

The Reality of Religious Faith in the Islamic and Christian Awareness: A comparative study

Sofiane Bayou

PhD in Comparative Interpretation, al-Mustafa International University, Algeria. Email: d.sof1985@gmail.com.

Abdul-Kareem al-Haydari

PhD in interpretation and Quranic sciences, al-Mustafa International University, Iraq.

Abstract

This article attempts to study, with a critical analytical approach, an important topic related to the question of the reality of religious faith. Faith is a voluntary heart inclination and belief, flowing from man's knowledge and awareness. In spite of the close relation between faith and knowledge, its essence is still different from the essence of science and knowledge. This look to the reality of faith in the Islamic awareness differs from what is said about it in the Christian awareness. In the article, two viewpoints on faith are discussed in light of Christian culture. The first is the viewpoint of the faith in cases, represented by Saint Thomas Aquinas, and the second is the viewpoint of the Will Doctrine represented by William James. As for Islamic culture, the viewpoints about the reality of religious faith, adopted by the Mu'tazilites, the Ash'arites and the Twelver Shia, have been talked about. However, the Islamic look to religious faith came to be different from that in Christian awareness; hence, the two should not be considered the same in both cultures.

Keywords: faith, religion, religious faith, knowledge, the Quran.

حقيقة الإيمان الديني في الوعي الإسلامي والمسيحي.. دراسة مقارنة

سفيان بايو

دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة المصطفى العالمية، الجزائر. البريد الإلكتروني: d.sof1985@gmail.com

عبدالكريم الحيدري

العراق، دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية، العراق.

الخلاصة

يسعى المقال الذي بين أيدينا - وفق منهج تحليلي نقدي - إلى دراسة أحد الأبحاث المهمة المرتبطة بمسألة حقيقة الإيمان الديني. فالإيمان عبارة عن ميل وتصديق قلبي اختياري ناشئ عن العلم والبعد المعرفي للإنسان. وعلى الرغم من العلاقة الوطيدة بين الإيمان والمعرفة، إلا أنّ ماهيته غير ماهية العلم والمعرفة. هذه الرؤية إلى حقيقة الإيمان في الوعي الإسلامي تختلف عمّا هو مطروح حولها في الوعي المسيحي. وقد تمّ في خلال المقال عرض ومناقشة رؤيتين إلى الإيمان في ضوء الثقافة المسيحية، الأولى: رؤية الإيمان القضوي ممثّلة في نظر القديس توما الأكويني، والثانية: رؤية مذهب الإرادة ممثّلة في نظر وليم جيمس. أمّا على مستوى الثقافة الإسلامية فقد تمّ التطرّق إلى رؤى المعتزلة والأشاعرة والإمامية إلى حقيقة الإيمان الديني، وقد جاءت النظرة الإسلامية إلى الإيمان الديني مختلفة عنها في الوعي المسيحي، ومن هنا لا يجب وضعهما في بوتقة واحدة واعتبار حقيقتهما واحدة في كلا الثقافتين.

الكلمات المفتاحية: الإيمان، الدين، الإيمان الديني، المعرفة، القرآن.

مجلة الدليل، 2021، السنة الثالثة، العدد الرابع، صص. 70-97

استلام: 2020/10/2 ، القبول: 2020/11/17

الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

© المؤلف

المقدمة

تشكل مفردة "الإيمان الديني" ضمن هذا البحث قطب الرحى الذي ستدور حوله مختلف المسائل المرتبطة به. وهذه المفردة وما يذكر أحياناً على أنه مرادف لها كـ الاعتقاد الديني أو المعتقد الديني أو الدين هي ذات مفهوم محوري وأساسي في الدين، وهذا ما جعله محل بحث واهتمام ودراسة في فلسفة الدين والكلام والميتافيزيقيا باعتباره موضوعاً مستقلاً ومهماً.

وإذا كان مفهوم الدين واضحاً عند الكثيرين في الوسط الإسلامي، لأن هذه المفردة (الدين) تم استخدامها في النص الديني الأصلي عند المسلمين، وتم تداولها في تراثهم الديني منذ القرون الهجرية الأولى، إلا أن الأمر لم يكن كذلك في الغرب، فالمسيحية ظلت تستخدم بشكل أكبر مفردة الإيمان (faith) للتعبير عن الديانة المسيحية، وثمة من يعتبر أن ظهور مفردة الدين كان من قبل التيارات الأكثر علمانية في المجتمع الغربي، وانطلاقاً من هذا الواقع التاريخي، صارت كلمة الدين تمثل رؤية عامة للأديان، أكثر مما تمثل رؤية خاصة بدين معين أو معتقد ما. [حب الله، شمول الشريعة.. بحث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، ص 531]

مع هذا فقد اعترى مصطلح الإيمان في الوسط الإسلامي هالة من الغموض والإبهام، بحيث تعددت الآراء الإسلامية في تحديد ماهيته ومفهومه¹، لكن مع ذلك لم يقترب معنى هذا المصطلح في الفضاء الإسلامي مع ما هو مطروح حوله في الفكر المسيحي والغربي تحت هذا العنوان. وبالتالي فإن معنى هذا المصطلح في الثقافتين هو أقرب إلى المشترك اللفظي منه إلى المشترك المعنوي. وهذه المسألة - أي اعتبار مفهوم الإيمان واحداً في الوسطين الإسلامي والمسيحي وعدم التفريق فيه بينهما - تعدّ في غاية الأهمية؛ إذ يؤدي إغفالها وعدم أخذها بعين الاعتبار إلى الوقوع في مغالطة التعميم وإطلاق أحكام عامة حول الإيمان تشمل الأديان والمذاهب كافة، بينما الأمر ليس كذلك.

إنّ هذا المقال الذي بين أيدينا يضع مفاهيم الإيمان والمعتقد الديني - والدين أحياناً - تحت عنوان واحد وهو الإيمان الديني. وهذا الأخير هو أمر إنساني يمكن دراسته من عدّة أبعاد مختلفة، فلسفية ونفسانية واجتماعية ومعرفية وكلامية وتفسيرية؛ نتيجة تعدد الزوايا التي ينظر بها إليه. لكن بما أنّ موضوع هذا المقال يقتصر على محاولة تحديد ماهية الإيمان الديني وحقيقته، كما يرسمها العقل والنص

1 - «تعددت آراء المسلمين فيما يتعلّق بمفهوم الإيمان بين من يقول إنّه من قبيل التصديق بالمعتقدات الإيمانية كما يذهب الأشاعرة، والعمل بالتكليف والواجب الشرعي كما يرى المعتزلة، والعلم والمعرفة بمقائق العالم والوجود كما يعتقد المتأهون» [فياض، حبيب، مقاربات في فهم الدين، ص 42].

الديني فإنه سيتمّ السعي وفق منهج تحليلي وتوصيفي ونقدي إلى دراسة الخصوصيات التي يتحلّى الإيمان بها على ضوء العقل والنصوص الدينية. ومن هنا فإنّ محور هذا البحث السؤال التالي: ما حقيقة الإيمان الديني؟ ومن أجل الإجابة على هذا السؤال - وبعض الأسئلة التي تقدّمت - يتوجّب في بداية الأمر تقديم عرض عام حول ماهية الإيمان الديني. وبما أنّ الآراء المطروحة حول هذه المسألة متعدّدة فسيتمّ إدراجها ضمن مجالين وثقافتين. يشمل المجال الأوّل ما طرح حول الإيمان الديني في الثقافة المسيحية، ويختصّ المجال الثاني بما عرض حوله من آراء في الثقافة الإسلامية.

الإيمان في اللغة

لا تختلف وجهات نظر اللغويين كثيرًا عن بعضها البعض في تحديد المعنى اللغوي للإيمان. فقد عرّف الأزهري (المتوفّى سنة 370 هـ) الإيمان بالتصديق. وحكى الاتفاق عليه حيث قال: «واتفق أهل العلم من اللغويين وغيرهم أنّ الإيمان معناه: التصديق» [الأزهري، تهذيب اللغة، ج 15، ص 368]. وقال ابن فارس: «الهمزة والميم والنون أصلان متقاربان: أحدهما الأمانة التي هي ضدّ الخيانة ومعناها سكون القلب؛ والآخر التصديق، والمعنيان كما قلنا متدانيان» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 133]. ويقول ابن منظور في مادة (آمن): «والإيمان بمعنى التصديق، وضدّه التكذيب، ويقال آمن به قوم وكذبّه قوم» [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 140]. وقد ذكر الجرجاني في التعريفات أنّ «الإيمان في اللغة: التصديق بالقلب» [الجرجاني، التعريفات، ص 20].

ويمكن القول إنّ لفظ الإيمان يدلّ على اطمئنان عميق وشامل وليس على مجرّد التصديق، بل إنّ هذا الأخير هو مظهر من مظاهر ذلك الاطمئنان ومصاديقه، ثمّ يأتي العمل الكاشف عن ذلك التصديق. وكلّ هذا مختصّ بعلاقة الانسان بالله سبحانه وتعالى، على ما هو الأصل اللغوي. فإذا استعمل في غير هذا المورد، فيكون من باب نقل اللفظ من دلالة إلى أخرى. وغالبًا ما يكون المورد المنقول إليه ممّا يتعلّق بذلك المعنى. نظير: آمنت بكتاب الله، أو نبي الله. إذ إنها تفيد الاطمئنان الكامل الشامل إلى ما دلّ عليه اللفظ. وأمّا إذا ما استعمل في مورد آخر، فإنّه يكون إخراجًا له من أصله اللغوي إلى وضع مجاز آخر. وبعبارة أخرى فإنّ الإيمان بكلّ ما يتعلّق بالله إيمانًا بالله حقًا، يوجب الأمن، فهو توسيع في مفهوم اللفظ، وليس إخراجًا عن مفهومه حتّى يكون مجازًا.

ومن هنا يمكن ملاحظة التقاء المعاني الثلاثة - أي الأمن والأمانة والإيمان - في أنّ لها علاقةً بالقلب، فالأمن طمأنينة القلب وسكونه من الأخطار، والأمانة وثوق النفس بصيانة الشيء المؤمن عليه من الآفات، والإيمان اطمئنان القلب وركونه إلى الله وبكلّ ما يتعلّق به.

