قــراءة علميّة فــي كتاب

الشيخ حَسَن شحاذي الأنصَاري[1]

بطاقة الكتاب:

- **اسم الكتاب:** حقيقة الدين
- **تأليف:** آية الله الشيخ جوادي آملي
- **تعريب:** عادل لغريب
- **بيانات النشر:** ط1، العراق، مؤسّسة العرفان للثقافة الإسلاميّة، 2015م، (237 صفحة، حجم 17-24).

مقدّمة:

كان الدين وما زال محوَر الحياة في فِكر الإنسَان، ومَركز الانطلاق والافتراق في كثيرٍ من معالم الثقافة البشريّة على امتداد العُصور والحُضور. وهو أحَد السمات الرئيسة التي ميّزت الإنسان عن غيره من الكائنات، فكان برؤيته الكونيّة والأيديولوجيّة محرّضاً أساساً وهامّاً في حياته، يتجلّى في كافّة مراحِل فاعليّته ومنازِل كماليّته، حيث تُعزى إليه مسارات الأخلاق، وممارسات العمل المرتبطة بالاعتقاد.

(1) باحث في الفكر الإسلاميّ، من لبنان.

والدين في اللغة هو الطاعة والجزاء، وأمّا في الاصطلاح فهو الإيمان بخالق الكون والإنسان، وبالتعاليم والوظائف العمليّة الملائمة لهذا الإيمان. وبالمفهوم الواسع، المجموع العامّ للإجابات التي تُفسّر علاقة البشر بالكون. وقد أخذَت هذه العلاقة عدداً هائلاً من الأشكال في الثقافات المختلفة، وبين الأفراد المختلفين، فتغاير المفهوم بين أصحاب الرؤية الكونيّة الإلهيّة، وأصحاب الرؤية الكونيّة المادّيّة، الذين أُطلِقَ عليهم في العصور السابقة اسم «**الطبيعيّين**» و«**الدهريّين**»، وأحياناً «**الزنادقة**» و«**الملحدين**»، وأُطلق عليهم في عصرنا «**الماديّين**».

وعلى ضوءِ ما أسلفنا، فقد تشعّبت تعاريف الدين، بين مَنْ يحاول تعريفه من منطلق إيمانيّ، روحانيّ، يقينيّ، أو من منطلق إلحاديّ، أو حتّى عقلانيّ يحاول من خلاله دراسة الدين بوصفه ظاهرة اجتماعيّة أو نفسيّة أو فلسفيّة.

وأمام واقع المصطلح المُشبَع بتجاذبات الرؤى، والمثار بجدليّة الظاهرة وحدودها، قام آية الله جوادي[1] آملي، بكتابة تصنيفه «**حقيقة الدين**» طارحاً جملةً من المباحث المترابطة في فلسفة الدين، ضمن فصول ستّة، عرّف في أوّلها مفهوم الدين على ضوء التعاريف المتنوّعة المختلفة المنحدرة من طبيعة التباين في الرؤى الكونيّة، ليبحث في ثاني الفصول عن منشئه، ومبدأ ظهوره، وعوامِل حضوره، ويُعرّج على جوهره وصدفه (قشره) في الفصلِ الثالث.

ولأنّ بحث لغة الدين هو أحد البحوث التي تُعنى بالدراسة ضمن فلسفة

(1) آية الله الشيخ عبد الله جوادي الآملي: فيلسوفٌ، ومفسّرٌ، وعالمُ دين إسلامي من سلالة علميّة فاضلة. ولد عام1933م- 1351 هـ في مدينة آمل في إيران، والتحق بالحوزة العلميّة شغوفاً تائقاً بعد اقتراح من والده المحبّ. قضى سنواته العلميّة الأولى في طهران ثمّ انتقل في العام 1955م إلى مدينة قم المقدّسة حيث تتلمذ على علمائها الأعلام من أمثال: آية الله العظمى البروجردي قدس سره، والإمام الخميني قدس سره، والعلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي قدس سره، وآية الله المحقّق الداماد قدس سره، وبلغَ على أيديهم المقامات العالية في الفقه، والأصول، والفلسفة، والكلام، والعرفان والتفسير.
له عدّة مؤلفات منها: (تفسير التسنيم)، (معارف القرآن من خلال الحواميم السبع)، (نظريّة المعرفة في القرآن الكريم). يرأس مؤسّسة الإسراء العالميّة للعلوم الوحيانيّة، وما زالت عطاءات يراعه زاخرة.

العلم، فقد أدرج المصنّف فصله الرابع فيها، موضحاً فيه الفرق بين لغة العلم ولغة العرف، منوّهاً بلغة القرآن في المقام، وعارضاً خصائص النصّ القرآنيّ وأساليبه في الخطاب.

ولم يغفل الكاتب جدليّة العلاقة بين العقل والدين، فبيّن في الفصلِ الخامس نوعيّة العلاقة بينهما، كاشفاً حجم التناسب وطبيعة الانسجام القائم، خاتماً الكتاب بدراسة مسألة التعدّديّة الدينيّة (تعدّد القراءات)، حيث عرَضها شارحاً إطارها ومفهومها، وناقداً إمكانها ضمن جملةٍ من العناوين المختلفة.

أولاً: تعريف الدين:

في هذا الفصلِ الوجيز يُبيّن المصنّف ضرورة تنقيح معنى الدين بغية الوقوف بوضوح على آليّاته المستخدمة في تنظيم علاقات الإنسان بنفسه وبغيره، معتبراً أنّ طبيعة العلاقة الموجودة بين الإنسان والدين، وحقيقة الارتباط الكائن بينهما يوجب على الباحث كشف ملابسات المفهوم، وتنقيح المركّب بأجزائه، في مقدّمة لتحقيق المعرفة الكاملة الموصلة إلى الفهم السليم.

