Religious knowledge and Man's Ontological Dimensions

"mutual relationship in man's perfection"

Muhammad Baqir Khalil al-Sheikh

Researcher in Islamic jurisprudence and knowledge, Bahrain.

E-mail: baqery86@gmail.com

Summary

The study discusses the ontological dimensions that the Wise Creator has put in human beings to distinguish them from other beings, and it shows how these dimensions have impact on man's commitment to religion, and how they themselves are affected by religion as well. The study concludes that there is a mutual complementary relationship between these two matters by giving an introduction explaining the concept of religious knowledge and human dimensions, showing that man has fixed facts, and discussing the role of these dimensions in shaping the system of religious knowledge and the role of religious knowledge in forming those dimensions and determining their functions. So, the study explains two facts; the analysis of man's reality and the impact of religion on man's perfection.The approach followed in this study is the rational analytical approach alongside with the traditional approach. This is because the result in this study depends on the observation of rational and logical data beside the observation of traditional standards as well. The cognitive dispersion we are undergoing with the discrepancy of goals, methods and behavior drives man to know the standards through which man can find the right way of thinking, and then know the final goal that he must get to; and consequently, the right path that man follows in this life shall be clear.

Keywords: religious knowledge, man's ontological dimensions, reason, instinct, choice, moral conscience, new theology.

Al-Daleel, 2022, Vol. 4, No. 4, PP. 130 -161
Received: 21/1/2022; Accepted: 29/2/2022
Publisher: Al-Daleel Institution for Doctrinal Studies
©the author(s)

المعرفة الدينية والأبعاد الوجوديّة للإنسان

محمد باقر خليل الشيخ

باحث في الفقه والمعارف الاسلامية، بحرين. البريد الإلكتروني: baqery86@gmail.com

الخلاصة

يتعرّض البحث إلى بيان الأبعاد الوجوديّة التي أودعها الخالق الحكيم في الإنسان ليتميّز بها عمّا سواه من الموجودات، وكيفيّة تأثير هذه الأبعاد في إنشداد الإنسان للدين، وكيفيّة تأثّرها بالدين أيضًا، ويخلُص إلى وجود علاقة تبادليّة تكامليّة بين هذين الأمرين؛ وذلك من خلال تقديم مقدّمةٍ شارحةٍ لمفهوم المعرفة الدينيّة والأبعاد الإنسانيّة، وبيان أنّ للإنسان حقائق ثابتة له، وعرض دور هذه الأبعاد في تشكيل منظومة المعرفة الدينيّة، ودور المعرفة الدينّية في تشييدها، وتحديد وظائفها. لذا سيتكفّل البحث الحاضر ببيان حقيقتين، هما تحليل حقيقة الإنسان، وتأثير الدين في كمال الإنسان، والمنهج المتّبع في الدراسة هو المنهج العقليّ التحليليّ منضَّمًا للمنهج النقليّ؛ وذلك لتوقّف النتيجة الواضحة في هذا البحث على ملاحظة المعطيات العقليّة والمنطقيّة، وملاحظة الثوابت النقليّة أيضًا. إنّ واقع التشتّت المعرفيّ الذي نعيشه وما فيه من تباين في الغايات والمناهج والسلوك يحثّ الإنسان نحو معرفة مِلاكٍ يستطيع من خلاله أن يقف على طريقة التفكير الصحيح، ثمّ معرفة الغاية التي يجب أن ينتهيَ إليها، وعلى إثره يتعيّن نمط السلوك الذي يسلكه الإنسان في هذه الحياة.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الدينية، الأبعاد الوجودية للإنسان، العقل، الفطرة، الاختيار، الضمير الأخلاقي، علم الكلام الجديد.

مجلة الدليل، 2022، السنة الرابعة، العدد الرابع، صص. 130 - 161

استلام: 2022/1/21 ، القبول: 2022/2/29

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

© المؤلف

المقدّمة

أولت الثقافة الدينيّة أهميّةً خاصّةً ومميّزةً بالإنسان؛ حيث أبرزت المكانة الحقيقية له في هذا الوجود، ثمّ ما فتأت تزوّده بما يساهم في ارتقائه ووصوله إلى كماله، وليس بأدلّ على ذلك أن تصدّت شرائعها للكشف عن الحقائق الواقعية، وجعلها في متناول الإنسان يمارسها؛ فيسلك بها إلى كماله، والبحث الحاضر يتعرّض إلى أسس البناء الديني للإنسان، وذلك عبر سبرِ جهتين:

الأولى: تبيين الأبعاد الوجودية للإنسان.

الثانية: تبيين كيفية تأثيرها في المعرفة الدينية وتأثير المعرفة الدينيّة فيها، والعلاقة المتبادلة بينهما في سبيل تكامل الإنسان.

وذلك عبر البحث في أربعة مطالب: الأوّل: شرح مصطلحات البحث، والوقوف على حدود المعرفة الدينيّة. والثاني: الأبعاد الوجوديّة للإنسان. والثالث: العلاقة المتبادلة بين الأبعاد الوجوديّة للإنسان والمعرفة الدينيّة. والرابع : البعد الأخلاقيّ والمعرفة الدينيّة.

المطلب الأوّل: مصطلحات البحث

ونقف فيه مع مفردات العنوان (المعرفة، الدينيّة، الأبعاد الوجوديّة للإنسان)

1ـ المعرفة

لغةً:

قال ابن فارس: «السكون والطمأنينة» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 281]. والملاحظ في موارد متعدّدة من الاستخدام القرآنيّ أنّه لم يبتعد عن هذا المدلول اللغوي. نعم، زاد فيه معنى التفكر؛ كما في قوله تعالى: ﴿تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُواْ مِنَ الْحَقِّ﴾ [سورة المائدة: 83]، وقوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَ نِعْمَةَ اللهِ ثُمَّ يُنكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة النحل : 83].

قال الراغب الأصفهانيّ: إنّ معنى المعرفة في الآيتين: «إدراك الشيء بتفكّرٍ وتدبّرٍ لأثره» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص 33].

اصطلاحًا:

ويحقّ لنا أن نصطلح ـ بعيدًا عن جدل التعريفات ـ على المعرفة بأنّها إدراك الحقائق بصورةٍ منهجيّةٍ ثابتةٍ تؤدّي إلى سكون النفس، وتدبّر الأثر.

وبما تقدّم ينكشف لنا وجود فرقٍ بين اصطلاحيّ العلم والمعرفة؛ إذ أُخذ في المعرفة ـ زيادةً على

الإدراك ـ سكون النفس، وتدبّر الأثر، ولم يؤخذا في العلم؛ حيث عرّف بأنّه «نقيض الجهل» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 110].

2ـ الدينية

لغةً:

ذكر الخليل الفراهيدي أنّ الدين يطلق على: «الجزاء والطاعة والعادة» [الفراهيدي، كتاب العين، ج 8، ص 73].

وذكر ابن فارس أنّ الجامع بين هذه الأمور الثلاثة هو: «الانقياد والذلّ» [المصدر السابق، ج 2، ص 319].

والمتحصَّلُ بالتأمّل في كلماتهم أنّ الدين يُلحظ فيه أمران، المبدأ: وهو الانقياد، والنتيجة: وهي الجزاء.

اصطلاحًا:

وأمّا الدين في الاصطلاح فلا بدّ أن نعترف ابتداءً بصعوبة إيجاد جامعٍ يمكن من خلاله تعريف الدين حتّى قيل: «لقد توسّع لفظ الدين بحيث لم يعد قابلًا للمعرفة» [رشاد، فلسفة الدين، ص 26]، ومرجع ذلك إلى أنّ مَن تصدّوا لتعريف الدين كان ينبغي لهم أوّلًا أن يحدّدوا أمورًا، وهي:

ما الأساس والمعيار في كون الدين دينًا؟

هل الدين من المفاهيم التي لها ماهيّةٌ قابلةٌ للتعريف؟

هل الدين المقصود هو خصوص ما زال موجودًا، أم يشمل الديانات التي بادت أو نُسخت أيضًا؟

هل الدين هو المنظومة الفكريّة، أم السلوك الخارجي للمتديّن، أم هما معًا؟

وغيرها من أسئلةٍ لم تُحسم في أبحاث فلسفة الدين حتّى يومنا الحاضر.

وعلى هذا الأساس ذُكرت له تعريفات متعدّدة جدًّا. [انظر: علي تبار فيروزجايي، معرفت ديني، حقيقت، ماهيت و ارزش، ص 18 ـ 23]

منها: «نحو سلوكٍ في الحياة الدنيا يتضمّن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي، والحياة الدائمة الحقيقيّة عند الله سبحانه» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 130].

ومنها: «هو مدلول مجموع المقولات الوجودية (Ontological) البِنيويّة (Structural) ذات الصلة بالوجود والإنسان والعالم، ومجموع الأحكام والأخلاق التي قد أُنزلت، أو أُجيزت من قِبل ربّ الوجود

ومدبِّره، بهدف تأمين كمال الإنسان وسعادته الأبديّة» [رشاد، فلسفة الدين، ص 30].

ومنها: «ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي؛ لتعليم الناس الطريقة التي يريدها ﷻ من عباده أن يسلكوها في حياتهم» [العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية، ص 19].

ومهما وُجد من اختلافٍ في تعريف الدين، فإنّ الذي يحكم به العقل ـ كما ثبت في محلّه ـ هو ضرورة بعثة الأنبياء؛ لطفًا من الله تعالى، وإنّ هذا اللطف لا يتمّ إلّا بإيصال هذا الدين إلى البشر عبر الطرق المتعارفة؛ ولذا فهذه التعريفات وغيرها ليست إلّا حكايةً عن هذا الحكم العقليّ.

وهذا يعني أنّ هناك واقعًا واحدًا للدين يجب علينا أن نسعى عبر معايير خاصّةٍ[1] للوصول إليه وإدراكه.

وتوضيح ذلك أنّ حدود التعريف ينبغي أن تأخذ من حدود حكم العقل بضرورة النبوّة، والذي ثبت ممّا حكمَ به العقل أمران:

الأوّل: أنّ الإنسان قد خُلق لأجل التكامل، وهذا التكامل يتوقّف على وجود طريقٍ بين الناس وخالقهم، العالِم بسبيل تكاملهم، وهو طريق الوحي الذي خصّه الله 4 بالأنبياء عليهم السلام.

الثاني: أنّ أحكام الله ﷻ إنّما تنشأ من مصالح ومفاسد واقعية لا يمكن أن يصل الإنسان إليها بمحض ما يملكه من أدوات معرفيّة.

وبالتالي: فإنّ أقرب التعريفات السابقة إلى هذه الحقيقة هو الثالث منها.

تنبيه

إنّ المتّصف بكونه دينيًّا هو خصوص ما ثبت صدوره بالطرق التي يقرّها العقل في الوصول إلى المعرفة؛ فما ذُكر من كفاية "كون الغرض دينيًّا" [فيروزجايي، المعرفة الدينية.. حقيقتها وماهيتها وقيمتها، ص 91]، أو كفاية "عدم التعارض مع ملاكات المعرفة الدينيّة" [المصدر السابق، ص 99] ؛ للتوصّل إلى إدخال مثل التجارب الطبيعيّة في المعرفة الدينيّة غير كافٍ؛ بعدما كانت خارجةً عن حدود ما حكم به العقل من ضرورة وجود الدين، وحدوده.

وبالتالي: فعدا ما تتكفّل به الشريعة من نظامٍ تكامليٍّ سيكون داخلًا في دائرة السنن التي سنّها الله 4 لتكامل الإنسان عبر ما أتاحه له من أدوات معرفيّة تمكّنه من إعمار الأرض، كسنّة الابتلاء، والاستخلاف، وإنزال البركات، والإمداد الإلهي.

---

1 كالمعايير الّتي يقنّنها علم أصول الفقه للوصول إلى المعرفة الدينيّة.

نعم، تكفّلت الشريعة ببيان حقائق تجعل من الإنسان في علاقاته مع تمام الموجودات تحت نظامٍ واحدٍ قادرٍ على إيجاد تناسق بين مواقفه في مختلف القضايا التي يواجهها، وهذا ما يبتني عليه نظام التشريع الإسلامي المبحوثة قضاياه في الدراسات الفقهيّة؛ ولذا عُرّف الحكم الشرعي بكونه «التشريع الصادر من قِبل الله ـ تعالى ـ لتنظيم حياة الإنسان، وتوجيهه» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 176].

