

اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢٩ هـ - ٢٠٠٨ م

دار الهدى

ISBN

978-9953-503-61-5

دار الهدى
للطباعة والنشر والتوزيع



هاتف: ٥٥٠٤٨٧ / ٠١ - ٨٩٦٣٢٩ / ٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦ / ٢٥ غبيري - بيروت - لبنان

Tel.: 03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 - P. O. Box: 286/25 Ghobeiry - Beirut - Lebanon

E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: <http://www.daralhadi.com>

سلسلة كتاب نصوص معاصرة تصدر عن مركز البحوث المعاصرة

اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي

د. غلام حسين إبراهيم ديناني	الشيخ محمد تقي السبحاني
د. محمد لغنهاوزن	د. غلام رضا أعواني
الشيخ جعفر السبحاني	د. رضا داوري
د. عبد الكريم سروش	د. الشيخ رضا برنجكار
الشيخ محسن كديور	الشيخ أكبر قنبري
الشيخ صادق لاريجاني	د. مصطفى ملكيان

وأخرون

إعداد وتقديم

حيدر حب الله

مركز البحوث المعاصرة

دار الفکر
للطباعة والنشر والتوزيع



كلمة المجلة

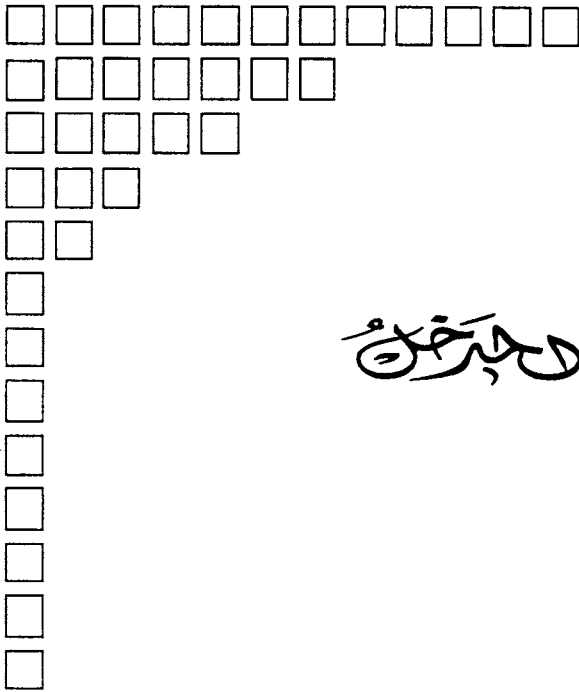
يسعدنا أن نرفق إلى قرائنا الكرام، مشروع مجلة «نصوص معاصرة» الجديد، وهو إصدار كتاب المجلة، الذي سيكون كتاباً كل عام في الحد الأدنى إن شاء الله تعالى.

إن كتاب المجلة سوف يجمع في طياته جملة الموضوعات التي تلتقي في محور واحد، يحتوي على وجهات نظر متعددة في هذا المحور، ليكون المشهد واضحاً أمام القارئ.

وقد رأينا أن نأخذ محور: «اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي» ثاني محاور «سلسلة نصوص معاصرة»، كونه من المحاور الهامة، والتي لاقت رواجاً وترحيباً بعد نشر دراساته في مجلة نصوص معاصرة.

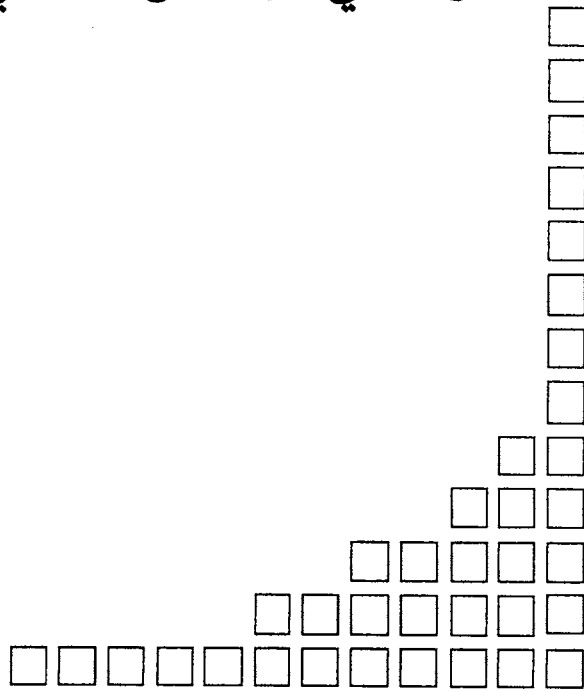
نسأل الله سبحانه أن يوفقنا لمراضيه، ويجنبنا معاصيه، إنه نعم المولى، ونعم النصير.

حيدر حب الله



مقدمة

الفكر الديني بين العقل الفلسفي والعقل النصي



الفكر الديني بين العقل الفلسفي والعقل النصي

حيدر حب الله

للفلسفة والدراسات العقلية عموماً دور بيّن في تكوين عقل الإنسان وطريقة تفكيره، ولا نستطيع إلا أن نسمّي ذلك: عقلاً فلسفياً، له خصائصه وسماته وآلياته في التعاطي مع العلوم والفنون.

١ - انطلاقاً من ذلك نجد الدرس الفلسفيّ - بالمعنى العام للفلسفة، أيّ فلسفة كانت - ضرورةً استثنائية للمعاهد الدينية والحوزات العلمية؛ لأنّ هذا الدرس يساعد على تنشيط الفكر، وينضج من تصوّرات العقل الديني عن العالم والإنسان والحياة، وقد لاحظنا - بالتجربة الدينية - كيف ظهرت بعض النتائج السلبية في الفترات التي غاب فيها هذا الدرس عن الحواضر العلمية الدينية، ليحلّ مكانه أحد درسين هما: الدرس الصوفي، والدرس النصّي.

ونقصد بالدرس الصوفي النزعات الصوفية غير المرشدة بوعي منطقي، فعندما حظرت الفلسفة في العصر الصفوي مثلاً أو في بعض فتراته على الأقلّ، ونفي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) إلى خارج المدينة العلمية، ليعيش فترةً في قرية نائية، كانت التيارات الصوفية وحركة الدروشة تضرب في العمق المجتمع الإيراني، بل وتهز العاصمة الصفوية نفسها (إصفهان)، لتخيف الفقهاء وغيرهم.

ونقصد بالدرس النصّي شيوع ظاهرة الدوران حول الموروث في عملية استهلاك له، دون ضخّه بحياة جديدة، فتكثر الشروح والحواشي والتعليقات والمختصرات، وتتصارع المدارس على تفسير هذه الكلمة لهذا العالم أو ذاك، وليس في تصارعها هذا ضيراً، بل الضير في استهلاك طاقاتها في هذا التصارع حتى النفس الأخير، فيدخل العقل والفكر مدارات مغلقة ويدور في حلقة مغلقة.

٢ - من هنا، تتجاذب العقل الديني - عادةً - تيارات عدة أبرزها: التيار العقلاني الفلسفي، والتيار التراثي النصي، ولا نعني بالعقلاني سلب العقل عن النصية الدينية، والعياذ بالله، بل سلب محوريته عنها، وفرق كبير بين الأمرين. ولا بدّ لنا من رصد أبرز المعالم الفاصلة - منهجياً ومعرفياً فقط - بين هذين التيارين، كي نتحدّد أمام الإنسان المعالم ليختار سبيله، على ضوء ما ترشده إليه الأدلة والحجج بينه وبين الله تعالى.

٣ - يسعى العقل الفلسفي لفهم العالم والمعرفة و.. فهماً مباشراً، بمعنى الانطلاق من المعطيات التي يكونها بنفسه للوصول إلى هذا الفهم، ولهذا نجده معتزلاً بجهوده واثقاً من نفسه وقناعاته فاهماً ما توصل إليه، أما العقل النصي فلا يسعى لفهم العالم على هذه الطريقة بل عبر وسيط، وهو النص نفسه، فهو يجهد لفهم رأي الآخر عبر تحليل نصوص، أكان هذا الآخر هو الله تعالى أو النبي ﷺ أو غيرهما، فالثقة بصاحب النص (على أساس مفهوم العصمة مثلاً)، ولنسمّه (الناصر) هي التي تمنحه الثقة بتصوراته عن الكون والحياة.

٤ - وانطلاقاً من العنصر السابق البالغ الأهمية تفتتح أمام العقل النصي مساحة جديدة من المجهول؛ لأنك عندما تبني تصوراتك عن العالم على أساس الثقة هذه، فهذا يعني أنك مستعدّ لتبني تصورات عن العالم لم تفهمها بمعطياتك الذهنية وإنما حصلت عليها بمعطيات غيرك، وانطلاقاً من قناعتك بهذا الغير - وهي قناعة لم تنشأ من فراغ بل نشأت من براهين أقمتها تبرّر الوثوق به - صدقت هذا التصور أو ذلك، دون أن تنتج بنفسك.

من هنا، يغدو العلم بمضمون النص ومحتواه، بمعنى عدم الوصول المباشر إليه، أساساً في بعض الأحيان لدى العقل النصي، أما العقل الفلسفي فهو على النقيض من ذلك، إذ بسعيه لتكوين قناعاته من نفسه لا يسمح بالمجال لعدم العلم لصياغة تصوّره عن العالم، بل هذا التصور ينشأ عنده من المعلومات التي عرفها عن العالم، ولا تساهم المعلومات المجهولة لديه في بناء التصور، بل تساهم في نقصانه، فالعقل النصي لا ينزعج من هذا «اللاعلم»، بل يكمل بناء منظومته المعرفية اعتماداً على الناصر، فيما لا يمكن للعقل الفلسفي، إكمال البناء دون توصل مباشر للمعرفة.

إن، فالعقل النصي يشيد تصوّراته عن العالم في ظلّ مبدأين: أحدهما الثقة بالناصرّ وثانيهما: الجانب غير المفهوم ولا المعقلن من العالم، ولا تضادّ بين هذين المبدأين، أما العقل الفلسفي فيشيد تصوّراته على مبدأ واحد هو المعلوم الذي توصّل إليه لا غير، ومن هنا لم يكن للتعبّد والتعبديات مجال عنده، على خلاف العقل النصي الذي يستسيغ وبدرجة عالية مقولة التعبد بقول الغير حتى مع الجهل دون أن يرى في ذلك أية منقصة.

٥ - واستتباعاً لما سبق، يغدو اندفاع العقل النصي قائماً على الثقة واللامعقول عنده، على خلاف العقل الفلسفي الذي يندفع على أساس المعقول والذات، ولهذا يتراءى من بعيد أن الفكر النصي فكر غير عقلاني، ونحن لا نحكم في هذا الموضوع هنا، لكننا نحلّل هذه الصورة، إذ سببها ما أشرنا إليه.

٦ - ونعلم جميعاً أن هذا النص الذي تدور حوله حركة العقل النصي كانت في الزمان والمكان، وهذه الزمكانية فيه بالنسبة لنا اليوم ماضوية، بمعنى أن نصّ القرآن مثلاً أو نصّ التوراة نصّ جاء في الماضي، ولحظة صدوره تعود إلى زمن بعيد.

إن الدوران حول النص الديني الصادر في الماضي سيفضي تلقائياً إلى انشداد غير عادي لما مضى، وحيث يمثل النص الديني الأصلي قمة التطور المعرفي في العقل النصي، فهذا يعني - غالباً - أنه كلّما تحرّكنا نحو الحاضر كلّما ابتعدنا عن المصدر الأصلي، وهذا ما يفسح المجال لبناء صورة انحدارية عن الصيرورة التاريخية للإنسانية، فالأقرب لعصر النص أقرب إلى المثال والنموذج، فيما الأبعد على خلافه، أو لا أقلّ على شك من أمره، حتى أنك لا تكاد تستطيع القول: إن هذا المتدين المعاصر خيرٌ من ذلك الصحابي (العادي)، وكأن في هذا القول خطأ.

أما العقل الفلسفي، فيرى - عادةً - أن الحال في تطوّر، لأن بناءاته قائمة على المعرفة، ومرور الزمان يساعد في التراكم المعرفي، مما يمنح العقل تحسّناً في أموره.

لكن على أية حال، تغدو المثالية الماضوية في العقل النصي سبباً أحياناً لرغبة جامحة في الاستنساخ الحرفي، لهذا نجد نحواً من التماهي مع الماضي حتى في

شكلايات الأمور، ونمط الحياة، وأسلوب العيش، إيماناً صادقاً بأن في ذلك مقاربة للأنموذج الأعلى، ومن هنا بالضبط تخرج بعض ظواهر السلفية والحرفية أحياناً، فنجد ركوداً في الحياة، وجموداً في صورتها، وخوفاً من التغيير، وقلقاً من حصول تبدلات.

وعلى العكس من ذلك العقل الفلسفي الذي نجده أحياناً مندفعاً بشره للتغيير، والتحول، والصيرورة ونحو ذلك، حتى كأنه ينكر - أحياناً - القديم لقدمه ويأخذ بالجديد لجده، وكأن قدّم فكرة يُبطل مفعولها، أو كأن المفاهيم تبلى جميعها بمرور الأيام.

٧ - وأرغب في التركيز هنا على نقطة حسّاسة، وهي أن الأمل في استحضار الماضي والعيش في كنفه على الدوام في العقل النصي، يجعل هذا العقل - أحياناً - يعيش الماضي ويتفاعل معه، ويحييه بروحه وعقله وقلبه ولسانه ولحمه ودمه، فقضايا الماضي هي الروح والمصدر، وما يحصل أحياناً أن يؤدي هذا الاستغراق في العيش إلى حصول تمثّل للماضي؛ فيحيا الإنسان وكأنه في عمق الأحداث الماضية، مما يثير فيه الغضب تارةً، والبكاء أخرى، والمحبة ثالثة، و.. وهذا ما يساعد على انفعال العقل النصي المتواصل إزاء أحداث الماضي وكأنها تحصل اليوم، فيرغب في الانتقام ممن أساء في الماضي، ويحب إكرام من أحسن فيه. وتتطوّر هذه الحالة في بعض الأحيان لتحدث تصادماً في العصر، وطائفية وخصاماً، فيما طرفا الخصام اليوم ليس بينهما شيء مثلاً، إنما الشيء كان بين أطراف الماضي وتياراته.

أما العقل الفلسفي، فقد يفرط أحياناً فيوقع القطيعة مع الماضي، وينسحب منه، ويتركه، فتنبتر أوصال الاستمرارية الحضارية، وتحصل بعض ظواهر الارتواء في أحضان الآخر الحضاري.

٨ - من هذا كلّه نجد الاختلاف الكبير بين نمطي التفكير هذين، لكن السؤال: ألا يمكن إزالة سلبيات التيارين للحصول على صورة جديدة؟ هل يمكن الجمع بين العقلين؟ كيف؟ هل فرز المساحات وإيلاء كل مساحة لطرف هو الحل؟ فنقول: تصوّرات العالم للعقل الفلسفي فيما التكاليف والحياة والحقوق للعقل النصي، كما

راجت هذه النزعة كثيراً؟ هل يصحّ وضع أولويات وتقدّم وتأخر في علاقة العقلين مع بعضهما؟ وكيف يمكن التوصل إلى حلّ هنا؟

ولا نقصد بالحلّ مشروع مصالحة توفيقية على الطريقة السياسية، يتنازل فيها كل طرف للوصول إلى حلّ دون أن يقوم الحلّ على معطيات معرفية ومنطقية جادة تضمن بمنطقيّتها ديمومتها وسلامتها في الاستمرار والمستقبل، ولهذا لا نهدف في مشاريع المصالحة هنا حلولاً مؤقتة، أو عابرة، بل حلول جذرية تعطي العقل والنص دورهما دون أحكام مسبقة مسقطة سلفاً، تعيق الإنتاج المعرفي الجديد.

لكن مع هذا، ورغم كلّ الدعوات العلمية لمعالجة هذا الموضوع المشكل والمساهمات الفكرية في هذا المضمار، إلّا أنه يمكن تناول الإفراط والتفريط في الطرفين معاً؛ لممارسة نقد مركزّ لهما، أي الإفراط والتفريط، بغية الحدّ من ظاهريهما التي لا تشرعنهما الاتجاهات نفسها، فأن يغرق طلاب العلوم الدينية في الموروث، وينظروا بعين الاحتقار لكلّ منتج جديد، ويتطلّعوا بسخرية لما يرفد الغرب أو الإنسان المعاصر المعرفة الدينية من معطيات، وكأنّ المعاهد الدينية والحوارات العلمية هي الممثل الوحيد وإلى الأبد للمعرفة الدينية، لا يُحاد عن منتجاتها قيد أنملة مهما تغيّرت المعرفة أو تطوّرت مناهج التفكير.. هذا كلّهُ إفراط في النصية ومرجعية التراث المتبقي، يمكن نقده حتى على أساس الموروث نفسه، أي نقداً داخلياً صامتاً.

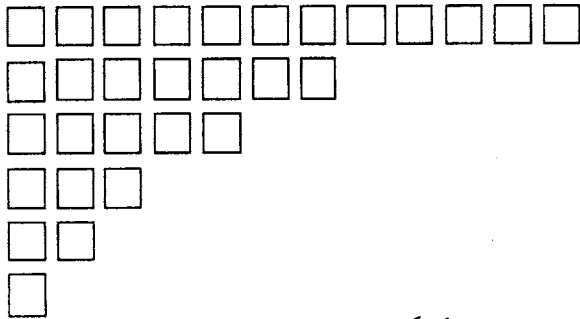
وهكذا الحال مع الاتجاهات الفكرية المعاصرة، فقد تكون أحياناً أشدّ قسوة في سخريتها وتقزيمها للطرف الآخر، وكأنّ التراث أضحوكة أو مهزلة يمكن تجاوزه ببساطة لأمة أنتج تراثها حضارة عريقة، وكأنّ نقاط الضعف في الموروث أو وجود بعض الثغرات فيه حجة كافية لتجاوزه بقسوة، انطلاقاً من مرجعية العقل، إن هذه الطريقة من التفكير يمكن نقدها حتى وفق الأسس الداخلية للتيار العقلي، ويمكن إبراز نقاط ضعفها من زاوية معرفية مغايرة لزوايا النص والموروث.

من هنا، ندعو - ويفترض - كلّ طرف من الطرفين، لا لتجاوز أولياته وأوليّاته ونمط تفكيره، بل لممارسة نقد الظواهر المتطرفة الناتجة عن طريقة التفكير التي يتبعها، فلكلّ منهج عثرات أو فلنقل: نتائج خاطئة تظهر عبر الزمن، عند أنصاره وموظّفيه، لكن بإمكان هذا المنهج، وبممارسة نقد داخلي هادئ، إعادة بناء نفسه

وتطهيرها من أخطاء تطبيقه هنا أو هناك، وبذلك نصل إلى الحد الأدنى من التقارب أو الحلّ بين نزعتي: العقل والنص.

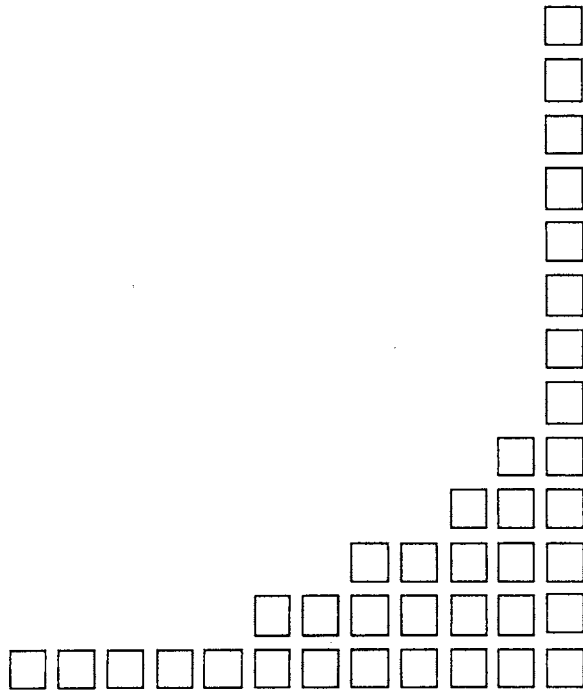
لعلّ في هذه الدعوة الكلمة السواء، التي تهيء لإعادة تواشج التيارين، عبر منطلقات معترف بها لديهما معاً، إن شاء الله تعالى.

﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ...﴾.



الفصل الأول

علم الكلام الإسلامي والدفاع العقلاني عن الدين



علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين ندوة حوارية

د. ملكيان، د. لفنهاوزن، د. أعواني،
الشيخ جعفر السبحاني، د. داوري (*)
ترجمة: حيدر حب الله

تفكيك مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»

ماهو المراد بالضبط من «الدين» و«العقل» في مقولة: «الدفاع العقلاني عن

الدين»؟

ملكيان: لا بدّ لنا - بدايةً - من الإشارة إلى أن اتباع أيّ دينٍ أو مذهب يعتبرون شخصاً ما أو أشخاصاً معينين فوق النقد والمساءلة، أي أنّهم يرونهم مقدّسين وحجّة، وهذه القناعة تتكوّن لدى أتباع الديانات لسببٍ أو لمجموعة أسباب مجتمعة، مما يجعل تعاليم هؤلاء المقدّسين ونظرياتهم وأحكامهم متعاليةً عن الاستفهام أو التساؤل، وقد نسبت لهذا الشخص أو الأشخاص الكثير من الكلمات والمواقف، كما أنّ الأمر ما يزال ناشطاً على هذا الصعيد، ولا شك أنّه من غير الممكن الجزم

(*) د. مصطفى ملكيان أستاذ جامعي بارز، وأحد أكبر منظري الإصلاح الديني في إيران، يحمل نزعةً إيمانية لا تركز على مفردات العقيدة بقدر مبدأ العلاقة الروحية مع الله، له نقد على نظرية القبض والبسط للدكتور سروش، وهو مترجم عن اللغات الأجنبية، أما الدكتور محمد لفنهاوزن، فهو باحث أمريكي مسلم، وأستاذ في جامعة الإمام الخميني في إيران، أما الدكتور غلام رضا أعواني فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، وكانت له حوارات عدّة مع المستشرق هنري كوربان، وأما الشيخ جعفر السبحاني فهو من أبرز علماء الكلام المعاصرين في إيران، وصاحب مؤلفات كثيرة جداً، وأما الدكتور رضا داوري فهو أستاذ الفلسفة الغربية في جامعة طهران، ورئيس مجمع العلوم الإيرانية.

بصدور هذه الكلمات والمواقف جميعها صدوراً واقعياً حقيقياً منهم، إنَّ هذا اليقين يبدو غير منطقي بالنسبة إلينا، ومن هنا تبدو أهمية التمييز بين الكلام الصادر عنهم وذلك غير الصادر، بل هو موضوع ومجعل عليهم، وهي عملية غير ممكنة دون طلب العون من منهجيات العلوم التاريخية، وهي خطوة يجب أن نعترف بأنَّها لم تتمَّ بشكل كامل بعد في أيِّ دينٍ أو مذهب.

وعلى أية حال، يمكننا تسمية مجموعة القضايا المحرز صدورها — بعد إعمال مناهج البحث التاريخي — عن تلك المرجعيات المتعالية عن النقد والمساءلة في دينٍ ما.. يمكننا إطلاق اسم الدين عليها، من هنا يكون المراد من «الدين» في موضوع «الدفاع العقلاني عن الدين» — أولاً وبالذات — مجموعة القضايا المعتمدة مقدساً من وجهة نظر المتدينين، كما أنَّه — ثانياً وبالعرض — مجموعتان أخريتان من القضايا هما:

١ — الفرضيات والأحكام المعرفية والوجودية المسبقة القائمة تلك القضايا عليها.

٢ — لوازم ومستتبعات تلك المجموعة من القضايا.

وعليه، يمكننا القول في المحصلة النهائية: إنَّ المراد من الدين هنا مجموعة القضايا المقدسة وبنائها القبلية ولوازمها الناجمة عنها.

أما «العقل» فالمقصود منه هنا مجموعة العلوم والمعارف المتكوِّنة عبر السبل العادية لاكتساب العلم وتكوين المعرفة، أي عن طريق الحسِّ والتجربة (أعمَّ من الحسِّ الظاهر والحسِّ الباطن)، وكذلك عن طريق التفكير وممارسة الاستدلال، والنقد التاريخي الممنهج.

هذه التوليفة من العلوم والمعارف تخضع لفعلٍ نقديٍّ مركز ومن ثم لعملية تصويب (stification) على أساس مناهج العلوم التجريبية، والرياضية، والمنطقية، والفلسفية، والعلوم النقلية والتاريخية.

لغنها وزن: يرتبط المقصود بمقولة «الدفاع العقلاني عن الدين» ومجمل التوليفات والمجموعات الراجعة إليها بالسياق الذي يتم استخدامها فيه، فالمراد من الدين عموماً في مباحث الكلام الفلسفي أو فلسفة الدين في الغرب «الاعتقاد بالله الأحد». وبالرغم من وجود أديان غير توحيدية كالبودية، إلا أنَّ المعنية منها أكثر بموضوع الدفاع العقلاني عن الدين هي الأديان التوحيدية.

المقصود بالمذهب Teism — طبقاً لدائرة المعارف الفلسفية — الاعتقاد بالإله الواحد الأحد الذي هو: أ — شخصي، ب — لائق بالعبادة، ج — منفصل عن العالم، د — فعال فيه على الدوام، ويذعن جون هيغ بأن هذه الكلمة تعني بالدقة الاعتقاد بالإله الواحد، إلا أن هذه المفردة تستعمل عموماً للدلالة على الاعتقاد بإله إنساني، ويبيد ريتشارد سوينبرن اعتقاداً بأن الإنسان المنتمي لهذا المذهب هو ذاك المعتقد بإله هو شخصي لا جسم له، أي روح أزلية وأبدية، مختارة، قادرة على فعل أي شيء، عالمة بالأمور كافة، هي خير كامل، وذات (موضوع) في معرض العبادة والإطاعة الإنسانية، خالقة، حافظة لعالم الوجود.

وعندما ينشغل ج. ال. مكي في تحليل موضوع الإلحاد يؤيد تعريف سوينبرن المتقدم، والجدير ذكره والانتباه إليه هنا أن هذه التعاريف برمتها تحتوي على عنصر مشترك وهو أنها تستلزم الاعتقاد بإله شخصي.

لقد حظي تفسير شخص الأَقْنوم في أوساط المتكلمين المسيحيين في القرون الوسطى بحيز كبير من البحث والدراسة، ذلك أن اعتقاداً بوحداية الله في عين كونه ثلاثة أشخاص (أَقْنوم — إنسان) كان قائماً في الوسط المسيحي في إطار تفسير مقولة التثليث المعروفة، إلا أن هذا المعنى لكلمة «الشخص» لا تتصل اتصالاً مباشراً بتعبير «شخصي أو إنساني» المتقدم الذكر، إذ إن معنى الإنساني في استخدامات المتكلمين المسيحيين إنما يجري تداوله في مقابل ما يقع تفسيراً غير إنساني للألوهية، حيث يتعامل بوحدة وتشابه طبقاً له بين الوجود غير المتناهي مع الوجود البحث والصرف والمحض، أو الكمال الوجودي أو الوحدة الأفلاطونية المحدثة أو حتى العدمية واللاشيئية.

عندما يعي الإنسان معنى هذا المذهب السائد في أوساط المتكلمين والفلاسفة الغربيين يمكنه أن يدرك جيداً أن أي بحث عنه يفترض أن يكون مثار بحث في الوسط الإسلامي ومدعاة للملاحظة والدراسة، ذلك أن فئات بين المفكرين المسلمين الكبار - وعبر قرون متمادية - يقترب تصوّرها لله تعالى من التصوّر الإنساني الشخصي في مدلولاته المسيحية، والذي يبدو لنا أن الفلاسفة والعرفاء هم من كانت لديهم تصوّرات عن الله تعدّ في منظومة مفاهيم المتكلمين الغربيين تصوّرات غير

إنسانية شخصية.

وليس موضوعنا هنا الحديث عن ردّ جماعة من المفكرين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن عربي وصدر المتألهين للتصوّر الإنساني الشخصي لمفهوم الله عبر الاستعانة بنظريات من قبيل حقيقة الوجود، إنّما الإشكالية في أنّهم كانوا يقولون بعدم وجود تناقض أو تعارض بين تصوّر الله بوصفه محباً للإنسان، مراقباً له، مشرفاً على كافّة أموره، وبين تصوّره موجوداً متعالياً جداً عن أيّ أمر يخضع للتصوّر الإنساني.

وفي الحقيقة، إنّ هذه الرؤية التي يمكنها أن تدرك الله من زوايا مختلفة إدراكاً ناقصاً، هي امتياز خاصّ بالتصوير القرآني عن الألوهية، وهو تصوير تمّ شرحه في كلمات النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، وقد شرح الإمام الخميني هذا التصوّر شرحاً جميلاً ورائعاً في تفسيره لسورة الحمد، مبدئاً اعتقاداً بأن الاختلافات التي تظهر لنا في توصيف الله تعالى بين الفلاسفة والمتكلمين والعرفاء إنما هي اختلافات لفظية بحتة، ترجع إلى نمط البيان وأسلوب التعبير، ومن ثمّ فلا توجد أيّة اختلافات جوهرية بين هذه الفئات.

وأرى أن التأكيد على هذه النقطة يحوز أهمية خاصة، وهي أنّ ما يريده المسلمون من «الدين» يشمل مفهوماً لله أوسع نطاقاً من ذاك المفهوم الذي تستوعبه التعاريف الغربية المعاصرة عن الدين.

المسألة الأخرى التي تجدر ملاحظتها لدى تحليل المقصود من الدين، وهي أنّ هذه النظرية لا تشمل الشريعة الإلهية، فكيف بجعلها منهجاً للحياة؟!

أمّا الكفّار (الملحدون) الذين ينتقدون على الدوام عقلانية الإسلام، فإنّهم يركّزون انزعاجهم — فيما يظهرونه — على الأحكام الإلهية أكثر من الاعتقاد بوجود الله نفسه، إنّهم يعتقدون أنّ الإسلام إذا كان ديناً جيداً وحسناً فإنّما هو كذلك للعرب في القرن السابع الميلادي، إن الإسلام — من وجهة نظرهم — غير منسجم ولا متناغم مع حقوق الإنسان، إنّهُ يستسيغ الظلم للنساء، ويهلك حرية التعبير دون قيامة، وفي النهاية: إنّهُ دين غير ديموقراطي ولا ...

وبعبارة موجزة: إن الحملة العقلانية التي يشنّها الغربيّون على الإسلام أو

أولئك المتأثرون بالأفكار الغربية تتمركز — بشكل أكبر — في مجال فلسفة الأخلاق، والفلسفة السياسية — الاجتماعية أكثر مما بات يُعرف في الغرب بفلسفة الدين.

إنّ مباحث فلسفة الدين في الغرب تتمحور حول مقولة: الله موجود، وأنّه يمكن إدراكه كالروح المتعالية، لكن على صورة إنسانٍ عارٍ من الجسم كما يطرحه علم الكلام المسيحي المعاصر، وذلك على خلاف ما كان عليه الحال عند القدماء في الحقبة القروسطية، إنّ أكثر فلاسفة الدين المسيحيين المعاصرين يرون الله جوهرًا وذاتًا تبقى على مرور الزمان وتصرّم الأوقات، إنّ تصوّر الله ذاتًا في سيرورة داخل الزمان مع مخلوقاته يلقي ترحيباً لدى الكثير من المفكرين المسيحيين المعاصرين، بل يذهبون إلى اعتباره مستوحى من الكتاب المقدّس أكثر من كونه مستقى من النزعات الفلسفية وآراء الأفلاطونية المحدثة، رغم أنّ الكثير يرفضون نسبة مفهوم الذات والجوهر إلى الكتاب المقدّس، إنّ موقف الملحدين في هذا المجال يتمثل في لا معقوليّة الاعتقاد بوجود يجلس في السماء (الملكوت) على العرش.

إنّ الإنسان المسلم ربما يوافق الملحد في إنكار تلك الصورة المسقطة على الله بوصفه فيها إلهاً ذا طابع إنساني، تلك الصورة التي يوافق عليها جملة من الكتاب المسيحيين، كما ربما يوافق المسيحيّ الملحد في رفض اللاهوت السلبي الموجود عند المسلمين بهدف الإعجاز عن فهم الله تعالى وتصوره حق الإدراك.

أمّا مفهوم العقلانية الموظف في قولنا: «الدفاع العقلاني عن الدين»، فلا بد لنا فيه من تجنّب التورّط اللاواعي في اتخاذ المقولات الأجنبية عن الإسلام، وممارسة المزيد من الدقّة في هذا المجال، فرغم إمكانية أن يفهم كل من المسلم والمسيحي والملحد بعضهم بعضاً لدى الحديث عن مقولة العقلانية، إلّا أنّ ثمة امتيازات وتمایزات دقيقة وهامّة في طبيعة استنتاجاتهم وتصوراتهم للعقل الذي يحظى عند الفرقاء الثلاثة بأهميّة بالغة.

فمن وجهة نظر الملحد، تعني المناهج العقلانية عادة العلوم الطبيعية والنظرية التي تحدّد أفق ودوائر العقلانية نفسها، إنّ منكري وجود الله ربما يعرّضون المعتقدات الدينية للنقد والتفريع في حالتين:

الأولى: ربما يدّعون أنّ الدين يستدعي مجموعة من الاعتقادات والتصديقات

التي تتناقض مع المناهج العلمية أو مع المكتشفات العلمية، وكمثال على ذلك، ربما يذكرون أن الدين يتطلب اعتقاداً بخلقه حصلت عبر أيام ستة، فيما تعطينا أفضل الشواهد الموجودة والمتوفرة تصوراً مختلفاً تماماً، فالأرض وحدها استغرق تكوّنها ملايين السنين، وكمثال آخر أيضاً، قد يدّعي الملحد أن الدين يحث أنصاره على اتخاذ مبادئ وأصول لازمة بجانب تلك الأصول والمبادئ المرعية الإجراء في العلوم وتختلف عنها، فالمفكرون الدينيون يبدون - في الغالب - اعتقاداً بأنّ العالم المادي نوع من التجلي والظهور، فيما يرى الملحدون أنّ هذا التصوّر مخالف للأصول العقلانية العلمية.

في المقابل، ينكر الكثير من المفكرين المسيحيين - لا جميعهم - فرص الدفاع العقلاني عن الدين؛ انطلاقاً مما يسمّونه مقام تنزّل العقل، ويقصد هؤلاء من ذلك أنّ الذات البشرية المذنبة تلوث عقل الإنسان إلى حدّ أنها تُعجزه حتى عن ممارسة فعل الإدراك الصحيح، فكيف بإثبات الكثير من الحقائق الدينية الهامة؟! وهذا الموقف من العقل الإنساني يكتسي نزعة إيمانية، تلك النزعة التي تذهب إلى الاعتقاد بأنّ وجود الله سبحانه يجب أن تقبله على أساس الاعتقاد، دون أن يكون العقل قادراً على ممارسة أيّ نوع من أنواع الإرشاد أو التوجيه في هذا المضمار.

إننا نجد في التراث الإسلامي رؤية تختلف تمام الاختلاف في موقفها من العقل عمّا يذهب إليه المسيحيون أو الملحدون المعاصرون، ألا وهو الإقرار بنوع من الفهم القائم على العقل والمركز عليه، مما أشار إليه القرآن الكريم، أو ما جاءت الرواية فيه في الكتاب الأوّل من أصول الكافي، وهذا النوع من الوعي والإدراك العقلي لا يتحدّد بالمناهج المعتمدة في العلوم الطبيعية، ولا تلك المرعية الإجراء في العلوم النظرية، كما ولا تلك الخاصة بقوانين المنطق الأرسطي أو ما بعد الطبيعة الأرسطية.

حاشا أن يتعارض العقل والقلب كما يدّعيه الإيمانيون المسيحيون، لقد وُصف العقل - نوعاً - في الموروث الإسلامي أباً للقلب وراعياً، بل لقد سيق في بعض النصوص مع الروح العقلانية - أي النفس الناطقة - مساقاً واحداً. وإذا عدنا مرةً أخرى إلى الموروث الإسلامي، للاحظنا أنّه يخصّص قدرة

الإدراك الحقيقي الذي تعجز الحواس الظاهرة عن وعيه بكلّ من العقل والقلب على السواء، فالعقل غير ساقطٍ عن درجة الاعتبار كما يقال في التراث المسيحي، كلّ ما في الأمر أن النفس الآدمية تتخذ من هذا العقل مسافةً نتيجة خضوعها في الغالب لتأثيرات البدن، وهي — من هنا — تبدو عاجزةً عن فهم أهمية البصيرة التي يوقرها العقل للذات الإنسانية.

إنّ هذه الحقيقة تخالف ما يتوهمه بعضهم من تناقض العقل في المنظور الإسلامي مع منهجيات العلوم الطبيعية والإنسانية، فالأمر ليس كذلك، إنّما يشتمل العقل في الإسلام هذه المناهج، بل يتعداها إلى مستوى أكثر رقيّاً.

إن هذا الوضع الخاص إنّما حصل في الحقبة المعاصرة في الغرب، حيث لم تعد يوجد اتفاق في وجهات النظر حول المعايير العقلانية أو فلسفة الأخلاق^(١).

من هنا، لا ينبغي استغراب انعدام الاتفاق ما بين الفلاسفة الغربيين حول المقصود من مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»، وكما تحوز معرفة هذا الأمر على أهمية، كذلك الحال في ضرورة أن نعي وجود امتياز جدّي ما بين مفهوم العقل في التراث الإسلامي ومفهومه المستعمل عند المسيحيين والملحدين.

أعوانني: الدين خطاب الله للإنسان عبر الوحي، وعليه فله جانبان: أحدهما إلهي، والآخر بشري، بمعنى أنّ أحد الطرفين هو الله، فيما الطرف الآخر هو الإنسان نفسه، وهذا معناه أنّه المواجهة التي تقع بين الإنسان والله، أي بين المقيّد والمطلق، أمّا العقل فهو جوهر شريف في وجود الإنسان يدرك به هذا البشريّ الحقائق ويفهم من خلاله أيّ معنى، ففهم المعنى ووعي المعاني هو فعل العقل، وبفهم المعنى — والذي يقصد منه ووعي وإدراك المعاني الكلية — يمتاز الإنسان عن سائر الحيوانات. أما علاقة الدين بالعقل، فيمكن تفسيرها بأنّ الدين — بوصفه كلاً واحداً — مندرج في مقولة المعنى، بدءاً من أصول الدين وعقائده كالتوحيد، والنبوة، والمعاد، والعدل، والإمامة، وحتى فروع الدين.. إنّها برمتها حقائق قابلة للفهم، لكن لا بدّ لنا هنا أن نعرف أنّ للعقل نفسه مراتب ودرجات، فليس العقل هو ما يطلق عليه عوام الناس

(١) راجع: عدالة من؟ أيّ عقلانية؟ لمؤلفه مكينبتاير:

كلمة العقل، إنَّ هذا العقل هو العقل الخارجي، هو ظاهر العقل، أو فلنقل: هو العقل الظاهر أو العقل العضوي، أما باطن العقل فهو العقل الإلهي، والعقل الكلّي، وهذا العقل هو ما أكّدت عليه الأديان وجاء ذكره في القرآن الكريم، إنَّ هذا العقل الإلهي هو الذي يسهم إسهاماً مميزاً في وعي المعاني الدينية وحقائقها.

إذا كان العقل الجزئي أو الاستدلالي أو البحثي غير مستند إلى العقل الكلّي والوحي فما أكثر ما يعارضه، تماماً كما حصل في الغرب الحديث بعد عصر النهضة، حيث أنكرت الأصالة الدينية والحقائق الوحيانية اعتماداً على العقل العقلاني، أما لو كان المراد من العقل ذاك العقل الكلّي، أو العقل القدسي، أو العقل الإلهي فإنه سوف يكون قادراً على فهم حقائق الوحي، فيشتقّ طريقه واثقاً نحو كشف أسرار الكلام الإلهي ورموزه ولطائفه، بل يكون هو المخاطب بالوحي الإلهي، والموجّه إليه الثواب والعقاب.

داوري: إنَّ الدفاع العقلاني عن الدين يعني ردّ شبهات أهل الشبهة وإقامة الدليل بقصد إثبات أصول الدين وأركانه، وهو ما يشتمل - في الحقيقة - تمام أبواب علم الكلام وفصوله، وعليه أرى أن نسأل عن أن علم الكلام عن أيّ دين يدافع؟ وما معنى العقل في علم الكلام؟ وكلا هذين السؤالين هامان وأساسيان، إذا سلطنا نظرنا على اختلاف معاني الألفاظ في المواضيع المتعدّدة فسرعان ما سنقع في ورطة المغالطة أو سنحرم من ممارسة الدقة في الفكر على الأقل، إنَّ أولئك الذين يصرون دائماً على حمل كلمتي العقل والتعقل على الفلسفة أو إحدى مظاهرها وأشكالها لا يقدّمون خدمة للعقل أبداً.

نعم، فما هو الدين في علم الكلام؟ وما معنى العقل؟ فإذا كان المراد من الدين هو ما يفهمه الجميع منه أو كان المتكلّم بصدد الدفاع عن دين العامّة من الناس لما كان يجدر بالغرّالي (٥٠٥هـ) أن ينعت المتكلّمين بقطّاع الطرق، ولما قال رشيد الدين الميبيدي: إن علم الكلام هلاك ومهلكة^(١)، أو: إنَّ علم الكلام هو ما عناه الله سبحانه بقوله: ﴿وَإِنَّ الشُّبَّاطِينَ لَيُؤْخَوْنَ إِلَى أُولِيائِهِمْ﴾، أو ما جاء من قوله: ﴿زُخْرُفَ الْقَوْلِ

غُرُوراً»، وهذا هو ما قاله: «وَإِنْ يَقُولُوا تَسْمَعُ لِقَوْلِهِمْ» وهو تنحية لنصّ الكتاب والسنة.. ومعرفة هذا العلم هو عين الجهل، يقول الشافعي: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم»^(١).

من هنا يعرفُ — بدرجةٍ أو بأخرى — معنى العقل في علم الكلام، لا أقلّ لدى فريقٍ من أهل العلم والدين والبصيرة، جاء في كشف الأسرار: «والبحث والاجتهاد، أو هوى العقل الاستحسان» إننا نرى في هذا النص كيف وضع استحسان العقول وهوى النفوس في مقابل الاجتهاد الذي هو «إقامة الحجّة، وطلب الحقّ، وكشف الشبهة»^(٢).

وعليه، فالعقل في علم الكلام عند المبيدي ليس إقامة الحجّة وطلب الحقّ وكشف الشبهة، رغم أنّ هذه جميعها مما يدّعيه المتكلّم، فإذا كنتم تعتقدون بقدرتهم على ممارسة دفاع عقلائيّ عن الدين أو أنّ ثمة علم كلامٍ آخر يغيّر في حقيقته وبنيته علم الكلام القديم فهذا أمرٌ آخر، إنّ هذا المقدار من التشكيك أو الدغدغة في معنى الدين والعقل لا يقبله الكثيرون، ذلك أنّهم يقولون: إنّ العقل قوّة الاستدلال، أما الدين فيراد منه الاعتقاد بالأصول والعمل بأحكام الفروع، أي الشريعة.

بذلك، لا ينبغي لأيّ معتقِدٍ أو مؤمنٍ مناهضة علم الكلام، ذلك أنّ ردّ الشبهات وإثبات أصول العقائد أمرٌ واجب في حدّ ذاته، والمهم في هذا المضمّار — أي مضمّار رفع الشبهات وإثبات أصول الدين — تحديد ما هو ذلك الذي نسعى لرفعه؟ أو ذاك الذي يبذل المتكلّم جهده لإثباته؟ وكيف يفي المتكلّم بمسؤولية الدفاع عن الدين؟ وما هي النتائج المترتبة على عمله هذا؟ والمهم في زماننا هذا أن نعرف أنّ سمع العالم إلى أيّ حدّ منصت للدفاع العقلاني عن الدين بصورته المتداولة في علم الكلام؟! إنّ هذا السؤال يأخذ معناه بصورة خاصّة عندما نركّز نظرنا على جهود متكلّمي أوروبا المعاصرين.

لقد ركّز متكلّمو أوروبا على التفسير والتأويل، مستعيزين بذلك عن الجدل

(١) المصدر نفسه: ٢٤٢.

(٢) المصدر نفسه ٧: ٤٢٠.

التقليدي الذي كان سائداً بين المتكلمين من قبل، وقد ظهر إحساس مشابه لدى فرقاء من أهل العلم والفضل المسلمين، إذ أحسّوا بلا جدوائية المساجلات الكلامية العتيقة، بيد أنّهم - في غالبهم - تصوّروا أنّه بالإمكان منح الاعتقادات الدينية مزيداً من الاستحكام عبر ممارسة نوع من التطابق والانسجام بين الدين من جهة والعالم المتجدّد وما يحمله من علوم ومناهج بحثية حديثة من جهة أخرى، فإذا ما أطلقنا على مثل هذه الخطوات مصطلح «الدفاع العقلاني عن الدين» فإنّ جوابي عن سؤالكم السالف الذكر هو أنّ الدين سوف يخرج بذلك عن حقيقته وتكوينه، بل سيتحوّل العقل نفسه ويبتلي بالانحصار والتضيّق حتى يغدو - كما قال برغسون - مجرد مباين للمادة.

سبحاني: الدين معرفة ونهضة متعدّدة الأغراض والجوانب، تنحو منحى التكامل في أبعاد أربعة هي: إصلاح الفكر والعقيدة، وتربية المبادئ الأخلاقية الإنسانية السامية، وتجويد العلاقات الاجتماعية القائمة بين أفراد المجتمع، واستبعاد مختلف أشكال الإجحاف والتمييز اللامبرّر.

إنّ هذه الأبعاد برمتها تكتسي ثوب التحقق والوجود على ضوء الإيمان بالله تعالى، ونحاول هنا طرح هذه الأبعاد كافّة بشكل مختصر ومكثف.

١ - الإصلاح الفكري

لا يتسنّى لعقل الإنسان أن يفرغ من محتوياته، فلا يقدر على العيش بلا عقيدة أو انتماء، إنّ الدين يقول هنا: إنّ عالم المادة المتلاطم الفيّاض هو عالم مخلوق - من حيث وجوده ومن حيث نظامه - لموجودٍ أعلى وأرفع، ذلك الموجود الذي أبداع المادة نفسها ومنحها نظامها وكيّونتها.

ويصاحب عقل الإنسان وذهنه أسئلة ثلاثة على الدوام، وهذه الأسئلة الملحة هي: من أين أتيت؟ ولم؟ وإلى أين سأذهب وأصير؟

ولكلّ واحدٍ من هذه الأسئلة الثلاثة جواب واضح بالنسبة للإنسان العارف بالله المؤمن به، فيما يفتقد جُماع هذه الأسئلة والاستفهامات جوابه في المذهب المادّي، ومن هنا بالضبط يلزمنا القول: إنّ للدين أبعاداً متنوّعة، وأنّ واحداً من هذه

الأبعاد هو إصلاح الفكر نفسه.

وبمقارنة محتويات المدرستين الإلهية والمادية، يمكن القول: إن الفكر يمتلك في ظلّ الدين تكامله ويجد ذاته الناضجة، فيما يكتنف مضمون المذهب الماديّ إبهام بهيم وجهل مستشر وفقدان وعي شامل، بل لا معقولة أحياناً، إذ كيف يمكن التصديق بأنّ مادة هذا الكون قد منحت ذاتها نظاماً ونظاماً؟!

ب - تنمية المبادئ الأخلاقية

يعدّ الدين دعامةً هامةً للأصول والمبادئ الأخلاقية، ذلك أنّ مراعاة المبادئ الأخلاقية تصاحبها سلسلة من مظاهر الحرمان، فالتضحية والفداء مثلاً، وكذلك مساعدة المحتاجين، ورعاية الأمانة و... وكلّ واحدة منها مبدأ أخلاقيّ مسلّم، لا يخلو واحد منها من المصاعب والمتاعب والعذابات، فكلّما أصلحنا الفكر عبر الدين، وتذكّرنا أنّ الله تعالى قد أمر بمراعاة الأصول الأخلاقية، بل ألزّمنا بها بجعلها على صورة فرضٍ وتكليف، واضعاً مقابل كلّ مخالفة تقع عقوبةً وجزاءً.. تحوّلت الأخلاق إلى وظيفة دينية، وغدت — من ثم — في حركة ذاتية نحو التحقق والوجود، وفي غير هذه الحالة لن تكون الأخلاق سوى مجموعة توجيهات وتوصيات ليس ما يضمن تنفيذها على أرض الواقع، فيأخذ بها فريق ويرعى حقّها فيما يذرّها فريق آخر. عرضة لعصف الرياح أو يضعها تحت قدميه.

ج - تحسين علاقات أفراد المجتمع

وكما يكون الدين سنداً للأخلاق، فهو كذلك دعامة للمبادئ الاجتماعية أيضاً، فالمبادئ الاجتماعية تعتبر — لدى الأفراد المتدينين — تكليفاً مقدساً ووظيفةً دينية، أمّا عند غيرهم فلن تكون هذه المبادئ مضمونة التنفيذ والإجراء سوى في صورتها القانونية وتحت سلطة رجال الشرطة والقوى الأمنية والعسكرية، أمّا حيث لا تمتد يد السلطة المادية الدنيوية فإنّ الأصول الاجتماعية والقوانين الوطنية الداخلية ليس ما يضمن تحققها على أرض الواقع، وما نقوله يتضح بجلاء بأدنى مراجعة لحياة الناس غير المتدينين.

د - إلغاء مختلف أشكال التمييز الظالم

يعتقد المتديّنون أن أفراد البشر كافّة كأسنان المشط الواحدة، فالجميع مخلوق

لله تعالى، إذاً لماذا التمييز؟! ولماذا تمتلئ بطون فريقٍ من الناس فيما ينأى فريق آخر فارغ البطن خائراً من الجوع؟!

وهنا، نجد أنفسنا مضطرين - بعد ذكر هذه الأبعاد الأربعة للدين - للإشارة إلى أمرين:

الأول: لا يتسنّى لأيّ دين أن يحقق هذه الأبعاد الأربعة في الحياة الشخصية والاجتماعية للإنسان، وليس هناك من دين قادر على ذلك إلا إذا اعتمد على العقل أو شاد بناءه عليه، وإلا فإن هذا الدين لن يكون سوى حفةٍ من الخرافات المقدسة، والرهبانية الزائفة، والانعزال عن الحياة بمعناها الإيجابي، والنزوع الصوفي السلبي، مما نرى نماذج له في الحياة الغربية الآلية، وإذا ما حكم فريق على الدين بأنه معيق للرقى والتقدم أو داعٍ إلى الرجعية الجاهلية والتخلف فإن نظره لن يكون حينئذٍ سوى إلى مثل هذه الأديان التي جرّت وراءها عواقب وخيمة على البشرية.

الثاني: إن الدين يلغي التمييز لا الاختلاف، فالاختلافات ذات الطابع الإيجابي والتي تقوم بين أفراد المجتمع ليست بالتى يمكن إلغاؤها، أمّا الاختلافات القابلة للإلغاء والإبعاد فهي تلك التي لا تنبع من الفطرة الإنسانية والطينة البشرية، وإنّما تفرضها السلطة والقدرة ومظاهر الجبر والقهر والإلزام السلبي.

أمّا ما يرجع إلى الشقّ الثاني من السؤال حول تحديد العقل وما هو؟ فالجواب عنه: إنّ العقل هو ذلك الإدراك اليقيني الذي يفرض ذاته في مراحل إثبات الذات الإلهية والصفات والأفعال كذلك، العقل المصاحب للدين، أمّا العقل الرياضي فهو أمرٌ آخر لا ارتباط له بالتوظيف الديني للعقل.

إنّ العقل الذي يمكنه تأييد الدين ومساندته، ومنحه المزيد من الاستحكام والوثوق هو معرفةٌ للعالم بوصفه واجب الوجود، ومن ثم معرفةٌ لصفاته وأفعاله، ومن الطبيعي أن يكون لمعرفة الأفعال أسس ومبادئ خاصة.. إنّ هذا العقل يرافق الدين على الدوام ويصاحبه.