الإيمان في الاصطلاح

لقد قدّم المفكّرون المسلمون والغربيون رؤى متعدّدة حول معنى الإيمان ومفهومه انطلاقاً من زوايا مختلفة. فقد عرفه بعض المفكرين الغربيين بأنه "التعلّق القلبي [أمين، أربعين الهاشمية، ص 35 ؛ تيلخ بل، بويابي ايمان، ص 56]، وذهب بعض المسلمين إلى أنّه التصديق بالأمر القدسي [سروش، اخلاق خدايان، ص 113]، وذكر العلامة الطباطبائيّ تعاريف متعدّدة لمعنى الإيمان، منها أنّ الإيمان هو بمعنى الإذعان والتصديق بالشيء، أو الالتزام بلوازمه. وبناءً عليه فالإيمان بالله في عرف القرآن هو التصديق بوحديّته، وبالأنبياء وبالمعاد وبكلّ ما جاء به الأنبياء المقترن بالاتباع في الجملة لهم. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 6 ؛ ج 18، ص 45 ؛ ج 16، ص 314]

وبناءً على هذا فإنّ تعريف الإيمان على أنّه التصديق [السبحاني، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، ص 12] قد يكون هو نقطة الاشتراك بين مختلف التعريفات بما في ذلك ما طرحه المفكّرون الغربيون. فالتصديق في هذا التعريف غير المعرفة، ففي الأوّل سكون النفس وهو كسبي اختياري يؤمر به ويثاب عليه، والمعرفة ربّما تحصل بلا كسب، والفرق بينهما كالفرق بين الإيمان والعلم، فلو كان التصديق ملازمًا للتسليم فهو، وإلا يشترط فيه وراء التصديق: التسليم، لقوله سبحانه في الآية 65 من: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [سورة النساء: 65].

أولاً: الإيمان الديني في الوعي المسيحي

لقد وردت مفردة الايمان مراراً عديدةً في العهد الجديد، وخاصّةً في رسائل بولس الرسول وإنجيل يوحنا، أمّا في العهد القديم فلم ترد عدا مرّاتٍ قليلةً، إلا أنّ معناها يفهم ضمناً في عبارات متنوّعة [قرباني، ايمان، اميد، محبت در اسلام و مسيحيت، ص 97]. لقد نقل عن ريتشارد آلن (Richard Allen) قوله: «للفهم مراد الكتاب المقدّس أو الهيات أهل الكتاب من مفردة الإيمان يجب فهم هذه النكتة وهي أنّه ليس المراد منها إلقاء نوعٍ من الفهم أو الرؤية بأسلوب يكون أقلّ من المعرفة البرهانية، بل المسألة مسألة اعتقاد لا إثبات. ففي عبارات (العهد الجديد) نجد الإيمان في النقطة المقابلة للقلق والاضطراب، فروح الكلام فيه تتّجه نحو الاعتماد والوثوق والرسوخ» [باربور، علم ودين، ص 259].

إنّ مفردة الإيمان الديني هي مفردة محورية في الثقافة والوعي المسيحي، والمتأمل في هذه الثقافة يجد أنّها تتضمّن قراءتين مختلفتين - على الأقلّ - حولها:

الأولى: القراءة الكلاسيكية والتقليدية للإيمان، إذ هيمنت هذه الرؤية على القرون الوسطى وما زالت إلى الوقت الراهن تُقدّم بأكثر أشكال الكاثوليكية الرومانية تقليدية، إذ يرى أتباعها أنّ مضمون الوحي هو عبارة عن مجموعة حقائق يعبر عنها بجمل وقضايا، وأنّ الله قد ألقى عبره هذه المجموعة من الجمل والقضايا للبشر. فلو يرتفع مثل هذا الأمر (الوحي) عن البشر فلن يبقى هناك من سبيل آخر للإنسان لنيل هذه الحقائق والمعتقدات والقضايا. وحتى العقل الطبيعي عاجز في هذا المجال. ومن هنا فإنّ الإيمان الديني هو عبارة عن الاعتقاد بمثل هذه القضايا الموحاة التي جعلها الله بين يدي الإنسان؛ ولهذا فهي صادقة وصحيحة. والإيمان الديني بهذا المعنى هو نوع من المعرفة والإدراك المتعلّق بتلك القضايا والمعتقدات الدينية. فعلى سبيل المثال نقول: "أنا أوّمن بأنّ الله موجود" أو "يوم القيامة موجود" أو "الإنسان ليس البدن، بل له روح مجرد".

الثانية: القراءة المعاصرة عن الإيمان الديني وفيها أنّ الله لم يلق إلى الإنسان آية قضية عن طريق الوحي، بل الوحي هو تجلّي الله. الله بنفسه تجلّى والبشرية تواجهه بصورة مباشرة. على هذا الأساس فإنّ الإيمان الديني هو الولاء والتعهد لله. والإيمان الديني بهذا المعنى هو إرادة وثقة واطمئنان وتوكّل، ولا يختلف معها سوى في أنّنا لو قلنا بأننا نثق بالله، فهذا يعني أنّنا جعلناه دعامتنا الروحية، ولو قلنا إنّنا نطمئنّ لله فهذا يعني أنّنا نبلغ الراحة والطمأنينة عن طريقه، ولو قلنا إنّنا نتوكّل عليه فهذا معناه أنّنا أوكلنا مشكلاتنا على عاتقه. الإيمان الديني بالمعنى الثاني ليس من سنخ المعرفة والإدراك، بل هو عبارة عن حالة روحية ومسلك نفسي. ومتعلّقه ليس هو القضية.

وعلى هذا الأساس، يختلف الإيمان الديني في هذين المعنيين من جهتين: الإيمان الديني بالمعنى الأوّل من مقولة المعرفة، ويتعلّق دومًا بقضية معيّنة، أمّا في المعنى الثاني فهو عبارة عن حالة روحية، ويتعلّق بشيءٍ أو بشخصٍ أو بقولٍ. فعلى سبيل المثال: عندما يقال أحيانًا: "أؤمن أنّ الله موجود"، فهذا هو المعنى الكلاسيكي للإيمان، أمّا عندما يقال: "أنا أوّمن بالله"، فهذا هو المعنى الثاني له. الأوّل هو عبارة عن معرفة "أؤمن أنّ"، أمّا الثاني فهو حالة "أؤمن بـ" أو "اعتقد بـ". وسبب الاختلاف يمكن أن يكون الجذر اللغوي لمفردة "faith". فلو تُرجع هذه المفردة إلى الجذر اللاتيني "fiducia" فهي ليست من سنخ المعرفة، بل هي نوعٌ من الحالات الروحية، أمّا لو تكون مأخوذةً من الجذر اللاتيني "fides"، فستكون من سنخ المعرفة والإدراك. ويطلق على المعنى الأخير للإيمان اسم المعرفة الإيمانية أو الإيمان القضوي.

[فعالي، إيمان ديني در اسلام و مسيحيت، ص 86 و 87]

ثانياً: نظريات الإيمان في المسيحية

تتوزع آراء علماء اللاهوت المسيحيين حول ماهية الإيمان - عمومًا - ضمن طبقتين، حيث يمكن تبينها من خلال ذكر أهم الآراء المذكورة في هذا المجال.

1- نظرية الإيمان القضوي: يوجد في التقليد المسيحي أكثر من نظرية تفسر المراد من "الاعتقاد بـ" أو "الإيمان بـ" أو ما يطلق عليه الإيمان القضوي. ولكن يبدو أنّ النظرية التي طرحها القديس توما الأكويني في هذا المجال هي النظرية الأكثر انتشارًا واعتناقًا. كما أنّها الأكثر ملاءمة لطبيعة الإيمان الديني كما يرى البعض. [سوينرن، طبيعة الإيمان، ص 96]

وحاصل هذه النظرية هو أنّ تحقق الإيمان بالله هو نوع من المعرفة أي "الاعتقاد بأنّ"، نظير: "الاعتقاد بأن الله موجود". وموضع الإيمان ومتعلّقه هو الحقيقة الأولى أي الله نفسه، ويتوقف الإيمان - بحسب هذه الرؤية - على التصديق بقضية "الله موجود". وصاحب الإيمان هو الذي تتوقّر عنده خصوصيات المعرفة والاعتقاد النظري¹ بقضية أنّ الله موجود. وبعبارة أخرى، يشترك أتباع هذه النظرية في اعتبارهم الوحي شكلاً من القضية، وبالتالي فإنّ الإيمان هو عبارة عن معرفة القضايا الوحيانية. فالإيمان سنخ من المعرفة. ومن هنا سيتمّ تحليل هذه الرؤية - بما يسمح به مجال هذا البحث - ومناقشتها:

نظرية توما الأكويني: توما الأكويني (1125 - 1274 م) هو قديس كاثوليكي وفيلسوف ولاهوتي معروف ذو تأثير واسع على الفلسفة الغربية. تتمثل أهم العناصر الأساسية في نظرية توما الأكويني فيما يلي:

الأول: يذهب توما في مجال الوحي إلى القول بنظرية الوحي القضوي. فالوحي في هذه النظرية عبارة عن مجموعة من الأخبار والقضايا التي ألّقاها الله في آذان قلب النبي على شكل رموز وإشارات أو بأيّ نحو آخر. فلو سأل توما: ما هو الوحي؟ وما الذي حدث أثناء نزول الوحي؟ لأجاب: الوحي عبارة عن عملية بين الله والنبي تنزلت خلالها مجموعة من القضايا على النبي. وعليه إذا تمّ تفسير الوحي على هذا النحو، فإنّ الاعتقاد الديني لا بدّ أن يكون منسجمًا ومتناسبًا مع ذلك التفسير. فالوحي عبارة عن عملية بين الله والنبي والإيمان الديني هو حالة الشخص بالنسبة للنبي. ومن هنا إذا كان الوحي هو

