العقل باعتباره مرجعية دستورية بديلة عن الدين؛ من المرجعية الأحادية إلى المرجعية المتكاملة

د. نايف بن نهار

أستاذ مشارك بقسم الفقه وأصوله، كلية الشريعة، جامعة قطر

ومدير مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قطر

الملخص

ينظر هذا البحث إلى فكرة المطالبة بتنحية الدين عن المرجعية الدستورية استغناءً بالعقل الإنساني، سواء أكان ذلك استبطانًا لفرضية تحقق المعارضة بين الإسلام والعقل، أم كان ذلك من باب الاعتقاد بأن العقل يغني عن الإسلام؛ لاشتراكهما في المبادئ ذاتها. ولتحقيق هذا الغرض ابتدأ البحث بمراجعة موجزة عن موقف الإسلام من العقل ملحِقًا بموقف علماء المسلمين منه، ثم شرع البحث مناقشًا فكرة إذا كان الإسلام يوافق العقل كما يقر المسلمون، فلماذا لا يُكتفى بالعقل عن الإسلام؟ وبعد ذلك ناقش البحث مسألة مركزية، وهي: متى يصح الجزم بوقوع مخالفة العقل؟ لا سيما مع كثرة دعاوى المنتسبين إليه؛ ليصل البحث إلى التشكيك بأن مرجعية العقل لا تزال قائمة، في ظل استحالة العقل إلى إرادة الأغلبية بصرف النظر عن تجسيدها للخيار العقلاني، واستحالة الخيار العقلاني إلى الرغبة. وأخيرًا يصل البحث إلى أن المسار الذي يضمن التوظيف الأقصى لممكنات الإنسان هو المرجعية المتكاملة لا المرجعية الأحادية، كل ذلك متبعًا فيه المنهج التحليلي بنحو مكثف، اعتمادًا على تفكيك الحجج ومنطق الأفكار، بالإضافة إلى المنهج النقدي.

Abstract

Human mind as an alternative to religion in a country's constitutional reference: from a single to integrated reference

Dr. Nayef Nahar

This study looks to the idea of demanding the removal of religion from the constitutional reference by replacing it with the human mind, whether it's a hypothesis that observes the contradiction between Islam and the mind, or it's dependent on the belief that the mind replaces the Islam. To achieve this goal, the researcher began with a brief review of the position of the mind from an Islamic perspective, appended to the position of Muslim scholars toward the mind, then the study proceeded to discuss the idea that if Islam agrees with mind, as Muslims acknowledge, then why just mind is not good enough without Islam? Later, the study discussed a central issue, which is: when we can be sure that there is a violation of mind? The study discussed this issue in detail, it depended on several scientific methods, analytical and critical methods as such and came to the conclusion that the way it guarantees the maximum utilization of human capabilities is the integrated references, rather than the singular one.

المقدمة

لا يخفى على المطلع أن هناك مطالبات بتنحية الدين عن المرجعية الدستورية استغناءً بالعقل الإنساني، سواء أكان ذلك استبطانًا لفرضية تحقق المعارضة بين الإسلام والعقل، أم كان ذلك من باب الاعتقاد بأن العقل يغني عن الإسلام؛ لاشتراكهما في المبادئ ذاتها، وفي هذا البحث يحاول الباحث أن يناقش هذا الموضوع بشيء من التفصيل، ولتحقيق هذا الغرض قسم الباحث بحثه إلى أربعة مطالب، حيث قام في المطلب الأول بمراجعة موجزة عن موقف الإسلام من العقل ملحِقًا بموقف علماء المسلمين منه، وقد ناقش في المطلب الثاني مسألة مركزية، وهي: متى يصح الجزم بوقوع مخالفة العقل؟ أما المطلب الثالث فقد بحث فيه موضوع تحوُّل العقل إلى إرادة الأغلبية، بصرف النظر عن تجسيدها للخيار العقلاني، واستحالة الخيار العقلاني إلى الرغبة. وأخيرًا جاء المطلب الرابع الذي ناقش المسار الذي يضمن التوظيف الأقصى لممكنات الإنسان، وهو المرجعية المتكاملة، لا المرجعية الأحادية، وقد ختم الباحث بحثه بذكر أهم النتائج التي توصل إليها.

المطلب الأول: موقف الإسلام من العقل

سؤال العلاقة بين الإسلام والعقل قديم قدم المعرفة الإسلامية نفسها، ولن ندخل في التفاصيل الكلامية في هذه المسألة، فإن المدونات التراثية والحديثة مليئة بتلك التفاصيل، لكن النافذة التي ننظر منها إلى هذه المسألة في البحث نافذة مختلفة نسبيًا، إذ إننا ننظر إلى هذه المسألة في سياق جدل العلاقة بين العقل والإسلام على مستوى المرجعية الدستورية العليا للسلطة، فهو سياق سياسي أكثر منه سياقًا كلاميًا، وهذا ما يجعل في الحديث هنا نوعًا من الجدة.

لا شك أنَّ من أهم مسوغات رفض مرجعية الإسلام على المستوى الدستوري هو فرضية أن للإسلام موقفًا معارضًا للعقل، وهذا التعارض هو الذي يعطي شرعيّة منطقية لهذا الاستبدال، ولأجل ذلك كان لازمًا منهجيًا أن نبحث سريعًا عن موقف الإسلام من العقل.

من البدهي أن الدين الذي يطالب مخالفيه بالتحاكم إلى العقل لا يكون رافضًا للعقل، إذ كيف يرفض ما يدعو للتحاكم إليه؟ ولذلك نجد القرآن يستنكر على المشركين رفضهم التقاضي إلى العقل: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَآ أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلا يَهْتَدُونَ}**. ففي هذه الآية يُطالب الله عزَّ وجلَّ المشركين بأن يتبعوا الوحي، فكان جواب المشركين أنهم يرفضون ذلك. ماذا كانت حجة رفضهم؟ لم تكن حجتهم أن الوحي يتضمن ما يخالف العلم أو العقل،

بل كانت حجتهم متجسدة بأن المعرفة التي يقدمها الوحي تخالف المعرفة التي ورثوها عن آبائهم! فماذا كان الرد القرآني على هذه الحجة؟ كان الرد القرآني يتمثل في مساءلة شرعية حجة المشركين، فقال لهم: {أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لا يَعْقِلُونَ شَيْئًا} أي: ماذا لو كانت المعرفة التي ورثتموها عن الأجيال السابقة مخالفة للعقل؟

فلو كان القرآن هو نفسه مخالفًا للعقل، لكانت هذه الحجة يمكن أن يستعملها المشركون ضد القرآن نفسه، فيقولون له: أنت تعيب علينا أن ما نؤمن به يخالف العقل، وأنت كذلك تخالف العقل! وهذا ما لاحظه جيفري لانغ Jeffrey Lang حين قال بعد دراسته للقرآن: «كنتُ أعتقد دائمًا أن العقل ينسف الإيمان، بيد أن هذا الكتاب ـ يعني القرآن ـ يقول إن الإيمان يزول عندما يُتجاهل العقل، وعند تطبيقه تطبيقًا ضعيفًا». ويرى أن «اللهجة العقلية المنطقية» هي «من أكثر معالمه بروزًا»، وأن القرآن كثيرًا ما يعيد الأخطاء إلى مشكلة عدم استعمال الناس عقولهم.(١)

إذن الموقف الإيجابي من العقل يعدُّ من بدهيات الوحي الإسلامي، ولأجل وضوح الموقف الإسلامي وحاسميّته لم نجد رفضًا للعقل من قبل التيارات الإسلامية. انظر مثلاً إلى أبي حامد الغزالي وهو يقول: «من لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر لم يُبصر، ومن لم يُبصر يبقى في العمى والضلال».(٢)

هنا الغزالي يجعل التفكير العقلي المبني على الشك المنهجي شرطًا للدخول في دائرة اليقين. ويقول ابن رشد: «نحن معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإن الحق لا يضاد الحق، بل يوافقه ويشهد له».(٣)

لكن قد يُقال إن الغزالي وابن رشد ربما يكونان محسوبين على التيارات العقلية في التراث الإسلامي، فماذا عن الآخرين؟ سأقول لك جمهور علماء المسلمين يرفضون رواية الآحاد إذا كانت مخالفة للعقل، فالجصاص الحنفي مثلاً يقول: «ومما يرد به أخبار الآحاد من العلل أن ينافي موجبات أحكام العقول؛ لأن العقول حجة لله تعالى. وغير جائز انقلاب ما دلت عليه وأوجبته».

ثم يذكر القاعدة الكلية: «وكل خبر يضاده حجة للعقل فهو فاسد غير مقبول».(٤) فهذا كلامه صريح في نفي الروايات التي تخالف بدهيات العقول. ويقول الخطيب البغدادي الشافعي: «إذا روى الثقة المأمون خبرا متصل الإسناد رد بأمور: أحدها: أن يخالف موجبات العقول فيعلم بطلانه؛ لأن الشرع إنما

(١) لانغ، جيفري، ضياع ديني، ترجمة إبراهيم الشهابي (دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧) ص٨٣.

(٢) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٦٤) ص٤٠٩.

(٣) ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال، ص١١٥.

(٤) الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول (الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٩٤) ج٣، ص١٢٢.

يرد بمجوّزات العقول، وأما بخلاف العقول، فلا».[1] وحين ذكر السمرقندي الحنفي شروط خبر الواحد ذكر أن أول الشروط «أن يكون موافقًا للدليل العقلي، حتى إذا كان مخالفًا لا يقبل».[2]

فهؤلاء نماذج من علماء الإسلام لا يقبلون الروايات المنسوبة إلى النبي صلى الله عليه وسلم إن خالفت العقل. فلو قلتَ بعد ذلك إن هؤلاء العلماء ينتسبون إلى تيارات عقلانية، فأنت تناقض نفسك، إذ إن كان هؤلاء عقلانيين فهذا تسليم بأن هناك عقلانية عند علماء المسلمين، والاختلاف في كمّها لا في أصل وجودها.

ثم إننا حتى ننهي هذا الاحتمال والشك سنأخذ نموذجًا لأحد علماء المسلمين المحسوبين على أشد التيارات حدةً مع العقل، وهو **تقي الدين ابن تيمية**، ولا أعتقد أن أحدًا يُجادل في أن ابن تيمية أكثر شخص يُتهم اليوم بأنه ضد العقلانية، والمنظر الأول للتيار السلفي المتهم كذلك بمعاداة العقل.

لنقف أولاً مع نص طويل نسبيًا يشرح فيه ابن تيمية احتمالات التلاقي والتضاد بين النص الإسلامي والعقل فيقول:

«فأما القطعيان؛ فلا يجوز تعارضهما، سواء كانا عقليين، أو سمعيين، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيًا. وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله، ولا يمكن أن تكون دلالته باطلة، وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان، أو أحدهما غير قطعي، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين. فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين، وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعيا دون الآخر، فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي، أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين، وأما إن كانا جميعا ظنيين فإنه يصار إلى طلب ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعيا، أو عقليًا».

في هذا النص المحكم والتأصيلي يرتّب لنا ابن تيمية العلاقة بين العقل والشرع كالآتي:

- لا وجود لنص شرعي قطعي معارِض لحكم عقلي قطعي.
- لا وجود لنص شرعي قطعي معارض لنص شرعي قطعي.
- إذا وجد نص شرعي قطعي معارض لحكم عقلي ظني أو العكس فالواجب تقديم القطعي في كلتا الحالتين.