العقل وأزمة الشرعية المنطقية

هل تعتبرون حجية العقل ذاتية أم شرعية؟ وما هو الدليل؟ ألا نقع في ورطة

الدور إذا ما شدنا قضايا من نوع «العقل طريق موصل للواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟!

داوري: لقد وضعتم – بسؤالكم هذا – الطرف الآخر في معضلة يصعب التحرر منها أو الانفلات، فالعقل حجة في المواضع كلها والحالات بأسرها، في كل مكان وكل شيء، لكن العقل لا يتبدى دائماً وفي المواضع كلها على صورة واحدة، وإنما يكتسي ظهورات وصور ومعاني مختلفة، ويمكن لهذا العقل أن يكتسب شهادة صحته وصوابه عندما يحكم في أشياء يمتلك معها تناسباً وسنخية، وعندها ستكون حجبه ذاتية.

مثلاً، حجة العقل الرياضي حجة ذاتية، لكن ماذا نقول عندما لا تكون الحجة ذاتية؟

إنّ الحجة الذاتية والحجة الشرعية للعقل محفوظتان في مجالهما لا تناقش في ذلك، إلا أنني أعتقد بأنّ الحجة تثبت للعقل في بعض المجالات دون بعضها الآخر، ومن ثم فإذا نفذ العقل في أحكامه تلك المساحات التي لا تمت إليه بصلة فإن تدخله هذا يكون فضولياً، إنّ السؤال الذي تفضلتم به إنما يمكنني الجواب عليه عندما أعتبر العقل أمراً واحداً وثابتاً، بمعنى أن يكون هو هو دائماً وفي كل مكان وعند الأفراد كافة، أما فرانسيس بيكون الذي كتب «ارغنون» ورينيه ديكارت الذي علم المناهج الصحيحة لاستخدام العقل وأنصارهما وخلفهما فقد كانوا جميعاً مظهرًا لعقل آخر مغاير لعقل القرون الوسطى.

إنني لا أتحدث هنا عن وجهة نظر أولئك الذين يرون العقل قدماً خشبية غير مكيّنة ولا مستحكمة، إلا أنني لا أظن أن الإقرار بأن العقل في المدرسة العقلانية الجديدة مختلف عن العقل البرهاني أمرٌ صعبٌ أو عسير، فالذي يذهب إلى أن للعقل حجة ذاتية عليه – في البداية – أن يعرف قصده من العقل، أيّ عقل هو؟ هل العقل الأفلاطوني أو الأرسطي، هل العقل الكلامي؟ عقل الفارابي أم عقل ابن سينا؟ عقل ديكارت؟ عقل كانط؟ عقل برغسون أم العقل البراغماتي؟ عقل العقلانيين المحدثين؟ هل المراد العقل المتألف مع النقل أم المضاد له والمقابل؟

المسألة الأخرى التي أثيرتموها في السؤال تدور حول إثبات حجة العقل

بالعقل نفسه، وقد فرضتم الدورَ في هذه الحال، إن أولئك الذين يفرضون للعقل حجيةً يؤولون في محاولاتهم هذه إلى المبادئ العقلية نفسها دون أن يثبتوا هذه المبادئ، ذلك أنها إن لم تكن بديهيةً فهي غير مخرجةٍ للمقبولات والمسلمات، من هنا قلما يجري التساؤل عن طبيعة العقل وما هو؟ والذين يتعرضون للحديث عن العقل والمنطق تكون لديهم عادةً صورة - ولو مبهمة مجملة - للعقل يشيدون عليها أحكامهم.

نعم، إنهم يعتبرون هذا العقل عقلاً مطلقاً أو عقلاً أصلياً أصيلاً، دون أن يبحثوا في العقل نفسه، وما أجمل لو فعلوه، إن التحرش بموضوعة حجية العقل واعتباره دون الحديث عن معانيه المختلفة لا يقل في مفاسده وأضراره عن فسحه المجال واسعاً لنمو مغالطات والتباسات، مما يبدل الموقف إلى عمليات اجترار وتكرار لا تغدو سوى تبديل طفيف في الألفاظ والتراكيب الكلاسيكية.

والخلاصة إن حجية العقل وعدمها أمر غير قابل للإثبات، واللازم فهم ذلك،

والمهم كيف نحقق هذا الفهم؟

أعواني: أعتقد أن حجية العقل ذاتية، ذلك أنه لو استمدّ العقل اعتباره من الشرع لأدّى ذلك إلى اختلاف الأحكام العقلية تبعاً لاختلاف الشرائع، وأعتقد أن نفس إثارة هذا السؤال حول ذاتية حجية العقل أو استمدادها من الشرع، قائم على حكم مسبق فرض مسلماً دون إثبات، وقد أخذ هذا الحكم المفروض جواباً عن السؤال عينه، فهذا السؤال مسبق بافتراض تضادّ حاصل بين الشرع والعقل، وأن ما يستمدّ حجّيته من العقل لا يمكن أن يستند في حجّيته هذه إلى الشرع، وبعبارة أخرى هذا السؤال ينبني على افتراض وقوع انفصال حقيقي ما بين العقل والشرع، والحال أن ثمة احتمال في كون العقل والشرع ذوا حقيقة تتسم بنوع من أنواع الوحدة والاشتراك، و فقط في التفاسير العقلانية يلبس العقل كسوة التضاد والتنافي مع الشرع، أما إذا كان العقل في معناه مغايراً للتفسير السائد في أوساط مدرسة أصالة العقل الجزئي أو المذهب العقلاني، ومتماهياً مع مفهوم العقل الإلهي، ولوحظت الشريعة - بمعنى الدين - في أبعادها كافة، فإنه لن يكون هناك مجال بعد ذلك لتصور التعارض والاختلاف، بل ستغدو النسبة بينهما تلازماً وارتباطاً.

أما السؤال: ألا نقع في ورطة الدور إذا ما شدنا قضايانا من نوع: «العقل طريق موصل إلى الواقع» أو «الاستدلال العقلي معتبر» على العقل نفسه؟.. فيمكن الجواب عنه من جهات مختلفة، إذ يمكننا القول مثلاً: إن هذه الشبهة شبهةً منطقيّةً شبيهةً بشبهة الكاذب، فإذا أخبر شخص بأنه يقول الكذب، فلا محالة هنا من الحكم بصدقه على تقدير أنه كاذب، والحكم بكذبه على تقدير صدقه فيما قال، وعلى كلا التقديرين نتورط في جوابنا عن هذا السؤال في تناقض ومفارقة، وقد قدّم المنطقة أجوبةً متعدّدة الزوايا عن هذه الإشكالية، فقولنا: «معتبر» في جملة السؤال: «هل الاستدلال العقلي معتبر» لا يعني سوى «الصدق المنطقي».

من جهة أخرى يمكن القول: إنّ العقل قوّة إلهيّة، وأنّ السخية لها جانب من الإطلاق والعينية، أو نقول: إن العلم والمعرفة ممكنة للإنسان، ولها بعد عيني لا مجرد بعد ذهني صرف، وفي هذه الحالة يستدعي الأمر منا أن نحكم بعينية العقل، وبإمكان نقده، بل يمكن فرضه كياناً ذا متعلّق عيني في صورته، والحديث أو الاستدلال حوله وممارسة تفكير فيه نفسه، أو نقول: إن العقل لا يملك قدرة التعقّل ونقد الذات ومن ثم يغدو العلم — وفقاً لذلك — أمراً ممتنعاً.

لا بد أن نوجّه السؤال إلى أنفسنا: من هو المخاطب في الوحي الإلهي؟ وأي قوى النفس هو المعاتب والمتحدّث إليه؟

من البديهي أنّ تلك القوّة الإلهيّة هي ذاك العقل نفسه، ولهذا السبب كانت هناك عناية خاصة في الكتاب الإلهي المبين بالتعقل، والفهم، والتدبّر... مما هو من لوازم العقل ذاته.

سبحاني: إن من يطرح مثل هذه الأسئلة مقلّ — من حيث لا يشعر — بحجية العقل ومعترف بها، فإذا ما زعم شخص ما أنّ العقل لا يملك قدراً ولا اعتباراً فإنّ عليه أن يقيم دليلاً على عدم اعتباره ومتى؟ فإذا ما قدّم العقل دليلاً على عدم حجّية نفسه فقد أقدم بذلك على الانتحار والقضاء على ذاته.

يحاول العقل — على الدوام — سحب النظريات إلى البديهيات وإرجاعها إليها، وعندما يبلغ البديهيات لا يملك في ساحتها تردداً أو تذبذباً، إنّه يدرك هناك بوعي تام النتيجة القاضية بأنّ ما أدركته فهو صحيح، وكما نقول في المجال الرياضي

والهندسي: إنَّ العقل حجة، كذلك عندما لا تتوفر موضوعة تجريبية، وإنما يكون هناك جرٌّ للنظريات إلى البديهيات علينا أن نقول الأمر نفسه، وكذلك الحال أيضاً في سائر المعارف والموضوعات والأخلاقيات، وغاية ما يثار عادةً في مجال المعارف هو بلوغ الاستدلال مبدأً عدم التناقض، فيما تنتهي الأخلاقيات وما يتصل بالحكمة العملية إلى مجال الحسن والقبح، وبناءً عليه، فإنَّ للعقل حجيةً ذاتيةً بالطبع، وإذا ما كانت حجيته شرعية لزم الدور، ذلك أنَّ الشرع ما يزال — حتى اللحظة — غير حجة، فكيف يمكنه أن يمنح العقل الحجية والاعتبار؟!.

لقد جاء في نهاية هذا السؤال: ألا نقع في معضلة الدور لو حاولنا ممارسة استدلال عقلي لإثبات قضايا من نوع: العقل طريق موصل إلى الواقع أو الاستدلال العقلي معتبر؟

والجواب: كلا، إننا لا نقع في دورٍ أصلاً، ولهذا فنحن نقيم دليلاً وبرهاناً على القضية الأولى: العقل طريق موصل إلى الواقع، وكذلك القضية الثانية: الاستدلال العقلي معتبر، ذلك أنَّه إذا كانت قضايا العقل نظرية كلّها فإنَّ الدور يسيطر على الموافق، إلا أننا نملك نافذة مضيئة وهي: رجوع النظريات إلى البديهيات.

لا بدّ لنا من إرجاع التجريبات إلى البديهيات، ذلك أنها جزء من اليقينيات كما يحسبونها، إلا أنَّهم عادةً ما يناقشون في هذا الأمر، بحيث لا يعدّون بعض التجريبات قضايا يقينية، وهذا معناه أنَّه يلزمك أن ترجع إلى البديهيات عبر طريقٍ آخر، أليس كذلك؟

سبحاني: إننا نعتقد التجريبات أموراً يقينية، شريطة أن نعرّف التجربة تعريفاً سليماً، ذلك أنَّ بعضهم يخلط ما بين التجربة من جهة وكلٍّ من التمثيل والاستقراء من جهةٍ أخرى، وفي أكثر الحالات يحصل تداخل سلبي بين التجربة والاستقراء، إذ من المسلّم أنَّ الاستقراء لا يفيد يقيناً، ما لم تتمَّ الإحاطة فيه بتمام الأطراف ذات العلاقة بالموضوع، وهي ليست بالتي يمكن أن تحلّ محلّه.

إننا نملك في التجربة برهاناً عقلياً واضحاً، وحسب المصطلح المعروف فإنَّ الاستقراء ليس من نوع الحكم على المماثل، على خلاف التجربة التي تختزن حكماً على المماثل، وحيث يتم في الاستقراء إجراء مقارنات بين الأمور المتشابهة لذا لم

يكن يقينياً، أما التجربة فإن الحكم فيها يجري تعميمه على المماثل لا المشابه، مما يفسح المجال للقاعدة العقلية اليقينية القاضية: «حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد».

لكن هذا الحكم هو الآخر غير بديهي.

سبحاني: لماذا؟ إنه يؤول إلى مسألة صدور المعلول بلا علة؛ ذلك أنه لو اختلفت آثار المتماثلات من تمام الجهات يُعلم أن لدينا أمراً موجوداً وآخر غير موجود، وإلا لو كان الجميع على مثال بعضهم بعضاً فلا ينبغي أن تتفاير الآثار، وهنا يقال: يلزم تحقق المعلول بلا علة.

وعليه، ففصلنا التجربة عن الاستقرار جيداً، وإقامتنا الأولى على المماثلات والثانية على المتشابهات، من الأمور المسلمة اليقينية.

هذا على تقدير إمكانية وصولنا إلى حقيقة شيء ما، وإدراكنا ماهيته جيداً، وعلى تقدير وجود اتحاد ماهوي بين الأطراف و...

سبحاني: إننا نكتفي باتحاد الظروف، لقد فرضنا أنه موضوع ومتماثل.

حسناً، لكن بأي شيء استدلتنا على قاعدة: «العقل طريق موصل إلى الواقع»؟ إن هذه القاعدة نظرية وليست بديهية، إذاً فما هو دليلها؟

سبحاني: حذراً من أن نكون سوفسطائيين؛ إذ السوفسطائية باطلة عندنا.

كيف يمكننا إدراك حاق الأشياء؟

سبحاني: إن ما ندركه مطابق للواقع، لكن إدراكنا لا يستوعب الواقع كله، فالواقع أكثر سعة من إدراكاتنا، تماماً كما تشاهد أنت دوران النجوم وحركتها، وأشاهد أنا ذلك، والأمر نفسه يشاهده الشيخ الرئيس ابن سينا، ويشاهده المنجم و... ومن البين المسلم أن استنتاجات كل واحد تختلف عن استنتاجات الآخر.

لغنها وزن: حجية العقل هي موضوع الفلسفة الدائم، حيث يمكن سرد جملة أجوبة حولها وفقاً لرؤى فلسفية مختلفة، إننا نلاحظ اختلافاً بين الباحثين في تكوين العقل وماهيته، ولذلك لا يجدر بنا استغراب مشاهدة نظريات متعددة ومختلفة حول حجية العقل، فبعض الفلاسفة — على سبيل المثال — يذهب إلى تفسير العقل في

نطاق محدود، ثم يرتب على ذلك نفي الاعتبار المطلق لهذا العقل، فالاتجاه الإيماني الذي أشرنا إليه سابقاً يحسب العقل - إلى حد ما - كيئناً جافاً جامداً عديم الروح، لذلك فهو يعتقد أن قيمة الإيمان أرفع من قيمة العقل، وهذا الأمر يلاحظ وجوده بشكل رئيس في كتابات كيركجارد.

من ناحية أخرى، يحاول التيار الحسّي التجريبي أحياناً أن يبرّر اعتبار العقل على أساس إمكانية إثبات أحكامه عن طريق التجربة، وهذا ما نجده - مثلاً - في نتاجات جون ستيورات ميل.

أما المذهب العقلي فيرى أن حجّة العقل تدرك عن طريق حضوري شهودي، ونجد - على سبيل المثال - تصويراً واضحاً لموقف العقليين الإسلاميين في كتاب «آموزش فلسفه» في الدرس الثاني عشر منه، للأستاذ محمد تقي مصباح اليزدي. وثمة بحث بين المناطق الغربية يدور حول الأصول المنطقية المتعارفة، وهو بحث على صلة بمسألتنا هنا.

يدّعي بعضهم أن القوانين المنطقية قوانين توصيفية، فيما يبدي بعض آخر اعتقاداً بأن المنطق يضع بين يدي الإنسان قوانين التفكير وضوابطه، إنه يقول لنا كيف يمكننا أن نفكر، وقد كان سبب هذا العامل القانوني الكامن في القضايا المنطقية موضوعاً للمباحثة والجدل، ودراسة مجمل الرؤى المطروحة هنا يحتاج إلى ما لا يقلّ عن كتاب كامل.

النظرية الأكثر جذابية من وجهة نظري في موضوع حجية العقل هي تلك القائمة على تلفيق يحتوي قدراً من التشابك والتعقيد بين النظريات المختلفة، فبالإمكان موافقة العقلين في أن الحجية الأولية ادعاء عقلي قائم على الشهود العقلاني، وعلى سبيل المثال، عندما يوافق الإنسان على مبدأ التوازي الاقليديسي، فإن هذا الاعتبار الأوّلي يهيء - للوهلة الأولى - هذا التبرير القائل بإمكانية ممارسة الجرح والتعديل لهذا المبدأ في ظلّ ملاحظات مكثفة، وبناء عليه فإن الحجية التي يمتلكها العقل في مجال مبدأ موضوع التوازي ليست مطلقة.

ويمكننا - من خلال الدراسات العقلانية - ردّ وإبطال النتائج الضمنية لهذا الأصل الموضوعي، ومن بينها كشف الموضوع نفسه..

يمكننا إعادة النظر في أحكامنا المبنية على الشهود العقلاني الأولي، وعبر هذا المنهاج نرى أنّ العقل الإنساني يمتلك قدرات ملحوظة إزاء تنظيم ذاته وبث الانسجام داخل أعضائه.

ويمكن ممارسة نقد وتقويم لبعض تلك الأصول الأولية العقلانية، وذلك على ضوء مبادئ أخرى مصاحبة للمكتشفات التجريبية والعملية، والذي يبقى من الحجية المطلقة للعقل حينئذٍ عدم إمكانية التخلّي عن العقل بشكل كامل أو تعريضه لنقد شامل وعام، إلا أنّه — مع ذلك — يمكن تفكيك العناصر المختلفة للعقل نفسه، ومن ثم تعريضها لنقد عقلاني على ضوء المعطيات المكتسبة من المجال العملي.

والمثال المعروف الذي ينقله الأغلب لتوضيح هذا الأمر، هو مثال كواين ويقول: سنبقى كالبحّارة، يعيدون بنا سفنهم وهم وسط البحار وبين أمواج المحيطات، إنّ القيام بهذا العمل أمرٌ غير ممكن أبداً، إلا أنّه لو تمّ القيام بهذا المشروع خطوة خطوة فإنّه سوف يكون أكثر عملائية وواقعية.

أمّا إشكالية الدور المشار إليها في السؤال، فقد كانت هي الأخرى نقطة بحث وجدل موسّع شارك فيه أغلب المناطقة والفلاسفة، فإذا فهمّ العقل في أعمّ معانيه الممكنة بحيث يغدو مستوعباً لمطلق أنواع الاستدلال وأشكاله، فيمكن حينئذٍ الاتّعاء بأنّ أيّ حكم عقلاني سيصدر حول عقلانية العقل (الاستدلال) سيكون دوراً بالتأكيد، إلا أنّ استيعاب هذا الأمر مع الأخذ بعين الاعتبار عدم وجود بديل آخر أمام الإنسان، ومدى ضرورة النظر بجديّة إلى هذا الموضوع .. يغدو صعباً جداً.

من هنا، تبدو لنا مسألة عقلانية العقل مشابهة تماماً لأخلاقية الأخلاق، فإذا ما حصرنا الدليل على أخلاقية أمر بالاستدلالات الأخلاقية سقطنا — لا محالة — في دور قاتل، إلا أنّ هذا لا يعني أننا نواجه في الأخلاق أو في الموضوع المثار هنا في السؤال مشكلةً جادة، فهناك أشكال مشابهة تقع على تماس مع الجهود المنجزة لتقديم تبرير عقلاني للعقلانية، فما هو المشكل ليس العقلانية، إذ الحاجة إلى تبرير الذات خال من الدور (ضرورة أن الحصول على تبرير للذات لا يحتوي دوراً).

والأمر الأكثر إثارةً في موضوع حجية العقل، هو كيفية الحكم ما بين الاستنتاجات المتعارضة عن العقلانية النظرية والعملية، فقد قدّم أغلب المشتغلين

بهذا الموضوع نوعاً من التفسير السيكولوجي النفسي، بحيث غدا الاعتقاد مركّزاً على أنّ الرؤية الصحيحة هي تلك التي تتواءم مع الحالة النفسية المرغوبة، والطمأنينة الذهنية حسب رأي سكتوس امبريكوس، والاعتقاد الجازم الراسخ غير المهتزّ حسب رأي ديكارت، ونفي الشك وتثبيت الاعتقاد حسب رأي بيرس.

وثمة في كلمات الغزالي تصوّر آخر، إنّه يرى أن السبيل للإطاحة بالشك يكمن في الإقدام على الخطوات التي تحول دون التورّط في الخطأ في الحكم، ولا شك أنّ على الإنسان الشروع في تكوين صورة عن العقلانية يمكن على أساسها وزن الأخطاء وتقويمها، ثم يتلو ذلك في مرحلة لاحقة دراسة المناهج التي من شأنها توريث الإنسان في الخطأ عبر التعصّب و...، ثم سعي حثيث لإزالة هذه الأسباب والعوامل، ويمكن في نهاية المطاف أن يرفض الإنسان حتّى تصوّره الخاص الأولي عن العقلانية نفسها أو إعادة النظر فيه.

النقطة الأساسية هنا هي أنّ المنشأ الأساسي للأخطاء يكمن في تعصّبات الميول الدنيوية، ومن هنا يجب على الإنسان أن يسعى دوماً للسيطرة على ذاته لكي يجتث جذور أخطائه في الحكم على الأشياء، وعبر ذلك، نشق طريقنا من مسألة المعايير العقلانية المناسبة — وهي مسألة نظرية — إلى عملانيات تهذيب النفس وبناء الذات، رغم أنّ تهذيب النفس لا يضمن لنا توافر القدرة على الحكم بحق وسط المعايير المتعارضة. إنّ منهج الغزالي يرشدنا إلى التواشج ما بين المناهج غير العقلانية وتقويم المنهاجيات العقلانية.

ملكيان: أظنّ أن مقصدهم من العقل في السؤال تلك القوّة التي يوظفها البشر جميعاً ويستفيدون منها، وربما اعتبروها أحياناً القوّة الوحيدة التي لا تكتسي أحكامها صبغة شخصية أو نفسية، وإنما تحظى باعتراف عام وشامل.

لقد اعتقد المفكّرون منذ القدم أنّ هذه القوّة ذات جزئين أو بتعبير أكثر دقّة ذات دورين وعملين هما: جزء أو أداء شهودي يرى الإنسان من خلاله الحقائق أو الأمور الانتزاعية كالذوات أو الكليّات مثلاً، وجزء أو فعل استدلالي يبلغ الإنسان عبره النتائج من خلال المرور على المقدمات، وهو ما يسمّى بالعقل الاستنتاجي أو المستدلّ أو البرهاني، ومن المؤكّد أنّ هذين الأداءين ليسا بمنعزلين عن بعضهما

البعض، ذلك أن العبور من المقدمات إلى النتيجة ليس في واقعه شيئاً آخر غير شهود العلاقة ما بين المقدمات والنتيجة ورؤيتها.

وهكذا ساد اعتقاد منذ القدم أيضاً بأن مجموعة العلوم والمعارف البشرية تنشطر إلى مجموعتين كبيرتين هما:

أ – العلوم والمعارف البديهية.

ب – العلوم والمعارف النظرية.

وتمثل الفئة الأولى تلك العلوم والمعارف الناتجة عن الفعل الأولي للعقل، أي أنها نتاج الشهود العقلي والرؤية العقلية، أما الفئة الثانية فهي التي لم تنبثق عن شهود مباشر للعقل فاقد للوسيط، وإنما تظهر إثر نشاط ثانوي للعقل، بمعنى أن العقل نفسه يولد تلك المعلومات عن طريق الربط والدمج، وكذلك عن طريق توفير مجموعة المعارف الأولية، ومن الطبيعي أن عمليات الدمج وتوحيد الإيقاع وخلق المعلومات الأولية ليس أمراً اعتباطياً يفتقد القاعدة، بل المفترض أنه تابع – تماماً – لقوانين المنطق الصوري الذي يعد بذاته نتاجاً شهودياً عقلياً، إذ تحسب معطيات هذا المنطق على معارف الفئة الأولى.

وبناءً على هذا، تغدو المعلومات النظرية كافة مبتنية على المعلومات البديهية الشهودية، وبعبارة أخرى، تكون المعطيات النظرية كافة نتائج لسلسلة من الاستدلالات التي ترجع موادها إلى معلومات بديهية، فيما تتبع صورها قواعد المنطق الصوري، وهي قواعد تؤول بدورها إلى معلومات بديهية أيضاً، والملاحظ – وفقاً لهذا الاعتقاد – أن مآل المعلومات كافة إلى تلك الشهودات العقلية نفسها.

ويمكن هنا إثارة تساؤلين هما:

أ – هل المعلومات النظرية بتمامها هي – من الناحية الواقعية والعملائية – على الشاكلة التي يطرحها هذا التصور؟ أي أنه تم فيها استنتاج الصورة مع رعاية القواعد المنطقية من المعطيات البديهية أم لا؟

الذي يبدو أن الجواب عن هذا السؤال سلبي، نعم، كمال المطلوب هو أن تقوم المعلومات والنظريات كافة على بناء منطقي مشاد على المعطيات البديهية، إلا أن هذا الكمال المطلوب لا يحصل أبداً، وما أكثر ما يكون غير قابل للتحقق.

ب - من أين أخذت المعلومات البديهية الشهودية اعتبارها وقيمتها؟ وأظن أن سؤالكم يتمركز هنا، ولكي نجيب عليه، لا بد أن نقول: إن بداهة أي قضية تعني أن العقل البشري يصدق مضمونها ويعجز عن التصديق بنقيضها، إن معنى قولنا: إن العقل قد أدرك القضية الفلانية إدراكاً شهودياً هو أنه لا يقدر أبداً على التصديق بنقيضها.

وهنا نسأل جميعاً: كيف يمكن من عجز العقل عن التصديق بنقيض (أ) استنتاج أن (أ) صادقة ومطابقة للواقع؟ وبعبارة أخرى، من أين أحرزنا صدق القضية القائلة: «كل قضية لا يتمكن العقل من التصديق بنقيضها فهي مطابقة للواقع»؟ وبعبارة ثالثة، كيف أمكن استنتاج صدق (أ) من عجز العقل عن تصديق نقيضها؟

ولعله يقال: إن قضية: «كل قضية يعجز العقل عن التصديق بنقيضها فهي صادقة» هي بنفسها قضية شهودية بديهية.

إلا أن هذا الكلام يجاب عليه بأنه على افتراض ذلك، يمكن نقل السؤال مرة أخرى إلى عين هذه القضية البديهية الشهودية، حيث نستفهم عن صدقها، ومن أين أحرزناه؟

ما أريد قوله هو أن معادلة «إن قضية يعجز العقل عن تصديق نقيضها هي قضية صادقة» تمثل فرضية مسبقة بالغة الأهمية، حيث لا مفر ولا خلاص لنا عن افتراضها، إلا أنها - على أية حال - مجرد فرضية مسبقة لا أكثر.

والنتيجة، إن قضية «العقل سبيل للواقع» أو قضية «الاستدلال العقلي معتبر» وأمثال هذه القضايا لا يمكن الاستدلال عليها بعملية برهنة عقلية، وإنما تؤخذ فرضية مسلّمة مسبقة.

تحديد معالم الموضوع الكلامي الخاضع لمنطق الدفاع العقلاني

ما هو موضوع البحث في علم الكلام؟ هل تمام القضايا الكامنة في النصوص المقدسة أم تلك النازرة منها إلى الواقع دون تلك المعنية بالقيم أم بعض القضايا الحاكية عن الواقع لا جميعها؟ هل أن مبادئ القضايا الدينية والمذهبية ولوازمها تقع

هي الأخرى في مركز البحث والدراسة كلامياً، ومن ثم تخضع لعمليات الدفاع الكلامي؟
سبحاني: لعلم الكلام موضوع واحد ذو أبعاد ثلاثة هي: ذات واجب الوجود، وصفاته، وأفعاله، تلك الأفعال التي نقول عنها: إنَّ منها التكويني ومنها التشريعي، ويقصد بالأفعال التكوينية ما يرجع إلى حكمة الخلق والغاية من إبداع العالم، أما الأفعال التشريعية فهي ما يرجع إلى بعثة الأنبياء وإنزال الكتب وما أئتنا به من أحكام.

بناءً عليه، لا يمكن اعتبار علم الكلام خالياً عن الموضوع أو فاقداً له، فإنَّ موضوعه هو ما أشرنا إليه، لكن مع شرح أفعال الله تعالى حتَّى يستوعب تمام الموضوعات، لكننا - مع ذلك - غير قادرين على الدفاع عن نصوص الكتب المقدَّسة برمتها.

لغنها وزن: ثمة في الأديان كافة مجموعة من الادعاءات الأساسية المتنوعة، وثمة في مقابل هذه الادعاءات انتقادات حقيقية وموهومة يمكن أن تثار، فالإلهيات (أو اللاهوت) عبارة عن دراسة التعاليم الدينية والانتقادات المسجلة عليها، ولهذا كان هناك تداخل بين فلسفة الدين وعلم الكلام في الغرب وبين الإلهيات بوصفها شعبةً من الفلسفة وعلم الكلام والعرفان النظري في الثقافة الإسلامية، فأساس الاعتقادات الدينية، أي وجود الله تعالى يمثل أحد الموضوعات الرئيسة في علم الكلام وفلسفة الدين، كما هو كذلك في العلوم الإسلامية: الحكمة، والكلام، والعرفان.

من الخطأ تقسيم القضايا التي يقدِّمها لنا النص الديني إلى توصيفية ومعيارية قيمية، ذلك أن هذا التقسيم يفترض مسبقاً وجود قضايا ذات طبيعة توصيفية بحتة وأخرى ذات طبيعة قيمية صرفة، وهذا الافتراض المسبق لا أساس له ولا مستند يمكن أن يعتمد عليه، فلو أننا قبلنا بطيفٍ من المفاهيم الوصفية والمعيارية فسنعني جيداً أن هذه المفاهيم كانت في النصوص الدينية المقدَّسة لأديان العالم كافة متداخلة تداخلاً معقداً ومتشابكاً يولِّف منها عنصراً موحداً، فالفلسفة التاوية الصينية تملك أوصافها لعالم الوجود وفهمها وقراءتها له، كما تملك تصوُّراً عن وظيفة الإنسان ومسؤولياته، وهكذا الحال في الإرادة الإلهية الموحاة إلى الأنبياء ﷺ، فهي توصيفية - بلحاظ التوقعات الإلهية - كما أنها قانونية معيارية، وحتى شهادة التوحيد: «لا إله

إلا الله»؛ إذ كما تدلّ على إبداء حقيقة عينية، كذلك تعيد تصوّر الإنسان للمبدأ المتعالي للخير وللاعتبار الأخلاقي، فشهادة التوحيد التزام بموقف تعبدي أمام الله تعالى.

داوري: إن تعيين موضوع علم الكلام أمر معقد وبالعصوبة، وإذا ما سألني شخص: ما هو موضوع العلم؟ وهل يلزم العلوم جميعها أن يكون لها موضوع يبحث فيها عن عوارض الذاتية؟ لعلّ بإمكانني القول: إن موضوع علم الكلام هو أصول الدين، بوصفها مقولات خضعت للتساؤل والتشكيك والإنكار، ووفقاً لذلك لن تغدو القضايا الخبرية التي احتواها النص الديني المقدّس ولا غيرها مما جاء في السؤال.. لن تغدو موضوعاً لعلم الكلام، رغم إمكان صيرورتها مسائل له، فالسؤال عن علم الكلام: هل هو — على حدّ تعبير آية الله طالقاني — من العلوم الحقيقية أم لا بد من اعتباره واحداً من العلوم الاعتبارية؟ سؤال يستدعي بحثاً شاقاً.

يعتقد بعض المعاصرين البارزين أن علم الكلام داخل في زمرة العلوم الحقيقية، وبين العلماء المتقدمين ثمة من ذهب إلى اعتبار هذا العلم دراسة جادة في حقائق الموجودات عن طريق إعمال الفكر فيها مع الالتزام بالوحي، ووفقاً لهذا الرأي تحدث مقارنة واضحة بين علمي الكلام والفلسفة، حتى يمكن القول بأن موضوعهما قد غدا هنا واحداً، كما أن موضوع علم الكلام على هذا سوف يكون وجود الله سبحانه.

ملكيان: لا يدور علم الكلام في صورته التي عرفها حتى اليوم في الثقافة الإسلامية المتداولة حول تمام القضايا التي تستكنّ داخل النصوص الدينية المقدّسة، ذلك أنه يستبعد تماماً من دائرة عمله تلك القضايا النازرة إلى البعد القيمي مثل: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ البقرة: ١٩٤؛ ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ﴾ الحشر: ١٩، بل حتى القضايا النازرة للواقع (لا للقيم) لا تدخل برمتها نطاق الدرس الكلامي، مثل: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾ الأنبياء: ٣٠؛ ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾ العنكبوت: ٦٤، بل يتركز هدفه على مهمّ هذا النوع من القضايا، مثل تلك ذات الصلة بصفات الباري وأفعاله، والنبوة العامة والخاصة، والمعاد و... وربما انشغل أحياناً ببعض

الفرضيات المسبقة أو اللوازم والمستدعيات اللاحقة التي تتصل بتلك القضايا الناعرة للواقع.

أما ما يسمى اليوم في الثقافة الغربية بعلم الكلام وبتعبير أدق: اللاهوت (Theology)، فيشمل تمام القضايا والمعطيات التي تقدمها لنا النصوص المقدسة، أعم من تلك الناعرة للواقع أو للقيم والمعايير؛ فعندما يقال: إن اللاهوت السائد اليوم في الغرب يتناول حتى القضايا القيمة في الدين ويدافع عنها، ربما يتوهم شخص أن اللاهوت صار يستوعب علم الفقه وأمثاله، وهذا ما يستدعي — تلقائياً — إشكالية تبدد الحدود الفاصلة بين هذين العلمين اليوم في الغرب، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالفقيه — من حيث هو فقيه — لا يحقق نجاحاً في عمله إلا عندما يثبت أن الحكم الفلاني (القيمي) — سياسياً كان أم قضائياً أم جزائياً أم اقتصادياً — قد تم استنباطه واستخراجه من النصوص الدينية المقدسة مع المراعاة الدقيقة لقواعد الاستنباط وضوابط الاجتهاد، والتي جاء الحديث عن بعضها في «مباحث الألفاظ» من علم أصول الفقه، وبعبارة أخرى ليس شأن الفقيه، بل لا يتوقع منه، غير بناء فتاويه على النصوص الدينية، فإذا ما أنجز عمله هذا بضبط وانتظام فإنه يكون — من الزاوية التي ننظرها هنا — قد أتم عمله على أحسن حال.

ومن هنا بالضبط يبدأ عمل المتكلم، إذ مع فرض كون الحكم القيمي منتمياً حقيقةً إلى أحكام الدين الواقعية، أي مع الأخذ بقول الفقيه، يبدأ المتكلم رحلته في الدفاع عنه، لا أنه يدافع عن وجود هذا الحكم في النصوص الدينية مما يتكفل به الفقيه نفسه، إذاً فهو يدافع عن صوابية الحكم بعد الفراغ عن وجوده في النص الديني.

ومن الطبيعي هنا أن تسأل: ماذا تقصد بالصواب هنا؟

ولكي نوضح المفهوم لا بد أن نضيف أنه حيث كانت الغاية القصوى لجهود المتكلم الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية، وأن هذه المعتقدات تنشطر إلى قسم ناظر إلى الواقع وآخر ناظر إلى القيم والمعايير.. كان من وظائف المتكلم الدفاع عن هذين القسمين معاً، أي أن عليه أن يمارس نوعين من الدفاع: أحدهما دفاع عن القضايا الحاكية عن الواقع، وآخر عن تلك المتكفلة ببيان القيم والمعايير، والدفاع الأول دفاع عن صدق تلك القضايا، بمعنى مطابقتها للواقع، أما الدفاع الثاني فيظل

التساؤل حائماً حوله: كيف يكون؟ ومن أي جهة؟ فهل لهذه القضايا صدق وكذب حتى يتسنى لنا الدفاع عن صدقها؟

الذي نراه أنه لا يصح اعتبار هذا النوع من القضايا متصفاً بالصدق والكذب، مما يعني أن الدفاع عنها لا يعني دفاعاً عن صدقها، إنما دفاع عن قدرة الإنتاجية الكامنة فيها، قدرتها على حلّ المعضلات الإنسانية، وحصيلة القول: إن الدفاع عن صوابية الحكم الديني أعمّ من الصدق (في الأحكام الواقعية) والإنتاجية والعملائية (في الأحكام القيمية).

وأرى أن التذكير هنا لا يخلو من فائدة، إن على المتكلم كي يحقق نجاحاً في دفاعه عن جدوائية الأحكام الدينية القيمية، أن يحدّد - بدايةً - المسائل التي جاءت هذه الأحكام لوضع حلول لها، فما هي المشاكل التي استهدفت هذه الأحكام تفكيكها وتبديدها؟ وما هي المعضلات كذلك؟ ذلك أنه ما لم يحدّد هذا الأمر تماماً لا يمكن معرفة هل هذا الحكم أو ذاك ذو جدوائية أم لا؟

وعليه، لا بدّ سلفاً من حسم موضوع هادفة الدين، فما هي المشكلات والملفات التي استهدف الدين تقديم حلول لها؟ وهذا ما يدفع المتكلم دفاعاً نحو مواجهة إحدى أهم معضلات الفكر ومشاقه، ألا وهو الجواب عن التساؤل التالي: ما هي حاجة الإنسان للدين؟

المنهج الكلامي ووظائف المتكلم

ما هو المنهج الكلامي؟ وهل يُستفاد في علم الكلام من المنهج العقلي الفلسفي، والتجريبي العلمي، والنقلي التاريخي أم أن بعضها فقط هو المستخدم في هذا العلم؟ ولماذا؟

سبحاني: المبدأ الأولي هو الاستفادة من العقل، فالمتكلم راغب في توظيفه والانتفاع به، لكن كان الغرض - على الدوام - ذا دور رئيس في تعيين المنهج، وكان غرض علم الكلام الدفاع عن الدين، لذا فقد يستفيد - أحياناً - من التجربة، بل قد لا يجد بُدّاً في أحيانٍ أخرى من الرجوع إلى التاريخ والأخذ منه، مثل بحث الإمامة، حيث لا يمكن إثبات مقولاتها بالعقل وحده، اللهم إلا المبدأ العام، ومن الواضح أن تاريخ

الإمامة والسقيفة إنما يستندان إلى التجربة والتاريخ، لكن مع ذلك يتحدد ذلك بدائرته الخاصة.

ملكيان: نظراً لوجود الأنواع الثلاثة من القضايا في النصوص الدينية المقدسة، وهي القضايا التجريبية، والقضايا العقلية الفلسفية، والقضايا النقلية والتاريخية، فإن المتكلم الذي تقوم وظيفته على الدفاع عن الدين سيستخدم - بل يجب عليه ذلك - المناهج الثلاثة وتلقائياً، وهي: المنهج التجريبي، والعقلي، والتاريخي.

فمثلاً، جاءت في القرآن الكريم جملة قضايا تجريبية مثل: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ﴾ النور: ٤٥، و﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَّاحَ لَوَاقِحَ﴾ الحجر: ٣٢، كما جاءت مجموعة قضايا عقلية فلسفية، من قبيل: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ الأنبياء: ٢٢، و﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ القصص: ٨٨، وجاءت قضايا نقلية تاريخية، من نوع: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ﴾ في أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيفليون ﴿في بضع سنين﴾ الروم: ٢ - ٤.

فالمتكلم الذي يقف على منصة الدفاع عن صوابية القضايا الدينية وحقيقتها يلزمه معرفة مناهج العلوم التجريبية، والعقلية، والفلسفية، والنقلية، والتاريخية، ثم استخدامها في عمله وتوظيفها.

لغنها وزن: هدف علم الكلام في التراث الإسلامي، كما في الكلام الفلسفي أو اللاهوت العقلي في الغرب، هو تدوين نظام عقلائي، وخلق انسجام منطقي بين القضايا الدينية، فيما تفهم فلسفة الدين عادةً أنها على ارتباط بأساسيات وكتليات المدعيات المسيحية التي يشاركها فيها كل من الإسلام واليهودية، وربما ينظر في بعض الأوقات لبعض القضايا الجزئية على أنها جزء من فلسفة الدين، مثل الدفاع عن مقولة التثليث المسيحي، رغم أن الأنسب بمثل هذا النوع من الموضوعات أن يدرج ضمن مباحث الكلام الفلسفي.

والمنهج السائد في معطيات الكلام الفلسفي واللاهوت العقلي - كما هو ظاهرٌ منهما - هو المنهج الفلسفي العقلي، فعندما ينشغل المتكلمون بتكوين نظام كلامي منسجم ومنظم فإن ما نفهمه من صفة «منظم» إنما هو ذلك التناغم العقلاني الواقع ما بين القضايا الداخلة في دائرة البحث والعمل. وعندما نطالع علم الكلام ندرك أن ثمة مناهج متشابهة قد تم توظيفها، فلكي يجري إثبات ادعاء مفروض تُقام مجموعة

من البراهين، كما تخضع الملاحظات المسجلة عليها للدرس والملاحظة، وتدوّن الأجوبة، فيما تشاد - في الوقت عينه - براهين أخرى لصالح الطرف الآخر، فيقوم المتكلم بنقدها أيضاً.

أما المتكلمون المسيحيون فينشغلون - في الأعم الأغلب - بتأليف نتاجات كلامية لا يمكن حسابها على الكلام الفلسفي، ومن باب المثال أذكر علاقتهم الشديدة بدراسة الأهمية الأخلاقية للتعاليم المختلفة، أو رغبتهم بنقد نظرية فلسفية خاصة انطلاقاً من مضمونها الأخلاقي، وهو ما يسمّونه الكلام الأخلاقي.

نعم، لا يصحّ أن نعتبر الفرق بين الكلام الأخلاقي والكلام العقلي كامناً في عدم توظيف المتكلم الأخلاقي المناهج العقلانية، بل على العكس من ذلك تماماً، إذ يشيد هذا المتكلم أدلة وبراهين لإثبات وجهة نظره أيضاً، كما يسجل ملاحظات ناقدة على وجهات نظر الآخرين، إلا أن هدفه ليس عرض نظام عقلائي للعقديات، بل رصد جوانبها الأخلاقية فحسب.

من ناحية أخرى، لا يعني انشغال المتكلم العقلي - بشكل أساسي - بخلق انسجام عقلائي داخل مجموعة من المفاهيم والتعاليم أنه لا علاقة لعمله إطلاقاً بالمناهج التاريخية والتجريبية، فقبل كل شيء تُستنبط تلك التعاليم التي يهدف المتكلم الدفاع عنها من التراث التاريخي عادةً، فالذي يريد بلورة لاهوت عقلائي للتشيع عليه أن يكون مطلعاً على البيانات الرئيسية التي جاءت على لسان الأئمة المعصومين.

الجانب الآخر الذي يتصل بعلاقة المنهج التاريخي بعمل المتكلم العقلي هو أن على هذا المتكلم رصد التحولات التاريخية لكل مفهوم ديني مع نقده، فلكي نفهم السبب في تركيز أحد المتكلمين على دليل خاص، علينا أن ندرس الادعاءات المقابلة التي كان يواجهها، وفي سياق الأرضيات التاريخية المختلفة من الممكن أن نطلع على وجود آراء مضادة للبداهة العقلية، بحيث إن ادعاءً ربما يراه متكلم بديهياً فيما يراه الآخر موضع جدل ومناقشة.

بل حتى المعطيات التجريبية من شأنها الارتباط باللاهوت العقلي، فقد مرّ عهد كانوا يتصوّرون فيه أن مدارات الكواكب السيارة يجب أن تكون دائرية، لأن الحركة

الدائرية أكمل الحركات، من هنا كانوا يحسبون السيارات واحدةً من أوائل المخلوقات الإلهية، ولذا اعتقدوا أن ذلك يفرض دائرية حركتها، وهو ما كشفت التجربة فيما بعد عن خطئه.

فالذي كان يحصل أن مجموعة من الادعاءات كانت تقدّم بوصفها عملاً عقلياً، فيما لا يمكن - بأيّ وجهٍ من الوجوه - إثباتها على أساس العقل، من هنا، ففهم دائرة الفعل العقلي ونطاق نشاطات العقل فهماً أفضل وأكمل يُلزم الإنسان الاطلاع على نتائج المعطيات التجريبية، ودون ذلك يظلّ الخطر قائماً في أن يناقض معطى عقلي من هذا النوع يبدو لنا واضحاً، أفضل تفسير متوفر للمعطيات التجريبية.

وعليه، فحتى لو قبلنا بالعلاقة القائمة بين العلوم التجريبية والتاريخية مع اللاهوت العقلي، فلا يعني ذلك أن المنهج الرئيس في الكلام الفلسفي وعلم الكلام مغاير للمنهج العقلي.

داوري: المنهج الذي يقوم عليه علم الكلام منذ بدو تكوّنه هو المنهج الجدلي، إلا أن المتكلمين المتأخرين - لا سيما منهم البروتستانت - وظفوا مناهج وصفية تقريرية وبيانية، وكان مقصدهم الرئيس من ذلك تحديد علاقة الإنسان بالدين، وما هو الذي يفهمه منه أو يأخذه؟

وطبقاً لهذا الوضع الجديد يتلاشى من البين كلياً التقسيم المعروف لعلم الكلام إلى كلام عقلي وآخر نقلي، على أساس أنه لا بد أولاً من معرفة النقل وفهمه، لكن ذلك لم يعد مناسباً لوضع العصر، ففي زماننا لم يعد الإنسان مبالياً كثيراً بالبحوث العقلية، ولا مبدياً حساسية واهتماماً بالنقل، وهذا ما يجبر المتكلم على الانشغال بالفهوم الإنسانية، ليرى هل يمكن التوصل إلى تكوين لغةٍ تقع موقع الرضا في أسماع الناس؟

وخلافاً لما يتصور، لا يغدو الناس متديّنين عبر المنطق، كما لا يعرضون عن الدين بسبب المنطق أو العلم، من هنا يلزم تحصيل الأنس بالكلمات الدينية، حتى يحصل استتطاق للكتاب الديني في موضوعٍ ما، لنرى ما يقوله الكتاب نفسه، لا أن نقوم بتطويعه وفرض الأفكار عليه.

إن هذه هي وظيفة المتكلم في فهم عصره وزمانه، أن يكتشف السبيل

التاريخي للوصول إلى الدين، وإلا فإن تطبيق الأحكام الفرعية على متطلبات العصر والزمان وإصدار فتاوى متناسبة مع ذلك أمر يعود شأنه إلى الفقيه، وليس من وظائف المتكلم، فالمتكلم لا يطابق الدين مع علوم عصره ومعطياته، إنما يكتشف في علوم العصر وعي الناس وعقلها وفهمها لا ليتكلم على وفقها، بل ليعرف ما هي الزوائد الموجودة في فهمنا والتي نبغي استبعادها؟ وهنا، تبدو للعقل والنقل والتاريخ أدوار ووظائف.

كم هي مراحل عمل المتكلم؟ هل توافقون على تقسيمها إلى ثلاث: «درس معالم النظام العقدي» و «شرح هذا النظام وبسط البيان فيه» و «الدفاع عنه أمام مخالفه»؟ ولماذا؟

سبحاني: يتأثر هذا السؤال بما فعله الغربيون، فلمتكلمهم مثل هذه المراحل الثلاث؛ ذلك أن العقيدة المسيحية لم تكن عقيدة واضحة، الأمر الذي دفع علماء الكلام المسيحي لاكتشاف هذه العقيدة أولاً، ثم شرحها وبيانها، ثم الدفاع عنها في المرحلة الثالثة، إلا أن الوضع كان مختلفاً تماماً في الإسلام، لذا فلا معنى لهذه الخطوات عند المتكلم الإسلامي، فما شأن هذا المتكلم بكشف العقيدة ثم بيانها ثم الدفاع عنها! فمن اليوم الأول للإسلام كانت العقيدة الإسلامية قد بيّنت بوضوح في القرآن الكريم، والسنة الشريفة، وفي نهج البلاغة وأحاديث أمير المؤمنين عليه السلام.

فعلى من تقع إذا مسؤولية تفسير هذه النصوص؟

سبحاني: الفعل التفسيري متعلق في قسم منها بالقرآن ونهج البلاغة، لهذا نحن نرى أن المتكلم معنيّ - بالدرجة الأولى - بالدفاع عن المعتقد الإسلامي، نعم إن كلامكم هذا يغدو صائباً عندما نطبقه على التجربة السلفية في الإسلام، فالسلفية السنية عمدت - أولاً - إلى تنظيم بناء العقائد، كما فعل أحمد بن حنبل في كتاب السنة، وأبو الحسن الأشعري في كتاب الإبانة، لقد كتب السلفيون نظاماً كاملاً للعقائد الإسلامية، ثم شرحوه وبيّنوه، ثم - بعد ذلك - هبوا للدفاع عنه.

وواقع الأمر، أن السلفية السنية حيث لم تعتمد منهج المتكلمين الشيعة، اضطرت للمرور بالخطوات الثلاث المذكورة، كما كانت الحال مع المتكلمين

المسيحيين، أما المتكلمون الشيعة فكان الوضع مختلفاً عندهم، فقد أخذوا عقائدهم - منذ البداية - من النبي ﷺ والإمام علي عليه السلام وسائر الأئمة الأطهار عليهم السلام وقد اتضحت هذه العقائد عندهم منذ القرن الأول الهجري، نعم الكليات العقدية لا الجزئيات.

حاولوا الآن مراجعة كتاب الإبانة للأشعري أو كتاب مقالات الإسلاميين له، تجدون أنه قد ذكرت فيه سلسلة من العقائد السنّية كل واحدة منها ردّ وتقنيد للمذهب الآخر، وكأن العقائد الإسلامية إنما نشأت في ثنايا الردود والنقوض المتبادلة، وهذا عيب يُعاب عليه الإسلام، فمن المفترض أخذ العقائد الإسلامية من القرآن والأئمة ونهج البلاغة، ولا يمنع ذلك من الشروع - فيما بعد - بتنظيم بناء عقدي متكامل، تماماً كما فعل الشيخ الصدوق (٣٨١هـ)، فلا إشكال في هذا التنظيم عندما يهدف تفهيم الآخرين، دون أن يعني ذلك أن فقدانه يدخل عقائدنا في ظلمات العتمة والإبهام والضبابية، كما كانت الحال مع المسيحية والسلفية والأشعرية.

داوري: على المتكلم المعاصر - أولاً - أن يدرس علاقتنا بالدين، ولماذا غدا هذا الدين مهمّشاً في الحياة العصرية والحديثة؟ وهل يمكن - من الأساس - إيجاد متدين في مثل هذا الزمان أم لابد من صنع عالم جديد مختلف؟

من الممكن أن يشعر المعتقدون بالدين بالزهو والسعادة في عمليات الإثبات العقدي والجدل الكلامي - ردّاً وإثباتاً - كما هو المتداول، إلا أن ذلك لا يترك تأثيراً على حال الدين اليوم، سيما مع ذلك العقل الآتي من القرن الثامن عشر الميلادي، والذي غدا محوراً للأشياء جميعها، إذ لا يمكن بهذا العقل الوصول إلى حقائق الدين أو الدفاع عنها، ذلك أنه غدا - في جوهره وذاته - مقابلاً للنقل، ولهذا لم يعد سهلاً أو ميسوراً بناء نظام عقدي معه.

نعم، لقد جرى - فيما سبق في علم الكلام - تنظيم بناء عقدي، بل قدّم مشروحاً ومبسوطاً من جانب المتكلمين، لكن السؤال هو: ألم يهجر في عصرنا ذاك النظام العقدي ويُمْنى بالانزواء والعزلة؟ وإذا حصل ذلك فلماذا؟ ربما يلزم إعادة فهم هذا النظام وفقاً لصورة جديدة.

ملكيان: يمكن جعل عمل المتكلم على مراحل هي:

أ - فهم معاني الألفاظ الواردة في النصوص الدينية والمذهبية ومفاهيمها مع بيانها

وشرحها، مثل: الإيمان، العلم، الغيب والشهود، التوبة، الموت والحياة، الرجوع إلى الله.

ب - كشف النظام العقدي الديني والمذهبي، ثم عرضه وتقديمه للآخر.

ج - شرح هذا النظام، بمعنى إثبات معقوليته.

د - الدفاع عنه أمام نقّاده والمعترضين عليه.

