

الفكر الإسلامي بين الثابت والمتحول

دراسة تحليلية
حول نظرية المعرفة القرآنية



سماحة الشيخ معتصم السيد احمد



قسم الشؤون الدينية شعبة المحرّفين والدراسات

مصدر الفهرسة : IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda

رقم تصنيف LC : BP134.K6 A35 2019

المؤلف الشخصي : أحمد، معتصم سيد - مؤلف.

العنوان : الفكر الاسلامي بين الثابت والمتحول : دراسة تحليلية حول نظرية المعرفة القرآنية

بيان المسؤولية : معتصم سيد أحمد.

بيانات الطبع : الطبعة الاولى.

بيانات النشر : كربلاء، العراق : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات، 2019 / 1440 للهجرة.

الوصف المادي : 372 صفحة ؛ 24 سم.

سلسلة النشر : (العتبة الحسينية المقدسة ؛ 713).

سلسلة النشر : (قسم الشؤون الدينية، شعبة الدراسات والبحوث ؛ 94).

تبصرة بليوجرافية : يتضمن هوامش.

مصطلح موضوعي : المعرفة (الاسلام).

مصطلح موضوعي : الفلسفة الإسلامية.

مصطلح موضوعي : المعرفة القرآنية (نظرية).

مصطلح موضوعي : الاسلام - حركات الاحياء والاصلاح والتجديد. مصطلح موضوعي : الثقافة الاسلامية.

اسم هيئة اضافي : العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الدينية، شعبة البحوث والدراسات. جهة مصدرة.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية المقدسة
التنسيق والإخراج الفني: الكليم للتصميم





مقدمة

أثمرت التجربة البشرية في إطار العمل الفكري والفلسفي تراثاً ضخماً يمتد بجذوره الى عمق التاريخ، وما زال العقل البشري يقدم مساهماته في هذا المجال، مما يجعل من العسير الامام بكل هذا الموروث فهماً وإدراكاً؛ فالدراسة التفصيلية لمدرسة فلسفية واحدة قد يكلف الباحث عمراً طويلاً، ناهيك عن الإحاطة بكل هذه المدارس والتوجهات، كما أن الاكتفاء برؤية قاصرة قد يشوش الفهم الذي عملت المدارس الفلسفية على تأسيسه، فيقع الباحث بين اهمال هذا التراث بما فيه من تجربة بشرية تستحق الدراسة، وبين صعوبة المهمة التي قد تقترب من الاستحالة.

الخيار العملي أمام الباحث المهتم، هو دراسة النظام المعرفي الذي اعتمدت عليه المدارس الفلسفية المختلفة، فالتعرف على طبيعة المعرفة وآليات المنهج الفكري كفيل بتقريب الصورة العامة للخيار الفلسفي الذي تبنته هذه التوجهات، ومن ثم يستطيع الباحث تصنيف هذه المدارس تحت عناوين واضحة ومحددة، مثل عنوان الواقعية والمثالية، أو اليقينية والتشكيكية، أو

العقلية والحسية، أو الظاهرية والباطنية، وهكذا تقترب الصورة امام الباحث وحينها يستطيع التمييز والترجيح بينها.

وعليه فإن النظام المعرفي لكل اتجاه هو المسؤول عن هذا الاختلاف في التصور الفلسفي، وحسم الاختلاف، أو اختيار تصور فلسفي خاص، لا يكون إلا بالدخول في وسط الجدل المنهجي والمعرفي. وفي ظني أن كل نظرية معرفية قد احتوت على جزء من الحقيقة، ولكن اغترار بعض المدارس بتصور منهجي واحد والجمود عليه دون الانفتاح على المناهج المتجددة - المحكومة أساساً بالسيرورة الطبيعية للمعرفة - هو الذي حرم الإنسان من إيجاد تكاملية في المعرفة، ومن ثم تحقيق رؤية موحدة تؤدي في النهاية إلى تقارب العقول البشرية.

وعليه فإن قناعات الإنسان تبنى بحسب المنظور المعرفي الذي يحملة، ومن هنا تتضاعف الإشكالية عندما يُسخر الإنسان نظرتة المعرفية الخاصة لفهم القرآن الكريم، الأمر الذي يؤدي إلى تباين النتائج بين مسلم وآخر، وبين مدرسة وأخرى، وعندها تضيع مرادات الله التي هي أساس رسالة القرآن للبشرية كافة؛ وذلك لكون القرآن نص يحتاج إلى الاستنطاق للكشف عن معانيه، ونظرية المعرفة هي المؤثرة في توليد المعاني، وبما أن هناك اتجاهات مختلفة حول نظرية المعرفة يصبح التباين نتيجة حتمية، ومن هنا يمكننا الجزم بأن القرآن لا بد ان يحتوي على نظامه المعرفي الخاص، وإلا يصبح هو المسؤول عن التباين والاختلاف طالما لم يتدخل في تحديد نظامه المعرفي.

اعتماد الفكر الإسلامي على آليات معرفية تنتمي إلى فلسفات شرقية أو

غربية، جعله امتداداً حقيقياً لتلك المشارب الفلسفية، وفي ذات الوقت لم يتمكن العقل المسلم من إنتاج نظام معرفي خالص ينتمي للقرآن بدون أي إضافات خارجية، كل ذلك ساهم في إيجاد هذا التباين الذي حدث في الفكر الإسلامي. فمن ياترى من التيارات الفكرية في الوسط الإسلامي يعبر عن الرؤية الإسلامية في المعرفة؟ هل هو تيار الرشدية والمشائية الخالصة؟ أم تيار الفارابي وابن سينا؟ أم هو التيار العرفاني على طريقة السهروردي أو على طريقة بن عربي؟ أم هي الحكمة المتعالية كما أرادها صدر المتألهين الشيرازي؟ أم هي المدارس الفلسفية الحديثة التي تروج للنسبية؟

حتى عندما حاول علم الكلام الإسلامي استخدام الأدوات الفلسفية للدفاع عن العقيدة الإسلامية، تسبب أيضاً في خلق تيارات ومذاهب مختلفة ومتناحرة. «إن تفاوت المفكرين في درجة ولائهم لفلسفة اليونان ومنطقهم، لم يسفر عن قيام فرق كلامية متباينة فحسب، بل ولد تياراً فكرياً ذا طابع يوناني أبرز»^(١). مما يجعل من الضروري والحتمي البحث عن النظام المعرفي الخاص بالقرآن ومن ثم بناء معرفة يصح نسبتها إلى الإسلام.

ليس من السهل أن يدعي إنسان معرفته لهذا النظام الخاص بالقرآن، كما أنه من الجراءة أيضاً القول بعدم وجود هذا النظام، طالما أن القرآن هو إجابة عن الأسئلة الكبرى التي حاولت العقلية البشرية الإجابة عنها، ولا يمكن أن نصدق أن للقرآن إجابات لتلك الأسئلة من دون أن تكون له إجابات عن

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، نقله إلى العربية كمال اليازجي، دار المشرق بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٢٠

الأسئلة التي تشكل نظرية المعرفة، وهي: ما هي المعرفة؟ وما هي طبيعتها وآلياتها ومصادرها؟ الإجابة عن هذه الأسئلة بعيداً عن التأثيرات الفلسفية والاقتراب بها من النص القرآني كفيل بفتح الطريق امام هذه النظرية المعرفية الخاصة بالإسلام.

وما عمل عليه في هذا البحث هو مقارنة الفكر الإسلامي، ولكن ليس من زاوية مدارسه وتياراته المتعددة وإنما من زاوية الأسس المنهجية وآلياته المعرفية، وكل ما اطمح فيه هو المساهمة في الكشف عن هذا النظام المعرفي للقرآن الكريم، وإن كانت مساهمة لا تدعي الكمال إلا أنها مجرد محاولة للإشارة إلى ضرورة العمل بلبورة نظرية المعرفة الخاصة بالقرآن.

ومن اجل الوصول لذلك الهدف، قسمت الكتاب لخمسة فصول، تناول الفصل الأول: عرض عام لنظرية المعرفة في المسار الفلسفي والإسلامي، والهدف من ذلك هو البحث عن الإسهام الذي قدمته العقلية الإسلامية فيما يخص نظرية المعرفة، والمعيار هو مدى أصالة النظرية وعدم تأثرها بالمدارس الفلسفية.

وتكفل الفصل الثاني: (الثابت والمتحول الجذور والاتجاهات) بإشكالية الثابت والمتحول في الفكر الإسلامي، والمعالجات المطروحة لمقاربة هذه الإشكالية في الخطابات الإسلامية، وقد مهدت لهذه الإشكالية ببحث عام عن النسبية في المعرفة الإنسانية والجذور الفلسفية التي تركز عليها، بوصفها التأسيس الفعلي للمعرفة المتحولة.

وأهتم الفصل الثالث: (نظرية المعرفة في القرآن.. الملامح والأسس) يبحث عن طبيعة المعرفة القرآنية وما يتعلق بها من كلمات مثل العلم والعقل والفكر وغير ذلك من الكلمات المفتاحية في نظرية المعرفة القرآنية.

أما الفصل الرابع: (نظرية المعرفة القرآنية الأصول والآليات) فقد كانت أهم مباحثه في محورين، الأول: تحديد الإطار الذي يتحرك فيه النظام المعرفي كما أكد عليه القرآن، ونقصد بذلك الغاية التي تمثل دافعاً وجودياً للبحث المعرفي عند الإنسان. وثانياً: الوقوف على الآليات التي أشار لها القرآن من اجل الوصول للحقائق المعتمدة قرآنيًا.

وأما الفصل الخامس والآخر: (الثابت والمتحول ونظام المعرفة القرآنية) وقد تطرقت فيه لعدة عناوين تشترك فيما بينها في تحديد رؤية القرآن للثابت والمتحول، فبعض تلك العناوين يناقش التحول كضرورة فكرية، والبعض الآخر يعالج العقبات التي ساعدت على جمود الفكر الإسلامي. أما العناوين المفتاحية ذات العلاقة المباشرة، فهي المحكم والمتشابه الذي اتصور أنه المصطلح القرآني المساوي لمصطلح الثابت والمتحول، فالمحكم يمثل الثوابت والمتشابه يمثل المتحول. مضافاً لمبحث التأويل بوصفه الآلية القرآنية المسؤولة عن الحركة بين الثابت والمتحول.

وفي ختام هذه المقدمة لا بد أن أشير إلى فرضية البحث، وهي اعتراف القرآن بالثابت والمتحول في نفس الوقت، فيجعل الثابت يتحرك في إطار القيم ومحكمات الكتاب، حيث تبدأ هذه الثوابت من التوحيد ثم تنعكس في واقع

المعرفة عبر الأسماء الحسنى التي تمثل بدورها جذور القيم الكبرى وجوامع الكلم. أما المعارف المتحولة فلها علاقة بتطبيقات القيم والثوابت على الواقع المتغير، فملاحقة القيم وبصائر الوحي للواقع المتغير يفرز تصورات معرفية هي في الواقع رؤى وقتية راعت المرحلة، ويصطلح القرآن على هذا النوع من المعرفة بالمشابه، ولا نقصد بالمشابه المعنى الذي اعتيد عليه في علوم القرآن، وإنما التشابه النابع من صعوبة تحديد العنوان المناسب للطرف المتغير، فمثلاً لو اشتبه علينا العنوان المناسب لتحقيق قيمة العدل في الوضع السياسي، فهل العدالة في الفدرالية أم في الكونفدرالية؟ أو هل العدالة في النظام الجمهوري أم البرلماني؟ وهكذا كل ذلك متشابهات لقيمة العدل. وكل ذلك من المعارف المتحولة التي لا يمكن أن تتصف بالثبات والديمومة.

وإذا حاولنا أن نلخص ذلك يمكننا القول إن نظرية المعرفة القرآنية تركز على أن أصول الحقائق كلها فطرية وليست نظرية، ولذلك لم يستخدم القرآن غير منهجية التذكير والتنبيه، ويقودنا هذا الأمر الى القول إن هناك انسجاماً بين ثلاثة أمور وهي: الإنسان، والنظام الكوني، والقرآن. وعند الإنسان تلتقي سنن الوجود وقيم القرآن، ومن هنا نجد أن القرآن يعتمد على منهجية خاصة قائمة على التنبيه والتذكير، وهذا لا يمكن إذا لم تكن تلك الحقائق مركوزة في فطرة الإنسان. أما دور العقل فهو الذي يقوم بهذا التواصل بين الفطرة وبين بصائر الوحي وحقائق الكون، كما يصف أمير المؤمنين عليه السلام مهمة الانبياء بقوله: «ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ،

ويثيروا لهم دفائن العقول»^(١).

أما بالنسبة للمنهج المتبع في البحث فإنه يعتمد على أكثر من منهج، حيث نبدأ بالمنهج الاستقرائي للنصوص القرآنية ولكلمات الفلاسفة والمفكرين ذات الصلة بالموضوع، ثم ننتقل إلى منهج تركيبى يجمع بين التوصيف والتحليل، ومن ثم بعد ذلك نستنبط ما نراه معبراً عن نظرية المعرفة القرآنية في الثابت والمتحول، وعرض النتائج المستدل عليها.

نسأل الله التوفيق والسداد.

معتمد سيد احمد

(١) تصنيف نهج البلاغة: ص ١٢٩.



الفصل الأول

تصور عام

حول نظرية المعرفة



تمهيد

أهم المسائل المبحوثة في نظرية المعرفة هي (قيمة المعرفة، ومصادر المعرفة، وحدود المعرفة). والأسئلة التي يجيب عنها هذا الفرع من العلم كثيرة منها:

هل هناك واقع خارج حدود الذهن الإنساني؟ وإذا وجد هل يمتلك الإنسان من الأدوات التي تمكنه من إدراكه ومعرفته؟ وهل إدراك الإنسان للواقع الخارجي هو إدراك كلي أم جزئي؟، حقيقي أم ظاهري؟ كيف تكتسب المعرفة قيمتها؟ هل بما تمتلكه من تبرير؟ أم بما تمتلكه من واقعية حقيقية؟

ويتسع النقاش حول هذه الاسئلة ليشمل كثير من الجوانب التي لها علاقة بالذات الفاعلة وهو الإنسان بوصفه ذاتاً عارفة، أو بالذات المنفعلة - وهي موضوع المعرفة - بوصفها ذاتاً يراد إدراكها ومعرفتها، كما يشمل أيضاً شروط المعرفة؛ وهي الشروط العلمية التي بُحثت ضمن إطار المناهج وعلم المنطق.

وقد تباينت المشارب الفلسفية حول كل هذه العناوين ولم يجمع العقل البشري على تصور واحد في المعرفة، بل لم يحصل اتفاق على أصل قيمة المعرفة، أو الاعتراف بحقيقة موضوعية متحققة في الخارج، وقد صاحب هذا التباين

تباين كبير حول آليات المعرفة ومناهجها.

ولذا كان من الضروري رسم تصور عام عن نظرية المعرفة أتحدث فيه عن مسارها، وأهميتها، وتأثيرها. وبما أن البحث يستهدف الثابت والمتحول بشكل خاص، أجد من الضروري أيضاً الإشارة للنسبية في الفلسفة الغربية، والتي تحولت إلى اتجاه عام للفلسفة المعاصرة، بل أصبحت أثارها واضحة في الوسط الإسلامي، فشكلت بذلك تحدياً لكل المهتمين بالمعرفة الإسلامية؛ لما أوجدته من إشكالات متعددة قائمة على نسبية المعرفة الدينية. الأمر الذي يجعل من الضروري فتح البحث حول نظرية المعرفة، بوصفها المسؤولة عن المقاربات المختلفة للمعرفة الإسلامية.

وكما هو واضح أن البحث عن نظرية المعرفة يتقدم خطوة على مناقشة ما أنتجته المدارس الإسلامية المختلفة. كذلك من الواضح أيضاً أن ملاحظة ما أنجز معرفياً وتقييمه لا يتأتى إذا لم يسبقه تأسيس لنظرية معرفية، تنطلق من النص بوصفه الإطار الجامع للمعرفة الإسلامية، ومن خلال هذا البناء المنهجي الخاص يمكن مقارنة الحقائق الدينية ومن ثم تقييم ما أنجز معرفياً.

وهكذا يقودنا البحث إلى ضرورة أخرى وهي الوقوف على الواقعية في الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، والتعرف على نظريتها المعرفية، الأمر الذي يمكننا من الوقوف على امتداداتها ومصادرها ومدى قربها أو بعدها من التأصيل القرآني.



لمحة عامة حول نظرية المعرفة

يساعدنا هذا التصور العام على الوقوف على الجدل القائم بين النظم المعرفية المختلفة، والذي بدوره يفيد في حصر العناوين الأساسية التي تشكل موضوعاً لنظرية المعرفة، الأمر الذي يفتح لنا مسارات البحث في القرآن للوقوف على نظراته حول نفس العناوين التي بُحثت في العلوم الإنسانية. وبرغم الخطورة التي تكتنف هذه المحاولة خوفاً من تأثر الباحث بأفكار مسبقة تحول دون الوصول إلى مرادات النص، إلا أن الشعور بهذا التخوف في حدّ نفسه ضروري لجعل الباحث أكثر حذراً لتحقيق الموضوعية، وهكذا يكون البحث دائماً عرضة للنقد والتقويم والمراقبة، وتظل أبواب البحث مفتوحة لكل مساهمة جديدة.

اهتمت الفلسفة الإنسانية بشكل عام بالبحث عن (نظرية المعرفة) بوصفها مقدمة ضرورية لتأسيس أي خيار معرفي، وبرغم أن نظرية المعرفة كاصطلاح لا تُعدّ من مسائل الفلسفة الكلاسيكية، إلا أن الجدل الذي حدث في اليونان بين الفلسفة الواقعية، وبين النزعة السفسطائية - المثالية أو التشكيكية - يكشف عن اهتمام خاص بالبحث عن قيمة المعرفة وآلياتها، ومن هنا نجد كل المسائل

الخاصة بنظرية المعرفة وجدت لنفسها حضوراً في الفلسفات الإنسانية، ومع ذلك لم تتحول إلى علم خاص إلا مؤخراً، عندما أصبحت محل اهتمام ونظر الفلاسفة الجدد. وقد يعتبر كتاب (مقال في العقل البشري) لجون لوك^(١) (١٦٣٢-١٧٠٤)، أول محاولة لبحث علمي منظم تناول قيمة المعرفة وحدودها وآلياتها. والذي منح لوك هذا الوصف مع وجود من سبقه من الفلاسفة الذين أهتموا بالبحوث المنهجية؛ هو أن لوك يعد أول من أكد على أن البحث في المعرفة الإنسانية، يجب أن يبدأ من البحث في أدوات هذه المعرفة نفسها، ومع أن لوك يحتفظ ببعض الآراء الفلسفية حول النفس، والعالم، والإلهيات... إلا أنها تُعتبر أفكار وردت عرضاً على مشروعه الأساس الذي وهو نظرية المعرفة. فمثلاً رينيه ديكارت^(٢) (١٦٥٦-١٦٩٥) له بحوث منهجية حول نظرية المعرفة، ساهمت في تطور العلوم الطبيعية، إلا أنه لم يكن متفرغاً لنظرية المعرفة، وكان دائماً مشغولاً بفلسفته الخاصة وما يحمله من هواجس معرفية. ومع ذلك لا يمكن تجاهل كتابه (مقال عن المنهج) الذي نشر سنة ١٦٣٧م. وقد أحدث هذا الكتاب توجاً كبيراً في الساحة الفكرية والثقافية. عالج فيه ديكارت مشكلة الشك كمنطلق للوصول للحقيقة، وهو الشك العلمي الذي يشك في كل شيء

(١) ويكيبيديا: جون لوك (٢٩ أغسطس ١٦٣٢م - ٢٨ أكتوبر ١٧٠٤م) (بالإنجليزية: John Locke) هو فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي. ولد في رنجتون في إقليم سومرست، وتعلم في مدرسة وستمنستر، ثم في كلية كنيسة المسيح في جامعة أوكسفورد.

(٢) ويكيبيديا: رينيه ديكارت (٣١ مارس ١٥٩٦م || ١١ فبراير ١٦٥٠م)، فيلسوف، ورياضي، وفيزيائي فرنسي، يُلقب بـ«أبو الفلسفة الحديثة»، وكثير من الأطروحات الفلسفية الغربية التي جاءت بعده، هي انعكاسات لأطروحاته، والتي ما زالت تدرس حتى اليوم، خصوصاً كتاب (تأملات في الفلسفة الأولى-١٦٤١م) الذي ما زال يشكل النص القياسي لمعظم كليات الفلسفة.

من أجل تقييمه بمنظور جديد.

والمثير فعلاً فيما يتعلق بديكارت ومنهج الشك، هو ما كتبه الدكتور محمود حمدي زقزوق في كتابه (المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت) الذي صدر ١٩٧٣م^(١)، يقول فيه: «وقد أثبت هذا البحث بالنصوص القاطعة التطابق الواضح بين المنهج الفلسفي لدى كل من الغزالي وديكارت، والمنهج المعروف بالشك المنهجي. وقد أشرف على هذه الرسالة الأستاذ راينهارد لاوت، وهو من أشد المعجبين بفلسفة ديكارت، وكان يعلن في محاضراته أن الفلسفة الحقيقية قد بدأت بديكارت... وقد كان أمراً مفاجئاً للأستاذ المشرف - بطبيعة الحال - أن يرى أن الغزالي قد سبق ديكارت إلى اكتشاف واستخدام الشك المنهجي... وفي سنة ١٩٩٢م قامت بنشرها دار نشر كبرى، وتناول الرسالة بعض الباحثين الغربيين واشادت بها الصحيفة السويسرية اليومية في مقال كتبه (كريستوف فون فولتسوجن) تحت عنوان (هل كان الغزالي ديكارتاً قبل ديكارت؟)، وأشار الكاتب إلى أهمية الكتاب بوصفه عملاً علمياً جديراً بالاعتبار، مبيناً أنه قد كشف عن حقيقة مفادها أن الشك المنهجي الذي يعد عملاً تأسيسياً حاسماً في الفكر الغربي، مرتبط بالفلسفة الإسلامية في القرن الحادي عشر، أي قبل ديكارت بأكثر من خمسة قرون»^(٢).

«وقد أكد أحد الباحثين في عام ١٩٧٦م، تأكيداً قاطعاً اطلاعه على دليل مادي في مكتبة ديكارت يثبت تعرف ديكارت على فكر الغزالي وتأثره به عن

(١) كان هذا الكتاب في الأساس رسالة علمية لنيل درجة الدكتوراه من جامعة ميونخ بألمانيا ١٩٦٨م.

(٢) زقزوق، محمود حمدي، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، دار المعارف القاهرة، ص ١١-١٢.

طريق ترجمة لكتاب (المنقذ من الضلال) للغزالي. وقد ضمن هذا الباحث وهو المؤرخ التونسي المرحوم عثمان الكعاك هذه الأقوال في بحثه الذي قدمه إلى ملتقى الفكر الإسلامي في الجزائر عام ١٩٧٦م^(١).

والدليل المادي الذي اشير إليه في المقطع السابق هو أنه عثر هذا الباحث على نسخة من كتاب المنقذ من الضلال للإمام الغزالي، مترجمة إلى اللاتينية، في مكتبة ديكرات الخاصة بمتحفه في باريس، وفي إحدى صفحاتها إشارة بالأحمر تحت عبارة الغزالي الشهيرة «الشك أولى مراتب اليقين»، وعليها حاشية بخط يد ديكرات بعبارة «تُنقل إلى منهجنا»^(٢).

وإذا انتقلنا إلى فيلسوف آخر له مساهمة في نظرية المعرفة، لا بد أن نشير إلى فرنسيس بيكون^(٣) (١٥٦١م-١٦٢٦م)، والذي يُعتبر ممن قدموا ملاحظات مهمة حول المناهج القديمة القائمة على التأمل النظري، ولذا رفض المنطق الصوري، وعمل على تأسيس منطق الخاص القائم على الاستقراء.

ومؤخراً تطور هذا العلم في الغرب واصبح تخصصاً واضحاً لبعض الفلاسفة بل قد «أضحت نظرية المعرفة السؤال الأوّل الذي تطرحه أغلب

(١) محمود حمدي زقزوق، دور الإسلام في تطوير الفكر الفلسفي، جامعة قطر، حولية كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد الثالث، ١٩٨٤م، ص ٦٥.

(٢) http://tha*afat.com/201630348/03/

(٣) ويكيبيديا: فرانسيس بيكون (بالإنجليزية: Francis Bacon) (٢٢ يناير ١٥٦١م - ٩ أبريل ١٦٢٦م) فيلسوف ورجل دولة وكاتب إنجليزي، معروف بقيادته للثورة العلمية عن طريق فلسفته الجديدة القائمة على «الملاحظة والتجريب». من الرواد الذين انتبهوا إلى غياب جدوى المنطق الأرسطي الذي يعتمد على القياس.

مدارس الفلسفة الغربية الحديثة بل هو الأخير أيضاً لدى بعض الدارسين وهي تصر على ضرورة أن تكون مشكلة المعرفة منطلقاً جاداً لركوب البحث في مختلف قضايا الحكمة الأساسية تبرر ذلك بأن تحديد أسلوب المعرفة وأدواتها السليمة وقيمة هذه الأدوات في الكشف عن الواقع وتشخيص إمكانات الذهن البشري وحدود فعاليته تمثل نقطة البدء في أية معرفة أخرى سواء على مستوى نظرية الوجود أم الأخلاق أم السياسة»^(١).

ومن رواد فلسفة العلم المعاصرين كارل بوبر^(٢) (١٩٠٢م - ١٩٩٤م) الذي انصبت اهتماماته بالعلم والمعرفة في إطار نظرية منهجية. وقد نشر له كتاب بعنوان «المشكلتان الرئيستان في النظرية المعرفية» في عام ١٩٧٩م. وتتفق الأطراف المعنية على أن كارل بوبر فيلسوف المنهج العلمي الأول. وقد قال عنه عالم الفلك الإنجليزي سير هيرمان بوندي: «إن العلم ببساطة ليس شيئاً أكثر من منهجه، وليس منهجه شيئاً أكثر مما قاله بوبر»^(٣). وقد ناهض بوبر فلسفات ما بعد الحداثة، فلم يقبل النسبوية، والمقياسية، بوصفها يخالفان منطق الكشف العلمي، فعمل بوبر على تأسيس موضوعية عقلانية نقدية، وذلك لأن الميزة المنطقية في العلم التجريبي هي إمكان تكذيب عباراته؛ بسبب المواجهة المستمرة مع الواقع والوقائع، الأمر الذي يفتح الباب أمام النقد والمراجعة واكتشاف

(١) دراسات في الحكمة والمنهج. سيدعمار ابورغيف. دار الروضة للطباعة والنشر ١٩٩٩. ص ٣٣٧.
(٢) ويكيبيديا: كارل ريموند كارل بوبر (٢٨ يوليو ١٩٠٢م في فينا - ١٧ سبتمبر ١٩٩٤م في لندن) فيلسوف نمساوي-إنكليزي متخصص في فلسفة العلوم. عمل مدرساً في كلية لندن للاقتصاد. يعتبر كارل بوبر أحد أهم واغزر المؤلفين في فلسفة العلم في القرن العشرين كما كتب بشكل موسع عن الفلسفة الاجتماعية والسياسية.

(٣) <https://ar.wikipedia.org/wiki/1>

الأخطاء وبالتالي التصويب والاقتراب الأكثر من الصدق. أو كما عبرت الدكتورة يمى طريف الخولي في مقدمتها لكتاب بوبر (اسطورة الإطار) بقولها: «وهكذا يناهض بوبر اتجاهات ما بعد الحداثة، ويرفض أن تلقي بأي ظلال لها على فلسفة العلوم، يرفض بحسم وقطع النسبانية واللامقياسية وسوسيولوجيا العلم. ويبين أن معالجة الأستمولوجيا العلمية أي نظرية المعرفة العلمية، لا تتأتى إلا في إطار الموضوعية والعقلانية النقدية، لا بد أن تنطلق جميعها من معادل العقلانية»^(١).

وفي حقيقة الأمر أن أكثر الجهود الفلسفية التي بُذلت حديثاً كانت حول العناوين المختصة بنظرية المعرفة، وفلسفة العلم، وإن كانت فلسفة ما بعد الحداثة نزعت للنسبية والتشكيكية، إلا أن كل ذلك يعد في صلب موضوع نظرية المعرفة، طالما كانت البحوث عن قيمة المعرفة البشرية، وبهذا تكون فلسفة ما بعد الحداثة أو ما بعد البنيوية أو ما بعد العقلانية محفز للعقل المسلم لتأصيل نظام معرفي يتحدى به هذا السيل العارم من التشكيكية والعدمية.

فقد عملت تلك الفلسفة التشكيكية على نسف كل ما يعبر عن الثبات والواقعية، من دين، وقيم، وعقل. وقد أخذ هذا النهج التفكيري يتموضع في العالم الإسلامي، عند بعض المثقفين، وفي بعض الكتابات. الامر الذي يضاعف مسؤولية البحث عن نظرية معرفية خاصة بالإسلام، تعيد الإنسان المسلم من جديد إلى التفكير الواقعي الذي يبحث عن مراد الله.

(١) اسطورة الإطار . كارل بوبر . سلسلة عالم المعرفة . مطابع السياسة الكويت . تاريخ الطبع



نظرية المعرفة عند علماء المسلمين

لم تكن مسائل نظرية المعرفة غائبة عن نقاشات الفلاسفة والمتكلمين، وقد تعرضوا لقضايا العقل، وبحثوا المبادئ الأولية للتعقل، وتطرقوا لطرق الاستدلال والبرهنة، وإن كان المنطق الارسطي في قضايا البرهان له الحظوة والشهرة بينهم، إلا أن الواقع الإسلامي اوجد ظلاله الخاصة في هذا الباب؛ وبخاصة في مباحث الدليلية في علم الأصول، كما أنهم لم يهملوا الإدراكات الحسية، وقد قدموا بعض المساهمات التجريبية.

وأقرب مصطلح في التراث الإسلامي يشابه مصطلح نظرية المعرفة، هو المصطلح الذي تناوله القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥هـ) في كتابه (المغني في أبواب التوحيد والعدل)، وهو مصطلح (النظر والمعرفة) فقد كتب تحت هذا العنوان مباحث العلم، والمعرفة، والنظر، وطرقها وإمكانيتها، وطرق وجوبها، ودرجات المعرفة من الشك إلى الظن إلى اليقين، وغير ذلك من المباحث المتعلقة بنظرية المعرفة^(١).

(١) ويقع هذا البحث في المجلد الثاني عشر من طبعة دار أحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، تحقيق إبراهيم مدكور وإشراف الدكتور طه حسين.

ومن الواضح أن علماء الكلام قد قدموا لمباحثهم الكلامية بمباحث النظر والمعرفة، وكانت في العادة بمثابة بحثٍ تمهيديٍّ لمباحث التوحيد والعدل؛ وقد ساعد في ذلك اختلاف التوجهات بين المدارس الكلامية من معتزلة واشاعرة وغيرهم، الأمر الذي جعل من الضروري إبراز كل فريق لتحديداته المعرفية وطرق الاستدلال والبرهنة، مما جعل بحوثهم في صلب نظرية المعرفة حتى لو لم تكن معنونة بهذا العنوان، يقول الدكتور راجح الكردي: (ولعل علماءنا المسلمين قد سبقوا غيرهم في أفراد بحث المعرفة بصورة مستقلة في كتبهم، لأهمية هذا الموضوع بالنسبة لهم، وعلاقته بالوجود، بينما لم يبدأ أفرادها عند الفلاسفة الغربيين إلا في القرن السابع عشر)^(١). ويتفق معه أيضاً الدكتور أحمد الدغشي، بقوله: (أما مباحث النظرية بصورة متفرقة فإن الأمانة العلمية والإنصاف المنهجي يقضيان بالاعتراف لعلماء المسلمين الأوائل بالسبق إلى ذلك على نحو غير منكور)^(٢).

ومع وجود هذه المناقشات حول مسائل نظرية المعرفة، إلا أنها لم تُعرف كعلم مستقل في الفكر الإسلامي إلا مؤخراً، وقد بدأت بعض الكتابات المعاصرة تتناول هذا العلم كتخصص قائم بذاته، كما ساهمت بعض الجامعات في الترويج لهذا الفرع العلمي، وبخاصة كليات الفلسفة التي فتحت الباب أمام تخصصات تهتم بنظرية المعرفة وفلسفة العلم، فأصبح البحث عن نظرية المعرفة له حضور في الساحة الإسلامية، وإن كانت الاهتمامات ما زالت محدودة.

(١) الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مصدر سابق، ص ٦٥ - ٦٦
 (٢) الدغشي، أحمد محمد حسين، نظرية المعرفة في القرآن الكريم وتضميناتها التربوية، دار الفكر دمشق، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م، ص ٤٠

والسؤال المهم الذي يهتم به بحثي يتعلّق بحجم المساهمة التي قدمها المسلمون في موضوع نظرية المعرفة ومناهج البحث، وهل ابدعت العقلية الإسلامية مناهج خاصة لا ترجع إلى مناهج البحث اليونانية أم لا؟

من المباحث التي لها علاقة بشكل أو بآخر بنظرية المعرفة هو مبحث المنطق، وقد أهتم فلاسفة الإسلام اهتماماً واضحاً بالمنطق الارسطي، بحثاً، وشرحاً، وتصنيفاً، حتى أصبح جزء من الموروث الإسلامي، يقول الدكتور عبد اللطيف العبد^(١): (ولا ريب أن المنطق القديم قد وجد أنصاراً وأتباعاً، تعصبوا له، وأفنوا أعمارهم فيه، ابتكاراً، وتأليفاً، وشرحاً، ودفاعاً، ونقضاً، كما ظنوا أنه العلم الذي لا علم قبله، ولا علم بعده، لأنه في رأيهم معيار الحقائق كلها، وميزان العلوم بأجمعها، ولم يكن هؤلاء يتخيلون مجرد تخيل، أن هذا المنطق القياسي أن يكون علم العلوم)^(٢).

وقد شكك الدكتور سامي النشار في نسبة هذا المنطق بتمامه إلى ارسطو، دون أن يكون هناك تدخل لمؤثرات أخرى، من فلسفة رواقية، أو أفلاطونية محدثة، يقول: (وعلى العموم إننا لا نستطيع أن نرد منطق الشراح الإسلاميين - إلى مصدر واحد - هو المنطق الأرسطاطاليسي. بل دخلت في هذا المنطق عناصر مشائية وضعها تلامذة ارسطو من بعده. ودخلت فيه عناصر رواقية وأفلاطونية محدثة)^(٣).

(١) أستاذ الفلسفة الإسلامية ووكيل الدراسات العليا والبحوث بكلية دار العلوم جامعة القاهرة. (١٩٣٩م - ٢٠٠٩م).

(٢) عبد اللطيف محمد العبد، التفكير المنطقي، ص ٥.

(٣) سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، الطبعة

وما يهم بحثي هو أن تصح نسبة هذا المنطق لليونان، بعيداً عما هو المؤسس، أرسطو أم غيره. وهذا المقدار يكفي لأثبات أهمية السؤال الذي يقول: ما هي الإضافة التي قدمتها العقلية الإسلامية على الموروث اليوناني في المنطق ومناهج البحث؟

فليس من الإنصاف أن يكتب الباحث كتاباً تحت عنوان (نظرية المعرفة في الإسلام أو في القرآن) ثم تجد البحث كله عبارة عن شرح لنظريات المعرفة اليونانية. الأمر الذي يكشف عن مدى الهيمنة التي تفرضها الفلسفة اليونانية على العقلية الإسلامية، (بحيث إن مختلف المحاولات الفلسفية عبارة عن استعادة للأصل اليوناني على نحو من الأنحاء)^(١).

قد يركز مفكرو الإسلام على تبريرات منطقية في تبنيهم للمنطق اليوناني، أهمها هو أن المنطق علم وظيفي؛ يهتم بتعليم الإنسان طرق التفكير الصحيح، ومعرفة تلك الطرق بمثابة المقدمة الضرورية التي تسبق التفكير في أي شيء. والإسلام كرسالة للإنسان تبني أساساً على كون الإنسان قادراً على التفكير الصحيح، ومن هنا لا نتوقع أن يكون من اهتمامات القرآن تعليم الناس كيف يفكروا، وإنما القرآن خطاب لتحفيز العقول على التفكير في آياته، وبذلك يصبح العقل الإنساني هو المسؤول عن مناهج البحث وطرق التفكير. وعليه ليس تقصيراً أن يتبنى علماء الإسلام ما جاء من مناهج بحوث يونانية طالما هي نتاج عقلي ثبت بالبرهان فاعليته. يقول ابن حزم: (فإن قال جاهل: فهل تكلم أحد

الثالثة، ١٩٨٤م، ص ٣٥

(١) محمد أيت حمو، الدين والسياسة في فلسفة الفارابي، من التأسيس البرهاني للسياسة إلى التأسيس الحجاجي، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة ١، ٢٠١١م. ص ١١٧.

من السلف الصالح في هذا (أي المنطق)؟ قيل له: أن هذا العلم مستقر في نفس كل ذي لب، فالذهن الذكي واصل، بما يمكنه الله تعالى فيه من سعة الفهم، إلى فوائد هذا العلم^(١). وبحسب تعبير الغزالي: (المنطقيات لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا)^(٢).

وفي ظني أن هذا التبرير وغيره من التبريرات ساهم في تقليل الاهتمام بنظرية المعرفة المستنبطة من النص الإسلامي، بحجة أن نظرية المعرفة إطاراً عقلياً خالصاً لا يُبحث عنها في النصوص الدينية، إلا أن هذا التبرير يحتوي على مقدار كبير من العمومية؛ لأن المنطق الأرسطي - إن صح جعله ضمن نظرية المعرفة - يعتمد على تصور خاص لطبيعة العلم، وليس بالضرورة أن تكون هي ذاتها طبيعة العلم في القرآن الكريم، ومجرد وجود احتمال للاختلاف بين الطبيعتين، كافي لعمل مراجعة لما توارثه المسلمون من مناهج يونانية؛ فالتباين في طبيعة العلم يؤدي حتماً إلى تباين في منطق التفكير. وعليه إن كان المنطق الأرسطي مناسباً لطبيعة العلم القائمة على التصور الذهني، إلا أنه لا يناسب مثلاً العلوم الطبيعية القائمة على التجربة. ومن هذه الحيشة نجد الدكتور سامي النشار يُرجع عدم قبول المتكلمين للمنطق الأرسطي؛ إلى طبيعة الاختلاف في التصور الميتافيزيقي بين الإسلام وأرسطو حيث يقول: «ما هي العلة التي دفعت المتكلمين إلى عدم قبول المنطق الأرسطائي؟ يمكنني أن أستنتج ببساطة أن

(١) ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق، تحقيق احمد فريد المزيدي، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ص ١٠.

(٢) أورده محمد أيت حمو، فضاءات الفكر في الغرب الإسلامي، دراسات ومراجعات نقدية للكلام، دار الفارابي، بيروت لبنان، ومنشورات الاختلاف، الطبعة ١، ٢٠١١م، ص ٢٤٩.

العلة في هذا هو أن المتكلمين لم يقبلوا ميتافيزيقيا أرسطو. فكان من البديهي ألا يقبلوا مناهج البحث الذي استندت عليه هذه الميتافيزيقا^(١). ويبدو لي أن هذه إشارة مهمة تستدعي إعادة النظر في تقييم ما توارثته الأمة من مناهج بحثية.

يرى العلامة جواد آملی أن المنطق في خدمة الوحي دائماً بوصفه مقدمة ضرورية للتفكير الصحيح، يقول: «إلا أن الذي يصح هو أن مؤسسي المنطق جميعاً كانوا في خدمة الوحي، واستمدوا بشكل مباشر أو غير مباشر من تعاليم الأنبياء السابقين، لتزدهر على أيديهم ما تقتضيه الفطرة الإنسانية ويستلزمه الطريق الداخلي للفكر»^(٢).

وكلام العلامة المحقق جواد آملی يؤكد أولاً: على أن المنطق في خدمة الوحي. وثانياً: على أن المنطق قد تأثر بتعاليم الأنبياء. والجمع بينهما يؤكد لنا عن حقيقة ثالثة وهي: أن الأنبياء والرسالات الإلهية لها تدخل في موضوع المنطق، وبالتالي ليس هو أمراً عقلياً خالصاً، وهذا خلاف المدعى الذي أستبعد المنطق عن اهتمامات القرآن. وإذا صح هذا الاستنتاج حينها يكون مجرد التأكيد على صحة المناهج اليونانية ليس كافياً، وإنما يجب فتح الباب واسعاً من أجل البحث عن المنهج الخاص بالقرآن. وفي ظني أن كل هذه المحاولات التي تحاول ربط المناهج اليونانية بالإسلام هي من أجل تفادي الاتهام الذي يلاحق العقل المسلم في تأثره بالفلسفة اليونانية، وليس هناك قناعة حقيقية بقدرة الإسلام بصياغة نظام معرفي مستنبط من آياته فقط.

(١) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، سامي النشار، مصدر سابق، ص ٩٩

(٢) جواد آملی، نظرية المعرفة، ص ١٥٩

والملاحظة أن المنطق الذي يتحدث عنه العلامة جوادي آملي ينتسب بشكل واضح لأرسطو ولل فلسفة اليونانية، وفي المقابل أن نسبة ذلك للأنبياء أو لتلاميذ الأنبياء غير واضح لعدم وجود أي وثيقة تؤكد، ولا يبقى إلا التعويل على الاستحسان الذي يقول: أن المنطق من المباحث المهمة فلا يمكن أن يهمله الأنبياء، وصحة هذا الاستدلال موقوفة على وجود شواهد في الرسالة الخاتمة تتحدث مثلاً عن أقسام الاقيسة أو عن الصور والقضايا وغيرها من مباحث المنطق، وهذا غير واضح في النصوص الإسلامية، مع أن الدواعي لذلك متوفرة لجهل العرب في تلك الفترة بهذه البحوث الفلسفية والمنطقية، فالضرورة تقتضي - بحسب الفرض - تعليمهم أولاً طرق التفكير على النسق اليوناني ومن ثم تعليمهم مبادئ الإسلام. ولا يفهم من كلامي التشكيك في أهمية المنطق، وإنما التشكيك في نسبة ما هو منجز سلفاً للقرآن حتى وإن كان صحيحاً في نفسه، فما أنجزه العقل الإنساني قبل القرآن لا يوصف بكونه منتجاً قرآنياً، وبالتالي نظرية المعرفة التي لا تستمد جذورها من القرآن لا تسمى نظرية معرفة قرآنية، يقو العلامة جوادي آملي: «عملية البحث والتنقيب في المعرفة الإنسانية رافقت المناطقة قبل الإسلام، وقبل الميلاد أيضاً، لكونهم إما أصحاب وحي أو تلامذة أنبياء تابعوا السير على نهجهم؛ وبناءً على هذا لا ينبغي الظن أن المنطق أنجز قسماً من البحث، فيما أبداع القرآن القسم الآخر منه»^(١). ولو صح هذا الكلام لصح أيضاً أن نظرية المعرفة هي مهمة خالصة للأنبياء؛ وذلك لقوله إن المناطقة اشتغلوا بالبحث في المعرفة (لكونهم إما أصحاب وحي أو تلامذة أنبياء) وعليه يصبح للوحي دخل في اشتغال المناطقة بالمعرفة ومناهج البحث، ولو لا الوحي

(١) جوادي آملي، نظرية المعرفة القرآنية، ص ١٦٦

لما كان هناك بحث في المعرفة - بحسب عبارته المتقدمة - وبذلك لا يبقى مجال للقول ان نظرية المعرفة لا يُبحث عنها في الوحي وعند الأنبياء.

ويبدو أن الغزالي هو أول من حاول أن يشر عن العمل بالمنطق الارسطي، بل عمل على جعله هو منطق القرآن، وصراطه المستقيم، والميزان الذي يفرق بين الحق والباطل، يقول محمد عابد الجابري: «الحاجة الماسة إلى المنطق ستدفع الغزالي إلى فصله عن الفلسفة واعتباره مجرد (آلة لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في كيفية طرق الاستدلال والقياس..) وإنما (من جنس ما ذكره المتكلمون وأهل النظر في الأدلة) وبالتالي فان المنطق لا يختلف عن ذلك إلا (بالعبارات والاصطلاحات وبزيادة الاستقصاء في التعريفات والتشعبات). ليس هذا وحسب، بل أن الغزالي يذهب في محاولته (تَبْيِيْة) المنطق داخل الفكر السني إلى حد القول إنه هو نفسه (القسطاس المستقيم) الذي عرض به القرآن العقيدة الإسلامية ورد به على المجادلين الكفار، وإن اشكال القياس الارسطي هي نفسها (موازين القرآن)»^(١).

في ظني أن محاولة الدكتور راجح عبد الحميد الكردي تمثل خطوة إلى الأمام في اكتشاف نظرية المعرفة القرآنية من خلال آيات القرآن نفسها، ومن دون الارتكاز على اقوال الفلاسفة والمتكلمين. وبعيداً عن كونه موفقاً في هذا المهمة أم لا، إلا أن الأمر الذي يهم هو الإيمان بوجود مثل هذه النظرية، ثم السعي للتعرف عليها من مظانها الطبيعية، يقول: «ونعتقد أنه بإمكاننا - بعون

(١) الجابري، محمد عابد. نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط ١٠، ٢٠٠٩م، ص ٢٨٣.

الله - أن نجمع فنبي من القرآن نظرية في المعرفة، نجعلها صلب جهدنا، ومحور تفكيرنا وحكمنا، ومقياس نقدنا للنظريات الفلسفية، مع اعتقادنا أنه ليس كتاباً للمقارنة، وإنما لنا فيه القدوة... وإنا لنعتمد بتميز النظرة القرآنية في كل مسألة، ودقيقة من دقائق نظرية المعرفة، مادة، ومنهجاً، ومنبعاً، وطريقاً، وطبيعة، ومقياساً، وقيمة وحدوداً»^(١).

وقد يقال بأن المنطق اليوناني لم يكن مورد اتفاق جميع المسلمين، مما يحفز العقل المسلم للبحث عن مناهج تنتمي للبيئة الإسلامية وتكون أكثر أصالة. وقد تعرض المنطق الارسطي للنقد سواء كان داخل الدائرة الإسلامية أو خارجها، فحتى القرن الخامس الهجري لم يكن مقبولاً عند المتكلمين، ويعتبر أبو حامد الغزالي في القرن الخامس أول من مزج المنطق الارسطي في البحوث الكلامية والأصولية، وقد صدر كتابه المستصفى بمقدمة منطقية ذكر فيها أن من لا يحيط بها فلا ثقة بعلمه قطعاً^(٢). يقول ابن تيمية واصفاً رفض كل المذاهب للمنطق الأرسطي قبل الغزالي بقوله: (ما زال نظار المسلمين لا يلتفتون إلى طريقهم بل الاشعرية والمعتزلة والكرامية والشيعة وسائر الطوائف من أهل النظر كانوا يعيبون فسادها. وأول من خلط منطقهم بأصول المسلمين أبو حامد الغزالي)^(٣).

(١) الكردي راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين الفلسفة والقرآن، مكتبة المؤيد، الرياض السعودية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الامريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م. ص ٦٩.

(٢) أورده المحقق محمد سيد عبد الوهاب في مقدمة كتاب «القول المشرق في تحريم المنطق» للسيوطي، دار الحديث، القاهرة ٢٠٠٨م، ص ٨٩.

(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام، مصدر سابق ص ٩٣.

وسار السيوطي على طريقة بن تيمية في رفضه للعلوم اليونانية، حيث يقول: (فمن أراد الجمع بين علم الأنبياء وعلم الفلاسفة بذكائه فلا بد أن يخالف هؤلاء وهؤلاء، ومن كف ومشى خلف ما جاء به الرسل من إطلاق ما أطلقوا، ولم يتحذلق ولا عمق، فإنهم صلوات الله عليهم أطلقوا وما عمقوا، فقد سلك طريق السلف الصالح، وسلم له دينه ويقينه)^(١).

إلا أن تلك الردود كانت في نظر الفلاسفة كابن رشد طرقاتاً جدلية خطابية لا ترتقي إلى مستوى البرهان الفلسفي، كما أن الغزالي هاجمها لانطلاقها من المشهورات لا البديهيات، بقوله: (أكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم وتصانيفهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها. ولذا نرى أقيستهم تنتج نتائج متناقضة فيتحيرون فيها وتتخبط عقولهم في تنقيحها)^(٢).

ولما جد فخري تقييم آخر مخالف لما قاله الغزالي في حق منتقدي المنطق، فبعد أن ينقل مجموعة من انتقادات ابن تيمية على المنطق يقول: «وتكفي هذه المآخذ للتمثيل على عقم المناهج المنطقية التي اعتمدها الفلاسفة أو المتكلمون الذين أنجزوا بالنسج على منوالهم. وبعد فالمنطق عرف إنساني محض، معرض لكل خطأ أو التباس يتعرض له كل منهج إنساني أو وسيلة بشرية. وهو بلا شك دون المنهج الثابت الوارد في القرآن والحديث، والذي من واجب المؤمن أن يعتصم به

(١) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق وتعليق علي سامي النشار، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ص ١٩.

(٢) مناهج البحث عن مفكري الإسلام، مصدر سابق ص ٩٦

دون سواه»^(١).

ومن الأمور الملفتة للنظر بين القبول والرفض للمنطق هو دفاع ابن حزم الاندلسي عن المنطق، وهو صاحب المذهب الظاهري والمعتد بظواهر النصوص؛ بل يذهب إلى أكثر من ذلك في دفاعه عن المنطق بقوله: «.. وعلم مظلوم؛ ونصر المظلوم فرض وأجر»^(٢)، فيرى بذلك أن المنطق قد ظلم مرتين المرة الأولى من قبل الفقهاء والمتكلمين الذين هاجموا. وثانياً من قبل الشراح الذي اعتمدوا على الترجمة فكانت عباراتهم واصطلاحاتهم غريبة ومنفرة كما يقول: «فلما نظرنا في ذلك وجدنا بعض الآفات الداعية إلى البلايا التي ذكرنا، تعقيد الترجمة فيها وإيرادها بألفاظ غير عامية ولا فاشية الاستعمال، وليس كل فهم تصلح له كل عبارة، فتقربنا إلى الله عز وجل بان نورد معاني هذه بألفاظ سهلة مبسطة يستوى، إن شاء الله، في فهمها العامي والخاصي والعالم والجاهل حسب إدراكنا»^(٣). بل يذهب إلى أكثر من ذلك في ضرورة ترويح علم المنطق بقوله: «بل لو أمكنه أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة، وينادي عليه في مجامع السيارة، بل لو تيسر له أن يهب المال لطلابه، ويجزي الأمور لمقتنييه، ويعظم الأفعال عليه للباحثين عنه، ويسني مراتب أهله، صابراً في ذلك على المشقة والأذى، لكان ذلك حظاً جزيلاً وعملاً جيداً وسعيًا مشكوراً..»^(٤).

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، ترجمه من الانجليزية كمال اليازجي، درا المشرق

بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٤٨٧

(٢) ابن حزم، أبي محمد علي بن أحمد، التقريب لحد المنطق، تحقيق احمد فريد الميزدي، منشورات

محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ص ١٢

(٣) ابن زحم، التقريب إلي حد المنطق، مصدر سابق، ص ١٤

(٤) المصدر السابق، ص ١٤

وتطرق القاضي أبو القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي (ت ٤٦٢ هـ) لكتاب ابن حزم (التقريب إلى حدود المنطق) وقيمه بشكل سلبي مع أنه يعد من تلاميذ ابن حزم. وذكر ذلك في كتابه (طبقات الأمم) وهو كتاب وضعه أصلاً للتعريف بأعلام عصره حين خدم كقاضٍ لطليطلة في عهد أمراء الطوائف. يقول عن ابن حزم: «فغني بعلم المنطق وألف فيه كتاباً سماه التقريب إلى حدود المنطق بسط فيه القول على تبين طرق المعارف واستعمل فيه أمثلة فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطاطليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه ولا ارتاض في كتابه فكتابه من أجل هذا كثير الغلط بين السقط»^(١).

إلا أن الدكتور محمد عابد الجابري، دافع عن ابن حزم بقوله: «ونحن نعتقد أن صاعداً قد قسا على ابن حزم أكثر من اللازم، وخصوصاً أن هذا الأخير قد عبر غير ما مرة عن الصعوبات اللغوية التي تعترض رغبته في تعريب المنطق نظراً لكون اللغة العربية لا تسمح له بنقل مضمون المصطلح المنطقي كما تعبر عنه اللغة اللاتينية التي كان يرجع إليها للتدقيق في معاني الحروف والمصطلحات المنطقية»^(٢).

والمهم في الأمر أن هناك انقساماً بين المتكلمين حول قبول أو رفض الفلسفة اليونانية بشكل عام والمنطق الأرسطي بشكل خاص. ويبدو أن الاختلافات التي حدثت بين المدارس الإسلامية، كانت بسبب الضبابية التي تكتنف نظرية

(١) طبقات الأمم، القاضي أبي القاسم صاعد بن أحمد الأندلسي، نشره الأب لويس شيخو اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية للأبا اليسوعيين، بيروت لبنان، ١٩١٢م، ص ٧٦

(٢) الجابري، محمد عابد. نقد العقل العربي (تكوين العقل العربي). مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، ط ١٠، ٢٠٠٩م، ص ٣٠٦

المعرفة، فبينما أعتد فلاسفة المسلمين على المناهج اليونانية وأسسوا عليها بنيانهم المعرفي، نجد في المقابل أن المتكلمين بشكل عام قد اعترضوا على هذه المناهج، ثم لم يتمكنوا من تأسيس مناهج خاصة تعبر عن اعتزازهم بدينهم. ولذا - في تصوري - لم يستطع علم الكلام الإسلامي الوقوف في وجه الفلسفة، وقد بدأ بالتنازل تدريجياً لصالح الفلسفة حتى تلاشت الحدود الفاصلة بينهما، وبخاصة مع كتاب (تجريد الاعتقاد) تأليف نصير الدين الطوسي المتوفى سنة ٥٩٧ هـ - ١٢٠١ م، ويعد من أشهر الكتب وأبرزها في هذا المجال في العالم الإسلامي، وقد حظي بشروحات كثيرة ومن مختلف علماء المسلمين.

يشير العلامة جواد آملّي إلى سبب آخر لخمول نظرية المعرفة في الوسط الإسلامي، وهو الرؤية المتحجرة للمدارس الظاهرية، يقول: «إن سر خمول علم المعرفة في عصور السلف هو الرؤية المتحجرة للظاهريين والذين لم يكونوا قائلين بوجوب الاحتياط في المسائل الفقهية فيما لا نص فيه فقط، بل في المسائل العقائدية أيضاً»^(١). وفي ظني أن المدارس الظاهرية لا يمكن تحميلها تمام المسؤولية، فهي تمثل نصف السبب فقط، أما النصف الآخر تتحمله المدارس العقلية التي تبنت العقل اليوناني. فمثلاً: النزاع الذي حدث بين ابن رشد وبين الفقهاء، لم يكن نزاعاً حول من يؤمن بالعقل وبين من لا يؤمن به، وإنما كان نزاعاً بين من يؤمن بالعقل المشائي، وبين من لا يؤمن بهذا العقل المشائي، ومن هنا تحفظ الفقهاء على طريقة ابن رشد التأويلية لكونها تطويع للنص بما يتناسب

(١) جواد آملّي، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الاسراء للتحقيق والنشر، نشر دار الصفوة، بيروت لبنان ص ١٨.

مع الفلسفة المشائية. وكذلك الحال في النزاع بين الفلاسفة والمتكلمين الذين كانوا يتحفظون على العقل الفلسفي. كل ذلك يكشف عن وجود أزمة حقيقية في تاريخ الفكر الإسلامي، الذي بنيت أكثر مواقفه الفكرية على ردود أفعال ساهمت الأنظمة السياسية والروح الطائفية على تكريسها. و«إثبات الحقائق في نظر القرآن يكون بمنهج القرآن وليس بمنهج رد الفعل، التي غالباً ما يحصل فيها التأثير بالخصم»^(١).

الأمر الذي يدل على بطلان القول بعدم ضرورة تدخل القرآن في رسم الملامح العامة لنظرية المعرفة؛ لأن العقل الإنساني لم ولن يجتمع على نظرية معرفية واحدة، وحينها لا يكون من الحكمة أن يوكل القرآن الأمر إليه بدون تقديم أي توصيات، فإذا كان الإسلام حريصاً على إيصال معرفة محددة للمسلم، فعندها يصبح من الضروري التدخل في تحديد هذه النظرية. ومن هنا فإن القضية المسلمة التي ينطلق منها هذا البحث؛ هي احتفاظ القرآن بنظرية معرفية، أو على أقل التقدير وجود توصيات لها علاقة بنظرية المعرفة.

(١) راجح الكردي، نظرية المعرفة، مصدر سابق، ص ١٦٥



مناهج البحث عند المفكرين المعاصرين

هناك بحوث جادة حاولت الكشف عن مناهج بحث ساهم المسلمون في إنتاجها من دون التأثر بالمناهج اليونانية، ومن المحاولات المبكرة هي محاولة الدكتور سامي النشار^(١). حيث يقول: «بدأت البحث في التراث المنهجي للعالم الإسلامي، وحاولت الكشف عن نتاج العبقورية الإسلامية في التوصل إلى المنهج، لا في كتب من يُدعَوْنَ فلاسفة الإسلام، وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام. بل في كتب ممثلي الإسلام الحقيقيين من فقهاء وأصوليين ومتكلمين وغيرهم من مفكرين مسلمين، وقد توصلت خلال شذرات متفرقة أشد التفرق أحياناً، وخلال كتابات يعوزها التحليل والتركيب في الكتب العربية القديمة أحياناً أخرى، إلى إقامة المنهج الإسلامي كمنهاج علمي ثابت. وقد أيقنت أنني أمام أعظم كشف عرفه العالم الأوربي فيما بعد؛ اكتشاف المنهج التجريبي في العالم الإسلامي في أكمل صورة»^(٢).

(١) علي سامي النشار (١٩١٧-١٩٨٠) أحد كبار المفكرين الإسلاميين في القرن العشرين، وكان عالماً كبيراً شافعي المذهب برع في علم الكلام، والفلسفة، والمنطق، حتى لقبه البعض بـ«رئيس الأشاعرة في العصر الحديث».

(٢) النشار علي سامي: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط١، بيروت، دار النهضة

وهذه المحاولة لا يمكن أن تكون كافية برغم ما بذل فيها من مجهود؛ لأنها لا تتعدى كونها قراءة في التراث الفكري الإسلامي، الذي لا يجوز نسبته للنص الديني بشكل جازم، هذا لا يعني أن العقل لا يجوز له أن يفكر في نظرية المعرفة خارج حدود النص الديني؛ بل العقل هو المسؤول أولاً وأخيراً عن أي مقارنة معرفية، إلا أن الكلام عن المادة التي ينطلق منها العقل في تحديد هذه النظرية، فنحن نبحث عن نظرية معرفية يصح نسبتها للإسلام والقرآن، وعليه لا بد أن تكون مساهمة القرآن فيها واضحة. ومن هنا كان التحفظ على مشروع الدكتور سامي النشار، عندما أنطلق في بحثه من تراث المتكلمين، وهو ذاته التراث الذي كان متأثراً بأجواء الفلسفة اليونانية، سوى كان هذا التأثير بشكل مباشر - كما عند بعض العلماء - أو غير مباشر باعتبار أن البحوث العقلية المتاحة في تلك الفترة قد هيمنت عليها التصورات اليونانية. فعلم أصول الفقه وبرغم أنه منهج أبدعت فيه العقلية الإسلامية، إلا أن تأثيره كان واضحاً بالمنطق الأرسطي في كثير من أبوابه. ولا يعد هذا الأمر مصادرة لتراث المسلمين الفكري والثقافي، فالإبداع الذي قدموه في كثير من المناحي العلمية كان متميزاً، فالمنطق التجريبي، ومناهج التاريخ، تعدُّ من المناهج التي ولدت مع المسلمين.

وما أراد الدكتور سامي النشار إثباته من كتب المتكلمين، في نظر أصحاب الفلسفة مهمة شبه مستحيلة، لأن علم الكلام، وأصول الفقه، كلما ابتعدا عن الفلسفة والمنطق كلما ابتعدا عن علم المعرفة، أو كما يعبر العلامة جواد آملی بقوله: «.. وتقييم جوهره علم المعرفة في كتابات المتكلمين والذين أكثرتهم

من أهل السنة. والبحث الاجمالي في كتبهم الكلامية يجعل المحقق المتبع، يعتقد بعدم قدرة أحد منهم على التواجد مباشرة في الكتب الفلسفية الجيدة.. وقد سد الفلاسفة المتضلعون الطريق بوجه أي نوع من المسائل الاعتبارية إلى المنطقة المحرمة للمسائل العقلية، وهم يطرحون نظرية المعرفة من وجهة نظر المنطق والفلسفة والعرفان، والتي تستمد من الفكر البرهاني أو الشهود الوجداني^(١). وانطلاقاً من هذا التقييم؛ تصبح كل المحاولات لتأسيس نظرية معرفية خارج حدود الفلسفة، هي محاولات ترتكز على أمور اعتبارية لا تشكل مادة علمية حقيقية، وبالتالي الخطأ الذي وقع فيه سامي النشار - بحسب هذه النظرة - هو ابتعاده عن الفلاسفة عندما أراد أن يؤسس لهذا المنهج، عندما قال: «... وحاولت الكشف عن نتائج العبقرية الإسلامية في التوصل إلى المنهج، لا في كتب من يُدعَوْنَ فلاسفة الإسلام، وهم دوائر منفصلة منعزلة عن تيار الفكر الإسلامي العام^(٢). وهذا التباين بين العلامة جواد آملي والدكتور النشار يكشف عن مفارقة جوهرية، فالعلامة يرى أن نظرية المعرفة من مختصات الفلسفة، والنشار يرى أن الفلاسفة دوائر منفصلة ومنعزلة عن الإسلام.

ويبدو أن الدكتور النشار لم يكن وحده من يعتبر أن المتكلمين هم الجهة المسؤولة عن نظرية المعرفة الإسلامية وليس الفلاسفة، فهذا الدكتور راجح الكردي يكتب في مقدمة كتابه (نظرية المعرفة بين الفلسفة والقرآن) ما يفهم

(١) جواد آملي، نظرية المعرفة في القرآن، ترجمة دار الإسراء للتحقيق والنشر، دار الصفة بيروت لبنان، ص ١٥.

(٢) النشار علي سامي، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، الطبعة الأولى، ١٩٨٤م بيروت لبنان، ص ١١.

منه مسؤولية المتكلمين عن القضايا التي لها علاقة بالإسلام، يقول: «يهمني كذلك أن أبرز نمطاً من الفكر الإسلامي في نظرية المعرفة، وهو فكر المتكلمين المسلمين، حيث يمثل دفاعاً عن العقيدة الإسلامية، ومحاولة لصياغة نظرية في المعرفة في أوائل كتبهم، دفاعاً عن قضايا الدين»^(١). الأمر الذي يقودنا إلى الإيمان أكثر بوجود إشكالية فيما يتعلق بنظرية المعرفة الإسلامية. وهل هذه النظرية تدور بين الفلسفة والكلام حصراً؟ أم أن هناك خياراً ثالثاً يخرجها من كلا الإطارين ليرجع بها إلى النص القرآني بشكل مباشر؟ أو كما يعبر الدكتور جعفر عباس حاجي: «إن للإسلام منطقاً ومنهجاً خاصاً متميزاً عن بقية المناهج. ولكي نعرف عمق وامتداد ومصداقية أو عقلانية وصلاحية أي مذهب أو منهج لا بد أن ندرسه ونفهمه وفقاً لمنطقه ومنهاجه الخاص به، لا بمنطق غيره»^(٢).

(١) الكردي راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين الفلسفة والقرآن، مكتبة المؤيد، الرياض السعودية، نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى، ١٩٩٢م. ص ١٧.

(٢) حاجي، جعفر عباس. نظرية المعرفة في الإسلام، مكتبة الالفين، الكويت، ط ١، ١٩٨٦م، ص ٩٥.



طبيعة المعرفة في الفلسفة الإسلامية

لا أريد أن أبحث في هذا العنوان بشكل مفصل حتى لا أخرج عن الهدف المرسوم للدراسة، ولكن لا يمكن الحديث عن أهمية هذه البحث دون الإشارة لما هو مطروح في الدائرة الإسلامية حول نفس العناوين التي أبحث عنها في النص الديني بشكل عام والقرآن بشكل خاص. واهم ما يجب الوقوف عليه هو قيمة المعرفة في المنظور الفلسفي الإسلامي، وهل كانت اسهامات الفلاسفة المسلمين تعبيراً عن رؤية الإسلام أم هي تعبير عن مشارب توارثتها الأمة من تأثيرات الفلسفة اليونانية؟

الاتجاه العام الذي يحكم الفلسفة الإسلامية هو الاتجاه الواقعي، الذي يعترف بوجود حقائق خارج الذهن، كما يعطي العقل القدرة على إدراكها ومعرفتها، هذا المقدار من التصور هو الذي يشكل موقف الإنسان الطبيعي البعيد عن الفلسفة حيث لا نجد من يشكك في واقعية الموجود غير المشتغلين ببعض التوجهات الفلسفية، إلا أن الأمر الذي يحتاج إلى نظر وتأمل هو التحقيق فيما قدمته الفلسفة الإسلامية من تبريرات لهذه النظرة الواقعية.

أن التأصيل لهذا الموضوع في الفلسفة الإسلامية بشكل عام لم يخرج عن إطار المدرسة الأرسطية في الجملة، ولكي نتعرف على ملامح هذا التفكير نتابع بشكل مختصر المسار الذي ارتأته هذه المدارس لإثبات المعرفة بالحقائق الخارجية. وسوف اكتفي بالشواهد المأخوذة من علماء وفلاسفة معاصرين بوصفهم يمثلون الرؤية السائدة في الموضوع.

قسّم الفلاسفة والحكماء العلم إلى حصولي وحضوري. والحصولي إلى تصور وتصديق. التصور، وهو الخالي من الحكم، والتصديق، وهو الذي يلازمه الحكم أو هو نفس الحكم.

يقول السبحاني في تقسيم العلم الحصولي: «وتقسيم العلم إلى تصور وتصديق من الواضحات، فإنهما قسمان متميزان بالذات، فإنك إذا تصورت نسبة أمر إلى أمر آخر، فقد علمت ذينك الأمرين والنسبة بينهما قطعاً، فلك في هذه الحالة نوع من العلم، ولو حكمت بأحد طرفي النسبة حصل هناك نوع آخر من العلم ممتاز عن الأول بحقيقته - وجداناً - وبحسب آثاره ولوازمه، فالأول لا يقبل الصدق والثاني يقبله»^(١).

ويقول محمد تقي المصباح: «إن تقسيم العلم إلى هذين القسمين هو لونه من ألوان التقسيم العقلي الدائر بين السلب والإيجاب، ولهذا لا يمكن أن يفرض قسم ثالث للعلم في عرض هذين القسمين»^(٢).

(١) السبحاني، جعفر، نظرية المعرفة، بقلم حسن محمد مكي العاملي، منشورات المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم إيران، مطبعة القدس، ط ١، ١٤١١ هـ - ص ٣٨

(٢) مصباح، محمد تقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، دار التعارف للمطبوعات، ص ١٦٠

وقد بني هذا التقسيم على أساس كون العلم صوراً ذهنية، تحدث من المعلوم في الذهن. وبالتالي تصبح هذه الصور وسيطاً بين الإنسان والحقائق الخارجية، وتفادياً لإشكالية كون الصورة شيء آخر غير الحقيقة العينية الموجودة في الخارج، قالوا ان لهذه الصورة حيثية واحدة وهي حيثية تعقلها، وفعلية النفس في هذه الصورة هو عين العاقلية للنفس، لأن النفس كالهوى الفاقد للصورة، فتكون المعقولة صفة ذاتية للصورة، فلا يجوز التفريق بين العلم والمعلوم وإنما هي حيثية واحدة.

ونحن هنا لا نبدي اعتراضاً على هذا النمط من التفكير إلا أنه يحق لنا أن نتأمل أكثر لنزداد فهماً لمرادهم. فطبيعة (العلم) ضمن هذا المنظور المعرفي، هي: الصورة المتحدة مع الكيف النفساني، وحينها لا يكون هناك وجود لحقيقة متقومة بذاتها تسمى (علم) وحقيقة أخرى تسمى معلوم، في حين أن نسبة الصورة إلى العلم هي نسبة المجهول الذي أصبح معلوماً بالعلم، فتحتم كونها معلوم وليست علماً بذاتها، مما يجعلها في حاجة دائمة لـ(نور العلم) حتى تخرج من الظلمة إلى النور، والسؤال هنا هل تحدث القرآن أو أشار إلى أن هناك (علماً للإنسان) له استقلالية موضوعية بعيداً عن تعلق صور الأشياء به أو عدم تعلقها؟ هل يمكن فهم ذلك مثلاً من قوله تعالى ﴿أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾^(١). وهل فرق القرآن بين العلم والمعلوم أم جعلهما شيئاً واحداً؟ وهل تصلح مثلاً هذه الآية للإجابة على هذا السؤال، قال تعالى ﴿قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَهَالِكٌ هُوَ لَأَيِّ

(١) سورة الأنعام، آية: ١٢٢.

الْقَوْمَ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا^(١) أو من قوله تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ^(٢)، فإذا كان البصر غير المبصر والسمع غير المسمع فلماذا لا يكون هناك علم غير المعلوم؟

يقول آية الله محمد باقر الملكي الميانجي: «العلم في الكتاب والسنة نور مجرد خارج عن حقيقة الإنسان. وحيث أن الروح - كما ثبت في محله - جسم لطيف مظلم بالذات، يملك العلم والعقل والشعور بالله الذي يملكها - وهو سبحانه أملك بها - فيفيضها على الروح فيعلم ويعقل ويشعر، ويقبضها عنه فيجهل. فالروح مبائن مع العلم والعقل والشعور ومعلوم به»^(٣).

كل ذلك لا يعد تنكراً على وجود صور للأشياء في أذهاننا، فلإنسان القدرة على التصور؛ إلا أننا لا يمكن أن نتفهم أن تكون تلك الصور هي السبب المحدث للعلم عندنا أو هي ذاتها العلم؛ لأن الصورة هي أولاً: معلومة، وثانياً: متأخرة رتبة عن العلم؛ أي بعد العلم بها تصورها، ولم نتصورها فعلمنا بها؛ فبعد أن أصبح الواقع مكشوفاً ومعلوماً للنفس، جاز للنفس انتزاع صورته والاحتفاظ بها و«ذلك لأن المفهوم يأتي بعد العلم وليس المفهوم هو الذي يعطينا العلم؛ لأن المفهوم منتزع عن صنع النفس البشرية والعلم يكشف الحقائق الخارجية».

(١) سورة النساء، آية: ٧٨.

(٢) سورة النساء، آية: ١٥٥.

(٣) الميانجي، محمد باقر الملكي. توحيد الإمامية، منشورات دار البدرية إيران، الطبعة الأولى

١٤٣٥ هـ، ص ١٩

فإذا ثبت أن الصور الذهنية متأخرة في حصولها عن العلم بنفس ذي الصورة، حينها لا يمكن قبول كون الصورة هي العلم لكونها متأخرة رتبة عن العلم والمتأخر لا يكون علة للمتقدم عليه رتبة. ولأن «الصورة الحاصلة في النفس معلومة بالعلم الحقيقي. وكذلك الروح وذو الصورة أيضاً معلومان به، بخلاف العلم الحقيقي؛ فإنه يستحيل أن يكون معلوماً لتأبيه وتقدسه عن المعلومية. لأنه نوري الذات ظاهر بذاته لذاته»^(١).

وإلى هنا لم نتمكن من تفهم كيفية حصول الإنسان على العلم الحسولي، كما أننا لم نتفهم لم الإصرار على الخلط بين العلم والمعلوم، والعقل والمعقول، مع أن النظرة البسيطة ترى وبشكل واضح المساحة الفاصلة بينهما.

ولكي نقرب أكثر من فهم طبيعة العلم في هذا التصور المعرفي لابد من الوقوف أيضاً عند العلم الحضورى بوصفه أحد قسمي العلم.

فقد افترضوا في - العلم الحضورى - بأن النفس حاضرة لدى النفس، وبالتالي هي تعلم نفسها بنفسها، فهي بلحاظ (عامة) وبلحاظ آخر (معلومة)، فتارة تكون النفس (مدرّكة) وتارة تكون (مدرّكة)، وهذا بخلاف العلم بالأشياء الخارجة عن الذات التي لا يتحقق العلم بها إلا بتوسط صور الأشياء، أما نفس الصورة وبعد اتحادها مع النفس يكون العلم بها أيضاً علماً حضورياً.

«أما العلم الحضورى فهو عبارة عن كون المعلوم حاضرًا لدى النفس من دون توسط شيء، وهو على هذا يعتمد على ركنين فقط - الإنسان المدرك

(١) توحيد الامامية، المصدر السابق ص ١٩

(بالكسر) - المدرك للنفس بلا واسطة، والعلم الحضورى على قسمين: أولهما ما يكون المدرك فيه مغايراً للمدرك، كما في العلم بالصور الذهنية الحاصلة في النفس من اتصالها بالخارج عن طريق الحواس الظاهرية.. والقسم الآخر للعلم الحضورى أعلى وأنبئ من الأول، وهو ما يكون فيه المدرك والمدرك متحدين خارجاً، ومختلفين اعتباراً ولحاظاً، وهذا كعلم الإنسان بذاته»^(١).

بذلك بدأت تتكشف لنا طبيعة العلم في هذا المنظور المعرفي، حيث نجد أنها تركز على كون العلم نابع من (العلم الحضورى) سوى كان حضور الذات للذات، أو حضور الصورة الثانوية للذات، ومن الواضح أن ذلك لا يكون مفهوماً إلا إذا كانت النفس هي العلم أو أن العلم طبع خاص للنفس. ومن هنا نفهم الاصرار على ضرورة القول باتحاد الصورة مع النفس؛ لأن النفس تعلم بذاتها وبالتالي تعلم بما يتحد معها، «وإنما يتحقق العلم باتحاد الصورة الحاصلة في النفس مع مدرِكها - بالكسر -... ولولا تلك الوحدة، للزم أن لا يتحقق هنالك علم، ولا يتصف الإنسان بالعالمية والخارج بالمعلومية... ولا بد في تحقق العلم من اتحاد بين المدرك - بالكسر - والمعلوم بالذات، ويُعد وجود الصورة العقلية عند ذاك من مراتب وجود النفس المدركة. فمآل اتحاد العاقل والمعقول إلى اتحاد وجود الصورة الذهنية مع النفس في مرتبة من مراتب وجودها»^(٢).

ولكي يتضح ذلك بشكل أفضل، ينبغي علينا تتبع سير النظرية. فقد بدأ هذا المنحى المعرفى للتأصيل لطبيعة العلم من خلال معرفة النفس لنفسها، وبما

(١) السبحاني جعفر، نظرية المعرفة، بقلم حسن مكي العاملي، منشورات المركز العالمى للدراسات الإسلامية، قم ايران، مطبعة القدس، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ، ص ٢٢.

(٢) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة، مصدر سابق، ص ٣٠.

أن النفس معلومة بالوجدان، افترضوا كونها علماً بذاتها، ولكي يدللوا على هذا الفرض آمنوا بتجرد الروح، واعتبروا أن كل ما هو مجرد فهو علم بذاته وأن «هذا العلم والوعي خاصة ذاتية لذلك الروح، وقد ثبت في محلّه أن الروح وجود مجرد وليس مادياً وكل جوهر مجرد فهو عالم بذاته»^(١). ثم وقعوا في إشكال، وهو كيف يتحقق العلم بالموجود الخارجي؟ وبما أن الخارج ليس جوهرًا مجردًا فلا يمكن أن يكون علماً بذاته، كما أن الخارج مباين لذات الإنسان بالضرورة، فحينها لا سبيل لمعرفة إلا إذا تم إحضاره عند النفس التي هي علم بذاتها، وهذا غير ممكن بدون التصرف في الخارج؛ لأن العينية الخارجية لا يمكن أن تتحد مع الكيف النفساني، ولذا قالوا بضرورة اتحاد صور الأشياء لا ذاتها العينية. «المؤمن بالحقائق لا يدعي أن الإنسان يصل إلى الخارج الموضوعي بوصف كونه موجوداً خارجياً حاضراً بنفسه عند المدرك بلا واسطة الصورة الذهنية، بل كل من سلك منهج اليقين لا يريد إلا الوصول إلى الواقع عن طريق صورته الحاضرة لدى مداركنا، الكاشفة عن الأعيان الخارجية»^(٢).

يقول ابن سينا: «وأما القوة النظرية، فهي قوة من شأنها أن تنطبع بالصور الكلية المجردة عن المادة، فإن كانت مجردة بذاتها، فذلك، وإن لم تكن فإنها تصيرها مجردة بتجريدها إياها حتى لا يبقى فيها من علائق المادة شيء»^(٣).

ويبدو أن ذلك خلاف لما أرادوا إثباته من البداية، عندما انطلقوا من مُسلّمَة عرفية تؤكد بأن الواقع الخارجي معلوم بعينيته الخارجية، إلا أنهم خالفوا هذه

(١) المصباح، الشيخ محمد تقي، المنهج الجديد لتعليم الفلسفة ص ١٦١

(٢) السبحاني، الشيخ جعفر، نظرية المعرفة، ص ٦٨

(٣) الميانجي محمد باقر الملكي، توحيد الإمامية، منشورات دار البصرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ، ص ٣٥.

النظرة العرفية وحكموا باستحالة العلم بالعينية الخارجية كما هي متموضعة في الخارج.

من المؤكد عدم جواز محاكمة النظرة الفلسفية بالنظرة العرفية، فالدقة العقلية غير ملتفت إليها عند العرف، إلا أن الدقة العقلية نفسها تقودنا الى القول بأن (الواقعية) ضمن هذا المنظور الفلسفي ليست واقعية حقيقة، وإنما هي مجرد واقعية صورية ذهنية، حتى لو أشارت تلك الصورة الى حقيقة خارج الذهن.

لم يكن ما قدمناه من اعتراض غائب على المهتمين بهذا المنظور المعرفي، بل أكدوا على أن الواقعية حقيقية طالما أن الصورة كاشفة عن الخارج، يقول السبحاني: «...إن المستدل نظر إلى العلم بما هو هو، بالنظر الموضوعي والاستقلالي لا بالنظر الآلي والطريقي، فألغى جهة كشفه وطريقته، فرتب عليه ما رتب، ولكنه غفل عن أن العلم والكشف عن معلوم سواء، متلازمان لا يفترقان، وأن العلم بالشيء عين الكشف عنه، فلا يصح لنا الاعتراف بالعلم من دون المعلوم، ولا بالصورة الإدراكية من دون مكشوفها»^(١).

وهذا الكلام مع ما يحملة من وجهة إلا انه لا يخلو من اعتراض؛ لأنه مبني على افتراض أن الصورة المدركة للنفس كاشفة عن الواقع، فهي من جهة معلومة للنفس، ومن جهة ثانية كاشفة عن الواقع بوصفها صورة منتزعة منه، وهذا هو ذاته مورد الإشكال؛ فمن أي باب يتم إعطاء هذه الصورة حالة الكاشفية عن الواقع؟! وهذه الصورة نفسها لم يتحقق العلم بها إلا في إطار اتحادها مع النفس، وهي الطريقة الوحيدة ليصبح الشيء معلوماً، والواقع الخارجي ما زال

(١) المصدر السابق ص ٦٨

في خارجه ولم يتحد مع النفس.

صحيح أن العلم بالشيء عين الكشف عنه، إلا أن العلم هنا هو النفس المدركة، والمعلومة هنا هي الصورة المتحددة مع النفس، وعليه يكون العلم بالصورة، هو عين الكشف عن الصورة، وليس الكشف عن الواقع الخارجي، وهذا صريح بعض العبارات: «حظ الإنسان عندئذٍ من إدراك الواقع، هو إدراك صورة علمية منه، لا الواقع نفسه، إذ من الضروري أن الواقع له آثار حقيقية كالحرارة والبرودة، والإنسان عندما يشاهد النار والثلج، لا ينال منها إلا الصورة العلمية لا الآثار الواقعية الموجودة فيها»^(١)، فيثبت من ذلك بأن الواقعية هي واقعية ذهنية حتى لو امتلكت أقوى المبررات، طالما الواقع الخارجي بما هو هو يستحيل الوصول إليه.

وعدم تفهمنا لهذا الطرح نابع من إيماننا بأن هناك علماً ومعلوماً، وهذا ما لا تسلّم به هذه النظرية المعرفية، فقد جعلت العلم والمعلومة شيئاً واحداً، فالصورة الذهنية عندنا هي معلومة بينما عندهم هي علم، بالتالي يصح لهم القول إنها كاشفة عن الخارج «إنما ذلك لأجل أن ما يناله الإنسان في حقل ذهنه ومدارك معرفته هو الصورة العلمية لا غير. وأما الخارج، فإنه إنما يناله عن طريق هذه الصورة بما لها من الطريقية والكاشفية عن الخارج»^(٢).

فلو تماشنا مع هذا الطرح وسلمنا بكاشفية هذه الصورة، فسوف يتعسر علينا أيضاً فهم أن تكون الصورة كاشفة عن شيء غير صورة الخارج؛ لأن هذه

(١) المصدر السابق ص ٢١

(٢) المصدر السابق ص ٢١

الصورة العلمية الموجودة في الذهن ليس إلا تعبير عن صورة الخارج لا نفس الخارج، وكما هو معلوم فإن الخارج له عينية وموضوعية غير الشكل والصورة، فصورة النار مثلاً هي صورة بدون أحراق وهي كاشفة عن نار في الخارج بدون احراق ايضاً، أما النار المحرقة بما هي محرقة وكما هي في الخارج غير معلومة لدينا، يقول السبحاني: «فالصور الذهنية عين الحقيقة الخارجية، في الماهيات والأشكال والحدود، وغيرها في سنخ الوجود»^(١)، ويقول: «فهناك اتحاد بين الصورة والواقع اتحاداً ماهوياً لا وجودياً وإن تلبس بالوجود في النشأتين (الذهن والخارج) أمر واحد من حيث الماهية، غير أنه تحقق في النشأة الخارجية بوجود عيني، وفي النشأة العقلية بوجود ذهني، ولأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودين ما يترتب على نظيره وعديله»^(٢).

فالصورة لا تكشف إلا عن ماهية الواقع، لا الواقع الخارجي نفسه، لأن ما تلبث في الذهن والخارج هو أمر واحد من جهة الماهية فقط، فاتضح أن مقصدهم من كاشفية الصورة، هي كشف ماهية الواقع، ولكن غاب عنهم أن تلك الماهية هي نفسها الصورة المفترضة، فتكون الصورة معبرة وكاشفة فقط عن نفسها، وإلا لزم عليهم افتراض ماهيتين للواقع الواحد، وهذا محال، وبهذا ندرك أننا لم نخرج عن إطار العلم التصوري من الصورة والماهية إلى نفس الصورة والماهية، ولا يوجد إثبات شيء آخر بينهما. و«أما اتحاد ماهيتين تامتين فهو يستلزم انقلاب الماهية وذلك تناقض، لأن فرض الماهية التامة يعني فرض قالب مفهومي معين لا ينطبق على أي قالب مفهومي آخر، واتحاد ماهيتين تامتين يستلزم انطباق قالبين

(١) المصدر السابق ص ٣٠٢

(٢) مصدر السابق، ص ٣٠١.

متباينين على بعضهما البعض. وبعنوان تشبيه المعقول بالمحسوس» والنتيجة إن ماهية هي ذاتها الصورة التي انعكست من الشيء على الذهن سلفاً، فعلى أي شيء تكون كاشفة؟ على ماهية أخرى، مباينة، أم على ذاتها؟ فالأولى محال، كما حكموا هم بذلك فيما تقدم، والثانية تحصيل للحاصل.

