نقد ومناقشة رأي مجتهد شبستري بشأن جوهرة وصدفة الدين[1]

محمّد كاشي‌زاده[2]

إنَّ مِن بين الأبحاث التي تناولها شبستري في كتاباته، بحث الذاتي والعرضي أو جوهرة وصدفة الدين. وقدّم في هذا الشأن رؤيتين؛ ففي مورد يرى أنَّ جوهر ولؤلؤ الدين تجربة دينيّة، وفي المورد الآخر يعرّف جوهر الدين بوصفه مقصودًا بالذات. يمكن تقييم هاتين الرؤيتين بشكل مستقل؛ ولكنْ يبدو أنَّ مراده مِن طرح بحث المقصود بالذات، هو العثور على نقطة اشتراك بين التجارب الدينيّة المتمايزة مِن بعضها مِن الناحية الماهويّة بشكل كامل. إنَّ نقطة الاشتراك آنفة الذكر تعمل على إيصال التجارب الدينيّة مع بعضها بلحاظ المقاصد إلى نقاط الاشتراك.

---

١. المصدر: المقالة بعنوان «نقد وبررسی نظر مجتهد شبستری درباره گوهر وصدف دین»، في مجلّة نشريّة كتاب نقد، التي تصدر في الجمهوريَّة الإسلاميّة الإيرانيّة باللغة الفارسيّة، العدد٧٤ و٧٥، ربيع وصيف ١٣٩٤هـ.ش، الصفحات ١٣٦ إلى ١٨٦.

ترجمة: السيّد حسن علي مطر الهاشمي.

٢. باحث في مؤسّسة الثقافة والفكر الإسلامي للأبحاث والتحقيقات.

نسعى في هذه المقالة إلى بحث ومناقشة هاتين الرؤيتين؛ حيث سنعمد أوّلًا إلى بحث العلاقة بين هاتين الرؤيتين، وثانيًا: سوف نبحث في منطق كشف ذاتيّات الدين مِن وجهة نظر شبستري. كما سنعمل على تقييم الأسلوب المتّبع في هذه النظريّة.

المقدّمة

إنَّ الذاتي في قبال العرضي، يعادل مفردة «Substance»في قبال «Accident»؛ ولا بدّ ـ بطبيعة الحال ـ مِن الالتفات إلى أنَّ كلمة «Essence» تستعمل في اللغة الإنجليزيّة للدلالة على معنى الذاتي أيضًا. إنَّ جوهر وصدف الدين في مقام الاستعمال الاصطلاحي، يعدّ معادلًا لهاتين المفردتين. وفي معجم أوكسفورد اللغوي، تمّت ترجمة كلمة «Substance» إلى المادة، والماهية، والجزء الأساسي والمهم للشيء[1].

وأمَّا في المصطلح الفلسفي ـ حيث ورد استعمال هذه الكلمة للمرّة الأولى مِن قبل أرسطو ـ فقد تمّ استعمال مفردة «Substance» بمعنى «الجوهر» في قبال «العرَض»؛ بمعنى أنَّها تستعمل للدلالة على الكائن الذي يكون وجوده لنفسه ولا يكون تابعًا لغيره، وتستعمل مفردة «Accident» للدلالة على الكائن الذي يكون وجوده لغيره، ويكون في مقام التحقّق بحاجة إلى موضوع، مِن قبيل: الكيفيّات، والأفعال، والروابط، وما إلى ذلك[2].

إنَّ المعنى الذي يكون هو المراد، ويلاحظ في بحث الذاتي والعرضي مِن الدين،

1. Whehmeire, *Oxford Advance Learners Dictionary*.

2. Ayers, "Substance".

يقرب مِن الاستعمال الثالث لهذه المفردة؛ أي «الجزء الأساسي والهام مِن الشيء». وإنَّ العرضي «Accident» الذي يُستعمل في اللغة الإنجليزيّة للدلالة على مفهوم «الصفة العرضية»، يقع في قبال الجزء الذاتي.

يتمّ تقسيم نظريّة الذاتي والعرضي مِن الدين إلى قسمين: أصلي وفرعي. إنَّ هذه النظريّة تشتمل على مدخلين؛ إذ يتمّ بحث جوهر الدين إمّا في حقل «التديّن» وإمّا في حقل «الدين». إنَّ الاتجاه الذي يعتبر الذاتي وصفًا للدين، يرى أنَّ الذاتي هو ذلك الشيء الذي لا يكون الدين مِن دونه دينًا، وأنَّ تغييره يؤدّي إلى إلغاء الدين ونفيه وإبطاله. وفي المقابل، فإنَّ المراد مِن العرَضي هو الذي كان يمكنه أنْ يكون على شكل آخر، وإنْ كان الدين لا يخلو مِن نوع مِن أنواعه أبدًا. تقوم فرضيّة الاتجاه المذكور آنفًا على أنَّ جزءًا مِن الدين، عبارة عن عناصر تفوّق التاريخ والعالم، ولا تتغيّر أو تتحوّل بمرور الزمان، ويكون قوام الدين بهذه العناصر. وأمّا القسم الآخر الذي يُعدّ القشرة والصدف المحيط بالعناصر المقوّمة، فهو عبارة عن الأمور التي تفهم في ضوء الارتباط بالتاريخ والثقافة والظروف والشرائط الزمانيّة والمكانيّة، وبالتالي فإنَّ عرَضيّات الدين في هذا المعنى، هي الأمور التي تحمل على عاتقها مهمّة نقل الجوهر مِن ثقافة إلى ثقافة أخرى، وفي أثناء النقل الثقافي يجب أنْ يطرأ عليها تغيّر وتحوّل.

وفي المقابل، فإنَّ الاتجاه الذي يبحث عن جوهر (ذاتي) الدين في حقل «التديّن»، يرى أنَّ الذاتي وصفًا لحالة المكلّفين، وينظر إلى الدين بنظرة ورؤية داخليّة وذاتيّة. مِن خلال تقسيم «التديّن» إلى قسمين، يتمّ التعبير عن المراحل الظاهريّة والقشريّة

مِن التديّن بالعرَضي، كما يُسمّى الوصول إلى لبّ وروح التديّن الذي يجعل الفرد مستغنيًا عن الطبقة والقشرة الظاهريّة بـ «ذاتي الدين». وبالتالي، فإنّه في الاتجاه الأول يتمّ النظر إلى المسألة بنظرة عينيّة وخارجيّة، وفي الاتجاه الثاني يكون المنظور هو أمر ذاتي وداخلي.

وفي بعض الأبحاث تمّت الإشارة إلى معنى آخر لجوهر أو ذاتي الدين. وعلى هذا الأساس، تمّ اعتبار المشتركات بين الأديان المختلفة بوصفها ذاتيّ الدين، كما تمّ التعبير عن نقاط الاختلاف بـ «صدف الدين»[١]. ولكنْ لا بدّ مِن الالتفات إلى أنَّ هذا المعنى، ليس هو مراد الذين يبحثون عن الذاتي والعرضي مِن الدين؛ إذ إنَّهم بصدد العثور على الطبقات المتغيّرة والنواة الثابتة للدين؛ ليتمكّنوا مِن تقديم وصفة ناجعة عن الدين في العالم الحديث.

إنَّ شبستري برؤية عامّة، يرى أنَّ جوهر الدين تجربة دينيّة. وعلى هذا الأساس، يمكن لنا أنْ ندرج رأيه ضمن تلك المجموعة مِن النظريّات التي تبحث عن جوهر الدين في دائرة «التديّن». وعلى الرغم مِن أنَّ بحثه ينسحب إلى حقل «الدين» أيضًا، ولكنْ حيث أنَّ ملاك التقسيم في كلا الاتجاهين، هو الأمر المتّخذ بوصفه جوهر الدين، دون الموارد المستفادة. وهو بدوره يعتبر جوهر الدين عبارة عن التجربة الدينيّة، يمكن تصنيفه ضمن أولئك الأشخاص الذين يبحثون عن جوهر الدين في دائرة «التديّن».