لغنهاوزن: الإشكال المسجّل على عمل المتكلم لا يتناول المناهج المذكورة أعلاه، وإن أمكن أن يضمّ إليه انتقاد النظريات المنافسة، إلّا أنه لا بد من الالتفات إلى أن الأعمال التي ننجزها في المراحل اللاحقة قد تترك تأثيرات على المراحل السابقة، فمثلاً: إذا عجز شخص عن الدفاع بشكل جيد عن سلسلة الانتقادات المسجّلة على نظامه العقدي وفكره الكلامي، فإن عليه أن يعيد النظر في بُنية هذا النظام وترتيبه ونظمه، فما أكثر ما نتوصّل - وبسبب الملاحظات النقدية الجديدة - إلى أننا لو قمنا بإعادة هيكلة منظوماتنا العقدية لأمكن لنا تقديم أجوبة على تلك الانتقادات.

وبناءً عليه، فهناك تأثيرات متبادلة ودائمة لفعل المتكلم في المراحل الثلاث المشار إليها، فبدل أن نشبّه عمل المتكلم بعمل البناء ربما يكون من الأفضل تشبيهه بالمُصارع، إذ عليه أن يتخذ وضعاً، ثم يحمل على منافسه، وفي الوقت عينه يطالب بالدفاع عن نفسه أمام هجمات الخصم، إلّا أنه لا ينجز كلّ مرة هذه الأعمال الثلاثة، فإن ردّة فعله على الهجوم الذي يحمله عليه منافسه قد تلزمه بتغيير وضعه، كما وتترك أثراً على حملته المضادة عليه، وهذا نوع من النظام الحراكي الحيوي.

وهذا ما يحوز على أهمية فائقة؛ إذ إن هذا اللون من السير الحيوي التحولي يعمل إزاء أيّ نوع من الفعل العقلاني، فإذا أردنا الدفاع عن نظرية فيزيائية فعلينا - بدايةً - أن ننظم نظريتنا، ثم نثبت صحتها، ثم ندافع عنها أمام انتقادات الآخرين، لنكشف - عبر ذلك - عن تقدمها على النظريات المنافسة، ومنذ بداية هذا العمل وحتى نهايته علينا أن نعرف أنه من الضروري إعادة النظر في الصورة الأولى التي وضعناها للنظرية، والامتياز هو أن النظرية الفيزيائية تدخل في دائرة المعطيات التجريبية، أما الكلام أو اللاهوت فإنه يتحرك ضمن الضوابط التي يقدها الوحي الإلهي.

جدوائية الدفاع العقلاني عن الدين

ما هو الدليل الذي تملكونه على أن الدفاع العقلاني عن الدين سوف يكون - في

نهاية المطاف - في نفع الدين نفسه؟

ملكيان: إذا كان المراد من «الدفاع العقلاني عن الدين» إثبات حقانية القضايا الدينية والمذهبية، ذلك الإثبات الذي يقصدونه في علمي المنطق والرياضيات، فلا شك في أنه لم يحصل - حتى الآن - مثل هذا النوع من الدفاع بحيث يشمل تمام المقولات الدينية، بل إنه لم يستوعب أكثريتها الساحقة أيضاً حتى نتحدث عن نفعيته أو عدمها، أما إذا كان المقصود الحديث عن وجه رجحان الاعتقاد بالمقولات الدينية والمذهبية، بأن ندلل - مثلاً - على أنه لماذا كان الاعتقاد بهذا القول الديني أو ذلك أرجح من الاعتقاد بنقيضه أو من تعليق الأمر وعدم إصدار حكم فيه، فلا ريب في أن هذا النوع من الدفاع سيعود بالنفع الأكيد على الدين نفسه، ذلك أننا - نحن البشر - مركبون تركيباً نفسياً يقضي بسلوك مثل هذا الطريق، بأن ندلل على أن الإقرار بقضية ما أرجح من الأخذ بضردها أو حتى السكوت عنها، ولا شك في أن بيان وجه الرجحان لقضية دينية ما رهين بنوعية تلك القضية من حيث انتمائها إلى المنهج التجريبي أو الفلسفي أو التاريخي.

داوري: كما رأيتم، لم أتحدث عن الدفاع البرهاني عن الدين، وهل أن هذا الدفاع ينفع الدين أو يضره؟ والذي أعلمه أنه ما دام علم الكلام لازماً وموجوداً ما دام من الضروري استخدام منطق الدفاع عن الدين، فإذا طالبت متكلماً: لماذا انشغلت بعلم الكلام؟ وماذا ينفع هذا العلم؟ فإن هذا السؤال سيدفعه إلى ممارسة فلسفية: ذلك أنك أقحمته وادي فلسفة علم الكلام، ومع ذلك يمكنه أن يقول لك: كان ذلك متي بغية إثبات الدين برهانياً، وإذا كنت برهانياً تشيد علومك على البرهان، فلماذا لا تأخذ به في إثباته لقضايا الدين؟! هل تعتقد مثلي أن البشر اليوم لا يعتمدون على يقينات المنطق، فإذا كان كذلك لزم أن نغير كتبنا الدراسية الدينية من رأس؛ لأنها ولدت في إطار كلامي، لا أقل من ضرورة تغيير لغة نصفها في الحد الأدنى.

لغنهاوزن: يعد العقل مرشداً لتقويم المعتقدات جميعها، إننا نوظفه لتجنب الأخطاء المتوقع حصولها في سياق انسجام العمل والتجربة، والسؤال: أليس هناك من فائدة ترتجى من وراء الدين إذا ما آمن به الناس إيماناً غير عقلاني؟
يُشكل أغلب أنصار النزعة الإيمانية بأن استخدام المناهج العقلية في

المعتقدات الدينية أمر مضرّ وغير صحيح، إلّا أن هذا الادعاء قائم على فهم خاص للعقل يحدّه في إطار منهاج العلوم التجريبية والرياضية، والحال أن العقل - منذ الأوّل وحتى الآن - ظلّ يكتسب معنى أكثر سعةً وجامعيّةً، بحيث يستوعب هذه المناهج المشار إليها مع الكثير من الأمور الأخرى.

ربما يدّعي أحياناً أن العقل جاف تحليلي جامد، فيما الأجوبة التي تنفع الدين يجب أن تكون فياضة حراكية غضةً نضرة ومثيرة، إلّا أننا نجد هنا - أيضاً - أن المنتقدين الذين يسجلون مثل هذا الاعتراض يحملون - سلفاً - تصوّراً محدوداً قصير النظر، ذلك أن الدين جامع كافٍ يعطي مجالاً لكلّ من التقويمات التحليلية والظواهر الإيمانية الحيّاشة، وإنكار منافع هذين الأمرين أو أحدهما سوف يؤدي إلى تلقي الدين ضربةً مهلكة، إن الإيمان الديني الفاقد للحرارة والهيّاج لا يمكنه أن يدفع المؤمنين للإيثار والتضحية، كما أن الدين القائم - فقط - على المشاعر والأشواق والاندفاعات النفسية بحيث لا يسمح للعقل بالنفوذ إليه سوف يقع - بسرعة - عرضةً للأحاسيس والعواطف، وأحياناً لألوان التعصّب والعصبية، فينحطّ أمره ويتسافل.

إن الدفاع العقلاني عن كلّ واحدة من المعتقدات الدينية المثيرة للدراسة أمر مفيد ونافع؛ ذلك أننا نكوّن فهمنا للدين ونكتسبه عبر الدفاع العقلاني عنه، وهذا الدفاع يستلزم دراسة وملاحظة العلاقات المتبادلة المنطقية بين معتقداتنا، من حيث ما تحويه، ومن حيث ما يسجّل عليها من ملاحظات نقدية، أليس البقاء في الجهل في مسائل من هذا النوع يعني عدم احترام الساحة الإلهية المقدّسة؟! ألا تستدعي الحركة الإلهية حمدنا وشكرنا على موهبة العقل العظيمة التي منحنا إيّاها؟! إذا كان دفاعنا العقلاني عن المعتقدات الدينية مصاحباً لتأملات عميقة في العقل نفسه - بالمعنى الذي يقصده الحكماء والعرفاء - فإن بإمكاننا نيل الحكمة.

نعم، يمكن أن يكون الدفاع العقلاني عن الدين، كأيّ جهد بشريّ آخر، ممزوجاً بحساسية وبصيرة في حال أو مضحكاً مخجلاً بدائياً في حالٍ أخرى.

فإذا ما كان على صورة تمرينٍ محضٍ للتحليل المفرط ولتعريف المصطلحات العلمية فإنه - في هذه الحالة - لن يكون في نفع الدين، بل سيلحق الضرر به أيضاً، حتى لو لم ننسب التقصير هنا إلى العقل نفسه، بل نسبناه إلى توظيفه واستخدامه.

سبحاني: للدين مرحلتان، يمكن للعقل في إحداهما فهمه وإدراكه، فالدين مطابق - بالتأكيد - للفطرة والخلقة، وإذا ما تمكّن العقل من مطابقة الدين مع الفطرة كان ذلك إنجازاً حسناً ورائعاً، ومن الواضح أنه لا يبدي أحد جهوزية للتكلم في أمرٍ مخالفٍ لفطرته، وإذا ما صدر منه ذلك فإنه يكون مجرد لقلقة لسان لا غير، وعليه فالعقلانية تصبّ في مصلحة الدين إلى ذلك الحدّ الذي تحكي فيه عن الفطرة.

أما عقلنة الدين - كما فعله المعتزلة - بمعنى وضع الدين بتمامه داخل الإطار العقلي، بحث لو خالف هذا الدين العقل في موقف من المواقف أو موضع من المواضع لزم رميه جانباً.. فلن تصبّ في صالح الدين، فما يُقال من: «إن دين الله لا يُصاب بالعقول» أو «إن السنة إذا قيسست محق الدين» مؤشر على وجود مواضع لا يتسنى للعقل النفوذ إليها، فنحن غير قادرين على تبرير تمام الأحكام عقلياً، فما أكثر ما يبرهن العقل الناقص على شيء ثم يثبت فيما بعد خلافه.

من هنا، نرى أنه من الضروري تبني نظرية التبعض في عقلنة الدين ووضعه ضمن إطار عقلي، فالمقدار الذي يحمل بُعداً عقلانياً، مطابقٌ للفطرة، وقائم على الحسن والقبح، على خلاف الحال فيما يقوم على بُعد إلهامي أو وحياني.

يبدو أنه منذ ظهور فلسفة كانط وحتى عصرنا الحاضر برز سؤال يضع علامة استفهام كبيرة على قدرة العقل على أن يغدو سبيلاً لإثبات القضايا الميتافيزيقية، من هنا لم يعد حسناً ممارسة دفاع عقلاني، بل إنه سوف ينجّر إلى الهزيمة، ذلك أن القضايا العقلية والميتافيزيقية جدلية الطرفين، بمعنى أنها قابلة لإقامة الدليل عليها من كل طرف، كما أنها تقبل إقامة الدليل على نفيها كذلك، ما هو رأيكم في هذا المضممار؟

سبحاني: كان كانط معتقداً بأن الدين غير قابل للإثبات، فإذا كان المقصود تلك القضايا والمفروضات القبلية التي يفرضها العقل فإننا نقول بالتفصيل؛ فإن قسماً من الدين يمكن تعقله وصيرورته عقلانياً، وهو ما يرجع إلى الأصول، أو بعض ما في الفروع مما يرجع إلى تلك الأصول نفسها كالوفاء بالعهد والعمل بالاتقاف، واحترام الوالدين .. أما بقية ما في الدين مثل: لماذا جعلت الزكاة في أربعة وعشرين مثقالاً، لا ثلاثة وعشرين، فإننا غير قادرين على إدراكها.

أما ما يخصّ نظرية كانط التي ينظر إليها الآخرون بوصفها نظرية واقعية،

فنحن نراها نظريةً سوفسطائية؛ حيث إنه لا يرى الإدراكات مطابقةً للواقع، ذلك أن الذهن فُرضت له مفروضات قبلية عنده، وهي عشرة مفروضات، يراها كانط أطراً مصنوعة سلفاً، بمعنى أن أي شيء تأخذه من الخارج فإنه سوف يتقوّل داخل هذه الأطر المفروضة، ولن يكون - قهراً - حاكياً عن الخارج.

هل هناك فلسفة إسلامية؟

هل تعتقدون بوجود شيء اسمه «الفلسفة الإسلامية»؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فما هو فرقها عن «الكلام الإسلامي»؟ وهل يعدّ الافتراض المسبق القاضي بوجود «فلسفة إسلامية» نوعاً من القول بأن لكلّ دين انسجاماً مع نظام فلسفي محدّد؟ وإذا كان الجواب بالإيجاب فكيف يمكن الدفاع عن ذلك؟ وما هو الدليل على صحّته؟

داوري: أسئلة هامة، أما عن القسم الأول منها فأجيب: إذا كان مرادكم من الفلسفة الإسلامية، فلسفة المسلمين، تلك الفلسفة المطابقة تماماً للإسلام، فإنني لا أعتقد بفلسفة كهذه، أما الفلسفة التي عرفها العالم الإسلامي، وهي الفلسفة التي يجب علينا أن نميّزها تماماً عن الفلسفة اليونانية والفلسفة الحديثة، فهي فلسفة تنتمي إلى العالم الإسلامي وتتناسب معه.

أما قولكم: «وهل يعدّ الافتراض المسبق القاضي بوجود فلسفة إسلامية نوعاً من القول بأن لكلّ دين انسجاماً مع نظام فلسفي محدّد؟»

فإن الجواب عنه يكون بالإيجاب عندما تكون الفلسفة من لوازم الدين، فيما الأمر ليس كذلك، فالدين في حدّ نفسه لا يحتاج إلى الفلسفة، كما أنها مستقلة عنه تمام الاستقلال، وعليه فما هو المانع الذي يمنع عن ظهور فلسفة متناسبة مع مقتضيات العالم الإسلامي، فقد ظهرت في العالم البوذي والشتتوي فلسفات متوافقة مع الديانة البوذية... وبعبارة أخرى، إذا اعتبر شخص أن أمثال الفارابي وابن سينا والسهورودي ونصير الدين الطوسي والمير داماد والملا صدرا فلاسفةً إسلاميين فلا يلزم من قوله انحصار كلّ دين في انسجامه مع نظام فلسفي محدّد.

إن الفلسفة التي ندعوها بالفلسفة الإسلامية ذهبت في القرون الوسطى إلى أوروبا، وخضعت أمّهات موضوعاتها لدراسات مركّزة من جانب فلاسفة الحقبة

القروسطية ومتكلميها، وكان لها تأثير على قيامه الفلسفة وبُنيتها هناك، تلك الفلسفة التي يدعونها بالفلسفة المسيحية، نعم ثمة من لا يوافق على إطلاق تسمية الفلسفة المسيحية عليها، ويرى ذلك غير صائب، إلا أن بحثهم مركّز على أنه هل هناك معنى لفلسفة إسلامية أو مسيحية؟ وبتعبير أعم: هل هناك معنى لفلسفة دينية؟

من وجهة نظري، أعتقد بوجود فلسفة إسلامية، بمعنى الفلسفة التي ظهرت في العالم الإسلامي ولم تكن تكراراً أو تقليداً للفلسفة اليونانية، لكن هل هذه الفلسفة هي الفلسفة العالية الرفيعة للإسلام أم لا؟ فهذا بحث آخر.

سبحاني: إذا كان المراد من الفلسفة ما يقال عن حمل شخص ما لأيديولوجيا خاصة، ما يلبث أن يشرحها فيما بعد عن طريق الفلسفة، كما لو فرضنا لماركس رؤية أو تصوراً ما ثم قام بتفسيره فلسفياً... إذا كان هذا هو المراد فليس عندنا فلسفة إسلامية؛ ذلك أننا لا نرى أن القرآن والنبي أتيا بدين ثم عقدنا نحن - أتباع هذا الدين - جلسات فيما بيننا لوضع فلسفة لتبينه وعرضه.

ما زلت أذكر تلك الأيام التي أسّس فيها أحد الأحزاب، وبدأ عمله، حيث عقدت نخبه جلسات لكتابة فلسفته.. وهذا معناه أنهم كوّنوا ادعاءات ما، ثم اتجهوا نحو الدليل عليها، وإذا كانت الحال كذلك، بمعنى أن الفلسفة الإسلامية تتجه نحو البرهنة على ادعاء فرض سلفاً، فليس هناك من فلسفة إسلامية أساساً.

أما إذا كان المراد مجموعة من القضايا التي اكتشفها علماء الإسلام أثناء بحثهم العلمي، أو قاموا بتكميلها، فيمكن حينئذ القول بوجود فلسفة إسلامية.

لكن معنى هذا وجود فلسفة للمسلمين لا للإسلام!!

سبحاني: نعم، لكن بمعنى الإسلام الذي كشف الحركة الجوهرية، نعم، هنا تغدو فلسفة إسلامية، أما إذا كانت بالمعنى الأول فلا أوافق على تسميتها بالإسلامية، وإننا لنتجنّب أن يدّعي شخص مدعيات ما ثم يسير نحو البرهنة عليها، ومن التلقائي حينئذ أن يكون لكل شخص أيديولوجيا خاصة به يقوم بفلسفتها فيما بعد.

بناءً عليه، أنتم لا تعتقدون بأن للإسلام نظاماً أو بنية فلسفية خاصة.

سبحاني: نعم، ليس للإسلام بنية فلسفية أو جهاز فلسفي خاص به، إنما عنده

مجموعة من المسائل التي يعود بعضها إلى فترة ما قبل الإسلام، مثل برهان الحركة الأرسطي، والذي تمت الاستفادة منه لإثبات وجود الصانع تعالى، تماماً كما نستفيد من أفكار العلماء الآخرين، فكم يمكن أن تظهر مكتشفات جديدة اليوم سرعان ما يستفيد منها الإسلام والمسلمون!

لغنهاوزن: الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي الموروثان عن البحث والتحقيق، شهدا تحولات هامة طوال التاريخ الفكري والعقلاني للمجتمعات الإسلامية، إن وجود أيّ واحدٍ منهما لا يفرض افتراضاً مسبقاً يقضي بوجود نظام فلسفي أو كلامي خاص هو الذي ينسجم الإسلام معه أو حتى التشييع، بل لا يصحّ القول بأن الدين - أيّ دين - ينسجم - فقط وفقط - مع نظام فلسفي محدّد، ذلك أنه وعلى امتداد التاريخ الديني العام كانت هناك موروثات فلسفية وكلامية، في الوقت الذي شهدت الحياة الدينية فيه اختلافاً في الرؤى الفلسفية والكلامية بيناً.

ومع وجود بعض التداخل ما بين الفلسفة والكلام، وكون «الوجود» هو المحور الرئيس الذي تدور عليه الفلسفة الإسلامية لابن سينا، والسهروردي، وصدر المتألهين، إلّا أن هؤلاء الفلاسفة وغيرهم سعوا لابتكار أنظمة فلسفية تنسجم مع العقائد الإسلامية، كي يغنوا هذه العقائد ومضمونها، ويقدموا لها تفسيراً عقلانياً.

في المقابل، يقع علم الكلام - بشكل أساس - على تماس مع عمليات تنظيم المفاهيم والتعاليم والدفاع عنها، من هنا يقع التعارض بين الفلسفات الدينية والنظم الكلامية كذلك، وإنما بتطور العلمان عبر الصياغات العقلانية والحلول المنطقية التي يقدمانها لرفع أشكال الاختلاف بينهما، وهذا ما لا يصدق على خصوص الفلسفة والكلام، إنما يسري أيضاً إلى تمام العلوم الدينية؛ ذلك أن الجهود العقلانية الإنسانية برمتها إنما تحظى بخطوات نحو الأمام عبر المصادمات والاختلافات التي تقع بينها، مما يدفعها لتقديم حلول ومقترحات ترفع الأزمة وتحلّ المعضل العالق.

وترتبط نوعية الأسئلة الواردة في السؤال أعلاه بموقف الإسلام وما يحويه، من المعطيات التجريبية والإنسانية، لا سيما الفلسفة، ذلك أن بإمكان مثل هذه الموضوعات المثارة أن تغدو بنفسها موضوعاً لدراسة ما نسميه: الفلسفة الإسلامية، ففلسفة الإسلام تمتاز - بوضوح - عن الفلسفة الإسلامية، ذلك أن

المصطلح الأخير يطلق على الموروث الفلسفي الذي نما وتكامل على يد المفكرين الإسلاميين، مثل السهروردي، وصدر المتألهين، والحكيم السبزواري، أما فلسفة الإسلام فهي دراسة لرؤية الإسلام الفلسفية ومضامينه.

وهكذا تمتاز فلسفة الإسلام عن علم الكلام المعنيّ بتنظيم وبلورة التعاليم الإسلامية والدفاع العقلاني عنها، فهذه الفلسفة لا تعنى بتعاليم الدين والدفاع عنها، بل تنشغل في استنباط الفروع الفلسفية وحدودها.

ملكيان: إذا كان المقصود بالفلسفة الإسلامية مجموعة الآراء والنظريات الفلسفية المطروحة للتداول مما كان أصحابها من المسلمين، فلا ريب في وجود فلسفة إسلامية، لكن:

أولاً: هذه الفلسفة تعني - أيضاً - وجود منطق إسلامي، ورياضيات إسلامية، وجغرافيا إسلامية، وتدوين رحلات إسلامية، وشعر إسلامي، ونثر إسلامي و..
ثانياً: إن هذه المجموعات لا تملك أية قداسة أو صواب لانتسابها للإسلام، حتى يدعى أنه لا يصحّ مخالفتها أو أبعاضها وأضلاعها، هذا فضلاً عن أنها لا تتمتع - في حدّ نفسها - بانسجام داخلي، حيث ينفي بعض أجزائها البعض الآخر.

أما إذا قصد بالفلسفة الإسلامية تلك الجهود من النفي والإثبات، والأخذ والردّ التي تقوم - في بعضها - على الاعتماد على النص القرآني أو على السنّة، فلا بدّ من القول بأن هذه الفلسفة، وطبقاً لتعريف الفلسفة نفسها، ليست بفلسفة حقيقة؛ ذلك أن المراد من الفلسفة علم لا يتّبع فيه سوى البرهان، كما لا تؤخذ الآراء والنظريات أو تردّ إلاّ عبر سبيل الاستدلال البرهاني، تماماً كالمنطق والرياضيات، أما إذا كان المقصود تلك الفلسفة التي تقع في خدمة الدفاع عن المعتقدات الدينية والمذهبية للمسلمين، فإنّ أقلّ ما يُقال بشأنها: أنها ليست سوى الكلام الإسلامي عينه، وفي الحدّ الأدنى، هي القسم العقلي من علم الكلام، لا شيئاً آخر منفصلاً عنه.

نعم، ثمة احتمال رابع يمكن تصوّره، وإيضاحه نقول: يمكن دراسة أيّ موجود أو ظاهرة عبر المنهج العقلي والبرهاني، ومعنى ذلك أنه يتسنّى لنا تناول أيّ قضية تناوّل برهانياً، لكن حيث كان عمر الإنسان وطاقاته محدودة، كان لزماً عليه ممارسة انتقاء للموضوعات، لكي ينشغل بهذا البعض ويذر الباقي، وهنا إذا قام

فيلسوف ما - وهو يمارس انتقائه هذا - بالرجوع إلى الآيات والروايات، أي أنه انتقى الموضوعات التي سوف يسقط عليها الفعل البرهاني من القرآن والحديث ليدرسها ويخرج بنتائج حولها، نفيًا أو إثباتًا، ففي هذه الحالة ستكون الجهود العقلية لهذا الفيلسوف مركزة على ملفات قرآنية وحديثية، مما يعني أن القرآن والحديث قد لعبا دوراً في تحريك هذا الفيلسوف نحو جهة محدّدة، مما جعل موضوعات فلسفته ومحاورها إسلامية، هنا: هل يمكن وفق ذلك تبلور علم نسميه بالفلسفة الإسلامية؟

ثمة أمران هنا:

الأول: لا يستلزم أخذ صورة المسألة من الكتاب والسنة أن تكون حلولها معترفاً بها من جانب الكتاب والسنة نفسيهما، ولذلك من الممكن ظهور فلسفة إسلامية، بالمعنى الرابع، تكون موافقةً للتعاليم الإسلامية، كما من الممكن ظهورها مخالفةً لها، وعلى أية حال فلا معنى لاكتساب هذه الفلسفة صحةً أو قداسةً من مجرد نسبتها إلى الإسلام، بعيداً عن أن أحداً لا يبرّر ولا يصوّب تسمية فلسفةٍ ما بالإسلامية مع كونها مخالفةً لتعاليم الإسلام.

الثاني: إذا أردنا اعتبار ما نتج منذ عصر الكندي حتى اليوم فلسفةً إسلاميةً بالمعنى الرابع، فلا بدّ لنا من البحث في أن الموضوعات التي تناولتها هذه الفلسفة قد جاء الحديث عنها في الكتاب والسنة أم لا؟ وهل كان هناك اهتمام ديني بها؟

أعواني: ثمة فلسفة مستقلة باسم الفلسفة الإسلامية، مع الفلاسفة ومدارسهم الخاصة، والفرق بين الفلسفة الإسلامية والكلام الإسلامي إنما هو - كما أشار إلى ذلك القدماء - في المبادئ نفسها، بمعنى أن المتكلم في أيّ دينٍ من الأديان ملتزم بمبادئ الوحي والشريعة في ذلك الدين، أما الفيلسوف، فهو غير ملتزم بذلك رغم اعتقاده بتلك المبادئ.

في الوقت عينه، هناك اشتراك في عدد كبير من المسائل بين الفلسفة والكلام، إلا أن العلمين مختلفان في المنهج وفي استقاء المبادئ، فالمتكلم حيث كان ملتزماً بأساسيات الوحي، صار مضطراً للدفاع عنها، وحيث كانت للدين - أيّ دين - عادةً مذاهب مختلفة، كان المتكلم - أحياناً - مضطراً كذلك لمتابعة نظريات فرقته الخاصة وعقائدها، فالمتكلمون في المسيحية مثلاً إما بروتستانت أو كاثوليك أو أرثوذكس،

وكلّ واحدة من هذه الفرق تنشط بدورها إلى مئات الفرق الأخرى، وأكثرية المتكلمين يتبعون فرقةً من هذه الفرق، وكثيراً ما يُطبع الكلام عندهم بذلك الطابع العام الذي تحمله فرقهم ومذاهبهم، علاوةً على أن المتكلم البروتستانتي مرفوض من جانب الكاثوليك والعكس هو الصحيح، وهذا هو تماماً ما يحصل داخل هذه الفرق نفسها.

أما الفلسفة، فحيث لا تشترط نفسها بالالتزام بالوحي، لا تكتسي ثوب المذهب والفرق، ولا تعتورها الأحداث التي تحدثنا عنها، فالحكمة تدرس علم الحقائق أعمّ من كونها مشروطةً بأخذ أو رفض فرقةٍ أو أخرى.

أما السؤال عن كيفية اكتساب الفلسفة وصف الإسلامية، وكيف يمكن لنوعٍ من الفلسفة أن يسمّى بالفلسفة الإسلامية؟ أليس في هذا الوصف تعارضاً وتناقضاً؟ فالجواب عنه: إن الفلسفة - من وجهة نظر الحكماء المسلمين - علم مطلق في نفسه عارٍ عن كلّ قيد أو شرط، عدا الوصول إلى حقائق الأمور، فهذا هو القيد الوحيد الذي قبله الحكماء المسلمون لها، إلا أن الفلسفة - مع ذلك - قد تكتسب قيوداً وحدوداً أخرى ناتجة عن حيثيات واعتبارات مختلفة، فنحن نقول مثلاً: الفلسفة اليونانية، والفلسفة التحليلية، والفلسفة الصينية، والفلسفة المسيحية، والفلسفة الانغلو سكسونية، والفلسفة التجريبية و... وإضافة هذه القيود إنما كانت لأمر تتصل بظهور تلك الفلسفة لا بحقيقتها وماهيتها، وهذا تماماً كالقيود التي نضيفها إلى الإنسان فنقول: إنسان أبيض، وإنسان أصفر، وإنسان آسيوي، وإنسان ما قبل التاريخ و... إلا أن أيّاً من هذه القيود والأوصاف لا تأثير له على حقيقة الإنسان، بل تنظر هذه التقسيمات إلى الظواهر فقط.

فإضافة قيد الإسلامية إلى الفلسفة إنما جاء من حيث كان المفكرون فيها مسلمين، وأنها ظهرت في الحياة الإسلامية والحضارة الإسلامية، وهناك نمت وترعرعت، حتى صارت من مفاخر هذه الحضارة.

من جانب آخر، الحكمة بمعناها المطلق، لا المقيد، هي إسلامية بذاتها، وبناءً عليه، فإضافة قيد «الإسلامية» إلى «الفلسفة» لا يفضي إلى أيّ تعارض.

هل التعرّف والاطلاع على النظم الفلسفية والكلامية الأخرى إنما ينفع - فقط -

لدفع الشبهات الواردة منها أم أنه أمرٌ ضروري لفهم ديننا نفسه ومذهبنا؟
أعواني: إذا كانت هناك شبهات فمن المسلّم أن هذا الاطلاع سوف ينفعنا في الردّ عليها، إلّا أنّه من الممكن أن يكون نافعاً أيضاً في فهم الدين أو المذهب، والموضوع يختلف في النظم الفكرية والكلامية المتنوعة.

ملكيان: أعتقد أن هذا الاطلاع على النظم الفلسفية والكلامية الأخرى لن تقف فائدته عند دفع الشبهات وردّ الاعتراضات، بل سيكون له نفع أيضاً في حصول فهم أكثر عمقاً لديننا ومذهبنا، بل هو من هذه الناحية أمر ضروري.

قد نكتشف بمواجهتنا لآراء أخرى ونظريات بعض نقاط الضعف في آرائنا ونظرياتنا، كما قد نكتشف نقاط القوة في الرأي الآخر، ولا شك في أن دفع نقاط الضعف في رؤيتنا، وجذب نقاط القوة التي يتمتّع بها الفكر الآخر، ليس فقط حقاً وصواباً، بل هو وظيفة وتكليف ملقى على عاتقنا، قال تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادَ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ الزمر: ١٧ - ١٨، وكلّما ازدادت عملية الدفع والجذب هذه، زاد وعينا للدين عمقاً، بل وقرباً إلى الواقع، سيما الاطلاع على الآراء الدينية والمذهبية لأتباع الديانات الإبراهيمية الأخرى، إذ هو فرض واجب علينا نحن المسلمين، ذلك أن الكثير من الآيات والروايات ناظر إلى آراء هذه الأديان، ومن دون معرفتها لن نحصل على فهم أوضح أو مفهوم جليّ للآيات والروايات نفسها.

داوري: إن معرفة النظم الفلسفية والكلامية أمر لازم لفهم العالم الذي نعيش فيه ووعي الإمكانيات التي نملكها، فلا يمكن لأيّ إنسان أن يعرف ردّ أيّ قولٍ أو قبوله قبل الاطلاع عليه والدراية به، لكي يوظف ذلك في دعم آرائه ونظرياته ومنحها القوة والاستحكام.

لا ينبغي تعلّم العلم بوصفه وسيلة، إنما بهدف الفهم، لكي نحصل على فوائد منه عندما يكون مفيداً، ونتجنّب أضراره عندما يكون مضرّاً، من هنا لا بدّ من فهم الفلسفة والكلام وأن تقوم عملية الأخذ به أو الردّ على أساس من الفهم نفسه، فالذي يدرس الفلسفات ونظم المتكلمين الفكرية بهدف ردّ الشبهات يمكن أن يغدو عالماً فاضلاً، أو أن يوظف ما تعلّمه في إطار الجدل والمناظرة، إلّا أن التخلّص في الدراسات الكلامية والفلسفية إنما يحصل عندما لا يحمل المتعلّم في قرارة نفسه أيّ

غرض خاص له من وراء تعلّمه.

وفق هذا الأساس، ستقوم دراستنا للفلسفات وعلوم الكلام في العصر الحديث والمعاصر، إذ ذلك واجب وضروري كي نفهم العالم الذي نحيا فيه أو نعيش في سجنه، ومن دون ذلك سيغدو ترويج الدين أمراً عسيراً بالغ الصعوبة، فلا بد أن يكون هناك فريق في الحد الأدنى مهمته القيام بمثل هذه الخطوة.

لغنهاورن: من البديهي أن تغدو معرفتنا بعقائدنا عميقة عندما نضعها في سياق الأخذ والردّ وفي إطار المعمة الجدلية، ثم نهبّ للدفاع عنها، إضافةً إلى ذلك لمقارنة النظم العقديّة المختلفة قيمةً علمية وتربوية خاصة، إلا أن الدراسات المقارنة تحوي خطر الانحراف عن ديننا أيضاً.

إنه ادعاء معقول ومنطقي أن يقال: ثمة عالم قضى عمره في درس الإسلام ومطالعه إلا أنه لم يفهمه بعدُ حتى اللحظة، مع أنه جاهل تماماً بالأديان المقارنة، وبعلم الكلام والفلسفة الغربيين، مع ذلك يحصل على نوع من المعرفة يقدر على الوصول إليها عبر الدراسات المقارنة للإسلام، فمثلاً هناك الكثير ممن كان يعتقد وما زال يدّعي أن الآراء والأفكار المتخذة من التراث اليوناني والسامي القديم غير منسجمة مع بعضها، ومهما كان واقع الحال فإن هذا الأمر لم يتم اكتشافه إلا عبر سبيل البحث الفلسفي والكلامي، من هنا لا نجد ضرورةً للدراسات المقارنة بالمعنى المطلق للكلمة بغية فهم الإسلام، إنما نرى ذلك لازماً للإجابة عن بعض المسائل الخاصّة المتصلة بالإسلام.

الفائدة الأخرى للدراسات المقارنة في فهم الإسلام ترتبط بموضوع التحول المفاهيمي، فمن الممكن أن تقع المفاهيم - وعلى امتداد الزمن - تحت تأثير التحول والضرورة على مستوى المعنى، حتى أن بعض أولئك الذين يستخدمون هذه المفاهيم لا يعرفون أنها خضعت لتحولات، فمثلاً كلمة «التقوى» الواردة في القرآن والحديث لها معنى خاص، قد لا يتساوى أو يتّحد مع الفهم العام لآحاد الناس في بلد ما لها، وهنا ثمة خطر يظهر متمثلاً في احتمال أن يخرج الباحث باستنتاج يفهم الكلمة عبره وفق الفهم العرفي العام لها، وهو لا يشعر بخطئه هذا، ومن الباب عينه أولئك المتأثرون بالليبرالية الغربية، حيث يسقطون المعنى الغربي للعدالة تدريجياً عليها،

والحلّ الوحيد لتجنّب مثل هذه الأخطاء والبقاء بمأمن عن ألوان الصيرورة هذه هو عبارة عن الدراسات الجادة لمصطلحات وألفاظ النصوص الدينية الإسلامية. إنه لخطأ فاحش أن نظن أن بإمكاننا تجنّب التأثيرات السيئة للبناءات الفكرية للطرف الآخر عبر التغافل عنها أو التعامي؛ ذلك أن هذه الأفكار والآراء المنافسة من الممكن أن تُخضع عدداً من الناس لتأثيراتها من حيث لا يشعرون، وذلك عندما تنتشر على المستوى العام بين الناس، وتلامس شرائح المجتمع الثقافية المتعدّدة.

تفسير مناهضة الكلام في التراث الديني

كيف تحلّون مناهضة بعض المفكرين وعلماء الدين لعلم الكلام؟

سبحاني: في الحقيقة، لمخالفة هذا الفريق جذور تاريخية تعود بداياتها إلى مدرسة أصحاب الحديث، فمنذ أواسط القرن الأول الهجري ظهرت هذه الجماعة، وغالباً ما كانت مناصرةً لعثمان بن عفان، وقد ساهم بنو أمية في تقوية هذا التيار، فصار مانعاً عن ممارسة أيّ لون من ألوان البحث العقلي، بل إن المقولة القاضية بطرح العقل جانباً، وملازمة ظواهر القرآن والحديث، إنما نشأت من مدرسة أصحاب الحديث نفسها، وروّجها بنو أمية، لهذا كانوا معارضين للقدريّة، فظلّوا - على امتداد التاريخ القدري - مهتمّين بنفي القدر فيما لم يكن الحال كذلك، فقد كانوا يذهبون للقول بحرية الإنسان وهو ما رفضه بشدّة بنو أمية بل حاربوه، من هنا عرفوا القضاء والقدر بالمعنى الذي يسلب الاختيار، وكان هناك بسطاء ظنوا أن هذه هي حقيقة الدين.

لديّ كتاب اسمه «العلاقة بين الإثبات والتفويض» طبع مؤخراً في مكّة المكرمة، جمعت فيه كلمات للسلفيين تدلّ على ضرورة قراءة القرآن، إلّا أننا لا نملك الحق في التفكير بمسائله، من هنا جاؤوا عند مالك بن أنس وقالوا: ما معنى ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾؟ فأجابهم: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عنه بدعة».

وقد تطوّر الوضع أن اكتسب الإعراض عن البحث في الموضوعات العقلانية طابعاً خاصاً، كان مقدساً ذلك الذي لا يهتمّ بهذه الأمور، من هنا لا تجد للصحابة -

غير أمير المؤمنين وأهل البيت وابن عباس - بحثاً معرفياً، لا في الطبري ولا في الكتب الأخرى.

أما منشأ هذا الفكر، فقد كان مرجع بعضه إلى بني أمية، وبعضه الآخر استمدّ من مجموعة من الروايات التي استقيت من الأخبار والرهبان، فقد كانوا غير متوالفين مع العقل، إلا أن واقع الحال فرض العقل داخل البحث الديني، فقد أثّرت مسألة رؤية الله، وهل يضع الله رجله في جهنّم فتهدأ؟ وحيث كانوا غير متفاعلين مع العقل - فيما كان المعتزلة عقلانيين، ولهذا ردّوا هذه الروايات - وقف أهل الحديث ضدّ الاعتزال، ونادوا بضرورة قراءة القرآن فقط، كما أعلنوا أن وظيفتنا هي العبودية لا فهمها.

وهذا الأمر ظهر بين الشيعة أيضاً على صورة المدرسة التفكيكية، فإذا كان المقصود من التفكيكية أن اللازم علينا أخذ عقائدنا من المعصوم دون غيره، فلا أحد ينكر هذا الكلام، فإذا دار الأمر بين أن أخذ عقائدي من الإمام الصادق عليه السلام أو أخذها من الملا صدرا الشيرازي (١٠٥٠هـ)، فإنه من الإهانة للإمام الصادق عليه السلام أن نذكر معه اسم الملا صدرا، فإذا كان هذا هو طرحهم فإننا نرى الحقّ تماماً معهم.

أما إذا طرحت نظريتهم بشكل آخر، وهو أن الآيات والروايات ليست برهانية، وأنّ علينا تعطيل العقل والاقتصار على فهم الآيات، كأن يدّعي شخص بأنني أفهم نهج البلاغة من دون العقل فإنه يقول كاذباً، فنهج البلاغة لا يمكن فهمه دون البراهين العقلية، لا أقول: دون فلسفة الملا صدرا، بل أقول: دون البراهين العقلية. إن الخطبة الأولى من نهج البلاغة، والتي جاء فيها: «حقيقة التوحيد نفي الصفات عنه» ستغدو غير صحيحة إذا ما أصرّت المدرسة التفكيكية على ضرورة عدم تحويل قضايا الدين إلى قضايا برهانية، وعدم إعمال العقل فيها، وأننا لا نملك عقليين: أحدهما فلسفي والآخر غير فلسفي.

سمعت مؤخراً أن الميرزا مهدي الإصفهاني رحمته الله قد عدل عن هذه النظرية، وهذا ليس إلا مجرد سماع، لكن على أيّ حال نحن نترحم ونسلم على روح هذا الرجل الكبير وأرواح تلامذته، وهم من الرجال الكبار والعلماء البارزين، إلا أننا نرى أن المدرسة التفكيكية لا بد أن توضح أكثر من هذا القدر.

لغنهاوزن: ثمة أسباب عديدة لمناهضة المفكرين وعلماء الدين لكلّ من

الفلسفة والكلام، كما أن الأسباب متشابهة لدى الفريقين، فبعض علماء الدين - ليس في الإسلام فحسب بل في سائر الأديان أيضاً - إنما ناهضوا علمي الفلسفة والكلام انطلاقاً من كونهما يؤكّدان على تحليل محتوى القضايا الدينية، فيما يرون أن العقائد الأساسية للدين بسيطة وواضحة، والمهم - عندهم - هو العمل بالدين عن طريق الطقوس والشعائر، وإطاعة القوانين، والجهاد وغيره.

ويذكرني هذا الموضوع بقصة مع الأستاذ لن. أي. غود من مدرّسي فلسفة اليهود والإسلام في جامعة هاواي، فكّلما كان يريد العثور على رسائل هامة أو هي الأهم، كتبت في الديانة اليهودية حول الدين، كان يتجه ناحية حاخام يهودي معروف، ليقول الحاخام له: إن مثل هذه المصادر غير موجودة في دين اليهود.

الشكل الآخر للمناهضة الدينية للفلسفة والكلام يتبلور عبر وجود فهم محدود نسبياً عن هذين العلمين، حيث يصبحان - طبقاً لهذا الفهم - متقارنين مع مجموعة عقائد خاصة، وكأنه لا يمكن التفكير بينهما وبين تلك الأفكار والآراء، وهذا ما حصل مع الغزالي (٥٠٥هـ) في كتاب «تهافت الفلاسفة»، ليردّ عبره علم الفلسفة.

أبرز مواجهة بين الفلسفة والكلام نجدها في موقف الغزالي، كما أن أشهر دفاع عن الفلسفة ضدّ هجوم الغزالي كان جوابات ابن رشد الأندلسي الفيلسوف، ويمكن العثور على الكثير من المواقف التي تدافع عن الفلسفة وتنتقد طريقة التفكير الكلامية، ومن أبرز النماذج الراقية في سياق الدفاع عن الفلسفة والعرفان ما جاء عند صدر المتألهين في رسالة الأصول الثلاثة التي دوّنها باللغة الفارسية، فقد عزا مناهضة العرفان والفكر الفلسفي إلى الجهل بالذات، وحبّ الدنيا، وتضليل النفس واستغفائها.

يلفت ريتشارد فرانك (الجامعة الكاثوليكية في أميركا) نظرنا بالقول: «يمكن تلخيص مركز الاختلاف والتعارض بين الكلام والفلسفة وأسبابه في أن المفهوم العام التقليدي الأرسطي، الذي ارتضاه الفلاسفة، [ثم بعد ذلك العرفاء] قائم على أن كلّ ذات تميل إلى الكمال في تحقيق فعليّتها ووجودها، كما أنّها تبحث عنه وتتجه إليه، وفعليّتها هي التي تجلّي وجودها، وكلّما صار أيّ وجود أكثر كمّالاً قلّت الغيرية

والصيرورة فيه»^(١).

وهكذا الحال في العصر الراهن؛ إذ نجد من يناهض الفلسفة والكلام الإسلاميين، ومبرّزهم في ذلك أن جماعة قد انحرفت بسبب الآراء الفلسفية اليونانية، إن أولئك الذين درسوا الفلسفة الغربية المعاصرة ربما شعروا بالخلج أحياناً عندما يجدون أن الفكر الإسلامي في إطار منفلت عن القيود والشروط أكثر التصاقاً بالأفلاطونية المحدثه منه بمناهج الفلسفة الغربية المعاصرة التي يرتضونها ويرغبون بها.

وأجد - من جهة الاحتياط - ضرورة الإشارة إلى نقاط:

أولاً: من الضروري الالتفات إلى عدم الخلط بين التراث الكلامي والفلسفي الإسلامي من جهة وآراء متكلم ما أو فيلسوف ما ترجع إليه، وهذا بالضبط ما وقع فيه الغزالي في سياق ردّه للفلسفة.

ثانياً: لا يمكن رفع الأضرار الناجمة عن الفكر اليوناني عن طريق الإطاحة بموروثنا نحن المسلمين، إنما يحصل ذلك ويتسنى عن طريق عمل دقيق وجهد مضنٍ لاكتشاف الآراء الخاطئة، والتدليل على كيفية ردّها أو استبدالها بغيرها، وهو ما يحسب بسطاً للموروث لا حداً منه.

ثالثاً: يجب الاهتمام بالحقيقة القائلة: إن الكلام والفلسفة الإسلاميين يختلفان أو ينفصلان عن الفكر الغربي الحاضر، واعتبارها حقيقة مسلّمة؛ إذ ذلك ما يمكن أن يؤمن لنا طريقاً بديلاً للنظريات الغربية المعاصرة، من هنا تمنحنا هذه المعرفة بالآراء المختلفة فرصة كبيرة للكشف عن منشأ الأخطاء والمغالطات، كما تعطينا مجالاً لمزيد من النضج والنمو والصيرورة في الطرفين المتنافسين.

داوري: لا يخالف علماء الدين ومفكّروه الدفاع عن الدين، إنما لا يرون علم الكلام دفاعاً، وإذا ما اعتبروه كذلك قدّروا المتكلمين وجهودهم، إن الكثير من علماء الدين ورجال الفلسفة وأصحاب المعرفة لا يجدون ثقةً بعلم الكلام تخولهم الاعتماد عليه، وفي أسئلتكم ملامح شك في نفعية هذا العلم.

(١) كلام فلسفي إسلامي، ألبانيا، ALbany Suny press، ١٩٧٩، ٧٦ - ٧٥ P.

وفي الحقيقة، لو كانت نتائج علم الكلام معلومة، واستطعنا الوصول إلى حكم شبه قاطع حول ميزان فائدة هذا العلم بالنسبة للدين وضرره، لأمكن حينئذ رفع هذا الاختلاف، والذي يبدو أن الفريق المخالف من علماء الدين - قديماً وحديثاً - لا يرى فيه فائدة، أي أنه عندما طرأ خلل ما على دين الناس وإيمانها لم يجدوا علم الكلام جديراً بتحمل مسؤولية الدفاع، بل رأوا أن المتكلمين ربما عقّدوا الأمر وأشكّوه أكثر من الحال التي كان عليها.

إلا أن علم الكلام في العصر الحاضر اتخذ صورةً جديدة، فغدا للمتكلمين سعي حثيث لتكوين وعي جديد بالدين، ومن الطبيعي أن لا تتطابق آراؤهم ونظرياتهم وتفسيرهم للدين مع النظريات والعقائد والتفسير الرسمية له، من هنا يناهض علماء الدين الرسميون هذا النوع من التفسير، ويرفضونه بشكل حاسم. ملكيان: أعتقد أن أموراً ثلاثة - مجتمعةً أو مجتمعاً بعضها - كانت السبب وراء مخالفة جمع من المفكرين وعلماء الدين لعلم الكلام وهي:

الأول: يعدّ علم الكلام بأنه سوف يلعب دور الدفاع العقلاني عن الدين، إلا أنه من غير البعيد [من وجهة نظر هذا الفريق] أو من المحتمل احتمالاً كبيراً أن يعجز هذا العلم عن القيام بهذا الدور، وإذا ما حصل ذلك فسوف تكون له نتائج ومردودات سلبية جداً على تدبّر عامة الناس.

الثاني: لو افترضنا أن هذا العلم نجح في تخطّي المشكل الأول، إلا أنه يضع - على أية حال - المؤمنين في إطار الكثير من البدع والشبهات، فيعرفهم عليها، مما يزيل السكينة والطمأنينة السابقة التي كانت عندهم.

الثالث: إن الأنس بعلم الكلام والاعتقاد عليه يجزّ الإنسان - تدريجياً - إلى تصوّر أن وظيفته الوحيدة ومسؤوليته الفريدة التغلّب على الخصم في الدين والمذهب، أي أنه يتوهّم أنه يكفيه أن يخرج منتصراً من مسلسل المجادلات والمناظرات العقديّة، وهو خيال باطل، إذ النجاة والفلاح لا يمكن أن يتما إلا عن طريق الإيمان والتقوى والورع والعمل الصالح.

أعوانني: تختلف جهات المعارضة التي يبديها المفكّرون وعلماء الدين لعلم الكلام ومنطلقاتها، فقد منع بعض علماء صدر الإسلام من الخوض في القضايا التي

لم يخضها الصحابة والتابعون، معتبرين ذلك نوعاً من البدعة في الدين، أما منطلق معارضة الحكماء والفلاسفة لهذا العلم فنغلب نشوءه من اعتماد المتكلمين منهجاً هو بالجدل أشبه منه بالبرهان، وقلماً يركّز المتكلمون هدفهم على فهم حقائق الدين فيما يصبّون قصارى جهدهم لإلزام الخصم وإسكاته وتبكيته، أو للدفاع عن موقف خاص اتخذه، معتبرينه أصلاً مسلماً غير قابل للإثبات.

أما الملاحظة التي يسجلها بعض العرفاء على علم الكلام فتتلخص في اكتفاء المتكلمين بالعبرة، وانصرافهم عن الحقائق واللطائف والإشارات المستكنة في الوحي الإلهي، إنهم يرون أن القضايا التي يتناولها علم الكلام لا تساعد كثيراً على فهم حقائق الدين، والملاحظة الأخيرة يسجلها العرفاء أيضاً على الفلاسفة أنفسهم، ذلك أنهم يرون أن المعرفة الحقيقة للدين إنما تأتي عن طريق التخلّق والاتباع.

إلا أن المشهد لا ينحصر بهذا الشكل، فللمتكلمين ملاحظاتهم على الفلاسفة والعرفاء، وحقيقة الأمر أن للفئات الثلاث سهمها الهام في الدين، وأن لديها جميعاً إمكانات مختلفة لفهمه، لكن مع ذلك ثمة ترجيح لبعضها على الآخر، ويمكنني القول: إن المتكلمين - من وجهة نظر نسبية - كان لهم سهم وافر وهام في الثقافة الإسلامية، وكانوا المدافعين عن فلسفة الدين أيضاً.

هل النزاعات الدينية قابلة للحسم؟

لماذا تفتقد النزاعات الكلامية بين علماء الكلام في الأديان والمذاهب إلى حسم

وفصل، فلا نجد لها نهاية؟

لغنها وزن: لو فرضنا أن الاختلاف بين متكلمي فرقة واحدة في دين واحد لم يعرف ولا يعرف النهاية، فلا ينبغي استغراب أن الاختلاف بين الأديان المتعددة لن يقبله كذلك، وما أكثر ما ترشد الأديان إلى طريقة الحقيقة، إلا أن الإسلام هو الذي يدلّ على الصراط المستقيم فيما تغدو الأديان الأخرى غير مستقيمة بشكل أو بآخر. عندما تصبح الخلافات الكلامية داخل الإسلام أو فيما بينه وبين الأديان الأخرى دليلاً في البحث الفلسفي والدراسات العلمية الجادة، ستكون هذه الخلافات بالتأكيد ذات قيمة هامة، ذلك أنها تساعدنا لفهم ذاتنا بشكل أعمق، أما عندما تتحول

إلى هراوات سياسية؛ ليتم عبرها إعلان هزيمة الخصم أو ارتداده فإنها سوف تفقد قدرتها على إرشادنا للحقيقة.

سبحاني: أولاً: الاختلاف بين البشر أمر ذاتي، فلا يمكن حلّ اختلافات الفكر بشكل واحد، ذلك أن الظروف الزمكانية والتربوية تختلف بين الناس أيضاً، فالكثير من هذه الأفكار تتبع المثل التي يحملها الناس.

ثانياً: إن ألواناً عديدة من التعصب تحول دون حلّ الكثير من القضايا الفكرية، خذ على ذلك مثال الفرقة الوهابية، إنني أعتقد أن الموضوع الوهابي موضوع قابل للحلّ في جوّ هادئ وسليم، فأكثرهم يعرفون أن ما يجري عند القبور والمراقد ليس عبادة، كما هو الحال في الجوّ الهادئ الذي يحكم الحياة المصرية، إذ أدخلوا أربعة قوانين شيعية في الأحوال المدنية، وهذا معناه أنه عندما يكون هناك جوّ هادئ فإن الاختلاف سوف يزول ويتلاشى، لكن على نطاق جزئي لا كلي، وحتى الخلافات الفقهية الموجودة فيما بيننا يمكن لها أن ترى الحلّ أو أن ينقص عددها وحجمها في ظلّ مناخ هادئ ومنطقي ومعقول.

