المنهج الفينومينولوجي إلى أن يبحث عن علم يدرس الأشياء، ولكن ليس بوصفها أشياء مادّية خاضعة للسببية والزمان والمكان، بل بوصفها ظواهر فقط، فالظواهر ليس لها وجود وطبيعة كالأشياء المادّية، بل ظهور فقط. فالشيء عندما يكون ظاهرة لا نركّز فيه على ارتباطاته العلّية، بل هو فقط كما يظهر لوعينا، وكان هسرل يؤكّد باستمرار أنّه جاء بالفينومينولوجيا ليحلّ المشكلة والنزاع بين الواقعية والمثالية، وأنّه جاء بهذه النظرية لإصلاح هذا المشكلة، وأنّ مذهبه مذهب كلي، ولم تظهر هذه النظرية بصورة كاملة إلّا في كتابه الأخير "التأملات الديكارتية".

المبحث الثاني: فلسفة هسرل

تقدّم في المبحث السابق أنّ هسرل أراد أن يجيب عن الفجوة التي كانت في الفلسفات السابقة عليه، المتمثلة بالفكر المثالي والفكر الواقعي؛ من خلال فلسفته التي أسماها بالفلسفة الظاهرانية، وهذه الفلسفة تقوم على أسس ومبادئ رئيسة تمثل حقيقة هذه الفلسفة وذاتها، وإليك تفصيلها كما يلي:

أولاً: القصدية (Intentionality)

تبدأ قصة فينومينولوجيا هسرل من أستاذه بعلم النفس فرانز برنتانو (Franz Brentano) الذي تتلمذ عليه هسرل وأخذ منه كثيراً من الأفكار، وأهم صفة بارزة في برنتانو هي القصدية، وهسرل نزع الجانب النفسي والنزعة النفسية عند برنتانو وأعطاه الصفة المعرفية الخالصة، وهي خاصية يتّصف بها الذهن، أو ماهية الوعي، أو الشعور بأنّه شعورٌ ووعيٌ بشيءٍ ما.

[انظر: هسرل، الفلسفة كعلم دقيق، ص 69، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج 2، ص 541]

وبعبارة أخرى الوعي لا يكون إلّا إذا كان متّجهًا إلى موضوع خاص ومعين، وكلّ ما هو فعلٌ ذهنيٌّ أو موقفٌ عقليٌّ موجّهٌ نحو موضوعٍ قصديٍّ، فجميع حالات الوعي (من تفكير واعتقاد ورغبة وحب وكراهية وتذكر... إلخ) موجّهةٌ إلى مواضيعٍ قصدية، ومن أهمّ المفاهيم في الفلسفة الظاهرانية مفهوم القصدية، وتنصّ على أنّ كلّ وعي هو وعي بشيءٍ ما، ولا يوجد عندنا إدراك مطلق، بل إنّ الإدراك والوعي هو بشيءٍ خاص ومعين، يميّز هسرل في الوعي بين الفعل والموضوع، فالفعل هو كلّ نشاط يمارسه الوعي كالإدراك والتخيّل والتذكّر والتحليل والتركيب ونحو ذلك، وأمّا الموضوع فهو المضمون الذي ينصب عليه الفعل، والفعل يسمّى الفعل القصدي وهو ليس مجرد فعل، بل هو خبرة، أي لو أنّي أدركت شيئاً دون انتباهٍ له فإنّي عنئذٍ لا أعيشه ولا أخبره؛ فالفعل المعاش هو الفعل الذي نفعله، أمّا الموضوع فيسمّى الموضوع القصدي، وهذا الموضوع ليس هو الشيء في ذاته، بل هو الشيء بوصفه مقصوداً. وإنّ العلاقة بين الوعي والموضوع الذهني ليست علاقةً عرضيةً، بل إنّ الشعور القصدي وأفعال الوعي مع موضوعاتها المقصودة جزءٌ لا يتجزأ من الفعل الذهني، إذن الشعور بالشيء هو التضاييف المتواصل بين أفعال القصد وبين الموضوع المقصود، يقول ديفيد بيل (David Bell): «الموضوع القصدي هو أيّ شيء يتمّ قصده والإحالة عليه» [هسرل، الأزمة، مقدّمة إسماعيل المصدّق، ص 16]. فالموضوع هو كلّ ما يتعلّق به الوعي، وهذا يعني أنّ ما لا يتعلّق به الوعي فهو مجرد شيء، يعني أنّ شيئاً ما هناك، ولكنّه ليس موضوعاً.

وتوجد خاصية أخرى في القصيدة تتّجه حول موضوعها وتعيّنه بصرف النظر عمّا إذا كان موجودًا بالفعل أم غير موجود، بعبارة أخرى أنّ قصيدة الوعي والشعور تتناول أفعالاً غير موجودة أحياناً، وهذه الخصوصية التي يعبرون عنها أحياناً بأنّ القصيدة تكون موضوعاتها غير موجودة. وهذا بخلاف الإدراك الحسيّ؛ فهو يتطلّب دائماً موضوعاً موجوداً وحاضراً أمامه، وإذا انقطع الحسّ عن الخارج، يخرج عن كونه إدراكاً حسيّاً، أمّا التفكير والفكر حتّى لو انقطع عن العالم الخارجي يبقى الموضوع موجوداً ومتصوّراً. [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 188]

إذن أفعال الشعور الذهنيّ دائماً تتضمّن إحالة وإشارة إلى موضوع، سواءً كان موجوداً أو غير موجود، وإن موضوعات الوعي ليست خاصّة بالموضوعات الحسيّة التجريبية، فكلّ شيء يقع أمام الوعي فهو موضوع للوعي مثل الألوان، والموضوعات الفيزيائية، والمعادلات الرياضية، والحبّ، والزمن، والصدقة وغيرها. [انظر: هسرل، فكرة الفينومينولوجيا، ص 93]

ثانياً: منهج الرّد الفينومينولوجي (Reduction Phenomenological)

يوجد اصطلاح في الفلسفة الظاهرية مهمّ وجذريّ يشكل مبدأً من المبادئ الأساسية في فلسفه هسرل، وهو منهج الرّد، ويتكوّن من نوعين يكون توضيحهما كما يلي:

أ- منهج الرّد الفينومينولوجي المتعالي (Reduction Phenomenological Transcendental)

يعتقد هسرل أنّنا لكي نصل إلى حقيقة الظواهر وماهيّتها، أو تخلية الوعي من الفروض والأحكام المسبقة؛ لا بدّ من تعليق جميع الأحكام القبلية، وذلك من خلال منهج أسماه منهج التعليق أو الرّد المتعالي أو الوضع بين أقواس، أو الأبوخية - وهي من الكلمة اليونانية (Epoch) التي تعني (التعليق أو التوقّف) - ويعني هسرل أنّه من خلال الأبوخية يمكن أن نزيل جميع التعلّقات القبلية ومواجهة الظواهر من خلال وعي وشعور خالص من التأثيرات المسبقة، لتبقى منفرداً أنت مع الظاهرة، ولكنّ هسرل لا يقصد من خلال التعليق ما قصده ديكرت في شكّه المنهجي بالشكّ في حقيقة العالم كلّّه، بل يقصد هسرل عدم استعمال الاعتقادات والمؤثّرات القبلية المسبقة ووضعها جانباً، بعبارة أخرى نجعل جميع الاعتقادات السابقة تكفّ عن العمل. [انظر: المصدر السابق، ص 34]

وإنّ الفلسفة الظاهرية بالحقيقة تبدأ من هذا الرّد المتعالي؛ لأنّه يرتدّ إلى الأصول الماهوية في الشعور، التي ترجع إليها كلّ الحقائق الجزئية الماديّة، ويعني هسرل بـ (Phenomenologica)

تحويل العالم أو الحقائق الجزئية المادّية إلى مجرد ظواهر خالصة تظهر في الشعور وتكون مجالاً للإدراك الحدسي، وأمّا كلمة (Transcendental) فيعني بها هسرل - نتيجة هذا الردّ - الأنا المتعالي القائم خلف هذا الوجود، والذي يكون معيار صدق جميع الموجودات، وبهذا القول يسير في اتجاه مذهب كانط في المثالية المتعالية، التي تكون كشرط سابق لأيّ فعل ذهني، والتي هي ليست داخلية في عملية "التقويس" - أي وضع الظاهرة بين قوسين - بل هي موجودة في طبيعة العقل، وهي المطلق الوحيد؛ لأنها تبقى بعد كلّ تقويس، إنها مفترضة سلفاً في كلّ فعل من أفعال الوعي، وهي الشرط المسبق لكلّ فعل، حتّى فعل التقويس والأبوخية، بعبارة أخرى هي الشيء الوحيد الذي لا يمكن للعقل أن يطرحه لأنّه شرط سابق، وهسرل يؤكّد كثيراً في فلسفته على التعالي حيث يقول: «إنّ النظرية الصحيحة للمعرفة لا يمكن أن يكون لها أيّ معنى إلا من حيث هي، نظرية (الفيينومينولوجية) متعالية ... (والفيينومينولوجي) تعني فقط بإيضاح وظيفة المعرفة على نحو تنظيبي. وهي الوسيلة الوحيدة التي تجعل المعرفة معقولةً بصفتها عمليةً قصديّةً. ومن هنا أيضاً يصبح الوجود معقولاً، سواءً كان واقعياً أو مثاليّاً، إنّه يكشف لنا تكوين للذاتية المتعالية التي بالتدقيق تتقوم بعملياتها» [هسرل، التأمّلات الديكارتية، ص 206]. وكذلك يؤكّد أنّ الأنا المتعالي جزء لا يتجزأ من الفلسفة الظاهرية، وأنها هي أساس هذه الفلسفة إلا عند من أساء فهم المعنى العميق للمنهج القصدي والردّ المتعالي [المصدر السابق، ص 208]، ويقول أيضاً في كتابه "التأمّلات الديكارتية": «إنّ حكمة دلفي: اعرف نفسك، قد اكتسبت معنىً جديداً، والعلم الوضعي هو علم الوجود الذي ضاع في العالم، ويجب أولاً أن نفقد العالم في التعليق (الفيينومينولوجي) لكي نستردّه في وعي الذات لذاتها وعياً كليّاً، وقد قال القديس أوغسطين: لا تحاول الخروج من نفسك، بل ارجع إليها، ففي داخل الإنسان تسكن الحقيقة» [المصدر السابق، ص 295].

ويميّز هسرل بين هذه الأنا المتعالية وبين الأنا التجريبية، وتكون العملية كالتالي "أردّ أناي التجريبية النفسية إلى أناي المتعالية الترانسندنتالية"، ويكون كلّ معنى وكلّ قيمة وجودية لها بالنسبة إليّ، إنّي أستقيها من أناي المتعالي، بعبارة أخرى العالم الموضوعي الذي سوف يوجد لي، هذا العالم إنّما تكوّن من ذاتي وأناي المتعالية، وعلى هذا يتّفق هسرل مع ديكارت على أنّ هناك شيئاً واحداً لا يقبل الشكّ، ولا يصل إليه الشكّ في كلّ واحدٍ منا، هو هذا الأنا الخالص المتعالي، وإذا أردنا أن نبني تصوّرنا عن الواقع على أسس قوية ومحكمة وثابته، تكون هذه الأنا الخالصة المتعالية التي لا يصل إليها الشكّ هي الصخرة التي تقوم عليها تصوّراتنا عن الظواهر الواقعية.

والطريق للوصول إلى الأنا المتعالي استفاد هسرل من الفيلسوف ديكارت؛ لذلك قال هسرل: «إنّه يطلق على فلسفته الظاهراتية اسم الديكارتيّة الجديدة، مع أنّها رفضت تقريبًا كلّ المضمون المعروف عن المذهب الديكارتّي؛ وذلك لنفس السبب الذي جعلها تتوسّع في دراسة بعض موضوعات البحث الديكارتّي توسّعًا جذريًا» [هسرل، التأملات الديكارتيّة، ص 100]. وبداية هذا الطريق هو الرجوع إلى الذات والانطواء عليها، وهذا الانطواء هو الذي يحدّد لنا المنهج الذي يجب احتذاؤه للوصول إلى العالم الحقيقي، فالتأمّل في الفلسفة الديكارتيّة والظاهراتيّة ينبع من الذات ويدور في نطاقها؛ لأنّ الذات تمثّل الحقيقة التي لا يمكن الشكّ بها؛ لذلك لا بدّ من الرجوع إليها؛ فيتساءل هسرل: «ما هو المعنى الأساسي لكلّ فلسفة حقيقية؟ أليس هو الاتجاه نحو تحرير الفلسفة من كلّ حكم سابق ممكن وجعلها علمًا مستقلًّا بذاته تمامًا، يتحقّق بفضل البدايات الأخيرة المستمدّة من الذات نفسها، ويجد فيها تبريرًا مطلقًا له» [هسرل، التأملات الديكارتيّة، ص 105].

لذلك فلسفة ديكارت تغيّر معها سير الفلسفة تمامًا، فانتقلت بصورة جذرية من الموضوعية الساذجة إلى الذاتية المتعالية، التي هي "الأنا أفكّر" والتي تكون من البدهيات التي لا تقبل الشكّ وتقوم عليها كلّ العلوم الحقيقية؛ لذلك يقول: «العود إلى الأنا أفكّر، هو المجال الأخير واليقيني بالضرورة، الذي ينبغي أن تتأسّس عليه كلّ فلسفة جذرية» [هسرل، التأملات الديكارتيّة، ص 122].

إذن "الأنا أفكّر" هو الأنا المتعالي الذي نحصل عليه من خلال النوع الأوّل من الرّدّ (جعل العالم بين قوسين)، يقول هسرل: «فإذا وضعت نفسي فوق هذه الحياة كلّها، وإذا قصدت هذه الحياة ذاتها (بوصفها) شعورًا بهذا العالم، عندئذٍ أجد نفسي مرّةً أخرى كأنا خالص مع التيار الخالص لأفكاري التي أفكّر فيها» [هسرل، التأملات الديكارتيّة، ص 125، 126].

ويقول: «لن يحدث لنا شيء من هذا، إذا بقينا أوفياء لجذرية عودة الذات على الذات نفسها، ومن ثمّ لمبدئ الحُدس أو البدهة الصرف، وإذا كتّا بالتالي لا نعطي أيّة قيمة إلّا لما هو معطى لنا في الواقع، وبطريقة مباشرة، في حقل الأنا أفكّر الذي انفتح أماننا بواسطة التعليق، لتجنّبنا أن نؤكّد على أيّ شيء لا نراه نحن أنفسنا» [المصدر السابق، ص 130].

إذن تمحيص الموجودات والتوقّف مؤقتًا عن العالم الخارجي يسمّى بالردّ المتعالي الفينومينولوجي، ومن خلال هذا الردّ تتغيّر نظرنا إلى حقائق العالم لتصبح ذات يقين وثبات، ويعتبر هذا الردّ والتعليق قلب النظر من الخارج إلى الداخل، أي من العالم

الخارجي الطبيعي المادّي، إلى العالم الماهوي الثابت الكلّي الداخلي، وهذه الفكرة اقتبسها وأخذها هسرل من الفيلسوف ديكارت: «إنّ كلّ من يريد حقًّا أن يصبح فيلسوفًا يجب عليه أن ينطوي على ذاته مرّةً في حياته، وأن يحاول في داخل ذاته تقويض جميع العلوم المسلّم بها حتّى الآن، ثمّ يعيد بناءها من جديد» [ديكارت، التأملات، ص 101].

إذن عندما نصل إلى "الأشياء في ذاتها" بعد أن تتحوّل إلى ظواهر خالصة في الوعي والشعور، وباعتبار أنّه لا يوجد ظاهر وباطن للأشياء، وأنّ الظواهر هي التي تمثل حقيقة الشيء فقط، دون أن يكون خلفها باطن خفي، وأنها تعبّر عن نفسها بكلّ يقين في الشعور الداخلي للإنسان.

وكذلك يريد هسرل من الردّ المتعالي الذي يكون من الخارج إلى ذات الإنسان الداخلية، بأنّ جميع الحقائق لا تكتسب اليقين قبل هذه المرحلة إلّا بعد الدخول في الذات الإنسانية؛ لكي تكتسب منه المعاني الصحيحة وتحصل على اليقين. وتصير الذات إيجابيةً و"معطيةً" لليقين، ولا تكون مجرّد "متلقية" وسلبية؛ ولذلك يقول: «إنّ تعليق الحكم هو المنهج الكلّي والجذري الذي به أدرك ذاتي كأنا خالص، مع ما يصحبه من حياة الشعور الخاص بي، وهي تلك الحياة التي يكون فيها العالم الموضوعي بأكمله موجودًا لذاتي، وعلى هذا النحو تمامًا» [هسرل، التأملات الديكارتية، ص 125].

وخلاصة الأمر أنّ الردّ المتعالي يكشف لنا عن الأنا الخالص المتعالي، الذي هو غير العالم الخارجي، والعالم الخارجي يكون مقدّمهً له. «إنّ مجال الوجود الطبيعي ليس له غير سلطة من المرتبة الثانية، ويفترض دائمًا ومقدّمًا المجال المتعالي؛ من أجل ذلك يسمّى الإجراء (الفينومينولوجي) الأساسي - أي التعليق - بالردّ (الفينومينولوجي) المتعالي، بقدر ما يقودنا إلى هذا المجال الأصلي» [المصدر السابق، ص 126]. والوضع بين الأقواس أو التعليق يتكوّن من عدّة عناصر:

- 1- أن يقوم الذي يريد أن يدرس الظاهر أولاً بتعليق الوضع التاريخي، وفيه نطرح النظريات والآراء الصادرة عن الحياة اليومية، والأمور المسبقة والقبلية العقديّة وغيرها.
- 2- تعليق الحكم والوضع بين أقواسٍ تفصل بين وجود موضوعات الوعي وعدم وجودها، أي الامتناع عن جميع الأحكام الوجودية لموضوعات الوعي، حتّى يكون لنا التركيز عليها بما هي ظواهر خالصة، أي التركيز عليها كما تبدو للوعي من دون تدخّل أي شيء. على

هذا يكون العنصر الأوّل قد علّق جميع الأحكام السابقة، وأمّا هذا العنصر علّق الوجود وعدمه لأنّ الفلسفة الظاهرية لا علاقة لها بالوجود ولا يعينها الوجود الواقعي، بل تقوم هذه الفلسفة على معرفة الماهيات، ولا تعترف بنمط من المعرفة اليقينية سوى "مشاهدة الماهيات" أو "معاينة الماهيات".

3- أن ننظر إلى هذه الظواهر لا في جزئياتها ولا في عرضياتها، بل في كليتها وماهياتها، بمعنى أن لا نجعل الوعي مرتبطًا بالجزئيات والعوارض للموضوع، بل نجعله مرتبطًا بماهيته الكلية؛ ولذلك نقوم بتعليق جميع الجزئيات والعرضيات ونضرب صفحًا عنها؛ لكي نحصل على الماهيات التي بها يكون الشيء هو هو، وبدونها يكون شيئًا آخر؛ لأنّه يردّ الظواهر إلى صفتها وخلاصتها المتبقية التي تجعل هذا الظاهر هو بالذات ومن دون هذه الخلاصة يكون شيئًا آخر، وهذه الماهيات تدرك بالحدس، أو بالعيان، أي الرؤية العقلية المباشرة.

4- ويستثنى من الردّ الماهوي اللغة؛ لأنّه لا يمكن أن نضع اللغة بين قوسين؛ لأنّنا سوف نستخدمها في الوقت ذاته لتحليل ووصف نفسها وكشف ماهيتها.

5- والذي كذلك يجب أن يعلّق ويضع بين قوسين، ويكون تحت الأبوخية هو "الأنا الفردي"؛ لأنّها يجب أن توضع بين قوسين؛ من أجل أن نعين المفكر نفسه، وكذلك في جميع الماهيات، فإنّ وجود أنا معيّن وفردّي، هو أمر غير ذي صلة بتحديد الماهية الكلية.

ب- الردّ الصوري الماهوي (Eidetical Essencial Reduction)

بعد الردّ المتعالي وجعل الأشياء الخارجية بين قوسين من خلال عملية التعليق الأبوخية، يمهد الردّ الصوري الماهوي الطريق لإدراك الماهيات، وتوجيه الخاطر والانتباه إلى ما يظهر في الشعور، من الصور والماهيات العقلية، ومن خلال الفحص والتحليل فتكون عندنا ماهية عقلية خالصة لهذا المدرك الجزئي، وهذا هو الردّ الصوري الماهوي.

ومن الجدير بالذكر أنّه ليس المراد من الماهيات في الفلسفة الظاهرية الماهيات عند أرسطو الذي يقصد بها حقائق الأشياء، بل المراد من الماهيات عند هسرل هو كلّ ما يظهر من الشيء في الشعور.

وبعبارة أخرى وتوضيح أكثر للردّ الصوري عندما تأتي هذه الصور إلى داخل الشعور من خلال الردّ المتعالي، نجد أنفسنا متّجهين إلى إدراكها حدسيًا من خلال الأنا المتعالي الذي

حصل عندنا من خلال الردّ الفينومينولوجي، وينصب هذا الحدس على الماهيات الكلية التي تكون في داخل الشعور.

إذن الردّ المتعالي يكشف لنا عن الظواهر الخالصة للعالم والتي خلفها الأنا المتعالي، والردّ الصوري يكشف لنا الماهيات العقلية الثابتة الكلية، وحينئذٍ تتحقّق المعرفة الصحيحة القائمة على مبادئ يقينية مطلقة، تكون معيار كلّ حقيقة أخرى ممكنة.

خلاصة لما سبق: الخطوات الظاهراتية لفهم الظواهر

1- الردّ المتعالي أو الأبوخية أو التعليق بين القوسين ويتكوّن من تعليق القضايا التاريخية، والأحكام القبلية السابقة، وتعليق الحكم على وجود وعدم وجود الأشياء حتّى نصل إلى ماهية خالصة، وتعليق الحكم على جميع الجزئيات والعرضيات للظواهر التي تقع أمام الوعي، وأخيرًا تعليق الأنا التجريبي الفردي.

2- الردّ الماهوي أو الصوري الذي يكون من خلال الحدس بالظواهر والماهيات التي جاءت من الردّ المتعالي بشكلٍ مباشرٍ، يردّ الظواهر إلى ماهيّتها وخلاصتها المتبقّية التي تكون هي بالذات، ولولاها تكون شيئًا آخر، من خلال الفحص والتقصّي للماهيات الكامنة في الشعور التي تكون هي حقيقة الأجسام المادّية.

3- الأنا المتعالي الذي هو أنا أفكر يمثل البديهية المطلقة التي من خلالها تؤسّس جميع العلوم الحقيقية.

المبحث الثالث: نقد فلسفة هسرل

1- من أخطر المباحث التي قام بها هسرل هو الفصل والتفريق بين البحث الإيستمولوجي والبحث الأنطولوجي، بمعنى أنّ الواقع والذات المفكّرة شيء واحد، وأنّ الوجود هو ما يصنعه الوعي، والوجود يتوقّف على الأنا المتعالي، وأنّ معيار المطابق والمطابق هو الفكر والذهن والوعي والشعور، والخارج خارج تخصّصًا عن معيار الصدق، وأنّ الواقع الخارجي مهمّش في الفكر الظاهراتي، إذن كيف بعد ذلك نقيّم معارفنا، وأي معيار يكون لصدقها، وأيٌّ منها يكون مطابقًا للواقع أو غير مطابق للواقع؟

2- من خلال بحث الأنا المتعالية لهسرل يمكن القول إنّ فلسفة هسرل فلسفة مثالية ذاتية، وتقدّم في النبذة التاريخية أنّ مشكلة الفلسفة المثالية هي أنّ الوجود الخارجي الواقعي

لا وجود خارجيًا وواقعيًا له، بل هو أحد تمثّلات الذات، بعبارة أخرى إنّ العالم الخارجي صورةٌ من صور الذات، وهذا المعنى نراه بوضوح في (المثالية المتطرّفة)، وأبرز مثال له باركلي حيث يرى أنّ العالم الخارجي وهمٌ، وهو تمثّلٌ من تمثّلات الذات، بعبارة أخرى إنّ الفلسفة المثالية تقول إنّ الواقع معتمدٌ وجوديًا على الذات، وكذلك يرى هسرل أنّ العالم بدون دلالة الوعي هو عالم غير ممكن وجوديًا، وهذا الوعي متوقّف على الأنا المتعالّي الترانسندنتالية، إذن العلم معتمد ومتوقّف على الأنا الترانسندنتالية. وهذه مثالية ذاتية، وكذلك عندما يحدّد الأنا المتعالّي لنفسه معيار اليقين والبدهة، لا يكون هناك معيارٌ خارجيٌّ للصدق، وهذا عكس ديكارت تمامًا عندما قال إنّ "الصدق الإلهي" هو المعيار، ولكن يرى هسرل أنّ هذا المعيار والصدق داخلي، ومن هنا نجد بعضهم نقد الأنا المتعالّي عند هسرل مثل جان فال (John Pfafl) الذي يرى أنّ كوجيتو هسرل يشبه كوجيتو ديكارت؛ لأنّه بدأ فيه من الفكر وانتهى فيه أيضًا إلى الفكر، وكان موقع العالم الخارجي ثانويًا مثلما كان عند ديكارت [انظر: الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ص 9]، وكذلك يرى بول ناتروب (Paul Natrop) أنّ هسرل انحاز إلى المثالية المتطرّفة، وانتقده في كتاباته المنطقية؛ لأنّه انحرف عن مسار الكانطية الجديدة، ولم ينجح في الجمع بين الفلسفة المثالية والواقعية، وظلّ محصورًا داخل تحليلاته، وعالمه المثالي المتطرّف. [انظر: مارفن، تأسيس الفينومينولوجيا، ص 148 و149]؛ ولذلك الفلاسفة من بعده مثل تلميذه هايدغر يرون أنّ الفلسفة الظاهرية لم تنجح في فكّ إشكالية المعرفة بين الذات والموضوع، حيث وقفت كمبرر لتعالّي الذاتية في الرّدّ الفينومينولوجي؛ لذلك هايدغر عدل إلى ظاهراتية تقوم على أساس العالم والوجود، و"فلسفة الدرازين" أي الإنسان الآني أو اللحظي، كما أنّ هسرل حصر دور الأنا المتعالّي في عملية إدراك الماهيات ومعاينة الماهيات، بلا أيّ تدخّل من العالم الخارجي الواقعي، ثمّ يرتّب على ذلك المثالية [عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 203]. وكذلك الفيلسوف موريس مرلوبونتي عدل من الفلسفة الظاهرية إلى ظاهراتية جديدة قائمة على الجسد، وهذا ما تجده واضحًا في كتابه "ظواهرية الإدراك" [انظر: مرلوبونتي، ظواهرية الادراك، ص 67؛ عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، ص 444]. إذن نتيجة ما تقدّم أنّ الأنا المتعالّي محصورٌ في نطاق الفكر الماهوي فقط، ويركّز على إدراك الأنا في داخل الشعور والوعي والذات، ويوجد عائق كبير في الأنا المتعالّي؛ لأنّها صعبة المنال، وتأتي بعد عمليات عقلية دقيقة حتّى نحصل عليها ونصل إليها، كأنّها المثل الأفلاطونية عند أفلاطون، على الرغم من ذلك جعلها ميزانًا لجميع الأفكار، مع أنّه من الصعب الوصول إليها، إذن هي أعلى من إمكانيات وقدرات الإنسان العادي على الأقلّ، فأيّ ميزان هذا؟! حتّى لو تنزّلنا وقلنا يوجد من يدرك هذا

الأنا المتعالي، ويوزن من خلاله الأفكار والعلوم، لكن كيف نعرف أنّ ما توصّل إليه هو اليقين الذاتي الموضوعي، حتّى يكون قانوناً يطبّقه غيره على باقي العلوم؟ بل يمكن كلّ واحد من الذين وصلوا أن يكون له يقين خاص به، يختلف عن يقين غيره ما دام اليقين عند هسرل ذاتياً داخلياً شعورياً، وبما أنّ الذوات تتعدّد، فموازين ومعايير اليقين تتعدّد، وعلى هذا تكون الحقائق في الفلسفة الظاهرية نسبية، وعلى هذا يكون عكس ما أراد هسرل؛ لأنّه ترك ورفض الحقائق الموضوعية الخارجية؛ لأنّها جزئية ونسبية وغير يقينية، ثمّ وقع من خلال الأنا المتعالية والتفكير الداخلي داخل الذات الإنسانية إلى النسبية، والأنا المتعالي يشبه "الأنا الوحيدة" المصطلح المعروف والنتيجة المنطقية للفلسفة المثالية المتطرفة، ومصطلح الأنا الوحيدة مصطلح لاتيني يتكوّن من مقطعين: الأول (Solus) بمعنى الوحيد، والثاني (Iipse) بمعنى الأنا أو الذات، وهذا المذهب - كما ذكرت موسوعة لالاند - نتيجة منطقية للمثالية المعروفة، وهذا الأنا لا يعتمد في وجوده على وجود غيره من الأنوات، وهذا الأنا يعتبر وحده هو الموجود المطلق والحقيقة الوجودية التي تكون المعيار والمصدق لوجود كلّ الأنوات، وما عداه من الموجودات تأخذ شرعيّتها من وجوده، بعبارة أخرى جميع الوجودات تجلّيات وجوده؛ ولذلك نجد الفيلسوف الوجودي سارتر في كتابه "الوجود والعدم" انتقد هسرل بعنف ورفض فلسفته بسبب وقوع هسرل في الأنا الوحيدة، مؤكّداً عدم نجاحه في الخروج من الأنا الوحيدة. [انظر: سارتر، الوجود والعدم، ص 288]

3- وبما أنّ قلب الفلسفة الفينومينولوجية هو الأبوخية التي تعتمد أن نجعل كلّ شيء في داخل قوسين، حتّى نخلص إلى الخلاصة الباقية، ولكنّ هذا يفضي أن تجعل المعرفة عبارة عن أفكار، وبعبارة أخرى تحيل الكون إلى أفكار، وإلى المضمون الباطني للوعي، وهذا واضح من خلال الردود الفينومينولوجية، وتعليق الحكم، حيث تدعو من خلالها إلى ترك الواقع المادّي الخارجي والانتقال إلى دراسة الشعور الباطن والأنا المتعالي باعتبارها الميزان في قبول الحقائق، وهي التي تعطي اليقين لها، وعلى هذه الفلسفة الظاهرية لا تقبل أي معرفة واقعية يقينية سوى "مشاهدات الماهيات" أو "معانية الماهيات"، وهذا واضح في مصطلح التأمل في فلسفة هسرل، حيث استخدم هذا المصطلح في عودة الفكر إلى الذات الداخلية، بينما لا بدّ في التفكير أن ينصبّ على العالم الخارجي، وخلاصة القول تتركز الفلسفة الظاهرية لهسرل على دعوته الصريحة للرجوع إلى الذات المفكّرة؛ باعتبارها مصدر كلّ الحقائق اليقينية التي تستمدّ من الموجودات الأخرى في العالم الواقعي شرعية وجودها، وبذلك حوّل مصدر اليقين من العالم الخارجي إلى الذات الداخلية لتكون شبيهة بثورة كانط الكوبرنيكية، وهذه هي

بعينها مثالية الذاتية المتطرّفة لباركلي. [هسرل، أفكار ممهدة لعلم الظاهريات، ص 30 - 33، عادل مصطفى، فهم الفهم، ص 203]

4- أنّ طريقة هذه الفلسفة في العلاقة بين الذهن والواقع طريقة خاطئة، حتّى لو قلنا إنّ التعليق بين القوسين كان إيجابيًا؛ لأنّها تجرّد المفكّر من كلّ شيء سوى الظواهر، يعني إدراك الظواهر فقط، ولا يوجد شيء خلفه - أي الوجود الباطن - والسبب بأنّ هذه الطريقة خاطئة لما ثبت في نظرية المعرفة من وجود جوهر وراء هذه الأشياء، وهذا الجوهر هو ذاتيات الشيء (الماهية)، وهذه الماهية هي بعينها تأتي إلى الذهن من خلال نظرية المطابقة بين الوجود الذهني والوجود الواقعي التي أشبعها الفلاسفة بحثًا في مبحث الوجود الذهني.

ومن الضروريّ أن نبحث هاهنا المطابقة في نظرية المعرفة؛ إذ تطلق المطابقة في نظرية المعرفة بمعنى معرفة صدق القضية في نفسها بنحو علمي موضوعي، دون أيّ تأثير من الميولات النفسية أو الأحكام القبلية، بعبارة أخرى معرفة صدق القضية من خلال أسبابها وعللها، وهذا معنى القاعدة المعروفة «ذوات الأسباب لا تعرف إلّا من أسبابها» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 86]، أو كما يقول أهل المنطق: «اليقين بالمسبّب لا يحصل إلّا عن طريق اليقين بالسبب» [المصدر السابق، ص 86]. والحكماء يرون أنّ العلم حينما لا يكون عن طريق العلم بالأسباب والعلل فهو علم زائل، بينما العلم الثابت الراسخ الذي لا يقبل التغيير والزوال هو العلم المستحصل عن طريق العلم بأسباب الشيء وعلله.

وهذا ما أشار إليه الفخر الرازي في المباحث المشرقية: «الفصل الثالث والعشرون في أنّ العلم بذوات الأسباب إنّما يحصل من العلم بأسبابها. لا يخفى عليك أنّ اليقين التام إنّما يحصل إذا كانت الصورة الذهنية مطابقةً للأفراد الخارجية، فالذي له سبب لا بدّ وأن يكون لذاته ممكنًا وإلّا لا تمتنع استناده إلى السبب» [الفخر الرازي، المباحث المشرقية، ج 1، ص 362].

وعرّف بعض الفلاسفة المطابقة على أنّها "عدم المقابلة"، أي إذا كان عندنا اعتقاد ويقين بالإيجاب (قضية موجبة) فسيكون في الخارج والواقع إيجاب أيضًا، وإن كان الاعتقاد سالبًا فسيكون في الخارج سلبًا كذلك. [معلمي، معرفت شناسی، ص 59]

فالواقع هو ما تخبر عنه القضية ولا يكون في تضادّ معها. ومن الواضح أنّ مطابقة العلم للواقع ليست بمعنى الوحدة والعينية مئةً بالمئة، وليس بمعنى التباين مئةً بالمئة أيضًا؛ لأنّ المطروح في المطابقة هو المطابق والمطابق، فالمطابق هو العلم واليقين والصورة العلمية،

والمطابق هو الواقع، وهذه الاثنينية مانعة للوحدة والعينية. ومن جهة أخرى لأنّه قد أخذ فرض المطابقة فإنّ التباين مئة بالمئة سيعيق معنى هذه المطابقة ويلغيها.

وذكر بعض الفلاسفة شروطًا ثلاثة للمطابقة وهي:

أ- قياس النسبة الموجودة في القضية إلى واقعها.

ب- تحقّق الاتحاد بين المقيس والمقيس عليه، وعدمه.

ج- الحكم بأنّ هذا ذاك، أو أنّ هذا ليس بذاك.

وبملاحظة الشرط الأوّل تكون لدينا صورة مدركة مفردة، لم تنسب إلى شيء آخر، فلا حكم، كما لو تصوّرنا "زيدًا" فلا مجال للخطأ والصواب؛ "لأنّه لا توجد نسبة ولا قياس"، وبملاحظة الشرط الثاني فسوف لا يكون هناك صوابٌ وخطأٌ إذا نسبنا قضيةً إلى شيءٍ لا رابطة له بأي وجه من الوجوه مع القضية، كما في (الأربعة أكبر من الثلاثة) إذا نسبناها إلى (الألماس يقطع الزجاج). وبملاحظة الشرط الثالث سوف لا يكون صواب وخطأ إذا أخذنا أمرين قابلين لكي يتطابقا دون أن تحكم بالتطابق. [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ج 1، ص 292]

ولزيد من التوضيح يقال:

إنّ المراد من المطابقة هو مطابقة المعلوم بالذات (الصورة العلمية) للمعلوم بالعرض (الخارج)؛ لذلك يكون عندنا:

أ- الإنسان المدرك.

ب- الشيء المدرك الموجود في الخارج، الذي يقال له في مصطلح الفلسفة (المعلوم بالعرض).

ج- الصورة الذهنية الحاصلة من الشيء في النفس، التي يطلق عليها في الفلسفة (المعلوم بالذات).

والمراد من الكاشفية والمطابقة هو العينية الماهوية، يعني أنّ الصورة العلمية (ماهية الإنسان) تكون عينها في الخارج 100%، ولو كانت غيرها أو شبحها لأدّت إلى السفسطة المعرفية، أمّا منشئية الأثر فهي من خلال وعاء الوجود، بعبارة أخرى: إنّها هنا واقعية خارجية تظهر بوجودين: أحدهما الوجود الخارجي الذي له آثاره؛ وثانيهما الوجود الذهني. وهو يتحد مع الخارج ماهيةً، غير أنّه لا يترتب عليه أثره. فالموجود الخارجي والذهني يتحدان ماهيةً،

ويختلفان وجودًا، فإنّ الوجود الخارجي له آثار، والوجود الذهني له آثار أخرى، مع اتفاقهما في الماهية. وهذا هو الرأي الموروث من أرسطو والفلاسفة الإسلاميين مشائيهم وإشراقيهم. وفي بحث المطابقة يتطرق الفلاسفة إلى التفريق بين الحق والصدق؛ لأنّ كليهما من صفات القول ولكن باعتبارين: فباعتبار أنّ الخارج مطابق للقول يقال هذا حق، وباعتبار أنّ القول مطابق للخارج يقال هذا قول صادق وصدق؛ ولذلك اعتبر الفلاسفة المطابقة والكشفية خصوصية ذاتية للعلم، وهذا يعني أن العلم هو الكشفية والكشفية هي العلم، وهذا ما صرح به العلامة الطباطبائي حيث يقول: «ومن هنا، تعدّ مطابقة العلم للمعلوم - بصورة عامة - من الخواصّ الضرورية للعلم. بعبارة أوضح، حقيقة العلم هي حقيقة كشف الخارج والأظهار. من هذه الناحية، يستحيل افتراض وجود علم غير كاشف، كما يستحيل افتراض علم كاشف بدون مكشوف في الخارج». وفي مقابل المطابقة والعينية، يوجد من ينكر ذلك، يقول أحد المحققين في نظرية ديكرت: «التصورات الواردة من الخارج إلى محيط الذهن لا تكشف عن أنّ لها مصاديق خارجية. ولو كشفت عن ذلك، فلا تكشف عن أنّ الموجود في الخارج يطابق الذهن مئةً في المئة، بشهادة أنّ الموجود من صورة الشمس في الذهن يغير الموجود في الخارج، وللعلم حسب القواعد النجومية بأنّ الشمس الخارجية أكبر ممّا في الذهن بكثير» [سبحاني، نظرية المعرفة، ص 97].

5- وكما تقدّم في الردّ الماهوي أنّ الفلسفة الظاهراتية تستثني من التعليق والأبوخية مسألة اللغة، وبعضهم يشكل على فلسفة هسرل ويرى أنّ هسرل أخذ اللغة كواقع مادي، دون أن يختبر يقينها؛ ليستخدمها وسيلةً ليعبر عن هذا اليقين، وهذا تناقض منطقي واضح، ومع العلم أنّ اللغة تحمل في داخلها أفكارًا مسبقةً، لا بدّ من تعليقها وجعلها بين قوسين.

الخاتمة

- 1- أنّ أهمّ الأفكار في فلسفة هسرل هي القصديّة، ومعناها أنّها الخاصّة التي يتّصف بها الذهن أو الوعي والشعور بأنّه شعور ووعي بشيء ما.
- 2- أنّ قلب الفلسفة الظاهراتية هو التعليق أو منهج الرّدّ الفينومينولوجي أو الأبوخية، الذي هو عبارة عن تعليق الوضع التاريخي والآراء الصادرة والأمر المسبقة القبليّة والعقدية، وتعليق الوجود وأحكام الوجود، وتعليق الأعراض والجزئيات، وحتّى الأنا الفردي لنخلص إلى الماهية، ولكن عرفت ما فيه في النقد بأنّ منهج الرّدّ المتعالّي يجعل الفكر من الباطن إلى الباطن، بمعنى عودة الفكر إلى الذات الداخلية، وكذلك مشكلة استثناء اللغة من هذا المنهج.
- 3- النتيجة المهمّة أيضًا في فلسفة هسرل هو الأنا المتعالّي الأنا الذي يُتخذ شرطًا مسبقًا في كلّ عملية ظاهراتية، وعرفت من خلال النقد المتقدّم أنّ هذا الأنا المتعالّي يجعل الفلسفة الظاهراتية فلسفةً مثاليّةً ذاتيّةً، كما أنّ كثيرًا من الفلاسفة الذي أتوا بعده من تلاميذه قالوا عنها إنّها فلسفة مثالية.
- 4- وكذلك تتمثّل المشكلة في الفلسفة الظاهراتية بطريقتها الخاطئة بعدم قبول شيء وراء الظواهر التي هي جوهر الأشياء، والمعروف في الفلسفة - كما هو محقّق - وجود هذا الجوهر المعقول، وهذا الجوهر أو الماهية (الذاتيات) هي التي تأتي إلى الذهن وتكون عينها في الذهن لتشكّل المطابقة بين الذهن والخارج.
- 5- أنّ الفلسفة الظاهراتية تجعل الميزان هو الذات والداخل؛ ولذلك يكون الخارج خارجًا تخصّصًا عن ميزان المطابقة وتقييم الأفكار، بعبارة أخرى إنّ الواقع الخارج مهمّش في الفكر الظاهراتي.

قائمة المصادر

- إبراهيم أنيس، عبد الحليم منتصر، عطية الصوالحي، محمد خلف الله أحمد، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية، مكتبة الشروق الدولية، مصر، الطبعة الرابعة، 1425 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، البرهان من كتاب الشفاء، دار ذوي القربي، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الصادر، بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.
- البدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، دار ذوي القربي، قم، الطبعة الثانية، 1429 هـ.
- الطباطبائي، محمدحسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
- الفخر الرازي، محمد بن عمر، المباحث الشرقية، ذوي القربي، قم، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المكتبة الإنجلو-مصرية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1951 م.
- سارتر، جان بول، الوجود والعدم.. بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 1966 م.
- سبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1437 هـ.
- شوبنهاور، آرتور، العالم.. إرادة وتمثلاً، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2017 م.
- فؤاد، زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، دار مصر للطباعة، القاهرة، الطبعة الأولى، 1991 م.
- كنط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، دار التنوير، القاهرة، الطبعة الثانية، 2017 م.
- لاكروا، جان، نظرة شاملة على الفلسفة الفرنسية المعاصرة، ترجمه يحيى هويدي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2016 م.

لوكاس جورج، الماركسية أم وجودية، ترجمة جورج طرابيشي، دار اليقظة العربية، الطبعة الأولى، 1983 م.

مرلوبونتي، موريس، ظواهرية الإدراك، معهد الإنماء العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 م.

مصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران، الطبعة الأولى، 1368 ش.

مصطفى، عادل، فهم الفهم.. مدخل إلى الهرمنيوطيقيا: نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، مرايا للكتاب، القاهرة، الطبعة الأولى، 2007 م.

مطهري، مرتضى، سلسلة أصول الدين، الزهيري للطباعة والنشر، كربلاء المقدسة، الطبعة الأولى، 2014 م.

معلمي، حسن، معرفت شناسی، مركز بين المللي، ترجمه ونشر المصطفى، قم، الطبعة الخامسة، 1396 ش.

نكري، عبد النبي بن عبد الرسول الأحمّد، دستور العلماء أو جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

هسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية، والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة إسماعيل المصدق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.

هسرل، إدموند، أفكار ممهّدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهريّة، ترجمة أبو يعرب المرزوقي، الجداول، بيروت، الطبعة الأولى، 2011 م.

هسرل، إدموند، التأمّلات الديكارتية (أو المدخل إلى الظاهريات)، ترجمة نازلي إسماعيل حسين، دار المعارف، دار الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 1969 م.

هسرل، إدموند، التأمّلات الديكارتية (أو المدخل إلى الفينومينولوجيا)، ترجمة تيسير شيخ الأرض، دار بيروت لطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1958 م.

هسرل، إدموند، الفلسفة علمًا دقيقًا، ترجمة محمود رجب، المشروع القومي للترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2002 م.

هسرل، إدموند، فكرة الفينومينولوجيا، ترجمة فتحي إنقزو، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: الأولى، 2007 م.

وود، ألن، كنط فيلسوف النقد، ترجمة: عبد الرحمن بدوي، آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الأولى، 2014 م.

Al-Fakhr al-Razi, Muhammad bin Omar, Al-Mabahith al-Mashriqiyya, Thawil-Qurba Foundation, Iran – Holy Qom, 1st edition, 1428 AH.

Gyrgy Lukes, Marxism or Existentialism, translated by George Tarabishi, Darul-Yaqadha al-Arabiyya, 1st edition, 1983 AD.

Husserl, Edmund, Philosophy as a Strict Science, translated by: Mahmoud Rajab, National Project for Translation, Egypt – Cairo, 1st edition, 2002 AD.

Husserl, Edmund, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, translated by: Isma'il al-Mosaddaq, al-Wahda al-Arabiyya Center for Studies, Beirut-Lebanon, 1st edition, 2008 AD.

Husserl, Edmund, The Idea of Phenomenology, translated by: Fathi Enqzou, al-Wahda al-Arabiyya Center for Studies, Beirut – Lebanon, 1st edition, 2007 AD.

Kant, Immanuel, Critique of Pure Reason, translated by: Mousa Wahba, Dar al-Tanweer for Printing and Publishing, Cairo – Egypt, 2nd edition 2017 AD.

RefrenceSartre, Jean-Paul, Being and Nothingness: an Essay on Phenomenological Ontology, translated by Abdel Rahman Badawi, Dar Al-Adab Publications, Beirut – Lebanon, first edition, 1966.

Wood, Allen, Kant, Philosopher of Criticism, translated by: Abdurrahman Badawi, Aafaq for Publication and Distribution, Cairo – Egypt, 1st edition, 2014 AD.

Social immunity to Atheism

Abdul-Aziz al-Sawafi

PhD student in interpretation (tafsir) and Quranic sciences, Aalul-Bayt International University, Iraq.

E-mail: a.alsawafi@aldaleel-inst.com

Abstract

The public path that must be followed in order to reach the stage of protecting society against atheism is achieved by making people wise. The more we work to expand the circle of wise people in society, the less area through which atheists can have influence on people's souls and minds. In this way, the number of those who follow corrupt and deviate atheistic thoughts would be less and lesser. "Wise people" here means those who know well the rules of true thinking firstly, apply them in place to get to the true doctrinal knowledge secondly, and to confirm them in their souls thirdly; so that these would be effective in the situation of motivation and will. In this case, it is man himself who controls and manages his soul in both his perceptual and motivational aspects, and directs himself, in his thoughts, desires and actions, towards his final goal as a human being to reach his sought cognitive and behavioral perfection in this worldly life.

Keywords: protection, atheism, society, self-immunity, external immunity, promotional methods for atheism, education, teaching.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 57-91

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



المناعة المجتمعية من الإلحاد

عبدالعزیز الصوافي

طالب دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة آل البيت العلمية، العراق.

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

الخلاصة

المسار العام الواجب اتّباعه في الوصول إلى مرحلة وقاية المجتمع من الإلحاد إنّما يتحصّل بجعل الناس عقلاء، فكلّما عملنا على توسعة دائرة العقلاء في المجتمع قلّت المساحة التي يستطيع الملاحدون النفوذ من خلالها إلى نفوس الناس وعقولهم، وقلّ عدد المتّبعين والمنساقين وراء الرؤى الإلحادية المنحرفة والفسادة فكرياً ومالاً. والمقصود من العقلاء هنا هم العقلاء بمعرفة قوانين التفكير الصحيح أولاً، وإجرائها في مقام التفكير للوصول إلى المعارف العقدية الحقّة ثانياً، وتعزيزها في النفس ثالثاً؛ حتّى تكون مؤثّرة في مقام النزوع والإرادة، وفي هذه الحالة يكون الإنسان هو الذي يدير نفسه في بعده الإدراكيّ والنزوعيّ، ويتّجه في أفكاره ورغباته وأعماله إلى غايته كإنسان، في هذه الحياة، ليصل إلى كماله المعرفيّ والسلوكيّ المنشود.

الكلمات المفتاحية: الوقاية، الإلحاد، المجتمع، الحصانة الذاتية، الحصانة الخارجية، الأساليب الترويجية للإلحاد، التربية، التعليم.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 57 - 91

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

ظهرت في مطلع القرن الحالي هجمةً إلحاديةً جديدةً وغير مسبوقه هدفها تنقية المجتمع الإنساني من الاعتقاد بوجود إله مجرد من المادة مدبر للكون والإنسان.

إن نجاح هذه الهجمة الإلحادية الجديدة لم يكن عائدًا إلى معقوليّة مبادئها الفكرية ورؤيتها الكونية وواقعيتها، أو حتى صلاحية الأيديولوجيا التي تنادي بها وشعاراتها، فلا زال الإلحاد منقوضًا في مبادئه ومآلاته، منذ القدم وإلى يومنا هذا، ولم يصل يومًا إلى الحد الذي يشكّل ظاهرةً شائعةً أو يكتسب الشعبية الكبيرة بين الشعوب، لكنّه في عصرنا الحالي بدأ يلاقي بعض النجاح الذي يرجع في أغلبه إلى ضعف المنظومة المعرفية والعقدية وهشاشتها لدى بعض المجتمعات المتديّنة.

وهذا ما استوجب أولًا وقبل كلّ شيء البحث في سبل وقاية المجتمع من هذه الهجمة الطارئة؛ من خلال إيجاد حصانة في نفوس الشبان أو المتديّنين عمومًا، تقيهم من التأثير بالفكر الإلحاديّ المعزّز بأدواتٍ وأساليب ترويجيّة جديدة ومؤثّرة.

وسبب اختياري للبحث في سبل وقاية المجتمع من الإلحاد قبل التفكير بعلاج ظاهرة الإلحاد المتنامية في العصر الحديث راجعٌ إلى صواب القضية القائلة: الوقاية خيرٌ من العلاج؛ لأنّ الوقاية تقي من خطر السقوط في الإلحاد وآثاره قبل حصوله، وبذلك فهي تغي عن الحاجة إلى العلاج وتبعاته وتكاليفه الباهظة، وقديمًا قالوا في المثل: درهم وقاية خيرٌ من قنطار علاج، أي أنّ الوقاية بالإضافة إلى أنّها سابقة رتبةً على العلاج لها الأولوية عليه؛ لأنّها في متناول اليد، ولا تحتاج إلّا لبعض المتابعة والرعاية من الوالدين أو المربين للناشئة في فترة الصبا والمراهقة لضمان سلامة الفطرة الإلهية التي أودعها الله ﷻ في كلّ إنسانٍ في هذا الكون وتنميتها.

المبحث الأول: معنى وقاية المجتمع من الإلحاد

بدايةً لا بدّ من تحديد المقصود من وقاية المجتمع من الإلحاد، وهنا قد يقال: إنّ إعادة من أُلحِد إلى حظيرة الإيمان بعلاج إلحاده سيقود بالتأكيد إلى تقليص عدد الملحدين، وهذه خطوةٌ مهمّةٌ وأولى على طريق وقاية المجتمع من الإلحاد بتقليل تأثير كثرة وجودهم في شيوع ظاهرة الإلحاد في المجتمع وتفشيها.

لكنّ المقصود بحثه في هذه المقالة ليس تقليل أعداد من أُلحِدوا، بل السعي لتحسين نفوس من بقي من المتديّنين من تأثيرات الملحدين حاضراً ومستقبلاً، أي منع حصول الإلحاد لديهم من البداية؛ لأنّ الوقاية الحقيقيّة والمطلوبة هي الحصانة السابقة على أصل الإصابة بالإلحاد.

وبذلك لا تكون الوقاية المقصودة في هذه المقالة أمراً في طول علاج الإلحاد أو نوعاً آخر من العلاج، بل الوقاية المطلوبة هي الوقاية التي تسبق حصول الإلحاد، أي الوقاية التي يصدق عليها المقوله الشهيرة: "الوقاية خيرٌ من العلاج". فالوقاية المطلوبة هنا هي التي لها أولويّةٌ على العلاج فضلاً عن أنّها سابقةٌ له.

كما أنّ المقصود من الإلحاد - الذي ينبغي التوقّي منه - في هذه المقالة هو الإلحاد النظريّ، وليس الإلحاد العملي⁽¹⁾؛ لأنّ العمليّ منه، وإن كان منشؤه لدى صاحبه رسوخ المبادئ والرؤى والقيم المادّيّة وشيوعها في المجتمع أيضاً، غير أنّه وبخلاف الملحد النظريّ لا ينطلق في مواقفه وسلوكه من موضوعيّة اعتقاده بنفي وجود إلهٍ فاعلٍ مدبّرٍ لهذا الكون. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 21]

وأما تقييد الوقاية هنا بالمجتمع، فللدلالة على أنّها تقع في قسمٍ كبيرٍ منها على عاتق القيمين على صلاح المجتمع، بينما نجد أنّ علاج الإلحاد غالباً ما يقع على عاتق الشخص الملحد نفسه، أي أنّه بالدرجة الأساس من مسؤوليّات الفرد تجاه نفسه؛ ولذا لا يمكن بلوغه وتحقيقه من دون إقناع صاحبه بضرورة علاج نفسه.

ومثل هذه الوقاية المجتمعيّة كما أنّها تتحقّق أفقيّاً بزيادة عدد الأفراد المحصّنين في المجتمع، تتحقّق عموديّاً أيضاً بزيادة قوّة الممانعة في مواجهة تأثير أساليب الملحدين لكلّ فردٍ منهم.

1- الإلحاد العمليّ: وهو حاصلٌ لمن لا يكون الله تعالى حاضراً في سلوكه بأيّ نحوٍ من الأنحاء؛ نتيجة استغراق الفرد في متابعة رغباته وشهواته وأهوائه المخالفة للدين، رغم أنّه لو سئل عن موقفه الفكريّ لصرّح باعتقاده بوجود إلهٍ لهذا الكون.

المبحث الثاني: طرق وقاية المجتمع من ظاهرة الإلحاد

يمكن تقسيم طرق وقاية المجتمع من الإلحاد إلى قسمين أساسيين:

1- الوقاية بمعنى منع التعرّض للخطاب الإلحاديّ الترويجيّ (الوقاية الخارجية)

وهذا ما يمكن تحقيقه بأن لا يُجعل أفراد المجتمع عرضةً لتأثير الوسائل الإلحاديّة الترويجيّة، إمّا بجبر وصول تلك الوسائل الإلحاديّة المضلّة إلى عموم الناس المتدينين، أو باستئصال مصادر ترويج الإلحاد من أساسها، أو ما يصطلح عليه بتجفيف منابع الفساد.

2- الوقاية بمعنى تحصين أفراد المجتمع ذاتياً من التأثير بوسائل الملحدّين الترويجيّة (الوقاية الذاتية).

ونعني بها تحديداً امتلاك القدرة الذاتية على كشف زيف وسائل الملحدّين الترويجيّة وبطلانها، وبالتالي عدم التأثر بها.

وهذه الوقاية إنّما تتحقّق بجعل الأفراد محصّنين ذاتياً من التأثير بوسائل الملحدّين فيما تتضمّن من أفكار ومبادئ مناسبة في مضمونها للرؤية الإلحاديّة، تلك الأفكار التي يعمل الملحدون على ترويجها ونشرها في المجتمع بآليات وأساليب متعدّدة ومؤثّرة. ونحن نريد أن نوجد لدى المتدينين حصانةً ذاتيّةً تقيهم من التأثر بها.

وما يهمنّا هو القسم الثاني من الوقاية؛ لأنّ القسم الأوّل وإن كان أحد طرق الوقاية المعروفة والمتداولة، ولكنّ مسألة التوقّي بمنع التعرّض لوسائل الملحدّين الترويجيّة سواءً أكان من خلال اجتناب أصل التعرّض لها باعتزال المجتمعات والبيئات الملوّثة، أو منع وصولها لهم إمّا بإيجاد حائلٍ قهريٍّ بين الناس وبين وسائل الملحدّين الترويجيّة، أو من خلال استئصالها من مصادرها ومنابعها - أمرٌ يصعب تحقيقه في عصرنا الحاضر إن لم نقل باستحالته؛ لأنّ وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعيّ المعاصرة والدراما قد بلغت حدّاً يستعصي معه منع تلافي آثارها الوخيمة بحجزها أو حجب الناس عنها، فضلاً عن استئصال أصل وجودها. حتّى لو أمكن حجبها أو تقييدها وضبطها بخصوص الأطفال وبعض الفئات الاجتماعيّة الناشئة، فهي وقايةٌ مؤقتةٌ وآنيّةٌ، وقد تأتي ظروفٌ أو أزمّةٌ أخرى مغايرةٌ تعيد الأوضاع إلى سابق عهدها؛ لأنّ تلك المبادئ والأفكار الإلحاديّة هي أمورٌ متاحةٌ وشائعةٌ تعطى ويروّج لها من خلال توظيف وسائل التواصل الاجتماعيّ والإعلام والدراما.

فليس الغرض الأساس من الوقاية الفاعلة والحقيقيّة هو أن لا يُجعل أفراد المجتمع عرضةً لتأثير الخطاب الإلحاديّ الترويجيّ، بل يجب العمل على جعلهم يقاومون ويمنعون آثاره حتّى مع تعرّضهم لخطابه وأساليبه، وهذا هو جوهر الوقاية الحقيقيّة من الإلحاد، أي بناء الحصانة الذاتيّة من الداخل. نعم، يجب تحذير أفراد المجتمع المتديّن من مساوئ الاحتكاك مع الملاحدة أو الدخول إلى المواقع الإلحاديّة وغير ذلك من طرقٍ وقائيّة خارجيّة قبل تحصين الذات؛ باعتبار أنّ الدفع أولى من الرفع كما يقال.

المبحث الثالث: وسائل ترويج الإلحاد في المجتمع ومبادئها المعرفية

سعى الملحدون إلى ترويج بضاعتهم الفكرية ونشرها بين أفراد المجتمع، وخاصّة فئة الشبّان منهم؛ باعتبارها الفئة المهتمة بالتغيير والتطوير والإصلاح، وبالتالي فهي الأكثر استجابةً وتأثراً من غيرها من فئات المجتمع.

وقد اعتمدوا للوصول إلى ذلك الهدف وسائل وأدوات متاحة في المجتمع، كرّست الرؤى الماديّة والإلحاديّة في العقيدة والسلوك، ووجدت لها الجماهير الغفيرة والمتابعين الكثر في شتى أنحاء العالم وبجميع لغاتها.

ولمّا كان الغرض من البحث هو بيان سبل وقاية المجتمع من أساليب الملحدين؛ كان لا بدّ أن نستعرض أهمّ وسائلهم الترويجيّة أولاً، ثمّ نقوم بتحليلها لنستنتج ونستبطن ما تتضمّنه من مبادئ ورؤى وأفكار خاطئة ومضلّلة ثانياً.

أولاً: وسائل ترويج الإلحاد في المجتمع

ما يهّمنا هنا هو معرفة أهمّ الوسائل المتبعة والشائعة والمتاحة لدى الملحدين.

وهذه الوسائل الترويجيّة تختلف من مجتمعٍ لمجتمعٍ آخر ومن جماعةٍ لأخرى. وهي بحدّ ذاتها آلياتٌ محايدة في حمل أيّ مضمونٍ معرفيّ أو فكريّ، وعامّةً يمكن ممارستها من قبل الكلّ في ترويج أفكارهم وتعزيز ثقافتهم في المجتمع، إلّا أنّ الملاحدة قد وظّفوها باحترافيّة عالية في غرس رؤاهم وترويج أفكارهم الإلحاديّة، ساعدهم على تحقيق ذلك ما وصلت إليه العلوم الحديثة من تقنيّات وقابليّة اتّصالٍ.

وأهمّ تلك الوسائل المتاحة التي اعتمدها الملحدون في ترويج خطابهم الإلحاديّ وصولاً إلى عصرنا الحاليّ.

أ- القراءة

وهي تتراوح بين القراءة التقليدية للمطبوعات كالكتب، والمجلات والروايات الأدبية وقصص الخيال العلمي، وبين القراءة عبر الشاشات المختلفة.

ولعلّ من أشهر نماذج الكتب الإلحادية المتداولة والمقروءة في القرن الحادي والعشرين كتاب ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) الذي أسماه "وهم الإله" (The God Delusion)، وقد تمّ طبع ملايين النسخ منه ونشرها بعشرات اللغات المختلفة.

ب- وسائل الإعلام

الإعلام كلمة مشتقة من العلم، وتعني إيصال المعلومة، وهو اصطلاحٌ مستحدثٌ أطلقه الناس على عملية الإخبار عن الوقائع والأحداث. وعرف الإعلام بأنه: «العملية التي يتمّ فيها نشر الأخبار والآراء والحقائق والأفكار بين الناس بالوسائل المختلفة المتاحة؛ لأجل الإقناع ونشر التوعية والحصول على التأييد» [بدوي، معجم مصطلحات الإعلام، ص 83 و84]. وتسمى التقنية التي تقوم بهذا كله "وسائل الإعلام"

وقد كان حال الإعلام في بدايات تأسيسه مجرد وسيلة للإخبار عن الواقع والإنباء عنه، فمهمته الأصلية هي نقل الحقيقة إلى الجمهور بإبلاغهم بالوقائع التي تجري في مكان ما من العالم، وهو بهذا لا يؤثر على ثقافة المخاطبين وعقيدتهم، وإنما يضع الواقع بين أيديهم؛ ليتخذوا بدورهم الموقف الذي تمليه عليه ثقافتهم أو أفكارهم وأهواؤهم تجاه الأحداث والآراء التي وصلتهم.

إلا أنّ الإعلام في عصرنا الحاضر بدأ يتحوّل تدريجيّاً إلى وسيلة فاعلة لصياغة الرأي العام، فبدل إيصال الحقيقة إلى الجماهير، وظف الإعلام للقيام بمهمة أخرى هي إعادة صياغة آراء الجماهير، وبما ينسجم مع ما يريد من يديره؛ ليحكم الجمهور من خلاله على الوقائع بالطريقة التي تريدها الجهة التي تديره أو الجهة التي تقف خلف من يديره. [عمار اليوسف،

عقلنة الثقافة، ص 145]

ولعلّ مواقع التواصل الاجتماعي من أهمّ أدوات الملحدّين في إيصال خطابهم الإلحاديّ وترويجه بين الناس وأكثرها تأثيراً في النفوس، وهي تختلف عن الأدوات التقليدية للإعلام من جهة أنّها تفاعليّة، حيث بإمكان المتلقّين لها المشاركة في نشر الأخبار ونقلها وترويجها

أيضًا، والتعليق عليها دون الاختصار على تلقيها فقط، بالمقارنة مع الوسائل الإعلامية التقليدية كالمذياع، والقنوات الفضائية، كما أنها تسمح بتخزين المعلومات، واسترجاعها في أي وقت بكل سهولة.

إن أدنى متابعة لواقع الحال الذي نعيشه في عصرنا الحالي يدلنا على مدى اهتمام الناس الكبير بمواقع التواصل الاجتماعي، ولدى شريحة عريضة من مستخدمي الشبكة العنكبوتية، فمنهم من يجلس ساعات طويلة أمامها يوميًا، ومن هنا اتخذ الملحدون هذا الطريق منفذًا سهلًا لاصطياد فرائسهم.

وقد زاد من تأثيرهم في عامة الناس ضعف حضور المشتغلين في المجال الديني والدعوي في هذه الشبكات نسبيًا وزهدهم بها تحت مبررات عديدة، من أهمها عدم وعي الكثير منهم بأهميتها ومساحة تأثيرها في النفوس إلى جانب عدم القدرة لدى بعضهم على التعامل معها بطريقة مؤثرة وفعالة.

وأهم أدوات التواصل الاجتماعي المؤثرة والشائعة في عصرنا الحالي:

1- فيس بوك (Facebook): وهو أحد مواقع الشبكات الاجتماعية الأكثر استخدامًا، وقد أحدث قفزة مهمة بوصفه وسيلة للتواصل مع الأصدقاء وإيجادهم. وهذا ما سمح لمستخدميه بتشكيل تكتلات جماهيرية؛ وفي إطارها، يتعرف الملحدون على بعضهم من أجل تبادل الآراء والمشاعر والخبرات في الإلحاد، وقد مكّنهم ذلك في الخروج من العزلة الاجتماعية التي يعيشونها، وهكذا نجد أنّ هنالك الصفحات الخاصة والعامة والمجموعات الخاصة بالإلحاد لكل دولة عربية أو إسلامية، بل وأصبح لكل شخص صفحة أو أكثر.

2- تويتر (Twitter): وهو أداة ترويجية تُعدّ أخطر من الفيس بوك من جهة توفّرها على إمكانية طرح الشبهات والأفكار بأسطر قليلة من خلال تغريداتٍ ومجدّد أقصى يبلغ 280 حرفًا للرسالة الواحدة، من قبيل: إنّ الإسلام دينٌ قام بالسيف والعنف لا بالإقناع والموعظة الحسنة. أو: إنّ الإسلام حرم المرأة من حقوقها واستعبدها، مستغلّين عدم مناسبة هذه الوسيلة للحوارات والنقاشات البناءة والفاعلة.

3- مواقع نشر المقاطع المرئية القصيرة وتبادلها وأشهرها: موقع يوتيوب (youtube)، ولعلّ مرتاديها من أكثر المستخدمين للشبكة.