---

١. نصري، يقين گم‌شده: گفت و گوهايى درباره فلسفه دين، ١٢٤.

مفهوم الذاتي (ماهيّة الذاتي مِن وجهة نظر مجتهد شبستري)

يطرح شبستري استعمالين مختلفين للذاتي والعرَضي للدين. إنَّ استعمال مفردة الذاتي في هذين الموردين ليس بمعنى واحد؛ ومِن هنا يجب بحثهما بشكلٍ مستقلٍّ. ففي مورد، يرى أنَّ جوهر الدين تجربة دينيّة متأثّرة بالأبعاد الإنسانيّة الأربعة، وهي: التاريخ، واللغة، والمجتمع، والجسم. وعلى هذا الأساس، سوف يكون لجوهر الدين عدد مِن الخصائص الأصليّة، وهي عبارة عن:

أ) الحيويّة.

ب) الشخصيّة.

ج) الخفاء.

د) عدم الثبات.

لازم هذه الرؤية نفي البنية التشريعيّة للدين، وكذلك لزوم الانسيابيّة والحفاظ على بقاء التجارب الدينيّة وعدم الاكتفاء بالتجارب الدينيّة لعصر النزول. وبالتالي، فإنَّ الذي يُعدّ ملاكًا للتديّن، هو تطابق السلوك والأفعال مع التجارب الدينيّة في المرحلة الراهنة، لا أنْ نروم الوصول إلى ضبط عمل المؤمنين على أساس القواعد والضوابط الدينيّة.

والمعنى الآخر للذاتي المشار إليه في رؤية مجتهد شبستري، هو المقصود بالذات في قبال المقصود بالعرَض. فقد عمد في هذا التقسيم إلى بحث الدين بلحاظ مقاصده وقيَمه، وقال بأنَّ المقاصد الثانويّة، إنّما تكون ذات قيمة مِن حيث كونها مقدّمة

فقط، وإنّما يتمّ طرحها بمقتضى الحقائق الاجتماعيّة لتلك المرحلة. إنَّه يرى أنَّ الأسلوب الوحيد المعتبر في كشف المقاصد مِن الدرجة الأولى والثانية، هو علم الظواهر التاريخيّة؛ ويذهب إلى الاعتقاد بعدم إمكان الوصول إلى هذا الأمر المهمّ بالأسلوب الديني.

إنَّ لكلٍّ مِن الرأيين المقدّمين في باب الذاتي والعرضي للدين، قابليّة البحث والتدقيق المستقل، وفي الوقت نفسه مِن اللازم ملاحظة الارتباط بين هذين الرأيين. وفيما يتعلق بالارتباط بين هذين الرأيين؛ أي ماهية تعريف ذاتي الدين بـ «المقاصد بالذات» و«التجربة الدينيّة»، يمكن مناقشة وبحث مختلف الفرضيّات: أوّلًا إنَّ هذين الرأيين يمثّلان رؤيتين مختلفتين، ويجب بحث كلّ واحدة منهما بشكل مستقلٍّ؛ إنَّ «المقاصد بالذات» تنطلق بالبحث مِن زاوية غاية الدين، و«التجربة الدينيّة» من زاوية مبدأ الدين.

كما يمكن أخذ هذا الوجه في الجمع بين هذين الرأيين بنظر الاعتبار أيضًا: يقوم الفرض على أنَّ جوهر الدين هو التجربة الدينيّة، إلّا أنَّ واحدًا مِن ملاكات معرفة وتعيين جوهر الدين، هو كونه مقصودًا بالذات. توضيح ذلك، أنَّ الوحي يُعدّ نوعًا مِن التجارب الدينيّة، وأنَّ الدين في الأصل لم يكن له بنية تشريعيّة ـ كما نشاهده حاليًّا ـ وقد أوجد تحوّلات تاريخيّة واجتماعيّة لنظام عقائدي واجتماعي محدّد. وعلى هذا الأساس، فإنَّ حفظ وبقاء الدين، إنّما سيكون له معنى صحيح، إذا كانت الشريعة تقوم على تجربة إيمانيّة سيّالة وحيويّة وتواصل استمرارها على مرّ الزمن. وحيث أنَّ جوهر الدين، يشتمل على بعض الخصائص الأصليّة، والتي

هي عبارة عن: الحيويّة، والشخصيّة، والخفاء، وعدم الثبات؛ فإنَّ التجربة الدينيّة سوف تكون أمرًا شخصيًّا بالكامل، وإنَّ جميع الهوية الدينيّة وملاك التديّن يكمن في امتلاك هذا الجوهر، وليس التبعيّة لنظام سلوكي. وكذلك بناء على أنَّ التجربة الدينيّة أمر شخصي وخفيّ وحيويّ وغير ثابت؛ فإنَّ الذي يمكنه العمل على ربط جوهرين شخصيين تمامًا ومنفصلين عن بعضهما بالكامل، هو الاشتراك في الغاية، وليس في ذات وماهية التجربة الدينيّة. وعلى هذا الأساس، فإنَّ محذور عدم إمكان الاشتراك الماهويّ بين تجربتين دينيّتين شخصيّتين بشكل كامل، قد مهّد الأرضيّة لاتخاذ ملاك ومعيار مِن خارج التجربة الدينيّة، وهو معيار الاشتراك في غايات التجارب الدينيّة.

وعلى هذا الأساس، فإنَّ الذي يتمّ طرحه بوصفه جوهر الدين، هو التجربة الدينيّة. إنَّ التجربة الدينيّة لكلِّ فرد أمر شخصي تمامًا، ويمتاز مِن التجارب الدينيّة للآخرين بما في ذلك شخص النبيّ الأكرمﷺ أيضًا، وهذا الأمر يؤدّي إلى عدم إمكان نسبة دين واحد إلى شخصين مختلفين. إنَّ طريقة حلّ هذه المشكلة تكمن في تعيين ملاك يمكن مِن خلاله إدراج تجربتين دينيّتين ضمن ملاك واحد، وحيث لا يمكن القيام بهذا الأمر بلحاظ ماهيّة التجربة الدينيّة؛ فإنَّه يصار إلى اعتبار هذا الملاك بلحاظ غاية التديّن. ومِن هنا، عمد مجتهد شبستري إلى بحث غايات حركة النبيّ الأكرمﷺ، ومِن خلال فصل الغايات بالذات عن الغايات بالعرض أو الغايات الوسيطة، قدّم ملاكًا جديدًا في اشتراك ووحدة مسار التديّن بين المؤمنين مع الاختلاف في أداء وسلوك المؤمنين، وكذلك الاختلاف الماهوي للتجارب الدينيّة.

ذاتي الدين أو المقصود بالذات في قبال المقصود بالعرض

إنَّ مِن بين المعاني التي يذكرها شبستري بشأن الذاتي، هو «المقصود بالذات» في قبال «المقصود بالعرَض». إنَّ مجتهد شبستري في بحث التوحيد لا يرتضي العلاقة الخاصّة بين الله تعالى والفرد بوصفه نبيًّا، وإلقاء الوحي المنطوق عليه؛ وذلك بسبب محذور العلاقة بين الثابت والمتغيّر. ومِن ناحية أخرى، يذهب في البحث الأنثروبولوجي إلى الاعتقاد بأنَّ النبيّ ـ بوصفه إنسانًا ـ إنّما يبيّن رؤيته التفسيريّة للعالم، ولا يرى بيان النبيّ الأكرمﷺ ذا قيمة خبريّة؛ بل هو مجرّد تفسير وبيان إنشائي عن العالم المحيط به. استنادًا إلى هذين المبنيين ونفي الوحي المنطوق، لا يمكن بحث عن الوحي بلحاظ مبدئه في مقام معرفة الوحي؛ وبالتالي فإنَّه يبحث هذا المفهوم بلحاظ الغاية والقصد. وتفسيره النهائي للوحي، هو كلّ كلام يؤدّي إلى إحداث تغيير في المخاطب، مِن أيّ شخص صدر هذا الكلام وفي أيّ مكان أو زمان؛ والكلام النبويّ هو الكلام الذي يحدث تغييرًا. وعلى هذا الأساس، يصبح مبدأ الدين بشكل عام «معلقًا»، والذي يكون مهمًّا بالنسبة له في البحث الديني، هو غايته ومقصده. ومِن ناحية أخرى، حيث يمكن لمقاصد الدين أنْ تنقسم إلى مقاصد نهائيّة ومقاصد وسيطة، فإنه يُسمّي المقاصد النهائيّة بالمقصود بالذات، ويرى أنَّ المقاصد الوسيطة ـ التي تشكّل الأرضيّة للوصول إلى المقاصد النهائيّة ـ مقصودة بالعرَض. وقد عمد إلى بيان رأيه مِن خلال طيّ هذه المقدّمات:

