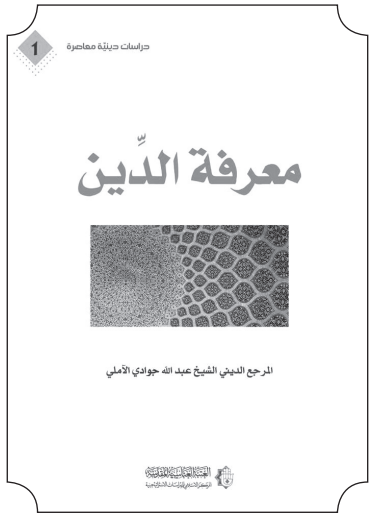

معرفة الدِّين

الكاتب: عبد الله الجواديّ الآمليّ.

النّاشر: المركز الإسلاميّ للدّراسات الاستراتيجيّة.

الصّفحات: 237 صفحة.

سنة النّشر: 2021م.

مراجعة: ميرفت إبراهيم*

عن الكتاب

كانت مباحث الدِّين ولا تزال محور اهتمام عدد من التّيّارات والمدارس الفكرّية المختلفة: سياسيّة واجتماعيّة وثقافيّة ودينيّة، في الشّرق والغرب. وبعد احتكاك المسلمين بالغرب، ومواجهتهم لعدد مِنَ التّحديّات، اقتضت الحاجة بلورة الإسلام وتقديمه بما يتيح فهمه الصّحيح، وتبيان المباحث النّظريّة التأسيسيّة فيه، في ما يتعلّق بالدِّين وتعريفه ومعيار أحقِّيَّته ومنشئه وتعدّديّته... هذا بالإضافة إلى طرح رؤيته حول الله، والإنسان، والكون والطّبيعة، وذلك في إطار مواجهة حصر الإنسان في بُعدِهِ المادِّيّ وتغييب بُعده المعنويّ المرتبط بما وراء الطّبيعة، والذي

* طالبة دكتوراه في العلوم الدّينيّة، علاقات إسلاميّة مسيحيّة في جامعة القدّيس يوسف.

يُعدّ ـ وفاقًا للإسلام ـ البُعد المحوريّ والأساس الذي لأجله خلق الإنسان في هذا العالم المادِّيّ.

تتمثّل أهميّة الكتاب الذي نحن بصدد التّعريف عنه ضمن هذا السّياق، بالإضافة إلى مكانة كاتبه العلميّة، بما يُقدِّمه من مباحث نظريّة تأسيسيّة مهمّة مُتعلِّقة بالدِّين، والتي كانت ولا تزال مثار الجدل في الوسط الفكريّ في العالَمَيْن الغربيّ والإسلاميّ، هذا بالإضافة إلى مَا يُقدِّمه مِن إجابات عن الإشكاليّات والتّحدِّيّات المعاصرة.

معرفة الدِّين

يتناول الكتاب موضوع معرفة الدِّين من خلال أبحاث مُتنوِّعة ومُتشعِّبة، جمعها الكاتب في مقدّمة وستّة فصول على الشّكل التّالي:

المقدّمة

أشار الكاتب في المقدّمة إلى فطريّة الدِّين في النّفس الإنسانيّة مع إيراد شواهد على ذلك، ومن ثمّ تطرَّق إلى تعريف فلسفة الدِّين موضِّحًا صعوبة التّعريف، مُقدِّمًا أقوالًا عدّة فيه، منها أنَّ «فلسفة الدِّين جهد للتّحليل والبحث النّقديّ تُجاه المعتقدات الدّينيّة»، وأنّها بمعنى «التّفكير الفلسفيّ في الدِّين لأجل الدّفاع عن المعتقدات الدّينيّة، حينما كانت غايتها إثبات وجود الله تعالى بالبراهين العقليّة...»، موضِّحًا منهج الكتاب في تطرّقه إلى بعض مباحث فلسفة الدِّين.

الفصل الأوَّل: تعريف الدِّين

وفيه يتناول الكاتب بيان حقيقة الدِّين والإنسان، تمهيدًا لتبيان قدرة الدِّين على تنظيم العلاقة الرّباعيّة لدى الإنسان: علاقته بالله، وعلاقته مع بني نوعه، وعلاقته مع الطّبيعة، ومع الكون والمخلوق. فيبدأ بتعريف الدِّين، ويشير إلى أنَّ تعريفه إنّما هو تعريف مفهوميّ وليس تعريفًا ماهويًّا؛ لعدم امتلاك الدِّين حقيقة ماهويّة من جنس وفصل. فمفهوميًّا هو مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومُقرَّرات أُنزلت عن طريق الوحي والعقل لإدارة الفرد والمجتمع وتربية الإنسان.