¹ - يحاول توما الأكويني البرهنة على أنّ حقائق الإيمان يمكن أن تكون فوق المستوى الإدراك العقلي، ولكنها ليست مناقضة للعقل، أي أنّه يقرأ العقل في ضوء الدين، أمّا ابن رشد مثلاً فقد حاول التوفيق بين المعرفة العقلية والوحي والإيمان أو المعرفة النقلية، أي أنّه قرأ الدين في ضوء العقل وليس العكس. [جورانسكي، الإسلام والمسيحية، ص 50]

مجموعةً من القضايا ليس إلا، فالإيمان الديني لن يكون سوى معرفة هذه القضايا. [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 383؛ كرم، تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط، ص 144]

الثاني: الإيمان الديني نوع من الإدراك والعلم، لكنّه علم دون المعرفة وأعلى من الرأي. [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 377]

وبعبارة أخرى: للإدراك ثلاث درجات هي: المعرفة والإيمان الديني والرأي. فالمعرفة هي العلم الذي يكون وفق أدلة وشواهد. فليست هي مجرد معرفة أنّ الأمر الفلاني صحيح، بل مضاعفاً إلى ذلك هي معرفةً مبرّراً الحكم عليها بالصحة، أو فقل معرفةً لها دليلاً على صحتها. فعلى سبيل المثال إذا كان لدى الإنسان علمٌ بأنّ مجموع زوايا المثلث هي 180 درجة، فهذا يعني أنّ بالإمكان إثبات ذلك عن طريق الهندسة الإقليدية والشواهد الكافية. أمّا في الإيمان الديني والرأي فلا يوجد بين يدي الشخص شواهد كافية. ففي نفس المثال السابق لو تكون النتيجة قد قُبِلت من خلال الدليل فالعلم الحاصل منها هو معرفة، أمّا لو تكون قد قُبِلت من دون إجراء العملية الحسابية الخاصة بها، فإنّه ولعدم التوفر على الشواهد الكافية فلن تتحقّق المعرفة (حتى لو أنّ جزءاً من معرفة قد حصل هنا). فالرأي يرافقه دوماً حالة من الشكّ والتردد. ويحتمل الخلاف فيه. أمّا الإيمان الديني فلا يمكن احتمال الخلاف فيه، ولأنّه - أي الإيمان الديني - ثابت دوماً، فلا يمكن سريان الشكّ والتردد إليه. [المصدر السابق، ص 381]

وعلى هذا الأساس، فالإيمان الديني مرتبة فوق الرأي ودون العلم والمعرفة. وبعبارة أخرى، «فإنّ الإيمان هو شكل من أشكال اليقين العقلي المتعلّق بأمر أو بأمر غيبية، وهو أعظم من أن يكون مجرد رأي، وأدنى من أن يكون معرفة علمية» [سوينبرن، طبيعة الإيمان، ص 98].

والشواهد بنفسها على قسمين: شواهد تجريبية وشواهد عقلية. فلو اعتقد الشخص بوجود شيء ما وادّعى المعرفة به، فلا بدّ أن يكون لديه شواهد تجريبية أو عقلية عليه. فإذا كان هذا الموجود محسوساً وقدّم دليلاً حسياً وتجريبياً عليه، فإنّ الاعتقاد الحاصل من ذلك هو من سنخ المعرفة. على سبيل المثال لو قال شخصٌ مثلاً "زيدٌ جالسٌ هنا". وسأل: ما هو الدليل؟ فإنه سيشير إليه بإشارة حسية. وهذا شاهد تجريبي حسّي. أمّا لو أنّه مع ذلك ادّعى بأنّ "زيداً غير موجود في مكان آخر". فهنا لا يمكن أن يكون بحوزته شاهد تجريبي، بل الشاهد هنا عقلي. حيث سيقول إنّ زيداً لا يمكن أن يكون في آن واحد في مكانين، وإنّه أحسّ بزيد هنا؛ وعليه فلن يكون في موضع آخر. وعلى هذا الأساس، فالقضية يمكن أن يكون لها شاهد عقلي أو شاهد تجريبي، وفي هذين الحالتين يكون الشخص حائزاً على شواهد كافية، والعلم الحاصل من ذلك سيكون من نوع المعرفة.

تجدر الإشارة إلى أنّ التجربة تشمل التجربة الباطنية أيضاً. ومن هنا فالعارف بالله لديه معرفة

وليس أنه مؤمن، وهو على غرار الفيلسوف الذي لديه معرفة بقضية "الله موجود"؛ لأنّ لديه شاهداً عقلياً. فالفيلسوف والعارف من جهة كونهما فيلسوفاً وعارفاً طبق رأي الأكويني - لديهما معرفة وليس إيمان. فالإيمان الديني دون المعرفة لأنه لا يرافقه شاهد كاف.

الثالث: توجد في المعرفة شواهد وأدلة كافية في تناول الإنسان؛ ولهذا تتعلّق المعرفة بالأمر المشهود - سواءً أكان المشهود مرئياً أم لا - . فمن كانت العملية الحسابية التالية: $4+4=8$ واضحة وجلية بالنسبة إليه، ولديه دليل كاف حولها فهذا الأمر مشهود لديه. لكنّ الإيمان الديني متعلّقه ليس أمراً مشهوداً، لأنه لا يوجد في الإيمان الديني شواهد كافية، وإنما هنالك غيب. فمثلاً من يكن عطشان ويقول "أنا عطشان"، فإنّ لديه معرفةً بهذه القضية، كما أنّ العطش يكون مشهوداً عنده. لكن نفس هذه القضية هي متعلّقة الإيمان الديني بالنسبة لشخص آخر. ويكون قد قبل هذا المدعى نتيجة الثقة بالقاتل؛ لأن عطش القاتل مخفي وغير مشهود عنده. [فعالي، إيمان ديني در اسلام ومسيحيات، ص 41]

وعليه فإنّ في الإيمان الديني يكون هناك نوع من المخاطرة والثقة؛ لأنّه لا توجد شواهد كافية، وهو غيب دائماً وقرين للخفاء. هذا أولاً. وثانياً: من الممكن أن تكون قضية معينة هي متعلّقة المعرفة بالنسبة لشخص؛ نتيجة توقّره على الشواهد الكافية حولها، غير أنّها متعلّقة بإيمان بالنسبة لشخص آخر يفترق شواهد كافية حولها. وعليه فإنّ الأمر في المتعلقات نسبي.

الرابع: إذا كان لدى الشخص إيمان بقضية معينة، ففي هذه الحالة إما أن يكون أمام نقصان في الشواهد الكافية أو فقدانها تماماً. وعليه فكيف للشخص أن يؤمن بأمر مع افتقاره للشواهد الكافية، في حين لا يؤمن شخص آخر. يجيب توما الأكويني: «الذين آمنوا شملهم اللطف الإلهي السابق. بمعنى أنّ اللطف الإلهي يتدارك نقص الشواهد» [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 374 - 386]

مناقشة آراء توما الأكويني حول حقيقة الإيمان

على الرغم من أنّ إيمان القديس توما الأكويني قد يبدو بحدّ نفسه إيماناً فكرياً، وإيماناً مرتبطاً بالعقل وليس بالقلب، إلا أنّ ما تجدر الإشارة إليه حول هذه الرؤية إلى الإيمان، هو أنّ هذا الأخير لا يقتضي الدليل، ممّا سيجعله عرضة إلى نفوذ اللامعقول عليه، وأقرب إلى الخرافة منه إلى الحقيقة. ومن هنا فقد فُسح الباب على مصرعيه في المسيحية أمام التثليث وبعض العقائد المنتشرة فيها، والتي تتعارض مع أحكام العقل الأساسية. وعلاوة على ذلك، ما دام الدليل غائباً فلا يمكن العثور على معيارٍ يمكّن الإنسان من تقييم إيمانه، مع العلم أنّ هنالك أنواعاً مختلفة من الإيمانيات.

إنّ استخدام مفردة "الإيمان" أو "الاعتقاد" بين المفكرين الغربيين عموماً وتوما خصوصاً قد أدّى

إلى الوقوع في المغالطات، فالاعتقاد مثلما أُطلق على مصاديق البعد المعرفي فقد جاء أيضًا في نطاق التعلّق القلبي. وعلى الرغم من أنّ الدور الرئيسي في الإيمان الديني هو للتصديق القلبي، إلا أن الملاحظ فيما ذكر حول رؤية توما هو الاستفادة من البعد المعرفي. وعدم التفكيك بين التصديق القلبي والتصديق المنطقي أدّى إلى تعميمهما معًا، في حين أنّهما مختلفان.

2- نظرية مذهب الإرادة في حقيقة الإيمان

إنّ نظرية مذهب الإرادة هي نظرية أخرى مطروحة في مجال بيان حقيقة الإيمان الديني. ومن أجل بيان هذه النظرية يمكن أن يقال: إنّ النظرية السابقة تركز على المعرفة والشواهد الكافية، لكن إذا لم يكن هناك أيّ شاهد أو دليل يؤيّد هذه المعرفة، أو أنّ الشواهد والأدلة لم تكن كافية، فكيف يمكننا استدراك الشواهد والأدلة؟ تذهب نظرية الإرادة إلى القول بأنّ الإرادة والتصميم الوعي للشخص هو الذي يحلّ محلّ الشواهد والأدلة إذا ما فُقدت أو لم تكن كافية. ووفق هذه النظرة فإنّ الإيمان والاعتقاد ليس شكلًا من المعرفة، وإنّما هو فعل اختياري وتجلّ للإرادة. [بويمن، معرفت شناسى مقدمه اى بر نظريه شناخت، ص 544]

يطلق على هذه الرؤية اسم نظرية الإرادة في مجال الإيمان الديني. وقد طرح العديد هذه النظرية من بينهم وليم جيمس (William James).