وأمام واقِع التغاير الأيديولوجيّ والاختلاف المعرفيّ بين صِبَغ الدين الإلحاديّة، وصبغته الإلهيّة الغيبيّة، يؤكّد المصنّف صعوبة الوصول إلى تعريفٍ شاملٍ واحدٍ للدين، يكون جامعاً لأطيافه، ويُفرّع الدين -بتقسيمٍ كلّيّ- إلى فئتين: الأولى إلهيّة، والأخرى بشريّة.

فالإلهيّة تنطوي على الغيب وترتكز على الوحي والرسالة، من دون أن يكون الإنسان مشاركاً في صياغة وحيانيّة الدين، بل يكون فيها مستقبلاً لبثّ هداه، ملتزماً بفحواه، كي يُنظّم سلوكه الفرديّ والاجتماعيّ على ضوء ما حواه. وأمّا البشريّة فتكون من نتاج الإنسان الذي ساقته الحاجات النفسيّة، والتجارب الاجتماعيّة إلى إيجاد بعض المعتقدات، وتعميم بعض

السلوكيّات التي أولدها الذهن وتعبّد بها إمّا قرب صنم وإمّا بين يدي ساحر.

ويحصر المصنّف مقصود كتابه بخصوص المعنى الإلهيّ من الدين، مانعاً ما سواه بالمطلق، داعياً إلى وجوب عدم الخلط بين الدين والتديّن، أو الدين والإيمان في مقام التعريف، إذ التديّن -على حدّ قوله- وصفٌ للإنسان -وكذا الإيمان-، بينما الدين حقيقة سماويّة رساليّة جعلها الباري -سبحانه- بتصرّف البشر.

وحيث إنّ الدين يحمل بين جنباته مجموعة قواعد اعتقاديّة وسلوكيّة وفقهيّة؛ فإنّه لا وحدة حقيقة له، الأمر الذي يؤدّي إلى امتناع تعريفه لعدم وجود ماهيّة له. وهذا ما حدا بالمصنّف إلى أن يُعرّفه تعريفاً مفهوميّاً منتزعاً من الوحي نفسه؛ لذا فهو يرى أنّ الدين: «مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقرّرات وحيانيّة، وعقليّة، وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشريّ وتربيته». فهو - بالتّالي - يشتمل على حقائق عالم الوجود (العقائد)، وطرائق السير والسلوك (الأخلاق)، ودقائق العبادات والمعاملات (الأحكام) في كلّ ما يخصّ الإنسان على خارطة تنظيم علاقته بنفسه وربّه ومجتمعه.

ويطرح المصنّف في هذا الفصل حقّانيّة الدين وصفة بطلانه، مستنداً في توكيد الدين الحقّ على العلل الأربع (الفاعليّة، الغائيّة، الصوريّة، المادّيّة).

- فالمبدأ الفاعلي للدين هو الله جلّ جلاله
- والمبدأ الغائيّ له تحقيق السعادة في الدنيا والآخرة
- والمبدأ الصوريّ يتجلّى بالأدلّة المعتبرة (العقل والنقل)
- والمبدأ المادّيّ هو الإنسان نفسه

وحيث إنّ المبدأ الفاعليّ للدين هو الباري -جلّ تعالى-، فإنّ الدين الحقّ واحد، لا يُمكن أن يكون أكثر، بينما تتكثّر أديان الباطل؛ لأنّ مبدأها هوى الإنسان وميولاته ونزعاته.

ثانياً: منشأ الدين:

يتطرّق الكاتب في هذا الفصل إلى معانٍ ثلاثة لمنشأ الدين؛ أوّلها: في علّة ظهوره، وثانيها: في علّة تقبّله، وثالثها: في ضرورة الوازع الدينيّ.

وفي المعنى الأوّل يتحدّث عن جذور ظهور الدّين، مفرّقاً بين مبدئه السماويّ ومبدئه البشريّ، طارحاً أُسس الرؤية الإلهيّة الكونيّة ومبانيها، التي يكون فيها الله -الخالق ذو الصفات العليا- هو المبدأ الفاعليّ، والإنسان هو المبدأ القابليّ، ولقاء الإنسان الحقّ تعالى، وبلوغه إرشادات السماء هو المبدأ الغائيّ.

كما يؤكّد المصنّف عدم تحقّق مثل هذه المبادئ المتينة في الذين رأوا أنّ منشأ الدين بشريّ؛ لأنّ كلّ البواعث الاقتصاديّة، والاجتماعيّة، والنفسيّة، والسياسيّة، وغيرها... كلّها يعقبها الفناء والزوال، أو لا ينال منها الإنسان إلا الجمود والركود، بل التقهقر في أغلبِ الأحيان.

واكتفى المصنّف في كلامه هذا عند حدود تعميم البواعث، فلم يدرس في هذا الفصل تاريخ منشأ الدين البشريّ وأشكاله، كما أنّه حكَمَ بزوال هذا النوع واضمحلاله من دون التعرّض لبعض ملامحه، وبعض نماذجه الممتدّة في قلبِ التاريخ.

ولمّا كان منشأ ظهور الدين مساوقاً لمنشأ ظهورِ الإله في الأديان البشريّة، فقد أغفل المؤلّف عدّة أسئلة جوهريّة؛ من قبيل: كيف تدرّج البشر في صياغة مفهومهم عن الإله، ولماذا تعدّدت الآلهة في حقبات تاريخيّة معيّنة، وهل للّغة والحضارة مدخليّة في البواعث؟ ثمّ كيف نفهم نشأة آلهة الخير وآلهة الشرّ في طقوسِ العبادات القديمة؟ ولماذا تخاصَمَت الآلهة إنْ كانت وليدة الحاجة البشريّة للاطمئنان؟!

