قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب
الغيب والعقل:
دراسة في حدود المعرفة البشرية*
تأليف: الياس بلكا**

محمد علي الجندي***

يطرح هذا الكتاب إشكالية جديدة تتعلق في مضمونها بمقابلة (الغيب) بـ(بالعقل)، في ثنائية حوارية، يهدف المؤلف منها إلى إبراز حدود العقل وقواه الإدراكية، وحقيقة هذه القوى ومعرفة آلياتها، في مقابلة مفهوم ديني قرآني كبير يتعلق بـ(الغيب) أو ما يسمى في الفلسفة بالميتافيزيقا (ما بعد الحقيقة) في مقابل العالم الفيزيقي الحسيphysics ، وهو أيضاً ما يسمى في مباحث علم الكلام بـ(السمعيات) التي تمثل الجانب الغيبي في العقيدة الإسلامية، التي تتناول مسائل البرزخ والصراط والثواب والعقاب والجنة والنار.

يتعرض المؤلف في مقدمة الكتاب لمعاني لفظة الغيب في الاعتقاد الإسلامي، فيحدد لها دلالتين من ناحية الدلالة على الزمان،[1] ومن حيث الدلالة على المكان.[2] ويذهب

---

* بلكا، إلياس. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠٠٨م.

** دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية، أستاذ بكلية الآداب والعلوم الإنسانية في جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس- المغرب.

*** دكتوراه في الفلسفة الإسلامية. أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا. تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/٢/١٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١١/٤/٢٣م.

[1] يعني الغيب هنا كل ما خفي على علم الإنسان من أمور الماضي والحاضر والمستقبل، مصداقاً للآية الكريمة: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾ (هود: ٤٩) انظر:
- بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٩.

إلى أن الغيب بمعناه الأول من حيث دلالته على (المستقبل) كان موضوعاً لبحث أنجزه منذ فترة، ولن يعود بالحديث عنه في كتابه، الذي نحن بصدد الحديث عنه. وأما الغيب الذي هو (عالَم)، فهو موضوع كتابه هذا، الذي يهدف منه إلى معالجة هذه المسألة في العقيدة الإسلامية، وإلى تحديد طبيعة العقل، ولأي شيء يصلح، ومتى يجوز له التقدم، وأين يلزمه التوقف، وما هي علاقة العقل بالمعرفة الدينية؟ وأيهما يحكم على الآخر؟ وما هو عالم الغيب؟ وما حقيقته؟ وكيف تكون علاقته بعالمنا المادي؟ وهل للعقل البشري قدرة على اختراقه وفهمه؟ أم أنّ ذلك مقولة للدين وأهله!

هذه الأسئلة وغيرها يحاول المؤلف الإجابة عنها في هذا الكتاب، ولعله وفُق إلى حد كبير من بيان ما يرمي إليه، وذلك لتنوع الأدوات التي استخدمها، ولتميزه في إدارة الحوار بين العقل والغيب في إطار دراسات "نظرية المعرفة" بمعناها الحاضر، ولا سيّما ما يتعلق منها بالجانب الإسلامي.

ولتحقيق هذا الهدف قام المؤلف بتقسيم كتابه إلى بابين رئيسيين؛ يتعلق الباب الأول بالحدود المعرفية للعقل الإنسان في الفكر الغربي، ثم الفكر الإسلامي. أما الباب الثاني فقد تعرض فيه لمفهوم الغيب وسعته وقيمة الإيمان به، وأثر هذا الإيمان في الحياة.

يقسم المؤلف الباب الأول إلى فصلين، يعالج في الأول حدود العقل في الفكر الغربي، وفي الثاني يعالج المسألة في نطاق الفكر الإسلامي.

ومعالجة الفكر الغربي لدى المؤلف تبدأ من فلاسفة اليونان، وتحديداً بأفلاطون، فيعرض لأسطورة الكهف عنده، ويخلص منها إلى أن المعرفة عند أفلاطون لا تتأسس على المحسوس، وإنما نتأسس على المثال الموجود في العالم المفارق (الثابت) والأسمى من عالم المتغيرات.[٣] وفي رأي المؤلف وجود الإنسان على هذه الأرض يمنعه من تمام المعرفة، فأفلاطون يرى أن الجسم -بحاجاته وحواسه- حاجز بين الروح والمعرفة.

[٢] يعني عالماً ووجوداً خاصاً لا تصل إليه حواس الإنسان وطاقة عقله، وذلك مثل وجود الله سبحانه الذي لا يحويه مكان، وعالم ما بعد الموت. انظر:
- بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٩.

[٣] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص١٦.

وعقبة كبرى في سبيل إدراك الحقيقة، وبهذا يقرر أفلاطون عجز الإنسان عن الوصول إلى الحقيقة، باستثناء الفيلسوف الذي حرر روحه، فراحت تتأمل عالم المثل.

ثم يعرض المؤلف بعد ذلك للشكّية القديمة عند(بيرون)،[٤] وللشكّية الجدلية التي أسسها أناسيداموس Aenesideme، وللشكية التجريبية (الأمبريقية Empirical).

ويتعرض المؤلف للمنطق الأرسطي، فيؤكد على أن الشُكّاك قضوا بعقمه ومصادرته على المطلوب، وأنه لا يفيد العلم، ورأى إلى أن المشكلة نفسها قائمة في الاستقراء Induction؛ إذ إن الانتقال من الجزئيات إلى أحكام كلية (قوانين laws) مستحيل نظراً لكثرة الجزئيات. و لم يقدم المؤلف بديلاً لهذين المنهجين.[٥]

ويعرّج المؤلف بعد ذلك على قضية الأخلاق، مبيناً الغاية منها في تمييز الخير من الشر، ومعرفة الخير المطلق لتحقيق السعادة. وبيَّن أن الشُكَّاك يبطلون هذا، ويقولون بنسبية القيم بين الأفراد والمجتمعات. ومن الصعب الوصول إلى تحديد مطلق لها.