وبذلك تحقق أن الصورة التي انعكست من الخارج على الذهن لا تنطبق إلا مع نفسها لا الواقع العيني، فلا تعبر الصورة إلا عن الصورة، ومن هنا لا يصح استخدام تعبير كاشفية الصورة عن الواقع، لأنها قفزة بدون أساس علمي واضح.

والدليل على البيونة بين الوجودين الذهني والخارجي هو القول: «لأجل ذلك لا يترتب على كل من الوجودين ما يترتب على نظيره وعديله»^(١)؛ فإن عدم الاطراد بين الوجودين دليل على المفارقة بينهما، ووجه المفارقة هو: أن الموجود له تحقق في الخارج وتحقق آخر في الذهن، وما نسعى لإدراكه هو الموجود في الخارج، الذي يكون معبراً عن (الواقعية) الحقيقية، أما الوجود الذهني الذي تحقق من خلال صور الأشياء، لا يثبت إلا (واقعية) تصورية؛ لأن الصورة الذهنية هي نفسها صورة الخارج لا نفس الخارج.

أما إذا افترضنا بأن (العلم) هو كشف للخارج بما هو خارج دون الحاجة لتوسط صور الأشياء، وأن هذه الصور والمفاهيم تنتزعها النفس من واقع العلم بالخارج، حينها يكون المعلوم لدينا بالضرورة هو الواقع الخارجي، والمعلوم لدينا بالعرض هو صور الواقع، وهذا خلاف ما قامت عليه تلك النظرية التي

(١) المصدر السابق.

جعلت الخارج معلوم بالعرض. «والموضوعية في المعرفة قائمة على أساس أن الصور الذهنية لا تختلف عن الموجودات الخارجية في الماهية، وإنما تختلف في الوجود فحسب»^(١). فالصورة التي هي تعبير عن الموجود، لا تعبر عنه في جميع مراتبه وإنما فقط في الماهية والصورة، أي أن الصورة تعبر عن نفسها، أما مرتبة التحقق والتعين، فهي خارجة عن إطار العلم.

«فالذي يقع في إطار الذهن، هو المفاهيم والصور، التي يعبر عنها برسم الوجود وشرحه، وبيان مرتبته وحده، لا الشيء الذي يشكل دار الوجود والتحقق، أعني نفس العينية الخارجية، فإنه مستحيل أن يرد الذهن من غير طريق المفاهيم والصور والإشارات»^(٢).

يقول السيد رضا الصدر: «وقد يطلق الوجود، ويراد منه حقيقة الوجود، ذلك الأمر المتحقق في الخارج، وتلك حقيقة مجهولة الكنه غاية الجهالة، وغير واضحة ولا يمكن التعرف عليها، وإن أمكن الإشارة إليها بإشارة عقلية، وهي أن يعبر عنها بالمفهوم، وذلك معرفة تلك الحقيقة بوجه»^(٣).

كل هذه العبارات تؤكد ما ذهبنا إليه من فهم لهذه النظرية، فأن طبيعة المعرفة عند الإنسان قائمة على التعامل مع الخارج عبر مفاهيم ذهنية، ولا يمكن التعرف على الخارج كما هو في عين خارجيته، ونحن نخشى من وقوع هذه النظرية في ما وقعت فيه النظرات المثالية والسفسطائية التي قالت: «لا شيء موجود في ذاته ولذاته، وكل ما هو موجود فإنما وجوده بالنسبة إلى الإنسان، وهذا معنى قول

(١) المصدر السابق، ص ٣٠١

(٢) مصدر سابق، ص ٢٤٧

(٣) الفلسفة العليا، السيد رضا الصدر، دار الكتاب اللبناني الطبعة: الاولى ١٩٨٦

بروثاغوراس: الإنسان مقياس كل شيء»^(١)، فإن أنكار الحقيقة الخارجية أما أن يكون بعدم الاعتراف به من الأساس، أو من خلال الايمان بوجود شيء لكنه خارج عن علم الإنسان، بمعنى أنه مجهول تمام الجهالة، فحينها لا يكون هناك موجود غير العلم والوجود الذهني.

وبعيداً عن قبولنا أو رفضنا لهذا التنظير في المعرفة، فإن ما يهمنا هو اختبار هذه النظرة قرآنيًا، وما هو موقف القرآن من طبيعة العلم والمعرفة؟ وهل ما تبناه بعض فلاسفة المسلمين في هذا الحقل معبر عن القرآن أم عن فلسفات يونانية؟ هذا ما نحاول بحثه في هذا الكتاب، في محاولة للرجوع إلى القرآن والتدبر في آياته، لتتعرف على العلم ما هو؟ وكيف يكون؟ وهل هو كشف للواقع بتمامه، أم عبر الصور المنعكسة من الخارج؟

(١) مرجبا، د. محمد عبد الرحمن، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ص ٢.



الفصل الثاني

الثابت والمتحول
الجذور والاتجاهات



إشكالية الثابت والمتحول

الثابت والمتحول يمثلان إشكالاً رافق العقل الإنساني منذ أمد بعيد؛ لأن طبيعة التفكير تصطدم دائماً بسؤال الثابت والمتحول، أي ما يفكر وما لا يفكر فيه. ولا يقتصر ذلك على دائرة معينة؛ وإنما يمتد إلى كل ما يمثل شأناً إنسانياً، فطبيعة الحياة البشرية، تفرض صيرورة اجتماعية قائمة على التقابل بين الثابت والمتحول، ومن هنا فإن الحضارة التي يمكن أن تشكل اسهاماً حقيقياً في التاريخ الإنساني؛ هي الحضارة القائمة على بنية معرفية تحقق في أهم أبعادها نوعاً من الموازنة بين الثابت والمتحول.

وقد ساهمت الأستمولوجيا الحديثة على تدعيم فكرة التحول المستمر في المعرفة الإنسانية، لا على نحو النسبية التشكيكية التي تتلاعب بالمعرفة، وإنما على نحو التكامل والتطور المعرفي الذي تؤسس له فلسفة العلوم نفسها. وهذا المنحى المعرفي يركز على نمط تفكيري يسير على عكس ما كانت عليه الفلسفة الكلاسيكية، التي تنطلق من المعنى النهائي للحقيقة. ومن أبرز هذه الاتجاهات هي (الأستمولوجيا الكونية) التي نظر لها جان بياجيه^(١). والتي ترصد المعرفة

(١) ويكيبيديا: جان بياجيه (بالفرنسية: Jean Piaget) (ولد ٩ أغسطس ١٨٩٦ - توفي ١٦ سبتمبر ١٩٨٠) عالم نفس وفيلسوف سويسري وقد طور نظرية التطور المعرفي عند الأطفال فيما

من زاوية كونها طبيعة متطورة مع الزمن، فتصبح المعرفة دائماً انتقلاً من حالة دنيا من الصدق، إلى حالة عليا منه، وبالتالي المعرفة لا يتم دراستها في مراحلها الأولى أو مراحلها النهائية كلاً على حده وإنما يتم دراسة تحولاتها هي نفسها. يقول محمد عابد الجابري: «أما جان بياجى، فهو يرى من جهته أن الخطأ الذي ارتكبه الفلاسفة في موضوع المعرفة والذي جعل أراءهم فيها تبقى عقيمة غير منتجة وغير مواكبة للتطور، هو أنهم كانوا ينظرون إلى المعرفة كواقعة نهائية كاملة، وليس كعملية تطور ونمو، لقد شغل الفلاسفة أنفسهم دوماً، من أفلاطون إلى كانت، بالبحث عن مبادئ أو حقائق نهائية، تقوم عليها المعرفة البشرية، ولم تسلم من هذه الظاهرة المعيبة حتى العلوم الأخرى من رياضيات وطبيعات وعلوم إنسانية، حيث كانت، إلى عهد قريب، تأخذ بعض القضايا المبدئية، كل في ميدانه، على أنها قضايا نهائية لا يجوز الشك فيها أو الطعن في صدقها، أما اليوم، يقول بياجى، وبفضل تقدم العلم، لم يعد هناك من يقول بمثل هذه القضايا النهائية. فجميع القضايا العلمية المبدئية قابلة للمراجعة والتصحيح»^(١).

هذه الأستمولوجيا ليست ناظرة للأديان؛ بل مدار اهتمامها هو المعرفة العلمية، إلا أن البعض يعمل على تعميمها لتشمل العلوم الإنسانية فتصبح كلها متحولة بما فيها الأديان، وضمن هذا المنظور المعرفي يصعب إيجاد مقاربة

يعرف الآن بعلم المعرفة الوراثة. أنشأ بياجى في عام ١٩٦٥ مركز نظرية المعرفة الوراثة في جنيف وترأسه حتى وفاته في عام ١٩٨٠. يعتبر بياجى رائد المدرسة البنائية في علم النفس.

(١) الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي

مصدر سابق، ص ٣٧

لثبات الأديان، الأمر الذي يخرجها من الدائرة المعرفية تماماً ليدخلها في دائرة الدوغمائية والادلجة؛ وذلك لكونها غير قابلة للتحويل وبالتالي غير قابلة لأن تكون معرفة، وفي ظني أن هذا نوعٌ من التقييم المتعسف للأديان؛ فالأديان عامة والإسلام خاصة لا يرفض التراكم المعرفي والتطور النوعي، بل يدعو دائماً إلى إعمال النظر والتدبر، فقوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١) تدل بشكل واضح بان العلم ليس له سقف يقف عنده.

فكل البحوث الحديثة التي تدعم تطور العلوم لا تشكل إشكالاً للأديان، طالما تنطلق من معرفة دنيا صادقة إلى معرفة عليا صادقة، وهذا النوع من التحويل لا يتعارض مع الثبات؛ بل يركز عليه من أجل تحقيق تحول إيجابي تكاملي، كما أن التطور الذي ينتقل بالمعرفة انتقالاً رأسياً يحافظ على الثبات أيضاً؛ لأن النظرة العميقة لا تتحقق إلا للحقيقة التي تتمتع بنوع من الثبات.

والمهم في ذلك أن هناك بحوثاً علمية - وبمقاربات مختلفة - كلها تُجمع على أن المعرفة الإنسانية ذات طبيعة متحولة، سواء كان تحولاً نوعياً تكاملياً، أو كان تحولاً نسبياً تشكيكياً لا يعترف بالحقيقة. وفي قبال كل ذلك تقوم الأديان على نوع من الثبات الذي يحقق لها وصفاً موضوعياً خاصاً. ومن خلال هذا التقابل تتجلى إشكالية الثابت والمتحول بالنسبة للأديان.

والإسلام - بوصفه إطاراً معرفياً يهتم بحضارة الإنسان - محكوم أيضاً بمعادلة الثابت والمتحول، الأمر الذي يجعل بحث هذا العنوان ضرورة ملحة في كل المراحل التاريخية؛ وذلك لأن القول بخلود رسالة الإسلام وصلاحيتها

(١) سورة يوسف، الآية: ٧٦.

لكل الأزمنة، قول غير واضح ما لم يتضح ما تمتلكه الرسالة من ديناميكية خاصة تسمح لها بالديمومة والاستمرار.

والذي يكشف عن حضور هذا الإشكال في الوسط الإسلامي هو ظهوره ضمن سياقات مختلفة وبعناوين متعددة، مثل: (السلفية والعلمانية. التراث والحداثة. الثابت والمتغير. الأصالة والانفتاح. المطلق والنسبي...) بوصفها عناوين ملحة تفرض نفسها بقوة داخل الحراك المعرفي الإسلامي.

وقبل الدخول في عرض هذه الإشكالية على الفكر الإسلامي، وتصنيف الاتجاهات التي تشكلت نتيجة الموقف من هذه الإشكالية، لابد من التمهيد لذلك بمقدمات تبحث عن المحفزات التي شجعت على حضور هذه الإشكالية في الساحة الإسلامية. فكان لابد من بيان ولو بشكل عام الجذور الفلسفية لفكرة النسبية، باعتبار أن إشكالية التحول في المعرفة الدينية برزت بشكل واضح بعد دخول التيارات النسبوية في الوسط الإسلامي. كما أنه من الضروري الحديث عن الهرمنيوطيقا بوصفها إحدى الآليات التفسيرية التي شاع ذكرها بين المدارس الإسلامية الحداثوية.

الجذور الفلسفية للنسبية:

من أهم التطورات التي أحدثت تغيراً جوهرياً في مسارات المعرفة البشرية، هي النظرة المعرفية التي انتقلت بالمعرفة من كونها ثمرة العلاقة بين العقل وبين الموضوعات الخارجية، إلى كونها شعوراً نفسياً وانطباعات ذاتياً لا يمكن ضبطه بمقاييس الموضوعية، فبدل من كون الخارج هو المقياس للمحاكمات المعرفية، أصبح للمعرفة فضاءات خاصة تسمح لها بالحركة داخل تصور الذات وإدراكها،

وذلك ضمن تساؤلات تبحث عن قيمة المعرفة لا في مطابقتها للخارج وإنما المعرفة نفسها بوصفها قيمة في ذاتها.

فلم يكن الشيء في ذاته - ضمن هذا التصور - ذا قيمة بعيداً عن انطباعات النفس المدركة لذلك الشيء، ولولا تلك العلاقة الخاصة بين الذات العارفة وبين الشيء في ذاته، لما أصبح هناك معرفة بالأشياء. هذا هو حاصل التفريق الذي قام به كانط بين الشيء لذاته والشيء بالنسبة لنا، حيث جعل المعرفة البشرية نتاج علاقة تفاعلية بين الذات الفاعلة بكل ما تحمله من تجارب، والذات المنفعلة. يقول كانط: «عن طريق الحاسة الخارجية وهي صفة لذهننا، نمثل لأنفسنا الأشياء على أنها خارجية عنا، وموجودة.. في المكان»^(١) فكل ما يدركه الإنسان هو ظاهر، أو بمعنى: إن ليس للإنسان نصيب من معرفة الأشياء إلا ظواهرها أما ما يقع خلف الظاهر فليس أمام الإنسان إلا أن يتخذ حياله موقف (اللا أدري) أو المجهول تمام الجهالة.

وبعيداً عن ما يحمله هذا الطرح من غموض؛ لأن إثبات الظاهر موقوف على إثبات ذات الشيء، ونفي ذات الشيء هو عين نفي الظاهر، إلا أنه قد تمكن من فتح تساؤلات جديدة أصبحت مدار كثير من الفلسفات، وأهم ما نحتاجه هنا كشاهد فلسفي، هو أن كانط أسس للنسبية المعرفية التي تتحرك في دائرة اللامطلق والنهائي، لأن الإنسان يتحرك ضمن تجربته الحسية في إطاره الزماني والمكاني، وبالتالي يستحيل افتراض عقل نموذجي في ظل وجود تجارب غير منحصرة، ولهذا اعتبر كانط هذا التغير المنهجي الذي أحدثه مشابهاً للثورة

(١) د. فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ص ٦٤

الكوبرنيكية التي استبدلت كل الفرضيات المرتكزة على محورية الأرض. عندما جعل العقل هو المحور الذي تدور حوله الموضوعات، وليس العكس كما هو حال الفلسفة الكلاسيكية التي كانت تنظر للموضوعات بوصفها الثابت الذي يدور حوله العقل. يقول فؤاد زكريا: «لا بمعنى أنه أراد منها أن تحدث انقلاباً شاملاً في تجديد العلاقة بين الأشياء والذهن فحسب، بل أيضاً بمعنى أنها، كالنظرية الكوبرنيكية الفلكية، كانت فرضاً خاضعاً للتحقيق وينبغي الحكم عليه حسب ما يؤدي إليه من نتائج»^(١)، وهذا يكون كانط فتح بنفسه باب النقد باعتبار ما أتى به فرضاً قابلاً للحوار.

ومُقاربة الدين ضمن التصور الكانطي تقتضي التفريق بين الدين في ذاته والدين لأجلي، فينتج عن ذلك مباينة حقيقية بين الدين وبين المعرفة الدينية، وحينها يظل الدين في ذاته مجهولاً ولا يمكن معرفته، بينما تصبح تصوراتنا وما يظهر لنا هو فهمنا الذي لا يعبر عن الدين في ذاته. وبالتالي الثبات الذي يمكن أن نتصوره هنا هو ثبات (للدين) وهي حقيقة خارجة عن القدرة الإدراكية للإنسان، أما ما دون ذلك من معارف دينية فكلها متحولة ومتغيرة. وسوف نرجع إلى هذه النظرية عندما نستعرض المقاربات الإسلامية لإشكالية الثابت والمتحول.

هذا التحول في طبيعة المعرفة الذي أحدثه كانط أصبح منطلقاً لكثير من الدراسات الفلسفية، ففتح الباب أمام خطوات واسعة لفلسفات مختصة في نظرية المعرفة ارتكزت على كون الظاهر هو الأساس الموضوعي للمعرفة؛ لأن الكينونة الحقيقية للشيء هي كينونة الظاهر لا كينونة الشيء في ذاته. فكانت

(١) فؤاد زكريا، نظرية المعرفة والموقف الطبيعي للإنسان، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة ص ٧٦.

إسهامات (هوسرل)^(١) الذي أسس الفينومينولوجيا على أسس منهجية تعترف بالظاهر وتقترب منه بوصفه المحصلة الحقيقية للمعرفة الإنسانية. وانطلق هوسرل في تأسيسه المنهجي معارضاً المذهب الطبيعي الذي ساد في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر، والتطرف الذي أحدثه أصحاب العلوم الطبيعية عندما اعتبروا العلم الطبيعي قادر على الانطباق على كل المجالات حتى الإنسانية منها. فعارض هوسرل هذا الاتجاه مؤسساً لنظرية خاصة تقوم على تجاهل الواقع الطبيعي واستبعاده، والسبب في ذلك: أن كل المشاكل الفلسفية يعتبرها نتاج التوجه الإنساني نحو الطبيعة. حتى مثالية كانط لم تسلم من هذا النقد باعتبارها في المحصلة نتاج توجه نحو الطبيعة، ولذا افترض ضرورة تعطيل الواقع الطبيعي أو جعله بين قوسين؛ لأنها في نظره الطريقة التي يعيد الوعي فيها ذاته الذي غُيِّب في الطبيعة. فموقف الإنسان تجاه الطبيعة جعله يضيع في الأشياء وموضوعات العالم وعلاقاتها. يقول هوسرل: «نضع بين قوسين (كل ما يتعلق بماهية الموقف الطبيعي) بالنظر إلى طبيعة الوجود: أي هذا العالم الطبيعي كله والذي هو حاضر أمامنا وفي متناول أيادينا.. والذي سيبقى للأبد عالماً من الوقائع.. وهكذا أعزل كل العلوم التي تتعلق بهذا العالم الطبيعي.. ولا أستخدم أيًا من معاييرها ولا أية قضية من قضاياها في نسقي.. أو باعتبارها أساساً لي»^(٢).

(١) ويكيبيديا، إدموند هوسرل (Edmund Husserl)، (٨ أبريل ١٨٥٩م - ٢٦ أبريل ١٩٣٨م) فيلسوف ألماني ومؤسس الظاهريات. ولد في موراوايا في تشيكوسلوفاكيا في عام ١٨٥٩م. درس هوسرل الرياضيات في لايبزغ (١٨٧٦م) وبرلين (١٨٧٨م). و فيينا (١٨٨١م). كما درس الفلسفة على فرانتس برنتانو و كارل شتومف. أثر إدموند هوسرل على فلاسفة من بينهم: ماكس شيلر، جون بول سارتر، ألفرد شوتز وإيمانويل ليفيناس. هو أستاذ مارتين هايدغر.

(٢) ويكيبيديا، <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

فعند هوسرل إذا كان الوعي مرتبطاً بالطبيعة فهو أسيرها، وفي حالة من السذاجة والاستسلام لها، ولا يمكن أن يعاد للوعي اعتباره إلا إذا تم تجاهل هذا العالم الطبيعي ووضعه بين قوسين وتعليق الحكم عليه، أي بمعنى أن يتنازل الإنسان عن كل معارفه السابقة من أجل الانصات من جديد للعالم، لا من أجل تكوين مفاهيم جديدة عن الوجود وإنما من أجل ظهور ماهيات الأشياء في الوعي الإنساني؛ فعنده الماهيات تمثل الحقائق الموضوعية للأشياء وهي متميزة عن الطابع الحسي لها؛ بل الماهيات سابقة في وجودها في الوعي على حواملها المادية. وهنا قد يؤسس هوسرل إلى موضوعية جديدة لا تعترف بموضوعية الطبيعة الخارجية، وإنما موضوعية من نوع آخر قائمة على الوعي أو الخبرة الشعورية بالأشياء؛ «لأن الموضوعية لديه ليست جاهزة وموجودة في العالم الخارجي يتلقاها الوعي سلبياً عن طريق الحواس، بل يؤسسها الوعي نفسه بما لديه من توجهات قصدية»^(١).

وبرغم أن هوسرل قد اتفق مع كانط في التفريق بين الشيء لذاته، والشيء لأجلنا، إلا أنه قام بمقاربة المعرفة مقارنة فينومينولوجية أي ما يعرف بالظاهراتية أو الظهور في الوعي الإنساني، وعليه يكتسب الوجود قياً جديدة تعاد معه الأنا المفقودة، ويتحول الوجود الطبيعي إلى علم (شعور) بوصفه معطى شعورياً لا بوصفه حقيقة في ذاتها.

وفي ظني أن اهمال الموضوعية الطبيعية، والتأسيس لموضوعية شعورية، هو نوع من الذاتية تحت مسمى الموضوعية، فالوعي الذي تحققه الذات بقصدها

(١) ويكيبيديا - <https://ar.wikipedia.org/wiki/>

لا يختلف عن الوعي المنعكس عن الطبيعة الخارجية، فعدم اعتراف هوسرل بمعايير الواقع الطبيعي يخرجنا تماماً عن الموضوعية ويدخلنا من جديد في الذاتية.

وبشكل عام نجد أن التأسيس الفلسفي للنسبية يرتكز على التفريق بين المعرفة وبين موضوعاتها الخارجية، أي على التفريق بين ما هو نسبي تبعاً لحدود التجربة الإنسانية، وما هو خارج عن حدود تلك التجربة أي الشيء في ذاته. والتجربة هنا ليست بالمعنى العلمي؛ وإنما هي التجربة الشعورية التي يعيشها الإنسان ضمن المعطى الحياتي، وما يؤثر فيها من بعد اجتماعي، وتاريخي، وسياسي، أو بمعنى عام: هي الفعل الشعوري للحياة.

وأما الشيء في ذاته: فبما أنه خارج حدود التجربة فهو خارج أيضاً عن حدود المعرفة. ومن هنا يصبح التأسيس المعرفي لهذا الاتجاه قائماً على جعل المعرفة ضمن آفاق متعددة بتعدد التجارب. وبالتالي انتصرت الفلسفة النسبية للذات وأهملت الموضوع المراد معرفته، وعندها تصبح المعرفة مجرد تجربة نفسية واحساس داخلي أقرب للانطباعية، وعند هذه النقطة تفرق المعرفة البشرية، بين معرفة واقعية موضوعية، وأخرى معرفة ذاتية نسبية.

وهذه المفارقة بين الموضوعية والذاتية تخلق تمايزاً في كل أنماط المعرفة، بحيث تنعكس على أي تقييم في أي باب من المعارف، طالما أصبح النظر إلى العمل المعرفي من زاويتين بينهما نسبة كبيرة من التباين، فمثلاً موضوع (الإيمان بالله) إذا نظر إليه من البعد الذاتي يتحول إلى مجرد شعور ذاتي غير كاشف عن

حقيقة خارجية تسمى بـ(الله). وبذلك يتعدد (الله) ضمن تصورات تختلف باختلاف أصحابها، أما النظرة الموضوعية فبعكسها؛ لأنها ترد ذلك الإيمان إلى وجود حقيقة ومبدأ واحد، له وجود خارج شعور الإنسان، لا يتغير بحسب الانطباعات الذاتية للأشخاص.

وفي علم الأخلاق فإن مقياس الخير والشر في المبدأ الذاتي يرجع إلى اعتبارات شخصية لا تعترف بأي معيارية تتجاوز الاعتبار الذاتي للشخص، أما الموضوعية فإنها تؤمن بوجود معايير تميز بينهما ويمكن الوصول إليها.

وفي علم الجمال تذهب الذاتية إلى أن الجمال مجرد ذوق شخصي وانطباع ذاتي تخلقه النفس عند مواجهة الشيء، في حين أن الموضوعية تدعو إلى الوصول إلى قواعد تشكل أساساً للتمييز بين الجميل والقبيح.

وبخصوص نظرية المعرفة فإن الذاتية والموضوعية يشكلان مفارقة أساسية لأي بناء معرفي، حيث ترى الذاتية أن التفرقة بين الحقيقة والوهم لا يركز على أي أساس موضوعي، فليس هناك ثمة حقيقة مطلقة، وكل ما يتصور كونه حقيقة فهو مجرد اعتبارات ذاتية محضة. وهذا بخلاف النظرة الموضوعية التي ترى إمكانية التفرقة طالما كانت الحقيقة تعبيراً عن الموضوع الخارجي. وهكذا تتدخل هذه المفارقة في كل ضروب المعرفة.

وقد تكون الخلفية الدافعة لهذا التصور الذاتي وحضوره المكثف في المباحث المعرفية، هو التباين المنهجي بين الظاهرة الطبيعية والظاهرة الإنسانية، فبعد أن ساد في أوربا تصور يدمج بين الظاهرتين في رؤية منهجية واحدة؛ باعتبار أن

المنهج الطبيعي هو القادر على تحقيق نتائج يقينية في العلوم الإنسانية، كما هو الحال في العلوم الطبيعية. وقد كانت جهود (دلتي) (١) الهرمنيوطيقية منصبة على التفريق بين منهج العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، مبيناً أن هناك ثمة مفارقة بين المنهجين، فالإنسان في نظر دلتي لا يمكن رصده وتقييمه ضمن إطار ماديّ خارجي فحسب، لأنه موجود له (قصد) أي أن سلوكه تحدده دوافع إنسانية داخلية، لا يمكن الوصول إليها عن طريق الرصد المادي وإدخاله ضمن قانون السببية المادية وقوانين الطبيعة؛ لأن معرفة الظاهرة الإنسانية لا تقوم على الوصف والشرح كما هو الحال في الظاهرة الطبيعية، وإنما تحتاج إلى تعقل وإدراك وتفهم يقوم على التعاطف والمعاشة ومن ثم كشف مخزونه الداخلي.

التفريق بين العلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية، فتح الباب أكثر لتعزيز الذاتية، لكون هذا التفريق قائم على امتلاك الإنسان لخصوصية تميزه عن بقية الطبيعة، سوى كان الإنسان موضوعاً للمعرفة، أو كان هو الذات العارفة، ففي كلا الحالتين لا بد من ملاحظة خصوصيات الذات الإنسانية، ومن هنا اعتبر البعض أن الإنسان لا يمكنه التفكير بموضوعية تخرجه تماماً عن الذاتية، بل ذهب البعض إلى أن التعامل مع الموضوعات بحيادية كاملة ضرب من المحال، ونوع من إعدام الذات. فالإنسان يمتلك شعوراً داخلياً وميولاً نفسية وغايات خاصة، وليس وجوداً ماديّاً بحتاً. وضمن هذه النظرة تصبح الموضوعية المعرفية

(١) ويكيبيديا، فيلهلم دلتي (١٩١١-١٨٣٣)، فيلسوف وطبيب نفساني وعالم اجتماع ألماني، يعتبر الممثل الرئيسي للفلسفة بوست-هيغلية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن ٢٠. يعتبر دلتي من الفلاسفة الأكثر نفوذاً في فلسفة الحياة. وقد ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالحركة التاريخية أو بفلسفة التاريخ، التي اعتبرها فلسفة للفهم. التي هي أداة للكشف عن الحياة في الحياة.

التي حاولت نقل المعرفة من الذات إلى الموضوع محالة تهمل الإنسان بوصفه ذات فاعلة في المعرفة.

وبالتالي مشكلة الموضوعية في نظر التوجه الذاتي هي في طرحها المثالي للمعرفة، والمثالية هنا في عدم اعترافها بخصوصية الإنسان وميوله، واعتبارها العقل الإنساني صفحة بيضاء يمكن للخارج أن يُرسم فيه بكل حيادية، وهذا ما لا يمكن التسليم له بحكم الواقع الإنساني ذي التوجهات المختلفة. كما أن نقل مركز الإدراك من الإنسان إلى الشيء نفسه يهمل كل ميزة معرفية للإنسان؛ لأن حينها تكون عملية المعرفة عملية سلبية بامتياز. الأمر الذي يجعل من الضروري فتح هذا السؤال امام النص القرآني للكشف عن موقفه من الذاتية والموضوعية؟

وفي حقيقة الأمر: إن جدلية الذات والموضوع لم تُصوّر إلا في إطار تضخيم الذات على حساب الموضوع، أو تضخيم الموضوع وإهمال الذات، ولم يكن هناك سعي خلف إيجاد توازن بينهما، فالواقع الخارجي ليس مجرد موجود بسيط وجامد؛ فقد يكون مركباً، وقابلاً للخضوع لكل الثغرات التي تفرزها حركة التبدل والتغيير المستمر في الموضوعات، وبالتالي قد يكون خاضعاً للافتراضات الاحتمالية، وبخاصة إذا تعلق الواقع بالظاهرة الإنسانية على مستواها السلوكي، والسياسي، والاجتماعي، والاقتصادي، فحينها يكون الموضوع في حالة من الحركة والصورورة الدائمة. وهو الهامش الذي يوفره الموضوع للذات لكي تجد غاياتها من خلال هذه الصورورة. وفي المقابل لا يمكن للذات أن تبعد بعيداً عن الموضوعات، بوصفها المادة التي تخلق للفكر تلك المساحة، فلا يمكن للعقل أن

ينظم تلك المعارف لولا وجود منبهات خارجية بمثابة معطيات وحوافز لعملية التفكير.

والتوازن الذي يمكن الإشارة له هنا هو النظر للإنسان لا بوصفه عقلاً مجرداً ولا بوصفه مجموعة من التراكيب النفسية، وإنما الإنسان كحقيقة واحدة مركبة من عقل وشهوة، وتركيز البحث في العلاقة بين الاثنين (العقل والشهوة أو الروح والمادة) وهو الكفيل بفتح الطريق لإيجاد نظرة واقعية للإنسان ومن ثم التعرف على طبيعة المعرفة عنده، وفي هذا الاتجاه نجد مادة واسعة من آيات الذكر الحكيم يمكن بالتدبر فيها أنتمكن من اكتشاف موقف القرآن من هذا البعد المنهجي والمعرفي.

وفي واقع الأمر أن البحث عن العقل من جهة، والبحث عن الهوى من جهة أخرى، هو البحث الذي يقود إلى تحديد نقاط القوة والضعف في الإنسان، وبالتالي بحث عن مصادر الحق والباطل؛ فالعقل هو مصدر القوة الذي يسمو بالإنسان ويتجاوز به كل ضغوط المادة، والهوى هو مصدر الضعف الذي يجعل الإنسان منفعلاً بمحيطه ومتأثراً بظروفه المادية. وقد اهتم القرآن بكلا البعدين؛ ففي حين أمر بالعقل والتعقل، نهى عن الهوى والشهوات.

وما يؤسف له أن علم الكلام الإسلامي لم يبحث في هذه المفردات القرآنية بالشكل المطلوب، أو بحث فيها بوصفها موجهات أخلاقية لا علاقة لها بنظرية المعرفة، وهذا بخلاف العرفان الإسلامي الذي أولى النفس اهتماماً خاصاً بوصفها عقبة أمام معرفة الحقائق، فأوصى بتزكية النفس وتهذيبها كمقدمة

ضرورة للمعرفة، إلا أنه في المقابل أهمل العقل ولم يوليه الاهتمام الكافي، فحصر المعرفة الإسلامية في الجانب الوجداني وما ينكشف للروح، فأخرجت بذلك المعرفة الإسلامية من كونها معرفة بالمقاييس العقلية، وتحوّل الإسلام إلى تجربة شعورية خاصة لا تمتلك معايير موضوعية ولا تمتلك القدرة على التعميم. والمحاولات التي قام بها العرفان النظري لإيجاد مقاربات عقلية لنتائج العرفان، لا تعدو أن تكون تبريراً عقلياً لمعرفة لا تعترف بالعقل، وفي ظني أن مقارنة العرفان نظرياً هو هدم لحقيقة العرفان نفسها؛ لأن العرفان تجربة شعورية واحساس داخلي بالحقيقة، وأي محاولة لإخراجها من هذا المحيط هو الحكم عليها بالإعدام.

وفي المقابل بذلت جهود كبيرة حول المنطق الارسطي، بوصفه الأداة التي تعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، وهذا المجهود وإن كان ذا تأثير إيجابي؛ إلا أنه لا يعالج مشكلة النفس الإنسانية وما تقوم به من تأثيرات سلبية في عملية المعرفة، وعليه لم تكن هناك بلورة بالشكل الكافي لنظرة معرفية تستمد جذورها من النص القرآني، لمعالجة إشكالية المعرفة الواقعة بين الذاتية والموضوعية.

وفي ظني أن المعالجة القرآنية فيما يتعلق بالذاتية والموضوعية قائمة على:

أولاً: التركيز على العقل بوصفه مصدراً للمعرفة عند الإنسان، والتذكير به والثقة في معارفه.

ثانياً: التنبيه بأن النفس مصدر للأهواء والشهوات، وبالتالي الانفعال والتأثر والوقوع في الخطأ. قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ

عِلْمٌ وَخَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾.

والتحدي المعرفي الذي يواجه الإنسان هو كيف يمكن أن يتجاوز هيمنة النفس التي تحجب الرؤية الحيادية للواقع؟ وكيف يمكنه أن يدرك الحقيقة كما (هي) لا كما يجب (هو) أن يراها؟

وبهذا التصور نكون قد حصرنا الذاتية في طبيعة النفس وميولاتها وأهوائها، في الوقت الذي أخرجنا العقل من تلك الذاتية. وهذا التبسيط في التصوير لا يعنى السهولة في الأداء المعرفي؛ لأن عملية التجرد التام يشوبها كثير من التعقيدات، فالإنسان لا يعيش بعقله فقط، وإنما هو موجود يعيش هذا التفاعل التركيبي.

ومن هنا كان الأنبياء والرسل ضرورة حياتية ومعرفية أيضاً؛ لأن هذا التعقيد الذي يعيشه الإنسان بين العقل والنفس، يحتاج الإنسان فيه إلى معونة وتوجيه إلهي، وبهذا يمكننا أن نفهم وصايا الأنبياء وتوجيهات النصوص الدينية، التي عملت على التمييز بين العقل والهوى بشكل دائم بحيث لا يخلو نصُّ تقريباً من التذكير بالحقيقتين.

فمشكلة المعرفة الإنسانية نفسية وليست عقلية، «يتصور الرأي السائد في المنطق أن مشكلة الإنسان في العلم، هي مشكلة عقلية محضة، يمكن حلها بوضع قواعد لتنظيم عملية التفكير، إلا أن الحقيقة هي أن المشكلة نفسية، قبل أن تكون

(١) سورة الجاثية، آية: ٢٣.

عقلية، لذا نحن بحاجة إلى معالجة نفس الإنسان، قبل أن نضع قواعد لعقله، وتنظيم فكره، وذلك لأن النفس البشرية، قد تستأثر بإرادة الإنسان، وتوجهها إلى حيث تتحرك أهواؤها، وهنالك تبقى قدرة الإنسان على التفكير معطلة رأساً، ولا تغنيه القواعد الموضوعية لتنظيم التفكير^(١). وإذا تحقق كون المشكلة نفسية وليست عقلية حينها يجب أن يتحرك مسار بحثنا عن (المنهج) في اتجاه آخر غير ما هو مطروح.

وضمن هذا التصور هناك أربعة محاور يجب الاهتمام بها لتجنب الخطأ:

أولاً: التركيز على مصدر الحق والصواب، وهو العقل، ويأتي ذلك بالتذكير والإثارة كما هو منهج القرآن في الدعوة الدائمة بضرورة التعقل.

ثانياً: اكتشاف مصادر الخطأ المتمثلة في النفس والهوى وتقليد الإباء.. وغيرها، ومعالجتها بالثقة في العقل أولاً، ومن ثم ثانياً العمل على تزكية النفس وتهذيبها كما أكد على ذلك القرآن.

ثالثاً: تحديد نطاق المعرفة، والدائرة التي يمكن أن يتحرك فيها العقل، وهي دائرة الشهود، أما الغيب فلا يمكن للعقل أن يحيط به دون الاستعانة بالوحي. هذا مضافاً إلى تحديد مصادر المعرفة بدقة، وهي متعددة بتعدد أشكال المعرفة. فالمعرفة الإسلامية مثلاً تعتمد في معارفها على الوحي، وعليه من الخطأ الإتيان بمعارف من الخارج ثم فرضها على النصوص.

رابعاً: مراعاة قواعد الاستدلال أو ما يمكن أن نطلق عليه بـ(تقنين التفكير)

(١) المدرسي محمد تقى، المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، ص ١٨٧.

وهي التي تهتم بصورة الفكرة، وكيفية الاستدلال، والاستنتاج، وتنظيم الفكر. وهذا ما اهتم به علم المنطق التقليدي.

وبالتالي إشكالية (الذاتية) إشكالية حقيقية، ولكنها ليست حتمية، فلو كانت حتمية لما كان القرآن شجع على مخالفتها، ولما حاسب العباد على الانقياد للشهوات والأهواء، قال تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾^(١) ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ﴾^(٢)، ﴿وَلَا تَطْعَمَنْ أَغْفُلًا قَلْبُهُ عَنِ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾^(٣)، ﴿فَلَا يَصُدَّنَّ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى﴾^(٤)، ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَصْلًا مِّنْ أَصْلٍ مِّنْ أَتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٥)، ﴿قُلْ لَا أَتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذَا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ﴾^(٦)، ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا وَعَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَّلِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾^(٧)، ﴿فَإِن لَّمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَصْلًا مِّنْ أَصْلٍ مِّنْ أَتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٨)، ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِ كَمَن زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾^(٩)، ﴿وَكَذَّبُوا وَاتَّبَعُوا

(١) سورة ص: ٢٦.

(٢) سورة النازعات: ٤٠.

(٣) سورة الكهف: ٢٨.

(٤) سورة طه: ١٦.

(٥) سورة القصص: ٥٠.

(٦) سورة الأنعام: ٥٦.

(٧) سورة الرعد: ٣٧.

(٨) سورة القصص: ٥٠.

(٩) سورة محمد: ١٤.

أَهْوَاءَهُمْ وَكُلُّ أَمْرٍ مُّسْتَقَرٌّ ﴿١﴾.

وبالتالي الضرورة العلمية والمنهجية تستوجب النظر في القرآن للبحث عن نظامه الخاص للمعرفة، واكتشاف ذلك من خلال الاقتراب منه والتدبر في آياته من غير افكار مسبقة.

(١) سورة القمر: ٣.



الهرمنيوطيقا^(١) والتأسيس لمعرفة دينية متحولة

سوف نعرض بشكل مختصر الهرمنيوطيقا الفلسفية، وبخاصة التي بدأت مع غادامير^(٢)، لأنها تشكل حضوراً فاعلاً في الوسط الإسلامي. ينطلق غادامير

(١) ويكيبيديا. تحمل هذه الكلمة الكثير والكثير من التراث الدلالي... حيث تشير كلمة Hermeneutics في علم الفلسفة إلى الفرع الذي يدرس مبادئ التأويل والإدراك. فيما تحمل الكلمة ذاتها اسم نظرية معروفة في الميثودولوجيا -علم المناهج- في أسلوب تأويل النصوص المقدسة وتفسيرها - بالأخص التوراة والانجيل. ويعود أصل مصطلح الهرميتيكية إلى الفعل اليوناني hermeneueien والذي يعني يفسر، يصرح، يعلن، يوضح وأخيراً يترجم. وقد تم اشتقاق المصطلح أيضاً من اسم الإله اليوناني هيرميز، والذي نسبت له الإغريق أصل اللغة والكتابة واعتبروه راعي الاتصال والتفاهم بين البشر. ومن المؤكد أن هذا المصطلح في الأصل كان يعبر عن فهم وشرح أي حكم غامض أو مبهم من الآلهة كان يحتاج إلى التفسير الصحيح. ويعود اشتقاق مصطلح الهرميتيكية مباشرة إلى الصفة اليونانية ἑρμηνευτική والذي يعني الفعل يعرف أي التوضيحية أو التفسيرية، وخاصة من الكتاب المقدس، ومعاني كلمات النصوص. وبالتالي فإن تحليل النظرية نفسها أو العلم قد تحول إلى تفسير وتأويل العلامات وقيمتها الرمزية. ومصطلح الهرمنيوطيقا مشتق من «Hermé» وتعني القول والتعبير والتأويل والتفسير، وكلها دلالات متقاربة، من حيث الاتجاه نحو الإيضاح والكشف والبيان. أمّا في علم اللاهوت فيعرف بكونه فنّ تأويل و ترجمة الكتاب المقدّس [/https://ar.wikipedia.org/wiki](https://ar.wikipedia.org/wiki)

(٢) هانز جورج غادامير (بالإنجليزية: Hans-Georg Gadamer) فيلسوف ألماني ولد في ماربورغ، ١١ فبراير ١٩٠٠م. اشتهر بعمله الشهير (الحقيقة والمنهج) وأيضاً بتجديده في نظرية تفسيرية (الهرمنيوطيقا). وقد توفي في هايدلبرغ، ١٣ مارس ٢٠٠٢م.

في مشروعه الهرمنيوطيقي من ملاحظة أساسية، تذهب إلى أن (النص) أي كان نوعه هو في حقيقته مضمون معرفي وليس شكلاً جمالياً مجرداً، ولكن تظل تلك المعرفة في نظر غادامير بعيدة عن ذلك التصور الرومانسي الذي يعتبر مضمون النص كاشفاً عن التجربة النفسية أو الحياتية للمبدع، فالنص عند غادامير له استقلالته الخاصة بعيداً عن مبدعه، «وهكذا يستقل النص، بفعل الكتابة، عن كل العناصر النفسانية التي تولد عنها، ويصبح حاملاً لحقيقته ولتجربته المعرفية الخاصة التي يفصح عنها من خلال شكله الموضوعي الثابت»^(١).

إلى هنا توصلنا لمعطيات مهمة في هرمنيوطيقا غادامير، تتلخص في كون النصوص والعمل الإبداعي لا يعبر عن حياة المؤلف وعواطفه، أو كما يقول: بأن النص لا «يُفهم بما هو تعبير عن حياة، بل بما يقوله حقاً»^(٢).

وبالتالي يتحول النص إلى وجود موضوعي مستقل عن قائله، وعندها تكون مهمة المفسر أو المؤلف هي البحث عن هذا المعنى الخاص بالنص بوصفه لغة محايدة لا تنتمي إلى المبدع. فالفهم عند غادامير يعني «أن نسعى إلى فهم ما يقال، لا إلى فهمه هو، باعتباره هذه الفردية. فما يهم إدراكه هو حق الشيء نفسه»^(٣). وبالتالي يمتلك النص المعنى بعيداً عن إرادة مبدعه، وبهذا يحرر غادامير المعنى من قصد المؤلف، ويجعله ضمن حركة متجددة بحسب الأفق الذي يحمله

(١) شرفي عبد الكريم. من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، ط١، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ت ٢٠٠٧ م ص ٣٨.

(٢) غادامير. اللغة كوسيط للتجربة والتأويل، ترجمة: أمال أبي سليمان، مجلة العرب والفكر العالمي العدد ٣، سنة ١٩٨٨، ص ٢٦.

(٣) المصدر السابق ص ٢١.

المفسر والمؤول؛ فالمعنى عند غدامير ليس حقيقة تاريخية يبحث عنها في الماضي، طالما أن الإنسان يفهم ضمن سياقه التاريخي وتجربته الخاصة ومفاهيمه المسبقة.

فالمفسر بنظر غدامير لا يمكنه الخروج من أفق الحاضر ليعيش أفقاً آخر في الماضي، وبهذا يقلب العملية التفسيرية رأساً على عقب؛ ويخالف بذلك كل النظريات التفسيرية التي تسعى لتفسير النصوص بحسب المعاني التي تحملها لحظة ولادتها في الماضي، وبالتالي فتح غدامير الباب أمام المؤول ليشترك في صناعة المعنى، بكل ما يحمله من نوازع ومفاهيم مسبقة وتجارب حاضرة، تلك النوازع التي اعتبرها المنهج التاريخي عوامل سلبية تمنع من رؤية الماضي رؤية موضوعية، «يرى غدامير - على العكس - أن الأهواء والنوازع - بالمعنى الحرفي - هي التي تؤسس موقفنا الوجودي الراهن الذي ننطلق منه لفهم الماضي والحاضر معاً. إن المنهج العلمي الصارم حين يطالب المؤرخ بالتخلص من أهوائه ونوازعه وكل ما يشكل أفق تجربته الراهن لا يفعل أكثر من أن يترك مثل هذه النوازع تمارس فعلها في الخفاء بدلاً من مواجهتها باعتبارها عوامل أصيلة في تأسيس عملية الفهم.»^(١) وبهذا المعنى يفقد النص معناه الذي وجد من أجله. ويصبح له وجود متجدد بحسب الأفق الثقافي الذي يُفسره، وبالتالي التأسيس لنسبية مطلقة في فهم النصوص؛ لأن الفهم هو نتاج أفق المؤول وتجربته الراهنة، فيتغير المعنى باستمرار ومن جيل إلى جيل ومن عصر إلى عصر، «ويخلص غدامير من هذا كله إلى أنه لا يوجد أي منهج، علمي أو غير علمي، يستطيع أن

(١) أبو زيد نصر حامد. إشكالية القراءة وآليات التأويل، ط ٢، المركز الثقافي العربي بيروت لبنان، ت ١٩٩٢م، ص ٤١.

يضمن الوصول إلى حقيقة النص، أي أنه لا مجال لمعرفة النص الأدبي كما هو»^(١).

أما الفهم الموضوعي الذي يقترحه غادامير، هو السياق المشترك الذي يوحد بين المؤول والنص، ويتحقق ذلك من خلال الشروط الوضعية التاريخية للمؤول، فالتأويل ليس عملية اعتباطية تتجاوز كل شروط التجربة الراهنة، كما لا تهمل في الوقت نفسه واقع النص في دلالاته على المعنى، «وبفضل التفاعل الممكن بين تجربتي الخاصة وتجربة النص يتوصل إلى التعبير شيء ليس لي فقط، ولا للمؤلفي، ولكنه شيء مشترك بيننا»^(٢). وهذا المعنى يتشكل من الحوار المشترك بين المؤول والنص، ما يجعل خلفيات المؤول ذاتها قابلة للتغير والتبديل بسبب التعاطي المنفتح مع النص، فيصبح المعنى نتاج انصهار أو اندماج آفاق الحاضر والماضي، فتكون عملية التأويل وفقاً لذلك الوصف ليست عملية مكرهة تتحكم فيها الذاتية الخاصة للمؤول. وفي تصوري: هذه محاولة من أجل تجنب الاتهام بجعل المعنى نابغاً من ذاتية المؤول الخالصة، ولكنه اتهام يظل ماثلاً خاصة أنه لم يرسم حدوداً واضحة بين أفق المؤول وأفق النص؛ حيث لم يجعل للنص دلالة واضحة، وكيف تكون للنص دلالة وقد فقد الصلة بينه وبين مبدعه أو القصد الأول الذي شكله. ومن هنا يصبح من العسير علينا فهم هذا الاندماج؛ فذاتية المؤول طرف واضح في عملية الاندماج. أما الطرف الآخر (النص) فغير واضح المعالم، وإذا تم استبعاد النص بشكل أو بآخر لا يبقى أمامنا إلا طرف واحد وهو الذاتية المحضنة التي يتهرب منها غادامير.

(١) شرفي عبد الكريم: من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، مصدر سابق، ص ٤١ .

(٢) المصدر السابق، ص ٤٢ .

والمهم بالنسبة لهذا البحث؛ أن غادامير جعل عملية التأويل فاعلية مستمرة بين أفق المؤول وأفق النص لكل ذات متلقية، وتجاوز بذلك كل موضوعية مدعاة في عملية التفسير؛ لأن المعنى عنده ليس حقيقة في الماضي يمكن ضبطه بالمنهجية.

وهذه المنهجية التفسيرية التي تقوم على موقف المفسر وما يحمله من أفق راهن، لو اعتمدت كمنهجية لتفسير النص القرآني فقد تؤدي حتماً إلى تأسيس معرفة مخالفة تماماً لما هو موجود ومتعارف.

وقد بدأت بالفعل بوادر نقل تلك التجربة التأويلية إلى واقع النص القرآني، وأعتقد بعض المفكرين بأن تأويلية غادامير تفتح الطريق أمام تأسيس جديد للمعنى القرآني. فنجد مثلاً نصر حامد أبو زيد الذي يقول عن هرمنيوطيقية غادامير: «وتعد الهرمنيوطيقا الجدلية عند غادامير بعد تعديلها من خلال منظور جدلي مادي، نقطة بدء أصيلة للنظر إلى علاقة المفسر بالنص لا في النصوص الأدبية ونظرية الأدب. فحسب، بل في إعادة النظر في تراثنا الديني حول تفسير القرآن منذ أقدم عصوره وحتى الآن، لنرى كيف اختلفت الرؤى، ومدى تأثير رؤية كل عصر - من خلال ظروفه - للنص القرآني. ومن جانب آخر نستطيع أن نكشف عن موقف الاتجاهات المعاصرة من تفسير النص القرآني، ونرى دلالة تعدد التفسيرات - في النص الديني والنص الأدبي معاً - على موقف المفسر من واقعه المعاصر، أيًا كان ادعاء الموضوعية الذي يدعيه هذا المفسر أو ذاك»^(١).

(١) أبو زيد: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، مصدر سابق، ص ٤٩.

ويقول أيضاً: «ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا ما ذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية الإنسان المتغير والنسبي، النص منذ لحظة نزوله الأولى - أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي - تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً)، لأنه تحول من التنزيل إلى التأويل»^(١).

وهذا الكلام الذي يعتبر القرآن نصاً إنسانياً يمثل الخطوة الأولى لجعله نصاً قابلاً لتطبيق الهرميوطيقا الفلسفية التي تعطي المؤول وما يحمله من أفق الحق في فهم النص. ومن هنا يقول أبو زيد: «ما دام التأويل فاعلية ذهنية استنباطية فمن البديهي أن يكون للذات العارفة دور لا يصح إنكاره أو تجاهله»^(٢). وبهذا تصبح معالم تأويلية غادامير واضحة، وخاصة عندما يتحدث عن أفق المؤول وتأثيره في فهم النصوص، يقول: «إذ يتدخل أفق القارئ الفكري والثقافي في فهم لغة النص، ومن ثم في إنتاج دلالاته»^(٣). ولم يبق شيء من فلسفة غادامير التأويلية إلا وقد تم إحضارها في المشروع الإسلامي، فالنص القرآني لا يحمل معاني خاصة منذ نزوله نزل عليه المعاني بحسب الأفق الثقافي الذي نحمله، يقول أبو زيد: «فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الأصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً»^(٤).

(١) أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، سينا للنشر القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ٩٣.

(٢) لمصدر السابق، ص ١١٣.

(٣) المصدر السابق، ص ٨٧.

(٤) المصدر السابق، ص ١٠٢.

ونحن هنا في هذا المدخل لسنا في مقام نقاش هذه الأفكار وإنما في مقام بيان حضور هذه الأفكار في الواقع الإسلامي. أنها الهرمنيوطيقا التي لا تختلف في المضمون والنتيجة عن تلك التي أثارها الهرمنيوطيقا الفلسفية في بيئتها الأصلية. ومن هنا يتضح مدى الوهن الذي يسوق الهرمنيوطيقا باعتبارها مقابلة للتفسير أو التأويل في الثقافة الإسلامية. إنها في الواقع محاولة جديدة تتجاوز الحالة التقليدية للتفسير أو التأويل، لتؤسس فهماً يتجاوز كل الصور المعهودة والمعروفة.

والنتائج المتوقعة من هذه العملية التأويلية في واقع النص القرآني؛ هو معرفة دينية نسبية ومتحولة لا استقرار لها، ولا يبقى مع هذه العملية التأويلية إي ثابت يمكن التمسك به، وهذا ما صرح به البعض وروج له، كما هو حال الدكتور عبد الكريم سروش، الذي يفصل بين الدين والمعرفة الدينية، حيث يجعل كل أنماط المعرفة الدينية عبارة عن تأويلات متحركة لا تعبر عن الحقيقة بشكل نهائي، حيث يقول: «إذن المعرفة الدينية جهدٌ إنسانيٌّ لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة، فلا وجود لها إلا لدى الشارع عز وجل»^(١).

وعلى أقل تقدير تثير هذه العملية التأويلية منظومة من الإشكالات في واقع المعرفة الإسلامية، وتأسس لمعرفة دينية متحولة تضيع معها كل الثوابت التي تشكل هوية الإسلام كدين سهاوي له معاني محددة.

(١) سروش عبد الكريم: القبض والبسط في الشريعة، ترجمة: د. دلال عباس، ط ١، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني بيروت لبنان، ت ٢٠٠٢م، ص ٣٠.



العقل والنص الوحياني.. جدلية الثابت والمتحول

من أهم العناوين التي شكلت تمايزاً كبيراً بين التوجهات الإسلامية، هو العنوان الذي يبحث عما هو ثابت من الدين بالضرورة، وما هو متحول وقابل للتغير والاجتهاد. وقد تعددت المقاربات لمعالجة هذا العنوان؛ ومن بينها اتجاه جعل الدين بتمامه ثابتاً غير قابل للتحول؛ مبرراً ذلك بالقول إن المعاني الدينية قد تم تحديدها في عصر الرسالة وانتهى الأمر، وليس على المسلم إلا التسليم بها وقبولها من غير أي نظر أو اجتهاد.

وفي قبال ذلك تقع اتجاهات حداثوية كفرت بكل المعاني التراثية؛ بوصفها معاني لها سياق تاريخي لا يتناسب مع واقع الإنسان المعاصر. وبين هذين الاتجاهين تقع اتجاهات مختلفة وبمقاربات متعددة، تميل بعضها إلى الثبات، ويميل البعض الآخر إلى التحول.

وفي ظني؛ أن كل ذلك يرجع إلى التباين في المنظور المعرفي لكل اتجاه، فالذين اعتقدوا بالثبات كانوا ينطلقون من تصور معرفي مفاده التشكيك في قدرة العقل، أو التشكيك في أن يكون للعقل دخلٌ في تحديد معاني القرآن، وضمن

هذا التصور يصبح تحديد معاني القرآن مسؤولية حصرية لصاحب الرسالة. أما الاتجاه المعاكس فإنه يبيّن موقفه على تصور معرفي يكون العقل فيه هو المسؤول عن تحديد معاني القرآن. وهكذا يدور الفكر الإسلامي بين محورين بينهما تباين بحسب الموروث الإسلامي.

المحور الأول: هو محورية النص، والاكتفاء بالظواهر دون إعمال للعقل، والتمسك بالمعاني التي تمّ تحديدها في الموروث. محمد أبو زهرة: «هؤلاء السلفيون لا يؤمنون بالعقل لأنه يضل، ولكن يؤمنون بالنص والأدلة التي يورثونها إليها النص، لأنه وحي أوحى به إلى النبي صل الله عليه وسلم. ويقررون أن تلك الأساليب العقلية مستحدثة في الإسلام، ولم تكن معروفة قطعاً عند الصحابة والتابعين»^(١).

وينقل الشيخ يوسف البحراني عن السيّد نعمّة الله الجزائريّ: «إنّ أكثر أصحابنا قد اتّبعوا جماعةً من المخالفين، من أهل الرأي والقياس، ومن أهل الطبيعة والفلاسفة وغيرهم من الذين اعتمدوا على العقول واستدلالاتها، وطرحوها ما جاء به الأنبياء: حيث لم يأتِ على وفق عقولهم...»^(٢).

والمحور الثاني: هو محورية العقل وتقديمه على النقل مطلقاً. فكل منقول لا ينسجم مع العقل يتم رفضه إذا كان عبارة عن روايات أو أجماعاً، أما إذا كان

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ص ٧٩.

(٢) البحراني، يوسف (ت: ١١٦٨ هـ). الحدائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم - إيران، ج ١ ص ١٢٦.

قرأناً فبتم تأويله بالشكل الذي يجعله منسجماً مع العقل . وقد سمح هذا الاتجاه لأصحابه بحرية الاجتهاد في كل القضايا الإسلامية؛ الأمر الذي يجعل التحول هو العنوان الأكثر اتساعاً من عنوان الثابت.

وهكذا يبدو أن هناك موقفين من العقل ومن النص في الفكر الإسلامي، مثل المعتزلة والفلاسفة الموقف الإيجابي من العقل، بينما مثل المتكلمون والفقهاء الموقف السلبي منه.

ويرجع الموقف السلبي من العقل إلى عدم رسم حدود فاصلة بين البحث الفلسفي وبين العقل، حيث قُدمت الفلسفة في الوسط الإسلامي بوصفها عقلاً. يقول العلامة الطباطبائي: «وخلاصة القول إن الدين لا يدعو الإنسان إلا إلى نيل الحقائق الإلهية بشعوره الاستدلالي الذي جهز 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»^(١).

ويقول الدكتور محمد بيار: «ولذلك جاز للفلاسفة أن يؤولوا نصوص الشريعة لأنهم هم الذين يفهمون مراميها بنور الحقيقة العليا التي حصلوا عليها واحتوتها عقولهم»^(٢).

ويبين ابن رشد ضرورة التأويل بهذا النسق الفكري الذي يقول فيه: «فان أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بموجود ما، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكت عنه في الشرع أو عرّف به. فان كان مما قد سكت عنه فلا

(١) الطباطبائي، العلامة السيد محمد حسين، علي والفلسفة الإلهية، ص ١١١

(٢) بيار، محمد. الوجود والخلود في فلسفة ابن رشد، ص ٩٦

تعارض هناك، وهو بمنزلة ماسكت عنه من الاحكام، فاستنبطها الفقيه بالقياس الشرعي. وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق ان يكون موافقاً لما أدى إليه البرهان فيه أو مخالفاً. فان كان موافقاً، فلا قول هناك. وان كان مخالفاً، طلب هنالك تأويله»^(١).

وهذا التطابق بين العقل وبين الفلسفة، لم يدع طريقاً لمن يرفض الفلسفة إلا التشكيك في العقل نفسه، فالفلسفة ليست منهجاً تفكيرياً فحسب وإنما هي رؤية معرفية قائمة على مبادئ خاصة، الأمر الذي يجعل هم الفيلسوف الإسلامي هو تأويل النص بما يتوافق مع تلك التصورات الفلسفية، وهذا ما يرفضه علماء الشريعة بوصفه تلاعباً في مرادات الله، ولذلك أصبح هناك موقف سلبي من العقل حتى لا يكون سبباً لدخول الفلسفة بالشكل الذي يجعلها مهيمنة على نصوص الشريعة.

يقول العلامة ميرزا مهدي الاصفهاني: «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 بداهة جهل عامة الأمة بتلك الاصطلاحات إلا قليل منهم، مساوق لخروج كلام الله تعالى وكلام رسوله عن طريق العقلاء وإحالتهم تكميل الأمة إلى من يعلم الفلسفة اليونانية، وهذا نقض غرض البعثة وهدم آثار النبوة والرسالة وهو ظلم دونه السيف والسنان»^(٢).

(١) ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، قدم له وعلق عليه البير نصري نادر، دار المشرق، بيروت لبنان، ط ٢، ص ٣٥

(٢) الاصفهاني، ميرزا مهدي، أبواب الهداية صورة من نسخة مخطوطة.

ويشير السيد الطباطبائي نفسه إلى تورط الفلاسفة في تأويل النصوص بقوله: «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 وحدوث السماوات والأرض»^(١).

وبالتالي الموقف من العقل هو موقف من الفلسفة بالأساس، فنجد الغزالي مثلاً في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) يهاجم الحشوية في ابتعادهم عن العقل، وينتقد ميلهم إلى الأخذ بظواهر النصوص. وينتقد الفلاسفة في كتابه (تهافت الفلاسفة) لمخالفتهم للنصوص، ولذا يكفرهم في ثلاث مواضع، ويحكم عليهم بالابتداع في سبعة عشر موضع آخر.

وكذلك هدف ابن تيمية من كتابه (درء تعارض العقل والنقل) هذه الحيشية، وهي التفريق بين العقل والفلسفة، فعنده العقل لا يعارض النص وإنما الذي يعارضه هي آراء الفلاسفة، يقول: «وأما أهل التحريف والتأويل فهم الذين يقولون إن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر وإن الحق في نفس الأمر هو ما علمناه بعقولنا ثم يجتهدون في تأويل هذه الأقوال إلى ما يوافق رأيهم بأنواع التأويلات التي يحتاجون فيها إلى إخراج اللغات عن طريقتها المعروفة وإلى الاستعانة بغرائب المجازات والاستعارات، وهم في أكثر ما يتأولونه قد يعلم عقلاؤهم علماً يقيناً أن الأنبياء لم يريدوا بقولهم ما حملوه عليه

(١) الطباطبائي، العلامة محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن ج ١ ص ٦.

وهؤلاء كثيراً ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه لا يقصدون طلب مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله وكل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي به يعرف مراده فصاحبه كاذب على من تأول كلامه ولهذا كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل بل يقولون يجوز أن يراد كذا وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ، وأما كون النبي المعين يجوز أن يريد ذلك المعنى بذلك اللفظ فغالبه يكون الأمر فيه بالعكس ويعلم من سياق الكلام وحال المتكلم امتناع إرادته لذلك المعنى بذلك الخطاب المعين»^(١).

وهذا التباين الذي حدث تاريخياً حول العقل والنص له انعكاسات على تكون المدارس والمذاهب الإسلامية، والتاريخ الإسلامي مليء بالنزاعات الفكرية التي تدور بين أنصار العقل وأنصار النص، فأكثر الخلافات المذهبية ترجع إلى طبيعة مواقفها من العقل والنص. وإذا نظرنا إلى آليات الفهم والتفسير التي تراكمت عبر حقب متتالية نقف على عقدة منهجية تهدد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام.

أما حديثاً فقد أثير هذا الأمر بين أصحاب النظرة التجديدية في الفكر الإسلامي، وبين أصحاب النظرة التراثية السلفية، أي في ما هو متحول من الدين وما هو ثابت، فاللحظة التي يتم فيها الركون للماضي، يتقلص فيها دور العقل، واللحظة التي يتم فيها الانفتاح على الواقع، يتقلص فيها

(١) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، در تعارض العقل والنقل، تحقیق الدكتور محمد رشاد سالم، طبع على نفقة الملك فهد، ١٩٩١م، ص ١٢.

دور النص، والموازنة لا تتحقق إلا بدراسة جديدة لآليات المعرفة عند الإنسان المسلم، ولا يستقيم ذلك إلا بحسم العلاقة بين النص والعقل أولاً، ومن ثم إيجاد بناء منهجي يحقق الاستفادة منها معاً، ففي حديث للإمام الكاظم عليه السلام يقول فيه: «إن الله على الناس حجتين: حجة ظاهرة، وحجة باطنة، فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة، وأما الباطنة فالعقول»^(١)، وبعبارة أخرى النص ليس إلا حضور حسي للعقل، والعقل ليس إلا حضور معنوي للنص، ولا أظن هناك وصف يصف عمق العلاقة بين النص والعقل أكثر مما عبر به الأمام الكاظم عليه السلام حيث جعل الشئيين شيئاً واحداً، والاختلاف ليس إلا اختلاف في التجلي والظهور، ومن هنا فإن التحقيق المنهجي، لا بد أن يسعى إلى رفع الحدود الغامضة بين العقل والنص؛ لأن هذا الرفع هو الكفيل بتحقيق الإطار المعرفي في الإسلام.

وبهذا التداخل الصميمي الذي أكده الإمام الكاظم عليه السلام، لا نتصور معرفة إسلامية لا يساهم العقل والنص في تكوينها وإنتاجها، فلا تكون المعرفة هي معرفة وحيانية خالصة ولا عقلية مجردة، وإنما معرفة صنعها العقل بعد أن استرشد بالوحي واستبصر ببصائره وتكامل به.

ونحن هنا لا نتجاهل البحوث المستفيضة التي يحتفظ بها التراث الإسلامي فيما يتعلق بهذه الإشكالية، كما لا نتجاهل المحاولات المتعددة لرسم تصور منهجي يجمع بين الاجتهاد العقلي وبين الالتزام بالنصوص. إلا أن كل ذلك لا يكون حاسماً ما لم تمتلك الأمة تحديداتها الخاصة للعقل وللنص. فإذا نظرنا

(١) بحار الأنوار: ج ١، ص ١٣٧.

لطبيعة الاختلاف بين المدارس السلفية والاحبارية بشكل عام وبين المدارس العقلية نجد أن الخلاف يرجع بشكل مباشر إلى عدم اتضاح الرؤية حول العقل وحول النص في الوقت نفسه.

والاقتراح الأولي لتحقيق علاقة تكاملية بين العقل والنص، لا بد أن يبدأ من القرآن أولاً: لأنه يمثل الخطاب الإلهي للإنسان بوصفه عاقل، وبالتالي لا يستقيم للنص معنى بدون هذا العقل، فمن المستحيل أن يخص الله الإنسان بخطاب لكونه عاقلاً ثم يصادر منه هذا العقل الذي كان موجباً لتحقيق هذا الخطاب أصلاً، ومن هنا لا يمكن قبول كل هذه الهواجس التي عبرت عنها بعض الاتجاهات من العقل.

وعليه لا بد من التعرف على العقل من النص نفسه؛ لأن ذلك يقودنا إلى معرفة حقيقة النص أيضاً، فتارة نفهم النص على أساس أنه بديل عن العقل الإنساني، وحينها تكون أي محاولة لاستخدام العقل هي خروج عن دائرة النص. وتارة نفهم النص بوصفه تعزيزاً للعقل ودفعه إلى مزيد من التفكير والتعقل، وحينها تكون أي محاولة للتمسك بالنص بدون عقل هي خروج عن دائرة النص نفسه، وبالتالي لا بد أن نعيد فهمنا للنص بالشكل الذي يكون العقل دوماً حاضراً فيه.

وإذا نظرنا للنص القرآني نجد أن آياته تدور على نقطة مركزية تشكل محوراً للقرآن، وهي الأمر الدائم بالعقل، والتعقل، والتدبر، والتفكير، في مئات من الآيات؛ مما يكشف عن دور العقل وأهميته كمحور لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا

به، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ فُصِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿...قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٥)، وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(٦). وقال: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٧). وقال: ﴿..كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٨). وقال: ﴿كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٩).

وغيرها من الآيات الدالة على كون النص يرتكز على العقل بوصفه محوراً أساسياً لا تكتمل المعرفة القرآنية إلا به.

وإلى هذا المستوى يمكننا أن نجزم بأن العقل له دور ما في مرجعية فهم النص، ولكن لا يمكننا أن نجزم بنوع ذلك الدور وكيفيته، إلا إذا تعرفنا على طبيعة العقل الذي أمر به القرآن، وكيف يصفه؟ فهل هو العقل الذي لا يتعرف

(١) سورة يوسف ٢.

(٢) سورة البقرة ٢٤٢.

(٣) سورة فصلت ٣.

(٤) سورة آل عمران ١١٨.

(٥) سورة الأنبياء ١٠.

(٦) سورة محمد ٢٤.

(٧) سورة النساء ٨٢.

(٨) سورة يونس ٢٤.

(٩) سورة الروم ٢٨.

إلا على ظواهر الأشياء؟ أم هو العقل النسبي الذي لا يكاد يجزم بحقيقة؟ أم هو النور الذي ينكشف به الضلال وتدرك به الحقائق؟

وإذا رجعنا للنص القرآني نجده يتحدث عن العقل بأنه نور خارج عن ذواتنا وذوات الأشياء، ولا نملكه إلا بتملك الله لنا آياه.

قال تعالى: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ. صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾^(١). وقد جاءت هذه الآيات بعد قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾^(٢). فضرب الله مثلاً للقوم الذين لا يعقلون - ودليل عدم تعقلهم كونهم يشترون الضلالة بالهدى - كالذي يستضيء بنور النار ثم يذهب الله هذا النور ويتركهم في ظلمات لا يبصرون، وكذلك حال العقل في الإنسان كالنور الذي يستضيء به، ولذلك جاءت الآية بعدها مباشرة، بقوله ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَرْجِعُونَ﴾ في إشارة واضحة لفقدان العقل. وقد استخدم القرآن نفس هذه العبارات لمن لا يعقل في قوله تعالى: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمِّيٌّ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٣). وعليه تكون طبيعة العقل في القرآن هو النور الذي يستضيء به الإنسان.

وكذلك قد يفهم بأن العقل نور من قوله تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا كَذَلِكَ

(١) سورة البقرة ١٧-١٨.

(٢) سورة البقرة ١٦.

(٣) سورة البقرة ١٧١.

زَيْنَ لِلْكَافِرِينَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ^(١)، صحيح أن الآية تجري مقارنة بين حياة الكافر وحياة المؤمن الذي هداه الله، ولكن المثل الذي ضربه الله لتقريب ذلك المعنى هو مثل من واقع الحياة المنظورة للجميع، فالإنسان العاقل الذي يسعى بنور العقل ليس حاله كحال المجنون الذي لا يعقل شيئاً، فانطلقت الآية من هذا الأمر الواضح لتجعله مثلاً لحال الكافر والمؤمن، وبالتالي تصلح هذه الآية أن تكون دليلاً على كون العقل في نظر القرآن هو بمثابة نور يبصر به الإنسان طريق الحياة. وسوف نتوقف عند هذا الأمر بالتفصيل في الفصل الرابع.

وإذا نظرنا لآيات القرآن لتتعرف على طبيعة النص وطبيعة المعاني التي يحملها، نجد أنه يصفها أيضاً بكونها نور. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا^(٢)﴾. وقال: ﴿فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ^(٣)﴾. وقال: ﴿الرَّ * كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ^(٤)﴾، وقال: ﴿أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُولَئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ^(٥)﴾. وقال: ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ^(٦)﴾. وغير ذلك من الآيات. فإذا كان العقل هو نور إلهي أفاضه الله على قلب الإنسان لكي يكشف به

(١) سورة الأنعام ١٢٢.

(٢) سورة النساء ١٧٤.

(٣) سورة الأعراف ١٥٧.

(٤) سورة إبراهيم ١.

(٥) سورة الزمر ٢٢.

(٦) سورة التغابن ٨.

الحقائق، ولا علاقة له بالنفس، وميولاتها، وأهوائها، ورغباتها، وفي المقابل وصف القرآن نفسه ومعارفه بأنها نور من الله لهداية الإنسان. نتوصل بذلك إلى حقيقة كون القرآن والعقل كليهما نوران من مصدر واحد، وبتكاملها تتكامل المعرفة وتنكشف الحقائق. قال تعالى: ﴿...يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ نَا وَغَفِرَ لَنَا إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَىٰ نُورٍ مِّن رَّبِّهِ فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبِهِمْ مِّن ذِكْرِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٢).

وإلى هنا نتوصل إلى المعالم الأساسية لعلاقة العقل بالنصوص، وهي لحظة التقاء النورين عندما يفتح العقل على النص فيزكو، وينمو، ويتكامل، ويستبصر، بنور الوحي. ولا يتحقق ذلك للعقل إلا بالإيمان، والتقوى، والتسليم، والتواضع، والتزكية، وغيرها من القيم الأخلاقية، لأن القرآن ليس هدى لكل الناس؛ وإنما هدى للمتقين منهم، قال تعالى: ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٣). كما أن معارف القرآن لا تأتي إلا بعد التزكية، قال تعالى: ﴿يَتْلُو عَلَيْهِنَّ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٤).

يقول العلامة الميرزا الأصفهاني (قدس سره) مبيناً علاقة الوحي بالعقل: «فتكون الشريعة مؤسسة على الأحكام العقلية التي تكون العقول حيث

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) سورة الزمر: ٢٢.

(٣) سورة البقرة: ٢.

(٤) سورة آل عمران: ١٦٤.

ذاتها الكشف عن وجوبها وحرمتها الذاتية، أو المعللة بالحسن والقبح اللذين حيثُ ذاتها الكشف عنهما في بعض الأفعال، فيكون القرآن المجيد والرسول الأكرم ﷺ والأئمة المعصومون عليهم السلام مذكورين بهذه الأحكام العقلية. فكل فعل يكون العقل بذاته كاشفاً عن وجوبه أو حرمة ذاتاً أو معللاً بحسنه وقبحه عن العاقل القادر المالك للرأي بفعله وتركه، يكون هذا العقل حجة إلهية على هذه الأحكام، لحجيته وحاكميته بذاته على عصمته، وأن 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 جلّت عظمتُهُ أرشد إلى هذه العقول، واحتجّ بها على البشر وهو عين 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»^(١).

فالخطاب القرآني لم يكن ناظراً إلى تأسيس معارف غير موجودة في واقع الفطرة وإنما جاء بلسان التذكير للعلم والمعرفة التي حُجبت بالغفلة، فكان لسان خطابه ﴿فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٌ﴾^(٢)، والتذكير هنا هو التذكير بأحكام العقول الفطرية، فيكون القرآن إثارة للعقول وتنبهها لواقع تلك الأحكام التي احتجبت بدواعي الهوى والغفلة.

(١) المدرسي محمد تقي: التشريع الإسلامي مقاصده ومناهجه، ط ١، طهران، انتشارات المدرسي،

ج ١ ص ٧٣.

(٢) سورة ق، الآية: ٤٥.

وإذا استقامت هذه الرؤية حينها يكون الثابت من الدين هي الحقائق التي جاءت في القرآن بوصفها مرتكزاً يتحرك على أساسها العقل، وهي قيم الحق، وبصائر القرآن، وحقائق العلم، وأم الكتاب، وكل ذلك بمثابة أصول للمعرفة الإنسانية قابلة للجري والانطباق مدى الأزمان، وهذا ما سوف نتكفل بعرضه بالتفصيل في الفصل الخامس.

وفي المحصلة إذا صح هذا التصور أم لم يصح لا يؤثر في وضوح الحقيقة القائلة بأن علاقة العقل والنص هي المسؤولة عما هو ثابت وما هو متحول من الدين.



الفكر الإسلامي وإشكالية الثابت والمتحول

هناك اتجاهات إسلامية متعددة فيما يتعلق بموضوع الثابت والمتحول، ونحن هنا نستعرض بشكل عام المعالم البارزة لهذه الاتجاهات.

الاتجاه الأول

السلفية: هو الاتجاه القائم على الثبات في المعرفة الإسلامية. ويعد التيار السلفي من أبرز الممثلين لهذا التوجه، وقد سمي هذا التوجه تاريخياً بمدرسة الحديث في قبال مدرسة الرأي. وتعتمد السلفية في مقاربتها للإسلام على ظواهر النصوص ورفض أعمال العقل فيما هو ديني. وقد مثل هذا التيار ظهوراً بارزاً في الخطاب الإسلامي المعاصر، وقد ساعده على ذلك الارتباط الروحي للمسلمين بالتاريخ بوصفه المخزون الحضاري والنفسي لهم.

ومن الواضح أن كلمة (السلف) تحتزن مدلولاً ماضوياً يتعدى الوصف الزمني الى الوصف المنهجي؛ باعتبار ان السلفية طريقة في التفكير تعتمد على ما انجز في الماضي. ومن هنا لا تعد السلفية خياراً معرفياً محضاً؛ لارتكازها على المخزون النفسي للأمة في كثير من مبرراتها؛ فالعاطفة التاريخية وحب السلف

يشكلان حافزاً لاحترام الماضي أو حتى تقديسه، فيتحول بذلك السلف في كثير من الأحيان الى ثقف معرفي لا يمكن تجاوزه، وهنا تتعقد عملية الفرز بين ما هو نفسي وبين ما هو معرفي، وقد تعمد الخطاب السلفي وبشكل واضح الخلط بين البعدين؛ حيث عمل على تسويق منهجه اعتماداً على الرؤية المثالية التي تحتفظ بها الأمة لسلفها. يقول محمد أبو زهرة: «أن نزعة التقليد متغلغلة في نفوس الناس توجههم وهم لا يشعرون، وأن سلطان الأفكار. التي اكتسبت قداسة بمرور الأجيال - تسيطر على القلوب، فتدفع العقول على وضع براهين لبيان حسناتها وقبح غيرها، ومن الطبيعي أن يدفع ذلك إلى الاختلاف والمجادلة غير المنتجة لأن كل شخص يناقش وهو مصنف بقيود الأسلاف من حيث لا يشعر»^(١)؛ بل حتى المبررات المعرفية لا تقدم بشكل مجرد وإنما تصحبها هالة من التقديس الذي يقطع الطريق امام المعارض، فكلمة (السلف الصالح) مثلاً، نجد أنها صيغت بالشكل الذي يجعل الصلاح عنواناً للسلف، وهذا لا يخلو من توظيف متعمد للمخزون النفسي للأمة.

وإذا ابتعدنا عن المبررات التي تقف خلف هذا التوجه. يمكننا القول بأن السلفية تمثل نمطاً من أنماط المعرفة القائمة على الثبات، وبالتالي تركز على الرؤية التي تحصر المعرفة الإسلامية في حدود ما فهمه السلف، ويقصد بالسلف أهل القرون الثلاثة الأولى لقول النبي كما جاء في مصادرهم ﴿خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ﴾^(٢). وبالتالي لا يحق للأمة إعادة فهم النص

(١) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة مصر، ص ٩

(٢) صحيح مسلم رقم الحديث ٢٥٣٣

من جديد أو تأويله، ولا يسمح لها القيام بأي دور معرفي سوى الرجوع الدائم لتلك القرون.

ويرجع الجذر التاريخي لهذا النمط التفكيري، إلى مدرسة الحديث في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وقد اعتمد هذا التوجه على ما قاله الصحابة والتابعين بوصفهما الأكثر معرفة بحقيقة الإسلام، فجمد على ظواهر النصوص رافضياً أي اجتهاد خارج حدود ما أنتجه السلف في تلك القرون.

وقد تصدى هذا التيار بقوة لكل التيارات التي تمرت على سلطة السلف، فلم يقبل بتأويلات المتكلمين من معتزلة وغيرهم؛ يقول ماجد فخري وهو يؤرخ لابن حزم، ويعتبره أهم شخصية أتتبع الرؤية الظاهرية: «يرفض جميع ضروب القياس والاستدلال، ويتشبث بالأدلة الحرفية الضيقة للنص، معتبراً المدارس الكلامية على اختلافها، المنحرفة والمحافظة، المعتزلة والأشاعرة سواء في الضلال»^(١).

ويمكننا القول بأن ابن تيمية قد أصّل بشكل كبير لهذا الاتجاه في القرن السابع الهجري، حتى أصبحت كتبه وكتب تلاميذه المرجع الذي تعتمد عليه السلفية في كل شؤونها الفكرية.

يقول ابن تيمية: «من المعلوم بالضرورة لمن تدبر الكتاب والسنة، وما اتفق عليه أهل السنة والجماعة من جميع الطوائف، أن خير قرون هذه الأمة في الأعمال

(١) تاريخ الفلسفة الإسلامية، ماجد فخري، نقله إلى العربية كمال اليازجي، دار المشرق بيروت، توزيع المكتبة الشرقية، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ٤٨١

والأقوال والاعتقاد... القرن الأول، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم، كما ثبت ذلك عن النبي ﷺ من غير وجه، وأنهم أفضل من الخلف في كل فضيلة، من علم وعمل وإيمان وعقل ودين وبيان وعبادة، وأنهم أولى بالبيان لكل مشكل.. هذا لا يدفعه إلا من كابر المعلوم بالضرورة من دين الإسلام، وأضله الله على علم»^(١).

وهذا الشكل يرسي ابن تيمية قاعدة وهي: خيرية السلف على الخلف مطلقاً في (العلم، والعمل، والإيمان، والعقل، والدين، والبيان، والعبادة) ويتفرع من هذه القاعدة كل التأسيسات المعرفية للسلفية؛ في الشأن العقائدي والتشريعي بل حتى في موقف المسلم اتجاه قضايا المعاصرة، حيث لا يجوز له تجديد فهم النص بما يتوافق مع المرحلة التي يعيش فيها، فكل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار، يقول ابن تيمية: «الذين يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معاني متعددة ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ثم يعارضون بما فيها من الباطل نصوص الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم، وهذا منشأ ضلال من ضل من الأمم قبلنا وهو منشأ البدع»^(٢). وعلى هذا تصبح كل محاولات الفهم المستحدثة، داخلة

(١) نقض المنطق، تقي الدين ابن تيمية، تحقيق سليمان بن عبد الرحمن، منشورات محمد علي

بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ص ١٠٨

(٢) دَرءُ تَعَارُضِ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ، ابن تيمية، تحقيق محمد رشاد سالم، مطبعة دار الكتب، القاهرة،

١٩٧١م، ج ١، ص ١٩١

ضمن دائرة الاتهام وعدم الوثوق فيها، وعليه ينحصر الخيار المعرفي للأمة في التقليد والاتباع؛ طالما لم يؤسس لخيار عقلي يمكن الاعتماد عليه في عملية الاجتهاد والتجديد، فيتحول بذلك السلف الى ثقف معرفي لا يمكن تحطيه. يقول أدونيس: «وتنطلق السلفية وهي امتداد لما سميت به بالثابت من افتراض الكمال في المعرفة بالنص والنقل، بحيث لا يعود للحدائث معنى في لغة حققت إبداعها الأكمل الذي لا يمكن تجاوزه. ولهذا تنتفي الحاجة الى الفكر الآخر وإلى الابداع معاً. وما يحتاج إليه المجتمع هو إذن، بحسب هذه النظرة، جعل الماضي حاضراً باستمرار»^(١).

وقد يتعارض هذا النوع من السلفية الموغلة في الماضي مع أنماط من السلفية المخففة التي تسمح بهامش من التعقل في النص، وبخاصة النصوص التي تتعارض ظواهرها صراحة مع مقتضيات العقل، وقد مثل التيار الذي أسسه أبو الحسن الأشعري مشروعاً مناهضاً للسلفية الحشوية، وقد ساعدت خلفيته المعتزلية على عقلنة الخطاب السلفي التقليدي، وذلك بتأويل بعض النصوص ورفض أخرى.

فدخول الفلسفة اليونانية في الوسط الإسلامي أوجد تياراً من المفكرين الاحرار، الامر الذي أخرج التيار السلفي وجعله عاجزاً عن مواجهة الإشكالات الجديدة. ومن هنا يرى ماجد فخري في كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية بأن التيارات الإصلاحية أمثال الأشاعرة لم تجد مفرّاً من الاستعانة بالفلسفة اليونانية ومجاراتها. حيث يقول بعد أن يشير الى التيار السلفي: «كان من النتائج الباقية،

(١) الثابت والمتحول، مصدر سابق، ص ١٩

التي نجمت عن تسرب الفلسفة اليونانية وحب الاستطلاع اليوناني إلى العرب، تعذر الحفاظ على نزعة المحافظين الأوّلين من متكلمين وفقهاء، أمثال مالك بن أنس، وصعوبة الإبقاء عليها بصيغتها الخالصة أو بصورتها الأصلية. فكبار المصلحين من الأشاعرة الذين التزموا - كما هو مفروض - بالدفاع عن السنة، في وجه أصحاب البدع وسواهم من المفكرين الأحرار، لم يعودوا قادرين على القيام بهذه المهمة، دون اللجوء إلى الوسائل التي أقتبسها خصومهم عن اليونان. حتى كاد طرد شبح المنطق اليوناني لم يعد ممكناً إلا باللجوء إلى (التعويذة) التي كان هذا المنطق قد سبق إلى وضعها بادئ الأمر^(١)

إلا أن ذلك لم يكن مرضياً عنه عند السلفية المتشددة فتطرف بعضهم حتى أخرجوا الأشاعرة من دائرة أهل السنة والجماعة، يقول الإمام أبو نصر السجزي، المتوفي سنة ٤٤٤ هـ، في رسالته إلى أهل زيد. «... فكل مدع للسنة يجب أن يطالب بالنقل الصحيح بما يقوله، فإن أتى بذلك علم صدقه، وقبل قوله، وإن لم يتمكن من نقل ما يقوله عن السلف، علم أنه مُحدث زائغ، وأنه لا يستحق أن يصغى إليه أو ينظر في قوله، وخصومنا المتكلمون معلوم منهم أجمع اجتناب النقل والقول به بل تمحينهم لأهله ظاهر، ونفورهم عنهم يّين، وكتبهم عارية عن إسناد بل يقولون: قال الأشعري، وقال ابن كلاب، وقال القلانسي، وقال الجبائي...»^(٢) بل يذهب أبعد من ذلك فيرى أن ضررهم أكثر من ضرر

(١) ماجد فخري. تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة الدكتور كمال اليازجي، دار المشرق بيروت

لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠٠٠م، ص ١٩

(٢) رسالة السجزي في الرد على من أنكروا الحرف والصوت، عبيد الله بن سعيد بن حاتم السجزي، أبو نصر، المحقق: محمد باكريم باعبد الله، الناشر: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية،

المعتزلة، فيقول: «ثم بلي أهل السنة بعد هؤلاء - أي: المعتزلة - بقوم يدعون أنهم من أهل الاتباع. وضررهم أكثر من ضرر المعتزلة وغيرهم، وهم: أبو محمد بن كلاب، وأبو العباس القلانسي، وأبو الحسن الأشعري... إلى قوله: وكلهم أئمة ضلال يدعون الناس إلى مخالفة السنة وترك الحديث»^(١).

