



11

AL-DALEEL
JOURNAL

الدليل

11

AL-DALEEL

AL-DALEEL SCIENTIFIC JOURNAL
FOR DOCTRINAL AND THEOLOGICAL STUDIES

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات الفكرية العقدية تصدر عن مؤسسة الدليل
التابعة للعتبة الحسينية المقدسة - العدد الحادي عشر، السنة الثالثة، شتاء 2021

ISSN PRINT : 2617-6912

ISSN ONLINE: 2709-0337



IASJ: Iraqi Academic Scientific Journals

ISC: Islamic World Science Citation Center

الإيمان بين العلم والدين

إطلالة على أزمة العقل بين الإسلام والحداثة

تأملات حول تأريخية العقل في ظل رؤية الفكر الحداثي

حقيقة الإيمان الديني في الوعي الإسلامي والمسيحي.. دراسة مقارنة

علاقة الفيزياء بالميتافيزيقيا.. دراسة تحليلية

مباني فهم النص عند السيد محمدباقر الصدر

حدود العقل في المعرفة الدينية عند المفكرين الإسلاميين

دور الدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي عند علماء الإمامية

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات الفكرية العقدية

AL-DALEEL



مؤسسة الدليل
لدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Institution
for Doctrinal Studies

مجلة فصلية محكمة تعنى بالدراسات والبحوث العقديّة
تصدر عن مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدّسة

Al-Daleel Peer-reviewed Scientific Journal Specialized in Doctrinal and Theological Studies

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

صفاء حسين

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة

الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيبي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي غيم

محمدحسن آزادگان

فاضل السوداني

رئيس التحرير

مدير التحرير

هيئة التحرير

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

aldaleel-mag.com

info@aldaleel-mag.com

+9647719094922

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

موبايل

كربلاء المقدّسة - شارع الشهداء - خلف مستشفى السفير
- مجاور فندق الفاطمي - بناية بشائر المهديّ - الطابق
الثاني - مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة
2265 لسنة 2017
حقوق الطبع والنشر محفوظة



الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

إشارة الى كتابكم المرقم ٣٧٦ والموزع في ٢٠١٩/١/٧ المتضمن طلب الموافقة على اعتماد مجلة الدليل التي تصدر عن مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية للترقيات العلمية ، حصلت موافقة السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ على اعتماد المجلة المذكورة لاغراض النشر والترقيات العلمية وإدراجها ضمن موقع المجالات الأكاديمية العلمية العراقية ، راجين تسمية مخول عن المجلة لمراجعة دائرتنا بشأن تسجيلها ضمن موقع المجالات آنف الذكر وفهرسة جميع اعدادها .
... مع وأفر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

نسخة منه الي:

- مكتب السيد وكيل الوزارة لشؤون البحث العلمي / اشارة الى موافقة السيد الوكيل المحترم بتاريخ ٢٠١٩/٣/١٢ المثبتة على أصل مذكرة ترقم ب ت م ٤/١٩٦٠ في ٢٠١٩/٣/١٢ / للتعامل بالاطلاع ... مع التقدير .
- قسم إدارة المشاريع الريادية / شعبة المشاريع الالكترونية / للتعامل بالعلم ... مع التقدير .
- قسم الشؤون العلمية / شعبة التأليف والنشر والترجمة / مع الأوليات .
- الصدرة .

م.م. محمد رياض

١٤ / آذار

السياسات العامة للمجلة

1. تتبنى المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة التي تخضع للمعايير العلميّة وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسسٍ علميّةٍ سليمةٍ، وتدعو له، ولا ينشر فيها أيّ موضوعٍ يعتمد الخطاب الطائفيّ أو الإثنيّ، بل وكلّ ما فيه إساءةٌ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
3. الآراء والأفكار التي تنشر في المجلة تحمل وجهة نظر كتّابها، ولا تعبّر - بالضرورة - عن رأي المجلة.
4. تعرض البحوث المقدّمة للنشر في المجلة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحيّتها للنشر، ويتم إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكّمين.
5. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما أن المجلة غير ملزمة بإبدا الأسباب الداعية لعدم النشر.
6. ترتيب البحوث في المجلة يخضع لاعتبارات فنيّة، ولا علاقة له بمكانة الباحث أو رصانة البحث.

سياسات القبول والنشر

1. أن تكون النتاجات موافقةً لموضوع المجلة وأهدافها وسياساتها.
2. أن لا تقل عدد كلمات البحث عن (4000 كلمة)، ولا تزيد عن (10000 كلمة).
3. أن لا تكون الأعمال العلميّة المقدّمة للنشر سبق وأن تمّ نشرها أو تقديمها للنشر في دوريّةٍ أو مطبوعةٍ أخرى.
4. ملء استمارة الملكية الفكرية عند إرسال بحثٍ للنشر في المجلة.
5. يُخطر أصحاب البحوث الواردة بوصولها للمجلة خلال 10 أيّامٍ من تسلّمها.
6. يُخطر أصحاب البحوث بالقرار حول صلاحيتها للنشر أو عدمها خلال مدّةٍ لا تتجاوز 20 يومًا من تأريخ تسلّمها.
7. يلتزم الباحث بعدم إرسال بحثه لأيّ جهةٍ أخرى للنشر حتّى يصله ردّ المجلة.
8. يلتزم الباحث بإجراء تعديلات المحكّمين على بحثه وفق التقرير المرسل إليه، مع موافاة المجلة بنسخة معدّلةٍ في مدّةٍ لا تتجاوز 5 أيّامٍ.
9. من الضروريّ إرسال السيرة الذاتية بشكلٍ مختصرٍ للباحث مرفقةً مع بحثه.

دليل المؤلفين

يمكن إيجاز شروط كتابة البحث العلمي (الدراسة) في مجلة (الدليل) التابعة لمؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بما يلي:

- 1 - **عنوان البحث** واسم المؤلف مع تعريف في الهامش لدرجته العلميّة.
- 2 - **الخلاصة:** وهي تتضمّن بيان الموضوع والمشكلة أو السؤال الأساسي، مع بيان الطرق والمنهج العلميّة التي سلكها الباحث في حلّ هذه المشكلة والإجابة على هذا السؤال الأساسي، وأخيراً النتائج التي توصل إليها الباحث، كلّ هذا من دون ذكر عنوان لأيّ من الأمور المذكورة، ولا تتجاوز 200 كلمة باللغتين العربيّة والإنجليزيّة.
- 3 - **الكلمات المفتاحية:** يجب ذكر ما لا يقلّ عن 5 كلماتٍ أساسيّة في البحث، يستطيع كلّ من يريد البحث في الشبكة العنكبوتيّة الوصول من خلالها إلى البحث.
- 4 - **المقدمة أو التمهيد:** صفحة أو أقلّ منها، يبيّن فيها الباحث سير تطوّر البحث من دون ذكر أيّ عنوان.
- 5 - **التعريفات:** يجب قبل البدء بالمبادئ التصديقيّة الشروع بالمبادئ التصوريّة للموضوع، وذلك من خلال تبيين المفاهيم المرتبطة بالعنوان بشكلٍ مباشر، أو المرتبطة به بشكلٍ غير مباشر، ولكنّها ضروريّة، ويكتب أيضاً بيان مختصر عن سابقة البحث وموضوعه وبعض النظريّات المهمّة بهذا الخصوص. (لا تتجاوز صفحة واحدة أو صفحتين كحدّ أقصى).
- 6 - **محتوى البحث:** وتتضمّن جميع المعلومات من الكتب والمراجع الأساسيّة وترتيبها بشكلٍ منطقيٍّ وعلميٍّ مع التوثيق العلميّ لكلّ معلومة، وتذكر المصادر داخل المتن بالنحو التالي: [لقب المؤلف، اسم الكتاب، المجلّد، الصفحة]. ومن ثمّ تحليل المعلومات والتأليف ولجمع بينها ومناقشتها، وإقامة الأدلّة والبراهين والترجيح فيما بينها، وإبداء الرأي النهائيّ.

ملاحظة: يمكن إضافة هامشٍ استثنائيٍّ عند الضرورة من خلال وضع النجمة (*) في النصّ، ثمّ وضع نجمةٍ في أسفل الصفحة وكتابة الهامش.

7 - **ذكر النتائج والخاتمة:** في البحث العلميّ يتمّ بيان أهمّ النتائج وما تمّ التوصل إليه الباحث من حلولٍ، وضرورة إبداء الرأي الذي يراه الباحث صحيحًا، من خلال التفسير والمناقشة وذكر التوصيات والاقتراحات لمن شاء إكمال البحث في الموضوع.

8 - **ذكر المصادر والمراجع:** ويكون ترتيب صفحة قائمة المصادر والمراجع حسب أسماء المؤلفين ترتيبًا أبجديًا، ويكون توثيق المعلومات وترتيبها كما يلي:

أ - توثيق الكتب

1 - المؤلف (اللقب ثمّ اسم المؤلف). 2 - اسم الكتاب. 3 - مكان النشر. 4 - دار النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

ب - توثيق الدوريات (المجلات)

1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان المقال (ويكون بين قوسين). 3 - اسم الدورية. 4 - الجهة التي تصدر عنها المجلة. 5 - مكان النشر. 6 - عدد المجلة. 7 - تاريخ نشر العدد.

ج - توثيق الرسائل العلميّة

1 - اسم المؤلف. 2 - عنوان الرسالة. 3 - اسم الجامعة أو المركز العلميّ. 4 - مكان النشر. 5 - رقم الطبعة. 6 - سنة النشر.

د - مواقع الشبكة العنكبوتيّة

يجب أن تكون هذه المواقع معتبرةً، مثل مواقع الدول والجامعات والمراكز العلميّة المعتمدة، مع ذكر الرابط بشكلٍ كاملٍ.

محتويات العدد

- 09 الإيمان بين العلم والدين
علي رضا كرمانى
- 51 إطلالة على أزمة العقل بين الإسلام والحدائثة
سيد روح الله الموسوي
- 79 تأملات حول تأريخية العقل في ظل رؤية الفكر الحدائثي
عادل لغريب
- 131 حقيقة الإيمان الديني في الوعي الإسلامي والمسيحي.. دراسة مقارنة
سفيان بايو
- 179 علاقة الفيزياء بالميتافيزيقيا.. دراسة تحليلية
مهدي گلشنى
- 205 مباني فهم النص عند السيد محمدباقر الصدر
حسنين الجمال
- 253 حدود العقل في المعرفة الدينية عند المفكرين الإسلاميين
حاتم الجياشى
- 301 دور الدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي عند علماء الإمامية
سعد البخاتي

الإيمان بين العلم والدين

علي رضا كرمانى*

الخلاصة

يعدّ البحث عن حقيقة الإيمان الديني وكيفية تكوّنه من البحوث التي لفتت اهتمام المفكرين من القدم، وقد حظي هذا البحث في العقود الأخيرة باهتمام خاصّ من قبل الفلاسفة العلمويين. وبعض هؤلاء الفلاسفة الذين افترضوا أنّ الإنسان ليس سوى كائن مادّي وكذلك خصائصه من قبيل الإيمان والوعي، سعوا وراء التفسيرات الطبيعية للإيمان الديني. ونحن هنا نبيّن تلك التفسيرات ضمن قسمين: التفسيرات البيولوجية (الأحيائية) العصبية، والتفسيرات الاجتماعية النفسية، ثمّ نتصدّى لتحليلها ونقدها، وقد قمنا بالكشف عن عدم انطباقها مع المعايير العلمية. وفي الختام قدّمنا تفسيراً ذا منجى ديني لحقيقة الإيمان وكيفية تكوّنه. وفي هذا التفسير ينقسم الإيمان - بلحاظ كون متعلّقه أمراً واقعياً أو غير واقعي - إلى إيمان صحيح وغير صحيح. وتمّ التأكيد على أنّ أيّ نوع من التفسير للحقيقة وكيفية تكوّن الإيمان يكون تفسيراً ناقصاً دون الالتفات إلى هذا التقسيم.

الكلمات المفتاحية: الإيمان، الدين، العلم، العلموية، إلهيات الأعصاب.

(1) علي رضا كرمانى، إيران، أستاذ مساعد في قسم العرفان، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث.

Faith between Science and Religion

Ali Reza Kermani⁽¹⁾

Abstract

The research on the truth of religious faith and how it is formed is one of the topics that have drawn the attention of thinkers for a long time. In recent decades, this topic has received a special interest by scientism philosophers. Some of these philosophers, who presumed that man was nothing but a materialist being –along with his characteristics, such as faith and awareness– have tried to find natural explanations of religious faith. In this paper, I will explain this from two dimensions: a neurobiological explanation and a socio-psychological explanation. I will then analyse and criticise these explanations. I have argued that they are not compatible with scientific standards. Finally, I give a religious-oriented explanation of the reality of faith and how it is formed. In this explanation, faith is classified into true faith and false faith, whether or not the thing believed in is real. It is emphasised on that any kind of explanation of truth and how faith is formed would be incomplete when this classification is not taken into consideration.

Keywords: faith, religion, science, scientism, neurotheology.

(1) Assistant Professor, Department of Gnosticism, Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran. Email: kermania59@yahoo.com.

المقدمة

إنّ البحث عن حقيقة الإيمان، ودور العلم، والإرادة والعمل في تحقيق أو تقوية الإيمان، ومراتب الإيمان، وعلاقة الإيمان بالتعقل، وطريقة تقويم الإيمان، وسببية تكوّن الإيمان وكيفيته هي من جملة البحوث التي غالبًا ما طُرحت في النصوص الباحثة في الإلهيات فيما يرتبط بالإيمان، ودفعت المفكرين إلى اتّخاذ مواقف تجاهها. وفي هذا المجال حظي البحث حول سببية تكوّن الإيمان الديني وكيفيته باهتمام المختصّين في مجالات مختلفة من قبل علم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الأعصاب، بالإضافة إلى الإلهيين وفلاسفة الدين. وقد ادّعى هؤلاء المختصّون أنّهم يسعون إلى دراسة أسباب تحقّق الإيمان وكيفية تكوّنه اعتمادًا على المنهج التجريبي، وبالاستفادة من الأصول العلمية. ويرى هذا الفريق أنّ الإيمان ظاهرة مادّية كسائر الظواهر، وليس هناك من مؤثّرٍ في تحقّقه وتكوّنه سوى العلل المادّية، ومن هنا يكفي العلم التجريبي في دراسته وتفسيره. يسعى هذا المقال إلى دراسة هذه الرؤية العلمية ونقدها وفقًا للمنهج الوصفي التحليلي، وتقويم دور التفسيرات العلمية في كيفية تحقّق الإيمان انطلاقًا من المباني الدينية، وتقديم تحليل أكثر شمولية ينال قبول العلم والدين معًا.

المفاهيم

تعريف الإيمان: هناك آراء مختلفة فيما يرتبط بتعريف الإيمان وبيان حقيقته. فذهب البعض إلى أن الإيمان هو التصديق المنطقي بقضية أو المعرفة الشهودية لحقيقة من الحقائق، ورأى فريق آخر أن الإيمان هو التصديق القلبي أو الاعتقاد بحقيقة أو قضية معرفية، وذهب فريق ثالث إلى أن العمل دخيل في حقيقة الإيمان، وأن القبول القلبي الذي لا يستتبع لوازمًا عملية لا يُعدُّ إيمانًا [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 15، ص 6؛ ج 1، ص 55؛ ج 5، ص 319؛ ج 11، ص 543؛ شيرواني، مباحثي در كلام جديد، ص 419]. وقد أخذ نوع من الإرادة في الإيمان على أساس كثير من هذه التعريفات، وعليه يكون الإيمان أمرًا اختياريًا، ومن مقولة الفعل الإرادي للإنسان. ومتعلق هذا الفعل الإرادي أمر يقع في دائرة معرفة الإنسان، ولا معنى للإيمان بالمجهول المطلق. وبعبارة أخرى إن الإيمان لا بد أن يتعلّق بأمرٍ، ومن الطبيعي أنه لا معنى للقبول القلبي أو الاعتقاد دون معرفة ذلك الأمر. والمراد من هذه المعرفة ليس بالضرورة المعرفة العقلية أو الشهودية المطابقة للواقع، بل تشمل المعرفة الخيالية أيضًا. والمعرفة الخيالية هي معرفة ليست حاصلّة نتيجةً للتعلّل أو الارتباط المباشر بالواقع، فمثلاً تكون هذه المعرفة نتيجةً لتقليد الآخرين تقليدًا محضًا أعمى فاقدًا للعقلانية. والمعرفة العقلية تكون نتيجةً لترتيب مقدماتٍ تنتهي إلى قضايا عقلية بديهية، والمعرفة الشهودية أيضًا تكون نتيجةً لمواجهة

قلب الإنسان مباشرةً مع الحقائق. وبهذا البيان فإنّ الإيمان بمعناه العامّ بالإضافة إلى التصديق القلبي يشمل أيضًا المتعلّقات التي تتعلّق بها المعرفة العقلية والشهودية، من قبيل القبول الإرادي للمتعلّقات التي لا وجود لموضوعها وجودًا نفس أمرّيّ آخر سوى في الوهم والخيال. ويعبّر عن هذا النوع من الإيمان الذي يكون متعلّقه أمرًا موهومًا وخياليًا بمصطلح آخر وهو الكفر. والإيمان بمثل هذا المتعلّق الموهوم والخيالي هو في الواقع إيمان بالطاغوت والباطل، وهو نوع من الابتعاد عن الحقيقة؛ ولذلك هو كفر.

[الرازي، مرصاد العباد، ص 141]

وبناءً على هذا ينقسم الإيمان إلى قسمين، صحيح، وغير صحيح. والإيمان الصحيح هو الاعتقاد المبني على معرفة صحيحة والناشئ عن الفطرة السليمة، والإيمان غير الصحيح أو غير الحقيقي هو الاعتقاد المبني على المعارف الخيالية التي لا تنطبق على الفطرة السليمة.

الدين: هناك آراء مختلفة مطروحة في بيان معنى الدين وتعريفه، بل هناك خلاف في إمكانية تعريفه وعدمها. وفي مجموعة من التعريفات لوحظ الدين بوصفه رسالة إلهية تصل إلى الناس عن طريق الأنبياء. وفي مجموعة أخرى من التعريفات لوحظ الدين بوصفه واقعًا فرديًا أو اجتماعيًا في حياة الإنسان، ويعبّر عنه بالتديّن أيضًا. وفي ذيل هذه المجموعة من التعريفات التي نالت اهتمامًا

أكبر في نطاق الدراسات الدينية توجد مجموعة من التعاريف أيضًا.

[خاتمی، پدیدارشناسی دین، ص 208]

ويطلق البعض مصطلح الدين على مجموعة من الاعتقادات التي تبرز الأعمال طبقًا لها. ويأخذ بعضهم في تعريف الدين الاعتقادات المتضمنة للقبول القلبي لحقيقة متعالية، وبعضهم يرى أيضًا أن هذا الواقع المتعالي ينحصر بوجودٍ شخصيٍّ باسم الإله، ويعرّف الدين بأنه الاعتقاد بالإله الشخصي واللوازم العملية لهذا الاعتقاد⁽¹⁾. وفي جميع تعريفات المجموعة الثانية تمّ تفسير الدين بنوعٍ من الإيمان والاعتقاد، ومن هنا بملاحظة المعنى المتقدّم للإيمان يكون الدين في هذا المعنى مجموعة من الاعتقادات (الإيمان) بأمورٍ تعلّقت بها المعرفة نوعًا ما. وبملاحظة المعنى العامّ المُشار إليه بوصفه أوّل معنىٍ للدين في المجموعة الثانية من التعريفات، فإنّ هذه الاعتقادات لا تقتصر على القبول القلبي بأمورٍ إثباتيةٍ فحسب، بل يمكن جعل القبول بأمورٍ سلبيةٍ والعمل على أساس هذا القبول ضمن تصنيف الدين أيضًا. وكما أنّ الإيمان بوجود حقيقةٍ ما وراء طبيعية والسلوك على أساس هذا الاعتقاد يمكن أن يكون دينًا، فكذلك وبنفس المستوى يعدّ دينًا الاعتقادُ بعدم وجود مثل هذه الحقيقة والسلوك على أساس ذلك.

(1) للاطلاع على بعض تعريف الدين راجع: جوادى آملی، دین شناسی، ص 25 - 34؛ گلپایگانی، تعريف دین از نگاه دین شناسان اسلامی، ص 14 - 35؛ جعفری، فلسفه دین، ص 17 - 113؛ یوسفیان، کلام جدید، ص 7.

العلم: للعلم اصطلاحات عديدة، لكن أحد الاصطلاحات المتداولة في العصر الجديد هو استعماله في خصوص العلوم الطبيعية والفيزيائية. وعلى أساس هذا الاصطلاح يختص العلم بفروع من التعلّم التي تنطرق لظواهر العالم المادّي وقوانينه. والعلم بهذا المعنى: «كشف الواقع بالمنهج التجريبي الحسيّ. والمقصود من الواقع في هذا الاصطلاح هو الظواهر التجريبية فقط؛ لأنّ الظواهر غير التجريبية لا يمكن كشفها بالتجربة الحسيّة. إذن موضوع هذا العلم هو الظواهر الحسيّة والمادّية فقط. وفي هذا الاصطلاح ... يجب أن يكون إثبات المحمول للموضوع عن طريق التجربة الحسيّة المباشرة ممكناً، وأن تتوفر إمكانية عرضه على الآخرين أيضاً» [مصباح يزدى، رابطته علم ودين، ص 60].

لكن في بعض الموارد حينما يجري الحديث عن الدراسة والتفسير العلمي، فليس المراد هو الدراسة والتحقيق حول العالم المادّي والطبيعي بمنهج المشاهدة والتجربة، بل الرؤية الفلسفية التي ترى أنّ مناهج العلوم الطبيعية أسمى مناهج البحث الإنساني، وهو ما يُعبّر عنه بالعلموية (Scientism) أو التجريبية (Empiricism). إنّ العلموية هي بمعنى الاعتقاد بلزوم محورية العلوم التجريبية والمنهج التجريبي في شؤون الحياة كلّها. وهذه الفلسفة تقتصر على المناهج التجريبية في تفسير الأبعاد الفيزيائية والاجتماعية والثقافية والنفسية، ولا تقبل سواها. [نبويان، علم كرايى، ص 27 - 48]

وهذا النوع من الاتجاه بسبب أنّه في مبناه الأصلي - أي في

حصره العلم بالعلم الناشئ عن المنهج التجريبي - ليس مبنياً على المنهج التجريبي؛ لن يعدّ بالطبع اتّجّاهاً علمياً، ومن هنا عبّرنا عنه بفلسفة العلموية.

تبيين المسألة

إنّ الإيمان أمر باطني ومرتبط بنفس الإنسان (ذاته)، سواءً قلنا إنّه من مقولة المعرفة، أو التصديق القلبي، أو حتّى التجربة الدينية أو الشهود العرفاني. وكذلك العلمويون - وهم الذين يخبّزون النفس ووظائفها في الأمور المادّية - يرون أنّ الإيمان حالة من حالات ذهن الإنسان، ويقدمون تفسيراً علموياً في خصوص تحقّق الإيمان وبيان آثاره. ويُذكر الإيمان في هذا التفسير بوصفه مجرد ظاهرة ذهنية، ويمكن اختزالها إلى مجرد عملية بيولوجية أو ظاهرة اجتماعية نفسية. وعليه فإنّه في مجال الإيمان يمكن ملاحظة نوعين من الاختزالية ينتهيان بنحوٍ ما إلى عدم اعتبار مدّعيات الإيمان:

1- الاختزال العلمي للإيمان وكلّ أنواع الاعتقاد أو التجربة المعنوية إلى نشاطٍ إلكتروكيميائي (Electrochemical activity) للدماغ، أو إلى أية ظاهرة فيزيائية أو بيولوجية أخرى.

2- الاختزال الاجتماعي النفسي للإيمان إلى ظاهرة اجتماعية نفسية أو ثقافية. والسؤال المطروح هنا هو في مدى تطابق هذه التفسيرات مع المعايير التجريبية المقبولة عند العلمويين أنفسهم؟

وهل القبول بالتفسيرات التي قدّمها العلميون يؤدّي إلى إلحاق الضرر بكون الإيمان حقيقياً، أو بكون متعلقه معرفياً؟ وهل على فرض صحّة التفسيرات العلمية، سيكون الإيمان مجرد ظاهرة ذهنية مرتبطة بالدماغ؟ وهل دراسة الحالات الفيزيائية للمؤمنين لها علاقة بصحة المعارف الدينية التي يدّعونها، وكون إيمانهم حقيقياً؟ وهل الابتناء على مبانٍ وأسس دينية - وخاصةً إسلامية - يمكنه تقديم تفسيراً مختلفاً للإيمان؟

التفسير العلمي للإيمان

بملاحظة النوعين المذكورين للاختزال فيما يرتبط بالإيمان والاعتقاد الديني، فإنّ التفسيرات العلمية يمكن بيانها في قسمين، في القسم الأول يتمّ تحليل التجربة أو الاعتقاد الديني بالنشاطات الإلكترونية وكيميائية للدماغ وردود الفعل العصبية البيولوجية، وتعدّ الظروف الكيميائية والبيولوجية للجسم (الدماغ) علّةً لتحقيق الإيمان. في القسم الثاني تُطرح تفسيرات تتابع الظروف الاجتماعية أو النفسية لحدوث الاعتقاد أو التجربة الدينية. وفي هذه التفسيرات تعدّ الميزات الخاصّة أو الظروف النفسية كذلك سبباً للتدين أو الإيمان الديني. ومن باب المثال نجد أنّ علماء النفس الطبيعيين يقدمون تفسيراتٍ تطوّريّةً أو جنسيّةً للاعتقادات أو التجارب الدينية، كما أنّ بعض علماء الاجتماع الطبيعيين حصروا عوامل

تحقق التجارب والاعتقادات الدينية بالقوى الاجتماعية، رغم أنهم تجاوزوا نطاق الظروف الاجتماعية في مقام تبين سببية النزوع نحو مثل هذه التجارب. ويمكن تتبّع سابقة كلا هذين التحليلين الطبيعيين في كلمات فولتير (Voltaire) الذي يتحدّث مستهزئاً بالتجارب الدينية: «هذه التجارب هي مشاهدات فوق طبيعية، مُنحت من قبل الله للذين نالهم العناية الخاصة، أي الأشخاص ذوي الأدمغة الناقصة، والشخصية الهستيرية، وسوء الهضم، وقبل كل الذين يمتلكون فنّ الجرأة على الكذب».

[Jones, Philosophy of mysticism: raids on the ineffable, p 139]

وكذلك في كلام برتراند راسل (Bertrand Russell): «من الناحية العلمية لا يمكن التفرقة بين الذي يأكل قليلاً ويرى الجنة، والذي يشرب كثيراً ويرى تينياً، فكلاهما يمرّان بظروف جسمية غير عادية؛ ولذلك تكون لهم إدراكات غير عادية».

[Russell, Mysticism, In his Religion and Science, ed. Michael Ruse, p 188]

وفي تحليل القسم الأوّل، وخاصّةً في مجال التجارب العرفانية التي تمثّل النواة المركزية للإيمان الديني، يمكن التمييز بين خمسة نطاقات للبحث العلمي:

النطاق الأوّل يبحث في مجال العقاقير التي تخلق تجارب عرفانيةً لنسبةٍ من المستهلكين. ومن هنا نجد بعض الباحثين اعتمدوا على

أمور من قبيل تجربة استنشاق أكسيد النيتروجين (nitrous oxide) التي قام بها وليام جيمز.

[James, The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature, p 298]

وكذا تجربة الدوس هكسلي (Aldous Huxley) لعقار المسكالين (Mescaline)، وتجربة والتر بانك (Walter Pahnke) للسيلوسيبين (Psilocybin)، وعمل روبرت ماسترز (Robert Masters) وجين هيوستن (Jean Houston) لعقار LSD.

[Smith, Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals, p 15 - 32]

واعتقدوا بإمكانية الاستفادة من هذه العقاقير لتكرار جميع العناصر الظاهرية للتجارب العرفانية دون أن يوجد بينها اختلاف من الناحية التجريبية.

19

النطاق الثاني يشتمل على عوامل يدعى أنها تُنتج التجارب أو الاعتقادات الدينية، كتصميم أجهزة قبيل "خزان العزل" (-sense deprivation tank) لجون ليلي (John Lilly) في عقد الخمسينيات من القرن الماضي، و"خوذة الإله" (God helmet) التي استخدمها مايكل بيرسينجر في تجاربه (Michael Persinger)، القادرة على إيجاد الاعتقادات أو التجارب الدينية في بعض المشاركين في تلك التجارب، وقد أوصلت هذه التجارب العلميين إلى نتيجة مفادها أن هذه الاعتقادات والتجارب ما هي إلا وقائع طبيعية تتحقق دون وجود حقيقة متعالية وراءها.

النطاق الثالث: دراسة أمخاخ الأشخاص المتضررة نتيجة لتعرض أصحابها لصدمة نفسية وحالات كآبة، وتأكيد راماشاندران (Ramachandran) على النوبات العصبية الخفيفة التي تصيب الفص الصدغي الأيسر للمرضى، يعدّ نموذجاً جيّداً لهذا القسم. ونلاحظ عرضاً تقليدياً لهذا النوع من نوبة الصرع هذه في إحدى شخصيات قصة "الأبله" (The Idiot) لفيودور دوستويفسكي (Fyodor Dostoyevsky). وقد توصل مايكل بيرسينجر أيضاً إلى أنّ المرضى الذين تعرّضوا لتلف دماغي يكون لديهم أحياناً "إحساس بالحضور". ويرى أنّه إذا كان التلف بالنصف الأيسر يكون الحضور غالباً بصورة صوتٍ ويكون إيجابياً، وإذا كان التلف في النصف الأيمن فإنّ الحضور غالباً ما يكون بصورة خوفٍ، ويتجلّى بصورة روحٍ شريرةٍ أو شيطانٍ.

[Horgan, John, Dispatches from the Border between Science and Spirituality, p 95]

20

إنّ تفسير أبعاد التجارب الدينية على أساس إثارة بنية الفص الصدغي ما يزال شائعاً، ومن باب المثال أنّ بيرسينجر يرى أنّ «تجربة الإله ما هي إلا نتيجةً بيولوجيةً لدماغ الإنسان».

[Persinger, Neuropsychological Bases of God Beliefs, p 17]

النطاق الرابع: وهو قائم على التجارب الأخيرة في مجال علم الأعصاب من تصوير الجسم والدماغ خلال السلوكيات الدينية، أو المراقبة والسلوك العرفاني، وهو ما شكّل النقطة المحورية لهذا

الفرع الجديد الذي حمل اسم علم الأعصاب المعرفي (cognitive neuroscience). إنّ كثيرًا من علماء الأعصاب يرون أنّ التجارب العرفانية "ظواهر أحيائية عصبية واقعية" استثنائية تستحق الدراسة.

[Newberg, Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief, p 7]

وقد أسّست دراسات هؤلاء العلماء فرعًا جديدًا في الإلهيات باسم «إلهيات الأعصاب» (neurotheology). وبناءً على هذه الإلهيات توجد ارتباطات بين الاعتقادات والمناسك الدينية، وبين ردود فعل الأعصاب، ويمكن بمعونة علم الأعصاب دراسة هذه الارتباطات الفيزيولوجية. وتدّعي هذه الإلهيات أنّه في ضوء التطوّر العلمي في مجال علم الأعصاب وعلم النفس، يمكن تحديد الظواهر الدينية والمعنوية وكيفية إيجادها بواسطة العمليات الفيزيائية والكيميائية الحاصلة في الدماغ. إنّ الارتباط المتقابل لحالات الوعي مع حالات الدماغ أو سائر الحالات الجسمية، يؤدّي إلى إثارة آلية الجسم حين التجارب الدينية؛ ولذلك تتحقّق التجربة.

النطاق الخامس: يسعى فيه العلماء للإجابة عن هذا السؤال: هل التجارب الدينية، أو على الأقل السعي وراء الحصول على تجربة دينية له أساس جيني. وربما لا نعتقد بوجود جين خاص يُدعى "جين الإله" (God gene)، لكنّ التجارب الدينية أو الميل نحو الأهداف المعنوية له جذور جينية. وكذلك يمكن البحث حول وجود أصول تطورية تدلّ على الحضور المتواصل لهذه التجارب في

التاريخ الإنساني. وعلى أساس هذه الأصول التطورية إذا أمكن إثبات تأثير "جين الإله: في التجارب الدينية، فإنّ هذا الجين قد تطوّر بسبب الأفضلية الجينية لأصحابه. وعليه فمن هذه الزاوية تمثّل العملية الذهنية للتجارب الدينية قابليةً في الجهاز العصبي لدماغنا تمّ برمجته عبر التطوّر الجيني خلال آلاف السنين.

والحاصل هو أنّ العلمويين يدّعون أنّ العلماء قادرين الآن أو سيكونون قادرين في المستقبل على تكرار أنواع الاعتقادات أو التجارب الدينية عن طريق الآليات الطبيعية المتداولة والمعروفة. ومن هنا يرى هؤلاء أنّ الاعتقاد أو التجربة الدينية ليسا سوى ظاهرة طبيعية. ومعنى هذا الكلام هو أنّه حتّى على فرض وجود حقيقة متعالية، فإنّ التجربة أو الاعتقاد الديني ما هو إلاّ ظاهرة طبيعية، والتجارب الدينية هي مجرد أمور ذهنية لا واقعية لها سوى في الدماغ؛ وعليه فإنّ مفاد المعرفة المدّعاة في هذه التجارب - أي الاعتقاد بوجود وماهية حقيقة متعالية - لا اعتبار فيه أساساً. وطبيعيّ أنّ العلمويين يعتقدون بأنّ هذه الفئة من الدراسات لها فوائد عديدة أيضًا. فهذه الدراسات تساعد الناس في الجانب الفردي في التعرّف على التأثيرات الإيجابية للمراقبة والدعاء والذكر في مجال الصّحة الجسدية والنفسية. وفي الجانب الاجتماعي تؤدّي إلى التقارب بين الأديان والمذاهب؛ لأنّ الناس يمتلكون بنيةً ذهنيّةً واحدةً، وبغض النظر عن ما يحملونه من وصف للحقيقة النهائية أو المطلقة، فإنّهم يمرّون بتجربةٍ واحدةٍ، بل إنّ آثار أعمالهم

واعتقاداتهم الدينية واحدة من الناحية الفيزيولوجية. وعليه فإنّ الاختلاف بين الأديان ينحصر في الجانب التاريخي والثقافي. وكذلك الأمر بلحاظٍ سياسيٍّ؛ فإنّهُ يمكن التعرّف على كيفية النشاط الدماغي للمتديّنين المتطرّفين، ومن خلال التعرّف على الخلل في أدمغتهم يمكن المساعدة في الوصول إلى مجتمع إنساني سليم.

[سناي، تحليل فلسفي ديدگاه نيوبرگ در الهيات اعصاب، ص 25 - 42]

وفي النوع الثاني من التحليل تعدّ التجارب والاعتقادات الدينية مجرد "صور أو تصوّرات" ناشئة عن مصادر طبيعية واجتماعية ونفسية، ولا ربط لها بحقيقة خارجة عن نطاق الظواهر الطبيعية.

[فيما يرتبط بالاختزالية الاجتماعية النفسية راجع:

Jones, Analysis and the Fullness of Reality: An Introduction to Reductionism & Emergence, p 160, 171, 174]

وتذهب بعض هذه التحليلات المبنية على الاتجاه النفسي، إلى أنّ الإيمان الديني وخاصّةً الإيمان بالآله ناشئ عن الخوف من الحوادث الطبيعية. وهذا الاتجاه يرى أنّ الإنسان اتّجه نحو الدين لكي يتخلّص من الاضطراب والخوف من الطبيعة. ومن باب المثال يرى برتراند راسل أنّ الأديان ناشئة عن خوف الإنسان، ويشبّه الآله بالأخ الأكبر الذي سيقف مع الإنسان في جميع المصاعب والمصائب، وهو يعتقد بأنّ العلم يمكنه إنقاذ الإنسان من هذا الخوف الذي أضلّ أجيالاً عديدةً، وأن يجعله يركّز نظره على الأرض، بدلاً من التحديق

في السماء. [Russell, Why am I not a Christian?, p 16]

وقد ذهب بعضهم من قبيل أوغست كونت (Auguste Comte) إلى أنّ جهل الإنسان يعدّ عاملاً مؤثراً في الاعتقاد الديني، ويرى أنّه كلما زاد علم الإنسان بعالم الطبيعة، واستطاع الوصول إلى تفسيرات طبيعية، فإنّ الاعتقاد بالآله سوف ينحسر من حياته [فروغى، سير حكمت در اروپا، ص 448]. لكنّ بعض التحليلات العلمية سعت - دون أنّ توجّه نقدًا جديدًا لسائر النظريات الطبيعية - وراء تقديم أساس تطوّر لتبرير الإيمان. وعلماء النفس التطوريين يطرحون اتّجاهًا قائمًا على نظرية التطور في العلوم الاجتماعية والطبيعية، وهكذا يتطرّقون لدراسة صفات نفسية من قبيل الذاكرة والإدراك واللغة والاعتقاد الديني. إنّ هذا الفرع وخاصّةً في مجال الاعتقاد الديني يسعى وراء إثبات أنّ هذه الاعتقادات نشأت نتيجة للتأقلم والتطور، وهكذا تعدّ من نتائج "الاصطفاء الطبيعي"⁽¹⁾. لكن بما أنّ الاصطفاء الطبيعي لا يطبق إتلاف الوقت والطاقة، فمن الطبيعي أن نجد أصحاب هذا الاتجاه يأخذون عملية الاصطفاء الطبيعي في المجال الاجتماعي والنفسي أمرًا مفروضًا، ويوجّون جُلّ جهودهم نحو تفسير أنّه لماذا ما يزال الاعتقاد والسلوك الديني مستمرًا رغم أنّه ذو تكلفة باهظة للإنسان، سواءً على مستوى الأموال أو

(1) natural selection. عملية تحصل في أجيال متتابعة وتكون سببًا لانتشار مجموعة من الصفات الوراثية التي تزيد من احتمال الحياة والنجاح في تكاثر الكائن الحي ضمن مجموعة. وبعبارة أخرى الاصطفاء الطبيعي هو عملية يكون للأفراد الأكثر تأقلمًا مع الظروف المحيطة حظًا أكبر من غيرهم في البقاء والتكاثر، ويمكنهم نقل جيناتهم إلى الجيل اللاحق. وفي المقابل ينقرض الأفراد غير المتأقلمين مع المحيط، ولا يمكنهم نقل جيناتهم إلى الأجيال اللاحقة.

الأرواح، ولا ينبغي - وفقًا للقاعدة - أن يتكوّن من الأساس ولا أن

يستمرّ ويتواصل؟ [Dawkins, The God Delusion, p 163]

وقد طُرحت عدّة تفسيرات من أجل الإجابة عن هذا السؤال. و"بعض التفسيرات تقودنا إلى الاصطفاء الجمعي، وهي فكرة مثيرة للنقاش تدّعي أنّ الاصطفاء الطبيعي يختار من بين الأنواع أو المجموعات. وفي رأي كولين رينفريو (Colin Renfrew) عالم الآثار من كامبريدج أنّ المسيحية استمرت بمعونة قسم من الاصطفاء الطبيعي؛ لأنّ المسيحية تقوّي فكرة الوفاء داخل المجموعة، والحبّ الأخوي الداخلي، وتساعد المؤمنين على الانتصار على الفرق الأقلّ تديّنًا. والأمريكي دي ويلسون (David Sloan Wilson) هو مصدر آخر لنظرية الاصطفاء الجمعي قد توّصل إلى نظرية مشابهة بنحو مستقلّ، وقد بيّن هذه النظرية بشكل مفصّل في كتاب كاتدرائية داروين (Darwin's Cathedral)". [Dawkins, The God Delusion, p169]

إنّ قسمًا آخر من التفسيرات يرى الإيمان الديني نتاجًا جانبيًا لأمر آخر. وفي ضوء هذا التفسير لا يستحقّ الإيمان الديني في حدّ ذاته البقاء، وإنّما هو نتاج جانبي لشيء، وذلك الشيء هو الذي يستحقّ البقاء. وفي هذه الرؤية ربّما يكون السلوك القائم على الإيمان الديني مجرد انحراف، أو نتاج جانبي غير مطلوب لسلوك نفسي عميق يكون مفيدًا في ظروف أخرى، أو كان مفيدًا في فترة ما.

[Dennett, Breaking the spell: religion as a natural phenomenon, p 97]

وإلى جانب هذه الفرضيات يطرح ريتشارد دوكنز (Dawkins) (Richard) فرضيته الخاصّة في هذا المضمار قائلاً: «مخ الطفل لديه قاعدة أولية، تخلق له ميزة في الاصطفاء الطبيعي وهي «صدّق كل ما يقوله كيارك، واتبع والديك». لكنّ هذه القاعدة يمكن أن تقع في الخطأ، وقد تحقّق انحرافها في الاعتقاد الديني. وبعبارة أخرى إنّ الاصطفاء الطبيعي صنع مخّ الطفل بنحو يصدّق كلّ ما يقوله والديه وكبار القبيلة، لكنّ هناك جانباً آخر لهذه الثقة والطاعة وهو السذاجة العمياء. والنتاج الجانبي الذي لا يمكن تفاديه لسرعة التصديق، هو الإصابة بالعدوى الفيروسية الذهنية. والنتيجة المباشرة لسرعة التصديق هو أنّ الطفل لا يمكنه التمييز مطلقاً بين التعليمات الجيدة والسيئة، بل ينفذ التعليمات والأوامر السيئة أيضاً دون نقاش، والتعاليم الدينية تدخل ضمن هذه التعاليم السيئة. ثمّ يطرح دوكنز احتمالاتٍ أخرى من أجل تفسير هذا الانحراف، مبيّناً أنّ من هذه الاحتمالات هي عادة العشق غير العقلانية لكن النافعة. وهو يرى أنّ الوقوع في عشق شخص واحد فقط من الجنس الآخر أمر مفيد للتكاثر وتربية الأبناء، وتؤدي هذه العادة إلى الوقوع في عشق يهوه أو مريم العذراء، أو الخبز المقدّس، أو الله. ويستشهد بعبارات العرفاء المسيحيين عن عشق

الله أو المسيح». [Dawkins, The God Delusion, p 173 - 190]

نقد الإيمان العلمي

يمكن دراسة هذه التفسيرات العلمية ونقدها وفقاً للاتجاهات ومناهج مختلفة. لكننا فيما يأتي سنتعرض لنقدها بشكل أساسي وفقاً للاتجاه العلمي المطابق للمعايير العلمية، ثم نشير في القسم اللاحق بنحو مختصر إلى بعض الانتقادات القائمة على الاتجاه الديني وذلك ضمن تعرضنا للتفسير القائم على الدين.

نقد الرؤية الأحيائية

تعرضت التفسيرات الأحيائية لانتقادات من قبل بعض الباحثين والعلماء التجريبيين، وفيما يلي نشير إلى بعضها:

أهم إشكال موجّه إلى التفسيرات الأحيائية، وبنحو عام التفسيرات الطبيعية هو أنّ أساس هذه التفسيرات، وبعبارة أدقّ تصنّع التفسيرات، ما هو إلا التزام ميتافيزيقي بالاتجاه الطبيعي. وفي هذه التفسيرات تمّ القبول بعدم وجود حقيقة متعالية كجزء من السلسلة العليّة للتجارب الدينية كأمر مفروض.

[Jones, Philosophy of mysticism: raids on the ineable, p 151]

وفي الواقع أنّ ميتافيزيقية الطبيعيين هي التي تملي عليهم تقديم مثل هذا التفسير. وعليه فإنّ مجرد وجود ارتباط متبادل بين التجربة العرفانية والأحداث العصبية، لا يثبت أنّ الأحداث العصبية هي علّة هذه التجارب أو بالعكس؛ فإنّ الارتباط المتبادل لا يثبت

شيئاً، والميتافيزيقيا وحدها هي التي تدفع الطبيعيين إلى القول بأنّ التغييرات البيولوجية هي علّة هذه التجارب.

والإشكال المهمّ الآخر الذي يُغفل عنه عادةً هو أنّ التجارب الحسيّة أيضاً لها تفسيرات بيولوجية، والطبيعيون أنفسهم رفضوا إمكانية إفادتها للمعرفة. ولا أحد يرى أنّ التجارب الحسيّة وهمية بسبب وجود أساس عصبي لها. والتصوير الدماغي الذي يقوم به العلماء لا ربط له باعتبار مشاهداته أو صدق نظريّاته وكذبها. وبحسب تعبير وليام جيمز: «لا شيء من الحالات الذهنية سواء كانت متعالية أم هابطة، سليمة أو مريضة، يتبع بعض الظروف والعمليات العضوية. إنّ النظريات العلمية تتّبع الحالات العضوية بنفس مستوى تبعية الانفعالات الدينية، وإذا عرفنا هذه الحقائق بنحو أدق، فسوف نعرف بلا ريب أنّ "الكبد" يعيّن أحكام الملحد المتشدّد بنفس مستوى حتمية أحكام الميثودي (Methodist) الملتزم الذي لا ينفك مهتمّاً بروحه ونفسه».

[James, The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature. New York, p 29]

وصدق وكذب ادّعاء ما لا يرتبط أساساً بمثل هذه التفسيرات، ويدور حول محور ملاحظاتٍ أخرى. وفيما يرتبط بالتجارب الحاصلة من العقاقير أو سائر المثيرات الصناعية، هناك سؤال يطرح نفسه وهو هل هذه التجارب هي نفس التجارب الدينية حقاً؟ إنّ الإنتاج الصناعي لتجربة يمكن أن يثير رد فعل كيميائي

مرتبطة بتلك التجربة، لكنّه لا يُحقّق التجربة الباطنية. وكذلك استعمال أحد العقاقير لا يمكنه ضمان وقوع تجربة خاصّة، وربما يقول قائل إنّ العقار إنّما يحقّق التجربة الدينية للأشخاص الذين يسعون وراءها، أو الذين يمتلكون الأرضية المناسبة لتحقيقها. وبتعبير آخر إذا استطاعت المثيرات الكهربائية أو العقاقير نفسية المفعول أن تحقّق التجربة العرفانية الخاصّة بنسبة 100%، ففي هذه الحالة يستطيع الطبيعانيون أن يطمئنّوا بنوع من الاختزال الطبيعي، لكنّ مثل هذا الأمر لم يتحقّق، ولحدّ الآن لم تستطع لا العقاقير ولا أيّ شيء آخر تحقيق تجربة موصى بها. ومن هنا وكما ينبّه على ذلك عالم النفس رالف هوود (Ralph Hood) فمن السذاجة أن نتصوّر الوعي الديني ناشئاً عن التأثير الخاصّ لتلك العقاقير.

[Hood ,The Facilitation of Religious Experience, p 345]

وفي موضع آخر يبيّن هوود أنّ أقصى ما يمكن قوله هو أنّ الحالات الدماغية تمهّد الأرضية للوعي الديني، لا أنّها عامل ضروري في هذا الوعي [Ibid, p 548]؛ بمعنى أنّ استعمال العقار يمنع تحقّق التجارب المتعارفة، ممّا يمهد الأرضية لتحقيق هذا النوع من التجارب. ومسألة التحقيق المتعدّدة (multiple realization) وعكسها أيضًا جديدة بالتأمل هنا. وفي بعض الذين استعملوا العقار حدثت تغييرات بيولوجية، لكن لم تحدث لديهم تجربة أو وعي. وبعض آخر كان لديهم ردود فعل فيزيولوجية متساوية،

ومع ذلك كانوا يتحدثون عن تجارب باطنية مختلفة. وفي إحدى التجارب كان هناك تشابه بين التغييرات الدماغية للرهبان البوذيين والراهبات الفرانسيسكانيات (Franciscans)، لكن الرهبان البوذيين مرّوا بتجربة "انفصال النفس"، بينما الراهبات المسيحيات مررن بتجربة "الإحساس بالقرب من الإله والاتحاد معه".

[Newberg, Go Away: Brain Science and the Biology of Belief, p 7]

وهذه التجارب تكشف عن أنّه رغم وجود الاختلاف في التجارب، لكنّ أسسها وآثارها الفيزيولوجية كانت واحدة، وعليه فإنّ تكرار هذه الأسس، لا يعدّ ضمناً لتكرار التجربة الباطنية. وكذلك من الممكن أنّ تتحد ردود الأفعال الباطنية على الرغم من اختلاف ردود الفعل الفيزيولوجية.

وفي ما يرتبط بعوامل من قبيل "خزان العزل" لجون ليلى، أو "خوذة الإله" لبيرسينجر، التي يُدعى أنّها تحقّق تجارب دينية، هناك مشكلة مفادها سؤال هو: هل درس العلماء الشؤون المرتبطة بالتجارب الدينية، أم الآثار العاطفية الحاصلة نتيجة لتلك التجارب؟ ومن باب المثال "خوذة الإله" لبيرسينجر تُحدّث ومضة في الفص الصدغي عبر إيجاد مجال مغناطيسي ضعيف، وهذا الأمر يؤدّي إلى شعور حوالي 40% المشاركين بتواجد حسّي لموجود خيالي غامض ومختلف، وبحسب رؤية بعض النقاد بما أنّ بعض المتديّنين فقط (وليس سواهم) رأوا أنّ هذا الموجود شخصية دينية، فإنّ

سبب هذا «الشعور بالحضور» يمكن أن يكون هو التلقين.

[Granqvist, Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, p 1 - 6]

وطبيعي يبدو أنّ الأشخاص الذين تمّت إثارتهم بخوذة الإله، لم يتحدث أي واحد منهم عمّا يشبه ظاهراتية التجربة الدينية.

[Horgan, Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality, p 98]

وفي مجال التفسيرات القائمة على الأدمغة المصابة، من قبيل تفسير راماشانداران الذي على أساسه تكون نوبات الصرع أساساً عصبياً للتجارب الدينية، يُطرح هذا الاشكال: ليس جميع الأشخاص المصابين بنوبات الصرع لديهم تجارب دينية أو عرفانية، وإنّما يُلاحظ هذا الأمر في بعض الأفراد المصابين بالصرع، ومن بين هؤلاء البعض مرّ قلة منهم بتجارب من هذا القبيل.

[Horgan, Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality, p 99]

إنّ تفسير التجارب القائمة على الأداء الصرعي للفضّ الصدغي يجب أن يوضّح لماذا تقتصر مثل هذه التجارب على بعض الأفراد، ولا تتحقّق لكثيرٍ منهم، ولماذا يرى عامّة الأشخاص وذوي الاختصاص أنّ التجارب الدينية والعرفانية أمور إيجابية؟ وذلك خلافاً للنوبات العصبية. وربّما يكون هناك شيء في الخلفية الشخصية لبعض الأشخاص، ويؤدّي هذا الأمر إلى أن تتحقّق لأصحاب هذا النوبات

تجارب عرفانية. وفي إحدى الدراسات السريرية كان لبعض المرضى تجارب باطنية خلال تلك النوبات، لكن لم يقدم أي منهم وصفًا لمعايير "التجربة الدينية".

[Greyson, Bruce. Congruence between Near-Death and Mystical Experience, p 393 - 414]

وكذلك الرهبان البوذيون والفرانسسكيون الذين كانوا موضوعًا للدراسة، لم يكن لديهم أي علامات على مثل هذه النوبات أو أي أضرار أخرى، ولا يمكن مجرد افتراض أنهم مبتلون بمثل هذا النوع من النوبات، لمجرد أنّ هذه النوبات تحقق مثل هذه التجارب؛ لأنّ هذا الفرض يواجه مشكلة الدور الصريح.

[Jones, Philosophy of mysticism: raids on the ineable, p 141]

وفي مجال علم الأعصاب يجب أن يُقال إنّه حتّى اليوم وبالرغم من التطور الذي حققه هذا العلم في مجال الدماغ، لا نشاهد وجود تفسير مفصّل وكامل فيما يرتبط بالاعتقادات والتجارب الدينية. وكذلك لم ينجح العلماء لحدّ الآن في كشف العلاقة الدقيقة بين الحالات الدماغية والحالات المتعارفة من قبيل العواطف. وكذلك ربّما يستطيع العلماء إيجاد تغييرات في الحالات الدماغية أو الفيزيولوجية لدى الإنسان، لكن ليس من المعلوم أنّهم قادرون على إيجاد تجربةٍ خاصّةٍ أو حالةٍ ذهنيةٍ خاصّة، وربّما يمكن إثبات أنّ السلوكيات الدينية أو المراقبات العرفانية تؤثّر في النظام العصبي للدماغ، لكن ربّما تكون التجارب الناشئة عنها، ظواهرٍ مختلفة

تماماً عن الظواهر المتعارفة. وعليه لا يوجد عندنا دليل على أصل فيزيولوجي واحد لتفسير موارد التجارب كلها.

وفيما يرتبط بالتفسيرات القائمة على الدراسات الجينية أيضاً يجب أن يقال إنّ الحديث عن الأسس الجينية - من قبيل جين الإله - لتفسير التجارب العرفانية يشتمل على مخاطر كثيرة، وبحسب الظاهر فإنّه حتى الصفات الإنسانية البسيطة بحاجة إلى مئات الجينات المختلفة.

[Beauregard, The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul, p 47]

والحاصل هو أنّه حتى لو اكتشف العلماء عقاراً يؤدّي بنسبة 100% إلى تحقّق تجربة عرفانية عميقة، أو توصّلوا إلى التآثر القطعي للتغيرات العصبية في نوع الشهود الاعتقادات، مع ذلك يبقى السؤال الأساسي مطروحاً وهو: هل الاعتقادات أو التجارب الدينية مجرد ظواهر طبيعية، أم أنّ العلماء اكتشفوا فقط الظروف الدماغية المؤدّية إلى الوصول الحقيقة؟ من الممكن أن تؤدّي الحالات القريبة من الموت إلى تحقّق تجربة عرفانية. وكذلك ربّما تؤدّي الضغوط والكآبة أو أيّ أزمة نفسية شديدة إلى تعطيل إدراك ذهننا للشؤون اليومية، وتوفير الظروف الضرورية الفيزيولوجية لتحقّق تجربة عرفانية. لكن هذا لا يمنع الاعتقاد بأنّ هذه التجارب تشتمل على معرفة صادقة. وفي الواقع من الممكن أن يؤدّي عدم التوازن الكيميائي أو سائر الحالات غير الطبيعية التي يتعرض لها الجسم بواسطة العقاقير مثلاً، وكذلك تمارين التنفّس أو سائر طرق

المراقبة والصوم وسائر نشاطات الزهد أو أي نشاط آخر، إلى تحقيق الأرضية لحصول التجارب الدينية. كما أنّ العقاقير تحدث خللاً في جهازنا الإدراكي، وربما يجب تحقّق هذا الاختلال لكي يفتح الباب أمام نوع آخر من التجارب المعرفية. وبحسب تعبير وليام جيمز: «ربما تكون درجة حرارة الجسم البالغة 103 أو 104 فهرنهايت أنسب من درجة حرارة 97 أو 98 درجة، في مجال تكوّن الحقائق».

[James, The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature, p 30]

أوربما يلزم أن تحصل لنا حالة من الانكسار، لكي تُفتح أمامنا نافذة على عالم ما وراء الحسّ. وبتعبير آخر ربّما يكون طريق الوصول إلى الحقائق المتعالية هو قطع التعلّق بالخصائص المادية، وربّما تؤثر بعض العقاقير أو بعض الحالات من قبيل تجربة القرب من الموت في المساعدة على قطع هذا التعلّق.

نقد الرؤية الاجتماعية النفسية

النقطة الأصلية في مثل هذه التفسيرات هي أنّ هذه التفسيرات تفترض منذ البدء أنّه لا يوجد أيّ برهان منطقي أو عقلي على العقائد الدينية، وأنّ الإيمان الديني أمر وهمي ولا أساس له. وبتعبير آخر تتعامل هذه التفسيرات مع الاعتقاد الديني على أنّه انحراف ووهم، وتأخذ هذا أخذ المسلّمات. ويكون السعي وراء العثور على جذور هذا الانحراف هو الهدف الأصلي. ومن هنا فإنّ أصحاب هذه

التفسيرات دون أن يقيموا أيّ دليل على تلك الفرضيات، يقتصر سعيهم على مجرد الإجابة عن هذا السؤال: ما هي جذور هذا الوهم والانحراف الحاصل في ذهن الإنسان؟ وبعبارة أخرى إنّ هذه التفسيرات فرضت أنّ «الاعتقاد بالإله وسائر المفاهيم الدينية هي من قبيل نحس العدد ثلاثة عشر، ثمّ تصدّت للتبرير، وإلاّ فاتّه مع وجود العامل المنطقي والفطري لا يبقى مجالاً لمثل هذه الفرضيات» [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 905].

وفيما يرتبط بالتفسير القائم على الخوف هناك نقطتان جديرتان الاهتمام:

الأولى: رغم أنّه يمكن العثور شواهد تشير إلى أنّه في بعض المجتمعات ينشأ الاتجاه نحو الدين من الخوف، لكن بشكل منطقي لا يمكن تعميم هذا الاحتمال على الناس كلّهم، والادّعاء دون دليل أنّ تديّن الناس جميعهم ناشئ عن الخوف، وحتىّ أنّ بعض الملحدّين أيضاً أكّدوا على عدم وجود أساس لهذه الرؤية.

الثانية: يجب الالتفات إلى أنّ هناك بوئنا واسعاً بين القول بأنّ الدين يمكنه القضاء على كثير من مخاوف الإنسان، والقول بأنّ الدين ناشئ عن خوف الإنسان وبأنّ الإيمان الديني ناشئ عن جهل الإنسان يواجه نقضاً مفاده أنّ الكثير من العلماء في عصر العلم والتكنولوجيا كانوا من أتباع أحد الأديان السائدة.

[شيرواني، مباحثى در كلام جديد، ص 61]

إنّ العلمويين في التفسيرات القائمة على علم النفس التطوّري يفترضون أمورًا دون إقامة أيّ دليل عليها. ومع فرض القبول بأصل التطوّر والاصطفاء الطبيعي في الأمور الأحيائية، فإنّ سريان هذا الأصل إلى المجالات الثقافية والنفسية والاجتماعية قد أخذ مفروضًا دون تقديم دليل علمي عليه. والسؤال هو: على أساس أيّ دليل علمي وتجريبي يمكن التصديق بجريان أصل الاصطفاء الطبيعي في مجال تكوّن مجموعة من الاعتقادات واستمرارها؟ وخاصّة مع اعتراف أصحاب هذه النظرية بأنّ هذه الاعتقادات أحيانًا تتكوّن بصورة عمدية واختيارية ومن أجل تحقيق هدف مقصود. وكذلك فإنّ هذه النظرية قد أخذت عدم صحّة الاعتقادات الدينية كلّها ومنها الاعتقاد بوجود الإله أمرًا مفروضًا. وحتى لو قبلنا بمبدأ التطوّر والاصطفاء الطبيعي في الأمور الثقافية والنفسية، لكنّ هذا الأمر لا يلزم منه بطلان الاعتقاد الديني، كما أنّه لو اعتقدنا بأنّ الإدراكات والتصديقات الحسّية كانت نتاجًا لنوع من التطوّر الحيوي أو النفسي، فإنّ هذا لا يعني أنّنا مخطئون حينما نشاهد شجرةً مثلًا.

يرى بعض أصحاب هذه التفسيرات أنّ التفسيرات التطوّرية المخالفة لهم نوع من التوهّم. ومن باب المثال يعتقد دوكنز في خصوص الاصطفاء الجمعي أنّ تفسيرهم لا يخلو من شيءٍ من الخيال.

[Dawkins, The God Delusion, p 163]

لكنّ هذا الإشكال نفسه يجري أيضًا في مورد تفسيرات دوكنز نفسه، فبأيّ تحليل علمي يمكن الاعتقاد بأنّ الأديان كلّها قائمة على نوعٍ من السذاجة المنقادة، وهذه السذاجة بدورها نتاج للانحراف عن الأصل الضروري والطفولي القائل بأنه من أجل البقاء "صدّق كلّ ما يقوله كبارك"، ألا يوجد دين يدعو الناس إلى التعقّل وينهاهم عن التقليد الأعمى؟ وهل بحوث أصحاب هذه التفسيرات كانت شاملةً حول أديان العالم كلّها بحيث علموا أنّه لا يوجد دين هدفه الوصول إلى اليقين عن طريق السلوكيات القائمة على الحقيقة؟ وكذلك لماذا لا نقول إنّهُ حتّى لو كان ذلك الأصل الطفولي الذي يدّعيه دوكنز موجودًا، فإنّه يتحوّل بعد بلوغ الطفل الفكري إلى أصل عقلائي وهو الرجوع إلى أهل الخبرة والاختصاص، وهو الأصل الذي يستعمله عملاً الناس أجمع، ومنهم أصحاب هذه النظرية، ويرجون أن يستعملهم مخاطبوهم أيضًا في تعاطيهم مع كلامهم. وما هو مدى تطابق الادّعاء القائل بأنّ علاقة الحبّ مع الإله ما هي إلّا انحراف عن الحبّ الجنسي الإنساني مع الأصول العلمية؟ وهل يمكن انطلاقًا من هذا التفسير القول بأنّ رغبة أصحاب هذه التفسيرات وحبّهم لعلوم الأحياء، أو نظريات دارون وغيرها ما هي سوى انحراف عن الحبّ الجنسي، ومن ثمّ نظرهما جانبًا.

التفسير الديني للإيمان

سوف نقدّم هاهنا إيضاحات حول التفسير الإيماني القائم على تعاليم الدين الإسلامي المبين، ونسعى مستفيدين من هذه التعاليم إلى تفسير الإيمان الديني وتحليله. واهتمامنا بتعاليم الدين الإسلامي ليس من باب الرجوع من داخل الدين إلى تعاليم أحد الأديان، وإنما بعنوان أنّه توجّه نحو الحقائق نفس الأمرية، التي تعرّض لبيانها الدين المنطبق على نفس الأمر، وتجلّت في النصوص الدينية أو في كلمات الباحثين الدينيين.

في الخطوة الأولى يجب الالتفات إلى ملاحظة أنّ التفسير الديني - وانسجامًا مع الإدراك الفطري العام لدى البشر - يرى أنّ الإيمان فعل اختياري إرادي كسائر الأفعال الإرادية ويتعلّق به الحكم التكليفي [سورة البقرة: 41؛ سورة آل عمران: 193]، وهو كسائر الأفعال الإرادية الناشئة عن شاكلة الإنسان [سورة الإسراء: 84]. والمراد من الشاكلة هنا هو ذات الإنسان المتكوّنة من العلوم والملكات والعواطف، وطبيعي أنّ المزاج المادّي مؤثّر في تحقّقها، وكذلك العوامل البيولوجية والجسمانية. وبناءً عليه فإنّ التفسير الديني لا ينكر التأثيرات البيولوجية في الاعتقاد الديني، بل وتأثير العوامل البيولوجية في تحقّق هذه الاعتقادات، ويرى أساسًا أنّ ظهور أيّ أمر معنوي في هذه الدنيا إنّما يتيسّر عن طريق الأدوات المادّية، ويدخل في هذا النطاق جسم الإنسان وخصائصه

البيولوجية. والآيات والروايات تدلّ بصراحة على تأثير التغذية المناسبة، والاستفادة من الرزق الطيب في الإيمان والقيام بالعمل الصالح، وتري أنّ مزاج الإنسان والتغيرات الطارئة عليه تؤثر في ظهور الاعتقادات والأخلاقيات [انظر مثلاً: سورة الكهف: 19؛ سورة البقرة: 57 و172؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص 268]. كما أنّه لا مانع في الروايات من القول بأنّ دماغ الإنسان يعدّ أداة لظهور العلوم والمعارف في هذه الدنيا المادّية. كما روي عن الإمام الصادق عليه السلام في رواية: «موضع العقل الدماغ، ألا ترى أنّ الرجل إذا كان قليل العقل، قيل له: ما أخفّ دماغك!» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 14، ص 141؛ ج 58، ص 331].

وكذلك من المقبول في التفسير الديني حصول تطوّر في الاعتقادات بمعنى شدّة الإدراك الفردي لها وضعفه، أو مستوى شموليتها، أو نحو من أنحاء التغيّر والتطوّر في اعتقادات المجتمع، أو التطوّر الحاصل طوال التاريخ. إنّ شدّة إيمان شخص أو ضعفه طوال مسيرة حياته، أو إيمان الأفراد في أحد المجتمعات مقارنةً فيما بينهم، أو أفراد اتجاه ديني طوال التاريخ، يُستفاد بكلّ وضوح من الآيات والروايات وكلام العلماء. فآيات من قبيل: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 2]، و﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِ...﴾ [سورة النساء: 36]، و﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا

وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ... ﴿سورة الحجرات: 14﴾،
تدلّ على شدة الإيمان وضعفه عند الناس، وروايات من قبيل هذه
الرواية المروية عن الإمام السجّاد عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ عَلِمَ أَنَّهُ يَكُونُ فِي
آخِرِ الزَّمَانِ أَقْوَامٌ مَتَمِّعُونَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾
والآيات من سورة الحديد...» [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 91] تدلّ على تكامل
إيمان الأفراد على مرّ التاريخ فيما يرتبط بأحد المعتقدات الدينية.

والملاحظة الثانية الجديرة بالاهتمام هي أنّ الإيمان هو تصديقٌ
قلبيٌّ بأمر. والمراد من القلب هنا هو تمام حقيقة الإنسان، وتعدّ
من شؤونه الإرادة والعقل والخيال وسائر قوى الإنسان. ومن هنا
فإنّ المراد من التصديق القلبيّ بأمر هو قبول ذلك الأمر بكلّ
وجود الإنسان وتمام شؤونه. وذلك الأمر الذي نعبر عنه بأنّه متعلّق
الإيمان قد يكون أمراً يقينياً وحقيقياً، وقد يكون أمراً وهمياً
وخيالياً، وقد يكون أمراً إيجابياً أو سلبياً، بل قد يكون مردّداً بين
السلب والإيجاب، واليقين بالمتعلّق أيضاً يمكن أن يكون حاصلًا
عن دراسات علمية، أو تأمّلات عقلية، أو مشاهدات شهودية.
وعليه فإنّ القبول بوجود الحقيقة المتعالية، أو إنكار هذه الحقيقة،
أو التشكيك في وجودها، سيكون أيضاً نوعاً من الإيمان والاعتقاد؛
لذلك قلّمّا يمكن العثور على شخص خالٍ عن أيّ نوع من الاعتقاد،
وعن منهج حياة قائمة على ذلك الاعتقاد. وفي الثقافة القرآنية أيضاً
نجد التعبير بالإيمان مستعملاً في الإيمان بالطاغوت والباطل،

كما هو مستعملٌ في الإيمان بالحقِّ [سورة النساء: 51؛ سورة آل عمران: 114]، وكذلك كما تمَّ التعبير عن مجموعة الاعتقادات الصحيحة بأنها دين، وكذلك تمَّ التعبير بالدين عن مجموعة الاعتقادات الباطلة وغير الصحيحة [سورة الكافرون: 6]. وبهذا البيان تكون حقيقة الإيمان أي التصديق القلبي شاملة للإيمان بالأمور الحقيقية والوهمية، وكلِّ نوع تفسيرٍ بيولوجي أو نفسي أو حتى فلسفي لحقيقة الإيمان لا يمكنه إثبات أو نفي صدق متعلق الإيمان.

وأما الملاحظة الثالثة التي يمكن طرحها في التفسير الديني لحقيقة الإيمان هي أنّ الإيمان الديني ليس بالضرورة سذاجة منقادة، أو ضرباً من التقليد الوهمي الخيالي. ولا ريب أنّ العلميين أنفسهم يقبلون أيضاً أنّ هناك أموراً حقيقية يعدّ الاعتقاد بها اعتقاداً صادقاً وصحيحاً. والإشكال المبنائي للعلميين هو أنّهم يفترضون حصر تلك الأمور الحقيقية بالأمور الحاصلة عن طريق التجربة الحسّية، ويحرمون أنفسهم من المعارف الحاصلة عن طريق المعارف العقلية. وبهذا البيان من المعقول جداً أن يعتقد الإنسان بأمر حقيقي اعتقاداً يقينياً ناشئاً عن العلم أو العقل أو الشهود، دون الابتلاء بالسذاجة المنقادة، وأن يعمل بمقتضى ذلك الاعتقاد أيضاً، وفي هذه الصورة إذا كانت هذه الاقتضاءات العملية تشمل أتباع الأشخاص ذوي الاختصاص في كلّ مجال، فلن يكون تقليداً ساذجاً، بل حتى لو أُطلق اسم التقليد عليه فلا ضير فيه لأنّه ناشئٌ عن أساس عقلي، وقائم عن أرضية عقلائية.