نظرية وليم جيمس (1842 - 1910): وهي نظرية يذهب فيها وليم جيمس إلى إمكانية تبرير الإيمان الديني، والحقّ في الإيمان ببعض الموضوعات الدينية، وإن لم تكن هنالك أدلة منطقية تكفي لإقناع العقل. [جيمس، السفر الثاني من إرادة الاعتقاد: العقل والدين، ص 3]

وقد سعى جيمس في نظريته هذه للإجابة على الأسئلة التالية: ما المراد من تأثير الإرادة في الاعتقاد؟ أولاً يبدو محالاً أن نتحدّث عن إمكان تعديل آرائنا ومعتقداتنا بمجرد المشيئة والإرادة؟ وهل يمكن لإرادتنا أن تساعد قوّتنا التفكيرية على إدراك الصدق، أو تكون عقبة في سبيل هذا الإدراك؟ هل يمكننا أن نعتقد لأننا أردنا ذلك؟ [المصدر السابق، ص 7]

إنّ أهمّ نقطة تركّزت حولها جهود جيمس من أجل تبين معقولية الإيمان الديني هي أنّ المشيئة والإرادة الإنسانية بمعنى التسليم قد تساهم في بعض الموارد في بلورة الإيمان والاعتقاد. وبالرغم من تأكيد نقاد جيمس عدم وضوح مفهومي النفع والمطلوبية في نظريته، ممّا يشكل نقطة ضعف في المذهب العملي، إلا أنّه يمكن القول إنّ مراد جيمس من المطلوبية هو أن تتطابق مطلوبية شيء ما مع إرادة الإنسان.

تنشأ الإرادة في رؤية جيمس عن رغبات الإنسان العابرة والدائمة، وأهم سؤال يسعى للإجابة عنه هو: هل تستطيع الإرادة الإسهام في التعرف على الحقيقة أم لا؟ يعتقد - بوصفه عالمًا نفسيًا - بقدرته تدخّل الإرادة في عملية التفكير من أجل تحديد الحقيقة، غير أنه يرى أنّ هذا التدخّل خارج عن وظيفة علم النفس. [جيمس، السفر الثاني من إرادة الاعتقاد: العقل والدين، ص 14]

يؤدّي انتظار اكتشاف الحقيقة بواسطة العقل أحيانًا - حسب ويليام جيمس - إلى ضياع فرص انتفاع الإنسان. ممّا يجوّز للإرادة - في هذه الحالات - التدخّل في تشييد الاعتقاد. يصف جيمس هذه الحالات ضمن ثلاث نقاط: ضرورة (Forced) اختيار أحد طرفي المسألة وعدم إمكان اختيار طريق ثالث، وحيوية (Live) كلّ طرف من طرفي المسألة، بنحو لا يسع الإنسان معه التغاضي عنهما، وفورية (Momentous) الاختيار وعدم امكانية إيقاف انتخاب أحد الطرفين أو تأخيره.

يتمثّل أحد هذه الموارد في الاختيار بين الواقعية واللاواقعية (الشكّائية). فالإنسان ملزم في هذا المورد - بنظر جيمس - بالاختيار الفوري بين خيارين حيويين ومهمّين. من جهة أخرى لا يمكن أن يكون هذا الاختيار في ضوء الاستدلال العقلي؛ لأنّ نفس الاستدلال إنّما يتحقّق بعد الاعتقاد بالواقعية.

في مثل هذه الموارد - حسب جيمس - يجوز لنا الاستفادة من الإرادة بوصفها مظهرًا للمصلحة الفردية؛ من أجل اختيار أحد طرفي القضية. فلو تسبّب الخوف من احتمال خطأ في الاختيار في ترك الاختيار، فسنعق في خوف فوت المنافع العظيمة. يتساءل جيمس: لماذا نسلم للخوف من احتمال الخطأ في مثل هذه الموارد، ونغضّ الطرف عن الأمل بالصواب؟ أليس من الأفضل غضّ الطرف عن الخوف من الخطأ وعلى أمل الصواب نقوم بالاختيار؟ [المصدر السابق، ص 29]

يرى وليم جيمس الاختيار بين الإيمان والإلحاد من هذه الموارد، حيث لا يمكن الاختيار العقلاني بينهما على أساس الشواهد العينية، وإنّما يلزم تدخّل الإرادة. بناءً على تحقيقات علم النفس، أعاد جيمس دراسة إرادة الاعتقاد عند الإنسان، وفي ضوء ذلك رأى أنّ اختيار الفرد للإيمان معقول جدًّا. فعندما تسوق معظم الميول الإنسان إلى الاعتقاد بالله، فلماذا عليه أن يعرض عن الإيمان بالله ﷻ ويتورّط في الإلحاد؟ وحتى لو كان ذلك نتيجة خوف الوقوع في خطأ الاعتقاد بالله، إلّا أنّ الأمل بالصواب موجود فيه أيضًا، والأفضل أن نرجّح الأمل بالصواب على الخوف من الخطأ. [جيمس، السفر الثاني من إرادة الاعتقاد: العقل والدين، ص 29]

إنّ الملاحظة المهمّة في نظرية جيمس هي احتمال وجود بعض الحقائق المهمّة بالنسبة إلى حياة الإنسان لا يمكن اصطيادها بشبكة العقل، وإنّما الطريقة الوحيدة لاكتسابها هي الالتفات إلى طبيعة

الرغبة الإنسانية؛ وعليه، فالمصلحة ألا تُخرج إرادة الإنسان عن مجال معرفة الحقائق.

«لا يمكنني تطبيق قواعد تعليق الأحكام (اللا أدري) في البحث عن الحقيقة، كما لا يمكنني إبعاد إرادتي بطيب خاطر عن مجال التعرّف على الحقائق والتصميم بشأنها؛ لأنّ من الواضح أنّ القاعدة التي تمنعني من الوصول إلى معرفة بعض الحقائق - بفرض وجودها - هي قاعدة حمقاء».

[C.F., Faith and Reason, Ed. Paul Helm, Oxford, P. 244]

ومع قليل من التأمل يتّضح سبب تصنيف رؤية وليم جيمس ضمن التفسيرات النفعية؛ وذلك لأنّ الإيمان عنده استند على المعرفة المنبثقة عن الإرادة المبنية على المصلحة.

نقد رؤية وليم جيمس

يعتقد جون هيك أنّ تفسير جيمس للإيمان يواجه معضلتين أساسيتين [هيك، فلسفة الدين، ص 127]:

الأولى: أنّ تدخل الإرادة في التعرّف على الواقعيّات يفتح المجال أمام التمنيّات والتخيّلات، خاصّةً وأنّ جيمس قد بيّن شروط جواز تدخل الإرادة بشكل شديد المرونة. فمثلاً لو عرف شخص ما بالصدق وفجأة ادّعى أنّ الصدق إنّما يتحقّق عن طريق الإيمان به. في هذه الحالة تكون شروط تدخل الإرادة في المعرفة الواقعية متوقّرة، لكنّ ألا يعني تجويز ذلك جعل الحقيقة تابعة لأهواء الإنسان؟

يقول جون هيك: «الضعف الأساسي لموقف جيمس هو في فتحه المجال للأوهام والتمنيّات ... إنّ منهج جيمس سيسوق أكبر عدد من الناس نحو الانغلاق في ما ألفوه من الأحكام المستبقة. سيجرّنا هذا المنهج إلى الاعتقاد بكلّ ما نريده حتّى لو كان مخالفاً للواقع ومضراً لنا، لكنّ إن أردنا الإيمان بالحقيقة - وليس بالضرورة الإيمان بما نريد - فإنّ تساهل جيمس الواضح لن يساعدنا في شيء» [المصدر السابق].

الثانية: أنّ الإيمان المتحقّق من هذا المنهج لن يجلب للإنسان الاطمئنان والراحة أبداً؛ لأنّه لا يوجد اطمئنان بمتعلّق هذا الإيمان. إنّ الإيمان الذي يبعث على الأمان والطمأنينة هو القائم على أساس العلم واليقين بوجود الله تعالى، أما الإيمان الممزوج بالشكّ والتردد، والقائم على النفع المتوقّع منه فقط، فلا يمكنه أبداً أن يزيل قلق الإنسان واضطرابه.

كما أنّ ما يمكن ملاحظته على هذه الرؤية هو عدم التفكيك بين التصديق القلبي والتصديق المنطقي والخلط بينهما، وهذا ما أدّى إلى توهم التدخل المباشر للإرادة في التصديق. إنّ الهدف الأساس الذي يرمي إليه مذهب الإرادة هو تبرير الاعتقاد والإيمان الديني في الفكر المسيحي، وعلى الفرد أن

يسعى إلى الإيمان وإعمال الإرادة في حالة عدم وجود الأدلة الكافية. وعلى العموم فإنّ الإيمان من مصاديق التصديق القلبي الذي يتضمّن عنصر الإرادة. ولكن لا يعني ذلك أنّ الإرادة في التصديق القلبي تتحوّل إلى الإرادة في التصديق المنطقيّ. فما يذكره وليم جيمس هو أنّ تحلّ الإرادة - التي ترتبط في حقيقة الأمر بالتصديق القلبي - محلّ التصديق المنطقي لتسدّ بذلك نقص الشواهد والأدلة.

إنّ المتأمل في حالاته الباطنية يجد أنّ ظاهرة التصديق أو الفهم هي أمر انفعالي وغير اختياري، وتختلف عن بقية الأمور الفعلية والاختيارية. ومن هنا فلا يمكن تدخل الإرادة في التصديق.

في الأخير، يتوجّب الانتباه إلى أنّ نظرية جيمس تختلف عن بيان العرفاء المسلمين الذين يقولون: لأنّ جبلتنا مفطورة على عشق الكمال المطلق، فلا بدّ أن يكون الكمال المطلق الذي هو معشوق الإنسان موجوداً. يقول الإمام الخميني: «إذن يستوجب عشقك الحقيقي معشوقاً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون شيئاً متوهماً متخيلاً؛ إذ إنّ كلّ موهوم ناقص، والفترة إنّما تتوجّه إلى الكمال، فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي لا يكون من دون معشوق، ولا يكون غير الله الكمال معشوقاً تتجه إليه الفترة، فلازم عشق الكمال المطلق وجود الكمال المطلق» [الخميني، الأربعون حديثاً، ص 184]. في هذا التفسير نوع من الانتقال من علم النفس إلى معرفة الوجود المنبثق عن البداهة. أمّا تفسير جيمس فيهدف إلى تبين معقولية الاعتقاد الديني من الأساس، وليس التأكيد على الثبوت الواقعي لمثله.