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عصر النهضة، ليبيّن كيف تأثر علماء هذا العصر بارتيابية الشُكّاك اليونان، ومن أبرزهم (مونتيني) في كتابه (مقالات) esaap.

وينطلق المؤلف بعد ذلك إلى الفلسفة الحديثة، خاصة عند ديكارت، فيبين أبعاد شكّيته في الحواس الداخلية والخارجية، وأن القيم عنده هي قيمة رياضية مع أنه بدأ في الشك المطلق في كل شيء حتى الرياضيات، إلى أن أهدانا إلى يقين واحد هو اليقين بالله، وهو ضمانته في العصمة من الشيطان. وللعقل الكلمة العليا في الفلسفة الديكارتية؛ إذ إنّه يفترق عن الشك الارتيابي في أنه أعاد للعقل اعتباره ومنزلته.[٦]

---

[٤] المرجع السابق، ص١٨.

[٥] لم يتطرق المؤلف إلى الحديث عن المنهج العلمي المعاصر المعروف بالمنهج الفرضي الاستنباطي-hypothetico deductive method. وهو الذي قام على الجمع بين المنهج الرياضي الاستنباطي والمنهج الاستقرائي التجريبي؛ انظر من ذلك على سبيل المثال لا الحصر:

– زيدان، محمود. **الاستقراء والمنهج العلمي**، القاهرة: دار النهضة العربية، ١٩٩٩م، ص١١٠ وما بعدها.

– عبد القادر، ماهر. **فلسفة العلوم الطبيعية**، القاهرة: دار النهضة العربية، ط١، ١٩٨٤م، ص٩، ١٠٢.

[٦] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٣٤.

ومن ديكارت إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك رائد التجريبية في العصر الحديث، الذي أبان جوانب مذهبه في كتابه الشهير "مقال في الفهم الإنساني" An essay Concerning human understanding، الذي رفض فيه مقولة ديكارت بالقول بالأفكار الفطرية التي تولد مع الإنسان واستبدلها معطيات الحواس التي تدخل إلى العقل فتكوّن المعرفة؛ فجميع أفكارنا تعود إلى أحد مصدرين: الحس وتجاربه، ثم الفكر؛ أي عمليات العقل الداخلية التي تستند إلى المعطيات، ثم تصنع منها معلومات أخرى مستقلة عن الحس مثل الشك والاعتقاد والإرادة.

ويتناول المؤلف بعد ذلك، فيلسوف التجريبية الثاني ديفيد هيوم. ويرى أن هيوم يدشن الشكّية الحديثة؛ إذ إنّ أشد أفكارنا تجريداً في العقل تأتي عن طريق التجربة الحسية، ويعنى هيوم بالحواس: الخمسة المعروفة، ويسميها حواسّ خارجية، ويَعدُّ أنواع التفكير في عمليات العقل، هي الحواس الداخلية.[٧]

وتطرق المؤلف بعد ذلك إلى التساؤل الذي طرحه هيوم عن العلاقة السببية بين ما يسمى علّة Cause وما يسمى معلولاً Effect؛ إذ رفض هيوم فكرة الارتباط الضروري، فردها إلى ما يعرف بأنه من قبيل العادة Halite النفسية، ومستند هيوم في ذلك أن العقل لا يجوّز أو ينفي هذه العلاقة أو تلك، ومن ثم لا نكون قادرين على تصور علاقة السبب بالأثر بينهما.[٨]

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض مكان العقل في الفلسفة الكانطية، ويعدّها أهم فلسفات حدود العقل في الفكر الغربي، إن لم تكن أهمها على الإطلاق.[٩] فيعرض مفردات نظرية المعرفة الكانطية، موضحاً أن كل معرفة بشرية تبدأ بالحدوس الحسية Intuition sensible ثم ينتقل منها إلى المفاهيم أو التصورات الذهنية، لكي نصل في النهاية إلى الأفكار أو المبادئ العقلية.

---

[٧] المرجع السابق، ص٤٦ وما بعدها.

[٨] المرجع السابق، ص٤٧. تجدر الإشارة إلى سبْق الإمام أبي حامد الغزالي في رفض فكرة الارتباط العلّي، وردّه أيضاً فكرة العادة.

[٩] المرجع سابق، ص٥٧ وما بعدها.

وتبدأ أولى مراحل هذا التأليف أو التركيب عند كانط – بالحساسية، فهذه تستقبل المعطيات الخارجية الكثيرة والمتناثرة، التي تأتي من عالم التجربة: لتنظم في العقل بموجب مقولتين قبليتين Apriori هما مقولتا الزمان والمكان، وهما صورتان ليس لهما وجود حقيقي، بل نحن نسقطهما على الأشياء لكي تنظم المعرفة في عقولنا. ومن دونهما لا يحدث ناظم لهذه المعرفة المتراكمة.[١٠] ويعرضُ المؤلف مسألة العقل العملي عند كانط،[١١] وهي قضية تتعلق بالجوانب الأخلاقية، التي تقوم على فكرة الواجب، التي تُعدُّ من نتاج الإرادة الخيرة. ويخلص المؤلف مما سبق إلى أن الفلسفة الكانطية تؤكّد على أنّ للعقل مجاله المحدود، ويستحيل عليه أن يتجاوزه إلى عالم ما وراء المحسوس، ومن ثم تكوّن الأخلاق مشروعيتها؛ لأن الإنسان لو كان في إمكانه الاطّلاع على المطلق لما كان حرّاً ومختاراً لأفعاله.[١٢]

ويختم المؤلف عرضه لبعض آراء أهم الفلاسفة الغربيين، في موضوع العقل وطبيعته وحدوده، ويقدّم خلاصة تؤكد القصور المبدئي للعقل الإنساني، ويجملها فيما يلي:[١٣]

أولاً: استحالة أن يجعل العقل من نفسه موضوعاً للبحث والتأمل، ولذلك فالتفكير عملية تلقائية ومستقلة.