حصيلة البحث

وقد تحصّل من مجموع ما سبق أنّ المقصود من المعرفة الدينيّة هو «إدراك الحقائق الدينيّة الثابتة ممّا أتى به الأنبياء والمرسلون لتعليم الناس الطريقة التي يريدها الله ـ تعالى ـ من عباده أن يسلكوها في حياتهم وتدبّر آثارها»، ويقرب منه تعريفها بـ: «تفسير الشريعة والمعاني التي تحصل من كلام الباري وأقوال أئمّة الدين» [لاريجاني، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، ص 16].

3ـ الأبعاد الوجوديّة للإنسان

ونقصد بها الأبعاد التي بها قوام وجود الإنسان في هذه النشأة، وبمجموعها يتميّز الإنسان عن سائر المخلوقات الأخرى، وبحُسن التعامل معها يرتقي الإنسان في طريق التكامل.

والبعدان الأساس في وجود الإنسان هما:

البعد المادّيّ: وهو الجانب المحسوس في الإنسان؛ حيث يشغل الإنسان به حيّزًا من الفراغ في الخارج، ويمكن إدراكه عبر إحدى الحواسّ الخمس.

البعد غير المادّيّ: وهي الأبعاد التي لا تتّصف بصفات المادّة؛ فلا تشغل حيّزًا في الخارج، ولا يمكن إدراكها بالحواسّ.

نعم، لها آثارٌ تنعكس على سلوك الإنسان في الخارج، وهذه الأبعاد هي: الفطرة والعقل والحسّ الأخلاقيّ والاختيار.

والذي نسعى إليه في هذه المقالة هو الوقوف على الدور المتبادل بين المعرفة الدينيّة في حياة الإنسان بشتّى أبعادها، ودور هذه الأبعاد في الوصول إلى المعرفة الدينيّة وبالتالي بلوغ الإنسان إلى كماله.

المطلب الثاني: الأبعاد الوجوديّة للإنسان

لا شبهة أنّ للإنسان تميّزًا عن سائر الموجودات، وأنّ له أبعادًا أبرزته وميّزته عن بقيّة الكائنات، وهذا ما يدركه أيّ عاقلٍ يقايس بين أفعاله وأفعال غيره، كما أنّه لا شبهة في أنّ هذا المائز ليس مادّيًّا؛

إذ لا يتميّز الإنسان عن غيره من الموجودات المادّيّة من هذه الجهة، فالكلّ يشغل حيّزًا من الوجود الخارجيّ.

ومكمن هذا الفرق في قابليّة الإنسان للكمال حيث يضع له هدفًا ينشد الوصول إليه ويسعى لتحقيقه[1] [راجع: مصباح اليزدي، معرفة الذات وبناؤها من جديد، ص 4]، أي: أنّ الإنسان مزوّدٌ في أصل خلقته بمقتضيات تجعله مؤهَّلًا لمعرفة الكمالات وتمييزها، وقادرًا على أن يسلك الطريق الصحيح في الوصول إليها، وعارفًا بمؤشّرات بلوغه إليها؛ يدلّ على ذلك ما نشاهده من تطوّر لافت في المجتمعات الإنسانيّة، وركود على حركة واحدة وغاية واحدة في غيرها من المجتمعات، كمجتمعات الحيوانات بتمامها.

والمتأمّل في حال البشريّة يرى بوضوح أنّه لم يشغلها شاغلٌ فكريٌّ ـ بعد معرفة مصدر الوجود ـ إلّا البحث في حقيقة الإنسان، وغاية وجوده، والطريق الموصل إليها.

ولا محالة أنّ في مكنون الإنسان حقائق ثابتةً تشكّل رأس مالٍ له تمدّه بالعون في مسيرته نحو الكمال، وهي أمورٌ ثلاثة:

1ـ البعد الفطريّ، ويعني: مرجعيّة الفطرة في مقاييسه.

2ـ البعد العقليّ، ويعني: حاكميّة العقل في معتقداته.

3ـ البعد الأخلاقيّ، ويعني: أصالة الحسّ الأخلاقيّ في غاياته، وثبوت الاختيار في سلوكه.

إنّ هذه الأمور الثلاثة هي عِماد البناء للإنسانيّة، فمتى لم يجعل الإنسان العقلَ حاكمًا في عقائده، أو لم يجعل الفطرة مقياسًا في صحّة مبتنياته وآرائه، أو جعل سلوكه بيد غيره فقد آذنت إنسانيّته بالأفول؛ ذلك أنّه تنازل عن ميزةٍ ممّا ميّز وجوده عن سائر الموجودات.

وكذا العكس؛ فإنّه متى ما أحكم الإنسان هذه العناصر الثلاثة، ووَعى ـ حقًّا ـ سُبل التعامل بها ارتقت إنسانيّته، وتعالى في السموّ والرفعة بها.

وعلى هذا الأساس يمكننا تقسيم الأبعاد الوجوديّة للإنسان إلى قسمين، أبعادٍ وجوديّةٍ غير حقيقيّةٍ، وهو البعد المادّيّ، وأبعادٍ وجوديّةٍ حقيقيّةٍ، وهي بقيّة الأبعاد التي ذُكرت.

ونقصد بالحقيقيّة أنّ الإنسان يتميّز بها دون سائر المخلوقات، وبغير الحقيقيّة ما لا يتميّز الإنسان بها عمّا سواه. وقد عقدنا هذا المطلب للتعريف بحدود هذه الحقائق إجمالًا، وذلك في ضمن بحوثٍ.

---

1 وهذا ما يصطلح عليه الفلاسفة بـ "الكمال الثاني"، وهو المقصود في بقيّة البحث أيضًا، والكمال الأوّل في اصطلاحهم هو مقوّمات الماهيّة أو الصورة النوعيّة لكلّ ماهيّةٍ. [الملا صدرا، الأسفار العقليّة في الحكمة المتعالية، ج 2، ص 305]

أوّلًا: مرجعيّة الفطرة في مقاييس المعرفة

والمقصود من المرجعيّة هو وجود أوّليّاتٍ[1] للمعرفة البشريّة يمكن على أساسها قياس الصواب والحقيقة، بل هي طريقٌ للوصول إلى أرقى الحقائق، وهذه الأوّليات قد جعلها الله ـ تعالى ـ متاحةً في متناول كلّ فردٍ من أفراد البشر؛ لكي يرجع إليها في سبيل الوصول إلى كماله؛ ذلك أنّ الله 4 أودع في خلقة كلّ إنسان قوّةً تمكّنه من الرجوع إليها في الوصول إلى أجوبة تحديد الأسس المعرفيّة التي ينطلق منها في إثبات الحقائق التي حوله، وتلك القوّة هي التي نسمّيها الفطرة.

والفِطْرَةُ في اللغة، هي: "فتح الشيء، وإبرازه"، وهي "الخِلْقة" أيضًا. [الفيروزآبادي، مقاييس اللغة، ج 4، ص 510]

وعُرّفت بأنّها «الكيفيّة التي خلق الله ـ تعالى ـ الناسَ وهم متّصفون بها، والتي تعدّ من لوازم وجودهم» [الخميني، الأربعون حديثًا، ص 175] [2]. والمستفاد من هذا التعريف أنّ أهمّ خصائص الفطرة هي:

1ـ اتّصاف الإنسان بها منذ خلقته، أي: أنّها أمرٌ موهوبٌ من قِبل الله تعالى، وليست أمرًا اكتسابيًّا.

2ـ أنّها من لوازم الوجود الإنساني؛ فليست قابلةً للإزالة أو التخلّف في أيّ شخصٍ متّصفٍ بالإنسانيّة.

3ـ أنّها ليست قابلةً للتغيير والتبديل؛ فإنّ لازم الوجود لا ينقلب أو يتغيّر.

4ـ أنّها ليست مبنيّةً على العادات والتّقاليد، بل ليست قابلةً للتّأثر بها ـ في أصل وجودها ـ وإن كانت تساهم في إذكائها، أو الغفلة عنها.

5ـ أنّ سبيل الكشف عن فطريّة أمرٍ ما هو ملاحظة المجتمعات الإنسانيّة، فما تستقرّ عليه على

1ـ لا نقصد من الأوّليّات هنا المعنى المنطقي.

2ـ وقد بيّن هذا التعريف بقوله: «لا يمكن أن يختلف فيه اثنان، من ناحية أنّها ـ الفطرة ـ من لوازم الوجود، وقد تخمّرت في أصل الطبيعة والخلقة؛ فالجميع: من الجاهل والمتوحّش والمتحضّر والمدنيّ والبدويّ مجمعون على ذلك، وليس ثمّة منفذٌ للعادات والمذاهب والطرق المختلفة للتسلّل إليها والإخلال بها.

إنّ اختلاف البلاد والأهواء والمأنوسات والآراء والعادات، التي توجب وتسبّب الخلاف والاختلاف في كلّ شيء، حتّى في الأحكام العقليّة، ليس لها مثل هذا التأثير أبدًا في الأمور الفطرية، كما أنّ اختلاف الإدراك والأفهام قوّةً وضعفًا لا تؤثّر فيها». ثمّ إنّ تعريف الفطرة قد صار محلّ نزاع وإن اتفقت كلمات الأكثر على خصائصها، وللمزيد يلاحظ: خسروپناه، انسان شناسى اسلامى، ص 65 – 75؛ نصرى، عبدالله، مبانى انسان شناسى در قرآن، ص 161 ـ 183؛ شجارى، انسان در حكمت صدرايى، ص 106 – 114، وغيرها.

اختلاف أعرافها، وعاداتها وتقاليدها، وعلى تباعدها واختلاف شخصياتها فهو أمرٌ فطريٌّ.

ويترتّب على هذه الخواصّ ما تقدّم ذكره، من صلاحيّتها للمرجعيّة في المعرفة البشريّة حتّى لأحكام العقل، وهذا ما تثبته مصادر المعرفة الدينيّة من معنًى للفطرة أيضًا كما سيأتي.

ومن أوضح مصاديق ما تنادي به الفطرة ـ بالمعنى المتقدِّم ـ حبّ الكمال والنفور عن النقص؛ فإنّك لا تجد إنسانًا إلّا وهو يسعى في رفع نقصه بما أوتيّ من قوّةٍ، لا يختلف في ذلك حال أحدٍ من أفراد البشريّة.

وإنّ وجودها وأمثالها في الإنسان لخيرُ دليلٍ على معرفة الخصائص متقدّمة الذكر، والتصديق بها؛ فإنّك إن راجعت بصدقٍ دافع حبّ الكمال فيك أيقنت أنّه واجدٌ للخصائص الخمس سالفة الذكر.

كما أنّ هذه الدوافع بما لها من خصائص خيرُ شاهدٍ على بطلان ما ذهب إليه بعض علماء الاجتماع، مثل: إيميل دوركايم (Émile Durkheim)، من كون الإنسان محكومًا بواقعه الاجتماعي، فهو الذي يكيّف وجدان الإنسان ومشاعره، وهو المتكفّل بصياغتها، وأنّ ما نسمّيه فطرةً ليس إلّا نتيجة الجبر الاجتماعيّ. [مطهري، المجتمع والتاريخ، ص 30] [1]

فإنّ هذا الكلام لا يستقيم إلّا عند مَن ينكر إمكان وصول الإنسان إلى الواقع، وإلّا فالرجوع إلى أفعال الإنسان الناشئة من حبّ الكمال مثلًا، وسَبْر دوافعه كفايةٌ في الإذعان بكونها لا تمتّ إلى هذه الفكرة بصلة.

ثانيًا: حاكميّة العقل في معتقدات الإنسان

والمقصود من الحاكميّة هو: أنّ أيّ معتقدٍ يصل إليه الإنسان فالمرجع في إثبات صحّته أو فساده هو حكم العقل؛ وذلك لمحلّ قدرته على صيانة الفكر الإنساني كما سيتبيّن.

وقد عُرِّف العقل في كلمات اللغويين بكونه "نقيض الجهل"، كما عُرِّف أيضًا بمعنى "الربط والحبس" و "الإدراك". [الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 159]

1ـ نقل عنه قوله: «الأمور الاجتماعية حصيلة المجتمع، لا حصيلة فكر الفرد وإرادته، وتمتاز بأنّها: خارجيّة، وجبريّة، وعامّة؛ فهي خارجيّة لأنّها مفروضة على الفرد من الخارج، أي من المجتمع، وهي موجودة في المجتمع قبل أن يوجد الفرد، كالعادات والتقاليد الاجتماعية والدينيّة، وهي جبريّة؛ لأنّها مفروضة على الفرد وقادرة على تكييف الوجدان والمشاعر والأفكار والعواطف الفرديّة بشكلها ولونها، وصفتها الجبريّة تتطلّب أن تكون عامّة وشاملة».