وفي طرف الشيعة، فالأخباريون كذلك لا يعتدون إلا بما روي عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، يقول الأسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ):

«وعند قدماء أصحابنا الاخباريين قدس الله أرواحهم كالشيخين الأعلامين الصدوقين، والإمام ثقة الإسلام محمد بن يعقوب الكليني كما صرح به في أوائل كتاب الكافي، وكما نطق به باب التقليد وباب الرأي والقياس، وباب التمسك بما في الكتب من كتاب الكافي فإنها صريحة في حرمة الاجتهاد، والتقليد، وفي وجوب التمسك بروايات العترة الطاهرة: المسطورة في تلك الكتب المؤلفة بأمرهم»^(٢).

إلا أن السطوة الفكرية عند الإمامية لم تكن لهذا التوجه، وإنما كانت الغلبة للأصولية الذين انتصروا للاجتهاد في قبال التقليد والإتباع.

المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية الطبعة: الثانية، ٤٢٣هـ / ٢٠٠٢م، ص ١٤٦

(١) رسالة السجزي، مصدر سابق ص ٢٢٢.

(٢) الفوائد المدنية والشواهد المكية - محمد أمين الأسترآبادي، تحقيق مؤسسة النشر الإسلامي

جماعة المدرسين قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ط ١٤٢٤هـ، ص ٩١.

الاتجاه الثاني

اتجاه الحداثة: وهو الاتجاه الذي يقع على نقيض الاتجاه الأول؛ لكونه يبتني على مقاطعة الماضي والتواصل مع الحاضر، والدين ضمن هذا المنظور: إما أن يهشم بالملطق، وإما أن تقلص ادواره الى حدود الشأن الفردي والتجربة الشخصية، وإما أن يعاد انتاجه من جديد بحسب شروط الواقع الراهن. ولكل واحدة من هذه الخيارات أنصار، عبروا من خلالها عن مشروعهم الحداثي. فالتيارات اللادينية وبخاصة الإلحاد الجديد قد تبنى الحداثة بالشكل الذي لا يسمح للدين بالوجود والفاعلية، في حين أن التيار العلماني بشكل عام عمل على عزل الدين من المشهد السياسي والاجتماعي، وفي نفس الوقت سمح له بالوجود في حدود التجربة الشخصية، أما تيارات التجديد الإسلامي فقد عملت على تقديم قراءة جديدة للنص الديني تستوعب الحداثة.

وقد يتمثل الاتجاه التجديدي بوجوه متعددة وبنسب متفاوتة، فبين تيارات عملت على تضخيم المتحول على حساب الثابت، حتى تطرف البعض في نزعته التجديدية الى درجة تحولت معه المعرفة الدينية الى نسبية مطلقة لا تعتمد على أي ثابت، وبين تيارات أخرى ادعت التجديد إلا أنها لم تستطيع الخروج من تحت سقف السلف.

لا يوجد تعريف محدد للحداثة فلكل لحظة تاريخية مفهومها الخاص للحداثة، ولو حاولنا أن نوجد وصفاً فلسفياً للحداثة من خلال إرجاع نفس المصطلح الى مفهومه الدلالي، سوف نبتعد كثيراً عن المعنى المراد من المصطلح،

لأن الحداثة ليست وصفاً للآن الزمني بعيداً عن الفعل، وفي نفس الوقت ليست هي مجرد وصف للفعل في حدود الزمن؛ فقد يكون الفعل حديثاً بالنسبة لزمن حدوثه إلا أنه فعل قديم تم تكراره، وعليه الحداثة يجب ان تكون وصفاً للفعل الجديد القائم على اشتراطات الحاضر، ومع ذلك قد لا يعد هذا وصفاً دقيقاً لدلالات المصطلح أيضاً؛ فمجرد أن يكون الفعل قائماً على اشتراطات الواقع لا يجعله حديثاً، فقد يكون الفعل جديداً من هذه الزاوية إلا أنه فعل متخلف لا يخدم مستقبل الإنسان، وعليه تصبح الحداثة هي اللحظة المعبرة عن الحاضر بلحاظ المستقبل.

وإن كان هذا النوع من التأمل في المصطلح لا يغير كثيراً من دلالة المعنى الذي وضع له المصطلح، إلا أنه ضروري لرسم المفهوم العام الذي تتحرك فيه الحداثة، وعليه لا تكون الحداثة قوالب جاهزة يراد أسقاطها داخل المشروع الإسلامي، وإنما هي لحظة انطلاق الى الامام من خلال تحول داخلي يعيد النظر في كل المكونات بهدف تحريكها، ومن هذه الزاوية يجب ألا يكون مشروع الحداثة الإسلامية عبارة عن استعارة ناشزة لمنجزات الحضارة الغربية، كما يجب ألا يكون مصادراً لدلالات النص القطعية. وهنا يصبح التحدي مضاعفاً أمام المشروع التجديدي.

وما يجب أن نلفت النظر إليه بشكل خاص هو الخيار العلماني؛ وذلك أولاً: أن الخيار العلماني وان كان خياراً تحديتياً إلا أنه يتباين مع الخيار التجديدي الذي ينطلق من الثبات والتحول معاً. وثانياً: أن الخيار العلماني يتبنى مقاربة خاصة للفكر الإسلامي تقوم على النسبية المطلقة في المعرفة الدينية، ولذلك كان من

الضروري التفكيك بينهما، وجعل الخيار التجديدي خياراً مستقلاً يمثل اتجاهًا خاصاً في عرض الاتجاهات الحداثوية الأخرى. وعليه سوف نخص الاتجاه العلماني بشيء من التفصيل هنا على أن نتناول مشروع التجديد الإسلامي في عنوان مستقل، أما التيارات اللا دينية فهي بعيدة عن اهتمام هذه الدراسة ولذا سنصرف النظر عنها.

تهتم العلمانية أساساً بتفعيل الجانب الإنساني بعيداً عن أي تأثيرات لاهوتية، «وهي تكتفي بنفي أي دور (للإلهي) أو (الديني) في تنظيم شؤون المجتمع العامة كالإدارة والسياسة والاقتصاد والتعليم والثقافة، والإبقاء على هذا التنظيم بشرياً بحثاً تتصارع فيه برامج البشر ومصالحهم الاقتصادية والاجتماعية المتغيرة دائماً، دون المساس بمؤسسات الدين أو التعرض لدوره في نشر مبادئ الإيمان بين أتباعه. وفي هذه الحالة يبقى الدين محتفظاً بقداسته وبدوره في تنظيم الجوانب الروحية والأخلاقية للإنسان دون التدخل في الممارسات السياسية المتقلبة باستمرار في كل عصر وزمان ومكان، أي أن رفض الدين والإيمان ليست من الخصائص الجوهرية للعلمانية»^(١).

ومع أن العلمانية ضمن هذا التصور لا تعد مشروعاً إسلامياً، إلا أنه بالإمكان مقاربتها بالشكل الذي يجعلها في وسط الهم الإسلامي، وذلك أولاً: لكونها أحدثت شرخاً في بنية المجتمع الإسلامي، حيث تولدت قناعات جديدة داخل المجتمع الإسلامي تعاطت مع الإسلام بوصفه حالة فردية منفصلة عن

(١) الصراع بين التيارين الديني والعلماني، محمد كامل ضاهر، دار البيروني بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م، ص ١١٤.

الهموم الحياتية. وثانياً: وجود محاولات جادة لتقديم قراءة إسلامية تقوم على أساس علمنة الإسلام أو أسلمة العلمانية، الامر الذي يفتح النقاش واسعاً مع القراءة التقليدية للإسلام. وهكذا تفرض العلمانية نفسها كخيار معرفي يتم عرضه بالشكل الذي لا تكون فيه العلمانية متصادمة مع الإسلام.

مع أن العلمانية في بعض توظيفاتها الدلالية تعني (اللا ديني)، أي ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد، وقد يتجلى هذا المعنى في العلمانية الصلبة أو العلمانية الفرنسية، التي تعزل الدين عن المشهد العام بقرار سياسي، «أما العلمانية، فإنها صريحة: إنها قرار سياسي يحدد بأسلوب سلطوي وقانوني مكان الديني. تنشأ العلمانية بمرسوم تصدره الدولة، التي تنظم المجال العام»^(١). والتبرير الفلسفي لمثل هذه السلطة الإقصائية قائم على كون الأديان عقبة في طريق الحداثة، فالقوانين الفرنسية التي تلاحق حتى الحريات الشخصية مثل (الحجاب) بوصفه رمزاً دينياً، تصنف نفسها بشكل أو بآخر عدواً لدوداً للأديان، ومن الطبيعي أن يتولد موقف سلبي اتجاه العلمانية لكونها تتناقض مع المشروع الإسلامي في صورته السلفية أو التجديدية. «إن شعار الإسلام على الطريقة الفرنسية أو الإسلام الفرنسي يهدف صراحة إلى تفضيل إسلام ليبرالي، وحتى علماني، ما يعني إفراغ كل دين لا من تساميه بالضرورة بل من مقتضاه المطلق»^(٢).

(١) الإسلام والعلمانية. أوليفيه روا. ترجمة صالح الأشمر. دار الساقي بيروت لبنان، الطبعة

الأولى، ٢٠١٦م، ص ٢٠.

(٢) المصدر السابق. ص ٥١

ومن المحاولات المبكرة في مواجهة المشروع العلماني بوصفه إلحاداً، هو ما جاء في رسالة جمال الدين الافغاني (الرد على الدهرية)، حيث يرى أن كل التيارات المناهضة للأديان هي سواء في الإلحاد مهما تزينت بالأسماء أو توشحت بالصفات حيث يقول: «تخالفت مظاهر الماديين في الأمم والاجيال المختلفة فتخالفت أسماؤهم فكانوا تارة يسمون أنفسهم بسماوات الحكماء ويتحلون الحكيم لقباً لأفرادهم. وأحياناً كانوا يتسمون بسما دافع الظلم ورفع الجور. وكثيراً ما تقدموا لمسارح الأنظار تحت لباس عراف الاسرار وكشفة الحقائق والرموز... وقد كانوا في أوقات بدعوى السعي في تطهير الاذهان من الخرافات وتنوير العقول بحقائق المعلومات. وتارة يتمثلون في صور محبي الفقراء وحماة الضعفاء وطلاب خير المساكين»^(١).

ثم يقدم جمال الدين الافغاني - بوصفه رائد النهضة الإسلامية - مقارنة الإسلام التجديدي التي يراها بديلاً ومنافساً للعلمانية بقوله: «.. فهذه العقيدة أحكم مرشد وأهدى قائد للإنسان إلى المدنية الثابتة المؤسسة على المعارف الحقة والأخلاق الفاضلة وهذا الاعتقاد أشد ركن لقوام الهيئة الاجتماعية التي لا عماد لها إلا معرفة كل واحد حقوقه وحقوق غيره عليه والقيام على صراط العدل المستقيم، هذا الاعتقاد أنجح الذرائع لتوثيق الروابط بين الأمم لا عقد لها إلا مراعاة الصدق والخضوع لسلطان العدل في الوقوف عند حدود المعاملات..»^(٢).

(١) الرد على الدهريين، جمال الدين الافغاني، ترجمة الشيخ محمد عبده وعارف افندي، مطبعة الموسعات مصر، الطبعة الثالثة، ١٣٢٠هـ ص ١٦.

(٢) المصدر السابق ص ٢١.

هذا النمط من التفكير العلماني خارج حدود تحديداتنا للحدائثة الإسلامية، فالذي يهمننا هو مقاربات الثابت والمتحول داخل المشروع الإسلامي، أو بمعنى آخر التأصيل المعرفي الذي يحاول أن يجعل المعرفة الإسلامية معرفة ثابتة ومتحولة في نفس الوقت، وعليه يتعين مدار بحثنا حول العلمانية التي تقدم نفسها كقراءة عصرية للإسلام.

من الاعمال المبكرة في هذا الشأن والتي أثارت جدلاً واسعاً هو كتاب (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبد الرزاق الذي صدر في عام ١٩٢٥م، وأُعتبر الكتاب طرْحاً جريئاً تبناه أحد مشايخ الأزهر والقضاة الشرعيين، حيث تناول فيه مشروعية السلطة السياسية في الإسلام، وبعد عرض مطول يخرج بمحصلة؛ تنفي وجود أي سلطة في الإسلام، وإنما هي من الأمور الدنيوية الموكلة للناس. يقول: «على أن ذلك إنما هو غرض من الأغراض الدنيوية، التي خلق الله سبحانه وتعالى بينها وبين عقولنا. وترك الناس احراراً في تديرها على ما تهديهم إليه عقولهم، وعلومهم، ومصالحهم، وأهواؤهم، ونزعاتهم..»^(١). ويُعتبر ذلك إيذاناً لنمط تفكيري من داخل البيئة الإسلامية يقوم على فصل الدين عن الدولة وإيكال الشأن العام للإنسان بحسب ما تمليه المرحلة، ومما لا شك فيه أن هذا الطرح يعمل على توسيع دائرة المتحول في الفكر الإسلامي.

وقد تصاعد مثل هذا الطرح بوتيرة متسارعة، وتصدى البعض محالاً لإيجاد التبرير الديني لمثل هذا النمط التفكيري، وقد استعانوا بالمناهج المعرفية الحديثة

(١) الإسلام وأصول الحكم. علي عبد الرزاق. مطبعة مصر شركة مساهمة مصرية. الطبعة الثالثة، ١٩٢٥م ص ٧٨.

مثل البنيوية والتفكيكية والهرمنيوطيقا وغيرها.

وعليه فإن المعالجة المقترحة لجعل الإسلام أكثر حيوية وفاعلية في الشأن الإنساني، تقوم على مواجهة التراث وابعاده عن أي هيمنة تشكل حائلاً بين العقل وبين النص الديني، وبذلك يكون قد استبدل هذا الاتجاه السلطة المعرفية للسلف بسلطة العقل المعاصر، وعلى ذلك يؤسس هذا الاتجاه قطيعة كاملة مع الاتجاه السلفي، يقول نصر أبو زيد: «فمن الطبيعي، بل من الضروري، أن يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الاصلية وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانية وتقدماً»^(١).

ومعالجة إشكالية التراث ضمن هذا التصور؛ لا تتم من خلال إنشاء نظام معرفي يقوم بعملية فرز التراث بين ما هو عقلائي وغير عقلائي، فلا تكتفي هذه القراءة بإعادة ترتيب التراث وغربلته؛ لأنها لا تعترف بوجود إسلام يحتفظ به التراث حتى يبحث عنه هناك، وإنما المعنى هو الذي يتشكل بناءً على الأفق الثقافي الذي تتحكم فيه المرحلة، وبالتالي غياب أي مفهوم خاص يمكن أن يحتفظ به الإسلام كدين، كما يقول أركون: «نجد ضمن هذا المنظور إن الإسلام لا يكتمل أبداً، بل ينبغي إعادة تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي - ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية معينة»^(٢). ولا يتحقق التأسيس لهذه القراءة المنفتحة إلا بالارتكاز على النسبية التي لا تعترف بحقيقة مطلقة، لأن المعنى المطلق -

(١) نقد الخطاب الديني، أبو زيد نصر حامد، ط ١، سينا للنشر، القاهرة، ت ١٩٩٢م، ص ١٠٢.
(٢) أركون محمد: الفكر الإسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م، ص ٢٠.

بحسب تلك النظرة - يتحول إلى سقف يتوقف عنده العقل المسلم ولا يسمح له بتجاوزه، وهو ما يشكل عائق أمام هذه القراءة، ومعالجة التراث بهذا المعنى لا يتوقف عند حدود التراث بوصفه الفهم الأول للنص، وإنما يتعدى تجربة تفسير النص إلى النص ذاته، حيث يغدو التراث المقصود هو الوحي سواءً أكان نصاً قرآنياً، أم حديثاً نبوياً. أو كما يقول علي حرب: «نتخطى نقد التفاسير والشروحات إلى نقد الوحي نفسه»^(١).

والمساهمة التي يقدمها هذا الاتجاه في موضوع الثابت والمتحول، تقوم على تعزيز جانب التحول وتقليص الثابت الى درجة التلاشي، فالنص القرآني حتى وإن كان ينتمي الى المطلق إلا أنه نسبي عندما يتعرض له العقل الإنساني، يقول أبو زيد: «إن القرآن نص ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح مفهوماً يفقد صفة الثبات، إنه يتحرك وتتعدد دلالاته. إن الثبات من صفات المطلق المقدس، أما الإنساني فهو نسبي متغير، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه، لكنه يصبح مفهوماً بالنسبي والمتغير، أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نص إنساني (يتأنسن)^(٢).

جعل القرآن نصاً إنسانياً والعمل على فك ارتباطه بالله، بحجة أن الإنسان هو الذي يفهمه، يجرد القرآن من خصوصيته ومحوريته المعرفية التي تحتزن مراد الله تعالى، فالنص الذي يكون اجوفاً - من أي قصد يريد الله إيصاله - لا يمتلك أي قيمة تبرر وجوده من الأساس؛ فبه وبدونه يمكن للإنسان أن يفكر ولا

(١) ١ - علي حرب، نقد النص، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، ط١، ١٩٩٣م ص ٢٠٢
(٢) نقد الخطاب الديني، مصدر سابق، ص ٩٣.. مصطلح الانسنة هو المصطلح الذي اوجده محمد أركون كمقابل للمصطلح الأوربي (هيومانيزم Humanisme).

يحتاج إلى نص يسقط عليه أفكاره. «وما دام الامر كذلك، فلا يوجد في الأصل أي تأويل للنصوص، بل يوجد استعمالات فقط: إننا نستعمل النصوص حسب مقاصدنا وغاياتنا المعلنة أو المخفية»^(١).

وهذا ما يستبعد هذه المحاولة عن المشروع الإسلامي التجديدي لأنها لا تسعى لإظهار حقيقة الإسلام، وإنما زعزعة تلك الحقيقة والقضاء نهائياً على وجودها، فأى معنى يبقى للإسلام عندما مجرد من أي معاني مطلقة يحتفظ بها، يقول عبد الكريم سروش مؤكداً ذلك: «إذن المعرفة الدينية جهد إنساني لفهم الشريعة، مضبوط ومنهجي وجمعي ومتحرك، ودين كل واحد هو عين فهمه للشريعة، أما الشريعة الخالصة، فلا وجود لها إلا لدى الشارع»^(٢). فكيف تصبح المعرفة ممكنة، ومضبوطة، ومنهجية، وجمعية، بحسب تعبير سروش وفي نفس الوقت دين كل إنسان ما يفهمه؟ فالتأسيس لهذا التباين لا ينسجم مع كون المعرفة منضبطة ومنهجية وجمعية. فإذا كان من المستحيل تأسيس معرفة موضوعية، وكان الإسلام حقيقة غير قابلة للإدراك فحينها كيف يختلف هذا القول عن القول بأن ليس هناك إسلام؟

ومن هنا فإن مشروع الحداثة ليس مشروعاً ترميمياً لما هو موجود، وإنما بناء جديد يتجاوز كل الصور التقليدية للإسلام. ولا يتم ذلك برسم تصور مفهومي جديد للإسلام يقع في عرض المفاهيم الأخرى - كما هو حال المذاهب

(١) من فلسفات التأويل إلى نظريات القراءة، شرفي عبد الكريم، الدار العربية للعلوم بيروت لبنان، منشورات الاختلاف الجزائر، ط ١، ٢٠٠٧م، ص ٥٧.

(٢) القبض والبسط في الشريعة، سروش عبد الكريم، ترجمة دلال عباس، دار الجديد منتدى الحوار العربي الإيراني بيروت لبنان، ط ١، ٢٠٠٢م، ص ٣٠.

الإسلامية التي تعتقد كل واحدة منها بأنها التعبير الأقرب للإسلام - وإنما بإيجاد إسلام منفتح وسيال يحتضن كل الثقافات بكل ما فيها من تناقضات.

كل ذلك يكشف عن أي مدى تسيطر فيه نزعة الحداثة على أصحاب هذا الاتجاه، تلك النزعة التي تستخف بكل مشروع تجديدي للفكر الإسلامي ينطلق من البحث عما يحمله النص من معاني أرادها الله من الإنسان.

هناك اتجاه حدثوي أخف حدة في نزعته الحداثوية من الاتجاه الذي سبق، وقد حاول هذا الاتجاه خلق موازنة بين الثابت والمتحول، أو إيجاد حالة توافقية بين السلفية والعلمانية من خلال قراءة جديدة للتراث «حيث يصبح تجديد التراث هو المعبر عن اللحظة الحضارية الراهنة بوصفه طريقاً وسطاً بين السلفية بتوجهها الماضي، وبين العلمانية بتوجهها المستقبلي»^(١).

ويقوم هذا النمط من الحداثة على إيجاد قراءة جديدة للتراث، تعتمد على العقلانية الفاحصة والناقدة للتراث، بهدف تفعيل كل نقاط القوة فيه وتجاوز كل ما فيه من سلبيات، وبذلك يصبح الإسلام حاضراً في الواقع ومؤثراً فيه أيضاً، يقول محمد عابد الجابري: «ما لم نمارس العقلانية في تراثنا وما لم نفضح أصول الاستبداد ومظاهره في هذا التراث فإننا لن ننجح في تأسيس حداثة خاصة بنا، حداثة ننخرط بها ومن خلالها في الحداثة المعاصرة (العالمية) كفاعلين وليس مجرد منفعلين»^(٢).

(١) أبو زيد نصر حامد: نقد الخطاب الديني، ط ١، القاهرة، سيناء للنشر، ١٩٩٢م، ص ١٣٠.

(٢) محمد عابد الجابري التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان الطبعة الأولى ١٩٩١ ص ١٧.

ويعتقد هذا الاتجاه أن الموقف التقليدي من التراث قائم على الفهم التراثي للتراث، وهو نوع من الجمود والوقف على ما أنجز سابقاً بدون أي مراعاة لضرورات الواقع الراهن، «ومن هنا كان من متطلبات الحداثة، في نظرنا، تجاوز هذا الفهم التراثي للتراث إلى فهم حدائني، إلى رؤية عصرية له. فالحداثة، في نظرنا، لا تعني رفض التراث ولا القطيعة مع الماضي بقدر ما تعني الارتفاع بطريقة التعامل مع التراث إلى مستوى ما نسميه بالمعاصرة، أعني مواكبة التقدم الحاصل على الصعيد العالمي»^(١).

وهذه الرؤية العصرية للتراث أكثر اتزاناً إذا قورنت بالرؤية المتطرفة للاتجاه الحدائني الذي تناولناه سابقاً، فهي لا تعمل على أحداث قطيعة كاملة مع التراث ومصادرته بالجملة، وإنما تعمل على تقديم آليات تجعل التراث مساهماً في تكوين نهضة إسلامية، فالتحدي الذي يلاحق هذا الاتجاه هو إمكانية التأسيس لهذه الرؤية، وبخاصة أن أي رؤية قد تتهم بكونها رؤية مؤدلجة تنطلق من أجندات خارج حدود التراث، وعليه لا تكون قراءة التراث قراءة عصرية لمجرد فرض مفاهيم ثقافية من الخارج، وإنما المطلوب هو تحريك التراث من الداخل لجعله معاصراً.

ما يقترحه هذا الاتجاه لعصرنة التراث يقوم على ثلاث خطوات:

الخطوة الأولى: جعل التراث حالة موضوعية محايدة غير متأثرة بالذات والخلفيات الإيدلوجية، ويتم ذلك بدراسة التراث من النصوص كما هي،

(١) التراث والحداثة، المصدر السابق ص ١٥-١٦.

لا كما هي أفهام متراكمة لهذه النصوص، «إن هذا يعني ضرورة وضع جميع أنواع الفهم السابقة لقضايا التراث بين قوسين والاختصار على التعامل مع النصوص، كمدونة»^(١).

الخطوة الثانية: هي التحليل التاريخي للنص التراثي. ويتم هذا التحليل من خلال معالجة النص ضمن البعد التاريخي الذي ولد فيه، ومن ثم ربط فكر صاحب النص بالمجال التاريخي بكل أبعاده الثقافية والسياسية والاجتماعية، وهكذا يفهم النص ضمن الإمكانيات التاريخية المتاحة. وهذه الإمكانيات هي التي تجعلنا «نتعرف على ما يمكن أن يقوله النص وما لا يمكن أن يقوله، وما كان يمكن أن يقوله ولكن سكت عنه»^(٢).

الخطوة الثالثة: هي الطرح الأيديولوجي. أو الوظيفة الأيديولوجية لفكرة النص ضمن سياقها التاريخي، ومدى تأثيرها سياسياً واجتماعياً في الحقل المعرفي العام، «إن الكشف عن المضمون الأيديولوجي للنص التراثي هو، في نظرنا، الوسيلة الوحيدة لجعله معاصراً لنفسه، لإعادة التاريخية إليه»^(٣).

ومن هنا يمكننا القول إن هذا الاتجاه يمتلك رؤية محددة للتعاطي مع التراث؛ تبدأ من جعل التراث معاصراً لنفسه ومن ثم معاصراً لواقعنا، وذلك بإخراجه أولاً عن ذواتنا وعن كل الانطباعات الأيديولوجية. ثانياً العمل على إعادته من جديد من أجل توظيفه حضارياً، أو كما يعبر الجابري:

(١) المصدر السابق ص ٣٢.

(٢) المصدر السابق ص ٣٢.

(٣) المصدر السابق ص ٣٢.

«ولكن لماذا الاستمرارية؟ أولاً: لأن الامر يتعلق بتراث هو تراثنا نحن، فهو جزء منا (أخر جناه) عن ذواتنا لا لنلقي به هناك بعيداً عنا، لا لتفرج فيه تفرج الأنثروبولوجي في منشأته (الحضارية) و(البنوية)، ولا لتأمله تأمل الفيلسوف لصروحه الفكرية المجردة... بل فصلناه عنا من أجل أن نعيده إلينا في صورة جديدة، وبعلاقات جديدة، من أجل أن نجعله معاصراً لنا على صعيد الفهم والمعقولية، وأيضاً على صعيد التوظيف الفكري والأيدولوجي، ولما لا إذا كان هذا التوظيف سيتم بروح نقدية ومنظور عقلائي؟»^(١).

والعقلانية مع أنها تمثل روح الحداثة وبداية انطلاق قطار التجديد، إلا أنها أقرب إلى الشعار منه إلى البناء المنهجي الواضح المعالم، فقد تقع أيضاً ضحية للتوظيف الأيدولوجي أو تهيمن عليها البراغمية النفعية وحينها تصبح عملية قراءة التراث عملية انتقائية توظف التاريخ من أجل مصالح راهنة.

وهذا ما وقع فيه مشروع اليسار الإسلامي الذي تزعمه حسن حنفي، وحاول من خلاله أن يعيد إنتاج مشروع الصحوة الإسلامية التي بدأت مع جمال الدين الافغاني، إلا أنه تعامل مع التراث الإسلامي بانتقائية واضحة، فاختار منه ما يناسب مشروعه الإسلامي من غير أن يقدم قراءة كاملة لإشكالية التراث، بل اختار مرجعيات تراثية محددة لمشروعه حيث يقول: «اليسار الإسلامي اتجاه اعتزالي. جذري وليس اتجاهاً اعتزالياً تشوبه الأشعرية سواء عند المعتزلة الأوائل - البغداديون - أو عند المعتزلة الأواخر - الماتريدية - يرد للمعتزلة اعتبارها التاريخي. ويرفع عنهم تهم الكفر والإلحاد. واليسار الإسلامي أتجاه مالكي في

(١) التراث والحداثة، المصدر السابق .

الفقه والأصول وذلك لأن ما ندعو إليه من مصالح مرسله ودفاع عن مصالح المسلمين قد أكدته المالكية...»^(١).

ومن هنا يمكننا القول إن تيارات الحداثة بوجهها العلماني المتطرف أو بمقارباتها من داخل البنية الإسلامية لم تقدم لنا موازنة واضحة لجدلية الثابت والمتحول، الأمر الذي يجعلنا ننتقل إلى التيارات التجديدية الأكثر محافظة، والتي نتعرض لها في الاتجاه الثالث.

الاتجاه الثالث:

الاتجاه المقاصدي: أهم ما طُرح لإيجاد موازنة بين الثابت والمتحول يقع في إطار مبحث المقاصد، بوصفها الإطار العام الذي يشكل ثبات الدين. فالمقاصد بحث يهتم بمناطات الاحكام وغايات المشرع، والدوافع المعرفية التي تعزز هذا البحث لها علاقة مباشرة بفلسفة الدين وأهدافه العامة، فبالتالي هي بحث في الكليات العامة بهدف تحديد ما أراد الشارع الحفاظ عليه، وبذلك تشكل المقاصد الجانب الثابت من الدين وما دونها متغيرات تراعي في وجودها تلك المقاصد. يقول الدكتور حسن الترابي: «وما دام الدين - من حيث هو خطاب للإنسان ثم كسب منه - واقعاً في الإطار الظرفي، فلا بد أن يعتريه شيء من أفعال الحركة الكونية. لكنه - من حيث هو صلة بالله وسبب للأخرة متعلق بالأزل المطلق الثابت - إنما يؤسس على أصول وسنن ثابتة لا تتحول ولا تتبدل. وهو بهذا وذاك قائم على رد الشأن الظرفي المتحول إلى محور الحق الثابت، ورد الفعل

(١) اليسار الإسلامي والوحدة الوطنية، حسن حنفي، نسخة إلكترونية

الزمانى إلى المقصد اللانهاى»^(١).

وهكذا اهتمت النخب العلمية والفكرية المعاصرة، المشغلة بتجديد التفكير الدينى بمبحث المقاصد، فقد رأت فيها الإطار الطبيعى الذى يحقق لها مرونة فى ملاحقة المتغيرات، فالنص الدينى ضمن هذا التصور لا يعد نصاً جزئياً لموضوع جزئى، وإنما نصاً يحقق مقصداً كلياً لمتغيرات غير محدودة، وبهذه الطريقة يمكن تجاوز إشكالية النصوص المتناهية التى تلاحق واقع غير متناهى. يقول حسن محمد جابر: «فى الواقع يأتى البحث فى المقاصد وعنها كاستجابة طبيعية لما طرأ على الواقع الإسلامى والعربى من تطورات بدأت ترخى بكلها على ميادين البحث العلمى ومنها الشريعة، وهذه تفترض فى القوة الفاعلة أسلوباً جديداً فى التعامل معها ومنهجاً علمياً يتناغم واتجاهاتها الحيوية»^(٢).

ويعتبر أحمد الريسونى، أن كل الاختلالات فى الفقه الإسلامى الذى شكلها التفكير الجزئى، كانت بسبب غياب الرؤية الشمولية التى تخلقها المقاصد يقول: «إن غياب المدرسة المقاصدية والنظرة الشمولية هو سبب كثير من الاختلالات التى نجدها عند بعض الفقهاء والمفتين وبعض الدعاة وعند بعض المفكرين، وحتى عند بعض المنظرين والمسيرين للحركة الإسلامية، وهذه الاختلالات راجعة إلى فقدان أحد أمرين إما النظرة الشمولية إلى الإسلام وإما النظرة إلى المقاصد»^(٣).

(١) تجديد الفكر الإسلامى، حسن الترابى، دار الغرافى المغرب، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٦٦.

(٢) محمد جابر حسن - المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر ص ٩٦.

(٣) الريسونى أحمد - قضايا إسلامية معاصرة العدد ٩-١٠ ص ٧٢.

ومع أن المقاصد تحفز العقل المعاصر على التفكير، إلا أن هذا العقل تحرك تحت السقف المعرفي الذي شكله تراث الجويني والغزالي والشاطبي...، ولم يحقق إبداعاً جديداً في مبحث المقاصد، في حين أن المقاصد بصورتها القديمة لا تعد كافية لمواكبة عصر الحداثة، فالمقاصد الخمسة التي حددها الشاطبي تحولت إلى مسلمات لا يمكن مناقشتها أو تعديلها، وقد حاول البعض مثلاً إضافة الحرية كمقصد سادس، إلا أنها تعد إضافة غير منسجمة ما لم تعدل صيغة المقاصد برمتها.

وكذلك لم نجد لهذه المقاصد عند أصحاب النهضة التجديدية أي تصنيف يتجاوز التصنيف الثلاثي القديم؛ الذي يجعل المصلحة تدور حول الضروري، والحاجي، والتحسيني، مما يجعلنا نعتقد أن العقل المعاصر وإن كان منادياً بالتجديد إلا أنه مقلد بامتياز، وما زال هذا العقل يشعر بالضعف وعدم الثقة أما التراث.

كل ذلك يفرض على الباحث إثارة مجموعة من الأسئلة حول طبيعة التفكير المقاصدي، ومدى استجابته لتحقيق آمال رواد النهضة والتجديد، فالشيء المتفق عليه هي الحاجة الملحة لتقديم قراءة جديدة وفهم شامل يجعل الإسلام حاضراً وموكباً لمتطلبات العصر، والمحك الذي يجعل المقاصد في إطارها العلمي والعملية هو الدراسة التقويمية والنقدية لأهم أسس وحيثيات التفكير المقاصدي.

يرتكز التفكير المقاصدي كما بلوره الغزالي ونظر له الشاطبي، على استقراء

الشرعية الكاشف عن منظومة المقاصد، ومن ثم يأتي تصنيف هذه المقاصد إلى ثلاثة مستويات وهي: الضرورية، والحاجية، والتحسينية، وقد اتفقوا على جواز العمل وفق المقاصد الضرورية، باعتبارها يقينية قطعية.

وقد حصروا هذه المقاصد الضرورية في خمسة مقاصد وهي:

١- الحفاظ على مصلحة الدين.

٢- الحفاظ على مصلحة النفس.

٣- الحفاظ على مصلحة العقل.

٤- الحفاظ على مصلحة النسل والعرض.

٥- الحفاظ على مصلحة المال.

وهذا العدد الذي رتبته الغزالي وسار عليه الشاطبي، أصبح هو مثار الاهتمام، حتى صرح الآمدي بانحصارها في خمسة معللاً ذلك بأن الواقع يدلنا على انتفاء مقصد ضروري خارج عنها في العادة، ولذا نرى من الضروري إثارة الحوار حول تلك الأسس وإبداء بعض الملاحظات.

الملاحظة الأولى: ترتيب المصلحة في ثلاثة مستويات، (الضروري، والحاجي، والتحسيني) لا دليل شرعي عليه؛ ولذا نجد الشاطبي أعترف بذلك في قوله: «ثبت أن دليل هذه المسألة على التعيين غير متعين»^(١)، ولم يبق أمام

(١) أبي إسحاق الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، دار بن القيم- دار بن عفان، ٢٠٠٣ م، ج ٢ ص ٨٠.

الشاطبي إلا الاستدلال بالاستقراء في أحكام الشريعة وروح الدين وذلك قوله: «وإنما الدليل على المسألة ثابت على وجه آخر هو روح المسألة، وذلك أن هذه القواعد الثلاث لا يرتاب في ثبوتها شرعاً أحد ممن ينتمي إلى الاجتهاد من أهل الشرع، وأن اعتبارها مقصود للشرع. ودليل ذلك استقراء الشريعة، والنظر في أدلتها الكلية والجزئية»^(١)، ولا يمكن الوثوق بهذا الدليل؛ لأنه تعويل على ذوق الفقيه ونظره المطلق في الأحكام، والاستقراء هنا وظف لإثبات فرضية مسبقة كان يميل إليها الشاطبي بذوقه الفقهي.

والملاحظة الثانية: أن الكلام عن المقاصد يأتي كتأسيس نظري لحل مشكلة الاستنباط بطريقة تستوعب كل حاجيات المكلف في كل زمان ومكان، فيتم عن طريقه تجاوز إشكالات الفقه المتوارث وآليات الاستنباط التقليدية، وبالتالي لا يتحقق التقييم الموضوعي لهذا الإطار النظري إلا في دائرة أهدافه النظرية التي تستوعب كل حاجيات المكلف، وضمن هذا الأساس النظري للمقاصد نجدها اقتصرت على منهجية الاستقراء للكشف عن المقاصد وهو ما جعلها لا تثق إلا بما كان في مرتبة الضروري، واستبعاد كل من الحاجي والتحسيني، مما يجعل المقاصد قاصرة عن إجراء نظرة تجديدية شاملة تستوعب كل مجالات الحياة، والاقتصار على ما هو ضروري منها لا يحقق لنا نظرة تجديدية شاملة، فتفاصيل الحياة وتعقيداتها هي أكبر مما يتعلق بالضروري منها، وقد تنبه الكثير من دارسي فقه المقاصد إلى هذا القصور المنهجي في إثبات المقاصد مطالبين بعدم الاكتفاء بالاستقراء وإنما الاستفادة من كل وسائل الإثبات العلمية كما يقول

(١) الشاطبي، مصدر سابق، ج ٢ ص ٨١.

أحمد الريسوني «وبالنسبة لمقاصد الشريعة هناك أمر له أهمية كبيرة في نهضتها أو في تعثرها وهو كيفية إثبات المقاصد، فنجد عدداً من العلماء يقصرون هذه المقاصد على مسالك محدودة ضيقة ومنهم من يفتح جميع المسالك، التي تؤدي إلى إنتاج المقاصد والكشف عنها فيحصرها مثلاً في الاستقراء، وبعضهم يوسعها حتى تفقد طابعها العلمي فيجعل أن المقاصد ترجع في النهاية إلى التخمينات والذوق والاستحسان والحس الذاتي والرأي الشخصي. فيجب أن نعتمد المسالك العلمية بالكامل»^(١)، وتبقى هذه الالتفاتة مهمة إلا أنها أيضاً دليل على عجز هذا الاتجاه المقاصدي في تكوين إطار منهجي متكامل، فمنذ القرن الثامن إلى الآن لم يتمكن هذا الاتجاه من إنتاج نظرية متكاملة، وإنما تأملات هنا وهناك وقد يتضح السبب في ذلك في الملاحظة الثالثة التي نبدئها.

الملاحظة الثالثة: أن القصور الذي بدأت ملامحه في الملاحظة السابقة كان نتاجاً طبيعياً للمادة التي أركز عليها الشاطبي وغيره، في استخلاص مقاصد الشريعة، وهي المنتج الفقهي المتمثل في الفتاوى والأحكام التي أنتجها الفقه التقليدي، فتحركت المقاصد ضمن دائرة ما أنجزته الأصول التقليدية فقهيًا، وهو اعتراف ضمني بالآلية التي أراد الشاطبي تغييرها، الأمر الذي يسقط التبرير المنطقي للعمل بالمقاصد، ويجعلها لا تحمل أي تصور موضوعي سوى كونها متابعة وصفية لواقع الأحكام والفتاوى الموجودة سلفاً، وهكذا تكون المقاصد دوماً متأخرة على الفقه في حين يجب أن تتقدمه، يقول حسن محمد جابر «إذ وضع الشاطبي نفسه من أول الأمر داخل إطار المنجز فقهيًا وجعله المرجع

(١) الريسوني أحمد. مجلة قضايا إسلامية معاصرة - العدد ٩-١٠ ص ٧٥.

النهائي الذي يصلح لتحديد العناوين الكلية، مع العلم، أن هذا المنجز نفسه، بحاجة إلى مراجعة في ضوء المقاصد، فوقع في الدور المنطقي المحكم ما أضعف من قوة التصور النظري»^(١).

الملاحظة الرابعة: هذا الملاحظة مبنية على الملاحظة السابقة، وهو أن المقاصد تم انتزاعها من أحكام جزئية، ولهذه الأحكام الجزئية أدلتها التفصيلية، وبالتالي لا يمكن الارتكاز على المقصد لتوسيع الحكم ليشمل مصاديق جديدة، فإذا أخذنا مثلاً حفظ المال كمقصد نجد أنه في الواقع عنوان لمجموعة من الأحكام الجزئية في الشريعة الإسلامية، فإذا حاولنا توسيعه ليشمل مفردات جديدة بحيث يكون حاكماً عليها، لما أمكننا ذلك لأن حفظ المال كعنوان محكوم في وجوده بتلك الأحكام الجزئية المتحققة بأدلتها الخاصة، فإذا أردنا أن ندخل مفردة جديدة ضمن الأحكام الجزئية فبأي دليل خاص يمكننا ادخالها؟ لأن هذا الأحكام قائمة بأدلتها التفصيلية وليس بعنوانها المشترك، وحينها لا تكون المقاصد قادرة على استيعاب موضوعات جديدة، إلا إذا أثبتنا شرعية خاصة للمقصد دون الاعتماد على الأحكام الجزئية. ومن هنا كان من الضروري البحث عن تأسيس آخر للمقاصد يجعل لها الاستقلالية الذاتية، ومن ثم مقدرتها على استيعاب كل ما يندرج تحتها، ولكي يتضح هذا الأمر بشكل جلي لا بد أن نثير ملاحظات على طبيعة المقاصد الخمسة الضرورية، وهذا ما نقوم به في الملاحظة التالية.

(١) حسن محمد جابر، المقاصد الكلية والاجتهاد المعاصر، دار الحوار بيروت لبنان، الطبعة الأولى ٢٠٠١م، ص ١٩٠.

الملاحظة الخامسة: ارتكازاً على الملاحظة السابقة، بات من الضروري البحث عن مقاصد ذات قدرة استقلالية تؤهلها لتكون حاکمة على المتغيرات، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن المقاصد الخمسة ومدى امتلاكها لتلك الطبيعة، والمعيار الذي يجب أن نستخدمه للكشف عن ذلك هو أن لا يكون المقصد معللاً وإنما يكون مطلوباً لذاته، لأن كل ما هو بالعرض لا بد أن يرجع إلى ما بالذات، بحيث لا يشمله سؤال لماذا، ومثال على ذلك العدل حسن ومطلوب لذاته ولا نتوقع من يسأل لماذا العدل حسن، وهكذا لا بد أن يتوفر في المقاصد هذا الشرط حتى يتحقق لها الاستقلالية وتكون قادرة على إنتاج أحكام خاصة للمتغيرات، وبناءً على ذلك لا بد أن نعيد تقييم المقاصد الخمسة وفقاً للمعيار الذي قدمناه، ولتحقيق ذلك يجب أن ننظر لكل واحد من هذه المقاصد الخمسة، وهذه الملاحظات لا تنفي أهمية المقاصد وكونها حاجات ضرورية بديهية، ولكن ليس كل ضرورة صالحة لتكون مقصداً بذاته وهو المحك الذي نفرز به المقاصد.

تحليل ونقد المقاصد:

حفظ الدين: لكي نتأكد من كونه مقصداً مستقلاً لا بد أن نتأكد من كونه قائماً بذاته غير مرتكز على غيره في الوجود والتحقق، ولكي نحقق ذلك نقوم بالسؤال الأساسي وهو، لماذا حفظ الدين؟ وهل الحفظ يدور مدار العنوان وهو كونه ديناً وحسب؟ أم لأجل قيم أخرى يستبطنها الدين؟ وإذا كان لعنوانه لماذا خصصنا الديني الإسلامي دون غيره؟ هذا ما يقودنا إلى أن حفظ الدين مقصد؛ لأنه يستبطن مقاصد أخرى جاء الدين لتكريسها، ومن هنا لو كان الدين

فارغاً عن محتوى تلك القيم لا يكون حفظه واجباً، لأن الدين في الواقع تجلي لقيم مطلوبة لذاتها والحفاظ عليها ضرورة طبيعية، وهذا الاشتباه فوت علينا إجابة السؤال الفلسفي عن أصل الدين وحقيقته ومحتواه وبالتالي القيم التي جاء لتأسيسها، لتشكل لنا في ما بعد مقاصد نسعى لتحقيقها، فهل نقبل دين من غير التوحيد، والإيمان، والعدل، العبودية، والحرية، والكرامة... وغيرها مثلاً، فلماذا إذن لم نجعلها ضمن المقاصد، أما إذا كان المقصود من حفظ الدين هو حفظ تدين الأفراد كما يقول جمال الدين عطية: «ومعناه حفظ تدين الفرد وليس الدين في ذاته»^(١) يبقى السؤال قائماً لماذا الحفاظ على تدين الفرد؟ ولا يبقى أمامنا جواب إلا كون تدين الفرد هو تجسيد عملي وسلوكي لتلك القيم التي جاء من أجلها الدين، ما يرجع الكلام بنا من جديد عن البحث عن تلك القيم، التي لا يمكن أن نجدها ضمن التفكير المقاصدي التقليدي، ما يدعونا إلى تجاوزه والبحث عن آليات تفكير أخرى تكون قادرة على اكتشاف القيم التي جاء من أجلها الدين، ولا يتحقق ذلك إلا بالتنازل أولاً عن المنهجية التي تعتمد الاستقراء في الأحكام لأنها لا تكون كاشفة عن تلك المقاصد، وهو شبيه بالبحث عن البحر في قطرات المطر.

الحفاظ على النفس: وهو حفظها من التلف كلية أو بعض أجزاء الجسد الذي يؤدي تلفها إلى ما يقرب من انعدام المنفعة بالنفس كلية، وهذا المنفعة هي إشارة خفية على وجود قيم تجعل حفظ الحياة ضروري، وهو ما يجب أن نبحث عنه، وهي قيمة الحياة والقيم التي تستبطنها، فإذا لم يكن للحياة قيمة لم يكن

(١) عطية جمال الدين - مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٩-١٠ ص ١١٩ .

هناك ضرورة لحفظ النفس، فالتسلسل المنطقي يفترض أن قيمة حفظ النفس ناتجة عن قيمة الحياة وهي بدورها لا يكون لها قيمة إلا إذا كانت تجلي للنظام القيمي، ما يعقد الأمر أمامنا حتى نتمكن من الإجابة على السؤال الفلسفي لماذا الحياة؟ أو ما هي الحكمة من الحياة؟ وهو الخطوة الأولى لاكتشاف قيمها.

حفظ العقل: صحيح أن العقل قيمة ذاتية لا تعقل وهو مصدر العلم والمعرفة والحقائق، وهو ما يؤكد أن العقل بنفسه مؤسس لمنظومة من القيم المقدسة، لا يتأتى الحفاظ على العقل إلا بالحفاظ عليها والثوق بها والارتكاز عليها، وهو الأمر الذي عاب على أصحاب المقاصد عندما أفرغوا العقل الذي يريدوا الحفاظ عليه عن محتواه وشككوا في أحكامه، باعتبار أن العقل يعتريه الهوى والخطأ يقول يوسف العالم: «لأن العقل البشري قاصر؛ لأنه محدود بالزمان والمكان، ولأنه لا يستطيع التجرد عن مؤثرات البيئة وبواعث الهوى، والأغراض، والعواطف، ولأنه جاهل بالماضي والحاضر، وأشد جهلاً بالمستقبل، ولذلك لم يحظ بالعصمة عن الخطأ والزلل فهو جاهل وقاصر عن الإحاطة، والقاصر لا يحسن التدبير فلا بد له من ولاية أو وصاية، ووليه ووصيه هداية الشرع، وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح بعيداً عن الوصاية، وبدون رعاية الشرع»^(١)، وهنا تكمن المفارقة الأساسية في الحفاظ على عقل يوصف بكونه جاهل ومقصر ولا يحسن التدبير وليست له صلاحية الاستقلال بدرك المصالح، فلماذا الحفاظ عليه من الأساس؟!، ومن هنا فوت أصحاب المقاصد على أنفسهم الاستفادة من

(١) حامد يوسف - المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الثانية، ١٩٩٤م، ص ١٤١.

أكبر مصدر للمقاصد، مما يجعل من الضروري إعادة النظر في العقل واكتشافه فمن غيره لا يمكن أن ندرك مقصداً أو أن نثق به.

حفظ النسل أو العرض: تحقق هذا المقصد موقوف على تحقق مقصد حفظ النفس، وقد بينا أن حفظ النفس موقوف على معرفة قيمة الحياة، فإذا كان للحياة قيم فهي نفسها التي تتكفل بحفظ النفس والنسل والعرض، لأن بها استمرار الحياة، مما يجعلنا نعتقد أن اكتشاف قيم الحياة ضرورة أساسية لكي تكون هي الحاكمة على كل ما يتعلق بالحياة أو استمراريتها سوى كان في إطار فردي أو أسري أو اجتماعي أو اقتصادي أو سياسي، وتخصيص النسل والعرض من بينها تخصيص مشوه لا ينظر إلى الحياة في صورتها الكاملة.

حفظ المال: من المسلم والواضح أن حفظ المال لا يمكن أن يكون مصلحة بذاته، وإنما يكون مساهماً في تحقيق قيم الحياة، التي غابت عن التفكير المقاصدي، وإذا كان المال مساهماً فهو ليس وحده، فهناك مفردات أخرى تساهم أيضاً في تحقيق قيم الحياة مثل التكافل والمساواة والحرية وغيرها فلماذا خصص المال كمقصد إذن دون غيره

كل هذه الملاحظات وغيرها تكشف عن عدم وضوح الرؤية في التفكير المقاصدي، وبخاصة عندما تزدحم المصالح وتتعارض، مما تجعل الحاجة ضرورية إلى إيجاد معايير خاصة لفرز تلك المصالح، وهذا ما يحتاج إلى تأسيس منهجي متكامل، يعمل على استخلاص القيم والمقاصد أولاً، ومن ثم بيان سلم الأولويات، وهكذا نحتاج إلى بيان أكثر تفصيلاً لخريطة الثوابت وكيف تنتظم فيما بينها وكيف تكون حاکمة على المتغيرات.



الفصل الثالث

**نظرية المعرفة في القرآن..
الملاحم والأسس**



تمهيد

يعتبر هذا الفصل من الفصول المهمة لكونه يدخل في صلب الاطروحة التي نبحث فيها، حيث أن هذه الاطروحة تقوم على محورين الأول هو: نظرية المعرفة القرآنية. والثاني هو: نظرية المعرفة القرآنية بين الثابت والمتحول. وبما أن أصل وجود نظرية معرفية قرآنية مقدم على المحور الثاني؛ فلا بد حينها من عقد فصل خاص نستعرض فيه ملامح وأسس هذا البناء المعرفي. وهذا ما نحاول القيام به من خلال البحث عن طبيعة المعرفة القرآنية، وآليات هذه المعرفة وما يستتبعها من بحوث.

لن أهتم كثيراً بمناقشة أصل إمكانية المعرفة في النص القرآني؛ لأنه لا يمثل إشكالية معرفية في الوسط الإسلامي، كما أنني لست مضطراً لهذا الأمر وأنا اتحرك في الدائرة الإسلامية التي تتعامل مع إمكانية المعرفة على أنها أمر بديهي؛ فمجرد الإيمان بوجود كتاب إلهي يخاطب الإنسان دال على أن معرفة الإنسان بهذا الكتاب ممكنة، وإلا ما صح أن يكون هناك كتاب يخاطب الإنسان من الأساس.

في تقديري أن الأمر الذي يستحق الدراسة هو تحديد رؤية القرآن فيما يتعلق بطبيعة المعرفة، والعلم، والعقل، بوصفها عناوين داخلية في صلب نظرية المعرفة، وفي نفس الوقت تدور حولها نظريات مختلفة ومتباينة، مما يستدعي رصدها وضبطها قرآنيًا.

ولأن البحث عن طبيعة المعرفة في القرآن يستوعب حيزاً من الدراسة لكثرة الآيات القرآنية التي تتعلق بموضوع المعرفة، رأيت من المناسب تقسيم هذا العنوان إلى فصلين، الأول: يتحدث عن طبيعة العلم والعقل تحت عنوان الأسس والملاحم، والثاني: يرسم البناء العام لنظرية المعرفة القرآنية تحت عنوان الأصول والآليات.

وقد قمت بطرح العناوين الأساسية التي تثيرها نظرية المعرفة على القرآن، وحاولت الاقتراب منه بقدر المستطاع دون اسقاط تصوراتي المسبقة، ومن أجل ذلك حاولت تحصين نفسي من مخاطر التأويلات البعيدة من خلال الاستعانة بروايات المعصومين: بوصفهم الضمانة التي تمنع من ذلك.

وسوف يكون التسلسل المنطقي لبحوث هذا الفصل كالتالي:

- البحث في آيات القرآن عن طبيعة العقل ووظيفته في المعرفة.
- البحث في آيات القرآن عن كل ما يرتبط بالعقل من تفكير وتدبر وغير ذلك.
- البحث في آيات القرآن عن طبيعة العلم وأنواعه ودرجاته ووظيفته.
- البحث في آيات القرآن عن العلاقة بين العلم والعقل ودور كل واحد منها في المعرفة.
- التطرق للمصطلحات القرآنية التي لها علاقة بالمعرفة مثل الهدى والبصيرة.

ولأن التفصيل في كل هذه العناوين يستوعب مساحة كبيرة من هذه الاطروحة، سوف أعمل على الدخول بشكل مباشر في المفاصل الأساسية لكل عنوان، وسأعمل على استخلاص النتائج دون الاعتماد على المقدمات المطولة.



العقل في القرآن والروايات

العقل في منطق القرآن والروايات نور ظاهر بذاته ومظهر لغيره، يعرفه من وجده ويجهله من فقده، فمن طلب العقل بالتعريفات والحدود والمفاهيم فقد طلب غيره؛ لأن العقل لا يُعرّف بالتعريفات ولا يُدرك بالحدود والمفاهيم والتصورات. فالعقل «في الكتاب والسنة هو النور الصريح الذي أفاضه الله سبحانه على الأرواح الإنسانية، وهو الظاهر بذاته والمظهر لغيره وهو حجة إلهية معصومة بالذات ممتنع عن الخطأ، وهو قوام حجّة كلّ حجّة، وهو ملاك التكليف والثواب والعقاب»^(١).

والإنسان العاقل بطبعه ملتفت إلى حقيقة هذا النور، حيث يدركه تمام الإدراك بدون شك أو ارتياب؛ لأنه ظاهر بنفسه لنفسه، دال على ذاته بذاته. ومع شدة وضوحه عند كل عاقل إلا أنه لا يُعرّف بالعبارات ولا يُدرك بالتصورات، فكل تعريف أو وصف يأتي بعد مرتبة معرفتنا بالعقل؛ لأن معرفتنا به سابقة لمعرفةنا بالتعريف نفسه، فلا يكون المُعرّف أكثر ظهوراً ووضوحاً من المُعرّف، وبالتالي لا يمكن أن يكون المتأخر رتبة مُعرِّفاً للمتقدم عليه رتبة؛ إذ كيف يمكن

(١) الميانجي، توحيد الإمامية، مصدر سابق، ص ١٣٧.

أن يُعرّف العقل؟ هل بالعقل أم بشيء آخر؟

صحيح يمكننا تعريف العقل بآياته وعلاماته؛ كأن نقول مثلاً: العقل هو الذي يدرك الحقائق، أو أن العقل هو عقال من الجهل وغير ذلك، إلا أن كل ذلك ليس تعريفاً لحقيقة العقل بما هو هو، وإنما تعريف بالآيات والعلامات، مما يعني أن حقيقته تأبى وتتقدس من أن تكون مُعرّفة أو متصورة؛ لأنه نور والنور يدركه الإنسان متى ما وجدته في نفسه وتجلّى في ذاته. حاله من حال الحقائق النورية التي يدركها الإنسان عندما يجدها فمثلاً (القدرة، السمع، البصر، الرحمة، الحياة..) كلها حقائق نورية يجدها الإنسان فيعرفها بوجودانه لها وإذا فقدتها لا يمكن أن يعرفها حتى لو عرفناها له بآلاف العبارات؛ لأنها حقائق نورانية يعرفها من وجدها ويجهلها من فقدها، فالنور مثلاً يقال عنه بأنه كاشف والكاشفية هي من آياته وليست حقيقته، وكذلك السمع ما به نسمع، والبصر ما به نبصر، والقدرة ما بها نتحرك، والرحمة ما بها نعطف على المحتاج، إلا أن كل ذلك هي آيات وعلامات للسمع والبصر والقدرة والرحمة، أما هي نفسها فنعرفها بوجودانها لها، فالأعمى مثلاً لا يمكنه بل يستحيل عليه أن يعرف معنى البصر مهما اجتهدنا في تعريفه له، ولا سبيل إلى معرفته إلا إذا وجدته وصار بصيراً، وكذلك هو حال العقل.

ويبدو إن الإشكال الذي رافق تعريفات العقل نابع من الخلط بين العقل والمعقول، مثلما خلطوا بين العلم والمعلوم، واشتغلوا بها وأهملوا النور الذي به عقلوا وعلموا، وهي في الواقع ليست العقل «بل هي حقائق يكشفها نور العقل للنفس، كما يكشف ضوء الشمس ألوان الحقول.. كان خطأ الإنسان الأكبر غفلته عن مصدر النور وتوجهه إلى الاحكام زاعماً إنها هي حقيقة النور، فراح

يبحث عن مصدر يقيم به تلك الحقائق، ولو كان الإنسان قد تذكر بأن الذي يساعده على البحث ليس إلا هذا النور، وأنه لو أفتقده أصبح كالمجنون والنائم حين لا يفهمان أمراً ولا يعلمان شيئاً.. أقول لو فعل الإنسان ذلك لتخلص من سلسلة لا تنتهي من المشاكل العلمية التي أحاطت بنظرية المعرفة»^(١).

وبالتالي العقل شيء والمعقول شيء آخر غيره، كما أن النور شيء والمكشوف به شيء غيره، وكذلك السمع والبصر شيء والمسموع والمبصر شيء آخر، «ثم أنه من تمكن وأستقرّ في معرفة العقل بالعقل. إذا توجه للعقل بالتوجه الموضوعي لا الطريقي، يعرف العقل بالعقل في مرتبة متقدمة على معقوله، ويعرف أيضاً أنه نور مسلط على المعقول وكاشف إيّاه. ويعرف أن النسبة بين العقل وبين معقوله نسبة الكاشفية والمكشوفية، والظاهرة بذاته والمظلمية بذاته. ويعرف أيضاً أن المباينة بينهما بالصفة لا بالعزلة. فلا يمكن أن يكون العقل معقولاً؛ لتأبى ما هو ظاهر بذاته عن المعلومية بالعلم الحسولي، ولأنّ المعقول ممّا يعلم بالعقل، والعلم الحسولي ممّا يعلم ويعقل بالعلم الحقيقي، ومرتبته مرتبة المعلومية بالعلم الحقيقي، فكيف يعقل أن يكون كاشفاً لما هو كاشف إيّاه»^(٢).

ولكي يتعرف الإنسان على نور العقل، ويجد حقيقته في نفسه، يجب عليه التوجه إلى النور ذاته، ولا يشتغل بالمعقولات دونه، فهي لا تعدو أن تكون تنبيهاً إلى واقع العقل، ومن هنا لا يمكننا معرفة العقل إلا بالعقل نفسه لا بشيء آخر، فكل شيء ظاهر به وآية من آيات وجوده، فلو كانت المعلومات والمعقولات هي ذاتها العلم والعقل لأصبحت الأجهزة الرقمية وتقنية الديجيتال

(١) المدرسي محمد تقي، الفكر الإسلامي مواجهة حضارية، دار المحجة البيضاء، بيروت لبنان، ص ٣٩.

(٢) توحيد الإمامية، محمد باقر الميانجي، منشورات دار البذرة، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ هـ، ص ٢١.

هي أعلم من كل عالم، إلا إنها لا تمتلك نور العلم الذي به تفهم الحقائق، ومن هنا فإن النور الذي نعي ونفهم به الحقائق هو الذي نبحت عنه فلا نضل الطريق ببحثنا في هذه المعقولات والمعلومات. « فالإنسان إذا علم شيئاً بعد الجهل به يجد نوراً ظاهراً بذاته مظهراً لذلك الشيء بعد ما كان فاقداً له، وهذا النور غير الانوار الظاهرية نور يستضيء به الروح وهو دافع للجهل، يكون الإنسان في حال التوجه للمعلومات غافلاً عنه، ولكن إذا توجه إلى ذلك النور بنفس النور وغمض عن التوجه إلى التوجه للمعلوم يجد نور العلم حقاً، والوجدان بأنه صرف الظهور والمظهرية»^(١).

ومن هنا لا نجد آية واحدة في القرآن قدّمت برهاناً على وجود شيء اسمه (عقل)، وكذلك لم نجد آية قامت بدور الشرح والتعريف للعقل؛ وإنما كل الآيات ارتكزت على وضوح هذه الحقيقة لدى الإنسان؛ لكونه واضحاً وظاهراً لدى كل عاقل، فلم يأتي العقل في القرآن بصيغة الاسم أو المصدر وإنما جاء فعلاً؛ ولو استعرضنا بعض الآيات سوف يتضح لنا ذلك: فمادة (عقل) ومشتاقاتها تكررت في القرآن الكريم تسعاً وأربعين مرة، جاءت في جميع مكرراتها بصيغة الفعل، فوردت مرة بصيغة جمع الغائب الماضي في قوله تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٢). وجاءت مرة بصيغة جمع المتكلم في قوله سبحانه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(٣). وجاءت مرة بصيغة المضارع

(١) توحيد الإمامية، مصدر سابق.

(٢) سورة البقرة: ٥٧.

(٣) سورة الملك: ١٠.

في قوله عز وجل: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(١). وجاءت في أربع وعشرين موضعاً بصيغة الجمع المخاطب منها قوله تعالى:

﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢).

﴿كَذَلِكَ يَبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣).

﴿وَمَا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ إِلَّا مِنْ بَعْدِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٤).

﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٥).

﴿وَاللَّذَارِ الْأَخْرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٦).

﴿ذَلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٧).

﴿وَالَّذَارِ الْأَخْرَةَ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٨).

﴿فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٩).

﴿إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى الَّذِي فَطَرَنِي أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١٠).

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١١).

(١) سورة العنكبوت: ٤٣.

(٢) سورة البقرة: ٧٣.

(٣) سورة البقرة: ٢٤٢.

(٤) سورة آل عمران: ٦٥.

(٥) سورة آل عمران: ١١٨.

(٦) سورة الأنعام: ٣٢.

(٧) سورة الأنعام: ١٥١.

(٨) سورة الأعراف: ١٦٩.

(٩) سورة يونس: ١٦.

(١٠) سورة هود: ٥١.

(١١) سورة يوسف: ٢.

- ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١).
 ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٢).
 ﴿أَفَ لَكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٣).
 ﴿وَلَهُ اخْتِلَافُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٤).
 ﴿كَذَلِكَ بَيَّنَّ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٥).
 ﴿قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٦).
 ﴿وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ وَأَبْقَى أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٧).
 ﴿وَلَقَدْ أَضَلَّ مِنْكُمْ جِبَلًا كَثِيرًا أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾^(٨).
 ﴿وَلِتَبْلُغُوا أَجَلًا مُسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٩).
 ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١٠).

وجاءت في اثنين وعشرين موضعاً بصيغة الماضي الجمع منها قوله تعالى:

- ﴿أُولَئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾^(١١).

(١) سورة يوسف: ١٠٩.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠.

(٣) سورة الأنبياء: ٦٧.

(٤) سورة المؤمنون: ٨٠.

(٥) سورة النور: ٦١.

(٦) سورة الشعراء: ٢٨.

(٧) سورة القصص: ٦٠.

(٨) سورة يس: ٦٢.

(٩) سورة غافر: ٦٧.

(١٠) سورة الحديد: ١٧.

(١١) سورة البقرة: ١٧٠.

- ﴿صَمُّكُمْ عُمِّي فَهَمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١).
 ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٢).
 ﴿يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٣).
 ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٤).
 ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٥).
 ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٦).
 ﴿قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٧).
 ﴿قُلِ أَوْلَوْ كَانُوا لَا يَمْلِكُونَ شَيْئًا وَلَا يَعْقِلُونَ﴾^(٨).
 ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِنْ وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٩).
 ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١٠).

(١) سورة البقرة: ١٧١.

(٢) سورة المائدة: ٥٨.

(٣) سورة المائدة: ١٠٣.

(٤) سورة الأنفال: ٢٢.

(٥) سورة يونس: ٤٢.

(٦) سورة يونس: ١٠٠.

(٧) سورة العنكبوت: ٦٣.

(٨) سورة الزمر: ٤٣.

(٩) سورة الحجرات: ٤.

(١٠) سورة الحشر: ١٤.

ونستنتج من مجمل هذه الآيات التالي:

- تدل هذه الآيات على كون العقل قضية بديهية ومسلمة واضحة عند كل عاقل؛ لكونه غنياً عن التعريف والشرح والتوضيح، وهذا ما يؤكد استنتاجنا الأول بأن معرفة العقل تتحقق بمجرد وجدانه وتجليه في ذات الإنسان، وأي محاولة لتعريفه هي جهل بحقيقته، ومن هنا أعتمد القرآن عليه بشكل مباشر من غير أن يهتم ببيان ما هو؟ وكيف هو؟ بل طلب من الإنسان فقط استخدام العقل من أجل الوصول إلى الحقائق.

- لم نجد آية من آيات القرآن الكريم قد وضعت شرطاً أو استثناء أمام التعقل وإنما أمرت به مطلقاً؛ الأمر الذي يؤكد نورية العقل وطبيعته الكاشفة، وبذلك يصبح التعقل في نظر القرآن هو الطريق الموصل للحقائق.

- لم نجد ولا آية واحدة قد اشارت الى أن العقل مسؤول عن الخطأ أو الانحراف الذي يصيب الفكر الإنساني، الأمر الذي يدفعنا للبحث عن مصادر الخطأ والانحراف بعيداً عن العقل.

- التعقل في لسان الآيات القرآنية يتكون من أمرين بينهما حالة من التباين والتغاير، الأول: هو ما به يتعقل أي (العقل). والثانية: مادة التعقل أي ما يقع عليه التعقل، فمثلاً قوله تعالى: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، فهناك آيات وهناك عقل، ووظيفة العقل هي تعقل تلك الآيات، ولا يمكن أن نفهم أن الآيات في مرتبة التعقل هي ذاتها العقل، وهذا يعزز الاستنتاج القائل بأن طبيعة العقل والعلم غير طبيعة المعقول والمعلوم.

- جاء ذكر التعقل في الآيات القرآنية فيما له علاقة بالجانب العملي والسلوكي للإنسان، ولم نلاحظ ما يسمى بالعقل النظري كما هو معهود عند الفلاسفة والمتكلمين (١). ففي الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام حين سأله أحد أصحابه: ما العقل؟ قال: «ما عُبد به الرحمن واكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل» (٢).. وقد يعتقد البعض أن قوله تعالى ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ قد يدل على العقل النظري بوصفه أداة للتمييز بين الفجور والتقوى والحسن والقيح، ونحن لا نمنع من امتلاك العقل لهذه الدرجة إلا أن المؤدى النهائي للتعقل هو تحقيق الجانب العملي ولذا جاءت الآية التي بعدها ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾. يقول «نعود فنقرر أن القرآن حينما تحدث عن المعرفة العقلية لم يكن يعنيه أن يعطينا نظرية في العقل، وإنما همه أن يعطينا العقل من جهة وظيفة الإنسان العقلية والقلبية، أو حتى نكون من أولي الألباب وأولي النهي» (٣).

- يتضح من الآيات القرآنية أن العقل غير النفس؛ لأن النفس في آيات القرآن

(١) ويكي شيعية. العقل النظري والعقل العملي، مصطلحان يجري استخدامها في بعض العلوم؛ فالعقل العملي في اصطلاح المناطق هو المعبر عنه بالحسن والقيح عند المتكلمين، والمعبر عنه بالخير والشر عند الفلاسفة، والمعبر عنه بالفضيلة والرذيلة في اصطلاح علماء الأخلاق. أما المراد من العقل النظري فهو العقل المدرك للواقعات التي ليس لها تأثير في مقام العمل إلا بتوسط مقدمة اخرى، كإدراك العقل لوجود الله عز وجل. فإن هذا الإدراك لا يستتبع أثراً عملياً دون توسط مقدمة اخرى كإدراك حقّ المولوية وأن الله عز وجل. هو المولى الجدير بالطاعة.

(٢) الكليني - الكافي - دار الكتب الإسلامية - طهران - الطبعة الخامسة - ج ١ ص ١١.

(٣) راجع الكردي، مصدر سابق، ص ٦٠٧.

قد تميل الى الهوى وتأمر بالسوء وهذا خلاف ما وصف به القرآن العقل والتعقل. قال تعالى ﴿وَمَا أُبْرِيءُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١). وقال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ *﴾ (٢). وكل ذلك يدل على أن طبيعة العقل مباينة لطبيعة النفس الإنسانية، وهذا لا يفهم إلا في إطار كون العقل نوراً منحه الله للإنسان ليدرك به حقائق الأمور، وما يؤكد ذلك هو قول الرسول الاكرم ﷺ: «إن العقل عقال من الجهل. والنفس مثل أخبث الدواب» (٣). وجاء عن النبي ﷺ قوله: «.. فإذا بلغ كشف ذلك الستر فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردى. ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت» (٤). فقد صرحت الرواية بكون العقل نور، وبالتالي ليس العقل مجرد عملية إجرائية تقوم بإرجاع النظريات للضروريات فحسب؛ وإنما هو الذي يحقق الفهم والوعي بالحقائق، والضروريات والنظريات كلها تقع في عرض واحد بالنسبة لكاشفية نور العقل، فالعقل الذي يثق في البدييات هو ذاته العقل الذي يثق في غيرها في حال كشفها وظهورها، وإلا كيف وثق العقل في البدييات حتى جعلها منطلقاً لمعرفته بالأشياء؟

(١) يوسف ٥٣.

(٢) النزاعات ٤٠ - ٤١.

(٣) ابن شعبة الحراني، أبو محمد الحسن بن علي. تحف العقول عن آل الرسول، منشورات مؤسسة

الاعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان، ط ٧، ٢٠٠٢م، ص ١٩

(٤) الشيخ الصدوق، علل الشرائع، تحقيق محمد صادق بحر العلوم، منشورات المكتبة الحيدرية،

النجف، ١٩٦٦ ص ٩٨

- العقل عطاء إلهي قبضه وبسطه بيد الله، يمتلكه الإنسان بتمليك الله والله لما ملكه أملك، وبذلك يكون الله قد أقام الحجة على العباد بأن عرفهم الخير والشر، فلا يقدم الإنسان على فعل إلا وهو عالم بحسنه وقبحه، حتى وإن صادف الفعل هواه وزينت له نفسه الاقدام عليه، إلا أنه في قرارة نفسه يعلم قبحه، قال تعالى: ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾. ويمكننا الاستدلال على ذلك بقوله تعالى من سورة الشمس: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾.

- من الواضح أن المقصود من النفس هو تمام الإنسان المركب من الروح والبدن وليس خصوص الروح، قال صاحب الميزان: «والمراد بالنفس النفس الانسانية مطلقاً»^(١). كما قد يفهم منها أيضاً أن المقصود هو الإنسان الذي بلغ حد التكليف فلا تشمل الطفل الصغير، ونستفيد ذلك من كلمة (سواها) التي وردت في قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ فالتسوية إذا تعلقت بالإنسان يصبح المقصود بها هو اكتمال بنيته وبلوغه حد التكليف، قال تعالى: ﴿قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاهُ رَجُلًا﴾ فكلمة سواك رجلاً تشير إلى مراحل يمر بها خلق الإنسان والمرحلة المشار إليها في الآية هي مرحلة التسوية والاكتمال. فقوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا﴾ لا يقصد منها مطلق النفس وإنما النفس التي وصلت حد الرشد والتمييز بين الحق والباطل، وهذا الاستنتاج يتناسب مع الآية التي جاءت بعدها وهي قوله تعالى: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾، والإلهام

(١) تفسير الميزان مصدر سابق، ج ٢٠، ص ٢٩٧

بالفجور والتقوى يحتاجه الإنسان في سن التكليف، ولذا جاء بعدها مباشرة ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا﴾ مما يدل على أن العقل عطاء إلهي يمنح للإنسان في سن التكليف، ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ وهذه الآية تؤكد معنى الاستواء وهو بلوغ مرحلة الشدة والاكتمال، كما تدلل على أن في هذه المرحلة يفيض الله علمه على الإنسان ﴿آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

روى الكليني عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «فألهما فجورها وتقواها قال: بين لها ما تأتي وما تترك»^(١). وفي تفسير القمي عن أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل.. فألهما فجورها وتقواها. أي عرفها وألهما، ثم خيرها فاختارت»^(٢)

وعليه تصبح دلالة الآية واضحة على أن العقل نور من الله يمنحه الله للإنسان، وقد عبرت عنه الآية بالإلهام، والعلاقة بين (إلهام الفجور والتقوى، وبين العقل) يمكن إدراكها من خلال مراجعة الآيات التي تحدثت عن وظيفة العقل. حيث نجد أن وظيفة العقل هي ذاتها الوظيفة التي أشارت لها الآية بقولها (فألهما فجورها وتقواها)؛ لأن العقل هو الذي يزن فعل الإنسان بميزان الحسن والقبح، وبالتالي الفجور والتقوى. وقد عبرت الآية بأن ذلك يتحقق بإلهام منه تعالى (فألهما فجورها وتقواها). وإذا ثبت ذلك ثبت أن العقل هو إلهام من الله لأنه ليس شيئاً آخر غير القدرة على التمييز بين الفجور والتقوى.

(١) الكليني، محمد بن يعقوب. كتاب الكافي، كتاب العقل والجهل، تحقيق قسم أحياء التراث، مركز بحوث دار الحديث، ج ١ ص ١٦٣.

(٢) القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تحقيق مؤسسة الإمام المهدي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٣٥ ج ٢ ص ٤٢٤.

يقول آية الله محمد باقر الميانجي: «من أراد أن يعرف طريق التذكر إلى العقل وأحكامه وجنوده، فعليه أن يتأمل ويتدبر في آيات القرآن الكريم، فإنه سبحانه قد أتى بأنواع من البيان وأنحاء من التعبير في الرغبة والرغبة، والرجاء والخوف، والخشية والتقوى، والنصيحة والصلاح والسداد، والصبر والوفاء، والثبات والاستقامة، سواء كان الأفراد العادية أو من أعظم الرجال من الصديقين والراسخين والقانتين والصالحين والمختبين، فيتذكر كل منهم على قدر ما يجد من نور العقل»^(١).

ويمكننا أن نفهم مما مضى بأن النظام المعرفي للقرآن فيما يخص السلوك والعمل يقوم على تحديدات العقل لما هو فجور وتقوى، وهو أمر متاح لجميع البشر وليس موقوفاً على النخب وأهل الاختصاص في علوم المنطق والفلسفة، ومن هنا يمكننا الجزم بأن العقل النظري الذي يقوم على تجريد المفاهيم وترتيب المقدمات ليس هو المقصود في الآيات القرآنية، وإنما العقل الذي يلامس الحقائق بشكل مباشر وهو حقيقة متجلية في وجدان وشعور كل مكلف.

قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ وقال: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾، وقال: ﴿أَفْ لَكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾.

ولا يمكن أن نفهم أن العتاب في هذه الآيات موجه للذين لا يعرفون صناعة البرهان وليس لهم خبرة بفنون المنطق، فلو كان التعقل موقوفاً على تعريفات

(١) الميانجي، توحيد الإمامية، مصدر سابق، ص ٢٨.

الفلاسفة (للعقل) لما تمكن منه إلا أهل الاختصاص ولأصبحت الحجة بين الله وبين خلقه محصورة فيهم، وهذا ما لا يمكن التسليم به لأن الله جعل الحجة على جميع البشر وجعل مدارها العقل والتعقل، وهو أمر متاح للجميع وليس حكراً على جماعة مخصوصة، الأمر الذي يقودنا الى أن طبيعة العقل والتعقل متيسرة للجميع، وكل إنسان يفقد هذه الميزة بأي سبب كان لا يعد مكلفاً شرعاً ولا مسؤولاً قانونياً.

وقد اكدت كثير من الروايات على كون العقل هو مدار التكليف عند الإنسان. روى الكليني في باب العقل والجهل عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: لما خلق الله العقل أستنطقه ثم قال له: أقبل فأقبل ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقا هو أحب إلى منك ولا أكملتك إلا فيمن أحب، أما إني إياك أمر، وإياك أنهى وإياك اعاقب، وإياك اثيب).

وعليه يصبح العاقل في نظر القرآن ليس مطلق الإنسان، وإنما الإنسان الذي بلغ عمر الرشد؛ وهو العمر الذي يهب فيه الله العقل للإنسان وعندها يصبح مسؤولاً عن سلوكه وأعماله. قال تعالى: ﴿وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^(١)، وفي آية أخرى ﴿وَمَا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢). يقول السيد الطباطبائي في تفسير معنى (بلغ أشده): « والظاهر أن المراد به الانتهاء إلى أول سن الشباب دون التوسط فيه

(١) القصص ١٤.

(٢) يوسف ٢٢.

أو الانتهاء إلى آخره كالأربعين والدليل عليه قوله تعالى في موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ: « ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً » حيث دل على التوسط فيه بقوله: « استوى » وقوله: « حتى إذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال رب أوزعني أن أشكر نعمتك » الآية الأحقاف: ١٥ فلو كان بلوغ الأشد هو بلوغ الأربعين لم تكن حاجة إلى تكرار قوله بلغ. فلا مجال لما ذكره بعضهم ان المراد ببلوغ الأربعين لم تكن حاجة إلى أو الثلاث والثلاثين وكذا ما قاله آخرون ان المراد به بلوغ الأربعين وهو سن الأربعين على أن من المضحك ان تصبر امرأة العزيز عن يوسف مدى عنفوان شبابه وربعان عمره حتى إذا بلغ الأربعين من عمره وأشرف على الشيخوخة تعلقت به وراودته عن نفسه^(١). والذي يؤكد ما توصل له السيد الطباطبائي هو قول الله تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلاً ثُمَّ لِتَبْلُغُوا أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُوا شُيُوخًا... ﴾^(٢) فالبلوغ هو المرحلة التي تلي الطفولة مباشرة.

وجاء في وصية الإمام الكاظم عَلَيْهِ السَّلَامُ لهشام بن الحكم « يَا هِشَامُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ وَأَمَّا الْبَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ ».

وروي أيضاً عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن سليمان، عن علي بن إبراهيم عن عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: (حجّة الله على العباد النبي. والحجّة فيما بين العباد وبين الله العقل).

(١) تفسير الميزان ج ١١ ص ١١٨

(٢) غافر ٦٧.

وروي عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن محمد السيارى، عن أبي يعقوب البغدادي قال: فقال ابن السكيت تالله ما رأيت مثلك إيوماً قط فما الحجة على الخلق إيوماً؟

فقال عليه السلام: (العقل) يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه فقال ابن السكيت: هذا والله الجواب.

بالإضافة لما تثبته هذه الروايات من حالة التطابق بين العقل وبين الوحي، تؤكد أيضاً على ما توصلنا له في الفقرة السابقة بان العقل هو مدار الحجة، وبالتالي هو خاصية للإنسان في مرحلة عمرية محددة، إلا أن هذا الاستنتاج قد يقودنا إلى إشكال وهو: قدرة الصبي على الإدراك وهو لم يبلغ سن التكليف، فماذا نسمى ما يمتلكه الطفل في هذه المرحلة من العمر؟ وقد يعزز هذا الإشكال الرأي الذي يقول بأن الإنسان بطبعه عاقل بالقوة ثم يصبح بالتدريج عاقل بالفعل، وهكذا يمتلك الإنسان قدرات التعقل حتى يصبح عاقلاً بالفعل في سن التكليف، وهذا يتصادم مع ما توصلنا له سابقاً بكون العقل ليس مرتبة من مراتب النفس ينمو ويتدرج معها، وإنما هو نور إلهي يقذفه الله في قلب الإنسان عند وصوله حد التكليف.

ويبدو أن جميع المكلفين متساويين في العقل الذي عليه مدار التكليف، إلا أن ذلك لا يمنع من تمتع البعض بظروف جعلت عقولهم تصبح أنضج من الآخرين، ومن هنا جاءت روايات تؤكد بأن الله يحاسب الخلق يوم القيامة على قدر عقولهم، كل مكلف له من العقل ما به قوام تكليفه، ومن لا عقل له لا

تكليف عليه، ولكي نحلل هذا الإشكال لابد من الوقوف على وظيفة العقل في القرآن الكريم، ومن ثم بعدها نقوم بتحديد طبيعة العلم في القرآن والوظيفة الموكلة له، وبذلك يمكننا أن نفهم ما يميز العقل من العلم.

وظيفة التعقل في القرآن الكريم:

كما بينا سابقاً لم يأت ذكر العقل في القرآن كمصدر، وإنما جاء ذكره في إطار وظيفي، وعندما نتبع موارد ذكر التعقل في القرآن سنجد أن الوظيفة تكاد تكون محصورة في الجانب العملي؛ أي أن طلب التعقل في القرآن لا يقصد منه مجرد التأمل وإدراك الشيء كحالة عقلية مجردة، وإنما يراد منه اتخاذ موقف عملي. وبالتالي العقلاء في لسان الآيات هم الذين يفعلون ما يأمر به العقل، وهم بذلك المؤمنون فقط الذين يعملون الصالحات، بل حتى المؤمن في حال عصيانه لا يستحق هذا الوصف فلا يكون عاقلاً وقت ارتكابه للذنب. وهذه النتيجة الصادمة قد لا تكون مقبولة عند الكثير لكون الواقع شاهد بامتلاك الكفار للعقل بل قد يكونوا في نظر البعض أكثر علماً وتقدماً وبالتالي أكثر عقلاً من المؤمنين.

من خلال البحث عن نظرية المعرفة القرآنية سوف يتضح لنا أن هناك فرق بين العلم والعقل، فالعلم يعني الكشف والإدراك وهو متاح للجميع، يوصف به المؤمن والكافر، أما وصف العاقل والمتعقل فلا يكون إلا لمن أتصف فعله بصفات معينة مثل الإيمان بالله والعمل الصالح. ومن هنا نجد الجهل في القرآن في مقابل العلم، ﴿قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَأَيْتُمْ

قَوْمًا تَجْهَلُونَ^(١). أما العاقل في القرآن يقابله غير العاقل (يعقلون يقابلها لا يعقلون)، فلو كان التعقل - في دلالة القرآن - هو مجرد الإدراك والعلم بالأشياء، لكان من الضروري أن يكون الجاهل في قبال العاقل، ولذا نجد أن الفهم العرفي لموضوع (العلم والعقل) ينسجم مع هذه الرؤية القرآنية، فالعرف لا يسمى العالم عاقلاً وإنما يسميه عالماً، وفي ذات الوقت نجد أن العرف يسمى صاحب السلوك المنضبط أخلاقياً بالعاقل. وسوف نستعرض الآيات القرآنية لاحقاً عندما نتحدث عن العلم في القرآن.

أما كيف يصبح التعقل هو المسؤول عن الجانب السلوكي للإنسان؟ وهل يحدث ذلك بإيجاد تصورات نظرية أولاً، ومن ثم بعد ذلك تحديد الموقف العملي؟ أم هناك إجراء آخر يحقق عملية التعقل عند الإنسان؟ هذا ما سوف نتطرق له لاحقاً عندما نتحدث عن النظام المعرفي في القرآن الكريم كحالة إجرائية.