وكما قلنا في التفسير الديني، فإنّ الإيمان ينقسم إلى الإيمان الصحيح وغير الصحيح، كما أنّ الدين أيضًا يُقسّم إلى حق وباطل. وفي اصطلاح آخر يعدّ الإيمان بالأمر غير الصحيحة كفرًا، ويطلق على التدين بأمر باطلٍ عنوان "اللا دينية". واستنادًا لهذا البيان، فإنّه في المورد الذي يكون متعلّق الإيمان أمرًا حقيقيًّا، سيكون عندنا إيمان صحيح، وفي المورد الذي يكون متعلّقه أمرًا وهميًا وخياليًّا، سنواجه إيمانًا غير صحيح. وعليه لا يمكن الوصول إلى تحليل الإيمان الحقيقي والدين الحقّ من خلال تحليل الإيمان غير الصحيح والدين الباطل وتفسيرهما. وكذلك يرى الفهم الديني أنّ الحقيقة واحدة لكتّها ذات مراتب، ومن هنا يكون الإيمان ذا مراتب أيضًا. والإيمان ذو المراتب بمعنى أنّ الوصول إلى المراتب الأعلى لا يتيسّر دون المرور بالمراتب الأدنى؛ لأنّ الوصول إلى الحقيقة الأعلى لا يمكن تحقّقه دون إدراك المراتب الأدنى من الحقيقة. وهذا الأمر شبيه بمن يريد أن يبدأ بدراسة علم الأحياء أو الفيزياء من مراحلها العليا، دون أن يدرس سائر المراحل السابقة عليها، ويقبل أو ينكر مسائل علم الأحياء أو الفيزياء.

يرى هذا التفسير أنّ طريق الدخول إلى الإيمان الديني يكون عبر القبول القلبي للمعارف التي وصل إليها الإنسان بحكم الفطرة أو البداهة العقلية. وبما أنّ القبول القلبي لأمر ما، يكون قبولًا له بشؤون وجود الإنسان كلّها، فمن الطبيعي أن يكون هذا القبول مصحوبًا بلوازم عملية، فيلتزم الشخص المُعتقد باللوازم

العملية لتلك المعارف. وعلى هذا الأساس تكون المعرفة الفطرية هي أوّل متعلّق للإيمان الديني الفطري، مع أنّ الإنسان بحكم امتلاكه للإرادة يمكنه تجاهل هذه المعرفة الفطرية وعدم التسليم لها. ثمّ إنّ التصديق القلبي والمعرفة الفطرية والتسليم لها، يخلق مزاجاً معنوياً يصبح مادّة ثانويةً لتحقيق المعرفة الأسمى المرتبطة بسعادة الإنسان. والتسليم قبّال مثل هذه المعرفة يمنح المزاج المعنوي قابلية الوصول إلى مراتب معرفية أسمى، ويؤدّي إلى تحقّق الإيمان. وبناءً عليه فإنّ المعرفة العقلية للحقائق الأسمى والراتب الأعلى من عالم المادّة، أو العلاقات المعنوية الحاكمة على عالم المادّة، والتي يمكن أن تُطلق عليها تسمية المعارف المؤثّرة في سعادة الإنسان، قائمة على سلوك المسير الإيماني، وما لم يتحقّق الالتزام العلمي والعملية بمقتضى المعارف السابقة المترتّبة إلى المرتبة الفطرية، ولم يتّجه مزاج الإنسان المعنوي نحو الاعتدال، فلن تؤدّي الجهود العقلية والعملية إلى الوصول إلى معرفة الواقع. وبحسب هذه الرؤية فإنّ العالم الذي اكتفى بعقله أو علمه، وفي مسيره من مرتبة الفطرة لم يوائم بين الإيمان والعقلانية، ويتعبّر آخر لم يستعن بهداية العقل المرشدة إلى أنّه يجب أن تصاحب العقلانية تنقية القلب، ولم يكن سلوكه للدرب سلوكاً إيمانياً، فإنّه صاحب عقل مشوب بالوهم، وهو مبتلّى بالنقص في إدراك الحقائق السامية المرتبطة بسعادة الإنسان. ومثل هذا العاقل المُراقب لم يستطع تنقية مزاجه المعنوي من غلبه الوهم والخيال، ومن هنا فإنّه

يُدخل الوهم في مقدّماته والتصوّر الذي لديه للحدّ الأصغر والأكبر والأوسط، وكذلك في كيفية ترتيب المقدمات، ومن هنالـن يصل إلى نتائج تامّة.

وعليه فإنّ الإيمان الديني بمتعلق معرفي والالتزام بلوازمه العلمية يودّي إلى هداية قوّة المعرفة والتنقية من الوهم والخيال، وهذا الأمر يمهّد لفتح الطريق أمام المعرفة الصحيحة في المراحل الأعلى. وفي ضوء هذه الرؤية فإنّ الإيمان والتعقّل بمعناهما العامّ يتقدّمان إلى الأمام في حالة من التفاعل المتبادل. وتبدأ مصاحبة العقل والإيمان من مرتبة الفطرة، وتستمرّ إلى أعلى المراتب الإيمانية والعقلية. وفي هذا المضمار إذا انفصل الإيمان عن التعقّل سوف ينتهي إلى الكفر، وإذا كان التعقّل فاقداً للإيمان، يقع في الخطأ.

النتيجة

لا ريب أن الإنسان له بعد مادّي يمثّله الجسم المادّي الفيزيقي، ومن جهة هذا البعد المادّي يتّصف بالأحكام المادّية ويتأثر بالموجودات المادّية، ويمكن دراسته بالمنهج الحسيّ التجريبي. إنّ العلم التجريبي بمقتضى منهجه التجريبي ومن جهة النطاق الذي يشملته يركّز في بحوث معرفة الإنسان على الجسم المادّي، ويتصدّى لوصف خصائصه، ولا يتعرّض نفيًا ولا إثباتًا لنطاقات غير تجريبية. لكنّ بعض المفكرين تحطّوا الحدود في الاستفادة من المنهج التجريبي ليجعلوه نوعًا من الوجودية (الأنطولوجية) التجريبية، وآمنوا بميتافيزيقيا ينحصر العالم فيها بالموجودات التي يمكن إدراكها بالحس والتجربة فقط. وهذه الميتافيزيقيا تقدّم نفسها أحيانًا على أنها علم، ويُدعى المتخصّص فيها عالمًا (Scientist)، بينما نحن نواجه هنا نوعًا من الفلسفة والميتافيزيقيا افترضت انحصار الموجودات بالموجودات المادّية دون أيّ دليل علمي. إنّ هذه الميتافيزيقيا العلموية تقدّم تفسيرًا علمويًا للإيمان الديني والتجارب الدينية. وفي هذه التفسيرات يُحتزل الاعتقاد والتجربة الدينية إلى مجرّد ظواهر طبيعية، لا يمكن تفسيرها سوى في ضوء أصول علم الأحياء، وعلم الأعصاب أو علم النفس التطوّري، ولا حاجة إلى القبول بوجود مرتبة أعمق في الإنسان. لكن ينبغي الالتفات إلى أنّ هذه التفسيرات العلموية لم تنجح في توفير المعايير المقبولة علميًا، وواجهت إشكالات عديدة.

وفي النقطة المقابلة للتفسير العلمي، يقف التفسير الديني، وقد تبنت فيه الحكماء الإلهيون أنّ للدين حقيقةً نفس أمرية، دون أن ينكروا دور التجربة بوصفها منهجاً لمعرفة المرتبة المادية في الإنسان وخصائص بُعده الفيزيقي، ولم يقبلوا النتائج الوجودية التي انتهى إليها العلميون، كما أنهم تعاطوا مع حصر الوجود بالمادة والماديات على أنه مجرد افتراض بلا دليل. وبناءً على التفسير الديني لا ينشأ الإيمان الديني عن الجينات فقط، وليس هو نتيجة للمؤثرات أو المشيرات العصبية، وليس نتيجة للخوف أو الجهل، ولا نتاجاً جانبياً للتطور، وإنما الإيمان الديني في مجال الدين الحقّ، هو اعتقادات قائمة على معرفة الحقيقة ومطابقة للواقع. ورغم إمكانية وجود أنواع من الإيمان غير حقيقية وقائمة على الجهل أو الخوف والخيال، لكن مع ذلك يمكن الاعتقاد بحقيقةٍ هي الواقع عينه، والعمل على أساسها.

قائمة المصادر

1. جعفری، محمد تقی، فلسفه دین، تدوین عبد الله نصری، تهران، موسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، 8731 ش.
2. جوادی آملی، عبد الله، دین شناسی، قم، اسراء، 1831 ش.
3. خاتمی، محمود، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه، 2831 ش.
4. دورکیم، امیل، صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، تهران، نشر مرکز، 3831 ش.
5. الرازي، نجم الدين، مرصاد العباد، تهران، 2231 ش.
6. ربانی گلپایگانی، علی، تعریف دین از نگاه دین شناسان اسلامی، کلام اسلامی، شماره 85، 5831 ش.
7. سنایی، علی، تحلیل فلسفی دیدگاه نیوبرگ در الهیات اعصاب (الگوی برای رابطه علم و دین)، پژوهشهای علم و دین، سال هفتم، پاییز و زمستان 5931 ش.
8. شیروانی، علی، مباحثی در کلام جدید، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، 1931 ش.
9. الطباطبائي، محمدحسین، المیزان في تفسير القرآن، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، 7141 هـ.
10. فروغی، محمد علی، سیر حکمت در اروپا، تصحیح امیر جلال الدین اعلم، تهران، البرز، 5731 ش.

11. المجلسي، محمد باقر، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، بيروت، 3041 هـ.
12. مصباح يزدي، محمدتقي، رابطته علم و دين، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمينی، 2931 ش.
13. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، تهران، صدر، چاپ 81، 6931 ش.
14. نبویان، محمود، علم‌گرایی، نشریه رواق اندیشه، شماره 81، 2831 ش.
15. یوسفیان، حسن، کلام جدید، تهران، سمت، 0931 ش.
16. Austin, James H. 1998. Zen and the Brain: Toward an Understanding of Meditation and Consciousness. Cambridge, MA: MIT Press.
17. Beauregard, Mario and Denyse O'Leary. 2007. The Spiritual Brain: A Neuroscientist's Case for the Existence of the Soul. New York: HarperCollins.
18. Dawkins, Richard, 2006, The God Delusion, Bantam Press.
19. Dennett, Daniel Clement. 2006, Breaking the spell: religion as a natural phenomenon, Viking Penguin.
20. Fales, Evan. 1996a. "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part I: To Case of St. Teresa." Religious Studies 32 (June): 143-63.
21. Fales, Evan. 1996b. "Scientific Explanations of Mystical Experiences, Part II: To Challenge of Theism." Religious Studies 32 (September): 297-313.
22. Russell, Bertrand. 1997 [1935]. "Mysticism." In his Religion and Science, ed. Michael Ruse, pp. 171-89. New York: Oxford Univ. Press.
23. Greyson, Bruce. 2014. "Congruence Between Near-Death and Mystical

- Experience.” *International Journal for Psychology of Religion* 24: 298–314.
24. Granqvist, Pehr, et al. 2005. “Sensed Presence and Mystical Experiences Are Predicted by Suggestibility, Not by the Application of Transcranial Weak Complex Magnetic Fields.” *Neuroscience Letters* 379 (April 29): 1–6.
 25. Hood, Ralph W., Jr. 1995. “The Facilitation of Religious Experience.” In Ralph W. Hood, Jr., ed., *The Handbook of Religious Experience*, pp. 568–97. Birmingham, AL: Religious Education Press.
 26. Hood, Ralph W., Jr. 2005. “Mystical, Spiritual, and Religious Experiences.” In Raymond F. Paloutzian and Crystal L. Park, eds., *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, pp. 348–64. New York: Guilford Press.
 27. Horgan, John. 2003. *Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality*. Boston/New York: Houghton Mifflin.
 28. James, William. 1958 [1902]. *The Varieties of Religious Experience: A Study of Human Nature*. New York: New American Library
 29. Jones, Richard H. 2013. *Analysis and the Fullness of Reality: An Introduction to Reductionism & Emergence*. New York: Jackson Square Books/Createspace.
 30. Jones, Richard H. 2016. *Philosophy of mysticism: raids on the ineffable*, State University of New York Press.
 31. Newberg, Andrew, Eugene d’Aquili, and Vince Rause. 2002. *Why God*

- Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books.
32. Newberg, Andrew, Eugene d'Aquili, and Vince Rause. 2002. Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief. New York: Ballantine Books.
33. Persinger, Michael A. 1987. Neuropsychological Bases of God Beliefs. New York: Praeger.
34. Ramachandran, V. S., and Sandra Blakeslee. 1998. Phantoms of the Brain: Probing the Mysteries of the Mind. New York: William Morrow.
35. Russell, Bertrand, 1975, Why am I not a Christian? London: George Allen & Unwin Ltd.
36. Smith, Huston. 2000. Cleansing the Doors of Perception: The Religious Significance of Entheogenic Plants and Chemicals. New York: Penguin Putnam.

إطّلافة على أزمة العقل بين الإسلام والحدائفة

سید روح الله الموسوی*

الخلاصة

لقد أثار التطور والازدهار الذي أحدثته القوانين والمقررات التي سنتها وشرعتها العقل الحدائفي الغربي العديد من الشبهات والإشكاليات، بحيث غدا التمسك بالدين الحق والوحي الإلهي - الذي كان مرجعاً للتشريع والتقنين منذ ألف سنة - في ضوء التعقيدات والتحديات التي يواجهها إنسان العصر؛ هجرًا للعقلانية، لا سيما العقلانية الحدائية. وعلى هذا الأساس فقد سلّطت هذه الورقة بمنهج تحليلي - نقدي الضوء على هذه الشبهة، من خلال التطرق إلى العقل الحدائي وأثاره وتبعاته، ومقارنته مع العقلانية الإسلامية وما تزخر به من مكانة ومميزات وأبعاد تكشف عن زيف ما يثار حول التمسك بالوحي من شبهات. فعلى ما وصلنا إليه من نتيجة في هذا المقال، فإنّ العقل الحدائي لم يسلم من إشكالات جدية ووجهت إليه من جانب أتباعه الحداثويين الغربيين أنفسهم ممن تنازل عنه واتبع عقلانية أخرى. كما أنّ العقلانية الإسلامية عمومًا لا تعارض النتائج والآثار المترتبة على العقلانية الحدائية بعد أن تنقح مشاكلها المعرفية والعملية.

الكلمات المفتاحية: العقلانية الإسلامية، العقلانية الحدائية، العقل، الوحي، الحدائفة.

(1) روح الله الموسوي، إيران، دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة طهران.

Email: s.r.moosavi@ut.ac.ir

A look at the crisis of reason between Islam and modernityRouhollah Mousavi⁽¹⁾**Abstract**

The development and prosperity brought about by the laws and decisions legislated by the Western modernist mind have brought about many misconceptions and problems. Under the complexities and challenges faced by modern man, adhering to true religion and divine revelation – which had been the authority of legislation and codification for a thousand years – has led to abandonment of rationalism, especially modernist rationalism. On this basis, this paper, using an analytical-critical approach, sheds light on this misconception by addressing the modern mind with its implications and consequences. A comparison is also made with Islamic rationalism in its high position, characteristics and dimensions that uncover the falsehood being fabricated against the adherence to the divine revelation. Among the results we have reached in this article, the modernist mind has been plagued by serious problems caused by its own Western modernist followers themselves who had sought another form of rationality. Moreover, Islamic rationalism, in general, does not oppose the consequences of modernist rationalism after revising its epistemological and practical problems.

Keywords: Islamic rationalism, modernist rationalism, reason, revelation, modernity.

(1) PhD in Islamic Philosophy and Theology, University of Tehran, Iran.

Email: s.r.moosavi@ut.ac.ir.

المقدمة

شاعت في الآونة الأخيرة مجموعة من المفردات المثيرة للاهتمام عند كثيرٍ من أصحاب الفكر - أو من يدعون ذلك - كمفردة العقل أو العقلانية وأقسامها التي راجت في مختلف المحافل والفعاليات العلميّة والمعرفيّة، وكان أن اصطبغت مفردة العقل بأشكالٍ وألوانٍ مختلفة كالعقل المتأفيريقيّ والعقل التجريبيّ، والعقل الدينيّ والعقل الفلسفيّ، والعقل الشرقيّ والعقل الغربيّ، والعقل الحداثيّ والعقل ما بعد الحداثيّ، والعقل الإسلاميّ والعقل المسيحيّ، وغير ذلك.

إنّ إطلالة سريعة على هذا الواقع وما يُطرح فيه من إشكاليّات مختلفة، تكشف عن مدى تغلغل الحداثة وما بعد الحداثة الناتجة عن نمط معيّنٍ من العقلانية يُسمّى بالعقلانية الحداثيّة، التي سيطرت على أغلب الأبعاد الحياتيّة للإنسان ممّا يقتضي جعلها في أعلى سلّم أولويّات البحث والتحقيق. فقد أثار نفوذ الحداثة التي شكّلت معالم الحضارة الغربيّة بمختلف مظاهرها الفلسفيّة والعلميّة والثقافيّة و... في العالم الإسلاميّ مجموعة من التساؤلات والتحدّيات الكبرى أمام العلماء والمفكرين الذين كانوا يعتمدون نمطًا آخر للعقلانية يُسمّى العقلانية الإسلاميّة.

لا شكّ أنّ إطلالة سريعة على الواقع الغربيّ ستكشف عن مدى التطوّر والازدهار الذي أحدثته القوانين والمقرّرات التي سنّها

وشرّعها العقل الحدائي في مختلف مناحي الحياة البشريّة، عظيمة كانت أم هيّنة، بل بلغ الأمر أن وُضعت قوانين لكرة القدم، وفي قبال ذلك لا نجد لمثل هذه القوانين نظيرًا في الإسلام وتعاليمه التي شرّعت قبل ألف سنة.

من هنا قد يتبادر إلى الذهن أن التمسك بتعاليم الإسلام المنبثقة عن النصوص الدينيّة - القرآن والروايات الإسلاميّة - يعني التخلي عن العقلانيّة، لا سيّما العقلانيّة الحدائيّة؛ باعتبار العقل الحدائي مفتاحًا لحلّ كلّ الأزمت والمشاكل التي تعاني منها البشريّة، وهو الوحيد الذي بإمكانه ضمان سعادة الإنسان والمجتمع. وفي المقابل فإنّ النصوص الدينيّة والقرآن الذي عُدّ مرجعًا في التشريع والتقنين قبل ألف سنة لا يواكب مقتضيات الزمان والمكان، خاصّةً مع التعقيدات والتحدّيات التي يواجهها إنسان العصر.

تبدو هذه المسألة مفارقةً تبعث على الحيرة، إذ كيف يمكن الجمع بين التمسك بالإسلام وتعاليمه من جهة والاستفادة من العقل الحدائي من جهة ثانية؟ فهل يعني ذلك أن الاعتماد على العقل الحدائي نبذ للتعاليم الإسلاميّة؟ وهل يعني التمسك بالتعاليم الإسلاميّة هجرًا للعقل الحدائي؟ وكيف يمكننا تكوين رؤية صحيحة عن العلاقة بين الأمرين؟

تحاول هذه الورقة بمنهج تحليلي - نقدي إثارة هذه المسألة،

من خلال ذكر مختلف الأبعاد التي قد أُغفلت أو تمّ طمسها نتيجة حجم الشبهات التي تراكمت عليها.

1- المفاهيم

أ. العقلانية الحدائفة

إنّ الحدائفة هي عنوان لتيّار فكري وثقافي ظهر في الغرب بعد عصر النهضة، لا سيّما القرن السابع عشر فما بعد، حيث رافقته تغييرات هائلة وتجديدات في مختلف مناحي الحياة الفكرية والثقافية والصناعية والاقتصادية والاجتماعية. تتمثل العقلانية القائمة بذاتها جوهر الحدائفة، وهي عقلانية تؤكّد على العقل البشري؛ باعتباره المنبع الوحيد لبلوغ المعرفة المبرّرة، مقابل الوحي والتعاليم الدينية التي يتمّ وضعها جانباً؛ لأنّها تُعدّ مصداقاً من مصاديق القضايا الميتافيزيقية، ولا يستطيع العقل الحدائيّ استيعابها؛ باعتباره عقلاً تجريبياً يؤمن بالتجربة دون غيرها. بل ذهب بعض الحدائيين المتشدّدين من أتباع المدرسة الوضعية المنطقية إلى القول بخلوّ القضايا الميتافيزيقية التي تحكي عن الأمور الغيبية غير المادية وحتىّ القضايا العقلية غير التجريبية عن المعنى [Ayer, Logical Positivism, p. 61]. ومن هنا فإنّ العقل التجريبيّ يمثّل روح العقل الحدائيّ. يعتقد الحدائيون بقدرة العقل الإنسانيّ على إدارة شؤون الحياة كافّة دون أن يحتاج إلى غيره [باربور، علم ودين، ص 78]. وعلاوة على ذلك، يرتقي الإنسان

حسب العقل الحدائيّ إلى مرتبة محور العالم والوجود، وبتعبير لوديفغ فويرباخ (Ludwig Feuerbach): "أصبح الإنسان إله ذاته" [Devies, Humanism, p. 37]. لقد أصبحت اهتمامات الإنسان وحاجاته وفق هذه النظرة - القبلة التي تولّي الإنسانية وجهها نحوها، وتركز إليها بدلاً عن البحث في معرفة حقيقة الوجود، وحتى ماهية الإنسان وحياته، وقد بلغ الأمر إلى إعلان دينٍ جديدٍ يعرف بمذهب الإنسان أو الأنسنة (Humanism)⁽¹⁾. وعضواً عن أن يرفع رأسه إلى السماء، عليه أن ينكس رأسه ويهتم بإدارة شؤون الحياة الدنيا بأفضل الأساليب التي يبتكرها الإنسان بنفسه. وعلى هذا الأساس اهتمّ العقل الحدائيّ بالبعد الذرائعيّ والأدائيّ، وهو عقلٌ يتحرّك نحو غايته بمنهجيةٍ تخضع للتقييم والمحاسبة.

ب - العقلانيّة الإسلاميّة

إنّ العقلانيّة الإسلاميّة فليست بدعاً من المدارس الفكرية، بل هي الخطّ الفكريّ الذي كان الأنبياء أنفسهم - وهم المعلّمون الصادقون للبشر - يدعون إليه على مرّ التاريخ، إذ ظهرت بأجلى صورها وأتمّها في منهج الرسول الأعظم والنبيّ الخاتم ﷺ ثمّ الأئمة من أهل بيته من بعده، ثمّ ورثها العلماء على قدر طاقتهم وقدراتهم لمعرفة الأمور.

(1) صرح القائلون بالأنسنة في بيانهم الرسميّ الأول بأنّ الأنسنة هي دينٌ جديدٌ، فعرف هذا النوع من الأنسنة بالأنسنة الدينية (Religious Humanism)، ولكنهم تنازلوا عن هذا الادّعاء فيما بعد.

فإذا كانت الحدائفة تعتمد على العقل القائم بالذات، فإنّ العقلانيّة الإسلاميّة ترتكز على ما يسمّيه بعضهم بالعقل المستقلّ الذي يعتمد على بدهيّات العقل النظريّ في الحقل النظريّ، وعلى بدهيّات العقل العمليّ في المجال العمليّ [خسروپناه، جريان شناسى فكري ايران معاصر، ص 33]، وهذا النوع من العقل حجّيته ذاتيّة [جوادى آملی، انتظار بشر از دين، ص 108 و109]، فالعقل في الدائرة الإسلاميّة مستقل في تشخيص الدين الصحيح قبل الورد إلى مجاله، وبعد القبول العقلانيّ والإثبات البرهانيّ على صحّة الدين يستقل العقل هنا أيضاً في الحكم بلزوم الاستنارة به ومنه.

[خسروپناه، جريان شناسى فكري ايران معاصر، ص 33]

ووفق هذا المنهج العقلانيّ فإنّنا نقوم في الوهلة الأولى بمحاولة رسم صورة مفهوميّة عن أسس الدين؛ لنكوّن تصوّراً عقلائيّاً شاملاً عنه. وإذا كانت هذه الصورة تمتلك المقوّمات العقلانيّة وفق معايير التقييم الحقّة، فإنّنا نفتح - في المرحلة الثانية - الأبواب على مصراعها أمام الدين، ونجعل الوحي مصدرّاً من مصادر المعرفة إلى جانب العقل. ومن جانبٍ آخر، يحكم العقل على نفسه بالحدوديّة وبعجزه عن إصدار الحكم في كلّ موردٍ من الأمور الجزئيّة، مع أنّه حكم بحقانيّة الدين وصدقّه، فيستقلّ في الحكم بلزوم تبعيّة الوحي والانقياد له فيما ليس للعقل حكم فيه.

إنّ العقلانيّة الإسلاميّة المستقلّة مبتنية على الفطرة، فلا تخرج عن إطارها أبداً، سواء في إصدار حكمٍ من الأحكام، أو في التمييز بين الحقّ والباطل بميزان العلم واليقين. وبناءً على هذا تعتمد هذه

العقلانية على القضايا المتأيزيقية اليقينية، كما أنها تؤمن بالتجربة إن لم تخرج عن نطاقها، وكل منبع من منابع المعرفة ينال حقه ضمنها. تؤمن العقلانية الإسلامية - في البعد المعرفي - بالواقعية، أي بوجود عالم مستقل عن ذهن الإنسان، وبقدرة الإنسان على إدراكه.

[المصدر السابق، ص 31]

وتتمتع - في البعد المنهجي - بالعمق والنظرة الشاملة إلى الحياة الدنيا مبتعدة عن النظرة السطحية والقشرية إلى الأمور، كما أنها تتخذ منهج الاجتهاد في فهم الدين وتجتنب التحجر والالتقاط.

[المصدر السابق، ص 42 و43]

غير أن الإشكالية المهمة التي ينبغي تسليط الضوء عليها هي موقف العقلانية الإسلامية من مكامن الضعف والقوة التي تتميز بها العقلانية الحديثة كما يطرحها بعض أتباعها والمتأثرون بها ممن يريدون توظيفها بكل حيثياتها وأبعادها في فضاء الفكر الإسلامي.

2- العقل والحداثة

هل تمكنت الحداثة حقاً من تحقيق الآمال البشرية بإضافتها هالة كبيرة على العقل؟ وهل أجابت عن كل الإشكاليات التي كان الإنسان يسعى وراء حلها، وهل رسمت للإنسان في مختلف أبعاده طريق السعادة؟ هل بلسمت جراح الإنسان وكففت دموعه

وعالجت آلامه من خلال تكريسها للعقل الحداثي؟ أم أنّها زادت الطين بلةً حينما أصبحت هي نفسها عائقًا يولد الأزمات وحجر عثرة يعيق الإنسان أمام كلّ حركة نحو الكمال الحقيقي؟

لقد انتهى الأمر بالعقل الذي ادّعتة الحداثة وجعلته محور العالم والوجود إلى عدّة مآلاتٍ، منها:

أ. فشل العقل الحداثي في ضمان سعادة الإنسان

يبدو أنّ ادّعاء العقل الحداثي بأنّه العقل الحقيقي + والأصيل الذي يستطيع أن يحل مشاكل البشريّة ويضمن سعادتها ليس وليد اللحظة، بل تردّد كثيرًا على لسان الحداثيين، خاصّة بعدما طرحوا مشاريعهم محدّدة عن طريق الاعتماد المفرط على العقل القائم بالذات، غير المبالي بالدين؛ لتحقيق السعادة للإنسان.

[Duignan, postmodernism, Britannica encyclopedia]

لكن مع مُضيّ الزمان بدأت التوقّعات تتراجع إلى السواء؛ خصوصًا حينما لاحت نقائص العقل الحداثي، وأخذت تتوضّح تدريجيًّا مع نهايات القرن التاسع عشر الميلاديّ، إلى درجة أنّها أصبحت تتآكل من الداخل. فقد تبين مع مرور الوقت بطلان المبادئ المعرفيّة للحداثة، فانهارت أسسها نتيجة ما كانت تحمله من مبادئ وبذورٍ لفناءها في ذاتها؛ لأنّها قامت على قضيّة وهي أنّ «المعرفة المعتمدة هي التي تكون قائمةً على التجربة والحسّ»، لكنّ هذه القضيّة نفسها لا هي بينة ولا مبيّنة، بمعنى أنّها ليست من

البدهيّات فيقبلها العقل مباشرة، ولا هي خضعت للتجربة والحسّ، بل هي مجرد افتراضٍ معرفي لم يُحصل عليه بالحسّ والتجربة البتّة؛ ولذلك تُبطل نفسها.

أحدثت السمة البارزة للعقلانيّة الحدائيّة - قصر المعرفة المعتبرة على الحسّ والتجربة - الكثير من المضلات والعوائق أمام الإنسان الحدائيّ، فتولّدت عنها مشكلات معرفيّة من قبيل النسبيّة، والحيرة والشكّ الكميّة المعاصرة، والوضعيّة الإفراطيّة، والافتقار إلى رؤية كونيّة صحيحة ومعتمّقة ومطلقة وثابتة، والعجز عن الإجابة عن الأسئلة الأساسيّة للإنسان، وتقدّم العلم التجريبيّ على العقل، وعبادة الطبيعة، والخضوع المطلق للنظريّات العلميّة، مع أنّها سريعة التبدّل نتيجة تغيّر الفرضيّات العلميّة، ومشروطيّة العلم والمعرفة البشريّة، ورفع قيم القداسة والتقدّيس، وحرمان الإنسان من سائر منابع المعرفة مثل الوحي، بل الوقوع في محاربتة، وغير ذلك.

وعلاوةً لما سبق، أدّى الاهتمام المفرط بالعقل الذرائعيّ البراغماتي⁽¹⁾ إلى إهمال البعد القيميّ الذي يُضفي على الحياة قيمًا أخلاقيّةً وغاياتٍ لا نهائيّة، وفتح المجال أمام السياسيّين وعلماء الاجتماع والاقتصاد؛ كي ينظروا بعينٍ ذرائعيّة إلى العلم والسياسة

(1) الرؤية الذرائعيّة أو العقلانيّة البراغماتيّة هي رؤية معرفيّة تفسّر صدق القضيّة وحقيقتها بمعيّار فائدتها وتأثيرها العمليّ على الحياة الإنسانيّة، وليس بمعيّار مطابقتها للواقع.

والدين وحقوق الإنسان والفنّ، بل تجاوزوا حدودهم حين قاموا بدور الفلاسفة في تفسير الوجود والإنسان، وعرفوهما بصورة تتناغم مع مقاصدهم وغاياتهم، حيث نتجت عنه صورة مشوّهة وناقصة عن الوجود والحياة والإنسان، وذلك حين حصروا الوجود في هذا الوجود المادي، وقصروا الحياة على هذه الحياة الدنيويّة، وحطّوا من مقام الإنسان إلى مستوًى دنيء، بحيث تعاملوا معه كشيء ذي أصل حيواني. فإذا كانت الفلسفة خادمةً للكنيسة في القرون الوسطى، فإنّ العقل الحداثي قد توجّج العلم على رأس القدرة، وجعله نديمًا لأصحاب المال والمقام، وبهذا أنجّد الإنسان من السقوط في مأزق كنيسة القرون الوسطى؛ ليلقيه في بحرٍ من الظلمات. إنّ الهوس بالربح الأكبر، والرغبات المزيّفة، وطغيان الإنتاج والاستهلاك العشوائي، والنزعة الكائنيّة، وسيطرة لغة الكميّة والتقنيّة، والبيروقراطية، وأصالة القدرة واللذة، وتهديد الفضاء البيئيّ وتلويثه، واستغلال الدول والأفراد بلا حدودٍ، والاستعمار العالميّ، والإباحيّة ونبد القيم، والحريّات المزيّفة، والاستبداد والدكتاتوريّة الحديثة، وتضييق دائرة الفكر والاختيار الإنسانيّ إلى ما تملّيه التقنيّة والعقلانيّة الذرائعيّة، خلافًا للحريّة التي تدّعيها، والتسلّط وسلب إرادة الإنسان كلّها - وغيرها - ثمرات ونتائج لهذا الاهتمام المفرط بهذا البعد من العقلانيّة.

أمّا بالنسبة إلى النزعة الإنسانيّة للحادثة أو ما يُعرف بالأنسنة

فنعقد أنّ العقل الحدائي ينظر إلى الإنسان بنوعٍ من السطحية والقشريّة، بل يقتصر اهتمامه على الأبعاد الماديّة للإنسان محاولاً تنميتها وتطويرها، مهملاً بذلك التنمية والرقى الوجودي للإنسان وتساميه الروحي. إنّ معرفة الطبيعة من أجل استغلالها والتحكّم بقوانينها هي أولويّة للعقل الحدائي قبل معرفة النفس الإنسانيّة والسيطرة عليها. لقد أفرز هذا التعاطي مع الإنسان معضلات كثيرة من قبيل تشييء الإنسان، والاعتراب، وأزمة الهويّة، والعدميّة (Nihilism)، والاكئاب، والإنسان ذي البعد الواحد، والتناقض بين القول بحيوانيّة الإنسان والقول بلوهيّته، والأزمة المعنويّة، والفراغ الأخلاقي، وانحطاط كرامة الإنسان، وتفكّك بنيان الأسرة، والفردانيّة وغيرها⁽¹⁾.

وملخص الكلام أنّ العقل الحدائي مع كلّ مكتسباته التقنية والعلمية ورّط الغرب في الجهل العلمي والجهل العملي، فالجهل العلمي بمعنى أنّه لا يدري ما هو الحقّ وما هو الباطل، والجهل العملي بمعنى أنّه لا يدري إلى أين عليه أن يسلك. [جوادّي آملي، محاضراته في

مؤسّسة إسرائ، 2016/1/28]

(1) للمزيد من المعلومات في نقد العقل الحدائي، راجع:

- a. One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society, by Herbert Marcuse Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, by Max Weber
- b. The Reign of Quantity & the Signs of the Times) Le règne de la quantité et les signes des temps ,(by René Guénon.

يشهد التاريخ البشري بأجمعه أنّ عصر الحداثة وما أفرزه هو أفجع العصور والفترات التي مرّت على البشريّة جمعاء، فالدماء التي سالت والأرواح التي أزهقت أثناء الحربين العالميتين الأولى والثانية وبعدهما - زادت عن المئة مليون قتيلٍ وجريحٍ في أقلّ من 50 سنةً [Hughes, World War II, Britannica encyclopedia] - واستعمار البلدان واستغلالها وقتل مواطنيها ونهب ثرواتها، وغيرها من الأزمات التي ليس لها مثيلٌ في التاريخ، تثبت أنّ العقل الحداثي غير جديرٍ بالثقة والاعتماد، ولا يمكنه ضمان الفلاح والسعادة الإنسانية.

[Webster, Richard A., Colonialism, Britannica encyclopedia]

وبهذا يتّضح أنّ الحداثة سيف ذو حدّين، ومن السذاجة أن نؤمن بالحداثة ونتجاهل بصورة كليّة وعمامة، بل كما يمكننا الانتفاع بالبعد الإيجابي فيها، وعلينا عدم الغفلة عن الأبعاد السلبية فيها.

ب - نقد العقل الحداثي في الغرب

يبدو أنّ بعض المتنوّرين في عالمنا الإسلاميّ أكثر تأثراً بالحداثة وأكثر تبعيّة لها من الغربيين أنفسهم. فبينما تراجع الكثير من المفكرين الغربيين - بعد كوارث الحرب العالمية الثانية - عن أطروحة الحداثة، وصرّحوا بفسلها ونهايتها، وانطلقوا نحو أفقٍ جديدٍ أطلقوا عليه (ما بعد الحداثة)، نجد أنّ متنوّرينا لا زالوا لحدّ الآن ينادون بها ويتشدّقون بالكلمات الرنانة حولها.

فبعدهما لاحظ مفكرو الغرب فشل أطروحة الحداثة وخطأ الاعتماد المفرط على العقلانية الحداثيّة باعتبارها المنهج الوحيد في تأمين سعادة الإنسان، انتقدوها ورفضوها، ومن ثمّ بحثوا عن بدائل لها بين سائر النظم الفكرية الأخرى، بل وصل الأمر ببعضهم إلى محاربة العقل إلى درجة أنّهم قالوا إنّ العقل والمنطق عدوان ومهدّمان بالذات!

[Duignan, Jacques, Britannica encyclopedia, The entry of: postmodernism]

وفي المقابل دافع بعضهم من أمثال جاك دريدا (Jacques Derrida) عن فكرة "الهمجيّ النبيل" (Noble Savage) وهو مفهوم مثالي للإنسان غير المتحضّر، الذي يرمز إلى الخير الفطري الذي لم يتعرّض للتأثيرات المُفسدة للحضارة الحداثيّة⁽¹⁾.

[The Editors of Encyclopedia Britannica, Britannica encyclopedia, noble-savage]

وأرجع بعضهم - من أمثال ميشل فوكو (Paul-Michel Foucault) - أفضليّة العقلاء على المجانين إلى تسلّط العقلاء وهيمنتهم وليس إلى الأمور الواقعيّة!^[6] [Sim, The Routledge Companion To Postmodernism, p. 6]

3- العقل والدين الحق

هل يحدّ الدين من نطاق العقل أم أنّه يفتح الباب على مصراعيه أمامه؟ ما هو موقع العقل من الدين؟ وما هي المكانة التي يرسمه

(1) www.britannica.com/art/noble-savage

الدين للعقل؟ وما هي المجالات التي يكتسحها العقل من الدين؟ هل هي مجالات هامشيّة وجانبية، أم أنّها تقع في لبّ المنظومة الدينيّة وفي مركزها، أم أنّه يكتسح كلّ المجالات التي بإمكانه ولوجها وإبداء الرأى حولها؟

يتّضح موقع العقل من الدين من خلال ملاحظة الأمور التالية:

أ - العقل في المنظر الدينّي

إنّ العناية بالقرآن الكريم والروايات الدينيّة لا تعني إهمال العلم والعقل، أو عدم الاهتمام بأفكار الآخرين وعلومهم، أو رفض ثمرات العقلانيّة البشريّة، لا سيّما العقلانيّة الحدائيّة بالمرّة. فالقارئ للقرآن يجد فيه تركيزًا كبيرًا على تفعيل العقل ونبذ الأعمال غير العقلانيّة؛ فقد تنوّعت المفردات التي ذُكرت حول العقل في القرآن الكريم، فالعقل، واللبّ، والفؤاد، والقلب، والنهي، والصدر، والروح، والنفس، والذكر، والفكر، والفقّه، والشعور، والبصيرة، والدراية كلّها مفردات ذُكرت بوصفها مرادفات للعقل، بحيث تُشير كل منها - كما يرى بعضهم - إلى بُعدٍ من أبعاد العقل [مكارم شيرازي، پیام قرآن، ج1، ص 139]. وهذه الاستعمالات المختلفة للعقل لا تعبّر عن مرتبة واحدة، بل تُشير إلى اختلافٍ في درجات العقل ومراتبه؛ إذ تبدأ من مرتبة "الشعور" بمعنى الإدراك البسيط للأمور الواضحة

لتصل إلى مرحلة "الفقه"، وهي إدراك الأمور النظرية المنبثقة عن الأمور الواضحة، ثم مرتبة "الفكر" الناظرة إلى تجزئة الحقائق وتحليلها، ثم مرحلة "الذكر"، وفوقها مرحلة "التَّهَيُّ" وهي الإدراك العميق للحقائق، تعلوها مرحلة "البصيرة". [المصدر السابق، ج1، ص 146]

يقول الفيلسوف الفرنسي هنري كوربن (Henry Corbin) حول رؤية القرآن للعقل والعلم: «ليس أحد من أبناء البشر والمناهج الفكرية أكثر دعوة من محمدٍ والقرآن إلى العلم، بحيث تحدّث القرآن في أكثر من تسعمئة وخمسين مرة عن العلم والفكر والعقل» [وجداني، نظريه دانشمندان جهان درباره قرآن و محمد، ص 30]. فالقرآن يذمّ الذين لا يعقلون ويلقّبهم بشرّ الدواب [انظر: سورة الأنفال: 22]، ويصوّر الذين لا يسمعون ولا يعقلون كالأنعام بل أضلّ سبيلاً [انظر: سورة الفرقان: 44]، ويوبّخ الذين يتبعون آباءهم وأسلافهم بصورة عمياء ومن دون تعقل [انظر: سورة البقرة: 170]؛ ولذلك يطلب منّا أئمة ديننا أن ننظر إلى ما قيل لا أن ننظر إلى من قال [التميميّ الأمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 361]. ويقول أمير الحكمة والبيان الإمام عليّ عليه السلام في نهج البلاغة: «الحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَخُذِ الحِكْمَةَ وَلَوْ مِنْ أَهْلِ النَّفَاقِ» [الشريف الرضيّ، نهج البلاغة (تحقيق صبحي الصالح)، ص 481]. وقال الإمام محمد بن علي الجواد عليه السلام: «الحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ، فَاطْلُبُوهَا وَلَوْ عِنْدَ الْمُشْرِكِ، تَكُونُوا أَحَقَّ بِهَا وَأَهْلَهَا» [الطوسيّ، الأمالي، ص 625]. فما أتى به العقل الحدائي أو غيره من الحكمة النافعة والعلم الصحيح

علينا أن نستثمره ونستفيد منه؛ اتّباعاً للقرآن والسنة، فكل ما أنتجه العقل السليم غير المشوب بالأهواء والأوهام فهو إسلام متناغم مع القرآن والسنة. وهذا المعنى نجده كذلك في القاعدة المعروفة في أصول الفقه (كل ما حكم به العقل حكم به الشرع)، وهي المسماة بقاعدة الملازمة. [السبزواري، تهذيب الأصول، ج 2، ص 41]

ب - العقل مصدر في الإسلام

إنّ التوهّم بعدم مدخلية العقل في التشريع الإسلامي، وأنّ النص هو المصدر الوحيد للتشريع توهّم باطل لا أساس له من الصحة؛ إذ ليست النصوص الدينية - أعني القرآن والسنة - هي المصدر الوحيد للتشريع الإسلامي، بل العقل هو مصدر مهم آخر يرجع إليه العلماء إلى جانب القرآن - الذي يؤيّده - ليتمّ استنباط الأحكام الشرعية منه في مختلف حقول الحياة.

يعبّر الفقهاء والأصوليون عن طرق استدلالهم ومصادر استنباطهم الفقهي بالأدلة الأربعة، وهي القرآن والسنة والعقل والإجماع الكاشف عن السنة. [الموسوي الجنوردي، مصادر التشريع عند الإمامية والسنة، ص 7] وهذه الأدلة تشكّل مصدرًا فيّاضًا مرئيًا للتشريع الإسلامي، يواكب مستجدات الحياة ومقتضيات الزمان ويتميّز بالموضوعية. وبيان آخر، تشكّل هذه الأدلة مصادر العقلانية الإسلامية التي تطرّقا إليها في المقدمة بلحاظ معرفي (أبستمولوجي)، حيث ذكرنا ذاتياتها

والدور الذي يلعبه فيها العقل المسمّى بالعقل المستقلّ.

تتميّز العقلانيّة الإسلاميّة بمجموعة معيّنة من الأوصاف والخصائص، فإلى جانب الاعتماد الموضوعي على العقل والتجربة والوحي باعتبارها مصادر ومناهج معرفيّة، فإنّها تهتمّ بكلّ الأبعاد المادّيّة والروحيّة للإنسان، وهذا ما يبعدها عن النظرة أحاديّة الجانب، ويجعلها تتمتّع برؤية جامعة وشاملة إلى المجالات كافة. ومن جهة أخرى، توجد أربعة أنواع للعقل، وتوجد جميعها ضمن العقلانيّة الإسلاميّة بصورة منسجمة وهي: العقل النظري، والعقل التجريبي (قسم من العقل النظري)، والعقل العملي، والعقل التدبيري (قسم من العقل العملي)، وكل منها يلعب دوره في تنظيم شؤون الإنسان وحياته.

إنّ العقلانيّة الإسلاميّة هي عقلانيّة ترنو إلى الحقيقة مهما كانت، وتسلك بذلك المذهب الواقعي للمعرفة، وبهذا تنبذ التحجّر والدوغمائيّة والاستبداد الفكري، وتفتح المجال أمام نتاج الآخرين بلا تقليد أو تبعيّة.

وبالرغم من أنّ العقلانيّة الإسلاميّة تهتمّ بتراث العلماء المسلمين في مختلف العلوم الإنسانيّة والدينيّة، إلا أنّها تعرّضه للنقد والنقاش. وانطلاقاً من هذا الموقف، يشكّل الاعتقاد بالله وتوحيده العقيدة المحوريّة في العقلانيّة الإسلاميّة؛ إذ يمكن في ضوءها معرفة الله

بالعلمين الحضوريّ (المعرفة الفطريّة والميل الى عبادته) والحصولي (بالاستدلال والبراهين المتعدّدة) باعتباره مبدأ الوجود وغايته. كما تؤمن العقلانيّة الإسلاميّة بالمعاد وعالم الآخرة؛ ولذلك تقدّم برنامجًا جامعًا موحّدًا لضمان سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة، تشكّل فيه التقوى والعدالة والنظم محاور رئيسة. وتدعو العقلانيّة الإسلاميّة إلى التطوّر الكوثرّي بدلاً من التوسّع التكاثري، بمعنى أنّها تؤكّد على التطوّر والتوسعة المادية إلى جانب التكامل المعنوي والعدالة.

ج - العقل يحكم على نفسه بالمحدودية

إنّ الابتعاد عن العقلانيّة الدينيّة والرجوع المطلق إلى العقل الحداثي ليس سوى نوع من ذرّ الرماد في العيون؛ لأنّ العقل يدرك الأمور الأخرى، وما دام يدرك الأمور الأخرى فهو يُدرك ذاته بالأوليّة، وبهذا يمكن للعقل أن يُدرك نفسه ويتحدّث عنها. فماذا سيقول العقل عن نفسه؟ هل هو مطلقٌ في إدراكه وأحكامه أو أنّه محدود؟ للعقل البشريّ القدرة على معرفة الكثير من الأحكام الكليّة، غير أنّ هذه القدرة - وإن كانت محدودة أيضًا في مجال الأحكام الكليّة - تبقى محدودة أكثر في نطاق الأمور الجزئيّة.

والعقل محدود عن التحقيق ومطلق في الحكم والتصديق.

[الخراساني، هداية الأمة إلى معارف الأئمة، ص 26]

يُدرك العقل جيّدًا وبصورةٍ قطعيّة أنّه محدود ولا يُدرك الأشياء

كأقّة، بل لا يُدرك جميع أبعاد وجوانب الشيء الواحد؛ إذ لو كان يُدرك جميع الأشياء أو جميع أبعاد الشيء الواحد لم يقع في الخطأ مطلقاً ولم يحتاج إلى التكامل. وعلى هذا الأساس فإنّ توقع الإجابة عن كلّ معضلات الحياة ومسائلها من العقل ليس إلاّ تكليفاً بما لا يُطاق. وفي مجال الدين، يكون العقل تارة "معياراً" بالنسبة إلى الأصول العقلية التي تُثبت الشريعة والدين [جوادى آملی، شریعت در آئینه معرفت، ص 211]، ويكون تارة أخرى "مصباحاً" في فهم الكتاب والسنة واستنباط الأحكام منهما، أو في استنباط الأحكام الشرعية من المستقلات وغير المستقلات العقلية، وهو بهذا يُعدّ منبعاً مستقلاً في عرض الكتاب والسنة [المصدر السابق، 212 و213]، ويكون أخيراً في مورد فهم أسرار الأحكام الشرعية وملاكاتهما "مفتاحاً"؛ لكي يحكم بعدم مخالفة هذه الأحكام للأصول العقلية الكلية؛ والحال أنّه لا يستطيع أن يفهم أسرار الأحكام الشرعية وملاكاتهما لوحده بصورة تفصيلية. نعم، يستطيع أن يفهم خصوصيات الأحكام وتفصيلها بمدد هداية المعصوم وليس بصورة مستقلة. [المصدر السابق، ص 214]

د - مواكبة التشريع الإسلامي للزمان والمكان

يتشَبَّه مدعو الحداثة بالقول إنّ العقلانية الحداثيّة هي عقلانيّة تساير العصر ومتطلّباته، وبالتالي فإنّ أيّ محاولة للتخلّي عنها والرجوع إلى الأزمنة الغابرة القائمة على النصوص والتشريعات السابقة هي عبارة عن تخلف وسير بعكس التيار.

وهذا الادّعاء إنّما يكون صحيحًا إذا قلنا إنّ جميع التشريعات والقوانين والأحكام تتميز بالسكون والثبات المطلق، غير أنّ دراسة النصوص والتشريعات والمنهج الاجتهادي ستكشف لنا زيف هذا الادّعاء، خاصّة إذا لاحظنا ما يلي:

أولاً: ليست الأحكام الإسلاميّة كلّها ثابتة، بل تختلف «باعتبار الخصوصيات والأحوال والأزمان والأمكنة والأشخاص» [المقدّس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، ج 3، ص 436]، وهذا الاختلاف ليس جزافًا، بل يخضع لمجموعةٍ من القواعد والأصول والضوابط والتفصيلات الدقيقة المستنبطة من القرآن والسنة و«باستخراج هذه الاختلافات والانطباق على الجزئيات المأخوذة من الشرع الشريف امتياز أهل العلم والفهاء» [المصدر السابق]. وللتفصيل في المقام تُحيل الباحث إلى البحوث الفقهيّة والأصوليّة، خصوصًا بحث الثابت والمتغيّر وتأثير الزمان والمكان في الفقه.

ثانيًا: لن ينتهي التشريع الإسلاميّ إلى طريق مسدود مع ما تميّز به من الاجتهاد الحي، وما يتمتّع به المجتهد الجامع للشرائط من الاختيارات والإمكانيّات التي منحها إليه الشارع المقدّس لتسيير أمور المجتمع الإسلاميّ. فمع عمليّة الاجتهاد الشامل الموضوعي التي تتحمّل عناء استنباط الأحكام الشرعيّة، لا سيّما ما يختصّ بالموضوعات المتغيّرة وتشخيص الحقائق الشرعيّة، يتميّز التشريع

الإسلامي بالحيوية والمعاصرة، وتتجلى هذه الميزة في الفقه الشيعي أكثر من أي مدرسة من المدارس الإسلامية الأخرى، فإنّ الشيعة ملزمون بالرجوع إلى المجتهد الحي الذي يعيش زمانهم ويهديهم إلى أحكام الموضوعات في عصرهم. ومن جانب آخر، فإنّ الصلاحيّة التي مُنحت للفقهاء الجامع للشرائط تستطيع أن تملأ منطقة الفراغ التي تخلو من الأحكام الثابتة، بل قد ترك الإسلام مهمّة ملئها إلى الدولة أو الفقيه الجامع للشرائط، ليملاها وفقاً لمتطلّبات أهداف الإسلام العامّة، ومقتضياتها في كلّ زمانٍ [الصدر، اقتصادنا، ص 380]. وحتى النبي كان يتولى هذه المهمّة بوصفه حاكماً وليس بوصفه نبياً مبلّغاً للشرعية الإسلاميّة، فكان للنبيّ شؤون متعدّدة من النبوة والحكومة والقضاء. [الموسويّ الخميني، الاجتهاد والتقليد، ج 2، ص 100]

إنّ نوعيّة التشريعات التي ملأ النبيّ ﷺ بها منطقة الفراغ التشريعيّ بوصفه الحاكم الشرعيّ، ليست أحكاماً دائميّة بطبيعتها؛ لأنّها لم تصدر من النبي بوصفه مبلّغاً للأحكام العامّة الثابتة، بل باعتباره حاكماً ووليّاً للمسلمين. [الصدر، اقتصادنا، ص 380] ولا تدل منطقة الفراغ على نقص في الصورة التشريعيّة، أو إهمال من الشريعة لبعض الوقائع والأحداث، بل تعبّر عن استيعاب الصورة، وقدرة الشريعة على مواكبة العصور المختلفة [المصدر السابق، ص 689]، ولا يرى الفقيه ضيراً في أنّ يستفيد من مكتسبات العقل الحدائي من القوانين والمقرّرات في عمليّة ملء منطقة الفراغ حينما يراها ملائمة ومنسجمة مع

هيكلية الشريعة الإسلامية وأهدافها السامية؛ ولذلك حكموا بوجوب متابعة ما تضعه الدولة من قوانين المرور وغيرها من الأمور الهامة الكليّة والأمر الجزئية. [الموسويّ الخميني، الاستفتاءات، ج 3، ص 543]

ثالثاً: ليس القِدم أو التحديث معياراً صحيحاً لتقييم اعتبار القانون، بل الميزان الصحيح هو ما يحتاج إليه الإنسان لبلوغ الكمال الحقيقي وتنظيم حياته بما يضمن سعاده في الدنيا والآخرة. وبما أنّ الثابت من الأحكام الإسلامية نازل من جانب خالق الإنسان، العالم بخيره وشره الحقيقيين، ومنسجم مع الفطرة؛ فإنّه يضمن الكمال الحقيقي له في كلّ زمان ومكان.

هـ - حديث الثقلين ومنزلة العقل

يُعدّ حديث الثقلين من أشهر الأحاديث النبوية الشريفة، إذ أوصى فيه الرسول ﷺ المسلمين بالتمسك بالثقلين - تثنية الثقل [ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 85] أو تثنية الثقل [الطريحي، مجمع البحرين، ج 5، ص 329] - الكتاب والعترة بعد رحيله ﷺ، قائلاً: «إني تارك فيكم الثقلين، ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي: كتاب الله وعترتي أهل بيتي، ولن يفترقا حتّى يردا عليّ الحوض». [النسائي، سنن النسائي، الحديث رقم 8148]

إنّ إحدى دلالات هذا الحديث هو أنّ التمسك بالقرآن الكريم والعترة الطاهرة ﷺ معاً عاصم من الضلال والفرقة، لكن واقع المسلمين اليوم يكشف غير ذلك، ومن هنا تحوم حول الحديث

جملة من التساؤلات والشبهات. ألا يبدو الحديث ناقصاً؟ أليس من الأفضل إضافة العقل ليكون ثقلاً ثالثاً؟ ولماذا لم يذكر حديث الثقلين العقل ثقلاً ثالثاً يحول بدوره دون ضلال المسلمين؟

ولكن الجواب هو أنّ حديث الثقلين صريح في أنه في مقام بيان ما يتركه - خصوص - النبي محمد ﷺ منهجاً لهداية الناس، وليس في مقام الدعوة إلى الاستضاءة بنور العقل التي هي رسالة الأنبياء كافة. فهذا المعنى هو مقتضى عبارة "إني تارك" التي بدأ حديث الثقلين بها، فإنّ النبي ﷺ قد ترك في الناس ما جاء به، ومن المعلوم أنّ العقل ليس ممّا جاء به النبي ﷺ، فميراث النبوة هو الكتاب والسنة والعترة عليهم السلام، أمّا العقل فلم يكن من ميراثه، بل حجّية العقل ذاتية كما مرّ بنا في الفصل السابق، ولكنّ النبي يوصي به ويرشد إليه، ويقوم بهذه المهمة بمقتضى نبوته العامّة وليس بمقتضى نبوته الخاصّة.

أضف إلى ذلك أنّه لا يقع التمسك بالعقل في عرض التمسك بالقرآن حتّى تكون الدعوة إلى التمسك بهذا الأخير مستلزماً للدعوة إلى الإعراض عن الطرف الآخر المتمثّل بالعقل. فالآيات القرآنيّة وروايات المعصومين عليهم السلام مليئة بالتعاليم الداعية إلى التمسك بالعقل. وعلى هذا الأساس فإنّ الدعوة إلى القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام هي الدعوة إلى التمسك بالعقل؛ لما فيهما من تأكيد لا مثيل له على دور العقل وضرورة التعقل كما أشرنا سابقاً.

الخاتمة

لقد اتّضح - وفق نتائج المقال - تهافت الشبهة القائلة بأنّ التمسك بالوحي والدين الإلهي يعني التخلي عن العقلانية من خلال:

1- التأكيد على عدم انحصار العقلانية في نوعها الحدائي، وإثما هناك عقلانيات أخرى كالعقلانية الإسلامية التي تؤكد أهميّة أداة العقل في المعرفة. فهذه الأخيرة تحكم بنفسها بلزوم الرجوع إلى الوحي فيما لا طريق للعقل إليه لمحدوديّته.

2- إبراز مكامن الخلل وما انتهى إليه العقل الذي ادّعتة الحداثة وجعلته محور العالم والوجود من فشل ذريع في ضمان سعادة الإنسان، وإيجاد مشاكل بل فجائع لا مثيل لها في التاريخ للإنسان والبشريّة.

3- تخلي كثير من أصحاب الحداثة وأتباعها في الغرب عنها نتيجة اكتشاف اختلالات معرفيّة ومشاكل أحدثتها العقلانية الحداثيّة.

4- أنّ تحليل حقيقة العقلانية في ضوء المنهج العقلي الواقعي الرصين والرؤية الإسلامية والنصوص الوحيانيّة كشف عن مدى الأهميّة التي يضيفها الإسلام على العقل، وعن مكانته ونطاقه وحاجته إلى الوحي ومختلف الأدوار التي يلعبها وفق مقتضيات الزمان والمكان. ما ينتهي إلى تهافت الشبهات التي ترد حوله وحول

النصوص الدينيّة المصيريّة والمهمّة التي لم يذكر فيها العقل صراحة كحديث الثقلين.

5- وأخيراً، لا يعني التمسك بالوحي والدين الالهي التخلّي عن التمسك حتى بالعقلانيّة الحدائيّة، وإنّما بالإمكان كذلك الانتفاع من منتجات العقلانيّة الحدائيّة بعد أن تخضع للنقد ولمعايير المنهج العقلي الرصين والتعاليم الدينيّة وفق العقلانية الإسلاميّة.

قائمة المصادر

1. باربور، إيان، علم و دين [العلم والدين]، ترجمه إلى الفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشگاهي، طهران، 1388 ش.
2. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم - قم، الطبعة الثانية، 1410 هـ.
3. جوادى آملي، شريعت در آيينه معرفت [الشريعة في مرآة المعرفة]، طبع اسراء، تهران، 1381 ش.
4. الخراساني، أبو جعفر، هداية الأمة إلى معارف الأئمة - قم، الطبعة الأولى، 1416 هـ.
5. خسروپناه، عبدالحسين، جريان شناسی فکری ايران معاصر [التيارات الفكرية المعاصرة في إيران]، مؤسسة حكمت نوين اسلامي، الطبعة الثانية، 1389 ش.
6. السبزواري، عبد الأعلى، تهذيب الأصول - قم، الطبعة الثانية.
7. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة (لصبي صالح)، قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
8. الصدر، الشهيد السيد محمدباقر، اقتصادنا، نشر دفتر تبليغات اسلامي، الطبعة الأولى، قم، 1417 هـ.
9. الطوسي، محمد بن الحسن، الأمالي (للطوسي)، دار الثقافة - قم، الطبعة الأولى، 1414 هـ.
10. المقدس الأردبيلي، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، دفتر انشارات اسلامي، قم، 1384 ش.

11. مكارم شيرازي، ناصر، پیام قرآن [رسالة القرآن]، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1377 ش.
12. الموسوي البجنوردي، محمد، مصادر التشريع عند الإمامية والسنة، مؤسسة عروج، الطبعة الأولى، طهران، 1378 ش.
13. الموسوي الخميني، روح الله، القواعد الفقهية والاجتهاد والتقليد (الرسائل)، مؤسسة إسماعيليان، الطبعة الأولى، قم.
14. الموسوي الخميني، السيد روح الله، استفتاءات، دفتر نشر إسلامي، الطبعة الخامسة، قم، 1422 هـ.
15. وجداني، حسين، نظريه دانشمندان جهان درباه قرآن و محمد [نظريه علماء العالم حول القرآن ومحمد]، نشر عطائي، طهران، 1362 ش.
16. Ayer, A.J., Logical Positivism, Simon and Schuster, 1959.
17. Davies, Tony & Grahame Davies, Humanism, Psychology Press, 1997.
18. Duignan, Brian, postmodernism, Britannica encyclopedia, www.britannica.com.
19. Hughes, Thomas A., World War II, Britannica encyclopedia, www.britannica.com
20. Sim, Stuart (edited by), THE ROUTLEDGE COMPANION TO POSTMODERNISM, Routledge 2004, (first published 2001).
21. Webster, Richard A., Colonialism, Britannica encyclopedia, www.britannica.com

تأملات حول تاريخية العقل في ظل رؤية الفكر الحدائي.. عرض ونقد

عادل لغريب*

محمد مهدي جرجان*

الخلاصة

تهدف المقالة التي بين أيدينا إلى معالجة أحد الموضوعات المعاصرة التي اقترنت بأبحاث الحدائفة وما بعدها، وهو موضوع تاريخية العقل، وذلك في ضوء رؤى بعض الحدائفين العرب الذين حاولوا توظيف هذه الرؤية الغربية في الفضاء الفكري العربي والإسلامي. إنَّ المراد من رؤية تاريخية العقل هي الطابع المتغيّر والمتحوّل للعقل؛ على اعتبار أنّ هذا الأخير ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً قابلاً خارج الزمان والمكان، وإتّما هو شيء مرتبط بجيئيات وظروف محدّدة تماماً. تقوم رؤية أتباع تاريخية العقل على نظرة خاصّة إلى العقل استقوها من الفكر الغربي وحاولوا إسقاطها على اللغة والقرآن والفكر العربي والإسلامي، كما تتأسس على مجموعة من المباني المعرفية والوجودية. ووفق منهج وصفي ونقدي تبين المقالة هذه الرؤية وتكشف عن ما تعانیه من ثغرات على مستوى التعريف، وما تقتضيه من تأملات على مستوى المباني.

الكلمات المفتاحية: تاريخية، العقل، تاريخية العقل، أركون، الجابري.

(1) عادل لغريب، الجزائر، باحث في الدراسات الدينية. البريد الإلكتروني:

adel.leghrib2020@gmail.com

(2) محمد مهدي جرجان، إيران، بروفييسور في الفلسفة والعرفان، و عضو الهيئة العلمية في جامعة المصطفى العالمية وجامعة باقر العلوم.

Reflections on Historicism of Reason in Light of Modernist Thought Viewpoint

Dr. Adel Leghrib⁽¹⁾

Muhammad Mahdi Gorjian⁽²⁾

Abstract

This article discusses one of the contemporary topics that have been associated with modernity and post-modernity studies. It is the historicism of reason, in light of some viewpoints of Arab modernists who have tried to make use of this Western viewpoint in the Arab and Islamic intellectual arena. That which is meant by the historicism of reason is the changing and altering nature of reason; given that reason is not an absolute or abstract thing secluded outside of time and place, but rather, it is something completely associated with specific conditions and circumstances. The viewpoint undertaken by the followers of historicism of reason is based on a special view to reason, derived from Western thought, and it was set to be applied to language, the Quran, and Arab and Islamic thought. It is also based on a set of epistemological and ontological foundations. Following a descriptive and critical approach, the article discusses this viewpoint, trying to show its defects at both definition and foundations levels.

Keywords: historicism, reason, historicism of reason, Arkoun, al-Jabiri.

(1) Researcher on Religious Studies, Algeria. Email: adel.leghrib2020@gmail.com.

(2) Professor of Philosophy and Gnosticism, and a Member of the Scientific Board at al-Mustafa International University and Baqir al-Uloom University, Iran.

المقدّمة

يعدّ موضوع تاريخية العقل من الأبحاث المعاصرة التي تبلورت وارتست معالمها في ضوء العقلانية النقدية، وخصوصاً ما بعد الحدائية الغربية. وقد طُرح هذا البحث في الآونة الأخيرة في الفضاء العربي والإسلامي؛ باعتباره أحد المشاريع النقدية المعاصرة التي تؤمن بنقد العقل من خلال فحص البنى الأساسية للفكر، وتحليل النظم المعرفية المسيطرة في الثقافة العربية الإسلامية. والأبحاث المرتبطة بنقد العقل تعدّ من الأبحاث القديمة بين الفلاسفة وعلماء الأديان، غير أنّها أصبحت في العصر الحالي من المواضيع المحورية والمثيرة خصوصاً في الأوساط العربية والإسلامية. هذا وتعدّ التاريخية وتاريخية العقل أرقى مرحلة تمّ بلوغها في فهم الأمور المرتبطة بالبشر، وأهمّ تطوّر فكري حصل في أوربا منذ عصر النهضة [كاسيرو، في المعرفة التاريخية، ص 7]، وفي فرنسا على وجه الخصوص [هاشم صالح، الفكر الإسلامى.. نقد واجتهاد، ص 245]، والمتأمل في مفهومها الغربي يجدها تمثل موقفاً إستمولوجياً (معرفياً) وأنطولوجياً من الحقيقة والوجود، فمن جهة كونها موقفاً أنطولوجياً تعبّر عن مركزية الإنسان واستعداد الميتافيزيقيا، ومن جهة كونها موقفاً إستمولوجياً (معرفياً)، فهي تعبّر عن نسبية الحقيقة وبشريتها ورفض المطلقيات.

لقد سعى أتباع التاريخية العرب والمسلمون إلى توظيف هذه الرؤية

في الثقافة العربية والإسلامية، وقد أثار مشروعهم المتمحور حول العقل ونقده الكثير من النقاش والجدال في الأوساط المعرفية العربية والإسلامية، ودارت حوله العديد من الأبحاث الأكاديمية والجامعية⁽¹⁾. وبالرغم من أن بعض أتباع التاريخية حاولوا إرساء مشروعهم على فرضيات وأسس ومبانٍ معرفية متينة في نظرهم، وقاموا بعملية تشريح للثقافة العربية والإسلامية، بعد أن تجولوا بين مختلف قطاعاتها، محاولين الربط بين مختلف فروعها العلمية وميادينها الثقافية، وكان بيانهم في هذا الإطار شيقًا وجذابًا. إلا أن المتأمل في مشروعهم سيجد العديد من الشغرات التي بقيت شاغرة فيه، وخاصةً فيما يرتبط بالفرضيات والأسس والمباني التي شيّد المشروع عليها.

بناءً على هذا فإنّ المقالة التي بين أيدينا تسعى إلى بيان المراد من تاريخية العقل والمباني التي تقوم عليها ومناقشة ذلك.

أولاً - تعريف مفهوم التاريخية

يحيل اصطلاح "تاريخية" - أو الأرخنة أو التاريخانية أو النزعة التاريخية - إلى التاريخ⁽²⁾، وهذه المفردة ليست عربيةً بالأصالة، بل

(1) من هؤلاء: جورج طرابيشي وطه عبد الرحمن وعلي حرب ومختار الفجاريّ وكحل مصطفى وغيرهم.

(2) يتجاوز تداول كلمة التاريخ المعنى الشائع والعرفي بأنه علم يبحث في الوقائع والحوادث الماضية إلى رؤية فلسفية وإحالة في التفسير.

هي ترجمة لكلمة (Historicism)⁽¹⁾. أمّا معناها الأولي فيدل على النسبة إلى التاريخ: فعندما يوصف بها الشيء فإنّ ذلك يعني أنّ ذلك الشيء له وجود حقيقي، أي أنّه وجد فعلاً وجوداً تاريخياً يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرد وجود افتراضي أو أسطوري أو ماورائي؛ ولهذا يقول محمد أركون: «إنّ التاريخية عند المؤرّخين المحترفين هي: "تلك الخاصية التي يتميّز بها كلّ ما هو تاريخي؛ أي ما ليس خيالياً أو وهمًا، والذي هو متحقّق منه بمساعدة أدوات النقد التاريخي"» [أركون، الفكر الاسلامي، ص 117].