والذي يهمّنا بيانه هنا هو مفهوم العقل بوصفه آلةً من آلات الإدراك والمعرفة[1]، وله أربع وظائف أساسيّة[2]، وهي بالترتيب:

1ـ التجريد: وهي قدرته على سلب الإشارة الحسّيّة عن الموجود الخارجي، أي: قدرته على رفع المشخّصات الخارجيّة للشيء، وهي ملابسات الزمان والمكان، وتعقّل الشيء بما هو في نفسه[3].

2ـ التمييز: وهي قدرته على معرفة ما يتقوّم به الشيء من غيره، وذلك عبر تكرار الإدراك لمصاديق متعدّدةٍ ثمّ المقايسة بينها؛ ليصل إلى التمييز بين ما لا يمكن سلبه عن الذات، وبين ما يمكن سلبه عن الذات.

3ـ الترتيب: وهي قدرته على ضمّ معلومةٍ إلى أخرى، أو مفهومٍ إلى آخر، بحيث يخرج بمعلومةٍ أو مفهومٍ جديدين.

وهذا ـ في العقل ـ على أنحاءٍ ثلاثةٍ:

أـ التصنيف: وهو إدراج معلوماتٍ متعدّدةٍ تحت عنوانٍ واحدٍ، أي: توحيد الكثير، فله أن يقسّم الحيوان مثلًا إلى أصنافٍ، كالناطق والصاهل.

بـ التحليل: وهو استخراج عناوين متعدّدةٍ من موجودٍ واحدٍ، أي: تكثير الواحد، فللعقل أن يحلّل الإنسان مثلًا إلى كونه جسمًا حسّاسًا متحرّكًا ناطقًا.

جـ التركيب: وهو إضافة قيودٍ على المفهوم الواحد لتضييق دائرته، فللعقل القدرة على أن يجعل مفهومًا عامًّ منحصرًا في أفراد معيّنين، كما لو أضاف قيد الناطقيّة إلى مفهوم الحيوان، ثمّ أضاف إليه قيد الكاتب والشاعر أيضًا، فإنّ المفهوم حينئذٍ ستتضاؤل دائرة وجوده.

4ـ الحكم: وهي قدرته على الإدراك المشتمل على نفيٍ أو إثباتٍ، وهو المسمّى بالتصديق، أي: ضمّ

1ـ في قبال ما يُذكر في الفلسفة من كون العقل جوهرًا مجرّدًا ذاتًا وفعلًا، أو يُذكر في كلمات بعض المفكّرين من كون العقل هو العادات والتراث، فيقال: العقل العربي مثلًا، وممّا يؤسف له أنّ هذا المفهوم ـ أعني: مفهوم العقل ـ قد ضاع بين ركام التجاذبات حتّى عَسُر على كثيرٍ من الباحثين تحديد مفهوم واحدٍ للعقل، وصار هذا المفهوم سببًا لإعاقة التقدّم في مجموعة من المجالات المعرفيّة، وظنّي ـ وبعض الظنّ ليس بإثمٍ ـ أنّ السبب في ذلك هو أنّ كلّ من أراد أن يضفي رونقَ الجِدّة على بحثه استعمل مفهوم العقل حتّى ضاع بين ركام تلك الأبحاث؛ ومن هنا اضطررت لذكر خصائص مفهوم العقل المذكور هنا.

2ـ هذا خلاصة المستفاد من كلمات المناطقة مع ترتيبٍ وتوضيحٍ له. [راجع: المظفر، المنطق، ص: 24 ـ 26؛ الخواجة الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ص 10 ـ 12؛ المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 66 ـ 69]

3 فللعقل مثلًا أن يحوّل زيدًا من كونه موجودًا خارجيًا لا يمكن أن تُنال معرفته إلّا عبر وساطة الحواسّ إلى شخصٍ معقولٍ في الذهن، مجرّدٍ عن أيّ خاصّيّةٍ تتوقّف على الحواسّ لإدراكها.

مفهومٍ مستقلٍّ إلى مفهومٍ مباينٍ؛ لتشكيل قضيّة قابلة للصدق والكذب، كقولنا: الإنسان ممكن الوجود.

والعقل بهذا المعنى ـ بهذه الخصائص التي أودعها الله ﷻ في الإنسان على نحو الهبة ـ ليس قوّةً اكتسابيّةً في أصل وجودها، وإلى هذا يرجع التعريف المشهور للعقل بكونه "غريزةً"، فقد ذكر المحاسبي (ت 243 هـ) في تعريف العقل: «غريزةٌ وضعها الله ـ سبحانه ـ في أكثر خلقه، لم يطّلع عليها العباد بعضهم من بعضٍ، ولا اطّلعوا عليها من أنفسهم برَوْيّةٍ ولا بحسٍّ، ولا ذوقٍ، ولاطعم»، وقال أيضًا: «فهو غريزةٌ لا يُعرف إلّا بفعاله في القلب والجوارح» [المحاسبي، العقل وفهم القرآن، ص 201].

وقد تبعه في ذلك المحقّق نصير الدين، حيث ذكر: «العقل غريزةٌ يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات»، وأيّده العلّامة الحلّيّ بقوله: «هذا هو المحقَّق في تفسير العقل» [العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 234].

وتفسير العقل بالغريزة معاضَدٌ بنصوص متعدّدة، منها: ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام «العقل غريزةٌ تربّيها التجارب» [الريشهري، العقل والجهل في الكتاب والسنّة، ص 82]، وغيره.

وهذه الخصائص المذكورة هي التي تعطي العقل أهليّة الحاكميّة وشأنيّتها في مجالات المعرفة، وسيأتي بيان أنّ له هذه الحاكميّة أيضًا في مجالات المعرفة الدينيّة.

ثالثًا: أصالة الحسّ الأخلاقيّ في غايات فعل الإنسان، وثبوت الإختيار في سلوكه

إنّ ممّا يدخل في حدّ الإنسان وحقيقته كونه مختارًا في أفعاله، أي أنّها مسبوقةٌ بإرادة منه تكفّلت بترجيح جانب الفعل على الترك، كما تكفّلت بترجيح فعلٍ على فعلٍ آخر.

وهذا الترجيح لفعلٍ على آخر لا يتأتّى لدى الإنسان بصورةٍ اعتباطيةٍ، فإنّا ما إن نفرض ترجيحًا لفعل على آخر إلّا ونفرض أنّه مسبوقٌ بتصوّر غاية دفعت الإنسان للترجيح.

وإنّ من أجلى وأوضح ما يكشف عن إذعان الإنسان لثبوت هذه الخاصّيّة فيه، أنّه لو تزاحمت رغباته واختلفت لرأى من نفسه المَيْل إلى طرفٍ واحدٍ من أطراف تلك الرغبات، يرجّحه على غيره، ويتحمّل مسؤولية الإقدام عليه.

ومن جهة أخرى يرى بأنّ مَن حوله من بني نوعه يستطيعون كشف رغبته على إثر ما يختاره من فعلٍ؛ فيُحسّنون صدوره منه، أو يقبّحونه.

والتأمّل في هذا السلوك الذي تجمع عليه المجتمعات العقلائيّة يكشف عن وجود أمرٍ مشتركٍ بينهم

يمكنهم أن يتحاكموا في صحّة أفعالهم إليه، وأنّهم قادرون على التنبّه إليه، ومثل هذا الأمر ـ وبهذه الخواصّ ـ لا بدّ أن يكون أمرًا واقعيًا غير قابل للتخلّف، وإلّا لاختلف من مجتمع إلى مجتمع آخر، ومن زمان إلى زمان آخر، مع أنّا نجد أنّ الجميع يستقبح الجهل مثلًا ويحسّن العلم، ويمدح العطاء مثلًا ويذمّ الإمساك عنه.

وعلى هذا[1] فالمقصود من البُعد الأخلاقيّ الذي لدى الإنسان لا بدّ أن يرتبط بما أدركناه سابقًا من حكمٍ للفطرة والعقل؛ لكي يكون متوائمًا معهم، معينًا للإنسان في الوصول إلى كماله الذي تحثّه الفطرة نحوه، وغير متعارض مع ما يفرضه العقل من أحكام.

فالإنسان كما يرى فرقًا بين إقدامه على صعود جبلٍ وبين سقوطه؛ فيسمّي الفعل الأوّل اختياريًّا، ويسمّي الثاني قهريًّا، فكذلك يرى بأنّ بعض ما يريد لا يتمكّـن من فعله مهما بذل من جهدٍ.

وكذلك يرى فرقًا بين حبّه للعلم والعدل وبين حبّه للباسٍ يتعارف لبسه في بلاده؛ فيسمّي الأوّل غايةً كماليّةً، ويسمّي الثاني عادةً شعبيّةً.

فالقسم الأوّل: صفة الاختيار عند الإنسان، وعلى أساسها يتحمّل كلّ فردٍ مسؤوليّة أفعاله، وفي الوقت نفسه يرى بأنّ بعض الأفعال لا تتأتّى منه، أو لا يستطيع حماية نفسه منها.

والقسم الثاني: صفة تعليل أفعاله بغايات كماليّة، وعلى أساسها يمدح الفاعل ويحسّن فعله، أو يذمّ ويقبّح.

وهذا المبحث من أعقد مباحث معرفة الإنسان وأغمضها؛ لما يكتنف المسألة من آراءٍ شذّت في التطرّف فمالت إلى جانب التفريط تارةً وإلى جانب الإفراط أخرى؛ ففي القسم الأوّل ذهبت جماعةٌ إلى جانب الإفراط فاعتقدت بأنّ إرادة الإنسان هي الحاكمة، ولا إرادة فوقها، وهذا مذهب "التفويض"، أو إلى جانب التفريط فألغت إرادة الإنسان، وحكمت بكونها مقهورةً بشكلٍ دائميٍّ إلى إرادةٍ أعلى منها، وهو مذهب "الجبر".

وبين هذين المذهبين منّ الله علينا بمعرفة "الأمر بين الأمرين"[2].

---

1 أي: كونه أمرًا واقعيًّا لا تتخلّف عنه المجتمعات العقلائيّة.

2 ذكر السيّد العلّامة مثالًا لتقريب هذه الفكرة، فذكر: «مَثَلُ هذا مَثَلُ المولى من الموالي العرفية يختار عبدًا من عبيده، ويزوّجه إحدى فتياته، ثم يقطع له قطيعةً ويخصّه بدار وأثاث وغير ذلك ممّا يحتاج إليه الإنسان في حياته إلى حينٍ محدودٍ وأجلٍ مسمًّى.

فإن قلنا: إنّ المولى وإن أعطى لعبده ما أعطى وملّكه ما ملّك، فإنّه لا يملك، وأين العبد من الملك؛ كان ذلك قول "المجبّرة".

وإن قلنا: إنّ المولى بإعطائه المالَ لعبده وتمليكه جعله مالكًا، وانعزل هو عن المالكيّة، وكان المالك هو العبد كان ذلك قول "المعتزلة"

وفي القسم الثاني تباينت الآراء في معيار تحسين الإنسان لفعل أو تقبيحه؛ فتطرّفت بعض الآراء وعدّت الفعلَ الحسنَ هو كلّ ما يعود للإنسان بمنفعةٍ وإن كانت منفعةً فرديّةً، وهو مذهب "النفعيّة"، وأفرطت آراءٌ أخرى فجعلت الحسَنَ من الأفعال عائدًا إلى كلّ عادات قبيلة أو مجتمع، وهو مذهب "النسبيّة".

وقد منّ الله علينا بإدراك انشدادنا إلى الكمال، وأنّ لهذا الكمال واقعًا يستطيع الإنسان إدراكه والسعي نحو تحقيقه.

وهذا البُعد كسابقيه يتميّز بأمورٍ:

1ـ اتّصاف الإنسان به من دون سعيٍ، وكدٍّ منه؛ فهو هبةٌ إلهيّةٌ زوّد الإنسان بها بمعيّة تزويده له بنعمة الحياة.

2ـ أنّه مسبوقٌ بإرادةٍ من الإنسان في عين وجود إرادة أقوى منه، وهي إرادة واهب تلك الإرادة.

3ـ أنّه مناط تحمّل الإنسان لمسؤوليّة ما يصدر منه من أفعال؛ وذلك عبر تصحيح نسبته إليه؛ إذ لو لم تصحّ نسبة الفعل إلى الإنسان لما كان مسؤولًا عنه.

