ثقافة اسلامية معاصرة (١٦)

الإيمان والحرية

د. الشيخ محمّد مجتهد الشبستري

ترجمة
أحمد القبانچي

هوية الكتاب

اسم الكتاب: ...الإيمان والحرية
المؤلف: ...محمد مجتهد الشبستري
ترجمة: ...أحمد القبانچي
عدد الصفحات: ... ٣١٠ صفحة
سنة الطبع ومكانه: ...٢٠٠٧
الناشر: ...دار الفكر الجديد ـ حسن العباسي، النجف الأشرف

مقدّمة

١ ـ الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب تختص بشرح معاني الإيمان التي يذكرها المتكلّمون والفلاسفة والعرفاء لهذا المفهوم الديني، وهذه المعاني وإن لم تستوعب جميع ما ذكره علماء اللاهوت في معنى الإيمان ولكنّها أهم ما ذكر في هذا المجال، وفي هذه الفصول، مضافاً إلى استعراض معاني هذا المفهوم المهم، فإنّها تشترك فيما بينها بوجه من الوجوه وذلك في أنّها تقوم جميعها على أساس عنصر حرية الفكر والإرادة لدى الإنسان.

إنّ الإيمان، سواء كان بمعنى الاعتقاد برسالة الأنبياء، أو العمل بالوظائف الذاتية للإنسان، أو بمعنى المعرفة الفلسفية، أو التوجه القلبي إلى الله تعالى، أو التجربة الباطنية في الذات المقدّسة، أو تجربة استلام الخطاب الإلهي، أو المواجهة للمطلق من موقع العشق وما إلى ذلك، كلها لا تتحقق إلاّ من خلال توفر عنصر حرية الفكر والإرادة لدى الإنسان، وعليه فإنّ جميع المعاني المذكورة للإيمان لا تتحقق في واقع الإنسان إلاّ إذا عاش التحرر في فكره وإرادته من قيود أسر العناصر الخارجية والداخلية والتخلص من أشكال التقليد الأعمى للشخصيات والسنن والتقاليد وعبادة الأهواء والنوازع النفسانية. وبالطبع فإنّ الإيمان على أيّة حال وبأي معنىً كان، يمثّل

هدية إلهيّة وعطاءً ربانياً للإنسان، ولكنّ هذه الهدية لا يحصل عليها إلاّ من امتلك القابلية على نيل هذه المنحة المعنوية، وهو الإنسان الذي يعيش حرية الفكر والإرادة.

٢ ـ في الفصل الرابع من هذا الكتاب نتناول الإيمان برسالة الأنبياء وكيفية إمكان تحقق هذا الإيمان في واقع الإنسان، فبعد بيان الإشكالات المطروحة على الأدلة التقليدية للمتكلّمين في هذا الباب، نستعرض منهج وطريقة العرفاء في هذا الموضوع من موقع التأييد والتحقيق حيث ننتهي إلى أنّ الإيمان بالأنبياء وبرسالاتهم يمكن أن يقع في دائرة المعقولية في هذا المنهج.

٣ ـ الفصل الخامس يستعرض هذه الحقيقة، وهي أنّ الإيمان الديني لا ينسجم ولا يتناسب مع أي نظام اجتماعي وسياسي، ففي المجتمعات التوتاليتارية والشمولية لا ينمو بذر الإيمان، بل يتعرض للجفاف والفناء. وأمّا في هذا العصر وفي واقع الحضارة البشرية الجديدة فإنّ الإيمان الديني يمكنه أن ينمو ويشتد من خلال الروابط والعلاقات السليمة بين أفراد المجتمع البشري وما تفرضه الحضارة الجديدة من حريات ومسؤوليات من موقع القيم والمثل الإنسانية التي تقوم على أساس حرية الفكر والإرادة لدى جميع الأفراد، إنّ الحرية الخارجية للإنسان تعدّ شرطاً ضرورياً لتحقيق الحرية الباطنية في واقعه النفساني.

٤ ـ الفصل السادس يتعرض لبحث هذا الموضوع، وهو أنّ الإيمان الديني في هذا العصر يجب أن يوضع على محك التجربة التاريخية ويتم تخليصه وتهذيبه من الآفات والشوائب. إنّ التجربة التاريخية للإيمان الديني عبارة عن دراسة الآثار والنتائج العملية للالتزام بالأصول العقائدية والأحكام الشرعية والشعائر الدينية التي تقوم على أساس الإيمان الديني لمجتمع

معين، بحيث أفرزت بمرور الزمان تفسيراً معرفياً خاصاً. إنّ هذا النظام العقائدي والقانوني والشعائري بحاجة دائماً إلى غربلة وإصلاح وتكميل، إنّ التجربة التاريخية للإيمان لا تتيسر إلاّ إذا تخلص الناس في كل عصر وزمان من القيود التاريخية وأشكال الضغوط والرواسب المعرفية التي يخلقها الزمان والعرف.

٥ ـ وفي الفصل السابع نستعرض هذا الموضوع، وهو وجود فارق أساسي بين الإيمان الإسلامي والإيمان المسيحي، وهذا الفارق عبارة عن الالتزام القطعي في اللاهوت المسيحي بالسنّة التاريخية الدينية (بمعنى Tradition). في مقام تفسير التجربة الإيمانية، وعدم ضرورة مثل هذا الالتزام في اللاهوت الإسلامي.

٦ ـ في الفصل الثامن نجيب عن هذا السؤال: كيف يمكننا فهم الإيمان الديني في العالم المعاصر؟ وخلاصة الجواب أنّه لا يمكن في العالم المعاصر، الكلام عن الإيمان الديني بأية لغة كانت أو بأيّة قراءة. إنّ التناسب والتناغم مع حاجات وأشكال التحديات التي تواجه الإنسان المعاصر تعتبر شرطاً ضرورياً لتأثير الإيمان الديني ومقبوليته في حركة الحياة والواقع الاجتماعي والفردي.

٧ ـ في الفصل التاسع نستعرض تفاصيل هذه المسألة، وهي أنّ الإحياء الديني لا يمكنه أن ينفصل عن إحياء الإيمان الديني. فجميع حركات الإصلاح التي ظهرت في واقع المجتمعات البشرية باسم الدين لابدّ من قياسها ودراستها من خلال معيار التجربة الإيمانية للناس ونسبتها إلى واقع الإيمان الديني في قلوب الناس. فلو كان رواد هذه الحركات الإصلاحية قد استطاعوا إحياء التجربة الإيمانية وتفعيلها في وجدان الناس فحينئذ يمكن القول بصحة الإحياء الديني

لحركتهم، وإلاّ لا يمكن اطلاق هذا المصطلح على تلك الحركات الإصلاحية.

٨ ـ أخيراً أضفنا إلى هذا الكتاب بعض الحوارات التي تتصل بموضوع الإيمان والفارق بين الإيمان التقليدي في المسيحية والإسلام، وكذلك ما نجده من حالات ومتغيرات في واقع الإنسان المؤمن وغير المؤمن.

٩ ـ إنّ ما تقدّم بيانه من توضيحات لفصول هذا الكتاب لا يعني استيعاب جميع المعاني والمسائل المتعلقة بالإيمان. إنّ هذا الكتاب يتضمن في طياته بعض المسائل المهمّة التي تتصل بالإيمان، وقد نشرت فصول هذا الكتاب على شكل مقالات ومحاضرات وحواريات مع بعض الصحف في السنوات السابقة. وبما أنّ هذه المقالات والحواريات لا ترتبط بموضوع كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» الذي سبق وأن نشرته في الأعوام الماضية فلذلك جمعتها في كتاب مستقل مع بعض الإضافات والرؤى الجديدة واخترت له عنواناً مناسباً لهذه المواضيع وهو (الإيمان والحرية). حيث تتمحور مواضيع هذا الكتاب في الغالب حول شكل العلاقة الوثيقة بين الإيمان وحرية الفكر والإرادة لدى الإنسان.

محمد مجتهد الشبستري
١٩٩٦ م / طهران

١

معاني الإيمان

عند المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء
المسلمين والعلاقة الوثيقة بينها وبين
حرية الفكر والإرادة لدى الإنسان

يكتسب معنى الإيمان أهميّة بالغة لدى المتكلّمين والفلاسفة والعرفاء المسلمين باعتبار أنّ الخطاب الإلهي في القرآن الكريم يدور حول محور طلب الإيمان من الإنسان. حيث ينطلق القرآن من خلال مئات الآيات الكريمة في بيان هذه الحقيقة لمخاطبيه بأشكال مختلفة وهي أن يتحركوا لنجاة أنفسهم من خلال «الإيمان»، وفي هذا السياق نقرأ في القرآن الكريم أنّ الإنسان يعيش في هذا العالم حالة غير سليمة وتفضي به إلى الضياع في سجن الأهواء والنوازع النفسية التي من شأنها إعاقته عن الصعود في مراتب الكمال المعنوي وبالتالي سيعيش الحرمان من النعيم الأبدي[1]، وتتمثّل نجاة هذا الإنسان من هذه الحالة المأساوية بامتلاك عنصر الإيمان.

وعلى ضوء هذا التصوير الذي يقرره القرآن لمصير الإنسان وارتباطه الوثيق بعنصر الإيمان، فمن الطبيعي أن يتحرك علماء الإسلام في العصور السالفة وفي الأجواء المناسبة للبحث في حقيقة الإيمان، وقد احتل هذا الموضوع مرتبة الصدارة في مجمل البحوث الدينية للمتكلّمين المسلمين.

إنّ دراسة التحوّلات التي شهدتها المجتمعات البشرية المختلفة ومنها المجتمعات الإسلامية في مجال البحوث الدينية يشير إلى تكامل هذه البحوث الدينية بالتزامن مع مجمل المتغيرات الاجتماعية، إنّ الدراسات الإركولوجية في تاريخ الفكر الإسلامي تشير إلى أنّ بعض الوقائع

١ـ (**بِسْمِ اللهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ * وَالْعَصْرِ * إِنَّ الْإِنسَانَ لَفِي خُسْر * إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ**). القرآن الكريم، سورة العصر.

التاريخية من قبيل معركة صفين بين الإمام علي(عليه السلام)ومعاوية، ظهور فرقة الخوارج وقتالهم للإمام علي(عليه السلام)، وكذلك استغلال الخلفاء لعقيدة المرجئة، هذه الوقائع السياسية كان لها دور هام في ظهور وتطوّر المباحث ذات الصلة بالإيمان الديني، ولكنّ هذا لا يعني أنّ الحوادث السياسية هي الأصل في تقرير هذه المقولات الدينية، فلولا تأكيد القرآن على عنصر الإيمان وأنّه يمثّل أساس نجاة الإنسان في حركة الحياة وأنّ المؤمنين لهم الأولويّة لإدارة شؤون المجتمع الإسلامي، فإنّ الحوادث السياسية غير قادرة لوحدها على تفعيل هذه البحوث العقائدية كما تحقق ذلك في تاريخ صدر الإسلام.

وعلى أيّه حال فقد ظهرت مجموعة نظريات وأقوال مهمّة في بيان حقيقة الإيمان.

نظرية الأشاعرة:

النظرية الأولى: وهي نظرية الأشاعرة المعروفة، التي تقرر أنّ حقيقة الإيمان عبارة عن التصديق بوجود الله تعالى والإيمان بالأنبياء وما جاءوا به من تعاليم سماوية وإرشادات وحيانية للبشر، والإقرار باللسان بجميع هذه التصديقات القلبية.

إنّ جوهر هذا التصديق والإقرار لا يتمثّل في العلم والمعرفة ولا بالتصديق المنطقي، فهذا التصديق بمعنى الشهادة على الحقانية الواقعية لهذه الأمور وقبولها من موقع الإذعان والتصديق القلبي، هذه الحالة من جهة تتزامن مع وجود حالة الخضوع النفسي والتسليم القلبي لدى الإنسان المؤمن، ومن جهة أخرى تمثّل نوعاً من الارتباط الفاعل مع موضوع التصديق والشهادة[٢]،

---

٢ ـ انظر: مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري، الطبعة المصرية، ١٩٦٩، ج ١، ص ٣٤٧؛ اللمع، لنفس المؤلف، طبعة المدينة المنورة، ١٩٧٥، ص ٧٥ ـ ١٧٥،؛ شرح المقاصد،

الحالة المقابلة لهذه الحالة هي انكار هذه العقائد والتعامل معها من موقع التمرد والرفض، وبالطبع فإنّ الأشاعرة يزعمون أنّ هذا التصديق غير المنطقي مسبوق بتصديق منطقي، وبهذا التصديق المنطقي يتبيّن أنّ نبوة الأنبياء بمثابة قضية خارجية للإنسان، ولكن العلم بهذه القضية لا يعني الإيمان بها، فربّما يملك الشخص علماً ومعرفة بهذه القضية ولكنه في ذات الوقت يتحرك في مقابل هذه المعرفة من موقع الرفض والإعراض، فمثل هذا الشخص لا يعدّ مؤمناً[٣]، فالإنسان إنّما يدخل في دائرة الإيمان إذا تحرك في مقابل هذه العقيدة وهذه المعرفة الدينية من موقع الانقياد والسير في خط الطاعة والامتثال والمسؤولية.

وقد ذهب معظم أتباع هذه النظرية وهم من الأشاعرة إلى أنّ أصول العقائد وإن تمّ تحصيلها بـ «العقل» ولكنّ التصديق بها واجب بـ

التفتازاني الطبعة العثمانية، ١٣٠٥، ج ٢، ص١٨٤ ومابعدها، اصول الدين، عبد القادر البغدادي، ص٢٥٠ـ٢٨٤.

وعبرّ بعض المتكلّمين من الأشاعرة عن هذه الحالة من الخضوع والشهادة القلبية بـ «عقد القلب» أو «ربط القلب»، (شرح المقاصد، التفتازاني الطبعة العثمانية، ج٢، ص ١٨٤) وقال الغزالي في احياء العلوم: «إنّ الإيمان عبارة عن «التصديق بالقلب» (احياء العلوم، طبعة بيروت، دار المعرفة، ج ١، ص ١١٦) واعتبر الفخر الرازي أنّ الإيمان هو التصديق القلبي وهو غير العلم، وعرّف التصديق القلبي بـ «الحكم الذهني» ويقول: «التفسير الكبير، ج٢، ص ٢٥»: «إذا قال المرء بأنّ العالم حادث فإنّ ذلك لا يفيد العالم اتصف بالحدوث في الخارج، بل يفيد أنّ حكم المتكلّم قد تعلّق بحدوث العالم، ومن المعلوم أنّ الحكم بثبوت الحدوث للعالم غير ثبوت الحدوث للعالم» تفسير الكبير، ج٢، ص ٢٥.

٣ـ وقد استدل الأشاعرة لذلك بالآيات التي تقرر أنّ محل الإيمان هو القلب وأنّ الإنكار والجحود ممكن بعد حصول العلم» انظر: (المواقف للإيجي طبع مصر ـ ١٣٢٥ ـ ج٢، ص ٤٥٤ فصاعداً).

«السمع»[٤]، فلو لم يوجب الله تعالى الإيمان به وبأنبيائه على الناس فإنّه لا يوجد أي دليل عقلي على وجوب هذا التصديق.

وهذا الكلام يرتكز على هذا الأصل لدى الأشاعرة وهو أنّ العقل عاجز عن إدراك هذا الوجوب وأنّ الحسن والقبح والوجوب والحرمة العقلية لا معنى لها. والواجب هو ما ورد من قِبل الشارع وما صدر عن الله تعالى فقط، فالله تعالى هو الذي أوجب على الإنسان الإيمان به وبأنبيائه، وحقيقة الإيمان تكمن في هذا التصديق الواجب الذي صدر عن الله تعالى.

وعلى أساس هذه النظرية فإنّ العمل بالواجبات الشرعية وترك المحرمات لا يدخل ضمن حقيقة الإيمان، ومن هذه الجهة لا توجد مرحلة وسطى بين الإيمان والكفر، فلو آمن الإنسان بالأنبياء فهو مؤمن وإن ارتكب الكبائر، ولو لم يؤمن بالأنبياء فهو كافر وإن اجتنب الكبائر.

نظرية المعتزلة:

النظرية الثانية: وهي نظرية المعتزلة التي تقرر أنّ حقيقة الإيمان عبارة عن «العمل بالتكليف والوظيفة».

وقد ذهب أنصار هذه النظرية إلى أنّ الإيمان هو العمل[٥]، أي العمل بالوظيفة الشرعية وبالتكليف. والتصديق بوجود الله والإيمان به وبأنبيائه يمثّل عملاً بالوظيفة الشرعية، لكن هناك أعمال وتكاليف أخرى يجب على الإنسان العمل بها، والعمل بالواجبات وترك المحرمات

---

٤ ـ يقول الشهرستاني في الملل والنحل: معرفة الله والأنبياء بالعقل، ولكن وجوب التبعية يحصل بالشرع.

٥ ـ انظر: شرح الأصول الخمسة، للقاضي عبدالجبار، طبع مصر، ١٣٨٤، ٧٠١ و٧٠٧؛ مقالات الإسلاميين، طبع مصر، ١٩٦٩، ص ٢٣٩ ـ ٣٣٢؛ الملل والنحل، الشهرستاني، طبع القاهرة، ١٣٨٧، ج ١، ص ٧٣.

يعتبر من التكاليف الشرعية على الإنسان، والإنسان المؤمن هو الشخص الذي يعمل بوظائفه الشرعية بأجمعها، ومن هذا المنطلق فإنّ الشخص الذي اعتقد بالله وبالأنبياء ولكنّه لم يجتنب الكبائر من الذنوب فإنّه لا يعتبر مؤمناً بل يعيش مرحلة بين الكفر والإيمان، وهي المرحلة التي يطلق عليها المعتزلة «المنزلة بين منزلتين».

على ضوء نظرية المعتزلة هذه، فالإنسان في طبيعته كائن مكلّف ومسؤول، ونظرية الحسن والقبح العقليين في الأفعال لدى المعتزلة تعني أنّ الخطاب الأصلي والواجب الأولي الذي يتوجه للإنسان هو خطاب من قِبل العقل لا من قِبل الشرع فيما يصدر من أنبياء. فالإنسان يرى نفسه مسؤولاً ومكلّفاً ويعيش هذه المسؤولية من ذاته ووجدانه، وعليه فالأصول والمباديء الكلية للواجبات المحرمات الشرعية يدركها الإنسان في الوهلة الأولى على شكل واجبات ومحرمات عقلية ثم يأتي الشرع ويؤكد هذه الأحكام العقلية أو يعمل على بيان جزئياتها وتفاصيلها أو يقوم بفرض بعض التكاليف التي من شأنها تيسير العمل بالوظيفة العقلية[1].

وعندما يقرر المعتزلة أنّ الواجب في الأصل ناشيء من العقل لا من الشرع، فمعناه أنّ الإيمان يملك حقيقة أخرى غير التصديق بالأنبياء والإيمان بالرسالات السماوية، فالإيمان بالله والأنبياء في الحقيقة عبارة عن الإيمان بالتكاليف الإلهية التي تبيّن للإنسان الواجبات والمحرمات فيما يتصل بحياته وأفعاله، وعندما تكون هذه الواجبات والمحرمات ناشئة من العقل في أول الأمر فإنّ الإيمان بالأنبياء حينئذ لا يمثّل الدور الأساس والمصيري في تحقيق سعادة

---

٦ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل، طبع مصر، ١٩٦٠، ج٦، ص ٣٥٤ وج٤، ص ١٧٤ ـ ١٧٥.

الإنسان، في حين أنّ النصوص القرآنية تقرر أنّ الإيمان أهم عامل في تحقيق السعادة المنشودة في واقع الحياة. إذن فلابدّ من تفسير الإيمان بمعنى آخر.

ومن هنا ذهب المعتزلة إلى أنّ معنى الإيمان عبارة عن العمل بالوظائف والتكاليف التي يدركها الإنسان بعقله ثم يأتي الشارع لتأكيدها والحث عليها. والإيمان إنّما يتحقق في واقع الإنسان حينما يتحرك الإنسان على مستوى العمل بهذه التكاليف. فالإيمان ليس مجرّد حالة نفسية أو اذعان قلبي وانقياد باطني، بل الإيمان هو أن يعيش الإنسان حياة الإيمان، والأساس الفكري لهذه الحياة الإيمانية هو أن يتحرك المؤمن على مستوى العمل بالتكاليف الإلهية.

إذاً فالمسؤولية والتكليف في طبيعة الإنسان يمثّل أساس المعرفة الانثروبولوجية لدى المعتزلة، ونظريتهم حول حرية الإنسان تدور حول هذا المحور بالذات، إنّ الله تعالى خلق الإنسان مسؤولاً وحراً، وبما أنّه مسؤول ويتمتع بعنصر الحرية في طبيعته فإنّه لا يمكنه أن يختار حالة معينة بالنسبة لهذين الموضوعين وهما المسؤولية والحرية، فإنّ ما يستطيع الإنسان أن يتحرك على مستوى الاختيار والانتخاب هو ما يتصل بمقام العمل بالوظيفة والتكليف أو تركهما. إنّ اختيار العمل والتحرك باتجاه امتثال الوظيفة هو عبارة أخرى عن اختيار الإيمان، وتركه يمثّل إعراضاً عن الإيمان. وعليه فالإيمان يمثّل انتخاب عملي يتعلق بـ «الفلسفة العملية» في نظر المعتزلة لا بـ «الفلسفة النظرية»، فالإيمان يتحقق بالعمل لا بالنظر.

إنّ البناء العقائدي الكبير الذي أقامه المعتزلة بالنسبة للفلسفة العملية لا ينحصر بتعيين تكليف الإنسان فحسب، بل يستوعب في تفاصيله عالم الوجود حيث يبرز هذا العالم

كنظام معقول تخضع فيه جميع الظواهر الطبيعية، والتي هي انعكاس للأفعال الإلهية، لمعايير الحسن والقبح في هذه الفلسفة العملية، ويمكن القول إنّ معقولية نظام الوجود في نظر المعتزلة تمتد بجذورها إلى حيث مسؤولية الإنسان في نفسه بعنوان أنّها أمر معقول.

ومن هذا المنطلق يمكن القول أنّ الفكر الاعتزالي ينطلق من الإنسان ويتمحور حول الإنسان في ذاته بينما الفكر الأشعري يبدأ من الله وينطلق من محورية الله تعالى، وبالطبع لا يخفى على أهل التحقيق أنّ هذا الكلام لا يعني النظرة المعيارية لهذا الموضوع ولا نريد أن نحكم بالصحة والخطأ أو الحق والباطل على أي منهما.

ويبدو أنّ عقيدة المعتزلة بالنسبة لحقيقة الإيمان لا تتجلى في قولهم بوجود مرحلة وسط بين الكفر والإيمان «المنزلة بين المنزلتين» فحسب، والتي تمثّل أحد الأصول الخمسة للمعتزلة، بل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتبطان بعلاقة وثيقة بالإيمان أيضاً، حيث يرى المعتزلة إمكانية استخدام آليات العنف والقوة في عملية إجراء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في صورة اللزوم، وهذا الرأي يمكن استيحاؤه من قياس منطقي وهو: أنّ الأنبياء جاءوا لتكريس واقع الإيمان في نفوس الناس، أي العمل بالواجبات وترك المحرمات، ويجب على المؤمن السعي لتحقيق هذا الهدف المهم، أي العمل بالواجبات وترك المحرمات في الواقع الخارجي وعلى مستوى العمل والممارسة، وبما أنّ تحقيق هذا الأمر يستلزم أحياناً استخدام آليات القوة والسيف إذن يمكن القول بجواز استخدام السيف في سبيل تحقيق هدف الأنبياء.

وبالتدقيق أكثر يمكن القول أنّ المعتزلة يرون أن «الجهاد الابتدائي» في الإسلام ونشر الرسالة الإلهية يستلزم استخدام السيف وأدوات

القوّة لتحقيق هذا الغرض، وهذا يعني جواز استخدام القوة أيضاً في سبيل منع الناس من الوقوع في المحرمات أو اتيان الواجبات أيضاً، لأنّ الحكمة من ذلك هو ايجاد التحقق الخارجي للإيمان فيما يقتضيه من العمل بالواجبات وترك المحرمات، وهذا التحقق الخارجي يستلزم أحياناً استخدام السيف وآليات القوة.

إنّ هذا الموضوع في عقيدة المعتزلة وهو كيفية جمع المعتزلة بين الاعتقاد بمسؤولية الإنسان وحريته وبين جواز استخدام القوة لمنعه من الوقوع في الإثم والمعصية، يعتبر من المشكلات العويصة في تاريخ علم الكلام، ولكن على أيّة حال فالمعتزلة ذهبوا إلى جواز استخدام القوة في هذا السبيل إلى حدّ أنّهم فرضوا على مخالفيهم الاعتقاد بمسلكهم بالقوّة وتحركوا على مستوى إلغاء واقصاء الفكر المخالف لئلاّ يختار الناس العقائد الباطلة في نظرهم ويقعوا بالتالي في منزلقات الخطيئة ومتاهات الضياع[٧].

نظرية الفلاسفة:

النظرية الثالثة: وهي النظرية التي طرحت من قِبل الفلاسفة المتكلّمين، والتي تقرر أنّ حقيقة الإيمان عبارة عن العلم أو المعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود. ويعتقد أتباع هذه النظرية أنّ الإيمان عبارة عن سير النفس الإنسانية في مراتب ومدارج الكمال النظري، وأمّا العمل بالواجبات وترك المحرمات فهو سير النفس الإنسانية في مدارج الكمال العملي، ويعتبر من الآثار الخارجية لذلك العلم والمعرفة النظرية.

---

٧ ـ حول عقائد المعتزلة في هذا الباب انظر: كتاب فجر الإسلام وضحى الإسلام، أحمد أمين، مباحث ظهور وتحوّلات الفرق الكلامية للمعتزلة.

وعلى ضوء ذلك فإنّ هذه النظرية ترى أنّ وجود الإيمان أو عدمه، أو شدّته وضعفه لدى الإنسان يمكن قياسه بمعيار المطابقة وعدم المطابقة للاعتقادات الدينية مع حقائق عالم الوجود، فالمؤمن هو الشخص الذي تتطابق عقائده مع الواقع، والإيمان إنّما يكون كاملاً في صورة تطابق عقائد الإنسان مع عالم الوجود بصورة مباشرة ومن موقع الوضوح في الرؤية بعيداً عن غشاوة الأوهام وغبار الشكوك[8]. وعليه فإنّ حقيقة الإيمان على أساس هذه النظرية هي من سنخ العلم والمعرفة النظرية والفلسفية.

في هذه النظرية يكون التصديق بالله وبأنبيائه على شاكلة التصديق المنطقي الذي يتصل بالواقع الخارجي ويمثّل قسماً من المعرفة الموضوعية بعالم الوجود. وأمّا العمل بالوظيفة أو التكليف فهو أمر اعتباري لا يدخل في المعادلة الفلسفية للإيمان وبالتالي يقع خارج دائرة

٨ـ انظر: حقائق الإيمان، للشهيد الثاني، طبع ايران، ١٣٠٥، ص ١٦، ١٧، ١٨، ويقول صدر المتألهين في بداية السِفر الثالث من الأسفار الأربعة عندما يريد البحث في موضوع الإلهيات بالمعنى الأخص:

ثم اعلم أنّ هذا القسم من الحكمة التي حاولنا الشروع فيه هو أفضل أجزائها وهو الإيمان الحقيقي بالله وآياته واليوم الآخر المشار إليه في قوله تعالى: (**وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ...**) وقوله: (**وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللهِ وَمَلاَئِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الاْخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً بَعِيداً**)، وهو مشتمل على علمين شريفين: أحدهما العلم بالمبدأ، وثانيها العلم بالمعاد، ويندرج في العلم بالمبدأ معرفة الله وصفاته وأفعاله وآثاره، وفي العلم بالمعاد معرفة النفس والقيامة وعلم النبوات.

ومن هنا فإنّ صدرالمتألهين يرى أنّ الإيمان الحقيقي هو العلم الفلسفي بالمبدأ والمعاد، ويقول في بداية الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة في تعريف العلم الفلسفي: إعلم أنّ الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن، بقدر الوسع الإنساني.

مفهوم الإيمان، فالإيمان يرتبط بالفلسفة النظرية لا الفلسفة العملية.

وبما أنّ الإيمان عبارة عن العلم الفلسفي بعالم الوجود، فقد تحرك الفلاسفة المسلمون من أجل تحويل علم الكلام إلى فلسفة. فعلم الكلام الإسلامي في القرون الأولى أخذ يستثمر في بحوثه المواد والتصورات الفلسفية ، ولكن هذه المواد والتصورات الفلسفية لم تكن تتناسب مع ما ورد في الفلسفة اليونانية، ولكن مع شروع نهضة الترجمة ودخول الميراث الفلسفي اليوناني في دائرة الفكر الإسلامي ومنذ القرن السادس ولاحقاً تمّ تأسيس علم الكلام على دعائم الفلسفة اليونانية حيث اشتهر بعلم الكلام الفلسفي.

إنّ «إلهيات الشفاء» لابن سينا، و«تجريد الاعتقاد» للخواجة نصير الدين الطوسي يمثلان تمظهراً لهذا النمط من التفكير الكلامي لدى المسلمين. وقد وصل إلى الذروة في «الحكمة المتعالية» لصدر المتألهين الشيرازي، ثم استمر على هذا المنوال في العصور المتأخرة.

إنّ أتباع هذه النظرية ومن خلال نظرتهم للإيمان فيما يمثّله من معرفة فلسفية بعالم الوجود، قد تحركوا على مستوى تبيين وتفسير جميع المسائل الإيمانية الواردة في الكتاب والسنّة ببيان فلسفي، والكلام المتداول في دائرة الفكر الشيعي يمثّل ميراثاً لهؤلاء الفلاسفة.

نقاط الاشتراك في هذه النظريات:

ما يمكن استخلاصه من مجمل هذه النظريات الثلاث هو أنّها تشترك في أنّ الإيمان يعتبر أمراً اكتسابياً، والإنسان يمكنه تحصيل حقيقة الإيمان إمّا من خلال الاعتقاد بالأنبياء، أو العمل بالواجبات والمحرمات بالمعنى الشامل «بحيث يشمل ما يجب الاعتقاد به أيضاً»، أو باكتساب

المعرفة الفلسفية بحقائق عالم الوجود، وهذا يعني أنّ طبع الإنسان خال من الإيمان ويجب على الإنسان العمل على تحصيله وكسبه، إذن فالإيمان أمر اكتسابي. وأمّا كيف يتحرك الإنسان على مستوى تحصيل الإيمان بعنوان أنّه فعل إرادي، وماذا تعني حرية الإنسان واختياره لهذا الفعل الإرادي؟ فهو أمر آخر يتصل بموضوع الجبر والاختيار ولا يرتبط ببحثنا الحاضر.

وعندما يكون الإيمان اكتسابياً فإنّ طبيعة الإنسان قادرة على تحقيق هذا المعنى واكتساب الإيمان، وهذه الطبيعة البشرية ليس فقط غير مذمومة أو بعيدة عن رحمة الله بل محمودة ومشمولة لرحمة الله.

وعلى ضوء ذلك يتبيّن أن علماء الكلام المسلمين يرون الإيمان بمنظار إيجابي ومتناغم مع طبيعة الإنسان، ومعلوم أنّ الطبيعة البشرية في هذا المقام لا تقتصر على الطبيعة الحيوانية بل تشمل جميع ما يملكه الإنسان بفطرته أيضاً. ولو أردنا الابتعاد عن استخدام هذا المصطلح فيمكن القول إنّ علماء المسلمين ينظرون إلى الإنسان بنظرة إيجابية ولا يعتقدون بـ «الذنب الذاتي» الذي يمنع الإنسان من تحصيل عنصر الإيمان في واقعه النفساني.

ومن هنا يفترق الكلام الإسلامي عن اللاهوت المسيحي في هذه المسألة، لأنّ الإيمان في النظرية المسيحية يمثّل موهبة إلهية خاصة للإنسان وليس أمراً اكتسابياً.

النقطة المشتركة الأخرى في النظريات الثلاث هي أنّ حقيقة الإيمان تعتبر «حقيقة شرعية»، بمعنى أنّ الله تعالى هو الذي يقرر ما هي حقيقة الإيمان، ولا يمكن معرفة حقيقة الإيمان من خلال الاستدلال العلمي أو الفلسفي. وحينئذ فإنّ مهمة الفلاسفة والمفكرين المسلمين تقتصر على محاولة فهم ما يريده الله من حقيقة الإيمان، وهل أنّه

عبارة عن الاعتقاد بالأنبياء، أو العمل بالوظيفة، أو المعرفة الفلسفية بعالم الوجود؟ إنّ الإيمان في فضاء المفاهيم الإسلامية هو الشيء الذي يطالب به الإنسان من خلال الوحي الإلهي، وعليه فلابدّ من السعي لفهم مراد الله من الإيمان، كما أنّ الكفر يملك هذه الحالة أيضاً، وهي أنّ الله تعالى قد حذر منه المخاطبين بواسطة الوحي، إذن فينبغي معرفة المقصود من «الكفر» في الخطاب الإلهي، لأنّ الإيمان وكذلك الكفر يمثّلان حقيقة شرعية، وجميع المتكلّمين المسلمين يستندون في بيان رؤيتهم لحقيقة الإيمان والكفر إلى النصوص الدينية الواردة في الكتاب والسنّة[٩].

وأساساً فإنّ الإيمان والكفر لا يكون لهما معنى إلاّ في فضاء الاعتقاد بالوحي الإلهي حيث لا نجد لهذه المفاهيم معنى في الأديان غير الوحيانية، وبالطبع فإنّ علماء الكلام من المسلمين عندما يستندون في جميع هذه الموارد إلى نصوص الكتاب والسنّة فإنّهم يعتمدون عن وعي أو غير وعي على سلسلة من المباني والمقبولات الذهنية المسبقة، إلاّ أنّ هذا الموضوع، الذي لا يستغنى عنه في عملية تفسير النصوص الدينية، خارج عن بحثنا الحالي.

نظرية العرفاء:

النظرية الرابعة: نظرية العرفاء المسلمين الذين ينظرون إلى مقولة «الإيمان» برؤية أخرى تختلف تماماً عن رؤية علماء الكلام، ففي نظر هؤلاء العرفاء أنّ جوهر الإيمان ليس «الشهادة

---

٩ ـ انظر: الملل والنحل، الشهرستاني، نفس الطبعة، ج ١، ص ١٢٠، ١٣٣، ١٤٥؛ شرح المواقف، نفس الطبعة، ج ٢، ص ٥٩ ـ ٤٥٨؛ شرح الأصول الخمسة، القاضي عبدالجبار، نفس الطبعة، ص ٧٠٦ ـ ٧٢١ وما بعدها، حقائق الإيمان، الشهيد الثاني، نفس الطبعة، ص ٢٠.

والإقرار بالعقائد» ولا « العمل بالتكليف» ولا «المعرفة الفلسفية» بل عبارة عن: «الإقبال والانفتاح على الله والإعراض عمّا سواه من الأغيار».

هذا الإقبال والانفتاح على الله عبارة عن كيفية تستوعب جميع وجود الإنسان وتمنحه حياة جديدة في عالم المعنى.

وبما أنّ نظريات العرفاء تملك خصوصية في دقتها وظرافتها ولا يمكن بيانها إلاّ من خلال الاصطلاحات الشيقة للعرفاء نرى من المناسب بيان نظريتهم في حقيقة الإيمان من خلال كلماتهم، ومن هذا المنطلق نستعرض مقطعاً من نص عرفاني يرتبط بالقرن الخامس الهجري ويفسّر جوهر الإيمان، يقول هذا العارف:

«الإيمان هو الذي يجمعك إلى الله ويجمعك بالله والحق واحد والمؤمن متوحد ومن وافق الأشياء فرّقته الأهواء ومن تفرّق عن الله بهواه واتبع شهوته وما يهواه فاته الحق... .

إذن فكل شيء يشتغل به سرّك ممّا سوى الحق ينقص من إيمانك بمقدار إعراضك عن الحق تعالى لأنّ الإيمان اقبال والإعراض ضده، والضدان لا يجتمعان.