ثانياً: قصور العقل عن اقتحام كثير من المجالات بنجاح، وهذا ما وعته الفلسفة الحديثة، الأمر الذي أدى إلى دعوة الإنسان ألا يضيِّع جهده في هذه الظلمات العميقة، التي لم يفلح يوماً في اختراقها.

ثالثاً: تعريف العقل وتحديد ما هو عقلاني، أمرٌ صعب، وربما كان مستحيلاً؛ لأن العقل لا يُعدّ إطاراً جامداً ونهائياً، بل هو صورة تتغير باستمرار وتتطور وتتقلب، وفي كل مرة تكون علاقته باللاعقلاني مختلفة.

[١٠] كان بإمكان المؤلف إغناء أفكاره حول هذا الموضوع، من خلال الاطّلاع على كتاب كانط المشهور: نقد العقل الخالص Critique de la raison pure، وفيه يعرض تفصيلات هذه المسألة.

[١١] يُعدّ كتاب كانط الأساس (في الأخلاق العملية) مرجعاً مهماً في هذه القضية؛ Critique de la raison pratique.

[١٢] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٥٩-٦٠.

[١٣] المرجع السابق، ص٦٢.

رابعاً: الإبانة عن تعريفات مهمّة وضرورية، على نحو تعريف الموضوعي بأنه الشيء الذي ينتمي إلى الواقع، وهذا التعريف يوافق المعرفة الإمبريقية التي تعتمد على ظاهرة الحواس. كما أن الموضوعي هو الظاهرة وهي ضرورية، فقد استبدل بعض الفلاسفة من أمثال سارتر، بموضوعية الشيء، موضوعية ظاهر هذا الشيء. وهو تعريف يختلف عن سابقه الذي يرى أن الموضوعي هو الواقعي. وكذلك فإن الموضوعي هو ما تواطأت العقول على قبوله. وإلى ذلك ذهب هنري بوانكاريه، وبياجيه، وهو على عكس الرأي السابق. ويضيف تعريفاً رابعاً للموضوعية بوصفها تطوراً معرفياً دائماً لا فكرة مستقرة، وهذا ما آلت إليه اليوم كثير من الآراء والفلسفات؛ إذ توجد علوم ومعارف متعددة وليس علماً واحداً حسب مبدأ التخصص الدقيق.

وانتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض "حدود العقل في الفكر الإسلامي"، وحصره في بيان إسهام الإمام أبي حامد الغزالي في هذه الأطر، وذلك من خلال عرضه لمرحلة الشك واليقين عنده، التي عرض لها في كتابه المهم "المنقذ من الضلال"، فأشار إلى أن الإمام الغزالي بدأ بالنظر في اختلاف الفِرَق، وفيها بيَّن الطرق واختلاف الأئمة في الإسلام وشبهها ببحر عميق غرق فيه كثيرون، وأبان عن أن مطلوب الغزالي كان هو العلم بحقائق الأمور ليصل إلى اليقين.

ومراحل الشك عند الغزالي لها أطوار، فالبدء بتغير المعرفة الحسية وبيان عدم يقينيتها، ثم بيّن بعد ذلك قصور العقل عن إدراك الحقيقة المطلقة، لأنه يرى أن وراء حاكم العقل حاكماً آخر.

واستشهد الإمام الغزالي بالنوم على أنه مثال لطور وراء العقل، ودلّل عليه بقوله: "أما تراك في النوم تعتقد أموراً وتتخيل أحوالاً، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً...، ثم تستيقظ فتعلم أنه لم يكن لجميع متخيلاتك ومعتقداتك أصل وطائل. فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحس أو عقل هو حق، بالإضافة إلى حالتك التي أنت فيها؟ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة تكون نسبتها إلى يقظتك، كنسبة يقظتك إلى

منامك، وتكون يقظتك نوماً بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها. ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم."[١٤]

ثم يبدأ الغزالي بعد ذلك في تحديد أصناف الباحثين عن الحقيقة، فيحصرهم في أربع فرق: المتظلمون: أهل النظر والرأي، والباطنية: ويزعمون أنهم أصحاب التعليم، والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم، والفلاسفة: وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان، والصوفية: وهم أهل المشاهدة والمكاشفة.

ثم شرع الإمام الغزالي بعد ذلك في إيضاح سُبُل هذه الفئات الأربع في البحث عن اليقين، وبيان الصواب منها، فخرج بنتائج عديدة ألمح إليها المؤلف، ولعل أهمها، أنّ أهل الكلام، هم أناس تصدوا لنصرة السُّنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة. وقد وجدته كلاماً وافياً بمقصوده، غير وافٍ بمقصودي. أما أهل الفلسفة فهم عنده ثلاثة أصناف: الدهريون،[١٥] والطبيعيون،[١٦] والإلهيون.[١٧]

وعلوم الفلاسفة عند الغزالي تنحصر في ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية. ثم يتحول الغزالي بعد ذلك إلى دراسة الباطنية، وبيان فساد آرائها وشبهاتهم، متخذاً من تمثلتها فرقة الإسماعلية أنموذجاً على ذلك.[١٨]

وينتقل المؤلف ببراعة إلى بيان مكان العقل عند الإمام الغزالي، فيعرض أهم أقسامه، والمبادئ الأولية فيه، ويخلص إلى أن العقل يتزاوج مع الشرع. وتحدث في

---

[١٤] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٧٥ وما بعدها، انظر أيضاً:
– الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، الفصل الأخير.

[١٥] الدهريون: طائفة جحدت وجود الصانع، ومقولتهم المشهورة هي: (إن هي إلا حياتنا الدنيا وما يهلكنا إلا الدهر).

[١٦] الطبيعيون: قوم أكثروا من البحث في مسائل الطبيعة.

[١٧] الإلهيون: وهم المتأخرون أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو طاليس.

[١٨] تؤمن الإسماعيلية بوصفها فرقة باطنية، باستمرار الإمامة، وبالتأويل الباطني للنصوص، فلكل ظاهر عندهم باطن، وهم يعوّلون على التأويل المتعسف للنصوص وليّ أعناقهم. وقد ألف فيهم الإمام الغزالي كتابه المعروف فضائح الباطنية.