---

(١) الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل الغرازي (السعودية، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢١) ج١، ص٣٥٤.

(٢) السمرقندي، علاء الدين أبو بكر، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق محمد زكي عبد البر (الدوحة، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٩٨٤) ص٤٣٣.

- إذا وجد نص شرعي ظني يعارض حكمًا عقليًا ظنيًا فالواجب أن يُبحث عن المرجحات ويُصار إلى نتائجها.

ثم يقرر ابن تيمية قاعدة كلية: «كل ما قام عليه دليل قطعي سمعي يمتنع أن يعارضه قطعي عقلي».[1]

إذن ابن تيمية يرفض النص المنسوب إلى الوحي في حال كان معارضًا للحكم العقلي القطعي، وحتى لو كان الحكم العقلي ظنيًا فإن ابن تيمية لا يقدم عليه النص الشرعي مطلقًا، بل يوجب النظر والبحث في المرجحات التي تؤدي إلى اختيار أحد الاحتمالين.

هذا موقف ابن تيمية الذي يصنّف اليوم على أنه رائد التيار المعادي للعقلانية في المعرفة الإسلامية، فهو يقرر بوضوح أن النص القطعي العقلي إذا عارضه نص شرعي، فالواجب تقديم العقل على النص المنسوب إلى الوحي، **فهل يوجد أصرح من ذلك في إيجابية الموقف الإسلامي من العقل؟**

وهنا يحصل تفارق بين موقفي علماء الإسلام والمسيحية، فالقديس توما الأكويني -مثلاً- يرى أنه «يستحيل أن يكون العقل الطبيعي مضادًا لحقيقة الإيمان».[2] ويكرر توما الأكويني كثيرا الحديث عن استحالة التعارض بين العقل والإيمان المسيحي؛ لأن كليهما من الله تعالى.[3] لكن هذه في الحقيقة مغالطة منطقية تسمى مغالطة رجل القش. فليس النقاش هل يمكن تعارض شيئين من الله، وإنما النقاش هل ما يسمى الكتاب المقدس هو من الله أصلا أم لا؟ فالأكويني يعترف أن عقيدة التثليث لا يستوعبها العقل، خلافًا للتوحيد الذي يمكن أن يسلم به العقل حتى دون وجود وحي. حيث يقول: «بعض ما هو حق في الله يفوق طوق كل إدراك عقل بشري ككون الله ثلاثيًا وواحدًا، وبعضه ما يستطيع العقل الطبيعي نفسه التوصل إلى إدراكه ككون الله موجودًا وأنه واحد».[4]

فهنا يرى الأكويني أن استيعاب فكرة أن الثلاثة واحد يفوق طاقة العقل، وفي الحقيقة هو لا يفوق طاقة العقل، هو ببساطة يخالف العقل،[5] ما يفوق طاقة العقل هو الذي لا يحكم العقل ببطلانه، وإنما يحكم بعجزه عن معرفته، فحين تقول لي إن هناك حياة أخرى بعد الممات فإن العقل لا يمانع من ذلك، لكنه يعجز عن إدراك كيف يكون ذلك.

---

(١) هناك فرق بين العجز العقلي والرفض العقلي، وفرق بين ما هو فوق العقل وما هو ضد العقل، لا تلازم بين الأمرين.

(٢) راجع: توما الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ترجمة نعمة الله أبي كرم (لبنان، دار ببيليون، ط١، ٢٠٠٥) ص٣١.

(٣) المرجع السابق، ص٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص٩.

(٥) يقول ابن تيمية: «وتفرقوا في التثليث والاتحاد تفرقًا، وتشتتوا تشتتًا لا يقر به عقل». ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الرسالة القبرصية، تحقيق خالد الجزمي (الدوحة، مكتبة عبد العزيز بن خالد، ط١، ٢٠١٩) ص٣٦.

أما التثليث المسيحي فهو أصلاً غير متصور في العقل، ولذلك يقول كارل شميث: «أخفقت جميع المحاولات لجعل وحدة الأب والابن والروح القدس مفهومة عند غيرها من المعتقدات التوحيدية».[1]

إذن لا يوجد توتر في العلاقة بين الإسلام والعقل، فالعقل هو الذي اتجه إليه الإسلام مخاطبًا، وهو الذي ارتضاه الإسلام معيارًا مفصليًا مع خصومه، فلا يصح بعد ذلك أن ننسب إلى الإسلام معاداته للعقل.

إذا كان الإسلام يوافق العقل، فلمَ لا نكتفي بالعقل عن الإسلام؟

ثمة مسوغ آخر لرفض مرجعية الإسلام دستوريًا اكتفاءً بالعقل، وهو أنه إذا كان الدين موافقًا للعقل كما نقول، فلماذا إذن لا نستغني بالعقل عن الدين؟ أثار هذا الإشكال المفكر الإيراني عبد الكريم سروش، وعزز ذلك بسببين:

السبب الأول: أن العقل إذا وافق الدين فهذا يعني أن الاكتفاء بأحدهما ممكن؛ لأنهما في النهاية تعبير عن شيء واحد. يقول سروش حكايةً: «إذا تقرر وجود تطابق وتوافق بين معطيات العقل وأحكام الشرع فحتى لو تركنا الله جانبًا وغفلنا أو تغافلنا عن تعاليمه فسوف لن نخسر شيئًا ولا يصيبنا ضرر جراء ذلك». ونتيجةً لذلك «فالإنسان ينبغي أن يتمسّك بعقله ويستعمل عقله ويجعله محور تصرفاته وسلوكياته والأساس لتأملاته وأحكامه، ولن يخسر شيئًا».[2]

السبب الثاني: أن الاستغناء عن الدين في هذه الحالة خيار جيد؛ لأنَّ تفسير النص الديني قد يخضع لتفسيرات خاطئة يترتب عليها ضرر كبير على الآخرين، ولذلك الأفضل أن نبتعد عنه. يقول سروش: «يقولون ـأي العلمانيينـ أن الاعتماد على الدين مضر أحيانًا، فعندما تقول إن الدين يقول كذا وكذا فأنت لا تواجه أمرًا مستقلاً وموضوعيًا، فهناك العديد من الأشخاص يدّعون أنهم حملة لواء الدين».[3]

إذن السؤال هنا: إذا كان الدين يوافق العقل، فلماذا لا نكتفي بالعقل؟ الحقيقة أنَّ هذا السؤال لو تأملناه سنجد أنَّه قائم على فرضيَّة خاطئة منطقيًا، وهي فرضية أنَّ **كل ما يوافق الشيء يُمكن الاستغناء عنه**. وهذه فرضية خاطئة؛ لأنه لا يوجد تلازم بين **التوافق والاستغناء**. وحتى يتضح خطأ هذه الفرضية سنعبّر عنها بالاستدلال المنطقي الآتي:

المقدمة الأولى: الدين موافق للعقل

المقدمة الثانية: وكل ما يوافق العقل يُمكن الاستغناء عنه

النتيجة: الدين يمكن الاستغناء عنه

---

(١) شميث، كارل، اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨) ص١٢٣.

(٢) سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبانجي (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٤) ص١٠٦.

(٣) المرجع السابق، المكان نفسه.

هذا هو منطق الاستدلال الذي بُني عليه السؤال، ونلاحظ هنا أن الخلل واضح في المقدمة الثانية، إذ ليس صحيحًا أن كل ما يوافق العقل يمكن الاستغناء عنه. فالعلم مثلاً يوافق العقل، فهل يمكن أن نقول يمكن الاستغناء عن العلم؟ هل يمكن أن نستعمل منطق الفرضية نفسها ونقول: إذا كان العلم يوافق العقل، فلماذا لا نكتفي بالعقل عن العلم؟

وأكثر من ذلك، أنه يمكننا أن ننقلب على الفرضية نفسها، وذلك من خلال عكسها بجعل الموضوع محمولاً والمحمول موضوعًا، فتكون كالآتي:

المقدمة الأولى: العقل يوافق الدين.

المقدمة الثانية: وكل ما يوافق الدين يمكن الاستغناء عنه.

النتيجة: العقل يمكن الاستغناء عنه!

إذن واضح أنَّ هذه الفرضية خاطئة لدرجة أنها انقلبت على العقل نفسه وأباحت الاستغناء عنه؛ **ومنشأ الخطأ في هذه الفرضية أنها تجعل موافقة الشيء لشيء آخر تعني إمكانية استغناء أحدهما عن الآخر، وهذا غيرُ صحيح.**

والإشكال سوف يُحل لدى صاحب هذه الفرضية إذا أدرك أنَّ «الموافقة» لا تعني «المساواة»، فنحن حين نقول الدين يوافق العقل، لا يمكن أن نفسّر كلمة «يوافق» بأنها «يساوي».

ولو أننا نقول «الدين يساوي العقل» لكان جائزًا أن يُستغنى عن الدين والاكتفاء بالعقل؛ لأنه سيكون محض عبء إضافي على الإنسان. لكننا لا نقول بذلك، وإنما نقول إنه يوافقه، والموافقة لا تعني الاستغناء.

الموافقة قد تعني التلازم:

موافقة الشيء للشيء لا تعني عدم وجود التعارض فقط، بل قد تعني أنهما محتاجان لبعضهما، ويتوقف كل منهما على الآخر.

فالقوانين مثلاً تتفق مع الدستور، ومع ذلك فإنَّ اتفاقهما لا يعني استغناءهما عن بعض، بل يعني أنَّ قيمة الدستور العملية تتوقف أصلاً على وجود القوانين التي تترجمه على أرض الواقع. والعلم متفق مع العقل، لكن ما قيمة العلم بلا عقل؟ العلم يكون في غاية السوء والضرر إن تجرَّد عن العقل.

إذن التوافق لا يعني عدم التساوي فقط، بل قد يعني احتياج المتوافقين لبعضهم. وإذا ثبت ذلك فإنه لا تبقى حجة منطقية للاستدلال بتوافق الدين والعقل على استغنائهما عن بعض. أما المسألة الثانية ـ وهي أن الدين معرض لتفسيرات خاطئة.

نسبية الحكم العقلي مسوغ الإصرار على المرجعية الإسلامية:

استكمالاً لفكرة أن العقل وإن كان موافقًا للإسلام فإنه لا يغني عنه على مستوى المرجعية دستوريًا، نعزز ذلك بالتذكير أن الحكم العقلي بحد ذاته غير كاف، إذ إن كل الناس يعتقدون أن مبادئهم عقلانية، وكل الناس يتفقون تقريبا على الإقرار بالقيم ذاتها، يقول ديفيد هيوم يقول: «إن كل الكـتَّاب من كل الأمم وفي كل العصور يتفقون في الثناء على العدل، الشهامة، التعقل، الصدق».[1]

فلا إشكال في قيمة القيم، لكن الاختلاف كل الاختلاف يكمن في تعريف تلك القيم وترتيب أولوياتها. ولذلك الدول جميعها تنص في دساتيرها على أهمية العدل، لكن السؤال: هل الربا من العدل أم من الظلم؟ والدول جميعها تنص في دساتيرها على أهمية الحرية، لكن هل منع الخمور والشذوذ الجنسي يعارض الحرية أم لا؟ والدول جميعها تنص في دساتيرها على أهمية المساواة، لكن هل نظام المدخلات والمخرجات المالية في الإسلام يعارض المساواة أم لا؟ وهل تتفق الدول والأديان أصلاً في تفسير المساواة؟

إذن **الاشتراك في المبادئ لا يستلزم الاشتراك في مصاديقها العامة**، فلا تعاني القيم إشكالاً على مستوى منطقها وبرهنتها، لكن الخلاف كله يتجسد في مصاديق هذه القيم وتطبيقاتها، أي حين نبدأ نقل القيم من الوعي الذهني إلى الواقع العملي، هنا تجد الاختلافات لا تنتهي، ونجد في كتاب الله عزّ وجلّ إشارةً إلى هذا المعنى، وهي قوله تعالى: **{وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ (١١) أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِنْ لَا يَشْعُرُونَ}**. فهنا القرآن يخبرنا عن اختلاف الأحكام القيمية حول الفعل الواحد، فهؤلاء يرون أنفسهم في أعلى درجات الصلاح، فهم مصلحون لا صالحون فحسب، في حين يراهم القرآن في أعلى درجات الفساد، فهم مفسدون لا فاسدون. وهذا يعني أن إحالة الأحكام المعيارية للتوافق البشري قد توصل إلى تناقضات في التصورات التأسيسية.