كلّ هذه الأسئلة كان يُمكن أن تُدرَس وتُطرَح في علّة ظهور الدين البشريّ، وليس الموضوع من باب توسعة مجالات البحث فحسب، بل من باب أنّ طرح مثل هذه الأسئلة يُجيب بطريقٍ غير مباشر على لابديّة الدين

الحقّ، وكماليّة دين التوحيد الإلهيّ، ورائديّته أمام كلّ الديانات البشريّة الموجودة منذ العصور القديمة وحتّى زماننا الحاضر.

ولمّا كان الإنسان محتاجاً في تكامله إلى الهداية الإلهيّة، كان الوحي رابطَ المباني، وجسرَ التجليّات؛ لذا عرض المصنّف طرق إثبات الوحي والنبوّة -نقلاً عن الملا عبد الرزّاق اللاهيجي- ضمن مناهج خمسة:

1. منهج الإمام الصادق عليه السلام: الذي تسلسل من إثبات حكمة الله وعلمه إلى عدم لغويّته، وحاجة الناس إلى مرشدٍ لطريق نجاتهم، يكون سفيراً إلهيّاً إنسانيّاً متميّزاً في صفاته، متحلّياً بالعصمة والفضيلة، مثبتاً رسالته ودعواه بالمعجزة.
2. منهج المتكلّمين: على اختلافه في مسألة التحسين والتقبيح، حيث عرَض المصنّف جواز بعثة الرسل -على الله- عند الأشاعرة، ولزوميّتها عند المعتزلة والإماميّة في مقام تبيين مصالح العباد، ومقتضيات اللطف الإلهيّ، وحسن التكليف منه -سبحانه-.
3. منهج الحكماء: الّذين قرّروا أنّ الإنسان -الميّال إلى الحياة الاجتماعيّة- لا يتسنّى له أن يحيا حياة مُنسجمة وصحيحة من دون قانونٍ جامعٍ شامل، وهذا القانون إن كان بِفعل البشر؛ فإنّه حينئذٍ- وانطلاقاً من حبّ الذّات والأنانية- سيكون حجاباً يحجب عقل المقنّن وفكره عن الموضوعيّة في التشريع. وأمّا إن كان إلهيّاً، فسوف يحظى بقدرٍ من القداسة والاحترام، وسوف يتوافر على قدرٍ أكبر من الضمانة التنفيذيّة؛ لذلك ينبغي أن يبعث اللّه -تعالى- الأنبياء، وهم يحملون تشريعاً متكاملاً يتسنّى من خلاله حفظ النظام وبقاء النوع البشري.
4. منهج العرفاء: الّذين يرون أنّ غاية الخِلْقة لقاء الله، وهو يتحقّق بالسير والسلوك التي تكون ضمن مراحل أربع:

- سير من الخلق إلى الحقّ: يصعد من خلاله السالك نحو الذّات

الأحديّة دافعاً ما سوى الله عن نفسه، متخلّصاً من كلّ الشواغل والملهيات (قوس صعوديّ).

- سير من الحقّ إلى الحقّ: بمعنى الغوص في أسماء االله تعالى وصفاته، ومحاولة التحقّق بها.. أي التخلّق بأخلاق الله تعالى بحدود إمكاناته البشريّة.
- سير من الحقّ إلى الخلق بالحقّ: بمعنى الرجوع إلى الخلق، ولكن يعيش حالة المعيّة الإلهيّة في كلّ سلوكيّاته (قوس نزوليّ).
- سير من الخلق إلى الخلق بالحقّ: بمعنى الالتزام مع الناس عناية وإرشاداً.. وهذه هي الهداية الرحيميّة. وهذا السير مختصٌّ بالأنبياء عليهم السلام؛ لأنّهم بعد شهودهم وإدراكهم الحقائق يعودون إلى الخلق؛ كي يعرّفوهم عالم الوحدة، ويرشدوهم إلى معين الهداية الأبديّة.

5. الحاجة إلى تهذيب الأخلاق: حيث خُلِقَ الإنسان من أجل كماله الوجوديّ، واكتساب ملكة العدالة مناط تماميّته، وتكون العدالة برعاية الاعتدال في الأعمال والأفعال، ولا يُمكن اكتسابها إلا بمعرفة أثر الفعل على النفس، وهذا لا يتحقّق إلا بتشريعات وقوانين أوجدها خالق الإنسان العالم فيما يكون به كمال الإنسان، ولا يتحقّق إبلاغ تلك التشريعات والتعاليم إلا بإرسال الأنبياء عليهم السلام، فيكون اكتساب ملكة العدالة متوقّفاً على وجودهم وهدايتهم وإرشادهم.

ويُلاحظ على الكتاب عدم محاكمته للمناهج، أو تمييز بعضها عن الآخر، واكتفاؤه بعرضها من دون تعليقٍ أو تسويق، بل إنّه أغفلَ عدداً من المناهج؛ كالمنهج الفلسفي اللمّي (الاستدلال بالعلّة على المعلول)، أو المنهج الإنّيّ (الاستدلال بالمعلول على العلّة).

