

الدين والدنيا - دراسة تحليلية لتصورات العلاقة بين الدين والدنيا - (١)

الشيخ صادق لاريجاني^(٢)

مدخل:

يمكن وضع العلمانية على بساط البحث والتدقيق من أبعاد مختلفة؛ وأحد تلك الأبعاد الأساسية هو البعد التاريخي. فالعلمانية - التي تعني، على العموم، «فصل الدين عن الدولة» -، تمثّل - من خلال ذلك البعد - الظاهرة التي تشكّلت في مسار التحوّل الفكري والاجتماعي والسياسي الغربي. فمن الناحية التاريخية كان أداء الكنيسة ونحوها؛ من تسلّط الباباوات في الغرب، هو أحد العوامل الأساسية لهذا الفصل. وكثير من الكتاب المسلمين ادّعوا بأنّه لا يوجد سبب لطرح مسألة العلمانية في العالم الإسلامي؛ لأنّ هذه الظاهرة تعدّ غريبة في الأصل، وقد ظهرت في آفاق الكنائس والباباوات؛ ومصدر ذلك هو ادّعاء الوساطة من قبل البابا بين الخلق والخالق. وحيث لا وجود لهكذا أمر في الإسلام؛ فلا معنى للجدل في هذا النوع من الفصل بين الدين والسياسة.

ولكنّ الحقيقية هي أنّ العلمانية نظرية فلسفية - سياسية مثل أي شيء له علاقة بالتاريخ، وفي هذه الحالة طبعاً، يجب - أيضاً - على المحقّقين

(١) هذه المقالة هي قسم من تحقيق مطوّل في «المباني الكلامية والفلسفية للحكومة الدينية» للمؤلّف نفسه.

(٢) أستاذ في الحوزة العلمية، من إيران.

المسلمين أن ينتبهوا لذلك، وأن يتحدثوا برأيهم في هذا المجال؛ سلباً أو إيجاباً.

ولكن ما هي هذه النظرية الفلسفية - السياسية؟

يمكن تصوّر وجهين مختلفين لها:

١- الدين منفصل عن الدولة، ولا تتناول التعاليم الدينية أي نوع من السياسة.

٢- الدين منفصل عن الشؤون الدنيوية للإنسان، وإدارة هذه الشؤون؛ سواء كانت السياسية، أو الاجتماعية، أو الاقتصادية، بل (الدين) هو مهديّ للناس.

كما هو واضح، فإنّ النظرية الثانية أشمل من النظرية الأولى، فهذا -طبعاً- يستطيعون أن يفرّقوا نوع الاستدلالات التي يطرحونها في الدفاع عنها أو نقدها؛ بالاستدلالات التي يستخدمونها في الدفاع عن النظرية الأولى (أو نقدها).

وتجدر الإشارة إلى أنّ الرغبة في هذه المقالة طرح العلمانية بهذا المعنى الموسّع لها. بالنظر إلى مسألة أنّ العلمانيين يسعون إلى أن يقدّموا الاستدلالات المبنية على عدم تدخّل الدين في شؤون الدنيا، سنطرح بداية لجزء من التصرّوات المتعلقة بـ «علاقة الدين بالشؤون الدنيوية»، ومن ثمّ سنبحث آراء المدافعين عن العلمانية، حسب هذه التصرّوات.

دور المعارف العملية في إدارة المجتمع:

من الضروري -كمقدّمة للنقاش- تبين دور المعارف العملية في إدارة المجتمع؛ فإدارة المجتمع هي من صبغة الفعل الإنساني، وهذا النمط بحاجة إلى المعارف العملية. في الوقت الذي يُقدّم الإنسان على تنظيم العلاقات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية لمجتمعه؛ طبعاً سيفكر

أنه «ماذا عليه أن يفعل»، و«ما هي الأمور التي تشكل الغاية النهائية»، و«بأي وسيلة يمكن أن يحصل على هذه الغايات النهائية»^٩.

كثيرون من الفلاسفة يعتقدون أن كل فعل اختياري للإنسان هو مبرر بغاية وهدف ما، حتى الأفعال التي تتصوّرُها أعرافهم أنّها تافهة وعبثية، هي في النهاية لها غاية؛ تلك الغاية التي يمكن أن تكون خيالية وليست واقعية. وواقعاً، إنّ كلام هؤلاء المفكرين مفاده أنّ إرادة الإنسان لا تتحرّك من دون تصوّر لغاية أو هدف، ولا تصير فعلاً دون وجود الغاية.

من الممكن أن لا يقبل الجميع هذا الكلام. ولكن، لا يمكن إنكاره على أيّ حال؛ حيث لا بد أن تكون الأفعال الإنسانية الفكرية مبرّرة بغايات وأهداف. حتى لو قبلنا أنّها لا يتصوّر في الأفعال العبثية أي نوع من الغايات، لا نستطيع أن ننكر أنّ للأفعال الفكرية غايات وأهدافاً، وتلك الأفعال التي يريدون أن تصبح متّصفة بالفكرية، يجب أن يظهر لها نوعاً من التبرير؛ من حيث الغايات، والقيم، والمنافع، والمعايير. وإدارة المجتمع هي من هذا القبيل. فالمقصود من إدارة المجتمع ليس إدارته كيفما كان، بل المقصود هو الإدارة التي تكون حكيمة؛ حيث يقبلها الناس العاقلون. وهكذا، فإنّ كل ظاهرة إدارية في المجتمع لا تحدث إلا إذا برّرت بالقيم، والطموحات، والواجبات العقلية والأخلاقية.

وأمام التوجيه الفكري والأخلاقي للأفعال، نحن بحاجة إلى نوعين من المعرفة والتحكيم:

الأول: معرفة الغايات، والطموحات، والقيم، وما يجب وما لا يجب: هذا النوع من المعرفة أو التحكيم هو معياري (normative). وفي فلسفة الأخلاق (Ethics) كان -ولا يزال- النزاع والنقاش المهّمّان قائمين في نوع المعارف المعيارية وماهيّتها؛ فالبعض يعدّ تحكيمياً كهذا تحكيمياً إنشائياً، والبعض الآخر يعدّه اعتبارياً، ومجموعة ثالثة تعدّه تكوينياً. وهذه الفئة الأخيرة نفسها على خلاف كبير في تصوّرها «التكويني».

الثاني: المعرفة المتعلقة بطريقة تحصيل هذه القيم والأهداف: هذا

النوع من المعرفة هو من دون شكّ ليس معرفة معيارية - أيضاً -؛ لأنّ - هناك - معارف أخرى تتعلّق بالتكوينيّات. فعلاقة الوسائل والغايات هي علاقة تكوينية قائمة على العلة والمعلول؛ ولذا يكون الكشف عنها عمل علم وفلسفة (في حال كانت تمتلك هكذا قدرات في داخلها) ، وليس علوماً معيارية.

الآن، يجب أن نرى في أيّ مرحلة يتدخّل «الدين» في مجال إدارة المجتمع؟ وأين يؤدّي أو يستطيع أن يؤدّي الدين دوراً في المعارف المعيارية أو في المعارف التعليلية (العلّة - المعلول)؟ وهل يملك الدين - أصلاً - تصرفاً كهذا؟ وهل إنّ العقل الإنساني؛ من حيث استقلاليّته وأصالته يمنع هكذا تدخّلات؟

أربعة تصوّرات عن تدخّل الدين:

في مقام إدارة الشؤون المختلفة للمجتمع البشري، هناك أربعة تصوّرات مختلفة ممكنة عن تدخّل الدين، وجزء من هذه التصوّرات هو في النهاية غير مقبول أو أنّه بحاجة إلى تنقيح.

أ. **التصوّر الأوّل:** إنّ الدين مؤثّر في الناس، وفي ظهور القيم والغايات؛ حيث يقال: إنّ الدين هو الذي يضفي صفة الحسن أو القبح على الأشياء من خلال الجعل المولوي، فالْحُسْنُ والقُبْحُ منسوبان للأمر والتشريع الإلهيين، فما كان يريده الله فهو حسن، وليس أنّ الله يريدها لأنّها حسنة.

ب. **التصوّر الثاني:** إنّ الدين له مدخليّة في الكشف عن الهدف النهائي والأهداف المتوسّطة لأعمال الإنسان، فهذا التصوّر لا يقول إنّ الدين يوجب الواجبات ويخلق الأفعال الحسنة، بل يدّعي أنّ الواجبات والأعمال الحسنة لها وجود مستقلّ، والدين ينزع الستار عنها ويزيل الجهل الإنساني عنها فقط.

ج. **التصوّر الثالث:** إنّ تدخّل الدين يكمن في إيجاد طرق تحصيل القيم والكمالات والمصالح، واجتناب ممارسة الفساد والشرّ. وادّعاء

هذا التصوّر هو أنّ الإنسان نفسه لا يوجد لديه إدراك كافٍ لهذه الطرق؛ فمعرفة الأهداف شيء ومعرفة طرق تحصيلها شيء آخر، والناس في كلا الأمرين بحاجة إلى تدخّل الدين وتوصياته النيرة.