كما أنّ مصطلح التاريخية هنا يعدّ من العناوين والصفات التي إذا أضيفت إلى أيّ أمر آخر فإنّها تشير إلى كونه مؤقتاً وعرضياً، وذلك من حيث إنّته وليد ظروف خاصّة، وإنّهُ مؤثّر وفاعل في نطاق تلك الظروف، وبالتالي فإنّهُ خارج تلك الظروف أو خارج ذلك الزمان والمكان، فإمّا أن لا يكون له دور من الأساس، وإمّا أن يفقد تلك الفعالية الخاصّة التي كانت يتميّز بها في تلك الحقبة، ويتحوّل إلى حقيقة أخرى مختلفة. [عرب صالح، تاريخ نكري ودين، ص 51]

(1) المراد من هذا المصطلح غير التاريخية (Historite)، وكذلك لا يراد منه (Historicism) وهو نفس المصطلح، حيث استعمل من باب الاشتراك اللفظي، وقد استخدم هذا الأخير للدلالة على وجود قوانين وسنن اجتماعية وثقافية ثابتة تحكم حركة الأمم الحضارية - وهي نظرية متفرّعة عن الجدلية الهيكلية - وأنّها لا يمكن أن تتخلّف، بل إنّهُ من الممكن التنبؤ بمصير أمة من الأمم بتطبيق هذه القوانين المحرّكة للتاريخ، وعلى هذا يوجد معنيان لمصطلح واحد، ممّا يسبّب الخلط أحياناً.

فالأفكار والمبادئ والقيم تاريخية، وتتغير بتغير العصور والأزمان - كما يذهب أركون [أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 26] - مما يعني أنها ليست ثابتة أو نموذجية، والأحكام الجمالية والقيم لا يمكن أن تصير عالمية، كما كان يدعي عصر التنوير ذلك، فهي نتاج عصرها، ولا تفسر إلا المحيط الذي نشأت فيه، فليس ثمة حقيقة عقلانية وكاملة ما دامت القيم هي من صنع البشر، وهذا الأمر يفسح المجال واسعاً لإبداعات الأفراد، ويكرس بشكل كبير الحرية التي تعدّ فضاء الإبداع بلا منازع. وعطفاً على ما سبق فإنّه لا يمكن اعتبار أفكارنا أو قيمنا أو سلوكنا أهمّ أو أعظم أو أفضل من قيم وحضارات أخرى سابقة؛ لأنّ كلّ القيم هي من إنتاج العصر الذي وجدت فيه، وهذا بدوره يفتد فكرة المثال أو النموذج، فلا وجود للحقيقة المطلقة ولا حقيقة خارج التاريخ، فالحقيقة هي بنت التاريخ أو نتاج مرحلة تاريخية معيّنة، أو حضارة أو لإقليم، وهكذا دواليك، ثمة نزعات تاريخية ظهرت في أوربا، وقد تميّزت الواحدة منها عن الأخرى. [زتيلى، بنيديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، ص 64]

فالتاريخية (أو النزعة التاريخية) تعتقد أنّ التاريخ هو المبدأ الوحيد لتفسير النشاط البشري وسيرورة الأحداث. فتفسير كلّ الظواهر البشرية لا يكون إلا من خلال إخضاعها لشروطها التاريخية. فلا تتعدّى إلى أيّ مبدأٍ آخر. ومن هنا، ترفض الإحالة إلى مبدأ الغيب، وبقية المبادئ الأخرى في تفسير الأحداث، وتخضع

كلّ الظواهر إلى شروط البيئة الثقافية والمادية التي وقعت الظاهرة فيها. [المصدر السابق، ص 58]

كما أنّ التاريخية بهذا المعنى الجديد لا تنظر إلى التاريخ باعتباره كياناً واحداً ومتجانساً، وإثما تنظر إليه باعتباره حقباً ومقاطع معرفية، فالمؤرخ الحديث - كما سيّضح فيما يأتي - يعيد تشكيل النظام الفكري لمرحلة تاريخية بأسرها، ويعيد إبرازه إلى دائرة الضوء بكلّ خطوطه ومحاوره وحدوده العامة. [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 234]

أ - التاريخية الفلسفية

لقد ذكرت للتاريخية أنواع متعدّدة، منها تاريخية هيجل (Georg Hegel) والتاريخية الكلاسيكية وتاريخية بوبر (Karl Popper) والتاريخية الفلسفية وغيرها⁽¹⁾؛ إذ تعدّ التاريخية الفلسفية من القراءات المفرطة للنزعة التاريخية؛ إذ تذهب إلى أنّ العقل يتغيّر ويتفكك بواسطة التاريخ. وطبق هذه الرؤية فإنّ نشاط العقل البشري يتحدّد بصورة تامّة من خلال الواقع المقيّد بالشروط التاريخية. وهذه هي التاريخية التي انتهجها بعض المعاصرين من أمثال محمّد أركون ومحمد عابد الجابري وغيرهما.

إنّ التاريخية الفلسفية هنا هي نظرية التشطير التامّ والضروري

(1) إنّ للتاريخية استخداماتٍ أخرى في مجال العمارة والاقتصاد والصناعة وغيرها، إلا أنّها خارجة عن نطاق هذا البحث، فلا طائل من ذكرها.

للعقل البشري، والمراد من العقل مثلما سيأتي هو نشاط الفهم البشري وعمليّات يجريها الذهن، ومن هنا فهي تختلف عن بقيّة أنواع التاريخية الأخرى؛ لأنّ موضوعها هو النشاط العقلائي. وممن يؤمنون بهذه النظرية نجد كلاً من غادامير (Hans-Georg Gadamer) ومارغوليس (Margolis) وريتشارد رورتي (Richard Rorty) ومكين تاير (MacIntyre). [عرب صالحى، تاريخ نغرى و مرزهاى علم، ص 112]

هذا، وللتاريخية في تجلّياتها الفلسفية ركيزتان: الأولى أنّ الآفاق التاريخية لا تلعب دوراً مهمّاً في قدرة الإنسان على الفهم فحسب، بل إنّها تقوم بتقييده بشدّة، فهي تمثّل الحدود النهائية التي تحدث ضمن أطرها عملية المعرفة ولا يمكن أن تكون وراءها. والثانية أنّه على الرغم من أنّ هذه الآفاق هي المبادئ الأولى لنشاط العقل، إلّا أنّ لها إمكانيةً واحتماليةً في ذاتها، وليست مرتبطة بالواقع بشكل مطلق أو كليّ. [المصدر السابق، ص 113]

وبهذا لا يمكن للعقل أن يتعدّى شروطه التاريخية؛ لأنّ هذه الأخيرة المحيطة بالعقل نفسها هي شروط واقعية، إلّا أنّه ليس لها مرفأً وجدور كليّة ومطلقة، وليس لها من قدرة سوى تفسير ذهابها، فحقيقتها هي نفس واقعتها، وليس لها دعامة كليّة أو مطلقة. وعلى هذا الأساس يقول مارغوليس: «ليس لأحد القدرة على الهروب من تاريخه المحليّ والآني، وليس هنالك من سبيل للهروب من الشرائط التاريخية» [عرب صالحى، تاريخ نغرى و دين، ص 59].

ويقول برنشتاين (Bernstein) ما يوافق ذلك: «ليس لنا القدرة على الهروب من القدرة الحيوية للتاريخ المؤثر، التاريخ الذي يبلور لنا دومًا ما نصير عليه» [المصدر السابق، ص 113].

هذا وإذا كانت التاريخية الكلاسيكية ترى أنّ فهم الإنسان يتغيّر بتبع تغيّر الثقافة والتراث والشروط المحيطة المختلفة، فإنّ التاريخية الفلسفية تعدّ التغيّر والتحوّل نابعًا من داخل ذات الإنسان، فلا يختلف كلّ إنسان من حيث الفهم عن إنسان آخر فحسب، بل لا بدّ له هو نفسه أن يتوقّع حدوث التغيّر والتحوّل في ذاته وفي الأداة التي يفكّر ويفهم بها وهي العقل. وهذا التوقّع هو في حالة تجدد مستمرّ ولا ينتهي إلى حدّ معيّن، وبما أنّ كلّ واحد هو وليد الزمان والظروف المنحصرة به، فإنّ الحديث عن الفهم الأفضل غير صحيح، وكلّ ما هو موجود ليس إلّا فهوًا مختلفة [قائمى نيا، القرآن ونظرية المعرفة، ص 512]؛ ومن هنا فقد ارتأت التاريخية الفلسفية أنّ تعمّم التاريخية لتشمل العقل ذاته.

ب - المراد من مفردة التاريخية في تركيب تاريخية العقل

إنّ المراد من التاريخية في هذا البحث هو التاريخية الفلسفية التي ترى أنّ العقل ذاته يتغيّر ويتحوّل عبر التاريخ. فقد عدّت العقل الحلقة المفقودة بالنسبة لأنواع التاريخية المختلفة، فقامت بتعميم التاريخية لتشمل العقل البشري ذاته. وقد تأثر البعض

من أتباع الفكر الغربي الحديث وما بعد الحديث كمحمد أركون ومحمد عابد الجابري بهذا اللون من التاريخية، وقاموا بتوظيفه في نطاق الفكر العربي والإسلامي. فأركون مثلاً يعدّ هذه التاريخية عنصرًا في تحوّل العقل، وبالتالي فإنّ عامل التكامل في العقلانية هو نتاج هذا العقل [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 237 و238]، فمطلق العقل - سواء الإسلامي أم المسيحي أم غيره - تاريخي ومشمول لتصرّم الزمان. وعلى هذا الأساس فإنّ أركون يرى جميع النتائج الفكرية الحاصلة من العقلانية الإسلامية التي يفخر بها العرب والمسلمون في العصر الراهن حبيسةً المناخ العقلي للعصور الوسطى التي لا تحتوي على قيمة غير القيمة التاريخية، ولا يمكن لها أن تحظى بموقع أو مكانة في التفكير الحديث ومعطياته. يقول أركون في هذا المجال: «التاريخ يعلمنا أنّ النظام الفكري للحداثة غير النظام الفكري للعصور الوسطى. ولكنّ المؤمن التقليدي المنغمس كليًا في يقينياته لا يستطيع أن يرى ذلك. إنّه يلغي التاريخ؛ أي يلغي إمكانية حصول أشياء جديدة في التاريخ» [المصدر السابق].

وما يجدر التنبيه إليه هنا - قبل مناقشة هذه الفكرة - هو أنّ هذه الرؤية تنقض نفسها في حدّ ذاتها؛ لأنّها وليدة ظروف تاريخية وحبيسة المناخ العقلي الحديث إن صحّ القول، وبالتالي لا يمكن جعلها قانونًا وقاعدةً كليّةً يتمّ إسقاطها على مختلف مراحل التاريخ البشري.

نعم، قد يقال إنّ التاريخيين قد توصلوا إلى نظريتهم من خلال آليات التفكيك والجهود العلمية الموضوعية المطلقة، وليس من خلال الظروف التاريخية - أو ما يطلق عليه في مبادئ العلوم بالمشهورات والمقبولات - النسبية المتغيرة، وفي الوقت نفسه هم يعدّون رؤيتهم الثقافية نسبية متغيرة، ولكنها تتناسب مع هذا العصر بالذات لا غير، وللأجيال القادمة أن تغيّرها، وبالتالي لا ينبغي الخلط بين المنهج والرؤية.

لكنّ الأمر ليس كذلك؛ لأنّ مسألة الكليّة والإطلاق مرفوضة أساساً، ولا تعبّر - حسبهم - سوى عن دوغمائية ووثوقية زائفة، ومن هنا فقد كان مجال نقد هذه الآليات والأدوات وردّها مفتوحاً على مصراعيه؛ نتيجة التغيّرات الحاصلة في مجال العلوم التجريبية، والتي يستقي منها العقل مبادئه.

كما أنّ هذه الآليات والأدوات التي يستخدموها لا تخلو من إشكال، فعلاوةً على عدم اتّفاقهم حول تحديد حقيقة وماهية وكيفية تطبيق هذه الأدوات والآليات، فإنّهم استخدموها في المجالات كافة بما في ذلك مجال المعارف الحقيقية والبرهانية؛ ليتوصلوا إلى ضرب الإطلاق، والقول بأنّ العلوم والمعارف برمتها نسبية وتاريخية ومتغيرة نتيجة تغيّر الظروف والمحيط الثقافي.

ثانيًا: تعريف مفهوم العقل

بعد مفردة التاريخية يأتي الدور على تعريف العقل والمراد منه، حيث تشكّل مفردة العقل محورًا رئيسًا في مسألة "تاريخية العقل" وقطب الرحى الذي تدور حول مختلف الأبحاث الأخرى المرتبطة به. ومن هنا سيتمّ التركيز ضمن هذا القسم على تحديد مفهوم مفردة العقل كما قدّمه بعض المعتقدين بالتاريخية ضمن الفضاء العربي، كما سيتمّ مناقشة ما طرح من آراء في هذا الصدد بما يسمح به مجال هذا البحث.

أ- العقل في اللغة

لقد استخدمت مفردة العقل، مصدر "عقل يعقل" في كتب اللغويين بمعانٍ مختلفة⁽¹⁾، حيث جاء العقل في اللغة بمعنى الإمساك والمنع. ومما يستفاد من مجموع كتب اللغويين أنّ للعقل معنى: الفهم، والمعرفة، وقوّة استيعاب العلم، والعلم، والتدبّر، وقوّة تمييز الحقّ عن الباطل والخير عن الشرّ. وهذا وتختلف معاني

(1) انظر: الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، عقل؛ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، مادة عقل؛ الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، عقل؛ الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس، عقل؛ الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، مادة عقل؛ الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، مادة عقل.

العقل باختلاف الحقول العلمية⁽¹⁾. كما يمكن القول إنّ الاستفادة من كلمات علماء اللغة والآيات والروايات هو أنّ المفردات المترادفة والقريبة من كلمة العقل هي: اللبّ، والنهية، والحجر، والحجا، والقلب، والحلم، والفهم، والمسكة والكياسة. وأنّ ما يقابل هذه المفردة ويضادّها هو: الجهل والحقق والجنون والسفاهة. [عادل لغريب، مدخل إلى معرفة معاني العقل في النصوص الدينية، ص 89 و90 و95]

وممّن ذهب إلى القول بأنّ بعض هذه المفردات نظيرة للعقل الملاً صدرا في تفسيره، حيث يقول: «العقل والفهم والمعرفة واللبّ نظائر» [الشيرازي، تفسير القرآن الكريم، ج 3، ص 258].

بناء على هذا فإنّ ما عرضه المفكّر محمّد عابد الجابري من تحليل للمعنى اللغوي للعقل بأنّه يتعلّق بالجانب القيمي، وليس بالجانب المعرفي [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 31] هو محلّ تأمل؛ إذ إنّ الاستفادة من تتبّع مفردة العقل وما يرادفها أو ما يقابلها في كتب اللغويين هو أنّها تشير إلى جوهر واحد هو العقل بمعنى قوّة الفهم وإدراك حقائق الوجود من طريق العلم النافع والهادي إلى العمل الصالح والعبودية لله، وأنّ الاختلاف بين مفردة العقل وما يرادفها أو ما يقابلها يرجع إلى الآثار المتعدّدة للعقل وهو اختلاف اعتباري.

[لغريب، مدخل إلى معرفة معاني العقل في النصوص الدينية، ص 89 و90 و95]

(1) الشيرازي، محمّد بن إبراهيم، شرح الأصول الكافي، ج 1، ص 30.

ب - مفهوم العقل في القرآن الكريم كما يرى أتباع التاريخية

يحاول المعتقدون بتاريخية العقل الرجوع إلى القرآن الكريم من أجل تحديد معنى العقل في ضوءه، وقد انتهى بعضهم كأركون والجابري إلى اعتبار العقل القرآني عقلاً يخاطب الأبعاد العاطفية أكثر مما يخاطب الفكر البشري، ومن هنا فهو مرتبط بالسلوك والأخلاق أكثر مما هو مرتبط بالأسباب والفكر، حيث يقول أركون مثلاً: «إنّ العبارات المتكررة في القرآن التي تشير إلى التذكّر والتفكير والفقّه، لا تتطلّب استخدام الفهم المنطقي الذي يطابق بين الفكرة الواضحة والحقيقة الخارجية عنها بصفته حقيقة» [أركون، الفكر الإسلامي.. قراءة علمية، ص 195]. ويقول كذلك حول العقل في الرؤية الإسلامية والقرآنية: «عندما نحلّل النص كما هو بين أيدينا اليوم وكما وصلنا فإنه من غير الممكن التحدّث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث، وأكرّر هنا مرّةً أخرى، إنّ كلمة "عقل" على هيئة المصدر أو الاسم غير موجودة في القرآن. هناك الفعل عَقَلَ - يَعْقِلُ وهناك صيغة النفي "لا يعقلون" وهناك صيغة "عقلوا" مرّةً أو مرّتين حسب ما أظنّ، ولكن لا يوجد مصطلح عَقْل الذي سيستخدم حاملاً لسانيّاً لمفهوم العقل فيما بعد»⁽¹⁾.

[Mohamed Arkoun: Lectures du Coran, op. Cit, p. 160. 154]

(1) محمد أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 41. يقول هاشم صالح في هامش هذه الصفحة من الكتاب إنّ أركون رأى أنّ معنى مفردة العقل الذي نستخدمه اليوم ليس هو على غرار ما يستعمله القرآن، وليس هو المعنى الذي أسقطه المتكلمون والمفسرون في القرن الثالث الهجري بعد أن دخلت الفلسفة اليونانية ساحة العقل العربي - الإسلامي. فمعناها التزامني الإيتيمولوجي (أصول الكلمات) مرتبط بالبيئة البدوية للجزيرة العربية وتعني حرفياً الربط.

وقد تحدّث الجابري عن المراد من العقل، وذكر أنّ العقل في الثقافة الغربية - اليونانية والأوربيّة - يرتبط بإدراك الأسباب، أي بالمعرفة. بينما في الثقافة العربية يرتبط مفهوم العقل بالسلوك والأخلاق بشكل عام، وقد لمس ذلك من خلال تتبّعه لاستخدامات مفردة «العقل» في القرآن الكريم؛ إذ جاء معناها في الغالب مرتبطةً بالبعد القيمي المعياري، وهو التمييز بين الحسن والقبح، والخير والشرّ، وبين الهداية والضلال. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 31 و136 و139]

وعلى هذا الأساس، فإنّ العقل في القرآن الكريم حسب رأي هؤلاء هو العقل العملي الذي يتميّز ببعده القيمي، وليس العقل النظري الذي يحاول البحث في طبيعة الموجودات وعللها.

ثالثاً: تأمل حول رؤى أتباع التاريخية حول معنى العقل في القرآن الكريم

لقد تعرّض الجابري وأركون إلى مفهوم العقل في القرآن الكريم، والمتأمل فيه يجد أنّ مفهوم العقل أكثر سعةً وشمولاً من الأفق الضيق الذي أشار إليه الجابري وأركون، فبما أنّ العقل يشكل محوراً رئيساً في الدين الإسلامي، وركيزةً أساسيةً في مختلف أبعاده العقديّة والأخلاقية والفقهية والاجتماعية وغيرها، فقد جاءت الخطابات القرآنية زاخرةً بالمفردات الداعية إلى التفكير والتعقل: كالتفكّر والتذكّر والتدبّر والتعقل والتعلّم والتفقه والذكر واللبّ والتّهي، وجعلت هذه المحاور مداراً، إذ أكّدت عليها في توجّهاتها أكثر من

أي شيء آخر؛ فقد تكررت في القرآن الكريم كلمة العلم ومشتقاتها 779 مرة، وكلمة الذكر 274 مرة، والعقل 49 مرة، والفقه 20 مرة، والفكر 18 مرة، واللب 16 مرة، والتدبر 4 مرات.

وقد أتى ذكر العقل في كتاب الله الكريم دائماً بصيغة الفعل: (نعقل، يعقلون، تعقلون، عقلوا، يعقل) ولم يأت بصيغة الاسم أبداً. والسبب في ذلك هو أنّ «لفظ العقل بمعناه المعروف اليوم من الأسماء المستحدثة بالغلبة؛ ولذلك لم يستعمل في القرآن وإنما استعمل منه الأفعال مثل يعقلون» [الطباطبائي، تفسير الميزان، ج 2، ص 396].

والمتمم في مجموع الآيات الواردة فيها هذه المشتقات، يجد أنها أتت في سياق دعوة القرآن الكريم إلى التفكير والتدبر والنظر في أسرار الكون. وتشير الآيات إلى وظائف العقل، كقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾ [سورة محمد: 24]، ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَى وَالْبَصِيرُ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأنعام: 51]، ﴿وَطِيعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَفْقَهُونَ﴾ [سورة التوبة: 87]، ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [سورة ص: 29]. وفي المقابل لم يأمر الله - تعالى - عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً وهم عمي لا يشعرون.

[محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار)، ج 1، ص 121 و 247 و 249 و 250] هذا من جهة، ومن جهة أخرى: أنّ العقل موجود ومستعمل منذ بداية الخليقة، وعلى لسان الأنبياء الأولين، وجاء بكثافة في الوحي

النبوي نظير قول النبي ﷺ: «العقل نور في القلب، يفرق به بين الحق والباطل» [الدليمي، إرشاد القلوب، ج 1، ص 371]، وكذا في كلمات أهل البيت عليه السلام مثل قول الإمام علي عليه السلام: «وَيُثِيرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، الخطبة 1]، وقوله: «الروح حياة البدن، والعقل حياة الروح» [ابن ابي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 20، ص 278]. وإتيان مشتقاته في القرآن يكشف عن وجود معناه الاسمي والمصدري في ذلك الوقت، الذي هو مبدأ الاشتقاق، وعدم مجيء الاسم في القرآن سببه أنّ القرآن يريد أن يدعو الناس إلى التعقل، لا إلى بيان ماهية العقل وأنحاء وجوده الفلسفية وغيرها.

هذا، وإنّ قوّة العقل في حدّ ذاتها أمر تكويني وهبه الله لجميع خلقه، بينما الفكر والتعقل وكمال العقل يحتاج إلى إرادة البشر وتوظيف الاختيار الذي وهبهم إياه الله ﷻ للحصول عليه، وهو أمر يحتاج إلى بذل جهد وعناء فكري للوصول إلى المقاصد العالية والحقائق الكونية.

إنّ التعقل في المنظار القرآني هو فهم مطابق لفطرة الإنسان [رضانيا، تفكر عقلى در كتاب و سنت، ص 77] أي أنّه يكون وفق معايير منطقية وضعها الله في نفس الإنسان ليميّز بها بين الخير والشر، حيث جاء في تفسير الميزان: «إنّ المراد بالعقل في كلامه - تعالى - هو الإدراك الذي يتمّ للإنسان مع سلامة فطرته، وبه يظهر معنى قوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾،

فبالبيان يتم العلم، والعلم مقدّمة للعقل ووسيلة إليه كما قال تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنَاسٍ لِّمَن يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾

[سورة العنكبوت: 43] «[الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 250].

فالعقل في المنطق القرآني غير العالم، وبالتعبير المنطقي بينهما خصوص وعموم مطلق، أي أنّ كلّ عاقل عالم وليس كلّ عالم بعقل، فالعالم إذا لم يوظّف علمه في المسار الصحيح المطابق للفطرة الإنسانية السليمة لا يمكنه أن يصير عاقلاً، ﴿وَمَا اخْتَلَفَ الَّذِينَ أُوْتُوا الْكِتَابَ إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ﴾ [سورة آل عمران: 19]، فليس كلّ علم يوصل الإنسان إلى الحقّ وإلى كمال العقل، إنّما العلم الراسخ والمصحوب بالتصديق هو الذي يصير الإنسان عاقلاً: ﴿وَقَفَّيْنَا عَلَىٰ آثَارِهِم بِعَيْسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ﴾ [سورة المائدة: 46]، فقارون كان عالمًا - ﴿قَالَ إِنَّمَا أُوتِيْتُهُ عَلَىٰ عِلْمٍ عِنْدِي﴾ [سورة القصص: 78] - ولكّنه لم يكن عاقلاً؛ لأنّه لم يكن راسخًا في العلم، ولم يوظّف ذلك العلم في مساره الصحيح، ولم يصدّق بما جاءه من العلم.

هذا ويذهب صاحب تفسير المنار كما العلامة إلى أنّ المراد من الحكمة في القرآن هو البرهان العقلي، بقريضة تقابلها مع الجدل والموعظة. [محمد عبده ورشيد رضا، تفسير القرآن الكريم (تفسير المنار)، ج 3، ص 77]

وعلى هذا الأساس فإنّ القرآن وإن لم يذكر شيئاً حول تعريف العقل وماهيّته ولا المفاهيم المرتبطة به، إلّا أنّ بالإمكان استنتاج مجموعة نقاط من القرآن فيما يتعلّق بالمفاهيم المذكورة:

- 1- أنّ التعقل والتفكر هما قابليتان موجودتان لدى عامّة الناس.
- 2- أنّ الأفراد لا يتصرفون بطريقة متشابهة عند استخدامهم تلك القابلية.

3- أنّ العقل وسيلة أو نوع من الإدراك الذي تكون معرفته يقينيةً.

4- أنّ مجال الإدراك العقلي يشمل النواحي النظرية والعملية المختلفة، كعلم الوجود والإلهيات والمعاد والأخلاق والأحكام. وأخيراً النتيجة المتوقعة من الاستعانة بالعقل والفكر والتدبر وما شابه ذلك هي تشخيص الحق وتمييزه عن الباطل وتحديد الاختلاف بينهما، وضمان السعادة المعنوية والأخروية. [مجموعة من المؤلفين، عين

الحكمة.. العقل في تاريخ الفكر الإسلامى، ص 32]

رابعاً: المفهوم الاصطلاحي للعقل من منظور أتباع تاريخية العقل

لقد سعى أتباع تاريخية العقل إلى تقديم تعريف اصطلاحى للعقل ينسجم مع أطروحاتهم ذات النزعة التاريخية، وقد نتج عن تأثرهم ببعض المفكرين الغربيين المعاصرين - كما سيأتي - أن قدّموا للعقل تعريفاً مغايراً لما ألفه الحكماء والمفكرون المسلمون وغيرهم. فأركون مثلاً، حينما يتحدث عن العقل الإسلامى فإنه لا يقصد منه عقلاً خاصاً أو متميّزاً يختصّ به المسلمون دون غيرهم، ومن هنا فهو يقول: «العقل الإسلامى لا نعني به هنا عقلاً خصوصياً،

مميّزاً أو قابلاً للفرز والتمييز لدى المسلمين عن غيرهم. فالعقل بالمعنى العام ملكة مشتركة لدى كلّ البشر؛ وإثما التمييز أو الفرق كامن كلّ في النعت؛ أي «الإسلامي» [أركون، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ص 18].

ما يقصده أركون من العقل هو تلك المعايير والمنطلقات الفكرية والمضمون الأيديولوجي، فهو يريد الإشارة إلى تلك المعايير والأطر الفكرية التي تهندس العقل، وكذلك كيفية السير المعرفي في الفكر الديني والإسلامي.

إنّ العقل في عصر الحداثة - كما يعتقد أركون - أصبح أكثر انفتاحاً نتيجة تجاوزه لتلك المبادئ التي تحكم العقل الأرسطي والديكارتي وغيره. وهكذا فإنّ العقل لم يعد جوهراً ثابتاً، أو بنيةً قبليةً مطلقةً متعاليةً على الزمان والمكان تماثل ذاتها عند كلّ إنسان، بل أصبح العقل أداةً لإنتاج المعرفة تنمو وتتطور من خلال عملية إنتاج المعرفة ذاتها. في هذا الإطار يقول أركون: «العقل ليس شيئاً قابلاً في الهواء وإثما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيّد. العقل ليس جوهراً ثابتاً يخرج على كلّ تاريخية وكلّ مشروعية. فللعقل تاريخيته أيضاً... إنّه مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كلّ مفكّر» [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 237].

إنّ المراد من العقل عند أتباع التاريخية كأركون والجابري مختلف تماماً عن جميع تلك المعاني التي ذكّرت له في الفلسفة

التقليدية الكلاسيكية. فقد تجاوزها أركون والجابري، واتّجها نحو آخر ما أنتجته الفلسفة الفرنسية المعاصرة؛ لينهلا منها ويستقيا مفهومها الخاصّ عن العقل. يقول أركون: «لا أقصد بالعقل المفهوم الجارى عند فلاسفة الإسلام والمسيحية الموروث عن الأفلاطونية والأرسطية، وهو القوّة الخالدة المستنيرة بالعقل الفعّال، المنيرة لسائر القوى الإنسانية في النشاط العرفاني، بل أقصد القوّة المتطوّرة المتغيّرة بتغيّر البيئات الثقافية والأيدولوجية، القوّة الخاضعة للتاريخية» [أركون، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامى، مجلّة الفكر العربى المعاصر، العدد 29، ص 43]⁽¹⁾.

وهكذا لم يعد العقل جوهرًا ثابتًا، أو حالة ذهنية فطرية وطبيعية قارّة تحكم نظرة الفرد والجماعة، وهذا المفهوم كما يقول أركون «لم يعد أحد يقتنع بوجوده... ولم يعد أحد يستطيع أن يدّعي أنّه يمتلكه» [الإسلام، أوروبا، الغرب.. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص 24 - 28]. فنحن «أبعد ما نكون عن هذا التصوّر الذي لا يقوم على أساس علمي»، بل أصبح العقل أداة إنتاج المعرفة التي تنمو وتتطوّر من خلال

(1) ولعلّ ما يريده أركون هنا - وفقًا لأدبيات الحكماء من أرسطو وأفلاطون إلى الحكماء المسلمين اليوم - هو الإعراس عن الاهتمام بالعقل البرهاني الميتافيزيقي الثابت في الفلسفة، والاهتمام بالعقل الجدلي والخطابي، الذي يخضع بلا شكّ لبعض المبادئ والأسس المتغيرة وغير الثابتة، حيث تتغيّر بحسب الظروف بما فيها التاريخية منها، وقد فصل الحكماء والمناطق في هذه المسائل بإسهاب في كتبهم وتأليفاتهم المختلفة، مثلما سيأتي ضمن مطلب «تأملات عامّة حول تاريخية العقل».

عملية إنتاج المعرفة ذاتها. فالعقل إذن كيان قابل للتوسّع واستيعاب المستجدات المتغيّرة باستمرار، فهو إذن خاضع لكلّ الملابس والحِيثيات الزمكانية. [سيرل، العقل واللغة والمجتمع، ص 12؛ المالكي، بين أركون والجابري..

في نقد العقل العربي - الإسلامي، ص 14]

ومن هنا ذهب أركون في تعريفه للعقل على أنّه ليس أمرًا مجردًا وأتّه شيء محسوس ومؤطر بشكل جيد، فللعقل تاريخيته أيضًا، وكل واحد من هذه العقول المذكورة مرتبط بالبيئة والمجتمع والحالة التطورية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كل مفكر [المصدر السابق]. وهي الرؤية التي آمن بها الجابري كذلك، وشيّد على وفقها مشروعها النقديّ حيث يقول: «إنّ هذا العرض الذي قدّمنا فيه بصورة مجملّة تطوّر مفهوم العقل... يؤكّد تاريخية هذا العقل، أي ارتباطه بالثقافة التي يتحرّك داخلها، الشيء الذي ينزع عنه الصبغة الإطلاقيّة» [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 26]. [فالعقل كوني ومبادئه كلّية ضرورية... نعم، ولكن داخل ثقافة معيّنة أو أنماط ثقافية متشابهة فقط] [المصدر السابق، ص 16].

وعلى هذا الأساس، فقد أدخل الجابري وأركون العقل في إطار التاريخية والتبدّل عبر الزمن وفقًا لشروط اجتماعية وثقافية وسياسية معيّنة، وأراد أن يركّز على نسبية العقل وعدم تموضعه فوق التاريخ، وإصداره أحكامًا تصلح لكلّ زمان ومكان.

خامساً: تأملات حول المفهوم الاصطلاحي للعقل

يذهب بعض أتباع التاريخية إلى أنّ النظرة إلى العقل - قبل الرؤية العلمية المعاصرة - كانت بوصفه مجموعةً من المبادئ، بحيث كان الفلاسفة السابقون من أمثال أرسطو وغيره ينظرون إلى العقل بوصفه محتوًى (قوانين العقل عند أرسطو، أو الأفكار الفطرية عند ديكارت، والمقولات عند كانط). أمّا النظرة العلمية المعاصرة للعقل في أرقى مراتبها كما يتبنّاها الجابري وأركون فهي أبعد ما تكون من هذا التصوّر اللاعلمي؛ لأنّ قوام النظرة المعاصرة في العقل هي النظر إليه بوصفه أداةً وفاعلية، قادرةً على القيام بعمليات وفق المبادئ. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24]

لكن إذا تمّ الرجوع إلى مفهوم العقل عند أرسطو ومن تبعه من القدماء، وما أبدعه الحكماء والمفكّرون المسلمون⁽¹⁾، فلن نجد مجموعة من المبادئ والقوانين كما تصوّرها الجابري وبتبعه أركون، بل هو قوّة من شأنها أن تدرك المعنى مجرداً عن الهوى، وأن تركب بعضها إلى بعض وتحكم لبعض على بعض، وإنّ هذه القوّة

(1) لقد تعرّض الأستاذ مرتضى مطهري والعلامة الطباطبائي في المقالة الخامسة من كتاب "أصول الفلسفة والمذهب الواقعي" إلى الاختلاف الكبير بين مختلف رؤى الغربيين، كرؤية ديكارت حول مبادئ العقل والفرق بينها وبين رؤية القدماء كأرسطو وغيره، وكذا ما تختلف عنه وعن رؤية الحكماء والمفكّرين المسلمين، بحيث كشف عن كثير من الشبهات والإبهامات ومناشئها التي أوقعت الباحثين في الوقوع في العديد من المغالطات. وبيّنا بدقّة رؤية الحكماء المسلمين التي تتميز وتخالف رؤية ديكارت حول مبادئ العقل وغيره من مفكّري الغرب. [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 1، ص 327]

ليست فينا معشر الناس أوّلاً على كمالها الأخير وإتّها في تزايد دائم. [ابن رشد، رسالة النفس، ص 38 و84] وبعبارة أخرى إنّ العقل هو عبارة عن قوّة من شأنها أن تدرك، وليس مجموعة جاهزة من المبادئ والقوانين تحكم نظرة الفرد والجماعة كما تحكم العوامل البيولوجية الوراثية سلوكهما وتصرّفاتهما كما ظنّ الجابري مثلاً⁽¹⁾.

وأما قول هذا الأخير بأنّ مصدر هذه المبادئ هو الواقع الثقافي والاجتماعي الذي يعيشه الإنسان، وبما أنّ هذا الواقع ليس على نمط واحد، فإنّ هذه القواعد العقلية تتعدّد وتباين بتعدّد وتباين أنماط الحياة الثقافية والاجتماعية. وإذا تجاوزنا الحياة الاجتماعية والثقافية، فلا بدّ أن ننظر إلى العقل على أنّه جملة من قواعد مستخلصة من موضوع ما، وأن ننظر إلى المنطق على أنّه فيزياء موضوع ما [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 24 و25؛ الفقيه، الفكر الفلسفي العربي المعاصر.. إشكالية التأويل، ص 362]، أي فيزياء كلاسيكية تتناول الأجسام الصلبة، على اعتبار أنّ أرسطو قد تعامل مع الأجسام الصلبة بوصفها موضوعاً لمنطقه وقواعده العقلية. وبما أنّ العلم الحديث قد اخترق الجسم الصلب واكتشف الذرّة والطاقة الموجية؛ فقد تغيّر الموضوع الذي

(1) - لقد ظنّ أركون والجابري أنّ أرسطو والحكماء كانوا يعتمدون على المبادئ الميتافيزيقية الثابتة المطلقة فقط في كلّ المجالات، بينما لم يكن التأكيد على ذلك سوى في البرهان الذي ينشد اليقين، أما في بقية الأمور الأخرى كالخطابة والجدل وغيرها... فإنّهم كانوا يستخدمون بعض المبادئ المتغيرة والنسبية بما يخدم سير الأبحاث التي كانت مورد اهتمامهم. ولكن بما أنّ أركون والجابري وغيرهما من أتباع التاريخية أخذوا في توجيه النقد والاتّهام مباشرة إلى العقل البرهاني ونسف مبادئه، فسيتمّ التركيز على ذلك.

يتعامل معه، وبذلك لا بدّ أن تغيّر القواعد العقلية التي تتعامل مع هذا الموضوع، وهذا ما يعني وجود عقل ومنطق جديدين.

إنّ لازم هذا الكلام هو أن تختلف النظريات العلمية المكتشفة في أوربًا مثلًا عن تلك المكتشفة في مناطق أخرى؛ لأنّ الحياة الثقافية والاجتماعية مختلفة فيما بينها، وهذا الاختلاف ناتج عن اختلاف المبادئ العقلية فيما بينها. وعلى هذا لن يكون هناك أيّ تفهيم وتفاهم، ولن يحصل أيّ نقل وانتقال معرفي بين البشر، لا قديمًا ولا حديثًا، أي ليس ثمة ارتباط للثقافات السابقة بالثقافات والمجتمعات الحالية أو القادمة، وهذا ما يغلق تمامًا مجال العلم.

ثمّ إنّ اعتبار المنطق الأرسطي فيزياء موضوع ما لا يخلو من إشكال؛ إذ إنّ المتأمل في هذا المنطق وموضوعه لا يجد له أية علاقة بالجسم الصلب ولا بهويته وحقيقته، وإنّما هو في غاية التجريد، خاصّة أنّ الهدف الذي دوّن من أجله هو تعيين كيفية بناء المعرفة الصحيحة وتمييزها عن سائر المعارف الأخرى، وموضوعه هو المفاهيم والمعقولات الثانوية التي لا توجد إلّا في الذهن، والتي يتمّ الانتقال فيها من المعلوم إلى المجهول، ويطلق عليه المنطق الصوري؛ لأنّه يعنى بصورة الاستدلال الصحيحة. أمّا مفهوم الجسم الصلب فليس من المعقولات الثانية، بل من المعقولات الأولى، كما أنّ موضوعه هو العلم الطبيعي من حيث الحركة والسكون، والذي يتمّ إثبات وجوده في علم ما وراء الطبيعة. [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 31]

وأما رفضه للمبادئ العقلية بحجة أنها لا تواكب المعرفة العلمية المعاصرة، فلازمه ليس ردّ ما أنتجه ودوّنه أرسطو من معارف عقلية مجرّدة، بل انهيار ما أنتجه الفكر الإنساني قاطبةً؛ لأنّ ردّ هذه المبادئ (عدم التناقض، ومبدأ الهوية، ومبدأ السببية) لن يجعل للمعرفة أساسًا تقوم عليه. وهذا هو معنى السفسطة. بل العلم في حدّ ذاته عاجز عن المساس بها؛ لأنّ المساس بهذه المبادئ إخلال بالعلم والفكر نفسه.

يقول السيّد محمّد باقر الصدر: «الواقع أنّ مبدأ عدم التناقض - وهو المبدأ القائل بأنّ التناقض مستحيل، فلا يمكن أن يتفق النفي والإثبات، في حالٍ من الأحوال - هو أعمّ القوانين، وأكثرها شمولاً لجميع مجالات التطبيق، ولا تشدّد عنه ظاهرة من ظواهر الوجود والكون مطلقاً. وكلّ محاولة تستهدف الردّ عليه، أو إظهار الطبيعة بمظهر تناقض، فهي محاولة بدائية، قائمة على سوء فهم لمبدأ عدم التناقض، أو على شيء من التضليل» [الصدر، فلسفتنا، ص 223]. بل إنّ هذه المبادئ هي ممّا عمد أركون نفسه إلى الاستفادة منها في دراسته. [انظر: أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي.. جيل مسكوبه والتوحيد، ص 102 و185 و128]

وأما فيما يرتبط بتوظيف العقل في إطار مسلمات مذهب معيّن أو مدرسة ما أو جهة محدّدة، فإنّه إذا لم يعمل على الرجوع إلى المقدمات البديهية البيّنة أو النظرية المبرهن عليها، فإنّ أداءه سيكون جدليّاً لا برهانيّاً، ولا يمكن نسبة تنوع العقل وتلوّنه في

مقام الجدل إلى ساحة العقل في مقام البرهان، وبالتالي لا يجوز نقل حكم العقل الجدلي إلى العقل البرهاني [رجبي، المنهجية التأسيسية لمحمد أركون في مشروع نقد العقل الإسلامي، ص 45]، فما يذكره الجابري أو أركون أو أتباع ما بعد الحداثة من ألوان للعقل تندرج ضمن الحكمة الإسلامية في نطاق العقل الجدلي لا إطار العقل البرهاني الرصين الذي يقوم على أسس متينة ومناهج منطقية محكمة.

إنّ إنكار الأسس والمبادئ العقلية البديهية يقود إلى السفسطة، ويجعل المعرفة البشرية لا تقوم على أساس متين تستند عليه. وعلى هذا الأساس فإنّ كلّ بناء ومشروع فكري يشيّد على إنكارها، فهو في حقيقته سفسطة ليس إلّا، وإن بدا في ظاهره أنّه متماسك ورصين. بعد التطرّق إلى معنى التاريخية ومعنى العقل، يأتي الدور إلى المراد من رؤية تاريخية العقل، وذلك في ضوء ما ذكر من توضيحات حوله فيما سبق.

إنّ المراد من رؤية تاريخية العقل هو الطابع المتغيّر والمتحوّل للعقل، وبالتالي الطابع المتغيّر للعقلانية المنتجة عن طريق هذا العقل، فالعقل - حسب رؤية أتباع تاريخية العقل - ليس شيئاً مطلقاً أو مجرداً يقبع خارج الزمان والمكان، وإتّما هو شيء مرتبط بحیثیات وظروف محدّدة تماماً. [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 237؛

عرب صالحی، اندیشه نوین دینی، ص 112]

وبعبارة أخرى إنّ العقل ليس شيئاً مجرداً وإتّما هو شيء محسوس ومؤطر بشكل جيّد. والعقل ليس جوهرًا ثابتًا يخرج على كلّ تاريخية وكلّ مشروطية، بل إنّ له تاريخيته أيضًا باعتباره مرتبطًا أساسًا بالبيئة والمجتمع والحالة التطوّرية للأنظمة الثقافية والمعرفية السائدة في زمن كلّ مفكّر.

سادسًا: مباني تاريخية العقل وأسسها

من أجل تحليل رؤية تاريخية العقل وتفسيرها وفهمها يتوجّب الرجوع إلى الأسس والمباني والمبادئ التي تبتني عليها. وعلى هذا الأساس، فإنّ معرفة مباني تاريخية العقل هي أمر ضروري؛ وذلك من أجل الوقوف على حقيقتها وأبعادها ومدى حقّانيتها وما ترمي إليه. ومن هنا سيتم التطرّق - بما يسمح به مجال هذا البحث - إلى بعض المباني التي تتأسس عليها رؤية تاريخية العقل، وهي المباني المعرفية والوجودية والإنثربولوجية.

1- المباني المعرفية لتاريخية العقل

تبتني رؤية تاريخية العقل على مجموعة من الأسس المعرفية، بحيث يمكن إرجاعها إلى النموذج البنيوي وتطبيقاته وفق نظرية ميشال فوكو (Michel Foucault) في الحفر المعرفي (The Archaeology of Knowledge) والنظام المعرفي "الإبستمي" (Episteme) والقطيعة المعرفية (Epistemology Rupture)، وبالإمكان تلخيص هذه المباني كما هو آتٍ:

أ- ينطلق أتباع تاريخية العقل في التأسيس لهذه الفكرة على أساس العقل النسبي، فالعقل باعتباره قوّة مدركة للكليات وتكون أحكامه مطلقة وثابتة، لم يعد محلّ اعتماد من قبل أتباع تاريخية العقل. فمثلاً بعض هؤلاء حينما يتعرّض إلى مسار العقل في الثقافتين الأوربيّة والعربيّة، ينتهي إلى القول بتاريخيته ونسبيته. [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 26]

ومن هنا؛ فلا وجود لعقل كليّ؛ لأنّ العقل الكليّ هو "كليّ" فقط داخل الثقافة التي أنتجته، فبما أنّ العقل أداة تتمثّل في جملة من القواعد المستخلصة من موضوع ما. وهذا ما نجده بصورة معلنة وأكثر وضوحاً عند أركون حينما يقول: «ينبغي أن نعلم هنا أنّه عقل تعدّدي؛ لأنّ كلّ مدرسة أو كلّ مذهب راح يعتمد على مجموعة من المسلّمات والمرجعيات الثقافية التي تجعل العقل يشغل ويمارس آليته ضمن حدود مؤطرة ومضبوطة جيّداً» [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 231].

ب- إنّ أتباع تاريخية العقل يرفضون وجود البدهيات ومبادئ العقل؛ باعتبارها أساساً للمعرفة، ويعتقدون أنّ الأشياء تفقد فرديّتها، والإنسان لا يتعرّف عليها إلا من خلال علاقاتها بالمجموعة التي ينتمي إليها. كما أنّ الواقع هو بنية لا كائنات أو أشياء. وبالتالي فالفكر أيضاً بنية تتشكّل من خلال الممارسة العملية. [المصدر السابق، ص 236 و237]

فالفكر متحرك يساوق حركة الإنسان وفعاليته. وعلى هذا الأساس ستلعب المعرفة الخيالية دوراً كبيراً في نطاق العقل وإصدار أحكامه التي ستتخذ طابعاً وقتياً ومرحلياً وليس كلياً ومطلقاً. [المصدر السابق، ص 37]

ج- يعتقد أتباع تاريخية العقل أنّ المنظومات الفكرية التي ينشئها العقل استناداً إلى المنظومات الأولى التي يستقيها من نشاطه العملي وتجاربه في الطبيعة وحياته في المجتمع ليست منظوماتٍ مطابقة للواقع دوماً، بل قد يحدث أن يقوم الفكر ببناءات نظرية قد لا تنطبق على واقع معيّن، ولكنها تبقى صحيحةً متماسكةً من الناحية المنطقية (منطق العلوم المعاصرة). وفي هذه الحالة قد يستلزم انطباقها مع واقع ما افتراض هذا الواقع. [قائمي نيا، نماذج المعرفة الدينية، ص 49]

د- يعتمد أتباع تاريخية العقل على اللاواقعية الأنطولوجية؛ باعتبارهم لا يؤمنون باستقلالية متعلّق المعرفة، بل يجعلونه تابعاً للمعرفة، فهو وإن كان من صناعة الذهن في ظرف الخارج، إلا أنّه مع ذلك يبقى من صناعة الذهن وليس أمراً مستقلاً عنه، الأمر الذي يفضي في نهاية المطاف إلى إنكار الواقع. إنّ الواقع كما يراه أتباع تاريخية العقل ليس أموراً وأشياء خارج الذهن وتقابله، وإنّما هو عبارة عن بنية. والمراد من البنية هو «مجموعة من العلاقات المستقلة عن العناصر التي تجري فيها وتتميّز بكونها لا متغيّرةً من خلال جميع التحوّلات التي يمكن إجراؤها على تلك العناصر» [الجابري، مدخل إلى فلسفة العلوم العقلانية المعاصرة وتطوّر الفكر العلمي، ص 146]. ومن هنا فقد كان الفكر بدوره بنيةً تتشكّل من خلال الممارسة العملية.

[المصدر السابق، ص 155]

هـ- إنّ لكلّ مجتمع وثقافة نظاماً معرفياً وإبستمياً معيّنًا للحقيقة،

أو عدّة إبستميات تتحكّم في المعارف وإنتاجها. [الجابري، إشكاليات الفكر

العربي المعاصر، ص 58؛ أركون، الفكر الاسلامى.. نقد واجتهاد، ص 232]

والمراد من الإبستمي هو "جملة من المفاهيم والمبادئ والإجراءات تعطي للمعرفة في فترة تاريخية ما بنيّتها اللاشعورية" ويمكن اختزال هذا التعريف كما يلي: «النظام المعرفي في ثقافة ما، هو بنيّتها اللاشعورية» [الجابري، تكوين العقل العربي، ص 37].

و- في كلّ حقبة تاريخية معيّنة هناك خلفيات هي الأساس الذي تبني عليه المعرفة، يتوجّب البحث عنها؛ لأنّ هنالك (إبستميًّا) نظامًا خفيًّا (لاشعوريًّا) وراء الظواهر هو الذي يشكّل المعارف.

[الجابري، تكوين العقل العربي، ص 46 و333]

فالإبستمي هو الخلفية التي تكمن وراء المعرفة في عصر معيّن، هو البنية التحتية التي تحدّد أشكال معارفه، بحيث تتحكّم فيها بصورة لا شعورية. [الجابري، بنية العقل العربي، ص 9]

ز- إنّ المعرفة ليست متّصلةً ومستمرّةً بصورة كاملة باعتبارها تراكمًا للحقائق في إطار مفهومي ثابت، بل هي متقطّعة نتيجة التغيّرات العامّة. وقد كان ذلك نتيجة ما دعا إليه أتباع التاريخيّة من إقامة قطيعة معرفية مع البنية السابقة، فالفكر الإسلامي المعاصر كما يرى بعض أتباع التاريخيّة في حاجة ماسّة إلى أن يدرك معنى القطيعة المعرفية؛ لينتقل من مرحلة الميثولوجي (الأسطوري) والاستهلاك المخيالي للمعاني إلى مرحلة الربط بين المعاني والتاريخيّة

في كل ما يطرحه ويعالجه من مشاكل دينية أو لاهوتية أو فلسفية أو

سياسية أو ثقافية. [أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ص 4]

وهذه القطيعة المعرفية تحدث عندما تتغير نظرة العقل نفسه إلى المعرفة، وطرق إدراكه للواقع، وتعبيره عن تأويلاته لهذا الواقع.

وهذا النوع من القطيعة قد بدأ يحدث بأوروبا فقط منذ القرن

السادس عشر الميلادي. [المصدر السابق، ص 7]

ح- لا يمكن اعتبار الحقيقة كليةً وعمامةً، بل هي محلية وموضعية،

ومرتبطة بشروط وظروف خاصة، والمفهوم العام والكلي هو مجرد

توهم. وفي الأساس ليس هنالك من حقيقة ومن واقعية، وإذا كانت

فإنها تختص بالكائن الإنسان المتفرد والمتشخص والمنخرط ضمن

أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة. فالحقيقة تظهر لكي تعلن وتنشر

ضمن وسط اجتماعي - تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من

أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها، ومن أجل السيطرة على

الحقيقة الرسمية التي تسوّغ مشروعية السلطة وتبرّرها [أركون، تاريخية

الفكر الإسلامي، ص 125]، وهذا يعني أنّ الحقيقة ليست حكرًا على مذهب

دون غيره، كما أنها ليست بناءً منطقيًا لنظرية علمية بعينها دون

تلك. [أركون، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ص 242]

والذي يتصور أنّ بإمكانه بلوغ صرح الحقيقة فهو بذلك يعلن

نهايته وسقوطه القريب، وهذا ما انتهت إليه الأنوار حين أعلنت

بكبرياء امتلاكها أساليب الحقيقة وتمكّنها من نسج أقوال الحقيقة.

ب - الإشكالات على المباني المعرفية لتاريخية العقل

إنّ هذا النموذج الذي اعتمد عليه بعض أتباع التاريخية في التأسيس للمعرفة العقلية، تشوبه العديد من الإشكالات:

1- أنّ أول ملاحظة يمكن ذكرها في هذا المجال هو الجمود المنهجي، وهذه إحدى الميزات التي تميّز بها الفكر العربي المعاصر، فقد برزت فيه خلال العقود الأخيرة اتجاهات - لا تبعد [علي حرب، أوهام الحدائة في المشروع الأركوني، ص 85] - تلتقط نماذج وآليات وأدوات معرفية غريبة جاهزة، وتحاول تطبيقها بجذافيرها [ميري وإبراهيمي بور، نظرية نقد العقل العربي.. دراسة نقدية، ص 264 فما بعد]، وهذه الطريقة في التعامل تحنّط العقل وتفتقر إلى الإبداع وإلى الترابط [علي حرب، نقد النصّ، ص 85]، بل ربّما يكون تطبيق بعض النماذج والنظريات بصورة غير صحيحة، وتكون له نتائج وخيمة في الكثير من الأحيان. فمثلاً يقول أحدهم: «لقد اشتهر باشلار بمصطلح القطيعة الإستمولوجية، الذي انتقل تأثيره إلى العالم العربي، وقد اعتمده محمد عابد الجابري في كتابه "نقد العقل العربي"، لكنّه لم ينجح في تطبيقه كما ينبغي» [هاشم صالح، مخاضات الحدائة التنويرية.. القطيعة الإستمولوجية في الفكر والحياة، ص 67].

2- أنّ أهمّ خصيصة من خصائص المعرفة العقلية عند أتباع تاريخية العقل هي أنّها تقوم على مجموعة من الفرضيات الذهنية، وليس على أسس ومبادئ بديهية، ولا تهدف إلى كشف الواقع بقدر ما تحاول أن تخلق وتبتدع مفاهيم جديدة. وأحكامها ليست مطلقة

وكلية بل إنها محصورة وموضوعية، وهي ليست ثابتة، بل هي متغيرة ومتحوّلة. وهذا ما يستلزم السفسطة التي نهض أرسطو سابقاً لردّها، غير أنّها اليوم اكتست ثوب العلم المعاصر. فمع أنّ أتباع تاريخية العقل لا يصرّحون بالسفسطة، إلا أنّ مبادئهم تستلزم القول بها، بحيث يمكن اعتبار التشكيك البنيوي والسفسطة واحداً من لوازم تاريخية العقل وتبعاتها، ولا سيّما وأنّ مبدأ نسبية الإدراك والحقيقة يلازم التشكيك والسفسطة. وحيث يكون التشكيك والسفسطة ملازمًا لمباني تاريخية العقل فإنّ بطلانه سوف يشكّل دليلاً على بطلان مباني تاريخية العقل. يقول الأستاذ مطهري: «إنّ المحقّقين من الحكماء والفلاسفة وجدوا أنّ الحجر الأساس الذي يبدأ منه البحث هو مبدأ أنّ هناك واقعيةً، وبذلك يتميّز البحث الفلسفي عن السفسطة، وهذا الأصل يقيني وفطري وهو موردٌ للقبول والإذعان من كلّ إنسان حتّى السوفسطائي، وإن لم يكن ملتفتاً إليه»

[الطباطبائي، أصول الفلسفة والمذهب الواقعي، ج 3، ص 367].

3- أنّ رؤية تاريخية العقل تناقض نفسها بنفسها، إذ إنّ هذه الرؤية في حدّ ذاتها وليدة الواقع، ونتيجة ظروف زمكانية وثقافية معيّنة، ومن هنا فإنّ الأحكام التي تصدرها لن تخرج نطاق التاريخ، فالذين قدّموا هذه الرؤية لم يخرجوا من ثقافتهم وواقعهم وزمانهم، بمعنى أنّهم ليسوا فوق الزمان، وإنّما هم يتحدّثون ضمن التاريخ. وعلى هذا الأساس فإنّ هذه النظرية وغيرها هي وليدة واقع

معين لا يمكن أن تتعداه إلى غيره أو أن تنطبق عليه. وقد أقيمت البرهان على عدم صحتها. [المصدر السابق، ج 1، ص 504]

4- أن هذه الرؤية البنيوية التي يتبناها بعض أتباع التاريخية تبعاً لفوكو تؤدي لا محالة إلى إلغاء البشر والموجودات، وكذلك إلى إقصاء الواقع وكلّ فعالية إنسانية؛ لأنها تعطي المكانة الأولى للإبستمي، أي تلك الشبكة اللاشعورية والمجهولة من القواعد والمبادئ التي يؤول إليها الخطاب المعرفي في نهاية الأمر؛ لأنّ النظام المعرفي اللاشعوري هو المسؤول عن إنشاء المعارف والتحكّم فيها، وليس عقل الإنسان والبشر أو الواقع والموجودات.

5- بما أنّ الحقيقة - وفق رؤية تاريخية العقل - ليست واحدة وليست عامّة، وإنّما هي خاضعة للشرائط التاريخية، وثمة خلفيات هي الأساس الذي تبني عليه المعرفة في كلّ حقبة تاريخية، فإنّه لا يبقى مجال للحكم أو المقارنة أو التقييم بين نظامين معرفيين. ولا توجد معايير يمكن من خلالها معرفة النظام المعرفي المناسب.

6- أنّ القطيعة التي يدعو إليها أتباع التاريخية أمثال أركون والجابري يتبع باشلار وفوكو غير ممكنة؛ لأنّ هذا الانقطاع غير ممكن أصلاً، ولم يحصل يوماً من الناحية التاريخية، لامتدادات التراث وتجذّره في بنيات الانسان ومقوماته النفسية والعقلية والادراكية. [طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ص 9]

وأما ما حدث للناس في الغرب بعد الثورة الفرنسية، فليس

قطيعة كُتِبة مع التراث الماضي برمته، وبالتالي لا يمكن اعتباره قطيعةً تامّةً مع العقل الذي كان سابقاً عن الثورة الفرنسية، وإتّما هو قطيعة جزئية مع نمط معيّن من والمدرّكات والمعارف التي تقع ضمن بعض المدرّكات الاجتماعية الاعتبارية التي يمكن أن تخضع للتغيّر. [الطباطبائي، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ص 598]

7- أنّ إحدى مفارقات بعض أتباع التاريخيّة هي الادّعاء بأنّ العلماء خاضعون للنظام المعرفي والخلفية اللاشعورية الحاكمة على العملية الذهنية والعقلية في كلّ مجتمع من مجتمعاتهم، ومن جهة أخرى فإنّ أتباع التاريخيّة هؤلاء أنفسهم قد أدركوا رؤى العلماء كآفة (علماء المشرق مثلاً وعلماء الغرب وعلماء اليونان وعلماء الفرس و...)، بحيث إنّهم بيّنوا علّة الاختلاف والقطيعة معهم. ومن هنا فإنّ رؤية تاريخيّة العقل تحمل بذور فنائها في ذاتها؛ إذ إنّ من يعيش في ظروف تاريخيّة وثقافية معيّنة لا يمكنه - بناءً على رؤيته التاريخيّة - تعميم ما وصل إليه على سائر الثقافات والجماعات والظروف الأخرى. وهذا ما أوقع أتباع تاريخيّة العقل في مغالطة "المصادرة على المطلوب" حينما أخذوا ينطلقون من آراء محدودة ويعمّمونها على الفرق والطوائف كآفة.

8- فيما يرتبط بتأثير الثقافة والمجتمع في الأسس الفكرية والنظريات العلمية، فيمكن القول إنّ المفكّر في مسار العلم لا يكون مجرّداً من العوامل والخلفيات الفردية والاجتماعية، بل إنّ

يتأثر بالمجتمع على نحو طبيعي، حيث يأخذ الكثير من مبانيه من صلب الثقافة، وقيم نظرياته عليها. إلا أنّ ذلك لا يعني أنّ المباني والنظريات مجردة عن المجتمع، فهو مخالف للحقيقة، وبالتالي القول بأنّ هذه الأمور ذات هوية تاريخية بحتة. بل إنّ لهذه الأصول الأوّلية وكذلك النظريات الناشئة منها، واقعية ذاتية بغض النظر عن المجتمع، وإنّها تعبّر عن حقيقة، وتتنصّف بالصدق والكذب بلحاظ مطابقتها أو عدم مطابقتها لها، ولها قابلية إصدار الأحكام العملية. وبعبارة أخرى فإنّ للعناصر والعوامل والخلفيات الفيلسولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية دوراً إعدادياً في المعرفة، فهي تمثّل ظرفاً للظهور والتحقّق التاريخي للعلم.

9- أنّ العقل السليم هو الذي يفرض على الإنسان السير وفق معايير ثابتة وصحيحة في قبال الخيال والوهم اللذين لا يعيران أهمّية للمطابقة مع الواقع. ومن هنا فإنّ العقل بنفسه يحكم بضرورة أن يسلك طرقاً واضحة ويتّخذ منهاج متينة وصائبة من أجل بلوغ الحقيقة. ومع أنّ بلوغ هذه الحقيقة صعب إلا أنّه ليس محالاً. وعلى هذا الأساس فقد جمعت ودوّنت ضوابط ومعايير خاصّة بالتفكير الصائب والاستدلال المتين عبر التاريخ تحت مسمّى علم المنطق. وهو العلم الذي يهتمّ بطرق التفكير السليم الموصل للواقع والحقيقة وقواعده. ومع أنّ تطبيق هذه القواعد حين عملية التفكير ضروري إلا أنّ ذلك لا يعني بالضرورة أنّ المطبّق لها قد يكون صحيحاً دائماً

في تطبيقاته، بل قد يخطئ في العديد من الحالات؛ نتيجة تدخّل عوامل أخرى ترجع إلى المنطبق ذاته.

10- أنّ العقل لم يفرض عليه أحد أيّ قانون أو معيار، وإنّما هُنّس من قبل خالق الكون بهذه الطريقة، فمثلاً لا يمكن للعقل أن يفرض مبدأ عدم إمكانية اجتماع النقيضين؛ لأنّ نفس العقل يقول بأنّ مخالفة هذا المبدأ تؤدي إلى المحال الذاتي. إنّ العقل مبرمج على السير في إطار خاص، ولا يمكنه أن يتعداه، لا لأنّ الله أو الدين هو الذي فرض عليه ذلك تشريعياً، وإنّما هندسته كانت هكذا تكوينياً.

ج- المباني الوجودية لتاريخية العقل

إنّ المراد من البعد الوجودي والأنطولوجي هو وجود العالم والأشياء الموجودة فيه. وقد تأثرت أتباع تاريخية العقل بفلاسفة ما بعد الحداثة فيما يرتبط بالمباني والأسس الأنطولوجية التي شيّدوا عليها رؤيتهم حول تاريخية العقل. ومن أهمّ تلك المباني الأنطولوجية هو الفردانية والضرورة.

ثمّة عنصران مهمّان من العناصر المبنائية للتاريخية لعبا دوراً بارزاً في بلورتها هما: الفردانية (individuality) بدل التعميم، والتطور (Development) بدل العينية والثبات، والمراد من الفردانية هنا هو أنّ الظواهر التاريخية والثقافية منحصرة ومحدودة ومتفرّدة، ومن

أجل تبيينها ليس علينا الرجوع إلى الأصول والمبادئ المشتركة. ومعنى التطور والسيورة هو أنّ فردية كل شخص هي نفسها تاريخ تحوّل وتطوره في عملية السيورة عبر تاريخه المعين، وليس أنّه أمر ثابت. [عرب صالحى، تاريخ نگرى و دين، ص 57 و 58]

ينسجم التفرد والانفراد في الفلسفة الوجودية مع العنصر الفردانية. فكّل وجودي هو شخص منفرد لا مثيل له. كما يلزم الفردية - الفردانية - نظريتان لا تنفكّان عنها: التمرّد على كلّ المرجعيات العليا على الفرد، وعدم الاعتقاد بأيّ وسيلة معرفية أعلى من العقل الفردي الجزئي. وعلى هذا الأساس تنكر التعاليم البروتستانتية أيّ نظام له صلاحية تبيين المذهب الديني الغربي بطريقة مشروعة لتطرح بدل ذلك ما يدعى بأنّه "حرية النقد"، أي أنّها تبيين ناتج عن حكم شخصي ويكون قائمًا على استخدام العقل الفردي الجزئي فحسب. ومن هنا كانت النتيجة الطبيعية لهذا الأساس أن ظهرت مجموعة كبيرة من النحل والفرق بحيث لا تشير كلّ منها إلى شيء أكثر من العقيدة الشخصية لبعض الأفراد. تزول في حقل الدين العناصر العقلانية الثابتة ليصبح الدين "إحساسًا دينيًا"، أي مجموعة من الآمال المبهمة والعاطفية التي لا يمكن تبريرها بأية معرفة واقعية. وهذا ما يمكن مشاهدته بوضوح كذلك في أبحاث محمّد أركون وكلماته. [أركون، تاريخية الفكر الاسلامي، ص 39]

أمّا بالنسبة لعنصر السيورة أو التطور فيمكن القول إنّ التاريخية

تنتهي إلى التقدمية (progressism)، أي أنّ التاريخ يتقدّم ولا يتكرّر لأحد، ويتوجّب البحث عن حقيقة الأمور في إطار تطوّرها وتوسّعها. فحقيقة كلّ شيء هي طبيعته السائلة. وهذا معنى كلام هايدغر عندما يقول: «وجود الإنسان يكتسب معناه في الإطار الزمني» إهايدغر، الوجود والزمان، ص 34]. فـ "التاريخية" قائمة على ديناميكية التغيّر، وتكريس التطور المستمرّ بدل الثبات. وهذه المسألة قد تبلورت بصورة واضحة من خلال البحث الأركيولوجي الذي مرّ ذكره.

وعلى هذا الأساس فإنّ أتباع تاريخية العقل كأركون مثلاً اعتبروا فكرة الحقيقة متجسّدة دائماً وفي كلّ مكان عن طريق الفاعلين الاجتماعيين، أي البشر. وهي صدّي للاحتياجات والتحدّيات والتطلّعات الموجودة لدى جماعة من الناس. ومن هنا فليس هناك من حقيقة غير الحقيقة التي تخصّ الكائن الإنساني المتفرد والمتشخّص والمنخرط ضمن أوضاع محسوسة قابلة للمعرفة والدرس. كما أنّها موجّهة لكي تعلن وتنشر ضمن وسط اجتماعي - تاريخي يتنافس فيه أناس مختلفون من أجل اقتناص السلطة والسيطرة عليها وعلى الحقيقة [أركون، تاريخية الفكر الإسلامي، ص 37]، فلا حقيقة متعالية ومجرّدة، ومن قال بها فإنّه سينتهي لا محالة إلى النزعة الدوغمائية. وما دامت الحقيقة هي صدّي الثقافة الاجتماعية لدى أفراد معيّنين وفي نطاقات محدودة، فإنّها من جهة أخرى - كما نرى مع الجابري وأركون - تاريخية، بمعنى أنّ الحقيقة ليست واحدة عبر التاريخ،

وإنما هي مختلفة عبر حقب وأزمان وعصور مختلفة - كما أثبتته الحفر الأركيولوجي - فهي متغيرة وفي حال حركة وتطور وصيرورة. ومن هنا لم تعد الحقيقة مسألة قبلية أو أزلية ثابتة، وإنما غدت أمراً إنسانياً تتبدل تبعاً لحثيات أنطولوجية لا تخرج عن سيرورة التاريخ. وإذا كان القدماء قد آمنوا بالحقيقة المطلقة والواقع المطلق، فإنّه في الوقت الذي ينبغي فيه حسب الرؤية الجديدة إدراك حدود التواجد الإنساني في هذا العالم المحصور، وفي هذه الدنيا المتغيرة التي لا تثبت على حال، فإنّه لن يبقى سوى رؤية ذاتية للإنسان الفرد الحقّ الكامل في أن يتصور عيشته بالصورة التي تحلوه.

د - تأمل حول المباني الوجودية لتاريخية العقل

تعاني المباني الوجودية لتاريخية العقل من الكثير من الملاحظات:

فأولاً: أنّ أول ما يرد على دعاوى هذه الرؤية أنّه لم يؤت على ذكر دليل أو تبرير عقلي أو نصّي عليها. وبعبارة أخرى فإنّ كلمات أتباع تاريخية العقل بدل أن تكون قائمة على الدليل فإنّها قائمة على العلة؛ بمعنى أنّهم لمّا شاهدوا في العديد من الحالات تأثر الإنسان بالثقافة والأوضاع والأحوال الزمانية والمكانية، فإنّهم عمّموا ذلك وذهبوا إلى طرح هذه النظرية، لكن لا يوجد في كلامهم دليل على أنّ عقل الإنسان لا يمكنه بالضرورة أن يصل إلى الواقع، أو ليس هنالك واقع بصرف النظر عن تأثير التاريخ والزمان والمكان الخاصّ به.

