

نظرة في المنهج... بين الأصالة والاعتراب

■ الشيخ معتصم سيد أحمد*

المنهج الإسلامي والتصوير الفلسفي

بين القراءة في المنهج وقراءة الأفكار، يقع التباين المعرفي في الطرح الإسلامي، فالإسلام كمفهوم تاريخي، أو كفهيم معاصر يندرج ضمن المحاولة الإنسانية لفهم النص الديني، فعرضية القراءة الفكرية بعيداً عن جذرها المنهجي، قراءة مبتورة تخلق حالة من التشويش، في نظم الفكر الديني.

والمحاولات الجادة، في ترتيب الفكر الإسلامي في نسق معرفي متكامل، لم تزل محاولات مبتورة عن منهجية الأصول الفكرية، فما زال التباين المنهجي يشكل البعد السلبي في تحقيق هذا الأمر، فمن القراءات المجتزأة، إلى التقاطية القراءة، مروراً بقشرية التعاطي مع النص الشرعي، تباينت القراءات في مسرح النهج الفكري؛ فالبدائية يجب أن تكون بالمنهج والأفكار تأتي تبعاً لذلك المنهج.

وقد ابتلي الفكر الإسلامي بتداخل منهجي، تسرب في عمق وعيه، حتى أصبح جزءاً من بنائه المعرفي؛ وساهم في تكريس ذلك تراكم العمل الفكري عند البشر، مع عدم القدرة على التمييز أو تعمد الخلط، بين ما هو إلهي، وما هو بشري، فأصبح الإسلام عند البعض نشاطاً فكرياً، كأى نشاط آخر، مع الاعتراف له بطرح أبواب لم تكن مساراً للعمل الفكري عند البشر؛ والتفكيك بين هذه المسارات، هو الكفيل باستخلاص الرؤية الإسلامية للمعرفة، ولا يتأتى ذلك إلا بالعمل على كشف المنهج الإسلامي الخاص، من بين التصورات البشرية في المعرفة، والتي أفرزتها مدارس الفكر الفلسفي، كخلفية لأي نشاط فكري مستقل في إنتاج المعرفة بقدرة ذاتية.

* عالم دين من طلبة حوزة القائم العلمية - السودان.

وفي قبال هذا المنهج البشري، الذي جعل للعقل كل الحق في شق طريقه في عالم المعرفة، يوجد طرح آخر يجعل للوحي الذي يثير للعقل دفائنه، الحق الحصري والمطلق، في الإنتاج المعرفي، ويقف على رأس هذا الخط الإلهي الأنبياء، والرسل الذين عصمهم الله من الزلل، فلم يُسجّل فيما بينهم أي تعارض واختلاف، ممّا يورث عند الإنسان العلم اليقيني بأحقية هذا الخط في قبال الخط البشري؛ فهذا التباين الواضح بين الخطين يمثل الخطوة الأولى لوضع اليد على نقاط الافتراق. وإن كان لا يُثار الجدل بيننا كمسلمين، في أولوية هذا الخط، إلا أن معطيات الواقع تشير إلى وجود صراع معرفي حاد، خلقته إشكالية الاستنطاق المعرفي للنص الديني، فأولوية هذا الخط تكفي للفرز الأولي، لتبين حقل التحقيق للباحثين في الفكر الإسلامي، تجنباً للخطأ، الذي يمكن حدوثه من خلط المفاهيم الدينية، مع الإنتاج البشري المجرد، ولكن يبقى التباين في الرؤى هو حصلة ذلك التداخل المنهجي.

فمن هنا كانت إشكالية تعدد القراءات للنص الديني، من أعقد الإشكالات التي تواجه البناء المعرفي في الإسلام، فمحاولات التعرف على مراد المخاطب، والمتكلم، تفرز وجهات نظر متعددة، بتعدد الخلفيات الناظرة للخطاب، وإن لم تكن هذه الإشكالية من مختصات النص الديني، إنما هي معضلة كل خطاب معرفي أيديولوجي، ووجوب تخصيص البحث، لحل هذا الإشكال، على مستوى النص الديني بشكل خاص، نابع من كون النص الديني، يرتكز على خلفية عقائدية، تكسب النص حالة من القداسة، والعصمة، باعتبار أنه وحي إلهي. ولا بد أن نوظف الجهود لبلورة نظرة معرفية متكاملة، تمثل الإسلام في أرقى معانيه، بخلق معيارية موحدة، تكون قاسماً مشتركاً، للباحثين في حقل المعرفة، وذلك بالفرز القائم بين ما هو بشري وما هو ديني.

ولا نحتاج هنا إلى كبير عناء، لاستكشاف مدى خطورة التباين الفكري، في الطرح الإسلامي، التي أفرزتها القراءات المتباينة للنص، ويمكن رؤية هذا التباين، داخل أصحاب الخط الواحد. فإذا تجاوزنا حسم الصراع الفكري، الدائر بين المدرسة السنية، والمدرسة الشيعية، باعتبار أن حسمها ليس موقوفاً فقط على حل إشكالية القراءة للنص، وإنما موقوف أيضاً، على كثير من المرجحات، منها الشواهد التي يمكن استقصادها من التاريخ، ونظرنا إلى المحتوى الداخلي لكل خط، فسوف نرى تعدداً فكرياً أنتجته منهجيات متباينة للقراءة، وإن كان التشيع، احتفظ بحالة من الانسجام المعرفي، نتيجة اقترابه من المرجعية المعصومة، إلا أنه يبقى هناك حالة من التباين تحتاج إلى حسم جذري، فالخلاف بين الأصوليين والإخباريين، يعكس تبايناً منهجياً واضحاً، في كيفية استنباط الحكم الشرعي من النص، وقد أولى البحث والتحقيق الشيعي، كثير اهتمام بهذا التباين، حتى حسم الأمر لصالح الأصوليين، بعد الوحيد البهبهاني، إلا أن الأمر مازال معلقاً بوجود استفهامات بين الخطين، تعكس أزمة منهجية، كفيلة بإعادة النظر إليها، رغم الخطوات الكبيرة التي سعت جادة لحل هذا الإشكال.

وهناك تباين مشابه في دائرة المعارف والاعتقاد، وإن لم يجد حجمه الطبيعي من الدراسة والاهتمام، وكل ما دار فيه من بحوث لا تتعدى الصراع حول الأفكار، مع عدم تناول البعد المنهجي المحرك للأفكار، إلا عرضاً، مما يستدعي نظرة تأصيلية شاملة لحل هذا التباين المعرفي.

وفي اعتقادي أن حسم الصراع، الدائر بين معيارية الوحي والعقل أو بين النص، والفكر المجرد، هو الطريق لتشكيل هذه المعيارية، فبينهما وقع الخلاف بين الأصوليين والإخباريين، وبين الفلاسفة والمتكلمين، بين المنفتحين المجددين والراديكاليين الرجعيين، وبينهم جميعاً تتداخل تفاصيل كثيرة، دائرة بين ترجيح النص، أو العقل، وبين هذين المعيارين هناك تيار عريض متذبذب الرؤية فاقد المنهج.

فالفلاسفة رفعوا شعار العقل، والإخباريون رفعوا شعار الوحي، والمتصوفة تحلوا من الأمرين، وحاول المتكلمون المزج بين المعيارين، ووقعوا في شبهة تعارض النص مع العقل، فتارة يرجحون النص على العقل، وتارة العكس، وهكذا لم يهدأ الفكر.

ولذا كانت هذه المساهمة في مقارنة لتلك الأزمنة بين طرفيها، الوحي، والعقل، والخروج بمعيارية تشكل منطلقاً لنظرية المعرفة في الفكر الديني.

والمتتبع للتراث الإسلامي بحثاً عن آليات العمل الفكري، يلحظ تشتتاً في المباحث بين مختلف الميادين، مع عدم وجود رابط ينسق العلاقة بينها، فلا يستطيع استخلاص المعيارية، التي تمنهج العمل الفكري، لقراءة النص في كل حقول المعرفة؛ وتارة يرى عدم وضوحها حتى عند العالم الواحد، فتجد أنه يقدم المنهج العقلي في مباحث الحكمة، والاعتقاد، والمنهج المكاشفة والشهود، في حقل العرفان والتصوف، في حين تجد أنه يعول على معيارية الوحي، في الأخلاق وقانون المعاملات، وأحكام العبادات، وبقية الأطر الفكرية، أو العكس، وهذا التباين المنهجي في استنطاق الفكر الديني خلق حالة من الضبابية في المنهج المعرفي، وفتح الباب على مصراعيه، لصاحب كل منهجية للقراءات المتعسفة في النص الديني.

التفكيك والتأصيل المنهجي

ولتأصيل هذا المنهج، لا بد من أخذ الخلفية التي كانت تكمن وراء هذه المشكلة بعين الاعتبار، وهي الخلط بين مبادئ التفكير الفلسفي المعتمد على العقل وحده، والفكر الإسلامي القائم على كشف الحقائق من النص الديني، فاستبدال الآلية المخصصة لفهم النص، بآليات متعددة، كل منها تعكس رؤية معرفية مختلفة، تؤدي حتماً إلى نتائج مختلفة؛ مما يستشعر معه الباحث في الفكر الإسلامي أن التباين حالة معرفية اتصف بها الطرح الإسلامي، في حين أن هذا التباين نتيجة للتدخل البشري في عملية الفهم، ومحاكمة النص بسلسلة من مبادئ أجنبية عنه.

وهذا يكشف طبيعة الجدل القائم، بين المدارس الفلسفية، فيما طرحه من أيديولوجيات، متعددة ومتباينة، فيما بينها، ففي إطار ما أنتجته العبقورية البشرية، من أفكار، لم توفق

في طرح نظرة معرفية متكاملة، تمثل وحدة وعصارة الإنتاج البشري، ولقد بينت الدراسات الحديثة، في الفكر الفلسفي القديم منه، والحديث، حجم التباين الذي يصل إلى حد التناقض، مما لا يتسنى للفرد الباحث عن حقيقة المعرفة، في خضم هذه الأفكار المتشابكة، والمتداخلة، ترجيح رؤية معرفية، تمثل له اليقين الكاشف عن أحقية هذه النظرة الفلسفية.