وهنا سوف نستعرض بعض الآيات التي تؤكد على أن وظيفة العقل والتعقل في القرآن في الغالب هي وظيفة عملية وليست نظرية.

قال تعالى: ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا فِي ضَلَالٍ كَبِيرٍ﴾^(٢). تتحدث هذه الآية عن موقف البعض من النذير الذي جاءهم من الله، ومما لا شك فيه بأن تكذيب النذير موقف خاطئ، والموقف الصحيح الذي يتعين عليهم هو التصديق والإيمان، وبالتالي نحن أمام نوعين

(١) سورة الأحقاف: ٢٣.

(٢) سورة الملك: ٩.

من السلوك بينهما حالة من التضاد، القيام بأحدهما ينافي القيام بالآخر، وقد بينت الآية اللاحقة لهذه الآية السبب في اتخاذ هذا الموقف، وهو قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾^(١). والتصديق بما جاء به الأنبياء هو موقف عملي يتصف صاحبه بالمتعقل. وعليه تصبح وظيفة العقل هنا عملية وليست نظرية، والدليل هو قوله ﴿قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ﴾ فالمشكلة ليست إدراكية تحتاج إلى عقل يقارنها نظرياً، وإنما المشكلة سلوكية تحتاج فقط إلى تطبيق عملي وهذا ما يقوم به الإنسان المتعقل.

قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْنَا أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢). تبين الآية مجموعة من الوصايا العملية التي يتحلى بها الإنسان، ثم ختمت هذه الوصايا بقوله (لعلكم تعقلون)، الأمر الذي يؤكد على أن المتعقل في نظر هذه الآية هو الذي لا يشرك بالله ويكون محسناً لوالديه ولا يقتل النفس التي حرمت ووو إلى آخر الوصايا، وفي المقابل من لا يلتزم بهذه الوصايا حتى وإن كان عبقرياً في كل شيء لا يعد متعقلاً.

قال تعالى: ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهُوَ وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ يَتَّقُونَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٣). يمكن أن يقال إن المقايسة أو المقارنة بين الدنيا والآخرة تتم

(١) سورة الملك ١٠.

(٢) سورة الأنعام ١٥١.

(٣) سورة الانعام ٣٢.

على المستوى النظري وليس العملي، وعليه فإن الأمر بالتعقل في هذه الآية يكشف عن الوظيفة النظرية للعقل وليس العملية؛ أي أن العقل هو الذي يتصور الدنيا ويتصور الآخرة ثم يحكم بينهما. إلا أن الآية ليست في مورد إجراء مقايسة نظرية بين الدنيا والآخرة؛ والدليل قوله ﴿وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَهْوٌ﴾ حيث وضعت المقارنة في سياقها العملي. فالذي يؤمن نظرياً بأن الآخرة خير من الدنيا لكنه لا يعمل بعمل الآخرة لا يكون عاقلاً في نظر الآية، وعليه يصبح قوله ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أي أفلا تعملون بعمل الآخرة، وبالتالي يصبح العقل هو المسؤول عن الأعمال التي توجب الفوز في الآخرة، والذي يؤكد ذلك قوله ﴿وَلِلدَّارِ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ يَتَّقُونَ﴾، والتقوى كما هو واضح برنامج عملي، والعقل هو المسؤول عن هذا البرنامج ولذا ختمت الآية بقوله ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ أي أفلا تتقون.

قال تعالى: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِن دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ * إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُدْعُونَ مِن دُونِهِ مِن شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ *﴾^(١). تتحدث الآيات عن موقف عملي وهو اتخاذ أولياء من دون الله يتوجهون لهم بالدعاء والعبادة. وتؤكد الآية بأن هذا الموقف قائم على تبريرات واهية حالها كحال بيت العنكبوت في الضعف، الأمر الذي يدل على أن المواقف العملية للإنسان لها أكثر من مصدر، فبالإضافة للعقل هناك النفس وما فيها من مصالح وأهواء وشهوات، وعليه يكون من الطبيعي أن يأمر الله

(١) سورة العنكبوت: ٤١ - ٤٢ - ٤٣.

الإنسان بالتعقل من أجل اتخاذ الموقف العملي الصحيح، وعليه تكون الآية قد أكدت على أن التعقل هو الطريق الوحيد لاتخاذ الموقف العملي المناهض للشرك بالله. فلم يضرب الله الأمثال للناس حتى (يعقلوها نظرياً)، فعلماء الأحياء قد يكونوا أكثر الناس إدراكاً لمثال العنكبوت إلا أنهم مع ذلك لا يعقلون.

قال تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(١). يظهر من هذه الآية أن وظيفة العقل هنا أقرب إلى الوظيفة النظرية منها إلى العملية، لكون آيات الله تحتاج إلى تأمل نظري لمعرفة، فيكون معنى قوله ﴿وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ أي أن المطلوب التأمل العقلي في هذه الآيات وفهمها ذهنياً، وهذا المعنى وإن لم يكن بعيداً إلا أن الأقرب منه هو اتخاذ موقف عملي من قضية معينة، وهي القضية التي تحدثت عنها الآية التي سبقت هذه الآية وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ فِيهَا وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾^(٢). فالأمر النظري هو إدراك بنوا إسرائيل للقاتل الحقيقي، والموقف العملي هو كتمان أمر القاتل والتستر عليه مع معرفتهم به، وهنا جاءت آية أحياء الميت بمثابة صدمة تأديبية لعلهم يتعقلون ولا يكتُمون الحق ولذا قال تعالى ﴿وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.

قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُوْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٣). فالإيمان كموقف عملي يتحقق للذين يعقلون أما الكفر

(١) سورة البقرة: ٧٣.

(٢) سورة البقرة: ٧٢.

(٣) سورة يونس: ١٠٠.

والشرك الذي هو رجس يصيب الذين لا يعقلون.

قال تعالى: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(١). قد يظهر من هذه الآية عكس ما استنتجناه من الآيات السابقة، فلو كان التعقل هو اتخاذ موقف عملي يتطابق مع الحق دائماً، فإن هذه الآية يظهر منها خلاف ذلك، لكون هؤلاء قاموا بتحريف كلام الله من بعد ما عقلوه. ﴿يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾. فمع أنهم عقلوه إلا أنهم حرفوه ولم يمنعهم تعقلهم عن التحريف. وبهذا يمكن للإنسان أن يكون متعلقاً من غير أن يترتب على ذلك أثر في السلوك العملي، أو يترتب أثر سلبي على هذا التعقل، وهذا خلاف ما نحن بصدد إثباته، وهو أن التعقل في القرآن يعني اتخاذ الموقف العملي الصحيح.

إلا أن التدبر في الآية يقودنا إلى الكشف عن وجود نوعين من المواقف العملية في هذه الآية، الموقف الأول: هو ضرورة الاستماع إلى آيات الله، وهذا موقف عملي يملية التعقل على الإنسان. والموقف الثاني: هو عدم تحريف الآيات بعد الاستماع إليها. وقد أثبتت الآية أنهم كانوا يسمعون كلام الله، وبالتالي كانوا متعقلين في حال كونهم يسمعون كلام الله. ثم أثبتت الآية وقوع التحريف بعد السماع، قال تعالى: ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾ أي (يحرفونه من بعد ما سمعوه). ثم تشير الآية إلى فعل آخر وهو فعل التعقل الذي وقع قبل التحريف ﴿يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾، وعليه إما أن يكون قد وقع فعلاً قبل التحريف وهما (الاستماع والتعقل) وإما وقع فعل واحد عبر عنه بالاستماع حيناً وبالتعقل حيناً آخر، ويبدو لنا أن هناك فعلين في الآية وهما (الاستماع والتحريف) ولا

(١) سورة البقرة: ٧٥.

وجود لفعل التعقل بشكل مستقل عن الاستماع، فالتحريف وقع بعد الاستماع كما وقع بعد التعقل مما يعني أن الاستماع والتعقل هو فعل واحد وليس فعلين، وعليه يصبح الاستماع هو (التعقل) الذي وقع بعده التحريف، وبهذا يكون التعقل في الآية ليس منافياً لما قررنا وهو اتخاذ الموقف العملي السليم؛ لأن الآية أثبتت في حقهم فعل التعقل لكونهم قاموا بفعل الاستماع. أما التحريف وإن كان عملاً غير عقلي، إلا أن الآية لم تصف فعل التحريف بعدم التعقل؛ لأنهم كانوا يعلمون بأنهم يحرفون. أي كانوا ملتفتين إلى كونهم يعملون خلاف ما يمليه العقل، ولذا أشار إلى أنهم يحرفونه ﴿وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ وحينها تنتفي الضرورة بتذكيرهم بذلك.

إلا أنه يمكن أن يقال إن قوله ﴿يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ بأن المقصود من كلمة عقلوه أي فهموه، والفهم من الإدراكات الذهنية وليست العملية، وبذلك يكون قد وقع إعلان قبل التحريف وهما (الاستماع والتعقل) وحينها يكون الاستماع غير التعقل، وعليه يصبح معنى الآية ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ وَيَعْقِلُونَهُ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ﴾، وعندها تصبح وظيفة العقل في الآية وظيفة نظرية وليست عملية.

وهذا المعنى ليس ببعيد وبخاصة أن الآية التي جاءت بعدها تكشف عن وجود حقائق يعرفها إلهود ويفهمونها من التوراة ولا يريدون أن يعرفها المؤمنون، قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُسْنِهِمْ إِلَىٰ بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. يقول السيد الطباطبائي في تفسير هذه الآية «أنهم يريدون تعمية الأمر وإبهامه على الله سبحانه العالم بسرهم وعلانيتهم وذلك أن العامة منهم، وهم أولوا

بساطة النفس ربما كانوا ينسبون للمؤمنين، فيحدثونهم ببعض ما في كتبهم من بشارات النبي أو ما ينفع المؤمنين في تصديق النبوة، كما يلوح من لحن الخطاب فكان أولياؤهم ينهاهم معللين بأن ذلك مما فتح الله لهم، فلا ينبغي أن يفشى للمؤمنين، فيحاجوهم به عند ربهم». وعليه تصبح كلمة يعقلوه في الآية الأولى تدل على وظيفة نظرية وليست عملية. وكذلك كلمة تعقلون في الآية الثانية التي جاءت على لسان إيهود ﴿قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُم بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. تدل على الوظيفة النظرية للعقل أيضاً، لأن أخبار الخصم بما يكون له حجة عليه من الأمور التي يتم إدراكها نظرياً.

إلا أن هذا التفسير لا يستقيم بدون التفريق بين معنى التعقل ومعنى الاستماع، وعليه إذا فرقنا بينهما في الدلالة لابد من تقدير محذوف في الآية وهو كلمة ﴿يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ وَيَعْقِلُونَهُ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ﴾ فكلمة يعقلونه (المقدرة) ضرورية إذ كيف يكون (التحريف من بعد ما عقلوه) ولا وجود للتعقل ما بين الاستماع والتحريف؟

الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن الاستماع في الآية يحمل معنى الفهم والإدراك الذي يستوجب موقفاً عملياً، أي بمعنى الاستماع الذي يكون عن فهم وإدراك وقبول وتصديق، وهذا كثير في الآيات القرآنية، قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾^(١). حيث نجد الآية مع أنها اثبتت الاستماع لهم ﴿وَمِنْهُمْ مَّنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ﴾ إلا أنها نفت أسمع الرسول لهم ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ﴾ مما يعني أن الاستماع

(١) سورة يونس: ٤٢.

المقصود هو التعقل الذي يتحقق معه موقف عملي وهو القبول والتصديق، والسبب في عدم إمكان ذلك بحكم الآية هو لكونهم لا يعقلون، ﴿أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ وَلَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ﴾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١). الاستماع في هذه الآية هو اتخاذ موقف عملي قائم على الفهم والإدراك ﴿فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ وهذا الإتيان لا يتأتى إلا لأولي الأبواب ﴿وَأُولَئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٢). حيث لا يفهم من السماع مجرد وصول الصوت إلى الأذن لأن ذلك متحقق بالفعل ﴿لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً﴾، وإنما السماع المقصود هو التعقل، ولذا وصفهم بقوله ﴿صُمُّ بِكُمْ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾، وكذلك يمكن الاستفادة من الآية بأن الاستماع الذي هو موقف عملي مطلوب بوصفه وظيفته للعاقل.

وكذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾^(٣). الاستجابة كموقف عملي تتحقق للذين يسمعون ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾. أما المقصود من ﴿الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ فنعرفه من وصف الذين لا يستجيبون، وهو قوله تعالى: ﴿وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾ إشارة

(١) سورة الزمر: ١٨.

(٢) سورة البقرة: ١٧١.

(٣) سورة الأنعام: ٣٦.

للذين لا يستخدمون عقولهم فهم كالموتى، وبحكم المقابلة بين الذين يسمعون وبين الموتى الذين لا يعقلون، يصبح الاستماع هو المطابق للتعقل. والذي يؤكد هذا المعنى قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّهُمْ أَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ﴾^(١). فإذا كان عدم الاستجابة نتاج إتياع الهوى، فحتماً تصبح الاستجابة نتاج إتياع العقل، وبما أن الاستجابة في الآية الأولى كانت ناتج الاستماع ﴿إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ﴾ علمنا أن الاستماع هنا بمعنى العقل.

ومن كل ذلك لا يمكن حمل التعقل في الآية ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ على أنه تعقل نظري غير الاستماع الذي يعني الموقف العملي للتعقل.

وهكذا لو تتبعنا بقية الآيات التي ورد فيها العقل والتعقل نجدتها تحدثت عن العقل كموقف عملي للإنسان ولم تتحدث عن المقاربات النظرية للأشياء. ومن أكثر الآيات التي يمكن أن يُحمل ذكر التعقل فيها على الوظيفة النظرية هي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلْكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَّاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَضْرِبُ الرِّيَّاحُ وَالسَّحَابُ الْمُسَخَّرَ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾^(٢). فقد يفهم من هذه الآية بأن كلمة (يعقلون) هنا تفيد الوظيفة النظرية للعقل وليس العملية؛ وذلك لأن إدراك تلك الآيات والتعرف عليها من مختصات العقل النظري. إلا أن التدبر في الآية

(١) سورة القصص: ٥٠.

(٢) سورة البقرة: ١٦٤.

يقودنا إلى غير ذلك؛ إذ أن المقصود ليس مجرد التعرف على هذه الآيات وإنما المقصود الاعتبار الذي يترتب عليه موقف عملي، فالوظيفة النظرية تقف عند حدود الإدراك والتصور الذهني وهذا أمر متيسر للمؤمن والكافر، فالسما والأرض، والليل والنهار، والسحاب والرياح والامطار.. كل ذلك معروف للجميع ولا يتجادل في وجودها ومعرفتها اثنان، وبالتالي لا تصبح هذه الآيات مخصوصة لجماعة محددة، وإنما تصبح آيات للذين يعقلون والذين لا يعقلون طالما الجميع مؤمنهم وكافرهم يتساوون في هذه الوظيفة النظرية، وهذا خلاف منطوق الآية التي صرحت بقولها ﴿لَا يَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وعليه لا بد من فهم التعقل في الآية بوصفه موقف عملي وهو الإيمان بالله سبحانه وتعالى، والامر الذي يؤكد هذا الاستنتاج هي الآية التي جاءت بعدها مباشرة ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ وَلَوْ يَرَى الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرُونَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ﴾ المصدر. والذين يتخذون من دون الله أندادا ليس من الذين يعقلون بالضرورة حتى وإن كانوا من كبار علماء الفلك والإرصاد والطبيعة.

أما كيف تتحقق هذه الوظيفة العملية للعقل فذلك من خلال التفكير، وهذا ما سوف نستعرضه في العنوان التالي.



التفكر في القرآن

كما بينا في الفقرة السابقة بان وظيفة العقل هي التي تحدد للإنسان الموقف العملي المطابق للحق، وعليه يصبح العقل في النظام القرآني هو المقابل للأهواء والشهوات، التي هي المسؤولة بحسب النظام القرآني نفسه عن كل الانحرافات التي تصيب الإنسان. وسوف نستعرض أسباب الانحراف كما يحددها القرآن تحت عنوان خاص.

والسؤال هنا كيف يحقق العقل هذه الوظيفة العملية للإنسان؟

سوف نحاول الإجابة على هذا السؤال من خلال التدبر في الآيات التي جاء فيها ذكر التفكير، ففي ظني أن آيات القرآن تربط التعقل بالتفكر بوصفه آلية العقل للوصول للموقف العملي الصحيح. فتارة يكون التفكير من أجل تحصيل علم صحيح وتارة يكون من أجل تحصيل موقف عملي صحيح، وما ندعيه أن آيات القرآن التي أمرت بالتفكر إنما كانت تقصد الجانب العملي من التفكير ولا تقصد تحقيق علم ومعرفة نظرية.

الفكر في اللغة: إعمال الخاطر في الشيء. قال الجوهري: التفكير: التأمل،

والاسمُ الفِكْرُ، والمصدرُ الفِكْرُ، بالفتح^(١).

ويبدو أن التفكير في الاصطلاح القرآني أقرب للدلالة الأخلاقية منه إلى الدلالة النظرية المجردة، كما يعبر الشرباصي بقوله: «التفكر بالمعنى الأخلاقي الإسلامي القرآني: هو أن ينظر الإنسان في الشيء على وجه العبرة والعظة، لتقوية جوانب الخير والصلاح، ومقاومة دواعي الشر والفساد»^(٢). وهذا المعنى لا يخالف الدلالة اللغوية؛ لأن إعمال (الخاطر في الشيء) يعني البحث في ذلك الشيء، من أين وإلى أين وما هي الغاية منه؟

وبحسب تتبعي للآيات التي جاء فيها ذكر التفكير، قد وجدت أن التفكير المقصود هو التفكير في عاقبة الأمور، وهو الكفيل بضبط سلوك الإنسان بما يتناسب مع العواقب والغايات والأهداف، وبالتالي يتجنب الإنسان العواقب السيئة لأفعاله. والملفت أن أكثر الآيات التي أمرت بالتفكير قد ذكرت نماذج في شكل مثال يبين مساوئ عدم التفكير في العواقب. وسوف نستعرض هنا بعض الآيات التي تكشف عن هذه الحقيقة.

قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَاخْتَلَطَ بِهِ نَبَاتُ الْأَرْضِ مِمَّا يَأْكُلُ النَّاسُ وَالْأَنْعَامُ حَتَّى إِذَا أَخَذَتِ الْأَرْضُ زُخْرُفَهَا وَازَّيَّنَتْ وَظَنَّ أَهْلُهَا أَنَّهُمْ قَادِرُونَ عَلَيْهَا أَتَاهَا أَمْرُنَا لَيْلًا أَوْ نَهَارًا فَجَعَلْنَاهَا حَصِيدًا كَأَن لَّمْ تَغْنِ بِالْأَمْسِ كَذَلِكَ نَفْصَلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٣). الخلاصة المركزة لهذه الآية هي أن (الحياة زائلة)، والحكمة من هذه الخلاصة أن يبني الإنسان مواقفه على

(١) لسان العرب، لابن منظور، ج ٥، ص ٣٤٥١، دار المعارف

(٢) موسوعة أخلاق القرآن، للشرباصي ج ٢، ص ٢٢٦

(٣) سورة يونس: ٢٤.

أساس هذه العاقبة. ولأن الآية طلبت منا التفكير - ضمن هذا السياق - حينها يمكننا القول إن التفكير المقصود هو التفكير في العاقبة وليس في شيء آخر. وحتى تصبح هذه النتيجة واضحة، ضرب الله لنا مثلاً تطبيقياً لعملية التفكير وهي التدرج من الظاهر الجميل الخادع ليصدمنا مباشرة بالعاقبة السيئة.

﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١). هذه الآيات تكشف لنا عن عاقبة الذين كذبوا بآيات الله، ثم تخبرنا بأن الحكمة من تفصيل هذه الآيات هي لعل الإنسان يتفكر؛ ولأن عاقبة إتباع الهوى واحدة وهي الغواية والضلال فعلى الإنسان أن يفكر دائماً في هذه العاقبة، وإلا يكون حاله كحال الكلب ﴿إِنْ تَحْمِلُ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ﴾ وهو مثال رائع لعدم الاكتراث بالعواقب.

قال تعالى: ﴿أَيُّودٌ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَةٌ ضُعْفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢) لقد فصلت هذه الآية عاقبة من لا ينفق ماله، بعد أن فصلت الآية التي قبلها عاقبة المنفقين بقوله تعالى: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ...﴾، وليبان هذه العاقبة نجد أن الآية استخدمت صورة حسية معبرة، حيث لا

(١) سورة الاعراف: ١٧٦.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٦.

يكاد الإنسان يبتهج بوصف الجنة وما فيها من نخيل وأعناب ومياه تجري تحدثها حتى يصدمه قوله ﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ﴾ والحكمة من هذه الصورة البلاغية المبدعة هي استشعار الإنسان عظيم الخسارة التي تصيبه بسبب عدم الإنفاق، وبالتالي التفكير في العاقبة والمآلات النهائية هو المقصود من قوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾.

قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْعَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾^(١). في هذه الآية إجابة عن سؤالين، الأول: عن الخمر، والثاني: عن الإنفاق. وقد أجابت الآية في موضوع الخمر بأن ﴿فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ﴾ ثم استدركت بالقول ﴿وَإِنَّهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾، ومن الواضح أن الكلام عن الإثم والمنفعة كلام عن العاقبة المترتبة على شرهما، وبالتالي وضعت الآية موضوع الخمر ضمن معادلة الربح والخسارة، وهنا يأتي دور التفكير الذي يرتب الموقف بحسب العاقبة، ولذلك ختمت الآية بقولها ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾. أما بالنسبة للسؤال الثاني فقد اجابت عنه الآية بشكل مباشر من غير أن تضعه ضمن معادلة الربح والخسارة، والسبب في ظني أن الآية حددت المقدار الأقل من الإنفاق وهو (العفو) والعفو خفيف المؤنة يمكن أن يقوم به الإنسان حتى لو لم يكن يرجو عاقبة لفعله، فقد عبرت بعض الروايات بأن العفو ما فضل عن قوت السنة، وإنفاق ما زاد عن القوت ليس فيه ضرر، ولذا نجد في آية أخرى عندما تحدثت عن الإنفاق نجدها منعت من الإنفاق الذي يكون معه ضرر، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا

(١) سورة البقرة: ٢١٩.

مَحْسُورًا^(١)، فإنفاق العفو أمر ميسور لا يحتاج معه التذكير بالعاقبة.

قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾^(٢). هذه الآية جاءت وصفاً (لأولي الاباب) الذين جاء ذكرهم في الآية التي قبلها وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾. وعليه يمكننا القول بأن أولي الاباب وأصحاب العقول هم ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾. ومن الواضح أن التفكير جاء بعد ذكر الله قِيَامًا وقُعُودًا وعلى جنوبهم، مما يعني أنه ليس مجرد تفكر في السماء والأرض كما يفكر علماء الفلك والطبيعة، وإنما نحو خاص من التفكير يربط الإنسان بالعاقبة، ولذا نجد أن الآية قد صرحت بنمط التفكير المقصود في الآية بقولها ﴿رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾، الأمر الذي يدل على أن (التفكر) عند ما يرد في القرآن يكون المقصود به التفكير في العواقب التي يترتب عليها موقف عملي، وهو آلية العقل في اتخاذ الموقف العملي الصحيح.

قال تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾^(٣). هذه الآية بدأت بقوله تعالى ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ بخلاف الآيات الأخرى التي

(١) سورة الإسراء: ٢٩.

(٢) سورة آل عمران: ١٩١.

(٣) سورة الروم: ٨.

عادة ما نختم بالقول لعلكم تتفكرون. وإذا رجعنا للآية التي قبلها سنكتشف الحكمة من ذلك. قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾. حيث نلاحظ أن الآية ختمت بقوله ﴿وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾، ومن الواضح أن الغافل عن الآخرة غير ملتفت إلى عاقبة أمره، وبالتالي يحتاج إلى بيان الطريق الذي يكشف له عن تلك العاقبة. وعندما استخدمت الآية التي جاءت بعدها مباشرة قوله ﴿أَوْ لَمْ يَتَفَكَّرُوا﴾ علمنا أن التفكير هو الذي يقود الإنسان إلى معرفة العاقبة - فكأنها تقول لو تفكروا لما غفلوا - ثم تختم الآية بقوله ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ﴾ في إشارة واضحة إلى المقصود من التفكير الذي ذكر في صدر الآية.

قال تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١). الموت حقيقة محتومة إلا أن الإنسان لا يفكر فيها لكونها عاقبة خفيفة، فيعمل كل جهده من اجل جعله حقيقة بعيدة، إلا أن هذه الآية حطمت هذه الفكرة الخاطئة عندما جعلت الإنسان قريب من الموت كقربه من النوم، «كما تنامون تموتون و كما تستيقظون تبعثون» وعليه يصبح النوم آية من آيات الله التي تقود الإنسان دوماً إلى استحضار العاقبة المحتومة وهي الموت، ولذلك ختمت الآية بقولها ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ أي يتفكرون في عاقبة أمرهم.

قال تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظُمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَىٰ وَفَرَادَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا

(١) سورة الزمر: ٤٢.

مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ^(١). هذه الآية ظاهرة فيما نريد التدلل عليه، فقد طلبت منهم التفكير فيما جاء به الرسول بعد أن قال لهم ﴿مَا بِصَاحِبِكُمْ مِّنْ جِنَّةٍ﴾، ثم بررت ضرورة التفكير بالقول: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾.

قال تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢). تتحدث الآية عن عظمة القرآن الذي لو نزل على جبل لجعله خاشعاً متصدعاً من خشية الله، وقد ساق الله هذه المثل حتى يقطع الطريق أمام عناد الإنسان وجحوده، فإذا كان هذا حال القرآن مع الجبال فكيف يمكن أن يبرر الإنسان كفره وإنكاره؟ وقد شبه الله في آية أخرى قلب الكافر بالحجارة بل اشد قسوة حيث قال: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِّنْ بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً وَإِنَّ مِنَ الْحِجَارَةِ لَمَا يَتَفَجَّرُ مِنْهُ الْأَنْهَارُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَشَقُّقُ فَيَخْرُجُ مِنْهُ الْمَاءُ وَإِنَّ مِنْهَا لَمَا يَهْبِطُ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ﴾^(٣)، وعليه يمكننا القول بأن هذا المثل ضرب حتى يحفز الإنسان على التفكير الذي يؤدي بدوره إلى خشوع القلب، ومن هذه الجهة يمكننا اكتشاف المقصود من قوله ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ وذلك لوجود تقابل بين خشوع القلب وبين إعراضه، فعندما يكون القلب خاشعاً لا يكون معرضاً والعكس صحيح، والإعراض في لسان القرآن بسبب التعلق بالدنيا واهمال الآخرة، قال تعالى: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ فَلَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ

(١) سورة سبا: ٤٦.

(٢) سورة الحشر: ٢١.

(٣) سورة البقرة: ٧٤.

الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ»^(١)، وقال تعالى: ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي لَتُبْعَثُنَّ ثُمَّ لَتُنَبَّؤُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَلِكَ عَلَىٰ اللَّهِ يَسِيرٌ»^(٢). وعكس ذلك يكون خشوع القلب لله عندما يتفكر الإنسان في عاقبة أمره، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ مِّنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُّشْفِقُونَ»^(٣). وقال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُخْشَوْنَ رَبَّهُمْ بِالْغَيْبِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَأَجْرٌ كَبِيرٌ»^(٤). وقال: ﴿يَسْتَعْجِلُ بِهَا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِهَا وَالَّذِينَ آمَنُوا مُشْفِقُونَ مِنْهَا وَيَعْلَمُونَ أَنَّهَا الْحَقُّ أَلَا إِنَّ الَّذِينَ يُمَارُونَ فِي السَّاعَةِ لَفِي ضَلَالٍ بَعِيدٍ»^(٥). وعليه يكون القرآن سبباً لخشوع قلب الإنسان إذا فكر في لقاء الله وخشى سوء العاقبة، وقد بينت سورة البقرة في آياتها الأولى هذه الحقيقة؛ حيث جعلت القرآن هدى للمتقين وحدهم ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ ثم جعلت من ضمن أوصاف المتقين ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ﴾^(٦) واليقين بالآخرة لا يتحقق إلا بالتفكير الدائم في العاقبة.

قال تعالى: ﴿قُلْ لَا أَقُولُ لَكُمْ عِنْدِي خَزَائِنُ اللَّهِ وَلَا أَعْلَمُ الْغَيْبَ وَلَا أَقُولُ لَكُمْ إِنِّي مَلَكٌ إِن آتَيْعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾^(٧). حتى نفهم ما هو المقصود من قوله ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾، لا بد أن

(١) سورة البقرة: ٨٦.

(٢) سورة التغابن: ٧.

(٣) سورة المعارج: ٢٧.

(٤) سورة الملك: ١٢.

(٥) سورة الشورى: ١٨.

(٦) سورة البقرة: ٤.

(٧) سورة الأنعام: ٥٠.

نفهم قوله ﴿هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ﴾ وما هو مؤكد أن عدم الاستواء بين الأعمى والبصير لا يحتاج إلى تفكير، بوصفه أمراً ظاهراً لدى الجميع؛ ولذا ورد في الآية على نحو السؤال الاستنكاري، وبالتالي يصبح ذكر (الأعمى والبصير) في الآية على نحو المثال الذي يضرب لوضوح الشيء، ومن هنا لا يمكن أن نفهم قوله ﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ على أنها دعوة للتفكير في موضوع التسوية بين الأعمى والبصير، وإنما التفكير في شيئين قد وقعت التسوية بينهما في حين أن حالهما كحال الأعمى والبصير، وهما الدنيا والآخرة، ونفهم ذلك من الآية التي جاءت قبلها والآية التي جاءت بعدها، فالآية التي قبلها جاء فيها: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ﴾ وهي تحكي حال من يكذب بآيات الله والمصير الذي ينتظره. أما التي جاءت بعدها ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ وَايٌ وَلَا شَفِيعٌ لَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ هذه الآية تجعل مهمة الانذار مختصرة على ﴿الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ﴾، والسبب في ذلك لكونهم الوحيدين الذين يفهمون الانذار لأنهم يخشون العاقبة. فهناك تقابل بين الذين يكذبون بآيات الله وبين الذين يخافون أن يحشروا إلى ربهم، وهذا التقابل هو بين من يفضل الدنيا وبين من يفضل الآخرة، فجاءت الآية التي تدعونا إلى التفكير لتلفت انتباه الذين كذبوا بآيات الله إلى أن تفضيل الدنيا على الآخرة كتفضيل العمى على الأبصار، ومن الواضح أن هذا الأمر يوجب التفكير ولفت الانتباه، والذي يلتفت إلى هذا المثال لابد له أن يعيد التفكير في أمر الدنيا والآخرة، ولا يتحصل له ذلك إلا بالتفكير الذي ينظر إلى عواقب الأمور.

قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا رَوْحِينَ رَازِحِينَ يُغْشِي اللَّيْلَ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١) في ظني أن الآية التي جاءت قبل هذه الآية تشرح وبشكل واضح المقصود من قوله ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ لأنها جاءت في نفس سياق هذه الآية، قال تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ فهذه الآية تتحدث عن آيات الله في الخلق مثل رفع السماء والاستواء على العرش وتسخير الشمس والقمر ثم تبين الحكمة من تفصيل هذه الآيات بقوله ﴿لَعَلَّكُمْ بِلِقَاءِ رَبِّكُمْ تُوقِنُونَ﴾ ثم تأتي الآية مورد الشاهد مكملة لنفس السياق حيث تتحدث عن مد الأرض وجعل الرواسي والأنهار والثمار ثم تختتم بقوله ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وعندها يمكننا الجزم بان التفكير المطلوب هو الذي يجب أن يوصلنا إلى اليقين بلقاء الله الذي تحدثت عنه الآية السابقة. فالآية الأولى بينت النتيجة وهذه الآية بينت الوسيلة وهي التفكير.

قال تعالى: ﴿... فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ * بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢). في هذه الآية دعوة واضحة للتفكير وهو قوله: ﴿وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ وهنا احتمالان؛ الأول: أن تكون الآية قد طلبت منا التفكير في (مَا نُزِّلَ) بعد بيانه من قبل الرسول. والثاني: التفكير في شيء آخر نبهتنا له تلك الآيات المبينة. في ظني أن الخيار الأول غير مقصود لأن التفكير بعد البيان تحصيل للحاصل، فيبقى الخيار

(١) سورة الرعد: ٣.

(٢) سورة النحل: ٤٤.

الثاني وهو التفكير في عواقب أمورنا بحيث يبني الإنسان حياته وهو يراعي في كل خطوة مصيره في عالم الآخرة، وهذا ما تأكده الآية التي جاءت بعد هذه الآية مباشرة، قال تعالى: ﴿أَفَأَمِنَ الَّذِينَ مَكَرُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ يَحْسَفَ اللَّهُ بِهِمُ الْأَرْضَ أَوْ يَأْتِيَهُمُ الْعَذَابُ مِنْ حَيْثُ لَا يَشْعُرُونَ﴾^(١) وعليه يجب على الإنسان أن يكون دائماً في حالة تفكير في آخرته لأنه لا يأمن مكر السيئات.

قال تعالى: ﴿يُنَبِّتُ لَكُمْ بِهِ الزَّرْعَ وَالزَّيْتُونَ وَالنَّخِيلَ وَالْأَعْنَابَ وَمِنْ كُلِّ الشَّمْرَاتِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١). أن التفكير في هذه النعم ليس مجرد معرفتها وإحصائها ومعرفة خصائص كل واحدة منها، وإنما التفكير الذي يبحث عن الحكمة من وجود الإنسان الذي سخر الله له كل ذلك، وهذه الآية شبيهة بالآية ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٢). وفي آية أخرى يبين الله النتيجة التي يريدنا أن نصل إليها من خلال التفكير فيما سخره الله لنا، ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَاهِرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾^(٣) وعليه يصبح التفكير في هذه النعم يمنعنا من أن نجادل في الله بغير علم، وهذا لا يتحصل إلا بالتفكير في حكمة الخلق والغاية من الوجود.

قال تعالى: ﴿ثُمَّ كَلِمَةٌ مِنْ كُلِّ الشَّمْرَاتِ فَاَسْلُكِي سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنْ

(١) سورة النحل: ١١.

(٢) سورة الجاثية: ١٣.

(٣) سورة لقمان: ٢٠.

بُطُونَهَا شَرَابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوَانُهُ فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١﴾. يبدو أن التفكير المطلوب في هذه الآية ليس تفكيراً نظرياً أو علمياً، فلو كان هو المقصود لكان علماء النحل والأحياء أكثر الناس تفكيراً في هذه الآية، وإنما حالها حال الآيات الأخرى التي تحدثت عن التفكير في آيات الله، وهو التفكير الذي يربط اعمالنا في الدنيا بالمصير المحتوم الذي ينتظرنا في عالم الآخرة.

قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١). هذه الآية ليست ظاهرة فما نريد إثباته؛ لأن التفكير (المتعلق بالعاقبة) كما ندعي غير واضح في الآية؛ فإدراك التصميم الدقيق في خلق الذكر والأنثى الذي يجعل كل واحد منهما مكمل للآخر، لا يتحصل إلا بتأمل ذهني دقيق، يقول السيد الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «وذلك أن كل واحد من الرجل والمرأة مجهز بجهاز التناسل تجهيزاً يتم فعله بمقارنة الآخر ويتم بمجموعهما أمر التوالد والتناسل فكل واحد منهما ناقص في نفسه مفتقر إلى الآخر ويحصل من المجموع واحد تام له أن يلد وينسل، ولهذا النقص والافتقار يتحرك الواحد منهما إلى الآخر حتى إذا اتصل به سكن إليه لأن كل ناقص مشتاق إلى كماله وكل مفتقر مائل إلى ما يزيل فقره وهذا هو الشبق المودع في كل من هذين القرينين»^(٢).

إلا أن التأمل في الآية يجعلنا لا نسلم بأن (التفكير) الذي أمرت به الآية هو مجرد تفكير علمي يلحظ البنية البيولوجية لكل من الذكر والأنثى؛ وذلك لأن

(١) سورة الروم: ٢١.

(٢) تفسير الميزان - السيد الطباطبائي - تفسير سورة الروم، ج ١٦ - الصفحة ١٦٧

العلاقة الزوجية حقيقة واقعية يمارسها جميع البشر حتى لو لم يلتفتوا إلى أسرارها وأسبابها البيولوجية، والفرق بين الزواج الذي يحصل بين البشر، والزواج بين الحيوانات، هو أن البشر يمارس الزواج ضمن حكمة وهدف وغاية، وهذا خلاف ما يقوم به الحيوان، وعليه عندما تأمر الآية بالتفكير في (الزوجية) فإنها ستقصد بالضرورة التفكير في الحكمة منه، وبالتالي التفكير في الغاية والهدف، وكل ذلك لا يفهم إلا ضمن العاقبة والمآلات النهائية للشيء. وعندما يدرك الإنسان ذلك سيكتشف أن الحكمة من الزواج لا بد أن تنسجم مع الحكمة العامة من خلق الإنسان وفلسفة وجوده في هذه الدنيا، وبالتالي التفكير هنا لا يخرج عن إطار التفكير في العاقبة والعبرة من الأفعال. ويمكن أن نؤكد ذلك من قول السيد الطباطبائي الذي ختم به كلامه السابق «.. المودة والرحمة الباعثتين على الاجتماع المدني ثم ما يترتب على هذا الاجتماع من بقاء النوع واستكمال الانسان في حياته الدنيا والأخرى»^(١).

الخلاصة:

١. أن كلمة تفكر عندما ترد في الآيات القرآنية يقصد منها التفكير المرتبط بالسلوك العملي، وبالتالي هو نوع من الاعتبار والتأمل في عواقب الأمور، ولم نجد آية واحدة يظهر منها بشكل صريح أن التفكير المقصود هو نوع من التأمل المجرد في الأشياء. وعليه يصبح التفكير واحدة من الآليات التي يستخدمها العقل من أجل الوصول إلى الموقف العملي الصحيح المطابق للحق.
٢. أما ما هو (التذكر)؟ وما هو الفرق بينه وبين التفكير؟ فهذا ما سوف نأخره

(١) المصدر السابق.

إلى الفصل القادم الذي نبحث فيه التذكر بوصفه مرتكز نظرية المعرفة القرآنية. وعندها سنكتشف أن هناك طريقتين لتحقيق العلم بالأشياء، الأول: هو العلم (بالمجهول) أو الذي لم يقع ضمن دائرة إدراك الإنسان من قبل، وهذا يكتسبه الإنسان مستعيناً بكل مناهج البحث الممكنة. والثاني: يمكن أن نصلح عليه (العلم الفطري) أي ما يجده الإنسان حاضراً عنده من دون إعمال للنظر، وهذا النوع من العلم لا يحتاج الإنسان إلى استحضاره إلى أكثر من التذكير والتنبيه. وفي ظني أن أصول العلم وجوامع الحكمة وكل القيم المثلى التي يرتكز عليها القرآن هي من الأمور الفطرية، ومن هنا كانت منهجية القرآن في كثير من الأمور قائمة على الأثارة والتنبيه والتذكير. الأمر الذي يفرض علينا متابعة كل الآيات التي جاءت فيها كلمة (تذكير أو ذكر أو ذكرى) أو ما يشابهها من الكلمات، حتى نقف على نوع المعارف والعلوم التي أكتفى فيها القرآن بالتذكير.



الفرق بين التفكير والتدبر

وهنا ملاحظة مهمة يجب الإشارة إليها وهي أن كل الآيات التي جاء فيها الأمر بالتفكير لها علاقة بالأمثال، والقصص، وآيات الكون، ولم نجد آية واحدة أمرت بالتفكير في آيات القرآن، في حين أننا نجد أن القرآن أستخدم لفظة أخرى لهذه المهمة وهي كلمة (تدبر)، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾^(١). وقال: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢). وقال: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ جَاءَهُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاءَهُمُ الْأَوَّلِينَ﴾^(٤) الأمر الذي يدفعنا للبحث عن إيجاد الفرق بين التفكير والتدبر.

وفي ظني أن قوله تعالى ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ تمثل مفتاح لمعرفة الإطار الذي يتحرك فيه التدبر، فقد حددت هذه الآية موضوع التدبر، وهو (القول)

(١) سورة محمد: ٢٤.

(٢) سورة النساء: ٨٢.

(٣) سورة ص: ٢٩.

(٤) سورة المؤمنون: ٦٨.

سوى كان هذا القول منظوقاً أو مكتوباً، وعلى ذلك يكون الغرض من التدبر هو (فقه القول) على الوجه الذي وضع له، سوى كان هذا الفقه على نحو الكشف عن الدلالة مثل (الدلالة الاستعمالية أو المراد الجدي)، أو على نحو الحكمة وما يرمي إليه القول من دلالة بعيدة، أو على نحو الكشف عن خلفية القول وما يرتكز عليه من مبررات.

وعليه يكون التدبر هو الآلية التي وضعها القرآن لتحقيق الفقه بآياته، واصرارنا على كلمة (فقه) إنها لعدة اعتبارات.

أولاً: استخدم القرآن كلمة فقه لفهم القول قال تعالى: ﴿حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا﴾^(١) وهنا قد وصفت الآية فهم القول بالفقه. وفي آية أخرى قال تعالى: ﴿وَاحْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي * يَفْقَهُوا قَوْلِي﴾^(٢) وهنا طلب موسى أن يجعله ممن يفقهون قوله. وقال تعالى: ﴿قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ...﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿...قُلْ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^(٤). فهناك ربط وثيق بين القول وبين الفقه، وفي المقابل هناك ربط بين القول وبين التدبر، وعليه يصبح التدبر هو المنهج القرآني لتحقيق الفقه بآيات القرآن.

ثانياً: في آيات التدبر هناك ربط بين عدم التدبر وبين أفعال القلوب وذلك في قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾. وفي المقابل هناك آيات

(١) سورة الكهف: ٩٣.

(٢) سورة طه: ٢٨.

(٣) سورة هود: ٩١.

(٤) سورة النساء: ٧٨.

أخرى قد ربطت بين عدم الفقه وبين أقفال القلب قال تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿... إِنَّا جَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا...﴾^(٢) وقال: ﴿رَضُوا بِأَنْ يَكُونُوا مَعَ الْخَوَالِفِ وَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾^(٣). وقال: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا﴾^(٤). ومن خلال هذه الآيات نكتشف أن المانع من التفقه هو الطبع على القلب، وهو ذاته الذي جعله القرآن مانعاً من التدبر، الأمر الذي يقودنا إلى القول بأن التدبر هو الآلية التي جعلها القرآن لفقه آياته.

أما التفكير فإنه يتحرك في إطار الحقائق الخارجية سواء كانت ظواهر اجتماعية، أو ظواهر كونية أو غير ذلك من ظواهر الحياة، وحينها يكون الغرض من التفكير ليس الإدراك والكشف عن ذات الظاهرة؛ لأن الواقع لا يمكن التفكير فيه إلا بعد معرفته وإدراكه، فبعد معرفة الظاهرة وتشخيصها يتم التفكير فيها، وحينها يكون التفكير مختص بمعرفة العبرة والحكمة أو حتى الكشف عن الأسباب التي تقف خلفها؛ لوجود نوع من العلاقة في بعض الأحيان بين الأسباب والغاية النهائية.

وإذا سلمنا بهذا التفريق بين التدبر والتفكير، يمكننا القول إن الاختلاف بينهما اختلاف في المتعلق فقط؛ لأن كليهما عامل للعقل، إلا أن الفائدة التي

(١) سورة المنافقون: ٣.

(٢) سورة الكهف: ٥٧.

(٣) سورة التوبة: ٨٧.

(٤) سورة التوبة: ٢٥.

ترجى من هذا التفريق هي في ضرورة معرفة الشروط المنهجية التي يفرضها كل إجراء عند أعمال العقل، ففقه النصوص والأقوال لها أدواتها وشروطها المنهجية الخاصة التي يمكن أن تبحث في علم اللسانيات أو مباحث الألفاظ، هذا مضافاً لما يفرضه النص القرآني من أصول وضوابط للكشف عن مراد الله. أما التفكير فهو مختص بالبحث عن الحكمة والغاية التي يترتب عليها موقف عملي، سوى كان ذلك تفكيراً في الظواهر الخارجية أو سوى كان تفكيراً يأتي بعد التدبر في النصوص والأقوال.

سوف نشير فيما بعد إلى آلية التفكير عندما نتحدث عن الوصف الوظيفي للتفكير.

أولي الأبواب في القرآن:

قبل الحديث عن العلم لا بد أن نختم بحث العقل ببحث عن الآيات التي جاء فيها ذكر أولي الأبواب، لأنها تبين وبشكل واضح ما خلصنا له في مبحث العقل. فلو لاحظنا الآيات التي ذكرت العقل والتعقل، نجد أنها إما جاءت بصيغة النفي ﴿الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾، ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، وإما أنها جاءت في شكل طلب ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، ولم يحدثنا القرآن عن أصحاب العقول، فيقول مثلاً؛ أولئك هم العاقلون أو المتعقلون أو غير ذلك، مما يجعلنا نبحت في آيات القرآن عن الوصف الذي استخدمه في حق من كان متعقلاً بالفعل. ولأننا قد خلصنا في المبحث السابق بأن التعقل في القرآن هو المسؤول عن الجانب العملي والالتزام الأخلاقي، حينها يجب علينا أن نبحت عن من أتصف بتلك الأفعال لكي نقف

على الصفة التي وصفهم بها الله في كتابه.

قد سمى الله الذين يعقلون بأولي الألباب، ولذا سوف نهتم بالآيات التي أثبت الله فيها هذه الصفة.

قال تعالى: ﴿...فَاتَّقُوا اللَّهَ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ آمَنُوا قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا﴾^(١). لقد دلت كل الآيات التي أمرت بالتعقل أو التي ذمت الذين لا يعقلون على أن الهدف من التعقل هو تحصيل الإيمان بالله، ولذا نجد هذه الآية وصفت المؤمنون بالله بأولي الألباب، وعليه من يصبح مؤمناً بالله يكون عاقلاً في منطق القرآن، وهذا يؤكد وظيفة العقل التي أشرنا لها سابقاً وهي مسؤولية العقل عن الجانب العملي والسلوكي للإنسان. والأمر بالتقوى لأولي الألباب لا يدل على وجود انحراف قد حدث بالفعل عند أولي الألباب، وإنما تدل على ضرورة المحافظة على المسيرة الإيمانية، ومن هنا نجد أن الآيات التي جاء فيها ذكر التقوى إنما كانت خطاب خاص بالمؤمنين، مثل قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي أَنْتُمْ بِهِ مُؤْمِنُونَ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَلْتَنْظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ

(١) سورة الطلاق: ١٠.

(٢) سورة المائدة: ٨٨.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٢.

(٤) سورة الحشر: ١٨.

كِفْلَيْنِ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١﴾ .
وقال تعالى: ﴿قُلْ يَا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا رَبَّكُمْ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةٌ وَأَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةٌ إِنَّمَا يُوَفَّى الصَّابِرُونَ أَجْرَهُمْ بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٢﴾ . وقال
تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ ﴿٣﴾ . وغير ذلك من
الآيات التي تثبت عدم التنافي بين حصول الإيمان والأمر بالتقوى.

قال تعالى: ﴿هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٤﴾ الآية التي جاءت قبل
هذه الآية تتحدث عن الكتاب والهدى الذي جاء به موسى عَلَيْهِ السَّلَامُ ﴿وَلَقَدْ
آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ ﴿٥﴾ وبالتالي أولي الألباب هم
الذاكرون والمهتدون، وعليه عندما يأمرنا القرآن بالتعقل يريد منا أن نكون من
أولي الألباب، وبمعنى آخر يريد منا أن نكون مهتدين، وعليه لا يمكن أن نحمل
التعقل في القرآن على التعقل النظري بمعنى تحقيق معرفة علمية بالأشياء. ولو
رجعنا للآيات التي جاءت فيها كلمة هداية نجدتها تتحدث عن مسار عملي
يتحلى به الإنسان المؤمن، قال تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ
أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ ﴿٥﴾ .

قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ﴿٦﴾ . وقد أثبتت هذه

(١) سورة الحشر: ٢٨.

(٢) سورة الزمر: ١٠.

(٣) سورة التوبة: ١١٩.

(٤) سورة غافر: ٥٤.

(٥) سورة الفاتحة: ٧.

(٦) سورة يوسف: ١١١.

الآية بأن القصص عبرة لأولي الألباب دون غيرهم، وبالتالي مجرد معرفة تلك القصص أو حتى الاحاطة التفصيلية بها لا تصير الإنسان من أولي الألباب، مما يعنى أن الاتصاف بالعقل أو باللب لا يكون إلا مع الاعتبار، وكما هو واضح فان الاعتبار بما جرى على الأقدمين يقتضي ترك ما كان سبباً لهلاكهم. ومن هنا أقرن الاعتبار في القرآن مع الخشية قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾^(١).

قال تعالى: ﴿الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَّعْلُومَاتٌ فَمَن فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَىٰ وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾^(٢). تتحدث هذه الآية عن فريضة الحج وعن بعض الاحكام المتعلقة به، ثم تختتم الآية بالقول ﴿وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ﴾ مما يدل على أن الذين يلتزمون عملياً وسلوكياً بتلك الأوامر والأحكام هم أولي الألباب.

قال تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ *﴾^(٣).

مع أن أول الآية يتحدث عن خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار الأمر الذي يجعلنا نتصور بأن مسؤولية العقل اتجاه هذه الآيات هو الإدراك والاحاطة، إلا أن الآية التي جاءت بعدها فسرت لنا دور العقل اتجاه

(١) سورة النازعات: ٢٦.

(٢) سورة البقرة: ١٩٧.

(٣) سورة آل عمران: ١٩٠ - ١٩١.

هذه الآيات؛ وذلك عندما عرفت أولي الألباب بأنهم هم الذين يذكرون الله في كل وقت وعلى كل حال (قياماً وعوداً وعلى جنوبهم)، والذين يدفعهم تفكيرهم في خلق الله أن يقولوا: ربنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه ففنا عذاب النار.

قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ * الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ * وَالَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ وَيَخَافُونَ سُوءَ الْحِسَابِ * وَالَّذِينَ صَبَرُوا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِمْ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَأَنْفَقُوا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ سِرًّا وَعَلَانِيَةً وَيَدْرءُونَ بِالْحَسَنَةِ السَّيِّئَةَ أُولَئِكَ لَهُمْ عُقْبَى الدَّارِ ﴿١﴾.

قد ذكرت هذه الآيات مجموعة صفات لأولي الألباب وهي كالتالي:

- يوفون بعهد الله
- لا ينقضون الميثاق
- يصلون ما أمر الله به أن يوصل
- يخشون ربهم
- يخافون سوء الحساب.
- يصبرون ابتغاء وجه ربهم.
- يقيمون الصلاة ويحافظون عليها
- ينفقون في سبيل الله سرّاً وعلانية.
- يقابلون السيئة بالحسنة

(١) سورة الرعد: ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٢٢.

الخلاصة:

١. عندما يأتي ذكر التعقل في القرآن يقصد منه الجانب العملي للإنسان، وعليه فإن العاقل في دلالة القرآن هو المنضبط بقيم الحق والسائر على هدى الشرع، وبالتالي أهل الإيمان والصلاح هم أهل العقول، وما دونهم لا يسمى عاقلاً مهما بلغ من العلم والمعرفة.

٢. هناك فرق بين العلم وبين العقل، فالعلم إدراكي بينما العقل معياري، وعليه يمكن أن يكون الإنسان عالماً ولكنه ليس بعاقل وفقاً لمنطق القرآن.

٣. التفكير في الدلالة القرآنية هو أحد آليات العقل التي يحدد على وفقها الموقف العملي، فالتفكرون هم الذين ينظرون لعواقب الأمور ويعتبرون بالآيات والقصص وغير ذلك.

٤. التدبر هو نحو من التفكير مختص بآيات القرآن. والتدبر هو الآلية التي ذكرها القرآن لتحقيق الفقه بآياته، وبالتالي هو محكوم بكل الشروط المنهجية الخاصة بفهم النصوص، ومضافاً لهذا هناك شرط آخر أضافه القرآن وهو صفاء القلب والإخلاص للحق.

٥. أولي الأبواب هم الذين يتصفون بمجموعة من الصفات بينتها الآيات القرآنية، الأمر الذي يؤكد على أن دلالة العقل في القرآن ترتبط بتحديد السلوك العملي للإنسان.

٦. بما أن العقل معياري وليس إدراكي لا يكون الطفل مكلفاً حتى وإن كان عالماً بكثير من الأمور، فالعقل مرتبة ينالها الإنسان في عمر محدد بينما العلم يتدرج مع الإنسان منذ أيام حياته الأولى.



العلم في القرآن.. المعنى والدلالة

العلم لا يُعرّف بالمعلوم لكونه محض الكشف والظهور، والمعلوم لا يكون علماً لكونه محض المكشوفية والمظهرية. وعليه عندما نتحدث عن العلم إنما نتحدث عما به أصبح المعلوم معلوماً.

والعلم بما هو علم لا يمكن معرفته والإحاطة به لكونه يتقدس عن المعلوماتية والإحاطة؛ فإذا كان بالعلم نعلم كل شيء، فبأي شيء يمكن أن يكون العلم معلوماً؟ هل بعلم آخر أم بالجهل؟ ولا وجود لعلم آخر، والجهل لا يكون طريقاً إلى العلم. ومن هنا يلجأ الإنسان إلى تعريف العلم بالمعلوم، كما يُعرّف البصر بالمبصر، والسمع بالمسموع، والقدرة بالمقدور.. وهكذا كل الحقائق النورية إنما تكون دالة على ذاتها بذاتها، ومع شدة ظهورها في نفسها إلا أننا لا نلتف إليها، فتعامل مع المبصر بوصفه بصرًا، والمسموع بوصفه سمعًا، والمقدور بوصفه قدرة.. وكذلك نتعامل مع المعلوم بوصفها علماً، والحقيقة بوصفها حقًا، والمعقول بوصفه عقلاً. وإن كنا قد تسألنا على ذلك إلا أنه يجب التفريق بين العلم والمعلوم حتى وإن كانت المسافة الفاصلة غير منظورة أو غير ملتفت إليها؛ وذلك من أجل تحديد طبيعة العلم، ومصدره، وحدوده، وكيفية

إدراكه، والوسائل التي يستعين بها، والحجب التي تحجبه، وغير ذلك من البحوث.

وكما هو واضح فإن العلم نقيضه الجهل، فإذا كان الجهل ظلام فلا بد أن يكون العلم نور، وإذا كان الجهل ضلال فلا بد أن يكون العلم هدى، وإذا كان الجهل عمى فلا بد أن يكون العلم بصيرة، وهكذا يسيران على طرفي نقيض بينهما حالة من التباين الدائم، وعليه يصبح العلم نور يفيضه الله على من يشاء ويجده الإنسان بمقدار وجدانه وباختلاف درجات الوجدان، فيعرف به نفسه ويعرف مادونه من الأشياء ومن غيره لا يكون الإنسان عارفاً حتى لنفسه، وبالتالي طبيعة النور (العلم) ليست من طبيعة الإنسان تتحرك معه من القوة إلى الفعل، وإنما عطاء إلهي (قبضه وبسطه) بيد الله سبحانه «ولا يخفى أن هذه الموهبة الكبيرة الإلهية خارجة عن حقيقة الإنسان، بل هي من فضل الله تعالى الذي جرت سنته المقدسة الفاضلة أن يفيض هذا النور على الأرواح البشرية فيستضيئون به، ومن عجائب تدبيره تعالى في هذه العطية القبض والبسط. فيفيضه تعالى على روح الإنسان فيشهد ويرى. ويقبضه - مثلاً عند النوم والسكر - فلا يجد ولا يعرف شيئاً»^(١).

وقد وردت كلمة العلم ومشتقاتها في آيات عديدة من القرآن الكريم، ونحن هنا نحاول التعرف على طبيعة هذا الكلمة (العلم) في الاصطلاح القرآني، من ناحية الدلالة والمعنى، ومن ناحية الطبيعة والماهية، ومن ناحية الوظيفة والاستخدام.

(١) توحيد الأمامية مصدر سابق، ص ١٥

طبيعة العلم في القرآن:

يبدو أن هناك أكثر من علم في آيات الكتاب، ويمكن أن نصلح على العلم الأول بالعلم اللدني، والثاني بالعلم المكتسب، ولكل علم وظيفة خاصة سنشير لها لاحقاً، إلا أن الجميع يشترك في طبيعة واحدة وهي النورية والكشف، ومن بين الآيات التي جاء فيها كلمة (علم) كثير من الآيات التي وصفت ما أنزله الله تعالى على أنبيائه ورسله بالعلم.

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا وَعَرَبِيًّا وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وِيٍّ وَلَا وَاقٍ﴾^(١). قد سمت هذه الآية (القرآن) الذي نزل على رسول الله بالعلم.

قال تعالى: ﴿... وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾^(٢). كذلك وصفت هذه الآية الذي جاء إلى الرسول من الله بالعلم.

قال تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ مِّنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ إِنَّكَ إِذًا لَمِنَ الظَّالِمِينَ﴾^(٣).

قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾^(٤).

وقال تعالى: ﴿وَيَرَى الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ هُوَ الْحَقُّ

(١) سورة الرعد: ٣٧.

(٢) سورة البقرة: ١٢٠.

(٣) سورة البقرة: ١٢٠.

(٤) سورة آل عمران: ٦١.

وَيَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾.

قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وِثْقٍ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (٢).

قال تعالى: ﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَجِرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (٣). تجعل هذه الآية كل ما نزل على الأنبياء السابقين هو علم.

قال تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَىٰ اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وِثْقٍ وَلَا نَصِيرٍ﴾ (٤).

كل الآيات التي تتحدث عن أهل الكتاب بوصفهم أوتوا العلم، هي ناظرة إلى ما أنزله الله على أنبيائه السابقين وهي كثيرة منها: ﴿قُلْ آمَنُوا بِهِ أَوْ لَا تُؤْمِنُوا إِنَّ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهِ إِذَا يُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ يَجِرُونَ لِلْأَذْقَانِ سُجَّدًا﴾ (٥). وكذلك كل الآيات التي تتحدث عن الذين اختلفوا بعد مجي العلم إليهم ناظرة إلى الكتب النازلة من الله، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مُبَوَّأً صِدْقٍ

(١) سورة سبأ: ٦.

(٢) سورة البقرة: ١٢٠.

(٣) سورة الاسراء: ١٠٧.

(٤) سورة البقرة: ١٢٠.

(٥) سورة الاسراء: ١٠٧.

وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ فَمَا اخْتَلَفُوا حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْعِلْمُ ﴿١﴾.

كل هذه الآيات وغيرها تصف ما أنزله الله على أنبياءه بالعلم، وإذا سلمنا بهذه النتيجة يمكننا أن نثبت من آيات أخرى أن الذي أنزله الله على رسوله قد وصفه الله بالنور، وعليه يمكننا أن نقول إن طبيعة العلم هي النور كما وصفها القرآن.

الآيات التي وصفت ما أنزله الله على رسوله بالنور:

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ (٢).

قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنْتُمْ تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُو عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ﴾ (٣).

قال تعالى: ﴿فَأْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (٤).

قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَنْ نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ (٥).

قال تعالى: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ

(١) سورة يونس: ٩٣.

(٢) سورة النساء: ١٧٤.

(٣) سورة النساء: ١٥.

(٤) سورة التغابن: ٨.

(٥) سورة الشورى: ٥٢.

قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ ﴿١﴾.

وبالجمع بين الطائفتين من الآيات تتحصل النتيجة الواضحة بأن طبيعة العلم هي نور، ولا يمكن أن نتصور أنه مجرد وصف لا يحمل مضمون ودلالة خاصة، وإنما قد يشكل مفارقة جوهرية تجعل نظام المعرفة في القرآن يؤسس لنمط معرفي قد يكون مخالفاً لما هو معتاد، وحتى نكشف عن ذلك لا بد أن نعرف طبيعة النور.

من أهم مميزات النور هو الكشف والاستضاءة، حيث لا يجتمع معه الظلام فمتى ما وجد النور ذهب الظلام، وإذا عممنا هذه الطبيعة على العلم بوصفه ليس شيئاً آخر غير النور، يمكننا أن نخلص إلى مجموعة من النقاط.

أولاً: ليس العلم من الطبيعة الذاتية للإنسان، لبداهة كون الإنسان ظلماني الذاتي وجاهل بالطبع، وعليه يكون العلم هو عطاء للإنسان يجده بعد أن كان فاقده، ويفقده بعد أن كان واجده، ﴿وَمِنْكُمْ مَّنْ يُرَدُّ إِلَىٰ أَرْدَلِ الْعُمرِ لِكَيْ لَا يَعْلَمَ بَعْدَ عِلْمٍ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ قَدِيرٌ﴾^(٢)، فلو كان من ذاته وبطبعه لما كان معقولاً أن يفقده، وقد دلت كثير من الآيات على أن العلم من الله وليس من الإنسان منها. ﴿عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمُ﴾^(٣). ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾^(٤)، ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا

(١) سورة الأنعام: ٩١.

(٢) سورة النحل: ٧٠.

(٣) سورة العلق: ٥.

(٤) سورة الكهف: ٦٥.

إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١﴾، ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ﴾ ﴿٢﴾، ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا﴾ ﴿٣﴾، ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾ ﴿٤﴾. وغير ذلك من الآيات التي تؤكد على أن العلم هو عطاء من الله، أما المعلومات التي يعلمها الإنسان فهي خاضعة لأدوات المعرفة ومناهج البحث، وقد حدث الخلط في تحديد طبيعة العلم بسبب عدم التفريق بين العلم والمعلوم، فالعلم نور كاشف يوهبه الله للإنسان ومن ثم الإنسان بواسطة هذا النور يتعرف على الأشياء.

ثانياً: بما أن العلم نور فهو كشف للواقع بما هو واقع، ولا يتوقف هذا الكشف على إدراك صور الأشياء؛ لأن المعلوم بالضرورة هو العينية الخارجية المنكشفة بنور العلم، أما الصور الذهنية فهي أيضاً منكشفة بنور العلم ولكنها في مرتبة متأخرة عن كشف نفس العينية الخارجية. وتحدثت آيات القرآن عن العلم بوصفه نوراً يكشف به الإنسان مجاهيل الحياة، قال تعالى: ﴿أَوْ مَن كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾ ﴿٥﴾. وقد اعتمدت هذه الآية على بيان طبيعة النور بجعل مقارنة بينه وبين الظلام، وهذه المقارنة مطلوبة لا لكي نعرف الظلام وإنما لكي نعرف النور؛ فالإنسان الذي يلفه الظلام من كل الجهات كأنما يعيش في العدم، والإنسان

(١) سورة البقرة: ٣٢.

(٢) سورة يوسف: ٢٢.

(٣) سورة طه: ١١٤.

(٤) سورة البقرة: ٢٤٧.

(٥) سورة الأنعام: ١٢٢.

بدون نور العلم حاله حال الميت الفاقد للوعي، وبالتالي الإنسان بذاته مظلم لو لم يجعل الله له نوراً ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا﴾، وكذلك الحال بالنسبة للموجودات الأخرى فهي مظلمة بذاتها أيضاً ولا تدل على ذاتها ولا تكشف عن نفسها، ﴿كَمَنْ مِّن مَّثَلِهِ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾. والنور الذي يكشف به الإنسان ظلمات الحياة هو العلم، ﴿نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾، وبالضرورة ليس من ذاته وليس نابعاً من الأشياء، وإنما كمال عارض على طبيعة الإنسان، ومن طبيعة هذا النور الكشف عن الواقع بما هو واقع مظلم.

ثالثاً: هذا النور يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالوحي، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَآمِنُوا بِرَسُولِهِ يُؤْتِكُمْ كِفْلَيْنِ مِن رَّحْمَتِهِ وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ وَيَغْفِرْ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾^(١). وهنا نجد أن الله جعل الإيذان به وبرسوله سبباً موجباً لحصول الإنسان على هذا النور، الأمر الذي يؤكد أن العلم كمال عارض على الإنسان قبضه وبسطه بيد الله.

رابعاً: جاء العلم في القرآن مرتبطاً بمعرفة الله تعالى، بحيث لا يمكن معرفة العلم إلا بمعرفة الله، ولا يمكن معرفة الله إلا من خلال نور العلم الذي وهبه للإنسان؛ فإذا كان العلم نور فإن الله هو نور السماوات والأرض، وعليه فمن أراد نور العلم لا بد أن يجعل الله هو نوره، قال تعالى: ﴿أَوْ كَظُلُمَاتٍ فِي بَحْرٍ لُّجِّيٍّ يَغْشَاهُ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ مَوْجٌ مِّن فَوْقِهِ سَحَابٌ ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدُهُ لَمْ يَكَدْ يَرَاهَا وَمَنْ لَّمْ يُجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾^(٢).

(١) سورة الحديد: ٢٨.

(٢) سورة النور: ٤٠.

خامساً: جاء النور في القرآن مقترن مع الإيمان والتوبة والعمل الصالح والخشية من الله وغير ذلك، الأمر الذي يعني أن مسؤولية العلم تقتضي توظيف هذا العلم في ما يقرب من الله تعالى، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا تَوْبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَن يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ وَيُدْخِلَكُم جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ يَوْمَ لَا يُخْزِي اللَّهُ النَّبِيَّ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ نُورُهُمْ يَسْعَىٰ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ وَغَفِرْنَا وَإِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(١).

سادساً: كما أن هذا النور كمال للإنسان في الدنيا، كذلك كمال له في الآخرة أيضاً، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُم يَوْمَ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾^(٢)، وبالتالي هذا النور الذي يبدأ مع الإنسان في الدنيا يستمر معه إلى الآخرة، فحتى الجنة لا تكون بدون هذا النور، وعليه لا يمكن تفسير العلم بالمعلومات، فكمال الإنسان بعلمه وليس بمعلوماته، فقد يكون الإنسان مالك لكم هائل من المعلومات ولكنه ليس بعالم، والعكس صحيح أيضاً فقد يكون الإنسان عالماً وإن لم تتوفر عنده المعلومات. ومن ثم ماذا تفيد هذه المعلومات الدنيوية في الجنة؟ وكيف يسألون الله ويقولون ﴿رَبَّنَا أَنْتُمْ لَنَا نُورٌ﴾ إذا كان العلم مجرد معلومات؟

(١) سورة التحريم: ٨.

(٢) سورة الحديد: ١٢.

الخلاصة:

١. هناك فرق بين العلم بوصفه نوراً كاشفاً، وبين المعلومة بوصفها موضوعاً منكشفاً بنور العلم، وتعريف العلم بالمعلومة هو من باب تعريف السبب بالمسبب كما نعرف البصر بالمبصر، وبالتالي العلم هو ما به يتحقق الفهم والإدراك والفقه وغير ذلك من الألفاظ. أما المعلومة هي الموضوع الذي يتم فهمه وإدراكه وفقهه بنور العلم.
٢. العلم بما هو علم لا يمكن تعريفه والإحاطة به، مع أنه ظاهر بنفسه ودال على ذاته بذاته، إلا أنه يتقدس عن المعلومية والإحاطة، ويمكن الإشارة له من خلال آياته وتجلياته
٣. ليس العلم من الطبيعة الذاتية للإنسان، وإنما هو نور يفيضه الله على من يشاء، لبدهة كون الإنسان ظلماني الذات وجاهل بالطبع، والعلم كمال عارض يجده الإنسان بعد أن كان فاقداً له، ويفقده بعد أن كان واجداً له؛ وذلك لأن قبضه وبسطه بيد الله سبحانه وليس بيد الإنسان.
٤. ليس العلم كيف نفساني حتى يكون العلم بالأشياء موقوف على اتحاد صورها مع النفس، وإنما هو نور عارض يجده الإنسان فتنكشف به الأشياء كما هي متموضعة في الخارج.
٥. العلم في الاصطلاح العام وبكل درجاته ومعانيه ليس له ربط بالإيمان بالله، وهذا بخلاف العلم في القرآن الكريم الذي جعل معرفة الله هي أصل العلم وأساسه؛ وذلك لأن الله هو نور السماوات والأرض وقلب

المؤمن يرى بنور الله.

٦. جاء العلم في القرآن مقترناً مع الإيمان والتوبة والعمل الصالح والخشية من الله وغير ذلك، الأمر الذي يعني أن مسؤولية العلم تقتضي توظيف هذا العلم فيما يقرب من الله تعالى.

٧. العلم كمال للإنسان في الدنيا والآخرة، فمن أستثار بنور العلم في الدنيا سوف يستنير بذلك العلم في الآخرة، وعليه لا يمكن تفسير العلم بالمعلومات، فكمال الإنسان بعلمه وليس بمعلوماته.



العلم المكتسب

أن تحصيل العلوم أمر متاح للإنسان بوصفه إنساناً سواء كان مؤمناً أو كافراً، الأمر الذي يؤكد كون العلم كشف دون أن يكون معياراً للفعل، وعليه أن العلم له معاني مترتبة، حيث يكون أول معانيه الكشف، ومن ثم تأتي مرتبة البصيرة والهداية، وهذا الأمر سوف نناقشه في العنوان اللاحق الذي يبحث عن علاقة العلم بالعقل.

أما الدليل على إمكانية كسب الإنسان للعلوم فهي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِّنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١). قد أشارت هذه الآية إلى دور الإنسان في تحصيل العلم بالأشياء، طالما علقت تحصيله على السمع والأبصار والأفئدة، إلا أن التدبر في الآية يقودنا إلى القول إن الذي يقع ضمن حدود الكسب ليس هو تحصيل العلم بوصفه نوراً، وإنما تحصيل المعلومة بنور العلم الذي هو خاضع لعطاء الله. فقد نصت الآية على أن السمع والأبصار والأفئدة وسائل يستعين بها الإنسان في تحصيل العلم بالأشياء، وكلمة (تعلمون) في هذه الآية ناظرة

(١) سورة النحل: ٧٨.

إلى النتيجة وهي تحصيل المعلومة، فقوله تعالى: ﴿لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا﴾ واضحة في أنها تتحدث عن النسبة الرابطة بين العلم وبين الشيء، فهناك علم وهناك شيء وعندما يتعلق العلم بالشيء تنتج المعلومة، وبالتالي الآية لا تتحدث عن العلم بما هو علم، وإنما تتحدث عن الوسائل التي تمكن العلم من الوصول للمعلومة. والثمرة المستفادة من أثبات هذا المعنى هي:

أولاً: أن دور الإنسان في تحصيل العلم هو تهيئة الأسباب المناسبة لذلك، فهناك وسائل مهمتها عرض الأشياء على نور العلم، وهذه الوسائل هي التي تقع ضمن إرادة الإنسان وكسبه، أما حصول نفس العلم فهو خارج عن إرادة الإنسان، فمثلاً نفس البصر أو السمع ليس خاضعاً لإرادة الإنسان، وإنما رفع الموانع وتهيئة الظروف للأبصار أو الاستماع هي التي تقع تحت إرادته، وكذلك العلم ليس خاضعاً لإرادة الإنسان بما هو نور، وإنما تهيئة الظروف المناسبة لجعل الشيء عرضة لنور العلم هي التي تقع تحت إرادة الإنسان، وبالتالي ليس من الضروري أن تورث هذه الحواس العلم للإنسان، فمن الممكن أن يكون الإنسان سميعاً وبصيراً إلا أنه لا يعلم شيئاً، ولذا قال تعالى: ﴿هُم قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾^(١)، والآية لا تنفي أصل حدوث السمع والابصار لأنهم كانوا يسمعون ويبصرون في الواقع والحقيقة، وإنما تنفي الآية حدوث الفقه والعلم عندهم، وذلك لوجود شروط خاصة بفيض نور العلم على الإنسان أشارت لها آيات أخرى، ستتحدث عنها لاحقاً. وكذلك قوله

(١) سورة الأنعام: ١٧٩.

تعالى: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾^(١)، وقوله: ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِهَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً صُمُّ بكم عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ ثُمَّ هُمْ يَصْذِفُونَ﴾^(٣).

ثانياً: حقيقة العلم ليس مجرد حدوث الكشف للأشياء، وإنما هي بصيرة تحدد مسؤولية الإنسان اتجاه الأشياء، وعليه يمكن أن يكون الشيء منكشفاً أمام المؤمن والكافر إلا أن المؤمن هو الذي يمتلك فيه البصيرة دون الكافر، ومن هنا نجد الآيات القرآنية فرقت بين البصر والبصيرة، فقد يكون الإنسان مبصر ولكنه ليس ببصير، وعليه فإن الآية مورد البحث ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾، تثبت حصول الإنسان على السمع والأبصار ولكنها لا تثبت حتمية حصول البصيرة؛ لأنها علقت حدوث البصيرة على أمر آخر هو ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، وبالتالي ليس كافياً لحصول العلم (البصيرة) أن يكون الإنسان صاحب سمع وبصر وفؤاد، وإنما يضاف إلى ذلك أن يكون من الشاكرين، إلا أن القليل من يربط هذه النعم بالله فيكون من الشاكرين، قال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَى وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ قُلْ هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ

(١) سورة الفرقان: ٤٤.

(٢) سورة البقرة: ١٧١.

(٣) سورة الأنعام: ٤٦.

السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»^(١). قاربت الآية الأولى إشكالية المعرفة بصورة فنية متقنة، حيث صورت حال من يمشي مكباً على وجهه في قبال من يمشي سوياً على صراط مستقيم، ثم انتقلت الآية الثانية لبيان مسؤولية الإنسان في اختياره أحد الطريقتين، وذلك من خلال تذكير الإنسان بأدوات المعرفة التي يمتلكها، فالسمع والأبصار والأفئدة من صنع الله في الإنسان، أما دور الإنسان هو أن يكون من الشاكرين حتى يمشي على الصراط المستقيم. وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^(٢). وقال: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾^(٣). والملاحظ أن كل آيات السمع والبصر وتحقيق العلم للإنسان ختمت بقوله: ﴿قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾، الأمر الذي يؤكد على أن كسب الإنسان للعلم لا يتوقف فقط على كونه مالك للفؤاد والسمع والبصر. قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾^(٤). في هذه الآية تشير إلى عامل آخر يمنع الأبصار وهو الشيطان، والمقصود بالإبصار هو حصول العلم، مما يعني وجود عوامل أخر لها علاقة بتحقيق العلم لا علاقة لها بالحواس.

ثالثاً: الدليل على كون العلم هو البصيرة، أو أن قيمة العلم أن يكون الإنسان به بصيراً؛ هي الآيات التي وصفت ما أنزله الله على رسوله بالبصيرة تارة،

(١) سورة الملك: ٢٣.

(٢) سورة المؤمنون: ٧٨.

(٣) سورة السجدة: ٩.

(٤) سورة الأعراف: ٢٠١.

وبالعلم تارة أخرى، وقد أوردنا سابقاً الآيات التي وصفت ما أنزله الله بالعلم، أما وصفه بالبصيرة ففيه آيات كثيرة منها قوله تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾^(١). وسنعود لاحقاً بالتفصيل لموضوع البصيرة.

رابعاً: نستفيد أيضاً من التفريق بين حصول العلم وبين امتلاك الإنسان للحواس، هو تحديد الوظيفة الحقيقية للعلم، وهي حدوث التعقل للإنسان، أي بمعنى أن العلم كاشف عن الأشياء، بينما العقل هو المعيار الذي يحدد الموقف العملي منها، قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٢). وبالتالي التعقل لا يكون إلا إذا سبقه علم. وقال: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾^(٣)، فالعلم هنا جاء قبل التعقل أيضاً، وهذا ما سنفصله في العنوان اللاحق.

خامساً: قد حددت الآية ثلاث أمور وهي السمع والبصر والفؤاد، وكما هو واضح ان الفؤاد ليس من الحواس الظاهرية للإنسان، والأمر الذي لا نعرفه على وجه الدقة؛ هل الفؤاد هو القلب أم شيء آخرى؟ وفي ظني بحث هذه الأمر لا يحدثُ فرقاً جوهرياً، وقد يكون مفيداً في بيان الحكمة من استخدام كلمة فؤاد حيناً وكلمة قلب حيناً آخر وفي نفس السياقات التي تتحدث عن العلم، ومع ضرورة معرفة هذه الحكمة إلا

(١) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٢) سورة العنكبوت: ٤٣.

(٣) سورة البقرة: ٧٥.

أنها لا تضيف مفارقة في طبيعة المعرفة القرآنية، قال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(١). فقد ذكرت هذه الآية نفس العناصر التي ذكرتها آية (وأخرجكم من بطون أمهاتكم) إلا أنها استخدمت هنا كلمة قلب بدل الفؤاد، وعليه إما أن يكون القلب والفؤاد شيء واحد، وإما أن يكون القلب أعم من الفؤاد وشاملاً له، وبكلا المعنيين تثبت هذه الآية أن بداية تحصيل العلم هو سلامة القلب، ولذا قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٢). قد تطرقت هذه الآية للوظيفة النهائية للعلم، وهي تحصيل التعقل والبصيرة، وقد كشفت الآية عن المسؤول عن هذه الوظيفة وهو القلب، ولذلك مجرد امتلاك السمع والبصر لا يكون مجدياً ما لم يكن القلب سليم ولذا ختمت الآية بقوله: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾، وقال تعالى: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَأَبْصَارَكُمْ وَخَتَمَ عَلَىٰ قُلُوبِكُمْ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيكُمْ بِهِ...﴾^(٤)، وهناك آية تتحدث عن سبب ختم القلب وهو اتباع الهوى، كما تتحدث عن أن هذا الختم يحصل مع وجود العلم، مما يعني أن العلم بمعنى مجرد الكشف لا يكون مجدياً ما لم تترتب عليه البصيرة

(١) سورة البقرة: ٧.

(٢) سورة الحج: ٤٦.

(٣) سورة البقرة: ٧.

(٤) سورة الأنعام: ٤٦.

والتعقل، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ
وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ۗ
أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١).

(١) سورة الجاثية: ٢٣.

الخلاصة:

١. كسب العلوم متاح لجميع البشر بما يمتلكه من أدوات سخرها الله له، إلا إن الذي يقع ضمن حدود الكسب ليس هو تحصيل العلم بوصفه نوراً، وإنما تحصيل المعلومة بنور العلم الذي هو خاضع لعطاء الله.
٢. ما يقع ضمن دائرة الكسب ليس فقط أدوات المعرفة الحسية، وإنما أيضاً تحصيل الشروط المعنوية التي جعلها القرآن ضرورية لتحصيل البصيرة.
٣. العلم في القرآن له تجليات مختلفة، فتارة يقصد به ما يكون في حدود الدنيا وظواهر الحياة، وتارة يقصد به العلم الذي يفهم الدنيا في إطار الآخرة، فالكافر هو الذي يفهم الدنيا بوصفها حقيقة مستقلة بذاتها، بينما المؤمن يفهم الدنيا بوصفها محطة عابرة لها مبدأ وميعاد.
٤. الهدف من العلم ليس مجرد التعرف على الأشياء، وإنما هو تحديد مسؤولية الإنسان اتجاهها، وعليه يمكن أن يكون الشيء معروفاً للمؤمن والكافر إلا أن المؤمن هو الذي يمتلك فيه البصيرة دون الكافر. وبالتالي العلم يمكن الإنسان من معرفة الأشياء بينما العقل هو المعيار الذي يحدد الموقف العملي منها.
٥. قد جعل الله كل شيء في الحياة شاهداً على ربوبيته ودليلاً على وحدانيته، ومسؤولية الإنسان هي الكشف عن تلك الشواهد والبحث عن تلك العلامات، والعلم بهذه الشواهد متحقق بتحقيق الحد الأدنى من العلم، ومن هنا كانت لله الحجة البالغة على جميع خلقه.

٦. العلم الذي يدرك حقائق الأشياء ويرى الآخرة من خلال الدنيا، يسمى في الاصطلاح القرآني بالبصيرة، وهي لا تتحقق بمجرد الكشف عن ظواهر الأشياء وإنما تحتاج إلى قلب شكور وخالي من الامراض.



الفرق بين العلم والعقل

لا نبحث هنا عن كون العلم من العقل، أو أن العقل درجة من درجات العلم، أو أن العلم والعقل شيء واحد؛ وذلك لأن آيات القرآن لم تشير إلى هذه الأمور، وعليه فإن أي نتيجة يمكن أن يصل لها الباحث ستكون إسقاط من خارج النصوص. ومن هنا انحصر بحثي في الإطار الوظيفي لكل من العلم والعقل كما عرضها القرآن.

في بحثنا السابق تطرقنا للدور الوظيفي للعقل، وقد توصلنا إلى أن العقل - في آيات القرآن - هو المسؤول عن الجانب العملي والسلوكي للإنسان، وبالتالي مسؤول عن البصيرة التي يبني عليها الإنسان حياته، ومن هنا كان العقل مطلوب للإنسان في الدنيا دون الآخرة؛ لكون الآخرة دار جزاء وليست دار عمل، (إليوم عمل ولا حساب وغدا حساب ولا عمل) وعليه فإن العقل له علاقة بعالم الدنيا دون الآخرة، ولذا لا نجد آيات الجنة مثلاً تتحدث عن العقل أو التعقل، في الوقت الذي نجدها تتحدث فيه عن العلم. قال تعالى: ﴿ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُخْزِبُهُمْ وَيَقُولُ أَيْنَ شُرَكَائِيَ الَّذِينَ كُنتُمْ تُشَاقُّونَ فِيهِمْ قَالَ الَّذِينَ أُوتُوا

الْعِلْمَ إِنَّ الْخِزْيَ الْيَوْمَ وَالسُّوءَ عَلَى الْكَافِرِينَ ﴿١﴾. هؤلاء قد أوتوا العلم وهم في دار الآخرة، وكذلك الحال في قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ (٢). وهنا أيضاً إشارة إلى الذين أوتوا العلم وهم في يوم القيامة. وبما أن العلم هو نور في منطق القرآن فمن الطبيعي أن يكون أهل الجنة نورهم يسعى بينهم، قال تعالى: ﴿يَوْمَ تَرَى الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ يَسْعَى نُورُهُمْ بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَانِهِمْ بُشْرَاكُمْ إِلْيَوْمِ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ...﴾. وبذلك نكتشف أن وظيفة العلم غير وظيفة العقل، فالعلم مطلوب حتى يوم القيامة بخلاف العقل. ومن المفارقات الواضحة التي تكشف عن الفرق بين العلم والعقل هي أن الله يوصف بكونه عالماً ولا يوصف بكونه عاقلاً، وهذا يثبت أن العقل يتعلق بالجانب الفعلي والسلوكي فقط، بخلاف العلم الذي هو نور. وللوقوف على الفرق بشكل جلي لابد من مراجعة أنواع العلم في القرآن.

أنواع العلم في القرآن

وسوف نستعرض هنا آيات العلم ونقوم بتصنيفها بحسب مواردها في الآيات، كما صنعنا مع آيات العقل. وقد قسمت الآيات التي اشتملت على لفظة علم إلى حقول، واخترت من كل حقل بعض النماذج وتركت ذكر الآيات المشابهة لها، ومن ثم بعد ذلك عملت على استخلاص رؤية القرآن حول العلم. كما يجب الإشارة إلى أنني وقفت فقط عند الآيات التي لها علاقة بعلم الإنسان

(١) سورة النحل: ٢٧.

(٢) سورة الروم: ٥٦.

ولم أتطرق للآيات التي تتحدث عن علم الله.