د. التصوّر الرابع: ومفاده عدم علاقة الإنسان بأصل تدخّل الدين في الشؤون الدنيوية، فضلاً عن أسس هذا التدخّل وركائزه، والمهم هو أنّ الدين لديه تدخّل عملي في قضايانا كهذا وبالنسبة إلينا؛ بوصفنا مؤمنين بهذا الدين ليس لنا إلا الامتثال لأوامره ونواهيه، فالقضية الرئيسة بالنسبة إلى المتديّن هي في تدخّل الدين في هذه القضية أم لا؟ بغضّ النظر عن منشأ هذا التدخّل وأصله؛ إذ الثابت لديه أنّ خالق الناس والمشرّع لهم له حقّ التدخّل حصراً لتحديد وظيفة الإنسان في مجالي الاجتماع والسياسة؛ حيث غُيب الدين عن هاتين الساحتين الهامّتين في الحياة الدنيا.

وبقليل من التأمل يتّضح أنّ الصورة الرابعة هذه ليست صورة في معرض توضيح الصور الثلاث المذكورة أعلاه، بل هي امتداد لها، ولكن -على أيّ حال- هي -بحدّ ذاتها- صورة عن تدخّل الدين في الشؤون الإنسانية.

وفي ما يأتي نضع الصور الواحدة تلو الأخرى في موضع النقاش.

دراسة التصوّر الأوّل لتدخّل الدين؛

بناء على ما تقدّم، فإنّ هذا التصوّر يدّعي أنّ الدين يتدخّل في أصل بناء الأهداف وإظهار القيم. فطالما أنّ الدين لم يأمر بالشيء، فلا يصبح حسناً.

إنّ هذا التصوّر عن تدخّل الدين من الواضح أنّ لديه صبغة الأشعرية، ولا يستطيع أن يرتّب ذلك على الأساس المنطقي؛ فإنّ رأياً كهذا، بالإضافة

إلى أنه متناقض مع بديهيات العقل العملي، لديه -أيضاً- مشكلة داخلية ما؛ فإن كانت «الواجبات» تصبح «واجبة» بالأمر الإلهي، فمن الذي قال إن «الواجب» يتبع الأوامر الإلهية المولوية (التشريعية) في تحققه وصيرورته «واجباً»؟

والواقع، أن إرجاع هذا «الواجب» إلى أمر آخر من جهة الله ستجعل المسألة أكثر تعقيداً، وستضعنا في مواجهة مع نوع من التسلسل اللامتناهي. وإرجاع ذلك إلى مصدر آخر غير الأمر الإلهي، يجعلنا من البداية غير محتاجين لإسناد «الواجبات» إلى الأمر الإلهي.

والمسألة في باب الحسن والقبح، هي -أيضاً- نفسها تماماً، فلا يمكن إسناد الحسن والقبح إلى الطلب أو الأمر الإلهي؛ ولذا، فإن تقبّل استقلالية الجيد والسيئ والحسن والقبح بالمعنى الذي صورته الإمامية والمعتزلة وكثير من فلاسفة الأخلاق هو بمقتضى التأمّلات الحكيمة، بل هو يتطابق مع شهود العقل العملي.

ورغم ذلك، فإن الدين والشريعة يستطيعان التأثير بشكل آخر، في خلق القيم وإبداعها. ويستطيع الدين أن يهيئ إمكانيّة تحقق مصداقي من «الواجبات» و«الحسنات»، حيث لم يكن يمكن أن يتحقّق بدون الدين. توضيح هذا: هو أن التعبّد بالأمر الإلهي والامتثال للطلب الربّاني هو بحدّ ذاته من «واجبات» العالم وحسناته، بل على رأس جميع الواجبات والحسنات. فإذا امتثل الإنسان للأمر الإلهي؛ فقد فعل مصداقاً عن «الحسن». ولكن من الواضح أن الامتثال للأمر الإلهي وإطاعة المولى غير ممكنة بدون وجود أمره أو طلبه (الشوق، الحب). وبتعبير علماء الأصول «الامتثال» و«التعبّد» هما مقولة بحاجة لوجود الأمر أو وجود مبادئهما على نحو يكون هناك إمكانيّة لنسبة الفعل إلى الله. والدين في هذا السياق لم يفعل الحسن حسناً، ولم يفعل «الواجب» واجباً، ولكن هيئاً إمكانيّة التحقق الفردي منهما، حيث لم يكن ممكناً إيجادهما بدون أمر الشريعة. فإذن، يستطيع الدين أن يكون بمعنى الخالق والمظهر للقيم (في

العالم الخارجي)، وهذه ليست بالمسألة القليلة.

وكثيراً ما يرى كُتَّابٌ يدَّعون أنّ الإنسان لو استطاع أن يعلم جزءاً من مصالحه ومفاسده، فلا حاجة بعدها للدين. والإنسان بنفسه سيأخذ على عاتقه إدارة أمور المجتمع. وبناءً على ذلك يصبح تصرّف الدين وتدخله في الشؤون الدنيوية هذه لاغياً (إذا لم يكن معترضاً عليه).

والجواب على هذا الكلام هو:

أولاً: لا يمكن الوثوق بأيّ حال بأنّ الإنسان يستطيع في مجال إدارة شؤون المجتمع أن يحيط علماً بجميع جوانب مصالحه ومفاسده. ولكن لا يعنينا تحليل هذا الكلام الآن، وسنقدم في النقاشات القادمة له تفصيلاً.

ثانياً: إنّ محض معرفة الإنسان بالمصالح والمفاسد لا يلغي وجود الشريعة. بالإضافة إلى أنّ الشريعة والدين يريدان إدارة المجتمع الإنساني على نحو يمكن معه تحصيل الحاجات الفردية والجماعية للإنسان، فإنّهما يريدان أن تتخذ صورة هذه الإدارة في نطاق التعبّد والعبودية.

إنّ الله -تعالى- يهيئُ ظرفاً، بحيث يستطيع الإنسان أن يصل لمقام القرب - حسب ما يُتاح له -، كلّما كان ذلك عبر العبودية التي كنهها الربوبية. وكم هو الفارق بين هذه «الرؤية» المضيّقة على تسامح الإنسان، حيث «نكون نحن من ندير المجتمع؛ ما كان هناك حاجة للطريقة» وبين هذه «الرؤية الإلهية»، حيث تحكم الأوامر والنواهي الإلهية، حتى في المجالات الجزئية للأمور التي يكون الإنسان بنفسه مستقلاً فيها وينالها بالكشف عنها؛ لتكون التكاليف الإلهية تشريفاً إلهياً للعباد، فالتكليف بالواقع ليس تكليفاً، بل هو تشريف. وهو ظرف لإبراز العبودية. وقد أراد الله أن يبيّن نفسه؛ لينطلق العباد، بحسب هذه الإرادة، ويحصلوا على رضاه. وبهذه الوسيلة يصلون للقرب من الحقّ.

ومن قال إن النقاش كان عن أصل تدخل الدين في إدارة المجتمع وليس في إمكانية بناء التعبد؛ ذلك أن كل الكلام هو عن ذات الشيء؛ إذ إن الدين والشريعة في الوقت الذي يشرفان على إدارة المجتمع، يرومان دائماً إلى الغرض الأنبل والهدف الأسمى، وذلك ما يوصل العبد بعالم النور.

وقد نظر بعض علماء الأصول إلى الآية الشريفة ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^(١) بهذا المعنى نفسه، واعتبروا (على خلاف الظاهر الأولي للآية) أن المقصود من الآية: أن الأمر الإلهي هو لإيجاد الظرف الذي يستطيع فيه العباد أن يعبدوا الله بإخلاص. فهم اعتبروا أن عبارة «ليعبدوا الله» ليست كونها مفعولاً ظاهراً أولياً، بل هو بعيد؛ لأن فعل الأمر لا يتعدى إلى مفعولين بدون واسطة، بل يتعدى بنفسه إلى المفعول الأول فحسب، والعبارة هنا في رتبة المفعول وليست مفعولاً به لـ «أمروا»، فليس مقصود ذلك أنهم أصبحوا مأمورين بالعبادة (فالأمر إرشادي)، بل المقصود من «ليعبدوا الله» هو مبتغى الأمر؛ يعني أنهم أمروا لكي يعبدوا (يعني ليستطيعوا أن يعبدوا).

وبهذا السياق نفسه يقال: إن جميع الأوامر التوصلية تبطل من دون نية القربة، فالأمر بتطهير الأشياء النجسة، هو في الوقت نفسه بحاجة لنية القربة؛ لكي يصبح عبادة. وكأن للدين والشارع في كل أمر توصلي له غرض على وجهين:

الأول: غرض سفلي؛ حيث يتحقق بمجرد أداء المتعلق، ولو بدون نية القربة. والثاني: غرض علوي؛ حيث يتحقق بمجرد نية القربة؛ وهذا هو في النهاية الغرض الأساس من الأمر.

خلاصة الحديث: إن ما يقوله الأشاعرة في أن تدخل الدين في الخلق يُعدّ من القيم العامة نفسها ليس صحيحاً، ولكن الدين يستطيع أن يكون له دور في خلق مصاديق الحسن والواجبات الأخلاقية.

(١) البيّنة: ٥.

دراسة التصور الثاني لتدخل الدين:

ادعاء هذا التصور يتمحور حول أنّ الدين مؤثر في معرفة الأهداف العملية؛ فإنّ الدين حتى لو لم يكن مقوِّماً للواجبات والنواهي والحسن والقبح، ولكنّه يمكن أن يكون كاشفاً عنها. فالإنسان لا يستطيع أن ينال جميع الأهداف والكمالات من تلقاء نفسه، وهو بحاجة إلى الدين حتى يتمكن من إدراك هذه الغايات وتحقيقها.

