العقل والدين

مطالعة في المفاهيم ومحاولات لترسيم الحدود

عبد الحسين خسروپناه*

ترجمة: عباس الأسدي

الحمد لله الذي ألبس الإنسان رداء العقل، وجعله بالعقل ونور الوحي فوق سائر الكائنات. إنّ من أعرق الموضوعات الكلامية التي يشهد التاريخ على قدمها موضوعة العقل والدين، والعقل والوحي، والعقل والنقل، والعقل والإيمان، والعقل والشريعة. وتعود إلى العقل والدين جذور جميع المسائل الكلامية في المواجهات التي شهدها التاريخ بين الفلاسفة والمتكلمين، والحكماء والعرفاء، وأهل الحديث والمتكلمين، والإشراقيين والمشّائين، وفي البحث الديني في المسيحية والإسلام، وفي مرحلة ترجمة المؤلفات الفلسفية اليونانية إلى العربية؛ في ما نواجه في العصر الحاضر الاتجاه العقلاني الذي يتمثّل في بعض تفاصيله بالعقلانية التنويرية والعقلانية الذرائعية والعقلانية الحداثية والعقلانية النقدية، ما يفرض علينا أن نخوض في نوع العلاقة بين الدين وهذه الأنماط الجديدة من العقلانية.

ماهيّة العقل

إنّ توضيح مسألة العقل والدين والإيمان والوحي تمنع إلى حدٍ كبير من وقوع الباحث في الخطأ والمغالطة، خاصة مصطلح العقل الذي يتوفر على معانٍ متعددة.

* باحث في فلسفة الدين وعلم الكلام الجديد - من إيران.

أ. العقل في اللغة

العقل في اللغة يعني الحبس والمنع والإمساك، ويعني حينما يستخدم حول الإنسان ضبط هوى النفس[١]، ويقال للإنسان الذي يحفظ لسانه بأنه عقل لسانه.[٢] والعقل يأتي أيضاً بمعنى التدبّر وحسن الفهم والإدراك والانزعاج.[٣] إذن يعني العقل لغوياً ضبط هوى النفس حتى يميّز الإنسان الحقّ عن الباطل ويصل إلى الفهم الصحيح. وثمّة معنىً علمي للعقل في اللغة، يطلق على ما يستحصل بقوة العقل، وهي مدركات القوة العاقلة. كما يعني اللفظ ما تقوم به قوة النفس أي الإدراك، حيث يستعمل لقوة النفس التي تقوم بوظيفة الإدراك، وقد استخدم أيضاً في المعنى العملي كمقدمة للقيام بالخيرات واجتناب السيئات.[٤]

ب. العقل في اصطلاح الحكماء والمتكلمين

للعقل عند الحكماء والمتكلمين معانٍ متعددة:

العقل الغريزي: وهو ما يميّز الإنسان عن الحيوان، والوسيلة لكسب العلوم النظرية، ولجميع البشر حصّة متساوية منه.[٥]

العقل النظري: ويقابل العقل العملي، وهو عبارة عن قوة من القوى الإدراكية النفسية التي تدرك الوجودات والحقائق التي لا ترتبط بالأفعال الآدمية.[٦] ويتكون العقل النظري للإنسان من المراتب الأربع: **العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد.**[٧]

ويمكن اختصار وظائف العقل النظري، بأنه يقوم بعمليات الاستدلال والاستنباط، وتعريف الشيء وتحديده، وإدراك الكليات بما فيها التصورات والتصديقات، وتطبيق المفاهيم على المصاديق، وتطبيق الكبرى على الصغرى، والتقسيم والتحليل[٨].

العقل العملي: قوة من قوى النفس الآدمية التي تدرك الواجبات والحقائق المرتبطة بالأفعال الإنسانية.[٩]

العقل ـ الذي يطلق على إدراك المعقولات وعلى العاقل أي الذات الموصوفة بالتعقل والمعقولات والمدركات.[١٠]

العقل عند المتكلمين: بمعنى المشهورات التي يشترك فيها جميع الناس أو أكثرهم، أي القضايا واجبة القبول.[١١]

العقل: بمعنى القضايا اليقينية التي تؤلّف مقدمات البرهان، سواء أكانت هذه القضايا بديهية أو نظرية.(١٢)

العقل الجوهري: وهو الموجود المجرد ذاتاً وفعلاً.(١٣)

العقل الذي يطلق على جميع المعلومات والمعارف التي تستحصل بالطرق العادية لكسب المعرفة والعلم، أي بطريق الحس والتجربة سواء أكان الحس الظاهري أو الحس الباطني أو التفكر أو الاستدلال. بمعنى أن العقل يشمل الإدراكات الحسية والتجربية إضافة إلى الإدراكات الكلية.(١٤)

العقل الهدفي: وهو العقل الذي يحدّد الهدف النهائي للحياة.

العقلانية الذرائعية: وتعني مكانة العقل في شبكة المقاصد والمخططات التي توصل الإنسان إلى الهدف، لا يتطرق هذا المفهوم للعقلانية إلى القيم ولا إلى الخير والشرّ.

ويضع بعض علماء الاجتماع أمثال ماكس فبر العقلانية الذرائعية مقابل العقلانية الذاتية في توضيح النظام الرأسمالي.(١٥)

ج ـ العقل في الكتاب والسنّة

جاء ذكر العقل أيضاً في الكتاب والسنّة مع توصيات مؤكدة عليه، لهذا أصبح من اللازم معرفة ما يُراد من هذا المصطلح، ولاشك في أن المعنى اللغوي الذي يفسّر العقل على أنه ضبط للنفس، هو الذي عنته أكثر الآيات والروايات. أما المعاني الاصطلاحية للعقل، فقد أدلى المفكرون والعلماء بآرائهم حيالها، فنسب صدر المتألهين إلى العقل، معاني العقل النظري والعقل العملي والعقل الجوهري الواردة في الروايات،(١٦) وذهب الغزالي في «إحياء علوم الدين» إلى أن العقل هو العقل الذي يفكر بعواقب الأمور.(١٧) غير أننا لا يمكن أن نستنبط العقول الأربعة والعقل النظري من العقل القرآني؛ لأن السبيل إلى معرفة مفاهيم ألفاظ القرآن الكريم هو المعنى العرفي لزمن النزول، ولم يكن يستخدم العقل بهذا المعنى في العرف يومذاك. ويتضح من خلال التمعّن في المعاني العشرة، أن المراد بالعقل في العلاقة بين العقل والدين هو العقل البرهاني القائم على القضايا اليقينية، وما إذا كانت المعلومات اليقينية والبرهانية تتقاطع مع الدين، وبالنتيجة ما إذا كانت المعلومات غير اليقينية تتعارض مع القضايا الدينية أو الإيمان الديني، حيث يؤخذ العقل هنا بمعنى العقلانية الذرائعية ومطلق المعلومات البشرية. خلاصة القول، إن العقل هنا بمعنى العقل الاستدلالي والعقل الإدراكي والعقل المخطّط والعقل الهدفي.

ماهية الدين والوحي والإيمان

مرّت بنا في ما مضى تعاريف مختلفة للدين، ونعني به مجموعة القضايا المنزلة على الأنبياء بالوحي لهداية البشرية، وتُقسّم إلى قسمين: إخبارية وإنشائية؛ القضايا الإخبارية تتكوّن من الحقائق التي تتحدث عن الوجود والعدم، فيما تتكوّن القضايا الإنشائية من الحقائق التي تشتمل على الواجبات والمحظورات.

والإيمان كالأمل مفهوم غير محسوس وحالة نفسية تكتسب قدرة الإدراك والتوصيف عبر مراجعة الباطن، يمكن وصفه بالعلم الحصولي، وحقيقته من سنخ العلم الحضوري الذي يربط الفرد المؤمن بمتعلَّق الإيمان، وقد تعاطى المتكلمون والحكماء الإسلاميون والغربيون بشكل جاد مع هذه الحقيقة المتعددة المراتب التي ترتفع أو تهبط تبعاً لعوامل مختلفة،[١٨] فالإيمان عند **الأشعري والباقلاني والفخر الرازي** تصديق لا دخل للعمل فيه،[١٩] فيما يرى المعتزلة في المقابل بأن العمل يتدخل بنحوٍ جاد في معنى الإيمان، لهذا فإن من يقترف الكبائر يخرج من دائرة الإيمان.[٢٠] وذهب متكلّمو الشيعة وحكماؤهم أيضاً إلى أن الإيمان يعادل المعرفة، وإلى أن العمل خارج حقيقة الإيمان، واعتبروا أن التصديق القلبي والإذعان النفسي كافيان في تعريف الإيمان.[٢١]

وعرّف المتكلم المعروف في القرون الوسطى **توما الأكويني** الإيمان بأنه نوع من الوعي والعلم، فيما ساوى المتكلم الفيلسوف **تنانت** بين الإيمان والعمل الإرادي الذي ينطوي على مخاطرة، أما كير كيجارد فقد رأى أن الارتباط بين الإيمان والتعقل في تضاد تام، وفسّر **تيليش** الإيمان بأنه تعلّق في أقصى درجاته.[٢٢]

أمّا الوحي، فإنه الطريق الذي يختاره الله لتفهيم الأنبياء الحقائق والمعارف والتعاليم، ويختلف عن السبل المتداولة للمعرفة كالتجربة والعقل والشهود العرفاني والنقل التاريخي.[٢٣]

إننا وفي البحث العلاقة بين العقل والدين، والوحي أو الإيمان أو النقل والعقل، نحاول أن نتلمّس علاقة بين المعارف البشرية والتعاليم الإلهية، وما إذا كان ثمة ترابط وانسجام بين التعاليم التي تستحصل بالسبل التقليدية للمعرفة البشرية، مع التعاليم التي تكتسب بالوحي.