ومعنى «يجمعك بالله» هو أنّ كل شيء يوصلك إلى الله فتعلّق به، وكل شيء يبعدك عن الله عزّ وجلّ فعليك باجتنابه والابتعاد عنه، واعلم أنّ هذا الطلب والهرب ليس هو ما يقربك إليه، بل إنّه تعالى هو الذي يقربك إلى نفسه، وكل موافقة يمكنك الاتيان بها وكل مخالفة يمكنك الابتعاد عنها تمثّل منّة منه وأدنى ترك للمخالفة تجمعك إلى الله وتمنحك عدم التوجه إلى غير الله.

ثم قال: «إنّ الحق واحد والمؤمن متوحد». أي أنّ صفة الحق هي الوحدانية ولا يريد الحق للمؤمن سوى التوحد، ومعنى كون المؤمن متوحداً هو أن يعيش في ظاهره وباطنه برؤية وحدانية الحق حتى يشاهد سرّه وباطنه ولا يشتغل بغير

الحق ولا يرى غير الحق، وحتى يتفرغ ظاهره لخدمة الحق ولا يشتغل لخدمة غيره، بحيث يرى جميع الوجودات والكائنات إلى جانب وجود الحق تعالى اعداماً ويرى أشكال العزة إلى جانب عزّ الحق تعالى، كلها ذلّة، وهكذا يقيس سائر صفات الخلق مع صفات الحق تعالى بهذا المقياس، فإذا شاهد هذا المعنى سقط عنه ما سوى الحق، واستولت عليه الحقيقة وغلب عليه الحق، فإذا صار مغلوباً تفنى صفاته بصفات الحق الغالبة عليه وتقوم بها، وهنا يتوحد بالحق فلا يرى الحق إلاّ واحداً لا يشبهه شيء، وحينئذ يبلغ إلى كمال الإيمان.

ثم قال: «ومن وافق الأشياء فرّقته الأهواء». أي أنّ كل ما تنشغل به من الأشياء فإنّك تميل إليه بهواك بذلك المقدار ويتفرّق سرّك وباطنك بذلك المقدار أيضاً، وبالتالي تنفصل وتبتعد عن الحق بمقدار موافقتك واشتغالك بغير الحق، لأنّ العبد إذا اشتغل بالحق فإنّ ذلك يمنعه من الاشتغال بغير الحق، ومن اتبع هواه وشهوته فإنّه سيبتعد عن الحق بذلك المقدار»[1].

* * *

الإيمان وحرية الإنسان:

إنّ الإيمان، سواء كان تصديقاً برسالة الأنبياء، أو العمل بالوظائف الذاتية للإنسان، أو المعرفة الفلسفية، أو الاقبال على الله تعالى، فهو غير منفصل عن حرية الإنسان في فكره وإرادته، وتحليل هذه المعاني والمفاهيم الأربعة للإيمان يعطي هذه النتيجة أعلاه.

فالتصديق إنّما يتجسد في الواقع العملي من خلال إرادة الإنسان، والإرادة حرّة وغير مقيدة. وكذلك التصديق لابدّ أن يكون مسبوقاً بالمعرفة التصديقية للقضايا الإيمانية، وهذه القضايا

١ـ خلاصة شرح التعريف، انتشارات بنياد فرهنك ايران، ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨.

جاء بها الأنبياء من قِبل الله تعالى، والإنسان المؤمن يصدق بها على أساس أنّها معرفة دينية ثم يشهد بها بقلبه ولسانه. فتصديق القضية الدينية هو تصديق منطقي، والتصديق المنطقي يرتبط بالمعرفة، والمعرفة لا تكون إلاّ من خلال تحرر العقل من أسر التقليد، إذن فعندما ندرس طبيعة التصديق نرى أنّه لا يتسنّى إلاّ من خلال الفكر الحرّ والإرادة الحرّة للإنسان.

وكذلك بالنسبة للعمل بالوظائف الذاتية للإنسان، فعلى أساس نظرية المعتزلة من أنّ الإيمان يعني العمل بالوظائف الذاتية للإنسان، فإنّ الإنسان لا يمكنه تشخيص هذه الوظائف إلاّ من خلال تحكيم منطق العقل، والقضايا التي تتصل بها هذه الوظائف هي قضايا معرفية ومنطقية نابعة من عقل الإنسان، وتقدّم أنّ هذه القضايا المعرفية لا تتأتّى إلاّ من خلال تحرر الذهن والفكر من قيود المفروضات المسبقة والتقليد للغير، ومن جهة أخرى فإنّ «العمل» وهو المقوّم الأصلي للإيمان في هذه النظرية هو نتيجة إرادة الإنسان الذي يعيش الحرية في ذاته وفكره، وبهذا التحليل لمفهوم العمل بالوظائف الذاتية للإنسان يتبيّن أنّ هذا المفهوم أيضاً لاينفك عن حرية الفكر والإرادة لدى الإنسان.

أمّا تحليل «المعرفة الفلسفية» فهو بدوره يشير إلى أنّ هذه المعرفة تتناغم وتتلازم مع حرية الفكر وحرية الإرادة، فالمعرفة الفلسفية حالها حال سائر المعارف الأخرى لا يمكن أن تتحقق إلاّ من خلال الفكر الحر والإرادة الحرة في واقع الإنسان، ومن جهة أخرى فإنّ الشخص الذي يهتم بتحصيل المعرفة الفلسفية إنّما يكون طالباً لحرية الإرادة، فالإنسان المتفلسف الواقعي هو الذي يريد التحرر من أسر التقليد وأشكال الجبر وأسر المرجعيات المقتدرة وبالتالي يبتعد عن أشكال الفوضى الفكرية ليصل

إلى الحرية الباطنية أي حرية الإرادة، وهذا الهدف المتصور في المعرفة الفلسفية هو ما يهدف المتفلسف لتحقيقه وتحصيله. ففي نظر المشتغلين بالفلسفة فإنّ التعقل الفلسفي يقوم على أساس الحرية الباطنية يعني حرية الإرادة، والشخص الطالب للفلسفة طالب للحرية في ذات الوقت، ومن هذا المنطلق فإنّ السعي إلى طلب المعرفة الفلسفية يكون مسبوقاً دائماً بالحرية وطلب حرية الإرادة بحيث لا يمكن القول بانفكاكهما، ومن هنا فإنّ تحليل المعرفة الفلسفية يشير أيضاً إلى أنّ هذه المعرفة لا تتحقق إلاّ من خلال الإرادة الحرة والفكر الحر لدى الإنسان.

وأمّا بالنسبة للاقبال على الله، فإنّ هذا الاقبال إنّما يكون ممكناً إذا كان فكر الإنسان يتعاطى مع المعارف السائدة برؤية نقدية ويعيش الحرية من أشكال الجزمية كافّة والعقائد غير المستدلة، وبدون هذا النقد لا يتمكن الإنسان من الاقبال على الله تعالى بكل وجوده، ومثل هذا النقد في جميع الابعاد والتفاصيل لا يتسنى إلاّ من خلال التحرر الفكري الكامل من جميع القيود والرواسب، والإنسان إنّما يسترجع هويته من خلال حرية الإرادة فقط، ويتبيّن من ذلك أنّ الاقبال على الله تعالى أيضاً لا يتحقق للإنسان إلاّ تحت ظلّ حرية الفكر والإرادة.

إنّ ما تقدّم آنفاً من التحليل لمفردات التعاريف المذكوة للإيمان يشير إلى أنّ جميع هذه المعاني الأربعة للإيمان والتي ذكرها الفلاسفة والمتكلّمون والعرفاء، لا تتحقق إلاّ بأدوات حرية الفكر والإرادة في واقع الإنسان بحيث يعيش الإنسان بعيداً عن جميع الموانع الخارجية والباطنية التي تقف حاجزاً أمام إرادته وفكره، ولذلك فإنّ هذه الحرية تمثّل

الشرط الأساس للاستفادة من هذه الأمانة الإلهية وهي الإيمان.

* * *

٢

تجربة

«الذات الشمولية» و«الخطاب الإلهي»

معنيان آخران للإيمان

وهناك معنيان آخران للإيمان:

١ ـ إنّه تجربة الإنسان في مواجهة الذات الشمولية المطلقة من خلال تجربة الإمكان.

٢ ـ إنّه تجربة الخطاب الإلهي.

وسوف نبيّن هنا معنى هذين التعريفين للإيمان ومدى ارتباطهما بحرية الفكر والإرادة في الإنسان.

إنّ إحدى الدعائم والأركان الأساسية في إنسانية الإنسان، عبارة عن «الفكر» أو«التعقل» الذي يملك هوية سيّالة، وعملية الفكر هذه لابدّ من وجود دافع التحرك فيها، بحيث كلما توقفت هذه العملية عن الحركة تلاشى الفكر والتعقل وفقدت ذاتها. إنّ التفكير بمعناه العام عبارة عن عدم التوقف في مرحلة معينة من آفاق الفكر والتعقل، وهذا هو عين الحرية في هذه المقولة، فعندما نطرح موضوع الحرية تتلازم معها كلمة «من»، فعندما نتساءل عمّا إذا كانت عملية التفكير السيّالة هي عين الحرية، فالحرية ممّن؟ ومن أي شيء؟ الجواب: الحرية من كل عناصر الجزمية، من كل عاطفة متطرفة، ومن كل احساس متطرف، فهذه الجزميات والعواطف والاحساسات الموجودة التي تحيط بها تخلق في ذواتنا وكياننا (أنا كاذبة وذاتاً وهمية) تحيط بنا وبشخصياتنا وتدعونا للتوقف والجمود. إنّ تحرير الفكر من جميع هذه العوامل والرسوبات يمثّل حركة وفعّالية وإبداع في واقع الحياة، إنّ حرية الفكر بمعنى تحرره من الوقوع في أسر الجزميات

والتخلص من تهويمات العاطفة والانفعال، وكل هذه الأمور لا تحصل للإنسان مرّة واحدة وبشكل فجائي، فلا معنى لأن يصل الإنسان إلى مرحلة معينة يقول حينها إنني حرّ، فحرية الفكر ليست أمراً ثابتاً ويتسم بالسكون والتوقف، وليست صفة في الإنسان يكتسبها في تفاعله مع الحياة أو خُلق يتخلق به بحيث يتحوّل إلى طبع ثابت، بل الحرية بمثابة صيرورة وحركة دائمة في واقع الإنسان والحياة، فالمسألة هي أننا «أمواج يمثّل سكونها عدمها».

إذا كان الأمر كذلك يمكننا القول إنّ أحد أركان إنسانية الإنسان هو عنصر الفكر والتعقل الذي يعيش في حركة مستمرة. فعملية التفكير تنتقل دوماً من موضع إلى آخر وتعيش حالة تبديل القشرة دائماً واستبدالها بقشرة أخرى من ذاتها وهذه القشرة الثانية لابدّ ـ في مرحلة أخرى ـ من نزعها ونبذها واستبدالها بقشرة أخرى وهكذا. وعندما نريد صياغة ثابتة للإنسان فلابدّ من القول إنّ حرية الفكر تدخل في صميم عناصر ذلك التعريف. فحرية الفكر تعني أنّ الفكر يريد دائماً ترك ما عنده واستبداله بشيء آخر وعندما يتوقف ويقول إنني أمتلك الحقيقة الآن وقد وصلت إلى نهاية الوعي، فهناك يقع الفكر في السجن والأسر، وهناك ستنسخ هويته ويشهد المسخ في ذاته. إنّ الفكر ليس أمراً بإمكانه أن يقنع بالقشور ويبقى على حاله، والفكر لا يمكنه أن يتبدل إلى شيء، إنّ هوية الفكر هي التفكير المستمر الذي يمثّل تياراً متدفقاً وصيرورة دائمة.

خطر العدمية في نسج الفكر:

إذا كان الأمر كذلك وقلنا إنّ الفكر الحرّ يمثّل أحد الأركان الأساسية في إنسانية الإنسان

وإنّ عملية التفكير تتمحض في الصيرورة الدائمة.

إذن فالإنسان محدود ويعيش خطر العدمية والتهديد بالعدم، وكونه محدوداً بمعنى أنّه في كل لحظة يتلخص في ذلك الفكر الموجود في تلك اللحظة لا أكثر ولا أقل، وهذا عين المحدودية. فلا ماض له ولا مستقبل، فهو موجود في تلك اللحظة الحاضرة، وهذه هي المحدودية. فصحيح أنّ التفكير صيرورة دائمية ولكن ذلك الفكر الدائم يتمثّل في كونه في كل لحظة هو ذلك الفكر لا أكثر ولا أقل. وهذه المحدودية بمعنى تعرض الإنسان لخطر العدمية. أي أنّ الفكر لا يملك لحظة أخرى ولا يملك مستقبلاً، فالتفكير في كل لحظة يمكن أن يتوقف وينقلب إلى عدم التفكير. وإنّما يكون للفكر معنى بالنسبة لنا مادام الوعي يمثّل معنى بالنسبة لنا. فبمجرّد أن ينتفي الوعي ينتفي الفكر أيضاً. والآن يريد هذا الوعي أن يعي ذاته أو يعي العالم أو الله تعالى و...، وهذا الوعي يختلف عن غيره، وهو موجود ولكنه في كل لحظة يعيش خطر الانعدام والفناء في اللاوعي، وهذا التهديد بخطر العدم ينبع من عنصر المحدودية الذي سبق بيانه.

إذن يمكننا القول ـ من مجمل ما تقدم آنفاً ـ إنّ أحد أركان إنسانية الإنسان يتمثّل في الفكر الذي يعيش الحركة الدائمية ويتجاوز ذاته وينتقل إلى فكر جديد.

من هنا يمكن القول إنّ الفكر يتسم بخصوصيتين: إحداهما: أنّه محدود، والثانية: أنّه مهدد بالعدم. ولكن مع ذلك فإنّه في هذه الأحوال يساوق حرية التفكير، وكل ذلك بمعنى حرية الفكر في الإنسان. تلاحظون أنّ الحرية في هذا التعريف الفلسفي ليست بمعنى الحق الذي يمنح للإنسان ويمكن تدوينه في لائحة القوانين والدساتير في الدول والمجتمعات البشرية.

أمّا بالنسبة لله تعالى فيقع في النقطة المقابلة للإنسان وفي مقابل هذا التعريف الفلسفي لحرية الفكر، فالذات المقدّسة والمطلقة تتمثّل في اتصال ذلك الفكر المحدود والمهدد بالعدم الذي هو عين الحرية مع ذلك المطلق بحيث يكون المطلق شرط لوجود هذا المحدود. فالإنسان عندما يعيش هذه التجربة في أعماق وجوده ومحتواه الداخلي ويحقق لنفسه الفكر الحر بحيث يتجاوز محدوديته ويعبر خطر العدم، يرى أنّ وجوده كالهامش بالنسبة للمطلق، وهذا الهامش إنّما يكون هامشاً مع وجود المتن، أو من قبيل الموج بالنسبة للبحر، أو كقطرة الماء وهذه القطرة إنّما يكون لها وجود بوجود الماء.

وهذه التجارب تنطلق من أنّ المحدود لا يمكنه التحقق بدون المطلق ولابدّ لهذا الموجود المهدد بالعدم أن يعتمد على شيء وركيزة ثابتة تمنحه الوجود والاستقرار، وذلك المطلق هو الذي يحقق لهذا المحدود وجوده. وهذا السلوك عبارة عن العبور من تجربة الإمكان (بمعنى تجربة المحدودية والتهديد بخطر العدم) إلى تجربة المطلق. وقد ذكروا عدة صفات لله تعالى في تقاريرهم المختلفة وقالوا: إنّه عالم، قادر، رحمن ورحيم. هذه الصفات تنطلق من الفكر السيّال والمتحرك للإنسان ومتناسبة مع محدودياته وتصوراته الرمزية لذلك المطلق. ولكن من يعلم حقيقة ذلك المطلق وما هو؟ وكيف يستطيع هذا المحدود أن يتجاوز حدوده ويحيط علماً بساحة ذلك المطلق؟

صحيح أننا نعرف الله تعالى بهذه الصفات وذلك من شأنه أن يقرّبنا إليه أكثر، ولكن كما سيتبيّن لاحقاً أنّ الله تعالى إذا تم تحديده بهذه الصفات فإنه يخرج عن دائرة المطلق.

السؤال المهم:

السؤال إذن: إذا كان الإنسان يعني ذلك الفكر الحر والمتجدد والسيّال والمحدود والمهدد بالعدم، وقد جاء لمواجهة تلك الذات المطلقة والمقدّسة وعاش تجربة روحية من خلال كونه كالقطرة بالنسبة للبحر، فهل أنّ ذلك المطلق يعدّ مقوّماً لهذا الإنسان في عمق شخصيته أو نافياً له؟ إذا كان المطلق يلغي شخصية هذا المحدود ففي هذه الصورة يكون الإيمان بالله متنافياً مع حرية الإنسان. وإذا كان المطلق مقوّماً لشخصية هذا المحدود ففي هذه الصورة فإنّ الله تعالى يمثّل إنسانية الإنسان وأساس شخصيته. ومن خلال التحقيق الفلسفي الدقيق يتبيّن أنّ الله لا ينفي أو يحدد الإنسان أو يلغي حريته ولا يضيق المجال على الإنسان ويحاول مسخه وإعدامه، بل إنّ الله تعالى يمثّل حقيقة الإنسان بحيث إنّ الإنسان يحقق لنفسه إنسانيته مع الله ويكون معه إنساناً، فالله هو الموجود الذي يجد الإنسان فيه وفي العلاقة معه ضالته وهويته وهي عين حرية الفكر.

إنّ نفي الإنسان وإلغائه بواسطة الله يبدأ عندما نخرج الله عن دائرة المطلق، وهذا هو الخطر ونحن معرضون لهذا الخطر ونتحرك باتجاهه غالباً، فجميع أفراد البشر يرتكبون هذا العمل. ولكن كيف يمكننا نحن البشر اخراج الله من دائرة المطلق؟ عندما نقول إننا نملك معرفة بصفات الله، ونعين له تلك الصفات، ونعتبر ذلك غاية المعرفة بالله تعالى وأنّ كل من يقول غير ذلك فإنّه مجانب للصواب وندعي الاحاطة بالله تعالى، وأننا قد عرفنا الذات المقدّسة في عمق وجودها وأنّ الله قد صار في حوزتنا وفي شباك فكرنا. إنّ معنى هذا الكلام هو أنّ ذلك المطلق قد صار محدوداً بما نعرفه عنه. لأنّ كل ما نعرفه فهو محدود، فنحن نملك تصوراً خاصاً ومحدوداً يصوّر لنا الله عالماً وقادراً وخالقاً وما إلى ذلك،

وعندما تكون مجموعة هذه التصورات المحدودة تساوي في نظرنا، الله تعالى، فإننا قد حددنا الله تعالى، وعندما نحدد الله يكون تصورنا هذا عن الله نافياً للإنسان ويعمل على إلغائه وبالتالي يعمل على إلغاء حرّيته، لأنّ رابطة الإنسان مع الله في هذه الحالة تكون بمثابة رابطة بين شيئين محدودين ينفي أحدهما الآخر. فالمحدود، ينفي المحدود لأنّ الحدّ يعني نفي الآخر، فعندما ترى لموجود معين حدّاً خاصاً فإنّ ذلك يعني وجود الغير، ولازم وجود الغيرية هو المحدودية. فأنا عندما أقوم بتصور الله في فكري المحدود أو يكون الله في الوعي المجتمعي بشكل خاص فإنّ ذلك يعني أنّ الله يقع في النقطة المقابلة للإنسان وبذلك يفقد الإنسان هويته وحرّيته.

الحالة الوحيدة التي يتمكن فيها الإنسان من تجربة ذاته بوصفها فكراً حرّاً وسيّالاً فيما إذا واجه الله بما هو مطلق، وهذه التجربة المعنوية تقع في وجود الإنسان، فإذا اصطدمت هذه التجربة في زاوية معينة بخلل فإنّ جميع منظومة هذه التجربة ستتعرض للخلل وبالتالي لا يتمكن الإنسان من تصور ذاته فيما يمثّله من فكر حرّ. ولهذا السبب لا ينبغي في أي تصور فلسفي أن يكون الله محدوداً، ومن هنا يقول أهل المعرفة الدقيقة: إنّ كل وصف لله تعالى ليس بمعنى الاحاطة بالله المطلق، فإنّه ما فوق جميع الصفات التي يتصورها البشر، فهؤلاء أرادوا تقرير هذا المعنى وهذه الحقيقة بكلامهم هذا.

إذن لا ينبغي وصف ذلك المطلق في دائرة الفكر البشري ولا يمكن لأي تصور أن يحيط به علماً. وعلى ضوء ذلك فإنّ كل إنسان يملك تصوراً عن الله فإنّ ذلك التصور يقبل التغيير والعبور من خلاله إلى الذات. أي أنّ الإنسان يمثّل حينئذ طريقاً وسلوكاً إلى الله حيث يتحرك في هذا الطريق إلى المطلق لا أنّه يصل إلى المطلق ويحيط علماً بكُنه

ذاته المقدّسة. فالإنسان يجب عليه أن يعلم أنّ جميع تصوراته عن الله إنّما هي تصاوير رمزية وبمثابة علائم في الطريق قابلة للتغيير لا أنّها تحكي عن الحقيقة المطلقة.

الرابطة بين المتكلّم والمخاطب:

ومن جهة أخرى فإنّ النصوص الدينية والوحيانية تقرر أنّ علاقة الإنسان مع الله هي علاقة بين «الأنا والهو»، بينما العلاقة بين «الأنا والأنت» هي علاقة بين شخصين لا بين شيئين، فالله هو المتحدّث والمتكلّم والإنسان هو المستمع والمتلقي لكلام الله، والتجربة الدينية تعني من جهة إلتفات الله للإنسان وبالتالي فهي تجربة الله. وفي هذه التجربة يكون الله والإنسان كلاهما بمثابة شخصين، فما هو الشرط في عملية المخاطبة والحوار؟ وكيف يمكن أن يتحقق هذا الحوار بين الله والإنسان؟

إنّ هذا الحوار يمكن أن يتحقق فيما إذا اعتبرنا أنّ المتكلّم والمستمع شخصان، وقلنا بالتشخص لكل من المتكلم والمتلقي فحينئذ يكون الحوار واقعياً وحقيقياً. فإذا كنّا نتصور في حوارنا وحديثنا مع الإنسان أنّه بمثابة شيء، فإنّ الحوار حنيئذ لا يكون واقعياً، وإنّما يكون الحوار واقعياً فيما إذا اعتبرنا للطرف المقابل شخصية مستقلة وأنّه حرّ في عمله وإرادته لا من قبيل الجمادات التي لا تملك شخصية مستقلة أو إرادة حرّة، ومن هنا لابدّ للمتلقي أن يتّصف بهذه الصفات الثلاث، الاستقلال، الحرية في العمل، والقدرة، ومن جهة أخرى فعلى المتلقي أن يعرف المتكلّم بهذه الصفات الثلاث. فعندما نتحدث مع شخص آخر فإننا نعمل على تبديله إلى شيء ونفرض أنفسنا عليه بحيث نسلبه شخصيته، وحينئذ لا يكون هذا الحوار حقيقياً، وعندما يرى الله نفسه في النصوص الوحيانية

بمثابة شخص، والإنسان أيضاً بمثابة شخص ويفتح باب الحوار معه ويتحدّث معه ويطلب منه الاستماع والاصغاء إلى كلامه، ففي هذه الصورة فإنّ الله يعتبر الإنسان بمثابة شخص، لا بمثابة شيء، أي أنّه يعتبره بصورة موجود يملك حرّية العمل والاستقلال، وبالتالي فهو قادر على الاعتراف بالله رغم أنّ هذه الحرية في العمل والاستقلال والقدرة كلها محدودة في مقابل الله تعالى وكلها مستوحاة ومستقاة من الله.

إنّ الله يمثّل الشخص المطلق والإنسان هو الشخص المحدود، وفلسفة الوحي تختزن هذه الحقيقة، وهي أنّ الله يعترف للإنسان بالحرية، فلو لم يعترف الله بحرية الإنسان وأنّه كائن حرّ فلا معنى لأن يتحدّث معه، بل يعمل على اجباره كما هو الحال في الكائنات الطبيعية والمادية. ولكن الله اعترف به وكرّمه وتحدّث معه. وهذه مسألة مهمّة جدّاً بالنسبة للأديان الوحيانية التي وردت فيها «الكلمة» أو «العقل» في بداية شروع الوحي للإنسان. وهذا الموضوع ورد في النصوص بأشكال مختلفة، كما ورد في النصوص الدينية في الإسلام أنّ الله تعالى خلق العقل[١١] أوّلاً.

وهكذا نرى أنّ هذه النصوص تقرر أنّ الجوهر الأساسي للعلاقة بين الله والإنسان يتمثّل في عملية الحوار الواقعي، فالله من جهة يتحدّث ويتكلّم مع الإنسان والإنسان يستمع لهذا الكلام، وعلى هذا الأساس فإنّ النصوص الوحيانية تقرر صفة المتكلّم لله، وفي نفس الوقت لا تلغي حرية الفكر للإنسان، ولا تنفي شخصية الإنسان بل عندما تجعل الإنسان مخاطباً لله تعالى فإنّها تعمل على تأكيد حالة الاستماع والاصغاء لهذا الخطاب الإلهي في الإنسان وبالتالي تعمل على تأكيد هويته وحرّيته في الفكر. وعندما يطلب الله من الإنسان أن يؤمن به فإنّه يطلب منه أن يكون مستمعاً ومنصتاً إليه

---

١١. أصول الكافي، ج١، ص ١٠.

بجميع وجوده. ومن هذا الطريق يصل الإنسان إلى حقيقته وإنسانيته، أي أنّه يحقق في وجوده ما ينبغي له في مدارج الكمال المعنوي، وبذلك يكون الإصغاء للخطاب الإلهي قد حقق إنسانية الإنسان.

ولو نظرنا إلى هذه القضية من زاوية فلسفية فإننا لا نرى الله يلغي عنصر الحرية في الإنسان، وإذا نظرنا من زاوية كلامية ولاهوتية إلى هذه القضية ومن موقع الاستناد إلى النصوص الوحيانية فسوف نرى أنّ الله أيضاً لا يلغي حرية الإنسان، وقد تقدّم في البحث الفلسفي قولنا إنّ الإنسان مادام يرى نفسه هامشاً على متن المطلق وقطرة من ذلك البحر فإنّه يحتفظ بإنسانيته ويكون إنساناً. وفي البحث الكلامي نقول أيضاً إنّه مادام الإنسان يصغي إلى كلام الله ويكون مخاطباً له فإنّه يحقق إنسانيته بما هو إنسان. وهذا هو معنى الإيمان، فالإيمان يعني أن يُصبح الإنسان مخاطباً لله تعالى، فالمستمع لكلام الله هو المؤمن، والحياة الإيمانية هي أن يعيش الإنسان مستمعاً ومتلقياً لكلام الله لا أن يختزن مجموعة من أصول العقائد الجافة التي تجول في مدارات الذهن. إنّ خزن وتجميع مجموعة من العقائد الجافة والتحرك معها من موقع التعصب وإلغاء الآخر الذي لا يعترف بهذه العقائد ورفض كل كلام جديد في هذه الدائرة من شأنه أن يخلق إلهاً للإنسان يعمل على إلغاء الإنسان.

الإسلام المؤسساتي!

إنّ الإنسان المتدين يعيش مشكلة من هذه الجهة، وهي أنّه يعيش ضمن مؤسسات اجتماعية مختلفة ولذلك فإنّ اعتقاده بالله نابع من بيئته الاجتماعية هذه، فالعقيدة بالله تتلون بلون هذه المؤسسات «بالمعنى السوسيولوجي للكلمة» حيث يتولد منها أرباب العقيدة ومؤسسات دينية

ورئيس ومرؤوس وآداب ورسوم وتقاليد، وعندما يتمظهر الدين بشكل مؤسسة اجتماعية، فإنّ الإنسان يواجه هذا الخطر وهو أنّه سيكون مهدداً بالإلغاء من قِبل هذه المؤسسات، لماذا؟ لأنّه عندما يتحول الدين إلى مؤسسة فإنّه الله المطلق يخرج من دائرة الاطلاق، ومع صيرورة الدين مؤسسة فإنّ سيتحدد في إطار الكنيسة والمسجد والفلسفة الدينية وعلم اللاهوت والشريعة والآداب والتقاليد الدينية وفتاوى أولياء الدين ومصالح فئوية وطبقية وتساهم بأجمعها في حجب الذات المقدّسة. وعندما تظهر هذه الحجب فإنّ الإنسان لا يقف معها أمام الله المطلق، بل الله المحدود والذي تحول إلى شيء في إطار معين وخصوصيات معينة ومحدودة. وفي هذه الحالة يتمّ إلغاء الإنسان، وعندما يتمّ إلغاء الإنسان فإنّ الله يكون ضد حرية الإنسان. فهذا الخطر يهدّد في حياة المتدين. ومن جهة أخرى لا يمكن أن يعيش الإنسان في هذا العالم بدون مؤسسة دينية، فالإنسان بدون مؤسسة دينية لا يمكنه الإستمرار في حياته الطبيعية، كما لا يمكنه أن يعيش بدون مؤسسة سياسية ونظام سياسي أو نظام اقتصادي. فلا يوجد أي مجتمع بشري خال من المؤسسة الدينية، إذن فما هو الحل؟

إنّ أحد الطرق لحل هذه الإشكالية هو أن يتمّ التحرك على مستوى إعادة النظر باستمرار في هذه المؤسسة وسائر المؤسسات الأخرى حيث يتمّ غربلة المؤسسات الدينية باستمرار والعمل على تطهير الفكر الديني من الحجب ومن الرسوبات المتراكمة عليه، وبالتالي إزالة الحجب عن وجه الذات المقدّسة، فالتحرك من أجواء الشرك إلى أجواء التوحيد يعني هذا المعنى، فالشرك موجود دائماً لا أنّه كان موجوداً في عصر معين من التاريخ البشري، ثم حلّ عصر التوحيد. الشرك آفة موجودة دائماً في واقع الإنسان يتولد ممّا

تفرزه المؤسسات الدينية والاجتماعية من مفاهيم وآليات وتصورات.

مثلاً يأتي أحد العلماء ويطرح تصوراً معيناً عن الله، ثم تتلاقح بعض العوامل التاريخية والسايكولوجية، فيقال حينئذ إنّ الله يتصف بهذه الصفات فقط لا أكثر ولا أقل بحيث ينتهي الأمر إلى جمود الذهن وانتاج نوع من الشرك. فالسنن والتقاليد والمقدسات المزعومة للأشخاص والمؤسسات الارثوذكسية تعمل على توليد وانتاج الشرك، فإذا أردنا من التربية الدينية أن لا تتقاطع مع هوية الإنسان ولا تلغي وجوده، ومن أجل خروج القوانين والأحكام الدينية عن كونها مجرّد قوانين جافة تفرض على الإنسان من خارجه وتعمل على اخضاعه للتعاليم الدينية بآليات الجبر، ومن أجل أن لا يتحوّل الدين وعبادة الله إلى عامل يمنع من تفتح قابليات الإنسان وملكاته الخيرة، يجب العمل على إزالة الغبار باستمرار عن وجه الألوهية. ويجب على علماء الدين السعي لتلطيف الدين، لا العمل من موقع الجمود والتحجر وطرح التعاليم الدينية بشكل خشن وجاف.

إنّ وظيفة عالم الدين، العمل على تلطيف الفضاء الديني وإزالة غبار الرسوبات العرفية والتاريخية عن أصل الدين وجوهره، وخلق المحبّة في واقع البشر وتفعيل عناصر الخير في وجدان الإنسان، وهذا ما عمله الأنبياء في المسار التاريخي للبشرية حيث تحركوا دائماً من موقع المخالفة للتقاليد والأعراف السائدة، في إطار الدعوة إلى الدين. فالمسألة هي أنّ الأنبياء سعوا لإزالة الفكر الديني الموجود في عصورهم وأرادوا من خلال ذلك طرح سيماء جديدة لساحة الألوهية والذات المقدّسة، فالنبوة بمعنى نزول الوحي بمعناه الخاص، قد انتهت وتمّت، ولكن عمل الأنبياء لم ينتهِ بعد، ففي هذا العصر لا يبعث

نبي، ولكن علينا مواصلة عمل الأنبياء في إزالة الغبار المتراكم على معنى الألوهية وعلى الجميع أن يتحرك بهذا الاتجاه.

تجربة الذات المقدسة وحرية الفكر:

النتيجة التي أريد التوصل إليها من كلامي هذا، هي أنّ الفكر البشري وحرية الإنسان وحقيقته لا تُلغى من خلال مواجهة المطلق والإله اللامحدود، ولكن هذه المؤسسات الدينية والأشخاص الذين يدّعون الدفاع عن الدين هم الذين يتحركون على مستوى إلغاء حرية الفكر في الإنسان، وكل إنسان متدين مؤمن يجب عليه إزالة الحجب والغشاوة عن سيماء الألوهية المطلقة.

ونضيف هذه الملاحظة أيضاً، وهي أنّه لا ينبغي أن نتصور من هذا الكلام مفهوم الإنسانوية وفكرة محورية الإنسان. فأنا لا أريد القول: إنّه ينبغي فهم الألوهية والدين بهذه الصورة من أجل حماية الإنسان وبقائه، أنا لا أريد هذا المعنى، فأنا أتحدث في إطار البحوث الفلسفية والكلامية لا من موقع البحث المصلحي والاومانسي. ففي البحث الفلسفي والكلامي لا نظر للمصلحة ولا إلى ما يخدش عواطف الإنسان. أقول: إنّ التصور الفلسفي والكلامي الصحيح عن الله والإنسان هو هذا المعنى الذي ذكرته آنفاً ولابدّ أن نتحرك في تفكرنا بهذا الاتجاه.

إنّ التحليل الفلسفي واللاهوتي المذكور آنفاً لا يوصلنا فقط إلى هذه النتيجة وهي أنّ تجربة الذات المطلقة وتجربة الخطاب يمثّلان معنيين آخرين للإيمان بالله تعالى، بل يتبيّن من هذا الكلام أنّ كلتا هاتين التجربتين (مورد البحث) تتصلان بعلاقة وثيقة وضرورية بحرية الفكر والإرادة في واقع الإنسان ولا يمكنهما الاستمرار والدوام بدون حرية الفكر والإرادة، فتجربة الذات المطلقة من خلال تجربة الإمكان إنّما

يمكنها الدوام والاستمرار فيما إذا كان الفكر يتحرك ويتجدد بصورة مستمرة لكي لا يحصر المعرفة بالله في إطار الذهن البشري وما يملكه من معرفة دينية. ومن المعلوم أنّ نتيجة الحركة والتجدد المستمر للفكر هي العمل على نزع القشرة والابداع المستمر لعقل الإنسان وهذا هو عين حرية الفكر، ومن جهة أخرى فإنّ معطيات الفكر تمثّل نتاج عمل إرادي فعّال ومتحرك بحيث لا يتيسر للفكر الخروج من قيود الأسر الخارجية والداخلية إلاّ من خلال حرية الإرادة. وهكذا الحال في تجربة الخطاب الإلهي حيث لا يمكن أن يتحقق في واقع الإنسان إلاّ من خلال حرية الفكر والإرادة.

إنّ الشرط الأساسي لتجربة الخطاب الإلهي هو حفظ التواصل بين الإنسان وخالقه بعلاقة أنا وأنت، والاعتراف بتشخص الله والإنسان، ومثل هذه العلاقة والرابطة تتنافى مع كل شكل من أشكال حصر الإنسان في إطار الجوازم الفكرية أو وقوع الإرادة أسيرة الحجب الداخلية أو الخارجية. إنّ تلقي الخطاب الإلهي إنّما يتيسر للإنسان إذا كان يعيش التفكير الحرّ والشفاف وتكون إرادته حرة وفاعلة[١٢].

* * *

١٢ـ وقد طرح هذا الموضوع في الفلسفة وهو أنّ الإنسان ليس أكثر من «موجود رابطي» فتجربة كونه «وجوداً رابطياً» هي تجربة إمكان الإنسان من جهة وتجربة شمولية الذات والمطلق من جهة أخرى.