وبتصوّرنا؛ إنّ هذه الصورة المبدئية صحيحة، ولو أنّه من الضروري أن نقيدها إلى حدّ ما. ويمكننا أن نقول: إنّ بعض الأهداف والغايات يمكن الوصول إليها من قبل الإنسان، مثلاً القرب من الكمال المطلق هو غاية، بل غاية الغايات، وليس مستبعداً أن نقول: إنّ العقل البشري يدرك ضرورة هذا التقرب إلى الكمال المطلق (في حال كان هناك إقرار بمتعلّقه)، وهكذا بعض الأهداف يكون بعضها قريباً من بعض، ولكن في الوقت ذاته هناك مجموعة من الأهداف الطولية التي تؤدّي في النهاية إلى الكمال المطلوب، ولا يمكن للإنسان أن يصل إليها. وأصل ذلك هو عدم معرفة علاقة العلة والمعلول التي ستكون موضع النقاش في الصورة الثالثة.

بناءً عليه، إنّ كون الدين مؤثراً في تعيين هذه الأهداف الطولية وتبيينها هو احتمال معقول بالكامل. وإذا كنّا نحن من نقول بكثرة الانحراف في الأهداف؛ يصبح هذا الاحتمال على قدرين؛ بمعنى أنّ الهدف النهائي ليس واحداً فقط، فالقيم المستقلة والمطلقة متعدّدة، مثلاً: إنّ صدق الكلام لديه قيمة مطلقة ومستقلة، وقتل النفس بلا سبب لديه قبح مستقلّ ومطلق، وهكذا. وهذا لا يعني أنّ جميع هؤلاء يعودون إلى قيمة مستقلة ومطلقة واحدة؛ يعني إلى «التقرب إلى الكمال المطلوب».

وفي هذه الصورة فإنّ احتمال أنّ الدين يساعد الإنسان في تبيين الأهداف النهائية؛ يصبح معقولاً بالكامل. ولا يوجد أيّ دليل يثبت أنّ الإنسان محيطة بجميع القيم المطلقة.

خلاصة ذلك:

أولاً: إنّ الإنسان بحاجة إلى الدين في معرفة جميع الأهداف المستقلة (هذه الحاجة محتملة بالتأكيد، وهذا المقدار كافٍ لتصحيح التمسك بالدين).

وثانياً: إنّ الحاجات الطولية موجودة بكثرة، حيث لا حول للإنسان بالمعرفة القطعية بها، بأيّ شكل من الأشكال؛ لأنه لا يعلم أيّ هدف يؤدي إلى الهدف النهائي. وهذه المسألة ترتبط بالصورة الثالثة ارتباطاً وثيقاً.

لهذا، إنّ الصورة الثانية هي -بتصوّرنّا أيضاً- صورة صحيحة، ولو أنّه يجب أن نقيدها ونحدّها إلى حدّ ما.

بحث التصور الثالث لتدخّل الدين:

إنّ الصورة الثالثة لتدخّل الدين تقوم على فرضية أنّ طرق الوصول إلى الأهداف ليست دائماً واضحة للناس، وفي كثير من الأوقات يكون فهمها حسب المبدأ فوق قدرة الإنسان. لنفترض أنّ الأهداف النهائية للإنسان (أو الهدف النهائي) يمكن إدراكها بقوة العقل، أمّا ما هي الوسائل المؤدّية إلى هذه الغاية؟ وبأيّ وسائل يعمل للوصول إلى هذه الأهداف؟ فذلك أمر خارج دائرة العلم الإنساني. نعم، يمكن القول - في ما خصّ بعض هذه الوسائل - إنّّه يوجد نوع من الثقة، فمثلاً: على أثر التجارب الاقتصادية يمكن الاطلاع على نوع من العلاقات بين العرض والطلب وقيمة البضاعة، ولكنّ هذه المعارف محدودة جداً، ولا تتجاوز حدّ كونها نوعاً من التخمين. إنّ الإنسان المتديّن لديه إيمان بالكمال المطلق، والقرب من هذا الكمال المطلق هو هدفه النهائي. فما هي طبيعة الأفعال التي تؤدّي به إلى هذا القرب من الكمال الذي يشكّلها جسده الدائم، بحيث يرى مطلوبه بالرجوع إلى الدين بشكل أساس؛ نظراً لهداية الدين في وادي الجهل والظلمة الإنسانية اللامتناهي: ﴿اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ ءَامَنُوا يُخْرِجُهُم

مِنَ الظُّلْمَتِ إِلَى النُّورِ ﴿١﴾. وقد أشرنا سابقاً - وسيأتي أيضاً لاحقاً بالتفصيل - أنه حتى لو افترض العلم بجميع الأهداف ووسائل الوصول إليها، فلا يزال الدين وتدخله في الشؤون الإنسانية متصوراً. ولكن الحديث فعلاً هو عن الواقعية، تلك الواقعية التي لا يمكن لأحد أن ينكرها؛ حيث إن طرق الوصول إلى الأهداف والغايات - حسب المبدأ - محجوبة عن الإنسان، إلا في موارد خاصّة؛ لوجود نوع من الظنّ أو الاطمئنان بالنسبة إليها.

ويوجد حديث لأحد المفكرين عن علاقة المعرفة الدينية والمعرفة العملية؛ حيث إنّه في سياق نقد الادّعاء بأنّ المعارف العملية مشتقة من المعارف الدينية، يفترض من هذه البداية أنّ المعارف الدينية والمعارف العملية ممكنة، ويقول: من دون هذا الافتراض، لا جدوى من النقاش في اشتقاق المعرفة العملية من المعرفة الدينية.

إنّ هذا الحديث غريب جداً؛ فأصل حديث الأشخاص الذين يعتبرون أنّ المعارف العملية مدينة للمعارف الدينية، ينطلق أساساً في هذا الادّعاء المختفي؛ أنّ المعارف العملية - بدون الاستعانة بالدين - لا وجود لها. وما رأيناه سابقاً أنّ المعارف العملية لها ركنان: الأوّل: معرفة الأهداف. والآخر: معرفة الوسائل المؤدّية لهذه الغايات؛ إذ هي نوع من المعارف العملية. لذا، فالتردّد في قدرة المعارف العملية يعود إلى أحد هذين الركنين: فإمّا أنّنا لسنا مستقلّين في معرفة الأهداف، وإمّا أنّنا لا نستطيع بمفردنا أن نسلك طرق الوصول إليها. وهذه التردّدات هي أصل نوعية الأشخاص الذين يعتبرون تدخل الدين في مجال العمل أمراً ضرورياً. ولهذا، إنّ الشروع بالنقاش هو نفي هذه التردّدات، والبناء على إمكانية المعارف العملية يُعدّ مصادرة للمطلوب وتسهيلاً للمسألة.

خلاصة الكلام: إنّ موقف علماء الدين بالدقّة هو هذا: نحن لدينا

إيمان بالكمال المطلق، ونعتبر القرب منه هو آخر أهداف الإنسان، ولكننا لا نعلم طريق الوصول إلى هذا الكمال النهائي، وقد أتى الدين ليبين هذا الطريق، ويعين طلاب السير في هذا الطريق.

ويعدّ هذا الموقف حكيماً ومتيناً بالكامل، وأقوال هذا المفكر في مقابلهما سخيصة؛ لأنه يطرح المسألة ارتكازاً على وضوح ما هو تكليف الجواب.

لذا، فالصورة الثالثة عن تدخّل الدين في الشؤون الدنيوية، لا إشكال فيها، بل ربما هي أفضل صورة من بين الخيارات المختلفة.

بحث التصوّر الرابع لتدخّل الدين:

كما تحدّثنا، إنّ حصيلة هذا التصوّر أنّه بصرف النظر عن العلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة العملية، إنّ أساس العمل في الشؤون الدنيوية هو الدين. فالمسألة المهمة هي أنّ هكذا طريقة عملية مبنية على علاقة الخالق بالمخلوق، ولأنّ الله أمر بطريقة سياسية واجتماعية واقتصادية خاصّة؛ فإنّ الامتثال لأمره واجب، ولا يمكن تجنّب هذا الأمر. فالأمر الضروري في هذا التصوّر هو أن يعرف الإنسان ربّه، ويستمع لأمر عقله في الامتثال المطلق لأوامره ونواهيه.

بناءً على ذلك، حتى لو سلّمنا بأنّ المعارف العملية ميسّرة بدون المعرفة الدينية، لا نستطيع القول: إنّ الدين لا يملك نظاماً سياسياً خاصّاً؛ فطالما أنّ الله أمر بنظام خاصّ؛ فالامتثال له واجب. والمسألة لا تدور صرفاً حول علاقة معرفة المعارف الدينية والمعارف العملية، بل تصبح متعلّقة أيضاً بعلاقة الخلق بالخالق^(١).

إنّ الله مالك جميع المخلوقات؛ ولهذا إنّ الوجود، والحياة، وجميع الصفات الكمالية الموجودة بالفعل هي من عطائه. ونحن البشر أيضاً

(١) ظاهر، عادل: الأسس المنطقية، ص ٢٢-٢٣.

موجودون في أنحاء وجوده القائم بالفيض والرحمة؛ ولهذا السبب نحن ملزمون بطاعته المطلقة وليس لنا استقلالية عنه.