تاريخ العقل والدين

تفترض مناقشة مسألة العقل والدين أو العقل والوحي في الغرب والمجتمعات الإسلامية بشكل منفصل الوقوف على الخلفية التاريخية للعلاقة بين الاثنين.

العقل والوحي في الغرب

يعتقد فلاسفة القرون الوسطى، بأن الوحي يطلب الإيمان من العقل ويخاطبه في كل آن، وأن العقل والوحي وجهان لحقيقة واحدة. فالعقل وأصوله من خلق الله ولا يقع أي تعارض بين العقل والوحي؛[٢٤] لهذا لم يكن الكلام يدور في القرون الوسطى حول حجّيّة العقل والوحي، وإنما انحصر النزاع حول قدرة العقل وتطابقه مع الوحي وأولوية كل منهما على الآخر.

يذكر **إتين جيلسون** (١٨٨٤ ـ ١٩٧٩) مجاميع متعددة في مجال ترابط العقل والدين. وترى طائفةٌ من المتألهين المسيحيين أن الوحي يحلّ محلّ جميع المعارف البشرية، من العلوم التجريبية والأخلاقية وعلوم ما وراء الطبيعة،[٢٥] وقد جاء في الكتاب المقدس كل ما من شأنه أن يوصل الإنسان إلى الفلاح، وعليه لابدّ من تعلم الشريعة وحسب، ولا حاجة لأي شيء آخر حتى الفلسفة، لأن الله تحدث إلينا ولا ضرورة للتفكير. والخلاصة: أن هذه الطائفة تعتقد بوجود تعارض منطقي بين الإيمان الديني بكلمة الله واستخدام العقل الطبيعي في المسائل المتعلقة بالوحي.[٢٦]

وتعتقد طائفة أخرى ومنهم **أوغسطين**، بأن طريق الوصول إلى الحقيقة لا يبدأ من العقل ومن اليقين العقلي لينتهي إلى الإيمان، بل على العكس يبدأ من الإيمان ويشقّ طريقه من الوحي إلى العقل، يقول **أوغسطين**: «**إن الفهم هو مكافأة الإيمان، فلا تحاول أن تفهم حتى تؤمن، بل عليك بالإيمان أولاً لكي تفهم**».[٢٧]

ويقول **آنسلم**، أحد فلاسفة القرون الوسطى: «**إنني لا أحاول أن أفهم أولاً ثم أؤمن، إنما أؤمن لأفهم، ولهذا السبب التزم الإيمان لأنني لن أفهم دونه**».

ويشير **جيلسون** إلى جماعة أخرى يُطلق عليها اسم الرشديين اللاتينيين، تأخذ بمكاسب الفلسفة وتنفي أي تقاطع بين العقل والوحي أو الفلسفة والكلام، وتأخذ بكليهما في حال التناقض، وتعتقد أن أولى الوظائف البشرية تشغيل العقل وهو هبة الله.

قسّم مفكرو القرون الوسطى الذين تأثروا بأفلاطون العقل إلى نوعين: العقل الجزئي الرياضي والعقل الكلّي، أما في العصر الحديث فقد استخدم العقل بمعناه الأول، ولهذا تغلّبت الرؤية الرياضية للعالم على أفكار غاليليو ونيوتن وديكارت.(٢٨)

وبلغ العقل الجزئي والرياضي حداً، حتى نأى عن الله وعن الوحي تبعاً لذلك، واستقل بذاته، وساد دون منازع في عصر التنوير، بل انتشرت ظاهرة البعد عن الدين الوحياني، وحلّ الدين الطبيعي والمذهب الربوبي "Deism" محل الدين السماوي والإلهي.(٢٩)

وقد شهد عصر التنوير اتجاهات ثلاثة: **الأول**: يؤمن بالدين الطبيعي والدين الإلهي، أي إمكانية الاعتقاد بالله عبر الوحي والقوانين الطبيعية معاً؛ **الثاني**: الانحياز إلى الدين الطبيعي وتخطئة الوحي؛ **الثالث**: تخطئة كلا الدينين الطبيعي والإلهي، والإقرار بقدرة العقل في إدارة ميادين العلم والدين وجميع شؤون الحياة الإنسانية. وأعقبت الحركة التنويرية ردود فعل من جانب الكنيسة، ورومانطيقية في الآداب، ونهضة فلسفية.(٣٠) واعتبر الفيلسوف الإنكليزي في القرن الثامن عشر **ديفيد هيوم**، أن لا جدوى من الدفاع العقلاني عن المسيحية، ونفى ضرورة العلّة والمعلول، فيما رأى الفيلسوف الألماني المعروف **كانط**، أن العقل النظري عاجز عن إثبات الله والتعاليم الدينية، ليتأثّر به جميع الفلاسفة الذين جاءوا من بعده، ومنهم **كير كيجارد**، و**هيغل**، و**هوسرل**، والمدارس الفلسفية من الظاهراتية والوجودية والوضعية، حتى أصبح من مسلّمات الفلسفة الغربية في العصر الحاضر أن المعتقدات الدينية لا يمكن التحقّق منها أو إثباتها عقلانياً، إنما يمكن تفسير الإيمان الديني من خلال أدائه أو عبر التجربة الدينية. وذهب **كانط** إلى أن العلم فعل ذهني وعيني، وأن الذهن ليس مرآة تامة للواقع، وأقرّ بالأطر الاثني عشر للذهن، وبتأثير منظومة الفكر على المعرفة، وأرسى مفهوم نقد العقل النظري وعجز العقل عن إثبات الأمور ما وراء الطبيعية ومنها وجود الله، من خلال الالتفات إلى مداخل المنظومة الفكرية المتمثلة بالزمان والمكان، وذهب إلى أن العقل عاجز أيضاً عن إنكار ذلك الوجود. غفل **كانط** عن ملاحظة معرفية مهمة، وهي أن نظامه المعرفي يفضي إلى النسبية، ويؤدي من ثم إلى انهيار هذا النظام برمته. ومهما يكن، فقد وافق هذا النظام الفلاسفة والمدارس الفلسفية بعد **كانط**،(٣١) ليحلّ التوضيح المعرفي النفسي والاجتماعي والإيماني محل التوضيح العقلاني للدين.

اتضح أن الاتجاه العقلي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كان يُسخّر سلبياً

ويقود إلى حركة مناوئة للدين والله، خلافاً لما كان عليه في القرنين السادس عشر والسابع عشر الذي واجه الاتجاه التجريبي وكان ينظر إليه مدافعاً للدين وداعماً له، ويمكن - كمثال - الإشارة إلى الاتجاه العقلي عند ديكارت الذي عدّ المفهوم الإلهي على أنه من المفاهيم الفطرية، أو الاتجاه العقلي عند لايب نيتز ومالبرانش حينما بادرا إلى إثبات الله بالدلائل العقلية.

العقل والوحي في الثقافة الإسلامية

بالتأمل في التعاليم الإسلامية لاسيما الواردة منها في القرآن الكريم والروايات تتضح المنزلة التي أولاها الإسلام للعقل، حيث جعله أساس الإيمان، ودعا في الآيات الكريمة مراراً للتفكر والتدبّر ونهى عن التقليد الأعمى، وأكّد أن السيئات التي تصدر عن العبد إنما تأتي من الذين لا يعقلون.[٣٢] الروايات من جهتها اعتبرت العقل أحب الخلق إلى الله ومعيار الثواب والعقاب والرسول الباطن.[٣٣] أما علاقة العقل بالوحي في الثقافة الإسلامية فتحكي عن واقع جذاب يبعث على التأمّل، فلكل من الطوائف والفرق والجماعات الإسلامية، من الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء والفقهاء وأهل الحديث والأخباريين وغيرهم، والتشعبات المنبثقة عن هذه الجماعات، كالفلاسفة المشّائين والإشراقيين والصدرائيين والمتكلمين المعتزلة والأشاعرة والشيعة؛ لكل هؤلاء آراؤهم في هذا المضمار، التي تعرض اتجاهات ومدارس مختلفة في الفكر الإسلامي.[٣٤]

ولم تكن الفرصة سانحة في عصر صدر الإسلام، حيث الرسول صلى الله عليه وآله بين ظهراني المسلمين والإيمان الكامل لرجال ذلك العصر، وندرة اتصالهم مع الثقافات الأخرى؛ للتعاطي مع المسائل العقلية بشكل واسع. وبعد وفاة النبي صلى الله عليه وآله انصبّ اهتمام الخلفاء على كتاب الله مبتعدين عن سنة النبي صلى الله عليه وآله، فيما كان اتساع رقعة الدولة الإسلامية، والاتصال مع الحضارات الأخرى، وتعرّف المسلمين على ثقافات الأمم، يقتضي الالتفات إلى العقل والسنّة واستثمارهما في مخاطبة الأقوام، لبروز الحاجة إلى اللغة المشتركة التي يمثّلها العقل بين المسلمين للتعامل مع الطوائف غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي، كالزرادشتية في إيران والنصارى واليهود في الشام، خاصة مع انتقال مركز الدولة الإسلامية من المدينة إلى العراق.[٣٥] وما ظهور طائفة المعتزلة إلاّ استجابة لهذه الحاجة وقد تبنّت عملية الدفاع العقلي عن الدين كهدف أساسي.