العلم بالحاجات الطبيعية

العلم الذي يحصل للإنسان فيما يتعلق بالحاجات الحياتية كعلم الإنسان بمشربه ومأكله ومسكنه وغير ذلك، قال تعالى: ﴿وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ فَقُلْنَا اضْرِبْ بِعَصَاكَ الْحَجَرَ فَانفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَّشْرَبَهُمْ كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾^(١). العلم بالمشرب علم متاح لجميع البشر المؤمن منهم والكافر، وبهذا العلم يصبح الإنسان قادراً على تدبير أمور حياته، والحياة ساحة مفتوحة يستفيد منها الجميع بمقدار علمهم بها، ومن الطبيعي أن يؤدي تفاوت البشر في هذا العلم إلى تفاوتهم في شكل الحياة وطبيعة العيش. أما الاختلاف بين المؤمن والكافر في هذا العلم هو أن المؤمن يعلم أن خالق الحياة وواهب الارزاق هو الله تعالى، كما يعلم أن هذه الحياة وجدت لتكون معبراً لحياة أخرى ابدية يوم القيامة، وكل ذلك يشكل البصيرة التي يمتلكها المؤمن ويجهلها الكافر، وعليه يمكننا أن نقول إن هناك مستوى من العلم له علاقة بحاجات الإنسان وإمكانية العيش في هذه الدنيا، وهناك مستوى آخر من العلم لا يحصل عليه الإنسان إلا بالتفكير في الأسباب والمآلات النهائية للحياة الدنيا، وهنا يأتي دور التعقل لكونه المسؤول عن هذه البصيرة، ومن هنا نجد أن الآية ختمت بقولها ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا مِنْ رِزْقِ اللَّهِ وَلَا تَعَثُّوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾. وهنا تربط الآية الاكل والشرب برزق الله ثم توصي الإنسان بالاستقامة ولا يكون من المفسدين.

(١) سورة البقرة: ٦٠.

ويلحق بالعلم بالحاجات الطبيعية للحياة، العلم بالحوادث اليومية، والوقائع التاريخية، والظواهر الاجتماعية والطبيعية، وغير ذلك مما تحتاجه مسيرة الحياة الدنيوية، فمثال الحوادث كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدُوا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾^(١). فعلمهم بما حدث في السبت من اعتداء، أو علمهم بما وقع عليهم من عذاب ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾، علمٌ متاح لكونه حدث مشهود للجميع، أما ما يترتب على هذا العلم من تفكير واتخاذ العبرة منه قد أشارت له الآية اللاحقة وهو قوله تعالى: ﴿فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(٢). والموعظة من هذا الحدث هي مهمة التعقل التي هي من صفات المؤمن. وكذلك قوله تعالى: ﴿قَالَ هَذِهِ نَاقَةٌ لِّهَا شَرْبٌ وَلَكُمْ شَرْبٌ يَوْمَ مَعْلُومٍ﴾^(٣)، فالعلم باليوم المحدد لشرب ناقة صالح متاح للجميع، ثم أتى التكليف والتشريع مترتباً على علمهم بهذا اليوم، وعليه لا يستقيم التشريع إلا بعد أن يكون للإنسان إمكانية للعلم بموضوع ونوع التكليف، وبهذا العلم يكون الإنسان مسؤولاً عن فعله، وهنا يأتي دور التعقل الذي يحمل الإنسان على الالتزام بالتشريع.

ومثال الظواهر الطبيعية قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾^(٤). فالعلم بعدد السنين والحساب علم متاح

(١) سورة البقرة: ٦٥.

(٢) سورة البقرة: ٦٦.

(٣) سورة الشعراء: ١٥٥.

(٤) سورة يونس: ٥.

لجميع البشر، أما العلم المذكور في آخر الآية ﴿يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ ليس هو مجرد العلم بعدد السنين والحساب أو العلم بالشمس والقمر، وإنما علم نابع من التفكير في هذه الآيات وهو الذي يقود إلى القول: ﴿مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ﴾.

أما مثال الظواهر الاجتماعية، قوله تعالى ﴿قَالُوا لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾^(١). ما كان يفعله قوم لوط وما كان شائعاً بينهم يمثل ظاهرة اجتماعية، وبالتالي العلم بهذه الظاهرة أمر متيسر للجميع، ولذا نجد أن قوم لوط اعتمدوا على ظهور هذه الظاهرة ليقولوا ﴿لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَا لَنَا فِي بَنَاتِكُمْ مِنْ حَقٍّ وَإِنَّكَ لَتَعْلَمُ مَا نُرِيدُ﴾، ومن الواضح أن علم لوط بما يريدون جاء في الآية على لسان قوم لوط، وبالتالي المقصود به العلم الذي يكشف عن الموضوع بما هو موضوع بعيداً عن الموقف العقلي اتجاه هذا الموضوع، ومن أجل ذلك لم يترتب على هذا العلم موقف عملي أشارت له الآية. وكذلك الشعائر الدينية مثل قوله تعالى: ﴿الْحُجَّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحُجَّ فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحُجِّ...﴾^(٢). فشعيرة الحج جاءت بعد علمهم بأشهر الحج.

ويلحق أيضاً بما تقدم العلم بالصفات الظاهرة للإنسان والتي تقود إلى العلم بأصل الإنسان ومعدنه، وذلك مثل قوله تعالى: ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا عَلِمْنَا عَلَيْهِ مِنْ سُوءٍ...﴾ فالعلم بحال يوسف عَلَيْهِ السَّلَامُ وبصلاح أمره يتساوى فيه الجميع، إلا أن الموقف من هذا العلم يتباين من شخص إلى آخر، فقد كانت زليخة تعلم

(١) سورة هود: ٧٩.

(٢) سورة البقرة: ١٩٧.

بحال يوسف من قبل، ومع ذلك العلم أتهمته بالباطل، ومع أنه لم يحدث لها علم جديد بحال يوسف إلا أن موقفها من يوسف قد تغير، فبعد أن كان الموقف السابق شاهدة بالباطل، أصبح الآن الموقف شاهدة بالحق، وعليه يمكننا القول إن العلم بمعنى الكشف والإدراك للشيء بها هو شيء متاح للجميع، أما التعقل واتخاذ الموقف الصحيح من هذا العلم هو الذي يميز العاقل من غير العاقل.

العلم بحسب القرائن العقلائية

العلم الذي يحصل للإنسان من الشواهد والقرائن العقلائية، وهذا العلم موافق للواقع في الجملة مع بقاء احتمال المخالفة قائماً؛ وذلك لأن بعض الموضوعات بطبيعتها معقدة، إما لكونها مركبة وغير بسيطة، وإما لكونها تعتمد في ظهورها على أسباب غائبة عن الإنسان أو خارجة عن إرادته، وفي سورة يوسف مثال واضح لذلك قال تعالى: ﴿قَالَ كَبِيرُهُمْ أَلَمْ تَعْلَمُوا أَنَّ آبَاءَكُمْ قَدْ أَخَذَ عَلَيْكُمْ مَوْثِقًا مِنَ اللَّهِ﴾^(١). فالعلم بالعهد مع أبيهم علم بسيط لا تركيب فيه، والاشتراط الوحيد للحصول على هذا العلم هو حضورهم ذلك الموقف الذي عاهدوا فيه أبيهم، ولا يتوقف حصول هذا العلم على أي شروط أخرى، وعليه يصبح العلم علم حقيقي مطابق للواقع. إلا أن الآية التي تلتها تحدثت عن علم آخر حدث لأخوة يوسف هو علمهم بسرقة يوسف ﷺ قال تعالى: ﴿ارْجِعُوا إِلَىٰ آبَائِكُمْ فَقولُوا يَا آباءَنَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾^(٢)، وقد حصل لهم هذا العلم

(١) سورة يوسف: ٨٠.

(٢) سورة يوسف: ٧٧.

عندما رأوا صاع الملك في رحل أخيهم، كما أشارت له الآيات السابقة ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مِنْ وُجْدٍ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ * فَبَدَأَ بِأَوْعِيَّتِهِمْ قَبْلَ وِعَاءِ أَخِيهِ ثُمَّ اسْتَخْرَجَهَا مِنْ وِعَاءِ أَخِيهِ...﴾^(١)، ومن هنا كانت شهادتهم وفقاً للقرينة التي تدل على كونه سارقاً، وهي استخراج صاع الملك من رحله، ولذا قالوا (وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلِمْنَا) مما يدل على أن علمهم بسرقة يوسف قائم على الدلائل الظاهرية. وهذه الدلائل معمول بها عند العقلاء ومعتمدة عندهم لتحصيل العلم، إلا أن الآيات تلفت انتباهنا إلى أمر مهم فيما يخص هذا النوع من العلم، وهو أن العلم الحاصل من القرائن العقلائية مع أنه علم إلا أنه لا يكون جازماً في مطابقته للواقع، فمع أنهم شهدوا بعلمهم إلا أنهم كانوا ملتفتين إلى إمكانية مخالفة علمهم للواقع، ولذا قالوا: ﴿وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ﴾ مما يفتح الباب أمام إمكانية المخالفة لاحتمال وجود ما هو غائب عنهم. ولذا نجدهم استعانوا بقرائن أخرى لتدعيم موقفهم وهو قولهم ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا وَالْعَيْرَ الَّتِي أَقْبَلْنَا فِيهَا وَإِنَّا لَصَادِقُونَ﴾^(٢). فسؤال القرية والعير التي كانوا فيها استعانة بطريقة العقلاء لإثبات مدعاهم، وعليه يمكننا القول إن العلم المتولد من الطرق العقلائية يعد علماً حتى وإن كان هناك احتمال لمخالفته للواقع؛ لأن الاحتمال غير منظور في نظر العقلاء، ومن ثم أنهم اعتادوا السير على طبقه. وبالتالي يعد علماً ويجب على الإنسان أن يعمل على طبقه حتى وإن كانت إمكانية المخالفة قائمة، مما يدعو الإنسان إلى بذل مزيد من الجهد لتحصيل العلم بالواقع.

ومن ذلك أيضاً قصة موسى والعبد الصالح، فقد كان لكل واحد منهما

(١) سورة يوسف: ٧٦.

(٢) سورة يوسف: ٨٢.

علم و كليهما ينطلقان من الحق وإن كانا متعارضين؛ فعلم موسى قائم على الشواهد الظاهرية، أما علم العبد الصالح فقائم على أمور غيبية لم تكن مكشوفة لموسى ﷺ ولذا قال له ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾^(١). في إشارة إلى غياب بعض الأمور عن موسى، ولهذه الأمور تأثير في الحكم على الموضوع، ولذا نجد أن موسى قد تفهم موقف العبد الصالح عندما بين له ما كان خافياً عليه.

ومن ذلك أيضاً قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا * بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾^(٢). صورت لنا هذه الآية واقعة واحدة من زاويتين، الأولى:

زاوية النظرة الحسية للحدث. والثانية: زاوية النظرة الغيبية لنفس الحدث. في الزاوية الأولى هناك شهادة حسية بقتل و صلب عيسى ﷺ، وفي الزاوية الثانية نفي لهذا القتل والصلب. ومن الواضح أن المقدور للإنسان الطبيعي هو الزاوية الأولى، أما الزاوية الثانية فخارجة عن حدود علمه وإرادته. ومع أن النظرة الحسية والشهودية تورث علماً يجب على الإنسان أن يسير على طبقه، إلا أن القرآن اعتبر ذلك ظناً بقوله ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ﴾، فهل القرآن لا يعترف بالعلم الناتج عن المشاهدة الحسية؟ يبدو أن كلمة ﴿وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ﴾ ترفع هذه الحيرة، أي أن المشاهدة الحسية تورث العلم، وإنهم فعلاً قد قتلوا وصلبوا، إلا أن الذي حصل هو تدخل الغيب بإيجاد شبيه لعيسى ﷺ وقع عليه القتل بدلاً

(١) سورة الكهف: ٦٨.

(٢) سورة النساء: ١٥٨.

عنه، ولا سبيل لمعرفة ذلك إلا أن يخبرنا الغيب عنه. وبالتالي لم تشكك الآية في العلم الناتج من الحس والمشاهدة، وإنما تحدثت عن أمر خارج بالأساس عن حدود المشاهدة الحسية، ﴿بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾. ومن هنا فإن قوله: ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ﴾، لا تتحدث عن وقت وقوع الحدث؛ لأنهم كانوا في ذلك الوقت على يقين من قتله، وإنما تتحدث عن مجيء بعدهم ونقلت لهم الاخبار المتعارضة، على لسان اليهود وعلى لسان الأنبياء، وهنا كان حدوث الاختلاف مبرراً ﴿وَإِنَّ الَّذِينَ اِخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ﴾، أما من كان حاضراً أو مشاركاً في يوم الحدث لم يقع بينهم الاختلاف. ويبدو أن المقصودين في هذه الآية هم المسيحيون وليس اليهود، الذين اختلفوا في مصير المسيح عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ بين قتله وصلبه وبين رفعه إلى السماء، وبما أن الرأي الغالب عندهم هو القتل والصلب عبرت الآية بقولها ﴿مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتَّبَاعَ الظَّنِّ﴾. وعليه أن الحواس تورث العلم ما لم يكن في الموضوع ما هو خارج عن حدود الإحساس نفسه. وكذلك يدخل في هذا العلم كل العلوم التي تعتمد على الملاحظة، والرصد، وجمع الشواهد، والاستنباط، وغير ذلك من الوسائل العقلائية، فإنه يعد علماً وإن كان احتمال المخالفة فيه موجوداً؛ طالما لا يمكن رصده بقدرات الإنسان الطبيعية، وعليه يظل باب طلب العلم مفتوحاً دون الوصول إلى سقف يمنع المزيد من البحث والتحقيق.

القطع في المنظور القرآني

هناك علم في نظر صاحبه عين الواقع، إلا أنه في الحقيقة ليس إلا جهل

مركب، بل هو أقرب للحالة النفسية التي تدعن بالشيء عندما ينسجم مع هواها، فلا يركز على مقدمات صحيحة ولا على براهين قاطعة، وقد ذكرت بعض الآيات العلم الذي حصل للبعض مثل فرعون، مع أنه في الحقيقة لم يكن إلا جهلاً، ويبدو أن الأمر شبيه بمبحث التجري الذي يُبحث في علم الأصول، فعندما يكون القاطع جازم بمطابقة علمه للواقع، حينها يجب عليه السير على طبق قطعه حتى وإن كان في الحقيقة مخالف للواقع، وقد اعتبر كثير من الأصوليين هذا القطع حجة بأي طريق حصل؛ لأن احتمال مخالفة الواقع في نظر القاطع معدومة، ولو صح هذا لصح ما قاله فرعون أيضاً وهو قوله: ﴿مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِّنْ إِلَهِ غَيْرِي﴾، فقد كان عالماً بعدم وجود إله غيره، ووفقاً للقول بحجية القطع بأي طريق حصل، يصبح فرعون معذوراً لأنه عمل على طبق علمه، إلا إننا نجد أن القرآن قد أبطل هذا العلم عندما نبه إلى سخافة الأسباب التي حصل منها، وعليه لا يكون علم الإنسان حجة ما لم يحصل له من مقدمات تورث العلم، ولذا نجد أن الله قد عرض حجج فرعون ثم اعتبرها مجرد سخافات، فبعد أن أثبت في آياته بأن من يزعم بوجود إله غيره إنما هو مجرد متخرف وتابع للظن، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ لَـهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَن فِي الْأَرْضِ وَمَا يَتَّبِعُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ شُرَكَاءَ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾^(١). نجده في آية أخرى عالج مسألة مهمة وهي أسباب التوهم التي تصيب الإنسان، فلم يتعرض القرآن للنتيجة وإنما تعرض للأسباب التي أرتكز عليها فرعون ليحصل عنده هذا العلم، قال تعالى: ﴿وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي

(١) سورة يونس: ٦٦.

قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ إِيَّاسَ لِي مُلْكٌ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ*
 أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يَكَادُ يُبِينُ* فَلَوْلَا أُلْقِيَ عَلَيْهِ أَسْوِرَةٌ مِّنْ
 ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَائِكَةُ مُقْتَرِنِينَ* فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا
 فَاسِقِينَ^(١). عرضت هذه الآيات حجج فرعون التي أستند عليها في زعمه،
 وكلها لا تدل إلا على غرور العظمة والتباهي بالسلطة، وبهذه الإشارة يبطل
 القرآن كل علم لا يستند على مبررات تورث العلم، وهكذا يكون القرآن قد
 نبه للمنهجيات الخاطئة والطرق الغير علمية، وقد أوجز القرآن اعتراضه على
 هذه الحجة بقوله ﴿فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَطَاعُوهُ﴾، أي أن كل حجج فرعون في نظر
 القرآن سخافات ليس لها وزن، وبناءً على هذه الملاحظة يمكننا القول: إن القطع
 لا يكون حجة إلا إذا كان ناتجاً من مبررات علمية تورث العلم، وعليه يكون
 القطع حجة عند العقلاء إذا حصل من طريق العقلاء.

العلم اللدني

هناك علم غير متاح للجميع؛ بل خص الله به بعض خاصته، قال تعالى:
 ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا﴾^(٢). وقال
 تعالى: ﴿وَلَوْ طَآ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا...﴾^(٣). وقال: ﴿فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَا
 حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٤). وقال: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ وَسُلَيْمَانَ عِلْمًا وَقَالَا الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي

(١) سورة الزخرف: ٥٤.

(٢) سورة الكهف: ٦٥.

(٣) سورة الأنبياء: ٧٤.

(٤) سورة الأنبياء: ٧٩.

فَضَّلْنَا عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّنْ عِبَادِهِ الْمُؤْمِنِينَ^(١). وقال: ﴿وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَاسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَكَذَٰلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ^(٢). وغير ذلك من الآيات التي تحدثت عن العلم اللدني. وللحصول على هذا العلم هناك طريقتان، الأول: متابعة الأنبياء وأخذ العلم منهم، ومن ذلك كل الآيات التي أمرتنا بتصديق الأنبياء وضرورة متابعتهم، والثاني: أن يتفضل الله على عبده فيعلمه من عنده إذا كان من المحسنين، وسوف نتطرق لاحقاً إلى الشروط القرآنية للحصول على هذا العلم.

علم الوحي

علم الوحي، وهو العلم الذي أنزله الله على أنبيائه، وقد أشرنا سابقاً للآيات التي سميت الوحي علماً، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْنِ اتَّبَعَتْ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ^(٣). وكذلك الآيات التي جاء فيها ذكر الذين أوتوا العلم، مثل قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَلَكُمْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرٌ^(٤). وكذلك الآيات التي تذكر الاختلاف بعد مجيء العلم، مثل قوله تعالى: ﴿فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ^(٥). كل تلك الآيات المقصود بالعلم فيها هو علم الوحي الذي أنزله الله على الأنبياء. والحصول على هذا العلم يتم من خلال تعاليم الأنبياء ومن خلال التدبر في الآيات كما أمر القرآن بذلك، والهدف من التعليم والتدبر هو حدوث التذكر

(١) سورة النمل: ١٥.

(٢) سورة القصص: ١٤.

(٣) سورة البقرة: ١٢٠.

(٤) سورة القصص: ٨٠.

(٥) سورة الجاثية: ١٧.

عند الإنسان، مما يعني أن تعاليم السماء متطابقة مع فطرة الإنسان، ولا يحتاج الإنسان إلا لمن يذكره بذلك، وهذا ما سوف نناقشه لاحقاً.

تحدثت كثير من الآيات عن علم يمثل الهدف النهائي لكل علم، بل هو الغاية الحقيقية لعلم الإنسان، فإليه ينتهي العلم ومنه تبدأ كل الحقائق، وهو العلم بالمبدأ، أي معرفة الله وما يستتبع ذلك من الإيحاء بكتبه ورسوله وإيحاء الآخر، قال تعالى: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١). فإن شهادة أولي العلم جاءت في سياق شهادة الله والملائكة، وبالتالي تلك الدرجة التي نالها أولو العلم تمثل القيمة الأساسية للعلم، وهي خروج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، قال تعالى: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٢). فالإيمان بالله هو الذي يخرج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور الحقيقة، أما الذين كفروا ﴿أُولِيَاءُ لَهُمُ الطَّاغُوتُ يُخْرِجُونَهُم مِّنَ النُّورِ إِلَى الظُّلُمَاتِ﴾. وفي المقابل نجد أن العلم يكون سبباً للإيمان بالله قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ * وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٣). فد(العالمون) هم الذين يعرفون الله بنص هذه الآية. ويبدو أن العلاقة بين العلم وبين الإيمان بالله تركز على محورية معرفة الله، وبالتالي أصل معرفة الله من فعله تعالى، وتلك هي فطرة الله التي فطر الناس عليها، وعند ذلك

(١) سورة آل عمران: ١٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٧.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٣.

ينحصر تكليف الإنسان في الإقرار والتصديق بهذه الفطرة، أما من كفر وعمل على تغطية هذه الفطرة وحجبها سيكون من الجاهلين، قال تعالى: ﴿قَالَ إِنَّمَا الْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ وَأُبَلِّغُكُمْ مَا أُرْسِلْتُ بِهِ وَلَكِنِّي أَرَاكُمْ قَوْمًا مَّجْهَلُونَ﴾^(١). فجعلهم نابع من عدم معرفتهم بالله وذلك لأنهم لا يستمعون لنداء الفطرة، سوف نفصل في هذا الامر عندما نتحدث عن السلم المعرفي في القرآن.

ومن المفيد أن نشير إلى أن هذا العلم يطلق عليه في لسان الآيات بالهداية، ولذا فإن العلم الذي لا يكون سبباً للهداية لا يعد علماً، قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنِيرٍ﴾^(٢). فالعلم هدى والكتاب المنير علم، والاختلاف فقط قد يكون في التجلي والمصداق. وقال تعالى: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَنْ يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللَّهُ وَمَا لَهُمْ مِّن نَّاصِرِينَ﴾^(٣). فالسبب في ضلالهم هو أتباعهم بغير علم، وفي المقابل يكون الاتباع بعلم هو عين الهداية. وقال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبَحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ﴾^(٤)، واشتراء الضلال بالهدى يساوي اشتراء الجهل بالعلم.

وكذلك هناك علاقة بين هذا العلم وبين القلب، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ

(١) سورة الاحقاف: ٢٣.

(٢) سورة الحج: ٨.

(٣) سورة الروم: ٢٩.

(٤) سورة البقرة: ١٦.

يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقُرْآءٍ وَإِنْ تَدْعُهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ فَلَنْ يَهْتَدُوا إِذًا أَبَدًا ﴿١﴾. ومع أنهم كانوا يعلمون بآيات الله بعد أن ذكروا بها إلا أنهم أعرضوا عن الهدى واستحبوا الكفر على الإيمان قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا آبَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنَّ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِّنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (٢)، وبالتالي عدم الهداية هو نتاج جحود وإنكار وتفضيل للكفر على الإيمان بعد أن شهدت فطرتهم بالحق، ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾، وقال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ أَوْ تَأْتِينَا آيَةٌ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ مِّثْلَ قَوْلِهِمْ تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ قَدْ بَيَّنَّا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ (٣)، وقد نصت هذه الآية على أن الذين طلبوا أن يكلمهم الله بأنهم لا يعلمون، وأرجعت السبب في ذلك إلى مرض في قلوبهم كما كان حال من كفر قبلهم، فمشكلة الكفر هي في القلوب المريضة، ولذا قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ﴾ (٤). وعليه فإن القلب يستنير بنور الله عندما يصدق بتلك المعرفة الفطرية قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٥). قوله ﴿لَا يَعْلَمُونَ﴾ لا يعني عدم حصول العلم لهم من الأساس وإنما يعني جحودهم وإنكارهم لهذا العلم، فقد مكن الله جميع البشر من هذا العلم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاهُمْ فِيمَا إِن مَّكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا

(١) سورة الكهف: ٥٧.

(٢) سورة التوبة: ٢٣.

(٣) سورة البقرة: ١١٨.

(٤) سورة البقرة: ١٠.

(٥) سورة الروم: ٣٠.

وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِّنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِم مَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ﴿١﴾. وقد عبرت الآية بالجحود وهو لا يكون إلا بإنكار ما هو معلوم بالضرورة، وعليه من يطهر قلبه يستنير بنور الله ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِن نُّورٍ﴾ (٢). وبالتالي هذا العلم - وهو معرفة الله تعالى - يحصل لكل إنسان؛ لأن الله الحجة البالغة على الجميع، والإنسان خير بين الكفر والإيمان، وبين أن يصدق نداء فطرته فيكون من المهتدين، وبين من يكذب ذلك فيكون من الضالين، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ...﴾ (٣)، وقال تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَتَّبِعُوكُمْ سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْتُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ صَامِتُونَ﴾ (٤). وقال تعالى: ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (٥).

وعليه فإن علم الإنسان سوى كان من خلال الحواس والمشاهدة، أو من الملاحظة والاستنتاج، أو من التفكير في آيات الكون، أو من الوحي، أو غير ذلك فإنه يهدف إلى تذكير الإنسان بالله خالق السماوات والأرض، وإذا لم يصل الإنسان بعلمه إلى تلك الحقيقة لا يكون في نظر القرآن عالماً، قال تعالى: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (٦). والذين لا يعلمون في هذه الآية هم

(١) سورة الاحقاف: ٢٦.

(٢) سورة النور: ٤٠.

(٣) سورة الكهف: ٢٩.

(٤) سورة الاعراف: ١٩٣.

(٥) سورة الاعراف: ١٩٨.

(٦) سورة الروم: ٥٩.

الذين لا يؤمنون بيوم البعث، فعدم الإيمان أخرجهم من دائرة العلم مع أنهم كانوا يعلمون بالكثير من الأمور الحياتية، إلا أن علمهم لم يدعوهم للتصديق بالله وإليوم الآخر، قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(١). وفي المقابل نجد أن الآيت قد وصفت من آمن بإليوم الآخر بأنهم أوتوا العلم، قال تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ لَقَدْ لَبِثْتُمْ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِلَى يَوْمِ الْبَعْثِ فَهَذَا يَوْمُ الْبَعْثِ وَلَكِنَّكُمْ كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾، وقد أكدت هذه الآية على أن الذين لم يؤمنوا بيوم البعث بأنهم لا يعلمون، وفي المقابل عبرت عن الذين يؤمنون بيوم البعث بالقول ﴿الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَالْإِيمَانَ﴾.

(١) سورة الروم: ٧.

الخلاصة:

١. العلم الذي يدبر الإنسان به شؤون حياته متيسر للجميع، سوى كان على مستوى الحاجات الضرورية أو على مستوى الحاجات الحضارية للمجتمع الإنساني ككل، ويرتكز هذه العلم بالأساس على المشاهدات الحسية البسيطة أو التجريبية المعقدة، كما يعتمد أيضاً على الخبرة الحياتية القائمة على تراكم الخبرات، ورصد الملاحظات، وترتيب الاستنتاجات، أو غير ذلك.
٢. أشار القرآن إلى العلم الذي يحصل من الشواهد والقرائن العقلية، وهذا العلم وإن لم يكن جازماً في إصابته للواقع إلا أنه يعد علماً يجب الجري على طبقه، مع التأكيد على ضرورة البحث عن كل الاحتمالات الممكنة، مما يدعوا الإنسان إلى بذل مزيد من الجهد لتحصيل العلم بالواقع.
٣. لا يكون القطع حجة ما لم يكن عن طريق يورث العلم عند كل العقلاء، ومن هنا حذر القرآن من العلم الذي لا يرتكز على حجة وبرهان، وقد اعتبر القرآن هذا العلم تخرص واستخفاف.
٤. نبه القرآن على وجود علم لا يحصل عليه الإنسان بالكسب والنظر، إنما هو فضل من الله يخص به بعض عباده، ويطلق على هذه العلم في الاصطلاح القرآني بالعلم اللدني.
٥. الوحي الذي انزله الله على انبيائه يسمى علماً في الاصطلاح القرآني،

وعليه يجب التعامل مع آيات القرآن لا بوصفها معلومات يتم حفظها وترديدها، وإنما بوصفها بصائر يستنير بها الإنسان في دنياه وآخرته.

٦. أساس العلم في القرآن هو معرفة الله تعالى، ويطلق على هذا العلم في الاصطلاح القرآني الهداية، أي أن الإنسان من خلال آيات الخليقة يهتدي إلى الله، ومن ثم من الله يهتدي إلى معرفة كل الحقائق، ومع أن معرفة الله فطرية إلا أن تطهير القلب من الامراض وتزكية النفس من الاهواء من مسؤوليات الإنسان.



العلاقة بين العلم والبصيرة

يبدو أن الجانب الوظيفي للعلم قد تحدث عنه القرآن بعبارات البصيرة والبصائر، وهي عبارة مركزة تكشف عن المقصود من قوله تعالى ﴿وَيَجْعَل لَّكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ﴾، وقوله: ﴿أَفَمَنْ يَمْشِي مُكِبًّا عَلَىٰ وَجْهِهِ أَهْدَىٰ أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١). ويبدو أن أركان البصيرة قائم على ثلاث أمور:

الأول: مقدرة الإنسان على العلم بالحياة التي يعيش فيها، والوسائل التي يستعين بها، والطريق لمعرفة ذلك هي الحواس والتجارب والخبرة المتراكمة وغير ذلك من وسائل كسب العلوم الدنيوية، وهو أمر متاح للجميع لا يختص بالمؤمن دون الكافر.

والثاني: العلم بأن هناك خالق أوجد هذه الحياة، والوسائل التي يستعين بها على ذلك هي تذكير الأنبياء، أو التذكر بآيات الكتاب أو آيات الكون، وهذا العلم خاص بالمؤمنين.

(١) سورة الملك: ٢٢.

والثالث: العلم بدار الجزاء ويوم الحساب، وما يترتب على ذلك من عمل يقرب الإنسان من نعيم الآخرة، ويستعين في ذلك بإنذار الرسل واتباع آيات الكتاب.

وقد تحدث القرآن عن كل ركن من هذه الأركان بشكل منفصل، إلا أن القيمة الناتجة عن الإيمان بالله وإليوم الآخر هي البصيرة، وبالتالي البصيرة هي العلم الذي يدرك حقائق الأمور وجواهر الأشياء، وفي الواقع أن حقائق الأمور ليست شيئاً آخر غير العلم بالشيء أولاً، والعلم بأصله ومنشئه ثانياً، والعلم بعواقبه ومآلاته ثالثاً، قال تعالى: ﴿أَفَأَمِنُوا أَنْ تَأْتِيَهُمْ غَاشِيَةٌ مِّنْ عَذَابِ اللَّهِ أَوْ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ * قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ * وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رَجُلًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِّنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِّلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(١). تحدث الآية الأولى عن الإنسان كيف يكون غافلاً عن عواقب أفعاله، وكيف يأمن أن تأتيه غاشية من العذاب أو تأتيه الساعة بغتة، وبالتالي لا أمان للإنسان بدون الإيمان بالله والإيمان بيوم الحساب، ومن هنا جاءت الآية الثانية لتؤكد على أن الطريق الذي يجعل الإنسان على بصيرة من أمره هو سبيل الله ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾، وبعد التأكيد على الإيمان بالله، أتت الآية الثالثة لتؤكد بأن صاحب البصيرة هو الذي ينظر إلى عاقبة من كان قبله، فالعاقل هو الذي لا يفعل ما كان سبباً لعذاب غيره، ﴿فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ

(١) سورة يوسف: ١٠٩.

قَبْلِهِمْ ﴿١﴾، وفي المحصلة فإن صاحب البصيرة هو الذي يبصر ما يكون عليه حاله يوم القيامة ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا﴾.

قال تعالى: ﴿يُنَبِّأُ الْإِنْسَانَ يَوْمَئِذٍ بِمَا قَدَّمَ وَأَخَّرَ﴾ * بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ ﴿١﴾ * وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ ﴿٢﴾. تتحدث آيات هذه السورة عن يوم القيامة، وتخبرنا بما يجرى على الإنسان في ذلك اليوم، وقد عبرت آية أخرى عن ذلك اليوم بالقول ﴿يَوْمَ تُبْلَى السَّرَائِرُ﴾ ﴿٢﴾، أي لا يبقى هناك شيء مستور، ومع أن الإنسان يُنبأ بما قَدَّمَ وأخَّرَ، إلا أنه بنفسه عالماً بحاله، فعندما ترتفع الحجب يوم القيامة يصبح الجميع على بصيرة؛ وذلك أولاً: للعلم بأفعالهم، وثانياً: العلم بكون الله حق، وثالثاً: العلم بيوم الحساب. ويوم القيامة يتحقق هذا العلم للجميع، أما في الدنيا فيجب على الإنسان أن يسعى لتحقيق هذا العلم، وعليه فإن تحصيل هذا العلم في الدنيا هو الذي يجعل الإنسان بصيراً بنفسه في الدنيا قبل أن يكون بصيراً بها يوم القيامة.

البصيرة هي بمثابة الرؤية المعرفية للمؤمن، وبالتالي رسالات الله هي التي تحدد الموقف الفلسفي الذي يجب أن يكون عليه الإنسان، ومن هنا ليست الرسالة مجرد تصور تشريعي لا يرتكز على رؤية فلسفية، وإنما هي بصيرة حياتية يبصر من خلالها الإنسان إلى نفسه، من أين أتى؟ وإلى أين يمضي؟ وما هي المسؤولية المنوطة به؟ قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ ﴿٣﴾،

(١) سورة القيامة: ١٥.

(٢) سورة الطارق: ٩.

(٣) سورة الأنفال: ٢٤.

والحياة في هذه الآية تبدأ من الدنيا ولا تنتهي بنهايتها وإنما تستمر حتى بعد الموت، ﴿وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾، ومن هنا يمكننا أن نقول أن البصيرة هي فلسفة السماء العميقة للإنسان وللوجود، والرسالات هي المعبرة عن تلك البصيرة، قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾^(١). فما جاء من السماء عبرت عنه هذه الآية بالبصيرة، وعبرت عنه آيات أخرى بالنور والعلم، وبالتالي هناك علاقة بين العلم والبصيرة، مما يعني إن الغاية من العلم هو أن يكون بصيراً، فالذي يعلم ولا يبصر طريقه كالذي يمتلك مصباح ولا ينير به الطريق، وبالتالي مسؤولية الإنسان الحقيقية هو الاستبصار بنور العلم الذي جاء من السماء ﴿فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا﴾، وليس واجباً على الله أن يجبر الإنسان حتى يسير في الطريق الصحيح، وإنما هي مسؤولية الإنسان طالما أن الله منحه ما يكشف به طريقه ﴿وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِحَفِيظٍ﴾.

ومن المفيد هنا التأكيد على العلاقة بين العلم والهداية التي أشرنا لها سابقاً؛ لأن العلم بصيرة ومن أبصر به صار مهتدياً، قال تعالى: ﴿هُدًى بَصَائِرٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢). وقال: ﴿... بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(٣). وقال: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِيَّايَ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٤). وقد

(١) سورة الأنعام: ١٠٤.

(٢) سورة الجاثية: ٢٠.

(٣) سورة القصص: ٤٣.

(٤) سورة الاعراف: ٢٠٣.

ختمت كل آية من الآيات السابقة بكلمة مختلفة عن الأخرى، فالآية الأولى ختمت بقوله: ﴿لَقَوْمٌ يُؤْقِنُونَ﴾، والآية الثانية بقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾، والآية الثالثة بقوله: ﴿لَقَوْمٌ يُؤْمِنُونَ﴾، ولم تختم أي آية بقوله لعلهم يعلمون، أو لعلهم يتفقهون، أو لعلهم يفقهون، أو غير ذلك من العبارات الدالة على العلم، ويبدو أنه عندما يكون الكلام عن البصيرة لا تستقيم معه الإشارة للعلم؛ لأن البصيرة لا تتحقق إلا بتحقيق العلم، وبالتالي من يكون عالماً وبصيراً لا يستغني عن التذكرة وزيادة اليقين والإيمان.

أما لماذا ذكرت هذه العبارات في سياق البصيرة؟

فبالرجوع للسياق العام للآيات السابقة نكتشف أن كل عبارة جاءت متناسبة مع الموضوع الذي تعالجه السورة. فإذا رجعنا لسورة الجاثية التي ورد فيها عبارة ﴿لَقَوْمٌ يُؤْقِنُونَ﴾، نجد أنها تتحدث عن المؤمنون بقوله: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ آمَنُوا يَغْفِرُوا لِلَّذِينَ لَا يَرْجُونَ أَيَّامَ اللَّهِ لِيَجْزِيَ قَوْمًا بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ * مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾^(١)، حيث تحمل الآيات توجيهات خاصة للمؤمنين، تدعوهم فيها للتسامح والمغفرة حتى مع الذين لا يرجون أيام الله، وتؤكد أن مسؤولية كل إنسان عمله فمن أحسن فلنفسه ومن أساء فعليها، أما من خالفهم فليس عليهم حسابهم وإنما إلى ربهم يرجعون. ثم ينتقل السياق للحديث عن بني إسرائيل كنموذج وقع بينهم الاختلاف بعد أن جاءهم الوحي بقوله: ﴿وَآتَيْنَاهُمْ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَمَا اخْتَلَفُوا إِلَّا مَن بَعْدَ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ

(١) سورة الجاثية: ١٤-١٥.

يَخْتَلِفُونَ^(١)، فيحذرهم أن يكونوا كبنِي إِسْرَائِيلَ تنازعوا في دينهم وبغى بعضهم على بعض، ثم يذكر السياق شريعة الإسلام ويأمر باتباعها ويجتنب أتباع أهواء الذين لا يعلمون ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢). ثم يعالج السياق مشكلة البغي القائمة على الظلم والعدوان وأن الظالمين أولياء بعض أما المتقون فأولياهم الله ﴿إِنَّهُمْ لَنُغْنُوا عَنْكَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾^(٣)، كل ذلك يمهد الطريق أمام الإنسان المؤمن حتى يرتفع به إلى مستوى اليقين، فكلما ازداد الإنسان علماً كلما كان أكثر قبولاً لإخوانه وأكثر إنصافاً لمن خالفه، ولذا جاءت الآية ﴿هُدَا بَصَائِرٍ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْقَوْمِ يُوقِنُونَ﴾.

أما قوله: ﴿بَصَائِرٍ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّلْقَوْمِ يُوقِنُونَ﴾، جاءت هذه الآية في سورة القصص، وقد اشتملت السورة على ما جرى بين فرعون وموسى وتحدثت الآيات عن ما لحق بفرعون من العذاب ﴿وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ * فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانَظَرُ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ * وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَدْعُونَ إِلَى النَّارِ وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ لَا يُنصَرُونَ * وَأَتْبَعْنَاهُمْ فِي هَذِهِ الدُّنْيَا لَعْنَةً وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ هُمْ مِّنَ الْمُقْبُوحِينَ﴾^(٤). وبعد هذا التفصيل في القصة وما جرى على فرعون وأعوانه، لا بد من بيان الحكمة من كل ذلك، وهي التذكير بمصير من يجافي الأنبياء ويتبع

(١) سورة الجاثية: ١٧.

(٢) سورة الجاثية: ١٨.

(٣) سورة الجاثية: ١٩.

(٤) سورة القصص: ٣٩-٤٢.

من يدعو الناس إلى النار، ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِ مَا أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ الْأُولَىٰ بَصَائِرَ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾^(١).

أما قوله ﴿بَصَائِرَ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٢)، جاءت هذه الآية في سورة الأعراف، وتحدث الآيات عن الخلاف بين رسول الله وبين من يعبدون دون الله، وتشير الآيات إلى دخالة الشيطان في إضلال الناس وكيف يمنعهم من الاستماع إلى آيات الله ﴿وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّونَهُمْ فِي الْغِيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ﴾^(٣)، ثم تحدث الآية عن مدى عنادهم فإذا آتاهم الرسول بآية أتهموه بأنه أختلقها من نفسه، وعليه كان من الطبيعي أن يؤكد لهم أنه رسول يوحى إليه من ربه، إلا أن الأمر الذي يجب تأكيده أكثر هو أن هذه الآيات لا تنفعهم ولا يستبصرون بها إلا إذا آمنوا، فالقرآن هدى وبصائر ولكن ليس للجميع وإنما للمؤمنين خاصة، وبذلك نكتشف الحكمة من ذكر عبارة ﴿لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ في سياق الحديث عن البصائر، قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾.

(١) سورة القصص: ٤٣

(٢) سورة الجاثية: ٢٠.

(٣) سورة الأعراف: ٢٠٢.



العلاقة بين العلم والظن

هناك بحوث متعددة حول الظن سواء في كتب اللغة أو التفسير أو الأصول، بل كُتبت بحوث مستقلة عن الظن في القرآن الكريم، والموقف السائد في هذه البحوث هو جعل الظن مرتبة من مراتب العلم، حيث يكون الظن في أعلى مراتبه علماً يقينياً أو اعتقاداً راجحاً كما في قوله تعالى: (الذين يظنون أنهم ملاقورهم)، ويكون في أدنى مراتبه شكاً ووهماً كما في قوله تعالى: (إن ظنن إلا ظنا وما نحن بمستيقنين). ويبدو أن جعل الظن أحد أقسام العلم كان متأثراً بالاصطلاح المنطقي وتقسيماته للعلم، حيث اعتمد هذا التقسيم على احتمال المخالفة، فإن كان منتفي فذاك علم، أما إن كان مرجوحاً فهو ظن، وفي حالة التساوي يسمى شكاً، أما إذا كان راجحاً فهو وهم. ولا أنوي في هذا البحث التطرق لهذه الآراء ومناقشتها؛ لأنها ستتجاوز قدرها كثيراً من البحث دون أن يكون لها تأثير على مسار بحثي، فمن أراد الوقوف على هذه الآراء فهي متاحة في الكتب المختصة ومواقع الانترنت. وأجد من المناسب طرح رؤيتي التي تنسجم مع بحثي وتتكامل به.

يبدو أن الظن هو وصف لحالة نفسية أكثر من كونه وصفاً لحالات العلم

والمعرفة، ولكي نتأكد من هذه الفرضية لابد من اختبارها على آيات الظن في القرآن الكريم، وقبل ذلك لابد من بيان المقصود من كون الظن حالة نفسية على وجه الدقة، ولكي نحقق ذلك لابد من الرجوع إلى القرآن الكريم من أجل الوقوف على كل ما يؤثر على قرارات الإنسان الفكرية والعملية.

ما هو واضح بالوجدان وتؤكدده أيضاً آيات القرآن هو كون الإنسان كائن مركب، تتنازعه قوتان أحدها تمثل جانب الكمال في الإنسان، والأخرى تمثل جانب الضعف فيه، فالأولى: هي العلم والعقل، والثانية: هي النفس والأهواء والشهوات، ولكل واحدة من هاتين القوتين أدواتها وطريقتها الخاصة في إنتاج الأفكار وترتيب الأولويات، ومن الخطأ الاعتقاد بأن العقل هو المسؤول الوحيد عن فكر الإنسان ومعارفه، وإنما النفس أيضاً لها أفكارها ومعارفها، بل يمكننا أن نقول إن النفس قد تكون أكثر هيمنة على أفكار الإنسان ومعارفه من العقل والعلم، فالإنسان في العادة يرتب أفكاره ويختار قناعاته بالشكل الذي تنسجم فيه مع مصالحه وذاتيته، وقد حاولت بعض الفلسفات التأسيس لذلك عندما جعلت الذات بما فيها من أنا ورغبات وأهواء وتمنيات هي المقياس للمعارف والأفكار، وسوف نتطرق لاحقاً للنفس عندما نتحدث عن مصادر الخطأ التي أشار إليها القرآن الكريم.

وعليه فإن أي فكرة أو قناعة يؤمن بها الإنسان، أما أن يكون قد قاده إليها العلم والتعقل، وإما أن يكون هوى النفس هو الذي زينها له، صحيح أن هناك مساحة واسعة من المباحات التي لا يكون الميزان فيها قائم على الحق والباطل، وبالتالي يجوز للإنسان أن يحكم فيها بحسب مصلحته التي لا تتعارض مع حق

آخر، إلا أن الاتجاه العام لأفكار الإنسان وقناعاته تتباين بين كونها حق وعلم، وبين كونها باطل وأهواء وشهوات، وأحياناً قد يتفق أن تهوى النفس الحق لا لكونه حقاً، وإنما لكونه يمثل مصلحة للنفس ضمن ظرف معين، وسرعان ما تنقلب عليه النفس إذا تبدلت الظروف وتغيرت المصالح. وعليه فإن خيارات الإنسان ليست علمية فقط وإنما نفسية أيضاً، وليس بالضرورة أن تكون كل الأمور متضحة دائماً للإنسان، أو أن خيارات الإنسان منحصرة بين الأبيض والأسود، فقد لا يحصل للإنسان العلم في بعض الأمور حتى لو طلبه واجتهد في تحصيله، كما أن النفس أحياناً تختار في تحديد ما يصلحها وتختلط عليها الأمور فتصبح مضطربة ومترددة، وبالتالي ليس بالضرورة أن كل ما يصيب الإنسان من شك وتردد له علاقة بالعلم والتعقل، وإنما قد يكون بسبب حيرة النفس في تحديد رغباتها واختيار شهواتها. ولذا من الضروري الوقوف على أسباب هذا الارتباب وتحديد مصدره.

وفي المحصلة هناك قوتان تتنازعان الإنسان تمثل الأولى الإيمان والثانية الكفر، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(١). وبما أن الإيمان نظام من المعارف والأفكار، كذلك الكفر أيضاً نظام من المعارف والأفكار، والفرق بينهما أن الأول نابع من الحق والهدى، والثاني نابع من الباطل والضلال، وفلسفة رسالات الله قائمة على التمييز بين الاتجاهين والتأكيد على خيار الحق ونبد خيار الباطل، وفي المقابل هناك الشيطان الذي يحرك الغرائز ويزين الشهوات.

ومع أن الحق والباطل بينهما تباين كبير، إلا أنهما يختلطان كثيراً عند الإنسان

(١) سورة الإنسان: ٣.

بحيث يصعب عليه التمييز بينهما، ولذا من الضروري إيجاد معيار لتحقيق هذا التمايز. وقد أشار القرآن إلى معيارين أحدهما عام يمثل مشترك بين جميع البشر، والثاني خاص يمثل الموقف الشخصي لكل إنسان. أما الأول: فهو محاكمة الفكرة علمياً وذلك من خلال الكشف عن مصدرها وأدلتها والطرق الموصلة لها. أما الثاني: فهو المسؤولية الفردية والشعور الداخلي لكل إنسان.

أولاً المعيار العام: قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(١). هناك فكرة قائلة بأن الجنة لا يدخلها إلا يهودياً أو نصرانياً، وعليه كيف يمكن أن نكشف عن مدى صحة هذه الفكرة؟ وهل هي نابعة من العلم أم نابعة من هوى النفس؟ المعيار الذي طرحته الآية هو المطالبة بالبرهان على هذه الفكرة ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾، والبرهان هو الدليل الذي يجعل الإنسان مسلماً بمطابقة الفكرة للواقع، فإذا تحصل البرهان علمنا ان الفكرة نابعة من العلم وليس الهوى. وفي هذه الآية نجد أنها حددت مصدر الفكرة بوضوح عندما قالت ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ أي أنها مجرد تمنيات ورغبة نفسية. وقد فصلت آيات أخرى مشكلة التمني في توليد قناعات الإنسان، وكيف ميز الله بين الأفكار النابعة من الحق وبين الأفكار النابعة من الأمنيات، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ *

(١) سورة البقرة: ١١١.

وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ حَتَّىٰ تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ^(١). تحدث الآية الأولى عن دور الشيطان وكيف يلقي وساوسه في أمنيات البشر، ولا ينجو من ذلك إلا من عصمه الله، ولذا نجد أن الله ينسخ ما يلقيه الشيطان للرسول ثم ويحكم آياته. وبعد ذلك تتحدث الآية الثانية عن استقلال الشيطان للقلوب المريضة الراكنة للحياة والتابعة للهوى، وكيف أنه يزين لها الأفكار الضالة ليفتنهم ويضلهم عن الهدى. ثم تنتقل الآية الثالثة لتتحدث عن العلم وذلك من أجل التمييز بينه وبين أفكار النفس ووساوس الشيطان، فتتحدث عن الذين أوتوا العلم كيف أنهم يعلمون أنه الحق من ربهم، وكيف تسلم قلوبهم له، ﴿فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ﴾، حيث لا يمكن للإنسان أن يستغني عن هداية الله لمعرفة الحق لأنه هو الذي يهدي إلى الصراط المستقيم، ثم تعود الآية الرابعة من جديد لتبين الحالة النفسية التي تصيب من أتبع هوى النفس ورفض الإقرار بالحق ﴿وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ﴾ ولا سبيل لكشف الستار عن قلوبهم إلا بأن تأتيهم الساعة بغتة أو يأتيهم عذاب يوم عقيم.

والنتيجة المتحصلة من هذه الآيات هو أن الأمنيات وما تهواه النفس هو مصدر كل الأفكار والمعتقدات الضالة، والمعيار الذي وضعته الآيات للتمييز بين أفكار النفس وأفكار العقل هو البرهان.

وغير ما تقدم هناك الكثير من الآيات التي جعلت البرهان هو المعيار العام

(١) سورة الحج: ٥٢ - ٥٥.

للتمييز بين الأفكار، مثل قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ * لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ * أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ^(١)، وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْهَ مَعَ اللَّهُ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^(٣)، وقال تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا فَقُلْنَا هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ فَعَلِمُوا أَنَّ الْحَقَّ لِلَّهِ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾^(٤).

ثانياً المعيار الخاص: والمقصود به هو شهادة الإنسان على نفسه واقاره بالحق في عمق وجدانه، فمهما تحايل الإنسان على الآخرين لا يمكنه التحايل على ما تسر به نفسه ﴿بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ. وَلَوْ أَلْقَىٰ مَعَاذِيرَهُ﴾، وعليه فإن المعارف والأفكار والمعتقدات هي مسؤولية فردية قبل أن تكون مسؤولية أمة ومجتمعات، وقد أشارت الكثير من الآيات لعلم الإنسان بالحق في قرارة نفسه مع ذلك فضل الباطل لهوى في نفسه. قال تعالى: ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَلْبَسُونَ الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^(٥). يعلمون بالحق إلا أنهم يكتُمونه ويلبسونه بالباطل لهوى في أنفسهم. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَلْبَسُوا

(١) سورة الأنبياء: ٢٤.

(٢) سورة المؤمنون: ١١٧.

(٣) سورة النمل: ٦٤.

(٤) سورة القصص: ٧٥.

(٥) سورة آل عمران: ٧١.

الْحَقُّ بِالْبَاطِلِ وَتَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١﴾. وقال تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ ﴿٢﴾. وغير ذلك من الآيات الكاشفة عن محكمة الضمير عند كل إنسان، حيث تجعله مسؤولاً عن الحق الذي يراه في قرارة نفسه. وقد فصلت لنا آيات أخرى سبب ميل الإنسان إلى الباطل مع علمه بالحق، وقد ارجعت كل ذلك إلى هوى النفس، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَائِيلَ وَرَأْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رَسُولًا قُلْنَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ ﴿٣﴾.

وبعد هذه المقدمة يمكننا أن نقول إن الأفكار الصادرة من النفس والتمنيات تسمى في المصطلح القرآني بالظنون، ومهما بلغت النفس من الدقة في تحديد ما يخدم هواها لا يصبح علماً؛ لأنه مجرد اندفاع نفسي تحركه الأهواء والتمنيات، قال تعالى: ﴿... إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ * أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ ﴿٤﴾. وقد ربطت هذه الآية بين الظن وما تهوى الأنفس، حيث يبدو أن الواو هنا تفسيرية، أي أن الظن هو ما تهوى الأنفس وليس شيئاً آخر غير هوى النفس، ثم تأتي الآية الثالثة لتربط كل ذلك بالتمني ﴿أَمْ لِلْإِنْسَانِ مَا تَمَنَّى﴾ لتؤكد ما قلناه سابقاً من مسؤولية التمني في إنتاج الظنون. وتتفاوت هذه الظنون في قربها أو بعدها عن الحق، فقد تهوى النفس أحياناً الحق لا لكونه حق وإنما لكونه يحقق مصلحة لها، وفي هذه الحالة يكون الظن مطابق للواقع،

(١) سورة البقرة: ٤٢.

(٢) سورة النمل: ١٤.

(٣) سورة المائدة: ٧٠.

(٤) سورة النجم: ٢٤.

ومع ذلك لا يعد علماً؛ لأن مصدره الأهواء وما تتمناه النفس.

وإذا حاولنا اختبار هذه الفرضية على كل آيات الظن في القرآن، فسوف تستوعب مساحة كبيرة من البحث؛ فقد وردت مادة (ظن) في ستون موضعاً من القرآن، جاء نصفها كاسم، نحو قوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾^(١)، ونصفها الآخر كفعل، مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ﴾^(٢). ولذا أرى من المناسب اختيار بعض الآيات كنهاذج لإثبات صحة ما افترضناه.

جاء الظن في القرآن الكريم مذموماً وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ﴾^(٣). فإذا كان الظن لا يغني عن الحق شيئاً، فكيف يمكن أن يصبح الظن علماً؟ بل نجد في آيات أخرى جعل الله فيها الظن على نقيض العلم، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئًا﴾^(٤). حيث نفى عنهم العلم ثم اثبت لهم الظن مما يعني أن الظن في مقابل العلم، وعدم اجتماع الظن مع العلم لكون كل واحد منهما له مصدر يختلف عن الآخر، والظنون في منطق القرآن ليست إلا تحرصات نفسية لا علاقة لها بالعلم أو بالعقل، قال تعالى: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَنْ فِي الأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ

(١) سورة الأنعام: ١١٦.

(٢) سورة البقرة: ٤٦.

(٣) سورة يونس: ٣٦.

(٤) سورة النجم: ٢٨.

وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ ﴿١﴾.

وعليه فإن النفس هي المسؤولة عن الظنون بما فيها من أهواء وشهوات ورغبات، والذين يتبعون الظن هم الذين يتبعون أهواء النفس، قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَسْتَجِيبُوا لَكَ فَاعْلَمْ أَنَّمَا يَتَّبِعُونَ أَهْوَاءَهُمْ وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾^(٢). فقد نصت هذه الآية على أن عدم استجابتهم للرسول كانت بسبب اتباع الهوى، وفي نفس الوقت نصت آيات أخرى على أن عدم الاستجابة كان بسبب إتباع الظن، قال تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾، فالظن هو ما تهوى الأنفس وليس شيئاً آخر غيره.

وأكثر آيات الظن تخدم هذه الفرضية التي قدمناها، إلا أن الإشكالية هي الآيات التي تم تفسير الظن فيها بالعلم. مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الخَاشِعِينَ * الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^(٣)، فالظن جاء في مقام المدح للخاشعين، ولذا فُسر الظن باليقين، أي أن الخاشعين هم الذين يوقنون أنهم ملاقو ربهم، إلا أن هذا التفسير قد لا ينسجم مع دقة القرآن في اختيار الألفاظ، فلو كان المقصود اليقين الذي يحصل من العلم فلماذا لم يستخدم كلمة يقين بدل الظن؟، وقد استخدمه في آيات أخرى بل جعل اليقين شرطاً في الإيمان باليوم الآخر، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ

(١) سورة الأنعام: ١١٦.

(٢) سورة القصص: ٥٠.

(٣) سورة البقرة: ٤٦.

إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿١﴾. وبالتالي لا يمكن القبول بتفسير الظن باليقين وجعلها معنى واحداً، الأمر الذي يجعلنا نعود لتدبر في الآية من جديد. فإذا رجعنا للآية التي قبلها وهي قوله تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنْفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾. حيث نجد الآية تكشف عن فعل من أفعال النفس وهو عدم التزامها بالبر في الوقت الذي تدعو الناس للالتزام به، أي أنها عالمة بأنه بر إلا أنه في غير هواها ولذا لا تعمل به، وعليه فإن النفس تشكل ضغطاً كبيراً على المؤمن وتحرفه عن الصراط المستقيم، ولذا نجد أن الآية التي جاءت بعدها قدمت توصيات للمؤمن حتى يستعين على هذه النفس، فقد أمرته بالصبر والصلاة، ويبدو أن قوله ﴿وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ﴾ يقصد بها عقبة النفس، إي أن التقلب على النفس وجعلها على الصراط المستقيم أمر كبير إلا على الخاشعين، ومع ميلي لهذا المعنى إلا أن المعنى الآخر غير مستبعد وهو أن (الصبر والصلاة) هما الأمر الكبير إلا على الخاشعين، وبكلا المعنيين قدمت الآية توصيات للمؤمن يستعين بها على تجاوز هيمنة النفس التي جعلته يأمر بالبر ولا يفعله، وعندما تحدثت الآية بأن القيام بهذه التوصيات كبيرة إلا على الخاشعين، فتحت باب الأمل للإنسان عندما جعلت الظن بلقاء الله مقداراً كافياً لتحقيق الخشوع، أي لم يطالبهم باليقين الناتج من العلم باليوم الآخر وإنما جعلته ضمن توقعات النفس وتمنياتها وهو كافي لجعل النفس تخشع، بالتالي قدمت الآية معالجة للنفس وليست معالجة للقدرة العلمية أو العقلية عند الإنسان، وهو أسلوب أتبعته أكثر الآيات التي عالجت مشكلة الإيمان بالآخرة، مثل قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَى حَيَاةٍ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا يَوَدُّ

(١) سورة البقرة: ٤.

أَحَدُهُمْ لَوْ يَعْمُرُ أَلْفَ سَنَةٍ وَمَا هُوَ بِمُرْزُوقٍ مِنْهُ مِنَ الْعَذَابِ أَنْ يُعَمَّرَ وَاللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ ﴿١﴾، فقد عاجلت هذه الآية إشكالية نفسية تعد سبباً في الاعراض عن الحق، وهي حب الدنيا والأمل في الخلود، بالتالي هي خطاب للنفس الإنسانية وتحذيرها من الاسترسال مع تمنيات النفس. قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرَوُا الضَّلَالََةَ بِالْهُدَىٰ وَالْعَذَابَ بِالْمُغْفِرَةِ فَمَا أَصْبَرَهُمْ عَلَى النَّارِ﴾ (٢). وهذا تنبيه للنفس كيف تصبر على النار باختيارها للضلال بدل الهدى. والاتزان النفسي الذي يجب أن يصل له الإنسان في نظر القرآن هو أن يوازن بين الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿فَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ * وَمِنْهُمْ مَّن يَقُولُ رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ (٣).

وبالتالي يعتبر القرآن أن أدنى درجات الإيمان بالآخرة هو الظن بوجودها انطلاقاً من حب النفس لذاتها وحرصها على سلامتها، قال تعالى: ﴿وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَّنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا﴾ (٤). فبناءً على تفسير البعث في هذه الآية ببعث يوم القيامة، وليس بمعنى بعث الرسول كما في بعض التفسيرات، يصبح المطلوب هو مجرد الظن بالآخرة، طالما أن الآية حددت المشكلة في عدم الظن، وعليه فإنهم لو كانوا يظنون بوجود آخرة لما اوقعوا أنفسهم في التهلكة.

(١) سورة البقرة: ٩٦.

(٢) سورة البقرة: ١٧٥.

(٣) سورة البقرة: ٢٠١.

(٤) سورة الجن: ٧.

والخلاصة:

١. أن الظن في أكثر آيات القرآن الكريم مذموم.
٢. ارتبط الظن في القرآن بهوى النفس وتمنياتها.
٣. الظن تابع لإحساس النفس وتوقعاتها ولا علاقة له بنور العلم.
٤. وعليه أن الأفكار الصادرة من النفس والتمنيات تسمى في المصطلح القرآني بالظنون.
٥. للتمييز بين الفكرة النابعة من العلم والعقل، وبين الفكرة النابعة من النفس، هناك معيار عام يقوم على الاختبار العلمي للفكرة في الخارج، وهناك معيار خاص يقوم على وجدان كل إنسان.
٦. تمنيات النفس وتوقعاتها قد تكون متطابقة مع الحق وحينها يكون الظن مشابهاً للعلم في النتيجة وليس في المقدمات.
٧. حتى لو لم نتمكن من تفسير الظن في بعض الآيات بما لا ينسجم مع ما قدمنا، إلا أن الآيات التي ربطت بين الظن وبين هوى النفس تعتبر الآيات المحكمة في هذا الباب.



المعرفة في الاصطلاح القرآني

المعرفة في المصطلح القرآني تعني العلم بالشيء عبر علامات وسمات دالة عليه، أو يمكننا أن نقول إن هناك رموز موجود في الأشياء تكون معرفات لها، وهذه الرموز أما أن تكون حالات طبيعية، أو تكون من صنع الإنسان كالأسماء، أو تكون رموز مصاحبة لحالات نفسية مثل الغضب والفرح أو غير ذلك، وعليه أن المعرفة لا تعني العلم بذات الشيء بشكل مباشر وإنما معرفته بواسطة علامات دالة عليه. وبالتالي العلاقة بين العلم والمعرفة هي أن المعرفة نوع من العلم يتم بواسطة علامات، وعليه يصبح العلم أعم من المعرفة وليس العكس. وهذا خلاف ما هو متداول اليوم من مصطلح معرفة أو معارف؛ حيث يقصد به اليوم الإطار الجامع لكل العلوم الإنسانية، إلا أن ذلك وبحسب المصطلح القرآني يصبح بعضه معارف وبعضه غير ذلك.

ونعرض هنا الآيات التي جاء فيها ذكر المعرفة، حتى نؤكد المعنى الذي ذهبنا إليه:

قال تعالى: ﴿تَعْرِفُ فِي وُجُوهِهِمْ نَضْرَةَ النَّعِيمِ﴾^(١). وهنا تحدثت الآية عن

(١) سورة المطففين: ٢٤.

حصول المعرفة بسبب نضرة النعيم التي نراها في وجوههم. وهذه النضرة علامة دالة على أصحاب النعيم في الجنة.

قال تعالى: ﴿يُعْرِفُ الْمُجْرِمُونَ بِسِيَاهُمْ فَيُؤْخَذُ بِالنَّوَاصِي وَالْأَقْدَامِ﴾^(١). أكدت هذه الآية على أن معرفة المجرمين تحققت من خلال سياهم، مما يعنى أن السياء أصبحت علامة دالة على المجرمين.

قال تعالى: ﴿وَلَوْ نَشَاءُ لَأَرَيْنَاكُمْ فَلَعَرَفْتَهُمْ بِسِيَاهُمْ وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ أَعْمَالَكُمْ﴾^(٢). تكرر ذكر المعرفة في هذه الآية مرتين، المرة الأولى تمت المعرفة من خلال سياهم، وفي المرة الثانية تحققت المعرفة من خلال لحن القول، وقد تكون السياء هي علامة أخرى غير لحن القول، وقد تكون هي ذاتها لحن القول جاء ذكرها مرة أخرى للتأكيد.

قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾^(٣). وهنا أمر الله نبيه بأن يأمر زوجاته أن يدنين عليهن من جلابيبهن، والسبب في ذلك حتى تكون علامة لمعرفتهن ﴿ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَنْ يُعْرَفْنَ﴾. وهكذا يمكن أن يصنع الإنسان علامة للدلالة على شيء معين.

قال تعالى: ﴿وَإِذَا تَتَلَّىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ نَعْرِفُ فِي وُجُوهِ الَّذِينَ كَفَرُوا

(١) سورة الرحمن: ٤١.

(٢) سورة محمد: ٣٠.

(٣) سورة محمد: ٥٩.

الْمُنْكَرَ... ﴿١﴾. تعلقت المعرفة بوجود علامة في وجوه الذين كفروا.

قال تعالى: ﴿وَنَادَى أَصْحَابُ الْأَعْرَافِ رِجَالًا يَعْرِفُونَهُمْ بِسِيمَاهُمْ قَالُوا مَا أَغْنَىٰ عَنْكُمْ جَمْعُكُمْ وَمَا كُنْتُمْ تُسْتَكْبِرُونَ﴾ ﴿٢﴾. وقد تحققت المعرفة لهم عن طريق سيماهم. وفي آية أخرى تتحدث عن أصحاب الأعراف أيضاً تؤكد حصول المعرفة من خلال السيماء، قال تعالى: ﴿وَبَيْنَهُمَا حِجَابٌ وَعَلَى الْأَعْرَافِ رِجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ...﴾ ﴿٣﴾.

قال تعالى: ﴿وَلَمَّا جَاءَهُمْ كِتَابٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ وَكَانُوا مِن قَبْلُ يَسْتَفْتِحُونَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا فَلَمَّا جَاءَهُمْ مَا عَرَفُوا كَفَرُوا بِهِ فَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾ ﴿٤﴾. تحدثت الآية عن حصول المعرفة ولم تبين لنا نوع العلامة التي تحققت عن طريقها هذه المعرفة، إلا أنه من الواضح قد تحققت لهم هذه المعرفة لوجود علامات معينة دالة على أن ما جاء شبيه بما جاءهم من قبل. وهذه الآية شبيهة بآيات أخرى مثل قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ ﴿٥﴾. فشبّه معرفتهم بالكتاب بمعرفتهم لأبنائهم، ومعرفة الأبناء تتحقق بمجموعة من الأشياء أولها الاسم ومن ثم الصفة ومن ثم مجموعة من العلامات تميز كل واحد عن الآخر. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ

(١) سورة الحج: ٧٢.

(٢) سورة الاعراف: ٤٨.

(٣) سورة الاعراف: ٤٦.

(٤) سورة البقرة: ٨٩.

(٥) سورة البقرة: ١٤٦.

الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ﴿١﴾. والمقصود بالحق هنا هو القرآن، وقد تحققت معرفتهم بالقرآن لوجود آيات دالة على أنه من الله.

قال تعالى: ﴿... تَعْرِفُهُمْ بِسِيَاهُمْ لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِحْفَاءًا وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ﴾ (٢). وكذلك هنا تمت المعرفة بسياهم.

(١) سورة المائدة: ٨٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٣.



الفصل الرابع

نظرية المعرفة القرآنية.. الأصول والآليات



تمهيد

بحثت في هذا الفصل محورين، الأول: تحديد الإطار الذي يتحرك فيه النظام المعرفي كما أكد عليه القرآن، ونقصد بذلك الغاية التي تمثل دافعاً وجودياً للبحث المعرفي عند الإنسان. وثانياً: الوقوف على الآليات التي أشار لها القرآن من اجل الوصول للحقائق المعتمدة قرآنياً، فبحثت فيها آية التذكرة بوصفها أساس لنظرية المعرفة القرآنية، والتركيزية بوصفها فعل الإنسان للحصول على المعارف القرآنية.

وقد وجدنا أن نظام المعرفة القرآني يبدأ من معرفة الله تعالى، ثم تتجلى هذه المعرفة عبر الأسماء الحسنی التي تنعكس في الكون سنناً وفي الإنسان قيماً، ولكي ينتظم الإنسان إرادياً مع سنن الكون لابد أن يجسد في نفسه هذه القيم، وبذلك تصبح مسيرة الإنسان المعرفية قائمة على إيجاد تواصل وتناسق بين عالم الغيب والشهود، ودور القرآن في هذه المسيرة هو تهيئة الإنسان نفسياً من أجل الارتقاء به قيماً، فيمثل الغيب بذلك جانب الثبات والقيم ويمثل الشهود جانب الإنسان المتحول.

ولكي أتمكن من عرض هذه الفكرة قمت بترتيب الخارطة البحثية كالتالي:

أولاً: معرفة الله ضرورة تسبق كل معرفة.

ثانياً: الله في القرآن ومحورية المعرفة الإنسانية.

ثالثاً: الأسماء الحسنى وخريطة البناء المعرفي.

رابعاً: الإيمان وحلقة الاتصال بين الغيب والشهود.

خامساً: فطرية المعرفة وبداية التأسيس للنظام المعرفي.

سادساً: التذكرة ومعارف الوحي الفطرية.

سابعاً: تهيئة النفس وتركيتها والبحث عن عوامل الخطأ.



معرفة الله أساس كل معرفة:

قبل الحديث عن التوحيد كمحورية قرآنية لا بد من مقدمة نستعرض فيها حوجة المعرفة الإنسانية إلى ركيزة غيبية تمثل الأساس لكل ثابت في الوجود، فإذا تسألنا على العقل بوصفه وسيط للمعرفة لا بد أن نتسلم قبل ذلك على واقعية الأشياء بوصفها موضوعات يتعامل معها العقل معرفياً، والكلام عن الواقعية ليس المقصود منه الواقعية التي تأتي في مرتبة الإثبات وهي مرتبة الوصف المعرفي للموضوعات؛ وإنما المقصود بالواقعية مرتبة الثبوت ونفس الأمر بما هي حقيقة ثابتة سوى تمكن العقل من إدراكها أو لم يتمكن، والواقعية في هذه المرحلة ليست منتجاً عقلياً لأن الفكر لا يعطي للأشياء وجودها، وبالتالي هناك مسافة فاصلة بين الفكر والواقع، ولا يمكن الوثوق بالفكر الإنساني ما لم تكن هناك ضمانات بوصفها حقيقة مركزية تقاس عليها الحقائق الأخرى، وحالة الشك والنسبية الملحوظة عند بعض المدارس الفلسفية مصدرها الأساس عدم وجود مرجعية متعالية للأشياء، وعليه فإن الحكم على واقعية الأشياء ليس ممكناً للعقل دون الارتكاز على حقيقة متعالية، ومن هنا كان من الضروري البحث عن ضمانات توفر الثقة بالموجودات كحقيقة موضوعية لها حالة من الثبات والتحقق؛

وذلك لكون الذات الإنسانية متناهية فتعد بمفردها نقطة بداية هشة لتزويدنا بمعرفة يقينية بالحقائق الخارجية «لأن هذه الذات محدودة القدرة، وتعيش في لحظات منفصلة من الزمان دون أن تكون لها ديمومة باطنية متصلة خاصة بها. وهي لا تعرف حقاً إلا في اللحظة التي تعين فيها حدساً بموجود مفكر. وما أن ينتقل العقل إلى حالة يتذكر فيها حدساً سابقاً، حتى يفقد تأكده الكامل، وتكف مبادئه عن إعطاء براهين لا شك فيها. ومن ثم، فنحن في حاجة إلى ضمان مستقل للذاكرة حتى نصوغ الحلقات في سلسلة الحقائق المستنبطة»^(١). فالوجود كفعل لله والمعرفة كفعل للإنسان هما اللذان يحققان الاشتراط الضروري للمعرفة، ولا يمكن للعقل أن يجيل إلى واقعية موثوق بها ما لم ترتكز هذه الواقعية على حقيقة مطلقة وثابتة، بمعنى أن معقولية العالم المحسوس لا بد أن تستنبط من مصدر أولي يمنح الموجودات المتناهية معقوليتها بوصفها موجودات قابلة للتفسير، «فالأشياء المحسوسة في الكون الفيزيائي لا تستطيع امدادنا بمعطيات نقيم عليها البرهان، لأن تأكدنا المألوف من وجودها أصبح موضع الشك، ولا يمكن أعادته إلى مرتبة المعرفة ألا بعد أثبات وجود إله ضامن للحقيقة»^(٢).

ومن هنا يمكننا القول إن أهم مشكلات الأستمولوجيا هي الفراغات الناتجة من عدم وجود مرجعية مصححة للأفكار، إذ كيف يمكن للإنسان أن يتعرف على الموجود في الوقت الذي لا تتوفر فيه أي ضمانة لتصحيح هذه المعرفة؟ فمن دون أن يكون هناك ثابت وجودي ستكون المعرفة الحسية

(١) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة فؤاد كامل، الناشر مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة - نيويورك سنة ١٨٧٣م، ص ٨٩.

(٢) المصدر السابق.

والعقلية في حالة من الشك الذي يقترب من العدم، أو في حالة من النسبية التي تقترب من الوهم، فإسناد المعرفة للعقل أو الحس يفضي إلى الدور، وعليه فإن كل السرديات غير المؤمنة بسلطة غيبية لا يمكنها الثقة في المعرفة؛ لأن العبث في هذه السلطة يؤدي إلى انهيار كل البناء المعرفي حتى الوصول إلى العدمية المظلمة.

والبحث عن هذا المصحح تجلي بمظاهر مختلفة في كل الفلسفات الإنسانية، فمثلاً نجد أن أفلاطون (٤٢٧ ق.م - ٣٤٧ ق.م)^(١) أفترض وجود عالم مثالي متعالٍ يستبطن حقائق الأشياء، وتدرج تلك الحقائق المثالية على شكل هرمي حتى الوصول إلى قمة الهرم عند مثال الخير، «وبالرغم من أن أفلاطون لم ينص صراحة على التوحيد بين مثال الخير والإله كما أوضح تيلور، إلا أن البعض قد رأى أنه لا مناص لنا من استنتاج أن الخير هو الأب والإله الأول»^(٢). ثم جاء افلوطين (٢٠٥ - ٢٧٠م)^(٣) في مدرسة الاسكندرية المحدثه لبيني مدرسته الفلسفية على فكرة الإله بوصفه مصدراً للوجود وغايته، يقول كامل محمد عويضة: «الإله عند افلوطين أول باعتباره سابقاً على كل موجود آخر وهو واحد باعتباره مبدأ موحداً. وهو خير بحسبانه مانحاً للوجود وغاية له»^(٤). أما ارسطوطاليس (٣٨٤ ق.م - ٣٢٢ ق.م) فنجدته رصد الحقيقة من حيثية الحركة في الموجودات، ولكي يصحح هذا المعنى أفترض وجود محرك أزلي غير

(١) جامعة سانت أندروز نسخة محفوظة ٣٠ أغسطس ٢٠١٧ على موقع واي باك مشين.

(٢) مصطفى حسن النشار، فكرة الإلهية عند افلاطون وأثرها في الفلسفة الإسلامية والغربية، مكتبة مدبولي القاهرة، الطبعة الثانية، ص ١٤٨.

(٣) جورج طرابيشي. معجم الفلاسفة، الطبعة الثالثة، بيروت، دار الطليعة، ص ٧٦.

(٤) كامل محمد محمد عويضة، أفلوطين بين الديانات الشرقية وفلسفة اليونان، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م، ص ٢٥

متحرك هو الذي يمنح الأشياء الحركة أو كما يقول ماجد فخري: «ينبغي أن تنتهي سلسلة المتحركات إلى محرك أول لا يتحرك وهو أصل الحركة بجميع أشكالها في الكون»^(١)

وقد تحدث ديكارت (٣١ مارس ١٥٩٦م - ١١ فبراير ١٦٥٠م)^(٢) بشكل واضح عن الله كضرورة للمعرفة قبل أن يكون ضرورة إيمانية، حيث «بدأت الفلسفة عند ديكارت بحدس متعلق بالتفكير بصفته دليلاً على الوجود، على الأقل وجود العقل أو الفكر. وهو ما أدى إلى افتراض وجود الله ثابتاً مطلقاً محققاً يضمن أن ما يلتقطه العقل من الموجودات موجود فعلاً»^(٣). وبالتالي الارتكاز على العقل بشكل مجرد لا يكون منتجاً عند ديكارت، وعليه فإن الإيمان بالله يشكل ضرورة معرفية يمنع من تسرب الشك في المعرفة، «وقد أعطى ديكارت قوة دافعة للنظرة العقلية الحديثة التي ترى أن المهمة الرئيسية للميتافيزيقا هي أن تقيم مبادئ الاستنباط الأولى على أسس عقلية فعالة من أجل وضع نسق كامل من الحقائق المستمدة أولاً، أو من تحليل الضرورات التصورية. وأخيراً، خطى ديكارت تلك الخطوة الحاسمة حين انتهى إلى الإله هو المبدأ العقلي للنسق الاستنباطي»^(٤).

(١) ماجد فخري، أرسطو المعلم الأول، سلسلة قادة الفكر، المطبعة الكاثوليكية - بيروت، بدون ذكر الطبعة والسنة، ص ٩٤

(٢) نشر في الموسوعة البريطانية الطبعة الحادية عشرة (١٩١٠-١٩١١)

(٣) الدين والعلمانية في سياق تاريخي، عزمي بشارة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة قطر، الطبعة الأولى بيروت، ٢٠١٣م، الجزء الأول، ص ٤٠.

(٤) الله في الفلسفة الحديثة، جيمس كولينز، ترجمة فؤاد كامل، الناشر مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة - نيويورك سنة ١٨٧٣م، ص ٨٨.

وقد اوجد الفيلسوف الهولندي اسبينوزا (٢٤ نوفمبر ١٦٣٢ م - ٢١ فبراير ١٦٧٧ م)^(١) نظيراً خاصاً للمعرفة ينسجم مع فلسفته الوجودية، ولذا اقترح ضرورة إجراء معالجة منهجية تجعل العقل واعياً لهذه الوحدة، فالله عنده هو اللامتناهي الذي لا يوجد شيء في الوجود خارج عنه، وهكذا جعل الله هو الأساس الموضوعي للواقعية، وبالتالي الأساس لمعرفة واحدة تمتلك شروط الاستمرار والتكامل، «استنتج اسبينوزا أن أكمل استنباط فلسفي ينبغي أن يبدأ بفكرة أكثر الكائنات كما لا. فلا بد أن يكون التعريف الحقيقي لماهية الله هو نقطة البداية الوحيد في الفلسفة»^(٢). ولذا اعتقد اسبينوزا أن العلة الاستنباطية للمعرفة ليس لها ضمان إلا حين تكون العلة الأولى هي نفسها المبدأ الأول لمعرفتنا بالوجود.

وهكذا أرادت الفلسفة العقلية الكلاسيكية أن تتغلب على مذهب الشك، فعملت على تحرير العقل من معطيات الحس والتركيز على الله بوصفه موقفاً اداتياً للمعرفة، إلا أن هذا التوجه لم يكن مرضياً عند بعض التوجهات الفلسفية، فواجه مقاومة كبيرة من بعض فلسفات عصر التنوير، حتى أصبحت السمة العامة لفلسفة الحداثة هي العمل على تفسير المعرفة الإنسانية من دون ضمان لاهوتي. فانقلبت الحداثة على هذا الموروث الفلسفي واستبدلت سلطة الله بسلطة العقل، أي انها نقلت اللامتناهي من السماء للأرض. إلا أن هذا الموقف المتشدد اتجاه الميتافيزيقا أدى إلى زعزعة المعرفة من جديد فانقلبت الفلسفة على نفسها في عصر ما بعد الحداثة، واصبحت السمة التشكيكية هي النتاج الطبيعي

(١) المكتبة الوطنية الألمانية وصلة <https://d-nb.info/gnd/118616242>

(٢) المصدر السابق ص ١٠٦.

للفلسفة بعد رفضها للميتافيزيقا، وأضحى العقل مكشوفاً أمام النقد والتشكيك بعد أن نزع عنه غطاء المرجعية التصحيحية، وعليه فإن ما بعد الحداثة ليس إلا انعكاساً حقيقياً لفلسفة الحداثة التي جعلت العقل من دون مرجعية لاهوتية.

وعليه فإن فلسفة ما بعد الحداثة سعت إلى تقويض كل الأنساق الفلسفية المغلقة، بوصفها إطاراً جامداً يلغي التنوع الإنساني الذي من حقه أن يتصور الأفكار بالشكل الذي يناسبه، وبالتالي العقل الذي تم تقديسه أثبت فشله في تقديم معالجات نهائية، ففي تصور ما بعد الحداثة أن الحداثة انطلقت من وهمية لا أساس لها، وهي العقل المرجعي الذي يكتنز الحقيقة، فعمل الفيلسوف الألماني نيتشه (١٥ أكتوبر ١٨٤٤م - ٢٥ أغسطس ١٩٠٠م)^(١) على زعزعة الثقة في العقل المرجعي، واعتبر الحداثة تجاوزت الميتافيزيقا إلا أنها وقعت في ميتافيزيقا من نوع آخر، حيث قدمت الفلسفة بنفس آليات العصور الوسطى لكن بمفردات جديدة، فالعصور الوسطى بنت فلسفتها على سلطة الله وبنت الحداثة فلسفتها على سلطة العقل، وهو في نظر نيتشه خروج من الميتافيزيقيا للقوق فيها مرة أخرى، يقول نيتشه: «إن صاحب العقل المتحرر حقاً سيفكر كذلك بحرية في العقل نفسه ولن يخفي عن نفسه بعض الملامح التي تهتم مصدره واتجاهه. وسينعته الآخرون بالعدو اللدود للفكر الحر وسيطلقون عليه اسم متشائم الذكاء»^(٢)، وقد وصل التطرف بنيتشه إلى درجة المطالبة باستبعاده كمرجعية أساسية، واستبداله بغريزة الحياة بوصفها مصدر للمعرفة وللسلوك

(١) المكتبة الوطنية الألمانية وصلة <https://d-nb.info/gnd/118587943>

(٢) فريدريك نيتشه، إنسان مفرط في إنسانيته كتاب العقول الحرة، ترجمة محمد الناجي، الناشر افريقيا الشرق، الدار البيضاء المغرب، ٢٠٠٢م، ج ٢ ص ١٣.

الفردى والاجتماعى، أو كما يقول: «.. إلى ذلك الفيض من القوى الحيوية التي هي عربون الشفاء التام، عربون إعادة التربية والبرء، هذا الفيض الذي هو دليل على الصحة الريانة والذي يمنح العقل الحر الامتياز الخطر بأن يحيا على سبيل التجربة وأن يعانق المغامرة»^(١).

فأصبحت الفلسفة ضمن هذا المنظور أكثر انفتاحاً على التأويل والرؤى المختلفة، وعليه يجب أن لا يكون النص الفلسفي مغلقاً، أو محملاً بالأحكام القاطعة، أو النتائج النهائية، وبذلك تجاوزت ما بعد الحداثة كل الانساق الفلسفية بوصفها تفسيرات نهائية للمعرفة، وقد أسهم نيتشه في تأسيس هذا النمط التشكيكي حتى أن البعض اعتبر فلسفة ما بعد الحداثة قد خرجت من تحت معطف نيتشه، والذي مكن نيتشه من التشكيك في الفلسفة العقلية هو عدم وجود أي ضمان للمعرفة بعد أن تخلت فلسفة الحداثة عن المرجعية اللاهوتية، فبضرب الحقيقة المتعالية التي تشكل مصححاً للمعرفة تلاشت الحقيقة التي يمكن الركون إليها والثوق بها، ولذا كانت اسهامات نيتشه قائمة على التشكيك في الحقيقة التي يصنعها العقل لنفسه، وما يسمى بأصول الحقائق الذي اعتمدهت الفلسفة العقلية ليس إلا بحثاً ميتافيزيقياً عند نيتشه، ولذا نجده تتبع تلك الأصول وقام بتفنيدها والقضاء عليها، بل حتى العقل لا يعد أصلاً يمكن الركون إليه لأنه ليس إلا معطى ميتافيزيقياً أيضاً، وبالتالي الحياة والتجربة الذاتية لكل إنسان عند نيتشه هي وحدها التي تتمتع بالواقعية، ومع ذلك تم اهمالها في نظر نيتشه لصالح أمور غير موجودة إلا في الخيال بحسب زعمه.

(١) المصدر السابق ج ١ ص ١٢

ومن هنا لا يمكن التأسيس لمعرفة موثوقة ما لم ترتكز هذه المعرفة على حقيقة متعالية وجدت مع الإنسان بالفطرة، وعندما عبثت فلسفة الحداثة في هذه الحقيقة انفرط الأمر في فلسفة ما بعد الحداثة، وبالتالي فلسفة ما بعد الحداثة هي الصورة الكاملة لفلسفة الحداثة.

وعليه تصبح السردية التوحيدية مؤثرة في الأبتمولوجيا من جهة إمكانية المعرفة ومن جهة حجية المعرفة وأحقيتها. ولذا نجد كانط (١٧٢٤م - ١٨٠٤م)^(١) بعد نقده للبراهين العقلية في اثبات وجود الله وجد نفسه مضطراً لأثبات وجوده من باب آخر، فالعقل العملي الذي قاد كانط للتسليم بوجود الله كان بمثابة الافتراض الأول الذي تستقيم معه جميع المعارف الإنسانية، وهو إيمان اقرب للمصادرة «يزيد عن كونه افتراضياً، ويقبل عن مجرد كونه مبدأً للأخلاقية. ففي حياتنا الأخلاقية لا يتمثل لنا وجود الله بوصفه اختياراً ممكناً، بل ينبغي التسليم به»^(٢). فنظرية المعرفة عند كانط قائمة على التفريق بين الشيء في ذاته والشيء بالنسبة لنا، «متتهياً إلى أن العقل البشري محصورٌ في قدرته المعرفية على عالم الظواهر، ولا يمكن أن يعرف مجال الشيء في ذاته»^(٣) وعليه فإن الذي يقع في دائرة المعرفة هو الشيء بالنسبة لنا، أما الشيء في ذاته فلا يمكن معرفته، وبذلك تصبح الحقيقة غير معلومة والمعلوم غير حقيقي، ويترتب على ذلك عدم

(١) المكتبة الوطنية الألمانية وصلة <https://d-nb.info/gnd/118559796>

(٢) جيمس كولينز: الله في الفلسفة الحديثة، ترجمة فؤاد كامل، دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة، ص ٢٥٧

(٣) كانط: مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، ترجمة نازلي إسماعيل ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، الجزائر، الطبعة الأولى، ١٩٩١ ص ٨٥

الاعتراف بوجوده من الأساس، لو لا الإيمان بالله بوصفه الحقيقة الواحدة التي تعطي الثبات للوجود. فحتى المعرفة الحسية تحتوي على ثغرات سواء كانت حسية بسيطة أو حسية تجريبية وبالتالي لا يمكن الوثوق بها إلا بوجود حقيقة تستند عليها.