فهذا التصوّر مبني بوضوح على مقدمتين:

أنّ المخلوق، في أيّ حال وفي أيّ فعل؛ يُعدّ ملزماً بطاعة خالقه. وهكذا تكون طاعة مطلقة لا قيد فيها ولا شرط.

أنّ المؤمنين أمروا أن يشيدوا بنيان المجتمع الإسلامي على أساس التعاليم الإسلامية.

ويعلّق هذا المفكّر في كتابه بشكل مفصّل على هاتين المقدمتين وينتقدهما؛ حيث يقول فيما خصّ المقدمة الثانية:

أولاً: رفض بعض الباحثين المسلمين هذه المقدمة، ولم يقبلوها على أنّها مقدّمة صغرى، وهم يدّعون أنّه لا توجد نصوص ترسم نظاماً خاصاً للمجتمع الإسلامي. ولكن في الوقت نفسه؛ فإنّه لم يصرّ، ولو قليلاً، على هذا الإشكال، وأدعى أنّ هذا النزاع ديني داخلي وليس فلسفياً.

ثانياً: هذه المقدمة لا تتوافق مع الأسس الفلسفية لمعرفة الله، حيث إنّ أحد أهمّ هذه الأسس هو: أنّ الله جعل الإنسان قادر على معرفة القيم؛ حتى يستطيع معرفة الله. ووجود قدرة واستعداد مماثلين لا يتوافق مع المقدمة الثانية؛ لأنّهم يستنبطون تشكيل النظام الإسلامي؛ وفقاً للأوامر والنواهي الإلهية بشكل مطلق وغير مقيّد بزمان ومكان. وهكذا لم يبقَ مكان للمقاييس الإنسانية وتشخيص الأهداف والغايات العملية من جهة الإنسان. وعندما يكون أساس كافّة الأمور منظماً على أساس هذه الأوامر والنواهي المجرّدة من الزمان والمكان؛ فأيّ مجال يبقى للإنسان من أجل التقويم ومعرفة الأهداف والغايات العملية؟

إذن، المقدمة الثانية غير متوافقة مع الاستقلالية الإنسانية في معرفة

المقاييس ووظيفة الإنسان في تشخيص القيم ومن ناحية أخرى، إن معرفة مماثلة ضرورية هي من أجل معرفة الله.

فإن لم نستطع مستقلين أن نفهم القيم والمقاييس، فكيف نستطيع أن ندرك أن الله خير مطلق، وكل ما يقوم به حسن وما إلى ذلك؟ وكثير من تحقيقاتنا هي قيمة بالنسبة إلى الله، والوصول إلى المعرفة المستقلة عن هذه القيم متوقف على الموهبة التي أودعها الله في الإنسان.

في النهاية، الإشكال هو الآتي: من المسلم به أن الله يريد لعباده أن يعرفوه. وهذه المعرفة تتوقف على قدرة الإنسان ودوافعه للاطلاع على القيم والغايات. وهذه القدرة هي في تضارب مع مجموعة القوانين التي يحث عليها النظام المعيشي بالمعنى العام بشكل كامل؛ فإذن، لا وجود لمجموعة مماثلة من القوانين.

هذه كانت خلاصة الإشكالية، وبتصورنا إنها إشكالية غير مبررة بالكامل؛ لأنه:

أولاً: في معرفة الله، ما هو ضروري العلم بعظمة الكمال وحسنه أو خيره، وليس العلم بجميع تجلياته وتمظهراته الوجودية، كما أن العلم بجميع مصاديق الشر ليس ضرورياً أيضاً. ونحن لكي نحكم أن «الله خير محض»، و«أن الله عادل»... لسنا بحاجة إلى أكثر من هذا؛ كي نفهم أصل مفهوم الحسن والقبح والكمال والعدالة، وأن نعلم هذا - أيضاً -. مثلاً: نحن نعلم أن الكمال من حيث هو كمال يكون خيراً، ونعلم أن الله هو الكامل المطلق؛ لذا نقطع بأن «الله هو خير مطلق». وهذا الحكم لا يستلزم أن نكون على علم بجميع مصاديق الخير، كما أنه لا يستلزم أن نكون على علم بجميع مصاديق الشر.

ثانياً: إن العثور على الخير لا يستلزم دائماً العثور على طرق الوصول إليه. فلو افترضنا أن الله أعطى هذه القدرة للإنسان؛ ليستطيع أن يعلم الخير والشر. ولكن لا يوجد دليل على أن الإنسان يعلم

-أيضاً- طرق الوصول إليها، وأنه قد أعطيت له هكذا قدرة.
فمن الممكن تماماً أنّ الإنسان نفسه العارف بالغايات، في
مجال طرق الوصول إلى تلك الغايات؛ أن يسير خاطئاً.

إنّ الإنسان المتديّن يعلم أنّ القرب من الحقّ ولقاءه غاية الدين
الأسْمَى. ولكنّ الكثير يقعون بالخطأ في طريقهم لتحقيق هذه الغاية،
ويقطعون -كثيراً- الطرق الضخمة التي لا تعود إلا بخسارة الأشياء
العائدة لسالكها.

ومع فتح إمكانية الجهل الإنساني بطرق الوصول إلى الأهداف
والغايات، يفتح طريق تدخّل الدين والأمر والنهي، ويبطل ادعاء تعارض
ذلك مع مسألة الاستقلال الإنساني في فهم الغايات ومصاديق القيم.
وما رأيناه هو من معرفة الله الذي أوجب هذا الاستقلال، ولا يُقال بأكثر
من هذا؛ حيث لا يجب على الإنسان تحصيل مفهوم الخير والكمال بشكل
مستقلّ عن الشرع، وله أن يحكم أنّ «الله خير محض»... وهذا كلّه يتوافق
مع الجهل الإنساني بمقدّمات الوصول إلى الأهداف والغايات. وحتى أنّه لا
يتنافى -أيضاً- مع جهل الإنسان بأجزاء الغايات والخيرات.

يُقَلّ هنا النقاش عن المقدّمة الثانية. ولكن طرحت أيضاً إشكالات
بالنسبة إلى المقدّمة الأولى، حيث سنعالج جزءاً من هذه الإشكالات
لاحقاً.

وجوب الامتثال المطلق:

ما قد مرّ كان إحدى مقدّمات التصرّو الرابع هذا؛ حيث إنّنا ملزمون
بالمطلق بامتثال الأوامر والنواهي الإلهية. وأن يتدخّل الدين أو لا يتدخّل
في الأمور السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع، فهذا أمر يُفهم
بالرجوع إلى متون الكتاب والسنة، وإن وجدت أوامر ونواهٍ، فلا يجب
أن نتعاس في إنجازها والامتثال لها. وكلّ فقيه ومحقق إسلامي يعلم
ضميرياً أنّ الإسلام عموماً لديه كلام في باب كيفية المعيشة، والحياة،

والسياسة، والاقتصاد، والعلاقات الاجتماعية. ولو أنّ بعض الشموليين ينكرون هذه الأحكام والتوصيات، ولكن لا أحد يقدر على إنكار التدخّل العامّ للدين في هذه المجالات. وما هو موضوع الإلزام لنا هو الأوامر والنواهي نفسها. وما هي علاقتنا -نحن- بالمعرفة العملية: أهي مشتقة من معرفة الدين أو لا؟ وما هو متعلّق بنا هو العثور على الأوامر والنواهي الإلهية والامتثال لها؟^(١)

وفي الفقرة السابقة درسنا بعض الإشكالات المتعلقة بوجود الأوامر والنواهي الإلهية في نطاق الحكومة، والسياسة، والاقتصاد، والمجتمع. والآن يصل الدور إلى وجوب الامتثال المطلق. فالبعض يعيب هذا الحكم العقلي ويجعلونه على نحو محدود وضيق بحيث تسقط الفعاليّة. والمسألة الأساس هي: أنّه يجب أن نرى لدى أيّ اعتبار يكون وجوب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية؟ وما هي الأمور التي تؤدي إلى اعتبارنا الامتثال لهذه الأوامر والنواهي واجباً ومطلقاً؟ وفي البداية يرفض البعض احتمال أنّه بمحض القدرة الإلهية المطلقة؛ يكون نتيجة هذا وجوب الامتثال. فما هو واضح أنّ قدرة الأمر وحدها لا تستطيع أن تثبت له هذا الحقّ؛ بحيث يريد من الآخرين الامتثال لأوامره ونواهيّه.

وعلى هذا، فبمجرّد أنّ شخصاً يقوم بالإرادة الفعلية ومراده متعلّق بذلك؛ لا يستطيع وحده أن يكون مقياساً لامتثال الآخرين، حتى لو كان ذلك الشخص إنسانياً؛ بحيث إنّ إرادته لا تتعلّق إلا بالخير، بل محض هذه الإرادة غير كافٍ -أيضاً- من أجل وجوب الامتثال؛ يعني أنّه لا يثبت هذا الحقّ للأمر؛ بحيث إنّ «يجب» على الآخرين أن يسلموا رقابهم لأمره ونهيه. نعم، من الممكن للإنسان عن طريق تعلّق إرادته بفعل أن يكشف أنّ ذلك الفعل الممّلك للخير هو أخلاقي، ولذا، يجد وجوب الامتثال من

(١) ظاهر، عادل، الأسس المنطقية، م.س، ص ٢٦٢.

هذه الجهة^(١).