وقد أتاحت هذه الأداة إلقاء الشبهات بنجاح كبير، فإنّ مقطعاً واحداً لا يتجاوز دقيقةً واحدةً يسمعه ويراه الملايين قد يتسبّب - مع وجود الاستعداد والقبليّة للتأثر به - بزلزلة عقائد المتلقّين له وضععتها، ويفجّر من الأسئلة ما يحتاج إلى أضعاف وقت إلقاء الشبهة من أجل الردّ عليها.

4- المنتديات العامّة والمواقع والمدوّنات الإلحاديّة وهي أدوات تواصلٍ يتجمّع فيها عادةً الأشخاص من ذوي الاهتمامات المشتركة هدفها التعارف فيما بينهم وإيصال رؤاهم وأفكارهم الإلحاديّة إلى عامّة الناس، وتبادل الأفكار والخبرات بينهم.

ج- الفنون

الفنّ: مجهودٌ إنسانيٌّ لتصوير التأثيرات الناشئة عن حقائق الوجود، والتي يستشعرها الإنسان بكلّ كيانه ووجوده، حتّى يجسّدها تجسيداً حيّاً ومؤثراً. [جنائي، الفنّ والجمال.. دراسة استدلالية في ضوء أصول الفقه الاجتهادي، مجلّة الاجتهاد والتجديد، العدد: 18، ص 14]

والترويج للفنون ذات الطابع الإلحاديّ يكون بأسلوبين:

أحدهما إثباتيّ: يعتمد التأثير التأسيليّ المسمّى التراجيديا (المأساة)، وهو يؤصّل لأسلوب حياةٍ يعتمد رؤىً كونيّةً ونظماً أخلاقيّةً وأيديولوجيّةً. وهنا يكون عبر تأصيل المحتوى الفكريّ والثقافيّ للملحدين.

وهذا التأصيل الأيديولوجيّ في الفنون التراجيديّة وظّفه الملحدون في ترسيخ قيم الباطل في الاعتقادات والشرّ والعنف، وتحريك القوى والغرائز الحيوانيّة في السلوك، بدلاً من ترسيخ مبادئ الحقّ والخير والصلاح والقيم النبيلة.

وثانيهما سلبيّ: يعتمد التأثير النقديّ المسمّى بالكوميديا أو المعبر عنه أيضاً بالملمهة.

وتوظيف الفنون عند الملحدين هنا يكون عبر نقد الرؤى والنظم الدينيّة والعقليّة بهدف زعزعة الثقة بها في أذهان الجمهور، وبالتالي التمهيد لتلقّي البديل الفكريّ الإلحاديّ اللاعقلانيّ الذي يتبنّاه صنّاع الكوميديا منهم.

وبذلك استغلّوا الكوميديا الساخرة في الاستهزاء بالقيم والمبادئ الإلهيّة والإنسانيّة الحقّة.

ويُعدّ ريتشارد دوكنز في كتابه "وهم الإله" من أشهر من اتّبع هذا الأسلوب في ترويج

الرؤى الإلحاديّة. [المصري، نهاية حلم «وهم الإله»، ص 21]

وإنَّ أهمَّ الأدوات الفنّية التي يعتمدُها الملاحدة في عصرنا الحاليّ وأكثرها انتشاراً وتأثيراً في ترويج الإلحاد ما يلي:

1- رسوم الكاريكاتير

وهو فنٌّ من فنون الرسم يعتمد رسم صورةٍ تبالغ في إظهار تحريف الملامح الطبيعيّة أو خصائص ومميّزات شخصٍ أو جسمٍ ما، بهدف السخرية أو النقد الاجتماعيّ أو السياسيّ أو الفكريّ وغيره.

ويغلب على الكاريكاتير توظيف الدراما الكوميديّة، فهو فنٌّ يقوم في أساسه على نقد الظواهر الاجتماعيّة والسياسيّة من خلال الرسم. والملاحدون ينشرون عدداً مهمّاً من الرسوم الكاريكاتيريّة على مواقع التواصل الاجتماعيّ كموقع فيس بوك وتويتر وفي مجلّاتهم الإلحاديّة المطبوعة منها أو الإلكترونيّة.

2- دراما الشاشة

وتعدّ هذه الأداة الفنّية هي الأكثر تأثيراً في النفس من بقية أنواع الفنون الدراميّة؛ باعتبار أنّ انشداد النفس وتأثرها بالتخييل المرئيّ أبلغ من تأثير التخييل المسموع الحاصل في الموسيقى أو المقروء الذي لصناعة الشعر²؛ ليجعل الناس وكأنّها تصدّق، وكما قيل: "عقول الناس في عيونها".

وأهمّ أنواع أدوات دراما الشاشة الإلحاديّة:

الأفلام الدراميّة السينمائيّة والتلفازيّة المتمثّلة بما تنتجه وتروّج له مؤسّسة هوليود الفنّية في أفلامها من رؤى إلحاديّة حول فلسفة وجود الكون والحياة.

وهناك أفلام الرسوم المتحرّكة للأطفال سواءً أكانت الأفلام الكرتونيّة أو أفلام الأنيميشن، وهذه الأخيرة هي أفلام رسومٍ متحرّكةٍ محاكيةٍ للواقع أكثر من الأولى، وتمتاز بكثرة التفاصيل والظلال واحتوائها على دراما متنوّعة، بعضها للصغار وبعضها للكبار، ممّا يجعلها أكثر تأثيراً في الترويج لمبادئ الإلحاد وقيمه.

2- الشعر: وهو ما يفيد غير التصديق من التخيّل والتعجّب ونحوهما، والغرض منه تحريك الانفعالات والمشاعر النفسيّة. [انظر:

المظفر، المنطق، ج 3، ص 308]

المبحث الرابع: المبادئ المعرفية في وسائل الملحدون الترويجية وسبب تأثيرها في أفراد المجتمع

عند تحليل كل الوسائل الترويجية - السابقة الذكر - لدى الملحدون تحليلًا معرفيًا، سنجد أنّ سبب تأثيرها في المتدينين أو في عامة الناس يعود إلى أنها تتضمن مبادئ معرفية نصّدق بها بتلقائية، ولكنها في حقيقتها غير صالحة للاستعمال المعرفي عمومًا، وقد ساعد على قبول عامة الناس بالخطاب الترويجي للإلحاد اعتماد الملحدون في تمريره على أسلوب التدليس على المخاطبين أو المتلقين من خلال أنهم لا يستخدمون تلك المبادئ المعرفية غير الصالحة بشكلٍ خالصٍ وواضح، بل ويقومون بخلطها مع بعض المبادئ الحقّة والصالحة وباحترازية عالية للوصول إلى المغالطة المنطقية والخداع النفسي، ومن ثم زعزعة الإيمان الديني أو الطعن بالخالق أو التشكيك بالأديان السماوية، وهذا الأسلوب التدليسي ممّا أشار إليه الإمام عليّ عليه السلام بقوله: «فَلَوْ أَنَّ الْبَاطِلَ خَلَصَ مِنْ مِرَاجِ الْحَقِّ لَمْ يَخَفْ عَلَى الْمُتَرَدِّينَ، وَلَوْ أَنَّ الْحَقَّ خَلَصَ مِنْ لَبْسِ الْبَاطِلِ انْقَطَعَتْ عَنْهُ أَلْسُنُ الْمُعَانِدِينَ، وَلَكِنْ يُؤْخَذُ مِنْ هَذَا ضِغْتُ وَمِنْ هَذَا ضِغْتُ فَيُمَزَّجَانِ، فَهَذَا لَيْسَ يَسْتَوِي الشَّيْطَانُ عَلَى أَوْلِيَائِهِ وَيَنْجُو الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَ اللَّهِ الْحُسْنَى» [نهج البلاغة، الخطبة 50].

فالملاحدون لا يستخدمون مقبولات⁽³⁾ أو وهميات⁽⁴⁾ أو انفعاليات⁽⁵⁾ أو مشهورات⁽⁶⁾ خالصة؛ بل يسعون لخلط كل من المقبولات بالتجريبيات⁽⁷⁾، والوهميات والمشهورات بالأوليات العقلية⁽⁸⁾

3- المقبولات: هي أحكام نصّدق بها كونها صادرةً ممن نحبهم ونجلهم ونحترمهم ونطمئن بصحة ما يقولون من دون اختبارهم مسبقاً أو قيام برهان على أنهم كذلك.

4- الوهميات: هي جميع الأحكام التي ينشأ الحكم بها اعتماداً على خيالنا قدرةً وعجزاً واضطراباً. أما قدرةً بأن نحكم بإمكان وجود شيء أو إمكان اتصافه بوصفٍ ما، والسبب هو أننا نتمكّن من تخيل وجوده أو تخيل اتصافه بتلك الصفة، ومثاله حكمنا بإمكان وجود الشيء فجأةً بعد العدم من دون الاستناد إلى شيء أوجده، والسبب في ذلك هو مجرد قدرتنا على تخيل ذلك. وأمّا عجزاً، فهو أن نحكم بامتناع وجود شيء أو امتناع اتصافه بوصفٍ ما، والسبب هو أننا نعجز عن تخيل وجوده أو تخيل اتصافه بتلك الصفة، ومثاله حكمنا بأن ما ليس بمحسوسٍ ليس بموجود؛ لأننا نعجز عن إحضار موجود كهذا في خيالنا. وأمّا اضطراباً، فهو أن نحكم بضرورة وجود شيء أو ضرورة اتصافه بوصفٍ ما، والسبب أننا مضطرون في تخيل وجوده أو تخيل اتصافه بتلك الصفة، سواء كان هو في نفسه متصفاً أو لا، كحكمنا بأن العالم في مكانٍ أو أنه ممتدٌ إلى ما لا نهاية.

5- الانفعاليات: وهي أحكام نصدرها لمناسبتها لحالاتنا الشعورية والانفعالية الباطنية فما نشعر معه بالراحة واللذة نتيجة وجدان الملائم فهو صحيح، وما نشعر معه بالتعب والألم نتيجة وجدان المنافر لطبيعتنا فهو غير صحيح.

6- المشهورات: وهي أحكام نصدرها نتيجة اندماجنا المعرفي والنفسي مع محيطنا واشتعار تلك الأحكام ورسوخها واستحسانها العام، وليس نتيجة معرفتنا بمبرراتها وأدلتها. كحكمنا بأن من يملك شيئاً فإنه يملك حرية التصرف فيه كيف شاء.

7- التجريبيات: هي القضايا التي يحكم بها العقل بواسطة تكرّر المشاهدة منا في إحساسنا. فيحصل بتكرّر المشاهدة ما يوجب أن يرسخ في النفس حكماً لا شك فيه. كالحكم بأن النار حارّة. [المظفر، محمد رضا، المنطق، ج 3، ص 284].

8- الأوليات العقلية: هي القضايا التي يكون نفس تصوّرنا لمعاني أجزائها كافياً للتصديق الضروري بها من ذاتها فمثل هذه القضايا هي مستغنية بذاتها وبنحو موضوعي عن أي دليل، كالقضية القائلة: الحادث يحتاج علّة.

ويخلطون الانفعاليات بالوجدانيات⁽⁹⁾، وهذا ممّا يُصعّب من مهمّة التمييز بين تلك المبادئ المعرفيّة التلقائيّة بعضها عن بعض بشكلٍ تفصيليّ.

إنّ عمليّة الخلط لتلك المبادئ المعرفيّة الّتي نصّدّق بها بتلقائيّة هدفها التشويش على المتلقّي بواسطة توظيف كلّ من الفنون الأدبيّة والدراميّة من رواياتٍ أدبيّة وقصص خيالٍ علميّ وأفلامٍ سينمائيّة ومسلسلاتٍ وبرامج وإعلاناتٍ تلفازيّة ورسومٍ كاريكاتيريّة وغيرها، وبما يسهّل من عمليّة تمرير أفكار الإلحاد ورؤاه وثقافته إلى أذهان عامّة المتدينين، بما تتضمّن تلك المنتجات الترويجيّة من قضايا ومبادئ معرفيّة تلقائيّة وغير صالحة للاستعمال المعرفيّ.

ويكون التأثير التدريجيّ على عامّة المتدينين من خلال اتّباع عدّة أساليب ترويجيّة، وأهمّها:

أولاً: غرس الوهميّات الإلحاديّة وترسيخها في النفوس

إنّ توظيف أثر الوهميّات في أساليب الملحدّين مبدأً أساسيّ تقوم عليه البنية المعرفيّة عند الملاحدة بدل التعقّل، ونعني به ما يسمّيه الفلاسفة وعلماء النفس القدامى غلبة القوّة الوهميّة على القوّة العقليّة.

والأصل في قوّة الوهم أنّها تساعد الإنسان في إدراك المعاني الجزئيّة المتعلّقة بالمحسوسات، ولكنّها قد تتعدّى لتحكم في الموضوعات المجرّدة فيكون حكمها خطأً؛ لأنّها تحكم على الموضوع المجرّد على غرار ما هو ثابتٌ للموضوع المادّيّ المحسوس؛ ولذلك كان لهذه القوى تأثيرٌ سلبيّ في البحث العقديّ؛ لأنّ أساس البحث فيه هو عالم الغيب والتجرّد. [فلاح سبتي،

أثر الوهم في الرؤية العقديّة، مجلّة الدليل، العدد الثاني، ص 159]

ويتمّ غرس الوهميّات الإلحاديّة في النفوس وترويجها - كحكمنا مثلاً بأن ما ليس بمحسوس ليس بموجود؛ أو أنّ ما ليس له مكانٌ وزمانٌ وجهةٌ ليس بموجودٍ أيضاً؛ لأنّنا نعجز عن إحضار موجودٍ كهذا في خيالنا - فننكر فكرة وجود الإله ونزيّف ربوبيّته اعتماداً على مثل ذلك التخيل الساذج، ونتيجة تأثير تلك الوسائل الترويجيّة الإلحاديّة في محاكاة الواهمة من قوى النفس البشريّة.

9- الوجدانيات: هي الأمور المحسوسة بالحواس الباطنة، والّتي لا يمكن إقامة الدليل عليها، بل هي هي حاضرةٌ بنفسها مثل أنّ لنا فكراً أو ألماً أو جوعاً.

وبالرغم من علم المتلقي بكذب ما تتضمنه تلك الأدوات من أحداثٍ وآراءٍ إلا أنه يتأثر بها؛ بالرغم من أنها أحداثٌ مقطوعٌ بكذبها؛ بل وقد يرتب عليها آثاراً في معاملاته ومواقفه من الآخرين. فمثلاً الأفلام الدرامية الخرافية منها والأسطورية يهدف الملحدون من ترويجها إلى تقوية القوة الوهمية التي تسعى لحصر إدراكات النفس في الأحكام الحسية المادية على حساب العقل النظري بهدف الحيلولة دون تعقل إمكانية وجود العالم الغيبي المجرد أو تقبله؛ نتيجة رسوخ العقلية الخرافية المضادة للعقلية المنطقية السليمة.

وهكذا الأمر بتوظيفهم الروايات الأدبية وقصص الخيال العلمي المليئة بالأساليب المجازية، كالأستعارات والكنيات والتشبيهات وغيرها من المبالغات والمخيّلات، والنفوس بطبعها مجبولة على حبّ الروايات والقصص؛ لأنها تُعدّ في كثيرٍ من الأحيان ملجأً يهرب إليه الناس أو الشبان من عالمهم الحقيقي إلى عالم الخيال.

وفي الوقت الذي يُعدّ فيه الخيال العلمي أحد أبواب الاختراع والتطوير للأفضل والبحث لاكتشاف المزيد من أسرار الكون وقوانينه، إلا أن التماذي والمغالاة في ذلك الخيال العلمي إلى الحدّ الذي يجعل أبطاله في مقام من لديه سرّ خلق الحياة أو إحياء الموتى، أو إلى درجة دسّ أفكارٍ تتنافى مع أبسط البديهيات العقلية، مثل إنكار السببية والقول بالصدفة؛ سيصبّ في النهاية في خانة نفي وجود الإله وربوبيته!

وهناك أيضاً توظيف الفنون ذات الطابع الإلحاديّ؛ باعتبار أن الخيال يمثل مبدأً لسائر الفنون من الرسم والتصوير والشعر والموسيقى والسينما والمسرح وغيرها، لكنّ الملحدّين قاموا باستغلال الفنّ في ترويج أوهامهم وأكاذيبهم أسوأ استغلالٍ تحت شعار حرّية التعبير والإبداع، ووظّفوه لأجل اللذة لا غير.

وكلّ تلك الوسائل والأدوات الفنيّة تهدف إلى ترسيخ فكرة وهمية وأساسية لدى عامّة الناس، وهي أنّ الأسباب المادية المحضة - لا الإله المجرد غير المحسوس - هي المؤثر الحقيقي في هذا الكون الماديّ.

ويتم ذلك من خلال التركيز على فكرة سيادة الإنسان وسيطرته على الطبيعة عوضاً عن هيمنة الذات الإلهية على العالم والكون.

والهدف من ذلك تهميش دور الإله الخالق بتهويل دور العلم في التأثير في عالم الطبيعة ليغطّي على الإيمان بالخالق العليم المدبّر، وترسيخ فكرة أنّ الحياة مادةٌ وحسب. [محمد حسن

ولم يقتصر عمل تلك المؤسسات الدراميّة في ترويجها للباطل في المعتقد والأخلاق على كبار السنّ والراشدين، بل لم تخلُ حتّى الأفلام الكرتونيّة التي تصنع للأطفال من ذلك أيضًا. بل إنّ الأمر أسهل وأيسر هنا باعتبار أنّ قوّة التعقّل لدى هؤلاء الصغار لم تنضج بعد بشكلٍ كافٍ، وهذا معناه أنّ هنالك إمكانيّة ليس لشلّها عن وظيفتها بالتخييل فحسب، بل وإضعافها أو إماتتها في قبال إنضاج قوّة الخيال، وهذا ما سيقف حائلًا في مستقبل الطفل دون تعقّل العالم الغيبيّ المجرّد وتقبّله، فضلًا عمّا تشتمل عليه تلك المنتجات التخييليّة من باطلٍ في الرؤيتين الكونيّة والأيدولوجيّة. [انظر: عمار اليوسف، عقلنة الثقافة، ص 151]

وهذا ما حدا بالكثير من الباحثين ورجال الدين في الغرب إلى الدعوة إلى مقاطعة مثل تلك الرسوم المتحرّكة وحظرها؛ لأنّها باعتقادهم تعمل على غرس الأوهام الإلحاديّة وإشاعتها في أذهان الأطفال والناشئة من خلال ترويج قصص الخيال العلميّ أو أفلام الصور المتحرّكة. وبذلك أسهمت تلك الأساليب الترويجيّة في تعطيل دور العقل على الفرز والتحليل نتيجة محاكاة العمل الفنيّ أو التخييليّ للأخيلة عبر أكثر من أسلوبٍ أو حاسّةٍ أو أداةٍ، بأن يتمّ تشبيه الخطأ بالصواب في الأمور النظريّة، وتشبيه القبيح بالحسن في الأمور العمليّة ليسهل بعد ذلك تقبّلهما؛ نظير تحيّل الشراب المرّ بأنّه حلو المذاق ليسهل شربه، كما نفعل ذلك مع أطفالنا ليقبلوا شرب الدواء. والعكس كذلك كمن يتخيّل أنّ العسل مرّ المذاق، وأنّه في واقعه قيء النحل فتعافيه النفس، أو كاستحضار الخبائث في الذهن حال تناول الطعام - وإن لم يشبه طعام المائدة - ممّا تمجّه طباع الناس وتنكمش نتيجةً لذلك عن تناوله. [انظر: ابن سينا، النفس من كتاب الشفاء، ص 252]

ثانيًا: استثارة الانفعالات المفضية إلى الأحكام الانفعاليّة

ويعدّ الخيال الذي تستهدفه الفنون عمومًا المحرّك الأساسيّ للمشاعر والأحاسيس؛ باعتبار أنّ المخيّلات تسبّب بسطًا أو قبضًا للنفس من خلال محاكاتها البصريّة والسمعيّة للمخيّلة من قوى النفس الإدراكيّة الباطنيّة، أي أنّها تحاكي العواطف والمشاعر والأحاسيس وتحركها، والهدف من ذلك إثارة المتلقّين، بهدف تحفيزهم تجاه أمرٍ معيّن وحثّهم عليه، أو تثبيطهم وتنفيرهم منه.

فمثلًا بعض الكتب والروايات الأدبيّة تلعب على وتر العاطفة أو العشق أو إثارة الغرائز، وبما يقود تدريجيًّا إلى إيجاد رؤيةٍ خياليّةٍ انفعاليّةٍ متنقّرةٍ من معارف الدين المقيدة للناس

وحرّياتهم وطموحاتهم بحسب زعمها، وأهمّ تلك المعارف المستهدفة فكرة الإله المدبّر، بتصويرها أنّها فكرةٌ غير جديرةٍ بالثقة والتقدير خصوصاً إذا ما تمّ تحميل تلك الفكرة ما يريدون إيصاله من رؤى، وإبرازها كصورةٍ في فيلمٍ سينمائيٍّ أو تلفازيٍّ.

والهدف النهائي من التركيز على إثارة ذلك التأثير العاطفي أو الغريزي هو لتعطيل العقل النظريّ أو إضعافه عن التحليل الواقعيّ للأمور، وبرمجة العقل العمليّ تدريجيّاً من خلال غرس الأفكار المفضية إلى المواقف الإلحاديّة، الأمر الذي يفقد الإنسان في أغلب الأحيان القدرة على التفكير الموضوعي، وبالتالي العجز عن الوصول للواقع في نفسه، حيث يسعى كلّ إنسانٍ لتصديق ما يحبّ أن يصدّقه أو تكذيب ما يحبّ تكذيبه.

وبذلك يفقد مثل ذلك الإنسان السيطرة على نفسه وحسن تدبيرها بأن يسعى لتحصيل أهوائه وشهواته والتنفيس عن مشاعره بأيّ قيمةٍ وثمرٍ.

ثالثاً: توظيف المشهورات العصريّة في صياغة الرأي العامّ في المجتمع

إنّ الهدف الأساسي من الترويج الإعلامي للمضامين المعرفيّة ذات الطابع الإلحادي هو صياغة الرأي العامّ ومشهوراته المتوافقة مع الرؤية الإلحاديّة، سواءً أكانت مشهورات العلم الطبيعيّ أو مشهورات تمثّل انطباعاتٍ خاطئةٍ حول الأديان قد تكون كاذبةً أو مبالغاً فيها.

إنّ تلقائيّة التصديق والاعتقاد بمثل تلك المشهورات قادت عامّة الناس إلى تبني الآراء الباطلة والأحكام الخاطئة، بل والتكاتف في تبنيها والدفاع عنها وترتيب لوازمها.

وأهمّ المشهورات العصريّة الملائمة للرؤية الإلحاديّة طغيان النزعة الاستقلاليّة للفرد الإنسانيّ تحت مسمّى الحرّيّة الشخصية، واختزال الشرّ والفساد والرييلة في حدود الإضرار بالغير فحسب، دون الالتفات للأضرار الروحيّة والأخلاقيّة المترتبة عليها في الدنيا والآخرة.

إنّ تلك المشهورات العصريّة ونتيجةً لكثرة شيوعها في المجتمعات المتديّنة، ونتيجة لتكرار تسويقها من خلال الأعمال الفنيّة الدراميّة والكوميديّة والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعيّ، أصبحت هذه الأفكار والرؤى مشهوراتٍ راسخةً إلى الحدّ الذي يعاب على الناس مخالفتها، بل ويشنّع على مجرد انتقادها.

رابعاً: التسليم بالمقبولات العصرية المأخوذة من الرموز الإلحادية

تقوم فكرة صناعة الرموز في الرؤية الإلحادية على التعريف والدعاية لشخصيات مؤثرة ممن يحملون رؤى أو أفكاراً إلحادية من فلاسفة ماديّين وعلماء تجريبيين، وبالأخص الفيزيائيين منهم، أو حتى من الشخصيات المشهورة الفنية أو الرياضية وغيرها من الحاملين لأفكار إلحادية، أو تنسب إليهم تلك الأفكار كذباً وزوراً.

وتعتمد وسيلة صناعة الرموز على توجيه الناس إليهم والأخذ بمقبولاتهم من خلال إيجاد العلة النفسية والعاطفية معهم، وبما يؤهلهم ليصبحوا قدوةً يتأثر الناس بأقوالهم وينقادون لتعاليمهم وسلوكياتهم بدعوى أنهم من أهل الخبرة أو التخصص، فتصبح أفكارهم أو حتى أفعالهم مصدراً للقبول والتأسي لدى عامة الناس، لا سيما في الأمور التي يتحقق لهم بها نفع، أو تدفع عنهم ضرراً مادياً معيناً.

فإذا كان ما ارتبطوا به شخصاً ذا خبرة في مجال معين، فإن أقواله وأفعاله تصبح مبادئ لأفكارهم وحركاتهم وسكناتهم كونها صادرةً ممن نحبهم ونجلهم ونحترمهم ونطمئن بصحة ما يقولون من دون اختبارهم مسبقاً أو قيام برهانٍ على أنهم كذلك، أي أن المجتمع يطمئن لأفكارهم ويثق بأحكامهم دون أن يكون منشأ تلك الثقة موضوعياً.

أو يتمّ عرض الوهميات على لسان تلك الرموز التي تكون مصدراً لأخذ المقبولات ضمن عرضهم لمقبولاتهم، وهذا ما يؤدي إلى تعزيز حالة الوهم لدى الناس من خلال أساليبهم، عندما يطرح ذلك الرمز بعض الشبهات التي توظف الوهم في بنائها من قبيل: إنه إذا كان لكل موجود علة فمن خلق الله؟

أو كيف نعبد رباً لا نراه؟

أو إذا كان هنالك تدبيرٌ إلهي فلماذا هنالك شرٌّ في هذا الوجود؟

ولما كان عامة الناس ينجذبون بطبيعتهم إلى تلقّي الأسلوب الخطابي والشعري ويتأثرون به أكثر من غيره من الأساليب؛ لذا كان لا بدّ من صناعة رموز أكاديمية علمية تعتمد ذلك الأسلوب الخطابي والشعري وتسويقها. والهدف من كلّ ذلك هو صناعة رموز في الإلحاد الجديد ممن يكتبون لعامة الناس ويخاطبهم بلغتهم.

وقد ساعد الملحدون على تقبّل الناس لأفكارهم والتأثر بأساليبهم ما تتمتع به بعض هذه الرموز من كاريزما شخصية خاصة، وأسلوب خطابي لافت وجذاب.

ومن أهم هذه الرموز لديهم: ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins)، ولورانس سترأوس (Lawrence Krauss)، وستيفن هوكينغ (Stephen Hawking) وبيل ناي (Bill Nye) وغيرهم من رموز الإلحاد المعاصر.

وقد قاد الناس إلى الأخذ بتلك المقبولات من هؤلاء العلماء التجريبيين والتسليم بها انبهارهم وإعجابهم بالنجاح المادّي والتقنيّ الذي تحقّق في مجال العلوم التجريبيّة والتطبيقيّة، ودورها الكبير في تأمين الحاجات المادّيّة البشريّة بعد انتشار المذهب الحسّي المادّي في الغرب، وتحقيقه لإنجازاتٍ مادّيّة باهرة على المستويين الصناعيّ والتقنيّ، وبالتالي هيمنة ثقافتهم الحسّيّة المادّيّة، ونفوذها في أغلب طبقات المجتمعات الإسلاميّة.

وبذلك أصبحت فكرة التعارض بين العلم والدين أو بين العلم والأخلاق، مسألةً من المسائل العصريّة التي فرغ النزاع حولها من خلال وضع النظريات المادّيّة حول الإنسان والكون في لباسٍ علميّ تجريبيّ، ومن ثمّ تقديم العلم في مواجهة الدين بمعارفه وقيمه.

المبحث الخامس: مقوّمات امتلاك الحصانة الذاتية من الإلحاد

بعد أن اتّضح فيما سبق أنّ جوهر تأثير الممارسة الترويجيّة للإلحاد هو في بثّ الأفكار والرؤى الإلحاديّة بتضمينها في ألبسة معرفيّة تلقائيّة أربعة هي: الوهميّات والانفعاليّات والمقبولات والمشهورات، ولما كانت ظاهرة الإلحاد تجلّيّاً لاعتماد منهجيّة معرفيّة فاسدة، تصل النوبة إلى العناصر الواجب امتلاكها للحصانة من تأثير تلك الأساليب الترويجيّة الإلحاديّة.

وهنا لا بدّ من امتلاك أمرين أساسيّين للوصول إلى الحصانة الذاتيّة من أساليب الملحدّين الترويجيّة:

الأوّل: القدرة على كشف المبادئ المعرفيّة التلقائيّة وتمييز الصالح من غير الصالح منها.

الثاني: امتلاك رؤية كونيّة عقلية.

أوّلاً: القدرة على كشف المبادئ المعرفيّة وتمييز الصالح من غير الصالح منها

إنّ إصلاح الرؤية المعرفيّة هو العطل الأساس والأهمّ الذي يجب علاجه عند المتديّنين؛ لضمان امتلاكهم الحصانة الذاتيّة من التأثير بأساليب الملحدّين؛ ولذلك يجب عليهم أوّلاً

معرفة المبادئ المعرفية الصالحة وتمييزها عن غيرها من المبادئ المعرفية غير الصالحة، بحيث إذا ما تسلّح المتدينون بتلك القابلية أصبحت أساليب الملحدين لديهم مكشوفة، أي بائية في خللها المنطقي؛ لأنها واضحة المنشأ وواضحة الغرض؛ فمنشأ رفضهم للرؤية الإلحادية إنما انطلق من فكرة أنها تستعمل مبادئ معرفية تلقائية غير صالحة، أو أنها تشكك في المبادئ الصالحة وصدقها المطلق، وبالتالي سيكونون محصّنين من التأثير بأساليب الملحدين، أي صناعة مجتمع لا يمكن خداعه.

وأما كيفية امتلاك ذلك المعيار والميزان الذي توزن بها الأديان والعقائد والأفكار، فهذا ما يتمّ إنجازه من خلال تحكيم العقل البرهاني⁽¹⁰⁾ في الجانب الإدراكي، ولكنّ هذا أمر ليس تلقائي التحقق وإن كان اختياريًا.

ويُعدّ المنهج العقلي البرهاني السبيل لمعرفة الأشياء على حقيقتها، واستكشاف واقعها على ما هي عليه بشكل موضوعي بعيد عن القصايا المناسبة لأوهامنا الحسية أو الآراء العرفية المأنوسة، والاستحسانات والسلايق الشخصية التي نحبّ أن نصدّق بها لانسجامها مع أهوائنا أو مصالحنا الدنيوية، أو الركون إلى آراء أكابرنا من الآباء أو العلماء أو رجال الدين.

ويتمّ ذلك بالكشف عن حجّة المبادئ العقلية الواضحة بذاتها؛ لأنها بديهية فطرية. وهذه المبادئ العقلية الأولى هي التي ينبغي أن ينطلق منها الإنسان ليؤسّس معرفته في رؤيته عن الحياة والواقع، فإذا عرفنا ما هو الصحيح منها فسنعرف ما هو الخطأ منها أيضًا، بمعنى أنّ كلّ ما يخالف ويضادّ هذه المبادئ الحقّة هو خاطئ؛ لأنّ الخطأ كثيرٌ والحقّ والحقيقة أمرٌ واحدٌ لا يتبدّل ولا يتغيّر بتبدّل الظروف أو تغيّرها، كما نسب إلى أمير المؤمنين عليّ عليه السلام قوله: «الحقّ واحدٌ كثّر الجاهلون» [الأحسائي، عوالي اللئالي، ج 4، ص 129؛ القندوزي، ينابيع المودة لذوي القربى، ج 1، ص 213]. والمقصود بالجاهل هنا هو غير العالم بذلك الكشف والتمييز لتلك المبادئ.

إنّ تأصيل هذه المبادئ المطلقة الصدق في نفوس الناس وترسيخ امتلاك معرفتها وتمييزها عن غيرها من المبادئ غير الصالحة هو عبارة عن اللقاح الأساسي في تحصيل المناعة الفكرية عند الناس، بحيث تصير هذه المبادئ مثل الميزان الذي توزن به الأقوال والخطابات الترويجية الإلحادية التي تصل إلى مسامعهم، فيستطيعون بها أن يميّزوا ويفرزوا هذا عن ذاك، فيميّزوا المبادئ العقلية البديهية الموضوعية البينة بنفسها؛ أي المبادئ الواجبة القبول

10- العقل البرهاني باصطلاح المناطقة يمثّل مرتبةً من مراتب الإدراك الباطني وراء الحسّ والخيال والوهم، وبه تدرك الكلّيات عند الإنسان، وبه يتميّز ويتسامى عن الحيوانات.

(البدهيّات الست في صناعة البرهان) عن الأقوال المشهورة الشائعة والمقبولة والمستحسنة والقضايا المناسبة لأوهامنا الحسّية والمصالح الشخصية، فكلّ هذه القضايا نسبيّة ومتغيّرة، بينما تلك المبادئ العلميّة العقلية السابقة مبادئ مطلقة وواقعيّة وواضحة عند العقل؛ ولذا يستطيعون أن يجعلوها ميزاناً بينهم وبين الناس؛ لكي يزنوا بها الأفكار والعقائد الصحيحة، وهذا هو معنى تمييز المبادئ الصالحة من غير الصالحة.

وهذا المعيار هو في واقعه تمييزٌ للأفكار مطلقاً؛ أي يشكّل أسلوب حصانةٍ لمطلق التفكير الإنسانيّ، فيكون بمثابة المعيار لكلّ ما يردنا من أفكار ورؤى ومبادئ غير صالحة ضمّنها الملحدون وغيرهم في أساليبهم الترويجيّة، بحيث تكون الفوارق واضحةً بين الأحكام الانفعاليّة والوهميّة المشهورة والمقبولة من جهة، والأحكام الأوليّة والوجدانيّة والتجربيّة من جهةٍ أخرى.

يجمعها - أي المبادئ الصالحة - أنّ تلقائيّة التصديق بها ناشئة عن خصوصيّات نفس الشيء الذي نقوم بالحكم عليه.

وأما المبادئ غير الصالحة فيجمعها أنّ تلقائيّة التصديق بها ناشئة عن خصوصيّات الشخص الذي يقوم بالحكم، لا عن خصوصيّات نفس الشيء الذي نقوم بالحكم عليه.

[محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 55]

أي أنّ المبادئ غير الصالحة لا تضمن لك الواقع وإن كانت تلقائيّة؛ لأنّها نسبيّة ومتغيّرة. وأمّا المبادئ الأوليّة كعدم اجتماع النقيضين ومبدأ الهوية ومبدأ العلّية والسنخية وأنّ ما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، فمثل هذه المبادئ هي مبادئ مطلقة الصدق؛ وليست نسبيّة؛ لأنّها فوق الزمان والمكان وبالتالي فهي غير خاضعة لعرفٍ أو دينٍ معيّن؛ ولذا توزن بها مطلق الأديان والعقائد، بل ومطلق الأفكار.

ثانياً: امتلاك رؤية كونيّة عقلية

والمقصود من الرؤية الكونيّة هي النظرة التفسيرية العامّة للكون والحياة، والتي تتعلّق بحقيقة الإنسان ومبدئه ومنتهاه، والغاية من الحياة. [المصري، إن كنت عاقلاً فكيف تكون ملحدًا، ص 66]

وتقييدها بالعقلية بمعنى اعتمادها مبادئ العقل الفطريّة، وامتلاك مثل هذه الرؤية الكونيّة العقلية هو الأمر الثاني الواجب امتلاكه لتحقيق الحصانة الذاتية من أساليب الملحدّين الترويجية في المجتمع.

والسبب في ذلك واضح، وهو أنّ الإيمان الدينيّ حتّى يكون مقنعاً ومقبولاً ومن ثمّ راسخاً وحصيناً في نفوس الناس لا تؤثر فيه أساليب الملحدّين المختلفة ينبغي أن يكون معقولاً، ولا معنى للدين المعقول الصحيح إلّا ما وافق العقل البرهانيّ في أصوله ومبادئه النظرية والعملية. وكلّ من دان بدينٍ معيّنٍ من حيث هو ليس كذلك، فهو دينٌ موهومٌ.

وهناك تلازمٌ ما بين وصولنا إلى المعرفة العقلية البرهانية بالرؤية الدينية، وبين امتلاكنا لمعيار التمييز بين المبادئ المعرفية الصالحة وغير الصالحة؛ لأنّ وجود المعيار سيقود إلى بناء رؤيتنا الدينية بشكلٍ برهانيّ عقليّ، كما أنّ امتلاكنا للرؤية الدينية البرهانية العقلية سيقودنا إلى كشف زيف مضاداتها المعرفية إن وجدت في رؤيتنا الدينية والعقدية. فلا يمكن أن تكون لدينا رؤية دينية برهانية عقلية مع عدم امتلاكنا لذلك المعيار المعرفي؛ لأنّ وجود مثل ذلك المعيار سيتيح لنا المقارنة والمفاضلة والترجيح والنقد والأخذ والردّ لما يروّجه الخطاب الإلحاديّ من أفكارٍ ومبادئ باطلةٍ من خلال أساليبه وأدواته المختلفة.

ومما يدلّ على أهميّة امتلاك المعرفة العقلية البرهانية في الرؤية الدينية الإلهية عمومًا أنّ التعقّل المقابل للوهم والهوى وصف في بعض الآيات القرآنية بأنّه الهدف الذي من أجله تمّ تبين الآيات؛ قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 242]، فاكتماب الكمالات العقلية ليس من المقاصد التي يريد الدين الإسلاميّ أو القرآن تحقيقها في حياة الإنسان فحسب، بل هي الأساس الذي تبتني عليه المنظومة الدينية الإلهية الحقّة؛ والتي في ضوئها أصبح الإنسان أهلاً لمخاطبته بالنصوص الشرعية، كما ورد في العديد من الروايات الشريفة، ومنها ما روي عن الحسن بن الجهم عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «ذُكِرَ عَنْهُ أَصْحَابُنَا، وَذُكِرَ الْعَقْلُ، قَالَ: فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لَا يُعْبَأُ بِأَهْلِ الدِّينِ مِمَّنْ لَا عَقْلَ لَهُ» [الكافي، ج 1، ص 27، ح 32]، حتّى عدّ تعلّم الحكمة والتعقّل من أفضل العبادات، وهي المعيار في اختلاف الدرجات، فعن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أفضل العبادة إدمان التفكير في الله وفي قدرته» [الكافي، الروضة من الكافي، ج 2، ص 55، ح 3].

إنّ مشكلة وجود الإلحاد في المجتمع منشؤه الحقيقيّ ليس في شيوع أساليب الإلحاد الترويجية فحسب؛ بل في وجود قابلية التأثير بها لدى المتديّنين؛ نتيجة وجود التديّن الفاسد أو الهشّ غير المستضيء بالعقل البرهانيّ.

ومشكلة مثل هؤلاء المتديّنين من أصحاب التديّن الهشّ أنّهم يرفضون أو يشكّكون في وجود المعرفة العقلية البرهانية والعقل البرهانيّ بمبادئه وأحكامه مطلقة الصدق، والنظر إليهما نظرةً نسبيةً لا تملك الموثوقية.

وبذلك يتّضح أنّ مثل أولئك المتدينين لم ولن يستطيعوا أن يحسموا صراعهم الفكريّ مع المشكّكين والملحدين في قدرة العقل على المعرفة وحصص مصدرها في التجربة الحسيّة الظاهريّة؛ لأنّهم تنازلوا عمّا شأنه وحده أن يحميهم ويحصّنهم من تأثير أساليب الملحدين الترويجيّة التشكيكيّة بتقويضهم دور العقل والمعرفة الدينيّة البرهانيّة في إدراك الواقع وتوجيه الحياة البشريّة.

ومن هنا فما نحتاجه للتحصّن من الإلحاد أولاً هو إعادة إحياء العقل البرهانيّ والمعرفة البرهانيّة في أنفسنا وعقولنا رغبةً في الحقّ وحده، لا إرضاءً للأهواء أو اتّباعاً للأوهام أو دفاعاً عن المأنوس؛ لأنّ هذا الإحياء بنفسه يعني التخلّص من كلّ هذه الأعطال المعرفيّة التي سبّبت كلّ المشاكل الاعتقاديّة والسلوكيّة للمجتمع البشريّ على مرّ التاريخ، والتي دأب الأنبياء والأوصياء والحكماء والفلاسفة البرهانيّون على العمل لإصلاحها بالقدر الذي تهَيّأت له الأمم والمجتمعات.

المبحث السادس: تعزيز الحصانة الذاتية من الإلحاد في المجتمع

بعد أن عرفنا نظريّاً أهمّ الأمور التي ينبغي امتلاكها لإيجاد الحصانة الذاتية من الإلحاد معرفيّاً وعقديّاً، لا بدّ من الانتقال إلى كيفية إيجاد التحصين عمليّاً في المجتمع.

وهذا ما يمكن تحقيقه من خلال توظيف وسائل عامّة ومتاحة ومعتمدة في عصرنا الذي نعيشه وبحسب الظروف الموجودة لدينا في عصر التطوّر التقنيّ، وهي وسائل عرفيّة محايدة يمكن أن نروّج من خلالها للإيمان وأفكاره بدلاً من الإلحاد وأوهامه.

أي نستعين بما أسّعتان به الملحدون أنفسهم من وسائل وأدواتٍ سابقة، ولكن بمضامين معرفيّة صحيحة وصائبّة.

منطلقين في ذلك من مقولة مشهورة للعلامة السيد عبد الحسين شرف الدين رحمته الله: «إني وجدت منذ القديم أنّ الهدى لا ينتشر إلّا من حيث انتشر الضلال» [مختار الأسدي، إشكاليّة الوحدة الإسلاميّة عند السيّد عبد الحسين شرف الدين، مجلّة المنهاج، العدد 38، ص 140].

أولاً: التربية الصالحة وأثرها في تعزيز الحصانة الذاتية من الإلحاد

إنّ الأسلوب التربويّ الصالح المتوافق مع الفطرة السليمة ومبادئ العقل البديهيّة الغرض منه إحداث تغيير في مقام النزوع من خلال السعي إلى رفع مستوى العقل العمليّ إلى الحدّ

الذي يقاوم ويوجب عدم الخضوع أو النزوع للرغبة التلقائية بالتفلّت من أيّ تقييد، أو الانقياد والاتباع لأرباب الفكر الإلحاديّ القائم على التشكيك المعرفي؛ جرياً للتوافق مع الأهواء والنوازع التلقائية. وهذا ما يتمّ تحقيقه من خلال التربية الصالحة.

وأهمّ الأساليب التربويّة التي تعزّز الحصانة الذاتية من الإلحاد في المجتمع:

أ- غرس محبة معرفة الحقّ والحقيقة بدءاً من مرحلة الطفولة

إنّ الطريق الى امتلاك التفكير الحقّ، وبالتالي الموقف العقديّ السليم، لا ينحصر في تعلّم قانون التفكير البرهانيّ فحسب، بل لا بدّ من أن يترجّى الإنسان أولاً على إخلاص القصد نحو الحقيقة، وإلاّ فإنّه سيتأرجح بين متابعة ما يمليه عقله وبين الانجرار وراء تزيين هواه أو أوهامه. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ﴾ [سورة الجاثية: 23].

إنّ امتلاك العقيدة البرهانية المحصّنة يمكن تحقيقه من خلال التبكير بغرس روح البحث عن الحقّ والحقيقة وتنميتها في نفوس الأطفال واليافعين، بأن نعوّدهم مبكراً على أن تتأمّل، على أن تفكّر، فديننا فيه من النصوص الدينية ما يسدّ الحاجة إلى التأمل، وليس في قرآننا الكريم أو في تراثنا الروائيّ الأصيل ما نخاف من نشره أو التأمل فيه حتّى نتعامل معه بلغة التلقين المحض، فالنصوص القرآنيّة والروايات الصادرة عن أهل بيت العصمة فيها من الفكر الثريّ المرشد للعقل ما يكفي، لو تعاملنا معها بتلك الرؤية التأملية.

كما أنّ ممارسة التفكير المنطقيّ المستقلّ مبكراً، سيقود أيضاً إلى عقلنة العواطف والانفعالات، بحيث يصبح الإنسان محبّاً لطلب الحقيقة أينما وجدها، ومتى وجدها، ولا يكون متابعاً لعاداته وتقاليده وموروثاته الدينيّة والاجتماعيّة، أو انفعالاته ومصالحه الشخصية والفئويّة بنحوٍ أعمى ومتعصّب.

ب- اعتماد التلقين المتعقّل في التربية العقديّة

ليس الغرض من توظيف التلقين المتعقّل مجرد تكرار استحضار الأفكار الصحيحة في الذهن، وطرد ما ينافيها من الأفكار، فإنّ عمليّة الإدراك والتفكير فعلٌ للنفس في الجانب الإدراكيّ لها، وهي وإن كانت تستأنس بالأفكار التي يستحضرها الإنسان كثيراً، غير أنّ استئناسها سيكون بشكلٍ أكثر رسوخاً وديمومةً فيما إذا كان ذلك التلقين يستند على أسس ومبادئ عقلية، لا التلقين لمجرد التلقين.

ومن أمثلة التلقين المتعقل في التربية العقديّة التلقين لبعض الرؤى والمفاهيم الدينيّة الأساسيّة كالشهادتين وبعض المفاهيم العقديّة المتضمّنة في الأذكار والأدعية ذات المضامين العقديّة الجليلة المرويّة عن أهل البيت عليه السلام، والتي يمكن تكرارها خلال أوقات وأمكنة معيّنة؛ وذلك لأنّها تؤدّي وظيفة التلقين الإيجابي المتعقل للنفس حتّى تستأنس بالمعارف الدينيّة الحقّة، وترسّخ فيها، وكذا مراعاتها واستحضارها في مقام العمل، فإنّ للعمل الجماعيّ كصلاة الجمعة والجماعة والحجّ تأثيراً قوياً على النفس في بعديها الإدراكيّ والنزوعيّ معاً، وبما يجعل تلك المعارف العقديّة راسخةً في الجانب النزوعيّ من النفس، فإنّ مقام الرسوخ والاستحواذ هو نتيجة التلاقي بين الجانب الإدراكيّ والنزوعيّ في النفس.

وتتجلّى أهميّة التلقين المتعقل في خصوص الأطفال في مراحل الطفولة المتأخّرة؛ إذ إنّ لديهم القابليّة على تقبّل الآراء والحقائق عن الكبار، وتكون لديهم قابليّة كبيرة للاستهواء والانقياد، كما أنّ قدرتهم على التفكير المجرّد تكون جيّدة، فيميلون إلى الاحتكاك بالكبار وأخذ المبادئ والمعايير والقيم عنهم، وبذلك سيصبح الطفل في هذي المرحلة قادراً على إدراك الخطأ والصواب في الأفكار والسلوك؛ ولهذا كان منهج التلقين المتعقل لأساسيات الدين في هذه الفترة هاماً للغاية، فيكون تلقينه المفاهيم الصحيحة وسيلة جيّدة في هذه الفترة، خاصّة وأنّ الولد مستعدّ للتقبّل والاقتناع، وبذلك تتكوّن لدى ذلك الطفل مفاهيم تصبح أكثر وضوحاً مع تقدّمه في السنّ، وبهذا يستطيع أن يفهم النظريّات المجرّدة على نحو أفضل.

ومن هنا نجد أنّ هنالك اهتماماً مميّزاً في مدرسة أهل البيت بالنشء والأحداث، يقول الإمام الصادق عليه السلام في وصيّته لأبي جعفر الأحول: «عليك بالأحداث؛ فإنّهم أسرع إلى كلّ خير» [الكليني، روضة الكافي، ج 8، ص 54، ح 66].

ويعود ذلك لسببين أساسيين هما: رقة قلوبهم وصفاء أذهانهم في الجملة، وعدم تمكّن الجهل المركّب بعد في نفوسهم؛ نتيجة عدم ترسخ الأفكار الترويحيّة الباطلة.

ج- توفير بيئة تربويّة ملائمة لحرية الفكر وسلامة الفطرة الإنسانيّة

إنّ الوقاية من ظاهرة الإلحاد في مجتمعاتنا العربيّة والإسلاميّة يستلزم بدايةً توفير بيئة تربويّة أسيّة واجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة ملائمة لحرية الفكر وسلامة الفطرة الإنسانيّة؛ فتقيّد الحرّيات يولّد التطرّف والتعصّب ضدّ ما هو سائد من مفاهيم وقيم، ويضع الشبان دائماً في خانة العناد، والذهاب إلى شدّ أقصى طرف الخيط في المعاندة لكلّ ما هو مألوف أو متفق عليه

في المجتمع [انظر: حوار مع المفكر مصطفى النشار، مجلة الاستغراب، العدد 7، ربيع 2017، ص 25]، كما يستلزم ثانيًا عدم تمكين الخطاب الديني المعتدل من الوصول إلى التجمّعات الشبابية عمومًا.

وقد ساهم في توفير البيئة الاجتماعية والسياسية الملائمة لقبول الإلحاد جملة من الأسباب، من أهمّها: دور الظلمة والطواغيت وسيطرة الأنظمة السياسية المستبدّة والجاهلة على مرّ التاريخ على مقدّرات الأمة الإسلامية، بعد إقصاء القيادة السياسية والاجتماعية الشرعية لأهل البيت (عليه السلام)، وكما قيل: «إنّ الناس على دين ملوكها».

كما ينبغي ألا ننسى دور الأنظمة المستبدّة والمنحرفة المباشر في محاربة المعرفة والتعقّل الصحيح، وترويج البدع والخرافات، ودعمها للمذاهب الفكرية المنحرفة، التي تؤمّن مصالحها غير المشروعة، وتحطّ من قيمة الإنسان، كالْمذهب السلفي السطحي المتحجّر الذي يحارب العقل والمعرفة والاجتهاد، والمذهب الجبري الذي يسلب أيّ دور للإرادة الإنسانية في الإصلاح والتغيير، أو في تعيين مصير الإنسان ومستقبله في الحياة، ويجعل كلّ شيء معلقًا على القضاء والقدر الحتمي، كالْمذهب الصوفي المغالي الذي يُسقط المسؤولية الاجتماعية بالكامل عن كاهل الإنسان ودوره في الخلافة الإلهية، ويستبدل به دور العاشق المُهيم في حياته، بل ويجعله يتنكّر لأصل وجوده ووجود الأشياء والأسباب في الكون.

وهناك أيضًا دور بعض الأنظمة السياسية اللادينية كالأنظمة الشيوعية والاشتراكية والعلمانية، فهذه الأنظمة لا ينحصر دورها بترويج الإلحاد وإشاعته في المجتمع وممارسة دور استبداديّ في محاربة الدين وإقصائه عن جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، بل يهدفون إلى نفي أيّ قيمة للعقل البرهانيّ، ونفي البعد الروحيّ والمعنويّ للإنسان، وحصر وجوده في الشؤون الحيوانية المحضة، وبالتالي إفراغ الدين عن محتواه الحقيقيّ في تحرير الناس من العبودية الخارجية والباطنية، بحيث يعتقد الإنسان بأنّه مستغن وغير محتاج لأيّ تدبير إلهي، وكلّ هذه الأمور ستمنع الأحكام الفطرية من الإقرار بوجود المبدأ، كما أنّ تلويث المجتمع بالأفكار والنزعات المادية سيقود إلى ما يستوجب الهشاشة العقدية أو انحراف العقيدة وبالتالي تكون تلك المجتمعات غير محصّنة تجاه المدّ الإلحاديّ الذي يستهدف تلك الشغور الموجودة في البنية العقدية لديهم.

د- القدوة الحسنة ودورها في تعزيز الحصانة الذاتية من الإلحاد

تعدّ القدوة الحسنة واحدة من أهمّ أساليب التربية الدينية وأبرزها وأقواها تأثيرًا؛ لأنّ الناس بفطرتهم يحبّون بلوغ درجات الكمال فيمن يعدّونه قدوة لهم؛ لذا فإنّ إيجاد القدوة

الحسنة في حياتهم سيثير لديهم قدرًا كبيرًا من الاستحسان، والتقدير والمحبة فتتهيج دوافع المحاكاة لديهم، ويحاولون تقليد ما استحسنوه وأعجبوا به، وهذا ما يقود إلى وجود ضابط ومعياري نفسي وفكري وسلوكي. ومن هنا ركّز المنهج الإلهي في إصلاح البشرية وهدايتها منذ القدم على نصب القدوة الحسنة وشروطها، قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ أَقْتَدِهِ﴾ [سورة الأنعام: 90].

ويقابل أسلوب القدوة الحسنة أسلوب صناعة الرموز الإلحادية في المجتمع، وتقوم فلسفة وجود القدوة الحسنة في التربية على أساس تأثير الطباع بالطباع الأخرى، فحاجة الاقتداء غريزة مغروسة في نفس كلّ إنسان، تظهر نتيجة الميل إلى المحاكاة والاتباع [انظر: نذير الحسني، النظرية التربوية في القرآن، ص 188] لا سيما في الأمور التي يتحقّق له بها نفع أو تدفع عنه ضررًا.

ثانيًا: التعليم والإرشاد الديني ودورهما في امتلاك الحصانة الذاتية من الإلحاد

يعدّ التعليم العنصر الأهمّ في وصول الأفكار وتعزيزها في ذهن المتلقين، ومن أكثر الأساليب تأثيرًا وفاعليّة في تكوين قناعات الناس وعقائدهم.

ويأتي التركيز على خصوص التعليم والإرشاد بعد التربية في تعزيز الحصانة الذاتية من الإلحاد؛ باعتبار أنّ الإنسان في بدايات نشوئه هو في مرحلة غير قابل للاستقلال بتعليم نفسه من دون تربية وتلقين سابق؛ لأنّه ليس مؤهلاً للتعلّل بشكل كامل، بل هو يمتلك تلك القدرة تدريجيًا؛ ولذا عندما يكون مؤهلاً للتعلّل بشكل مستقلّ، يمكننا عندئذ أن نقوم بتعليمه بشكل تفصيلي وأوسع.

فإذا استقلّ ذلك الإنسان بنفسه يستطيع أن يقوم بتحسين نفسه بالتعلّم. قال تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ [سورة القصص: 14].

وأهمّ الأساليب أو الخطوات العملية المعتمدة للتهيؤ وبلوغ ذلك الهدف:

أ- إدخال المناهج العقلية في النظام التعليمي العام

إنّ الغرض من إدخال المناهج العقلية في النظام التعليمي الداخلي للمدارس والجامعات الأكاديمية والحوارات والمدارس الدينية إنّما هو لجعل المتعلّمين قادرين على أخذ عقيدتهم عن برهان عقلي، بدلًا من تلقينهم المسائل العقديّة مجردة عن الدليل، أو في أحسن الحالات يتمّ تلقينهم الأدلّة وتحفيظها فقط، وليس جعل المتعلّمين شركاء في فهمها.

إنّ تحقيق الحصانة من الإلحاد يحتاج إلى أن تصير المعايير العقلية والمبادئ الفطرية والبدئية موضع دريس وتعليم في جميع منافذ العلم في المجتمع، وخصوصاً الأكاديمي منه؛ لأنّه هو المعنى بتعليم عامّة الناس.

وأما بخلاف ذلك فهذا معناه أنّه لم يتمّ بناء العقيدة الدينية بناءً معرفياً ومنطقياً، بحيث يصير معتقداً بها عن تعقّلٍ وشريكاً في إقامة الدليل عليها، فلا يمتلك الحصانة الذاتية الحقيقية، وإنّما تكون حصانته عرضيّة هشّة.

ولذلك إذا كان منهجنا في بناء الرؤية العقديّة منهجاً غير عقليّ ولا مستضيءٍ بالعقل، فلا بدّ أن نتوقع مجتمعاً مادّياً أو خرافياً، منحرفاً عن أحكام العقل الفطرية.

إنّ اعتماد أكثر مناهج التعليم في عصرنا الحاضر على المنهج التجريبيّ والحسيّ الاستقرائيّ، وإقصاء المناهج والعلوم العقلية منشؤه أنّ المعاهد العلمية في عصرنا الحاضر في الأعم الأغلب هي من صنع المادّيين، أو أنّها لا أقلّ خاضعة أو متأثرة بالمنظومة المادّية في التعليم مضموناً وشكلاً؛ نتيجة سيطرة منظمة اليونسكو الرسمية عليها في تحديد موادّها ومراحلها وغاياتها وأهدافها المتوافقة مع الرؤية الكونية المادّية. [انظر: محمد ناصر، تطوّر المادّية والإلحاد في العصر الحديث، مجلّة الدليل، العدد الثالث، ص 274]

ب- اعتماد الأساليب البرهانية في تعليم العقيدة

والغرض من اعتماد الأسلوب التعليمي البرهاني في تعليم العقيدة هو لإحداث تغيير في مقام الإدراك، من خلال السعي إلى رفع مستوى إدراك العقل النظريّ إلى الحدّ الذي لا يوجب انحصاره وانحصاره على المادّة. أي زيادة الوعي والقابلية الإدراكية الموجبة لتحصيل الحصانة في الناس من تأثير الخطاب الإقناعي للإلحاد والمادّية عمومًا.

إنّ جوهر مشكلة التعليم والإرشاد الدينيّ ليس في أنّ القيمين على التعليم الدينيّ لم يعلموا الناس أو لم يلقّنوهم المفاهيم والقيم الدينية، بل تمّ تعليمهم وتلقينهم الدين والعقيدة، ولكنّ مثل ذلك التعليم والتلقين لا يعطي حصانة ذاتيّة للخاضعين له، فما لديهم من رسوخ أفكار لا يرجع لطبيعة حصانة مضمون الفكر الذي يعتقدونه، بل لأنّه لا يوجد فكر مضادّ له! وهذا لا يحقّق الهدف الحقيقيّ للحصانة؛ لأنّ النصر سيكون في النهاية حليف صاحب الترويج الأقوى والتأثير الأبلغ. فالمهمّ هو ليس ببلوغ النتائج فحسب؛ لأنّ من امتلك عقيدته الحقّة من خلال الأساليب الجدليّة والخطابية مثله مثل أيّ صاحب عقيدة

اكتسبها من خلال الأساليب التعليميّة الباطلة التي تسطّح الذهن، وأيّاً كانت عقيدته، وإنّما المهمّ في حصانة العقيدة امتلاك معيارٍ صحيحٍ في تمييز ما له صدقٌ بذاته عن غيره ممّا نصدّق به لعارضٍ يعرض عليه.

إنّ شيوع ظاهرة التقليد في الأخذ بالعقيدة منشؤه اتّباع الأساليب التعليميّة الخطائيّة التي تعتمد المقبولات والأساليب الجدليّة التي تعتمد على المشهورات بوصفها مقدّماتٍ لها في إيصال العقيدة وترسيخها.

وهذه الأساليب وإن كانت قد تنفع في ترسيخ بعض الأفكار والعقائد الحقّة وجعلها حاضرةً ولكنها سلاحٌ ذو حدّين؛ لأنّك يمكنك أن تمارسها على مضمون صائبٍ ومضمونٍ خاطئٍ أيضًا.

ولذلك لم يكن مستغرباً أن يتحوّل المتديّنون في كثيرٍ من الأحيان إلى مجرد أتباع تقليدٍ أعمى؛ لأنّهم نشؤوا وتربّوا واعتنقوا وتعلّموا دينهم على أساس اتّباع الأحكام المشهورة في المجتمع ومقبولات الكبراء ممّن يتأثّرون بهم عند تعليمهم. وما ذلك إلّا نتيجةً لوجود تقصيرٍ واضحٍ عن القيام بالدور التعليمي البرهاني السليم.

وإلّا ما الفرق إذن بين اتّباع الآباء والكبراء في عقائدهم غير الحقّة التي ذمّ القرآن الناس عليها⁽¹¹⁾ وبين بناء العقيدة الحقّة باتّباع أساليب ترسيخيّة محضّة غير مستضيئة بنور العقل؟!

أليس كلاهما ينطلق من مجرد اعتيادٍ وتقليدٍ منشؤه انفعالاتٌ ومشاعر باطلةٌ لا علاقة لها بتشخيص الواقع؟ حتّى أمست بعض الأديان لدى عامّة الناس مجرد تقاليد ومورثاتٍ لا أكثر؛ ولذا فهي تتبدّل بتبدّل الزمان، بينما يفترض بالعقيدة الصحيحة أن لا تبني على التقليد والاتباع المحض، بل برفع وعي الناس والقناعة التامّة بها.

فليس المقصود من تعزيز الحصانة من الإلحاد عند المتديّنين مجرد جعل العقيدة حاضرةً وراسخةً في نفوسهم بالفعل، بل المقصود من حصانتها إيجادها وتعقلها قبل حضورها وترسيخها في النفس؛ ولذا لا بدّ في مثل هذا التعزيز للعقيدة من معيارٍ، لا بد فيه من ميزانٍ

11- وقد نصّ القرآن الكريم في آياتٍ عديدةٍ على بطلان تقليد الآباء والكبراء لمجرد كونه يمثّل تمسكاً عاطفياً بترائهم. وقد كان أكثر ما كان الأنبياء يعانون هو تمسك الناس بأعرافٍ وتقاليد ورثوها عن آبائهم كما قال تعالى: ﴿بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُّهْتَدُونَ﴾ [سورة الزخرف: 22]، وكبرائهم كما قال تعالى: ﴿وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلًا﴾ [سورة الأحزاب: 67].

هو في مقام أصل مشروعيتها والمبرر للتمسك بها، لا مجرد جعلها مؤثرة في النفس في مقام فاعليتها من خلال الإقناع بالوعظ والإفحام.

وأما التذرع من قبل البعض في تبرير تركيزهم على الأساليب الخطابية والجدلية في بناء العقيدة الحقّة وردّ الشبهات المطروحة في قبالها بدعوى أنّ الناس لا تفهم أو لا يمكنها الوصول إلى الحقّ في الأعمّ الأغلب، فيرد عليه أنّ منشأ عدم الفهم هو في عدم تعليم الناس لكيفية الاستدلال على ما يعتقدونه، حتّى أصبح من يمتلك الحصانة الذاتية من تأثير الملحدّين في ظلّ هذا الواقع التعليمي والتربوي إنّما يعتمد فقط على جهوده الخاصة أو على ما لاقى في حياته من تعليم وتربية صحيّين.

أما الهروب من تعليم الناس أو تربيتهم بدعوى قصورهم وعدم فهمهم، فهذا لا يسقط التكليف بأن نسعى لتعليم وتربيتهم، وبما يجعلهم محصّنين من الوقوع في شبائك الملحدّين وأساليبهم المضلّة.

ج- تفعيل دور الإعلام والتبليغ الديني في تعليم العقيدة البرهانية المحصّنة

إنّ النجاح الذي حقّقته وتحقّقه المنظومة المادّية الإلحادية في كسب الأتباع يرجع السبب في أغلبه إلى ضعف دور الإعلام والتبليغ الديني في تعليم العقيدة البرهانية الحصينة في المجتمع.

إنّ ضعف دور الإعلام والتبليغ الديني في تعليم العقيدة البرهانية المحصّنة في المجتمع يمكن إرجاعه إمّا إلى اختلال في الدور التنظيري والتأسيسي لمضمون الخطاب الديني، أو إلى اختلال في كيفية إيصال مضمون ذلك الخطاب والتوجيه الديني أو اختلالهما وضعفهما معاً، وهذا ما سيقود لاحقاً وبالضرورة إلى ضعف الحصانة الذاتية من الإلحاد؛ نتيجة هشاشة المنظومة العقديّة لدى عامّة الناس وانحرافها.

فلو لم تكن نفس عمليّة التنظير للمنظومة الدينيّة في الإعلام، أو طريقة إيصالها وترويجها في المجتمع تعاني من ضعف وهشاشة في جانب من الجوانب، لما كانت المنظومة المادّية لتنجح في نشر مبادئها وإقناع المتدينين بها، أو على الأقلّ تكريس عزوفهم العملي عن الاهتمام بتعاليم الدين إلّا من وحي عاطفة الانتماء المذهبي له أو لأجل مكاسب مادّية زائلة.

وهذا ما يقتضي النظر في جانبين اثنين: الأوّل طبيعة المضمون الديني الذي تروّج في الإعلام، والثاني طبيعة الأسلوب المتّبع في إيصال ذلك المضمون وترويجه.

أمّا بالنسبة إلى الأوّل فيمكن إرجاع سبب الضعف فيه إلى أمرين بارزين يمكن ملاحظتهما عند بعض منظري التبليغ والتوجيه والإعلام الدينيّ، وهما:

السبب الأوّل: غلبة التركيز على المضمون الدينيّ الذي يغدّي الحالة النفعيّة في التعامل مع الله والناس، دون العمل على ترقية النفوس نحو مقام العمل لأجل الخير بذاته أو حبّاً بالله.

فإنّه وإن كان صحيحاً أنّ الناس على مراتب مختلفة ومتعدّدة في الفهم ومدى التأثير، وأنّ قسماً كبيراً منهم لا تحرّكه إلاّ العصا والجزرة، غير أنّ ذلك لا يبرّر حصر مضمون الخطاب الدينيّ في الإعلام والتبليغ الدينيّ بما يتناسب وهؤلاء وبما يلائم هذا الغرض فحسب، فمضافاً إلى هؤلاء هنالك من لا يحركه ذلك ولا يؤثّر فيه، وهم ليسوا بقليل.