فما هو المحذور في أن يكون هنالك واقع وراء مدركات الإنسان وبإمكان الإنسان بلوغه من دون أخذ البعد التاريخي بعين الاعتبار. فلا دليل على ذلك إلا أن يكون التاريخ والثقافة من الأبعاد والحيثية الوجودية للإنسان، التي لا تقبل الانفكاك عنه، وهو ما سيؤدي إلى عدّة محاذير منها:

1- لو كان التاريخ والثقافة المرتبطة بعصرٍ من العصور من الأبعاد الوجودية للإنسان بحيث تشكّل عقله وتكون منفردةً ويكون هناك علاقة تأثير وتأثر متبادل وضروري بينهما، فإنه لا يمكن حصول أيّ اشتراك بين فردين حول فهم أيّة مسألة؛ لأنّ الأوليات والفرضيات سوف تتغيّر بتغيّر الزمان، وهي في حال صيرورة وسيلان. في حين أنّ الكثير من المسائل اتّحدت حول الآراء واشتركت فيها الأقوام، بالرغم من مرور قرون متمادية حولها. ويمكن لحاظ ذلك فيما يتعلّق بأسس المسائل العقديّة الكبرى، حيث يشترك فيها المسلمون كافةً منذ أكثر من 14 قرنًا على الرغم من اختلافهم ثقافيًا واجتماعيًا. فهل يمكن القول إنّ تلك الفرضيات والأوليات خلال 14 قرنًا لم تتغيّر؟ وإنّ الظروف الاجتماعية والثقافية بقيت ثابتةً وخالدةً؟

2- الوقوع في النسبية، فعند القول إنّ العقل تاريخي وتابع لظروف الشخص الثقافية والمحيط والاجتماع، فإنّ من الضروريّ بالتالي الوقوع في هذا المحذور، وهو أنّ عقل المعصوم - بما فيه

عقل النبي ﷺ - نسبي؛ إذ لا يمكن التفكيك بين عقله واعتباره مطلقاً وبين بقيّة العقول الأخرى؛ لأنّه لا يوجد ملاك ومعيار يمكن الاعتماد عليه.

ثانياً: أنّ القول بعدم وجود حقيقة وراء الذهن تكون المعارف والإدراكات مطابقةً لها، لا يترك مجالاً لتأسيس المعرفة. وستغيب فيها المعيارية، فأتباع تاريخية العقل يتبنون رؤية التماسك حول الواقعية، بمعنى أنّ التناسب هو ملاك صحّة المعارف وصدقها، ولكنّ هذه الرؤية تعاني من الكثير من الإشكالات من بينها:

أ - يلزم هذه الرؤية التسلسل والدور؛ لأنّه لا بدّ من إثبات صحّة قسم من القضايا من خلال إثبات التماسك مع القسم الآخر، وكذلك الأمر بخصوص الأخير.

121

ب - ما هو ملاك الصدق المطروح بخصوص هذه الرؤية نفسها؟ هل هو التماسك نفسه أو شيء آخر؟

ج - أنّ مقتضى غريزة البحث والسعي نحو الحقيقة الكامنة في الإنسان وسعادته المنوطة ببلوغها، وما ذكر ليس سوى محاولة للفرار من أصل المسألة من خلال صبغها بشكل سطحي.

د - أنّ أيّ خرافة أو أكذوبة يمكن أن تكون معرفةً صادقةً إذا تمّ نسجها بشكل متماسك ومتين.

نعم، قد يقال إنّ التماسك قد حدث بواسطة الحسّ والعقل

والتجارب البشرية، وبالتالي لا يسمح باعتبار الخرافة والأسطورة معرفةً حقيقيةً.

والجواب واضح: فلو فرض صحة هذا الادّعاء، فإنّه لم ينشأ عن التماسك بل من باب مطابقة قسم من القضايا الحاصلة من الحسّ والتجربة، وإلا لو كان هناك احتمال لوجود خلل نظمي واحد في جميع المعارف البشرية لتهافت تلك المعرفة، ولن تصبح سوى خرافة وأسطورة متناسقة أو شبهها. [معلمى، معرفت شناسى، ص 161]

والحاصل هو أنّ رؤية أتباع تاريخية العقل تواجه أزمةً داخليةً، إضافةً إلى أنّها لن تقدّم شيئاً لرفع المشكلة المعرفية؛ بل تجاوزت جوهر المشكلة وهربت منها من دون أن تحلّها. وفي هذا المجال لا بدّ من التذكير أنّ نظرة الحكماء المسلمين القائلين بالمطابقة التامة هي الصحيحة وفقاً للعقل السليم، وتتضمّن التماسك والأنسجام، بل إنّ التجربة والعقل يتمتّعان فيها بقيمة حقيقية بالمعنى الصحيح.

النتيجة

إنّ رؤية تاريخية العقل مثلما وظّفها أتباعها ليست سوى محاولة لدراسة مكوّنات العقل العربى وآلياته بمنهجية عقلانية غربية معاصرة، وعلاوةً على أنّها خالية من البراهين القاطعة في المسائل التي حاولت علاجها، فإنّها تعاني من العديد من الأزمات على مستوى التحديد المفهومي، وعلى مستوى المباني المعرفية والوجودية التي تركز عليها، بل إنّها تحمل بذور فنائها في ذاتها؛ فالعقل الذي يتحدّث عنه أتباع تاريخية العقل يندرج ضمن الحكمة الإسلامية في نطاق العقل الجدلي لا إطار العقل البرهاني الرصين الذي يقوم على أسس متينة ومناهج منطقية محكمة. ومن هنا لا يمكنهم تعميم أحكام هذا العقل - أي الجدلي - على بقية أحكام العقل بما في ذلك البرهاني.

لقد انتهت تاريخية العقل إلى أنّ إنكار الأسس والمبادئ العقلية البديهية يقود إلى السفسطة والنسبية الباطلة، ويجعل المعرفة البشرية لا تقوم على أسسٍ متينٍ تستند عليه. كما غابت عنها المعيارية، واقتربت بالتالي إلى الفوضوية والوادية.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، قم، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط1، 1404هـ
2. ابن رشد، محمد الوليد، رسالة النفس، رسالة النفس، بيروت، دار الفكر اللبناني، ط1، 1994 م
3. أركون، محمد، الإسلام، أوروبا، الغرب.. رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقى.
4. أركون، محمد، الفكر الاسلامي قراءة علمية، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، المركز الثقافي العربي، ط 2، الدار البيضاء، بيروت، 1996 م.
5. أركون، محمد، الفكر الإسلامي.. نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
6. أركون، محمد، الفكر الاسلامي، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.
7. أركون، محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت - الدار البيضاء، مركز الإنماء القومي والمركز الثقافي العربي، ط 2، 1996 م.
8. أركون، محمد، من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 1991 م.
9. أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكويه والتوحيدى،

- ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 1997 م.
10. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط5، 1996 م.
11. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991 م.
12. الجابري، محمد عابد، التراث والحداثة.. دراسات ومناقشات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1991 م.
13. الجابري، محمد عابد، بنية العقل العربي.. دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط4، 1993 م.
14. الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط4، 1991 م.
15. الجابري، محمد عابد، مدخل إلى فلسفة العلوم.. العقلانية المعاصرة وتطور الفكر العلمي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1994 م.
16. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت، دار العلم للملايين، ط4، 1990 م.
17. حرب علي، نقد النص (النص والحقيقة)، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط2، 1995 م.
18. الديلمي، الحسن بن أبي الحسن، إرشاد القلوب المنجي من عمل به من أليم العقاب، تحقيق هاشم الميلاني، إيران، دار الأسوة، ط1، 1417 هـ.

19. الرازي، أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979 م.
20. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دمشق، دار القلم، 1416 هـ.
21. رضانيا، حميد رضا، تفكر عقلي در كتاب وسنت [التفكر العقلاني في الكتاب والسنة]، قم، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، ط 2، 1394 ش.
22. الزبيدي، محمد بن محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، ط 1، 1414 هـ.
23. زيتلي خديجة ، بنيديتو كروتشه والنزعة التاريخية المطلقة، القاهرة، المركز العربي الاسلامي للدراسات الغربية.
24. سيرل، جون، العقل واللغة والمجتمع.. الفلسفة في العالم الواقعي، ترجمة سعيد الغامبي، بيروت وغيرها، المركز الثقافي العربي وغيره، ط 1، 2006 م.
25. الشريف الرضي، محمد ابن الحسن، نهج البلاغة (صبحي صالح)، قم، الهجرة، 1414 هـ.
26. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، تفسير القرآن الكريم، تصحيح محمد خواجوي، قم، بيدار، 1379 ش.
27. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، طهران، مركز دراسات العلوم الانسانية والمطالعات الثقافية، ط 2، 1383 ش.
28. صالح، هاشم، مخاضات الحداثة التنويرية: القطيعة الإستيمولوجية في الفكر والحياة، بيروت لبنان، دار الطليعة، ط 1، 2008 م.

29. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا، قم، مؤتمر الشهيد الصدر، ط 2، 1382 ش.
30. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، مقدمة وتعليق الأستاذ الشهيد مرتضى مطهري، ترجمة عمار أبو رغيف، قم، مؤسسة أم القرى للتحقيق، ط 1، 1421 هـ.
31. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، انتشارات اسلامي، ط 5، 1417 هـ.
32. طرابيشي، جورج، مجموعة نقد العقل العربي: نظرية العقل، بيروت، دار الساقى، ط 1، 1996 م.
33. طه، عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، بيروت، المركز الثقافى العربى، المؤسسة الحديثة للنشر، ط 1، 1987 م.
34. عرب صالحى، محمد، تاريخ نگرى و دين [التاريخية والدين]، طهران، انتشارات مركز تحقيقات فرهنگى و انديشه اسلامى، ط 1، 1391 م.
35. الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، ج 1، قم، مكتبة آية الله المرعشي، ط 1، 1408 هـ.
36. الفجاري، مختار، نقد العقل الإسلامى عند محمد أركون، بيروت، دار الطليعة، ط 2، 2005 م.
37. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، قم، نشر الهجرة، ط 2، 1409 هـ.
38. الفقيه، شبر، الفكر الفلسفى العربى المعاصر.. إشكالية التأويل، بيروت، دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، ط 1، 2009 م.
39. الفيومى المقري، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، المكتبة العصرية، ط 2، 1418 هـ.

40. كاسيرو، إرنست، في المعرفة التاريخية، ترجمة أحمد حمدي محمود، مصر، الهيئة المصرية للطباعة، ط 2، 1997 م.
41. المالكي، عبد الله، بين أركون والجابري .. في نقد العقل العربي / الإسلامي.
42. مجموعة من المؤلفين، عين الحكمة: العقل في تاريخ الفكر الإسلامي، ترجمة عباس جواد، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط 1، 2015 م.
43. مجموعة من المؤلفين، محمد أركون دراسة النظريات ونقدها، النجف، المركز الإسلامي للدراسة الاستراتيجية التابع للعتبة العباسية المقدسة، ط 1، 2019 م.
44. محمد رشيد بن علي رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
45. معلمى، حسن، معرفت شناسى [نظرية المعرفة]، قم، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، ط 1، 1383 ش.
46. Mohamed Arkoun: Lectures du coran, Paris, Maisonneuve et Larose, 1982/ Tunis, Ed. Alif, 1991,

المجلّات

1. أركون، محمد، نحو تقييم واستلهام جديدين للفكر الإسلامي، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29.
2. حرب، علي، أوهام الحداثة في المشروع الأركوني، مجلة الاجتهاد، العدد 21، السنة 5، خريف 1993 م.

3. عادل لغريب، مدخل إلى معرفة معاني العقل في النصوص الدينية، مجلة العميد، السنة الرابعة، المجلد السابع، العدد 28.
4. عرب صالحى، محمد، انديشه نوين دينى، سال چهارم، شماره چهاردهم، پاييز 1387 ش.
5. عرب صالحى، محمد، تاريخ نگرى ومرزهاى علم [التاريخية وحدود العلم]، مجلة الدراسة الفكر الدينى المعاصر، السنة الرابعة، العدد الرابع، خريف 1387 ش.
6. قائمى نيا، عليرضا، مجلة روافد فكرية، العدد 1، السنة الأولى، خريف 2012، مركز نشر روافد للدراسات والبحوث الفكرية، قم.
7. ميرى، محسن، وقاسم إبراهيمى پور، نظرية نقد العقل العربى؛ دراسة نقدية، ترجمة حسن الصراف، مجلة العقيدة، العدد 11، صفر 1438 هـ.

حقيقة الإيمان الديني في الوعي الإسلامي والمسيحي.. دراسة مقارنة

سفيان بايو*

عبدالكريم الحيدري*

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 عما هو مطروح حولها في الوعي المسيحي. وقد تمّ في خلال المقال عرض ومناقشة رؤيتين إلى الإيمان في ضوء الثقافة المسيحية، الأولى: رؤية الإيمان القضوي ممثلةً في نظر القديس توما الأكويني، والثانية: رؤية مذهب الإرادة ممثلةً 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 مختلفةً عنها في الوعي المسيحي، ومن هنا لا يجب وضعهما في بوتقة واحدة واعتبار حقيقتهما واحدةً في كلا الثقافتين.

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

(1) سفيان بايو، الجزائر، دكتوراه في التفسير المقارن، جامعة المصطفى العالمية.

Email: d.sof1985@gmail.com

(2) عبدالكريم الحيدري، العراق، دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالمية.

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

Sofiane Bayou⁽¹⁾

Abdul-Kareem al-Haydari⁽²⁾

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.

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

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

المقدمة

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

وإذا كان مفهوم الدين واضحاً عند الكثيرين في الوسط الإسلامي، لأنّ هذه المفردة (الدين) تمّ استخدامها في النصّ الديني الأصلي عند المسلمين، وتمّ تداولها في تراثهم الديني منذ القرون الهجرية الأولى، إلّا أنّ الأمر لم يكن كذلك في الغرب، فالمسيحية ظلّت تستخدم بشكل أكبر مفردة الإيمان (faith) للتعبير عن الديانة المسيحية، وثمة من يعتبر أنّ ظهور مفردة الدين كان من قبل التيارات الأكثر علمانيةً في المجتمع الغربي، وانطلاقاً من هذا الواقع التاريخي، صارت كلمة الدين تمثل رؤيةً عامّةً للأديان، أكثر ممّا تمثل رؤيةً خاصّةً بدين معيّن أو معتقد ما. [حب الله، شمول الشريعة.. بحوث في مديات

المرجعية القانونية بين العقل والوحي، ص 531]

مع هذا فقد اعترى مصطلح الإيمان في الوسط الإسلامي هالة من الغموض والإبهام، بحيث تعدّدت الآراء الإسلامية في تحديد

ماهيته ومفهومه⁽¹⁾، لكن مع ذلك لم يقترب معنى هذا المصطلح في الفضاء الإسلامي مع ما هو مطروح حوله في الفكر المسيحي والغربي تحت هذا العنوان. وبالتالي فإنّ معنى هذا المصطلح في الثقافتين هو أقرب إلى المشترك اللفظي منه إلى المشترك المعنوي. وهذه المسألة - أي اعتبار مفهوم الإيمان واحدًا في الوسطين الإسلامي والمسيحي وعدم التفريق فيه بينهما - تعدّ في غاية الأهمية؛ إذ يؤدّي إغفالها وعدم أخذها بعين الاعتبار إلى الوقوع في مغالطة التعميم وإطلاق أحكام عامّة حول الإيمان تشمل الأديان والمذاهب كافةً، بينما الأمر ليس كذلك.

إنّ هذا المقال الذي بين أيدينا يضع مفاهيم الإيمان والمعتقد الديني - والدين أحيانًا - تحت عنوان واحد وهو الإيمان الديني. وهذا الأخير هو أمر إنساني يمكن دراسته من عدّة أبعاد مختلفة، فلسفية ونفسانية واجتماعية ومعرفية وكلامية وتفسيرية؛ نتيجة تعدّد الزوايا التي ينظر بها إليه. لكن بما أنّ موضوع هذا المقال يقتصر على محاولة تحديد ماهية الإيمان الديني وحقيقته، كما يرسمها العقل والنصّ الديني فإنّه سيتمّ السعي وفق منهج تحليلي وتوصيفي ونقدي إلى دراسة الخصوصيات التي يتحلّى الإيمان بها

(1) «تعدّدت 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 بحقائق العالم والوجود كما يعتقد المتألهون» [فياض، حبيب، مقاربات في فهم الدين، ص 42].

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 فسيتّم 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 (المتوفى 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، وضده التكذيب، ويقال آمن به قوم وكذّبه 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 مجرد 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 إيمان 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 ؛ تيليخ بل، بويابي إيمان، ص 56]، وذهب بعض المسلمين إلى أنّه التصديق بالأمر القدسي [سروش، اخلاق خديان، 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 بوحدانيّته، وبالأنبياء وبالمعاد وبكلّ ما جاء به الأنبياء المقترن بالاتباع في الجملة لهم. [الطباطبائيّ، 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 و الكفر 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 عديدة في العهد الجديد، وخاصة في رسائل بولس الرسول وإنجيل يوحنا، أمّا في العهد القديم فلم ترد عدا مرّات قليلة، إلا أنّ معناها يفهم ضمناً في عبارات متنوّعة [قربانى، ايمان، اميد، محبت در اسلام و مسيحيت، ص 97]. لقد نقل عن ريتشارد ألن (Richard Allen) قوله: «الفهم مراد الكتاب المقدّس أو الهيئات أهل الكتاب من مفردة الإيمان يجب فهم هذه النكته وهي أنّه ليس المراد منها إلقاء نوع 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 والثوق والرسوخ» [باربور، علم و دين، 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 ألقي 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 وتوكل، ولا يختلف معها سوى في أننا لو قلنا بأننا نثق بالله، فهذا يعني أننا جعلناه دعامتنا الروحية، ولو قلنا إنّنا نطمئنّ لله فهذا يعني أننا نبلغ الراحة والطمأنينة عن طريقه، ولو قلنا إنّنا نتوكلّ عليه فهذا معناه أننا أوكلنا مشكلاتنا على عاتقه. الإيمان الديني بالمعنى الثاني ليس من سنخ المعرفة والإدراك، بل هو عبارة عن حالة روحية ومسلك نفساني. ومتعلّقه ليس هو القضية.

وعلى هذا الأساس، يختلف الإيمان الديني في هذين المعنيين من جهتين: الإيمان الديني بالمعنى الأوّل من مقولة المعرفة، ويتعلّق

دوماً بقضيةٍ معيّنة، أمّا في المعنى الثاني فهو عبارة عن حالةٍ روحيةٍ، ويتعلّق بشيءٍ أو بشخصٍ أو بقولٍ. فعلى سبيل المثال: عندما يقال أحياناً: "أؤمن أنّ الله موجود"، فهذا هو المعنى الكلاسيكي للإيمان، أمّا عندما يقال: "أنا أؤمن 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 تُرجم هذه المفردة إلى الجذر اللاتيني "fiducia" فهي ليست من سنخ المعرفة، بل هي نوع من الحالات الروحية، أمّا لو تكون مأخوذة 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

140

تتوزّع آراء علماء اللاهوت المسيحيين حول ماهية الإيمان - عموماً - 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 تفسّر 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 انتشاراً واعتناقاً. كما أنها الأكثر ملائمةً لطبيعة الإيمان الديني كما يرى البعض. [سوينبرن، طبيعة الإيمان، ص 96] وحاصل هذه النظرية هو أنّ تحقّق الإيمان بالله هو نوع من المعرفة أي "الاعتقاد بأنّ"، نظير: "الاعتقاد بأن الله موجود". وموضع الإيمان ومتعلّقه هو الحقيقة الأولى أي الله نفسه، ويتوقّف الإيمان - بحسب هذه الرؤية - على التصديق بقضيّة "الله موجود". وصاحب الإيمان هو الذي تتوقّف عنده خصوصيات المعرفة والافتناع النظري⁽¹⁾ بقضيّة أنّ الله موجود. وبعبارة أخرى، يشترك أتباع هذه النظرية في اعتبارهم الوحي شكلاً من القضيّة، 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. تتمثّل أهم العناصر الأساسية في نظرية توما الأكويني فيما يلي:

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

الأول: يذهب توما في مجال الوحي إلى القول بنظرية الوحي القضوي. فالوحي في هذه النظرية عبارة عن مجموعة من الأخبار والقضايا التي ألقاها الله في آذان قلب النبي على شكل رموز وإشارات أو بأيّ نحو آخر. فلو سُأل توما: ما هو الوحي؟ وما الذي حدث أثناء نزول الوحي؟ لأجاب: الوحي عبارة عن عملية بين الله والنبيّ تنزلت خلالها مجموعة من القضايا على النبي. وعليه إذا تمّ تفسير الوحي على هذا النحو، فإنّ الاعتقاد الديني لا بدّ أن يكون منسجماً ومتناسباً مع ذلك التفسير. فالوحي عبارة عن عملية بين الله والنبيّ والإيمان الديني هو حالة الشخص بالنسبة للنبي. ومن هنا إذا كان الوحي هو مجموعة من القضايا ليس إلّا، فالإيمان الديني لن يكون سوى معرفة هذه القضايا. [الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، ج 5، ص 383؛ كرم، تاريخ الفلسفة الأوروپية 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 أدلّة وشواهد. فليست هي مجرد معرفة أنّ الأمر الفلاني صحيح، بل مضافاً إلى ذلك هي معرفة مبرّر الحكم عليها بالصحة، أو فقل معرفة لها دليل على صحّتها. فعلى سبيل المثال إذا كان لدى الإنسان علم 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 دومًا حالة من الشكّ والتردّد. ويحتمل الخلاف فيه. أمّا الإيمان الديني فلا يمكن احتمال الخلاف فيه، ولأنّه - أي الإيمان الديني - ثابت دومًا، فلا يمكن سريان الشكّ والتردّد 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 بأمور 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 محسوسًا وقدّم دليلًا حسيًا وتجريبيًا عليه، فإنّ الاعتقاد الحاصل من ذلك هو من سنخ المعرفة. على سبيل المثال لو قال شخص مثلاً "زيد جالس هنا". وسأل: ما هو الدليل؟ فإنه سيشير إليه بإشارة حسية.

وهذا شاهد تجريبي حسي. أمّا لو أتته مع ذلك ادّعى بأنّ "زيدًا غير موجود في مكان آخر". فهنا لا يمكن أن يكون مجوزته شاهد تجريبي، بل الشاهد هنا عقلي. حيث سيقول إنّ زيدًا 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 حائرًا على شواهد كافية، والعلم الحاصل من ذلك سيكون من نوع المعرفة. تجدر الإشارة إلى أنّ التجربة تشمل التجربة الباطنية أيضًا. ومن هنا فالعارف بالله لديه معرفة وليس أنّه مؤمن، وهو على غرار الفيلسوف الذي لديه معرفة بقضية "الله موجود"؛ لأنّ لديه شاهدًا عقليًا. فالفيلسوف والعارف من جهة كونهما فيلسوفًا وعارفًا طبق رأي الأكويني - لديهما معرفة وليس إيمان. فالإيمان الديني دون المعرفة لأنه لا يرافقه شاهد كاف.

الثالث: توجد في المعرفة شواهد وأدلة كافية في متناول الإنسان؛ ولهذا تتعلّق المعرفة بالأمر المشهود - سواءً أكان المشهود مرئيًا 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 أمرًا مشهودًا، لأنه لا يوجد في الإيمان الديني شواهد كافية، وإنّما 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 متعلّق الإيمان الديني بالنسبة لشخص آخر. ويكون قد قبل هذا المدعى نتيجة الثقة بالقائل؛ لأن عطش القائل مخفيّ وغير مشهود عنده. [فعالي، إيمان ديني در اسلام ومسيحيت، ص 41]

وعليه فإنّه 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 متعلّق المعرفة بالنسبة لشخص؛ نتيجة توقّره على الشواهد الكافية حولها، غير أنّها متعلّق إيمان بالنسبة لشخص آخر يفتقد 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 مجرد 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 عرضةً 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 يمكن 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 أيضاً 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 معاً، 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 يؤيد هذه المعرفة، أو أنّ الشواهد والأدلة لم تكن كافيةً، 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 شكلاً من المعرفة، وإتّما هو فعل اختياري وتجلّ للإرادة. [بومن، 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 ترّكزت 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، مما يشكل نقطة ضعف في المذهب العملي، إلا أنه يمكن القول إن مراد جيمس من المطلوبية هو أن تتطابق مطلوبية شيءٍ 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 - بقدرة تدخل الإرادة في عملية التفكير من أجل تحديد الحقيقة، غير أنه يرى أنّ هذا التدخل 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. مما يجوز للإرادة - في هذه الحالات - التدخل 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 تأخيرها.

يتمثل 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 القضيّة. فلو تسبّب الخوف من احتمال خطإ 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 غصّ 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 نرجح 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 التميّيات والتخيّلات، خاصّةً وأنّ جيمس قد بيّن شروط جواز تدخل الإرادة بشكل شديد المرونة. فمثلاً لو عرف شخص ما

بالصدق وفجأة ادعى أنّ الصدق إنما يتحقق عن طريق الإيمان به. في هذه الحالة تكون شروط تدخّل الإرادة في المعرفة الواقعية متوقّرة، لكن ألا يعني تجويز ذلك جعل الحقيقة تابعةً لأهواء الإنسان؟

يقول جون هيك: «الضعف الأساسي لموقف جيمس هو في فتحه المجال للأوهام والتّمنيات ... إنّ منهج جيمس سيسوق أكبر عدد من الناس نحو الانغلاق في ما ألفوه من الأحكام المستتبقة. سيجرنا هذا المنهج إلى الاعتقاد بكلّ ما نريده حتّى لو كان مخالفاً للواقع ومضراً لنا، لكن 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، أمّا 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 التدخّل 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، والفطرة إنّما تتوجّه إلى الكمال، فالعاشق الحقيقي والعشق الحقيقي لا يكون من دون معشوق، ولا يكون غير الله الكمال معشوقاً تتجه إليه الفطرة، 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 البدهة.

أما تفسير جيمس فيهدف إلى تبين معقولة الاعتقاد الديني من الأساس، وليس التأكيد على الثبوت الواقعي لمعلّقه.

تجد 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 المهمّة 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 الإسلامي

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 عمومًا أو في ما يرتبط بخصوص موضوع هذا البحث وهو ماهية الإيمان، فكلّ التعاليم الدينية إنّما هي منوطة ومرتبطة به أشدّ الارتباط، بل إنّ هدف الرسالات الإلهية برمتها 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 إنها طرحت حتى في زمن النبي ﷺ حين سُئل عنها، مما يدل على أنها كانت تحتلج أذهان الناس، ثم صارت بعد ظهور الخوارج والمرجئة وسائر الملل والنحل من المسائل المثيرة والمعقدة، فقد تناولها المفكرون والعلماء والمتكلمون المسلمون على اختلاف مشاربهم، وأبدى كل واحد منهم نظرتهم ورؤيتهم الخاصة حولها، وبهذا تعددت الرؤى المقدمة من قبل هؤلاء حول الإيمان الديني إلى رؤى كلامية وفلسفية وقرآنية وغير ذلك. كل ذلك يكشف عن كون هذه المسألة كانت مطروحة سابقاً، وكانت تحوز أهمية خاصة في الفضاء الإسلامي. ومن هنا فسيتم التطرق 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 أنّ الأصل في مادة «الأمن» هو الاطمئنان. ولكنها جاءت في القرآن الكريم بثلاثة معانٍ:

الأول: الاطمئنان وعدم الخوف، فالأمن ضدّ الخوف. يقال: أمن يأمن أمناً وأمناً وأماناً وأمنَةً، فهو آمن، وهي أمنة وهم آمنون. [نظير ما جاء - مثلاً - في: سورة الأعراف، الآيات 97 و98 و99؛ سورة فريش، الآية 4؛ سورة البقرة، الآية 126]

الثاني: الوثوق والركون، يقال: أمن يأمن، وأمن يأمن أمناً

وأمانة. ومنه الأمانة: ضدّ الخيانة، والائتمان. [نظير ما جاء مثلاً في: سورة

يوسف: الآيات 11 و54 و64]

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

لقد أشار القرآن الكريم إلى الإيمان والمؤمنين في آيات كثيرة، خصوصاً قوله تعالى: "يا أيها الذين آمنوا" و"الذين آمنوا وعملوا الصالحات"، وأمثال ذلك ممّا لم يحدّد فيه جواب متعلّق الإيمان: بماذا وبمن وبأيّ شيء آمنوا؟ وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الوحي بما أنّه يقع متعلّقاً للإيمان [سورة البقرة: 4 و85]، فإنّ بينهما علاقة لا بدّ من فهمها وبحثها. ومن هنا فإنّ معرفة الوحي في القرآن سيكون لها تأثير بالغ في فهم معنى الإيمان.

هذا، وقد ذكر في بعض الآيات أنّ متعلّق الإيمان هو الوحي، والوحي والقرآن إنّما نزل في قالب الجملة والقضيّة. وعلى هذا الأساس فإنّ متعلّق الإيمان هو القضيّة، وبالتالي فإنّ الإيمان هنا من نوع الإيمان القضوي. لكن في بعض الآيات الأخرى، جاء الإيمان متعلّقاً بالموجود الخارجي والعيني، وهذا الأخير على قسمين: إمّا موجود محسوس وإمّا أمر غير محسوس (الغيب).

بناءً على هذا، يمكن القول إنّ القرآن الكريم يعنى بكلّ نوعي متعلّق الإيمان، أي ناظر إلى الإيمان القضوي والإيمان الروحي كذلك. وقد يقال بأنّ متعلّق الإيمان ليس هو القضية من حيث كونها قضيّةً، وإنّما متعلّقه هو محكيّ القضية وما تعكسه، أي إذا قيل: أنا أوّمن بأنّ "الله موجود" فالمراد هو "أنني أوّمن بوجود بالله"، لأنّ قضيّة "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]، والجنّ [سورة سبأ: 41]، والجبت والطاغوت [سورة النساء: الآية 51].

إنّ تحليل مفردة الإيمان ومختلف علاقتها وروابطها من خلال القرآن الكريم يحتاج إلى مجالٍ واسعٍ جدّاً لا يتّسع له حجم هذا المقال، إلّا أنّ ما يمكن قوله هو أنّ آيات القرآن وسوره تزخر 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. وأنّ القلب هو محلّ قبول الإيمان وموضعه.

ثانيًا: أنّ الإيمان أمرٌ ينبع عن إرادة واختيار الإنسان.

ثالثًا: أنّ الإيمان ليس ثابتًا، وعلى منوال واحد، وإلّا يقبل الزيادة والنقصان.

رابعًا: 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 الشكّ والترديد.

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

سادسًا: لا يدخل العمل (العمل الصالح) ضمن الأجزاء المشكّلة لماهية الإيمان، وإلّا يعتبر حلقةً مكملّةً له (أي من اللوازم المترتبة عليه)، كما يلعب دورًا مهمًّا في تحقيق سعادة الإنسان.

سابعًا: لا يتحقّق الإيمان بمجرد القول اللساني الظاهري ومن دون حصول الاعتقاد في القلب.

ثامنًا: 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 عليّ عليه السلام يقول: «المؤمن أمين على

نفسه مغالب لهواه وحسّه» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 126] وعن أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «الْمُؤْمِنُ مَنْ أَمِنَ جَارَهُ بَوَائِقَهُ» [العالمي، وسائل الشيعة، ج 12، ص 126]، وَإِنَّ الْإِيمَانَ لَيْسَ مَجْرَدَ تَمَنِّيَاتٍ وَأَمَالٍ وَظَوَاهِرٍ يُمْكِنُ أَنْ تَنْفَكَّ عَنْ حَقِيقَةِ الْإِنْسَانِ، وَإِنَّمَا هُوَ أَمْرٌ حَقِيقِيٌّ وَوَاقِعِيٌّ يَنْبَعُ مِنْ قَلْبِهِ، كَمَا أَنَّ الْعَمَلَ مَلْزَمٌ لَهُ وَهُوَ شَرِيكَ لَهُ، فَعَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «الْإِيمَانُ وَالْعَمَلُ أَخْوَانٌ تَوْأَمَانٌ وَرَفِيقَانٌ لَا يَفْتَرِقَانِ، لَا يَقْبَلُ اللَّهُ أَحَدَهُمَا إِلَّا بِصَاحِبِهِ» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 119].

هذا وتذكر الروايات بأن الإيمان هو نوع من الاطمئنان القلبي الذي يبعث على السكون والركون إلى الله عَلَيْهِ السَّلَامُ، فعن الإمام علي عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ: «لَا يَصْدُقُ إِيْمَانُ عَبْدٍ حَتَّى يَكُونَ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ [سُبْحَانَهُ] أَوْثَقَ مِنْهُ بِمَا فِي يَدِهِ» [الشريف الرضي، نهج البلاغة، ص 529]. كما جاء في الرواية أَنَّهُ «بَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي بَعْضِ أَسْفَارِهِ إِذْ لَقِيَهُ رُكْبٌ فَقَالُوا: السَّلَامُ عَلَيْكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ: مَا أَنْتُمْ؟ فَقَالُوا: نَحْنُ مُؤْمِنُونَ يَا رَسُولَ اللَّهِ. فَقَالَ: فَمَا حَقِيقَةُ إِيْمَانِكُمْ؟ قَالُوا: الرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَالتَّقْوِيضُ إِلَى اللَّهِ وَالتَّسْلِيمُ لِأَمْرِ اللَّهِ. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: عُلَمَاءُ حُكَمَاءُ كَادُوا أَنْ يَكُونُوا مِنَ الْحِكْمَةِ أَنْبِيَاءَ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 64، ص 286]. ومما يظهر من هذا الحديث هو أَنَّ الْإِيمَانَ الصَّادِقَ الْحَقِيقِيَّ يَكُونُ مِنْ خِلَالِ التَّسْلِيمِ إِلَى اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالرِّضَا بِذَلِكَ، وَلَيْسَ أَنَّهُ يَقَعُ عَنْ إِكْرَاهٍ أَوْ إِجْبَارٍ. كَمَا يَكْشِفُ عَنِ الْعِلَاقَةِ الْوُطِيدَةِ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالْإِيمَانِ.

والجدير بالذكر هو أنّ التأمّل والإمعان في الآيات والروايات يثبت أنّ للإيمان إطلاقاتٍ ولكلّ إطلاقٍ فائدة وثمرة يمكن الإشارة إلى بعضها في صورة نقاطٍ على النحو التالي:

الأولى: مجرّد التصديق بالعقائد الحقّة، وثمرته هي حرمة دمه وعرضه وماله، وبه ينام صحتة 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 أوعده الله عليها النار، وثمرة هذا الإيمان عدم استحقاق الإذلال والإهانة والعذاب الدنيوي والأخروي.

الثالثة: التصديق بها مع القيام بفعل جميع الواجبات وترك جميع المحرّمات، 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 يختصّ بالأنبياء والأوصياء.

3 - الإيمان والعقل

إنّ العلاقة بين الإيمان والعقل في القرآن الكريم هي علاقة متينة ووثيقة، فحيث كان العلم والعقل، فهناك يكون الإيمان. والتأمّل في الآيات التي تطرقت إلى العقل والعلم يدرك أنّ العقل هو كالدليل

على الإيمان أو أنه 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 مطاوعة

وقبول خاص من النفس بالنسبة إلى ما أدركته يوجب تسليمها له ولما

يقتضيه من الآثار. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 11، ص 354]

وبالتالي فإن المعرفة ليست شرطًا كافيًا وعلّة تامّة للإيمان، ومن جهة أخرى فإن الإيمان من دون معرفة لا يمكن إلا أن يكون زخارف وزينة من تسليم وخضوع والانقياد، على اعتبار أن الإسلام له حضور قوي في متن الإيمان. ولكن على الرغم من ذلك فإن هذا الأمر هو الذي يجعل الإيمان متميزًا عن العلم الجاف والمعرفة الصرفة.

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

رابعًا: رؤية الإيمان الديني بين المسلمين

لقد ظهرت بين المتكلمين المسلمين مجموعة من النظريات والرؤى الأساسية حول حقيقة الإيمان الديني وماهيّته، 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 أنّ العمل لا يدخل في مفهوم الإيمان الديني. [الأشعري، اللمع، ص 75-76: الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 347] ويرى الباقلاني أنّ الإيمان هو العلم والتصديق، وهو في مقابل الكفر الذي هو الجهل والتكذيب. وعلى غرار بقية المفكرين الأشاعرة يقول الفخر الرازي: الإيمان هو تصديق الرسول بكلّ ما علم بالضرورة مجيئه به. ويذكر مجموعة من الأدلة التي تنفي دخول العمل في الإيمان، من بينها أنّه لو كان العمل جزء الإيمان لكان عطف العمل الصالح على الإيمان في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ محلاً. 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، ثمّ يبدي بعد ذلك نظره حوله، فالإيمان عنده هو: الأول: أنّه فعل القلب لقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾ [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5، ص 181]، والثاني: أنّه التصديق دون المعرفة والاعتقاد. والمراد من التصديق هنا هو المقابل للتصور [التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص 78]. والثالث: أنّ الأعمال ليست داخلية فيه

بحيث ينتفي هو بانتفائها. [التفتازاني، شرح المقاصد، ج 5، ص 181]

إنّ الرأي المعروف عن الأشاعرة هو أنّ الإيمان من مقولة التصديق، بحيث لا يدخل العمل في معناه. وهذه النظرية شبيهة

برأي المرجئة وأبي حنيفة والماتريدية حول الإيمان. فقد اعتبروا الإيمان عبارةً عن تصديق قلبي لا يدخل العمل ضمن حقيقته. وبعد أن اتضح أنّ التصديق هو المقوم الأصلي للإيمان، ينتقل السؤال من ماهية هذا الأخير إلى السؤال عن المراد من التصديق نفسه؟ هنا يفرّق 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 إنّهُ يشير في بعض آياته إلى أنّ هناك أفراداً كان لديهم معرفة وعلم بالأنبياء، إلا أنّهم في الحقيقة كافرون، يقول تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾ [سورة النمل: 14] وغير ذلك من الآيات.

163

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

ثالثاً: يشير الجذر اللغوي لمفردة الإيمان إلى أنّه في اللحاظ العرفي لا يطلق معنى التصديق لمجرد امتلاك العلم أو القبول والميل. والشاهد على ذلك هو أنّ الكفر الذي يقابل الإيمان ليس

مجرّد جهل، بل الكفر من سنخ التكذيب والمجود والإنكار.

[الإيجي، المواقف، ج 2، ص 454 فما بعد]

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

وعليه فإنّ العقائد عند الأشاعرة على الرغم من حصولها بالعقل، إلّا أنّ التصديق بها يتوجّب أن يكون بالسمع. ومن هنا لو أنّ الله لم يوجب التصديق به وبرسله، ما كان ثمة أيّ دليل عقلي على وجود هذا التصديق.

هذه الفكرة الأشعرية تستند إلى مبدأ أنّ العقل عاجز عن الحكم بالوجوب، ولا معنى للحسن والقبح والوجوب والحرمة العقلية. فالوجوب لا يصدر إلّا عن الشارع، وهو الذي أوجب على الإنسان التصديق به وبأنبيائه، وما حقيقة الإيمان إلّا 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 خاصة⁽¹⁾؛ لأنّ لها علاقةً وطيدةً مع ثلاث مسائل⁽²⁾ من مجموع خمس مسائل⁽³⁾ 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 مقيّدةً من حيث المعنى، على عكس الأسماء الشرعية التي تكون مقيّدةً منذ الأوّل. فمثلًا 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، أمّا الكفر والفسق فإنّهما أسماء ذمّ. وبناءً على هذا، لا طائل ولا فائدة ترجى من البحث عن الجذور اللغوية لاكتشاف معاني هذه المفردات.

(1) هنالك أقوال عديدة في سرّ إطلاق مصطلح المعتزلة على هذا الاتجاه، من بينها أنّهم قد أطلقوا عليهم لأنّهم جعلوا الفاسق معتزلاً عن الإيمان والكفر، فلا هو مؤمن ولا هو كافر. [الحسين بن علي المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج 3، ص 222]

(2) الوعد والوعيد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، المنزلة بين المنزلتين.

(3) التوحيد والعدل إلى جانب الثلاثة السابقة.

يذهب المعتزلة إلى أنّ العمل من مقوّمات معنى الإيمان، بحيث إنّ تارك العمل فاسق وخارج عن طائفة المؤمنين. واستدلّوا 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 والتعبّيات 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 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 وسطٍ 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 المحرّمات.

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 «تصحيح الاعتقاد» مثلاً يقول: «وليس يجوز أن يعرف الله - تعالى - من هو كافر به، ولا يجمله من هو به مؤمن، وكل كافر على أصولنا فهو جاهل بالله، ومن خالف أصول الإيمان من المصلين إلى قبلة الإسلام فهو عندنا جاهل بالله سبحانه، وإن أظهر القول بتوحيده تعالى، كما أن الكافر برسول الله ﷺ جاهل بالله، وإن كان فيهم من يعترف بتوحيد الله - تعالى - ويتظاهر بما يوهم المستضعفين أنه معرفة بالله تعالى» [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 119]. وهنالك من يذهب إلى أن المراد من المعرفة التي يتحدث عنها الشيخ المفيد هو التصديق القلبي، وأن المؤمن هو من يكون من أهل التصديق القلبي. [طوسي، إيمان در قرآن كريم؛ مفهومها وكونها، ص 113 و 114]

كما أن السيد المرتضى (355 - 436 هـ) ذهب إلى أن الإيمان ليس شيئاً سوى التصديق والمعرفة؛ لأن المعنى اللغوي للإيمان لم يتعد ذلك، وبما أنه لا توجد قرينة على خلاف ذلك، فإننا 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 أن الإيمان يرادف المعرفة، ويذهب إلى أنه تصديق وإقرار بالقلب، فكل من كان عارفاً بالله ﷻ ونبيه ﷺ وبما أوجب الله عليه معرفته، مقررًا

بذلك مصدقاً 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 المتأخرين فقد ذهب العلامة الطباطبائي إلى أنّ الإيمان هو تمكّن الاعتقاد في القلب، مأخوذاً من الأمن، كأنّ المؤمن يُعطي لمّا 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 حق، فإنّ مجرد الإدراك ربّما يجمع الاستكبار والجحود ... مع أنّ الإيمان لا يجمع الجحود، فليس الإيمان بشيء مجرد إدراك أنّه حق مثلاً، بل مطاوعة وقبول خاص من النفس بالنسبة إلى ما أدركته يوجب تسليمها له ولما يقتضيه من الآثار، وأيته مطاوعة سائر القوى والجوارح 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 المتعلّق والموضوع، وأنّ هذا المتعلّق هو الله واليوم الآخر، لكن مع الاختلاف بين الثقافتين في تحديد الله.
- 6- أنّ من ثمرات الإيمان نجاة البشر.

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 متأخراً جداً، إذ يمكن ملاحظة انطلاق الأبحاث النظرية حول الإيمان بصورة رسمية من خلال

القديس أنسلم (القرن 11 م) وتوما الأكويني (القرن 13)، ما يعني أنها 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 فرانز. دراسة مقارنة للإيمان في الإسلام والمسيحية وتأثيره على السلامة، ص 83]

الثاني: ومثلما جاء في المقدمة، فإنّ البعد المعرفي بين المسلمين كان يحظى بالعناية دومًا عند تحليل مفردة الإيمان، لكنّ المسألة ليست كذلك في المسيحية. وعلى الرغم من أنّ جذور هذا الاختلاف تقتضي أبحاثًا 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 الاسلامية عبارة عن ميل أساسي وباطني وعميق قائم على البعد النظري والمعرفي للإنسان. وهذه الرؤية يؤيّدھا 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، إلّا أنّ ماهيته غير ماهية العلم والمعرفة. كما أنّ عنصر العمل غير دخيل في تبلور حقيقة الإيمان في باطن الإنسان، إلّا أنّ له دورًا 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

1. ابن بابويه، محمد بن علي، الخصال، جامعه مدرسين حوزة، قم، ط 1، 1362 ش.
2. الأندلسي، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1416 هـ.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (البرهان)، تحقيق أبو العلا عفيفي، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء (الإلهيات)، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ.
5. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول، قم، ط 2، 1404 هـ.
6. ابن منظور، لسان العرب، دار الفكر، بيروت، ط 3، 1414 هـ.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار المعارف، القاهرة.
8. الرازي، أبو عبد الله فخر الدين محمد بن عمر، المحصل، دار الرازي، عمان، ط 1، 1411 هـ.
9. الأزهرى، أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، ط 1، بيروت، 2001 م.
10. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، طبعة مصر، 1969 م.
11. الأشعري، أبو الحسن، اللمع، طبعة المدينة المنورة، 1975 م.

12. الأكويني، توما، الخلاصة اللاهوتية، ترجمة الخوري بولس عواد، المطبعة الأدبية، بيروت، 1881 م.
13. آل عصفور الدرزي البحراني، حسين بن محمد، القول الشارح، المحجّة البيضاء، بيروت، ط 1، 2010 م.
14. أيسكي، جورافسكي، الإسلام والمسيحية، عالم المعرفة، الكويت، 1996 م.
15. كريستون، أندريه، باسكال.. حياته فلسفته منتخبات، ترجمة نهاد رضا، منشورات عويدات، بيروت، ط3، 1982 م.
16. الإيجي، عضد الدين، المواقف، طبعة مصر، 1325 هـ.
17. باربور، إيان، علم و دين، ترجمه بهاء الدين خرمشاهی، مركز نشر دانشگاهی، تهران، ط 1، 1362 ش.
18. البحراني، ابن ميثم، قواعد المرام في علم الكلام، مكتبة آية الله مرعشي النجفي، قم، ط 2، 1406 هـ.
19. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1399 هـ.
20. التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط 1، 1407 هـ.
21. التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، ج 5، افست قم، ط 1، 1409 هـ.
22. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم و درر الكلم، دار الكتاب الاسلامي، قم، ط 2، 1410 هـ.
23. شيخ، علي، لاهوت المسيح في المسيحية والإسلام.. دراسة مقارنة، قم، مركز الأبحاث العقائدية، ط 1، 1389 ش.

24. إيزوتسو، توشيهيكو، مفهوم الإيمان في علم الكلام الإسلامي، عيسى علي العاكوب، دار نينوى، دمشق، ط 1، 2017 م.
25. تيليش بل، پويایی ایمان [حيوية الإيمان]، ترجمة حسين نوروزي، حكمت، طهران، 1375 ش.
26. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، عالم الكتب، بيروت، ط 1، 1405 هـ
27. جيمس، وليم، السفر الثاني من إرادة الاعتقاد: العقل والدين، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، حلب، 1949 م.
28. الحر العاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، آل البيت، قم، ط 1، 1409 هـ
29. الحسين اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 2، 1412 هـ
30. الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1413 هـ
31. حب الله، حيدر، شمول الشريعة.. بحوث في مديات المرجعية القانونية بين العقل والوحي، دار روافد، بيروت، ط 1، 2018 م.
32. خسروپناه، عبد الحسين، كلام جديد، الناشر حكمت، طهران.
33. الخميني الموسوي، روح الله، الأربعون حديثاً، مؤسسة نشر وتنظيم آثار الإمام الخميني رحمته.
34. الطوسي، الخواجة نصير الدين، شرح الإشارات والنبهات، نشر البلاغة، قم، ط 1، 1375 ش.
35. بريتشارد، دنكان، ما المعرفة، ترجمة: مصطفى ناصر، عالم المعرفة، الكويت، 2013 م.

36. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم، بيروت، 1379 هـ.
37. سوينبرن، ريتشارد، طبيعة الإيمان.. رؤية مسيحية، ترجمة: محمد حسن زراقط، المحجّة، العدد 24، شتاء وربيع 2012 م.
38. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، ط 1، 1414 هـ.
39. سبحاني، جعفر، الإيمان والكفر في الكتاب والسنة، قم، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 2، 1385 ش.
40. سبحاني، جعفر، العقيدة الإسلامية في ضوء أهل البيت عليهم السلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم، ط 3، 1428 هـ.
41. سبحاني، جعفر، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 4، 1417 هـ.
42. سروش، عبد الكريم، اخلاق خدايان [أخلاق الآلهة]، طهران، طرح نو، 1380 ش.
43. شبستري، مجتهد، الإيمان وحرية الفكر والإرادة، مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العددان 16 و17، ص 186.
44. الشريف الرضي، محمد بن حسين، نهج البلاغة، تحقيق صبحي الصالح، قم، ط 1، 1414 هـ.
45. الشريف المرتضى، أبو القاسم علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1411 هـ.
46. الطوسي، أبو جعفر، الاقتصاد فيما يتعلّق بالاعتقاد، دار الأضواء، بيروت، ط 2، 1406 هـ.

47. المفيد، محمد بن محمد البغدادي، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، المؤتمر العالمي للشيخ المفيد، قم، ط 1، 1413 هـ.
48. صادقي، هادي، عقلانية إيمان [عقلانية الإيمان]، كتاب طه، قم، ط 1، 1386 ش.
49. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث، بيروت، ط 3، 1981 م.
50. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، جامعه مدرسين حوزة، قم، 1417 هـ.
51. الطباطبائي، محمد حسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب، بيروت، ط 1، 1999 م.
52. العاملي، زين الدين علي بن أحمد، رسالة حقائق الإيمان، تحقيق مهدي رجائي، مكتبة السيد المرعشي، قم، 1409 هـ.
53. الجرجاني، علي بن محمد بن علي، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1405 هـ.
54. عليرضا نجاد ومحمد مهدي أحمدي فراز، دراسة مقارنة للإيمان في الإسلام والمسيحية وتأثيره على السلامة، مجلة اللاهوت المقارن، السنة 4، العدد 9، ربيع وصيف 1392 ش.
55. الرازي، فخر الدين، التفسير الكبير، بيروت، دار الإحياء التراث.
56. فعالي، محمد تقى، إيمان دينى در اسلام و مسيحيت [الإيمان الديني في الإسلام والمسيحية]، كانون انديشه جوان، طهران، ط 2، 2010 م.
57. فياض، حبيب، مقاربات في فهم الدين، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 2008 م.

58. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، المؤسسة المصرية العامة للنشر، القاهرة، 1962 م.
59. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، طبعة مصر، 1384 هـ.
60. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الحديث، قم، ط 1، 1429 هـ.
61. كيوييت، دان، بحر ايمان، ترجمه حسن كامشاد، طرح نو.
62. بي بويمن، لويسس، معرفت شناسي مقدمه اي بر نظريه شناخت، ترجمه رضا محمد زادهن.
63. المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، بيروت، ط 2، 1403 هـ.
64. مجموعة من المؤلفين، المعجم في فقه لغة القرآن وسر بلاغته، العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ط 1، 1421 هـ.
65. المصطفوي، حسن، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، 1386 ش.
66. المظفر، رضا، أصول الفقه، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي، قم، ط 4، 1370 ش.
67. معن، زياد، الموسوعة الفلسفية العربية، معهد الإنماء العربي، ط 1، 1968 م.
68. هيك، جون، فلسفه دين [فلسفة الدين]، ترجمه بهرام راد، منشورات الهدى الدولية، طهران.
69. عسگر قرباني، ايمان، اميد، محبت در اسلام و مسيحييت [الإيمان والأمل والمحبة في الإسلام والنصرانية]، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، چاپ يكم، 1390 ش.

علاقة الفيزياء بالميتافيزيقيا.. دراسة تحليلية

مهدي گلشني*

الخلاصة

قديمًا كانت العلوم كلها تنضوي تحت إطار فلسفي واحد. وهذا الإطار هو الذي يحدّد الأصول الحاكمة في كل علم. وقد ساد هذا الأمر حتى انطلاقاً العلم الجديد. بيد أنه مع نشوء المدارس التجريبية التي لا تؤمن بقيمة سوى للمعطيات القائمة على الحواس، أزيحت الفلسفة - وخاصة الميتافيزيقيا - عن العلم. لكن مع ظهور مدارس مختلفة في فلسفة العلم في النصف الثاني من القرن العشرين، اتضح أننا لا نواجه الطبيعة بذهن خال، وأن العلماء يقومون بعملهم وبينون نظرياتهم وهم يحملون بعض المفروضات العامة (الميتافيزيقية). هذا بالإضافة إلى أن العلوم التجريبية لا تستطيع الإجابة عن بعض الأسئلة المطروحة في تلك العلوم نفسها، ومن أجل الإجابة عنها تحتاج إلى مرجع أعلى. ونحن في هذا المقال ومن خلال بياننا لإمكانية وكيفية تأثير الرؤية الميتافيزيقية في التنظير الفيزيائي، سوف نشير إلى أن الأصول الحاكمة على العلوم يمكن أخذها من المدارس الفلسفية المختلفة أو من الأديان، وفي هذا المضمار تستطيع الأديان التوحيدية توفير هذه الأصول بأيسر الوجوه وأكثرها شمولية.

الكلمات المفتاحية: الفيزياء، المدارس التجريبية، التجريبية، فلسفة العلم، الأصول الميتافيزيقية.

(1) مهدي گلشني، إيران، بروفيسور في الفيزياء وفلسفة العلم، جامعة شريف الصناعية، إيران.

Email: golshani@sharif.edu

The Relation of Physics with Metaphysics: An Analytical Study

Mahdi Golshani⁽¹⁾

Abstract

In the past, all sciences came within a single philosophical framework. It was this framework that defined the ruling principles of each science. It was so until the advent of new science. However, with the appearance of experimental schools, that believed in no value but the data based on the senses, philosophy – and especially metaphysics – was removed from the circle of science. Yet, with the appearance of different schools in the philosophy of science in the second half of twentieth century, it became clear that we do not face nature with an empty mind, and that scientists make their efforts and develop their theories while having in mind some general (metaphysical) assumptions. Furthermore, experimental sciences cannot answer some questions raised within those sciences themselves. In order for those questions to be answered, they need a higher reference. In this article, and through showing the possibility and how metaphysical viewpoint would affect physical theorizing, we will point out that ruling principles over sciences can be taken from different philosophical schools, or from religions. In this concern, monotheistic religions can provide these principles in the easiest and most comprehensive way.

Keywords: physics, experimental schools, empiricism, philosophy of science, metaphysical fundamentals.

(1) Professor of Physics and Philosophy of Science, Sharif Industrial University, Iran. Email: golshani@sharif.edu.

المقدمة

العلم بمعناه المعاصر كان قديماً جزءاً من الفلسفة الطبيعية، وتشمل الفلسفة الطبيعية الفيزياء، والرياضيات، والميتافيزيقيا (أحكام الوجود العامّة). وبعد تكوّن العلم الجديد، وخاصة بعدما حقّقه من نجاحاتٍ، ترك الفلسفة جانباً ومضى وحيداً في طريقه في مجال توضيح الظواهر، وتحسين الجوانب العمليّة في الحياة والعلم. وفي أوائل القرن التاسع عشر حصل العلم على شرعيّة مطلقة، وخسرت الفلسفة مكانتها عند العلماء. إنّ النموّ الذي شهدته بعض المدارس الفلسفيّة المعادية للميتافيزيقيا من قبيل الفلسفة الوضعيّة أدّى إلى تقوية هذه الرؤية. وعليه فقد تحوّل الابتعاد عن الميتافيزيقيا إلى نزعة سائدة بين العلماء. لكن مضيّ الزمان لم يكن دائماً في مصلحة التيار المعادي للميتافيزيقيا في العلم، بل إنّ من النصف الثاني من القرن العشرين نلاحظ أنّ هذا المنحى غير مساره نحو الالتفات إلى دور الفلسفة والميتافيزيقيا؛ لذلك نجد بعض المبرّزين في العلم الحديث يوصون بالاهتمام بالفلسفة، ويتحدّثون عن الدور المهمّ للميتافيزيقيا في العلوم التجريبيّة (ومنها الفيزياء). والنتيجة هي أنّه في العقد الأخير تكوّنت ائتلافات بين الفيزيائيين والفلاسفة من أجل دراسة المسائل الأساسيّة في الفيزياء، ونلاحظ نماذج لها في بعض الجامعات البارزة في إنجلترا (من قبيل أكسفورد، وكامبريدج) وفي أمريكا (من قبيل كورنيل، وييل).

لا ريب أنه في حالة القبول بدخالة الرؤية الميتافيزيقية في البحوث الفيزيائية، سيكون من المهم جدًا العثور على رؤية فلسفية صحيحة ورؤية ميتافيزيقية صائبة، قبل البدء في البحث الفيزيائي. لكن السؤال هو: هل للرؤى الميتافيزيقية حقًا - وهي ليست متناول التجربة - تأثير في الرؤية الفيزيائية التي تدور حول التجربة؟ فإذا كان الجواب بالإيجاب، فما الدليل على ارتباط هذين المجالين المختلفين بحسب الظاهر؟ وفي الختام ما دور رؤية الأديان التوحيدية في هذا التأثير؟

التجريبية والميتافيزيقيا

المدارس الفلسفية التجريبية التي تأسست في القرن السابع عشر على يد بعض الفلاسفة الإنجليز المشهورين، كانت هي الحاكمة في القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين، وقد سادت مدارس فكرية تمثل أنواعًا مختلفة من المدرسة التجريبية من قبيل الفلسفة الوضعية، والبراغماتية وما شابه من مدارس. والميزة المشتركة بين هذه المدارس كلها هي أنها تُعطي الأولوية للمعطيات التجريبية، وتستبعد الميتافيزيقيا تمامًا. وترى هذه المدارس أن المعطيات الحسية هي المصدر الوحيد للعلم فيما يرتبط بالعالم الفيزيائي. إذن يجب أن تُطرح المفاهيم الميتافيزيقية جانبًا عند البحث في النظرية الفيزيائية؛ لأن تلك المفاهيم لا ترجع جذورها إلى الحواس.

إنّ الفلسفة التجريبية، وخاصّة في صورتها الوضعية تركت أثراً كبيراً في أذهان الفيزيائيين، ورغم إضعاف الفلسفة الوضعية في أوساط الفلاسفة، لكنها ما تزال حاكمةً في المحافل الفيزيائية. وأهم ادّعاءات التجريبيين الحاليين هي:

(1) أنّ المعارف المرتبطة بالعالم الفيزيائي كلّها حاصلّة نتيجة للتأثيرات الحسيّة، والقضايا المرتبطة بالعالم كلّها تدور حول مثل هذه التجارب (الظواهر).

(2) أنّ الهدف من التنظير هو تنظيم التجارب الإنسانيّة، وتوقع التجارب الجديدة. وليس هدف الفيزياء وصف ما وراء الظواهر. وبحسب قول بورن (Max Born):

«إنّ هذا العالم هو مجموعة من التجارب الواسعة، وهو غني من جهة الألوان، والتصاميم المتغيّرة إلى درجة محيرة تدفعنا إلى استكشافه من الجوانب كلّها. وأمّا ماذا يوجد وراء هذا العالم - أي الآثار الميتافيزيقية الجافة - فإننا نوكلها بكل شوق إلى الفلسفة النظرية» [8-Born, M. , Atomic Physics, pp. 357]

(3) أنّ قيمة النظريّات العلميّة يكمن في كونها مفيدة ونافعة باعتبارها أداة لتوقع الظواهر، لا في كونها حقيقية، وإنّ النظريات في الواقع ما هي إلّا أدوات لتوقع الظواهر، ولا تشير إلى واقع وراء الظواهر.

(4) أنّ الادّعاءات الميتافيزيقية ليست علمية ولا فلسفية. والمسؤوليّة الوحيدة للفلسفة هي تحليل لغة العلم.

إنَّ رغبة كبار الفيزيائيين القدماء لتوضيح العالم الفيزيائي لم تعد متواجدة غالبًا في أوساط الفيزيائيين المعاصرين، بل إنَّهم كثيرًا ما يقتنعون بالنماذج التي يمكنها تبرير مجالات محدودة من الظواهر. ونادرًا ما يتلفت الباحثون في المجالات العلمية في أيَّامنا هذه إلى أنَّ مفاهيم من قبيل الزمان والاحتمال وما إلى ذلك - وهي مفاهيم معقَّدة - ترجع جذورها إلى مفروضات ميتافيزيقية.

التحديات التي تواجه الاتجاه التجريبي

ينبغي هنا أن نذكر ادِّعاءات التجريبيين والانتقادات الموجهة إليها، وهي:

(1) أنَّهم يقولون إنَّ التجارب الحسّية هي المصدر الوحيد لعلمنا. والإشكالات الموجهة إلى هذا الادِّعاء هي:

أ- نحن لا نواجه الطبيعة بذهن خال مطلقًا، وتفسير المعطيات التجريبية مرتبط إلى حد ما بالمفروضات الموجودة في ذهن الباحث.

ب- بعض المفاهيم لا يمكن استنتاجها من التجارب الحسّية. مثلاً مفهوم العليّة لا يمكن استنتاجه من التأثيرات الحسّية. والشيء الوحيد الذي نصل إليه عن طريق الحواس هو أنَّ "ب" يأتي عادة بعد "أ". وأمّا أنَّ هناك علاقة عليّة بين "أ" و"ب"، فهذا نتيجة لحكمنا العقلي.

ج- نستخدم أحيانًا مفاهيم من قبيل "الكوارك" وهي لا يمكن

استنتاجها مباشرة من التجربة. والتجريبية الخالصة لا تسمح باستخدام مثل هذه المفاهيم.

د- نشاهد في تاريخ الفيزياء بعض الموارد التي أدخلوا فيها مفهوماً رياضياً، دون تواجد أيّ أرضية فيزيائية له، لكن بعد ذلك يُعلم أنه كان ضرورياً لتطوير إحدى النظريات الفيزيائية. مثلاً حينما قدم ديفيد هيلبرت (David Hilbert) فكرة فضاء هيلبرت، لم تكن نظرية الكم مطروحة بعد. وفون نيومان (John Von Neumann) هو الذي استفاد من هذا المفهوم في ترتيب نموذج نظرية الكم.

هـ عدد الاختبارات التي تُستعمل في تحقيق قانونٍ طبيعي، محدودة دائماً. إذن القضية التي نقبلها كقانونٍ طبيعي يتجاوز حدود التجربة. و- أنّ عمل العالم - سواء علم بذلك أم لا - مستند دائماً إلى بعض الأصول العامة. وهذه الأصول المرشدة لا يمكن استنتاجها من التجربة، بل هي مفروضات ميتافيزيقية توفّر إطاراً لعمل العالم. فإنّ ديراك (Maurice Dirac) كان مهتماً بجمال النظرية، بينما كان اهتمام هايزنبرغ (Werner Heisenberg) منصباً على بساطتها.

(2) أحد مدّعيات التجريبيين هو أنّهم لا يهتمّون بمعرفة الحقيقة، بل لديهم دوافع نفعيّة وعملائيّة، هذا بينما نلاحظ في كثير من الموارد أنّ رغبة العلماء في الجوانب العمليّة من العلم ليست نيل الثروة، بل إنّهم يريدون التأكّد من أنّهم فهموا الطبيعة بشكل صحيح. وبحسب قول هايزنبرغ:

«إنّ هذه الرغبة بالتطبيق العمليّ للعلم غالباً ما تؤدي إلى فهم خاطئ لجهود العلماء، وتصور أنّها غالباً تتّجه نحو اكتساب الثروة الاقتصادية. فصحيح أنّ هذا الدافع العادي له دور بحسب الأشخاص. لكن لا ينبغي المبالغة في هذا الدافع. فهناك دافع أقوى بكثير منه يدفع العالم الجيد نحو التطبيق العمليّ للعلم، وهو أنّه فهم الطبيعة بشكل صحيح. وأنا أتذكّر المكالمة التي أجريتها مع إنريكو فيرمي (Fermi Enrico) بعد الحرب [العالمية الثانية]، وكان ذلك قبيل أوّل تجربة للقنبلة الهيدروجينية في المحيط الهادئ. وقد تناقشنا حول هذا المشروع، واقترحت عليه أنّه ربّما ينبغي له الامتناع عن القيام بهذه التجربة لما تستتبعه من نتائج بيولوجية وسياسية. فأجابني فيرمي قائلاً: «لكن هذه التجربة في غاية الجمال». ولعل هذا هو أقوى دافع وراء التطبيقات العملية للعلوم. فالعالم بحاجة إلى حكم قاض محايد، من الطبيعة نفسها، وهو أنّه فهم بنيتها. وكذلك يريد أن يفهم أثر هذا الجهد الذي بذله»

[Heisenberg ,W., Werner Heisenberg ,Collected Works, Series C/Part III, p. 442].

(3) لقد كان استدلال الفيزيائيين على نفي الأصول الميتافيزيقية فلسفياً غالباً، وليس علمياً. مثلاً هايزنبرغ يستدل على نفي أصل العلية هكذا: إنّ كلّ التجارب محكومة بقوانين ميكانيكا الكم، ولا يسمح بها التوصيف العمليّ.

لكنّ وصف ميكانيكا الكم بالشمولية لكل العالم، ليس ممّا يمكن استنتاجه من التجارب، وإتّما هو أصل ميتافيزيقي. وماكس

بورن (Max Born) نفسه الذي ترك الحتمية على المستوى الذري في عام 1926، ينبّه إلى أنّ قراره هذا كان فلسفياً:

«أنا نفسي أميل إلى ترك الحتمية في العالم الذريّ. لكن هذه مسألة فلسفية ولا تكون الاستدلالات الفيزيائية قطعية فيها»

[Born, M., On the Quantum Mechanics of Collisions, 1983, p. 54].

(4) لقد طُرحت في الفيزياء أسئلة لا تستطيع الفيزياء الإجابة عنها من قبيل:

- من أين تأتي قوانين الفيزياء؟

- لماذا يمكننا أن نفهم قوانين الفيزياء؟

- لماذا يوجد عالم تحكمه هذه القوانين؟

187

وبينما نجح العلم في كثير من المجالات، لم يحقق ذلك النجاح في حل الكثير من المسائل النظرية الأساسية.

كيفية تأثير الميتافيزيقيا في العلم

(1) تعيين هدف البحث العلميّ

إنّ الرؤية الفلسفية التي يحملها العلماء هي التي تحدد هدفهم من البحث العلمي، وعليه فإنّها هي التي توضّح مسارهم. فالعالم

التجريبيّ يقنع بمجرد تجميع المعطيات التجريبية، وتقديم النماذج الظاهرية التي تبرّر تلك المعطيات. لكن العالم الذي يحمل رؤية فلسفية أوسع لا يقنع بالوصف الظاهراتي، وإنما يريد فهم الطبيعة. وبحسب قول هايزنبرغ:

«أنتم تلاحظون هنا التأثير الكبير للخلفية الفلسفية في البحث. فهي لا تحدّد الأجوبة التي تستتبع الأسئلة فحسب، بل تؤثر في الأسئلة أيضًا. ونتائج العمل العلميّ يمكن أن تكون متفاوتة تمامًا، فيما لو أردتم فهم التصميم المصنوع طبقًا لتلك الطبيعة، أو أردتم مجرد مشاهدة الظواهر ووصفها وتوقعها. إنّ المعرفة النهائية مرتبطة بهذه الإرادة»

[Heisenberg, W., Werner Heisenberg, Collected Works, Series C/Part III, p. 499].

ويؤيد هذه الفكرة أندريه لينده [Andrei Linde] الفلكي المعاصر الشهير:

«حينما يبدأ العلماء عملهم، يكونون متأثرين لا شعوريًا بتقاليد ثقافتهم» [Ibid. , p. 477].

(2) صناعة إطار للبحث العلمي

إنّ الميتافيزيقيا هي التي تهَيئ الأطرواأسس للعلماء. وكما يقول شرودنغر (Erwin Schrödinger):

«الميتافيزيقيا ليست جزءاً من البيت العلمي، وإتما هي إطار لا يمكن بدونه التوسّع في البناء» [4-Schrodinger ,E. , My View of the World, pp. 4].
ويعتقد شرودنغر بأنّ كلّ عالم يتعمد -سواء علم بذلك أم لا- على بعض الأصول العامّة:

«إنّ العلم ليس مستغنياً بنفسه. بل هو بحاجةٍ إلى أصل أساسي، والأصل الأساسي يأتي من خارجه». [Schrodinger ,E. , Scientia, 57, 1935, p. 181].
وفي الواقع تعمل الأصول الميتافيزيقية كأصول مُرشدة للعالم، ولها دور أساسي في عمله البحثي. وهنا نعرض بضعة نماذج.
أ- لقد كان الأصل الذي استرشد به غاليليو (Galileo Galilei) هو أنّ الطبيعة يمكن فهمها بواسطة الرياضيات.