المقدّمة الأولى: هناك في رسالة ودعوة النبيّ الأكرمﷺ ـ مثل كلّ نبي وصاحب

رسالة أخرى ـ هناك طائفتان مِن القيَم والمقاصد؛ حيث تكون طائفة مِن القيَم والمقاصد نهائيّة، وطائفة أخرى مِن القيَم تُعدّ مقدّمة ووسيلة إلى تحقّق المقاصد النهائيّة. إنَّ المقاصد مِن الدرجة الثانية إنَّما كانت منشودة للنبي بوصفها وسيلة فقط، وإنَّما يتمّ الركون إليها؛ لأنَّ الشرائط التاريخيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة ـ وبكلمة واحدة: الحقائق الاجتماعيّة لمنطقة الحجاز (المركز الجغرافي لدعوة النبيّ الأكرم ﷺ) ـ هي التي كانت تستوجبها. لا يمكن إنكار هذه الحقيقة، وهي أنَّ رسالته كانت تترك تأثيرًا في الحقائق الاجتماعيّة؛ أي في المعتقدات والقيَم والأخلاق والآداب والتقاليد والمعاملات والقواعد السلوكيّة للناس فيما بينهم، وتعمل على تنظيمها.

المقدّمة الثانية: إنَّ سلوك النبيّ الأكرم ﷺ قد تبلور على أساس طرح وبنية عقلائيّة، ولا يمكن إنكار هذا الأسلوب مِن الناحية التاريخيّة. إنَّ دراسة طريقة وأسلوب تعامل النبيّ مع المجتمع المنظور، يثبت أنَّه في جميع مراحل حياته قد عمل بجهوده ـ التي لا تعرف الكلل والملل ـ على توظيف جميع الأساليب العقلائيّة في عصره.

المقدّمة الثالثة: تقوم على هذا الأصل القائل بأنَّ فهم ثنائيّة المقاصد والقيَم والأحكام المرتبطة بها، لم تكن قابلة للتشخيص بالنسبة إلى المخاطبين في عصر النبيّ الأكرم ﷺ؛ وذلك أوّلًا: لأنَّ المخاطبين في تلك المرحلة، كانوا يرزحون تحت تأثير القيادة والشخصيّة الكارزميّة للنبي الأكرم ﷺ. وثانيًا: إنَّ الناس عادة لا يستطيعون الانفصال والابتعاد عن الزمان الذي يعيشون فيه، ليعثروا بأنفسهم على التفكيك والفصل بين ما بالذات وما بالعرض والاتفاقيّة في المقاصد والقيَم. فهذا لا يكون

إلّا في مقدور اللاحقين؛ إذ يستطيعون بوساطة النظرة والرؤية الظاهراتيّة التاريخيّة تبويب مقاصد وقيَم أسلافهم[١].

وبالتالي، فإنّه مِن خلال تطبيق هذا الأسلوب، يصل إلى نتيجة مفادها: أنَّ رسالة ودعوة النبيّ الأكرم ﷺ ـ مثل كلّ رسالة ودعوة أخرى ـ تنطوي على سلسلة مِن المقاصد والقيَم النهائيّة التي تمثّل ذاتيّات رسالته ودعوته، وسلسلة أخرى مِن المقاصد والقيَم الفرعيّة والثانويّة التي لا تكون منشودة ومطلوبة لذاتها، وإنّما هي مجرّد وسيلة لتحقّق الطائفة والسلسلة الأولى في ذلك العصر، ولا تكون مطلوبة إلّا بسبب الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة التي تستوجبها[٢].

إنَّ مجتهد شبستري بناء على أصل الظاهراتيّة التاريخيّة، يصل إلى نتيجة مفادها أنَّ الشهود الظاهراتي للدين بعد مضي أربعة عشر قرنًا مِن الزمن، يضع أمامنا واقعتين، وهما:

١. المركز الأصلي لظاهرة النبوّة والرسالة.

٢. الإطار الاجتماعي المادّي والمعنوي/ التاريخي الذي حدثت فيه هذه الظاهرة[٣].

وبعد تفكيك وبيان عناصر كلتا المقولتين، يذهب شبستري ـ في ضوء الأسلوب المذكور آنفًا ـ إلى الاعتقاد بأنَّ اعتبار الحكم الشرعي في كلِّ عصر، يكمن في كيفيّة إمكان «السلوك التوحيدي»[٤].

---

١. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ١١٨ ـ ١١٩.

٢. م. ن، ١١٨.

٣. م. ن، ١١٩.

٤. م. ن.

والنتيجة، هي أنَّ الذي ينقسم بالأصالة إلى الذاتي والعرَضي، هي المقاصد والقيَم التي كانت منشودة للنبي الأكرمﷺ. وتبعًا لذلك، تنقسم القيَم والمقاصد والأعمال والأحكام بدورها إلى قسمين؛ إذ تنقسم إلى الذاتي والعرضي أيضًا. إنَّ الذاتيّات هي القضايا الوحيدة المقوّمة للتوحيد؛ إذ إنَّ التوحيد لا يتجلّى في أيّ ثقافة، إلّا وهو يصطحب هذه القضايا معه ضرورة، وكلّ ما كان مِن غير هذه القضايا، وكان بحكم المقدّمة للوصول إليها؛ اكتسب حكم العرَضي، ويكون معيار اعتبارها عصري أوّلًا، ويكون ثانيًا تابعًا لشكل وطريقة تحقّق «السلوك التوحيدي».

مناقشات وملاحظات

هناك بعض الغموض والإبهامات والأسئلة الجادة أمام نظريّة المقصود بالذات:

فأوّلًا: هل المقصود بالذات هو الذاتي؟

وثانيًا: هل تعدّ الظاهراتيّة التاريخيّة أسلوبًا معتبرًا في كشف المقاصد بالذات؟

وثالثًا: لو كان توظيف هذا الأسلوب متناقضًا مع كلمات أصحاب الشريعة في مختلف المراحل الزمنيّة، هل يكون التقدّم لها أم لكلام أصحاب الشرائع؟

ورابعًا وأخيرًا: ما هو منطق الوصول مِن المقصود بالذات إلى ذاتي الدين؟ وكيف تمّ اجتياز هذا الطريق في ضوء هذه النظريّة؟

ادّعاء مِن دون دليل

يذهب شبستري إلى الادّعاء بأنَّ كلّ ما وصلنا مِن النبيّ الأكرمﷺ غير السلوك التوحيدي، يُعدّ مِن العرَضي للدين، ويجب تحقيقه على أساس الشرائط الزمنيّة

الراهنة. لا بحث ولا نقاش في أنَّ العنصر الأكثر أصالة والهدف والغاية بالذات مِن تبليغ النبيّ الأكرمﷺ، هي الدعوة إلى التوحيد؛ كيف يمكن أنْ نصل مِن خلال الظاهراتيّة التاريخيّة إلى القول بأنَّ كلّ ما يصلنا مِن غير التوحيد يعتبر مِن عرَضي الدين، ومِن مقتضيات مجتمع عصر نزول القرآن الكريم وتبلور الدين؟.