حال المسألة هو أنه إذا كانت القدرة المطلقة أو الإرادة من تلك الجهة التي هي إرادة، لا تستطيع أن تكون معياراً للزوم الطاعة؛ فإذن، ما هو وجه الإلزام في إطاعة أوامر الله ونواهيه؟

ويمكن طرح ثلاثة احتمالات في الجواب على هذا السؤال؛ بحيث تكون الجامع لكل من الأجوبة الثلاثة هو أن لها نظرة عامة عن علاقة الإنسان بالله أو عن علاقة الله بالعالم.

الاحتمال الأول: إنَّ سرَّ إجبارية الامتثال للأوامر الإلهية هو الشيء نفسه الذي يلزم كلَّ محكوم أن يطيع أمر الحاكم. والله هو حاكم كلِّ العالم. ولهذا السبب نحن ملزمون بإطاعة أوامره.

الاحتمال الثاني: إنَّ الله هو خالقنا، ونحن مدينون له بوجودنا. فسرَّ إلزامية طاعة الله، هو نفس الانتماء إلى الحياة؛ شيء يشبه وجوب طاعة الوالدين، حيث إنَّ حياتنا بالعموم مدينة لهما.

الاحتمال الثالث: إنَّ الله خالق كلِّ الدنيا، ولهذا، فإنَّ مالكها موجود أيضاً، وهذا حقّه أن يقول كيف نتصرّف في ملكه، ونستمرّ بحياتنا في حياض ملكه.

وفي الفقرات الآتية سنضع بالترتيب كلَّ واحد من هذه الاحتمالات الثلاثة موضع الدراسة والنقد.

علاقة الحاكم بالمحكوم:

في مجال «علاقة الحاكم بالمحكوم» يجب أن نميّز بين معنيين من معاني «السلطة»:

الأول: السلطة التكوينية.

والثاني: السلطة التشريعية.

(١) ظاهر، عادل، الأسس المنطقية، م.س، ص ٢٦٤.

ولا شكّ بأنّ الله لديه سلطة تكوينية على جميع العوالم ، يعني أنّ العالم يدور بنظام يريده الله. وهناك قوانين حاكمة على هذا العالم لا يمكن أن تتخلف. ولكن يجب الانتباه إلى أنّ هذا المعنى من السلطة لا يستطيع أن يكون مقياساً لوجوب الامتثال وطاعة الأوامر الإلهية؛ لأنّ وجوب الامتثال والطاعة يطرح في مكان موجود فيه -أيضاً- قدرة على المخالفة والعصيان؛ فالقوانين التكوينية، ولو كانت تحت السلطة الإلهية، ولكنّ هذا المعنى من السلطة ليس له علاقة بالسلطة التي تستطيع أن تبين سرّ وجوب الطاعة والامتثال.

أما السلطة التشريعية فهي أمر يمكن النظر به؛ لأنّه منذ زمن بعيد طرحت هذه النظرية مقولة أنّ القوانين الإنسانية التي تقوم بتدبير الأمور للمجتمعات إنّما تأخذ مصدرها من العلم والتدبير الإلهيين؛ يعني أنّ مرجع جميع القوانين يعود إلى الذات الأقدس الإلهي. ويقسمّ توما الأكويني القوانين إلى أربع مجموعات: القانون الأزلي، والقانون الإلهي، والقانون الطبيعي، والقانون الإنساني.

والمقصود من القانون الأزلي؛ هو القانون الموجود في الله؛ بوصفه مالكا للوجود، أي أنّ الله مالك الطبيعة هو القانون.

والقانون الطبيعي مشتق من القانون الأزلي، ولكن يطلق -فقط- على ذلك القسم من القانون الأزلي الذي يستطيع العقل الإنساني وحده السير به. والقانون الإلهي هو قسم من ذلك القانون الأزلي، الذي يمكن نيله حصراً عن طريق الوحي، وتوجّههُ هو إلى الغايات الأخروية.

والقانون الإنساني مشتق من القوانين الطبيعية، ومن ناحية يمكن اعتباره تطبيقات للقانون الطبيعي، وباصطلاح جزئي يعتبر إضافة، ويراعى فيه الخصوصيات الزمنية والمكانية، ولهذا هو قابل للتغيير والتحوّل^(١). ومن المؤكّد أنّ الكثيرين تعمّقوا -أيضاً- لأكثر من هذا، وقالوا: إنّ

(١) ظاهر، عادل، الأسس المنطقية، م.س. ص٤١٥. انظر أيضاً: Conard Johnson. PhilosPhy of Law. P١٤-٣٠. نقلًا عن: أكويني، توماس: «Summa Theologica».

الحاكمية فقط من الله وحده، وليس لدى أيّ إنسان حقّ بالحاكمية؛ ولذا، لا يستطيع وضع القوانين، بحيث يلزم بها الآخرين.

إنّ عمل البشر هو مجرد فهم الأوامر والنواهي الإلهية وكشفها. والذين قبلوا هذه النظرية هم منكرون لـ«القوانين الإنسانية»، وبناءً عليه فإنّ هذا الرأي أكثر تشدداً من رأي توماس أكويني.

وقد انتقد البعض هذا الرأي؛ إذ إنّ القانون الإلهي (القانون أصبح وحيًا) لا يمكن أن يكون قانوناً ينظّم حياة البشر من جميع جوانبها؛ مثلاً: الأحكام المتعلقة بأمور، مثل الحدود، والديات، والميراث، ولباس المرأة من الطبيعي أنّها لا تستطيع أن تكون متعلّقة بجميع الأزمنة، بل يجب ضبطها بضوابط وعناوين متحرّكة تبعاً لمقتضيات الزمان والمكان، حيث كانت تستخدم في المجتمع العربي زمان صدور أحكام الشريعة أو في المجتمعات المشابهة لها.

وبناءً عليه، فإنّه لا يمكن للإنسان أن يكون مجرد منفذ للأحكام والقوانين الدينية، بل يجب أن يكون متناسباً مع كلّ وضعية خاصّة، فيدوّن مجموعة القوانين التي تنظّم الحياة الاقتصادية، والاجتماعية، والسياسية للمجتمع، إلا إذا ادّعى أحد أنّه على تواصل مباشر مع الله، وأنّه يستفسر عن القانون الإلهي في كلّ موقف جديد؛ وهذا قول باطل في حدّ ذاته، ولا يتلاءم مع خاتمة الرسول ﷺ أيضاً^(١).

وهذا الإشكال يمكن رفعه على رأي؛ لأنّ المقصود من أنّ القوانين الحاكمة هي القوانين الإلهية فقط. وهذا لا يعني أنّه في كلّ أمر جزئيّ هناك حكم إلهي مشرّع. فالمقصود هو أنّ الأطر قد حدّدت من جانب الوحي الإلهي؛ بحيث يمكن إسناد التكليف الإنساني إليها، في الموارد الأكثر جزئية.

إضافة إلى موضوع كونها صغرى، فإنّ هناك ضرورة لوقفه تأمل وتفكير

(١) ظاهر، عادل: همان، ص ٢٦٧-٢٦٨.

فيما خصّ عدم قابليّة تنفيذ الأحكام المتعلقة بلباس المرأة والحدود والديات، في كافّة الأماكن والأوقات. إذا كنّا من قبل لم نقبل الطرح نفسه بعنوان الطرح المرّجّح، ففي هذه الصورة لا يمكن القول إنّ الالتزام بالأحكام الشرعية والقوانين الإلهية في هذه الموضوعات هي معضلات. بناءً عليه، فإنّ هذا الرأي بالإضافة إلى أنّه يفسّر سلطة القوانين الإلهية بشكل سيّء، فإنّه يطرح أمثلة؛ حيث أوّل ما يقال هو: عدم إمكانية إجرائها في كلّ الأزمنة والأماكن.

طبعاً، إنّ مشروعية سلطة ما أو مشروعية القانون موضوع مهم ومصيري. فلمّ يكون هناك قانون خاصّ مشروع وملزم؟ هو نقاش نظري - فلسفي لديه تأثير كبير على نقاشات السلطة الدينية. ولذلك، إنّ الأشخاص الذين يعتبرون السلطة حصراً من الله؛ فإنّه من الطبيعي أنّهم يبحثون عن أصل مشروعية السلطة أو القانون في الأوامر والنواهي الإلهية أيضاً.

فما هي المشكلة الموجودة في كلام توما الأكويني؟ فهو لا يحصر القوانين في القوانين الإلهية، وكان يقول - أيضاً - «بالقانون الإنساني» الذي هو عادة متغيّر ومتحوّل.

فالإشكال الذي أورده على كلام توما الأكويني: أنّه إذا كان المقصود من «القانون الطبيعي» القانون المنبثق عن الميول الضرورية والمعينة نسبة إلى غايات خاصّة في العالم؛ ففي هذه الحالة هناك مكان لطرح هذا السؤال، وأنّه بأيّ دليل يجب أن نسير - أيضاً - بهذه القوانين الطبيعية؟ والمفترض أنّ القوانين الطبيعية هي على أساس الميول، حيث لم تصل إلى حدّ الاضطرار، وإلا لا معنى لموافقتها ومخالفتها؛ كون المقصود من الموافقة والمخالفة في هذا النقاش هو في كونها اختيارها.