والواقع العملي خير دليل على تباين التصورات حول المفاهيم الكبرى، فالفلاسفة مثلاً كلهم يتفقون على قيمة العدل وأهميتها، لكنهم في تطبيقها ذهبوا مذاهب متضادة، فصارت لدينا الليبرالية والماركسية والاشتراكية وغيرها من الأيديولوجيات التي تدّعي جميعًا أنها تسعى لتطبيق العدل، بل حتى لو اتُفق على شيء بأنه عدل فقد لا يكون عدلاً في زمنٍ آخر. يقول الفيلسوف باسكال: «من الناحية العقلية الخالصة لا شيء عادل في ذاته، وإنما يتداعى كل شيء مع الزمن، فالعادة هي التي تصنع العدالة».[2]

---

(١) هيوم، ديفيد، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق، دار الفرقد، ط١، ٢٠١٦) ص٢٧٩.

(٢) نقلا عن: دريدا، جاك، قوة القانون، ترجمة محمد الشقيف (سورية، دار الحوار، ط١، ٢٠١٩) ص٣٢.

والأديان كلها تقر بقيمة العدل وتطالب بها، لكن المشكلة فيما بينها في تحديد ما هو العدل. فاليهودية مثلاً تأمر بالعدل، ونجد التوراة تقول: «عليكم بالعدل فاتبعوه لتحيوا وتمتلكوا الأرض التي يعطيكم الرب إلهكم».[1] لكن ما هو العدل الذي تأمر به اليهودية؟ تأمر اليهودية بقتل الابن إذا عق والديه، ومن دعاك إلى دينه فالواجب عليك أن «ترجمه بالحجارة حتى يموت؛ لأنه حاول أن يبعدك عن الرب إلهك».[2] وتذكر التوراة كذلك أن المدينة إذا ظهر من يدعو فيها لغير الله «فاضربوا أهل تلك المدينة وحللوا قتل جميع ما فيها حتى بهائمها بحد السيف، وأحرقوا بالنار تلك المدينة بكل ما فيها».[3] بل تنص التوراة على أن «كل من عمل فيه ـ أي يوم السبت ـ يُقتل».[4]

كل ما سبق يعد عدلاً في التصور اليهودي، فهل هذا هو العدل المطلوب؟

إذن الناس كلهم لهم صوت واحد حين يكون السؤال عن قيمة القيم، لكن حين نطلب منهم الإشارة بأصابعهم إلى مصاديق هذه القيم فإنها ستشير إلى جهات مختلفة. فالاتفاق على أهمية قيمة معينة ليس كافيًا ولا فاكًا للاشتباك بين تيارات المجتمع وفئاته، بل لا بد من حسم الجانب المصاديقي وإلا سيخفق المجتمع في تصيير هذه القيمة إلى واقع. ولذلك ذكر الفيلسوف السياسي لاسكي «أن الذين يهملون التفاصيل عند الحديث عن مبادئهم سيجدون صعوبة في نجاح تلك المبادئ مجردةً عن تلك التفاصيل».[5]

ذلك يعني أن العقول تتفق على أهمية القيم، لكنها تختلف في حدودها، **والإسلام جاء ليخبرنا عن حدود القيم**، فنعم هناك حد أدنى للقيم تشترك في إقراره العقول، مثل أن المتهم بريء حتى تثبت إدانته، لكن الاتفاق على الحد الأدنى لا يستلزم الاتفاق على السقف والحدود، ومشكلة البشرية ليس في عدم وجود حد أدنى، بل في عدم وجود حدود واضحة للقيم، وهذا ما جعل قضية حدود القيم أكبر قضية فلسفية تناقش في الأدبيات السياسية والفلسفية الغربية.

وإذا ثبت أن الإقرار بقيمة القيمة لا يفك الاشتباك المجتمعي، ولا يكفي لتجسيدها في الواقع حيث هو غايتها، ندرك حينها لماذا جعل الله تعالى غاية إرسال الرسل وإنزال الكتب أن **يقوم** الناس بالقسط، وليس أن **يعلم** الناس القسط فقط، فهناك فرق بين العلم بالشيء والقيام به، الأول غير كافٍ ولا يروي ظمأ الحقوق، والثاني هو المطلوب، إذ الكل يدرك أهمية القسط، لكن الإشكال في كيفية القيام به.

---

(١) سفر التثنية، إصحاح ١٦، ١٧.

(٢) سفر التثنية، إصحاح ١٣/١١.

(٣) سفر التثنية، إصحاح ١٣/ ١٦ وما بعدها.

(٤) الخروج ٢/٣٥.

(٥) لاسكي، هارولد، قواعد في علم السياسة، ترجمة مجموعة من الأساتذة (بيروت، دار البيروني، ط١، ٢٠١٥) ص٥٠٢.

وهذا تحديدًا ما جاءت الرسل ورسالاتهم لمعالجته، لتبين لنا أين تحديدًا مورد العدالة فيما اختلفنا فيه **{فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه}**. فكيف يُستغنى عن الإسلام في الموضع الذي أرسل الرسل وأنزل الكتب لأجل إصلاحه؟ وإذا كان الإسلام قاصرًا على إقرار المبادئ الإنسانية المعروفة والمتفق عليها، فما ميزة الإسلام إن كانت قيمته في المبادئ فقط؟ فهل يمكن أن يأمرنا الله بالقسط دون أن يحدد لنا معاييره؟

الشاهد مما سبق أن **اشتراك المبادئ لا يستلزم اتحاد المرجعية**؛ بل لا بد من وجود مرجعية حاكمة تحدد لنا مصاديق هذه المبادئ، وإلا سنكون معلقين في السماء، لا نستطيع أن نحكم على أي مسألة في الواقع. هذا كله مبني على التسليم بوجود مبادئ مشتركة، والحقيقة أن وجود مجموعة من المبادئ مشتركة مع المنظومة الغربية لا يعني أن هناك اشتراكًا كليًا في المبادئ، فهناك مبادئ خاصة بالنظام الإسلامي، كمبدأ السيادة الإلهية، وشعبية السلطة.

المطلب الثاني: متى تتحقق مخالفة العقل؟

بعد أن أوضحنا موقف الإسلام من العقل، وأن توافقهما لا يستلزم استغناء أحدهما عن الآخر، ننتقل الآن إلى ملعب العقل نفسه مبتدئين بمساءلة العقل عمن يتحدث باسمه. ذلك أننا كثيرًا ما نتحدث عن العقل وننسب إليه أحكامًا وتصورات دون أن نسائل صحة هذه النسبة، نقول هذا مخالف للعقل، وهذا موافق للعقل، دون أن نعرف ما المقصود بالعقل، وربما كثير منا ليس العقل عنده سوى ما يراه من رأي، فما دام أنه قد ترجّح لديه رأي معين فهذا الرأي هو العقل نفسه، ولذلك تجده يصف كل من يخالف رأيه بأنه مخالف للعقل.

هذه المشكلة تحدث عنها العلماء السابقون، ومنهم تقي الدين ابن تيمية الذي تحدث عن وجود مسائل كثيرة يدعي الناس أنها ممثلة للعقل لكنها في نهاية المطاف ليست سوى رأي مظنون، وفي ذلك يقول: «المسائل التي يقال إنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا صلى الله عليه وسلم شيئا من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس، ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع».[1]

(١) ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض، جامعة الإمام، ط٢، ١٩٩١) ج١، ص١٤٨.

في هذا النص يذكر ابن تيمية **نقطة مهمة**، وهي أن المسائل التي يُدعى وجود تعارض فيها بين العقل والشرع ليس للعقل حكمٌ فيها صريح، وإنما هي آراء واجتهادات، وليست بدهية كالرياضيات والهندسة. ثم يقول إنه في حال وجود حكم عقلي قطعي فإنك لا تجد نصًا من نصوص الوحي الإسلامي يعارضه، وإذا وجدت نصًا منسوبًا إلى الوحي يعارضه فهو بين احتمالين: إما أنه مكذوب على النبي صلى الله عليه وسلم، أو أنه صحيح لكن المشكلة في الفهم.

هذا الكلام يثير في أذهاننا سؤالاً آخر، وهو إذا كانت المعرفة العقلية نسبية، فكيف إذن نميّز الحكم العقلي الذي لا تصح مخالفته من الرأي الشخصي؟ أو بمعنى آخر: ما هو العقل الذي نقول إن الإسلام لا يخالفه؟

لوضع إجابة مباشرة وعملية لهذا السؤال نقول إن العقل ينتج نوعين من المعرفة:

النوع الأول: المعرفة البدهية، وهي كل معرفة لا نحتاج إلى الاستدلال للإقرار بها، فبمجرد أن نسمعها نقر بها. والمعرفة البدهية نوعان:

- المعرفة الضرورية، وهي الأفكار التي نؤمن بصحتها بضرورة العقل، أو بتعبير الغزالي «العقليات المحضة التي اقتضى ذات العقل المجرّد حصولها من غير استعانة بحسٍ وتخيّل».[1] مثل أن الواحد أقل من الاثنين، والأبوة سابقة على البنوة، وأن الكل أكبر من الجزء. يقول ابن القيم في تعريف البديهة: «وعلم الإنسان لا يجوز أن يكون كله نظريا استدلاليا لاستحالة الدور والتسلسل، بل لا بد له من علم أوله بديهي يَبْدَهُ النفسَ ويبتدئ فيها؛ فلذلك يسمى بديهيا وأوليا، وهو من نوع ما تضطر إليه النفس، ويسمى ضروريا».[2]

وقد حصر برتراند رسل المعرفة البدهية التي لا تحتاج إلى دليل بالآتي: «حقائق التجربة الحسية وأسس الرياضيات والمنطق، بما فيها المنطق الاستقرائي المستخدم في العلوم».[3] هناك كتابان لرسل في كتاب العلمانية (أحدهما: ما الذي أومن به والثاني: السلطة والفرد، وكلاهما ذكرا سابقا)، فلا أيهما أخِذ منه هذا النص؟

- المعرفة المسلّمة، وهي كل معرفة يسلّم بها العقل البشري بمجرد سماعها مع احتمال معارضتها، مثل أن الصدق عملٌ حسن، والإحسان للفقراء عملٌ نبيل، والخيانة عملٌ قبيح، والعلم نافع، ومثل أن الدخول في مشروع تجاري دون تخطيط فعل خاطئ، ومثل أن الثقة بالشخص الخائن أمر خاطئ، كل

(١) الغزالي، أبو حامد محمد، محك النظر (سوريا، دار المنهاج، ط١، ٢٠١٦) ص١١٦.