تجدر الإشارة في نهاية هذا القسم إلى أنّ المتكلمين المسلمين يتطرقون عادةً إلى موضوع احتمال العقاب من أجل تبرير دوافع البحث والتحقيق في مسألة وجود الله ﷻ والآخرة. فحينما يطرح السؤال: لماذا يجب على الإنسان البحث عن وجود الله والآخرة؟ يكون الجواب: يجب على الإنسان البحث لاحتمال وجود العقوبة ولدفع الضرر المحتمل. الملاحظة المهمة هي أنّه لا ينبغي أن يفهم جواب المتكلمين المسلمين على أنّه تفسير نفعي وبرغماتي للإيمان؛ لأنّهم لا يعتبرون احتمال الضرر دليلاً على تبرير المعتقد الديني، وإنّما يرونه دليلاً على وجوب التحقيق حول الاعتقاد الديني، وما بين المسألتين بون شاسع.

ثالثاً: الإيمان الديني في الوعي الاسلامي

تعدّ النصوص الدينية أوّل وأهمّ منشأ للبحوث الكلامية في الوسط الإسلامي. وبالرغم من الحوادث والمتغيّرات التي وقعت عبر التاريخ، إلّا أنّ القرآن الكريم بقي المركز المحوري الذي يلعب الدور الأساسي عبر الزمن، سواءً فيما يرتبط بالأبحاث الكلامية عموماً أو في ما يرتبط بخصوص موضوع هذا البحث وهو ماهية الإيمان، فكّل التعاليم الدينية إنّما هي منوطة ومرتبطة به أشدّ الارتباط، بل إنّ هدف الرسالات الإلهية برمّتها هو تحصيل الإيمان لأنّه شرط السعادة والفلاح، ومن دونه لن يكون

إلا الشقاء والتعاسة. ومن هنا كانت مسألة الإيمان الديني مطروحة منذ البداية، وكان يكتنفها الغموض والإبهام، بل إنَّها طرحت حتى في زمن النبي ﷺ حين سُئِلَ عنها، ممَّا يدلُّ على أنَّها كانت تختلج أذهان الناس، ثمَّ صارت بعد ظهور الخوارج والمرجئة وسائر الملل والنحل من المسائل المثيرة والمعقدة، فقد تناولها المفكِّرون والعلماء والمتكلِّمون المسلمون على اختلاف مشاربهم، وأبدى كلَّ واحد منهم نظرتَه ورؤيته الخاصَّة حولها، وبهذا تعدَّدت الرؤى المقدِّمة من قبل هؤلاء حول الإيمان الديني إلى رؤى كلامية وفلسفية وقرآنية وغير ذلك. كلُّ ذلك يكشف عن كون هذه المسألة كانت مطروحة سابقًا، وكانت تحوز أهميَّة خاصَّة في الفضاء الإسلامي. ومن هنا فسيتَّم التطرُّق إلى تقديم عرض مختصر بما يسمح به مجال هذا المقال حول حقيقة الإيمان الديني في القرآن الكريم والروايات وآراء بعض الفرق الإسلامية.

1- الإيمان في القرآن الكريم

ذكر في البحث اللغوي أنَّ الأصل في مادَّة "الأمن" هو الاطمئنان. ولكنَّها جاءت في القرآن الكريم بثلاثة معانٍ:

الأوَّل: الاطمئنان وعدم الخوف، فالأمن ضدَّ الخوف. يقال: أمن يأمن أمنيًا وأمنيًا وأمانًا وأمنةً، فهو آمن، وهي أمنة وهم آمنون. [نظير ما جاء - مثلًا - في: سورة الأعراف، الآيات 97 و98 و99؛ سورة قريش، الآية 4؛ سورة البقرة، الآية 126]

الثاني: الوثوق والركون، يقال: أمِنَ يَأْمِنُ، وأمِنَ يَأْمِنُ أمنيًا وأمانةً. ومنه الأمانة: ضدَّ الخيانة، والائتمان. [نظير ما جاء مثلًا في: سورة يوسف: الآيات 11 و54 و64]

الثالث: الإيمان، أي الإذعان والتصديق، وهو أوسع المحاور في مادة "أ م ن" - وهو محلُّ البحث هنا - يقال: آمن به وله إيمانًا، أي أذعن وصدَّق، وأصله الأمن الباطني، وهو ضدَّ الكفر. وقد ورد في القرآن الكريم دالًّا على الاطمئنان العميق في نفس الإنسان نتيجة تعلقه بالله تعالى.

لقد أشار القرآن الكريم إلى الإيمان والمؤمنين في آيات كثيرة، خصوصًا قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا" و"الذين آمنوا وعملوا الصالحات"، وأمثال ذلك ممَّا لم يحدِّد فيه جواب متعلِّق الإيمان: بماذا وبمن وبأيِّ شيء آمنوا؟ وما تجدر الإشارة إليه هو أنَّ الوحي بما أنَّه يقع متعلقًا للإيمان [سورة البقرة: 4 و85]، فإنَّ بينهما علاقة لا بدَّ من فهمها ومبحثها. ومن هنا فإنَّ معرفة الوحي في القرآن سيكون لها تأثير بالغ في فهم معنى الإيمان.

هذا، وقد ذُكر في بعض الآيات أنَّ متعلِّق الإيمان هو الوحي، والوحي والقرآن إنَّما نزل في قالب

الجملة والقضية. وعلى هذا الأساس فإنّ متعلّق الإيمان هو القضية، وبالتالي فإنّ الإيمان هنا من نوع الإيمان القضوي. لكن في بعض الآيات الأخرى، جاء الإيمان متعلّقًا بالموجود الخارجي والعيني، وهذا الأخير على قسمين: إمّا موجود محسوس وإمّا أمر غير محسوس (الغيب).

بناءً على هذا، يمكن القول إنّ القرآن الكريم يعنى بكلا نوعي متعلّق الإيمان، أي ناظر إلى الإيمان القضوي والإيمان الروحي كذلك. وقد يقال بأنّ متعلّق الإيمان ليس هو القضية من حيث كونها قضيةً، وإنّما متعلّقه هو محكيّ القضية وما تعكسه، أي إذا قيل: أنا أوّمن بأن "الله موجود" فالمراد هو "أنني أوّمن بوجود الله"، لأنّ قضية "الله موجود" تحكي عن "وجود الله" في الخارج. [فعالي، إيمان ديني در اسلام ومسيحيت، ص 43]

هذا، وإنّ الجدير بالذكر هو أنّ ما طرح إلى الآن حول موضوع متعلّق الإيمان في القرآن الكريم هو البعد الإيجابي إلى المسألة، أمّا إذا ما تمّ النظر إليه من جهة سلبية، فإنّ متعلّق الإيمان قد ذكرت له في القرآن مصاديق عديدة، منها الباطل [سورة العنكبوت: 52]، والحين [سورة سبأ: 41]، والحبت والطاغوت [سورة النساء: الآية 51].

إنّ تحليل مفردة الإيمان ومختلف علاقتها وروابطها من خلال القرآن الكريم يحتاج إلى مجالٍ واسع جدًا لا يتسع له حجم هذا المقال، إلّا أنّ ما يمكن قوله هو أنّ آيات القرآن وسوره تزرخ بالإيمان، بحيث إنّ مراجعة أيّ موضعٍ من الكتاب الكريم، يكشف عن تضمّنها له. كما يمكن استنتاج النقاط التالية حول الصورة التي يرسمها القرآن المجيد للإيمان:

أولاً: أنّ الإيمان عبارة عن حالة قلبية. وأن القلب هو محلّ قبول الإيمان وموضعه.

ثانياً: أنّ الإيمان أمرٌ ينبع عن إرادة واختيار الإنسان.

ثالثاً: أنّ الإيمان ليس ثابتاً، وعلى منوال واحد، وإنّما يقبل الزيادة والنقصان.

رابعاً: للإيمان علاقة وثيقة ووطيدة مع المعرفة. فالمؤمنون أصحاب عقول بحيث يتدخّل الفكر والمعرفة في تحقيق ماهية الإيمان. كما أنّ الإيمان المعروض في القرآن الكريم لا ينسجم مع الشك والترديد.

خامساً: أنّ العلاقة بين الدليل والإيمان ليست علاقة لزوميّة، فمع وجود الدليل والبرهان قد لا يتحقّق الإيمان.

سادساً: لا يدخل العمل (العمل الصالح) ضمن الأجزاء المشكّلة لماهية الإيمان، وإنّما يعتبر حلقةً مكتملةً له (أي من اللوازم المترتبة عليه)، كما يلعب دوراً مهماً في تحقيق سعادة الإنسان.

سابعاً: لا يتحقق الإيمان بمجرد القول اللساني الظاهري ومن دون حصول الاعتقاد في القلب.
ثامناً: لا بدّ في الإيمان من تحقّق درجة من الاطمئنان، وإن لم يكن من اللازم حصول مرتبة عالية من السكون القلبي.

2- الإيمان في الروايات

لقد استعمل الإيمان في الروايات بالمعنى اللغوي، فجاء بمعنى الأمانة والأمن والأمان، فالإمام علي عليه السلام يقول: «المؤمن أمين على نفسه مغالب لهواه وحسّه» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 126] وعن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «المؤمن من آمن جاره بوائقه» [العالمي، وسائل الشيعة، ج 12، ص 126]، وإنّ الإيمان ليس مجرد تمّنيات وآمال وظواهر يمكن أن تنفك عن حقيقة الإنسان، وإثما هو أمر حقيقي وواقعي ينبع من قلبه، كما أنّ العمل ملازم له وهو شريك له، فعن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «الإيمان والعمل أخوان توأمان ورفيقان لا يفترقان، لا يقبل الله أحدهما إلّا بصاحبه» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 119].