عارض أهل الحديث من السنة والأخباريون من الشيعة الاستدلال العقلي في الدين، وذهبوا إلى أبعد من ذلك في تحذير الناس من تحصيل علم الكلام والمنطق والفلسفة، بفارق أن أهل الحديث تمسكوا بظواهر الكتاب والسنة لبعدهم عن مدرسة أهل البيت ، فوقعوا في وحل التجسّم والتشبيه، بينما لم يقع الأخباريون في هذا المطبّ ووافقوا على تدخّل العقل إلى مرحلة معينة هي مرتبة معرفة الإمامة. وقد رأى ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨هـ) بأن الابتعاد عن العقل معيار الاقتراب من الحق، وأفتى بضرورة تقدّم الشرع على العقل في حال التعارض بين الاثنين، بينما لجأ بنفسه إلى الاستدلال العقلي في رفضه للفلسفة والمنطق والعقل.(٣٦)

انشطر المتكلمون الإسلاميون أيضاً إلى طائفتين: العدلية وغير العدلية، تبعاً للموقف من مسألة العدل الإلهي والحسن والقبح الذاتيين للأفعال والأشياء، وقد أكّدت الطائفة الأولى التي مثّلها المتكلمون المعتزلة والشيعة على الحسن والقبح الذاتي والعقلي، بينما أنكرت الثانية التي مثّلها الأشاعرة هذا الأمر، ومعلوم أن المعتزلة سلكوا طريق التطرف في استخدام العقل وبادروا إلى تأويل ظواهر النصوص الدينية وأكّدوا على رجحان العقل على الوحي.(٣٧)

تبلور اتجاه عقلي - باطني بين الشيعة عُرف بالنهضة الباطنية في الوقت الذي ظهر مذهب الاعتزال في القرن الثاني، حاول أنصاره استنباط معانٍ باطنية من ظواهر القرآن والسنة.(٣٨)

في مقابل الظاهرية والباطنية والاتجاه العقلي المتطرف، ظهرت اتجاهات معتدلة كان من روّادها **أبي الحسن الأشعري** (٢٣٠هـ) في بلاد ما بين النهرين **والطحاوي** (٢٣١هـ) في مصر **وأبي منصور الماتريدي** (٣٣٣هـ) في سمرقند(٣٩)، وقد اشتهر **الأشعري** أكثر من غيره في هذا المجال، وذهب إلى أن العقل والوحي كليهما معتبران، مع ترجيح الوحي على العقل.(٤٠)

لم يقع المتكلمون الشيعة في تطرّف الاعتزال، كما أنهم لم يغفلوا عن حجية العقل؛ لأن اعتمادهم على أحاديث الأئمة عليهم السلام جعلهم لا يواجهون مشكل التعارض بين العقل والوحي، حتى يتردّدوا بين الإفتاء بترجيح العقل على الوحي أو العكس، لهذا تلاحظ في الكتب الكلامية **للشيخ المفيد والشيخ الطوسي والسيد المرتضى والمحقّق نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي**، صبغة عقلية وبرهانية.(٤١)

إنّ مسألة العلاقة بين العقل والدين لم تختزل في مدرسة المتكلمين فحسب، إنما امتدت إلى الفلاسفة، فقد واجه **الكندي** (المولود عام ١٨٥هـ) هذه المسألة عبر تعلمه الفلسفة وحضوره في حركة الترجمة في عصره، وبيّن عملية التلاؤم والتوافق بين الدين والفلسفة،(٤٢) ورأى أن الفلسفة لو عنت العلم بحقائق الأشياء، فإن إنكارها يستتبع إنكار الحقيقة ومن ثم يؤدي إلى الكفر؛ وعليه ليس ثمة اختلاف بين الدين والفلسفة. وفي حال حصول تعارض بين الآيات القرآنية والتعليمات الفلسفية، فإن الحل يكمن في تأويل الآيات. استمر هذا المنهج مع **الفارابي** أيضاً باعتبار الدين والفلسفة منبعين لحقيقة واحدة، مفسراً النبي والفيلسوف بمراتب العقل النظري الأربعة، والارتباط بين العقل المستفاد والعقل الفعّال. ومن **الفارابي** إلى **ابن سينا** إلى **الغزالي** استمر الاتجاه الفلسفي على هذا المنوال، ليبدأ الغزالي بحملة انتقاد شديدة للفلسفة في كتابه «تهافت الفلاسفة»، معتبراً أن التعقل الفلسفي يمنع من الوصول إلى الحقيقة. هذا الهجوم على الفلسفة حرّض **ابن رشد الأندلسي** على الانتفاض والدفاع عن الفلسفة الأرسطية بتأليفه كتاب «تهافت التهافت». من جهتهم عمل العرفاء على التقريب بين العقل والشهود، من خلال التوضيح العقلي للعرفان العملي وتدوين العرفان النظري.(٤٣)

أنواع العلاقة بين العقل والدين

ليس ثمة شك في وجود دور للعقل في الإطار الديني، بيد أن المهم هو تحديد مديات هذا الدور ومنزلته، فهناك سعي دؤوب من جانب المؤمنين لاستثمار العقل من أجل تعلّم حيثيات الدين وفهم تعاليمه، وعليه لابد من الاستعانة بالعقل لإدراك الإيمان، ولكن هل يمكن الوصول بالعقل إلى نظام المعتقدات الدينية وإضفاء الاعتبار عليها؟ في الجواب هناك أربعة آراء مختلفة:

١. العقلانية القصوى

يمكن وفقاً لهذه الرؤية إثبات نظام المعتقدات الدينية، وأن الشرط اللازم للإيمان هو التوفر على هذه العقلانية القصوى.

وتواجه هذه الرؤية ما لا يقلّ عن نوعين من النقد:

النقد الأول: لا تتوفّر لكثير من الناس فرصة الاستثمار القصوى للعقل بسبب مشاكل

الحياة وتعقيداتها، فلا تتيسّر عملية تحصيل العلوم العقلية لجميع الناس تبعاً لمستويات استعداداتهم وفرصهم في الحياة، ومع ذلك لا يمكن تجاهل إيمان المؤمنين وإنكاره رغم عدم توفّرهم على العقلانية القصوى.

النقد الثاني: لو اعتقدنا بالجوهر والصدف، أو الوسيلة والهدف في الأديان يمكن الاستعانة بالعقلانية القصوى لإثبات جوهر الدين، أي أصوله الاعتقادية الأساسية مثل: التوحيد والنبوة والمعاد، غير أننا لا يمكننا تعميم هذا الأمر على التفاصيل وفروع المنظومة العقدية لوجود معتقدات تُنافر ـ لا تحارب ـ العقل في جميع الأديان، ولهذا ليس من المناسب الاستنجاد بالعقلانية القصوى لتبرير الإيمان الديني، بل لا يمكن استخدامها عملياً، وليس بالمقدور إعمال العقلانية القصوى على جميع منظومة المعتقدات الدينية. السؤال المهم الذي يُطرح في بحث العلاقة بين العقل والدين، والعقل والإيمان، والعقل والوحي أو الفلسفة والدين، هو: **لماذا لا يوجد أي نظام ديني يعمل على إقناع جميع العقلاء عبر التوضيح العقلاني؟ ولماذا يقوم بعضٌ بنفيها لو توفّرت هذه الأنظمة على براهين معتبرة؟ هل يمكن أن نزعم أن المنكرين لم يتعمقوا بدقة في تلك البراهين، أو أن القصور كان حليفهم في فهمها، أو أنهم لم يتوفروا على المقدمات والأسس العلمية الكافية؟** هذه التساؤلات لا تحلّ لنا مشكلة؛ لأن القبول بهذه الموانع افتراضاً يقودنا إلى نتيجة مؤدّاها أن سوء الفهم يجب أن يتلاشى تدريجياً، ويستجيب المنكرون لبراهين إثبات المعتقدات الدينية بمرور الزمن؛ وهذه الإشكالية بطبيعة الحال تشمل أيضاً جميع الأنظمة الفلسفية والعلمية. وربما يكمن السرّ في هذه الاختلافات، إلى أن كثيراً من العقول لا تنطلق من موقف مستقلّ من الأنظمة الدينية والفلسفية والعلمية، وتتأثر في حكمها من افتراضاتها المسبقة، ليواجه العقل مشكلة تدخّل هذه الافتراضات وما يحمله من خلفيّات.