(٢) ابن القيم، شمس الدين محمد، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق سمر رباب (بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٢) ص ١٠٥.

(٣) رسل، برتراند، برتراند، ما الذي أؤمن به، ترجمة عدي الزعبي (دمشق، دار ممدوح، ط١، ٢٠١٥) ص١٣٣.

هذه القضايا تعدُّ قضايا مسلَّمة لا يقاوم قبولها عموم العقلاء.

إذن المعرفة الضرورية والمعرفة المسلّمة كلاهما معرفة بدهيّة، أي أننا لا نحتاج إلى الاستدلال لإثبات صحتها، إما بداعي الضرورة العقلية أو بداعي التسليم الإنساني.

النوع الثاني: المعرفة الاستدلالية (النظرية)، وهي كل فكرة لا يدرك العقل صحتها وحسنها إلا بالاستدلال، فتحتاج إلى أدلة مستقلة لإثبات صحتها. وهذا النوع مثل القول إن الاستقرار أهم من الحرية أو العكس، ومثل قول إن فصل الدين عن السلطة أفضل أو العكس، هذه المسائل ونحوها تعدُّ من قبيل المعرفة غير البدهية، أي أن العقل لا يحكم عليها بداهةً بحكم معين، ولذلك نحتاج إلى سوق الأدلة على صحتها.

إذن العقل ينتج نوعين من المعرفة: معرفة بدهية، ومعرفة استدلالية، النوع الأول لا يتوقف قبوله على وجود أدلة، بل مجرد سماعه يكفي للإقرار به. أما النوع الثاني فيتوقف قبولنا به على نوعية الدليل والبرهان الذي يؤيده، فقد يكون رأيًا صوابًا وقد يكون رأيًا خاطئًا. فالعقل في النهاية هو مصدر كل آرائنا، ولما كانت آراؤنا فيها ما هو صواب وما هو خطأ، فإذن العقل ينتج الصواب والخطأ على حدٍ سواء. ولأجل ذلك فإنه يمكن أن نشير إلى النوع الأول بأنه «**العقل المطلق**»؛ لأن صحة أفكاره مطلقة وليست نسبية، وأما النوع الثاني فهو يشير إلى «**العقل النسبي**»، أي الأفكار التي لا تصح إلا عند فئة من الناس دون غيرها.

وقد أشار الحارث المحاسبي إلى كلا النوعين حين عرّف العقل بقوله: «العقل غريزة يولد العبد بها ثم يزيد فيه معنى بعد معنى بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول».[1] هذا التعريف الدقيق يحيلنا إلى مجموع المعرفتين السابقة، فهو حين قال «غريزة يولد بها العبد» يشير إلى النوع الأول من المعرفة، أي المعرفة البدهية. ثم أشار إلى النوع الثاني وهو المعرفة الكسبية التي يتحصل عليها الإنسان من خلال تتبع الأسباب والمسببات، وهي معرفة نظرية قد تكون صوابًا وقد تكون خطأ.

الآن: متى يكون رأينا مخالفًا للعقل؟ يكون رأينا مخالفًا للعقل حين نخالف النوع الأول من المعرفة العقلية؛ فكل رأي يخالف البدهيات فهو مخالفٌ للعقل. **وأما النوع الثاني فهو أفكارٌ نسبية**، وخاضعة لنوعية الأدلة التي تبرهنها، وتاليًا أي مخالفة لهذا النوع من المعرفة العقلية **ليست مخالفةً للعقل بالضرورة**، وإنما مخالفة لرأي معين قد يكون صحيحًا وقد يكون خاطئًا، ولأجل ذلك لا نحكم على ما يخالف هذا النوع من المعرفة بأنه مخالف للعقل إلا إذا استُدِلَّ على معرفته بأدلة صحيحة مقنعة للمتلقي.

---

(١) المحاسبي، الحارث بن أسد، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق حسين القوتلي (بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨) ص٢٠٥.

وهذا الأمر أوضحه ابن تيمية بصورة جيدة حين قال: «فلو قيل بتقديم العقل على الشرع، وليست العقول شيئا واحدا بينا بنفسه ولا عليه دليل معلوم للناس، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب، لوجب أن يحال الناس على شيء لا سبيل إلى ثبوته ومعرفته، ولا اتفاق للناس عليه».[1]

في هذا النص يخبرنا ابن تيمية أن الإحالة إلى العقل في القضايا النسبية لن تحسم النزاع؛ لأن العقول متفاوتة، فالإحالة إليها لا تعني إلا الإحالة لذلك التفاوت. ويؤكد ابن تيمية في موطن آخر أن نسبية عقول البشر هي الحكمة وراء إرجاع المؤمن إلى الوحي عند التنازع والاختلاف؛[2] لأن المؤمنين «لو ردوا إلى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزدهم هذا الرد إلا اختلافا واضطرابا وشكا وارتيابًا».[3]

وما أكده ابن تيمية أكده كثير من الفلاسفة، فمثلاً يقول إمبيرتو إيكو إن تاريخ الفلسفة كله يبيّن بوضوح أنَّه لا يوجد إجماع على تعريف ما هو عقلاني؛ «فلا وجود لنمط واحد للتفكير لا ينظر إليه بأنه لا عقلاني انطلاقًا من نموذج تاريخي لنمط آخر للتفكير، هو نفسه يُنظر إليه بأنه تفكير لا عقلاني. إن منطق أرسطو يختلف عن منطق هيجل».[4]

إذن لا يوجد توافق إنساني على ما هو عقلاني فيما يزيد على المعرفة غير البدهية، فإذا كان الأمر كذلك: **فكيف يصح أن يكون العقل مرجعية وحيدة للدولة؟**

هنا تبرز الإشكالية التي تواجه القائلين بمرجعية العقل وحده، **وهو أن العقل السياسي ليس عقلاً مطلقًا، بل عقلاً نسبيًا**، أي أنه لا يمتلك إنتاجًا محددًا في إدارة الدولة يتفق عليه العقلاء، حتى نطالب بأن يكون مرجعًا ومعيارًا وحيدًا، فالعقل السياسي عقلٌ لا يقوم على المعرفة غير البدهية حتى نحيل إليه بطريقة مطلقة، وكأنَّ إنتاجه معروف سلَفًا، وأكبر دليل على نسبيّة العقل السياسي هو التباين البشري الواسع في الآراء السياسية.

فمثلا تشارلز تايلور يرى أن المناسب فقط من الأديان «ما يثبت العقل وحده أنه النظام المناسب للمجتمع».[5]

---

(١) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٤٦.

(٢) وذلك في قوله تعالى: {يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا}.

(٣) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج١، ص١٤٧.

(٤) إيكو، إمبيرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد (المركز الثقافي المغربي، ط٢، ٢٠٠٤) ص٢٤.

(٥) تايلور، تشارلز، الحياة العلمانية الغربية، ضمن كتاب «إعادة النظر في العلمانية» (بيروت، الشبكة العربية، ط١، ٢٠١٨) ص٥٥.

لكن لو سألنا تشارلز: ما هو النظام السياسي والاقتصادي والاجتماعي الذي أثبت العقل وحده أنه النظام المناسب؟ لن تجد إجابة «عقلية» واحدة على هذا السؤال، وأكبر دليل على ذلك أن المجتمعات البشرية مختلفة في نظمها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وكلٌّ يدعي أن تجربته عقلية!

فالعقلانية ليست منتجًا ونتائج محددة، وإنما العقلانية نمط تفكير. ولذلك من الخطأ أن يُقال إن العقلانية مرجعية بديلة عن الدين؛ لأنك تحيل على طريقة، وليس نتيجة محددة، ولا يمكن أن يكون الشيء مرجعية بلا نتائج. ونمط التفكير العقلاني ليس فيه سوى مسلّمة واحدة، وهي دعوى الانطلاق من العقل، لا من الدين ولا من الميتافيزيقا، لكنها تختلف في مخرجها أشد الاختلاف. فالعقل الذي أخرج لنا الماركسية هو نفسه الذي أخرج الليبرالية والنازية والأناركية وغير ذلك،[1] فهل كان ماركس إلا معتقدًا ذاته عقلانيًا؟ وهل كان آدم سميث إلا كذلك؟ **ومن ذا الذي لا يرى نفسه عقلانيًا أصلاً؟** وهذا ما جعل رينيه ديكارت يقول: «العقل أعدل الأشياء توزعًا بين الناس؛ لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية».[2]

والمعنى نفسه قرره الغزالي من قبلُ في قوله: «فما من أحد إلا وهو راض عن الله سبحانه في كمال عقله، وأشدهم حماقة وأضعفهم عقلاً هو أفرحهم بكمال عقله».[3] وهكذا نجد العقل تتجاذبه أيدي الناس جميعًا، ادعاءً بتمثيله.

ولأن العقل هو منطلق وطريقة تفكير، وليس موقفًا بعينه فإنك لا تجد الإجابة موحدة لكثير من القضايا التي تشغل المجتمعات الإنسانية عبر التاريخ، فمثلاً: ما موقف العقل من قضية المتاجرة في الجنس؟ هل يرفضها لأنها تسلّع الإنسان أم يقبلها من باب أن رذائل الخاصة منافع العامة؟ وما موقف العقل من فوائد المصارف؟ هل يقبلها بحجة أنها نظير الزمن وحركة النقد المعاصرة كما يقول الرأسماليون، أم يرفضها؛ لأنها استغلال للطبقات الفقيرة كما يقول الشيوعيون؟ وما موقف العقلانية من العلاقات الدولية، هل تؤسس العلاقات على ثنائية القوة والمبدأ، كما يقول أصحاب المدرسة المثالية، أم على ثنائية القوة والمصلحة، كما يقول أصحاب المدرسة الواقعية؟ وما موقف العقل من النظم السياسية؟ هل الديمقراطية أفضل أم الأتوقراطية الناعمة؟ وهل الجمهورية أفضل أم الملكية؟ وما موقف العقلانية من غايات الاجتماع الإنساني، هل هي الاستقرار والتضامن العضوي، كما يقول دوركايم، أم أنها تتمثل في تحقيق المصالح الفردية، كما يقول علم الاجتماع الأمريكي؟ وما موقف العقلانية من طبيعة المعرفة، هل المعرفة المثالية أم التجريبية هي التعبير الوحيد عن العقلانية؟

---

(١) النازية والفاشية والشيوعية كلها نتاج مرحلة العقل والعلم، أي ذروة انتصار العقلانية والنزعة العلميّة.

(٢) ديكارت، رينيه، مقالة في الطريقة، ترجمة جميل صليبيا (بيروت، المكتبة الشرقية، ط٣، ٢٠١٣) ص٦٨.

(٣) الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت) ج١، ص٥٨ .