الظاهراتيّة وضرورة تصرّم التاريخ

إنَّ الادّعاء الآخر الذي يذكره مجتهد شبستري ولا يستند إلى دليل، هو وجوب تصرّم التاريخ للتعرّف على الأمر التاريخي ظاهراتيًّا. إنَّ سلوك الاتجاه الظاهراتي والكشف عن المقاصد بالذات، وتمييزها مِن المقاصد بالعرَض؛ ليس بالأمر الذي يحتاج إلى تعاقب الزمن. ومِن ناحية أخرى، يطرح هذا السؤال نفسه وهو: كيف غفل الأئمة المعصومونعليهم السلام ـ وكانوا بأجمعهم قد عاشوا في أزمنة متأخّرة عن تبلور الدين ـ عن هذا الأمر الظاهراتي؟ ثم إنَّه لماذا لم يقم النبيّ الأكرمﷺ نفسه بهذا التفكيك؛ مع أنّه كان يدّعي أنَّ دينه هو خاتم الأديان، وأنّه صالح للتطبيق في جميع الأزمنة والأمكنة؟ ألم يكن النبيّ الأكرمﷺ يعلم أنَّ جميع تعاليمه وأحكامه ـ غير ما كان منها مِن التوحيد ـ ليست سوى عرضيّات لا يكون الغرض منها سوى الوصول إلى التوحيد؟ ألم يكن مِن الواجب عليه أنْ يأمر بتغيير الأحكام عند تغيّر الظروف والشرائط، ويضع هذا الأمر بوصفه قاعدة تهدف إلى الحفاظ على حيويّة الدين وحفظه؟

ملاك حجيّة التوحيد بوصفه مقصودًا بالذات للدين

يرى شبستري أنَّ «المقصود بالذات» للدين الإسلامي، يقوم على أساس الظاهراتيّة التاريخيّة للسلوك التوحيدي. على فرض تسليم حجيّة الرؤية المتّخذة في معرفة المقصود بالذات، يبقى مجال هناك متّسع لبعض الأسئلة، ومنها:

أوّلًا: هل «سلوكه التوحيدي» وحده هو المقصود بالذات؟ أم «تجربة التوحيد» أو قضيّة «لا إله إلا الله»؟ إنَّ «السلوك التوحيدي» يعود إلى أعماله ونشاطاته، وقضيّة «لا إله إلا الله» تعود إلى رؤيته ومعتقداته، و«التجربة التوحيديّة» بدورها تعدّ ثمرة لسلوكه الداخلي وبنائه الفردي والشخصي لنفسه. إذا كان ملاك العمل توحيديًّا، يرِد هذا الإشكال؛ وهو أنّه ما لم يتم الإتيان بجميع أجزاء الدين الإلهي بشكل كامل، لا يُكتب التحقّق للعمل والأداء التوحيدي. وإذا كان المقصود هو الاعتقاد التوحيدي فقط، يمكن السؤال: أيّ تقرير عن التوحيد هو المراد؟ وما هو الدليل على اعتبار التوحيد ملاكًا للتبعيّة؟ وعلى أيّ أساس يكون صحيحًا؟ هل يكون التوحيد حجّة بسبب الدعامة الاستدلاليّة، أم الظاهراتيّة التاريخيّة بدورها ملاك لمعرفة المقصود بالذات وتشتمل كذلك على الحجيّة في التبعيّة أيضًا؟ على فرض اعتبار التجربة التوحيديّة للنبي الأكرمﷺ مقصودة بالذات، فمع القول بشخصيّة التجارب الدينيّة؛ كيف تثبت الحجيّة للتبعيّة للتجربة الدينيّة وكلام النبيّ؟ وإذا كانت التبعيّة للتوحيد هي الملاك بوصفها تجربة دينيّة، فحيث تكون التجربة الدينيّة أمرًا شخصيًّا بالكامل وسيّالة وصمّاء ومبهمة؛ لا يمكن أنْ نتوقّع

مِن جميع التجارب الدينيّة أنْ تؤدّي إلى التوحيد. إنَّ التجربة الدينيّة أمر سيّال وغير قابل للتجسم والتشكّل، وإذا أردنا أنْ نحدّد لها ـ بشكل مسبق وعلى طول الزمان وبالنسبة إلى الأفراد ـ قيودًا وأطرًا؛ فسوف نحتاج أوّلًا إلى إطار معياري خارجي محدّد، وأنْ نعمل ثانيًا على إخراج التجربة الدينيّة مِن حالتها السائلة، وأنْ نقيّدها ـ بناء على فرصيّة مجتهد شبستري ـ في قالب بنيويّ تشريعي سابق ومتحجّر.

العلاقة بين المقصود بالذات وذاتي الدين

هل يمكن اعتبار المقصود بالذات هو الذاتي نفسه، والمقصود بالعرَض هو عرَضيّ الدين؟ ألا ينبغي ويمكن أنْ نحدث تفكيكًا بين أهداف الدين وذات الدين؟ إنَّ الذاتي والعرضي اللذين ينظران ـ بحسب المصطلح ـ إلى القضايا، إنّما يطرحان إذا تمّت المقارنة بين نوعين مِن القضايا فيما بينهما؛ وعندها فإنَّ تلك الطائفة مِن القضايا ذات البُعد الزمني والمؤقّت، تسمّى بـ «عرضي الدين». وفي المقابل، فإنَّ تلك الطائفة التي لا تختصّ بالشرائط الزمانيّة والمكانيّة والثقافيّة لعصر نزول الدين، وتتماشى مع الدين دائمًا، ولا يكون الدين مِن دونها دينًا، تسمّى بـ «ذاتي الدين». وأمّا عند التفكيك والفصل بين المقصود بالذات وبالعرَض، يتمّ تقييم سنخين مِن الأهداف ومقارنتهما إلى بعضهما. يمكن لنا في كلّ حركة أنْ نأخذ بعين الاعتبار نوعين مِن الأهداف الوسيطة والأهداف الغائيّة، وبطبيعة الحال فإنَّ الهدف الغائي النهائي، والذي يكون بالذات هو الهدف الذي تعدّ جميع الأهداف الأخرى بالنسبة له أهدافًا وسيطة؛ بيد أنَّ ترتيب الأهداف على بعضها واعتبار بعضها مقدّمة للبعض الآخر، لا يعني ذاتيّة بعضها وعرضيّة بعضها الآخر. مِن ذلك على سبيل

المثال، أنَّه قد يرى شخص الدين جامعًا وكاملًا وخاتمًا، وعلى هذا الأساس يعتبر جميع القضايا الدينيّة ذاتيّة ويراها مِن ذاتي الدين، ويرى في الوقت نفسه أنَّ مقاصد الدين يمكن تقسيمها إلى ما بالذات وما بالعرض. ومِن هنا، فقد تمّ القول بأنَّ مِن بين آفات هذه الرؤية هو الخلط بين الذاتي والعرَضي مِن الدين، وبين المقصود بالذات والمقصود بالعرَض[١].

منطق الوصول مِن المقصود بالذات إلى الذاتي

كما سبق أنْ ذكرنا في البحث السابق، لا يمكن اعتبار المقصود بالذات والذاتي بمعنى واحد؛ وبالتالي فإنَّ على المنظّر أنْ يصل مِن المقصود بالذات إلى ذاتيّ الدين عبر مشروع ومسار منطقي. وبعبارة أخرى: على الرغم مِن عدم إمكان اعتبار المقصود بالذات مساويًا لذاتيّ الدين، ربَّما أمكن عبر مسار مِن الوصول إلى ذاتيّ الدين مِن المقصود بالذات. إنَّ مجتهد شبستري تعرّض إلى هذه المسألة بشكل مجمل للغاية، وهي ما هو منطق الوصول مِن المقصود بالذات إلى الذاتي؟ وعند الخوض في مقاصد الدين، قسّم الأقوال والأعمال والأحكام تبعًا لذلك إلى نوعين، وهما: الدرجة الأولى وبالذات، والدرجة الثانية وبالعرَض[٢].