أمّا في المعنى الثاني لمنشأ الدين فقد أدرجه المؤلّف قاصداً منه وازع التديّن، وعلّة قبوله في الفرد أو المجتمع الإنسانيّ. وقد قسّم

المصنّف أسباب الوازع الدينيّ إلى قسمين، أصليّة وفرعيّة، معتبراً أنّ الرّشد العقليّ وتفتّح الفطرة يُعدّان العامل الأساس في الميل نحو الدين، أمّا العوامل الفرعيّة، فتكمن في الأسلوب المُراعي لدرجات الوعي عند النّاس، والتحصيل الجيّد في فهم المسائل الدينيّة، وأساليب الرّحمة (بحدودها الإلهيّة) والرأفة التي تشدّ المجتمع نحو الحقائق، إضافة إلى مراعاة الحالات الاقتصاديّة ورفع الحرمان المعسّر للتديّن، مع لزوم تحمّل الصعاب والمواجهة المحرّرة للأمّة، والموجبة قبول النّاس ودخولهم في دين الله أفواجاً. كما تحدّث المصنّف في المقابل عن أسباب النّفور من الدين، معتبراً أنّ الجهل وعدم المعرفة يتربّعان عرش الأسباب، وكذا التفسير الخاطئ للدين.

ويُمكن تسجيل علل أخرى -في الوازع الديني- لم تتصدّر ترتيبات نصّ الكتاب، في حين أنّها مهمّة للغاية، ومنها تجلّل الداعية بلباسِ الأخلاق والفضيلة، التي تُعدّ أهمّ علل قبول الدين في زماننا، وتكون مرتكز الثقة بين المبلّغ والمجتمع، وجسر الارتباط الروحي بينهما، في وقتٍ كثر فيه الأدعياء، وتناقضت الفِعال مع الأقوال، فامتنع النّاس من قبول الدين، وابتعدوا عنه منكرين! كما نحتاج اليوم إلى المنهج الرساليّ الذي يكون فيه المبلّغ والمؤمن بسلوكه، وسكونه، وكلامه، وسكوته، آيةً وهدايةً يستقطب فيها الناس إلى الدين بجماليّة صورته، وكماليّه صيرورته، فيقتدي بما انتهجه الأئمّة الأطهار عليهم السلام، حيث قالوا: «**كونوا لنا دعاةً بغير ألسنتكم**».

وأمّا المعنى الثالث الذي أدرجه المصنّف ضمن كلامه عن منشأ الدين، فقد قصَدَ منه ضرورة الوازع الدينيّ بين حقّانيّته أو فعّاليّته، لكنّه تركه من دون بيان، مشيراً إلى تماميّة البحث في كتاب «**توقّع البشر من الدين**». وقد كان من المناسب إدراج ملخّص البحث في الكتاب، ووضع البيان بما يُناسب تماميّة البحث، وسلامة المنهج والترتيب.

ثالثاً: جوهر الدين وصدفه:

ويُقصد بجوهر الشيء ركيزته وأساسه، ويُقصد من صدفه القشور غير الداخلة ضمن الأصل، فالثاني موجودٌ لأجلِ الأوّل، والأوّل يُعطي القيمة والأهمّيّة للثاني، فهل في الدين جوهرٌ وقشر؟ وهل فيه أساس وفرع؟

وللإجابة على السؤال يعمد المصنّف -ضمن قراءاتٍ خمسٍ- إلى بيان المعاني المطروحة عن جوهر الدين وقشره، فيعرض من خلالها الآراء التي قُدّمت في هذا المجال، ويُقدّم توجيهه الصحيح في ختام المسألة.

وأمّا الآراء فقد أدرجناها - ضمن جدولٍ- على الشكل الآتي:

#	جوهر الدين	صدف الدين وقشره
1	أصول الدين	فروع الدين
2	لا وجود لجوهر وصدف فمجموع القضايا الاعتقاديّة والأخلاقيّة والأحكام من الجوهر	
3	الهدف الأعلى (التوحيد)	الأهداف الوسطى (مقدّمات الغاية القصوى)
4	الوجوه الذاتيّة (التي أكّد عليها الشارع)	الوجوه العرضيّة (أدنى من ناحية التأكيد)
5	لبّ الدين وحقيقته	الشريعة

ويتوقّف المؤلّف على الرأي الذي أدرجناه رابعاً في جدولنا، ويُسجّل بعض الإشكالات عليه، وعلى رأسها عدم وجود معيار محدّد لتفكيك ذاتيّات الدين عن عرضيّاته؛ لأنّه يؤدّي إلى إدخال المزاج والسليقة في الاعتبار، كما يعتبر أنّ الكلام عن عرضيّات الدين يؤدّي إلى اعتبارها خارجة عن الدين أو في تضادٍّ معه!

ويُمكن لنا التنبيه إلى أنّ مجموع القراءات متشابهٌ إلى حدٍّ كبير، والخلاف -ربّما- كان من جهة الاعتبار، فأصول الدين في خانة (الجوهر) هي نفسها التوحيد؛ لأنّه يُشكّل حقيقتها، كما هي داخلة في الوجوه الذاتيّة، وتُعدّ من لبّ الدين وحقيقته. كما ويتشابه الرأي الثاني مع ما قدّمه المصنّف أخيراً، والّذي يرى فيه - مستدلًّا بآية المشكاة- أنّ كلّ عملٍ صالح، وخُلقٍ رفيع، وكلّ فرعٍ من فروعِ الدين يُعدّ عامل تثبيتٍ وترسيخٍ لمقام الاعتقادات والأصول.

لذا يرفض المؤلّف أن يكون جوهر الدين هو الأساس، وقشره أدنى من ناحية الوزن والقيمة؛ لأنّ جميع مضامين الدين -الأصول والفروع- وإنْ اختلفت في الدرجات؛ فإنّها غير منفصلة في تشكيل صورة الإنسان الإلهيّ، حيث تنجلي فروع الدين بالأصول، وترسّخ الأصول بالفروع... ويؤكّد المصنّف في الختام ثبات جوهر الدين وأبديّته، وتعدّد الشريعة والمنهاج وتغيّرهما، على سبيل أن تكون مرحليّة ومؤقّتة، كما جرى في بعض التشريعات.