قضايا كثيرة لا توجد إجابة واحدة لها تمثل الفكر العقلاني، فهذه الإجابات كلها تدعي أنها تنطلق من العقل، لكنها تختلف في مخرجها أشد الاختلاف، ومن هنا قال رسل: «تختلف مفاهيم البشر حول الصواب والخطأ إلى درجة أننا لا نجد نقطة ثابتة تمامًا».[1] ولأجل تباين العقل تباينًا شديدًا في الإجابة على قضايا النزاع الإنساني رأى رينيه غينون أن «النسبية هي المآل المنطقي الوحيد للعقلانية».[2]

وإذا كانت النسبية هي المآل الوحيد للعقلانية، فكيف إذن نضع العقلانية مرجعية نهائية في الشأن السياسي، وهي غير قادرة على حسم الجدل الاجتماعي لنسبيتها؟ **فإذا كانت العقلانية تنتج النسبية، والنسبية تنتج الشيء وضده، فهذا يعني عدم إمكانية اعتبار العقلانية بحد ذاتها مرجعية نهائية في المجال السياسي**، ولذلك الذي يحيلنا إلى مرجعية العقل يكون واهمًا إذا اعتقد أن هذه الإحالة تعد إجابة نهائية، بل الإحالة إلى العقل تعني ابتداء أسئلة جديدة، على رأسها: أي إنتاج من إنتاجات العقل هو المطلوب ونحن نرى العقل ينتج الشيء وضده؟ جواب هذا السؤال في عنوان المبحث الثالث.

المطلب الثالث: من مرجعية العقل إلى مرجعية الأغلبية

إذا اكتشفنا أن العقل السياسي عقل نسبي ينتج الشيء وضده، وإذا أضفنا إلى ذلك أن الغرب يعتمد الديمقراطية التي هي حكم الأغلبية، فإذن المرجعية في الحقيقة تعود إلى الأغلبية لا العقل. هذه إجابة المنطق الديمقراطي على سؤال النسبية العقلانية، **وهو أن العقل المقصود هو ما نشأ عن اختيار الأغلبية**، فما تختاره الأغلبية يعد إنتاجًا عقليًا يُحال إليه باعتباره معيارًا فاصلاً في إدارة الاختلاف الاجتماعي.

لكن هذه الإجابة تنشأ عنها مشكلة أخرى، وهي أنَّ الإحالة إلى الأغلبية لا تستلزم الإحالة إلى العقل بالضرورة، فليس صحيحًا أن حكم الأغلبية حكم عقلي دائمًا، أي أنه **لا ترادف ولا تلازم بين حكم الأغلبية وحكم العقل**، فقد يكون حكم الأغلبية ناشئًا عن عاطفة مضادة للعقل، فمجرد استحسان أغلب الناس لحكم معين لا يدل على صواب ذلك الحكم. والتاريخ مليء بالأمثلة التي تدل على أن اختيارات الأغلبية كانت ضد مصالحها، والتاريخ السياسي مليء بالرؤساء السذج الذين لم يصلوا إلى السلطة إلا عبر الأغلبية، وقد ذكر الفيلسوف الأمريكي جوزيف شومبيتر أمثلة تاريخية عديدة على أخطاء الأغلبية في اختياراتها، فمن المهم العودة إلى كتابه «الرأسمالية والاشتراكية والديمقراطية».

الشاهد أن **حكم الأغلبية لا يرادف حكم العقل ولا يستلزمه**، بل وليس الأغلبية وحدها التي لا تمثل العقل، فحتى لو وصل الأمر إلى انعقاد إجماع وطني فإن الإجماع الوطني نفسه لا يرادف العقل ولا

(١) رسل، مصدر سابق، ص١٢٧.

(٢) غينون، رينيه، أزمة العلم الحديث، ترجمة عدنان نجيب الدين (النجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٦) ص٨٠.

يستلزمه، فقد يجمع المجتمع على ما هو خاطئ.[1] ومن هنا فإنَّ الأغلبية نفسها محتاجة إلى مرجعية تقرّبها من الصواب، والعقل لا يكفي؛ لأن الإنتاج العقلي في المجال السياسي نسبي كما ذكرنا، والنسبية تعني ديمقراطيًا حكم الأغلبية، والحكم الأغلبي ليس بالضرورة يكون صحيحًا.

إذن المرجعية الحقيقة لتحديد قيم المجتمع، وتحديد الخير من الشر، والصواب من الخطأ ليس العلم ولا المعرفة العقلية حتى لو تبرهنت بالدراسات والإحصاءات، وإنما المرجعية هي الأغلبية وحدها لا ثاني لها.

وهنا نحتاج أن نوضح تحولين مهمين حين نتحدث عن مرجعية الأغلبية في السياق الغربي:

التحوّل الأول: من العقلانية إلى الرغبانية

أي أن العقل هذا الذي نتحدث عنه ليس هو في الحقيقة سوى الرغبة، أي العقل الرغبوي لا العقل المعياري الذي يهتم بالجانب الأخلاقي. فلا ينكر أحد أن الغرب في القرن العشرين لم يعد معيارًا له كون الشيء صحيحًا أم خاطئًا أخلاقيًا، وإنما معياره هل هذا الشيء مرغوب أم لا؟ إن كان مرغوبًا فهو صحيح بصرف النظر عن أخلاقيته، وهذا ما يجعلنا نكرر أن **الغرب انتقل من العقلانية إلى الرغبانية.**

وقد ذكر الأمريكي ألفن جولدنز أن الذين ينادون بالفضيلة ليسوا هم الأصل في المشهد الغربي، **وإنما هم الاستثناء،** فقد «أصبح يُنظر إلى الإنسان الذي يهتم بصورة جادة بالفضائل الخاصة بوصفه شاذًا Eccentric».[2] أما الذين لا يهتمون بالأخلاق الفردية ويغضون الطرف عنها فإنهم يتفاخرون بذلك «باعتبارهم يمتلكون تسامحًا ملائمًا لمظاهر الضعف الإنساني».[3]

أي أن الإنسان الغربي صار يفتخر بأنه لا يهتم بالأخلاق؛ لأن عدم اهتمامه بالأخلاق دليل على أنه متسامح أمام أخطاء الآخرين، فإذا كان هناك فرد يتاجر بالجنس ويوظّف النساء لأجل ذلك فالواجب أن نصمت؛ هذا ما سيثبت أننا متسامحون فعلاً، أما أن نقول إن هذا السلوك يخالف العقلانية فهذا كلام لا قيمة له بالمنطق الغربي المعاصر، **إذ إن العقلانية ترادف الرغبانية**، فما دام أنهم يرغبون في هذا الفعل فهو إذن عقلاني بالضرورة.

وقد لاحظ هذه الظاهرة الفرنسي غوستاف لوبون منذ نحو مئة عام، لاحظ أن الإنسان الغربي بدأ يتفلّت من سلطان العقل إلى سلطان الرغبة، حيث يقول: «عاد الفرد لا يبالي بغير نفسه، وتهبط الآداب العامة وتنطفئ مقدارًا فمقدارًا، ويفقد الرجل كل سلطان على نفسه، وغدا الرجل جاهلاً كيف يضبط نفسه، ومن

---

(١) يقول رينيه غينون: «حتى مع افتراض أنَّ هناك مسألة اتفق عليها كل الناس، فإن هذا الاتفاق لا يثبت شيئًا بنفسه». غينون، أزمة العلم الحديث، ص١٠١.

(٢) جولدنر، ألفن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة علي ليلة (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤) ص١٤٨.

(٣) المرجع السابق، ص١٤٩.

لم يعرف أن ضبط نفسه لم يلبث أن يضبطه الآخرون».[1]

ولا نحتاج أن نستطرد في شهادة هذا وذاك، بل يكفي أن نرى الواقع نفسه، ويكفي من هذا الواقع أن نرى ظاهرة عجيبة غريبة انتشرت مؤخرًا في عدة دول غربية، وهي أن يُعلن ملاك العقارات عن تأجير شقق ومنازل للنساء شريطة أن يقبلن ممارسة الزنا مع المالك، أو أن يقمن بتسليته متى ما أراد، أو يشاركن في حفلاته الماجنة، أو حتى أن يقمن بممارسة الزنا مع أصدقائه، ولك أن تتصور أن كل هذه العبودية مشروعة قانونيًا، إذ لا يوجد في القانون ما يمنع هذه العبودية ما دام أن رضا الطرفين قد تحقق.

وهذا كله تجسيدٌ لقول الله تعالى: **{أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا (٤٣) أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا}** فإذا كانت مرجعية الإنسان الحديث لا تعترف لا بدين، ولا بعقل، وإنما هي خاضعة كل الخضوع للرغبات الإنسانية، **فإذن لا إله هنا سوى ما يهواه الإنسان**، ومن كانت مرجعيته هي الرغبة وحدها، فما الفرق بينه وبين الأنعام؟ ولذلك قالت الآية بعد ذلك: **{أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا}**. السمع إشارة إلى الوحي، والتعقّل إشارة إلى العقل، ولما كانوا فاقدين لكلا الأمرين لم يكن ثمة فارق بينهم وبين الأنعام، بل هم أضل سبيلاً؛ لأن الأنعام ليس لديها قدرة على التفكّر أصلاً، وتاليًا هي معذورة في أنها لا تفعل سوى رغباتها. أما الإنسان الذي يمتلك عقلاً يُفترض أن يقوده للسلوك العقلاني الواعي لكنه يعرض عن كل ذلك، ويلهث وراء رغباته جاعلاً منها إلهًا يُعبد، فيكون ظلمًا للأنعام مساواتها به.

وقد وجدتُ الفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل يقرر هذا المعنى تقريبًا، فهو يعترف أن هناك تحولاً في الغرب من العقلانية إلى ما يسميه «الغريزة»،[2] ويقول بكل صراحة: «وتعد عبادة هذا الصنم ـ أي الغريزة ـ أكثر انحطاطًا بكثير من عبادة الأصنام الأخرى، وأشد ضررًا من جميع العبادات الأخرى الزائفة التي تسود في عصرنا».[3] ويرى جون ستيورات أن الغرب كان عقلانيًا في القرن الثامن عشر، لكن في القرن التاسع عشر تخلى الغرب عن هذه العقلانية وأصبح يعوّل على الغريزة وحدها، «فاستبدلنا بتأليه العقل تأليه الغريزة» على حد تعبيره. **وإذا كان ستيورات ميل يقول هذا الكلام قبل مئتي عام، فكيف سيكون الحال في عصرنا هذا؟**

هذا ما يجعلنا مقتنعين تمامًا أن عنوان عصرنا الحالي هو **«عصر الرغبة»**، فلسنا لا في عصر العقل ولا في عصر الدين، وإنما في عصر الرغبة، حيث أضحى معيار صحة الأفعال من خطئها في رغبة الإنسان فيها، بصرف النظر عن تموضع هذه الرغبة في الخطاب العقلي. ولذلك نقول: إذا كان العهد الأثيني عصر

(١) لوبون، غوستاف، السنن النفسية لتطوّر الأمم (عمّان، الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦) ص١٨٢.

(٢) هي «كل ما نجده في أنفسنا ولا نستطيع أن نعثر له على أساس عقلي» على حد تعبير ستيورات.

(٣) ميل، جون ستيورات، استعباد النساء، تحرير ياسر شعبان (القاهرة، دار كنوز، ط١، ٢٠١٩) ص١٢.

التفكير **بالعقل وفي العقل**، وإذا كان عصر القرون الوسطى عصر التفكير **بالدين وفي الدين**،[1] وإذا كان عصر النهضة عصر التفكير **بالعقل وفي الدين**، وإذا كان عصر التنوير عصر التفكير **بالعقل وفي العقل**، فإن الغرب منذ الحرب العالمية الثانية إلى اليوم وهو يعيش عصر التفكير **بالرغبة وفي الرغبة**. فأي حديثٍ عن مرجعية العقل في العصر الحالي هو في جزء كبير منه حديثٌ عن مرجعية الرغبة.

وهذا يعني أن الليبرالية نفسها قد تغيّر محورها، فبعد أن كانت تتمحور حول العقلانية فإنها اليوم يبدو تتمحور حول الرغبة، وهذا التغيّر وإن كان ستيورات ميل استشرفه في زمنه، فإنه اليوم ملء الأسماع والأبصار.