قال أمير المؤمنين(عليه السلام): **«وناجاهم في قلوبهم»** (نهج البلاغة) وذكر العرفاء المسلمون تجربة الخطاب الإلهي بصورة أخرى، وعبّر السهروردي في بداية كتابه «عوارف المعارف» عن ذلك بـ «حسن الاستماع». وابدع كارل بارت وأتباع مدرسته من بين المتألهين المسيحيين آثاراً رائعة حول تجربة الخطاب الإلهي.

٣

المواجهة الوالهة مع الله

معنى آخر للإيمان يقوم على أساس
حرية الفكر والإرادة في الإنسان

نـنطلق فـي هذه الـمقـالـة من مـوقـع حريـة الإرادة فـيـمـا تـمثّـلـه من مـعـنى آخر لـلإيـمـان وهـو «مـواجـهـة الله من مـوقـع الـعـشق» وبـيـان الـعلاقـة الـوثـيـقـة لـهـذا الـمعـنى الـجديـد مع حريـة الإرادة والـفـكر فـي واقـع الإنـسـان.

الحرية في حقولها الثلاثة:

١ ـ نـحن فـي هذا الـعصر، بـإمكـانـنـا تـصور الـحريـة بـشيء من الـوضوح، وهـذا نـتـاج تـكـامل الـفـكر الـبشري والـتحرك الـجاد الـذي بـذلـه الـمفـكرون عـلى طول الـمسار الـتـاريـخي لـشرح مـفـهوم الـحريـة وغربـلـتـهـا من الـشوائـب، فـأحـيـانـاً يـتـعلق الإنـسان بـشيء من الأشيـاء من مـوقـع الـعشق لـه ولـكـنـه لا يـستطيع مـعـرفـة تـفـاصيـلـه ومـعـنـاه عـلى وجـه الـدقـة، فـإذا تـمكن الإنـسان من مـعـرفـة مـعـنى مـتـعلق عشقـه ومـوضوع عـلاقـتـه، ففـي ذلـك الـوقـت يـتـحرك الـعشق فـي خط تـصاعـدي نـحو الـتـكـامل.

هـنـاك ثـلاثـة مـحاور أو مـقـولات فـي قـضيـة الـحريـة: ١ ـ الـحريـة من... ٢ ـ الـحريـة فـي... ٣ ـ الـحريـة من أجل... .

ولـعـلـكم سمعـتم أو قـرأتـم هذه الـعـبـارات فـي بـعض كـتـابـات الـمفـكريـن، فـقـد ذكـروا فـي تـعـريـف الـحريـة، أنّـه يـنـبغي أن يـتـبيّـن الإنـسان من أي شيء يـريـد أن يـتـحرر، وكـذلـك يـجب بـيـان أنّـه فـي أي شيء يـتـحرر، ويـجب بـيـان أنّـه من أجل أي هـدف يـريـد أن يـتـحرر، فـمـا لـم تـتـبيّـن هذه الـقـضايـا الـثـلاث بـوضوح، فـإنّـه لا يـمكن فـهم مـعـنى الـحريـة بـشكل صحيح.

وهـذا الـتـعـريـف يـقـوم عـلى أسـاس أنّ إرادة الإنـسان تـمثّـل عـلى الأقـل أحد أركـان إنـسانـيـة

الإنسان. والإرادة يجب أن تكون مستقلة، وهذا لا يتيسر إلاّ بالاعتراف بحرية إرادة الإنسان من غيرها. إذن يجب معرفة من أي شيء يجب على الإرادة أن تتحرر، هذه الأمور عبارة عن العوامل الخارجية التي تقيد حرية الإرادة، ولا ينبغي أن نكتفي بتحرير الإرادة من العوامل الخارجية فقط، بل لابدّ من أن تكون الإرادة حرة من العوامل الباطنية في الإنسان، لأنّ تلك العوامل تعمل على تقييد وأسر الإرادة، فربّما تقع إرادة الإنسان في أسر عامل خارجي كالحكومة الجائرة أو السنن والتقاليد الاجتماعية الخاطئة أو إرادة شخص جبّار، وكذلك توجد قوى وعوامل داخل الإنسان كالغرائز والميول والنوازع النفسانية تعمل على تقييد وأسر الإرادة، فالإرادة يجب أن تكون حرّة من جميع العوامل الخارجية والداخلية «الحرية من...».

والآن يثار هذا السؤال، هو كيف يمكن تمييز الإرادة وتخليصها من العوامل المعيقة لها، وما هي المساحة أو المقام الذي تتحقق فيه الإرادة الحرّة؟ الجواب: بما أنّ الإنسان موجود «فاعل» فإنّ حرية الإرادة يجب أن تتحقق في مقام العمل والممارسة، أي أنّ الإنسان يجب أن يكون حرّاً في العمل، وأن يكون حرّاً في إعمال إرادته «الحرية في...»، ولكنّ «العمل» لابدّ أن يكون له اتجاه وهدف معيّن، وبعبارة أصح، إنّ الإرادة إنّما تكون حرة في مقام العمل، إذا كانت تملك هدفاً معيناً وتتحرك باتجاه ذلك الهدف والغاية. أي أنّ الحرية لابدّ أن تكون من أجل تحقيق هدف معين «الحرية من أجل...»، وهذا الموضوع يعتبر مهماً جدّاً في مسألة الإرادة، وهو أنّ هذا الهدف لا يمكن أن يكون شيئاً آخر غير حفظ حرية الإرادة، وهذا يعني حفظ الهوية الحقيقية للإنسان، يعني أنّ حرية الإنسان عبارة عن استخدام حريته من أجل حفظ حريته. وعليه، يمكن تعريف حرية

الإنسان بأنّها: «حرية الإرادة من جميع العوامل غير الذاتية في مقام العمل، من أجل حفظ حرية الإرادة»، والنتيجة المستوحاة من هذه المقدمات، أنّ إنسانية الإنسان تكمن في «أن يكون حرّاً دائماً» فالحياة الإنسانية هي الحياة الحرة، والإنسان هو الحرية ذاتها وعين الحرية.

التعامل مع الشيء والشخص:

٢ ـ قلنا: إنّ الحرية تعني حرية الإرادة في مقام العمل لغرض حفظ حرية الإرادة، ولكن ما هي الأعمال التي يمكن من خلالها حفظ حرية الإرادة، ويمكن من خلالها التوصل إلى هذا الغرض وهو حفظ حرية الإرادة؟ يجب علينا تشخيص ماهية هذه الأعمال، فنحن البشر يمكننا القيام بنحوين من الأعمال: الأعمال التي تتصل بالأشياء، والأعمال التي تتصل بالأشخاص، والإنسان إنّما يتمكن من القيام بعمل يحفظ فيه حرية الإرادة، إذا كان ذلك العمل من القسم الثاني وهو ما يتصل بالأشخاص.

إذن، لابدّ من معرفة الفارق بين الشيء والشخص، فالشيء: ذلك الموجود الذي لا يمكننا في حال مواجهته أن نتعامل معه من موقع وجود الوعي في الطرف المقابل، أي لا يمكننا ايجاد رابطة متقابلة بين الطرفين، فعندما نقف أمامه ونتعامل معه نجد أنّ إرادتنا تواجه مانعاً وترتد إلينا، فعندما نواجه الأشياء ونتعامل معها تكون هذه المواجهة وطريقة التعامل من طرف واحد، فأنا الذي ألتفت إلى ذلك الشيء، وأنا الذي أتعامل معه فقط، بدون أن يصدر من ذلك الشيء عمل من هذا القبيل باتجاهي، فليس بمقدوره الإلتفات ولا التعامل معي، فالتعامل مع الشيء والإلتفات إليه هنا يقع من جهة واحدة فقط، وأمّا بالنسبة للتعامل في الحالة الثانية، وهي التعامل مع الشخص فكيف تكون

الحالة؟ إنّ الشخص في هذه الحالة يقع في الطرف المقابل، بحيث إنني عندما ألتفت إليه وأتعامل معه يكون هذا التعامل وهذه العلاقة من جانبين، أي من جهتي ومن جهته، كما هو الحال في التعامل بين إنسان وإنسان، فعندما تواجه إنساناً تتمكن من التعامل معه على مستوى الأخذ والرد والإيجاب والقبول في عملية حوار متبادل وتواصل مشترك، فهنا تتعامل إرادتان لشخصين يقع أحدهما في مواجهة الآخر.

وعلى ضوء ذلك، فنحن في مواجهتنا وعلاقتنا مع الآخرين تكون المعادلة «أنا ـ أنت» لا «أنا ـ هو»، فنحن لا يمكننا مثلاً أن نشير إلى مجموعة من الأثاث بقولنا لها: أنتم.

الفوارق بين الشيء والشخص:

ومن أجل أن نتفهم بشكل دقيق، الفارق بين الشخص والشيء، نذكر عدّة خصوصيات للشخص تميّزه عن الشيء: فأحد مميزات وخصوصيات الشخص: هو أننا يمكننا أن نتصور استقلاله وحريته في واقعه، ولكننا لا يمكننا تصوّر الاستقلال والحرية في الكرسي أو الميكروفون مثلاً، ولكن عندما نواجه إنساناً فبإلامكان أن نتصور عنصر الاستقلال والحرية في واقعه.

الخصوصية الثانية: هي أنّ الإنسان يمكنه أن يتصور القدرة في الشخص المقابل، فالشخص الذي يقف أمامك يملك قدرة معينة كما تملكها أنت.

الخصوصية الثالثة: هي أننا لا يمكننا التنبؤ بما يصدر عن هذا الشخص المقابل، فأنت لا تقدر على معرفة ما سيصدر من سلوكيات وأفعال عن شخص معين مهما كانت معرفتك به. فلا يمكنك القول إنني أعرف الشخص الفلاني بحيث أتنبأ بكل ما سيصدر عنه من أفعال وسلوكيات في المستقبل بشكل تام، إنّ اليقين هنا غير ممكن، ولكن يمكن ورود الاحتمال فقط. إذن فنحن في هذه الحالة

نواجه شخصاً يملك نوعاً من الاستقلال والحرية والقدرة غير قابلة للتكهن والتنبؤ من موقع الجزم والقطع، فعندما نواجه مثل هذا الشخص تقع بيننا وبينه رابطة خاصة وتعامل خاص، ويمكننا أن نعبّر عن هذه الرابطة (أنت وأنتم ونحن)، وإذا أردنا الحديث عن حرية إرادة الإنسان فإنّ ذلك يتصل بمصداق إنسان معين، وهذه الإرادة يمكنها حفظ حريتها وحركتها الخلاّقة.

ولكن إذا كانت الإرادة متصلة بالأشياء ومنسوبة إليها فإنّها تتعطل عن الابداع والحركة والفعّالية وبالتالي تتعطل عن الحرية نفسها، أي لا تكون إرادة حرة، لأنّ الأشياء محدودة، ومن هذه الجهة فهي تعمل على كسر الإرادة وقتلها، ولكن الأشخاص غير محدودين ويملكون إرادة حرة وخلاّقة، إنّك تستطيع أنّ تضع تعريفاً كاملاً لشيء معين كالكرسي أو الميكروفون ولكنّك لا تستطيع أن تضع تعريفاً للإنسان بجميع تفاصيله وأبعاده، وحتى من كان يملك احاطة تامة بتاريخ الإنسان فإنّه لا يستطيع وضع تعريف كامل للإنسان لأنّه لا يعلم ماذا سيحدث لهذا الإنسان في المستقبل، فهل أنّ الإنسان المعاصر مثل الإنسان قبل ألفي عام تماماً؟

إنّ التجارب والعلوم والخصوصيات البشرية لهذا الإنسان المعاصر وثقافته تختلف كثيراً عن الإنسان القديم. فالإنسان كائن لا يمكن وضع تعريف محدود له، ولا يمكننا القول: إننا نعرف الإنسان وإنّ هذه المعرفة تامة ومن جميع الجهات، لإنّ الإنسان شخص وغير قابل للتنبؤ، فلا يمكن التنبؤ بعمله وتكامله وكيف سيكون وكيف سيعيش، فهذه وغيرها خافية عن علمنا، إنّ أنماط التمدن والحضارة التي سيصنعها الإنسان غير قابلة للتكهن، إذن فالإنسان غير قابل لمعرفة ما سيكون عليه في المستقبل. وما كان لا يقبل التنبؤ والمعرفة المستقبلية، فليس له تعريف

تام. فيجب دائماً وضع تعريف جديد له، فلو أننا واجهنا الأشياء الأخرى بآلية الإرادة والعمل، فهذه الإرادة ستصطدم بالأشياء وتموت. وأمّا لو كانت الإرادة تواجه شخصاً، فبما أنّها ترتبط بمتعلق غير محدود وبموجود يعيش التحوّل والتجدد الدائم فإنّ هذه الإرادة يمكنها التعامل والتواصل مع هذا الشخص. وفي هذه العملية تكون الإرادة فاعلة والعمل متحرك وهذه الحركة توجب حفظ حرية الإرادة.

وهنا لا بأس بالاستعانة بمثال والاستفادة من حالتك واحساسك فيما لو كنت في سجن إنفرادي، فماذا سيحصل لك؟

ماذا سيواجه الإنسان من صعوبات وأزمات في مثل هذا السجن؟ ماذا سيفقد الإنسان في هذه الحالة؟

إنّ الإنسان الذي يعيش في زنزانة لوحده ليس له مخاطب، وعندما يلقى في زنزانة صغيرة مساحتها مترين في ثلاثة أمتار مثلاً فلا يجد فيها سوى الجدران والباب والسقف، وفي هذا الجو يشعر الإنسان بأنّه مدفون في الأشياء، وأنّه قد فقد هويته الإنسانية. فما هي هذه الهوية الإنسانية التي فقدها هذا الشخص؟ إنّه فقد إرادته. فالإرادة يجب أن تكون متحركة كالموج وتحتاج إلى مخاطب، والإنسان الذي يعيش في زنزانة، ليس له مخاطب، إنّ الإنسان إنّما يشعر بالهدوء والسكينة عندما يواجه الإنسان، لأنّ كل واحد منهما مكمل للآخر. فإذا أُفرج عن سجين وخرج من زنزانته الإنفرادية وعاش في بستان كبير، ولكن هذا البستان لا يوجد فيه أي إنسان آخر، فإنّ هذا الشخص سيشعر بعد مدّة قصيرة في هذا البستان الكبير، أنّه يعيش في زنزانة لوحده. إنّ سكينة الإنسان إنّما تتحقق مع إنسان آخر. والحرية التي يعشقها الإنسان تتحقق من خلال ارتباطه مع إنسان آخر، فلو فقد الإنسان

هذا الارتباط مع الآخرين فإنّه سيفقد حريته؛ لأنّ الإرادة إنّما تتحقق وتتحرك في أجواء العلاقة مع الآخرين.

التخاطب مع الله بوصفه شخصاً:

٣ ـ إنّ الإنسان في حركة الحياة يواجه شخصين، أحدهما الإنسان، والآخر الله. فأمّا كيفية أن يكون الإنسان الآخر شخصاً بالنسبة لنا فمعلومة، ونحن ندرك هذا المعنى، ولكن كيفية كون الله شخصاً يواجهه الإنسان، فهذا الموضوع إنّما يتبيّن بصورة جلية فيما إذا التفت الإنسان إلى حالات المناجاة وأشكال المواجهة الحقيقية مع الله من موقع التجربة الروحية. ففي حالة الدعاء والابتهال يعيش الإنسان تجربة روحية ويواجه شخص المطلق ويتحدّث معه بالرغم من أنّه لا يرى ذلك الشخص. فلا يمكنه إدراكه بأي حاسة من حواسه ولا يمكنه الارتباط معه من خلال هذه الحواس، ولكنه يرتبط مع ذلك الشخص بشكل لا يعرف كيف يكون هذا الارتباط.

ومن هنا فالإنسان الذي يتعامل مع الله في حالة الدعاء والمناجاة يقول له «أنت»، إلهي أنت كذا وكذا، وأطلب منك كذا وكذا. إذن فالإنسان يتعامل ويتفاعل مع شخصين مختلفين في النوع والكيفية، شخص محدود في دائرة الزمان والمكان، وشخص لا تحدّ دائرة الزمان والمكان، فهو مطلق من جميع الجهات ولكنّه في ذات الوقت شخص، بمعنى أنّه يملك خصوصيات الاستقلال والحرية والقدرة وأنّه غير قابل للتنبؤ. فإذا أردنا توجيه الإرادة الحرة لشخص بشري والتعامل مع إنسان فإنّ هذا العمل ليس فقط ينبع من إرادتنا الحرة بل هو حافظ لحرية الإرادة فينا أيضاً، وإذا وجّهنا الإرادة إلى الله تعالى على أساس الإيمان، فإنّ ذلك لا ينبع فقط من الإرادة الحرة بل سيكون حافظاً لحرية الإرادة في الإنسان في

أعلى مرتبة من المراتب الممكنة. إنّ الإرادة الحرة المتصلة بأفراد الإنسان الأحرار تمثّل أساساً ودعامة لفلسفة الأخلاق وفلسفة الاجتماع. والإرادة الحرة المتصلة والموجهة إلى الله تعالى تمثّل دعامة الإيمان والدين. وبهذا التوضيح قد وصلنا إلى تعريف الإيمان.

تعريف الإيمان:

٤ ـ الإيمان في هذا التعريف الذي سأذكره هنا، لا يمثّل العقيدة، مثلاً، العقيدة بأنّ الله هو الخالق للعالم، والإيمان ليس هو اليقين، وليس هو العلم والفلسفة. إذن ما هو الإيمان؟ الإيمان هو «العمل»، وجوهر وأساس هذا العمل هو أنّ الإنسان يقع مجذوباً لله تعالى ويفقد محدوديته في مقابل الله كيما يصل إلى ذاته الحقيقية ويحقّق في نفسه الذات الأصيلة الإنسانية. إنّ الإيمان يقترن مع عنصر «الاعتماد» و«العشق» و« الاحساس بالأمن» و«الأمل»، إنّ مواجهة الإنسان لله من موقع العشق والجذبة إنّما تتحقق في الإيمان، فهنا يوجد شخصان: أحدهما محدود والآخر مطلق، ويقفان وجهاً لوجه، ومن هذا المنطلق يعيش الإيمان الفاعلية والعمق في وجدان الإنسان، من قبيل أن يجد الطفل نفسه في أحضان أُمّه حيث سيفقد نفسه في هذه الحالة، فعندما يلقي الطفل بنفسه في حضن أُمّه يفقد نفسه، وفي الحقيقة أنّه يودع نفسه عند أُمّه ويعتمد عليها بجميع وجوده، والإيمان يملك مثل هذه الحالة، والإنسان المؤمن يعيش مثل هذه الحالة في مقابل الله تعالى. أمّا سائر الأمور فهي تجليات وتمظهرات للإيمان.

الإيمان لا يمثّل العقيدة التي يرى بها الإنسان أنّ لهذا العالم خالقاً، فهذه عقيدة، وهي عقيدة صحيحة وجيدة ولكنها ليست إيماناً. فهذه عقيدة مثل سائر العقائد التي نعتقد بها. والإيمان ليس يقيناً، فأنت ربّما تعلم علماً يقيناً بأنّ

لهذا العالم خالقاً. وهذا اليقين يمثّل حالة يمكن أن يحصل عليها الإنسان من خلال التلقين والإيحاء، وربّما يحصل للإنسان اليقين بمسألة باطلة. اليقين يعني أن يصدّق الإنسان بموضوع أو قضية معينة بدرجة لا يحتمل معها مخالفة الواقع. والإيمان ليس علماً أيضاً، فربّما يحصل للإنسان علم ومعرفة بالله تعالى بمعنى أن يعلم بسلسلة من القضايا الذهنية ويستنتج منها أنّ هذا العالم ينتهي إلى واجب الوجود. فهذا علم، ولكنّه ليس إيماناً. ولو نظرنا إلى صفات وحالات المؤمنين التي يذكرها القرآن الكريم لرأينا أنّ هذه الحالات والصفات تعكس حقيقة الإيمان في الإنسان. فالقرآن لم يصف المؤمنين بأنّهم الذين يعتقدون بأنّ للعالم خالقاً، وأساساً فإنّ كلمة العقيدة لم ترد في القرآن، فعندما تقرأ حالات المؤمنين الواردة في القرآن الكريم ستواجه سلسلة من الحالات الوجودية للإنسان، مثلاً، أنّ المؤمنين هم الأشخاص الذين عندما يرون الحق ويسمعون خطابه تنهمر الدموع من أعينهم (**وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ...**)[١٣] وهم الذين يرون عالم الوجود بمثابة آيات الله، وهم الذين يرون القرآن شفاء لما في الصدور[١٤] وهم الذين يرون أنّ ذكر الله[١٥] دواء لقلوبهم القلقة وأرواحهم المضطربة (**أَلاَ بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**)[١٦]، وأمثال ذلك.

الخروج من سجن الذات:

١٣ـ سورة المائدة، الآية ٨٣.

١٤ـ (**وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدىً وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ**) **سورة يونس، الآية ٥٧.**

١٥ـ (**ننزل من القرآن ما هو شفاء لما في الصدور**) سورة الاسراء، الآية ٨٢.

١٦ـ سورة الرعد، الآية ٢٨.

إنّ المؤمن هو الشخص الذي خرج عن ذاته، ليصل إلى الله، ليعيش معه، وقد ورد هذا المعنى في الانجيل الشريف «وأنّ كل من وجد نفسه خسرها، وكل من فقد نفسه من أجلي فقد وجدها»[17]، فهذه الذات التي يملكها كل واحد منا تمثّل سجناً للإنسان، فالسجن الحقيقي هو ما نعيشه في ذواتنا. وهذا السجن هو أحد السجون الأربعة. التاريخ، المجتمع، اللغة، والبدن. وهذه السجون هي السبب في جميع الآلام والمصائب التي يواجهها الإنسان في واقع الحياة، والإيمان بالمعنى المذكور آنفاً، يمكن أن تكون له تجليات اجتماعية. والإنسان المؤمن بهذا المعنى المذكور ينظر إلى السياسة بنظرة أخرى، وينظر للعلاقات وأشكال التفاعل الاجتماعي بين الأفراد بنظرة أخرى، ويرى العالم بشكل آخر، ومثل هذا الشخص يطلب نظاماً اجتماعياً يتناسب مع المعنى الحقيقي الإيمان المذكور، فليست المسألة هي أنّ المؤمن منشغل بباطنه ويعيش الاهتمام بذاته فقط وليس له علاقة بالمجتمع والسياسة، فلا ينبغي لنا أن نسيء الفهم بهذا الشكل.

إنّ النقطة التي أؤكد عليها هي أنّ الإيمان يمثّل العمل النابع من وجود الإنسان وكيانه، والإنسان المؤمن يعيش الإيمان بكلّ وجوده، أحياناً تصدر منك بعض العبارات من هذا القبيل، مثلاً: أنا أشعر باللذة بجميع وجودي من الموسيقى الفلانية، أو اصغي بكلّ وجودي للخطاب الفلاني. فأحياناً يرى الإنسان شيئاً معيناً، وأحياناً أخرى ينظر إليه بجميع حواسه ووجوده ويعيش في مواجهة ذلك الشيء بكامل أحاسيسه.

التجربة غير التامة:

إذا أردنا أن نعرف معنى الإيمان بشكل أفضل فعلينا أن نعود مرّة أخرى إلى الإرادة الحرة في

---

١٧ انجيل متى، ٣٩ / ١٠.

الإنسان التي تمثّل هوية الإنسان ونبحث في تفاصيلها وأبعادها، إذا راجع الإنسان ذاته وتدبر في واقعه النفساني، فإنّه يرى أنّ هذه الإرادة الحرة مثل الطاقة التي تنبع من مكان معين، فإذا قطع الاتصال بالمنبع، فسوف تنعدم الإرادة. فالإنسان يمثّل تجربة غير تامة حيث يعيش هذه التجربة الناقصة في واقعه وروحه. وهذا الاحساس الذي نعيشه أنا وأنت بأنّ أعمالنا لازالت ناقصة وغير كاملة وكل إنسان يخشى أن يموت وتبقى أعماله ناقصة، فشخص يقول إنّ عملي أن أقوم بتربية الأطفال وإنّهم صغار الآن، وإذا متّ سيبقى هذا العمل ناقصاً، وشخص آخر يقول إنني أسعى لنيل شهادة الدكتوراه، فإذا متّ فسوف يبقى هذا العمل ناقصاً، وثالث يقول إنني أريد بناء بيت، ورابع يقول أريد إعمار البلد، وهكذا... فكل شخص يتصور في ذهنه «كمالاً أو عملاً تاماً» ويقول إنني إذا متّ فسوف يبقى هذا العمل ناقصاً. ومن هذا المنطلق يقول الشاعر سعدي:

ـ لا أحد يخرج من هذه الدنيا بدون حسرة

ـ إلاّ شهيد العشق الذي يعشق سهام الحب.

فهذه الحسرة التي يعيشها الإنسان والتي أشار إليها سعدي، عبارة عن عدم الكمال، بل الاعتقاد بأنّ الحياة لازالت ناقصة، وبمثابة قصيدة وأنشودة غير كاملة. وهذا هو حال الفن التراجيدي الذي يقرر أنّ الحياة أنشودة غير كاملة، إنّ الحياة بالنسبة لي ولك بمثابة حقيقة لا تنتهي أبداً ولكنّها تنقطع في الأثناء. ففي الوقت الذي نتصور أنّه لا ينبغي للحياة أن تنتهي فإنّها ستنقطع في تلك اللحظة. إذن فالإنسان لا يمكنه أن يعيش هذا الاحساس اطلاقاً وهو أنّ واقع الحياة كامل. بل يعيش الاحساس أنّ واقع الحياة غير كامل. وعندما يعيش الإنسان الإيمان بالله فإنّه في الواقع يريد إنقاذ نفسه من هذا النقصان في حركة الحياة، والإنسان

المؤمن يودع ذاته وهويته غير التامة في رحاب المبدأ الذي تترشح منه الإرادة الحرة، وبالتالي يكون الإنسان إنساناً. إنّ احساس الإنسان بعدم كماله يمكنه أن يكون مقدّمة للإيمان الحقيقي، إن عدم الكمال هذا، حتى لو لم يخطر في وعي الإنسان، فإنّ الإنسان يعيش هذا الهاجس في أعماق وجوده، وفي دائرة اللاشعور، ويشعر بالألم والقلق من وجود هذا الهاجس في داخله.

إنّ الأصل والأساس في جميع هواجس الإنسان أنّها تأتي نتيجة لعدم الكمال في حركة الحياة، والإنسان مع الإيمان يعيش الاطمئنان الروحي ويعثر على الأمن النفسي، إذن، فالإيمان ينبع من تلك التجربة، وهذا الإيمان عبارة عن هوية متجددة للإنسان، وليس شيئاً يحصل للإنسان دفعة واحدة ويبقى على حاله، فلو لم يتحرك الإنسان على مستوى تجديده فسينعدم، فحاله حال العشق حيث يعيش العاشق حالة الحب والعشق والهيام بالمحبوب، وهكذا بالنسبة للإيمان، فلابدّ أن يكون حيّاً في الإنسان وفاعلاً دائماً، ومثل هذا الإيمان لابدّ أن ينبع من واقع حرية الإنسان واختياره، بل هو أكثر الأعمال انسجاماً مع حرية الإرادة والاختيار، فكيف يقال إنّ الإيمان يعمل على أسر الإنسان؟ إنّ مثل هذا الإيمان يعيش في وجدان الإنسان وإرادته الحرة، ولا يمكن أن يقع أسيراً بيد عوامل خارجية. إنّ الإنسان مع الإيمان ليس فقط يكرس حريته في واقعه، بل يعمل على ترشيد هذه الحرية وتكاملها، لأنّ أكثر الأعمال انسجاماً مع واقع الحرية والاختيار هو هذا العمل.

التقليد وإلغاء شخصية الإنسان:

٥ ـ إذا كان الإيمان بهذا المعنى، فإنّه لا يمكن إخضاعه لأيّ نظام اجتماعي، فالإيمان

المتحرك والفاعل لا ينسجم مع خضوعه للنُظم الاجتماعية، ومثل هذا الإيمان لا يقبل أن يكون تقليداً وتلقيناً. إنّ هذا الإيمان عندما يتحقق في واقع الإنسان يحتاج إلى ميدان انتخاب لا إلى تقليد، والشك الذي يبحث عن الحقيقة لا يتنافى مع هذا الإيمان، الإيمان يتجلى في حالات مختلفة، فالإنسان لا يعيش حالة روحية ونفسية واحدة دائماً، فالإنسان المؤمن قد يبتلى بالشك، وربّما يصيبه اليأس أو حالات أخرى من هذا القبيل، ولكنّه يسعى مرة أخرى لبناء ذاته وترميم وجوه الخلل في محتواه الإيماني، وأمّا ما يتنافى مع الإيمان من الأساس فهو التقليد وحالة التبعية للآخرين، فالإيمان والتقليد يمثّلان تعبيرين متناقضين، فلا يجتمع الإيمان مع روح التقليد، أي أن ترى ماذا يصنع الآخرون ثم تتحرك على غرار ما يعمله هؤلاء بدافع التبعية الصرفة، ففي التقليد يكمن الأسر، والتبعية والتقليد في المسائل المصيرية يؤدّيان إلى القضاء على حرية الإنسان وقتل شخصيته وإرادته.

عندما يعيش الإنسان في نظام اجتماعي معين ولا يجد فيه ما يحفظ إيمانه من موقع الحرية والفاعلية، فهذا يعني أنّ مثل هذا النظام الاجتماعي يشكل مانعاً لحياة وفاعليته، وينبغي تغيير مثل هذا النظام بما يتناسب مع حيوية الإيمان وحفظ فاعليته، وهكذا بالنسبة للثقافة الاجتماعية التي يكون فيها الإيمان مجرّد تقليد للآخرين، فمثل هذه الثقافة تعمل على تحويل (الله) إلى شيء، أو إلى قوّة جبارة وقهارة تقهر الإنسان وتعمل على إلغائه وإلغاء إنسانيته وإرادته، وحينئذ لا يمكن إيجاد رابطة «أنا ـ أنت» معه، ومثل هذه الثقافة تتقاطع مع الإيمان وتعمل على مسخه وإلغائه.

إذن، فالإيمان لا ينسجم مع أي نظام اجتماعي أو ثقافة اجتماعية، فالأشخاص الذين يعيشون

الاهتمام بترشيد وتقوية الإيمان في المجتمع يجب عليهم أن يدرسوا حال النظام الاجتماعي وحال الثقافة الاجتماعية، وهل أنّ التجربة الايمانية يمكنها أن تنمو في مثل هذا النظام وهذه الثقافة أم لا؟ إنّ تقولب الإيمان بقالب معين يعدّ آفة الإيمان، فإذا أردنا أن نعرف هل أنّ الإيمان الحقيقي موجود في هذا المجتمع أم لا؟ فلا ينبغي النظر إلى ظواهر أعمال أفراد ذلك المجتمع، بل يجب النفوذ إلى واقع الأفراد وحالاتهم وتجاربهم الإيمانية، ونرى كيف تتحرك هذه التجارب الإيمانية على مسرح الحياة.

وإذا أردنا أن نتعرّف على مستوى التربية والتعليم الديني لأبناء مجتمع معين، فلا ينبغي الاهتمام بالأشكال والظواهر الموجودة، بل يجب أن نرى ما هو نوع نظام التربية والتعليم الذي يمكنه إحياء وتفعيل التجارب الدينية والإيمانية في واقع الأطفال ونفوسهم، يجب أن نرى أنّ العمل الفلاني الذي نطلق عليه صفة العمل الديني أو الكلام الذي نسميه خطاباً دينياً، أو النظام الذي يُراد تطبيقه في ذلك المجتمع على أساس ديني، ما هو أثره في واقع العمل والممارسة للأفراد، فيما يمثّله من سلوكيات ايجابية وحالات روحية؟

ينبغي علينا الانتباه إلى ما يحدث في الواقع النفساني للأفراد، وإلاّ فإنّ ظواهر الأمور تتغير من شخص لآخر ومن شكل إلى شكل آخر، إنّ هذه الأشكال والقوالب الدينية آفة الإيمان. وهذا لا يعني لزوم إزالة هذه الظواهر والأشكال، بل يجب أن نوظّفها لتكون في خدمة التجربة الإيمانية ونابعة منها ومتماهية معها، فالأصل هو التجربة القلبية للإيمان، وهذا هو كلام جميع العرفاء، فالغزالي، وجلال الدين الرومي، وأمثالهما، أرادوا إحياء وتفعيل هذه التجربة في نفوس الناس، ولكنّ البعض وقعوا في أسر الشكل فأخذوا

يتحدّثون عن الأحكام الشرعية والحلال والحرام بصورة جافة دون الاهتمام بتجربة الناس الروحية، أمّا العرفاء، فكانوا يركزون أنظارهم على المعاني الروحية للناس وكانوا يعتقدون بضرورة إحياء هذه المعاني الروحية وتقويتها.

العبادة بين القشرية والمعنوية:

العرفاء الذين كتبوا في أسرار العبادات، ذكروا هذا المعنى أيضاً، فالعبادات تمثّل أعمالاً ومناسك يقوم بها الإنسان من أجل تقوية وترشيد تجاربه الباطنية، فالعبادة مادامت تعمل على تفعيل التجربة الإيمانية لها قيمة روحانية وإلاّ تتحول إلى قشور لا قيمة لها، وإنّ اصدار الفتاوى والتبليغ للدين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجميع الأمور الأخرى، يجب أن تكون في خدمة التجربة الدينية والإيمان الفاعل في وجدان الإنسان، ويجب على علم اللاهوت أن يبيّن تفاصيل التجربة الدينية ويعمل على إحيائها في واقع الأفراد، وإذا تصور البعض أنّ الإيمان يمكنه أن يكون بمثابة البضاعة التي يمكن أن تزداد وتنقص بآليات التبليغ والإعلام كما هو الحال في الاعلانات التجارية في الراديو والتلفزيون، أو بمثابة قانون يمكن تحقيقه وتنفيذه باستخدام القوة وآليات العنف والقهر، أو بمثابة ايديولوجية يمكن تزريقها في واقع جيل الشباب في المجتمع، أو مجرّد معرفة ذهنية إلى جانب المعارف والعلوم الأخرى، حيث يجب كتابة الكتب وقيام المعلمين بتعليم الإيمان للطلاّب، فإنّهم على خطأ كبير، فإنّ الإيمان يمثّل أقدس وأهم عمل ينتخبه الإنسان في حركة الحياة، وكل كلام أو عمل يؤدي إلى تهميش وإلغاء حرية الاختيار ويكسر قداستها فإنّه يمثّل خيانة للإيمان حتى لو تمّ ذلك باسم الدين.

ويتبيّن ممّا تقدم أنّ الإيمان الذي يعني مواجهة المطلق من موقع العشق، لا يتحقق في واقع الإنسان إلاّ إذا تحرر من الوقوع في أسر الجزمية، والمقصود أن يخضع الإنسان للثوابت والجوازم والرواسب العقائدية لا مجرّد التصديق المنطقي والعقلاني بقضية دينية وأصل اعتقادي، إنّ الفكر المقيّد والمقلِّد لا يعيش حالة الجذبة مع الله، وقلنا إنّ الإيمان التقليدي عبارة عن تركيب متناقض وباطل، فربّما تكون العقيدة ناشئة من التقليد، ولكنّ هذه العقيدة غير الإيمان، فهناك الكثير من الأشخاص يعتقدون بالعقائد الدينية من موقع التقليد، ولكنّ هذه العقائد لا تمثّل الإيمان في نفوسهم، فالإيمان ليس أمراً رخيصاً وسهل الوصول والحصول بحيث يناله كل شخص، الإيمان يمثّل أمانة إلهية، وحمل هذه الأمانة يستدعي لياقة خاصة في الإنسان[١٨].

* * *

١٨ـ ورد في النصوص الدينية والأدبيات العرفانية في الإسلام كلام لطيف وشيق عن «لقاء الله» الذي لايختص بالآخرة، وقد بحث فلاسفة الدين المتألهون من المسيحيين في القرن الحاضر هذه المسألة من موقع الاهتمام البالغ ومن مواضيع هذا البحث ما يتصل بتشخص الله «الشخص غير المحدود وغير المشروط» وحقيقة الجذبة الإيمانية وأمثالها في كتابات «كارل رانر» «وپاول تيليش» ولاسيما الكتاب الشيق للعالم البروتستانتي «پرونر» Wahrheit Als Begguing (في أنّ الحقيقة بمعنى مواجهة الله).