لا بحث في إمكان التفكيك والفصل بين مقاصد وأهداف حركة شخص، وتقسيمها إلى ما بالذات وما بالعرَض، كما أنَّه لا يوجد إشكال في أنَّ الأفعال تقبل هذا التقسيم تبعًا للأهداف أيضًا؛ بيد أنَّ البحث الأصلي هنا يكمن في السؤال

١. الجوادي الآملي، دين شناسي، ٦٧؛ عرب صالحي، «ذاتى وعرضى در دين»، ٣٧.
٢. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ١١٩.

القائل: ما هو المنطق المتّبع مِن قبل مجتهد شبستري في الوصول مِن المقصود بالذات إلى الذاتي، ومَنْ المقصود بالعرَض إلى العرضي؟ إنَّ معيار العرَضي في الدين، هو أنْ يكون بإمكانه في كلِّ مرحلة زمنيّة بل ويجب أنْ يتغيّر تبعًا لذات تلك الشرائط؛ وأمّا اعتبار هدف أو سلسلة مِن الأعمال ملاكًا بالعرَض، هو أنْ لا تكون قيمتها غائيّة ونهائيّة، بل تكون واسطة في الوصول إلى قيمة نهائيّة أخرى.

إنَّما يصحّ العبور مِن المقصود بالعرَض إلى العرضي ويكون منطقيًّا، إذا أمكن لنا أنْ نثبت أنَّ هناك طرقًا متنوّعة وقابلة للاستبدال مِن أجل الوصول إلى الهدف الغائي آنف الذكر، وأنَّ الأهداف الوسيطة مورد نظر الدين في مرحلة، إنَّما كانت هي واحدة مِن الطرق الممكنة ـ وليست الحصريّة ـ في ذلك الزمان، والتي اختارها النبيّ الأكرمﷺ للوصول إلى الهدف الغائي، ولم يكن لديه أيّ إصرار على سلوك هذا الطريق الخاصّ وتوسيط الأهداف المذكورة آنفًا. وفي غير هذه الحالة، لا يوجد هناك ما يُبرّر استبدال أفعال وسلوك مخالف لما كان في عصر النبيّ الأكرمﷺ؛ إذ مِن الممكن أنْ تكون هناك علاقة وارتباط حصري بين الأهداف الوسيطة والهدف الغائي.

وحتّى إذا لم يكن هناك طريق حصري، يجب على مجتهد شبستري أنْ يستدلّ على حجيّة الطريق المعروض البديل وإمكانيّة اختياره، وحجيّة التخلّي عن الطريق السابق المطروح مِن قبل الدين، لا أنْ يتحدّث عن تحديث وعصرنة التشريعات بشكل مطلق.

تلازم جوهر وصدف الدين

إنَّ الادّعاء بأنَّ جميع القضايا والمعارف الموجودة في الكتاب والسنّة، ليست في رتبة واحدة، ليس بمنزلة تقسيمها إلى الذاتي والعرَضي. وبعبارة أخرى: إنَّ اعتبار بعض المفاهيم والتعاليم الدينيّة مقدّمة لبعضها الآخر، ليس مِن باب المقدّمة في الحدوث فقط، بل إنَّ المفاهيم التمهيديّة في الشريعة، كما هي مقدّمة في الحدوث، فهي مقدّمة في البقاء أيضًا. توضيح ذلك، أنَّ بعض المقدّمات هي مِن قبيل السلم الموصل إلى السطح، حيث تكون نافعة في حدوث ذي المقدّمة فقط، ولا يكون ذي المقدّمة محتاجًا إليها في بقائه؛ ولكنْ ليس كلّ المقدّمات على هذه الشاكلة، بل إنَّ بعض المقدّمات تعتبر شرطًا وجوديًّا لذي المقدّمة حدوثًا وبقاء، مِن قبيل التحصيل الدراسي في المرحلة الابتدائيّة بوصفه مقدّمة للوصول والانتقال إلى المرحلة المتوسّطة مِن الدراسة؛ بيد أنَّ مواصلة الدراسة في المرحلة المتوسّطة رهن ببقاء المعلومات التي حصل عليها الطالب في المرحلة الابتدائيّة، وعلى فرض نسيان الطالب للمعلومات التي حصل عليها في المرحلة الابتدائيّة، سوف يستحيل عليه البقاء والاستمرار في الدراسة في المرحلة المتوسّطة. إنَّ هذه المسألة مستعملة بشكل دقيق في المقدّمات وذواتها المحدّدة مِن قبل الدين. بمعنى: صحيح أنَّ بعض التعاليم تشكّل مقدّمة لبعض التعاليم الأخرى، بيد أنَّ وجود وبقاء ذوات المقدّمات الدينيّة رهن بوجود وبقاء هذه المقدّمات.

الذاتي بمعنى التجربة الدينيّة للأفراد

يذهب مجتهد شبستري إلى الاعتقاد بأنَّ الدين في بداية ظهوره، لم يكن يحتوي على بنية تشريعيّة، وإنَّما تمّ طرحه وبيانه على مجرّد الإيمان. ولكنْ أخذ النظام العقائدي والاجتماعي يبدأ بالتشكّل والظهور التدريجي في العالم الإسلامي بمرور الزمن وبفعل التحوّلات التاريخيّة والاجتماعيّة، وبذلك ظهر علم الفقه على نحو ما هو موجود حاليًّا، وكان هذا كلّه ثمرة سلسلة مِن التحوّلات التاريخيّة والاجتماعيّة طيلة تاريخ الإسلام[١].

ولكي يدخل مجتهد شبستري في بحث التجربة الدينيّة بشأن جوهر الدين في بحث التعدديّة الدينيّة، فإنَّه يُشير إلى المباني السابقة الضروريّة للقول بالتعدديّة، والتي لا يكون الدخول في التعدديّة مِن دونها ممكنًا. إنَّ مِن بين هذه المباني السابقة، هي التجربة الدينيّة بوصفها جوهر الدين؛ وذلك لأنّنا لو اعتبرنا التجربة الدينيّة جوهر تديّن الإنسان، فإنَّ تجليّات تلك الواقعيّة النهائيّة، سوف تظهر في كلِّ مكان على شكل مختلف. إنَّ التجربة الإنسانيّة أمر ظاهري، وليست هناك تجربة مِن دون تفسير، وعندما يتمّ تفسير التجربة، فإنَّها تتأثّر بالثقافة؛ إذ إنَّ القيود الأربعة المحيطة بالإنسان ـ وهي: القيود التاريخيّة، والقيود اللغويّة، والقيود الاجتماعيّة، والقيود الجسديّة ـ سوف تترك تأثيرها على تجربته. ونتيجة لذلك، فإنَّ القضايا التي يتمّ بيانها على شكل عقائد، يمكن لها أنْ تكون مختلفة، ويكون لها في الوقت نفسه حظٌّ مِن

١. مجتهد شبستري، نقدى بر قرائت رسمى از دين، ١٨١.

الحقيقة أيضًا[١]. وعلى هذا الأساس، فإنَّ القضايا الدينيّة المطلقة التي تمّ بيانها للفرد مع بعض القيود، تبدو مطلقة، وفي الوقت نفسه لا تؤدّي إلى نفي القضايا الدينيّة المقبولة مِن قبل الآخرين[٢].

إنَّ هذه النظرة المتمركزة على الاتجاه الوجودي، تعتبر جوهر الدين مشتملًا على بعض الخصائص الأصليّة، وهي عبارة عن: الحيويّة، والشخصيّة، والخفاء، وعدم الثبات. بمعنى أنَّ الفرد على الرغم مِن جميع القيود الزمانيّة والمكانيّة والتاريخيّة المحيطة به، قد تمكّن مِن إقامة الارتباط مع المطلق، والاستفادة مِن ذلك الأمر المطلق بمقدار محدوديّاته الإنسانيّة. في هذه الرؤية، تمّ اعتبار الوحي بدوره نوعًا مِن التجارب الدينيّة أيضًا، ويتمّ التعرّض بهذا النموذج المعرفي لجميع مسائل الدين أيضًا[٣].