كتابه (الإحياء) عن شرف العقل ومكانته. على أن هذا الأمر لم يمنع الغزالي من الذهاب إلى أن العقل يعجز عن الإحاطة بالوجود، وأنه قاصر في مجال الإحاطة بالإلهيات، وشؤون الغيب. ومن ثم يبدو نموذج علم الكلام هو النموذج الواضح على قصور العقل،[١٩] فهو علم يعجز عن الوصول إلى حقائق الأمور. وأخيراً يعرض المؤلف هجوم الغزالي على الفلسفة، لا سيّما مباحث الميتافيزيقيا (الإلهيات)، مع اعترافه بعلوم المنطق والتجريبيات والطبيعيات.

يختم المؤلف هذا الفصل ببيان آراء ابن خلدون في الإبستمولوجيا (نظرية المعرفة)، لا سيّما قضية طبيعة العقل وحدوده؛ إذ يرى أن ابن خلدون يذهب إلى تقرير أن العالم له وجود مستقل عن ذواتنا، بخلاف ما يذهب إليه المتصوفة، الذين رأوا أن الموجودات كلها مشروطة بوجود المدرك البشري لها حسياً كان أم عقلياً. وكان من أبرز ما عرض له المؤلف في هذا الجانب هو موقع العقل بين عالمي الشهادة والغيب؛ بين عالم مجال مفتوح، وعالم آخر مقفل أمام العقل وهو عالم الغيب، وهذا التمييز –على حد قول المؤلف– من أعظم ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية.[٢٠]

أمّا الباب الثاني من الكتاب، فخصصه المؤلف للحديث عن الغيب؛ إذ يبدأ بطريقة منهجية مميزة في استعراض جملة من المسائل المتعلقة بالغيب، ضمّنها خمسة فصول من كتابه. فبدأ بتمهيد عرض فيه مفهوم الغيب في القرآن الكريم كما ورد في قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِٱلْغَيْبِ﴾ (البقرة: ٣)، وفي قوله تعالى: ﴿عَٰلِمُ ٱلْغَيْبِ وَٱلشَّهَٰدَةِ﴾ (الأنعام: ٧) والغيب والشهادة هنا هما السر والعلانية ومن مفاهيم الغيب أيضاً ما غاب عن الناس مما أخبرهم به النبي صلى الله علية وسلم من الملائكة والجنة والنار والحساب[٢١] أو هو القرآن، أو هو القضاء والقدر. والإيمان بالغيب واجب، وهو كل ما غاب عن البصر مثل الملائكة والبعث والجنة والنار والصراط والميزان. ويستعرض

[١٩] تكفل كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي بعرض مفردات هذه المسألة.

[٢٠] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص١٠٠.

[٢١] المرجع السابق، ص١١٣.

المؤلف مفاهيم الغيب لدى كثير من المفسرين، أمثال السيوطي، والطبري، وابن كثير من القدماء، ومحمد رشيد رضا من المحدثين.

ويرى المؤلف أن الاعتقاد بعوالم الغيب التي لا نشاهدها هو المسمى بالإيمان، فأصل هذا اللفظ في اللغة هو مطلق التصديق. وفي الاصطلاح: التصديق للرسول فيما علم مجيئه به ضرورة... ثم إن هذا التصديق يمتد إلى الإقرار اللفظي لهذه الاعتقادات وإلى العمل بها.[٢٢]

في الفصل الأول المعنون بـ:(قيمة الغيب) يعرض المؤلف أموراً عديدة في غاية الأهمية، بدأها بعرض حاجة الإنسان إلى التدين والإيمان؛ إذ عرض آراء أوجست كونت Auguste Comte، ذلك الفيلسوف الفرنسي الذي أسس المدرسة الوضعية. positivism وأصدر ما يعرف في تاريخ تطور الإنسانية بقانون الحالات الثلاث: الدينية، والميتا فيزيقية، والعلمية (الوضعية).[٢٣]

غير أن كونت لم يكن يؤمن في فلسفتة الوضعية إلا بما هو ملموس ومدرك بالحواس، وعدّ الغيبيات من الميتافيزيقا العقيمة. لكن كونت، الذي أحس بأهمية الدين في حياة الأفراد والمجتمعات، عاد فاقترح على الناس ديناً جديداً سمّاه "الإنسانية".

ويسترسل المؤلف في عرض أبعاد هذه المسألة عند كل من غوستاف لوبون؛ المفكر الفرنسي والباحث في الحضارات، ثم عند الفيلسوف الألماني "هيجل"، اللذين أكدا أهمية الحس الديني لدى الأفراد، كون التدين يشكل عنصراً أساسياً في تكوين الإنسان وجزءاً من ماهيته؛ إذ يمكننا أن نعرّف الإنسان بأنه "كائن متدين".[٢٤]

---

[٢٢] المرجع السابق، ص١١٦.

[٢٣] الحالات الثلاث التي قال بها "أوجست كونت"، هي في مجملها وصف لمراحل تطور العقل البشري، وهو بصدد تفسير ما يحدث من ظواهر تحيط بالإنسان؛ إذ رد في المرحلة الدينية التفسير إلى الجانب اللاهوتي الديني، وأن هناك آلهة تُصرّف هذه الأمور. وفي المرحلة الميتافزيقية رد هذه التفسيرات إلى قوى غيبية تتحكم في حدوث الظواهر، أما في المرحلة الوضعية العلمية فردّها إلى الدراسة الموضوعية للظواهر، واستنباط القوانين التقنية المتيسرة لها. انظر:

– كونزمان، بيتر وآخرون. **أطلس الفلاسفة**، بيروت: المكتبة الشرقية، ١٩٩١م، ص١٦٥.

[٢٤] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص١٢١ وما بعدها.