٤

الإيمان والنبوّة

أصالة العقيدة بالنبوّة

يقوم الدين الإسلامي أساساً على مسألة الإيمان بالأنبياء ولاسيما نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله)، وهنا مسألتان، إحداهما العقيدة بوجود الله، والأخرى، تشكل الدين بصورة نظام عقائدي وشريعة متحركة في أوساط الأُمة، وهذه المسألة الثانية تبتني على أساس الإيمان بالنبوة.

إنّ أفراد البشر في مواجهتهم لظاهرة النبوة وما يتصل بها من خصوصيات وتفاصيل تحركوا على مستوى تفسير هذه الظاهرة. فالأنبياء هم أشخاص يتمتعون بمميزات خاصة، سواء من حيث العلوم والمعارف التي قدموها للبشرية، أم من جهة السمات والصفات التي يتّسمون بها وكيفية سلوكهم في حركة الحياة، إنّ هؤلاء العظماء لا يمكن إدراجهم ضمن الطوائف والفئات البشرية المتعارفة، ومن هنا دأب المفكّرون على التمعّن في شخصية هؤلاء الأفراد المتميزين والاهتمام بتفسير ما صدر عنهم من أفعال وأقوال، إنّ المفكّرين سعوا لتفسير مسألة النبي والنبوة من خلال صياغة عدّة نظريات ومقولات تتصل بهذا الموضوع، وكل عالم من علماء الكلام المسلمين بحث هذه المسألة بطريقة مختلفة، وقد سبق أن ذكرنا الفارق بين أقوال الحكماء والمتكلّمين فيما يتصل بمسألة النبوة.

البحث الذي يطرحه الحكماء المسلمون في هذه المسألة هو: ما هي حقيقة بشرية النبي بوصفه إنساناً؟ فكما يبحث الحكماء قضية «الوجود» وأشكاله فإنّهم بحثوا عن حقيقة «وجود» هذه

القضية أيضاً، لأنّ تعريف هؤلاء الحكماء للنبوة هو قولهم «إنّ النبي هو إنسان وصلت قوة إدراكه العقلية وقوة إدراكه الحسية وقوة الإرادة فيه إلى الحدّ الأقصى من الكمال، وبسبب هذا الكمال الشامل لجميع أبعاده يتمكن النبي من سماع كلام الله ويرى الملائكة، وأنّ جميع أو أكثر المعارف والعلوم التي يستلمها النبي من الله بسبب بلوغه هذه المرتبة السامية من الكمال المعنوي، وأنّ الكائنات الأخرى تقدم له فروض الطاعة والخضوع بإذن الله»(١). فمثل هذا الإنسان نبي، وعلى حدّ تعبير البعض إنّه سلطان العالم الأرضي وخليفة الله في الأرض، وقد وردت مثل هذه العبارات من قبل الحكماء في مسألة النبوة وحقيقة النبي حيث بحثوا في حقيقة هذا الإنسان من حيث قواه النفسانية، كيف يكون؟

عقيدة المتكلّمين بالنبوّة:

أمّا منهج المتكلّمين المسلمين في هذا الباب فيختلف عن الحكماء، فالمتكلّمون المسلمون يعتقدون بأنّ النبي هو ذلك الإنسان المبعوث من قبل الله تعالى إلى البشرية ليعلمهم السير في خط الطاعة والعبودية واجتناب الذنوب والمعاصي ويبيّن لهم الأحكام والتعاليم الإلهية لكي يتحركوا في هذا الطريق من موقع الاهتمام بأمور دنياهم وآخرتهم، وهذا المنهج الكلامي يقوم على أساس مفاهيم ومفروضات كلامية في موضوع النبوة، وبما أنّه يستمد مقوماته من عناصر فكرية معينة تختلف عمّا ذكره الحكماء والفلاسفة، فإنّ التعريف الكلامي للنبوة ينسجم ويتناغم مع التصور الكلامي لمقولة العدل الإلهي ومفهوم الطاعة والمعصية والتكليف والتشريع، والأهم من

١ـ جوهر المراد، عبدالرزاق للاهيجي، بمساعي زين العابدين القرباني، منظمة الطبع والنشر، وزارة الإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٣٧٢، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٧.

ذلك تصور مفهوم «ارسال الرسول» حيث إنّها تمثّل بأجمعها مفاهيم كلامية تنضوي تحت مظلة مقولة النبوة. إنّ المفاهيم الكلامية لها سمات وخصوصيات خاصة والمشكلات التي تبرز من جراء هذه المفاهيم الكلامية أكثر من المشكلات الموجودة في سياق المفاهيم الفلسفية.

وينبغي القول: إنّ المتكلّمين المسلمين في بحثهم لمسألة النبوة بحثوا موضوع إرسال الرسول أكثر من أي موضوع آخر، فهذا الموضوع الأساسي لبحوث المتكلّمين المسلمين في مسألة النبوة يتمحور حول إثبات صدق النبي وهل أنّ هذا الإنسان رسول من قِبل الله أم لا؟ فالبحث لا يدور حول أنّ هذا الشخص يملك قوى نظرية وعملية مميزة أم لا؟ وهل أنّه قادر على التصرف في أمور الكائنات أم لا؟ وما هو مقدار وحدود قوة الخيال فيه؟ إنّ الأدلة التي يذكرها المتكلّمون لإثبات صدق الأنبياء تقوم على أساس هذا المبنى أيضاً وتبتني على هذه القراءة الخاصة لمعنى النبوة. وبالطبع فإنّ مقولة «الارسال» أو «البعثة» في اللحاظ الفلسفي لها معان خاصة ولكنّ هذه المعاني ليست محل نظر المتكلّمين.

ونظراً لما يتصوره المتكلّمون من أنّ النبي عبارة عن الإنسان المبعوث من قِبل الله للناس، فيثار هنا هذا السؤال وهو: من أي طريق يمكن إثبات أنّ هذا الشخص المدعي للنبوة صادق في ادعائه؟ وكيف يمكن إثبات صحة دعوى الرسالة؟ هذا هو الموضوع الذي بحثه المتكلّمون بكل جزئياته وتفاصيله، ولكن ما دور مثل هذه المسائل في تكريس وتعميق الإيمان بالأنبياء في تاريخ البشرية فهو موضوع آخر.

دور المعجزة في إثبات النبوّة:

أمّا بالنسبة لكيفية إثبات صدق الأنبياء، فهناك سجال واسع بين الأشاعرة والمعتزلة. فقد

ذهب المعتزلة إلى أنّ الأشاعرة ليس لهم طريق لإثبات صدق الأنبياء، لأنّ الطريق لإثبات صدق الأنبياء يقوم على أساس الاعتقاد بالحسن والقبح العقليين، وأنّ الله تعالى لا يفعل القبيح، وبما أنّ الأشاعرة لا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين فلا طريق لديهم لإثبات صدق الأنبياء. وبالنسبة لعلماء الكلام من الشيعة فهم يوافقون المعتزلة في أصول هذه المسائل العقائدية، وقد تحركوا في عملية الاستدلال لإثبات مفردات العقيدة على طريق المعتزلة.

وقد ورد التصريح في الكثير من الكتب الكلامية أنّ طريق إثبات صدق النبي يتمثّل بـ «المعجزة»، بل إنّ بعض المتكلّمين كاللاهيجي[٢٠] في «رأسمال الإيمان» حصر الطريق لإثبات صدق النبي بالمعجزة، وهناك كتب أخرى لم تحصر الطريق بذلك، بل ذكرت طرقاً عقلية أخرى منها تجميع القرائن والشواهد التي يحصل للإنسان العلم بواسطتها بصحة ادعاء النبي، ومن هذه الكتب «تثبيت دلائل النبوة» للقاضي عبدالجبار، و«المحصل» و«تلخيص المحصل» للفخر الرازي والخواجة نصيرالدين الطوسي[٢١].

وفي تقديري، أنّ الأشخاص الذين ذكروا مثل هذا الكلام في كتبهم وأنّ الطريق لإثبات النبوة ينحصر بالمعجزة، لم يريدوا نفي وإنكار هذه الحقيقة، وهي أنّ بعض الناس يحصل لديهم العلم بصدق هذا النبي من مجموع القرائن والشواهد، بل أرادوا القول إنّه إذا كان باب التشكيك والانكار واثارة علامات الاستفهام مفتوحاً، فحينئذ لا تنفع القرائن والشواهد في افادة العلم، وبالتالي ينحصر الطريق بالمعجزة، وعلى أيّة حال، فإنّ البحث هنا يدور حول إثبات

٢٠ـ رأسمال الإيمان، ص ٩٣.

٢١ـ نصير الدين الطوسي، تجريد الاعتقاد، مكتب الاعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٧ هـ ق، ص ٢١٤.

النبوة بطريق المعجزة. وقد ذكر المتكلّمون في بيانهم لهذه المسألة أنّ «طريق معرفة صدقه ظهور المعجزة على يده»، والمعجزة كما ورد في عبارات هؤلاء المتكلّمين هو «ظهور الأمر الخارق للعادة خال عن المعارضة والمقرون بالتحدّي والموافق لدعواه».

وعلى أساس هذا التعريف للمعجزة، فإنّ المتكلّمين يتصورون أنّ الرسول عندما يدعي أنّه مرسل من قِبل الله ويدعي النبوة، فإنّه يدعي أمراً خارقاً وغير طبيعي وهو عبارة عن الرسالة من قِبل الله. ومن أجل أن نفهم هل أنّ هذا الشخص صادق في دعواه غير الطبيعية أم لا؟ أي، هل نزل عليه الوحي أم لا؟ نقول له: بما أنّك تدعي الرسالة من الله، فيجب عليك أن تأتي بعمل آخر لا يمكن نسبته إلى غير الله لإثبات صحة ادعائك، أي، لابدّ أن يظهر الله على يدك واقعة أخرى غير عادية بحيث لا يمكن نسبتها إلى أي عامل آخر سوى الله تعالى «الظاهرة الخارقة للقوانين الطبيعية»، وبعبارة أخرى أنّ الله تعالى يظهر لنا علامة على صدقك، وفي هذه الصورة يمكننا التصديق بقولك وقبول ادعائك للنبوة. وهذا البيان للمسألة يكاد يكون متفق عليه بين المتكلّمين.

الإشكالات على الاستدلال بالمعجزة:

ولكن هنا ثلاثة إشكالات على هذا التصوير والبيان:

الإشكال الأول: بأي معيار نفهم أنّ هذه الظواهر هي فعل الله خاصة ولا يمكن نسبتها إلى أي عامل آخر سوى الله؟ وكيف يمكن القول إنّ ما ظهر من معجزة على يد النبي إنّما هو بإرادة الله فقط «على حدّ تعبير اللاهيجي»؟ فهل يوجد معيار وملاك لتشخيص هذا المعنى؟

الإشكال الثاني: على فرض التسليم بصحة المطلب الأول فكيف يمكن تشخيص أنّ الله تعالى قد

أظهر هذا الأمر غير العادي لغرض تأييد النبي في ادعائه للنبوة، فما هو وجه هذا التأييد والتصديق؟

الإشكال الثالث: لو سلّمنا بأنّ الله تعالى أيّد نبوّة هذا الشخص، فكيف نعرف أنّه صادق حتماً في ادعائه؟ فحتى لو فرضنا أنّ الله تعالى يتحدّث مثل الإنسان وخاطب الناس بأنّ هذا الشخص هو رسولي، فأيضاً، كيف يمكن قبول أنّ هذا الشخص رسول الله واقعاً؟ يعني ما هو الدليل على أنّ الله تعالى لا يتكلّم خلاف الواقع حتى في صورة وجود مصلحة في ذلك؟ ومن الطبيعي أنّ هذه المسألة تبتني على مقولة إنّ الله تعالى لا يكذب، والسؤال هو: ما هو امتناع صدور الكذب عن الله؟

كلام ابن تيمية في المعجزة:

وقد حاول بعض المتكلّمين التخلص من هذه المشكلات والتعقيدات الكلامية، وتحرك في تحليل المسألة بشكل آخر من قبيل ما نجده من تحليل ابن تيميّة لهذه المسألة في كتابه «النبوات»، فقد ذكر في هذا الكتاب وضمن بحوث مفصلة: إنّه من أجل التوصل لإثبات صدق النبي في ادعائه النبوة يجب الالتفات إلى هذه الحقيقة، وهي أنّ معرفة النبي هي من قبيل معرفة سائر المختصين وأهل الخبرة في ميادين العلم والمعرفة، مثلاً عندما يشتهر بعض الناس بالطبابة ويملكون بعض الخصوصيات التي لابدّ من توفرها في الطبيب، بحيث إنّ كل إنسان عندما يجد هذه الخصوصيات في الشخص يفهم أنّ هذا الشخص طبيب. والنبوة من هذا القبيل ووظيفة النبي في المجتمع البشري تتبيّن من خلال هذا الطريق، وفي الحقيقة إنّ تشخيص النبوة يستند إلى التجربة البشرية، فالبشر وعلى طيلة المسار التاريخي يعرفون الأنبياء بالتجربة من خلال خصوصيات النبي وعلائمه الفارقة ويعلمون ما هو حاله وماذا

يقول، ولأي شيء يدعو، وكيف يتحرك في سلوكه وأقواله؟ إنّ البشرية تُصوِّر للنبي مقاماً خاصاً ومكانة مميزة، ففي كلّ موقع يأتي إنسان بهذه الخصوصيات والمميزات ويدعي أنّه مرسل من الله تعالى، يكون في عداد الأنبياء.

وبعد أن يذكر ابن تيميّة هذا الأمر يستشهد بشواهد عديدة لتقريب هذا المعنى إلى الذهن ويقول: عندما بعث نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) وادعى الرسالة من الله، قام عمّ خديجة (ورقة) الذي كان يعرف النبي مسبقاً بطرح بعض الأسئلة عليه، وبعد أن استمع للجواب قال إنّه قد نزل عليه الناموس الذي نزل على موسى. وكان (ورقة) وغيره يعرفون النبي من خصوصياته ويعلمون ماذا تعني النبوة، وعندما رآى (ورقة) تلك الخصوصيات والمميزات في نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) قال: إنّه نبي.

ويضرب ابن تيميّة مثالاً آخر من المسلمين الذين هاجروا إلى الحبشة وتحدثوا مع ملك الحبشة عن نبوة نبي الإسلام، يقول ابن تيميّة: إنّ ملك الحبشة قد ورد إلى هذه المسألة من هذا الطريق حيث سأل جعفر الطيار: ما هي مكانة هذا الرجل المدعي للنبوة بينكم، وإلى أي أسرة ينتمي، وإلى ماذا دعاكم، وكيف هي سابقته فيكم، وكيف هو كلامه؟ ومن هذا الطريق آمن النجاشي بأنّ محمداً (صلى الله عليه وآله) مبعوث من الله.

يقول ابن تيميّة: لماذا نسلك الطرق المتشعبة ولا نقول إنّ البشرية تملك تجربة في موضوع النبوة. وبالطبع، فابن تيميّة يقول إنّ ظهور الأمر الخارق للعادة على يد مثل هؤلاء الأشخاص يعدّ من جملة علائم النبوة، وعادة يقوم هؤلاء الأشخاص بإظهار الخوارق على أيديهم لإثبات صدقهم.

ولكنّ الطريق الذي سلكه ابن تيميّة يشبه طريق العرفاء[٢٢]، كما أنّ جلال الدين الرومي يقول في هذا الباب: هل أنّ الطفل الجائع عندما تحتضنه أُمّه وتلقمه ثديها ليرضع لبنها، هل يطالبها بالحجّة ويقول لها: ما هو الدليل على وجوب تناول هذا اللبن؟ إنّ الأشخاص الذين يعيشون حالة العطش للحقيقة المطلقة لا يطلبون حجّة من الأنبياء لأنّهم بمجرّد سماع كلامهم ومواجهتهم لهم يتذوقون الحقيقة[٢٣]. ولهذا يقول ابن تيميّة: إنّ البشر قد انجذبوا للأنبياء، وهؤلاء الأنبياء يملكون خصوصيات ينجذب البشر إليها، وهذه الخصوصيات عندما تتوفر في أي إنسان يمكن القول إنّه نبي، وعندما تزول جميع الاحتمالات الواردة في هذه المسألة من قبيل: كونه كاهناً، شاعراً، كاذباً، مجنوناً و... فيبقى الاحتمال الأخير هو المتعيّن وهو النبوة.

جواب المتكلّمين عن الإشكالات المطروحة:

أمّا المتكلّمون فإنّهم من أجل دفع الإشكال الأول ـ يعني كيف نعرف أنّ هذه الظاهرة التي لا تخضع لقانون معين هي فعل الله خاصة ـ لم يذكروا كلاماً واضحاً في هذا الباب، ومن هنا بقي باب الاحتمالات مفتوحاً، فقد يقال إنّ هذا الأمر الخارق للعادة يرتبط بالقوى النفسانية لمدعي النبوة وهي قوى خفية لا يدركها الإنسان العادي، أو يقال إنّ هذه الظاهرة الخارقة ترتبط بعلل مجهولة أخرى، وفي كلتا هاتين الصورتين فإنّ وقوع الظاهرة الخارقة يمكن أن تندرج تحت قوانين خاصة، ومثل هذه الاحتمالات لم يرد إبطالها في كلمات المتكلّمين ولم يوصد هذا

٢٢ـ ابن تيمية، النبوات، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ ق، ص ٣٧ ـ ٣٩.

٢٣ـ الرضيع لا يطلب الحجّة من أمّه ـ كي يرضع من الثدي لبنه (الدفتر الأول، بيت ٣٥٩٧ نيكلسن)

الباب، وأيضاً لا يوجد في هذا الباب معيار واضح لتشخيص علة هذه الظاهرة.

إنّ المتكلّمين حاولوا بيان هذا المفهوم غالباً من خلال المثال، مثلاً قالوا: إنّ هذا العمل إذا كان من قبيل إحياء الموتى أو من قبيل طلب إبراهيم الخليل(عليه السلام)من نمرود (أي الإتيان بالشمس من المغرب) فمثل هذه الأمور غير العادية تورث القطع واليقين للإنسان بأنّ هذه الأمور لا تصدر إلاّ عن الله خاصة ولا يمكن نسبتها لأي عامل آخر.

أمّا مسألة عدم إمكانية معارضة المعجزة في عصر النبي، فإنّه لا يمكنه حلّ هذه المشكلة محلّ البحث، ومن جهة أخرى لا يتمكن أي إنسان من إثبات أنّ هذا الأمر الخارق لا يمكن معارضته للأبد، وعلى فرض إثبات ذلك فإنّ الإشكال سيبقى أيضاً، وهو احتمال أن يكون هذا الأمر الخارق معلولاً للقوى النفسانية للشخص المدعي للنبوة أو بسبب علل مجهولة أخرى، بالرغم من أنّ الخواجة نصير الدين الطوسي قال في «تلخيص المحصل»: إنّ هذه الاحتمالات لا مورد لها، وإنّ الإنسان العادي عندما يواجه هذه الظواهر الخارقة يعلم يقيناً أنّها مستندة إلى الله تعالى[٢٤].

السؤال التالي هو: على فرض أننا وصلنا إلى هذه النتيجة وهي أنّ هذه الظاهرة الخاصة منسوبة إلى الله فقط وإلى إرادته، فكيف يمكن إثبات هذه المسألة، وهي أنّ هذه الظاهرة إنّما وقعت في الخارج من أجل تأييد وتصديق مدعي الرسالة ودعم دعواه بالنبوة؟ كيف يمكن اكتشاف أنّ الله تعالى قد فعل هذا الفعل من أجل تأييد

٢٤ـ تجد هذا الإشكال في كتاب «تلخيص المحصل» للخواجة نصير الدين الطوسي، باهتمام عبدالله النوراني، طبع مؤسسة مطالعات إسلامية لجامعة مك كيل، طهران ١٣٥٩، ص ٣٥٠ ـ ٣٦٧.

هذا الشخص في ادعائه وما هي الآلية التي يمكن بها اكتشاف هذه الحقيقة؟

وقد ذكر المتكلّمون في مقام الجواب عن هذا السؤال: إنّ الإنسان يحصل له العلم بذلك بشكل طبيعي، ومثّلوا لذلك بالشخص الذي يدعي في محضر السلطان، أنّه رسول من قِبل هذا السلطان، ويقول: إنّ علامة كوني رسولاً من قبل هذا السلطان، هي أنّ هذا السلطان وعلى خلاف عادته سيقوم من مكانه ثلاث مرات ويجلس، وفي هذا الوقت بالذات يقوم السلطان وعلى خلاف عادته ويفعل هذا الفعل، ولا يتكلّم بشيء في مقام رد ادعاء هذا الشخص، فحينئذ يحصل للحاضرين العلم بأنّ هذا الشخص صادق في ادعاء كونه رسولاً من قِبل السلطان. وفي الحقيقة فإنّ معنى عمل السلطان هذا ليس سوى إظهار تأييده وتصديقه لهذا المدّعي، وهذا التشبيه ورد في كتاب الخواجة الطوسي وفي كتاب اللاهيجي وكتب أخرى لعلماء الكلام.

وقد سبق أنّ محور بحوث المتكلّمين يتمثّل في مسألة النبوة وإثباتها والتي تعدّ مسألة كلامية من الدرجة الأولى، وفي هذا التقرير المذكور لإثبات النبوة تحرك المتكلّمون على مستوى إثبات نبوة الشخص المدعي للنبوة، وقالوا: إنّ المسألة هي أنّ مدعي النبوة يقول: إنني وأنتم مخاطبون بالخطاب الإلهي ونقف جميعاً في محضر الله تعالى، وأنا رسوله، والدليل على صدق كلامي أنّ الله تعالى، الذي يظهر الوقائع دائماً بطرق خاصة، فإنّه لغرض تأييد رسالتي يقوم بفعل على خلاف النواميس الطبيعية. مثلاً يخرج لكم من هذا الصخر حيواناً أو نبع ماء أو يحيي الموتى، وتحدث هذه الواقعة كما ذكر هذا المدعي، مضافاً إلى أنّه يتحدى الجميع بهذا العمل ويعجز الآخرون عن معارضته والإتيان بمثله. ولذلك ترى جماعة من المتكلّمين أنّ وقوع هذه الظاهرة

الخارقة في مثل هذه الظروف لا تعني سوى التصديق الإلهي لرسالة ونبوة هذا الشخص[٢٥].

ولكن ذكر متكلّمون آخرون إشكالاً مهمّاً على هذا التشبيه وقالوا: إنّ ما ذكر في محضر السلطان يعتبر أمراً مربوطاً بعالم البشر ويقوم على أساس العقود والمقررات البشرية، أي أنّه إذا قام السلطان الذي هو إنسان من أفراد البشر، بعمل معين في مقابل أفراد البشر الآخرين، فإنّه سيفهم منه هذا المعنى المعين. فالناس يتعاملون فيما بينهم على أساس هذه المقررات بحيث يفهمون من هذه الموارد، هذا المعنى، فكيف يمكن سراية هذه المقررات إلى عالم الألوهية؟ لا يوجد بين الله والإنسان في هذه الموارد مقررات معينة، وقد ذكر ابن رشد في بحوثه الكلامية في «مناهج الأدلة» هذا الإشكال على المتكلّمين[٢٦].

نصل إلى الإشكال الثالث: وهو أنّه كيف يمكن القول: إنّ الله تعالى إذا أيّد نبوة شخص من الأشخاص فإنّه نبي حتماً؟ وهذا الإشكال إنّما يرد على الأشاعرة الذين لا يعتقدون بأنّ الله لا يفعل القبيح ولا يعتقدون بالحسن والقبح العقليين، فكيف يتسنى لهم حلّ هذا الإشكال؟ فما المانع أن يؤيد الله تعالى شخصاً كاذباً في ادعائه؟

وقد صرّح المعتزلة وآخرون أنّ هذا الإشكال إنّما يمكن حلّه إذا قلنا بالحسن والقبح العقليين في الأفعال، وحينئذ، فبما أنّ الله عالم وغني على الإطلاق، فإنّه لا يصدر منه القبيح،

٢٥ـ انظر إلى تقرير هذا الاستدلال في كتاب رأسمال الإيمان، للملا عبدالرزاق اللاهيجي، تصحيح صادق لاريجاني الآملي، الطبعة الثالثة، ١٣٧٢، ص ٩٣ ـ ٩٦.

٢٦ـ ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، تقديم وتحقيق الدكتور محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، الطبعة الثالثة، ص ٢٠٩ ـ ٢١١.

وتصديق الكاذب قبيح، إذن هذا العمل لا يصدر عن الله تعالى.

ولكن إذا واجهت مسألة الحسن والقبح العقليين مشكلة في دائرة الإثبات الكلامي ولم نجد معنىً معقولاً للحسن والقبح العقليين في الأفعال، فهذا الإشكال الثالث يبقى على حاله، مثلاً إذا قلنا بما ذهب إليه العلاّمة الطباطبائي في بحث الإدراكات الاعتبارية في كتابه «أصول الفلسفة»: أنّ الحسن والقبح لا معنى لهما في نفس الأمر وأنّهما من المسائل والاعتبارات البشرية، فإنّ الإشكال الثالث يبقى بدون جواب.

وينبغي القول: إنّ جميع هذه الإشكالات إنّما ترد إذا كان الغرض إثبات النبوة من طريق المعجزة بالشكل الذي ذكره المتكلّمون، ولكن مثل هذه الطريقة في الاستدلال لا نجدها في الآيات القرآنية، ففي هذا الكتاب السماوي نرى أنّ أقوام الأنبياء طلبوا من أنبيائهم آية، أي معجزة، وقالوا لهم: يجب عليكم الإتيان بآية وفعل خارق يثبت صحة ادعائكم أنّكم مرسلون من قِبل الله، فإذا صدر عنكم ذلك فنحن نصدق برسالتكم وبأنّكم مرسلون من قِبل الله، وهكذا نرى أنّ إيمان تلك الأقوام كان مبنيّاً على هذا الأساس، والقرآن الكريم يذكر كلام هؤلاء الأقوام في هذا الخصوص ولكنّه لا يبيّن ما هو التلازم المنطقي بين إظهار الأمر الخارق وبين صدق دعوى النبوّة.

كلام الطباطبائي في تحليل النبوّة:

وهناك إشكالات عديدة في منهجية المتكلّمين لإثبات هذه المسألة العقائدية، ولكنّ بعض المتألهين المسلمين سلك طريقاً آخر وذكر كلاماً آخر في هذا الباب، على سبيل المثال ما ذكره المرحوم العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان في البحوث المتعلقة بمسألة الإعجاز وبالاستعانة بالمفاهيم القرآنية في هذا المجال،

فالطباطبائي يقول: إنّ الفعل الخارق للعادة لا موضوعية له، وإنّما الموضوعية في أنّ المخاطبين للنبي يدركون أنّ هذا العمل الخارق الذي صدر عنه على أساس تأييد دعوى النبي هو عمل يستند إلى سبب غير مغلوب ولا يمكن ابطاله، لا أنّه ينتسب إلى الإرادة الإلهية بشكل خاص، إنّ ما يمكننا تشخيصه ومعرفته هو: هل أنّ هذه الظاهرة تستند إلى سبب غير مغلوب أم لا؟

وقد ذكر العلاّمة على سبيل المثال مقارنة بين شفاء المريض بوسيلة الدعاء، وشفائه بوسيلة الدواء، فعندما ينال المريض الشفاء بوسيلة الدواء، فنحن نعلم أنّ الدواء ليس سبباً غير مغلوب وغير مقهور، لأنّه يمكن معالجة المريض بدواء آخر بحيث يغلب أثره أثر الدواء الأول ويحقق الشفاء للمريض، ولكن عندما يستند الشفاء إلى الدعاء فإنّ مثل هذا الشفاء لا يمكن أن يُغلب من قبل أيّ سبب آخر. والعلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان في بحث الاعجاز يؤكد من خلال رؤية فلسفية، أنّ وقوع الظاهرة الخارقة لا يعني خروج هذه الظاهرة من نظام العلية، فإنّ هذا المعنى غير ممكن اطلاقاً، وعلى رأي الطباطبائي، فإنّ صدور الظاهرة عن الأنبياء بشكل غير عادي يعني أنّها غير معلولة للعلل المادية المعروفة، ولكن نفس هذه الظواهر لها علل خفية وغير معروفة ولا تستثنى من قانون العلية العام.

وعلى أساس هذا التصور، فإنّ وقوع هذه الظواهر استناداً للإرادة الإلهية الخاصة يعني الخروج عن القوانين العامة لعالم الوجود وهو أمر محال. ولكن من الممكن أن يتصور الناس بعض الظواهر على أساس أنّها غير مغلوبة، وهذا يعني أنّ الأثر المعنوي لتلك الظواهر، التي لفتت نظر الإنسان إلى الله تعالى، غير مغلوب ولا يمكن إزالته بأي وسيلة، وهذه الظواهر في مجال

تأثيرها المعنوي تتمتع بالأصالة بحيث لا يمكن معارضتها والإتيان بمثلها[٢٧].

وتأسيساً على ذلك فإنّه يمكن تصور ظاهرة تقع في إطار القوانين العامة وتؤثر ذلك الأثر في نفوس الناس، وهذا التأثير أيضاً يقع ضمن القوانين العامة. المهم أنّ الإنسان يتوجه بسبب هذه الظواهر القاهرة والخارقة، إلى الله تعالى، ولكن لا توجد ملازمة منطقية بين وقوع هذه الظواهر على يد الأنبياء وبين صدق دعوى النبوة منهم ، ورغم أنّ وقوع هذه الظواهر يجعل أفراد البشر مستعدين لقبول الإيمان، وتدفعهم هذه الظاهرة بقوّة باتجاه الإيمان برسالة الأنبياء، وبعبارة أخرى، فإنّ هذه الظواهر الخارقة تمثّل علة لإيمان الناس لا أنّها بمثابة الدليل المنطقي على الإيمان.

المعجزة آية مشروطة بالإيمان:

ويتبيّن ممّا تقدّم، أنّ الظواهر الخارقة التي تسمى معجزة، إنّما تكون علة لإيمان الأشخاص الذين يمكنهم مشاهدة علامة إلهية من خلال هذه الظواهر، أمّا بالنسبة للأشخاص الذين لا يرون في هذه الظواهر «آيات الله» فإنّ إيمانهم بالنبوة لا يتيسر من هذا الطريق. إذن فوجود نوع من الإرتباط بين الإنسان وبين الله، والذي يتمثّل في رؤية الظاهرة الخارقة (آية)، يعتبر شرطاً مقدماً لإمكان الإيمان بنبوة النبي.

وهذا المعنى في غاية الأهمية، وقد ذكره الغزالي في كتابه «المنقذ من الضلال» مصرّحاً بما مضمونه: أنّ الشخص الوحيد الذي يمكنه معرفة النبي هو الشخص الذي يعيش حالة قلبية

٢٧ـ الميزان في تفسير القرآن، السيد محمد حسين الطباطبائي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩، ج١ ص ٧٢ ـ ٨٨: معنى الآية المعجزة في القرآن وما يفسّر حقيقتها.

تمثّل نموذجاً صغيراً عمّا يجري في قلب النبي[٢٨]. ومن هذا الطريق يتيسر له الإيمان بالأنبياء الإلهيين، أي أنّ هذا الإيمان إنّما يكون ممكناً فيما إذا كان هذا الشخص مؤمناً بالله على حدّ رؤية الظواهر «آية إلهية».

أمّا العارف المشهور «ابن عربي» فقد ذهب إلى نظرية أخرى في حقيقة الوحي تقترب كثيراً في معناها من كلام الغزالي، ويتبيّن من نظريته أنّه يرى أنّ معرفة الوحي الذي هو بحدّ ذاته معجزة، لا يرتبط بالالزام العقلي والمنطقي، بل إنّ هذه المعرفة تنطلق من طبيعة التأثر بجميع كائنات العالم، إنّ نظرية ابن عربي تقوم على أساس وجود علاقة وثيقة بين كون الخطاب وحياً، وبين كيفية تأثيره في واقع الإنسان، فربّما يكون «الكلام الواحد» بالنسبة لشخص معين وحياً، ولكنّه ليس كذلك بالنسبة لشخص آخر، ولأجل معرفة كون الكلام وحياً، لا ينبغي طرح هذا السؤال وهو هل أنّ هذا الكلام أو الخطاب ناقض لقوانين الطبيعة، أم لا؟ بل ينبغي هنا طرح هذا السؤال وهو: ما هو تأثير هذا الخطاب في واقع الإنسان، بحيث لا يؤثر فيه غيره مثل هذا التأثير؟ إنّ كون الخطاب وحيانياً لابدّ أن يتحلى بهذه الصفة، وهي أن يكون هذا الخطاب «من جنس آخر» ويختلف كلياً عن غيره من أشكال الخطاب والكلام البشري.

وضمن هذا المنحى، فإنّ القرآن الكريم يمثّل خطاباً وحيانياً لنبي الإسلام، ولكنّه بالنسبة للآخرين لا يكون خطاباً وحيانياً، إلاّ إذا كان خطاباً من «جنس آخر» لهم، وعليه فالوحي في نفسه ليس بالضرورة أن يكون وحياً للجميع وعلى الدوام.

كلام ابن عربي في الفتوحات:

٢٨ـ الغزالي، المقذ من الضلال، مع إضافات الدكتور عبدالحليم، ص ١٤٨ ـ ١٥٠، طبع في عام ١٣٩٤.

ويشير ابن عربي في موارد مختلفة في كتابه «الفتوحات المكية» إلى هذه النظرية، ونحن ننقل كلامه في هذا المورد باختصار:

«السؤال السادس والخمسون»: ما الوحي؟

الجواب: ما تقع به الإشارة القائمة مقام العبارة من غير عبارة، فإنّ العبارة تجوز إلى المعنى المقصود بها ولهذا سمّيت عبارة بخلاف الإشارة التي هي الوحي فإنّها ذات المشار إليه، والوحي هو المفهوم الأول والأفهام الأول، ولا عجب من أن يكون عين الفهم عين الافهام عين الفهيم منه، فإن لم تحصل لك هذه النكتة فلست صاحب وحي، ألاترى أنّ الوحي هو السرعة ولا أسرع ممّا ذكرناه، فهذا الضرب من الكلام يسمى وحياً ولما كان لهذه المثابة وأنّه تجلّ ذاتي، لهذا ورد في الخبر أنّ الله إذا تكلم بالوحي كأنّه سلسلة على صفوان صعقت الملائكة، ولما تجلى الرب للجبل تدكدك الجبل وهو حجاب موسى، فإنّه كان ناظراً إليه طاعة لأمر الله، فلاح له عند تدكدك الجبل، الأمر الذي جعل الجبل دكاً، فخر موسى صعقاً... فالوحي ما يسرع أثره من كلام الحق تعالى في نفس السامع، ولا يعرف هذا إلاّ العارفون بالشؤون الإلهية، فإنّها عين الوحي الإلهي في العالم وهم لا يشعرون، فافهم... .

إنّ الوحي أقوى سلطاناً من نفس الموحى إليه من طبعه الذي هو عين نفسه، قال تعالى: (**ونحن أقرب إليه من حبل الوريد**) وحبل الوريد من ذاته، فيا أيّها الولي إذا زعمت أنّ الله أوحى إليك فانظر في نفسك في التردد أو المخالفة فإن وجدت لذلك أثراً بتدابير أو تفصيل أو تفكُّر فلست صاحب وحي، فإن حكم عليك وأعماك وأصمك وحال بين فكرك وتدبيرك وأمضى حكمه فيك، فذلك هو الوحي وأنت عند ذلك صاحب وحي»[٢٩].

٢٩ـ الفتوحات المكية، ج٢، ص ٧٨، طبعة دار العربية الكبرى، مصر.

وتتبيّن من كلام ابن عربي عدّة نقاط مهمة:

أولاً: إنّ ابن عربي لا يرى أنّ الكلام الإلهي وحياً، من جهة كونه «عبارة» ودلالة على المعنى المقصود للمتكلّم، بل من جهة كونه إشارة سريعة تؤثر أثراً لا يوصف في نفس المخاطب إلى درجة أنّها تعمل على تغيير فكر المخاطب ورأيه بشكل كلّي، وفي نظر ابن عربي، أنّ الخطاب الوحياني هو خطاب الله ويختلف كلياً عن خطاب البشر.