هذا وتذكّر الروايات بأنّ الإيمان هو نوع من الاطمئنان القلبي الذي يبعث على السكون والركون إلى الله ﷻ، فعن الإمام علي عليه السلام أنّه قال: «لَا يَصْدُقُ إِيمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَكُونَ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ [سُبْحَانَهُ] أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِهِ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 529]. كما جاء في الرواية أنّه «بيننا رسول الله ﷺ في بعض أسفاره إذ لقيه ركب فقالوا: السّلام عليك يا رسول الله. فقال: ما أنتم؟ فقالوا: نحن مؤمنون يا رسول الله. فقال: فما حقيقة إيمانكم؟ قالوا: الرضا بقضاء الله والتفويض إلى الله والتسليم لأمر الله. فقال رسول الله: علّماء حكّماء كادوا أن يكونوا من الحكّمة أنبياء» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 64، ص 286]. ومما يظهر من هذا الحديث هو أنّ الإيمان الصادق الحقيقي يكون من خلال التسليم إلى الله ﷻ والرضا بذلك، وليس أنّه يقع عن إكراه أو إجبار. كما يكشف عن العلاقة الوطيدة بين المعرفة والإيمان.

والجدير بالذكر هو أنّ التأمل والإمعان في الآيات والروايات يثبت أنّ للإيمان إطلاقاتٍ ولكلّ إطلاقٍ فائدةً وثمرَةً يمكن الإشارة إلى بعضها في صورة نقاطٍ على النحو التالي:

الأولى: مجرّد التصديق بالعقائد الحقّة، وثمرته هي حرمة دمه وعرضه وماله، وبه يناط صحّة الأعمال واستحقاق الثواب، وعدم الخلود في النار، واستحقاق العفو والشفاعة.

الثانية: التصديق بها مع الإتيان بالفرائض التي ثبت وجوبها بالدليل القطعي كالقرآن، وترك الكبائر التي أوعدها الله عليها النار، وثمره هذا الإيمان عدم استحقاق الإذلال والإهانة والعذاب

الديني والأخروي.

الثالثة: التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرمات، وثمرته اللحوق بالمقربين، والحشر مع الصديقين وتضاعف المثوبات، ورفع الدرجات.

الرابعة: نفس ما ذكر في الدرجة الثالثة لكن بإضافة القيام بفعل المندوبات، وترك المكروهات، بل بعض المباحات، وهذا يختص بالأنبياء والأوصياء.

3- الإيمان والعقل: إنّ العلاقة بين الإيمان والعقل في القرآن الكريم هي علاقة متينة ووثيقة، فحيث كان العلم والعقل، فهناك يكون الإيمان. والمتأمل في الآيات التي تطرقت إلى العقل والعلم يدرك أنّ العقل هو كالدليل على الإيمان أو أنّه ثمرة له. وأنّ الذين لا يؤمنون أكثرهم لا يعلمون ولا يعقلون. كقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة آل عمران: 7]. حيث تشير إلى العلاقة الوطيدة بين الإيمان والعلم، بل وتشير بوضوح إلى مسألة التفكّر والتأمّل من خلال ما ورد في ذيل الآية.

ومن جهة أخرى فإنّ الإنسان من خلال أعمال العقلانية في مجال الكشف عن الحقّ والباطل يمكنه - ومن دون أيّ إكراه أو اجبار - اختيار أحدهما والالتزام به والإذعان له، وبالتالي الامتناع عن قبول الطرف الآخر. ومن هنا فإنّ الإيمان أو الكفر إنّما يقع بعد حصول المعرفة والتعقل. قال تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى﴾ [سورة البقرة: 256].

والجدير بالذكر هو أنّ العلم والمعرفة وإن كانت دخيلةً في الإيمان، إلّا أنّها لا تشكّل تمام ماهيته. فعلى الرغم من أنّ الإيمان لا يمكن أن يتحقّق من دون العقل والمعرفة، إلّا أنّهما ليسا ظرفه الوحيد. وهذا ما تشير إليه الآية المباركة ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ [سورة النمل: 14]. فمع أنّ اليقين والمعرفة قد كان محرراً طبق الآية إلّا أنّه لم يكن مانعاً عن الجحود والعناد والكفر. ومن هنا فليس الإيمان بالله ﷻ مثلاً مجرد إدراك أنّه حقّ، فإنّ مجرد الإدراك ربّما يجمع الاستكبار والجحود كما تشير إليه الآية. فمع أنّ الإيمان لا يجمع الجحود، فليس الإيمان بشيءٍ مجرد إدراك أنّه حقّ مثلاً، بل مطاوعةً وقبولاً خاصّ من النفس بالنسبة إلى ما أدركته يوجب تسليمها له ولما يقتضيه من الآثار. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 354]

وبالتالي فإنّ المعرفة ليست شرطاً كافياً وعلّة تامّة للإيمان، ومن جهةٍ أخرى فإنّ الإيمان من دون معرفة لا يمكن إلّا أن يكون زخارف وزينةً من تسليم وخضوع والانقياد، على اعتبار أنّ الاسلام له حضور قوي في متن الإيمان. ولكن على الرغم من ذلك فإنّ هذا الأمر هو الذي يجعل الإيمان متميّزاً

عن العلم الجاف والمعرفة الصرفة.

وعلى أي حال فإن الإيمان على الرغم من أنه ليس مجرد علم أو معرفة، إلا أن له علاقةً وطيدةً معها. لكن ما تجدر الإشارة إليه في هذا المقام هو أن الإيمان لا يتناغم مع الشك والريبة، ولا يجتمع معها، يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يُوْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾ [سورة سبأ: 21].

رابعاً: رؤية الإيمان الديني بين المسلمين

لقد ظهرت بين المتكلمين المسلمين مجموعة من النظريات والرؤى الأساسية حول حقيقة الإيمان الديني وماهيته، بحيث يمكن الإشارة إلى: رؤية الأشاعرة، ورؤية المعتزلة، ورؤية الإمامية.

1- رؤية الأشاعرة: إن الإيمان عند الأشاعرة هو عبارة عن "التصديق". حيث يذكر أبو الحسن الأشعري في كتابه "اللمع" رؤيته المعروفة بأن التصديق هو حقيقة الإيمان الديني. ويؤكد على أن العمل لا يدخل في مفهوم الإيمان الديني. [الأشعري، اللمع، ص 75-76؛ الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 347] ويرى الباقلاني أن الإيمان هو العلم والتصديق، وهو في مقابل الكفر الذي هو الجهل والتكذيب. وعلى غرار بقية المفكرين الأشاعرة يقول الفخر الرازي: الإيمان هو تصديق الرسول بكل ما علم بالضرورة مجيئه به. ويذكر مجموعة من الأدلة التي تنفي دخول العمل في الإيمان، من بينها أنه لو كان العمل جزء الإيمان لكان عطف العمل الصالح على الإيمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ مخلاً. وغير ذلك من الأدلة. [الرازي، المحصل، ص 567؛ الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 25]

وفي "شرح المقاصد" و"شرح العقائد النسفية" يقدم التفتازاني عرضاً وافياً حول الإيمان، ثم يبيد بعد ذلك نظره حوله، فالإيمان عنده هو: الأول: أنه فعل القلب لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5، ص 181]، والثاني: أنه التصديق دون المعرفة والاعتقاد. والمراد من التصديق هنا هو المقابل للتصور [التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 78]. والثالث: أن الأعمال ليست داخلةً فيه بحيث ينتفي هو بانتفائها. [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5، ص 181]

إن الرأي المعروف عن الأشاعرة هو أن الإيمان من مقولة التصديق، بحيث لا يدخل العمل في معناه. وهذه النظرية شبيهة برأي المرجئة وأبي حنيفة والماتريدية حول الإيمان. فقد اعتبروا الإيمان عبارة عن تصديق قلبي لا يدخل العمل ضمن حقيقته.

وبعد أن اتضح أن التصديق هو المقوم الأصلي للإيمان، ينتقل السؤال من ماهية هذا الأخير إلى السؤال عن المراد من التصديق نفسه؟ هنا يفرق الأشاعرة بين التصديق الإيماني وبين التصديق

المنطقي، والمعرفي والعلمي، والكلام النفساني والصورة الذهنية - حسب تعبيرات الأشاعرة المختلفة - [الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 25]، ودليلهم في ذلك هو: أولاً: القرآن الكريم، إذ إنه يشير في بعض آياته إلى أن هناك أفراداً كان لديهم معرفة وعلم بالأنبياء، إلا أنهم في الحقيقة كافرون، يقول تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14] وغير ذلك من الآيات.

ثانياً: أن النجاة والفلاح يحصل عن طريق الاختيار. وعلى هذا فإن الإيمان الذي يكون منشأً للفلاح والنجاة يتوجب أن يكون أمراً اختياريًا، وبما أن العلم والمعرفة العقلية يحصلان بصورة غير اختيارية، فإن الإيمان سيكون غير التصديق المنطقي والمعرفة، إن الإيمان نوع من القبول القلبي والباطني.

ثالثاً: يشير الجذر اللغوي لمفردة الإيمان إلى أنه في اللحاظ العرفي لا يطلق معنى التصديق لمجرد امتلاك العلم أو القبول والميل. والشاهد على ذلك هو أن الكفر الذي يقابل الإيمان ليس مجرد جهل، بل الكفر من سنخ التكذيب والجحود والإنكار. [الإيجي، المواقف، ج 2، ص 454 فما بعد]

وعليه فإن حقيقة الإيمان هي التصديق الذي محله القلب [الغزالي، إحياء علوم الدين، ج 1، ص 116]، وهو أمر إرادي واختياري بالكامل. وحقيقة الإيمان هو التصديق الذي أوجبه الله تعالى. ومن هنا فإن العمل بالواجبات الشرعية وترك القيام بالمحرمات ليس مأخوذاً في الإيمان، وبهذا لا توجد فاصلة في البين بين الإيمان والكفر. فلو صدق الإنسان الأنبياء فهو مؤمن حتى لو ارتكب الكبائر، وهو كافر ولو اجتنبها ولم يرتكبها.