والمفروض في مواجهة هذا الخلل هو العمل على الرقيّ بالنفوس نحو مقام العمل لأجل الخير بذاته أو حبّاً بالله وإخراجها من حالة إلهيّة هوى النفس ومحوريّة الذات ومعياريّة المشاعر في التعامل مع القضايا الدينيّة إلى الحالة الإنسانيّة المبنية على الفهم والتعقّل وطلب الخير لذاته، وإلاّ فإنّهم سيكونون عرضةً للتأثير عليهم من قبل من يمتلك إغراءً وترهيباً أشدّ تأثيراً في نفوسهم.

السبب الثاني: غلبة التركيز على المضمون الدينيّ الذي يرتبط به الناس بنحوٍ عاطفيّ ونفسيّ دون المضمون الذي يرتبط به الناس بنحوٍ عقليّ ومعرفيّ، وهذا ما أدّى إلى اقتصار الإعلام والتبليغ الدينيّ على الجانب التاريخيّ القصصيّ للدين، المثير للعواطف والمشاعر، وقلّل من التطرّق إلى المسائل الدينيّة العقلية التي ترقى بمعارف الناس وسلوكهم، وتحلّ مشاكلهم الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة والسياسيّة.

وهذا ما أدّى إلى غلبة التركيز على الخطاب الدينيّ الذي يختلط فيه ما هو من الدين بما هو من تقاليد المجتمع أو أعرافه وعاداته وخرافاته دون أن يكون لتلك التقاليد والأعراف والمعتقدات أيّ أساس شرعيّ أو دينيّ أو عقليّ. بل كثيراً ما اختلطت وتخلط الأمور التي قام عليها الدليل القاطع بالأمور التي لا تجد لها دليلاً حاسماً، بل اختلطت بالأمور التي لا دليل عليها أصلاً أو قام الدليل الحاسم على خلافها. وهذا ما أدّى في نهاية الأمر إلى أن تكون نظرة المتدينّ التقليديّ البسيط إلى الدين محمّلةً بكمّ كبيرٍ من الأفكار والسلوكيّات التي لا علاقة لها بالدين، ومع ذلك ينظر إليها على أنّها منه.

وأمّا الخلل والضعف في إيصال مضمون الخطاب الدينيّ إلى أفراد المجتمع، فمنشؤه يرجع في جزءٍ كبيرٍ منه إلى سببين أساسيين أيضاً:

السبب الأول: أنَّ قسمًا من المبلّغين والإعلاميين مقتنعون بأنّ دين الناس سيكون بألف خيرٍ وسيحافظ على قدسيته وموقعه في النفوس إن كان اعتناق الناس له على طريقة دين العجائز⁽¹²⁾.

وهذا ما قاد إلى امتداح هؤلاء لتلك الطريقة طالما أنّ الناس مستمرّون في الأعمال العباديّة وملحقاتها، ويواظبون على إقامة المراسم الدينيّة في المناسبات الدينيّة من دون إثارة أيّ تساؤلاتٍ بخصوص الدين ومعارفه. ولكنّه يرد عليهم أنّ هذا طريقٌ بالعرض لمعرفة العقيدة الحقّة والطريق الصحيح في امتلاك العقيدة الحصينة هو ما كان بامتلاك المعرفة العقديّة الحقّة بالذات؛ ولذا فإن مثل هذا الإيمان والاعتقاد قد لا يصمد أمام كلّ ما يواجهه من شبهاتٍ أو تشكيكاتٍ.

وهناك من المبلّغين من قال أو أوحى بأكثر من ذلك بتوهّمه أنّه كلما زاد عقل الإنسان قلّ دينه، وأنّ من مستلزمات الوصول إلى الإيمان الصحيح أن يقوم الإنسان بكبح جماح العقل ولجم أسئلته القلقة المشاغبة، ظنًا منهم بأنّ هذه الأسئلة ستؤدّي لا محالة إلى زعزعة إيمانه وتذبذب يقينه، وهذا في واقعهِ على نقيض ما صرّح به النصّ الدينيّ من قرآنٍ وسنّةٍ من تقديس دور العقل ومحوريّته وحاكميّته، ودوره في التعرّف على أسرار خلق الله وعظيم صنعه والتصديق بأنبيائه ورسله، بل هو عكس ما يريده الدين من الناس، فبدلًا من أن يكون من له عقلٌ ذا دينٍ، أصبح من لا عقل له ذا دينٍ صحيحٍ!

وهذا ما يعني بطبيعة الحال فقدان التمييز بين الممارسة الواعية المرتبطة جوهريًا بغايات الدين والمنعكسة على سلوك المتدينين، وبين الممارسة الطقسيّة التي يتمّ فيها بتر العلاقة بين الممارسات وغاياتها، فتجد الإنسان يمارس عباداته وطقوسه، ولكن في المقابل تجد أعماله وأخلاقه وتعاملاته لا تنبع من تعاليم الدين ومبادئه الحقيقيّة. وهذا ما فسخ المجال إلى أن تحتاج المادّيّة بإعلامها المدجج بأحدث الوسائل والتقنيات تلك المجالات بتعاليم ترعى تنظيم الفرد والأسرة والمجتمع. فالمشكلة ليست في أنّ هناك من يتعامل مع عقائد الناس بأسلوب التلقين والتقليد وحسب، بل الأخطر أنّ هناك من يرى أنّ دين الناس يفترض أن يبتني على التقليد في الاعتقاد، والاقتصار على الخطابيّات، ولا يرى بأسًا بشيوع ما لا أساس له

12- هي عبارةٌ ورد ذكرها عند جماعةٍ من المتكلّمين، وغالبًا ما يردّها بعض الخطباء ممّن تمّنوا أن يموتوا على دين العجائز، ومقصودهم بذلك إمّا عدم جدوى الاستدلال على إثبات العقيدة الحقّة لظهورها وجلالها وفطريّتها، أو أنّ العوامّ - أو العجائز خصوصًا - يأخذون عقيدتهم بالفطرة والسليقة الصافية.

طالما أنه يخدم ارتباط الناس عاطفياً وسلوكياً بالدين، ويرى في التعدي عن ذلك أو محاولة التصحيح خروجاً عن الطريقة التي تناسب الدين إن لم يره خروجاً عن الدين نفسه!

السبب الثاني: أن بعض المتصدين لوظيفة التبليغ الديني والإرشاد لتعاليمه لم يكونوا في أغلب الأحيان من أصحاب المعرفة التخصصية الواعية والحقيقية بالدين وغاياته، ولا يمتلكون للحكمة والدراية والنضج الكافي، فبرز ممن يتصدى لمهمة التبليغ الديني من عُرف بضآلته العلمية ساعده على ذلك براعته بالأساليب الخطابية والأدبية الشعرية التي تستهوي الجمهور عادةً، حتى شاع في الوسط الديني فكرة عدم إمكان الجمع بين الممارسة التبليغية للدين والتحصيل العلمي المتقن للمعارف والأحكام الدينية. وإن ممارسة التبليغ الديني والتفرغ له علامة على قصر الباع التحقيقي العلمي لدى الكثير من الممارسين له، وهذا ما جعل البعض ممن يمتلكون الكفاءة والقدرة العلمية التحقيقية يبتعدون عن ممارسة التبليغ والخطابة الدينية وخصوصاً التقليدية والجاهيرية منها.

ولذلك كان الطاعني على من يفرغ نفسه للعمل التبليغي الخطابي حالة من الضحالة الفكرية والمعرفية التي جعلت دائرة تأثيرهم محصورةً بمن هو على شاكلتهم. وهذا ما تسبب أيضاً بأن تكون دائرة جماهيرهم وتأثيرهم محصورةً بالفئة البسيطة الساذجة من الناس، وأما من كان صاحب وعي معرفي بدرجة ما، ومطلعاً على الخلافات والآراء المتعددة، فلم يجد له مطعماً في مائدتهم. ومثل هؤلاء ليسوا قلة بل هم كثراً.

الخاتمة

تمّ التوصل في هذه المقالة إلى جملةٍ من النتائج، من أهمّها:

1- أنّ جوهر الحصانة الفاعلة من الإلحاد في المجتمع هي الحصانة الذاتية، وليست الحصانة الخارجية، ويتحقّق ذلك بإيجاد تغييرٍ في أفكار المستهدفين أو نوازعهم الذاتية، وبما يجعلهم قادرين على تدبير نفوسهم ومقاومين للخضوع إلى تأثير الهوى أو الوهم المفضي إلى إلحادهم.

2- أنّ منشأ تأثير الممارسة الترويجيّة للإلحاد في نفوس يعود لأتّها توظّف مبادئ نفسانيّة تكوينيّة وهميّة أو انفعاليّة أو مبادئ خارجيّة اجتماعيّة تعتمد على الشهرة وعلى المقبولات، تقود في النهاية إلى التأثير على أفراد المجتمع معرفيّاً من خلال حرف بعض قوى النفس، وهي القوّة الحسيّة والوهميّة والخياليّة والمتخيّلة عن وظائفها الأساسيّة، واستغلالها في إنكار وجود المجرّدات وإنكار القواعد العقلية الكليّة باعتبار أنّها أمورٌ ليست جزئيّة وليست مرتبطةً بالمادّة والحسّ، فلا تتمكّن تلك القوى النفسيّة من إدراكها؛ لأتّها خارجةً عن مساحتها الإدراكيّة.

3- أنّ مشكلة المتدينّين صاحب البنية العقديّة الهشّة ومشكلة المتلقّي للوسائل الترويجيّة الإلحاديّة المتأثر بها أنّه لا يعرف كيف يميّز بين المبادئ التلقائيّة غير الصالحة وبين ما يصحّ الاعتماد عليه معرفيّاً من مبادئ معرفيّة صالحة، ويتعامل مع الجميع بطريقة تلقائيّة واحدة.

ولذا لا بدّ أوّلاً من امتلاك تلك القدرة على تمييز هذه المبادئ تفصيليّاً حتّى لا تختلط مع غيرها.

وثانيًا امتلاك رؤيةٍ كونيّةٍ عقليّةٍ؛ لأنّ جعل المتلقّين ممتلكين لمثل تلك الرؤية سيجعلهم يميّزون أنّ الذي يردّهم من الملحدّين من أفكارٍ ورؤىٍ هو أمرٌ فاسدٌ لا يصحّ الاعتماد عليه بأن توجد لديهم قدرةٌ على تمييز العقائد الصحيحة من الموهومة، من خلال تطلّع المتدينّين إلى نفسه ليراجعها ويتساءل: هل أخذت عقيدتي وفق الرؤية الإلهيّة العقلية التي يجب أن تكون مبنيّةً على مبادئ فطريّةٍ وصالحةٍ، أو على خلاف ذلك؟

4- يمكن وقاية المجتمع من الإلحاد من خلال اعتماد الطرق التربويّة الصالحة الموافقة للفطرة ومبادئ العقل البديهيّة واعتماد الطرق التعليميّة البرهانيّة البعيدة عن الأساليب الخطابية والجدليّة والشعريّة، بطرح العقائد الدينيّة بأسلوبٍ تعليميٍّ برهانيٍّ بعيدٍ عن

الأساليب التي تسطح الذهن في التعامل المعرفي على أساس دين العجائز المزعوم، أو على أساس التلقين المحض غير المتعقل والتقليد في أصول العقيدة.

5- أن تعزيز أثر التعليم البرهاني والتربية الفطرية الصالحة في النفوس يحتاج إلى تبليغ له مضامين معرفية صحيحة وإعلام يتبع أساليب مؤثرة وفعالة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

أحمد محمد حسن، الميديا والإلحاد.. السينما واللاوعي.. الخطاب الشعبي للإلحاد، مركز دلائل، الرياض، ط 2، 1437 هـ.

ابن أبي جمهور الأحسائي، عوالي اللئالي، تحقيق: آقا مجتبی العراقي، قم، مطبعة سيد الشهداء عليه السلام، ط 1، 1403 هـ - 1983 م.

ابن سينا، الحسين، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1375 ش.

الحسني، نذير، النظرية التربوية في القرآن، مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية، دار الولاء، بيروت، ط 1، 2016 م.

القندوزي الحنفي، سليمان بن إبراهيم، ينابيع المودة لذوي القربى، تحقيق: سيد علي جمال أشرف الحسيني، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم، 1416 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، روضة الكافي، منشورات دار الفجر، بيروت، 1428 هـ.

المصري، أيمن، إن كنت عاقلاً فكيف تكون ملحدًا، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، قم، 2018 م.

المصري، أيمن، الصحة العقلية، سلسلة إصدارات أكاديمية الحكمة العقلية، قم.

المصري، أيمن، نهاية حلم «وهم الإله»، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، قم، ط 1، 2017 م.

المظفر، محمدرضا، المنطق، دار التعارف، بيروت، 2006 م.

اليوسف، عمار حسين، عقلنة الثقافة، دار المحبين، قم، 2015 م.

بدوي، أحمد زكي، معجم مصطلحات الإعلام، دار الكتاب المصري، مصر، ط 2، 1994 م.

- مجلة الاجتهاد والتجديد، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، العدد 18، 2011 م.
- مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، قم، العدد 2، 2018 م.
- مجلة الدليل، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، قم، العدد 3، 2018 م.
- مجلة الاستغراب، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 7، 2017 م.
- مجلة المنهاج، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، بيروت، العدد 38، 1426 هـ.
- محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، قم، ط 1، 2017 م.
- محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، ومضات للترجمة والنشر، بيروت، ط 1، 2018 م.
- Al-Kulayni, Muhammad bin Ya'qoub bin Ishaq, Rawdhatul-Kafi, Darul-Fajr Publications, Beirut, 1428 AH/2007 AD.
- Al-Misri, Ayman, The End of "The God Delusion" Dream, al-Daleel Institute for Doctrinal Studies and Research, Qom, 1st edition, 2017 AD.
- Al-Mudhaffar, Muhammad Reda, Logic, Darul-Ta'aruf, Beirut, 2006 AD.
- Al-Qundouzi al-Hanafi, Suleiman bin Ibrahim, Yanabee'ul-Mawadda li-Thawil-Qurba, edited by: Sayyid Ali Jamal Ashraf al-Hussaini, Darul-Oswa for printing and publishing, Qom, 1416 AH.
- Al-Yousuf, Ammar Hussein, Intellectualization of Culture, Darul-Muhibbeen, Qom, 2015 AD.
- Badawi, Ahmed Zaki, Media Terms Dictionary, Darul-Kitab al-Misri, Egypt, 2nd Edition, 1994 AD.
- Muhammad Nasser, Mental Law of Behavior, Wamadhat for Translation and Publishing, Beirut, 1st Edition, 2018 AD.

The Sacred... Identity, Reality and Content

Aqeel al-Bandar

Researcher on Religious Studies, al-Mustafa International University, Iraq.

E-mail: a.albandar@aldaleel-inst.com

Abstract

The study aims at sifting through the topic of the Sacred, in order to show what may distinguish it from everything else, and to question the real Sacred and distinguish it from any other. The study has come into an introduction, four sections, and a conclusion. The introduction talks about the features of the study in general. The first section explains the most important terms related to the main topic, whereas the second section mentions the sources and origins of sanctification, and the most important theories in this regard. The third section discusses the specifications of the sacred and the most important results that can come out of sanctification. The last section is a discussion on the standards of sanctification and its reality, besides the central role of reason in digging deep in the topic of the sacred.

Keywords: religion, the sacred, mundane, rational element, superstition.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 92-124

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



المقدس.. هويته حقيقته محتواه

عقيل البندر

باحث في الدراسات الدينية، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

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

الخلاصة

الهدف من وراء هذه الدراسة هو غرلة موضوع المقدس وبيان ما يمتاز به عما سواه، والتساؤل عن المقدس الحقيقي وفرزه عن غيره. ومن أجل ذلك جاء هذا البحث في مقدمة وأربع لوحاتٍ وخاتمة. ومهمة المقدمة هي بيان معالم البحث العامة، وجاء في اللوحة الأولى إيضاحاتٍ لأهمّ المفردات ذات الصلة بالموضوع. وفي اللوحة الثانية بيان مصادر التقديس ومناشئه، وأهمّ النظريات التي تبلورت في هذا الصدد. وكانت اللوحة الثالثة عبارةً عن مادةٍ حول معالم المقدس وأهمّ الثمار التي يمكن أن تنتج عن التقديس. واللوحة الرابعة هي البحث في معيار التقديس وحقيقته ودور العقل المحوري في غرلة موضوع المقدس، وأخيرًا كانت الخاتمة وفحواها هو بيان أهمّ ما تميّزت به هذه المقالة من مواطن البحث والجدة من خلال اجترار بعض ما تقدّم فيها.

الكلمات المفتاحية: الدين، المقدس، الدنيوي، العنصر العقلاني، الخرافة.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 92 - 124

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

لقد أثارت حقيقة المقدس وهويته ومصدر التقديس والوعي به وتمايزه عن اللامقدس والديني والمدنس فضول العقل البشري وهواجسه، ودعته إلى التقصي حول ذلك، حتى بات من الضروريات البحثية التنقيب عن معنى المقدس وأبعاده وهويته ارتباطه بالمدنس الديني، والتساؤل عن كل واحد من المفاهيم المرتبطة به، ومعيار التقديس والتنديس، وما هي ثمار الاعتقاد بالمقدس ونتائج النفسية والاجتماعية؟

وتجلى خطورة التصدي لمثل هذه الأبحاث وأهميتها تناولها في أزمئتنا هذه بعد ازدياد مظاهر التقديس المزيّف، وتعدّد أشكال المقدس وألوانه، عن وعي بزيّفها أم من دون وعي، فصار الهمّ الشاغل للباحثين المنصفين هو الكشف عن الهوية الحقيقية للمقدس، وكيفية التعااطي معه في حياتنا اليومية وقاناغاتنا الاعتقادية.

نحتاج في بحثنا هذا إلى الاستعانة بالمنهج التحليلي الوصفي لتحليل جملة من الآراء والاصطلاحات وتفسيرها، وإلى المنهج المقارن للمقايضة بين تلك الآراء والنظريات وطبيعة تفسير المصطلحات والمقولات، وسوف نلجأ دون شكّ إلى المنهج النقدي الذي نسجل فيه بعض الانتقادات والتساؤلات حول بعض المذاهب والآراء الواردة في هذه الدراسة.

وإذا أردنا الحديث عن تاريخ المقدس، نرى أنّ الأمر القدسي كان يرتبط بسلوكيات المتدين الدينية والدينية منذ ولادته. فالإنسان البدائي مثلاً كانت لديه مقدساته، وقد تجسدت بأشياء ماديّة ملموسة كالشجرة أو الحيوان أو الحجر والمجسمات المصنوعة على هيئة ما. وفي العصور اللاحقة ظلّت تأسر ظاهرة القداسة مخيلة البشر ومشاعره على اختلاف ألوانهم وثقافتهم بالرغم من اختلافها شدة وضعفًا تبعًا للزمان والمكان ومستوى ثقافة الأمم والمجتمعات، وطبيعة البقاع والجغرافيا التي تتأصل فيها هذه الظاهرة. وقد مثلت الأديان تجليًا عظيمًا للظاهرة القدسية، لا سيّما الإبراهيميّة منها، فاليهودية والمسيحية والإسلام كانت تخصّ الأمور المقدسة بجملة من المزايا والصفات في قبال الأمور العرفية والعادية، وتفرّق بين البشري والإلهي والفيزيقي والميتافيزيقي والمقدس والمدنس. [إلياد، المقدس والعادي، ص

17؛ نوروزي، إيمان، مرز مبهم قدسيات و عرفيات، نكاهى به مقدس و نامقدس، مجله دين، العدد 167، ص 84]

وفي عصرنا الراهن يكاد يجمع الباحثون على أنّ أول من قسّم المعتقدات الدينية وصنّفها إلى القدسية والمدنسة هو إميل دوركهايم (Émile Durkheim). وراح يميّز بين ما هو مقدس وديني بجملة من النعوت والخصوصيات. [الماجدي، علم الأديان، ص 30؛ مفهوم مقدس و نامقدس، فصلنامه

معرفت، شماره 34، ص 39]

وتناول الفيلسوف واللاهوتي الألماني ردولف أوتو (Rudolf Otto) مفهوم القدسي، واشتغل على صفاته ومزياه وحاول مقارنة العامل غير العقلاني بالعامل العقلاني في فكرة الإلهي مقارنةً جادةً، وقد أَلَفَ كتابًا مشهورًا في هذا المضمار نعت به «فكرة القدسي». [أوتو، فكرة

[القدسي، ص 23]

ولم يقف البحث عن موضوع المقدس عند هذا الحد في ذلك الوقت، بل جاء مؤرخ الأديان مرسيا إلياد (Mircea Eliade) وصنّف كتابًا هامًا هو الآخر بعنوان: "المقدس والعادي"، الذي صار لاحقًا مادةً خصبةً للبحث والتقصّي. [إلياد، المقدس والعادي، ص 20 و 49 و 50]

واستمرّت الجهود البحثية في هذا المضمار إلى يومنا هذا، وقد صارت تتأثر هي الأخرى بطوارئ الزمان والمكان، وما فتئت تصطبغ البحوث حول قدسية القدسي وتميّزه عن الأمور الدنيوية بقضايا وأمور تفرزها الوقائع الحياتية الجديدة، والتطور والتقدم الذي وصل إليه الإنسان.

المبحث الأول: مفردات البحث

حتّى يتاح لنا الخوض في تفاصيل البحث ونتمكّن من كشف ما يمكن كشفه من مديات ومضامين، ولإزالة الستار عن غموضه وإبهامه؛ علينا أولًا التعرّض إلى جملة من المفردات والمصطلحات ذات الصلة، وأهمّ تلك المفردات هي:

أولًا: الدين (Religion)

اشتهر معنى الدين عند المسامين بأنّه «وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والصلاح في المال» [القاضي عبد النبي، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون الملقب بدستور العلماء، ج 2، ص 118] وقد لخصه الشيخ محمد عبد الله دراز بأنّه «وضع إلهي يرشد إلى الحق في الاعتقادات والخير في السلوك والمعاملات» [دراز، الدين - بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 33]. وقد عبّر بعضهم عن ذلك بـ «مجموعة من التعاليم النظرية والعملية ذات الطابع القدسي» [صادقي، درآمدی بر کلام جدید، ص 28 و 253].

وقد ذُكرت للأديان جملةً من الأمور المشتركة منها القدسية والخلابية والغيبية والروحية والرؤية الكونية، وهذه العناصر والصفات يمكن ملاحظتها في أكثر الأديان السماوية وغير السماوية، الإبراهيمية منها وغيرها. [انظر: دراز، الدين، بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ص 43؛ رباني

گلیگانی، در آمدی بر کلام جدید، ص 66 - 68]

وقد عرّفه الغربيون بتعاريف شتى أهمّهما ما جاء عن إميل دوركايم: «هو نظام متنسق من المعتقدات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم، وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كلّ المؤمنين والعاملين بها في جماعة معنوية واحدة تدعى الكنيسة» [دوركايم، الأشكال الأولى للحياة الدينية، ص 72 و 73؛ الماجدي، علم الأديان، ص 30]. ويكتسب هذا التعريف أهمّيته من محاولته الجادة في التمييز بين عالمين الأول مقدّس والثاني دنيوي، وهذا هو العنصر الأساسي والرئيسي في كلّ دين وكلّ نزعة دنيوية، الأمر الذي صار حاضراً بقوة في قدسيات رودولف أوتو ومرسيا إلياد وهما أهم مؤرّخي الأديان في العصر الحديث. [المصدر السابق]

وقد علّق بعض فلاسفة الدين حول جملة التعاريف والبيانات التي وردت في تعريف الدين، إنّ منها ما هو ظاهريّ شكليّ يسعى إلى بيان ما هو مشترك بين الأديان المختلفة من قبيل: الدين هو اعتراف بشريّ بوجود قوّة فوق بشريّة مهيمنة، هي الآلهة التي تستحقّ الطاعة والعبادة، ومنها ما هو نفسيّ شعوريّ من قبيل أنّ الدين: عبارة عن إحساسات وأعمال وتجارب بشرية يزاولها الناس في العزلة حين يشعرون بالارتباط بشيءٍ يعتبرونه إلهًا، وهناك تعاريف سوسيولوجية اجتماعية من قبيل أنّ الدين هو: مجموعة من الاعتقادات وممارسات اجتماعية طوّرها البشر في مجتمعات مختلفة. [انظر: هيك، فلسفة الدين، ص 4؛ رباني كلبايگاني، درآمدی بر کلام جدید، ص 66]

والملة والشریعة والدين والسنة تكاد تكون أسماء مترادفة على حدّ تعبير الفارابي. [انظر: الفارابي، كتاب الملة، ص 46؛ مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 317]

ثانياً: المقدّس (sacred)

دُكرت للمقدّس معانٍ عديدة حاولت استكناه هذا المفهوم والكشف عن غموضه، فقالوا إنّّه الكامل والخالي من العيب والنقص وهو بهذا المعنى مختصّ بالله. وقالوا: المقدّس من لا يجوز السؤال عنه بلماذا وكيف، وبعضهم الآخر جعله مقابل الدنيوي وغير المقدّس والعادي. [انظر: صادق، درآمدی بر کلام جدید، ص 59]

ولكنّ الموسوعة الفلسفية العربية تقدّم تعريفاً ربّما يكون أكثر تطوّراً. فالمقدّس كما تعرّفه هذه الموسوعة هو: كلّ ما لا يمكن تدنيسه أو تلويثه، ويحظى بقوة غامضة تجذب أحياناً وتنفر أحياناً وتجذب وتنفر في أحيانٍ أخرى. [انظر: زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 773 - 775]

ويمكن تحليل مفهوم المقدس بـ «ما يثير في النفس الخوف والرهبة والاحترام والخشوع الذي يبعثنا عنه ويرغبنا فيه في الوقت نفسه. وينتج عن المقدس مجموعة من المشاعر المختلطة والمرتبطة من: الاندهاش، والرغبة، والانجذاب، والفضول والتحفّظ والقلق، والفرع والخوف، ممّا يجعلنا نحبه ولا نجرؤ على تناوله في الوقت نفسه» [انظر: المصدر السابق]. وقيل إنّ المقدس أساساً كلّ ما يتّصل بالأمور الدينية فيبعث في النفس احتراماً ورهبةً ولا يجوز انتهاك حرمة. [مجمع اللغة العربيّة في جمهوريّة مصر العربيّة، المعجم الفلسفي، ص 189]

والمصدر التقديس، وهو في اللغة: التطهير وفي الاصطلاح تنزيه الحق عن كلّ ما لا يليق بمجانبه، وعن النقائص الكونية مطلقاً، وعن جميع ما يعدّ كمّالاً بالنسبة إلى غيره من الموجودات مجرّدة كانت أو غير مجرّدة، وهو أخصّ من التسبيح كميّةً وكميّةً، أي أشدّ تنزيهاً منه وأكثر؛ ولذلك يؤخّر عنه في قولهم سبّوح قدّوس، ويقال التسبيح تنزيهٌ بحسب مقام الجمع فقط، والتقديس تنزيهٌ بحسب الجمع والتفصيل، فيكون أكثر كميّةً. [الجرجاني، التعريفات، ص 29]

ويأتي بمعنى التسبيح وهو أيضاً: تنزيه ذاته ﷻ عن صفة الأجسام، والتقديس تنزيه أفعاله عن صفة الذمّ ونعت السفه. والتسبيح تبعيد الله ﷻ من السوء، وكذا التقديس من سبّح في الماء وقدّس في الأرض إذا ذهب فيها وأبعد. [سميح دغيم، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، ص 187 و188]

ويذهب رودولف أوتو إلى أنّ المقدس هو شعور وإحساسٌ ممزوّجٌ بالخوف (الرّهبة) والإعجاب (الرغبة). إنّهُ عبارةٌ عن قوّةٍ عليا وغامضةٍ على حدّ سواءٍ، يحوزها الإنسان الذي يمتلك وعياً حدسيّاً؛ فالمقدّس تجربةٌ مثيرةٌ ورائعةٌ ومدهشةٌ، من هنا يحاول أوتو معالجة ظاهرة المقدّس معالجةً عاطفيّةً نفسيةً غير عقلانيةٍ، ومن ثمّ فهو يتعاطى مع المقدّس بطريقة رمزية لا عقلانية، ويحاول وصفه بشكلٍ بعيداً عن المنطق والعقل ويعده أسمى من المنطق والعقل البشري، فالمقدّس عنده لا يخيف البشر وحسب، بل يأسرهم ويشدّهم إليه.

[انظر: كايوا، الانسان والمقدّس، ص 32؛ يعقوبي، مفهوم مقدّس و نامقدّس، فصلنامه معرفت، شماره 34، ص 42]

وعلى حدّ تعبير مرسيا إلياد فقد أوضح أوتو بذلكٍ حادّ الجانب اللاعقلاني مهملاً الجانب العقلاني والتعليمي لموضوع المقدّس [انظر: أوتو، فكرة القدسي، ص 23 و24 و29]، واعتبرها تجربةً رهيبّةً وغير معقولةٍ، وكشف عن عاطفة الرعب تجاه القدسي وتجاه هذا الغامض المخيف، وما تصدر عنه من عظمةٍ تنشر سيادة سلطةٍ ساحقةٍ من القوّة. [إلياد، المقدّس والمدنّس، ص 15]

وذهب مرسيا إلياد إلى أنَّ أهمَّ ما يمكن تعريف المقدس به هو نقطة تعارضه مع العادي والمدنس والعرفي، بتقريب أنَّ «المقدس يتجلَّى دومًا على أنه واقعٌ من نظامٍ آخر غير نظام الوقائع الطبيعية» [المصدر السابق، ص 50].

وعادةً ما يصطحب إلياد مفهوم المقدس بمفردة الظهور والتجلي (Hierophanie)؛ لاعتقاده أنَّ معرفة الإنسان بالمقدس من خلال تجليّه وظهوره على نحوٍ يغيّر ويختلف عن العادي والمدنس والديني. [المصدر السابق ص 51؛ انظر: نور الدين زاهي، المقدس والمجتمع، ص 41 و42؛ الماجدي، علم الأديان، ص 30]

وعبر ما تقدّم من البيانات لإيضاح معنى المقدس يمكن تقريب تعريفه بتجليّاته وآثاره، لشدة صعوبة الحديث عن ذاته وكنه حقيقته، على النحو التالي: هو ما يتقاطع وينفصل عن الأمر العادي والشيء الديني، ويتباعد عن المدنس ويتعالى عن الطبيعي السفلي. يصاحب الاقتراب منه خشيةٌ ودهشةٌ وشوقٌ وجذبٌ.

ومن خلال مطالعة كلّ ما يتعلّق ببحوث المقدس نجد أنَّ القداسة تارةً تكون بالذات، وهي الخاصّة بذات الباري المقدس، ويعني أنّه ﷻ وصفاته وأفعاله منزّهة عن كلّ عيب ونقص؛ وتارةً تكون بالغير، وهي تتحقّق في غيره تعالى، مقتبسةً عن الله ومضافةً إليه، فنقول كلام الله وبيت الله وحجّة الله ورسول الله، ولبعض الأيام نقول أيام الله [رباني غلپايگاني، مجله كلام اسلامي، حجيت و قداست معرفت هاي ديني، ص 21؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 14، ص 138]

ثالثًا: الديني (Profane)

يتكوّن هذا الاصطلاح في اللاتينية من جزئين هما: و، ويعنيان معًا بدلالاتها الحرفية، "خارج الكنيسة والمعبد" في إشارة إلى ما يتعلّق بشؤون الدنيا وتصاريفها، وعليه يكون الإنسان الديني هو من يتعامل مع الدنيا، فتكون رؤيته وتصوّراته دنيويةً، فيُسقط على الأشياء والأمور والقضايا طابعًا دنيويًا صادرًا عن رؤيته الدنيوية. [انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 312 و313]

والديني إذا صار وضعًا هابطًا يطلق عليه المدنس، وهو الذي يحيل إلى ما هو دنس ونجس (Defile). [نور الدين زاهي، المقدس الإسلامي، ص 17]

وغالبًا ما يذكر الديني في قبال المقدس ويقصد به ما يمكن فيه الصفات السلبية

من الشحّ والهزل (الضعف) وضالة الوجود القابلة للعدم. [انظر: كايوا، الإنسان والمقدس، ص 38]
فالديوي يرمز إلى العالم المحسوس والمادي، وهو ذلك العالم المتراخي والظاهر، في حين يرمز
المقدس إلى العالم غير المرئي والمتواري.

وقد نقل عن دوركايم أنّه «يستحيل على هذين النوعين [المقدس والديوي] أن يتقاربا، بل يحتفظ كلُّ منهما بطبيعته الخاصة» [المصدر السابق، ص 39]. فالمقدس حقيقيّ وصلبٌ وقويٌّ في حين الديوي رخوٌ مهزوزٌ وليس حقيقياً، والمقدس معقولٌ وصالحٌ بخلاف الديوي، فهو غير معقولٍ وعديم القيمة، والديوي يفتقر إلى من يمنحه ويهبه المعنى والحضور، والمقدس هو المانع والواهب لكلّ ذلك. [انظر: إسماعيل بوزيد، جدلية المقدس والديوي، موقع مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر: كانون الأول 2019 م]

ذلك لأنّ الديوي يخالف المقدس، وبناءً على ما قرّره فإنّ الديوي يستسهل فيه مزاوله المحرّمات ويجوز فيه التدنيس والمنوعات، وهي الأمور التي لا تجوز في المقدس. [نوروزي، إيمان، مرز مبهم قدسيات و عرفيات، مجله دين، العدد 167] وهو أمر ناسوتي يختلف عن اللاهوتي المتعلق بالمقدس [يعقوبي، فصلنامه معرفت، مقدس و نامقدس، شماره 34، ص 48]

رابعاً: المتخيّل (Imaginary)

هو الفضاء المكوّن من الكيفيات المتعدّدة التي يمنح الإنسان من خلالها المعنى للأشياء، بهدف الاستحواذ عليها دلاليّاً ومادّيّاً، وهو ذلك المجال الذي يتعالى به وفيه وعن طبيعته الحسيّة، وعن حسّيّة ما يحيط به نحو التصرّوّر والتمثيل والترميز والحكاية. [نور الدين زاهي، المقدس والمجتمع، ص 9 و 10]

والتخيّل اسم مفعول من «تخيّل» وهو يعود في الأصل إلى الكلمة اللاتينيّة (Imaginary) والمراد منها الشيء الذي لا وجود له في الواقع، أو ذاك الذي لا وجود له إلّا في ذهن الإنسان، فهو عبارة عن صورة ذهنيّة. [شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، ص 46 و 47 و 90]

وهناك فرقٌ بين الخيال والتخيّل لدى المناطقة والفلاسفة، فالخيال هو مجرد حفظ الصور الحسيّة مع تجريده عن الإضافة والتصرّف، في حين أنّ معنى التخيّل هو حفظ الصورة مع قابليّتها للإضافة وإمكانية التصرّف بها وتركيبها وجواز تغييرها وتحويرها بزيادة أو نقصان. [ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، ص 62 و 71؛ الحسيني، إشكالية التخيّل في التراث الإسلامي، مجلّة الدليل، العدد 8، ص

وفي التعريفات ذكر الجرجاني محاولاً التفريق بين الخيال والتمثيلة، أنّ التمثيلة: هي القوة التي تتصرف في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها، وتصرفها فيها بالتركيب تارةً والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين أو عديم الرأس، وهذه القوة إذا استعملها العقل سُميت مفكرةً، كما أنّها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سُميت تمثيلةً، فمحلّ الحس المشترك والخيال هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول، ثمّ الثالث، وأمّا الثاني فهو كمنفذٍ فيما بينهما مزرد كشكل الدود، والحس المشترك في مقدّمه والخيال في مؤخره ومحلّ الوهمية والحافظة هو البطن الأخير منه والوهمية في مقدّمه، والحافظة في مؤخره، ومحلّ التمثيلة هو الوسط من الدماغ. [الجرجاني، التعريفات، ص 87]

وقيل إنّ الخيال قوة تمثّل الشيء المحسوس في النفس كما هو مجرداً عن الموادّ الخارجة فقط، وهو ينتزع من الصور المحسوسة صوراً ذهنيةً ثمّ يدفعها إلى الحافظة تحفظها له إلى وقت الحاجة إليها عند النظر والاستدلال. [العجم، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشريف علي محمد الجرجاني، ج 1، ص 99]

وعادةً ما يستعين التخيّل بالرموز والشفرات والدلالات لبيان المعنى الذي يقصد التخيّل إبرازه، «فإذا كان التخيّل ينشئ المعنى حيث لا يوجد حسياً واقعياً، فإنّ الرمزي يمنح لهذا المعنى مقابلاً وجودياً، أو يرسّي له صلاته مع أطراف وحدود الوجود مغايرة له» [نور الدين زاهي، المقدّس والمجتمع، ص 12 و13]. فالرمزي هو الفكرة نفسها وهي محسوسة ومجسدة، من قبيل فكرة البركة التي قد تتجسد في حركة اليد أو الطعام أو في ضريح من الأضرحة.

خامساً: الأسطورة (legend)

الأسطورة في اللغة هي الحديث الذي لا أصل له، قال تعالى: ﴿إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [سورة الأنفال: 31].

وقد ذكرت عدّة معانٍ للأسطورة أهمّها:

الأسطورة قصّة خيالية ذات أصل شعبي تمثّل فيها قوى الطبيعة بأشخاص يكون لفعالهم ومغامراتهم معانٍ رمزيةً - كالأساطير اليونانية التي تفسّر حدوث ظواهر الكون والطبيعة بتأثير آلهة متعدّدة - أو هي حديث خرافي يفسّر معطيات الواقع الفعلي، كأسطورة العصر الذهبي، وأسطورة الجنة المفقودة.

والأسطورة هي الصورة الشعرية أو الروائية التي تعبّر عن أحد المذاهب الفلسفية بأسلوب رمزي يختلط فيه الوهم بالحقيقة، كأسطورة الكهف في جمهورية أفلاطون، أو قصّة لسلامان والأبسال في فلسفة ابن سينا.

ومن ذلك استخلص صاحب المعجم الفلسفي أنّ الأساطير تتضمّن وصفًا لأفعال الآلهة، أو للحوادث الخارقة، وهي تختلف باختلاف الأمم، فلكلّ أمة أساطيرها، ولكلّ شعب خرافاته الموضوعة للتعليم أو التسلية، وقد قيل: إنّ الأسطورة هي التعبير عن الحقيقة بلغة الرمز والمجاز. [جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 79]

وجمع الأسطورة أساطير، وهي في معاجم اللغة الأباطيل والأكاذيب والأحاديث غير المنتظمة، وفي القواميس الأجنبية اعتبرت المادّة الأساسية في علم الميثولوجيا (mythology) أو علم الأساطير، وقد عدّتها تلك القواميس من العلوم الحديثة التي لم تصغ في دراسة علمية بالمعنى الصحيح إلّا في أواخر القرن التاسع عشر. [انظر: زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 1، ص 67؛ الماجدي، علم الأديان، ص 218]

وفرق الأسطورة عن الخرافة - بحسب بعض متأخري علماء الأديان - يكمن في أنّها مقدّسة مهابة تتحدّث بجلال عن الإله، أمّا الخرافة فليست مقدّسة وبطلها الجنّ والشياطين والغيلان والسعالي وغيرهم، وهي ليست جزءًا من الدين، بل هي جزءٌ من الذاكرة الشعبية المثقلة بالخوارق. [انظر: موقع مؤمنون بلا حدود، حوار مع خزعل الماجدي، تاريخ النشر: 18 كانون الأول 2020]

وهنا نلاحظ الفرق العميق الذي حصل في مفهوم الأسطورة والتغيير الهامّ الذي طرأ على استخدامه بعد تشييد علم الأساطير منتصف القرن التاسع عشر.

وبحسب المعنى الأخير يمكن أن يشترك الدين مع الأسطورة، من خلال البنية الداخلية التي تهدف، في نهاية التحليل، إلى إقناع "المتدين" بوجود قوى فوق طبيعية، تتميز بمجموعة من الخصائص، التي تحيل في جانب منها إلى (النفوذ) و(الجو المقدّس)، الذي وقعت فيه أهمّ مراحل صناعة الأحداث، التي كوّنت الأسطورة الأولى "الميثولوجيا"، وأسست للحدث الأوّل للدين، ليصبح هذا الحدث متميّزًا بعنصر التفرد، الذي لا يمكن اختزاله، ولا تقليصه، ولا استبعاده؛ بل على العكس، يصبح الجوهر الأوّل أو الفكرة التي ينطلق منها الدين لتأسيس أفكاره، والدفاع عن تعاليمه، والعمل على تقوية دلالته، ومعانيه، وتأثيراته على الفرد والجماعة.

[انظر: المبروك، في جدلية العلاقة بين المقدّس والأنثروبولوجي، موقع مؤمنون بلا حدود، تاريخ النشر: 10 آذار 2017 م]

وهو المعنى الذي عزّزه مرسيا إلياد في كتاب مظاهر الأسطورة حينما عرّفها ببيان اعتبره أقلّ التعاريف نقصاً وأكثرها قرباً من المفهوم، حيث أعرب عن أنّ الأسطورة تروي تاريخاً مقدّساً؛ تروي حدثاً جرى في الزمن البدئي، الزمن الخيالي هو زمن البدايات. فالأسطورة بعبارة أخرى وبحسب إلياد: هي الظاهرة التي تحكي لنا كيف جاءت حقيقة ما إلى الوجود بفضل مآثر اجترحتها الكائنات العليا، لا فرق بين أن تكون هذه الحقيقة كليّة كالكون (Cosmos) أو جزئية كأن تكون جزيرة أو نوعاً من نبات أو مسلماً يسلكه الإنسان، فهي سرّد لحكاية "خلق" تحكي لنا كيف كان إنتاج شيء وكيف بدأ وجوده. لا تتحدّث إلّا عما قد حدث فعلاً عما قد ظهر في كلّ امتلائه. [انظر: إلياد، مظاهر الأسطورة، ص 9 و 10؛ المقدّس والعادي، ص 126 و 127]

وبالتالي تكون الأسطورة نموذجاً مثاليّاً لجميع النشاط البشري المحمّل بالمعنى.

ويسبب الغموض والضبابية التي تلقى هذا المفهوم عبر جملة من الباحثين عن أنّها واقعة ثقافية بالغة التعقيد، وأقصى ما يمكننا هو مباشرتها وتعريفها بمنظورات وأفهام متعدّدة يكمل أحدها الآخر، وأضحت الأسطورة مادة خصبة للكثير من التعاريف والآراء كلّ يدلي بدلوه فيها بحسب رؤيته ومتبناه الفلسفي وقراءته للتاريخ. [انظر: الماجدي، علم الأديان، ص 218 وما بعدها]

المبحث الثاني: مصادر المقدّس وعلاقته الوثيقة بالدين

المقدّس والدين مفهومان مترابطان تاريخيّاً؛ فدائماً نجد الدين ممزوجاً ببعض المقدّسات، كما نجد أنّ المقدّس تضافى عليه مقولات دينية، ولعلّك لا تجد ديناً لا مقدّس فيه، وقد ظلّ هذا التصاحب بين الدين والمقدّس قوياً حاضراً، حتّى كاد الدين لا يمكن تصوّره بلا مقدّس. إنّ الاعتقاد بالأمر المقدّس من الأصول والعناصر المشتركة بين الأديان، وحتّى الأديان التي لا تعتقد بالله هي تعتقد بالمقدّس. [شفيعى سروستاني، مقدّس و نامقدّس، ص 32]

إنّ المقدّس عنصر أساسي في أيّ دين، وربّما يرتقي حتّى على مفهوم الإله؛ لذا قد تجد بعض الأديان غير معترفة بالله إلّا أنّها تعترف بالمقدّس، وتفرق بين المقدّس والديني. [إلياد، دين پژوهى، ج 1، ص 133؛ ربانى گليپيگاني، درآمدى بر كلام جديد، ص 66 و 67]

أولاً: نظريات نشوء المقدّس

ويمكن تقسيم هذه النظريات إلى النظريات الوضعية والنظريات الماورائية، وأهمّ النظريات الوضعية هي النظرية الطبيعية والروحية الحيوية والنظرية الطوطمية، وأهمّ النظريات الماورائية

هي النظرية الفطرية الإلهية، والطائفة الأولى من النظريات تقوم على عدم تصوّر مصدر للدين وللتقديس وراء الإنسان في حين تقوم الطائفة الثانية على الاعتقاد بمصدر للدين وراء الإنسان ووراء الطبيعة والكون.

أ- النظريات الوضعية

الأولى: النظرية الطبيعية وهذه النظرية ترى أنّ العنصر الأساسي في إثارة الفكرة الدينية وجانب التقديس هو النظر والتأمل في آفاق الطبيعة وأشكالها المتنوعة، فهو أمر يحفز في الإنسان الدهشة والعجب، وبذلك تنتهي إلى أنّ هناك قوّة مستقلّة بعيدة عن إرادة البشر وتصرفهم، جديرة بالثناء والتقديس، لتفرض فيما بعد واقعاً لغوياً ودلائياً. إلى أن تطوّرت تلك القوّة بمرور الزمن، فتحوّلت إلى قوّة مقدّسة قائمة بذاتها، وقد فرض ذلك الواقع اللغوي والدلالي على الطبيعة عالماً خيالياً من الكائنات الروحية الماورائية، ومن ثمّ صارت محرّكة للطبيعة لتصبح جوهر التفكير الديني، ومن أهمّ من نادى بهذه النظرية هو ماكس مولر (Max Muller) وجيوفنس (Jevons) الذي قال إنّ التأمل والتدبّر في الظواهر الطبيعية العادية غير كافٍ في إثارة الفكرة الدينية وحافز التقديس لدى الإنسان، ولا بدّ من طبيعة شاذة وقوية وعنيفة توقظ في الإنسان الرهبة والخوف والفرع وتجعله ينقّب عن مصدرها، فتثير في نفسه جانب الطاعة والإخلاص بتقديم فروض الامتثال والقربان والأضاحي لإرضاء المقدّس الذي يحرك تلك الظواهر [انظر: الماجدي، علم الأديان، ص 44 و45؛ النشار، نشأة الدين: النظريات

التطورية المؤلّهة، ص 70 و75؛ ربانى كلياگانى، درآمدى بر كلام جديد، ص 87 و88]

الثانية: النظرية الإحيائية (الأرواحية) وتقوم هذه النظرية على الاعتقاد بعبادة الأرواح وتقديسها، وتعتبر أنّ الفكرة الأساسية التي انبثقت منها الأديان هي النفس البشرية، وفحوى هذه النظرية أنّ الإنسان البدائي شاهد في حياته المزدوجة بين يقظته ونومه حقيقتين واقعيتين هما حضور الروح في كينونة الإنسان الماديّة، وتجاوزها إلى ما وراء ذلك، لا سيّما في حال النوم، بتقريب أنّ ما يراه في نومه هو تعبيراً قاطعياً و يقينياً عن الحياة التي يعيشها في اليقظة.

وأوّل من طوّر مذهب الأرواحية هذا هو إدوارد تايلور (Edward Tylor) وكان يرى أنّ الإنسان القديم كان يتأمّل في حياته، وقد ساقه هذا التأمل إلى مصدر اعتقاده، وهو الحلم في المنام بوجود أرواح تحلّ في كل شيء، ومن ثمّ ساده اعتقاد بعدم عزل الأحياء عن الحياة

الجامدة، ولا بعزل وجود الروح عنهم، وكان يفسّر حلمه برؤية الميت في المنام بأنّ روحه هي من زارته في نومه، وحينما كان يحلم بالموتى فإنّه يفسّر ذلك بأنّ روحه هي من تحرّكت أثناء النوم وذهبت إلى مكان بعيد، وهذا ما جعله يعتقد بأنّ الروح هي المخلوق العجيب الجدير بالتقديس والعظمة، وهو من يستحقّ أن يحاط بأنواع شتى من المحرّمات. [انظر: حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصرّو الإنساني والتصرّو الإسلامي، ص 44 و45؛ الماجدي، علم الأديان، ص 43 و44]

الثالثة: النظرية الطوطمية الاجتماعية: بعد أن انتقدت هذه النظرية النظريتين السابقتين وهما النظرية الأرواحية والنظرية الطبيعية، حاولت استبدال نشوء موضوع التقديس والتدين بمصدر آخر، وأرجعته إلى سبب غير ما ذكر، وأمنت بقدره المجتمع على صوغ الخير والشرّ في عقول أفرادها، وباختصار قالت إنّ الآلهة التي يعبدونها البشر هي كائنات خيالية صنعها المجتمع في ما وراء وعي الأفراد. [انظر: جون هيك، فلسفة الدين، ص 47]

وأهمّ من قال بهذه النظرية هو عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم الذي اعتبر الجماعة هي وحدها القادرة على أن توظف في الفكر الإنساني الشعور بالمقدّس بحكم تأثيرها البالغ على الأفراد، من هنا قال إنّ الدين والإيمان بالمقدّس وليد العلل والأسباب الاجتماعية، وليس ما سواها من الأسباب. [انظر: محمد عبد الله دارز، الدين.. بحوثٌ ممهّدةٌ لدراسة تاريخ الأديان، ص 146؛ الخريجي، علم الاجتماع الديني، ص 95 و96]

ب- النظريات الماورائية

أجمعت سائر الأديان التي آمنت بقوة قاهرة ميتافيزيقية وأيقنت بسلطان ما وراء الطبيعة يحكم الكون والإنسان على أنّ جذور المقدّس تعود إلى ضرورة عقلية فطرية وجدانية أوليّة روحية خالصة، وأنّ الدين عبارة عن حقيقة أوليّة مصدرها النفس الإنسانية والروح البشرية، حيث يسكنها حينئذ عميقٌ إلى المقدّس والوجود الماورائي المسيطر على تصاريف الطبيعة وحركة الكون بحجم صلتها بالموجود الأقدس والبارئ تعالى، فالمتدينون من الأديان الإبراهيمية وغيرها مثلاً قالوا إنّ مصدر التدين والعلاقة بالمقدّس هو الله؛ لأنّه فطر الروح والنفس على التوق إليه والانشداد لجبروته، وغيرهم من المؤمنين بالعالم الماورائي قالوا: «إنّ هناك عالماً وراء هذا العالم المشاهد، عالماً آخر غير مشاهد، لا نعرف الآن عنه شيئاً إيجابياً، ولكننا ندرك أنّ حياتنا هذه ليس لها من قيمة إلّا في علاقتها وارتباطها به، وليس

للعقيدة الدينية من معنى (مهما تكن التفاصيل التي تتضمنها) إلا الاعتقاد بوجود نظام خفي غير مشاهد يمكن أن توجد فيه حلولٌ لطلاسم ذلك النظام الطبيعي ... لنا الحق في اعتقاد أن العالم المادي ليس إلا عالمًا ناقصًا، وأن لنا أن نكمّله بنظامٍ آخر رُوحِيّ خفيّ» [جيمس، إرادة الاعتقاد، ص 127 و128؛ رباني كلبايجاني، درآمدى بر كلام جديد، ص 82 - 84].

كما يؤكّد علماء تاريخ الأديان أمثال لانج (Lang) وفريزر (Frazer) وشميدت (Shmidt) أن فكرة الدين والمقدس هي فكرة بعيدة تمامًا عن تصوّرات الطوطمية والطبيعية وغيرها، وأنّه كان اعتقادٌ مركّزٌ لدى الإنسان من حين نشأته أرشد إليه العقل والفطرة البشرية. [انظر: علي سامي، نشأة الدين.. النظريات التطوّريّة المؤلّهة، ص 184 و185؛ حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصرّور الإنساني والتصرّور الإسلامي، ص 90؛ الماجدي، علم الأديان، ص 44]

وما دام هذا الاعتقاد سائدًا بهذا الشكل فلا مكان إذن للصياغة الدوركايمية والحتميات الاجتماعية التي نادى بها دوركايم كما تقدّم في تفسير جذور التقديس والتدين، ولا لطبيعات ماكس مولر في اختزال مصدر المقدس في الإنسان في التأمل بظواهر الطبيعة، ولا إحيائيات تايلور؛ لأنّ الأمر هنا يتخطى سائر النظريات المتقدّمة بالعبور إلى عالم خارج عن الطبيعة وسابق لها بعد استحكام صلتها الوثيقة بالروح والفؤاد والأعماق الإنسانية، هو منبع توق الإنسان للمقدس والحنين لموجودٍ أسمى يعبد ويتقرّب إليه وتقدّم له الأضاحي والقربان.

والفرق الدقيق بين النظريات الوضعية والنظريات الماورائية أنّ النظريات الأولى المعتقدة بالفلسفة الماديّة بالنسبة إلى الكون والإنسان تقوم على إنكار المصدر الإلهي للدين والمقدس، وأنّ التدين والتقديس هو اختراع إنساني مبكّر، وهو ابتكارٌ دعت إليه أسباب وعمل موضوعية واجتماعية ودواعٍ طبيعية شتى، في حين تقوم النظريات الماورائية على وجود عنصر سابق على كلّ تلك الدواعي وهو عنصر الإيمان بوجود رباط الفطرة والمؤمننة بقوة قاهرة وراء الطبيعة والكون والإنسان قد أوجدت الحنين الفطري للمقدس مع الإنسان منذ كان وصار وابتدع.

وهكذا تبدو الفطرة وواعز العقل أهمّ عنصرين في تنبيه الإنسان على اللجوء إلى المقدس.

المبحث الثالث: خصائص المقدس والآثار المترتبة على تقديسه

أولاً: خصائص المقدس

حتى يتسنى غربلة المقدس عن غيره وتجنب التقديس غير الحقيقي، ذكرت جملةً من الخصائص والمزايا المتعلقة بالمقدس، يمكننا إيجازها على النحو التالي:

أ- العصيان على الفهم والتفسير، فالمقدس أو القدسي هو الأمر الذي يصعب فهمه ووعايته وعياً عقلانياً وإدراك حقيقته وكنه ماهيته، على الرغم من التحقق من أصل وجوده وإثباته بالدليل العقلي والبرهاني القطعي، فمعنى "الله تعالى أمر مقدس" هو عدم إدراك وفهم ذاته ولا ندرك حقيقتها ولا كنهها. أجل، يمكن تعقل مبدأ وجوده وثبوت صفاته من خلال البراهين العقلية الفلسفية أو الأدلة الكلامية النقلية وغيرها. [حب الله، المقدس والدين.. العلاقة

الإيجابية والسلبية، مجلة نصوص معاصرة، العدد 8، ص 5]

وقد أشار رودولف أوتو إلى هذا المعطى معبراً عنه بـ "السّرّ الرهيب" (mysterium tremendum) معتبراً أنّ «محاولة تعبيرنا عنه بأفهوم... هي محاولة فاشلة، فالسّرّ كأفهوم ينمّ عما استتر وغمض ليس إلّا، وعما فاق التصوّر والإدراك وخرج عن المعهود والمألوف لا يحدّد اللفظ موضوعه تحديداً أشدّ إيجابيةً في ما يتعلّق بطابعه النوعي» [أوتو، فكرة القدسي، ص 36].

ب- التعالي عن النقد والتسامي عن عالم الطبيعة، ومعنى ذلك أنّ المقدس لدى سائر الأديان يتعالى عن النقد والتشكيك والتساؤل بِلِم؟ وكيف؟ ولا يمكن إبطال فحواه ومعطياته، سواء أدركنا عقلانياً طبيعة تلك المعطيات أم لا، وسواءً اقتنعنا بها أم لا. من قبيل التكاليف الخاصة بالكعبة الشريفة والطقوس التي ترافق أداء مناسك الحجّ فربّما تكون الكثير منها خارجةً عن فهمنا ووعينا، لكنّها حيث تحظى بالتقديس والتحريم لا نناقش في تفاصيلها وطبيعتها، فهي قضايا وأمور تتعلّق بما وراءنا وما هو محجوب عنا من حكم ومصالح، وعليه لا يمكننا نقدها أو المناقشة فيها أو التساؤل عن علل بعضها. إنّ المقدس يعني العظمة والتعالي والتميز تماماً عن عالم الطبيعة والكون، بل هنا بونٌ شاسعٌ بينه وبين المخلوق، وهذا البون يشي بفارقٍ عجيبٍ ملفتٍ بين عالم الدينا وما بعده.

[انظر: صادق، درآمدى بر كلام جديد، ص 63؛ حب الله، المقدس والدين العلاقة الإيجابية والسلبية، مجلة نصوص

معاصرة، العدد 8، ص 5 و6]

من هنا فإنّ المقدّس يعكس في أهمّ تجلّياته مفارقةً صعبةً ومربكةً، فمع كونه يتّصل بالعالم الواقعي والتاريخي بجميع أجزائه ومفرداته، وبحضوره الفاعل والقويّ في الإنسان العنصر الأكثر فعاليّةً في العالم الدنيوي، فهو أيضًا ينتمي إلى ما هو متميّزٌ يتجاوز حدود الواقعي والنسبي والمحدود؛ لينطلق إلى فضاءٍ متعالٍ متسامٍ معجزٍ خارقٍ مفارقٍ، مطلقٍ طاهرٍ كاملٍ... إلخ، ويتجلّى في آخره وكأنّه ما فوق بشري وما رواء طبيعي، وبعد الفهم والإدراك وفوق المسألة والنقد. [انظر: حسن حماد، المقدّس والأمل، ضمن كتاب المقدّس والسرديات الكبرى، ص 64]

جـ - الجبروت والعظمة (majestas) يمكن أن تضاف خصوصية أخرى لخصائص المقدّس، ألا وهي خصوصية الجبروت والقوّة والعظمة والقدرة، وهي عنصر الجبروت المطلق، وبهذا العنصر يشعر المرء - حسب تعبير رودولف أوتو - «بانسحاقه وبكونه ترابًا ورمادًا ليس إلّا، وعدمًا مقابل السيادة التي نعيمها ينتصب أمرًا مناوئًا إزاء الذات، وهذا ما يشكل مادة الألوهي [المقدّس] الخام بالنسبة إلى حسّ التواضع الديني» حيث يشعر المخلوق أمام هذا الجبروت وهذه العظمة بحالةٍ من الخوف والخشية والانبهار وفي الوقت نفسه في الرغبة الحثيثة للوصال واللقاء بالمقدّس. [أوتو، فكرة القدسي، التقضي عن العامل غير الأخلاقي في فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، ص 43]

د - المدهش المبهر - الفتان الجذاب: وهو الغيبي، الذي يأسر الإنسان بالحبّ والرحمة والعطف، فهو العطوف الودود مانح الحبّ، وهو القيمة الذاتية للمقدّس. هو أمرٌ أسرُ يفتن الناظر والقادم، وعلى حدّ تعبير أوتو «خلابٌ جذابٌ لا مضارع له»⁽¹⁾ [المصدر السابق، ص 55]. «إنّته شيءٌ ما يبهر بما له سحرٌ فتانٌ، والخليقة التي ترتجف أمامه مذعورةً واجفةً جدًّا يدفعها دائمًا حافز في الوقت نفسه لكي تعود إليه ... وفي ما خلا ما يحير فيه ويربك، تشعر بشيءٍ يأسرّها، ويذهب بها في انخفافٍ غريبٍ محلّقًا غالبًا عاليًا إلى درجةٍ من الصباغة الولهي» [المصدر السابق]. ويعني ذلك أنّ «المقدّس يتمتّع بقدرة جذبٍ سحريةٍ. وهو قوّة الإغراء، وأقصى درجات الخطر؛ مرغوبٌ يستحثّ الراغب على الجرأة والإقدام، ومرهوبٌ يهيب بمن يحاذيه إلى الرويّة والحذر» [كايو، الإنسان والمقدّس، ص 39 - 40].

هـ - الطاهر النقيّ، يمتاز المقدّس عن الدنيوي بأنّه غير قابلٍ للنداسة والنجاسة إطلاقًا، ولا تسري عنه غير الطهارة والنقاء، بخلاف المدنّس الذي يعدّ نجسًا موبوءًا. فالدنيوي غير

المقدس الذي يمكن فيه التجسس والتدسس، وقابل لأن لا يكون طاهرًا، فالمقدس خالٍ من النقص والعيب والاحتياج، لا يمكن تصوّر الخطأ والاشتباه فيه، بخلاف الدنيوي الذي يجوز فيه الخطأ ويمكن سراية النقصان والعيب إليه، والمقدس غير المدّس الذي يعدّ عين العيب والنقص والفقر. فالمقدس هو كلّ ما لا يمكن تلويثه أو تدنيسه بأيّ شكلٍ من أشكال العيب والنقص، ومن هنا يأتي ضرورة الحديث عن معنى المقدس، في مقابل معنى الرجيم الملعون المطرود، والمقدس بالقياس إلى غير المقدس (الدنس).

و- المقدس مصدر كلّ فاعلية ومانح المعنى والهدفية: فإذا كان هناك أمرٌ يتعلّق به رجاء المؤمن وأمله ليمنحه العون والتوفيق والحماية والتأييد فهو المقدس، فالتدّين يعتدّ بأنّ هناك ما يمكن اللجوء إليه في السراء والضراء، وما يعطيه القدرة على الاستمرارية في الحياة، وما يحميه من كوارث الطبيعة وهولها. «إنّ المقدس في صورته الأولى البسيطة، يشكّل طاقةً خطيرةً خفيّةً على الفهم عصيّةً على الترويض، شديدة الفاعلية» [المصدر السابق، ص 40؛ الرفاعي، تمهيد لدراسة فلسفة الدين، ص 436] ومن فاعلية المقدس أنّه يمنح الإنسان والحياة معنى الأشياء ومعنى الصفاء ومعنى النقاء ومعنى البقاء وهدفية: «إنّ روح الدين باطن الدين، وجوهر الدين يتمحور في إرواء ظمأ الشخص البشري للمقدس، وذلك ما يمنح حياته ووجوده معنى» [الرفاعي، الدين والظمأ الأنطولوجي، ص 168؛ صادقي، درآمدی بر کلام جدید، ص 63]

وهذه كانت أبرز الخصائص العامّة للمقدس الحقيقي، إلّا أنّه وفي مقام التطبيق والتقديس قد يخطئ الإنسان كما هو موجودٌ في الكثير من تجارب البشرية وتقديساتها، فيضفي هذه المزايا والصفات والخصائص على المقدّسات الوهمية؛ الأمر الذي يعود إلى عوامل الجهل وتغييب دور العقل المحوري وإقصائه عن مسرح المعرفة.

ثالثًا: النتائج المترتبة على تقديس المقدس الحقّ

عبر ما تقدّم من معالم وخصائص لهوية المقدس الحقّ يمكن أن نستخلص جملةً من الآثار والثمار للاعتقاد به، وهذه الفوائد والنتائج يمكن إيجازها على النحو التالي:

أ- الإيمان بالمقدس والاعتقاد به هو إشباعٌ لغريزة فطرية للارتباط بما هو أسمى وأعلى وأكمل، والتوق إلى التعرف على ما هو أجدر بالخضوع. وهو فضولٌ عارمٌ يحتاج النفس البشرية لحثّها على المزيد. ومن ثمّ يكون التعلّق بالمقدس تلبيةً لرغبةٍ حقيقيةٍ وواقعيةٍ كامنةٍ بشكلٍ أصيلٍ في نفس كلّ إنسان. وهو إرواءٌ لظمأٍ روحيٍّ بشريٍّ حثيثٍ. [انظر: مجموعة من

ب- أن التفاعل مع المقدس الحق يعدّ تجربةً إنسانيةً خصبةً وغنيّةً، وهي حالةٌ فعليةٌ وفاعليةٌ حقيقيةٌ ليست مجرد روتينٍ أو طقوسٍ شكليةٍ رتيبةٍ تدفع الإنسان إلى الفعل دائماً، فهي ذات صلةٍ وثيقةٍ بالممارسة والتطبيق، سواءً كانت فرديةً أو اجتماعيةً؛ ذلك لأنّ المقدس يمنح الإنسان والحياة معنى الأشياء ومعنى الصفاء ومعنى النقاء ومعنى البقاء، ويهب ما يكمن وراءه من غاياتٍ طاهرةٍ وبهجةٍ. من هنا فهي تسمو وتتعالى على التجارب الإنسانية الأخرى برمتها، وتختلف تماماً عن اعتناق ديانةٍ معينةٍ أو اتباعها بالوراثة والتقليد؛ فإنّ المؤمن المتدين يخضع سائر التجارب الإنسانية الأخرى لتجربة المقدس.

ج- التجربة الدينية وتقديس المقدس يهب النفس السكون والاطمئنان، ويفرض عليها حالةً من الأمل والرجاء بالخلاص من أهوال الدنيا وكوارثها؛ لأنّها تجربة إعجازية كاشفة عن الواقع والحقيقة، وعليه تكون هذه التجربة غير السحر والشعوذة وتسخير الجن والأرواح، حيث يخلو السحر ونحوه من طبيعة الكشف عن الواقع وخلق حالة السكون والاطمئنان الحقيقي، بل غالباً ترافق مثل هذه الأعمال حالة القلق والاضطراب والخوف. فتجربة المقدس الدينية هي موهبةٌ تفاض من عالمٍ أسمى وأعلى وإشراقٌ تسود الروح والنفس لتعكس حقائق واقعيةً تسكن لها النفس وتطمئن لها وتشعر بالأمن. [انظر: صادق، درآمدى بر كلام جديد، ص 131 و 132]

د- أنّ المجتمع الذي يسوده الإيمان والاعتقاد بالمقدس الحق يسوده العدل والأمن على النفس والعرض والمال، وينتشر فيه الحب والسلام والوئام؛ وذلك لأنّ المقدس الحقيقي يفرض كلّ ما هو خير وجمال وعدل وتعاون ورأفة بين الناس. وهذه وظيفة الأديان السماوية على مرّ العصور، وهو كان دور الأنبياء والرسل، حينما يحثّون على الأخلاق والقيم. يقول الإمام عليّ عليه السلام في وصف المؤمنين المتقين: «نَفْسُهُ مِنْهُ فِي عَنَاءٍ وَالنَّاسُ مِنْهُ فِي رَاحَةٍ» [نهج البلاغة: الخطبة 193]. فإنّ انشغال الإنسان في ترويض نفسه وتعزيز صلته بالمقدس يلجم فيها قوى الشرّ والدمار والأذى. من هنا يبدأ أمن المجتمع، ومنه تنطلق العدالة بين الناس فيسود الخير وينحسر الشرّ.