أعواني: إذا وافقنا على أن إحدى وظائف علم الكلام هي الدفاع عن الدين، ولاحظنا أن كل دين يعدّ نفسه ديناً كاملاً، فمن الطبيعي أن يهبّ كلّ متكلم للدفاع عن دينه الخاصّ مقابل الأديان الأخرى، إلّا أن المتكلم قد يرى نفسه - من جهة أخرى - ملزماً بالدفاع عن عقائد فرقة خاصة داخل هذا الدين في مقابل الفرق الأخرى، مما يفضي إلى وقوع الاختلاف وتفاقمه.

من ناحية أخرى، يعدّ فهم الدين أحد وظائف علم الكلام، إلّا أن هذا الفهم للدين والوحي ليس فهماً مطلقاً، بل غالباً ما يكون فهماً مقيداً، وأحياناً نسبياً، وهذا ما يسبّب الاختلاف في الآراء الكلامية داخل الدين الواحد، مما يدفع أصحاب الرأي ورجال الفكر لدى كلّ جماعة للانشغال بألوان الجدل والنقاش فيما بينهم.

ويمكن القول - بشكل عام بعيداً عن خصوص علم الكلام - إنّ التقيد مقابل الإطلاق والكلية أحد أبرز علل الاختلاف في الدين داخلياً، كما هو أحد أسباب اختلاف المدارس الفكرية والفلسفية كذلك.

داوري: عندما توجد الأديان والاعتقادات المختلفة فمن الطبيعي أن تظهر ألوان

الخلافاً والتنازع بين المعتقدين بها، سيما عندما يكون لكل فريق علم كلام خاص به، نعم، إذا جاء اليوم الذي يتبع فيه الناس جميعاً ديانةً واحدة فإن الخصومات والنزاعات الفكرية سوف تتلاشى، إنني أفهم من سؤالكم أنكم ترون الأصل في الاتفاق والاتحاد، فيما تقع الاختلافات عندكم داخل إطار الأمور الطارئة، ومن ثم فلا بدّ من السعي لرفع أسباب الاختلاف وإزالة العوائق أمام الوحدة العقدية والاتفاق الكلامي، ولعلّ بإمكان البعض أن يذهب إلى أن وجود الجماعات البشرية المختلفة يمكن أن يصاحبه اختلاف في الآراء والمعتقدات، ومن ثم يعترف بهذا الاختلاف، ويرى أن من اللازم على الأطراف كافة تحمّل بعضها بعضاً، ومعنى ذلك اعتبار الاختلاف هو الأمر الطبيعي حتى على المستوى العقدي، لكنه يدعو إلى مزيد من التساهل.

إضافةً إلى ذلك، من الممكن أن يتصوّر بعضهم أن بالإمكان وضع معايير حاسمة لتمييز صواب العقائد عن خطئها، ومن ثم وزن تمام الأفكار والمعتقدات طبقاً لهذه المعايير، كتمييز سليمها عن سقيمها، بغية الأخذ بالسليم منها وطرح الفاسد بعيداً، ومن الواضح أن العثور على معايير من هذا النوع ليس أمراً سهلاً ولا هيناً، لكن يمكن أن يعقد الإنسان أملاً على ذلك.

فريق آخر يذهب إلى جعل العقل معياراً لوحدة العقائد، نعم، فثمة صورة للعقل يمكنها أن تكون أساساً للوحدة في بعض المسائل، كما يقال عن العقل العلمي، ومنهج العلوم المتوافق عليه عند أهل العلم قاطبةً، إلّا أن العقل لا ينحصر بالعقل العلمي، أو ما يسمّيه برغسون بالعقل التكنيكي المتصرّف بالمادة، وإذا كان هناك عقل يمكن أن يغدو معياراً لوحدة المعتقد، فلا بد من اكتشافه، وإلّا فليس كل عقل يمكنه أن يحظى بالمكانة هذه.

والأمر الذي يوصون به عادةً هو أن التوافق في القضايا العلمية توافقياً؛ ذلك لأنه يرجع إلى الأصول الموضوعية، تلك الأصول المعترف بها في العلوم، وإذا لم يكن في نطاق معرفي ما أصل موضوع البتة فليس هناك من ضمانة في حصول اتفاق في الرأي، وإذا ما وقع الاختلاف فلا يمكن رفعه، كما يحصل في العلم بمعناه الحديث.

لكن مع ذلك، لا أتغافل هنا عن قضية رفع الاختلاف، كما لا أصرّ على ضرورة إبقاء النزاع، إلا أنني أعتقد بأن ما نملكه من وسائل وأدوات وما نتخذه من قرارات وإجراءات لا يمكنه أن يحقق صلحاً وتوافقاً تاماً في هذا العالم، والشيء الذي نراه في اليوتوبيا التي كتبت منذ القرن السادس عشر وحتى التاسع عشر الميلادي، والتي كانت تدّعي الصلح والاتحاد ورفع التنازع.. أنها لم تقم على أسس عقدية، بل لقد كان هناك من قالها بصراحة: إن تمام اختلافات الناس ناشئة عن الأيديولوجيا والنظم العقدية، وإذا ما نجحنا في تبديد هذه الأيديولوجيات فلن يبقى - بعد ذلك - من اختلاف.

لقد أراد الغرب رفع شبح التنازع البشري عبر إسقاط العقديات الإنسانية وتهديم الأيديولوجيات، أما اليوم وبعد ضمور الأيديولوجيات وسقوط وهج النظم العقدية في العالم إثر استيلاء الغرب عليه، وبعد نهاية الحروب العقائدية في العالم الغربي الحديث، لا نقول: لم ترتفع النزاعات فحسب، بل نرى أنها ما زالت نشطة في مختلف مرافق الحياة، حتى لاحقاً ولا فصل ما بين الحرب والسلام، وهذا معناه أن النزاع لم يشهد نهاية رغم ما حصل كلّ.

ثمة من يقول: إن النزاعات تنتهي بالعقل والعدل، ما أجمل هذا الكلام!! لكن أين هو العقل وأين العدل؟! وكيف يمكن الوصول إليهما؟! إن الحديث عن الحق والعدل والعقل سهل للغاية، فكل إنسان بإمكانه الإسهاب في ذلك، إلا أن مجرد الكلام لا يكفي شيئاً، كما لا يُسمن ولا يغني من جوع.

ملكيان: يبدو أن هناك أسباباً ثلاثة تحول دون وضع حدّ ونهاية لظاهرة التنازع المتواصل بين المتكلمين في الأديان والمذاهب:

السبب الأول: عوائق معرفية إبيستمولوجية، إذ ثمة في النصوص الدينية والمذهبية حديث عن أشياء لا نملك عنها سوى معلومات يسيرة لا تكاد تذكر، فالله، الملك، الشيطان، الجنّ، عالم الغيب، الوحي، المعجزة، البرزخ، القيامة، الآخرة، الجنة، والنار و.. من جملة هذه الأمور التي لا يملك البشر أدنى إطلاع عليها تقريباً عبر السبل المتعارفة لكسب العلم والمعرفة، سيما من بينها «الله». وهو أصل ومركز ومحور الفكر الديني برمته، إنه موجود يتعالى كثيراً عن حدود القوة العاقلة والفاهمة

للإنسان.

إن هذا النقص والضعف والمحدودية العظيمة في معرفتنا بهذه الأشياء تؤدي إلى ضالة ما يمكننا قوله عنها، وهذا ما يدفع - تلقائياً - إلى صعوبة وضع حدّ للخلاف حولها، فليس ذلك بالأمر الهين.

السبب الثاني: وهو سبب يعدّ معلولاً - بمعنى من المعاني - للسبب الأول، ألا وهو العوائق التفسيرية (معرفة المعنى)، فالألفاظ والكلمات والمصطلحات والمفردات التي تستخدم في النصوص الدينية تختلف في المعنى الذي تعطيه عادةً عن استخدامها في نصوص غير دينية، وبعبارة أخرى، ثمة الكثير من المفردات التي تشهد تطوراً مضمونياً ودلالياً عندما تدخل مجال النص الديني، من هنا تكتسب لنفسها معاني جديدة يصعب تحديد نطاقها بالدقة، بل قد يكون ذلك أحياناً أمراً بالغ التعقيد والعسر، حتى أن بعض هذه المعاني الجديدة يغدو الرجوع معه إلى المعاجم اللغوية أمراً عبثياً.

وعلى سبيل المثال، لم تستخدم كلمات مثل: الإنزال، التنزيل، الكتاب، الوحي، البعث، الدين، الحساب، الساعة، اليوم، الإيمان، الكفر، الظلم، التقوى، الغيب، الدنيا، الآخرة، القضاء، الكلمة، والتوبة.. لم تستخدم في القرآن الكريم بمعانيها اللغوية تماماً، ومعنى ذلك أن الرجوع إلى مصادر اللغة لا يمكنه أن يوصلنا إلى تحديد معانيها في النص القرآني، مما يلزمنا بالرجوع إلى النص نفسه لتحديد معانيها، وهذا ما يجرّ نحو بروز اختلافات أو ظهور تقارب في وجهات النظر والتفسير، تلك الاختلافات التي لا يعدّ حسمها أمراً سهلاً أبداً.

السبب الثالث: الأحكام المسبقة والرؤى الدينية والمذهبية الضيقة، ففي الكثير من الحالات يؤدي تصوّر المتكلم نفسه ودينه ومذهبه هو الحق فيما البقية ظلام وعمّة وضلال.. يؤدي إلى عدم ممارسة دقة ودراسة وافية في وجهات نظر الأطراف الأخرى، مما يعجزه عن فهمها ثم يذرّه محروماً من وعيها بصورة وافية، وحيث لا يبلغ مراد الآخرين يصرّ على وجهة نظره ويزعم أنها الحق كلّ الحق، وهذا ما يمنع حسم النزاع وفضّ الاشتباك.

ولرفع هذه الأحكام المسبقة المسقطة والأفق الضيق المحدود من الضروري -

قبل كل شيء - معرفة أن الحقيقة أرفع وأسمى وأثمن من أيّ دين أو مذهب بعينه، وإذا ما اكتسب ديني أو مذهبي الذي أدين به قدراً ومكانةً وقيمةً حتى ألزمني بالدفاع عنه، فليس ذلك سوى لاحتوائه قدراً من الحقيقة وقسطاً منها.

* * *

□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □ □ □

□ □ □ □ □

□ □ □

□ □

□

□

□

□

□

□

□

□

□

الفصل الثاني

الكلام الإسلامي بين العقل والنص
أزمة معرفة وهوية

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

□

العقل والنص في الكلام الإسلامي، قراءة في الإشكالية

(*) الشيخ محمد تقي سبحاني

ترجمة: فرقد الجزائري

مدخل

نلقي في ما يلي نظرة خاطفة على كيفية تعامل المتكلمين المسلمين مع قضيتي «العقل» و«الوحي» الشائكتين. وإن كان التحدّث عن موضوع واسع ومليء بالملابسات في مقال مختصر كهذا يتطلّب درجة عالية من الجرأة، خاصة وأنّ البحوث التي قدّمت في هذا المجال محدودة جدّاً، وهذا ما يضاعف من مسؤولية الكاتب.

يتضمّن هذا المقال، إضافةً للسرد التاريخي، عدّة نقاط أساسية، نرى من المناسب الإشارة إليها ابتداءً.

السعي لحلّ إشكالية العقل والوحي، والجمع بين «الإيمان» و«العقلانية» - كما سنرى - من أوّل اهتمامات المفكرين المسلمين، سواء من استند إلى حكم العقل في معرفة الدين أو من وضع الدين خارج تناول العقل، وعفاه عن فهمه واستيعابه، وكشف كلاهما عن اهتمامه البالغ بهذه المسألة، حيث سلبتهم استقرار التفكير وهودته، ذلك أنّ التجاذب بين العقل والدين ليس بالأمر الهين، فلا يترك الإنسان المهمّ الحرّ يخرج عن التفكير به بسهولة، فإذا كانت جذور العقل في جوهر الإنسان وذاته، فقد ارتبط الدين - بارتباطه بالعقل - بأهم وأسمى حقيقة يهتمّ بها الإنسان، ومن السذاجة بمكان حبس الدين في الأطر الضيقة للتجربة والعقل البشريين، كما

(*) مسؤول مركز دراسات المكتب الإعلامي الإسلامي في قم، باحث مهتم بقضايا المرأة.

هي الحال في تحويل العقل إلى عدة أحكام وضوابط عامة.

تؤكد الجهود التي بذلها علماء المسلمين في عقد المصالحة بين العقل والدين - والتي سنذكر بعضاً منها في هذا المقال - على عدم إمكان إنهاء هذا الصراع بإصدار حكم عام أو اتباع طريقة ساذجة.

الفائدة الأخرى المستقاة من هذه الدراسة التاريخية، هي المعرفة بأنّ العقل والاتجاهات العقلانية في التعامل مع الدين، لم تكن بمعنى واحد في كلّ مكان وزمان، حتى في القرون الأولى من بزوغ الإسلام، فقد أخذت علاقة العقل بالدين أشكالاً مختلفة تماماً، ولعلّ دراسة هذه الآراء وتقييمها من جديد، والسعي لفهم هؤلاء المفكرين، يعين على حلّ هذا اللغز وتقديم منهج جديد لحلّ هذه المعضلة.

وسوف نرى أنّ أغلب الحلول التي طرحت في تاريخ الفكر الإسلامي تصنّف إمّا في إطار المفارقة أو المفارقة؛ فمنذ العصر الأول وحتى اليوم، نواجه - في الأغلب - تيارين فكريين متضادين، ففيما سعى العقلانيون لتبرير القضايا الدينية وتأويلها بطريقة عقلانية، وصّبوا - قدر استطاعتهم - العقائد الدينية في قوالب فلسفية خاصة، اعتبر المؤمنون والنصّانيون - في المقابل - العقل أجنبياً، ووقفوا بصلافة أمام نفوذه عالم الدين وأجواءه، وهذا ما يثير العجب، خاصة مع ما نلاحظه من منهج القرآن المعتدل في التعامل مع هذه القضية. كما أنّ هناك من المفكرين من خطى خطوات في سبيل مصالحة العقل والدين، ولاحظ الاعتدال في ذلك، لكنه انزلق في نهاية المطاف إلى أحد الاتجاهين، أو وقع في عدم الاستقرار على رأي، ذلك كلّ حال دون إعطائه نظرية شاملة، كما حصل مع الإمام الغزالي الذي يمكننا اعتباره واحداً من رجال هذا الفريق^(١).

وما ذكرناه يصدق على التراث الشيعي والسني على حدّ سواء، لكن لا ينبغي

(١) يقول ابن رشد عن الغزالي: «هو مع الأشاعرة أشعريّ، ومع الصوفية صوفيّ، ومع الفلاسفة فيلسوف». انظر: فصل المقال: ٢٧، وإن لم يكن هذا الكلام منصفاً، لكنّه لا يخلو من الصحة.

لهذا الشبه العام أن يصرفنا عن فوارق هذين المجالين من الفكر الديني، وسنرى أن النزعة النصية عند الإمامية تختلف كل الاختلاف عن النزعة السلفية عند أهل السنة بما تتمسك به من روايات أهل البيت عليه السلام، تماماً كما ابتعد المتكلمون الشيعة عن متكلمي السنة، بما استقوه من معارف أهل البيت عليه السلام.

وفي ختام هذه المقدمة، يجدر بنا التنبيه إلى أن هذا البحث لا يتعدى القرن السادس الهجري، ما عدا استثناءً واحداً.

لقد تطور الكلام الإسلامي مستقلاً عن الفلسفة والتصوّف إلى القرن الخامس الهجري، وكان هذا القرن بداية تأثر هذه العلوم الثلاثة ببعضها، حيث حصل بينها تزاوج ومعاملة، فلا كان بوسع الغزالي أن يفكر منعزلاً عن الفلسفة والعرفان، ولا أمكن لابن رشد أن يغفل العرفان والكلام، فازدادت العقلانية تعقيداً مذكراً، وأصبح تحليلها بحاجة إلى بحوث أعمق؛ لهذا ننهي المقال بتحليل عابر لآراء الغزالي وتقرير مختصر عن ابن رشد، تاركين باقي البحث لفرصة أخرى.

دور أهل الحديث في ظهور الاتجاه النصي

يجب اعتبار التيار النصي أول تيار فكري شامل في الإسلام، ولا يخص هذا الأمر الدين الإسلامي، بل اتسمت أول الاتجاهات في الأديان كافة بالتوجه إلى الوحي وحفظ السنن الدينية؛ فمن الطبيعي أن لا تجد المناهج الغربية رونقاً ومجالاً في مجتمع ما زال يحسّ بدفع حضور نبيّه، وما زال صوت الوحي يترنم في أذنه، وسرعان ما تفقد هذه المناهج بريقها وتزول.

أمّا النصية فقبل أن تكون مدرسة كلامية، كانت أرضية ثقافية ورؤية خاصة، انبعثت منها أفكار مختلفة، فقد نشأ في أحضانها كل من المرجئة والجبرية والخوارج والتشبيه والتجسيم وعشرات الأفكار الأخرى، التي ألقت بظلالها على الفكر الإسلامي حتى قرون متأخرة، وقد أصبح هذا التيار الفكري مستقلاً بشكل تدريجي، ليحمل عناوين مختلفة، منها: أهل الحديث، الحنابلة، الحشوية، والسلفية.

وعلى الرغم من ذلك، لا يجوز لنا اعتبار غلبة النزعة النصية في العهود الأولى أمراً طبيعياً وحسب، بل كان للسلطة السياسية دور في الأمر، فقد ضغطت الخلافة

على أصحاب الرسول ﷺ وشهود السنّة النبوية من ناحية، ومنعت الناس من نقل أحاديثه، جاعلةً ذلك حصراً على جماعة محدّدة من ناحية أخرى، مما أتاح لها التسلّط على أفكار المتدينين أيضاً^(١)، ومن الواضح مدى المنفعة التي اكتسبتها السلطة السياسية من الإقبال الأعمى على «السنّة المنتقاة» في مثل هذه الظروف.

وقد ظهر تيار فكري آخر قبال النصيّة الإفراطية، ليستقرّ في نهاية المطاف داخل الهيكل المعتزلي، وإذا كان الصراع بين هذين التيارين قد بدأ حول مسألتَي الجبر والاختيار، والتشبيه والتنزيه، إلا أنه كان يتّسع بمرور الزمن، حتى اتّضح أنّ الفارق الأساسي إنما هو في منهج التعامل مع النصوص الدينية؛ فأهل الحديث يأخذون بظاهر ألفاظ القرآن الكريم والروايات، لكن المعتزلة يستعينون بالعقل لتأويلها.

أسباب نشوء الظاهرة العقلانية في التاريخ الإسلامي

يجب البحث عن جذور العقلانية في الإسلام نفسه قبل أيّ شيء آخر، فلطالما أكّد القرآن الكريم على التعقّل والتفكّر، خلافاً لنصوص اليهود والنصارى^(٢)؛ فاليهودية دين الشريعة والتأريخ، والمسيحية دين الإيمان والأخلاق، لكن الإسلام قبل هذا وفوق ذلك كلّهُ، يدعو الإنسان لمعرفة نفسه ومعرفة العالم، ويدفعه لتبني رؤية واضحة حول الوجود والتاريخ والشريعة والأخلاق.

وعلى الرغم من ذلك، لا بدّ وأن تكون العقلانية في الإسلام قد تأثرت بعوامل خارجية، فاتساع رقعة الإسلام واطلاع المسلمين على حضارات أخرى، ترك آثاراً مهمة في الفكر الإسلامي: فقد أثرت العلوم والأفكار الدخيلة بشكل تدريجي على ذهنية المجتمع الإسلامي من ناحية، وأثارت علماء المسلمين للردّ عليها والذبّ عن المتبنيات الدينية من ناحية أخرى^(٣)، وما نراه أحياناً من إفراط في عقلانية المعتزلة

(١) راجع: مرتضى العسكري، معالم المدرستين، دور الأئمة في إحياء الدين.

(٢) راجع: عباس محمود العقّاد، التفكير فريضة إسلامية. وكذلك: م.م. شريف، تاريخ فلسفه در إسلام [تاريخ الفلسفة في الإسلام] ١: ١٩٥ فما بعد.

(٣) راجع: حتّا الفاخوري وخليل الجرّ، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب، نشر: مكتبة لبنان

إنما هو ناشئ عن هذا الوضع.

إذا اعتبرنا القرن الأول عصر شيوع النصية الدينية، فيجب اعتبار القرنين الثاني والثالث فترة رواج العقلانية، لكن لا يفوتنا أن العقلانية مهما راجت وشاعت، تبقى منحصرة في دائرة النخب، ويبقى عامة المتدينين يفضلون الإيمان والتعبد الديني على الأقاويل العقلانية؛ ومن هذا المنطلق بقي مذهب عامة أهل السنة يفضل باستمرار وفي كل مكان الدوران حول السنن الدينية، دون أن يرتضي نفوذ العقل مجال الدين.

ومع تالأؤ نجم الاعتزال، تفاقمت الخلافات الكلامية داخل إطار هذه المدرسة أيضاً؛ فالإفراط في استخدام العقل زعزع أساس الدين وجوهره، وهو الإيمان بالله وعبادته والتسليم له والتعبد، لقد أدّى نمو العقلانية من ناحية، وأقول الحنبلية وجمودها من ناحية أخرى، إلى إعادة علماء السنة النظر في آرائهم التقليدية وتنقيحها، فكان القرنان الثاني والثالث في الحقيقة فترة بروز الاتجاه النصي قبال العقلانية والخروج من التعصب والجمود الفكري، ومع بزوغ القرن الرابع، دخلت النصية مرحلة جديدة؛ فقد شرع اثنان من كبار علماء السنة، هما أبو الحسن الأشعري (٣٣٠هـ) في البصرة، وأبو منصور الماتريدي (٣٣٣هـ) في خراسان وماوراء النهر، كل على انفراد، بإعادة صياغة الفكر الديني وإحيائه وجذب علماء الكلام المعتزلي^(١)، والفارق بينهما أن الماتريدي اقترب من المعتزلة، فيما صاغ الأشعري أصول الحنابلة في قوالب جديدة، ولهذا السبب اعتُبر الأشعري متوسطاً بين أهل الحديث والمعتزلة، والماتريدي بين الأشعرية والمعتزلة، وهكذا اكتملت حلقات التقريب بين النصية والعقلانية في القرن الرابع، وتمت أول محاولة لها بين هاتين المدرستين.

ناشرون والشركة المصرية العالمية للنشر - لونجمان، ط١، ٢٠٠٢م، الفصل الثالث والرابع من

الباب الثاني؛ وكذلك: دليسي أوليري، انتقال العلوم اليونانية إلى العالم الإسلامي.

(١) كما يجب أن نذكر شخصاً ثالثاً، هو أحمد بن محمد الطحاوي (٣٢١هـ)، فقد كان ناشطاً في

مصر. راجع: تاريخ فلسفه در اسلام ١: ٢٤٨ فما بعد.

الأشعرية وتاريخ الصيرورة العقلانية

لمعرفة أهمية هاتين المدرستين الكلاميتين، لا بأس بإجراء مقارنة بين تياراتهما المختلفة من جهة والمعتزلة من جهة أخرى؛ ولأجل ذلك، يجب التعرف سلفاً على مواقف أهل الحديث والمعتزلة من العقل، فمنذ البداية كان لمفهوم العقل من وجهة نظر علماء المسلمين لحاظان: نظري وعملي، ويمكننا ملاحظة الاختلافات بين المعتزلة وأهل الحديث في كليهما، وإن لم يكن هذا التفكير واضحاً منذ البداية، لكن بإمكاننا اعتبار المسألتين الكلاميتين الرئيسيتين في ذلك العصر، وهما التشبيه والتنزيه، والجبر والاختيار، انعكاساً لهذين الحافظين للعقل.

اعتقد أهل الحديث أنّ من الواجب الأخذ بصفات الباري تعالى كما وردت في ظاهر الآيات والروايات، ولا يحقّ للعقل التساؤل عن كمّها وكيفها، ولعلّ تعبير الإمام مالك بن أنس في الإجابة على من سأل عن «استواء» الله على العرش، أبلغ تعبير عن هذا النمط من التفكير: «الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»^(١)، وهكذا يقول الأشعري في وصف الحنابلة: إنّ كلّ ما يقولونه عن الله، أخذوه من القرآن وروايات الرسول، لا يتعدّونهما^(٢).

يبين ما ذكرناه موقف أهل الحديث من العقل النظري، كما أنّهم من ناحية أخرى اعتبروا الإنسان مجبراً والله خالقاً لأفعاله، كما اعتقدوا أنّ الله يمكنه تعذيب الإنسان على ما لم يفعل، أو القذف بالصغار في جهنّم دون سبب، دون أن يجوز لأحد السؤال عن أفعاله سبحانه، ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾، ولا قيمة لحكم العقل في هذه الأمور، فلا قبل له بفهم حسنها وقبحها، بل ليس الحسن والقبح من ذات الأفعال، إنما يختلفان حسب غرض الفاعل.

وفي مقابل هذا الرأي، أخذت المعتزلة بحكم العقل في مجال «المعارف العقلية» و«الأحكام العقلية» أيضاً، فهم يعتقدون بأنّ «المعارف كلّها معقولة بالعقل،

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ١٠٥، بيروت، دار المعرفة.

(٢) أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، ترجمه للفراسية: محسن مؤيدي،

أمير كبير: ١١٠.

واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقيح»^(١).

وقد بلغ بعض المعتزلة - كالنظام - درجة دفعته للقول بأن العقل يدرك حسن جميع الأفعال وقبحها، بل لقد اعتقد المعتزلة بشكل عام أن دور الوحي قبل كل شيء تأييد حكم العقل والإرشاد إليه، ويكشف البيان الذي أورده الشهرستاني في تبين عقيدة أبي علي الجبائي (٣٠٣هـ) وابنه أبي هاشم (٣٢١هـ) عن حقيقة العقلانية الحاكمة على المعتزلة، فيقول: واتفقا على أن المعرفة وشكر المنعم، ومعرفة الحسن والقبح واجبات عقلية، وأثبتا شريعة عقلية، وردا الشريعة النبوية إلى مقدرات الأحكام ومؤقتات الطاعات التي لا يتطرق إليها عقل، ولا يهتدي إليها فكر. وبمقتضى العقل والحكمة يجب على الحكيم ثواب المطيع وعقاب العاصي، إلا أن التأقيت والتخليد فيه يعرف بالسمع^(٢).

ومن جملة ما اختلف فيه أهل الحديث والمعتزلة هو: هل إن معرفة الله أمر نظري واكتسابي، أم أنها من الأمور البديهية التي يدركها العقل البشري والفطرة الإنسانية بالضرورة؟

اعتبر النصيون، بشكل عام، المعرفة الإلهية أمراً بديهياً، واجتنبوا النقاش في هذا المجال، وعلى خلافهم، ذهب المعتزلة إلى عدم حصول معرفة بالله إلا عبر النظر والاستدلال، وقد أدّى هذا الرأي بالمعتزلة إلى تأسيس علم الكلام، وتنظيم أصول لمعرفة الله وصفاته وأفعاله.

نشأ الأشعري في أسرة سنّية متعصّبة، فكان أبوه من علماء أهل الحديث، وقد انحاز في بادئ الأمر إلى المعتزلة، وتلمذ على كبار أساتذتهم، خاصة أبي علي الجبائي نفسه، لكن أدرك - وبمرور الزمن - ضعف عقائد الاعتزال ومغايرتها للمذهب السنّي، فابتعد عنهم، ثم اقتنع بالإطار العام للفكر الحنبلي^(٣)، وصار يدافع

(١) الشهرستاني، الملل والنحل ١: ٥٦.

(٢) المصدر نفسه ١: ٧٢.

(٣) الأشعري، الإبانة عن أصول الديانة، طبعة مصر: ٩.

عنه بالآليات والأسس العقلية، وقد فرّق الأشعري بين البعدين: النظري والعملي للعقل، فقبل استيعابات العقل المعرفية، بيد أنه رفض استطاعة العقل إدراك حُسن الأفعال وقبحها.

وهكذا ذهب الأشعري إلى أن الواجبات سمعية كلّها، وأن العقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً، فمعرفة الله بالعقل تحصل وبالسَّمْع تجب، قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، وكذلك شكر المنعم وإثابة المطيع وعقاب العاصي، يجب بالسَّمْع دون العقل، ولا يجب على الله تعالى شيء ما بالعقل، لا الصلاح ولا الأصلح ولا اللطف، وكلّ ما يقتضيه العقل من جهة الحكمة الموجبة، يقتضي نقيضه من وجه آخر^(١).

لقد قرّب الأشعري أهل الحديث خطوة نحو العقل بهذا التفكير الذي مارسه، واستطاع نشر علم الكلام وترويجه بذلك، وذلك بعدما كان حصرأ على المعتزلة، وقد وضع أسس هذه النظرية في رسالة حملت عنوان: استحسان الخوض في الكلام، راداً على تحريم أهل الحديث لهذا العلم، وبذلك دوّن علم الكلام العقلي لأهل السنة في كتاب: الإبانة عن أصول الديانة، ومن ثمّ في كتاب اللمع.

يجب ملاحظة دور الأشعري وأهمية ما قام به في التأثير الذي تركه على كبار المتكلمين بعده، وهم: القاضي أبوبكر الباقلاني (٤٠٣هـ)، أبو إسحاق الاسفراييني (٤١٨هـ)، وإمام الحرمين الجويني (٤٧٨هـ).

لقد استفاد هؤلاء كلّ الاستفادة من الجوّ الذي خلقه الأشعري، ومهدوا الأرضية لدخول العقل في المباحث الاعتقادية، استخدم الأشعري العقل، حسب الظاهر، لتثبيت متبنيات أهل الحديث والدفاع عنها فحسب، لكن دخول العقل أدّى إلى تعديل كثير من المعتقدات الدينية التي كانت تعتبر مسلّمة آنذاك، فخرجت نظرية الصفات المشبّهة بقيد «بلا كيف»^(٢)، ونظرية الجبر مع القول بـ«الكسب»^(١)، وعدم

(١) الملل والنحل ١: ١١٥.

(٢) الإبانة: ٨ و٩؛ وذهب الأشعري فيما بعد في كتاب اللمع إلى أبعد من هذا، وقال - كالمعتزلة - بجواز تأويل الصفات.

خلق القرآن مع التقيّد بـ«الكلام النفسي»^(٢) من الفهم المتجبر لأهل الحديث، وأخذت مظهراً مقبولاً عقلاً، والأهم من ذلك كله، أصبحت معرفة ذات الله وصفاته أمراً يحتاج إلى استدلال وبراهين، ولم يعد أمراً بديهياً.

ذهب الباقلاني^(٣) في هذه الأمور جميعها أبعد مما وصلت إليه تصوّرات الأشعري نفسه؛ فأعطى العقل مجالاً أوسع في فهم المعتقدات الدينية وتفسيرها، وبهذا أخذ علم الكلام في المدرسة الأشعرية طابعاً عقلياً وجدلياً كاملاً بمجيء الجويني، والذي تحدّث مفصلاً في مقدمة كتاب: الشامل في أصول الدين^(٤) عن أسس المنهج العقلي، وردّ على من يشكّل على «الاستدلال» ويعتبره بدعة لا جدوى منها، وبالإمكان مقارنة هذا القسم من كتاب الشامل مع كتاب المغني للقاضي عبد الجبار المعتزلي (٤١٥هـ)^(٥)، ليظهر مدى تأثير المغني على الشامل للجويني، وإن كان الجويني لا يعدّ مؤسساً لعلم الكلام، لكن على أي حال، أدّى ظهوره إلى وصول العقلانية قمتها في الكلام الأشعري^(٦).

كانت النصية السلفية طوال هذه الفترة معرضة للضغط من ناحيتين، فقد أخذ المعتزلة بالانتشار بدعم من السلطات المحلية، واتحادها مع التشيع، من ناحية؛ فيما بات الكلام الأشعري نفسه يهدّد النصية عبر منهجه العقلاني الجديد، من ناحية أخرى، فلم تتمكّن السلفية - خاصة في شكلها الإفراطي - من إعادة نشاطها إلا بعد ظهور ابن تيمية في القرن السابع (٦٦١ - ٧٢٨هـ)، وقد تأثرت عقائد السنة بالتفكير الأشعري إلى درجة لم يجد فيها الشهرستاني في القرن السادس بياناً أبلغ من عقيدة

(١) راجع: اللمع للأشعري وتاريخ المذاهب الإسلامية: ١٧٢.

(٢) الإبانة، من ص ٢٠ فما بعد، وكذلك: اللمع، وإن كان الأشعري لم يصرّح بالكلام النفسي، لكنّ كلامه يوصل إلى النتيجة عينها.

(٣) راجع كتابيه المعروفين: التمهيد، تصحيح: محمود الخضيرى ومحمد عبد الهادي؛ والإنصاف، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، المكتبة الزاهرية للتراث.

(٤) الشامل في أصول الدين، تحقيق: ر.م. فرانك، مؤسسة المطالعات الإسلامية: ١٢ فما بعد.

(٥) المغني، ج ١٤. هذا المجلد مخصّص بالكامل لمباحث العقل وأهمية الكلام العقلاني، ويردّ فيه على شبهات أهل الحديث والأشاعرة بشكل مفصّل.

(٦) تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٨٤ - ١٨٧.

الأشاعرة لشرح رأي أهل السنّة بالعقل والشرع، فقال: وأمّا السمع والعقل، فقد قال أهل السنّة: الواجبات كلّها بالسمع، والمعارف كلّها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح، ولا يقتضي ولا يوجب. والسمع لا يعرف، أي لا يوجد المعرفة، بل يوجب (١). وعلى هذا الأساس، قبل ببساطة التعريف التالي في مجال أصول الدين وفروعه: «كلّ ما هو معقول، ويتوصّل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول. وكلّ ما هو مضمّن أو يتوصّل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع» (٢). وقد شاعت المجادلات الكلامية بين أهل السنّة في القرن الخامس، فوقف أبو حامد محمد الغزالي (٥٠٥هـ) بوجه العقلانية الإفراطية، وساق الكلام الأشعريّ إلى وجهة أخرى، وسوف نعود إلى آراء الغزالي في ما بعد إن شاء الله تعالى.

المنهج الماتريدي والتوظيف العقلاني

في الوقت نفسه الذي برز فيه الأشعري، ظهر عالمٌ من علماء خراسان السلفيّين، يتبع الأهداف التي تتبّعها الأشعري، وهو الماتريدي. كان الماتريدي، خلافاً للأشعري الذي انتمى إلى المذهب الحنبلي والمالكي، تابعاً للمذهب الحنفي، وكما نعلم فإنّ أبا حنيفة (١٥٠هـ) كان من أصحاب الرأي، يعمل بالقياس في الأحكام، لذا كان من السهل للماتريدي إدخال العناصر العقلية في المعتقدات الدينية، وتعديل النزعة النصيّة، وكما قلنا فإنّ الأشاعرة أخذوا بالمعارف النظرية للعقل، ولم يعيروا الأحكام العملية اهتماماً، أمّا الماتريدي فقد أدخل العقل العملي أيضاً في مجال علم الكلام، مقترّباً بذلك من التفكير المعتزلي، فقبل الحُسن والقبح العقليين، وقبّح التكليف بما لا يطاق، واعتبر الفعل الإلهي حكيماً، كما وعدّ العدالة ونفي الظلم من صفات الباري تعالى وأفعاله (٣).

لم يكتف الماتريدي بهذا المقدار، بل اعتمد العقل في البعد النظري أيضاً، واستخدمه - بكثرة - في تحليل جزئيات المسائل الكلامية، كما اعتقد بأنّ الإنسان

(١) الملل والنحل ١: ٥٥.

(٢) المصدر نفسه: ٥٤.

(٣) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي: ١٦٤ فما بعد؛ شبلي النعماني ١: ٧٠.

صاحب قدرة واختيار وأنّ مشيئته مؤثرة في وجود الأفعال، وقد قبل الماتريدي نظرية الكسب معتبراً الله فاعلاً لأفعال الإنسان، لكنه - خلافاً للأشعري - كان يعتقد بحرية الإنسان بشكل تام في «قدرة الكسب»، وأنه هو الذي يقوم بفعل ما بمحض إرادته.

لقد لاقت آراء الماتريدي في بادئ الأمر إقبالاً واسعاً بين الأحناف، إلا أنه وبعد انتشار الأشعرية تحول علماء الحنفية إليها، ولهذا لم تجد أفكار الماتريدي قبولاً بين أهل السنة^(١).

موقع الغزالي في تجاذب العقل والنص

أسلفنا أن أبا حامد محمد الغزالي كان أشعريّ المسلك، ومن تلامذة إمام الحرمين الجويني، وتأتي أهمية الغزالي في تاريخ العقلانية الإسلامية من التحول الفكري الذي حصل له منتصف عمره، فقد أدّى هذا التحول إلى تغيير أساسي في مسار الفكر الإسلامي، ولو لبرهة معينة.

تتكوّن الحياة العلمية للغزالي من فترتين مختلفتين؛ ففي الفترة الأولى كان يكمل المسيرة التي خطّها الكلام الأشعري خلال قرنين، وقد قدّم الغزالي في هذه الفترة الكلام الأشعري خطوةً نحو الأمام بإدخاله المنطق الأرسطي فيه^(٢)، إذ لم يكن قد استخدم هذا المنطق حتّى ذلك الحين أيّ من المتكلمين، بمن فيهم أستاذه الجويني، وقد تمكّن الغزالي بفراصة تامّة وبنحته مصطلحات جديدة للمفاهيم المنطقية أن يدّعي استخراج قواعد المنطق من القرآن الكريم^(٣)، بل ادّعى أنّ أرسطو واليونانيين كانوا أخذوا المنطق عن سالف الأنبياء، فللمنطق - إذاً - جذور دينية^(٤).

(١) للمقارنة بين آراء الأشعري وأصحاب العقل وأصحاب النقل، راجع: تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٨٠ فما بعد.

(٢) شبلي النعماني، تاريخ علم الكلام: ٥١.

(٣) الغزالي، القسطاس المستقيم، في مجموعة رسائل، بيروت: دار المكتبة العلمية، ج ٢. وكذلك راجع: تاريخ المذاهب الإسلامية، أبو زهرة؛ ومذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي.

(٤) المصدر نفسه: ٢١.

وقد ألّف الغزالي في هذه الفترة كتباً ورسائل كلامية للدفاع عن المتبنّيات السنيّة، والتعريض بسائر الفرق الإسلامية.

وكان من أهمّ أعماله في هذه الحقبة نقده الذي كتبه على الفكر الفلسفي آنذاك؛ حيث بيّن - أولاً - مسائل الفلسفة المشائية في كتاب مقاصد الفلاسفة، ثم كشف - حسب زعمه - تناقضها وتعارضها مع العقائد الدينية في كتاب تهافت الفلاسفة، وفي ختام هذه الفترة، أعاد الغزالي صياغة الكلام الأشعري بشكل متقن ورزين، وذلك في كتاب الاقتصاد في الاعتقاد.

لكن مناقشة الفلاسفة وأصحاب المذاهب والتعمّق في الأفكار الكلامية أدّى بشكل تدريجي إلى تذرّره من علم الكلام نفسه؛ ويمكننا لمس هذه المسألة حتى في كتابه الكلامي «الاقتصاد»؛ إذ يعدّ فيه علم الكلام وسيلةً لدفع الشبهات وردع الخصوم، لا سبباً للوصول إلى اليقين، وبهذا لم يستقرّ عقل الغزالي الوقاد في نهاية المطاف، ولم تطمئن روحه التواقة بالأفكار الفلسفية والكلامية، بل شكّك في كل شيء (١).

من هذه اللحظة بالذات، بدأت المرحلة الثانية من حياة الغزالي، التي وجد فيها ضالّته في التصوّف، واليقين الذي يمنحه السكون والطمأنينة، في السلوك العرفاني، الذي زعم أنه منطلق طريق النبوة.

فبعدما وصل الغزالي بالكلام الأشعري إلى القمّة، وفّر مقدمات سقوطه؛ وسار العقل الأشعري في اتجاه أدّى إلى فقدان حقيقة الدين بريقها، فنسي جوهر الدين، وصار الفقهاء والمتكلّمون يتباهون بصورته ويتناقشون حولها، فأصبحت علوم الدين في أمسّ الحاجة إلى حياة جديدة.

انتقد الغزالي في كتاب إحياء علوم الدين الفكر الديني في عصره، وبيّن المنهج الديني القويم من وجهة نظره، لكنه أبخس العقل والتعقل حقّه في منهجه الجديد هذا (٢)، وفي المقابل أعطى الغزالي السلوك العرفاني والتعبّد الديني حصة الأسد؛

(١) يشرح هذه القصّة في كتاب المنقذ من الضلال، راجع: مجموعة رسائل الغزالي، ج ٧.

(٢) راجع: قواعد العقائد في إحياء العلوم، ج ١. وقارنه بالباب الثاني من «كتاب العلم» من نفس الكتاب.

فالتعريف الذي قدّمه للعلم والعقل يكشف هذه المسألة بجلاء، حيث أصبح العلم طريق الآخرة، وهو على شقين لا ثالث لهما: علم المكاشفة (علم الباطن) وهو غاية العلوم، وعلم المعاملة وهو الأخلاق^(١)، كما عدّ الفقه في هذا التصنيف من العلوم الدنيوية الشرعية، مخرجاً علم الكلام تماماً عن دائرة العلوم الشرعية.

إنّ الصورة التي يرسمها لنا الغزالي عن علم الكلام في كتاب إحياء علوم الدين مهمة جداً؛ إذ يعتقد بأنّ هذا العلم مؤلّف من قسمين: أدلة مفيدة موجودة حرفياً في الكتاب والسنة، ولا حاجة لنا بها؛ وجدال مذموم ومطالب إمّا مضلّة أو لا طائل منها؛ ولهذا السبب لم يؤلّف علم الكلام في الصدر الأول، بل كانوا يعدّون الدخول فيه بدعة^(٢).

ويقّر الغزالي بحاجتنا اليوم للكلام بسبب رواج البدع، لكنه يؤكّد أنّ واجب المتكلّم هو الذبّ عن الدين والدفاع عنه، ولا يمكنه شقّ طريقه للمعرفة بعلم الكلام، فمن حيث العقيدة، ليس للمتكلّم أكثر مما لدى العامة، وما يميّزه عنهم ليس إلا امتلاكه سلاحاً يجب أن يدافع به عن طريق الآخرة، والذي هو طريق الدين والعرفان^(٣).

ويقّر الغزالي لاحقاً في كتاب إجماع العوام عن علم الكلام، بأنّ علم الكلام قد يؤدّي أحياناً إلى الحقيقة، لكن حدوث هذا الأمر فيه بدرجة من الندرة، لا تتعارض وواجبنا في نهْي العالم وغيره عن الولوج فيه^(٤).

إنّ الصورة التي يقدّمها الغزالي للعقل مهمة أيضاً؛ فقد اعترف بالعقل النظري وجعله أساساً للفكر العقلاني للإنسان^(٥)، لكنه قال: إنّ الإيمان بالله ومعرفته، وحتى معرفة حقيقة الأشياء، ركيزة فطرية في نفوس البشر، ويتوصل العقل البشري إليها

(١) إحياء علوم الدين، دار الهادي ١: ٢٢ و ٢٣.

(٢) المصدر نفسه ١: ٢٥ و ٣٦. وأيضاً راجع: ٦٣ فما بعد حول مذمة المجادلة والمناظرة.

(٣) المصدر نفسه: ٣٦.

(٤) راجع: مجموعة رسائل الغزالي، ج ٤، رسالة إجماع العوام عن علم الكلام. يقصد الغزالي بـ«العوام» في هذه الرسالة، الفقهاء والمتكلّمين أيضاً. راجع: ٤٩ من المصدر نفسه.

(٥) إحياء علوم الدين ١: ١٢٥.

بالتذكير^(١)، وهذا ما يكشف أيضاً عن عدم إيمانه بالعقل البشري ولا بالاستدلالات الكلامية المعقدة.

الخطوة المهمة الأخرى للغزالي كانت تقسيمه الحقائق والمعارف الدينية إلى طبقات، فإذا كانت للحقيقة درجات وبطون مختلفة، وكان الناس على مراتب مختلفة من حيث الوجود والعقل، يجب تعليم كل شخص وفق مستواه الوجودي وقابلياته^(٢) من هنا يفتح الغزالي باباً لدخول العرفان في المعارف الدينية ويضعه فوق الفقه والكلام.

لقد استفاد ابن رشد من نظرية الغزالي هذه للجمع بين العقل والدين، لكن الفارق بينهما هو أن الغزالي نسب الحقائق والمعارف المتعالية إلى العرفان، بينما نسبها ابن رشد إلى الفلسفة، فاعتبر الأخير تأكيد القرآن على التفكير وكسب المعرفة تأييداً للعقل الفلسفي^(٣)، كما اعتقد بأن ظواهر النصوص إنما جاءت لعامة الناس، وعلى الفيلسوف تأويل النصوص عن طريق اكتشاف الحقائق البرهانية^(٤)، ولا يجوز تعليم الحقائق الباطنية للعوام، بل من الواجب عدم إطلاعهم أن النصوص الدينية قابلة للتأويل، ويجب طرح الحقائق الدينية، التي هي نفس الحقائق الفلسفية، بلغة غامضة في المصادر الفلسفية، كي لا يتوصل إليها من ليس أهلاً لها.

من هنا، يعتبر الغزالي وابن رشد التأويل خاصاً بـ «الراسخون في العلم»، وما يميّزهما في هذا الاعتقاد، أن الغزالي يعتبر المتصوفة هم الراسخين في العلم، بينما يعتقد ابن رشد أنهم الفلاسفة^(٥).

مدرستا العقل والنص في القرون الأخيرة

أهان الغزالي - كما رأينا - التفكير العقلاني بفسحه المجال للتصوف، كما

(١) المصدر نفسه: ١٢٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٢٧ فما بعد.

(٣) ابن رشد، فصل المقال (مطبوع ضمن كتاب فلسفة ابن رشد، طبعة القاهرة): ١٠، ١١.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤ - ٢٦.

(٥) المصدر نفسه: ١٨، ١٩. وكذلك: ٣٠، ٣١. لانتضاح رأي ابن رشد في هذا المجال، راجع كذلك كتاب الكشف عن مناهج الأدلة.

أخرج الفلسفة من دائرة الدين وأبعد الكلام إلى ثغور الدين للدفاع عنه، وفي المقابل، دافع ابن رشد عن مكانة العقل بتأليف تهافت التهافت، وجمع بين العقل والدين في فصل المقال والكشف عن منهاج الأدلة. ومن الطرائف أن ابن رشد قد ترك أثراً في الكلام الأشعري في المراحل التالية أكبر مما تركه الغزالي نفسه، فعلى الرغم من جهود الغزالي، نضج التراث الكلامي وقوت جذوره، حيث كان يلج أعماق الفلسفة أحياناً.

ومن أهم رموز هذا التراث: عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨هـ)، والفخر الرازي (٦٠٦هـ)، والقاضي عضد الدين الإيجي (٧٥٦هـ)، وسعد الدين التفتازاني (٧٩٣هـ)، والشريف الجرجاني (٨١٦هـ)؛ فلم تخدم جذوة النزعة العقلية في كلام أهل السنة، بل زاد أوارها يوماً بعد يوم، وما زلنا نشهد آثار ذلك إلى يومنا هذا.

يجب علينا البحث عن تأثير الغزالي في مكان آخر أيضاً؛ فقد كان سبباً - أو على الأقل ممهداً - لتيارين هامّين، حيث صبغ التصوّف بصبغة دينية - وكان يعدّ آنذاك حركةً مستقلة منزوية - وأدخله المجتمع من ناحية، فيما مهدّ لانتعاش النزعة النصية من ناحية أخرى، وبتضعيفه الفلسفة والكلام، وتوجّهه إلى الوحي، هيأ الغزالي بشكل غير مباشر الأرضية لبروز النزعة السلفية، فبرزت النصية الإفراطية من دمشق مرة أخرى، بعدما أفلت بوفاء ابن حزم الأندلسي (٤٥٦هـ). وقد وضع هذه المرة تقي الدين أحمد بن عبد الحليم المعروف بابن تيمية (٧٢٨هـ) ومن بعده تلميذه ابن القيم (٧٥١هـ) أساس منهجٍ مازال مستمراً إلى يومنا هذا بلباس المذهب الوهابي. يرث العالم السنّي اليوم هاتين المدرستين كليهما: النصوية الإفراطية لأتباع ابن تيمية، والعقلانية الفكرية على طريقة الأشاعرة.

النزعة العقلانية والنصية عند الشيعة الإمامية

نموضع حديثنا - من بين ثلاث فرق شيعية مهمة - حول الشيعة الإمامية فقط؛ فالزيدية سلكت طريق المعتزلة، وأخذت عقلانيّتهم بشكل كامل، فيما ابتعدت الإسماعيلية عن الفكر الديني متأثرةً بالغنوصية (المذهب العرفاني Gnosticism)، والمانوية (Manichaeism)، والفلسفة الأفلاطونية المحدثّة (Neo-Platonism).

يجب بدء الكلام عن الإمامية بالأئمة أنفسهم، لكن بما أن هدفنا مطالعة آراء المسلمين وأفكارهم لا تحليل النصوص الأساسية، نبدأ الحديث بعلماء الشيعة. هناك صنفان مختلفان بين أصحاب الأئمة، خاصة الإمامين: الباقر عليه السلام والصادق عليه السلام: جماعة تسمى «المتكلمين»، وأخرى تسمى «المحدثين» أو «الفقهاء»؛ فمن الصنف الأول: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحران بن أعين، ومحمد بن الطيار، ومؤمن الطاق. ومن الصنف الثاني: محمد بن مسلم، وأحمد بن محمد بن خالد البرقي، ومحمد بن الحسن الصفار، وما يميز الصنفين عن بعضهما بشكل أساسي، هو كيفية استخدام العقل في المعارف الدينية ومديات هذا الاستخدام وكميته، لهذا بإمكاننا اعتبارهم ممثلي العقلانية والنصيّة في الدائرة الشيعية.

ويعتبر حفيد ميثم التمار (علي بن إسماعيل بن ميثم التمار) أول متكلم شيعي^(١)، وإن كان بعضهم يرجع تاريخ الكلام الشيعي إلى فترة أبعد من ذلك، ويعتبر الشاعر الشيعي الكميت بن زيد، وعيسى بن روضة من رواد الكلام الشيعي ومؤسسيه^(٢)، ويعتقد الكثيرون أن جذور المعتزلة تضرب في الكلام الشيعي. فكما يقول المعتزلة: إن مؤسس الاعتزال - وهو واصل بن عطاء - قد أخذ علم التوحيد عن أبي هاشم عبدالله بن محمد الحنفية، وهذا الأخير أخذه عن أبيه علي بن أبي طالب عليه السلام^(٣).

على أي حال، كان هشام بن الحكم أول من أذاع صيت الكلام الشيعي ودافع عن المباني الشيعية باستخدام قواعد الجدل، كان هشام من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، ويمكننا ملاحظة مناقشاته مع المخالفين، وتقدير الإمام له في المجاميع الروائية الشيعية، وقد اشتهر هشام بعلم الكلام وهيمنته على فنّ المجادلة إلى حدّ نصّبه يحيى بن خالد البرمكي (وزير هارون الرشيد) رئيساً للمتكلمين، وأعطاه منصب الحكم والرئاسة في مجالس المناظرة الكلامية التي كانت تقام آنذاك^(٤)، وقد

(١) ابن النديم، الفهرست: ٢٢٢.

(٢) حسن الصدر، تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: ٣٥١.

(٣) ابن المرتضى، طبقات المعتزلة؛ ابن النديم، الفهرست: ٣٠٢.

(٤) بإمكاننا مشاهدة أنموذج من مناظراته في مجالس يحيى في كتاب كمال الدين للشيخ

اتَّهَمَتْ كتب الملل والنحل والكلام السنِّي هشاماً وعدداً آخر من متكلمي الشيعة بالتشبيه والتجسيم، لكن أسلاف الشيعة نفوا هذه التهم وبرَّؤوهم منها^(١).

ويبدو أنَّ لاختلاف هشام بن الحكم وكبار المعتزلة والمرجئة دوراً في رواج هذه التهم، كما ويظهر من القرائن أنَّه لم يكن على مذهب أهل البيت عليه السلام، وإنما تشييع فيما بعد، وصار يذب عن أسس التشييع^(٢)، هذا ويمكننا ذكر الفضل بن شاذان النيسابوري (٢٦٠هـ)، وابن قبة الرازي من متكلمي الشيعة في عهد الأئمة عليهم السلام.