مِن خلال اعتباره التجربة الدينيّة جوهر الدين، والتسليم بهذا الأمر القائل بأنَّ الدين كان في نهاية أمره قائمًا على الإيمان دون الشريعة؛ يعمد مجتهد شبستري إلى بيان فهمين للشريعة، وهما:

أ) الشريعة المتحجّرة أو الشريعة المترسّبة، وهي الشريعة المتبلورة على شكل آداب وتقاليد ونظام عقائدي واجتماعي.

ب) الشريعة التي تكون تجليّاتها التاريخيّة والاجتماعيّة والجسمانيّة واللغويّة دينيّة وحيويّة وناشطة.

---

١. م. ن، ١٦٨.

٢. م. ن، ١٧٥.

٣. م. ن.

يذهب شبستري إلى قبول المعنى الثاني مِن الشريعة فقط، وهو الذي يمكن أنْ يكون منسجمًا مع التجربة الإيمانيّة وسيّالًا وحيويًّا[١]. إنَّ لازم هذا التفكيك، هو اعتباره ملاكًا ومعيارًا لتقييم الشريعة، والانسجام مع إحياء التجربة الدينيّة للمسلمين، والحفاظ على حيويّته. وعلى هذا الأساس، يتمّ الفصل بين حقل الفقه الذي يمثّل مبدأ لنظام حقوقي، وبين الشريعة بوصفها مِن المظاهر العمليّة للتجربة الدينيّة. إنَّ الفقه يعمل على تنظيم العلاقات الدنيويّة للأفراد فيما بينهم على مختلف السطوح والمستويات، بيد أنَّ العمل به ليس ملاكًا للتديّن؛ وإنَّما الذي يرتبط بالدين والتديّن، هو أنْ يتّضح ما هو السلوك الذي يقوّي التجربة الدينيّة، وما هو السلوك الذي يعمل على إضعافها[٢].

مناقشات وملاحظات

إنَّ الخلل الأهم الذي تعاني منه هذه النظريّة، والذي تعاني منه الاتجاهات المتمركزة على التديّن بشكل عام، هو الخلل الذي يتّجه إلى مبنى معرفته الدينيّة. إنَّ هذا الاتجاه حوّل الدين إلى تجربة دينيّة، وعلى هذا الأساس فقد تورّط في الكثير مِن المشكلات.

خفض الدين إلى مستوى التجربة الدينيّة

إنَّ مِن بين الإشكالات التي يتمّ توجيهها إلى القائلين بأنَّ جوهر الدين عبارة عن تجربة دينيّة، هو أنَّهم يخفّضون الدين إلى حدود التجربة الدينيّة، ويعتبرونها في مقام

---

١. م. ن، ١٨٠.

٢. م. ن، ١٨١.

التعريف مساوية لتجربة الشخص المتديّن. مِن ذلك، أنَّ وليم جيمس ـ على سبيل المثال ـ يُعرّف الدين قائلًا:

«التأثيرات والمشاعر والأحداث التي تقع لكلّ إنسان في عالم العُزلة، بعيدًا عن كلّ التعلقات، بحيث يُدرك الإنسان مِن هذه المجموعة أنَّ هناك علاقة بينه وبين ذلك الشيء الذي يعتبره أمرًا إلهيًا»[١].

إنَّ التجربة الدينيّة أمر شخصي وحالة باطنيّة، في حين أنَّ الدين مجموعة مِن القوانين والتعاليم النازلة مِن الله سبحانه وتعالى، وهذه النظرة إلى الدين تنطبق في الحدِّ الأدنى على الدين الإسلامي، ولا يمكن للمؤمنين بهذا الدين أنْ يحيدوا عنها أبدًا. إنَّ الإشكال الرئيس الذي يرِد على هذه التحويليّة بشكل عام، والنزعة التحويليّة الدينيّة في هذا الشأن (خفض الدين إلى مستوى التجربة الدينيّة)، هو أنَّ المجموعة المركّبة تنخفض إلى مستوى واحد مِن أجزائها ولوازمها. ولذلك، فإنَّ الأحكام واللوازم الصادرة، والدراسات المنجزة بعد هذا التحويل المذكور آنفًا، لن تكون هي أحكام ولوازم المجموعة المركبة؛ بل هي مجرّد أحكام ذلك الجزء أو تلك الحالة، في حين تمّت تسرية هذه الأحكام والعوارض إلى الكلّ. وبعبارة أخرى: إنَّ المركّب ـ في الدراسات القائمة على النزعة التحويليّة ـ لا يتمّ لحاظه مِن حيث هو مركّب وبلحاظ مجموعه، بل يتمّ الإصرار فيه على جزء واحد، وتتمّ دراسة ذلك الجزء فقط. ونتيجة لذلك، فإنَّ كلّ ما تتمّ دراسته بشأن الجزء، يُنسب إلى الكلّ. ولهذا السبب، فإنَّ النتيجة التي يتمّ بيانها تفقد محتواها؛ إذ في هذا النوع مِن الرؤية

١. جيمس، دين وروان، ٦.

تتمّ الغفلة أو التغافل عن تأثير سائر العناصر وارتباطها ببعضها، وعن الاختلاف الموجود بين المركّب وجزئه بشكل عام.

كما تمَّ تحويل الدين إلى التجربة الدينيّة حتّى بشأن الحالة الراهنة؛ في حين أنَّ التجربة الدينيّة حالة متأخّرة عن تبلور المعرفة الدينيّة، وتتشكّل ويتمّ تبويبها على أساس المعتقدات والأفكار والأعمال.

ملاك صدق التجربة الدينيّة

إنَّ الإشكال الرئيس الذي يتّجه على اعتبار جوهر الدين تجربة دينيّة، هو اختلاف مراتب التجربة الدينيّة لدى المتديّنين. في هذه الرؤية، يتمّ اعتبار حتّى الشريعة والدين المنزل على النبيّ الأكرمﷺ تجربة دينيّة. والآن يرِد هنا هذا السؤال القائل: ما هو الملاك في صدق التجربة الدينيّة؟ ولو تناقضت التجربة الدينيّة بين شخصين، فأيّ التجربتين تكون هي الحجّة؟ هل يمكن تقييم التجربة الدينيّة بغربال منطقي؟ ثم إنَّه على فرض القول بالاتجاه البنيوي في التجربة الدينيّة، فإنَّ أصل الوحي وواقعيّة التجربة الدينيّة وتجلّي الله تعالى لعامل التجربة يخضع للتشكيك؛ إذ يحتمل أنْ لا يكون لأصل خطاب التجربة الدينيّة أيّ وجود في العالم الخارجي. وفي هذه الحالة، يقترب مدخل التجربة الدينيّة مِن مدخل الوحي النفسي. وكذلك، فإنَّ وحي وشهود الأنبياء يتمّ تنزيله ليلامس حدود التجربة الإنسانيّة والعاديّة[١]. وحيث أنَّ لكلّ فرد تجربته الخاصّة، لا يمكن تحديد ملاك خاصّ لإثبات صدق

١. قدردان قراملكي، آئين خاتم، ١١٠ ـ ١١١.

وكذب القضايا المستنبطة مِن التجربة الدينيّة المعيّنة؛ هذا في حين أنَّ التجربة الدينيّة لشخص النبيّ الأكرمﷺ، تعتبر أمرًا ثابتًا ومِن ذاتيّات الدين الإسلامي، حتّى مِن قبل القائلين بالتجربة الدينيّة أيضًا[١].