التحول الثاني: من الأغلبية الشعبية إلى الأغلبية البرلمانية

المقصود بهذا التحوّل أن النظام الديمقراطي الغربي كان نظامًا مباشرًا Direct Democracy في الحقبة الأثينية، لكنه انتقل إلى الديمقراطية غير المباشرة Indirect Democracy ، والتي تجسّد أغلبية نواب السلطة التشريعية، لا أغلبية الشعب بالضرورة.[2]

وهذا التحوّل من العمل المباشر إلى غير المباشر اختلف الفلاسفة والمؤرخون في سببه، وبعضهم رأى أنه «من الصعب العثور على الظروف أو الملابسات الخاصة التي تفسِّر التحولات إلى الحكم النيابي».[3] والسبب المشهور هو أن هذا التحوّل ناشئ لمقتضى إجرائي في الأصل، كما قال روبرت دال: «إنَّ تعقيدات السياسة الخارجية بالغة الأهمية، فمن المتوقع أن يبتعد الشعب المنهمك والمنقسم بسبب الاكتساب التنافسي للرفاهية والسلطة الاقتصادية الخاصة عن الطموح السياسي الجماعي».[4]

لكن ابتداءً من جان جاك روسو سوف نبدأ نستمع إلى تسويغ آخر لهذا التحوّل، تسويغ لا يُعزى إلى المتطلبات الإجرائية بقدر ما يُعزى إلى المآرب السياسية، حيث ذكر روسو أن فكرة الديمقراطية التمثيلية

---

(١) يقول شهاب الدين القرافي ـ الذي جاور المسيحيين في حقبة القرون الوسطى ـ عن وضع المجتمعات المسيحية في القرون الوسطى: «قد غلب عليهم التقليد، وتجنبوا محجة النظر السديد، حتى لا يبحثوا عن صحة ما يلقيه إليهم أساقفتهم». القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الأجوبة الفاخرة، تحقيق مجدي الشهاوي (بيروت، عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٥) ص٢٥.

(٢) يرى الدكتور حسن الترابي أنَّ الشورى كذلك تحوّلت من شورى مباشرة إلى شورى غير مباشرة للعلة ذاتها التي حوّلت الديمقراطية، وهذا غيرُ دقيق؛ فتاريخ الأنظمة السياسية من بعد الخلافة الراشدة إلى يومنا هذا لم يعرف، لا شورى مباشرة ولا غير مباشرة، إلا في حالات تاريخية نادرة. راجع: الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠) ص٩٨.

(٣) أولسون، مانكور، السلطة والرخاء، ترجمة ربيع وهبه (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١) ص٨٤.

(٤) بانغل، توماس، أخلاقيات تصدير الديمقراطية منظور تاريخي فلسفي، ضمن كتاب «هل يمكن تصدير الديمقراطية»، ترجمة جمال عبد الرحيم (بيروت، جداول، ط١، ٢٠١٢) ص٥٧.

مستوردة من بيئة متخلّفة مستبدة، وهي الحكومة الإقطاعية وقياداتها «البارونات».[1] ولم يختلف الوضع عند الفرنسي جاك رانسيير، فهو لم يرتض تعليلَ الصيرورة من الديمقراطية المباشرة إلى الديمقراطية التمثيلية باتساع الكتلة السكانية وتعقّد القضايا السياسية، حيث يقول: «لم يكن التمثيل أبداً نسقاً تم اختراعه لمواجهة النمو السكاني،، وإنما هو شكلٌ أوليغاركي».[2]

وبصرف النظر عن السبب الداعي للتحول، فإن التحول قد وقع وحصل، وأصبحت الديمقراطيات الحديثة كلها ديمقراطيات غير مباشرة، وربما الاستثناء الوحيد في العصر الحديث هو الديمقراطية السويسرية التي تقترب كثيرًا من أن تكون ديمقراطية مباشرة؛ لأن آليات مشاركة الشعب بنحو مباشر متيسرة ومعمولٌ بها، ففي سويسرا يكفي أن تجمع خمسين ألف توقيع لكي تعيد النظر في أيّ قانون أو معاهدة تقوم بها الحكومة.[3] فإذا كنت سويسريًا وتريد أن تعترض على قانون أصدره البرلمان السويسري فليس عليك إلا أن تجمع خمسين ألف توقيع لكي تعيد النظر في هذا القانون، أو تلك المعاهدة من خلال طرح استفتاء شعبي عام حول القضية؛ ليقرر الشعب قبولها أو رفضها، وهذا العدد ـأعني خمسين ألفاًـ ليس كبيراً إذا علمنا أن الشعب السويسري يقارب الثمانية ملايين. ولذلك فإن الشعب السويسري هو أكثر شعب في العالم يمارس الحكم المباشر من خلال طرح الاستفتاءات الوطنية، فعلى سبيل المثال كان هناك أكثر من مئة وتسعة وستين استفتاءً خلال خمسة وثلاثين عاماً فقط (من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٨٠)،[4] أي بمعدل أربعة استفتاءات كل سنة.

لكن إذا غضضنا الطرف عن التجربة السويسرية الاستثنائية فإن العالم كله يعيش ديمقراطية غير مباشرة، يتوسّط فيها البرلمان بين الشعب والسلطة، وهذا يعني أن الأغلبية التي نتحدث عن مرجعيتها **هي الأغلبية البرلمانية، وليست الأغلبية الشعبية**، وهذه الأغلبية البرلمانية قد تكون في نفسها أقلية شعبية.

---

(١) يقول روسو: «فكرة الممثلين فكرة حديثة العهد، فهي قد جاءتنا من الحكومة الإقطاعية، أي من ذاك النظام الجائر واللامعقول الذي انحط إليه النوع الإنساني، والذي فيه لحقت باسم الإنسان وصمة العار. وأما الجمهوريات القديمة، بل وفي الملكيات كذلك، لم يكن للشعب ممثلون قط». روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزيز لبيب (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١) ص١٩٣. وقد ذكر الدكتور مخزوم أنَّ الملوك في عصر الملكيّات والإقطاعيات أنشأوا «مجالس استشارية»، حيث يقول « كانت المؤسسات الملكية تعمل على إرساء قواعد هذا التغيير، خاصة في كل من فرنسا وإنجلترا وأسبانيا، وكانت المجالس الاستشارية التي أنشأها الملوك تلعب دورًا عظيمًا في هذا الشأن». مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ص١٩٨٣) ص١٧٧. وقد وصف أحد الباحثين البرلماناتِ في العصور الوسطى بأنها «جهاز تنفيذ أكثر من كونه جهاز تمثيل». عبد الغني، عبد الرحمن، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت، دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣) ص١٠٠.

(٢) رانسيير، جاك، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت: دار التنوير، ط١، ٢٠١٢) ص٦٧.

(3) Grigspy, Ellen. Analyzing Politics, An Introduction to Political Science.. P172.

(٤) دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس (عمّان، ط١، ١٩٩٥م) ص٢٧٠.

فلو افترضنا أن الجسم الانتخابي في دولةٍ ما يساوي عشرة ملايين فرد، وبحسب المتوسط المعاصر في المشاركة في التصويت فإن نسبة المشاركة ستكون بحدود سبعين بالمئة، أي سبعة ملايين فقط، فلو افترضنا أن لدينا سبعة أحزاب وكل حزب يمثل مليونًا، فيكفي التصويت البرلماني أن تتحالف أربعة أحزاب لتكون أغلبية وتصدر القوانين، وهذه الأحزاب الأربعة وإن كانوا يمثلون الأغلبية البرلمانية؛ لأنهم أربعة ضد ثلاثة، فإنهم يشكلون أقلية؛ لأنهم يمثلون أربعة ملايين من أصل عشرة ملايين.

زد على ذلك أنَّ الأحزاب بعد وصولها إلى السلطة لا تمثل بالضرورة إرادة منتخبيها، فالمواطن يصوّت لحزبه مرة واحدة ثم لا يستطيع أن يفعل أي شيء لهذا الحزب إلا بعد أربع سنوات، فكل القرارات التي يتخذها الحزب أثناء وجوده في السلطة ليست تعبيرًا مباشرًا عن إرادة منتخبيه، ولذلك نرى كثيرا من الرؤساء والنواب يُلامون على أنهم بعد وصولهم إلى السلطة لم ينفذوا وعودهم التي لأجلها تم انتخابهم. وهذا ما جعل الفيلسوف الإنجليزي جون ستيورات ميل يخصص مبحثًا كاملاً في كتابه «الحكومة البرلمانية» يبحث فيه مسألة تصرّف النائب على خلاف إرادة الناخب، أي تصرف الوكيل خلاف إرادة الموكل.

إذن مرجعية العقل استحالت إلى الرغبة، ومرجعية الأغلبية الشعبية استحالت إلى الأغلبية البرلمانية التي لا تعبّر بالضرورة عن أغلبية الشعب، وهذا يعني أنه لا العقلانية ولا الأغلبية مرجعيتان مؤكدتان في المشهد الغربي.

ما مضى يبرهن لنا أن أزمة المرجعية لا تزال مستمرة، وأن القول بكفاية العقل والعلم على المستوى المرجعي هو قول متوهّم عند مواجهته، فالواقع أكبر من أن يتفرّد به العلم أو العقل، وهذا ما يدفعنا إلى تبني خيار آخر، وهو فكرة **المرجعية المتكاملة** التي تضمن تكامل كل مصادر المعرفة والخير على المستوى الجماعي، دون إفراطٍ في أحد المصادر ولا تفريطٍ به.

المطلب الرابع: من المرجعية الأحادية إلى المرجعية المتكاملة

ما سبق يبرهن لنا أنه ليس صحيحًا القول بكفاية العقل مرجعًا للاجتماع السياسي بديلاً عن الدين، والقول بكفاية العقل أو العلم عن الدين منشأ خطئه يكمن في الاعتماد على **المرجعية الأحادية** بدلاً من **المرجعية المتكاملة**، ونعني بالمرجعية المتكاملة المرجعية التي تستفيد من كل المصادر المنتجة للخير، دون وجود أي تشنّج ثقافي تجاه أحدها. **ولا نجد غير الإسلام نموذجًا يوفر مرجعية متكاملة**،[1] فالمرجعية الإسلامية تدعو إلى تآزر كل من الدين والعقل والعلم لرسم طريق النهوض أمام المجتمع،

(١) إلهيّة المصدر وسلامته من التحريف شرطان أساسيان لتحقيق المرجعية المتكاملة، وهذان الشرطان لا نؤمن بتحققهما إلا في الإسلام.

أما المرجعيات الأحادية فهي مرفوضة، سواء أكانت دينية، وهي الثيوقراطية التي تأبى أن تستمع لصوت العقل والعلم، أم كانت مرجعية لا دينية، وهي التي ترفض الاستماع لصوت الوحي.