رابعاً: اللغة الدينيّة:

يُركّز المؤلّف في رابع الفصول على خصائص اللغة الدينيّة، موضّحاً عدم اختلافها عن اللغة العامّة، ومؤكّداً تجلّلها بالهداية والاستقامة، وعدم تلبّسها بأحرف الإبهام، ورموز الجهالة في الكلام. وقد أشار إلى أنّ الاستيعاب المطلوب في الهدف السامي تجلّى بإرسال الأنبياء عليهم السلام إلى أقوامهم بألسنتهم، مجيباً إلى أنّ حاجة الكتب السماويّة إلى تفسيرٍ وبيان لا تُناقض المبدأ السابق، لوجود البديهيّات والأوّليات؛ بوصفها قاعدة رئيسة في فهم الدين.

ثمّ ينتقل المؤلّف في بيانه إلى لغة القرآن، معتبراً أنّ اللغة ليست في عربيّته، بل في الثقافة المشتركة بين الناس على اختلافهم، وتعدّد أجناسهم، وتغاير أطباعهم، فهو - بالتالي - يحمل لغة الفطرة الإنسانيّة المشتركة الثابتة، لكنّه يغفل التطرّق إلى سبب اختيار العربيّة بوصفها لغةً كفيلة بإيصال معاني هذه الثقافة المشتركة.

كما عرض المصنّف آيات في عموميّة فهم القرآن، معقّباً بجملة ملاحظات هامّة في طبيعة تلقّي فيوضات النصّ، وحجم الاستفادة منه على ضوء القابليّات والاستعدادات، والعلوم المرتبطة بفهمه. وبسبب تفاوت درجات الوعي والفهم بين النّاس، يُبيّن الكاتب تغاير أساليب

الدعوة وأنماط بيان المعارف في القرآن، إذ تتجلّى آياته بأساليب متنوّعة، ومستويات مختلفة، لتحوي الحكمة والموعظة والجدال والمثال والقصص، في سبيل تيسير فهمها، وتسهيل وعايتها لدى الجميع.

ويتطرّق المصنّف ضمن هذا الفصل إلى أنواع القضايا الدينيّة، في حين أنّه يعني من التعميم ما يشمل القرآن الكريم والسنّة النبويّة إلى جانب روايات أهل البيت عليهم السلام، فإنّه يحصر أثناء التطبيق أنواع القضايا القرآنيّة فقط، ويُعطي أمثلةً في خصوصه. وقد قسّم المصنّف تلك القضايا إلى:

- إخباريّة: تُقسم إلى استدلاليّة عقلانيّة (عبر إقامة البراهين)، ومواضيع عينيّة (كالحديث عن كيفيّة خلق الإنسان والعالم)، وأخرى تاريخيّة (قصص الأنبياء عليهم السلام وأخبار الأمم).
- إنشائيّة: فيها (أوامر، ونواه، ووعد ووعيد، وعلاقة مع الله،...).
- تمثيليّة: يأتي بعضها في قالب مَثَل يحمل مغزىً مستقىً من حقيقة الأحداث الواقعيّة، أو تكون بصورةٍ تشبيهيّة أو رمزيّة.

وبعد عرضِه لاستخدامات المثَل في القرآن (لم يلفت إلى أنّ أنواع المثل: صريح وكامن ومرسل)، يؤكّد المصنّف عدم رمزيّة اللغة فيه، مؤكّداً واقعيّتها وحقيقتها، معرّجاً من هذا المنطلق -وضمن أصولٍ ثلاثة- إلى حلّ التعارض الملاحظ بين اللغة العلميّة واللغة الدينيّة، مفرّقاً بين القرآن وباقي الكتب العلميّة، متحدّثاً عن أساليبه المتميّزة ومناهجه المختلفة في بلوغ أهدافه، وتميّزه بربطه العلوم بمعرفة الله، واختلافه عن باقي الكتب بتكرار موضوعاته بحسبِ مواطِن الإفادة، مع تبيينه المصاديق، وانتخابه المشاهد والشواهد التاريخيّة الحسّاسة المرتبطة بالغرض، واستخدامه أساليب الالتفات (يُسمّيها المصنّف: التغيير الفجائي في السياق)، إلى جانب احتوائه على العلوم التي لا يُمكن نيلها إلا بالوحي.

وتحدّث المصنّف في الفصل نفسه، وضمن عنوان «**دلاليّة المقولات الدينيّة وقابليّة إثباتها**» عن المحذور الذي وقع فيه الوضعيّون بعدما حصروا طُرق إثبات الأشياء ونفيها بالحسّ والتجربة، من دون اعتماد على البرهان العقلي والشهود القلبي العرفاني، مفصّلاً إمكان الإثبات أو النفي بالتجربة والحسّ فيما لو كان المعلوم من سنخ المحسوس، وأمّا لو كان من سنخ المفاهيم الكلّيّة، فطريقه البرهان العقلي، ولو كان مشهوداً قلبيّاً، فيحتاج إثباته إلى الشهود.

ولأنّ الصفات التي تُطلق على الذّات الإلهيّة، يُطلق بعضها على الإنسان، فإنّ سؤالاً يُطرح عن طبيعة اللغة الدينيّة، وهل هي رمزيّة أو تمثيليّة؛ لأنّ المعهود أنّ صفات الخالق لا تكون للمخلوق. ويُصرّح المؤلّف أنّ حلّ طبيعة الإشكال إنّما يكون بالرجوع إلى النصّ المبين، الذي وضع الإطار العام بقوله - تعالى -: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ﴾ ليستدلّ بالتّالي على عدم محدوديّة الأوصاف الإلهيّة، بخلافها عند البشر، مبيّناً أنّ الغلط كان من جهة المفهوم والمصداق، فصفات الله عين ذاته، ويتّصف بها على نحو الوجوب، والقدم، والإطلاق، وهذا بِخلاف ما هو عند المخلوق.