ملاك حجيّة التجربة الدينيّة للنبي الأكرم في حقّ المؤمنين

إنَّ مِن بين الإشكالات الأخرى التي ترِد على اعتبار جوهر الدين تجربة دينيّة، هو هل يجب لحاظ التجربة الدينيّة للنبيّ على المستوى العملي، أم أنَّ وظيفة العمل بالتجربة الدينيّة أمر شخصي؟ وبعبارة أخرى: كيف يمكن لمن يعتبر التجربة الدينيّة هي جوهر الدين، أنْ يُلزم نفسه بواحد مِن الأديان التاريخيّة؟ ولو أنَّ صاحب التجربة وجد تجربته الدينيّة متناقضة مع التجربة الدينيّة للنبيّ، هل سيُثبت الحجيّة لتجربته الخاصّة، أم يبقى قائلًا بحجيّة تجربة النبيّ الأكرم، ويرفض القول بحجيّة تجربته الخاصّة؟

والنتيجة هي أنَّ مِن بين اللوازم المترتّبة على القول باعتبار جوهر الدين تجربة دينيّة، القول بأنَّ الدين أمر شخصي ونفي النبوّة عن النبيّ الأكرمﷺ. وفي مثل هذه الحالة، لن يكون لختم النبوّة، بل لأصل النبوّة معنى؛ إذ يمكن لكلّ شخص أنْ يدّعي النبوّة، وكلّ مَنْ يشعر بوساطة تجربته الدينيّة أنّه مأمور، يمكن بعد إعرابه عن مثل هذا الإحساس والشعور أنْ نعتبره نبيًّا[٢].

---

١. سروش، بسط تجربه نبوي، ٧٧ ـ ٧٩.

٢. نصري، كلام خدا: تحليل ونقد ديدگاه روشنفكران دينى درباره وحى وتجربه دينى.

العلاقة بين الشريعة والتجربة الدينيّة

كيف تؤدّي التجربة الدينيّة إلى ظهور الشريعة؟ إنَّ شرط التجربة الدينيّة، هو أنْ يكون الله سبحانه وتعالى أو الحقيقة الغائيّة موضوعًا لتلك التجربة أو تُفهم بوصفها موضوعًا لتلك التجربة[١]. بمعنى: إنَّ الشخص يعتبر متعلّق هذه التجربة كائنًا أو حضورًا يفوق الطبيعة ـ أي إنَّه هو الله سبحانه وتعالى أو تجلّياته في الظواهر والأفعال ـ أو يراه كائنًا مرتبطًا بالله تعالى بشكل وآخر ـ مِن قبيل: تجلّي الله سبحانه وتعالى أو شخصيّة مثل شخصيّة مريم العذراء عليها السلام ـ أو يظنّها حقيقة غائيّة، حقيقة تتعذّر على الوصف، مِن قبيل: الأمر المطلق غير الثنوي [برهمن] أو النيرفانا[٢].

وفي هذه الحالة، كيف يمكن اعتبار أخلاقيّات وتشريعات الدين جزءًا مِن التجربة الدينيّة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله؟ إنَّ الذي يقول بأنَّ جوهر الدين هي التجربة الدينيّة، لا يمكنه إلّا أنْ يعدّ بعض حالات النبيّ جزءًا مِن تجاربه الدينيّة؛ إذ تصف الله سبحانه وتعالى. وأمّا سائر أركان الدين، فيجب نسبتها إلى شخص النبيّ الأكرم صلى الله عليه وآله، وذلك لا مِن حيث أنَّه نبيّ. وبالإضافة إلى ذلك، تمّ تعريف التجربة الدينيّة والعرفانيّة بأمور غير قابلة للبيان، وبوصفها «موضوعًا للشعور الأبكم والأصم»[٣]. إنَّ هذا النمط مِن فهم الوحي واعتباره تفسيرًا مِن قبل النبيّ لمحتوى تجربته، لن تكون نتيجته سوى اعتبار الأمور التشريعيّة والأخلاقيّة للدين أمرًا بشريًّا؛ في حين أنَّ

١. پيترسون، وآخرون، عقل واعتقاد ديني: درآمدي بر فلسفه دين، ٣٨.

٢. م. ن، ٣٧.

٣. إقبال لاهوري، بازسازي انديشه ديني، ١٩٨.

هذا النوع مِن التعاطي مع الدين، يعني إلغاء ونفي أكثر القضايا الدينيّة، واعتبار الجزء الأعظم مِن الدين أمرًا بشريًّا.

إنَّ هذه الرؤية تقلّل مِن الدين بحيث يتمّ إنكار حتّى ضرورة وجوده أيضًا. ومِن خلال سلوك هذا الاتّجاه، يجب حمل الجزء الكبير مِن الدين ـ الأعمّ مِن المعتقدات والأحكام والأخلاقيّات التي هي عبارة عن أمور تصف الآخرة، وتصدر الأحكام الاجتماعيّة، وتتحدّث عن الأمور الغيبيّة والماورائيّة ـ على المجاز. وبعبارة أخرى: إنَّ الأصول الآنف ذكرها تُحمل بأجمعها على التمثيل، ولا يمكن لنا أنْ نتصوّر أيّ حقيقة غيبيّة أو ماورائيّة لها. وعلى أساس هذا الافتراض والاتجاه، لا نعود بحاجة إلى نظام معقّد باسم الدين، وعليه سيكون الإصرار الكبير مِن قبل أئمّة الدين على الاهتمام بالتشريعات والقوانين الدينيّة، وجميع التعاليم والمفاهيم التي أرساها رسول الله ﷺ في عصره، لاغيًا ولا ينطوي على حكمة، وسوف تكون للأديان الإبراهيميّة والتوحيديّة حجيّة متكافئة ومتساوية في عرض الأديان الأرضيّة والشرقيّة[1].

العلاقة بين الإيمان والعمل

تركّز الأنظار الذهنيّة على الفصل والتفكيك بين الإيمان والعمل؛ بمعنى أنَّها تعطي الأهميّة والقيمة للإيمان والحالة الباطنيّة للفرد، ولا تمنح للعمل دورًا كبيرًا في الهداية والرشاد؛ في حين أنَّ الرجوع إلى النصوص الدينيّة يثبت ويؤكّد

١. كاشي‌زاده، وقدردان قراملكي، «تحليل ذاتى وعرضى دين از منظر نومعتزله»، ٤٢٩.

أنَّ هذين الأمرين لا ينفصلان عن بعضهما. صحيح أنَّ العمل دون إيمان لا يعني غير الرياء، ولكنْ لا بدّ مِن الالتفات إلى أنَّ الإيمان مِن دون عمل في الظروف العاديّة لن يجدي شيئًا أيضًا؛ وذلك لأنَّ حقيقة الإيمان ليست مجرّد العلم والمعرفة، بل لا بدّ للإنسان ـ بالإضافة إلى ذلك ـ أنْ يسلّم نفسه وأمره إلى الله سبحانه وتعالى، وأنْ يُلزم نفسه بالعمل بلوازم ذلك الإيمان، ولأنَّ الإيمان اختياري والعمل ليس اختياريًّا. أجل، إنَّ الإيمان إنَّما يتحقّق إذا أعدّ الشخص قلبه اختيارًا ليؤمن بالله سبحانه وتعالى إلهًا له، وأنْ يلتزم بلوازم هذا الاعتقاد والإيمان. وعلى هذا الأساس، لا يصحّ القول بأنَّ الإنسان يمكن له أنْ يؤمن ولا يعمل بما يقتضيه هذا الإيمان؛ لأنَّ العمل هو ثمرة الإيمان، وحيث تتوفّر الظروف الخارجيّة لذلك ويتّجه التكليف إلى الشخص، يجب على المكلَّف أنْ يحقّق هذا التكليف على أرض الواقع[١].