ب- والأصل المُرشد لأينشتاين (Albert Einstein) وديراك هو أنّ الجمال الرياضي للنظرية يُعدُّ معياراً للقبول بها.

ج- ولشرودنغر كان الأصل هو إمكانية فهم العمليات الفيزيائية.

د- وفي زماننا الحالي تمثل وحدة القوى الطبيعية أصلاً، وذلك ما نلاحظه عند أينشتاين وكذلك عند فيتن (Edward Witten).
وقد نبّه فيتن في محاضرة له في صيف عام 1989 في تريستي (Trieste) في إيطاليا إلى أنّ هدف الفيزيائي هو أن يبدأ بأفكار موحّدة.

(3) منع وقوع الخطأ

إنّ تجاهل الملاحظات الوجودية أو المنطقية يمكن أن يؤدي إلى وقوع العالم في الخطأ. مثلاً هل يمكن أن يُستنتج من اتحاد ووحدة نظريتين في البعد الرياضي بأنهما واحد في البعد الفيزيائي؟ وكذلك قد يؤسس الفيزيائيون نظرية على أساس فكرة عامة، ولا تكون تلك النظرية موردًا للتأييد التجريبي. فهل يمكن الوصول إلى نتيجة وهي أنّ تلك الفكرة العامة خاطئة؟ الجواب هو النفي؛ لأنّ نفي ظهور خاص من فكرة عامة لا يستلزم خطأ تلك الفكرة العامة.

(4) الإجابة عن أسئلة ما وراء العلم

يطرح العلم أحياناً أسئلة يكون جوابها فيما وراء العلم. مثلاً:

- من أين جاءت قوانين الطبيعة؟
 - لماذا ندرك هذه القوانين؟
 - لماذا يوجد عالم تحكمه هذه القوانين؟
 - لماذا ترجع قوانين الطبيعة إلى جذور رياضية؟
 - لماذا تنجح الرياضيات بنحو ممتاز في وصف الطبيعة وهي بحسب الظاهر نتاج ذهن الإنساني؟
- يرى بعض العلماء أنّ العلم التجريبي يوضّح كل شيء يرتبط بالعالم. وهذه الرؤية تشمل فرض أنّ العلم يمكنه الوصول إلى الواقع

كله، ولا يوجد أي طريق آخر لمعرفة الواقع. ولكنّ هذا الفرض لا يمكن إثباته. أوّلاً: يجب أن نوضّح لماذا يمكن الاعتماد على العلم؟ هذا بالإضافة إلى أن قضية غودل (Gödel's theorem) تحكي عن أنّه من أجل توضيح أي نظام مبني على أصول من قبيل الرياضيات يجب علينا أن نذهب فيما رواءه. إذن من أجل توضيح العلم يجب الرجوع إلى ما فوق العلم وهو الميتافيزيقيا.

عودة الحياة للفلسفة في العقود الأخيرة

لقد تجاهل العلماء - كما أسلفنا - الملاحظات الفلسفية لعقود من الزمان، وأصبحت العلمية ديناً لهم يتبعونه، وما تزال هذه الرؤية سائدة في بعض المحافل العلميّة الداخليّة والخارجيّة.

لكن في العقود الأخيرة بدأت تهب نسائم مخالفة لهذه الرؤية، وبدأ العلماء يشكّكون في الاكتفاء بالنظريات الحالية والنظرية الوضعية، وباستبعاد الميتافيزيقيا عن المجال العلميّ.

هذا بالإضافة إلى أنّ بعض العلماء المشهورين شكّكوا في قدرة العلم على تلبية المتطلّبات الإنسانيّة الأساسيّة. وهنا نذكر شواهد تدلّ على عودة الحياة إلى الفلسفة في أوساط الفيزيائيين.

- في العقود الأخيرة عُقدت مؤتمرات عديدة حول الأبعاد الفلسفيّة للفيزياء، وكذلك بادر عدد من المجلّات إلى نشر مقالات تشتمل على الأبعاد الفلسفيّة للفيزياء.

- تعرض بعض الفيزيائيين المشهورين مثل فايزاكر (Carl Friedrich von Weizsäcker)، ومارجيناو (Henry Margenau)، وجورج إيليس (George F. R. Ellis) إلى البحث حول الأبعاد الفلسفية للفيزياء، وبحث بعض الفلاسفة من قبيل ردهيد (Michael Redhead)، وديفيد ألبرت [David Albert]، حول بعض المسائل النظرية في الفيزياء. وبعض الفيزيائيين المتأخرين حصلوا على شهادة دكتوراه في الفيزياء، كما نالوا شهادة دكتوراه في الفلسفة. وهكذا اتضح أنّ الرؤية الوضعية التي تستعبد الفلسفة عقيمة، وأنّ التيار المعادي للفلسفة في القرون الأخيرة كان تياراً عابراً. وبحسب كلام هيرمان فايل (Hermann Klaus Hugo Weyl) (الرياضي والفيزيائي البارز في النصف الأوّل من القرن العشرين) فإنّه:

«على الرغم من أنّ الأنظمة الفلسفيّة مختلفة فيما بينها، لكننا لا نستطيع طرحها جانباً، إلا إذا حولنا علمنا إلى هرج ومرج لا معنى

له» [Jaki , S., The Relevance of Physics, 1992, p. 386].

وفي الحقيقة إنّ عمل كلّ عالم مليء بالمفروضات الفلسفية رغم أنّه قد لا يلتفت إلى ذلك، وسوف يكون عمله البحثي عقيماً دون الالتفات إلى المسائل الوجوديّة. إنّ استبعاد الميتافيزيقيا لا يحل أي مشكلة، بل يستبدل الفلسفة الصريحة برؤية فلسفيّة ساذجة خارجة على السيطرة.

وكما يقول هاينزبيرغ:

«أعتقد بأنّ بعض التغييرات الخاطئة في نظرية الذرات - ومع الأسف توجد مثل هذه التغييرات بالفعل - ناشئة عن خطأ بعض الفيزيائيين في تصوّرهم إمكانية تجنب الاستدلالات الفلسفية بشكل تام. وهؤلاء انطلقوا من فلسفة ضعيفة لي طرحوا أسئلة خاطئة، وبقليل من المبالغة يمكن القول إنّ الفيزياء الجيدة صُيِّعت أحياناً بسبب فلسفة سيئة» [Physics Today, March 1976, p. 32].

والنقطة المهمّة هي أن نلتفت إلى أهميّة الميتافيزيقيا ودورها، وأن نندكر أنّ العلم والميتافيزيقيا يتمّ أحدهما الآخر، لا أنّهما في تعارض، وإذا لوحظ أي تعارض ظاهري بينهما فهذا يعني خطأ أحدهما أو كليهما. والمهم هو أن لا نقع في أيدي ميتافيزيقيا خاطئة. وبحسب كلام جون زيمان (John Ziman): «الفصل بين العلم والفلسفة، يُفقرهما معاً» [Maxwell, N. , From Knowledge to Wisdom, 1984, p. 27].

دور الأسس الميتافيزيقية في اختيار النظريات وتفسيرها

حينما نتعاطى مع النظريات الأساسية في الفيزياء أو علم الأحياء، تلعب المفروضات الميتافيزيقية دوراً مهمّاً في اختيار النظريات أو تفسيرها. وهنا نتعرّض لذكر بعض الأمثلة المهمة.

(1) توحيد القوى الطبيعية هو أحد المفروضات المهمة عند الفيزيائيين المعاصرين. ومن أجل توحيد اثنتين من هاتين القوى الطبيعية (القوة الكهرومغناطيسية والقوة النووية الضعيفة) حصل

ثلاثة علماء فيزياء على جائزة نوبل في الفيزياء في عام 1979. لكنّ دوافع هؤلاء العلماء الثلاثة - محمد عبد السلام، وواينبرج (Steven Weinberg)، وجلاشو (Sheldon Lee Glashow) - في سعيهم لتوحيد هاتين القوتين كانت مختلفة. فعبد السلام كان يرى أنّ وحدة القوى الطبيعيّة كاشفة عن وحدة المدبّر، وأمّا جلاشو فقد كان يرى أنّ أهميّة هذا التوحيد يكمن في الاستفادة العملية منه، وأمّا واينبرج فكان يعتقد بأنّ أهميته تنبع من تبسيط القضايا.

(2) التفت العلماء في العقود الأخيرة إلى أنّ ظهور الحياة في الكون متوقّف على الضبط الدقيق للقوى الأربع في الطبيعة. مثلاً إذا زادت قوّة الجاذبيّة قليلاً عمّا هي عليه فعلاً، فسوف يتوقّف تمدّد الكون، ويبدأ في الانكماش على نفسه. وفي هذه الصورة لن تتوفر الفرصة لنشوء المجرات. وكذلك إذا قلّت الجاذبيّة بمقدار قليل عمّا هي عليه الآن، فسوف يتسارع تمدد الكون، وحينئذ لن تتوقّف أيضاً فرصة لتكوّن النجوم. وفي كلتا الحالتين لن تتوقّف الظروف لتكوّن ذرّة الكربون الضرورية لتوفير الأرضية المناسبة لنشوء الحياة. وعليه يبدو أن قوانين الفيزياء مننّمة بنحوٍ مناسبٍ لظهور الحياة. وهذا الضبط الدقيق للقوى الطبيعيّة يسمّى المبدأ الأنثروبي (Anthropic Principle). وهنا توجد نظريّتان في تفسير هذا الضبط الدقيق وهما: أ- هناك أكوان لا نهائيّة، وعليه فلا عجب بأن تتوقّف في واحدٍ منها الظروف المناسبة للحياة.

ب- نحن الكون الوحيد، وهذا الكون مصمّم بدقّة.

وقد اختار الفيزيائيون المؤمنون التفسير الثاني، وأمّا الفيزيائيون الملحدون فقد اختاروا الأوّل. مثلاً بيتر أتكينز (Peter Atkins) وهو لا يتعقد بوجود الإله يقول:

«من الممكن أن لا يكون كوننا هذا هو الكون الوحيد، بل من الممكن أنّ أكوأنا جديدة تولد الآن ونحن نتحدث... وأنت يمكنك افتراض مليارات المليارات من الأكوان، وقد حدث صدفة أنّ واحداً من تلك الأكوان تحقّق بتركيبٍ خاص وبثوابت أساسية تسمح بنشوء الحياة» [Stannard, Russell, Science and Wonders, 1996, p. 24 - 25].

لكن روجر تريج (Roger Trigg) وهو من مشاهير الفلاسفة المعاصرين يرتضي التفسير الإلهي قائلاً:

«بعض الناس يتحدثون عن عدد كبير من الأكوان، وهكذا حدث عن طريق الصدفة أننا نتواجد في عالم أنتجنا... لكن الذي يبدو هو أنه إذا كان جواب السؤال هو لا تناهي الأكوان، فسوف نواجه مشاكل عديدة. ويبدو أنّ الفرض الأسهل بكثير هو الاعتقاد بإله خلق هذا الكون الواحد، بدلاً من القول بأنّ هناك الكثير من الأكوان، ونحن نتواجد في كونٍ وُجد بهذه الطريقة» [Ibid., p. 30].

المشاكل التي تواجه فرض تعدّد الأكوان

أولاً: عدم إمكانية التأييد التجريبي؛ لأنّ تلك الأكوان خارج مجال كوننا ولا يمكن الوصول إليها، ولا يمكن رؤيتها مطلقاً، وبما أنّها

لا يمكن مشاهدتها مطلقاً فهي ليست جذابة من الناحية العلميّة. وبحسب قول بول دافيس (Paul Davies): «لا ينبغي أن يُسرّ الجميع بنظريّة تعدّد الأكوان. فإنّ فرض لا نهائيّة الأكوان التي لم تُشاهد ولا يمكن مشاهدتها، لمجرّد تفسير الكون الذي نتواجد فيه، ما هو إلّا تحمّل لثقل إضافي زيادة على المستوى المتطرّف. والأسهل هو افتراض وجود إله لم يُر.

ومن وجهة النظر العلمية فإنّ نظرية الأكوان المتعددة ليست مُقنعة؛ لأنّه لا يمكن إبطالها مطلقاً. فما هي الاكتشافات التي يمكنها جعل من يؤمن بتعدّد الأكوان يُغيّر رأيه» [Quoted in New Scientist, Dec. 3, 2008].

ثانياً: أنّ إله الأديان التوحيدية القادر المتعالي يمكنه خلق أكوان متعدّدة. ومن هنا فإنّ بعض الفلاسفة الغربيّين المؤمنين اعتقدوا بوجود أكوان متعدّدة استناداً إلى مبدأ الفيض الإلهي اللامتناهي. وكما يقول الفيلسوف الأمريكي روبين كولينز (Robin Collins):

«لا يتنافى الإيمان بالإله مع الأسلوب المنتج لفرضية تعدد الأكوان، بل ربّما يقيم المؤمنون أدلة أكثر على ترجيح نظرية تعدد الأكوان على نظرية الكون الواحد؛ لأنّه وفقاً للرؤية الكونية الإيمانية فإنّ الإله لا متناه، وهو خلاق إلى ما لا نهاية، وهذا يعني أنّ خلقه يعكس هذه الصفات. وعليه فإنّ الواقع الفيزيائي ربّما يكون أكبر بكثير من كون واحد» [Carr, B., Universe or Multiverse, 2007, p. 460].

جد تعتقد نظرية التطور الداروينية بأن الحياة وُجدت عن طريق عمليات فيزيائية، وتحققت عبر آلية باسم الاصطفاء الطبيعي. وهذه النظرية قد فُسرَت تفسيرًا إلهيًا، كما أنها فُسرَت تفسيرًا إلهيًا. يقول ريتشارد دوكنز انطلاقًا من رؤيته الإلهادية:

«إن قوى التطور الفاقدة للهدف كافية لإيضاح عجائب الحياة والذهن كلها» [Dawkins, R., The Blind Watchmaker, 1088, p. 382].

لكن معطيات علم الأحياء لا يمكنها نفي دور الإله؛ لأنه عن طريق النتائج التجريبية البسيطة لا يمكن استنتاج حقائق عامة. وفي الواقع يمكن أن يكون للتطور تفسيرًا إلهيًا. كما يقول آرثر بياكوك (Arthur Peacocke):

«إن عملية التطور هي عملية تسمح بظهور أنواع جديدة من الحياة. لكنها لا تُجيب عن السؤال القائل لماذا يجب أن توجد مثل هذه العملية من الأساس» [25-Stannard, R., Science and Wonders, pp. 24].

ونقول بشكل مختصر ليس هناك أي تعارض بين أن تكون الكائنات الحية نتيجة التطور عن طريق الاصطفاء الطبيعي، لكن مع ذلك تحقق ذلك نتيجة لتخطيط إلهي هادف.

د- أحد الموضوعات التي وقعت محلًا للنقاش في عصرنا هو هدفية الطبيعة. لقد تعامل العلم الجديد مع وصف الظواهر فقط، وتجاهل البحث العلمي الملاحظات الغائية. ولم يكن مؤسسو العلم الجديد وهم من المؤمنين - ينكرون هدفية الطبيعة، ولكنهم

لم يروا أنّ عمل العلم هو التعاطي مع الملاحظات الغائية. لكن مع شيوع الرؤية الوضعية، تم التعامل مع الغائية على أنّها طريق للإيمان بالآله؛ لذا أنكر الملحدون الهدفية في الطبيعة بنحو تام. مثلاً يقول الفيزيائي الحائز على جائزة نوبل واينبرج:

«حصل التغيّر للوصول إلى عالمنا الحالي نتيجة لظروف مجهولة، ومستقبل العالم مظلم... وكلّما ازدادت إمكانية فهم العالم، بدا فاقداً للهدف بنحو أكبر» [Weinberg, Steven, The First Three Minutes, 1977, P. 154].

لكن بول دافيس - وهو أحد الفيزيائيين المعاصرين البارزين - أشار في معرض ردّه على واينبرج (الذي ينكر وجود هدف في العالم) إلى ملاحظتين هامّتين قائلاً:

«إذا لم يكن العالم مشتملاً على هدفٍ فسوف نواجه مشكلتين: (أ) ستكون النشاطات العلمية بلا معنى. (ب) كلّما درسنا العالم بدا أنّه أشد استغلاقاً على الفهم. فلولا لم يكن للعالم هدف، فأولاً لن يوجد سبب جيّد للبحث العلمي؛ لأننا لا نمتلك أيّ أساس عقلائي لتصديق أنّنا سنكتشف حقائق منسجمة ولها معنى أكبر. وعليه يحق لنا أن نعكس مقولة واينبرج الشهيرة، ونقول: كلما كان العالم فاقداً للهدف بنحو أكبر، بدا أنّه غير قابل للفهم بنحو أكبر»

[Davies, Paul, The Nature of the Laws of Physics and Their Mysterious, 2013, P. 18].

هذا بالإضافة إلى أنّ واينبرج بعد تعرضه للانتقاد بسبب كلامه المتقدم، قام بتعديله ونبه إلى أنّه لا يمكن اكتشاف هدف للعالم بواسطة مناهج العلم.

[<https://www.pbs.org/faithandreason/transcript/wein-body.html>]

تكشف الأمثلة المتقدمة بوضوح دور المفروضات الميتافيزيقية في اختيار النظريات وتفسيرها. وفي الواقع فإنّنا حينما نواجه المسائل الأساسية في العلم، فمن المُشكّل اتّخاذ القرار من العلم نفسه، وهنا يأتي تأثير التزامات العلماء الميتافيزيقية. وهذه المفروضات الميتافيزيقية يمكن أن تكون ذات مناشئ مختلفة أحدها الدين. مثلاً يرى أينشتاين أنّ فكرة إمكانيّة فهم العالم مأخوذة من نطاق الدين:

«إنّما يمكن للعلم أن يتجلّى فقط بواسطة أولئك المتلئبين شوقاً للوصول إلى الحقيقة والمعرفة. وهذا الشعور ينشأ من نطاق الدين. وإلى هذا المجال [مجال الدين] يرجع الإيمان بأنّ القوانين السارية في عالم الوجود عقلانية، أي يمكن إدراكها بواسطة العقل. وأنا لا أعرف عالماً أصيلاً فاقداً لهذا الإيمان. ويمكن بيان الحالة بهذا النحو: العلم دون دين أعرج، والدين دون علم أعمى» [Einstein, A. , Out of My Later Years, 1950, p. 26].

وكذلك يعتقد العالم الفلكي المعاصر الشهير أندريه لينده بأنّ البحث عن نظرية كلّ شيء ترجع جذورها إلى الأديان التوحيدية:

«علم الفلك الحديث متأثر بنحو عميق بالعقيدة التوحيدية الغربية... والفكرة القائلة بأنّ العالم يمكن فهمه عن طريق «نظرية كل شيء» ترجع جذورها إلى الاعتقاد بالإله الواحد»

[The Christian Science Monitor, July 9, 1998, p. B4].

النتيجة

لقد نبهنا إلى أنّ النشاط العلمي يمكن القيام به على أرضيات ميتافيزيقية مختلفة، وطبيعي أنّ هناك مشتركات بينها (سواء في مجال الرأي أو مجال العمل). لكنها في المدى البعيد تنتهي إلى نتائج مختلفة: والآن نريد أن نقول كما قال الفيلسوف الإنجليزي روجر تريج بأنّ العلم يمكن أن ينال مشروعيته بنحو أسهل على أساس أرضية تؤمن بالإله.

200

[Trigg, R., Rationality and Religion: Does faith Need Religion? 1998, pp. 8083-]

ويكون استدلالنا ما يلي:

أ- يجب في مجال النشاط العلمي أن نفترض بأنّ العالم الذي نتعامل معه منظم وتحكمه القوانين. وهذا لا يمكن استنتاجه من العلم نفسه، بل نحن بحاجة في ذلك إلى فرض فلسفي وهو: أنّ ما لم يُعلم شبيه بما عُلم، وأنّ معطيات العلم معتبرة دائماً وفي كل مكان. وبدون هذه المفروضات لا يمكننا تعميم مكتشفاتنا العلمية.

ب- أنّ استعمال الرياضيات في وصف العالم يبدو وكأنّهُ أمر إعجازي؛ فلماذا تكون العلامات المخلوقة لذهن الإنسان مناسبة للكشف عن أسرار الكون، وتمنحنا القدرة على السيطرة على العالم الفيزيائي. ومن هنا يبدو أنّ عقلانية قد استعملت في بناء الكون، وأنّ هناك تنظيمًا يربط بين ذهن الإنسان وبقية العالم، بحيث يجعل العالم ممكن الفهم بالنسبة لأذهاننا، وبدون هذين العاملين لا يمكن أن يكون هناك علم.

ج- الآن يُطرح هذا السؤال: لماذا يكون الواقع مشتملاً على هذا التّظّم؟ ولماذا يمكن للذهن الإنساني فهمه؟ أحد الأجوبة هو أنّ وضعيّة القضايا تكون هكذا بالضرورة، وهذا الجواب ليس مقنعًا. والجواب الأكثر إقناعًا هو أنّ الإله قام بذلك، وهذا يوصلنا من الواقعية الميتافيزيقية إلى الإيمان بالإله.

د- من خلال الالتفات إلى الملاحظات المتقدّمة يمكن القول إنّ العلم ينال مشروعيتّه على أرضيّة إلهية؛ لأنّ العلم يستلزم مفروضات لا يمكن استنتاجها إلّا على أساس الإيمان بالإله، وتاريخ ظهور العلم الجديد شاهد على هذا الادّعاء.

قائمة المصادر

1. Born, M., Atomic Physics, London: Blackie& Son Limited, 1969.
2. Born, M., On the Quantum Mechanics of Collisions”, English trans. in Quantum Theory and Measurement, edited by J.A. Wheeler and W.H. Zurek, Princeton: Princeton University Press, 1983.
3. Carr, B., Universe or Multiverse, Cambridge University Press, 2007.
4. Davies, Paul, The Nature of the Laws of Physics and Their Mysterious, Bio-Friendliness, Euresis Journal , Vol. 5, Summer 2013.
5. Dawkins, R., The Blind Watchmaker, New York: W. WE. Norton & Co., 1988.
6. Einstein, A., Out of My Later Years, New York: Philosophical Library, 1950.
7. Heisenberg, Werner, The nature of elementary particles, Physics Today, 29(3), March 1976.
8. Heisenberg, Werner, Werner Heisenberg, Collected Works, Berlin: Springer-Verlag, 1985.
9. Jaki , S., The Relevance of Physics, Chicago: University of Chicago Press, 1992.
10. Maxwell, N., From Knowledge to Wisdom, Oxford: Basil Blackwell, 1984.

11. Schrodinger, E., My View of the World, Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
12. Schrodinger, E., Scientia, 57, 1935.
13. Stannard, Russell, Science and Wonders, London: Faber and Faber, 1996.
14. Trigg , R. , Rationality and Religion: Does faith Need Religion?, Oxford: Blackwell Publishers, 1998.
15. Weinberg, Steven, The First Three Minutes, New York : Basic Books, Inc. , Pub. 1977.
16. New Scientist, Vol. 4, Oct. 1997 & Vol. 200, Dec. 3, 2008.
17. The Christian Science Monitor, July 9, 1998.
18. <http://www.pbs.org/faith and reason/transcript/Weia-frome. html>

مباني فهم النص عند السيد محمدباقر الصدر

حسنين الجمال*

الخلاصة

يتناول البحث مسألة بيان الأسس التي يُبنى عليها فهم النص وفق رؤية السيد محمدباقر الصدر؛ لذا كان من المناسب البحث في إشكالية فهم النص عند علماء الأصول الشيعة وعند بعض الهرمنيوطيقيين الغربيين؛ لاستكشاف أهمّ المباني التي قدّموها والإشكالات التي واجهوها؛ ثمّ نقف بين يدي السيد الصدر لنرى المباني التي قدّمها لتكون مفتاحاً لحلّ إشكالية فهم النص. وقد تجنّبت الإطالة والتفصيل وبيان الأمثلة، لا سيّما في بيان إشكالية فهم النص، فكتبتّها بأسلوب مكثّف، مُرجعاً إلى المصادر التي اعتمدت عليها بحيث يمكن للباحث أن يتابع ما شاء من تفصيلات أجملتها ويعثر على الأمثلة التي اختزلتها؛ ولم أعقد فصلاً لبيان مباني الغرب في المقام، بل أشرت إليها في طيّات البحث بشكل مختصر جدّاً؛ لأن المراد في هذا المقال تسليط الضوء على مباني السيد الصدر. وقد خلصتُ إلى ستّة مباني عند السيد، أشرتُ في الهوامش إلى بعض تطبيقاتها المذكورة في كلماته.

الكلمات المفتاحية: محمدباقر الصدر، أصول الفقه، فهم النص، تاريخية النص، الهرمنيوطيقا.

(1) حسنين الجمال، لبنان، باحث في الدراسات الدينية وأستاذ في الحوزة العلمية في قم.

Email: c-h2006@hotmail.com

The Foundations of Understanding [Religious] Texts According to Shahid Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr

Hasanein al-Jammal⁽¹⁾

Abstract

This study deals with the foundations that help understand [religious] texts from the viewpoint of Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr. At first, an explanation is given in discussing the problem of understanding [religious] texts among Shiite scholars of Usul al-Fiqh, and among some Western hermeneutic scholars, in order to explore the most important fundamentals that they have set and the problems they have faced. After this, we turn to Shahid al-Sadr to see the rules he has put as a key to solving the problem of understanding [religious] texts. I have avoided lengthening, detailing and examples, especially when explaining the problem of understanding [religious] texts. Thus, I have followed an intensive manner in writing, referring readers to the sources I relied on, so that they might find whatever details and examples I have briefed. I did not assign a certain chapter for explaining the fundamentals of the West concerning the topic, but rather I referred very briefly to them here and there, because the goal of this article is to shed light on the rules of Sayyid Muhammad Baqir al-Sadr especially, mentioning six rules all together. I referred, in the footnotes, to some of their applications as mentioned in his own sayings.

Keywords: Muhammad Baqir al-Sadr, Usul al-Fiqh, understanding of [religious] texts, historicism of [religious] texts, hermeneutics.

(1) Researcher on Religious Studies and Professor at the Hawza in Qom.

Email: c-h2006@hotmail.com.

المقدمة

يعدّ النصّ الديني عند المسلمين مصدرًا من مصادر المعرفة، وله دائرته الخاصّة حيث يمكن الاستفادة منه في إنتاج المعرفة. ولمّا كان من الواضح عدم صحّة فهم هذا النصّ بشكل فوضوي؛ كان لا بدّ من آلية لهذا الفهم. ولا يخفى أنّ أيّ آلية لفهم النصّ الديني، سوف تستند في مرحلة سابقة على مبانٍ أساسية لا بدّ من تنقيحها.

والبحث في هذه المباني له ارتباط وثيق بعلم الأصول؛ إذ المدعى أنّ علم الأصول منطبق لفهم النصّ الديني ويبحث عن القواعد اللازمة في فهم هذا النصّ. ولمّا كان السيّد محمدباقر الصدر أحد أبرز أعلام هذا العلم في الحقبة الأخيرة لعلم الأصول؛ ارتأينا أن نخوض غمار هذا البحث بين يدي هذا المفكر العظيم؛ لنرى ما اشتمل عليه من أفكار ومبانٍ في عملية فهم النصّ.

ومرادنا من المبني في هذا البحث هو: كلّ ما يقوم عليه فهم النصّ؛ وبعبارة أخرى: هي اللبّات الأولى التي يعتمد عليها كلّ من يواجه نصًّا بهدف فهمه وتفسيره.

وعلى هذا الأساس، يخرج من دائرة بحثنا القضايا المرتبطة بآليات فهم النصّ، كالعلاقة بين اللفظ والمعنى، وأنواع الاستعمال، ودلالات الكلام التصويرية والتصديقية، وأبحاث العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن، وما شاكل.

ومرادنا من النصّ هو خصوص النصّ الديني عند الشيعة الإمامية، المتمثّل بالقرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام.

وقد بحثت في كلمات الأصوليين الشيعة والهرمنيوطيقيين الغربيين؛

لأتابع سير تطوّر إشكالية فهم النصّ عندهم؛ حتّى أستكشف أهمّ الأسئلة والإشكاليات التي واجهوها، ثمّ تابعت كتابات السيد الصدر بخلفيّة الباحث عن آثار هذه الأسئلة وأجوبتها وما يحوم حولها؛ لذا رتّبْتُ هذه المقالة على أربعة مباحث:

- 1- إشكالية فهم النصّ عند علماء الأصول الشيعة
- 2- إشكالية فهم النصّ عند الهرمنيوطيقيين الغربيين
- 3- مباني السيد الصدر كمفتاح لحلّ إشكالية فهم النصّ
- 4- وقفة تحليلية مع مباني السيد الصدر

أولاً: إشكالية فهم النصّ عند علماء الأصول الشيعة

من خلال ملاحظة أهم الكتب الأصولية عند الشيعة⁽¹⁾ منذ الشيخ المفيد (ت 413 هـ) إلى الآخوند الخراساني (ت 1329 هـ)، يمكن الوقوف على النتائج التالية:

(1) للاطلاع على بعض الشواهد انظر: المفيد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، ص 29، 42؛ السيد المرتضى، الذريعة إلى أصول الشريعة، ج 1، ص 15، 25-26؛ الطوسي، العدة في أصول الفقه، ج 1، ص 409 و410؛ المحقق الحلي، معارج الأصول، ص 76 و82؛ العلامة الحلي، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، ص 87 و88؛ العلامة الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج 1، ص 166 و172 و193؛ الشهيد الأول، القواعد والفوائد في الفقه والأصول والعربية؛ الشهيد الثاني، تمهيد القواعد؛ حسن بن زين الدين، معالم الدين وملاذ المجتهدين، ص 102 و192؛ الشيخ البهائي، زبدة الأصول، ص 53؛ الاسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 104 و180 و269 و271 و314 و320؛ التوني، الوافية في أصول الفقه، ص 81 و119 و134 و136 و253 و255 و290؛ البهبهاني، الرسائل الأصولية، ص 28 و32 و34 و35؛ الميرزا القمي، القوانين المحكّمة في الأصول، ص 240 و421؛ النراقي، وائد الأيام في بيان قواعد الأحكام ومهمات مسائل الحلال والحرام، ص 357 و590 و593؛ النراقي، مفتاح الأحكام، ص 93؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ص 135 و136؛ الخراساني، كفاية الأصول، ص 281 - 286.

1- اتفق أصوليو الشيعة على إمكان فهم النصوص الشرعية؛ بينما فصل الإسترآبادي - وهو من الأخباريين⁽¹⁾ - بين إمكان فهم بعض السنّة وبين عدم إمكان فهم القرآن الكريم دون الرجوع إلى السنّة التي يمكن فهمها. [الإسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكّية، ص 104 و 269 - 271]

2- ذهب الشيخ الإسترآبادي إلى قطعية دلالة أكثر النصوص الدينية [الإسترآبادي، الفوائد المدنية والشواهد المكّية، ص 104]⁽²⁾، بينما مال أغلب الأصوليين الذين تتبّعنا كتبهم إلى كونها ظنيّةً.

3- وقفوا عند بحث ظواهر القرآن الكريم، فذهب بعضهم إلى اختصاص فهم بعض آياته بالمخاطبين في ذلك الزمان، بينما تجاوز البعض الآخر هذه المُعضلة. [الحلي، نهاية الوصول إلى علم الأصول، ج 1، ص 193؛ التوني، الوافية في أصول الفقه، ص 119]

4- التفتوا في أواخر القرن الحادي عشر للهجرة إلى مسألة تغيير العرف، وعدّوا مباحث الألفاظ حلاً لها. [التوني، الوافية في أصول الفقه، ص 253]

5- بيّن بعض الأصوليين [التوني، الوافية في أصول الفقه، ص 255] سبب قطعية الدلالة عند القدماء - وقد خالف التوني في هذه النسبة بعض الأصوليين [البهبائي، الرسائل الأصولية، ص 32] - فعزاها إلى قربهم من عصر صدور النصّ وكثرة القرائن الموجبة لهذا القطع.

(1) الشيخ محمد أمين الاسترآبادي (ت 1033 هـ)، ليس من الأصوليين، لكن تعرضتُ لكتابه الفوائد المدنية لأهميته في الدراسات الأصولية.

(2) وقد صرح ص 314 بسبب قطعية هذه الدلالة، فقال: "أكثر أحاديثنا المدوّنة في كتبنا صارت دلالتها قطعيةً بمعونة القرائن الحالية أو المقالية وأنواع القرائن كثيرة".

6- توجد مسألة ملفتة، وهي أنّ الأصوليين بشكل عام لمّا واجهوا مشكلة ظنيّة دلالة النصوص، لم يقفوا في حيصّ وبيصّ، بل حلّوها مباشرةً. والسّرّ في ذلك أنّهم يعلمون قطعاً بتوجّه تكاليف شرعية نحوهم، ولا يجوز لهم ترك العمل بها، فإن لم يتيسّر لهم اليقين والقطع، فعليهم باتّباع الظنّ، مع تفصيل بين الظنّ الذي دلّ الدليل على اعتباره أولاً، وبعبارة أخرى: نظر الأصوليون إلى مسألة المنجزية والمعدّرية، أي مسألة الثواب والعقاب، فجلّ همّهم - حسب ما يبدو لنا - هو ملاحظة النصوص لأجل معرفة التكليف الشرعي والأمر الإلهي المتوجّه نحوهم [الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 281 - 286]، وعلى هذا الأساس، لم يلتفتوا إلى هذه الإشكالية في النصوص التي لا معنى للحجّة فيها، كالنصوص الحاكية عن حقائق تكوينية مثلاً، والتي لا تشتمل على تكاليف إلهية؛ أي التي لا تشتمل على ما يجب أن يُعمل. فالنصوص الحاكية عن الحقائق التكوينية والقصص التاريخية والقضايا الاعتقادية، غير داخلة تحت هذا الحلّ، إلّا إن كان لها جهة يترتب عليها عمل. وبالتالي، لا بدّ من معالجة هذه المشكلة في مثل هذه النصوص.

إذن، يتّضح أنّ الأصوليين الشيعة في هذه الحقبة التاريخية بين من يعتقد بإمكان فهم النصّ الديني فهمًا قطعياً، وبين من يعتقد بأنّ أغلب النصوص الدينية ظنيّة الدلالة، فلا يمكن القطع بمراد المتكلم. وهذا أيضاً لم يشكّل أزمة عندهم؛ لأنّ همّهم كان التنجيز

والتعذير، الذي لا تضره ظنيّة الدلالة. وبالتالي، إلى هذه الفترة الزمنية - أي قبيل السيّد محمدباقر الصدر - لم يلتفتوا إلى كثير من الأسئلة التي تعرّض لها الغرب في مباحث فهم النصّ المبحوثة عندهم في الهرمنيوطيقيا. وسوف نشير فيما يلي إلى أهمّ هذه الأسئلة، ثمّ ندخل إلى البحث الأساس في هذه المقالة، وهو بيان المباني التي تُستنبط من كلمات السيد الصدر لتكون مفتاحًا لحلّ إشكالية فهم النصّ.

ثانيًا: إشكالية فهم النصّ عند الهرمنيوطيقيين الغربيين

من خلال الاطلاع على أهمّ مدارس الهرمنيوطيقا في العالم الغربي⁽¹⁾ يمكن الوقوف على تساؤلات مهمّة مرتبطة بإشكالية النصّ الديني، وإن كان بعضها أعمّ من النصّ الديني، ورّتب عليها الغربيون بعض المباني في فهم النصّ. وبيان تلك التساؤلات بشكل مفصّل يحتاج إلى بحث مستقلّ، لكن سأشير بنحو مكثّف إلى هذه المباني ضمن عرضي لتلك التساؤلات، فهي التي يهّمنا ذكرها تمهيدًا للمبحث الآتي؛ حتّى نرى هل تعرّض السيّد محمدباقر الصدر لها وقدّم إجاباته، أم لا. ومن جهة أخرى، إن عرض هذه التساؤلات نفسه أمر مهمّ؛ إذ يحرك عجلة البحث الأصولي الشيعي، فيتصدّى

(1) وهي: الهرمنيوطيقا الكلاسيكية (وأهمّ أعلامها: دان هاور، ويوهانس رامباخ، ومارتن كلادينوس)، والهرمنيوطيقا الرومانسية (وأهمّ أعلامها: فريدريك شلايرماخر، وفيلهلهم ديلتاي)، والهرمنيوطيقا الفلسفية (وأهمّ أعلامها: مارتن هايدغر، وجورج هانس غادامر).

الباحثون للإجابة عنها، أو لبيان عدم أهميّة التعرّض لها. وكيفما كان، فهذه التساؤلات هي:

1- هل يمكن الوصول إلى فهم للنصّ مطابق لمراد المؤلّف؟ أم أنّ غاية ما يمكن فعله هو الاقتراب من مقصود المؤلّف؟ وهذا ما اختلف الباحثون الغربيون في الجواب عنه، بين مؤيّد [احمدى، ساختار و تأويل متن، ج 2، ص 523]⁽¹⁾ ومعارض.

2- هل الأصل في كلّ فهم هو سوء الفهم؟ وبعبارة أخرى: هل المفسّر دائماً في معرض سوء الفهم؟

[Kurt Mueller- Vollmer, The Hermeneutics Reader, p. 82]

3- هل يجب النفوذ إلى ذهنية المؤلّف ونفسيته حتّى نصل إلى فهم وتفسير صحيحين؟

[Schleiermacher , Hermeneutics and Criticism and Other Writings, p. 10]

4- هل النصّ أمر تاريخي بالمعنى المصطلح للتاريخية أو التاريخانية (Historicism)؟! [إلهي راد، الهرمينوطيقا، ص 122، 136 و 139]

5- لو كان النصّ تاريخيّاً، فهل يمكن العبور عن هذا المانع والتخلّص منه؟ هذا أيضاً محلّ جدل بين علماء الغرب، بين مؤيّد ومعارض.

(1) وقد ذهب إلى إمكان فهم مراد المؤلّف الفيلسوف واللاهوتي مارتن كلادينيوس (1710 - 1759 م)، وهو من أتباع الهرمينوطيقا الكلاسيكية.

6- هل يمكننا تفريغ الفهم أو التفسير من كل الأحكام المسبقة والقبليات المعرفية⁽¹⁾؟ وهل عدم إمكان ذلك أمر مضر بعملية الفهم والتفسير بحيث لا يمكننا الوصول إلى مراد المؤلف؟

7- تتفرّع عن الأحكام المسبقة والقبليات المعرفية عملية انصهار الآفاق (Fusion of horizons)، حيث يكون الفهم عبارة عن دمج أفق المفسر والمؤلف. لكن، هل الفهم عبارة عن حوار بين النصّ والقارئ [احمدى، ساختار و تأويل متن، ص 571]؟ وهل هذا يعني أنه لا يكون الفهم كاشفاً عن مراد المؤلف؟

8- هل الحوار بين النصّ والقارئ، على نحو الدور الهرمنيوطيقي الذي بينه غادامر⁽²⁾ يستمرّ إلى ما لا نهاية؟

(1) يرى مارتن هايدغر عدم إمكان ذلك، ويؤكد بصراحة أنه لا وجود للتفسير الخالص والعملي عن كل الشوائب القبلية؛ بل كل تماسّ مع العالم لا بدّ أن يكون مبنياً على قبليات. ويذكر هايدغر ثلاثة عناصر أساسية دخيلة في تشكّل القبليات عند المفسّر، وهي: المعلومات المسبقة (Fore having)، وجهة النظر المسبقة (Fore sight)، والتصوّر المسبق (Fore conception). انظر: هايدغر، مارتن، هستي و زمان، ص 371.

(2) هو عبارة عن الحوار المتبادل بين النصّ وبين الفهم المسبق للقارئ، فالقارئ يذهب نحو النصّ انطلاقاً من أحكامه المسبقة وفهمه المسبق، فيصغي للكلام أو يقرأ النصّ، ثمّ يرجع مرّةً أخرى إلى هذه القبليات والأحكام المسبقة، وقد يُعدّل عليها. ثمّ ينظر مرّةً أخرى إلى النصّ بنظرةٍ جديدةٍ. فهذا الذهاب والإياب من النصّ وإليه يستمرّ حتّى ينتهي إلى توافقٍ وانسجامٍ بين النصّ وبين القارئ. ومن خلال الالتفات إلى المستقبل يستمرّ هذا الأمر إلى ما لا نهاية. وبعبارةٍ أخرى: في قراءة النصّ يندمج أفق القارئ دائماً مع أفق النصّ، ويتشكّل الفهم في الدور بين هذين الأفقين. [إلهي راد، الهرمنيوطيقا، ص 146]

ثالثاً: مباني السيد الصدر مفتاح لحل إشكالية فهم النص

أشرنا فيما سبق إلى إشكالية فهم النصّ عند الأصوليين الشيعة كما ذكرنا أهمّ الأسئلة الهرمنيوطيقية - المرتبطة بفهم النصّ - عند الغربيين، وسنحاول في هذا المبحث أن نرى هل التفت السيّد محمّد باقر الصدر إليها، كلّاً أو بعضاً؟ أم لم يلتفت إليها أساساً أو أغفلها كغيره من الأصوليين؟ أم أنه - مضافاً إلى ذلك - التفت إلى أسئلة جديدة؟ وما المعالجات التي قدّمها؟ وفي سبيل معرفة ذلك، كانت لي جولة مطالعة في كتابات السيد الصدر، فعثرتُ على المباني التالية، التي يمكن تقديمها لتكون مفاتيح لحلّ إشكاليات فهم النصّ الديني؛ وهي:

- 1- إمكان فهم النصّ
- 2- الظهور الذاتي والظهور الموضوعي
- 3- ملاحظة المعصومين عليهم السلام على أنّهم واحد
- 4- القبليات الضرورية لفهم النصّ
- 5- القبليات المضرة في فهم النصّ
- 6- الحوار بين المفسّر والنصّ

المبنى الأوّل: إمكان فهم النصّ

النصّ الديني الإسلامي مكوّن من أمرين: القرآن الكريم وروايات المعصومين عليهم السلام. أمّا بالنسبة للروايات، فقد اتّفق العلماء

- ومنهم السيد الصدر - على وجود المقتضي لفهمها⁽¹⁾. وأمّا بالنسبة لإمكان فهم القرآن الكريم، فقد ذهب بعض علماء الإسلام إلى عدم إمكان الاستناد إلى الآيات القرآنية؛ لعددٍ من الأسباب ذكرها، كعدم انعقاد ظهورٍ للآيات القرآنية، أو عدم حجّيتها، بينما ذهب بعض آخر إلى إمكان ذلك.

والسيد الصدر هو من العلماء الذين قبلوا إمكان الاستناد إلى الآيات القرآنية وفهمها، بل واستخراج النظريات منها. فمضاً إلى استشهاده بالآيات القرآنية في كتاباته وأبحاثه نراه قد استدلّ على ذلك بعدد من الأدلّة [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 258-261] نذكر منها:

1- روايات التدبّر [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 216]، فالتدبّر في القرآن فرع فهمه، كما هو واضح.

2- هدف القرآن: يعتقد السيد الصدر أنّ التأمّل في أهداف القرآن الكريم ورسالاته، يُفضي إلى ضرورة أن يكون هذا الكتاب السماوي ممكّن الفهم. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 297]

3- إعجاب البلغاء العرب بالقرآن الكريم [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 315]: فهذا فرع فهمهم للقرآن الكريم، ولو في الجملة.

4- روايات العرض على القرآن الكريم [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 7، ص 333]، فعرض الرواية على القرآن الكريم للأخذ بما يوافقه وردّ ما يخالفه فرع إمكان فهم القرآن الكريم.

(1) وإن كان قد يتوقّف البعض في فهم بعض الروايات فيردّ علمها إلى أهلها.

نعم، قد يدعى وجود مانعين في المقام يمنعاننا من فهم الروايات - بل وبعض الآيات القرآنية - وهما: اختصاص الفهم بمن قُصد إفهامه، واختصاص الفهم بالمعاصر لزمان صدور النصّ.

أمّا المانع الأوّل، فقد تجاوزه السيد الصدر من خلال استعراض مناقش الشكّ بالنسبة لغير المقصود بالإفهام في مراد المتكلم. فبعد أن استعرض السيد خمسة مناقش للشك، ذهب إلى أنّ حجّية الظهور بالنسبة لغير السامع ممّن لم يقصد إفهامه متوقّفة على إبراز حيثيات كشفٍ مبرّرة عند العقلاء لنفي تلك الاحتمالات الخمسة بشأنه، ولا يكفي مجرد القول بالرجوع إلى أصالة عدم القرينة من دون إبراز تلك الحيثيات؛ وهذه الحيثيات موجودة فعلاً في كلّ واحد من تلك الاحتمالات الخمسة، وقد بيّن ذلك مفصّلاً في بحوثه الأصولية. [الحائري، مباحث الأصول، ج 1، ص 178-186]

وأمّا المانع الثاني [الحائري، مباحث الأصول، ج 2، ص 188-191]، فلمّا كان الهدف هو استكشاف معنى النصّ في عصر صدور الخطاب، لا في عصر الوصول، حاول الأصوليون التوسّل بأصالة عدم النقل للإجابة عن هذا المانع. لكنّ السيد الصدر طرح "أصالة عدم التغيّر في اللغة" و"أصالة ثبات اللغة" بدلاً منها؛ فهي أنسب؛ لأنّ التغيّر في اللغة ليس خصوص الظواهر الفردية التي تنقل من معنّى إلى معنّى آخر وحسب، بل قد تتغيّر ظواهر الجمل التركيبية من باب تغيّر السياق لا من باب النقل المخصوص بباب الوضع والظهورات

التصوريّة. والدليل على هذه الأصالة هو بناء العقلاء بناءً عامًّا ارتكازيًّا على أصالة الثبات في اللغة، وأنّ التغيير حالة استثنائية لا يُعتنى باحتمالها. وهذا الارتكاز حصل لهم نتيجةً خاطئةً للتجربة؛ إذ إنّ كلّ فرد منهم رأى بحسب تجربته في الفترة القصيرة من الزمن عدم تغيّر اللغة عادةً وكون تغيّرها حالةً استثنائيةً، ممّا أوحى إليه ارتكازًا مفاده أنّ هذا مقتضى طبيعة اللغة بحسب عمود الزمان الطويل. وهذا تعميم عرفي لا منطقي لتجربة عاشها كلّ فرد من أفراد العرف.

وبما أنّ هذا البناء من قبيل العقلاء يشكّل خطرًا على أغراض الشارع يكون عدم ردعه عنه دليلًا على إضائه. وفعلية هذه السيرة وخطرها على أغراض الشارع إن كانت متأخرة عن زمن الشارع، فهذا لا يمنع عن لزوم الردع عنها على تقدير عدم رضاه بها، فإنّ الالتفات إلى أنّه سيكون أمرًا من هذا القبيل، أو على الأقلّ احتمالاً، أمر طبيعي.

هذا مضافًا إلى أنّه قد تحققت هذه السيرة، وتحقق الخطر بالفعل في زمن المعصوم عليه السلام؛ إذ إنّ المشرّعة كانوا يعملون بظواهر النصوص الماثورة عن المعصومين الأوائل عليهم السلام، مع أنّ الفاصل الزمني بين رسول الله صلى الله عليه وآله والهادي والعسكري عليهما السلام فاصل طويل، وتلك الفترة الزمنية فترة متطورة من النواحي الاجتماعية والفكرية والمادية، ولم يكن ثمة رادع أو مانع من قبيل الأئمة عليهم السلام؛ وعدم الردع دليل الإمضاء.

وليس هذا إمضاءً لأصالة الثبات في المقدار الثابت في زمن المعصوم من احتمال التطور فقط حتى يقال: إن التطور في اللغة قد اشتدّ في زماننا بطول المدّة، بل هذه السيرة سنخ سيرة يكون السكوت عنها إمضاءً لوجود نكتة فيها. ولا يُراد بإمضاء النكتة إمضاء خطأ العقلاء في تخيلهم أنّ المدّة الطويلة كالمدة القصيرة في الثبات النسبي للغة، كي يقال: إنّه لا يعقل من الشارع إمضاء الخطأ، وإّما المراد بإمضاءها البناء على أصالة عدم التغيير التي هي النكتة لعملهم، وإمضاءها لا يلزم إمضاء مبانيها، فمبانيها وإن كانت خاطئة لكنّ الشارع رأى بحكمته البالغة أنّ إرجاع الناس إلى أصالة عدم التغيير أصلح من إرجاعهم إلى مرجع آخر، فأمضى الأصل.

المبنى الثاني: الظهور الذاتي والظهور الموضوعي

ميّز السيد الصدر بين نوعين من أنواع الظهور، وهما الظهور

الذاتي والظهور الموضوعي [الصدر، دروس في علم الأصول، ص 205 و206]:

فالظهور الذاتي: هو الظهور الحاصل في ذهن إنسان معيّن، والمتأثر بالظروف الشخصية للذهن التي تختلف من فرد إلى آخر بحسب أنسه الذهني. فهذه الظروف الخاصّة بإنسان ما، والتي لا يشترك فيها مع أبناء نوعه، قد توجب في بعض الأحيان علاقة خاصّة بمعنى محدد غير المعنى الذي يفهمه أبناء العرف العام من اللفظ؛ فيحصل عنده ظهور لمعنى من لفظ ما، على خلاف الظهور الحاصل عند أبناء العرف.

أمّا الظهور الموضوعي: فهو الظهور بموجب علاقات اللغة وأساليب التعبير العامّ. ويُسمّى هذا الظهور بالظهور الموضوعي بسبب وجود واقع موضوعي محدّد يكون مبرّراً لهذا الظهور؛ وهذا الواقع هو الوضع. كما أنّ هذا الظهور يسمّى بالظهور النوعي؛ لأنّ أبناء النوع، أي أبناء العرف والمحاورة، يفهمونه؛ فهو ظهور مشترك بينهم، بل مشترك أيضاً بينهم وبين كلّ من يجري على وفق الأساليب العامّة في التعبير.

ويعتقد السيد الصدر أنّ موضوع الحجّية في بحث حجّية الظهور هو الظهور الموضوعي، دون الظهور الذاتي.

إشكال والجواب عنه

وهنا يأتي إشكال إلى الذهن، التفت إليه السيد الصدر، مفاده: إن كان الظهور الذاتي هو ما يتبادر إلى ذهن الفرد وينسب إليه ويتأثر بما سبق، فكيف لنا أن نصل إلى الظهور الموضوعي؟ ويجيب السيد الصدر بأنّه لو لاحظنا العقلاء، لوجدناهم يجعلون ما يتبادر وينسب إلى ذهن كلّ شخص أمانةً وكاشفاً عن الظهور الموضوعي المشترك عند أبناء العرف؛ لأنّ هذا الانسباق مسبّب عن أحد أمرين:

- إمّا أن يكون بسبب الوضع.

- وإمّا أن يكون بسبب عوامل خاصّة به أدّت إلى حصول أنس

ذهني عنده بين اللفظ وبين معنى خاص تابع لهذه العوامل.
وعلى هذا الأساس، لفحص الإنسان، ولم يجد عوامل خاصة
يفسّر بها ذلك الانسباق، انتفى السبب الثاني، فيتعيّن السبب
الأوّل. وبالتالي، يكون الظهور الذاتي، بعد الفحص، أمانة على
الظهور الموضوعي. [الصدر، دروس في علم الأصول، ص 206]

إشكال آخر والجواب عنه

لكنّ هذا لا يحلّ تمام المشكلة، إذ ثمة إشكال آخر مفاده:
سلمنا أنّ الظهور الذاتي كاشف عقلائي عن الظهور الموضوعي، لكنّ
الظهور الذاتي للمفسّر في زمنه كاشف عن الظهور الموضوعي في نفس
الزمن، لا عن الظهور الموضوعي في زمن صدور النصّ، طبعاً مع
فرض اختلاف الزمنين كما هو الحال في عصرنا.

220

وقد أجاب السيد الصدر عن هذا الإشكال [الهاشمي، بحوث في علم
الأصول، ج 4، ص 206-207] من خلال الاستفادة من أصل عقلائي يسمّى بـ
«أصالة عدم النقل»⁽¹⁾، والسيد الصدر يسمّيه بـ «أصالة الثبات في

(1) وقد يُسمّى عند الأصوليين بـ «الاستصحاب القهقري»، حيث يكون زمن اليقين متأخراً عن
زمن الشك، وقد سمّاه المحقّق العراقي بـ «أصالة تشابه الأزمان». انظر: العراقي، نهاية
الأفكار، ج 1، ص 67.

وليس عدول السيد الصدر عن التسمية مجرد بحث لفظي، بل لأنّ الأصالة التي ذكرها السيد
الصدر لا يقتصر فيها على الأوضاع اللغوية، بل تشمل الظهورات السياقية التركيبية غير
الوضعية أيضاً. انظر: بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 293.

اللغة". فهذا الأصل العقلائي يحكي عن استقرار اللغة وثباتها بنظر الأفراد، فيعمد العقلاء بناءً على هذا الأصل إلى إلغاء احتمال تغيير الظهور بين زمن وزمن؛ لأنّه احتمال ضئيل وحالة استثنائية. وهذا الأصل العقلائي ليس تعبدياً، بل هو كاشف عند العقلاء عن ثبات اللغة عند احتمال التغيير والتبدل. وهذا الجواب قد تقدّم بشكل أكثر تفصيلاً في المانع الثاني.

المبنى الثالث: ملاحظة المعصومين عليهم السلام على أنهم واحد

هذا المبنى مهم جداً في قراءة النصّ الديني الروائي عند السيد الصدر، وله بعدان:

1- عصمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام [الصدر، تنوع أدوار ووحدة هدف، ص 143]: وهذا يترتب عليه أثر مهم في فهم الروايات، وهو استحالة وقوع التعارض بين كلماتهم. ففي هذه الحالة لا بدّ أن يُحمل التعارض على أنّه تعارض بدوي، ثمّ يصار إلى حلّه بإحدى طرق علاج التعارض.

2- اشتراك الأئمة عليهم السلام في الهدف: يعتقد السيد الصدر بأنّه يجب أن ندرس حياة الأئمة عليهم السلام بنحوٍ مجزّأ ومستقل، وهذا مهم لإنجاز دراسة كاملة وقراءة كلية عنهم عليهم السلام. فلا بدّ من دراسة حياة كلّ إمامٍ على حدةٍ وبنحوٍ مجتزأٍ وإلى أوسع حدٍّ ممكنٍ، ونلاحظ أهدافه

ونشاطاته؛ حتىّ نتمكّن بعد ذلك من دراستهم عليه السلام ككلّ، فنستخلص

الدور المشترك⁽¹⁾ للأئمة عليهم السلام. [الصدر، تنوّع أدوار ووحدة هدف، ص141]

ولا يخفى ضرورة هذا الاتجاه - بنظر السيّد الصدر - لفهم

النصوص الدينية وما تحكي عنه؛ بل لولاه قد نفع باشتباهات

وأخطاء في الفهم. [الصدر، تنوّع أدوار ووحدة هدف، ص 141]

المبنى الرابع: القبلية الضرورية لفهم النص

المراد من القبلية الضرورية هو العلوم والميول التي نحتاج

إليها لفهم النصّ، ولن نفرّق هنا بين القبلية التي يتوقّف

عليها الفهم الصحيح، وبين القبلية التي يتوقّف عليها الفهم

الأعمق والأكمل⁽²⁾.

ومن خلال مطالعة آثار السيد الصدر، يمكننا العثور على جملة

من هذه القبلية، أهمّها:

(1) والمراد من هذا الدور المشترك عند الأئمة عليهم السلام هو الموقف العامّ الذي وقفوه في خصمّ

الأحداث والمشاكل التي اكتنفت الرسالة بعد انحراف التجربة وإقصائهم عن مناصبهم. انظر:

المصدر السابق، ص 143.

(2) وهذا النوع من القبلية هي الأمور التي لا يتوقّف عليها فهم معاني الألفاظ ولا فهم المراد

الأصلي للمؤلف، لكنّها تساعد على استخراج معانٍ جديدة وعميقة من النصّ. فمن هذا القبيل

مثلاً الأسئلة الجديدة التي يعرضها المفسّر على النصّ فيستفيد في أخذ الجواب منه، من دون

الاعتماد على الأحكام المسبقة. وبالتالي، يمكن أن نسأل عن علاقة المسائل القرآنية بالتعددية

والليبرالية والاشتراكية و... ونسعى للحصول على الأجوبة المناسبة اعتماداً على أسلوب تفسير

ممنهج. انظر: مصباح، معرفت شناسی، درس نهم.

1- الفهم اللغوي.

2- إطار النص التاريخي والفكري.

3- الارتكاز الاجتماعي.

4- المستوى المعرفي للمفسّر.

القبلية الأولى: الفهم اللغوي

وهذه من القبليات الضرورية لفهم النص، أيّ نص كان. ففي مثل النصّ القرآني، لا بدّ من الإمام باللغة العربية، فالقرآن نزل بها. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص327]

والاطلاع على قواعد المحاوراة العرفية مندرج ضمن هذه القبلية، فهو ضروري أيضاً في مقام فهم النصّ. ولا أرى حاجة للتفصيل في هذه القبلية؛ إذ فضّل السيد الصدر - كغيره من الأصوليين - هذا البحث في مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه؛ كما صرح بأهمّيتها في بعض كتبه. [المصدر السابق، ص 311 و312]

القبلية الثانية: إطار النصّ التاريخي والفكري

يجب على المفسّر أن يفهم النصّ ضمن الظرف الذي صدر فيه، ومع ملاحظة إطاره الخاصّ، فيجب أن لا يُخرج النصّ عن إطاره وظرف صدوره ثمّ يفسّره.

وهذا الإطار للنص قد يكون تاريخياً، وقد يكون فكرياً:

الإطار التاريخي للنصّ

ينفع الإطار التاريخي للنصّ في فهم الكلمات والعبارات المستخدمة في النصّ؛ إذ لا بدّ من فهمها في ضوء الإطار التاريخي الذي صدرت فيه، وعلى أساس القرائن التاريخية الحاقّة بصدور النصّ. وهذا ما يشير إليه السيد الصدر، إذ يذكر عدّة نماذج لهذا الإطار، نذكر منها:

- 1- أسباب صدور النصّ.
- 2- العادات والتقاليد.
- 3- الجوّ الفكري السائد.

النموذج الأوّل: أسباب صدور النصّ

تعدّ أسباب صدور النصّ، أو المعروفة بأسباب النزول، من القبليات الضروريّ الاطلاع عليها حتّى يفهم النصّ ضمن إطاره الصحيح. وهذا غير مختصّ بالنصّ القرآني، بل يمكن سريانه في العديد من النصوص. وقد أشار السيد الصدر إلى هذا النموذج بوصفه مُعيّنًا على الفهم الإجمالي للنصّ القرآني. [المصدر السابق، ص 328]

كما يوضّح السيد الصدر في موضع آخر الفائدة من التعرّف على أسباب النزول، حيث يعتقد بأهمّيتها في فهم مدلول الآية ومفادها، ومساهمتها في الاطلاع على نكات بعض العبارات والأساليب المستخدمة في الآية؛ إذ ثمة ارتباط وثيق بين الآية وبين ظرف نزولها. [المصدر السابق، ص 328 و329]

قد يتوهّم أنّه إن عرفنا سبب النزول، فإنّ الآية تقيّد به

فقط. وبعبارةٍ أخرى: قد يُقال: إذا نزلت الآية بسببٍ خاصٍّ، فإنَّ هذه الآية ستختصُّ بهذا المورد ولا يصحُّ فهمها بشكلٍ أوسع من هذا السبب.

لكنَّه مدفوعٌ بأنَّه لو كان اللفظ المذكور في الآية عامًّا، فالعبرة هي بعموم اللفظ، لا بخصوص السبب. وعلى هذا الأساس، لا يصحُّ تقييد المدلول القرآني بسبب النزول الخاصِّ، بل يؤخَّذ بعموم لفظه. والسَّر في ذلك برأي السيد الصدر: أنَّ دورَ سبب النزول هو الإشارة إلى محلِّ الكلام، لا أنَّه يخصِّص الكلام بهذا المورد. ويضيف السيد الصدر بأنَّ عادة القرآن الكريم هي إنزال الأحكام والتعاليم بسبب الوقائع والأحداث، حتَّى يكون البيان القرآني أشدَّ تأثيرًا في نفوس المسلمين وأكثر أهميةً بنظرهم، وإن كان مضمونه عامًّا شاملًا لموارد أخرى.

النموذج الثاني: العادات والتقاليد

أمَّا النموذج الثاني من نماذج القبلية المرتبطة بالإطار التاريخي، فهو العادات والتقاليد السائدة في زمن صدور النصِّ. فقد لا تكون هذه العادات هي السبب في صدور النصِّ، لكن قد يكون المتكلِّم ناظرًا إليها، أو مستفيدًا من بعض المفردات التي لا يمكن فهمها إلَّا بعد الاطلاع على العادات والتقاليد.

وفيما يرتبط بفهم النصِّ القرآني، يشير السيد الصدر إلى أنَّ فهم العادات والتقاليد العربية، يساعد على فهم القرآن أيضًا، ولو على مستوى الفهم الإجمالي؛ إذ يوجد بعض المفردات التي يمكن فهمها

من الناحية اللغوية، لكن لما كانت مشيرة إلى عادات وتقاليد، فإنه لا يمكن الوصول إلى درك معنى هذه المفردات بشكل صحيح بسبب تشبّعها بمعانٍ مرتبطة بهذه العادات، فلا يفهمها إلا من كان يعيشها أو المطلع عليها. [المصدر السابق، ص 328]

النموذج الثالث: الجوّ الفكري السائد

وأما النموذج الثالث من قبلية الإطار التاريخي للنصّ، فهو عبارة عن الجوّ الفكري السائد أثناء صدور النصّ. ويجب على المفسّر الاطلاع عليه؛ حتى يستطيع أن يفهم مفردات النصّ بشكل صحيح. وهذا ما ذكره السيد الصدر عندما تعرّض للطائفة الثالثة من الروايات التي ادّعي دالتها على عدم حجّية القرآن، وهي التي نهت عن تفسير القرآن بالرأي، فأبدى السيد الصدر احتمالاً لمعنى الرأي، قوّى أن يكون هو المراد. وهذا المعنى استفاده من خلال ملاحظة الإطار التاريخي للنصّ. [الهاشمي، بحث في علم الأصول، ج 4، ص 287]

226

وقد أكّد السيد الصدر على هذه الملاحظة في مورد آخر، إذ ذكر أنّ بعض الصحابة كانوا لا يستوعبون النصّ القرآني بسبب عدم اطلاعهم على الملابس والأموال التي يجب أن يُقرن بها النصّ القرآني. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 317]

الإطار الفكري للنص

هذا فيما يرتبط بالإطار التاريخي، أما الإطار الفكري للنصّ، فالمراد به النظام الفكري الحاكم عند المؤلّف أو المتكلّم، والذي

ينعكس في خطابه ونصّه. فلو كان النصّ المدروس والمراد تفسيره نصًّا إسلاميًّا، فلا يحقّ للمفسّر أن يدرسه في أطر فكرية غير إسلامية، بحيث يؤوّل النصّ إذا كان لا ينسجم مع أطره الفكرية. وقد عبّر السيد الصدر عن تفسير النصّ من خلال إخراجه عن إطاره الفكري بـ «دمج النصّ ضمن إطار خاصّ» [الصدر، اقتصادنا، ص 385]؛ ولذا يؤكد السيد الصدر على ضرورة فهم النصّ القرآني ودراسته ضمن إطاره الفكري الإسلامي. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 309]

ثمّ يبيّن السيد الصدر المبرر العلمي لضرورة هذه القبليّة، فيرى أنّ الموقف العلمي يقتضيها؛ لأنّ هذا الإطار الفكري ينعكس سلبيًّا وإيجابًا على فهم التفاصيل؛ فلا بدّ من فهم الإطار الفكري للنصّ بشكل صحيح حتّى تنجح عملية فهم النصّ وتفسيره. [المصدر السابق، ص 310]⁽¹⁾

وهذا النحو من القبليات قد يتقاطع مع فكرة النفوذ إلى ذهنية المؤلّف، التي ذهبت إليها الهرمنيوطيقا الرومانسية مع شلايرماخر؛ لا سيّما وأنّ السيد الصدر صرّح بأنّه عبارة عن اندماج في القرآن [المصدر السابق، ص 312]. وهذا ما سنشير إليه مرّةً أخرى في وقفة تحليلية في آخر هذا المقال.

(1) وقد ذكر السيد الصدر بعض التطبيقات التي يتّضح فيها الفرق بين فهم الآية على ضوء الإطار الفكري للقرآن، وبين فهمها في إطار فكري آخر.

القبلية الثالثة: الارتكاز الاجتماعي

ثمة فرق بين المدلول اللغوي - أو اللفظي - للنص وبين مدلوله الاجتماعي. وصحيح أنّ الفقهاء أثناء ممارستهم لعملية الاستنباط الفقهية، يعتمدون على عنصر الفهم الاجتماعي، إلى جانب اعتمادهم على الجانب اللفظي للدلالة، إلا أنّهم غالباً ما لا يفككون بينهما، ولا يبيّنون حدود كلّ عنصر منهما.

وقد سعى السيد الصدر تبعاً للشيخ محمد جواد مغنية [الصدر، ومضات، ص 185] أن يسلّط الضوء على الجانب الاجتماعي ويبين دوره في فهم النصّ.

بيان الارتكاز الاجتماعي

الشخص الذي يحاول فهم النصّ، لا يمكنه أن يصل إلى معناه النهائي اعتماداً على الدلالات اللفظية سواء كانت وضعية أو سياقية؛ لأنّه شخص عاش الحياة الاجتماعية مع سائر العقلاء، وبالتالي، له ذهنية موحّدة معهم، مضافاً إلى ذهنيته الخاصّة. وهذه الذهنية المشتركة بينه وبين سائر العقلاء في مجتمعه، تشكّل أساساً لمرتكزات عامّة في مجالات عديدة، منها: المجال التشريعي والتقني. وهذه المرتكزات العامّة تسمّى عند الفقهاء بـ «مناسبات الحكم والموضوع».

وهي في الحقيقة تعبّر عن ذهنية مشتركة وارتكاز تشريعي عام، تُفهم في ضوءه النصوص بنحو أوسع أو أضيق من الدلالة اللغوية. وهذا هو المراد بالفهم الاجتماعي للنصّ. [الصدر، ومضات، ص 185]

المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النصّ

يعتقد السيد الصدر أنّ المبرر للاعتماد على الارتكاز الاجتماعي في فهم النصّ هو مبدأ أو قاعدة «حجّية الظهور». [الصدر، ومضات، ص 191]

وعلى هذا الأساس، يكون الارتكاز الاجتماعي للنصّ مساهمًا في تكوّن ظهور النصّ في معنى محدّد؛ فيصبح هذا الظهور حجّةً.

وإن قلت: إنّه ثمة فرق بين الظهور اللغوي والظهور الاجتماعي للنصّ، فسيرة العقلاء تدلّ على حجّية الظهور اللغوي، دون الظهور الاجتماعي، أو لا أقلّ من الشكّ، فنقتصر على القدر المتيقّن لأنّها دليل لبيّ.

يجيبك السيد الصدر قائلاً: «المتكلم بوصفه فردًا لغويًا، يفهم كلامه فهما لغويًا؛ فيصبح الظهور اللغويّ حجّةً عند العقلاء. وكذلك الأمر، فهذا المتكلم نفسه، بوصفه فردًا اجتماعيًا، يفهم كلامه فهمًا اجتماعيًا. وقد أمضى الشارع هذه الطريقة في الفهم» [الصدر، ومضات، ص 191].