في المقابل، هناك عدد غفير من محدثي الشيعة الذين رأوا دورهم في تدوين معارف أهل البيت عليه السلام وحفظها، ويمكننا مطالعة تاريخهم في كتب الرجال.

ومن الملفت أن لا نرى في الدائرة الشيعية إلى القرن الثالث الهجري خلافاً بين المتكلمين والمحدثين، عكس ما نراه لدى أهل السنة، وإن كان يدور بينهم حوار ونقاشات، لكن القطيعة التي حصلت بين الحنابلة والمعتزلة، لا نراها بين النزعتين: النصية والعقلية عند الشيعة، ويعود هذا الأمر إلى اعتدال علماء الشيعة في استخدام العقل واستنادهم إلى النصوص الدينية؛ فحضور الأئمة وتوجيهاتهم منع الإفراط وظهور الاختلاف، حيث اعتمد منهج الأئمة على قبول العقل وتناول مسأله، لكنهم حددوا دائرة الإدراك العقلاني، وحذروا المؤمنين من اتساع دائرته أبعد من إمكاناته. وبشكل تدريجي، ابتعد هذان التياران عن بعضهما، وتحولاً إلى مدرستين مستقلتين منذ القرن الثالث، الذي يصادف عصر النقية وغياب الأئمة عليهم السلام، وإذا لم يحصل التقابل الحنبلي - المعتزلي في أي فترة من فترات التاريخ الشيعي، إلا أن النزعتين وقفتا مقابل بعضهما في القرن الثالث والرابع، لقد كان أبرز المتكلمين حينذاك آل نوبخت، والمحدثين في قم والري.

كان آل نوبخت أسرة منجمة إيرانية، دخلت البلاط الأموي، وأسلمت على أيديهم، ثم تشييعوا بعد فترة من الزمن، وقد حازوا على مكانة مرموقة في عهد الخلافة العباسية، لاسيما في زمن المنصور، ولعبوا دوراً مهماً في حركة الثقافة

الصدوق: ٣٦٢ فما بعد، من طبعة دار الكتب الإسلامية.

(١) راجع: رجال النجاشي؛ رجال وفهرست الطوسي؛ واختيار معرفة الرجال للكشي.

(٢) اختيار معرفة الرجال، نشر مؤسسة آل البيت ٥٢٦: ٢ فما بعد.

آنذاك، خاصة في حركة ترجمة النصوص الفارسية إلى العربية، وإدارة «بيت الحكمة» في عهد هارون الرشيد، كان امتيازهم في معرفة الفلك والفلسفة، وقد اقترب بعض من كبار النوبختيين من أهل البيت عليه السلام درجة، عدّوا فيها من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقدموا على مدى ثلاثة قرون علماء كبار للعالمين الإسلامي والشيوعي، ووصلوا بالعقلانية الشيعية قمّتها؛ حتى عدّهم بعض الباحثين، مؤسّسين للكلام العقلاني الشيعي.

مكّنت معرفة النوبختيين بالفلسفة اليونانية والإيرانية، وكذلك الكلام المعتزلي، من بناء منظومة كاملة من القواعد والأسس العقلية، تركت بصماتها على الكلام الشيعي قروناً متتالية^(١).

وللقيام بمقارنة بين العقلانية والنصيّة في الدائرة الشيعية في هذه الفترة، بإمكاننا مطالعة كتاب الياقوت، وهو الكتاب الكلامي الوحيد للنوبختيين المتوفر بين أيدينا، ومقارنته بكتب الشيخ الصدوق (٣٨١هـ) الممثل الأبرز للتيار النصّي، فإذا قمنا بهذه المقارنة، سنكتشف دور الشيخ المفيد (٤١٣هـ)، والسيد المرتضى (٤٣٦هـ) في الجمع بين هاتين المدرستين.

كان الصدوق محدثاً، ولذا حدّد نفسه في الفقه والعقائد بإطار المعارف القرآنية والروائية، كان ملتزماً بالنصوص درجةً دفعته إلى استخدام نصّ ألفاظ الروايات وتعاييرها في كتبه الفقهية والاعتقادية، فكان يتحاشى قدر الإمكان إعطاء رأي في المسائل، ويكشف كتاب المقنع منهجه في الفقه، كما يكشف ذلك في العقائد كتاب الاعتقادات، ولا نعتقد أنّ الصدوق كان مجرد ناقل ومدوّن للروايات، بل كان يقيّم الروايات وينتقي منها ما يراه منسجماً والقواعد، ويختاره معتقداً أو فتوى، بما أحاط به من الروايات ومعرفة ضوابط التمييز بينها وترجيح بعضها على بعض، إلا أن عنوان المحدث أصبح لدى البعض معادلاً لعنوان أهل الحديث، لكن الشيخ الصدوق لم يوافق أفكار أهل الحديث، لا من قريب ولا من بعيد، ولم يعتقد بجواز مناقشة المخالفين وردّهم فحسب، بل كان يرى وجوب ذلك؛ والدليل على ذلك ما

(١) للتعرف على هذه الأسرة راجع: خاندان نويختي [آل النويخت] لعبّاس إقبال؛ تأسيس الشيعة: ٣٦٢ فما بعد؛ مقدّمة فرق الشيعة، نويختي، للسيد هبة الله الشهرستاني.

نقل عنه من مناظرات (١).

يرى الصدوق معرفة الله والتوحيد أموراً «فطرية» جُبِلَ الجميع عليها (٢)، وبإمكان الإنسان التوصل إلى رؤية الله القلبية بالتهذيب واتباع الفطرة (٣)، ومع هذا كله، لا يرى العقل عاجزاً عن معرفة الله وصفاته؛ فقد شكّل نقل احتجاجات الأئمة عليهم السلام على مخالفيهم وتبيين استدلالاتهم، قسماً كبيراً من كتبه، وإن اعترف بمحدودية العقل في هذا المجال، لكنّه لم يستسغ المحاججات إلا في الضرورة وفي دائرة النصوص وتعاليم الكتاب والسنة، خلافاً للمتكلمين؛ فلا عجب أن لا نرى بين مئات الكتب التي وصلتنا منه، كتاباً واحداً في الكلام.

وإجمالاً، يمكننا القول: إنّ الصدوق يعتقد بضيق المنهج العقلي وموضوعه ودائرته، وابتناء المعرفة الدينية على الفطرة والعقل الفطري (٤).

في المقابل، نرى كتاب الياقوت كلامياً تماماً (٥)، حيث يعتقد ابن النوبخت أنّ معرفة الله أمر نظري واكتسابي، والطريق الوحيد للوصول إلى هذه المعارف هو النظر والاستدلال العقلي (٦)، فالشيخ الصدوق يرى التوحيد أمراً فطرياً، بينما يعدّه ابن النوبخت اكتسابياً (٧)، وتاماً على خلاف ما رأيناه عند الصدوق، لا يعتبر مؤلف الياقوت الدليل السمعي مفيداً لليقين، فهناك اشتراك لفظي ومجاز وتخصيص في النصوص الدينية، ومع وجود هذه الاحتمالات جميعها لا يمكننا الاعتماد في العقائد

(١) مقدّمة معاني الأخبار: ٢٧ فما بعد. كذلك كتاب كمال الدين وتمام النعمة للشيخ الصدوق.

(٢) الاعتقادات للصدوق، مطبوعة في مجموعة مصنفات الشيخ المفيد ٥: ٣٦، ٣٧.

(٣) التوحيد: ١١٩، ١٢٠.

(٤) الاعتقادات للصدوق: ٤٢، ٤٣. ينقل الشيخ الصدوق هنا مناظرة بين هشام بن الحكم وأبي هذيل، تعكس رأيه بالضبط. «قال أبو هذيل العلاف لهشام بن الحكم: أناظرك على أنّك إن غلبتني رجعت إلى مذهبك، وإن غلبتك رجعت إلى مذهبي. فقال هشام: ما أنصفتني! بل أناظرك على أنّي إن غلبتك رجعت إلى إمامي، وإن غلبتني رجعت إلى مذهبك».

(٥) هناك خلاف في أنّ الكتاب يعود لأيّ من النويختيين. راجع: مقدّمة الياقوت في علم الكلام، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي؛ ومقدمة أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، العلامة الحلي، نشر رضي. بيدار، كذلك راجع هامش رقم ٥٤.

(٦) أنوار الملوكوت: ٣.

(٧) المصدر نفسه: ١٣.

على الروايات وحدها، فإذا ضُمَّت الآيات والروايات القرائن، يمكنها حينذاك أن تفيدنا القطع واليقين.

إضافة لذلك، الاستناد إلى الأدلة السمعية يفيدنا إذا أثبتنا مسبقاً وجود الله والنبوة والعصمة وسائر المقدمات بالاستدلال العقلي، وإلا سينتهي بنا الأمر إلى دور باطل^(١). وملخص الكلام، أن هذا الكتاب تعمق في الأبحاث العقلية إلى درجة اعتبره العلامة الحلي مطابقاً تماماً للمدرسة الفلسفية والكلامية للخواجة نصير الدين الطوسي؛ ولهذا قام بشرحه.

يمهد ابن النوبخت في مستهل الكتاب للمقدمات الكلامية، ثم يعرف الجوهر والعرض والجسم، ويبحث الجزء الذي لا يتجزأ والخلأ، فأبطال التسلسل ومسائل أخرى، أما وجه الإبداع في هذا الكتاب فهو في تقسيمه الموجود إلى «واجب» و«ممکن»، والاستدلال ببرهان الوجوب والإمكان^(٢)، وإذا كان تخمين بعض الباحثين صحيحاً في أن الياقوت قد تم تأليفه عام ٣٥٠ للهجرة، فسيصبح مؤلفه أول من أدخل مفهوم الوجوب والإمكان وبرهانه في الكلام والفلسفة الإسلامية^(٣)، ولا يخفى علينا أن هذا البرهان لم يُرَ حتى عند الشيخ المفيد والسيد المرتضى، لكن لا يجوز الاهتمام كثيراً بهذه النتيجة، فكتاب الياقوت يعود للقرن الخامس، لكنه يعكس - على أي حال - ميولاً عقلانية من صنف عقلانية المعتزلة.

يندرج ما أوردناه في أفق العقل النظري، أما أحكام العقل العملي، فخلافاً لما رأيناه عند أهل السنة، نادراً ما نرى اختلافاً بين المتكلمين والمحدثين الشيعة، فقد أجمعت الإمامية على أن الحسن والقبح عقليان، ومن ذاتيات الأفعال، ولم نجد للقيود

(١) المصدر نفسه: ٣، ١٠، ١٢.

(٢) المصدر نفسه: ٥٢، ٩٩.

(٣) يرجعه عباس إقبال إلى سنة ٣٤٠هـ، بينما يعيده مادلونج إلى القرن الخامس. انظر كتاب اندیشه های کلامی شیخ مفید [الأفكار الكلامية للشيخ المفيد]: ٣٣. ولهذا استندنا في دراستنا إلى أجزاء من هذا الكتاب، نسبتها مصادر أخرى كأوائل المقالات (للشيخ المفيد) إلى النويختيين. علماً بأن بعضهم (كمقدمة الياقوت في علم الكلام، تحقيق علي أكبر ضيائي) اعتبر تأليفه في القرن السادس، لكننا لا نراه صحيحاً.

التي وضعها أهل الحديث والأشاعرة على العقل العملي مصداقاً واحداً لدى محدثي الشيعة، وإن كان هناك اختلاف بين المتكلمين والمحدثين حول مصاديق الأحكام العقلية، كما أن الاختلاف في هذا الموضوع حدث بين المتكلمين أنفسهم، وبإمكاننا رؤية مثال لهذه الخلافات في «قاعدة اللطف»، ومسألة «وجوب الأصلح».

عقلانية الشيخ المفيد ودوره التوفيقي

كان الشيخ المفيد (٣٣٦-٤١٣هـ) جامعاً لشتى العلوم كالحديث والكلام والفقه؛ لهذا تميّز من بين علماء الشيعة، وقد نهل من كبار محدثي عصره، كجعفر بن قولويه والشيخ الصدوق من ناحية، ومن النوبختيين من ناحية أخرى^(١)، كما استفاد من المعتزلة. عاصر المفيد فترة احتدام الصراع بين نصية المحدثين وعقلانية النوبختيين؛ فسعى للتقريب بين التيارات الشيعية المختلفة بالجمع بين الأحكام العقلية والنصوص الدينية ومراعاة جوانب المسألة^(٢)، ولا يسعنا المقام هنا لتناول جميع أفكار المفيد الكلامية، لكن يجب أن نشير - ولو باختصار - لما يرتبط من آرائه بشكل مباشر ببحثنا الحاضر.

لم يقبل المفيد نظرية «فطرية التوحيد»، بينما استند الصدوق في هذا المجال على روايات تقول: إن جميع الخلائق جُبلوا على التوحيد، «فطهرهم جميعاً على التوحيد»، وقد اعتقد المفيد أن الروايات المذكورة تعني أن الله خلق الناس كي يوحدوه ويعبدوه^(٣)، ويصرّح في أوائل المقالات بأن معرفة الله والنبي وكلّ غائب هي معرفة اكتسابية، لا تحصل إلا بالاستدلال^(٤)، وفيما ضعف الصدوق علم الكلام ومنهج المتكلمين واستند - بدلاً عنه - إلى روايات أهل البيت^(٥)، نرى المفيد يقسم

(١) تأسيس الشيعة: ٣٦٧، نقلاً عن الصراط المستقيم للتبّاطي البياضي.

(٢) راجع: مقدمة اندیشه های كلامی شیخ مفید [مقدمة الأفكار الكلامية للشيخ المفيد].

(٣) تصحيح الاعتقاد، نشر رضي: ٤٥.

(٤) أوائل المقالات، نشر مؤسسة مطالعات إسلامی [مركز الدراسات الإسلامية]: ١٧.

(٥) الشيخ الصدوق، الاعتقادات: ٤٢، ٤٣، ٢٤، ٣٥. ينقل الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد ٣٥

رواية تحت عنوان «النهى عن الكلام».

علم الكلام إلى حقّ وباطل، ولا يعتبر الكلام المستخدم للدفاع عن الدين مطلوباً فحسب، بل واجباً، مستنداً - لإثبات مدّعاء - إلى الآيات والروايات التي تدعم الكلام والمتكلمين^(١).

وعلى الرغم من هذا، لم ير العقل مستقلاً في معرفة الحقائق الدينية، خلافاً للنوبختيين، بل محتاجاً للوحي والدين، فإذا كان العقل البشري يتوصل للأمور الدينية عن طريق الاستدلال، إلا أن تعلّم كيفية هذا الاستدلال يجب أن يكون من الرسول ﷺ والنصوص الدينية.

لقد اتفقت الإمامية على أنّ العقل محتاج في علمه ونتائجه إلى السمع، وأنّه غير منفكّ عن سماع ينبّه العاقل على كيفية الاستدلال، وأنّه لا بدّ في أوّل التكليف وابتدائه في العالم من رسول، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، واجتمعت المعتزلة والخوارج والزيدية على خلاف ذلك، وزعموا أنّ العقول تعمل بمجردّها من السمع والتوقيف^(٢).

هذه العبارة لا تتحمّل أيّ تأويل^(٣)، إذ يعتقد المفيد أنّ موقف الإمامية من هذا الأمر موافق لأهل الحديث ومخالف للمعتزلة، هذه النظرية لا تعكس احتراماً بحتاً للشريعة، فالالتزام بها يعني أنّ قبول القواعد والمسائل الكلامية يجب حصره في دائرة الدين فقط، ويؤخذ بها حين تنتهي إلى نتائج محددة، وقد أثرت هذه القاعدة إلى حدّ ما على الشيخ المفيد، وسبّبت تمايز نظامه الكلامي عن النوبختيين وحتى عن أتباعه نفسه.

وعلى سبيل المثال، يمكننا مراجعة تعريف العقل عند الأعلام الثلاثة (أي

(١) تصحيح الاعتقاد: ٤٢، ٤٤، ٥٣، ٥٧.

(٢) أوائل المقالات: ٧، ٨.

(٣) آينه پژوهش [مجلة مرآة التحقيق]، العدد ١٧ - ١٨، مقال «مقام عقل در اندیشه شيخ مفيد» [منزلة العقل عند الشيخ المفيد]، حلّ كاتب هذا المقال رأي الشيخ المفيد على ضوء آراء السيد المرتضى والشيخ الطوسي، وهو خطأ بلا شك. كذلك ما توصّل له مكدرموت حول العقلانية عند المفيد غير صحيح. ونرى ما توصّلنا إليه، خلافاً للرأيين المذكورين، لا يتنافى مع أيّ رأي للشيخ المفيد.

الصدوق وابن النوبخت والمفيد)، فقد عرّفه الشيخ الصدوق بمضمون الروايات القائلة: «ما عُبد به الرحمن، واكتسب به الجنان»، وفي عبارة أخرى: «التجرّع للغصة، حتى تنال الفرصة»^(١)، وإذا كان هذا التعريف يختصّ بالعقل العملي، لكنّه يحدد بشكل جليّ العقل النظري في إطار أهداف العقل العملي واستنتاجاته، وغالباً ما يتمتّع العقل بهذه الميزة في الآيات والروايات^(٢).

لكنّ ابن النوبخت يعير اهتماماً أكبر للميزة النظرية والاستدلالية للعقل، وفي الوقت عينه يبيّن هذان التعريفان موقع العقل وصلاحياته، ولا ننسى أنّ ابن النوبخت اعتبر العقل رصيد الإنسان الوحيد لمعرفة الله والحقائق العينية، خلافاً للصدوق الذي اعتبر معرفة الله أمراً فطرياً، ويؤدي كلّ من هذين التعريفين إلى نظامين اعتقاديّين متفاوتين.

وقد اختار الصدوق طريقاً وسطاً بين التعريفين، لكنّه كان أقرب للنوبختيين، فعّد معرفة أصول الدين عقليةً واكتسابية، وفي الوقت ذاته اعتبر طريق المعرفة يسيراً، ولكلّ إنسان، مهما كان مستواه المعرفي، أن يصل إلى معرفة الله بعقله، من دون الاطلاع على علم الكلام أو فنون الجدل^(٣).

لا شكّ في انحياز المفيد هنا للعقلانية الإفراطية ولو قليلاً، فتعريف العقل الذي قدّمه في رسالة النكت عند الحديث عن مقدّمات الكلام، يعكس منهج الاعتدال والوسطية، ويذكرنا أيضاً برأي الصدوق حين يقول: «العقل معنى يتميّز به من معرفة المستنبطات، ويسمّى عقلاً لأنه يعقل عن المقبّحات»^(٤).

ويمكننا القيام بمقارنة آراء هؤلاء الأعلام في مجالات أخرى، كـ «قاعدة اللطف» و«وجوب الأصلح»^(٥).

(١) معاني الأخبار: ٢٣٩.

(٢) راجع: كتاب العقل والجهل من أصول الكافي ويحار الأنوار.

(٣) مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج ٢، الفصول المختارة من العيون والمحاسن.

(٤) مجموعة مصنفات الشيخ المفيد، ج ١٠، النكت في مقدّمات الأصول: ٢٢، رقم [٧].

(٥) راجع: الباقوت: ١٥٦؛ التوحيد للصدوق: ٣٩٨، باب «أنّ الله لا يفعل بعباده إلا الأصلح معهم»؛ أوائل المقالات: ١٦ وهامش ص ٩٨. دقق في الفوارق الدقيقة بين هذه النظريات الثلاث.

وخلاصة الكلام: إنَّ الشيخ ينحاز للعقلانية أكثر من النصية، وإن كان من المحدثين المشهورين، لكن ميله الكلامي أدّى به إلى عدم القبول بالروايات الاعتقادية إلا بعد معالجتها وتفسيرها؛ خاصة إذا تعارضت المنقولات وأحكام العقل، فيلزم حينئذ جانب العقل^(١).

ومن المناسب متابعة البحث بمتبّع أثر منهج المفيد على تلامذته، وملاحظة نتيجة صراع العقل والنص عند الشيعة.

الاتجاه العقلاني الشيعي بعد المفيد

أبرز تلامذة المفيد هو المتكلم الشهير السيد المرتضى المعروف بعلم الهدى، وقد تبع المرتضى خطى أستاذه، إلا أنَّ مساهمته في عقلنة علم الكلام كانت أكبر، فقد تأثر السيد المرتضى بالنوبختيين بشدة، ويتجلى ذلك في المقارنة بين كتابي الياقوت والذخيرة، يتفق المرتضى مع المفيد وابن النوبخت على أنَّ معرفة الحقائق الدينية معرفة اكتسابية^(٢)، لكنّه يرفض قول المفيد بأنَّ العقل يحتاج إلى مسموعات في الاستدلال، ويصرّح بأنَّ طريق معرفة الله منحصر بالعقل، ولا حظّ للسمعيّات في هذا المجال.

أمّا دليل المرتضى فهو ما قاله ابن النوبخت، حيث يتقل كلام الشيخ المفيد حول تقدّم السمع على العقل، ناسباً له إلى «بعض أصحابنا»، ثمّ يردّه^(٣)، ويقول في هذا المجال: إننا إذا أخذنا بكلام الإمام لكونه إماماً، يستلزم ذلك الدور الباطل، وإذا كان كلام الإمام من باب الإرشاد إلى حكم العقل، فالملاك الحقيقي حينئذ حكم العقل لا كلام الإمام، وقد كرّر هذا الرأي في كتاب الذخيرة.

ونلاحظ هنا أنَّ السيد المرتضى ابتعد قليلاً عن أستاذه، فيما اقترب خطوة من النزعة العقلانية، لكن خلافاته مع المفيد لا تنتهي عند هذا الحد، فمن آرائه العجيبة، أنّه يعتقد بلزوم كون المعرفة الدينية اكتسابية.

(١) تصحيح الاعتقاد: ١٢٥.

(٢) السيد المرتضى، الذخيرة: ١٥٤ - ١٥٨، ١٦٧.

(٣) رسائل الشريف المرتضى ١: ١٢٧ و١٢٨.

ذهب الصدوق إلى أن معرفة الله ضرورية، فيما قال المفيد: إنها اكتسابية، أما المرتضى فلم يكتف بوصفها بالاستدلالية والاكستابية، بل رأى لزوم كونها اكتسابية، بل إن فطريتها عنده مخالفة للطف الله وحكمته، فكما يهتم الإنسان أكثر بالبيت إذا بناه بجهد كبير، ويسكن فيه مدة أطول؛ كذلك حال من يحصل على المعرفة بالتدبر والتفكر، فإنه يثبت عليها أكثر، وبناءً على قاعدة اللطف، يجب على الله أن لا يجعل المعرفة فطرية عند الإنسان، بل يمهّد الطريق لتوصل الإنسان إليها بعد جهود عقلية^(١).

وعادة ما نلمس الاختلاف عينه بين السيد المرتضى والشيخ المفيد في المسائل الكلامية الأخرى التي ترتبط بدائرة العقل.

هذا، وقد أكمل تلامذة السيد المرتضى وأتباعه هذا النهج العقلي، وكان من أهم المصادر التي ساعدت على تنامي هذا المنهج وانتشاره كتاب تقريب المعارف لأبي الصلاح الحلبي (٤٤٧هـ)، وتمهيد الأصول للشيخ الطوسي (٤٦٠هـ).

استمرّ هذا المنهج العقلاني حتى امتزج الكلام الشيعي بصورة تدريجية بالمنطق الأرسطي، ومن ثمّ الفلسفة في القرنين الخامس والسادس، وقد وصل هذا الامتزاج بالفلسفة أوجه بظهور الخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) في القرن السابع، فأخذ الكلام صبغةً فلسفية كاملة، وبظهور العلامة الحلي (٧٢٦هـ) وصل النهج العقلاني في الكلام الشيعي قمّة كماله.

تعرّفنا لحدّ الآن على ثلاث مراحل من الكلام الشيعي:

المرحلة الأولى: فترة متكلمي عصر حضور الأئمة.

المرحلة الثانية: الشيخ المفيد والسيد المرتضى وأتباعهما.

المرحلة الثالثة: الخواجة نصير الدين الطوسي وأتباعه.

ورأينا أن العقلانية في هذه المراحل الثلاث تنمو وتشتدّ، حتى توصّل متكلمو الشيعة إلى أن الفلسفة المشائية تمثل قالباً مناسباً ل طرح المعارف الدينية والمفاهيم الدينية حول العالم، وإذا أكملنا مطالعتنا، سنصل إلى المرحلة الرابعة التي ما زالت

قائمةً إلى اليوم، وهي المرحلة التي ابتدأت بالفيلسوف والعارف الشيعي صدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، مؤسس الحكمة المتعالية، وفي هذه المرحلة، استخدمت الأسس والمفاهيم العرفانية إضافةً للمقولات الفلسفية في علم الكلام، وانصهر الدين بالعقل والإشراق، فإذا لبس الكلام في المرحلة الثالثة ثوب الفلسفة، لبس العرفان والفلسفة هنا ثوب الكلام.

النصية الشيعية في الفترة المتأخرة

استمرت النصية كالعقلانية بعد المفيد في طريقها، وفي الحقيقة لم يُفلح المفيد في دمج هذين المنهجين، إذ استمرّ كلٌّ منهما في طريقه عبر التاريخ، نتناول هنا باختصار آراء اثنين من كبار هذا الخط، هما: رضي الدين علي بن طاووس (٥٩٨ - ٦٦٤هـ)، وزين الدين علي بن أحمد العاملي (٩١١ - ٩٦٥هـ).

للسيد ابن طاووس كتاب تحت عنوان: كشف المحجة لثمره المهجة، وهو في الحقيقة وصية روحية كتبها في أواخر عمره لابنه وسائر الشيعة، يتناول فيها بحث معرفة الله وطرقها من الفصل الخامس عشر، مبتدئاً بالكلام التالي:

إنني وجدت كثيراً ممن رأيتهم وسمعت به من علماء الإسلام قد ضيقوا على الأنام ما كان سهلاً الله جلّ جلاله والرسول ﷺ من معرفة مولاهم ومالك دنياهم وأخراهم؛ فإنك تجد كتب الله جلّ جلاله السالفة والقرآن الشريف مملوء من التنبيهات على الدلالات على معرفة مولاهم ومالك دنياهم، محدث الحادثات ومغيّر المتغيرات ومقلب الأوقات، وترى علوم سيدنا محمد خاتم الأنبياء وعلوم من سلف من الأنبياء صلوات الله عليه وآله وعليهم، على سبيل كتب الله جلّ جلاله المنزلة عليهم في التنبيه اللطيف والتشريف بالتكليف، ومضى على ذلك الصدر الأول من علماء المسلمين وإلى أواخر أيام من كان ظاهراً من الأئمة المعصومين عليهم السلام أجمعين^(١).

وجدت النزعة النصية الشيعية كلمات السيد ابن طاووس أفضل تعبير لها، فكما نرى، لا ينكر العقل ولا يتمسك بالنص في معرفة الله، إذ يعتبر أصل وجود الصانع أمراً وجدانياً غير قابل للإنكار، ويعتقد بأن عقول جميع البشر تتفق على

(١) كشف المحجة، النجف: منشورات المطبعة الحيدرية، ١٩٥٠م: ٧، ٨، فصل ١٦، ١٧.

أصل وجود الخالق، لكنّها تختلف في حقيقة ذاته تعالى وصفاته، فالصورة التي يعطيها ابن طاووس عن العقل تختلف عما يقدّره الفلاسفة والمتكلّمون له.

يبين ابن طاووس هذا الاختلاف في مثال؛ فيعتقد بأنّ المتكلّم كالأستاذ الذي يأخذ الشمعة من تلميذه ويُبْعِدُها عنه، ثمّ يطلب منه قطع طريق طويل، وعدّ المتاع لنفسه للوصول إليها^(١)، فهو لا يعتقد أنّ النقاش في الجواهر والأجسام والأعراض حرام، أو أنّه لا ينتهي إلى معرفة، بل يرى أنّ هذا الطريق من الطرق الطويلة المحفوفة بالمخاطر، ولا ضمان لسلامة سالكيها^(٢).

وينتقد ابن طاووس الكلام العقلي الرائج في زمانه (المعتزلة ومن اتّبعهم) بشكل خاص، ويستدلّ بتشتّت آرائهم على مخاطر طريقهم^(٣)، ويستشهد برسالة لقطب الدين الراوندي، عدّ فيها اختلافات الشيخ المفيد والسيد المرتضى في خمسة وتسعين مسألة^(٤).

ويوصي السيد ابن طاووس من يقومون بتعليم الآخرين وإرشادهم بما يلي: من يعلّم المسترشدين إلى معرفة ربّ العالمين، أن يقوّي ما عندهم في الفطرة الأولية بالتنبيهات العقلية والقرآنية والهدايات الإلهية والنبوية، ويقول للمسترشدين إنّما يحتاج إلى معرفة صفات هذا المؤثر والصانع، ويثبت صفاته عنده بأسهل ما يريد منه مولاه جلّ جلاله من تكليفه بتدبير صاحب الشرائع وتسليمه من القواطع، ومن خسارة عمر ضائع^(٥).

أوردنا عبارات ابن طاووس بشكل مفصّل؛ إذ حسب اعتقادنا، ترك هذا الكتاب أثراً عميقاً في علماء الشيعة من بعده، منهم الشهيد الثاني الذي نقل كلام السيد في رسالة الاقتصاد والإرشاد، وتناولها بالشرح والبيان، واللطيف في البحث، أنّه من البداية أخذ الفكر والاستدلال بمعنى مرادف لما جاء في الآية: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ

(١) المصدر نفسه: ٩، فصل ١٦ و١٧.

(٢) المصدر نفسه: ١٩ - ٢٢، فصل ٢٨ - ٣٦.

(٣) المصدر نفسه: ١٢ و١٣، فصل ٢١ - ٢٣.

(٤) المصدر نفسه: ٢٠، فصل ٣٠.

(٥) المصدر نفسه: ٢٣، فصل ٣٦.

خَيْفًا فَطَرَتَ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ الروم: ٣٠، والرواية القائلة: «كل مولود يولد على الفطرة»^(١)، وتكشف هذه المسألة عن الرأي الشائع عند محدثي الشيعة وفقهائهم عن العقل في اعتباره «عقلاً فطرياً»^(٢).

ويصرّح الشهيد الثاني بأن هذه المرتبة من المعرفة لا تحتاج إلى تعلّم أيّ علم، وتحصل بالإشارات والتنبيهات الشرعية^(٣)، فينتقد علم الكلام وخاصة النقاشات الشائعة في زمانه بشدة، ويعتبره - خلافاً للمتكلمين - أبعد وأصعب وأخطر طريق إلى الله^(٤).

وقد رأينا أنّ المتكلمين يعتبرون «المعرفة الاستدلالية» أساس الإيمان، لكنّ الشهيد الثاني يعتقد بأنّ «الجزم والإذعان» معتبر في الإيمان، مهما كان منشؤه؛ لذا يقول: والحاصل أنّ المعتبر في الإيمان الشرعي هو الجزم والإذعان، وله أسباب مختلفة من الإلهام والكشف والتعلّم والاستدلال، والضابط: هو حصول الجزم بأيّ طريق اتفق، الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق^(٥).

وقد اكتمل هذا الطريق فيما بعد بجهود أعلام كالشيخ الحرّ العاملي (١١٠٤هـ)، والعلامة محمد باقر المجلسي (١١١٠هـ)، ووصل ذروته.

وعلى أقلّ تقدير، يمكننا اعتبار الاتجاه النصّي الشيعي مستمراً في نموّه وتطوّره من حيث إجلاء مواقفه بمرور الزمن، ورفع الالتباس عنها، وفك ألوان الإبهام فيها^(٦).

العقلانية والنصيّة، تقويم تاريخي

بعدما قدّمنا موجزاً عن هذين التيارين العتيدين في تاريخ الكلام الإسلامي، يجدر بنا الابتعاد قليلاً عن عالم التاريخ، لنلقي نظرةً شاملة على هذه الساحة الفكرية

(١) المصدر نفسه: ٢٢، فصل ٢٥.

(٢) رسالة الاقتصاد، مطبوعة في كتاب حقائق الإيمان، طباعة مكتبة السيد المرعشي النجفي: ١٦٩.

(٣) حقائق الأديان: ١٧٠.

(٤) المصدر نفسه: ١٧١.

(٥) المصدر نفسه: ١٧٦ فما بعد.

(٦) المصدر نفسه: ١٧٤.

الملوثة:

١ - كما أسلفنا، غالباً ما انجرّ هذان التياران إلى الإفراط، وغفلا عن مصاعب الطريق والحلول التي يمكن للتيار المقابل تقديمها، فتغرق المباحث الكلامية بعض الأحيان في النقاش والجدال درجةً تضيق النصوص الدينية أو تُفقد مغزاها إثر التأويل والتبرير، لا يمكننا إنكار أنّ العقلانية الإفراطية غفلت عن حقيقة الدين في بعض المقاطع، مما أدّى إلى انزعاج المتدينين، وفي المقابل، فارقت النصية في بعض الأحيان العقل درجةً، تركت الدين بلا حمى ولا ملاذ، فالنصية كلما أفرطت، تركت الدين منزوياً ومعزولاً.

صحيح أنّ جذور الدين تضرب في أعماق روح الإنسان وأساسه قائم على الإيمان والأنس بالله، لكن في الوقت عينه كان رسل الأديان أنفسهم يدافعون عن أسسهم الدينية في الساحات الفكرية بكل جدارة ونجاح؛ فالدين بلا دعامة عقلية محكمة يحرم - على أقلّ تقدير - من عنصر العقل.

٢ - تكشف مطالعة تاريخ هذين المسارين الفكريين عن وجود فارق أساسي بينهما؛ إذ تتمتع العقلانية بحماس أكبر، خلافاً للنصية التي تتشبّث بمواقفها أكثر، ولا نقصد بذلك أنّ آراء المحدثين لم يطرأ عليها أيّ تغيير، أو لم تتأثر بسائر حقول المعرفة، بل الحديث عن الثبات النسبي الذي تتمتع به آراء المحدثين، فالفكر جوال، لو ترك بلا عقول ضلّ الطريق.

وفي المقابل، ما دامت النصوص الدينية مرجعاً وحكماً، فهي كفيلة بتقويم حركة الفكر ودعمها وإرشادها، فإذا كان الثبات خصلة الدين «ذلك الدين القيم» وإذا كان الإيمان لا يقبل الشك والترديد، فمن الضروري قيام منظومة الدين على النصوص الدينية، ذلك أنّ التعبد والتسليم أمام الوحي من أركان الإيمان الأساسية في الأديان الإلهية، وأقولها صراحةً: من يعتبر العقل حجةً لتأويل الدين، والوحي ألعوبة بيد انقباض الفكر وانبساطه، أوّل ما عليه مفارقتة هو الإيمان.

٣ - لم يكن هدفنا في هذا المقال مناقشة الآراء، بل أردنا طرح الأفكار المختلفة، لكن ما لا يمكننا الالتزام به بتاتاً، هو حذف أحد البعدين: الدين، والعقل، أو الإجحاف في حقهما، بل الجمع بينهما من أهم أهداف علم الكلام في عصرنا الحاضر، مع

الحفاظ على كلّ منهما، ومن العجيب أن يكون البحث عن العقل والدين منحازاً دائماً لأحد القطبين المتضادين، وكأنّما هناك طاقة تدفع الباحثين إلى أحدهما، فما حقيقة قوّة الطرد المركزي هذه؟ وكيف يمكن التغلّب عليها؟

* * *

الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية

د. عبدالكريم سروش (*)

ترجمة: حيدر حب الله

الكلام الإسلامي والنشأة الطبيعية

شهد تاريخ الثقافة الإسلامية طائفتين كلاميتين كبيرتين هما: المعتزلة، والأشاعرة، ورغم ما قيل عن استقلال الشيعة آنذاك بمذهب كلامي، إلا أن هذا المذهب كانت تربطه بمدرسة الاعتزال وأصر من القرابة.

على ماذا اختلفت الأشاعرة مع المعتزلة؟ وكيف ظهر العقل الاعتزالي؟
لقد كوَّنت الأديان في مسيرها التصاعدي التنموي ظاهرة الكلام، إلا أن ظهور علم الكلام لم يكن تدبير أحد أو تخطيط جماعة، إنما كان تنامياً طبيعياً وتكاملاً تاريخياً لمدرسة أو مذهب، فعندما يأتي نبي بدعوته، ويلقي ما عنده من وحي، فإنه لا يتكلم بلغة المتكلمين، ولا بلغة الفلاسفة، ولا بلغة المؤرخين، وبعبارة جامعة: ليست اللغة النبوية لغة علمية تخصصية، بل لا تشابه حتى اللغة الفقهية والفلسفية، إن اللغة النبوية لغة عرفية، غاية ما في الأمر أن أجيالاً لاحقة ستظهر عقب العهد النبوي، تسعى جاهدة لفهم رسالة النبي نفسه واكتشاف مضمونها ومعطياتها.
والذي يحدث عقب تكوّن هذه المعطيات المعرفية المنبثقة عن جهود المعرفة والاكتشاف، أن يتبلور علم جديد، نطلق عليه نحن: علم الكلام، فإذا تمّ الاقتصار في

(*) مفكر إيراني معروف، وأشهر منظري الإصلاح الديني في إيران، طرح أواخر ثمانينات القرن الماضي نظرية «القبض والبسط»، ليعقبها بسلسلة نظريات معرفية أخرى، أثارت نظرياته جدلاً واسعاً واستمر أكثر من عقد من الزمن.

فهم كلام النبي على الكلمات والجمل اللفظية فإن علم الكلام الناتج عن محاولة الفهم هذه سيكون نقلياً وتفسيرياً، أما إذا تمّ استيراد آليات الفهم الفلسفي واقتباس أسلحة هذا العقل لتوظيفها في عملية فهم الرسالة النبوية، فإن علم الكلام الحاصل إثر ذلك سيكون عقلياً أو فلنقل: كلاماً فلسفياً.

لقد حدث في أوساط المسلمين ما عرفته الحياة المسيحية من قبل، فعلم الكلام ليس سوى تلاحق طبيعي للأحداث، أمّا ما هو التطوّر الذي يشهده هذا العلم بعد ذلك؟ وما هو المسير الذي يتخذه لنفسه؟ ما هي النتائج التي تنبثق عنه؟ فهو بحث آخر لا علاقة لنا به فعلاً.

تعلمون أنّ عظماء — حتى داخل الوسط الكلامي — من أمثال الغزالي ظهروا يمارسون النقد والتفنيد في حق هذا العلم نفسه، بل يصرّحون جهاراً بأنّ علم الكلام لا يزيد على إيمان الإنسان إيماناً، إن ذلك العلم الذي ولد ليكون مدافعاً عن الاعتقادات والإيمانيات والمواقف الدينية تحوّل تدريجياً إلى حجاب لهذه الإيمانيات، وهذا درس كبير ينبغي علينا تعلّمه من التاريخ، وعصارة الدرس أنه قد تظهر على مرّ التاريخ — بين الفينة والأخرى — أشياء منبعثة من نوايا صادقة ومرارات كثيرة، بيد أنه يتحوّل — عقب ذلك — إلى عكسه وينقلب إلى ضده، فبدل أن يكون سلاحاً بيد الصديق يغدو كذلك لكن بيد الخصم والعدو.

يرى جماعة من المتكلمين أن ولادة علم الكلام وتكوّنه كانت في البدو على الشكل المذكور، كانت قصّة علم الكلام كذلك، لكن كان ذلك طبيعياً، أي لم تكن ولادة هذا العلم قيصريّة، سيما بعد اتصال المسلمين بالشعوب والأقوام الأخرى، كاليهود والمسيحيين، ليسمعوا كلامهم، وينظروا ما عندهم، ويلتقوا متكلميهم، ويجادلوهم، فتدخل آراؤهم أو شبهاتهم العالم الإسلامي عن هذا الطريق.

أما المسلمون، فلما كانوا باحثين سعاةً — بنشاط — لتلقف العلم واكتسابه من هنا وهناك فقد تقبلوا هذه الأفكار ورحبوا بها، وهكذا قام علم الكلام بينهم، وكما قلت، كان ذلك مساراً طبيعياً طواه هذا العلم، فقد حظي بمنطق داخلي، كما تمتع بآخر خارجي، ومعنى ذلك كلّه أن علم الكلام كان نتيجةً طبيعياً لعلاقة المسلمين بسائر الأقوام والنحل.

ظهور العقل الاعتزالي في الحياة الإسلامية

لقد كان الكلام المعتزلي مقدماً على الكلام الأشعري، لكن دولته كانت في عجلة من أمرها، أي كان أمدّها قصيراً وعمرها محدوداً، فلم تدم سوى قرن واحد أو أقل؛ إذ عصفت الأحداث السياسية والكلامية بهم ونحتهم جانباً؛ فتحولوا من حركة مهيمنة في تاريخ الإسلام إلى أخرى مغلوبة، وإذا لم يكن للشيعة وجود فإن حال الكلام المعتزلي كان أسوأ من ذلك بكثير، ولا يوجد بأيدينا اليوم من كتب المعتزلة شيء، فما نعرفه عنهم أنما هو ما بقي قابعاً داخل الردود التي تلقاها الاعتزال، فالأشاعرة — كما في شرح المقاصد، وشرح المواقف، والكثير من الكتب الأخرى — نقلوا آراء المعتزلة ثم أردفوها بالنقد والتفنيد، إلا أن هذه المنقولات عن المعتزلة كانت — دائماً — مختصرة موجزة، وفي الوقت عينه عابرة، حتى أنهم لم ينقلوا لنا في رأي من آراء المعتزلة عين عبارة مؤلفي الاعتزال ومتكلميهم، إنما كانوا يكتفون فقط بنسبة الرأي إليهم، أما إلى أي حد كان ذلك في سياقه (context)، وإلى أي مدى كانوا أوفياء بهذا النقل، صادقين فيه، مستوفيين بشكل كامل، فهذا ما يحتاج بدوره إلى بحث ومتابعة.

ظهر للمعتزلة أواخر حياتهم أنصار في بلاد اليمن، وقد عثر على بعض من أفضل وأهم كتب الاعتزال في تلك الديار، وقد طبعت هذه الكتب خلال العقدين إلى الأربعة عقود السابقة، لتوضع في متناول الباحثين وأهل الرأي، إن النصوص والمكتوبات الأصلية للمعتزلة، لو كانت موجودة، فلا بد لنا اليوم من الرجوع إليها، فأكثر معلوماتنا عنهم إنما جاء — كما قلت — عن طريق المستندات والوثائق الأشعرية.

لم تكن لدولة المعتزلة حياة طويلة، ولطالما ظلّ البحث في سرّ انهيارها واحدة من مسائل التاريخ الإسلامي المثيرة، لقد قيل: إن أحداث المحنة، تلك التي أقامها المعتزلة بمساعدة ودعم الواثق بالله والمأمون وآخرين أواخر القرن الثاني الهجري وأوائل القرن الثالث، كانت من فجائع التاريخ الإسلامي، وقد كانت سبباً في انقلاب المسلمين عليهم، كما وسبباً لنفوذهم في ميدان الخلافة والسياسة ليختتموا تدخلهم هذا بالإطاحة بالاعتزال وتنحيته، فكما تعلمون كان المأمون معتزلياً، بل كان واحداً

من متكلميهم، كان رجلاً شديد الحبّ كبير العلاقة بعلم الكلام، باذلاً جهده في الاطلاع على آراء المتكلمين ومقولاتهم.

ولعلّ التأثيرات التي تلقاها المسلمون من المسيحيين دفعت — في الوسط الاعتزالي — إلى فتح قصّة قدم أو حدوث الكلام الإلهي، كان هذا الموضوع آنذاك بمثابة سؤال جادّ خلقه المعتزلة، ففي المسيحية يمثل عيسى كلام الله، بل هو الله، تماماً كما جاء في أوائل إنجيل يوحنا، وهذا الكلام قديم، بمعنى أن عيسى هو الله، وأنه يتمتع بقدم ذاتي، كما أنه في الوقت عينه يتمثل كلام الله سبحانه، وقد كتب بعض المستشرقين أن قدم كلام الباري وعدمه كان نفذ — تدريجياً — من المسيحية إلى أذهان المسلمين ليشغلها به، فإذا كان الكلام الإلهي في المسيحية شخص عيسى ﷺ فإن المسلمين لديهم كلام إلهي أيضاً، ألا وهو كتاب القرآن، وهكذا انتقلت تدريجياً تلك المباحث التي شغلت بال المتكلمين المسيحيين حول عيسى المسيح، وكونه كلام الله، وحدوثه وقدمه.. انتقلت إلى المسلمين لتشغلهم أيضاً.

وقد بلغ الحال — وكما قلت — أن شكّل الجهاز المحيط بالمأمون العباسي وكذا الواثق بالله اجتماعات امتحانية لعلماء المسلمين، كانت في واقعها نوعاً من التفتيش العقائدي، فقد كانوا يسألونهم: هل تقولون بقدم كلام الباري أو بحدوثه؟

لقد كان المعتزلة قائلين بحدوث الكلام الإلهي، ولهذا أخرجوا كلّ أولئك الذين ذهبوا إلى القول بقدم الكلام ونحوهم جانباً، وكما تعرفون فقد أبدى أحمد بن حنبل ممانعة في الاعتراف بحدوث الكلام، وظلّ مصرّاً على القول بقدمه، حتى سجن، وهكذا وقعت أحداث سيئة للغاية عصر المحنة هذا.

ولا بدّ لي أن أبين أن بعض المؤرخين في عصرنا يرفضون الاتهامات الموجهة إلى المعتزلة، ولا يرونها صحيحة، ويعدّ فهمي جدعان، المؤرخ الأردني، واحداً من أولئك؛ فقد استدلّ في كتابه «المحنة» — وبجدارة — على عدم صحّة هذه التهمة الموجهة إلى المعتزلة، وأن الأحداث كانت أعقد بكثير مما قيل عنها، وقد رصد جدعان كلّ المتكلمين الذين أحاطوا بالمأمون العباسي واحداً واحداً، ممن كانوا على تماس مع البلاط، وأوضح حقيقتهم، ومقولاتهم، وأفعالهم، إنه يرفض تماماً المزمنة التي تتحدث عن الجلسات الامتحانية التي كان يعقدها المعتزلة، والتي وصفت بدعة

في تاريخ الإسلام ما لبثت أن فتحت يد الأشاعرة فيما بعد، إنه يرى الأمر مختلفاً تماماً عن هذه الصورة المزعومة، لكن على أي حال، فما عرضناه نحن من المشهد والصورة كان هو الرأي المشهور، حيث يقال: إن المعتزلة قد فعلوا ذلك واقعاً.

ظهور العقل الأشعري وتحولات الصيرورة

كانت للمعتزلة عقائد متنوعة ومتعددة لا يمكننا الخوض فيها بأجمعها، إلا أن أبا الحسن الأشعري، وبعد حقبة من الاعتزال، يعلن – إثر سلسلة من المباحث الكلامية وألوان الجدل الذي وقع بين المعتزلة ومخالفهم – تأسيس مذهب الأشعرية، ذلك المذهب الذي تحول فيما بعد إلى مذهب جمهور المسلمين، ويمكن القول تقريباً: إن المذهب الغالب والكلام المهيمن على المسلمين لاثني عشر قرناً، أي منذ نهايات القرن الثاني الهجري وإلى عصرنا اليوم... هو المذهب الأشعري، والكلام الأشعري، إن عامة الكبار والعظماء الذين نعرفهم في العالم السني كانوا جميعهم من الأشاعرة، مثل الفخر الرازي، والمولوي جلال الدين الرومي، والغزالي، وإمام الحرمين الجويني و... كانوا – جميعاً – يدافعون عن المواقف الأشعرية.

نعم، لكن الأشعرية لم تبق على حالها كما بدأت، فإذا ما قارنا أشعرية القرن السابع الهجري كما جاءت في كتاب «المواقف» بأشعرية القرن الثاني لرأينا أنها غدت أكثر اختماراً ونضجاً من سابقتها، بل لقد دمجت بعض مواقفها لاحقاً بالمواقف الاعتزالية، وأخذت طابعاً فلسفياً بعد أن لم تكن كذلك.

ويمكن – كما يقول فيبر – الحديث عن الأشاعرة والمعتزلة تحت عنوان Type Ideal، فنركز على موضوعنا بشكل أفضل، ألا وهو: العقل المعتزلي والعقل الأشعري.

إنني أهدف هنا، إلى طرح نظرية كي يتلقاها الأصدقاء الباحثون في هذا المضمار، وإذا ما رأوا في ذلك ضرورة أن يشتغلوا على محورها ويقدموا تساؤلاتهم وملاحظاتهم بغية إنضاج البحث أكثر.

العقل الإسلامي والمرحلة الرمادية في التفكير الفلسفي

لقد ظهر المعتزلة في العالم الإسلامي بما يمكن القول: قبل دخول الفكر اليوناني إليه، فقد كانت الكتب اليونانية تحت الترجمة، وكان اطلاع المسلمين على الفكر الفلسفي اليوناني، سيما أفلاطون أو الطب مع جالينوس، في بداياته الأولى، وقد أنجز ذلك المأمون العباسي عبر بيت الحكمة، لكن المصطلحات المعادلة للمصطلح الفلسفي اليوناني لم تكن قد ظهرت بعد أو تبلورت، ونقول ذلك لكي يُعلم أننا حينما نطرح — على سبيل المثال — مسألة الحسن والقبح الذاتيين في الأخلاق فمن غير المؤكد ما إذا كان مصطلح الذاتي هنا في الثقافة الإسلامية يطابق مصطلح الذاتي في الفلسفة اليونانية، فهذه الكلمات لم تكن في ذلك الزمان قد أخذت بُعدها الاصطلاحي، فقد مضت مدة حتى استطاع المسلمون تأسيس مدرسة فلسفية تحمل في طياتها مصطلحات معادلة لتلك التي في الفلسفة اليونانية.

ويعود المعتزلة إلى حقبة شهدت تفكيراً عقلياً إلا أنها لم تكن بعد قد ظهرت فيها العقلية الفلسفية في وعي المسلمين، مرحلة لعلّه يمكن تسميتها بالمرحلة الرمادية، أي أن العقول لم تكن بعد قد تحولت إلى عقول فلسفية، إلا أن التفكير الفلسفي واستخدام المقولات العقلية وتكوين رؤى ذات طابع فلسفي، أي رؤى حكمية، أو بعبارة أكثر دقة: رؤى عقلانية للدين كان قد بدأ مراحله الأولى. إنني أسمى المعتزلة بالمدرسة الدينية غير التجريبية، في مقابل المدرسة الأشعرية التي أراها مدرسة تجريبية دينية أو تجريبية عقلية، فالأشاعرة في المواقف التي اتخذوها كانوا أقرب إلى التجريبيين الجدد، أما المعتزلة فكانوا على النقيض من ذلك تماماً، أي لم يكونوا تجريبين، بل منشغلين بشكل أكبر في داخل المقولات العقلية القبلية.

الفلسفة بين المدارس العقلية القبلية والتجريبية البعدية

ومنذ بدو تكون الفلسفة كانت هناك مدرستان متعارضتان، وما تزالا حتى الوقت الحاضر، ولكي نعي طبيعة النضوج والتنامي الفلسفي يلزمنا جيداً أن نفهم هاتين المدرستين ونأخذهما بعين الاعتبار.

المدرسة الأولى: تلك المدرسة التي تهدف إخضاع عالم الطبيعة وما بعد الطبيعة لنظام المقولات العقلية القبلية، بغية تفسيرهما وفقاً لتلك المقولات، وبعبارة بالغة البساطة: إنها مدرسة تنظر إلى العالم من الأعلى، وترسم له خارطة عقلانية، وهي خارطة تظهر قبل ممارسة التجربة أو الرجوع إلى هذا العالم نفسه.

ربما تسأل: من أين أتت هذه الصورة الفلسفية عن العالم؟ لا يهم، لنفرض أنها بفعل الإلهام أو لنقدّم أي فرض آخر، إلا أن الموضوع هو أننا نرسم خارطة عقلانية قبلية في عقولنا قبل أن نقتحم ميدان التجربة، ثم نقوم بإسقاط هذه المنظومة التصورية المنتجة على العالم نفسه، ساعين قصارى جهدنا لإيجاد بنية توليفية تعيد ربط حوادث العالم المتفرقة المشتتة في ظلّ هذه الخارطة القبلية وعلى ضوئها؛ بغية تفسير هذا العالم برمته.