بعدها يتطرَّق إلى تبيان معياريَّة الحقّ والباطل في الدِّين، فيشير إلى أنَّ معيار أحقِّيَّة العقائد والمُقرَّرات والأخلاق هو تطابقها مع نظام الكون، وكونها مُنزَّلة

مِنَ الله تعالى. ثمَّ يستعرض عِلَل الدِّين الحقّ الأربعة: العلّة الفاعليّة والعلّة الغائيّة والعلّة الصّوريّة والعلّة الماديّة؛ ليُبيِّن أنَّ العلَّة الفاعليّة هي الله تعالى، والغائيَّة هي نورانيّة الإنسان، والصّوريّة هي مجموعة الأصول والفروع التي تُستنبط من المنابع الأصيلة بمساعدة الأدلَّة المُعتَبَرة، والعلَّة المادِّيّة ومحلّ الدِّين وموضوعه هي الإنسان.

ومن ثَمّ يُبيِّن العلل الأربعة للدِّين الباطل ـ الذي يتواجد بالعرَض ـ، فيشير إلى أنَّ المبدأ الفاعليّ هو الهوى في الإنسان، والمبدأ الصّوريّ هو العقائد والأخلاق والأحكام الوهميّة والخياليّة، وموضوع الدِّين الباطل ومحلّه هو الإنسان الذي يقبل الضّلال، والهدف الغائيّ للدِّين الباطل هو السّقوط في الجحيم. ويوضّح أنَّ هذه الغاية عرضيّة للإنسان، وإلَّا فالعبادة هي غاية خَلْقِه.

بعدها، يتطرّق إلى كَوْنِ الدِّين الحقّ واحد والباطل مُتعدِّد؛ وذلك لأنَّ المبدأ الفاعليّ للدِّين الحقّ، والذي هو الحقّ تعالى، واحد وثابت في نظام الكون، وأمَّا المبدأ الفاعليّ للدِّين الباطل والمتمثّل بأهواء الإنسان، فهو مُتعدِّد وغير ثابت وغير محصور.

الفصل الثّاني: منشأ الدّين

يتعرّض الكاتب في هذا الفصل إلى ثلاثة آراء مختلفة طُرحت لتفسير المراد مِن منشأ الدِّين:

المعنى الأوّل: ظهور الدِّين. وضمن هذا المعنى تُبحث مشروعيَّة السّؤال عن منشأ ظهور الدِّين، وتستمدّ تلك المشروعيّة مِن امتلاك الدِّين والمقولات الدّينيّة وجودًا واقعيًّا في الخارج، فيأتي الجواب إمَّا الله والوحي الإلهيّ أو السّحر أو الشّيطان، أو أنّه ليس سوى صنيعة الأقوياء. وفي هذا الإطار، يُشير الكاتب إلى ضرورة كون الدِّين إلهيًّا، مستعرضًا طُرُق إثبات ضرورة الوحي والنّبوَّة، مبتدئًا بمنهج الإمام الصّادق عليه السّلام، معرّجًا على منهج المُتكلِّمِين، ومن بعده على منهج الحكماء، ثمَّ منهج العرفاء، والطّريق الأخير هو حاجة الإنسان إلى تهذيب الأخلاق. ويستعرض المقدّمات والأصول المعتمَد عليها في كلِّ منهج، ويشير إلى أنَّ ما يُطرح في العرفان أفضل ممَّا يُطرح في الحكمة وعلم الكلام، وذلك أنَّ المحور الرّئيس في العرفان يدور حول الخلافة الإلهيّة التي يكون مبتغاها إظهار أسماء الله في أبهى حلَلِها.

المعنى الثّاني: علّة التّديُّن. وضمن هذا المعنى تُبحث أسباب اتّجاه النّاس نحو الدِّين أو علّته؛ فالسّؤال عن التّديُّن هو سؤال عن سبب تحقُّق الدِّين عند الفرد أو المجتمع. وفي هذا الإطار، يتوجَّه الكاتب لعرض علَلِ اتّجاه النّاس نحو الدِّين، ويُقسّمها إلى علّةٍ واحدةٍ أساسيَّة ومجموعة علل فرعيَّة، جاعلًا العلَّة الأساسيَّة في المقام النّظريّ نموّ العقل وازدهار الفطرة، وفي مقام العمل رضى الله سبحانه، أمّا العَلَل الفرعيّة، فمنها: التّعرُّف على الله وعلى الدِّين، سُبُل تبيين مُحبَّبة وشَيِّقة ومُرغَّبة لِسَوْق المجتمع البشريّ نحو الدِّين، أعمال زعماء الدِّين التي تجذب النّاس للدِّين، رحمة المسؤولين ورأفتهم، الاقتصاد والعدل في توزيع الثّروات، وقيام الزّعماء الإلهيِّين بتخليص النّاس مِنَ الظّلم. بعد ذلك، ينتقل الكاتب للتّحدُّث عن أسباب النّفور مِنَ الدِّين، ويذكر منها: عدم معرفة الكون والإنسان والدِّين وعدم معرفة العلاقة بينهما، وتفسير الدِّين بشكل خاطئ.