٢ـ الإيمانية

تسمى الرؤية الثانية بالإيمانية "Fideism"، ويراد منها، أن الأنظمة الدينية لا تتفق مع التقييم العقلاني، وأن الإيمان يتحقق من دون الحاجة إلى الاستدلال والقرائن العقلية، ومن المفكرين الغربيين الذين آمنوا بهذه الرؤية **بل تيليش** (١٨٨٦ـ ١٩٦٥م) و**كير كيجارد** (١٨١٣ـ ١٨٨٥م)، وقد عبّر أنصار هذا الاتجاه عن الإيمان بأنه نوع من الطفرة، بينما كان يفترض بهم تقديم توضيحات خارجية عن النوع الإيماني الذي يجب البحث في داخله بلحاظ تعدد أنواع الإيمان، وأي من هذه الأنواع هو الأصلح والأصدق، للتوصّل على الأقل

إلى نظام ديني يتوفر على انسجام منطقي باطني، والإفتاء بترجيحه على سائر الأنظمة الدينية؛ لهذا السبب لا يمكن الاستغناء عن التقييم العقلي للأنظمة الاعتقادية.

٣. العقلانية النقدية

لا تتبنى هذه الرؤية التي تسمى بالعقلانية النقدية "Critical Rationalism" العقلانية القصوى ولا الإيمانية المتطرفة؛ أي أنها تعتقد بالنقد والتقييم العقلاني للأنظمة الدينية، وترى أن من غير الميسور الحكم بصحة نظام ديني معين بصورة قاطعة وشاملة. يمكن طبقاً لذلك تقييم الأنظمة الدينية ونقدها عقلياً، دون أن تتوفّر إمكانية إثباتها بنحوٍ حاسم وعام.

على أساس هذه الرؤية يجب بذل المجهود لمعرفة البراهين المؤيدة للأنظمة الدينية ثم إجراء مقارنة مع براهين الأنظمة المنافسة، ومناقشة جميع الانتقادات الموجهة إليها. إن العقلانية النقدية تؤكد دور العقل في نقد الاعتقادات الدينية أكثر من تأكيدها على الإثبات القطعي للتعاليم الدينية والأنظمة الاعتقادية، وهي تتجاهل بالنتيجة التوجيه العقلاني للاعتقادات الدينية وتسلب عن نفسها إمكانية تقديم الحكم القطعي، وهذا ما يؤدي إلى انهيار بنيتها وينتهي إلى النسبية.

٤. العقلانية المعتدلة

هل يمكن تبني العقلانية النقدية والإعراض عن العقلانية القصوى والإيمانية المتطرفة؟

الحقّ أن العقلانية النقدية متأثّرة بمعرفية **كانط** وعلمية **بوبر**، وبنقد هذين المذهبين تواجه هذه العقلانية تلقائياً أكثر من علامة استفهام على صحتها؛ ولهذا فإنني أتبنى العقلانية المعتدلة التي تدعو إلى التحقيق في بعض المعتقدات الدينية التي تعدّ من الأصول الأساسية للدين، ومن ثم البحث عن مقدمات البرهان لإثباتها، وانتقاد دلائل رفضها.

وإذا افترضنا عدم حصول إجماع عام في الموافقة على هذه الدلائل، فهذا لا يعني عدم إمكانية عرضها على العامة؛ ذلك أن هذه الدلائل تستند على بديهيات، ومعلوم أن هناك إجماعاً على البديهيات والمعتقدات الأساسية، وتبعاً لذلك، فإن الإجماع ينسحب أيضاً على ما ينتج عنها من تعاليم، هذا إذا لم تُعرض أية شبهة أو افتراضات مسبقة خاطئة أمام البديهيات.

إنني حاولت أن اتخذ موقف العقلانية المعتدلة في جميع هذه البحوث، فانتقدت بعض البراهين، فيما سلّمت ببعض البراهين التي تعتمد على البديهيات والمعتقدات الأساسية، لتأتي النتيجة عبارة عن علاقة طيبة بين العقل والإيمان.

تستوعب العقلانية المعتدلة نظريتين محددتين من بين نظريات الصدق ونظريات التفسير. فهي ترى أن نظرية التطابق "Correspondence" هي الصحيحة فقط من بين نظريات الصدق، إضافة إلى التطابق؛ هناك نظرية الانسجام المنطقي "Coherence" والنظرية البرجماتية "Pragmatic" والنظرية النسبية "Relativite" والنظرية الخفضية وتوكيد الحشو "Assertirely Redundancy"، أي أن الحق والصدق هو تطابق الفكر مع الواقع الذاتي.(٤٤)

ومن بين نظريات التفسير التعقلية والتجريبية والترابطية والنسبية والوظائفية تتبنى النظرية الأولى، حيث تنقسم معتقدات المرء على أساسها إلى بديهية وأساسية، ومستنتجة ونظرية، فالمعتقدات البديهية هي عبارة عن قضايا يكفي لتصديقها والحكم بها صرف تصور الموضوع والمحمول، ولا حاجة في تصديقها لحد وسط، فيحصل التصديق بها لكل إنسان إذا لم يقع في شبهة تحول دون إدراكه لها.

إلى هذه المرحلة يشترك مضمون العقلانية المعتدلة مع العقلانية القصوى، بيد أن بديهيات هذه الثانية تتجاوز الثلاثين مجموعة ومنها الأوليات والمجربات والفطريات والحدسيات والمتواترات والوجدانيات والمشاهدات، واستنتجت بأن جميع القضايا النظرية تستند إلى واحدة من هذه البديهيات، وأنكرت وجود أية قضية ظنية، وقررت إمكان إثبات جميع القضايا النظرية.

أما العقلانية المعتدلة ورغم قبولها بالبديهيات وإمكان إسناد النظريات إلى البديهيات، فإنها اعترفت فقط ببداهة الأوليات والوجدانيات والفطريات، وذهبت إلى أن سرّ بداهة الفطريات هو إرجاعها إلى الأوليات، وسرّ بداهة الأوليات والوجدانيات هو إرجاعها إلى العلوم الحضورية. ولّما كانت دائرة البديهيات محصورة ومحدودة، فإن بعض القضايا المستنتجة تظهر على هيئة يقينية فقط، أما سائر القضايا فهي في حكم الظنيات أو اليقينيات العقلية والنفسية، ويمكن الحكم برجحان بعض القضايا الظنية على بعضها الآخر من خلال النظرية الترابطية. من هنا يتضح الفرق بين العقلانية المعتدلة والعقلانية النقدية والإيمانية المتطرفة.

طرح بعض فلاسفة الأديان ومنهم بلانتينجا موضوع المعرفة الإصلاحية "Reformed Epistemology"، وأعطى دوراً مهماً للتجربة الدينية في تفسير الاعتقادات الدينية، وذهب إلى أن الاعتقادات القائمة على التجربة الدينية هي من جملة الاعتقادات الأساسية، بالضبط كما الاعتقادات القائمة على التجربة الحسية، ولهذا يمكن اعتبار الاعتقاد بالله بأنه اعتقاد أساسي.(٤٥)

يُسوّغ هذا الادعاء إلى حد ما الإيمان الديني مثلما هي عليه نظرية الفطرة في الثقافة الإسلامية، ويضمن كون التجربة الدينية من الأساسيات، بيد أنه ينبغي الإشارة في الاعتقادات الأساسية إلى مصاديق تحظى بصفة الإجماع العام والقبول، لنستنتج بأن أنصار المعرفة الإصلاحية ليسوا في غنىً عن براهين وجود الله، بل عليهم التحسّس أيضاً حيال البراهين التي تُساق لنفي وجود الله.

خلاصة القول: إن النظرية العقلانية الاعتدالية تثبت شرعية بعض الاعتقادات الدينية عبر الاستعانة بالمعتقدات الأساسية، وهي الأوليات والوجدانيات والفطريات، بحيث لا تدع للشكّ مجالاً، فيما تكتسب بعض الاعتقادات الدينية الأخرى قيمة معرفية من خلال شرعية المجموعة الأولى لتثبت بالنتيجة معقولية الاعتقادات الدينية؛ لأن من حكم بلا معقولية هذه الاعتقادات اعتمد على أساس أنها تفتقد للمنهجية المعرفية، ولا يمكن حملها على الصدق والكذب؛ وعليه فإن المعتقدات الدينية تتوفّر على المعقولية والشرعية أيضاً، ما يُمكّن من تعزيزها بالقرائن والدلائل الكثيرة.

إشكاليات العلاقة بين العقل والدين

١ـ هل يمكن توضيح الاعتقادات الدينية بالعقل والفلسفة؟

أحد الأسئلة المهمة التي تُطرح في مجال علاقة العقل بالدين يتعلق في ما إذا كان العقل أو الفلسفة قادرين على بيان الاعتقادات الدينية، أو كما قال القديس آنسلم: «**لا أفهم لكي أؤمن، إنما أؤمن حتى أفهم**».