وعليه فإن العقائد عند الأشاعرة على الرغم من حصولها بالعقل، إلا أن التصديق بها يتوجب أن يكون بالسمع. ومن هنا لو أن الله لم يوجب التصديق به وبرسله، ما كان ثمة أي دليل عقلي على وجود هذا التصديق.

هذه الفكرة الأشعرية تستند إلى مبدأ أن العقل عاجز عن الحكم بالوجوب، ولا معنى للحسن والقبح والوجوب والحرمة العقلية. فالوجوب لا يصدر إلا عن الشارع، وهو الذي أوجب على الإنسان التصديق به وبأنبيائه، وما حقيقة الإيمان إلا هذا التصديق الذي أوجبه الشارع، أي الله ﷻ. [شبستري، الإيمان وحرية الفكر والإرادة، ص 185]

2- رؤية المعتزلة: تحتل مسألة الإيمان والكفر في نظر المعتزلة أهمية خاصة¹؛ لأن لها علاقة

¹ - هنالك أقوال عديدة في سر إطلاق مصطلح المعتزلة على هذا الاتجاه، من بينها أنهم قد أطلقوا عليهم لأنهم جعلوا الفاسق

وطيدةً مع ثلاث مسائل¹ من مجموع خمس مسائل² تشكّل الأصول الأساسية لهذا المذهب. [القاضي، شرح الأصول الخمسة، ص 701]

لقد طرح المعتزلة بحث الإيمان والكفر تحت عنوان "الأسماء والأوصاف الشرعية". يقسم المعتزلة الأسماء والصفات إلى قسمين: اللغة والدين (الشرع). حيث يختلف هذان النوعان عن بعضهما من عدّة جهاتٍ، فأوّلًا: لو تستخدم أسماء اللغة بنحو مطلق، فلن تكون مقيدةً من حيث المعنى، على عكس الأسماء الشرعية التي تكون مقيدةً منذ الأوّل. فمثلاً مفردة الإيمان في اللغة هي التصديق الذي يمكن أن يتعلّق بأيّ شيء، لكن في الشرع يطلق المؤمن على من صدّق بالله وأنبيائه. ثانيًا: تصدق أسماء اللغة عند الالتباس، على عكس الأسماء الشرعية. فالإيمان يستخدم بعد ارتفاع حالة التصديق. وملخص الكلام أنّ الإيمان والكفر والفسق هي من الأسماء الشرعية، تختلف فيما بينها في أنّ الإيمان هو اسم مدح، أما الكفر والفسق فإنّهما أسماء ذمّ. وبناءً على هذا، لا طائل ولا فائدة ترجى من البحث عن الجذور اللغوية لاكتشاف معاني هذه المفردات.

يذهب المعتزلة إلى أنّ العمل من مقومات معنى الإيمان، بحيث إنّ تارك العمل فاسق وخارج عن طائفة المؤمنين. واستدلوا على ذلك بمجموعة من الأدلّة من بينها قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ [سورة البقرة: 143]، إذ يقولون إنّ هناك رواياتٍ عديدةً ذكرت أنّ الإيمان في هذه الآية هي الصلاة. وعليه فقد أخذ العمل في معنى الإيمان في هذه الآية، وعلى هذا فالمؤمن هو الذي يعمل بتمام وظائفه ومن بينها التصديق بالله والأنبياء. [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 3، ص 422 - 426]

ويمكن للعقل لوحده - في نظر المعتزلة - أن يدرك حسن الأعمال وقبحها. وبهذه الموهبة الإلهية يمكن معرفة أصول الواجبات والمحرمات، والشارع يشير إلى تفصيل الأحكام والتعبديّات فقط، والإيمان يحصل للإنسان عندما يهتم بالعمل. ومن هنا يمكن القول إنّ الإيمان هو اختيار عملي يرتبط بالعقل والحكمة العملية وليس بالعقل والحكمة النظرية.

وبعبارةٍ أخرى فإنّ الحكم الأوّل والأصلي بالوجوب على الإنسان إنّما يحكم به العقل، وليس الأنبياء باعتبارهم المشرّعين للإنسان. الإنسان يجد في دخيلته أنّه مخلوق مكلف وعليه واجبات، فكلّ

معتزلاً عن الإيمان والكفر، فلا هو مؤمن ولا هو كافر. [الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 3، ص 222]

¹ - الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنزلة بين المنزلتين.

² - التوحيد والعدل إلى جانب الثلاثة السابقة.

الواجبات والمحرمات الشرعية يشعر بها الإنسان ابتداءً بعقله، وما يأتي به الشرع إمّا تأكيدات لتلك المعطيات العقلية أو شرح لتفصيلها، أو واجبات تسهّل العمل بالتكاليف العقلية. [القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج 6، ص 254؛ ج 4، ص 174 و175]

وإذا كان المصدر الأوّل للحكم بالوجوب هو العقل وليس الشارع، فلا بدّ أن تكون حقيقة الإيمان شيئاً غير التصديق بالأنبياء، فإنّ التصديق بالله ﷻ والأنبياء في الواقع هو تصديق للتكاليف الإلهية المبيّنة للواجبات والنواهي الأساسية في حياة الإنسان. [شبستري، الإيمان وحرية الفكر والإرادة، ص 186]

هذا وإن من يصدّق الأنبياء ثمّ يرتكب الكبائر لا يعدّ مؤمناً عند المعتزلة، بل يقف في حالة وسط بين الإيمان والكفر أو "منزلة بين المنزلتين". [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 55]

والمعتزلة إلى جانب ذلك يعتقدون فيما يرتبط بحقيقة الإيمان والاعتقاد الديني أنّ هناك علاقة وثيقة بين الإيمان ومسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الحدّ الذي يجوز فيه سلّ السيف إن لزم الأمر. [ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، ج 4، ص 132]

ومن أجل إجراء هذا الحكم الإلهي يجوز استخدام القوّة؛ لأنّ الهدف من إرسال الرسل هو تحقّق الإيمان، المتمثّل في العمل بالواجبات وترك المحرمات.

3- رؤية الإمامية

اختلف علماء الإمامية حول بيان حقيقة الإيمان والاعتقاد الديني، أمّا أكثر أعلام الشيعة ففسّروه بالتصديق القلبي. [سبحاني، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، ص 10]

فقد اعتبر الشيخ المفيد (336 - 413 هـ) في مختلف مؤلفاته الإيمان يعادل "المعرفة"، ففي "تصحیح الاعتقاد" مثلاً يقول: «وليس يجوز أن يعرف الله - تعالى - من هو كافر به، ولا يجمله من هو به مؤمن، وكلّ كافر على أصولنا فهو جاهل بالله، ومن خالف أصول الإيمان من المصلّين إلى قبلة الإسلام فهو عندنا جاهل بالله سبحانه، وإن أظهر القول بتوحيده تعالى، كما أنّ الكافر برسول الله ﷺ جاهل بالله، وإن كان فيهم من يعترف بتوحيد الله - تعالى - ويتظاهر بما يوهّم المستضعفين أنّه معرفة بالله تعالى» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 119]. وهناك من يذهب إلى أنّ المراد من المعرفة التي يتحدّث عنها الشيخ المفيد هو التصديق القلبي، وأنّ المؤمن هو من يكون من أهل التصديق القلبي. [طوسی، ایمان در قرآن کریم؛ مفهومها وگونهها، ص 113 و114]

كما أنّ السيّد المرتضى (355 - 436 هـ) ذهب إلى أنّ الإيمان ليس شيئاً سوى التصديق والمعرفة؛ لأنّ المعنى اللغوي للإيمان لم يتعدّ ذلك، وبما أنّه لا توجد قرينة على خلاف ذلك، فإنّنا نستخدمه

بنفس المعنى في الاستعمالات الشرعية. [الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، ص 539]

وفي موضع آخر يذكر أنه التصديق القلبي. [المصدر السابق، ص 536]

ويرى الشيخ الطوسي (المتوفى سنة 460 هـ) بدوره أنّ الإيمان يرادف المعرفة، ويذهب إلى أنّه تصديق وإقرار بالقلب، فكلّ من كان عارفاً بالله ﷻ ونبيه ﷺ وبما أوجب الله عليه معرفته، مقرّاً بذلك مصدّقاً به فهو مؤمن. [الطوسي، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، ص 227]

وعلى هذه الاتجاه سار بقية علماء الشيعة كابن ميثم البحراني (المتوفى سنة 679 هـ)، حيث يقول: «المختار أنّ الإيمان عبارة عن التصديق القلبي بالله - تعالى - وبما جاء به رسوله من قولٍ أو فعلٍ ... الإيمان حقيقةً في التصديق القلبي» [البحراني، قواعد المرام في علم الكلام، ص 170]، وهكذا الحال بالنسبة للشهيد الثاني والعلامة المجلسي والعلامة الحليّ. [الحليّ، كشف المراد، ص 427؛ السبحاني، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، ص 11]

وأما من المتأخّرين فقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى أنّ الإيمان هو تمكّن الاعتقاد في القلب، مأخوذاً من الأمن، كأنّ المؤمن يُعطي لما آمن به الأمن من الريب والشكّ [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 1، ص 45]، ويعني الإذعان والتصديق بالشيء، بالالتزام بلوازمه [المصدر السابق، ج 15، ص 6]، وهو عقد وحالة في القلب تُعطي المؤمن الأمان [المصدر السابق، ج 15، ص 145]، ويرى العلامة أنّ الإيمان بالله - تعالى - مثلاً ليس مجرد إدراك أنّه حقٌّ، فإنّ مجرد الإدراك ربّما يجامع الاستكبار والجحود ... مع أنّ الإيمان لا يجامع الجحود، فليس الإيمان بشيء مجرد إدراك أنّه حقٌّ مثلاً، بل مطاوعة وقبول خاص من النفس بالنسبة إلى ما أدركته يوجب تسليمها له ولما يقتضيه من الآثار، وآيته مطاوعة سائر القوى و الجوارح وقبولها له [المصدر السابق، ج 11، ص 354]، وبهذا يظهر أنّ قوام الإيمان في رؤية العلامة هو التصديق القلبيّ مع الالتزام بلوازمه.