المعنى الثّالث: ضرورة التّديُّن؛ وهو البحث عمّا يُلزِم الإنسان أن يكون مُتديِّنًا، سواءً أكان ذلك حقَّانِيَّة الدِّين أم الآثار الإيجابيّة التي تنعكس على الإنسان المتديّن.

الفصل الثّالث: جوهر الدِّين وصدفه

يطرح الكاتب في هذا الفصل مجموعة التّفاسير الواردة حول جوهر الدِّين وصدفه:

التّفسير الأوّل: ويعتمد على المراد مِنَ الدِّين من كونه التّديُّن، أو مجموعة قضايا عقديَّة وأخلاقيّة وأحكامًا عمليّة. فإنْ كان المراد الأوّل، يمكن الكلام عن أصل الدِّين وفروعه، بحيث يكون الأصل المعرفة التّوحيديّة، ولا يُكتفى بالأصل فقط؛ بل لا بُدَّ مِنَ العمل بالفروع كافَّة بنيَّة خالِصَة توحيديّة. وإنْ كان المراد الثّاني؛ أي مجموع القضايا العَقديّة والأخلاقيّة والأحكام العمليّة، فهذه كلّها أصول لا فروع لها، إلّا أنْ يُقال: إنَّ الأصل الأساس هو التّوحيد وباقي المذكور هو تفصيل لذلك الأصل وترجع إليه. ويشير الكاتب إلى أنَّ الدِّين في مباحث الدّراسات الدّينيّة يُراد منه المعنى الثّاني لا الأوّل.

التّفسير الثّاني: يقتضي أن يكون جوهرُ الدِّين الغايةَ القصوى والهدف الأعلى منه، وهو التّوحيد، وصدفه هي الأهداف الوسطى للدِّين التي تخدم تحقُّق الهدف الأعلى، وهي الحياة الأُخرويّة أو الاهتمام بالحياة الدّنيويّة أو بناء مجتمع نموذجيّ أو تأمين العدالة الاجتماعيّة...

التّفسير الثّالث: يقتضي طرح ذاتيّات الدِّين وعرضيّاته، فيكون جوهر الدِّين هو الذّاتيّات (التّعاليم التي أبلغها النّبيّ (ص) ومقاصد الشّارع)، وصدفه هي الأعراض. ويُشكِل الكاتب على هذا التّفسير بثلاثة إشكالات:

- الأوّل: يتعلّق بالمعيار الذي على أساسه يتميَّز الذّاتيّ عن العرضيّ، فإمَّا أنْ يكون مِن داخل الدِّين، والحال أنَّ جميع الأديان تعتقد أنَّ كلّ ما تشتمل عليه هو مِنَ الذّاتيّات، وإمَّا أن يكون مِن خارج الدِّين وهذا يقتضي دخول خلفيَّات الشّخص الذي يُشخّص ويُميّز، فيجعل على سبيل المثال الفقه في مكان مِنْ عرضيّات الدِّين، وفي مكانٍ آخر من ذاتيّاته.
- الثّاني: الخلط بين ذاتيّات الدِّين والمقصود بالذّات مِنَ الدِّين، والخلط بين العرضيّ في الدِّين والمقصود بالعرض فيه، فكلّ ما ذكروه على أنَّه ذاتيّات هو في الواقع المقصود منه، وليس ماهيَّته وذاتيّاته.
- الثّالث: ورود بعض الأمور الخارجة عن الدِّين في عرضيّات الدِّين، بما يقتضي خروج الدِّين عن خلوصه.

التّفسير الرّابع: وهو التّفسير الذي يستعين بالمعنى العرفانيّ في جعل الجوهر لبّ الدِّين وحقيقته، والصّدف الشّريعة والطّريقة؛ بحيث تكون الشّريعة عِلْمًا والطّريقة عملًا والحقيقة الوصول إلى الله. ويُبيِّن الكاتب أنَّ هذا التّفسير ـ بخلاف ما يظهر منه ـ لا يقتضي رمي القشر بعد الوصول إلى اللّبِّ، وترك سُلَّم الشّريعة بعد الوصول إلى الحقيقة.

كما يؤكِّد الكاتب أنَّ التّفسير الصّحيح للُّبّ والقشر يكون باستقائه مِنَ القرآن الكريم؛ بحيث يكون لبّ الدِّين النّور وقشره المصباح. ويشير إلى أنَّ سبب عدّ الشّريعة بمثابة القشر هو كونها تحافظ على اللُّبِّ الذي يُمثِّل أصل الدِّين، وهو التّوحيد. ويوضّح أنَّ كلا أصول الدِّين وفروعه نور، ولكن بمراتب مختلفة؛ بحيث تُعدّ الأصول مرتبة النّور القويّة والفروع مرتبته الضّعيفة. وبهذا تكون أصول الدِّين سببًا لظهور فروع الدِّين، فيما تمهّد فروع الدِّين لحفظ أصول الدِّين وتقويتها، وتكون القيمة لكلَيْهما ثابتة مع اختلاف المراتب والدّرجات مِنْ حيث الكيفيّة، ومِنْ حيث التّأثير والتّأثُّر.