هذا الحكم هو نتيجة نظرة عامة في ما أنتجه الفكر البشري، من رؤى فلسفية، فالعقل البشري منذ نشوء الفلسفة، و ما توصل إليه من مدارس حديثة، لم يتوحد في ما بينه، في إنتاج فلسفة مشتركة، تمثل للبشر مرجعية معرفية، إلا إذا كان المقصود من هذا التنظير البشري في عالم المعرفة، هو التنظير بحد ذاته، فمن هنا يمكننا الجزم بأن المدارس الفلسفية، ستكون بعدد سكان الكرة الأرضية، أما إذا كان البحث المعرفي، هو بحث عن حقيقة واقعية، في إطار البحث عن « الوجود، المبحث المعرفي، مبحث القيم ... » هذا بالإضافة للفلسفة العملية، من دراسة السلوك الإنساني، الفردي، والأسري والاجتماعي، وعلاقة الإنسان بالله، كل هذه حقائق واقعية، وليس هناك مجال لخلق نظرة معرفية ذهنية، ليس لها صلة بالواقع الحقيقي الذي نسعى إلى إدراكه، مما يجعلنا نشك في المنهج الذي سلكه البشر في اكتسابه للمعرفة من الأساس، قبل أن نحاول فهم النص بهذه المناهج.

ويمكننا تبسيط هذا المنهج في شكله العمومي من خلال تعريف علم الفلسفة.

١ - يعرف ابن سينا الشيخ الرئيس الفلسفة بأنها استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسانية.

٢ - تعريف إخوان الصفا: الفلسفة أولها محبة العلوم، وأوسطها معرفة حقائق الموجودات بحسب الطاقة البشرية، وآخرها القول والعمل بما يوافق العلم.

٣ - تعريف صدر المتألهين الشيرازي: الفلسفة استكمال النفس الإنسانية بمعرفة حقائق الموجودات على ما هي عليها والحكم بوجودها تحقيقاً بالبراهين لا أخذاً بالظن والتقليد بقدر الوسع الإنساني.

٤ - أما تعريف السبزواري: الفلسفة هي علم بأحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه من نفس الأمر بقدر الطاقة البشرية.

القاسم المشترك بين هذه التعريفات، هو الذي اعتمد عليه الفلاسفة في منهجية بحثهم عن المعرفة وهو « البحث بقدر الطاقة البشرية » حيث جعلوا الإنسان، بما هو إنسان، قادراً على كشف الحقائق بقدرة ذاتية، وملكة نفسية، فلم يجعلوا الوحي جزءاً من هذا المعيار، فيما أن الوحي بمقتضى الفهم الإسلامي، هو طريق معصوم كاشف عن الواقع بما هو واقع ولا يمكن للعقل الاستغناء عنه، وهذا التداخل المنهجي بين العقل وما يحتويه من مخزون ثقافي ساهم في تكوينه تراكم الفكر البشري، وبين منهجية جديدة فرضها نظام معرفي متمثل في القرآن الكريم، شكل تبايناً معرفياً حاداً بقدر الخلفيات الثقافية التي

تعاملت مع النص، مما يدعو إلى ضرورة التفكيك بين هذه المناهج. واكتفيت هنا بهذه التعريفات، من فلاسفة مسلمين، لإثبات هذه الحقيقة، أما الفلاسفة الماديون، فبعدهم واضح عن هذا المعيار.

هذا ما يجعلنا نتساءل، عن قدرة الإنسان في معرفة الحقائق عبر طاقته، بشكل مستقل عن الوحي والعون الإلهي، فإن كان قادراً، ألا يعني أن العلم والمعرفة ملكة ذاتية للإنسان، يمكنه بالاعتماد عليها تأسيس نهج معرفي متكامل؟

فإن كان الإنسان ذاتي العلم، فإننا لا يمكن أن نتصور له جهلاً مطلقاً، وهذا خلاف الواقع، أما إذا كانت ذاتيته هي الجهل، فكيف يعلم الحقائق عبر هذه الذات الجاهلة، الفاقدة لحقيقة العلم؟ ولا يصح الاعتراض هنا بمقولة الفلسفة، إن الإنسان عالم بالقوة، فعندما تتعلق حواسه، بالواقع الخارجي، تنتقل إلى ذهنه مجموعة من الصور، يتم معالجتها بانتزاع مفاهيم كلية منها، ومن ثم استخراج نظريات من البديهيات، أو من تلك المفاهيم الكلية، حينها يكون الإنسان عالماً بالفعل، فيمكنه بذلك التعرف على الحقائق.

« تقوم نظرية أرسطو في باب العلم والمعرفة، على أساس أن الروح في البدء على حدّ القوة والاستعداد المحض، وهي لا تملك بالفعل أي معلوم أو معقول، وجميع المعلومات تظفر بها تدريجياً في هذا العالم »^(١).

وبعيداً عن تعريف العلم، بتلك الصور والمفاهيم الذهنية، فسوف نبحث ذلك بالتفصيل في موضعه، نسجل هنا اعتراضنا على نفس الفكرة القائلة « إن الإنسان عالم بالقوة ومن ثم بالفعل » فهي لا تتعدى كونها مجرد ادعاء، جادت به قريحة أرسطو، ليس هنالك ما يدل عليها، فإن كان قائماً على استقراء الحالة البشرية، وملاحظتها، فهو استقراء غير تام، لوجود مفردات تخرقه، بتحقيق حالات حصل فيها العلم للإنسان، بعيداً عن هذه القاعدة، مثل علم سيدنا عيسى عليه السلام، وسيدنا يحيى عليه السلام « وَأَتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا »^(٢) « قَالُوا كَيْفَ نَكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا »^(٣) وغير ذلك، فهو كافٍ لنقد قاعدة الاستقراء، فإذا كان علم عيسى عليه السلام عطاء إلهياً، ولم يكن إخراج القوة إلى الفعل، فما الذي يمنع أن علمنا أيضاً عطاء إلهي، يعطي من يشاء، كيف يشاء، بقدر ما يشاء، وليس للعباد صنع فيه، فهو الذي علم عيسى عليه السلام في المهدي وهو الذي علمنا في الكبر، قال تعالى: « وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا »^(٤).

« والآية لا تعدو أن تكون تنبيهاً، إلى واقع العقل والعلم، وأنهما هما النوران الكاشفان اللذان لم يكن أحد منا يملكهما حينما أخرج من بطن أمه، ثم أصبح الآن يملكهما، فلا بد إذاً أن يعترف أنهما من الله »^(٥).

كما أن هذا الأمر لم يكن موضع تسليم عند كل الفلاسفة، فأستاذة أفلاطون، كان ينتهج نهجاً آخر في تحصيل العلم، فالروح الإنسانية عنده، تعلقت قبل الجسد بعالم المثل، وهناك استبطنت معلومات كثيرة، لا تحتاج إلى أكثر من استذكارها، فهي بالتالي حركة من

الفعل إلى القوة، كما أن إدراك المعاني الكلية، مقدمة على إدراك الجزئيات عنده، بخلاف أرسطو، الذي ينطلق من الحس إلى المعقول.

فالحقيقة المسلم بها عند الجميع، أن الإنسان يولد جاهلاً، والخلاف محصور في كيف يحدث له العلم بعد ذلك؟

وبما أن الإنسان كان فاقداً للعلم، ثم وجده، فهذا دليل على أنه ليس من ذاته وطاقته، فلا يمكن أن نقبل أي فرضية تقوم على مجرد الادعاء، بأن حركة المعرفة عند الإنسان تتحرك معه من القوة إلى الفعل، أو من الفعل إلى القوة، لتعود إلى الفعلية مرة أخرى، فيتمكن البشر بذلك من استخدامها في الوصول إلى الحقائق الكبرى.

فالبشر مسلوب الإرادة في تحقيق نفس العلم، وإن كان له حرية فهي في إطار استخدام العلم، في كشف المعلومات، لا تحقيق أصل العلم الذي يكون طريقاً لدرك المعلومة، وإذا سلمنا تجاوزاً أن هناك حركة من القوة إلى الفعل فهي في إطار تحصيل المعلومات بذلك العلم الموهوب، « لعل أحد أهم أسباب الغفلة عن هذه النعمة العظيمة نسيان الناس أن العقل ذاته عطاء إلهي، ليس من عند الإنسان، بيد أن الاستفادة منه، هي مسؤولية الإنسان نفسه، فكما أن الشمس نعمة إلهية إلا أن الاستفادة بها من مسؤوليات البشر »^(٦) مما يكشف لنا منذ البدء الخطأ المنهجي في عدم التمييز بين العلم والمعلومة.

وهذه المفارقة تكشف لنا نوعاً من التباين المعرفي، بين الإسلام الذي يعتقد أن العلم هو عطاء وموهبة إلهية، لا تتحقق الاستفادة منه إلا ضمن نهج محدد يحدده الواهب عن طريق أنبيائه ورسله، وبين النزوع الفلسفي لامتلاك الحقيقة بجهد ذاتي.

فقد تضافرت النصوص الإسلامية الدالة على كون علمنا عطاءً إلهياً، قال رسول الله ﷺ: « فإذا بلغ المولود حد الرجال أو حد النساء، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والرديء، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في البيت »، وعن الصادق (عليه السلام): « ليس العلم بالتعلم، إنما هو نور يقع في قلب من يريد الله تبارك وتعالى أن يهديه »، وعن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: « إن الله عز وجل يجمع العلماء يوم القيامة ويقول لهم: لم أضع نوري وحكمتي في صدوركم، إلا وأنا أريد بكم خير الدنيا والآخرة »^(٧).

فإعمال الطاقة البشرية، منتفية إذاً في إطار هذه النظرة، وإنما الإنسان واجد لحقيقة العلم، التي تشهد بنفسها على ضرورة العون الإلهي في إرسال الرسل والأنبياء، فبالتقاء نور العقل مع الوحي، يكونان طريقاً مؤمناً، ومعصوماً، في إدراك الحقائق، وليس العقل والطاقة البشرية، بعيداً عن الوحي، كما اتخذها علماء البشر طريقاً ومنهجاً، فالعقل الذي نادى به الأنبياء (عليهم السلام) هو العقل الذي ينمو ويزكو ويستبصر ببصائر الوحي.