هـ- أشرنا إلى أن طابع المقدس يمتاز عن الدنيوي بميزة التجرد عن المادّة والتعالي عن عالمها والتحرّر من النقصان والسلب والاحتياج، وبعبارةٍ واحدةٍ المقدس يعني الكامل التام الذي يتحلّى بكلّ صفات الجمال والكمال. من هنا فكلّما كان صلة المرء بالمقدس الحق أشدّ وأقوى وأمتن، كان أقرب للكمال وأدنى من السمو والرفعة والجمال. وهذا لا شك يغذّي

الجانب الأهم في الإنسان ألا وهو البعد الروحي والعقلي والنفسي الذي هو محك الارتقاء والتمايز عن المخلوقات الأخرى. [انظر: معرفت، بیست و دو برهان در اثبات وجود خدا، ص 16]

المبحث الرابع: معيار التقديس ودور العقل في تمحيص المقدس

أولاً: حدود التقديس في المعرفة

أهم سؤال يطرح هنا هو أي المعارف يمكن أن يضاف إليها معنى القداسة دون غيرها؟ وأي علم يمكن أن يبتعد عنه سائر أنواع التساؤل والتشكيك والسؤال؟

تنقسم المعرفة إلى: معارف دينية وغير دينية، والمعرفة الدينية هي نوع من المعارف التي يميزها اتصافها بالديني عن غيرها من المعارف، والمراد منها هي المعارف التي يكون مصدرها الوحي أو النبي، فالمعرفة الدينية في الدين الإسلامي مثلاً هي تلك المعرفة الواردة في القرآن الكريم والسنة النبوية الممثلة بقول الرسول وفعله وتقريره، مضافاً إلى ما أمضاه الشارع من معارف عقلية من بدهيات ومستقلات مركوزة في العقل يكون التصديق بها غير متوقف على نزول الوحي وقول الرسول. [انظر، ربانى گليگاني، معرفت شناسى معرفت دينى، مجله كلام اسلامى، العدد 25، ص 22]

ثانياً: التعقل والتقديس

ربما يتصور أن هناك تبايناً بين موضوعة التعقل وبين موضوعة التقديس وعدم إمكانية الجمع بينهما؛ بحجة أن التعقل من جهة يخضع للضوابط والقواعد الدينية ويكون جزءاً من المجال الديني، فسوف يكتسب عنه القدسية وحرمة المناقشة فيه والتساؤل عن قرارته. وحيث التعقل من جهة أخرى فعالية بشرية ونشاط ذهني دنيوي فهو غير مقدس وخاضع للسؤال والتطرح، فالمقدس أمر يعود إلى صبغة ماورائية غيبية لا ترضخ للسؤال بما وكيف ولماذا، والعقلانية والتعقل هي نزعة دنيوية يطالها السؤال ويجوز فيها الحوار، وعليه فإن ما هو مقدس هو الأمر الديني والدين نفسه. وأمّا التعقل الديني والقراءة الدينية (عقلنة الدين وإعمال العقل فيه)، فهو أمر بشري غير مقدس.

ولو بحثنا عن علاقة وعن ارتباط بين التعقل والدين، فهل يمكننا أن نعثر على نقاط اشتراك ووشائج هنا وهناك، بحيث يمكن التوفيق بين التقديس (الجانب الأساسي في الدين) وبين عملية التعقل (الجانب الأساسي في الدنيا)؟ يمكن القول بدواً إن ديناً مثل الإسلام

يمكن أن تعتمد فيه العلوم والمعارف على أسس عقلية ومسلمات ذهنية، فعندما يتم إثبات التوحيد والنبوة والمعاد من خلال الأدلة العقلية تكون المعارف والعلوم الوحيانية أكثر اعتباراً ورسوخاً، فمثل هذه العلوم والمعارف الماورائية رغم أنها عقلية وتعبديّة، إلا أنها ستكون مدعومة بدعامة عقلية.

ثالثاً: عقلانية المعرفة الدينية

تحتوي العديد من المعارف الدينية على بعدٍ عقليّ وقواعد برهانية مسلّمة لدى العقل.

لا سيّما الإلهيات منها وخصوصاً لدى العلماء المؤمنين والمتدينين من الناس بشكلٍ عامّ الذين يقيمون الإيمان ويؤسسون المعرفة الدينية على دعائم الأدلة والبراهين، وقبل طرح هذه الفكرة علينا العودة إلى معنى المعرفة.

يقال في تعريف المعرفة: اعتقادٌ صادقٌ ومبرّرٌ أو مدعومٌ ببرهانٍ وحجّةٍ [انظر: أفلاطون، أرسطوكليس بن أرسطون، المحاورات الكاملة، ج 1، ص 26؛ ج 2، محاورات السوفسطائي.. علم تقسيم العلوم، ص 204؛ وكذا انظر: محاورات ثياتيتوس لأفلاطون أو عن العلم، ص 121] أو ما يعبر عنها بنظريّة المثلث المعرفيّ (Tripartite Theory of Knowledge)⁽²⁾ فحينما نقول إنّنا نعرف يعني ذلك:

أولاً: أنّنا نعتقد بما نعرف، وثانياً: صدق ومطابقة ما نعتقد به للواقع، وثالثاً: أنّنا نملك البرهان والدليل على صدق ذلك الاعتقاد. من هنا فليس كلّ اعتقادٍ يمكن نعتّه بالمعرفة والعلم. وهنا نسأل هل الاعتقاد الديني والعلوم والمعارف الدينية يمكن أن يصدق بحقّها تعريف العلم المتقدّم؟

إنّ المعرفة الدينية يمكن أن تكون معرفةً صادقةً مبرهنةً من خلال تبريرها والاستدلال عليها ودعمها بالحجج العقلية القاطعة، وهو ما نراه في الإلهيات والنبوات والمعاد وسائر المعارف الدينية، ونحن نتحدّث هنا عن البراهين العقلية التي يقدمها المؤمنون العلماء وليس ما يقدمه بعض عوامهم.

2- ويمكن أن تعدّ هذه الأبعاد الثلاثية للمعرفة من أقوى التعاريف، وأقدم ما ذكر في بيان وتعريف المعرفة رغم الانتقادات والنقوض التي وجهت إليه، وبعدّ أفلاطون أول من صاغ تلك الأبعاد في أشهر محاورته دارت بين سقراط وثياتيتوس وتيودوروس. وخلاصته: أنّ المعرفة والعلم لا يقومان إلا بالاعتقاد الصحيح الصادق المبرّر والمعلّل ببرهانٍ وحجّةٍ، فلو فرضنا الشخص س عنده فرضية ص، فإنّه يمكننا القول إنّ فرضية ص يمكن أن تكون معرفةً صحيحةً صادقةً لو توفّرت فيها شروطٌ ثلاثة: 1- ص فرضية صحيحة صادقة. 2- س يعتقد بصحة الفرضية ص وصدقها. 3- س عنده من الحجّة والمبرّر الذي يدعم اعتقاده في ص. ومن ذلك الحين أصبحت هذه الأبعاد والعناصر الثلاثة عماد كلّ علمٍ وكلّ معرفةٍ، وإنّ نوقش في بعض تفاصيل ذلك.

وبعد اتّضح حقيقة المعرفة وهوية المعرفة الدينية وعلاقتها بالأسس والقواعد العقلية، يمكننا القول بثقة عن صلة المعرفة الدينية بموضوعة التقديس، وذلك فإنّ المعرفة القادمة من العالم الآخر والتي تتضمّن قدرًا قاطعًا ووفيرًا من الصدق والبرهان، تكون تلك المعرفة معرفةً دينيةً مقدّسةً، والعلم الذي تفصح عنه السماء والنصّ المقدّس الذي يحكي قضايا خارج العالم الدنيوي وبعيدًا عن العلم البشري مدعومًا بحجّة وبرهان يكون نصًّا مقدّسًا.

فالمعرفة التي تتضمّن أمرًا غيبياً مقدّسًا مدعومةً بالحجّة والبرهان، متعاليةً بذلك عن النقد، ولا تتزلزل بالشكّ والمغالطة، ولا يعترّيها التساؤل والنقاش، هي معرفةً مقدّسةً. بخلاف المعرفة البشرية التي تتحدّث عن علوم طبيعية أو فنون إنسانية، فهي غير مقدّسة ولا تصطبغ بصفة القداسة، وإن كانت تنتج نتائج يقينية صارمة، وحتى لو امتنع فيها النقد والمناقشة.

وتتجلّى المعرفة المقدّسة بشكل أساسي في النصوص المقدّسة، من قبيل القرآن والكتاب المقدّس وسائر النصوص الوحيانية الأخرى. إذ يرى مقدّسو هذه النصوص أنّها أدوات المعرفة من الأعلى، وهي تحتوي حرفيًا على كلمات مقدّسة، وليست قداستها من حيث المعاني والقيم التي تتضمّنها.

رابعًا: العقلانية المقدّسة

بعد أن اتّضحت هوية المعرفة الدينية وصلتها بالمقدّس والمحرم، وعلاقة بعض المعارف والعلوم الدينية بأساسيات العقل المركوز، يمكننا التساؤل هنا: هل يمكننا أن نبلور عقلانيةً مقدّسةً، ووصف بعض العلم العقليّ بأنّه مقدّس ممتنع عن النقد والتحوير والتشكيك، أو لا؟ يمكننا الإجابة عن ذلك بأنّ المعرفة نفسها تظلّ معرفةً بشريةً، وأنّ العقلانية لا تعدو أن تكون إنسانيةً دنيويةً، ولكن بلحاظ حكايتها عن المقدّس ومن حيث صلتها بالبرهنة على وجوده أو صفاته ونعوته يمكن نعتها بالعقلانية المقدّسة. فيحرم في حقّها النقد والتساؤل لا لنفسها، بل لخصوصية فيها، وهي اقتباسها القداسة من المقدّس بالذات. فالمعرفة عقلانية مقدّسة بقيد صلتها بالمقدّس، وبلحاظ اكتسابها القداسة من المقدّس، فهي قداسة غيرية وليست قداسةً ذاتيةً، كما تقدم الإشارة إلى مثل هذه المفاهيم سابقًا.

خامساً: الوعي بالمقدس وعلل تعدد مظاهر التقديس

وهنا نريد البحث في عنصر الوعي والمعرفة بحقيقة المقدس وكون الجهل والانسياق في موروث المجتمعات والواقع الاجتماعي أحد أهم الأسباب في اتباع تقديس المقدس المزيف، وكون التقديس قد يصاب بطابع الخرافة التي تتجلى من خلاله مظاهر شتى للتقديس، وأثر ذلك على اللاوعي البشري، ومن هنا يتسنى البحث في مقومات التقديس الصحيح، ومن أهمها الحرّية والوعي بالمقدس وحقيقته، مضافاً إلى بعض مظاهر اختراق المقدس الحق والتجني على مكانته ومقامه الأسمى بشعارات حداثة جديدة، كالتطور والتحرر وحقوق الإنسان وما أشبه.

إذ يشكّل عنصر الوعي والمعرفة الجادة والتحرّي الحقيقي عن المقدس وأشكاله ورموزه أحد أهم الأسس في التعرّف على واقع قضية التقديس، وبدون ذلك سوف ينتهي الإنسان إلى الضياع والتهيه وسط ركّام عريض وهائل من المقدّسات والموروثات، ومظاهر شتى من الطقوس والشعائر، وأهم ما يثار من تساؤل هنا هو: هل أنّ عملية التقديس تقوم على ضوابط وأسس ما، أم أنّ الأمر يجري بطريقة عفوية بشرية دون الركون إلى قواعد معيّنة؟ وكيف يتسنى للعقل أن يخوض في هذا الغمار بعد أن راجت بعض الدعاوى القائلة إنّ الأمر الديني والقدسي هو أمر ما ورأى ليس لشأن العقل الخوض فيه ولا الورد في غماره؟ وإذا كان ثمة للعقل دورٌ هنا فمتى وأين يحظى بالاهتمام؟ وما هو المعيار الحقيقي للقداسة؟ هل الملاك والمعيار هو كون الأمر المقدس مادّيّاً أو مجرداً؟ أو أنّ الملاك هو الوجود أو العدم؟ أم أنّه الحركة أو السكون؟ أم أنّ الملاك هو كون الوصال مع المقدس يبلغ بالإنسان الكمال المنشود والأهداف السامية؟ أو أنّ علّة التقديس تعود إلى خلود المقدس وبقائه وعدم تطرّق النقص والعيب إليه وحاجة البشر وافتقارهم إليه؟ [انظر: مطهر، مجموعه آثار شهيد مطهرى، ج 17،

ص 446]

فهناك جملة من الأسئلة العميقة دارت بين الفلاسفة والباحثين وجملة من المفكرين حول غايات الإيمان والتعلّق بالمقدس وهويته ومعيار تقديسه.

إنّ ما يفسح المجال أمام الأوهام والخرافات هو الوعي الخاطئ لماهية البعد القدسي والإيمان الماورائي وتجذّره عن عالم المادّة، فيسترسّل الخيال البشري الخصب في تصوير شتى أنواع المعبودات والمقدّسات والماورائيات، من هنا يحتمّ البحث العلمي والتحرّي الحيادي

ضرورة التقصي الجاد لغربلة أشكال التقديس وفرز الحقيقي منه عن المزيّف، من خلال بناء أسس وقواعد منطقية رصينة للتخلص من التخريف والقداسة المقتّعة.

سادساً: الوعي بالمقدس وضرورة الاستعانة بقواعد العلم

هناك طيف واسع من المقدّسات سواء الواقعية منها أم المزيّفة. وإنّ المقدّس يمتدّ إلى مصاديق عديدة وغفيرة، سواء المتعلّقة منها بالمكان والزمان والشخص و... إلى جانب ذلك فإنّ مفردة القداسة تتضمّن معاني ومفاهيم تكاد تكون مختلفةً بعض الشيء من مجتمع إلى آخر ومن بقاع إلى أخرى، وهي ترتبط بالعامل النفسي والاجتماعي والبيئي، وتحدّد وفق رؤية كلّ مجتمع لمنظومة القيم التي يعتمدها في الإفصاح والاعتقاد عن الأشياء والقضايا الماورائية، وهو أمر يرتبط بدراسات فلسفية وإنسانية عميقة، فالإسلام مثلاً يعطي لمفهوم القداسة طابعاً نورياً وهالةً من العظمة، فتجد المقدّس في العرف الإسلامي يُشعر بضياءٍ عظيم وبهجةٍ عارمةٍ تحتاج كلّ من يؤمن به، ويسكن أيّ إنسان يعتنقه ويعتقد به.

[انظر: مطهرى، مجموعه آثار شهيد مطهرى، ج 24، ص 443 و 444]

السؤال الأبرز الذي يساق هنا هو كيف يمكننا العثور على معايير واضحة تعيننا على معرفة المقدّس الحقيقي، ومتى نستطيع وعيه وتمييزه عن المقدّس المزيّف؟ وهل هناك فرق بين المقدّس والمحترم؟

يمكننا الإجابة على هذه الأسئلة من خلال الوقوف على جملة من القواعد التي تحدّد ذلك، وهي على النحو التالي:

أ- أنّ المقدّس غالباً ما يحاط بأشكالٍ شتى من التحريم والمنع، ويكون عن متناول الأفهام واللقاء المباشر تسهم تلك الأشكال في عزله وإبعاده عن الأشياء الدنيوية والأمور المدنّسة ويتّصف بالسريّة والغموض، الأمر الذي يعيدنا بشدّة إلى التعريف الذي ذكره إميل دوركايم للمقدّس المتعالي وفرزه عن الدنيوي السافل عندما قال: «إنّ الأشياء المقدّسة هي تلك التي تحميها المحظورات وتعزلها» [دوركايم، الأشكال الأولى للحياة الدينية.. المنظومة الطوطمية في أستراليا، ص 65]. من هنا تجد الموضوعات المقدّسة والمساجد ودور العبادة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي، وتحاط بشتى أنواع التابوهات (Taboo)⁽³⁾ التحريم والمنع.

3- التابو أو الطابو تعني المحظور والممنوع في نظر الأعراف الاجتماعية، وهو ما يكون ممنوعاً ومحزماً في السياسية، ويطلق أحياناً في الدراسات المعاصرة على المحرّمات والممنوعات الشرعية والمحظورات الدينية.

وهكذا كلما اشتد المحرم والمنوع في الأمر المقدس عظمت قدسيته أكثر، فتجد المنوعات أكثر وأشد وأكبر في بيت الله الحرام، بخلاف المحظور والمنوع في المساجد العادية، من هنا نجد أن حرمة بيت الله وقسية الكعبة الشريفة أهم وأكبر من المسجد.

ب- أن الديوي الداني حتى يكون مقدسًا فلا بد أن يرتبط ويتعلق بالمقدس العالي الأصيل؛ من هنا فليس كل أمر أو عمل أو مكان أو زمان يمكنه أن يكون مقدسًا تحيط به التحريمات والمنوعات بشكل جزافي واعتباطي، بل لا بد أن يرتبط بالمقدس الأصيل، وعليه فليس كل كتاب مقدسًا، بل كتاب الله فقط، وليس كل بيت مقدسًا، بل بيت الله فقط، وليس كل رسول مقدسًا بل رسول الله وهكذا؛ ذلك لأن المقدس الأصيل - وهو الله تعالى هنا - هو الذي يقدر على إضفاء القداسة على الأشياء والأماكن والشخص والأيام وهكذا.

وفي ضوء القاعدتين السابقتين يتسنى لنا التمييز بين المحترم والمقدس، وبين مفهوم التقديس ومفهوم الاحترام. بتقريب أن الموضوع أو المكان أو الشخص بنفسه ولذاته ليس مقدسًا، بل محترمًا يحظى بالتقدير والاحترام إن كان جديرًا بذلك، ولا يكون مقدسًا لأي سبب كان، فمن لا يقدر لا يعني أنه لا يستحق الاحترام، وأعني هنا التقدير والتأدب إزاء أمر ما أو شخص أو مكان أو زمان ما، حينها سوف يكون تقديسه والمبالغة في احترامه إساءة له، وتسفيهاً واستخفافاً بعقل المقدس ومكانته. [حب الله، المقدس والدين.. العلاقة الإيجابية

والسلبية، مجلة نصوص معاصرة، العدد 8، عام 2006، ص 6 و7]

ج- الوعي بروح العبادة والمعرفة بجوهر الطقوس العبادية المقامة في الأماكن والأزمنة، والتي تمارس بين يدي الذات المقدسة، ومعنى ذلك هو ضرورة التعرف على حقيقة الطقوس العبادي وجوهر الشعيرة والتحري عن هدفها، وعدم القيام بها بصورة شكلية وصورية، من هنا فكلما كانت حقيقة عبادة المقدس والتزلف إليه واضحة، وكلما صار الوعي بأهداف الشعائر والطقوس بئناً واضحاً، كانت حقيقة المقدس أجلى وأوضح، وتبلور واقعية جدارة تقديس الذات أو المكان أو الزمان أو العمل المعين، فالعبادة الحقيقية هي التي تسمو بالمقدس والمتزلف من برائن الهبوط والتسافل إلى أسمى أشكال التعالي والتكامل، وهو ما يعكس عظمة التقديس وحقيقة المقدس، وهذه المعرفة وهذا الوعي يعطي المبرر الحقيقي للوصال الواقعي مع المقدس الواقعي والحقيقي، ويكشف زيف المقدس المفبرك والمصنوع.

[انظر: صادقي، درآمدي بر كلام جديد، ص 297 و298]

د- تعقل المقدس

إنَّ تعقل المقدس هذا يمكن أن يكون نتيجةً لكل القواعد السابقة وتوضيحاً أجلى لها، ونعني بتعقل المقدس أو عقلانية المقدس هو التحري عن البراهين المنطقية والأدلة العقلية الرامية إلى البرهنة على حقيقة الدين الذي ينتمي إليه المقدس أولاً، وواقع الجهة التي يراد تقديسها والقيام بجملة من العبادات والطقوس من أجلها ثانياً، وقد تقدّم بيان ذلك في شرح موضوع المعرفة المقدسة، ولكن ما نريد التأكيد عليه هنا هو أن تعقل المقدس سوف يحول دون الوقوع في متاهات الخرافة والوهم، ويجنبنا تقديس من لا يستحق التقديس والتزلف والعبادة، وهنا ينبغي لنا بيان هوية الخرافة وتلسيط الضوء على مثالبها وأثرها في شيوع التقديس المزيف، وتمييزه عن سائر الطقوس والشعائر وطرق التزلف التي تسود شرائح واسعة من المجتمع، وكما قيل، فإن معرفة العقل مفيدة جداً في تحليل السلوك الاجتماعي. [انظر: المصدر السابق، ص 295؛ طلال أسد، نحو تأصيل لمفهوم طقوس، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 45 - 46، 2011، ص 257]

سابعاً: هوية الخرافة وإسهامها في التقديس المصطنع

ذكرت للخرافة مجموعة من التعاريف، منها: «الاعتقاد والممارسة التي تحاول توجيه بعض المسائل غير المعروفة وتفسيرها والكشف عن غموضها من خلال إرجاعها إلى ظواهر طبيعية أو موجودات خفية، فيلور بسببها الخوف والرعب الذي يخضع العقل للاستجابة إلى معطياتها» [أكبر نجاد، الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة مطالعة ونقد، القسم الأول، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23، ص 26]

ومنها: «الاعتقاد بالأشياء التي لم يتوصل العلم إلى حقيقتها وماهيتها ولم يثبت صحتها، ولم يعرف أخيراً هي أم شر» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 421].

وقيل عبارة عن عقيدة أو عمل ديني غير معقول. وقيل إنها التخوف غير المنطقي من بعض الظواهر، وافتعال علاقة بين تلك الظواهر وظواهر أخرى لا تحظى بتأييد العلم والعقل والدين. [انظر: علوي نجاد، الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والممارسات، مجلة نصوص معاصرة، ص 85، العدد 23، 2011]

ربما يكون مفهوم الخرافة مفهوماً غير قابل للتحديد والضبط بشكل دقيق، وتعريفه تعريفاً تاماً خالصاً دون نقد، حتى قيل: «إنَّ تعيين حدود ومديات الخرافة من الأمور العلمية الصعبة» [انظر: جاهودا، روانشناسي خرافات، ص 1]. ولكن تعريفه بصياغة تبرز أهم مقوماته

وركائزه الأساسية والإفصاح عن تعريفها ومعناها الإجمالي، لا سيّما المتفق عليه من بين التعاريف والتوضيحات المتقدمة، يكفيننا فيما نحن فيه.

ومن خلال البيانات والتعريفات المتقدمة وغيرها، نجد أنّ أهمّ عنصرٍ في مفهوم ومصطلح الخرافة، هو تعارض مؤادّه مع العقل والمنطق والدين، ونجد أهمّ عنصرٍ في حدود وفصول الخرافة يهمل معطيات العقل والثوابت الفكرية في الإنسان، وافتقادها للأساس العلمي الرصين، فالعقل يقول إنّ المعطيات الخرافية لا تنسجم مع العلم والمنطق، وهي خارج عن سيطرة الذهن، ولا يمكنه إقامة الدليل والبرهان عليها، فتجد أنّ «الخرافات تنمو وتتكاثر كلّما كان مستوى التفكير العقلاني أضعف وأقلّ، وكلّما تخلّفت المجتمعات البشرية عن العلم والتفكير العقلاني، كان إقبالها على الخرافات والأساطير أوسع وأكبر» [السبحاني، الإسلام والحرب على الخرافات، مجلّة نصوص معاصرة، ص 16، العدد 23، 2011].

إنّ إعياء العقل بالأفكار الهشّة والأوهام المضلّلة يؤدّي إلى تعزيز الخرافات وتضليل المجتمع، فالعقل - وهو القوّة المدركة للحقائق والمغريّة لكلّ معطى فكريّ - يقوم بتحليل الظواهر وإعادتها إلى عللها الحقيقيّة ومصادر انبثاقها الواقعية، فعندما يعجز عن إدراك تلك العلل يتاح لقوى أخرى تقتنع بعلى سطحيّة وأسباب وهميّة البحث عن تلك الظواهر وتستكشفها، وتلك القوى هي قوى الوهم والخيال، التي تسمح لمخيّلة الإنسان بالتلاعب بالصورة والأشكال التي تقوم مقام العلل الواقعية والأسباب الحقيقية، وهنا يضلّ الإنسان عن الصواب ويقع في فخّ الخرافة المضلّلة.

«إنّ العواطف النفسانية والإحساسات الباطنية التي يثيرها الخيال - وعمدتها الخوف والرجاء - ربما أوجبت له القول بالخرافة، من جهة أنّ الخيال يصوّر له صوراً يستصحب خوفاً أو رجاءً، فيحفظها إحساس الخوف أو الرجاء، ولا يدعها تغيب عن النفس الخائفة أو الراجية» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 421].

وعلى سبيل الاستطراد يمكن عودة سائر أسس الخرافة ودواعيها، سواءً كانت معرفيّة إبتسمولوجيّة أو سايكولوجيّة نفسيّة أو سيوسولوجيّة اجتماعيّة إلى عنصر الجهل وتغيب النشاط العقلي والتفكير المنطقي، وتقييد العقل وتكبيله بصور وأشكال وأوهام وخيال، وهي العناصر التي تقوم عليها الخرافة، حينها سترى المجتمع مسكوناً بالمشاكل وموبوءاً بالعقد، وستجد النفس ضالّة لا تدري ماذا تصنع، والعقل مشلولاً عاجزاً عن الحركة والإبداع.

[انظر: درودگر، الخرافة.. أصولها، عناصرها، مواجهتها، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23، ص 49 - 56]

ومن أهم تجليات الخرافة ومصاديقها هي العرافة وقراءة الكفّ والفأل ومخاطبة الأرواح والجن والاعتقاد بأثر النجوم وحركة الكواكب في الأحداث الجارية على الأرض. وتأثير الأرواح الشريرة والحروف والأعداد على بعض الظواهر والأحداث، إلى غير ذلك من مظاهر الخرافة.

[انظر: أكبر نجاد، محمد، الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة مطالعة ونقد، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23، ص 24]

وبالتالي فإنّ معالجة ظاهرة الخرافة تكون من خلال تفعيل عنصر التعقل وتنشيط التفكير المنطقي ونقد الظواهر الضالّة ومساءلة السلوكيات الاجتماعية وتحكيم العقل والفكر في صحتها أو بطلانها.

وهذا ما يدعونا بقوة إلى غربة المقدّسات التي تصدر عن بعض المجتمعات والشخصيات والأمم والشعوب، فعندما يتمّ تداول الأفكار والمفاهيم، لا سيّما الأفكار الدينية ويتمّ التعاطي مع الشخص والأزمان والأماكن والسلوكيات بشكلٍ ساذجٍ وجاهلٍ من دون تحليل ودراسة علمية وتنقيب عقلي هنا يفسح المجال إلى صناعة المقدّس وتكريس الاحترام المزيف، ويتمّ رسم شعائر وطقوس لا أصل عقلياً ولا منطقياً ودينياً لها، فتختلط بالمقدّسات الحقّة والمحترّمة الصادقة. وهنا تنبri أهميّة الوعي والمعرفة والتعقل في تحديد ما يستحقّ التقديس من عدمه.

الخاتمة

إنّ معالجة طريقة التعامل مع المقدّس بطريقة عاطفيّة عائمة غير منضبطة تجعل من هذا المفهوم عنصرًا غائمًا ضبابيًا لا يمكن الإمساك به، بخلاف ما لو كانت هناك مبادئ راسخة ومعايير ثابتة تجعل من مفهوم المقدّس جليًا بيّنًا، على أقلّ تقدير بمعالمه العامّة التي يتمكّن عن طريقها من تحكيم العقل البشري في موضوع المقدّس؛ ليتمكّن بعد ذلك من الاهتمام إليه بحقّ وبصيرة.

من هنا كان الهدف من هذه الدراسة محاولةً في الكشف عن حقيقة المقدّس وماهيته والتدليل على غرابة نوع المقدّس الحقّ وفصله عن المقدّس المزيف.

فالمقدّس الحقّ هو ما قام عليه البرهان والدليل والمنطق، وليس أيّ أمرٍ حظي بالتبجيل والاحترام لأيّ سبب كان اعتبر مقدّسًا. فهناك العديد من معالم التقديس والتأليه خلقها الإنسان على مرّ الأزمان والعصور.

فبعد البحث في أصل معنى المقدّس وبيان هويّته والأقوال فيه، تمّ التعرّض إلى مصدر التقديس ومناشئها وأهمّ النظريات حوله. والانتصار للنظرية الفطرية الماورائية. تمّ تحديد معالم المقدّس وخصائصه وأهمّ النتائج العملية التقديس. ومن ثمّ تمّ التعرّيج على أهمّ مفصل من مفاصل هذه الدراسة، وهو الوعي بالمقدّس وكيفية تمحيصه عن وهم المقدّس. وبيان أهمّ الركائز في هذا السياق.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

أسد، طلال، نحو تأصيل لمفهوم طقوس، مجلّة قضايا إسلامية معاصرة، العدد 45 - 46، 2011 م.

أفلاطون، أرسطوكليس بن أرسطون، المحاورات الكاملة، ترجمة: شوقي داود تماراز، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1994 م.

أفلاطون، أرسطوكليس بن أرسطون، محاوره ثياتيتوس لأفلاطون - أو عن العلم، تعريب وتقديم: أميرة حلمي مطر، دار غريب، القاهرة.

أكبر نجاد، محمداً أكبر، الخلفيات الفكرية لصناعة الخرافة.. مطالعة ونقد، القسم الأول، ترجمة: نظيرة غلاب، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23.

أوتو، رودولف، فكرة القدسي، التقصّي عن العامل غير العقلاني، فكرة الإلهي وعن علاقته بالعامل العقلاني، دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، 2010 م.

إلياد، مرسيا، المقدّس والعادي، ترجمة: عادل العوا، دار التنوير، 2009 م.

إلياد، مرسيا، المقدّس والمدنّس، ترجمة: عبد الهادي عباس المحامي، دار دمشق، الطبعة الأولى، 1988 م.

إلياد، مرسيا، مظاهر الأسطورة، ترجمة: نهاد خياطة، دار كنعان للدراسات والنشر، دمشق، الطبعة الأولى، 1991 م.

الحسيني، عدنان هاشم، إشكالية المتخيّل في التراث الإسلامي، مجلّة الدليل، 2020، العدد 8.

الخريجي، عبد الله، علم الاجتماع الديني، رامتان، جدّة، الطبعة الثانية، 1410 هـ.

الرفاعي، عبد الجبار، اعداد وتحرير تمهيد لدراسة فلسفة الدين، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الاولى، 2014 م.

الرفاعي، عبد الجبار، الدين والظمأ الأنطولوجي، مركز دراسات فلسفة الدين، بغداد، الطبعة الأولى، 2016 م.

الزاهي، نور الدين، المقدس الإسلامي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2005 م.

الزاهي، نور الدين، المقدس والمجتمع، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2011 م.

السبحاني، جعفر، الإسلام والحرب على الخرافات، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23، 2011 م.

الشریف الجرجاني علي بن محمد، التعريفات، ناصر خسرو، تهران، چاپ چهارم، 1412 هـ.

الشریف الرضی، محمد بن الحسین، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، إسماعيليان، قم، الطبعة الثانية، 1413 هـ.

العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات ابن خلدون والشریف علي محمد الجرجاني، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2004 م.

الفارابي، أبونصر محمد بن طرخان، كتاب الملة، تقديم، محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1991 م.

القاضي عبد النبي أحمد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، بيروت، الطبعة الثانية، 1975 م.

الماجدي، خزعل، علم الأديان: تاريخه، مكوناته، مناهجه، أعلامه، حاضره، مستقبله، مؤمنون بلا حدود، الرباط، الطبعة الأولى، 2016 م.

النشار، علي سامي، نشأة الدين، النظريات التطورية المؤهلة، دار نشر الثقافة، الإسكندرية.

الياد، مرسيا، فرهنگ و دين برگزيده، مقالات دائرة المعارف دين، طهران، طرح نو، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، مركز مطالعات و تحقيقات فرهنگي، 1374 ش.

بوزيد، إسماعيل، جدلية المقدس والديني، موقع مؤمنون بلا حدود، <https://www.mominoun.com/articles>

- جاهودا، غوستاف، روانشناسي خرافات، ترجمه: محمد تقى براهنى، دار البرز، 1371 ش.
- جس، وليام، إرادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، 1946 م.
- حب الله، حيدر، المقدس والدين.. العلاقة الإيجابية والسلبية، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 8، خريف 2006 م.
- حسن علي مصطفى، نشأة الدين بين التصور الإنساني والتصور الإسلامي، مؤسسة الإسرء، الطبعة الأولى، 1991 م.
- درودگر، محمدجواد، الخرافة.. أصولها، عناصرها، مواجهتها، مجلّة نصوص معاصرة، العدد 23.
- دغيم، سميح، موسوعة مصطلحات الإمام فخر الدين الرازي، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2001 م.
- دواق، الحاج أوحمة، المقدس والسرديات الكبرى، مؤمنون بلا حدود، 2016 م.
- دوركايم، إميل، الأشكال الأولية للحياة الدينية - المنظومة الطوطمية في أستراليا، ترجمة: رندة بعث، المركز العربي للأبحاث ودراسات السياسات، بيروت، الطبعة الأولى، 2019 م.
- رباني گلپايگانی، علي، حجيت وقداست معارف ديني، مجله كلام اسلامي، 1377، عدد 26.
- رباني گلپايگانی، علي، درآمدی بر كلام جديد، مركز هاجر للنشر، قم، الطبعة الخامسة، 1389 ش.
- رباني گلپايگانی، علي، معرفت شناسی معرفت ديني، كلام اسلامي، 1377 ش، عدد، 25.
- زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، الطبعة الأولى، 1986 م.
- شاكر عبد الحميد، الخيال من الكهف إلى الواقع الافتراضي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، سلسلة عالم المعرفة، العدد 360، 2009 م.
- شفيعى سروسى، اسماعيل، مقدس ونامقدس.. تقدس زاي از عالم وديناى قشنگ نو، پژوهش موسسه فرهنگى موعود عصر، انتشارات هلال، 1395 ش.

- صادقي، هادي، درآمدی بر کلام جدید، کتاب طه، قم، 1391 ش.
- صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1414 هـ.
- علوي نجاد، حيدر، الموقف الإسلامي من ظواهر الخرافات، رصد الجذور والممارسات، مجلة نصوص معاصرة، العدد 23.
- كايوا، روجيه، الإنسان والمقدس، ترجمة: سميرة ريشا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.
- مؤمنون بلا حدود، حوار مع المفكر العراقي خزعل الماجدي، 18 كانون الأول 2020 م.
- مجمع اللغة العربية في جمهورية مصر، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1983 م.
- مجموعة من المؤلفين، بحوث في علم الكلام الجديد، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية، كربلاء، الطبعة الأولى، 2019 م.
- محمد عبد الله دراز، الدين.. بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة.
- مطهرى، مرتضى، يادداشت های شهيد مطهری، انتشارات صدرا، چاپ یکم، 1378 هـ.
- مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار شهيد مطهری، صدرا، قم، چاپ هشتم، 1377 ش.
- معرفت، محمدجواد، بیست و دو برهان در اثبات خدا، دار المعرفة والهدى، الطبعة الأولى، 1363 ش.
- نوروزی، ایمان، مرز مبهم قدسیات و عرفیات.. نگاهی به مقدس و نامقدس، مجله دين، عدد 167، 1390 ش.
- هيك، جون، فلسفة الدين، ترجمة: طاهر عسيلي، دار المعارف الحكيمة، الطبعة الأولى، 2010 م.
- وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، الطبعة الخامسة، 2007 م.

يعقوبي، عبدالرسول، مفهوم مقدّس ونامقدّس، فصلنامه معرفت، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، شماره 34، 1389 ش.

Caillois, Roger, Man and the Sacred, translated by: Sameera Risha, The Arab Organization for Translation, Beirut – Lebanon, 1st edition, 2010 AD.

Eliade, Mircea, Aspects of Myth, translated by: Nihad Khayyata, Dar Kan'an for Studies and Publishing, Damascus – Syria, 1st edition: 1991 AD.

Hick, John, The Philosophy of Religion, translated by: Taher Oseili, Darul Ma'arif al-Hikamiyya, first edition: 2010 AD.

James, William, The Will to Believe, translated by: Mahmoud Hoballah, Darul-Kutub al-Arabiyya, 1946 AD.

Wahba, Murad, Philosophical Dictionary, Dar Qaba al-Haditha, Cairo – Egypt, 5th Edition: 2007 AD.

Imitation in Beliefs between Denying and Approving

Mohsen Mohaqqiq

Researcher on Religious Studies, the Scientific Hawza of Qom, Iran.

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

Abstract

The article talks about imitation (taqlid) in religious beliefs: must the beliefs, which man adopts, be based on the basis of reasoning and inference, or that imitation is permissible in these beliefs? Is it necessary to have certainty in religious beliefs, or conjecture is sufficient? If assuming that certainty is necessary, then, what is meant by certainty? Is it the dogmatic belief that conforms to reality, or every dogmatic thing, whether it conforms to reality or not? Is there a correlation between the opinion that sees the permissibility of imitation in beliefs and the other which sees that conjecture is sufficient (concerning beliefs)? In this study, we discuss the limits of this topic whether or not it covers everything related to beliefs. And through the topics discussed in the study, it can be concluded that the essential point is the necessity of searching for religious beliefs and getting to certainty from certain evidence. However, if ordinary people put aside the getting to certainty from certain evidence – even though they are required to get to it – due to their lack of understanding, it would be sufficient for them to be considered faithful when they feel certain of the true beliefs that they obtain through imitation (taqlid) or simple innate evidence.

Keywords: imitation, beliefs, principles of religion, reasoning, certainty, conjecture.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 125–159

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



التقليد في العقائد بين الإنكار والقبول

محسن محقق

باحث في الدراسات الدينية، الحوزة العلمية في قم، إيران.

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

الخلاصة

موضوع هذه المقالة التقليد في العقائد الدينية، وهل يجب أن تكون أصول العقائد التي يعتقدها الإنسان مبنيةً على أساس النظر والاستدلال، أو يجوز فيها التقليد؟ وهل يجب اليقين بالعقائد الدينية أو يكفي فيها الظنّ، وعلى فرض لزوم اليقين فما هو المقصود من اليقين؟ هل هو الاعتقاد الجزمي المطابق للواقع أو مطلق الجزم سواءً كان مطابقاً للواقع أو لم يكن؟ وهل يوجد ملازمة بين القول بجواز التقليد في العقائد وكفاية الظنّ فيها؟ ونبحث عن حدود هذا البحث هل يشمل كلّ ما يتعلّق بالعقائد أو لا؟ ومن خلال المباحث المطروحة يمكن أن يستنتج أن الأصل هو لزوم البحث عن العقائد الدينية وتحصيل اليقين بها من الأدلة اليقينية، وعموم الناس وإن كانوا مخاطبين بتحصيل هذا اليقين ولكنهم إذا تركوا تحصيل اليقين بها على أساس الاستدلال لقصور فهمهم، فيكفي في صدق وصف الإيمان عليهم مجرد اطمئنانهم بالعقائد الحقّة الحاصلة لديهم من التقليد أو من الأدلة الفطرية البسيطة.

الكلمات المفتاحية: التقليد، العقائد، أصول الدين، الاستدلال، اليقين، الظنّ.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 125 - 159

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

الهدف من خلقه الانسان هو الوصول إلى الكمال ولا يمكن الوصول إلى الكمال إلا بمعرفة الله والسلوك في مسير العبودية، ففي رواية عن سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين أنّه قال: «إِنَّ اللَّهَ - جَلَّ ذِكْرُهُ - مَا خَلَقَ الْعِبَادَ إِلَّا لِيَعْرِفُوهُ، فَإِذَا عَرَفُوهُ عَبَدُوهُ، فَإِذَا عَبَدُوهُ اسْتَغْنَوْا بِعِبَادَتِهِ عَنْ عِبَادَةِ مَا سِوَاهُ» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 9]. فالمعرفة لها دور مهم في حياة الإنسان المادّي والمعنوي، ومن جانب آخر المطلوب في المعرفة بأصول الدين إنّما هو اليقين، ولا يتحقّق ذلك بالاعتماد على ما يقوله الغير؛ لذا يقول الفقهاء في ابتداء رسائلهم العمليّة لا يجوز التقليد في أصول الدين، ويؤكد العلماء في كتبهم الكلاميّة على أنّه يجب أن تكون أصول الدين وما يجب الاعتقاد به على أساس البرهان والاستدلال ولا يجوز التقليد فيها، ويدعم هذا القول الآيات والروايات التي تدمّ تقليد الآباء والسادة والكبراء كما ينقل القرآن الكريم عن لسان أهل جهنّم: ﴿رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا﴾ [سورة الأحزاب: 67].

ومن الواضح أنّ عموم الناس ليست عقائدهم الدينيّة مبنيّة على أساس البرهان والاستدلال، وبالأخصّ على البراهين العلميّة المذكورة في كتب المتكلمين والفلاسفة، فهل يجب على الناس تعلّم هذه الأدلّة؟ بحيث إنّ من لم تبتن أصول دينه على الاستدلال لا يكون بمؤمن، فيجب عليهم المعرفة بها ولو بالأدلّة الإجمالية التي يعرفونها بالفطرة لا بالأدلّة التي يسلكها الفلاسفة والمتكلمون كما في برهان النظم والحدوث؟ أو لا يجب عليهم تعلّم تلك الأدلّة وكيفيهم التصديق بأصول الدين ولو كان على أساس التقليد؟ وعلى أيّ تقدير فما نشاهده من حال عامّة الناس - بل ربّما بعض الخواصّ - من كون عقائدهم قائمة على أساس التقليد أو قائمة على الأدلّة البسيطة أو أنّها مزيج من التقليد والأدلّة الإجمالية وغيرها من القرائن التي مجموعها يوجب اليقين والاطمئنان العرفي، وإن كان كلّ واحدٍ منها بمفرده لا يوجب علماً.

فهل يمكن تصحيح عقائد عامّة الناس التي ليست مبنيّة على الأدلّة القطعية أم لا؟ سنبحث هذا الموضوع في هذه المقالة وذلك من خلال منهج وصفي تحليلي.

المبحث الأول: مطالب تمهيدية

أولاً: معنى التقليد

التقليد لغة: بمعنى تعليق شيءٍ على شيءٍ وجعل القلادة في عنق الغير، ففي تاج العروس: «قَلَّدْتُهَا قِلَادَةً، بالكسر، وقِلَادًا، بجذف الهاء: جَعَلْتُهَا فِي عُنُقِهَا فَتَقَلَّدَتْ، ومنه التَّقْلِيدُ فِي الدِّينِ، وَتَقْلِيدُ الْوَلَاةِ الْأَعْمَالِ وَهُوَ مَجَازٌ، ومنه أَيْضًا تَقْلِيدُ الْبَدَنَةِ أَنْ يَجْعَلَ فِي عُنُقِهَا شَيْئًا يُعَلِّمُ بِهِ أَنَّهَا هَذِي» [الزبيدي، تاج العروس، ج 5، ص 205].

التقليد اصطلاحاً: ذكر الفقهاء تعاريف مختلفة للتقليد الاصطلاحي، ومنها «أخذ قول الغير ورأيه للعمل به في الفرعيّات أو للالتزام به في الاعتقاديّات تعبدًا بلا مطالبة دليلٍ على رأيه» [الخراساني، كفاية الأصول، ص 472].

وهناك تعاريف أخرى ذكرها الفقهاء والأصوليون لا يهمننا البحث عنها؛ لأنّ معناها واضح، وكلّ تعريف يمكن أن يكون جامعاً ومانعاً من جهةٍ وغير جامعٍ ومانعٍ من جهةٍ أخرى، ولكنّ المهمّ هو ووضوح المفهوم والمعنى لهذه المفردة.

ثانياً: معنى العقيدة

العقيدة لغة: العقيدة هو ما عقد عليه الضمير والقلب.

ففي معجم مقائيس اللغة: «العين والقاف والdal أصلٌ واحدٌ يدلُّ على شَدٍّ وشِدَّةٍ وثوق. وعَقَدَ قلبه على كذا فلا ينزع عنه. واعتَقَدَ الشيءَ صُلْبًا» [ابن فارس، معجم مقائيس اللغة، ج 4، ص 86 و87].

العقيدة اصطلاحاً: لا يفترق معنى العقيدة اصطلاحاً عن معناها اللغوي إلا بحسب المصادق (ما تنطبق عليه) فهي مقيّدة بما يتعلّق بأصول الدين من قبيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد وما يتفرّع على هذه الأصول. وتعدّ العقيدة أحد الأقسام الأساسية للمعرفة الدينية، إذ تنقسم المعرفة الدينية إلى أربعة أقسام، والعقائد هي ما ترتبط بما يعتقدّه الإنسان في ضميره ممّا يرجع إلى أصول الدين.

ثالثاً: حدود البحث

قبل البحث عن جواز التقليد في أصول الدين أو عدم جوازه من المناسب أن نبحث عن حدود هذا البحث.

أ- تقليد المعصوم بعد ثبوت العصمة

التقليد عن المعصوم قبل ثبوت عصمته من مصاديق الدور، يعني إذا سئل المقلد بأي دليل تعتقد بنبوة هذا الشخص المدعي للنبوة فيقول لقوله إني نبي، فهذا من مصاديق الدور الواضح، وأما بعد تحصيل المعرفة بالتوحيد ونبوة النبي وإمامة الوصي وعصمتهما بالاستدلال والبرهان، يجوز بل يجب أخذ المعارف الدينية عنهم بلا شك حتى في مثل المعاد والعدل اللذان يعدان من أصول الدين، بل لا طريق إلى كثير من المعارف إلا عن طريق الوحي، ففي جزئيات المسائل الاعتقادية مثل تفاصيل صفات الله وصفات النبي وعدد الأئمة ووجود عالم البرزخ وكيفية القيامة ومواقفها وكيفية الجنة والنار وغيرها من جزئيات ما يتعلق بالمبدأ والمعاد لا طريق إلى إثباتها غير الوحي، وفي الحقيقة ليس هذا من التقليد وخارج عن محل البحث تخصصاً؛ لأن الاعتقاد بما يقول النبي بعد ثبوت نبوته مبني على الاستدلال بأنه رسول من قبل الله إلى الخلق ومعصوم، فكل ما يقول به المعصوم من قبل الله حق. نعم، يجب الاعتقاد بما ثبت صدوره عن المعصوم بأن يسمع من المعصوم شفاهاً أو يكون في القرآن والسنة القطعية الثابتة صدوره عنه. [انظر: الوحيد البهبهاني، الفوائد الحائرية، ص 458؛ كاشف الغطاء، النور الساطع، ج 2، ص 103؛ المازندراني، شرح أصول الكافي، ج 1، ص 148 و149؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 573]

ب- التقليد في الاستدلال

التقليد في الاستدلال أيضاً خارج عن محل البحث؛ لأن التقليد في العقائد هو الالتزام بعدم مطالبة دليل، وقبول استدلال الغير ليس تقليداً سواء كان المستدل معصوماً أو غير معصوم، وفرق بين قبول استدلال الأنبياء والأوصياء أو العلماء على التوحيد والنبوة وقبول قولهم بلا دليل، فقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [سورة الأنبياء: 22]، وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [سورة المؤمنون: 91]، وقول علي عليه السلام: «لَوْ كَانَ لِرَبِّكَ شَرِيكٌ لَأَتَتْكَ رُسُلُهُ وَلَرَأَيْتَ آثَارَ مُلْكِهِ وَسُلْطَانِهِ وَلَعَرَفْتَ أَفْعَالَهُ وَصِفَاتِهِ» [نهج البلاغة، الكتاب 31] استدلالاً عقلياً على نفي الشريك لله ﷻ، وقبول هذا الاستدلال في الحقيقة ليس تقليداً، بل هو استدلال عقلي في قالب النقل وإرشاد إلى حكم العقل والفطرة؛ لأن الأنبياء هم أدلاء الخلق إلى الله، ففي نهج البلاغة «فَبَعَثَ فِيهِمْ رَسُولَهُ، وَوَاتَرَ إِلَيْهِمْ أَنْبِيَاءُهُ؛ لِيَسْتَأْذُوهُمْ مِيثَاقَ فِطْرَتِهِ، وَيَذَكِّرُوهُمْ مَنْسِي نِعْمَتِهِ، وَيَحْتَجُّوا عَلَيْهِمْ بِالتَّبْلِيغِ، وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ، وَيُرُوهُمْ آيَاتِ الْمَقْدَرَةِ» [نهج البلاغة، الخطبة 1]. وأوضح الأدلة وأصول الاستدلالات على التوحيد والنبوة هو ما جرى على

لسانهم، ولولا هم ما عُرف الله، فكما يجوز أخذ الاستدلال على التوحيد والنبوة عن كل أحد إذا كان موافقاً لحكم العقل، فبطريق أولى يجوز الأخذ عن الأنبياء والأوصياء؛ لأن أدلتهم على أساس الوحي ومطابقة للواقع، فكما أن استدلال علم الحساب والهندسة عقلية، ولكن الإنسان في تعلّم هذا العلم يحتاج إلى معلّم، فعلم التوحيد والمعارف كذلك هو بحاجة إلى معلّم، والأنبياء هم معلّمو البشرية في معرفة الحقائق الإلهية، وسلوكهم مسير العبودية.

ج- هل يوجد ملازمة بين جواز التقليد وكفاية الظن؟

وقع الخلاف في كون مسألة جواز التقليد في العقائد مبتنية على مسألة كفاية الظن في العقائد أو لا؟ وبعبارة أخرى هل يوجد ملازمة بين القول بكفاية الظن في العقائد وجواز التقليد فيها؟ صرح بعضهم بوجود الملازمة والظاهر من كلام من يقول بالملازمة أنه لا يمكن تحصيل اليقين على أساس الاعتماد على قول الغير؛ لأن الأدلة التي تورث اليقين بالعقيدة هي موجودة عند المقلد - بفتح اللام - فكيف يمكن حصول اليقين على أساس الاستدلال الذي يورث اليقين للغير؟ وممن صرح بوجود الملازمة ويميل بكفاية الظن وجواز التقليد الشيخ البهائي، حيث يقول في كتابه "زبدة الأصول" بعد ذكره أدلة جواز التقليد وعدم جوازه: «هذه خلاصة أدلة الطرفين. وللبحث في أكثرها مجالاً، وإلى اشتراط القطع يرجع الكلام، وإثباته مشكّل وبالله الاعتصام. هل يكفي التقليد في الأصول: فلا يجب النظر وجوباً عينياً؛ بل، وجوباً تخييراً؛ ولعله أفضل الوجوبين أم يحرم؟ لا يخفى أن البحث في هذه المسألة يؤول عند التحقيق إلى أن الأصول، هل يجب فيها القطع، أم يكفي الظن؟ وهذه المسألة من المشكلات. فإن أوجبنا القطع، منعنا التقليد؛ لعدم حصوله به. وإن اكتفينا بالظن، فلا ريب في حصوله بتقليد من يوثق به» [العالمي، زبدة الأصول، ص 419؛ الأحسائي، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، ص 151].

ولكن سنذكر أنه لا ملازمة بين المسألتين؛ إذ يمكن أن يحصل اليقين من التقليد، وسنتعرض لكيفية حصول اليقين من التقليد، فيمكن للمانع من التقليد أن يجوز العمل بالظن الحاصل من الاستدلال، وللمانع من الظن أن يجوز التقليد إذا حصل منه اليقين، كما يجوز لأحد أن يمنع من القطع الحاصل من التقليد، وممن صرح بعدم الملازمة بين المسألتين صاحب القوانين والشيخ موسى التبريزي في شرحه على الرسائل. [انظر: القمي، قوانين

ويظهر عدم الملازمة من نقل الشيخ الأنصاري الذي نقل ستة أقوال حول وجوب مطلق المعرفة، أو المعرفة الحاصلة من خصوص النظر وكفاية الظن مطلقاً، أو في الجملة، ومن جملة الأقوال اعتباره العلم عن طريق النظر والاستدلال، ونسبه إلى أكثر العلماء، واعتباره العلم ولو عن التقليد، ونسبه إلى تصريح بعضهم وحكاية عن آخرين، وكفاية الظن مطلقاً وحكاية عن جماعة، وكفاية الظن المستفاد من النظر والاستدلال، فيظهر من هذه الأقوال عدم الملازمة بين المسألتين بوضوح. [انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 272 و 273]

د- ما المقصود من اليقين؟

بناءً على لزوم اليقين في العقائد نتساءل: ما المقصود من اليقين؟ هل المقصود هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي لا يحتمل فيه الخلاف؟ أو المقصود منه مطلق الاعتقاد الجازم سواءً كان مطابقاً للواقع أو لم يكن مطابقاً للواقع وكان جهلاً مركباً؟

لم يصرح القائلون بلزوم اليقين في أصول العقائد ما المقصود من هذا اليقين؟ ولكن الظاهر من كلماتهم أنّ المقصود منها هو اليقين العرفي، وممن صرح بأنّ المقصود هو مطلق الاعتقاد الجازم صاحب القوانين، فإنّه بعد ذكره الآيات التي استند به القائلون بعدم جواز التقليد مثل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36]، يقول المحقق القمي: «لا تدلّ هذه الآيات على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح، والعرف واللغة أيضاً لا يعرف من اليقين أزيد من العلم وزوال الشكّ، بل هو حقيقة في معنى الجزم وإن أمكن زواله بالتشكيك، واستشهد بقوله تعالى: ﴿ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا﴾ [سورة يوسف: 81]» [القمي، قوانين الأصول، ج 4، ص 375 و 378].

ويظهر أنّ المراد من اليقين هو اليقين العرفي في كلام كلّ من يقول بكفاية التقليد في أصول الدين إذا حصل منه اليقين، كالشيخ الأنصاري [فرائد الأصول، ج 1، ص 290]؛ لأنّ اليقين الحاصل من التقليد ليس هو اليقين المطابق للواقع، وقد يزول بأدنى تشكيك في عقائد المقلد.

وقد عرف الشيخ الطوسي العلم بما اقتضى سكون النفس [الطوسي، العدة، ج 1، ص 12] وسكون النفس والاطمئنان العرفي قد يجتمع مع احتمال الخلاف العقلي، فيمكن أن يكون مراد من يقول بكفاية الظن الحاصل من التقليد، وقول من يقول يكفي إذا حصل منه الجزم واليقين واحداً؛ لأنّ الظنّ العقلي واليقين العرفي الفرق بينهما دقيق، وقد تكون نتيجتهما

شيئاً واحداً، ويوجد نوع إشارة إلى هذا المطلب في عبارات السيّد الشبر، حيث يقول في الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ على عدم جواز التقليد: «وأجيب بأنّ العلم شرعاً ما تسكن إليه النفس كما عرّفه السيّد المرتضى في الذريعة وغيره، فهو شامل للظنّ اللغويّ» [شبر، حقّ اليقين، ج 2، ص 571].

هـ- كيفية حصول اليقين من التقليد

وأما كيفية حصول اليقين للمقلّد، وكيف يحصل للمكلّف اليقين بلا علم له بالأدلة التي عند المقلّد؟ يمكن أن يقال: يقين المقلّد ليس على أساس نفس الأدلة التي عند مقلّده، بل كيفية حصول اليقين للمقلّد على أساس استدلال إجمالي، وهو أنّه يرى المقلّد أنّ كثيراً من العلماء الكبار المتّقين والمفكرين والشهداء والزهاد كانوا ملتزمين بالدين ومعتقدين بالمعارف الدينية، فيحصل له اليقين بأنّه لا يمكن أن تكون معتقدات هؤلاء باطلة، فيأخذ بقولهم وتطمئنّ نفسه لأقوالهم، وفي الحقيقة يرجع يقينه إلى هذا الاستدلال: إنّ هذه العقيدة ما أخبر عنها أو اعتقد بها جماعة، وكلّ ما أخبر جماعة فهو حقّ، فهذه العقيدة حقّ.

وإن قيل: إنّ هذا الاستدلال باطل ولا ينتج يقيناً، نقول: اليقين الحاصل للمقلّد ليس هو اليقين بالمعنى الخاص الذي هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع كما يحصل لنا اليقين بأنّ نتيجة $2+2=4$ ، بل هذا اليقين هو اليقين العرفي والاطمئنان النفساني الذي يمكن أن يكون مطابقاً للواقع، ويمكن أن يكون غير مطابق، كما يمكن أن يكون اليقين الحاصل للمقلّد مزيجاً من التقليد وأدلة إجمالية بسيطة على أصول الدين، أو حاصلاً من تجميع القرائن، ومن أهمّها التقليد. [انظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 1، ص 348 و349؛ التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول، ج 6، ص 420]

و- القدر الواجب من الاستدلال

إذا قلنا بعدم كفاية التقليد في أصول العقائد، فما هو القدر الواجب من الاستدلال؟ فنقول لا شكّ أنّه ليس على عموم المكلفين تعلّم الأدلة المعقّدة التي أقامها الفلاسفة والمتكلمون على أصول العقائد، بل قد يورث تعلّم تلك الأدلة الشكوك والشبهات لبعضهم، وكذا لا يجب تعلّم بعض العلوم مثل علم المنطق الذي يوجب معرفته الحفظ من الخطأ في الاستدلال، ويكفي الأدلة الصحيحة البسيطة الفطرية التي يعرفها عموم الناس. نعم، يلزم ذلك للعلماء الذين يدافعون عن الدين، ويجيبون عن شبهات المخالفين، وقد صرح

الشهيد الثاني في بعض رسائله بأن التفكير والاستدلال فطري للإنسان وإن لم يعرف كيفية الاستدلال، فكما يرى الإنسان الأشياء بالقوة الباصرة ويحصل له اليقين بالأشياء وإن لم يعرف تفصيل كيفية الرؤية، هل هي بخروج الشعاع من العين أو بانطباع الصورة في العين؟ وكذلك يستدل على التوحيد بالفطرة، وإن لم يتمكن من البيان العلمي لكيفية الاستدلال، ثم استدل على أن المعرفة الفطرية وبعض الإشارات الشرعية كافية في تحصيل الإيمان، ولا تتوقف على علم بأن من بلغ في أثناء النهار تجب عليه الصلاة، ولا تصح الصلاة إلا بعد الإيمان، ومعلوم أن في هذا الزمان لا يتمكن أحد من تحصيل كل العلوم، فيكفي الإيمان والجزم والإذعان بأي طريق اتفق. [الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 751 - 754]

المبحث الثاني: الآراء حول التقليد في العقائد

أولاً: حرمة التقليد

ذهب مشهور العلماء إلى عدم جواز التقليد في العقائد الدينية [القمي، قوانين الأصول، ج 4، ص 351]، كما ادّعى بعضهم الإجماع عليه منهم الشيخ المفيد [المفيد، تصحيح الاعتقادات الإمامية، ص 72] والعلامة الحلي [الحلي، الباب الحادي عشر، ص 1؛ أجوبة المسائل المهنية، ص 110] والفاضل المقداد [المقداد، شرح الباب الحادي عشر، ص 4 و 5]، وادّعى القوشجي إجماع المسلمين على هذا القول [العراقي، المعالم الزلّفي، ص 107] وإن كانت دعوى الإجماع محل إشكال كما سنشير إلى ذلك، وممن صرح بهذا القول المحقق الحلي [المحقق الحلي، معارج الأصول، ص 199] والسيد المرتضى في بعض رسائله [رسائل الشريف المرتضى، ج 2، ص 316].

واستدلوا على الحرمة بأدلة منها:

أ- لزوم المحذور من التقليد مع اختلاف الآراء؟

توجد في المسائل العقديّة آراء ونظريات مختلفة، فالمقلد إذا اعتقد بكل الآراء يلزم منها التناقض، وإما أن يرجح قولاً بلا مرجح، فهذا ترجيح بلا مرجح، وإما أن يرجح بمرجح، وهذا المرجح إذا كان استدلالاً عقلياً فهو ليس بتقليد في الواقع، بل أخذ بالاستدلال العقلي، وإذا لم يكن استدلالاً عقلياً، يلزم منه الدور؛ لأن معرفة أن المجتهد وصل إلى الحق فيما ذهب إليه متوقف على معرفة أصول الدين، والحال أن معرفة أصول الدين بحسب الفرض متوقفة على معرفة رأي المجتهد. [انظر: الفاضل المقداد، شرح الباب الحادي عشر، ص 4]

وأجيب عن هذا الاستدلال بأنّ المرجّح يمكن أن يكون ثبوت كون المقلّد أعلم من سائر المراجع في العقائد الدينية، ولا يلزم من تقليده في هذه الصورة محذور الترجيح بلا مرجّح، وتثبت الأعلمية هنا بنفس الطرق التي تثبت الأعلمية في فروع الدين مثل العلم والبيّنة والشياع. [انظر: برنجر، التقليد في العقائد بين الإنكار والقبول، مجلّه معرفت كلامي، ص 83 و84]

نقد الجواب

طريق إثبات الأعلمية إن كان هو العلم، فنسأل من أين حصل هذا العلم للمقلّد؟ فإن حصل له العلم بالنظر في أدلّة العالم فهذا لا يكون تقليدًا، وإن كان ثبوت الأعلمية بمثل الشياع والبيّنة، فالتمسك بهما إن كان من باب أنّه جعله الشارع طريقًا، فهذا لا ينفع في أصول الدين؛ لأنّه يلزم منه الدور، وإن كان من باب حصول اليقين بهما، فلا يحصل اليقين بالبيّنة والشياع، خصوصًا إذا كان معارضًا ببيّنة وشياع آخر. نعم، في فروع الدين بما أنّ الذي يحصل في غير ضروريات الدين الظنّ، فالتقليد فيها للمجتهد ليس له أهميّة كما هو في العقائد؛ وذلك لأنّ الفروع الدينية مسائل شرعية، وطرق إثباتها أيضًا شرعية، وليس المطلوب فيها كشف الواقع، فعندما تحكم البيّنة مثلاً بأعلمية شخص، تكون حجة شرعية فقط، ولا تكشف عن أعلميته واقعا، وفي العقائد المطلوب كشف الواقع لا إثبات عقيدة بالحجة الشرعية التي قد تكشف عن الواقع وقد لا تكشف؛ ولذا اختلاف الأقوال في الأحكام الشرعية مقبول بخلافه في أصول الدين.

فيظهر أنّ الجواب عن هذا الإشكال غير تامّ، لكن يمكن أن يقال في الجواب إنّ مبادئ تحصيل اليقين قد لا تكون صرف التقليد عن عالم واحد، بل قد يكون تجميع القرائن على مسألة ما مفيدًا لليقين، ففي مثل مسألة التوحيد يكون إجماع الملتزمين بما فيهم علماء ومفكرين من مسلمين ويهود ونصارى وغيرهم على التوحيد مضافًا إلى أدلّة إجمالية وغيرها سببًا لليقين بوجود الله، وكذا في إثبات المعاد والنبوة، كما يمكن تحصيل اليقين بقول عالم في جزئيات العقائد بأن يجربّه في بعض المسائل فيرى له قوّة رأيٍ بالنسبة إلى سائر العلماء فيقلّده في سائر المسائل التي لم يجربّه اعتمادًا على التجربة السابقة، وكيف كان فأسباب تحصيل اليقين مختلفة، وقد يكون تجميع القرائن سببًا لليقين، وإن كان كلّ واحد من تلك القرائن ليس موجبًا لليقين بمفرده، ولكن تراكمها يفيد اليقين، والمهمّ كون اليقين الحاصل من أيّ سببٍ حجةً، وإن كان حاصلًا من التقليد، وسنبحث عن كيفية حصول اليقين من التقليد في عنوانٍ مستقلّ.

فيظهر أنّ الجواب عن هذا الإشكال غير صحيح، إلا أن نقول بأنّ تقليد عامّة الناس واليقين الحاصل لهم من التقليد في أصول الدين هو مزيجٌ من الأدلّة الإجمالية وتقليد العلماء، فإذا صادف هذا اليقين الواقع يحكم بإيمانهم وهم معذورون، لكن مع ذلك هم مكلفون بتحصيل العقائد عن دليل وبرهان، كما يظهر هذا القول من الشيخ الطوسي الذي سنشير إليه.