ثانياً: إنّ هذا الخطاب «المختلف كلياً» عن خطاب البشر لا يعني نقض قوانين الطبيعة، بل إنّه يتميز بهذه الخصوصية وهي أنّ الكلام الوحياني، أساساً ليس من جنس قوانين الطبيعة التي تتصل بظهور الكلام حتى يقال بنقضه لهذه القوانين، بل يتصل بمساحة أخرى.

ثالثاً: لا يوجد أيّ كلام بمثابة مجموعة من الكلمات والجملات بعنوان أنّه «وحي في نفسه» تكون له شأنية الدوام والشمولية للناس كافّة، بل إنّ الخطاب لا يكون وحياً إلاّ إذا أوجد تأثيراً خاصاً في نفوس المخاطبين، فإذا تحقق هذا الأثر، يكون الكلام وحيانياً، إنّ كلمات وجملات القرآن الكريم إنّما كانت تمثّل وحياً إلهياً بالنسبة لنبي الإسلام، بسبب الأثر العجيب الذي تركته في قلب النبي، فلو أنّ هذه الكلمات والجملات أثّرت ذلك الأثر في شخص آخر أيضاً، ففي هذه الصورة ستكون بالنسبة له خطاباً وحيانياً إلهياً كذلك، فالكلام الوحياني يتصف في كل مورد بهذه الخصوصية.

ومن هذا المنطلق، فإنّ الفهم الحقيقي للنص القرآني الذي يحتوي كلمات وعبارات عادية وصامتة حسب الظاهر، هو إثارة وخلق التحوّل في واقع الشخص إلى «كلّي آخر» بحيث يستولي الخطاب على سائر وجوده وروحه.

ويؤكد ابن عربي في موارد أخرى من كتابه «الفتوحات المكية» فيما يتصل بذم علماء أهل

الظاهر المتمسكين بقشور الدين، على أنّ الفهم الباطني للقرآن يمثّل بذاته وحياً، يقول:

«فتولى الله بعنايته لبعض عباده تعليمهم بنفسه بالهامه وافهامه إيّاهم **(فألهمها فجورها وتقواها)** في أثر قوله: **(ونفس وما سواها)**، فبيّن لها الفجور من التقوى إلهاماً من الله لتجتنب الفجور وتعمل بالتقوى، كما كان أصل تنزيل الكتاب من الله على أنبيائه كان تنزيل الفهم من الله على قلوب بعض المؤمنين به»[٣٠].

رابعاً: إنّ الوحي مستمر ولا يختص بالأنبياء المذكورين في الكتب المقدّسة.

خامساً: إنّ الخطاب الوحياني لا ينبغي اعتباره مجموعة من المعلومات والمعارف التي تتحدّث عن عالم الوجود، بل إنّ الخطاب الوحياني مع كونه يتضمن فوائد معرفية، ولكن الخصوصية الأساسية له هي أنّه يمثّل كلّياً آخر على مستوى التأثير والنفوذ في واقع النفس البشرية.

امتيازات نظرية العرفاء عن حقيقة المعجزة:

ويبدو أنّ النظرية التي استعرضناها في كلام العلاّمة الطباطبائي ومن كان قبله كالغزالي وابن عربي وسائر العرفاء، عن حقيقة المعجزة والخطاب الوحياني تمتاز بخصوصيتين:

الأولى: أنّ هذه النظرية لا تقترن بالإشكالات الواردة على نظريات المتكلّمين والفلاسفة فيما تصوره من نقض المعجزة للقوانين الطبيعية وتدخّل الإرادة الإلهية بشكل مباشر في معادلات الطبيعة، أو نسبة الخطاب الوحياني إلى النبي على نحو الحقيقة ثم إلى الله على نحو المجاز.

الثانية: أنّ هذه النظرية ومن خلال قولها: إنّ الوحي والمعجزة يتبينان من خلال أثرهما في نفوس المخاطبين، وكذلك القول باستمرارية

٣٠ـ الفتوحات المكية، ج١، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠، مطبعة الدار العربية الكبرى، مصر.

الوحي وإنّها تساهم في إزالة التعارض بين الوحي والعقل الذي يظهر على شكل تعارض بين الوحي والفلسفة أو الوحي والعلوم الطبيعة، فهذه النظرية تقرر أنّ الوحي أو المعجزة يقعان في أفق يختلف تماماً عن أفق العلم والفلسفة. وكذلك تقرر وجود مساحة أخرى للإنسان غير مساحة العلم ومساحة الفلسفة، وهي مساحة «الكلي الآخر».

هذه النظرية المقبولة لدى كثير من العرفاء المسلمين يمكن مقارنتها بنظريات المتأخرين من فلاسفة الدين البروتستانتيين، من قبيل (كارل ابرت) و(پاول تيليش)، فعندما يقرأ الإنسان بحث العقل والوحي في كتاب «تئولوكى سيستماتيك» لپاول تيليش يرى الشبه الكبير بين نظريته في الوحي ونظرية ابن عربي في هذا الباب، ويملكه العجب، وكأنّ السالكين في طريق الحقيقة يتحركون في مسلك الإيمان والرسالة والانفتاح على الله باتجاه واحد وتكون عاقبتهم في كل عصر وزمان وفي كل مكان أنّهم يلتقون أخيراً في منزل واحد[٣١].

* * *

تيرل ونظرية التحول الوجودي في معنى الوحي:

وهنا من المناسب أن نستعرض البحث الذي طرحتُه في أحد المؤتمرات العلمية، في باب (الوحي بمثابة تجربة دينية)، وذكرت فيه مقارنة بين نظريتين لمفكرين، أحدهما مسلم والآخر مسيحي، وهذه النظرية تتماثل مع آراء

خذدژخث حخآ ،خخ ،ذذذحس ژحسژژأ ،ا حرچا ،حخشخرذخححت حخحژخس چذحسژشژ ،خح خذذخت ذس چپ ـ١ش ححس خحدخح خ رس ژچح رحخخپ

للمزيد من الإطلاع على معاني الكلام الوحياني، انظر إلى فصل: «المعاني المتفاوتة للكلام الوحياني عند المتألهين المسلمين» عن كتاب هرمنوتيك، الكتاب والسنّة لمؤلف هذا الأثر نفسه.

الغزالي وابن عربي، ويمكن القول إنّها عبارة أخرى عن نفس تلك النظريات.

إنّ التحوّلات والمتغيرات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية الجديدة في العالم الإسلامي ناشئة من إفرازات النموذج الحضاري في العصر الجديد، وقد طرحت هذه المتغيرات مسألة كلامية مهمّة، وهي السؤال عن نسبة هذه التحوّلات الجديدة مع الوحي الإسلامي وما هي العلاقة بينهما؟ وهذا السؤال سؤال كلامي بالدرجة الأولى، ويعود إلى معرفة النسبة بين التمدن والتجدد من جهة، وبين مسألة الوحي من جهة أخرى، ونعلم أنّه في بداية القرن العشرين كانت مسألة رسم العلاقة بين الحداثة والوحي تعدّ من أهم المسائل الكلامية لدى المسيحية الكاثوليكية، وتلك المسائل التي طرحت في ذلك الوقت باقية على قوتها لحدّ الآن. وقد اخترت في محاضرتي نموذجاً للمقارنة بين كاثوليكية «تيرل» وبين مدنية مفكر إسلامي هو «اقبال اللاهوري»، وأروم من ذلك بيان أهم العناصر الكلامية التي اعتمدها (تيرل) في نظريته ثم أحاول بيان العناصر أو الأمور المشابهة لها في التفكير الكلامي (لاقبال). إنّ كلا هذين المفكّرين كانا يطرحان آرائهما في العقود الأولى من القرن العشرين، وكان تيرل واقبال أيضاً يهدفان إلى الاجابة عن هذا السؤال: ما هي الرابطه المتصورة بين ثبات الوحي من جهة وتحوّل المعرفة البشرية، ومنها علم الكلام والعقائد من جهة أخرى؟ كيف يمكن القول بثبات الوحي في حين أنّ المعارف البشرية تعيش التحوّل والتغيير على المستويات كافّة، وكما سنرى أنّ كلّ واحد من هذين المفكّرين سعى لحل هذه المشكلة من خلال ما يستوحيه من مسألة التجربة الدينية وبناء صرح «العقائد» على أساس هذه التجربة.

بداية نشرع ببيان آراء تيرل.

لقد كان التصور الشائع في علم الإلهيات ولمدّة قرون متمادية أنّ الإنسان في حال اتصاله بالوحي إنّما يستلم مجموعة من التعاليم والمعارف، ولكنّ «تيرل» جاء بكلام آخر حيث قال في نظريته: إنّ اتصال الإنسان بالوحي يجعل جميع وجود الإنسان تحت تأثير الوحي ومن ذلك قوّة الفهم، ويقول تيرل: إنّ الوحي عبارة عن اتصال روح الله بالإنسان، وهذا الاتصال يتجلى بـ «التجربة الدينية» في وجدان كل إنسان مؤمن، وهذه التجربة الباطنية لها حقيقة واقعية وتستوعب جميع وجود الإنسان، بمعنى أنّ الوحي لا يسخّر فهم الإنسان ووعيه فحسب، بل إرادته وإحساسه وعواطفه أيضاً، ويقول: إنّ الوحي لا يمكن فهمه وإداركه إلاّ من خلال التجربة الدينية للإنسان المؤمن، فإذا كان الوحي ظاهراً للشخص ومفهوماً من خلال التجربة الدينية، وقلنا إنّ التجربة الدينية تمثّل حقيقة تتصل بواقع وجود الإنسان، إذن في التجربة الدينية يتحد عالم الغيب والشهادة ويكون الله في عين غيبته حاضراً في الطبيعة، إذن فتقسيم الموضوعات إلى «مقدّس» و«مدنّس» غير صحيح. ومن هنا فالوحي يخلق تغييراً أساسياً في جميع حياة الإنسان الدنيوية لا مجرّد إضافة معلومات ومفاهيم ذهنية.

ويقول تيرل: إنّ التجربة الدينية التي يفهم منها الوحي «وهو اتصال روح الله بالإنسان» لا تنحصر في طبيعة الأنبياء وتمثّل أساس النبوة لهم، بل هي سارية في جميع الأشخاص المؤمنين بالوحي حيث يعيشون هذه التجربة أيضاً، وتمثّل أساساً لإيمانهم، فالأشخاص المؤمنون يملكون تجربة وحيانية أيضاً «الاتصال بالروح الإلهي»، وعلى ضوء ذلك فإنّ الوحي مستمر وإن كان ما جاء به الأنبياء من عنصر الوحي يمثّل معياراً ومقياساً لمعرفة صحة المفاهيم التي يحصل عليها

الآخرون من تجاربهم الدينية، أي أنّ الوحي النبوي مفسّر للتجارب الدينية للآخرين.

ويقول تيرل: إنّ علم اللاهوت عبارة عن التفسير المستمر لهذه التجربة الدينية التي يعيشها المؤمن، وبما أنّ هذا التفسير محدود ومقيد في كل عصر بالعوامل التاريخية للفهم البشري، إذن، فعلم اللاهوت متغيّر أيضاً، وإن كانت الروح الإلهية التي تتصل بالإنسان غير متغيرة بذاتها.

ومن هنا فإنّ تيرل سعى لحلّ مشكلة أساسية في اللاهوت المسيحي، وهذه المشكلة هي وجود الثوابت والجوازم في مدار العقيدة مع وجود التحوّلات والمتغيرات التاريخية وخاصة في العصر الجديد، فكيف تتمكن الكنيسة من الادعاء أنّها تحفظ أصالة الوحي دائماً؟ وهنا أراد تيرل أنّ يحل هذه المشكلة بواسطة الاستعانة بمسألة «التجربة الدينية» التي تمثّل أهم مسألة عقائدية صارت مورد اهتمام المفكّرين في القرون الجديدة.

كانت هذه جملة من عقائد تيرل، ولكنّ المخالفين يطرحون عليه هذا السؤال: بالنسبة لما يتصل بواقع التجربة الدينية التي ترتبط بقوة الفهم والعقل، فهل أنّ فهم الإنسان حينئذ يدرك حقيقة الألوهية بشكل ناقص أم أنّ هذه القوة تدرك فقط «تأثير الله» على الإنسان ولا تدرك شيئاً عن حقيقة الألوهية والذات المقدّسة؟ يقول المخالفون: إنّ لازم نظريتك أنّ قوة الفهم في الإنسان لا تحصل على معلومات جديدة عن الله من خلال هذه التجربة القلبية، والمعلومات التي يحصل عليها هذا الإنسان هي من ثمار اتصال روح الله بالإنسان. ويقولون لتيرل، إنّ نظريتك تنتهي إلى اللاأدرية، لأنّ تيرل قد جعل تجربة الإنسان معياراً لفهم ونقد اللطف الإلهي المتمثل

بالوحي، في حين أنّ اللطف الإلهي هو المعيار لفهم ونقد جميع أبعاد وجود الإنسان.

وكذلك يطرحون هذا الإشكال على تيرل، وهو أنّ أثر الوحي إذا تسبب في تغيير واقع الإنسان ووجوده في هذا العالم، فحينئذ لا معنى لزيادة معلومات الإنسان وبالتالي لا معنى ولا قيمة للاعتقاد بـ «الحياة الأخرى».

نظرية إقبال اللاهوري في حقيقة النبوّة:

أمّا «إقبال» في فضاء العالم الإسلامي، فقد جاء بنظريات تشبه إلى حدّ كبير نظريات تيرل وآراءه، فإنّ أساس المعرفة الدينية في نظر إقبال، عبارة عن «التجربة الدينية»، والمعرفة الدينية بمثابة التفكير في معطيات التجربة الدينية، وبراهين وجود الله ليست شيئاً سوى افرازات فلسفية لكليات التجربة الدينية في واقع الإنسان. والإيمان في نظر إقبال لا يمثّل اعتقاداً انفعالياً وتصديقاً بقضية أو عدّة قضايا معرفية، بل الإيمان هو الشعور بالسكينة والاطمئنان الحي النابع من واقع التجربة الخاصة في الإنسان. ويرى إقبال أنّ التجربة الدينية للمسلم عبارة عن «خلق الصفات الإلهية في الإنسان»، والأهم من ذلك أنّ إقبال يرى أنّ النبوة بدورها تمثّل نوعاً من الشعور الباطني والتجربة الدينية للنبي، ويقول: «إنّ النبوة تمثّل نوعاً من الشعور الباطني للنبي الذي تتحد فيه التجربة مع واقع الميول والعواطف في النبي، حيث يتبيّن للنبي طريق جديد للسلوك العملي والأخلاقي في حركة الحياة من خلال تفعيل عناصر الخير في وجوده بسبب هذه التجربة» ويعتقد إقبال بوجود مراحل في حياة البشرية حيث كان الوحي يملك السلطان المطلق على الأقوام البشرية، ولكن مع ظهور العقل النقدي

في حياة الإنسان والبشرية، فإنّ هذا العقل تولّى دراسة مقولة الوحي من موقع النقد.

ويرى إقبال أنّ التجربة الدينية مستمرة في الحياة البشرية وأنّ مفهوم خاتمية النبوة في الإسلام، التي تعني السلطة المطلقة للوحي وعدم نقد العقل للمفاهيم الوحيانية، قد انتهى دروها، فختم النبوة في الإسلام يعني انتهاء مرحلة تعالي الوحي على النقد، لا أنّ الوحي قد انتهى، ويرى إقبال أنّ القرآن ـ فضلاً عن كونه تجربة دينية ـ فإنّه يعتبر التاريخ والطبيعة مصدرين للمعرفة البشرية ويجب على الإنسان أن يتحرك على مستوى إيجاد التناسب والانسجام بين هذه المصادر الثلاثة للمعرفة.

إنّ اهتمام إقبال الشديد بالتجربة الدينية دفعه إلى القول: إنّ منهج التفكير الذي دعا إليه القرآن هو منهج التجربة والاستقراء. فإقبال من خلال تفسيره للوحي بأنّه «تجربة دينية للإنسان» سعى لردم الفاصلة والهوة بين عالم الغيب وعالم الطبيعة. ويقول: في الإسلام لا توجد فاصلة بين الأمور الدينية والأمور الدنيوية، فكل ما هو دنيوي فإنّه باعتبار كونه من الله، فهو مقدّس، ويستنتج إقبال أنّ الواجب على الأُمّة الإسلامية أن تعمل على الجمع بين المقولات الثابتة الأبدية والمقولات المتغيرة، فالمجتمع الإسلامي وإن كان يملك أصولاً ومباديء أبدية في تنظيم حياته الاجتماعية ولكن بما أنّ الناس يفهمون من هذه الأصول الأبدية أنها تتعارض مع كل تغيير، فإنّ هذا الفهم الخاطىء أدّى إلى توقف الشيء الذي هو متحرك في ذاته. ويرى إقبال أنّ قيمة تأثير الوحي في حياة الإنسان لا تكون من خلال المعلومات التي يحصل عليها الإنسان، بل من خلال ما يخلقه من ثقافة وحضارة وقيم في واقع الحياة العملية وفي واقع السلوك الأخلاقي.

ونلاحظ أنّ إقبال يبني فلسفته ومعرفته الدينية على أساس عنصر «التجربة الدينية» وبذلك يفتح الطريق لإيجاد حلّ مقبول لمسألة الجمع بين ثبات الوحي ووجود المتغيّرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي يعيشها المسلمون في حركة الواقع، وهذا الحل يشبه الحل الذي طرحه تيرل لحفظ مقولة ثبات الوحي المسيحي مع قبول التحوّلات التاريخية وخاصة في المعارف الدينية. إنّ كلا هذين المفكّرين قد تحركا وبتأثير العوامل المعرفية في العالم الجديد، من موقع اجتناب البحوث النظرية الانتزاعية في التعاطي مع التراث ويقرران أنّ «الوحي» بمثابة «تجربة خاصة» يعيشها الإنسان في وجوده وقلبه، ويعتقد كل من إقبال وتيرل بأنّ الجمع بين مقولة الثابت والمتغير لا يتيسر إلاّ من هذا الطريق.

وكما طرح المخالفون في العالم المسيحي إشكالاتهم على نظرية تيرل، فإنّ المخالفين لإقبال في العالم الإسلامي قد طرحوا تلك الإشكالات على نظرية إقبال، وقالوا: إنّ إقبال بتفسيره للوحي بأنّه «تجربة بشرية» قد عمل على قطع اتصال الوحي بعالم الغيب وبالتالي تحويل علم اللاهوت إلى علم بشري، وعندما طرح مسألة العقل النقدي في مقابل الوحي فإنّه قد طعن بمفهوم الوحي، وكذلك جعل من الاعتقاد بالحياة الأخرى غير ذات قيمة! كل ذلك بسبب اهتمامه الوافر بالثقافة الغربية والحضارة الجديدة.

ولا يسع المجال هنا لتقييم نظريات تيرل وإقبال ونظرات المخالفين لهما، ولكن أجد من الضروري بيان نقطة مهمّة، وهي أنّ المسائل التي طرحها تيرل وإقبال وأنصارهما في العالم المسيحي والإسلامي والتي واجهت اعتراضات عديدة في ذلك الوقت فإنّها وطيلة ثمانين عاماً قد وجدت مقبولية في الأجواء والأوساط العلمية

والثقافية. وهذه المقبولية يمكن مشاهدتها من خلال انعكاساتها على بعض المواقف والآراء الكلامية أو التحوّلات الاجتماعية والسياسية في واقع المجتمع.

التحوّلات المؤثرة في مقبولة النظرية الأخيرة:

ففي العالم المسيحي نشير إلى حدوث ثلاثة تحوّلات:

١ ـ في الفاتيكان الثانية تمّ قبول هذا المفهوم وهو أنّ الإيمان بالوحي لا ينحصر بالاعتقاد بسلسلة من المعلومات والتصديقات، بل هو تجربة تستوعب جميع وجود الإنسان وشخصيته.

٢ ـ سعى المتكلّم الكاثوليكي المعاصر «كارل رانر» إلى ردم الهوة بين عالم الغيب والطبيعة في الإنسان، ومن هنا جاءت نظريته في «الالهيات المتعالية ـ transcendental» تأكيد لهذا المعنى[٣٢].

٣ ـ تعيش الكنيسة الكاثوليكية حركة مستمرة من أجل تطبيق علم اللاهوت على واقع الحياة الدنيوية للناس، وما يتصل بها من معطيات ومتغيرات، وبذلك تمنح معنى جديداً لهذه الحياة التي يعيشها الإنسان.

وفي العالم الإسلامي نرى وقوع تحوّلات مهمّة فيما يتصل بهذا الموضوع، وأشير هنا إلى ثلاثة من هذه التحوّلات:

١ ـ التحوّل الأساس الذي برز بوضوح في العقود المتأخرة في المجتمع فيما يتصل بالبعد السياسي والاجتماعي للإسلام، فالحركات السياسية المعاصرة تستوحي حركتها من دوافع إسلامية ناشئة من فكرة أنّ الإيمان الإسلامي لا يمكنه الابتعاد والانفصال عن حركة الإنسان في هذه الحياة الدنيوية، وأنّ الإسلام لابدّ أن يفرز آثاره ومعطياته على حياة الإنسان السياسية والاجتماعية، ومن هنا نشاهد بوضوح عملية

---

٣٢ انظر: إلى الكتاب المهم: Crundkurs des Clauben.

التحوّل التدريجي للدين إلى مقولات دنيوية في العالم الإسلامي.

٢ ـ ظهور اجتهاد متناسب مع الظروف الزمانية والمكانية في دائرة المسائل الفقهية وصدور فتاوى جديدة كثيرة لم تكن في السابق، وهذه الفتاوى الجديدة إنّما صدرت لغرض التوفيق بين واقع الشريعة ومقتضيات الحياة الجديدة ومتطلبات العصر، وبهذا العمل يسعى الفقهاء إلى تجسيد ما ذكره إقبال من مقولة التوفيق بين الثابت والمتغير في الفكر الديني.

٣ ـ والثالث من هذه التحوّلات ظهور علم الكلام الإسلامي الجديد في الأوساط الإسلامية والذي يطوي الآن مراحله البدائية، فالنظريات التي طرحت في هذا الباب، وإن لم يُعترف بها رسمياً من قِبل المؤسسة الدينية، ولكن هذا المنهج وجد له آذاناً صاغية من قبل شريحة المثقفين في الوسط الديني، وذلك بقبول مقولة إنّ علم الكلام لا يمكنه أن يعيش بمعزل عن معطيات العلم والفلسفة في العصر الجديد، إنّ روح علم الكلام الجديد الذي يعيش حالة الولادة تتمثّل في التوجه العميق والاهتمام الجدي بمسألة «التجربة الدينية» وبناء صَرح الإلهيات الإسلامية على هذا الأساس.

* * *

لقد تمّ اقتباس آراء تيرل وإقبال من المصادر التالية:

١ ـ إحياء الفكر الديني الإسلامي، في فصل «المعرفة والتجربة الدينية» و«روح وثقافة التمدن الإسلامي» لإقبال اللاهوري.

2 - Die Wechseldeziehungen Zwischen Philosophie Und KatholischerTheoligie, S, 111 - 134.

Richard Schaeffer Wissenschaftliche Buch Geselschaft Darmstadt 1980.

* * *

٥

الإيمان، السياسة، الحكومة

يواجه المفكرون المسلمون اليوم إشكالية مهمّة تدور حول كيفية إيجاد علاقة معقولة بين الإيمان والسياسة والحكومة، وأنا أبحث هذا الموضوع من موقع المتكلّم الديني، وليس الفقيه الديني، ومهمّة المتكلم الديني أو عالم الكلام هي السعي لإيجاد رابطة منطقية بين الإيمان الديني وسائر أنماط المعرفة البشرية بصورة منتظمة.

وفي هذا الصدد نبحث خمسة مواضيع نسعى من خلالها لبيان أوجه الغموض فيها وتحليل مفرداتها وتفاصيلها. وهذه المواضيع الخمسة تعين الإنسان المسلم على إيجاد رابطة معقولة بين الإيمان
والسياسة والحكومة. اعتقد أنه ما لم تسُدْ في أجوائنا الثقافية مثل هذه الأبحاث فإننا لا نتخلّص من الكثير من التعقيدات السياسية والاعتقادية. وأساس البحوث الكلامية التي تأخذ على عاتقها تنظيم الرابطة بين الإيمان الديني مع سائر المعارف البشرية، يقوم على مبان دينية، ومن هنا تتمّ صياغة سلوك الإنسان المسلم في دائرة التعاليم الدينية، إذْ إنّ الاهتمام بمثل هذه المسائل الكلامية يُعتبر في الدرجة الأولى من الضرورة والأهمية.

هذه المواضيع الخمسة التي سأتحدّث عنها في هذه المقالة، تمثل أهمّ المواضيع التي لفتت أنظار المفكرين المسلمين في المائة وخمسين سنة الأخيرة، أي في بداية التحولات السياسية والاجتماعية في عالمنا الإسلامي، وكل واحد من هذه المواضيع الخمسة يتضمن تيارين إسلاميين

يختلفان في دائرتي النظر والفكر، وسأستعرض كلا هذين التيارين مع تحليل لمقولة كل منهما، حيث ستتضح المباني التي تقوم عليها منظومة الفكر والاعتقاد في كل منهما، والنتائج المترتبة على الأخذ بكل واحدة من هاتين المنظومتين الفكريتين.

الموضوع الأول:العمل السياسي وظيفة أم حق؟

كيف يمكن للإنسان المسلم تقييم العمل السياسي من موقع الوحي «الكتاب والسنّة» الذي هو دعامة الإيمان الإسلامي؟ فإذا التفتنا بدقة إلى القيود المذكورة في هذا السؤال أمكننا التحدّث عن هذا الموضوع بصورة واضحة، إذْ يجب أن نقوم بتعريف كلمة «السياسة» في البداية كيما يمكننا أن نتعقل إيجاد العلاقة بين الإيمان والسياسة. وهنا أعرّف السياسة بما هي عمل سياسي، فالعمل السياسي عبارة عن تصميم الإنسان وتحرّكه على مستوى الحياة الإجتماعية وعلاقات الأفراد في داخل المجتمع بهدف إيجاد النظام وتحسين أجواء الحياة في مختلف أبعادها المجتمعية «لا الفردية»، وهذه النشاطات والأعمال إنما تكون بهدف تصحيح وإشباع الحاجات، والتقليل من المشكلات والسعي للارتقاء بأفراد المجتمع وتوظيف قابلياتهم المختلفة.

والسؤال الأساسي في هذا المجال هو: ماذا نقصد بالعمل السياسي في دائرة الفكر الإيماني وكيف يتم تقييمه؟ فهل أن المسلم عند قيامه بنشاطات سياسية يريد بذلك هذه الحياة الدنيا والتقليل من المشاكل التي تواجه أفراد المجتمع في هذه الحياة؟ وهل هذا الإقدام العملي يجب أن يكون بعنوان تكليف ووظيفة دينية للإنسان المسلم، أم يؤخذ هذا السلوك بعنوان أنّه «حق» لكل فرد من أفراد المجتمع يمكنه المطالبة به والعمل على وفقه؟

ومن أجل أن يتضح معنى هذا السؤال يجب أن نطرح سؤالاً آخر قبل ذلك ونستعرض نمطين من الفكر الديني تجاه هذا السؤال.

هل أنّ حركتنا الدنيوية في إشباع الغرائز وإرضاء الدوافع البدنية والنفسية في هذه الدنيا هي من باب الضرورة وبصورة مقدمة لتحقيق هدف أصيل آخر؟ وهل أن الرؤية الصحيحة هي أن هذه الأعمال بنفسها غير مطلوبة وغير مقدسة «لا ضد المقدس» وإنّما هي من باب الضرورة لإدارة حياة الإنسان بهدف الوصول إلى السعادة الأخروية؟ هل يصح أن نقول: إنّ المدح لنظام الخلقة الوارد في القرآن الكريم لا يشمل هذه الظواهر الدنيوية، وأنّ الله لا ينظر إلى من يتحرك لإشباع هذه الحاجات الدنيوية نظر محبّة، بل من باب رفع الضرورة الناشئة من النقص الذاتي في عالم المادة؟ وهذا يعني أنّ الله تعالى قد جعل وظيفتين أساسيتين للإنسان.

إحداهما تسبيح الذات المقدسة وعبادتها.

والأخرى خدمة الناس والسعي لقضاء حوائجهم.

وأمّا المتع الطبيعية واللذائذ المادية فهي خارجة عن هاتين الوظيفتين، وإنّما تكون مورد رضا الله تعالى لأنّها تمثل مقدمة لإدامة حياة الإنسان وسعيه في أداء وظائفه الأساسية، فنحن مكلّفون بإشباع غرائزنا وحاجاتنا المادية لنستمر في الحياة ونعمل على أساس تلكما الوظيفتين الأساسيتين «العبادة لله والخدمة لخلق الله»، وأمّا إشباع الغرائز فهو وظيفة مقدماتية والإلزام فيها ناشئ من الإلزام في الوظائف الأساسية. ومن هنا فقد ورد في بعض التعاليم الدينية أنّ الإنسان هو مخلوق مسؤول ومكلّف أمام الله تعالى.

أو نقول: إنّ التفكير السليم في هذا الباب وطبيعية تمتّع الإنسان في هذا العالم مطلوبة بنفسها ومورد رضا الله تعالى في مدحه لنظام

الخلقة على أساس الأصالة وليس من باب المقدمة والضرورة، فعندما يتحرك الإنسان على مستوى إشباع حاجاته وإرضاء غرائزه والتمتع المباح في هذه الدنيا، فإنّ قسماً من «الجمال الإلهي» يتجلّى في واقع الإنسان وبتكامل نظام الخلقة، إنّ تكاليف الإنسان في مقابل الله تعالى مهمّة جدّاً ولكن الإنسان ليس كائناً مسؤولاً فقط، بل إنّ الإنسان في دائرة المفاهيم الدينية يعيش حالة العبودية لله وهي عبارة عن الحياة طبقاً لإرادة الله.

وهذا المفهوم أعم من الوظيفة والمسؤولية، وفي هذا المفهوم يكون الإنسان هو العبد وليس «المكلف»، وحينئذ تكون التمتعات الطبيعية للإنسان متوافقة مع الإرادة الإلهية لأنّها تمثّل جزءاً من الحياة الطبيعية للإنسان، ومقدمة لعبودية الإنسان لله تعالى، كما أنّ العمل بهاتين الوظيفتين الأساسيتين «العبادة لله والخدمة للناس» أيضاً يكون متوافقاً مع الإرادة الإلهية ومقدمة لعبودية الإنسان للحق تعالى، فالتمتعات الطبيعية للإنسان من قبيل طلب الرزق تعتبر في دائرة المفاهيم الوحيانية للإسلام من قبيل العبادة.

ونلاحظ أنّ هاتين الرؤيتين غير متوافقتين في الرؤية إلى العالم، وكل من هاتين الرؤيتين تقوم على أساس الإجابة الخاصة عن هذا السؤال: هل أنّ العمل السياسي وظيفة أم حق؟ فأصحاب الرؤية الأولى يرون أنّ انشغال الإنسان بالتمتعات الطبيعية عبارة عن وظيفة مقدماتية، وهكذا الحال في العمل السياسي أيضاً، فهؤلاء يقولون: إنّ إجراء النظْم (ونظْم أمركم)[٣٣] في الحياة الاجتماعية يعد ضرورة، والضرورة هنا بمعنى أنّ الناس لا يمكنهم الحياة بشكل طبيعي في الدنيا إلاّ من خلال النظْم في دائرة الحياة

٣٣ـ نهج البلاغة. في وصيته لابنه الإمام الحسن.

الاجتماعية والعمل بوظائفهم الشرعية، فهنا نرى أنّ العمل السياسي بمثابة استجابة لهذه الضرورة وهي إقامة النظام الاجتماعي، ليتمكن الإنسان من العمل بوظيفته الشرعية الأساسية، وبمقتضى هذا الاعتقاد فالعمل السياسي يعتبر وظيفة مقدماتية، والجانب الإلزامي لهذه الوظيفة مقتبس ومترشّح من الإلزام في الوظائف الأساسية للإنسان وهي عبادة الخالق والخدمة للخلق.

ولكن الله تعالى لا ينظر بعين المحبة والرحمة لهذا النمط من العمل البشري بالحياة الدنيا، ومن هنا فإنّ أتباع هذه الرؤية، يطلبون من الناس أن يقوموا بأعمالهم السياسية بقصد القربة لله تعالى ويتصوّرون أنّ مثل هذه الأعمال تُهيىء الأرضية اللازمة للتكامل المعنوي لأفراد المجتمع وإزالة الباطل من أجوائه أو إعادة الحقوق إلى أصحابها، بمعنى أنّ جميع الطرق تنتهي بمعيار التكليف والوظيفة الشرعية.

وأمّا أتباع النظرية الثانية، فإنّهم يرون العمل السياسي من زاوية أخرى، ففي نظر هؤلاء أنّ المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية والتحرّك نحو الاستفادة من اللذات الطبيعية، لها أصالة بحدّ ذاتها وليست مقدمة إلى شيء آخر، وهذه الأصالة تعني أنّ المشاركة السياسية هي إحدى الظواهر الممدوحة في عالم الخلق، فعندما يساهم الإنسان في الحياة السياسية، فهو في الحقيقة يعمل في إطار تحسين الحياة الدنيوية لجميع الأفراد ليعيشوا الرفاهية والهناء ويساهموا في التقليل من المشاكل والمصاعب والتحدّيات التي تواجه الإنسان في حركة الحياة، إنّ المساهمة في الحياة السياسية هي نوع من التدبير البشري لشؤونه الفردية والاجتماعية، وهذا التدبير يستسقى من «الحق»

الذي وهبه الله تعالى للإنسان وليس عملاً بالوظيفة الشرعية.

وفي نظر هؤلاء المفكّرين أنّ المؤسّسات السياسية الدينية هي مؤسّسات مدنية وعرفية كما هو الحال في مؤسّسة الزواج والطلاق مثلاً، فوضع المقرّرات الشرعية لمثل هذه النشاطات الاجتماعية لا يعني خروجها من هويتها المدنية، ووضع المقررات الأخلاقية في دائرة الحكومة لا يوجب خروج هذه المؤسسة السياسية عن هويتها المدنية أيضاً، وقد وردت في الكتاب والسنّة مفردات من قبيل «الحكم» و«الملك» في بيان دور هذه المؤسسات السياسية كما ورد التعبير عن البيع، والشراء، والزواج والطلاق، فكلّها من التدبيرات البشرية والعقلائية والعرفية من أجل الاستمرار في حركة الحياة، أمّا تصميم الإنسان للعمل في هذا الطريق فإنّما هو «استفادة من الحق» لا العمل بالوظيفة، فكل تصميم وتدبير يتعلق بالحكومة هو تدبير بشري وعقلائي يستوحي مقوّماته من عنصر الحق، لا العمل بالوظيفة الشرعية. وهذا لا يتنافى مع وجود بعض المقررات الأخلاقية في الكتاب والسنّة لهذه الأعمال المدنية.

ويعترف هؤلاء المفكّرون بوجود مفاهيم أخرى في الكتاب والسنّة من قبيل: القيام بالقسط، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، التصدي للظلم، وأمثال ذلك ممّا له هوّية معيارية، ولكنْ، في إطار بيان بعض الوظائف والتكاليف الشرعية، فهذه كلها مفاهيم مستقلة تماماً، وفي الحياة السياسية للمجتمع البشري قد تطرأ بعض الأحوال والأوضاع السلبية التي تستدعي من أفراد المجتمع القيام بالقسط أو مخالفة للظالم أو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهذه تكاليف شرعية تتوجّه إلى المكلّفين في شرائط وظروف خاصة، ويجب على الإنسان التحرك في دائرة العمل

بها، ولكن في نظر هؤلاء المفكرين لا يوجد هناك واجب شرعي في النصوص الدينية يسمى «تشكيل الحكومة»، فهذا المعنى يشير الى وجود ارتباك في معرفة المفاهيم الدينية وعدم القدرة على تشخيص المصاديق الواقعية لها.