يختم الكاتب الفصل بتبيان أنَّ جوهر الدِّين واحد لدى جميع الأقوام والمِلَل، والتّعبير عَنِ الدِّين بصيغة الجمع «أديان» إنَّما إشارة إلى تكامل الدِّين في مقامِ

التّنزُّل؛ فمظاهر الدِّين هي التي تكتمل وليس حقيقته. وبهذا يشير الكاتب إلى أنَّ مقتضيات العصر تُوجِب تغيير فروع الدِّين من دون المساس بأصوله؛ فالدِّين واحد ثابت دائمًا، أمّا الشّرائع والمناهج فمُتعدِّدة ومُتغيِّرة، وقد تكون مؤقَّتة.

الفصل الرّابع: لغة الدِّين

يتعرَّض الكاتب في هذا الفصل إلى خصائص لغة الدِّين بشكل عامّ، وأهمّها تناغم لغة الدِّين مع باقي اللّغات، ومفهوميَّتها لدى جميع النّاس، وإلّا لزم نقض الغرض الذي يتمثّل بهداية النّاس من خلال تبيان الحقائق والمعارف، وهذا ما استدعى استخدام الأنبياء ألْسِنَة قومهم في بيان تلك الحقائق، كما أنَّهم فسّروا الكتب الإلهيّة وفاقًا للمعارف الواضحة في هذه الكتب.

بعد عرض تلك الخصائص، انتقل الكاتب إلى بيان لغة القرآن وبيان المراد من كونها لغة عالميّة لكلّ زمان ومكان، وذلك بناءً على خطابه المبنيّ على ثقافة النّاس المشتَرَكة؛ وهي الثّقافة الإنسانيّة. فقد وجه القرآن خطابه الرّئيس لفطرة الإنسان، وجعل رسالته الرّئيسة ازدهار هذه الفطرة. ويستشهد الكاتب بالآيات القرآنيّة على عموميّة فَهم القرآن، ويشير إلى أنَّ عموميّة فَهم القرآن لا تقتضي أن يستفيد الجميع منه على نحو سواء؛ بل كلّ بحسبه.

من ثمّ يستعرض الكاتب طريقة القرآن في الدّعوة والتّعليم الجامعة للحكمة والموعظة والجدال الأحسن من جهة، والتّمثيل والتّشبيه ونقل القصص من جهة أخرى، فيستعرض نماذج استخدام القرآن للبرهان والتّمثيل. ثمَّ ينتقل للبحث في القضايا الدِّينيّة، فيتعرَّض لأنواع القضايا القرآنيّة الإخباريّة والإنشائيّة والتّمثيليّة، ويُبيِّن معنى المثل واستخداماته القرآنيّة، ومن بعدها يتعرَّض للغة العِلْم ولغة الدِّين ويستعرض عددًا مِنَ الفروقات بين الكتب العلميّة والقرآن الكريم. بعدها، يطرح الكاتب إشكاليّة كون القضايا الدّينيّة والأخلاقيّة غير قابلة للإثبات، وتاليًا فاقدة للمعنى؛ ليؤكِّد أنَّ تلك القضايا قابلة للإثبات وذات معنًى، ولكنّ معيار إثباتها وإبطالها ليس الحسّ والتّجربة فقط؛ بل يشاركهما العقل والقلب. فإنْ كان المعلوم مِنَ المحسوسات وما يقبل التّجربة كان طريق إثباته الحسّ والتّجربة، وإن كان المعلوم مفهومًا كُلِّيًّا كان البرهان العقليّ طريقًا لإثباته، وإنْ كان المعلوم مشهودًا قلبيًّا أو عرفانًا فالطّريق الأفضل لإثباته هو الشّهود.

ثُمَّ ينتقل الكاتب لبيان لغة الدِّين في القضايا العقديّة، ولتوضيح ما إنْ كانت

لغة الدِّين في ما تنسبه من أوصاف وأفعال إنسانويّة إلى الله هو من باب التّمثيل أو الأسطورة أو الرّمز أو غير ذلك. ويوضّح أنَّ الأمر المنسوب إلى الله إمَّا أنّه مفهوم يحتوي على النّقص والعيب، وهذا منفيّ عنه سبحانه، وإمّا أن لا يحتوي مفهومه على نقص أو عيب، ولكن قد يقترن المصداق مع النّقص والآفات، فيُضاف حينها كلمة ليس كمثله شيء، تنزيهًا لله، ولعدم الخلط بين المفهوم والمصداق.