وإذا أردنا تقديم مثال على ذلك أمكننا الاستعانة بمبدأ العلية، فالحكماء معتقدون أن هذا المبدأ لم يتمّ استقاؤه من العالم الخارجي، وهو أمر متفق عليه بين الفلاسفة التجريبيين وفلاسفة الميتافيزيقا، فبمشاهدة حوادث هذا العالم لا يمكنك أبداً استنتاج مبدأ يسمى بمبدأ العلية، فيبقى التساؤل التالي مثاراً: من أين أتينا بهذا المبدأ؟ لنفرض أنه مبدأ متصل بينيتنا العقلية أو لنفرض أنه معطى شهودي كاشفي، منحنا الله إياه ووفقنا للوصول إليه، لكن على أيّ حال، ومهما كان هذا المبدأ، فإننا نسقطه على هذا العالم إسقاطاً، ثم نسعى لتحليل الوجود على أساسه، هذا هو ما نسميه الفلسفات القبلية، والتي منها الفلسفة الإسلامية، والفلسفة الكانطية، والفلسفة الأرسطية، والفلسفة الأفلاطونية و... إن هذه الفلسفات جميعها تنظر إلى هذا العالم من الأعلى وفقاً لخارطة مسبقة.

المدرسة الثانية: وتمثل مجموعة أخرى من الفلسفات، لا بدّ لنا أن نسميها بالفلسفات البعدية، ومعنى البعدية أنها ترسم خارطة العالم عقب رجوعها إليه ونظرها في ظواهره وأحداثه، لتمارس بعد ذلك – وتدرجياً – إكمالاً لخارطتها وتنمياً لها على ضوء هذه المراجعة المتواصلة المكرورة.

المثال الأكثر وضوحاً من مثال العلية هو مثال «الكليات»، فهذا البحث – من وجهة نظري – واحد من الأبحاث الفلسفية الفائقة الأهمية، ذلك أن الحياة الإسلامية

لم تشهد على الإطلاق مدرسة باسم «المدرسة الإسمية» ولهذا نواجه اليوم معضلاً ومشكلةً في ترجمة هذه المفردة عن أصلها الأولي، ولقدان معادل لها تمت الاستفادة من كلمة «الإسميون» و...

يذهب عامةً حكمائنا إلى القول بوجود الكليات أو (universals)، أي أنهم قائلون بالماهية، وبالكلي الطبيعي، وبالذات، لقد كانوا يعتبرون الموجودات الخارجية مصاديق للكلي الطبيعي، كانوا يرون أنهم استحضروا هذا الكلي من مكانٍ ما ليس لنا شأن به فعلاً، فتحدثوا عن مفهوم كلي اسمه: الإنسان أو النبات، وأن ما في العالم الخارجي ليس سوى مصاديق لهذا المفهوم الكلي، وأننا إنما نقوم بإسقاط هذا المعنى الكلي على مصاديقه، وتطبيقه عليها، أما المدرسة التجريبية، أو في الحقيقة المدرسة الإسمية فترى أن ما لدينا ليس سوى أفراد الإنسان، وأننا نحن من يقوم بضمّ هذه الأفراد إلى جانب بعضها ثم ممارسة جمع واندكاك لها، والأثر الناتج عن هذا الجمع هو الوصول إلى عنصر مشترك، نسمّيه «الكلي» ألا وهو «الإنسان»، فالحركة في هذه الفلسفة البعدية – التجريبية حركة من الأسفل إلى الأعلى، أي حركة نحو جمع المشاهدات لرسم خارطة العالم بصورةٍ تدريجية، لكن ضمن قوالب كلية. إن الخارطة حاضرة في الفلسفات القائمة على العقل القبلي، كل ما في الأمر أن مصاديقها تظهر في العالم، فإذا أخذنا – على سبيل المثال – المثل الأفلاطونية فسنجد الحال على ذلك، وعليه فهناك فلسفتان: عقلية وتجريبية، أو قبلية وبعدية.

الكلام المعتزلي والأشعري وتجاوزات المنطقيين: العقلي والتجريبي

يقترّب المعتزلة أكثر من الفلسفات القبلية، لذا كانت المدرسة الاعتزالية أقلّ تجريبيةً، لكن الأشاعرة على الطرف المقابل كانوا على العكس من ذلك تماماً، إذ كانوا أقرب إلى الفلسفات البعدية، وأكثر تجريبيةً أيضاً، وأتعرّض لهذا الموضوع هنا في شيء من الإبهام والإجمال على نحو العمدة، ذلك أنه لا يغطي تمام المواقف الاعتزالية والأشعرية، إذ قد حصلت في الطرفين تحولات جادة وتغيرات لافتة، إلا أنه – مع ذلك – يمكن بدرجةٍ أو بأخرى الوصول إلى النتيجة التي أشرنا إليها. وسأطرح – بدايةً – مثلاً بسيطاً: ثمة نزاع فرعي وقع بين الأشاعرة والمعتزلة

يدور حول أن الرزق هل يطلق فقط على الحلال منه أم أن مفهومه يعمّ الحلال منه والحرام؟ فهل الدخل الشخصي لفردٍ ما يسمّى رزقاً إذا كان مطابقاً للقوانين الأعم من الفقهية والعرفية، ومنطلقاً من الكسب الحلال والمشروع أم أن الدخل الشخصي يسمّى كذلك حتى لو أتى من أيّ سبيل كالغصب والسرقة، والمعاملات غير السليمة و..؟

كانت المقدّمة التي سلّطنا الضوء عليها متمركزة حول اتجاه إحدى المدرستين في حركتها التصويرية للوجود والأحداث من الأعلى إلى الأسفل فيما تعاكسها الثانية تماماً؛ إذ تتجه من الأسفل إلى الأعلى، إحداها تشبه الاتجاه القائل بالكليات فيما تشبه الأخرى المذهب الإسمي، إحداها قبلية والأخرى بعديّة، والآن نريد أن نحلّل: أيّ من هذين الرأيين في مسألة الرزق أقرب إلى الموقف الأشعري وأيّهما إلى الموقف الاعتزالي؟

والجواب: إن المعتزلة يذهبون إلى أن الرزق هو الحلال فقط، فيما يعمّمه الأشاعرة إلى الحلال والحرام.

إذا كانت لدينا قراءة بعديّة تجريبية بعيدة عن المعايير المسبقة التي لا نريد إقحامها في الحكم، وهي معايير عيّنت سلفاً الحلال والحرام، فإننا سنقول: الدخل الاقتصادي يعمّ الحلال منه والحرام، بل ويشمل الملقّق منهما تماماً كما قال الأشاعرة، وهو قول ينسجم مع البناءات التحتية لمدرستهم، أما لو أردنا النظر من الأعلى إلى هذا الموضوع، وهدفنا الشروع من التعاريف والكليات، وأردنا تحديد وظائف الأشياء من منطلق عالم العقل والتعريف، ثم ممارسة حركة توفيقية بين ما توصلنا إليه وما هو في العالم الخارجي، فإننا سوف نعرّف الرزق في البداية، ثم نقوم باختيار ما يأتي تحت هذا التعريف من مصاديق له في الخارج، لنقصي البقية عقب ذلك.

لا أثير هنا مسألة الرزق – وهي مسألة فرعية – سوى لإعطاء مثال يقرب الصورة، بغية جعل الفكرة التي أنا بصددتها أكثر انشراحاً ووضوحاً. بهذا نصل إلى مسألة أكثر جدية، ترجع هي الأخرى أو ترتبط باختلاف وجهات النظر بين الأشاعرة والمعتزلة، مسألة الحسن والقبح الذاتيين أو الحسن

والقبح العقليين.

والجدير ذكره هنا، أن كلمة «ذاتي» غير مناسبة، وإنما أضيفت بعد ذلك، وقد كان لها دور في وقوع الكثيرين في أخطاء والتباسات، إننا نرى في كتابات بعض العلماء الجدد في إيران، أنهم عندما يردون بحث «الذاتي» يتجهون تلقائياً ناحية «الذاتي في باب إيساغوجي» ونحو «ذاتي باب البرهان»، والحال أن هذه المفاهيم والمقولات كانت بعيدة تماماً ومنفصلة أكيداً عن العقل المعتزلي، إنها وليدة تحولات منطقية حدثت بعد ذلك، فعندما يقول المعتزلة: «ذاتي شيء ما» فإنهم يعنون بذلك «الشيء عينه» فلم تطرح بالنسبة إليهم أبداً أية أحاديث تدور حول ذاتي باب إيساغوجي ولا ذاتي باب البرهان.

وعليه، فعندما يقول المعتزلة: إن الفعل الفلاني له حسن وقبح ذاتيان، فإنهم يعنون أن هذا الفعل إما حسن أو قبيح، فربما استخدمت أحياناً صياغات أو مصطلحات ذات طابع عقلي لتقديم مفهوم بالغ البساطة، بمعنى أن العقل — في مقام الإثبات أو المعرفة — يمكنه أن ينتقي أحدها ويلغي الآخر، إن ذاتية الحسن والقبح — وكذا عقليتهما — كانت على الدوام واحدة من أكثر مواضع النزاع جدية وحرارة، بل تعدّ واحدة من معالم التمييز والفصل بين هاتين المدرستين الكلاميتين الهامتين.

كان الأشاعرة (utilitarian) و (cansequeencialist)، فكانوا ينظرون إلى التجربة العملية وتواليها المباشرة وغيرها، فيقولون: إن الكذب قبيح لأنه يحمل مضاراً في الجانب العملي والتجريبي، فيما يقابل الصدق الحسن؛ لأنه ذو فوائد عملية وتجريبية، وهذا الموقف — كما يبدو واضحاً — موقفٌ تجريبي عملاني، وعلم الأخلاق حيث يتجه اليوم ناحية التجريبية فإنه يمرّ تقريباً عبر هذا المسير، أما لو نظرنا إلى ذات الشيء، تماماً كما يرفع العقل الستار عنه بعيداً عن قراءة نتائجه ومستلزماته العملية، فإننا سوف نرى أن العمل الفلاني حسن في حدّ ذاته أو قبيح.

نعم، ثمة استثناءات يمكن أن تطرأ هنا، من خلال الوجوه والاعتبارات التي قد تضاف إلى العمل، إلا أنها لا تضرّ في مبدأ المسألة ذاتها، أي أن قبح الصدق أو حُسن الكذب لا يرجع حينئذٍ إلى ذاتهما، بل إلى بعض الاعتبارات والوجوه والعناوين الحادثة التي تلعب دوراً في تكوين هذه الصورة الجديدة للحسن والقبح.

لا يمكن لمدرسة عقلية أن تقوم بغير ذلك، بل عليها أن تختار لنفسها هذا السبيل بالذات، أي أن ترجع إلى ذوات الأشياء، وماهياتها، ثم استخراج حكمها من داخل العقل نفسه.

لقد كانت الكثير من النزاعات الطويلة التي وقعت بين الأشاعرة والمعتزلة، سيما ما تركّز منها حول دائرة الاستدلال والفعل الاستدلالي منتجة (productive) ومثمرة للغاية أيضاً، وترجع إلى ثلاثة أشياء هي: الأخلاق، والحسن والقبح الذاتيين، والحسن والقبح العقليين، وعلى سبيل المثال، يورد صاحب المواقف في كتابه راداً على المعتزلة القائلين بالحسن والقبح العقليين، خمسة أو ستة أدلة لإثبات — وتشريح — الحسن والقبح غير العقليين، وهي أدلة من الأفضل أن نسميها بالحسن والقبح التجريبيين، ذلك أنها كانت تسير على هذا المنوال، أي أن الأشاعرة كانوا يلحظون دائماً التأثير العملي والميداني للفعل.

لاحظوا هذا المثال الرائع، كان المعتزلة يطرحون — انطلاقاً من أن الحسن والقبح يعني في واحدٍ من معانيه المدح والذم العقلانيين — المثال التالي: افترضوا أن شخصاً ما في حال الغرق، وأنكم حاضرون عنده، تنظرون إليه وتشهدون حالته، إلا أنه لا يوجد شخص آخر ينظر إليكم حتى يمدحكم أو يذمكم على أيّ خطوة تخطونها، أما أنتم فتسرعون إلى اتخاذ خطوة الإنقاذ لا شيء، سوى لداعي الحسن والقبح الذاتيين، فتقومون بمساعدة الشخص الغريق وإخراجه من الماء، لماذا كان ذلك؛ لأن إنقاذ الغريق المشرف على الموت حسن ذاتاً، لكن ماذا يقول الأشاعرة هنا؟ إنهم يعتبرون المسألة نفسية، وذلك بالقول: افترضوا أنفسكم مكان هذا الرجل الغريق، تقولون: ما أجمل أن ينقذني شخصٌ آخر وأنا مشرف على الغرق التام!! أي أنكم تمارسون نوعاً من التجربة، دون أن تلاحقوا الفعل في حسنه الذاتي، بل تتجهون نحوه انطلاقاً من تأثيراته العملية.

إعاقة الكلام الاعتزالي

لقد تحدّثت في بعض كتاباتي غير المنشورة بعد^(١) عن حُسن مدرسة

(١) المقال الذي بين يديك نص محاضرة ألقاها الدكتور سروش ٢٠٠٥م (التحرير).

الاعتزال وروعته، وأشارت إلى أنها التفتت إلى قضايا رائعة وهامة جداً، إلا أن علاقتها الوثيقة بالنزعة الذاتية والماهوية إلى جانب مسحة أرسطية خفيفة، حالت دون الوصول إلى بعض النتائج الأساسية والمنشودة، بل أفضت بها إلى الاختناق تحت وطأة المفاهيم العقلية القبلية، فأعجزتها عن أن تفتح أمامها طريقها أو أن تشق سبيلها.

ليس من الضروري أن نخوض - أكثر من هذا الحد - في قضية الحسن والقبح العقليين، فالإخوة على اطلاع تام على هذه الموضوعات، إنما كان هدفي من إثارة هذا الأمر الإشارة إلى كيفية ممارسة قراءة جديدة للمذهب الأشعري يفهمه عبر المنظار التجريبي، فيما يفهم الاعتزال بوصفه اتجاهاً غير تجريبي.

عينات تطبيقية من الكلام الأشعري والمعتزلي

١ - مسألة الكليات

المسألة الأخرى هنا مسألة الكليات، وقد أشرنا إلى أن المدرسة الأشعرية عموماً مدرسة إسمية، وكما قلت: ليست لدينا في التاريخ الإسلامي تسمية من هذا النوع، إلا أن الرجوع إلى مباحث الكليات يدفعنا إل ملاحظة هذه النزعة الأشعرية في التفكير، ولا أرى ذلك غريباً غير متوقع من شخص له انتماء أو ميول تجريبية، إن شخصاً كهذا لا يمكنه أن يكون رأياً عقلياً قبلياً، تماماً كالتجريبيين الأوروبيين، وكذلك الإسميين الذين يقصرون نظرهم على الأفراد ثم يقومون بجمعها لينالوا - عبر ذلك - الحكم الكلي.

وحيث يطول البحث حول رأي الأشاعرة في مسألة الكليات، أنصح بمراجعة مسألة واحدة في هذا الباب عند الفخر الرازي، وهي متوفرة أيضاً باللغة الفارسية، لقد تعرض الفخر الرازي لهذا البحث بشكل جيد، ويمكن العثور على هذا البحث عنده في كتابه «المباحث المشرقية».

نعم، لبحث الكليات ميزته وروعته ولطافته ودقته الخاصة به، حتى أنك تواجه صعوبة في تحديد أننا نقول بالكليات أم أننا إسميون، فأنا شخصياً أكثر ميلاً إلى الإسمية مني إلى الكليات، وأرى أن التفكير الإسمي أكثر قدرة على حل بعض المسائل

والموضوعات والإجابة عنها، وتعرفون أن فلاسفتنا قائلون — نوعاً — بالكليات، إلا أنني قادر على الاستدلال لإثبات أن أصالة الوجود عند الملا صدرا تعبير آخر عن رفض الكليات، والعودة إلى الإسمية، فبالتأكيد مؤدى أصالة الوجود القول بالإسمية، ومن هنا كنا أقرب إليها، إلا أن تلك المجموعة من القضايا والمستنتجات الفلسفية الناتجة عن ذلك لم يتم استخراجها بعد.

٢ - مسألة العلية

وهناك مثال أكثر دلالة، ألا وهو بحث العلية، فأنتم تعرفون أن الأشاعرة غير قائلين بالعلية العرضية والطبيعية في هذا العالم، وهذا بالضبط موقف تجريبي في مسألة العلية، راجعوا في هذا الصدد كتاب «مقاصد الفلاسفة» أو «تهافت الفلاسفة» للغزالي، لكي تتروا كيف شاد — وبقوة وبلاغة — أدلة نقد مبدأ العلية، إن أدلة الغزالي كان قريبة جداً من أدلة ديفيد هيوم، نعم، فهناك فرق بين رأي الغزالي في هذا الموضوع ورأي هيوم، إن يعتقد الأخير بعدم مفهومية الربط أو علاقة الضرورة (Necessary Connection)، بل إن هذه الكلمة فاقدة للمعنى أساساً، فلا وجود لشيء اسمه الربط الضروري أو علاقة الضرورة، وأولئك الذين يتحدثون عن هذه العلاقة لا يفهمونها، ولا يدرون ما يقولون، هذا ما يراه مذهب هيوم، وعليه يكون اكتشاف علاقة الضرورة — تلك العلاقة التي يعبر عنها بعلاقة العلية — أمراً غير ممكن، بل إن عدم إمكانه يسري إلى تصوّره، إذ لا يتولّد تصوّر من هذا النوع في عالم التصوّر، أما الغزالي فلا يذهب إلى عدم ولادة هذا التصوّر إطلاقاً، إنما ينفي وجود علاقة العلية في الخارج، وهذا هو ما ينتج القول بالتقارن، ذلك أننا لا نرى في هذا العالم سوى مقارنات وتوالي أحداث، وهذه المقارنات والمتواليات لو حدثت آلاف المرات فلن يمكنها أن تنتج وجود علاقة ربط ضروري بين أطرافها، ذلك الربط الذي يسمّى بمبدأ العلية.

إن هذه النظرية نظرية مختصرة منظمة مدروسة متكاملة تجريبية في موضوع العلية، والفلاسفة التجريبيون لا يقولون أكثر من هذا، بل إن الفلاسفة العقلانيين أنفسهم لا يرون أصل العلية نتاجاً لعملية تجريبية بحتة، أما من أين أتى مبدأ العلية؟ فهذا ما لا شأن لنا به فعلاً، إلا أنه لم يأت بالتأكيد من التجربة ونظامها، لقد أتى من خارطة

مسبقة مرسومة عقلاً أسقطت على هذا العالم.
 يصرّح الأشاعرة بأن ما نراه في هذا العالم ليس عليّةً أو سببية، ويلاحظ هذا الأمر كثيراً في أشعار جلال الدين الرومي، ذلك أنه أشعري من الزاوية الكلامية.
 كان المفترض بالسكنجيين أن يزيل الصفراء
 لكن العكس حصل
 وغدا زيت اللوز باعثاً على الجفاف
 أخذ الإهليلج فذهبت الأخلاق
 وأشعل الماء النار وزادها إسعاراً كما الزيت (١).
 بل ويطرح الرومي ادعاءً كبيراً بعد ذلك حينما يقول: من أول القرآن إلى آخره.
 رفض للأسباب والعلل والسلام.
 فكلّ القرآن نافٍ للسببية.
 غدا العزّ للدرويش وصار نصيب أبي لهب الهلاك (٢).
 وترون أن بيانه هنا طبيعي جداً، كما أن استدلالاته صحيحة أيضاً، إنه يقول:
 أشعل فتيلاً جديداً لمصباح ليلك
 ونزّه شعاع الشمس عن القتل
 اصنع الطين لسقف منزلك
 ونزّه سقف العالم عنه (٣).
 إنه يحول العلية ويرجعها إلى مقولة العادة، ويرى أننا رأينا هذه الأشياء كثيراً، ثم ظننا أنه لو رغبتنا في أن لا تتساقط نقاط المطر من سقف العالم فعلياً أن نغطيه بالطين، غافلين عن أن ما نفرشه بالطين إنما هو سقف بيتنا، أو نظن أن قتل السراج حيث كان من اللازم تبديله كل ليلة حتى يضيء أكثر كانت الشمس مثله، إن هذه الكلمات التي يقولها مولانا الرومي تفتح أعيننا.
 نعم، فالأشاعرة يرجعون العلية لله سبحانه، وعلينا أن نلتفت إلى أن مفهوم

(١) الرومي، المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ٥٣ - ٥٤.

(٢) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، الأبيات: ٢٥٢٠ - ٢٥٢٥.

(٣) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، الأبيات: ١٨٤٥ - ١٨٤٦.

العلية عند الأشاعرة، لا يعني العلية التجريبية، بل شيئاً آخر استطاعوا عبره حلّ معضلة المعجزات.

والإنصاف القول: إنه لا يمكن تغيير الذاتيات طبقاً للنهج الفلسفي، فإذا قلتم: إن الإحراق من ذاتيات النار فإنه لا يمكن سلبه إطلاقاً عن النار نفسها، ومعنى ذلك أن المعجزات تقع في الدائرة التي لا حديث فيها عن الذاتيات.

لم يقل الأشاعرة - من الأساس - بالذاتي، بمعنى أنهم لم يكونوا قائلين بالكليات، لهذا كانوا يتعاملون مع المسائل بشكل أكثر ارتياحاً وسهولة، فكانوا يقولون: إن النار قد تحرق وقد لا تحرق، على أية حال، ثمة تطابق وتقارب شديدين بين إلغاء مبدأ العلية في الفكر الأشعري وإلغائه في النهج التجريبي، كما أن هناك تطابقاً بين القول بالعلية في العقل الاعتزالي، والقول بها عند الفلاسفة.

٣ - قانون الترجيح بلا مرجح

إن بحث «الترجيح بلا مرجح» من البحوث ذات الحكاية الغريبة، فقد طرحه المتكلمون لدى حديثهم عن العلية، وكذلك عن مسألة الإرادة، حيث تعرّضوا للجواب عن التساؤل التالي: ماهي مرجّحات الإرادة؟ وكما تعلمون فإن الأشاعرة يصرّحون بجواز الترجيح بلا مرجح، فمن أمثلتهم المشهورة على ذلك، لو كان شخص ما فاراً من قبضة نئب، أو يد سارق أو قاتل مجرم، ثم واجه فجأةً مفترق طرق، فدخل أحدها، فإنه لا ترجيح عنده هنا لهذا الذي دخل فيه على الآخر، فقد كان يمكنه الدخول في الطريق الآخر. إن العطشان الذي يرى أمامه قدحين من الماء ينتقي واحداً منهما ثم يشرب ما فيه، إن هذا هو عين مثال «جان بوريدان» الذي أشار له انشتاين، فقد كانت تربط انشتاين بالرياضيات علاقة قوية كما كانت تربطه بالفيزياء، وقد قال - لدى حديثه عن حياته وسيرته - إنه لم يكن يريد أن يبقى حيراناً مثل حمار «جان بوريدان» لهذا قرّر اختيار الفيزياء.

جان بوريدان واحد من متكلمي القرون الوسطى الذين طرحوا مثلاً رائعاً في مسألة الترجيح بلا مرجح، كان يقول: إذا وضعت حماراً جائعاً في وسط مكانٍ ما، ثم وضعت له على طرفيه - في مسافة واحدة - علفاً، فإنه سوف يموت في وسط علفه من الجوع، ذلك أنه مهما اتجه سوف نقول: لماذا لم تذهب ناحية الطرف الآخر؟

وحيث كان الترجيح بلا مرجح باطلاً، كان معنى ذلك موت الحيوان في وسط المكان من الجوع.

كان أحد الاصدقاء يقول: إن الترجيح بلا مرجح حرام، على أية حال، فسواء كان حراماً أو باطلاً، فهذه هي قصّة الموضوع.

أما الإنسان التجريبي في فكره ورؤاه فهو ينظر إلى مسألة الترجيح بلا مرجح على أن الفاعل سوف يختار من بين شيئين لا امتياز إطلاقاً بينهما أحدهما ويذر الآخر.

على أي حال، إنما ذكرت هذا الموضوع بغية تشريح مقولة الإرادة، وأنهم لم يقولوا ذلك عن جنون أو فقدان عقل، لقد كانوا يعتقدون أننا لو أردنا جعل ترجيح الإرادة بالغير للزم من ذلك التسلسل، سيما فيما يتعلّق بإرادة الله سبحانه ومسألة الخلق، فلماذا خلق الله أشياء قبل أشياء؟ وما هو مرجح ذلك؟

والجواب: ليس من مرجح، فالله كان قادراً على القيام بعكس ذلك تماماً، والسؤال القائل: لماذا خلق الله سبحانه في هذا العالم مخلوقات مختلفة؟ لا مرجح له، إذ لو أردنا السعي وراء المرجحات، فمعنى ذلك أننا وضعنا بيدنا خارطة العالم، وجعلنا الله يتبع في فعله — لزوماً — هذه الخارطة، وهذا ما طرح في مسألة العدل الإلهي، فمن المشهور أن المعتزلة كانوا عدليّين، فيما لم يكن الأشاعرة كذلك.

٤ - معضل العدل الإلهي

لكن، من وجهة نظري، يعدّ تعبير غير العدلية في حق الأشاعرة تعبيراً جائزاً ومجحفاً، فلم يكن الأشاعرة غير عدليّين، إنما غير قائلين بالعدل بمفهومه الاعتزالي، إنهم يستحضرون مفهوماً هنا اسمه «الكرّم» ويعتبرونه أرفع من العدل وأسمى، ثم يقومون بتنشيطه مكان العدالة، كانوا يقولون: إن الله كريم، وهذا له أرفع من العدالة، وهكذا كانوا يقولون — انطلاقاً من المنهج التجريبي عينه — : إن عدل البارئ تعالى مطابق لما نراه في الخارج، فإذا ما عانى شخصٌ ما ثم مات من الجوع، فيما عاش الآخر في رفاهية عالية، وقضى عمره حتى نهايته في سعادة وسرور، حتى لو أقدم على ارتكاب مئات الجرائم والجنايات، دون أن يمسك أحد به أو ينال من أطرافه.. فإن ذلك كلّهُ مقتضى العدل الإلهي، فليس في العالم ما ليس بعدل.

انظروا إلى هذا العالم ثم أمسكوا بمظاهر العدل الإلهي فيه، إن عدله منسجم

مع تمام تلك الأحداث التي تقع في العالم، فهذا العالم عين تحقق العدالة الإلهية، هكذا ينظر الأشعري إلى العالم وعدالته، أما الفيلسوف فهو لا يقرأ الأمور على هذا المنوال، إنما يضع تعريفاً مسبقاً للعدل انطلاقاً من العقل ذاته، ثم يقوم بتفسير مظاهر العالم وأحداثه التي يراها طبقاً لهذا التعريف، بحيث تغدو أحداث العالم متلائمة مع العدل بالتعريف العقلي له، ولهذا تظهر أحياناً بعض المشاكل، وكما يقول ناصر خسرو:

لماذا كانت نعمة المنعم بحاراً بحاراً؟!

وكانت محنة المفلس سفينة سفينة؟!

وبذلك يكون الاعتراض على عدالة الباري تعالى في واقعه اعتراضاً على تلك الصورة المنقوشة مسبقاً عن العدالة، تماماً كما يقولون — طبق ما رسمناه — لماذا ولد فلان ناقص الخلقة؟ لماذا كان أعمى؟ لماذا كان ذاك بليد الذهن ضعيفه؟ ولماذا ثالث يأتي إلى الدنيا مبتلى بمرض الأيدز يعاني منه حتى نهاية حياته؟

إن الأشاعرة يقولون: هذه هي عدالة الله، أما المعتزلة فلا يفكرون بهذه الطريقة، إنما يرسمون لأنفسهم صورةً عن العدل مسبقاً، ويسعون جهدهم لوضع تلك الظواهر برمّتها ضمن هذه الصورة، إن بداية اختلاف الأشاعرة والمعتزلة كان من مسألة العدل هذه، إذ ينقل أبو الحسن الأشعري قصةً لأستاذه عن رجل يموت عن ثلاثة أولاد: أحدهم مؤمن لنهاية عمره، والآخر كافر لنهاية عمره، والثالث يموت وما زال طفلاً، ثم يسأل الأشعري أستاذه: كيف يجازي الله سبحانه هؤلاء الثلاثة؟ إلا أن أستاذه يعجز عن جوابه.

وتفصيل القصة: أن أستاذه يقضي بدخول الأول الجنة، والثاني جهنم، وعندما تقوم الساعة يسأل الكافر الله: لماذا تأخذونني نحو جهنم؟ فيجيبه سبحانه: لأنك كفرت، فيسأل الكافر: ولماذا لم تأخذوا الطفل إلى جهنم؟ فيجيب الله: لقد قبضت روحه سريعاً؛ لأنني كنت أعلم أنه لو بلغ لكفر، فلم أرد إدخاله النار، هنا يقول الكافر: إذاً حبذا لو قبضت روحي صغيراً حتى لا أدخل جهنم، فلم لم تفعل ذلك؟!

إن هذا الاستدلال الساذج والبسيط فتّت الكثير من الأعمدة الفكرية لأستاذ أبي الحسن الأشعري؛ ذلك أن المعتزلة سلّكوا في نظرية العدالة الإلهية المسلك الإنسي (ropomorphism Anth) ووضعوا العدل الإنساني معياراً للفعل الإلهي، مما دفعهم

للخروج بنتائج غريبة، قد لا تملك قدرة كبيرة على الدفاع والمناورة.

يتحدث أبو حامد الغزالي بصراحة كاملة في بعض مکتوباته بشيء عاد حافظ الشيرازي وقاله بعد قرنين من الزمن، «سترى قطع الرؤوس بلا جرم»، يقول الغزالي: عندما تنظر إلى الدنيا ترى ما أكثر أولئك الذين ابتلوا بلاء عظيمًا دون جرم أو جنابة، وعندها ستعرف أن الفعل الإلهي يختلف في تعيينه عن حساباتنا نحن البشر، لا انسجام فيه مع تلك التعاريف التي ننسجها نحن للعدالة والرحمة وأمثال ذلك، إنها مقولة أخرى، وخلاصة القول: إن الغزالي ينقل رواية فيها أن الله أوحى إلى داود أن ما تتصوره عني هو تصور عن سبع عقور، لا أساس منطقي لفعله.

ليس لنا شأن — فعلاً — بتحديد أيّ هذين المنطقين هو الحق، منطق المدرسة الأشعرية أم منطق الاعتزال، لكنني أشير هنا إلى مستلزماتهما، وما يفضيان إليه، إن القراءة التجريبية للعالم تستدعي استنتاج مفهوم العدالة انطلاقاً من رصد الأحداث التي تقع، تماماً كما هو الحال في الرزق، فلو أنك تريد السؤال — انطلاقاً مما تراه — هل الله رازق أم لا؟ فمن الطبيعي أن ترجع إلى ظواهر هذا العالم، لتعرف ذلك، إن مفهوم الرازقية الإلهية هو هذا الذي يتجلى في هذا العالم، أي أن لدى شخص شيئاً أما الآخر فليس لديه هذا الشيء، وأن أحدهم جائع حتى الموت فيما الآخر ممتلئ حتى التخمّة والهلاك، وإلا فلا يجدر البحث عن الرازقية خلف أسوار هذا العالم وظواهره، هذا ما يقوله الأشاعرة، وعليه، فالرزق متضمنٌ للحلال والحرام، أما لو كنت تحمل — سلفاً — تصوراً خاصاً عن الرازقية، فإن عملك حينئذٍ في البحث عن الرزق الإلهي سوف يتخذ مساراً آخر.

٥ - تفسير النص الديني

المسألة الهامة الأخرى في نزاع الأشاعرة والمعتزلة، مسألة العقل، ما أطرحه هنا من الأمثلة يفضي — بالتدرّج — إلى وضوح مفهوم العقل الاعتزالي وامتيازته ومقابلته للعقل الأشعري، فالعقل الأشعري عقل تجريبي حتى عندما يرد ميدان النقل والنصوص الدينية، أما العقل الاعتزالي فهو عقل قبلي إسقاطي، حتى عندما يخوض غمار تفسير النص الديني أيضاً.

٦ - غرضية الفعل الإلهي

ومن المواضيع الأخرى التي تتجلى فيها مظاهر النزاع الحاد بين الأشاعرة والمعتزلة موضوع غرضية الأفعال الإلهية، فهل لفعل الله غرض أم لا؟ يذهب الأشاعرة إلى أن فعل الله سبحانه غير خاضع لنظام الأغراض وغير معطل بها، فلا غرض، ولا هدف يمكنه أن يحكم حركة الفعل الإلهي أو الفاعلية الربانية، فالله - كما يقول الأشاعرة - ليس بذلك الذي يجلس ثم يفكر، ثم يقرر فعلاً ما لزاماً على نفسه لأنه يريد غرضاً ما، أي يلزم نفسه بالمقدمات لأنه يريد النتيجة، وقد ذهب جماعة من الحكماء، مثل الملا صدرا، وابن سينا، إلى هذا القول أيضاً، إلا أن الأشاعرة سبقوهم إلى ذلك، نعم لقد أخضع الفلاسفة هذا الموضوع - عقب الأشعرية - إلى مزيد من refine والتدقيق، فقالوا بوجود غرض إلا أنه ذات الباري تعالى، فحيث كان الله غاية الغايات ومنتهى الأشواق والحركات لذا كانت النهايات رجوعاً إلى البدايات، فالله وذاته هما غاية تمام أفعاله سبحانه.

لكن هذا الكلام لا يبطل مقولة الأشاعرة، إنما يمثل مستوى أرفع منها وأرقى، أي أن النظرية عرضت في سياق أكثر تكاملاً وتسامياً، فعندما يقال: إن أفعال الله غير معلة بأغراض، فانه لا يُهدم هذا القول بالنظرية الفلسفية المشار إليها، ذلك أن معنى الغرض ذاك الشيء الذي يكمل الفاعل به نفسه، وعندما يبلغ الأمر ساحة الباري تعالى يعني أنه يبدل ذاته أو قوته إلى الفعلية أو يصير ما ليس عنده موجوداً عنده، وكلا المعنيين لا يمكن تصوّرهما في حقّه سبحانه.

لا يمكن القول: إن عند الله نقصاً، وأنه يريد أن يكون كاملاً، أو أنه يطلب أن يصبح ما بالقوة عنده ما بالفعل، ولهذا لا يمكن القول بحاكمية غرض ما على فعله. أما المعتزلة، فقد كانوا يقولون بأن أفعال الله معلة بأغراض، ولكي يدلّوا على تلك الأغراض المتعلقة بفعله سبحانه وقعوا في ورطة التكلف، فإذا ما كان حيواناً ما يعاني من ألم أو عذاب، وسألنا: لماذا يتألم؟ ما هو الجواب؟ تحدّث المعتزلة عن تفسير الألم والعذاب و... على الإنسان، وطرحوا نظرية التعويض التي تلخص في أن الله سبحانه يعوّض الناس بعد ذلك، لكن ماذا يمكن القول عن الحيوان؟ من الملفت أن بعض المعتزلة كانوا يقولون بأن الحيوانات لا تتعذب ولا تتألم

ولا ... لقد كان الموقف الاعتزالي ديكارتيًا بامتياز، فقد كان ديكارت معتقداً بأن الحيوانات مخلوقات ميكانيكية لا تشعر بعذاب أو ألم، ويُقال: إن أحد تلامذة ديكارت كان يعذب حماماً، وينغزه، فكان ديكارت يقول: إنه ينعر به وكأنه يتألم.

نعم، هذا ما كان المعتزلة يقولونه، ذلك أن منطقهم يستدعي مثل هذه النتيجة، ففي سياق الجواب عن السؤال القائل: إذا لم يكن هناك شيء من اللاغرضية في هذا العالم فلماذا يلزم على الحيوان أن يتحمل عذاباً أو ألماً لا فائدة منه؟ يلزم — وفق المنطق المعتزلي — اختيار سبيل من سبل، إما الحديث عن حشر الحيوانات في المعاد أو ادعاء أنها لا تتألم أساساً، على خلاف الحال مع الأشاعرة، فهم في راحة بال من ذلك كله، إذ يقولون: ثمة في هذا العالم بشر ناقصو الخلقة، لا يرون، أو لا يقدرّون على التفكير، أو لا يستطيعون إنجاز عملٍ ما، فلماذا يلزمنا كلّ هذا التكلّف باختلاق أغراض لوجود ذلك كله ثم نسبتهما إلى الله سبحانه، وهي أغراض ننحتها نحن بعقولنا؟!

إن نحت الأغراض على هذا المنوال يمكنه أن يلحق الضرر الجادّ ببرهان النظم في بعض جوانبه، إن القراءة الداروينية لهذا العالم كانت على الطراز نفسه، فقد اعتقد داروين بأن في أبدان الحيوانات أشياء وصل بها الزمان إلى التعطّل، فلا تعمل ولا تنتج، وهذه الأجزاء من بدن الحيوان إنما تمثل بقايا الماضي، وستزول تدريجياً، وإذا ما استجد خلقها مكرراً فإنما ذلك لأنه ليس هناك من تصوّر يقضي بضرورة أن يكون لكل شيء في هذا العالم فائدة معقولة، فهناك الكثير من الأشياء التي لا توجد أية فائدة عقلانية مترتبة عليها، هذا تماماً ما كان يقوله الأشاعرة، سواء على صعيد العالم الإنساني أم على صعيد الطبيعة.

إنني ألاحظ هنا المعطيات النهائية للمدرستين: الاعتزالية والأشعرية، لا مبادئها الفلسفية، أما ماهي أدلة القائلين بلزوم تعلّل الأفعال الإلهية بالأغراض؟ وهل هي صحيحة أم لا؟ فلا أنظر إليه الآن، إنني أقرأ تلك الرؤية الكونية نفسها المنبثقة والقائمة على تلك الأعمدة.

وإذا ما ضممنا مجموع ما بيناه حتى الآن سوف نرى أن الأعمدة التي يمكنها أن تعطينا سقفاً محدداً مبنياً عليها هي تلك ذات النوع التجريبي، والإسمي، القول بعدم

العلية، القول بالعدل التجريبي الإلهي، القول بالرزق، القول بأن أفعال الله غير معللة بأغراض، والقول بجواز الترجيح بدون مرجح، إن هذه كلها أعمدة يمكن أن يبنى عليها سقف تجريبي.

٧ - إنكار الكرامات

الأمر الآخر عند المعتزلة، وهو أمر مثير، إنكارهم كرامات أولياء الله، وحصرهم الإعجاز بالأنبياء، فقد قالوا: إن ما جاء في القرآن الكريم مما يسمّى بالمعجزة صادق في مورد الأنبياء فحسب، أما غيرهم فلن يقدر بعد ذلك على القيام بأفعال خارقة للعادة، مما يسمّى بالكرامة، إنهم بذلك يخالفون تماماً التجربة المحضة، ويذهبون إلى أن هذه الأعمال التي نراها ليست كرامات، إنما مجرد صدف اتفق أن حصلت، بيد أنهم - مع ذلك - لا يقولون باستحالتها، وكما قلت، لا شأن لنا هنا بأدلتهم، إلا أنهم كانوا يرون أنه لو قبلنا مقولة الكرامات فمن الممكن حينها أن يدعى أي شخص النبوة، فيما المعجزة هي المعيار لتمييز النبي عن غيره! فإذا ما فتحنا هذا الباب، بحيث صار بإمكان غير الأنبياء فعل ما يشتهه حاله مع الإعجاز مثل الإخبار عن المغيبات أو قراءة ما في عقول الآخرين أو... فإنه لن يبقى من فرق بين النبي وغيره.

وكما ترون، فإن المعتزلة يردّون حقيقةً تجريبيةً مستخدمين أدلةً مسبقة، إنهم يقولون: لا وجود للكرامات إطلاقاً، أما الأشاعرة، فإنهم - وبكل راحة بال - يقولون لك: اذا أردت أن تفسّر تلك الكرامات التي يقوم بها بعضهم أو تحدث مع بعض الأشخاص، فإن عليك أن ترسم صورة العالم وفقاً لها، لا أن ترسم تلك الصورة أولاً، بعيداً عنها، ثم تحذف الكرامات؛ نظراً لعدم وجودها في صورتك المرسومة سلفاً.

٨ - مقولة الجزء الذي لا يتجزء

الأمر الآخر هو الجزء الذي لا يتجزأ، فكما تعرفون، يذهب عامة المعتزلة إلى عدم وجود الأجسام الذرية، فيقبلون الانقسام إلى ما لا نهاية، أما الأشاعرة فهم يرون الجزء الذي لا يتجزء، أي أن لديهم نظريةً ذرية، والملفت الرائع هنا العمق

التاريخي للمسألة، إذ يكتب أحد المحللين الألمان – ويدعى «باناس» – مقالة جيدة في هذا المضممار، يوضح فيها منشأ النزعة الذرية الأشعرية، فإذا ما نظر إلى أدلتهم سنرى أنهم كانوا قائلين بوجود النقطة، وهذا ما جاء في كتاب شرح المواقف، والنقطة – طبقاً لتعريفها – هي الجزء الذي لا يتجزأ.

نعم، لا شأن لنا هنا بأدلتهم، إلا أن ما يعيننا هو أن النظرية الذرية نظرية تجريبية، ولما كان الأشاعرة قائلين بالجزء الذي لا يتجزأ اختلف موقفهم ما بين الأعراض والجواهر، إلا أن نظرية عدم الانفصال، وأن الجسم وحدة واحدة متصلة تعدّ نظرية فلسفيةً بامتياز، حيث كانوا يثبتون عبرها وجود الهيولى.

ونلاحظ هنا كيف أن الأشاعرة التزموا جانب نزعتهم التجريبية، وأنهم كانوا يدعمون موقفهم هذه ببعض الآراء الفلسفية. أمل أن تكون نظريتي هنا قد غدت واضحةً مفهومة.

تأويل النص الكلامي بين مدرستي الاعتزال والأشعرية

ولا بأس بالحديث في بضع كلمات عن نفوذ النزعة التجريبية هذه مجال فهم النص وتفسير النقل، أختم بذلك موضوعي.

دعوني أستعين هنا بمولانا جلال الدين الرومي، إنه يتحدث عن أمرٍ ما يتصل بالتسبيح والذكر، إن كل شيء يسبح الله ويحمده، إلا أننا لا نفقه هذا التسبيح، يقول المعتزلة هنا: إن هذا التسبيح عقلي، والمقصود به أن تلك الأشياء خلقت في بنية وتكوين يدفعاننا إلى تسبيح الله سبحانه، أي أنها تدفعنا إلى عملية تسبيح الله، إن قوام الطبيعة، ونظامها، ونظمها وقانونها و... ذلك كله يقع في حكم التسبيح.

ولا يوافق الرومي على هذا الكلام، ولا يستسيغه، بل يقف قبالة يقول:

كان هذا تأويل أهل الاعتزال

كان من شخص يفتقد إلى نور الحال^(١)

إنها تأويلات اعتزالية، أتت من أولئك الذين لا نور لهم، ثم يقول: إذا ما فتحت سمعك الباطني، فسوف تسمع تسبيح ذلك العالم حقيقةً، فثمة عرفاء كانوا وما زالوا

(١) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠٢٧.

يدعون أنهم يسمعون تسبيح أجزاء العالم كما هو السمع الحسي، لا أقل من أن الرومي نفسه يدعي ذلك بالقول:

إرحل من الجماد إلى الروح
واستمع إلى غليان أجزاء العالم
عندها ينجلي تسبيح الجمادات لك
وتزول عنك وساوس التأويل
إن كل أجزاء العالم
تقول لك في الخفاء ليلاً نهاراً
نحن سميعون بصيرون واعون
لكننا معكم أيها الغرباء ساكتون^(١).

لقد أتى مولانا الرومي على ذكر هذه الأشعار في السياق عينه، لقد كان الأشاعرة مخالفين للتأويل مخالفةً مطلقة، كانوا يقولون: لا صواب في الغفلة عن ظاهر الكلام والتفتيش عن بواطنه، ففي مسألة الجبر كانوا يأخذون بظواهر الآيات ويرون أنها هي التي تذكر ذلك، أي أن الله سبحانه يهدي من يشاء ويضل من يشاء، وهذا ما لا يحتاج إلى تأويل البتة.

يقول مولانا الرومي – بصراحة –:

أنك تأول الكلام البكر
إنه وأول نفسك بدل أن تأول القرآن^(٢)

فبدل أن تحوّر معنى الكلام حاول تغيير نفسك وما عندك، وعندها سوف ترى أن المعنى الظاهر معنى سليم مستقيم صائب لا يحتاج إلى التأويل ولا يفتقر إلى التبرير، والشئ الوحيد غير المستقيم ليس سوى نفسك، إن مولانا يحاول هنا توجيه الإنسان لتغيير ذاته وفكره، والسعي للخروج به من سياج المقولات الفلسفية. إن النزعة التجريبية تسعى بشكل أكبر للإمساك بالظواهر عندما تحاول خوض ميدان التفسير والتشريح في النصوص، إنها لا تقسح مجالاً للتأويل، وهذا ما

(١) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، البيت: ١٠١٩.

(٢) المصدر نفسه، الكتاب الأول، البيت ١٠٨٢.

يتناسب مع الرجوع إلى الطبيعة وظواهرها ومشاهداتها في عملية تفسيرها. وبهذا اتضحت لدينا تقريباً بنية العقل الاعتزالي، أيّ عقل كان؟ عقل مخرج إلى حد بعيد للتجربة، يسعى في عالمي العقل والنقل لتفسير العالم وحوادثه - سيما أفعال الباري - طبقاً لخارطة مسبقة، ليس لي شأن هنا بالأبعاد الفلسفية لمدرسة الاعتزال، وهو ما يحتاج إلى درس بعض الأمور العامة، إننا هنا نتعامل مع اللاهوت المعتزلي، سيما عندما يلج ميدان صفات الباري، وأفعاله، وأسمائه، وهو فيما أظن ميدان خصب يحتمل الرصد والمتابعة.

ثمة في المباحث السابقة ثغرات جادة سيما وأنها مصحوبة عادةً بنوع من (Anthropomorphism)، أي نوع من المماهة للإنسان وبلورة الأشياء وفقه، وبتعبير آخر أنسنة العالم، وعلى حدّ تعبير المغفور له السيد أحمد آرام: «اعتبار الإنسان مقياساً والحساب عليه».

فإذا ما اعتبرنا الله سبحانه مثل الإنسان تقريباً، وأفعاله كذلك الصادرة من الفاعل الإنساني، ثم رتبنا الأحكام الأخلاقية وغير الأخلاقية للإنسان عليها، عندئذٍ سوف تبدو بوضوح أكبر صعوبة الموقف وتعقيداته، ولهذا، أعتقد أن فصل المذهب الاعتزالي عن الإنسانية، ثم مصالحته مع النزعة التجريبية، سوف يساعد على تحويله إلى مدرسة مقبولة في عالمنا اليوم، لكن:

فات الوقت على شرح هذا الهجران

فقد مضى الزمن وأوكل الأمر إلى وقت آخر.

* * *

ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي

د. الشيخ رضا برنجكار (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

نلاحظ في البحوث التي قدّمت لحدّ الآن حول العقل، أنّ المتكلمين يقصدون به معاني متفاوتة، وقد صرّح بعضهم بذلك، وبإمكاننا عدّ المعاني التالية من جملة المعاني التي أرادوها: «مجموعة العلوم والمعارف البشرية»، «العقل غير المحدود بطرق العلوم الطبيعية والنظرية ولا المحكوم بقوانين المنطق وما واء الطبيعة الأرسطية»، «العقل الجزئي الذي يرى ظواهر الأمور»، «العقل الإلهي الكلّي»، «القوة التي يمتلكها جميع البشر ويقبلون أحكامها»، ونهاية «القوة التي تدبّر أمور الدنيا»^(١).

أحد الأساتذة - وبعد بيان أنّ العقل عند أفلاطون، أرسطو، المتكلمين، الفارابي^(٢) ابن سينا^(٣) ديكارت^(٤) و... مختلف - يقول وهو محقّ فيما يقوله: «كلّ من يتكلّم عن العقل والمنطق، تحضر صورة ما عن العقل في ذهنه، وإن كانت مبهمّة ومجملة، ذلك العقل يسمّى بالعقل المطلق أو الأصلي والأصيل، فهم في الحقيقة لا

(*) عضو الهيئة العلمية لجامعة طهران، حائز على دكتوراه في الفلسفة، ومناصر معروف للمدرسة التفكيكية.

(١) لملاحظة التعاريف التي ذكرناها راجع: مجلّة نقد ونظر، العدد الثاني: ١٠، ١٥، ١٦، ٣١، ١٩٧.

(٢) أبو نصر محمد الفارابي (٩٥٠م)، فيلسوف وعالم ولد في فاراب، وتوفي في دمشق.

(٣) أبو علي ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب ولد في أوزبكستان، وتوفي في همدان.

(٤) رينيه ديكارت (Rene Des Carte) (١٥٩٦ - ١٦٥٠م)، فيلسوف ولد في لاهاي، وتوفي في

استكهولم.

يتكلمون عن العقل، ويا ليتهم كانوا يتكلمون!»^(١).

نظراً لذلك، يسعى هذا المقال لتقديم دراسة حول معنى العقل، ويطلب من الآخرين الولوج في غمار هذا البحث، كي تتجلى جوانبه أكثر فأكثر. ومن الأفضل تحديد المراد من العقل أولاً في المصادر الإسلامية وفي مصطلح الفلسفة الإسلامية، ومن ثم نبث العلاقة بين العقل والوحي^(٢)، فقبل كل شيء علينا تفكيك المعنى اللغوي للعقل.

المعنى اللغوي للعقل

المعنى الأصلي للعقل هو: المنع، النهي، الإمساك والحبس^(٣)، وسائر الاستعمالات مأخوذة من هذه المعاني ومرتبطة بها، يقول الخليل: العقل نقيض الجهل^(٤)، ويرى الراغب أن العقل يطلق على قوة مستعدة لقبول العلم^(٥)، ويعتقد فارس بن زكريا أن وجه تسمية العقل جاءت من أنه يمنع الإنسان عن الكلام والفعل القبيحين^(٦)، ويعتبر الجرجاني العقل مانعاً صاحبه من الانحراف عن الصراط المستقيم^(٧).

نستخلص من هذا المرور السريع أن المعنى الأولي للعقل هو المنع، ويلاحظ في هذا المعنى بُعدان: بُعد «معرفي» وبُعد «قيمي»؛ فالعقل منشأ المعرفة التي تهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم والأفعال الحسنة، لكننا نحتاج في الوصول إلى الصراط المستقيم إلى معرفة الاعتقادات الصحيحة والمطابقة للواقع، كما معرفة الحسن والقبيح من الأشياء والأفعال للتوصل إلى الأفعال الحسنة، إذاً بإمكاننا القول

(١) نقد ونظر، العدد الثاني: ٢٣.

(٢) استفدنا في هذا المقال، وفي بحث تعارض العقل والوحي على التحديد، من مقدمة كتاب توحيد الإمامية القيم، لمفسر القرآن وأستاذ المعارف التوحيدية آية الله محمد باقر الملكي الميانجي، كما استفدنا من إمكانات مؤسسة دار الحديث، ونستغل الفرصة هنا لشكر مسؤوليها المحترمين.

(٣) راجع: الجوهري، الصحاح ٥: ١٧٦٩؛ الفيومي، المصباح المنير: ٤٢٢، ٤٢٣؛ فارس بن زكريا،

معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(٤) معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(٥) الراغب الإصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن: ٥٧٧.

(٦) معجم مقاييس اللغة ٤: ٦٩.

(٧) الجرجاني، التعريفات: ٦٥.

بأنّ العقل هو ما يبيّن للإنسان العقائد الصحيحة والأفعال الحسنة. وقد استخدم هذا المعنى اللغوي في القرآن والأحاديث، ولم يرد فيه مصطلح خاصّ عن الدين كحقيقة شرعية، كما سائر الموارد، غايته أنّ هناك تفاسير خاصة لهذا المعنى، كما ذكرت قيود وأوصاف خاصة له تسمّى اصطلاحاً: «تعدد الدالّ والمدلول».