ولا مجال للإشكال، الذي يقول كيف تكون الحجة على العباد وهي دائرة مدار العلم

وليس للإنسان فيه صنع؟.

وذلك بأن الله تعالى، لا يحاسب الناس إلا بقدر ما أعطاهم من نور العلم، فالتكليف دائر مدار العقل والعلم، ولهذا لم يكن المجنون والصبي مداراً للتكليف الشرعي، وهذا لا يتنافى مع فلسفة الابتلاء القائمة على اتباع الحق الذي يكشفه نور العلم. كما جاء في الحديث عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: « ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم »، وعنه عليه السلام « إن الله احتج على الناس بما آتاهم وعرفهم » و « إن الله يحاسب الناس على قدر عقولهم ».

هذا بالإضافة إلى قصور الاستقراء، في عدم تتبع حالات الغفلة، والهديان، والسكر، والإغماء، والنوم، والشيخوخة، وما ينتاب النفس من حالة الخرف، فكيف يحدث كل ذلك للعالم بالفعل، وكيف يعود إلى مرحلة العلم بالقوة، مع كونه في مرحلة الفعلية، وهذا خلاف مبناهم بعدم رجوع الفعلية إلى القوة.

فإذا لم يحالفنا الصواب في ما ذكرنا، وكان الإنسان بمقدوره التوصل إلى الحقائق عبر طاقته، فلمَ لم يخط لنا العقل البشري، نظرة معرفية متكاملة، في شتى مجالات الفكر الفلسفي، تمثل لنا خلاصة إجماع الإنتاج العقلي؟.

ولا يتصور القارئ الكريم، أن هذه دعوة لمقاطعة العقل، وإنما هي دعوة لتصفية الإنتاج الفكري، من بين ما هو عقل، وبين ما اتصف بكونه عقلاً، عن طريق عرضه على مبادئ الوحي، فالعقل في النهج الإسلامي، هو الذي لا يشذ عن الوحي، ومن هنا أصبح مداراً للحجة، وبه يتعلق الثواب والعقاب (بك أثيب وبك أعاقب)، فيمثل لنا العقل المستبصر ببصائر الوحي، المنضبط بقيم الشريعة، المتشبع بالإيمان بالله، هو المصباح الذي نلج به في عالم المعرفة.

يقول العلامة الميرزا الأصفهاني تبريزي مبيناً علاقة الوحي بالعقل: « فتكون الشريعة مؤسسة على الأحكام العقلية التي تكون العقول حيث ذاتها الكشف عن وجوبها وحرمتها الذاتية أو المعللة بالحسن والقبح اللذين حيث ذاتها الكشف عنهما في بعض الأفعال، فيكون القرآن المجيد والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومون عليهم السلام، مذكرين بهذه الأحكام العقلية.

فكل فعل كان العقل بذاته كاشفاً عن وجوبه أو حرمة، ذاتاً أو معللاً بحسنه وقبحه عن العاقل القادر المالك للرأي بفعله وتركه، يكون هذا العقل حجةً إلهية على هذه الأحكام، لحجيته وحاكميته بذاته على عصمته، وإن المكشوف به عين الواقع، فهو الحجة على أن العقل الواجب، والحرام بالذات أو للحسن والقبح، واجب وحرام عند الله وعند أنبيائه ورسله عليهم السلام، كيف والحق جلت عظمته أرشد إلى هذه العقول، واحتجَّ بها على البشر وهو عين إضاء تلك الأحكام، وعين كون أحكامها أحكامه لأنه كاشف عن رسوله الذي هو لسانه ونفسه تعالى شأنه.

وعلى هذا الأساس، قامت علوم الدين والشرائع على أحكام تلك العقول، التي هي حجج إلهية لكل عاقل، فهي الحجة بذاتها على كل ما تكشفه، كما أن العلم الإلهي حجة إلهية

على كل ما يكشفه» (٨).

فلا يبقى مجال للمغالطة، أن الفلسفة هي نتاج عقلي صرف، أو هي آلية تفعيل العقل، بوضعه في إطار منهجي، من خلال علم المنطق، ومناهج البحث، التي تجعل للعقل أطراً قانونية لتحقيق الاستفادة الكاملة منه، وتفكيك هذه المغالطة يتوقف على نقد تفصيلي، لبعض إنتاجات الفلسفة، و مباني المنطق، وإثبات بعدها عن العقل، وهذا ما سوف نتعرض له في الفصول القادمة.

دراسة النص الديني بمبانٍ فلسفية

وبعد هذا التمايز في شكله العام، بين الاتجاهين، في مواضعهما، ومبانيهما، هل يبقى افتراض لدراسة النص الديني المتمثل في القرآن، وأحاديث المعصومين (عليهم السلام)، من خلال المباني الفلسفية، كما قام بذلك علماء الكلام و فلاسفة المسلمين؟

إذا وقفنا على روح الإسلام، وتعاليمه، ومناهجه، وقفنا على عمق الخطأ الذي يحاول استعارة مناهج أجنبية، هي أقرب إلى روحية التفكير اليوناني من التفكير الإلهي القرآني، مما يؤدي حتماً إلى عواقب وخيمة، لأن الفلسفة ليست طريقة للتفكير فقط، وإنما مبانٍ معرفية مستقلة، فعند وقوف الفيلسوف أمام النص القرآني، يستصحب معه تلك المباني، فيلوي النصوص ليّاً، حتى تتساق وتندرج ضمن مبانيه، ومفاهيمه، فتكون النتيجة، رؤى بعيدة كل البعد عن مراد الله.

« ولذلك جاز للفلاسفة أن يؤوّلوا نصوص الشريعة لأنهم هم الذين يفهمون مراميها بنور الحقيقة العليا التي حصلوا عليها واحتوتها عقولهم» (٩).

وهذا النص يستبطن، فيما يستبطن، مقدرة العقل المجرد، على الوصول إلى الحقائق عبر القياس البرهاني، الكاشف عن القضايا اليقينية « فإن القياس البرهاني هو المنتج للنتيجة اليقينية من بين الأقيسة» (١٠) مما يجعل للفيلسوف الحق، في تأويل النصوص المخالف ظاهرها لمباني الفلسفة، فيستبطن ذلك أصالة الطرح الفلسفي، وحاكميته على كل القضايا الموقوفة على اليقين الاستدلالي، فيكون بذلك له الأصالة على الطرح الديني، وإن كان هناك ضرورة في التمسك بالدين، لا بد أن يكون المرجع في ذلك الفيلسوف، ومن هنا يمكننا حمل كل الآيات الموجبة للرجوع إلى الراسخين في العلم وأهل الذكر، وولي الأمر على أئمة الفلسفة، وهذا ما لا يمكن قبوله.

« .. وزعموا أن فهم مرادات الأئمة (عليهم السلام) يتوقف على تعلم العلوم اليونانية وهذا غير صحيح، لأن حمل ألفاظ الكتاب والسنة على المعاني الاصطلاحية وتوقف هداية البشر على تعلمها بعد بدهاء جهل عامة الأمة بتلك الاصطلاحات إلا قليلاً منهم، مساوق لخروج كلام الله تعالى وكلام رسوله (صلى الله عليه وآله) عن طريقة العقلاء وإحالتهم تكميل الأمة إلى من يعلم الفلسفة اليونانية، وهذا نقض غرض البعثة وهدم آثار النبوة والرسالة وهو ظلم دونه السيف والسنان» (١١).

وحالة التصادم بين الفكر المسبق، والنص، ليست موقوفة على الفلسفة، وإنما صاحب أي أيديولوجية، أو نظرية منهجية، مادية، أو غيبية، حسية كانت أم عقلية، يحاول أن يجيّر النص لصالح فكره، ولذلك لم يتغافل الطرح الإلهي عن هذه المعضلة، فنصب لنا أعلاماً هادية، وأئمة معصومين، يأخذون بأيدينا إلى المعارف الإلهية الحقّة، ما يجعل من الضروري أثناء المسيرة المعرفية الرجوع إلى الراسخين في العلم لنفي تأويلات المبطلين.

وأكثر ما ابتلي به النص من التأويلات، كان من قبل الفلاسفة، وذلك للاشتراك في مادة البحث، بين الفلسفة ونصوص الدين، سواء كان في إطار العلوم الغيبية أو في دائرة الفلسفة العملية.

يقول السيد الطباطبائي « وأما الفلاسفة، فقد عرض لهم ما عرض للمتكلمين من المفسرين، من الوقوع في ورطة التطبيق، وتأويل الآيات المخالفة بظاهرها للمسلمات في فنون الفلسفة بالمعنى الأعم، أعني: الرياضيات والطبيعات والإلهيات والحكمة العملية، وخاصة المشائين، وقد تأولوا الآيات الواردة في حقائق ما وراء الطبيعة وآيات الخلقة وحدث السماوات والأرض » (١٢).

والشواهد على إخراج النصوص عن ظواهرها، وحملها على معانيهم البعيدة كثيرة، وهذا التباين والاختلاف الفكري بين المدارس الإسلامية، لأصدق دليل على ذلك.

أما من يتلمذ على القرآن، ويجلس أمامه صاغراً، فسوف تتشكل مفاهيمه ضمن الرؤى القرآنية، مما يجعلنا نتجاوز الخطأ المنهجي، الذي يحمل النص الأفكار المسبقة، ومن هنا كان الأمر بالتدبر في القرآن الكريم ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾ لتلمس مواضع العلم والمعرفة في آياته، وتكون بصائرهم منطلقاً لتصحيح أفكارنا، بدل أن ننزله إلى مستوانا ومعارفنا، فليس هناك طريق لمعرفة حقائقه، إلا بالسمو إلى آفاقه، لكي يفتح الله لنا نافذة إلى كتابه.