ولذا، يستطيع الإنسان أن يعمل بالقانون الطبيعي، وأن يستبعده ويخالفه. فما هو الدليل الموجود على أنّ على الإنسان أن يطبّق القانون الطبيعي؟ من هنا، رام البعض أن يصل إلى هذه النتيجة: إنّّه حتى لو تقبلنا

أنَّ القوانين الطبيعية تعود بالنهاية إلى الذات الإلهية، فهذا ليس سبباً للإلزاميتها. وبالنتيجة «السلطة الإلهية» غير ثابتة؛ بمعنى السلطة التشريعية. وإذا كان المبنى بأنَّ القوانين المنظمة لحياة البشر تستند إلى أمر خارج عن ذاته، فتلك هي القوانين الأخلاقية المستقلة عن إرادة الله. بناءً على ذلك، فإنَّ السلطة النهائية تكون مع الأخلاق وليس مع الدين^(١). وفي الحقيقة، يمكن الجواب عن هذه الإشكالية بواسطة «الوجوب العقلي» بالقول: صحيح أنَّ النفس المائلة طبيعياً إلى الغايات لا تضمن أن تكون أخلاقها، ولكن من الواضح أنَّ قصد توما الأكويني من الميل الطبيعي هو الميل الفطري، وليس أي ميل؛ ولو أنه منبثق عن الشهوات والمثيرات الحيوانية والإنسانية، وإلا لكانت عودة القانون الطبيعي إلى القانون الأزلي بلا معنى. وفي هذه الحالة نقول: «الوجوب» العقلي موجود حيث يلزم كلَّ إنسان بالإنصات إلى نداء فطرته الحقيقية؛ فيطيع «القوانين الطبيعية» بهذا المعنى. ووجود هذه الكيفية من «الواجبات» العقلية لا مجال لإنكارها في الامتثال للأوامر الفطرية، وفي الامتثال لأوامر الله -أيضاً-. وهذا ما سنقوم بإيضاحه لاحقاً. وسنضيف -هنا فقط- أنَّ في نقاشات فلسفة الأخلاق قد توصل بعض كتابنا إلى نتيجة شبيهة جداً بالمقولة المتقدمة. والدكتور عبد الكريم سروش أنكر -أيضاً- وجوب إطاعة الواجبات الفطرية على أساس الاستدلال ذاته؛ فالميل الطبيعي إلى شيء ليس كفيلاً أخلاقياً لهذه الواجبات عنده. هذا بالإضافة إلى أصل إنكار الفطرة الذي يعرضه نزاع الصغرى، فهو في كتاب «المعرفة والقيم» في نقد مقالة «الاعتمادات» للعلامة الطباطبائي قدس سره يكتب: «إنَّ كلَّ سعي المقالة أعلاه هو لتدلَّ على أنَّ كلَّ «يجب» تكون مسبب لمقتضى الطاقة الناشطة الطبيعية والتكوينية للإنسان. وعندما ثبت هذا؛ فكأنه ثبت تلقائياً أنه يجب العمل بتلك الـ «يجب». وبقول آخر: إنَّ «يجب» هذه التي

(١) انظر: ظاهر، عادل: همان، م.س، ص ٢٦٩-٢٧٠.

يتخذونها من مستلزمات مبنى طبيعتها، هي «واجبات» وأحكام طبيعية وفطرية، حيث إنَّ سند جوازها ووجوبها يأخذه على عهدتهم، من دون الحاجة لأيِّ برهان. يعني -كما أصبح معلوماً- أنَّ الحكم فطري، وبالتالي لا يمكن أن يسأل عن جيدها وسيئها؛ لأنَّ كلَّ حكم فطري هو تلقائياً جيِّد. نتصوّر -هنا- أنَّ ذلك «الخلط» يأخذ شكل المدمّر. حتى لو افترضنا أنَّنا حصلنا على مقتضى بنائها الطبيعي؛ يعني أن نحصل على الحكم الفطري، يبقى -أيضاً- مجال للسؤال بأنَّه لم يجب أن يعمل بمقتضى البناء الطبيعي؟ ولماذا كانت الأحكام الفطرية واجبة ومتبعة؟ وحيث من المعلوم أنَّ لدينا نوعين من الواجب، وطالما أنَّنا لا نؤمن بالـ «يجب» الأمِّ والأولى، لا نستطيع صناعة أيِّ «يجب» أخلاقية أخرى، وهنا يتّضح جيِّداً معنى حديث تلك المجموعة من الحكماء الذين يعتقدون أنَّ «يجب» مفهوم بسيط وغير قابل للتحليل ولا يمكن تفسيرها بحسب أيِّ حقيقة مادية»^(١).

وقد يشكل -أيضاً-: من أين يمكن الفهم بأنَّ الحكم فطري أو لا؟ والواقع أنَّ محلَّ التعجّب يكمن في أنَّ الكلمات بالظاهر المنطقي أعلاه تنتهي إلى هنا في آخر العمل؛ حيث أولى أوامر الله هي تلك الـ «يجب»؛ يعني أخلاقية أشعرية بكلِّ المستويات، حيث لا يمكن لأيِّ إنسان عاقل أن يتقبّلها؛ لأنَّ السؤال الذي يُطرح من اللحظة الأولى في مقابل هذه النظرية: أنَّ «وجوب» تلك الـ «يجب» الأولى من أين أتى؟ لماذا علينا أن نصفي لأوامر الله ونطيعها؟ من أين أتت «يجب» هذه؟ أمن جهة الله، أو من غيره؟ والاحتمال الأوّل يقودنا إلى نوع من التسلسل اللانهائي، والاحتمال الثاني يواجه طرح هذه النظرية بمشكلة من البداية؛ حيث إنَّنا إذا احتجنا -بالنهاية- إلى وجوب غير وجوب الله، فتكون يجب الأولى هي الـ «يجب» نفسها وليس الواجبات الدينية. وحلّ المسألة هو أنَّنا في أيِّ حال لسنا مستغنين عن الـ «يجب» العقلية. والحقيقة -أيضاً- هي كما أنَّ

الأوامر والنواهي مع المعرفة هي من الكمال؛ فحكمه وملكه الذي لدينا متعلّق بـ «الوجوب» العقلي. والعقل يلزم الإنسان أن نصغي لأمر هكذا شخص. كما أنّه يلزم الإنسان أن يسمع للأوامر الفطرية للضمير التي تشكّلت بمقتضى غاياته الكمالية، وأن لا يتمرّد عليها.

وعوداً إلى أصل المسألة، حيث كان السؤال: هل العلاقة بين الحاكم والمحكوم بمعناها غير التكويني ثابتة بين الله والإنسان، بحيث إنّها توجب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية؟ والجواب بتصوّرنا مسلماً به بالإيجاب، وأصل هذا الإلزام في الوجوب هو عقلي، حيث هو عند الإنسان نسبة لله وإطاعة لأوامره.

والمشكلة الوحيدة الموجودة هي أنّه يجب أن نعرف هل أنّ علاقة الحاكم والمحكوم الموجدّة للوجوب والمشروعيّة لا تعود إلى الاحتمالات الآتية؟ وهل علاقة الحاكم والمحكوم بالتفسير الذي قدّمناه هي بنفسها شأن مستقلّ بالنسبة للامتثال للأوامر الإلهية، أو أنّها تقع على طول السبل الآتية؟

علاقة الخالق بالمخلوق:

طرح تفسير آخر لوجوب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية بالالتفات إلى علاقة الخالق بالمخلوق، حيث إنّنا مخلوقات الله، في أصل الوجود وجميع خصوصياته، قائمون بالحق؛ ولذا نحن مدينون له. والامتثال والطاعة للذين نرتبط بهما، يمكن أن نستشفهما من الأصل الأخلاقي «شكر المنعم» أو «الإحسان إلى المحسن». فإنّ الإرضاء الذي ندين له به في كافّة أنحاء وجودنا؛ هو بنفسه مصداق من الأصل الأخلاقي الذي لا يختصّ بالله أيضاً؛ ف«برّ الوالدين» هو تجلّ لهذا الأصل الأخلاقي، ويجب ألا يلتبس الأمر فالفرق شاسع ما بين «الدين للأب والأم» و«الدين لله». فالأبّ والأمّ هما سبب من أسباب وجود الإنسان؛ بصفتهما سبباً معدداً. وفي حين أنّ الله هو سبب الأسباب، بل هو السبب الحقيقي.

والتفسير الثالث الموجود لوجوب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية، بحيث يرتبط بنوع من علاقة الخالقية هو: ملاحظة علاقة الملكية، فإنَّ الله هو خالق جميع الموجودات.