يشهد تاريخ الفلسفة على أن الفلاسفة بذلوا جهوداً جبارة لتبيين المفاهيم الدينية والدفاع عنها، ومن مصاديقها الله والعدل الإلهي والعناية الإلهية والنظام الأحسن والمعجزة، وغيرها من المعتقدات الدينية؛ ولكن هل كان النجاح حليف الفلاسفة في هذه الجهود؟

من الصعب دراسة جميع دعاوى الفلاسفة وتحليل آرائهم، ومن المتعذّر معالجتها باختصار بحيث يمكن إدراجها هنا، لكن كثيراً من المسيحيين يعتقدون أن هذه الجهود كانت فاشلة إزاء المعتقدات المسيحية التي تتقاطع مع العقل كالتجسّد والفداء، إذ يعتبر التجسد أحد أساسيات مبادئ الإيمان المسيحي، ويراد منه أن الله تجسد في صورة البشر في شخص عيسى، وأصبح عيسى إلهاً وبشراً في آن واحد؛ فهل يمكن إضفاء العقلانية على هذه العقيدة، رغم أن أحداً لا يستطيع إثباتها؟ يعاني هذا المفهوم من تناقض داخلي، ذلك أن الصفات الذاتية للإنسان لا يمكن جمعها مع الصفات الذاتية، فكيف يمكن والحال هذه الجمع بين الإمكان والوجوب، والعلم والقدرة المحدودين مع العلم والقدرة اللامحدودين؟ إن المسوغات التي ساقها توماس موريس (١٩٥٢م)[٤٦] لا تحلّ إشكالية هذا التناقض، كما أن الاعتقاد بالفدية ـ وأن الناس قد ارتكبوا المعاصي بسبب معصية آدم وحواء وابتعدوا عن الله، وأن عذابات المسيح وصلبه هي التي أنقذت الإنسان وأصلحت حاله مع الله ـ استتبع استفسارات عدة ليس بوسع العقل أن يوضحها، ومنها: ما هي ضرورة هذا الأمر؟ ولماذا وقعنا في حبائل المعصية والشيطان؟ ولماذا يعتبر الفرد عاصياً بالذات وإن لم يبلغ الحلم بعد؟

حاول بعض الباحثين أن يقحم مفاهيم أخرى في دائرة الأمور المغايرة للعقل مثل إجابة دعاء الصادقين أو الوحي الإلهي ومعاجز الأنبياء، وهي محاولة باءت بالفشل؛ لأن أفضل استجابة للدعاء هو الحصول على الاستقرار النفسي، ثم إن في التاريخ حالات كثيرة حصل فيها المرضى الداعون على الشفاء؛ أما الوحي فهو ما يمكن تبيينه بالعلم الحضوري والشهودي.

٢. هل تنفي الشرور وجود الله؟

طرح الغرب مسألة الشر بشكل جاد على أنها تنفي وجود الله، وبذل فلاسفة الأديان والمتكلمون جهداً للوقوف على الأجوبة المناسبة على هذه المسألة، وكيف أن الله تعالى وهو القادر والمحسن يسمح بوقوع الشرور العظيمة كالمذابح الجماعية وحرق البشر والجوع في البلدان المتخلفة، والفساد السياسي والآلام الميؤوس منها التي يعاني منها المصابون بالسرطان في مراحل المرض النهائية؟

إن جميع المدارس التي تتوفّر على نظرة كونية، الدينية منها وغير الدينية، كالمذهب

الطبيعي والهندوسية والماركسية وسائر فلسفات الحياة تعالج مسألة الشرّ وتبادر إلى إلقاء الضوء عليها وتوضيحها؛ لكن هذه المسألة تواجه الإسلام والمسيحية واليهودية أكثر من غيرها من الأديان؛ لأنها تنعت الله بصفات وغايات ممتازة، بحيث يتعرض الإيمان الديني إلى الخطر ما لم تقدم الإجابة العقلية المناسبة عليها. وقد استُغلّت هذه النقطة لنفي وجود الله وعدّها دليلاً على عدم وجوده تعالى؛ فهل تزعزع مسألة الشر حقاً معقولية الإيمان الديني؟

يتطلب الجواب على هذا السؤال اقتفاء المسار المنطقي التالي:

١ـ تنقسم الشرور في تصنيف كلّي إلى شرور إرادية أو أخلاقية وشرور غير إرادية أو طبيعية، فالأولى عبارة عن الصفات والأفعال الأخلاقية غير الحميدة التي تصدر عن الإنسان الحر، كالرياء والحسد والقتل والسرقة وأمثالها، أما الشرور الطبيعية فهي الآلام والمعاناة التي تحصل بسبب الطبيعة كالسيول والحرائق والأمراض والعاهات.

٢ـ تواجه مشكلة الشرور مسائل كلامية مهمة في النظام الاعتقادي:

الأولى: مسألة التوحيد وآلهة الخير والشر من جانب الثنويين.

الثانية: مسألة العدل الإلهي.

الثالثة: مسألة وجود الله.

باختلاف أن فريقاً استغلّ هذه الشبهة كقرينة ضد النظام الاعتقادي، فيما استغلها آخرون وفق تقرير منطقي لإبطال المعتقدات الدينية وإظهارها على أنها معتقدات غير عقلانية؛ كمثال على ذلك زعم جي.إل.مكي بوجود تناقض بين الاعتقاد بالله القادر المطلق والعالم المطلق والخير المطلق وبين وجود الشرّ في العالم؛ أي أن المؤمنين بهذين العنصرين يعانون من خطأ منطقي كبير؛ لأنهم استسلموا لتناقض ضمني وليس علني، ذلك أن العالم المطلق يعلم كيف يقضي على الشرّ، وأن القادر المطلق يقدر على اجتثاث الشرّ، والخير المطلق يريد اقتلاع الشرّ؛ وعليه فإن الضرورة المنطقية تفرض زوال الشرّ، وبوجوده فإن الإيمان بالعقيدة أعلاه يؤدي إلى التناقض.

٣ـ ثمة ردود متفاوتة على هذه الشبهة، فمنهم من قال: إن مجرد وجود الشرّ لا يتناقض مع وجود الله، وإن كثرة الشرّ في العالم ينافي وجود الله العالم والقادر والخير المحض، ولا شكّ في أن نسبة الشرّ في عالم الطبيعة هي الأقل قياساً بخيراته.

يقول كثير من المفكّرين المسلمين في الردّ: إن الله قادر مطلق على الشر وعالم مطلق به، لكنه شاء أن يخلق عالماً فيه مخلوقات بوسعها أن تختار بين الشرّ أو الخير بملء إرادتها؛ لهذا فإن وجود الله لا يتناقض مع وجود الشرّ الأخلاقي. كما أنه لا يتنافى مع إرادة الخير الإلهية؛ لأنه سبحانه أراد للإنسان الخير الإرادي وليس الخير القسري.(٤٧)

أمّا النقد الذي وجّهه بعضٌ أمثال مكي وانطوني فلو في أن الله قادر على خلق عالم بمخلوقات مختارة تسلك طريق الصواب دائماً،(٤٨) لكنه لم يفعل ذلك رغم قدرته المطلقة، فيمكن الردّ عليه بالقول: إن مفهوم الاختيار يعني قدرة المخلوق المختار على أن يسلك طريق الخطأ أيضاً، وإن الإشكالية المطروحة تستبطن نوعاً من التناقض لا يمكن أن يصدر عن القدرة المطلقة لله؛ لأن تحديد أفعال الإنسان المختار من قبل الله يتناقض مع الاختيار الذي أراده تعالى له. وفسّر آخرون الشرور الطبيعية وغير الإرادية عبر مقولة الامتحان الإلهي أو الضرورة المنطقية للشرّ بسبب الحركة والتزاحم في عالم الطبيعة.

ومعلوم أن إشكالية الشرّ في النظام الاعتقادي الإسلامي أقلّ مما هي عليه في الأنظمة الأخرى، لأن الإله في الدين الإسلامي موصوف بالغضب إضافة إلى الرحمة والخير.

وهذه جملة من الملاحظات تتعلق بمسألة الشرّ وتناقضها مع العدل الإلهي:

* هناك تباين هائل بين العلم الإلهي والذهن البشري المحدود، وعليه لا نستطيع أن ندرك الحكمة من الألم أو الموت الذي ينزل بساحة صديق مقرّب، ولربما كان وراء الشرّ حكمة نحن في غفلة عنها، وأن التدبير الإلهي للإنسان والعالم من التعقيد بحيث تعجز العقول البشرية الضعيفة عن فهمه واستيعابه.

* الشرّ يتضادّ مع الخير بالضرورة، ولولاه لما تحقّق إدراك الخير.

* الشرّ تنبيه وتحذير للعاصين.

* لا يتاح لبعض أنواع الخير الظهور إلاّ بوجود الشرّ، فلا تتحقّق اللذة دون ألم، ولا الصبر دون المعاناة.

* النظرة الشمولية والعرفانية للعالم تغير كثيراً من الأحكام بالنسبة لشرور عالم الطبيعة؛ بعبارة ثانية: إن النظرة التبعيضية هي التي ترى شرور العالم.