ومِن ناحية أخرى، هناك علاقة تبادليّة بين الإيمان والعمل، وهناك تأثير وتأثّر مِن قبل كلّ واحد مِن هذين المفهومين على الآخر. إنَّ تلوّث ودنس الأخلاق، لا يؤدّي إلى الحيلولة دون إيمان الشخص أو يؤدّي إلى ضعف إيمانه فحسب، بل وقد يؤدّي حتّى إلى سلب إيمانه أيضًا؛ وعلى الرغم مِن إيمانه وعقده العزم على العمل بمقتضى إيمانه، إلّا أنَّه سوف يصل بالتدريج إلى حيث يفقد إيمانه بشكل كامل. وقد حذّر الله سبحانه وتعالى الإنسان ـ في القرآن الكريم ـ مِن مغبّة هذا النوع مِن

١. مصباح اليزدي، اخلاق در قرآن، ١: ٢٤.

الأخطار التي قد تحيق به بسبب عدم العمل بمدلول الإيمان[١]. وفي الأساس، فإنَّ الإيمان هو مصدر القيام بالأعمال الصالحة. وفي المقابل، فإنَّ القيام بالعمل الصالح يؤدّي بدوره إلى زيادة الإيمان، كما أنَّ العمل الطالح يؤدّي بدوره إلى سلب الإيمان والعياذ بالله[٢].

خلاصة واستنتاج

١. لقد ورد استعمال الذاتي والعرضي في كلام شبستري بمعنيين، وهما:

أ) المقصود بالذات.

ب) التجربة الدينيّة.

وفي الرؤية الأولى يتمّ لحاظ الدين مِن زاوية القصد، ويكون المراد مِن ذاتي الدين المقاصد مِن الدرجة الأولى، وذاتي الدين، ويتمّ التعريف بالمقاصد الوسيطة، والتي هي مِن الدرجة الثانية، بوصفها مِن عرَضيّات الدين. وفي الرؤية الثانية، يتمّ اعتبار جوهر الدين تجربة دينيّة، وتمّ التعريف بتشريعات الدين بوصفها أمورًا عرَضيّة وتابعة للشرائط والظروف الاجتماعيّة. إنَّ التجارب الدينيّة أمور حيويّة وشخصيّة وخفيّة وغير ثابتة، وهي تابعة للشخص بشكل كامل، وإنَّ ملاك التديّن هو العمل على أساس هذه التجارب، وليس التمسّك بالأطر العمليّة والقواعد التشريعيّة التي ترسّخت عبر الزمن.

٢. هناك إمكان للبحث والنقاش حول ما إذا كان هذان الرأيان مختلفين عن

---

١. الروم: ١٠.

٢. مصباح اليزدي، اخلاق در قرآن، ١: ١٣٨.

بعضهما بشكل كامل، أو هناك إمكان للجمع بينهما. يبدو أنَّ نظريّة «المقاصد بالذات»، قد تمّ طرحها بسبب المعضلات التي تعاني منها نظريّة التجربة الدينيّة، وأنَّ مهمتها إظهار وجه الاشتراك بين التجارب المتباينة مِن حيث الماهية بشكل كامل. وقد استفاد شبستري مِن «المقصود بالذات»، الاستفادة ذاتها التي حصل عليها في إعادة تعريف مفهوم الوحي على أساس الرؤية الغائيّة.

٣. هناك بعض الغموض والإبهامات والأسئلة الجادّة أمام نظريّة المقصود بالذات: فأوّلًا: هل المقصود بالذات هو الذاتي؟ وثانيًا: هل تعدّ الظاهراتيّة التاريخيّة أسلوبًا معتبرًا في كشف المقاصد بالذات؟ وإذا كان توظيف هذا الأسلوب متناقضًا مع كلمات أصحاب الشريعة في مختلف المراحل الزمنيّة، هل يكون التقدّم لها أم لكلام أصحاب الشرائع؟ وأخيرًا: ما هو منطق الوصول مِن المقصود بالذات إلى ذاتي الدين؟ وكيف تمّ اجتياز هذا الطريق في ضوء هذه النظريّة؟

٤. إنَّ اتّخاذ التجارب الدينيّة بوصفها جوهر الدين، ينطوي على آفات، ومِن بين هذه الآفات تحويل الدين ـ بوصفه أمرًا مركّبًا ـ إلى جزئه. ومِن الآفات الأخرى، عدم وجود ملاك للدلالة على حجيّة التبعيّة لتجربة الآخر ـ وإنْ كان نبيًّا ـ. وقصور هذه الرؤية عن بيان كيفيّة ظهور الشريعة مِن التجربة الدينيّة في الدين الإسلامي، يُعدّ مِن الآفات الأخرى التي تعاني منها هذه النظريّة.

المصادر

١. إقبال لاهوري، محمّد، بازسازى انديشه دينى (إصلاح التفكير الديني)، الترجمة: محمّد بقائي ماكان، طهران، نشر ماكان، ١٣٦٨هـ.ش.

٢. پترسون، مايكل، وآخرون، عقل واعتقاد دينى: درآمدى بر فلسفه دين (العقل والاعتقاد الديني: مدخل إلى فلسفة الدين)، الترجمة: أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، ١٣٨٥هـ.ش.

٣. الجوادي الآملي، عبدالله، دين‌شناسي (معرفة الدين)، قم، نشر إسراء، ١٣٨٧هـ.ش.

٤. جيمز، ويليام، دين وروان (الدين والروح)؛ الترجمة: مهدي قائني، قم، دارالفكر.

٥. سروش، عبدالكريم، بسط تجربه نبوي (بسط التجربة النبويّة)، طهران، نشر صراط، ١٣٨٥هـ.ش.

٦. عرب صالحي، محمّد، «ذاتى وعرضى در دين» (الذاتي والعرضي في الدين)؛ مجلّة معرفت كلامي، السنة الثانية، العدد الثاني، ١٣٩٠هـ.ش.

٧. قدردان قراملكي، محمّد حسن، آئين خاتم (الدين الخاتم)، طهران، سازمان انتشارات فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٨٦هـ.ش.

٨. كاشي‌زاده، محمّد وقدردان قراملكي، محمّد حسن، «تحليل ذاتى وعرضى دين از منظر نومعتزله»؛ مجموعه مقالات جريان شناسى ونقد اعتزال نو: اعتزال نو ومسائل فلسفه اسلامى (التحليل الذاتي والعرضي للدين مِن زاوية المعتزلة الجدد: مجموعة مقالات معرفة التيّارات ونقد الاعتزال الجديد: الاعتزال الجديد ومسائل الفلسفة الإسلاميّة)، طهران، پژوهشگاه فرهنگ واندیشه اسلامی، ١٣٩٣هـ.ش.

٩. مجتهد شبستري، محمّد، نقدی بر قرائت رسمی از دین (نقد على القراءة الرسمية للدين)، طهران، طرح نو، ١٣٧٩هـ.ش.

١٠. مصباح اليزدي، محمّد تقي، اخلاق در قرآن (الأخلاق في القرآن)، ج ١، قم، مؤسّسه آموزشی وپژوهشی امام خميني، ١٣٨٤هـ.ش.

١١. ملكيان، مصطفى، مشتاقي ومهجوري: گفت و گوهائی در باب فرهنگ وسياست (الشوق والهجران: حوارات في حقل الثقافة والسياسة)، طهران، نگاه معاصر، ١٣٨٠هـ.ش.

١٢. نصري، عبدالله، يقين گم شده: گفت و گوهائی درباره فلسفه دين (اليقين الضائع: حوارات حول فلسفة الدين)، طهران، نشر سروش، ١٣٨٠هـ.ش.

١٣. ـــــــــــــ، كلام خدا: تحليل ونقد ديدگاه روشنفكران دينی درباره وحی وتجربه دينی (كلام الله: تحليل ونقد رؤية المستنيرين الدينيين بشأن الوحي والتجربة الدينيّة)، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٨٧هـ.ش.

14. Ayers, M; "Substance", In: *Routledge Encyclopedia of Philosophy;* New York: Routledge, 1998.

15. Whehmeire, S; *Oxford Advance Learners Dictionary*, 6th ed.; New York: Oxford, 2003.