إنّ الأبحاث والدراسات التي تؤكّد على أنّ الدين لا ينفصل عن السياسة في دائرة الفكر الديني لدى المسلمين، إنما هي عبارة عن سعي التيار الأول للإجابة عن هذا السؤال الأساسي، وينبغي الإلتفات إلى أنّ المراد من هذه العبارة قد يكون بمعنيين مختلفين، فالبعض يقصد من هذه العبارة «إنّ الدين لا ينفصل عن السياسة»، بمعنى أنّ كل نوع من العمل السياسي يندرج تحت عناوين شرعية، وعندما يكون مقترناً مع قصد القربة إلى الله يكون عملاً دينياً.

أمّا أصحاب الرؤية الثانية، فعندما يقولون هذه العبارة، فإنّهم يقصدون منها شيئاً آخر، وهو أنّ العمل السياسي حتى لو لم يكن بقصد القربة، بل كان من قبيل الممارسات الطبيعية للإنسان، فإنّه يكون مورد رضا الله تعالى وعنايته لأنّه يساهم في تدبير وتحسين أمور الناس الحياتية والمعيشية، وهنا يكون الإنسان في حال العبادة أيضاً لأنّه يسير في خط الإرادة الإلهيّة والطاعة والعبودية حيث تتجلى الأسماء والصفات الإلهيّة على هذه الأعمال والنشاطات.

إذن فالعمل في الدائرة السياسية يدخل ضمن التديّن والعبودية لله تعالى. ويظهر الفرق بين هاتين النظريتين عن العمل السياسي في النتائج، فعلى أساس النظرية الأولى حيث تكون الاستمتاعات الطبيعية من باب الضرورة والمقدمة، فإنّ معنى تحسين الوضع المعاشي للناس، وهو موضوع العمل السياسي، سيكون محدوداً جدّاً، ويكون المعيار لذلك، الإنطباق على الظواهر الدينية في المجتمع، فعندما يرى

أولياء الأمور أنّها متطابقة مع الشرع يتصورون أنّه لا توجد مشكلة حقيقية في هذا المجتمع، وأنّ جميع حاجات الناس قد ارتفعت، وفي مثل هذه الرؤية لا تؤخذ حاجات الناس الواقعية مأخذ الجد.

أمّا على أساس الرؤية الثانية من اتحاد العمل السياسي والدين، فإنّ «الرفاه الإقتصادي والإجتماعي العام» يتمتع بالأصالة، ومن هنا يخضع الوضع السياسي والاقتصادي للمجتمع إلى محاسبات دقيقة علمية عن واقع الفقر أو الرفاه في المجتمع لا على أساس الظواهر الدينية، ويسعى المسؤولون وفق حسابات علمية إلى حلّ مشاكل الناس ورفعها بصورة جدّية وواقعية.

ونستنتج من هذا التحليل أنّ كلا هذين التيارين يواجهان سؤالاً جدّياً، هو: هل أنّ الله تعالى أراد للإنسان حياة مرفّهة ومنعّمة في هذه الدنيا بالأصالة «وليس بعنوان الضرورة والمقدمة»؟ إنّ أتباع الطائفة الأولى لا يمكنهم الجواب عن هذا السؤال بوضوح وشفافية، ولكن أتباع الطائفة الثانية يجبيون بدون تردد: نعم.

الموضوع الثاني: نظرية سياسية أم تعليمات سياسية؟

أخذ هذا الموضوع مساحة كبيرة من الأبحاث والدراسات الجدية للمفكرين الإسلاميين وخلاصته: هل توجد نظرية سياسية في الكتاب والسنّة مضافاً إلى التعليمات السياسية، أم أنّ النصوص الدينية تقتصر على تعليمات سياسية للمسلمين من دون طرح نظرية سياسية خاصة؟

لابدّ أوّلاً من معرفة المراد من النظرية السياسية هنا، فلو أردنا تعريف النظرية السياسية بملاحظة الهدف والغاية فلابد أن نقول: إنّ النظرية السياسية هي النظرية التي تهدف إلى إعطاء تصور عام للإنسان عن الوضع السياسي

في المجتمع، فالنظرية السياسية توضح المراد من المؤسسة السياسية، وكيفية حدوث التحولات السياسية، ومن هم القائمون على أمر سياسة المجتمع. كما أنّ النظرية السياسية تهدف إلى بيان الإجابات عن الأسئلة التالية:

هل توجد معايير طبيعية للعدالة؟ وما هي العلاقة الصحيحة التي ينبغي أن تكون بين الفرد والمجتمع؟ ومن هو الذي يجب تفويض الأمور إليه؟ وما هي العناصر التي يتشكل منها المجتمع المتكامل؟ وهل هذا المجتمع هو الذي يعيش فيه الإنسان بأمن وطمأنينة ويحسّ بالرضا عن حالته المعيشية؟ وكيف يمكن أن تتحرك المؤسسات السياسية في عملية تنظيم الأمور بحيث لا يتمكن حكّام الجور من إلحاق ضربات كبيرة بالفرد والمجتمع؟ وهنا يُطرح السؤال التالي:

هل توجد نظرية سياسية في الكتاب والسنّة بهذا المعنى؟ هل توجد إجابات واضحة عن هذه الأسئلة في النصوص الدينية؟ وهل من الصحيح أن نسعى إلى استخراج «نظرية سياسية» من هذه المصادر الدينية ونسميها «نظرية وحيانية وإسلامية»؟

البعض يرى أنّ الإسلام طرح نظرية سياسية خاصّة بإمكانها الإجابة عن كل تلك الأسئلة ويجب على المسلمين أن يتحركوا في نشاطاتهم السياسية على أساس هذه النظرية، ولكن البعض الآخر من المفكرين المسلمين ينكرون وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنّة، ويرون أنّ هذا المعنى لا ينسجم مع شؤون الدين والكتاب والسنّة.

هؤلاء يرون وجود «تعليمات سياسية» في النصوص الدينية وليس نظرية سياسية، وهذه التعليمات الواردة في المصادر الدينية تتجاوز الحياة الفردية للإنسان، أي إنّها تنظر إلى الحياة الاجتماعية والسياسية لأفراد المجتمع، ولكن هذا لا يستلزم وجود نظرية سياسية في

التعليمات الشرعية، بل إنّ التعليمات الواردة في الكتاب والسنّة تتضمن نظريات حول هوية الإنسان وشخصيته.

والنظرية السياسية أعمّ وأوسع من تشخيص هوية الإنسان، فكل فيلسوف في السياسية له نظرية سياسية أيضاً، وتبتني نظريته على أساس تشخيص رؤيته عن الإنسان وهويته، ولكن النظرية السياسية لا تساوي الحديث عن هوية الإنسان.

وعلى سبيل المثال فعندما يطرح «هوبز» نظريته السياسية فهو يؤسسها على قاعدة معرفية في شخصية الإنسان وهويته، وهناك نظرية سياسية أخرى للفيلسوف «أريك فروم» الذي يختلف في نظرته للإنسان عن هوبز، يقول فروم: «الإنسان موجودٌ عاشقٌ للتعالي والسمو» وعلى أساس هذا التصور بنى نظريته عن النظام السياسي، وأمّا «ماركس» فأهم مسألة لدى الإنسان في نظره هي «الغربة عن الذات»، ولهذا نجد أنّ نظرية ماركس السياسية تختلف عن نظريات الآخرين حيث استهدف بالأساس رفع هذه الغربة عن واقع الإنسان.

وهناك نظرية «لجان جاك روسو» في النظام السياسي الأصلح للمجتمع البشري، حيث يرى أنّ كل فساد وخلل في المجتمع البشري إنّما هو من صناعة الإنسان نفسه في إطار علاقاته الاجتماعية، فالإنسان في وضعه الطبيعي هو موجود خيّر، فإذا تطابق النظام الإجتماعي مع ذلك الوضع الطبيعي والفطري فسيرتفع الفساد والخلل من مفاصل المجتمع، ولهذا كان روسو متعصباً بشدّة في مقابل التمدن البشري ومخالفاً للحضارة والتقدم العلمي حيث يرى أنّ التمدن يضع الأغلال في يدي الإنسان ورجليه ويسلبه حالته الفطرية والطبيعية التي كان فيها طاهراً من الشرور والأنانية، والتربية الخاطئة هي المسؤولة عن تحوّل طبيعة الإنسان نحو الشر والأنانية.

إنّ أتباع النظرية الثانية التي تنكر وجود نظرية سياسية في الكتاب والسنّة يقولون: إنّ ما ورد في القرآن الكريم إنّما هو سلسلة من الصفات والدوافع البشرية من قبيل «يؤوس، عجول، هلوع، ظلوم وأمثال ذلك» وهذا لا يعني وجود نظرية سياسية في البين، وعلى سبيل المثال قوله تعالى: (**ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس...**)[٣٤].

فمن هذه الآية لا يمكن استخلاص مقولة أن القرآن الكريم يؤيد نظرية «الوضع الطبيعي»، وأن الفساد والإختلال إنما ينشأ من الأجواء الإجتماعية، ولكن هؤلاء المفكرين يؤيدون وجود تعليمات سياسية في النصوص الدينية، وهذه التعليمات السياسية تختلف عن التعليمات المتعلقة بالأخلاق الفردية، فالتعليمات السياسية عبارة عن سلسلة من المفاهيم الأخلاقية والإنسانية التي ترسم شكل العلاقات الاجتماعية بين الأفراد، وهذه التعليمات والمبادئ يمكنها أن تجيب عن الأسئلة من قبيل: هل ينبغي فسح المجال لأفراد المجتمع في مجال الفكر وحرية البيان؟ هل ينبغي تقسيم الفرص والإمكانات في المجتمع بشكل متكافئ؟ هل يجب أن يقف جميع أفراد المجتمع أمام القانون بصورة متساوية؟

الموضوع الثالث: المفاهيم الكلّية وتفاصيل الواقع

محور هذا الموضوع هو: هل أنّ التعليمات الأخلاقية والسياسية المذكورة في الكتاب والسنّة، تقبل الإنطباق على جميع الموارد؟ أم أنّها عبارة عن مقولات كلية وانتزاعية ينبغي تعيين علاقتها مع: القابليات، الضرورات، الواقعيات، الإمكانات، أي ينبغي رسم العلاقة بينها وبين المصاديق المذكورة ثم الحكم بعد ذلك؟

---

٣٤. سورة الروم، الآية ٤١.

فالبعض يرى أنّ للعدالة في الكتاب والسنّة، معنى معيناً ومحدوداً، ووظيفتنا تجسيد ذلك المعنى في واقع المجتمع المعاصر، وكأنّ المجتمع في نظر هؤلاء المفكرين هو أمرٌ يقبل التأسيس والبناء كما هو الحال في طرح المهندس لخارطة البناء، ثم يُبنى البناء على أساس تلك الخارطة، فالمعنى الذي ذكره الله تعالى في النصوص الدينية للعدالة بمثابة «خارطة العدالة» ووضعها في اختيار الإنسان وأمره أن يجسد ذلك في حياته الاجتماعية.

هؤلاء المفكرون تصوروا أنّ «المجتمع المثالي» هو مفاهيم كلية انتزاعية تدور في مجال الفكر، وما عليهم إلاّ تجسيدها في الواقع الخارجي.

ولكن أتباع النظرية الثانية يرون أنّ هذا الكلام عقيم وأنّ طريق الحل هو أن ننظر إلى الواقعيات الاجتماعية الموجودة، فلابدّ من قراءة الضرورات والإمكانات والقابليات الموجودة في المجتمع أولاً، ثم النظر إلى تلك المفاهيم الكلية والإنتزاعية ودراسة نسبتها إلى حالة معينة مشخّصة في الواقع الخارجي. فالقابليات تعني ما يمكن أن يتحقق، والضرورات تعني ما يمكن أن يحدد هذه القابليات، والواقعيات تعني تلك الأمور التي تفرض نفسها على الواقع والإنسان، والإمكانات تعني تلك الأشياء التي يستطيع بها الإنسان من تحصيل أشياء أخرى بواسطتها.

فإذا أُخذت هذه الأمور كلها بنظر الاعتبار فحينئذ يمكن أن يقال: إنّها مصداق للعدل أو مصداق للظلم، مصداق لحرية البيان والفكر أو مصداق للاستبداد، إنّ أنصار هذه النظرية يهدفون إلى إصلاح الوضع الموجود فعلاً على أرض الواقع ولا يفكرون في مجتمع مثالي وأحلام طوباوية بعيدة عن الواقع، ففي نظر هؤلاء لا توجد نسخة

جاهزة تذكر جزئيات العدالة والحرية في كل مجتمع ليقوم الإنسان بتطبيقها وتحقيقها، فهذه المفاهيم تظهر بصور مختلفة في المجتمعات البشرية، ويلعب الزمان والمكان دوره المهم في تعيين مصاديق الظلم والعدل، فالتعريف الكلي والمفهومي للعدل والظلم لا يتغيّر، ولكن المصاديق هي التي تتغير وتختلف، وعلى هذا الأساس فإنّ العامل الأساس في مصداقية العدل والظلم في المجتمع البشري إنّما هو عيّنات ذلك المجتمع من جهة، وكذلك ما يعيشه الإنسان في شعوره ووجدانه من أفراح وأتراح، من جهة أخرى.

فمع الأخذ بنظر الاعتبار هذه الأمور العينية والموضوعية يمكن القول: إنّ هذا المجتمع يسوده العدل أو الظلم. بمعنى أنّ النظام السياسي يجب أن يقوم على أمرين مهمين هما: تفسير المفاهيم الكلية، والإدراك العميق للواقعيات.

الموضوع الرابع: صياغة مبادئ أم الانسجام مع المبادئ؟

ينطلق هذا الموضوع من فرضية عدم وجود نظرية خاصّة للحكومة في الكتاب والسنّة، فما هو موقف المسلمين بالنسبة إلى شكل الحكومة والنظام السياسي؟ هل يمكنهم صياغة شكل خاص للحكومة والقول: إنّ هذه الصياغة إسلامية؟ وبعبارة أخرى هل أنّ النظام السياسي للمسلمين يجب أن يسترفد أصوله ومعاييره من الكتاب والسنّة، أم أنّ هذا النظام لا ينبغي أن يتقاطع مع الأصول والمبادئ الإسلامية وحسب؟

البعض قالوا: إنّ الحكومة أو النظام السياسي يجب أن يكون مبنياً أو قائماً على أساس القيم الإسلامية والمبادئ الوحيانية، ولكن البعض الآخر يرون كفاية عدم تقاطع النظام السياسي مع المبادئ والأصول الدينية، ففي نظر هؤلاء لا يمكن الحديث عن أيّ نظام سياسي بأنّه مبني على أصول وقيم معينة، بل إنّ ما يمكن ادّعاؤه أنّ هذا

النظام غير مخالف لتلك الأصول والقيم، فعدم وجود الظلم قد يكون واضحاً ولكن وجود العدالة لا يمكن توضيحه بسهولة، ولهذا لا يمكن إطلاق كلمة حكومة إسلامية بسهولة على نظام معين بمجرّد وجود بعض الظواهر الدينية فيه، وهذا يعني أنّ إسلامية النظام هي غير تنفيذ القوانين الإسلامية في المجتمع!

وهنا يواجهنا تساؤل مهم ضمن هذا الموضوع، وهو: كيف يمكننا معرفة هل أنّ هذا النظام السياسي منسجم مع القيم الإسلامية أم غير منسجم، أو أنّ العمل السياسي الفلاني هو من مختصات رجال الدين أم يمكن للآخرين إبداء نظرهم فيه أيضاً؟ وبعبارة أخرى: هل هناك إلزام شرعي وأخلاقي نابع من الكتاب والسنّة يؤكّد على أنّ الناس يجب عليهم التقليد في الأمور السياسية؟ هناك الكثير من المفكرين يرون عدم وجود مثل هذا الإلزام الشرعي ولا ينبغي على الناس التقليد في مثل هذه المسائل.

أمّا الأساس الذي يقوم عليه مثل هذا النمط من التفكير فهو أنّ القيم السياسية والمبادئ التي يقوم عليها العمل السياسي والذي هو مورد قبول الإسلام، ليست من قبيل الحقائق الشرعية التي يختص أمر الفتوى بها برجال الدين، لأنّ هذه الأصول والمبادئ إنّما هي مفاهيم إنسانية وعُرفية وقد جاء الشرع لتأكيدها، ومن هنا يكون إبداء الرأي في هذه الأصول وهل أنّها منسجمة أم غير منسجمة مع الدين، هو عملٌ من حق الجميع، وهو بالتالي يؤدي إلى ترشيد الذهنية السياسية للناس ويتعلق بمدى فهمهم السياسي وحجم اطّلاعاتهم ومعلوماتهم عن الواقع الاجتماعي والسياسي في المجتمع، وهذا يعنى أنّ قبول هذه المبادئ من قبل الناس لا يُفترض أنْ يكون بمثابة التقليد الشرعي.

الموضوع الخامس: هل التصويت عقد شرعي أم التزام أخلاقي؟

وهنا نتساءل: هل أنّ القوانين والمقررات التي يتم التصويت عليها في المجتمع الإسلامي لها حكم القوانين الشرعية وأنّ التخلّف عنها يكون «معصية» ويستوجب العقاب الأخروي؟ أم يمكن القول: إنّ هذه القوانين لا تستوجب سوى التعهد العقلائي والتخلف عنها لا يستدعي ذنباً ولا عقوبة إلهية وإنْ استوجبت عقوبة قانونية ودنيوية؟ فالحكومة لها الحق من أجل حفظ نظام المجتمع أن تقرّر بعض العقوبات على المتجاوزين على هذه القوانين فقط ولا يستوجب ارتكاب ما يخالف القانون ذنباً ومعصيةً إلاّ إذا كان ذلك العمل «حراماً شرعياً»، ولكل واحد من القولين دلائل ومبررات، فأصحاب النظرية الأولى يقولون: إنّ طاعة الحكومة الإسلامية واجبة في الكتاب والسنّة، وهذا الوجوب هو وجوبٌ شرعي، ويرى بعض هؤلاء ممن يميل إلى الديمقراطية أنّ المسلمين عندما يدلون برأيهم لصالح القانون الأساسي الذي يرسم ويعيّن شكل الهيئة الحاكمة والنظام السياسي فإنّهم في الواقع يتعهدون بالإلتزام بمقررات وقوانين هذه الحكومة، وهذا هو عقدٌ مشمول للأمر الإلهي الكلي: (**أوفوا بالعقود**)[٣٤].

فكما أنّ الشخص الذي يخرج بدون دليل وإذن عن مقتضيات «عقد البيع» ولا يسلّم البضاعة التي باعها واستلم ثمنها إلى المشتري فإنّه قد ارتكب عملاً مخالفاً للشرع، فكذلك الشخص الذي لا يفي بعقوده الاجتماعية ويرتكب مخالفة لقوانين الحكومة الإسلامية. فعلى أساس هذا الكلام يكون التصويت للقانون الأساسي بمثابة «عقدٌ شرعي» بين أفراد المجتمع.

أمّا أتباع النظرية الثانية، فلا يرون هذا الاستدلال متيناً حيث يقولون: إنّه لا يُستفاد من الكتاب والسنّة وجوب إطاعة القوانين والقرارات

---

٣٤. سورة المائدة، الآية ١.

الحكومية، وأكثر ما يمكن استفادته من النصوص أنّ الحكومة لها الحق في وضع القوانين والقرارات من أجل حفظ النظام في المجتمع وتدبير أموره، ومعاقبة المخالفين لهذا القانون، وبهذا يتحقق مقصود الشارع المقدس بإعطائه صلاحية إقامة العقوبة على الخارجين على القانون، ولا يحتاج بعدها إلى تحريم شرعي وإعمال العقوبات الأخروية.

إنّ أتباع هذه النظرية يقولون: إنّ تطبيق النظام السياسي الديمقراطي على مقولات ومفاهيم فقهية إنّما هو سعيٌ عقيم وغير مثمر، فإنّ هيكلية النظام الديمقراطي ليست عقداً اجتماعياً ولا تعني وكالة الحاكم من قِبَل الأفراد، لأنّ هذا النظام السياسي إنّما هو نمط خاص من الحياة الاجتماعية لمجتمع يعيش ثقافة خاصّة، ويقوم على مبان فلسفية معيّنة وقيم أخلاقية وأوضاع اقتصادية وثقافية خاصّة، ولا يمكن تفسير هذا النظام بمقولات فقهية كالوكالة والعقد الشرعي. ففي النظام الديمقراطي لا يكون انتخاب شخص للحكومة بمعنى الوكالة من الناحية الفقهية، كما أنّ التصويت للقانون الأساسي لا يعني العقد الشرعي الفقهي.

رأي وتحليل

هذه خلاصة ما يمكن قوله بالنسبة إلى المواضيع الخمسة المهمّة والتي اقترنت بسجالات واسعة ومباحثات كثيرة بين المفكرين الإسلاميين في القرنين الماضيين، ويمكن القول بوجود آراء مختلفة في هذا المجال. ولا نريد هنا أن ندخل في هذا البحث لصالح هذه النظرية أو تلك، بل نريد توضيح أمر مهم يعتبر المفتاح لهذه المسائل، حيث ينبغي لكلّ متكلّم الإدلاء برأيه فيها.

الحكومة والسياسة

بالنسبة إلى مقولة السياسة والحكومة، فإنّ المؤمنين يهتمون بشكل خاص بموضوع معين في هذه المسألة، وهو معرفة الظروف والشروط الواقعية للنظام السياسي الذي يتمكن المؤمن من خلاله وفي أجوائه أن يحفظ إيمانه بصورة أفضل ويعمل على ترشيده وتقويته، فالمسألة الأساسية للمؤمنين بالنسبة إلى موضوعات السياسة والحكومة هي هذه المسألة بالذات، ولابدّ من الأخذ بهذا المعيار في أي بحث سياسي أو اجتهاد فقهي.

وقد أوضحنا في فصول متعددة من كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» معاني الإيمان، وأنّ الإيمان لا يتحقق بدون حرية الفكر والإرادة الحرّة للناس، وأنّ الإيمان سواءً كان شهادة التوحيد أم قبول رسالة الأنبياء، أم العمل بالتكاليف والوظائف أم المعرفة الفلسفية، أم ما يطلق عليه التجربة الدينية القلبية في مواجهة الأمر القدسي، ففي كل هذه الصور لابدّ أن يتحرر الفكر من الجوازم التقليدية والقيود الوراثية والأعراف الاجتماعية، وتنطلق إرادة الإنسان من ذاته الحقيقية، فالإيمان على أيّة حال، إنما هو «اختيار الإنسان بكل وجوده» إذْ إنّ هذه الحقيقة الواقعية يجب أن تتخلص من جميع الأطر الاجتماعية والسياسية، ولا يمكن أن تتحقق في أيّ نسيج حكومي، أو بإعمال عنصر القوّة في النظام السياسي، لأنّ حرّية الفكر والإرادة ليست حقيقة يمكنها أن تتحقق في أي نظام اجتماعي أو سياسي.

إنّ حرّية الفكر والإرادة تتلائم مع الحقائق الموجودة على أرض الواقع السياسي والاجتماعي، فتكون متلائمة مع واقع سياسي واجتماعي معيّن وغير متلائمة مع آخر، وهذه الحريات ممكن أن تنعدم ضمن شكل خاص من الحكومة والنظام

السياسي، وممكن أن تنمو وتزدهر في ظل نظام آخر، فلا تتلائم حرية الفكر والإرادة مع كل أنواع الحكومات والوظائف السياسية، لأن سنخ الأعمال الحكومية ونمط ممارساتها في المجتمع يمكن أن يؤدي إلى انعدام هذه الحريات ويمكن أن يساعد على ترشيدها وتقويتها. وبمقدار ما يعيش الإنسان حالة الحرية في الخارج، أي يعيش مجتمعاً سالماً تكون فيه الأمور السياسية والحكومية متلائمة مع حرية الفكر والإرادة، فإنّ ذلك يعتبر شرطاً قطعياً لتحقيق الإرادة الباطنية، أي الحرية في الفكر والإرادة. ولا يمكن في أي نظام اجتماعي وسياسي يكبت الحريات ويصادر الحقوق، أن يعيش فيه الانسان حرية الفكر والإرادة. وبلا شك فإنّ المجتمعات المتمدنة ونصف المتمدنة في هذا العصر قد جعلت من الحريات والحقوق وتوزيع القدرة السياسية وتحريرها وانتقالها بصورة سلمية إلى أطراف أخرى وبدون الإستعانة بالعنف والقوة القهرية، أمراً ممكناً ومن اللوازم الضرورية للحياة الاجتماعية المطلوبة للإنسان.

وتكون نتيجة هذا التحليل أنّ منطق الإيمان يستوجب أن يتحرك المؤمنون في خط تحقيق الواقع السياسي والاجتماعي الذي يمكّنهم من ترشيد إيمانهم وتحقيق شروط هذا الإيمان بحرية كاملة، لكي يعيشوا الإيمان الخالص بصورة أفضل. كما أنّ مثل هذا المجتمع أفضل قطعاً من المجتمع الاستبدادي والتوتاليتاري، وهذا هو المعيار الفاصل بين أنماط النظم السياسية والاجتماعية، كما أنّه المعيار الأفضل في استجلاء الرؤية الإيمانية.

وفي رأينا أنّ أهم معيار يمكن اتّخاذه في المسائل المتعلقة بأمر السياسة والحكومة بالنسبة إلى رجال الدين والإجتهاد الفقهي ومنهج تفسير الكتاب والسنّة، هو هذا المعيار،

وقد أكّدتُ في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» أنّه ينبغي على علماء الدين في كل عصر أن لا يغفلوا عن هذا المعيار الأساسي في وضْع المناهج الفقهية. ومن دون هذا المعيار النابع من جوهر الإيمان والذي يتيح للإنسان أن يعيش حالة الإيمان الخالص، فإنّ كل خطوة في طريق تحقيق النظام السياسي ستنتهي إلى وادي الحيرة والضلال.

إنّ الاحتمالات الواردة في دائرة النظام السياسي وتطبيقه على الأصول والمبادئ الدينية من دون الأخذ بهذا المعيار الواضح سوف لا تكون قادرة على أن تكون حجة فيما بين الإنسان وبين الله تعالى، لاسيما وأنّ حيازة وتحصيل هذه الحجة ترتبط بجوهر الإيمان ونسبته إلى الواقع السياسي والاجتماعي.

ضرورة نقد الدين

الأمر الآخر: هو أنّ جوهر الإيمان عبارة عن اختيار واع حُرّ لا يمكن أن يتحقق بالتلقين أو وسائل الإعلام، ولا يمكن تحديده وصياغته من خلال كبت الحريات وحظر النقد للأفكار والنظريات الدينية الموجودة في الوسط الديني.

فالإيمان ليس أيديولوجية لكي يمكن تعميقه وترسيخه في ذهنية الجمهور من خلال أدوات الخطاب الأيديولوجي، وقد ذكرت في كتاب «هرمنيوطيقا الكتاب والسنّة» حول ضرورة النقد الحر والبحث في جذرور العقائد والأفكار الإيمانية، وأنّ استمرار الإيمان الواقعي في المجتمع، إنّما يكون ممكناً إذا لم يفقد الإيمان هويته في الاختيار الحُرّ والواعي للإنسان المؤمن، والإيمان إنّما يبقى على هذه الصورة من الاختيار الحُرّ، إذا استمرت عملية الحوار والنقاش المعقول والمنطقي بين الخطاب الديني وسائر أنواع العقائد والأفكار الأخرى، بحيث

يستطيع المؤمنون تجديد خطاباتهم بصورة مستمرّة كما هو الحال في قضايا العلم والفلسفة وأمثال ذلك. وعلى المؤمنين التحرّك نحو إيجاد صيغ جديدة من الخطاب الديني وطرحها على مائدة البحث والنقاش، لأنّ الحركة التجريدية لا يمكن أن تحدث بدون نقد جدّي للدين والتديّن والإيمان في المجتمع، فالنقد الخارجي للدين يساعد على إثارة النقد الداخلي للدين، وما نشاهده في القرن الأخير من توجيه نقد للدين من قبل المفكرين، يساعد على إلقاء الأضواء على معنى الإيمان الخالص لدى المؤمنين.

إن ما ذكره فويرباخ وماركس من نقد الدين والإيمان يساعد المؤمنين على إدراك ماهية إيمانهم والتعرّف على تفاصيله الدقيقة، فهذه الإنتقادات أوضحت كيف أنّ المصالح الاجتماعية الطبقية يمكنها أن تبرز في أجواء المجتمع بعنوان الدين، ويكفي أن سيكولوجية الإنسان وآماله وطموحاته يمكنها أن تخلق إلهاً موهوماً للإنسان.

هذه الإنتقادات ساعدت كثيراً في عملية التحرّي عن الإيمان الحقيقي وتمييزه عن الإيمان الوهمي أو التقليدي، التوحيد عن الشرك. وطبعاً إنّ أكثر الناس وخاصّة العوام يخافون من توجيه مثل هذا النقد للدين، لأنّ مثل هذا النقد بإمكانه أن يلحق الضرر بالإيمان التقليدي المرتبط بالمصالح الفردية والاجتماعية للمتدين، فالمجتمع المطلوب بالنسبة للمؤمنين ليس هو المجتمع الفارغ من نقد الدين والإيمان، ومنع أي مقالة أو كتاب ضد الدين والإيمان، والوقوف ضدّ أيّ حديث يوجّه كلمات انتقادية للمفاهيم الدينية.

مثل هذا المجتمع الموحّد في الظاهر إنّما يعكس الجمود والجهل والتقليد في الواقع، وبذلك يفقد الإيمان مضمونه الخالص ويخرج من

دائرة الإختيار الواعي والإختيار الحر. في مثل هذا المجتمع سوف تتقاطع المصالح المختلفة للفئات والطبقات المقتدرة بصورة إيمان ودين، وستؤدي إلى مشاكل كثيرة، فالناس قد يتحركون في علاقتهم مع الآخرين من موقع العداوة والبغضاء بدافع المصالح الدنيوية والمنافع الشخصية، ويتصورون أنّ ذلك إنّما هو في سبيل الله، وحينئذ سيكون الحب والبغض عاملاً مهمّاً في تأمين منافع طبقة معيّنة والقضاء على منافع طبقة أخرى، وكل ذلك يكون بتوهُّم أنّ هذا الحب والبغض هو خالص لله، وهنا ستظهر قوى الإنحراف وتعمل على تضييع حقوق الأفراد والحريات والعدالة الاجتماعية من خلال التلفع بالدين، وارتداء لباس القداسة الدينية بحيث يتوهم الناس أنّ هذه القوى والحكومات منصوبة من قبل الله تعالى، والنتيجة هي إيجاد جو فكري ملوّث تتحكّم فيه الروابط العاطفية بين الأفراد وليس الروابط العقلية، وكل ذلك يكتسب مشروعيته من صبغة الدين والإيمان الذي سيحلّ محل الإيمان الواقعي. وبذلك يتم تفريغ المجتمع من الإيمان الواقعي، وإبقاء الإيمان السطحي أو الشكلي الذي لا يُغني ولا يسمن من جوع.

ومن أجل أن تتضح حقيقة ما يجري باسم الدين والإيمان في المجتمع نتساءل: هل أنّ هذه الأمور التي تظهر بلباس الدين والإيمان، هي رغبة خالصة وتحرّك سليم في خط الإيمان والمسؤولية والانفتاح على الله تعالى؟

إنّ نقد الدين والإيمان ونقد المؤسسات الدينية وعلماء الدين، يعتبر ضرورة من ضروريات الحياة الإيمانية، ويجب على المؤمنين أن يتحركوا على مستوى توجيه النقد للدين وترشيده في الوسط الاجتماعي، ويجب عليهم أن يفسحوا المجال للآخرين ليتعرفوا على الدين والعمل الديني من خلال نقد الآخرين لمعارفهم

وأعمالهم، وبذلك يمكنهم العمل على تحسين هذه المعارف من خلال هذا النقد، ووصولاً لإصلاح أعمالهم ونيّاتهم وأفكارهم.

في المجتمع الإيماني لا ينبغي أن توضع خطوط حمراء أمام المنتقدين، فلا يصحّ أنْ يقال لهم: إنّه يسمح لكم النقد في هذه الجهة ولا يُسمح لكم في أخرى، يجب أن يشعر الناقدون بالحرية الكاملة ومن دون خطوط حمراء في دائرة النقد، والشخص المؤمن عندما يقف حائراً أمام النقد يشعر بجدية المسألة وخطورة الموقف، لاسيما إذا شعر أنّ جوهر الإيمان الذي يتمتع به ويحافظ عليه يقف عاجزاً عن الصمود أمام هذا النقد، بمعنى كيف يمكن للإنسان المؤمن أن يحافظ على معقوليته وجاذبيته وهو يكتشف إيمانه من جديد؟

أجلْ، إذا تصوّرنا أنّ الإيمان هو ظاهرة تتضمّن بعض المعارف والإعتقادات الثابتة دائماً فيحق لنا أن نضطرب ويصيبنا القلق من جراء النقد الموجّه إلى هذه المعارف، ولكن الإيمان ليس كذلك، فالإنسان المؤمن يمكنه أن يكتشف معارفه الإعتقادية ويُجدّد إيمانه دائماً، فالتصور العرفاني لله تعالى غير التصور الفلسفي لله، وتصور الفلاسفة عن مفهوم الحقيقة المطلقة غير تصور المتكلّمين لها، وهكذا سائر أفراد المجتمع، فهذه المعارف والإعتقادات تختلف فيما بينها اختلافاً جذرياً وأساسياً، فعلى هذا الأساس، فإنّ مضمون المعرفة الإيمانية غير ثابت وينبغي اختيار مضمون الإيمان دائماً، فالإيمان يتعرض دائماً للزيادة والنقيصة وتغيير الشكل. ولهذا فإنّ الإنسان المؤمن قد يتعرض لصدمة وإحباط في إيمانه، ولهذا يجب عليه أن يستمر في عملية الإختيار لينقذ نفسه دائماً من دوامة الخطر ومنزلقات الاعتقاد المنحرف.

إذن، فمن يتصور أنه قد أحاط بجميع الحقائق، ويجب على الجميع أن يفكروا مثل تفكيره

ويعتقدوا بما يعتقد به، ولا ينبغي لأحد أن يوجّه إليه وإلى معارفه تساؤلات وإشكالات من موقع النقد، فهو غارق في بحر الوهم وربما الأنانية والسذاجة.

ومن هنا ينبغي التمييز والتفكيك بين قضيتين:

القضية الأولى: أنّ الإنسان المؤمن ينبغي أن يتحرك في دائرة الأفكار والحالات والأعمال والسلوكيات في خط الإيمان، ويقوم بوزنها بالمعايير الدينية والإيمانية، وإلاّ فلا معنى لكونه مؤمناً.

القضية الثانية: أن يتحرك بعض أفراد التيار الأصولي من موقع التفسيق والتكفير وإقصاء المفكرين الآخرين من ميدان العمل الاجتماعي وهتك شخصياتهم وسحق كرامتهم لمجرّد أنهم يفكّرون بنحو آخر، وكل ذلك يتم باسم الإسلام والدين.

الدين لا يقوم على العنف والاستبداد

القضية الثانية تختلف تماماً عن القضية الأولى. فالقضية الأولى لا إشكال في صحتها ومعقوليتها، ولكن القضية الثانية خاطئة تماماً وغير عملية، فلا يمكن تحقيق المجتمع الديني في جميع أبعاده باستخدام أدوات العنف والقهر، فقد يكون لدينا إيمان حقيقي واختيار للدين، ولكن لا يمكن أن يكون لدينا علم وفلسفة وفن وصناعة وحضارة صحيحة وحقيقية. إنّ القوة والعنف آفة الإيمان، ولا يمكن أن تقوم الدعوة إلى الإيمان على أساس القوة، وإنّ المجتمع الذي يقوم على دعامة الإستبداد والعنف لا يوجد فيه مجال للعقل والإيمان، إذْ إنّ القوة يجب أن تواجه بمثلها، ولا علاقة لها بالعقل والمنطق والإيمان، والقوة تريد صبغ جميع الأمور بمثلها والعمل على مسخها، وعليه فإنّ المجتمع الذي

يعيش الاستبداد هو أبعد ما يكون عن المجتمع الديني والإيماني.