والحال نفسه في فلسفة الاخلاق حيث نجد أن التوحيد يمثل ضرورة لنظام القيم الأخلاقية للإنسان، وقد تحدث كثيراً من فلاسفة الاخلاق عن ضرورة الإيمان بالله بوصفه منبعاً لتلك القيم مضافاً إلى أنه يمثل الضامن لانضباط الإنسان والتزامه بتلك القيم.

الخلاصة:

١. تبتدئ المعرفة عند الإنسان بحدس فطري يجعله يثق في الوجود بوصفه حقيقة لها واقعية، فنقطة البداية في المعرفة هي الإيمان بالله بوصفه الحقيقة الأكثر ظهوراً عند الإنسان، وبدون الإيمان به الذي يعطي الموجودات واقعيته لا يمكن الوثوق في وجودها، والإيمان بالله ليس موقفاً نظرياً يكون حاضراً في الذهن بالضرورة، وإنما هو جزء من كينونة الإنسان حتى لو لم يلتفت إليه أو صرح بعدمه.

٢. المصحح للمعرفة ليس العقل أو الحس بعيداً عن هذه الحقيقة المتعالية؛ بل الثقة في الموجودات المنبعثة من الإيمان بالله هي التي حققت الاطمئنان بهذه الإدراكات، فمعرفة الله كحقيقة فطرية تشكل اساس للعقل بوجود حقائق يجب الوثوق بها.

٣. كل الفلسفات الواقعية تؤمن بالله بالضرورة حتى لو لم تصرح بذلك، وفي قبالها كل الفلسفات التشكيكية والسفسطائية ملحدة بالضرورة حتى لو لم تصرّح بذلك.

٤. قامت الأنساق الفلسفية الكبرى على الاعتراف بمبدأ الإلهية كأساس لإمكانية المعرفة والوثوق بها، وعليه فإن كل الفلسفات التشكيكية بدأت التشكيك في المعرفة بعد التشكيك في الله.

٥. كل ذلك يشكل مدخلاً للمسلم لدراسة التوحيد في القرآن ليس بوصفه حالة إيمانية مجردة وإنما بوصفه الحقيقة التي تؤسس لنا نظامنا المعرفي الأكثر قرباً من واقع الإنسان ومن واقع الحقيقة الموضوعية.



الله في القرآن ومحورية المعرفة الإنسانية

لا نريد لهذا العنوان أن يتخذ منحاً كلامياً يبحث في التوحيد بوصفه ركناً عقائدياً، وإنما نرجو من خلاله الإشارة إلى طبيعة العلاقة بين التوحيد ونظرية المعرفة القرآنية، ومن هنا سوف استعرض المطالب في نقاط روماً للاختصار وتجنباً للاستطراد.

معرفة الله وموقعها في القرآن

يمثل الإيمان بالله محوراً مركزياً تدور حوله جميع آيات القرآن الكريم، بحيث تفقد كل الآيات معانيها من دون هذا الإيمان، مما يعني أن معرفة الله في المنظور القرآني بمثابة النور الذي تستضيء به جميع الحقائق الأخرى، فالله هو رأس الهرم في نظام المعرفة القرآني ومن ثم تدرج المعارف من القمة لتستوعب كل الحقائق في ترابط منطقي حتى الوصول إلى قاع الهرم، وعليه يمثل التوحيد الخيط الناظم لمعارف القرآن الكريم، فلا يمكن الإيمان بأي حقيقة أو التصديق بأي حكم شرعي إلا بعد الاستناد على الإيمان بالله تعالى، ومن هنا لا تخلو آية عن ذكر الله أو ذكر اسمائه الحسنی، في ربط واضح بين التوحيد وبين ما تريد الآيات

بيانه من معارف، ولذا من تغيب عنه معرفة الله لا يمكنه أن يجد معنى لتلك المعارف القرآنية، فالحقائق في المنظور القرآني تستمد حقيقتها من الله تعالى وكل ما في الوجود مرتبط به سبحانه، قال تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١). فقد تدرج الخطاب من الله بوصفه الحقيقة الأولى الأكثر ظهوراً وإشراقاً، ثم تحدث عن السماوات والأرض بوصفها حقائق مشرقة بنور الله، ثم أنتقل إلى الحديث عن الإنسان وكيف يتجلى ذلك النور في رجال لا تلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله.

ولأن الله نور ظاهر بنفسه ومظهر الغيره لا يكون مجهولاً لشيء من الأشياء، فكل ما في الخلق ظهر إلى الوجود بنوره تعالى، يقول السيد الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «ومن ذلك يستفاد أنه تعالى غير مجهول لشيء من الأشياء إذ ظهور كل شيء لنفسه أو لغيره إنما هو عن إظهاره تعالى فهو الظاهر بذاته له قبله، وإلى هذه الحقيقة يشير قوله تعالى بعد آيتين: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْبِغُ لَهٗ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرِ صَافَاتٍ كُلُّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ﴾ إذ لا معنى للتسبيح والعلم به وبالصلاة مع الجهل بمن يصلون له ويسبحونه»^(٢). فمعرفة الله تعالى هي الحقيقة المتجلية في كل ذرة من ذرات الوجود إلا أن الإنسان بجهله وغروره

(١) سورة النور: ٣٥.

(٢) الطباطبائي محمد حسين، تفسير الميزان، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان،

١٩٧٣م، ج ١٥، ص ١٢٢.

يجب نفسه عن هذا النور، فكل ما يتعد الإنسان عن الله كلما يتعد عن نور العلم ﴿وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ وعندما ينظر الإنسان بنور الله يثق في معارفه ويطمئن لها قلبه قال تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾^(١).

وعليه فبمعرفة الله تبدأ المعرفة وبتلك المعرفة تصبح السماء والأرض معروفة للإنسان لا لأنها ظاهرة بنفسها وإنما لكونها مشرقة بنور ربها فلا يرتاب في وجودها، فالله خلقها بالحق فهي حق لا ريب فيها قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ وَيَوْمَ يَقُولُ كُنْ فَيَكُونُ قَوْلُهُ الْحَقُّ وَلَهُ الْمُلْكُ يَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾^(٢). فالإنسان يثق في كون السماء والأرض لها حقائق موضوعية لثقتة في الله الذي أوجدها، وبالتالي لا تكون معرفة الله متأخرة عن معرفتنا بالسماء والأرض وإنما سابقة لها؛ لكون الله أكثر ظهوراً من كل شيء وبظهوره تتبدد كل الحجب التي تمنع الإنسان من رؤية الأشياء بها لها من حقيقة واقعية، أو كما يقول الأمام الحسين عليه السلام في دعاء عرفه: «كَيْفَ يُسْتَدَلُّ عَلَيْكَ بِهَا هُوَ فِي وُجُودِهِ مُفْتَقِرٌ إِلَيْكَ، أَيْكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ، حَتَّى يَكُونَ هُوَ الْمُظْهِرَ لَكَ، مَتَى غَبَّتْ حَتَّى تَحْتَاجَ إِلَى دَلِيلٍ يَدُلُّ عَلَيْكَ، وَمَتَى بَعُدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ». وقال أيضاً: «تعرفت لكل شيء، فما جهلك شيء»^(٣). والإنسان هو المخلوق الوحيد الذي خصه الله بأن جعل فيه نور العلم، فهو كالمشكاة التي وضع فيها مصباح العقل،

(١) سورة الرعد: ٢٨.

(٢) سورة الانعام: ٧٣.

(٣) مرآة العقول - المجلسي ج ٧ ص ٦٣

فمضافاً إلى أنه ظهر إلى الوجود بذلك النور فهو أيضاً قد ملكه الله مقداراً من النور به علم بوجوده ووجود من حوله من الموجودات، ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ ولكي يهتدي الإنسان إلى ذلك النور لابد من توفيق الله وتأيده ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، والهداية إلى ذلك النور تكون من خلال معرفة مراكز النور الذي منه تشع الحقائق في كل أنحاء الوجود، ﴿فِي بُيُوتٍ أُذِنَ اللَّهُ أَنْ تُرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ﴾^(١). وتسييح الله تعالى هو ثمرة ذلك النور، فمن الله تبدأ المعرفة وإلى الله تعود المعرفة تسييحاً وتنزيهاً وتسليماً، وقد خص الله رسوله وأهل بيته فجعلهم مهبطاً لنوره وموضعاً لبرهانه وأساساً لعلمه، ﴿رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَإِقَامِ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ يَخَافُونَ يَوْمًا تَتَقَلَّبُ فِيهِ الْقُلُوبُ وَالْأَبْصَارُ﴾^(٢). فالقلب اللاهبي بالدنيا قلب محبوب عن ذكر الله، ولذا يشترط القرآن للوصول إلى الله والاستنارة بنوره والاهتداء بهديه أن لا يكون العلم منحصرراً في ظواهر الحياة الدنيا، وإنما يتعدى بذلك العلم إلى عالم الآخرة قال تعالى: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ﴾^(٣)، وعليه فإن الإيمان بالآخرة لا يكون إلا بالعلم الذي يعبر من الظواهر إلى البواطن ومن السطح إلى العمق، فلا تكون الآخرة حق إلا إذا كانت السموات والأرض قامتا بأمر الله، قال تعالى: ﴿وَمِنَ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ﴾، ولا يكون الحساب حق إلا إذا كان الإنسان مخلوق لغاية ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^(٤). ولكي يكون

(١) سورة النور: ٣٦.

(٢) سورة النور: ٣٧.

(٣) سورة الروم: ٧.

(٤) سورة الإنسان: ٢.

كل ذلك حق لا بد أن يكون الله هو الحق الذي تستبين به كل الحقائق، قال تعالى: ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾^(١)، والتواصل بين الإنسان وبين ربه يتم عبر ذلك النور الذي جعله الله في الإنسان، وقال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾^(٢). والعلم الذي يرتفع به الإنسان درجات هو العلم الذي يحقق الخشية من الله، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾^(٣).

معرفة الله وتعديل الرؤية المعرفية للإنسان

الدعوة إلى الإيثار بالله في القرآن الكريم تهدف إلى تعديل رؤية الإنسان وتأسيس المنظار المعرفي الذي يفهم من خلاله الحقائق، ولذا لا يكتفي القرآن بحالة الاعتقاد الربوبي من دون أن تتجلى هذه المعرفة في طبيعة التفكير عند الإنسان وكيفية تقييمه للأشياء، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾^(٤)، والاستقامة هنا مطلقة اعم من أن تكون منحصرة في الجانب السلوكي، وإنما أيضاً استقامة معرفية وفكرية بوصفها الركيزة العقائدية التي ينطلق منها الإنسان، ومن هنا ليس قولهم ربنا الله مجرد كلمات باللسان وإنما قول يشهد به كيان الإنسان وجنانه؛ فحقيقة الإنسان وكيونته الوجودية غير مفهومة إذا لم تكن مسنودة لله الذي اوجدها من عدم، فاللحظة التي تمثل وجود الإنسان في الدنيا تشكل وجوداً عابراً غير مفهوم بتاتا

(١) سورة النور: ٢٥.

(٢) سورة المجادلة: ١١.

(٣) سورة فاطر: ٢٨.

(٤) سورة الأحقاف: ١٣.

ما لم يتصل ذلك الوجود بالله، قال تعالى: ﴿هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ وِرَةً لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّدْكُورًا﴾^(١)، وعليه فإن ذكر الإنسان لا يستقيم إلا مع قوله في الآية التي تليها ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن نُّطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَّبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾، وبذلك لا يكون إحساس الإنسان بنفسه إحساساً صادقاً بدون إحساسه بمخلوقيته لله تعالى، ومن هذه الزاوية تستقيم حركة الإنسان المعرفية لكونها تتحرك على قاعدة الارتباط بالخالق، قال تعالى: ﴿قُلْ إِنْ صَلَّيْتُ وَنُسَكِيْتُ وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(٢). فكل ما كان الإنسان متمحضاً لله كلما كان قريباً من نفسه مدركاً لحقيقته ذاته، ومن هنا يكون الكفر بالله هو كفر الإنسان بنفسه، قال تعالى: ﴿نَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ﴾^(٣)، والذي لا يصدق أنه مخلوق لا يصدق بإنسانيته لكونه يفترض لنفسه إنسانية غير حقيقية، والغرور الكاذب هو الذي يجب الإنسان عن رؤية الحقيقة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ *﴾^(٤). وعليه فإن تذكير الإنسان بكونه مخلوق يمثل ضرورة لتحقيق المنظور المعرفي للإنسان، قال تعالى: ﴿أَوْ لَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكْ شَيْئًا﴾^(٥) فتذكير الإنسان بتلك الحقيقة يعد البداية لانطلاق الإنسان في تحصيل أي معرفة، فالإنسان الذي يتحرك في الحياة وهو غير واعى لوجود إرادته أوجدته إنما يتحرك كالأعمى الذي يتنكب المسير، قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ قُلِ

(١) سورة الإنسان: ١.

(٢) سورة الانعام: ١٦٢.

(٣) سورة الواقعة: ٥٧.

(٤) سورة الانفطار: ٧.

(٥) سورة مريم: ٦٧.

أَفَاتَّخَذْتُمْ مِّنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ لَا يَمْلِكُونَ لِأَنفُسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا قُلْ هَلْ يَسْتَوِي
الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ أَمْ جَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ خَلَقُوا
كَخَلْقِهِ فَتَشَابَهَ الْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ ﴿١﴾.

وبذلك يكون التوحيد في نظر القرآن هو الأساس الذي يبني عليه الإنسان جميع معارفه، بحيث لا يمكن إيجاد معارف حقة لها علاقة بالإنسان اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وثقافياً وغير ذلك ما لم تكن هذه المعرفة ملتفتة لطبيعة الإنسان المخلوقة، ومن هنا فإن الانحراف الذي نرصده في بعض التوجهات الفكرية سببه الجهل بحقيقة الإنسان، ومن هنا فإن الضرورة المعرفية توجب مراعاة كون الإنسان جاء إلى الوجود كتعبير عن إرادة الله التي لم توجده عبثاً.

والإنسان بوصفه مخلوقاً يمتلك إرادة خاصة ينحصر مساره حينها بين السير في الاتجاه الذي يخالف إرادة الخالق، أو في المسار الذي يجعل حياته تتناغم مع تلك الإرادة في حالة من الانتظام الكامل مع سنن الحياة والوجود، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^(٢)، وبالتالي مصير الإنسان مرتبط بفهمه لمعنى الحياة، ونقطة البداية لهذا الفهم هو اعتراف الإنسان بخالقه وإيمانه بربوبيته، وحينها يدرك الإنسان أن هناك إرادة إلهية ترسم له أهداف وجوده، والإنسان هو الذي يتحمل مسؤولية إنجازها، قال تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾^(٣). وهذه الامانة التي اشفقت منها السماوات

(١) سورة الرعد: ١٦.

(٢) سورة الإنسان: ٣.

(٣) سورة الاحزاب: ٧٢.

والأرض والجبال قد حملها الإنسان لكونه يمتاز عن غيره بالعقل والإرادة، فوجود الإنسان وكرامته رهينة لتحمله لتلك الأمانة التي جعلته مخلوقاً مريداً يسعى للانسجام مع الحكمة العامة التي يسير عليها كل الوجود، وإلا يكون ظالماً لنفسه وجاهلاً بحكمة خلقه. وفي المحصلة يمكننا القول إن الحياة قائمة على فلسفة تبدأ من معرفة الإنسان بخالقه.

معرفة الله عملية وليست نظرية

تؤكد آيات القرآن أن معرفة الله ليست أمراً نظرياً يتم رصدته في قوالب ذهنية، ومن ثم يحتفظ بها الإنسان دائماً دون أن تكون عرضة للقبض والبسط، وإنما قد يصبح الإنسان مؤمناً ويمسي كافراً أو العكس، وبالتالي المعرفة لها وقع خاص في وجدان الإنسان، قال رجل للصادق عليه السلام: يا بن رسول الله، ذلني على الله ما هو؟ فقد أكثر عليّ المجادلون وحيروني، فقال له: يا عبد الله، هل ركبت سفينة قط؟ قال: نعم، قال: فهل كسرت بك حيث لا سفينة تنجيك، ولا سباحة تغنيك؟ قال: نعم، قال: فهل تعلق قلبك - هنالك - أن شيئاً من الأشياء، قادر على أن يخلصك من ورطتك؟ فقال: نعم، قال الصادق عليه السلام: فذلك الشيء هو الله القادر على الإنجاء حيث لا منجى، وعلى الإغاثة حيث لا مغيث^(١) ففي لحظة الشدة والضيق يتجلى الله في قلوب المضطرين، قال تعالى: ﴿إِذَا غَشِيَهُمْ مَوْجٌ كَالظَّلْلِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ فَمِنْهُمْ مُّقْتَصِدٌ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا كُلُّ خَتَّارٍ كَفُورٍ﴾^(٢)، وقال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ

(١) الاحتجاج للطبرسي ١ / ١٩٩، نهج البلاغة - الخطبة الأولى ١ / ٤٠ تحقيق صبحي الصالح.

(٢) سورة لقمان: ٣٢.

مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَٰهَهُ فَلَمَّا نَجَّكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا ﴿١﴾. وعليه فإن العارف بالله هو الذي يجد الله ظاهراً متجلياً في عمق كيانه ووجوده، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ (٢). ومن هنا ترتبط معرفة الله بشكل مباشر بالجانب العملي والسلوكي للإنسان، فالاعتقاد كحالة نظرية لا يكون مجدياً ما لم يكن لهذا الاعتقاد انعكاساً على الواقع العملي للإنسان، بالتالي معرفة الله والإيمان به في الأدب القرآني تمثل الأساس الذي تنضبط على وفقه حياة الإنسان، فعندما تكون معرفة الله متجلية في قلب الإنسان سينظر للأشياء حينها بنور الله، ﴿وَمَنْ لَّمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُّورٍ﴾ (٣)، وعندما تغيب تلك المعرفة عن قلبه يصبح كالأعمى الذي لا يبصر الطريق، ﴿فَإِنَّمَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (٤)، وعليه فإن استقامة الإنسان في الحياة لا تكون إلا بعد معرفة الله، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ (٥)، ومن الواضح أن الاستقامة كفعل سلوكي تأتي كنتيجة طبيعية للاستقامة على مستوى المعارف والأفكار؛ وذلك لأن فعل الإنسان وسلوكه الإرادي لا يتصور إلا بوجود خلفية ثقافية تحركه، والثقافة بدورها تأتي من القيم التي يتبناها الإنسان ويؤمن بها، والقيم بطبعها تختلف باختلاف التصور المعرفي والعقدي الذي يحمله الإنسان، وهكذا نجد القرآن قد جعل معرفة الله

(١) سورة الإسراء: ٦٧.

(٢) سورة الأنفال: ٢.

(٣) سورة النور: ٤٠.

(٤) سورة الحج: ٤٦.

(٥) سورة الحقاف: ١٣.

والإيمان به بمثابة الخلفية الصلبة التي تركز عليها قيم الإنسان ومن ثم ثقافته الحياتية التي تحدد نوعية سلوكه، ومن هنا ربطت الآية السابقة بين الإيمان بالله والاستقامة بوصفها مقدمة طبيعية لها.

وهكذا تؤكد آيات القرآن على أن معرفة الله هي سبب هداية الإنسان في ما يتعلق بمعارفه وسلوكه، قال تعالى: ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا هُمْ فِي شِقَاقٍ فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾^(١) فقد ربطت هذه الآية بين الإيمان بالله والهداية، وقد يتصور البعض أن الهداية في الآية تقف عند حدود إيمانهم بوجود إله، أما الهداية في ما يتعلق بجميع شؤون الحياة لا تتحدث عنها الآية، ﴿فَإِنْ آمَنُوا بِمِثْلِ مَا آمَنْتُمْ بِهِ فَقَدِ اهْتَدَوْا﴾ أي أن الهداية معلقة بالاعتراف بوجود الله لا غير، إلا أن هذا الفهم تنفيه بقية الآية عندما اعتبرت عدم إيمانهم سبباً للشقاق، ومن الواضح أن الشقاق ماخوذ من الفراق والاختلاف الموجب للشقاء في الحياة، مما يجعلنا نعتقد أن الإيمان بالله هو سبب في الهداية مطلقاً حتى في أبسط شؤون الحياة، قال تعالى: ﴿وَلْيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٢). فهداية الإنسان إلى الصراط المستقيم لا تكون إلا بمعرفة الله تعالى، وبالتالي الحقائق التي يسعى الإنسان لكسبها بحسب منطق القرآن تبدأ بمعرفة الله تعالى، ومن هنا يمكننا القول إن معرفة الله هي الصبغة التي تصبغ كل حياة الإنسان معرفياً أولاً وسلوكياً ثانياً، قال تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ

(١) سورة البقرة: ١٣٧.

(٢) سورة الحج: ٥٤.

أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ^(١)، وكلمة الصبغة تؤكد على حضور معرفة الله في كل خيارات الإنسان.

معرفة الله فطرية

أن الله فَطَرَ العباد على معرفته كما تؤكد آيات القرآن، وهي معرفة بسيطة تخرج الله من الحدين: حد التعطيل والتشبيه، قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٢)، فالآية الكريمة تأمر بإقامة الوجه حنيفاً مخلصاً، بخلع الأنداد ونفي الأوثان والتوحيد الخالص، بمعنى الرجوع إلى واقع الفطرة، قال تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِئَةُ اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^(٣)، وتدل هذه الآية على أن الشك والارتياب في وجوده سبحانه مما لا يمكن ولا ينبغي لعاقل ارتكابه؛ ذلك لأن الله صبغ الإنسان بصبغته وفطره على معرفته، فصاروا عارفين به عرفاناً بسيطاً، لا يعرفون أنهم يعرفون، فلا يستغنون عن تذكرة المذكرين، وتنبيه العارفين، فمع كون المعرفة ثابتة في واقع الفطرة، إلا أنها محجوبة بحجب الغفلة والهوى، فلا تستقيم إلا بالتنبيه والتذكير، وانسجاماً مع هذه الحقيقة التي كشفت عنها الآيات، نجد أن كل ما جاء عن أهل البيت عليهم السلام تأسيس على حقيقة المعرفة الفطرية، فعن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول الله: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فُطِرُوا عَلَى التَّوْحِيدِ^(٤).

(١) سورة البقرة: ١٣٨.

(٢) سورة الروم/ ٣٠.

(٣) سورة إبراهيم/ ١٠.

(٤) أصول الكافي ج ٣ ص ١٨.

وقال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله: ﴿حُنْفَاءَ لِّلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِ﴾^(١) ما الحنفية؟، قال: هي الفطرة التي فطر الناس عليها، فطر الله الخلق على معرفته^(٢)، وقال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عز وجل: ﴿فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فطرهم على معرفة أنه ربهم، ولو لا ذلك لم يعلموا إذا سئلوا من ربهم ولا من رازقهم^(٣)، وغيرها من النصوص.

ومعرفة الله تقتضي تنزيهه من أن يكون متصوراً أو متوهماً، يقول الإمام الباقر عليه السلام: «كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوق مثلكم مردود عليكم»^(٤).

ومن هنا كانت معرفة الله صنع الله في الإنسان والوصول إليها يتم عبر التذكير والتنبيه، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال: لا، قلت: فهل كلفوا المعرفة؟ قال: لا، إن على الله البيان، لا يكلف الله العباد إلا وسعها، ولا يكلف نفساً إلا ما آتاها^(٥)، وقد أكد الإمام عليه السلام إلى أن تكليفهم بالمعرفة تكليف بالمحال، لقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(٦)، و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٧). عن الصادق عليه السلام قال: «ليس لله على الخلق أن يعرفوا قبل أن يُعرفهم، وللخلق على الله أن يُعرفهم، والله

(١) سورة الحج/ ٣١.

(٢) معاني الأخبار الشيخ الصدوق ص ٣٥٠

(٣) بحار الأنوار - المجلسي ج ٦٤ ص ١٣٤.

(٤) منهج البراعة في شرح نهج البلاغة - حبيب الله الهاشمي الخوئي ج ١١ ص ٦٥.

(٥) الكافي - الكليني ج ١ ص ١٦٣.

(٦) سورة البقرة/ ٢٨٦.

(٧) سورة الطلاق/ ٧.

على الخلق إذا عرفهم أن يقبلوا»^(١).

منهج القرآن لتحقيق معرفة الله قائم على تنبيه الغافلين وتذكير الناسين، ولذا نجد أكثر آيات الذكر الحكيم تؤكد على هذا المعنى، فالقرآن لا يبرهن على أمر مجهول يريد إثباته كأي فرضية أو نظرية، وإنما يُذَكِّر ويدعو الناس إلى ربهم الظاهر بذاته، يقول أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ واصفاً مهمة الأنبياء: جميعاً: (فبعث فيهم رسله، وواتر إليهم أنبياءه، ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويُذكروهم منسبي نعمته، ويحتجوا عليهم بالتبليغ، ويشيروا لهم دفائن العقول ويروهم آيات المقدره)^(٢)، قال تعالى: ﴿وَأذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَمِيثَاقَهُ الَّذِي وَاثَقَكُمْ بِهِ﴾^(٣)، وقال: ﴿وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(٤)، بل إن كل آيات القرآن قائمة على التذكير قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾^(٥)، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ وَقُرْآنٌ مُبِينٌ﴾^(٦)، وقال: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾^(٧)، وقال: ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكِرَةً لِّمَن يَخْشَى﴾^(٨).

ويأتي في هذا السياق التفكير في آيات الكون والنفس قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ

(١) مرآة العقول - المجلسي ج ٢ ص ٢٢٦

(٢) نهج البلاغة ج ١ ص ٢٣.

(٣) سورة المائدة/ ٧.

(٤) سورة الواقعة/ ٦٢.

(٥) سورة الغاشية/ ٢٢.

(٦) سورة يس/ ٦٩.

(٧) سورة الأنعام/ ٩٠.

(٨) سورة طه/ ١-٣.

آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكُنْ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿١﴾. كذلك المصاعب والكوارث التي تصيب الإنسان تذكره بالله تعالى وترجعه إلى فطرته، فلو لم تكن المعرفة حقيقة فطرية جبل عليها الإنسان، كيف يستذكر الكافر ربه عندما يشارف على الهلاك؟ وعليه فإن الأمر بالتدبر في آيات الكون لا يفهم على أنه أمر بالتفكر في ذات الله أو أن التفكر هو الذي يحقق معرفة لم تكن موجودة من قبل في الفطرة، فأيات الكون ليست مُعَرِّفَاتٌ وكاشفات عن حقيقة مجهولة، وإنما هي بمثابة منبه ومذكر بتلك المعرفة التي فطر الله العباد عليها، وهي مقام تعريف الله تعالى نفسه للعباد، فعندما يتأمل الإنسان في مظاهر الخلق، يستنطق فطرته التي حجبتها الغفلة، فيرى الله ظاهراً بذاته ومُعَرِّفًا عن نفسه، كما يجد الإنسان تلك المعرفة واضحةً عند الشدائد والمحن، فحينئذ تنقشع كل تلك الحجب ليرى الإنسان ربه.

ومن هنا كان دور العقل في معرفة الله هو الإقرار والإيمان والتصديق، بما عرّف من الحق المبين، وهي فريضة ذاتية يستقل بها العقل الضروري، وهو ملاك التكليف؛ لأن بها تتم حجة الله على العباد، ويتحقق الثواب والعقاب، فإذا امتثل الإنسان إلى أوامر الله، واجتنب وساوس الشيطان، يفتح الله له أبواب رحمته ويزيده في معرفته، أما الكافر الجاحد فيطبع الله على قلبه، ويخذله ويوكله إلى نفسه.

ولذا نجد أن الله قد وعد بأن ينزل السكينة على قلوب المؤمنين، قال تعالى:

(١) سورة فصلت/ ٥٣.

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾^(١)، وإنزال السكينة في قلوب المؤمنين موجبة، وشرط في زيادة الإيـان، كما أنها شرط في أصل الإيـان، والسكينة ليست هنا ما يقابل الحركة في الأجسام، وإنما في مقابل اضطراب الخواطر الشيطانية، الواردة على القلب، وحينئذ لا بد أن تكون السكينة مانعة ودافعة لهذه الخواطر الشيطانية. وهذا الموقف الذي تنزل فيه السكينة، هو موقف الرحمة والكرامة للمؤمنين، وهو موقف تعريف الله تعالى نفسه.

الخلاصة:

من كل ما تقدم يمكننا القول إن معرفة الله في منطق القرآن تمثل الحقيقة الفطرية التي تقوم عليها بقية المعارف الأخرى، فالاعتراف بجوهر الأشياء وما يقع خلفها من حقائق لا يكون إلا بعد الاعتراف بكونها حق، وهذا غير متيسر للإنسان لو لم يرتكز على معرفة فطرية تقوده لله الذي اوجد الخلق بالحق ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ﴾، ومن الواضح أن الإنسان لا يمكنه التصديق بحقيقة السماء والأرض ما لم يسبق ذلك إيـان بالله الخالق، ﴿وَيَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ﴾، وبذلك يصبح التوحيد في المنظور المعرفي القرآني هو الضامن لصحة المعرفة، وعليه يمكننا القول إن الحقائق الفطرية تمثل الأصل الذي تبنى عليه بقية المعارف، فثقة الإنسان في معارفه تسبقها الثقة في ما يشهد عليه وجدانه من حقائق فطرية. ويبدو أن مقولة ديكرت (أنا افكر فانا موجود) هي مقولة معكوسة والصحيح (انا موجود فانا افكر) لكون الفكر يأتي في مرحلة متأخرة بعد الاعتراف بالوجود؛ ومن الواضح أن احساس الإنسان بوجوده

(١) سورة الفتح/ ٤.

احساس فطري غير متوقف على التفكير، واللحظة التي يلتفت فيها الإنسان إلى كونه موجود هي ذاتها اللحظة التي يلتفت فيها إلى أنه حقيقة عارضة على الوجود وليست اصيلة فيه، الأمر الذي يجعل الاعتراف بالله هو بداية اعتراف الإنسان بنفسه وكيانه، وبذلك نفهم قول الأمام الصادق عليه السلام في رواية طويلة جاء فيها: «..تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه»^(١). فاعتراف الإنسان بكونه مخلوق هو اعتراف بخالقه وانكار ذلك إنكار لحقيقته قال تعالى: ﴿أَوَلَا يَذْكُرُ الْإِنْسَانُ أَنَّا خَلَقْنَاهُ مِن قَبْلُ وَلَمْ يَكُ شَيْئًا﴾^(٢). والإنسان الغير ملتفت إلى هذه الحقيقة لا يحتاج إلى أكثر من التذكير والتنبيه، كما هو الحال في لحظات الخوف والهلع حيث يعرف الإنسان حقيقته القائمة بالله، فيسقوط حجب الجهل والغفلة لا يرى الإنسان سوى ربه، قال تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهُ مُنِيبًا إِلَيْهِ ثُمَّ إِذَا خَوَّلَهُ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُو إِلَيْهِ مِن قَبْلُ وَجَعَلَ اللَّهُ آتِدَادًا لِلضَّالِّينَ عَنِ سَبِيلِهِ قُلْ تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيلًا إِنَّكَ مِنْ أَصْحَابِ النَّارِ﴾^(٣)، وقال: ﴿فَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَانَا ثُمَّ إِذَا خَوَّلْنَاهُ نِعْمَةً مِّنَّا قَالَ إِنَّمَا أُوتِيتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ بَلْ هِيَ فِتْنَةٌ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٤).

(١) تحف العقول عن آل الرسول - ابن شعبة الحراني ص ٣٢٦

(٢) مريم: ٦٧.

(٣) الزمر: ٨.

(٤) الزمر: ٤٩.



الأسماء الحسنى وخريطة البناء المعرفي

قبل الحديث عما تمثله الأسماء الحسنى من خريطة معرفية للإنسان لا بد من الحديث بشكل مختصر عن حقيقة هذه الأسماء وعلاقتها بما قدمنا سابقاً في موضوع معرفة الله تعالى، وسوف نستعين هنا بشكل كبير بروايات أهل البيت عليهم السلام بعيداً عن الاجتهادات الكلامية والفلسفية؛ وذلك لكون الرواية هي الأقرب إلى روح القرآن وتعاليمه.

لقد جعل الله الأسماء معراجاً إلى رضوانه ووسيلة للقرب منه؛ لأن تلك المعرفة الفطرية التي اشرنا لها سابقاً تثبتة فقط وتخرجه من كل حد، وصورة، وصفة، واسم، ورسم، وهي المعرفة التي تفضّل الله بها على العباد، حيث عرفهم نفسه، وهو فعله تعالى ولا كيف لفعله، فكان لا بد أن يسمي لنا نفسه بأسماء ويصفها بصفات؛ لأن معرفتنا به تجعلنا عاجزين عن أن نسميه باسم أو نصفه بصفة، بل ليس لنا آلة ننال بها ذلك، فإن سميناه بعقولنا تصورناه، وإن حاولنا بأوهامنا تخيلناه، فخلق الله لنا هذه الأسماء وسيلة بينه وبين خلقه، بوصفها مُعبِّرةً ومُذكِّرةً ومرشدةً إلى الله القدوس، الخارج عن الحدين الظاهر بذاته، بعد

مرتبة تعريفه تعالى نفسه للعباد وليس إيقاعاً على الغائب المجهول، وعليه فهي موضوعة بالوضع الشخصي في قبال الذات الخارجة من حد التعطيل والتشبيه.

جاء في الرواية أن رجلاً سأل الإمام الباقر عليه السلام قال: (أخبرني عن الرب تبارك وتعالى له أسماء وصفات في كتابه؟ وأسمائه وصفاته هي هو؟ فقال عليه السلام: .. فإن قلت لم تزل عنده في علمه وهو مستحقها فنعم، وإن كنت تقول: لم يزل تصويرها وهجاؤها وتقطيع حروفها، فمعاذ الله أن يكون معه شيء غيره، بل كان الله ولا خلق، ثم خلقها وسيلةً بينه وبين خلقه، يتضرعون بها إليه ويعبدونه)^(١).

وعن الإمام الرضا عليه السلام: (ثم وصف نفسه تبارك وتعالى بأسماء دعا الخلق إلى أن يدعوه بها، فسمى نفسه سمياً بصيراً قادراً قاهراً حياً قيوماً...، فكان الله ولا خلق، وقبل أن يخلق الله الخلق، كان غنياً بذاته عارفاً بنفسه، فنفسه هو وهو نفسه، فلا يحتاج إلى اسم و نعت، ولكن خلقها غيره لكي يعبدوه بها، فهي بالتالي غيره، ومن عبد هذه الأسماء فقد عبد غيره)^(٢).

وفي رواية أخرى (الاسم غير المسمى فمن عبد الاسم دون المعنى فقد كفر ولم يعبد شيئاً ومن عبد الاسم والمعنى فقد كفر وعبد اثنين ومن عبد المعنى بإيقاع الأسماء عليه بصفاته التي يصف بها نفسه فذاك التوحيد)^(٣).

ويقول الإمام الصادق عليه السلام (الاسم غير المسمى، فمن عبد الاسم دون

(١) الكافي - الكليني ج ١ ص ١١٦.

(٢) المصدر السابق ص ١٢٠.

(٣) مستدرک سفینه البحار - نمازي شهرودي ج ٥ ص ١٦٥.

المعنى فقد كفر، ولم يعبد شيئاً، ومن عبد الاسم والمعنى فقد أشرك وعبد اثنين، ومن عبد المعنى دون الاسم، فذاك التوحيد، أفهمت يا هشام؟ قال: قلت زدني قال: لله تسعة وتسعون اسماً فلو كان الاسم هو المسمى، لكان كل اسم منها إلهاً ولكن الله معنى يُدُلُّ عليه بهذه الأسماء وكلها غيره^(١).

فالله معنى يجده الإنسان في قلبه بما فطر الله عليه العباد من معرفته، وهي المعرفة التي تخرج الله من كل حد ووهم، والأسماء حينئذ تكون دالة على ذلك المعنى المتحقق في الفطرة، فأسماءه تعالى تعبير وتذكير وإرشاد إلى الله القدوس الخارج عن الحدين، الظاهر بذاته بعد مرتبة تعريفه تعالى نفسه للعباد، وليست إيقاعاً على مجهول أو متوهم أو متصور.

ومن الروايات الدالة في هذا الباب ما روي عن الصادق عليه السلام قوله: (من زعم أنه يعرف الله بتوهم القلوب فهو مشرك، ومن زعم أنه يعرف الله بالاسم دون المعنى فقد أقر بالطعن، لأن الاسم محدث، ومن زعم أنه يعبد الاسم والمعنى فقد جعل مع الله شريكاً، ومن زعم أنه يعبد المعنى بالصفة لا بالإدراك فقد أحال على غائب، ومن زعم أنه يعبد الصفة والموصوف فقد أبطل التوحيد، ومن زعم أنه يضيف الموصوف إلى الصفة فقد صغر الكبير، وما قدروا الله حق قدره، قيل له فكيف سبيل التوحيد؟ قال: باب البحث ممكن، وطلب المخرج موجود، إن معرفة عين الشاهد قبل صفته، ومعرفة صفة الغائب قبل عينه، قيل: وكيف نعرف عين الشاهد قبل صفته؟ قال عليه السلام: تعرفه وتعلم علمه، وتعرف

(١) الفصول المهمة في أصول الأئمة - الحر العاملي ج ١ ص ١٦٤.

نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك، وتعلم ما فيه له وبه^(١).

وفي الرواية إشارة إلى نوع خاص من المعرفة وهي معرفة الشيء بما هو قبل وصفه وتسميته، أي تعرفه به، وذلك بأن يكون دالاً على ذاته بذاته، لا دالاً على ذاته بالعناوين والأسماء والصفات، كما جاء في دعاء الصباح لأمر المؤمنين عليه السلام: (يا من دل على ذاته بذاته، وتنزه عن مجانسة مخلوقاته، فحينئذ تكون معرفة عين الشاهد قبل صفته).

أما لو كان الله غائباً مجهولاً، ولم يدلَّ على ذاته، ولم يُعرَّف نفسه لعباده، فحينئذ لا يكون هناك سبيل إلى معرفته إلا بالإحالة إليه، عبر الأسماء والعناوين والصفات، وبالتالي تكون المعرفة معرفة بالصفة وبالعنوان والاسم، وهي بدورها تحيل إلى غائب لا نعرفه، وهذا ما أبطله الإمام.

ثم يؤكد الإمام في ختام الحديث، أن معرفة الله هي أساس معرفة كل شيء، فحتى الإنسان لا يعرف نفسه بنفسه من نفسه، وإنما يعرف نفسه بالله، فتكون معرفة الله أكثر ظهوراً من معرفة نفس الإنسان لدى نفسه، (تعرفه وتعلم علمه، وتعرف نفسك به، ولا تعرف نفسك بنفسك من نفسك)، وهي لعمري لمرتبة شريفة ومقام عالٍ.

ونختم الروايات برواية عن الإمام علي عليه السلام، التي تلخص كل ما أردنا الإشارة إليه، قال عليه السلام: «الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون، ولا يحصي نعمه العادون، ولا يؤدي حقه المجتهدون، الذي لا يدركه بُعد الهمم، ولا يناله غوص

(١) تحف العقول عن آل الرسول - ابن شعبة الحراني ص ٣٢٦.

الفِطْن، الذي ليس لصفته حدٌ محدود، ولا نعتٌ موجود، ولا وقتٌ معدود، ولا أجلٌ ممدود، فطر الخلاق بقدرته، ونشر الرياح برحمته، ووتد بالصخور ميدان أرضه، وأول الدين معرفته، وكمال معرفته التصديق به، وكمال تصديقه توحيدُه، وكمال توحيدِه الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفْيُ الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة، فمن وصف الله سبحانه فقد قرنه، ومن قرنه فقد ثناه، ومن ثناه فقد جزّاه، ومن جزّاه، فقد جهله، ومن أشار إليه فقد حدّه، ومن حدّه فقد عدّه، ومن قال فيم؟ فقد ضمّنه، ومن قال على م؟ فقد أخلى منه، كائنٌ لا عن حدث، موجودٌ لا عن عدم...»^(١).

إذا تحققت هذه المعرفة، ووجدها الإنسان من غير تصور منه أو توهم، حينئذ تكون المعرفة ذاتها كاشفة عن أن الله لم يجعل طريقاً إلى التقرب منه ومناجاته إلا بما سمي به نفسه، إذ كيف نناجيه ونحن لا نملك طريقاً إلى وصفه وتسميته، ومن هنا لا يتحقق التوحيد ولا يمكن الارتباط بالله وعبادته إلا إذا سمي الله لنا نفسه، ولذا قال الله تعالى تحقيقاً لهذه الحاجة: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾^(٢).

وقد أكدت الآية على المفارقة بين الله المعبود حقاً وبين أسمائه بقوله تعالى: (لله الأسماء)، والغيرية واضحة في النص، فالله شيء والأسماء شيء آخر، وقوله: (فادعوه بها) تأكيد على هذه المباينة، فالحقيقة التي يتوجه إليها الإنسان بالدعاء هي ذلك المعنى الموجود في فطرة الإنسان، وحينها الأسماء لا تكون أكثر من

(١) الاحتجاج للطبرسي ١ / ١٩٩، نهج البلاغة الخطبة الأولى، ١ / ٤٠ تحقيق صبحي الصالح.

(٢) سورة الأعراف / ١٨٠.

إشارة لتلك الحقيقة الظاهرة بنفسها والتي اصطلحت عليها الرواية (بالمعنى). إلى هنا يمكننا التأكيد على أن هذه الأسماء هي غير الله تعالى، بل حتى (الله) هو اسم من الأسماء الحسنى، أو كما يعبر الامام الصادق عليه السلام بقوله: (هو الرب وهو المعبود وهو الله وليس قولي: الله إثبات هذه الحروف: ألف ولام وهاء، ولا راء، ولا باء ولكن ارجع إلى معنى وشيء خالق الأشياء وصانعها ونعت هذه الحروف وهو المعنى سمي به الله والرحمن والرحيم والعزیز وأشباه ذلك من أسمائه وهو المعبود عز وجل)^(١). وبالتالي هناك (معنى) ظاهر في فطرة الإنسان هو المقصود بالعبادة وليست الأسماء سوى إشارة لذلك المعنى.

ومن المفيد التأكيد على أن هذه الأسماء ليست اعتبارات ذهنيةً وتصورات عقليةً، وليست حروفاً وألفاظاً، بل هي حقائق تمثل مظهر تجلي الله لخلقه، فكل ما في الوجود هو مظهر لأسمائه وهو فعله ولا كيف لفعله. فاسم العليم، القدير، الرحيم، الحكيم، ... وغير ذلك من الأسماء نجد لها ظاهرة في خلقه، فالله يخلق بعلم، ويصنع بقدرة، ويحكم برحمة، ويدبر الأمور بحكمة، وبالتالي الأسماء هي عين فعله تعالى، والإنسان هو الذي يرى كل ذلك واضحاً في عجائب صنعه. وعليه يمكننا القول إن هذه الأسماء هي حقيقة الوجود وسر بقاء الخليقة، ولو رفع الله هذه الأسماء لتلاشى الخلق وتحول إلى عدم، إذن كيف نتصور الكون بدون علم وقدرة ورحمة وحكمة.. ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا﴾، ﴿اللَّهُ نُورٌ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

والذي يؤكد على أن هذه الأسماء حقائق وجودية وليس مجرد اعتبارات

(١) الكليني أصول الكافي ج ١ ص ٨٤.

ذهنية، هو ما يجده الانسان في نفسه من هذه الأسماء، فالإنسان يحمل مقداراً من اسم العليم ما به يعلم، ومن اسم الحي ما به يحيى، ومن اسم القدير ما به يقدر، ومن اسم الرحيم ما به يرحم، وهكذا اسم الحكيم والسميع والبصير وغير ذلك من الكمالات الوجودية عند الإنسان. ومن هنا يمكننا ان نجزم أن قيمة الإنسان وسر وجوده قائم بهذه الأسماء، فما يجده الإنسان في نفسه من العلم، والقدرة، والسمع، والبصر، والحياة، والرحمة، والإيمان... هي من تلك الأسماء، لأنها فعلُ الله في الإنسان، وهي حقيقة الإنسان وسر بقائه، فلو رفعها الله منه لكان نسياً منسياً.

وما نؤكد عليه هنا من مفارقة معرفية، هو أن طريق معرفة هذه الحقائق التي يتصف بها الإنسان هو وجدانه لها وليس التصور العقلي، فلو استخدم الإنسان كل طاقاته العقلية لكي يعرف حقيقة القدرة أو البصر أو السمع أو غير ذلك لاستحال عليه ذلك؛ لأن معرفة البصر بوجدان البصر لا غير، فالأعمى لا يعرف البصر حتى يصبح بصيراً، وكذلك بقية هذه الحقائق والاسماء، فهي كمالات ظاهرة بنفسها ودالة على ذاتها بذاتها، يعرفها الإنسان الواجد لها بحيث لا يرتاب في معرفتها، وفي ذات الوقت لا يمكنه أن يتصورها، وعندها يصبح دور العقل منحصر في معرفة آياتها وعلاماتها، وكل ما يقع في قدرة العقل هو معرفة البصر بآيات البصر والسمع بآيات السمع والقدرة بآيات القدرة.

ويمكن أن نخلص مما تقدم بالآتي:

أسماء الله الحسنى هي فعل الله الذي تجلى في الخلق، بالتالي هي السنن التي

بها قوام كل المخلوقات.

الإنسان يحمل من الاسماء الحسنى ما به تتحقق كل كمالاته الوجودية.

الاسماء الحسنى هي التي تحقق الرابط الإيماني بين الإنسان وبين الله، حيث يتم التقرب إلى الله عبر هذه الأسماء فمن يعمل على نحو جهله بطلب العلم يتقرب لله باسم العليم، والذي يكون رحيماً يتقرب إليه باسم الرحيم وهكذا كل الأسماء كما سيتضح لاحقاً.

تشكل هذه الأسماء الأساس الذي يحقق الانسجام بين الإنسان وبين الكون. فكل ما تكامل الإنسان عبر تجسيد هذه الأسماء كلما اقترب من تحقيق هذا الانسجام. فالإنسان مع انه صغير في قبال الكون إلا أنه صورة مصغرة له، كما جاء في بيت الشعر المنسوب للإمام علي عليه السلام: **وَمَحَسَّبُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ، وَفِيكَ انطوى العالم الأكبر.**

الاسماء الإلهية وأصول القيم الأخلاقية:

تمثل القيم الإطار الأخلاقي الذي يتحرك على وفقه الإنسان، بل أن حقيقة الإنسان وعظمته تعود إلى قدرته على التحلي بهذه القيم. ومن الواضح أن أهمية القيم لا تقف عند هذه الحدود وإنما تعد أيضاً الخلفية المؤسسة لكل المعارف الإنسانية، فكل العلوم الإنسانية تتحرك وفق قيم خاصة، فعلم الأخلاق هو الذي يسعى لتحقيق القيم الأخلاقية، وعلم القانون هو الذي تتجلى فيه قيم القانون ومبادئه، وبالتالي هو نظام حقوقي يسعى لتحقيق أهداف وقيم، وعلم

الاجتماع يسعى للكشف عن القيم التي يقوم عليها البناء الاجتماعي، وعلم النفس يهدف خلق توازن نفسي ارتكازاً على قيم محددة، وهكذا نجد القيم هي الحاضرة دوماً في كل العلوم الإنسانية. ومن هنا نعتقد أن دراسة أي علم أو محاولة إيجاد تطبيقات خاصة به، بعيداً عن روح القيم التي تشكله، تعتبر محاولة عبثية بعيدة عن ضوابط الحقيقة، بل حتى العلوم التطبيقية ليست بعيدة عن ذلك لأنها في المحصلة تسعى لخدمة الجانب الإنساني بما يحتويه من قيم.

أما فيما يخص تعريف القيم نجد أن هناك تعريفات متعددة تتراوح بين الحاجة، والاهتمام، والمعتقد، والسلوك، والدافع، والسمة، والاتجاه. وبحسب تصوري أن حقيقة القيمة ومعناها أقرب إلى الحالة الوجدانية التي فطر عليها الإنسان، فلولا وجود حقائق مقدسة عند البشر لما تكاملت الحياة بل تعذرت، والاستدلال على وجودها شبيه بالاستدلال على وجود العقل، فكما تسالم البشر على وجوده، كذلك تسالموا على وجود القيم.

أما مصدر القيم وشرعيتها يصبح واضحاً حينما نفهم القيم ضمن إطارها الطبيعي، وذلك عندما نخرجها من إطار الذات إلى إطار الموضوع، أي من إطار جعل القيم رهينة انفعالات عقلية ونفسية نحو الأشياء، إلى الاعتراف بوجودها المستقل كحقائق تمتاز بالثبات، وبمعنى آخر إخراجها من النسبية المتحركة، إلى المطلق الثابت، الذي يلعب العقل فيها الدور الأكبر في كشفها والإيمان بها، فهي تعبير عن عمق الذات المفطورة على حب الجمال والكمال والخير، وبهذا يمكننا تفسير حالة التجاوز والتسامي الموجودة عند كل البشر، فالإنسان الذي لا يشعر بالقيم لا يمكنه النزوع إلى مثل أعلى ولا يهوى المقدس

والمتعالي، فالشعور بالقيم هو الذي يجعل الإنسان يتجاوز ذاته للوصول إلى ما هو أعلى. فالحالة الوجدانية التي تشعر بضرورة التكامل وبوجود المتعالى لهي أقرب دليل إلى نزوع النفس الإنسانية إلى تلك القيم التي تشعر بها في عمق وجودها. فعندما نُخرج القيم من هذا الإطار ونبحث عنها ضمن سياق الفعل ورد الفعل الذي تخلقه طبيعة التفاعل البشري فيما بينها وبين الأشياء، حينها تفقد قدسيتها وثباتها واستقرارها، وتتحول من كونها معايير للظروف والأحداث إلى رهينة لتلك الظروف والأمزجة، ونحن بهذا لا ننكر وجود قيم خاطئة نتيجة انفعالات وتعميمات وتجريدات مصدرها تجارب الإنسان السيئة تجاه الأشياء والأشخاص والمواقف. ولهذا نحن لا نقول: إن القيم هي انتقاء بلا معيار، وإنما العقل الكاشف عنها هو الذي يمنحنا الثقة بها، والعقل واحد عند الجميع، والضمانة الأخرى للقيم هو الدين المذكّر بتلك القيم والمثير لدفائن العقول، فيصبح العقل والدين أو العقل المستبصر ببصائر الوحي هو أساس القيم ومصدر شرعيتها.

إن أسماء الله الحسنى هي أسمى معاني الكمال والجمال وهي الأساس لكل قيمة يعشقها الإنسان، قال تعالى: ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ * هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ * هُوَ اللَّهُ الْخَالِقُ الْبَارِئُ الْمُصَوِّرُ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾^(١).

إن المعاني التي نجدتها في هذه الآيات وما تكشف عنه من أسماء، لهي حقيقة

(١) سورة الحشر/ ٢٢-٢٤.

القيم التي أرثاها الله لبني الإنسان، إنها العلم، القدرة، الرحمة، السلام، الأمن، الهيمنة، العزة، الجبر (التألف)، الصنع، الجمال، العزة والحكمة، التي لو تجلّت في الإنسان لأبتعث مكاناً محموداً.

فالعالم أقرب إلى ربه من الجاهل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾^(١)، والمؤمن المقتدر خير من الضعيف: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾^(٢)، والرحمة أم الفضائل: ﴿رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ﴾^(٣)، والسلام أنشودة الخير: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السَّلْمِ كَافَّةً﴾^(٤)، والأمن وسيلة التقدم: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ، أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ﴾^(٥). والهيمنة عنوان المجد: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾^(٦)، والعزة جلاباب المؤمن: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(٧). والجبر هدف المؤمنين: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ﴾^(٨). والصنع الجميل زينة الحياة الدنيا: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجُبَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾^(٩). والحكمة

(١) سورة فاطر/ ٢٨.

(٢) سورة الأنفال/ ٦٠.

(٣) سورة الفتح/ ٢٩.

(٤) سورة البقرة/ ٢٠٨.

(٥) سورة الأنعام/ ٨٢.

(٦) سورة لقمان/ ٢٠.

(٧) سورة المنافقون/ ٨.

(٨) سورة آل عمران/ ١٠٣.

(٩) سورة سبأ/ ١٣.

فيها الخير الكثير: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١)، وكلما تحلى المؤمن بواحدة من هذه الصفات، اقترب إلى الله درجة.

ومن هنا أمر الله تعالى أن ندعوه بأسمائه الحسنى فقال: ﴿وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾^(٢)، والأسماء الحسنى وسيلة القرب من الله، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾^(٣)، والوسيلة إلى الله عمل بالصلاحات، قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ﴾^(٤). وهكذا تصبح أسماء الله الحسنى هي وسيلة العبد إلى ربه، ومناجاة الله بهذه الأسماء ليس من باب ترديدها لفظياً وإنما من باب تجسيدها عملياً، فالعبد الشكور قد ناجى ربه باسم الشكور، قال تعالى: ﴿اعْمَلُوا آلَ دَاوُدَ شُكْرًا﴾^(٥)، أي شكراً عملياً وتجسيدياً خارجياً، وكذلك من عمل على محو جهله بطلب العلم يكون قد ناجى ربه باسم العليم، قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ﴾^(٦). ومن يستغفر من ذنوبه ويصبح تائباً يكون قد تقرب إلى الله باسم التواب، قال تعالى: ﴿وَاسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي رَحِيمٌ وَدُودٌ﴾^(٧)، وهكذا يرتفع المؤمن بتلك القيم حتى يجسد بسلوكه تلك الأسماء، وعليه لا يكون المؤمن جاهلاً بل عالماً، ولا يكون عاجزاً بل قادراً، ولا يكون

(١) سورة البقرة/ ٢٦٩.

(٢) سورة الأعراف/ ١٨٠.

(٣) سورة المائدة/ ٣٥.

(٤) سورة فاطر/ ١٠.

(٥) سورة سبأ/ ١٣.

(٦) سورة المجادلة/ ١١.

(٧) سورة هود/ ٩٠.

قاسياً بل رحيماً، ولا يكون ضعيفاً بل قوياً، ولا يكون جاحداً بل شاكراً، ولا يكون ارعناً بل حكيماً، ولا يكون ذليلاً بل عزيزاً، ولا يكون وضيعاً بل كبيراً، وهكذا غفوراً، ودوداً، تواباً، براً، لطيفاً، حليماً، رؤوفاً، عفواً، جميلاً، مسبحاً، سيذاً، طيباً، معطاءً، عدلاً، غنياً، محسناً، وهاباً، كريماً، جواداً، رزاقاً، متفضلاً، حفيظاً، خبيراً، صانعاً، حامداً، مقدساً، متعالياً على الباطل، متكبر على المتكبر، مالك لزام نفسه، سميعاً للحق، مبصراً للهدى، سلاماً على من حوله، مهيمناً على الطبيعة، جابر لكسر الضعيف.

وهكذا عبر التجسيد العملي والفعل الخارجي تصبح الأسماء طريقاً إلى الله، أما الذكر القلبي واللفظي، فهو ضروري لتأكيد هذه القيم واستذكارها، حتى تكون حاضرة دوماً في وعي الإنسان. وعليه فإن الطريق الوحيد لتكامل البشر هو معرفته تعالى، ومن ثم معرفة أسمائه، ويتكامل الإنسان بمقدار وجدانه لتلك الأسماء. قال تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

(١) سورة يوسف/ ٧٦.



الإيمان قاعدة المعارف الإلهية

في قمة الهرم القيمي يتجلى نور التوحيد، ثم أسماء الله الحسنى، وبعدها يأتي دور الإيمان كصلة بين الحق والخلق، ومن الإيمان تجري روافد القيم، لأن الإيمان في واقعه هو التسليم للحق، وفي البدء التسليم للحي القيوم الذي به قامت السماوات والأرض، ثم التسليم لأسمائه الحسنى التي تتجلى في الطبيعة سنن وفي الإنسان مُثل وفضائل وقيم.

والإيمان في واقع الأمر تعبير آخر عن الاعتراف بالحق؛ لأن ثقة العقل بمعارفه هي التي تحقق التسليم بوجود الأشياء وبالتالي الأيمان بما للأشياء من حقيقة وحقوق، فحين تؤمن بوجود شخص لا بد أن تعترف بحقه في الحياة، كما تعترف بحقه في أن يعيش كريماً وهكذا جميع حقوقه الضرورية والكمالية. والحال نفسه عندما نعترف بالله وبأسمائه وبالشمس والأرض والحياة.. نشرع في بناء العلاقة القائمة على الحقوق الموضوعية؛ لأن هذا الاعتراف يعتبر بذرة الحقوق في العلاقة مع الآخر، وهذه هي حكمة المعرفة وثمره العقل فمن دون الإيمان بحقيقة الأشياء وواقعيتها يستحيل التواصل معها والتكامل بها. فكل

شيء موجود يعتبر ذا حق، لأننا نعترف به، وبالتالي علينا أن نتكيف معه. فمثلاً الطبيعة موجودة، وحقها الاعتراف بها، فقد نسخرها لمصلحتنا، وهذا حقنا عليها، وقد نحافظ عليها ونرعها وهذا حقها علينا، لأن اعترافنا بها يستدعي التكيف معها بصورة أو بأخرى. وهكذا تأتي شرعية الحقوق حسب هذه الفلسفة ولكن ليس من باب منفعة الشيء للذات وإنما من باب الاعتراف بوجوده كشيء موضوعي قائم وله حقوق كما له حقيقة.

وبذلك يصبح الإيمان هو قاعدة القيم التي تبنى عليها العلاقة مع الآخر. ومن الواضح أن الإيمان يشمل الإيمان بالغيب والإيمان بالشهود، أو حقوق الله وحقوق الناس، ويأتي في حق الله العبادة التي تتفرع منها كل القيم العبادية.

ويمكننا أن نؤكد أن عشق الإنسان للقيم وتطلعه للكمال نابع من إيمان الإنسان بالله وبأسمائائه الحسنى، ومن هنا كان كمال الإنسان عن طريق الاتصال بالله ومن ثم التخلق بأخلاقه، فأعظم ما يتطلع له الإنسان هو تجاوز انانياته الضيقة والتحول إلى حالة اسمى وارفح، وذلك لا يكون إلا بعد الإيمان بالله وبأسمائائه الحسنى، فمحدودية الإنسان من جهة وإطلاقية القيم من جهة أخرى تفرض عليه تجاوز الذات والمادة للبحث عن مصدر هذا الإطلاق، فمثلاً العلم كقيمة مطلقة، أو العدل، أو القدرة، أو الرحمة، وغيرها من قيم الكمال، تتضمن إطلاقاً لا يجده الإنسان في عالم المادة ولا يلمسه في واقع الشهود، وفي الوقت نفسه يؤمن باللامحدودية لهذه القيم، فلا يفهم الإنسان هذا الإطلاق إلا إذا تعلق بالله وآمن به، فارتباط هذه القيم بالله عبر أسمائائه الحسنى مثل العليم، القدير، الرحيم، وغيرها من الاسماء، يجعل المعرفة الإنسانية لا تكتمل إلا بالله، وهذا هو البعد العرفي للتوحيد.

وبالتالي الإيمان بالله في حقيقته تحديد لمسار الإنسان، فبدل أن يكون مسار الإنسان نحو الذات يكون مساره نحو الله، وقيمة حياة الإنسان بقيمة الهدف الذي يسعى إليه، ومن هنا كانت حياة الإنسان بين مسارين، بين حبه لله وحبه لذاته، أي بين أن تكون حياته لها قيمة وبين أن تكون القيمة هي انانياته وشهواته، قال تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِ غِشَاوَةً فَمَنْ يَهْدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾^(١). وقال تعالى: ﴿وَاصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَلَا تَطَّعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾^(٢).

فإذا كان الإنسان مفطوراً على حب الكمال فهو مفطور قبل ذلك على حب الله تعالى، والإيمان بالله ليس إلا استحضار لهذا الحب في القلب، ومن هنا كان أول ما يتفرع من الإيمان هو الحب. وجاء في الحديث الشريف: «وهل الدين إلا الحب». وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَن دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ﴾، وقال: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾. والحب هو جوهر الحياة وسر بقائها، والمعرفة التي لا يكون أساسها الحب تكون وبالاً على الإنسان، قال تعالى: ﴿وَقَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَّوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَيَلْعَنُ بَعْضُكُم بَعْضًا وَمَأْوَاكُمُ النَّارُ وَمَا لَكُم مِّن نَّاصِرِينَ﴾^(٣). ومن حب الإنسان لله يتفرع حبه لمخلوقاته التي هي

(١) سورة الجاثية: ٢٣.

(٢) سورة الكهف: ٢٨.

(٣) سورة العنكبوت: ٢٥.

مظهر لقدرة الله وجماله، وشعور الإنسان بالنعمة ناتج من شعوره أولاً بالمنعم، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُم مِّمَّا خَلَقَ ظِلَالًا وَجَعَلَ لَكُم مِّنَ الْجِبَالِ أَكْنَانًا وَجَعَلَ لَكُم سَرَائِيلَ تَقِيكُمُ الْحَرَّ وَسَرَائِيلَ تَقِيكُم بِأَسْكُم كَذَلِكَ يُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تُسْلِمُونَ﴾^(١).

وهكذا يتفرع العدل من الإيثار بعد الحب؛ فالإيثار بالله وبما خلق يعني الاعتراف بكل حق في العالم ومن ثم الالتزام فطرياً بهذه الحقوق. ومن الواضح أن العدالة قيمة محورية لا تستقيم الحياة بدونها، ولذا كانت محور اهتمام المصلحين وكبار الفلاسفة والمفكرين، فنجدها عند افلاطون حاكمة على عالم المثل ولا بد من تطبيقها على الأرض. واعتبرها أرسطو القيمة الأولى من قيمه الثلاث (بالإضافة إلى العقل والحب)، كما نجدتها في الحياة المتوازنة عند أبيقور، إذ إن الاعتدال في السلوك يكون بالتوازن بين سائر اللذات. أما المذاهب الأخلاقية الحديثة فقد أشادت بها، وإن اختلفت في تبريرها.

أما الأديان فقد جعلتها إلهودية الأصل الثاني (بعد طهارة القلب)، واعتبرتها المسيحية أقل الواجب، وقد اعتبرها القرآن الكريم هدف الرسالات، حيث قال سبحانه: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾، وقال عن العدالة حتى مع الأعداء: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾.

وبعد الحب والعدل يتفرع من الإيثار قيمة الحياة، وذلك عندما يُطْفِئ

(١) سورة النحل: ٨١.

الإيمان على الحياة أهدافاً سامية وقيماً كبرى، هو الأمر الذي يجعل الإنسان أكثر تطلعاً وفاعلية، فالحياة التي لا تحتزن في مضامينها غايات وقيماً كبرى لا تحرك الكوامن الإبداعية في الإنسان، والإيمان بالحياة هو بقدر الإيمان بما تحويه الحياة من حكمة وفلسفة، وكل ذلك لا يكون واضحاً بدون الإيمان بالله والإيمان بوجود إرادة حكيمة تقف وراء هذا الوجود، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾^(١)، فمن خلال الإيمان تنكشف فلسفة الحياة وغاياتها وأهدافها، والأمر الذي يجعل الإنسان أكثر اندفاعاً وحيوية لمعرفة الحياة وفهمها على حقيقتها، أما الوقوف على ظواهر الحياة وإهمال الحكمة التي تقف خلفها يشكل خللاً معرفياً ينعكس سلباً على مجمل وعي الإنسان وفهمه، ومن هنا فإن المعارف الدينية تهتم ببيان الحكمة والغاية العامة من الوجود أما الرصد المادي لظواهر الحياة فموكول للإنسان بما زوده به الله من وسائل للعلم والمعرفة، وبالتالي الإيمان يربط الإنسان بالحياة ويجعله أكثر تطلعاً وفاعلية. ومن الواضح أن الحيوية مبدأ جوهرية في كل المذاهب الأخلاقية، وتتجلى هذه الفاعلية في الجهاد فقد جاء في القرآن: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾، واعتبر الجهاد سبيلاً للهداية وقال ربنا سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، والحراك الحضاري والتدافع بين الأمم هو الذي يخرج كل ما عند الإنسان من طاقات إبداعية. قال تعالى: ﴿وَلَوْ لَا دَفَعُ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ﴾^(٢).

(١) سورة المؤمنون: ١١٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٥١.

هذه نماذج لتسلسل قيم الإيمان، وبالتالي الإيمان ليس مجرد حالة قلبية لا علاقة لها بالعمل وإنما هو تصديق بالقلب وعمل بالجوارح، وعليه لا يكون هناك إيمان دون الإيمان بالقيم التي تتجلى من معرفة الله ومعرفة أسمائه الحسنی. فيكون كل اسم منها في الحقيقة ينبوعاً لقيم سامية تؤسس لنا فهماً لسنن الكون، ووعياً لقيم الدين.

وعلى هذا الأساس يصبح الدين نظاماً من القيم يغطي جميع اهتمامات الإنسان وحاجاته وتطلعاته، والوحي ليس إلا خطاباً مكثفاً لهذه القيم، ومن هنا كان من الضروري إيجاد نص يستوعب كل هذه القيم، ليس فقط ذكرها والتأكيد عليها، وإنما أيجادها ضمن قوالب تمثل شبكة معقدة من العلاقات تحاكي التعقيد في النظام الكوني، فالسنن التي تحكم نظام الوجود هي ذاتها القيم التي تحكم نظام التشريع، والتداخل بين النص والوجود هو الذي يحفز العقل الإنساني للتفكير والابداع، ومن هذا البعد نفهم توصيات القرآن بضرورة التدبر في آيات القرآن، والتفكر في آيات الكون، وكذلك نفهم أيضاً توصية القرآن بالعقل والتعقل؛ وذلك لأن الحالة الوجدانية تمثل الفطرة وجانب التفاعل الروحي الداخلي، والعقل يمثل الجانب الفاعل والمتفاعل مع قيم الدين ومقومات الحياة.



فطرية المعارف القرآنية ونظام التذكير والتنبيه

من خلال الإشارات السابقة اتضح ما نرجو الوصول إليه، وهو أن الإنسان مفضول على معرفة الله واسمائه الحسنى، وعليه فإن جوامع العلم وأصول الحكمة حاضرة في فطرة الإنسان حتى لو غفل عنها، والمقصود بجوامع العلم وأصول الحكمة هي تلك المعاني المتجلية من أسماء الله الحسنى، وهي تمثل في حقيقتها مرجعية للعقل ومعياري لتقييم الأمور، وبدونها يستحيل على العقل الحكم على الأفعال والمواقف، وبذلك يمكننا أن نقول إن الإنسان لا يمكنه بل يستحيل عليه تقييم أي شيء دون الارتكاز على قيمة من هذه القيم. وقد أكدنا سابقاً بأن التعقل في القرآن يقصد به العقل العملي، أي اتخاذ موقف يترتب عليه سلوك خارجي، وبناءً على ذلك يمكننا أن نؤكد هنا بان مرجعية العقل هي تلك القيم الفطرية.

ومن الواضح أن أفعال الإنسان على مستوى السلوك الفردي أو الجماعي يتم معيارها وتقييمها على أساس الحسن والقبح، أو الخير والشر، أو الحق والباطل، أو الجميل والقبيح، أو العدل والظلم، أو غير ذلك، وكل ذلك لا يكون مفهوماً

مالم تكن هذه المعايير القيمية محل اشتراك بين جميع البشر، ولا نقصد بالاشتراك الاتفاق في تشخيص الموضوعات الخارجية وإنما الاتفاق على قيمة تلك القيم، أي أن الجميع يحب الحسن ويكره القبيح، ويجب الخير ويكره الشر، ويجب الحق ويكره الباطل، ويجب الجمال ويكره القبيح، ويجب العدل ويكره الظلم وهكذا، وهذا لا يمكن مالم تكن هذه القيم فطرية جبل الإنسان عليها، وعليه يصبح دور العقل هو الحكم ارتكازاً على هذه القيم، أما معرفة نفس القيم فيتم عبر التذكير والتنبيه ليس إلا.

ومن الواضح أيضاً أن فعل الإنسان واختياره صغيراً كان او كبيراً لا يخرج عن هذه المعادلة، مما يعني أن حياة الإنسان وبكل تفاصيلها معتمدة على هذه القيم الفطرية، ومن هنا كانت توصيات الإسلام في ما يتعلق بالحياة قائمة على التذكير بهذه القيم، قال تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِّنْ إِمْلَاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ * وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ * وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(١)، وقد اشتملت هذه الآيات على وصايا عشرة افتتحتها بالنهي عن الشرك؛ ويبدو أن النهي عن الشرك في مستهل الوصايا يؤكد ما توصلنا له بأن معرفة الله تمثل الأساس لكل القيم الأخلاقية،

(١) سورة الأنعام: ١٥٣.

ثم بدأت الآيات بذكر الوصايا التي لا يمكن أن تكون مفهومة لو لم ترتكز على حقائق تشكل قيم فطرية عند الإنسان، فمثلاً أمرت الآية بالإحسان بالوالدين، والإحسان مرتكز فطري لذا اعتمدت عليه الآية دون البرهنة عليه أو بيان أهميته وقيمه، أي أن الآية ربطت بين الإحسان كقيمة فطرية وبين الوالدين كقضية خارجية. وهكذا يصبح الإنسان محسناً لوالديه، رازقاً لعياله، مقدساً من الفواحش، سلاماً على من حوله، محسناً في مال إليتهم، عادلاً في تجارته، مستقيماً في منطقه وعادلاً في قوله، موفياً لعهدده، وهكذا يقترب الإنسان من الله بتجسيده للقيم التي هي تجليات لأسماء الله الحسنی.

ومن الضروري الإشارة إلى أن القول بفطرية القيم لا يلغي دور العقل؛ وذلك لأن العقل له أكثر من وظيفة، فهو أولاً: مسؤول عن رصد هذه القيم وذلك عن طريق استنطاق الفطرة سوى كان من خلال التدبر في القرآن أو التفكير في آيات الكون، أو الاعتبار بما يقع في الحياة من عبر ومواقف. وثانياً: مسؤول عن رصد الواقع الخارجي وتشخيصه بكل الوسائل العلمية الممكنة، وبعبارة أخرى مسؤول عن تحديد الموضوعات الخارجية، وبذلك يفتح الباب أمام الاستعانة بأهل الخبرة والاختصاص وبخاصة في تحديد الموضوعات المعقدة. وثالثاً: مسؤول عن إيجاد القيم المناسبة للموضوعات الخارجية ومن ثم تحديد الموقف منها ارتكازاً على تلك القيمة. ومن هنا تبدأ النسبية كنتيجة طبيعية للتباين في كيفية معالجة الواقع، فمثلاً العدالة قيمة فطرية حاضرة عند الإنسان بدون إقامة البرهان عليها، ومع ذلك يقع الاختلاف حول تطبيق هذه العدالة وتجسيدها على أرض الواقع، ومن هذه الزاوية تكون المعرفة نسبية وذلك لسببين.

الأول: تباين المناهج في رصد الواقع وتحديدده، فمثلاً في القضايا الاجتماعية أو السياسية هناك نظريات مختلفة ولكل واحدة من هذه النظريات تشخيصها الخاص للواقع، الامر الذي ينعكس في المعالجات المقترحة للظواهر السياسية أو الاجتماعية أو غير ذلك. وثانياً: بسبب الواقع المتغير بطبعه فما يكون مناسباً اليوم لتحقيق العدالة لا يكون مناسباً في وقت آخر، وبما أن الواقع متغير فالأساليب أيضاً متغيرة ومن هنا كانت العدالة قيمة ثابتة إلا أن تطبيقها نسبي ومتغير.

ولتقريب ما تقدم نمثل بالعدالة الاقتصادية باعتبار أن العدالة قيمة حاكمة على اقتصاد الناس ومعاشهم، فمع أن هناك اجماع على مطلوبة العدالة الاقتصادية إلا أن هناك تباين كبير على مستوى النظريات في تحقيق تلك العدالة، فمثلاً النظرية الماركسية تعتقد أن ذلك يتحقق عبر الاشتراكية وتوزيع الثروة بالتساوي بين الجميع. بينما النظرية الرأسمالية تعتقد بان ذلك يتحقق عبر التنافس الحر وتكريس الملكية الفردية. وبالتالي هناك مساحة اجتهادية يتحمل مسؤوليتها الإنسان في مقارنته للواقع، وفي ظني لم يتدخل القرآن في هذا الحقل واكتفى بالعمل على تهذيب النفس من الأهواء والشهوات بوصفها معوقات تمنع من رؤية الواقع رؤية موضوعية محايدة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْكَيْلِ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ حيث نهت هذه الآية عن الاقتراب من مال اليتيم إلا بالتي هي أحسن، إلا أنها لم تبين لنا طبيعة الطريقة الاحسن وكيف تكون؟ وإنما أوكلت تحديد ذلك للإنسان عبر اجتهاده، وكذلك أمرتنا الآية أن نوفي الكيل والميزان بالقسط ولكنها لم تبين لنا الكيفية التي تحقق لنا ذلك، وعليه يصبح

الإنسان هو المسؤول عن ذلك بقدر طاقته واجتهاده ومن هنا جاء متصلاً في نفس الآية قوله تعالى: ﴿لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾. وهكذا يكون الشأن في كل الموضوعات، ويبدو أن هذه المساحة من المعرفة تقع ضمن مسؤولية الإنسان واجتهاده، ولم يتدخل القرآن في حسم هذا التباين، وإنما جعل الابتلاء الحقيقي للإنسان هو في الابتعاد عن التقييمات المصلحية والذاتية، ومن هنا نفهم السياق المعرفي للآيات التي تتحدث عن التزكية ومخالفة الهوى بوصفها ضمانة الوصول للتقييم الموضوعي للواقع. قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا وَإِن تَلَوُّوا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾^(١)، تكشف هذه الآية عن الدور السلبي للهوى في التشخيص الموضوعي والحيادي للواقع، وإقامة القسط والعدل قد يتعارض مع مصالحنا الشخصية أو قد يكون على غير صالح من نحب مثل الوالدين أو الاقربين أو الأغنياء، ولذا تأمرنا الآية بعدم اتباع الهوى ﴿لَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا﴾، وقال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ﴾^(٢). ونلاحظ هنا أن الآية جعلت عدم اتباع الهوى شرط في إقامة الحكم بالحق، أي ان كل الانحرافات السياسية تعود بشكل مباشر إلى اتباع الهوى، وبالتالي أن تشخيص الموضوعات الخارجية يتحمل مسؤوليتها الإنسان، حيث لم تبين الآية الآليات المناسبة لإقامة الحكم العادل وإنما جعلتها

(١) سورة النساء: ١٣٥.

(٢) سورة ص: ٢٦.

في عهدة الإنسان، والتوصية الوحيدة التي قدمتها الآيات القرآنية في هذا الشأن هو ترك العمل بالهوى وتهذيب النفس حتى يتمكن الإنسان من رؤية الواقع كما هو لا كما يجب هو أن يراه.

وفي المحصلة أن عملية التعقل تعتمد على نوعين من المعارف الأول منها فطري وهو القيم والمبادئ التي تمثل معايير للحق، والوصول إلى هذه المعرفة يتم عبر تنبيه الإنسان وتذكيره بالله وبأسماؤه الحسنى. والثاني هو معرفة الواقع الخارجي ويتم ذلك عبر الكسب والجهد العلمي، وهي المساحة المتاحة للإنسان لتسخير كل إمكاناته العلمية للتمييز بين الأشياء بشكل دقيق، وفي هذه المساحة من المعرفة لم يتدخل القرآن واكتفى بتذكير الإنسان بما يمتلك من أدوات.

وعليه يمكننا أن نقول إن نظرية المعرفة القرآنية - فيما يتعلق بمعرفة الله ومعرفة اسمائه الحسنى وما يتجلى منها من قيم - تقوم على التذكير والتنبيه قال تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ *﴾^(١). وقال في سورة طه: ﴿طه * مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى * إِلَّا تَذَكُّرًا لِمَنْ يَخْشَى *﴾^(٢). وقال تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ *﴾^(٣). وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ *﴾^(٤)، وقال تعالى: ﴿فَاتِّمِمَّ سِرْنَا بِلسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ *﴾^(٥). وقال تعالى: ﴿سُورَةٌ

(١) سورة الغاشية: ٢٢.

(٢) سورة طه: ١ - ٢ - ٣.

(٣) سورة ص: ٢٩.

(٤) سورة الزمر: ٢٧.

(٥) سورة الدخان: ٥٨.

أَنْزَلْنَاهَا وَفَرَضْنَاهَا وَأَنْزَلْنَا فِيهَا آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ لَّعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١﴾. والتذكير لا يكون مفهوماً ما لم تكن الحقائق المذكور بها معلومة سلفاً للإنسان.

كما أن التدبر في القرآن يقودنا إلى أن تلك الحقائق الفطرية تمثل المحكمات من الكتاب، وبالتالي تمثل الأصول التي تقوم عليها توصيات القرآن واحكامه، فالصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر قال تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ﴾ (٢). وبالتالي القيمة التي يقوم عليها هذا الحكم هي طهارة النفس وتنزيهاها من العيوب ويعود كل ذلك إلى اسم القدوس الذي يعتبر أساساً لكل قيم الطهارة والنزاهة. وكذلك الحال بالنسبة للصدقات التي تعمل على تطهير الإنسان وتزكيته من الانانيات والمصالح الضيقة قال تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾، وبالتالي ترويض الإنسان وتربيته على العطاء، وترجع هذه القيمة إلى أسم الرزاق الذي يعد أساساً لكل معاني العطاء ولذا امر الله الإنسان أن يقتدي به ويرزق غيره من أهل الحاجة قال تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا وَارْزُقُوهُمْ فِيهَا وَاكْسُوهُمْ وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ (٣). أما الحج فقد اكدت الآيات على قيمة التقوى بوصفها هدف يطمح الإنسان للوصول إليه لأنها قمة النزاهة والطهارة قال تعالى: ﴿الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ الْحَجَّ فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ وَمَا تَفَعَّلُوا مِنْ خَيْرٍ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَتَزَوَّدُوا فَإِنَّ

(١) سورة النور: ١.

(٢) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٣) سورة النساء: ٥.

خَيْرَ الزَّادِ التَّقْوَى وَاتَّقُونِ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ ﴿١﴾. وهكذا الحال في كل الاحكام سواء كانت معاملات أو عبادات أو توجيهات أخلاقية، حيث نجدتها تنكي بشكل مباشر أو غير مباشر على قيمة يكون مردها أسماء الله الحسنى، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (٢). أي ان تفصيلات الكتاب من أمر ونهي واحكام يرتكز على علم، ويبدو أن العلم المقصود هو الحكم والقيم التي تقوم عليها التفصيلات، فلو اخذنا مثلاً لهذه التفصيلات آية الوضوء التي تعتبر من أكثر الاحكام تفصيلاً في القرآن، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِّنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ (٣). نجد أن الآية بعد ان بينت الاحكام تفصيلاً أشارت إلى الحكمة من ذلك بقوله: ﴿يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾، فالطهارة والشكر مضافاً إلى كونها من القيم التي يجب تحقيقها في واقع الإنسان، تعتبر أيضاً من الركائز العلمية التي يبصر بها الإنسان للحياة، ومن هنا نجد في كثير من الآيات يأمر الله بالطهارة اعتماداً على كونها قيمة ثابتة لا تحتاج إلى برهنة وتوضيح، ولذا عندما امر الله نبيه إبراهيم بتطهير بيته الحرام لم يسأل

(١) سورة البقرة: ١٩٧.

(٢) سورة الاعتراف: ٥٢.

(٣) سورة المائدة: ٦.

إبراهيم لماذا الطاهرة مطلوبة، قال تعالى: ﴿وَطَهَّرَ بَيْتِي لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(١)، والنفوس المنحرفة وحدها هي التي تنفر من الطهارة، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ جَوَابَ قَوْمِهِ إِلَّا أَنْ قَالُوا أَخْرِجُوهُمْ مِّنْ قَرْيَتِكُمْ إِنَّهُمْ أَنَاسٌ يَّتَطَهَّرُونَ﴾^(٢)، والنتيجة النهائية من الطهارة هي محبة الله للمتطهرين، قال تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ﴾^(٣)، وكذلك الحال في الشكر حيث جعله الله قيمة محورية لكثير من آياته، قال تعالى: ﴿مَا يَفْعَلُ اللَّهُ بِعَذَابِكُمْ إِنْ شَكَرْتُمْ وَآمَنْتُمْ وَكَانَ اللَّهُ شَاكِرًا عَلِيمًا﴾^(٤). وقال تعالى: ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ﴾^(٥). والكثير من الآيات التي فصلت الاحكام على قيمة الشكر، وبالتالي تمثل هذه القيم العلم الذي فصلت عليه آيات الكتاب، وسوف نفصل هذا الامر فيما بعد عندما نتحدث عن الثابت والمتحول في منظور الآيات القرآنية.

(١) سورة الحج: ٢٦.

(٢) سورة الاعراف: ٨٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٤) سورة النساء: ١٤٧.

(٥) سورة ابراهيم: ٧.



عوامل الخطأ في المنظور القرآني

بناءً على ما تقدم يتضح أن توصيات القرآن فيما يتعلق بالأخطاء تستهدف الحد من تأثير الهوى والشهوات، ومن هنا جاز لنا أن نقول إن إشكالية المعرفة في منظور القرآن نفسية وليست عقلية؛ لأن النفس إذا استأثرت بإرادة الإنسان عملت على توجيهه نحو الأهواء والشهوات، وعندها تتعطل قدرة الإنسان على التفكير ولا تغنيه حينها قواعد التفكير المنطقي.

ومن الواضح أن الشهوات تمثل عامل ضغط قوي على الإنسان، ويزداد ذلك التأثير كلما كانت الشهوة أكثر إلحاحاً، ويبدو أن الجذر المحرك لكل الشهوات هو حب الإنسان لذاته، فمثلاً الطعام شهوة إلا أنه يصبح أكثر إلحاحاً إذا شارفت النفس على الهلاك، فالإنسان بغريزته يجلب لنفسه المصلحة ويدفع عنها المخاطر، ومن هنا تبنى مواقف الإنسان وسلوكياته بحسب مصلحة الذات أو مفسدتها، قال تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ مَّن يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾^(١)؛ فمواقف الإنسان قائمة على الخوف والرجاء، مما يعني أن حب الإنسان لذاته يشكل أساساً لكل رغباته

(١) التوبة: ٥٨.

وشهواته، قال تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَاِبِ﴾^(١). فحب الذات هو الذي يزين للإنسان متاع الحياة الدنيا، وقد اصطلح القرآن على هذا الحب بهوى النفس.

وعليه فإن فكرة الإسلام الأساسية في معالجة الأخطاء تتلخص في أن الهوى (الشهوات) وما يتبعها من مشاكل نفسية هي التي تمنع الإنسان من الوصول إلى الحقائق، وفي مقابل ذلك تصبح مخالفة الهوى ضمان الوصول إلى الحقائق ورؤيتها بشكل شفاف. وهكذا رسم الإسلام معادلة شديدة الوضوح، تقوم تلك المعادلة على ركيزة واحدة وهي ترك الهوى، قال تعالى: ﴿وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ * فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ *﴾^(٢)، وللاستدلال على صحة هذه المعادلة يكفي استعراض بعض النصوص الواضحة في ذم العمل بالأهواء، ولا يحتاج الأمر إلى بحث تفصيلي عن النفس وميولاتها في القرآن.