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى بيان أن الاعتقاد الغيبي يشبه الغريزة عند الإنسان، ولا يمكن وأده، وبمعنى آخر أنه لا يحتمل الفراغ، لذلك لجأ الإنسان إلى سد هذا الفراغ باختراع الأسطورة، واتخاذ ديانات أخرى كالبوذية، والكونفوشية.. وغيرها بديلاً عن الديانات المنزّلة.

ومن ثم كان الإيمان بالغيب من أهم خصائص الإنسان، التي تفرقه عن المخلوقات الدنيا، ويجيء الإيمان بالآخرة واحداً من أبرز جوانب الإيمان بالغيب، وما يستتبع الإيمان من ثواب وعقاب وحياة أخرى، وهو في الوقت نفسه ضرورة أخلاقية؛ إذ في الآخرة تتم التفرقة بين الصالح والطالح، والمحسن والمسيء، ومجازاة كل واحد بحسب عمله واستحقاقه.[٢٥]

وينبّه المؤلف بعد ذلك إلى أن من مقاصد الدين أن يقع توازن في اهتمام المسلم بين إيمانه بعالم الغيب والاهتمام بعالم الشهادة وشؤونه، وما يتصل بذلك من النشاط الإنساني المتنوع. ويتجه المؤلف في نهاية الفصل إلى القول بضرورة الجمع بين العقل والغيب في مسائل العلم، حتى لا يحدث تحجيم انطلاق العلم وحريته؛ إذ إن العقل لا يستطيع أبداً أن يصل إلى حد الإحاطة الكاملة بالطبيعة، والوقوف على حدودها الأخيرة، ومن ثم فإن العلم يحتاج إلى قدرات إنسانية أخرى غير العقل المحض المتمثل في الملاحظة والتجربة والحدس؛ فتلك القدرات التي تكمن في الإيمان بالغيب والوحي تمدّنا بشعور سعة الوجود، وتنوع الموجودات، وأهمية العالم المجهول، وأثره في تشكيل عقلية مرنة وغير ضيقة، لها قدرة على تصور الوجود بأشكال مختلفة.[٢٦]

وفي الفصل الثاني من هذا الباب يعبُرُ بنا المؤلف إلى الحديث عن سعة عالم الغيب، فيشير في البداية إلى أن الوجود أوسع من أن يحاط به، ومن ثم فإن الغيب يحيط بالإنسان من كل ناحية، ولذلك يبدو العقل الإنساني محدوداً جداً أمام الوجود، وهذا هو سر القسم القرآني: ﴿فَلَآ أُقۡسِمُ بِمَا تُبۡصِرُونَ ٣٨ وَمَا لَا تُبۡصِرُونَ﴾ (الحاقة: ٣٨-٣٩) ومن هذا الباب أيضاً قوله جلّ شأنه: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾

[٢٥] المرجع السابق، ص١٢٦.
[٢٦] المرجع السابق، ص١٣٣.

(الأنعام:٧٥) ويتمثل المؤلف بقول سيد قطب عن الغيب في أنه يحيط بالإنسان من كل جانب.. غيب في الماضي وغيب في الحاضر، وغيب في المستقبل....

ويتجه المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن نماذج لمنكري الغيب، فيعرض آراء جوليان (بيندا) (وهو كاتب فرنسي توفي سنة ١٩٥٦)، الذي يدافع عن عقلانية بالغة التطرف، ويرفض حتى الاعتراف بملكات الخيال والحدس... ونحوها.[٢٧] وكذلك مارسيل بول -وهو كاتب فرنسي أيضاً- يرفض كل كلام عن أي ظاهرة غير طبيعية أو غير عادية، ويهجم على الغيبيين على اختلاف مشاربهم.[٢٨] ويعزو المؤلف أصل إنكار الغيب[٢٩] إلى أسباب متعددة أهمها الجهل، والعادة، والاعتماد المفرط على الحواس، وكذلك دعوى الكمال الإنساني.

ويختم المؤلف هذا الفصل بالإجابة عن سؤالين هما: ما الحكمة من إخفاء الغيب؟ ولماذا لا نرى عالم الغيب؟[٣٠]

ويجيب عن السؤال الأول بقوله: إن إخفاء عالم الغيب وجعله مستوراً عن البشر، هو جزء من طبيعة الابتلاء، فإن الغاية الكبرى من خلق الإنسان حراً مختاراً هي اختياره وامتحانه؛ إذ يقول الله تعالى: ﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ۝١ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ۚ وَهُوَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْغَفُورُ﴾ (الملك: ١-٢) وكشف الغيب لا يفيد الجاحد، والقرآن يثبت هذه الحقيقة في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ وُقِفُوا۟ عَلَى ٱلنَّارِ فَقَالُوا۟ يَٰلَيْتَنَا نُرَدُّ وَلَا نُكَذِّبَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّنَا وَنَكُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٢٧ بَلْ بَدَا لَهُم مَّا كَانُوا۟ يُخْفُونَ مِن قَبْلُ ۖ وَلَوْ رُدُّوا۟ لَعَادُوا۟ لِمَا نُهُوا۟ عَنْهُ وَإِنَّهُمْ لَكَٰذِبُونَ﴾ (الأنعام: ٢٧-٢٨).

وأشار الباحث إلى أمر آخر في الحكمة من إخفاء الغيب، وهو أن للإنسان مهمةً محددة في عمارة الأرض والاستخلاف فيها، ولا يحتاج -لأجل قيامه بهذه المهمة- إلى أن يطّلع على الغيوب بالتفصيل، بل يكفيه منها ما أخبره به الوحي.

---

[٢٧] المرجع السابق، ص١٣٧.
[٢٨] المرجع السابق، ص١٣٨.
[٢٩] المرجع السابق، ص١٣٩، ١٤٠.
[٣٠] المرجع السابق، ص١٤٢ وما بعدها.