المعارف البشرية غير مقدّسة

من جهة أخرى، إنّ ما يطرحه علماء الدين من معارف وتعاليم دينية إنّما هي معارف بشرية، لأنّ علماء الدين هم من البشر ويفهمون دعوة الأنبياء والوحي من خلال المعايير البشرية، ولكنّ أقوال علماء الدين وسلوكياتهم إذا كانت نابعة من الإيمان الخالص وكانوا يسيرون في خط العلاقة مع الله والرسالة والمسؤولية فحينئذ سيكونون مقدسين في نظر المؤمنين، ولكن معنى القداسة هنا هو أنّ المؤمنين يحترمون العلوم والمعارف الدينية، فيما لا يتعاملون بذلك مع العلوم والمعارف الدنيوية.

وهذا الإحترام للعلوم الدينية وعلماء الدين هو عمل اختياري كالإيمان، ويجب أن يبقى كذلك دائماً، كما أنّ حرمة العلوم الدينية ورجال الدين اختيارية، أو أنّها يجب أن تبقى كذلك دائماً. وكذلك فإنّ حرمة العلوم الدينية ورجال الدين ليست شيئاً يمكن إلقاؤه إلى الناس من خلال وسائل الإعلام والدعاية، بل يجب على المؤمن تشخيص هذه الحقيقة عن بصيرة ودراية لكي يفهم من أين يتسلم الخطاب الإلهي وكيف يتعامل معه، فالمؤمنون إذا علموا أنّ شخصاً معيناً يحمل الخطاب الإلهي إليهم فإنّهم سيحترمونه ويقدسونه، ولكن هذا لا يعني أنّ المعارف والعلوم التي يحملها علماء الدين بعيدة عن الخطأ والزلل ولا ينبغي مراجعتها أو مواجهتها من موقع النقد أو غلق باب الإجتهاد واحتكار المعرفة الدينية والاقتصار على نظرية واحدة ومنع النظريات الأخرى، لأنّ جميع هذه الأمور تؤدي إلى سدّ باب الإجتهاد الواقعي ومزج الإيمان

بالقوة والعنف، وهذا لا يصب في مصلحة العلم ولا في مصلحة الدين ولا في مصلحة الإيمان.

يجب على المؤمنين أن يعيشوا أجواء النقد والتقييم لإيمانهم دائماً، لعل ذلك يمكّنهم من تشخيص مواقع الصواب ومواقع الخلل، ثم معرفة مَن مِن أهل الدين يتحرك في دعوته من موقع الإخلاص للدين والإيمان، ومن منهم يتحرك بعيداً عن هذا الخط.

الحُجُب والعلاقة مع الله

إنّ البحوث المذكورة آنفاً يمكن أن تثير السؤال التالي: يمكن للمؤمنين أن يوفروا الحرية والإختيار الحر للإيمان في المجتمع الديني ليحققوا لأنفسهم الحرية الباطنية في عملية الإختيار، ولكن ما هو المقدار الممكن لتحقيق المرونة في السنن والقوانين الدينية لتحقيق هذه الغاية؟

عند الجواب عن هذا السؤال لابدّ أن ندرك ضرورة الإحتفاظ بحيوية التجربة التوحيدية القلبية ولزوم انسجامها مع قواعد وقوانين الشريعة المقدّسة، ومنها التوحيد، بمعنى السلوك النظري والعملي للتغلب على الحجب الأربعة التي تمثّل مصدر الشقاء والألم للإنسان في هذا العالم، وهي:

١ ـ حجاب التاريخ.
٢. حجاب المجتمع.
٣. حجاب البدن.
٤. حجاب الطبيعة.

وهناك حجب أخرى يمكن أن يلمسها الإنسان من خلال التجربة العرفانية وكلمات العرفاء الذين عبّروا عن هذه الحجب بكلمة (السجن).

إنّ «القرآن والسنّة» هما مجموعة من النصوص الوحيانية التي تبيّن حركة الإنسان وأهدافه في سلوكه التوحيدي، وهذه النصوص تعمل على الإجابة

عن الأسئلة وعلامات الإستفهام التي تواجه الإنسان في سلوكه النظري والعملي، وعلى هذا الأساس فالعلاقة التي تربط الإنسان بهذه المجموعة من النصوص هي بعينها التي تحدّد علاقة الإنسان بفهم المعنى والمصير النهائي لذاته، ومن ثم طريق الفلاح في محضر الله تعالى.

إمضاء بعض الأحكام القبيلية في مجتمع المدينة:

إنّ الدراسات التاريخية تبين بوضوح أنّ النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) كان قبل البعثة، وكذلك أفراد المجتمع في الحجاز «مكّة والمدينة» كانوا يعيشون في علاقاتهم الأُسرية وروابطهم الإجتماعية في إطار ابتدائي لم يتضمن شكلاً بسيطاً من أشكال الحكومة والقضاء والعقوبات وأمثال ذلك، وهذه الأنماط والأطر بقيت في الغالب بعد ظهور الإسلام أيضاً.

إنّ مداخلات القرآن والسنّة في صياغة الروابط الأُسرية والإجتماعية في ميدان الحكومة والقضاء وأمثال ذلك لا تمثّل صياغة قوانين في هذا المجال، لأنّ مثل هذه القوانين كانت موجودة في ذلك المجتمع، وكان الناس يعيشون في علاقاتهم هذه القوانين، ولكن هذه المداخلات كانت على مستوى المنع فقط، أي منع ما يخالف الأخلاق والكرامة الإنسانية والعدالة، ومنْع ما يمثّل حجر عثرة في طريق السلوك التوحيدي والمعنوي.

إنّ منطق القرآن والسنّة يقوم على أساس أنّ السلوك المعنوي للإنسان لا ينسجم مع مختلف النظم الاجتماعية والقيم الأخلاقية، فالقوانين والعادات والأعراف الموجودة في مجتمع معين يمكنها العمل على تيسير أو تعسير السلوك المعنوي لأفراد المجتمع، ومن هنا فإنّ مداخلات الكتاب والسنّة تواجه كثيراً من المحدوديات، والنبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) بصفته مصلحاً معنوياً له هدف إصلاحي أو عملية إصلاحية جاءت

لمواجهة تلك الأطر الأربعة التي تحدّ من فاعلية الإصلاح الثقافي والاجتماعي، فوجد نفسه مضطراً إلى العمل ضمن هذه الأطر «الواقعيات، القابليات، الضرورات، الإمكانات»، وفي غير هذه الصورة فإنّ عملية الإصلاح ربما تكون غير ممكنة وغير مقبولة أساساً.

وهذا هو معنى إمضاء بعض الأحكام القَبيلية في باب المعاملات والسياسات من قبل الشارع، حيث يمكن استنتاج هذه الحقيقة ممّا تقدّم بيانه، وهي أنّ العلاقات الأُسرية، الروابط الاجتماعية، الحكومة، القضاء، العقوبات والمعاملات وأمثال ذلك التي وردت في الكتاب والسنّة على شكل إمضاءات للواقع الموجود في المجتمع العربي، وما ورد في هذه المحاور من قوانين وإصلاحات وحقوق لا يمثّل قوانين خالدة أو نسقاً سياسياً خاصاً بالإسلام، ففي هذه الإمضاءات نرى ما هو ثابت وخالد مثل «الأصول والقيم الأساسية»، أي أنّ هدف الإصلاحات والتعديلات الواردة في الكتاب والسنّة ومداخلات النصوص تستمد وتستلهم مقوماتها من تلك الأصول والقيم الإنسانية، وهذه الأصول المعيارية ليست أموراً مستقلة بذاتها، بل هي من ضرورات السلوك التوحيدي للإنسان حيث تسترفد اعتبارها من ضرورات هذا السلوك التكاملي والمعنوي.

على هذا الأساس فإنّ الأصل في مداخلات الكتاب والسنّة في الموارد المذكورة إنّما هو بهدف إيجاد إصلاح وتعديل، ولكن في إطار المحدوديات الأربعة، وهذا لايدلّ على إمضاء قانون أو مادّة أو عرف اجتماعي بواسطة النصوص الدينية، وأنّ هذه الظاهرة الإجتماعية مورد قبول الكتاب والسنّة أيضاً، وعلى سبيل المثال فإن «نظام الرقّ» يمكن أن يكون شاهداً بارزاً على هذا الموضوع، حيث كان نظام الرقّ يمثل واقعاً اجتماعياً في الحجاز، ولم تتحرك النصوص

الدينية لتغيير هذا الواقع (رغم إدخال بعض الإصلاحات عليه)، ولكننا لا نجد شخصاً في هذا العصر يقول بلزوم استمرار ذلك الواقع الاجتماعي لأنّه مورد قبول الكتاب والسنّة، أي إنّ عدم تغيير ذلك الواقع لا يمكن أن نستنتج منه وجود أساس أصولي له. ومن هنا يتضح لنا أنّ من اللازم إيجاد قوانين ومؤسّسات في كل عصر تأخذ على عاتقها صياغة العلاقات والروابط الحقوقية في الأُسرة والمجتمع والحكومة والقضاء والمعاملات وأمثال ذلك، ومطابقة هذه القوانين والمقررات مع معيار انسجامها أو عدم انسجامها مع السلوك التوحيدي والإيماني لأفراد المجتمع.

وهنا يمكن القول باختصار: إذا ثبت من خلال الدراسات والتحقيقات للمفكرين المسلمين وجود بعض القوانين والأعراف في تراثنا الديني كانت موجودة في المجتمع العربي قبل الإسلام، ثم دخلت إلى المجتمع الإسلامي واُقرّت من قبل النصوص الدينية لكونها متناسبة مع المحدوديات والأطر الأربعة في عصر البعثة، ثم بُنيت عليها لبنات فوقية وفروع فقهية في المجتمعات السابقة، ولكنّ هذه القوانين والأعراف تمثّل في هذا العصر عائقاً كبيراً أمام السلوك التوحيدي والمعنوي للناس، فإنّه لا ينبغي التردّد في ضرورة تغيير هذه القوانين والمقررات وإصلاحها.

فمن الممكن أن تكون بعض القوانين والمقررات الشرعية والعرفية في مجتمع معين وبسبب حدوث تعقيدات كثيرة في واقع النظام الاجتماعي والثقافي والعاطفي لأفراد ذلك المجتمع معوّقة لطريق الإيمان والإستقامة والأخلاق، بحيث يكون هذا الإيمان والإنفتاح على الله غير ممكن أو صعباً للغاية، وربّما تكون القيم والأصول الحقّة في هذا المجتمع مهددة بالإضمحلال والزوال، ففي مثل هذه الموارد يجب التحرك على مستوى إصلاح وتعديل هذه القوانين والأحكام وتغييرها كما

بدأ النبي حركته الإصلاحية بذلك. وهذه العملية الإصلاحية يمكنها أن تطال جميع أبواب المعاملات، نظام الأسرة، الحكومة والقضاء ، والحدود ، والقصاص ، والديات ، وأمثال ذلك، وهذا الإقدام العملي ليس فقط لا يؤدّي إلى تغيير القانون الإلهي الخالد (لأنّ القانون الإلهي الخالد هو عبارة عن تلكم الأصول القيمية النابعة من حقّانية السلوك التوحيدي إلى الله والذي يجب أن تكون القوانين منطبقة عليه). بل هو عين السعي الضروري نحو حفظ القيم والأصول الإلهية الخالدة وإدامة حركة السلوك التوحيدي إلى الله. أمّا الملاك الشرعي في عملية التغيير هذه وإصلاح وتعديل الأحكام والقوانين بهدف رفع الموانع الاجتماعية التي تحول دون السلوك التوحيدي، فيمكن استنباطه من الكتاب والسنّة، أي أنّ النصوص الدينية هي التي عملت على إصلاح وتعديل الوضع الاجتماعي في صدر الإسلام وجعلت من ذلك سنّة إلهيّة.

وفي هذا الموضوع لا ينبغي الشكّ أو التردّد أيضاً في أنّ معرفة الواقعيات ومعطيات القوانين والطقوس والأعراف في المجتمعات الجديدة والمعقّدة، جعلت معرفة انسجام أو عدم انسجام هذه القوانين والأعراف مع موضوع السلوك التوحيدي والتجربة الدينية خارج قدرة علم الأصول أو الفقه أو الفلسفة والكلام أو العرفان، فهذه العلوم يمكنها أن تمدّ لنا يد العون إلى جانب العلوم الأخرى التي اكتسبها الإنسان بالتجربة في عملية السلوك التوحيدي والإيماني، أمّا المعرفة ـ محل البحث ـ التي تفضي إلى معرفة سلبية أو إيجابية القوانين والأعراف على سلوك الإنسان المعنوي والتوحيدي فإنّها تحتاج إلى معرفة كبيرة واطّلاع واسع على العلوم الإنسانية والاجتماعية، من جهة، وعلى

المدركات والتصديقات العلمية والتجريبية للبشرية، من جهة أخرى.

فمثلاً، أنّ ضرورة التنمية الاقتصادية والثقافية ليس لها مبدأ أساسي في الكتاب والسنّة ولا في العلوم الإسلامية في تراثنا الديني، بل هي من المسائل المستحدثة، والتنمية هي هدف اجتماعي حيث يجد أفراد المجتمع حاجّة وضرورة إليها، ويتحركون بكامل إرادتهم الحرّة لتحقيقها (ومن المعلوم أنّ التنمية تعد ضرورة للمجتمعات الحديثة).

وهنا يمكن إدراج مداخلة الكتاب والسنّة في أمر التنمية في المجتمعات الإسلامية، أي يمكن إدراج ذلك ضمن الأهداف القيمية النهائية للتنمية، وأنّها لا ينبغي أن تكون مغايرة لتلك الأصول والقيم الواردة في الكتاب والسنّة، علماً بأنّ جميع البرامج التنفيذية يمكن أن تؤخذ من العلوم الجديدة، أمّا علم الفقه فلا يمكنه أن يطرح نظاماً لهذا الموضوع، وهذا العلم «الفقه» لا يمكنه توضيح الواقعيات الموجودة في المجتمع، ولا يمكنه تغيير النُظم الموضوعة لها. ومضافاً إلى تلك الأصول الكلّية القيّمة فإنّ الأحكام الشرعية والفقهية من الحلال والحرام يمكنها أن تؤكّد كيفية صياغة نُظُم التنمية الاقتصادية والاجتماعية والعمل على ترشيد المسيرة وتحقيق الهداية وممارسة السلوك التوحيدي الذي يستشعر الرقابة الإلهيّة ويستحضر الوعد الإلهي والعدالة الإلهيّة في العقاب والثواب.

* * *

٦

الاختبار التاريخي للإيمان

ما ورد في الفكر الإسلامي بعنوان «علم الكلام» وفي المسيحية بعنوان «تئولوجيا» أو علم اللاهوت هو العلم الذي امتزج فيه الوحي مع الفلسفة البشرية.

وأول آثار الوحي ما نراه في سيرة إبراهيم (عليه السلام)، فالنبوة ظاهرة برزت للوجود بتاريخ معين ومكان معين، ومن هذه الجهة فنحن نراها حادثة تاريخية، ومع ظهور النبوة في التاريخ البشري دخلت معارف جديدة في تاريخ البشر، وهذه المعارف «وحيانية»، وقد اقترنت ـ فضلاً عن المعرفة ـ بمسائل أخرى، وعلى ضوء ما ورد في القرآن الكريم فإنّ النبوة تمدّ جذورها إلى ما قبل إبراهيم (عليه السلام)، وأمّا ظاهرة النبوة بشكل آثار اركولوجية في سياقاتها التاريخية بحيث يمكن تقصّيها في مطاوي التاريخ فإنّها تبدأ من إبراهيم.

التيولوجيا ثمرة تلاقح معارف الوحي والفلسفة:

وعندما تلاقحت المعرفة الوحيانية الموجودة في الديانة اليهودية والتي هي ميراث موسى مع الفلسفة اليونانية برز للوجود علم الكلام اليهودي، وهذا العلم في الأساس ظهر على يد شخص يدعى «فيلون» الذي قام بتدوين هذا العلم، وقد سعى إلى فهم التجربة الوحيانية لليهود من خلال المفاهيم الموجودة في الفلسفة اليونانية، وكان ذلك بداية ظهور علم الكلام بالمعنى الذي نتحدّث عنه.

واستمر هذا العمل إلى ما بعد ظهور معرفة وحيانية جديدة بواسطة النبي عيسى المسيح (عليه

السلام)، حيث ظهر متكلّمون مشهورون في العالم المسيحي وسعوا لفهم وتدوين ما وقع في تجربة عيسى في إطار زمان ومكان وتجربة خاصة وبتاريخ خاص بآليات التفكر العقلي والمفاهيم المستقاة من ميراث اليونان، وبذلك ظهر علم الكلام المسيحي.

وهذا لا يعني أنّ علم الكلام المسيحي وعلم الكلام اليهودي بمثابة علمين مستقلين، ولا يتصل أحدهما بالآخر برابطة معينة. فهذان العلمان يرتبطان فيما بينهما بوشائج وثيقة وكأنّهما يمثّلان تياراً تاريخياً ومعرفياً واحداً بدأ من الدين اليهودي واستمر في حركته إلى التجربة المسيحية. وفي الحقيقة إنّ هذا العلم يمثّل نوعاً من السعي المعرفي الذي يملك منهجاً واحداً وغاية واحدة وهي تعيين النسبة وشكل العلاقة بين المعرفة الوحيانية والمعرفة الفلسفية البشرية، فأحدهما يتوفر من خلال التعقل والاستدلال البشري، والإنسان هو الذي يوفر مقدمات هذا العلم، والآخر يحصل عليه الإنسان من عالم آخر ويؤثر بشكل فاعل على حركة الإنسان الفكرية والعملية في واقع الحياة.

وهذا يعني أنّ الأنبياء وبدون أن يوفروا مقدمات هذه المعرفة وهذا الوعي قد تأثروا بالوحي بشكل فجائي، وفي الأجواء المعرفية للمسلمين وبعد ظهور واقعة الوحي بواسطة نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) تكرر هذا المشهد من خلال الجذبة الشديدة الإيمانية التي عاشها النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله) في أعماق وجوده، ولكن مادامت هذه الجذبة الإيمانية موجودة بين المسلمين المعاصرين للنبي وفي منتهى الشدّة والقوّة فإنّ هؤلاء المسلمين لم يجدوا فرصة للتحرك بعيداً عن مقولات الوحي واستلهام هذه المعارف بآليات التعقل والاستدلال، ولذلك لم يظهر علم الكلام في عصر

رسول الله (صلى الله عليه وآله). ولكن بعد عدّة عقود ظهرت مسائل كلامية بشكل ساذج في أجواء الفكر الديني لدى المسلمين، وقد عبّر اللاهيجي في مقدمة كتابه «جوهر المراد» عن هذه الظاهرة البدائية لعلم الكلام والخطوات الأولى التي برزت في الساحة الفكرية للمسلمين، بأنّها «تصحيح أوضاع الشريعة»، يعني في هذه المرحلة بدأت بعض الخطوات الفكرية لغرض تصحيح ما تصوره المسلمون من انحراف عن معطيات الرسالة والنبوة، فكان علم الكلام في هذه المرحلة على شكل علم كلام نقلي.

بدايات التيولوجيا الإسلامية:

ولكنّ هذه الحالة لم تبق كما هي، فقد بدأت تطفو على السطح مؤشرات نهضة كلامية بعد أن تعرف المسلمون بمرور الزمان على فلسفات بشرية من خلال عملية الترجمة لآثار الحضارة اليونانية والفارسية، أدّت إلى تنوير أذهانهم وتحريك عقولهم، ففي عصر المأمون ازدادت ظاهرة الترجمة وأخذ المسلمون في ذلك الزمان يواجهون نتاج عقول بشرية، ولا يجدون في أنفسهم حرجاً من اقتباس هذه العلوم والتعاطي معها وادخالها في منظومة الفكر الديني في العالم الإسلامي.

ومن هنا بدأ علم الكلام بالتفتح في الوسط الإسلامي وبلغ الذروة في نهضة المعتزلة العقلانية. وفي القرن الرابع والخامس الهجري ظهر علماء أمثال القاضي عبدالجبار الهمداني الذي بنى علم كلام عميق يقوم على أساس التعقل المحض. ومن الطبيعي أن يتأثر هذا العلم بمعطيات علم الكلام اليهودي والمسيحي، لأنّ المسلمين في القرن الثالث والرابع تعرّفوا بصورة جيدة على الديانة اليهودية والمسيحية في البلدان المفتوحة وما تضمنته من معارف وتاريخ وقضايا دينية وأحكام شرعية.

وكماترى فإنّ الذي علم الكلام يمثّل تياراً في الوعي والتعقل بدأ من اليهود ثم استمر إلى المسيحية وظهر أخيراً بين المسلمين، وهذا التيار الفكري يمثّل حركة بشرية من أجل تعيين الرابطة والنسبة بين المعرفة الوحيانية وسائر المعارف البشرية الأخرى.

وقيل في بيان وظيفة علم الكلام الإسلامي:

١ ـ إنّه علم يتولى صياغة أصول الإيمان والعقائد الإسلامية.

٢ ـ الاستدلال العقلي لإثبات هذه العقائد أو إثبات معقوليتها وإيجاد تقرير معقول لها.

٣ ـ التصدي للشبهات الواردة في هذا المجال والإجابة عنها.

ومن خلال التأمل في هذه الوظائف الثلاث لعلم الكلام الإسلامي يمكننا تلخيصها بجملة واحدة، وهي أنّ المتكلّم يريد معرفة النسبة والرابطة الدقيقة بين المعارف العقلية والمعارف الوحيانية التي حصل عليها من طريق النبوة، وهذا هو علم الكلام.

ملامح علم الكلام الإسلامي:

هنا نصل إلى الفقرة الثانية من البحث حيث ندرس بعض ملامح وخصوصيات علم الكلام هذا، (أي علم الكلام التقليدي)، ويمتاز هذا العلم بخصوصية أساسية وهي أنّه يأخذ على عاتقه مهمّة الدفاع عن العقائد الحقة، أو يعمل على تعيينها للمكلّف بهدف صياغة علاقة صحيحة بين الإنسان والله. فهنا لا نرى اهتماماً بمعطيات هذه العقائد الحقة في حياة الإنسان الدنيوية، فالإنسان في هذا العالم يريد معرفة العقائد الحقة والتصديق بها ليحقق لنفسه النجاة في الآخرة، وأمّا «ما هو دور الإيمان بالله في حياة الإنسان في هذا العالم؟» فهو غير مطروح في علم الكلام التقليدي.

إنّ الأصول الأخلاقية والقيم الاجتماعية متوفرة في الأديان، ولكنّ هذه القواعد والأصول الأخلاقية والاعتقادية تهدف إلى نجاة الإنسان في الآخرة وليس لها نظر لمعطيات هذه العقائد والأصول في ضوء متطلبات الواقع، وكيف يتمكن الإنسان من استثمارها في مقام العمل لصالح هذه الحياة، وما هي النتائج الدنيوية المترتبة على الالتزام بهذه العقائد والأصول، وبعبارة أخرى إنّ «الاختبار التاريخي للإيمان» غير وارد في علم الكلام التقليدي.

ومنذ ثلاثة قرون تقريباً بدأت حركة فكرية جديدة في الأوساط الدينية والعلمية حيث ظهر علم الكلام الجديد أو رؤية جديدة في التفكير الكلامي، فإلى جانب السؤال عن «ما هي الحقيقة؟» طرح سؤال آخر هو «ما هو الأثر التاريخي للإيمان؟» وهل أنّ الإيمان يمثّل عنصراً مفيداً ونافعاً في الحياة الدنيوية للإنسان، أم لا؟

دور الإيمان في حركة التاريخ البشري:

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا: على أي معيار يتمّ تشخيص النفع والضرر للإيمان والعقائد الدينية؟ المعيار لمعرفة هذه الفائدة والضرر لابدّ أن يؤخذ من خارج دائرة الإيمان، مثلاً الاستعانة بالمعايير الاومانسية (الإنسانية)، فعندما تراجع آثار الكتّاب والمفكرين في القرون الثلاثة الأخيرة في عملية نقد الدين تلتفت إلى أنّ نقد الدين ينطلق أحياناً من موقع النقد الفلسفي، وأحياناً أخرى يتخذ النقد طابعاً براجماتياً من خلال ما يترتب على الدين من النفع والضرر، مثلاً في مسألة: ماذا صنعت الكنيسة؟ وهل أنّ وجود الكنيسة مفيد أو مضر؟ وهل أنّ عقيدة التثليث مفيدة أو مضرة؟ وأساساً هل أنّ الإيمان الديني مفيد أم مضر؟ فمثل هذه

الأسئلة حول الإيمان الديني إنّما تكون ممكنة ومعقولة إذا حصلت للإنسان رؤية تاريخية لتفاصيل المسألة وأبعادها بحيث يتمكن من مطالعة الدين والإيمان مطالعة تاريخية.

صحيح أنّ ورود هذا السؤال إلى ميدان الفكر والتفكّر وبهذا الشكل والمحتوى وبصورة تيار قوي قد بدأ في تاريخ الفكر الغربي في أول الأمر، ولكن بعض المفكّرين في التاريخ الإسلامي طرحوا مثل هذه الأسئلة في الوسط الفكري والديني أيضاً، ففي القرون الأولى لتاريخ الإسلام طرح مثل هذا السؤال مفكّرون وعلماء مثل «زكريا الرازي» و«ابن الراوندي» و«أبو عيسى الورّاق» وتساءلوا: هل أنّ النبوة مفيدة للبشر أم مضرة؟[٣٦]

وهذا السؤال عن فائدة ومعطيات النبوة غير السؤال عن حقيقة النبوة وهل أنّها تمثّل عقيدة صحيحة أم لا؟ وهل أنّ الشخص الفلاني نبي أم لا؟ فمثل هذه الأسئلة تبحث عن الحقيقة، وأمّا هذا السؤال فيبحث عن آثار وتداعيات النبوة والإيمان في واقع الحياة البشرية في هذا العالم، ويريد تحصيل الاجابة عن جملة من الأسئلة وعلامات الإستفهام التي تتحرك وتثار في الذهنية البشرية المعاصرة، من قبيل هل أنّ الإيمان يقوي عنصر الأخوة والمحبّة بين أفراد البشر أو يعمل على إضعافها؟ وهل أنّ الإيمان يمنح الإنسان قدرة في هذه الحياة للوقوف أمام التحديات الصعبة التي يفرضها الواقع أو يغذي فيه روح الاستسلام والخضوع؟ وبكلمة: ما هو دور الإيمان في حياة الإنسان في ضوء متطلبات الواقع؟

عندما يطرح هذا السؤال على المتكلّم وهو: إذا كنت تعتقد بأنّ الدين صادر عن الله تعالى،

---

٣٦. انظر كتاب: من تاريخ الإلحاد في الإسلام، عبدالرحمن البدوي، حول هذا الموضوع.

وأنّ المعرفة الوحيانية تمثّل هبة إلهية دخلت التاريخ البشري لإنقاذ الإنسان من التورط في منزلقات الخطيئة ومهاوي الإثم، ولهدايته إلى أجواء الرسالة والمسؤولية «الهداية التشريعية من جهة هي الهداية التكوينية»، فعليك أن تبيّن لنا ماذا صنعت هذا المعرفة الوحيانية بالإنسان في واقع هذه الحياة وكيف خرجت من هذه التجربة؟

لقد سعى البعض لتحاشي الاجابة عن هذا السؤال، وتصوروا أنّ طرح مسألة حرية الإنسان بإمكانه أن يحلّ هذه المشكلة فقالوا إنّ الله قد وهب للإنسان هذه المعرفة الوحيانية وبيّن له الحقائق وما هو لازم لسلوكه في خط العبودية والإيمان، وقال له إنّك حرّ في عملك وما تتخذه من تصميمات وإجراءات، ولكنّ هذا الإنسان بسبب عدم تحركه في خط الطاعة والعبودية أوجد لنفسه المشاكل والأزمات.

ولكنّ هذا الجواب غير مقنع، لأنّ الإنسان إذا لم يفهم دور الإيمان الديني في واقع الحياة وهل أنّه مفيد أم مضرّ، ولا يكون بإمكانه معرفة النتائج الإيجابية للإيمان والمعرفة الوحيانية، فينبغي القول بأنّ الله قد صار مغلوباً للإنسان في التاريخ البشري، فهل يمكن الاعتقاد بمثل هذه الكلام؟

إنّ قول البعض: إنّ الله أراد من البشر العمل بتعاليمه وأحكامه إلاّ أنّ الإنسان لم يتحرك على مستوى تطبيق هذه التعاليم والعمل بها يعني تغلب الإنسان على الله على امتداد المسار التاريخي، أي إخراج الحاكمية الإلهية عن ميدان التاريخ البشري، أو ترك عالم الطبيعة لله وإخراج حاكميته من أجواء التاريخ. وهذا الكلام يتقاطع مع المباني الكلامية في الأديان الوحيانية التي تقرر أنّ الله تعالى هو الحاكم المطلق على جميع مراتب الوجود، وهذا الجواب لا

يمكن التصديق به ولا يقف أمام النقد، ولهذا السبب بدأت في الغرب حركة فكرية عميقة في هذا المجال لمعرفة دور الإيمان الديني في حركة التاريخ البشري.

كلام الطباطبائي دور الدين في التاريخ:

وفي الوقت الحاضر هناك مساع جدية من قِبل علماء الكلام المعاصرين لغرض دراسة دور الدين فيما يمثّله من تيار فكري حي في التاريخ البشري وتعدّ هذه المسألة من الموارد المهمّة في دراسات علم الكلام الجديد، وقد التفت العلاّمة الطباطبائي في تفسير الميزان إلى هذا السؤال، وقد ظهر العلاّمة هناك بصورة متكلّم، أي الشخص الذي يهتم بتعيين العلاقة والنسبة بين المعارف البشرية والمعارف الوحيانية على امتداد التاريخ البشري، ومعلوم أنّ العلاّمة الطباطبائي يرى في التاريخ منبعاً آخر للمعرفة البشرية، لأنّ الإنسان عندما يتوجه للتاريخ فهذا يعني أنّه يعتقد بأنّ التاريخ مصدر من مصادر المعرفة.

المطلعون على تفسير الميزان يعلمون أنّ الطباطبائي في بحث النبوة في ذيل الآية الشريفة: (**كانَ الناسُ أُمّةً وَاحِدةً...**)[37] أورد بحثاً مفصلاً عن حقيقة النبوة والوحي.

ويعتقد الطباطبائي أنّ وعي الإنسان للوحي، أو على حدّ تعبيره «الشعور المرموز» يعدّ أحد الملكات والقابليات في الإنسان، وليس أمراً يحدث صدفة ويحلّ فيه من مكان آخر وبدون مقدمة، إنّ القابلية لاستلام الوحي تعتبر أحد القابليات البشرية التي تصل في بعض الأفراد إلى مرتبة الفعلية، ومن خلال ذلك يتحرك النوع الإنساني بسبب فعلية هذه القابلية في خط الكمال المعنوي والإلهي، وهذا السلوك في خط الكمال

٣٧ـ سورة البقرة، الآية ٢١٣.

يعتبر أمر واقعياً وتكوينياً، فعندما ظهر الوعي الوحياني في تاريخ البشرية دفع بالنوع البشري في طريق التكامل المعنوي الذي يمثّل أمراً عينياً وواقعياً.

إنّ هذا البيان لمسألة النبوة طرحه العلاّمة الطباطبائي بعيداً عن البحوث الكلامية في الحسن والقبح العقليين وما يذكره علماء الكلام من تعيين الوظيفة لله وأنّه يجب عليه ارسال الرسل. فالطباطبائي يرى في تعريف النبوة كالتالي: «النبوة كمال من الكمالات التي تتحقق للإنسان باتصاله بما وراء الطبيعة بحيث تستوجب حركة النوع الإنساني باتجاه كمالات خاصة»، ولولا هذا الوعي الخاص لم يحصل الإنسان على تلك الكمالات الخاصة، وهذه حركة واقعية في عالم الوجود في النوع الإنساني.

ثم ينطلق الطباطبائي من موقع الاجابة عن سؤال مقدّر وهو: «إذا كانت النبوة عبارة عن حركة خارجية وأمر عيني فهل يمكنكم بالاستناد إلى آليات التاريخ بيان آثار هذه الظاهرة الوحيانية في تاريخ البشر، وأنّ الإنسان تحرك بسببها في خط الكمال المعنوي؟»

إنّ طرح هذا السؤال يشير إلى التفات العلاّمة الطباطبائي لدور الدين في التاريخ، وأنّ بيان هذه المقدمات يستلزم أن يتحرك الطباطبائي في مقام الجواب عن هذا السؤال من موقع التحقيق. وقد سعى الطباطبائي في جوابه عن هذا السؤال لبيان أنّ دور الإيمان الديني في التاريخ البشري كان إيجابياً ومفيداً، وقد طرح موضوعاً مختصراً حول المعارف والأصول التي وردت في عالم الإنسان والتاريخ من طريق الوحيانية، ثم يستشهد العلاّمة بالمجتمع الإسلامي الأول ويؤكد على مدى تقدّم الفكر والوعي في ذلك المجتمع من خلال الفكر الوحياني الإسلامي، وما أفرازه ذلك الفكر من ثقافة وتمدن في العصور التالية.

وليس هنا مجال بيان نظريات وآراء الطباطبائي[٣٨].

مقصودي من استعراض كلام الطباطبائي في هذه المسألة بيان أنّه كان ملتفتاً إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الإنسان المعاصر لا يقنع بالحديث عن الدين فيما يختزنه من حقائق ومعارف تدور في مدارات الذهن وبدون التفات إلى المعطيات والنتائج التي تعكسها هذه المعارف على واقع الحياة البشرية.

أطروحات عصر التنوير:

إنّ المدارس الوضعية تدعي إمكان هداية الحياة البشرية في هذا العالم بشكل مطلوب بعيداً عن التعاليم الدينية، ويشير تعريف «كانت» لعصر التنوير إلى هذه الحقيقة بصورة جيدة، حيث يقول: إنّ ما وقع في عصر التنوير هو أنّ الإنسان الخجول خرج من إطار العجز والذلّة الناشئة من الشعور بالذنب وبالتالي أراد أن يبني حياته بنفسه[1]، وأمّا[٣٩] قبل عصر التنوير فكان الناس يرون أنّ لهذا العالم إطار محدد، وأنّ معيار الحياة موجود في هذا العالم ويجب على الإنسان الكشف عن هذا المعيار واتباعه، فوظيفة الإنسان تكمن في تبعيته للنسق الباطني لهذا العالم، ولكن بعد عصر التنوير برز هذا الادعاء الذي ينفي وجود أي نسق قبلي ومعيار باطني في هذا العالم يمكن كشفه واتباعه، بل إنّ الإنسان يجب عليه أن يصنع مثل هذا النسق والمعيار، وهذا الأمر يحتاج إلى تفعيل التعقل والفكر لدى الإنسان، وهذه العملية أضحت مصدر إلهام لمدارس فلسفية في عالم السياسة والأخلاق. وأمّا كيف ينبغي أن يعيش الإنسان؟ فهو السؤال

٣٨ـ الميزان في تفسير القرآن، ج٢، ص ١١٥ ـ ١٣٨، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٣٨٩ هـ ق.

1 - christlicher Glaube in Modernee Gesellschaftiteil, band 2, s. 24.

الذي يجب على الإنسان أن يجيب عنه بنفسه ولا ينتظر الجواب من أي مصدر آخر، لأنّ الجواب غير موجود في بنية هذا العالم.

وتدعي المدارس التي تستوحي من هذا النمط من التفكير أنّ بإمكانها تقديم صياغة معينة لحياة الإنسان وايجاد الحلول لمشاكله في واقع الحياة والفكر.