وبما أن حجية الظواهر اللفظية، تبنى على طريقة التفاهم العرفي المعهود، وأن الخطاب الشرعي لم يبتدع طرقاً جديدة في التفاهم، نتمسك بالطرق العقلانية في الفهم دون الطرق الاصطلاحية ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (١٣).

وتبقى هنا الشبهة القائلة بأن القرآن أمر بالعقل ﴿ أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴾، والفلسفة هي عملية ممارسة العقل، فمنع الفلسفة هو منع للعقل وهذا خلاف الصواب.

يقول السيد الطباطبائي: « .. وخلص القول إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جُهِز به وهذا هو بالذات ما يعبر عنه بالفلسفة الإلهية ... فدع عنك هذه الأقاويل وتيقن أن الدين لا يدعو إلا إلى الفلسفة الإلهية وهي الحصول على المعارف الإلهية عن حجة عقلية » (١٤).

ويستحکم هذا الاعتراض، إذا ثبت المدعى، وهو كون الفلسفة هي المنهج العقلي بعينه،

في حين أن النزاع دائر في هذا المحك الجوهرى، فالعلوم الإلهية والمعارف القرآنية تتادي أيضاً باستخدام العقل، بل تنظر إلى العقل باعتبار أنه حجة ذاتية وطريق معصوم لا يخطئ أبداً، ولحسم هذا الأمر لا بد أن نبين أن النهج البشرى في التفكير بعيد كل البعد عن العقل الحقيقي، وأن ما يدعيه الفلاسفة من مبان عقلية، هي أقرب إلى الجهل منه إلى العقل، وسوف نتطرق لهذه المباني، في الفصول القادمة وأول مفارقة نواجهها، هي تهافت الفلسفة في تعريف العلم والعقل.

فلسفة إسلامية أم فلاسفة العصر الإسلامي؟!

ولكي تقف على بعد الفلسفة عن النهج القرآني، والتصاقها الوثيق بالمدارس اليونانية، يمكنك مراجعة أي كتاب في هذا العلم، والوقوف على ذلك بنفسك، سوف تجد أن ما سمي بالفلسفة الإسلامية، نسبته إلى الفلسفة اليونانية أقرب وأصدق من نسبته إلى الإسلام، وسوف أنقل لك النزر اليسير كشاهد على ما ذكرته.

يقول محمد تقي المصباح في كتابه (المنهج الجديد في تعليم الفلسفة) تحت عنوان (نضج الفلسفة في العصر الإسلامي) بعد ذكر ترجمة الكتب المختلفة، من اللغات المتنوعة، كالفارسية، واليونانية، واللاتينية، والسريانية، والعبرية، وغيرها إلى اللغة العربية، يرى أن ذلك قد أدى إلى تسريع النمو في الفلسفة، والعلوم، والفنون، ومن جملة ما ترجم للعربية، كتب لفلاسفة من اليونان، والإسكندرية، وسائر المراكز العلمية القديمة.

ثم يذكر مراحل النضج الفلسفي فيقول: «.. ولكنه لم يمض وقت طويل حتى ظهر نوابغ من قبيل أبي النصر الفارابي وابن سينا، وبدلوا جهوداً جبارة فتعلموا مجموعة الأفكار الفلسفية لذلك العصر، ثم بدؤوا البحث والاصطفاء بما منحوا من استعدادات ومواهب تفتحت في ظل نور الوحي وأحاديث قادة الدين، وصاغوا نظاماً فلسفياً ناضجاً يتضمن أفكار أفلاطون وأرسطو والأفلاطونيين المحدثين في الإسكندرية ومتصوفة الشرق علاوة على أفكار جديدة، وكان له تفوق عظيم على كل واحد من الأنظمة الفلسفية للشرق والغرب، ولو أن سهم أرسطو في هذا المجال كان أكبر سهم، ومن هنا اصطبغت هذه الفلسفة بصبغة أرسطو والمشائين».

فقد أعاننا بهذا في إثبات أن صبغة هذه الفلسفة، هي الفلسفة المشائية، التي نظر لها أرسطو، فلم يبتدع لنا هؤلاء النوابغ الذين تفتحت مواهبهم في ظل نور الوحي وأحاديث قادة الدين، فلسفة اصطبغت بالمعارف القرآنية المحمدية، فلم يجعلوا الوحي إداً منطلقاً لنظم معارفهم، بل جعلوا فكرهم يتضمن أفكار أفلاطون، وأرسطو، والأفلاطونيين الجدد، ومتصوفة الشرق، والغرب، ومزجوا بين هذا الكوكبيل، ليقنعوا به الأجيال الإسلامية الناهضة، بأن هذا جوهر العلم والمعرفة.

ثم يقول: « ومرة أخرى خضع هذا النظام الفلسفي للنقد المجهري الذي نهض به علماء مثل الغزالي وأبى البركات البغدادي والفخر الرازي، ومن ناحية أخرى فقد أسس السهروردي مذهباً جديداً باسم المذهب الإشراقي، مستفيداً من آثار حكماء إيران القديمة ومقارنتها بأفكار أفلاطون والرواقين والأفلاطونيين المحدثين، ولعل السمة الغالبة على هذا المذهب هي الأفلاطونية ». وبهذا بين لنا صورة أخرى من صور النهج الفلسفي، وهي الإشراقية، التي استفادها السهروردي من حكماء إيران القديمة، وتم مزجها بأفكار أفلاطون، والأفلاطونية الحديثة، لتنتج لنا صيفاً معرفية بعيدة كل البعد عن منابع الوحي الإلهي.

ثم يبين لنا ضرباً آخر من ضروب الفلسفة، التي أخذت بألباب فلاسفة إيران، وهي فلسفة صدر المتألهين، يقول « ومرت قرون ظهر فيها فلاسفة كبار من قبيل نصير الدين الطوسي والمحقق الداواني والسيد صدر الدين الدشتكي والشيخ البهائي والميرداماد، فأغنوا الفلسفة الإسلامية بأفكارهم المشرقة حتى انتهى الدور إلى صدر الدين الشيرازي الذي طلع على العالم بنظام فلسفي جديد نتيجة لنبوغه وابتكاره، وساهمت في تكوين هذا النظام عناصر منسجمة من فلسفة المشائين والإشراقين ومكاشفات المتصوفة ركب فيما بينها تركيباً رائعاً وأضاف إليها أفكاراً عميقة وآراء قيمة وسمي هذا المجموع، الحكمة المتعالية ».

فإن هذه الأفكار المشرقة، لم تساهم في تكوينها الآيات القرآنية، وأحاديث المعصومين (عليه السلام)، فلم تكن مشرقة بنور ربه، فهذا المزج المذهل بين فلسفة المشائين، والإشراقين، ومكاشفات المتصوفة، الذي سمي بالحكمة المتعالية، هل يمكن أن نسميه بالفلسفة الإسلامية؟ إلا أن يكون ذلك قسراً، وتجاوزاً، على الحقيقة العلمية، أو تستراً خلف نوايا ودوافع غير سليمة. وهل يصح أن يكون هذا المزج المعرفي، من شتات الرؤى الفلسفية المتناثرة، والأطر المنهجية المتباينة، خلفية لفهم الخطاب الشرعي؟!

وهل الحكمة المتعالية، إشارة للعقلية الخارقة، التي نجحت في بلورة صيغة، يمكن أن تكون شاهداً على توافق الفرقاء؟ أم هي ناظرة إلى ما أنتجت، من خلاصة ما كان يكبح إليه الحكماء؟ أو ليس هذا التعالي، تعالياً على ما بشر به الأنبياء (عليهم السلام)؟.

فإن كانت هي الحكمة المتعالية، فماذا نسمي معارف القرآن... الحكمة المتدانية؟. فلا يمكن أن تنتزل إلى الوحي فتجعل منه منطلقاً، أو حتى جزءاً من الكوكبيل المعرفي، لكي يكون شاهداً على صدق دعاواها؟!

فلا يمكن بحال قبول دعوى أن القرآن، وأحاديث المعصومين (عليهم السلام)، هي ما انطلق منه فلاسفة الإسلام، لبلورة نظرية معرفية، تمثل الإسلام المحمدي، كما لا يمكن أن نجعل هذه المبادئ المعرفية المتباينة، آلية لقراءة النص الديني، لأنها ستعمل على صبغه وتحوير مراده، فنحن لا نفهم من الإسلام معنى سوى الالتزام بالقرآن وأحاديث المعصومين (عليهم السلام) في كل أبعاد معارفنا والاكتفاء به، أما العقل فدوره فقه ذلك النص وتصديقه وإيجاد مصاديق

أوجه الاتفاق بين الفلسفة والدين

ذكر الدكتور علي عبد المعطي محمد، ثلاثة أوجه للاتفاق، بين الفلسفة، والدين، محاولاً إيجاد تلك العلاقة الحميمة، ولكن قليل من العناية في هذه الأوجه، كفيل بإثبات البون الشاسع بينها.

فوجود مبحث مشترك، ليس دليلاً على تناغمها، والاتفاق على أمر إن تم ذلك، ليس اتفاقاً في الكل، ووجود عناوين واحدة، ليس دليلاً على معاني واحدة، وأكتفي هنا بعرض تلك الوجوه وهي كالتالي:

١ - تتجه الفلسفة خصوصاً في جزئها المسمى - ما بعد الطبيعة - إلى البحث في أكثر الموضوعات ألوهية، فتبحث في الله وصفاته وأفعاله، وكيف أنه علة جميع الأشياء والمبدأ الأول للوجود، وهي في ذلك تتجه إلى قمة الوجود وأشرفه، ومن هنا فهي تتفق مع الدين من حيث إن الله أشرف وأعظم وجود.

٢ - إن بعض الأنساق الفلسفية الكبرى في تاريخ الفلسفة وصلت إلى الحقيقة الدينية الكبرى وهي أن الله موجود، وأنه المبدأ الأول أو العلة الأولى للعالم وللوجود، فالله « مثال الخير » عند أفلاطون، « والمحرك الأول » عند أرسطو، و« الواحد » عند أفلوطين، و« المطلق » عند هيجل... وهكذا.