ب- معذوريّة الكفار في تقليدهم

لو كان التقليد جائزاً في العقائد الدينية لكان كلّ ضالّاً بالتقليد معذوراً، فالنصارى واليهود بل واللا دينيّون المقلّدون لعلمائهم في عقائدهم معذورون أيضاً؛ لأنّهم قد قامت الحجّة لهم على ذلك وهو قول مجتهدهم. [انظر: المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 73؛ انظر: كاشف الغطاء، النور الساطع، ج 2، ص 104]

مناقشة

يمكن الالتزام بمعذورية الكفار أيضاً إذا كانوا جازمين بصحّة مذهبهم؛ لأنّ الإنسان ما دام جازماً بمذهبه فهو لا يحتمل الخلاف في مذهبه حتّى يبحث عن حقانيّة مذهبه أو سائر المذاهب، ولا يواخذ بتركه التحقيق كما صرّح به، يقول السيّد الخميني: «فكما أنّ عوامّنا عالمون بصحّة مذهبهم وبطلان سائر المذاهب، من غير انقذاح خلاف في أذهانهم لأجل التلقين والنشوء في محيط الإسلام، كذلك عوامّهم من غير فرق بينهما من هذه الجهة، والقاطع معذور في متابعة قطعه ولا يكون عاصياً وآثماً ولا تصحّ عقوبته في متابعته ... نعم، فيهم من يكون مقصراً لو احتمل خلاف مذهبه وترك النظر إلى حجّته عناداً أو تعصّباً، كما كان في بدو الإسلام في علماء اليهود والنصارى من كان كذلك» [الخميني، المكاسب المحرّمة، ج 1، ص 200]، وصرّح بالمعذورية أيضاً صاحب كتاب القوانين. [انظر: القمي، قوانين الأصول، ج 4، ص 432]

ج- عدم إمكان التقليد في أصول الدين

المطلوب في أصول الدين الإذعان والاعتقاد، وحصول الظنّ واليقين الناتج عن قول شخص آخر ليس من الأمور الاختيارية حتّى يصبح مورداً للتكليف، وإنّما يصح التقليد والأخذ بقول الغير في الفروع الدينية فقط؛ لأنّ المراد منه العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الأمر، ولكن في العقائد المطلوب الاعتقاد لا العمل، وأيضاً فإنّ الاعتقاد الحاصل من الظنّ

والتقليد يكون قابلاً للزوال، وصاحبه غير مأمون على زواله، فيجب تثبيته بالنظر. [انظر: القمّي، قوانين الأصول، ج 4، ص 351؛ انظر: كاشف الغطاء، النور الساطع في الفقه النافع، ج 2، ص 106]

مناقشة

حصول العلم ليس منحصراً في الاستدلال، ويمكن حصول العلم والاطمئنان للمقلّد أيضاً، فإنّه إذا اعتقد المقلّد أنّ مقلّده خبيرٌ في العقائد وأنّه أعلم منه في الاستدلال والنظر، وليس من أهل الهوى يحصل له الاطمئنان بقوله، ويعتقد بما يقول به، وقد يحصل للعوام بالتقليد والاستدلال الإجمالي يقينٌ لا يحصل من النظر والاستدلال، ولا فرق بين الاستدلال والتقليد من هذه الناحية، إذ قد لا يحصل العلم من الاستدلال وقد يحصل العلم من التقليد، والعلم المطلوب في العقائد ليس هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، بل الأعمّ منه ومن الاعتقاد الجازم الذي يمكن أن يكون غير مطابق للواقع الذي هو اليقين العرفي. [انظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 1، ص 348 و 349؛ شبر، حقّ اليقين، ج 2، ص 571]

والجواب عن كون الاعتقاد الحاصل من التقليد في معرض الزوال:

1- كما أنّ الاعتقاد الحاصل من التقليد يحتمل فيه الزوال، كذلك الاعتقاد الحاصل من الاستدلال أيضاً هو في معرض الزوال، وقد يزول بتشكيك في واحد من أركان الاستدلال، فقد يعتقد الإنسان بعقيدة على أساس استدلال، ثمّ بعد زمان تتغير عقيدته بسبب استدلال آخر. [انظر: كاشف الغطاء، النور الساطع، ج 2، ص 108]

2- أنّ محلّ الكلام هو صحّة الاعتقاد الحاصل بالتقليد ما دام ثابتاً لم يزل، فالحجّة أجنبيّة عن البحث. [انظر: الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 210]

د- الأدلة النقلية

توجد آياتٌ ورواياتٌ تدلّ على عدم جواز التقليد منها:

أنّه ﷺ قد ذمّ الكفار في تقليدهم لآبائهم في مواضع عدّة كقوله تعالى: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ * قَالَ أُولُو جُنُتِكُمْ بِأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ * [الزخرف 23 و 24].

فلو كان التعويل على التقليد مرضياً لما توجه إليهم ذمّ، ولكن لهم الاعتراض بجوازه في شريعة الإسلام، ولا سبيل إلى دفع الاعتراض بالقول بوجود الفرق بأنّ هذا تقليد لأهل

الحق فيجوز بخلاف تقليدهم لآبائهم؛ لأنّ كلا المقلّدين يعتقد في تقليده بأثمه مقلّد لأهل الحق، فلا يتحقّق فارق بالنسبة إلى معتقدهما، وتحقّقه بحسب الواقع لا يجدي. [انظر: الحائري، الفصول الغروية، ص 413؛ كاشف الغطاء، النور الساطع، ج 2، ص 106]

مناقشة

ويمكن الجواب عن الاستدلال بهذه الآيات:

1- أنّها ليست في مقام الذمّ للتقليد بصورة عامّة، بل تدمّ التقليد الأعمى بلا منشأ صحيح، فإنّ الأب بما هو أب لا يصلح لأن يكون مقلّداً، فالآية أوّلاً تدمّ تقليد الكفّار بسبب العصبية لما كان عليه الآباء، وهذا أجني عن التقليد على أساس استدلال صحيح عمّن يكون أهلاً لذلك، كالعقلاء والعلماء الذين يرومون الحقيقة، وليس لهم تحيّر لأيّ طرف، ولا يريدون إلّا الوصول إلى الواقع، فالآية الكريمة تدمّ تقليد من لا أهليّة له، أمّا الذمّ عن أصل التقليد فهي ساكتة عنه. [انظر: الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 210]

2- هذه الآيات مختصّة فيمن أقيمت عليه الحجّة بعد الإرشاد، فهؤلاء الكفّار التزموا بدين آبائهم تقليداً من بعد ما تبين لهم بطلان ما كان عليه آبائهم بالمنطق والاستدلال من جهة النبي ﷺ، ولا تدلّ على أنّ الجاهل الغافل الذي حصل له الاطمئنان - ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به - والذي حصل له الظنّ من خلال طرق معيّنة، بحيث لا يمكنه تحصيل أزيد ممّا وصل إليه، فلا يعاقب على ذلك. [انظر: القمّي، القوانين، ج 4، ص 375؛ الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 210]

3- يمكن الجواب بأنّ المخاطبين بالآيات لم يكونوا معتقدين بكون طريقة آبائهم هي الحق، وإنّما التزموا بها تعصّباً وعناداً للحق، والشاهد عليه قوله ﷺ: ﴿حَسَدًا مِّنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ﴾ [سورة البقرة: 109] وقوله ﷺ: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14] وقوله ﷺ: ﴿يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ﴾ [سورة البقرة: 146]، وغير ذلك، فمن البعيد عادة أن يكون الكفّار المذمومون في هذه الآيات على التقليد معتقدين بأحقّيّة طريقة آبائهم ولو بالتقليد؛ لوضوح فسادها خصوصاً بعد تنبيه الأنبياء لهم على ذلك بالدلائل والمعجزات. [انظر: الحائري، الفصول الغروية، ص 413]

ومنها: ما دلّ على وجوب العلم في العقائد الدينية كقوله ﷺ مخاطباً نبيّه ﷺ: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [سورة محمد: 19] فيجب على الأمة أيضاً لوجوب التأسّي به ﷺ، والآية وإن كانت

متعلّقتها التوحيد إلّا أنّه بالإجماع على عدم القول بالفصل بين التوحيد وغيره من أصول الدين يتم المطلوب.

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [سورة الحجرات: 15]. فإنّها تصف المؤمنين بعدم الريب والشكّ في إيمانهم. [انظر: الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص 57؛ المجلسي، حقّ اليقين، ص 547]

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [سورة الإسراء: 36]، وغيرها من الآيات الناهية عن العمل بالظنّ مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [سورة يونس: 36].

وما ورد عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «يُقَالُ لِلْمُؤْمِنِ فِي قَبْرِهِ مَنْ رَبُّكَ؟ قَالَ: يَقُولُ: اللَّهُ. يَقُولُ لَهُ: مَا دِينُكَ؟ يَقُولُ: الْإِسْلَامُ. يَقُولُ لَهُ: مَنْ نَبِيِّكَ؟ يَقُولُ: مُحَمَّدٌ. يَقُولُ: مَنْ إِمَامُكَ؟ يَقُولُ: فُلَانٌ. يَقُولُ كَيْفَ عَلِمْتَ بِذَلِكَ؟ يَقُولُ: أَمْرٌ هَدَانِي اللَّهُ لَهُ وَتَبَتَّنِي عَلَيْهِ. يَقُولُ لَهُ: نَمَ نَوْمَةً لَا حُلْمَ فِيهَا نَوْمَةُ الْعُرُوسِ، ثُمَّ يُفْتَحُ لَهُ بَابٌ إِلَى الْجَنَّةِ ... وَيُقَالُ لِلْكَافِرِ: مَنْ رَبُّكَ؟ يَقُولُ: اللَّهُ. يَقُولُ: مَنْ نَبِيِّكَ؟ يَقُولُ: مُحَمَّدٌ. يَقُولُ: مَا دِينُكَ؟ يَقُولُ: الْإِسْلَامُ. يَقُولُ: مَنْ أَيْنَ عَلِمْتَ ذَلِكَ؟ يَقُولُ: سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ فَقُلْتُ. فَيَضْرِبَانِهِ بِمِرْزَبَةٍ لَوْ اجْتَمَعَ عَلَيْهَا الثَّقَلَانِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ لَمْ يُطِيقُوهَا» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 238 - 239].

واستدلّ بهذه الرواية النراقية وغيره على وجوب النظر [انظر: النراقي، أنيس المجتهدين في علم الأصول، ج 2، ص 959]، وبما دلّ من الأخبار على أنّ الإيمان ما استقرّ في القلب [انظر: الكليني، الكافي، ج 2، ص 26]، والاستقرار لا يتحقّق إلّا بالنظر. [انظر: الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 210]

مناقشة

مدلول الآيات والروايات هو لزوم العلم في العقائد، فالجواب نفس ما قلنا في الجواب عن الاستدلال الثالث، وهو أنّ التقليد في العقائد لا يخلو من ثلاث حالات، إمّا أن لا يفيد اعتقاداً أصلاً فلا إشكال في عدم الاكتفاء به، وإن أفاد اعتقاداً فإن كان الاعتقاد جزمياً وموجباً لا طمئنان النفس فيشملة إطلاق الآيات التي تأمر بالإيمان [انظر: شبر، حقّ اليقين، ج 2، ص 571]، وآية ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، ولا دليل على عدم كفاية هذا الجزم إذا طابق الواقع، وأمّا كون هذا الاعتقاد في معرض الزوال بتغيير نظر من يقلّده، فهو مشترك في الاعتقاد الحاصل من الاستدلال أيضاً، فإنّه كذلك في معرض الزوال باستدلال آخر، ففي مفروض الإشكال تغيير نظر العالم الذي قلّده العائّي مصداقاً واضحاً لكون الاعتقاد الحاصل من النظر

في معرض الزوال؛ لأنَّ اعتقاده كان مبنيًا على الاستدلال وزال باستدلال آخر.

وإن كان الاعتقاد الحاصل من التقليد ظنيًّا فلا فرق أيضًا بين هذا الظنّ والظنّ الحاصل من الاستدلال، فإن قلنا بكفاية الظنّ في الاعتقاد بأصول الدين كما يقول به بعضهم، فيكفي فيهما معًا، وإن قلنا بعدم كفاية الظنّ، فكذلك لا يكفي في كليهما. نعم، في هذه الصورة إذا حصل للمقلّد العلم يكون التقليد صحيحًا.

[انظر: الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 85 و86؛ شبر، حقّ اليقين، ج 2، ص 571]

وفي الجواب عن خصوص الرواية نقول ظاهر هذا الخبر أنّه لم يقيّد إيمان المؤمن بكونه حاصلًا عن استدلالٍ أو تقليدٍ، بل يقول المؤمن في الجواب شيءٌ هداي الله إليه وثبّتي عليه، والهداية والتثبّيت يمكن أن تكون حاصلةً من التقليد كما يمكن أن تكون حاصلةً من الاستدلال.

وأما الكافر فالظاهر أنّه كاذبٌ في قوله: «الله ربّي ومحمّدٌ نبّيّ»؛ لأنّه لم يكن مؤمنًا في الدنيا، بل كان كافرًا بالله أو منافقًا؛ لذا ليس له دليلٌ في الجواب، فيقول سمعت الناس، والشاهد عليه - مضافًا إلى أنّ إطلاق الكافر عليه يقتضي أنّه ليس بمؤمنٍ بالله - ما ورد في روايةٍ أخرى شبيهةً بهذه الرواية وفيها: «يقولان للكافر: مَنْ رَبُّكَ؟ فَيَتَلَجَّلُجُ وَيَقُولُ: قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ. فَيَقُولَانِ لَهُ: لَا دَرَيْتَ. وَيَقُولَانِ لَهُ: مَا دِينُكَ؟ فَيَتَلَجَّلُجُ، فَيَقُولَانِ لَهُ: لَا دَرَيْتَ. وَيَقُولَانِ لَهُ: مَنْ نَبِيُّكَ؟ فَيَقُولُ: قَدْ سَمِعْتُ النَّاسَ يَقُولُونَ. فَيَقُولَانِ لَهُ: لَا دَرَيْتَ. وَيُسْأَلُ عَنْ إِمَامٍ زَمَانِهِ، قَالَ: فَيُنَادِي مُنَادٍ مِنَ السَّمَاءِ: كَذَبَ عَبْدِي» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 239 و240]، فقوله: "كذب عبدي"، يدلّ على أنّه لم يكن معتقدًا بما يقول به في الجواب.

وفي الوافي بعد نقله الخبر الأوّل يقول: «لعلّ المراد بالكافر في هذا الخبر المنافق؛ لأنّ الحقّ كان يجري على لسانه من دون أن يعلق بقلبه منه شيءٌ، إذن كان عنده مستودعًا لا مستقرًّا، بخلاف الجاحد أصلًا؛ فإنّه كان لا يقرّ بالحقّ رأسًا، ويحتمل أن يكون الجاحد يقرّ بالحقّ يومئذٍ كاذبًا، وإن لم يقرّ به في الدنيا فيعمّ الكفار جميعًا، ويؤيّد هذا ما جاء في الخبر من قول المنادي من السماء: "كذب عبدي"». [الفيض الكاشاني، الوافي، ج 25، ص 619]

وفي الجواب عن الروايات التي تقول إنّ الإيمان هو ما استقرّ في القلب يمكن أن يقال:

الظاهر من الاستقرار مجرد التحقق أو التحقق على وجه الدوام، لا أن يكون بحيث لا يزول بالتشكيك، مع أنّ الاعتقاد التقليدي قد يكون بحيث لا يزول بالتشكيك، والاعتقاد الناتج

عن الدليل قد يكون في معرض الزوال، فالاستقرار والثبات لا ينافي التقليد ولا يستلزمه الاستدلال، وقوله: «إنَّ الاستقرار لا يتحقَّق إلَّا بالدليل» إن أراد من الدليل ما يشمل لقول المرجع، فالدليل للإيمان الحاصل من التقليد موجودٌ أيضًا، وإن أراد منه ما يقابل هذا المعنى فهي دعوى بلا دليل، مع أنَّ لازم هذا القول خروج أكثر المسلمين عن الإسلام.

[الحائري، الفصول الغروية ص 414 و415؛ الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 210 و211]

هـ- التقليد يحتمل فيه خلاف الواقع

إنَّ التقليد يحتمل فيه أن يكون خلاف الواقع فيستحقَّ العقاب، فهو يحتمل الضرر واستحقاق العقاب، فلا بدَّ له من التماس الدليل. [كاشف الغطاء، النور الساطع، ج 2، ص 108]

مناقشة

1- في الاعتقاد على أساس الاستدلال أيضًا يحتمل خلاف الواقع، وقد يعتقد الإنسان بعقيدة على أساس استدلال، ثمَّ يغيِّر عقيدته باستدلال آخر. [المصدر السابق]

2- إذا حصل الجزم واليقين العرفي للعامي بالتقليد، لا يكون معنى لاحتقال خلاف الواقع، ولو كان اليقين جهلاً مركَّباً. نعم، إذا حصل للمقلِّد التريديد يمكن أن نوجِّه إليه التكليف في رفع هذا التريديد بالاستدلال.

و- الإجماع

ذكر العلامة الحلي في الباب الحادي عشر والشهيد الثاني في بعض رسائله والسيد الحكيم في المستمسك - بعد تضعيفه لأدلة عدم جواز التقليد - بأنَّ العمدة في الدليل هو الإجماع المنقول المستفيض. [الحلي، الباب الحادي عشر، ص 1؛ الشهيد الثاني، رسائل الشهيد الثاني، ج 2، ص 754؛ الحكيم،

مستمسك العروة، ج 1، ص 103 و104]

مناقشة

وفي الجواب عن الاجماع نقول:

1- أنَّ المسألة خلافيّة وذهب جمع من العلماء إلى كفاية التصديق بالعقائد ولو لم يكن حاصلًا عن النظر والاستدلال، ومنهم الشيخ الطوسي والخواجة نصير الدين الطوسي، والمحقّق الأردبيلي والشيخ البهائي والعلامة المجلسي والفيض الكاشاني والشيخ الأنصاري والملا نظر علي الطالقاني والسيد الخوئي، وسنتعرّض لتفاصيل أقوالهم في القول بجواز التقليد.

2- كيف يصحّ دعوى الإجماع على أمر تكون سيرة عامّة المسلمين وعلمائهم على خلافه؛ فإنّ العلماء يعاملون معاملة الإسلام مع كلّ من يظهر الإسلام من غير فحص عن إسلامه من أنّه تقليدي أو استدلالي، وقليلٌ منهم قد حصلت له هذه العقائد من الدليل والبرهان، وقد حصل لكثير من المسلمين عن طريق التوارث، أو من ناحية الظروف المحيطة بهم، أو بقول من يوثق بقوله.

3- الظاهر أنّ هذا الإجماع ليس تعبدّيّاً، أو على الأقلّ يحتمل أن يكون مدركيّاً؛ لاحتمال استناد المجمعين على ما ذكر من الأدلّة العقلية أو النقلية، فلا يمكن الاستناد إليه، والظاهر أنّ التقليد الذي في الإجماع هو التقليد المفيد للظنّ، فإذا كان مفيداً للعلم فهو خارج عن معقد إجماعهم. [الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 211 و339؛ المشكيني، حواشي على كفاية الأصول، ص 531]

ثانياً: جواز التقليد

ذهب جمع من العلماء إلى عدم لزوم التصديق بالعقائد الدينية على أساس النظر والاستدلال، وهؤلاء بين مصرّح بكفاية مطلق الظنّ في أصول الدين، ولو كان حاصلًا من التقليد، وقائل بكفاية العقائد الإجمالية الحاصلة من التقليد من دون تعرّض لحصول الظنّ أو اليقين، وقائل بكفاية الأدلّة الإجمالية التي عند عامّة الناس على التوحيد والنبوّة، ومصرّح بأنّه يكفي لعوامّ الناس صرف التصديق بأصول الدين إجمالاً ولو كان من غير استدلال، كما قال بعضهم بجواز التقليد إذا حصل منه الجزم واليقين.

أ- الجواز مطلقاً

وممن صرح بكفاية الظنّ وجواز التقليد مطلقاً المحقّق الأردبيلي وهذا نصّ عبارته: «بل ظنّي: أنّه يكفي في الأصول الوصول إلى المطلوب كيف كان، بدليل ضعيف باطل، وتقليد كذلك،... وعدم نقل الإيجاب عن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام والسلف، بل كانوا يكتفون بمجرد الاعتقاد، وفعل صورة الواجبات. [الأردبيلي، مجمع الفائدة، ج 2، ص 183؛ انظر: الطالقاني، كاشف

الأسرار، ج 1، ص 54]

وصرح الفيض الكاشاني بكفاية معرفة إجمال العقائد الدينية ولو كان عن التقليد من دون تعرّض لحصول الظنّ أو الجزم:

«ويكفي للعائي أن يحصّل العقائد الحقّة إجمالاً - ولو بتقليد عالم متديّن يحسن اعتقاده

فيه - ولا يجب عليه معرفة التفاصيل، ولا النظر فيها من جهة البرهان والدليل، زيادةً على ما ورد في الشرع - سواءً في ذلك الفروع والأصول... وما اشتهر بين متأخري أصحابنا ممّا يخالف ذلك، فلم يثبت؛ إذ لا دليل عليه يعتدّ به. كيف وأتّى للعقول العامّة والآراء الضعيفة، النظر والاستدلال في المعارف» [الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج 2، ص 907].

كما استشكل الشيخ البهائي في لزوم القطع بالعقائد ومال إلى الاكتفاء بالظنّ. [العالمي، زبدة الأصول، ص 417]

ب- الاكتفاء بالأدلة الإجمالية

والمجلسي في كتابه "حقّ اليقين" بعد نقله الخلاف في كفاية الظنّ في العقائد يرتضي القول بعدم لزوم الاستدلال في العقائد والاكتفاء بالأدلة الإجمالية كما أنّ النبي ﷺ كان يكتفي بإظهار الشهادتين وارتضى استدلال الأعرابي بقوله «البعرة تدلّ على البعير، وأثر الاقدام يدلّ على المسير، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا يدلّان على اللطيف الخبير» ولم يصرّح بكفاية الظنّ في العقائد. [المجلسي، حقّ اليقين، ص 546 - 548]

ج- كفاية التصديق

وصرّح بكفاية مطلق التصديق بالعقائد الحقّة الخواجة نصير الدين الطوسي في رسالة صغيرة كتبها في أقلّ ما يجب الاعتقاد به في جواب بعض إخوانه:

«وليس عليه بحثٌ عن تعلّم الأدلّة التي حرّرها المتكلمون، بل مهما خطر في قلبه التصديق بالحقّ بمجرد الإيمان من غير دليل وبرهان فهو مؤمن. ولم يكلف رسول الله ﷺ العرب أكثر من ذلك، وعلى هذا الاعتقاد المجلّ استمرّ الأعراب وعوامّ الخلق» [الطوسي، رسالة أقلّ ما يجب الاعتقاد به المطبوعة في ذيل كتاب تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، ص 471]⁽¹⁾.

وقريبٌ من هذه العبارات لصدر المتألّهين الشيرازي في شرحه على الكافي. [راجع: صدر المتألّهين، شرح أصول الكافي، ج 2، ص 510]

د- الجواز إذا حصل اليقين من التقليد

وأما القول بجواز التقليد في العقائد إذا حصل للمقلّد الجزم واليقين فهو مختار الشيخ

1- نسب بعضهم كالشيخ عبد النبي الأراكي [العراقي، معالم الزلفى، ص 110] القول بكفاية الظنّ إلى الخواجة في كتابه الفصول ولم نجده في الفصول كما اعترف بعدم وجدان هذا القول في الفصول الأنصاري. [فرائد الأصول، ج 1، ص 272]

الأنصاري وكثير من المعاصرين كالسيد الخوئي والسيد الخميني والشيخ جواد التبريزي. [انظر: الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 1، ص 348 و 349؛ الخميني، استفتاءات، ج 1، ص 7؛ التبريزي، دروس في مسائل علم الأصول، ج 6، ص 420]

يقول الشيخ الأنصاري في "فرائد الأصول" بعد نقل الأقوال في جواز الاكتفاء بالظن في العقائد الدينية: «وكيف كان، فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد؛ لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد، وتقييدها بطريق خاص لا دليل عليه. مع أن الإنصاف: أن النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الأصول لا يفيد بنفسه الجزم؛ لكثرة الشبهات الحادثة في النفس والمدونة في الكتب، حتى أنهم ذكروا شبهاً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام، فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده، ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاذه، خصوصاً والشيطان يغتنم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البدهيات، وقد شاهدنا جماعة صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منها شيئاً إلا القليل» [الأنصاري، الرسائل، ج 1، ص 574 - 575].

هـ- لزوم التحقيق ومعدورية المقلد المصيب

ويظهر من الشيخ الطوسي أنه مع التزامه بلزوم أن تكون أصول الدين على أساس التحقيق والاستدلال، لكنه يقول «المقلد للحق غير مواخذ ومغفوء عنه في تقليده، وإن كان مخطئاً في تقليده، يقول الشيخ في العدة: «على أن الذي يقوى في نفسي: أن المقلد للمحق في أصول الديانات وإن مخطئاً في تقليده، غير مؤاخذ به، وأنه مغفوء عنه، وإتما قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لأنني لم أجد أحداً من الطائفة ولا من الأئمة عليهم السلام قطع موالاة من سمع قولهم، واعتقد مثل اعتقادهم، وإن لم يسند ذلك إلى حجة عقل أو شرع» [الطوسي، العدة، ج 1، ص 731].

واستدل القائلين بجواز التقليد بأدلة منها:

1- قبول إسلام من أظهر الشهادتين

إن رسول الله صلى الله عليه وآله كان يكتفي بإيمان المؤمنين وإسلامهم بالشهادتين، ولا يكلفهم بالمعرفة ووجوب النظر والاجتهاد، فلو كان النظر واجباً لكان رسول الله صلى الله عليه وآله يكلف كل من أسلم على يده بذلك، ولتقل ذلك في الأخبار والآثار لتوافر الدواعي على نقله، بل يظهر أن إسلام الكثير منهم كان بالعواطف لا بالعقل والاستدلال. [انظر: العراقي، المعالم الزلفى، ص 107؛ الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 208]

مناقشة

إنه ليس بالصحيح أن يقال إن رسول الله ﷺ لا يكلف المسلمين بالنظر والاستدلال، ويقبل إسلام من أسلم ولو كان مبتنئاً على تقليدٍ أعمى، ويعلمهم فروع الدين فقط. نعم، بما أن أكثر أهل مكة والمدينة أميين كان يقبل منهم الأدلة البسيطة والإجمالية على التوحيد والنبوة، ويعلمهم شيئاً فشيئاً على حسب أفهامهم وعقولهم [انظر: الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص 60]، والآيات القرآنية التي يتلوها رسول الله ﷺ عليهم ليست مقتصرة على الأحكام فقط، بل أكثرها حول التوحيد والمعاد، وهم يسمعون هذه الآيات ويرونها مطابقة لفطرتهم فيخضعون لها، والذين أسلموا وقبل النبي ﷺ إسلامهم على أقسام، بعضهم أظهروا الإسلام بالسنتهم ولم يؤمنوا بقلوبهم، فهذا الإسلام ليس محل الكلام وليس بمقبول عند الله وعند النبي ﷺ. نعم، إن النبي مأمور بعدم تفتيش بواطن الأفراد، ويجري عليهم أحكام ظاهر الإسلام، وفي الواقع هم ليسوا بمسلمين، وبعضهم اعتنقوا الإسلام بقلوبهم، وهؤلاء لا يمكن أن يقال إن إسلامهم كان على أساس التقليد. نعم، كانت أدلتهم بسيطة وإجمالية، واكتفى النبي ﷺ منهم بهذا الإجمال، وكان يريهم ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ويرقيهم شيئاً فشيئاً حسب عقولهم، ففي بداية الأمر يقبل منهم الإسلام، ولكن لا يكتفي بذلك منهم، وكلفهم بالتفقه في الدين بمعناه العام، ولم يكتف لهم بأخذ الأحكام العملية فقط، بل كلفهم المعرفة ولكن على حسب عقولهم وإدراكهم، فيقبل من العايي الأدلة البسيطة الفطرية، كما أن الكثير من آيات القرآن وإن كانت مشتملة في باطنها على معارف دقيقة لأهل المعرفة، ولكن بحسب الظاهر هي مشتملة على أدلة واضحة وبسيطة يفهمها عامة الناس، مثل قوله تعالى: ﴿إِنِّي اللَّهُ شَكَ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَدْعُوكُمْ لِيَغْفِرَ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخَّرَكُمْ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى﴾ [سورة إبراهيم: 10].

وقوله ﷺ: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [سورة فصلت: 53].

2- لزوم كون أكثر الناس غير مومنين

لو كان يجب النظر والاستدلال في أصول الدين للزم أن لا يكون أكثر الناس مؤمنين؛ إذ إن الأوحدي من العلماء هو من يقدر على النظر، وأما الباقون فهم عاجزون عن النظر، أو

لا ينظرون حتّى مع تمكّنهم لعدم اهتمامهم، ويكتفون بما عندهم من الإيمان المتوارث من السلف إلى الخلف [العراقي، المعالم الزلفى، ص 107؛ الطالقاني، كاشف الأسرار، ج 1، ص 57]، فيكتفي عندئذٍ بالظنّ الاطمئنانى، ولا فرق من أين يحصل هذا الظنّ، سواءً أكان من الاستدلال والبرهان أو من التقليد.

مناقشة

هذا الاستدلال في الجملة صحيح، وعامة الناس أكثر عقائدهم هي حيلة التقليد والاعتماد على العلماء، وإن كان بعضها مثل التوحيد مبنياً على أساس الفطرة والأدلة الإجمالية، ولكن يمكن أن يقال هم مكلفون بتحصيل المعرفة والتدبر حسب ما يستفاد من الآيات والروايات، ولكن إذا تركوا هذا الواجب لا يواخذون به إذا حصل لهم اليقين بتقليدهم لقول الغير، وأمّا قول المستدلّ بأنّ أكثر أهل العلم والمحقّقين من كلّ مذهب أيضاً مقلّدون، فهذا أيضاً في الجملة صحيح، ولكن ليسوا مقلّدين بمعنى أنّهم التزموا بشيء بلا دليل عليه، بل بمعنى أنّهم مقلّدون في الاستدلالات التي يقيمونها على صحّة مذهبهم، وهذا تقليد علمي رائع قلّما يخلو منه عالم، حيث يستدلّون باستدلالات على عقيدة معيّنة، ولكنّ هذه الاستدلالات مبنية على مقدّمات أخذوها عن غيرهم أو عن المشهور، وجعلوها كالمسلّمات.

3- قوله ﷺ في سورة الحجرات

﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾

[سورة الحجرات: 14].

وتقريب الاستدلال بها أنّه ﷺ أمرهم بالإقرار بالإسلام مع كونه ﷺ ينفي الإيمان عن قلوبهم، وإطلاق الآية يشتمل لصورة كون إسلامهم من دون نظرٍ ودليلٍ. [الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 209]

مناقشة

يمكن أن يقال إنّ القدر المسلّم من الآية أنّ إظهار الشهادتين كافٍ في قبول الإسلام الظاهري، وبها تحقن الدماء وتصحّ النكاح والمواثيق، ولكن ليس هذا بإيمان واقعي ينفع في الآخرة ما لم يدخل القلب؛ لذا في الآية بعدها يصرّح القرآن بأنّ الإسلام الواقعي هو

الذي لا يدخل فيه الريب، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾ [سورة الحجرات: 15].

فإذا لم يصل الإسلام إلى مرحلة اليقين القلبي لا يعدّ إسلامًا واقعيًا وصادقًا.

إلا أن يقال إنّ المراد بالآية إنّ الإسلام له مراتب وأول مراتبه هو إظهار ونطق الشهادتين والعمل على مقتضاها، وإن لم يصل إلى مرحلة اليقين، ولكن الظاهر من الآية ما ذكرناه من أنّ إسلامهم كان صرف إظهار الشهادتين، ويؤيده ما ذكره الطبرسي في شأن نزول هذه الآية حيث يقول: «هم قومٌ من بني أسدٍ أتوا النبي ﷺ في سنةٍ جدبةٍ، وأظهروا الإسلام، ولم يكونوا مؤمنين في السرّ، إنّما كانوا يطلبون الصدقة، والمعنى أنّهم قالوا صدّقنا بما جئت به، فأمره الله - سبحانه - أن يخبرهم بذلك ليكون آيةً معجزةً له فقال: ﴿قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا﴾ أي لم تصدقوا على الحقيقة في الباطن ﴿وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا﴾ أي انقدنا واستسلمنا مخافة السبي والقتل». [الطبرسي، مجمع البيان، ج 9، ص 208؛ الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 328 و329]

4- سيرة المسلمين

سيرة المسلمين عامّة على عدم الفحص والنظر في أصول الدين ما لم يقعوا في خطر الضلال، أو في معرض المناظرة مع غيرهم، ومن المعلوم أنّ سيرة الكثير من الفقهاء على ذلك أيضا.

نعم، سيرة علماء الكلام هي البحث عن الحجج لأصول الدين؛ لأنّ ذلك تخصّصهم وشأنهم، وذلك شاهد لما قلناه، ولا يعدّ خافيًا على أحد أنّ الذي يكون مضرًا هو الشك والريب في صحّة أصول العقائد؛ فإنّه ملازمٌ لفقدان عقد القلب، فالمطلوب من كلّ مسلمٍ هو الوثوق، وعقد القلب بصحّة أصول الدين سواءً أكان حاصلًا من الاستدلال والنظر أو من التقليد. [انظر: الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 209]

مناقشة

هذا الاستدلال صحيحٌ لو ثبت صحّة هذه السيرة، وأيضًا إيمان أكثر الناس مزيجٌ من الأدلّة الإجمالية الفطرية والتقليد، وليس مبتنيًا على صرف التقليد. نعم، دور التقليد في عقائدهم غير قابلٍ للإنكار.

5- التقليد في الفروع جائزٌ فكذا في الأصول

إنَّ تحصيل فروع الدين أسهل من أصول الدين، والشارع اكتفى بالتقليد، فبالأولوية لا بدّ أن يكتفى به في أصول الدين مع غموض مسائلها. [انظر: العاملي، زبدة الأصول، ص 417]

مناقشة

أولاً: يكفي في أصول الدين الاستدلال بالأدلة البسيطة والفطرية، ولا يجب على عامّة الناس العلم بالبراهين العميقة والعلم بجميع الشبهات المتعلقة بأصول الدين.

ثانياً: أن أصول الدين منحصرة في موارد معدودة، ويمكن معرفتها بالأدلة الإجمالية، بينما الفروع الفقهية كثيرةٌ وليست منحصرة في فروع معدودة، والتي تصل إلى آلاف المسائل، والعلم بها تفصيلاً، ومعرفة العلوم التي يتوقّف عليها الاستنباط، والوصول إلى درجة الاجتهاد يحتاج إلى صرف أوقاتٍ كثيرةٍ وذهنٍ قويٍّ متمرس لا يمكن لعامّة الناس من بلوغه.

6- أدلة جواز التقليد تشمل الفروع والأصول

يقول العاملي: إنَّ أدلة التقليد مطلقة وغير مقيدة بالفروع، مثل قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 43]، [العاملي، زبدة الأصول، ص 418]، كما أنَّ الروايات التي يستدل بها على التقليد - مثل الرواية المنقولة في التفسير المنسوب إلى الإمام العسكري عليه السلام «فَأَمَّا مَنْ كَانَ مِنَ الْفُقَهَاءِ صَائِنًا لِنَفْسِهِ حَافِظًا لِدِينِهِ مُحَالِفًا عَلَى هَوَاهُ مُطِيعًا لِأَمْرِ مَوْلَاهُ فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ» - هي عامّة تشمل الأصول والفروع، بل صدر الرواية فيها مذمة عوامّ اليهود بسبب تقليدهم لعلمائهم في إنكار نبوة نبيّنا ﷺ، وعندما يسأل الراوي عن الفرق بين عوامّ الشيعة واليهود، يقول الإمام عليه السلام: «إِنَّهُمْ عَلِمُوا مِنْ عِلْمَائِهِمُ الْفُسُقَ الْبَيِّنَ مِنْ قَبِيلِ الْكَذِبِ وَأَكَلَ الْحَرَامَ وَالرِّشَاءَ، وَمَعَ ذَلِكَ قَلَّدُوهُمْ»، وبعد ذلك يساوي الإمام عليه السلام بين تقليد عوامّ الشيعة وتقليد اليهود إذا كان علماءهم مثل علماء اليهود، ويفرق بين تقليدهم وتقليد عوامّ اليهود إذا كان من يقلّدونه من العلماء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً لهواه ومطيعاً لأمر مولاة، ففي هذه الصورة يقول الإمام عليه السلام: «فَلِلْعَوَامِّ أَنْ يَقْلُدُوهُ»، وبما أنَّ مفروض المسألة التقليد في العقائد، فتشمل الرواية العقائد وغيرها. [انظر: الأراكي، معالم الزلفى، ص 109]

مناقشة

ولكن يمكن أن يقال في الجواب عن هذا الاستدلال بأنه بعد الفراغ من ثبوت التوحيد والنبوة، يجوز السؤال من أهل الذكر، وتقليد العلماء في المسائل الجزئية فيما يتعلق بأصول الدين؛ لأنّ المراد من الذكر إمّا هو القرآن أو التوراة والكتب السابقة، وفي كلا الفرضين بعد ثبوت حقانية القرآن والكتب السابقة يمكن السؤال عمّن يعتمد عليه بما في هذه الكتب، وما أنزل فيها من المعارف الدينية، كما هو المذكور عن التقليد في تفسير الإمام العسكري عليه السلام؛ لأنّ معرفة الفقيه بكونه حافظاً لدينه ومطيعاً لأمر مولاه متفرّع على ثبوت أصل الدين عند العائمي، حتّى يعرف هل هو حافظ للدين ومطيع لأمر الله أم لا؟

ويؤيد كون المراد من عموم هذه الآيات والروايات المسائل الجزئية للعقائد ما ورد في روايات أخرى من أخذ معالم الدين عن الرواة الثقات مثل ما عن الإمام الرضا عليه السلام: «عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْمُسَيَّبِ الْهَمْدَانِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِلرَّضَا شُقَّتِي بَعِيدَةً وَلَسْتُ أَصِلُ إِلَيْكَ فِي كُلِّ وَفْتٍ، فِيمَنْ أَخَذُ مَعَالِمَ دِينِي؟ قَالَ: مِنْ زَكْرِيَّا بْنِ آدَمَ الْقُمِّيِّ الْمَأْمُونِ عَلَى الدِّينِ وَالْدُنْيَا. قَالَ: عَلِيُّ بْنُ الْمُسَيَّبِ: فَلَمَّا انْصَرَفْتُ قَدِمْنَا عَلَى زَكْرِيَّا بْنِ آدَمَ فَسَأَلْتُهُ عَمَّا احْتَجَّتْ إِلَيْهِ» [الحزب العاملي، وسائل الشيعة، ج 27، ص 148]

ومعلوم أنّ معالم الدين تشمل العقائد الدينية كما تشمل الفروع والأحكام، ولكن هذا بعد الفراغ من ثبوت التوحيد والنبوة وإمامة الإمام كما هو واضح.

7- النهي عن النظر والاستدلال

ورد النهي عن النظر والاستدلال في أصول الدين في روايات وأخبار كثيرة، مثل القول المنسوب للنبي الأعظم صلّى الله عليه وآله: "عليكم بدين العجائز"، فإنّ دينهنّ ليس مبتنيّاً على النظر والاستدلال، ومثل قوله صلّى الله عليه وآله في مسألة القدر: «عزمت عليكم أن لا تتكلّموا فيه». [انظر: العراقي، المعالم الزلفي، ص 108].

مناقشة

أمّا عن رواية "عليكم بدين العجائز" فنقول:

أولاً: من ناحية السند هذه الرواية المنسوبة إلى النبي صلّى الله عليه وآله لم تنقل في مصدر معتبر من

مصادر الشيعة، ورواها بعضهم بغير إسناد، وحتى أهل السنة أيضًا اعترفوا بأنه من الموضوعات [انظر: العجلوني، كشف الخفاء، ج 2، ص 70]؛ ولا يمكن إثبات فرع فقهيٍّ بخبرٍ يكون سنده بهذا الضعف، فكيف بإثبات التوحيد، وقيل إنه من مصنوعات سفيان الثوري، فإنه روى أن عمر بن عبد الله المعتزلي قال: «إنَّ بين الكفر والإيمان منزلةً بين منزلتين، فقالت عجوز: قال الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُّؤْمِنٌ﴾، فلم يجعل من عباده إلا الكافر والمؤمن، فسمع سفيان كلامها، فقال: عليكم بدين العجائز» [الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص 63].

ثانيًا: من ناحية الدلالة يمكن أن يكون المقصود من الرواية الاكتفاء بالأدلة الإجمالية البسيطة من دون ملاحظة الشكوك والشبهات، كما قيل إنه مرَّ النبي ﷺ على عجوز تدير مغزلها فقال لها: «بم عرفت ربك؟ فرفعت العجوز يدها عن مغزلها حتى سكن، أرادت بذلك أن مغزلها على صغره لا يدور بنفسه من غير مديرٍ، فكيف بهذا العالم الكبير»، وإن كان هذه الحكاية أيضًا غير موجودة في مصادر الشيعة ولا في مصادر أهل السنة. [انظر: القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج 4، ص 393؛ الحائري، الفصول الغروية، ص 415]

ثالثًا: يمكن أن يكون المقصود من الرواية اليقين بالعقائد الدينية، يعني عليكم بدين العجائز حيث لا يختلج في إيمانهم أدنى شكٍّ، كما يمكن أن يكون المقصود منها أن الإيمان الإجمالي على أساس الأدلة الإجمالية التي تنتج اليقين، أفضل من الأدلة التفصيلية التي تنتج الشكَّ والإبهام والحيرة.

رابعًا: يمكن أن يكون المراد تفويض الأمور كلها إلى الله ﷻ والاعتماد عليه ﷻ في كلِّ الأمور. [انظر: الرازي، تفسير الفخر الرازي، ج 2، ص 96]

وأما عن رواية عدم الخوض في مسألة القدر والكلام فيه فنقول:

أولًا: هذه الرواية منقولة في مصادر أهل السنة عن أبي هريرة أنه قال: «خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر، فغضب حتى احمرَّ وجهه ... فقال أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه» [الترمذي، سنن الترمذي، ج 3، ص 300]. والرواية لا بأس بها من حيث المضمون، وقد ورد في مصادرنا روايات في النهي عن الخوض في القدر، منها ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام حينما سأل الراوي عن القدر قال: «بَحْرٌ عَمِيقٌ فَلَا تَلْجُهُ ... طَرِيقٌ مُّظْلِمٌ فَلَا تَسْلُكُهُ ... سِرٌّ

اللَّهِ فَلَا تَكْلَفُهُ» [الصدوق، التوحيد، ص 365]. والظاهر أنَّ المقصود من هذه الروايات أنَّ العقول لا يمكنها الوصول إلى كنه مسألة القدر، ولكنها لا تدلّ على النهي عن مطلق النظر، فقد ورد الإنكار على تارك التفكير والاستدلال في قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [سورة الروم: 8].

وقد أثنى على الذين يتفكرون ويتدبرون في قوله تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة آل عمران: 191]، فنهيه عليه السلام عن الخوض في القدر لعلّه بسبب كونه أمراً غيبياً وبحراً عميقاً، كما أشار إليه الإمام علي عليه السلام، فالمراد من ترك المسألة في القدر التفويض في مثل ذلك إلى الله تعالى؛ لأنّ ذلك ليس من الأصول التي يجب الاعتقاد بها، والتعمق فيها بشكل مفصل. [انظر: الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص 62 و 63]

3- وجوب التقليد وحرمة النظر

لم نجد قائلاً بوجوب التقليد بين علماء الشيعة، وينسب هذا القول إلى المعتزلة وبعض العامة، ولعلّهم يقولون بجرمة النظر ووجوب الاكتفاء بالأدلة الإجمالية في المعارف الدينية، وليس لازم القول بجرمة النظر ووجوب التقليد، وقد صرح بذلك الشيخ الأنصاري حيث يقول: «وأما القول بجرمة النظر، فليس قولاً بوجوب التقليد، كما أنّه لا يراد منه حرمة النظر حتّى بالنسبة إلى من اعتقد خلاف الحقّ، أو تردّد فيه، بل الظاهر أنّ المراد منه كلّ من حصّل الاعتقادات الحقّة بطريق من الطرق؛ تقليداً كان أو بالنظر أو بالفطرة أو بما فرض كونه طريقاً، يحرم عليه الخوض في ملاحظة صحّتها وسقمها بالاستدلالات والبراهين» [الأنصاري، الاجتهاد والتقليد، ص 84].

واستدل لهذا القول:

أ- لزوم المحذور في وجوب النظر والاستدلال

لزوم النظر والاستدلال في العقائد يستلزم محذوراً؛ لأنّ المكلف بالنظر والمعرفة، إذا لم يكن يعرف الله فلا يمكنه العلم بأوامر الله ونواهيه، وبالنتيجة لا يمكن أن يتّصف بعنوان المكلف، وإذا كان ذلك الشخص عالماً بالله، ففي هذه الحالة يكون أمره بتحصيل العلم محالاً؛ لأنّه تحصيل حاصل. [انظر: الشهيد الثاني، حقائق الإيمان، ص 61]

مناقشة

وجوب المعرفة عند الإمامية والمعتزلة عقلي لا سمعي، وهذا الإشكال يلزم على قواعد الأشاعرة؛ إذ الوجوب عندهم سمعي؛ لأنكارهم الحسن والقبح العقليين.

ويجاء أيضاً بأن هذا الدليل كما يدل على امتناع الاستدلال في العقائد، يدل على امتناع التقليد فيها أيضاً، فينسد باب معرفة الله تعالى، وكل من يرجع إليه في التقليد لا بد وأن يكون عالماً بالمسائل الأصولية ليصح تقليده، فيقال: علم هذا الشخص بالله ﷻ غير ممكن؛ لأنه إن لم يكن عالماً به ﷻ حين كلف به، استحال أن يكون عالماً بأمره بالمقدمات.

وبما أجابوا نجيب أيضاً، ولا مخلص لهم إلا أن يعترفوا بأن وجوب المعرفة أمر عقلي، فيبطل ما ادعوه من أن العلم بالله ﷻ غير ممكن، أو سمعي. [انظر: الشهيد الثاني، حقائق الإيمان،

ص 61 و62]

ب- النهي عن النظر والاستدلال

النهي عن النظر في الآيات والروايات مثل قوله ﷻ: ﴿مَا يُجَادِلُ فِي آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [سورة غافر: 40] والنظر يفتح باب الجدل فيحرم؛ ولأن النبي ﷺ رأى الصحابة يتكلمون في مسألة القدر، فنهاهم عن الكلام فيها، وقال: «إنما هلك من كان قبلكم بخوضهم في هذا» [الترمذي، سنن الترمذي، ج 3، ص 300] والمراد منه ترك النظر والاستدلال؛ إذ لو كان واجباً لما نهى عنه ﷺ وقال: «عليكم بدين العجائز» [انظر: الفصول في علم الأصول، ج 2، ص 135].

مناقشة

إن المنهي عنه في الآية الجدل بالباطل، كما في قوله تعالى: ﴿وَجَادَلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾ [سورة غافر: 5] لا الجدل بالحق لقوله ﷻ: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125]، فالأمر بالجدل بالحق يدل على أن الجدل مطلقاً ليس منهياً عنه.

والجواب عن رواية النهي عن التكلم بالقدر وقوله ﷻ: عليكم بدين العجائز فقد بحثنا عنهما في أدلة جواز التقليد.

جـ - النظر والاستدلال بدعة

النظر والاستدلال بدعة في الدين؛ إذ لم ينقل عن النبي ﷺ وأصحابه الاشتغال به، ولو كانوا اشتغلوا بهما لوصل إلينا ذلك من خلال النقل؛ لتوفر الدواعي، كما نقل إلينا اشتغالهم بالمسائل الفقهية على اختلاف فروعها، وكل بدعة مردودة.

مناقشة

إن كان المقصود من كون النظر والاستدلال بدعة مطلق النظر والاستدلال فنقول في الجواب:

أولاً: القرآن الكريم مملوء بالمناظرات مع الكفار ممّا وقع من الأنبياء السابقين، وأمر نبينا ﷺ فقال ﷺ: ﴿وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125]، وغير ذلك من الآيات والأخبار التي وردت في مناظرات الإمامين الصادق والرضا ﷺ مع الزنادقة وأصحاب الديانات المختلفة التي هي مذكورة في كتاب الكافي وغيرها من كتب الحديث، خصوصاً كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسي، الذي موضوعه احتجاجات النبي والأئمة مع المخالفين، وورد أيضاً مناظرات لأصحاب الأئمة - من قبيل هشام بن الحكم - مع المخالفين بتأييد من الأئمة ﷺ.

ثانياً: لم يكن أصحاب النبي بحاجة إلى النظر والاستدلال العقلي؛ لأنهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات، بل كان يكفيهم رؤية النبي ﷺ ورؤية أحواله وأفعاله، لا سيما مع قلة الشبهات وعدم طرؤ التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم.

وإن كان المقصود تدوين الأدلة والأبواب على ما جمعت الكتب الكلامية، والاستدلال على الوجه المقرر في علم الكلام هو بدعة، فالجواب:

أولاً: أنّ غاية ما يدلّ عدم اشتغال الأصحاب بذلك عدم وجوبه، وأيضاً عدم تعاهدهم على شيء غير مضرّ، بل المضرّ هو تعاهدهم على ترك شيء حال التفاتهم إليه، وهنا لم يكن الأمر كذلك.

وثانياً: الجواب النقضي لذلك الاشكال هو: أنّ كثيراً من العلوم الأخرى كعلم الفقه وأصول الفقه والرجال كانت على نفس حال الكتب الكلامية وما فيها من الاستدلالات العقلية، فهذه العلوم الأخرى أيضاً لم تكن مدونة بالشكل الموجود الآن، فعلم الأصول

والرجال مستحدث، والفقهاء بالشكل المبوّب اليوم مع هذه الاستدلالات أيضًا مستحدث، فيلزم كون هذه العلوم بدعةً وحرامًا أيضًا، مع أنّ البدعة المحرّمة هو إدخال ما ليس من الدين في الدين، لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من تعاليم الدين وتبويب العقائد بشكل علمي وعقلي ومنطقي، وتأليف الكتب والبحوث التي من خلالها يمكن الذبّ عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضالّين المضلّين. [انظر: القمّي، القوانين المحكمة في الأصول، ج 4، ص 398 و399؛ الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 212]

د- النظر والاستدلال مظنة الوقوع في الضلال

إنّ وجوب النظر يمهّد الأرضيّة لضلال المكلفين ومظنّة الوقوع في الضلالة؛ لإثارته الشكوك والشبهات بخلاف التقليد؛ فإنّه طريق سالم.

ويرد عليه: أنّ هذا الاستدلال كما يجري في المقلّد يجري فيمن يقلّد أيضًا، فيحرم النظر على المقلّد أيضًا، فيتسلسل، أو ينتهي إلى ناظرٍ، فيلزم المحذور مع زيادة احتمال كذب المقلّد. [انظر: الزاقي، أنيس المجتهدين، ج 2، ص 960]

ويمكن أن يكون الأمر على العكس، فإنّ النظر في الأصول من دون الانحياز إلى أيّ طرفٍ يكون بمنأى عن جميع الشبهات، فإذا أخذ الإنسان اعتقاداته الدينية على أساس الاستدلال الصحيح، فإنّ تلك الاعتقادات لا تتزلزل نتيجة الشبهات، بخلاف المقلّد، فإنّ عقائده تتزلزل بسبب الشبهات، ومن أخذ دينه من أفواه الرجال أزالته الرجال، فهو في معرض إمكانية زوال عقائده، بخلاف من أخذ دينه بالاستدلال. [انظر: الصدر، الاجتهاد والتقليد، ص 212]

النتائج

ظهر ممّا ذكرنا:

أ- المشهور بين الفقهاء عدم جواز التقليد في العقائد، ولكن صرح جمع من الفقهاء بجواز التقليد، وهم ما بين قائلٍ بجوازه مطلقاً وإن حصل منه الظنّ، وقائلٍ بجوازه إذا حصل منه اليقين العرفي واطمئنان النفس، وقائلٍ بأنّه يجب تحصيل الاعتقادات بالأدلة المتقنة الموجبة لليقين، ولكنّ المقلّد التارك للنظر إذا صادف تقليده الحقّ، وحصل له اليقين العرفي، يقبل منه هذا الإيمان، ويظهر أنّ هذا القول هو الأقرب للأدلة.

ب- المقصود من اليقين اللازم في العقائد ليس هو اليقين والجزم المطابق للواقع، بل الأعمّ منه ومن اليقين العرفي، الذي يمكن أن يكون جهلاً مركّباً وغير مطابق للواقع، ويمكن أن يجتمع مع احتمال الخلاف العقلي الذي لا يعتنى به العرف على قول بعضهم.

ج- كفاية الظنّ في العقائد محلّ بحث، والمشهور عدم كفاية الظنّ، وصرّح بعضهم بكفاية الظنّ.

د- الملازمة بين القول بجواز الظنّ في العقائد وجواز التقليد محلّ بحث، والظاهر عدم الملازمة، وإن كان بينهما نوع تقارب.

هـ- يكفي في تحصيل الإيمان الأدلة الإجمالية الفطرية، ولا يجب على عامّة الناس تحصيل تفاصيل الأدلة على العقائد.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

نهج البلاغة.

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

الأحسائي، ابن أبي جمهور، كاشفة الحال عن أحوال الاستدلال، محمد بن زين الدين، مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1416 هـ.

الأردبيلي، أحمد بن محمد، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، الاجتهاد والتقليد، كتابفروشي مفيد، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ. ملاحظة: طبع هذا الكتاب في ضمن "مجموعة الرسائل".

الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الخامسة، 1416 هـ.

التبريزي، موسى بن جعفر، أوثق الوسائل في شرح الرسائل، كتي نجفی، قم، الطبعة الأولى، 1369 هـ.

التبريزي، ميرزا جواد، دروس في مسائل علم الأصول، دار الصديقة الشهيدة، قم، الطبعة الثانية، 1387 ش.

الترمذي، أبو عيسى محمد، سنن الترمذي، تحقيق وتصحيح: عبد الرحمن محمد عثمان، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

الحائري الأصفهاني، محمد حسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الخراساني، محمد كاظم بن حسين، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الخميني، روح الله الموسوي، المكاسب المحرمة، مؤسسة التنظيم والنشر لآثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

الخميني، روح الله الموسوي، الاستفتاءات، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الخامسة، 1422 هـ.

السيد المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق: سيد مهدي رجائي، دار القرآن الكريم، قم، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، حقائق الإيمان مع رسالتي الاقتصاد والعدالة، تحقيق: سيد مهدي رجائي، مكتبة آيت الله المرعشي النجفي، قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الشهيد الثاني، زين الدين بن علي، رسائل الشهيد الثاني، تحقيق وتصحيح: رضا مختاري وحسين شفيعي، انتشارات دفتر تبليغات إسلامي حوزة علميه قم، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الصدر، رضا، الاجتهاد والتقليد، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، قم، 1420 هـ.

الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، التوحيد، تحقيق: هاشم حسيني، جامعه مدرسين، قم، الطبعة الأولى، 1398 هـ.

الصدوق، محمد بن علي ابن بابويه، علل الشرائع، كتابفروشي داوري، الطبعة الأولى، قم، 1966 م.

الطالقاني، ملا نظر علي، كاشف الأسرار، مؤسسه خدمات فرهنگي رسا، تهران، چاپ يكم، 1373 ش.

الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الثانية، 1390 هـ.

الطوسي، الخواجه نصير الدين، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405 هـ.

الطوسي، محمد بن حسن، العُدّة في أصول الفقه، محمد تقي علاقبنديان، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

العاملي، محمد بن حسين (الشيخ البهائي)، زبدة الأصول، شريعت، قم، الطبعة الأولى، 1383 ش.

العجلوني، إسماعيل، كشف الخفاء، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1997 م.

العراقي، عبد النبي النجفي، المعالم الزلّفي في شرح العروة الوثقى، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، 1380 هـ.

العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، أجوبة المسائل المُهتّائية، مطبعة الخيام، قم، الطبعة الأولى، 1401 هـ.

العلامة الحليّ، الحسن بن يوسف، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، تحقيق الدكتور مهدي محقق، مؤسسه مطالعات اسلامي، تهران، چاپ يكّم، 1365 ش.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر هجرت، قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الفيض الكاشاني، محسن، الوافي، كتابخانه امام أمير المؤمنين علي، أصفهان، الطبعة الأولى، 1406 هـ.

الفيض الكاشاني، محسن، علم اليقين في أصول الدين، تحقيق وتصحيح محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

القميّ، أبو القاسم بن محمد حسن، القوانين المحكّمة في الأصول، إحياء الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.

الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407 هـ.

المازندراني، محمد صالح بن أحمد، شرح الكافي؛ تحقيق: أبو الحسن الشعراي، المكتبة الإسلامية، طهران، الطبعة الأولى، 1382 هـ.

المجلسي، محمداقر، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1403 هـ.

المجلسي، محمداقر، حقّ اليقين، انتشارات اسلاميه.

المشكيني الأردبيلي، أبو الحسن، كفاية الأصول (مع حواشي المشكيني)، لقمان، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.

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

النراقي، محمد مهدي بن أبي ذر، أنيس المجتهدين في علم الأصول، مؤسسة بوستان كتاب، قم، الطبعة الأولى، 1388 ش.

الوحيد البهبهاني، محمد باقر بن محمد أكمل، الفوائد الحائرية، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1415 هـ.

شبر، عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، أنوار الهدى، قم، الطبعة الثانية، 1424 هـ.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي لصدر المتألهين، تحقيق: علي عابدي شاهرودي، مؤسسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، الطبعة الأولى، تهران، 1366 ش. كاشف الغطاء، علي، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى، 1381 هـ.

الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، ناصر خسرو، تهران، الطبعة الثالثة، 1413 هـ.

Al-Hurr al-Aamili, Muhammad bin al-Hasan, Wasa'il al-Shi'a, Holy Qom, Aalul-Bayt Foundation, 1st edition, 1409 AH.

Al-Khomeini, Seyyid Rouhollah al-Mousawi, Forbidden Deals, The Foundation for Editing and Publishing of Imam Khomeini's Works, 1st edition, 1415 AH.

Al-Khorasani, Muhammad Kadhim bin Hussein, Kifayatul-Usool, Holy Qom, Aalul-Bayt Foundation, 1st edition, 1409 AH.

Al-Majlisi, Muhammad Baqir, Biharul-Anwaar, Beirut, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1st edition, 1403 AH.

Al-Sadr, Rida, Ijtihad and Taqleed, Holy Qom, The Qom Bureau of Islamic Information, 2nd edition, 1420 AH.

Sayyid Abdullah Shubbar, Haqqul-Yaqeen fi Ma'rifat Usoolud-Deen, Holy Qom, An-waarul-Huda Foundation, 2nd edition, 1424 AH.

The Truth of Life after Death between Science and Religion

Mohammad Abdul-Lateef

PhD student in Islamic philosophy, al-Mustafa International University, Algeria.

E-mail: mahdi.dj313@gmail.com

Abstract

The matter of life after death is one of the important matters that have preoccupied man's mind since ancient times. Every person feels within himself how eager he is to know the world after death, and what shall happen to him then. All religions have argued that man should survive after death, except that they differed in the way of his survival. Some think that man remains purely physical; for they believe that the reality of man is based on body only, whereas some others believe that man only remain spiritually; for they see the corruption of human body after death and see the impossibility of reconstructing that structure as it has been before death. Others have argued that both soul and body remain together in the world after death, meaning that the Resurrection is both physical and spiritual at the same time. But as for empiricists, they sometimes infer from near death experiment that there is life after. Near death experiment is temporary death experienced by some people who moved to the world after death, and upon their return to this world, they talked about the facts and events they met there. However, some philosophers have made use of rational arguments to prove the existence of the world after death.

Keywords: man, death, life after death, religion and life after death, science and life after death.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 160-185

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



حقيقة الحياة بعد الموت بين العلم والدين

محمد عبد اللطيف

طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر.

البريد الإلكتروني: mahdi.dj313@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة الحياة بعد الموت من المسائل التي شغلت ذهن الإنسان منذ قديم الأيّام، فكلّ إنسانٍ يلتمس في باطنه ذلك الشوق في معرفة عالم ما بعد الموت، وما المصير الذي يؤول إليه، فذهبت جميع الأديان إلى لزوم بقاء الإنسان بعد الموت، إلّا أنّهم اختلفوا في كيفية بقائه، فبعضهم عدّ بقاءه جسمانيّاً صرفاً؛ لأنّه يؤمن بأنّ حقيقة الإنسان تقوم على البدن فقط؛ وبعضٌ آخر عدّ بقاء الإنسان روحانيّاً فقط؛ وذلك لمشاهدتهم فساد بدن الإنسان بعد الموت واستحالة إعادة ذلك التركيب، وقد ذهب آخرون إلى بقاء الروح والجسم معاً في عالم ما بعد الموت، أي أنّ المعاد جسماني وروحاني في الوقت نفسه، وأمّا أصحاب المذهب التجريبي فتارةً استدّلوا بتجارب الموت الوشيك أو الاقتراب من الموت لإثبات بقاء الحياة بعد الموت، وهي تجارب أفراد جرّبوا الموت المؤقت وانتقلوا إلى عالم ما بعد الموت وعند رجوعهم إلى الدنيا قاموا بسرد تلك الوقائع التي عاشوها، كما أنّ بعض الفلاسفة استدّلوا ببراهين عقلية لإثبات عالم ما بعد الموت.

الكلمات المفتاحية: الإنسان، الموت، الحياة بعد الموت، الدين والحياة بعد الموت، العلم والحياة بعد الموت.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 160 - 185

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

يشكل موضوع الحياة بعد الموت هاجساً مؤزقاً بالنسبة للبشر على اختلاف مذاهبهم ومشاربهم، وقد احتل هذا الموضوع وما زال يحتلّ عبر العصور والأزمان المختلفة سلّم الأولويات التي ما فتئ الإنسان يسعى وراء إجابة مقنعة حولها، فليس بالإمكان تجاوز هذه المسألة المهمّة والمصيرية ببساطة ومن دون تحرّ ومبحثٍ رصينٍ يعتمد على الأدلّة المتينة والقويّة، ومن هنا نرى في مختلف الثقافات والأديان اهتماماً بما يسمّى "الحياة بعد الموت"، وكلّ الأديان السماوية تتفق على أنّ هناك حياةً بعد الموت. ولمّا لم يرجع أحد إلينا بعد الموت ليخبرنا بحقيقة ما يجري في هذه المرحلة، فإنّ الرسائل السماوية بيّنت لنا الكثير من الأمور والجزئيات حول هذا الموضوع المهمّ.

فلطالما خاف الإنسان من الموت، ولطالما حلم بالخلود على هذه الأرض، وقد استمرّ هذا الحلم عبر مختلف مراحل التاريخ، إلّا أنّه أخذ يتبدّد مع أواخر القرن العشرين، حينما حدثت ثورة كبيرة في رحلة البحث عن سرّ الخلود، وقد قام العلماء بصرف ملايين الدولارات على مشاريع تهدف لإطالة عمر الإنسان وعلاج الهرم والشيخوخة ومحاولة الخلود. إلّا أنّها باءت بالفشل جميعاً، ولم تنجح أيّ تجربة، فيئس العلماء من تجارب ومحاولات كهذه، وصرّحوا بأنّه لا علاج للموت أبداً.

وهذا الإحساس يدلّ على أنّ الإنسان يمكن أن يبقى حيّاً، ولكن ليس في عالم الطبيعة كما يعتقد ذلك من لا يؤمن بوجود عالم الآخرة؛ لذلك كلّ من آمن بوجود عالم آخر غير عالم الطبيعة ذهب إلى تفسير الموت بما يتناسب مع معتقداته أو مبانيه، فالمتديّنون - مثلاً - سيأتون - اتّبعوا طريق الوحي للإثبات وجود عالم ما بعد الموت وإثبات بعض جزئياته، كما أنّ بعضهم تمسّك بالأدلّة العقلية لإثبات ذلك العالم، وأنّ موت الإنسان هو الانتقال من نشأة إلى نشأة أخرى.

لقد اتّجه العلم الآن - بعد أن وطأت قدم الإنسان القمر وبعد ظهور أبحاث حول نوعية الفضاء الخارجي، وما يوجد به من كائنات حية أو مصادر مياه - إلى محاولة استكشاف ما يسمّى "على شفا الموت" أو ما يعرف بالإنجليزية بـ (Near Death Experience)، وهي ظاهرة غير طبيعية نادرة الحدوث. تتلخص ماهيتها في أنّ بعض من تعرّضوا لحوادث كادت تؤدي بحياتهم قد مرّوا بأحداث وأماكن مختلفة، منهم من وصفها بالطيّبة والجميلة ومنهم من وصفها بالشرّ والعذاب. فهذه الظاهرة عبارة عن عنوان يختزل فيه اسم هذا العلم الجديد، ومثال

ذلك ما يمر به الإنسان في حادث سيارة خطير، أو على وشك الغرق في المحيط أو البحر، أو حتى السكتة القلبية. وهذا العلم يحاول أن يؤسس أصوله وقواعده منهجه، وأهمها أن الإنسان يموت إكلينيكيًا حين تتوقف نبضات القلب لديه، طبقًا للمعايير الطبية، ويظهر ذلك على الآلات اللازمة التي تسجل هذا التوقف.

وبعبارة أخرى كل من حصلت له هذه التجربة فإنه يعدّ من الناحية الطبية إنسانًا ميتًا، لأنّ كلّ علامات الموت الجسدية تكون متحققة فيه، إلّا أنّه وبعد مرور فترة من الزمن يرجع إلى الحياة.