الفصل الخامس: العقل والدِّين

يتألّف هذا الفصل من مباحث عدَّة، فقد بحث الكاتب في موقعيّة العقل عند علماء الغرب، والتّوجّهات الثّلاثة من: إفراط وتفريط وموقع وسطيّ، بحيث يعتقد البعض بأفضليَّة الإيمان، والبعض الآخر بأصالة العقل، وثمَّة مَن يعتقد بالتّناسق بين العقل والوحي، والعقل والإيمان، منهم «توما الأكويني» الذي قسّم القضايا الدّينيّة إلى ثلاثة أقسام: العقلانيّة، غير العقليّة، ضِدَّ العقل. والمقصود بغير العقليّة ما لا ينفيه العقل ولا يؤكّده لأنَّه خارج نطاق حكمه ووظيفته.

وقد بيَّن المؤلِّف في إطار دور العقل، في النّظام العقديّ عند الغربيِّين، أنَّ دور العقل في تبيين النّظم العقديّة يختلف عند الغربيّين ما بين: التّعقّل الأكثريّ الذي يقتضي أن تكون النّظم العقديّة مقبولة ويقتنع بها جميع العقلاء، وبين الرّأي الإيمانيّ الذي ينفي دخول النّظم العقديّة في مدار تقييم العقل وحكمه، وبين العقلانيّة النّقديّة.

وفي إطار حديثه عن العقل والدِّين في الإسلام والعلاقة بينهما يُفنِّد الكاتب ثلاث فرق: أصحاب الظّاهر الذين يقتصرون على الظّواهر من دون بذل أيّ نشاط أو جهد عقليّ للتّعمُّق والتّدبُّر في المعاني الدِّينيّة، والعقلانيّون الذين يقولون إنَّ جميع المعارف تُدرَك بالعقل، والعقلانيّون الذين يقبلون بالنّقل، وهؤلاء يعدّون الوحي والشّريعة والعقل منبعًا لمعرفة الإنسان.

بعدها، يُصحِّح الكاتب تعبير «العقل والدِّين»، فبحسبه إنّ التّعبير الصحيح هو «العقل والنّقل» لا «العقل والدِّين» أو «العقل والإيمان»؛ ذلك أنَّ الإيمان عبارة عن علاقة بين النّفس وأمر مُعيَّن تؤمن به، وعمل العقل هو فَهم الواقع، وتاليًا لا معنى لتقابل الإيمان والعقل. والدِّين هو عبارة عن مجموعة معارف العقل والنّقل، وليس شيئًا مقابل العقل، ولا بُدَّ لإثبات الدِّين مِنَ العقل والنّقل معًا.

وفي إثارة لبعض النّقاط حول علاقة العقل بالنّقل، يُشير المؤلِّف إلى أنَّ معرفة

العقل تحصل في مرحلتَين: المرحلة الأولى؛ العلم بالعقل والمعرفة العقليّة، فتتوضَّح طبيعته إنْ كان مجرَّدًا أم لا، وموقعيّته ونطاق معرفته.

المرحلة الثّانية؛ العلم بالقواعد والمفاهيم العقليّة، إذ يُبحث في استحالة اجتماع الضِّدَّيْن أو المثلَيْن أو تكليف ما لا يُطاق مِن عدمه.

أمَّا بالنِّسبة إلى موقعيّة العقل مِنَ النّقل، فيوضّح الكاتب أنَّ الدّليل العقليّ يمكن أن يكون قبل الأخذ بالدّليل النّقليّ المُعتَبَر، وذلك في أصول الدِّين، وقد يكون مع الدّليل النّقليّ، كما هي الحال في المباحث الدّينيّة؛ إذ يتعاضد الدّليل العقليّ مع النّقل، وقد يكون بعد الدّليل النّقليّ، وذلك في مباحث أصول الفقه بشكل مبسوط.

في إطار بيان العقل النّظريّ والعقل العمليّ في الحكمة والفلسفة، يُبيِّن الكاتب كيفيّة اعتناء العقل النّظريّ بإدراك مسائل الحكمة النّظريّة والعمليّة معًا، ويشير إلى أنّ العقل العمليّ عبارة عن قوَّة إجرائيّة تختصّ بما هو عمليّ، مثل العزم والإرادة والمحبّة والإخلاص ونحوها. ويُبيِّن، أيضًا، أنَّ العمل على قسمَيْنِ: عمل مُجرَّد وعمل مادِّيّ، والعمل المجرَّد هو عين الإدراك، فيما يختلف العمل المادِّيّ عنه.

كذلك يشير الكاتب إلى حجِّيَّة إدراك العقل في الحكمة العمليّة، ويورد الفرق بين البرهان العقليّ والقياس الفقهيّ على مستوى الحجِّيَّة، فيُبيِّن حجِّيّة دليل العقل وعدم حجِّيّة القياس الفقهيّ، مِن منطلق أنَّ القياس الفقهيّ يُسري الحكم مِنْ جزئيّ إلى جزئيٍّ آخر استنادًا إلى الجزئيِّ نفسه. والحال، أنَّ الجزئيّ محصور بخصائصه الماهويَّة التي تُميِّزه عن الجزئيّ الآخر، لذلك لا تصحّ تسرية الحكم. أمَّا في ما يتعلّق بالدَّليل العقليّ، فالعقل يسري الحكم من جزئيّ إلى آخر استنادًا إلى علمه بالجامع الذي يجمعهما؛ أي بالمساحة المشتركة لكلَيْهما، وهذا ما يُصحِّح هذا السّريان.