* من الردود الأخرى على مسألة الشر هو اعتباره وهمياً أو عدمياً.

* الشرّ وسيلة لتهذيب النفس وتربية الروح، وأن وجوده هو مخطط إلهي لإعانة الإنسان على الوصول إلى البلوغ الأخلاقي والروحي.

يُذكر أن هذه المسألة تفقد قيمتها المعرفية الدينية في بعض المدارس الفلسفية ومنها فلسفة **ألفرد نورث وايتهد** (١٨٦١-١٩٤٧م)، بلحاظ الفرق في صفات الله في هذا المذهب الفلسفي عنه في الأديان؛ أي أنه يوجد نوع من العلاقة العلية بين الأعمال الخيرة والشريرة وبين الثواب والعقاب الأخروي، تُكتشف بواسطة الوحي ثم يتم تحذير الناس منها؛ كما أن لبعض الجرائم في هذا العالم انعكاسات سلبية طويلة المدى.(٤٩)

ردّ الاستاذ مصباح يزدي على مسألة الشرّ

حول وجود الآلام والأمراض والبلايا الطبيعية يردّ الاستاذ **مصباح يزدي** بالتالي:

أولاً: إنّ الحوادث الطبيعية المُرّة هي من لوازم فعل العوامل المادية وانفعالاتها وتزاحماتها، وهي ليست مخالفة للحكمة لغلبة خيرات الطبيعة على شرورها. كما أن الفساد الاجتماعي هو من تبعات ما اقتضته حكمة الله في أن يكون الإنسان مختاراً. ومع ذلك، فإن مصالح الحياة الاجتماعية أكثر من مفاسدها وإلاّ مابقي إنسان على وجه الأرض.

ثانياً: هذه المتاعب والآلام تحثّ الإنسان للمضي قدماً في كشف أسرار الطبيعة والتطور في مجال العلوم والصناعات المختلفة من جهة، وتدفعه مقارعة الصعاب نحو النمو والتكامل من جهة أخرى.(٥٠)

بحلّ التضارب بين مسألة الشرّ ووجود الله والعدل الإلهي بالدليل العقلي، فإن تناقضها مع المعرفة الإلهية التوحيدية يزول أيضاً.

ردّ الشهيد مطهري على مسألة الشر

يعدّد الشهيد مطهري في كتابه «العدل الإلهي» ثمرات الشرّ بما يلي:

١- إنّ مصائبنا تكمن في الأفراح والملذات، وأن كثيراً من الخير يتولّد من الشرّ، ومن الآلام والقبائح يُخلق الخير وتصبح مقدمة للحسن والجمال: ﴿فَإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً . إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْراً﴾.(٥١)

٢ـ القبائح تكشف عن الجمال، فلولا المقارنة بين القبيح والجميل لما كان الجميل جميلاً ولا القبيح قبيحاً.

٣ـ الأثر التربوي للبلاء، فالشدّة تربّي الفرد وتوقظ الأمم.

٤ـ البلاء والنعمة نسبيان.

٥ـ تتحول بعض الشرور كالموت مثلاً إلى خير حينما يرسم الإنسان صورة للكون والمعاد: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لا تُرْجَعُونَ﴾.(٥٢)

فعندما يُفسّر الموت على أنه استمرار للحياة تجد هذه الإشكالية طريقها إلى الحل(٥٣)؛ بعبارة ثانية: إن الموت والحياة تابعان للقوانين التكوينية، وعلاقات العلة والمعلول ومن ضرورات نظام الخليقة، هذا أولاً، ثمّ إن الإنسان إذا بقي حياً لضاقت به الأرض على رحبها بعد حين، ولعانى ما عانى من متاعب وآلام كثيرة؛ وثالثاً فإن السعادة الأبدية هي الغاية من خلق الإنسان، وما الموت إلاّ انتقال إلى عالم آخر يحقق هذه الغاية.(٥٤)

٦ـ تتضح الشرور الأخروية من خلال ملاحظة العلاقة بين عمل الدنيا والآخرة وتجسّم هذه الأعمال(٥٥).

إضافة إلى نقد إشكالية الشرّ والبرهان على نفي وجود الله، يمكن الالتفات إلى ملاحظة دقيقة أخرى تتلخص في أن أي مقارنة بين براهين وجود الله وبراهين نفيه، وتقييم نقاط ضعفها وقوتها، تقود إلى نتيجة مفادها، أن الاعتقاد بالله أقرب إلى العقل منه إلى الاعتقاد بعدم وجوده؛ لأن براهين وجود الله أقوى من تلك التي تقام على نفي وجوده، وهذا الأمر يعزّز كقرينة مهمة عملية الاعتقاد بالله.

٣ـ هل تتّفق المعجزة مع العقلانية؟

هناك من عدّ المعجزة من الأمور التي تتقاطع مع العقل، في حين تُعرّف بأنها نوع من التصرّف الإلهي؛ فالأفعال الإلهية تؤدّى أحياناً على أساس الفعل والانفعال العلّي والقوانين المتداولة الحاكمة في العالم، وتتحقّق في أحيان أخرى بصورة مباشرة دون تدخّل من القوانين العادية، كاستجابة الدعاء أو شفاء المريض. والمعجزات إذن هي أفعال الله المباشرة التي وإن كانت تنقض القوانين الطبيعية، إلاّ أنها لا تخترق القوانين الفلسفية وقوانين العلة والمعلول. القوانين الطبيعية تخبر عن وقوع حدث معين في ظروف معينة،

بيد أنّ القوانين الفلسفية تبحث عن علاقة علّة تامة بالمعلول، لهذا فإن المعجزة ممكنة فلسفياً، كما أنها ليست مستحيلة من الناحية الطبيعية؛ لأن من الممكن في نظام القوانين الطبيعية تغيير ظروف معيّنة بظروف أخرى لوقوع حدث معين، خاصة إذا علمنا أن القوانين الطبيعية ليست بمنأى عن التحول والتغيّر.(٥٦)

من جهة أخرى، فإنّ وقوع أحداث إعجازية أمر شهده التاريخ البشري إلى حدٍ ما، الأمر الذي لا يمكن معه إنكار حقيقة المعجزة؛ هذه الأحداث سجّلها التاريخ موثقةً، كما يستطيع أي إنسان في العصر الحاضر أن يشاهدها.

وصفوة القول: إن المعجزة يمكن تفسيرها من الناحية الفلسفية، أما من ناحية القوانين الطبيعية فتوضيحها متعذّر حالياً، وربما يتيح لنا التطور العلمي ذلك مستقبلاً. والمعجزة على هذا الأساس لا تصدر عن الله كأفعال مباشرة دون تدخل القوانين الطبيعية، إنما هي أفعال مقترنة بقوانين طبيعية مجهولة. ولعل هناك مصلحة لا يدرك فهمنا الناقص كنهها في أنه تعالى جعل المعجزة لا تتحقق بالقوانين العادية، أو ربما لا تتفق مثل هذه المعجزة والنظام الأحسن، لاسيما وأن النظام الطبيعي ما هو إلاّ معبر للانتقال إلى عالم الآخرة.

استنتاج

- العقل والدين موهبتان ونعمتان إلهيتان للبشرية، وتتوقف كرامة الإنسان على تكريم هاتين النعمتين؛ ويستتبع الفصل بينهما والإقبال على واحدة والإدبار عن الأخرى وقوع أضرار وخسائر لا يمكن تعويضها، فالاعتماد على العقل البحت والإعراض عن الدين يفضي إلى تمرّد الإنسان وجموح نفسه، وما ضياع الهوية والحيرة والأزمة التي يمرّ بها الإنسان المعاصر إلاّ نتيجة من نتائج التطرف العقلي، وقد أطلق بعض علماء الغرب على العصر الحاضر اسم عصر القلق"Age of Anxiety"؛(٥٧) يقول **أرثر كوستلر: «إنّ إنسان القرن العشرين يعيش حالة الذهان المسّي السياسي، لأنه لا يجد أي جواب لمعنى الحياة»**؛(٥٨) كما أنّ الدين بلا عقل يوقع في أنواع الخرافات والأوهام والتحريف، ويصبّ في بوتقة الجمود والتحجّر والتعصب. وعليه، فإن الطريق السالكة الوحيدة هي الدفاع المعقول عن الدين الذي يستلزم التعاضد بين هذين الإشعاعين الإلهيين.

- إنّ لغة الدين هي لغة معرفية، فيما ينقسم نطاق الدين إلى الوجود والعدم، والواجب والمحظور، أو إلى قضايا إخبارية وقضايا إنشائية. تتحدث المجموعة الأولى عن عالم

الطبيعة وعالم المجردات، أما مدلول المعرفة الدينية، فيُصنّف إلى ثلاث طوائف هي النصوص والظواهر والتأويلات.

- يتألّف العقل في المدارس المختلفة من أشكال عديدة؛ ورغم أن الفلاسفة الغربيين يُصنّفون إلى مجموعتين عقلية وتجريبية، إلاّ أن العقليين ليسوا على حدٍّ سواء، فهناك العقلانية الديكارتية، وعقلانية اسبينوزا ولايب نتيز وكانط وهيجل.