4ـ أنّه شرطٌ في وصف أفعال الآخرين بالحسن أو القبح؛ ولولاه لما أمكن أن تلوم أحدًا على فعلٍ فعله، أو تمدحه على فعلٍ آخر.

خلاصة ما تقدّم

وحصيلة ما وقفنا عليه أنّ للإنسان أبعادًا ثلاثةً تشكّل الهويّة الأساس له، وأنّه بها يتميّز عن غيره من المخلوقات، وهبها الخالق إلى الإنسان وزوّدها بها لكي تكون المنطلق الأساس في رحلته نحو الكمال.

البعد المادّيّ في الإنسان

وأمّا البعد المادّيّ فهو البعد البدنيّ الذي وهبه الله 4 لنا لكي يكون آلةً تتناسب مع هذه النشأة في وصول الإنسان إلى كماله؛ فعبرها ينمو ويتغذّى ويتكاثر ويعمر الأرض.

وسيأتي بيان دور هذا البعد في المعرفة الدينيّة، وما الذي أولاه الدين لهذا البعد في منظومته.

[المفوّضة]. ولو جمعنا بين المُلكين، بحفظ المرتبتين وقلنا: إنّ للمولى مقامه في المولويّة، وللعبد مقامه في الرقّيّة، وإنّ العبد إنّما يملك في ملك المولى، فالمولى مالكٌ في عين أنّ العبد مالك؛ فهنا مُلكٌ على مُلكٍ؛ كان ذلك القول الحقّ الذي رآه أئمّة أهل البيت عليهم السلام، وقام عليه البرهان» [الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 100].

المطلب الثالث: العلاقة المتبادلة بين الأبعاد الوجوديّة للإنسان والمعرفة الدينيّة

نتعرّض في هذا الفصل إلى الأدوار الأساسيّة التي تساهم فيها الأبعاد الوجوديّة للإنسان في المعرفة الدينيّة، وبيان كيفيّة تأثيرها في شدّ الإنسان نحو التديّن، وتشكيل وعيه الدينيّ، وتحميله المسؤولية تجاه الدين، مع بيان كيفيّة تأثير المعرفة الدينيّة في هذه الأبعاد.

وإجمال ذلك:

إنّ الإنسان ما إن يعي لنفسه ـ وهي أوّل معرفة عنده ـ تدرك فطرته ضرورة وجود دينٍ يتكفّل سوقَ الإنسان إلى كماله عبر التديّن به، ووجود قوّةٍ تحكم هذه الوجودات من دون أن تكون محكومةً لقوّة أخرى؛ وهذه هدايةٌ فطريّةٌ منّ بها الله ﷻ على الإنسان، وهي تشكّل البذرة الأولى عنده في حركته نحو خالقه.

ثمّ مع تفتّح قدرته على إعمال غريزة التعقّل لديه يُذعن بضرورة وجود طريقٍ يكشف له السبيل بينه وبين خالقه، وأنّه متمكّـن من الوصول إليه، وقادرٌ على تمييزه وتحليل مفاهيمه.

وبعد ضمّ هذين الأمرين إلى الالتفات إلى كونه مختارًا في أفعاله، وأنّ غايات أفعاله يحكمها الضمير الأخلاقيّ الذي يحمله، يرى الإنسان نفسه حينئذٍ مسؤولًا عن السعي في معرفة وظيفته تجاه خالقه وامتثالها؛ تأديةً لحقّه، وشكرًا لإنعامه.

ومن جهةٍ رابعةٍ يرى بأنّ لبدنه تركيبًا خاصًّا، وقدراتٍ متميّزةً لم يكن له أيّ دخلٍ في تحقّقها؛ فيتوصّل من خلال ذلك إلى حكمة خالقه، وعنايته به، وأنّ مقتضى هذه العناية أن يمنحه ما يتكفّل بتقويم بدنه، والمحافظة على استمراريته.

هذا عرضٌ سريعٌ لمراحل تكوّن المعرفة الدينيّة عند الإنسان يُوقفنا على العلاقة القائمة بين أبعاد الإنسان الحقيقيّة والمعرفة الدينيّة.

ثمّ إنّ الدين بدوره أيضًا يزوّد الإنسان في هذه الأبعاد بما يحفّزه على الالتفات إليها، كما يزوّده بالحقائق المساهمة في تغذيتها وتعزيزها، وبيان كيفيّة الاستفادة القصوى منها، فيرسّخ فيه فكرة الرجوع إلى ضوء الفطرة والاستهداء بها، ويتيح له القدرة على استنطاق وتعقّل الحقائق والمعارف الدينيّة، ويجعل من قدرته على الاختيار طريقًا لتكامله ورُشده، ومن ضميره الأخلاقيّ مقياسًا لحسن الأفعال وقبحها.

أوّلًا: الفطرة والمعرفة الدينيّة

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: يشهد التاريخ بأنّ المجتمعات الإنسانيّة ما فتأت تنشد الدين، وترنو نحوه، يذعن بهذا كلّ قارئٍ لتاريخها، ملاحظٍ لمسيرها، بل استحالة انفكاك الإنسان عن الانشداد إلى الدين مقولة حقٍّ لا يبتعد الإنسان عن التصديق بها إلّا على سبيل المكابرة[1].

ولست ترى شاهدًا أصدق على هذه الحقيقة من رؤية ما يقوم به من يدّعي تحرّره عن الدين من استماتته في الدفاع عن إلحاده؛ فإنّ في هذا الدفاع وكشفًا لمكنون فطرته التي تناديه بلزوم التديّن والحاجة إليه، ولو بخلق عقيدة مشوّهةٍ يلتجئ إليها طلبًا لسكون نفسه.

وقد شكّل رسوخ هذه الظاهرة مادّةً مهمّةً لدارسي الأديان في توجيهها، وتفسيرها بتفسير يتلاءم مع رسوخها واستقرارها، فقد فسّرت طائفة من الباحثين سلوك التديّن عند المجتمعات الإنسانيّة بكونه ناشئًا من خوف الإنسان من حوادث الطبيعة، وأرجعوا ذلك إلى تفسير المجتمعات البدائيّة لحوادث الطبيعة بأنّها غضبٌ من الآلهة[2]، وفسّرت طائفةٌ أخرى جنوح الإنسان إلى الدين بجهله بالعلل الحقيقيّة للحوادث، فحيث لا يجد الإنسان تفسيرًا مادّيًّا للحوادث ينسبها إلى موجودٍ خارجٍ عن المادّة.

ورتّبوا على ذلك أنّه كلّما تطوّرت عناصر الكشف عن علل الحوادث زال خوف الإنسان، واستغنى عن الاعتقاد بهذا الموجود الخارج عن حدود المادّة، وبالتالي يستغني عن الاعتقاد بالدين[3].

وطائفةٌ ثالثةٌ فسّرت هذه الظاهرة بأنّها وليدة الجهل والتناقض الطبقي في المجتمع[4]؛ وأنّ الطبقة

---

1 ـ يقول المؤرّخ الفيلسوف أرنست رينان (Ernest Renan) (1829 م): «من الممكن أن يضمحلّ ويتلاشى كلّ شيء نحبّه، وكلّ شيء نعدّه من ملاذّ الحياة ونعيمها، ومن الممكن أن تبطل حرّيّة استعمال العقل والعلم والصناعة، ولكن يستحيل أن ينمحي التديّن أو يتلاشى، بل سيبقى أبد الآباد حجّةً ناطقةً على بطلان المذهب المادّي الذي يودّ أن يحصر الفكر الإنساني في المضائق الدنيئة للحياة الطينيّة» [نقلًا عن: محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، ج 4، ص 111]. ويقول ويليام ديورانت (William Durant) في كتابه "دروس التاريخ" تحت عنوان "الدين والتاريخ": «حتى المؤرّخ الشاكّ يبدي احترامًا متواضعًا للدين؛ لأنّه يراه مؤدّيًا وظيفته، ولا غنى عنه على ما يظهر في كلّ عصر ومِصر» [ديورانت، دروس التاريخ، ص 89].

2 ـ نقل ويليام ديورانت (William Durant) في "دروس التاريخ" عن الشاعر الروماني لوكريشيوس (Lucretius) (حوالي: 99 ق. م.) قوله: «الخوف هو الذي خلق الآلهة في البداية» [ديورانت، دروس التاريخ، ص 89].

3 ـ يقول أوغست كونت (Auguste Comte): «إنّ العلم يحيل إلى التقاعد أبا الطبيعة (الله)، ويقدّم له كلّ الشكر على الخدمات التي كان يسديها من قبل بشكل مؤقّتٍ» [نقلًا عن: مطهرى، مجموعه آثار، ج 1، ص 482].

4 ـ وهي النظرية التي يتبناها كارل ماركس (Karl Marx) حيث يقول: «تستخدم الطبقات المستغلّة هذه الخاصّيّة (الجهل)؛ لاهتمامها بإخفاء استغلالها عن أعين الطبقات الكادحة، فهي بحاجة إلى سلبيّة هذه الطبقات وجمودها؛ كي يستمرّ اضطهادها،

الحاكمة تقوم بتوجيه آمال الطبقة الكادحة إلى عالمٍ أخرويٍّ تجد فيه تعويضًا عمّا تفقده من ملذّات في هذا العالم.

وهناك مَن أنكر وجود دوافع مستقلّة للإنسان، وذهب إلى أنّ جميع ما لدى الإنسان من دوافع هي صنيعة المجتمع الذي يعيش في وسطه؛ وذلك لكون الإنسان محكومًا بواقعه الاجتماعي، فهو الذي يكيّف وجدان الإنسان ومشاعره، وهو المتكفّل بصياغتها.

هذا، والمتأمّل في هذه التفسيرات لا يرى إلّا أنّها قد اشتركت في نقصٍ ـ وبئس النقص ـ وهو امتهان عقل الإنسان وكرامته؛ حيث يُصوّر ـ على وفقها ـ بصورة يخترع من خلالها أوهامًا يلتجئ إليها، أو عصبياتٍ يتحارب عليها، أو شهواتٍ ونزواتٍ يقتات بها، ثم يرث هذه الأوهام جيلٌ بعد جيلٍ يتعاهدونه فيما بينهم إلى يومنا الحاضر من دون أن يُبدوا اعتراضًا أو تساؤلًا!

وأين هذه التفسيرات من التفسير الذي يرى في الظاهرة الدينيّة استجابةً لفطرة سعي الإنسان نحو الكمال المطلق[1]، وأنّ البشريّة مهما اختلفت مشاربها ومذاهبها يتوجّهون بالفطرة إلى الكمال الذي لا نقص فيه، ويعشقون الكمال الذي لا عيب فيه ولا كمال بعده، ولا يتوقّف هذا التوجّه، ولا يبرد هذا العشق إلّا عند إدراك مبدإ الوجود، وهو الله تقدّست أسماؤه؛ وهل الجميل على الإطلاق إلّا ذلك المحبوب الذي تنزّه عن كلّ نقص؟!

وبهذا يُعرف ما للفطرة من دور بارز في تحديد مصير الإنسان؛ إذ إنّه متى ما انقاد إليها بلغت به إلى كماله الذي ينشده، وارتفعت به عن حضيض حظيرة المادّة.

الجهة الثانية: معطيات المعرفة الدينيّة ودورها في الفطرة

إنّ النصوص الدينيّة تكفّلت بيان أمرين مهمّين بالنسبة إلى هذا البعد الإنساني، هما عنصر التشييد وعنصر الترشيد.

أمّا عنصر التشييد فهو واضحٌ في النصوص التي أكّدت أصالة وجود هذا البعد في الإنسان، وأنّه هو الحاثّ له على التمسّك بالدين، كما نصّت على كونه أمرًا ملازمًا للوجود الإنساني غير قابلٍ للتبديل؛ كقوله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ ذَلِكَ

كما أنّها بحاجة لخضوعها وإيمانها بالقضاء المحتوم، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يجب توجيه أمل الجماهير بالسعادة نحو العالم الآخر» [انظر: بولتزر، أصول الفلسفة الماركسية، ج 1، ص 166].

وهكذا يُعطى الأمل والعزاء بدخول الجنّة على أنّها تعويض عمّا بذلته الطبقات الشعبيّة من تضحيةٍ على الأرض؛ ... فاستخدمت الديانة إذن منذ أقدم العصور بوصفها قوّةً فكريّةً للمحافظة على النظام، وأفيونًا للشعوب، حسب ما يقول ماركس.