ثمّ إنّّه لا يشكّل على السيد الصدر، بأنّ مبناك في الفهم الاجتماعي للنصّ هو نفس القياس الذي ثبتت حرمة في الفقه الجعفري؛ إذ الجواب واضح؛ فالفهم الاجتماعي الذي بيّنه السيد الصدر لا يعدو أن يكون عملاً بظهور النصّ، وحين تُعمّم الفكرة المذكورة في النصّ إلى فكرة أخرى لم تُذكر فيه، فإنّه لا يكون من باب القياس، بل من باب الاعتماد على الارتكاز الاجتماعي؛ وبعبارة أخرى: هذا

الارتكاز الاجتماعي شكّل قرينة لظهور النصّ في الحكم العامّ الذي ينطبق على المورد المذكور في النصّ وعلى ما لم يذكر فيه. [الصدر،

ومضات، ص 191]

نتيجة هذا المبني

يعتقد السيد الصدر أنّه يوجد مشكلة كبيرة في الفقه، تحلّ اعتماداً على هذا المبني. أمّا المشكلة فهي كون الكثير من الأحكام قد بينت على طريقة السؤال والجواب، فالراوي يسأل الإمام عليه السلام عن مسألة، والإمام عليه السلام يجيبه؛ وغالباً ما يسأل الرواة عن حالاتٍ خاصّةٍ يحتاجون إلى معرفة حكمها، فيأتيهم جواب الإمام عليه السلام وفقاً لحدود سؤاها فيبيّن الحكم ضمن الحالة المسؤؤل عنها. فلم تبين أغلب الأحكام ابتداءً وبشكل دستوري مقنّن.

فإذا اقتصرنا في استنباط الحكم من النصّ على الفهم اللغوي فحسب، كانت النتيجة أنّ الحكم الذي نستفيده هو حكم خاص بتلك الحالات الخاصّة بالسائل. مع أنّنا قد نكون واثقين من أنّ الإمام عليه السلام قد بيّن الحكم بنحو أوسع وأشمل من تلك الحالة الخاصّة، غايته أنّ ظرف بيان هذا الحكم الواسع كان حين السؤال عن حالة خاصّة. وبالتالي، لو فهمنا النصّ فهماً اجتماعياً، حينئذٍ سنكون أقرب إلى واقع الحدود المحتملة لتلك الأحكام التي بيّنها الإمام عليه السلام. [الصدر، ومضات، ص 192]

القبلية الرابعة: المستوى المعرفي للمفسر

ذهبت بعض الاتجاهات الفكرية - كالمرونيوطيقا الكلاسيكية - إلى كفاية الإمام بالقواعد اللغوية لأجل الوصول إلى فهم صحيح للنص. ويبدو أنّ السيد الصدر لا يكتفي بهذا المقدار؛ بمعنى أنّه يعتبر الإمام بالقواعد اللغوية فقط غير كافٍ للوصول إلى فهم صحيح للنص، وإن كان أمرًا ضروريًا ولازمًا.

فصحيح أنّ القرآن الكريم تميّز بلغته العربية الفصيحة البليغة، بل وصل فيها إلى حدّ الإعجاز، ولم يخرج عن الإطار اللغوي العامّ للغة العربية في ذلك العصر، ممّا أثار إعجاب البلغاء والفصحاء يومذاك، لكنّ هذا لا يعني أنّ المعاصرين للوحي، كانوا يفهمون النصّ القرآني بتمامه وكماله. نعم، كانوا يفهمونه بنحو عامّ وإجمالي، لكن لم يرقّ فهمه إلى مستوى الفهم التامّ والكامل بحيث يستوعبون كلّ مفرداته وتراكيبه، ويدركون ما يدل عليه اللفظ القرآني من أحكام ومفاهيم، والسرّ في ذلك أمور:

الأمر الأوّل: أنّ مجرد كون الشخص من أبناء اللغة وملماً بها، فهذا لا يعني أنّه مطلع عليها اطلاعاً شاملاً، بل هذا يعني فهمه للغة بالقدر الذي يدخل في حياته الاعتيادية، وهذا الأمر فعلاً ليس داخلياً بقوة في هذا البحث، بل اللبّ في الأمر الثاني.

الأمر الثاني: لا يتوقّف فهم الكلام القرآني على الاطلاع على اللغة واستيعاب المعلومات اللغوية، بل لا بدّ مضافاً إلى ذلك من

وجود استعداد فكري خاص عند المفسر والقارئ، ولا بدّ من أن يتمتع المفسر بمستوى عقلي يتناسب مع مستوى الكلام والمعاني الملقاة في هذا النصّ القرآني. وصحيح أنّ العرب في ذلك الوقت كان لديهم القدرة اللغوية التي تمكّنهم من فهم الأساليب اللغوية واستيعاب المدلولات اللغوية للفظ القرآني، لكنّ ذهنيّتهم لم تكن بالمستوى الذي يؤهلهم لاستيعاب المعاني القرآنية بنحو تام.

[الصدر، المدرسة القرآنية، ص 316]

ومن هنا يتّضح لنا التفات السيد إلى أمر غاية في الأهمية في عملية فهم النصوص، وهو المستوى الفكري والمعرفي للمخاطب⁽¹⁾. الأمر الثالث: أنّه لا يكفي في عملية فهم النصّ القرآني ملاحظة جملة قرآنية أو مقطع قرآني محدّد، بل قد نحتاج إلى ملاحظة سائر الجمل والفقرات، والمقارنة بينهما، وتحديد ظروف نزول الآية.

232

(1) ولكي تتّضح هذه المسألة أكثر، ونظرًا لأهمّيّتها؛ أزيدها بيانًا وأقول: لدينا تراث قرآني وروائي ضخم وغني جدًا. ويمكن للفقهاء أن يفهم هذا التراث بمستوى معيّن. لكن لو كان الفقيه متخصصًا في مسائل الحقوق ومطلّعًا على القوانين العالمية وامتكّنًا من مداخل هذا العلم ومخارجه، فعندما يواجه رواية أو مجموعة روايات حقوقية قانونية، فإنّ بإمكانه أن يفهمها أكثر من غيره من الفقهاء غير الواردين في هذا المجال، كما لديه قدرة الالتفات إلى الكثير من الجوانب الخفية في هذه الروايات، أو إلى بعض النقاط التي ترمي إليها. وهذه مسألة عقلانية، لا تشدّ عنها الروايات الواردة في المجال العقلي والفلسفي أيضًا. وبالتالي، من يبحث في المسائل العقلية الفلسفية ويتأمّل فيها، سيحصل عنده استعداد أكثر من غيره - بلحاظ هذه الجهة - لفهم الروايات المرتبطة بهذا المجال. هذا على مستوى التنظير والثبوت، وأمّا على مستوى الإثبات، فإنّ من يقرأ الأبحاث الفلسفية والعرفانية بتمعّن، يجد فيها ما يساعد على الفهم الدقيق لبعض القضايا الدينية، من قبيل ما ورد عن الإمام عليّ عليه السلام: «هو في الأشياء كلّها غير متمارّج بها، ولا بائنٍ عنها»، والحديث في هذا المجال موكول إلى محله.

فانطلاقاً من هذه الأمور الثلاثة، يتّضح أنّ عملية فهم النصّ القرآني دراسة «لها قريحتها»، وشروطها الفكرية الخاصّة، وراء الفهم اللغوي الساذج» [المصدر السابق، ص 316].

ويؤكّد السيد الصدر عدم كفاية الاطلاع على اللغة لأجل فهم النصّ القرآني، من خلال الإشارة إلى أنّ طبيعة الأشياء تدل على هذا الأمر، وتؤيّد الوقائع التاريخية الكثيرة. فالكثير من الصحابة كانوا لا يستوعبون النصّ القرآني ولا يفهمون معناه، إمّا لجهلهم بالمعنى اللغوي للمفردة القرآنية، وإمّا لعدم وجود استعداد فكري يتيح لهم فهم المدلول الكامل للآية، أو لفصل الآية عن القرائن الحاقّة بها⁽¹⁾.

إشارة

في إطار هذا النوع من القبليّة - أي المستوى المعرفي للمفسّر - يندرج الإمام بالتجارب البشرية، فهذا يجعل المفسّر يفهم القرآن بشكل أفضل. وهذا قد أشار إليه السيد الصدر أيضاً، فهو التفسير الموضوعي، إذ يجلس جلسة المحاور للقرآن، وذهنه مليء بالتجارب البشرية. [المصدر السابق، ص 34]

المبنى الخامس: القبليات المضرة في فهم النصّ

تقدّم الحديث عن القبليات الضرورية في علمية فهم النصّ، لكن يوجد بعض القبليات المضرة في فهم النصّ؛ وهي تلك

(1) وقد ضرب السيد الصدر مثالين على عدم فهم الناس في عهد الرسول ﷺ للنصّ القرآني بسبب عدم الارتفاع فكرياً إلى مستوى أغراض القرآن ومعانيه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 318 و319]

الطائفة من المعارف والميول التي تؤثر بنحو سلبي في فهم النصّ. فيعمد المفسّر أو القارئ إلى إعمال هذا النوع من القبليات وإسقاطها على النصّ، دون الاعتماد على قرينة أو دليل يبرّر له هذه العملية الفهمية.

والمطالع لكلمات السيد الصدر وكتبه، يجده قد حدّر من عدد من هذه القبليات المضرة، أهمّها:

1- إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ

2- اتّخاذ موقف مسبق من النصّ

3- الأّنس بمطلب علمي

القبلية المضرة الأولى: إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ

القبلية المضرة الأولى التي أشار إليها السيد الصدر، هي: إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ المراد فهمه أو تفسيره. ويمكن التعبير عن هذه القبلية بالتفسير بالرأي أيضًا [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 278]. وقد أبدى السيد الصدر موقفه السلبي تجاه هذا النوع من التفسير، حيث عدّه من أشنع الأعمال، وأشار إلى أنّه مساوق لتحريف الحقائق. [المصدر السابق]

ولتتضح هذه القبلية أكثر، نشير إلى عدد من الأمثلة التي تعرّض لها السيد الصدر، حيث يظهر منها خطورة إعمال هذا النوع من القبليات.

المثال الأول: مقاييس المستشرقين

في مقام بيان الشروط التي يجب توفّرها في المفسّر، أشار السيد الصدر إلى نوع من القبلات المضرة في عملية التفسير والفهم، بحيث تؤدّي إلى فهم منحرف وخاطيء عن النصّ. ومثّل بالمستشرقين الذي يعتمدون مقاييس محدّدة لدراسة أيّ كتاب أو نتاج بشري، ثمّ يحكّمون هذه المقاييس على القرآن الكريم، ممّا يؤدّي إلى وقوعهم في الاستنتاجات الخاطئة. وسبب هذه الأخطاء، هو إسقاطهم تلك المقاييس على النصّ القرآني دون دليل أو مبرّر معرفي. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 309]

المثال الثاني: القبلات الذهنية عند بعض المسلمين في عهد النبي ﷺ

وهو ما ذكره السيد الصدر عند حديثه عن التفسير في عصر الرسول ﷺ. فبعد أن بيّن أن الفهم الإجمالي للقرآن لم يكن كافياً لكي يفهم الصحابة القرآن فهماً دقيقاً وشاملاً، كما لم يكن انتساب الصحابة غالباً إلى اللغة العربية ضماناً كافياً لاستيعاب النصّ القرآني وإدراك معانيه، وضّح المكانة العظيمة للقرآن الكريم في حياة المسلمين. فلم يكن مجرّد كتاب أدبي أو كتاب مرتبط بالطقوس الدينية يُرثّل فيها فحسب، بل كان كتاب هداية وإخراج من الظلمات إلى النور، وكتاب تزكية وثقيف، ويهدف للارتفاع بكلّ مستويات المسلمين، وبناء الشخصية الإسلامية.

وإذا كان كذلك، فإذا تُرك القرآن بدون تفسير موجّه توجيهاً رسالياً، فسوف يُفهم من قِبَل المسلمين في ضوء إطاراتهم الفكرية والذهنية، وبحسب المستويات الفكرية لكلّ منهم، فيضيع الفهم الكامل للقرآن. إذن، يظهر بوضوح من السيد الصدر، ضرر هذا النوع من الإطارات الذهنية والقبلية الفكرية في فهم النصّ القرآني. [المصدر السابق، ص323]

المثال الثالث: إسقاط المصطلح الأصولي على النصّ الروائي

وقد ذكره السيد الصدر عندما تعرّض في الأصول للاعتراضات على أدلة البراءة، فنقل روايةً استدلّ بها المعارضون وهي رواية أبي سعيد الزهري، عن أبي جعفر عليه السلام أنّه قال: «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 50].

فذكر السيد الصدر كيفية استدلالهم بالرواية لأجل الاعتراض على أدلة البراءة؛ ثمّ أشكل عليهم بأنهم أسقطوا المصطلح الأصولي للشبهة على الرواية، ففهموها بنحو خاطئ. [الصدر، دروس في علم الأصول، ص 382]

المثال الرابع: إسقاط المعتقدات المذهبية

أشار السيد الصدر إلى أنّ البعض يذهب إلى تحكيم معتقداته المذهبية وآرائه على النصّ القرآني، فيحاول ليّ عنق النصّ لأجل تحميله إيّاها. [الصدر، المدرسة القرآنية، ص312]

القبليّة المضرة الثانية: اتّخاذ موقف مسبق من النصّ

من القبليات السلبية التي حدّر منها السيد الصدر أيضًا اتّخاذ موقف مسبق تجاه النصّ؛ إذ يؤثّر سلبيًا على الفهم. فهذا من باب تأثير نفسية المفسّر - وهي من القبليات - سلبيًا على الفهم. ولكي تتّضح هذه الفكرة، يمثّل لنا السيد الصدر بمثال، حيث يفرض شخصين يمارسان عملية دراسة النصوص الدينية واستنباط الأحكام الشرعية منها. فالأوّل منهما يميل نحو اكتشاف الجوانب الاجتماعية في النصّ؛ بينما ينجذب الثاني نحو الجوانب الفردية للأحكام. وهذا ما يؤثّر على فهمهما لهذه النصوص؛ إذ سوف يكشف لكلّ منهما عن معطيات أكبر في مجال اهتمامه، لكنّه سيخفي عنه المعطيات المرتبطة بالجانب النفسي الذي لم يتّجه إليه. وبحسب الميولات والاتّجاهات النفسية، قد تتفاقم الأزمة من مجرد إخفاء معلومات، إلى تضليل في فهم النصّ الشرعي والاستنباط بشكل خاطئ⁽¹⁾. [الصدر، اقتصادنا، ص 392]

237

ويحدّر السيد الصدر من هذه القبليّة - التي هي تأثير نفسية المفسّر - ويعدّد عدم الانحياز فضيلة يسمّيها "النزاهة العلمية". [الصدر، المدرسة القرآنية، ص 36]⁽²⁾

(1) قد يقال: إنّه لا يمكن للباحث أن يتخلى عن اتّجاهاته النفسية، وبالتالي، لا مفر من أن يخفي النصّ عنّا بعض المعطيات؛ بل هذا حتمي بناءً على ما ذهب إليه السيد الصدر من كون المعطيات القرآنية لا متناهية. وبالتالي، يجب أن لا نعدّد هذا الاتّجاه النفسي قبليّةً مضرةً إن كان بهذا المقدار. نعم، يُعدّد مضراً عندما يصل إلى حدّ تحريف النصّ وفهمه بشكل خاطئ.

(2) نعم، استثنى السيد الصدر مورداً من هذه القبليّة المضرة، وهو في الحقيقة ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصّص، فلا يضرّ في فهم النصّ. وقد اعتبر إعمال الذاتية في هذا المورد ضروريًا، وطوّقه في مورد استنباط الاقتصاد الإسلامي، لكنّه يمكن تعميمها لأيّ موضوع نصّي آخر. [الصدر، اقتصادنا، ص 394].

القبليّة المضرة الثالثة: الأّنس بمطلب علمي

كما أنّ من القبليّات المضرة التي يمكن أن نستشققها من كلمات السيد الصدر الأّنس بمطالب علمية ما، بحيث لو ذهبنا نحو النصّ لنفهمه، فهمناه خطأً في ضوء هذه المطالب. لكنّها ليست بالقبليّات التي لا يمكن التخلّص منها، بل يمكن ذلك للملتفت الموضوعي. [المصدر السابق، ص 35]

المبنى السادس: الحوار بين المفسّر والنصّ

تحدّث السيد الصدر عن هذه المسألة المنهجية أثناء بحثه في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم وبيان كيفية العمل في هذا التفسير. ويصرّح بأنّ المفسّر لا يبدأ عمله من النصّ، بل من واقع الحياة، فيركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة، ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنساني وما طرحه التطبيق التاريخي من أسئلة ونقاط فراغ، ثمّ يأخذ النصّ القرآني، لا ليتخذ من نفسه بالنسبة إلى النصّ دور المستمع فحسب، بل لي طرح بين يدي النصّ موضوعاً جاهزاً مشرباً بعدد كبير من الأفكار والمواقف البشرية، ويبدأ مع النصّ القرآني حواراً: المفسّر يسأل في ضوء ما حصله من التجارب البشرية، والقرآن يجيب. فيجلس المفسّر سائلاً ومستفهماً ومتدبراً ومستنطقاً للقرآن. وبالتالي، يلتحم القرآن مع الواقع والحياة. فتكون عملية التفسير قد بدأت من الواقع وانتهت

إلى القرآن، لا أنها بدأت من القرآن وانتهت إليه بحيث تكون عملية منعزلة عن الواقع ومنفصلة عن تراث التجربة الإنسانية.

[الصدر، المدرسة القرآنية، ص 29 و30]

ومن هنا يتّضح أنه يُستفاد من الواقع في عملية فهم النصّ وتفسيره على مستويين:

المستوى الأول: على مستوى اختيار الموضوع المراد معرفة رأي النصّ فيه.

المستوى الثاني: على مستوى التشبّع بالتجارب البشرية الواقعية، ممّا يرفع من مستوى أهلية الباحث لفهم النصّ القرآني. فهنا، يظهر مدى العلاقة الوثيقة بين التطبيق الخارجي (وهو التجربة البشرية) وبين النظرية (وهي فهم النصّ القرآني). وقد بيّن السيد الصدر أهمّية العلاقة بين النظرية والتطبيق ووجود ترابط وثيق بينهما؛ غاية الأمر أنّه طبّقه على العلاقة بين الفقه والأصول [الصدر، دروس في علم الأصول، ص 53]، لكن يمكننا أن نأخذ روح الفكرة ونطبّقها هنا على المستوى الثاني المذكور.

ولعلّ اختيار السيد الصدر لبحث السنن التاريخية ومعالجته معالجةً قرآنيةً مصداقاً لكلا المستويين؛ فكأنّته رأى مشكلةً طرحها التيار الماركسي الذي تحدّث عن قواعد التاريخ وقوانينه، فاستفاد رحمته من الواقع الذي عايشه، فأخذ هذا الموضوع، ثمّ

حاول طرحه على النصّ القرآني حتى يرى جواب القرآن عنه.

[الصدر، المدرسة القرآنية، ص 157-170]⁽¹⁾

وهذه النظرة في تفسير القرآن الكريم تُلفت نظر المفسّر إلى أمور، منها:

الأمر الأول: أن لا ينظر المفسّر إلى القرآن نظرة تجزيئية، بل يلاحظه وحدةً متكاملة؛ ولأجل ذلك، من يطالع كتابات السيد الصدر، يجده في بعض الأحيان، يستفيد من آيات قرآنية متعدّدة، ومن سور مختلفة؛ لأجل معالجة موقف محدّد وقضية خاصّة. فهذا ما يجعل المفسّر يقدم فهمًا متكاملًا للنصّ القرآني. [المصدر السابق، ص 348 و349]

الأمر الثاني: يجب على من يريد تفسير القرآن الكريم أن لا يكون منعزلاً عن الواقع؛ بل يجب أن يعايش الواقع بهومته ومشكلاته، فيعيها بشكل صحيح، ثمّ يجلس أمام النصّ القرآني، فيطرح هذه

(1) ويمكننا الإشارة إلى ما يمكن أن يكون تطبيقًا ثالثًا لهذه الفكرة، إذ أثر الواقع الحياتي في اختيار الموضوع المراد بحثه في القرآن الكريم. ففي زمن السيد الصدر، راج الفكر الماركسي المتأثر بالفكر الهيجلي، والذي يهتمّ بفلسفة التاريخ. ولعلّ هذا ما أثر على السيد الصدر فدعا لبحث عن هذا الموضوع في القرآن الكريم؛ ولأجل ذلك عرض الأسئلة التالية على القرآن الكريم وسعى لبيان الإجابة عنها، وهذه الأسئلة هي: هل للتاريخ البشري سنن في مفهوم القرآن؟ هل له قوانين تتحكّم في مسيرته وفي حركته وتطوّره؟ ما هي هذه السنن التي تتحكّم في التاريخ البشري؟ كيف نما؟ كيف تطوّر؟ ما العوامل الأساسية في نظرية التاريخ؟ ما دور الإنسان في عملية التاريخ؟ ما موقع السماء أو النبوة على الساحة الاجتماعية؟ ففي هذا البحث، يكون السيد الصدر متأثرًا بالواقع الذي يعيشه في مقام اختيار الموضوع وطرح الأسئلة على النصّ لاستنتاجه. [انظر: الصدر، المدرسة القرآنية، ص 46-102]

المشكلة عليه، منتظرًا الجواب القرآني. وبالتالي، لا يكون هدف المفسّر فهم النصّ بنحو سطحي وتفكيك كلماته وعباراته، بل يحاول أن يستفيد من النصّ القرآني لأجل حلّ المشكلات الواقعية. وبعبارة أخرى: يجب أن لا يقف المفسّر في فهم النصّ على فهم عباراته، بل يجب أن يتجاوز ذلك إلى الواقع؛ ليتخذ من القرآن وسيلةً لمعالجة المعضلات الواقعية. [المصدر السابق، ص 30 و31]

ولا بدّ من الالتفات أيضًا إلى أنّ السيد الصدر يعتقد بأنّ القرآن الكريم ذو معانٍ لا متناهية؛ لذا يمكننا أن نستنتج أنّ عملية الحوار هذه لا تنتهي؛ بمعنى أنّه لا يمكن أن نصل إلى مرحلة نكون قد استوعبنا فيها كلّ المعاني القرآنية. [الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص 23]

رابعًا: وقفة تحليلية مع مباني السيد الصدر

241

بعد بيان ما عثرنا عليه من مبانٍ لفهم النصّ عند السيد الصدر، يمكن القول بأنّه قام بخطوات كبيرة في مجال فهم النصّ الديني والمباحث الهرمنيوطيقية، ويبدو أنّه استطاع أن يتجاوز الملاحظة التي تسجّل على غيره من الأصوليين، حيث لم يخرجوا عن إطار بحث حجّية النصّ الديني (بمعنى المنجزية والمعذرية). وقد فعل ذلك أثناء ردّه على المانع الأوّل (اختصاص الفهم بمن قصد إفهامه)، وفي طيّات بعض المباني الأخرى.

وكيفما كان، فإنّه يمكننا انطلاقًا من مباني السيد الصدر أن نجيب عن بعض الأسئلة الهرمنيوطيقية التي تقدّم ذكرها:

فيما يرتبط بإمكان فهم النصّ، فقد ذهب السيد الصدر إلى إمكان ذلك، ويكون قد وافق بذلك بعض الاتجاهات الهرمنيوطيقية؛ لكنّه كشف عن نكات مهمّة جدًّا في عملية فهم النصّ والوصول إلى مراد المؤلّف، وهي الأصول النوعية العقلائية التي لها حيثية كشفٍ عن المراد.

وتعرّض لمسألة تاريخية النصّ، بمعنى أنّ النصّ وُلد في ظرف تاريخي محدّد، فلا بدّ من ملاحظة ذلك الظرف حتّى نتمكن من فهمه بشكل صحيح. وقد قدّم السيد الصدر حلًّا لتجاوز هذه المسافة التاريخية بين المفسّر والنصّ. ويشترك في هذا الحلّ المباني التالية: الظهور الموضوعي في عصر النصّ، والقبليات الضرورية لفهم النصّ.

وفيما يرتبط بالقبليات المعرفية، فإنّنا نعلم أنّ أنصار الهرمنيوطيقا الفلسفية ذهبوا إلى القول:

أولاً: إن تحقّق الفهم مرتبط بهذه القبليات.

وثانياً: لا يمكن لهذه القبليات أن تنفكّ عن المفسّر، بل إنّه يعتمد عليها بنحو لا إرادي في فهم النصّ.

وثالثاً: أنّ كلّ هذه القبليات والأحكام المسبقة تمنع المفسّر من الوصول إلى مراد المؤلّف، فلا تنسجم دخالتها في الفهم مع كون القارئ موضوعياً حيادياً.

لكن يبدو أنّ السيد الصدر قد فكّك بين نوعين من هذه القبليات:

1- القبليات الضرورية لفهم النصّ.

2- القبليات المضرة في فهم النصّ.

وهذا ما تقدّم بيانه، وبالتالي:

أولاً: ليس كلّ فهم مرتبطاً بالقبليات، وإلا يلزم التسلسل، مضافاً إلى أنّ العلم الحضورى هو سنخ فهم ومعرفة غير مبتنية على معارف سابقة. وهذا الردّ لم يُشر له السيد الصدر، لكنّه رد واضح.

وثانياً: بعض القبليات ضرورية لتحقيق فهم النصّ، فلا يمكن التخلّي عن دخلتها في مقام فهم النصّ.

نعم، يبقى السؤال عن القبليات المضرة: هل يمكن التخلّص منها، أو المنع من تأثيرها ولومع بقائها، أم لا؟ وهذا لم يُجب السيد الصدر عنه مباشرة، لكن من خلال تحذيره من هذا النوع من القبليات، نفهم أنّه أمر اختياري، وبيانه منّا بأن نقول:

إنّ إيجاد بعض أنواع القبليات المضرة أمر اختياري، فبإمكاننا أن نعدّل من ميولنا، فننصّرف حينئذٍ في بعض قبلياتنا المضرة بنحو اختياري. نعم، قد يكون تجنّب الاعتماد على هذه القبليات المضرة أمراً صعباً بالنسبة لبعض الأشخاص؛ بسبب ضعفهم في الجانب الأخلاقي مثلاً، لكن يمكن التدرّب للتغلّب على حاكميتها القهرية.

هذا كله مع ملاحظة أنه لا يجب التخلّي عن كلّ القبليات المضرة في مقام فهمنا لنصوص الآخرين، بل يكفي أن لا نعتد عليها في فهم النصّ دون قرينة أو شاهد. وهذا من قبيل الشخص الذي لديه في حقيته أدوات متنوّعة، فعندما يواجه مشكلةً محدّدة، يستفيد من الأدوات المناسبة لها. فما يمكن أن يؤدّي إلى بعض المشاكل هو الاستفادة من الأدوات غير المناسبة، وليس وجودها ضمن تلك الحقيبة. وبالتالي، لا يجب أثناء الفهم الصحيح أن نتخلّى عن دوافعنا الشخصية وميولنا ورغباتنا، بل المهمّ أن لا نعتد عليها في مقام الفهم، وهذا أمر اختياري وممكن، وهو مشاهد في كتب كثير من المفكرين الذي يشرحون آراء مخالفينهم ثمّ ينقدونها، فهّم في العديد من الأحيان يضعون قبلياتهم هذه جانباً، ثمّ يفهمون كلام الخصم بنحو موضوعي محايد، ثمّ يعمدون إلى تحليله ونقده. فهذا دليل على أنّ عدم الاعتماد على القبليات المضرة أمر اختياري، فالوقوع أدلّ دليل على الإمكان. [مصباح، معرفت شناسی، درس نهم]

وفيما يرتبط بالحوار بين المفسّر والنصّ، فقد تعرّض السيد الصدر لهذه الفكرة في نظريته في التفسير الموضوعي، التي أشرنا إليها في المبنى السادس، وذكرنا أهمّية هذا المبنى في فهم النصّ القرآني. نعم، لا يقول السيد الصدر بمقالة غادامر، بأنّه عندما يجري حوار بين المفسّر والنصّ، فإنّ المعنى الذي يصل إليه المفسّر لا يكون منسوباً إلى النصّ ولا إلى المفسّر، بل هو عبارة

عن مزيج بين الأفق المعنائي للنصّ مع الأفق المعنائي للمفسّر. بل أكّد السيد الصدر على أهميّة الحوار مع النصّ والانطلاق من الواقع إلى النصّ، كلّ ذلك لأجل الكشف عن المراد التامّ والكامل للمؤلّف في هذا المجال.

نعم، بقي ثلاثة أسئلة لم يُجِب عنها السيد الصدر، وهي:

1- هل المفسّر دائماً في معرض سوء الفهم؟

لم يعالج السيد الصدر هذا السؤال مباشرةً، لكنّه من خلال ما ذكره، يمكن الجواب عنه بالإيجاب. فالمفسّر دائماً يواجه خطر سوء الفهم، بسبب القسم المضّر من القبليات المعرفية، وبسبب التأثير النفسي المسبق، وغير ذلك ممّا تقدّم ذكره. لكنّ هذا لا يعني أنّه لا يمكن للمفسّر أن يتجاوز هذه العقبات، بل يمكن للمفسّر أن يتخلّص من سوء الفهم، ليصل إلى مراد المؤلّف.

2- هل يجب النفوذ إلى ذهنية المؤلّف ونفسيته حتّى نصل إلى فهم صحيح للنصّ؟

لم يُجِب السيد الصدر بشكل مباشر عن هذا السؤال، ولعلّ ما تقدّم الحديث عنه من أهميّة الاندماج مع الإطار الفكري للنصّ قريبٌ جدّاً من فكرة النفوذ إلى ذهنية المؤلّف، وإن كان لا يوصلنا إلى إعادة بناء ذهنية المؤلّف تماماً.

ولو طرحنا هذا السؤال على السيد الصدر الآن، لأمكن أن يفصل بين النصّ القرآني والنصّ الروائي؛ فليس مؤلف النصّ القرآني بشرياً يمكن النفوذ إلى ذهنيته؛ بخلاف النصّ الروائي. لكن مع ذلك، فمُلقي النصّ الروائي معصوم، وله درجة وجودية أعلى وأكمل من سائر البشر.

لكن، قد يتجاوز السيد الصدر هذه المشكلة، من خلال القول بأنّ المُتبع في النصوص الشرعية هو طريقة المحاورّة العرفية والمتداولة بين أبناء العرف، وبناءً عليه، يمكننا فهم النصّ دون النفوذ إلى أعماق ذهنية المؤلف والمتكلم. نعم، هذا لا يعني أنّه يجب أن لا نُلاحظ المتكلم وإطاره الفكري، بل لا بدّ من ملاحظته، ثمّ إنّ هذا الكلام قد يجرّنا إلى التفريق بين النصّ القرآني والنصّ الروائي. فمؤلف النصّ القرآني عالمٌ مطلق، يلقي كلامه لكلّ الناس إلى يوم القيامة، ولكلّ فئاتهم: من العائمي وراعي الإبل إلى العالم الفيلسوف المتألّه والفقيه وعالم الاجتماع وما شاكل؛ أمّا النصّ الروائي فليس دائماً هكذا.

وكيفما كان فهذا سؤال مهم جدّاً، والجواب عنه ضروري، لكن لم يتعرّض السيد الصدر له؛ وإنّ أمكن أن نحُدس بأنّه سيُجيب بأنّ صاحب النصّ الديني يتكلم بحسب الطريقة العرفية؛ لكنّ الكلام كلّ الكلام في فهم هذه الطريقة بنحو دقيق، وهذا ما يحتاج إلى بحث مستقلّ.

3- هل الحوار بين النصّ والقارئ هو على نحو الدور الهرمنيوطيقي، ويستمرّ إلى ما لا نهاية؟

هذا - حسب تتبعي - لم يتعرّض له السيد الصدر. نعم، ثمّة وجّه للإجابة بالإيجاب عن هذا السؤال، لكن لا على نحو الدور المبين في الهرمنيوطيقا، بل على نحو يُسمّى بـ "الدور الاستنباطي"⁽¹⁾. وهذا ما قد نستشهد له بالتأمّل في المتكلم في النصّ الديني وخصوصياته، كما يمكن أن نستخرج أسس هذا الدور الاستنباطي من النصّ الروائي الذي يصرّح بأنّ القرآن يجري مجرى الشمس والقمر، وهو عند كلّ قومٍ غرض، وما شاكل. وهذا أيضاً بحث شريف، مرتبط بفهم النصّ جدّاً، ويحتاج إلى تحقيق مستقل أيضاً.

يبقى أن نسأل: هل التفت السيد الصدر إلى مبنيّ لم يلتفت إليه الباحثون الغربيون في مجال الهرمنيوطيقا؟

قد يبدو لنا أنّ كلامه عن دور الارتكاز الاجتماعي في فهم النصّ المذكور في المبنى الرابع، وحيثيات الكشف النوعية التي ألمحنا إليها في المبنى الأول، هو ممّا لم يلتفتوا إليه.

وبهذا يكون قد تمّ البحث عن مباني فهم النصّ عند السيد الصدر، ويمكن البناء عليه لتقديم أبحاث مقارنة في هذا المجال، كالباحث المقارن بينه وبين هايدغر أو غادامر، أو الانطلاق منه

(1) هذه التسمية ذكرها السيّد يد الله يزدانپناه وتلميذه الأستاذ الشيخ علي أميني نجاد في دروسهما الفلسفية والعرفانية، ولا أدري إن دُكرت قبلهما.

لتأسيس بحث مستقل في مباني فهم النصّ، مع الالتفات إلى الجهات التي لم يتعرّض لها السيد الصدر، كحال الراوي للنصّ الديني وغير ذلك ممّا يُعثر عليه باستقراء الأسئلة والمباني التي طرحها الباحثون في هذا المجال، وبالتأمّل في مباني فهم النصّ نفسها.

الخاتمة

تعرّضنا في هذا المقال الموسوم بـ "مباني فهم النصّ عند السيّد محمّدباقر الصدر" إلى البناء التحقي أو الأسس التي يُبنى عليها فهم النصّ وآلياته وفقاً لرؤية السيد الصدر. وبعد أن أشرنا في هامش كبير إلى أهمّ المواطن التي تعرّض فيها الأصوليون الشيعة لهذه المباحث، والمحننا إلى أهمّ الأسئلة التي واجهت الهرمنيوطيقيين الغربيين، وقفنا على أعتاب السيد الصدر، فوجدناه قد التفت إلى كثير من هذه الأسئلة التي يلزم على كلّ مفسّر للنصّ أو فاهم له أن يحدّد موقفه منها، فسّطنا ستّة مبانٍ للسيد الصدر، هي:

1- إمكان فهم النصّ: إذ ذهب السيد الصدر ككثيرٍ ممّن سبقه من الأصوليين الشيعة إلى إمكان فهم النصّ الديني الإسلامي من قرآن كريم وحديث شريف.

2- الظهور الذاتي والظهور الموضوعي: حيث ميّز السيد الصدر بينهما، وعدّ الظهور الموضوعي موضوع الحجّية في بحث حجّية الظهور.

3 - ملاحظة المعصومين عليهم السلام على أنهم واحد: إذ يشترك المعصومون عليهم السلام بالعصمة وبوحدة الهدف، ممّا ينعكس على فهمنا لأفعالهم وأقوالهم عليهم السلام.

4 - القبليات الضرورية لفهم النصّ، من قبيل: الفهم اللغوي، والإطار التاريخي والفكري للنصّ، والارتكاز الاجتماعي، والمستوى المعرفي للمفسّر.

5 - القبليات المضرة في فهم النصّ، من قبيل: إسقاط الأفكار المسبقة على النصّ، اتّخاذ موقف مسبق من النصّ، والأنس بالمطالب العلمية.

6 - الحوار بين المفسّر والنصّ: وهي مسألة منهجية تعرّض لها السيد الصدر في تفسيره الموضوعي للقرآن الكريم، وبين العلاقة بين المفسّر والنصّ القرآني، حيث ينطلق المفسّر من واقع الحياة إلى النصّ القرآني.

قائمة المصادر

المصادر العربية

القرآن الكريم

1. الأنصاري، مرتضى بن محمد أمين، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة التاسعة، 1428 هـ.
2. البهائي، محمد بن حسين، زبدة الأصول، مرصاد، قم، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
3. التوني، عبد الله بن محمد، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الثانية، 1415 هـ.
4. الحائري، كاظم، مباحث الأصول (تقريراً لأبحاث سماحة آية الله العظمى الشهيد السيد محمد باقر الصدر)، دار البشير، قم، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
5. حسن بن زين الدين، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، دفتر انتشارات اسلامي، قم، الطبعة التاسعة.
6. الحلي، الحسن بن يوسف، تهذيب الوصول إلى علم الأصول، موسسه امام علي عيسى عليه السلام، لندن، الطبعة الأولى، 1380 ش.
7. الحلي، الحسن بن يوسف، نهاية الوصول إلى علم الأصول، مؤسسة الإمام الصادق عيسى عليه السلام، قم، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
8. الحلي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، موسسه امام علي عيسى عليه السلام، لندن، الطبعة الأولى، 1423 هـ.
9. الصدر، محمد باقر، اقتصادنا، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي - فرع خراسان

- لجنة الاقتصاد)، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
10. الصدر، محمّدباقر، الإسلام يقود الحياة، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، 1426 هـ.
11. الصدر، محمّدباقر، المدرسة القرآنية، إعداد و تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، قم، الطبعة الخامسة، 1435 هـ.
12. الصدر، محمّدباقر، تنوع أدوار و وحدة هدف، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1426 هـ.
13. الصدر، محمّدباقر، دروس في علم الأصول، إعداد و تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، 1421 هـ.
14. الصدر، محمّدباقر، ومضات، إعداد و تحقيق: لجنة التحقيق التابعة للمؤتمر العالمي للإمام الشهيد الصدر، مركز الأبحاث و الدراسات التخصصية للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، 1428 هـ.
15. الطوسي، محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، محمد تقي علاقبنديان، قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.
16. العراقي، ضياء الدين، نهاية الأفكار، دفتر انتشارات اسلامي، قم، ط3، 1417 هـ.
17. علم الهدى، علي بن الحسين (السيد المرتضى)، الذريعة إلى أصول الشريعة، دانشگاه تهران، طهران، الطبعة الأولى، 1376 ش.
18. القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، القوانين المحكمة في الأصول، إحيار

- الكتب الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
19. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، 1363 ش.
 20. محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية و الشواهد الملكية، تحقيق: الشيخ رحمة الله الرحمتي الآراكي، مؤسسة النشر الإسلامي، الطبعة الثالثة، 1429 هـ.
 21. المفيد، محمد بن محمد، مختصر التذكرة بأصول الفقه، كنگره شيخ مفيد، قم، الطبعة الأولى، 1413 هـ.
 22. الزاقي، أحمد بن محمد مهدي، عوائد الأيام في بيان قواعد الأحكام و مهمات مسائل الحلال والحرام، دفتر تبليغات اسلامي حوزة علميه قم، قم، الطبعة الأولى، 1375 هـ.
 23. الزاقي، أحمد بن محمد مهدي، مفتاح الأحكام، بوستان كتاب، قم، ط1، 1430 هـ.
 24. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، موسسه دائرة المعارف فقه اسلامي بر مذهب اهل بيت عليهم السلام، قم، الطبعة الثالثة، 1417 هـ.
 25. الوحيد البهبهاني، محمد باقر، الرسائل الأصولية، مؤسسة العلامة المجدد الوحيد البهبهاني، قم، الطبعة الأولى، 1416 هـ.

المصادر الفارسية

1. احمدي، بابك، ساختار و تأويل متن، نشر مركز، طهران، 1389 ش.
2. مجتبی مصباح و عبدالله محمدي، معرفت شناسی، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، الطبعة الأولى، 1397 ش.
3. هايديغر، مارتن، هستي و زمان، ترجمه: سياوش جمادي، ققنوس، طهران، 1389 ش.

حدود العقل في المعرفة الدينية عند المفكرين الإسلاميين

حاتم الجياشي*

محمدعلي محيطي أركان*

الخلاصة

يسعى هذا البحث إلى الكشف عن مديات العقل وحدوده في المعرفة الدينية في الفكر الإسلامي، وكان مدار البحث حول مديات العقل وحدوده حسب وجهة نظر أحد الفلاسفة الإسلاميين وهو ابن سينا أبو علي ابن سينا. وقد حاولت هذه الدراسة أن تقدّم إجابةً عن سؤال أساسي هو: ما مديات العقل وحدوده في المعرفة الدينية؟ وهل هي مطلقة أم محدودة حسب رأي ابن سينا؟ وإذا كانت محدودة فهل حدودها اعتبارية أم تكوينية؟ فقدّمت الدراسة إجابة عن هذه التساؤلات، وكان المنهج المتبع هو المنهج التصفيي من خلال بيان مجموعة من المفاهيم التي ترتبط بالمبادئ التصورية، وكذا اتبعنا المنهج التحليلي بالاعتماد على تقسيمات المعرفة والعقل عند ابن سينا؛ لبيان نوعية العقل المقصود عنده، ومعرفة مديات العقل في مجال المعرفة الدينية وحدوده، وقد تم عرض الشبهات التي وردت على هذا المنهج، وأجيب عنها بحسب مباني ابن سينا، وأتضح من خلال البحث أنّ للعقل مكانة أساسية في استكشاف المعارف الدينية التي تدخل ضمن نطاق حدوده.

الكلمات المفتاحية: حدود العقل، العقل، الدين، المعرفة الدينية، ابن سينا

(1) حاتم الجياشي، العراق، طالب دكتوراه في جامعة آل البيت العالمية.

Email: h-alsmawy@yahoo.com

(2) محمدعلي محيطي أركان، إيران، أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والبحوث.

The Limits of Reason in Religious Knowledge of Islamic Thinkers: Avicenna as an Example

Hatem al-Jayashi⁽¹⁾

Muhammad Ali Mohiti Ardakan⁽²⁾

Abstract

This study tries to show the ranges and limits of reason concerning religious knowledge in Islamic thought from the viewpoint of the Islamic philosopher Sheikh al-Ra'ees Abu Ali Ibn Sina (Avicenna).

The study attempts to give an answer to a basic question: What are the ranges and limits of reason in religious knowledge? According to Avicenna's viewpoint, is it absolute or limited? If it is limited, are its limits divinely or humanly?

The study gives answers to these questions, following the descriptive approach through showing a set of concepts related to conceptual principles. We also have followed the analytical approach, based on the divisions of knowledge and reason according to Avicenna, in order to define the kind of reason he had meant, and to know the ranges and limits of reason in the field of religious knowledge. Besides, the spurious arguments raised against this approach have been discussed and answered according to Avicenna's principles. It has become clear, through the article, that reason has a basic position in the exploration of religious knowledge that comes within the limits of reason.

Keywords: limits of reason, reason, religion, religious knowledge, Avicenna.

(1) PhD Student at Aalul-Bayt International University, Iraq.

Email: h_alsmawy@yahoo.com.

(2) Assistant Professor of Islamic Philosophy and Member of the Scientific Board at Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran.

المقدمة

تعتمد المعرفة على موردين أساسيين هما الحواس والعقل، ولهذين المصدرين أهمّية في فكر الفيلسوف ابن سينا، إذ أعطى لمصدرية العقل البرهاني في المعرفة أهمّية كبرى. وهناك أفكار إفراطية وتفريطية في استخدام العقل في المعرفة الدينية، ومن هذه الأفكار والآراء التي تقف حاجزاً أمام التفكير العقلاني ما نراه جلياً عند الأخباريين [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 256] الذين أقصوا المنهج العقلي، مع أنّ العقل هو الذي يثبت حجّية الوحي، فحجّية الوحي تثبت بالعقل وإمضائه. [الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، ص 277]

ومع هذا كانت هناك حملة كبيرة على الفلاسفة والعقل، فالغزالي كان في بدو أمره سيئ الظنّ بالفلاسفة، وكتب كتابه المعروف "تهافت الفلاسفة"، ولكن في كتابه "إحياء علوم الدين" نجد تعابير تؤيّد ما ورد من كلام الفلاسفة، وربّما يكون ذلك دليلاً على تغيير في نظره آخر عمره، أي لعلّه انتبه إلى أنّ مقاصد الفلاسفة غير ما فهمه أوّلاً. [انظر: مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص 47]

أولاً: تعريف المفاهيم

1 - العقل

أ- لغةً

هو الحجر والنهي، يقال رجل عاقل، أي: جامع لأمره ورأيه، وهو مأخوذ من العقل، يقال: عقلت البعير، إذا جمعت قوائمه، لذا

قيل: أعقل عقلاً. والعقل: التثبّت في الأمور، والعقل: القلب، وقيل: العقل: التمييز الذي به يتميّز الإنسان عن سائر الحيوانات [الفراهيدي، كتاب العين، ج 1، ص 195؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458 و459]. وقال ابن السكّيت الأهوّازيّ: «العقل ضدّ الحمق» [ابن السكّيت، ترتيب اصطلاح المنطق، ص 265].

ب - اصطلاحاً

إنّ للعقل معاني كثيرةً تختلف باختلاف الاتجاهات الفكرية، فعند الحكماء مثلاً يعرف بأنّه: الجوهر المجرد عن المادّة في ذاته وفعله. [الطوسي، تجريد الاعتقاد، ص 144]

والمعنى الآخر الذي تطرّق له إخوان الصفا هو أنّه قوّة مدركة مفكّرة ومميّزة [إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، ج 3، ص 232]، ويذهب الفارابي إلى أنّ القوّة العاقلة هي جوهر بسيط مقارن للمادّة، تبقى بعد موت البدن، وهو جوهر أحدي، وهو الإنسان على الحقيقة [انظر: الفارابي، عيون المسائل، ص 64]، وأمّا ابن سينا فقال في كتاب "الشفاء": «وأما النفس الناطقة الإنسانية فتتقسم قواها إلى قوّة عاملة وقوّة عالمة. وكلّ واحدة من القوتين تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أو تشابهه. فالعاملة قوّة هي مبدأ محرّك لبدن الإنسان إلى الأفعال الجزئية الخاصّة بالرؤية على مقتضى آراء تخصّها اصطلاحية، ولها اعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية النزوعية، واعتبار بالقياس إلى القوّة الحيوانية المتخيّلة والمتوهّمة، واعتبار بالقياس إلى نفسها» [ابن سينا، كتاب الشفاء، ص 64].

وأما المعنى الذي أخذ به المتكلمون والفقهاء فهو يعرف العقل بإدراكاته، يقول الغزالي: «العقل علم ضروري بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات» [الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص 287]. وهذا الكلام هو تسمية الشيء باسم لازمه.

هذه المعاني للعقل ليست هي كل المعاني، بل توجد معاني أخرى للعقل، مثلاً العقل العرفي، وهو العقل الاستقرائي الذي يلهج به العلمانيون عادة، المعتمد على الاستقراء أو على متبنيات العرف المشهورة. والآخر العقل التراثي والمقصود منه: التراث الذي كثيراً ما نراه في كلمات المفكرين من عرب وغيرهم حينما يتحدثون عن العقل العربي أو العقل الغربي، والذي يعكس عاداتهم وتقاليدهم وطريقة تفكيرهم على مرّ العصور. [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 69 و70]

ونحن نقتصر بما يليق بهذه الدراسة، ولا نطيل أكثر في ذكر هذه المعاني الاصطلاحية للعقل، بعد ما نعرف أن العقل الذي نبحث عنه وعن حدوده هو العقل البرهاني، الذي هو القوة العقلية للنفس الناطقة الإنسانية المدركة للكليات بنفسها وللجزئيات بغيرها. [صدر المتألهين، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 8، ص 67]

إذن نصل إلى نتيجة من هذه المعاني المتقدمة هي أن العقل قوة درّاقة ومشخّصة، وهي ضابطة الفهم والإدراك التي ينفصل ويفترق بها الإنسان، وتعدّد المعاني للعقل ناشئ من تعدّد الوظائف والفعاليات التي يقوم بها العقل، وهذا ما تبين في كلام ابن سينا المتقدّم.

2 - الدين

أ- لغة

يستعمل مفهوم (دين) في اللغة بعدة معانٍ، منها: أنّ الدين هو واحد الديون، تقول: دنت الرجل أقرضته، فهو مدين ومديون ... والدين: الجزاء والمكافأة. يقال: دانه دينًا، أي جازاه. يقال: كما تدين تدان.... والدين: الطاعة والجزاء، دان له، والجمع الأديان. يقال: دان بكذا ديانة وتدين بها، فهو دين ومدين. [انظر: الجوهري، الصحاح، ج 5، ص 2117 - 2119]

وقد جاء هذان المعنيان في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿مَلِكٌ يَوْمَ الدِّينِ﴾ [سورة الحمد: 4] أي يوم الجزاء.

ب- اصطلاحًا

هو عبارة عن الشرائع السماوية التي جاء بها الرسل والأنبياء لإيصال الإنسان إلى سعادته في الدارين، وهذا ما نجده في كلام العلامة الحلبي رحمه الله حينما يقول اصطلاحًا هو الطريقة والشريعة. وأمّا مفهوم الدين في عالمنا المعاصر فهو على أنواع متعددة، ووجه اشتراكها أقرب إلى المشترك اللفظي منه إلى المشترك المعنوي، فبينما يمتلك بعضها جذورًا غيبية إلهية كالاعتقاد بالتوحيد، فإن بعضها الآخر حمل صبغة غير توحيدية [انظر: الأملي، حقيقة الدين، ص 13]، وهذا ما نراه في بعض التعاريف للدين، منها أنّ الدين هو نظام منسّق من

المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدّسة يجري عزلها عن الوسط الديني وتحاط بشقّي أنواع التحريم.

ومن خلال هذه التعريفات يلاحظ فيها عدم التدقيق والخلط بين تعريف الدين والتدين يجعلها في بوتقة واحدة، والحال أنّ بينهما بونًا شاسعًا؛ لهذا تطرّق الشيخ جوادي لهذا المعنى بقوله: «ينقسم الدين القائم على أساس وحياني أقسامًا عدّة مختلفة، فقسم منه يشمل العقائد، ونقصد بذلك شموليته للاعتقاد بحقائق عالم الوجود على أساس رؤية توحيدية، نظير الاعتقاد بوجود الله والوحي والنبوة والقيامة والمعاد والجنة والنار، و... وقسم آخر يتمثل في الأخلاقيات، ونعني بها تلك التعاليم التي تبرز الفضائل والرذائل الأخلاقية للإنسان، وتكشف له طريقة تهذيب النفس عن تدنّسها وكيفية التخلّق بالفضائل. في حين أنّ قسمًا ثالثًا يتجلى في الشريعة والمناسك والأحكام والمقرّرات التي تنظّم علاقات الفرد مع نفسه من جهة، ومع الله أخرى، ومع الآخرين ثالثة» [المصدر السابق، ص 15 و 16].

ويظهر أنّ الدين يراد منه الأعمّ من الشريعة وهذا ظاهر في الاستعمالات القرآنية، إذ إنّه يستعمل الشريعة في معنّى أخصّ من الدين كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [سورة آل عمران: 19]، وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ [سورة آل عمران: 85]، وإذا انضمّا إلى قوله: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَى شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا﴾ [سورة الجاثية: 18]، فكان

الشريعة هي الطريقة الممهّدة لأمة من الأمم أو لنبيّ من الأنبياء الذين بعثوا بها، كشريعة نوح وشريعة إبراهيم وشريعة موسى وشريعة عيسى وشريعة الخاتم ﷺ والدين هو: السنّة والطريقة الإلهية العامّة لجميع الأمم، فالشريعة تقبل النسخ دون الدين بمعناه الواسع. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 5، ص 350]

وقد تطرّق الشيخ جواد في القسم الثالث من أقسام الدين إلى هذا المعنى، أي أنّ الدين له معنّى أعمّ من الشريعة، فيكون الدين منظومةً معرفيةً تحتوي على الأمور العقديّة والأحكام الشرعيّة والتعاليم الأخلاقيّة.

3 - المعرفة الدينية

والمراد منها المنظومة المعرفية التي تتعلّق بالدين، سواء كانت على مستوى الأمور العقديّة أو الأحكام الدينيّة أو التعاليم الأخلاقيّة، وبعبارةٍ أخرى هي مجموعة معرفية متعلّقة بالدين تحتوي على عقائد وأحكام وأخلاق وقوانين ومقرّرات وحيانيّة وعقليّة، وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشري. [الأملي، حقيقة الدين، ص 22]

ثانياً: التقسيمات المعرفية عند ابن سينا

هل الإنسان يستقي معرفته من الحواسّ أم من العقل؟ أم ندرك معرفتنا إدراكاً حدسيّاً مباشراً دون تدخّل أيّ واسطة أو علل وأسباب مسبقة؟

ذهب ابن سينا إلى أنّ المعرفة لها مصدران هما الحواس والعقل، مع إعلائته من شأن القياس البرهان العقلي، وأمّا ابن رشد فقط ذهب إلى أنّ المعيار الحقيقي والأساسي لحكمنا على صحّة وسقم معرفتنا هو العقل، بل حتّى خبراتنا للأشياء، والرأي الآخر في المصدر للمعرفة هو ما ذهبت إليه الفرقة الصوفية، بأنّ أصدق درجات المعرفة هي التي تعتمد على الحدس، أي أنّ المعرفة الإنسانية تُقذف في النفس من قبل المولى تبارك وتعالى.

إنّ هذا رأي ابن سينا يتّسق مع عالمنا المعاصر والحضارة الإنسانية الحديثة التي تركز على عنصرين أساسيين هما العقل والتجربة، هذا من جانب، ومن جانب آخر علينا أن نتجاوز الأفكار والآراء التي وقفت حاجزاً أمام التفكير العقلاني ومبادئ العلم، وقطعت الصلة بين العلة ومعلولاتها والأسباب ومسبباتها. وما نشاهده في عالمنا العربي اليوم والإسلامي من تكفير كان نتيجة محاربة العقل والوقوف أمام التفكير العقلي.

ونحن سنبيّن بشكل مختصر بما يتناسب مع هذا البحث المصادر المعرفية التي قام ابن سينا بتقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

1 - المعرفة الحسيّة.

2 - المعرفة العقلية.

3 - المعرفة الذوقية.

وان هذا التقسيم الذي ذهب إليه الشيخ نابع من رأيه في وسائل المعرفة، فهو ينادي بالقول بوجود ثلاث ملكات في النفس كوسائل لإدراك الموجودات. فهناك الحواس ثم العقل وأخيراً الحدس أو البصيرة، ولما كان ابن سينا فيلسوفاً في المقام الأول، فإنه قد ركّز على جانبي المعرفة: الحسي والعقلي، أي أنه ركّز على ما تنقله إلينا الحواس من لمسٍ وتذوّقٍ وشمٍ وسمع وبصر بجانب المعرفة العقلية القائمة على البرهان والمنطق العقليين، وهذا نفس ما ذهب إليه الفيلسوف اليوناني أرسطو، وأما بالنسبة للجانب الذوقي الصوفي، فبرغم أنه لم ينكر هذا الجانب في المعرفة، إلا أنّ البعض يرى أنّ ابن سينا فيلسوف فحسب، ولكن يمكن القول إنّ ابن سينا يؤمن بوصول الإنسان إلى العقل المستفاد عن طريق التأمل والاتصال بالعقل الفعّال، ويعتقد أنّ الإشراقات الإلهية والإفاضات الرحمانية تنزل عليه في هذه المرحلة، وهذا ما تكلم به ابن سينا في رسالة له تحمل عنوان "التحفة" أنّ المعاني الكلية والصور المتعلقة التي تظهر في نفس الإنسان، لا تخرج عن حالتين: إمّا أنّها تحصل بواسطة استقراء الجزئيات وتفحص المحسوسات، أو أنّها تحصل عن طريق الاتصال بالعوالم الكلية والعقول المجردة واكتسابها عن طريق الإلهام. [الديناي، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص 125]

ثمّ يذكر ابن سينا في موضع آخر من رسالة التحفة أنّ القوّة الناطقة في الإنسان ليست مهملةً ولا معظلةً؛ إذ إنّ الأفعال الصادرة

عن القوّة الناطقية تتحقّق من خلال الاتّصال بالفيض الإلهي. فكمال الموجودات في العوالم العليا والسفلى يتحقّق بواسطة فيض الله وجوده. وبذلك لو حُرّم موجودٌ ما من رحمة الله ﷻ ولم يستفّض من الفيض الإلهي، فسبب هذا الحرمان هو راجع إلى الموجود نفسه. [انظر: الدرر، رسالة الترغيب في الدعاء، ص 20]

لدى ابن سينا رسائل كثيرة تحمل طابع الرمزية، ويتّصل محتواها بالشؤون العرفانية والإشراقية، ومنها الرسائل التالية:

1 - رسالة العشق. 2 - رسالة الطير. 3 - رسالة حيّ بن يقظان.

وحيثما بدأ ابن سينا بكتابة هذه الرسالة الأخيرة، كان في السجن، ووجد فيه الفرصة للتعبير عن أفكاره. [الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص 129] وإنّ الفيلسوف الكبير فضلاً عن إشارته إلى أهميّة الفكر والإشراق في النمط التاسع من كتاب «الإشارات والتنبيهات»، تحدّث عن أهميتها أيضاً في النمط الثامن أيضاً، فقال: «والعارفون المتنزّهون إذا وضع عنهم درن مقارنة البدن وانفكّوا عن الشواغل، خلصوا إلى عالم القدس والسعادة وانتعشوا بالكمال الأعلى وحصلت لهم اللذة العليا» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، النمط 8، ص 353 - 354]. وهكذا يتحدّث ابن سينا عن العارف المتنزّه، ويعتقد أنّ الكمال الأعلى واللذة العليا من نصيب هذا النمط من العرفاء، وكلامه ﷻ يعبر عن أنّ للسالك في بادئ الأمر علماً بعالم القدس، ثمّ يتحوّل هذا العلم إلى عيان ومشاهدة بعد التنزّه والتجرّد عن العلائق

الجسمانية، أي أنه ينتقل من مرحلة علم اليقين إلى مرحلة عين

اليقين. [الديناني، العقل والعشق الإلهي، ج 1، ص 138]

إلى هنا نكتفي في بيان موقف ابن سينا من المعرفة الذوقية، وقد بان أنه لم ينكر هذا النوع من المعرفة، ولكن هذه الوسيلة تجيء في المقام الثالث بعد المعرفة الحسية والعقلية.

يقول ابن سينا عن المعرفة الحسية: «تبدأ المعرفة الحسية باتصال الحس الظاهر بالعالم المحسوس، حيث ينبغي أن يكون المحسوس موجوداً كشرطٍ ضروريٍّ للمعرفة الحسية، فالحس لا يدرك ما يدركه، أو ينفعل عن ما يدركه، في غيبة الحواس، والمحسوس هنا دوره نشط وفعال، بمعنى أنه لا بدّ أن يؤثر على عضو الحس لكي يتمّ الإحساس، فبدون هذا التأثير والتأثير - أي بدون الفعل - لا يتمّ الإحساس؛ لأنّ الإدراك الحسيّ هو حصول صورة المدرك في ذات المدرك، ففي الإدراك الحسيّ يكون هناك فعل وانفعال لا محالة»

[ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 250]

وبعد حديث ابن سينا عن المعرفة الحسية أوضح مميزاتهما وعيوبها؛ لهذا هو يقول في منطق الشفاء: «ولمّا كان الحسّ قاصراً في كثير منها عن الإدراك المستقصى، صار يوقعنا ذلك في عناء وبحث عن حال ذكر المحسوس نفسه بقوة غير الحسّ، وهي العقل الفعّال» [المصدر السابق، ص 250].

إذ إنّها بلا شكّ تلعب دوراً رئيساً في المعرفة بوجه عامّ، فكلّ

النتائج التي توصل إليها العالم الإنساني الآن قد ارتكزت في المقام الأول على الجانب الحسي المادي التجريبي، والحال أنّ الحس لا يعطينا معرفة كنه الأشياء، ولا يعطينا معرفةً كليّةً، كما أنّ الإنسان لا يمكنه الوصول إلى حقائق غير مادية بهذا المصدر المعرفي.

لهذا تجاوز ابن سينا المعرفة الحسية، واتّجه إلى المعرفة العقلية، وهو يقدر أهميتها، ففي رأيه لا ينبغي أن نرفضها بشكلٍ كليٍّ أو نصدقها بشكلٍ كليٍّ، وهنا يأتي دور العقل الذي يقيم هذه المعرفة التي نقلتها له حواسّ الإنسان؛ ذلك أنّ العقل مدين بالكثير ممّا لديه من آراء وأفكار وتصوّرات ومقدّمات تجريبية للحسّ والحواسّ، فبدون الخبرة والتجربة الحسية يفقد العقل مجموعةً كبيرةً من المعلومات لم يكن بوسعها أن يصل إليها بمفرده. لكن للعقل هنا أهمية ربما تفوق أهمية الحواسّ. فبينما تكون معرفتنا المبدئية عن طريق حواسّنا، فإنّ العقل ودوره في معرفة القوانين الكليّة، فالعقل على سبيل المثال هو الذي أثبت وجود الله ووحدانيته وعدالته وسائر صفاته، وأثبت أيضاً مسألة النبوة العامّة، أي ضرورة إرسال الرسل، وكلّ هذه الأمور لا تثبت بالشرع، وإنّما تثبت بالعقل البرهاني، بل لا سبيل لإثباتها إلا من خلاله.

إنّ ابن سينا في قضية المعاد الجسماني يخلص إلى أنّ إثباته يتمّ عن طريق الشريعة ليس إلا، وقد أكثرت الشريعة المحمّدية الكلام وصلته حول السعادة والشقاء الجسمانيين. [ابن سينا،

الإلهيات من كتاب الشفاء، ص 460 - 462]

ومنه يظهر عدم إمكانية إثبات بعض التعاليم الدينية عقلياً، وهذا ما يدعو إلى تصنيف ابن سينا على الاتجاه المعتدل في تعاطيه للمبادئ الفلسفية ضمن إطار المعرفة الدينية، وأمّا الأمور المشتركة بين العقل البرهاني والوحي فتوجد بينهما مادة اجتماع ومادة افتراق، وهي نسبة العموم من وجه، كما في قضية الإمامة أو المعاد كما أشرنا، أو العصمة أو ما إلى ذلك. [مصباح يزدي، أصول المعارف الإنسانية، ص 135]

بعبارةٍ أخرى أنّ النصّ بحاجة إلى العقل في تأكيد مرجعيته وإثبات حجّيته، وفي تقييم نتائجه الاجتهادية، فإنّ العقل بدوره يحتاج إلى النصّ في تحسین ظروف عمله وترشيده، وإزالة العوائق أمامه. فهذا هو حدود مملكة العقل البرهاني وكذلك في الوقت نفسه العقل أوضح حدود مملكة النقل؛ لأنّه لو انتفى العقل البرهاني لانتفى الميزان المعرفي المعصوم الذي يمكن الاعتماد عليه كما تبين ممّا تقدّم، وإلا لوقعنا في مستنقع النسبية والسفسطة.

العقل البرهاني

فهذا العقل عند ابن سينا هو الأداة الوحيدة المعتمدة للحكم في المنهج العقلي، وقسمه إلى عقل نظري مدرك للكليات بذاته وللجزئيات بغيره، وعقل عملي مدبر للبدن؛ لذا قال ابن سينا في "الشفاء": «وأما النفس الناطقة الإنسانية، فتقسم قواها إلى: قوّة عاملة، وقوّة عالمة، وكلّ واحدةٍ منهما تسمّى عقلاً باشتراك الاسم أو متشابهه» [ابن سينا، الشفاء، ص 62].

وقوله: "بالاشتراك في الاسم" هو بلحاظ أنّ أحدهما منفعل وهو النظري، والآخر فاعل وهو العملي، وقوله: "تشابهه" إمّا لكونها قوتين مجرّدتين للنفس، أو لكونها يجمعهما المعنى اللغوي بمعنى الحجر أو المنع، إذ يمنع النظري صاحبه عن الوقوع في الخطأ في التفكير، ويمنع العملي صاحبه من الوقوع في الخطأ في الأفعال.

[المصري، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 60]

وقال أيضًا: «فالقوة الأولى للنفس الإنسانية تنسب إلى النظر، فيقال: عقل نظري، وهذه الثانية تنسب إلى العمل فيقال: عقل عملي، وتلك للصدق والكذب، وهذه للخير والشرّ في الجزئيات، تلك للواجب والممكن والممتنع وهذه للقبيح والجميل والمباح» [ابن سينا، الشفاء، ص 285].

إذن يعتمد ابن سينا على مصدرين أساسيين هما المنهج المادي الحسي والمنهج العقلي المجرد، وهذه الثنائية أكثر ما ميّزت نظرية المعرفة عند ابن سينا، وهذه النظرية تعتمد على المنطق والاستقراء، ولا يخفى على أحد أنّ هذين العنصرين هما بمثابة المرتكز الذي تقف عليهما الحضارة الإنسانية الحالية. [عون، الفلسفة الإسلامية، ص 299 و300]

ويجعل ابن سينا في تقسيمه لمصادر المعرفة الحاكمة للعقل على المصدرين الآخرين، وهذا لا يعني إعطاء المساحة التامة له، وإتّما حكومته ودائرة حجّيته منحصرة في دائرة الموضوعات الكلية الحقيقية، وسوى ذلك من الموضوعات فهي خارجة عن حكومته، كالأحكام الشرعية والقوانين الوضعية؛ لأنّ هذه الأمور

هي اعتبارية والأمور الاعتبارية بيد المعبر، وكذلك الموضوعات الشخصية المتغيرة التي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض، إلا بعرض طبائعها الكلية. نعم، يمكن للعقل القطع بثبوتها لموضوعاتها الشخصية بالفعل عن طريق المشاهدة الحسية.

[المصري، منتهى المراد، ص 73 و74].

فهذا تم الكلام في المصادر المعرفية عند ابن سينا، وبهذا يتبين تصنيف الشيخ على الجانب الاعتدالي في الاتجاه العقلي في منظومة المعرفة الدينية.

ثالثاً: حدود العقل

وللدخول في بيان مرادنا من العقل وحدوده نبين ابتداءً ما تمثله القوة الناطقة التي تعدّ من أرقى مراتب النفس الإنسانية، فبها يتميّز الإنسان عن غيره من أنواع الحيوانات، والنفس بما هي ناطقة هي عاقلة، وعقلها على نوعين أساسيين:

أولاً: العقل النظري الذي ينال ما ينبغي أن يعلم من العلوم والمعارف والحقائق.

ثانياً: العقل العملي الذي هو مصدر الحركة والفعل؛ إذ يتعلّق إدراكه بما ينبغي فعله ممّا له صلة باعتدال القوى وتحصيل الفضيلة والبعث نحو الفعل دون تباطؤ.

وهذه كلّها صور كليّة تدركها النفس إمّا بالفعل أو بالقوّة. وعلى هذا الأساس ذكر ابن سينا للعقل النظري أربع مراتب وأحوال: العقل الهيولاني (الممكن)، والعقل بالملكة، والعقل بالفعل، والعقل المستفاد. [الإسفرابني، شرح كتاب النجاة، ص 168]

إنّ العقل بالفعل معناه أن تكون الصور الكليّة معقولةً بالفعل ومدركةً من النفس التي تدرك ذلك أيضًا. وأمّا العقل الهيولاني فهو صرف القدرة والاستعداد للإدراك قبل حصوله فعلاً، كما هو الحال في الإنسان القادر على التعليم قبل أن يتعلّم، ومن هنا كان معنى الإمكان. وأمّا العقل بالملكة فهو حصول القدرة على الإدراك فعلاً وتعييناً، فإذا أدرك الصور الكليّة صار عقلاً بالفعل كما أسلفنا.

وأمّا العقل المستفاد فهو عند ابن سينا إدراك الكليات بسبب غير طبيعي - أي مفارقٍ - للمادّة هو المدبّر للمعرفة في عالم الكون والفساد وهو المسمّى بالعقل الفعال. إنّ الاتصال بالعقل الفعّال هو المؤدّي إلى حصول المعرفة لدي البشر. لكنّ ذلك يتمّ أيضًا من خلال وجود قوّة فطرية يسمّيها ابن سينا بالعقل القدسي [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 85] يهبه المولى ﷺ للقليل من الناس، فيجعلهم يحدسون بالحقائق بقطع النظر عن قياساتها. ويقع العقل القدسي في رأس مراتب القوى العاقلة في النفس ودون العقل بالفعل، ثمّ العقل بالملكة، ثمّ العقل الهيولاني، فالعقل العملي وهكذا. [ابن سينا، النفس من الشفاء، ص 285].