- مع كل ما يتوفّر عليه العقل الإنساني من قيمة وعظمة، إلاّ أنه يبقى محدوداً في نطاق معيّن؛ ورغم دوره المهم في المعرفة الدينية وقدرته على إثبات الوحي وضرورة بعثة الأنبياء والتحليل العقلي للمفاهيم الدينية وتفسير التعاليم الدينية، غير أنه يبقى عاجزاً عن إدراك جميع الحقائق خاصة تلك التي تتعلق بعالم ما وراء الطبيعة.

يتعدّى دور الدين دائرة العجز العقلي إلى مجال القدرة العقلية الذي يتطلب الحضور فيه ثمناً باهظاً حينما تختلف العقول في ما بينها، وما كانت تقع الأزمات التي تعيشها البشرية على كافة الصعد الأخلاقية والأسرية والبيئية والأمنية وغيرها لو وجّهت شطرها للدين منذ البداية.

- لا يصح قياس تاريخ المسيحية والإسلام، وسحب تبعات العالم المسيحي على العالم الإسلامي؛ لأن الديانة المسيحية أصبحت معزولة بسبب تعاليمها التي تتقاطع مع العقل، وتناقضاتها الداخلية، وتهافت نصوصها المقدسة، حتى ابتعدت تماماً عن ميدان الحياة الاجتماعية. أصبح العقل والعلم في التعاليم المسيحية مذموماً وبات ينظر إليها على أنها دين غير عقلاني، وليس المقصود من المسيحية بطبيعة الحال المسيحية الحقيقية، إنما المسيحية الموجودة التي تفتقد نصوصها المقدسة للوثاقة التاريخية، والمرفوض أداء بعض قساوستها. وعلى هذا الأساس تم تفكيك العقل عن الدين في الغرب، وظهرت آراء ونظريات مختلفة مثل نقد العقل النظري لكانط، ونفي دلائل إثبات وجود الله والنظرة الوظائفية للاتجاه البراغماتي، والإيمان بالإله الطبيعي لأنصار المذهب الربوبي، ونفي الله والاعتقاد بالإيمانية لكيركيجارد، ونعت المسيحية باللاعقلانية لشلاير ماخر، وموت الإله لنيتشه. أما الدين الإسلامي، فقد أولى أهمية خاصة للعقل، وجاءت توصيات القرآن والسنّة بالعقل لتعزز العلاقة بين الإسلام والعقل. وبهذا الصدد أكّد القرآن في أكثر من أربعمائة مرة على التدبّر في الآيات، في إطار استنباط علمي وفلسفي كقوله: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ﴾ وقوله: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيَاحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾.

تأسيساً على ذلك، فإن من غير الممكن الإيمان بالله دون معرفة، وليس بوسع الإنسان الإيمان بمجهول مطلق، أما النقد الذي يوجهه العرفاء إلى الفلاسفة فليس من باب عجز العقل عن إثبات وجود الله، إنما لقدرة الإنسان على الشهود الرباني.

ـ مع توجيه النقد للعقلانية القصوى والعقلانية النقدية والإيمانية المتطرفة، أدعو إلى تبني العقلانية والإيمانية المعتدلة، فبمقدور المنهج المعرفي الذي أتينا على ذكره أن يساعدنا في استنتاج المعتقدات اليقينية من البديهية، ولكن لا يمكن إسناد جميع المعتقدات إلى اليقينيات، وليس ثمة تعارض بين العقل الاستدلالي ومشتقاته والتعاليم الإسلامية متى ما اعتمد هذا العقل على الاعتقادات الأساسية والبديهية، ولا شكّ في أن إشكاليات الشرور والمعجزة والدعاء لم تستنتج بالعقل الاستدلالي اليقيني. كما أن العقل الغائي لا يتناقض مع المفروضات والمحظورات الإسلامية متى ما جرى استنتاجه من بديهيات العقل العملي، ويتقاطع معها لو كان وليداً للمباني الفلسفية المادية، وعندئذ يكون فاقداً لأي دليل قطعي عقلي. ولا يتعارض أيضاً العقل المخطّط والعقلانية الذرائعية مع الدين، حينما يتساوقان مع العقل الغائي الديني والعقل العملي؛ ويتضاربان معه إذا جرى استغلالهما في سياق الأهداف الشيطانية والتخطيط للمدارس الإلحادية. فليس في الإسلام أية تعاليم تنازع العقل، بل إن تعاليمه الأساسية يمكن إثباتها بالبيان العقلي، بحسب التوضيح التالي:

أولاً: إن العقل له مكانته في الإطار الديني، بمعنى أن العقل المستدلّ يعدّ من مصادر الدين.

ثانياً: للعقل دور مهم في فهم الدين وتعليمه وتوضيحه وتعليله والدفاع عنه، وعليه يمكن للإيمان الديني أن يعتمد على العقل الاستدلالي.

ثالثاً: بتبني العقلانية المعتدلة سنكون في مأمن من الظاهرية المتطرفة والتأويلية والإيمانية التي لا يمكن القبول بها؛ لأنها لا تُخضع الأنظمة الاعتقادية والدينية للتقييم العقلاني وترفض أي جهد عقلاني في هذا المجال؛ ولهذه النظرية جذور في النصوص المسيحية المقدسة التي أودت بالفيلسوف الدانماركي **كير كيجارد** إلى اعتناق الإيمانية المتطرفة والفيلسوف النمساوي **فيتغنشتاين** إلى الإيمانية المعتدلة، إذ رأى أنصار هذا المذهب بأن التعهد والالتزام والإرادة من شروط الإيمان، دون أن يعيروا للعقلانية أي اهتمام بل عدّوها بأنها من موانع الإيمان،[٥٩] وقد غاب عنهم أن هذه الصفات والشروط لا تخالف العقل، إنّما الذي يتعارض مع روح التحرّي عن الحقيقة والعلم والدليل لدى

الإنسان هو هذه الإيمانية المتطرفة التي تعاند العقل، أو الإيمانية المعتدلة التي لا تعير للعقل أهمية.

وسلك طريق الخطأ أيضاً أنصار الظاهرية المتطرفة، أمثال الأخبارية وأهل الحديث، أو التأويلية أمثال الإسماعيلية وبعض الفلاسفة للأسباب التي مرّ ذكرها.

إننا لا نوافق العقلانية القصوى والمتطرفة التي تقول: «إنَّ القضية التي يمكن القبول بها هي تلك التي يثبت صدقها لجميع العقلاء ولجميع الأزمنة والأمكنة» أو «إن جميع القضايا يمكن إثباتها بالأسلوب العقلي لجميع الناس»؛ لأنه لم يثبت المعيار المنطقي الأقصى لجميع العقلاء وفي جميع الأزمنة والأمكنة، في حين يمكن القبول بالمعيار المنطقي الأدنى وهو عبارة عن البديهيات الأولية والوجدانيات والفطريات وحصيلة استنتاج النظريات من البديهيات. أما من يشكك في البديهيات الأولية، فهو واقع في الحقيقة في الشبهة مقابل البداهة. إذاً، فالطريق الصحيح يكمن في انتهاج العقلانية الاعتدالية.

رابعاً: يتعارض الدين الإسلامي مع أشكال مختلفة للعقلانية التي نادى بها فلاسفة أمثال ديكارت واسبينوزا ولايب نيتز وكانط وهيجل، إلاّ أن معارضة هذه المذاهب لا أهمية لها خاصة وأنها تعرضت للنقد.

خامساً: لا تقاطع بين العقلانية المعتدلة التي وضحناها سابقاً والتعاليم الإسلامية، وتنسجم يقينيات هذا الشكل من أشكال العقلانية مع الإسلام، وقد أجبنا على بعض الشبهات التي أُثيرت في هذا المضمار؛ ولكن قد تتعارض ظنيات العقلانية الاعتدالية مع ظواهر الإسلام، عندئذ يجب ن لا نبادر إلى ترك هذه الظواهر أو تأويلها، إنما العمل على إيجاد تغييرات في ظنيات العقلانية المعتدلة.

* للإيمان كحقيقة نفسية ارتباط وثيق بعنصرين:

الأول: العلم والمعرفة؛

والثاني: العمل.

حيث جاء ذكرهما كليهما في القرآن الكريم في قوله: ﴿لا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾[٦٠] ويراد من الآية نفي الإكراه في الدين بسبب التمايز الواضح بين الحق والباطل، ومنها تُستشف العلاقة بين العلم والإيمان. وفي قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلا أُولُو الأَلْبَابِ﴾[٦١]. كذلك أشارت الآية (١٤) من سورة النمل إلى الإيمان

اليقيني والإنكار العملي لبني إسرائيل في قوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾؛ والأهم من ذلك أن الآيات (٢٥٦) من سورة البقرة و(٢٩) من سورة الكهف و(١٣٦) من سورة النساء قالت بصريح العبارة بأن الإيمان إرادي واختياري، ما يدعو لاستنتاج وثاقة الصلة بين العلم والإيمان.