نذكر أولاً من النصوص الشرعية ما يؤيّد المعنى اللغوي للعقل، ثمّ نأتي بالأوصاف الخاصة التي أضيفت له.

أ. نصوص دينية تؤيّد المعنى اللغوي للعقل

١- في العقائد

تدعو آيات كثيرة من القرآن الإنسان للتدبّر في الآيات التكوينية^(١)؛ وتعتبر عدم التعقل سبباً للكفر والانحراف^(٢)، وجاء في الأحاديث: «بالعقل يعتقّد التصديق بالله»^(٣)، وكذلك «بها تجلّى صانعها للعقول»^(٤). ونقل عن الإمام الصادق أنّه قال: «... فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنّهم مخلوقون، وأنّه المدبّر لهم...»^(٥). وورد في الأحاديث أنّ من آثار العقل الرشd والهداية^(٦)، وجاء في الحديث النبوي: «إنّ العقل عقال من الجهل»^(٧)، ونقل عن أمير المؤمنين عليه السلام: «بالعقل استخراج غور الحكمة»^(٨)، و«العقل أصل العلم»^(٩)، وقال الإمام الصادق عليه السلام في هذا

(١) راجع: آل عمران: ١١٨؛ المؤمنون: ٨٠؛ النور: ٦١؛ الحديد: ١٧؛ البقرة: ١٦٤؛ الرعد: ٤؛

النمل: ١٢ و٦٧؛ الروم: ٢٤ و٢٨؛ و..

(٢) راجع: الأنبياء: ٦٧؛ البقرة: ١٧٠، ١٧١؛ المائدة: ٥٨؛ الأنفال: ٢٢؛ كذلك راجع: تحف

العقول: ٤٤؛ كنز الفوائد ٢: ٢١؛ الفردوس ٢: ١٥٠ و٢: ٢١٧.

(٣) توحيد الصدوق، تصحيح السيد هاشم الحسيني الطهراني: ٤٠.

(٤) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨٦؛ ولطالعة الموضوع مفصلاً راجع: رضا برنجان، معرفت فطري

خدا (معركة الله الفطرية)، طهران، مؤسسة نبيأ، ١٣٧٤هـ. ش، القسم الأول.

(٥) الكافي، تصحيح علي أكبر الغفاري ١: ٢٩.

(٦) نهج البلاغة، الحكمة: ٤٢١؛ غرر الحكم، ح ٧٠٧٨؛ كنز الفوائد ٢: ٢١.

(٧) تحف العقول: ١٥.

(٨) الكافي ١: ٢٨.

الموضوع: «دعامة الإنسان العقل، ومن العقل الفطنة والفهم والحفظ والعلم و...»^(٢).
وقد ورد العقل في الأحاديث مقابل الجهل أحياناً، كما جاء العلم مقابل الجهل أحياناً أخرى^(٣)، وقد يمكننا الجمع بين هاتين المجموعتين من الأقوال، والخروج بأنّ العقل منشأ العلم، وعلى هذا يمكننا اعتبار الجهل مقابل العقل. أمّا المسألة الأخرى التي يمكننا استنتاجها فهي أنّ تقابل العقل والجهل يثبت أنّ الجهل لا يعني فقدان مطلق العلم، بل فقدان العلم الصائب الذي يوصل الإنسان إلى الطريق الإلهي، فمن فقد هذا العلم، وإن كانت له علوم أخرى، فهو جاهل. إذأ هناك معنيان للجهل: الأول: فقدان مطلق العلم، والثاني: فقدان العلم الصائب.

ويبدو أنّ ما ذكر بوصفه آثاراً للعقل، كالعلم والحكمة والمعرفة^(٤) والتصديق بالله، قصد به المعرفة المطابقة للواقع؛ من هنا يكشف العقل الصدق من الكذب، ويعدّ حجة إلهية^(٥)، وقد صرح حديث المعراج المشهور أنّ من يستخدم عقله، لا يخطأ^(٦).

٢. في الأخلاق والعمل [السلوك]

ورد في آية من القرآن الكريم: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ يونس: ١٠٠. كما ذكرت الأعمال الصالحة والمكارم الأخلاقية آثاراً للعقل في أحاديث كثيرة، ويمكننا، على سبيل المثال، ذكر الموارد التالية التي وردت في الأحاديث كآثار للعقل: الأعمال الحسنة^(٧)، ترك المعاصي^(٨)، عبادة الله^(٩)، الحلم والتواضع^(١٠)، الأدب

(١) غرر الحكم، ح ١٩٥٩ و ٨١٦.

(٢) الكافي ١: ٢٥؛ علل الشرايع: ١٠٣.

(٣) إضافة للموارد المذكورة راجع: الكافي ١: ١٤، ٢١؛ تنبيه الخواطر ٢: ١٤؛ غرر الحكم، ح ١٧٣٦.

(٤) في اللغة والمصادر الإسلامية شواهد كثيرة على هذا الموضوع، لكنّ المقام لا يسع لتناولها، وقد صرح بهذا الأمر الراغب في مفرداته تحت كلمة العلم والحكمة، وكذلك العلامة الطباطبائي في الميزان ٢: ٢٤٨.

(٥) الكافي ١: ٢٥.

(٦) إرشاد القلوب: ٢٠٥.

(٧) الخصال ٢: ٦٣٣، الحديث ٤٠٠.

(٨) الكافي ١: ١٨؛ غرر الحكم، ح ١٧٣٧، ٦٣٩٣، ٧٣٤٠.

(٩) الكافي ١: ١١.

والأخلاق الحسنة^(٢)، التقوى^(٣)، الإنصاف وترك الغضب^(٤)، القول الصواب^(٥)، وضع كل شيء في محله^(٦).

يقول الإمام الصادق عليه السلام في حديث معروف، عندما يُسأل عن العقل: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان، قال: قلت: فالذي كان في معاوية؟ فقال: تلك النكراء! تلك الشيطنة، وهي شبيهة بالعقل، وليست بالعقل»^(٧)، أي العقل يهدي إلى الحقيقة والصواب والإحسان، لا إلى الانحراف والضلالة.

ففي الشواهد التي ذكرنا، عُدَّت الأفعال الحسنة من آثار العقل، وقد ورد في بعض الأحاديث أنَّ الناس يعرفون الحسن والقبيح بالعقل^(٨)، وأنَّ من يستخدم العقل لا يطفئ، والعقل لا يصوِّر المفسدة مصلحة^(٩)، وسنورد شواهد أخرى من القرآن والسنة في حديثنا عن علاقة العقل بالروح.

وكما لاحظنا، تذكر المعرفة الحسنة والسيئة في بعض الأحيان من آثار العقل، وفي أحيان أخرى تذكر الأفعال الحسنة، فلعلَّ المراد منها أنَّ العقل يؤدي إلى معرفة الحسن والقبيح، كما يحث الإنسان على العمل الحسن، فيكون القيام بالأعمال الحسنة من لوازم التعقل.

محصل الكلام، أنَّ العقل في اللغة والقرآن والسنة، من الناحية النظرية والاعتقادية، يُرشد الإنسان إلى المعرفة المنطبقة على الواقع والمعتقد الديني الصحيح، ومن الناحية العملية، يبيِّن للإنسان الأفعال الحسنة والصائبة؛ فلا يكون احتمال الخطأ وارداً في العقل بهذا المعنى، فإذا لم يفهم العقل أموراً ما، وكانت

(١) تحف العقول: ٢٨.

(٢) إرشاد القلوب ١: ١٩٩؛ غرر الحكم، ح ١٢٨٠.

(٣) الكافي ٨: ٢٤١.

(٤) أعلام الدين: ١٢٧.

(٥) تحف العقول: ٣٢٣؛ غرر الحكم، ح ٤٧٧٦، ٧٠٩١، ٩٤١٦، ١٠٩٦١.

(٦) نهج البلاغة، الحكمة ٢٣٥؛ كنز الفوائد ١: ٢٠٠.

(٧) الكافي ١: ٣، ١١؛ وحول آثار العقل، راجع: جنود العقل والجهل في الكافي ١: ٢١.

(٨) الكافي ١: ٢٩.

(٩) راجع: إرشاد القلوب ١: ٢٠٥.

خارجةً عن نطاق استيعابه، إلا أنه لا يخطأ في المجالات التي يستطيع فهمها، من هنا، لم نلاحظ خلال بحثنا نماذج لخطأ العقل في المصادر الإسلامية. وسنذكر شواهد أخرى في تنمّة الحديث تؤيد هذه الميزة في العقل.

ب. ميزات العقل الأخرى

ذكرت الأحاديث ميزات متعددة للعقل، نستعرض أهمها:

١ - علاقة الروح بالعقل [التحليل الوجودي للعقل]

قلّما تناولت المصادر الإسلامية هذا الموضوع صراحةً، لكن يبدو من ملاحظة مجموع الآيات والأحاديث أن العقل - خلافاً لما هو شائع في الفلسفة الدارجة - ليس من خصائص الروح الذاتية؛ ولم يلاحظ في تعريف الروح، بل هو نور وهدية إلهية تشعّ على روح الإنسان، فيميّز به الحق من الباطل.

ونستعرض هنا الأحاديث التي تدلّ أو تشير إلى ذلك، والتي يذكر بعضها صفات أخرى للعقل أيضاً.

١-١ - الأحاديث التي تمثل العقل بالنور الذي يسطع على الروح:

ورد في رواية عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إنّ ضوء الروح العقل»^(١)، وجاء في حديث نبوي مذكور في المصادر الشيعية والسنية: «العقل نور في القلب، يفرق به بين الحق والباطل»^(٢)، وقد ورد في بعض المصادر لفظ القلب مكان الروح، ويقول حديث آخر: «... حتى يولد هذا المولود ويبلغ حدّ الرجال أو حدّ النساء. فإذا بلغ، كشف ذلك الستر، فيقع في قلب هذا الإنسان نور، فيفهم الفريضة والسنة، والجيد والردى، ألا ومثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»^(٣).

١-٢ - الأحاديث التي تتحدّث عن خلق العقل^(٤):

(١) تحف العقول: ٣٩٦.

(٢) إرشاد القلوب ١: ١٩٨؛ ربيع الأبرار ٣: ١٣٧؛ كذلك راجع: عوالي اللئالي ١: ٢٤٤، ٢٤٨.

(٣) علل الشرائع: ٩٨.

(٤) راجع: الكافي ١: ١٠، ٢١، ٢٦، ٢٨؛ الخصال ٢: ٤٢٧؛ معاني الأخبار: ٣١٣؛ روضة الواعظين:

٧؛ الاختصاص: ٢٤٤٠؛ عوالي اللئالي ١: ٢٤٨؛ الفقيه ٤: ٢٦٧؛ المحاسن: ١٩٢؛ حلية الأولياء

يوصف العقل في هذه الأحاديث بنعوت عديدة كالوجود المستقل، أول المخلوقات، وأحب الموجودات، ومن الواضح أن جميع هذه الأوصاف يدل على المراد.

١- ٣- ورد في حديث عن الإمام الباقر عليه السلام: «أن الروح والقلب موضع العقل»^(١).

١- ٤- روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أن آدم اختار العقل»^(٢).

١- ٥- وفي حديث آخر خبر عن خلق بشر لا عقل لهم، ولا تكليف عليهم^(٣).

١- ٦- يقول القرآن الكريم: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا» الشمس: ٧-١٠.

تصرح هذه الآيات بأن الله بعد إتمام خلق الإنسان، ألهمه الفجور والتقوى، ويقول الإمام الصادق عليه السلام في تبيين الفجور والتقوى: «... يبين لها ما تأتي وما تترك...»^(٤).

وبما أن هذا الموضوع ذكر حول العقل أيضاً، يبدو أن الإلهام المقصود هنا، هو نفس إلهام نور العقل لروح الإنسان^(٥).

٢- التمتع بالعقل وكماله

كما لاحظنا في الآية الشريفة، يتمتع الإنسان بالعقل والإلهام الإلهي بعد كماله، وتسمى هذه المرحلة في الفقه سنّ التمييز، أي تمييز الحسن من القبيح، ويبدو أنه مختلف من شخص لآخر، لكن في الغالب يكون في سنّ الثانية عشرة.

وقد مرّ في أحد الأحاديث أن بلوغ مرحلة الرشد، هو زمان التمتع بالعقل، وجاء في حديث يفسر آية: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا» القصص: ١٤، أن «أشدّه» سنّ الثامنة عشر، و«استوى» تعني ظهور الشعر على الوجه^(٦)، كما ورد

٧: ٣١٨؛ تاريخ بغداد ١٣: ٤٠.

(١) علل الشرائع: ١٠٧.

(٢) الكافي ١: ١٠؛ إرشاد القلوب: ١٩٨.

(٣) بحار الأنوار ٩٣: ٤١.

(٤) الكافي ١: ١٦٣؛ تفسير القمي ٢: ٤٢٤؛ بحار الأنوار ٢٤: ٧٢.

(٥) لملاحظة تفسير الآية مفصلاً، راجع: توحيد الإمامية: ٢٢-٢٥.

(٦) المصدر نفسه: ٢٣.

في أحاديث أخرى أنّ منتهى العقل سنّ الثامنة والعشرين^(١)، والخامسة والثلاثين^(٢)، والخمسين، والستين^(٣).

ويمكن اعتبار ما أوردهما مؤيداً للميزة الأولى - وهي علاقة الروح بالعقل - أيضاً.

٣- مراتب العقل

يتمتع الناس بدرجات متفاوتة من العقل، وقد ورد في أحاديث الفريقين أنّ درجات فضائل الإنسان تتناسب ودرجات تمتّعه بالعقل^(٤)، كما أنّ على الإنسان من تكليف وحساب إنما يقع على قدر ما يتمتع به من عقل^(٥)، فقد ورد في الأحاديث: «... فأعطى الله محمداً ﷺ تسعة وتسعين جزءاً [من العقل]، ثمّ قسّم بين العباد جزءاً واحداً»^(٦).

٤- حجة العقل

تعني الحجة الدليل والبرهان الواضح؛ حيث لا تترك مجالاً للرفض، وقد جعل الله صنفين من الحجج للناس: الأول، الحجة الظاهرية، وهي الأنبياء والأئمة ﷺ، والآخر، الحجة الباطنية، وهي العقل^(٧).

والمهم هنا، هو أنّ العقل - وهو الحجة الباطنة - أساس لحجة الحجة الظاهرة؛ فالعقل هو الذي يوصل الإنسان إلى الله والدين والشريعة؛ فأساس أيّ دين إلهي، إثبات الخالق والنبوة، ولا يثبتان إلا بالعقل.

(١) الكافي ٦: ٤٦؛ الجعفریات: ٢١٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه ٣: ٣١٩.

(٣) الاختصاص: ٢٤٤؛ وحول اكتمال العقل، راجع: غرر الحكم، ح ٤١٦٩؛ كنز الفوائد ١: ٢٠٠.

(٤) الكافي ١: ١٦، ٢٤؛ تحف العقول: ٤٤؛ كنز العمال، ح ٧٠٥٥؛ ربيع الأبرار ٣: ١٣٧؛ حلية الأولياء ١: ٣٦٢؛ تاريخ بغداد ٨: ٣٦٠.

(٥) المحاسن ١: ٣٠٨، ٦٠٨؛ الكافي ١: ١١، ١٢، ٢٦؛ معاني الأخبار ١: ٢؛ إرشاد القلوب ١: ١٩٩؛ الجعفریات: ١٤٨.

(٦) بحار الأنوار ١: ٩٧.

(٧) الكافي ١: ١٣، ١٦، ٢٥؛ تحف العقول: ٢٨٣، ٢٨٥، ٣٣١.

من جهة أخرى، بعد اتّضح حجية الدين، يرشدنا العقل إلى وجوب اتباع الخالق ورسوله^(١)، ولذلك كان العقل أحد شروط التكليف، وستحدّث عن العلاقة بين الحجّتين: الظاهرة والباطنة، عند الكلام عن تعارض العقل والنقل، فحجية العقل وكونه أساساً للتدين يؤيّدان عصمته في رأي الكتاب والسنة.

٥ - علاقة الإرادة بالعقل

اتّضح مما مضى أنّ العقل عطاء إلهي، وتختلف نسبة تمتّع الناس به، وقد أكّدت أحاديث كثيرة على أنّ العقل هدية من الله^(٢)، بل هو أفضل ما أهدى الله للبشر من مواهب^(٣).

السؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو هل إرادة الإنسان دخيلة في التمتع بالعقل ومقداره؟

يبدو أن الإجابة إيجابية؛ فأولاً: وإن كان العقل في حقيقته موهبة، لكنّ استخدامه واتباعه أمر إرادي. وثانياً: إرادة الإنسان دخيلة في تقويته وتضعيفه. بالنسبة للقسم الأول من الجواب، أودّ القول بأنّه كما للإنسان عقل، له شهوة وأهواء نفسانية أيضاً، وهو حرّ في اتباع أيّهما شاء^(٤)، فإذا اتّبع العقل، يكون حجة له، وإذا اتّبع الشهوات، يكون حجة عليه؛ ولذلك توبّخ آيات القرآن الكفّار على عدم تعقلهم. وأمّا القسم الثاني من الجواب، فنلاحظ تقسيم العقل إلى صنفين في بعض الأحاديث: صنف طبيعي، وهو موهوب من قبل الله، والآخر تجريبي، تتدخل إرادة الإنسان فيه^(٥)، كما تتحدّث بعض الروايات عن اكتساب العقل^(٦)، فقد عُدّ التعلّم

(١) الكافي ١: ٢٩.

(٢) الكافي ١: ٢٣؛ تحف العقول: ٣٣٠؛ كنز الفوائد ١: ٥٦؛ إرشاد القلوب ١: ١٩٨؛ جامع الأحاديث: ١٠١؛ غرر الحكم، ح ٢٢٧، ٣٥٤٥؛ شعب الإيمان ٥: ٢٨٨، ٧٠٤٠؛ الفردوس ٣: ١٥٥، ح ٤٤١٩.

(٣) الكافي ١: ١٢؛ إرشاد القلوب ١: ٩٩؛ تحف العقول: ٢٩٣؛ كنز العمال، ح ٧٠٥٣.

(٤) بحار الأنوار ٦٠: ٢٩٩.

(٥) مطالب السؤال: ٤٩؛ المفردات: ٥٧٧.

(٦) تاريخ يعقوبي ٢: ٩٨؛ الفردوس ٥: ٣٢٥.

والأدب وتبعية الحق^(١) من أسباب ازدياد العقل، وذكرت آفات كثيرة للعقل، منها: هوى النفس، العُجب، الطمع، التحدّث مع الجاهل، وشرب الخمر^(٢). ملخّص الكلام: أنّ العقل في الكتاب والسنة ليس قوة بشرية كي يحتمل الخطأ، بل هو إلهام ونور إلهي، تتسع به روح الإنسان؛ ولهذا النور صبغة معرفية، يمكن للإنسان بها تمييز الحق عن الباطل، والصواب عن الخطأ في المعتقد والعمل، ولذلك كان العقل حجةً باطنية، وأساساً للحجة الظاهرية، كما وملاكاً للتكليف، ويسمّى هذا العقل بالعقل الفطري، أو العقل السليم، أو العقل الإلهي.

العقل في الاصطلاح الفلسفي والكلامي

للعقل في مصطلح الفلسفة وعلم الكلام معنيان:

١ - الموجود المجرد بالذات وبالفعل، وبعبارة أخرى موجود لا تعلّق له بالجسد أو النفس.

يتصوّر الفلاسفة وجود سلسلة من العقول تمثل واسطة الفيض الربوبي، ويستندون في ذلك إلى مقتضى قاعدة: «الواحد لا يصدر منه إلا واحد»، وقاعدة «إمكان الأشرف»، وأدلة أخرى^(٣)، أي لم يصدر من الله سوى موجود واحد، وهو العقل الأول، ومنه صدر العقل الثاني، وهكذا إلى العقل العاشر الذي يسمّى بالعقل الفعّال، وصدر عالم الطبيعة من هذا العقل، وهناك علاقة طولية بين هذه العقول، يحكمها قانون العلية.

بعدما أثبت شيخ الإشراق^(٤) العقول الطولية للمشائين، اعتبرها أكثر من

(١) لكثرة الأحاديث، نذكر مصدراً واحداً لكل مورد: تحف العقول: ٣٦٤؛ الكافي ١: ٢٠؛ أعلام الدين: ٢٩٨.

(٢) للنفس السبب أعلاه، راجع حسب الترتيب: نهج البلاغة، الكتاب ٣: نهج البلاغة، الحكمة ٢١٢ و٢١٩؛ كنز الفوائد ١: ١٩٩؛ نهج البلاغة، الحكمة: ٢٥٢.

(٣) أقام صدر الدين الشيرازي اثني عشر دليلاً على هذا الموضوع، والقاعدتان اللتان ذكرناهما هما الدليلان الثاني والثالث، راجع: الأسفار ٧: ٢٦٣.

(٤) شهاب الدين السهروردي (١١٩١م)، فيلسوف إشراقي كبير، شافعي المذهب، ولد في سهرورد وقاتل في حلب بتهمة الإلحاد.

عشرة، وأضاف إليها العقول العرضية وأرباب الأنواع، وبناءً على رأيه، هناك عقل عرضي أو «رب النوع» قبال كل نوع مادي^(١)، يدبر أمره. وتسمى الأنواع المادية «الأصنام» بالنسبة لهذه العقول، لكن ليس هناك رابطة عليّة بين هذه العقول عنده^(٢)، وقد تقبل صدرالدين الشيرازي^(٣) فكرة أرباب الأنواع، وقدم صياغة أخرى لها، استفادها في أبحاثه^(٤).

٢ - العقل أحد قوى النفس الإنسانية، إذاً لا يكون العقل مستقلاً، بل متحداً مع النفس، ويعدّ من قواها وأحد مراتبها.

يقع العقل البشري قبال قوة الخيال والوهم والحس، وبإمكانه إدراك الكليات واستنباط الأمور النظرية من المقدمات البديهية والمعلومة، ويكون هذا العقل من حيث مدركاته، على صنفين: نظري وعملي.

أمّا العقل النظري فله أربع مراتب: العقل الهولاني، العقل بالملكة، العقل بالفعل، والعقل المستفاد^(٥).

ويعتقد أغلب الفلاسفة، حول علاقة العقل الإنساني بالعقول العشرة، أنّ الكليات العقلية تكون في العقل العاشر، أي العقل الفعال، وهو الذي يفيض هذه الكليات على العقول البشرية؛ فللعقل الفعال دور معرفي مهم، إضافة لما يؤديه من دور في وجود العالم، مع ملاحظة أنّ الفلسفة الإشراقية - كما مرّ - ترى كلّ شيء في العالم صادراً عن ربّ النوع الخاصّ به، أي عن أحد العقول العرضية.

(١) يعتقد صدرالدين الشيرازي أنه لا يتّضح من كلام شيخ الإشراق أنّ العقول العرضية قبال الأنواع أو قبال أفراد النوع الواحد، راجع: الأسفار ٢: ٦٢، الإشكال الأول.

(٢) راجع: مجموعة تأليفات شيخ إشراق، تصحيح: هنري كوربان ٢: ١٣٩، ١٥٤ فما بعد (كتاب حكمة الإشراق).

(٣) صدر الدين الشيرازي (١٥٧١ - ١٦٤٠م)، متكلم وفيلسوف شيعي، ولد في شيراز، وتوفي في البصرة.

(٤) راجع: الأسفار ١: ٣٠٧ و ٢: ٤٦ فما بعد، و: ٣٣٢.

(٥) راجع: العلامة الحلي، كشف المراد، تصحيح: آية الله حسن زاده آملّي: ٢٣٤، ٢٣٥؛ صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد: ٢٥٨؛ العلامة الطباطبائي، نهاية الحكمة: ٢٤٨.

فوارق المعنى اللغوي عن الاصطلاحي للعقل

عند مقارنة العقل المذكور في القرآن والسنة، بالعقل المصطلح، نجد فارقين أساسيين بينهما: فارق وجودي، وفارق معرفي.

١ - الفارق الوجودي الأنطولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل:

للعقل في الاصطلاح معنيان: أولهما، العقل المستقل الذي يكون طولياً وعرضياً، والآخر، العقل الإنساني الذي يمثل أحد قوى النفس ومراتب وجودها الذاتي، ومن هذا المنطلق يعرف الإنسان بالحيوان الناطق. أمّا العقل في المصادر الإسلامية فله معنى واحد، هو ما يتمتع به الإنسان، وليس من مراتب النفس الذاتية، وتختلف نسبة استخدامه من شخص لآخر؛ وعليه فالعقل الفطري الإلهي والعقل البشري الاصطلاحي، موجودان من حيث الوجود، لكن هناك فوارق بينهما.

٢ - الفارق المعرفي الإبيستمولوجي بين المعنى اللغوي والاصطلاحي للعقل:

يتمتع هذا الفارق بأهمية أكبر من الفارق الأول، ويرتبط بالجانب الوجودي للعقل أيضاً، فالعقل الاصطلاحي قوة بشرية، تحتل الخطأ، أمّا العقل الفطري السليم، فنور إلهي لا يحتمله، وهكذا نرى أنّ مدركات العقل الفطري واضحة ووجدانية، ولهذا تسمى بالحجة، فبالعقل ومدركاته تتم الحجة على الإنسان، ولا يبقى مجال للتوصل من الحق، علماً أننا لا نقصد بالمدرجات الواضحة، البديهيات المنطقية والرياضية والفلسفية، بل المقصود أنّ الإنسان إذا تعقل، سيتوصل لأحكام العقل الفطري وجدانياً، وإن كان قد يُعرض عنها لأسباب متعدّدة، وهذا على خلاف الحال في العقل المصطلح فلسفياً وكلامياً، وسنعود لهذا الموضوع في تنمّة البحث.

تعارض العقل والوحي

تعدّ الدراسات حول العقل من أهمّ وأقدم الأبحاث وأكثرها إثارة للخلاف. لكن الدراسات التي تهتم بتعارض العقل والنقل تتمتع بتلك الصفات أكثر من سائر مواضيع العقل، فإذا استطعنا تقديم منهج مقبول في هذا الصدد، ستترتب عليه ثمرات

مهمة، لكن بعض الإبهام ما زال يلفّ البحوث التي تتناول هذا الموضوع، ويبدو أنّ محلّ الخلاف لم يتحدّد بعدُ بشكل دقيق؛ لذا نبدأ كلامنا بعدة مقدّمات.

مقدّمات لبحث التعارض بين العقل والوحي

١ - من الممكن تصوّر هذا التعارض بأشكال مختلفة؛ فالدليل العقلي والنقلي، إمّا قطعيان أو ظنيّان، من جهة أخرى، المراد هو إمّا العقل الفطري أو العقل الاصطلاحي، ومورد التعارض إمّا في الأحكام العملية أو في العقائد.

إذن، يمكننا افتراض صور متعدّدة لهذا التعارض، لكن يبدو أنّ أهمّ صورة له هي التعارض بين العقل الاصطلاحي القطعي والنقل القطعي في الموارد العقائدية.

٢ - يعترف الجميع بأنّ للقطع جوانب نفسية، فقد يطابق الواقع وقد لا يطابقه، فيسمّى في الحالة الأولى علماً، وفي الثانية جهلاً مركباً.

٣ - يقرّ الباحثون بأنّ القطع حجة للقاطع، ويجب عليه اتّباعه.

٤ - المراد هنا هو القطع والظن النوعيّين، لا الشخصيّين، أي الأدلّة التي توجب القطع أو الظن عند عامّة الناس، من دون ملاحظة أدلّة أخرى، ومن الواضح أنّه لا يمكن لشخص اليقين بأمرين متعارضين، أو حتى الظن بهما، بل يحصل لديه يقين أو ظن لأحد الطرفين فقط، ويعتقد بمطابقته للواقع. وبعبارة أخرى، للبحث مقامان: مقام القطع، ومقام الحكم؛ فلا يتصوّر التعارض في مقام القطع، لكنّه محتمل في مقام الحكم ومن دون ملاحظة القطع، وفي هذه الحالة أيضاً، تتضح كيفية التعامل مع القاطع بعد الحكم بترجيح أحد الدليلين، فإذا كان القطع في صالح الدليل المرجّح، وجب القدر في مقدّمات ذلك الدليل؛ لإزالة قطع القاطع.

٥ - يتّضح من النقاط التي مرّت، ولا سيما الأخيرة منها، أنّ بحث تعارض العقل والنقل يعود إلى تحديد دائرة العقل والدين، فإذا حددنا دائرتيهما، يكون من السهل تقديم أحد الأدلّة على الآخر، وفي الحقيقة لا يكون هناك تعارض، ففي هذه الحالة تنحصر الحجّة بأحد الدليلين، وإنّما يحصل التعارض عندما يكون كلا الدليلين المتعارضين حجة؛ وإذا كان هناك مساحة مشتركة بين الدائرتين، من الممكن حصول التعارض فيها، وفي هذه الحالة، يجب علينا البحث عن مرجّحات.

دائرة حكم كل من العقل والدين

لا يمكن الأخذ ببعض أمور الدين تعبدًا، كالتي يتوقف أصل حجّة الدين وحقيّته عليها؛ كوجود الله وحجية الوحي؛ فلا يمكننا القول بأنّ الله موجود؛ لأنّه يقول: أنا موجود، أو يقول النبي: كلامي حقّ، فنأخذ بكلامه، وعليه فتقع هذه الأمور في دائرة عمل العقل؛ فإذا ما تجاوزنا هذه المسائل، يكون للدين فصل الكلام في الأمور جميعها، وإن كانت هناك أمور تركها الدين أو أوكّلها إلى عقل الإنسان وتجربته.

من ناحية أخرى، يمكن للعقل إدراك بعض الأمور بصورة مستقلة ومن دون الاستعانة بالتجربة أو الدين، كما يمكنه إدراك بعض آخر بالاستعانة بأمر أخرى، فقد يستنبط العقل من مفاد الآية أو الرواية مستلزماتها.

ويقع كلّ من هذين الصنفين من الإدراك على نوعين: واضح وبديهي، يدركه جميع العقلاء بسهولة إذا تدبّروه، ونوع قد يصل الناس فيه إلى بعض النتائج المختلفة، وقد يخطأ بعض فيه.

إذن، فمدركات العقل على أربعة أصناف: الإدراك المستقلّ الواضح، والإدراك المستقلّ غير الواضح، والإدراك غير المستقلّ البديهي، والإدراك غير المستقلّ ولا البديهي^(١).

يقع القسم الأول والثاني في دائرة العقل الفطري، كما يقع الآخران في العقل الاصطلاحي، وتقع الأمور التي لا يمكن للإنسان أخذها من الدين تعبدًا ضمن مدركات العقل النظري، وإن أمكن للعقل الاصطلاحي النشاط في هذا المجال؛ خاصّة في مقام الاحتجاج والدفاع عمّا توصّل إليه العقل الفطري، كما أنّ العقل الفطري يكشف بوضوح عن حسن الأفعال وقبحها في بعض المسائل العملية والأخلاقية، كقبح الظلم والتعدّي، وقبح العقاب بلا بيان؛ فإذا تجاوزنا هذه الأمور، لا يكشف العقل الفطري

(١) يجب أن نقرّ بأنّه من الصعب إعطاء ضابط دقيق للتمييز بين هذه المدركات وتعيين مصاديقها، ويبدو أنّ الناس أنفسهم، لو تركوا تحفظاتهم، لاستطاعوا التمييز بين هذه المدركات بصورة وجدانية؛ أي حسب التعبير المنقول عن الرسول ﷺ: «...استفتت نفسك...». راجع: مسند ابن حنبل ٤: ٢٢٨، وقريب منه في الإسناد: ٣٢٢.

أمراً بشكل مستقل، وإنما يمكنه استنباط اللوازم البينة للخطاب الشرعي فقط. الإشكال المهم هنا هو وجود الاختلاف في مقدمات الدخول في الدين، كإثبات وجود الله، فقد ذكر بعضهم قضايا كثيرة بوصفها مقدمة للورود في الدين، وأغلبها أو جميعها مسائل نظرية تقع محل خلاف.

ونردّ على هذا الإشكال بأنّ هذه الأمور وإن كانت بحاجة إلى البرهان المصطلح من جهة العقل المنطقي والفلسفي، بيد أنّها بديهية من زاوية العقل الفطري، ويبدو أنّ الأنبياء دعوا الناس إلى الله والدين من منطلق يختلف عن التنظير؛ فيذكر الأنبياء الناس بميثاقهم الفطري والنعمة المنسية، وينبّهونهم إلى «دقائق العقول»^(١). وعلى هذا الأساس، يغدو الناس عارفين لله بفطرتهم، وبتذكير من الأنبياء يلتفتون إلى هذه المعرفة، ويعرفون خالقهم بقلوبهم ويدركون حقانيته، وتبرز حينئذ الحجة القلبية، وهي أقوى البراهين.

من ناحية أخرى، يدرك الإنسان بمشاهدته للعالم والتدبر في آياته، أنّ هذا العالم كالبنا العظيم بحاجة إلى معمار، ويتأكد هذا الحكم البديهي بالتدبر والتعقل في نظم العالم وترابط أجزائه، كما يلتفت الإنسان - بعد التخلص من شوائب الدنيا والرجوع إلى الذات - إلى فقره الوجودي وتغيّره وتبدّله وتعلّقه وكونه مخلوقاً، ويحسّ بأنّه قائم بغيره، وهكذا يتوصّل الإنسان - بمعونة العقل الفطري - إلى المعرفة العقلية بالله تعالى.

وقد بيّنا في موضع آخر فوارق هذا الموقف الفكري عن موقف الفلاسفة اليونانيين بشكل مفصّل^(٢)، ونتناول الآن دور العقل البشري والاصطلاحي في هذا المجال.

يمكننا - كما أشرنا سالفاً - ملاحظة مدركات العقل الفطري من زاوية العقل البشري؛ ويكون الخطأ والاختلاف في هذه الحالة محتملين، ويبدو أنّ النظرة الدينية تحتمّ تبعية العقل البشري للعقل الفطري وللوحي أيضاً، وتوجب حركته بهدى من

(١) نهج البلاغة، الخطبة الأولى.

(٢) راجع: رضا برتجكار، مباني خدا شناسی در فلسفه یونان وادیان الهی (أسس معرفة الله في الفلسفة اليونانية والأديان الإلهية)؛ كذلك الفصل الأول من كتاب معرفت فطری خدا (معرفة الله الفطرية).

هاتين الحجتين الإلهيتين، وعليه بإمكاننا تفسير الاحتجاج والجدال بالتالي هي أحسن، وعلى حدّ التعبير المعاصر، الدفاع العقلاني عن الدين، على هذا الأساس أيضاً^(١).
إنّ من يرفض الدفاع العقلاني عن الدين، يجب أن يلتفت إلى ما يستلزمه نفيه هذا؛ لأنه:

أولاً: أمر القرآن والأحاديث صراحةً بالجدال بالتالي هي أحسن، ومحااجة المخالفين، كما وضعت شروط لهذا الأمر^(٢).

ثانياً: إذا ما نفينا البحث العقلاني بشكل كامل، فما الذي نفعله قبال من يدّعي - بدوافع مختلفة - أنّ الدين ومعارفه غير عقلانيين ومستحيلين؟ هل نلتزم الصمت، أم نصرخ كـ «أوغسطين»^(٣) و«أنسلم»^(٤): «يجب أن تؤمن حتى تفهم»^(٥)، بينما المفترض أن يفهم الإنسان أولاً حتى يؤمن فيما بعد، وإن كان ذلك الفهم قليلاً وأبعد من الإدراك العقلي، لكن على أيّ حال، الحقيقة القلبية لا يمكنها أن تكون مخالفةً لصريح العقل؛ بحيث يعتبرها العقل مستحيلاً، إذاً علينا الردّ على الأسئلة والشبهات التي ترد على المعارف الدينية؛ فإذا لم نستطع إثباتها، علينا تبين إمكانها ومعقوليّتها على أقلّ تقدير، وهذا من أهم الواجبات السّنة للمتكلّم الديني^(٦).

وبناءً على ذلك، يغدو العقل الفطري الإلهي أساساً للدين، يوصل الإنسان إليه، ويريه ثبوت حقانيته، كما يتكفّل العقل البشري إثباتاً - من ناحية أخرى - مهمة الدفاع العقلاني عن الدين، ويردّ الاشكالات الواردة عليه، اعتماداً على العقل الفطري

(١) راجع: المصدرين أعلاه، بحث الاحتجاج والصفحات الأخيرة من كتاب معرفت فطري خدا (معرفة الله الفطرية).

(٢) راجع: النحل: ١٢٥؛ معرفت فطري خدا، بحث الاحتجاج.

(٣) Augustine أوغسطين القدّيس (٣٥٤ - ٤٣٠م)، ولد بطاجسطة (في الجزائر) لأب وثني وأم مسيحية، وتوفي في إيبونا.

(٤) Anselm، القدّيس أنسلم (١٠٣٣ - ١١٠٩م) رئيس أساقفة كتربري.

(٥) راجع: اثنان جيلسون، عقل ووحى در قرون وسطى (العقل والوحي في القرون الوسطى)، ترجمه للفارسية: شهرام بازوكي، طهران، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي: ١٠.

(٦) راجع: كيهان اندیشه (عالم الفكر)، العدد ٦٠: ١٥٠.

والتعاليم الوحيانية، فالخلاف - إذاً - كامنٌ في الموارد التي لا يتمكن العقل فيها من الحكم بصورة قطعية، ويرد احتمال الخطأ في مدركاته فيها.

من ناحية عملية، نرى أيضاً اختلافاً كبيراً بين العلماء في هذه الأمور، ومحلّ النزاع هو: هل أن مدركات العقل المصطلح حجة أم لا؟ ومن ثمّ إذا تعارضت استنتاجات العقل والوحي، فبأيّهما نأخذ؟

ما لا يجب إغفاله أن كثيراً من الفلاسفة اعترفوا - بشكل من الأشكال - بعجز العقل عن معرفة حقائق الأشياء جميعها، لذا فتحوا المجال للكشف والشهود أو الوحي، ومن أهمّ هؤلاء: ابن سينا، وشيخ الإشراق، وصدر المتألهين، الذين أسسوا الفلسفة المشائية والإشراقية والحكمة المتعالية في الحضارة الإسلامية.

يعتقد ابن سينا بخروج الوقوف على الحقائق عن قدرة البشر، ويقول: نحن لسنا عاجزين عن معرفة حقيقة الرب والنفس والعقل فحسب، بل عاجزون حتى عن معرفة حقيقة الماء والتراب والهواء، ويمكننا - فقط - معرفة خواصّها وأعراضها^(١)، وكذلك شيخ الإشراق، إذ بعد بيان هذا الأمر والاستدلال على استحالة تعريف الأشياء بصورة تامة بالجنس والفصل، يقول: إنّ مصدر الفلسفة الأساسي هو السوانح النورية^(٢)، ويتحدّث صدرالدين الشيرازي عن معارف لم يتوصّل إليها بالبرهان، بل بالرياضات الدينية وإشراق الأنوار الملكوتية، مصرّحاً بأنّ الحقيقة أوسع من العقل^(٣).

تعارض العقل الفطري والنقل القطعي

لا يمكن للعقل الفطري أن يتعارض مع النقل القطعي؛ فما يتوصّل إليه العقل الفطري بصورة مستقلة محدود، إمّا لا يتطرّق له الدين، وإمّا إذا تطرّق له فلا يتعدّى حدود الإرشاد لحكم العقل وتأبيده، كما أن الإدراك غير المستقل للعقل الفطري، ليس

(١) راجع: ابن سينا، حدود يا تعريفات (الحدود أو التعاريف)، ترجمه للفارسية: مهدي فولادوند، طهران، نشر سروش، ١٣٦٦هـ. ش: ١٧؛ التعليقات، تصحيح: عبد الرحمن بدوي، مكتب الإعلام الإسلامي: ٣٤.

(٢) مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ١٢، ١٣.

(٣) مقدمة الأسفار، منشورات مصطفىوي ١: ٨، ١٠.

في الحقيقة سوى فهم الحكم الشرعي نفسه، فلا يقع في عرضه حتى يعارضه. إذن، لا موضوع للتعارض هنا، حتى نبحت عن طريقة لرفعه، كما لا نرى عملياً تعارضاً كهذا، وعلى فرض وجود تعارض بين العقل الفطري والنقل، فإننا نرفض المنقول؛ لأن أساسه العقل الفطري، فإذا أضعفنا الأساس، انهار البناء كله.

تعارض العقل المصطلح والنقل القطعي

يتعارض العقل المصطلح مع النقل القطعي، إما في الأحكام الشرعية أو في المعارف النظرية، ويبدو أن لا اختلاف في التراث الإسلامي - لا سيما الشيعي - في تقدّم النقل في المورد الأول، حيث تعدّ هذه الأمور من الغيبات التي لا حجة لمدركات العقل فيها، وغايته أن يستطيع العقل استنباط لوازم البيانات الشرعية بصورة غير مباشرة، علماً بأنّ هذا التعارض إنما حدث في التراث الفلسفي الغربي؛ لأنهم يجيزون التشريع للعقل البشري، ويتدخلون في تفاصيل الأحكام العملية.

وثمة رأيان - بصورة عامة - في المعارف الاعتقادية؛ فالرأي الغالب لدى الفلاسفة هو أنّ للعقل التدخل في المسائل النظرية الشائكة، وبإمكانه التنظير بصورة مستقلة لمعرفة العالم وتحليله، ويلتزم كثير من الفلاسفة المسلمين بالعقل الفلسفي في مقام الإثبات والحكم، وإن استعانوا بالوحي في مقام الثبوت، وإذا لم يتمكنوا من تقديم برهان فلسفي على مؤدّى الوحي، أوّلوه، كما أنّ نسبة استخدام الوحي مختلفة لديهم، والحقيقة أنّ طريقة تعامل الفلاسفة الإلهيين مع الوحي متفاوتة:

فمنهم من يعتبر الفلسفة والفيلسوف أعلى من الوحي وعالم الدين، كالفارابي وابن رشد^(١)؛ ولهذا يتصورون الفيلسوف غير محتاج إلى الوحي والدين^(٢)، لكننا لا نرى مثل هذه الآراء بين المتأخرين.

(١) أبو الوليد محمد بن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨م)، فيلسوف وطبيب وفقيه، ولد بقرطبة ومات في المغرب.
(٢) راجع: الفارابي، فصول منتزعة، تحقيق: فوزي متري نجار، طهران: انتشارات الزهراء، ١٤٠٥هـ: ٩٨، مسألة تقديم الفيلسوف على النبيّ كتقديم عالم الطبيعيات على الكاهن: ٦٥، مسألة تقديم الفيلسوف على العالم الديني؛ وكتاب المدينة الفاضلة، بيروت: دار المشرق: ١٢٥؛ ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تصحيح مصطفى عبد الجواد عمران، مصر: المكتبة التجارية، ١٣٨٨هـ: ٣١، ٣٢، مسألة تشبيه الطبيب وص ١٦.

ومنهم فريق آخر كتوما الأكويني^(١) يرى الكلام فوق الفلسفة^(٢).

وعلى أي حال، تميّز هذه الجماعة بين الأمور العملية والنظرية؛ وتمنع تدخل العقل في مجال العمل والأحكام العملية، وتعتبرها من الغيبيات، أمّا في الأمور النظرية والاعتقادية، فتفسح المجال لتدخل العقل المصطلح، مع ملاحظة أنّ بعض الفلاسفة يعتقد بعدم مقدرة العقل على البتّ في بعض الأمور الخاصة؛ كالمعاد الجسماني في رأي ابن سينا، فيما يتدخل قسم آخر كصدر الدين الشيرازي في هذه الأمور أيضاً، ويتكلم عن المعاد الجسماني مفصلاً، ويستنتج أنّ المراد من الجسم ليس الجسم المادي، بل الصورة البرزخية من الجسم التي توجد النفس^(٣).

أشرنا إلى اعتراف الفلاسفة المسلمين، بشكل عام، بعجز العقل عن معرفة الحقائق، وفي قباهم الرأي العام للمتكلّمين والفقهاء الشيعة يقضي بأنّ العقل يسير تحت هدى الوحي بعدما أوصلنا إليه، ولا يخطو مستقلاً عنه لا في الأمور الاعتقادية ولا في الأمور العملية.

ويعتقد هؤلاء أنّ الأحكام المولوية العملية، والأمور الاعتقادية المعقّدة - التي لا يتمكّن العقل الفطري من الحكم عليها - تقع ضمن نطاق الغيبيات^(٤)، والوحي وحده من يمكنه الحكم فيها، وإن كان العقل مخاطباً للشرع، ويؤدّي هذا المعتقد بهم إلى شلّ حركة التنظير الفلسفي، إلا إذا كانت جميع عناصر المنظومة الفكرية مستقاة من الوحي، وفي هذه الحالة أيضاً لا يتعدّى العقل دائرة الاستنباط والتبيين والتجميع والدفاع.

بناءً على ذلك، تبيين هذا الصنف من المعارف الاعتقادية يكون أحد الأهداف وراء إرسال الرسل، ولا يجوز اعتبار الهدف من ذلك، بيان الأحكام العملية فقط، ولا

(١) Tohma D'Aquin, saint القديس توما الأكويني (ح ١٢٢٤ - ١٢٧٤م)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

(٢) جيلسون، روح فلسفه قرون وسطى: ١١.

(٣) صدر الدين الشيرازي، المبدأ والمعاد، تصحيح جلال الدين الآشتياني: ٣٧٣ فما بعد؛ خاصة الصفحات ٣٨٢ - ٣٨٤، ٣٩٠، ٣٩٥.

(٤) حول الغيب وتفسير آياته، راجع: توحيد الإمامية: ٤١ - ٤٤.

تنسى أن العرفاء يعتبرون العقل الفلسفي غير مجدٍ أيضاً، وإن كان بعضهم اشترط في صحة الكشف والمشاهدة، مطابقتها للعقل^(١)، لكن ذلك محل تأمل.

وفي ختام البحث عن التعارض بين الدليل العقلي المصطلح والنقلي القطعي، يجدر بنا الالتفات إلى أمرين مهمين:

الأول: لا يتحقق القطع النوعي في الموارد النظرية المعقدة في الغالب، ففي مثل هذه الأمور تكون الآراء عادةً بعدد المفكرين والفلاسفة، ولو حصل قطع فيها، يكون شخصياً، وهو خارج عن موضوع بحث التعارض، إذاً ينتفي في مثل هذه الأمور وجود التعارض في مقام الحكم، لا في مقام القطع، ويبقى الكلام عن جواز تدخل العقل في هذا المجال، أو عدمه، فإذا كان الجواب سلبياً، فلا حجية للقطع الشخصي هنا، فمقدماته مرفوضة وإن كان القطع حجة، وعلى الآخرين القدح في مقدماته لإزالة القطع عن القاطع.

الثاني: حتى لو تحقق هذا التعارض، يبقى التعارض بين العقل الاصطلاحي والعقل الفطري، وإنما وجبت تبعية النقل القطعي بإلزام من العقل الفطري، إذ العقل المصطلح يتعارض مع دليل الشرع والمتقول، لا مع الشرع نفسه؛ فكل ما بالعرض يعود إلى ما بالذات^(٢).

قد يبدو أن العقل الفلسفي ينطلق من البديهيات الفطرية أيضاً، ويرجع بالنظريات إلى أصل امتناع التناقض؛ إذاً يمكننا القول بأن برهان العقل الفلسفي هو العقل الفطري، وحينئذ يصبح التعارض داخل العقل الفطري نفسه، لكن يبدو أن هذا الكلام غير صائب؛ والدليل على ذلك:

١ - لا يستخدم أصل امتناع التناقض عادةً كصغرى القياس أو كبراه، بل هو أصل صوري منطقي، وضامن لصحة الاستدلال^(٣).

٢ - نحتاج إلى مقدمات أخرى في المسائل المعقدة، حتى لو استخدمناه كمقدمة للوصول إلى نتيجة في المسار العقلاني.

(١) راجع: آخر صفحات من تمهيد القواعد.

(٢) راجع: توحيد الإمامية: ٤٠، ٤١.

(٣) راجع: بول فولكيه، ما بعد الطبيعة، ترجمه للفارسية: يحيى مهدوي: ٨٥، ٨٧.

٣ - قد يرد خطأ ما في الحركة من المقدمات إلى النتائج، حتى لو كانت جميع المقدمات فطرية، فهذه الحركة فلسفية وفكرية، لا فطرية.

الخلاصة والنتيجة

وأخيراً، إنَّ العقل والوحي نوران لا يستغنيان عن بعضهما، وكلّ الكلام كان حول كيفية الاستفادة منهما، والإطار العام المقبول لدينا هو أنَّ الإنسان يتوصَّل إلى نور الوحي بهداية من العقل الفطري، ومن ثمَّ يتبع العقل - بكلا معنييه - الوحي؛ فالوحي يخاطب العقل الذي يفهمه ويستتبط لوازمه. من جهة أخرى، يدافع العقل بكلِّ ما أوتي من قوَّةٍ عن الوحي، ويبيِّن معقوليته على أقلِّ تقدير، وينفي استحالة المعارف الدينية، إذاً لا يتعارض العقل مع الوحي، فبعد تعرُّفه عليه لا يخطو مستقلاً في المسائل المعقَّدة والفكرية؛ لهذا لا نرى في التراث الديني أيَّ كلام عن هذا التعارض، والكلام فقط عن صواب إدراكات العقل أو عدم صوابها.

* * *

مفهوم العقل بين الفلسفة والدين قراءة نقدية مقارنة

أ. محمد تقي فاضل (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

مدخل البحث

إلى أي حدّ تتسع دائرة العقل في المعارف الدينية؟ وهل يتمكّن العقل البشري من تحليل القضايا الدينية؟ وهل بإمكان علم المنطق، الذي يعدّ سلاح العقل، الدفاع العقلاني عن جميع القضايا الدينية، الإنشائية منها والإخبارية، وجعلها ذات معنى، حسب تعبير فلسفة «التحليل اللغوي»؟ كي لا يحدث تضادّ بينها وبين العقل، ويتعايش المتديّنون والفلاسفة بسلام، ويزاوجوا بين العقل والدين.

ليس الكلام عن العقل والدين وعلاقتهما حديثاً؛ فمنذ اليوم الأول اعتقد العرفاء، خلافاً للمتكلمين، أنّ جوهر الدين بعيد تمام البعد عن العقل، والعقل لا ينفع في دائرة الدين؛ فالدين والوحي من جنس العشق.

لكن أدّت الثورة العلمية إلى تناول هذا الموضوع بتفصيل من قبل الكلام وفلسفة الدين، لتجرّ الموافقين والمخالفين للمواجهة الكاملة؛ فحين بزغت الفلسفة المسيحية، كان العقل اليوناني الذي أخذ صولةً في الحضارة الغربية بعد طاليس^(١)، قد فقد بريقه وأخذ بالأفول، لكن تلالاً نجمه مرةً أخرى، واستمرّ الصراع بين الفلاسفة وعلماء الأديان، ومن ثمّ بين العقلانيين والمحدّثين، ليؤدّي إلى تعطيل مدارس أثينا قبل ظهور الإسلام، وقد لجأ بعض الفلاسفة إلى جهاز أنوشروان^(٢)، وانفصلت دائرة اللاهوتيين ورجال الدين عن الناسوتيين ورجال العلم بشكل كامل وتام.

(*) باحث في الدراسات الفلسفية.

(١) Thales، طاليس (ح ٥٤٨ ق. م.)، فيلسوف وعالم رياضيات يوناني.

(٢) أنوشروان (٥٣١ - ٥٧٩ م.)، ملك إيراني من السلالة الساسانية.

أتت جهود فيلون^(١) قبال هذه الخطوط المتعارضة لتبيّن الفلسفة اليهودية، كما بذل آباء الكنيسة، وأتباع المدرسة الأفلاطونية، والأفلاطونية المحدثة جهداً واسعاً لتقديم تفسير عقلاني عن الدين، فكانت جهودهم خطوة نحو الجمع بين العقل والدين.