يصل بنا الأمر إلى العقل وحدوده المعرفية، بمعنى إلى أيّ مدى يمكن أن يصل إليه العقل في اكتشاف الواقع، حتّى يعتبر بعد ذلك أنّه تعدّى ودخل في حريم الغير؟ فإنّ التعدّي إلى غير ساحته يؤدّي إلى كوارث معرفية، بعبارةٍ أخرى ما الفضاءات الخاصّة بالعقل؟ وما الفضاءات الخارجة عن حدود العقل البرهاني؟ لأنّ تجاوزها يوقع في الإفراط أو التفريط، ومن هذا المنطلق لا بدّ من معرفة حدود العقل وحبّيته ومدى شمولية أحكامه القطعية للقضايا والمسائل المعرفية، فهل يشمل جميع المسائل أو بعضها؟ وهل دائرة حاكميته مطلقة لا يحدها شيء، أو لها حدود لا بدّ أن لا يتعدّها؟

الجواب: أنّ العقل البرهاني يعدّ أعلى مراتب العقل العامّ وأشرفها، فلا يقبل من أيّ مرتبةٍ من المراتب الدانية له، بل هو الذي يعيّن حدوده ويرسمها لنفسه.

ومن هذا الكلام يتبيّن لنا حجم ما وقع فيه من أراد أن يحجّم العقل البرهاني من تجريبيين أو جدليين أو خطابين أو استقرائيين، بعبارةٍ أخرى أنّهم قدّموا ما هو داني حسب المعرفة العقلية على ما هو عال، وهذا ما رأيناه في ما يطرحه الحسّيون والأخباريون والمتكلّمون والصوفية. وأيضًا أنّ العقل البرهاني ليست له حدود اعتبارية يمكن من خلالها التفاوض حولها، بل له حدود تكوينية، بمعنى أنّ العقل يعجز عن تحظيها، بل هو يتوقف عندها ولا يتعدّها. [المصري، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 77]

فالحدود تتّضح بتوضيح حدود مدار العقل البرهاني، فهنا نقول إنّ الأحكام العقلية البرهانية إنّما تتعلّق بنحوين من القضايا، وهما: القضايا الكلية دون الجزئية المتغيّرة، والقضايا الحقيقية دون الاعتبارية التشريعية، وسوف نتعرّض لها تباعاً بإذن الله، فنقول:

1 - القضايا الكلية

إنّ من الشروط الضرورية في مقدّمة البرهان أن تكون ك्लीة لا جزئية متغيّرة؛ لهذا قال ابن سينا: «المقدّمات البرهانية قيل فيها إنّها يجب أن تكون ك्लीة، فلنبيّن كيف يكون المقول على الكلّ في المقدّمات البرهانية: أمّا في كتاب القياس، فإنّما كان المقول على الكلّ بمعنى أنّه ليس شيء من الأشياء الموصوفة بالموضوع ك (ج) إلّا والمحمول ك (ب) موجوداً لها. ولم يكن هناك شرطٌ ثانٍ...

271

وأما هاهنا فإنّ المقول على الكلّ معناه أنّ كلّ واحد ممّا يوصف بالموضوع، وفي كلّ زمانٍ يوصف به، فإنّّه موصوف بالمحمول أو مسلوب عنه المحمول؛ وذلك لأنّ هذه المقدّمات كليات ضرورية، والضروري تبطل ك्लीته بشيئين: إمّا أن يقال إنّ من الموضوع واحداً ليس الحكم عليه بالمحمول موجوداً كالكتابة للإنسان؛ لأنّّه ليس كلّ إنسان كاتباً، أو يقال إنّ من الموصوف بالموضوع من هو في زمان ما ليس يوصف بالمحمول، كالصبيّ؛ لأنّّه لا يوصف بعالمٍ، فهذان يدخلان كون المقول على الكلّ ضرورياً» [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 123]

وهنا دمج ابن سينا بين شرط الكلية وشرط الضرورة بمعنى ضرورة الصدق لا ضرورة الجهة، فالمقدمات البرهانية أخص من مقدمات مطلق القياس، بعبارة أخرى أنها تصدق على جميع الأفراد والأزمنة.

ومن هنا سنبيّن الحدود التي يقف عندها العقل وهي الموضوعات التي لا يسبر أغوارها البرهان ولا سبيل له عليها فعلاً ولا ذاتاً؛ لأنّ المحمول الذاتي في باب البرهان هو ما أُخذ في حدّ موضوعه أو أُخذ موضوعه في حدّه، والقضايا الشخصية كزيد هي أمور جزئية متغيّرة، والجزئي المتغيّر لا حدّ له بالذات، وهذا معنى قولهم: إنّ الجزئي ليس بكاسبٍ ولا مكتسب، أي لا يؤخذ في حدّ شيءٍ ولا شيء يؤخذ في حدّه، بل الحدّ للماهية الكلية وبالماهية.

نعم، العقل البرهاني لا سبيل له إلى معرفة أحكام الجزئي بما هو جزئي متغيّر، أي بما يحتقّ به من العوارض الغريبة، بل بما هو كلي ثابت. نعم، تسري بطبيعة الحال الأحكام الكلية لأفراد الجزئية بالعرض لا بالذات، وهذا يعني أنّ الموضوعات الشخصية المتغيّرة لا تدخل بالذات تحت الأحكام البرهانية بهويّتها الشخصية، بل تدخل بعرض طبائعها الكلية الثابتة لها. لأنّ الشخص مركّب في الواقع من الطبيعية الكلية الثابتة، والعوارض الشخصية الغريبة والمتغيّرة، فمثلاً إذا حكم العقل البرهاني على الطبيعة الإنسانية بحكم كليّ، ككون الإنسان ناطقاً بالوجوب، أو كونه حجراً بالامتناع، أو

كونه أبيض بالإمكان، فإنّ هذه الأحكام الكليّة تسري إلى أفرادها الخارجية، كأعداد الركعات في الصلاة أو مشايعة الضيف أو ملاقاتة المؤمن بوجهٍ طلق، أو يوم القيامة أو حقيقة الصراط، إلى هنا قد تبين معنا الحدّ الأوّل الذي يقف عنده العقل البرهاني، فلا نطيل الكلام به أكثر حتّى لا نخرج من غاية هذه الدراسة المختصرة.

2 - القضايا الاعتبارية الدينية

إنّ الشارع يقنّن حسب المصالح الموجودة في الأفعال، وهناك علاقة ضرورية بين الأفعال والنتائج، وهذا ما نعبر عنه بالضرورة بالقياس، وهذا يعني أنّ المفاهيم الأخلاقية - سواء كانت قيمة أو لزومية - من قبيل مفهوم الحسن والقبح، فإنّها من المفاهيم الثانية الفلسفية التي تعدّ مفاهيم انتزاعيةً ينتزعها الذهن من العلاقة القائمة بين الصفات الكسبية والأفعال الاختيارية وبين سعادة الإنسان الحقيقية. [مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 38 - 52]

وهذا نفسه يجري أيضاً في المفاهيم اللزومية من قبل لزوم الفعل أو لزوم الترك، وكذلك تنتزع بعد المقارنة والربط بين الأمور الاختيارية والهدف منها، وهذا يعني دلالة هذه المقارنة والارتباط على ضرورة الاتّصاف بها أو إنجازها أو تركها للحصول على السعادة والكمال الحقيقي، فهذا هو المعبر عنه بضرورة بالقياس أيّ تعبّر المفاهيم اللزومية عن ضرورة بالقياس إلى الغير بين الأفعال والهدف النهائي. [المصدر السابق، ص 176 و177]

بعبارةٍ أخرى المفاهيم الأخلاقية تحكي عن العلاقة الواقعية بين أفعال الإنسان وكماله الحقيقي، فتكون القضايا الحاكية عن الواقع من القضايا الأخبارية أو التوصيفية لعلّة أنّها توصف الواقع، فهي إذن قابلة للصدق والكذب فلا يعدّ حينئذٍ انفصال بين القيمة والواقع، فهذا ممّا يعني أنّ القضايا الأخلاقية نظرية، ممّا يدلّ على أنّ العلاقة بين الأفعال والصفات الاختيارية للإنسان والكمال الذي يرجوه باختياره هي علاقة واقعية تكوينية، وهذا معناه أنّ كل فعل أو صفة اختيارية للإنسان لها تأثير واقعي في كماله إيجابياً أو سلبياً أو محايداً، ونفس هذا المنوال يجري في اللزوم الأخلاقي، فالقيم تابعة لعلاقات واقعية بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتبة عليها. [مصباح يزدي، تعلية على نهاية الحكمة، ص 392؛ محيطي أردكان، القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، ص 326 - 329]

وهنا نبيّن مرجعية الاعتبارات؛ إذ إنّها موضوعات يكون وجودها بيد المعتر لها، كسائر التشريعات والقوانين الإلهية أو الوضعية. نعم، بما أنّ ملاكات الأحكام غير معلومة لدى العقل البرهاني بسبب كونها بيد معتبرها، والعقل البرهاني هنا داعم ومؤيّد للموضوعات الاعتبارية، وله مدخلة في مقدّمات بعض الموضوعات الاعتبارية، كوجوب مقدّمة الواجب أو امتناع اجتماع الأمر والنهي من حيثية واحدة وغير ذلك، وهذا ما يطلق عليه علماءنا الملازمات العقلية للخطابات الشرعية، وهذا كلّه في مجال الاعتبار؛ ولهذا تسميته

بالبرهان محلّ نظر؛ لأنّ أحكامه بواسطة الاعتبار لا بمعرفة أسبابه

الذاتية الحقيقية. [القزويني، تعليقة على معالم الأصول، ج 2، ص 7]

إذن من كلّ ما تقدّم يتبيّن أنّ حكومة العقل وأحكامه دائرة في الموضوعات الكلّية الحقيقية، وأمّا الموضوعات الشخصية والاعتبارية خارجة عن حدوده وحريمه.

رابعاً: وظائف العقل

إنّ العقل يقوم بحركته الدائرة بين المعلوم والمجهول، وانتقاله بينهما أي بين المعلوم التصوري والتصديقي، وهذه الحركة تسمّى بالتفكير، يتبيّن أنّ للعقل وظائف تصوّرية، وأخرى تصديقية.

1 - الوظائف التصوّرية

إنّ من أهمّ وظائف العقل ما يلي:

أ- التجريد

هو المرحلة الأولى من التعقّل، وذلك بتجريد الصور عن عوارضها التي تشخّصها فتكون متعلّقة للإشارة، وتسمّى بـ (الشخص المعقول) المركّب من الماهية الذاتية والعوارض الشخصية، ولكن بعد تجريده من العوارض المادّية الوضعية التي تتعلّق بها الإشارة الحسيّة، وهذا هو ملاك الكلّية أو المعقوليّة.

[المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 66]

فعندما ندرك بالحواس، ما يتعقل بجميع صفاته المختصة به، فيكون شخصاً معقولاً، لأنّ هذه الصفات قد عقلت مجردة عن الخارج، فلا تتعلّق بها الإشارة، وكلّ شيءٍ إذا قُطع عن الخارج ولم تتعلّق به الإشارة يصير كليّاً.

ب - التمييز

المرحلة الثانية للتعقل، والأولى لعملية التفكير، فيتحرّك العقل بين الهويات المعقولة ليميّز أولاً بين المتشابهات منها والمتباينات، ثمّ يتحرّك في المتشابهات منها ليميّز بين الأوصاف المقومة الثابتة لها وهي الذاتيات، وبين الأوصاف المتغيرة اللاحقة غير المقومة لها وهي العرضيات. ومن هذه العملية نلاحظ نوعين من المفاهيم أحدهما: ما يشترك فيها جميع الأفراد، ولا يصحّ فكّه عنها. والآخر: ما تتفاوت من فردٍ لآخر، ويمكن سلبها عن الأفراد؛ وهذه المفاهيم هي ما تسمّى بالأعراض الغريبة. وهذه المفاهيم منها ما هي مقومةٌ للذات، فلا تتحقّق الذات إلاّ بها، فهي أسبق على الذات في التقرّر والتصوّر. وهذا هو الذاتي المقوم (ذاتي باب الإيساغوجي)، ومنها ما يرد الذات بعد تمامها، ولا يتوقّف تصوّر الذات على تصوّرها.

وبهذه العملية من التمييز نصل إلى تركيبٍ بين الذاتيات، ليحصل منها مفهوماً واحداً، أوّلي هو الكلي الطبيعي، الذي يمثّل الحقيقة. وهي موضوعات القضايا الحقيقية، كالإنسان من حيث إنّه إنسان مثلاً. ثمّ عندما يلاحظ العقل المفاهيم الأوليّة من حيث هي موجودة في

الذهن، فيضعها وينتزع أحكامها بهذا اللحاظ الكلي. وحكم العقل هذا هو ما يعبر عنه بالمفاهيم الثانوية المنطقية، كالكلية والجزئية والجنس والفصل والنوع والعرض العام والخاص. هذه إذا لوحظت بما هي في الذهن، وأمّا إذا لوحظت بما هي موجودة في الخارج، فإنّه ينتزع منها أحكام لوجودها ويعبر عنها بالمفاهيم الثانية الفلسفية، التي تحكي عن أنحاء وجود الماهيات في الخارج، كالعلية والمعلولية والإمكان والوجوب والوحدة والكثرة. [المصري، منتهى المراد، ص 63 و64، بدوي،

موسوعة الفلاسفة، ج 2، ص 107 و108]

ج - التصنيف والتحليل والتركيب

المرحلة الثالثة من التعقل، هي التصنيف: والذي هو عبارة عن وضع الأشياء بمختلف أنواعها ضمن فئات محدّدة استناداً إلى وجود بعض الصفات المشتركة أو المعايير المتشابهة فيما بينها، وأمّا التحليل: فهو تقسيم الشيء إلى أجزائه من عناصر أو صفات أو خصائص، أو عزل بعضها عن بعض، ثمّ دراستها واحداً واحداً للوصول إلى معرفة ما يربطها مع غيرها. وأمّا التركيب: وهو جمع أجزاء الشيء أو ربط صفاته وخواصّه بعضها ببعض للوصول إلى قوانين عامّة. وهذا القسم فيه تركيب مادّي وتركيب عقلي، فالمادّي هو جمع أجزاء الشيء المترابطة ترابطاً تظهره مؤلفاً تأليفاً كاملاً في الواقع الخارجي، كالتركيب الكيميائي للماء الصناعي من عنصريه تركيباً يشابه الماء الطبيعي بصفاته وخواصه.

وأما التركيب العقلي: فهو ربط صفات الشيء أو خواصه بعضها ببعض في الذهن. كتركيب العالم الهندسي للمثلث من ثلاثة خطوط مستقيمة متقاطعة، وللمربع من أربعة خطوط مستقيمة متساوية متعامدة، وهذا ما يسمّى بالتقسيم المنطقي، وذلك بإضافة قيود لمعنى واحد فيتكثّر، فمثلاً الحيوان معنّى واحد، ولكن لو أضيف إليه قيد الناطق يكون إنساناً، ولو أضيف إليه قيد الصاهل يكون فرساً، وهكذا كلما أضيف قيد إلى المعنى العام يتخصّص ويتكثّر. وهذا ما يعني تكثير الواحد. [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 69]

2 - الوظائف التصديقية

نعني بالوظائف التصديقية الاستدلال، والتي هي عملية فكرية انتقالية من قضية معلومة لإثبات قضية مجهولة بينهما تناسب ما، وبما أنّ القضية إمّا كلية أو جزئية، فلا يتصوّر إلا ثلاثة أنحاء من الاستدلال العقلي، وهذه يعني القسمة الحاصرة، وكلّ واحدةٍ منهما إمّا كلية أو جزئية، والانتقال من الكلّي إلى الجزئي الذي تحته سواءً كان كلياً في نفسه أو جزئياً، حقيقياً يسمّى بالدليل القياس، والانتقال العكسي من الجزئي إلى الكلّي الذي فوقه يسمّى بالدليل الاستقرائي، وأمّا الانتقال من الجزئي إلى الجزئي المشابه له فيسمّى بالدليل التمثيلي، وهذا الانتقال بسبب تلازم عقلي صوري، وهذا عين ما نوّه إليه ابن سينا بقوله: « ما يحتجّ به في إثبات شيءٍ.... ثلاثة: أحدهما القياس، والثاني الاستقراء وما معه، والثالث التمثيل وما معه » [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 229].

نعم، إنّ المحور في الاستدلال المنطقي هو القياس لا الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ صورة القياس تكون ملزمةً للنتيجة بالضرورة العقلية، وهذا بخلاف أقرانه، وهذا ما تطرّق إليه ابن سينا بقوله: «وأما [القياس] فهو العمدة، وهو قول مؤلّف من أقوال إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر» [المصدر السابق، ص 233]. وهذا يكون عندما يتصوّر العقل طرفي القضية والنسبة بينهما، فقد يرجّح أحد طرفي النقيض في القضية - الثبوت والسلب - والمرجّح ينبغي أن يمتلك أدوات الترجيح، ومن لا يملك طرفي القضية يسمّى بالحكم، وهذا مختصّ بالعقل النظري في موارد التصديق، فهو الحاكم المطلق، إمّا بنفسه بلا معونة الأدوات المعرفية الأخرى، أو بمعونة الأدوات الأخرى. وهذا الحكم قد يختلف بحسب طبيعة مورد الحكم، أي القضية، فإنّها إمّا حملية أو شرطية، فحكم العقل في موردها إمّا بترجيح هذا الثبوت أو ترجيح انتفائه. وأمّا إذا كانت القضية شرطية - متصلةً أو منفصلةً - فحكم العقل فيها يتمّ بترجيح الاتصال أو الانفصال أو نفيهما. وبالكلام المتقدّم نقول إنّ العقل قد يحكم حكمًا قطعيًا، وقد يحكم حكمًا ظنيًا، فهناك حكم يقيني بترجيح أحد الطرفين مع عدم احتمال الطرف الآخر، وهذا اليقين القطعي فقد يكون ثابتًا، وقد يكون متغيّرًا، والثاني يسمّى بشبه اليقين أو اليقين بالمعنى الأعمّ، وسرّ تغيّر اليقين فيه هو كون الشيء غير معلوم من أسبابه الذاتية

الموجبة للاعتقاد به. بل حصل الاعتقاد به من أسبابٍ أخرى كالمشهورات والمقبولات وغيرها، وأمّا الأوّل فيسمّى باليقين بالمعنى الأخصّ، وسبب ثباته هو أنّه معلوم من جهة أسبابه الذاتية الموجبة له، وهذا هو معنى القول القائل: إنّ ذوات الأسباب لا تعلم إلاّ عن طريق أسبابها الذاتية. [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 85]

وهذا هو الدليل العقلي البرهاني الذي يكون فيه الحدّ الأوسط واسطةً في الإثبات والثبوت معاً، على خلاف سائر الأدلّة غير البرهانية. وهذا الكلام في القضايا اليقينية، وإمّا مع احتمال الآخر فيكون الحكم ظنيّاً، وهذا يكون في القضايا الظنيّة. فالميزان المعتمد هو العقل البرهاني في المنهج العقلي في تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ الثابت كما تقدّم، وإلاّ لانتفى المائز المعرفي بين الصواب والخطأ. [انظر: المصري، منتهى المراد، ص 25 - 71]

خامساً: العقل السينوي بين الرفض والاستبعاد

إنّ الحكمة في نظر ابن سينا هي استكمال النفس الإنسانية بتصوّر الأمور والتصديق بها، أي بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة البشرية، والحكمة المتعلّقة بالأمور النظرية التي علينا أن نعلمها، والحكمة المتعلّقة بالأمور العملية التي علينا أن نعلمها ونعملها تسمّى حكمةً عمليةً، وكلتا الحكمتين تنحصر في ثلاثة أقسام، فالعملية هي حكمة مدنية وحكمة منزلية وحكمة خلقية،

ومبدأ هذه الأقسام مستفاد من جهة العقل، ومؤيدة بالشرعية الإلهية على سبيل الإرشاد لا التأسيس فيما لو كانت من ضمن المدركات العقلية. وأما الحكمة النظرية فبعضها حكمة تتعلق بما في الحركة والتغيّر وتسمى حكمة طبيعية، وحكمة تتعلق بما من شأنه أن يجردّه الذهن عن التغيّر، وإن كان وجوده مخالطاً للتغيّر ويسمى حكمة رياضية، وحكمة تتعلق بما وجوده يستغني عن المخالطة للتغيّر، فلا يخالطه أصلاً، وإن خالطه بالعرض؛ لأنّ ذاته مفتقرة في تحقيق الوجود إليه، وهي الفلسفة الأولى، والفلسفة الإلهية جزءٌ منها، وهي معرفة الربوبية. [ابن سينا، عيون الحكمة، ص 16 و17]

ومبادئ هذه الأقسام التي للحكمة النظرية مؤيدة أيضاً من أرباب الملة الإلهية على سبيل النسبية، ومتصرّف على تحصيلها بالكمال بالقوّة العقلية على سبيل الحجّة، ومن أوتي استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعمل على ذلك بأحدهما؛ فقد أوتي خيراً كثيراً، وهذا الكلام في تصنيف دقيق لمساحة كلّ من العقل النظري والعقل العملي من حيث تحديد موضوعاتهما، ومن هذا الكلام نفهم أنّ علينا قبل التسرّع في رفض بعض المفاهيم على مستوى العقل النظري مثل المفاهيم العقديّة، ولا سيّما ذات البعد الغيبي، أن نميّز بين استبعاد العقل لشيء وبين رفضه له وحكمه باستحالته، فثمة قضايا قد لا يستطيع العقل الإحاطة بها، والذي يتبنّاه ويميل إليه العقل نفسه، هو أن يتوقّف الإنسان في شأنها، لا أن يبادر إلى

رفضها؛ لأنّ ذلك خلاف ما يتبنّاه، ويمكن أن نتفهّم استبعاده لها، وليس رفضها، فإنّ المعجزة عل سبيل المثال باعتبارها أمرًا خارقًا للعادة أو لقانون الطبيعة، قد لا تكون في ذاتها مفهومةً لدى العقل وفق تصوّراته، بيد أنّه لا يتمكّن من الحكم باستحالتها، ولا يملك معطيات تؤهّله أن يرفضها، فما عليه - والحال هذه - أن يضعها في بقعة الإمكان، وهذا الكلام عينه ما تطرق إليه ابن سينا، حيث يقول «بل عليك الاعتصام بحبل التوقف، وإن أزعجك استنكار ما يوعاه سمعك، ما لم تبرهن استحالته لك، فالصواب: أن تسرح ذلك إلى بقعة الإمكان ما لم يذودك عنه قائم البرهان» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 160]. وهكذا الحال في الاعتقاد بغيبة الإمام المهديّ عليه السلام وطول عمره، أو حساب القبر، أو ما إلى ذلك من قضايا غيبية لا تدخل في نطاق الامتناع العقلي أو العلمي، ما يحتمّ الابتعاد عن الحكم بمنافاتها للعقل، كما يفعل البعض جهلاً وتسرعاً، أو ربّما بدوافع أخرى. نعم، للعقل أن يطلب بالدليل الذي يبرهن على صحّة انتساب هذه المفاهيم وسواها للدين، وينبغي هنا أن ننبّه إلى أنّنا لا ندعو إلى إحاطة العقل بأسوار من التعبّد والغيبيات التي تسدّ باب النقاش والنقد البناء؛ لأن ابن سينا لا يذهب إلى ذلك، بل يؤكّد على رفض جعل العقل أسير الهوى والاستحسان والظنون، وكذلك يرفض أن يجعل العقل أسير التعبّد؛ لأنّ أحكام العقل ليست تعبّدية، وإنّما هي أحكام مبرهنة ومفهومة ويتقبّلها كلّ ذي وعي وبصيرة، وهذا ما أشار إليه بعض الأعلام المعاصرين وجعله

معياريًا يتمّ من خلاله التمييز بين أحكام العقل المبرهنة، وبين ما يشبه أحكام العقل، ممّا تدخله الأهواء والعادات، وتختلط به الظنون والتلبّيسات، والمعياري هو: أنّ كلّ ما يتلاقى عليه عامّة العقلاء ويتقبّلونه، فهو دليل على كونه حكمًا عقليًا. [انظر: مصباح يزددي، أصول المعارف الإنسانية، ص 48 و49]

وأما ما ينفرد بالاعتقاد به أشخاص قليلون أو جماعات محدودة، ولا يمتلك جمهورًا عريضًا يتفهّمه، حتّى بعد الإرشاد والتنبيه، فهو دليل على كونه حكمًا بعيدًا عن منطق العقل. ومن هذا البيان وكلام ابن سينا يجب أن نميّز بين استبعاد العقل لأمر، وبين رفضه له، والحكم بالاستحالة، وهذا ما يبيّن أنّ ابن سينا من رواد الاعتدال في استخدام العقل في المعارف الدينية، وكذلك يبيّن جهل الذين أشكلوا عليه ورموه بشقّي التهم، أو تسرّعهم في ذلك.

سادسًا: شبهات المعارضين للمنهج العقلي

إنّ المعارضين والمناهضين للمنهج العقلي ليس لديهم حجة مقنعة أو مستند متين وجيه، وإثما هي مجرد أوهام وشبهات لا تقف أمام النقد، وهذا ما صرح به السيّد محمّد تقي الحكيم بقوله: «إنّ أفكار حجّية العقل، إن كانت عن طريق العقل، لزم من وجوده عدمه؛ لأنّ الإنكار - لو تمّ - فهو رافع لحجّية العقل، فلا يصلح العقل للدليلية عليه ولا على غيره، وإن كان من غير العقل، فما هو المستند في حجّية

الدليل؟ فإن كان من غير العقل لزم التسلسل، وإن كان من العقل لزم من وجوده عدمه، لانتهاؤه إلى إنكار حجّيته أيضًا، لفضّ قيامه بالآخرة على إنكار ثبوت الحجّية» [الحكيم الأصول العامّة للفقّه المقارن، ص 299].

فمع صرف النظر عن هذا البيان لإسقاط حجج العقل، فإننا سوف نتطرّق بشكل موجز إلى دراسة بعض الوجوه التي ذكرت للتشكيك في حجّية العقل. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 245]

1 - خطأ العقل في استنتاجاته

يمكن الادّعاء هنا بأنّ هذه الحجّة في مقام الرفض للمنهج العقلي هي الأبرز من الحجج التي تدّعي وقوع الخطأ في الاستنتاجات العقلية، وهذه الحجّة قد تبناها صنفان رغم أنّهما على طرفي نقيض، وهما: الأخباريون من علماء المسلمين، وبعض الفلاسفة المادّيين.

أمّا الأخباريون، فقد لاحظوا - كما يقرّر أبرز رموزهم الأمين الإسترآبادي [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 256] - كثرة شيوع الخطأ في المدركات العقلية، باستثناء جملة من فروع الرياضيات وعلم الحساب والهندسة، على اعتبار أنّ هذه العلوم تعتمد على موادّ حسّية أو قريبة من الحسّ، وأمّا عداها من العلوم العقلية النظرية، فإنّ موادّها ليست حيّة ولا قريبة من الحسّ، من قبيل تجرّد الروح وبقاء النفس بعد فناء البدن، وحدوث العالم، إلى غير ذلك من القضايا التي ترتبط بما وراء الطبيعة، الأمر الذي يجعلها بعيدة عن تناول العقل.

وأما الاتجاه التجريبي في الفلسفة الغربية، فإنه اعتمد التجربة الحسية واعتبر مصدر المعرفة محصوراً بها، فهو لاء يقولون إنّ الحواس الظاهرة والمتخيّلة هي الوسائل الوحيدة للمعرفة، وإنّ ما يسمّى العقل هو إلّا جملة أفعالٍ ترجع إليها. وهذا يشمل حتّى البدهيات كقولنا: الكلّ أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، إنّما تُعرف عن طريق التجربة الإنسانية عامّةً، أو تجربة الفرد الخاصّة. [الحائري، مباحث الأصول، ج 1، ص 405]

بعبارة أخرى إنّهم لا يعترفون بمعارف عقلية ضرورية سابقة على التجربة، ويعتبرون التجربة الأساس الوحيد للحكم الصحيح. [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 245]

وحقّ تلك الأحكام التي تبنّاها المذهب العقلي بوصفها معارف ضرورية، لا بدّ من إخضاعها للمقياس التجريبي والاعتراف بها بمقدار ما تحدّده التجربة. [الصدر، فلسفتنا، ص 67]

فالملاحظ هنا حول هذين الاتجاهين بأنّ وقوع الخطأ في النتائج النظرية العقلية لا ينكر، إلّا أنّه ليس بالحدّ الذي يفقد البراهين العقلية قيمتها الإثباتية، ويزعزع الثقة بها أو يسقطها من الاعتبار، وهذا ما تكلمّ حوله ابن سينا بقوله: «ولمّا كان الحسّ قاصراً في كثير منها عن الإدراك المستقضي، صار يوقننا ذلك في عناء ويبحث عن حال ذكر المحسوس نفسه بقوة غير الحسّ وهي العقل بالفعل» [ابن سينا، منطق الشفاء، البرهان، ص 250]. ويؤيّد

هذا الكلام ما قاله الشيخ مصباح يزدي: «أما التصديق بوجود مصاديق المحسوسات في الخارج، فهو وإن كان البعض يتخيّل أنه يحصل بمحض تحقّق التجربة الحسيّة، ولكنّ التعمّق في هذا المجال يكشف للإنسان أنّ القطعية في هذا الحكم تحتاج إلى برهان عقلي، كما صرّح بذلك كبار الفلاسفة المسلمين من قبيل ابن سينا وصدور المتأهّلين والعلامة الطباطبائيّ» [مصباح اليزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 244]. وذلك لأنّ الصور الحسيّة بمفردها لا تتمتع بضمانٍ لصحّتها ومطابقتها التامّة للمصاديق الخارجية، إذن في مثل هذه القضايا فحسب يمكن إسناد دور التجربة الحسيّة، ولكنّه ليس دوراً رئيساً معيّناً للمصير، وإثما هو دور ضمني ومن قبيل المقدّمة، وهذا ما أكّده في البحث السابق حول تقسيم المعرفة عند ابن سينا، وأيضاً في كلامكم نفسه وباعترافكم أنّ الخطأ يقع في التجربة نفسها مع إيمانهم بأنّ التجربة هي مصدر المعرفة، لا ينكرون قابليّتها للخطأ، ومع ذلك لا يلتزمون بسقوط المنهج التجريبي عن الاعتبار، وهذا كلام التجريبيين حول الخطأ الحاصل في المصدر الوحيد لهم، وهم لم يلتزموا بسقوطه عن الاعتبار وإلاّ لما تبنّوه، وكذلك المنهج النقلي أيضاً لا يخلو من خطأ في بعض الاستنتاجات، أمّا الخطأ في فهم النصوص، أو في توثيقه، فهل يلتزم الأخباريون نتيجة ذلك بسقوط المنهج النقلي عن الاعتبار؟ بالتأكيد لا، وإلاّ لما تبنّوه، وعليه فليكن المنهج العقلي كذلك، وباختصار فإنّ خطأ الاستنتاج والتطبيق لا يعني خطأ المنهج ذاته، وهذا ما

يفسّر كلام السيّد البروجردي الذي نقله عنه الشهيد مطهري، إذ كان يرى أنّ النزعة الحسّية التي ظهرت في فكر الأخباريين، تسرّبت إليهم من النزعة التجريبية الحسّية التي كانت سائدةً في الفلسفة الغربية ورفضها للمدركات العقلية. [مطهري، الاجتهاد في الإسلام، ص 15]

والأمر الآخر أننا نسأل التجريبيين أنّ القاعدة التي تعدّ ركيزة المنهج عندهم، هي أنّ "التجربة هي المقياس في تمييز الحقائق" إن كانت خطأً، سقط المذهب المذكور بانهيار قاعدته الرئيسة، وإن كانت صواباً، صحّ لنا أن نتساءل عن السبب الذي جعل التجريبيين يؤمنون بصواب هذه القاعدة، فإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بلا تجربة، فهذا يعني أنّها قضية بديهية، وإنّ الإنسان يملك حقائق وراء عالم التجربة، وإن كانوا قد تأكّدوا من صوابها بتجربة سابقة، فهو أمر محال؛ لأنّ التجربة لا تؤكّد قيمة نفسها. [الصدر، فلسفتنا، ص 68]

والأمر الآخر نحن نسأل الأخباريين والمحدثين كيف ثبت لكم أصل وجود الشارع وحجّية أقواله؟ [الخشن، أصول الاجتهاد الكلامي، ص 285]

أليس عن طريق العقل؟ في حال أنّ الدليل العقلي لم يكن منتجاً لليقين، ولا هو حجّة بسبب كونه في معرض الخطأ كما هم ادّعوا ذلك، وفي نفس الوقت بقوا متمسكين بالعقل في إثبات العقائد الدينية؛ لأنّ إثبات الصانع والدين لا يمكن أن يكون عن طريق البيان الشرعي. [الصدر، فلسفتنا، ص 68] نعم، إلّا أن يدّعوا بإمكان الفصل بين الحقل الشرعي والحقل الاعتقادي، والالتزام بحجّية العقل في

المجال الثاني دون الأوّل، وهذا ما لفت إليه السيّد الصدر في بحثه الأصولية العالية. [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 126]

وكيف كان فالأخباريون في نظرهم إلى العقل ومجال عمله لا يمثّلون اتّجهاً واحداً، بل إنّه في الوقت الذي نجد اتّجهاً متطرّفًا في رفض الأدلّة العقلية، حتّى في المجال العقدي [انظر: الصدر، المعالم الجديدة، ص 43]، نرى اتّجهاً آخر معتدلاً يصرّ على حجّية العقل في المجال الاعتقادي ورفضه في المجال الفقهي، وعلى رأس هذا الاتّجاه، يأتي المحدث الكبير الحرّ العاملي. [الخشن، موسوعة الحديث والفقّه والأدب، ص 113 و114]

2 - عدم الإمام بالمعاني الغيبية

وهذه من الحجج التي اتّخذها الرافضون للمنهج العقلي، القائلة بأنّ العقل ليس كثير الخطأ في الاستنتاجات فحسب، بل إنّه قاصر عن الإمام بالحقائق الغيبية والأبحاث السماوية «وينحصر اكتشاف أخبار السماء عن طريق السماء ذاتها، فنحن لا نعرف شيئاً عن الله وصفاته الثبوتية والسلبية، وما هي الصفة التي يمكن نسبتها إليه أو التي يمكن نفيها عنه، ولا يمكن أن نعرف ذلك، فنحن في الواقع لا يمكن بمجرد عقولنا معرفة وجود موجود لا خالق له، ولا يمكن بعقولنا أن نفهم أنّ الله واحد أو متعدّد، بسيط أو مركّب...» [مطهري، أصول الفلسفة، ج 1، ص 525].

إنّ العقل لا ينكر دور الوحي في كشف الحقائق الغيبية، والوحي

لا ينافي طريقاً آخر لهذا الكشف وهو العقل، فإنّ نفس الوحي بحاجة إلى العقل؛ لأنّ حجّية الوحي لا تثبت عن طريق الوحي نفسه؛ حذراً من الدور، وإتما هي بحاجة إلى تصديق العقل وإمضائه، فالعقل هو أساس حجّية الوحي، والوحي نفسه يؤكّد مرجعية العقل ودوره في اكتشاف الحقائق السماوية وفهمها، وهذا ما نجد في مضمون دعوات صريحة إلى ضرورة اعتماد العقل واتّخاذه حجّةً، وهذا ما لاحظناه في البناء العقدي والروائي المتعدّد الذي طرح بطريقة مبرهنة تعتمد أسلوب الاستدلال العقلي، ولم يطرح بطريقة تعبدية تلقينية، وهذا الكلام واضح في كلام ابن سينا حول عدم إنكار دور الوحي، إذ كتب في أحد كتبه: «إنّ المعاد الجسماني يتمّ إثباته عن طريق الشريعة ليس إلّا، وقد أكثرت الشريعة المحمّديّة الكلام وفصلته حول السعادة والشقاء الجسمانيين» [ابن

سينا، الإلهيات (الشفاء)، ص 460 - 462].

ومن هنا تتبيّن حدود العقل التي يقف عندها، بل ويظهر إثبات الدور للوحي في هذه الأمور والحقائق السماوية التي ليس للعقل فيها إمكانية إثبات بعض التعاليم الدينية عقلياً، لكنّه غير رافض لها، وهذه نقطة قوّة لابن سينا في أنّه أعطى دور للعقل في الاعتدال، فلا يصنّف على أنّه من أتباع العقلانية المتشدّدة، وإن نسبه بعض الذين جهلوا مباني ابن سينا وتسرعوا في الأحكام بسبب عدم الفهم، وهذا ما يثبت عدم صحّة مدّعاتهم، ولو كان ذلك لرفض المعاد الجسماني من أصله. وهذا العقل البرهاني الذي أكّده ابن سينا يراه

مطهري أنه طريق سماوي كما الوحي، وعليه فلا مانع من اعتماده للتعرف إلى القضايا السماوية الغيبية، يقول رحمته: «صحيح أنّ خبر السماء يجب سماعه في السماء، ولكن... القوّة المميّزة التي يتمتّع بها الإنسان (القوّة العاقلة) قوّة سماوية وليست أرضية، كما جاء في الأحاديث "إنّ الله ركب طينة آدم من طينة الحيوان وطينة الملائكة" ومن هنا، لا مانع من أن يتعرّف الإنسان بهذه القوّة السماوية على بعض الحقائق السماوية» [مطهري، أصول الفلسفة، ج 2، ص 525].

هذا الكلام من الأستاذ مطهري لا يخلو من تأمل، فإنّ مجرد افتراض سماوية العقل لا يحلّ المشكلة، والذي يحلّها هو توفير الدليل على حجّية العقل ومرجعيته في اكتشاف الحقائق السماوية، فتبقى هذه المساحة خارج حدود العقل كما تقدّم توضيحه.

3 - التجربة هي المقياس الطبيعي فلا حاجة للأفكار العقلية

إنّ التجريبيين يستبعدون أيّ مرجعية أخرى خارج نطاق التجربة والحسّ، فهي المقياس الطبيعي الذي يعرف الإنسان عن طريقها الحقّ والباطل؛ لأنّ من الممكن أن يتعرّف نتيجة التجربة في حالتي النجاح والفشل، فإذا نجحت انطلقت الحياة معها، وإذا فشلت فلا تتكرّر، وأمّا الأفكار العقلية فلا يمكن تلمّس مدى الحقّ والباطل فيها بطريقة حسّية قابلة للملاحظة والتأمّل، فلا يمكن أن تشكّل مركزاً أو قاعدةً للمعرفة.

وهذه القاعدة «لولم نعلم على الحس والتجربة أساساً للمعرفة، لما كان لدينا مقياس دقيق للحق والباطل»، فإنّ هذا الدليل هو دليل عقلي؛ لأنّ من الواضح أنّ هذا الاستنتاج هو استنتاج عقلي وليس خاضعاً للتجربة، ممّا يعني أنّهم يحاولون إبطال الدليل العقلي بالدليل العقلي، وهو ما يتضمّن اعترافاً بوجود دليل صالح لتكوين القناعات غير التجربة، وكذلك كما تقدّم بنا الكلام في تقييم المعرفة بشكل عام من دون ضمّ المقدمات العقلية؛ لأنّ التجربة محدودة بزمان ومكان معيّنين، فلا تنتج إلاّ النتائج المحددة بحجم التجربة، لكنّ العقل البرهاني هو الذي يمدّ التجربة إلى المجال الواسع الذي يتجاوز الظروف الطارئة من الزمان والمكان.

وبهذا يكون كلامنا من جهة نفي انحصار المعرفة بالمنهج التجريبي، وفي الوقت نفسه نريد التأكيد عدم استغناء التجربة في كلّ نتائجها عن العقل.

4 - دين الله لا يصل إليه العقل

بعبارة أخرى إنّ دين الله لا يصاب بالعقول، وهذا من الحجج الجديدة التي ربّما اتخذها أصحاب هذا الاستدلال ذريعة لمناهضة المنهج العقلي بما ورد في بعض الأخبار [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 270]، على سبيل المثال الحديث القائل: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 2، ص 303]. أي أنّ دين الله الذي لا تناله العقول شامل للشريعة والعقيدة على حدّ سواء، ومعنى ذلك أنّ العقل ليس له صلاحية أن

يكون مصدرًا للاستنباط الشرعي والكلامي معًا. وهذه الحجّة غير مقبولة؛ لأنّ الحجج النقلية لا يمكن الاستناد إليها في نفي حجية العقل، لماذا؟ لأنّ أساس حجّيتها داخل في مساحة عمل العقل، بل في حريمه، فإذا أبطل النقل العقل، فيكون بذلك قد نسف أساس حجّيته. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإنّ الحديث - لو صحّ سندًا - فهو بصدد النهي عن اتباع العقول الناقصة والظنيّة، ولا دلالة فيه على عدم حجّيته أحكام العقل القطعية، وإليك ما روي عن الإمام زين العابدين عليه السلام: «إنّ دين الله لا يصاب بالعقول الناقصة والآراء الباطلة والمقاييس الفاسدة» [الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، ج 1، ص 324]. إذ نلاحظ عناية الإمام في تحشيد الأوصاف، فكما وصفت العقول بـ "الناقصة"، وصفت الآراء بـ "الباطلة" والمقاييس بـ "الفاسدة"، ومن المعلوم أنّ الآراء ليست باطلة دائمًا، ولا المقاييس فاسدة دائمًا، والأمر الجدير بالذكر أنّ الحديث لو تمّ من حيث الدلالة فهو مجرّد خبر واحد، ومن المعلوم أنّ خبر الواحد لا يصلح لإثبات العقيدة، ولو في مورد تفصيلي جزئي، فكيف يصلح لنفي حجّية العقل ورفع مرجعيته من الأساس.

5 - مقولة "عليكم بدين العجائز"!

من الحجج التي اتخذها الاتجاه الرافض للمنهج العقلي، والمناهض له هي الحديث المنسوب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «عليكم بدين العجائز» [الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 95]. وإنّ هذا الحديث أصبح مستمسكًا لدى

منكري التعمق والتفكير في المعارف الغيبية وقضايا ما وراء الطبيعة، باعتبار أن الدعوة إلى التمسك بدين العجائز، ليس لها وجه مفهوم إلا أن يكون المقصود بها نفي التعمق في الدين وقضايا العقيدة، استناداً إلى الأدلة العقلية غير المفهومة لدى العجائز [انظر: مطهري، أصول الفلسفة، ج 2، ص 535]، إلا أن هذه الحجّة مبتلاة بما ابتلي به أصحاب الحجّة الثانية، وكذلك تعدّ من أوهن الحجج التي تُذكر هنا، فضلاً عن أنّ مستندها لم يثبت أنّه رواية أصلاً، وعلى الرغم من شهرة حديث "عليكم بدين العجائز" وإرسال نسبته إلى النبي الأعظم ﷺ إرسال المسلمات [الفخر الرازي، التفسير الكبير، ج 2، ص 95]، إلا أنّنا لم نعثر عليه منسوباً إليه ﷺ في المصادر الحديثية لدى الفريقين. قال الأمدي: «لم يثبت ولم يصح» [الأمدي، الإحكام في أصول الأحكام، ج 4، ص 225]. بل ذكر «في عداد الموضوعات» [العجلوني، كشف الخفاء، ج 1، ص 71].

وبملاحظة ما تقدّم من هذه الحجّة التي سبقت لم يثبت أنّها من كلام المعصوم، وما عُلم من سياق خاص لهذه المقولة، فلا تبقى حاجة أو ضرورة لتفسير المقولة المذكورة بأنّها ناظرة إلى ضرورة التسليم والتعبّد في الفروع، لا في الأصول، ففي الفروع علينا الانقياد التعبدي كما تفعل العجائز، بخلاف الأصول، فإنّها مبنية على النظر والاجتهاد. وأبعد من هذا التفسير، ما نقل عن جلال الدين الرومي من تفسير تلك المقولة، بأنّ «المقصود هو سلوك سبيل العجز والمسكنة في طريق الله، حيث إنّ الانكسار والعجز هو الثروة في هذا الطريق» [مطهري، أصول الفلسفة، ج 2، ص 536].

فهذا التفسير لا ينسجم مع هذه المقولة ولا مع ظاهرها إلا بضربٍ من التكليف.

وقد علّق السيّد الطباطبائي على هذا الكلام المنسوب إلى الأخباريين، وكثير من غيرهم بالقول: «وهو من أعجب الخطأ، ولو أبطل حكم العقل بعد معرفة الإمام، كان فيه إبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر المعارف الدينية، وهذا ما نبّه عليه ابن سينا بقوله: «إنّ المعرفة الحسية تتعلّق بما يقع في مرمى الحسّ وسلطانه، دون الخارج عنه؛ فإنّ الخارج عنها فلا، مثل إثبات الواجب، وأصل إبعث الرسل وقانون العلية والمعلولية وإثبات الوحدة وضرورة وجود المعلول عند وجود علته، فإنّها معانٍ عقلية خارجة عن أفق الحسّ» [ابن سينا، التنبيهات والإشارات، ج 1، ص 315]. والحقّ: أنّ المراد من جمع هذه الأخبار النهي عن اتّباع العقليات فيما لا قدر الباحث على تمييز المقدّمات الحقّة من الموهّبة الباطلة» [الطباطبائي، تعليقة على بحار الأنوار، ج 2، ص 314].

النتائج المترتبة على رفض منهج المعرفة الدينية

1 - تبين في هذه الدراسة المقتضية أنّ حجّية العقل البرهاني في المعرفة الدينية ذاتية، ويعدّ العقل الميزانَ المعرفي المعصوم الذي يعتمد عليه في الصواب والخطأ، وإلا لوقعنا في وحل تحريف الدين ومقاصده العليا.

2- سعى الأخباريون والتجريبيون في استبعاد العقل عن دوره الأصلي ومساحته الخاصة، ممّا أدّى إلى تحريف الدين والرؤية الكونية.

3- أنّ العقل عند ابن سينا رحمه الله هو الوحيد الذي يثبت الأصول العقديّة في المعرفة الدينية، وما نراه اليوم من مظاهر إلحادية ولادينية هو بسبب لا عقلانية اتجاه هذه المظاهر، وهذا للأسف موجود حتى في الساحة الإسلامية التي وقعت في التشبيه والتجسيم والجر والتفويض بسبب إبعاد المعرفة العقلية.

4- العقل عند ابن سينا له حدود كونية لا يستطيع أن يتخطاها، فيصل إلى مرتبة معينة وينتهي دوره، كما أنّ العقل يثبت وجود اليوم الآخر والحساب والمعاد بالدليل حتى لو لم تنصّ الشريعة على ذلك؛ ولكنه عاجز عن معرفة أحكام تلك النشأة كالصراط والميزان وتطير الصحف، وهذا يعني أنّ العقل البرهاني همّه القضايا الكلّية دون الجزئية المتغيّرة.

5- الاستفادة ممّا تقدّم أنّ العقل يعدّ أصلاً موجّهًا ومرشدًا للعملية الاجتهادية العقديّة والفقهية، والأهمّ أنّه يعدّ أصلاً حاكمًا على النصوص الدينية وليس محكومًا لها؛ لأنّ إثباتها متوقّف على العقل، وكذلك لا يمكن التسليم بنص ديني يتنافى والحكم العقلي القاضي بحسن العدل وقبح الظلم.

6- تبين أيضًا معنا وجود ثلاث مساحاتٍ فمساحةٍ مختصّةً بالعقل وهي القضايا الغابطة بالبرهان العقلي ولا مجال لإثباتها بالنقل،

ومساحة مختصة لا يمكن إثباتها بالعقل، بل تثبت فقط بالنقل مثل تفاصيل يوم القيامة، ومساحةً مشتركةً بين العقل والنقل، وهذا يندرج في كثيرٍ من القضايا العقديّة، كما في قضية الإمامة أو المعاد والعصمة، فهذه الأمور تثبت بالعقل والنقل معاً.

7- أنّ ابن سينا يصنّف على المعتدلين في استخدام العقل، على خلاف الذين يذهبون ويتأرجحون بين الإفراط والتفريط، وهذا ما يبيّن ما وقع به المعارضون لمنهج الشيخ.

قائمة المصادر

1. ابن السكيت، يعقوب بن إسحاق، اصطلاحات المنطق، ط 3، دار المعارف، لبنان، 2009 م.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ط 2، البلاغة للنشر، إيران، 1435 هـ.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإلهيات (الشفاء)، ط 1، وزارة الثقافة، مصر، 1988 م.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، ط 2، دار القلم، لبنان، 1980 م.
5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، منطق الشفاء، ط 1، وزارة الثقافة، مصر، 1988 م.
6. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، برهان الشفاء، ط 1، وزارة الثقافة، مصر، 1988 م.
7. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفا، مؤسسة هنداوي، مصر، 2017 م.
8. الإسترآبادي، محمدأمين، الفوائد المدنية، ط 6، جماعة المدرسين، إيران، 1440 هـ.
9. الإسفرايني، فخر الدين، شرح كتاب النجاة لابن سينا، ط 1، وزارة الثقافة، إيران، 1383 هـ.
10. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، ط 2، المكتب الإسلامي، لبنان، 2015 م.
11. بدوي، عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، ط 1، المؤسسة العربية، لبنان، 1984 م.
12. جواد ي آمل، عبد الله، حقيقة الدين، ط 1، دار الولاية، لبنان، 2015 م.
13. الجوهرى، إسماعيل بن عمار، الصحاح، ط 4، دار العلم للملايين، لبنان، 1987 م.

14. الحائري، كاظم، مباحث الأصول، ط 1، دار البشير، إيران، 1428 هـ.
15. الحكيم، محمّد تقي، الأصول العامّة للفقّه المقارن، ط 1، لبنان، المجمع العالمي لأهل البيت، 1418 هـ.
16. الخشن، حسين أحمد، موسوعة الحديث، ط 1، دار الملاك، لبنان، 2009 م.
17. الخميني، السيد روح الله، أنوار الهداية، ط 1، مؤسسة الإمام الخميني، إيران، 1413 هـ.
18. الدري، ضياء الدين، ترجمة رسالة (الترغيب في الدعاء)، منشورات انجمن فلسفة، إيران، 1978 م.
19. الديناني، غلام حسين، العقل والعشق الإلهي، ط 2، دار الكتاب العربي، لبنان، 2016 م.
20. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ط 8، كل وردى، إيران، 1440 هـ.
21. الصدر، محمّد باقر، المعالم الجديدة، ط 2، إحياء التراث العربي، لبنان، 1975 م.
22. الصدر، محمّد باقر، فلسفتنا، ط 1، انتشارات الصدر، العراق، 1379 هـ.
23. الصدوق، محمد بن علي، كمال الدين وإتمام النعمة، ط 5، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، 1429 هـ.
24. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ط 1، الكتاب اللبناني، لبنان، 1982 م.
25. الطباطبائي، محمّد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ط 1، دار الأعلمي، لبنان، 1997 م.
26. الطباطبائي، محمّد حسين، تعليقة على بحار الأنوار، ط 3، دار إحياء التراث، لبنان، 1983 م.

27. طرابيشي، جورج، معجم الفلاسفة، ط 3، دار الطليعة، لبنان، 2006 م.
28. الطوسي، محمد بن محمد، تجريد الاعتقاد، ط 7، مؤسسه نشر اسلامي، إيران، 1417 هـ.
29. العجلوني، إسماعيل، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، ط 1، مكتبة القدسي، سوريا، 1351 هـ.
30. عون، فيصل بدير، الفلسفة الإسلامية، ط 1، مكتبة الأسرة، مصر، 2016 م.
31. الغزالي، محمد بن محمد، تهافت الفلاسفة، ط 4، دار المعارف، مصر، 1966 م.
32. الفارابي، محمد بن طرخان، عيون المسائل، المؤسسة السلفية، مصر، 1910 م.
33. الفخر الرازي، التفسير الكبير، ط 3، إحياء التراث العربي، لبنان، 1420 هـ.
34. القزويني، علي الموسوي، تعليقة على معالم الأصول، ط 1، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران، 1422 هـ.
35. كرم، يوسف، العقل والوجود، ط 1، مؤسسة الهنداوي، مصر، 2014 هـ.
36. محيطي أردكان، حسن و محمد علي محيطي أردكان، القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع، فصلية الدليل المحكمة، العدد 10.
37. مصباح يزدي، محمدتقي، أصول المعارف الإنسانية، ط 1، دارالقارئ، لبنان، 2018 م.
38. مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، ط 1، إيران، مؤسسه في طريق الحق، 1984 م.
39. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس فلسفه اخلاق، چاپ يكم، مؤسسه امام خمينى، ايران، 1384 ش.

40. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ط 1، المركز الثقافي العربي، لبنان، 2010 م.
41. المصري، أيمن، منتهى المراد، ط 1، أكاديمية الحكمة العقلية، إيران، 2014 م.
42. مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، ط 1، أم القرى، لبنان، 1421 هـ.
43. مطهري، مرتضى، الاجتهاد في الإسلام، ط 1، دار التعارف، لبنان، 1999 م.
44. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، ط 2، مؤسّسة الأعلمي، لبنان، 1990 م.
45. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، ط 1، مركز الغدير للنشر، إيران، 1417 هـ.

دور الدليل العقلي في استنباط الحكم الشرعي عند علماء الإمامية

سعد البخاتي*

الخلاصة

من أهمّ المصادر التي تعتمد عليها البشرية في بنائها المعرفي هو الدليل العقلي، وكان هذا الدليل محلّ بحث شريحة كبيرة من العلماء والباحثين، فبين متنگرله، وبين معتقد به، معتمد عليه. وهكذا صار هذا الدليل محلّ بحث بين علماء المسلمين في إفادتهم منه في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية، فأخذ علماء العامّة به وإن لم يفد القطع واليقين، فأخذوا بالقياس والاستحسان والمصالح المرسلّة. بينما رفض علماء الإمامية الدليل العقلي الظنيّ بكلّ أقسامه تبعاً لما ثبت عن أئمّتهم عليهم السلام، واختلفوا في ما أفاد القطع واليقين منه، فبين رافض له كالأخباريين، وبين جاعل له من مصادر التشريع التي يعتمدها في استنباطه للحكم الشرعي كالأصوليين.

ولأهميّة البحث حاولنا أن نسلّط الأضواء في دراستنا هذه على هذا الدليل، وبيان محلّ النزاع الحاصل بين علماء الإمامية، واستعراض كلمات الطرفين، وأدلّتهم، ومناقشتها، ومن ثمّ الانتهاء إلى الصواب بنظرنا، معتمدين في ذلك على المنهج الاستقرائي التحليلي، في استقراء كلمات علماء المدرسة الأصولية والأخبارية بمقدار ما يسمح به البحث، والمحاكمة بينهما.

الكلمات المفتاحية: الدليل العقلي، الحكم الشرعي، الاستنباط، الأخباريين، الأصوليين.

(1) سعد البخاتي، العراق، مدرّس في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

Email: saadmosaoy4@gmail.com

The Role of Rational Argument in Inferring Legal Rulings According to Twelver Shiite Scholars

Sa'd al-Bakhati⁽¹⁾

Abstract

One of the most important sources on which human beings rely on for cognitive construction is rational argument. This argument has been the subject where a large number of scholars and researchers debate on. Some of them deny it, whereas others believe in it and rely on it in their works. As a result, this argument has become the subject of continuous deliberation among Muslim scholars, whether or not to make use of it for deriving the legal sub-rulings. Sunni scholars depend on it, although it would not lead to certainty. However, they resort to analogy, approval and public welfare, whereas Twelver Shiite scholars deny the probable rational argument with all its sub-divisions, following the true traditions transmitted to them from their imams. Yet, they differ on that which leads to certainty (concerning rational argument). So, some deny it, like the Akhbarites (traditionalists), and others take it as one of the sources of legislation for deriving legal rulings, such as the Usulites. Because of the importance of the topic, we have tried, in this study, to shed light on this argument and show the point of disagreement between Twelver Shiite scholars, quoting the sayings, arguments and discussions of both parties, and then, getting to the right conclusion due to our own opinion. In all that, we have followed the inductive analytical approach. We have extrapolated the sayings of the scholars of both fundamentalist school and Akhbarite school as possible due to the limitation of the article, and then to judge between them.

Keywords: rational argument, legal ruling, deduction, Akhbarites, fundamentalists.

(1) Lecturer in the Department of Philosophy, al-Mustafa International University, Iraq. Email: saadmosaoy4@gmail.com.

المقدمة

لم يكن اختلاف علماء المسلمين في دور العقل وأهميته بمثابة قضية تاريخية نقرأها في ثنايا كتب الأقدمين، كما لم يكن البحث فيها من الترف الفكري الذي يرنو إليه جملة من الكتاب والباحثين، بل هو من أهم المسائل المعرفية التي تشغل حيزاً في تشكيل المعرفة الدينية، ولا زال المعترك بين دعاة الإفادة من هذه الطاقة البشرية التي منحها الله لخير خلقه - الإنسان - كأفضل منحة ليميز بها الحق من الباطل، ويمثل بها تكاليفه، وبين من يستصغر قدر هذه الجوهرية، ويقصيها عن أي دور لها، وثالث غالى في العقل حتى أوردته في غير ميادينها.

هكذا هي النظرات والأحاسيس تجاه العقل، فبين المغالي المفرط، والمقصر الذي وقع في التفريط، وبين من سلك الطريقة الوسطى، فحال العقل - الذي هو حجة الديان الباطنة - حال حجة الله الظاهرة (المعصوم) في تعامل الأمة البشرية معها في شراحتها الثلاث.

فمن المهم جداً أن يقوم الباحثون والمفكرون بدراسة هذه المفردة (العقل) من عدة جهات؛ لتبين قيمته، وما يمكن أن يقدمه للبشرية إذا ما أحسنت الاستفادة منه وعرفت مجاله الذي لا بد أن يحكم فيه؛ لذا أردنا في هذا البحث أن نبين دور العقل في استكشاف الحكم الشرعي. وعليه فموضوع دراستنا هو بيان دائرة العقل في المعرفة الدينية الفرعية على ضوء مباني فقهاء الإمامية، أتباع أئمة

أهل بيت رسول الله ﷺ، الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، والذين أوصى بهم النبي المصطفى ﷺ؛ وذلك من خلال استعراض أدلتهم وبيان مقدار ما تدلّ عليه، ومناقشة ذلك.

العقل لغةً

يطلق العقل في اللغة على ملكة لدى النفس الناطقة الإنسانية يميّز بها بين الخير والشرّ، وبين الحقّ والباطل؛ فيدرك بها جميع ذلك؛ ولذا عرّفوها بأنّها الحجر والنهي، نقيض الجهل، وضدّ الحمق. وإنّما سُمّيت عقلاً لأنّها تعقل صاحبها عن الهوى والمهالك. مأخوذةً من حبس اللسان إذا اعتقل وامتنع من الكلام، أو مأخوذةً من قولهم عقلتُ البعير إذا رُبطت قوائمه بالحبل. وبه يتميّز الإنسان من سائر الحيوان. [الفراهيدي، العين، ج 1، ص 159؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 11، ص 458 و 459]

واختار الفيروز آبادي تعريفاً قريباً من تعريف الحكماء، حيث عرّفه بأنّه: «نور روحاني به تُدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية». [الفيروز آبادي، القاموس المحيط، ج 4، ص 18]

العقل اصطلاحاً

الظاهر من كلمات علماء الأصول والفقهاء أنّ المراد من العقل هو نفس معناه اللغوي، وليس لهم مصطلح خاصّ بهم، فهم يقصدون به المدرك، وهذا المعنى هو أحد المعاني اللغوية للعقل؛

ولذا يقول الشيخ المظفر عند تقسيمه العقل إلى عملي ونظري ما نصّه: «وليس الاختلاف بين العقلين إلا بالاختلاف بين المدركات، فإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يُفَعَلَ أو لا يُفَعَلَ - مثل حسن العدل وقبح الظلم - فيستَمَى إدراكه (عقلاً عملياً)، وإن كان المدرك ممّا ينبغي أن يعلم - مثل قولهم: "الكَلُّ أعظم من الجزء" الذي لا علاقة له بالعمل - فيستَمَى إدراكه عقلاً نظرياً» [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 278].

تقسيمات الدليل العقلي

يمكن تقسيم الدليل العقلي إلى عدّة تقسيمات تختلف باختلاف أساس القسمة، حيث ينقسم باعتبار تفاوت كشفه شدّةً وضعفًا إلى الإدراك القطعي التام والإدراك الظني الناقص، وينقسم ثانيًا باعتبار المعارف المكتسبة به من حيث احتياجها إلى الفكر والاكْتساب وعدمه إلى ضروري ونظري، وينقسم باعتبار إثباته للحكم الشرعي من حيث احتياجه إلى مقدّمات شرعية وعدم احتياجه إلى ما يستقلّ به العقل وما لا يستقلّ به، وكذا ينقسم باعتبار كيفية كشفه عن الحكم الشرعي إلى البرهاني والاستقرائي، كما يمكن تقسيم بحوثه بشكل عام في علم الأصول إلى بحوث كبروية وبحوث صغروية. [الصدر، دروس في علم الأصول، ح 3، ص 298؛ الصدر، المعالم الجديدة للأصول،

ص 110 و111؛ المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 134]

والذي يهمنّا هنا هو تقسيمه إلى العملي والنظري.

وقد اختلف العلماء في أنّ العقل النظري والعملي قوّة واحدة أم قوتان، فذهب بعض المحقّقين من الحكماء إلى كون العقل النظري والعقل العملي قوتان مستقلّتان للنفس، الأوّل منهما يدرك القضايا النظرية الكليّة والجزئية، والقضايا العملية الكليّة، مثل "الكُلّ أعظم من الجزء" أو "العدل حسن"، بينما يدرك الثاني (العملي) القضايا العملية الجزئية فقط، مثل هذا الفعل ينبغي فعله أو لا ينبغي.

[الفارابي، كتاب السياسة المدنية، ص 80؛ ابن سينا، كتاب النفس من الشفاء، ص 284 و285؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية، ج 9، ص 82؛ الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 78؛ السند، العقل العملي، ص 148؛ المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 64]

بينما ذهب مشهور الأصوليين إلى كونهما قوّة واحدة، وإنّما الفرق بينهما باختلاف المدركات. فحين تدرك أموراً نظريّةً (وهي التي ينبغي أن تُعلّم وتُعرّف أو لا ينبغي) تُسمّى عقلاً نظريّاً، وحين تدرك أموراً عملية (ينبغي أن تُعمل أو لا ينبغي ذلك) تُسمّى عقلاً عمليّاً. [الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 1، ص 295؛ الحائري، مباحث الأصول، ج 1، ص 477؛ الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 171؛ الحكيم، الأصول العامّة للفقّه المقارن، ص 283]

الحجّية

الحجّة في اللغة بمعنى الغلبة والظفر، قال صاحب العين: «وجه الظفر عند الخصومة، والفعل حاججته فحججته، واحتججت عليه بكذا. وجمع الحجّة: حجج» [الفراهيدي، العين، ج 3، ص 10].

وكذا في تاج العروس. [الزبيدي، تاج العروس، ج 3، ص 314 - 316]

كما يأتي بمعنى الدليل والبرهان، كما في لسان العرب وغيره.

[الجوهري، الصحاح، ج 1، ص 304؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 228]

والظاهر أنّ إطلاق الحجّة على البرهان والدليل من باب إطلاق المسبب وإرادة سببه؛ إذ إنّ البرهان يكون سبباً للغلبة على الخصم، فالحجّة هي الغلبة، والدليل والبرهان هما السبب لوقوع الغلبة والظفر، فيكون إطلاق الحجّة في اللغة على ما يحتجّ به على الخصم وعلى ما يوجب الظفر عند الخصومة إطلاقاً مجازياً بنحو المجاز المرسل، وذلك بعلاقة السببية، بمعنى أنّ ما يحتجّ به يكون سبباً للغلبة، والتي هي المعنى الحقيقي للفظ الحجّة في اللغة. [صنقور، المعجم الأصولي، ج 2، ص 10]

الحجّة اصطلاحاً

307

اختلف الأصوليون والفقهاء في معنى الحجّة المستعملة في علمي الأصول والفقه.

فقد عرفها السيّد الخوئي رحمته تبعاً لأستاذه الميرزا النائيني رحمته بالكاشفية، حيث قال: «ومعنى الحجّة بناءً على ما هو الصحيح من الطريقية هو الكاشفية والوسطية في الإثبات، أعني جعل ما ليس بعلم علماً تعبّداً، ونتيجة ذلك أنّ المجعول شرعاً إنّما هو إحراز الواقع تعبّداً، لا المنجزية والمعدّرية؛ لأنّهما من الأحكام العقلية المترتبة على الحجّة بالمعنى الذي ذكرناه، لا أنّ الحجّة هي المنجزية والمعدّرية» [الغروي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، ص 126].

وهذا المعنى هو ما أكّده الميرزا النائيني وذكر أنّ المنجزية والمعذرية هي من لوازم الحجية والكشفية، لا أنّها هي الحجية.

[الخوئي، أبعاد التقريرات، ج 2، ص 387؛ المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 13 - 15]

بينما عرّفها السيّد محمّد باقر الصدر بالمنجزية والمعذرية، حيث قال: «الحجّية في مصطلح علم الأصول تعني كون الدليل صالحاً لاحتجاج المولى به على العبد بقصد مؤاخذته إذا لم يعمل العبد به، ولا احتجاج العبد به على المولى بقصد التخليص من العقاب إذا عمل به. فكلّ دليل له هذه الصلاحية من كتا الناحيتين يعتبر حجّةً في المصطلح الأصولي، وظهور كلام المولى من هذا القبيل؛ ولهذا يوصف بالحجّية» [الصدر، المعالم الجديدة للأصول، الهامش الثاني ص 63].

وقال أيضاً: «وللقطع إضافة إلى الكشفية والمحركية المذكورتين خصوصية ثالثة، وهي: الحجّية بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجود امتثاله وصحة العقاب على مخالفته. والخصوصية الأولى والثانية بديهيتان ولم يقع بحث فيهما، ولا تفيان بمفردهما بغرض الأصولي، وهو تنجيز التكليف الشرعي على المكلف بالقطع به، وإنّما الذي يفني بذلك الخصوصية الثالثة» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 154].

وذهب الشيخ آل راضي إلى معنّى ثالث للحجّية، وهو أنّها: «بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّى الخبر، سواء كان نفسياً، أم طريقياً، فهو بنفسه حكمٌ معمولٌ شرعياً، لا أنّه يُستنبط

به حكم شرعي، وأمّا بمعنى جعل المنجزية والمعذرية فهي أيضاً مجعول شرعي، وإن لم يكن الجعل من جعل الحكم المماثل لمؤدّي الخبر» [آل راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 1، ص 23 و24].

فهذا احتمال آخر يضيفه الشيخ محمد طاهر في معنى الحجية، وهو جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّي الخبر. والحاصل ممّا تقدّم أنّ الحجّة في علم الأصول والفقه بمعنى الكاشفية، أو المنجزية والمعذرية أو جعل الحكم المماثل.

الحكم لغةً

الحكم في اللغة له عدّة معانٍ، ترجع إلى معنًى واحدٍ وهو المنع، فالقاضي يُسمّى حَكَمًا؛ لأنّه يمنع من الظلم، والعلم يُسمّى حكمةً؛ لأنّه يمنع من الجهل، وحكمة اللجام التي تحيط بجنكي الفرس؛ لأنّها تمنعه الجري. [الفراهيدي، كتاب العين، ج 3، ص 66 و67؛ ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث، ج 1، ص 418 و419؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 91]

الحكم اصطلاحًا

عندما يطلق الحكم في كتب الفقهاء والأصوليين يراد به الحكم الشرعي، وهو المبحوث عنه عندهم، وقد اختلفت كلماتهم في تعريفه، وإن كانت كلّها تشير إلى معنًى واحد.

عرّفه السيّد محمدباقر الصدر بأنّه: «التشريع الصادر من الله

لتنظيم حياة الإنسان، سواء كان متعلِّقًا بأفعاله أو بذاته أو بأشياء أخرى داخلية في حياته». [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 53]

وأما الخطابات الشرعية في الكتاب والسنة فهي مبرزة للحكم وكاشفة عنه، وليست هي الحكم الشرعي نفسه» [الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 99؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 52].

وعرّفه بعضهم بأنّه: «خطاب الشرع المتعلّق بأفعال المكلفين بالاختصاص أو التخيير أو الوضع» [فخر المحقّقين، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، ج 1، ص 8]. وهناك تعاريف أخرى مذكورة في كتبهم لسنا بحاجة إلى استقصائها.