1 ـ كما تقدّم عند الحديث عن الفطرة.

الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30].

وفي هذا التأكيد دعمٌ لحقّانيّة فرضيّة فطريّة الدافع الدينيّ عند الإنسان، ممّا يضفي تناغمًا أعمق بين دوافع الإنسان ومعطيات الدين؛ فإنّ الدين الذي يؤكّد على حاجات الإنسان لا محالة يكون مزوَّدًا بالإمكانيّات التي تحلّ أيّ مشكلة يواجهها.

وبعبارةٍ أوضح: تأكيد المعرفة الدينيّة على ما تدعو إليه فطرة الإنسان شفيعٌ في تقبّل الإنسان لتحكيم هذا الدين في المناحي الأخرى لحياته الّتي لا تطالها الفطرة؛ إذ لن يرى صدقًا أوضح من التأكيد على ما يخفيه في نفسه.

والتأكيد هذا يكون في صيغٍ متعدّدةٍ أيضًا، منها:

ـ طمأنةُ الإنسان بهدفيّة وجوده، كقوله تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115]، فإنّ فطرة حبّ الكمال تأبى للإنسان أن يعتقد بكون وجوده مجرد إفرازٍ من إفرازات الطبيعة، أو أنّه مخلوقٌ على نسق سائر المخلوقات الأخرى التي لا يرتبط وجودها بكمال يعود إليها.

ـ ترسيخ فكرة وجود الخالق المحبّ للإنسان، والمعنيّ به وبشؤونه، قد أتاح للإنسان أن يتكامل تحت نظره؛ فجعل بابه مفتوحًا لمناجاته، وبثّ الهموم والشكوى إليه، والأنس بقربه، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُواْ لِي وَلْيُؤْمِنُواْ بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [سورة البقرة : 186].

ـ ريّ العطش الفطريّ للإنسان في الخلود، والحياة الأبديّة؛ وذلك عبر تحويل فكرة الموت إلى منطلق إلى حياةٍ حقيقيّةٍ تمتاز بخصائص لا يمكن توفّرها في هذه الحياة الدنيا، فقد كشفت النصوص الدينيّة عن هذه الحقيقة في العديد من الموارد؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلاَّ لَهْوٌ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت : 64].

وإنّ لكشف الدين لهذه الحقائق والتأكيد عليها دورًا مؤثرًا في سلوك الإنسان؛ فإنّ بها تزدان التضحيّة في عينه، ويتحوّل الجهد الّذي يبذله في هذه الدنيا إلى لذّةٍ في غاية العذوبة.

وأمّا عنصر الترشيد، فمجاله إبراز المصداق الحقيقيّ الذي ترجوه الفطرة في بحثها عن الكمال؛ فإنّ كثيرًا من الناس قد تشطّ بهم المذاهب، وتتقاذفهم الأفكار، فيستبدلون الكمال الحقيقيّ بغيره، فتُبرز النصوص الدينيّة طريقة تشخيص المحبوب الحقيقي الذي يمتلئ الإنسان شوقًا للوصول إليه؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الْضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَن تَدْعُونَ إِلَّا إِيَّاهُ فَلَمَّا نَجَّاكُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [سورة الإسراء : 67].

ثانيًا: العقل والمعرفة الدينيّة

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: العقل عنصر رئيس في الدعائم الأولى للدين:

يشكّل العقل عنصرًا رئيسًا في الدعائم الأولى للدين؛ حيث تتوقّف جملةٌ من الحقائق الدخيلة في تشييد المعرفة الدينيّة على التصديق والإذعان إلى أحكامه.

ونستعرّض ـ بشكل موجز ـ في هذا المبحث أهمّ الإسهامات التي يقدّمها العقل في حقل المعرفة الدينيّة، وما يرتبط بها من أبحاثٍ؛ للكشف عن المنجزات الكبيرة التي تتوقّف على الرجوع إلى هذه الغريزة التي أودعها الله ﷻ عند الإنسان، وهي أربعة أدوار.

الأوّل: إنتاج أسس المعرفة الدينيّة

إنّ أوّل دور يقوم به العقل في سبيل المعرفة الدينيّة، هو تعضيد دعوى الفطرة في الانشداد إلى مبدإ الوجود؛ حيث يتمكّـن العقل بما أوتي من قدرة على ترتيب المعلومات أن يضمّ المقدّمات الفطريّة، بعضها إلى بعضٍ ليُنتج معرفةً جديدةً، وأوّل كشفٍ يتصدّى له العقل في هذا المجال هو إثبات التوحيد؛ وذلك عبر ضمّه إلى قضيّتين، هما:

1ـ انشداده إلى الكمال المطلق الذي لا حدّ له، وهذا ما تقدّم إثباته.

2ـ استحالة تثنّي وتكرر الكمال المطلق؛ إذ لو تثنّى أو تكرّر لم يكن مطلقًا؛ لأنّ الوجود الثاني أو المكرَّر سيكون حدًّا له، ويستحيل أن يجتمع وجود الحدّ مع عدمه.

وهكذا نرى أنّ واحدةً من أهمّ المعارف الدينيّة، بل هي أسّها وأبرزها يرتهن إثباتها بالرجوع إلى الفطرة ثمّ العقل.

ولا يقف الأمر عند ذلك، بل يستحيل التمسّك بالأدلّة النقليّة في إثبات هذه القضيّة؛ لأنّ حجّيّة النصّ الدينيّ لا تثبت إلّا بعد أن يثبت لنا وجودُ خالقٍ قد بعث نبيًّا، وأنزل معه كتابًا، فلا محالة تكون رتبة النصّ الدينيّ متأخّرةً عن رتبة إثبات الخالق ووحدانيته، وهذا هو المعبَّر عنه باستلزام الدور عند التمسّك بالنصّ الدينيّ في إثبات أصول العقيدة؛ ولذا يعبّر عن هذه النصوص بأنّها إرشاديّة.

ثمّ بإذعان العقل بوجود خالقٍ متّصفٍ بصفة الكمال المطلق، وأنّ سعي الإنسان لا بدّ أن يكون إليه يذعن بأمرين آخرين أيضًا:

الامر الأول: ضرورة أنْ يتكفّل هذا الخالق بإيجاد طريقٍ يرتضيه لكي يتمكن الإنسان من بلوغ كماله، وأنّ هذا الطريق مأمونٌ في الإيصال؛ وإلّا لكان إيداع فطرة حبّ الكمال عند الإنسان ـ مع

عدم بيان طريق الكمال ـ لغوًا.

وهذه ضرورة النبوّة.

الأمر الثاني: أنّ لهذا الخالق حقًّا في التزام ما يصدر منه متى ما وصل إلى المكلّف؛ إذ لو لم تجب هذه المتابعة لناقض الإنسان نداء فطرته الّذي يدعوه لسلوك طريق الكمال. ولنسمِّ هذه الضرورة بضرورة حقّ الطاعة[1].

وهكذا يخرج العقل في مرحلته الأولى مع الدين بنتائج محوريّة وأساسيّة في المعرفة الدينيّة، تنتج هذه الأحكام من خلال قدرته على ترتيب القضايا التي تغذّيه بها فطرته، وضمّ بعضها للآخر، والنتائج هي:

1. الحكم بوحدانيّة الخالق.

2. الحكم بضرورة وجود طريقٍ يوصلنا بالخالق.

3. الحكم بضرورة الالتزام بأوامره ونواهيه.

وهذه النتائج تفسّر لنا السبب في ورود جملةٍ من الآيات المنبّهة على حقّانيّة الدين بعنوان العهد؛ كقوله تعالى: ﴿أَلَمْ أَعْهَدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَن لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [سورة يس: 60]، وكذلك الآيات الواصفة لوظيفة الأنبياء بكونهم مذكِّرين، كقوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنتَ مُذَكِّرٌ﴾ [سورة الغاشية : 21]، والآيات التي بيّنت أنّ الابتعاد عن الله ﷻ نسيانٌ، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19]؛ فإنّ إنكار الالتزام بالعهد فرعٌ لوجوده والإعراض عنه، وكذا مفهوما التذكّر والنسيان.

كما أنّ هذه الحقائق تجلّي لنا الآيات الكثيرة الّتي تستفهم بصورة إنكاريّة على من يكفر بالله؛ مثل قوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم: 10]، أو على من يُشرك بالله؛ كقوله تعالى:﴿أَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمِ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ﴾ [سورة يوسف: 39]؛ إذ إنّ الاستفهام الإنكاريّ إنّما يتأتّى في صورة التنبيه على أمرٍ لا ينبغي الغفلة عنه أو إنكاره.

---

1 إنّ هذا الحقّ إنّما يلزم الإنسان إذا توفّر له انكشاف لمطلوب المولى بمقدار عقلائيّ من الاحتمال الذي يستتبع حركة من الإنسان المتعارف.

وبعبارة أخرى: إنّ الأصل الأوّليّ الذي يحكم به العقل في لزوم متابعة أوامر المولى هو أن يحصل له انكشاف بمقدار يقبّح العقلاء عدم متابعته له، وهذا المقدار قد يكون العامل فيه هو قوّة الاحتمال (الإنكشاف)، وقد يكون قوّة المحتمل (المنكَشف)، وهذا الرأي برزخٌ بين القولين المشهورين في علم الأصول، أعني: القول بقاعدة "قبح العقاب بلا بيان" التي ترى بأنّ لزوم المتابعة منحصرٌ بحصول العلم بالتكليف لدى الإنسان، وقاعدة "حقّ الطاعة" التي ترى كفاية مطلق الاحتمال في دخول التكليف في عهدة الإنسان، وتفصيله موكول إلى محلّه في علم أصول الفقه.

الثاني: إثبات إمكان فهم الدين

وأمّا الدور الثاني للعقل في مجال المعرفة الدينيّة فهو يتجسّد بحكمه بلزوم قدرته على الرجوع إلى روافد الدين؛ فإنّ ضرورة النبوّة ـ المتقدّمة ـ تلازمُ ضرورة إمكان إدراك هذا الدين ولزوم إتاحة الوصول إليه، والاستفادة منه، عبر الطرق المتعارفة للوصول إلى المعرفة، وإلّا لكان من أوضح مصاديق نقض الغرض؛ إذ إنّ عدمَ القدرة على الوصول إلى معرفة دينيّة واقعيّة يعني عدم الطريق لتحقيق فطرة حبّ الكمال عند الإنسان.

ومن هنا يُعلم الدخل الواضح في قول بعض الباحثين في معرض تعريف الدين: «دين كلّ واحدٍ هو عينُ فهمه للشريعة، أمّا الشريعة الخالصة فلا وجود لها إلّا لدى الشارع ﷻ» [سروش، قبض وبسط الشريعة، ص 30]، فإنّ تساؤلًا مُلحًّا يبقى حينئذٍ عن جدوائيّة ذلك التشريع مع احتفاظ الشارع به، وعدم إتاحته للمكلّفين بتلك الشريعة[1].

هذا فيما يعود إلى أصل روافد المعرفة الدينيّة، وهو بعينه جارٍ في كلّ مصدرٍ تثبت له صفة المرجعيّة في المعرفة الدينيّة أيضًا، فما ذهب إليه جماعةٌ من العلماء من استثناء ظواهر القرآن الكريم عن الحجّيّة[2] ـ التي ثبتت لظاهر الكلام حتّى مع الأخذ بالآليات التي يتّخذها العقلاء كطريق لإحراز مراد المتكلّم؛ محتجّين بعلوّ مضامين القرآن وشموخها إلى درجةٍ لا يتيسّر لعامّة الناس الرجوع إليه إلّا عبر طريقٍ واحدٍ فقط، وهو التفسير والشرح الصادر من المعصوم ـ يلزم منه ما تقدّم بعينه؛ إذ يبقى التساؤل عن جدوائيّة إنزاله للناس مع عدم تيسيره لهم، خصوصًا مع كون حجّيّة تفسير المعصوم متوقّفةً على ثبوت أصل مجيء الدين، ومجيء الدين متوقّفٌ على فهم القرآن وإدراك كونه مُعجزًا، فكيف تصحّ الإحالة على أمرٍ يتأخّر ثبوته على ثبوت صحّة الاحتجاج بظواهر القرآن.