وطبقًا للمنهج العلمي التجريبي، فقد تمّ إحصاء 2000 حالة توقّف قلب (أي الموت الإكلينيكي)، عادت منها للحياة 151 (حوالي 16% منها)، وتمّ إجراء مقابلات مكثفة مع هؤلاء العائدين من الموت؛ بغية التعرف على حالة الإنسان وشعوره وهو يفارق الحياة. وبالطبع فقد تفاوتت الإجابات، وفقًا للأشخاص وسياق الحادث الذي يؤدي إلى الموت وتوقف القلب، أو حتى إلى السكتة القلبية. فبعضهم اعترف بأنّه شعر بالرعب، وبعضهم الآخر - ممّن كان له أطفال - شعر بالحزن على فراق ذريّته. وقد كان الشعور الغالب هو أنّ الروح كأنّها تنتقل إلى أعلى، وتنفصل عن الجسد، ثمّ يحدث نوعٌ من التحرر من متاعب الحياة اليومية.

وسعينا في هذه المقالة إلى بيان نظريّة الدين حول الحياة بعد الموت ومقارنتها مع ما يقوله العلم بالنسبة لهذا الموضوع، وقد اتّبعتنا في هذا التحقيق المنهج التوصيفي التحليلي، من خلال طرح رؤية دينية تقوم آلياتها على الاستعانة بالوحي بوصفه مصدرًا أساسيًا من مصادر المعرفة باعتباره معصومًا عن الخطأ، ومن جانبٍ آخر الاستفادة من العقل باعتباره أحد المصادر الفعّالة في هندسة المعرفة الدينية والبشرية، ومقارنة هذه الرؤية الدينية مع رؤية العلم لموضوع الحياة بعد الموت، بحيث إنّ أكثر ما يركّز عليه العلم التجريبي هو التجارب الحسّية في الوصول إلى نتائجها، مع ذكر نقاط الاشتراك والاختلاف بين هاتين الرؤيتين.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أولاً: حقيقة الإنسان بين العلم والدين

عرّف الإنسان في علم المنطق بأنّه "حيوان ناطق"؛ وبهذا التعريف يتميّز الإنسان عن سائر الحيوانات المشتركة معه في الجنس، فالإنسان هو حيوان ناطق صاحب قوّة ومنّة

ولياقة وقابلية إذا ما أوصلها إلى الفعلية، فسيكون حينئذٍ إنساناً حقيقياً واقعياً. فالله ﷻ كرم الإنسان عن بقية الموجودات بفضل تلك القوة العاقلة التي وهبها له، حيث قال: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70]، حتى أنه بين السير الطبيعي لخلقته والمراحل التي يمر عليها حتى يصل إلى مرتبة الإنسان، حيث قال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ [سورة المؤمنون: 12 - 14]، والخلق الآخر كما يقول العلماء والمفسرون هي النفس الإنسانية. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 20]

كما أن هناك أحاديث كثيرة تشير إلى هذه الحقيقة، فقد جاء في رواية أبي الجارود عن أبي جعفر عليه السلام في قوله: ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾: «فهو نفخ الروح فيه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 57، ص 369].

إن الدين والعقل يعدان الإنسان مركباً من نفس وبدن، فنفس الإنسان غير بدنه، إذ إنها جوهر مجرد عن المادة، بينما البدن ماديّ عنصريّ، كما أن الدين والعقل يثبتان وجود علاقة وطيدة بين النفس والبدن، وأن قوام البدن بالنفس، يقول ابن سينا: «ولما كانت النفس الناطقة هي موضوع ما للصور المعقولة غير منطبعة في جسم تقوم به، بل إنما هي ذات آلة بالجسم...» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 264]، بل أقام الفلاسفة براهين عقلية متعددة على تجرد النفس وعلاقتها بالبدن، كالاستدلال على تجردها بتجرّد عارضها، فالعلم حقيقة مجرّدة عن المادة، فيكون محلّه الذي هو النفس مجرّداً لا محالة، وذلك لاستحالة حلول المجرد في الماديّ [العلامة الحليّ، كشف المراد، ص 277]. كما أن النقل يؤيد تلك البراهين العقلية، حيث يقول تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [سورة الحج: 46].

فالدين يعدّ حقيقة الإنسان مشتملة على موجود غير ماديّ اسمه "النفس"، وإن المدافعين عن وجود مثل هذا الموجود عادةً ما يحكمون بالتمايز بين النفس والبدن، عن طريق مجموعة من الخصوصيّات، وبعد ذلك وبالنظر إلى أنّ هذه الخصوصيّات لا يمكن إسنادها إلى الجسم الماديّ أو إلى أي نوع جسمانيّ، يصلون إلى جوهرية الروح وتجرّدها. [العلامة الحليّ، كشف المراد، ص 276]

وبعض الفلاسفة بالرغم من أنهم يعدّون الإنسان في المرتبة الحاليّة من الحياة عبارةً عن موجودٍ مركّبٍ من جسمٍ وروحٍ، إلّا أنهم يصرّحون بأنّ حقيقة الإنسان تتمثّل في الروح فقط.

[الشيخ البهائي، الكشكول، ج 2، ص 193]

إنّ البدن في هذه النظريّة، يعرف مرّةً على أنّه عبارةً عن قفص، بحيث تكسر الروح هذا القفص عند الموت وتتصل بعالم المجرّدات والموجودات غير الجسمانيّة؛ ويعرف مرّةً أخرى على أنّه آلة تستعمله الروح وتتصرّف فيه لاستكمال جوهرها. إنّ الفيلسوف الغربي الذي أكّد كثيراً على هذا القول وصوره بأنحاء عديدة وجامعة هو أفلاطون. [بدوي، أفلاطون في الإسلام، ص 337؛

الشيرازي، شرح حكمة الإشراق، ص 431]

وفي القرن الخامس عشر اهتمّ ديكارت بهذا الموضوع وأولاه عنايةً خاصّةً. ففي التصوير الديكارتيّ، يدّعى بأنّ الشخص الواقعيّ إمّا النفس أو الروح؛ الروح هو الموجود ذو الشعور وغير المادّيّ الذي ينسب إليه الإحساس والفكر والإرادة وغيرها، وعلى كلّ حالٍ له ارتباطٌ ما مع البدن. هذه هي الروح التي تجعلنا شيئاً بحيث نكون كما نحن عليه، نحن ندرك في التجربة المستقيمة وبدون واسطة مع أنفسنا أنّنا مع البدن لسنا شيئاً واحداً، بحيث يمكن أن نكون موجودين بدون أن يكون هناك بدن. [ديكارت، التأمّلات في الفلسفة الأولى، ص 98 - 100]

وخلاصة الأمر أنّ النظريات في هذا الباب تقسم بشكل عام إلى قسمين:

الأول: النظريّات الفيزيائيّة أو المادّيّة، بحيث تتفق كلّها على أنّ الإنسان موجود مادّيّ صرف، ولا وجود لشيء اسمه النفس أو الروح غير المادّيّة وغير البدنيّة.

والثاني: النظريّات المزدوجة والثنائيّة، والتي تعتقد بأنّ الإنسان مركّب من بدن مادّيّ وروح غير مادّيّة.

والجدير بالذكر هو أنّ هنالك مجموعةً من أتباع هذه النظريّة تعطي مكانة خاصّةً للروح غير المادّيّة، وتعدّها الجوهر الأصليّ للشخص الإنسانيّ، بينما يذهب آخرون إلى أنّ كلّاً من البدن والروح هما الجوهر الأصليّ للشخص.

إنّ الجمع بين التصرّور الذي قدّمه علماء الفيزياء وعلماء علم الأحياء حول العالم، وبين التصرّور الذي نراه نحن ليس بالأمر السهل؛ إذ كيف يمكن أن يوجد موجودٌ ذو إدراكٍ وذهنٍ في عالمٍ يعرفه العلماء بأنّه مشكّل من ذرات مادّيّة خالية من الذهن والإدراك محكومة بقوانين جبريّة؟

هذه هي الخصوصية التي دعت مجموعة كبيرة من العلماء منذ القديم إلى مواجهة فكرة النظر الميكانيكية على الأقل فيما يخص الإنسان. فالإدراك والإرادة وغيرها هي من الأمور التي لا يمكن نسبتها إلى الجسم والمادة؛ ولذلك جرى الاستدلال على وجود النفس المجردة والعارية عن أي نوع من الجسمانية.

ثانياً: حقيقة الموت بين العلم والدين

إنّ الموت هو الظاهرة الوحيدة التي بقيت منذ عشرات الآلاف من السنين حتى يومنا هذا محلّ اهتمام الإنسان وعنايته، فكلّ الشعوب وكلّ المجتمعات باختلاف عقائدها وبيئاتها ومستوياتها الحضارية تهتمّ بالموت وتمنحه مكانة مقدّسة في حياتها.

وعندما نبحث في التراث الديني والإسلامي خصوصاً، نجد أنّ العلماء عرّفوا الموت بعبارات متعدّدة، فمنهم من قال إنّ الموت هو النوم الثقيل [ابن أثير، النهاية في غريب الحديث، ج 4، ص 369]، ومنهم من قال إنّهُ صفة وجودية خلقت ضدّاً للحياة [الجرجاني، التعريفات، ص 129]، وقال الزبيدي إنّ الموت هو السكون، يقال مات سكون، وكلّ ما قد سكن فقد مات [الزبيدي، تاج العروس، ج 1، ص 586]، وقال العلامة الطباطبائي: الموت هو زهاق الروح وبطلان حياة البدن [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 37]، وأمّا الشيخ الرئيس فقد عرّف الموت بأنّه ليس شيئاً أكثر من ترك النفس استعمال آلاتها وهي الأعضاء التي مجموعها يسمّى بدنًا، وكما يترك الصانع آلاته فإنّ النفس جوهر غير جسمانيّ ليست عرضاً ولا قابلة للفساد، فبالموت لا يبطل جوهر النفس، ولا ذاتها، وإنّما تبطل الأعراض والخواص والنسب والإضافات التي بينها وبين الأجسام بأضدادها، وأمّا الجوهر فلا ضده؛ لذلك لا يفسد؛ لأنّ كلّ شيء يفسد إنّما يفسد من ضده [انظر: ابن سينا، رسائل، ص 340]؛ فحتى الجسم لا يفنى ولا يتلاشى من حيث ما هو جوهر، وإنّما تتلاشى وتنقطع النسب ويستحيل بعضه إلى بعض، فتبطل خواص شيء منه وأعراضه.

وأمّا فساد التركيب فيحصل من استيلاء البرد على الأعضاء حتى يبقى البدن بغير حسّ، وعندها يحصل الموت الطبيعي. [ابن سينا، الشفاء، ج 3، ص 221]

وما يجمع هذه التعاريف أنّ الموت هو مفارقة النفس للبدن، وليس في هذه المفارقة فساداً للنفس، وإنّما يفسد التركيب الحاصل من المزاج، وأمّا جوهر النفس فهو باقٍ؛ لأنّه مجرّد فلا يلزم منه ما يلزم من الأعراض التي في الأجسام من التزاحم. فالموت إذا هو نهاية حياة وبداية حياة أخرى، نهاية حياة دنيوية أخسّ وبداية حياة أخروية أكمل.

وتقترب التعاريف السابقة من تعريف القرآن الكريم للموت؛ إذ قد عبّر عن الموت بالتوفي، والتوفي هو الاسترجاع وأخذ الشيء كله؛ أي بتمام حقيقته، قال ابن منظور في لسان العرب: «استوفيته: إذا أخذته كله» [ابن منظور، لسان العرب، ج 15، ص 400]، وهذا ما يدل على أنّ الموت هو انتقال الإنسان بحقيقته من حياةٍ إلى حياةٍ أخرى، قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾ [سورة الزمر: 42].

وأما أصحاب المذهب التجريبي فيعتقدون أنّ الموت يتحقق ببطلان الأعصاب ووقوفها عن أفعالها. وقد كانت أول مرة بحث فيها موضوع الموت العصبي أو موت الدماغ في فرنسا سنة 1959، إذ اعتبر فيها أنّ الموت العصبي يتحقق بعد الإغماء، وبعد ذلك توسّعت البحوث حول هذا الموضوع في أمريكا سنة 1968، حينما بدؤوا بالبحث عن كيفية تشكيل الدماغ والأعصاب الدماغية وعلامات موت الدماغ. كما أنهم يختلفون في تحقق الموت بالسكتة الدماغية أم لا.

يقول الدكتور رايموند مودي (Raymond Moody) في كتابه "الحياة ما بعد الموت": «البعث يؤكد أنّ الموت يؤدي إلى انخلال الوعي فيما يلبث آخرون، على القناعة ذاتها، يؤكدون أنّ الوفاة انتقال أو نقل النفس أو نقل الذهن أو الإنسان الميت إلى بعد آخر من حقيقة الواقع» [موري، الحياة ما بعد الموت، ص 23]. إلا أنّ الاتجاه الغالب في المذهب التجريبي يقول بالتفسير الأول للموت.

ثالثاً: حقيقة الحياة بين العلم والدين

اختلف العلماء في رسم حقيقة الحياة، ف قيل هي «ما يصحّ بوجوده الإحساس» [الزمخشري، الكشف، ج 4، ص 134؛ الشوكاني، فتح القدير، ج 5، ص 258]، وقال الجرجاني هي «ما يوجب كون الشيء حيّاً، وهو الذي يصحّ منه أن يعلم ويقدر» [الجرجاني، التعريفات، ص 94؛ الكفوي، الكلّيات، ص 260]. وقيل هي «قوةٌ ينشأ عنها الحسّ والحركة، وإنّها مشروطة باعتدال المزاج؛ والمراد بالمزاج: التركيب الخاصّ المناسب مناسبةً تليق بنوع ما من المركّبات العنصرية» [المولودي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 722؛ ابن عاشور، التحرير التنوير، ج 1، ص 376 و 377]. وقيل هي «قوةٌ تتبع الاعتدال النوعي، وتفيض منها سائر القوى الحيوانية، ومعنى الاعتدال النوعي أنّ كلّ نوع من أنواع المركّبات العنصرية له مزاج مخصوص هو أصلح الأمزجة بالنسبة إليه، فالحياة في كلّ نوع من أنواع الحيوانات تابعةٌ لذلك المزاج المسمّى الاعتدال

النوعي. ومعنى الفيضان: أنه إذا حصل في مركبٍ عنصريٍّ اعتدالٌ نوعيٌّ، فاضت عليه من المبدإ قوّة الحياة، ثم انبعثت منها قوَى أخرى، أعني الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة إلى جلب المنافع والمضار. كلّ ذلك بتقدير العزيز العليم، فهي تابعة للمزاج النوعي، ومتبوعة لما عداها» [المولودي، كشف اصطلاحات الفنون، ج 1، ص 722]. فإذا امتزجت العناصر الأربعة امتزاجاً قريباً من الاعتدال وهو الامتزاج الذي يكون أتم من الامتزاج الحاصل في النبات والحيوان، تعلّقت بها النفس الناطقة الإنسانية. وتشترك كلّ هذه التعاريف في أنها تشير إلى حياة الحسّ والحركة.

وأما الحياة في القرآن الكريم فقد وردت تارةً بمعنى حياة الحسّ والحركة، كقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا إِن هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا وَمَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ﴾ [سورة الأنعام: 29]، وأخرى بمعنى الحياة المعنوية، كقوله تعالى: ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا﴾ [سورة الأنعام: 122].

فالدين يثبت وجود الحياة الدنيا وأنها حياةً مقطعيّة، كما أنه يركّز كثيراً على الحياة المعنوية؛ لأنها الأساس في بناء روح الإنسان وتكاملها، وهي التي تؤمّن للإنسان الحياة الأخروية الحقيقية، ففي الكثير من الآيات تعدّ الحياة الدنيا حياةً مؤقتةً، وإذا قسناها إلى الحياة الأخروية فهي عبارة عن لهو ولعب، قال تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِیَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64].

المبحث الثاني: حقيقة الحياة بعد الموت بين العلم والدين

بغض النظر عن الذين ينكرون الحياة الشخصية بعد الموت فيما يتعلّق بالشخص الإنساني، يوجد هناك أربع نظريّات أساسية تؤيّد الحياة بعد موت البدن، وفي الوقت نفسه تعطي تصويراً معيّنًا عن تلك الحياة. وبعبارة أخرى، أنّ هذه المجموعة لا تعدّ الحياة بعد الموت ممكنةً وحسب، بل وتحكم كذلك بوقوعها الحتمي.

في مقابل ذلك نجد بأنّ المنكرين للحياة بعد الموت، إمّا أنهم يعلنون أنّ تلك الحياة غير ممكنة أو أنهم يستبعدون وجودها بحيث يصعب بعد ذلك الاعتقاد بها. [بترسون، العقل والاعتقاد

هذا ويمكن تلخيص هذه الآراء كما يلي:

النظرية الأولى: نظرية إحياء الأبدان أو بعث الأبدان

بعد الموت، يتلاشى بدننا الذي يمثل الحقيقة الإنسانية؛ ولكن يسترجع الله ﷻ ذلك البدن الترابي في مقطع معين من الزمن في المستقبل، ويعيد إنشاء وإحياءه من جديد، بعنوان شخص إنساني. [Kai Nielson, The Faces of Immortality, p. 1-3]

النظرية الثانية: نظرية التناسخ

بعد الموت، يتلاشى وينعدم بدننا إلى الأبد، ولكن جوهراً غير الماديّ - يعني الروح - يولد من جديد في أبدان أرضيّة (إنسانية أو حيوانيّة) في عالم الطبيعة، ويمكن أن تحدث هذه الولادة عدّة مرّات أو بدفعات كثيرة، ويتحقّق بقاؤنا عن طريق هذه الولادات المتكرّرة؛ وعُرف هذا النحو من البقاء بالـ "التناسخ" وهي نظريّة يميل إليها بعضهم.

النظرية الثالثة: نظرية الوجود غير المتجسّد أو عودة الروح إلى البدن

بعد الموت ينعدم بدننا، ولكن الجوهر غير الماديّ الذي هو قوام حقيقة الإنسان، يواصل حياته في عالم مجرد وغير ماديّ، ويمكن تسمية هذه النظرية بـ "الوجود غير المتجسّد"⁽⁵⁾.

[Hick, Death and Eternal Life, p. 404 - 407]

فهذه النظرية بالرغم من أنّها تعدّ الإنسان في المرتبة الحاليّة من الحياة عبارةً عن موجود مركّب من جسم وروح، إلّا أنّها تصرّح بأنّ حقيقة الإنسان تتمثّل في الروح فقط.

من بين الفلاسفة المسلمين البارزين والأوفياء لهذه النظرية، يمكن الإشارة إلى ابن سينا [ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 344]، ومن بين المتكلمين يمكن الإشارة إلى الغزالي [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 285 و286]. ثم إنّ كلام هؤلاء صريحٌ حول اقتران الروح مع البدن في الحياة الابتدائية والغائية، على الرغم من أنّ القول بخلوّ الروح من البدن في الحياة الوسطى، يمكن التقاطه من كلماتهم. [الطوسي، شرح الإشارات، ج 2، ص 885]

بالالتفات إلى أدلّة ابن سينا حول تجرّد النفس وبقائها بعد موت البدن الترابي وإنكار وجود أي نوع بدني آخر غير هذا النوع البدني المذكور، يصبح عدم تجسّد النفس في الحياة الوسطى أمراً قابلاً للاستنتاج.

ومن لوازم هذه النظرية - كما يصرّح بذلك الغزالي [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 285 و286] - أنّ الهوية الشخصية لأيّ إنسان في الفترات الثلاث للحياة تستند إلى الروح أو النفس، وليس للبدن أيّ دخل، سواءً في حقيقة الإنسان أو في هويته. يمكن الافتراض بأنّ الإنسان [= الروح] الموجود في الدنيا المقترن مع بدن خاص، لا يكون له أصلاً أيّ بدن في النشأة الوسطى، ويرتبط في النشأة النهائية مع بدن تراي آخر، وفي نفس الأمر يكون هذا الإنسان بعينه هو نفس الإنسان الموجود في الدنيا. الآن نجد أنفسنا في مقابل هذا السؤال: في أيّ نوع من الخصوصيات لا تتكئ النفس الإنسانية على البدن، بشكل تكون فيه تلك الخصوصيات دائماً مع الروح، مع الأخذ بعين النظر الهوية المستندة إلى الروح، وذلك بالالتفات إلى الخصوصيات المذكورة وإلى تشخيص كيفية الحياة الروحانية.

يقول ابن سينا في هذا المجال: «فهذا الجوهر فيك واحداً، بل هو أنت عند التحقيق، وله فروعٌ وقوىٌ منبثّةٌ في أعضائك» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 82].

وبإحصائه للقوى الباطنية، ينسب في آخر الأمر أدوات بدنية إلى القوى الإدراكية كالوهم وإلى الأمور المساعدة في الإدراك كالذاكرة، ولا يعدّ للقوى العقلية أدوات جسمانية وحسب، بل يعدّ بعضها ناشئاً من القوى الخالصة للروح الإنسانية. [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 424 و445]

بعض النتائج المستخلصة من هذه الكلمات هي كما يلي:

1- أنّ الروح الإنسانية تفقد بعد موت البدن العديد من نشاطات مرحلتها الدنيوية، كالكتير من الإدراكات.

2- أنّ الروح الإنسانية بعد موت البدن، لا تأتي معها ذكرياتها السابقة؛ لأنّ الذاكرة مرتبطة كثيراً بالبدن، والروح من دون وجود الوسيلة البدنية لا تكون قادرة على تذكّر الماضي. إذن فالذاكرة على الأقلّ ليس لها دورٌ في الهوية الشخصية في مراحل الحياة الأولى وبعدها.

3- أنّ دور الهوية الشخصية يكون كلّه على عاتق الروح، وليس للبدن وللوقى المرتبطة بنحوٍ ما مع البدن حصّة في الهوية الشخصية.

إنّ ستيفن ديفس (Stephen T. Davis) دافع كذلك عن نظرية "عدم التجسّد المؤقت" أو "عودة الروح إلى البدن" التي قرّرها بعض الفلاسفة، مثل أغوسطين (Augustine) وتوما

الأكويني. على كل حال يظهر أنه أثبت كذلك الهوية للجسم الموجود حاليًا والجسم الأخرى كما أثبتته الفيلسوفان السابقان. في واقع الأمر، هذا الدفاع يقوم على مبنى أن الهوية الشخصية لا تتكئ كلها على الروح، بالرغم من أننا سنكون في مرحلة زمنية معينة من دون بدن.

إنّ هذا الاعتقاد قائم على أنّ الإنسان هو موجود مكوّن من جسم ماديّ وروح غير متجسّدة، بحيث يمكن للروح أن تكون بلا بدن، ولكن لا يعدّ كل واحدٍ منهما على حدّى إنسانًا كاملاً. إنّ نفس الإنسان ليست إنسانًا، وبدنه كذلك ليس إنسانًا؛ بل كل واحدٍ من هذين الاثنين يعدّ جزءًا من الإنسان. والإنسان بجميع ساحاته الوجودية كما أنّه وجد في الحياة الأولى كذلك يستقرّ في الحياة النهائية؛ لهذا فإنّ الحياة الوسطى - التي هي عبارة عن روح الإنسان من دون بدن - هي عبارة عن صورة ناقصة من الوجود الإنساني.

هناك ملاحظة أخرى تظهر في نظرية ديفس، وهي بالرغم من أنّه يعتبر بأنّ البدن الأخرى هو نفسه البدن الدنوي التراي ولكنّه يعتقد بأنّ أبداننا الترابية ستحوّل إلى أبدان مقدّسة (Glorified Body)، ويحدث لها ارتباط جديد مع أرواحنا.

يمكن تلخيص نظرية ديفس إلى ثلاثة ادّعاءات:

1- أنّ الروح وبعد موت البدن، في الحياة الوسطى، تكمل حياتها إلى مدّة معينة من دون بدن.

2- عند القيامة أو في طبيعة الحياة الغائية، يبعث بدننا ويخرج من التراب ويتّحد مرّة أخرى مع الروح.

3- بعد حصول الوحدة بين النفس والبدن، يتحوّل البدن إلى ذلك الشيء المسمّى بالبدن المقدّس.

يفصل الادّعاء الأوّل، هذه النظرية عن نظرية قيامة الأبدان؛ لأنّه يكون للإنسان في الفترة ما بين الموت البدني والقيامة البدنية وجودٌ يتمتّع بالإدراك والشعور. كذلك على عكس النظرية الثانية، فإنّ هذا الادّعاء لا يرى أنّ حالة الخلوّ من البدن هي حالة طبيعية للشخص الإنساني؛ ولهذا يعتقد بأنّ الكثير من الخصوصيات والقدرات الموجودة في الإنسان الماديّ والمتعارفة في الروح غير المتجسّدة لا وجود لها. وبتعبير آخر إنّ الوجود غير المتجسد هو وجود ناقص، وحسب رؤية توما الأكويني فإنّ ماهية النفس لا تتناسب مع عدم وجود

البدن، والبشر يصل إلى السعادة النهائية عندما تمتزج الروح مرةً أخرى مع البدن. من الضروري أنّ الروح غير المتجسّدة ليس لها في حياتها المؤقتة الخصائص البدنية، كالنوم والاستقرار في موقع زماني - مكاني محدّد، وإدراك ما يدور حولها عن طريق العين والأذن، والإحساس بالألم أو اللذة الجسمانية، والمشى وغيرها. رغم أنّه يمكن القبول بأنّ بعض الأمور كالاعتقاد، والميل، والوعي، والترتباط مع الآخرين، والإحساس بالأمور المحيطة عن طريق بعض الإدراكات كالرؤيا، كلّها عبارة عن أمورٍ موجودةٍ مع الروح.

الادّعاء الثاني من هذه الجهة، أنّ حقيقة الإنسان هي روح وبدن كذلك، والبدن المدّعى هو هذا البدن الحالي. عند القيامة يكون لكلّ نفسٍ بدنٌ مشخّص كما هو الحال في الوضع الراهن، ولكلّ بدنٍ نفسٌ متعيّنة كذلك. في غير هذه الصورة لا يمكن تأمين الهوية الشخصية. وعلى حدّ قول الأكويّ إنّ المادّة والهيولى التي صنع منها بدننا لا تفنى بالموت، بل إنّ الله ﷻ يعطي لتلك المادّة يوم القيامة شكلاً بدنيّاً كالذي ترتبط به النفس الآن، وتتحقّق بذلك الهوية الشخصية بشكل كامل.

أمّا الادّعاء الثالث، فيقوم على أساس أنّ البدن الأخروي أبديّ وغير قابلٍ للفساد؛ لا يشيب ولا يبلى ولا يضعف. وبهذا البدن يكون الإنسان حاضرًا في الملكوت الإلهية. إنّ هذا البدن الجديد ليس موجودًا غير مادّيّ، بل هو جسمٌ مادّيّ ويرتبط مع البدن السابق كما ترتبط بذرة القمح مع سوقها. ويمكن تبرير ارتباط الجسمين المذكورين عن طريق وجود نفسٍ ما ومادّةٍ ما فيهما. [Davis, The Resurrection of the Dead, PP.122 - 127]

إنّ قوّة نظريّة ديفس تكمن في أنّها يمكنها تصوير وجود فرقٍ بين البدن الحالي والبدن الأخروي، بشكلٍ يتناسب فيه البدن الأخروي مع لوازم الحياة الأبدية. ولكنّ هذه النظرية لا تعطي أيّ آليّة ولا أيّ عمليّة عن تحوّل البدن الحالي إلى ذلك البدن الملكوتي (على الأقلّ من الناحية القابلية). بالإضافة إلى هذا، فإنّه إذا كان الإنسان عبارةً عن هويّةٍ مشكّلةٍ من روح وبدنٍ في الحياة الوسطى، فكيف يمكن عندها تحديد هويّته الشخصية، على فرض إثبات عينية البدن الأخروي مع البدن الحالي؟ إذا اعتقدنا بأنّ حقيقة الإنسان هي عبارة عن مجموع الروح والبدن، ونعتقد بأنّه في مقطعٍ زمنيٍّ معيّنٍ بلا بدنٍ وحتىّ بدون أيّ ارتباطٍ مع البدن، فهذه ليست من الاعتقادات الصائبة والمناسبة. لا يخفى علينا القول بأنّ كلمات ديفس التي يدّعي فيها بأنّه من الضروريّ أن يكون البدن السابق والبدن اللاحق من مادّةٍ واحدةٍ أو لا يكونان كذلك، هي كلماتٌ مضطربةٌ إلى حدٍّ ما.

النظرية الرابعة: هذه النظرية التي هي عبارة عن تركيب بين النظرية الأولى والنظرية الثالثة، تقول إنه بالرغم من أن بدننا يتلاشى بعد الموت، وجوهرنا غير المادي يواصل حياته في عالم خاص به، إلا أنه في مقطع معين من الزمن في المستقبل يعاد تركيب البدن المتلاشي ويرتبط مجدداً مع روح غير مادية.

إذا أردنا التفصيل في هذا المطلب أكثر، نقول إن بعض أتباع هذه النظرية، يقبلون بـ "عدم موت الروح"، وكذلك ببعث البدن الترابي وإعادته، ولكن هناك آخرين لا يترددون في أن الإنسان بعد الموت هو موجودٌ روحيٌ وكذلك جسمانيٌ، إلا أن لهم توصيفاتٍ متفاوتةً بالنسبة لبدن الحياة الأخروية. ويمكن تسمية هذه النظرية بنظرية "البقاء الروحي - الجسمي". [ابن

سينا، الشفاء، ص 460 و 462؛ الشيرازي، شرح الهداية الأثرية، ص 438]

فهذه النظرية، تشير إلى وجود ثلاثة أنواع من الحياة، أولى ووسطى وغائية. يوجد لدينا في الحياة الأولى البدن الترابي وكذلك البدن المثالي، ولكن الارتباط التدبيري لروحنا مع البدن الترابي هو ارتباط مؤقت. وفي الحياة الثانية التي تبدأ بعد قطع الروح لارتباطها التدبيري مع البدن الترابي، تعيش الروح في عالم المثال مع البدن المثالي. أما في الحياة الثالثة، فيعاد تجديد البدن الترابي - من الناحية الوجودية - إلى أن يحظى بمرتبة جديدة من البدنية المادية، والروح تعيد مرةً أخرى علاقتها التدبيرية مع البدن المثالي.

في واقع الأمر، كل ما هو الآن بصورة مؤقتة، فهي مرحلةً وسطى، بحيث يكون عملها كالحائل بين المقطع الأول والثالث. والنقطة الملفتة للنظر هي أن المطابق لهذه النظرية حول الحياة الوسطى، أن ارتباط الروح غير مستقر بشكل كامل عن البدن الترابي، وفي واقع الأمر أن الروح يبقى ارتباطها مع العالم المادي بعد موت البدن الترابي، كما أن لها ارتباطاً مع العوالم الأخرى في هذا العالم.

وخلاصة القول، إن البدن الذي يدخل في عالم المثال، يوجد له كذلك الآن ارتباطاً مع الروح. فهدف الإنسان في حركته الوجودية هو التحول من الوجود المادي الحالي إلى وجودٍ صوريٍّ غائيٍّ، ونسبة تلك الحياة إلى هذه الحياة هي نسبة النقص إلى الكمال. فبدن ذلك العالم هو نفس بدن هذا العالم، لا هو غيره ولا هو مثله، ولكن تمايز هذه الأبدان يكون فقط بالشدة والضعف، كما أنه في هذه الحياة نجد أن بدن فترة الطفولة متميز عن بدن فترة الشباب والشيخوخة، ولكن كل هذه المراتب تعتبر بدنًا واحدًا. [الشيرازي، الأسفار، ج 9،

من المسلم أنّ كلّ تلك النظريات تعطي وجهًا أكثر انسجامًا عن كيفية اختلاف بدن الحياة الحالية مع بدن الحياة النهائية، ولكن لا تعدّ أيّ واحدةٍ منها أوفى للبدن التراي الماديّ إلاّ النظرية الأخيرة. ويمكن اعتبار هذه النظرية أقرب لنصوص الأديان التوحيدية وخاصةً القرآن الكريم.

وتبيّن ممّا سبق أنّه:

1- على أساس القول الأوّل، فإنّ الإنسان عبارةٌ عن موجودٍ جسمانيٍّ أو ماديٍّ صرفٍ. وعلى أساس القول الثاني والثالث فإنّ حقيقة الإنسان عبارةٌ فقط عن جوهرٍ روحيٍّ أو غير ماديٍّ؛ وأمّا على أساس القول الرابع فإنّ حقيقة الإنسان تقوم على أساس الساحة الجسمانية، وكذلك على الساحة غير المادية الروحانية.

2- على أساس القول الأوّل، فإنّ الهوية الشخصية تتكئ على الساحة الجسمانية - أي البدن - وعلى أساس القول الثاني والثالث فإنّ الروح والحالات الروحية أو النفسانية هي التي تتكفّل بهذه المسألة، وأمّا على أساس القول الرابع فإنّ البدن له دور في الهوية، وكذلك الروح أو النفس.

3- أنّ القول الأوّل يتحدّث عن موت البدن، بخلاف الأقوال الثلاثة الأخرى التي تتحدّث عن موت الشخص الإنسانيّ. وبما أنّ عنوان "موت البدن" أعمّ من عنوان "موت الشخص"، فإنّ العنوان الأوّل يشمل كلّ الأقوال الأربعة، ولكنّ العنوان الأخير يشمل القول الأوّل فقط. ومن جهة أخرى فإنّ عنوان "عدم موت الإنسان" أخصّ بشكل ما من عنوان "الحياة بعد الموت"؛ لأنّ هذا العنوان الأخير يشمل كلّ النظريات الأربعة، أمّا العنوان الأوّل فيشمل فقط الأقوال الثلاثة الأخيرة.

وعليه فإنّ الإنسان يمرّ بثلاثة أنواعٍ من الحياة، أولى ووسطى ونهائية. تكون روح الإنسان في الحياة الأولى والنهائية مقترنةً مع بدنٍ ماديٍّ وفي الحياة الوسطى مع بدنٍ مثاليٍّ. إنّ الحياة النهائية هي حياةٌ باقيةٌ وثابتةٌ ولا يطرأ عليها الموت، واقتران الروح والبدن التراي في تلك الحياة لا يكون بصورةٍ مؤقتةٍ، على خلاف الحياة الأولى. كما أنّ البدن الحاليّ يكون في الحياة الابتدائية والنهائية بدءًا ترايياً وماديّاً، حتى ولو أمكن أن يختلفا في بعض الخصوصيات، كالمثانة والثبات.

المبحث الثالث: نظرة الدين والعلم حول ثبوت الحياة بعد الموت

أولاً: نظرة الدين حول ثبوت الحياة بعد الموت

يرى العلامة الطباطبائي في تفسير قوله تعالى: ﴿مَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ [سورة الأحقاف: 3] أنَّ خلقه ما في السماوات والأرض وما بينهما مقرون بالحق وأجل مسمى، (والباء للسببية أو للمصاحبة)، والأجل المسمى هو الحياة عند الله، والتي هي حياة تامة سعيدة من غير فناء وزوال ولا شوب بمزاحمات الحياة الدنيا وآلامها وأعراضها وأغراضها، وهي حياة الدار التي نزلت منها كما قال سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ [سورة الحجر: 21].

فمنبع حياة جميع هذه الموجودات على كثرتها وتفصيلها حياة تامة غير محدودة ومعادها إلى ما بدأت منه. وهذا هو الذي يعطيه كون الخلقة بالحق، فإنَّ الباطل هو الفعل الذي لا ينتهي إلى غاية تكون هي المنتهى إليها، والمراد بالفعل، ومن المحال أن يكون المراد والغاية بالفعل نفس الفعل، وبالخلق نفس الخلق، إلا أن يكون كاملاً في أصل وجوده غير متدرج من النقص إلى الكمال، ثابتاً غير متغيّر، فالبراهين مطبقة على ذلك على أنه من القضايا التي قياساتها معها. ومثل الآية السابقة قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا﴾ [سورة ص، 27]، وحيث لم يفرّق بين الموجدات الحية باعتقادنا وغيرها، والعاقلة وغيرها، علمنا بذلك أن حكم المعاد والحشر يعم الجميع.

ثم إنَّه ﷺ قال في خصوص الأحياء على الأرض: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 38]. وظاهر آخر الآية أن حشرهم إنما هو لكونهم أمماً أمثال الناس غير باطل الخلق، ففيهم غاية مقصودة من الخلقة، وهي العود، فالفرق والنشر مقصود للجمع والحشر، كما أن الجمع والحشر مقصود للفرق والنشر، يعطي ذلك قوله سبحانه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾ [سورة الحجر: 21]، فحشرهم إلى ربهم نتيجة كونهم أمماً أمثال الناس أو كالنتيجة له، ويبين السبب في ذلك قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾.

[انظر: الطباطبائي، الإنسان والعقيدة، ص 193 و194]

فالاعتقاد بالحياة بعد الموت وإحياء الناس جميعاً في عالم الآخرة، يعدّ من بين أهمّ الأصول العقديّة في جميع الأديان السماوية. إذ أكّد الأنبياء كثيراً على هذا الأصل، وبذلوا كلّ

جهدهم لإقناع الناس به وتحذيرهم من عواقب التهاون بتلك الحياة الأبدية. وقد اعتبر القرآن الكريم بأن الإيمان بالحياة بعد الموت تعدّ عدلاً للإيمان بالتوحيد.

ثم إنَّ التصور الصحيح للحياة بعد الموت يقوم على الاعتراف بروح مجردة تعدّ هي الملاك الأساس في تشكيل هوية الإنسان الشخصية، وإنها ستبقى بعد الموت. ويمكن اتباع طريقي العقل والنقل لإثبات وجود الحياة بعد الموت.

ومن بين الأدلة العقلية على إثبات الحياة بعد الموت هو أن الله ﷻ يتّصف بصفة الحكمة، وأن مقتضاها وصول المخلوقات إلى غايتها وكما لها اللائق والمناسب لها. وبما أن عالم المادة هو عالم التضاحم، حيث تتعارض المصالح لكسب الخير المتصور والمطلوب، فيترتب على ذلك التعارض والصراع نيل أكثر ما يمكن تصوّره من الكمالات، حتّى يصل إلى درجة النظام الأحسن، ومن هنا نُظمت ونُسقت أنواع العناصر وكميّتها وكيفيّتها وتفاعلاتها وحركاتها بصورة تتوفّر معها الأرضية والظروف المناسبة لإيجاد وخلق النباتات والحيوانات وأكمل الموجودات الذي هو الإنسان، وأمّا إذا كان خلق العالم المادّي قد تمّ بصورة يمتنع معها وجود الكائنات الحيّة أو رشدّها أو نموّها، فإنّ ذلك سيكون خلاف الحكمة. بالإضافة إلى أنّ الإنسان يمتلك الروح القابلة للبقاء، ويمكنه الحصول على الكمالات الأبدية الخالدة، تلك الكمالات التي لا يمكن مقايستها بالكمالات المادّية من حيث الدرجة والقيمة الوجودية، فإذا تحدّث حياته بهذه الحياة الدنيوية فإنّ ذلك لا يتلاءم مع الحكمة الإلهية، فلا بدّ إذن من وجود حياة أخرى للإنسان وراء هذه الحياة الدنيوية المحدودة القصيرة؛ حتّى لا تتنافى حياته مع الحكمة الإلهية. [مصباح اليزدي، دروس في العقيدة، ص 38 و39]

كما استدلل القرآن الكريم على ثبوت الحياة بعد الموت وأنها هي الغاية من خلق الإنسان، وأنّه لولاها لصارت حياته منحصرةً في إطار الدنيا، ولأصبح إيجاده وخلقه عبثاً وباطلاً، والله - سبحانه - منزّه عن فعل العبث، يقول الله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، ومن لطيف البيان في هذا المجال، قوله سبحانه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ * مَا خَلَقْنَاهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * إِنَّ يَوْمَ الْفُضْلِ مِيقَاتُهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ [سورة الدخان: 38 - 40]، فنرى أنّه ذكر يوم الفصل بعد نفي كون الخلقه لعباً، وذلك يعرب عن أنّ النشأة الأخروية تصون الخلقه عن اللغو واللعب. [السبحاني، محاضرات في الإلهيات، ص 398]

ثانياً: نظرة العلم حول ثبوت الحياة بعد الموت

من وجهة نظر علمية محضة، فإن علوم الطب والأحياء تعدّ ما يسمّى "بالروح" أو "الوعي" أو "العقل" جزءاً من الجسد المادّي، وهي بالتالي تستبعد التفسيرات الدينية والميتافيزيقية للموت. ومن ثمّ فإنّ الباحثين يسعون لإيجاد تفسير علمي وعقلاني لهذه الظاهرة. وهناك افتراضٌ يعدّ التفاعلات الكيميائية الحيوية داخل الدماغ والتصورات الحسيّة هي التي تُولّد هذه الرؤى، فيعيش الجسد تحت توتّر استثنائيّ يستشعر فيه خطر الموت الداهم.

فلإثبات وجود حياةٍ بعد الموت يمكن إقامة نوعين من البراهين تثبت لنا هذا المدعى: البراهين العقلية الفلسفية والبراهين القائمة على تجربة الأشخاص الشخصية والتي تسمّى بـ "تجارب الاقتراب من الموت" أو "الموت الوشيك".

ومن بين البراهين التجارب الشخصية للأفراد الذين جرّبوا الموت وعادوا إلى الحياة مرّةً أخرى، بحيث نجد أنّهم ادّعوا تجربة الحياة الأخرى (Life-after-life) أو الاقتراب من الموت (Near-death). وهي تجربة تعبّر عن مجموعة من الرؤى والأحاسيس بعد موتٍ سريريٍّ أو غيبوبةٍ متقدّمة. ومن بينها الإحساس بالانفصال عن الجسد ورؤيةٍ كاملةٍ لشريط الحياة الماضية، ثمّ الدخول في نفق يُفضي إلى ضوءٍ ناصع، والشعور بحبٍّ لا نهائيٍّ وسلامٍ أبديٍّ. ورغم أنّ ما يرويه العائدون من الموت تختلف بعض تفاصيله وتلويناته، إلّا أنّ الكثير من عناصر هذا السيناريو تتكرّر إمّا جزئياً أو كلياً. لكنّ هناك أيضاً بعض "التجارب السلبية" المرتبطة بأحاسيس الألم وعدم السعادة. كما أنّ بعض حالات "الاقتراب من الموت" قد تحدث في سياقاتٍ لا علاقة لها بالموت، وهي تجارب تبدو وكأنّها تتقاطع فيها اعتباراتٌ فيزيولوجيّةٌ وسيكولوجيّةٌ وغيرها باعتقاداتٍ وجوديّةٍ وروحانيّةٍ. [بترسون، العقل والاعتقاد الديني، ص 243 و 244]

ومن بين البراهين الفلسفية التي أقامها فلاسفة الغرب على وجود الحياة بعد الموت هو برهان توما الأكويني، إذ كان يعتقد بأنّ الإنسان خُلِق من أجل بلوغ الغاية النهائيّة (السعادة)، ثمّ إنّ السعادة لا يمكن تحصيلها في هذا العالم؛ وذلك لزوال وعدم دوام الثروات المادّيّة فيه، كما أنّ إرادتنا وجسمنا فيه ضعيف وعلمنا فيه ناقص، ومن جهة أخرى نحن نعلم أنّ الله - تعالى - لم يخلقنا عبثاً؛ لذلك من الضروريّ أن نصل إلى الغاية التي من أجلها خلقنا، ومقتضى هذا الأمر وجود حياة بعد الموت. [المصدر السابق، ص 349]

ثالثًا: تمايز نظرة الدين والعلم للحياة بعد الموت

يوجد شبه إجماع في الديانات على وجود الحياة بعد الموت، فكل الأديان تتفق على انتقال الإنسان إلى حياة أخرى، إلا أنهم يختلفون في جزئيات ذلك العالم، وهل الإنسان ينتقل إلى عالم الآخرة بروحه وجسده أم بروحه فقط؟ وأمّا أتباع العلوم العقلية كالفلاسفة فإنهم يثبتون وجود عالم الآخرة بالبرهان العقلي، إلا أنّ الدليل العقلي عاجز عن بيان حقيقة ذلك العالم بجميع جزئياته، وأمّا العلم التجريبي كعلم الطب فقد فسّر موت الإنسان تفسيرًا ماديًا؛ لأنه قاصر عن الوصول إلى روح الإنسان المجردة، هذا إذا كان يؤمن بوجودها، وأمّا إثبات وجود عالم آخر غير عالم الطبيعة، فالعلوم التجريبية عاجزة عن الإدلاء بأرائها فيه؛ وذلك لأنّ عالم الآخرة لا يمكن أن يكون موضوعًا للتجربة.

وأمّا بالنسبة للتجارب الشخصية التي عاشها بعض من الناس الذي جرّبوا الموت والانتقال إلى البرزخ، ومن ثمّ الرجوع مرّةً أخرى فإنّهم استطاعوا توصيف بعض حقائق عالم البرزخ، الذي هو مقدّمٌ لعالم الآخرة وليس عالم الآخرة بنفسه. فيبقى الدين والوحي هو الذي يمكن توصيف ذلك العالم بأوصافه الواقعية؛ وذلك لإحاطته به؛ لذلك نجد جميع الأوصاف التي وردت في الأديان المختلفة حول عالم الآخرة لها نقاط اشتراك كثيرة، وهذا ما يؤيد صحة ما نقلته تلك الأديان، بالرغم من الاختلافات الكثيرة الموجودة بينها.

وحول تفسير الدين لطبيعة الحياة بعد الموت، فإذا تتبّعنا أحوال النفس الإنسانية بعد مفارقتها لأبدانها وجدنا أنّ الحياة بعد الموت يمكن إثباتها نقلًا، وذلك عن طريق الآيات والروايات التي أشارت إلى أحوال الإنسان بعد مفارقتها للحياة الدنيا، وانتقاله إلى عالم الآخرة، وهي كثيرة في هذا المجال، ونحن إذا لاحظناها وجدنا أنّها تثبت تنعم كلّ من الروح والبدن في عالم الآخرة بأنواع وأشكالٍ مختلفةٍ من النعيم، أو وقوعها في مختلف أنواع العذاب، وأنّ عالم الآخرة مقسّمٌ إلى جنّةٍ يتنعم فيها الصالحون المتّقون المطيعون لأوامر المولى، وإلى نارٍ يعذب فيها المجرمون الظالمون لأنفسهم وللآخرين. وإنّ الجنة نعيمها أبديٌّ خالدٌ، ولا ألم فيها وإنّ الكثير من نعمها تشابه النعم الدنيوية صورةً وتختلف عنها حقيقةً، وغير ذلك من الأوصاف. قال تعالى: ﴿ادْخُلُوا الْجَنَّةَ أَنْتُمْ وَأَزْوَاجُكُمْ تُحْبَرُونَ يُطَافُ عَلَيْهِمْ بِصِحَافٍ مِنْ ذَهَبٍ وَأَكْوَابٍ وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ الْأَعْيُنُ وَأَنْتُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [سورة الزخرف، 70 و71]، كما أنّ حديث المعراج يحكي لنا جيّدًا مواصفات الحياة الأخروية نعيمها وعذابها.

كما يمكن كذلك إثبات عالم الآخرة عن طريق الدليل العقلي والقياس البرهاني المؤيد من طرف الشرع، إلا أنه يثبت لنا وقوع تلك الحياة بشكلٍ كليٍّ؛ لأنَّ العقل لا يمكنه أنَّ يدرك جزئيات ذلك العالم، فيثبت لنا السعادة والشقاوة الثابتتين للنفس في ذلك العالم. قال الشيخ الرئيس ابن سينا: «يجب أن يعلم أنَّ المعاد ما هو منقول من الشرع ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس» [ابن سينا، الشفاء، ص 423].

ونحن نجد أنَّ جميع الأديان اتفقت على أنَّ الموت ليس نهاية الحياة، فإذا تتبّعنا صفحات التاريخ نجد أنَّ الفراعنة في مصر كانوا يسعون لإبقاء أجسام موتاهم عن طريق التحنيط ودفن الطعام والشراب إلى جانبهم وتحليتهم بمختلف أنواع الجواهر القيّمة، وخلاصة الأمر كلُّ ما يحتاجونه في سفرهم إلى الحياة الأخرى، وكانوا يوارونهم التراب في مقابر مزينة بصور أوزيريس (Osiris) (إله عالم الآخرة). كما أنَّ أتباع كونفوشيوس والديانات السابقة في أفريقيا كانوا يقيمون مراسم إحياء ذكرى لموتاهم والدعاء لأرواحهم بالسعادة. وأمّا الهندوس والبوذيون فكانوا يعتقدون بالكارما (Karma) أو ما يسمى بعقيدة التناسخ. وأمّا النصارى فهم يحمّدون الله ﷻ بتكرارهم كثيراً القول: "أنا أعتقد بقيامة الأبدان والحياة الأبدية". [انظر: بترسون، العقل والاعتقاد الديني، ص 319].

فالحياة بعد الموت تحظى بأهميّة كبيرة في الأديان، حتّى أنَّ بعض المؤلّفين كانوا يعتقدون بأنَّ الاعتقاد بالحياة بعد الموت أهمّ من الاعتقاد بالله تعالى، وكان يقول: «حتّى لو لم يكن الله موجوداً لخلق الله الناس بأوهامهم؛ بعنوان كونه خيراً محضاً يقوم بتأمين الحياة الأبدية للبشر» [Corliss Lamont, The Illusion of Immortality, p. 7].

بالإضافة إلى أنَّ أهمّ ما ركّزت عليه الآيات والروايات هو أنَّ الاعتقاد بالحياة بعد الموت أمرٌ فطريٌّ، فإذا كان الإنسان قد خلق للفناء فيجب أن يكون عاشقاً للفناء، وأن يلتدّ بنهاية عمره وموته، في حين أننا نرى أنَّ الموت بمعنى الفناء لم يكن ساراً للإنسان في أيّ وقت، وهو يفرّ منه بكلّ وجوده. فالسعي لإبقاء أجسام الموتي عن طريق التحنيط، وبناء المقابر الخالدة كأهرام مصر، والجري وراء ما يسمى بماء الحياة ودواء الشباب وما يطيل العمر، كلّ ذلك دليلٌ على عشق الإنسان لمفهوم البقاء. فإذا كنّا قد خلقنا للفناء فما معنى حبّ البقاء سوى أنَّها علاقة شاغلة بلا جدوى ولا فائدة. بينما نحن نعتقد بأنَّ كلَّ ما خلقه الله ﷻ في وجودنا إنّما هو وفقاً لحساب وغرض، وبناءً عليه فإنَّ عشق البقاء لا بدّ أن يكون له حسابٌ خاصٌّ، منسجماً مع الخلق والعالم بعد الدنيا.

وبتعبير آخر: فلو أنّ نظام الخلق أوجد فينا عطشاً، فإنّ ذلك دليلٌ على أنّ للماء وجوداً في العالم الخارجي، كذلك فإنّ وجود الغريزة الجنسية والميل إلى الجنس الآخر يدلّ على وجود الجنس الآخر في العالم الخارجي، وإلاّ فإنّ الانجذاب بدون أن يكون له مدلولٌ وموضوعٌ خارجيٌّ لا يتفق مع حكمة الخلق. ومن جهةٍ أخرى فعندما نبحث في التاريخ البشري منذ أيام نشأة ذلك التاريخ، فإنّنا نجد دلائل كثيرةً على الاعتقاد الراسخ لدى الإنسان بالحياة بعد الموت. فالآثار التي وصلت إلينا من البشر الغابرين - وحتى إنسان ما قبل التاريخ - وبالأخص طريقة دفن الموتى، وكيفية بناء القبور، وحتى دفن الأشياء المختلفة مع الموتى، كلّها دليلٌ على ما ترسّخ في وجدانهم من الاعتقاد بالحياة بعد الموت. [مكارم الشيرازي، الأمثل، ج 14، ص 257]

يقول صاموئيل كنيك أحد علماء النفس المعروفين: «إنّ التحقيقات الدقيقة تشير إلى أنّ المجموعات البشرية الأولى على سطح الأرض، كانت لهم اعتقاداتٌ معيّنة؛ لأنّهم كانوا يلحدون موتاهم بطريقةٍ معيّنة في الأرض، ويضعون معهم وسائل وآلات أعمالهم التي كانوا يمارسونها قبل الموت إلى جانبهم، وبهذه الطريقة فإنّهم يثبتون اعتقادهم بوجود عالم ما بعد الموت» [كنيك، علم الاجتماع، ص 192].

فهؤلاء اعتقدوا بالحياة بعد الموت، وإن كانوا قد سلكوا طريقاً خاطئاً في اعتقادهم كتوهمهم أنّ تلك الحياة شبيهةٌ بهذه الحياة تماماً. على كلّ حال، فلا يمكن قبول أنّ ذلك الاعتقاد القديم مجرّد وهمٍ أو نتيجةٌ للتلقين والعادة.

ومن جهةٍ ثالثة، فإنّ وجود محكمة "الوجدان"، دليلٌ آخر على فطرية الاعتقاد بالمعاد. فكلّ إنسانٍ عند ما ينجز عملاً حسناً فإنّه يستشعر في أعماقه وفي وجدانه الطمأنينة التي لا يمكن أحياناً وصفها بأيّ بيانٍ أو كلامٍ. وعلى العكس عندما يرتكب الذنوب وخصوصاً الجنايات الكبرى، فإنّه يستشعر عدم الراحة، إلى حدّ تصل الحالة في بعضهم إلى الانتحار، أو يسلموا أنفسهم إلى المحاكم لنيل العقاب والتعلّق على أعواد المشانق. كلّ ذلك دليلٌ على عذاب الضمير والوجدان. وللإنسان أن يسأل نفسه: كيف يمكن أن يكون عالمٌ صغيرٌ كعالم النفس له تلك المحكمة، ولا يكون لهذا العالم العظيم مثل هذا الوجدان وهذه المحكمة؟! وبهذا الشكل يتّضح أنّ الاعتقاد بمسألة المعاد والحياة بعد الموت أمرٌ فطريٌّ.

الخاتمة

1- من خلال ما تطرّقنا إليه من أبحاثٍ خلصنا إلى أنّ نظرة الدين للموت بآئه عبارة عن مفارقة النفس للبدن وليس في هذه المفارقة فسادٌ للنفس وإنّما يفسد التركيب الحاصل من المزاج، وأمّا جوهر النفس فهو باقٍ؛ لأنّه مجرّدٌ فلا يلزم منه ما يلزم من الأعراض التي في الأجسام من التزاحم. فالموت إذن هو نهاية حياة وبداية حياة أخرى، نهاية حياة دنيوية أخسّ وبداية حياة أخروية أكمل. وأمّا العلم فنظرته إلى الموت هو أنّه يتحقّق ببطلان الأعصاب ووقوفها عن أفعالها، إلّا أنّه يوجد بعضهم كذلك ممّن يؤكّدون على أنّ الوفاة انتقالٌ أو نقل النفس أو نقل الذهن أو الإنسان الميّت إلى بعدٍ آخر من حقيقة الواقع.

2- وأمّا بالنسبة للحياة الشخصية بعد الموت فيما يتعلّق بالشخص الإنسانيّ، فيوجد أربع نظريّاتٍ أساسيّة تؤيّد الحياة بعد موت البدن، وفي الوقت نفسه تعطي تصوّرًا معيّنًا عن تلك الحياة. وتعبير آخر، إنّ هذه المجموعة لا تعدّ الحياة بعد الموت ممكنةً وحسب، بل وتحكم كذلك بوقوعها الحتميّ، في مقابل ذلك نجد بأنّ المنكرين للحياة بعد الموت، إمّا أنّهم يعلنون على أنّ تلك الحياة غير ممكنة، أو أنّهم يستبعدون وجودها بحيث يصعب بعد ذلك الاعتقاد بها.

فبعضهم اعتقد بآئه بعد الموت، يتلاشى بدننا الذي يمثّل الحقيقة الإنسانيّة؛ ولكن يسترجع الله جلّ جلاله ذلك البدن الترابيّ في مقطعٍ معيّن من الزمن في المستقبل، ويعيد إنشاء وإحياءه من جديد، بعنوان شخصٍ إنسانيّ. وعلى أساس هذا القول، فإنّ الإنسان عبارةً فقط عن موجودٍ جسمانيٍّ أو مادّيٍّ صرفٍ، وذهب بعضهم الآخر إلى أنّ بدننا بعد الموت يتلاشى وينعدم إلى الأبد، ولكنّ جوهرنا غير المادّيّ (الروح) يولد من جديد في أبدان أرضيّة (إنسانيّة أو حيوانيّة) في عالم الطبيعة، ويمكن أن تحدث هذه الولادة عدّة مرّاتٍ أو بدفعاتٍ كثيرة. ويكون بقاؤنا عن طريق هذه الولادات المتكرّرة؛ وعُرف هذا النحو من البقاء بالـ "التناسخ"، وطائفةٌ أخرى ذهبت إلى أنّ بدننا بعد الموت ينعدم، ولكنّ الجوهر غير المادّيّ الذي هو قوام حقيقة الإنسان، يواصل حياته في عالمٍ مجرّدٍ وغير مادّيٍّ، ويمكن تسمية هذه النظريّة بـ "الوجود غير المتجسّد". وأمّا آخر الأقوال التي أشرنا إليها فهم يعتقدون بآئه بالرغم من أنّ بدننا يتلاشى بعد الموت، وجوهرنا غير المادّيّ يواصل حياته في عالمٍ خاصٍّ به مع بدنٍ مثاليٍّ، إلّا أنّه في مقطعٍ معيّن من الزمن في المستقبل يعاد تركيب البدن المتلاشي ويرتبط مجدّدًا مع روح غير ماديّة. ويمكن تسمية هذه النظريّة بنظريّة "البقاء الروحيّ - الجسميّ".

3- الإنسان يمرّ بثلاثة أنواع من الحياة، أولى ووسطى ونهائية. تكون روح الإنسان في الحياة الأولى والنهائية مقترنة مع بدنٍ ماديٍّ وفي الحياة الوسطى مع بدنٍ مثاليٍّ. كما أنّ الحياة النهائية حياةٌ باقيةٌ، وثابتةٌ ولا يطرأ عليها الموت، واقتران الروح والبدن التراي في تلك الحياة لا يكون بصورةٍ مؤقتةٍ، على خلاف الحياة الأولى. كما أنّ البدن الحالي يكون في الحياة الابتدائية والنهائية بدناً ترايياً وماديّاً، حتّى ولو أمكن أن يختلفا في بعض الخصوصيات، كالمثانة والثبات.

4- أنّ ما ركزت عليه الآيات والروايات هو فطرية الاعتقاد بالحياة بعد الموت، فإذا كان الإنسان قد خلق للفناء فيجب أن يكون عاشقاً للفناء، وأن يلتذّ بنهاية عمره وموته، في حين أنّنا نرى أنّ الموت بمعنى الفناء لم يكن ساراً للإنسان في أيّ وقت، وهو يفرّ منه بكلّ وجوده. وهذا دليل على عشق الإنسان لمفهوم البقاء.

قائمة المصادر

- أبي حيان الأندلسي الغرناطي، محمد بن يوسف، البحر المحيط، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1428 هـ.
- ابن أثير الجزري، مبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر، قم، ط 4، 1409 هـ.
- ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1417 هـ.
- ابن سينا، الشفاء (الإلهيات)، بوستان كتاب، قم، ط 5، 1436 هـ.
- ابن سينا، الشفاء (الالهيات)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، الشفاء (الطبيعيات)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، رسائل ابن سينا، النص، منشورات بيدار، قم، 1400 هـ.
- ابن عاشور، محمد الطاهر، التحرير التنوير، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1420 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405 هـ.
- الحيني الكفوي، أبو البقاء أيوب بن موسى، الكليات، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، ط 2، 1413 هـ.
- الزمخشري الخوارزمي، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر، الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1397 هـ.
- السبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، مؤسسة الإمام الصادق، قم، ط 10، 1430 هـ.
- السبزواري، عبد الهادي، شرح المنظومة، منشورات ناب، طهران، ط 1، 1421 هـ.
- الشوكاني، محمد بن علي بن محمد، فتح القدير الجامع بين فني الرواية والدراية من علم التفسير، دار الفكر، بيروت.
- الشيخ البهائي، الكشكول، الأعلمي، بيروت، ط 6، 1403 هـ.

- الطباطبائي، محمد حسين، الإنسان والعقيدة، الباقيات، قم، ط 2، 1428 هـ.
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، لبنان، بيروت، ط 2، 1390 هـ.
- العلامة الحلي، كشف المراد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 14، 1433 هـ.
- الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، شمس التبريزي، طهران، ط 1، 1424 هـ.
- القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، دار الكتاب، قم، ط 3، 1404 هـ.
- المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1403 هـ.
- المولودي، محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996 م.
- بترسون، مايكل، عقل واعتقاد ديني [العقل والاعتقاد الديني]، ترجمة أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، 1379 ش.
- بدوي، عبد الرحمن، أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس، 1980 م.
- ديكارت، رينيه، التأملات في الفلسفة الأولى، ترجمة: عثمان أمين، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2009 م.
- ريمون موري، الحياة ما بعد الموت، تعريب مورييس جلال، دار الرائي، دمشق، ط 1، 2008 م.
- صاموئيل كنيك، جامعه شناسي (علم الاجتماع)، ترجمة: مشفق همداني، أمير كبير، طهران، ط 4، 1349 ش.
- صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، منشورات طليعة النور، قم، ط 4، 1432 هـ.
- صدر الدين الشيرازي، محمد بن إبراهيم، شرح الهداية الأثرية، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، ط 1، 1422 هـ.

قطب الدين الشيرازي، محمود بن مسعود، شرح حكمة الإشراف سهروردي، انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، طهران، ج 1، 1383 ش.

مرتضى الزبيدي، محمد ابن محمد، تاج العروس، دار الفكر، بيروت، ط 1، 1414 هـ.

مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، دار الرسول الأكرم، بيروت، ط 8، 1429 هـ.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم، ط 1، 1421 هـ.

نصير الدين الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، بوستان كتاب، قم، ط 3، 1433 هـ.

Badham, Paul, The Soul and the Future Life, In The Death and After Life, Stephen, T. Davis, New York, Martin's press, 1989.

Corliss Lamont, The Illusion of Immortality (New York: The Philosophical Library, 1965).

Davis, Stephen, T. The Resurrection of the Dead, In The Death and Afterlife, New York St. Martin's Press, 1989.

Hick, John, Death and Eternal Life (New York: Harper and Row, 1976).

Kai Nielson, The Faces of Immortality. In The Death and Afterlife, by Stephen T. Davis, New York, St. Martin's Press, 1989.

The Encyclopedia of Philosophy, ed. Paul Edwards, Macmillan Publishing, 1964.

The Approach of Theologians and Materialists in explaining the Appearance of the Universe

Naseer Thajeel Dawood al-Mousawi

PhD in Arabic Language, al-Mustansiriyya University, Iraq.

E-mail: Nassear.Almouaoy@gmail.com

Abstract

The question of creation and its explanation is one of the most important questions that have preoccupied man's mind since old times. Man tried to explain all phenomena in the universe through the cognitive approaches and tools he had, and justified the existence of the world and its phenomena according to these approaches. Theologians relied on the tool of reason to prove the First Cause and Wise Creator Who had created all creatures. In contrast, materialists relied on the materialistic approach in explaining the emergence of the universe and all its phenomena, so they said that either the world has come into existence by chance, or it was matter that had created all things from nothing. In this article, we try to discuss this problem through the descriptive and analytical approach according to the approaches and thoughts of both theologians and materialists. Through the study, it has appeared that the arguments, established by theologians to prove the existence of the Creator of this world, are true and perfect, whereas the arguments, established by materialists to prove their claim, are false.

Keywords: the approach of the theologians, materialists, the beginning of the universe, phenomena of the universe.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 186-217

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



منهج الإلهيين والماديين في تفسير نشأة الكون

نصير ثجيل داوود الموسوي

دكتوراه في اللغة العربية، الجامعة المستنصرية، العراق.