٣ - إن كثيراً من الغيبيات والأساطير التي غلغت الديانات اللاسماوية كانت حاوية لكثير من الحقائق الفلسفية، وكذلك نجد في الديانات السماوية حقائق ونظريات فتحت آفاقاً كبرى للفلسفة والتفلسف، بحيث يمكننا « القول في الحالتين بأن الدين كان منبع حوار فلسفي طويل عبر التاريخ »^(١٥).

الفلسفة لرد الشبهات

قد يسلم البعض أن ديننا الإسلامي، ومنهجنا القرآني، كافٍ لمعارفنا، ولا نحتاج إلى مبانٍ أخرى لتفلسفه، ولكن لا يمنع هذا من دراسة الفلسفة لإقناع الآخر، فحتى نكون أصحاب منهج علمي، نجادل به أصحاب الفلسفات الكافرة، وندافع به عن معارفنا القرآنية، فلا بد أن نسعى إلى حجة مشتركة بيننا، فننتقل من شيء أعم من الطرح النصي، الذي هو في دائرة أخص من مبادئ العقل البشري (الفلسفة)، فلا يمكن أن نحتج مثلاً على صاحب النظرية الماركسية، بالآيات القرآنية، وأحاديث المعصومين، فالزامهم بالوحي، متأخر رتبة عن إيمانهم بالوحي، مما يفضي إلي الدور، فبالتالي لزاماً علينا أن ندرس الفلسفة، لكي تكون لنا الحجة على الآخرين. أولاً: مع إيماننا بصدق نواياهم واعترافنا بما بذل من جهود جبارة سعت للدفاع عن

الإسلام في قبال المد الإلحادي، إلا أن الكلام في منهجية القرآن الخاصة في استكشاف معارفه، ثم إن كثيراً ممن يدرسون الفلسفة، ينطلقون في بادئ الأمر من هذه الحجة، حتى تكاد تراهم شرقوا، وغربوا، بعيداً عن معارف القرآن، ثم لا نجد تلك الأفواج الثابتة على أيديهم، يدخلون في دين الله أفواجاً، وحتى لو حصل ذلك لوجدتهم بعيدين عن معارف الوحي، ومناهجه فلا يؤمنون إلا بما يتماشى مع مقدماتهم الفلسفية، فيخرجون من حيث دخلوا.

وثانياً: إن هذه المغالطة مفضوحة، لأنها تركز على مقدمتين فاسدتين:

الأولى: هي أن دخول الكافر، إلى رحاب الإيمان، موقوف على إقناعه بالبراهين الفلسفية النظرية، وهذه مقدمة غير صحيحة، لأن كل المسلمين الذين اعتنقوا الإسلام منذ بزوغه إلى الآن، لم يكونوا فلاسفة، ولم تكن الفلسفة طريقاً إلى إيمانهم.

الثانية: وهي أن النص الديني، لا يكون طريقاً لإقناع الكافر، وهذا أيضاً فاسد، لأن الرسول ﷺ عندما أرسل بالقرآن، وأمر بتبليغ معارف ربه، لم يكن سكان الجزيرة العربية مؤمنين بالقرآن، حتى يكون ملزماً لهم، وإنما كانوا كفاراً مشركين بالله، وبرغم ذلك لم يستعز رسول الله ﷺ بالفلسفة اليونانية، أو أي فلسفة أخرى لإقناعهم، وإنما تم ذلك بنفس القرآن. إلا إذا كان هذا الإيمان بالمنظور الفلسفي، إيماناً قشرياً سطحياً، وهم يتطلعون إلى إيمان ومعرفة أعمق منه؟.

والحال إن هذا المنهج القرآني، هو الذي ربي كبار العرفاء، أمثال سلمان، وعمار، وأبي ذر، وغيرهم من أصحاب رسول الله ﷺ والأئمة الأطهار (عليهم السلام)، ولم نسمع في تاريخ الإسلام، أن هؤلاء خضعوا لدورات فلسفية مكثفة.

إن حقيقة هذا الإشكال، وإن كان في شكله الصوري صحيحاً، إلا أنه لا يتعدى كونه صورة، تحاول القفز على عقولنا لإثبات مضمونها، لأن القرآن ليست حجته حجة حرفية، بمعنى إلزام النص ليس من باب قدسيته فحسب، وإنما من باب ما يحتويه هذا النص من علوم ومعارف كما عبر عنه الإمام بقوله (عليه السلام): « .. هذا القرآن فإنه حبل الله المتين وسببه الأمين وفيه ربيع القلوب وينابيع العلم وما للقلب جلاء غيره »^(١٦) « آيات القرآن خزائن العلم فكلما فتحت خزائنه فينبغي لك أن تنظر فيها »^(١٧). وقال تعالى: ﴿ وَلَئِن آتَبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴾^(١٨).

ولهذا أمرنا القرآن الكريم بالتدبر، وجعل ما نحصل عليه من علم، هو الحجة علينا، وفي حال أنه لم يحصل لنا ذلك العلم من النص، فلا يجب علينا العمل به، وإنما يجب الرجوع إلى المحكم الذي هو علم يقيني.

قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا

أُولُوا الْأَبَابِ ﴿١٩﴾ فالمتشابه، هو الذي لا نعلمه، فلا يجب العمل طبقه، فبالتالي ليس حجةً علينا، فحينها يجب الرجوع إلى المحكم، الذي هو علم يقيني، فهل هناك أكثر من هذا برهاناً، وهي دعوة للانفتاح على هذا القرآن، من غير رواسب جاهلية.

أما المتشابه فتكفي منه الحكمة الداعية إلى معرفة الإنسان حدود عقله، فإذا اعترف الإنسان ببعجه عن ما لا يعرف، تمكن من معرفة ما يعرف، والعلم كل العلم هو اعتراف الإنسان ببعجه عن معرفة ما لا يمكن معرفته، والجهل المركب، هو التكلف في معرفة ما لا يمكن معرفته.

يقول الإمام علي عليه السلام: «واعلم أن الراسخين في العلم هم الذين أغناهم عن افتحام السُدِّدِ المضروبة دون الغيوب، والإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فمدح الله تعالى اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم البحث عن كنهه رسوخاً، فاقترصر على ذلك، ولا تقدر عظمة الله تعالى على قدر عقلك فتكون من الهالكين» (٢٠).

فالحجة لا تدور مدار كونه نصاً معصوماً فقط، وإنما تدور مدار العلم، الذي يمكن أن يكون قاعدة أوسع لإلزام الآخرين، فالذي يمتلكه الإنسان، هو معارف فطرية، يجب على العقل الالتفات إليها، ومن ثم مطابقتها مع المعارف القرآنية، حينها يكون العلم الوجداني الحقيقي. «وبما أن القرآن يُقَاطِظُ للعقل من سباته وإثارة وذكر، فإنه يفيض على القلب يقيناً لاريب فيه، وهديً وسكينة، لأنه يوقظ العقل، ويستثير كوامنه، ويحفظ قدراته، فإذا استيقظ العقل لامس الحقائق بلا حجاب، وإذا استثيرت كوامنه أحاطت بالمعارف بلا ريب أو تردد، وإذا انبعثت قدراته الكبيرة جابت آفاق العلم بلا قيود» (٢١).

وثالثاً: هذا الإشكال يستحکم، إذا كان النص الديني منشئاً للمعرفة، وليس مذكراً بها، فهو دليل إثبات وليس دليل ثبوت، لأن المعارف القرآنية كلها معارف فطرية، فتحصر مهمة النص، في إثارة تلك المعارف، كما يقول سيد العرفاء علي بن أبي طالب عليه السلام واصفاً مهمة الأنبياء عليهم السلام «ليثيروا لهم دفائن العقول وليستأدوهم ميثاق فطرته» فلم يأت الأنبياء عليهم السلام بخطاب معرفي، بعيد عن فطرة الإنسان، إنما مذكّرين بتلك المعرفة الفطرية.

«ولأن الهدف الأسمى لكتاب الله هداية الإنسان، ولأن سبب الهداية ووسيلتها القربية إثارة العقل من داخل أنفسنا، فإن الكتاب كان تذكرة، وقد استفاضت آيات الكتاب بهذه الكلمة الجامعة وبصينغ شتى، لأنها تعبر بدقة عن تلك الحاجة الأساسية للإنسان، ألا وهي استشارة العقل، وإيقاظه» (٢٢).

قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ (٢١) لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (٢٣) وقال: ﴿وَهَذَا ذِكْرٌ مُبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ أَفَأَنْتُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ﴾ (٢٤). وقال: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرَى لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٢٥) وقال: ﴿إِنَّمَا تُنذِرُ مَنِ

اتَّبَعَ الذِّكْرَ وَخَشِيَ الرَّحْمَنَ الْغَيْبَ ﴿٣٦﴾ . وقال: ﴿فَالتَّالِيَاتِ ذِكْرًا﴾ ﴿٣٧﴾ . وقال: ﴿ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ﴾ ﴿٣٨﴾ . وقال: ﴿وَإِنَّهُ لَتَذْكُرَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ﴿٣٩﴾ . وقال: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ ﴿٤٠﴾ . وقال: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَكَّرٍ﴾ ﴿٤١﴾ . وقال: ﴿كَلَّا إِنَّهَا تَذْكِرَةٌ (١١) فَمَن شَاءَ ذَكَرْهُ (١٢) فِي صُحُفٍ مُّكْرَمَةٍ (١٣) مَّرْفُوعَةٍ مُّطَهَّرَةٍ (١٤) بِأَيْدِي سَفَرَةٍ (١٥) كِرَامٍ بَرَرَةٍ (١٦) قَتَلَ الْإِنسَانَ مَا أَكْفَرَهُ﴾ ﴿٤٢﴾ . وقال: ﴿إِن هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَالَمِينَ (٢٧) لَمَن شَاءَ مِنكُم أَن يُسْتَقِيمَ﴾ ﴿٤٣﴾ . وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ ﴿٤٤﴾ .