خامساً: وجوه اشتراك الإيمان في الوعي الإسلامي والمسيحي

هنالك عدّة أمور تلتقي فيها الثقافتان الإسلامية والمسيحية حول الإيمان وطبيعته، ويمكن الإشارة إليها على النحو التالي:

1- الإيمان في كلا الثقافتين من الفضائل الأساسية والأصلية.

2- الإيمان هو أمر اختياري متعلّق بإرادة الإنسان.

3- الإيمان ينبع من صميم القلب.

4- الإيمان يقبل الزيادة والنقص.

5- حاجة الإيمان إلى المتعلق والموضوع، وأنّ هذا المتعلق هو الله واليوم الآخر، لكن مع الاختلاف بين الثقافتين في تحديد الله.

6- أنّ من ثمرات الإيمان نجاته للبشر.

سادساً: وجوه اختلاف الإيمان في الوعي الإسلامي والمسيحي

على الرغم من أنّ المسيحية أحد الأديان الإبراهيمية التي تشترك مع الإسلام في العديد من الخطوط العريضة والمعتقدات، إلا أنّ الأبحاث النظرية للإيمان في الفضاء الفكري المسيحي، اختلفت عمّا هي عليه في الإسلام في ثلاثة أمور على الأقل:

الأول: أنّ تقديم الرؤية والطرح النظري لمسألة الإيمان في اللاهوت المسيحي قد جاءت متأخرةً جدّاً، إذ يمكن ملاحظة انطلاق الأبحاث النظرية حول الإيمان بصورة رسمية من خلال القديس أنسلم (القرن 11 م) وتوما الأكويني (القرن 13)، ما يعني أنّها قد شرعت بعد عشرة قرون من ظهور المسيحية. أمّا في فضاء الفكر الإسلامي، فيمكن مشاهدة الأبحاث النظرية والكلامية له في نفس القرن الأوّل والثاني، وخصوصاً من خلال فرق نظير الخوارج والمعتزلة والأشاعرة. [نجاد و أحمدى فراز، دراسة مقارنة للإيمان في الإسلام والمسيحية وتأثيره على السلامة، ص 83]

الثاني: ومثلما جاء في المقدمة، فإنّ البعد المعرفي بين المسلمين كان يحظى بالعناية دوماً عند تحليل مفردة الإيمان، لكنّ المسألة ليست كذلك في المسيحية. وعلى الرغم من أنّ جذور هذا الاختلاف تقتضي أبحاثاً موسّعة، إلا أنّ بالإمكان القول إنّ اختلاف تعاليم النصوص الدينية بين الثقافتين المسيحية والإسلامية وخصوصاً مسألة الإبعاد الشديد للعقل عن بعض التعاليم المسيحية كالتثليث ورؤية تقدم الإيمان على الفهم التي طرحها أوغسطين، شاهد حي على ذلك. [شيخ، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام.. دراسة مقارنة، ص 264]

الثالث: في أغلب الرؤى المسيحية للإيمان، هناك نوع من نقص الشواهد والقرائن لإثبات وجود الله باعتبارها المنشأ الأساسي للإيمان والمعتقدات الدينية، كما أنّ بقية أركان الإيمان الأخرى أخذت على أنّها فرضيات، بينما لم تكن هذه المسألة بهذا الشكل في رؤى المفكرين والعلماء المسلمين.

النتيجة

إنّ الإيمان في الثقافة الإسلامية عبارة عن ميل أساسي وباطني وعميق قائم على البعد النظري والمعرفي للإنسان. وهذه الرؤية يؤيّدتها التحليل العقلي والنصوص الدينية. يتبلور ويتحقّق في قلب

الإنسان إذا ما حصلت هنالك معرفة وعلم في الذهن. على هذا الأساس فإنّ الإيمان عبارة عن ميل وتصديق قلبي ناشئ عن العلم والبعد المعرفي للإنسان. وعلى الرغم من العلاقة الوطيدة بين الإيمان والمعرفة، إلا أنّ ماهيته غير ماهية العلم والمعرفة. كما أنّ عنصر العمل غير دخيل في تبلور حقيقة الإيمان في باطن الإنسان، إلا أنّ له دوراً في ما يرتبط بكماله. إنّ العلم بمفرده قد يجتمع مع الكفر، والعمل لوحده قد يرافقه النفاق.

هذه الرؤية إلى حقيقة الإيمان في الثقافة الإسلامية تختلف عن الرؤية الغربية إليه. ومن هنا لا يجب وضعهما في بوتقة واحدة واعتبار حقيقتهما واحدةً في كلا الثقافتين.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- ابن بابويه، محمد بن علي، الخصال، جامعه مدرسين حوزة، قم، ط 1، 1362 ش.
- الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (البرهان)، تحقيق أبو العلا عفيفي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
- ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
- ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول، قم، ط 2، 1404 هـ.
- ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
- الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر، المحصل، دار الرازي، عمان، ط 1، 1411 هـ.
- الأزهري، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 2001 م.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، طبعة مصر، 1969 م.
- الأشعري، أبو الحسن، اللمع، طبعة المدينة المنورة، 1975 م.
- الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881 م.
- آل عصفور الدرزي البحراني، حسين بن محمد، القول الشارح، المحجة البيضاء، بيروت، ط 1، 2010 م.
- أليسكي، جورافسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، 1996 م.
- كريستون، أندريه، باسكال.. حياته فلسفته منتخبات، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط 3، 1982 م.
- الإيجي، عضد الدين، المواقف، طبعة مصر، 1325 هـ.
- باربور، إيان، علم ودين، ترجمه بهاء الدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، ط 1، 1362 ش.
- البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم، ط 2، 1406 هـ.

- ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399 هـ.
- الفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1407 هـ.
- الفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ج 5، افست قم، ط 1، 1409 هـ.
- التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط 2، 1410 هـ.
- شيخ، علي، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام.. دراسة مقارنة، قم، مركز الأبحاث العقائدية، ط 1، 1389 ش.
- إيزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، عيسى علي العاكوب، دار نينوى، دمشق، ط 1، 2017 م.
- تيليش بل، پويابي ايمان [حيوية الإيمان]، ترجمة حسين نوروزي، حكمت، طهران، 1375 ش.
- آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1405 هـ.
- جيمس، وليم، السفر الثاني من إرادة الاعتقاد: العقل والدين، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، حلب، 1949 م.
- الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، آل البيت، قم، ط 1، 1409 هـ.
- الحسين اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1412 هـ.
- الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1413 هـ.
- حب الله، حيدر، شمول الشريعة.. بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، دار روافد، بيروت، ط 1، 2018 م.
- خسروپناه، عبد الحسين، كلام جديد، الناشر حكمت، طهران.
- الحميني الموسوي، روح الله، الأربعون حديثًا، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني رحمته.
- الطوسي، الخواجة نصير الدين، شرح الإشارات والنبهات، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1375 ش.
- بريتشارد، دنكان، ما المعرفة، ترجمة: مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، 2013 م.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، 1379 هـ.

سوينبرن، ريتشارد، طبيعة الإيمان.. رؤية مسيحية، ترجمة: محمد حسن زراقات، المحجة، العدد 24، شتاء وربيع 2012

م

الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، ط 1، 1414 هـ.

سبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 2، 1385 ش.

سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية في ضوء أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 3، 1428 هـ.

سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1417 هـ.

سروش، عبد الكريم، اخلاق خديان [أخلاق الآلهة]، طهران، طرح نو، 1380 ش.

شبستري، مجتهد، الإيمان وحرية الفكر والإرادة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 16 و17، ص 186.

الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، قم، ط 1، 1414 هـ.

الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1411 هـ.

الطوسي، أبو جعفر، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1406 هـ.

المفيد، محمد بن محمد البغدادي، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ط 1، 1413 هـ.

صادق، هادي، عقلانية ايمان [عقلانية الإيمان]، كتاب طه، قم، ط 1، 1386 ش.

صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، ط 3، 1981 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعه مدرسين حوزة، قم، 1417 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.

العالمي، زين الدين علي بن أحمد، رسالة حقائق الإيمان، تحقيق مهدي رجائي، مكتبة السيّد المرعشي، قم، 1409 هـ.

الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405 هـ.

عليرضا نجاد ومحمد مهدي أمّدي فراز، دراسة مقارنة للإيمان في الإسلام والمسيحية وتأثيره على السلامة، مجلة اللاهوت

المقارن، السنة 4، العدد 9، ربيع وصيف 1392 ش.

- الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، بيروت، دار الإحياء التراث.
- فعالي، محمدتقي، ايمان ديني در اسلام و مسيحيت [الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية]، كانون انديشه جوان، طهران، ط 2، 2010 م.
- فياض، حبيب، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008 م.
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للنشر، القاهرة، 1962 م.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، طبعة مصر، 1384 هـ.
- الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث، قم، ط 1، 1429 هـ.
- كيوبيت، دان، بحر ايمان، ترجمه حسن كامشاد، طرح نو.
- بي بويمن، لويس، معرفت شناسی مقدمه ای بر نظريه شناخت، ترجمه رضا محمد زادهن.
- المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، بيروت، ط 2، 1403 هـ.
- مجموعة من المؤلفين، المعجم في فقه لغة القرآن وسرّ بلاغته، العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ط 1، 1421 هـ.
- المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1386 ش.
- المظفر، رضا، أصول الفقه، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 4، 1370 ش.
- معن، زياد، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط 1، 1968 م.
- هيك، جون، فلسفه دين [فلسفة الدين]، ترجمه بهرام راد، منشورات الهدى الدولية، طهران.
- عسگر قرباني، ايمان، اميد، محبت در اسلام و مسيحيت [الإيمان والأمل والمحبة في الإسلام والنصرانية]، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، چاپ يكم، 1390 ش.