يُبيِّن بعدها المؤلِّف الفرق بين العقل وبناء العقلاء، والآراء الكلاميّة الثّلاثة حول حجِّيَّة العقل، ثُمَّ ينتقل إلى بيان مراحل البحث في الحُسن والقبح، ويُبيِّن رأي الأشاعرة في جعلِ الحُسن والقبح شرعيَّيْن لا عقليَّيْن، ثُمَّ يوضِّح النّتائج المُترتِّبة على إنكار الحُسن والقبح، وينتقل لبحث عقل الإنسان الكامل وعلاقته بالتّكوين والتّشريع، ويُبيِّن فكرة أنَّ الإنسان الكامل وساطة بين عالَم التّكوين وعالَم التّشريع؛ أي بين التّكوين والاعتبار، لمَا يحتويه مِن جمع لكليهما؛ فالإنسان الكامل ليس في نشأة الاعتبار أو نشأة التّكوين المحضَة؛ بلْ إنّه خليط يجمع بينهما، ولذلك

يُدرك حسن الأفعال وقبحها، ويعلَم بالتّكوين وحقيقة المستقبل، فيُفتي بالحرمة أو بالوجوب.

بعدها يُبيِّن الكاتب المراد مِنَ الذّاتيّ في الحُسن والقبح الذّاتيَّيْن، ويُناقش استدلال مُنْكِري الحُسن والقبح العقليَّيْن، ثُمَّ يستعرض دخول العقل في ميدان الاجتهاد، وموارد اشتغال علماء الأصول بمباحث العقل، وينحو إلى تبيان تقسيم العقل إلى عقل دينيّ وعقل فلسفيّ؛ بحيث يتكفَّل العقل الدِّينيّ بإدراك مسائل الدِّين الجوّانيّة، فيما يُدرك العقل الفلسفيّ الحقائق العينيّة. وهذا التّقسيم مقابل التّقسيم التّقليديّ للعقل إلى عقل نظريّ وعقل عمليّ.

ثُمَّ يتعرَّض الكاتب لشُبهة تعارض العقل والدِّين، ويُبيِّن جوابَيْن عن هذه الشُّبهة في بعض الموارد التي يُفتي فيها العقل بخلاف ما يُفتيه الدِّين، في حالات قمع الحرِّيّات وأحكام الرَّجْم والإعدام وغيرها. يتمثّل الجواب الأوّل ببيان حدود العقل وقصوره في العديد مِنَ الموارد التي يحتاج فيها إلى المرشد؛ إذ يُعنى العقل بإدراك الكلِّيّات لا الجزئيّات، وبعض الأمور الدِّينيّة قائمة على جزئيّات ليس من شأن العقل إدراكها، فيُحيل العقل الأمر إلى الدِّين والإيمان، ويستعين بالوحي في إدراكها.

والجواب الثّاني يكون بالتّفريق بين العقل والوهم، لئلّا يُخطئ في تشخيص الحقّ، فيُنزِّل المدركات الوهميّة منزلة المدركات العقليّة، ويتوهَّم وجود تعارض بين العقل والدِّين.

ويؤكِّد المؤلّف أهمِّيَّة العقل في معرفة الدّين، ولكن ليس على نحوِ الحَصْر، ذلك أنَّ المعرفة الشّهوديَّة هي المعرفة الأسمى، وهذه المعرفة هي خارج نطاق العقل.

الفصل السّادس: التّعدُّدِيّة الدّينيّة

يستعرض الكاتب في سياق مقدّمة هذا الفصل وجهات النّظر الثّلاثة التي طرحها «جون هيك» (John Hick) على صعيد تنوُّع الأديان: الحصريّة أو التّفرُّدِيّة الدّينيّة، والتّعدُّدِيّة الدّينيّة، والشّموليّة الدينيّة. ثمَّ يُميِّز بين تعدُّدِيَّة المذاهب وتعدُّدِيَّة الأديان، بحيث ـ ووفاقًا للأُولى ـ تُفَسَّر تعاليم دين واحد بأنماط متنوّعة، وعلى أساس كلّ تفسير يتبلور مذهب معيَّن، أمَّا وفاقًا لتعدُّدِيَّة الأديان، فثمَّة اعتقاد بأحقِّيَّة كلّ دين، بحيث يُعدّ كلّ دين آخذًا بأيدي أتباعه إلى الحقيقة والسّعادة.