حتى في أسلوب الجدل والحوار يستخدم القرآن أسلوب التذكير، والاتكاء على حقيقة ثابتة أيضاً قال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ﴾ فإذا كانت المعرفة ليست ثابتة، فلا يتم هذا السؤال الاستنكاري، فهذا التطابق بين المعرفة القرآنية، والمعرفة الفطرية، لأقصر الطرق وأرشدها للمعارف الحقّة، وهي الخطوة الأولى في إدراك معارف الوحي، وكلما ازدادت منها قريباً كلما استضاء قلبك بنور الله.

«لله سبحانه وتعالى نوران، نور يتجلى في كتابه، ونور يفيض على قلب عباده الصالحين، فالقرآن نور الله المنبسط في كلماته... وقلب المؤمن يعمر بنور اليقين الذي يفيض مباشرة من عند الله عليه. وحين يلتقي النوران يتكامل العرفان وهناك يشهد المؤمن حقائق الحق، كما لو أنها لؤلؤة شفافة فوق كفه يقبلها كيف يشاء. والتدبر في آيات الله عند الذين أتوا نور اليقين، هو ميعاد لقاء نور القلب بنور الرب. وعندما ينظر المؤمن بنور الله في آيات الذكر، فإن حدود المعرفة تصبح مترامية، وانبعثاً من نقطة مركزة هي معرفة الله بالوحدانية، وانتهاءً بكل ذرة في هذا العالم الفسيح يتشكل عرفان المؤمن شلالاً متدفقاً من نور العلم..» ﴿٤٥﴾ .

ومن هنا يمكننا حل تلك المعضلة التي ساقها بعض العلماء كما قال العلامة الحلي في الرسالة السعدية ص ٥٤:

«إن معرفة الله تعالى واجبة، وليس مدرك الوجوب السمع، لأن معرفة الإيمان يتوقف على معرفة الموجب، فيستحيل معرفة الإيجاب قبل معرفة الموجب، فلو أسندت معرفة الموجب به دار.»

ويقول: «وأيضاً لو كانت المعرفة إنما تجب بالأمر لكان الأمر بها إما أن يتوجه إلى العارف بالله تعالى أو إلى غير الضعاف، والقسمان باطلان، فتعليل الإيجاب بالأمر محال، أما بطلان الأول فلأنه يلزم منه تحصيل الحاصل وهو محال، وأما بطلان الثاني فلأن غير العارف بالله تعالى يستحيل أن يعرف أن الله قد أمره وأن امتثال أمره واجب، وإذا استحال أن يعرف أن الله تعالى قد أمره وأن امتثال أمره واجب استحال أمره، وإلا لزم تكليف ما لا يطاق.»

أولاً: لا مجال هنا للدور إذا كانت العلاقة بين النص والعقل علاقة التصديق بالإثارة والتذكر، والفقهاء بين الإجمال والتفصيل.

ثانياً: من الواضح أن العلامة الحلي، ناظر إلى استحالة وجوب المعرفة بالأمر، لا إلى تحقق المعرفة وتحصيلها من الدليل السمعي.

ولكن استبعاداً للمعنى البعيد نقول: إذا عرفت مما تقدم، أن الدليل السمعي والنص القرآني مذكر ومثير لعقل الإنسان لا يبقى لهذا الإشكال مورد، فإن الأمر بالمعرفة، يتوجه إلى الإنسان العارف، الغافل عن معرفته، فيثير بذلك دفائن عقله، ويستأديه ميثاق فطرته، فلا يكون والحال هذا، تحصيلاً للحاصل، ومن هنا يمكننا قبول المعرفة بالوجوب السمعي، فلا يستدعي الأمر تأسيس معرفة جديدة، لم تكن ثابتة فطرياً، ولا يتحقق المحال بتحصيل الحاصل، فتحمل الأوامر على أقل تقدير على الأوامر الإرشادية، التي تحاول تذكير الناسي.

قال تعالى: ﴿ فَاسْتَمْسِكْ بِالَّذِي أُوحِيَ إِلَيْكَ إِنَّكَ عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴾^(٣٦). وقال: ﴿ كَذَلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ وَقَدْ آتَيْنَاكَ مِنْ لَدُنَّا ذِكْرًا (٩٩) مَنْ أَعْرَضَ عَنْهُ فَإِنَّهُ يَحْمِلُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وِزْرًا ﴾^(٣٧). وقال: ﴿ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴾^(٣٨). وقال تعالى: ﴿ هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾^(٣٩) وقال تعالى: ﴿ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا ﴾^(٤٠).

فالقرآن علم ونور، فعندما يلتقي بنور العقل، تكتمل الحجة، وتكون تمام المعرفة، فما على السالك في طريق العرفان، إلا أن يزكي عقله بذلك النور ويتبصر بهداه.

كلمات مضيئة في المعرفة

الروايات التي بينت أن المعرفة فطرية لا حصر لها، وإليك نماذج منها:
عن أبي عبد الله (عليه السلام): « قال (الراوي) سألته عن قول الله عز وجل: ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ ما تلك الفطرة: قال: هي الإسلام، فطرهم الله حين أخذ ميثاقهم على التوحيد قال: ﴿ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ﴾ فيهم المؤمن والكافر ... »^(٤١).

قال زرارة قلت لأبي جعفر (عليه السلام): أصلحك الله قول الله عز وجل في كتابه: ﴿ فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾، قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم، قلت: وخاطبوه؟ قال: فطاطأ رأسه، قال: لو لا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم.

وجاء في دعاء الفرج « إلهي طموح الآمال قد خابت إلا لديك، ومعاكف الهمم قد تعطلت إلا عليك، ومذاهب العقول قد سمت إلا إليك.. يا من فتق العقول بمعرفته ... ».

عن محمد بن حكيم قال: « قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) المعرفة من صنع من هي؟ قال: من صنع الله ليس للعباد فيها صنع ».

عنه (عليه السلام) أيضاً قال: « ليس لله على خلقه أن يعرفوا، وللخلق على الله أن يعرفهم، ولله على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا ».

قال المجلسي عن المحاسن: عن صفوان قال: « قلت للعبد الصالح (عليه السلام): هل في الناس استطاعة يتعاطون بها المعرفة؟ قال: لا إنما هو تطول من الله، قلت: أفلهم فيها ثواب، إذا كان ليس فيهم ما يتعاطون بمنزلة الركوع والسجود الذي أمروا به ففعلوا؟ قال لا إنما هو تطول من الله عليهم، وتطول بالثواب » (٤٢).

وعن عبد الأعلى قال: « قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) أصلحك الله هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، على الله البيان، لا يكلف الله نفساً إلا وسعها، ولا يكلف الله نفساً إلا ما آتاها، قال: وسألته عن قوله: « وما كان الله ليضل قوماً بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون »، قال: حتى يعرفهم ما يرضيه وما يسخطه ».

وجاء في دعاء عرفة للإمام الحسين (عليه السلام) «... حتى إذا اكتملت فطرتي واعتدلت سريرتي أوجبت علي حجتك بأن ألهمتنى معرفتك » وقال (عليه السلام): «..كيف يستدل عليك بما هو في وجوده مفتقر إليك؟ أيكون لغيرك من الظهور ما ليس لك حتى يكون هو المظهر لك؟ متى غبت حتى تحتاج إلى دليل يدل عليك؟ ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل إليك؟ عميت عين لا تراك عليها رقيباً، وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من حبك نصيباً ».

فتبين أن المعرفة ليست صنعة الاستدلال والبرهنة، وإنما هي حقيقة فطر عليها كل البشر، والدليل إليها هو التذكير بآيات الله، ومن هنا كان خطاب القرآن، وأحاديث المعصومين (عليهم السلام)، يصلح لمخاطبة الكافرين الغافلين عن فطرتهم، فإذا كان هذا هو منهج القرآن في المعرفة، ألا يدل ذلك على أنه أقرب الطرق وأصلحها، فبأي مبرر بعد ذلك نشرق ونغرب لاستعارة مناهج لتكون بديلاً عن منهج القرآن، ألا تكفي هذه مفارقة جوهرية بين المنهجين؟

فالتطرق واضحة والأعلام مشرعة لمن أراد الولوج في عالم المعرفة الحققة والأنوار الإلهية الباهرة، فنسأل الله عز وجل أن ينور قلوبنا بمعرفته وأن يجعلنا من المنتهجين نهجه الذي أمر به أنبياءه وخاصته.

« إنما نريد أن نتعرف على الدين لا كما تطرحه ثقافتنا التي يسميها البعض (عقولاً) ومن ثم ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾، فالإسلام هو التسليم، والتذرع بحرية الفكر لا ينفذ للمغايرة، وإن كان ولا بد فالحرية في الكفر والإيمان لا في تأسيس دين جديد ونسبته إلى الله تعالى ».

والذي أردنا إثباته ولو بشكل إجمالي حجم التباين بين الخطين، وسوف نتطرق في البحوث القادمة بشيء من التفصيل لبعض الفوارق الجوهرية في المناهج والمباني.

التسليم منطلق المعارف القرآنية

إنَّ النظرة المعرفية، والمفاهيم الدينية عند الإنسان تتشكل وفقاً لمقتضى التأمل في حقيقة الوجود وإدراك العلاقة بينه وبين الله سبحانه كموجد، فالمفهوم الديني والبناء

الفكري يعكس وفقاً لنوعية الاعتقاد في العلاقة الرابطة بينه وبين الخالق، فالذي لا يرى ضرورة في الإيمان بالله مثلاً لا يبحث عن صيغة معرفية ترتكز على فلسفة الخلق والإيجاد، لأنها سالبة بانتفاء الموضوع، وكذا الذي يؤمن بأن هنالك إله أوجده ولكن العلاقة لا تتجاوز الخلق والإيجاد، بعيداً عن أي رابط تكويني أو تشريعي قانوني، كما يبني المهندس البناء وينصرف عنه، فحينها ترتكز نظريته المعرفية على أساس نظرة مرتجلة تدور مدار المصلحة الشخصية، والمستوى الثالث الذي يمكن تصوره في المقام هو كون الإنسان يعترف بخالقية الله له، ثم يؤمن بأن هنالك رابطة بينه وبين الله سبحانه تتمثل في الرسالة والنبوة، ولكنه يقف عند حدود فهم ضيق لتلك العلاقة، فيعتقد أن الرسول والرسالة لا يتعديان كونهما أطروحة تشريعية قانونية لمعالجة السلوك الإنساني، وبذا لا يرى ضرورة باستمرارية هذا الرسول بعد تبليغ هذا التشريع، فالأرض عنده تنفصل عن السماء بموت الرسول، فتعيش البشرية حين ذاك حالة من العزلة عن خالقها، مما يححر لها مساحة غير متناهية من الاجتهاد والتنظير لسد كثير من الثغرات التي تفرزها متغيرات الزمان والمكان، فيصبح الإنسان هو صاحب الشرعية المطلقة، حتى في إطار قراءة النص الديني، فيكون الفكر المعرفي رهينة الأذواق المتعددة والمفاهيم المتباينة، التي أوجدتها العوامل النفسية والظروف الموضوعية، الاجتماعية، والسياسية، والتاريخية، والاقتصادية، بعيداً عن أي مراقبة أو ضمانة إلهية مما يؤدي إلى تمويح النص وإخراجه عن مراده الإلهي.