البريد الإلكتروني: Nassear.Almoussaoy@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مسألة الخلق وتفسيرها من المسائل المهمّة التي شغلت ذهن الإنسان منذ القدم، فقد حاول الإنسان تفسير ظواهر الكون من خلال المناهج والأدوات المعرفية التي يملكها، وقد قام بتعليل حدوث العالم وظواهره وفقاً لهذه المناهج، وقد اعتمد الإلهيون على أداة العقل في إثبات المبدأ الأوّل والخالق الحكيم الذي أوجد المخلوقات جميعاً، وهو الإله المتعالي. وعلى النقيض من هذا المنهج فقد اعتمد الماديّون على المنهج الحسّي المادّي في تفسير ظواهر الكون ونشأته، فذهبوا إلى أنّ العالم إمّا وجد بالصدفة والاتفاق، وإمّا قائمٌ على أصالة المادّة في تفسيرهم لنشأة العالم، أي أنّ الطبيعة إنّما نشأت بالصدفة، أو أنّ المادّة هي التي خلقت الموجودات بعد أن كانت في كتم العدم، ونحاول معالجة هذه الإشكالية من خلال المنهج التوصيفي والتحليلي لمنهج الإلهيين والماديين وآرائهم، وتبيّن من خلال البحث أنّ الأدلّة التي أقامها الإلهيون على إثبات خالقٍ لهذا العالم هي أدلّة صحيحة وكاملة، وعلى العكس من ذلك فإنّ الأدلّة التي ساقها الماديّون لإثبات مدّعاهم باطلّة وغير صحيحة.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الإلهيون، الماديون، نشأة الكون، ظواهر الكون.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 186 - 217

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

إنَّ الإنسان المفكّر - منذ أن أطلّ بظهوره على الكون - حاول تفسير ظواهر الكون على وجه يقنع عقله ووعيه وفكره، وقد قام بتعليل حدوث العالم وظواهره على مناهج مختلفة، منها ما هو إلهي، ومنها ما هو إلحادي، فمنهج الإلهيين منهج قائم على التدبير والتقدير والخلق، أي: أن هناك موجوداً كلياً أنشأ العالم ودبره وأوجده، وهو الله تعالى. وأمّا منهج الماديين (الإلحاديين) فقائم على أن العالم إمّا وجد بالصدفة والاتّفاق، وإمّا قائم على أصالة المادة في تفسيرهم نشأة العالم، أي: أن الطبيعة إمّا نشأت بالصدفة، كما يقول الأول، أو أن الطبيعة (المادة) هي التي خلقت الموجودات بعد أن كانت في كتم العدم، كما يقول الآخر، من دون وجود موجودٍ كليٍّ أوجدها. يقول كارل ماركس (Karl Marx): «إنَّ الناس يظنّون أن لهم خالقاً، وما علموا أن هذا الخالق الموهوم مخلوق أوهامهم وخيالاتهم، ذلك أنهم لمّا عجزوا عن الوقوف أمام الحوادث الطبيعية توهموا لأنفسهم خالقاً يلجؤون إليه فيسكنوا به روعهم، وهذا الخالق هو مخلوق أوهامهم» [القبانجي، شرح رسالة الحقوق للإمام زين العابدين، ج 1، ص 26]. وعلى النقيض من ذلك قول العالم الفرنسي باسكال (Blaise Pascal): «إن كان الله موجوداً فقد كسبت كل شيء، وإن لم يكن موجوداً فلم نخسر شيئاً» [باسكال، خواطر، ص 84].

وستتناول في هذا المقال الأدلة التي صاغها الإلهيون والماديون في تفسير نشأة الكون وظواهره، ويقع في مطلبين:

المبحث الأول: تفسير منهج الإلهيين

ويقع في قسمين:

القسم الأول: تفسير نشأة الكون وظواهره عند فلاسفة الغرب

يطرح الفلاسفة الغربيون في تفسير نشأة الكون وظواهره أدلة كثيرة على وجود خالقٍ متعالٍ هو الذي أبدع خلق الكون وظواهره، وهو الإله الخالق، ومن تلك الأدلة:

الدليل الأول: دليل المحرك الأول، وهو مختار أرسطوطاليس (Aristotle). ومفاده: أن الكون منظمٌ بصورة تصاعديّة دقيقة على وفق شعار أن (الطبيعة لا تفعل شيئاً باطلاً)، بدءاً من الجماد إلى النبات إلى الحيوان إلى الإنسان، ومن الإنسان إلى الأجرام السماويّة إلى الآلهة، فكلّ هذه المخلوقات تتحرك حركة تصاعديّة، زماناً ومكاناً، باستثناء المحرك الأول، فهو المحرك الذي لا يتحرك حيث تنتهي إليه جميع المتحرّكات، بمعنى أن الكلّ يتحرك حوله شوقاً إليه، فهو صورةٌ وعقلٌ محضٌ. ومن صفات هذا المحرك أنّه:

أ- أزليٌّ من دون محركٍ يحركه.

ب- غير قابلٍ للانقسام والتجزؤ.

ج- فعلٌ وعقلٌ خالصٌ (فكرٌ، وعقلٌ)، فهو أعقل العقلاء [انظر: إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، ص 29؛ ماجد فخري، أرسطو والمعلم الأول، ص 94؛ عزت قرني، الفلسفة اليونانيّة حتّى أفلاطون، ص 135]. ويرى الفيلسوف كانط (Immanuel Kant) أنّه ينبغي التعامل مع هذا الدليل باحترامٍ؛ لأنّه «يقوّي الإيمان بالله على المنطق السليم» [ماسترسن، الإلحاد والاعتراب، ص 37].

الدليل الثاني: الدليل الوجودي (الأنطولوجي) (Ontology)، وقد قال به: ديكارت (René Descartes). ويثبت وجود الله عن طريق تحليل تصوّره ككائنٍ كاملٍ، بمعنى إثبات وجود الله من ذات فكرة الله، أي: من مجرد تعريفه [انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ص 327]. ويمكن التعبير عن هذا الدليل بالصورة القياسية الآتية:

- فكرة الله (وهي فكرة أكثر الكائنات كمالات)، وهي فكرةٌ عن شيءٍ ينسب إليه عددٌ لا نهائيٌّ من الصفات التي تشتمل على الكمال المطلق.

- الوجود صفةٌ تتحقّق فيما له الكمال المطلق.

- إذن: لا بد أن يكون الله موجودًا، وبمعنى آخر أن الكائنات - بما أنها مختلفة من حيث درجة الكمال - ترجع لمشاركتها مع غيرها في كمال أكبر، وهو الله.

وقد انتقد هيوم وكانط - وهما من رموز المنهج الحسي - هذا الدليل، يقول هيوم: «هب أن إنسانًا تجرد من كل شيء يعرفه أو يراه لبدا عاجزًا تمامًا عن أن يحدّد - بالرجوع إلى أفكاره الخاصة فحسب - تلك الصورة التي يمكن أن يكون عليها الكون أو أن يعطي أفضلية لبعض الأشياء على الأخرى، أو لحالة على أخرى، كما أنه لا يمكنه أن يتصور أي شيء بوضوح، وإن وجد شيء واضح فهو مستحيل، أو متضمن لتناقض، فكل الصور التي في مخيلته هي على درجة واحدة من المساواة في الوهم، كذلك لا يمكنه تحديد أي سبب واضح؛ لكونه التزم بفكرة واحدة أو بمذهب معين، ورفض فكرة أخرى، أو مذهبًا آخر، بالرغم من أنهما مميّزان بالقدر نفسه» [غيضان السيد علي، مجلة الاستغراب، العدد السابع، الإلحاد الأبستمولوجي، ديفيد هيوم تمثيلًا، ص 192؛ ماسترسن، الإلحاد والاغتراب ص 34 و35].

إذن: يقر هيوم وكانت بأن الأشياء التي من الممكن أن نتصورها موجودة بإمكاننا أيضًا أن نتصورها غير موجودة بالقدر نفسه من الإمكان، ومن ثم فلا وجود لكائن يشتمل عدم وجوده على تناقض، كما أن التجربة لا تقدّم لنا أي انطباع ضروري عن موجود واجب الوجود، وإن ما يدعم فكرة الموجود الضروري - كما يقول هيوم (Hume) - هو الخيال الذي يمدّ معرفتنا التجريبية ببعض الصفات مثل القدرة والحكمة والعلم واللاتناهي في كل شيء، فالخيال هو الذي يصنع كل ذلك، ومن ثمّ فإمكان هذا الخيال أن يسلب تلك الصفات، ويضع نقيضها؛ فالخيال ليس محكومًا بقواعد تجريبية مادية، وإنما هو جامع لا حدود له؛ لأنه يعتمد على المخيلة فقط، والمخيلة تستطيع - دائمًا - أن تسلب الوجود عن أي موجود كان، ومن ثمّ ينهار هذا الدليل الوجودي.

الدليل الثالث: الدليل الكوني (الكوسمولوجي) (Cosmology)، وقد يسمّى بـ "دليل الحدوث"، وقد قال به أرسطوطاليس وآخرون. وهذا الدليل ينطلق من حدوث العالم وظواهره، وينتهي إلى موجود ضروري هو الله، ومن ذلك دليل الحركة، حيث إنّ لكل حركة محرّكًا، ولا يمكن التسلسل إلى ما لا نهاية في سلسلة المحركات، ولا بدّ لنا من أن نتوقف عند محرّك أول يحرك، ولا تحرّكه علّة أعلى منه، وهو الله [انظر: غيضان السيد علي، مجلة الاستغراب، العدد السابع، الإلحاد الأبستمولوجي، ص 193]. يقول عالم الأحياء التطوريّة جون هولدين (John Haldane): «شخصيًا فأنا أشكّ بأنّ الكون ليس فقط أغرب ممّا نعتقد، وإنما أغرب ممّا نستطيع أن نتخيّل،

وأعتقد بأنه توجد أشياء أخرى في السماء والأرض أكثر بكثير مما حلمت به فلسفة ما، أو تقدّر أن تحلم به» [دوكينز، وهم الإله، ص 369 - 370]، فإذا كان هذا حال الكون المخلوق، ونحن عاجزون عن الإحاطة بمعرفته، فكيف بمن خلقه؟ يقول الفيزيائي الألماني باسكال: «كلّ دين لا يقول إنّ الإله خفيّ ليس ديناً حقّاً» [عامري، براهين وجود الله، ص 148].

القسم الثاني: تفسير نشأة الكون وظواهره عند فلاسفة المسلمين

ذكر الفلاسفة المسلمون في تفسير نشأة الكون وظواهره أدلة كثيرة وبراهين على إثبات وجود خالق متعال لهذا الكون، سنقتصر على دليل عقلي واحد، وهو دليل (الوجوب والإمكان)، وهذا يعتمد على المقدمتين العقليتين الآتيتين: [انظر: مصباح اليزدي، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 71؛ بحوث في العقيدة الإسلامية، ص 36؛ المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 65؛ العامل، بداية المعرفة، ص 59؛ الساعدي، نافذة على الفلسفة، ص 47]

أ- المقدمة الأولى: الواجب والممكن

يرى الفلاسفة أنّ الموجود - بحسب العقل - إمّا أن يكون (واجب الوجود)، وهو الموجود بذاته، ولا يحتاج إلى موجود آخر، وهو أزليّ وأبدّي، وهو الله، وإمّا أن يكون (ممكّن الوجود)، أي: أنّ الوجود والعدم بالنسبة إليه متساويان، فهو الموجود الذي لا يوجد بذاته، بل يفتقر في وجوده إلى موجود آخر حتّى يفيض عليه الوجود، كالمخلوقات الأخرى من إنسان وحيوان ونبات وجماد، وإمّا أن يكون (ممتنع الوجود)، وهو شريك الباري. وبمعنى آخر أنّ كلّ ماهيّة ممكنة بذاتها لا توجد ما لم يجب وجودها؛ لأنّ الوجود مساوٍ للوجوب، وكلّ ماهيّة ممكنة لا يمكن أن تجب إلّا بسبب خارجيٍّ؛ لأنّ معنى كونها ممكنة أنّ نسبتها إلى الوجود والعدم متساوية. ومعنى الوجوب ترجّح نسبتها إلى الوجود، ما دام الوجود مساوياً للوجوب، وما دام وجوب الماهيّة الممكنة لا يمكن أن ينشأ إلّا من سبب خارجيٍّ. [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 104]

وبما أنّ الفلسفة تبحث في الموجود، وأمّا الممتنع والمحال فليس له وجود خارجيٍّ إطلاقاً؛ لذلك قسّم الفلاسفة الموجود إلى واجب الوجود، وإلى ممكن الوجود - بحسب الحصر العقليّ - بمعنى أنّ كلّ الموجودات المخلوقة هي من الموجودات الإمكانية التي يستوي فيها الوجود والعدم، فهي تفتقر في وجودها إلى العلّة التي تخرجها من العدم إلى الوجود، على أن تنتهي سلسلة العلل إلى موجود غير معلول لموجود آخر، بحيث لا يكون ممكن الوجود، وليس

محتاجاً الى علّةٍ أخرى، وهو واجب الوجود، وهو أبسط البراهين الفلسفية لإثبات وجود الله، وهو مؤلف من مقدمات عقلية بحتة، ولا يحتاج لأيّة مقدّمة حسّية وتجريبية.

ب- المقدمة الثانية: العلّة والمعلول (قانون السببية) أو (قانون العلّة)

وهي من أبرز المباحث الفلسفية الإلهية التي يركز عليها إثبات الصانع، فالسببية أو العلّة، معناها «أنّ جميع حوادث الكون تخضع لقانون صارم هو تعاقب السبب والنتيجة أو العلّة والمعلول» [الوردي، منطق ابن خلدون، ص 43؛ انظر: المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 47؛ مطهري، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ص 148؛ اللواتي، المصمّم الأعظم، ص 204]، بمعنى أنّ وجود الشيء يؤدي إلى وجود شيء آخر، وعدمه إلى عدم وجود ذلك الشيء، وبمعنى آخر «إذا وجد المعلول فإنّ وجود علّته ضروريٌّ وواجبٌ» [انظر: الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 159]، فنفي السببية هو من أهمّ المبادئ التي اعتمدت في نفي الفكر الإلهي القائل: بأنّ كلّ شيء في الوجود خاضعٌ لسببٍ من الأسباب، فالملاحدة يرون بأنّ كثيراً من الخوارق والمعاجز لا تقبل وفق هذا المنهج؛ إذ ليس لكلّ حادثٍ سببٌ بالضرورة، فهناك أشياء يمكن أن تقع بلا سببٍ! فإذا قال لك ملحدٌ: كيف تثبت لي وجود الله؟ فهو لا يقبل أن تقول له: إنّ البعرة تدلّ على البعير، وهكذا؛ لأنه لا يقول بمبدأ السببية! [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 261 264] ومن أبرز الأسس التي يقوم عليها قانون العلّة الآتي:

1- وجوب وجود المعلول لوجود علّته.

2- بين المعلول وعلّته تناسبٌ وسنخيةٌ.

3- سرّ الغنى في العلّة، ومنشأ الفقر في المعلول.

ولعلّ من أبرز من تعرّض لمبدأ السببية بالنقد هو الغزاليّ وهيوم فرأى الأوّل أنّه ليس هناك من ضرورة أن تربط بين السبب والمسبّب، فقد يكون سببٌ دون مسبّب، والعكس صحيحٌ، فمثلاً: احتراق القطن، ليست النار هي من أحرقتة، فما الدليل على أنّها الفاعل بالطبع؟ فليس لهم دليلٌ إلّا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاته النار، والمشاهدة تدلّ على الحصول عندها، ولا تدلّ على الحصول بها، أي: أنّ حصول الاحتراق عندما اقتربت النار من القطن لا يدلّ على أنّ النار هي السبب في الاحتراق، بل من المؤكّد أنّ القطن احترق عندما وصلت النار إليه، لكن من يجزم بأنّ النار هي سبب ذلك؟! [انظر: البغدادي، بيان الفساد في

إنَّ السبب الذي دفع الغزالي إلى نفي السببية هو أنَّ هذا المذهب يقتضي حدَّ القدرة الإلهية كما يعتقد، وهو يريد أن يثبت سعتها؛ لأنَّ الله يتصرّف في الأمور كيف يشاء، أي: أنَّ الفاعل هو الله فقط؛ باعتبار أنَّه لا سبب حقيقياً إلا الله تعالى، ولا يتحقّق شيء في الوجود إلا بإرادته وقدرته التي هي العلّة التامة لكلّ موجود، فهو الذي أحدث الإحراق للقطن، وليس النار، حتّى نستطيع تفسير حدوث المعجزة، بمعنى أنَّ الغزالي قد طرح (فكرة العادة) في تفسير العلاقة بين السبب والمسبّب، وإنَّ هذا الاقتران لا يكون إلا في الذهن الذي اعتاد ذلك، وليس إلى شيء متّصل في طبيعتهما، بمعنى أنَّ العلاقة بين السبب والمسبّب ليست حتمية بل هي غالبة، وهذا قريب من منطق العلم في هذا العصر. [انظر: المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 58]

أمّا هيوم فقد أنكر (قانون العلّية)؛ لأنَّ العلاقة بين شيئين لا يمكن أن تعطينا أيّ فكرة عن وجود ارتباط بينهما؛ لأنَّ قانون العلّية - بمعناه الدقيق - لا يمكن إدراكه بالحسّ، إذ يقول: «ليست لدينا أيّة فكرة عن العلّة والمعلول غير فكرة عن أشياء كانت مرتبطة دائماً، وفي جميع الأحوال الماضية بدت غير منفصلة بعضها عن بعض، وليس في وسعنا النفوذ إلى سبب هذا الارتباط، وإنّما نحن نلاحظ هذه الواقعة فقط، ونجد أنَّه تبعاً لهذا الارتباط المستمرّ، فإنَّ الأشياء تتحدّد بالضرورة في الخيال، فإذا حضر انطباع الواحد كوّنّا في الحال فكرة زميله المرتبط به عادةً» [الأحسائي، مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفية، ص 37؛ انظر: عامري، فمن خلق الإله، ص 30-35؛ الصدر، فلسفتنا، ص 60 و61؛ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 105]، أي: أنَّها تنشأ في الذهن بسبب تكرار وجودهما معاً؛ بسبب الألفة والاعتیاد عليهما، أي: السبب والمسبّب، وكلّ واحدٍ منفصلٌ أحدهما عن الآخر، حيث لا توجد علاقة فعلية بين الظاهرتين، ولكنّ الإنسان لاحظ أنَّ الظاهرة الثانية تأتي دائماً عقب الظاهرة الأولى، فربط بينهما بسبب اقترانهما في الوجود زماناً ومكاناً، فالإنسان يشعل النار، ثمّ يشعر بالحرارة والدفء، وهذه ظاهرة أخرى قد جاءت عقب الظاهرة الأولى فيربط بينهما، فيجعل أولهما سبباً، وثانيهما مسبباً، أي: أنَّ العلّية ليست إلاّ تتابعاً بين حادثين، بمعنى أنَّه كلّما حدث (أ) حدث (ب)، من دون أن يكون (أ) سبباً لوجود (ب) [انظر: دشتي، الرؤية الكونية حول وجود الله، ص 53 و71]، أو أنَّ ذهننا محكومٌ ومقهوراً بأن يراها هكذا، كما يقول كانط [انظر: محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 160]، ثمّ يختم هيوم كلامه بقوله: «وبحسب هذه الفلسفة فإنّ تلك القاعدة التي جاءت بها الفلسفة القديمة "لا شيء يصدر عن لا شيء" تكفي عن أن تكون قاعدةً عامّةً» [محبوب، تحقيق في الذهن البشري، ص 207؛ انظر: محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 230؛ الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 104]. بمعنى أنَّ الحادثتين مترابطتان، ويعبر عن الأوّل بالسبب والثاني

بالمسبب إلا أن هذا الربط هو مجرد افتراض ذهني ذاتي قائم على تداعي المعاني، حيث لا يوجد دليل في العقل أو الواقع على ضرورة وجود الظاهرة الثانية دائماً عقب وجود الظاهرة الأولى، كما لا يوجد دليل على علاقة بين الظاهرتين.

ويمكن الرد على قول الغزالي وهيوم بأن مبدأ السببية من أهم المسلمات العلمية، فلولاها لما كان بالإمكان الكشف عن ظواهر الطبيعة وقوانينها، فالسببية (العلية) تعني أن الأشياء تحدث بتحقيق أسبابها، فإذا لم يوجد سبب شيء ما لا يوجد، وهذا أمر لا معنى لأن يختلف فيه، حتى لو افترضوا وجود نظام في الطبيعة أو الكون، ولو كان ذلك أمراً وهمياً؛ لأنه ضروري لأي علم أو معرفة، فإن غاية العلم هو أن يكون قادراً على التنبؤ، وهذا لا يمكن أن يتم لولا وجود علاقة سببية بين الظواهر والأشياء في الخارج، ثم إن نفي سببية شيء لشيء لا ينقض أصل السببية، بل ينفي منهما ما يكون بين الشئين، أي: أن اكتشاف (أ) ليس سبباً لوجود (ب)، لا ينفي السببية، بل يعني أن هناك سبباً آخر، فمثلاً: قد توجد بذرة وأرض وماء وشمس، لكن لم تنبت، وهذا يعني أن كل عامل يتوقف تأثيره على عوامل (أنظمة)، فالماء موجود، ولكنّه قد يكون مالحة، والبذرة موجودة، لكن يمكن أن تكون غير صالحة، وهكذا، فأى سبب هو نتيجة مجموعة عوامل تتشابك حتى يتكوّن منها السبب الذي أنتج العلاقات المتشابكة لينتج المسبب بعد ذلك، بمعنى أن «هذا النسق البديع الذي ينظم الشمس والكواكب والشهب لا يمكن أن يصدر إلا عن حكمة وتدبير كائن ذكي قادر... وحين نقارن ونوائم بين هذه الأشياء بعضها والبعض الآخر في هذا التنوع الهائل من الأجسام نذهب إلى أن هذه العلة ليست عمياء متعسفة، بل بارعة كل البراعة في الميكانيك والهندسة» [الأحسائي، مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفية، ص 236 و237]. فمثلاً: لو أنكرنا مبدأ العلية - في حالة عدم التصديق بعلية الأشياء المحسوسة - فهل هذا يعني أننا لا نتصور مبدأ العلية أيضاً؟ وإذا كنّا لا نتصوره، فما الذي نفاه هيوم؟ وهل ينفي الإنسان شيئاً لا يتصوره؟ على اعتبار أن قاعدة "التجربة هي المقياس الأساسي لتمييز الحقيقة". يقول السيد محمد باقر الصدر: «إن القاعدة المذكورة - التي هي ركيزة المذهب التجريبي - إن كانت خطأ سقط المذهب التجريبي بانهيار قاعدته الرئيسية، وإن كانت صواباً فلنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بلا تجربة، فهذا يعني أنها قضية بدهية، وأن الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكدوا من صوابها بتجربة سابقة، فهو أمر مستحيل؛ لأن التجربة لا تؤكد قيمة نفسها» [الصدر، فلسفتنا، ص 68]، ف«الحقيقة التي لا يمكن إنكارها هي أننا

نتصور مفهوم العلية، سواء أصدقنا بها أم لا، وليس تصور العلة تصوّرًا مركّبًا من تصوّر الشئيين المتعاقبين، فنحن حين نتصور علية درجة معينة من الحرارة للغليان، لا نعني بهذه العلية تركيبًا اصطناعيًا بين فكرتي الحرارة والغليان، بل فكرةً ثالثةً تقوم بينهما، فمن أين جاءت هذه الفكرة التي لم تدرك بالحس؛ إذا لم يكن للذهن خلاقيّة لمعانٍ غير محسوسة؟! [المصدر السابق، ص 61].

وبمعنى أدق «إنّ مبدأ العلية لا يمكن إثباته والتدليل عليه بالحس؛ لأنّ الحس لا يكتسب صفةً موضوعيّةً إلّا في ضوء هذا المبدأ، فنحن نثبت الواقع الموضوعي لأحاسيسنا استنادًا إلى مبدأ العلية، فليس من المعقول أن يكون هذا المبدأ مديّنًا للحس في ثبوته، ومرتكزًا عليه، بل هو مبدأ عقليّ يصدّق به الإنسان بصورةً مستغنيةً عن الحس الخارجي» [المصدر السابق، ص 266]. قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بَلْ لَا يُوقِنُونَ﴾ [سورة الطور: 35 و36].

المبحث الثاني: تفسير منهج الماديين

ويقع في قسمين أيضًا:

القسم الأول: تفسير منهج الصدفة، بمعنى: هل العالم تحكمه الصدفة الناتجة عن تطوّر الكون أو تحكمه الضرورة؟ وهذا المنهج من أهون ما خلفت لنا القرون البعيدة أوهام بعض السوفسطائيين اليونانيين بزعمهم أنّ العالم إنّما وجد بالصدفة والاتّفاق، وينسب ذلك إلى ديمقراط (Democritus) [انظر: المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 48]. وكان أرسطو يسمّيها بالصدفة، كما في الفصل الرابع من المقالة الثانية من (كتاب الطبيعة).

وقد قسم السيّد محمّد باقر الصدر الصدفة إلى قسمين: أحدهما صدفةً مطلقةً، وأخرى صدفةً نسبيّةً، فالأولى: هي أن توجد حادثة من دون أيّ لزومٍ منطقيّ أو واقعيّ، أي: بدون سببٍ، كغليان الماء إذا حصل من دون أيّ سببٍ، والأخرى: هي أن تقترن حادثتان من دون أيّ لزومٍ منطقيّ أو واقعيّ لهذا الاقتران، أي: بدون أيّة رابطة سببيّة تحتم اقتران أحدهما بالأخرى، كما إذا تعرّض ماءٌ معيّنٌ لحرارةٍ بدرجة مئة فحدث فيه الغليان، وتعرّض ماءٌ آخر في الوقت نفسه لانخفاض في درجة الحرارة إلى الصفر فحدث فيه الانجماد في اللحظة نفسها التي بدأ فيها غليان الماء الأوّل، ويخرج الصدر بنتيجة مفادها: أن الصدفة المطلقة مستحيلة من وجهة النظر الفلسفيّة الأرسطية، أو أيّة وجهة نظرٍ فلسفيّةٍ أخرى تؤمن

بمبدأ السببية بوصفه مبدأً عقلياً قَبلياً. وأمّا الصدفة النسبية فليس فيها استحالةٌ من وجهة نظرٍ فلسفيةٍ؛ لأنّها لا تتعارض مع مبدأ السببية [انظر: الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص36]، فمثال الصدفة المطلقة ما استدلّ به ألدوس هكسلي (Aldous Huxley) على صحّة قانون الصدفة المطلقة بقوله: إنّه لو فرضنا وجود قُرودٍ ستّة تقوم بالطبع على ستّة آلاتٍ كتابيّةٍ على غير هدىً ملايين السنين، فإنّه أن يأتي زمنٌ تكون فيه هذه القُرود قد أتت على طبع كلّ أشعار ويليام شكسبير (William Shakespeare)، وعلى طبع جميع الكتب في المتحف البريطانيّ، وهكذا حدث نظام الكون بعد الحركة العشوائيّة التي طرأت على الأثير؛ لأنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنى، ولا تتجاوز عمّا فيه تمام الشيء في طبيعته، والحكمة تشهد بذلك [انظر: المظفر، الفلسفة الإسلاميّة، ص 52 57]، ويردّ على هكسلي بـ:

1- أنّ هذا الفرض ليس ضرورياً، بل الأقرب إلى الألفة ألا نجد في خطوط القُرود عيّنًا ولا أثرًا لأشعار شكسبير، ولو سلّمنا جدلاً بهذا الفرض لوجدنا إلى جانب أشعار شكسبير ملايين الخطوط بلا هدى ومعنى، مع العلم بأنّه ما من شيءٍ في هذا الكون العظيم إلّا بتقديرٍ محكمٍ، ونظامٍ مستمرٍّ، بحيث لو زحزح عنه لانفطر عقد الكون وتناثر. [انظر: مغنية، شبهات الملحدين، ص 25 و 26]

2- أنّ هذا الخيال هو اجترارٌ لقول ديمقراط، ولكنّه بخيالٍ أرقّ وأدقّ، وفي الحقيقة أنّ هذه المقالة تنطوي في جوهرها على الاعتراف بالسببية، وما فيها من وجود الممكنات؛ لأنّ فرض هكسلي القُرود الستّة وضربها على الآلات الستّة ملايين السنين حتّى تأتي على مجموعة الكتب الموجودة في المتحف البريطانيّ، هو فرضٌ للعلّة الموجبة لحدوث تلك الكتب، ولكنّها علّةٌ غير مفكّرة، وغير شاعرة.

3- توجد بدهيتان يدركهما كلّ إنسانٍ حتّى الطفل، هما:

أ- أنّ كلّ ممكنٍ لا بدّ له من علّةٍ توجبه، أي: يستحيل وجود الشيء الممكن بلا علّة.

ب- أنّه إذا وجدت العلّة فلا بدّ أن يوجد المعلول، أي: يستحيل تحلّف المعلول عن العلّة.

وهنا، نقول لهكسلي: لو فرض أنّه جاز لقُرودٍ ستّة أن تعيش ملايين السنين بقدرة غير قادرٍ، تعمل ليل نهارٍ عملها غير المنظّم، وفرض أنّه جاز لآلاتٍ كتابيّةٍ أن تعمل بقدرة غير قديرٍ ملايين السنين، ولا يصيبها العطل، وفرض أنّ لها من الورق ما يملأ السماوات

والأرض، أفلا يجوز في هذه القُرود وآلاتها أن تضرب على حرفٍ واحدٍ فقط من الحروف التي في الآلات، فإنّه لا يخرج من ضربها على حرفٍ واحدٍ إلّا صحفٌ مكتوبةٌ بحرفٍ واحدٍ، فكيف تقدّر أنّه لا بدّ أن يأتي زمنٌ تكون هذه القُرود قد أتت على طبع جميع كتب المتحف البريطاني؟ وكذلك نقول له: من أين يتبيّن حتميّة صدور هذا الكون العظيم الدقيق في قوانينه من الصدفة التائهة؟ ومن الذي يضمن صدور كلّ الاحتمالات حتّى يتكوّن الكون من أحد هذه الاحتمالات؟ [انظر: المظفر، الفلسفة الإسلامية، ص 52 54]

4- أنّ قول الصدفيّين بأنّ الطبيعة لا تفعل شيئاً لغير معنّى، ولا تتجاوز عمّا فيه تمام الشيء في طبيعته، وأنّ الحكمة تشهد بذلك، فيردّ عليهم بما قاله الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام لأحد الشكّاكين: «فمن أعطى الطبيعة هذه الحكمة، والوقوف على حدود الأشياء بلا مجاوزة لها؟ وهذا قد تعجز عنه العقول بعد طول التجارب؟ فإن أوجبوا للطبيعة الحكمة والقدرة على مثل هذه الأفعال فقد أقرّوا بما أنكروا؛ لأنّ هذه هي صفات الخالق، وإن أنكروا أن يكون هذا للطبيعة، فهذا وجه الخلق يهتف بأنّ الفعل للخالق الحكيم، وقد كان القدماء طائفةً أنكروا العمد والتدبير في الأشياء، وزعموا أنّها كونها بالعرض والاتّفاق، وكان ممّا احتجّوا به هذه الأمور التي تكون على غير مجرى العرف والعادة، كالإنسان يولد ناقصاً أو زائداً إصبغاً أو يكون المولود مشوّهاً مبدّل الخلق، فجعلوا هذا دليلاً على أن كون الأشياء ليس بعمدٍ وتقديرٍ، بل بالعرض كيفما اتّفق أن يكون، وقد كان أرسطو طاليس ردّ عليهم فقال: إنّ الذي يكون بالعرض والاتّفاق إنّما هو شيء يأتي في الفرط مرّةً لأعراض تعرض للطبيعة فتزيلها عن سبيلها، وليس بمنزلة الأمور الطبيعيّة الجارية على شكلٍ واحدٍ جرياً دائماً متتابعاً، وأنت يا مفضّل ترى أصناف الحيوانات تجري على مثالٍ ومنهاجٍ واحدٍ، كالإنسان يولد، وله يدان ورجلان، وخمس أصابع» [المفضل، توحيد المفضل، ص 120 و 121].

وعلى العموم، فنظرية الصدفة لا يمكن أن تثبت أمام الواقع لو تأملنا قليلاً بهذا الكون المنظّم والمرتب، يقول جان بول سارتر (Jean-Paul Sartre) (بعد رجوعه عن الإلحاد): «أنا لا أشعر بأيّ نتاج للصدفة، أو بأيّ ذرّة وترابٍ في الكون، ولكن أشعر بأيّ شخص كان منتظراً، ويتمّ تحضيره، وموضوعٌ مسبقاً، باختصارٍ كائنٌ فقط، فالخالق هو من يستطيع وضعه هنا، وهذه الفكرة عن اليد الصانعة تشير إلى الله» [سامون ألفريدو، حبّي العظيم للمسيح عليه السلام، قادي إلى الإسلام، ص 335]. فهذا العالم تحكمه القوانين المحكّمة التي لا تدع مجالاً للخروج عنها، يقول البريطاني آرثر كويستلر (Arthur Koestler): إنّ ما نعدّه صدفةً، لو رجعت إلى جذوره

ستجده خاضعاً لقانونٍ لم يكتشف، وقد أَلَفَ كتاباً بهذا المعنى أسماه (جذور المصادفة)، فكيف بعد أن توسّع العلم بشكلٍ كبيرٍ ومذهلٍ؟!

القسم الثاني: تفسير منهج الماديّة (Materialism)، وهو منهجٌ فلسفيٌّ إلهاديٌّ يقوم على أساس أنّ المادّة هي المكوّن الأساسي للطبيعة، وإن كلّ الأشياء بما فيها الجوانب العقلية كالوعي هي نتاجٌ لتفاعلاتٍ ماديّة، وإنّه يمكن معرفة العالم من خلالها. والفلسفة الماديّة هي المنسوبة إلى المادّة، وهي في قبال الفلسفة المثاليّة، التي ترى أنّه يمكن معرفة العالم، لكنهم ينفون أن يكون وعي الناس انعكاساً للواقع الموضوعي. وهذا يعني أنّ معظم الفلاسفة المثاليين لا أدريون، أي: ينكرون إمكانية معرفة العالم والكون عن طريق الوعي والإدراك والفكر والشعور.

ولعلّ أبرز ما يستنبط من الكلام سالف الذكر هو:

أ- أنّ أساس الكون هو المادّة، وأنّ حركة الإنسان وحركة التاريخ والمجتمع تبدأ أولاً من تغييراتٍ ماديّة عميقة تحدث في داخل المادّة نفسها، ثمّ تتبعها تغييراتٌ في الأفكار والأخلاق والعلاقات الاجتماعية. بمعنى أنّها تخلع على المادّة صفاتٍ إلهيّة؛ فهي تخلق الروح والعقل؛ إذ العقل والفكر والوعي كلّهُ مادّة؛ إذ لا وجود إلا للمادّة! أي: أنّ المادّة هي الوجود الذي له صفات الحركة والزمكان [انظر: مراد وهبة، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 308]، فالطبيعة (المادّة) هي التي «تقوم بشؤوننا، ولا شيء فوق الطبيعة، وليست الحوادث التي يسمّيها بعضهم خوارق للعادة، ووراء الطبيعة إلا هراءاً من القول، وخطأً في الملاحظة، منشؤها اختلاطٌ في العقل، وإضلال رجال الدين» [رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص 90].

ب- وقد ازدهرت الماديّة في فترة العصور الوسطى من خلال الإيمان بالمعتقدات الدينية؛ لتكون الغلبة لسلطة المادّة على سلطة العقل، ثمّ خضعت الماديّة بعدها للنصرانيّة الاثنينيّة القائلة بالمادّة والروح. [انظر: رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص 91]، أي: «لا قوّة بلا مادّة، ولا مادّة بلا قوّة» [رابوبرت، مبادئ الفلسفة، ص 92]. وأمّا في العصور الحديثة فقد انتعشت الماديّة في إنجلترا بفضل توماس هوبز (Thomas Hobbes) الذي ذهب إلى أصالة المادّة، ونفي ما ورائها، وأنّ كلّ مظاهر العالم الحقيقيّة نتيجة الحركة، وإنّه ليس هناك أرواحٌ غير مجسّدة بعد أن فسّر الرّوح بأنّها أجسامٌ طبيعيّة رقيت حتّى لم تستطع حواسنا إدراكها، ثمّ انتشرت بعد ذلك في فرنسا.

جـ - فسّرت المادّية العقل والفكر والوعي والشعور بأنّه «ليس إلّا شكلاً من أشكال المادّة الدائمة التغيّر والتنوّع، وليست المادّة كتلةً عديمة الحياة، لا حراك بها تأتي إليها الروح وهي منفصلةٌ عنها فتنفخ فيها، وتنتج الحياة، وإنّما القوّة ملازمةٌ للمادّة ومظهرٌ من مظاهر المادّة المتنوّعة ... والحياة والفكر ليستا إلّا صفتين غريزيتين للمادّة، وهما نتيجةٌ لامتزاج جزيئات المادّة مزجاً معقّداً» [الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 249]، وإن القول «بوجود قوّة، وروح، وإله منفصلٍ عن المادّة، يسبح فوقها ويسخرها، ليس إلّا قولاً هراءً، ومن السخف القول بوجود روح مجرّدة وقوّة خالقة للمادّة، وإن الظواهر النفسيّة العقلية كالأفكار، والانفعالات، والعواطف، والإرادات، فهي وظيفةٌ لأحد الأعضاء المادّية، وهو المخّ» [المصدر السابق، ص 249].

د - أنّ المادّيين يعتقدون بأولويّة المادّة، أي: (الوجود والطبيعة)، وإنّها موجودةٌ بشكلٍ مستقلٍّ خارج عقولنا، ويعرّفونها بأنّها كلّ ما تتحقّسه حواسّ الإنسان الخمس، بخلاف المثاليين الذين يعتقدون بأولويّة الفكر (الروح، العقل)، وإنّ المادّة والحواسّ الخمس ليست موجودةً، بل يقتصر وجودها على العقل، وهو ما يسمّى بـ (الصراع بين الفلسفة المادّية والفلسفة المثاليّة) وبمعنى آخر أنّ الفلسفة المادّية تعدّ الفكر من نتاج المادّة، والمادّة ليست من نتاج الفكر، ففكر الإنسان نتاجٌ مادّيٌّ من عقله، وليس الإنسان من نتاج الفكر، وهو ما ينفيه الفلاسفة المثاليون. وتقع المادّية على نوعين:

النوع الأوّل: المادّية الميكانيكيّة (الآليّة)

الميكانيكا بالمعنى الاصطلاحي علمٌ يدرس مواضيع وقوانين وصف الحركة، أي: حركة الأجسام باستعمال مفاهيم المكان والزمان بصرف النظر عن مسبّات الحركة، وقد فسّرت الميكانيكا باستحياءٍ من المفاهيم الفيزيائيّة النيوتنيّة حدوث الظواهر الكونيّة على وفق الحركة الميكانيكيّة، أي: أنّ كلّ حركةٍ مسبّبةٌ عن قوّة محرّكةٍ معيّنة تدخل الجسم المتحرّك من الخارج، وهذا يعني أنّهم تصوّروا العالم آلةً ضخمةً تنقل القوّة المحرّكة من جزءٍ إلى آخر منها، ويؤدّي ذلك إلى حركتها الشاملة.

وقد اعترض على أصحاب هذه النظريّة بـ:

أ - إذا كان النظام الكونيّ قد تولّد من الكون نفسه كما يقولون، لا من قوّة خارجيّة عنه (الله)، أودعت فيه النظام والانسجام المنظّم، وهذا ما يعرف بـ (التولّد الذاتي) لظواهر الكون والطبيعة. وهنا نسأل: إذا كانت المادّة جامدةً عمياء، لا روح فيها ولا شعور، ولا وعي

ولا إدراك، فكيف نظمت نفسها بنفسها، وقدّرت كلّ شيءٍ تقديرًا على سنيّ ثابتة، ونواميس محكمة؟

ب- إذا كانت كلّ حركةٍ مسبّبةً عن قوّةٍ خارجيّةٍ، كما يقولون، فلا بدّ أن يفترض وجود قوّةٍ محرّكةٍ أيضًا لحركة المادّة الأوليّة للعالم دخلتها من الخارج، وكذلك يلزم أن نؤمن بوجود ما وراء المادّة ليكون على الأقلّ السبب في أوّل حركةٍ في عالم المادّة.

ج- أنّ القوّة الميكانيكيّة إنّما تفسّر الحركات الوضعيّة والانتقاليّة، والحقّ أنّنا لا يمكن حصر الظواهر الكونيّة بالتبدّلات والتغيّرات المكانيّة، وعندئذٍ لا بدّ أن نؤمن بوجود علّةٍ أخرى، وعاملٍ آخر لتفسير نشأة سائر الظواهر الكونيّة، وبمعنى آخر أنّ التفسير الميكانيكيّ للعلّيّة يقوم على أساس اعتبارها مبدأً تدريجيًّا، فهي ليست في نظر الميكانيكا المادّيّة إلّا رابطةً مادّيّةً تقوم بين ظواهر مادّيّةٍ في الحقل التجريبيّ، وتستكشف بالوسائل العلميّة؛ لذلك كان من الطبيعيّ أن تنهار العلّيّة الميكانيكيّة إذا عجزت التجربة في بعض المجالات العلميّة عن الكشف عمّا وراء الطبيعة من عللٍ وأسبابٍ؛ لأنّها لم تتمّ إلّا على أساس تجريبيّ، فإذا خانتها التجربة، ولم يبرهن عليها التطبيق العمليّ سقطت عن درجة الوثوق العلميّ والاعتبار. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 267]

د- هل تنكرون الروح والعلم والإبداع والعقل؟ وهل هي أرواحٌ أو أشباحٌ فقط؟ فإن قلتم بالأوّل: فقد ناقضتم أنفسكم بأنفسكم، وإن قلتم بالثاني، أعدنا السؤال: هل تشكّ الأشباح وتنكر؟! وهل يوجد كائنٌ غير الإنسان يتعقل، فالإنسان إمّا مادّةٌ بلا روح (قول المادّيين)، أو روحٌ بلا مادّةٍ (قول المثاليّين)، أو هما معًا، أو هو شيءٌ لا تعرف حقيقته (قول اللا أدريّين). ثمّ لماذا يغضب الماديّون إذا شبّهوا بالحيوانات، ما داموا لا يمتازون عنها إلّا في الشكل والهيئة، إلّا أنّ هذا يمشي على أربع، وذاك على رجلين؟! ثمّ لماذا يبرّرون أقوالهم بمنطق العقل مع أنّه لا وجود للعقل بزعمهم؟! وبماذا يميّزون بين الصدق والكذب، والحقّ والباطل، والعلم والجهل، ما داموا أشباحًا بلا أرواح، وأجسامًا بلا عقول. [انظر: القبانجي،

شرح رسالة الحقوق، ج 1، ص 66 و67]

وبسبب كثرة الاعتراضات والانتقادات على أصحاب هذا المنهج؛ جعل الماديّون يبحثون عن عاملٍ آخر لتفسير هذه التغيّرات والتبدّلات الحاصلة في ظواهر الكون، حيث فسّروا بعض هذه الحركات تفسيرًا ديناميكيًّا ليفرضوا نوعًا من الحركة الذاتيّة للمادّة، وهو ما سنتناوله أدناه.

النوع الثاني: المادية الديالكتيكية (الجدلية)

الجدل (الديالكتيك) (Dialectic) بمعناه اللغوي كلمة أغريقية مأخوذة من (دياليغو)، وتعني فنّ المجادلة والمناقشة مع الخصم وصولاً إلى الحقيقة عن طريق كشف التناقضات في مجادلة الغريم والتغلب على هذه التناقضات عن طريق الفكر. والديالكتيك من حيث جوهره ضد الميتافيزيقيا تماماً، كما يقول لينين. [انظر: ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص 22]

وأما في الاصطلاح فقد عرّف الديالكتيك (الجدل) بتعريفات متعددة، منها:

1- قول كارل ماركس كما نقله السيّد محمدباقر الصدر: «علم القوانين العامة للحركة، سواءً في العالم الخارجي أم الفكر البشري» [الصدر، فلسفتنا، ص 207].

2- قول فلاديمير لينين (Vladimir Lenin): «الديالكتيك بالمعنى الخاص بالكلمة هو دراسة التناقضات في ماهية الأشياء؛ إذ التطور هو صراع المتضادات» [ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، ص 34].

ومن أبرز منظري هذه الفلسفة: هيغل (Hegel) وماركس وأنجلز (Angels) ولينين وستالين (Stalin). فالمادية الديالكتيكية (الجدلية) قائمة على:

أ- أنّ المادة أزليّة وأبدية (سرمديّة)، فهي تدرس (الوجود، الطبيعة، الشيء) و(الوعي، الفكر، العقل، الذات)، بمعنى أنّ «لوحة العالم هي لوحة تبين كيف تتحرك المادة؟ وكيف تفكر المادة؟» [ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، ص 47]. وهنا، ينقل لينين قول الفيلسوف الإغريقي هيرقليطس (Heraclitus)، القائل إنّ: «العالم هو واحد، لم يخلقه أيّ إلّ أو أيّ إنسان، وقد كان ولا يزال وسيكون شعلة حيّة إلى الأبد تشتعل وتنطفئ تبعاً لقوانين معيّنة»، فقال عنه: «ياله من شرح رائع لمبادئ المادية الديالكتيكية» [المصدر السابق، ص 43]. وهذه هي النظرة العامة للحزب الماركسيّ اللينيني، التي سميت بـ «المادية الديالكتيكية؛ لأنّ أسلوبها في النظر إلى حوادث الطبيعة أو طريقتها في البحث والمعرفة ديالكتيكية، ولأنّ تحليلها حوادث الطبيعة، وتصورها لهذه الحوادث نظرة مادية. أمّا المادية التاريخية فتوسّع نطاق مبادئ المادية الديالكتيكية حتّى تشمل دراسة الحياة الاجتماعيّة، وتطبيق هذه المبادئ على حوادث الحياة الاجتماعيّة، أي: على درس المجتمع، وعلى درس تاريخ المجتمع» [المصدر السابق، ص 17 و18].

ب- أنّ المادة في حركة دائمة طالما وجد الكون. يقول أنجلز: إنّ الطبيعة بأجمعها من أصغر الأشياء إلى أكبرها، من حبة الرمل إلى الشمس، من البروتيست (وهي الخلية الحية

الأولى) إلى الإنسان، هي في حالة دائمة من النشوء والزوال، في حالة تغيرٍ متواصلٍ، في حالة حركةٍ وتغيرٍ لا يتوقفان. [انظر: المصدر السابق، ص 26]

جـ- أن قوانين المادة هي التي تحكم الطبيعة والبشر، والكون من مجراتٍ ونجومٍ وأجرامٍ سماويةٍ، يقول ستالين: إنه «خلافًا للمثالية التي تعتبر المسألة تجسيدًا "للفكرة المطلقة" أو "للعقل الكلي" أو "للعوي" تسير ماديةً ماركس الفلسفية من المبدأ القائل: إن العالم بطبيعته ماديٍّ، وإن حوادث العالم المتعددة هي مظاهر مختلفة للمادة المتحركة، وإن العلاقات المتبادلة بين الحوادث، وتكثيف بعضها بعضًا بصورة متبادلة كما تقررها الطريقة الديالكتيكية هي قوانين ضرورية لتطور المادة المتحركة، وإن العالم يتطور تبعًا لقوانين حركة المادة، وهو ليس بحاجة لأي عقل كلي» [المصدر السابق، ص 42].

د- أن أي شيء في الكون لا يخضع للحس أو التجربة، فإنه لا وجود له: «إن العالم المادي الذي تدركه حواسنا، والذي ننتمي إليه نحن أنفسنا هو الواقع الوحيد، وأما إدراكنا وفكرنا فهما ليسا سوى نتاج عضويٍّ ماديٍّ جسديٍّ، هو الدماغ؛ لأن المادة ليست من نتاج العقل، بل إن العقل نفسه ليس سوى نتاج المادة الأعلى» [المصدر السابق، ص 45]، بمعنى أن المادية ترى بأنه يمكن معرفة العالم وقوانينه بالعمل والتجربة، ولا توجد أشياء في العالم لا يمكن معرفتها، وإنما فيه أشياء لا زالت مجهولةً بعد، وإنها ستكتشف في المستقبل، بخلاف المثالية التي تنكر إمكان معرفة العالم وقوانينه، حتى أن العلم لا يستطيع معرفتها. وهذا يعني أنه «إذا كانت علوم الطبيعة ... هي وحدها القادرة على إعطائنا الحقيقة الموضوعية، أصبح من الواجب نبذ كل نظرية إيمانية على الإطلاق» [المصدر السابق، ص 51].

هـ- المزاوجة بين المادية الديالكتيكية الأغريقية التي تقتصر على القضايا الفكرية فقط، وبين المادية الديالكتيكية الماركسية التي تشمل القضايا الفكرية، فضلًا عن قضايا التاريخ والاجتماع والاقتصاد، وأي شيء في الوجود، بعد أن فسروا ظواهر الكون والوجود تفسيرًا ماديًا خاضعًا للحس والتجربة [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 24]، بمعنى أن «العالم يتحرك، ويتطور دائمًا وأبدًا، وأن ليست هناك أنظمة اجتماعية ثابتة غير قابلة للتغيير، والتالي يمكن أن يحل النظام الاشتراكي محل النظام الرأسمالي كما حل النظام الرأسمالي في حينه محل النظام الإقطاعي» [ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، ص 38].

يقول لينين: «إن تاريخ كل مجتمع إلى يومنا هذا، لم يكن سوى تاريخ نضالٍ وصراعٍ بين

الطبقات ... بين المضطهدين والمضطهدين... [فهى] حربٌ تنتهى دائماً بانقلابٍ ثوريٍّ يشمل المجتمع بأسره، وإمّا بانهيار الطبقتين المتصارعتين معاً» [انظر: ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، ص 96]؛ إذ «الصراع الطبقي هو المحرك للحوادث، وهو المفتاح الذي يتيح فهم التاريخ» [الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 207]؛ ولأجل «اجتناب الخطأ في السياسة يجب أن يكون الإنسان ثورياً لا إصلاحياً» [ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، ص 40].

و- المزاوجة بين مثالية هيغل (Hegel) التاريخية، ومادية لودفيغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach) الألمانيين، فضلاً عن الوضع الاقتصادي في إنجلترا الرأسمالية، والاشتراكية الفرنسية المرتبطة بالثورة الفرنسية، فهذه بأجمعها أنتجت طفلاً جديداً سمي بـ (المادية الجدلية) التي تؤمن بتطور المادة المتحركة والعالم وفقاً لقوانين حركة المادة، بلا حاجة إلى روح كونية، أي: أنها أخذت نواة مادية فويرباخ وهيغل، وتركت القشور (المثل، والدين، والأخلاق)، هذا من جانب، ومن جانبٍ آخر، فإن فلسفة ماركس عبارة عن أخلاط وأمشاج غير متجانسة من ظروف عقلية واقتصادية واجتماعية محلية سيطرت على الغرب في المدة التي عاش فيها ماركس، بل والفترة التي سبقتها، استقاها من فكر هيرقليطس وأفلاطون (Plato) وتوماس مور (Thomas More)، وهيغل، وفويرباخ، وداروين (Darwin)، فضلاً عن النظرة اليهودية التقليدية للمال والاقتصاد والحقد على الكنيسة والمجتمع، حيث جمع فيه بين الفكر الطوباوي (الخيالي)، والمادية والإلحاد في بوتقة واحدة لتنتج الماركسية التي هي إفراز للحضارة الغربية. [انظر: الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، 177 - 179]

ز- الفهم المادي للتاريخ والنضال الطبقي إنما يتحقق من خلال ثورة العمال (البروليتاريا) على البرجوازيين؛ من أجل إسقاط الرأسمالية، وتحكيم البروليتاريا، تمهيداً لمحو الدولة والأسرة. [انظر: الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، 179]؛ لأن «العنف هو المولد لكل مجتمع» [ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية، ص 104]، بمعنى «أن البروليتاريا باستخدام سيادتها السياسية تنتزع رأس المال شيئاً فشيئاً من البرجوازية، ولجميع أدوات الإنتاج» [المصدر السابق، ص 104].

ح- أن هدف طبقة البروليتاريا أو ديكتاتورية البروليتاريا، هو السيطرة السياسية والاقتصادية، على وسائل الإنتاج، فضلاً عن سيطرتها من خلال مجالسها العمالية ومندوبيها المنتخبين بإرادة الطبقة العاملة على مفاصل الدولة، أي: من خلال ثورة العمال أنفسهم، فهي تمثل بداية تحول تاريخي عالمي على مستوى العالم كله. بمعنى أن على البروليتاريا (الطبقة العاملة) أن تتخذ الوسائل الثورية لإدارة الصراع مع الرأسمالية البرجوازية لإسقاطها، وإحلال

الاشتراكية محلّها، ثمّ إحلال الشيوعية في المال والدولة، والحكم، والأسرة؛ حتى تجتثّ عوامل الصراع نهائياً عن طريق الدم الأحمر، كما يقول ماركس، ومن ثمّ سقوط الطبقات حتّى تعيش البشريّة في أسعد وأجمل عصورها. [انظر: الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 207]

ط- أنّ البناء التحتانيّ (العامل الاقتصادي) ينتج البناء الفوقيّ، أي: ينتج الدين، والأعراف، والنظم ... بمعنى أنّ الدين عند الماركسيّين مصدره العامل الاقتصاديّ والطبقيّ وليس الله؛ فالماركسيّون لا يؤمنون إلّا بالمادّة؛ إذ لا وجود لغير المادّة. يقول ماركس: «لا إله إلّا المادّة ... المادّة كلّ شيء ... والحياة مادّة» [الشرقاوي، مدخل نقديّ لدراسة الفلسفة، ص 214].

ي- أنّ الدين هو من مخترعات الطبقة المستغلّة في المجتمع لتخدير الشعوب. يقول ماركس: إنّ «الدين نفثة المظلوم المضطهد ... إنّ الدين هو الأفيون الذي يخدّر الشعب حتّى تسهّل سرقته» [الشرقاوي، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، ص 214].

وبعد هذه المقدّمة نستعرض الآن الأصول والقواعد العامّة التي تقوم عليها الفلسفة الماركسيّة (المادّيّة الديالكتيكيّة)، وهي:

الأصل الأوّل: التضادّ الداخلي (قانون نفي النفي) أو (اجتماع الضدين)، وهو أنّ كلّ ظاهرة في الكون مركّبة من ضدين، يعدّان العامل المحرّك لكلّ ظاهرة في الكون وتغيّرها، ثمّ يحدث بينهما صراعٌ داخليّ، وتكون الغلبة فيهما للأقوى؛ لينشأ من ذلك الصراع ظاهرةً جديدةً، وهذا يعني أنّ الديالكتيك قائمٌ على دراسة التناقضات في ماهيّة الأشياء نفسها. فمثلاً: (بيضة الدجاجة: تحتوي على نطفة تأخذ بالنموّ تدريجيّاً فتتضمّم الموادّ الغذائيّة في نفسها، وبعد ذلك توجد الفرخة)، و(الشحنة الكهربائيّة الموجبة والسالبة في الظواهر الفيزيائيّة)، و(عملية الجمع والطرح في الرياضيات)، و(العامل وصاحب المصنع، فوحدة صراعهم هو المعمل، والأب والابن، ووحدة صراعهم المنزل، والفلاح والإقطاعيّ، فوحدة صراعهم الأرض)، وهذا الصراع يؤدّي إلى التطوّر التاريخيّ للبشريّة، سواء أكانت الشواهد واقعةً في الحقول العلميّة أم في الحقول الاجتماعيّة والتاريخيّة، فمثال الحقل التاريخيّ ما يحصل مثلاً في المجتمع الرأسماليّ من صراعٍ طبقيّ بين الطبقة العاملة (البروليتاريا)، وطبقة الأغنياء الحاكمة (البرجوازيّة)، فتأخذ الطبقة العاملة بالنموّ والتطوّر حتّى تنتصر على الطبقة الرأسماليّة لينتج عن ذلك الصراع ظهور طبقةٍ جديدةٍ هي طبقة المجتمع الاشتراكيّ الشيوعيّ، وهذا الصراع والتفاعل بين الأشياء الآنفة الذكر يؤدّي للنفي، وهو ما يؤوّل إلى خلق مادّةٍ جديدةٍ أو مادّتين جديدتين. يقول رئيس جمهوريّة الصين الشعبيّة ماو تسي تونغ (Mao Zedong): «القضيّة

عموميّة التناقض معنيّ مزدوج، الأول: هو أنّ التناقض قائمٌ في عمليّة تطوّر كافّة الأشياء. والثاني: هو أنّ في عمليّة تطوّر كلّ شيءٍ تقوم حركة أضدادٍ من البداية حتّى النهاية. يقول أنجلز (Angels): إنّ الحركة نفسها تناقضٌ [الصدر، فلسفتنا، ص 228].

وقد فسّر ستالين التناقض الحاصل في ظواهر الطبيعة، قائلاً: «إنّ نقطة الابتداء في الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقيا هي وجهة النظر القائمة على أنّ كلّ أشياء الطبيعة وحوادثها تحوي تناقضاتٍ داخلية؛ لأنّ لها جميعاً جانباً سلبياً، وجانباً إيجابياً، ماضياً وحاضراً، وفيها جميعاً عناصر تضمحل أو تتطوّر، فنضال هذه المتضادات، أي: النضال بين القديم والجديد، وبين ما يموت ويولد، بين ما يفنى ويتطوّر، هو المحتوى الداخليّ لتحوّل التغيّرات الكميّة إلى تغيّراتٍ كيفيّة» [ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص 33]، بمعنى أنّ الحقيقة تنشأ وتتبلور في الجدل، في اصطدام وجهات النظر والأفكار والآراء المختلفة، وقد علّل لينين سبب هذه التناقضات في أفكار الناس بـ «أنّ الواقع الذي يعكسه فكرنا يحوي تناقضاتٍ، فجدل الأشياء ينتج جدل الأفكار، وليس العكس ... ليست حركة الفكر إلا انعكاساً لحركة الواقع، منقولةً ومحوّلةً في مخّ الإنسان» [المصدر السابق، ص 192]، أي: أنّ عامل الحركة في ظواهر الكون هو التضادّ الداخليّ الكامن في داخل الظواهر الماديّة، بمعنى أنّها "سرمديّة"، أي: "لا تفنى ولا تستحدث"، وبمعني أدقّ: أنّ حركة التطوّر من الأدنى إلى الأعلى، لا تجري بتطوّر الحوادث تطوّرًا تاريخيًا متناسقًا، بل بظهور نضال التناقضات الملازمة للأشياء والحوادث التي تعمل على أساس هذه التناقضات [انظر: الشرقاوي، مدخلٌ نقديّ لدراسة الفلسفة، ص 197].

فهذا الأصل يرى أنّ وجود الظواهر الطبيعيّة يبدأ من الوحدة إلى الكثرة، ومن العامّ إلى الخاصّ، ففي البدء ليس هناك إلاّ أعَمّ الظواهر، وهي فكرة (الوجود)، ويولد من أعماقها فكرة (العدم)، وبتركيب هاتين الفكرتين تظهر فكرة (الصيرورة)، فالصيرورة - التي هي الجامع بين الوجود والعدم - تأخذ بدورها موقع الموضوع، ويظهر من أعماقها مقابلهما، فتتركّب معه، ويتحقّق تركيبٌ جديدٌ، ويستمرّ هذا الوضع حتّى ينتهي إلى أخصّ المفاهيم، وكلّ هذه المراحل الثلاثة يسمّيها هيغل (Hegel) بـ (الديالكتيك) الشامل للظواهر الذهنية والعينية الخارجية. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 200 - 205].

ويردّ على هذا الأصل أي: اجتماع الضدين بـ:

أ- أنّ أحداً لا ينكر وجود موجودين مادّيين متجاورين ومتقاربين أحدهما جنب الآخر بنحوٍ يؤدّي أحدهما إلى إضعاف الآخر، كما نلاحظ ذلك في الماء والنار.

ب- يرى الإلهيون أن هذه الحالة (حالة التضاد) لا يمكن التعاطي معها كقانونٍ كليٍّ شاملٍ لكلِّ ظواهر الكون، حيث توجد مئات بل آلاف الحالات التي تخالف ذلك، فمثلاً قولنا: "العالم حادثٌ"، فإنه لا يصحّ مع صدق نقيضه، وهو "العالم ليس بحادثٍ"، وإلا لما أمكن التصديق بحدوث العالم؛ لذلك يقول المناطقة: "إنّ النقيضين لا يصدقان معاً، ولا يكذبان معاً" [المظفر، المنطق، ج 1، ص 45]، بخلاف الماديين الذين يصرون على أنّ عالم الطبيعة قائمٌ على أساس التناقض والتضادّ، من مثل اجتماع (الهجوم والدفاع في الحرب الواحدة)، و(النصر والهزيمة)، و(الموت والحياة في الجسم الإنساني)، و(البذرة والشجرة). يقول ماوتسي تونغ: «والواقع أنّ الهجوم والدفاع في الحرب، والتقدّم والتراجع، والنصر والهزيمة كلّها ظواهر متناقضة، ولا وجود للواحدة من دون الثانية، وهذان الطرفان يتصارعان، كما أنّهما يتحدان ببعضهما فيؤلفان مجموع الحرب، ويفرضان تطوّرهما، ويحلّان مشكلاتهما» [الصدر، فلسفتنا، ص 232 و 333].

وقد ردّ السيّد الصدر على تونغ بأنّ «هذا النصّ أكثر النصوص السابقة غرابة؛ إذ يعتبر فيها تونغ الحرب كائناً حقيقياً ينطوي على النقيضين، على النصر والهزيمة، مع أنّ هذا المفهوم عن الحرب لا يصحّ إلا في ذهنيّة بدائيّة تعودت على أخذ الأشياء في إطارها العامّ، فالحرب في التحليل الفلسفيّ عبارة عن كثرة من الحوادث، لم تتوحد إلا في أسلوب التعبير، فالنصر غير الهزيمة، والجيش المنتصر غير الجيش المنهزم، والوسائل أو نقاط القوّة التي مهّدت للانتصار غير الوسائل أو نقاط الضعف التي أدت إلى الهزيمة، والنتائج الحاسمة التي أدت إليها الحرب، لم تكن بسبب صراع ديكارتيّ، وتناقضات موحّدة، بل بسبب الصراع بين قوّتين خارجيّتين، وغلبة أحدهما على الأخرى» [الصدر، فلسفتنا، ص 233].

ج- أنّ النصوص الماركسيّة تستعمل التناقض والتضادّ بمعنًى واحدٍ، مع أنّ الكلمتين ليستا مترادفتين في المصطلح الفلسفيّ، فإنّ التناقض هي حالة النفي والإثبات، والتضادّ يعني إثبات المتعاكسين، فاستقامة الخطّ وعدم استقامته نقيضان؛ لأنّهما من النفي والإثبات. وأمّا استقامة الخطّ وانحناءه فهما ضدّان، ولا يصدق عليهما التناقض بمفهومه الفلسفيّ؛ لأنّ كلّاً من الاستقامة والانحناء ليس نفياً للآخر، وإنّما هو إثباتٌ يقابل إثبات آخر، وكذلك أساءت الماركسيّة استعمال مصطلح التضادّ، فاعتبرت الشيء المختلف عن الآخر ضدّاً، فالفرخ ضدّ البيضة، والدجاجة ضدّ الفرخ، مع أنّ التضادّ في المصطلحات الفلسفيّة ليس مجرد اختلافٍ بين الأشياء فحسب، بل الضدّ هو الوصف الذي لا يمكن أن يجتمع مع الوصف الآخر في شيء واحدٍ. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 222 و 223]

د- أنّ وجود التضادّ، أي: اجتماع الضدين والنقيضين في بعض الحوادث والظواهر الكونيّة، لا علاقة له بالتضادّ أو التناقض الذي قال به الماديّون؛ لأنّ ما ذهبوا إليه إنّما هو حاصلٌ في موضوعين، وهو لا مانع من حدوثه وحصوله في الظاهرة الواحدة؛ لأنّه ليس من باب التناقض، كما في الأمثلة التي ذكرت آنفًا، وإنّما تتحقّق الاستحالة العقليّة فيما لو كان الاجتماع في موضوع واحدٍ، وزمان واحدٍ، وهذا ناتجٌ عن وجود شبهةٍ في مساواة التناقض المنطقيّ بالفلسفيّ، فالاستحالة المنطقيّة إنّما تتحقّق في الأمثلة المزبورة، بخلاف التناقضات الفلسفيّة التي هي «عبارةٌ عن العناصر المختلفة الموجودة في الشيء، والذي يحصل من التفاعل بينها مزاجٌ ثالثٌ، وعنصرٌ جديدٌ» [الهادي، دراسة تحليليّة للنظرية الماديّة الديالكتيكية، ص 21]، كما هو الحال في التناقضات والمتضادات في عالم الطبيعة، كتركّب الماء من عنصري الأوكسجين والهيدروجين أو تركّب الملح من الصوديوم والكلور. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 211]

هـ- أنّ التكامل ليس مبنياً على الصراع بين النفي والإثبات، كما تصوّره هيجل، وبعده ماركس، وأنصارهما، بل هو مبنٍ على أنّ في كلّ نوعٍ من الأنواع الماديّة قوّة كمالٍ أخرى، وإمكان التبدّل إلى نوعٍ آخر، ولما كان هذا القانون عندهم يشمل كلّ شيءٍ، فهنا، نسأل: هل يشمل هذا القانون الفكر الماركسيّ، والأصول الديالكتيكية نفسها أو لا؟ فإنّ أجاب بـ (نعم) فهو انتحارٌ للماركسيّة بيدها؛ لأنّه إن صدق على الفكر الماركسيّ، وصراعه مع ما في داخله، فما النتيجة التي سيؤول إليها هذا الصراع؟ وفي ذلك نقضٌ لأصول الماركسية، وعدم شموليتها؛ لأنّه سيؤدّي إلى هذه الأصول التي تعتمد عليها النظرية الماركسية في تفسير العالم إلى أضدادها، وهذا يعني بطلانها، وعندئذٍ تصير النتيجة تبدّل الماديّة إلى الميتافيزيقيّة، والحركة إلى الجمود، والصراع إلى التوافق، وهكذا.

وإنّ أجاب بالنفي، وعدم شمول قانون صراع المتناقضات، وتبدّل الشيء إلى ضده للأصول الديالكتيكية كان ذلك نقضاً للقانون، وخرقاً لقواعدهم التي يجب أن تعمّ ولا تخصّص، وقد سعوا جاهدين إلى استثناء فكرهم الماركسيّ عن هذا القانون، وفي ذلك نقضٌ لأصول الديالكتيكية، وعدم شمولها، فالماركسيّة ترى أنّ النظام الاشتراكيّ هو النظام الأفضل الذي ستحوّل إليه جميع المجتمعات البشريّة بعدما يحدث في داخلها صراعٌ ونضالٌ بين البرجوازية ونقيضها.