ويقدّم الباحث إجابة عن السؤال الثاني بقوله: إنه يمكن أن نجيب عن هذا السؤال بأشكال مختلفة. لكنه يقتصر في إجابته على فكرة "البعد القضائي". وأورد عليها مثالين: أحدهما للإمام أبي حامد الغزالي، والآخر لـ"أوسبنسكي". وينحصر هذا المثال في أن الإنسان غالباً ما ينشغل بمعطيات العالم المحسوس، ويغفل عن فعل الله وقدراته وراء ذلك، مثله في ذلك مثل النملة التي لا تهيأ لها حاسة الإبصار سوى رؤية تعبر عن اثنين من الأبعاد الثلاثة المعروفة وهي: الطول والعرض والارتفاع، فهي ترى فقط بعدين اثنين منها هما الطول والعرض، ولا تستطيع أن تبصر كالمخلوقات الأخرى التي تعيش في ثلاثة أبعاد كالإنسان مثلاً؛ فالغيب "متعدد الأبعاد."[٣١] ونحن خُلقنا بأبعاد إدراك محدودة، من ثم فإن الغيب مستورٌ عنا بهذه الطريقة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ٨).

وفي الفصل الثالث من الباب الثاني من الكتاب، والمعنون بالغيب بين الوحي والعقل، يتحدث المؤلف في بداية الفصل عن مصادر المعرفة، مبتدئاً ببيان أبعاد المعرفة في القرآن الكريم؛ إذ يشير إلى أن القرآن الكريم يجعل للمعرفة مصادر متنوعة ومختلفة، ولكنها متكاملة، فمنها الحواس كما في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ (السجدة: ٩) ومنها العقل في قوله تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ﴾ (آل عمران: ٧) ومن المصادر أيضاً الخبر الصادق كما في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِن جَآءَكُمْ فَاسِقٌۢ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوٓا۟ أَن تُصِيبُوا۟ قَوْمًۢا بِجَهَٰلَةٍ فَتُصْبِحُوا۟ عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَٰدِمِينَ﴾ (الحجرات: ٦).[٣٢]

[٣١] قد يكون من خمسة أو ستة أبعاد (أو أكثر)، ويلاحظ في هذه المسألة أيضاً ما قال به إينشتاين صاحب "النظرية النسبية Relativity" من أن هناك بعداً رابعاً، يضاف إلى الأبعاد الثلاثة المعروفة، ألا وهو بُعد الزمن. وهذه الإضافة لبعد الزمن غيّرت من نظريات فيزيائية متعددة اعتمدت على الأبعاد الثلاثة، وعدلت من طريقة فهمنا للكون. انظر:

– كونزمان. **أطلس الفلسفة**، مرجع سابق، ص١٨٥.

[٣٢] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص١٤٩ وما بعدها. وللاستزادة، انظر:

– الكردي، راجح عبد الحميد. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٢م.

– زيدان، محمود. **نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٩م.

ويخص المؤلف الدين بأنه مصدر المعرفة الغيبية عن طريق الوحي المتمثل في النص القرآني، والأحاديث الصحيحة. ومن ثم فإن دور العقل يعد في المقابل قاصراً عن إدراك الغيبيات من أمور تتعلق بوجود الإنسان على الأرض، ومصيره بعد الموت، إلخ. ويعرض المؤلف –في هذا الجانب– كثراً من آراء الشيخ محمد عبده في هذه المسألة.[٣٣]

ويخلص المؤلف من عرض هذه الإشكاليات إلى نتيجة حاسمة مفادها، أن الوحي الصحيح (الذي يمثّل الغيب) لا يتناقض مع العقل الصريح بل هما متوافقان.[٣٤]

ويتطرق المؤلف بعد ذلك إلى مسألة المحكم والمتشابه في القرآن الكريم وحكمه، ويخلص منها إلى اعتبار أن المتشابه هو من أعقد قضايا أصول الدين وأغمضها. وينتهي المؤلف في هذا الفصل إلى أن الغيب على الرغم من أنه يقابل المحسوس، إلا أنه باستطاعتنا تكوين صورة عنه والإحساس ببعضه على نحو ما، كما في تصورنا للجنة والنار، والدليل على ذلك ما يفيض فيه القرآن في وصف بعض المغيبات بمصطلحاتنا وألفاظنا، كما في قوله تعالى: ﴿كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِن ثَمَرَةٍ رِّزْقًا قَالُوا هَٰذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِن قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾ (البقرة: ٢٥).

ويعالج المؤلف في الفصل الرابع بعض مظاهر قصور العقل وأسبابه. فيذهب إلى أن القرآن الكريم دعا إلى الاعتراف بقصور العقل، وعجزه عن إدراك الغيب وفهمه، ومن ثم يصبح إرسال الرسل مهمة واجبة، تأتي لإفهام العقول تفاصيل الإيمان، وكي لا يحتج الناس على عدم إرسالهم. وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ ۚ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ (النساء: ١٦٥).

وقد أخبرنا الدين أن المجال الأساس للعقل الإنساني هو تدبر الكون وما فيه من مخلوقات وما حواه من عجائب الصنع، وكذلك السير في الأرض لاكتشاف خزائنها

---

[٣٣] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص١٥٣.

[٣٤] ثمة دراسات تراثية كثيرة تحدثت عن البُعد التوافقي بين العقل والنقل، ومن أشهرها ما كتبه ابن تيمية في: "درء تعارض العقل والنقل أو موافقة صحيح المنقول لصحيح المعقول،" وغيرها.