والملاحظ أنّ المصنّف اكتفى بعرض الأقوال التي حلّت إشكال الصفات والأفعال الإلهيّة التي يتّصف بها البشر، من دون ردّها، أو إبطالها، مع أنّ النقد وارد في بعضها؛ كالقول بأنّها من باب الاشتراك اللفظيّ.

خامساً: العقل والدين:

طُرحت في موقعيّة العقل في الدّين كثير من الأسئلة الشائكة، والاستفسارات العالقة، بين دوره ومرتبته، وحيثيّات حضوره وموقعيّته، لذا يُصدّر المصنّف مطلع الفصل الخامس بآراء مفكّري الغرب، الّذين اختلفوا في المسألة بين اعتماد أصالة الوحي، أو اعتماد أصالة العقل، أو اعتقاد التناسب والانسجام بينهما.

وينتقل بعدها للكلام عن العقل في الفكر الإسلاميّ، مشيراً إلى مراحل فاعليّته وجموده، عارضاً لملاحظات حول العلاقة بينه وبين النقل (بعد أن اختار تصحيح تعبيره واستبداله من العقل والدين)، مبيّناً مقامات معرفة العقل، ومراحل معالجة مفهومه، كي يوضِحَ أنّ حكم العقل ليس في تقابل مع الدين، بل يقع في مقابل النقل. وهو إذ يوصّف العقل والنقل بجناحي الدين، فإنّه في مكانة العقل يساوي بين البرهان العقلي والنقلي، متحدّثاً عن العقل النظري (الوجود والعدم) والعمَلي (ما ينبغي وما لا ينبغي)، شارحاً الفرق بينهما، مفرّقاً بالتّالي بين الحكمة النظريّة والعمليّة، منوّهاً إلى إدراك العقل النظري للحكمة بقسميها، وتوقّف العقل العملي عند حدود وظيفته العمليّة فقط (عزم عملي وليس جزم علمي).

وفي التفرقة بين البرهان العقلي والقياس الفقهي، يعاود المؤلّف شرح العقل النظري والعملي، ويُشير إلى ريادة العقل في تحديد الطريق الصحيح للإنسان، مبيّناً وجود اختلاف صارخ بين القياس الفقهي والتمثيل المنطقي، لطبيعة أنّ الأخيرَ قياسٌ يُقارَن فيه جزئي مع آخر، وينتقل فيه الذهن من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر، فهو - بالتّالي - منهجٌ غير عقلي؛ لأنّ لكلّ جزئي خصوصيّات لا تسري إلى غيره.

وفي نقطة هامّة، يتحدّث المصنّف عن الفرق بين العقل وبناء العقلاء، فيُبيّن أنّ البرهان العقلي الذي يحمل معناه العقل، إنّما هو من سنخ العلم وليس العمَل، والموجود في بناء العقلاء يكون من العمَل، ويُضيف بأنّ للعقل حجيّة ذاتيّة، تنعدم في بناء العقلاء، لأنّ تمسّك العقلاء بأمرٍ أثبته العقل هو حكم العقل نفسه بالشيء، ورواج أمرٍ عندهم من دون حكم العقل به، يحتاج إمضاء الشارع؛ كي يصير مشروعاً ومقبولاً، وهذا يوضِح تابعيّة العقلاء للسنّة، واستقلال العقل في المجال.

وتحت عنوان العقل في علم الكلام، يتحدّث المؤلّف عن الحُسن

والقبح، عارضاً لرأي الأشاعرة فيه، منقّحاً مورد النقاش والاختلاف في خصوص قدرة العقل على إصدار الأحكام الخاصّة بالأفعال الصادرة عن الإنسان ووصفها بالحُسن أو القبح، مبيّناً نتائج إنكار التحسين والتقبيح العقلي، رادّاً استدلالات منكري ذلك مع عرض أدلّة القائلين.

وحول دور العقل في باب الاجتهاد، يُفرد المصنّف عنواناً خاصّاً، لكنّه يكتفي فيه بعرضِ أقوال العلماء، سارداً تطوّر دوره عندهم، متحدّثاً بعدها عن الدليل العقلي في علم الأصول، من دون أن يبني كلاماً مُفصّلاً في المطلب. وكذا نراه يعقِد عنواناً مستقلّاً في العقل الديني والفلسفي، يُصحّح فيه إمكان استخدام المصطلح (عقل فلسفيّ) ليس أكثر، ليعرض -بعد ذلك- تحت عنوان «**دور العقل في النصوص الدينيّة النقليّة**» نماذج البراهين العقليّة في الكتاب والسنّة، من دون أن يضع بحثاً متكاملاً في المقام، أو يقسّم أنواع الاستدلالات العقليّة. كما يُلاحِظ أنّ المؤلّف لم يُعطِ إلا تمثيلاً واحداً -رواية واحدة- أثناء الحديث عن البراهين العقليّة في الحديث، وكان من الأنسب عرض الأساليب التي اعتمدها أهل البيت عليهم السلام في مجال إقامة البراهين، وعرض مناهجهم على اختلافِ أزمنتهم وعصورهم. وفي حين يؤكّد المصنّف رواج التفكير العقلي وسعةَ تداوله في عصر الإمام الرضا عليه السلام، مع تنوّع المواضيع العقديّة المطروحة، فإنّه يُحيل القارئ إلى كتابٍ له في المقام، فيحجب عن خصوص الكتاب الذي بين أيدينا تماميّة المضمون، واعتداليّة العرض.