لقد كان عليهم أن يجيبوا عن هذه الأسئلة المرحجة، ولكنهم يمرّون عليها كأن لم يسمعو بها؛ فراراً من نتائجها السلبية على نظريّتهم. [انظر: الهادي، دراسة تحليليّة للنظرية الماديّة

و- لو كانت كل ظاهرة مركبة من ضدين، فلا بد وأن يكون لكل واحد من الضدين تركيب آخر أيضاً؛ لأنّ كلا منهما ظاهرة كونية، وهذا يستلزم أن يتألف كل واحد منهما من ضدين أيضاً، وبالتالي لا بد أن تتألف كل ظاهرة محدودة ومتناهية من أضداد غير متناهية.

ز- يقول لينين: إنّ المادة هي الواقع الموضوعي المعطى لنا في الأحاسيس [انظر: ستالين، المادية الديالكتيكية والتاريخية، ص 46] - وهي في حركتها تتوارد عليها تغيرات - ليست من سنخ المادة، كالشعور، والإرادة، والمشاعر النفسانية التي برهن فلاسفة الإسلام على تجرّدها من المادة، فما العلة لظهور هذه الكمالات في المادة؟ وهل يصح أن نعدّه صراعاً داخلياً يحصل في المادة العجماء؟ وكذلك فإنّ الحركة الحاصلة في المادة ليست مقتصرة على سطوح الأجسام، وقشورها الخارجية، بل هي نافذة إلى أعماقها وصميم جوهرها. [انظر: الهادي، دراسة تحليلية للنظرية المادية الديالكتيكية، ص 43].

الأصل الثاني: حركة المادة (صراع المتناقضات أو قانون التطور)، فالحركة تعني «التغيير التدريجي، وخروج الشيء من القوة إلى الفعل» [الساعدي، نافذة على الفلسفة، ص 88]. ومفاد هذا الأصل أنّ كل شيء في الكون (ماديّ أو فكريّ) خاضع للتطور والضرورة، أي: أنّ كل شيء يتحرّك ويتبدّل في هذا الكون من أصغر الذرات إلى الكواكب والمجموعة النجمية الهائلة، ولا يبقى على حاله الأول أبداً. ويدّعي ستالين وأصحابه بأنهم وحدهم من يقول بأن الطبيعة في حالة حركة وتغيّر دائمين، خلافاً لأصحاب الميتافيزيقيا الذين يقولون بسكون الطبيعة وجمودها [انظر: ستالين، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، ص 24 و 25]، بمعنى أنّ الحركة في مفهومها الديالكتيكي تقوم على الصراع والتناقض الذي يعدّ القوة الداخلية الدافعة للحركة والخالقة للتطور والتكامل، أي: أنّ كل حركة في الطبيعة من شأنها أن تنتج صورةً أكمل من الصورة السابقة، وإنّ هذا الصراع بين النقيضين يولّد الحركة. يقول البريطاني أنجلز: «إنّ الوضع يختلف كلّ الاختلاف، فعندما ننظر إلى الكائنات، وهي في حالة حركتها، في حالة تغيّرها، في حالة تأثيراتها المتبادلة على بعضها البعض، نجد أنفسنا بأننا مغمورون في التناقضات، فالحركة نفسها هي تناقض، إنّ أبسط تغيير ميكانيكي في المكان لا يمكن أن يحدث إلا بواسطة كينونة جسم ما، في مكان ما، في لحظة ما، وفي نفس تلك اللحظة كذلك، في غير ذلك المكان، أي: كينونته وعدم كينونته معاً في مكان واحد، في نفس اللحظة الواحدة، فتتابع هذا التناقض تتابعاً مستمراً، وحلّ هذا التناقض حلّاً متواتراً مع هذا التتابع، هو ما يسمّى بالحركة» [الصدر، فلسفتنا، ص 205].

الأصل الثالث: وهو قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات نوعية (كيفية) (قفزات التطور)، ويعني أن التغيرات الكونية المستمرة والطارئة، ليست كلها تدريجية، وعلى نسق واحد، بل تحدث في كثير منها ظواهر نوعية جديدة بصورة مفاجئة، لا تشابه الظواهر السابقة لها، بحيث لا نعدّها امتداداً للتغير والحركة السابقة، وهو ما أسماه الماركسيون بـ (الطفرة) أو (القفزة)، كما في تعرّض الماء إلى تغيير كميّ من خلال زيادة الحرارة فيحدث عند نقطة معينة تغيير كميّ، وهو تحول الماء إلى بخار. يقول ستالين: «إنّ الديالكتيك خلافاً للميتافيزيقيا، لا يعدّ حركة التطور حركة نموّ بسيطة، لا تؤدي التغيرات الكمية فيها إلى تغيرات كيفية بل يعدها تطوراً ينتقل من تغيرات كمية ضئيلة وخفية إلى تغيرات ظاهرة وأساسية، أي: إلى تغيرات كيفية، وهذه التغيرات الكيفية ليست تدريجية، بل هي سريعة فجائية، وتحدث بقفزات من حالة إلى أخرى، وليست هذه التغيرات جائزة الوقوع، بل هي ضرورية، وهي نتيجة تراكم تغيرات كمية غير محسوسة وتدرجية» [ستالين، المادّية الديالكتيكية والمادّية التاريخية، ص 27].

وهذا يعني أنّ التطور الديالكتيكي للمادة نوعان: أحدهما تغيير كميّ تدريجيّ، يحصل ببطء، والآخر تغيير نوعيّ فجائيّ يحصل بصورة دفعية نتيجة للتغيرات الكمية المتدرجة، وهو الانتقال من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية، أي: أنّ التغيرات الكمية حينما تبلغ درجة معينة، فإنّها تتبدّل إلى كيفية جديدة، فالماء مثلاً حينما يوضع على النار وترتفع درجة حرارته إلى (100 درجة مئوية)، فإنّه سينقلب، ويقفز ليتحوّل إلى بخار، أي: من حالة السيلان إلى الحالة الغازية (من الكمية إلى الكيفية)، كما يقول هيجل: حينما يصاب الإنسان بجراثيم مرضية فتقوم بعض الكريات الموجودة في الدم إلى مواجهة الجراثيم، فينشأ من هذا الصراع مناعة في جسم الإنسان ضدّ المرض، وما دام هذا الصراع قائماً يواصل الإنسان حياته، فإذا غلبت الجراثيم عليه حان وقت حصول التغيرات الكمية إلى كيفية جديدة، وعندها يحصل الموت. [انظر: الصدر، فلسفتنا، ص 244 و 245؛ الهادي، دراسة تحليلية للنظرية المادّية الديالكتيكية، ص 7]. وإنّ القانون الجاري على الطبيعة قائم على الانقلاب في المجتمع البشري، وانتقاله من الكم إلى کیف يجب أن يتم بصورة طبيعية ذاتية من دون تدخل أية عوامل خارجية، أي: على غرار التبدلات والتغيرات الطبيعية الكيفية الحاصلة على نحو ذاتي تلقائي.

[انظر: الهادي، دراسة تحليلية للنظرية المادّية الديالكتيكية، ص 108]

والخلاصة أنّ هذه الأصول الثلاثة التي تقوم عليها النظرية الديالكتيكية التي طرحها الفيلسوف الألماني هيغل لم يهدف من ورائها الإلحاد، وإنكار العوالم الغيبية وراء المادة، ولكنّ تلميذه فويرباخ هو من استنتج منها الإلحاد، ورّتب عليها إنكار الخالق، إذ تصوّر أنّ العالم بما فيه من الصراع الداخلي، وأنّ المادة بما تحتويه من الجدلية والتضادّ يمكن أن يفسّر تحوّل المادة وتكاملها من تلقاء نفسها من دون الحاجة إلى أيّ عاملٍ خارجيّ، مع أنّ الإلهيّ والماديّ سواءً في هذا الأصل، فلا الاعتقاد بالعوالم الغيبية، ووجود الخالق يستلزم نفي هذه الأصول، ولا إثبات هذه الأصول يستلزم نفي تلك العوالم الغيبية؛ لأنّ هذه الأصول على فرض ثبوتها لا تتجاوز عن كشف قوانين وأنظمةٍ في الطبيعة تنجرّ إلى ظهور تنوّعاتٍ وكمالاتٍ في المادة، فليس وجود هذه الأصول في عالم المادة والطبيعة دليلاً على عدم وجود يدٍ غيبيةٍ وراء العالم الماديّ أوجدت هذه القوانين والسنن في المادة نفسها؛ إذ إنّ انفجار المادة إنّما يكون مستحيلاً لو تمّ بصورةٍ عفويةٍ من دون تدبيرٍ خارجيّ علويّ.

[انظر: الهادي، دراسة تحليلية للنظرية المادية الديالكتيكية، ص 44 - 45].

الخاتمة

ويمكن إجمال ملخص البحث بالآتي:

أ- أن الملاحدة يقولون: إننا لا نؤمن إلا بالمادة؛ إذ "لا إله إلا المادة"، بدلاً من "لا إله إلا الله"، وهذا يعني أنهم لا يؤمنون بالمقدسات، من مثل الله، والأنبياء، والرسل، والدين، والشرع، وما فيه من قيم وفضيلة وأخلاق؛ إذ الحياة عندهم عبارة عن مادة، تعيش في صراع دائم، سلاحها المخلب والناب، بعد أن أطلقت العنان للغرائز والشهوات، من ثورة الجنس، وثقافة العري، فأخذت تصدر هذه البضاعة إلى بلاد الشرق الإسلامي، ولكنهم نسوا أو تناسوا أنهم مخلوقون من جسد (مادة)، وروح. وهنا نتساءل: من الذي يحرك الجسد؟ أليست هي الروح، فهل الروح ترى بالحواس أو بالمختبر؟! وما مصير البدن بعد مفارقتها الروح؟ وما مصير الروح بعد مغادرتها البدن؟ أليس الله كالروح مع الفارق، فإذا كانت الروح لا ترى، ولو بأدق الأجهزة العلمية، فكذلك الحال ينطبق على الله سبحانه، بمعنى أن الروح إذا كانت تحمل البدن، فإن الله ﷻ يحمل الكون، وما فيه، قال تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ [سورة البقرة: 255]، ولكن على هؤلاء أن ينظروا إلى أصل خلقهم، قال تعالى: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ * خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ * يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ﴾ [سورة الطارق: 5 - 7]، ثم يعودوا إلى رشدكم وعقلهم من دون أنانية وتعصب.

ب- إن سلّمنا بأن المادة هي الأصل في وجود العالم لاحتوائها على القوانين الفيزيائية التي تحكمها كونها تنبض بالحركة والنشاط، فهنا نسأل: ومن الذي أودع هذه القوانين والأنظمة في المادة العجماء الصماء التي لا ترى ولا تسمع ولا تشم، ما لم يُفَضَّ عليها بالقابليات والاستعدادات المناسبة لنموها وحركتها؟ وبمعنى أرسطي: ما المحرك الأول الذي حرك هذه المادة من العدم إلى الوجود، شريطة أن يكون هذا المحرك غير قابل للحركة؟ فهل هو الله ﷻ أو المادة؟ والحال أنها متحركة من محرك أول، بحسب قانون تسلسل العلل.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

إمام عبد الفتاح إمام، أرسطو والمرأة، سلسلة الفيلسوف والمرأة، مؤسسة الأهرام للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 1996 م.

ابن منظور، محمد، لسان العرب، تعليق: علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 1، 1988 م.

الأحسائي، حيدر السندي، مواجهة الإلحاد في منطلقاته المعرفية، دار الكفيل للطباعة والنشر.

الاستغراب، مجلة دورية فكرية تعنى بدراسة الغرب وفهمه معرفيًا ونقديًا، تصدر عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، بيروت، العدد 7، السنة الثالثة، 2017 م.

البغدادي، عز الدين بن محمد، بيان الفساد في مغالطة الإلحاد، دار الرافدين، بيروت، ط 1، 2019 م.

البهادلي، عبد الناصر، بحوث في عقائد الإمامية، ط 2، 2012 م.

الدمشقي، إسماعيل بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005 م.

الساعدي، صادق، نافذة على الفلسفة، مركز المصطفى العالمي للدراسات والأبحاث، قم، ط 7، 1439 هـ.

الشرقاوي، محمد عبد الله، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة، دار الجيل، بيروت، ط 2، 1990 م.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد، الملل والنحل، تحقيق: محمد سيد كيلان، الناشر: دار المعرفة، بيروت.

الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 4، 1999 م.

- الصحيفة السجادية، للإمام علي بن الحسين عليه السلام، دار اليقظة الإسلامية، ط 1، 1997 م.
- الصدر، محمداقر، الأسس المنطقية للاستقراء، مؤسسة دار الكتاب العربي، ط 2، 2002 م.
- الصدر، محمداقر، دروس في علم الأصول، لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، ط 3، 1426 هـ.
- الصدر، محمداقر، فلسفتنا، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1998 م.
- الصدوق، محمد بن علي بن الحسين القمي، أمالي الصدوق، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، طهران، ط 1، 1417 هـ.
- الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، التوحيد، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 9، 1427 هـ.
- الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، 1404 هـ.
- العاملي، حسن مكي، بداية المعرفة، دار المغرب للطباعة والنشر، بغداد.
- القبانجي، حسن، شرح رسالة الحقوق، للإمام زين العابدين عليه السلام، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط 1، 2002 م.
- اللوائي، حسن بن احمد، المصمم الأعظم، قراءة نقدية في كتاب (التصميم العظيم) لستيفن هوكنك، الناشر: المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، ط 1، 2017 م.
- المدرسي، هادي، حوار ساخن عن الإلحاد، دار أهل البيت للعلوم، ط 2، 2017 م.
- المظفر، محمدرضا، الفلسفة الإسلامية، دار الصفوة، بيروت، ط 1، 1993 م.
- المظفر، محمدرضا، المنطق، مطبعة إسماعيليان، قم، ط 2، 1419 هـ.
- المعري، أبو العلاء، ديوان لزوم ما لا يلزم، حرره وشرحه: د. كمال اليازجي، دار الجليل، بيروت، 2001 م.

- المفضل، علي بن محمد، كتاب فكر، المعروف بـ (توحيد المفضل)، إملاء: الإمام جعفر الصادق عليه السلام، تحقيق: الشيخ قيس العطار، مكتبة العلامة المجلسي، ط 1، 1427 هـ.
- الهادي، جعفر، دراسة تحليلية للنظرية المادية الديالكتيكية، مطبعة أمير، قم، ط 1، 1416 هـ.
- الوردي، علي، منطق ابن خلدون، منشورات سعيد بن جبير، قم، ط 1، 2005 م.
- باسكال، بليز، خواطر، ترجمة ادوار البستاني، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 2011 م.
- بحوث في الثقافة الإسلامية، حسن عيسى عبد الظاهر وآخرون، الدوحة، دار الحكمة، 1993 م.
- بدوي، عبدالرحمن، فلسفة العصور الوسطى، الناشر: وكالة المطبوعات، الكويت، ط 3، 1979 م.
- بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، دار المتقين، بيروت، ط 1، 1432 هـ.
- تحقيق في ذهن البشري، ترجمة: د. محمد محبوب، المنظمة العربية للترجمة.
- جيرار بن سوسان، وجرج لايكا، معجم الماركسية النقدي، ترجمة جماعية، دار محمد علي للنشر، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2003 م.
- حسين نصار، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، بيروت، ط 1، 2010 م.
- دستغيب، عبد الحسين، عقائد ومفاهيم، ترجمة: موسى قصير، دار البلاغة، بيروت، ط 2، 2013 م.
- دشتي، حسين علي، الرؤية الكونية حول وجود الله، ومصير الإنسان، دار المعارف الحكيمة، بيروت، ط 1، 2018 م.
- دوكنز، ريتشارد، وهم الإله، ترجمة: بسام البغدادي، ط 2، 2009 م.
- رابوبيرت، مبادئ الفلسفة، ترجمة: أحمد أمين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2005 م.

ستالين، جوزيف، المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية، دار دمشق للطباعة والنشر، 2007 م.

سترومبرج، دونالد، تأريخ الفكر الأوربي الحديث (1601 - 1977 م)، ترجمة: أحمد الشيباني، دار القارئ العربي، مصر، ط 3، 1994 م.

شريف، عمرو، خرافة الإلحاد، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 1، 2014 م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الناشر: ذوو القربي، قم، ط 1، 1385 هـ.

صليبا، جميل، تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 2، 1973 م.

عامري، سامي، براهين وجود الله في النفس والعقل والعلم، المملكة العربية السعودية، ط 1، 2018 م.

عامري، سامي، فمن خلق الإله، نقد الشبهة الإلحادية (إذا كان لكل شيء خالق، فمن خلق الإله؟) في ضوء التحقيق الفلسفي والنقد الكوسمولوجي، الناشر: تكوين للدراسات والأبحاث، الرياض، ط 1، 2016 م.

فتح علي خاني، محمد، فلسفة الدين عند هيوم، ترجمة: حيدر نجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العتبة العباسية المقدسة، 2016 م.

قرني، عزت، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، مطبعة ذات السلاسل، جامعة الكويت، 1993 م.

كرابللو، سايمون ألفريدو، حي العظيم للمسيح عليه السلام قادي إلى الإسلام، ترجمة أ. مريم. ا، مكتبة ملك فهد الوطنية، الرياض، 1436 هـ.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة الحديثة، دار القلم، بيروت.

كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1936 م.

كوربان، هنري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، 2004 م.

ماجد فخري، أرسطو والمعلم الأول، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية، بيروت.

محمد عبده، شرح نهج البلاغة، بيروت، 2010 م.

محمد ناصر، الإلحاد.. أسبابه ومفاتيح العلاج، إصدارات مؤسسة الدليل، العتبة الحسينية المقدسة، ط 1، 2017 م.

مصباح اليزدي، محمد تقي، دروس في العقيدة الإسلامية، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، ط 5، 1427 هـ.

مطهري، مرتضى، محاضرات في الفلسفة الإسلامية، ترجمة: عبد الجبار الرفاعي، دار الكتاب الإسلامي، مطبعة ستار، قم، ط 3، 2008 م.

مغنية، محمد جواد، شبهات الملحدين والإجابة عنها، دار ومكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، 1986 م.

وهبة، مراد، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة، القاهرة، 2007 م.

Al-Wardi, Ali, The Logic of Ibn Khaldoun, Sa'eed bin Jubeir Publications, Holy Qom, 1st Edition, 2005 AD.

Corbin, Henry, History of Islamic Philosophy, Oweidat for Publishing and Printing, Beirut, Lebanon, 2004 AD.

Dawkins, Richard, The God Delusion, translated by: Bassam Al-Baghdadi, 2nd Edition, 2009 AD.

Ibn Mandhoor, Lisanul-Arab, commented on by: Ali Sheery, Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, Beirut, 1st edition, 1988 AD.

Khani, Muhammad Fath Ali, The Philosophy of Religion according to Hume, translated by: Heider Najaf, the Islamic Center for Strategic Studies, Al-Abbas Holy Shrine, 2016 AD.

Masterson, Patrick, Atheism and Alienation: A study of the Philosophical Sources of Contemporary Atheism, translated by: Heba Nasser, The Islamic Center for Strategic Studies, Al-Abbas Holy Shrine, 1st edition, 2017 AD.

Rapoport, Anatol, Principles of Philosophy, translated by: Ahmed Ameen, Darul-Kutub al-Ilmiyya, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2005 AD.

Stalin, Dialectical and Historical Materialism, Dar Damashq for Printing and Publishing, 2007 AD.

Stromberg, Roland, History of European Modern Thought (1601 – 1977 AD), translated by: Ahmed al-Sheibani, Darul-Qari' al- Arabi, Egypt, 3rd edition, 1994 AD.

The Human aspect in Islam and Modern Humanism; A Critical Study

Ali al-Diwan

Master (MA) of Hadith Sciences, Aalul-Bayt International University, Iraq.

E-mail: aldywanly01@gmail.com

Abstract

One of the essential pillars of Islam is the care for man's human aspects, and the most important elements of which are the cognitive and emotional sides. And these two sides represent the cornerstone of the behavioral aspect. The cognitive dimension develops beliefs, and the more your cognitive dimension is based on mental proofs, the more sober man's beliefs shall be. The same is said about the emotional aspect represented by morals, that whenever the emotional aspect is inspired by human values and principles that Islam has declared, morals shall be high and shall not be affected by alien moralities. Also, with regard to the behavioral aspect, whenever a person relies on demonstrative reason and the values and principles stipulated by the Sharia, he shall be more sober – minded, preserving the rights of individuals and society. As for cognitive, emotional, and behavioral aspects according to humanists, they depend on material matters that lead to relative knowledge. In the cognitive aspect, empirical reason is adopted to lead to relative knowledge. In the emotional aspect; humanists see that values and principles in societies are at one level and there is no difference between them; as they differ according to different cultures of societies. And as for the behavioral aspect – because of cognitive and emotional aspects – it is natural to see phenomena that contradict human nature; therefore, man behaves beastly and lustfully because of the exclusion of religion and reason in daily life.

Keywords: humanism, human aspect, modern humanism, Islamic religion.

Al-Daleel, 2021, Vol. 4, No. 14, PP. 218–234

Received: 03/08/2021 | Accepted: 16/09/2021 | Published: 15/12/2021

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)



البعد الإنساني في الدين الإسلامي والأنسنة الحديثة.. دراسة نقدية

علي الديوان

ماجستير في علوم الحديث، جامعة آل البيت العالمية، العراق.

البريد الإلكتروني: aldywanly01@gmail.com

الخلاصة

إنَّ أحد الأركان الأساسية في الإسلام هو الاهتمام بالبعد الإنساني للإنسان، وأهم مقوماته هو البعد المعرفي والعاطفي، فهما يمثلان الحجر الأساس للبعد السلوكي، فالبعد المعرفي ينمّي العقائد، وكلّما كان بعدك المعرفي مستنداً من البراهين العقلية، كانت عقائد الإنسان رصينةً، وكذلك الحال للبعد العاطفي المتمثل بالأخلاق، فكّلما كان البعد العاطفي مستلهمًا من القيم والمبادئ الإنسانية التي بيّنها الإسلام، كانت الأخلاق رفيعةً ولا تؤثر بها الأخلاق الدخيلة على مجتمعاتنا، وكذلك بالنسبة إلى البعد السلوكي، فكّلما كان الإنسان يعتمد على العقل البرهاني والقيم والمبادئ التي نصّت عليها الشريعة، كان متّزناً ويحفظ حقوق الفرد والمجتمع، أمّا البعد المعرفي والعاطفي والسلوكي عند دعاة الأنسنة فهي تعتمد على الأمور المادّية التي تؤدي إلى المعرفة النسبية، ففي البعد المعرفي يعتمد العقل التجريبي الذي يؤدي إلى المعرفة النسبية، وأيضًا في البعد العاطفي؛ فإنّ دعاة الأنسنة ينظرون إلى القيم والمبادئ في المجتمعات بأنّها في عرض واحد ولا يوجد بينها تفاضل؛ لأنّها تختلف باختلاف ثقافات المجتمعات، وأمّا في البعد السلوكي فبسبب بعدهم المعرفي والعاطفي، فمن الطبيعي أنّ نشاهد ظواهر تخالف الفطرة الإنسانية، التي جعلت سلوكيات الإنسان سلوكياتٍ بهيميةً شهويةً، بسبب استبعاد الدين والعقل.

الكلمات المفتاحية: الأنسنة، البعد الإنساني، الأنسنة الحديثة، الدين الإسلامي.

مجلة الدليل، 2021، السنة 4، العدد 14، ص. 218 - 234

استلام: 2021/08/03 | القبول: 2021/09/16 | النشر: 2021/12/15

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

© المؤلف



المقدمة

منذ أن بزغت شمس الإسلام والأعداء يتربصون به الدوائر ويكيدون له؛ بسبب ما جاء به من تعاليم ومبادئ قيّمة اهتمّت بالإنسان وسلّطت الضوء على البعد الإنساني في الدين الإسلامي الذي أشارت إليه النصوص المقدّسة، التي تبين أنّ الإنسان هو خليفة الله في الأرض، وسخر له كلّ ما في الوجود، وفي الوقت نفسه لا يفصل الإسلام بين البعد الإنساني والبعد الديني للإنسان الذي لا تزال بعض الأيديولوجيات والفلسفات المتقدّمة والمتأخّرة التي تصل إلى تأليه الإنسان وتجعله سلطان هذا الكون، والفكر الأنسني الذي يمثله بشكل عامّ الملحدون وغيرهم، يحمل الكثير من المغالطات التي يريد بها عزل الإنسان عن الدين، من خلال توجيه الأنظار لبعض الممارسات الشخصية أو الفئوية، مثل الصراعات الدموية التي تقمّصت بغطاء الدين، أو تحريف الوقائع التاريخية من حروب وغير ذلك من الوقائع، لكي يرسموا صورةً عن الدين بأنّه غير إنساني، وهذا الرأي تبنت رؤيته الكثير من المدارس الفلسفية والفكرية كالليبرالية والعلمانية والماركسية وغيرها وحظيت بقبول في كثير من المجتمعات الغربية؛ لكونه يحمل شعاراتٍ برّاقةً فيدسّ السمّ من خلال هذه الشعارات ومن هذه الشعارات: يجب استخدام العلم والعقل في حياتنا الدنيا لتحقيق التطوّر والعيش المناسب لهذا الإنسان؛ ل يتمتع بحياة حرة سعيدة نفعية وإبعاد المعاناة بأيّ وسيلة كانت، ويجب احترام معتقدات الإنسان ولا يجب المساس بها، وإنّ الناس لهم الاستقلالية بالمعتقد والأخلاق والسلوك، ولا حاجة إلى أن يوجد قانونٌ وتشريع يرشدنا إلى ذلك، ولا توجد حقيقةٌ ما وراء الطبيعة، والحقيقة هي فقط ما نراه في الطبيعة المادّية، فعندهم المعرفة نسبية، والأخلاق النسبية، والسلوك نسبي، يقول ستيفن لو (Stephen Law): «ينكر الإنسانويون الزعم بأنّه لا يمكن وجود قيمة أخلاقية دون الإله، وأنّ البشر لن يكونوا أخياراً دون الإله أو دون دين يرشدهم» [الرماح، الإنسانوية المستحيل، ص 53]، ولا يوجد تفاضل بين المجتمعات من حيث الثقافة، فكلّ مجتمع تتأثر ثقافته بسبب الظرف المحيط به. وسوف نجري في هذه المقالة دراسة مقارنة بين تعاليم الدين الإسلامي وبين ما يدّعيه دعاة الأنسنة من الاهتمام بالبعد الإنساني للإنسان.

المبحث الأول: مفردات البحث

أولاً: الدين

جاء معناه في المعاجم اللغوية بمعانٍ كثيرة منها: الطاعة، والخضوع، والانقياد [الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 18، ص 217]، العادة، والحال، والسيرة، والسياسة، والرأي، والحكم، والطاعة والجزاء، ومنه: مالك يوم الدين، وكما تدين تدان، ويطلق أيضاً لفظ الدين على الشريعة [الجرجاني، التعريفات، ص 47]، وأما اصطلاحاً: فالدين يمثل العقائد والأحكام والأخلاق التي يؤمن بها، وتوصلك إلى سعادة الدارين، وأيضاً يعرف الدين بأنه الإيمان بالقيم المطلقة والعمل بها. يقول الفيلسوف الاجتماعي دوركايم (Durkheim): «ولها جانبان أحدهما روحي والآخر مادي، والأول يمثل العقائد والمشاعر الوجدانية، والآخر يمثل الطقوس والعادات» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 573].

ثانياً: الإنسان

أ- الإنسان من المنظور الديني

الإنسان لغةً: كائنٌ حيٌّ مفكّرٌ، وجمعه أناسيّ وآناس، وهو اسم جنسٍ يشمل المذكّر والمؤنث، ولأنّه يأنس بعضه ببعض؛ ولهذا قيل: الإنسان مدني بالطبع. [موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، ج 18، ص 164]

والإنسان اصطلاحاً: مؤلف من هذه الجملة الحسية المصوّرة، ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة، كالانفعال، والإحساس، والإدراك، والتعقل، والإرادة، فهو إذن جسم وعقل، وقال الفارابي: «إنّ الإنسان منقسمٌ إلى سرٍّ وعَلَنٍ، أمّا علنه، فهو الجسم المحسوس بأعضائه وامتساحه، وقد وقف الحسّ على ظاهره، ودلّ التشريح على باطنه، وأمّا سرّه، فقوى روحه» [الفارابي، رسالة فصوص الحكم، ص 30]. ويرى الفلاسفة الإلهيون أنّ الإنسان هو المعنى القائم بهذا البدن، ولا مدخل للبدن في مسماه، وليس المشار إليه بأنّ هذا الهيكل المخصوص، بل الإنسانية المقومة لهذا الهيكل، فالإنسان إذن شيء مغاير لجملة أجزاء البدن.

ب- الإنسان من منظور دعاة الأنسنة

الأنسنة تجعل الإنسان المحور لهذا الكون، مع إقصاءٍ كاملٍ للاله والشرائع وجعل الإنسانية بديلاً ليس عن الدين وحسب، بل عن الإله في بعض الأحيان! ممّا يؤدي إلى تأليه

الإنسان، وأنه يملك صلاحياتٍ سلطويةً مطلقةً، وليس للإنسان إلا نفسه، وإذا وجد الإله (الحاكم) يكون تابعاً للإنسان، وأن هذه الحياة الدنيوية هي المبدأ والمنتهى، فيجب على الإنسان أن يهتم بهذه الحياة من جميع جوانبها فقط، ولا يعتني بما وراء ذلك من معادٍ وحسابٍ، ويعتقد إريك فروم (Erich Fromm) بأن «استبدال محبة الإله بمحبة الإنسان هي في طريق تطوّر النوع الإنساني» [الموسوي، جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة، مجلّة مؤسسة الدليل، العدد 2، ص 23].

ثالثاً: الأنسنة (Humanism)

لم يرد مصطلح الأنسنة في معاجم اللغة العربية لحداثته، لكن يرى بعضهم أنها مشتقة من الإنسان، والإنسان لغةً هو: الكائن الحيّ المفكّر، وأمّا اصطلاحاً فمشتقة من اللغة اللاتينية وتعني «تعهد الإنسان لنفسه بالعلوم الليبرالية التي بها يكون جلاء حقيقته كإنسان متميّز عن سائر الحيوانات» [عاطف، الأنسنة عند حسن حنفي، مجلّة كلية الدراسات الإسلامية بنين بأسوان، العدد الثالث، ص 532]، وتأتي بمعنى "الزعة الإنسانية"، وهي اتجاه فكري للعديد من المدارس الغربية التي تركّز وتهتمّ بالإنسان من حيث البعد المادّي، وعرفها معجم وبستر بأنها «عقيدة أو موقف أو طريقة حياة تتمحور نحو المنافع أو القيم الإنسانية، أو الفلسفة التي ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدّد على كرامة الفرد وقيّمته وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 23]. أي أنّ معيار الخير والشرّ وتحديد الصّحّ والخطأ، كلّها يجب أن تُحدّد بحسب حاجات الكائن البشري.

رابعاً: الأبعاد الإنسانية

التمثّلة بالبعد المادّي والبعد الروحي للإنسان، وهذه الأبعاد جعلت من الطين بشراً تسجد له الملائكة، فمثلاً البعد الإنساني لمفهوم المساواة في الإسلام والاختيار والحرية، والإنسانية عند الفلاسفة القدماء كما يقول ابن سينا في كتاب "الإشارات": «مثل الإنسانية، فإنّها في نفسها حقيقةٌ ما، وماهيّته ليس أنّها موجودةٌ في الأعيان أو موجودةٌ في الأذهان مقوماً لها، بل مضافاً إليها، ولو كان مقوماً لها، لاستحال أن يتمثّل معناها في النفس، خالياً عمّا هو جزؤها المقوم» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 44].

وأما في الفلسفة الحديثة فلها ثلاثة معانٍ:

أ- الإنسانية كما عند الفلاسفة القدماء معنيّ كَلْبِيّ، كالحياة، والحيوانية، والنطق، وكلّ الخصائص المشتركة بين الناس.

ب- الإنسانية وهي الخصائص المقومة لفصله النوعي الذي يميّزه عن غيره من الأنواع القريبة، يقول أوغست كونت (Auguste Comte): «إنّ المثال الأساسي للتطوّر الإنساني فردياً كان أو جماعياً يقوم في علم الاجتماع الوضعي على تغلب إنسانيتنا على حيوانيتنا» [صليب، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 159].

ج- الإنسانية هي مجموع أفراد النوع الإنساني (الموجود الأعظم)، وبدورهم يساهمون في تنمية الصفات الإنسانية وتطوورها، وإخراجها من القوّة إلى الفعل، ليصبح الإنسان إنساناً كاملاً، قال أوغست كونت: «إنّ الفلسفة العامّة المستنتجة من الدراسات الوضعية تعدّ الإنسان - أو الإنسانية - أوّل الكائنات المعلومّة» [المصدر السابق، ص 158].

المبحث الثاني: الأسس والمبادئ المعرفية والتاريخية للأنسنة

أولاً: الأسس والمبادئ المعرفية للأنسنة

1- من الناحية العملية وهي رفض القبليّة والفوقية أي التعاليم السماوية والأعراف الاجتماعية الأصيلة التي أمضاها الدين الإسلامي، وضمان السعادة للإنسان من خلال الاهتمام به وتلبية حوائجه، من خلال التطوّر التقني وإطلاق الشعارات البرّاقة، التي تنطلق من الإيمان بجمال الحياة ووجوب الاستمتاع بها [عبير، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، المجلّة السياسية والدولية، بلا عدد، ص 547]، واحترام حريّات الإنسان، ومواجه السلطة الدينية الإلهية التي تقف بوجه حريّة الإنسان وتقيّد وتحجّم من قدراته، وبالتالي يكون إنساناً متخلّقاً ولا يستطيع تحسين حاله في الدنيا.

2- من الناحية النظرية وهي جعل العقل الإنساني هو الحاكم وتحريره، وجعل الإنسان مصدر المعرفة، والزعم بأنّ العقل البشري هو المرشد والهادي للإنسان لمعرفة الحقّ، وتشريع القيم، وتقرير مصير هذا الكائن الجليل (الإنسان) [معزي، النزعة الإنسانية في فلسفة وليام جيمس، ص 32]، وأنّ الإنسان هو موضوع العلم، وهو مقياس كلّ شيء، ويمثّل مركز الكون، وأنّ الإنسان قادرٌ على الإبداع والتكامل، يقول غوته (Goethe): «إنّ النزعة الإنسانية هي ذلك الجهد المتواصل والمبدول من أجل التوصل إلى أروع صيغة للوجود البشري» [الحسن، الدين والنصّ

والحقيقة، ص 95]. يقول أحد أوائل ممثلي الاتجاه العقلاني في المسيحية الأوربية غيوم الكونشي (1080-1145): «بما أنهم (الاتجاه الأصولي المغلق في المسيحية) يجهلون قوى الطبيعة، فإنهم يريدون أن ينظم الجميع إليهم في جهلهم هذا. إنهم يرفضون كل بحث أو تقصص عن الحقائق ويريدوننا أن نؤمن بشكل ساذج على طريقة الفلاحين: أي دون أن نبحث عن أسباب الظواهر أو عللها. ونحن نقول بأنه ينبغي البحث عن كل شيء أو عن كل ظاهرة طبيعية. وإذا ما علموا بأن شخصاً ما يقوم بالبحوث التجريبية فإنهم يشتبهون به ويتهمونه بالزندقة» [هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، ص 32]. في المقابل نجد أنّ (هيوم) وغيره يرفضون الدين وإلى الآن، فما زال العالم الغربي يروج لتعارض العلوم التجريبية والدين، وسبب هذا يرجع إلى المنهج الذي اتبعته الكنيسة، والوقوف بوجه العلوم التجريبية، ولا يمكن جمع العلوم التجريبية والدين، وكلّ منهما في وادٍ، وأسفاً وصلت هذه الثقافة إلى المسلمين، عندما شاهدوا تطوّر الغرب واستخدام التكنولوجيا الحديثة، فتصوّروا هذا بسبب تركهم للدين، والاهتمام بالعلم.

ثانياً: الأسس والمبادئ التاريخية للأنسنة

ونقصد به تصرفات الكنيسة، التي كانت تنظر إلى تعارض العقل والإيمان، وتعدّ العقل الحجاب الأعظم، وهذا لم يأت من فراغ، وإنما بسبب اعتقادهم بوجود تعارض بين الدين والدنيا، ولا يمكن الجمع بينهما، وكذلك الكنيسة كانت تنظر إلى الإنسان بوصفه مذنباً بسبب الخطيئة الأصلية التي تلازمه من ولادته، فكلّ هذه الاعتقادات وغيرها سيطرت على الفكر المسيحي في عصر القديس أوغسطينوس (Augustin) الذي عاش بين عامي 354 و430 إلى فترة توما الأكويني (Thomas Aquinas) الذي عقلن الدين وعاش في بين عامي 1225 و1274، فقد بين أنّ قدم العالم وخلود النفس لا علاقة للفلسفة بهما [المصدر السابق، ص 37]، ولم تكتفِ الكنيسة بهذه الاعتقادات، بل قتلت وشرّدت الكثير من العلماء الذي كانوا يخالفون اعتقادها، ممّا أدّى إلى نفور الإنسان الغربي من هذا الإقصاء وتوجّههم نحو الأنسنة التي أقصت الدين ودعت إلى التحرّر، ويمكن أن نقسّم العصور الوسطى تقسيماً آخر، الأولى (بين القرن الخامس والعاشر) والثانية (بين القرن الحادي عشر والخامس عشر) وهذا التقسيم من أجل أن نبين أنّ العقلنة إذا جاز التعبير بدأت من القرن الثاني عشر إلى عصر النهضة، فظهرت الجامعات، وحصل النمو الاقتصادي والتجاري، إذ كان العامل المادي من أهمّ العوامل التي ساعدت في إنشاء الجامعات ونشر هذا الفكر، فقد تمّ تأسيس جامعة السوربون في باريس، وجامعة أوكسفورد في إنجلترا، وجامعة بولونيا في إيطاليا. فظهرت المنهجية السكولائية، يقول

مؤسس علم الاجتماع الفرنسي دوركايم: «لقد أدخلت المنهجية المدرسانية (أو السكولائية) بذرة العقل إلى رحم العقيدة الدينية، في الوقت الذي رفضت فيه إنكار هذه العقيدة. وحاولت أن تقيم توازنًا بين هاتين القوتين الكبيرتين اللتين كانتا تسيطران على أناس القرون الوسطى: قوّة العقل الأرسطوطاليسي، وقوّة العقيدة المسيحية» [المصدر السابق، ص 30].

المبحث الثالث:

الأبعاد الإنسانية من منظور الدين الإسلامي ودعاة الأنسنة

أولاً: الأبعاد الإنسانية من منظور الدين الإسلامي

إنّ البعد الإنساني في المنظور الإسلامي متمثّل في ثلاثة أبعاد: البعد المعرفي للإنسان المتمثّل بالعقائد، والبعد العاطفي للإنسان المتمثّل بالأخلاق، والبعد السلوكي المتمثّل بالسلوك. هناك علاقة طويلة بين هذه الأبعاد، إذ إنّ البعدين (المعرفي والعقدي) يمثلان حجر الأساس للبعد السلوكي، فعندما يكون للإنسان قاعدةً أساسيةً من العقائد الصحيحة والأخلاق الإنسانية، فسوف تؤثر على سلوكه ويعيش أسمى مراتب السعادة، ويسعى إلى التكامل، وينظر إلى الدنيا بأنّها مزرعة الآخرة، وسبيل النجاة، ولن يشعر بأنّه سوف يفنى وينعدم، أو أنّ هذه الحياة لا معنى لها.

1- البعد المعرفي للإنسان: ونتناول به البعد العقدي في الإسلام الذي ينمي البعد المعرفي للإنسان، ونعني به الحكمة العلمية التي يصل بها الإنسان إلى مقام الإنسان الكامل، فهو القدوة الذي يحدّد مسيرة الإنسان نحو الاعتقاد والإيمان الصحيح، في مسألة التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد ... وردّ الشبهات، وفلسفة بعثة الأنبياء منها تعليم الحكمة [الريشهري، جواهر الحكمة للإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، ص 15]، قال تعالى: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [سورة آل عمران: 164]؛ ومن أجل ذلك خلق الله العقل وميّز به الإنسان عن سائر المخلوقات، فقد جاء في الكافي: «محمد بن الحسن، عن سهل بن زياد، عن ابن أبي نجران، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم: عن أبي جعفر عليه السلام، قال: لما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر، فقال: وعزّي وجلالي ما خلقت خلقاً أحسن منك، إياك أمر، وإياك أنهى، وإياك أثيب، وإياك أعاقب» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 23، ح 1]. وأهمّ عنصر في البعد العقدي هو مسألة المنهجية، وبسبب تعدّد المناهج عند

المسلمين، نشأت عدّة مدارس، فمثلاً المدرسة الحشوية التي تعتمد على ظواهر النصوص مهما كانت مخالفةً للعقل البدهي؛ لذلك ذهبوا إلى الاعتقاد بجسمانية الله ﷻ، وأنّ له يداً ماديّةً و...، وهذه النتائج ظهرت بسبب المنهجية التي اتّبعوها، وهي التّعبد بظاهر النصّ الديني وإن كان مخالفاً للعقل والبرهان.

وهناك منهجية تعدّد القراءات (نظرية نسبية المعرفة الدينية) المتأثرة بالفكر الغربي، وهذا المنهج يرى أنّ كلّ إنسان يفهم النصّ الديني بحسب ما يحمل من ثقافة، وكلّ ما يفهمه صحيح وصائب وله التّعبد به، حتّى لو فهم النصّ الديني الواحد مئات الأشخاص أفهاماً متناقضةً فيما بينها، فكلّها صحيحةٌ، ولا يستطيع أحد أن يقول إنّ الحقّ عندي، وهذا سار في جميع المعارف الدينية في الأصول والفروع. والمدرسة الحسّية أمثال فرانسيس بيكون (Francis Bacon) التي اعتمدت على التجربة الحسّية الاستقرائية في كشف الواقع، وترك المنهج العقلي البرهاني الميتافيزيقي الذي يوصلنا إلى ما وراء الطبيعة، وكلّ شيء لا يدركه الحسّ لا واقع له، قال الشيخ ابن سينا: «الإنسان لمّا اعتاد أن يدرك الأشياء بالحسّ، صار يعتقد أن ما لا يدركه حسّاً لا حقيقة له» [ابن سينا، الإلهيات، ص 32].

2- البعد العاطفي للإنسان: ونتناول البعد الأخلاقي للإنسان في الإسلام، إنّ فلسفة خلق الإنسان هو التكامل، والتكامل مرتبط ومرهون بالمعرفة والعبادة لله تعالى، والعبادة النابعة والمتحرّكة من القلب والروح تساعد الإنسان في وصوله إلى هدفه النهائي، ومن مراحل الإنسان الكامل هو التخلّق بالأخلاق الحسنة، الذي يوجب التسامي والتكامل المعنوي والنفسي والمعرفي الأفضل، ولقد كان حقّاً ما قاله الرسول الأعظم ﷺ: «إنّما بعثت لأتمّ مكارم الأخلاق» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 68، ص 382]. فتكلّم الإسلام عن الأخلاق الفردية، والأخلاق الأسرية، والأخلاق الاجتماعية، وجعل هذا البعد الأخلاقي يمثّل معيار الخير والشرّ، وتميّز الإنسان عن باقي المخلوقات، وهذا البعد الأخلاقي يتكوّن من القواعد والأسس والمبادئ والقيم، وهو ينتمي البعد العاطفي للإنسان، ونعني به الحكمة العملية للإنسان، إذن لا بدّ من عقيدة تحكم أخلاق الإنسان ومدى انسجامها مع المجتمع الذي يتّبع الفضيلة في سلوكه، حتّى لا يكون الإنسان هو مقياس الأشياء [سحمراني، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ص 16]. وعقيدة الإيمان بالله ووجود يوم الآخرة سوف تخلق مجتمعاً أخلاقياً يحمل سلوكاً إنسانياً، فنجد الفيلسوف الألماني كانط رغم إنكاره قدرة العقل على البرهنة على وجود الإله ويقول: «إنّه لا يجد أدلة شافية على وجوده» [خان، الإسلام يتحدّى، ص 98]، ولكنّه يضطرّ في الوقت نفسه إلى أن يسلم

بالصواب العملي في الدين من الناحية الأخلاقية، وكذلك فولتير ينكر ما وراء الطبيعة، ولكنه ينظر إلى أهمية الإله والحياة الآخرة بأنهما أساسان لإقامة المبادئ الأخلاقية، ويرى فولتير أن هذه العقيدة وحدها كفيلة بإيجاد إطار أخلاقي أفضل. ولو أن هذه العقيدة زالت فلن نجد دافعاً للعمل الطيب، وسيترتب على ذلك انهيار النظام الاجتماعي للمجتمع. [المصدر السابق، ص 47]

3- البعد السلوكي للإنسان: ونتناول البعد الفقهي، أي الأحكام الشرعية في الإسلام المستلّة من مصادر التشريع (القرآن الكريم والسنة الشريفة)، إذ أوكل تحديد ضوابط السلوك البشري إلى الشريعة التي يراد بها تربية الإنسان المسلم، والتي تهدف إلى إنصاف الله وإنصاف الناس من نفسك، وهذا البعد الفقهي ينمي البعد السلوكي للإنسان، والذي هو «نتاج تفاعل عناصر المضمون العقائدي الفكري والمحتوى العاطفي الروحي» [ديلمة، الفكر التربوي الإسلامي عند الإمام جعفر بن محمد الصادق، ص 414]. وكذلك البعد الفقهي يهدف ويسعى إلى حفظ حقوق الناس وإقامة العدل والمساواة، ورفض الظلم والجور... التي بينها القرآن الكريم والسنة الشريفة للحفاظ على سلوك البشرية، من خلال وضع طرق وقوانين تصبّ في تقويم هذا السلوك، منها: البرامج العبادية التي شرعها الله ﷻ وفرضها على الإنسان في الأصول والفروع: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ [سورة المائدة: 48]، كالصلاة والصوم والزكاة والحج، وهذه الشرائع ربّتها الله ﷻ ونظمها وتدرّج بها للرفق بالسلوك البشري، فتجد هناك اختلافاً بين مجتمعاتنا والمجتمعات الرأسمالية، فعلى سبيل المثال الإنسان المسلم لم ينظر إلى الثروة بأنها وسيلة لإشباع رغباته الخاصة، وإثما يعدّها وسيلة لتحقيق السعادة الروحية وإنكار الذات، من خلال تسخيرها للمجتمع، وشعوره بالمسؤولية التي حملها له عندما جعله خليفة على الأرض.

ثانياً: الأبعاد الإنسانية من منظور دعاة الأنسنة

1- البعد المعرفي للإنسان (المعرفة النسبية) وهو الاعتماد على العقل التجريبي القائم بالذات وترك العقل البرهاني الذي يستخدم به شروط البرهان وقوانينه (قضايا يقينية وبديهية وقطعية وتكون حجّيته ذاتية كالعلم)، والذي هو وراء الإدراك الحسي كما في المسائل البرهانية والذي يقابل العقل العرفي، والوحي والشهود (الميتافيزيقي)، أي متعلّق بالمشاهدات الحسية أي بالمحسوسات المتعلّقة بالمنهج العلمي التجريبي فقط، وكل شيء وراء ذلك لا واقع له ولا يمكن الكشف عنه، وهذا العقل التجريبي يعتمد عليه في معرفة الوجود، ولا يحتاج إلى الدين والوحي لكي يعلمه القيم والأخلاق والحقوق والواجبات، بل بإمكانه أن يضع القوانين والأحكام التي تضمن له السعادة. [الموسوي، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، ص 26]

2- البعد العاطفي للإنسان (النسبية الأخلاقية) بمعنى أنّ الأفعال الصائبة تختلف باختلاف الثقافات، وكذلك كلّ المعايير الأخلاقية متساوية ولا يوجد تفاضل فيما بينها؛ لأنّها تتأثر بالمكان والزمان والظروف المحيطة (الزمكانية)، فالإنسان حرٌّ في اختيار المبادئ الأخلاقية التي تناسبه، أي ليس هناك حقيقة مطلقة ولا وجود لها، وإنّ الأخلاق ليست مستمدة من الدين، فلا يحتاج الإنسان إلى الدين ورجال الدين لكي يتعلّم الأخلاق، وإنّما تؤثر فيها الطبيعة والتجربة، ولا يحتاج الإنسان إلى أن يلجأ إلى الدين، فيجب فصل الدين عن الأخلاق، حيث يقول ستيفن لو: «ينكر الإنسانيون الزعم بأنّه لا يمكن وجود قيمة أخلاقية دون الإله، وأنّ البشر لن يكونوا خياراً دون الإله أو دون دين يرشدهم» [الرماح، الإنسانية المستحيلة، ص 73]، فيجب على الإنسان الاهتمام برغباته الحسّية الحيوانية الشهوانية، فلا يوجد عندهم حبّ الله، أو الاهتمام بما وراء الطبيعة، التي أدّت إلى أزمة الهوية.

إنّ الإنسان الغربي يعاني من أزمة الهوية؛ لأنّ حقيقة الإنسان تبدّلت إلى شيء في المجتمع الصناعي والشيء فاقداً للهويّة، وترك الإنسان نفسه، وتحقيق السعادة الدنيوية من خلال الاعتقاد بأنّ الإنسان مختار ومريد وكل شيء هو موجود لخدمته، ولا يوجد شيء فوق سلطته يلزمه بقانون معين، وهو من يحدّد مصيره؛ لأنّه يعتقد بقدرته على المعرفة، وبناء ذاته.

3- البعد السلوكي للإنسان: وهو محصور بالسلوك الماديّ الدنيوي، فتستخدم الحيلة والمكر، واستخدام الشعارات الرثانة التي تدعو إلى الإنسانية وحقوق الإنسان، لتغطي جرائم الدول الاستعمارية السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وفي الوقت نفسه تسكت عن تسلط دول الاستكبار العالمي على جميع مفاصل الحياة الدنيوية للدول الأخرى، ومع التطوّر التكنولوجي والصناعي الذي وصل إليه الغرب نرى أنّ الأنسنة جعلت الإنسان يفكر فقط في إشباع رغباته الشهوية، ممّا أدّى إلى نشر حالات الانتحار والاكتئاب؛ لأنّها رسّخت في ذهن الإنسان أنّ هذه هي حياته ولا يوجد وراءها شيء، ممّا أدّى إلى تسويق أهدافه العليا والسامية.

المبحث الرابع: مقايضة بين نظرية الدين الإسلامي ونظرية دعاة الأنسنة حول الأبعاد الإنسانية

أولاً: البعد المعرفي للإنسان بين الدين الإسلامي ودعاة الأنسنة

فالإسلام ينظر إلى الإنسان بأنه كائن متكوّن من الروح والمادة، وهذه النظرة الإسلامية انعكست على البعد المعرفي، فالإسلام لا يحصر المعرفة بالحسّ، بل يعطي المجال للعقل البرهاني والوعي والكشف والشهود، وتجذير الوعي العقدي الذي يشكّل العمق الفكري للفرد والمجتمع، أمّا دعاة الأنسنة فالبعد المعرفي عندهم ينحصر في العقل التجريبي، وهو الانتقال من القضايا الجزئية إلى الحكم الكلي، أي المعرفة النسبية المبنية على الأوهام والميول، ويعطلون البعد المعرفة بالعقل البرهاني البعيد عن المغالطة والوهم والخيال المستند على القضايا اليقينية، ويوصل الإنسان إلى السعادة والكمال، وكذلك الإسلام لا يدعو إلى ترك الدنيا وعدم الاستفادة من ملذّاتها، ولا يقف في وجه التطور التكنولوجي، وإنّما يقف الإسلام بوجه التكنولوجيا التي تسلب الحقوق الشخصية وتهتك حقوق الآخرين، وتسوّف واجبات الإنسان في قبال نفسه والمجتمع.

ثانياً: البعد العاطفي للإنسان بين الدين الإسلامي ودعاة الأنسنة

إنّ النظام الأخلاقي الذي يدعو إليه الإسلام ببعديه الفردي والاجتماعي يركّز على البعد الروحي والمادّي للإنسان، وهذه القيم الأخلاقية هي كمال الفرد والمجتمع، وتجاهلها يؤدّي إلى أزمة خطيرة يعاني منها المجتمع الآن من انحطاط فكري وتخلّف ثقافي، رغم أنّ الإسلام حثّ على الفضائل الأخلاقية كالرحمة والعدل والمساواة وأن يحترم الإنسان هذه القيم النبيلة التي تجسّد إنسانيته وإقامة جسور التعارف مع الشعوب الأخرى، وبغضّ النظر عن اللون والعرق والدين والجنس والاهتمام بالكمالات النفسية، وبينه وبين النسبية الأخلاقية عند دعاة الأنسنة التي ركزت على إشباع الرغبات المادّية للإنسان والنفعية البراغماتية للأخلاق التي يروجون لها بونّ شائع، فالإسلام يدعو إلى الاهتمام بتربية الملاكات الأخلاقية، من خلال الإيمان والعمل الصالح والتعاليم التي بينها الدين الإسلامي، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة سبأ: 37]، وهذا الإيمان والعمل الصالح تجسّد في جميع من مفاصل الحياة، مثل صلاة الجماعة والجمعة ومناسك الحجّ والأعياد الإسلامية وبرّ

الوالدين وصلة الأرحام، والاهتمام بعقّة المرأة والرجل، وتشجيع المجتمع على الزواج للابتعاد عن الفاحشة، وعيادة المرضى، والدعاء للمؤمنين سرّاً وعلانيةً، وأداء التحية وردها وقوانين التكافل الاجتماعي التي تفعل عن طريق الزكاة والصدقات، بل تتعدّى إلى الإيثار والتضحية في سبيل المجتمع المؤمن، أمّا الأخلاق عند دعاة الأنسنة كما قلنا فإنّها تقوم على أساس نفعي بعيد عن الدين، وأنّ الإنسان حرٌّ في تصرّفاتهِ، كما نشاهد اليوم وللأسف الشديد الترويج إلى الزواج المثلي، وإتاحه الفرصة للذكر والأنثى لتلبية رغباتهم الشهوانية الحيوانية بلا قيد ولا شرط.

ثالثاً: البعد السلوكي للإنسان بين الدين الإسلامي ودعاة الأنسنة

إنّ البعد السلوكي بشكل عامّ هو نتاج البعد المعرفي والبعد العاطفي، وهذان البعدان يعدّان الحجر الأساس لسلوك الإنسان، ولا يوجد سلوكٌ خالٍ من البعدين (المعرفي والعاطفي)، فالبعد السلوكي في الدين الإسلامي انطلق من تجذير الوعي من خلال المفاهيم العقديّة والعلمية والعقلية، وتنمية البعد العاطفي الوجداني من خلال هذه المفاهيم، وإرشاد المجتمع في المجال الأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، فهذه المستويات الثلاثة ساهمت بشكل فعّال في تغيير الوجود الإنساني، وتفجّر الطاقات الكامنة عند الإنسان، بنحو مغايرٍ للتفكير الغربي والحرية العلمانية للفرد والرأسمالية، التي تكون أضرارها أكبر من منافعها. وهذه المستويات الثلاثة سعت في إصلاح الإنسان بشكل تدريجي حسب مستويات الإنسان، وموضوعي بحسب الواقع الذي يعيش فيه الإنسان والإمكانات المتوفرة وأن يكون له دور المصلح لإصلاح الغير، بحيث أصبح الإنسان رسالياً يتأثر ويؤثر، ويتحمّل المسؤولية في المجتمع من خلال شعوره بالمسؤولية، فيتحقّق في الوقت نفسه إصلاح الفرد والمجتمع وتحقيق السعادة، وتحفيز روح المحبة والأخوة والإيثار وحمايته من الانحراف، والجدير بالذكر عند الاطلاع على الحضارات القديمة والحديثة أنّها لم ترقّ بالسلوك الإنساني وتعميق العلاقات الاجتماعية كما فعلت الحضارة الإسلامية من صناعة إنسانٍ متحضّرٍ سلوكياً وخلقياً، يحترم حقوق الآخرين متماسكاً يتعاون على البرّ والتقوى، وهذا الأمر واضح لمن يقف على المنظومة الأخلاقية الإسلامية، وليس نسبةً لما يحصل من سوء خلقٍ في المجتمعات الإسلامية والعربية التي تمثّل تصرّفاً شخصياً من بعض الأفراد، ولا يمتّ للمنظومة الأخلاقية الإسلامية بصلّة، فالذي يدقّق في هذه المنظومة من خلال التكاليف الدينية يجد أنّها تؤدّي إلى تهذيب السلوك الإنساني ولا تفرّق بين الغني والفقير، فمثلاً نجد الصلاة التي

تهذب السلوك وتبعد الإنسان عن فعل الفحشاء والمنكر، وكذلك الزكاة التي تنقي النفس من الشح والبخل، والصوم الذي يمرن النفس على الطاعة والتقوى، والحج الذي يرسخ روح المحبة والإخاء وتبادل المنافع والخبرات وتلاقح الأفكار.

أما بخصوص البعد السلوكي عند دعاة الأنسنة، فإن هذا البعد - كما ذكرنا - هو نتاج البعد المعرفي والعاطفي، فبما أن هذين البعدين عند دعاة الأنسنة يختلفان عما عند الدين الإسلامي، فسوف يختلف السلوك أيضًا، وهذا الذي أدّى إلى قراءة الحرية بشكلها السلبي.

ولم تحقق الأنسنة العلاقة المطلوبة بين الفقراء والاغنياء، وبين الحاكم والمحكوم، وإنما حققت النفعية، وسلب الحقوق من خلال الرأسمالية المقيتة، فركّز الفكر الغربي في شأن الإنسان على بعده الفردي في مقابل بعده الاجتماعي، فيتبني الرؤية الفردانية إلى جانب اعتقاده بأن ميول الإنسان ورغباته مسلطة على أفعاله، بل وحتى على عقله، وتبلغ الفردانية في الفكر الغربي حدًا لا يدرك الفرد معه مصلحة أحد غيره، فيرفض أي مقياس آخر ما خلا الفرد ذاته، وأي باعث غير إرادته هو، ولا يحق لأيّة جهة إكراه أحد على العمل وفق تشخيصها. وإقرار أصالة الميول الفردية فإنّ أمورًا مهمّة كالحسن والقبح، والصدق والكذب، والحق والباطل، والخير والشر، والمسموح والمنوع، والعدل والظلم، والفضائل الأخلاقية والإنسانية، ستتحريب تلك الميول ليروى بدماؤها برعم الحرية الغربية [الخرجي، الإلزامات الدينية وحرية الإنسان، مجلة مؤسسة الدليل، العدد 7، ص 334]، ومن متبنيات دعاة الأنسنة في البعد السلوكي هو أنه لا يجوز لإنسان أن يدعي أن سلوكًا ما خير من سلوك آخر، فسلوكيات المجتمع كلّ في عرض واحد، ويختلف السلوك بحسب الرغبات لكل فرد من أفراد المجتمع، وهذه الرغبات لا يحددها مبدأ معين، بل تسيطر عليها رغبة أو رغبات أخرى، بسبب مقولة تشكيكية الأخلاق عندهم، وبما أن الأخلاق مبدؤها التشكيك، فسوف يختلف السلوك من شخص إلى آخر، وإن كانت هناك قوانين بشرية وإنسانية تحدّد أحيانًا بعض من هذه السلوكيات. وهذه الرغبات قد تكون بمنزلة الإله، فلا يعارضها شيء، فجعلت الإنسان يهتمّ بالبعد المادي وإن أدّى ذلك إلى شن الحروب، واستعمار الشعوب، وسلب الحقوق والانتحار، وتفشي الأمراض النفسية، وانتشار تعاطي المخدرات، والزواج المثلي، والتعدي على حقوق الآخرين للحصول على الكمالات الشخصية، وكما فعلت الرأسمالية والعلمانية وغيرهما في السعي إلى تحقيق المصالح الشخصية بأي وسيلة، سواء كانت أخلاقية أو غير أخلاقية، وتألّيه الرغبات بجعلها الحقيقة الوحيدة وهي معيار الخير والشر.

الخاتمة

لا يمكن التكلّم عن الأبعاد الإنسانية بمعزلٍ عن الدين؛ لأنّا إن نظرنا إلى العالم بعيداً عن فكرة الدين الإسلامي الذي ينظر إلى الإنسان بكلاً بعديه الروحي والمادّي، فسيكون الإنسان ببعده البعد المادّي فقط، وكما يعبرّ عالم الفيزياء الملحد ستيفن هوكينغ (Stephen Hawking): «الجنس البشري ليس إلّا حثالةً كيميائيةً على سطح كوكب متوسط الحجم»⁽¹⁾، فنسأل ما الذي يميّز هذا المخلوق عن بقية المخلوقات من حجر وشجر ومدر، فهذه النظرة من هذا البعد جعلت الإنسان يصبح أسير الشهوات الحيوانية، وتفريغه من محتواه الروحي، واتّصاله بالسماء، الذي رسمته له الشريعة المقدّسة، بما يتناسب مع هذا الخليفة الإلهي، وتكريمه، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة: 30]، وجاء في "بحار الأنوار" عن الإمام الصادق عليه السلام: «لَمَّا أُسْرِي بِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ حضرت الصلاة، فأذن وأقام جبريل، فقال: يا محمّد تقدّم، فقال رسول الله: تقدّم يا جبرئيل: فقال له: إنّنا لا نتقدّم الآدميين منذ أمرنا بالسجود لآدم» [المجلسي، البحار، ج 18، ص 404، ح 108]. وبعد بيان أهميّة الاهتمام بالبعد المادّي والمعنوي للإنسان، يجب أن نبين بأن ليس كلّ الثقافة الغربية فاسدة، بل توجد بعض المواطن الإيجابية، فهي تدعو الناس إلى السعي والعمل ومراعاة الدقّة في الوقت والطاقات الإنسانية، ولكنها أغفلت عن التكامل الحقيقي للإنسان. [خامنئي، مكارم الأخلاق ورذائلها، ج 1، ص 153]

1- Stephen Hawking, From an interview with Ken Campbell on the 1995, Reality on the Rocks: Beyond Our Ken.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

- ابن سينا، إلهيات الشفاء، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1404 هـ.
- الحسن، مصطفى، الدين والنص والحقيقة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1، 2012 م.
- الدليل، مجلة فصلية فكرية تعنى بالدراسات والبحوث العقيدية، نشر مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدسة، العددان 2 و7، سنة 2018 م.
- الرماح، إبراهيم بن عبد الله، الإنسانوية المستحيلة، نشر دار وقف دلائل، الرياض، الطبعة الثانية، 1441 هـ.
- الريشهري، محمد، جواهر الحكمة للإمام أبي عبد الله الحسين، نشر مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، قم، 1385 ش.
- الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق المرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ناشر دار الفكر، تحقيق علي هلالي وعلي سيري، بيروت، 1414 هـ.
- السحمراني، أسعد، الأخلاق في الإسلام والفلسفة القديمة، ناشر دار النفاس، لبنان، الطبعة الأولى، 1988 م.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، نشر وتحقيق وتصحيح دار الحديث، قم، 1429 هـ.
- المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، نشر دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403 هـ.
- الموسوي، روح الله، الإنسان بين المعتقد الديني والأنسنة، نشر مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقيدية، سنة 2019 م.
- خامنئي، علي، مكارم الأخلاق ورذائلها، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2008 م.
- خان، وحيد الدين، الإسلام يتحدّى، ناشر مكتبة أهل البيت، تحقيق عبد الصبور شاهين، تعريب ظفر الإسلام خان.

ديالمة، حسناء، الفكر التربوي الإسلامي عند الإمام جعفر بن محمد الصادق، نشر شركة أبناء شريف الأنصاري، بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

رسالة القلم، مجلة، العدد 15، نظرية المعرفة وفهم الدين، <https://www.ralqalam.com/article>

صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، نشر الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994 م.

عاطف مصطفى محمد، الأنسنة لدى حسن حنفي، العدد الثالث، 2020 م.

عبر سهام مهدي، النزعة الإنسانية في الفكر السياسي الغربي المعاصر، المجلة السياسية والدولية، جامعة بغداد، كلية العلوم السياسية.

معزي، وردة، النزعة الإنسانية في فلسفة وليام جيمس، رسالة ماجستير، جامعة قسنطينة، الجزائر، 2009 م.

هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2005 م.

هاشمي شاهرودي، سيد محمود، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، نشر مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1391 ش.

Al-Hasan, Mustafa, Religion, Text and Truth, The Arab Network for Research and Publishing, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2012 AD.

Al-Mousawi, Rouhollah, Man between Religious Belief and Humanism, published by: Al-Daleel Foundation for Doctrinal

Al-Rammah, Ibrahim bin Abdullah, Impossible Humanism, published by: Waqf Dala'l Publications, Riyadh, Saudi Arabia, 2nd edition, 1441 AH.

Hashem Saleh, An Introduction to European Enlightenment, Darul-Talee'a, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2005 Ad.

Khamenaei, Ali, Virtues and Vices, Arab History Foundation, Beirut, Lebanon, 1st edition, 2008 AD.

Saliba, Jameel, Philosophical Dictionary, Vol. 1, published by: International Book Company, Beirut Lebanon, 1994 AD.

Studies and Research, 2019 AD.