كذلك الذين يعتقدون أن العلاقة بينهم وبين الخالق المتمثلة في الرسل لا تخرج الخالق عن كونه رهينة لتلك السنن والقوانين التي أوجدها، فليس لله أدنى تصرف في هذا الوجود تحت الفهم المغلول لـ « رفعت الأقلام وجفت الصحف » وكما قالت اليهود: ﴿يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ﴾.

فلا تتعدى الرابطة سوى الخلق والإيجاد ومن ثم إرسال رسالة، وليس لله تعالى فيها شأن بعد ذلك، وعكس هذا المعنى من رأى علاقتنا بالله كالريشة في يد الرسام يحركها أنى شاء وكيف شاء، مما جعل معرفتهم تبني على أساس الجبر في كل الأفعال، كما ذهب إليه كثير من المذاهب الإسلامية

وهكذا هنالك علاقة جدلية بين تحديد الرابط بين العبد وخالقه وبين نظريته المعرفية، ولكي تكون لنا نظرة معرفية متكاملة ودقيقة تشكل لنا مقياساً ومستنداً لحل كثير من القضايا المعرفية، لا بد أن نبدأ من هذه النقطة الجوهرية في تدقيق وتحديد العلاقة بين العبد وخالقه.

وما أريده من هذا العنوان هو الإثارة لفتح الباب واسعاً في تأصيل هذا الإطار، ولكي تكون كلمة سواء بيننا وبين غيرنا، ثم على أساسه نشترك جميعاً في بناء معارفنا خطوة بعد خطوة.

ولتحقيق تلك الرابطة قد يتبادر إلى أذهاننا للوهلة الأولى، علاقة الخالق والمخلوق، والصانع والمصنوع، وقد يكتفي بعضنا بهذه العلاقة واقفاً عند تفسيرها الظاهري

بعيداً عن بواطن مدلولاتها، ولمعرفة تلك الرابطة جيداً لا بد أن نعرف ما هي حقيقة الموجود؟ فبمعرفة عمق تلك العلاقة والرابطة.

معرفة الموجود ترتكز على مجموعة من المقدمات التي سوف نبحثها بشيء من التفصيل عند فصل الوجود، ويمكننا اختصار تلك المقدمات بالشكل التالي:

١ - أن الموجودات أمور حقيقة وليست أموراً اعتبارية عدمية، ومن هنا نرفض كل المدارس المثالية التي تنكرت للواقع بشكل أو بآخر، وليس هنالك دليل أدل على تحقق الموجودات أكثر من الفطرة والوجدان، والغافل عن ذلك ليس بحاجة إلى أكثر من التشبيه لواقع الوجود.

٢ - أن هذا الوجود معلوم لنا مكشوف بما هو في واقعه الخارجي، وبذا نرفض المدارس النسبية في المعرفة بكل أشكالها من النسبية الذاتية والنسبية التطورية والفردية، كما نرفض الفلسفات التي تتكئ على كون معرفتنا بالخارج منوطة فقط بصور الواقع ومفاهيمه.

٣ - أن هذا الوجود مخلوق لله سبحانه قائم به وهو مبين له بينونة حقيقية، والخلق يعني في التصور القرآني الإيجاد من عدم بعد أن لم يكن، فنرفض بذلك كل الفلسفات التي حاولت البرهنة على قدم العالم هروباً من إشكالات الزمان، والترجيح من غير مرجح، واستحالة الإيجاد من العدم، كما نرفض كل النظريات التي تتكئ في تفسير الخلق على الفيض والصدور ووحدة الوجود.

٣ - أن هذا الوجود عدمي الذات، ونرفض بذلك أصالة الوجود والمفهوم المعنوي المشترك.

وبعد التفصيل في هذه المقدمات في فصل الوجود:

هل علاقتنا بالخالق كعلاقة الساعة بالشركة المصممة، بمعنى أن الساعة لها حالة وجودية تكسبها من الاستمرارية والعمل بمعزل عن واجدها وصابغها؟

إن النظرة السطحية للموجود تكسب صاحبها مفهوماً يعتقد فيه بثبات هذا الموجود، فعندما نرى مثلاً المكان كما هو لا يتغير وإن غبنا عنه سنوات، نتصور حينها، أن هذا المكان له حالة وجودية ممتدة في طول هذا الزمان، فهذه الديمومة النسبية في الأشياء شكلت عندنا حالة من الرؤى القاصرة، جعلتنا نعتقد بأن هذا الموجود في حالة من التحقق الذاتي، ولكي نقف على حقيقة الأمر جلياً لا بد أن نبين بعض الأمور:

أ- هل الموجود خارج عن إطار الزمان والمكان؟ لا يمكن تصور ذلك، فكل الموجودات المخلوقة لا تخرج عن حد الزمان والمكان، فكل موجود لا بد له من مكان يحده، وهذا المكان محدود بالقبل والبعد أي عنصر الزمان، فإذاً الزمان والمكان لازمان ذاتيان للموجودات.

ب- عندما نطلق لفظة موجود، فهل نقصد بها الماضي، أم المستقبل، أم الحاضر؟ وبما أن الموجود مرهون بالزمان فلا يمكن أن يكون ماضياً ولا مستقبلاً فكلاهما عدميان، وإنما اللحظة التي لا يمكن حسابها في أقل من مليون جزء من الثانية هي التي يتحقق فيها

الموجود الحقيقي، وفي هذا يقول الإمام علي (عليه السلام):

ما مضى فات، وما لم يأت أين فاغنم الفرصة بين العدمين

أي إن وجود الإنسان الحقيقي هو في اللحظة التي يتحقق فيها، أما الذي مضى عنه أو الذي لم يأت فهو عدم.

ج- هل الموجود في لحظة تحققه قائم بنفسه أم قائم بالغير؟ إذا علمنا أن الموجود في هذه اللحظة التي تحقق فيها إنما هو بفعل الخالق، تعين أن وجوده معلق بالغير، ويكفي لفهم ذلك ملاحظة الوجود بأصغر تصور زمني ممكن، مع قطع النظر عن القبلية والبعديّة، فلا يكون إلا موجود احتاج في تحققه إلى الغير، بمعنى أننا لا نتصور علة إيجادية وعلة إبقائية لأن الإبقاء ناظر إلى المستقبل العدمي، فيكون عين موجوديته عين تعلقه بالغير، وعين تحققه هو عين خلق الله وفاعليته، يقول الإمام علي (عليه السلام): « أنت مالك بالله أم من دون الله أم مع الله؟ فإن قلت: مالك مع الله فقد جعلت نفسك شريكاً لله، وإن قلت: مالك من دون الله فقد استغنيت بملكك عن الله، فإذا أنت مالك بالله ». «

د- إذاً كيف نفهم هذه الحالة من الاستمرارية والديمومة في الوجود؟ بالنظرة الأولية لهذا الوجود نجد حالة من الديمومة للأشياء فعندما يكون عمر الإنسان مثلاً سبعين سنة فهل وجوده هو تلك المدة الزمنية؟ وهكذا عمر هذه الأرض والتاريخ البشري؟ هو كل هذا يعتبر موجوداً ممتداً بهذا الامتداد الزمني؟

بناءً على حقيقة الوجود وهي اللحظة التي يتحقق فيها، يكون الوجود محاطاً بعدمية الماضي والمستقبل إلى أصغر نقطة من اللحظة، علمنا أن الوجود في حالة خلق مستمر لحظة بلحظة وثانية بثانية، قال تعالى: ﴿ أَفَعَبِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ ﴾^(٤٢)، ﴿ كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾ فيكون الوجود عدماً محضاً بعيداً عن هذه الخالقية المستمرة، مما يعني أن الوجود مضطر ومقهور في وجوده إلى الله سبحانه في كل لحظة من لحظات تحققه.

وبذلك تلوح لنا معالم تلك الرابطة بيننا وبين الله سبحانه وتعالى، وهي رابطة الحاجة والاضطرار إليه في وجودنا بالأساس، ناهيك عن كمالنا التي هي فرع وجودنا، ومن هنا يمكننا تأسيس الآتي:

١ - إن أول ما ينعكس من هذه العلاقة التي تتمثل في اضطرار الوجود إلى خالقه اضطراراً تكوينياً وقهراً فطرياً، أن الإنسان بكونه موجوداً مضطر في وجوده، مما يعني أن حقيقة وجوده هي الخضوع والعبادة لله تعالى، فبالتالي الحالة التشريعية في العبادة ليست حالة طارئة على حقيقة الإنسان، وإنما هي من طبع الوجود المضطر إلى الله.

يقول آية الله العظمى السيد المدرسي (دام ظلّه) في ذلك: « فالتسليم في عمق الشعور

تعبير عن التسليم في عمق الوجود، والطاعة في حقل الإرادة تعبير عن الطاعة في حقل السنن الكونية، والعمل وفق هدى الله في التشريع تعبير عن العمل وفق هداية في التكوين، والسجود على الأذقان اختياراً تعبير عن السجود في الكيان اضطراراً، والصيام عن الشهوات وهي مقدورة، تعبير عن الصيام عن التمنيات وهي مستحيلة، والدين انعكاس في الشعور وفي الإرادة عمّا هو حقيقة وواقع في اللاشعور وفي النظم الكونية فيما وراء الإرادة.»