الثالث: وضع الضوابط لإحراز الحجّة على الدين

ومن ناحية ثالثة يُعطى للعقل زمام تحديد دائرة روافد المعرفة الدينيّة؛ إذ إنّ أوّل ممحّصٍ للنصوص الشرعيّة من جهة قبولها أو ردّها هو حكم العقل؛ فمتى ما لاحظ العقل أنّ ظاهر آيةٍ لا ينسجم مع الموازين والمعايير العقليّة، أمر بإعادة النظر فيها، ومهّد المقدّمات أمام الباحث للوصول إلى نتائج مرضيّة، وكذا الحال فيما لو واجه نصًّا روائيًا لا يتماشى مع معطيات العقل الواضحة حكم بردّه،

---

1 للمزيد من توضيح الفكرة يلاحظ: دور العقل في تشكيل المعرفة الدّينيّة، ص: 22 ـ37

2 ـ هم جماعةٌ من أعلامنا الإماميّة عُرفوا بالأخبارية؛ نسبةً لعملهم بخصوص الأخبار، وهم في هذه المسألة على أقوال أيضًا، للمزيد يلاحظ: البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، ج 1، ص 27 ـ 35؛ دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 305 ـ 310.

وكشف للباحث عن حاجة المرويّ إلى أن يردّه إلى أهله.

الرابع: تنظيم علاقات النصوص الشرعيّة

ثمّ متى ما كان النصّ الدينيّ مقبولًا تجلّى للعقل دورٌ آخر، وهو دورٌ بالغُ الأهمّيّة، أعني به: تنظيم علاقة النصّ مع النصوص الأخرى، وقد أخذ هذا البحث مساحةً واسعةً من علم أصول الفقه، عُبّر عنه بـ "الدليل العقلي" [دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 313 وما بعدها]؛ حيث تحلّل في هذه المباحث العلاقة بين الأحكام الشرعيّة وبيان انعكاس ذلك على النصوص الدينيّة.

ومن أمثلة ذلك: أنّ العقل يحكم باستحالة اجتماع الضدّين، فإذا توجّه للمكلّف في موردٍ واحدٍ أمرٌ ونهيٌ؛ كما لو كان في دارٍ مغصوبةٍ وحلّ وقت الصلاة، فإنّه حينئذٍ يُطلب منه الكفّ عن التصرّف في الدار كما يُطلب منه امتثال الصلاة، فقد طرح الأصوليون سؤالًا عن كيفيّة تأتّي امتثال الأمر في هذه الصورة مع أنّ الصلاة التي سيمتثل بها الأمر ستكون بعينها مصداقًا للغصب المنهيّ عنه، وأطالوا في الإجابة بإجابات ساهمت في إثراء الكثير من المباحث الأصوليّة الأخرى، وانعكست بدورها على حقائق مهمّةٍ في فهم النصوص الدينيّة.

وهكذا يُبحث عن علاقة الأحكام الشرعيّة بمقدّماتها وشروطها وقيودها، وكلّها أبحاثٌ تتّسم بالدقّة؛ نظرًا لكون الحلول المقدّمة فيها مبنيّةً على أحكام عقليّة صرفة.

الجهة الثانية: المعرفة الدينيّة والعقل

وكما قدّم العقل خدماتٍ جليلةً للدين، فقد بادله الدين ذلك عبر ترشيد استعماله، ويمكن أن نشير إلى ذلك من خلال هذه العناوين:

الأوّل: إرشاد العقل إلى حدوده

إنّ العقل مهما تعاظم شأنه، وعلّت قدراته إلّا أنّه يبقى حائرًا عاجزًا عن إدراك بعض الحقائق، أو الإحاطة بها، وقد تكفّلت مجموعةٌ من النصوص الدينيّة للكشف عن الحدود التي ينبغي أن يتجنّبها العقل، والكشف عمّا ينبغي أن يكون مسرحًا إلى تفكّره.

ومن ذلك فتح المجال أمامه للتفكّر فيما يمكن من خلاله إدراك الخالق تعالى، ففي النصّ المعتبر عن الإمام أبي جعفرٍ عليه السلام أنّه قال: «إيّاكم والتفكّر في الله، ولكن إذا أردتم أن تنظروا إلى عظمته فانظروا إلى عظيم خلقه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 93]؛ فإنّ في هذا النصّ تشخيصًا بيّنًا للطريق الموصل إلى معرفة الله تعالى.

الثاني: تزويد العقل بمباحث للتفكّر

وقد ترتّب على المعطى السابق أن اختصّت الدراسات الإسلاميّة بمباحث مهمّة لم تكن معهودةً في غيرها من الدراسات؛ حيث فتحت مفاهيم المعرفة الدينيّة بابًا واسعًا للعقل للتأمّل؛ وذلك بإثرائه بموضوعاتٍ صارت محورًا للدراسات الفلسفيّة الإسلاميّة؛ مثل: أبحاث الصفات الإلهيّة، وكيفيّة علاقة الصفات بالذات، وكذا حقيقة النبوّة والوحي، والرابطة بين الإنسان والعوالم الأخرى، وغيرها من مباحث.

الثالث: إرشاده إلى أسباب السعادة

إنّ العقل وإن أدرك ـ كما تقدّم ـ أنّ سعادته تتوقّف على ضرورة متابعته للدين، إلّا أنّ مجال هذا الإدراك هو المفهوم الكلّي للسعادة، وأمّا جزئيات هذا السبب، وإبراز مصاديقه فالعقل قاصرٌ عن إدراكها[1]؛ ولذا جاءت النصوص الدينيّة مبرزةً لهذه المحدوديّة، حاثّةً للعقل على الإذعان بما يأتيه من قِبل الدين، ومن لطيف ما ورد في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿ثَمَانِيَةَ أَزْوَاجٍ مِنَ الضَّأْنِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْمَعْزِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ نَبِّؤُونِي بِعِلْمٍ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ۞ وَمِنَ الْإِبِلِ اثْنَيْنِ وَمِنَ الْبَقَرِ اثْنَيْنِ قُلْ آلذَّكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمِ الْأُنثَيَيْنِ أَمَّا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيَيْنِ أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللهُ بِهَـذَا فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ افْتَرَى عَلَى اللهِ كَذِبًا لِيُضِلَّ النَّاسَ بِغَيْرِ عِلْمٍ إِنَّ اللهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [سورة الأنعام: 143 ـ 144].

فقد عرضت الآية المعطياتِ المادّيّة المتاح إدراكها للعقل بتمامها، ثمّ أتاحت له الحكم على وفقها؛ لكي يتبيّن له عجزه عن الإدراك للأحكام، فإنّ جماعةً من المتكلّفين في أحكام الله ﷻ كانوا يحرّمون بعضًا من الأنعام على الإناث ويحلّلون أخرى لهم، وكذا يحلّلون بعضًا منها للذكور ويحرّمون أخرى عليهم، ففصّلت الآيتان أوّلًا هذه الأنعام، وبيّنت المعطيات التي فيها، والأحكام المتصوَّرة، والطرق التي من خلالها يمكن الحكم في أمثال هذه القضايا، ثمّ ختمت ببيان عجز الإنسان عن إدراك الأحكام الشرعيّة، وتفصيل ما احتوت عليه الآية:

1ـ ثمّ إنّه قد يتوهّم بأنّ للعقل أن يدرك مصلحةً في فعل ما فيتأتّى له رأسًا الحكم بوجوبه، أو يدرك مفسدةً ما فيحقّ له تحريمها، وهذا التوهّم ينشأ من حُسبان أنّ المصلحة علّةٌ تامّةٌ للحكم، والحقّ أنّها مجرّد مقتضٍ في ذلك؛ قال السيّد الخوئيّ ﵀: «قد تكون المصلحة المدركة بالعقل مزاحمةً بالمفسدة وبالعكس، والعقل لا يمكنه الإحاطة بجميع جهات المصالح والمفاسد والمزاحمات والموانع، فبمجرّد إدراك مصلحةٍ أو مفسدةٍ لا يمكن الحكم بثبوت الحكم الشرعي على طبقهما، وهذا القسم هو القدر المتيقّن من قوله ﷺ: "إنّ دين الله لا يصاب بالعقول" وقوله ﷺ: "ليس شيءٌ أبعدَ من دين الله عن عقول الرجال". فإن كان مراد الأخباريين من عدم حصول القطع بالحكم الشرعي من المقدّمات العقليّة هذا المعنى فهو الحقّ» [الخوئي، موسوعة الإمام الخوئي، ج 47، ص 59].

أوّلًا: المعطيات المحسوسة، وهي بحسب معطيات الحسّ ثمانية:

1ـ صنفا الضأن، أي: الذكر والأنثى.

2ـ صنفا المعز، أي: الذكر والأنثى.

3ـ ما اشتمل عليه رحم أنثى الضأن، وهو إمّا ذكر أو أنثى.

4ـ ما اشتمل عليه رحم أنثى المعز، وهو إمّا ذكر أو أنثى أيضًا.

والمتحصّل من ذلك أربعةٌ من الذكور، وأربعةٌ من الإناث، والكلام بعينه جارٍ في الإبل والبقر.

ثانيًا: الأحكام المتصوَّرة، وهي بحسب القسمة العقليّة ثلاثة:

1ـ حلّية جميع الأصناف.

2ـ حرمة جميع الأصناف.

3ـ التفصيل فيها، فبعضها حلالٌ، وبعضها حرامٌ.

ثالثًا: أنّ من تكون دعواه التفصيل لا بدّ أن يستند في تفصيله إلى ملاكٍ رجّح على أساسه جانب الحرمة على الحلّية، أو العكس، وقد بيّنت الآية أنّ أدوات هذا التفصيل هي:

1ـ دعوى العلم بذلك ﴿نَبِّئُونِي بِعِلْمٍ إِنْ كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ وهم لا يملكون ذلك؛ فإنّ المراد من الأمر هنا هو بيان العجز؛ فيكون دالًّا على أن ما أُتيح للإنسان من أدوات معرفيّة يبلغ بها إلى المعلومات قاصرٌ عن إدراك أمثال هذه الحقائق.

2ـ شهود وصيّةٍ من الله ﷻ بهذا التفصيل: ﴿أَمْ كُنتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ وَصَّاكُمُ اللهُ بِهَـذَا﴾؛ فإنّ التفصيل إن لم يكن عبر طرق العلم المتعارفة فلا بدّ أن تكونوا قد سلكتم طريقًا غير متعارف، وهو الاتّصال بالوحي، وأنتم قاصرون عن إثبات ارتباطكم بالله تعالى؛ إذ طريق إثبات هذا الارتباط هو المُعجز الذي يستقلّ العقل باستحالة صدوره إلّا ممّن ارتبط بالله تعالى[1].

المطلب الرابع: البعد الأخلاقيّ والمعرفة الدينيّة

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: البعد الأخلاقيّ والمعرفة الدينيّة

---

1 ـ ولم أجد فيما بين يديّ من تفاسير من شرح الآية بهذه الطريقة.

إنّ لثبوت هذا البعد للإنسان دورًا أساسيًّا في تلقّي الإنسان للمعارف الدينيّة؛ إذ إنّ هذه الصفة تعدّ ركنًا ركينًا في تصوّر وظيفة الإنسان تجاه الدين، فهي كما عرفنا سابقًا تتضمّن حيثيتين:

الضمير الأخلاقيّ: وهو قدرة الإنسان على تمييز الفعل الحسن عن الفعل القبيح.

الاختيار: وهو قدرة الإنسان على السيطرة على أفعاله وتحمّل المسؤولية تجاهها.

ويتجلّى هذا البعد في ثلاثة أمور، هي: تصحيح صدور التكليف من الله ﷻ للعبد، وإدراك الإنسان لقبح الخروج عن زيّ العبودية للمنعم عليه، وتصحيح استحقاق الإنسان للثواب والعقاب تبعًا لما يقوم به من أعمال، وبيان ذلك:

الأوّل: تصحيح التكليف

قد تقدّم أنّ العقل حاكمٌ بضرورة بعثة الأنبياء؛ ليكونوا الواسطة بين الإنسان والخالق في بيان طريق الكمال الذي تنشده فطرتهم، ولا محالة أنّ هذه البعثة تستتبع رسم طريقٍ يأخذ بيد الإنسان نحو كماله.

والطريق الذي رسمه الأنبياء عبارةٌ عن مجموعة تشريعات تضمن للإنسان متى ما اتّخذها كنهجٍ في حياته أن تبلّغه إلى الكمال، أي: تجعله في صراط الوصول إليه.

ولا ريب أنّ المراد من التكليف هو صدوره من المكلَّف، بحيث يكون الفعل منسوبًا إليه، والمصحِّح لتكليفه بالتشريعات ـ بهذا المعنى ـ هو اختياره؛ إذ لو كان مجبورًا على الفعل أو على الترك لما كان معنًى للتكليف والتشريع، فإنّ الإنسان حينئذٍ ليس إلّا محلًّا لوقوع الفعل فيه، ولا يُتصوّر أن يصدر منه شيءٌ.