ويؤكِّد الكاتب في هذا السّياق استحالة تنوُّع الأديان، انطلاقًا مِن كون الإنسان يُجسِّد حقيقة واحدة وفطرة ثابتة في عالَم الوجود، وهذا ما تُثبته الأنثروبولوجيا. ولأنَّ هدف الدّين تربية الإنسان، فلا بُدَّ مَن أن يكون الدِّين واحدًا.

ويُرجع الكاتب السّبب في تعدُّدِ الشّرائع إلى طبيعة الإنسان الذي يمتلك روحًا واحدة تضمّ عقلًا وقلبًا وفطرة وشؤونًا أخرى كثيرة، وبدنًا مرتبطًا ببيئة جغرافيّة طبيعيّة متبدّلة ومتغيِّرة ومتطّورة على مدى الأزمان والعصور، ما استدعى مواكبة هذا التّبدُّل بشرائع تُلبِّي الحاجات المتنوّعة للإنسان. فثمَّة بُعدَان في الإنسان؛ بُعدٌ ثابتٌ يتمثَّل بالرّوح والفطرة، وبُعدٌ في صيرورة دائمة يتمثَّل بالبُعد المرتبط بالعالَم المادِّيّ. ولذلك، نجد أنَّ أصول الدِّين والمبادئ العامّة مِن أخلاق وقانون وفقه (بالمعنى الأعمّ) ثابتة؛ كونها تتعلَّق بالجانب الثّابت في الإنسان، بينما الشّريعة مُتغيِّرة ومُتعدِّدة نظرًا إلى ارتباطها بظروف الإنسان وبيئته الطّبيعيّة وأسلوب حياته.

يستعرض الكاتب أنواع التَّعدُّديّة الدّينيّة على الشّكل التّالي:

- هدف واحد سبيل واحد؛ بحيث يكون السّبيل العامّ والهدف واحدًا وإنْ كان ثمَّة اختلاف في السُّبُلِ الفرعيّة، طالما أنّها جميعها تصبُّ في السّبيل العامّ الواحد، ولا تؤدِّي إلى تعدُّدِه، فلا ضَيْر في تعدُّدها.
- أهداف مُتعدِّدة على امتداد بعضها؛ وفي هذه الحال تتعدَّدُ الأهداف طوليًّا، بحيث يكون كلّ هدف فيها ضمن السّبيل إلى الوصول إلى الهدف النّهائيّ المتعالي والغاية النّهائيّة، وفي هذه الحال لا ضَيْر في التَّعدُّدِ.
- أهداف مُتعدِّدة في موازاةِ بعضها؛ وفي هذه الحال تكون الأهداف المُفتَرَضَة مُتنوِّعة ومتُباينَة، وهذه التّعدُّدِيّة باطلة من باب استحالة اجتماع النّقيضَيْن.
- وحدة الهدف وتعدُّد السُّبُل؛ وفي هذه الحال تتنوَّع السّبل وتتعدَّد بشكلٍ متضادّ ومتعارض، بحيث لا تنبثق مِنْ مبدأ واحد ولا تنتهي إلى سبيل عامّ واحد، وهذه التّعدُّدِيَّة تقتضي الجمع بين النّقيضَيْن وهو مُحال.
- تعدُّد الثّقافات والأعراف والتّقاليد؛ إذ استدلَّ البعض على تعدُّدِيّة الدِّين مِنْ تعدُّد الثّقافة؛ لأنَّهم رأوا أنَّ الثّقافةَ ذاتُ الدِّين، وواقع الحال اختلافهما؛ فتعدُّد الثّقافات والتّقاليد مقبولٌ طبعًا ولا حاجة إلى الاستدلال على حقَّانِيَّة مصاديقه.

يشير الكاتب إلى أنَّه لا يُقصد بالتّعدُّدِيّة الدّينيّة إمكانيّة التّعايش السّلميّ بين

أتباع أديان ومذاهب مُتنوِّعة في رحابِ مجتمعٍ واحد، فهذا التّعايش سلم إنسانيّ، وهو يحصل على الرّغم مِنْ تنوُّع أفكار النّاسِ ومعتقداتهم ومذاهبهم وأديانهم؛ إذ إنَّ التّعايش مع بعض بسلميَّة يمكن بالاتّفاق على المبادئ العامَّة للأديان التي يعتنقونها، وبهذا يكون الدِّين الحاكِم واحدًا، ويتبع كلّ منهم دينه في شؤونه الشّخصيّة.

وفي معرض التّعرُّض لكمال الإنسان وإمكانيّة الوصول إليه من خلال حقيقة واحدة أو حقائق عدَّة، يؤكِّد الكاتب أنَّ الكمال الحقيقيّ له سبيل واحد؛ كون الحقّ واحدًا لا ثاني له، والعيش بسلام مع أتباع سائر الأديان والمذاهب أمر مقبول حسب التّعاليم القرآنيّة. وأمَّا مسألة عاقبة البشر فهي بحث آخر، والتّعايش بسلام يختلف عن التّسامح، فصحيح أنَّ الدِّين الإسلاميّ دين الشّريعة السَّمِحَة والسَّهلة، لكنَّه ليس دينًا متساهلًا.