وعليه يمكننا أن نقول إن الإسلام جعل للحق منطلقاً وهو العقل، كما جعل للخطأ منطلقاً آخراً وهو الهوى، وبذلك يعترف الإسلام بأكثر من مصدر للتفكير عند الإنسان، الأمر الذي يتسبب في تباين وجهات النظر بين البشر لاختلاف منطلقاتهم في مقارنة الحقائق، فكون العقل يؤدي إلى التفكير الصحيح ليس كافياً لأن العقل المجرد قضية غير موجودة، بينما الموجود هو الإنسان المركب من عقل وشهوة، وبالتالي قناعات الإنسان وافكاره لا تعود إلى

(١) سورة آل عمران: ١٤.

(٢) سورة النازعات: ٤٠ - ٤١.

الإنسان بوصفه عاقل فقط وإنما بوصفه صاحب أهوى ومصالح ذاتية أيضاً، وعليه كما للعقل أفكار للنفس افكارها الخاصة، ومن هنا يحدث الاختلاط بين الفكرة القائمة على رؤية موضوعية وبين الفكرة القائمة على رؤية ذاتية.

وما يميز نظرية المعرفة القرآنية إنها تعترف بالإنسان المركب من عقل وشهوة، وبالتالي تنطلق من تشخيص حقيقي لواقعية الإنسان، فالاعتراف بالعقل دون الشهوة يؤدي إلى عدم الثقة في العقل نتيجة الأخطاء التي يرتكبها الإنسان، كما أن الاعتراف بالشهوة دون العقل يؤدي إلى النسبية التي تضيع معها الحقيقة، أما الإسلام فإنه يؤكد على إمكانية المعرفة الموضوعية وفي نفس الوقت لا يهمل معالجة التأثيرات السلبية للذات، أي أن الإسلام يؤسس لموضوعية مشروطة بمخالفة الهوى، وهذا خلاف النظريات التي تؤمن بالموضوعية دونها تقديم معالجات للذاتية.

وهنا نستعرض بعض النماذج التي حملت فيها الآيات القرآنية الأهواء مسؤولية الانحرافات والضلال قال تعالى: ﴿أَفَكَلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾^(١). حيث تؤكد الآية على أن الهوى هو المسؤول عن عدم قبولهم الحق الذي جاء به الأنبياء. وقال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَىٰ الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِّن رَّبِّهِمْ الْهُدَىٰ﴾^(٢)، وهنا جعلت الآية هوى النفس سبباً في ترك الهدى. وقال تعالى: ﴿فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ

(١) سورة البقرة: ٨٧.

(٢) سورة النجم: ٢٣.

أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَّوْا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا^(١)، والعدل كما الحق لا يمكن تطبيقه الا بمخالفة الهوى.

وحين بعث الله نبيه داود وجعله خليفة على الناس، أمره بمخالفة الهوى لأنها طريق العمل بالحق، قال تعالى: ﴿يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الَّذِينَ يَضِلُّونَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ^(٢)﴾.

كما أن الله نهى عن طاعة من يتبع الهواء، قال تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَن ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا^(٣)﴾. بل حكم القرآن بشكل مطلق بأن أهواء الناس ضلالات يجب مجانبتها قال تعالى: ﴿قُلْ لَا آتَّبِعُ أَهْوَاءَكُمْ قَدْ ضَلَلْتُ إِذًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُهْتَدِينَ^(٤)﴾، وفي المحصلة هناك تضاد كامل بين الهوى والعلم، قال تعالى: ﴿وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ^(٥)﴾، وقال: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ^(٦)﴾، وكثير هي الآيات التي تحمل الهوى مسؤولية الانحرافات الفكرية والسلوكية.

وفي الختام لا بد من التذكير بخصائص الفكرة النابعة من العقل لتمييزها عن الفكرة النابعة عن النفس:

(١) سورة النساء: ١٣٥.

(٢) سورة ص: ٢٦.

(٣) سورة الكهف: ٢٨.

(٤) سورة الانعام: ٥٦.

(٥) سورة البقرة: ١٢٠.

(٦) سورة المائدة: ٤٨.

أ- الفكرة النابعة من العقل نجدها ثابتة جازمة لا تقبل الريب.

ب- الفكرة النابعة من العقل شاملة لا تخصص، فلو كانت الرذيلة قبيحة في حكم العقل فهي كذلك عند الجميع ولا يستثنى منها أحد.

ج- الفكرة النابعة من العقل تتفق عليها عقول الناس جميعاً، فالعقل هو العقل عند أي إنسان كان، ولذلك فهو حجة بين العباد.

د- أحكام العقل لا تتطور بتطور الأوضاع الاقتصادية أو الاجتماعية أو الفسيولوجية، فالكل أكبر من الجزء دائماً وابتداءً لا يتغير.



الفصل الخامس

**الأسس العامة
للتأيت والمتحول**



تمهيد

ما نسعى إليه في هذا الفصل هو البحث عن الأسس العامة للثابت والمتحول في الفكر الإسلامي، ولذا نكتفي بالمعايير العامة دون التطرق للعناوين التفصيلية، ومع أننا اکتفينا في الفصول السابقة بوضع إشارات عامة فيما يتعلق بنظرية المعرفة القرآنية، إلا أن ما قدمنا يعد تمهيداً لما نريد عرضه في هذا الفصل. ولكي نستخلص رؤية واضحة فيما يخص الثابت والمتحول في الفكر الإسلامي، قمنا بعرض بعض العناوين ذات الصلة مثل عنوان (المحكم والمتشابه)، حيث نعتقد أن المحكمات هي الثوابت والمتشابهات هي المتغيرات، فالآيات المتشابهة التي تتصرف على وجوه متعددة بحسب التغير الظرفي والمصداق الخارجي، والضابط في كل ذلك هو المحكمات التي تمثل جانب الثبات في المعرفة القرآنية.

كما تعرضنا لعنوان التأويل بوصفه الآلية القرآنية التي تتكفل بعملية ارجاع المتشابه للمحكم أي ملاحظة المتغيرات وضبطها بما يتناسب مع المحكمات، وبذلك يصبح التأويل حركة في بعدين الأول: هو الانتقال إلى القيمة التي تمثل الثبات. والثاني: هو الانتقال إلى المتغير الخارجي. حيث تستبطن كلمة التأويل كلا المعنيين؛ فالتأويل أما أن يكون بمعنى أول الشيء أي بدايته وأساسه، وأما

أن يكون بمعنى ما يؤول إليه الشيء أي الخاتمة والنهايات.

كما اشتمل الفصل على بعض العناوين الجانبية بمثابة مقدمات تمهيدية للبحوث المفتاحية في الفصل، مثل الكلام عن أهمية وجود فكر متحول داخل المنظومة الإسلامية بوصفها ضرورة لحضارة الإنسان المتحولة بطبعتها. وفي المقابل أشرنا لبعض العقبات التي ساهمت في جمود الفكر الإسلامي وحالت دون تطوره، مثل التعامل التراثي مع التراث ومقاربة المرويات بالشكل الذي يجعل المسلم حبيس الحالة التاريخية، وغير ذلك من العناوين.



التراث الإسلامي بين الثبات والتحول

الناظر لآليات الفهم والتفسير للنص الديني والتي تراكمت عبر حقبة متتالية، سوف يلحظ تباين منهجي كبير، عمل على تهديد الصيغة الفكرية والمعرفية للإسلام، ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أي محاولات توصف بكونها جادة، لتجاوز هذا التراكم التراثي وزحزحة الصور التي تكلمت أمام عجلة النص ومنعته من ملاحقة الواقع، ما لم تقدم مساهمة منهجية تنطلق من النص وتقرب منه، في محاولة تأصيلية تتسم بالبساطة وبالمتانة في الوقت نفسه، فأما المتانة لما يقتضيه البناء المنهجي، وأما البساطة لأننا لا نتعقل كون القرآن الذي جاء ليتفاعل مع كل زمان ومكان، مليئاً بأفاق الإنسان وطموحاته، يكون مرتكزاً على نسيج من التعقيد المنهجي.

وبما أن العقدة بدأت وتكونت نتيجة تباين منهجي، أو تأصيل مصلحي لتمرير مفاهيم أو لشرعنة مواقف، أو جمود أيولوجي عملت الأيام على تحجيره، فلا بد حينها أن تكون الهزة التي تزحزح كل ذلك، معالجة في المنهج، تتسم بكونها أصيلة تجسد قيم النص ومقاصد الدين، في الوقت الذي تتلمس الواقع المعاش وتتفاعل مع تفاصيله، فملامح الفكر الإسلامي التي تتماوج في

الساحة المعاصرة تتجاذبها تيارات بين طرفي نقيض، بين مركزية تاريخية تحرك النص ضمن أفق تاريخي، بحيث تصبح دلالات النص محصور في ما أنتجته التجربة الأولى من معاني ودلالات، وبين مركزية الحاضر التي لا تعترف بأي ثبات للمعاني والدلالات، وبينهما أنماط ثقافية متذبذبة، بين مركز الدائرة الأولى والثانية، وحينها حتى الوسطية لا تكون هي الخيار الأمثل، لأن إشكالية الوعي الإسلامي غير منحصر في الإفراط والتفريط، وإنما أساس الإشكال هو محاولة فهم النص ضمن المرجعيات الزمنية سواء كانت تاريخية أو حاضرة.

وإذا أمعنا النظر نجد أن العقل المسلم يسعى لإيجاد مركزيات يحيل إليها فهم النص خارجاً عن إطار النص نفسه، بمعنى أن النزاع بين التجديديين والتقليديين هو نزاع لا يتحمل النص مسؤوليته، بوصفه نصاً محايداً لا ينتسب إلى زمان أو مكان محدد حتى يكون النزاع بين أن يدور النص حول الماضي أو الحاضر، وإنما لا بد من البحث عن مركزية أخرى تتمتع بنفس حيادية النص، في رؤية تكاملية تنظر لكل الوحدات الزمنية في أفق عرضي واحد، ليس لأي وحدة حق الأولوية أو المحورية، فكما الشمس تشرق بضيائها على الواقع دون أن تمتاز فترة زمنية بخاصية تجعلها مركزاً للشمس.

وبهذا نسجل أول ملاحظة منهجية أمام التيارات الإسلامية التي انطلقت من الماضي أو الحاضر لفهم النص، لأننا لا يمكن أن نصل إلى فهم للإسلام في عمق مراده، ونحن نحتجب عنه بحجاب الزمان والمكان، فكما أننا لا نبصر الشمس بالواقع، وإنما الواقع هو الذي يُبصر بالشمس، فكذا لا يمكن أن نبلور الإسلام برؤى زمان أو مكان معين، وإنما الواقع هو الذي يجب أن يتبلور

ويتشكل وفقاً لرؤى الإسلام.

والإسلام كإرث تاريخي أو كفهم معاصر، ما هو إلا محاولات لفهم النص الديني وفق معطاء زماني ومكاني، فالتحفظ الذي نبديه هو في التفكيك بين ما يحمله النص من معنى، وبين المعاني التي أنتجتها تجارب ضمن معطيات خاصة لفهم النص، وهذا لا يعني تجاوز ما قيل وإنما عدم الوقوف عنده واعتباره الصورة المثالية والنهائية للإسلام، فاكشاف هذه المحورية في نظري هو مساهمة كبيرة في حل مشكلة المعرفة الإسلامية، وهذه ما لا ندعي امتلاكه إلا أنها محاولة للخوض في جذور المشكلة المعرفية.

مركزية العقل المستبصر ببصائر الوحي:

اللحظة التي يتم فيها الركون للماضي يتقلص فيها دور العقل، واللحظة التي يتم فيها الانفتاح على الواقع يتقلص فيها دور الوحي، والموازنة لا تتحقق إلا بدراسة جديدة لآليات المعرفة عند الإنسان والإنسان المسلم بالخصوص، وحينها لا تخرج مصادر المعرفة عن الوحي والعقل، والخطوة الأولى في هذا الاتجاه يجب أن تبدأ من إيجاد علاقة بينهما في كل مشترك يحقق تلك الموازنة.

فقد روي عن الإمام الكاظم عليه السلام انه قال: «أن الله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة وأما الباطنة فالعقول»^(١)، وقال عليه السلام: «العقل رسول باطن، والرسول عقل ظاهر»^(٢)،

(١) دراسات في الحديث المحدثين، هاشم معروف الحسيني، ص ٢٨٧

(٢) التشريع الإسلامي مناهجه ومقاصده، محمد تقي المدرسي، ج ١ ص ٨٧

وهذا الوصف الدقيق لعلاقة الوحي والعقل في حقل المعرفة الإسلامية يفتح الباب أمام تحقيق منهجي يسعى إلى رفع الحدود الغامضة بين العقل والوحي، ومن الضروري لفت النظر هنا بأن الكل المشترك بين العقل والوحي الذي نسعى لتحقيقه لا يتحقق إذا نظرنا لكل واحد منهما نظرة تمنحه الاستقلالية والتحقق؛ بمعنى أن الوحي لو حده لا يصلح لأن يكون مصدراً معرفياً كما أن العقل كذلك، وفي الوقت ذاته لا يمكن أن نفترض أن لكل واحد منهما تخصصه الذي يمتلك فيه نحو من الاستقلالية؛ لأنه حينها تختلط الحدود الفاصلة بينهما من جديد، وإنما نقصد بالكل المشترك هو الخروج بخيار ثالث يشمل كلا المصدرين ولكن بوصفها حقيقة واحدة، ونحن لا نجد لتلك الحقيقة تحقق إلا في العقل المستبصر ببصائر الوحي إي العقل الذي يذكو وينمو ويتكامل بالوحي، وبالتالي نرفض كل محاولة عقلية في المعرفة الإسلامية خارجة عن إطار الوحي، كما نرفض كل محاولة ترتكز على الوحي مع اهمال العقل، وهكذا يمكننا القول بأن هناك علاقة جدلية بين العقل والوحي، لا يستقيم لأي واحد منهما معناً بدون الآخر، وحتى تكتمل هذه الصورة لا بد من النظر إلى الوحي بوصفه حقيقة فوق الزمان والمكان؛ لأن اللحظة التي يرتبط فيها الوحي بزمان أو مكان هي ذاتها اللحظة التي يفترق فيها العقل عن الوحي.

ومن هنا يصبح إطار تلك المركزية الجديدة هي المعرفة بما هي قابلة للجري والانطباق مدى الأزمان وحينها يكون الوحي بمثابة النور الذي يكشف الظلمات قال تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾ ومن خاصية النور أنه يشرق على المتغيرات التي تتحرك تحته من دون أن

تؤثر في إشراقه.

ولكي يتصف الفكر الجديد بالشمولية والديمومة، لا بد أن يكون مستتبناً لقيم كلية صالحة للجري مدى الزمان والانطباق على المتغيرات، ولا يمكن أن نتصور بأي شكل من الأشكال أن يكون هناك فكراً يتصف بالشمولية والديمومة، وهو في الوقت نفسه تصورات جزئية ومصاديق محدودة، وهذه هي الملاحظة الثانية في المنهج، فالذين تشبثوا بمركزية التاريخ تصوروا الإسلام رؤى محدودة، قد تجسدت في شكل صور مثالية لسلف الأمة، وبذلك ابتعدوا عن الإسلام في الوقت الذي ابتعدوا فيه عن الواقع، ومن هنا عاشوا حالة من الانفصام بين قدسية التاريخ وانحراف الواقع، فما كان إلا الكفر به ومقاطعته، يقول نصر حامد أبو زيد (إن الخطأ الجوهرى في موقف أهل السنة قديماً وحديثاً هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو الأسوأ على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط معنى النص ودلالته بالعصر الذهبى، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكوّن النص وتشكّله فقط، بل من حيث دلالاته ومغزاه كذلك، وليس هذا مجرد خطأ (مفهومي) ولكنه تعبير عن موقف أيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة)^(١).

أما الذين تشبثوا بالحاضر، ولم ينظروا إلا إلى إسلام المركزية التاريخية، ولذا تطفروا في رفضه متشبثين بقيم جديدة تفرضها ضرورة الحياة العصرية، ففي حين اقتربوا من الواقع ابتعدوا عن قيم الإسلام، وكلا القولين له وجود في

(١) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ٢٢٣

الجدل الثقافي بين العلمانيين والتيارات الإسلامية الراديكالية أو التقليدية.

ولكي يكون لنا انطلاقة جديدة في فهم النص الديني، لا بد أن نبحث عن تلك الآليات التي تكشف عن القيم والسنن الماثورة فيه؛ لأنها الكفيلة بجعل القرآن مشرفاً ومهيماً على الزمان والمكان، فالضرورة الموضوعية تجعلنا أمام خيارين أولهما أن يتشكل النص وفق الواقع الزماني والمكاني، وبالتالي يصبح النص أسير ذلك الزمان والمكان، ومن ثم التراث الذي يقف حاجزاً أمام البنية التطورية للنص، وإما أن يتشكل الزمان والمكان وفقاً لبصائر الوحي، وذلك عندما يمتلك النص خاصية إشرافية تسمح بحرية الحركة للواقع بكل مكوناته في أفق عقلي يستوعب كل خصوصيات المرحلة، وفي هذه الحالة لا بد أن تكون تلك البصائر.. القيم.. السنن.. الحكم.. واضحة ومرتبطة في شكلها الهرمي لكي تتحقق مركزيتها ويصح الرجوع إليها.

ولا أظن أننا نجانب الحقيقة إذا أشرنا لوجود خلل في طبيعة الوعي الذي تختزنه الأمة للإسلام، فحصر الاهتمام بالإسلام ضمن حدود الهوية والإطار فقط، دون الاهتمام الواضح بمحتوى الإسلام الثقافي، والحضاري، والسياسي يؤكد هذا الخلل. مما يجعل من الضروري إيجاد معالجات معرفية حقيقية تستوعب الإسلام كنص مازال متفاعلاً مع حاجات الإنسان وطموحاته في كل وقت، وليس الإسلام كحقيقة تاريخية موجودة في الماضي لا يتحقق الانتماء له إلا بالرجوع الدائم للوراء. وقد شجع ذلك على ظهور أنماط معرفية عملت على تكريس النظرة السطحية للإسلام، فقدمت بعض القراءات اليسارية والليبرالية الإسلام كإطار شخصي فردي ضمن علاقة خاصة بين الإنسان وبين الخالق،

كبعد وجداني عاطفي لا علاقة له بواقع الإنسان الاجتماعي والثقافي، فدعموا بذلك النظرة التقليدية، وأشادوا بالتجربة الصوفية كتجربة أنغزالية لا تتدخل في الشأن الحياتي للإنسان، في الوقت الذي دعوا الأمة إلى مزيد من الانفتاح على التجربة الإنسانية وبخاصة في الشأن السياسي والاجتماعي والاقتصادي.

فالإشادة بالتاريخ هي إدانة للواقع، والأيمان بما كان عليه السلف من إسلام، يقابله تشكيك بما عليه المسلم اليوم من إسلام، بحيث لا يستطيع المسلم المعاصر أن يقول: (أنا مسلم لأنني أعيش اليوم إسلامي وأعبر بتجربتي عن إيماني). والإسلام وإن كان مساهماً فعلياً في صنع التاريخ إلا أنه لم يحقق ذلك في الحاضر، فكل الخيارات الثقافية، والسياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والتعليمية... هي منجزات ليست إسلامية، فإذا أراد المسلم المعاصر الإسلام انفصل عن الواقع وإن أراد الواقع انفصل عن الإسلام.

وقد كرس الخطاب السلفي هذه الحالة وتفنن في نقل أمجاد الماضي وتسويقها، حتى أصبح الخطاب الأعلى صوتاً والأكثر حضوراً هو الإسلام التاريخي، الأمر الذي يفسر لنا بروز بعض الظواهر الطالسانية والداعشية وغيرها من الحركات الراديكالية، التي تعبر عن نفسية مأزومة همشها الحاضر فهربت نحو الماضي.

ولتقديم قراءة معاصرة للإسلام تستمد شرعيتها من النص الديني، لا بد من مواجهة الوعي التاريخي للإسلام، فعملية النقد للتجارب التاريخية هي الخطوة الأولى لتجاوز التركة الثقيلة التي جعلت الأمة مستسلمة أمام ما أنجز تاريخياً، والعقبة التي تواجه ذلك هو التصور المغلوط الذي يعتقد أن نقد التراث

هو نقد للإسلام، وذلك بسبب الربط الذي حصل بين الإسلام كدين وبين تجربة سلف الأمة.

وما نشير إليه فيما يخص إشكالية التراث هو عدم تحويله إلى ثابت يجب تكراره في كل زمان، الأمر الذي يخلق حالة من النفور بين التراث وبين الواقع المعاصر. وهنا لا بد لنا من التفريق بين التراث الذي يشمل النص المتمثل في القرآن والسنة والتراث بوصفه منجزاً تاريخياً على يد سلف الأمة. والتراث بالمعنى الثاني يشكل عقبة أمام المشروع التجديدي، في حين إن المعنى الأول يُعد منطلقاً لتأسيس وعي معاصر. فإذا كان التراث هو القرآن مضافاً إلى معناه الذي بيّنه الرسول ﷺ حينها يصبح الارتباط بالقرآن يعيدنا دوماً إلى تلك الفترة التاريخية التي وُجدت فيها الدلالة والمعنى، وليس الارتباط بالزمن التاريخي من حيث كونه زمناً حدث فيه القرآن، وإنما ارتباط بتلك المعاني التي وجدت في ذلك الزمن واكتسبت دلالاتها في ذلك التاريخ. ومشروع التجديد هنا لا بد أن يميز بين المعاني المطلقة التي لا تُحدد بزمان وبين المعاني التي وجدت على نحو القضية الخارجية، أي المعاني التي راعت الظرف التاريخي، وهي المساحة التي يمكن أن يُبدع فيها العقل المعاصر الذي يسعى للتمييز بين الثابت والمتغير.

فالأصالة والانفتاح أو الثابت والمتحول هما الأساس لتحقيق أي وعي حضاري للإسلام، فالأصالة هي التي تحقق المعنى المنضبط للإسلام بما يحتويه من قيم مطلقة تتصف بالثبات والديمومة، والانفتاح هو الذي يستوعب ضرورات المرحلة واشتراطات الواقع، وبالتالي كل المعاني المتجددة والمتحولة، ومن هنا لا يمكن التسليم للمفهوم التقليدي الذي حصر الإسلام في فهم السلف، كما لا يمكن القبول بالفهم الذي يتنكر حتى للشواهد الضرورية للإسلام.



المطلق والنسبي وجدلية الثابت والمتحول

التطور عملية لها علاقة بالوعي، فكلما كان الوعي متقدماً كلما أصبح التطور متاحاً، أما إذا كان الوعي ماضوياً لا يتفهم ضرورات المرحلة فإن التحجّر والجمود سيكون هو المصير المحتوم، والإنسان المسلم مطالب بأن يكون إسلامياً في أفكاره ومعارفه، وفي نفس الوقت مطالب بالتفاعل مع الحياة بكل ما فيها من متغيرات، وحينها يصبح الاشتغال على إنتاج فكر يستوعب كلا البعدين ضرورة تفرضها موقعية الإنسان في الحياة. من هنا ظهرت في الساحة محاولات كثيرة وبمقاربات مختلفة، كلها تسعى لتقديم تصوّر للإسلام يتسم بالأصالة والانفتاح، وما تعنيه الأصالة ليس تحجراً ورجعية؛ وإنما أصالة الدين المنبعث من أصالة القيم، وما يعنيه الانفتاح ليس تبعية واستسلاماً؛ وإنما انفتاح ببصيرة العقل المستبصر بالوحي.

فليست الإشكالية الثقافية هي عدم الاعتراف بالضرورة فحسب، وإن كان عدم الاعتراف بها جمود وتخلف ورجعية، وإنما الإشكالية الأخطر هو الإيثار بالضرورة دون الإيمان بوجود قيم كبرى ناظمة لها ومتحكّمة فيها،

فالصيرورة من دون تلك القيم هي مجرد حركة عبثية لا تخلق إلا فوضى معرفية.

فعندما يكون الدين ثابتاً دون أن يكون له القدرة على مواكبة التغيّر يعني الجمود والتخلف. وعندما يكون متحوّلاً دون أن يكون له القدرة على الثبات يعني الضياع وفقدان الهوية والملح، والخيار الذي يشكّل حدّاً وسطاً هو أن يكون الدين ثابتاً في تحوّله ومتحوّلاً في ثباته، ولكي نحقق هذا الفهم لابد أن نتطرّق للدواعي التي توجب الثبات والتحوّل في نفس الوقت.

فالدين بما هو حقيقة غيبية لابد أن يكون ثابتاً بوصفه مبدأ وحيانياً مفارقاً للإنسان. وفي المقابل الدين بوصفه خطاباً للإنسان لابد أن يكون متحوّلاً بسبب طبيعة الإنسان النسبي والمحدود، أي أن الثبات يمثل الله المطلق والمتعالى، والتحول يمثل الإنسان المتسم بالمخلوقية والمحدودية. ومن الواضح أن التدين حالة إنسانية بامتياز، سواء كان في مرحلة فهم الدين وإدراكه، أو في مرحلة اندماجه في النظام الاجتماعي الإنساني، وفي هذه الحالة إما أن نطابق بين الدين والتدين فحينها لا يكون الدين مفارقاً ومتعالياً، وإما أن نرسم حدّاً فاصلاً بين الدين والتدين وحينها سوف نحافظ على إطلاقه، ولكن سنصطدم بإشكالية التنافر بين النسبي والمطلق، والإلهي والإنساني، والنهائي والالانهائي، وهكذا تبقى إشكالية التناقض والتضاد بين مفهوم الدين كمبدأ مفارق وبين التدين كفعل إنساني.

ويمكننا استعارة عبارات الدكتور عبد الجواد ياسين لتقريب الإشكال الذي نلمح إليه وهو قوله: «فهل يمكن للقانون باعتباره مجموعة القواعد التي تحكم العلاقات الاجتماعية، أي باعتباره يعالج معطيات هي بطبيعة الاجتماع نسبية

ومتغيرة، أن يكون جزءاً من الدين في ذاته، وهو في الحد المشترك توحيداً مطلقاً وثابت؟ في صيغة أخرى هل يجوز أن يكون الدين قد أسبغ إطلاقه المؤبدة على ما هو بطبيعته نسبي متغير، بحيث يفرض على القانون (تشريع الفروع الاجتماعية) أن يكون واحداً على المستوى الكوني، ثابتاً على مدى التاريخ، بغض النظر عن حقيقة التعدد والتطور في بنيات الواقع الاجتماعي؟^(١)

وقد حاول الدكتور عبد الجواد ياسين أن يشرح ملاسبات هذا الإشكال، بالإشارة إلى حضور الاجتماع في البنية الكلية للدين، وذلك لكون الإنسان هو موضوع الدين الذي سيعبر المطلق الديني عن ذاته من خلال التمثل في الواقع الاجتماعي. وقد حاول تأكيد النسبية بتأكيد على الطابع الذاتي للمعرفة، ليس فقط في إطار قراءة النص وإنما أيضاً في إطار التعبير عنه، وبذلك يعتقد أن النص انبصم بالذات مرتين الأولى: عند ادراكه. والثانية: عند التعبير عنه، يقول: «أن الفهم الناجم عن ملامسة النصّ ينبصم ببصمة الذات مرتين، الأولى عند إدراكه (تلقيه داخل الذات) ولدى التعبير عنه (تعديته خارج الذات) إذ لا يكون الشيء في ذاته بعد دخوله إلى الذات وخروجه منها هو الشيء ذاته بل هو الشيء من منظور الذات المدركة»^(٢)، ويستخلص من ذلك تراكم ثقافة خارجة عن بنية النص الأصلية، التي تتسع وتتراكم مع مرور الزمان إلى ان تستوعب مساحة أكبر بكثير من بنية النص الأصلية، الأمر الذي أدى إلى تضخم الدين على حساب الدين، يقول: «هكذا أدى التدين إلى تضخيم الدين، بحيث صار ما

(١) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين: التشريع والنص والاجتماع، المركز الثقافي العربي، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، الطبعة الثانية ٢٠١٤، الدار البيضاء المغرب ص ٧.

(٢) المصدر السابق ص ١٠

هو اجتماعي أكبر مما هو مطلق في منطوق البنية الدينية التي تعمم على مكوناتها، تلقائياً صفة القداسة المؤبدة»^(١).

ومن هنا يمكننا ان نستنتج الحلّ الذي أراد الدكتور عبد الجواد الوصول إليه فيما يتعلّق بإشكالية إطلاقية الدين ونسبية التدين، وقد توصل إلى أن الدين هو ما يتضمّن النصّ الصحيح المتضمّن لما هو مطلق وثابت، أما ما هو اجتماعي ومتغيّر فلا يجوز إلحاقه بالدين في ذاته، فيكون الدين في نظره هو الإيمان بالله والأخلاق الكلية أما التشريعات فهي مرتبطة بالتاريخ، أي أن عملية التدين والممارسة الإنسانية ليست من الدين في الأساس. وفي ظني أن مجرد أن يكون الأمر نسبياً لا يكفي لإخراجه من دائرة الدين، فإذا كانت الأخلاق الكلية تمثل عنده الجانب الثابت لكونها عناوين مطلقة، فإن غايات التشريعات وأهدافها العليا أيضاً تتسم بالثبات والإطلاق، الأمر الذي يدعونا إلى مقارنة الإشكالية مقارنة أخرى، ففي الوقت الذي لا نقلص الدين إلى حدّ التلاشي يجب أن لا نضخم التدين إلى الحد الذي يصبح فيه الدين كله متحول، فالمتغيرات وإن كانت نسبية ومتحرّكة إلا أنها في لحظة ضبطها بالقيم الكبرى تتحوّل إلى فعل ديني في ظرف تحقّقها، فالقول أن هذه المعاملة ربوية هو قول ديني ومن الدين حتى وإن كان موضوع تعلق الحكم متغير، فلا يشترط في الشيء حتى يكون ديني أن يكون مطلقاً.

ولكي يتضح الأمر بشكل أكبر لابد من التأكيد بأن القيم كما في الاصطلاح الحديث، أو الحكمة كما في الاصطلاح القرآني، هي الأساس الذي تبني عليه

(١) المصدر السابق. ص ١٠

منظومة الأحكام الشرعية، فما من حكم في كتاب الله إلا مشفوع بحكمته، فهي بمثابة الأصول التي ترجع إليها التشريعات، في الوقت الذي ترجع فيه هذه الحُكم والقيم إلى سنن الله في الخليقة، التي تستند بدورها إلى أسماء الله الحسنى - كما اشرنا سابقاً - فلا تكاد تمرّ على آية قرآنية إلا وفيها اسم مبارك من أسماء الله الحسنى، تتصل به معاني الآية اتصال النور بالمصباح، والحُكم بالحكمة، والدليل بالحقيقة، والحكمة بالسنة، والسنة بالأسماء الحسنى، وتدرج حكم الأحكام بهذا النسق من حكمة اقرب إلى التوحيد، إلى ما هو اقرب إلى الحقائق الواقعة، كل حكمة تتفرّع مما هي أسمى منها واقرب إلى أسماء الله الحسنى.

وإذا اكتملت هذه الصورة وانكشف لنا كون الشريعة مفصلة على نظام من القيم المترابطة والمتكاملة فيما بينها، حينها يمكننا الجزم بأن الدين ليس إلا نظاماً من القيم في شكل هرمي يبدأ من الله لكي ينتهي عند الإنسان المكلف.

ولو حاولنا إيجاد مشابهة بين نظام الكون ونظام الوحي، يمكننا القول بأن الوحي ليس إلا صورة أخرى للكون، ولا فرق سوى أن الوحي تشريعي والآخر تكويني، فنظام الكون يسير وفق سنن وقوانين لا يمكنه أن يجيد عنها، بينما نظام الوحي هو انعكاس تشريعي لتلك السنن الكونية، وعند الإنسان يلتقي النظامان، أي أن الوحي هو الذي يجعل الإنسان منسجم إرادياً مع السنن الكونية، ومصدر التشابه والاتحاد بينهما أن كليهما يرجعان إلى أسماء الله الحسنى التي هي فعل الله، فكما أن نظام الكون قائم على الأسماء كذلك نظام الدين قائم عليها ايضاً، فإذا كان الكون يتحرك على أساس سُنّة العلم والقدرة والحكمة والرحمة وغير ذلك من الأسماء، كذلك الإنسان يجب أن يكون عالماً قادراً حكيماً

رحيماً، فكل اسم من هذه الاسماء ينعكس في واقع الكون سنة وفي واقع التشريع قيمة يسعى الإنسان لتحقيقها.

وعليه فإن الحدّ الوسط بين الغيب والشهود، وبين المطلق والنسبي هي هذه الأسماء، فمن زاوية هي فعله تعالى الذي ظهر به، وتجلي عبره في الخلق، ومن جهة أخرى هي غيره تعالى، وليست عين ذاته الخارجة عن التصور والاحاطة.

أما من جهة الإنسان وإن كان مخلوقاً إلا أن الله أودع فيه مقداراً من هذه الأسماء - كما أكدنا سابقاً - ولولا أحساس الإنسان بقيمة الحياة لما تثبت بها ولما طمع في حياة أبدية، ولو لا شعوره بقيمة العلم لما سعى في طلبه.. وهكذا. وجدان الإنسان لهذه الأسماء في نفسه وشعوره بها هو الذي يدفعه إلى الخالق الذي جعل له هذه الاسماء وسائط لكماله.

وبهذا الشكل نتصوّر العلاقة بين الخالق المطلق وبين المخلوق النسبي والمحدود، حيث تصبح أسماء الله هي نقطة البداية وحلقة الوصل بين الإنسان النسبي وبين الله المطلق.

وعليه فإن المقاربة المقترحة لعلاقة المطلق بالنسبي، تقوم على أن القيم الكبرى هي أصول التشريعات التفصيلية، وتستمد هذه القيم اطلاقيتها من أسماء الله الحسنی التي هي أصول العلم وجوامع الكلم وجوهر الحكمة. وبالتالي تعتبر هذه القيم والأصول الجانب الثابت من الدين، وكل الاحكام التشريعية التفصيلية قائمة من أجل تعزيز هذه القيم الكبرى. وهنا يبرز دور العقل الإنساني الذي يقوم بإدراك هذه القيم أولاً، كما يقوم بملاحقة الواقع

المتغير ورصده ثانياً، وعند هذه النقطة يبرز الجانب النسبي القائم على ربط الإنسان بين القيمة وبين والواقع المتغير. وبهذا الشكل لا يكون هناك تناقض بين ثبات الدين ونسبية الحياة الاجتماعية، فليست العلاقة هي تقابل بين الثابت والمتحول وإنما تكامل يجعل المتحول يتحرك على محور الثابت.

وبذلك نخلص إلى أن المنهج الذي نؤكد عليه يعتمد على التدبر في القرآن بحثاً عن القيم الماثورة فيه، فهي الكفيلة بخلق انسجام بين ثبات الشريعة وتغيير الواقع، فبالقيم الثابتة نضمن للإسلام قدسيته وإطلاقه، وبنفس هذه القيم نمتلك قابلية الانفتاح على الواقع وضبط كل متغيراته، وبذلك نفتح الباب واسعاً أمام العقل الإنساني ليستخدم كل صلاحياته في رصد الواقع والحكم عليه بما يناسب تلك القيم، وحينها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كلِّ مراحلِه.



المتغيرات ضمن السياق التاريخي وإشكالية العمل بالرأي

إن التجربة الأولى للصحابة على مستوى الجهد المعرفي، لم تكن بمنأى عن الإشكاليات المنهجية، حيث لم يصلنا نمط واضح لآليات التعامل مع النصوص أو ضوابط منهجية تختص بملاحظة الحوادث التي تقع خارج المنصوص، يقول الشهرستاني: (نعلم قطعاً وبقيناً أن الحوادث والوقائع في العبادات والتصرفات مما لا يقبل الحصر والعد، ونعلم قطعاً أنه لم يرد في كل حادثة نص، ولا يتصور ذلك أيضاً، والنصوص إذا كانت متناهية، والوقائع غير متناهية، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى، عُلِم قطعاً أن الاجتهاد والقياس واجب الاعتبار حتى يكون بصدد كل حادثة اجتهاد)^(١). وقد أشار إلى القياس بوصفه أداة منهجية لمعرفة الحوادث من غير ان يدل على أنه الخيار القرآني لضبط المتغيرات، وحتى لو سلمنا بان القياس يتيح للمسلم مساحة واسعة للحركة والمناورة إلا أنه يمثل خروجاً عن مرادات الإسلام إذا لم يكن خياراً قرآنياً. والبحوث التي حاولت إيجاد تصور منهجي من خلال دراسة تجربة السلف انطلقت من

(١) محمد صالح موسى حسين، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٣٩

عقلية مستسلمة للجيل الأول بوصفهم الإنسان الكامل والتجربة الأمثل، والذي يؤكد ذلك هو اعتمادهم على عمل الصحابة في إثبات حجية القياس، (إن الصحابة اتفقوا على استعمال القياس في الوقائع التي لا نصّ فيها من غير نكير من أحد منهم)^(١)، ويعتمد هذا الكلام على أن عمل الصحابة بالقياس كان على نحو السليقة حتى لو لم يلتفتوا إلى أن عملهم كان قياساً، وهكذا سارت الأمة على نهج الصحابة فإذا لم يجد المجتهد (الحكم الذي يلائم المسألة المعروضة عليه فإن من واجبه أن يجتهد في اكتشاف الحكم عن طريق إعمال الرأي، معتمداً في هذا على قواعد منطقية - لم تكن مدونة آنذاك - تلزمه بقياس الفرع على أصله، والمثيل بمثيله)^(٢). ومع أن العمل بالقياس هو عمل بالرأي المزموم شرعاً إلا أنهم برروا ذلك بأجماع الصحابة، (قال ابن عقيل الحنبلي: وقد بلغ التواتر المعنوي عن الصحابة باستعماله وهو قطعي، وقال الصفي الهندي: دليل الإجماع هو المعول عليه لجماهير المحققين من الأصوليين، وقال الرازي في المحصول: مسلك الإجماع هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين)^(٣).

وقد حاول بعض الباحثين في تاريخ الاجتهاد نسبة العمل بالرأي إلى الرسول الذي عمل به وعلمه صحابته لإعطائه مزيداً من الشرعية، فاستدلوا بحديث معاذ بن جبل في ما يتعلق بتأبير النخل، يقول مناع القطان: (نحب أن نفرق هنا في تصرفات رسول الله ﷺ بين ما هو تشريع وما ليس بتشريع، فهناك أمور سبيلها التجربة والدربة في الحياة والخبرة بأحوالها، فيما اعتاد الناس

(١) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن ص ٣٤٥.

(٢) النبهان، مدخل للتشريع ص ١٠٥.

(٣) محمد تقي الحكيم، أصول الفقه المقارن، الحكيم ص ٣٤٥.

كشؤون الزراعة والطب فهذه يجتهد فيها رسول الله ﷺ اجتهاد غيره ويخطئ ويصيب وليست شرعاً^(١)، وعلى ذلك فتح الباب واسعاً أمام العمل بمطلق الرأي؛ فالتفريق الذي أشار إليه لا يعتمد على ضوابط واضحة، وخاصة أن التداخل كبير بين تحديد الموضوع والحكم الشرعي، ويمكن الاستشهاد على هذا التداخل من حادثة التأبير نفسها، فامتناع الصحابة من تلقيح النخل مبتنٍ على أن أوامر الرسول شرعية ولذا فهموا منه حرمة تأبير النخل، ولذا امتنعوا عنه على حسب الرواية وهذا موقف طبيعي؛ فليس مستبعداً أن يتدخل الرسول ويمنع من زراعة نوع معين من النبات أو التداوي بنوع معين من الدواء، وهناك الكثير من الحالات التي تدخل فيها الشارع لتشخيص بعض الموضوعات، فكيف يتأتى للإنسان التمييز بين الباب المطلق للرأي الذي حاول الحديث إثباته وبين الدائرة التي يتدخل الشرع فيها؟ وبالتالي قد يترتب على ذلك مخالفة لأحكام الشرع وابتداع تشريعات يصعب نسبتها للإسلام.

وفي المحصلة لم يكن عند الصحابة طريقة محددة للتعامل مع النصوص كما لم يكن عندهم تصوّر منهجي واضح للتعامل مع المتغيرات، وكل ما روي من تلك الفترة هي فتاوى فقهية تنسب إلى الصحابة بطبقاتهم الثلاثة المكثرين ممن روي عنهم الفتيا والمتوسّطون والمقلّون بالإضافة إلى التابعين. ولم يكن هناك منهج محدّد تعارفوا عليه في الفتيا، (كان الاستنباط في ذلك العصر مقصوراً على فتاوى يفتيها من سئل في حادثة ولم يكونوا يتوسعون في تقرير المسائل والإجابة عنها بل كانوا يكرهون ذلك ولا يبدون رأياً في شيء حتى يحدث فإن حدث

(١) مناع القطان، تاريخ التشريع الإسلامي، ص ٩٨.

اجتهدوا في استنباط حكمه ولذلك كان ما ينقل عن كبار الصحابة من الفتوى قليلاً^(١).

ومع ذلك كانت تلك التجربة أقل عرضة للمسائل المستحدثة التي اتسعت في ما بعد، فقد كان المجتمع حديث عهد برسول الله ﷺ وما زال يستظل تحت ظلال روحه الطاهرة، وما زالت حرارة أنفاسه لم تبرد بعد، مما شكّل حصانة جماعية تحافظ على ضوابط الإسلام العامة بسبب تلك الرقابة المعنوية المتولدة من الطاقة التي أزاها رسول الله ﷺ، وبخاصة في مجتمع المدينة مركز الصحابة فقد كان محافظاً على نفس خصوصياته وطابعه العرفي الذي كان على عهد رسول الله ﷺ، وهذا القدر من إيجابية التجربة يقابله تأثير سلبي تمثل في حصر التجربة بنموذج لا يمكن تكراره مما قلّص من تأثيره على الامتداد الزماني والمكاني للرسالة.

وما إن بدأت تتداعى تلك الظروف التي حافظت بشكل ما على تلك التجربة وأكسبتها صبغة الخلافة الراشدة، حتى فتح الباب أمام تداعيات الأحداث المتغيرة بعد حركة الفتوح فتزايد الإحساس بالسلطة، وضعف الانتماء الديني وبدأت تتراجع فعالية الإسلام الرسالية في نفوس المسلمين كما بدأت تتشكل بوادر العنصرية العربية في قبال القوميات الجديدة وعادت بذلك قيم الحياة القبلية من جديد: (إن نزعة الحكم في عهد الأمويين بدأت باتجاه عنصري يثير في النفوس عوامل العصبية ونظام الملك، فعندما قرأ مروان بن الحكم عامل معاوية على المدينة كتاب معاوية لأخذ البيعة ليزيد في مسجد المدينة هاج القوم

(١) الشيخ محمد الخضري - تاريخ التشريع الإسلامي ص ٧٤.

وماجوا، وقال عبد الرحمن بن أبي بكر: ما الخيار أردتم لأمة محمد، ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية كلما مات هرقل قام هرقل^(١). فكانت الهرقلية تعبيراً دقيقاً للملامح المرحلة المقبلة، بعد أن تكالب أصحاب المصالح على خط الرسالة المتمثل في الإمام علي عليه السلام فكانت الجمل وصفين تلك الحروب الطاحنة رمزاً واضحاً لصراع التأويل بين ما يريده الله وما تريده الأمة بزعامة معاوية (وقد تأسست الدولة الأموية، في هذا المناخ الثوري، نتيجة لحرب خاضها معاوية ضد علي وانتصر فيها. ولم يكن هذا الانتصار سياسياً وحسب، وإنما كان كذلك انتصاراً ثقافياً. كان منحى العمل عند معاوية يتمثل في فن استغلال العالم، وكان منحى العمل عند علي يتمثل في فن تحرير العالم. معاوية تيار تثبيت لما هو راهن، وفقاً لما استقر وساد بشكله الذي أراثه الخليفة الثالث، أما علي فتيار عودة تأصيل إلى الأصل الأول، النبي وبدأ منه^(٢).

فما أن استتب الوضع لهذا التيار العريض من طبقة الأرستقراطية والنفعية بقيادة معاوية بن أبي سفيان سنة ٤١ هـ وأرسيت دعائم الحكم الأموي حتى بدأت في دمشق حركة معرفية جديدة تختلف شكلاً ومضموناً عن تجربة المدينة المنورة حيث يحمل هذا النمط الجديد من القيادات أولويات بعيدة عن الدين والرسالة (أما معاوية نفسه، فكان قد نشأ في وسط أغلظ الجاهليات القبيلية التي حاربت الإسلام وأعرافه حتى أخضعها الإسلام بقوة السيف، نشأ فيها حتى صلب عوده، وانتقل على كبر سنه من مكة بعد فتحها إلى المدينة، ومن الجاهلية

(١) محمد صالح موسى حسين، الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ص ٣٨.

(٢) أدونيس، علي أحمد، الثابت والمتحول ج ١ ص ٧٦.

إلى الإسلام، ولم يمكث في المجتمع الإسلامي الناشئ إلا وقتاً قصيراً لا يكفي ليتطبع فيه بالطبع الإسلامي الجديد ويتمرن عليه ليستطيع أن يؤثر على ذلك المجتمع ذي الحضارة الرومية الذي امتدت حضارته إلى آماذ بعيدة في الدهر، بل هو الذي تأثر به^(١)، فقد بدأ هذا العهد ولم يستصحب إلا نظام الملك والسياسة وفرض السيطرة والنفوذ وطويت بتعبير المؤرخين فترة الخلافة الراشدة، (إنها جنحت إلى سياسة الملك التي تهتم بتقوية نفوذها، واستقرار الأمر لها دون التزام لسيرة الخلفاء الراشدين اعتصاماً بالدين ووقوفاً عند حدوده)^(٢) فلا بد أن تقييم هذه التجربة ضمن الصبغة العامة لتلك المرحلة وهي الملك والسياسة وبالتالي يبقى الحديث عن نهضة معرفية أو المساهمة في بناء نظم منهجية مجرد فكرة حاملة. وكما يقول أدونيس: (إذا صح أن نستعير عبارة هيجل في وصف المجتمع البرجوازي بأنه مملكة العقل الحيوانية، فمن الممكن القول: إن النظام الأموي كان مملكة الدين الحيوانية)^(٣).

أما العامل الآخر الذي جعل تجربة الأمويين تختلف عن التجربة الأولى هو توسع الدولة وامتزاج المسلمون بعناصر ذات ثقافات مختلفة خلقت حالة من الانفتاح على مصادر جديدة للمعرفة، وأشكال جديدة من التشريعات والقوانين كالتي كانت عند الرومان والفرس، مما أدى إلى مواجهة الواقع الجديد بمتغيرات وقضايا مختلفة لم تكن تجربة التشريع الإسلامي مهياً لها، فلم يكن هنالك ضير عند حكام بني أمية أن يعملوا بالنظم القديمة نفسها ما دام ذلك

(١) العسكري، السيد مرتضى، ملخص معالم المدرستين، ص ٢٦٩.

(٢) تاريخ التشريع الإسلامي، مناع القطان ص ١٩٤.

(٣) مصدر سابق. الثابت والمتحول ج ١ ص ٨٣.

يبقى سلطانهم (والمبدأ الأساسي لسياسة الأمويين الذي فرضته الظروف كان هو الاحتفاظ بالبنية الإدارية القائمة في البلاد المفتوحة، وكان هذا هو المدخل الطبيعي الذي تطرقت إليهم منه كثير من المفاهيم والنظم التي تمتد بجذورها إلى حضارات أخرى، فجاء الوضع القانوني لأهل الذمة عند الأمويين على غرار وضع الأجانب في الإمبراطورية الرومانية الشرقية إلى حد كبير)^(١).

والإشكال الذي واجه تلك التجربة هو عدم استعداد المسلمين علمياً ومنهجياً لمواكبة هذه المتغيرات، فلم يصلنا من دمشق حاضرة الإسلام الجديدة أي مساهمات حول المنهج ونظم المعرفة، وذلك لفقدان هذه المناهج من الأساس، مضافاً للحروب التي دارت قبل استتباب الأمر لبني أمية التي راح ضحيتها آلاف الصحابة الذين كان يُرجى منهم المساهمة في تطوير الجانب العلمي، مضافاً إلى ضياع السنة التي لم يكتب لها الحفظ إلا في صدور الرجال، كل ذلك عوامل ساهمت في تدني الحالة المعرفية في العهد الأموي.

والجدير بالملاحظة أن المسلمين ما إن وصلوا إلى هذا العهد، حتى كانوا مشارب متعددة ليس في التوجّه السياسي فحسب، وإنما كان هناك تعدّد فكري ثقافي معرفي تمخض منه مجموعة من المذاهب كالخوارج والقدرية والمرجية ناهيك عن طرفي الصراع المتمثلة في الخط الأموي وتيار الشيعة، وبالتالي ليس هنالك نمط محدد حول طبيعة التفكير الإسلامي يجوز نسبتها إلى الإسلام، كما أن الأجواء لم تكن منفتحة أمام كل المشارب الفكرية، وإنما فقط الاتجاه الذي يدعم السلطة هو الذي يفسح له في المجال، وبالتالي لم يكن النظام الأموي

(١) في تاريخ التشريع الإسلامي. ن.ج. كولسون ص ٥٠.

حيادياً في تعيينه للمفتين والقضاة (ومن حيث كان القضاة موظفين يتبعون السلطة السياسية فقد التزموا بطبيعة الحال بما تصدره إليهم السلطة من أوامر وتوجهات)^(١).

ومع ذلك لم يكن الخلفاء الأمويون يحملون همّاً خاصّاً فيما يتعلّق بالنظم والقوانين، فلم تبذل السلطة اي جهود حقيقية لتوحيد نظام الإفتاء وأحكام القضاء حتى أصبح الامر أقرب للفوضى، وقد ساعد في ذلك تعدد الأعراف في الأقاليم الإسلامية فقد كان يتبع كل قاضٍ أعراف منطقته، وهكذا اتسعت الهوة بين الإسلام كمصدر تشريعي وبين الواقع القانوني السائد في النظام الأموي، وقد أصبح هذا الأمر واضحاً للعيان بعد أن بدأ أتقياء الصحابة والتابعين التملل من تصرفات بني أمية فبدأت الثورات تتحرك هنا وهناك، وقد كشفت ردة فعل الأمويين اتجاه تلك الثورات عدم اكتراثهم للإسلام ورموزه، فهدمت الكعبة واستبيحت المدينة، وقتلوا كبار الصحابة، وانتهكت حرم الله، ومن ثم كانت فاجعة كربلاء الأليمة التي استشهد فيها الإمام الحسين وخيار أهله وأصحابه، كل ذلك دل على المفارقة بين التوجه الأموي والإسلام (ومن الناحية السياسية أسفرت هذه المراجعة عن وجود موجة عداة بالغة تجاه النظام الحكومي القائم. وأصبح الأمويون موضع السخط العام باعتبارهم حكاماً غاب عنهم جوهر المبادئ الدينية في غمرة تعطشهم للسلطة الدنيوية. وغدّى هذا السخط تملل الفرس وغيرهم - من الداخلين في الإسلام المعروفين بالموالي - من مظاهر التمييز العنصري للسيطرة العربية، ليستغله أولئك الطامحون إلى اغتصاب السلطة

(١) المصدر السابق ص ٥٣.

لأنفسهم. وقد تطلع الضمير الإسلامي القلق بحثاً عن خلاصه إلى العودة إلى سياسة التقوى والصلاح التي جرى عليها خلفاء المدينة، الذين صار ينظر إليهم - في مقابلة من جاء بعدهم من الخلفاء - على أنهم هم الراشدون^(١).

وقد أسفر هذا الضمير المتنامي في الأمة وجود علماء من صغار الصحابة وكبار التابعين كان لهم حلقات علم في كل حواضر الإسلام، مما شكل فيما بعد بنية الفقه الإسلامي الأولى للمدرسة السنية المتمثلة في مدرسة الرأي بالكوفة والحديث بالمدينة، ولكن بقيت هنالك مساحة فاصلة بين فقهاء المساجد وبين الواقع مما جعل الفقه يدور في إطار نظري، لا يتدخل في العمل القانوني للدولة وإنما صب جل جهده في الأحكام التي تتعلق بالفرد في بنائه السلوكي وعلاقته بالله.

وقد أسفرت تلك الثورات المتلاحقة الإطاحة بالنظام الأموي، وكان ذلك انتصاراً للخط الشيعي الذي قاد الثورة بعنوان الرضا من آل محمد، لولا سرقة تلك الجهود لحساب بني العباس الذين حرفوا المسيرة في غير اتجاهها، وبدأت في عهدهم تجربة جديدة حافظت على ملامح بني أمية نفسها في الإبقاء على السلطة مع إضافات جديدة تعلقت بنظم الإسلام ومبانيه الفكرية، حيث نشطت في عهدهم ترجمة الكتب اليونانية والفلسفات القديمة مما خلق أنماطاً جديدة للتفكير الإسلامي ما زالت آثارها إلى اليوم، وبما أن شعار بني العباس كان هو العودة إلى الإسلام فقد فتح الباب أمام الفقهاء الذين وجدوا بعض الاحترام من الدولة، كما عينت بعضهم في منصب قاضي القضاة، بيد أن هذا لا يعني أن العباسيين كانوا يتعاملون بشفافية في هذه الأمور ليكون مثلاً نظام القضاء ذا سيادة واستقلالية، بل كان رهينة للتوجيه السياسي للدولة، (ولئن

(١) المصدر السابق ص ٦١ .

صور العباسيون أنفسهم خداماً للشريعة، وسياساتهم راجعة إلى أحكامها، فإنهم لم يكونوا على استعداد لقبول استقلال المحاكم^(١).

وبرغم ذلك فقد ساعد هذا الانفتاح على نشاط الحركة العلمية ونمو حركة الفقه، كما أن المناهج اليونانية والعلوم الفلسفية خلقت تحدياً جديداً أمام فقهاء الإسلام، فقد كشفت هذه العلوم الجديدة عن ضرورات المنهج وأسس التفكير وقواعد البناء المنطقي، مما ساعد على ظهور علم أصول الفقه ومناهج الاستنباط الفقهي.

وما أردنا الوصول إليه من خلال هذا العرض المقتضب للتاريخ السياسي هو الإشارة إلى إشكالية مازالت حاضرة، وهي دور الدين في الحياة الحضارية للإنسان، ومن الواضح أن الإسلام لم تتح له الفرصة الكافية ليكون فاعلاً في الجانب السياسي والاجتماعي؛ لأن معظم الأنظمة التي حكمت في التاريخ لا علاقة لها بالإسلام، وإنما هي عبارة عن إمبراطوريات امتد حكمها إلى تسعمائة سنة وتحت إدارة قبيلة واحدة وهي قريش، وفي هذه الفترة اكتسبت الأمة وعيها الديني وتشكلت فيها مفاهيمها الإسلامية، وبالتالي لم يشغل العقل الإسلامي كثيراً في التنظير للجانب المتحول من الدين؛ حيث لم تكن هناك حاجة ملحة طالما لم يدخل الفكر الإسلامي بشكل مستقل ومباشر في مواجهة تلك المتغيرات. وفي المحصلة ضاعت الخطوط الفاصلة بين الثابت من الدين بالضرورة وبين ما هو متحول بحسب الظروف الزماني.

وبرغم وجود بعض المحاولات في مواجهة كل ذلك إلا أن المشروع الحضاري للإسلام مازال غامض وغير واضح المعالم، وفي ظني يعود السبب في

(١) مصدر سابق، في تاريخ التشريع الإسلامي ص ١٦١.

ذلك إلى الغموض في المساحة التي يمكن أن تتاح للعقل للحركة في إطار المتحول (فلا تنمو الدراسة الفقهية كظاهرة مفصولة عن الحياة الاجتماعية والعوامل المحيطة، ولا يمكن عزل الفقه عن المؤثرات التي تتدخل في تكوين (التاريخ البشري) وإنما يجب ربط هذه الظاهرة بغيرها من الظواهر والعوامل المحيطة والزمنية ليتاح لنا أن نتعرف على عوامل النمو والرشد فيها، وتأثرها بها)^(١).

(١) الآصفي، محمد مهدي، مقدمة الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ص ٢٤.



السنة بين الثابت والمتحول

لا أنوي الحديث عن حجية السنة فقد تكفلت كتب الأصول ببيان ذلك، وإنما أختصر بحثي بوضع تصوّر عام يستهدف تصنيف السنة بين ما جاء منها على نحو القضية الحقيقية، أي ما كان مؤسساً لمبدأ عام غير مختص بفترة زمنية، وما جاء على نحو القضية الخارجية، أي ما كان يستهدف معالجة وقتية لحادثة تاريخية، وفي ظني أن ذلك يساعد في الكشف عن النظام القرآني فيما يتعلق بالثابت والمتحول.

يبدو أن تباين المنهجيات في التعامل مع السنة هو المسؤول عن معظم الاختلافات التي حدثت بين المذاهب الإسلامية، فبينما تطرف البعض إلى درجة أنه حرم كثيراً من منتجات العصر بحجة أن الرسول لم يفعلها، نجد البعض الآخر اعتبر السنة تجربة خاصة بالرسول لا يمكن إعادة انتاجها في هذا العصر، وهكذا يدور الأمر عند بعض التوجّهات بين الإفراط والتفريط، وفي ظني أن المنطقة الوسطى التي تحقق التوازن في التعامل مع السنة هي رسم الحدود الفاصلة بين الثابت منها والمتحول.

ومع أن ذلك مشروع غير يسير إلا أنه لو تحقق سيكون مساهماً في ضبط المسار الفكري في الإسلام، فما وقع من اختلافات في الوسط الإسلامي يعود بشكل كبير إلى التباين المنهجي في التعامل مع النصوص، فمثلاً الاختلافات الكلامية كالتى وقعت بين المعتزلة والحنابلة، أو الاختلافات الفقهية كالتى حدثت بين مدرسة الرأي ومدرسة الحديث، تعود إلى الاختلاف حول المساحة المتاحة للعقل في قبال النصوص، وبخاصة نصوص السنة لكونها أكثر اتساعاً وأكثر ملامسة لتفاصيل الحياة الإنسانية، فبينما يرى البعض أن الشريعة معقولة المعاني أي أن العقل يمثل المحور الذي تدور حوله النصوص، يرى آخرون أن النص هو المحور حتى لو كان مخالفاً للعقل، وعليه تصبح ظواهر النصوص هي التى تمثل الحقيقة الإسلامية، وقد صور ابن رشد جانباً من هذا الصراع، بين دعاة النص والوقوف عند ظواهره، وبين دعاة العقل.

وقد استعرضنا في عناوين سابقة إشكالية العقل والنص بوصفها إشكالية حقيقية تمتد تأثيراتها إلى الحقول الكلامية والفقهية، ولذا نكتفي بما ذكرناه سابقاً على أن نحاول هنا معالجة إشكالية السنة من حيثية أخرى، حيث نسلط الضوء فيها حول السنة الواقعة ضمن دائرة النقد وما يكون خارجاً عن هذه الدائرة، وقبل التفصيل لابد من تحديد معنى السنة وما تشتمل عليه من اقسام.

يُراد بكلمة سنة الطريق أو المسلك أو المنهج، والسُنن هي الطُّرُق والمسالك، فيقال للطريقة المتبعة سنة سوى كانت تلك الطريقة محمودة أم مذمومة فقد روي عن النبي ﷺ: «من سن سنة حسنة، فله أجرها وأجر من عمل بها إلى يوم

القيامة، ومن سنّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة»^(١).

وقد وردت الكلمة في القرآن في قوله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٣)، مما يؤكد على أن السنة هي الطريقة.

كما يفهم من السنة التسهيل مثل سن الطريق أي عبده وكذلك ماء مسنون أي يجري بسهولة.

أما السنة في الاصطلاح فيقصد بها قول وفعل وتقرير المعصوم، ومع أن كلمة سنة في القرآن لا تحمل هذه المعاني إلا أنه جرى التعبير بهذا المعنى على لسان العلماء والفقهاء، وإذا حاولنا أن نقارب بين المعنى اللغوي والاصطلاحى للكلمة يمكننا القول إن السنة هي منهج المعصوم وطريقته بما يشمل مواقفه واخلاقه وآدابه واسلوبه في ادارة الحياة، وتعبير اخر السنة هي السمة العامة التي نستشف منها منهج المعصوم في الحياة، وبذلك تصبح أقواله وافعاله وتقريراته هي نماذج لتلك السمة ومصاديق لتلك الطريقة، كما لو قلنا منهج فلان، فانه يشمل جملة سلوكياته، وليس مفردات سلوكه، وهذا التفسير للسنة ينسجم مع موقف المسلمين من السنة حيث اتبعوا بعضها وجعلوا البعض الاخر خاصاً بحياته، مما يدل على أن معنى السنة عندهم لم يكن كل ما اتصل بحياة الرسول

(١) جامع أحاديث الشيعة - السيد البروجردي - ج ١٤ - الصفحة ٢٧.

(٢) الاحزاب: ٦٢.

(٣) فاطر: ٤٣.

بنحو الاستغراق، بل جملتها بنحو الشمول.

أما أقسام السنة فيما يتصل بالثواب والمتغيرات يمكن تقسيمها إلى خمسة أقسام، بحسب الوظائف التي كان يؤديها النبي الأكرم ﷺ، فمن الطبيعي أن يكون لكل وظيفة خصوصية تقتضي موقفاً خاصاً يتناسب معها، فوظيفة تبليغ الدين تختلف عن وظيفة تحديد الموقف من حادثة ظرفية، وعلى هذا الأساس تكون السنة من النوع الأول ثابتة بينما تصبح السنة من النوع الثانية متحولة.

ومن المعلوم أن النبي له وظيفة لها علاقة بشؤون الرسالة وله وظيفة أخرى لها علاقة بشؤون القيادة والإدارة للمرحلة التاريخية التي كان فيها. فمن وظائف الرسالة تفسير القرآن، وتأويل الوحي، وتزكية الناس، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١)، وقال: ﴿هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٢). فتفسير آيات القرآن مثل بيان الحقائق الغيبية أو تفصيلات العبادات أو بيان الحدود التي تطبق من خلالها الشريعة، أو كل القضايا التي لا يستقل العقل في إدراكها تصبح من مختصات المعصوم، والسنة التي جاءت بهذا الخصوص تكون ثابتة لا مجال للاجتهاد في قبالتها.

وهذا بخلاف تأويل الوحي إذا كان التأويل يعني تحديد المصداق الخارجي وإنزال معاني الوحي على الواقع المتغير، وفي هذه الحالة يستفاد من السنة بنحو المجموع لا بنحو الأفراد، فمثلاً إذا أول المعصوم آية الاحسان بعنق رقبة لا يعني

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة الجمعة: ٢.

أن تصبح سنة ثابتة وإنما يجوز للعقل أن يحدد الوسيلة المناسبة للإحسان بحسب الظرف الذي يعيشه، وهكذا بقية القضايا التي طبق فيها المعصوم حقائق الشريعة على الواقع المتجدد. والتأويل بهذا المعنى يكون وسيلة من وسائل التفسير إلا أن التفسير يحدد المفاهيم والقيم الثابتة أما التأويل فيقوم بدور إنزال هذه القيم على أرض الواقع، وحينها لا يجب أتباع التأويل حرفياً لأنه مجرد مثال للحقيقة، ويسمى هذا التطبيق العملي في اللغة بالفتيا وهي بيان حكم قضية معينة ضمن دائرة الواقع استناداً على حقيقة كلية.

وهكذا الحال فيما يتعلق بالتزكية؛ لأنها تخضع للظروف الموضوعية حيث لكل نفس مرضها ولكل أمة انحرافها ولكل ظرف منهجه الذي يناسبه، ومن هنا تتمايز المجتمعات عن بعضها في المنهج المطلوب لتربيتها، بل حتى الفرد الواحد تختلف أحواله من وقت لآخر، ولذلك كانت دعوة الرسول قائمة على أساس الحكمة التي تعني رعاية الظروف والحالات المختلفة واختيار الحسنى، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِهِمْ بِالتِّي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(١)، ولكون الحكمة تقتضي مراعاة مقتضيات المرحلة لا يمكن اتباع سنة المعصوم في التزكية على نحو التطبيق الحرفي وإنما تتم الاستفادة منها من خلال الكشف عن الطريقة العامة التي انتهجها المعصوم في الجملة، وذلك بمعرفة الطريقة والمنهج والعبرة من مجمل السنن التي جاءت في هذا الباب، فقد نجد مثلاً اختلافاً بين سنة الرسول في مكة عن سنته في المدينة، أو بين سنته مع خاصة أصحابه عن

(١) سورة النحل: ١٢٥.

سنته مع عامة الناس فان ذلك يهديننا إلى الحكمة العامة في منهج التربية عند الرسول ﷺ.

اما القسم الآخر هو السنة الصادرة عن المعصوم فيما له علاقة بالشأن العام مثل القيادة والقضاء وإدارة شؤون الناس، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾^(١)، تكشف الآية عن ضرورة طاعة الرسول والانقياد إليه مطلقاً، في كل أمر سواء كان له علاقة بتبليغ الرسالة أو له علاقة بشؤون الحياة اليومية، ومن هنا لا نقبل بالفصل الذي قام به البعض بين مقام الرسول ومقام النبي، حيث جعلوا مقام الرسول هو مقام تبليغ الرسالة أما مقام النبوة فهو مقام الشأن الخاص بالنبي، يقول المهندس شحرور: (ومن هنا فنحن لا نجد في التنزيل الحكيم أمراً بطاعة محمد البشر الإنسان، ولا أمراً بطاعة محمد النبي، بل نجد أكثر من أمر بطاعة محمد الرسول.. لماذا؟ لأن الطاعة لا تجب إلا للمعصوم، ومحمد الإنسان ليس معصوماً، ومحمد النبي ليس معصوماً، ومحمد الرسول هو المعصوم في حدود رسالته حصراً الموجودة في التنزيل)^(٢). وقد اعتمد هذا التفصيل على نفي العصمة عن الرسول إلا في ماله علاقة بتبليغ الرسالة، وهو أمر غير ممكن لعدم وضوح الحدود الفاصلة بين ما هو من شأن الرسالة وما ليس من شأنها، فقيادة الناس وإدارة شؤونهم والحكم فيما بينهم من مختصات النبي، وإبطال هذا الدور يعني تجريد الرسالة من محتواها العملي والحضاري، كما أنه اهمال وتهميش لشخصية الرسول وما يقوم به من دور قيادي للأمة، وفي

(١) سورة النساء: ٦٤.

(٢) في موقعه الرسمي على الانترنت https://shahrour.org/?page_id=807

المحصلة أن التشكيك في العصمة المطلقة ينسحب سلباً على العصمة في التبليغ لعدم وجود ضمانه لهذا المستوى أيضاً. والذي يثبت بطلان هذا الزعم وجود آيات تأمر بالرجوع إلى الرسول فيما له علاقة بالإدارة والحرب ولزوم الطاعة والانقياد له مثل قوله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْ لَا فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتَهُ لَا تَبَعْتُمْ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١). حيث تكشف الآية وظيفة المؤمنين تجاه القيادة الشرعية وضرورة الرجوع إليه في أمور الحرب، وهو شأن إداري لا علاقة له بتبليغ الرسالة، والذي يؤكد كونه شأنًا عاماً هو عطف أولي الأمر على الرسول، ومن المؤكد أن شأن أولي الأمر هو القيادة والإدارة ولا علاقة لهم بتبليغ الرسالة.

ومن الأمور التي تدرج تحت عنوان المهام القيادية القضاء بين الناس، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾^(٢)، ومن الواضح أن احكام القضاء تتعلق بموضوعاتها الخارجية وبالتالي لا يمكن تحويل السنة الواردة في باب القضاء إلى ثوابت؛ لأن حقيقة القضاء هو تطبيق المبادئ والقواعد العامة على الحوادث، ومن هنا يكون الاستئذان بما جاء عن النبي في القضاء هو من باب كونها سابقات قضائية، مثل ما يبحث القاضي في ملفات الاحكام السابقة حتى يتعرف على سنة القضاة السابقين ولا يعمل على إعادة احكامهم السابقة كما هي، أي اتباع المنهج بعد تجريد الوقائع من خصوصياتها.

(١) سورة النساء: ٨٣.

(٢) سورة النساء: ٦٥.

وفي المحصلة هناك سنة تعبر عن دور القيادة والإمامة أو كما يسمى بالأوامر والولائية، ويصطلح عليها القانون الحديث بالأحكام الدستورية، والسنة الواردة بهذا الخصوص تشكل نهجاً عاماً يستن به المؤمنون اقتداءً بالمعصوم، أي أن فائدتها تنحصر في التعرف على الأسلوب والطريقة؛ وذلك لكونها من المتغيرات أو كما يسمى قضايا في واقعة.

من الواضح أن هذه الأقسام الخمسة للسنة تشكل الإطار العام وتبقى معضلة التحديد والتمييز بينها، والخوض في هذا الأمر موكول لأهل الفن والاختصاص ومن لهم خبرة بلحن القول ومعايير الكلام، فكثرة التدبر والالتصاق بالروايات والعيش معها فترة طويلة من الزمن تكسب الإنسان مهارة خاصة للتمييز بينها. ومع أننا نسلم بصعوبة هذه المهمة إلا أن هناك أحاديث تكشف بظاهرها أنها متعلقة بالأمور الحياتية اليومية، أو أنها تكليف خاص للسائل أو حكم لظرف محدد، مثل قول الرسول (من دخل دار أبي سفيان فهو آمن)^(١). وفي قبال هذا النوع من الأحاديث الظاهرة في الأمور الظرفية هناك أحاديث ظاهرة في أنها غير مختصة بوقت، مثل الأحاديث التي لها أصل قرآني كالأحاديث التي أسست قاعدة (لا حرج في الدين). وكذلك الحال فيما كان له أصل في عمومات السنة.

ولا يخفى أن الوصول إلى معايير منضبطة للتمييز بين أقسام السنة له فائدة كبيرة، ويبدو إن إشكالية التمييز دفعت البعض إلى ضرورة العمل بكل ما جاء

(١) شرح النووي على صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب فتح مكة، رقم الحديث ١٧٨٠، ج ١٢، ص ٤٦٨.

في السنة بدون الحاجة للتمييز بين ما هو خاص بزمانه وما هو عام، وحتجهم في ذلك هو وجوب الطاعة مطلقاً لرسول الله، كما دفعت آخرين في الاتجاه المعاكس وبنسب متفاوتة، فمنهم من أبطل العمل بها ومنهم من حصر الاستفادة منها في دائرة ضيقة جداً، والطريق الوسط بين الاتجاهين هو الاستفادة من السنة والعمل بها لكن لا بحرفيتها وإنما بعد حذف خصوصياتها التاريخية، ومن ثم ردها إلى الأصول العامة التي تشكل الثوابت الدينية.

ومن الواضح أن دلالة الألفاظ على العموم لا تكون يقينية إلا بعد الاطمئنان بعدم وجود المخصص، الامر الذي يدعو لدراسة كل واقعة بشكل منفصل، ومن ثم مقارنة الأدلة ببعضها للخروج من الظن إلى دائرة اليقين. وقد تطرق السيد الخوئي في كتابه أجود التقريرات للميرزا النائيني لهذا الامر بقوله: (ان ثمرة البحث انما تظهر في شمول الحكم للغائبين بل للمعدومين بنفس الخطاب بناء على عدم اختصاص الخطاب بالمشافهين واما إذا قلنا باختصاصه بهم فنحتاج في تسرية منهم إلى غيرهم إلى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك في التكليف وهي انها تجرى مع الاتحاد في الصنف فلو احتملنا اختصاص الحكم بالحاضرين مجلس الخطاب أو الموجودين في المدينة أو في عصر النبي ﷺ لما أمكننا تسرية الحكم منهم إلى غيرهم نعم احتمال الاختصاص بالحاضرين في المسجد أو المدينة في غاية البعد ولكن احتمال الاختصاص بالموجودين في زمان الحضور بمكان من الإمكان فنحتاج في تسرية الحكم منهم إلى غيرهم إلى التمسك بقاعدة الاشتراك في التكليف التي لا تجرى مع الاختلاف في الصنف... ثم يقول: إذا عرفت ذلك فاعلم أن الكلام يقع تارة في القضايا الخارجية التي

حكم فيها على اشخاص مخصوصين واخرى في القضايا الحقيقية التي حكم فيها على الموضوعات المقدر وجودها (اما القضايا الخارجية) فالحق فيها ان يقال باختصاص الخطاب بالمشافهين فان خطاب الغائب فضلاً عن المعدوم يحتاج إلى تنزيل وعناية وظهور الخطاب في أنه بلا عناية دفع احتمالها (واما القضايا الحقيقية) كما هو محل الكلام فالصحيح فيها هو القول بعموم الخطاب للمعدوم والغائب والحاضر على نهج واحد فكما ان الحكم في القضايا الحقيقية بحسب مقام الثبوت يعم الغائبين والمعدومين كذلك الخطاب في مقام الاثبات يعمهما أيضاً ضرورة أن توجيه الخطاب إلى الغائب أو المعدوم لا يحتاج إلى مزيد من تنزيلها منزلة الموجود وهذا التنزيل انما هو مقوم كون القضية حقيقية لا انه أمر زايد عليه ليكون مدفوعاً بالأصل^(١).

وعليه إذا كانت دلالة العام لا تشمل كل الافراد إلا بعد التأكد من عدم وجود المخصص، فكذلك الحال في عمومات السنة إذ كيف تكون شاملة للجميع وفي كل الأوقات مع علمنا بوجود ما هو خاص بظرفه التاريخي؟ ومن هنا فإن تعميم السنة موقوف على الاطمئنان بعدم اختصاصها بالمعاصرين للمعصومين عليهم السلام، أو أن يكون لسانها من الأساس بنحو القضية الحقيقية، مثل قوله ﷺ لا ضرر ولا ضرار، أما ما كان على نحو القضايا الخارجية فلا يمكن تسريتها إلى غيرهم أو كما عبر المحقق النائيني بقوله: (اما القضايا الخارجية فالحق فيها ان يقال باختصاص الخطاب بالمشافهين، فان خطاب الغائب فضلاً عن المعدوم

(١) اجود التقريرات، تقرير بحث النائيني للسيد الخوئي، الطبعة الثانية، ١٣٦٨ ش، مطبعة الغدير قم، منشورات مصطفوي، ج ١، ص ٤٩٠، ٤٩١.

يحتاج الى تنزيل وعناية، وظهور الخطاب في انه بلا عناية يدفع احتمالها. واما القضايا الحقيقية فالصحيح فيها هو القول بعموم الخطاب للمعدوم والغائب والحاضر على نهج واحد^(١).

والظاهر أن أكثر الأحاديث ذات خطابات مباشرة، أي أن لها علاقة بالقضايا الخارجية، وبالتالي لا يمكن تعميمها للآخرين إلا على ضوء قاعدة الاشتراك في التكليف، وهي قاعدة مشروطة بعدم الاختلاف في الصنف كما يؤكد الميرزا النائيني.

وقد فصل الميرزا مهدي الاصفهاني في كتابه (المعاريض) الكلام في أنواع السنة وقد قسمها إلى صنفين، الأول: أصول تمثل جوامع العلم والحكمة، وهي أحاديث عابرة للأزمان بوصفها قواعد كلية، والثاني: هي السنة التي تمثل الفتاوى الزمنية وهي مختصة بظرفها التاريخي، وقد اعتمد في هذا التقسيم على الفرق بين مقام التعليم ومقام الافتاء، فالمعصومين عليه السلام يميزون في أحاديثهم بين المتعلم وبين من يبحث عن تكليفه الخاص. وقد بسط الكلام في هذه المسألة من بعده أحد تلاميذه وهو المرجع السيستاني في درسه الخارج الذي قام بتقريره السيد هاشم الهاشمي، تحت عنوان (تعارض الأدلة واختلاف الحديث)، وقد جاء هذا المبحث من الكتاب تحت عنوان (في بيان ما يتعلق بفهم النصوص الشرعية والإحاطة بمداليلها). ولأهمية هذا المبحث ولعلاقته المباشرة فيما ابحت عنه سأقوم بتلخيصه هنا على أن أذكر أهم النقاط التي تمهد الطريق للفصل بين الثابت والمتحول في السنة.

(١) المصدر السابق.

يُرجع السيد السيستاني سبب توهم البعض في وجود اختلافات بين روايات الأئمة عليهم السلام إلى الخلط بين الأحاديث التي تكون على نحو القضية الحقيقية وبين الأحاديث التي تختص بظرفها التاريخي، حيث يعتقد أن التوهم الذي يقود البعض للاعتقاد بوجود تعارض بين روايات أهل البيت عليهم السلام ناتج من التوهم بأن أقوال الأئمة جاءت على نحو التعليم دون غيره، في حين أن هناك أقوال انتهجت أسلوب آخر له علاقة بتحديد الوظيفة العملية دون التعليمية، ولذا تصور البعض أن هناك تعارض بين روايات الأئمة لعدم فهمهم لهذه الخصوصية، فبينما تهتم أحاديث التعليم ببيان الأصول العامة وقواعد الأحكام الكلية لتفقيه الأفراد الذين اعدوا لحمل علوم الشريعة، تهتم أحاديث أخرى بالفتاوى التفصيلية التي تتعلق بحكم المكلف ضمن ظرفه الخاص، يقول: (ونسمي الأول بأسلوب التعليم، والثاني أسلوب الإفتاء الذي يعني مساعدة الشخص الذي لا يتمكن من معرفة حكمه الشرعي من خلال تطبيق الكبريات الكلية على الموضوع... إلى أن يقول: وقد جاء في الحديث ما يؤكد هذا الأسلوب من عرض الأحكام، فقد روى الحديث الشريف «علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع، وجاء أيضاً في قول الأمام عليه السلام «إذا شككت فابن علي اليقين قلت هذا أصل؟ قال: نعم». ويعني بالأصل: القاعدة العامة، وهكذا معرفة القواعد الثانوية أمثال قاعدة نفي الضرر والخرج، ورفع الإكراه والاضطرار وغيرها^(١).

وفيما يتعلق بالأسلوب الثاني يؤكد السيد السيستاني على أن أحاديث الإفتاء

(١) تعارض الأدلة واخلاف الأحاديث، تفسيرات المرجع السيستاني، بقلم السيد هاشم الهاشمي، ص ١٨٩، ١٩٠.

لا يجوز تعميمها على غير موردها، فيقول: (فهناك أحاديث صدرت من الأئمة عليهم السلام، في مجال الإفتاء لا التعليم، وقد لاحظ الإمام فيها خصوصيات حالة السائل وغيرها مما لها تأثيرها في الحكم، وربما يخفى كثير منها على السائل، ولا يجوز له ولا إلى غيره أن يطبق الحكم على غير مورده بمجرد التشابه الصوري بينهما. نعم يتمكن الفقيه من تشخيص الخصوصيات الدخيلة في الحكم وغير الدخيلة، وبالنتيجة يتمكن من انتزاع الكبرى الكلية من الفتاوى الخاصة في حين أن العامي يلتبس عليه ذلك)^(١).

الخلاصة:

١. أن الملاحظة الأولية التي تهديننا إلى تحديد الثابت والمتحول من السنة هي الرجوع إلى الدور الوظيفي للرسول، ويمكن تحديده في خمسة مهام وهي التفسير والتأويل والتزكية مضافاً للقضاء وإدارة شؤون الناس، وقد تبين أن تفسير القرآن هو وحده من بين الخمسة لا يكون خاصاً بزمانه مثل تفسير الرسول للآيات المشتملة على الأمور الغيبية أو المشتملة على الأحكام العبادية. أما الأقسام الباقية لا يمكن حملها على القضايا الحقيقية إلا بعد تجريدتها من خصوصياتها الظرفية.

٢. تنقسم السنة بحسب المخاطب إلى قسمين وهما العلماء وعامة الناس، والسنة الواردة في حق العلماء تشكل الأصول العامة والقواعد الكلية التي يستفيد منها العلماء تحديد الاحكام المتعلقة بالمسائل المستحدثة،

(١) المصدر السابق، ص ١٩٢.

أما السنة الواردة في حق العامة فهي احكام تفصيلية وفتاوى لها علاقة
بظرفها التاريخي، ومن هنا كان القسم الأول من السنة ثابتاً بينما يعد
القسم الثاني متحولاً لا يجوز تعميمه، حتى بقاعدة الاشتراك في
التكليف لأنها تشترط وحدة الصنف كما عبر النائيني.

٣. نفهم من خلال بحث السنة أن الثوابت هي الكليات والقواعد العامة
والقيم الكبرى بينما المتغيرات هي تطبيق هذه القواعد والكليات على
الحوادث الزمانية.



المحكم والمتشابه.. الثابت والمتحول

المحكم والمتشابه من العناوين الإشكالية بسبب الاختلاف الذي حدث في تحديد المراد من المحكم والمتشابه، والآية التي يرجع لها هذا التقسيم هي قوله 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 مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^(١)، وقد تباينت الآراء حول الآية إلى درجة يمكن أن يقال معها إن هذه الآية متشابهة في حد نفسها، وقد جمع السيد الحيدري في كتابه منطق فهم القرآن، اثنان وعشرون مورد كل واحد منها يتصور المحكم والمتشابه بشكل يختلف عن الآخر. وما يهمني من بين تلك الصور التي أحصاها هو التصوير الرابع عشر الذي يقول فيه: (إن المحكم هو ما يمثل جهة الثبات في الشريعة، والمتشابه ما يمثل جهة المتغير، فقول المعاصرين بوجود ثابت ومتغير في الشريعة، يعنون به وجود محكم ومتشابه)^(٢).

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) منطق فهم القرآن، من أبحاث السيد الحيدري، بقلم الدكتور طلال الحسن، الطبعة الأولى، ٢٠١٢م، درافراقدم، ج ١ ص ٤٩٣.

ولم يناقش الحيدري هذا المعنى لا قبولاً ولا رداً، في حين أن هذا المعنى في تصوري هو الأقرب لمعنى المحكم والمتشابه، أما المعاني الأخرى فمعظمها قائمة على أن الأحكام والتشابه له علاقة بالفهم وعدمه، وقد عبروا عن ذلك بتعابير مختلفة.

الأول: ما فهم مراده فهو محكم، وما لم يفهم مراده فهو متشابه.

الثاني: ما كان فهمه لا يحمل إلا وجهاً واحداً فهو محكم، وما كان فهمه حمالاً للوجه فهو متشابه.

الثالث: ما كان فهمه منحصر فهو محكم، وما كان فهمه مرآتي وغير منحصر فهو متشابه.

الرابع: المحكم ما كان نصاً أو ظاهراً في معناه بدون الحاجة إلى قرينة، والمتشابه ما لم يكن نصاً أو ظاهراً في معناه.

الخامس: المحكم هو البين الذي لا يحتاج إلى تفسير، والمتشابه هو الذي يحتاج إلى تفسير.

السادس: المحكم هو الذي يحتمل وجهاً واحداً في تأويله، والمتشابه هو الذي يحتمل أكثر من وجه في تأويله.

السابع: المحكم يمكن إدراكه بالعقل، والمتشابه ما لا يمكن إدراكه بالعقل.

وكل هذه التعبيرات تهدف إلى تصنيف المحكم والمتشابه على أساس إمكانية فهم الآية وعدم إمكانية فهمها، وترددنا في قبول هذا التفسير يعود إلى أن القرآن بطبعه

ميسر للفهم ولا وجود لآيات مغلقة يستحيل فهمها، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾^(١)، وإن كان هناك صعوبة في فهم بعض الآيات فالسبب يعود إلى طبيعة الإنسان المتلقي ولا علاقة له بطبيعة النص نفسه، إذ كيف يمكن تصنيف آيات القرآن بحسب طبائع الناس؟ وقد رفع القرآن نفسه هذه المشكلة بإرجاع الإنسان إلى أهل الذكر في حالة استصعب عليه فهم الآية، قال تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(٢)، كما أن وظيفة الرسول هي بيان معاني القرآن والكشف عما كان غامض في نظر الناس، قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(٣).