وتؤثّر العوامل المعرفية في تعزيز الإيمان كضرورة من ضرورات الصلة بين الإيمان والمعرفة. وإضافة إلى هذه العلاقة المحكمة بين العلم والإيمان، ثمة علاقة وطيدة أخرى بين الإيمان والعمل، حيث أشار القرآن الكريم إليها مراراً.[٦٢]

وهناك متعلقات أخرى بالإيمان ذكر القرآن الكريم منها الغيب[٦٣] والكلمات الإلهية[٦٤] والوحي[٦٥] ويوم القيامة[٦٦] والملائكة والرسل[٦٧] والآيات الإلهية[٦٨] والطاغوت[٦٩].

الهوامش

(١) حسن مصطفوي، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج٨، ص١٩٦.

(٢) لسان العرب، ج٩، ص ٣٢٦.

(٣) حسن مصطفوي، م. س.

(٤) مجمع البحرين، ج٥، ص٤٢٦.

(٥) إحياء علوم الدين، ج٣، ص ١٠١؛ شرح أصول الكافي، ج ١، ص٢٢٣ و٢٢٨.

(٦) شرح أصول الكافي، المقدمة، ص ٣٠.

(٧) م. ن، ص٣٢.

(٨) م. ن.

(٩) م. ن، ص٣٦.

(١٠) م. ن، ص٣٢ ـ ٣٤

(١١) مهدي حائري يزدي، كاوش هاي عقل نظري (بحوث العقل النظري)، ص ٢٤٠.

(١٢) م. ن، ص ٢٤١.

(١٣) شرح أصول الكافي، ج ١، ص٢٢٧.

(١٤) فصلية «نقد ونظر»، السنة الأولى، العدد٢، ص ١٠.

(١٥) سيد ذبيح الله جوادي، هارولد براون، مجلة «قبسات»، العقلانية، السنة الأولى، العدد الأول، ص٢٨ـ٣٠.

(١٦) شرح أصول الكافي، ج ١، ص٢٢٥.

(١٧) إحياء علوم الدين، ج ١، ص١٠٢.

(١٨) راجع: سورة الأنفال: الآية ٢ ـ ٤؛ النساء: الآية ١٣٧؛ آل عمران: الآية ١٧٣.

(١٩) راجع: الفخر الرازي، المحصل، بيروت، مكتبة دار التراث، ص٥٦٧؛ عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، بيروت، دار العلم للملايين، ج ١، ص٢٦٦؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص٣٤٧.

(٢٠) راجع: القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة، ص ٧٠١.

(٢١) راجع: محمد بن النعمان المفيد، تصحيح الاعتقاد، ص١١٩؛ السيد المرتضى، الذخيرة، ص٥٣٦؛ الشيخ الطوسي، الاقتصاد في ما يتعلق بالاعتقاد، ص٢٢٧.

(٢٢) راجع: محمد تقي فعالي، ايمان ديني در اسلام ومسيحيت (الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية)، كانون انديشة جوان، ص ٨١ ـ ١٣٠.

(٢٣) محمد تقي مصباح يزدي، راهنما شناسي، الفصل الأول.

(٢٤) محمد مجتهد شبستري، هرمنيوتيك كتاب وسنت، طهران، طرح نو، ١٣٧٥، ص١٩٣.

(٢٥) اتين جيلسون، عقل ووحي در قرون وسطائي (العقل والوحي في القرون الوسطى)، شهرام بازوكي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنكي، ١٣٧١، ص٢ و٥.

(٢٦) م. ن، روح فلسفة قرون وسطائي (روح الفلسفة في القرون الوسطى)، ترجمة ع.داوودي، انتشارات علمي وفرهنكي، ١٣٧٠، ص١٢.

(٢٧) م . ن، ص٩ـ ١٣؛ نفسه، ص١٢. وأرنست كاسيرر، **فلسفة روشنكري** (فلسفة التنوير)، ترجمة يدا؟ موقن، انتشارات نيلوفر، ص١٧.

(٢٨) بابك أحمدي، **مدرنيته وانديشه انتقادي** (الحداثة والفكر النقدي)، طهران، نشر مركز، ١٣٧٣، ص٦٢ و٦٤.

(٢٩) أيان باربور، **علم ودين**، ترجمة بهاء الدين خرمشاهي، نشر دانشكاهي، ص ٧١ ـ ٨٠.

(٣٠)م . ن، ص٧٤ و٧٧؛ **فلسفه روشنكري** (فلسفة التنوير)، ص ٢٥١.

(٣١) عمانوئيل كانط، **سنجش خرد ناب** (نقد العقل المحض) ترجمة مير شمس الدين سلطاني، طهران، انتشارات أمير كبير، ص٦٩٥؛ اشتفان كورنر، **فلسفة كانت** (فلسفة كانط)، ترجمة عزت الله فولادوند، انتشارات خوارزمي، ص٣٢٣؛ مير عبد الحسين نقيب زادة، **فلسفة كانت** (فلسفة كانط) بيداري از خواب دكماتيسم (الصحوة من نوم الدوجماطيقية)، انتشارات آكاه، ص ٢٨٣.

(٣٢) يونس: الآية ١٠٠.

(٣٣) **أصول الكافي**، ج ١، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

(٣٤) أشرنا إلى بعض هذه الاتجاهات في مقال «منهجية البحث الديني».

(٣٥) ذبيح الله صفا، **تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي تا أواسط قرن بنجم** (تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية حتى أواسط القرن الخامس)، جامعة طهران، الطبعة الثانية، ١٣٦٦، ج ١، ص ٣٠ ـ ٣٤؛ هنري كربن، تاريخ فلسفة اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلامية) ص١٥٤.

(٣٦) غلام حسين ابراهيمي ديناني، **ماجراي فكر فلسفي در جهان اسلام** (تطور الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي)، طهران، طرح نو، ١٣٧٦، ج ١، ص١٤.

(٣٧) **تاريخ فلسفة در اسلام** (تاريخ الفلسفة في الإسلام)، إعداد م.م. شريف، طهران، مركز نشر دانشكاهي، ج ١، ص ٣٢٧.

(٣٨) م . ن، ص ٣٨٧.

(٣٩)م . ن، ج ١، ص٣١٧.

(٤٠) هنري كربن، **تاريخ فلسفه إسلامي**، ص١٦٨.

(٤١) حنا الفاخوري وخليل الجر، **تاريخ فلسفه در جهان إسلام** (تاريخ الفلسفة العربية)، ترجمة عبد المحمد آيتي، شركت انتشارات علمي وفرهنكي، الطبعة الرابعة، ١٣٧٣، ص٣٧٥.

(٤٢) **تاريخ فلسفه در إسلام**، ص٥٩٩؛ **تاريخ فلسفه در جهان إسلام**، ص ٣٧٠ ـ ٣٧٨.

(٤٣) سيد جلال الدين آشتياني، **شرح مقدمة القيصري**، طهران، انتشارات أمير كبير، الطبعة الثالثة، ١٣٧٠، ص ٧١.

(٤٤) أنظر: عبد الحسين خسرو بناه، فصيلة «ذهن»، نظريات الصدق، ص ٣١ ـ ٤٤.

(٤٥) مايكل بترسون وآخرون، **عقل واعتقاد ديني** (العقل والعقيدة الدينية)، ص ٢٤٣.

(٤٦) المصدر نفسه، ص٤٦٥ ـ ٤٦٧.

(٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٧٠ فما بعد.

(٤٨) المصدر نفسه.

(٤٩) محمد تقي مصباح يزدي، آموزش عقايد (تعليم العقائد)، سازمان تبليغات إسلامي، ص١٩٨.

(٥٠)م . ن، ص١٩٨.

(٥١) الانشراح: الآية ٥ و٦.
(٥٢) المؤمنون: الآية ١١٥.
(٥٣) مرتضى مطهري، مجموعة آثار (المجموعة الكاملة)، عدل الهي (العدل الإلهي)، ج ١، ص ١٧٠، ٢٣٠.
(٥٤) محمد تقي مصباح يزدي، مصدر سابق، ص١٩٧.
(٥٥) مرتضى مطهري، مصدر سابق، ص ٢٣٠.
(٥٦) مايكل بترسون وآخرون، مصدر سابق، ص٢٤٣.
(٥٧) Franklin L,Baumer, Main Currents of Western Thought, P.647.
(٥٨) Ibid, P.651.
(٥٩) راجع: مايكل بترسون وآخرون، مصدر سابق، ص٧٨ ـ ٨٠.
(٦٠) البقرة: الآية ٢٥٦.
(٦١) آل عمران: الآية ٧.
(٦٢) البقرة: الآيتان ٢٥ و١٧٨.
(٦٣) البقرة: الآية ٣.
(٦٤) الأعراف: الآية ١٥٨.
(٦٥) البقرة: الآية ٤ و٨٥.
(٦٦) البقرة: الآية ٦٢.
(٦٧) البقرة: الآية ٢٨٥.
(٦٨) الزخرف: الآية ٦٩.
(٦٩) النساء: الآية ٥١.