وبناءً عليه، فهو مالکها أيضاً والتصرّف في ملكه بحاجة إلى إذنه. فهو الذي يجب أن يحدّد أيّ عمل نمتثل، وأيّ عمل نجتنب؛ فوجوب الامتثال إلى الأوامر والنواهي الإلهية بهذا التفسير يعود إلى وجوب «الإذن بالتصرّف». وكلّ فعل يُرتكب من العبد يُحتسب نوعاً من التصرّف من ناحيته، والذي هو بحاجة إلى إذن المالك. والأکید أنّ تصوير ملكية الله للأشياء وتبيينها هي مسألة غامضة بحدّ ذاتها. وهل أنّ الله إضافة إلى الملكية التكوينية لديه أيضاً ملكية اعتبارية للأشياء؟ وهل مسألة وجوب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية هي الملكية التكوينية نفسها أو أنّنا بحاجة إلى تصوّر نوعي للملكية الاعتبارية؟

ويكتفي سوينبورن (R. Swinburne) بكلامه بهذا المقدار بأنّ خالق شيء ما من العدم، من المسلّم به أنّ له المالكية عليه، لكنّه لا يخبر كيف هي هذه الملكية، أي مالكية حقيقية وتكوينية أم مالكية اعتبارية؟ وجان لوك (J. Locke) لديه أيضاً نظرية معروفة في هذا المجال؛ فهو يعتقد أنّ الإنسان عندما يوظّف قواه في الطبيعة ويصنع شيء ويظهر ظاهرة ما؛ فإنّه يحصل على حقّ ملكيتها؛ لأنّ الإنسان مالك عمله ويمزج ذلك مع الطبيعة، حيث لا يكون مسبقاً بعمل الآخرين؛ فإنّه يصنع أحقيته على غيره لتملّك ذلك^(١).

ولكنّ للإنصاف، فإنّ تحليل ظاهرة الملكية وحقّها ومنشأها أمر صعب للغاية، ولا شكّ عندنا بأنّ الدخول في هذا النقاش الجدّي هنا لديه العديد من المناسبات لذلك. فقط أشير إلى أنّ الفقهاء المتأخّرين في أوائل بحث البيع شيّدوا تحقيقات طويلة الأمد في هذا الموضوع، وخصوصاً

(١) نقلاً عن: ظاهر، عادل، همان، م.س، ص ٢٧١.

المحقق الأصفهاني قَدَسَ سَمُوهُ؛ حيث حرّر رسالة مستقلة في باب «الحق والحكم» والفرق بينهما^(١). والشهيد مطهري قَدَسَ سَمُوهُ لديه آراء خاصة في باب الملكية - أيضاً-، وخصوصاً الحقوق بشكل عام، وهي آراء لافتة. والمطلب الذي يمكن أن يسهل المسألة هو: أنّ نوع هذه الملكية لا تأثير له في ذلك الأصل الأخلاقي الذي أشرنا إليه. وأنّ الإنسان ملزم بأن لا يتصرّف في ملك غيره (من أي جنس كان) من دون إذنه. وبتعبير آخر تكون تصرفاته في حدود أوامره ونواهيه. فهذا الأصل الأخلاقي مقبول به من الجميع تقريباً. وهو نفسه يمكن أن يكون -أيضاً- منشأ وجوب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية.

طرح إشكاليتين:

في مقابل ما مرّ في الفقرة السابقة، تُطرح إشكاليتان:

الإشكالية الأولى: إنّ وجوب الامتثال للأوامر والنواهي الإلهية ليس «جوباً» مطلقاً، بل بالحدّ الأقصى وجوب أولي (Prima Faua)، يعني لولا الواجبات الأخرى يصبح هذا الوجوب فعلياً، وإذا استخدمت حيثيات وقيود أخرى فمن الممكن أن تبقى في حدود الوجوب المشروط وغير الفعلي.

وبناءً على ذلك، فإن يدعي الداعون للحكومة الإسلامية أنّ لدينا أمراً من الله بكيفية إدارة شؤون دنيانا هو كلام غير صحيح؛ لأنّ هذا الأمر - على افتراض وجوده - ليس فعلياً، ويجب أن يلحظ اعتبارات وقيوداً أخرى كثيرة، ويتأكد من إزالتها؛ حتى يصبح هذا الأمر فعلياً.

لكن، لما هذا الأمر ليس فعلياً ولا مطلقاً؛ لأنّه تطرح الأماكن الاعتبارية والأخلاقية التي هي أولى من رعاية الأوامر والنواهي الإلهية، ولذا يقدمونها عليها. فلو افترضنا أنّ الله أمر البعض أن يخربوا مدينة

(١) حاشية المكاسب (الطبعة الحجرية).

على ساكنيها الأبرياء، فهل يجب الامتثال لهذا الأمر؟ دون أي شك فإن قواعدنا الأخلاقية لا تتطلب أمراً كهذا، بل تمنع ذلك. يمكن الالتفات -أيضاً- في ما خصّ الوالدين إلى هذا المثل؛ إذ لو كانت طاعة الوالدين واجباً من الناحية الأخلاقية، ولكن ليس هناك دليل على أن طاعتهما في أمر نتأجه الاعتداء والظلم واجبة -أيضاً-. بناء عليه يكون وجوب إطاعة الأوامر والنواهي الإلهية ليس مطلقاً، كما هو الحال -أيضاً- في ما خصّ الوالدين^(١). هذه الخلاصة كانت هي الإشكالية الأولى.

وفي مجال الأوامر الإلهية هناك جواب واضح عن هذه الإشكالية، مفاده: أنّ الله خير مطلق، وليس ممكناً أن يصدر عنه أمر باتجاه الشرّ أو فيه شيء ضدّ الأخلاق. وإنّ افتراض أنّ «الأمر الإلهي» يتضمّن ناحية غير أخلاقية هو افتراض للمستحيل؛ لذا، إذا أمر الله بأن تديروا المجتمع الإسلامي بطريقة خاصّة، فمن المحتوم أنّه لا يمكن أن يوجد أيّ ناحية أخلاقية تمنع نفاذ هذا الأمر.

والبعض ينتقد هذا الجواب، حيث من المسلمّ به أنّ الله لا يأمر بخلاف النواحي الأخلاقية الأفضل، ولكنّ هذا ليس معناه أنّ الأوامر الإلهية مطلقة، فعلى سبيل المثال: افتراض أنّ الله أمر بالصدق. فهذا الأمر، مع أنّه متوافق مع القواعد الأخلاقية العامّة، لا يمكن أن يكون أمراً مطلقاً بالنسبة إلى جميع الظروف والخلفيات التي يمكن أن تكون. وإحدى الخصائص الضرورية لنفاذ هذا الأمر، هي أن نكون مخيّرين بين قول الصدق وعدمه. وإلا لو افترضنا أنّه يمكن مراعاة الشقّ الثاني، ففي هذه الحالة تكون ضرورة قول الصدق هي الكلام الأول (مثلاً إذا كان الصمت أنفع)^(٢).

بتصوّرنّا، إنّ هذا المستشكل يرتكب مغالطة واضحة؛ حيث إنّ الاعتبار الأخلاقية الأفضل التي تستطيع أن تصير مانعة لنفاذ الأمر

(١) ظاهر، عادل، همان، م.س، ص ٢٧٤.

(٢) م.ن، ص ٢٧٦.

الإلهي هي في الحقيقة تنفي موضوع القضية «إن إطاعة الأمر الإلهي واجب»، وليس أصل القضية. بعبارة أخرى: إن تدخل قيود أخلاقية أخرى متعلقة بشروط خاصّة وظروف معيّنة يصبح بالحدّ الأقصى مانعاً للأمر الإلهي، وليس مانعاً لقضية «أنّ إطاعة الأمر الإلهي واجب». فهذه القضية في الواقع هي قضية حقيقية، حيث إنّ عدم نفاذ موضوعها لا يتنافى مع الاطلاق الذي يتّصف به؛ يعني أنّه أينما وقع أمر فمن الأكيد هناك ضرورة الامتثال، رغم أنّ بعض الاعتبارات الأخلاقية تمنع تحقّق أمر الله.

ثمّ يشير البعض إلى إشكالية أخرى، مفادها: أنّه إذا طرحنا مسألة أنّ الله «خير مطلق»، تأخذ مسألة «وجوب الامتثال» منحى آخر. ومؤيّدو الحكومة الإسلامية (وبعض الفلاسفة) يدّعون أنّ خالقية الله شرط كاف؛ من أجل وجوب الامتثال لأوامره -تعالى-، في حين أنّهم الآن أصبحوا مجبورين أن يضمّوا مقدّمة أخرى إليها؛ هي: كينونة أنّ الله «خير مطلق». فهناك فرق شاسع بين ذلك الموقف الأولي وهذا الموقف الثانوي؛ فالموقف الأوّل، يجعل الأخلاق والواجبات الأخلاقية تعتمد على المعرفة الدينية، في حين أنّ الموقف الثاني يستوجب فصل المعرفة الأخلاقية عن المعرفة الدينية^(١). وإذا أصبح مقبولاً فصل المعرفة الأخلاقية (أو المعرفة العملية والمعيارية) عن المعرفة الدينية؛ فإنّ تنظيم أمور المجتمع وفق شكل خاصّ لا يكون خاضعاً لأوامر الشارع ونواهيه، بل يقوم أساساً على تأمّلات أخلاقية ومعيارية مستقلة. بتعبير آخر: كلّما جعل تدبير أمور المجتمع إجبارياً، بهذا الشكل الخاصّ أو غيره؛ فإنّها لا تكون هناك أوامر ونواهٍ إلهية، بل هي اعتبارات عملية وأخلاقية مستقلة. فإذا أمرنا الله أن ندير المجتمع بطريقة خاصّة ما، فإنّ هذا الأمر نابع من مسألة أنّ إدارة المجتمع بهذه الطريقة هي صحيحة من

الناحية الأخلاقية. وفي النتيجة طالما أننا ملزمون بها، ففي النهاية هي لا تأخذ ضرورتها من الأمر والنهي الإلهي، بل تركز على اعتبارات العقل العملي المستقل.