ويبدو أن الخلط الذي حدث هو بسبب الخلط بين معنى التفسير ومعنى التأويل، فقد أكدت الآية على أن التشابه له علاقة بالتأويل وليس ناظراً من الأساس إلى التفسير وإمكانية فهم معاني الآيات، ولذا قال تعالى: ﴿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 أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، وإنزال التأويل منزلة التفسير لا وجود لمسوغ له؛ فإذا كان التفسير بمعنى كشف المراد من الآية فقد أكدت الآيات على أنه أمر متاح، قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٤)، وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ حُكْمًا عَرَبِيًّا

(١) سورة القمر: ٢٢.

(٢) سورة النحل: ٤٣.

(٣) سورة النحل: ٤٤.

(٤) سورة يوسف: ٢.

وَلَيْنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا وَاقٍ ﴿١﴾،
 وقال: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا وَصَرَّفْنَا فِيهِ مِنَ الْوَعِيدِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ...﴾^(٢)،
 وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾^(٣)، وغير ذلك من الآيات التي جاءت في معرض
 الإشارة الي كونه كتاباً مفهوماً، ولذا ختمت الآية بقوله ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾، أي
 أفلا تعقلون معاني القرآن ومضامينه وقد كانت بلسانكم الذي تفهمونه جيداً؟
 ولو كان في القرآن آيات غير قابلة للفهم لما قال لهم أفلا تعقلون إذا كيف
 يعقلون ما لا يفهمونه؟ ويؤكد هذا الحقيقة قوله تعالى ﴿قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي
 عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾^(٤). فقد نفت هذه الآية العوج عن القرآن، والعوج: قد
 يكون في المعنى، وقد يكون في اللفظ، وبكلا المعنيين لا يمكن قبوله، مما يعني أن
 دلالة الآيات على معانيها أمر لا عوج فيه، ومن هنا لا يجوز نسبة التشابه للقرآن
 من هذه الناحية، إذ كيف يمكن أن نتصور أن هناك عوج في مفردات القرآن
 ونظمه وفصاحته وبلاغته تكون سبباً في جعله متشابه ومستعصي على الفهم؟
 أما العوج الذي يعود إلى المفسر ومستوى فهمه لا يكون مسوغاً لتصنيف آيات
 القرآن على أساسه، وعليه فإن القرآن كنص قابل للفهم بطبعه ولا يحتوي على
 عبارات لا يمكن فهمها. وبذلك يصبح فهم معنى التأويل هو المفتاح لفهم
 معنى المتشابه، وهذا ما سنتناوله في عنوان منفصل.

ومن هنا لا نقبل أيضاً المعنى الذي اختاره السيد الحيدري للمحكم

(١) سورة الرعد: ٣٧.

(٢) سورة طه: ١١٣.

(٣) سورة الزمر: ١٩٥.

(٤) سورة الزمر: ٢٨.

والمتشابه؛ لأنه يعود أيضاً إلى ما له علاقة بالفهم، فقد ارجع التشابه إلى أربعة زوايا بحسب تعبيره، اثنين لهما علاقة بالنص، والاثنين الآخرين لهما علاقة بالمفسر، ويعتقد أن سبب التشابه في بعض آيات القرآن يعود لواحدة من هذه الزوايا الأربعة، وبمعالجتها يرتفع التشابه من الآيات، في حين أن عنوان المحكم والمتشابه من العناوين الثابتة التي لا ترتفع حتى عند الراسخين في العلم؛ وذلك لكونه وصف حقيقي وليس مجرد عناوين اعتبارية، وبالتالي التشابه متعلق بنفس الآيات المتشابهة سوى تم فهمها أو لم يتم، وقد عبرت الآية بقولها: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾، وعليه فالمتشابه إذا فسر لا يتحول إلى خانة المحكمات وإنما يظل متشابهاً، وإلا وقعنا في تكذيب هذه الآية إذا تحول القرآن كله إلى محكمات، أو على الأقل عند من تحقق له فهم المتشابهات، إذا كيف بعد ذلك يصدق قوله ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾؟

وإذا رجعنا للزوايا الأربعة التي اعتبرها الحيدري محددات للتشابه في القرآن، نجدها أمور ليست خاصة بالقرآن وإنما تحدث لأي نص لغوي وفي أي مستوى من مستويات الخطاب، وإذا صح تفسيره للمحكم والمتشابه بحسب التفسير الذي اختاره، لصح وصف كل كلام بأنه محكم والمتشابه، ولما عاد الأمر ميزة للقرآن، بل لاستحالة الأحكام من الأساس؛ لأن أي نص يمكن أن يشبهه في فهمه للاعتبارات الأربعة التي ذكرها، يقول الحيدري: (الزوايا الأولى: خصوصية اللفظ. ونعني بها دوران الأحكام والتشابه حول دائرة اللفظ، من قبيل كلمة (اليد) في قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(١)،

(١) سورة المائدة: ٣٨.

وقوله تعالى: ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾^(١)، حيث لا يمكن تعيين المراد من نفس اللفظ، فاحتاج الأمر إلى الرجوع إلى القرينة الصارفة التي تؤدي دور المحكم، أو تجعل التشابه محكماً فعلاً، وذلك من خلال تعيينها للمراد الجدي^(٢)، من المستبعد أن يكون وضع اللفظ له دخل في تحديد معنى التشابه؛ لأن معرفة القرائن الحافة بالنص من الضرورات البديهية والذي لا يلتفت إلى تلك القرائن يجب إدانته بدل الاعتذار له بتشابه الآية؛ بل القرينة الكاشفة عن المراد الجدي ضرورية حتى في الآيات المحكمة، فقوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ تحتاج إلى قرينة متصلة أو منفصلة لتحديد المقصود من الصلاة؛ لأن الصلاة في اللغة تعني الدعاء، والصلاة في الآية تعني الهيئة المعروفة. ويبدو أن اختيار الحيدري للفظ (اليد) يعود للإرث الكلامي وما وقع حولها من جدل بين الحشوية والمؤولة، في حين أن ذلك الجدل لا علاقة له بالغموض في لفظ اليد، وإنما يعود للمنهجية الحشوية التي ألزمت نفسها بروايات تقود إلى التشبيه حتماً سوى كان وضع اللفظ متشابه أو غير متشابه، ففهم اليد في الآية على أنها اليد الجارحة مخالف لمقتضى الكلام العربي قبل أن يكون مخالف لفهم الآية، فاليد في كلام العرب لها دلالة وضعية أو تصورية، كما لها دلالة تركيبية أو تصديقية، والذي يميز بين الدالتين هو السياق الذي وجدت فيه الكلمة، فقولنا (اليد في يد السلطان) قول صحيح حتى لو كان السلطان مقطوع اليد، واستخدام الألفاظ بهذا الشكل اعتاد عليه العرب في تفاهاتهم، والقرآن لم يتبع طريقة خاصة وإنما سار على نفس طريقتهم، فكيف بعد ذلك يأتي ليخبرهم بأن فهم اللفظ يحتاج إلى قرينة

(١) سورة الفتح: ١٠.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩٦.

وإلا تكون الآية متشابهة؟ في حين أن العرب يدركون ذلك على السليقة.

ثم يقول الحيدري: (الزاوية الثانية: خصوصية المعنى: قد يكون اللفظ ظاهراً في معناه، لكن القرائن الحافة بالنص تصرفه عن معناه، فإذا كانت القرينة قطعية فلا مناص من الالتزام بها، وإذا لم تكن كذلك وقع الخلاف في إرادة إي معنى، بل إن الخلاف يقع أحياناً حتى مع وجود القرينة القطعية أو المورثة للاطمئنان، إما لعدم الالتفات إليها أو للتشكيك فيها)^(١)، وهذا الاحتمال أيضاً بعيد؛ لأن ذلك ساري في كل القرآن المحكم منه والمتشابه، وليس هناك خصوصية في التشابه؛ وإنما ذات الخطاب ونفس الأدوات اللغوية المستخدمة في المحكم مستخدمة في المتشابه، وعدم الالتفات للقرينة أو التشكيك فيها لا يخرج المحكم عن إحكامه، كما أن الالتفات إليها في الآية المتشابهة لا يخرجها عن التشابه. والغريب أن المثال الذي ذكره في المقام بعيد عن ما يريد الوصول إليه، فقد ارجع في هذا المثال سبب الاختلاف لإتباع المفسر لهوى نفسه، وهذا امر خارج عن مسؤولية الآية في دلالتها على المعاني، فلا تسمى الآية متشابهة لأن فلان لا يريد الاعتراف بمعناها المطابق لدلالات اللغة، وإذا ثبت ما يريد لا يكون هناك خصوصية للآيات المتشابهة وإنما يمتد التشابه حتى للآيات المحكمة، يقول: (كما هو الحال في قرينة عطف طاعة أولي الأمر على طاعة الله تعالى وطاعة رسوله ﷺ في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٢)، الدال على العصمة المطلقة، لأن الطاعة المطلقة لا تكون لغير المعصوم البتة. فإنه لا يوجد كلام في معنى الطاعة، كما لا يوجد كلام في أصل العطف، ولكن ﴿الَّذِينَ

(١) المصدر السابق، ص ٤٩٧.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

يُجَادِلُونَ فِي آيَاتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُلْطَانٍ أَتَاهُمْ^(١)، يمنعون من ذلك لأن مفاد الآية ينطبق تماماً مع نظرية مدرسة أهل البيت عليهم السلام (في موضوع الإمامة)، وفي ظني أنه مثال في غير موضعه، فطالما معنى الطاعة واضح ودلالة العطف متفق عليها فكيف تكون الآية بعد ذلك متشابهة؟ - إذا اعتبرنا التشابه هو تشابه في الفهم - والعجيب أنه اعتبر الذي لا يقبل دلالة الآية على العصمة بأنه يجادل في آيات الله بغير سلطان، فهل من أجل هؤلاء يقسم القرآن نفسه إلى محكم ومتشابه؟

أما الزاوية الثالثة فهي بعيدة تمام البعد عن تحديد معنى التشابه في القرآن، حيث جعل التشابه يدور وجوداً وعدمياً مع المفسر، فحتى لو كانت الآية بطبعها واضحة إلا أن المفسر لقصوره أو لسوء نية يحرف المعنى الظاهر إلى معاني بعيدة عن دلالة الآية، وهنا يصبح التشابه صفة للمفسر وليس صفة للآيات وهذا خلاف لتأكيد الآية التي قسمت القرآن إلى قسمين؛ جعلت قسم منه محكم، وجعلت القسم الثاني متشابه، (منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات) أي أن الآيات في ذاتها متشابهة ولا علاقة للمفسر بذلك، الأمر الذي يقودنا للقول إن التشابه لا علاقة له بفهم الآيات وإنما له علاقة بأمر آخر. يقول: (الزاوية الثالثة: خصوصية التفسير، وذلك بمعنى أن اللفظ ظاهر في معناه، بل هو نص فيه، كما أن المعنى جلي ولا تحف به قرينة سياقية صارفة أو حالية موهمة، ولكن لشخصية المفسر مدخلية في صرف اللفظ عن معناه، إما لقصور في الصنعة، أو لقصدية سابقة على طلب المراد من النص)^(٢).

(١) سورة غافر: ٣٥.

(٢) المصدر السابق، ص ٤٩٧.

أما الزاوية الرابعة والأخيرة فهي شبيهة بالزاوية السابقة والفرق أن السابقة لها علاقة بالمفسر وهذه لها علاقة بالمؤول، وكما بينا أن التشابه لا علاقة له بطرف خارج عن حدود الآية نفسها، سو كان هذا الطرف مفسر أو مؤول، يقول: (الزاوية الرابعة: خصوصية التأويل: وهنا الطامة الكبرى، أو كما يقال: تُسكب العبرات، حيث صار القرآن لذوي الأنفس الزائغة مسرحاً لتمير مآربهم، ودس سموهم، وإيقاد فتنهم)^(١).

ومن هنا نرفض كل تفسير للمحكم والمتشابه يرجعهما إلى مستويات الفهم، فالمتشابه يظل متشابهاً حتى لو كان واضحاً، والمحكم يظل محكماً حتى لو كان غامضاً، والذي يقرب المعنى الذي نميل إليه في تحديد معنى المتشابه هو معرفة معنى المحكم، فكل البحوث المهمة بعلوم القرآن ركزت جهدها في معرفة المتشابه بعد أن فرضت أن المحكم هو الواضح، ولم تكلف نفسها مناقشة هذا الفرض وإنما أرسلته إرسال المسلمات، فكان من الطبيعي أن تحمل المتشابه على غير الواضح لوجود مقابلة بين معنى الأحكام والتشابه، ولذا لو افترضنا معنى آخر للمحكم فسوف يتغير المسار لكل البحوث التقليدية.

ولكي نعرف معنى الأحكام لا بد أن نلاحظ أولاً الوصف الذي ذكرته الآية للمحكمات، ومن ثمة ثانياً البحث في بقية الآيات عن معنى الأحكام. فقد جاء في الآية (آيات محكمات هن ام الكتاب)، أي أن هناك آيات يعتبرها القرآن أم للكتاب، ومما لا يخفى أن السياق قائم على تشبيه الآيات المحكمات بالأم، فكأنما جعل الله الكتاب كالبيت وجعل أمه المحكمات، الأمر الذي يقودنا للبحث عن

(١) المصدر السابق، ص ٥٠٠.

موقع الأم وما تمثله من مكانة في البيت، ومن الواضح أن الأم تمثل الأصل والاساس والمركز للبيت، ولذا قيل أم كل شيء يعني أصله وما يجتمع إليه غيره، وبذلك يجوز لنا أن نفهم كلمة محكمات على أنها الأصول والقواعد وكل ما يمثل اساساً لشيء آخر. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾^(١)، والظاهر أن الآية تؤكد على أن تفصيلات الكتاب كانت مسبقة بالإحكام، الامر الذي يعني أن تلك المحكمات بمثابة أصول ارتكزت عليها التفصيلات، وقد بينت آية أخرى أن المحكمات التي فصلت عليها الآيات هي العلم، قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(٢)، أي أن تفصيلات الكتاب تحتاج إلى أساس ثابت تعتمد عليه وهو العلم، وإذا وضعنا الآيات الثلاثة في حالة مقابلة وتناظر سوف تصبح النتيجة:

١- أن آيات الكتاب مقسمة إلى محكم ومتشابه كما في الآية الأولى.

٢- ومحكم وتفصيلات كما في الآية الثانية.

٣- وعلم وتفصيلات كما في الآية الثالثة.

والجامع بين الآية الأولى والثانية هي كلمة المحكم، والجامع بين الآية الثانية والثالثة هي كلمة التفصيلات، وعليه يمكن أن نقول إن المتشابه في الآية الأولى يقابل التفصيلات في الآية الثانية، والمحكم في الآية الثانية يقابل العلم في الآية الثالثة، وبحكم المقابلة يمكننا أن نقول إن المتشابه يساوي التفصيلات،

(١) سورة هود: ١.

(٢) سورة الاعراف: ٥٢.

والمحكم يساوي العلم، وبالتالي هناك علم ثابت لا يطرأ عليه التغيير هو يمثل محكمات الكتاب، وهناك تفصيلات قائمة على هذا العلم، وبذلك يمكننا أن نقول أن المحكم هو أصول العلم وجوامع الكلم، بينما المتشابه هو التفصيلات والمتغيرات التي تركز على تلك الأصول.

وعليه المحكم من الكتاب يمثل الاصول والقواعد والبصائر والحكم، بينما المتشابه هو الفروع والفتاوى والتطبيقات، وبذلك يصبح المقصود من رد المتشابه الى المحكم هو رد الفروع الى الاصول، وينسجم هذا الفهم مع المعنى الذي استخلصناه عندما ميزنا بين نوعين من السنة، الأولى: هي السنة الثابتة التي تشكل الأصول. والثانية: هي السنة المتغيرة بتغير الموضوعات الخارجية، وبالتالي هناك آيات محكمات، وهناك آيات متشابهات، والمحكمات بمثابة الثوابت والمتشابهات بمثابة المتغيرات.

وعندما نبحت عنوان التأويل ستكتمل الصورة؛ لأن التأويل جاء مقترن في الآية بالتشابه (الذين في قلوبهم زيغ يتبعون ما تشابه منه ابتغاء تأويله)، والتأويل كما نفهم هو تطبيق الآيات على متشابهات الواقع اعتماداً على المحكمات؛ لأن كلمة التأويل تحمل معنيين كما أشرنا سابقاً، الاول: تطبيق الفكرة على الواقع والبحث عما تؤول اليه الحقيقة. الثاني: ارجاع الواقع الى الحقيقة ومعرفة أوله واصله وقاعدته. وكلا المعنيين يحملان معنى واحد في المحصلة؛ فسواء ارجعت الواقع الى الحقيقة، او ارجعت الحقيقة الى الواقع، فقد قمت بعملية واحدة وهي توصيل القاعدة العامة بالموضوع الخارجي.

فمثلاً إذا تشابه علينا حكم الوضوء، عند الخوف رجعنا الى قوله سبحانه: (ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج)، فإذا اعتبرنا أن الخوف من مصاديق الحرج، اسقطنا وجوب الوضوء، أما إذا لم يكن من مصاديقه فلا يجوز ترك الوضوء وإتباع المتشابه.

ورد المتشابه إلى المحكم ليس خاصاً بالأحكام الشرعية وإنما يسري في العقائد والفكر وكل أمر للإسلام موقف فيه؛ بل أكثر الاختلافات والصراعات التي حدثت بين المسلمين تعود إلى تأويلات المتشابه، فمثلاً آيات التوحيد تعتبر من الثوابت بينما الآيات التي تحدد الكفار والمشركين في الواقع الخارجي من المتغيرات؛ لأنها تنطبق على كل مشرك وفي كل زمان، ومن هنا تأتي خطورة تأويل الآيات على جماعة بعينها، كما صنع محمد بن عبد الوهاب عندما أول تلك الآيات على أهل زمانه من المسلمين، فأحدث بذلك فتنة كبرى مازالت اثارها إلى اليوم، فعمد إلى تكفيرهم واخراجهم عن الملة بحجة أنهم هم المشركين ثم عمد على محاربتهم حتى ارتكب المجازر في حق مسلمي الحجاز ونجد والاحساء والعراق ما تقشعر منه الابدان، وما زال اتباعه يؤولون آيات الشرك على المسلمين ومازالت دماء المسلمين تهدر في بلاد العالم الإسلامي بسبب هذا التأويل. ومن هنا حذرت الآية من اتباع المتشابهات وتأويلها خوفاً من مثل هذه الفتن، وفي مقابل ذلك أكدت الآية على أن المحكمات هي الأساس الذي يجب الوقوف عنده في المواضع المتشابهة، فإذا كانت (لا إله إلا الله) هي المحكم الذي يعصم دم المسلم حينها لا يجوز تأويل آيات المشركين بمجرد الاشتباه في شركه.



التأويل جدلية النص والواقع

إذا نظرنا إلى التراث الإسلامي، في تعاطيه مع النص القرآني، نجد تباين منهجي تكشف عنه بشكل واضح كتب التفسير، فبين من رآه مصدراً لغوياً فراح يتفنن في إعرابه وبيان صورته الفنية والبلاغية، وبين من رأى فيه كتاب تاريخي يتناول قصص الأقدمين وحضارة الماضين وهكذا، كتاب لغز وإشارة، كتاب فقه وأحكام، اجتماع، سياسة، طبيعة - وبالتالي المخزون المعرفي الذي يمتلكه المفسر، هو الذي يحدد نوع تفسيره، يقول دكتور منيع عبد الحليم أستاذ علوم القرآن في الأزهر: (واختلفت أنظار المفسرين وطرقهم ومناهجهم في التفسير تبعاً لاختلاف مشاربهم، فمنهم من غلبت عليه النزعة الفكرية العقائدية فتوسع توسعاً كبيراً في شرح الآيات المتصلة بهذه المعاني، ومنهم من غلبت عليه النزعة الفقهية الشرعية فتوسع توسعاً كبيراً في هذه النواحي وهكذا من توسع في القصص والأخبار ومن توسع في الأخلاق والتصوف والمواعظ وآيات الله في الأنفس والآفاق وغير ذلك)^(١)، وهذا لا يعني عدم الاعتراف بالجوانب المضيفة التي تكشف عنها هذه التفاسير، ولكننا نبحث عن المعرفة التي تمثل

(١) مناهج المفسرين ص ٨ .

شمولية وصلاحية الفكر الإسلامي .

إن جذر المشكلة يرتكز على الخلط الذي وقع بين معنى التفسير والتأويل، ففي فهم السلف لم يكن هناك تفریق بين المعنيين، يقول محمد هادي معرفة: (كان التأويل في استعمال السلف مترادفاً مع التفسير، وقد دأب عليه أبو جعفر الطبري في جامع البيان)^(١)، وهذا المعنى المترادف أهمل آليات التأويل الخاصة، ولم يجعل لها مميزات تجعل من التأويل مكماً للتفسير، أو حلقة أخرى تؤسس لبناء معرفي اهتم به النص وأهمله التفسير، وبالتالي حصر الاستفادة من القرآن ضمن إطار الفهم الظاهري الذي ينتجه التفسير فوت على الفكر الإسلامي مكتسبات كانت يمكن أن تساهم في حل معضلاته المعرفية.

وأما البعد الآخر للمعنى التراثي للتأويل، فقد أكتسب معناً سلبياً واعتبر نوعاً من أنواع التفسير بالرأي، وخاصة بعد أن بدأت تتكرس في الأمة سلطة السلف، التي تحصر الاستفادة من النص ضمن المنقول من أقوال الصحابة، وحينها أصبح التأويل سلاحاً يجارب به أصحاب المدارس العقلية، الذين صنفوا بأنهم أصحاب تأويلات، يقول نصر حامد أبو زيد (وليس هذا المسلك في الفكر الديني الرسمي في الحقيقة مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتهم بأنها تأويلات - فاسدة - أو مستكرهة - وأنها في أحسن الأحوال تفسير بالرأي المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة. وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل البدع وذلك في مقابل أهل السنة والجماعة وهو تصنيف يستهدف مصادرة

(١) التفسير والمفسرون ج ١ ص ١٨ .

الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه في دائرة الكفر في مقابل الصدق والإيمان الذي يومئ إليه مفهوم أهل السنة^(١)، وبهذا المفهوم حوصرت كل العقليات الإسلامية، التي حاولت تفعيل النص بمعطى عقلي، وأعطى في المقابل التفسير حيزاً استوعب فيه الحدود التي يتحرك فيها التأويل، وذلك إما أن يجعلوا للتأويل معناً مرادفاً للتفسير، وإما أن يصنف عملاً بالرأي وخروجاً عن الدين.

التداخل بين التفسير والتأويل:

ولكي نرسم هذه الحدود الفاصلة بين التفسير والتأويل، لا بد أن نرجع إلى تعريف كلا المصطلحين، يقول الزركشي في معنى التفسير لغة (أما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسير، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المرض، فكذلك المفسر، يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه.. فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه وإطلاقاً للمحتبس عن الفهم به، ويقال: فسرت الشيء أفسره تفسيراً، وفسرته أفسره فسراً، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منهما سمى أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة الفسر)^(٢). بهذا يراد من التفسير لغة البيان والإيضاح، وقد وردت لفظة التفسير في القرآن بمعنى البيان، في قوله تعالى في سورة الفرقان ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ إي ما يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بياناً، قال الراغب: ((الفسر والسفر متقاربا المعنى كتقارب لفظيهما، لكن جعل

(١) مفهوم النص دراسة في مفهوم القرآن ص ٢٢٠ .

(٢) الزركشي - البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٤٧ .

الفسر لإظهار المعنى المعقول، والسفر لإبراز الأعيان للأبصار. يقال: سمرت المرأة عن وجهها وأسمرت وأسفر الصبح، وقال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ أي بياناً وتفصيلاً^(١). أما التفسير في الاصطلاح، هو إزاحة المعنى المبهم عن النص، وإفادة المعنى المقصود.

واعتبر البعض أن التفسير ما يتعلق بالجوانب العامة التي تدور خارج النص، من أسباب النزول، والمكي، والمدني، والخاص، والعام، كما يعرف الزركشي التفسير بقوله: (هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيها ومدنيها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها)^(٢)، وكل هذه العلوم متوقفة على النقل وليس فيها مجال للاجتهاد، إلا في باب ترجيح المتعارض، والدليل على غلبة هذا النمط من التفاسير، هو رواجها واحتكارها للمساحة الأكبر في كتب التفسير، وهذا ما كرس إبعاد التأويل عن ساحة القرآن، ولذا نجد أن الذين اهتموا بشأن القرآن وعلومه، أكدوا بشكل جلي في تصنيفاتهم، مدى تركيز التفسير والمفسرون على ما يدور خارج النص، فإذا رجعنا للزركشي في البرهان، أو السيوطي في الإتيان، رأينا أن عناوين الأبحاث التي اهتم بها التفسير طوال قرون متطاولة، تعبر عن الاهتمام البالغ بالتفسير على حساب التأويل، بخاصة أن العلمين من أعلام القرن التاسع الهجري، فيكشفان عن حجم التراث المنقول في هذا الخصوص، وبمراجعة عناوين الإتيان، التي تعتبر

(١) التفسير والمفسرون ج ١ ص ١٣ .

(٢) البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ١٤٨ .

أوسع من البرهان، نجدها واضحة في ما قلناه، وإليك نماذج من عناوينه التي بلغت الثمانين عنواناً.

النوع الأول: معرفة المكي والمدني، الثاني: معرفة الحضري والسفري، الثالث: النهاري والليلي. الرابع: الصيفي والشتائي. الخامس: الفراشي والنومي. السادس: الأرضي والسمائي. السابع: أول ما نزل. الثامن: آخر ما نزل. التاسع: أسباب النزول. العاشر: ما نزل على لسان بعض الصحابة. الحادي عشر: ما تكرر نزوله. الثاني عشر: ما تأخر حكمه عن نزوله وما تأخر نزوله عن حكمه. الثالث عشر: ما نزل مفرقاً وما نزل جمعاً. الرابع عشر: ما نزل مشيعاً وما نزل مفرداً). وهكذا ثمانين نوعاً ثم يقول: (فهذه ثمانون نوعاً على سبيل الإدماج، ولو نوعت باعتبار ما أدمجته في ضمنها لزادت على الثلاثائة)^(١)، وفي هذا الجهد الجبار الذي يحشد فيه السيوطي آراء المفسرين ومدى اهتمامهم بالعلوم التي تتعلق بالتفسير، لا تشتم فيه رائحة للتأويل، وذلك بسبب استبعاد المدارس العقلية الإسلامية، ومن الواضح أن التأويل في فهم السيوطي مرادف للتفسير، وإن كان هناك خصوصية يمتاز بها التأويل عن التفسير عنده، هو تبديل كلمة تفسير بكلمة تأويل، عندما يحتمل النص في فهمه الظاهري أكثر من معنى، يقول في عنوان فصل (ذكر ما وقفت عليه من تأويل الآية المذكورة على طريق أهل السنة)^(٢)، ثم يذكر نماذج لا تتجاوز تعدد المعنى للفظ الواحد. وهذه الطريقة التفسيرية المستوعبة لنواحي الاستفادة من النص القرآني،

(١) الإتقان في علوم القرآن للسيوطي ج ١ ص ٣١ .

(٢) المصدر السابق.

قلصت الاجتهاد في فهم النص، وأصبحت الدوائر الاستنباطية لا تتجاوز آيات الأحكام، وبعض الجدل العقائدي بين المذاهب، في آيات الصفات وغيرها، مما جعل عملية التأويل مؤجلة تعمق الخلاف، وتفكك بناء الاجتماع الإسلامي، في حين أن طبيعة الثقافة العصرية، تطرح على الفكر الإسلامي استفسامات ملحة، تتعلق بضرورة الحياة - سياسياً، واقتصادياً، واجتماعياً، وحضارياً.

وفي اعتقادي أن دراسة مفردة التأويل والمعاني المتداخلة فيها، يمكن أن تقربنا إلى المنشود.

مقاربة العلامة الطباطبائي للتأويل:

استعرض العلامة الطباطبائي كل المعاني المطروحة لمعنى التأويل ومن ثم قام بمناقشتها وردها إلى أن استخلص لنفسه رؤية خاصة فيما يتعلق بمعنى التأويل، ونحن هنا روماً للاختصار سنلخص مناقشته لتلك الآراء.

فأما بالنسبة للمعنى الأول الذي يعتقد بانه لا طريق إلى العلم بالآيات المتشابهة لغير الله سبحانه أو لغيره وغير الراسخين في العلم، فإن العلامة الطباطبائي يرى أن ذلك يلزم منه أن بعض آيات القرآن لا يُعلم تفسيرها والمراد من مدلولها عامة الأفهام، وهذا مخالف لصريح منطوق القرآن بأنه أنزل لتناوله الأفهام، وليس هناك ملازمة بسبب اشتغال كل من التفسير والتأويل على معنى الرجوع، بأن يكون لهما معنى مترادفاً كما أن الرئيس مرجع للمرؤوس وليس بتأويل له.

أما القول الثاني: فإن كان التأويل هو إرادة المعنى المخالف للظاهر فيلزم منه أن الذين يريدون الفتنة يطلبون ظاهره وليس باطنه وهو خلاف الآية ﴿اِبْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾^(١)، ففي القرآن اختلاف بين الآيات لا يرتفع إلا بصرف بعضها عن ظواهرها إلى معان لا يفهمها عامة الأفهام، وهذا يبطل الاحتجاج الذي في قوله تعالى ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٢)، إذ لو كان ارتفاع اختلاف آية مع آية بأن يقال: إنه أريد بإحداهما أو بهما معاً غير ما يدل عليه الظاهر بل معنى تأويلي باصطلاحهم لا يعلمه إلا الله سبحانه مثلاً، لم تنجح حجة الآية، فبالتالي القرآن معرض لعامة الأفهام، ومسرح للبحث والتأمل والتدبر، وليس فيه آية أريد بها معنى يخالف ظاهر الكلام العربي، ولا أن فيه أحجية وتعمية.

أما القول الثالث: بأن القرآن له معانٍ مترتبة بعضها فوق بعض فهذا مما لا ينكر، إلا أنها كلها مداليل لفظية تختلف بحسب ذكاء السامع وبلاذته، وهذا لا يلائم قوله تعالى في وصف التأويل: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٣)، فإن المعارف العالية والمسائل الدقيقة لا تختلف فيها الأذهان من حيث التقوى وطهارة النفس، بل من حيث الحِدَّةُ وعدمها - وإن كانت التقوى وطهارة النفس معنيين في فهم المعارف الطاهرة الإلهية - لكن ذلك ليس على نحو الدوران والعلية كما هو ظاهر قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾.

أما القول الرابع: وهو قول ينسب إلى ابن تيمية، ويوافقهُ الطباطبائي على

(١) سورة آل عمران: ٧.

(٢) سورة النساء: ٨٢.

(٣) سورة آل عمران: ٧.

كون التأويل يشمل المحكم والمتشابه، وأن التأويل ليس من سنخ المدلول اللفظي، بل هو أمر خارجي يبتني عليه الكلام، واختلف معه في عدد كل أمر خارجي مرتبط بمضمون الكلام - حتى مصاديق الأخبار الحاكية عن الحوادث الماضية والمستقبلية - تأويلاً للكلام، وفي حصر المتشابه الذي لا يعلم تأويله في آيات الصفات وآيات القيامة.

ثم يستنتج المؤلف بعد عرضه ورده على هذه الآراء ما يرتئيه من معنى للتأويل بقوله: (إذا عرفت مما مر علمت: أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعة التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم، أو موعظة، أو حكمة، وأنه موجود لجميع الآيات القرآنية، محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم المدلول عليها بالألفاظ بل هي من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكات الألفاظ، وإنما قيدها الله سبحانه بقيد الألفاظ لتقريبها من أذهاننا بعض التقريب؛ فهي كالأمثال تضرب ليقرب بها المقصد، وتوضيح بحسب ما يناسب فهم السامع كما قال تعالى: ﴿وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾، ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ ﴿وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ﴾^(١).

فاختار بذلك معنى أقرب للتصور المثالي، فتلك المعاني هي حقائق معنوية علاقتها بالقرآن كعلاقة الروح بالجسد، وليس هو من قبيل الألفاظ المفرقة والمقطعة، ولا المعاني المدلول عليه بها، وبتقريب آخر: إن خلف هذا القرآن الذي نقرؤه قرآناً آخرًا، وكتاباً آخرًا، وهو معانٍ مجردة في أم الكتاب ذلك هو المقصود بالتأويل، يقول: «(إن وراء ما نقرؤه ونعقله من القرآن أمراً هو

(١) الطباطبائي محمد حسين: تفسير الميزان، ط ٢، بيروت، مؤسسة الأعلمي، ١٩٧٤م، ج ٢ ص ٤٩.

من القرآن بمنزلة الروح من الجسد والتمثل من المثال - وهو الذي يسميه تعالى بالكتاب الحكيم - وهو الذي تعتمد وتتكي عليه معارف القرآن المنزل ومضامينه، وليس من سنخ الألفاظ المفرقة المقطعة ولا المعاني المدلول عليها بها، وهذا بعينه هو التأويل المذكور في الآيات المشتملة عليه لانطباق أوصافه ونعوته عليه. وبذلك يظهر حقيقة معنى التأويل ويظهر سبب امتناع التأويل عن أن تمسه الأفهام العادية والنفوس غير المطهّرة^(١).

ونحن هنا إذ اكتفينا بما أستعرضه من رد على كل المعاني الأخرى للتأويل، نجد أنفسنا ملزمين أن نتوقف قليلاً لاستيضاح ما اختاره من معنى للتأويل، ولعلنا نحتاج إلى حركة تأويلية أخرى لنكشف مراده.

فما هي تلك الحقيقة الغيبية التي يتكي عليها القرآن الذي نقرؤه؟

فإن كانت واضحة ويمكن فهمها فما هي؟

وإن كانت مما لا تدركه إلا النفوس الطاهرة، فهو تفسير للغامض بشيء أكثر غموضاً وهو ممتنع.

ونحن لا نعرف حقيقة يمكن أن يتكي عليها أي نص سوى القيم والحكم التي تمثل الهدف الأساس من النص أو الكلام، فإن كانت هي، فكيف يحكم على أنها معانٍ مجردة لا تحيطها حتى شبكة الألفاظ ولا تدركها العقول؟ والقرآن صريح في إنزال هذه الحكم قال تعالى: ﴿ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾.

ومن ثم، ما هي الحكمة المرجوة من إرجاع معنى التأويل إلى أم الكتاب في

(١) المصدر السابق، ج ٢ ص ٥٤.

البيت المعمور؟ فكأنها يقول إن الهدف الأساسي من القرآن ليس هو في ذاته، وإنما هو وسيلة يعرج بها الإنسان إلى الكتاب الأساسي، وهو الحقيقة المعنوية المجردة في أم الكتاب، فلا يكون القرآن الذي بين أيدينا إلا تجلياً مادياً لتلك الحقيقة، وهو المقصود بالتأويل.

فإذا كان الهدف من القرآن هو تلك الحقيقة، وإن هذه الحقيقة لا يدركها إلا الله أو الله والراسخون في العلم من الرسول ﷺ وأهل بيته:، فيكون بذلك القرآن رسالة خاصة لنماذج معدودة، وهو خلاف الحكمة، وخلاف شمولية الخطاب القرآني لجميع الناس. ولا يمكن القول أن معرفة الأمة تتحقق عن طريقهم لأنها تجربة ذاتية معنوية، وليست موضوعية يمكن وصفها، وإلا اكتفينا بوصف القرآن لها واعتبرناها حقيقة للجميع، كما إننا لا نجد في ما جاء عنهم:، تأويل لكل الكتاب، مما يعني حرمان هذه الأمة عن كل المعارف التي تتعلق بتأويل القرآن، وهو خلاف حكمة القرآن، الذي يقتضي التزكية والتعليم لكل الناس قال تعالى: ﴿يُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾.

يقول الشيخ المحقق محمد هادي معرفة في مناقشة رأي الطباطبائي: (غير أن وقفة فاحصة عند كلام هذا المحقق العلامة، تجعلنا نتردد في التوافق معه، إنه - رحمه الله - لو كان اقتصر على ما لحّضه أخيراً، من جعل ملاكات الأحكام والمصالح والغايات الملحوظة في التشريعات والتكاليف تأويلاً، أي أصلاً لها ومرجعها الأساسي لكل ذلك المذكور، لأمكننا موافقته.

لكنه توسّع في ذلك، وفرض من تأويل أي القرآن كلها أمراً بسيطاً ذا إحكام

رصينة، ليس فيه شيء من هذه التجزئة والتفصيل الموجود في القرآن الحاضر الذي يتداوله المسلمون منذ أول يومهم إلى ما لا نهاية، فإن ذلك عارٍ عن كونه آية آية وسورة سورة، وجوداً واحداً بسيطاً صرفاً، مستقراً في محل أرفع، ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ﴾، ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾.

وفرض من القرآن ذا، وجودين: وجوداً ظاهراً يتشكل في ألفاظ وعبارات ذوات مفاهيم معروفة، وهو الذي يُتلى ويُقرأ ويُدرس، ويتداوله الناس حسبها ألفوه طوال عهد الإسلام.

ووجوداً آخر باطنياً، هو وجوده الحقيقي الأصيل، المترفع عن أن تناله العقول والأحلام، فضلاً عن الأوهام، وذلك الوجود الحقيقي الرفيع هو تأويل القرآن، أي أصله ومرجعه الأصيل^(١).

ويقول «.. قد وصف بكونه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾^(٢)، ومعلوم أن الهداية والبيّنات، إنما هي بهذا الكتاب الذي يتداولونه، لا بكتاب مكنونٍ عند الله محفوظٍ لديه في مكانٍ عليّ لا تناله الأيدي والأبصار. كما أن الذي يتغيه أهل الزيغ لأجل الفساد في الأرض، هو تفسير الآيات على غير وجهها، لا وجوداً آخر للقرآن، هو في أعلى عليين. فقله - رحمه الله - : «وأنه موجود لجميع الآيات محكمها ومتشابهها، وأنه ليس من قبيل المفاهيم بل من الأمور العينية المتعالية من أن يحيط بها شبكة الألفاظ..» غير مفهوم لنا^(٣).

(١) معرفت محمد هادي: التفسير والمفسرون، مصدر سابق، ج ١ ص ٣٦.

(٢) سورة البقرة: ١٨٥.

(٣) المصدر السابق، ص ٣٩.

وفي الواقع إن هذه المقاربة الفلسفية لمفهوم التأويل، تركز على تصوّر عام للوجود في فلسفة الحكمة المتعالية، فالقول إن للقرآن وجوداً مجرداً عن المادة بمثابة وجوده الحقيقي، لا يشدّد عن التصور العام لهذه الفلسفة لطبيعة كلّ الموجودات، فالموجود عندهم لا يرجع إلى الماهية المحددة له؛ لأن الماهيات أمور عدمية اعتبارية، والاصيل هو الوجود وحده، وهو خارج عن شبكة الأذهان، ولا تحيط به المفاهيم والألفاظ؛ وبالتالي كل ما هو موجود ومحسوس هو في حقيقته ظلال لحقيقة فوقية متعالية عن المادة. والكمال الإنساني - ضمن هذا المنظور - يكون علم الإنسان في حقيقته تكامل عبر مراتب الوجود، فالعلم كيف نفساني يتحقق بتجرد النفس عن لوازم المادة، فكل علم يُكسب الإنسان مرتبة وجودية جديدة، إلى أن يتخلص من لوازم المادة، وبهذا يصبح من الطبيعي ألا يكون القرآن ومعارفه تلك الألفاظ والمفاهيم، وإنما حقيقة تقع خلف الحس تمثل الوجود الحقيقي للقرآن، وهو في هذه الحالة أشبه بالعقل المفارق الذي يفيض على عقل الإنسان الصور الجزئية والمفاهيم الكلية

مقاربة نصر حامد أبو زيد للتأويل:

في البدء يؤكد على أن التراث الإسلامي ضخّم التفسير على حساب التأويل، وأعتبر ذلك محاولة لمصادرة لكل اتجاهات الفكر الديني المعارض، في قبال التفسيرات التي سخرت الدين لخدمة السلطات الحاكمة، يقول في ذلك: (وإذا كان مصطلح (التأويل) في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح مكروه لحساب مصطلح التفسير، فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة

كل اتجاهات الفكر الديني المعارضة سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾ ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوباً تاماً مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة الفتنة، وفي مقابل ذلك يكون وصف تأويلات هذا الفكر الرسمي (تفسير) وصفاً يستهدف إضفاء صفة موضوعية و(الصدق) المطلق على هذه التأويلات^(١).

يعتقد بذلك أن المفارقة في التصور الإسلامي، ناتجة عن التنازع بين البنية السلطوية، التي اعتمدت التفسير لتقديم تصور واحد للنص، وبين النزعة العقلية المنفتحة، التي ترى من خلال التأويل اشتغال النص الواحد على تصورات متعددة، وهو يشير بذلك إلى أن الفكر الديني لا يصل إلى قمة المعطى الثقافي والفكري، إلا إذا تحول النص إلى حقل للعمل العقلي بدون أي قيد سلطوي، وبخاصة سلطة التراث، مؤسساً بذلك للتأويل، باعتباره المدخل الوحيد للعمل العقلي الحر في النص، ومن هنا نجد يُعرف التأويل، بأنه حركة ذهنية لا تخضع لوسائط خارجية، وإنما انتقال من الذات للموضوع بشكل مباشر، وهو خلاف للتفسير الذي لا يتحقق قوامه إلا بالتوسط يقول: (لاحظنا في التفرقة اللغوية بين (التفسير) و(التأويل) أن ثمة فارقاً هاماً بينهما يتمثل في أن عملية (التفسير) تحتاج دائماً إلى (التفسر) وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف

(١) أبو زيد مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ص ٢١٩.

ما يريد، في حين أن (التأويل) عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط، بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف (أصل) الظاهرة، أو في تتبع (عاقبتها). وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم (التأويل) على نوع من العلاقة المباشرة بين (الذات) و (الموضوع)، في حين أن هذه العلاقة في عملية (التفسير) لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون شيئاً دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل (علامة) من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب (الذات)^(١). هذا التفريق بين الوسيط واللا وسيط، يمكن أن يفهم إذا جعلنا التأويل هو الخطوة الثانية بعد التفسير، بمعنى أن كل مؤول لا بد أن يكون مفسراً، وليس العكس، وإلا أعتبرت هذه الحركة الذهنية والقفز إلى المغزى حركة غير مؤسسة علمياً، وبالتالي يصبح المعنى الأولي الذي يكشفه التفسير وسيط حتمي للتأويل، كما أن اللغة وسيط حتمي للتفسير، ولذا لا نرى وجهاً لهذا التفريق إلا من جهة أن التأويل هو ساحة العقل التي يعبر بها إلى المغزى.

ومن هنا يمكننا أن نتفق معه على أن التأويل هي حركة من الظاهر إلى الباطن، وهو أصل المدعى، ولكن أي باطن وبأي آلية وهل هناك حدود لا ينبغي تجاوزها، وماذا يعني العمل العقلي الحر في النص، هل هو إزام النص بسلطة العقل؟ أو كما بينا هو تفعيل العقل ببصائر الوحي، وهكذا ترجعنا هذه الأسئلة إلى نقطة الانطلاق والمربع الأول، ولم نفهم معنى للتأويل عنده إلا في إطار هجومه الكاسح على سلطة التراث والمطالبة بإعطاء هامش أكبر لحرية العقل، وتبقى هذه الدعوى من غير جدوى إذا لم ترتكز على توضيح المنهجية

(١) المصدر السابق ص ٢٣٢.

والآلية، ولا يمكن أن نعتبر قوله: (إن التأويل الذي لا يعتمد على التفسير هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد التخمين ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لا بد أن يستند الاستنباط إلى حقائق النص من جهة وإلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من الدلالة إلى المغزى دون الوثوب مباشرة إلى (المغزى) يتعارض مع دلالة النص^(١)، لا نعتبر ذلك حلاً للمشكلة المتوقعة من تحميل النص لمعاني خارجة عن مدلولاته الطبيعية؛ لأن الاستناد على حقائق النصوص هو أول الكلام لأن كل الوجوه تحتمل أن تكون حقائق للنصوص كما أن معطيات اللغة لم تمنع من الاختلاف في التفسير فما بال التأويل، وإذا نظرنا إلى بعض تأويلاته لبعض النصوص، نجد أنها ليست انتقال من حقائق النص إلى مغزى النص، وإنما انتقال من الواقع الزماني والمكاني، ومن ثم فرضه على النص، وهذه الدراسة لا تتحمل شحذ الشواهد، مما يُنبئ عن أزمة منهجية حادة حول آليات التأويل.

التأويل والحركة في إطار القيم:

كل ما يمكن تأكيده هنا هو أن القرآن ينطلق من حقائق تمثل للإنسان هدى وبصائر، وتمتاز هذه البصائر بكونها هي القيم الأساسية للدين، ومن المؤكد أيضاً بأن الله فطر الإنسان على هذه القيم، التي هي في الأساس انعكاس لأسماء الله الحسنى في واقع الإنسان، فحقيقة الإنسان وسر وجوده نابعة من أسماء الله الحسنى، وإن قيمته بمقدار ما يحمله من تلك الأسماء كما أشرنا سابقاً.

(١) المصدر السابق ص ٢٣٥.

وإذا اتضحت كل هذه الحقائق لابد حينها أن نعرف أن لغة القرآن لابد أن تكون قائمة على إثارة الفطرة وتنبيه الإنسان لواقع تلك القيم التي يجدها في نفسه، ولغة التذكير والتنبيه هي اللغة الميسورة التي يمكن أن تتسرب إلى وجدان كل إنسان وتمزه من الداخل حتى تتساقط كل الحجب التي تمنعه من رؤية معاني الكمال في نفسه، وبذلك نكتشف أن للقرآن ظهر وهو عوامل التنبيه للحقائق التي تقع في باطنه، فظهر القرآن حكم وباطنه علم، والعلم ليس شيء آخر غير جوامع الكلمة وأصول الحكمة، والوصول إليه يكون من خلال العبور من الظاهر إلى الباطن، وهذا ما يحققه التأويل فظاهر القرآن تنزيل وباطنه تأويل، والتدبر في القرآن هي الآلية التي يركز عليها التأويل للوصول إلى باطن النص، ولذلك أرى من الضروري تطبيق هذه النتائج على الروايات والآيات التي تحدثت عن التأويل والوظيفة التي يقوم بها.

التأويل ودلالة المفهوم في النص الديني:

وهنا نشير إلى ملاحظة، وهي أن التأويل الذي أهمل في الفهم القرآني أو أستبعد عند البعض قد تكرر في القرآن سبع عشرة مرة، في حين أن كلمة تفسير لم ترد سوى مرة واحدة، مما قد يفهم منه تجديراً لهذا المصطلح في نفسية هذه الأمة، أو إشارة لما يمكن أن يحمله من دلالات جديرة بالوقوف والتأمل فيها، كما لا بد أن نفهم التأويل ضمن الإطار الذي وصف فيه القرآن نفسه بمعنى أنه كتاب حكمة وبصائر فلا يتجاوز التأويل هذا الوصف، قال تعالى ﴿ذَلِكَ بِمَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ﴾ وقال: ﴿قَالَ قَدْ جِئْتُكُمْ بِالْحِكْمَةِ وَلَآئِن لَّكُمْ

بَعْضَ الَّذِي تَحْتَلِفُونَ فِيهِ^(١)، وتارة يسمي هذه القيم بالبصائر، لأننا نبصر بها الواقع قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ^(٢)﴾، وقال: ﴿هَذَا بَصَائِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ^(٣)﴾، وقال: ﴿بَصَائِرٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ^(٤)﴾.

إذا رصدنا كلمة التأويل في الآيات والروايات، يمكننا أن نفهم أن للتأويل معنيين:

المعنى الأول: يمثل حركة من الظاهر إلى الباطن.

والمعنى الثاني: من الباطن إلى الواقع وضبط المتغير.

وكلاهما يشكلان حقيقة واحدة وهي فهم النص وتطبيقه، وبالتالي نعتقد أن التأويل هو الطريق الرابط بين ظاهر الحدث والبنية المحركة لهذا الحدث، فكل حركة على مستوى الظواهر الكونية، أو السلوك الإنساني، تتحرك وفق بنية تحتية تكون بمثابة المحرك للظواهر، فالظاهرة الكونية تتحرك وفق سنن الله في الطبيعة، كما أن السلوك الإنساني على مستوى الإرادة والاختيار، يتحرك وفقاً للغايات، والأهداف، والغرائز، والقيم، وكذا النص يحمل بنية تحتية تمثل الحكمة الباعثة لتشكيل النص، فالباطن المقصود بالتأويل هو بمعنى السنة أو الأصل أو الحكمة الذي يرجع إليها الظاهر، وليس مطلق الباطن.

(١) سورة الزخرف: ٤٣.

(٢) سورة الأنعام: ٦.

(٣) سورة الأعراف: ٧.

(٤) سورة القصص: ٤٣.

وإذا رجعنا للبنية اللغوية لكلمة (تأويل) نجدها مأخوذة من (الأول) وهو الرجوع والعودة إلى الأصل ومن هنا (أول) الشيء رجوع إلى أسبابه وعمله الحقيقية.

والروايات التي جاءت في هذا الصدد يمكننا تقسيمها كالآتي:

١- روايات تبين أن للقرآن ظهراً وبطناً. جاء في الكافي عن الصادق عن آبائه قال: قال رسول الله ﷺ في حديث طويل يصف فيه القرآن (وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم)^(١). تبين هذه الرواية بأن علوم القرآن ومعارفه هي مستبطنة في النصوص، وهو ما يعبر عنه بالباطن، كما أن له ظهر وهو الأحكام.

٢- روايات تبين أن بطن القرآن هو التأويل، فقد جاء في تفسير العياشي، عن الفضيل بن يسار، قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن هذه الرواية (ما في القرآن آية إلا ولها ظهر وبطن. ماذا يعني بظهر وبطن؟ قال: ظهره تنزيل وبطنه تأويل..)^(٢)، فهذه الرواية تؤكد أن عملية التأويل هي التحرك نحو الداخل لاكتشاف بطن القرآن.

٣- روايات تبين أن التأويل هو معرفة السنن، ففي تكملة الرواية السابقة يقول الإمام: (ظهره تنزيل وبطنه تأويل منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد، يجري كما تجري الشمس والقمر)^(٣). فتؤكد هذه الرواية على أن شمولية القرآن

(١) الكافي ج ٢ ص ٥٩٨.

(٢) تفسير العياشي ج ١ ص ١١، وتفسير الصافي للفيض الكاشاني ج ١ ص ٢٩.

(٣) تفسير العياشي ج ١ ص ١١.

واستمراريته تتحقق وفق عملية التأويل، فهي التي تجعل النص يحتمل خاصية الجري والانطباق.

٤- روايات تبين أن هذه البطن الذي لا يدرك إلا بالتأويل هي الحكم والقيم التي تركز عليها الأحكام، فهي الوحيدة التي تعطي النص خاصية الجري والانطباق، فلا يمكن تصور اتساع الأحكام الجزئية إلى أكثر من مصاديقها المشخصة بها، جاء في المعاني عن حمران بن أعين قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن ظهر القرآن وبطنه فقال: (ظهره الذين نزل فيهم القرآن، وبطنه الذين عملوا بأعمالهم يجري فيهم ما نزل في أولئك)^(١). فعالجت هذه الرواية إشكالية حصر النص بزمان نزول الوحي أو أي زمان آخر، وإنما جعلت للنص خاصية يمكن أن يكون مستوعباً بها كل زمان ومكان، وبالتالي يكون التأويل هو الآلية التي تعطي النص استمراريته، باكتشاف العلة والحكمة التي تكون قاسماً مشتركاً لكل الأزمان، وبالتالي نكون قد خلصنا إلى أن التأويل هو حركة إلى باطن النص، وأن الباطن هو العلة والسبب الموجب للظاهر، فإذا نظرنا بهذه البصيرة التي كشفتها لنا الروايات إلى آيات القرآن التي اشتملت على كلمة التأويل يمكننا تأكيد هذا المعنى.

وقد راعينا في تقسيم الآيات نفس ترتيب الروايات التي نتحدث على أن بطن القرآن هو العلم وهذا العلم هو التأويل، وهذا التأويل هو الذي يعطي للنص استمراريته، وهذه الاستمرارية بسبب كشف التأويل للسنن والحكم التي تحرك الظاهر.

(١) المصدر السابق .

التأويل طريق العلم والحكمة:

١- قال تعالى: ﴿أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّثْلِهِ وَادْعُوا مَنِ اسْتِطَعْتُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾^(١)، تؤكد هذه الآية على ما وصلنا إليه، أن التأويل هو طريق العلم والحكمة، والفرق بينه وبين التفسير، إن التفسير هو معرفة الحكم، والتأويل هو معرفة الحكمة، فإذا نظرنا لهذه الآية من خلال أن باطن القرآن هو العلم، وإن هذا العلم لا يتحصل إلا عن طريق التأويل، تكون النتيجة الطبيعية أن علم القرآن رهن بتأويله، وهذا هو منطوق الآية، ولذلك نجد أن الآية ارتكزت في تبين استحالة الإتيان بمثله على دليل منطقي، وهو أن القرآن ليس تركيباً مجرداً للألفاظ، وإنما صرح علمي يعبر عنه بالألفاظ، وبالتالي لا يمكن الإتيان بمثله من غير الإحاطة بعلمه، فكأنما يقول (كيف تأتون بمثله وأنتم لم تحيطوا بعلمه) فالذي لا يعرف قوانين العمارة لا يمكنه بناء عمارة، والذي لا يعرف قوانين الكتابة لا يمكنه الكتابة، ولذا نجد القرآن علق استحالة الإتيان بمثله بالإحاطة بعلمه، والمعنى الآخر الذي تثبته الآية هو أن التأويل طريق معرفة ذلك العلم، فقد علقت الآية معرفة العلم بالكتاب على التأويل فكأنما يقول: (لا يمكن الإتيان بمثله وكيف يأتوا بمثله ولم يحيطوا بعلمه وكيف يحيطوا بعلمه ولم يأتهم تأويله) ولذا جاء النص القرآني ﴿بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾، وبالتالي إتياء التأويل هو إتياء للعلم.

٢- قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ جِئْتَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ

(١) سورة يونس: ٣٨-٣٩.

يُؤْمِنُونَ * هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ ﴿١﴾. أن التدبر في هذه الآية يبين أن هذه الظواهر من الألفاظ مبنية على قاعدة أو بنية تحتية، وهي العلم (فصلناه على علم) ولتقريب هذا المعنى نقول: أن الكلام القائم على هدف وحكمة، يدور على أصول تعتبر قاعدة لذلك الكلام، فإذا أراد إنسان إن يكتب مقالاً عن العدالة الاجتماعية مثلاً، نجد أن الكاتب ينطلق من قيم معينة يحاول تكريسها في هذا المقال، وهي في الحقيقة تمثل الأساس الذي يستوعب كل تفاصيل المقال. وكذا القرآن مبنى على علم وهذا العلم يتصف بكونه هدى ورحمة، وعليه إن هدى الناس ورحمتهم بإتباع العلم الذي أرتكز عليه النص، ثم تبين الآية الأخرى أن هذا العلم لا يؤتى إلا بتأويله يقول تعالى ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ فتكون بذلك هذه الآية دعوة إلى النظر في تأويله وهي طريق إلى التصديق بدعوة الرسول وكونها حقاً.

التأويل هو معرفة السبب والحكمة:

١- قال تعالى في سورة يوسف: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ﴾ فرؤية أحد عشر كوكباً، والشمس، والقمر، ساجدين يمثل ذلك الظاهر الذي يبتنى عليه باطن خفي، ولا يتحقق ذلك إلا بالتأويل، فعندما تراءت له الحقيقة التي تمثل حقيقة تلك الرؤية، من سجود أبويه وأخوته قال تعالى حكاية عن يوسف: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾، فنجد أن يوسف عليه السلام مباشرة أعتبر ذلك هو تأويل الرؤية فقال (هذا تأويل رؤيائي).

(١) سورة الأعراف: ٥٢-٥٣.

٢- وقصة موسى مع الخضر، تكشف هذا المعنى للتأويل، فعندما وجد مجموعة من الأفعال تتحرك في اتجاه مخالف لضوابط الظاهر، ولم يتعرف حينها على حقيقة السبب الموجب لتلك الأحداث، فما كان أمامه إلا الاعتراض: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾ فإذا أجرينا مقابلة بين الموقفين نجد أن كلاً منها ينطلق من بنيته الخاصة، والجامع المشترك بينهما هو التأويل، قال تعالى: ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ (موسى بحسب ظاهر الأمر) أَخْرَقْتُهَا لِتُعْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا﴾ قال الخضر بحسب السبب الباطن ﴿أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ مبيناً بذلك العلة الباطنية. ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ (موسى) أَقْتَلتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا نَكْرًا﴾، قال الخضر: ﴿وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا﴾، ﴿فَارْتَدْنَا أَنْ يُبْدِيَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا﴾. ﴿فَانْطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ (موسى) لَوْ شِئْتَ لَاتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾، قال الخضر ﴿وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ (ثم يبين أن كل تلك التصرفات مبنية على حكمة وقيمة) عَن أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾، وقد سمى كشفه عن تلك الحكم بالتأويل عندما قال لموسى ﴿سَأُنَبِّتُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا﴾.

التأويل واستمرارية الأحكام:

١- وتارة نجد أن الآية القرآنية بظاها قد لامست السنة والبنية التي قام عليها الظاهر، وفي مثل هذه الحالة نجد القرآن يؤكد أن هذا هو تأويل الظاهر، يقول تعالى ﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَزِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ﴾ فعندما ننظر إلى هذا المقطع نجد أن الآية لا تؤسس لعمل الموازين بما هي هي، وإنما تؤسس لموضوع العدالة الاقتصادية، وهو البنية والعلة لوجوب الوزن المستقيم وعدم إجحاف حقوق الناس، نجد أن الله يقول ﴿ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ تأكيداً لهذا المعنى، فقد تحدثت الآية في المقطع الأول عن الظاهر الذي يمثل تجسيد مرحلي للسنة وهو (أوفوا الكيل) ومن ثم بقليل من الالتفات يمكن كشف القاعدة التي ارتكزت عليها الآية وهي (العدالة الاقتصادية) ويمكن التقاط تلك الإشارة من كلمة (مستقيم) التي تحمل في معانيها العدالة، فاستقامة الشيء لا تكون إلا بالعدالة، وبهذه الطريقة يمكن أن نعطي النص استمراريته وتجده، لأن العدالة الاقتصادية هي القانون والسنة التي يمكن أن تستوعب كل المتغيرات، فإذا تغيرت موازين التبادل التجاري، ولم يكن فيها نوع من الكيل أو الميزان، كما هو موجود في بعض أنواع التجارة اليوم، فإن الآية تكون حية وفعالة، لأن العدالة الاقتصادية هي الحاكمة.

التأويل واستباق الحدث:

كذلك يمكن أن يأخذ التأويل بُعداً آخر لا ينحصر في إيجاد تفسير علمي للظاهر، وإنما يمكن أن يتجاوز ذلك بالكشف عن الحادثة قبل حدوثها،

وتقريب فهم هذا الفرض بأن معرفة السنة وهي السبب الموجد للظاهر، هو في حقيقة الأمر معرفة للظاهرة أثناء حدوثها وقبل حدوثها، وذلك من باب معرفة السبب طريق إلى معرفة المسبب، ومعرفة العلة طريق إلى معرفة المعلول، ونلاحظ ذلك في قول يوسف لصاحبي السجن: ﴿قَالَ لَا يَا تُيُوكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِيهِ إِلَّا نَبَأُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا﴾^(١)، والتأويل هنا الأخبار بأمر قبل حدوثه.

المحكّمات وأم الكتاب:

وإذا تأملنا في كون المحكم هو أم الكتاب، يمكننا استنتاج أن التأويل هو معرفة خريطة السنن التي قام عليها الظاهر القرآني، فإن السنن المكتشفة بالتأويل من الآيات المحكّمة تمثل أصول القيم التي تدور حولها بقية الظواهر في الآيات المتشابهة، فإن (السنن والحكم والقيم) تترتب تراتباً هرمياً ضمن قانون تفاضل القيم، أو قانون الأصل والفرع التابع له، أو المهم والأهم، ومن هنا يمكننا أن نعتبر أن قيم وسنن الآيات المحكّمة هي بمثابة الأصول والبنية الأساسية لهيكلية الهرم القيمي، وبالتالي هي قاعدة الصرح القرآني وأم بناءه، فإن كانت الأم هي العمود الذي تقوم عليه خيمة الأسرة، فإن هذه السنن المحكّمة هي أم الكتاب.

ولو حاولنا أن نجد مثلاً لتشبيه هذه الحالة، يمكننا ضرب مثل بالدستور الذي يعتبر القيم الأساسية التي يهدف المشرع تحقيقها، ومن ثم تأتي التفاصيل ارتكازاً على هذه القيم الدستورية في صور قوانين وأنظمة تستهدف الجانب السلوكي للإنسان، وبذلك يجوز وصف القيم الدستورية بأمر القوانين؛ لأنها

(١) سورة يوسف: ٣٧.

المرجع الذي يؤول إليه تفسير التشريع، فإذا حدث اختلاف في فهم بعض التشريعات الجزئية بين احتمالين أو أكثر، فالمرجع حينها إلى قيم الدستور، التي تعتبر محكمات للقانون، فالذي يحاول أن يحمل النص القانوني إلى معنى بعيد، لهوى في نفسه، أو زيغ في قلبه، يعتبر ذلك نوع من أنواع التلاعب على القانون، ويجب رده إلى المعنى الذي يتماشى مع القيم الدستورية، ومن هنا نفهم إن النهي عن العمل بالآيات المتشابهة وفقاً لفهمنا لمعنى التأويل، ليس نهياً مطلقاً، وإنما هو نهي ناظر لاحتمال الآخر، وهو الفهم دون الاحتكام للمحكم، وذلك لزيغ في القلب، أو ابتغاء للفتنة، وبالتالي في حالة الاختلاف في انزال الآيات على المصاديق الخارجية فإن المحكم هو الذي يجب ان يكون حاكماً، وهذا هو صريح روايات أهل البيت عليهم السلام ففي العيون عن الرضا عليه السلام: (من رد متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم)^(١)، وبالتالي من أهم شروط الاستنباط هي ضبط المحكم والرجوع إليه في حالة الاختلاف.

(١) العلامة المجلسي، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء بيروت لبنان، ج ٢، ص ١٨٥



خاتمة

وبذلك نخلص إلى أن التأويل ضروري لتنفيذ النص في كل زمان؛ لأنه الطريق الموصل إلى (قيم) النص (وَحِكم) الأحكام، وهي المساحة التي يتحرك فيها العقل الإنساني، وعندها يتكامل العقل والنص في رؤية واحدة تؤسس للخطاب الإسلامي في كلِّ مراحلِه. وبهذه الإشارة - التي ينقصها التاصيل في موضوع القيم وربطه بالحركة المعرفية لعلوم القرآن - ^(١) نكون قد منا ما نراه

(١) نقطة بدائية التفكير القيمي في المعرفة الإسلامية، هي البحث عن أم القيم، أو قيمة القيم، لتمثل لنا قمة الهرم الذي تنساب منه بقية القيم، وهي النقطة التي بدأت منها كثير من المدارس الأخلاقية التي بحثت عن جوهر الأخلاق، فنجده عند المسيحية الحب، وعند الزرادشتية المسؤولية، والكونفوشية البرّ بالآباء، والطاوية التبسيط، أما المذاهب الحديثة، فقال: (كانط) سيادة الغايات وأن تجعل إرادتك متفقة مع إرادات الآخرين، وتحافظ على كرامة البشر، وعند (كبر كغارد) هي قلقى داخلي وأصلها الإيمان = الخالص، و(توماس مور) التماثل الرياضي، و(هوبز) الاهتمام بالدوافع والمنفردات، (ودي ميستر) تحديد القيمة حسب المردود، و(متشنيكوف) التضامن المنفعي، و(فرويد) إطلاق الحرية الجنسية وفك عقدها، و(نيتشه) الحيوية الفردية والحياة لمن غلب، و(هيوم) حساسية فيزيائية تصنعها التربية، و(راو) الفاعلية (تجربة ذاتية) و(برغسون) الاندفاع الذي يقاوم به الإنسان جبر المادية، و(سارتر) ممارسة الحرية الذاتية شريطة أن تكتمل بممارسة الآخرين لحياتهم.

فكل مذهب من هذه المذاهب كان يختار مرتكزاً ليكون الأساس للبناء الأخلاقي والسلوكي،

من مساهمة لحل أزمة الصراع الدائر بين التيارات الظاهرية التي لا تعترف إلا بمعيار الوحي، في قبال تيارات لا تعترف بمعيارية الوحي إلا في حدود ضيقة وتجعل للعقل المساحة الأوسع في التأسيس الفكري، كما هو حال القراءات الهرمنيوطيقية.

وبعد ذلك تبقى الخطوة الثانية المكملة لعملية التأويل وهي ربط هذه (الحكم) أو القيم بالمتغيرات في الواقع، وهي المساحة التي تحافظ على مستوى من النسبية في المعرفة بحكم التغير المستمر، واختلاف ظروف تشخيص الموضوعات. وهو ما يحتاج أيضاً إلى دراسة منفصلة.

وحتى نفهم كيف نتعاطى مع القرآن لابد من فهم هدف القرآن، وتحديد الهدف هو الذي يرسم الطريق الموصل إليه، والحكيم لابد أن يرسم اقصر الطرق للوصول للأهداف التي يرتجئها، وإذا كانت هداية الإنسان وإبصاره طريق الحق لا تكون إلا بالكشف عن قيم الكمال والجمال له، وإذا كانت هذه القيم هي حقائق فطرية أودعها الله في وجدان كل إنسان، وإذا كان الإنسان يغفل عن هذه القيم الفطرية ويجهلها بسبب شهوات الغرائز وضغوط الحياة،

فالقيمة العليا وجوهر الأخلاق هو المحور الذي تدور حوله بقية القيم، مشكّلة في ما بينها منظومة قيمة متكاملة، تبنى على أساسها المواقف وتحدد على ضوئها الاتجاهات، وبغياب هذه القيمة أو فقدانها ينفرط عقد القيم وتضيع معها الأولويات، ومن هنا كان البحث عن أم القيم ضرورة تفرضها الطبيعة المنهجية، فلا يمكن الكلام عن نظام قيمي (إسلامي) من دون الإجابة على هذا السؤال: ما هي قيمة القيم التي يسعى الإسلام لتحقيقها؟ وهذا السؤال هو الذي يفتح الباب أمام دراسة خاصة تتعلق بموضوع القيم. وهو ما نسأل الله أن يوفقنا له في المستقبل القريب.

ءفنفها لاءء أن فكون الطرفق هو ءذكفره وإءارءه ءءى فءببه لواقع ءلك الءقائف الفطرفة؁ ومف هنا لم ففءع القرآن وسفلة رفر ءءكفر وءنففبه ﴿ إءمأ أنء مءءكر ﴾؁ ولغة ءءكفر لاءء ان ءكون واضءة ءلفة لكل إنسان ﴿ ففسرنا القرآن للءكر ﴾.

أما ءءقل وءءفكر فهو نفءءة طفبعة عنءما فءار عقل الإنسان وءنكشف عنه ءءب ءءل واهوى؁ ففنفلق للءعرف على بواطن النص بما ففه مف ءكم؁ ففنفلق لمعرفة آفاء الوجود بما ففها مف سنن؁ وكل ذلك فءءقق عبر ءءوءفء الذي فءءلى عبر أسماء الله الءسنف الءف ءنءكس فف الوجود سنن وفف القرآن قفم.

والمسأحة الءف ففءع ففه العقل المسلم هي مسأحة ءءوفل وهي الكشف عن ءكم النص وأصول الءكمة وءوامع العلم؁ أما ءءفسفر ففءءرك فف ءائرة ظواهر النص الذي هو اءكام مءرءبة على ءلك الءقائف الباطنفة؁ ومهمة ءءفسفر هي اءهار ظواهر النصوف بالءكل الذي فءءلى ففه النص كءذكرة وءنففبه؁ ففمكن للمفسر اسءءءام عباراء ءءابه المرفلة فف ابراز ما أراءه القرآن مف ءذكفر وءنففبه.

ءبء القفم وءءول الموضوع:

ما ءوصلنا له مف ءلال البءوء السابقة هو أن نظرفة المعرفة القرآنفة قائمة على أن أصول العلم وءوامع الءكمة أمور فطرفة؁ وءعود فف ءقففءها إلى كون القفم الناظمة لءفاة الإنسان هي انعكاس لأسماء الله الءسنف الءف فطر الإنسان على معرفءها؁ وءفنفها فءلءءص ءور الأنفباء فف اءارة الانسان وءنففبه لواقع ءلك القفم الفطرفة؁ ففءضح ذلك مف ءلال الآفاء الءف وصفء القرآن بكونه ءءاب

ذكر وتذكرة قال تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾^(١)، وغير ذلك من الآيات التي اكدت على التذكير بوصفه طريق إلى المعرفة الإسلامية، أما دور العقل والتفكر ضمن هذه النظرية يمكن رصده ضمن ثلاث مهام.

المهمة الأولى: التصديق والاقرار بهذه القيم بعد تذكيره بها وتنبهه إليها.

المهمة الثانية: رصد الواقع الموضوعي والتعرف على الموضوعات الخارجية.

المهمة الثالثة: ضبط سلوك الإنسان بما يتناسب مع تلك القيم الفطرية.

وإذا جاز لنا التعبير يمكننا القول إن الإنسان يحمل في واقع فطرته خريطة متكاملة ومتشابكة من الحقائق والقيم تمثل قاعدة بيانات أولية، ولو لا وجود تلك الحقائق الفطرية لما تمكن الإنسان من الاهتداء للحق ولما امكنه التمييز بين الأشياء، ومن الطبيعي أن تكون توجيهات القرآن مرتكزة على تلك القيم الفطرية. ولتوضيح ذلك نضرب مثلاً بالطهارة؛ فلو لم يكن الإنسان مفطوراً على كون الطهارة قيمة سامية - وهي تقديس الإنسان نفسه من كل ما يدنسه مادياً وروحياً - كيف يمكن أن يفهم أمر الله له بالطهارة؟ وكيف يجد من نفسه تبريراً مقنعاً للامثال لأمره؟ وهناك الكثير من الآيات التي تناولت الطهارة كضرورة مادية وروحية يقول تعالى ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهَّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(٢). فإذا لم تكن الطهارة قيمة فطر الإنسان عليها لجاز له أن يقول ولماذا يطهرنا؟ والقرآن لا يحمل إجابات على مثل هذه الأسئلة وإنما

(١) سورة النحل: ٤٤.

(٢) سورة المائدة: ٦.

يرسلها إرسال المسلمات، مما يعني أن مجرد تذكير القرآن بهذه القيم كافٍ لتحقيق استجابة النفس وإقرار العقل، ومن هنا لا يجد الإنسان حرجاً في الامتثال للأحكام الشرعية ذات الصلة بالطهارة والنجاسة طالما تعمل على تحقيق قيمة يشعر بضرورتها في عمق كيانه ووجوده.

وهكذا تتحول كل القيم إلى ضوابط سلوكية بما يناسبها من الموضوعات الخارجية، ففعل الإنسان الإرادي لا بد أن يتصف بقيمة من القيم، فالجمال، والرحمة، والعلم، والقدرة، والمودة، والإحسان، وغير ذلك من القيم هي التي تشكل معايير العمل للإنسان وفعله، والإنسان مخير بين أن يكون جميلاً أو قبيحاً، رحيماً أو قاسياً، عالماً أو جاهلاً، قادراً أو عاجزاً، ودوداً أو فظاً، وهكذا لا يخرج فعل الإنسان عن وصف يقترب أو يبتعد عن قيمة من هذه القيم، وهذا يؤكد ما أشرنا له سابقاً بأن التعقل في القرآن يراد منه ضبط سلوك الإنسان بما يتوافق مع هذه القيم الفطرية.

ومن هنا يمكننا التأكيد على أن الثابت هو تلك القيم التي أقام عليها الإسلام تشريعاته، فمثال الطهارة الذي ذكرناه يقودنا إلى القول بان الطهارة هي الثابت أما موضوعاتها فهي في توسع وتغير دائم، فعندما يتعرف العقل على موضوعات جديدة لها علاقة بتدنيس البدن أو الروح أو طهارتهما سواء تعلق الأمر بالفرد أو بالمجتمع يمكن للعقل التدخل سلباً أويجاباً. أما الموضوعات والعناوين التي لا يمتلك العقل سبيلاً لمعرفة فإن الشارع يتدخل في بيانها مثل تعيينه لبعض النجاسات والمطهرات، وعندها تصبح من الثوابت أيضاً طالما ظلت محافظة على عناوينها ومسمياتها، ومع ذلك فإنها تستمد ثباتها من ثبات القيمة لا بنفسها،

ومن هذا الباب نؤكد على ثبات العبادات الشرعية أيضاً بوصفها طرقاً اختارها الشارع للوصول إليه ومن دونه لما اهتدى الإنسان بعقله إليها.

يقول العلامة جوادي آملي: (للإنسان شأنان: ثابت ومتغير، فالشأن الإنساني الثابت يرجع إلى فطرته التوحيدية وروحه المجردة من المادة، والتي تعد أعلى من حدود الماضي والمستقبل: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾. فالقوانين التي تتوافق مع روح الإنسان وشؤونه الثابتة هي قوانين باقية لا تتغير، وأما الشأن المتغير للإنسان فهو مرتبط ببدنه وطبيعته الأرضية والزمانية. وفي هذه القيم المتغيرة من الشؤون الإنسانية تظهر عادات وسنن مختلفة بين الناس في مجالات شتى أو في عصور متفاوتة. والقوانين التي ترتبط بالفطرة الإنسانية هي القوانين التشريعية التي لا يمكن لأي أحد بأي شكل كان أن يغيرها أو يبدلها. وقد قالوا في ثبات هذه الأحكام: حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة. بينما القوانين التي تتعهد بتنظيم علاقة الإنسان بالطبيعة، فتعود إلى كيفية تطبيق الأحكام الثابتة؛ لأنه في مقام العمل والتطبيق تستجد ظروف ويحصل تراحم بين الأحكام)^(١).

وعليه فإن الثابت الأساس هو التوحيد وأسماء الله الحسنى وكل ما يرتبط به من عناوين لازمة لا تنفك عنه، والتسلسل المنطقي للثوابت يمكن تصويره بالشكل التالي:

أولاً: النظام المعرفي الذي يشكل التصور العقائدي والرؤية الوجودية للإنسان.
ثانياً: ما ينعكس من ذلك التصور العقائدي من قيم.

(١) حسن علي أكبريان، الثابت والمتغير في الأدلة النصية، ترجمة زين العابدين شمس الدين، مكتبة مؤمن قريش، الطبعة الأولى، بيرت ٢٠١٣م، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ص ٥٨.

ثالثاً: ما ينعكس من تلك القيم من تصور ثقافي يقوم عليه السلوك الإرادي للإنسان.

وهناك ترابط طبيعي بين هذه المستويات الثلاثة، فإذا بدأنا من السلوك الإرادي للإنسان نجدته نتاج طبيعي للرؤية الثقافية التي يحملها الإنسان، بحيث يستحيل تصور سلوك إرادي للإنسان لا تقف خلفه رؤية ثقافية محددة. وثقافة الإنسان بدورها هي نتاج طبيعي للقيم التي يحملها الإنسان سواء كانت قيم حق أو باطل، المهم أن كل رؤية ثقافية يحملها الإنسان هي نتاج للقيم التي يؤمن بها. والقيم بدورها هي نتاج للرؤية المعرفية التي يتبناها الإنسان، حيث لا يمكن أن نتصور إيمان إنسان بقيمة لا يقف خلفها تصور فلسفي ورؤية معرفية سواء كانت حق أو باطل. ومن هنا فإن المعالجة على مستوى السلوك لا بد أن تسبقها معالجة على مستوى القيم، والمعالجة على مستوى القيم لا بد أن تسبقها معالجة على مستوى النظام المعرفي والاعتقادي، فالإصلاح الجذري هو الإصلاح الذي يعمل على إعادة الوعي العقائدي للإنسان، وقد كانت هذه هي مهمة الأنبياء والرسل عندما دعوا الناس لتوحيد الله تعالى؛ لأن معرفة الله هي البداية الطبيعية لإصلاح الإنسان والمجتمعات، قال أمير المؤمنين عليه السلام: (أول الدين معرفته)، وهكذا تمثل معرفة الله حجر الزاوية في الفكر الإسلامي وعليها يستند كل البناء المعرفي الذي أراده الإسلام للإنسان.

وبذلك يمكننا أن نعتبر أن المستوى الأول والثاني يمثل الثابت الذي لا يتحول، بينما يمثل المستوى الثالث المتعلق بسلوك الإنسان حالة التحول؛ وذلك لأن ثقافة الإنسان وإن استمدت وبعيها من القيم الثابتة إلا أنها متأثرة بالتحول

على مستوى الواقع الخارجي، ومن هنا يحدث الاختلاف والتباين في وجهات النظر بسبب الاختلاف في تشخيص موضوعات الواقع الخارجي، ويعود التباين في التشخيص إما لقصر الأدوات الموصلة إلى الموضوعات الخارجية وإما لتدخل النفس بما فيها من اهواء وشهوات، ومن هنا نبه القرآن إلى ضرورة تزكية النفس وتهذيبها كما اشرنا سابقاً.

والنتيجة التي يمكن الخلوص إليها هي أن موضوعات سلوك الإنسان متحولة بطبيعة التحول الزماني والمكاني كما أنها متأثرة بالظروف والعناوين الطارئة عليها، وبناءً على ذلك فإن الثابت الوحيد بالنسبة للإنسان المسلم هو تلك القيم وما يقف خلفها من رؤية عقائدية، أما ما يتعلق بتطبيق القيم وإنزالها على الموضوعات الخارجية فهي من الأمور القابلة للتحول بسبب الموضوعات المتحولة بطبيعتها. وهذا بخلاف موضوعات العبادات لكونها موضوعات شرعية وليست موضوعات ظرفية، فتظل ثابتة بثبات الاعتبار الشرعي لموضوعاتها، فمثلاً موضوع الصلاة هو نفس هيئة الصلاة ووجوبها معلق بتلك الهيئة لا بهيئة أخرى، ومن هنا لا يمكن التصرف فيها بالزيادة أو النقصان أو التبديل. ومع هذا لا يمنع من وجود احكام اشتملت عليها الروايات بعضها ثابت والبعض الآخر على نحو القضية الخارجية، وللتمييز بينها اشتغل الفقهاء بالبحث عن القرائن اللفظية والحالية وهو بحث مفصل في كتب الأصول والفقهاء لا نتعرض له هنا^(١)؛ وذلك لأننا نهتم في هذا البحث ببيان الأصل العام فيما هو ثابت وما هو متحول في الفكر الإسلامي من بعد معرفتي وليس فقهيًا.

(١) وقد تعرض لهذا البحث بالتفصيل علي اكبريان في كتابه (الثابت والمتغير في الأدلة النصية دراسة في آليات الاجتهاد الفقهي) ترجمة زين العابدين شمس الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.



محتويات الكتاب



محتويات الكتاب

٥	مقدمة.....
١٣	الفصل الأول: تصور عام حول نظرية المعرفة.....
١٥	تمهيد.....
١٧	لمحة عامة حول نظرية المعرفة.....
٢٣	نظرية المعرفة عند علماء المسلمين.....
٣٧	مناهج البحث عند المفكرين المعاصرين.....
٤١	طبيعة المعرفة في الفلسفة الإسلامية.....
٥٥	الفصل الثاني: الثابت والمتحول الجذور والاتجاهات.....
٥٧	إشكالية الثابت والمتحول.....
٦٠	الجذور الفلسفية للنسبية.....
٧٥	المهرمنيوطيقا والتأسيس لمعرفة دينية متحولة.....
٨٣	العقل والنص الوحياني.. جدلية الثابت والمتحول.....
٩٧	الفكر الإسلامي وإشكالية الثابت والمتحول.....

٩٧	الاتجاه الأول
١٠٤	الاتجاه الثاني
١١٧	الاتجاه الثالث
١٢٤	تحليل ونقد المقاصد
١٢٩	الفصل الثالث: نظرية المعرفة في القرآن.. الملامح والأسس
١٣١	تمهيد
١٣٥	العقل في القرآن والروايات
١٤٢	ونستنتج من مجمل هذه الآيات التالي
١٥١	وظيفة العقل في القرآن الكريم
١٦٣	التفكير في القرآن
١٧٥	الخلاصة
١٧٧	الفرق بين التفكير والتدبير
١٨٠	أولي الأبواب في القرآن
١٨٥	الخلاصة
١٨٧	العلم في القرآن.. المعنى والدلالة
١٨٩	طبيعة العلم في القرآن:
١٩٦	الخلاصة
١٩٩	العلم المكتسب
٢٠٦	الخلاصة
٢٠٩	الفرق بين العلم والعقل

- ٢١٠ أنواع العلم في القرآن
- ٢١١ العلم بالحاجات الطبيعية
- ٢١٤ العلم بحسب القرائن العقلية
- ٢١٧ القطع في المنظور القرآني
- ٢١٩ العلم اللدني
- ٢٢٠ علم الوحي
- ٢٢٦ الخلاصة
- ٢٢٩ العلاقة بين العلم والبصيرة
- ٢٣٣ أما لماذا ذكرت هذه العبارات في سياق البصيرة؟
- ٢٣٧ العلاقة بين العلم والظن
- ٢٤٨ والخلاصة
- ٢٤٩ المعرفة في الاصطلاح القرآني
- ٢٥٣ الفصل الرابع: نظرية المعرفة القرآنية.. الأصول والآليات
- ٢٥٥ تمهيد
- ٢٥٧ معرفة الله أساس كل معرفة:
- ٢٦٥ الخلاصة
- ٢٦٧ الله في القرآن ومحورية المعرفة الإنسانية
- ٢٦٧ معرفة الله وموقعها في القرآن
- ٢٧١ معرفة الله وتعديل الرؤية المعرفية للإنسان
- ٢٧٤ معرفة الله عملية وليست نظرية

- ٢٧٧ معرفة الله فطرية
- ٢٨١ الخلاصة
- ٢٨٣ الأسماء الحسنى وخريطة البناء المعرفي
- ٢٩٠ الأسماء الإلهية وأصول القيم الأخلاقية
- ٢٩٧ الإيمان قاعدة المعارف الإلهية
- ٣٠٣ فطرية المعارف القرآنية ونظام التذكير والتنبيه
- ٣١٣ عوامل الخطأ في المنظور القرآني
- ٣١٩ الفصل الخامس: الأسس العامة للثابت والمتحول
- ٣٢١ تمهيد
- ٣٢٣ التراث الإسلامي بين الثبات والتحول
- ٣٢٥ مركزية العقل المستبصر ببصائر الوحي
- ٣٣١ المطلق والنسبي وجدلية الثابت والمتحول
- ٣٣٩ المتغيرات ضمن السياق التاريخي وإشكالية العمل بالرأي
- ٣٥١ السُّنة بين الثابت والمتحول
- ٣٦٣ الخلاصة
- ٣٦٥ المحكم والمتشابه.. الثابت والمتحول
- ٣٧٧ التأويل جدلية النص والواقع
- ٣٧٩ التداخل بين التفسير والتأويل
- ٣٨٢ مقارنة العلامة الطباطبائي للتأويل
- ٣٨٨ مقارنة نصر حامد أبو زيد للتأويل

- التأويل والحركة في إطار القيم ٣٩١
- التأويل ودلالة المفهوم في النص الديني ٣٩٢
- التأويل طريق العلم والحكمة ٣٩٦
- التأويل هو معرفة السبب والحكمة ٣٩٧
- التأويل واستمرارية الأحكام ٣٩٩
- التأويل واستباق الحدث ٣٩٩
- المحكّمات وأم الكتاب ٤٠٠
- خاتمة ٤٠٣
- ثبات القيم وتحول الموضوع: ٤٠٥
- محتويات الكتاب ٤١١