فالمرجعية المتكاملة تعني أنه لا يوجد مكون واحد من المكونات الثلاثة قادر على أن يقوم بدور المرجعية وحده، دون البقية الباقية، فالعلم والعقل والوحي كل منهم يكمّل دور الآخر في صناعة المرجعية المتكاملة القادرة على إرشاد المجتمع إلى ما هو أفضل. فالعلم لا يستطيع الاستغناء عن الوحي؛ لأن العلم مجرد أداة، والأداة تحتاج إلى توجيه في استعمالها، والتوجيه إن لم يكن راشدًا فإن العلم يستحيل إلى أداة ضارة، وكمال الرشد في الوحي، لا في العقل. والعقل كذلك لا يستطيع أن يستغني عن الوحي؛ لأن الوحي مرشدٌ للعقل حين يكون العقل عاجزًا عن إيجاد متحدث رسمي باسمه. والوحي لا يُغني عن العلم؛ لأنه ليس في الوحي ما يسد مسد العلم؛ ولأن الدين لم يأتِ ليؤسس العلوم، بل ليرشدها. ولا يستطيع الوحي كذلك أن يستغني عن العقل، إذ العقل هو الذي دلنا على صحة الدين نفسه؛ ولأن العقل يسد منطقة المسكوت عنه في النص الإسلامي.

فالمرجعية في الإسلام ليست قائمة على الدين وحده كما يريد أنصار الثيوقراطية، ولا تقوم على العلم وحده كما يريد أنصار المادية، ولا يقوم على العقل وحده كما يريد أنصار الحداثة، وإنما المرجعية في الإسلام تقوم على كل ما سبق.

وهذا أمر منطقي، إذ إن من أهم ما تحتاجه المجتمعات البشرية للعيش بسلامٍ مستقر أمران:

الأمر الأول: ارتباط روحي يربط هويّة المجتمع بالمتعالي ويخلق التضامن الاجتماعي.

الأمر الثاني: معيار يفصل في «أصول» الخير والشر، وعلى ضوئه تترسخ قواعد السلم والحرب والتعامل الإنساني عمومًا.

هذان الأمران يكملان بعضهما بعضًا، أما تجريد هوية المجتمع عن الدين فهو مكابرة للواقع، كما رأينا ذلك في الاتحاد السوفيتي الذي ما أن سقط حتى عاد الدين يشكّل هويةً في جمهورياته المتنوعة، وتجريد المجتمع من مرجعية عليا تفصل في أصول الشر والخير قد يؤدي إلى انحراف الأغلبية في إدارة المجتمع.

إذن وفقًا للمنطق الإسلامي لا يغني مصدر معرفة عن بقية المصادر، **لا يغني الدينُ عن غيره، ولا يغني غيرُهُ عنه**، فكل مصدرٍ مهم، لكنه ليس كافيًا وحده، ولذلك يجب تآزرها جميعًا لتكون المرجعية المتوازنة المتكاملة.

هذا هو الخيار الوحيد الذي ينسجم مع مجتمعاتنا المسلمة، أعني خيار **المرجعية المتكاملة**. أما الخيارات الأخرى التي تقوم على المرجعية الأحادية فإنها لن تنتصر، وإن انتصرت فلن تستقر؛ **لأنها تلغي شيئًا من ذات الإنسان وعقله**. فالدين ليس شيئًا أجنبيًا عن العقل الإنساني حتى يكون إخراجه مسلّمة

عقلية، بل هو جزء منه، فالإنسان المتديّن لا يرى أنه في خيار تديّنه يمارس سلوكًا لا عقلانيًا، بل يرى أن كمال العقل في التدين، فلا يحق لأحد إقصاء الخيار الديني ـ من حيث هو ـ من دائرة العقل إلا بالقدر الذي يحق للمتدين أن يخرج غير المتدين من تلك الدائرة.[1] بل نزيد على ذلك أن **المتديّن أولى بالعقل من اللاديني**، إذ إن العقل غالبًا يبحث عن الاستقرار بوصفه جالبًا للسعادة، والدين أحد أهم عوامل جلب الاستقرار للإنسان، ولا ينكر أحد أن اللادينية أمر مربك ومخيف للإنسان العادي، إذ إن الإنسان مفطور على ضعفٍ وقصور، وأنه يستعين بالإله ليسد ذلك الضعف والقصور، ويرى أن تلك الاستعانة هي ما يجلب له الطمأنينة، وهي ما تجعله يواجه المصاعب والمتاعب في حياته بنفس مطمئنة، فهو إن ابتُلي ببلاء في صحته أو ماله لا يجزع ولا يفزع؛ لأنه يعتقد أن ثمة حياة أخرى أبدية تعوّض له ما فاته في هذه الحياة. يقول جان فرانسوا دورتييه: «وتظهر الدراسات أن الأديان تُعين الناس على مواجهة الحياة أكثر مما تعينهم على تحمّل الموت».[2] ولأجل ذلك نرى أن الأمم عبر التاريخ لا تخلو من دين، إن صحيحًا أو مخترعًا، وفي ذلك يقول ابن حزم: « فلا بد لكل أمة من معتقد ما، إما إثبات وإما إبطال».[3]

أما المعارض للإيمان فهو إن ابتُلي بمرض أو إفلاس أو إخفاق في أي مشروع فإنه يجزع من ذلك، وربما تجده يذهب إلى الانتحار بكل سهولة، كما نرى ذلك منتشرًا في هذا العصر. والفارق بين الطرفين هو الدين لا أكثر، فلأن المتدين يعلم أن هذه الحياة ليست النهاية، وأن ما فاته يستكمل في الدار الآخرة فإنه يعامل المصائب والابتلاءات تعاملاً يؤدي إلى استيعاب الصدمة، ولذلك لا تكاد تجد المتدينين يجنحون إلى خيار الانتحار، فعلى رغم الفقر والابتلاءات فإنك تجده يكافح في هذه الحياة، في حين تجد النسبة الغالبة في الانتحارات تعود إلى غير المتدينين، وهذا كله يؤكد أهمية ترسيخ الدين على مستوى هوية المجتمع، وأهمية تبني الدولة للدين ونشر تعاليمه في مختلف المجالات ليكون ملهمًا للمجتمع في التعامل مع الابتلاءات والمتاعب.

لأجل ذلك نقول: نحن نؤمن بمرجعية العقل باعتباره أهم مكتسبات الإنسان التي تفتح له آفاق هذا الكون، لكننا نؤمن كذلك أن العقل يجمح ويخرج عن مسار الرشد، ولذلك نحن بحاجة إلى مرجعية

---

(١) وجدتُ كريغ كالهون يشير إلى هذه الفكرة قائلاً: «الدين جزء من أصل العقل العام نفسه، ومحاولة فصل فكرة العقل العام عن الدين تعني فصله عن تراثٍ ما زال يمنحه الحياة والمحتوى». كالهون، كريغ، العلمانية والمواطنة والفضاء العام، العلمانية والمواطنة والفضاء العام، ضمن كتاب «ما وراء الغرب العلماني» (بيروت، الشبكة العربية، ط١، ٢٠١٨) ص١١٨.

(٢) يقول ذلك ردًا على فرضية ميشيل أونفراي أو مايكل، الذي يرى أن الناس لا تلجأ إلى الدين إلا «استجابة وهمية للقلق بشأن الموت». راجع: فرانسوا، جان ولوران تستو، عودة الدين ظاهرة عالمية، ترجمة محمد الحاج سالم، مقال منشور بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٢٠.

(٣) ابن حزم، علي بن أحمد، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠) ج٤، ص٧٨.

أخلاقية متعالية على الرغبة الإنسانية تكون كابحًا لجموح العقل، ولا مرجعية تؤدي هذا الدور في سياق المجتمعات المسلمة **إلا الإسلام نفسه.** فالإسلام يحفظ توازن العقل متى ما جمح وطغى من خلال التشريعات التي تمنع الظلم وتأمر بالعدل، تمامًا كما أن العقل في المقابل يحفظ توازن النص الإسلامي فلا يقع في الجمود والحرفية، وذلك من خلال محاكمته لمقاصده وعلله.

ولذلك تلح علينا فكرة **المرجعية المتكاملة** بوصفها صمام أمان لمسيرة مجتمعاتنا، ونحن لا نريد أن نجرب المجرب، فلا نريد حكمًا دينيًا كإيران، ولا نريد حكمًا لا دينيًا كالغرب، فكلا الفريقين يدفع ثمن خيار المرجعية الأحادية، **وإنما نريد حكمًا يجمع بين المطلق والنسبي**، المطلق المتمثل بالإسلام، والنسبي المتمثل بالعقل. والإصرار على الجمع بين النسبي والمطلق يرتكز على منطق واضح، وهو أن المطلق وحده يؤدي إلى الجمود وضيق الأفق، والنسبي وحده يؤدي إلى العشوائية والتلاعب، فهربًا من الجمود والعشوائية نختار المرجعية المتكاملة لتمثّل الوسط المنجي من ذينك الخيارين.

والإسلام يمتلك القدرة الموضوعية على تأدية دور الضابط في المرجعية المتكاملة، ذلك لأنه ثمة خاصيتان مهمتان في التشريع الإسلامي:

الخاصية الأولى: أن الأحكام الشرعية ثابتة بنصوص إلهية دون أي تدخل بشري، وبذلك نضمن أنها تشريعات حكيمة؛ لأنها من مصدر كلي العلم وكلي الخير.

الخاصية الثانية: أن الأحكام الشرعية فيها ما هو ثابت ومتغير، الثابت **لضبط** حركة التاريخ بالتشريع، والمتغير **لاستيعاب** حركة التاريخ في التشريع. **ومعيار التغيّر في الحكم الشرعي تغيّرُ العلة التي أوجبته**، إذ الأحكام الشرعية في مجملها معللة، أي أنها ليست كلها مطلوبة لذاتها، وإنما ثمة مقاصد عليا من ورائها تحكم عليها وجودًا وعدمًا، فمثلاً الحرب في الإسلام ليست حُكمًا مطلوبًا لذاته، وإنما ثمة علل محددة ذكرها الوحي متى ما توافرت أصبح القتال مشروعًا، وإلا فهو ممنوع.

فإلهية المصدر ومعلولية الأحكام ـ أي كون الأحكام معللة ـ هما الخاصيتان اللتان تمنحان للإسلام القدرة الموضوعية على ممارسة دور الضابط والحاكم في المرجعية المتكاملة، فإلهية المصدر تضمن لنا الثبات، إذ النسبية مهلكة،[1] ومعلولية الأحكام تضمن لنا المرونة، إذ الجمود مهلكٌ هو الآخر. ولو تأملنا لوجدنا أن هاتين الخاصيتين هما المسوّغ لكون الإسلام خاتم الرسالات، إذ لا يمكن تصوّر الخاتميّة في دينٍ طالته أيدي التحريف والتبديل، فلو كان القرآن محتمل التحريف لكان ذلك ذريعة منطقية للصدوف عن مرجعيته. ولا يمكن في المقابل تصوّر خاتمية أحكام غير معللة؛ لأن ذلك سيوقع

(١) يقول لوبون: «لا أعلم منذ بدء العالم أن أي تمدن أو أي نظام أو أي معتقد وُفّق للبقاء مستندًا إلى مبادئ ليس لها غير قيمة نسبية». لوبون، السنن النفسية لتطوّر الأمم، ص١٨٢.

المجتمعات في حرج كبير من خلال استحالة الأحكام الشرعية مع تطور الإنسانية إلى أغلال جامدة، لا معقولية فيها، ولذلك نؤمن بأن إلهية المصدر ومعلولية الأحكام ضرورتان لفكرة الخاتمية.