قال السيّد العلّامة رحمه الله:

«وقد بيّن ـ تعالى ـ في طائفة من الآيات أنّه تعالى لم يضطرّ عبادَه على الإيمان ولم يشأ منهم ذلك بالمشيئة التكوينية حتّى يكونوا مجبرين عليه، بل أذن لهم في خلافه، وهذا الإذن ـ الذي هو رفع المانع التكوينيّ ـ هو اختيار العباد وقدرتهم على جانبي الفعل والترك.

وهذا الإذن لا ينافي الأمر التشريعي بترك الشرك مثلًا، بل هو الأساس الذي يبتني عليه الأمر والنهي» [الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 367].

وبهذا يكون وجود التشريعات الدينيّة واحدًا من دلائل ضرورة ثبوت الاختيار والحرّيّة للإنسان، لا العكس كما ذهب إليه إريك فروم (Erich Fromm)؛ حيث يرى أنّ اتّباع الدين مجرد «استسلام لقوّة تعلو على الإنسان، وفضيلته ـ أي الإنسان ـ الأساسية الطاعة وخطيئته الكبرى العصيان،

ويصوّر الإنسان على أساس كونه عاجزًا وتافه الشأن» [فروم، الدين والتحليل النفسي، ص 31][1]؛ فإنّ هذا التفسير للدين مرجعه إلى النظر إلى أنّ كمال الإنسان إنّما يكون في تحرّره عن تمام القيود، والحال أنّ هذا الأمر ممّا لا يمكن أن يتحقّق؛ إذ الإنسان مهما كابر وجادل في ابتعاده عن الدين إلّا أنّه لا محالة يتقمّص عقيدةً أخرى ينبري للدفاع عنها؛ فيعود مستسلمًا لقوّة هذه العقيدة، مضافًا إلى ما تقدّم سيأتي أنّ كمال الإنسان الحقيقيّ يكمن في تبعيّته للدين الحقّ المرتبط بخالق الإنسان.

الثاني: تصحيح المجازاة

وكما يصحّح هذا البعد تكليفَ الإنسان، ويحثّه على الطاعة فإنّه يصحّح مجازاته أيضًا؛ فإنّ المجازاة متفرّعةٌ على وجود عاصٍ ومطيعٍ، وهذان وصفان يتفرّعان على الاختيار.

الثالث: إناطة السنن الكونية بأعمال الإنسان

هذا، ويتفرّع على ثبوت صفة الاختيار لأفعال الإنسان أيضًا أن يكون له الدور الفاعل في السنن الكونيّة وإعمار الأرض؛ فإنّ ثبوتها مع ثبوت فطرة حبّ الكمال لديه يعيّنان على الإنسان أن يتعرّف على أسرار العلاقات القائمة بين أفعاله والسنن الكونيّة الحاكمة في مجريات التاريخ والطبيعة، وأن يتعرّف على دوره، ومكانته في هذه السنن.

الجهة الثانية: المعرفة الدينيّة والبعد الأخلاقيّ

أـ ربط الإنسان بالقيم المطلقة

إنّ أكبر مشكلةٍ يعاني منها الإنسان هي الابتعاد عن الوجود المطلق، وهي مشكلة ذات حدّين؛ فقد تتحقّق في "اللا انتماء" إلى المطلق، وقد تتحقّق في "تحويل المحدود إلى مطلق".

والمشكلتان يشتركان في إعاقة حركة الإنسان عن كماله؛ فإنّ نتيجة اللاانتماء هي الضياع، والشعور بعبثية حركة الإنسان، وعبثية ارتباطه بالكون، وتحديد موقعه منه، ونتيجة تحويل المحدود إلى مطلق ـ وذلك حينما يحوّل الإنسان ولاءه لقضيّة من القضايا، ويجعله هو الأساس في كلّ تحركاته ـ تطويقُ حركة الإنسان، وإقعاده عن كماله.

وأوّل ما يقدّمه الدين للإنسان هو إلغاء ارتباطه بالغايات المحدودة، والرغبات المانعة عن التكامل: ﴿لَا تَجْعَلْ مَعَ اللهِ إِلَهًا آخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُومًا مَخْذُولًا﴾ [سورة الإسراء: 22]، ويربط كمال الإنسان بسعيه إلى الله، وربط أفعاله بالوجود المطلق وهو وجود الله تعالى، يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6].

---

1 للمزيد يلاحظ: نصرى، مبانى انسان شناسى در قرآن، ص 384.

ب ـ تنظيم دوافع الإنسان

وعلى وفق هذا الارتباط يبني الدين تشريعاته؛ ليلبّي بذلك حاجةً أخرى من الاحتياجات الأساس عند الإنسان، وهي حاجة "تجاوز الذات"[1] التي تعني أن لا يكون الإنسان حبيسًا لأغراضه الذاتيّة، ونزعاته، بل يأخذ به الدين إلى المرتبة التي يجعله فيها ينظر لمصالح غيره ـ فردًا كان أم مجتمعًا ـ كما ينظر لمصالح نفسه وأكثر.

ويمكن ذكر موردين أكّدت عليهما المعرفة الدينيّة لكونهما يساهمان في هذا التنظيم:

الأوّل: تشريع العبادات المشروطة بأن يقوم بها الإنسان متقرّبًا بها لله تعالى؛ فإنّها تربّي في الإنسان ـ بشكلٍ كبيرٍ ـ القدرة على تجاوز ذاته.

الثاني: ربط قيمة العمل بدوافعه لا بنتائجه؛ فإنّ قيمة العمل بنظر الدين نابعةٌ من مدى خلوص الدافع عند العامل ونظافته، ولا يرتبط بمقدار النتيجة والأثر المترتّب عليه: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: 7].

جـ ـ دعم الفضائل الأخلاقية وتنظيم العلاقات الاجتماعيّة

إنّ لوجود التكليف والمجازاة دورًا واسعًا في دعم الفضائل الأخلاقيّة لدى الإنسان؛ فإنّ الاجتماع البشريّ قد يكون عاملًا لتجاوز القيم عند شريحة من بني الإنسان، والذي يكبح جماح هذه الشريحة هو وجود قانونٍ قائمٍ على أسس العدل والحكمة، ووجود قدرةٍ تطال الجميع ثوابًا وعقابًا.

وهذا ما عزّزته المعرفة الدينيّة في الكثير من نصوصها، ومن أجمعها لهذا المعنى قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى ۞ وَأَنَّ سَعْيَهُ سَوْفَ يُرَى ۞ ثُمَّ يُجْزَاهُ الْجَزَاءَ الْأَوْفَى﴾ [سورة النجم: 39 ـ 41] ؛ فإنّها ناصّةٌ على أنّ الإنسان مرتهنٌ بأعماله وسعيه، وأنّ هناك مطّلعًا على هذه الأعمال، قادرًا على أن يجازيَه جزاءً وافيًا، وأنّ حرّيّته واختياره ليست مفتاحًا للتجاوز على الآخرين.

وكم من فرقٍ بين أن يتّخذ الإنسان طريق الفضيلة على سبيل الجبر، فلا يراه إلّا نحوًا من المقامرة متى حصلت له أدنى فرصةٌ للتمرّد لم يبارحها إلّا وهو منسلخٌ عن قِيمه وفضائله، وبين أن يتّخذه على سبيل الاعتقاد بحكمة بارئ تلك الفضائل في نفسه الحاثّ عليها في تكاليفه.

وكذا كم من فرقٍ بين أن ينفلت الإنسان عن رباط القيم والفضيلة بدعوى الحرّيّة والاختيار، وبين

---

1 ـ يذكر علماء النفس أنّ من احتياجات الإنسان حاجة "تجاوز الذات"، بل جعلها بعضهم في أعلى مراتب تحقيق الذات؛ كما في النظرية المعروفة بـ "هرم ماسلو".

أن يستند في سلوكه إلى الدين الذي يهذّب مناحي اختياره، ويرشّدها بطريقةٍ تنتظم فيها حياته كلّها تحت نظامٍ واحدٍ.

وينعكس عنصر الاختيار على الإنسان في نظرته لهذه الدنيا أيضًا؛ ذلك أنّ التفاته إليه يجعله ينظر للحياة على أنّها مضمارٌ جعله الله ﷻ يتنافس فيها المتنافسون على بلوغ الكمال الإنسانيّ، وأنّها ليست مجرّد أمرٍ مؤقّتٍ زائلٍ قد تُتاح للإنسان فرصٌ للسعادة فيغتنمها، أو تغشاه ظلمات التعاسة فيجهد نفسه من دون بلوغ شيءٍ.

د- الكشف عن أسرار السنن

وأمّا فيما يتعلّق بدور الإنسان في إعمار الأرض، فقد أخذت النصوص الدينيّة على عاتقها أن تكشف للإنسان أسرارًا في هذه السنن هيهات أن يدركها لوحده، ولنذكر هنا بعضًا منها ممّا يفسّر لنا حركة المجتمعات، وتطوّرها من خلالها، وفيما يلي بيان مختصرٌ جدًّا لها، وهي:

سنّة الابتلاء: وهي من أهم السنن التي أكّد عليها القرآن الكريم؛ حيث وردت في قرابة 47 آيةً، وهي تشير إلى أنّ من أهداف خلقة الإنسان أن يبتليه الله ﷻ بأزماتٍ وحاجاتٍ يضطرّ في سبيل رفعها وحلّها إلى أن يُعمِل قدراته؛ للكشف عن حلول لها، ثمّ يقع الامتحان في كيفيّة توظيفها من قِبله، ومن أوضح آياتها التي تنفعنا في المقام قوله تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [سورة الكهف: 7].

سنّة الاستخلاف والتمكين: وهي السنّة التي وعد الله ﷻ من خلالها المؤمنين بأن يمكّـن لهم في الأرض، وهذا التمكين والاستخلاف يلازم تهيئة الأسباب لهم؛ وذلك بإعطائهم القدرة على إدارة موارد الأرض، بالإضافة إلى إدارة الموارد البشريّة؛ وهذا ما يمكن معرفته من قوله تعالى ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْـئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُوْلَئِكَ هُمُ ٱلْفَاسِقُونَ﴾ [سورة النور : 55].

سنّة إنزال البركات: وهي سنّة ربطها الله ﷻ بإيمان أهل القرى (المجتمعات) وتقواهم، وذلك بجعلها طريقًا إلى إنزال بركاته عليهم، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُواْ وَاتَّقَوْاْ لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِن كَذَّبُواْ فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُواْ يَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف: 96].

والملاحظ أنّ معنى كلمة (بركات) مضافًا إلى تنكيرها يضفي شمولًا في البركات المُنزَلة، بحيث تشمل البركات المعنويّة كالعلم والأمن والسلامة، والمادّيّة كالأموال والثروات والطاقات.

سنّة الإمداد: وهي سنّة يتوفّر على طبقها للإنسان المددُ الإلهيّ الذي يفتح له أبواب الكمال، وهذه السنّة لا تقتصر على فئة دون فئة أخرى بل تعمّ الجميع؛ طبقًا لقوله تعالى: ﴿كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [سورة الإسراء: 20].

ومحلّ الابتلاء في هذه السنّة هو أنّ هذا المدد كما يمكن أن يحصل لدى طلّاب الآخرة، فكذا يحصل لدى طلّاب الدنيا، بل يمكن أن تعدّ هذه الخاصّيّة سنّةً لوحدها بعنوان سنّة التعجيل؛ لمفاد قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَن نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا﴾ [سورة الإسراء: 18].

المطلب الخامس: البعد المادّيّ والمعرفة الدينيّة

وفيه جهتان:

الجهة الأولى: البعد المادّيّ والمعرفة الدينيّة

1ـ الاستدلال على وجود الله وثبوت حكمته

كما كان للأبعاد الوجوديّة السابقة دورٌ تكامليٌّ مع المعرفة الدينيّة، فكذلك الأمر في البعد المادّيّ؛ فإنّ الإنسان إذا التفت إلى أنّ وجوده المادّيّ محتاجٌ من جهات متعدّدة، فهو محتاجٌ من جهة أصل وجوده؛ إذ لم يكن موجودًا فكان، وهو محتاجٌ في بقائه أيضًا، ومحتاجٌ في جميع شؤونه وحركاته يعترف أنّه في تمام هذه الجهات لا بدّ أن يكون مرتبطًا بوجود يترّفع عن كلّ هذه الاحتياجات، وليس هذا الوجود إلّا الوجود الذي تدلّ عليه الفطرة، ويدلّ عليه العقل ـ كما تقدّم ـ وهو وجود الله تعالى، وقد أخبر الله ﷻ بذلك في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللهُ وَاللهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ﴾ [سورة فاطر: 5].