ومن هنا تكون العبادة هي الشرط الأول في منظومتنا المعرفية، ويمكننا بذلك مصادرة كل الأفكار والأيدولوجيات التي لا تتكئ على مفهوم العبادة، لأنها غفلت عن جانب أساسي في الإنسان المضطر في وجوده إلى الله، قال تعالى: ﴿ وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ﴾. ويقول: ﴿ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴾ ويقول: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ إن علاقة الخلق والعبادة في هذه الآية ليست علاقة تشريعية فحسب، إنما هي معبرة أيضاً عن العبادة الاضطرارية في عالم الخلق، فهناك مقابلة بين الخلق والعبادة، فبالتعرف على عمق معنى كلمة الخلق، نعرف على عمق معنى كلمة العبادة، فتكون العبادة بالمعنى التشريعي انعكاساً وتعبيراً عن العبادة بالمعنى التكويني، فتشير الآية حينها إلى حقيقة الإنسان المخلوق، ثم تركز على هذه الحقيقة لتأسيس أمر تشريعي وهي العبادة الاختيارية، فإثبات حقيقة المخلوقية للإنسان وهو بعينه إثبات حقيقة العبودية لله الخالق، لأن الإنسان حينها مضطر وخاضع في وجوده لله، فتكون هذه الآية من مظاهر رحمة الله التي منّ بها على الخلق إذ أرشدهم إلى ضرورة عبادته، إذ إن الإنسان في تكوينه منصرف بتمامه إلى ربه من غير أي غفلة، فتطوّل عليه حينها بالحرية والاختيار ليختار بمحض إرادته العبادة التي تعبر عن حقيقة عبوديته في التكوين.

٢ - إن حق التشريع حق مطلق لله عز وجل، فسلطة الله وولايته على الخلق تحصر حق التشريع، والتقنين، والأمر والنهي، وإعمال المولوية، في شؤون عباده، لله الواحد القهار؛ من هنا تتحقق منظومتنا المعرفية بالتسليم المطلق لله عز وجل ولا يجوز لأي بشر كان منازعة الله في حقه تحت أي عنوان كان (إعمال العقل، الحرية الفكرية، إصلاح البشر) فكل هذه العناوين وغيرها لا تمنح الإنسان مسوغاً في الاستقلالية المعرفية، إذا لم تنطو تحت سلطة الله وأمره، « فمن استمع إلى ناطق فقد عبده فإن كان ينطق عن الرحمان فقد عبد الرحمن وإن كان ينطق عن الشيطان فقد عبد الشيطان »، وجاء في دعاء الإمام الصادق (عليه السلام) يوم عرفة « الحلال ما حلت، والحرام ما حرمت، والدين ما شرعت، والأمر ما قضيت، تقضي ولا يقضى عليك ».

ومن هنا يمكننا مصادرة كل الأفكار البشرية في عالم التشريع وعالم المعرفة التي لم تأت عن الله عز وجل، فاضطرارية العبادة التكوينية هي أيضاً اضطرارية في حق التشريع والتقنين، ولهذا نهى الدين عن القياس والرأي، « من فسر القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » فحق

التشريع والمعرفة والمولوية لله وحق الطاعة والتسليم والامتثال والعبودية من وظائف الخلق بالضرورة العقلية الفطرية، وهي أول خطوة في رحاب التوحيد الحق لله سبحانه وتعالى.

٣ - إن التسليم بالمعنى الذي أسسه الدين ليس مفهوماً سلبياً يتكئ على اللامسؤولية، وإنما هو مفهوم يبدأ من معرفة الإنسان بحقيقة نفسه ووجوده، وهو بالتالي يقع في المرتبة الوسطى بين العبادة والحرية ليخلق ذلك التوازن بين هذين المفهومين المتقابلين، فكل الإشكالات في عالم المعرفة والسلوك ناتجة من إفراط أو تفريط في أحد الجانبين، ولا يمكن إيجاد حلقة للحفاظ على هذا التوازن من نفس العبادة، لأنه حينها تصادر الحرية، أو من نفس الحرية وفيها مصادرة للعبادة، وإنما التسليم الذي هو تجلي الخضوع في العبادة، وهو تجلي الحرية في مسؤولية اختيار الأصلح الذي يتناسب مع حقيقة الإنسان العابد بالطبع، هو الذي يخلق ذلك التوازن، وتوضيحه لا بد من معرفة بعض الأمور:

أ- هل الأصل في الإنسان الحرية، والعبودية أمر قهري مقطوع من هذه الحرية؟ هذا خلاف ما أسسناه من أن الإنسان بطبعه خاضع عابد لله سبحانه وتعالى.

فإذاً الأصل هو العبودية، وليس هناك مساحة بالطبع وبالذات للحرية، فحينها تكون الحرية مقتطعة من العبادة، فهي بالتالي منة إلهية وتفضل منه على خلقه، فتكون الحرية بذلك هي التسليم في أعظم تجلياته، لأن التسليم يعني التقيد بحدود هذه الحرية الموهوبة من الله سبحانه للإنسان.

ب- هل الحرية التي هي العطية والموهبة الإلهية هي بالمعنى المطلق أم المقيد؟ بما أن الحرية هي في الأساس تحرير مساحة من العبودية، فهي بالتالي مقيدة وليست مطلقة، لأن الإطلاق لا تبقى معه مساحة للعبادة.

ج- هل الحرية المقيدة تعني مطلق الترجيح بين خيارين أو خيارات متعددة، أم تعني فقط اختيار الأصلح والمأمور به؟ إن الحرية النابعة من أصل العبودية في الإنسان لا يمكن أن تكون مطلق الترجيح، إذ حينها يتساوى ترجيح العبادة مع اللاعبادة، فهي بذلك لا بد أن تكون مقيدة، والمقيد هنا هو التسليم النابع من حقيقة الحرية المعطاء وحقيقة الإنسان العابد بالطبع، وعندها يتجلى التسليم بالمسؤولية وهي اختيار الحق دوماً، ولذا يتأسس الحساب والعقاب على اختيار الإنسان، فلو كانت الحرية هي مجرد الترجيح بين خيارات لما تحقق ثواب وعقاب.

ومن هنا نرفض كل النظريات والتوجهات، التي انضوت في مسيرتها الفكرية أو السلوكية وانحرفت تحت عنوان الحرية، لأن الحرية ليست منفذاً من المسؤولية، بل هي المسؤولية بذاتها، وهي الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض فأبين أن يحملنها وحملها الإنسان، وكان ظلوماً جهولاً، فهو ظالم لنفسه لسوء اختياره، وجاهل بحقيقة الحرية المقيدة بالعبادة والتسليم لأمر الله.

فإذاً من التسليم نبدأ وهو المسؤولية في الحرية، وإلى التسليم نصل وهو تحقيق معنى العبودية في النفس لله عز وجل فهو بالتالي منطلقنا وغايتنا في المعرفة □ □

الهوامش:

- (١) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، أسس الفلسفة والمذهب الواقعي، ج ٢ ص ١٦.
- (٢) سورة مريم، الآية ١٢.
- (٣) سورة مريم، الآية ٢٩.
- (٤) سورة النحل، الآية ٧٨.
- (٥) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، الفكر الإسلامي واجهة حضارية، ص ٤٣.
- (٦) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، التمدن الإسلامي أسسه ومبادئه: ص ٩٢.
- (٧) المجلسي، العلامة الشيخ محمد باقر، بحار الأنوار: ج ١ ص ١٦.
- (٨) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، التشريع الإسلامي: ج ١ ص ٧٣.
- (٩) بيبصار، الدكتور محمد، الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد: ص ٩٦.
- (١٠) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، نهاية الحكمة: ص ٤.
- (١١) الأصفهاني، الميرزا مهدي، أبواب الهداية «مخطوط».
- (١٢) الأصفهاني، العلامة السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦.
- (١٣) سورة يوسف، الآية ٢.
- (١٤) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص ١١١.
- (١٥) عبد المعطي، الدكتور علي، مقدمات في الفلسفة ص ٤١٣.
- (١٦) مصدر سابق، بحار الأنوار: ج ٨٩، ح ٢٤، ب ١.
- (١٧) مصدر سابق، بحار الأنوار: ج ٨٩، ص ٢١٦، ح ٢٢، ب ٢٦.
- (١٨) سورة البقرة، الآية ١٢٠.
- (١٩) سورة آل عمران، الآية ٧.
- (٢٠) عبده، الشيخ محمد، نهج البلاغة: ص ١٢٥.
- (٢١) مصدر سابق، التشريع الإسلامي: ج ١ ص ١٨.
- (٢٢) مصدر سابق، التشريع الإسلامي: ج ١ ص ١٧.
- (٢٣) سورة الفاشية، الآية ٢١ - ٢٢.
- (٢٤) الأنبياء: ٥٠.
- (٢٥) العنكبوت: ٥١.
- (٢٦) يس: ١١.
- (٢٧) الصافات: ٣.
- (٢٨) ص: ١.
- (٢٩) الحاقة: ٤٨.
- (٣٠) الدخان: ٥٨.
- (٣١) القمر: ١٧.
- (٣٢) عبس: ١١ - ١٧.
- (٣٣) التكوير: ٢٧.
- (٣٤) ص: ٢٩.
- (٣٥) المدرسي، آية الله العظمى السيد محمد تقي، القرآن حكمة الحياة: ص ٣.
- (٣٦) الزخرف: ٤٣.
- (٣٧) طه: ٩٩ - ١٠١.
- (٣٨) المائدة: ١٥.
- (٣٩) الأعراف: ٢٠٣.
- (٤٠) التغابن: ٨.
- (٤١) الكافي: ج ٢ ص ١٢.
- (٤٢) مصدر سابق، بحار الأنوار: ج ٥ ص ٢٢٣.
- (٤٣) سورة ق، الآية ١٥.