المراد من كل ما سبق أن الخيار المنطقي الذي يروّج له هذا البحث هو خيار المرجعية المتكاملة، الذي يجمع بين الدين والعقل والعلم، ويرى أن تنحية أي منها انحرافٌ عن مسار الاستقرار والتقدم. وهذا هو الخطأ الذي وقع فيه الأوروبيون، فهم حين انحرف الدين عن مساره لم يقوموا بتصحيحه من خلال حركات الإحياء والتجديد، كما فعل مارتن لوثر في القرن السادس عشر، بل اختاروا تنحيته وإقصاءه، وحتى محاربته في بعض السياقات. وهذا تصرّف لا يعكس وعيًا حضاريًا، إذ إنهم بهذا السلوك كانوا كالذي رأى كثرة المتحدثين زورًا باسم العلم فاختار تنحية العلم ومحاربته، بدلاً من تصحيح مسار العلم ومواجهة مستغليه، وهم بذلك كالذي رأى كثرة أخطاء فتاوى الأطباء في أزمة كورونا فذهب يطعن في الطب نفسه ويشكك في أهميته، وكل هذه السلوكيات الخاطئة منشؤها عدم إدراك قاعدة مهمة، وهي أنَّ **المفهوم الفاضل لا يُترك لأجل وجود من يسيء استعماله.**

وهذا الخطأ الذي وقع فيه الأوروبيون لا ينبغي لنا في العالم الإسلامي أن نعيد ارتكابه، فنحن لدينا من الأخطاء ما يكفي، فإذا حصل انحراف في مسار الفكر الإسلامي فإن الواجب إصلاح هذا الفكر، لا محاربته والانقلاب عليه، الإصلاح واجب حضاري واعٍ، والمحاربة ردة فعل متطرفة لا تفكّر بأبعد مما تراه الأعين.

إذن ما نعتقد أنه يشكّل حالة التقدّم الحقيقي هو التعويل على المرجعية المتكاملة التي تجمع بين كل مصادر المعرفة والخير، وما يشكّل حالة التخلف الحقيقي هو التنكّب لأحد هذه المصادر طمعًا بكفاية غيرها عنه.

أخيرًا، ودرءًا لوهمٍ مقدّر في ذهن القارئ، نعيد التذكير بأن المرجعية المتكاملة التي نطالب بها لا تعني القبول بالسلطة الدينية، إذ السلطة الدينية تعني حكم علماء الدين حصرًا، وهذا مرفوض في المنطق الإسلامي، فلا يوجد نص في الإسلام يسمح لعلماء الدين أن يحتكروا السلطة أو أن يستأثروا بأيٍ من معطياتها، ولا شيء ملزمًا في الإسلام سوى نصوص الإسلام، ولا قداسة لأحد من العالمين وفقًا للتصور الإسلامي.

الخاتمة

أولاً: دعوى وجود توتر في علاقة الإسلام بالعقل دعوى غير ناتجة عن تعاملٍ مباشرٍ مع نصوص الوحي، إذ نصوص الوحي لا تخبرنا أن الإسلام لا يعارض العقل فحسب، بل إن ثمة علاقة تأسيسية بينهما إذ يحيل الأول إلى الثاني باعتباره معيارًا للتحاكم في كثير من القضايا.

ثانيًا: كون العقل موافقًا للإسلام لا يستلزم ذلك منطقيًا أن يستغني أحدهما عن الآخر، إذا التوافق لا يؤدي إلى الاستغناء، فالعلم والعقل متوافقان، لكن لا يقول أحد باستغناء أي منهما عن الآخر، بل العلاقة تكاملية.

ثالثًا: من المهم أن ينتبه الباحثون إلى صحة نسبة فكرة إلى العقل، إذ إن كثيرًا ما يتهم الناس فكرة بأنها مخالفة للعقل دون تحقق ثبوت هذه المخالفة، ولذلك فرق العلماء بين المعرفة العقلية البدهية والمعرفة العقلية الاستدلالية.

رابعًا: على رغم أن دعوى مرجعية العقل في السياق الغربي دعوى عريضة فإن الواقع يثبت أن العقل ليس بمرجعية من الناحية العملية، ذلك لأن الفاصل في صناعة القرار يعود إلى الأغلبية، ولا يعود إلى الخبراء أو العلماء أو الحكماء أو لأي فئة تمتاز بالمعرفة العقلية، وإنما بحسب أغلبية الجمهور، وهذا يعني أن المرجعية العملية هي للأغلبية، لا للعقل بالضرورة.

خامسًا: أن مرجعية الأغلبية نفسها ليس المقصود بها مرجعية المجتمع بقدر ما يُقصد بها الأغلبية البرلمانية، وهذا ناتج عن تحول الديمقراطية من الأغلبية المباشرة إلى الأغلبية البرلمانية.

سادسًا: أنه مع انتشار الفردانية وذوبان العقلانية في الممارسات الغربية المعاصرة فإنه أصبح من المنطقي بمكان الزعم بأن الرغبة هي المرجع الحقيقي لا العقل، وهذا الأمر لاحظه الفلاسفة منذ القرن التاسع عشر.

سابعًا: أن المرجعية التي ستؤدي إلى استقرار المجتمعات الإنسانية هي المرجعية المتكاملة، لا المرجعية الأحادية، المرجعية المتكاملة التي تؤمن بأن العلم والعقل والدين يؤدي كل منها دوره الذي لا يغني غيره عنه في خلق التكامل على مستوى المرجعية.

المصادر والمراجع

١. أولسون، مانكور، السلطة والرخاء، ترجمة ربيع وهبه (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠١١).

٢. إيكو، إمبيرتو، التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، ترجمة سعيد بنكراد (المركز الثقافي المغربي، ط٢، ٢٠٠٤).

٣. بانغل، توماس، أخلاقيات تصدير الديمقراطية منظور تاريخي فلسفي، ضمن كتاب»هل يمكن تصدير الديمقراطية»، ترجمة جمال عبد الرحيم (بيروت، جداول، ط١، ٢٠١٢).

٤. تايلور، تشارلز، الحياة العلمانية الغربية، ضمن كتاب «إعادة النظر في العلمانية» (بيروت، الشبكة العربية، ط١، ٢٠١٨)

٥. الترابي، حسن، في الفقه السياسي (بيروت، الدار العربية للعلوم، ط١، ٢٠١٠).

٦. توما الأكويني، مجموعة الردود على الخوارج، ترجمة نعمة الله أبي كرم (لبنان، دار ببيليون، ط١، ٢٠٠٥).

٧. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق محمد رشاد سالم (الرياض، جامعة الإمام، ط٢، ١٩٩١).

٨. ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم، الرسالة القبرصية، تحقيق خالد الجزمي (الدوحة، مكتبة عبد العزيز بن خالد، ط١، ٢٠١٩).

٩. شميث، كارل، اللاهوت السياسي، ترجمة رانية الساحلي وياسر الصاروط (بيروت، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط١، ٢٠١٨).

١٠. الجصاص، أحمد بن علي، الفصول في الأصول (الكويت، وزارة الأوقاف الكويتية، ط٢، ١٩٩٤).

١١. جولدنر، ألفن، الأزمة القادمة لعلم الاجتماع الغربي، ترجمة علي ليلة (القاهرة، المركز القومي للترجمة، ط١، ٢٠٠٤).

١٢. ابن حزم، علي بن أحمد، رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عباس (بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط١، ١٩٨٠).

١٣. الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، الفقيه والمتفقه، تحقيق عادل الغرازي (السعودية، دار ابن الجوزي، ط٢، ١٤٢١).

١٤. دال، روبرت، الديمقراطية ونقادها، ترجمة نمير عباس (عمّان، ط١، ١٩٩٥م).

١٥. دريدا، جاك، قوة القانون، ترجمة محمد الشقيف (سورية، دار الحوار، ط١، ٢٠١٩).

١٦. ديكارت، رينيه، مقالة في الطريقة، ترجمة جميل صليبيا (بيروت، المكتبة الشرقية، ط٣، ٢٠١٣).

١٧. رانسيير، جاك، كراهية الديمقراطية، ترجمة أحمد حسان (بيروت: دار التنوير، ط١، ٢٠١٢).

١٨. رسل، برتراند، ما الذي أؤمن به، ترجمة عدي الزعبي (دمشق، دار ممدوح، ط١، ٢٠١٥).

١٩. ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال.

٢٠. روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي، ترجمة عبد العزبز لبيب (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط١، ٢٠١١).

٢١. سروش، عبد الكريم، التراث والعلمانية، ترجمة أحمد القبانجي (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ط١، ٢٠٠٤).

٢٢. سفر التثنية، إصحاح ١٦، ١٧.

٢٣. سفر التثنية، إصحاح ١٣/ ١١.

٢٤. سفر التثنية، إصحاح ١٣/ ١٦.

٢٥. سفر الخروج ٢/٣٥.

٢٦. السمرقندي، علاء الدين أبو بكر، ميزان الأصول في نتائج العقول، تحقيق محمد زكي عبد البر (الدوحة، مطابع الدوحة الحديثة، ط١، ١٩٨٤).

٢٧. عبد الغني، عبد الرحمن، مدخل في تاريخ الديمقراطية في أوروبا (بيروت، دار الروافد، ط٢، ٢٠١٣).

٢٨. الغزالي، أبو حامد محمد، إحياء علوم الدين (بيروت، دار إحياء التراث العربي، د.ط، د.ت).

٢٩. الغزالي، أبو حامد محمد، محك النظر (سوريا، دار المنهاج، ط١، ٢٠١٦).

٣٠. الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، ميزان العمل، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، دار المعارف، ط١، ١٩٦٤).

٣١. غينون، رينيه، أزمة العلم الحديث، ترجمة عدنان نجيب الدين (النجف، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، ط١، ٢٠١٦).

٣٢. فرانسوا، جان ولوران تستو، عودة الدين ظاهرة عالمية، ترجمة محمد الحاج سالم، مقال منشور بتاريخ ١٥ ديسمبر ٢٠٢٠.

٣٣. القرافي، شهاب الدين أحمد بن إدريس، الأجوبة الفاخرة، تحقيق مجدي الشهاوي (بيروت، عالم الكتب، ط١، ٢٠٠٥).

٣٤. ابن القيم، شمس الدين محمد، روضة المحبين ونزهة المشتاقين، تحقيق سمر رباب (بيروت، المكتبة العصرية، ط١، ٢٠٠٢).

٣٥. كالهون، كريغ، العلمانية والمواطنة والفضاء العام، العلمانية والمواطنة والفضاء العام، ضمن

كتاب «ما وراء الغرب العلماني» (بيروت، الشبكة العربية، ط١، ٢٠١٨).

٣٦. لاسكي، هارولد، قواعد في علم السياسة، ترجمة مجموعة من الأساتذة (بيروت، دار البيروني، ط١، ٢٠١٥).

٣٧. لانغ، جيفري، ضياع ديني، ترجمة إبراهيم الشهابي (دمشق، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٧).

٣٨. لوبون، غوستاف، السنن النفسية لتطوّر الأمم (عمّان، الأهلية للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠١٦).

٣٩. المحاسبي، الحارث بن أسد، ماهية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق حسين القوتلي (بيروت، دار الفكر، ط٢، ١٣٩٨).

٤٠. مخزوم، محمد، مدخل لدراسة التاريخ الأوروبي (بيروت، دار الكتاب اللبناني، ط١، ص١٩٨٣).

٤١. ميل، جون ستيورات، استعباد النساء، تحرير ياسر شعبان (القاهرة، دار كنوز، ط١، ٢٠١٩).

٤٢. هيوم، ديفيد، أبحاث أخلاقية سياسية وأدبية، ترجمة عبد الكريم ناصيف (دمشق، دار الفرقد، ط١، ٢٠١٦).

43. Grigspy, Ellen. Analyzing Politics, An Introduction to Political Science.