وأسرارها.[٣٥] ويستشهد المؤلف في ذلك بحديث للرسول ﷺ "عن عبد الله بن عباس – رضي الله عنهما– أن قوماً تفكروا في الله عز وجل، فقال النبي عليه الصلاة والسلام: تفكروا في خلق الله، ولا تتفكروا في الله، فإنكم لن تقدروه قدره." ويشير الإمام الغزالي إلى الحكمة في هذا النهي في كتابه المنقذ من الضلال بقوله: "منع الفكر في ذات الله وصفاته ومعاني أسمائه لأن العقول تتحير فيه... مما يورث الدهشة واضطراب العقل.[٣٦]

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى استعراض جملة من المسائل تتعلق بما سبق؛ إذ يتحدث عن محدودية قدرة العقل على التجريد والتخيل، لتقيده بالتجربة الحسية وحدودها. ومن ثم كان التعبير عند الصوفية يتخذ طريقاً آخر غير طريق العقل، وهو طريق المشاهدة والكشف والمعاينة، بعيداً عن الحس أو الإدراك العقلي المحض، ليصبح اليقين عندهم هو مشاهدة الإيمان بالغيب، وأن اللغة مهما بلغت من شأن لا تستطيع التعبير عن التجربة الصوفية ومعاينتها. ويعرض المؤلف بعد ذلك علاقة اللغة بالوجود فيخلص إلى أن الوجود أسبق من اللغة، من جهة، وأن استيعاب الوجود أمر مرتبط باللغة، من جهة أخرى، وذلك من خلال رموزها الوضعية. ويعرض المؤلف في هذا السياق لتفكير جون لوك، وكذلك مشكلة الحد الأوسطي أو التعريف عند ابن تيمية.[٣٧]

ويختم المؤلف الفصل باستعراض بعض أسباب قصور العقل، عبر التجريد واللغة، فيشير إلى ما يعرف بتعدد العقلانيات التي قضت على قطعية القوانين المنطقية القديمة عند أرسطو، كقانون عدم التناقض، وقانون الثالث المرفوع.[٣٨]

---

[٣٥] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص١٧٨. وهذا ما يسمى عند المتكلمين "بدليل الأنفس والآفاق" ومفاده هو التأدي من المخلوقات إلى الخالق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ (العنكبوت: ٢٠).

[٣٦] المرجع السابق، ص١٨٠. انظر أيضاً:

– الغزالي، أبو حامد. **إحياء علوم الدين**، تحقيق: محمد وهبي سليمان، سوريا: دار الفكر، ج٤، ص٤٦١.

[٣٧] انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. الرد على المنطقيين، الهند: المطبعة القيمة، ١٩٤٩م، ص١٤٢.

[٣٨] قانون عدم التناقض صيغته: [(أ) لا يمكن أن تكون (ب) أو لا (ب) معاً]. أما قانون الثالث المرفوع فصيغته [(أ) إما أن تكون (ب) أو لا (ب)]. وهما قانونان من قوانين الفكر الأساسية عند أرسطو، التي يبدأها بقانون الذاتية أو الهوية، ومفاده أن الشيء هو نفسه: [(أ) هي (أ)] وهو قانون بعيد عن مبدأ الذاتية في إعمال العقل.

ويختم المؤلف الباب الثاني بالفصل الخامس الذي يعرض فيه لنماذج من عوالم الغيب التي تعد أمثلة بارزة لتقاطع عالمي الغيب والشهادة، ومظاهر كبرى للحدود التي يجد العقل نفسه عاجزاً عن اختراقها. ويحصر المؤلف هذه النماذج بالروح والموت.

وتُعدّ الروح من ألغاز الوجود التي بها حياة الإنسان وقيامه، ونحن حتى اليوم نجهل كل شيء عن الروح؛ أصلها، وطبيعتها، ونوع حياتها، مما تتشكل. وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ (الإسراء: ٨٥). ويقول الإمام القرطبي في تفسير هذه الآية "أي هو أمر عظيم، وشأن كبير من أمر الله تعالى، مبهماً له، تاركاً تفصيله ليعرف الإنسان على القطع عجزه عن علم حقيقة نفسه مع العلم بوجودها. وإذا كان الإنسان في معرفة نفسه هكذا، كان بعجزه عن إدراك حقيقة الحق أولى."[٣٩] فالروح في جوهرها هي غيب عن إدراكاتنا.

وينتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن بعض الأمور المتعلقة بالروح مثل "ميثاق الذر" مصداقاً يقوله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴾ (الأعراف: ١٧٢)، ومعنى الآية الكريمة أن الله أخرج الذرية، وهم الأولاد من أصلاب آبائهم، وذلك الإخراج أنهم كانوا نطفة، ثم صيّرهم تعالى أطواراً من الخلق حتى استووا بشراً سوياً. وينقسم عالم الذَّر إلى ثلاثة عوالم هي: عالم الذَّر، ثم عالم الدنيا، وأخيراً عالم الآخرة.

(والقدر) يعد من الأسرار والغيب التي تتعالى على العقل وتتجاوز سلطته، وقد نُهي شرعاً عن البحث في القدر لكثرة الجدل حوله. وقد أفاضت كتب العقيدة في الحديث عن القدر وخاصة نظريات الأشاعرة والماتريدية وابن تيمية وابن رشد، وكلها ترمي إلى إقرار القدر مع إنقاذ حرية الإنسان. فمشكلة القدر على الجملة تكمن في التوفيق بين جانبين: القدر الإلهي الذي يهيمن على كل شيء، فهو خالق الفرد والمجتمع

[٣٩] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٢٠٢. انظر أيضاً:
- القرطبي. **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، دمشق: دار الكلم الطيب، ١٩٩٦م، ج٧، ص٣٥٦.

والطبيعة والاختيار الإنساني الفردي الحر، ومن هذا التقابل تظهر مشكلة وجود البشر في العالم ومصدره.

ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى بحث (مشكلة الزمان)،[٤٠] فهو موضوع يثير مشكلات متعددة لا تنتهي؛ إذ تتعلق بأبعاده الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. وقد انقسم الفلاسفة في تفسير الزمان، فذهب بعضهم إلى أننا لا نستطيع أن نتمثل الزمان خارج ذواتنا، وذهب آخرون إلى القول بأن الزمان حقيقة واقعية مطلقة، ولها وجودها المستقلّ عن ذواتنا، ويشايع نيوتن هذا الاتجاه الأخير. أما فيزياء النسبية عند أينشتاين فقد اعتدّت الزمان "نسبياً"، وأضافته بعداً رابعاً لأبعاد الفيزيقا النيوتونية للفضاء، وهي: (الطول والعرض والعمق). وترتب على ذلك ربط الزمان بالفضاء ربطاً فيزيائياً مادياً.[٤١]

والزمان في القرآن الكريم له مكانته. وقد ورد في نصوص كثيرة؛ إذ يتحدث القرآن الكريم عن أزمنة مختلفة لا زمان واحد، يقول تعالى: ﴿وَإِنَّ يَوْمًا عِندَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ﴾[٤٢] (الحج: ٤٧) ووحدة القياس في أخبار الوحي عن الآخرة وأحوالها، هي الزمن، ففي الجنة تسير مئات الأعوام، ولا تحدها. والقوم يحشرون في انتظار الحساب أربعين سنة، ومن أودية جهنم ما يهوي فيه الشيء سبعين خريفاً ولا يبلغ قعرة، إلخ.

ثم ينتقل المؤلف بعد ذلك إلى عرض مسألة (الرؤيا) ومدى اهتمام الجمهور بها، ثم يعرض للرؤيا في الشرع. فقد بين الرسول ﷺ أن الرؤيا "جزء من خمسة وأربعين جزءاً من النبوة، والرؤيا ثلاثة: بشرى من الله، ورؤيا تحزين من الشيطان، ورؤيا مما يحدّث المرء به نفسه."[٤٣] والرؤيا الصادقة تتحقق لا محالة. وقد عالج العلم المعاصر

---

[٤٠] لمزيد من التفصيل في هذا الموضوع. انظر:
– الجندي، محمد. **إشكالية الزمان في فلسفة الكندي: رؤية معاصرة**، القاهرة: مكتبه الزهراء، ١٩٩٨م.

[٤١] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٢١٤.

[٤٢] المرجع السابق، ص٢١٧.

[٤٣] بلكا. **الغيب والعقل: دراسة في حدود المعرفة البشرية**، مرجع سابق، ص٢١٩.

موضوع الأحلام، ولا سيّما التنبّؤية منها في فرع جديد يعرف بالباراسيكولوجي، ذلك العلم الذي يتناول الظواهر الغريبة التي لم يستطع العلم الكلاسيكي تعليلها.[٤٤]

ويختم المؤلف هذا الفصل بالحديث عن (الموت)، بوصفه الحقيقة الثابتة، التي تؤرق وتحير وتزعزع ما عداها من حقائق. ويعرض المؤلف في مسألة الموت حتميته، وحدود المشكلة في العصر الحديث، وظاهرة الخوف من الموت قديماً وحديثاً، وحقيقة الموت. وتطرق إلى القول بأن النوم أصل الموت مصداقاً لقوله تعالى: ﴿ ٱللَّهُ يَتَوَفَّى ٱلْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَٱلَّتِى لَمْ تَمُتْ فِى مَنَامِهَا ۖ فَيُمْسِكُ ٱلَّتِى قَضَىٰ عَلَيْهَا ٱلْمَوْتَ وَيُرْسِلُ ٱلْأُخْرَىٰٓ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ (الزمر: ٤٢) والنوم نوع من الموت، ولغز من ألغاز الغيب الذي يسجل قصور المعرفة الإنسانية ونسبتها.

ويخلص المؤلف في النهاية إلى سؤال صعب عن المغزى من ذكر الوحي لهذه الغيوب التي تعرضنا لها، فيورد في إشارات سريعة إلى جواب هذا السؤال على نحو مجمل. فعالم الذَّر (أو عهد الذَّر)، الغاية منه هو الإشارة إلى بداية قصة الوجود البشري (مصيره، ومآله). أما بالنسبة الروح فهي نفخة من عالم الغيب. ثم القدر وهو الغيب المهيمن على حياتنا، وهو حاضر دوماً لا يغيب، فعين الله تعالى تراقب كل شيء، وترعى كل شيء.

أما الزمان فهو لغز يتواضع العقل أمامه. وهو ملازم للروح في رحلتها العجيبة، فلكل شيء أجل، ولكل شيء رسالة وغاية. وتجيء الرؤيا في هذه المنظومة لتربط عالم الشهادة بعالم الغيب بعد انقطاع الوحي وفيها تنبيه للإنسان، فهي آية صغيرة لكل واحد منا. وآخر هذه الغيوب وأكبرها هو الموت؛ فهو تذكير بالنهاية وبالموعد الذي لا يملك أحد أن يتخلّف عنه.

ومن ذلك كله يتضح أن الوحي لم يخبرنا عن الغيب وبعض عوالمه لإشباع الفضول المعرفي لدى الإنسان فحسب، وإنما لهداية البشرية إلى الصواب في قضايا يعلم

[٤٤] يلاحظ أن سيجموند فرويد عوّل على تفسير الأحلام في نظريات التحليل النفسي، واكتشاف مكنون اللاشعور عند الإنسان، ويتجلى ذلك في كتابه تفسير الأحلام.

الله سبحانه وتعالى أن الإنسان لن يصل إلى فهمها واستيعابها بالعقل الخالص فقط، إلا بهداية عقلية ونفسية لا يستغني عنها البشر، يقول الله تعالى: ﴿ قَالُواْ سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ﴾ (البقرة: ٣٢).

وفي نهاية المطاف يخلص المؤلف إلى نتيجة مهمة وصحيحة مفادها، أننا حينما نسجل قصور المعرفة الإنسانية ونسبيتها، وتناقضها، فلا نفعل ذلك احتقاراً للعقل، ولا تهويناً لشأنه، بل رداً له إلى مجاله الحقيقي. والموقف الإسلامي يعبّر عن هذه الإشكالية تعبيراً دقيقاً، حينما يقف وسطاً بين تأليه العقل، وإقحامه في قضايا ليس من طبيعة إدراك حقيقتها، وهي المتعلقة بالغيب من جهة، وإهماله وتركه بالكلية من جهة أخرى. لهذا كانت عقيدة الإيمان بالغيب ضرورة حتمية، ومن دونها لا يكون لحياة الإنسان أي معنى.