ولأنّ المَنع في السؤال عن الله وذاته، أوهَم البعض بإغلاق محور الحرّيّة الفكريّة، يعقِد المُصنّف مَطلباً في ردّ توهّم المنع المطلق عن السؤال الدينيّ، يُقسّم فيه أنواع الأسئلة التي يطرحها العَقل، ويُبيّن في ذلك موارد نشوؤها، معتبراً أنّ الأسئلة التي تضمن تطوّر الإنسان وتقدّمه، تخرج عن نطاقِ المنعِ والاعتراض، وأمّا تلك التي تكون صادرة عن تعنّت وتحقيرٍ ومخادعة وتضليل، فتبقى في حيّز المنع.

كما يعرض المصنّف في هذا الفصل شبهة تعارض العقل مع الدين، فيرى أنّ الشبهة تكون إمّا بسبب جهل حقائق العقل الذي لا يهتدي إلى جزئيّات الدين، وإمّا لعدم التفريق بين الوهم والعقل.

وفي صدد الدفاع العقلانيّ عن الدين يخلص المؤلّف إلى:

- قبول الخطوط العريضة للدين الدفاع العقليّ مباشرة.
- عدم خضوع الجزئيّات لاستدلال العقل مباشرة (مع الواسطة فلا إشكال في تفسيرها عقلاً).
- لا يزود العقل عن الجزئيات بشكل مباشر؛ لأنّه قاصر عن إدراك الأمور الجزئيّة.
- كما يعجز العقل عن إقامة برهان على الجزئيّات؛ فإنّه يعجز عن إبطالها.
- للدليل النقليّ مسؤوليّة القضاء في صحّة جزئيّات الدين أو سقمها.

ويختم المؤلّف فصله الخامس بالحديث عن «**عقلانيّة الإيمان**»، فيُبيّن أنّ محذور تعلّق الإيمان بالأمور الجزئيّة لا يمنع إمكان إثبات أموره بالعقل وإقامة البرهان العقليّ عليه؛ إذا كان متعلّق الإيمان مفهوماً كليّاً، مصرّحاً أنّ متعلّقات الإيمان لها واقعيّة خارجيّة لا ترتبط بالأذواق، وما كان له رصيد خارجيّ، فإنّ إثباته ممكن: إمّا بالحسّ والتجارب، أو بالتواتر النقليّ والتاريخيّ، أو بالبرهان العقليّ.

سادساً: التعدّديّة الدينيّة:

يندرج موضوع التعدّديّة الدينيّة Religious Pluralism في المسائل الكلاميّة حديثة الظهور، وقد جرت مؤخّراً على الألسن، وصدرت حولها كتب ومقالات مختلفة في بيانها أو نقدها. ولمناسبة في البحث، يعرض المؤلّف في آخر فصول الكتاب بحثاً موسّعاً عنها، يتحدّث فيه عن التعدّدية الخارجيّة والتعدّديّة الداخليّة، ويشرح تعذّر تعدّد الدين من منطلق

الحقيقة الإنسانيّة الثابتة غير المتبدّلة، مشيراً إلى عدم تأثير العصور، وتغيّر الحياة والدهور في ثبات الفطرة البشريّة، والحقيقة الإنسانيّة الواحدة.

وبناءً عليه، يربط بحث التعدّديّة ببحث معرفة الإنسان، حيث «لن يبقى بعدها موضوع للكثرة والتعدّديّة في الدين».

ويُلاحَظ على المصنّف عدم تطرّقه إلى التعدّديّة في مسارها التاريخيّ، وعدم ذِكْره لمن نُسِبت إليهم، بل لم يُشر إلى ما قيل عن ابتكار يوحنّا الدمشقيّ للمسألة، حيثُ كتب رسالةً - مفقودة - جاء فيها: «إنّ اتّباع جميع الأديان موجبٌ للسعادة». كما لم ينوّه إلى ما ورد في مسألة التعدّديّة في رسائل إخوان الصفا، حيث نُقل عنهم أنّهم قالوا: «**الحقّ موجودٌ في كلّ دين**»، فهل يُمكن التأسيس التاريخيّ لظهور التعدّديّة على مثل هذه العبارات، أم نجنح إلى غربيّة الفكرة بشكلٍ كامل؟

على أنّ المصنّف يبدأ رحلة البحث بنقدِ النظريّة، ورفضِ أشكالها، ففي مقام الردّ على ثنائيّة الأبعاد الوجوديّة الإنسانيّة (البدن والروح) وإبرازها تأييداً لنظريّة التعدّديّة الدينيّة، يُظهر الكاتب استحالة تحميل الأديان المختلفة على الفطرة الواحدة؛ لأنّها تؤدّي إلى وحدة الكثير، أو كثرة الواحد.كما يتحدّث عن الأقسام المتصوّرة في الكثرة والتعدّد، مؤيّداً في المقام كلّ التكثّرات الراجعة إلى طريقٍ واحد، أو المنتهية إلى هدفٍ واحد، بحكم أنّ تعدّدها وتفرّعها ليس أصيلاً، رافضاً ربط الثقافات المتعدّدة بتعدّد الدين؛ لأنّ العادات والتقاليد خارجة عن نطاقِ البحث وأطره.

ولأنّ نفي التعدّدية لا ينفي إمكانيّة التعايش السلميّ مع أتباع الديانات، يؤكّد الكاتب في عنوانٍ مستقلٍّ على ضرورة الانسجام الإنسانيّ، والتعايش السلميّ بين الملل والقوميّات المختلفة، كما يؤكّد على أنّ بطلان دين البعض، لا يعني أنّهم من أهل النار والجحيم، كما يعرض -بآيات قرآنيّة- معايير التعايش السلميّ، ودعوة الإسلام إليه، منوّهاً إلى اختلاف

استراتيجيّات التعايش عن ضرورة عدم التسامح والتساهل في مفاهيم الدين وقضاياه.