في هذا العصر لا يستطيع المتدينون في مقابل هذه المدارس الفكرية أن يكتفوا بالبحث عن «ما هي الحقيقة؟» فهذا السؤال في عين كونه مهمّاً جدّاً ومن الدرجة الأولى، إلاّ أنّ هناك سؤالاً مهمّاً آخر وهو: ما هي معطيات التفكير الديني في الحياة والتاريخ البشري؟ وإذا عاش الشخص حياة الإيمان والتدين فما هي النتائج المترتبة على ذلك؟ إنّ هذا السؤال يجب أن يكون محط اهتمام المفكرين الإسلاميين، وفي هذه الصورة فقط يمكننا تفعيل روح الحركة والتجديد في مفاصل الفكر الديني، لأنّ ذلك يعني اضافة معيار آخر على المعايير الفكرية التي نمتلكها، أنا لا أقول أنّه لابدّ من الالتزام بأصل النفع «برغماتية» فلا يمكن بيان الحقائق الدينية من خلال الفائدة ومعيار العمل فقط، وبالتالي قبولها أو ردّها على أساس هذا المعيار، ولكن لا يمكن إهمال هذا المعيار أيضاً، ولا يمكن التعامل مع الفكر الديني وتفسير النصوص الدينية بعيداً عن دراسة آثارها العملية ونتائجها العينية في واقع الفرد والمجتمع.

أهميّة المعيار البراجماتي في الإسلام:

إنّ هذا المعيار يملك أهمية كبيرة وخاصة بالنسبة للإسلام الذي يعتبر ديناً اجتماعياً منذ بداية أمره، وهذا السؤال بالنسبة للمسيحية يعتبر سؤالاً هامشياً طارئاً على الفكر المسيحي لأنّ السياق الكلامي للمسيحية يتحرك باتجاه آخر،

فالمسيحية تدعي وجود الذنب الذاتي للإنسان وأنّ المسيح جاء لحل هذه المشكلة التي يعيشها الإنسان في واقعه النفساني، فلم يكن التفكير الاجتماعي مطروحاً في بداية الوعي الديني للمسيحية.

وبالطبع فإنّ الكتابات الأخيرة للمتكلّمين المسيحيين قد طرحت هذه المسألة على بساط البحث وتوصلوا إلى هذه النتيجة أنّه لا يمكن أنتزاع الحقائق الدينية من الحياة المعيشية للناس بدون الاهتمام بمسائل حيوية من قبيل العدالة والحرية والمساواة. وقد كان أرباب الكنيسة يقولون: إنّ وظيفة المتكلّم المسيحي تقتصر على تعيين السلوكيات والقيم الأخلاقية للسياسيين وليس من وظيفته التدخل في تفسير المفاهيم السياسية، أي أنّ المتكلّم في حال كونه يفوّض تفسير المفاهيم السياسية لرجال السياسة أنفسهم فإنّه يوصيهم باجتناب الكذب والظلم والخيانة وأمثال ذلك، ولكن اليوم تقدّموا خطوة إلى الأمام وقالوا: يجب علينا تفسير المفاهيم السياسية من زاوية دينية واتخاذ موقف معين في قبال مصاديق تلك المفاهيم. والمسيحية في البداية لم تكن تعيش الاهتمام بالقضايا الاجتماعية «بالمفهوم الدنيوي للكلمة».

ولكننا نعلم أنّ الإسلام ليس كذلك، وأنّ نبي الإسلام (صلى الله عليه وآله) كان يتدخل في الأمور الدنيوية والاجتماعية للناس، فعندما يكون الدين الإسلامي اجتماعياً بهذا المعنى فلا ينبغي لنا أن نستوحش ونخاف من طرح هذا السؤال عن الاختبار التاريخي للإيمان، بل يجب أن نعلم بأنّ حفظ الفكر الديني الإسلامي وحفظ هويته الأصلية وتقديم التعاليم الإسلامية بشكل مقبول في العالم المعاصر يستلزم البحث في تفاصيل هذا السؤال وحضوره الفاعل في الذهنية المسلمة.

وببيان أوضح: لا يكفي أن يقول المتكلّم المسلم بأنني أهتم بتعيين وتشخيص العقائد الحقة للناس، أو يقول الفقيه إنّ وظيفتي أستنباط الأحكام الإلهية من الكتاب والسنّة فقط، ولا يجب عليَّ الاهتمام بنتائجها العملية في حركة الحياة، فعملي يختص بالدائرة النظرية وبيان نظر الكتاب والسنّة فقط. نحن اليوم لا يمكننا التحدث بهذا الكلام، لأنّ مثل هذا الكلام ناظر إلى بعد واحد ولا يستوعب كافة المسائل والأبعاد التي يعيشها الإنسان في حياته الفردية والاجتماعية.

يجب على المسلمين اليوم دراسة مسألة تجربة الإيمان الديني على امتداد مساره التاريخي بدون أي خَشية أو تردد، إنّ تجربة الإيمان في واقع التاريخ عبارة عن اختبار العقائد والآداب والرسوم والقوانين التي كانت تدور حول محور الإيمان الديني في حركة التاريخ، فهذه كلها تمثّل تجليات لظاهرة الإيمان، واختبار هذه المعطيات والآثار ونقدها واصلاحها وغربلتها من قِبل المفكرين يؤدي إلى تهذيبها وتخليص التجربة الإيمانية من الشوائب، ومنع التشيؤ للذات المقدسة في الفكر الديني، ومن جهة أخرى يتحرك الناس بذلك من عنصر الجمود على التراث الديني وسيطرة الرسوبات التاريخية على الفكر البشري.

إنّ التراث الديني يجب أن يقع مورد النقد والغربلة والمماحكة بشكل مستمر، وهذا لا يتيسر إلاّ من خلال القول بتاريخية الفكر الديني.

وفي عملية النقد والإصلاح هذه تتمّ قراءة التراث الديني من جديد والعمل على تصفيته وتطهيره، وبالتالي قبوله من موقع الإرادة الحرة والفكر الحر في الذهنية المسلمة، وهذا هو عين التحرر من الجمود على عتبة التراث وعين العثور على الهوية الحقيقية للإنسان

المسلم، إنّ البقاء على الرسوبات المتكلّسة في التراث والانشداد إلى دوامة الماضوية، وتقليد الشخصيات التاريخية يعدّ آفة الإيمان فيما يعنيه من انتخاب حرّ وحركة فكرية متحررة من القيود، وبالتالي يتحول الارتباط مع الله في هذا الإيمان من أجواء الإرتباط مع شيء إلى أجواء الارتباط مع شخص.

وعلى هذا الأساس نصل في بحث الاختبار التاريخي للإيمان إلى جوهر «الحرية» الإلهي والسماوي، الحرية من تسلط العناصر الباطنية وأشكال الهيمنة للعقائد والاعراف والمقررات والتقاليد والقداسات المزعومة للأشخاص، وحينئذ يتمّ اكتشاف مضمون الإيمان من جديد من خلال عملية نقد وإصلاح تجليات هذا الإيمان.

* * *

٧

الإيمان والتراث

«التراث» (يعادل Tracdition) لا يمثّل أي مفهوم إيماني وعقائدي للمسلمين، فبإمكانهم أن يتعاملوا مع هذه المسألة وتوابعها «بأدوات (آنتروبولوجية)، إنّ أهمية «مسألة التراث والتجدد» تتبيّن بوضوح إذا توجهنا إلى هذه الحقيقة وهي أنّ الكثير من المفكّرين وأصحاب النظر في العقود الأخيرة ومن خلال دراسات واسعة أخذوا يؤكدون على هذا الموضوع، وهو أنّ مفهوم التراث وتوابعه يمثّل مفهوماً دينياً عقائدياً من الدرجة الأولى للمسلمين، وأنّ أساس الإيمان الإسلامي يقوم على استمرارية التراث بمعناه الديني والتاريخي واللغوي، وفي تقديري أنّ هذه الفكرة مجانبة للصواب وأرى أنّ هذا المفهوم عن التراث يختص ببلاد الغرب ولا وجه لسرايته إلى العالم الإسلامي، فمضافاً إلى أنّ هذه التسرية تعتبر خطأ علمياً فإنّها تفضي إلى انحراف فكري وأخطاء كثيرة في دائرة البحث في مسائل التراث والحداثة ومسألة التنمية الثقافية والاجتماعية في البلاد الإسلامية.

وهذه المقالة تهدف إلى المساهمة في تصحيح صورة البحث في مسألة التراث والحداثة والتنمية في هذه البلدان. إنّ موضوع البحث في هذه المقالة يتبيّن من خلال توضيح عدّة أمور: أن نفهم المعنى الآنتروبولوجي للتراث بشكل عام، ومعناه الديني في بلاد الغرب كما هو في الوعي المسيحي.

إنّ المعنى الآنتروبولوجي للتراث في الغرب يقوم على أساس المفهوم الديني والعقائدي، وبالتالي فإنّ هذه المسألة وهي المواجهة بين

التراث والحداثة في الغرب لها سابقة دينية تمتد في عمق التاريخ الديني للمسيحيين.

وبالنسبة للمفهوم الآنتروبولوجي يقال: إنّ صيرورة الإنسان إنساناً يتحقق من خلال مساره التاريخي في طيات التراث، ففي واقع تاريخية التراث يكتسب الإنسان، مضافاً إلى قدرات بيولوجية وقابليات موروثة وملكات جديدة، فإنّه يكتسب المعرفة ويختزن الحكمة وبذلك يخلق ثقافة بشرية ويرسم معالم العلاقات الاجتماعية والحياة المشتركة مع الآخرين من خلال احتفاظه بعناصر التراث ونقلها إلى المستقبل، وهكذا يتحرك الإنسان في مسار التطور والتقدم. وفي ظلّ التراث يعيش الإنسان التاريخي فبدون تراث لا يوجد تاريخ، وبدون تاريخ وتراث لا يصل الإنسان إلى مرحلة متطورة ـ في المفهوم البيولوجي ـ من مراحل الحياة بحيث يتحوّل إلى كائن ثقافي وحضاري.

وإلى جانب التراث والتاريخ توجد اللغة، فاللغة على درجة كبيرة من الأهمية في عملية تكوّن التراث واستمراره وانتقاله التاريخي إلى الأجيال اللاحقة، فالتراث بجميع تفاصيله ومحتواه محفوظ في اللغة، وبالتالي يتمكن من نقل قابلياته وتجاربه ومواقفه بواسطة اللغة للأجيال اللاحقة، إنّ الثقافة البشرية تنتقل من الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة بواسطة اللغة.

إذن فالتراث ينقل إلينا معالم الحياة المعنوية من خلال أجندة التاريخ واللغة، وبدون ذلك يبقى الإنسان يعيش في مرحلة ما قبل الإنسان الحضاري أي في المرحلة البيولوجية، وهكذا فإنّ حياتنا الإنسانية مَدِينة في تكوّنها في كل مرحلة لاستمرار وصيرورة التراث وحيويته، وعندما نفقد

مشروعية التراث ودوره المعرفي والحيوي فسوف نعيش أزمة الهوية ومأزق التراث[1].

ظهور الأزمة في الغرب:

إنّ ظاهرة التجدد والحداثة الموجودة في الغرب خلقت في تلك الأجواء أزمة في ثنائية الحداثة والتراث، وقد أثيرت هذه المسألة عندما ظهر النقد العقلاني في أوساط الفكر الغربي، حيث واجه التراث المسيحي والفلسفي تهديداً جديّاً من هذه العقلانية، فالعقل المستقل الغربي تعامل مع التراث من موقع النقد والتمحيص وبآليات من خارج التراث، وبذلك خرج هذا النقد العقلاني من أجواء المعرفة التقليدية وابتعد عن الفكر الفلسفي والديني الموروث.

وفي هذه الظروف التاريخية فإنّ ضرورة الحياة مع التراث للإنسان الغربي وعدم إمكان الانفصال المطلق عنه من جهة، وضرورة هذا الانفصال والاستقلال العقلاني فيما يعكسه من إمكانية النقد من جهة أخرى، خلق هذه الأزمة التاريخية والحضارية، بحيث برزت مسألة التقابل بين التراث والحداثة بمعناها الآنتروبولوجي في الغرب، وهيأت الأرضية اللازمة للبحث والتحقيق ونشوء مدارس فلسفية جديدة. ولكنّ النقطة المهمّة جدّاً هي أنّ المعنى الآنتروبولوجي للمقابلة بين التراث والحداثة يقوم على أساس المعنى الديني والعقائدي، وهذا الموضوع المهم يتضح جيداً إذا عرفنا المعنى الديني لمسألة التراث والتجدد في الغرب.

جذور الأزمة:

---

1 - Die Religion Gesehicte und Gegenwart, band b, 1911, 1962.

إنّ المعنى الديني لهذه المواجهة بين التراث والحداثة يختص بالغرب ويمد جذوره إلى أساس الفكر الديني المسيحي وخاصة الكاثوليكي، وكيفية قراءة رجال الدين المسيحي لمقولة «تاريخية التراث الديني»، فأصل وأساس الإيمان المسيحي يبتني على أنّ الله تعالى «أخبر عن ذاته» بواسطة عيسى المسيح (عليه السلام) وظهر للبشرية في تاريخ وزمان معين، وقد تجلى للبشرية وغفر لهم خطاياهم ومنحهم النجاة من العدمية.

وهذه الحادثة التاريخية وإن وقعت في زمان معين ولكنّها وقعت لتستوعب التاريخ وجميع الأزمنة وإلى الأبد، هذه الحادثة «وهي إخبار الله عن ذاته» انتقلت من ذلك الوقت إلى الأجيال اللاحقة على شكل قضايا إيمانية وبواسطة الشهود الذين شاهدوا هذه الحادثة التاريخية، وهذا الانتقال يجب أن يستمر دائماً، وهذا النقل المستمر لهذه الواقعة والذي يهدف لنجاة لجميع الأجيال البشرية في جميع العصور عبارة عن تحقق واستمرار التراث الديني التاريخي الذي يحمل في طياته إخبار الله عن نفسه وتجليه لعباده، وفي كل عصر لا يتيسر فهم هذه السنّة التاريخية المستمرة إلاّ من خلال فهم مسألة إخبار الله عن ذاته بواسطة المسيح.

إنّ المسيحيين الذين يعيشون داخل هذه السنّة والتراث الديني التاريخي، يفهمون هذه السنّة في كل عصر، فكون الإنسان مسيحياً في كل عصر يعني أن يفهم هذه السنّة المستمرة التدريجية، وهذا الفهم بمعنى مواجهة البشارة الإلهية «إخبار الله عن ذاته» في داخل خفايا هذا التراث الديني، وبذلك يستمر الإيمان والفكر الديني للمسيحية بدون انقطاع حيث يمثّل سنّة دينية تاريخية خطابية. والالتفات إلى هذه الحقيقة المعقدة والصعبة على الذهن جعلت بعض المحققين في علم التاريخ وفلسفة التاريخ يستلهمون هذه

النظرية وهي أنّ استمرار ومعنى واتجاه التاريخ بالشكل الذي نراه في فلسفة التاريخ في العصور المتأخرة يرتبط بشكل وثيق مع تصور «تاريخ النجاة»[٤][1]في الدين المسيحي.

المحقق الألماني «كارل لوجي[2]» يشير في كتابه المهم «تاريخ العالم وتاريخ النجاة» إلى ظهور تصور استمرارية وهدفية التاريخ كتيار مستمر الوجود، متصل بتصور بـ «تاريخ النجاة» في المسيحية، ولكن في القرون المتأخرة ومع إزالة مسحة القداسة عن هذا التصور برزت الفلسفات العلمانية للتاريخ (ص ١٦٨ ـ ١٧٥)[٤][3]:

وبعد ظهور الحركة البروتستانتية ضعفت أهمية الاعتماد على السنّة التاريخية والتراث الكنسي الحامل لهذه السنّة بين المسيحيين البروتستانت، ولكن مع ذلك فإنّ المسيحية في كل أشكالها لا يمكنها البقاء بدون تراث ديني تاريخي وخطابي.

خطر إقصاء التراث الديني:

إنّ التراث الآنتروبولوجي في الغرب وفي طيلة القرون المتمادية عبارة عن هذه السنّة الدينية التاريخية للمسيحية، إلى أن برزت ظاهرة الحداثة والتجدد، إنّ الحداثة في الغرب قد برزت من باطن التراث المسيحي وفي ذات الوقت وقفت في مقابله كما تقدّمت الإشارة إليه، فالتجدد أو الحداثة تعني وجود عقل نقدي مستقل بالتزامن مع ظهور تحوّلات اجتماعية وسياسية جديدة وخاصة مقولة الديمقراطية السياسية التي امتدت لتشمل تدريجياً كافة أبعاد حياة الإنسان

---

1 - Hellsgeschite.

2 - Karl Lowith.

3 - Weltgeschichte und Heilsgeschichte (Die theologeschenvoraussetzungen der Geschichts philosophie, Stutgart, Kolhammer 1973.

الغربي، وأهم مسألة في هذا التحوّل هي أنّ التراث الديني والتاريخي والخطابي للمسيحية الذي يحمل في مطاويه الإيمان والعقيدة المسيحية واجه خطر الإلغاء والتهميش، وأدى ذلك إلى ظهور أزمة كبيرة في التراث الديني بمعناه الآنتروبولوجي، وكذلك بمعناه الديني والعقائدي، وهكذا واجه المسيحيون في الغرب ظاهرة التقابل بين التراث والحداثة من موقع تصورهم للمقابلة بين التدين وعدم التدين، فالمواجهة بين التراث والحداثة تعتبر أهم مسألة وقعت في الغرب في القرن الأخير، فقد ساهمت بعض المدارس الفلسفية في القرن العشرين بتقوية وتغذية هذه المواجهة.

وبالرغم من سعي علماء المسيحية الوافر في الغرب في القرن التاسع عشر والعشرين وما أفرزته دراساتهم وتحقيقاتهم في مجال علم الكلام الجديد وعرض «اللاهوت الحديث» في الفضاء الفكري والديني، فإنّه لحدّ الآن بقيت مسألة الجمع والتوفيق بين السنّة الدينية والتاريخية والخطابية للمسيحية من جهة، وبين المسائل المعرفية الجديدة من جهة أخرى تمثّل أهم مسألة من مسائل اللاهوت المسيحي الجديد.

مشكلة التراث والحداثة في الفكر الإسلامي:

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ ظهور مسألة التقابل بين التراث والحداثة في الغرب بكلا معنييه الديني والآنتربولوجي يرتبط مباشرة وبشكل وثيق بالمفهوم والمضمون التاريخي الخاص بالمسيحية. والآن يمكننا طرح هذا الموضوع المهم، وهو: بما أنّ الدين الإسلامي يختلف عن المسيحية في المضمون والشكل فإنّ أيّاً من المعنيين الآنتربولوجي والديني ـ العقائدي لمفهوم التراث والحداثة والمقابلة بينهما غير مطروح في الوسط الإسلامي.

إنّ أساس الإيمان والعقيدة في الإسلام لا يقوم على قاعدة فهم المسلمين لسنّة دينية وتاريخية وخطابية، فكون الإنسان مسلماً في كل عصر لا يعني الاستقاء من التراث التاريخي فيما يعكسه من فهم، إنّ معنى كون الإنسان مسلماً في كل عصر يعتمد على إيجاد علاقة حيّة مع الله تعالى في كل زمان، والأصل في هذه العلاقة هو التجربة الذاتية والفهم الشخصي لكل إنسان لمقولة الوحي الديني في الإسلام لا فهم السنّة الدينية التاريخية المستمرة.

في دائرة المفاهيم الإسلامية لا وجود لـ «تاريخ النجاة» ولا أنّ الكنيسة حاملة للواء النجاة. إنّ الله في التصور الإسلامي لم يظهر في أية حادثة تاريخية والوحي الإلهي للأنبياء يمثّل فعل الله المخلوق له لا أنّ الله ظهر وتجلى بالوحي للناس، إنّ شأن الله تعالى أسمى من أن يظهر في حادثة تاريخية معينة، صحيح أنّ نزول الوحي القرآني يمثّل حادثة تاريخية، ولكن نزول القرآن في التصور الإسلامي لا يعني ظهور الله في حادثة تاريخية.

مضافاً إلى أنّ المسلمين ومنذ بداية الإسلام وفي كل عصر يرون لأنفسهم الحق في فهم وتفسير القرآن من خلال ثقافة ذلك العصر، بدون أن تكون فهومات وتفاسير علماء المسلمين في العصور السابقة حجّة عليهم أو تفرض عليهم الالتزام بها.

إنّ المسلمين في كل عصر يملكون فهماً خاصاً وقراءة معينة للوحي والنبوة والقرآن وسنّة النبي والأصول الاعتقادية الأخرى، وقد ذكر علماء الكلام المسلمين أنّ الواجب على كل مسلم أن يتحرك في دائرة الأصول العقائدية من موقع الاستدلال والاجتهاد الشخصي لا من موقع التقليد، وأكثر مفردات العقيدة التي دوّنها علماء الكلام

وعلماء العقائد الإسلامية للناس ذكرت من خلال آليات الاستدلال والبرهان.

إنّ العقائد الإسلامية، كما فهمها علماء الإسلام، تتكفل بيان العلاقة بين الإنسان وربّه في كل عصر، لا تفسير الشهادة الإيمانية لبعض الأشخاص الذين عاصروا الحادثه التاريخية للتجلي الإلهي في التاريخ البشري.

إنّ معنى «التسليم» في دائرة العقائد الإسلامية ليس هو إذعان المسلم أمام «الحادثة التايخية للغفران» التي حدثت مرّة واحدة واستمرت إلى العصور اللاحقة، بل بمعنى التسليم في مقابل الإرادة التكوينية والتشريعية لله تعالى في كل عصر، وأن يعيش المسلم هذه الحالة بحيوية وفاعلية، لأنّ بنية التيولوجيا الإسلامية تقوم على أساس أنّ معنى الحياة الدينية للمسلم في كل عصر لا تتلخص بأن يعيش الإنسان هذه السنّة الدينية والتاريخية والخطابية بمثابة أصل وأساس لاستمرار الدين، لأنّ مثل هذه السنّة غير مطروحة في الإسلام، والتجدد بمعنى ظهور النقيض في داخل هذه السنّة وبالتالي مواجهة هذه السنّة لمعالم الحداثة والتجدد لا يدخل في إطار المفاهيم الدينية والعقائدية للمسلم.

الإسلام والتنمية:

في عالمنا المعاصر تواجه البلدان الإسلامية مسألة دينية وعقائدية تدعى «الإسلام والتنمية»، وهناك مسألة أنتروبولوجية تدعى «التراث والتنمية»، والمسألة الأولى تتلخص في أنّ المسلم كيف يعيش تجاربه وقيمه وحياته الدينية الإسلامية مع عملية التنمية والتمدن وما هي النسبة بينهما؟

هذه المسألة تمثّل مسألة عقائدية وتمتد إلى داخل المنظومة الدينية، والسؤال الأصلي هو: هل يمكن في التصور الديني الإسلامي الاقتراب من

أجواء التنمية والتمدن؟ وبالنسبة للعلاقة بين الإنسان والله، وهي مسألة محورية في الإسلام، كيف يمكن الحديث عن التنمية، هل نقول بعدم وجود أي صلة ونسبة بين الدين والتنمية؟

أمّا المسألة الثانية فتتلخص في أنّ مجموعة العقائد والقيم التي يعيشها المسلمون تمثّل حقيقة واقعة في الأجواء الدينية في البلدان الإسلامية، ومن جهة أنتربولوجية فإنّها تشكل واقع التراث للمسلمين الذين يعيشون هذا التراث في هذا العصر ويشكل لهم هويتهم، السؤال إذن: ما هي النسبة بين التراث والتنمية؟

هذه المسألة عبارة عن مسألة أنتروبولوجية وسيكولوجية، والسؤال الأصلي هو: كيف تتمكن البلدان الإسلامية مع وجود هذا التراث الديني في عمق الوسط الجماهيري من التوفيق بينه وبين التنمية والتحرك في خط التمدن والتحضر؟ وما هي العوامل المساعدة وغير المساعدة للتنمية في مطاوي هذا التراث؟ وإذا كانت التنمية ضرورية ولا يمكن اجتنابها فما هي آليات تحقيق هذه العملية في واقع الحياة الاجتماعية والثقافية للمسلمين؟

إنّ التراث الديني بالمعنى المذكور في المسألة الثانية ليس له مفهوم ديني ـ عقائدي اطلاقاً، بل هو مجرّد مفهوم آنتربولوجي وسوسيولوجي، فربّما يعتقد بعض أصحاب الفكر والرأي أنّ المسألة في عملية التنمية لا تنسجم أو لا تتناسب مع بعض أجزاء التراث الإسلامي الموجود، وبالتالي فهم يتحركون على مستوى تغيير هذا التراث أو بعض أجزائه إلى ما يتناسب مع ظواهر الحداثة، وهناك مفكرون آخرون يرون إمكان اجتماع التراث الموجود مع التنمية والتحديث، المهم أنّ البحث في هذا الموضوع يدور حول «التراث والتنمية» لا موضوع «التراث

والحداثة» بما تعكس من حادثة خاصة تعيش في وعي الغرب.

وممّا تقدّم يتبيّن أنّ الباب مفتوح أمام علماء الإسلام لنقد التراث الديني في الماضي وفي كل عصر، فهؤلاء العلماء يستطيعون في كل عصر من التحرك على مستوى نقد المرتكزات والمسبوقات الفكرية والدينية الموروثة من العصور السابقة في دائرة فهم النصوص الدينية في سياقها التاريخي، والإيمان الإسلامي يمكنه دائماً أن يعيش الحركة النقدية وأن يكون «إيماناً انتقادياً»، والإيمان الانتقادي هو الذي يتيح لصاحبه بل يفرض عليه الانطلاق في حركته الإيمانية من موقع الانفتاح على الأفكار والفلسفات الجديدة مع الاحتفاظ بإيمانه الخاص وما يستوحيه من مفاهيم وتجارب ورؤى لهذا الإيمان تستدعي إيجاد رابطة حوارية وديالوك مستمر بين العلم والفلسفة من جهة وبين الدين من جهة أخرى بأدوات عقلانية.

إنّ الإيمان الانتقادي لا يستوحي مقوماته من العلم والفلسفة ولكنّه يعيش دائماً حالة الحوار معهما وهكذا يستمر في حركته ونشاطه وفاعليته في واقع الإنسان والمجتمع.

* * *

٨

كيف يمكن الحديث

عن الإيمان في العالم المعاصر؟

حقيقة الخطاب الإلهي

الموضوع الأساسي لهذا البحث هو: كيف يمكن الحديث عن الإيمان بالله في العالم المعاصر، وما هي الظروف، الشروط الفكرية والنفسية والاجتماعية لهذا الإيمان في هذا الزمان؟

ولكن في البداية أرى من الضروري بيان هذه المسألة باختصار وهي: كيف تجلى الخطاب الإلهي على طول المسار التاريخي للبشرية؟

إنّ الحديث عن الله وما يتصل بهذه العقيدة قد طرح بأشكال مختلفة في فضاء التاريخ البشري بشكل مباشر أو غير مباشر، فالبعض تحدثوا عن العقائد وعن وجود الله، وصفاته بأدوات الإثبات الفلسفي، وبعض آخر تحدّث عن التجربة الباطنية التي يعيشها الإنسان المؤمن بالله وما هي أبعاد هذه التجربة وماذا يعيشه الإنسان من حالات روحية ومعرفية لدى ارتباطه بالله، وتحدّث آخرون عن المتغيرات والحالات النفسية الناشئة من العشق للمطلق والعلاقة العاطفة بين الإنسان والله، فالعاشق لله يتحدّث عن حياة العشق مع الله، وتحدّث البعض عن هذه المسألة على مستوى الاعتماد على المطلق وكيفية الاعتماد والتوكل على الله وإيجاد حالة الانس والبهجة مع الله بعيداً عن كل أشكال المحاسبات العقلية والبراجماتية.

وبعض آخر تحدّث عن واقع الحيرة الشاملة في أجواء المواجهة للمطلق، وتحدّث بعض المتألهين عن كيفية الحياة والتفكير في جميع الأوقات وبدون انقطاع بالأمر اللامتناهي وإيجاد حالة التعلق الباطني باللامحدود وكسب الطمأنينة

الروحية والسكينة النفسية بذلك، وهناك من تحدّث عن الحقيقة الغائية والنهائية من موقع الإيجاب «في مقابل الموضع النيهيليستي» حيث توصلوا من خلال هذه الاستجابة إلى الحقيقة الغائية «الله».

وبعض طرح مسألة استماع الخطاب الإلهي ودعوته للإنسان وتحدّث عن مسألة الحوار بين الله والإنسان على مستوى المخاطب والمستمع، وبعض آخر تحدّث عن الله من خلال ما يمثّله الإيمان من مقولة الانتخاب الحرّ، أي انتخاب الله في مقابل الخيارات الأخرى.

وهناك كلام عن الله في دائرة السجالات الكلامية وما تتضمنه من دفاع مباشر أو غير مباشر عن العقيدة، وجميع ما ذكر في هذا المجال يمثّل أبرز أشكال الحديث عمّا أفرزه الفكر البشري في إطار القول والكتابة عن مقولة العبودية والطاعة لله في عصور مختلفة وفي أديان ومذاهب متنوعة، وإذا تحركنا على مستوى البحث والتنقيب أكثر لوصلنا إلى مساحات وصحاري أخرى كلها تتحدّث بشكل مباشر أو غير مباشر عن الله المطلق وخالق عالم الوجود.

وفي نظر المتألهين فإنّ أشكال الكلام عن الله المذكورة آنفاً تمثّل قضايا صادقة ومقبولة في الحديث عن الله، ولكن إلى جانب هذه العبارات والمقولات هناك أشكال كاذبة وباطلة في الحديث عن الله، حيث نشير هنا إلى نحوين وموردين من هذه الموارد:

أحدهما: ما يكون انعكاساً لحالة الأمل والتخيل لدى الإنسان عن الحقيقة المقدّسة، بمعنى أنّ الإنسان بدون أن يلتفت إلى نفسه فإنّه يتحدّث عن افرازات ذهنه في عملية اسقاط على الموضوع ويتصور أنّ هذه المتخيلات هي الله.

والثاني: الحديث عن الله بشكل ايديولوجيا موهومة ناشئة من الحالة التعيسة والسلبية

التي يعيشها المرء في الدائرة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وقد بحث منتقدو الفلسفة والثقافة والايديولوجيا هذا المورد وأصدروا دراسات وتحقيقات كثيرة في هذه المسألة، وبيّنوا كيفية تحويل هذه الآمال والتصورات الذهنية إلى مفهوم عن الله من هذا الموقع الذهني فيما يعكسه من موهومات متعالية.

وعلى صعيد آخر نواجه على المستوى العملي وعلى امتداد التاريخ نوعين من الآثار العملية للدعوة إلى الله، **الأول:** الحديث عن الله فيما يثيره من أجواء المحبّة والمودة بين الناس ويخلق فيهم الرغبة في تقديم الخدمة وأشكال البر والخير ويرى للإنسان كرامة ذاتية وسلسلة من الحقوق الثابتة، ويقترن هذا النمط من الدعوة إلى الله مع طلب العدالة والحق والحركة في خط القيم والسلام والصلح بين الأقوام البشرية المختلفة، وبالتالي فإنّ هذا النوع من التفكير ينظر إلى الميول والغرائز الطبيعية في الإنسال نظرة ايجابية ويعترف بها، وعلى هذا الأساس فهذه القراءة والرؤية عن الله ليست فقط لا تتقاطع مع التمدن والحضارة البشرية بل تساهم في خلق التمدن السالم وتقويته وتفعيله، فهذا النوع من الدعوة العملية لله يكون منشأ لآثار ومعطيات عملية مطلوبة وإيجابية في واقع الإنسان وحياته.

والثاني: لكن في النقطة المقابلة حيث نرى على إمتداد التاريخ دعوات باسم الله تهدف نشر العداوة والبغضاء بين الناس، وتتحرك على مستوى تحقير الإنسان ونفي كرامته وتضييع حقوقه، وتتعامل مع مظاهر الحضارة والتمدن من موقع الخصومة والانكار، وبالتالي تكون مصدر الكثير من أشكال البؤس والمعاناة والحرمان في واقع الحياة البشرية.

وعلى هذا الأساس فعندما نتأمل في ظاهرة التحدّث عن الله والدعوة إليه في التاريخ البشري فسوف نواجه نوعين من الكلام والدعوة يتميز كل واحد منهما عن الآخر في صياغة بيانه وكذلك في النتائج والمعطيات العملية في واقع الحياة.

هناك الكثير من التحقيقات حول أنواع وأشكال هذه الدعوات والأحاديث عن الله ومدى تأثيرها الإيجابي أو السلبي في حركة الحياة، وعندما نطالع هذه التحقيقات والدراسات نحصل على رؤية واسعة لأبعاد وأشكال مختلفة من الإيمان والتدين، وأذكر من بين هذه التحقيقات جزئين من كتاب صدر من مؤسسة (Herdrbucherei) وباسم (Argumente Fur gott) (أي الأدلة المؤيدة لوجود الله) و Religions knitik der Aufklanung bis Zur Gegenwart (الحركة النقدية للدين منذ عصر التنوير وإلى العصر الحاضر)، وفي مجموع هذين الكتابين نقرأ أنواع الإيمان بالله والتوجه نحو الله بكلا شقيه الصادق والكاذب، وأنواع الأدلة التي أقيمت لهذا الغرض، وأنواع المعطيات والآثار العملية المفيدة والمضرة لهذه الدعوات والاطروحات الدينية التي طرحت من قِبل علماء ومفكرين من مختلف المدارس والأديان.

وفي تقديري أنّ ترجمة مثل هذه الكتب يمثّل في هذا العصر أحد أوجب الواجبات الدينية والإنسانية، وخلافاً لنظر بعض المتشائمين فإنّ نشر مثل هذه الأعمال الفكرية ليس فقط لا يؤدي إلى تضعيف الفكر الديني واهتزاز روحية الإيمان في الناس بل يساهم في تهذيب الفكر الديني وتقويته وخلوصه.

بعد هذه النظرة السريعة على مسيرة الخطاب الديني في تاريخ الفكر البشري، يمكننا الآن بحث هذا الموضوع، وهو أننا في العالم المعاصر وفي ظلّ هذه الظروف الثقافية والاجتماعية والسياسية كيف يمكننا الحديث عن الله والدعوة

إليه بحيث ينسب هذا الكلام إلى الله واقعاً، وتكون الدعوة إلهية في الصميم؟

ضرورة الحرية:

هل أنّ الظروف الحالية تتقبل كلا النوعين المذكورين من الحديث عن الله والدعوة إليه؟ الواقع أنّ هذا العمل يحتاج إلى توفر ظروف وشروط خاصة، وأول شرط ينبغي توفره وخاصة فيما يتصل بعالمنا المعاصر، توفر حرية البيان والبحث، ففي حالة توفر الحرية الكاملة للبيان والبحث والنقد يتبيّن واقعاً ما هو الكلام والعمل الصحيح الذي يدعو إلى الله ويكون منبع الخيرات والبركات فيما يثيره من عنصر المحبّة والمودة بين الناس ويشيع السعادة في قلوبهم، وأي كلام أو عمل باسم الله ينتج نتيجة عكسية ويثير العداوة والحقد والخلاف بين الناس.

ومع عدم توفر حرية البيان والبحث والنقد في المجتمع فيما يخصّ هذه المسائل فإنّ تشخيص وتفكيك هذين النحوين من الكلام والدعوة الدينية سيكون عسيراً، فحتى بالنسبة للأشخاص الذين يتحدّثون باسم الله ويدعون إلى الله فإنّهم بحاجة إلى توفر أجواء سليمة تحت ظلّ حرية البيان والبحث والنقد، كيما يتمكنوا من الحديث عن الله بشكل صريح وحقيقي، لأنّ الإنسان في أكثر الأوقات لا يمكنه معرفة الدوافع الحقيقية التي تكمن وراء بعض سلوكياته وأعماله، فأحياناً يتحرك الإنسان في مسار فكري أو سلوك عملي ويتصور أنّ الدافع له هو الخير وطلب الحقيقة والحركة نحو الله، في حين أنّه يتحرك بدوافع أخرى لا شعورية من الميول الفئوية والمنافع الصنفية والروابط الاجتماعية التي تخدع الإنسان في حركته الخيرة.

هنا أود الإشارة إلى الحديث الشريف الذي أتذكره دائماً لشدة تأثيره في نفسي، في هذا

الحديث نقرأ صعوبة التعرف على الشرك الخفي وحركته في أعماق النفس البشرية، فقد ورد في هذا الحديث[٤٤]

٤٤ـ جامع السعادات، ج٢، ص ١٥٩.