الاستنباط لغةً

اتفقت كلمة اللغويين على أنّ الاستنباط بمعنى الاستخراج، مأخوذةً من نبط الماء إذا خرج. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 381؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 410]

الاستنباط اصطلاحاً

الاستنباط عند الفقهاء والأصوليين هو استخراج الحكم الشرعي الفرعي من أدلته المعتبرة. يقول السيّد المرتضى رحمته: «الاستنباط: استخراج الحكم من فحوى النصوص» [الشريف المرتضى، رسائل المرتضى، ج 2، ص 262].

وقال صاحب تسديد الأصول: «الاستنباط هو استخراج حكم عملي يقتضيه الأدلة المعتبرة بعد ضم بعضها إلى بعض» [المؤمن، تسديد الأصول، ج2، ص527].

ويستفاد من كلمات السيّد الصدر رحمته أنّ الاستنباط يشمل استخراج الحكم من مطلق الدليل؛ سواء كان نصّاً أو غيره، فهو يشمل أيضاً تحديد الوظيفة العمليّة بالاعتماد على الأصول العمليّة. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج1، ص35؛ المعام الجديدة للأصول، ص22].

وعرّفه البعض: «باستفراغ الوسع في تحصيل المعرفة بالحكم الشرعي» [البروجردي، نهاية الأفكار، ج5، ص216].

ومحصّل التعاريف المذكورة في كتبهم أنّه استخراج الحكم الشرعي من أدلّته التي ثبتت حجّيتها شرعاً.

الدليل العقلي القطعي بين علماء الإمامية

انقسم علماء الإمامية بالنسبة إلى حجّية الدليل العقلي إلى مدرستين: الأصوليين - وهم القائلون بحجّية الدليل العقلي، وأنّه دليل معتبر يمكن الاعتماد عليه في استنباط الأحكام الشرعية الفرعية - والأخباريين، وهم القائلون بعدم حجّيته، وعدم إمكان الاعتماد عليه في الاستدلال على الأحكام الشرعية. وسنذكر كلا المدرستين وأهم الأدلّة التي اعتمدا عليها في استظهار ما ذهبوا إليه.

الأصوليون وحبّية الدليل العقلي النظري

ذهب أكثر علماء الإمامية إلى حبّية الدليل العقلي النظري، وأنّ له دوراً فاعلاً في استنباط الأحكام الشرعية. ويمكن أن نستجلي دور العقل عندهم من خلال بيان وظائف الدليل العقلي في عملية الاستنباط؛ إذ ذكروا أنّه يساهم فيها من جهتين:

الجهة الأولى: إثبات حجّية الأدلة الشرعية التي بها يثبت الحكم الشرعي من قبيل القرآن والسنة؛ إذ لا تثبت حجّيتهما إلا بالعقل.

[المفيد، التذكرة بأصول الفقه، ص 28؛ الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 120]

الجهة الثانية: استنباط الحكم الشرعي، فإنّ للدليل العقلي دوراً مباشراً في الكشف عن الحكم الشرعي، من خلال إدراكه للعلاقات القائمة بين الأحكام الشرعية.

يمكن القول إنّ الدليل العقلي دخل في علم الأصول بوصفه عنصراً فاعلاً في عملية الاستنباط منذ مراحلها الأولى، حيث تجد كلمات علماء تلك المرحلة تشير بوضوح إلى الوظيفة الأولى للعقل في عملية الاستنباط، وهي دوره في إثبات حجّية الكتاب والسنة.

ولعلّ أقدم نص أشير فيه للدليل العقلي هو ما ذكره الشيخ المفيد رحمته (ت 413 هـ) في رسالته الأصولية، التي لخصها الشيخ الكراجكي رحمته، فإنّه وإن لم يذكر الدليل العقلي من جملة أدلة الأحكام، إذ حصرها في ثلاثة: الكتاب والسنة النبوية وأقوال

الأئمة عليهم السلام، ولكنّه ذكر أنّ الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة: العقل واللسان والأخبار، وإليك نصّ كلامه: «اعلم أنّ أصول أحكام الشريعة ثلاثة أشياء كتاب الله - سبحانه - وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وأقوال الأئمة الطاهرين من بعده صلوات الله عليهم وسلامه. والطرق الموصلة إلى علم المشروع في هذه الأصول ثلاثة أحدها العقل، وهو سبيل إلى معرفة حجّية القرآن ودلائل الأخبار، والثاني اللسان وهو السبيل إلى المعرفة بمعاني الكلام، وثالثها الأخبار وهي السبيل إلى إثبات أعيان الأصول من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة عليهم السلام» [الكراجي، كنز الفوائد، ص 28].

وهذا التصريح كما ترى، وإن كان أجنبيّاً عن الوظيفة الثانية للعقل، إلاّ أنّه نصّ في الوظيفة الأولى، وهي إثبات الحجّية للقرآن والسنة، وهذا يكفي في المطلوب من أنّ الدليل العقلي برز في علم الأصول في المراحل الأولى من تاريخ نشوئه.

وأما تلميذه الشيخ الطوسي رحمته الله (ت 460 هـ) فإنّه وإن لم يصرّح بالدليل العقلي، ولم يشرحه، ولا أفرد له بحثاً في كتابه العدة، ولكنّه ذكر في الفصل الأخير من العدة أنّ المعلومات إمّا ضرورية وإمّا مكتسبة، ثمّ ذكر جملةً من الأمثلة للضروري، منها العلم بوجود ردّ الوديعة، وشكر المنعم، وقبح الظلم والكذب، ثمّ قال في معرض كلامه: «فأما القتل والظلم: فمعلوم بالعقل قبحه» [الطوسي، عدة الأصول، ج 2، ص 761]، ويريد من قبحه تحريمه.

وقال أيضًا: «فأما الأدلة الموجبة للعلم: فبالعقل يعلم كونها أدلةً، ولا مدخل للشرع في ذلك» [المصدر السابق، ج 2، ص 762].

وكلامه هذا يعدّ شاهدًا آخر على وجود الدليل العقلي في كلمات القدماء من علماء الأصول، فإنّ الشيخ الطوسي رحمته يشير إلى كلتا الوظيفتين، فهو يشير إلى العقل العملي الذي يمثّل جانبًا من الوظيفة الثانية للعقل، ويشير إلى دور العقل في إثبات دلالية الأدلة، وهو الوظيفة الأولى له. [المصدر السابق، ج 2، ص 759 - 762]

وأما الشيخ ابن إدريس الحلي رحمته (ت 598 هـ) في سرائره، فيصرّح بكون العقل من الأدلة على الحكم الشرعي، حيث يقول: «فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد عند المحققين الباحثين عن مأخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل فيها» [الحلي، السرائر، ج 1، ص 46].

ولعلّ ابن إدريس هو أوّل من صرّح بكون الدليل العقلي دليلًا مستقلًّا معتبرًا، كالكتاب العزيز والسنة، يمكن من خلاله الوصول إلى الحكم الشرعي. [المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 129]

وهكذا صرّح بدور العقل وحجّيته من جاء بعده، كالمحقّق الحلي رحمته (ت 676 هـ)، والشهيد الأوّل. [المحقّق الحلي، المعتمد، ج 1، ص 31 و32؛ الشهيد الأوّل، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج 1، ص 53]

والخلاصة أنّ دخول الدليل العقلي في علم الأصول ثابت في كلمات القدماء كالشيخ المفيد وتلامذته، كما نقلنا بعضًا منها. ولا يضرّ بما

نريد استفادته من كون الدليل العقلي دخل في دائرة البحث الأصولي منذ فترة نشوئه، ما استشكل به الشيخ المظفر والسيّد محمّد تقي الحكيم، من عدم وضوح كلمات الشيخ المفيد وتلامذته في دخوله في عملية الاستنباط؛ فإنّ تصرّحهم بدخوله في علم الأصول بما له من الوظيفة الأولى وهي إثبات الحجّية للكتاب والسنة كافٍ فيما نبتغي.

[المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 128؛ الحكيم، أصول الفقه المقارن، ص 279]

دليل الأصوليين على حجّية الدليل العقلي النظري

الدليل الذي يتمسك به الأصوليون لإثبات حجّية الدليل العقلي القطعي، هو الحجّية الذاتية للقطع؛ بمعنى أنّ الدليل العقلي إذا ولّد القطع فلا شكّ في حجّيته، ولا نحتاج لإثبات حجّيته إلى دليل بعد ما أثبتوا أنّ القطع حجّة بذاته، كما صرح بذلك جملة من الأصوليين أمثال العلامة المظفر. [المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 137]

وقد بحث السيّد الصدر حجّية الدليل العقلي بشكل مفصّل، وأجاب عمّا ذهب إليه الأخباريون من عدم حجّية الدليل العقلي بأنّ عدم الحجّية إمّا بسبب قصور الدليل العقلي في عالم الجعل، بمعنى أنّ الأحكام حين جعلها الشارع جعلها مقيّدةً بمحوها بغير الدليل العقلي؛ وإمّا لقصوره في الكاشفية وعدم صلاحيته للكشف، بمعنى أنّه قاصر عن تحصيل القطع؛ وإمّا بسبب القصور في المنجزية وأنه قاصر عن تنجيز الحكم أو التأمين عنه.

أمّا القصور في عالم الجعل فقد أجاب عنها ثبوتًا وإثباتًا بشيء من التفصيل الذي لا يناسب هذه المقالة، وخلاصته أنّ مقتضى الإطلاقات في أدلّة الأحكام عدم تقييدها بما ذُكر.

وأمّا القصور في الكشفية، فقد ذكر السيّد أنّه الأقرب إلى كلمات الأخباريين، فكثرة الخطأ في الأدلّة العقلية تشكّل علمًا إجماليًا بخطأ بعضها، وهذا كافٍ في زوال اليقين الحاصل من الدليل العقلي. وأجاب عنه بأنّ هذا لو سلّم فإنّما يحصل لغير المستدلّ بالدليل العقلي، أمّا المستدلّ به فلا يرى ما حصل عليه من اليقين بنتائج خارجة عن تلك الأدلّة، بل هو قاطع بصحّة نتيجته؛ لأنّه يراها بدهية أو منتهية إلى البدهية.

وأمّا القصور في التنجيز، بمعنى أنّ الشارع نهى عن اتّباعه، فقد أجاب عنه أولاً بما ذكره الشيخ الأعظم من أنّ النهي عنه بعد حصول القطع محال، والنهي عنه قبل حصول القطع يرد عليه أنّه لو حصل القطع بسوء الاختيار والمخالفة فهو حجّة أيضًا؛ لأنّ حجّية القطع ذاتية. ثمّ أضاف بأنّ هذا النهي لا دليل عليه سوى ما توهموه من أنّ الروايات الناهية عن العمل بالرأي شاملة للدليل العقلي القطعي، مع أنّ ملاحظة السنة تلك الأخبار وملابساتها وتاريخ صدورهما تجعل المتأمل يقطع بأنّ المقصود منها هو الأقيسة والاستحسانات الظنيّة وعدم الرجوع إلى أهل البيت عليهم السلام في معرفة المخصّص والمقيّد والمفصّل والمبيّن، التي كانت منتشرة في تلك الفترة.

مضافاً إلى أنه لو سُلمَّ إطلاق الرأي على الدليل العقلي فهي معارضة بالروايات الدالة على اتباع العلم وجواز القضاء على وفقه والعمل به وبراءة ذمّة العامل به. من دون تقييده بالعلم الحاصل من دليل شرعي. وبما أنّ النسبة بينهما العموم من وجه، فبعد التعارض والتساقط لا يبقى دليل على النهي المذكور.

[الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 121 - 141]

وهناك وجوه أخرى لا يتحمّلها البحث هنا.

الدليل العقلي النظري عند المدرسة الأخبارية

ظهر التيار الأخباري في القرن الحادي عشر بزعامة الشيخ محمد أمين الإسترآبادي رحمته، وأعلن رفضه للقواعد الأصولية، التي سار عليها علماء الإمامية منذ زمن المفيد، وحتى زمان الإسترآبادي (ت 1033 هـ) المعاصر للشيخ حسن صاحب المعالم (ت 1011 هـ). [الصدر، المعالم الجديدة للأصول، ص 81]

وقد كُتِبَ لهذه المدرسة (الأخبارية) الازدهار والقبول عند علماء الإمامية قرابة قرنين من الزمن. [أبورغيف، الأسس العقلية، ص 102 - 104]

ومن أبرز ملامح هذه المدرسة هو النقد اللاذع لحكم العقل، إلا أنّ هذا البحث (بمحت الدليل العقلي) - الذي هو مفرق الطرق بين الأصوليين والأخباريين - لم نجد له صورةً محدّدة المعالم في خصوص ما ينكرونه على إخوانهم الأصوليين، فقد اضطربت كلمات الأخباريين

في ذلك، بشكل يصعب على الباحث أن يستخرج من كلماتهم شيئاً يمكن أن ينسبه إليهم، فمنهم من أنكر الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، ومنهم من أنكر حجّية الحكم العقلي الظني غير القطعي، ومع ذلك يعيّنون على الأصوليين في استدلالهم بمطلق الدليل العقلي؛ إذ لم نجد تصريحاً من أحدهم في إنكار الدليل العقلي القطعي إلا ما حكاه الشيخ الأنصاري رحمته في رسائله عن السيّد صدر الدين الصدر رحمته في شرحه للوافية، فإنّه صريح في عدم حجّية القطع الناشئ من مقدّمات عقلية. [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 59 - 60]

كلمات الأخباريين في نفي حجّية الدليل العقلي

إنّ الذي يقتضيه البحث العلمي هو أن نستعرض كلمات الأخباريين أنفسهم، ونقف عندها، ثم نرى مدى دلالتها على المدعى.

قال الشيخ الإسترآبادي رحمته: «والدليل التاسع: مبني على دقّيقة شريفة تفظنت لها بتوفيق الله تعالى، وهي أنّ العلوم النظرية قسماً: قسم ينتهي إلى مادّة هي قريبة من الإحساس، ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق، وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء، والخطأ في نتائج الأفكار. والسبب فيه: أنّ الخطأ في الفكر إمّا من جهة الصورة، وإمّا من جهة المادّة، والخطأ من جهة الصورة لا يقع من العلماء؛ لأنّ معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة، ولأتّهم عارفون

بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة». إلى أن قال: «وبالجمله سبب الاختلاف: إمّا إجراء الظنّ مجرى القطع، أو الذهول والغفلة عن بعض الاحتمالات، أو التردّد والحيرة في بعض المقدمات. ولا عاصم عن الكلّ إلا التمسك بأصحاب العصمة عليهم السلام، والمنطق بمعزل عن أن يُنتفع به في هذه المواضع، وإتّما الانتفاع به في صورة الأفكار فقط» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 256 - 260].

وكلامه هذا لا دلالة فيه على رفض حجّية الدليل العقلي القطعي، بل هو ناظر إلى عدم حجّية الدليل الظنيّ غير المنقول عن أهل بيت العصمة عليهم السلام، وقد استفاد منه التشكيك في حجّية الدليل العقلي من جهة أنّه - عند الإسترآبادي - لا يفيد القطع، وليس بحجّة.

كما أنّ هناك بعض الشواهد التي تدلّ على أنّ الأخباريين أنفسهم كانوا يستعملون الدليل العقلي، ويعتمدون عليه، فمثلاً الشيخ الإسترآبادي يقول: «ألا ترى أنّ الإمامية استدلّوا على وجوب العصمة بأنّه لولا العصمة للزم أمره - تعالى - عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنّه قبيح» [المصدر السابق، ص 259].

في حين أنّ المنكر على الأخباريين يراهم ينكرون العقل مطلقاً، مع أنّ هذا الاستدلال، الذي عرضه الإسترآبادي واستدلّ به، إمّا هو استدلال بالدليل العقلي، فكيف ننسب له رفض الدليل العقلي بالكلّية. كما يؤيّد ذلك قوله أيضاً: «إنّ العقل والنقل قاضيان بأنّ المصلحة في بعث الرسل وإنزال الكتب رفع الاختلاف والخصومات

بين العباد؛ ليتم نظام معاشهم ومعادهم، فإذا كان من القواعد الشرعية جواز العمل بالظنّ المتعلق بنفس أحكامه أو بنفيها لفاتت المصلحة، لحصول الاختلاف والخصومات كما هو المشاهد» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 255].

فهو أولاً استشهد بالعقل إلى جنب النقل، ثم استدلّ بدليل عقلي لنفي جواز الاعتماد على الظنّ كما هو ظاهر.

ولم يقتصر ذلك على الإسترآبادي فقط، بل ذهب السيّد الجزائري إلى ذلك في قوله: «فإن قلت: قد عزلت العقل عن الحكم في الأصول والفروع، فهل يبقى له حكم في مسألة من المسائل؟ قلت: أمّا البديهيات فهي له وحده، وهو الحاكم فيها. وأمّا النظريات: فإن وافقه النقل، وحكم بحكمه قُدّم حكمه على النقل وحده، وأمّا لو تعارض هو والنقلي فلا شكّ عندنا في ترجيح النقل، وعدم الالتفات إلى ما حكم به العقل» [الجزائري، شرح التهذيب، ص 47].

وكلامه هذا صريح في قبوله للدليل العقلي بشرط عدم معارضته للنقل، إلاّ أنّه لم يبيّن دائرة النقل التي ليس للعقل معارضتها! فهل مراده من النقل المتواتر أم ما يشمل الصحيح من الأحاد أم الأعم منه ومن غير الصحيح؟!

كما أنّ الشيخ البحراني رحمته أيضاً يذهب إلى حجّية العقل في بعض الموارد، حيث قال: «إن كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيّاً ظاهر البدهاة كقولهم: (الواحد نصف الاثنين)، فلا ريب في صحّة العمل به، وإلاّ - أي وإن لم يكن بديهيّاً - فإن لم يعارضه

دليل عقلي ولا نقلي فكذلك⁽¹⁾، وإن عارضه دليل عقلي آخر⁽²⁾، فإن تأييد أحدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي، وإلا فإشكال، وإن عارضه دليل نقلي، فإن تأييد ذلك العقلي أيضاً بنقلي كان الترجيح للعقلي، إلا أنّ هذا في الحقيقة تعارض في النقليات، وإلا فالترجيح للنقلي وفقاً للسيد المحدث المتقدم ذكره وخلافاً للأكثر. هذا بالنسبة إلى العقلي بقول مطلق، أمّا لو أُريدَ به المعنى الأخصّ، وهو الفطري الخالي من شوائب الأوهام، الذي هو حجة من حجج الملك العلام، وإن شدّد وجوده بين الأنام ففي ترجيح النقلي على إشكال، والله العالم» [المحقّق البحراني، الحقائق الناضرة، ج 1، ص 132 و133].

وهناك مواضع في كلامه تدلّ على أنّه لا ينكر الدليل العقلي بالكلية، فهو يقرّ بحجية الدليل العقلي المتكوّن من قضايا بديهية، ويقول بحجية الدليل العقلي النظري غير المعارض بدليل عقلي ولا نقلي، ويجزم بحجية العقل الفطري الخالي من شوائب الأوهام، بل ويستشكل في تقديم النقلي عليه.

قال الشيخ الأعظم بعد نقل عبارة المحدث البحراني المتقدمة:

«ووجه الاستشكال في تقديم النقلي على العقلي الفطري السليم: ما ورد من النقل المتواتر على حجية العقل، وأنه حجة باطنة، وأنه

(1) وهذا تصريح منه بحجية الدليل العقلي القطعي، ولكن بشرط عدم معارضة النقل والعقل له.
 (2) إذا كان مراده الدليل العقلي القطعي فلا يمكن أن يعارضه بقطع آخر، سواء كان نقلياً أو عقلياً، فإنّ القاطع لا يحتمل شيئاً آخر يخالف قطعه فضلاً عن أن يقطع بذلك، وإن كان مراده العقلي الظني فلا يمكن القول بحجّيته على أيّ حال، عارضه دليل آخر أم لا.

مما يعبد به الرحمن، ويكتسب به الجنان، ونحوها مما يستفاد منه كون العقل السليم أيضاً حجّةً من الحجج، فالحكم المستكشف به حكم بلّغه الرسول الباطني، الذي هو شرع من داخل، كما أنّ الشرع عقل من خارج» [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 59].

إلا أنّ ما حكاه الشيخ الأنصاري رحمته عن السيّد الصدر في شرحه للوافية صريح في عدم حجّية القطع الناشئ من مقدّمات عقلية. وهو متفرّد في هذا الرأي.

فهم علمائنا لكلام الأخباريين في دلالاته على نفي حجّية الدليل العقلي

استبعد المحقّق الخراساني رحمته أن يكون مقصود الأخباريين إنكار حجّية القطع الناشئ من مقدّمات عقلية. قال رحمته في كتابه (كفاية الأصول)، في بحث حجّية القطع الطريقي: «وان نُسب إلى بعض الأخباريين أنّه لا اعتبار بما إذا كان - أي القطع - بمقدّمات عقلية، إلا أنّ مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها - أي كلماتهم - إنّما تكون إمّا في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء وحكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكي عن السيّد الصدر⁽¹⁾ في باب

(1) عني به صاحب كتاب (شرح الوافية).

الملازمة، فراجع⁽¹⁾. وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية؛ لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الإسترآبادي رحمته «[الأخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 270].

ثم استشهد لذلك بثلاثة مقاطع من كلام الإسترآبادي في فوائده، وهي قوله: «إِنَّ كُلَّ مَسْلُوكٍ غَيْرِ ذَلِكَ الْمَسْلُوكِ - يَعْنِي التَّمَسُّكَ بِكَلَامِ الْمُعْصُومِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ - إِتْمَا يُعْتَبَرُ مِنْ حَيْثُ إِفَادَتِهِ الظَّنَّ بِحُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ أَثْبَتْنَا سَابِقًا أَنَّهُ لَا اعْتِمَادَ عَلَى الظَّنِّ الْمُتَعَلِّقِ بِنَفْسِ أَحْكَامِهِ - تَعَالَى - أَوْ بِنَفْيِهَا» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 255].

وقوله: «أَلَا تَرَى أَنَّ الْإِمَامِيَّةَ اسْتَدَلُّوا عَلَى وَجُوبِ الْعَصْمَةِ بِأَنَّهُ لَوْلَا الْعَصْمَةُ لِلزَّمِ أَمْرُهُ - تَعَالَى - عِبَادَهُ بِاتِّبَاعِ الْخَطِيئَةِ، وَذَلِكَ الْأَمْرُ مُحَالٌ؛ لِأَنَّهُ قَبِيحٌ، وَأَنْتَ إِذَا تَأَمَّلْتَ فِي هَذَا الدَّلِيلِ عَلِمْتَ أَنَّ مَقْتَضَاهُ أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْاعْتِمَادُ عَلَى الدَّلِيلِ الظَّنِّيِّ فِي أَحْكَامِهِ تَعَالَى⁽²⁾» [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 259].

والموضع الثالث هو قول الإسترآبادي في "فهرست فصول الفوائد": «الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنّية في

(1) لم نحصل على نسخة الكتاب في المصادر المتوفرة لدينا، وإنما ننقل عن فرائد الأصول (الرسائل) للشيخ الأنصاري، وهذا نص ما حكاه: «إِنَّ الْمَعْلُومَ هُوَ أَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُ شَيْءٍ أَوْ تَرْكُهُ أَوْ لَا يَجِبُ إِذَا حَصَلَ الظَّنُّ أَوْ الْقَطْعُ بِوَجُوبِهِ أَوْ حَرَمَتِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا مِنْ جِهَةِ نَقْلِ قَوْلِ الْمُعْصُومِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَوْ فِعْلِهِ أَوْ تَقْرِيرِهِ، لِأَنَّهُ يَجِبُ فِعْلُهُ أَوْ تَرْكُهُ أَوْ لَا يَجِبُ مَعَ حُصُولِهِمَا مِنْ أَيِّ طَرِيقٍ كَانَ» [الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 59 و60].

(2) وكلامه هذا نص في عدم حجّية الدليل العقلي الظنّي لا مطلقاً حتّى القطعي.

نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليه السلام [الإسترآبادي، الفوائد المدنية، ص 32].

ثم قال الآخوند معقّباً على كلام الإسترآبادي الأخير: «وأنت ترى أنّ محلّ كلامه ومورد نقضه وإبرامه، هو العقلي الغير المفيد للقطع، وإثما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع» [الآخوند الخراساني، كفاية الأصول، ص 270].

وتبعه على ذلك صاحب بداية الوصول إذ قال: «قد عرفت أنّ المنسوب إليهم عدم حجّية القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية، هم: الأمين والسيد الجزائري وصاحب الحقائق، وأنّ الأخيرين إنّما نُسب إليهم ذلك لاستحسانهم كلام الأمين، فالعمدة في المقام هو ما يظهر من كلام الأمين. والذي يظهر من التأمل في كلام الأمين أنّه يُنكر حجّية الظنّ الحاصل من المقدمات العقلية دون القطع، وفي أثناء كلامه جملتان صريحتان بذلك: الأولى: قوله: "وقد أثبتنا سابقاً أنّه لا اعتماد على الظنّ المتعلّق بنفس أحكامه". الثانية: قوله: "وأنت إذا تأملت" إلى أن يقول: "إنّه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظنيّ في أحكامه تعالى" [آل راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 5، ص 119].

ثمّ قال في هامش آخر على الكفاية: «القرينة الثالثة على كونه - أي الإسترآبادي - في مقام عدم حجّية الظنّ بالأحكام الشرعية، وانحصار الطريق فيما يرد عنهم صلوات الله عليهم، ما ذكره

تحت عنوان الفصل الأوّل في كتابه وفوائده، فإنّه قال: "الأول: في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيّة في نفس أحكامه تعالى، ووجوب التوقّف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليه" فإنّ كلامه هذا صريح في عدم حجّية الظنّ وحجّية القطع" [المصدر السابق، ج 5، ص 120].

وهناك مجموعة من العلماء ذهبوا إلى أنّ كلام الأخباريين يدلّ على عدم حجّية الدليل العقلي.

يقول الشيخ الأصفي رحمته بعد ما نقل كلام المحقّق الخراساني المتقدّم: «ولكنّ مراجعة كلمات المحدث الإسترآبادي رحمته نفسه يعيد إلى نفوسنا الثقة بأنّه ممّن لا يرتضي الاعتماد على غير الحديث، حيث يقول، كما ينقله المحقّق الخراساني رحمته أيضاً: "إن تمسّكنا بكلامهم عليه فقد عصمنا من الخطأ وإن تمسّكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أنّ العصمة من الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه". وهذا الكلام يتنافى وما يريد المحقّق الخراساني رحمته أن يستخلصه من كلمات الأخباريين. ومهما يكن من أمر، فلا شكّ أنّ كلمات بعض الأخباريين يمكن أن يحمل على الخلاف الصغروي، من منع حصول القطع بالحكم الشرعي عن غير الكتاب والسنة... ولكنّ الظاهر ممّا يُنسب إلى كثير منهم كالمحدث الإسترآبادي والسيد نعمة الله الجزائري والمحدث البحراني هو القول بعدم حجّية

القطع الحاصل عن غير الكتاب والستّة بعد حصوله. ولكنّ الذي يستطيع الباحث أن يستخلصه من كلمات الأخباريين، ويطمئنّ إلى نسبته إليه دون أن يضرّ بذلك اختلاف كلماتهم هو القول بلزوم توسّط الأوصياء (سلام الله عليهم) في التبليغ، فكلّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلاً إلى مرتبة الفعلية والباعثية، وإن كان ذلك الحكم واصلاً إلى المكلف بطريق آخر، فلا يمكن الاعتماد - بناءً على هذه الدعوى - على العقل في الحكم والاجتهاد» [الطباطبائي، رياض المسائل، ص 106].

ويشهد لكلام الأصفي رحمته صريح كلام المحقق النائيني رحمته أيضاً إذ قال: «ولا يخفى أنّ كلماتهم فيه وإن كانت مختلفة جداً؛ إذ ظاهر كلام بعضهم إنكار الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي، وظاهر بعض آخر منهم عدم جواز الاستدلال بالأدلة العقلية الظنية على الأحكام الشرعية، مع دعوى عدم إمكان حصول القطع بها من غير الطرق الشرعية، وظاهر جماعة أخرى منهم عدم حجّية القطع بالحكم الحاصل من غير الطرق الشرعية. إلا أنّ الذي يجتمع عليه كلماتهم، هو دعوى لزوم توسّط الأوصياء (سلام الله عليهم) في التبليغ، فكلّ حكم لم يكن فيه وساطتهم فهو لا يكون واصلاً إلى مرتبة الفعلية والباعثية، وإن كان ذلك الحكم واصلاً إلى المكلف بطريقٍ آخر» [الخوئي، أجود التقريرات، ج 2، ص 40].

نتيجة البحث في الدليل العقلي النظري

وخلاصة ما تقدّم أنّ الأصوليين تمسّكوا بحجية الدليل العقلي النظري إذا أفاد القطع؛ لحجية القطع الذاتية، والتي لا يمكن جعلها ولا سلبها عن القطع.

وأما الأخباريون فمن خلال ما تقدّم من كلماتهم، وكلمات الأعلام الذين تعرّضوا لشرح كلماتهم ونقدها نستطيع أن نقول إنّ دليل الأخباريين على عدم حجية الدليل العقلي هو عدم إمكانية تحصيل القطع بالحكم الشرعي من خلال توسّط الدليل العقلي. ولم نجد دليلاً لهم على غير ذلك. فغاية ما تمسّكوا به هو عدم تحصيله القطع بالحكم.

فمرادّ كلام الطرفين - الأصوليين والأخباريين - إلى مسألة إمكانية تحصيل القطع بالحكم الشرعي بالدليل العقلي وعدم إمكان ذلك. وليس محلّ النزاع بينهما في حجية الدليل العقلي بعد الجزم بتحصيله للقطع. فلو كانت نتيجة الدليل العقلي ظنيّة لم يقل بحجّيته حتّى الأصوليون، كما هو صريح كلامهم في نقاشهم مع علماء المذاهب الأخرى القائلين بحجية الدليل العقلي الظني، وصريح كلامهم في مقام الاستدلال على حجية الدليل العقلي القطعي. ولو كانت نتيجة الدليل العقلي قطعيةً لما نفى حجّيته حتّى الأخباريون، كما هو ظاهر كلمات بعضهم - كما تقدّم نقلها - وكما هو ظاهر كلام بعض علماء المدرسة الأصولية، كالشيخ الآخوند.

بل صرّح بعضهم بحجّية الدليل العقلي القطعي، واستدلّ به في غير مورد، كما تقدّم نقله عن الأمين الإستراتيجي عميد هذه المدرسة. فهم في الحقيقة يشكّون في الوظيفة الثانية للعقل، دون الوظيفة الأولى التي بها تثبت حجّية القرآن والسنة، كما لا يشكّون في حجّيته في إثبات أصول الدين أو في العلوم الأخرى كالرياضيات وغيره.

والحقّ أنّ الدليل العقلي قادر على تحصيل القطع بالحكم الشرعي من خلال إدراكه للملازمات بين الأحكام الشرعية، من قبيل الملازمة بين الحكم الشرعي وضده. فما دام العقل قادرًا على إدراك ملازمات قطعية بين الأحكام، وصورته قطعية، كما صرّح به الإستراتيجي فيما نقلناه عنه في ما سبق، فلا شكّ في إمكان أن يستفيد من المقدمات القطعية والصورة القطعية في الدليل، فتكون نتيجته قطعية؛ لقطعية مقدماته وصورته.

ومّا يهوّن الخطب أنّ النزاع الأخباري الأصولي بقي في دائرة التنظير، أمّا في المقام العملي فليس له كثير أثر؛ ولذا يقول الشيخ البحراني في مقام مناقشة الفروق المذكورة بين الأخباريين والأصوليين: «(وأما ثانيًا) فلأنّ ما ذكره في وجوه الفرق بينهما جُلّه بل كلّه عند التأمّل لا يثمر فرقًا في المقام، فإنّ من أظهر ما اعتمده فرقًا في المقام، هو كون الأدلّة عند المجتهدين⁽¹⁾ أربعة: الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل (الذي هو عبارة عن البراءة الأصلية

(1) مراده الأصوليين لأنهم قائلون بالاجتهاد دون الأخباريين.

والاستصحاب). وأمّا عند الأخباريين فالأولان خاصّةً. وفي هذا الفرق نظر ظاهر، فإنّ الإجماع، وإن ذكره المجتهدون في الكتب الأصولية وعدّوه في جملة الأدلّة، وربّما استسلفوه في الكتب الاستدلالية، إلا أنّك تراهم في مقام التحقيق في الكتب الاستدلالية يناقشون في ثبوته وحصوله، وينازعون في تحقّقه ووجود مدلوله حتّى يضمحل أثره بالكلّية، كما لا يخفى على من تصفّح الكتب الاستدلالية، كالمعتبر والمسالك والمدارك ونحوها... وأمّا دليل العقل، فالخلاف في حجّيته بين المجتهدين موجود في غير موضع، والمحقّقون منهم على منعه. وقد فصل المحقّق في أوّل كتاب المعتبر، والمحقّق الشيخ حسن في كتاب المعالم وغيرهما في غيرهما، الكلام في البراءة الأصلية والاستصحاب على وجه يدفع تمسّك الخصم به في هذا الباب، فليراجع ذلك من أحبّ الوقوف عليه» [المحقّق البحراني، الحقائق الناضرة، ج 1، ص 167].

ويقول السيّد محمّد باقر الصدر رحمته في "الفتاوى الواضحة": «ونرى من الضروري أن نشير أخيراً بصورة موجزة إلى المصادر التي اعتمدنا بصورة رئيسية في استنباط هذه الفتاوى الواضحة، وهي كما ذكرنا في مستهلّ الحديث عبارة عن الكتاب الكريم والسنة النبوية الشريفة بامتدادها المتمثّل في سنة الأئمة المعصومين من أهل البيت عليهم السلام، باعتبارهم أحد الثقلين الذين أمر النبي صلّى الله عليه وآله بالتمسّك بهما، ولم نعتمد في شيء من هذه الفتاوى على غير هذين المصدرين، أمّا القياس والاستحسان ونحوهما، فلا نرى

مَسْوَعًا شَرَعِيًّا لِلإِعْتِمَادِ عَلَيْهَا، تَبَعًا لِأُمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ. وَأَمَّا مَا يَسْمَى بِالِدَلِيلِ الْعَقْلِيِّ، الَّذِي اخْتَلَفَ الْمُجْتَهِدُونَ وَالْمُحَدِّثُونَ فِي أَنَّهُ هَلْ يَسْوَعُ الْعَمَلَ بِهِ أَوْ لَا، فَنَحْنُ، وَإِنْ كُنَّا نُوْمِنُ بِأَنَّهُ يَسْوَعُ الْعَمَلَ بِهِ، وَلَكِنَّا لَمْ نَجِدْ حُكْمًا وَاحِدًا يَتَوَقَّفُ إِثْبَاتُهُ عَلَى الدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ بِهَذَا الْمَعْنَى، بَلْ كُلُّ مَا يَثْبِتُ بِالِدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ فَهُوَ ثَابِتٌ فِي نَفْسِ الْوَقْتِ بِكِتَابٍ أَوْ سُنَّةٍ» [الصدر، الفتاوى الواضحة، ص 15].

وَكأنَّهُ حُجَّةٌ يُشِيرُ بِذَلِكَ إِلَى مَا وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ الشَّرِيفِ عَنْ أُمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَا مِنْ شَيْءٍ إِلَّا وَفِيهِ كِتَابٌ أَوْ سُنَّةٌ» [الكَلِينِي، الكافي، ج 1، ص 59].
وغيرها من الروايات الدالة على شمولية الشريعة لجميع الحوادث، كرواية أرش الخدش الواردة في الكافي الشريف. [المصدر السابق، ج 1، ص 59]
وبذلك ننتهي من حجّية الدليل العقلي النظري، ولكن يبقى علينا أن نبيّن حجّية الدليل العقلي العملي وعدمها عند علماء الأصول الإمامية.

حجّية العقل العملي وعدمها عند علماء الإمامية

من أجل أن تكتمل صورة البحث، علينا أن نستجلي بعض الزوايا المهمّة ذات الصلة بموضوعنا؛ ولذا علينا الإشارة إلى معنى العقل العملي، والفرق بينه وبين العقل النظري، ثمّ نقف على الخلاف الدائر بين العلماء في مدركات العقل العملي، ومن ثمّ نخلص إلى حجّية العقل العملي في مدركاته أو عدم حجّيته.

تقدّم أنّ العقل العملي هو قوّة للنفس الإنسانية تدرك بها القضايا التي فيها جنبه عملية، وتحثّ الإنسان نحو العمل. وهذا المقدار لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف في أنّ العقل النظري والعملي هل هما قوّة واحدة، فيكون الاختلاف بينهما في المدركات، كما عليه مشهور الأصوليين أم أنّهما قوّتان للنفس الإنسانية أحدهما تدرك الكليات، والأخرى تدرك الأمور الجزئية العملية، كما تقدّم في مقدّمة البحث.

وكذا اختلفوا في كون مدركاته كليّة أم جزئية. واختلفوا أيضًا في كون مدركاته من أيّ قسم من أقسام القضايا، فهل هي من الآراء المحمودة المشهورة أو قضايا يقينية من البدهيات الأولية أو الفطرية. والذي يهمنّا بحثه في هذه الدراسة، هو الخلاف الثاني المنصّب على تشخيص مدركات العقل العملي من أيّ أصناف القضايا.

وهذا ما سنقوم بدراسته هنا ضمن نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: القدر المتفق عليه بين جميع علماء الأصول الإمامية، أنّ العقل العملي هو الذي يدرك الحسن والقبح، وإن اختلفوا في أنّه هل يدركه بما هو قضية جزئية⁽¹⁾، أو يدرك الحسن والقبح الكليين، والتي ليس لها إلاّ مثال واحد، وهو حسن العدل وقبح الظلم.

(1) باعتبار أنّ العقل العملي هو المحرّك للإنسان نحو الأفعال الاختيارية (ولذا سمّي عمليًا) والحركة معلولة للصور الذهنية الجزئية، لا للصور الكلية.

النقطة الثانية: ما هو المراد من الحسن والقبح اللذين يدركهما العقل؟

النقطة الثالثة: هل هذا الحسن والقبح الثابت للأفعال صفة واقعية للفعل أم أنه تابع لاعتبارات الشارع أو العقلاء؟

أمَّا بالنسبة إلى النقطة الثانية التي تحاول تحديد المراد من الحسن والقبح المتنازع فيه، فنقول: للحسن والقبح ثلاثة معانٍ، اثنان منها موضع اتفاق عند المتكلمين والفلاسفة في إمكان إدراك العقل لها، وواحد منها موضع خلاف. [الحكيم، الأصول العامة للفقه المقارن، ص 282 و283؛ المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 272 - 274؛ أبو رغيث، الأسس العقلية، ج 1، ص 110؛ القاسمي، التحفة العسجدية، هامش ص 21 - 23؛ الإيجي، المواقف، ج 3، ص 262]

والمعاني الثلاثة للحسن والقبح هي:

1 - بمعنى الملاءمة للطبع والنفس وعدمها، فالحسن هو الملائم للطبع، والقبيح غير الملائم، فيقال مثلاً: هذا المنظر حسن جميل وذلك المنظر قبيح، أو هذا الصوت حسن وذلك قبيح، ويريدون بذلك أنها ملاءمة للطبع أو غير ملاءمة.

2 - يطلق الحسن والقبح ويراد بهما الكمال والنقص، فالحسن هو ما كان كمالاً للنفس، والقبيح ما ليس كذلك، بل يعدّ نقصاً لها، فيقال مثلاً: العلم حسن، والجهل قبيح، والمراد أنّ العلم كمال للنفس، بخلاف الجهل، فإنّه نقص فيها.

وهذان المعنيان للحسن والقبح موضع اتفاق بين الجميع، وهما

من إدراك العقل النظري. كما يفهم ذلك من السيّد محمّد تقي الحكيم. [الفياض، المباحث الأصولية، ج 4، ص 163؛ المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 278؛ الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 283]

3- المعنى الثالث للحسن والقبح، هو إدراك أنّ هذا الفعل ممّا ينبغي أن يُفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع مدح عند العقلاء - بما هم عقلاء - أو ممّا لا ينبغي أن يُفعل، بحيث لو أقدم عليه الفاعل لكان موضع ذمّ عندهم، فالأول هو الحسن والثاني هو القبيح. [القاضي الجرجاني، شرح المواقيف، ج 8، ص 182 و183؛ المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 272]

وقد أضاف بعض المحقّقين ثلاثة إطلاقات أخرى للحسن والقبح وهي:

4- بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها، فالموافق لمصلحة العبد حسن، والمخالف لها قبيح، والمراد من المصلحة معنيان:

الأول: المصلحة الواقعية، كما في قولنا: إنّ طاعة الله - سبحانه - حسنة، أي مشتملة على مصلحة العبد، ومعصيته قبيحة، بمعنى كونها مشتملة على مفسدة.

الثاني: المصلحة الملحوظة بالنسبة إلى جهة خاصّة، وإن لم تكن له مصلحة في الواقع، كحسن قتل زيد بالنسبة للسلطان، أي بالنظر إلى أمور سلطنته، وإن لم تكن فيه مصلحة بحسب الواقع، وهذا المعنى ممّا يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة إلى الأشخاص، بل بالنسبة إلى الشخص الواحد.

5- موافقة الغرض ومخالفتها، فالحسن هو الموافق للغرض، والقبیح هو المخالف للغرض.

6- كون الفعل مشتقاً على الحرج وخالياً عنه، فالحسن هو الخالي من الحرج والقبیح بخلافه. [الرازي، هداية المسترشدين، ج 3، ص 504 - 506؛ الحائري، الفصول الغروية في الأصول الفقهية، ص 316].

ومحلّ النزاع هو المعنى الثالث من معاني الحسن والقبیح، وهو كونه ممّا ينبغي أن يفعل أو لا ينبغي عند العقلاء، بحيث يستحقّ فاعله المدح أو الذمّ عندهم.

كما أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ حكم العقل ومدح العقلاء وذمّهم إمّا أن يكون ناشئاً بسبب الانفعالات النفسانية، كالرقة والرحمة والشفقة والحياء، وإمّا بسبب العادات الاجتماعية، كاحترام القادم وإكرام الضيف، وليس هذا محلاً للنزاع بينهم؛ إذ ليس الحاكم فيها هو العقلاء بما هم عقلاء، بل بسبب تأثير العواطف والعادات. وإمّا محلّ النزاع هو فيما إذا كان حكمهم ناشئاً من إدراكهم لحسن الفعل وقبحه بما هم عقلاء. [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 282 و 283].

وذلك يكون في موردين:

الأوّل: إدراك العقل لكون هذا الفعل ممّا ينبغي أن يفعل أو لا يفعل؛ لأنّه كمال أو نقص للنفس.

الثاني: أن يكون ناشئاً من إدراك العقل لملائمة الفعل للنفس أو عدمها، فعند ما يدرك حسن فعله أو قبحه، يحكم بكونه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي؛ تحصيلاً للمصلحة أو دفعاً للمفسدة.

وكون الفعل فيه كمال أو نقص، أو فيه مصلحة أو مفسدة من مدركات العقل النظري، فوظيفة العقل النظري في هذه الموارد أنها تحقّق الموضوع لحكم العقل العملي بأنّه ممّا ينبغي فعله أو لا ينبغي؛ ولذا قالوا بأنّ العقل العملي محتاج في إدراكه للعقل النظري.

[المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 278 و279؛ الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 4، ص 163]

وقد ذكر العلامة المظفر في هذا المقام أنّه يشترط في كلا هذين الموردين أن لا يكون الإدراك لأمر جزئي كمصلحة شخصية أو ما شابه، بل لا بدّ أن يكون الإدراك لأمر كليّ، فيحكم الإنسان بحسن الفعل؛ لكونه كمالاً للنفس، كالعلم والشجاعة، أو لوجود مصلحة نوعية فيه، كمصلحة العدل لحفظ النظام وبقاء النوع الإنساني. فهذا الإدراك العقلي يستتبع مدحاً من جميع العقلاء، وكذا الحال في إدراك قبح الشيء باعتبار كونه نقصاً للنفس، كالجهل أو لوجود مفسدة نوعية فيه كالظلم، فيدرك العقل بما هو عقل المفسدة، ويستتبع إدراكه هذا ذمّاً من جميع العقلاء.

فمحلّ البحث والنزاع هو حكم العقل العملي بحسن فعل أو قبحه، الناشئ من أحد هذين القسمين، وتطابقت عليه آراء العقلاء. وهو المسمّى عندهم بالآراء المحمودة والتأديبات الصلاحية.

[المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 279 - 284]

والحاصل أنّ المراد من الحسن والقبح الذي هو محلّ النزاع هو الحسن والقبح الأخلاقي، بمعنى حكم العقل بكون هذا الفعل ممّا ينبغي فعله أو ممّا لا ينبغي فعله، ويجب أن يكون هذا الحكم

العقلي حكماً كلياً⁽¹⁾ ناشئاً من اتصاف الفعل بالكمال والنقص أو من وجود المصلحة والمفسدة فيه.

أما بالنسبة إلى المسألة الثالثة التي يجب تحقيقها قبل الدخول في بحث حجّية العقل العملي أو عدم حجّيته، فهي: هل هذا الحسن والقبح الثابت للأفعال صفة واقعية للفعل أم أنّه تابع لاعتبار المعبر سواء كان الشارع أو العقلاء؟

من أجل تحديد معالم البحث والوصول إلى الرأي الصحيح في هذه المسألة، لا بدّ من استعراض الأقوال فيها، إذ توجد في المقام ثلاثة أقوال:

القول الأوّل: وهو ما ذهب إليه الأشاعرة من كون الأفعال الاختيارية خاليةً في ذاتها من الحسن والقبح، وإتّما هي تابعة للشارع، فالحسن ما حسّنه الشارع والقبيح ما قبحه الشارع، وليس هناك أيّ واقعية للحسن والقبح بهذا المعنى. [القاضي الجرجاني، شرح المواقيف، ج 8، ص 183]

القول الثاني: ما ذهب إليه بعض الأصوليين من كون الحسن والقبح بهذا المعنى - ما ينبغي فعله وما لا ينبغي - صفةً واقعيةً للأفعال، بل هو من القضايا اليقينية من قسم البدهيات الأولية أو الفطرية. [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 138؛ سبحاني، رسالة في التحسين والتقييح، ص 44؛ الفيّاض، المباحث الأصولية، ج 3، ص 165؛ السند، العقل العملي، ص 346]

(1) بناءً على ما ذهب إليه مشهور الأصوليين من كون العقل العملي والنظري قوّةً واحدةً، ولا فرق بينهما إلّا في طبيعة المدرك من حيث كونه يقتضي عملاً أو لا، فهو يدرك الكليات كالنظري بلا فرق.

القول الثالث: وهو ما ذهب إليه الحكماء وتبعهم عليه بعض الأصوليين، حيث ذهبوا إلى كون الحسن والقبح بهذا المعنى من القضايا الاعتبارية، قسم المشهورات التي يدركها العقل، وتطابقت عليها آراء العقلاء⁽¹⁾، والتي تعرف باسم الآراء المحمودة أو التأديبات الصلاحية. فهي من المشهورات، لا من اليقينيات عندهم⁽²⁾. [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 283؛ الحكيم، الأصول العامّة للفقه المقارن، ص 290؛ الخِرَازي، بداية المعارف الإلهية، ج 1، ص 113؛ شمس الدين، دراسات في العقيدة الإسلامية، ص 210؛ ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 221]

وقد ذكر الشيخ المظفر رحمته فروقاً ثلاثة بين الآراء المحمودة والأوليات:

الأول: أنّ الحاكم في قضايا التأديبات - الآراء المحمودة - هو العقل العملي، والحاكم في الأوليات العقل النظري.

(1) هناك فرق بين تطابق العقلاء بما هم عقلاء في هذه القضايا، والتطابق الحاصل من الإجماع؛ فإنه يمكن أن يدعى إجماع استكشاف رأي الشارع من خلال اتفاق العقلاء بما هم عقلاء؛ لأنه منهم، بل سيدهم، بخلاف الإجماع فإنه ليس كذلك؛ إذ يمكن أن يكون اتفاقهم بدافع العادة أو العقيدة أو الانفعال النفسي أو الشبهة أو نحو ذلك. وكلّ هذه الدوافع من خصائص البشر لا يشاركهم الشارع فيها لتنزّهه عنها. انظر: المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 104.

(2) لا بدّ من الإشارة إلى أنّ عدّهم هذه القضايا من المشهورات لا يعني دخولها في المظنونات غير الجازمة؛ فإنّها قسيم لها، بل المراد منها القضايا التي تفيد تصديقاً جازماً مطابقاً لتوافق لآراء العقلاء، مع عدم اعتبار مطابقتها للواقع. وهذا هو الفارق بينها وبين الضروريات التي يعتبر مطابقتها للواقع. انظر: الأصفهاني، محمّد حسين، نهاية الدراية، ج 2، ص 315.

الثاني: أنّ القضيّة التأديبية لا واقع لها إلاّ تطابق آراء العقلاء، والأوليات لها واقع خارجي.

الثالث: أنّ القضيّة التأديبية لا يجب أن يحكم بها كلّ عاقل لو خي ونفسه ولم يتأدّب بقبولها والاعتراف بها، وليس كذلك القضيّة الأولى التي يكفي تصوّر طرفيها في الحكم بها، فإنّه لا بدّ ألاّ يشدّ عاقل في الحكم بها لأوّل وهلة. [المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 287]

إلاّ أنّه قد اختلف في تفسير ما هو المراد من مفردة (الاعتبارية) التي وردت في هذا القول الأخير، حيث فسّرت بثلاثة تفسيرات:

التفسير الأوّل: أنّ المراد من اعتبارية هذه القضايا أنّها لا واقعية لها سوى تطابق آراء العقلاء عليها، وأنّها مجعولة من قبل العقلاء.

[الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 255]

التفسير الثاني: وهو ما استنتجه بعضهم من كلمات العلامة الطباطبائي، من أنّ اعتبارية مدركات العقل العملي تعني أنّها أحكام يصدرها العقل العملي على صورة أوامر ونواهٍ، ولكنّها ليست صرف اعتبار، بل تقوم على أساس قضايا حقيقية تتمثّل في الكمال والنقص والخير والشرّ، وهي مفاهيم حقيقية يدركها العقل البشري، فالحسن والقبح هما أحكام يصدرها العقل العملي للبلوغ إلى الكمال والخير. [أبو رغيف، الأسس العقلية، ص 132]

التفسير الثالث: ما ذهب إليه بعض الأساتذة، من كون معنى اعتباريتها أنّها توجد باختيارنا وليس لها واقع قبل ذلك،

حيث قال: «أمّا المعرفة العملية فهي تتعلّق بالقضايا التي وجودها باختيارنا، وتحكي عمّا ينبغي أن يكون وما ينبغي ألا يكون، مثل: حسن العدل وقبح الظلم. ومعنى كونها موجودة باختيارنا هو أنّها توجد بأفعالنا الاختيارية، وليس لها أيّ وجود قبل ذلك. وهذا معنى اعتباريتها عند الحكماء، لا بمعنى أنّها لا واقعية لها كما يتوهّم البعض، فالعدل مثلاً، هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، والصدق هو الإخبار عن الواقع، والوفاء هو حفظ العهد، وهكذا ... فإنّها جميعاً تتحقّق بأفعالنا الاختيارية. ومعنى واقعيّتها أنّها كمال واقعي للإنسان، موجب لتحصيل السعادة. وهذا معنى حسنها؛ ولذلك كان ينبغي فعلها؛ لأنّ تحصيل الكمال بالأفعال الاختيارية واجب بحكم العقل، وهذا مبدأ مهم من مبادئ علم الأخلاق» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقلي، ص 39 و40].

وكما ترى أنّ التفسير الثاني والثالث متقاربان، إلّا أنّ الفرق بينهما في أنّ الاعتبارية في نظر الأستاذ المصري هي كونها أفعالاً اختيارية، بينما بحسب ما استفاده السيّد أبو رغيّف من كلام العلامة الطباطبائي فالاعتبار هو ما يعتبره العقل العملي من الأوامر والنواهي.

أمّا التفسير الأوّل فهو قريب من قول الأشاعرة من كون الحسن والقبح تابعاً لاعتبار المعبر، ولا توجد أيّ واقعية لهما في الأفعال، إلّا أنّ الفرق بينهما في المعبر، فالأشاعرة يقولون هو الشارع، وهذا التفسير يقول هو العقلاء.

والذي يظهر من كلمات أرسطو أنّ العدل والظلم ليسا من الصفات المطلقة، بل من الصفات المتوقّفة على وجود الغير، وأنّ لهذا الغير حقّاً، فإذا أعطي حقه سُميّ عدلاً، وإن لم يعط سُميّ ظلماً؛ إذ العدل عنده هو إعطاء الغير حقه، والظلم بخلافه. فالعدل عند أرسطو لا يمكن فرضه إلا مع فرض وجود الغير أو المجتمع؛ لأنّ العدل هو إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، فهو متقوم بوجود الحقّ وذي الحقّ. [أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ج 2، ص 60]

وعليه فالعدل عنده لا يمكن أن يكون من الأوليات أو الفطريات؛ لأنّ العقل حينئذٍ لا يحكم بها لو خيّي وطبعه، بل لا بدّ من فرض وجود الغير، وأنّ له حقّاً، فليست هي كقضيّة "الكّل أعظم من الجزء" أو "الاثنين نصف الأربعة" التي يحكم بها العقل بمجرد تصوّرها، سواء كان هناك مجتمع أو لم يكن.

وعليه يتبيّن بطلان القول بكون حسن العدل وقبح الظلم من الأوليات أو الفطريات؛ لأنّ الأوليات والفطريات يحكم بهما العقل بمجرد تصوّر أطراف النسبة، ولا يتوقّف على وجود الغير.

بعد هذا السير في معالم البحث عن العقل العملي وكلمات الأعلام نصل إلى نهاية البحث ونتيجته التي تجيب على السؤال التالي: هل العقل العملي حجّة في إدراكه أم لا؟

تبيّن أنّ وظيفة العقل العملي هي إدراك ما ينبغي وما لا ينبغي من الأفعال، فعندما يدرك العقل العملي ذلك يأتي دور العقل النظري،

فيحكم بوجود ملازمة بين ما أدركه العقل العملي وبين حكم الشارع المقدّس، أو لا يحكم بوجودها.

والظاهر من علماء الأصول أنّ الملازمة التي يقرّها العقل النظري هي الملازمة القائمة بين إدراك العقل العملي للحسن والقبح، وبين حكم الشارع بالوجوب والحرمة، فيحكم العقل بثبوت الوجوب أو الحرمة الشرعيين؛ إذ الشارع هو سيّد العقلاء.

ثمّ إنّ هذا الحكم العقلي إن كان قطعياً فهو حجة من باب حجّة القطع الذاتية، وإن كان ظنيّاً فلا يمكن الاعتماد عليه، وهذا هو المشهور بين علماء الأصول الإمامية. [المظفر، أصول الفقه، ج 3، ص 133]

إلا أنّ السيّد الصدر رحمته ناقش في ذلك بطريقته التحليلية، إذ قال: «والتحقيق: أنّ تارة نتعامل مع الحسن والقبح بوصفهما أمرين واقعيين يدركهما العقل، وأخرى بوصفهما مجعولين عقلائيين رعايةً للمصالح العامّة، فعلى الأوّل لا معنى للتقريب المذكور؛ لأنّ العقلاء بما هم عقلاء إنّما يدركون الحسن والقبح، ولا شكّ في أنّ الشارع يدرك ذلك، وإنّما الكلام في أنّه هل يجعل حكماً تشريعياً على طبقهما أو لا؟ وعلى الثاني - بوصفهما مجعولين عقلائيين رعايةً للمصالح العامّة - إن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ ما أدركه العقلاء من المصالح العامّة التي دعوتهم إلى التحسين والتقبيح، فهذا استكشاف للحكم الشرعي بالحكم العقلي النظري لا العملي؛ لأنّ مناطه هو إدراك المصلحة، ولا

دخل للحسن والقبح فيه، وإن أريد استكشاف الحكم الشرعي بلحاظ حكم العقلاء، وجعلهم الحسن والقبح فلا مبرر لذلك؛ إذ لا برهان على لزوم صدور جعلٍ من الشارع يماثل ما يجعله العقلاء» [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 256].

وهناك رأي آخر يقول باستحالة حكم الشارع في موارد حكم العقل العملي بالحسن والقبح؛ لاستلزامه اللغو؛ لكفاية الحسن والقبح للإدانة والمسؤولية والمحركة، ولا يكون حكم الشارع بذلك إلا تخصيصاً للحاصل. [الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 139]

وقد ناقش السيّد الصدر في هذا المبنى أيضاً، ولم يقبل اللغوية المدعاة؛ إذ يمكن أن يكون حكم الشارع مؤكّداً لحكم العقل؛ لأنّه - وبسبب حكم الشارع - سينشأ ملاك آخر للحسن والقبح وهو حقّ طاعة المولى، فتتأكّد المحركة والمسؤولية.

وبذلك ينتهي السيّد الصدر إلى عدم تمامية الملازمة بين إدراك العقل العملي وحكم الشارع لا إثباتاً ولا نفيّاً، بمعنى أنّه إذا حكم العقل بحسن شيء أو قبحه فلا يمكن أن نستكشف منه حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة، ولا استحالة حكمه بذلك، فلا ملازمة بينهما في نظره رحمته. [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 258؛ الهاشمي، بحوث علم الأصول، ج 4، ص 139]

وقد اختار ذلك أيضاً الفاضل التوحي في وافيته، حيث قال في معرض كلامه عن أقسام الأدلّة العقلية: «الأول: ما يستقلّ

بحكمه العقل، كوجوب قضاء الدين، وردّ الوديعة، وحرمة الظلم، واستحباب الإحسان، ونحو ذلك... وحجّة هذه الطريقة مبنيّة على الحسن والقبح العقليين. والحقّ ثبوتهما؛ لقضاء الضرورة بهما في الجملة، ولكن في إثبات الحكم الشرعي - كالوجوب والحرمة الشرعيين - بهما، نظر وتأمّل» [الفاضل التوني، الوافية في أصول الفقه، ص 171].

والحاصل أنّ حجّة العقل العملي في إثباته للحكم الشرعي متوقّفة على ثبوت الملازمة بين إدراكه للحسن والقبح وبين حكم الشارع بالوجوب والحرمة، فمن أثبتها قال بحجّيته، ومن نفى الملازمة - كالسيّد الصدر - فلا يحكم بالحجّة.

الخاتمة

وبعد هذه الدراسة في أرجاء الدليل العقلي القطعي بشقيه النظري والعملي، ننتهي إلى وضوح دور الدليل العقلي في عملية الاستنباط وتأثيره فيها بشكل لا يقبل الشك. أمّا العقل النظري فواضح؛ باعتباره المثبت الوحيد لحجّة مصادر الحكم الشرعي وهي القرآن والسنة، وهي الوظيفة الأولى للدليل العقلي، التي عبّرنا عنها بالوظيفة غير المباشرة في إثبات الحكم الشرعي؛ فلولا هذه المهمة الكبرى للدليل العقلي القطعي لما أمكن لفقيه أن يستخرج حكمًا شرعيًا من القرآن والسنة؛ لأنّ الاستنباط منهما فرع حجّيتهما، ولا تثبت إلّا بالدليل العقلي القطعي.

كما يمكنه أن يتدخّل مباشرةً في استنباط الحكم الشرعي من خلال ما تقدّم من إدراكه للملازمات اليقينية القائمة بين الأحكام الشرعية، من قبيل الحكم بنفي وجوب الصلاة في الأرض المغصوبة؛ لثبوت العلاقة بين حرمة الغصب ووجوب الصلاة في الأرض المغصوبة، وهي علاقة التضادّ، فإذا ثبتت الأولى انتفت الثانية بلا شك.

أمّا بالنسبة للعقل العملي فقد تبين أيضاً دوره الكبير في استنباط الحكم الشرعي، فإنّه إذا أدرك حسن فعلٍ حكم العقل النظري بملازمة ذلك لحكم الشارع المقدّس بوجوبه، وإذا أدرك قبح فعلٍ حكم العقل النظري بجرمته شرعاً.

فمدركات العقل العملي تقع صغرى لحكم العقل النظري بالملازمة بين إدراكات العقل العملي وحكم الشارع.

نعم، بناءً على مناقشة السيّد الصدر فلا دور للعقل العملي في الاستنباط للحكم الشرعي؛ لعدم الملازمة بين حكم العقلاء وحكم الشارع، بحسب مبناه. وعليه ينحصر دور الدليل العقلي القطعي بالعقل النظري فقط.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن الأثير، المبارك بن محمد الشيباني، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران، ط 4، 1364 ش.
2. ابن سينا، أبو علي الحسين، الإشارات والتنبيهات، نشر البلاغة، قم - إيران، ط 1، 1375 ش.
3. ابن سينا، أبو علي الحسين، كتاب النفس من الشفاء، تحقيق العلامة حسن زاده آملي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ط 1، 1417 هـ.
4. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، 1404 هـ.
5. ابن منظور، محمد بن مكرم الخزرجي، لسان العرب، أدب الحوزة، قم - إيران، محرم 1405 هـ.
6. أبو رغيث، عمار، الأسس العقلية، دار الفقه للطباعة والنشر، قم - إيران، ط 4، 1428 هـ.
7. الآخوند الخراساني، محمّد كاظم، كفاية الأصول، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط 1، 1409 هـ.
8. أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ترجمة وتعليق: أحمد لطفي السيد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة - مصر، 2008 م.

9. الإسترآبادي، محمّد أمين، الفوائد المدنية، تحقيق الشيخ رحمة الله الرحمتي الأراكي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ط 1، 1424 هـ
10. الأصفهاني، محمّد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: مهدي أحدي، انتشارات سيد الشهداء عليه السلام، قم - إيران، ط 1، 1374 ش.
11. آل راضي، محمّد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أشرف على طبعه وتصحيحه: محمد عبد الحكيم الموسوي البكاء، ستاره، إيران، ط 1، 1425 هـ
12. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، المؤتمر العالمي بمناسبة الذكرى المئوية الثانية لميلاد الشيخ الأنصاري، قم - إيران، ط 1، 1419 هـ
13. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، دار الجبل، بيروت - لبنان، ط 1، 1417 هـ .
14. البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران.
15. البروجردي، محمّد تقى، نهاية الأفكار (تقرير بحث ضياء العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، 1405 هـ
16. الجرجاني، السيد علي بن محمد، كتاب التعريفات، ناصر خسرو، طهران - إيران.
17. الجزائري، نعمة الله، شرح التهذيب، نسخة خطية.
18. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 4، 1407 هـ
19. الحائري، كاظم، مباحث الأصول، تقرير بحوث السيّد محمّد باقر الصدر، مكتب المقرّر، قم - إيران، 1408 هـ

20. الحائري، محمدحسين بن عبد الرحيم، الفصول الغروية في الأصول الفقهيّة، دار إحياء العلوم الإسلاميّة، قمّ - إيران، 1404 هـ
21. الحكيم، محمّدتقي، الأصول العامّة للفقّه المقارن، مؤسّسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قمّ - إيران، ط 2، 1979 م.
22. الحلّي، ابن إدريس، السرائر، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ - إيران، 1410 هـ.
23. الخرازي، محسن، بداية المعارف الإلهية في شرح عقائد الإماميّة للعلامة المظفر حجة الله، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قمّ - إيران، ط 5، 1418 هـ.
24. الخويّ، أبو القاسم، أجود التقريرات، تقرير بحث النائي، مؤسسه مطبوعات ديني، قمّ - إيران، ط 2، 1369 ش.
25. الرازي، محمّدتقي، هداية المسترشدين، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرّسين، قمّ - إيران.
26. الزبيدي، مرتضى، تاج العروس، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1414 هـ.
27. سبحاني، جعفر، رسالة في التحسين والتقييح، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، قمّ - إيران، ط 1، 1420 هـ.
28. السند، محمد، العقل العملي، منشورات الاجتهاد، قمّ - إيران، ط 1، 1429 هـ.
29. شمس الدين، محمّدجعفر، دراسات في العقيدة الإسلاميّة، بيروت - لبنان، ط 2، 1979 م.

30. الشهيد الأول، زين الدين، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ط 1، 1419 هـ.
31. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 3، 1981 م.
32. الصدر، محمّدباقر، الفتاوى الواضحة، مطبعة الآداب، النجف الأشرف - العراق.
33. الصدر، محمّدباقر، المعالم الجديدة للأصول، مطبعة النعمان، النجف الأشرف - العراق، 1975 م.
34. الصدر، محمّدباقر، دروس في علم الأصول، ح 3، مجمع الشهيد الصدر العلمي، قم - إيران، ط 2، 1408 هـ.
35. الصدر، محمّدباقر، دروس في علم الأصول، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان، ط 2، 1406 هـ.
36. صنقور، محمد، المعجم الأصولي، منشورات الطيار، ط 3، 1428 هـ.
37. الطباطبائي، علي، رياض المسائل، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم - إيران، ط 1، 1412 هـ.
38. الطوسي، محمد بن الحسن، عدّة الأصول، تحقيق محمدرضا الأنصاري القمي، ستارة، قم - إيران 1417 هـ.
39. الغروي، الميرزا علي، التنقيح في شرح العروة الوثقى، تقرير بحوث السيد الخوئي، مؤسّسة أنصاريان للطباعة والنشر، إيران، ط 4، 1417 هـ.
40. الفارابي، أبو نصر، كتاب السياسة المدنية، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ط 1، 1996 م.

41. الفاضل التوني، عبد الله بن محمد البشروي، الوافية في أصول الفقه، تحقيق: محمد حسين الرضوي الكشميري، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط 1، 1412 هـ.
42. فخر المحققين، محمد بن الحسن الحلبي، إيضاح الفوائد في شرح إشكالات القواعد، تعليق: السيد حسين الموسوي الكرماني، الشيخ علي پناه الاشتهاردي، الشيخ عبد الرحيم البروجردي، المطبعة العلمية، قم - إيران، ط 1، 1387 ش.
43. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، تحقيق: مهدي المخزومي، مؤسسة دار الهجرة، إيران، ط 2، 1405 هـ.
44. الفيّاض، محمد إسحاق، المباحث الأصولية، مكتب آية الله العظمى الشيخ محمد إسحاق الفيّاض، ط 1.
45. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامّة، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة، المطبعة الأميرية، 1301 هـ.
46. القاسمي، الحسن بن يحيى بن علي، التحفة العسجدية فيما دار من الاختلاف بين العدلية والجبرية، أبو أيمن للطباعة، صنعاء-اليمن، 1343 هـ.
47. القاضي الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، تحقيق علي بن محمد الجرجاني، مطبعة السعادة، مصر، ط 1، 1425 هـ.
48. الكراجكي، أبو الفتح، كنز الفوائد، مكتبة المصطفوي، طبعة حجرية، قم، ط 1، 1369 ش.
49. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلامية، طهران - إيران، ط 5، 1363 ش.

50. المحقق الحلي، أبو القاسم جعفر بن الحسن، المعتمد، تحقيق وتصحيح: عدّة من الأفاضل، إشراف: ناصر مكارم الشيرازي، مؤسّسة سيد الشهداء عليه السلام، قمّ - إيران، 1364 ش.
51. المرتضى، علم الهدى، رسائل المرتضى، إعداد: مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم (مدرسة السيّد الكلبايكاني رحمته)، قمّ - إيران، 1405 هـ .
52. المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول، دفتر نشر الهادي، قمّ - إيران، ط 5، 1413 هـ
53. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - المغرب، ط 1، 2010 م.
54. المظفر، محمّدرضا، أصول الفقه، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ - إيران.
55. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق: الشيخ مهدي نجف، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ط 2، 1414 هـ
56. المؤمن القمي، محمد، تسديد الأصول، مؤسّسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، إيران، ط 1، 1419 هـ.
57. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول، تقرير بحوث السيد محمدباقر الصدر، دائرة معارف الفقه الإسلامي، قمّ - إيران، ط 3، 2005 م.