كما يشير المؤلِّف إلى أنَّ التّعدُّديّة الموجودة على صعيد الأديان والشّرائع السّماويّة إنَّما هي مُتحَقِّقَة نسبة إلى التّشكيك الحاصل على صعيد الحقائق الخارجيّة والمعارف البشريّة؛ إذ تحتوي الشّرائع كافَّة على كثير مِنَ التّشريعات والقوانين التي تتنوَّع بتنوُّع الزّمان وتختلف باختلافه. هذا، وإنَّ إدراك النّاس للواقع والحقائق له درجات متباينة ومختلفة، وذو طابع تشكيكيّ، والقليل مِنَ البشر يملكون القدرة على الإحاطة التّامَّة بالكثير مِنَ المعارف، بِفَضْلِ قربهم مِنَ الله عزَّ وجلَّ، وتلقّيهم الفيض منه سبحانه، والإنسان الكامل هو الكائن على رأس هرم هذا القليل.

كذلك يُبيِّن المؤلِّف العلاقة والارتباط بين النّزعة التّعدُّديّة، وكيفيّة معرفة الدِّين الحقّ، فيستعرض منهجيّات عدّة: منهجيّة علم الاجتماع التي ترى ظاهرة تعدُّديّة الأديان في حياة البشر حقيقةً اجتماعيّةً لا يمكن إنكارها، والمنهجيّة التّاريخيّة والإقليميّة التي تعتمد شرح زمان ظهور الأديان ومكانه وتحليلهما، والمنهجيّة السّيكولوجيّة التي تعتمد الخصائص النّفسيّة لدى الإنسان لاكتشاف حقيقة الدِّين، وتشير إلى أنَّ كلّ إنسان لديه ارتباطه الخاصّ بخالقه. ويَخلُص المؤلِّف إلى أنَّ السّبيل الصّائب على صعيد معرفة الدِّين الحقّ هو البرهان العقليّ والمبادئ العامّة لعلمَيّ الفلسفة والكلام؛ كون الدِّين حقيقة فطريّة وعقليّة بحتة، وما نتاج المناهج الأخرى إلَّا توضيح وبيان لأسباب قبول أحد المجتمعات دينًا ما أو رفضه، فالسّبيل الأمثل لمعرفة الحقّ هو الولوج في مضمار العلوم والمعارف الدّينيّة الأصيلة بقدر

كلّ إنسان وحسبه، فالمعرفة الدّينيّة ذات درجات متباينة بمقدار بحث كلّ إنسان عن الحقيقة.

ويستعرض المؤلِّف نتائج نظريّة التَّعدُّديّة الدّينيّة مِن نسبيّة الأخلاق ونسبيّة الفَهم، ثُمَّ يُبيِّن ارتباط الوحي والتّجربة الدّينيّة بنظريّة التّعدُّديّة الدّينيّة، ويُبيِّن أقسام اليقين العلميّ والسّيكولوجيّ وأقسام العلم الحصوليّ والحضوريّ، ويُوضِّح حقيقة الوحي وحصانته مِنَ الخطأ، ويستعرض معنى التّجربة الدّينيّة ومفادها بالنّسبة إلى المتديِّنين. ويُشير إلى الفرق بين الوحي والتّجربة العرفانيّة؛ إذ صنّف الوحي شكلًا خاصًّا في العلوم الشّهوديّة مختلفًا عن الشّهود العرفانيّ، لمَا يطرأ على الأخير مِن خطأ في المشاهدة نتيجة رؤيتها في عالَم المثال المتَّصل، في حين أنَّ الأنبياء يشاهدون دائمًا عالَم المثال المنفصل.

وفي سياق الإجابة عن الاعتقاد أنَّ التّفكيك بين الشّريعة والفقه من شأنه أن يحلّ معضلة التّعدُّديّة، يقول المؤلِّف: «إنّ الفقه ـ وفاقًا للقرآن الكريم ـ هو جزء مِنَ الشّريعة التي هي عبارة عن مجموعة مِنَ العقائد والأخلاق والأحكام. فالفقه ـ وفاقًا للقرآن الكريم ـ لا ينحصر بمعناه الاصطلاحيّ اليوم الذي يبدأ من مباحث الطّهارة وينتهي عند مباحث الحدود والدِّيات؛ بل يعمّ ذلك ليدلّ على فَهم المسائل الدّينيّة والشّرعيّة وتعلّمها، سواء أكانت المسائل تتعلّق بالوجود والعدم أم بالواجبات والنّواهي الفقهيّة والأخلاقيّة والقانونيّة. هذا وإنّ الشّريعة مرادفة للدِّين ولا يمكن تجزئتها، وبما أنَّ الفقه جزءٌ مِنَ الشّريعة، فله حكمها ولا يمكن تجزئته وتعدُّده، فالحقّ واحد لا يَتعدَّد».