والمصنّف لما نفى التعدّدية أراد رفع شبهة عدم قبول الآخر فأدرج قرابة 10 صفحات في الكلام عن التعايش، وضرورة الترحيب بآراء الغير، وفي رعاية القوانين والتعايش السلميّ، وهي أصلاً خارجة عن موضوع التعدّديّة التي ترى بأنّ الأديان بمجموعها تقود معتنقيها إلى الخلاص والكمال، كما نوّه ضمن عنوانٍ خاصٍ إلى وجوب عدم الخلط بين قاعدة التسامح في أدلّة السنن، والتساهل والتسامح مع الآخرين. ومن الواضح عدم انسجام القاعدة مع المطلب أساساً؛ لأنّ القاعدة تأتي في سياق أصوليّ مغاير عن الموضوع المُعالَج.

قد ربطَ المؤلّف الكبير منشأ التعدّدية بإيمان الشخص بنسبيّة الحقيقة، أو بفهمه النسبيّ لنظريّة المَعرفة والرؤية الكونيّة، عارضاً جذور التعدّديّة، معتبراً أنّها وليدة الشكّاكيّة والسفسطة، ليعرض بعدها بعض مناهج معرفة الدين، ويردّها بشكلٍ موجزٍ، وينتهي إلى صحّة منهج البرهان العقليّ في معرفة الدين؛ وذلك في إثبات حقّانيّة الدين أو بطلانه، رافضاً المنهج التجريبيّ، وموضحاً قصوره في المقام، عارضاً لبعض الآيات القرآنيّة التي توهّم البعض إفادتها للتعدّدية، مبيّناً الأوجه التفسيريّة الصحيحة لها.

وينتقل المؤلّف بعد جملة الأبحاث المطروحة إلى بحث التعدّدية الداخليّة، والتي تعني نشوء المذاهب داخل الدين الواحد، نتيجة القراءات المختلفة، منوّهاً إلى إمكان تبلور التعدّدية في داخل مذهبٍ واحدٍ أو بين مذاهب، نتيجة القراءات المختلفة والتفسيرات المتنوّعة، مشيراً إلى إمكان احتمالها ومسايرتها، لعلّة معرفة أصحاب القراءات المختلفة بالمباني والمبادئ، وانسجامهم الفكريّ في الخطوط العريضة، وإنْ اختلفوا في الفروع.

ثمّ يتحدّث عن العرفان والتعدّدية، دافعاً إشكال توقّع الانسجام بينهما، كاشفاً عن وجود مغالطة بين التكوين والتشريع في المقام؛ لأنّ العارف ينظر إلى عالم التكوين فيراه جميلاً ويجده متناسقاً؛ لأنّه من آثار الله وأسرار العالم، لكنْ إنْ نظر إلى عالم التشريع؛ فإنّه يرى نفسه ملزمة بإتيان الأوامر، واجتناب النواهي. كما يرى في بيان آثار التعدّدية السلبيّة، أنّ اعتماد النظريّة، والقول بها يؤدّي إلى نسبية الأخلاق ونسبية الفهم.

ويعرض المؤلّف في آخر الكتاب «علاقة الوحي والتجربة الدينيّة بالتعدّدية»، كما يدرس نقاطاً عدّة في أقسام اليقين وأقسام العلم وفي تعريف الوحي وعصمته، عارضاً لجملة القراءات المختلفة للتجربة الدينيّة، مبيّناً بعض الأمثلة القرآنيّة في المقام، مظهراً تغايرها عن الشهود الوحيانيّ عند الأنبياء عليهم السلام، من جهة أنّ تلقّي الوحي مقرونٌ بالجزم واليقين. وكذا يُفرّق بين الوحي والتجربة العرفانيّة الشهوديّة، من جهة ثبات الوحي وانسجامه، وعدم اختلاف الأنبياء عليهم السلام فيما بينهم، واختلاف شهود العرفاء – في المقابل– وإمكان ورود الخطأ في مشاهداتهم.

وفي طرحٍ أخير، يتعرّض المصنّف لنظريّة التفكيك بين الشريعة والفقه، والتي اعتمدها البعض لحلّ مسألة التعدّدية، وإمكان تحقيقها، فيعرض لمفهوم الفقه في القرآن الكريم، ويُبيّن أنّه يؤدّي معنى فهم الدين، ليصل بالتّالي إلى عدم إمكان تجزئة الفقه عن الشريعة، فهو يُشكّل شطراً منها.

تقويم الكتاب:

«**فلسفة الدين**» أو حقيقته، حقلٌ لم يتعرّف عليه معظمُ دارسي الفلسفة الدينيّة؛ إلا في الآونة الأخيرة، بل نجد افتقاراً بيّناً إلى الموضوع على رفوف المكتبة العربيّة، علاوة على افتقادنا المراجع الكافية في هذا

الحقل، بواقعيّة عدم ترجمة النصوص الرئيسة لفلاسفة الدين الغربيّين من الإنجليزيّة والألمانيّة والفرنسيّة.

وما قدّمة الفيلسوف الكبير في كتابه، يُعدّ طرحاً رائداً ومميّزاً في مقام إغناء مكتبتنا الإسلاميّة، إذ يُشكّل طرح مثل هذه القضايا قاعدةً لبناء منظومة في الدفاع عن معالم الدين في زمان كثر فيه الإلحاد، والابتعاد عن الحقّ والحقيقة. على أنّه يُمكن تسجيل بعض الملاحظات العامّة التي لوحظت في الكتاب، أبرزها: أنّ العنوان غير جامع لكلّ الموضوعات المطروحة في فلسفة الدين، حيث لم يطرح المصنّف فيه قضايا حسّاسة متّصلة؛ من قبيل: وجود الله، والدين والعلم.