كما أنّ مشاهدة الإنسان لبديع خلقته، وإبداع تركيبه، وتناسق جميع ما في هذا الكون يعطيه دلالةً وافيةً على حكمة هذا الخالق، وقد ورد في دعاء الإمام الحسين عليه السلام في يوم عرفة أنّ هذه العطايا الإلهيّة حجّةٌ على الإنسان؛ لكونها من أوضح الطرق وأقربها للاستدلال على وجود الخالق الحكيم؛ حيث قال: «وأَوْجَبْتَ عَلَيَّ حُجَّتَكَ بِأَنْ أَلْهَمْتَنِي مَعْرِفَتَكَ، وَرَوَّعْتَنِي بِعَجَائِبِ حكمتك، وَأيقظتني لِمَا ذَرَأْتَ فِي سَمَائِكَ وَأَرْضِكَ مِنْ بَدَائِعِ خَلْقِكَ، وَنَبَّهْتَنِي لشكرِكَ وذِكْرِكَ، وَأوجبت عليَّ طَاعَتِكَ وَعِبَادَتِكَ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 57، ص 372].

2ـ ملاءمة التشريعات مع الحاجات المادّيّة للإنسان

ثمّ إنّ هذا الإدراك للحكمة إذا ضممناه إلى إدراك الإنسان لوجود حاجات مادّيّة أودعها الله ﷻ في خلقته يذعن الإنسان بأنّ التشريعات التي تأتي من هذا الخالق لا بدّ أن تكون متلاءمةً مع حاجاته، مقنّنة لرغباته؛ فلا تسمح له بالانفلات كما هو منطق المادّيّة، ولا تحرمه الملذّات كما هو منطق

الرهبانيّة.

الجهة الثانية: المعرفة الدينيّة والبعد المادّيّ

وقد أولت المعرفة الدينيّة اهتمامًا بهذا البعد في الإنسان؛ فجاءت تشريعاتها متناغمةً مع احتياجات الإنسان، ويتجلّى ذلك في موارد نذكر بعضًا منها.

1ـ الوسطيّة في التشريعات

انتهجت الشريعة طريقًا وسطًا في تلبية حاجات الإنسان، فبالرغم من اهتمامها البالغ بالجانب الفكريّ إلّا أنّها لم تهمل الجانب الحسّيّ والمادّيّ في الإنسان؛ فجاءت تشريعاتها كخليط بين الجانب الغيبيّ والجانب الحسّيّ؛ «فالمصلّي في صلاته يمارس بنيّته تعبّدًا فكريًّا، وينزّه ربّه عن أيّ حدٍّ ومقايسةٍ ومشابهةٍ، وذلك حين يفتتح صلاته قائلًا "الله أكبر"، ولكنّه في الوقت نفسه يتّخذ من الكعبة الشريفة شعارًا ربّانيًّا يتوجّه إليه بأحاسيسه وحركاته؛ لكي يعيش العبادة فكرًا وحسًّا، منطقًا وعاطفةً، تجريدًا ووجدانًا» [الصدر، موجزٌ في أصول الدين، ص 310].

فالتشريعات الدينيّة ليست ذات منحًى عقليٍّ بحتٍ، وليست مُغرقةً في المادّة والطقوس، بل جاءت بطريقةٍ تجمع بين هذين الجانبين في الإنسان، لتلّبي حاجة الإنسان وترتقي به.

2ـ الوسطيّة في ضبط غريزة الإنسان

وكما لبّت الشريعة الحاجة المادّيّة في الإنسان من جهة تشريعاتها؛ كذلك لبّت حاجات الإنسان النابعة من طبيعة تركيبته المادّيّة؛ كحاجته الجنسيّة، فقنّنت له طريقة ينتظم بها سلوكه في هذه النشأة، وتضمن له تلبية متطلّباته، ومن أبلغ التعبيرات التي جاءت لتكشف عن اهتمام الشريعة بهذا الجانب، قوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾ [سورة البقرة: 187]، فبيّنت أنّ العلاقة الزوجيّة التي تحثّ الشريعة عليها هي العلاقة التي تضمن للطرفين أن يكون بمنزلة اللباس للآخر؛ فكلّ واحدٍ من الزوجين يعدّ سترًا للآخر، وزينةً يتزيّن بها، وردءًا يحفظه، ومستراحًا يستريح إليه[1].

1 ـ هذا ما يستفاد من تشبيه الزوج باللباس.

الخاتمة

توصّلنا في هذا البحث إلى أنّ العلاقة بين المعرفة الدينيّة والأبعاد الوجوديّة للإنسان هي علاقة التكامل، وأنّ المعرفة الدينيّة قادرةٌ على تلبية حاجات الإنسان في جميع أبعاده؛ وذلك على إثر النتائج التالية:

1ـ أنّ أقرب تعريف للمعرفة الدينيّة هو: «ما أتى به الأنبياء والمرسلون الذين نزل عليهم الوحي؛ لتعليم الناس الطريقة التي يريدها ﷻ من عباده أن يسلكوها في حياتهم».

2ـ أنّ للإنسان أبعادًا متعدّدةً تشكّل رأس مالٍ له في مسيرته نحو الكمال، وهي أربعة أبعادٍ:

البعد الفطريّ، ويعني: مرجعيّة الفطرة في مقاييسه.

البعد العقليّ، ويعني: حاكميّة العقل في معتقداته.

البعد الأخلاقيّ، ويعني: أصالة الحسّ الأخلاقيّ في غاياته، وثبوت الاختيار في سلوكه.

البعد المادّيّ، ويعني: وجود آلةٍ تتناسب مع هذه النشأة في وصول الإنسان إلى كماله.

3ـ أنّ الفطرة هي أوّل مساهمٍ في المعرفة الدينيّة عند الإنسان، وقد قدّمت المعرفة الدينيّة دورين أساسيين في الفطرة، هما: دور التشييد، ودور الترشيد.

4ـ أنّ للعقل أدوارًا متعدّدةً ترتبط بالمعرفة الدينيّة، فهو يساهم في إنتاج أسس المعرفة الدينيّة، وإثبات إمكان فهم الدين، كما يضع الضوابط لإحراز الحجّة على الدين، وينظّم علاقات النصوص الشرعيّة، وفي قبال ذلك ترشد المعرفة الدينيّة العقل إلى حدوده، وتزوّده بمباحث للتفكّر.

5ـ أنّ البعد الأخلاقيّ عند الإنسان يتكوّن من:

الضمير الأخلاقيّ: وهو قدرة الإنسان على تمييز الفعل الحسن عن الفعل القبيح.

الاختيار: وهو قدرة الإنسان على السيطرة على أفعاله وتحمّل المسؤولية تجاهها.

6ـ يساهم البعد الأخلاقيّ عند الإنسان في تصحيح التكليف، وتقبيح العصيان، كما أنّ من خلاله يقرّ الإنسان بصحّة المجازاة، وصحّة إناطة السنن الكونية بأعمال الإنسان.

7ـ تربط المعرفة الدينيّة الإنسان بالقِيَم المطلقة، وتساهم في تنظيم دوافعه، وتدعم الفضائل الأخلاقية لديه، وتنظّم العلاقات الاجتماعيّة، كما أنّها تكشف له عن أسرار السنن الإلهيّة وتبيّن له دوره فيها.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

الأهوازي، يعقوب بن إسحاق ابن السكّيت، ترتيب إصلاح المنطق، مؤسّسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، ط 1، 1412 هـ.

إيريك، فروم، الدين والتحليل النفسي، ترجمة: فؤاد كامل، دار غريب للنشر

البحراني، يوسف العصفور، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، جماعة المدرّسين، ط1.

بولتزر، جورج، أصول الفلسفة الماركسية، ترجمة: شعبان بركات، المكتبة العصرية.

خسروپناه، عبدالحسين، انسان شناسى اسلامى [علم معرفة الإنسان الإسلامي]، نشر معارف، ط 2، 1395 ش.

الخميني، روح الله الموسوي، الأربعون حديثًا، ترجمة: السيّد محمّد الغروي، دار الكتاب الإسلامي.

الخوئي، أبو القاسم الموسوي، موسوعة الإمام الخوئي، مؤسسّة إحياء آثار الإمام الخوئي، ط1، 2007 م.

ديورانت، ويليام، دروس التاريخ، ترجمة: علي شلش، دار سعاد الصباح، ط 1، 1993 م.

الرازي، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط 1، 1979 م.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمّد، المفردات في غريب القرآن، مؤسّسة نشر الكتاب، ط 2، 1404 هـ.

رشاد، علي أكبر، فلسفة الدين، مركز الغدير للدراسات والنشر، ط 1، 2011 م.

الريشهري، محمّد، العقل والجهل في الكتاب والسنّة، دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع.

سروش، عبد الكريم، قبض وبسط الشريعة، ترجمة: دلال عبّاس، دار الجديد، ط 1، 2002 م.

شجارى، مرتضى، انسان در حكمت صدرايى [الإنسان في الحكمة الصدرائية]، نشر معارف، 1394 ش.

الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، دار الصدر، ط 5، 1428 هـ.

الصدر، محمدباقر، موجز في أصول الدين، تحقيق: عبد الجبار الرفاعي، مكتبة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 1، 2001 م.

الطباطبائي، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، منشورات إسماعيليان.

الطوسي، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، ط 1، 1375 ش.

العاملي، الشيخ مالك مصطفى وهبي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينيّة، دار الهادي، ط 1، 2005 م.

على تبار فيروزجايى، رمضان، معرفت دينى، حقيقت، ماهيت و ارزش [المعرفة الدينية، حقيقتها وماهيتها وقيمتها]، انتشارات بژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، ط 1، 1392 ش.

الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، دار الهجرة، ط 2، 1409 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، ط 3، 1388 هـ.

لاريجاني، صادق، المعرفة الدينية في نقد نظرية د. سروش، دار الهادي، ط 1، 2008 م.

المحاسبي، الحارث بن أسد (243 ه)، العقل وفهم القرآن، الكندي للطباعة والنشر، ط 3، 1983 م.

محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، دار الفكر.

مصباح اليزدي، محمّدتقي، معرفة الذات وبناؤها من جديد.

المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2010 م.

مطهرى، مرتضى، المجتمع والتاريخ، ترجمة: محمدعلي آذرشب، دار تنوير للنشر والإعلام، ط 1، 2019 م.

مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، انتشارات صدرا.

المظفر، محمدرضا، المنطق، جماعة المدرّسين، ط 1.

نصرى، عبدالله، مبانى انسان شناسى در قرآن [مباني علم معرفة الإنسان في القرآن]، سازمان انتشارات، ط 9، 1394 ش.

يوسفيان، حسن، دراسات في علم الكلام الجديد، ترجمة: محمّد زراقط، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي.

Refrence

Al-Tabataba'i, Muhammad Husayn, ***Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an***, Isma'ilian Publications.

Al-Bahrani, Yousuf al-Asfour, ***Al-Hada'iq al-Nadhira fi Ahkam al-Itra al-Tahira***, the Hawza Teachers Assembly, 1st edition.

Al-Sadr, Muhammad Baqir, ***Duroos fi Ilmil Usool***, Dar Al-Sadr, 5th edition, 1428 AH.

Al-Farahidi, al-Khalil bin Ahmed, ***Kitabul-Ain***, Darul-Hijrah, 2nd edition, 1409 AH.

Al-Tusi, Nasiruddin, ***Sharhul-Isharat wel-Tenbihat***, Al-Balagha Publications, 1st edition, 1375 Iranian Calendar.

Al-Misry, Ayman, ***Principles of Knowledge and Rational Approach***, the Arab Cultural Center, 1st edition, 2010 AD.

Erich, Fromm, ***Psychoanalysis and Religion***, translated by: Fu'ad Kamel, Dar Gharib Publications

Pulitzer, George, ***The Origins of Marxist Philosophy***, translated by: Sha'ban Barakaat, al-Assiyyah Library.

Will & Ariel Durant, ***The Lessons of History***, translated by: Ali Shalash, Dar Su'ad al-Sabah, 1st Editi, 1993 AD.