بتصوّرنا، الإشكالية أعلاه تركز على خطأين أساسيين:

الأول: أنّ صاحبها يظنّ أن عدم تبعية الأخلاق للدين بشكل عامّ يستوجب استقلالها في جميع المعايير والواجبات، والواقع أنّه ليس كذلك.

الثاني: أنّه يظنّ أنّ العقل العملي المستقلّ يستطيع أن يحقّق جميع المصالح والمفاسد والواجبات المتعلقة بها، ولو في الأصل، بينما الواقع هو غير هذا.

أما توضيح الخطأ الأول: أنّ مؤدّي هذه الفكرة ينتهي إلى دوغماتية كاملة؛ تجعل الأوامر والنواهي الإلهية فقط في شعاع حاكمية العقل، ويثبت أنّ وجوب الامتثال على نحو عامّ يستطيع أن يؤدّي الى الضرورة أو عدم الضرورة الفعلية، ويقود إلى هذه النظرية: «الله أمرنا بفعل كيت وكيت؛ لذا يجب أن نقوم به»، وهي في الواقع مقارنة مبهمة، والمقدّمة التي تتضمنها هي أنّه: «يجب أن ننفذ ما قد أمر الله به». ثمّ نستنتج من ذلك أنّ الأخلاق والمعرفة الأخلاقية مستقلة عن المعرفة الدينية.

فمشكلة هذا الحديث هو أنّه لا يوجد تلازم ما بين النتيجة ومقدّماتها! يمكننا أن نتقبّل «أنّه ليست كلّ الضرورات الأخلاقية ناتجة عن الأوامر والنواهي الإلهية»، ولكن في الوقت نفسه فننقل: «إنّ الأمر والنهي الإلهيين يستطيعان أن يستلزما واجبات ونواهٍ». حتى إنّ نستطيع أن نتقبّل أنّ هذه النظرية الأخيرة إلى ملحق «الوجوب» عموماً هي منتجة تلك الواجبات؛ فالوجوب أنّه: «يجب أن نمثّل للأوامر والنواهي الإلهية».

والمسألة هي أنّ قضية «يجب إطاعة الأوامر الإلهية» ولو أنّها عملية ومعيارية، ولكن لا تستطيع وحدها إعطاء نتيجة أيّ «يجب» خاصّة، فهذه الأوامر والنواهي الإلهية موجودة حيث يشكّلون موضوعها وينتجون منها

واجبات خاصة متعلقة بالأفعال. والقضية العامة -أعلاه- لا تقول «يجب العمل بالعدل»، ولكن عندما يكون لدينا أمر إلهي بالعدل، إضافة إلى القضية العامة -أعلاه-، تعطي نتيجة «يجب العمل بالعدل».

فهذا الحديث لا يعني إلا أن الأوامر والنواهي الإلهية تستطيع أن تكون مستوجبة واجبات خاصة؛ ففي حال عدم الأمر، ما كان موجوداً هكذا واجبات. وعلى الأخص، في مجال الحكومة الإسلامية وتنظيم أمور المجتمع بحسب الأوامر والنواهي الإلهية، يمكن القول إنه لو لم يكن هناك أوامر؛ فإن القضية العامة وحقيقة أنه «يجب العمل بالأوامر والنواهي الإلهية» ليس لديها أي إلزام خاص بتنظيم أمور المجتمع. في حين أنه مع وجود تلك الأوامر - ولو بإرفاق الواجب العقلي والعملي - فإنها تطرح واجبات معينة بالنسبة إلى تنظيم أمور المجتمع. ومؤيدو الحكومة الإسلامية ومعارضو العلمانية لا يوجد لديهم غير هذا الحديث. ومن غير الضروري في أي موقع كان أن يصرّوا على أن المعارف العملية نابعة - على العموم - من المعارف الدينية؛ ليكون حديثاً لا يدافع عنه. فالبعض قد ارتكب هذا الخطأ، حيث لو لم تكن المعارف العملية بالإجمال نابعة من المعارف الدينية، فالمعارف العملية تكون مستقلة؛ ولهذا، لا دور للأوامر والنواهي الإلهية في الواجبات المتعلقة بتنظيم أمور المجتمع. والآن أصبح واضحاً خطأ هذا الاستدلال.

وأما توضيح الخطأ الثاني: فيحصل من خلال متابعة كلمات المستشكل نفسه في أماكن عدّة، حيث يعتبر أن العقل القياسي والعملي قادر في الأصل على فهم الفعل الصحيح، ولذا لا حاجة للوحي وأوامر الله ونواهيها. وهو عادة يشترط هذه الاستطاعة بشرط «في الأصل» أو «من حيث المبدأ»^(١).

وخطأ هذا الكلام أوضح من ذلك، حيث يحتاج إلى نقاش جدي.

(١) ظاهر، عادل، همان، م.س، ص ٢٨١.

ف عندما يدرك الإنسان صحّة عمل ما أو بطلانه؛ يكون على علم بنتائجه أيضاً. والغايات الأصيلة العملية والقياسية هي أمور عمومية جداً، مثل: الكمال النهائي، والسعادة المستطاعة للإنسان... حيث من الممكن أن يكون العلم بها والتصديق الإجمالي بتلك القيم أمراً غير سهل. وأمّا طريق الوصول إلى القيم والمقاييس فأمر سهل، حيث مع وجود شرط «في الأصل»، يمكن بالتمكّن منها أن تعطى فتوى. فالإنسان الذي تغيب عنه نتائج الأفعال الأساسية المؤدّية إلى الكمال النهائي أو المقربّة له إلى ذلك، كيف يستطيع أن يحاكم هذا الفعل أو ذاك؟ فهذه مسألة أساسية ضمن هذا التصنيف؛ حيث يمكن أن يتعلّم «المعرفة العملية» على الأصول، ومن المؤكّد أن لا خلاف في عموم الأخلاق أو القيم النهائية، فهذا هو الواقع. ولكن الخلاف في طريق الوصول إليها والمسير الذي ينتهي إلى هذه القيم؛ فكلّ محطة هناك منفذ للهواجس والتشكيك. وجورج مور (G. Moore) الفيلسوف موافق للبديهية في الأخلاق؛ يوصي -بسبب هذا التشكيك- في موضوع إدراك النتائج النهائية للأفعال الأدمية بأن يتخذ الإنسان طرقاً احتياطية وسيراً وقائياً، وأن يعمل بهذه الأخلاق التقليدية في الحدّ المستطاع.

فالحاجة إلى أوامر سيّد الشرعية الإلهية ونواهيها، هي في الواقع لتبيين هذه الطرق المؤدّية إلى الكمال النهائي. والمستشكل -عبر الادّعاء بتمكّن الإنسان من المعرفة العملية- فإنّه يهمل -ببساطة- الحاجة إلى الدين، في وقت أنّ هذا توهم لا أكثر.

الإشكالية الثاني: إنّ هذه الإشكالية هي بالنظر إلى تحقّق الأوامر والنواهي الإلهية التي يمكن أن تطبّق في أي ظرف وأي مكان. والمستشكل هنا يدّعي أنّ هذه الأوامر والنواهي لا يمكن أن تصدر من الله، ومن غير المعقول أن نكون ملزمين بها إلزاماً مطلقاً. وفي الواقع هذه الإشكالية لا تلاحظ وجوب إطاعة الله، بل هي مبنية على مسألة: أنّ أساس القوانين التي يطرحونها

من أجل تنظيم حياة البشر هي قوانين نسبية ومتعلّقة بأزمنة وأماكن خاصّة، ولذا لا تستطيع أن تكون منتمية الى الأمر والنهي الإلهي المطلق، حيث إنّه - بغضّ النظر عن الخصائص الزمنية والمكانية - يخاطب المكلفين^(١).

والجواب عن هذا الإشكال سيأتي إن شاء الله في مقالة لاحقة.

خلاصة النقاش:

سعيًا في هذه المقالة إلى أن نصوّر الطرق المطروحة في تدخّل الدين في الشؤون الدنيوية، وأن ندرس الانتقادات الواردة عليها. فما قد رأينا، من حيث الإثبات، أنّ هذا الاحتمال مبرّر أكثر من جميع الاحتمالات الأخرى، حيث يستطيع الدين، بل يجب على الدين أن يتدخّل في الشؤون الدنيوية للبشر؛ لأنّ الإنسان موجود لديه زلات طفيفة باستطاعتها أن تحيده عن طريق الكمال، وبالتالي عن الكمال النهائي، ووسط السبل المشرعة جدًّا أمام الإنسان، فإنّه ليس من السهل اختيار حلّ ما. والوحي الإلهي في الحدّ المستطاع للإنسان، يرشده ويظهر له تدبير الحياة. وإشكالات العلمانيين على هذا الرأي يمكن حلّها بالكامل.

وأما من ناحية الإثبات في مسألة وجوب الامتثال للأمر والنهي الإلهيين، فيستلزم ذلك أن نتبع قوانين الحياة وتعاليمها من القرآن والسنة النبوية ومن خلفهما سنة الأئمة المعصومين عليهم السلام. وحيث قد رأينا أنّ الإشكالات التي طرحت في باب وجوب الامتثال المطلق للأوامر الإلهية يمكن التصديّ لها، وليس هناك شكّ أنّه في مقابل الله الواحد الذي هو خالقنا ومالك جميع وجودنا وأنحائنا، يجب علينا العمل بعبوديته المطلقة.

(١) ظاهر، عادل، همان، م.س، ص ٢٧٢.