وقد سعى فيلون - وهو يهودي الديانة ويعدّ من ألمع وجوه الفلسفة الإسكندرانية - للجمع بين حقيقة اليهودية والحكمة اليونانية؛ وقد حلّ كثيراً من التعارضات بين الفلسفة والديانة اليهودية بالتفسير الرمزية والتشبيهية للكتاب المقدّس؛ فكان يعتقد بأنّ الحقيقة موجودة بتمامها في التوراة؛ لكن الأفلاطونيين توصّلوا للحقيقة أيضاً. وتكفل فيلون بالجمع بين الوحي والفلسفة الأفلاطونية، معتقداً إمكان هذا الأمر شريطة التعرّف على كيفية تأويل نصوص التوراة وفقاً للفلسفة، أمّا الكائن الذي كان يتكلّم عنه أفلاطون، فهو الربّ عينه الذي بشرّ به موسى من قبل، وهو الذي فوق الجوهر والفكر، وخارج الزمان والمكان^(٢).

إذن، كان الصراع بين العقل والدين قائماً مدى تاريخ الأديان التوحيدية، فقبل الثورة الصناعية في أوروبا، تناولت الفلسفة القضايا الدينية ودافعت عن الدين بصورة مطلقة، لكن بعد النهضة العلمية وظهور المدارس الفلسفية الحديثة وفلسفات العلوم، برز الصراع بين العلم والدين، وازداد الاتكال على العقل التجريبي، وضاعت الأرض بالدين والفلسفة بمعناها المتداول في القرون الوسطى، وأصبح صوت العقل فوق صوت الوحي، وسعى المتديّنون والمتكلّمون لحفظ سلطة الكنيسة والإيمان بشتى الطرق، لكن لم تكن جهودهم مجدية، فسيف العلم كان يقتلع كلّ مانع يعترضه، وفي فترة وجيزة انهار النظام الفكري الأرسطي، وتزعزعت عقائد الكنيسة المتحجرة، وأعلن دعاة العلم موت الدين، وقالوا: إنّ العلم سوف يحلّ محله.

أرضيات الدراسة

تقع المعارف الدينية على نوعين: خبرية وإنشائية.

أمّا المعارف الإنشائية، فلا تتعارض والعقل الفلسفي والعلمي، أو لنقل: قلّما

(١) Philon، فيلون (ح ١٣ ق. م. - ٥٤م)، فيلسوف يوناني يهودي، ولد في الاسكندرية.

(٢) حتّا الفاخوري و خليل الجر، تاريخ الفكر الفلسفي عند العرب: ١٠٦، ١٠٧.

نلاحظ وجود هكذا تعارض، بينما يبرز التعارض بوضوح بين القضايا الخبرية الدينية والقضايا الخبرية العلمية والفلسفية، فكما تثبت القضايا العلمية والفلسفية نفسها بالآليات العقلية والفلسفية، كذلك تدعو القضايا الخبرية الدينية للعقل، إذاً ليست المعارف الدينية ضدّ العقل، ولا غير عقلانية، بل تقبل التعقل وتعترف به.

نسعى في هذا المقال للإجابة على السؤال التالي: هل المراد بالعقل في القاموس الديني والآيات والروايات هو ما أريد في الفلسفة والعلم؟ أي هل هو «مشترك معنوي» كما يعبر عنه المناطقة؟ ولو كان كذلك، هل يمكن الدفاع العقلاني عن الدين وإثبات المدّعات الدينية بالطرق المنطقية؟ بعبارة أخرى، هل لغة الدين ولغة الفلسفة واحدة، ويتبع كلاهما هدفاً واحداً؟ وهل يتفقان في تفسير العالم والإنسان من ناحية الحكمة النظرية؟ وهل يشيران إلى منهج واحد في الحكمة العملية لكمال الإنسان؟

في الحقيقة، لم يكن هناك فارق أساسي بين الفلسفة والدين، غير أنّ الفلسفة لا تعترف بدليل سوى العقل والمنطق، فمنهجها عقليّ محض، ولا تقبل أيّ حقيقة إلا بعد عرضها على العقل وقبوله لها؛ لكنّ الدين يستقي من الوحي والعقل كليهما، كما يعدّ كلام الأنبياء وتجاربهم حجة^(١).

هل المعارف الدينية لا عقلانية بالمعنى الفلسفي، ودأثرتها منفصلة تماماً عن دائرة العلم والفلسفة، فرسالة الأنبياء غير رسالة الفلاسفة؟ وهل يخاطب الأنبياء قلوب الناس وعواطفهم، فيما يخاطب الفلاسفة عقولهم وأفكارهم؟ هل جاء أحدهم لوصف عالم الوجود وتفسيره، فيما أتى الآخر لهداية الإنسان؟ يعبر جلال الدين الرومي عن ذلك بقوله:

- وإن كان البحث العقلي من الدرّ والمرجان، لكن بحث الروح شيء آخر، وله مقام آخر، فلنبذ الروح نكهة أخرى^(٢).

(١) المصدر نفسه: ٧.

(٢) المثنوي، الكتاب الأول، الأبيات: ١٥٠١، ١٥٠٢ (أو ١٥١١ و ١٥١٢)؛ وقد استعنت في ترجمة الأبيات بترجمة الدكتور إبراهيم الدسوقي شتا، مثنوي مولانا جلال الدين الرومي، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، رقم ٢٥، ج٦، ٧ و ١٩٩٦م.

- فالمشتغل بالفلسفة أسيرٌ للمعقولات، بينما العارف المخلص فارس قمم العقل^(١).

- وقد أتى النبي لتغيير الروح، فيما الحكيم لتفسير العالم؛ فكان خطاب أحدهم مع عقل العقل، والآخر مع العقل.

- إنَّ العقل يسود جميع الدفاتر، بينما لعقل العقل أفق مليء بالأقمار^(٢).

إذن، تكمن جذور الوثام وعدمه بين الدين والفلسفة في هذا السؤال: هل يحتوي الدين قضايا إخبارية وإنشائية، كما للفلسفة حكمة نظرية وعملية؟ وهل يتألف كلاهما من بناء واحد؟ وهل هدف الفلسفة الدفاع العقلاني عن الدين؟ أم أنَّ للحكمة والشرعية لغتين وخطابين مختلفين، ولا معنى في الواقع لقضايا الدين الإخبارية، إنما تعود للإنشائيات، وبياناتها الإخبارية في حقيقة أمرها نازرة لأهداف محددة؟

للإجابة على هذا السؤال، يجب - أولاً - تحديد الإجابة عن الأسئلة التالية: هل العقل القرآني مرادفٌ للعقل الفلسفي؟ وهل يمكننا الدفاع العقلاني عن القضايا الدينية وإثبات حقيقة الدين بطريقة فلسفية استدلالية؟

نعلم أنَّ أحد طرق معرفة مفاهيم الألفاظ القرآنية هو التبادر والفهم العرفي، وقد نزلت الآيات على أساس الأدب اللغوي والفهم السائد حينذاك، وأتت بلسان القوم الذين نزلت عليهم، وقد تكرر لفظ العقل واشتقاقاته أكثر من خمسين مرة في القرآن، كما أمر الله الناس بالتعقل، ومطالعة آياته بواسطة العقل.

فللتأكد من أنَّ العقل المذكور في النصوص الدينية مغاير للعقل الفلسفي، ولا يمكننا ضمّ المقدمات وإيجاد أشكال مختلفة من القياس بالبراهين الفلسفية للتوصل إلى الحقائق الدينية، علينا مطالعة العقل في الفكر الفلسفي بشكل موجز.

العقل في الفلسفة، البنية والماهية

عدَّ الحكماء العقلَ من المقولات الجوهرية، وقالوا في تعريفه: جوهر مجرد عن

(١) الكتاب الثالث، الآيات: ٢٥٢٧ (أو ٢٥٢٩).

(٢) المصدر نفسه، الآيات: ٢٥٣١ (أو ٢٥٣٤).

مادته وصفاته، وبعيد عن الوجود الطبيعي والظواهر المحسوسة، وعمله الإدراك والتعقل، وللعقل مراتب، ذكرت الكتب الفلسفية أربعاً منها:

١ - العقل الهولاني: وهو الجوهر الذي بلغ درجة الكمال في الشؤون والكمالات الحيوانية، والقوى الحيوانية فعلية فيه، لكنه لم يصبح فعلياً بالنسبة للكمالات الإنسانية والإدراك العقلاني، وإن كان مستعداً لتقبل الصور العلمية؛ فمتى ما توفّر له التعليم اللازم، تقبل الصور العلمية فوراً.

٢ - العقل بالملكة: النفس في هذه المرتبة، جوهر أعلى وأقوى من جوهر العقل الهولاني، فقد أصبحت بعض القوى الإدراكية فعلية بشكل تدريجي في هذه المرحلة، وخرجت عن المرتبة الهولانية، بمعنى أن النفس أصبحت تدرك القضايا الكلية البديهية بنحو عقلاني، كما أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، وكلّ حادث يحتاج إلى علّة محدثة. لكن في هذه المرحلة مازال العقل يفقد القدرة على ترتيب القياس والبرهان المنطقي لاستنباط المطالب العقلية من المقدمات الأولية.

٣ - العقل الفعلي: تكون النفس في هذه المرحلة قادرة على التفكير والاستنتاج، وتتمكّن من استخراج المجهولات العلمية من المقدمات البديهية الواضحة بضمّها إلى بعضها وتأليف البرهان والاستدلال المنطقي الدقيق، ويمكن إطلاق صفة العالم الحقيقي على صاحب هذه المرتبة، وإن كانت القوة العقلية في هذه المرحلة فعلية محضة، لكن مازال الخطأ والغفلة واردين في حقها.

٤ - العقل المستفاد: تنتزّه النفس في هذه المرحلة عن الغبار الذي يغطّي عالم الفكر ويسبب الغفلة أحياناً، وتبلغ في التركيز على جوهرها العقلي والاستغراق في إدراك المعقولات المحضة درجة من القوة، تشاهد فيها معقولاتها أمامها، ولا يمكن لقوّة ما جذبها إلى عالم الحس والتغلّب على مدركاتها العقلية، وهذه غاية مراتب الكمال العقلي والفعلية الإنسانية^(١).

لاشكّ في أنّ التعريف والتقسيم المذكور للعقل خلفية يونانية واسكندرانية، حيث دخل الثقافة الإسلامية لاحقاً، كما يعبر عن ذلك الشيخ المطهري: «ولم يقبل

(١) الأسفار، ج٩؛ نهاية الحكمة: ٢٤٨؛ رسالة العلامة المزويني في حقيقة العقل؛ البحار ١: ١٠١.

بعض الحكماء كالبيروني^(١) في مناقشاته لابن سينا^(٢) هذه الأقوال عن العقل، ورفضها، فكما كان يعتقد أرسطو بالوجود بالملكة والفعل في الطبيعة، قرّر نفس التقسيم للعقل أيضاً، وهو رأي قبال رأيين آخرين، أحدهما لأفلاطون الذي ادّعى وجود عالم المثل وحضور النفس قبل البدن في ذلك العالم، والآخر يقول: إنّ التعقل ليس إلا انفعال الجسم أو النفس، وكلّ ما يحدث حين التعقل هو تداعي صورة في عقلنا أو نفسنا، لا غير.

وقد هاجم الشيخ المجلسي تعريف الفلاسفة للعقل حيث اعتبروه «جوهرًا مجرداً» وقال: «والقول به، كما ذكره مستلزم لإنكار كثير من ضروريات الدين من حدوث العالم وغيره»^(٣).

ولا يسهل المقام مناقشة تفاصيل آراء الفلاسفة حول هذا الموضوع، لكن يجدر بنا أن نذكر بأنّ عدداً كبيراً من الحكماء المسلمين، كالخواجه نصير الدين الطوسي^(٤)، اعتمدوا على الحركة والعقول في الأفلاك تبعاً للمذاهب الفلسفية اليونانية؛ لإثبات النفس والعقول المجردة ومراتبها ومراحلها، وفسّروا ماهية العقل على ضوء الهيئة البطليموسية^(٥) التي اعتقدت بوجود حركة لكلّ فلك، وشوق وإرادة نفسانية لكلّ حركة، على أساس تكثر الحركات في الأفلاك التي تحتوي عقولاً متكثرة صادرة من العقل الأول^(٦).

ولا يسعنا الالتزام بهذه التعاريف والمراتب المذكورة للعقل بعدما تحول علم الفلك، وشوهد العالم في عهد غاليليه^(٧)، وحلّت نظرية مركزية الشمس مكان مركزية الأرض، وتبيّن عدم نشوء حركات الأفلاك من عقول مجرّدة في ذاتها.

(١) أبو ريحان البيروني (١٠٤٨م)، مؤرّخ وعالم في الرياضيات من العلماء المسلمين المشهورين.

(٢) أبو علي حسين ابن سينا (٩٨٠ - ١٠٣٧م)، فيلسوف وطبيب، ولد في أوزبكستان.

(٣) البحار ١: ١٠١.

(٤) نصير الدين الطوسي (١٢٠١ - ١٢٧٤م)، عالم بالفلك والرياضيات والكلام.

(٥) كلوديوس بطليموس (ح. ٩٠ - ١٦٠م)، فلكي وعالم في الجغرافيا، يوناني نشأ في الاسكندرية.

(٦) شرح التجريد، الفصل الرابع، بحث العقول المجردة.

(٧) Galileo Galilei، غاليليو غاليله (١٥٦٤ - ١٦٤٢م)، فلكي وفيزيائي إيطالي.

مفهوم العقل في الكتاب والسنة، هل في القرآن وجود للاستدلال الفلسفي؟ تكرر لفظ العقل ومشتقاته ومرادفاته أكثر من خمسين مرة في القرآن، وتدعو أكثر من ثلاثمائة آية الإنسان للتفكير والتدبر والتعقل، لكن لم تتطرق أي من هذه الآيات لبيان حقيقة هذا الدرّ الإلهي.

نعم، نفهم من سياق الآيات، أن الله أودع الإنسان قوة في باطنه، بإمكانها تمييز الحسن من القبيح، والخطأ عن الصواب إذا ما فعلت، وكلّ إنسان واقف على هذه الحقيقة بالضرورة وبالعلم الحضوري، وأنّ الله أراد أن تتصل هذه الحقيقة وترتبط بسائر آياته، حتى يتعرّف الإنسان على الحقيقة الأساسية، وهي خالق الكون، فيعبده، وتحيا القيم الثابتة على أساس ذلك، لتكون دليل الإنسان: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان».

ونستنتج من الروايات الواردة في العقل، أنّه قوة إدراك الخير والشرّ، والفصل بينهما، وملكة تجبر الإنسان على الابتعاد عن الشرور والوساوس الشيطانية^(١). ونتابع هذا اللفظ في الأدب الجاهلي أولاً، ثمّ في الآيات والروايات، ليتّضح جلياً أنّ العقل ليس آلة للاستدلال الفلسفي، ولا في صدد الكشف العلمي أو الفلسفي، وأنه ليس في القرآن استدلال فلسفيّ أو منطقيّ على وجود الله.

يبدو أنّ لفظ العقل كان يستخدم في الجاهلية بمعنى الشعور العملي وشدة الارتباط والاتصال، ولفظ «العقل» الذي يعني الاتصال والربط المحكم، هو جذر كلمة «العقل»، ولا تبتعد كلمات القرآن، التي أتت على أساس الفهم العرفي وبيان الثقافة والأدب العربي في العصر الجاهلي، عن المعنى المذكور.

يعتبر الدكتور حسين نصر كلمة العقل معادلةً لجذر كلمة (Religion) بمعنى النحلة، أي Religare التي تعني في اللاتينية «الوصل»، أي الاتصال بالحقيقة، وما يربط الإنسان بها^(٢).

وقد استعملت كلمة «العقل» في الشعر الجاهلي أيضاً بهذا المعنى، يقول زهير

(١) البحار ١: ١٠١.

(٢) مجلة نامه فرهنگ (مجلة كتاب الثقافة)، العدد ١٢: ٧٨.

بن أبي سلمى:

فكلاً أراهم أصبحوا يعقلونهم علالة ألف بعد أف مصنم
تساق إلى قوم لقوم غرامة صحيات مال طالع
كما استخدمت كلمة «العقل» في القرآن بوصفها مصطلحاً أساسياً، وأصبح
لها معنى دينياً خاصاً، وصارت ملازمة للإيمان والعاطفة والحب، واستخدم القلب،
وهو محل الحب والشوق والارتباط، مرادفاً للعقل، لهذا نرى صاحب قاموس اللغة
يقول: القلب: الفؤاد أو أخص منه، والعقل: محض كل شيء.
وحول الآية الشريفة: ﴿إِنْ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٌ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾ (ق: ٣٧)، يقول
الإمام الصادق عليه السلام: إِنَّ له قلب، يعني له عقل^(١)، ويقول الفراء الكوفي (١٤٤ - ٢٠٧هـ)
صاحب معاني القرآن: ما قلبك معك، ما عقلك معك^(٢).

فوارق العقل الفلسفي عن العقل الديني

لا يعني التعقل في القرآن أن يقوم الإنسان المؤمن بضمّ عدّة مقدمات
والخروج منها بنتيجة، وإثبات أمر ما بالاستدلال المنطقي، وإذا كان خلل في
المقدمات تصبح النتيجة تابعة لأخسها، بل يعني التدبر في الأمور، والتدبر مشتق من
مادة «دبر»، أي تتبّع أمر للوصول إلى نهايته.

منهج العقل هنا أن يتبع الإنسان قواه المعرفية، وهي فطرية، للتعرف على
صانع العالم، ثم يؤمن به، وعلى هذا الأساس، يكون القلب - وهو مصدر الحب -
مرادفاً للعقل، ويختلف هذا كل الاختلاف عن العقل الذي يصل إلى النتائج بتسطير
المقدمات والاستدلال بها؛ لهذا، يبدو لنا أنه من غير الممكن الادّعاء بأن الدين
كالفلسفة، يريد الدفاع عن قضاياها دفاعاً عقلياً فلسفياً؛ لأنّ الدفاع العقلاني الفلسفي
ينظر إلى العالم بوصفه مجموعة واحدة في بادئ الأمر، ثم يقوم بنظرة فلسفية
للدفاع عن تعاليمه، أمّا العقل القرآني فينظر لظواهر العالم بصورة جزئية، ويعتبرها
«آيات»؛ فعلى سبيل المثال، يشير للمطر بقوله: ﴿... وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْجِي بِهِ

(١) أصول الكافي ١: ح ١٢.

(٢) معاني القرآن ٣: ٨٠.

الأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا»، ويقول: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الروم: ٢٤)، كما يشير إلى القرى التي دُمّرت بغضب الله لما فعل أهلها، ويقول: «وَلَقَدْ تَرَكْنَا مِنْهَا آيَةً بَيِّنَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (العنكبوت: ٣٤ و ٣٥). ويقول في آية أخرى: «وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (النحل: ٦٧)، كذلك يقول: «وَسَحَّرَ لَكُمْ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسْحَرَاتٍ بِأَمْرِ إِنْ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (النحل: ١٢).

ونستفيد من مجموع هذه الآيات أن العقل الإيماني ينظر إلى العالم بوصفه أجزاءً، كل منها آية على وجود الله سبحانه.

لكن، بعدما دخلت كلمة «العقل» الفلسفة الإسلامية، حلّ الاستدلال المنطقي البعيد عن أيّ حبّ وعرفان مكان محتوى العقل، وهو النظر إلى أجزاء العالم والميل إثره لخالقه؛ فبدلاً من النظر إلى ظواهر العالم بوصفها آية على وجود الله، أصبح العالم نفسه هدفاً له، بعبارة أخرى: حلّ العقل النظري مكان العقل العملي.

يصف العلامة إقبال اللاهوري^(١) الأمر بقوله: القرآن كتاب عمل لا فكر. والهدف الأساسي للقرآن تنبيه الوعي الإنساني، ليدرك علاقته المتشعبة الأطراف مع الله والعالم، هذه التعاليم الأساسية للقرآن دفعت بغوته^(٢) أن يقول لأكرمان^(٣) بعد إلقائه نظرة عامة على الإسلام بصفته منهجاً تربوياً: هذه التعاليم لا تفشل أبداً، ولا شك أن هدف القرآن من مشاهدة الطبيعة والتفكير فيها، أن ينبّه وعي الإنسان إلى أمر تعدّد الطبيعة رمزاً له^(٤).

إذن، مادام الدفاع العقلاني - بمعناه النظري - عن الدين غير ممكن، يبقى المنهج العملي أفضل سبيل لتبيين الأسس والمعارف الدينية، أي كما أن مغزى العقل القرآني مطابق لمغزى العقل العملي، فمنهج الدفاع عن الدين وإثبات قضاياه أيضاً سيكون مماهياً للمنهج العملي، وهو المنهج البراغماتي^(٥)؛ أي تأثير المعتقد في العمل،

(١) محمد إقبال اللاهوري (١٨٧٦ - ١٩٣٨م)، من أشهر الشعراء الفلاسفة والمفكرين المسلمين في الهند.

(٢) Goethe، غوته (يوهان فون) (١٧٤٩ - ١٨٣٢م)، أديب وسياسي وعالم ألماني.

(٣) Louise Ackermann، لوئيز أكرمان (١٨١٣ - ١٨٩٠م)، عالم فرنسي.

(٤) إحياء الفكر الديني، محمد إقبال، ترجمه للفرسية: أحمد آرام: ١٢، ١٨.

(٥) Pragmatism، المدرسة العواقبية، العملية، الذرائعية، الأدواتية.

وجواز اختبار صحة العقيدة من خلال العمل نفسه.

لقد اعتبر ابن سينا، وهو من مشاهير الفلسفة المشائية ومن شارحي الفلسفة الأرسطية، مصدر الدين مغايراً للفلسفة بناءً على بعض ما نقل، كما اعتقد أن وجهة الدين عملية فيما وجهة الفلسفة نظرية؛ فالحكمة العملية وكمالاتها تنشأ من الشريعة الإلهية، بينما تستفيد الحكمة النظرية من التعاليم الإلهية على سبيل الاطلاع^(١).

إذن، فمجال اختبار أي دين إنما هو تاريخه الذي يكشف النجاح والفشل، وقلماً ينتمي أحدُ لدينٍ ما بسبب براهين فلسفية أو علمية؛ فلم يطلب أبوزر، ذلك الصحابي الصادق، ولا بلال، المؤمن العاشق، ولا سلمان، الباحث عن الحقيقة، برهاناً من الرسول ﷺ بل دفعهم صدق كلام الرسول ﷺ وفعاله لقبول الدين الذي جاء به، لقد عبّدت سنن الرسول الحسنة وحياته الفطرية والأخلاقية الطريقَ إلى النور، ولعلَّ عجز العقل الفلسفي ونجاح العقل العملي أدّى بالإمام الصادق ﷺ إلى القول: «كونوا دعاةً للناس بغير ألسنتكم، ليروا منكم الورع والاجتهاد والصلاة والخير، فإنّ ذلك داعية»^(٢).

وكذلك كانت البراهين التي أقامها الأئمة المعصومون ﷺ في ردّ من خالفهم في الفكر، جدليةً تتعامل مع العواطف، ولم تكن براهين منطقية محكمة؛ فقد يقدح عالم فيزيولوجي في الأمور التي أوردها الإمام الصادق ﷺ في حديثه للمفضل في إثبات الباري، ويعتقد بعدم انسجامها ومعطيات العلم التجريبي الحديث، إنّ علينا هنا أن لا نغفل عن أنّ الإمام الصادق ﷺ لم يكن في مقام بيان الأمور العلمية، بل كان يريد تنبيه الجهلة وهدايتهم بالوسائل الثقافية المتوفرة آنذاك؛ إنه لم يقصد ممارسة دفاع عقلاني عن الدين بالمعنى الفلسفي والعلمي، فجميع البراهين التي قدّمها العلم والفلسفة لإثبات الباري تخضع لمنطق التغيير والبطلان.

لم يحظ برهان الحركة الأرسطي لإثبات المحرك الأول، والذي دخل الكلام

(١) مجلة دانشكده ادبيات دانشگاه طهران (مجلة كلية الآداب بجامعة طهران)، العدد ٩٠: ٥٧،

نقلًا عن الرسالة الأولى من تسع رسائل في الحكمة والطبيعات.

(٢) أصول الكافي ٢: ٧٨، ح ١٤٤.

الإسلامي فيما بعد؛ بقبول ابن سينا والفارابي^(١)، وكذلك الحال مع برهان حدوث العالم الذي تلقاه المتكلمون بالقبول.

يقول ابن سينا: يستدل المتكلمون بحدوث الأجسام والأعراض على وجود الخالق، وبالنظر في أحوال الخليقة على صفاته واحدة تلو الأخرى، ويستدل الحكماء الطبيعيون بوجود الحركة على المحرك... أما الإلهيون فيستدلون بالنظر في الوجود وأنه واجب أو ممكن على إثبات واجب الوجود، وذلك لأن أولى البراهين في إعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلّة على المعلول، أمّا عكسه الذي هو الاستدلال بالمعلول على العلة فربّما لا يعطي اليقين^(٢).

لا يعتبر ابن سينا برهان المتكلمين والفلاسفة المبني على الحدوث والحركة في الأجسام، موجباً لليقين، بل يعتقد أنّ البرهان الذي يوجب اليقين هو برهان الوجوب والإمكان، الذي سمّي بالبرهان الكوني (Cosmological Argument). كما يعدّ برهان الصديقين الذي قرّر بصيغ مختلفة ضمن هذا البرهان، وقد تصدر هذا البرهان براهين إثبات وجود الله لقرون عدّة؛ فقد وجده توما الأكويني^(٣) ناجحاً، فأدخله في الكلام المسيحي، لكنّه فقد بريقه بعد عدّة قرون، فانتقص منه الفيلسوف الكبير صدرالدين الشيرازي^(٤)، مقترحاً منهجاً آخر^(٥).

الدفاع العقلاني عن الدين في الغرب، الإشكاليات والعوائق

يقول العلامة إقبال اللاهوري: ظهرت العقلانية في ألمانيا متحدة مع الدين ومعينة له، لكنها سرعان ما أدركت أنّ البعد الجزمي والتعبدّي للدين غير قابل للإثبات، فما بقي أمامهم سوى حذف التعبدّيات من الكتب المقدّسة، الأمر الذي مهّد الطريق لظهور النفعيّة في الأخلاق، ومن ثمّ عقلانية السلطة والحكومة، أكملت طريق

(١) أبو نصر محمد الفارابي (٩٥٠م)، فيلسوف وعالم، لقّب بالمعلّم الثاني، ولد في فاراب وتوفي في دمشق.

(٢) الإشارات ٣: ٦٦، ٦٧.

(٣) Thoma D'Aquin, saint، القديس توما الأكويني (ح ١٢٢٤ - ١٢٧٤م)، فيلسوف ولاهوتي إيطالي.

(٤) صدرالدين الشيرازي (١٥٧١ - ١٦٤٠م)، متكلم وفيلسوف شيعي، ولد في شيراز وتوفي في البصرة.

(٥) راجع: الأسفار ٦: ١٤ فما بعد.

اللاإيمانية... فكان هذا حال الفكر في ألمانيا زمن ظهور كانط^(١)، لقد كشف كانط محدودية العقل البشري بكتابه نقد العقل المحض، محولاً تمام أعمال دعاة العقلانية إلى ركام^(٢).

لم يستمر طويلاً عصر العقلانية الذي كان يريد عقلنة الظواهر جميعها، وظهرت قبالة التيارات الرومانسية والانفعالات الفلسفية.

لقد تزعزعت بهذه الصورة البراهين كافة التي نبعت من العقول الفلسفية، واعتقد كثير من فلاسفة الدين والمنظرين الدينيين أن ليس بالإمكان الصعود بسلم العقل إلى الله، بل ذهب بعضهم إلى أبعد من ذلك، فقال: إنه لا شيء من القضايا الدينية قابل للدفاع العقلاني^(٣).

يقول سورين أبي كيركجارد^(٤)، الحكيم المتأله والوجودي (Existentialist) الذي تعدّ بعض نظرياته ملهمة لعلم اللاهوت في القرن العشرين: يمكننا التعامل مع بعض الحقائق بصورة عينية في العلوم والرياضيات، دون أن تكون لنا أحاسيس خاصة قبالها؛ لكن ليس الهدف الأساسي في الدين معرفة العقائد والتعاليم القطعية، بل المهم هو العيش وفقها.

وينتقد الفلاسفة الذين يبنون قصوراً وهمية من الفرضيات، ولا يسكنوها، ويقول: الهدف الحقيقي وراء الأفكار الفلسفية أو الدينية هو التزام الإنسان بنمط حياة معين، وإذا لم تساعد هذه الأفكار الإنسان للإجابة على «ما يجب أن نفعل؟» فإن ذلك يعدّ خيانة للإنسان... لا يستطيع العقل والمنطق استخدام المنهج نفسه الذي يثبتان به المسائل العلمية، لإدراك الله؛ لأنّ الله ليس شيئاً يمكن إثبات وجوده أو عدمه، فالربّ الذي يدّعي الناس أنهم وجدوه بفلسفتهم، ليس إلا صورةً منهم؛ فلا يمكننا العثور على الربّ الحقيقي أكثر مما يظهر نفسه كعامل حيّ في حياتنا^(٥).

(١) Immanuel Kant، عمانوئيل كانط (١٧٢٤ - ١٨٠٤م)، فيلسوف وعالم ألماني، ولد في كونفسبرغ.

(٢) إحياء الفكر الديني في الإسلام: ٨.

(٣) راجع: خدا در فلسفه (الله في الفلسفة)، ترجمه للفارسية: بهاء الدين خرّمشاهي.

(٤) Soren Aabye Kier Kegaard، سورين أبي كيركجارد (١٨١٣ أو ١٨١٥ - ١٨٥٥م)،

فيلسوف دنماركي.

(٥) راهنمای الهیات پروتستان (دليل اللاهوت البروتستانتي)، آلبرت آوي، ترجمه للفارسية: علي

إذن، حسب ادعاء هذا المتكلم المتأله وأب الوجودية، لا ينسجم التدين مع المنطق والقوانين العقلية، فليس الكلام حول المعرفة العقلانية من موضع محدد، بل الكلام عن العشق والحياة وفقه، لهذا لا يكون لدينا أي استدلال، ولو كان لما أجدى، فلا فائدة من المنطق الجاف في هذا الوادي، ويرى كيركجارد أنه لا يمكننا تجاوز هذه المرحلة على أساس التراث الفلسفي من أفلاطون إلى هيغل^(١): «كما أن المنطق الصوري عاجز عن بيان الجمال وتفسيره، وأي برهان عاجز عن بيان حقيقة الحب، كذلك العقل بمفرده عاجز عن إدراك الإيمان».

محصل الكلام أن أغلب المدارس الفلسفية في الغرب منذ كانط اهتمت بمسألة عدم إمكان إقامة دليل منطقي عقلي لإثبات وجود الله أو نفي وجوده؛ فأقرّ الوجوديون غير الملحدين والمدارس العرفانية مثل برغسون^(٢) بأن عقلنة الأصول الإيمانية أمر صعب للغاية.

وليس هذا الكلام حديثاً أو مستجداً، فالعرفاء المسلمون أشاروا له أيضاً، وعلى سبيل المثال، يقول جلال الدين الرومي:

- وإنك لتجد معقولات غير هذه المعقولات، في العشق ذي البهاء والصلوة.
- وهناك عقول للحق غير عقلك هذا، تقوم بتدبير أسباب السماء.
- وعندما تخسر العقل في عشق الصمد، يعطيك عشرة أمثاله إلى سبعمئة مثل.
- وتلك النسوة عندما فقدن العقل، عدون على رواق عشق يوسف.
- وجمال ذي الجلال أكثر من مائة يوسف، فيا أيها الأقل من المرأة، كن فدائاً لذاك الجمال^(٣).

يقول كانط الذي كان يحلّ المقولات الدينية بالأخلاق: تبين التجربة الأخلاقية، الفكرة الحقيقية لله، فاليقين الذي نحصل عليه بوجود الله، عملي أكثر مما هو نظري،

أصغر الحلبي: ٢٩٩.

(١) Georg Wilhelm Friedrich Hegel، جورج فلهلم فردريش هيغل (١٧٧٠ -

١٨٣١م)، فيلسوف ألماني.

(٢) Bergson، هنري برغسون (١٨٥٩ - ١٩٤١م)، فيلسوف فرنسي.

(٣) المثوي، الكتاب الخامس، الأبيات: ٣٢٣٥، ٣٢٣٦، ٣٢٣٨، ٣٢٣٩، ٣٢٤١ (أو ٣٢٣٢، ٣٢٣٤،

٣٢٣٦، ٣٢٣٧، ٣٢٣٩).

ويضيف قائلًا: لا يوجد طريق عقلي وفلسفي للوصول إلى واجب الوجود في المدارس الفلسفية كافة، كما لا يوجد سبيل عقلي لبطانها.

قد يكون سبب هذا العجز عند علماء المعرفة، زعزعة المنطق الذي كان يدعم جذور الفلسفة، بعد أمد طويل من اليقين والاطمئنان به؛ ولهذا أعلن كانط عام ١٨٣٦م أن المنطق القديم - أي القياسي (Deduction) - لم يساعد العلماء على كشف أي مجهول، ولم يكن له دور في النهضات الفكرية والعلمية، وفتح كانط بكتابة «كلام في المنهج الصحيح لاستخدام العقل» طرقاً جديدة للوصول إلى الحقائق؛ وبهذه التغييرات وضع فرانسيس بيكون^(١) (١٥٦١ - ١٦٢٦م) المنطق الاستقرائي (Induction) قبال المنطق الأرسطي الذي كان معتمداً من قبل آباء الكنيسة، كما رفع كانط مسؤولية إثبات وجود الله عن عاتق العقل والفلسفة، معلناً أن عبء معرفة الميتافيزيقيا فوق طاقة العقل، وقد أحال الأمور الكلاسيكية في ما وراء الطبيعة إلى العقل العملي (Perctical Reason)، فأمر كحرية الإنسان، أو خلود النفس، ووجود الله، من مستلزمات القوانين الأخلاقية، فعلى مطالعتها في علم الأخلاق.

وحينما نسعى لإثبات وجود الله ببرهان الوجود (Ontological)، أي وجود ذات واجبة واحدة، أو برهان (Cosmological) أي العلة الأولى، أو بالبرهان الطبيعي، نرى أن هذه البراهين لا مصاديق لها، فالروح والرب مفاهيم من أجل التنظيم والتحليل، لا التركيب^(٢).

وبغض النظر عما يقوله كانط في عجزنا عن ولوج الدين بالعقل النظري، والدفاع العقلاني بالمعنى الفلسفي عن القضايا الدينية؛ إذا ما تأملنا النصوص الدينية، يمكننا استنتاج أن العقل في الآيات والروايات ليس أداة للمعرفة العلمية والفلسفية، ولم تكن مهمة القرآن التعريف بالطرق العلمية والفلسفية لعالم الوجود؛ بل رسالته الهداية إلى خالق الكون، واتخاذ عالم الشهود آية للوصول إلى عالم الغيب. بعبارة أخرى، يمكننا الولوج في ساحة المعرفة الدينية، بالمعرفة القلبية

(١) Bacon، فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦م)، فيلسوف بريطاني.

(٢) سير فلسفه در اروپا (حركة الفلسفة في أوروبا)، ألبرت آوي، ترجمه للفراسية: علي أصغر حلبی: ٢٩٩.

وبأدوات العقل العملي، وإذا لم تتطور الجوانب الأخلاقية والعقل العملي، أصبح من الصعب معرفة الله بسائر الطرق، وبتعبير أحد الكتاب: تتمتع التجارب الدينية بشكل من الموهوبية، أي أنها ذاتية وليست بتعلمية، كان الهم الأول لكتاب الكتب المقدسة، عبادة الله وطاعته، لا إثبات أدلة وجوده، فلم يكن أبداً إيمان أهل الكتاب مساوفاً لنتيجة احتجاج فلسفي، بل نادراً ما أوصلت هذه الاحتجاجات أحداً إلى عقائده الدينية^(١).

روي عن رسول الله ﷺ أنه قال: «ازدد عقلاً تزدد من ربك قريباً»^(٢)، وروي عن الإمام علي عليه السلام: «كلما ازداد عقل الرجل قوي إيمانه»^(٣).

وكما أسلفنا، فالعقل في اللغة الدينية يعني القلب ومركز العواطف، لا المنطق والفلسفة البعيدين عن الحب والعاطفة، ويسمى القرآن الجهلة ومنكري الدين بعميان القلوب، الذين عمى مركز عواطفهم: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (الحج: ٤٦)، إننا نرى في هذه الآية ترادف العقل والقلب.

يقول ابن أبي الحديد في شرح عبارة «ليستأدوهم ميثاق فطرته» (نهج البلاغة، الخطبة الأولى): لما كانت المعرفة به تعالى وأدلة التوحيد والعدل مركوزة في العقول، أرسل الله سبحانه الأنبياء أو بعضهم ليؤكدوا ذلك المركوز في العقول، وهذه هي الفطرة المشار إليها بقوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»^(٤).

كما صرح بعض علماء المسلمين بأن من غير الممكن إثبات وجود الله بالأدلة والبراهين النظرية، فنرى - على سبيل المثال - المجلسي يقول في شرح «وكلمة الإخلاص، فإنها الفطرة»، المروية عن الإمام علي عليه السلام: كتب السيد ابن طاووس كتاباً وذكر فيه مائة وعشرين برهاناً على أن معرفة الله فطرية، وأضاف: تدل التجربة على ذلك أيضاً، فكلما سعى العلماء أن يصيغوا براهين قطعية، لم يتوصلوا لأكثر مما

(١) علم ودين، ايان باربور، ترجمه للفارسية: خرمشاهي: ٢٦١.

(٢) الغزالي، إحياء علوم الدين ١: ٨١.

(٣) غرر الحكم، كلمة العقل.

(٤) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١: ١١٥.

فطروا عليه (١).

ويعتقد السيد حيدر الآملي أن كون فطرة الإنسان توحيدية، أصل مسلم به، كما خلقت سائر الموجودات على أساس الفطرة التوحيدية، ويضيف في ما يخصّ الفطرة والعقول والنفس الإنسانية (٢)، قائلاً: «وعن مجموع هذا كله، أخبر مولانا وسيدنا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام بقوله في دعائه: وأسألك بتوحيديك الذي فطرت عليه العقول، وأخذت به الموائيق، وأرسلت به الرسل، وأنزلت به الكتب». من هذا المنطلق يمكننا اعتبار عبادة الله أول مسألة عقلية، دون استناد إلى أي أصل فلسفي أو الاستعانة به (٣).

أمّا إذا ابتنت مسائل المبدأ والمعاد على أصول فلسفية وطرق عقلية، واعتبر العقل الديني نفس العقل الفلسفي، سنصل إلى نتيجة معاكسة، كما يقول الشاعر الفارسي: في بناء البيت الذي لا مجال للعلم والعقل فيه، لماذا يتدخل الوهم الضعيف؟!

ولعلّه بسبب هذا التدخل الطفيلي لم يقلّ عدد الفلاسفة الملحدين عن الفلاسفة الموحّدين في تأريخ الفلسفة، فقد ذهبوا لإثبات الله بعلم «باني الحضيرة» والعقل القياسي و«الرأي الطفيلي».

لكن الطريق الذي سلكه كبار المتديّنين وتوصّلوا إليه بالتجربة، وأوصلوا السالكين به، هو طريق العقل الفطري والبصيرة القلبية والشهود العرفاني.

- صرّ روحاً وعن طريق الروح اعرف الحبيب، كن رفيقاً للشهود لا ابناً للقياس (٤).

- الإنسان المسكين لم يعرف نفسه، لهذا أخذ بالصعود والنزول (٥).

- وكل هذا، علم بناء الحضيرة، فهو أساس لوجود الإبل والبقر (٦).

(١) مبدأ ومعاد، الشيخ جواد الآملي: ٩٧.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه: ١٣٥.

(٤) المثنوي، الكتاب الثالث، البيت: ٣١٩٢.

(٥) المصدر نفسه، البيت: ١٠٠٠.

(٦) المصدر نفسه، الكتاب الرابع، البيت: ١٥١٩.

العقل الديني، عقلٌ قيمي أخلاقي

يمكننا مما مضى استنتاج أن للعقل في التراث الديني معنى قيمياً فقط، ولا علاقة له بالمناهج، ولم يأت هذا اللفظ للمعرفة بالمعنى العلمي والفلسفي، ولا يتمكن العقل - بهذا المعنى - استيعاب المفاهيم الدينية.

حين يتحدث المؤمن عن مفهوم الله، يبين ميوله وعبوديته ويلحظ الله هادٍ له، أمّا الفيلسوف الذي تصوّر الله بصفة واجب الوجود، أو علّة العلل، أو المحرك الأول، واستعان لإثباته بالبراهين الفلسفية، فقد أغفل الحبّ والعبودية واستخدم في تفسير الله لغته الخاصة به.

إذن، يمكننا القول: إنّ معنى الربّ الذي نميل إليه بالعقل الديني، غير معناه الذي يتكلّم عنه العقل الفلسفي، وعلى حدّ تعبير كيركجارد: «الحديث عن الربّ في الفلسفة، بالوجود أو سلب الماهية كسائر موجودات العالم، لكن لا يسعنا الحياة مع هذا الربّ»، فلو كرّرنا آلاف المرات لفظ واجب الوجود على ألسنتنا، لم يتولّد أي حبّ أو خشية في قلوبنا، لكنّ الربّ في الدين هو: ﴿إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ (الأنفال: ٢٨، والحج: ٣٥) و﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾ (الرعد: ٢٨).

وقد استخدم الأنبياء لغة عوام الناس، وهي اللغة الفطرية، في مقام المحاجة لإثبات الله والتعريف به، فقال النبي إبراهيم عليه السلام لمناफسه في مقام التعريف بالله: ﴿الَّذِي خَلَقَنِي فَهُوَ يَهْدِينِ وَالَّذِي هُوَ يُطْعِمُنِي وَيَسْقِينِ وَإِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشفِينِ وَالَّذِي يُمِيتُنِي ثُمَّ يُحْيِينِ وَالَّذِي أَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ﴾ (الشعراء: ٧٨ - ٨٢).

قصة موسى والراعي في كتاب «المثنوي» للشاعر جلال الدين الرومي من قبيل هذه الآيات؛ ففي هذه القصة يخاطب الراعي ربّه ببيانه الخاصّ، ويعاشقه بأسلوبه، فاعترضه موسى عليه السلام لجعل بيانه علمياً وفلسفياً، لكن ردّ الله على موسى كان:

- لقد جعلت لكلّ إنسان منهجاً، وهبت كل امرئ ببيانه^(١)
- فالى متى هذه الألفاظ والإضمار والمجاز؟ إنّي أريد الحرقه والتعاش مع

تلك الحرقه (١).

- العاشق طليق من كل الأديان، فدين العشاق وملتهم خاصة (٢).
نعلم جيداً أن الأمر الذي يتبعه العقل الإيماني، وبتعبير الرومي «العقل الملكوتي»، هو الحصول على اليقين، ومن ثم السكينة والكمال الإنساني.
لقد ظلّ «العقل البرهاني» في تأريخ علم المعرفة عاجزاً عن الوصول إلى اليقين وإدراك الحقائق الإيمانية، بل لقد عكّر أحياناً صفو اليقين الإيماني بجداله وتشكيكه الفلسفي، كان الفخر الرازي فيلسوفاً ومتكلماً مقتدراً، أراد الولوج في وادي اليقين الإيماني بالعقل الفلسفي والكلامي، لكنه تقلّد الشكوك إلى آخر المطاف، يصف الرومي ذلك بقوله:

- ولو كان العقل مبصراً للطريق في هذا المبحث، لكان فخر الدين الرازي عالماً بأسرار الدين.

- لكن لما كان الأساس أنه «من لم يذق، لم يدر» فإن عقله وأوهامه زادا من حيرته (٣).

أسماء الله بين المنطلق الفلسفي والروحي

هناك أسماء كثيرة لله سبحانه وتعالى في الفلسفة؛ منها: العلة الأولى، علّة العلل، واجب الوجود .. لكن لم يستخدم أيّ من الأئمة والعرفاء هذه الأسماء، وقد يكون السرّ في ذلك، عدم وجود أيّ نوع من الانجذاب نحو الله فيها، لذا أكثر الأسماء استعمالاً في النصوص الدينية هو الرَّحْمَنُ والرَّحِيمُ؛ فالانجذاب الذي يحصل بهذين الاسمين، نادراً ما يحصل في أيّ اسم أو صفة أخرى، ومن الطبيعي أن نكشف عن حبّتنا وميلنا إلى الله حين نناديه بهذه الأسماء.

يقول المحدثون والمفسرون: إنّ أسماء الله توقيفية، لا يجوز وضع اسم له؛ إذ ﴿وَكَلِمَةُ الْأَسْمَاءِ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا وَذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ سَيُجْزَوْنَ مَا كَانُوا

(١) المصدر نفسه، البيت: ١٧٦٢.

(٢) المصدر نفسه، البيت: ١٨٧٠.

(٣) المصدر نفسه، الكتاب الخامس، الآيات: ٤١٤٤، ٤١٤٥.

يَعْمَلُونَ» (الأعراف: ١٨٠).

وقد التفت العلامة الطباطبائي، رغم نظرتة الفلسفية، إلى عدم إمكان الدخول في الدين من باب المنطق والفلسفة؛ لهذا يقول: «غير أنهم - كما سمعت - أخطأوا في استعماله فجعلوا حكم الحدود الحقيقية وأجزائها مطرداً في المفاهيم الاعتبارية، واستعملوا البرهان في القضايا الاعتبارية التي لا مجرى فيها إلا للقياس الجدلي؛ فتراهم يتكلمون في الموضوعات الكلامية كالحسن والقبح والثواب والعقاب والحبط والفضل في أجناسها وفصولها وحدودها، وأين هي من الحد؟ ويستدلون في المسائل الأصولية والمسائل الكلامية من فروع الدين بالضرورة والامتناع، وذلك من استخدام الحقائق في الأمور الاعتبارية، ويبرهنون في أمور ترجع إلى الواجب تعالى بأنه يجب عليه كذا ويقبح منه كذا؛ فيحكمون الاعتبارات على الحقائق، ويعدونه برهاناً، وليس بحسب الحقيقة إلا من القياس الشعري»^(١).

وقد توصلَ كانط أيضاً في كتابه نقد العقل المحض إلى النتيجة نفسها؛ أي أنَّ العقل المحض عاجز عن الوصول إلى الحقيقة المحضة، وقرّر ذلك الرومي قبله: العقل ظلّ الحق، والحق كالشمس، ويقول في مكان آخر: الحق كالسلطان، والعقل شرطيّ أمامه؛ فإذا أتى السلطان، فعلى الشرطيّ الابتعاد.

- وصل النقل، وصار العقل شريداً، وطلع الصباح، فأضى شمعهُ مسكيناً.
- إنَّ العقل كالشرطي، وعندما يصل السلطان، يقبع الشرطي المسكين في ركنٍ ما.
- والعقل هو ظلّ الحق، والحق كالشمس، فأَيّ قِبَلٍ للظلّ أمام الشمس؟^(٢).
- يا حبيبي! إنَّ العقل وروح الروح أنت، سلطان عقل الخلائق وأرواحهم أنت!
- العقل الكامل حائر ومتيم بك، الموجودات كلّها بأمرك.
- إنَّ العقل الجزئيّ شوّه سمعة العقل، وخيّب آمال رجال الدنيا.

* * *

(١) العلامة الطباطبائي، الميزان ٥: ٢٨٠.

(٢) المشوي، الكتاب الرابع، الأبيات: ٢١١٠ - ٢١١٢.

الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية

١. مهدي الرازي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

«نحن البشر نحصل على أكبر النعم في ظل الجنون، أقصد الجنون الذي يكون عطاءً من الله كانت مرتبة الجنون عند المتقدمين أرفع من الوعي؛ لأن الجنون عطاء إلهي، بينما للوعي أبعاد إنسانية»^(١).

سقراط

«قصة بسيطة» عنوان فيلم لأحد المخرجين الإيطاليين البارزين، يحكي قصة قتل ملحق سياسي متقاعد، عاد بعد سنين طويلة إلى مقصورته القديمة التي ورثها في سيسيل، ليطلع على مراسلات جدّه مع الكاتب الإيطالي الكبير، بيراندللو. اتصل بالشرطة وأخبرهم بما وجد، وطلب منهم – مترجياً – الذهاب إلى بيته، لكنهم لم يعتنوا بطلبه، وفي اليوم التالي، وجدوا جثته ورأسه على ورقة بجانبها مسدس، مكتوب عليها «وجدت».

تتكرر المفاهيم القديمة كثيراً في هذا الفيلم: المقصورة، الموبيليات، الرسائل، لوحة الرسم، جميعها قديمة. يحرق أهل المدينة أشياءهم القديمة في العيد الوطني، الجميع في هذا الفيلم متهم بالقتل: المدعي العام، مفوض الشرطة، قائد الشرطة، الجنود، العريف، قاضي التحقيق، الراهب، أستاذ الجامعة، الكنة، الشاهد على الحادث

(*) باحث، مقيم في أوروبا؛ ساهم في ترجمة بعض أعمال الدكتور محمد أركون إلى اللغة الفارسية.

(١) آ. أفلاطون: ١٣١٢، ترجمه للفارسية: محمد حسن لطفي، ط١، طهران: شركت سهامی

انتشارات خوارزمي، ١٣٥٧ هـ.ش. (١٩٧٨).

وحتى المقتول، قد يكون منتحراً. ولا نصل إلى اليقين بشأن أيّ من الاحتمالات إلى آخر الفيلم، وتبقى جميعها قائمة، فلم يعرض الحادث فيه، بل التأويلات اللامتناهية تدور أمام أنظار المشاهد دون أي ترجيح بينها طيلة الوقت، وأول جملة تسمع فيه على لسان أحد الأشخاص الغامضين – أستاذ جامعي –: «لا يوجد شيء معلوم»، يقولها وهو جالس على شاطئ البحر، ينظر إلى تلاطم أمواجه، مخاطباً الشخص الذي يجب أن يحضر غداً إلى دائرة الشرطة بوصفه شاهداً على الحدث، وقد توصل الجميع – بعد البحث والتحقيق – إلى أن غموض القضية يزداد كلما ازداد الفحص والتحقيق؛ لذا يوصي بعضهم بعضاً بترك القضية وعدم السعي وراء «الحقيقة».

يعكس المضمون الرئيس للفيلم نظرة الإنسان للوجود والحوادث، يسري هذا المعنى كالدّم في عروق الأدبيات الحديثة ويكسبها روحاً، ابتداءً من «القصر» و«المحاكمة» لكافكا إلى «معنى الوجود» لميلان كوندراف. يكمن جوهر التمايز بين الإنسان القديم والحديث في اختلاف نظريته إلى أمور كالحقيقة، اليقين، العقل وعلاقة هذه الأمور ببعضها، «قصة بسيطة» تحكي غموض الحقيقة والتواءها.

العقل من أكثر الكلمات الفلسفية استخداماً ومغزى، كما يستخدم في المجالات الأخرى أيضاً، فمن السهل أن نضع أمامنا كماً هائلاً من تعاريف العقل ونناقشها، لكننا لا نهدف إحصاء هذه التعاريف هنا، خاصة وأن لا معنى للكلام عن تعريف بعض مفاهيم الحداثة وما بعدها، بل نسعى – في البداية – للتعرف على العقل كما يصفه العالم المتطور، ونذكر بعض خلفياته ونتائجه، ثم نرى الأعمدة التي يقوم عليها هذا الصرح العظيم، ونتعرف على معيار حجته وقول العلماء في تقييمه، وفي الختام نبحث في اتجاهه في التعامل مع الدين وموقعه في التزاوج مع الوحي.

تعتبر العقلانية أساساً للحداثة، أي أنها الخط الفاصل بين الماضي والحاضر، ويتبنى هذه الفكرة أغلب فلاسفة الحداثة، أما المراد منها هنا فهو النظرة لعالم الوجود والطبيعة بشكل عقلائي ونفعي. من أهم الأمور التي كانت تفتقدها معرفة المتقدمين، اختزال العلائق الكيفية في العالم إلى علائق كمية، ومن أهم نتائج عقلنة العالم (Rationalization) نفي الأساطير والسحر والخيال عنه وإمكان الهيمنة على الطبيعة والتصرف بها، وظهور التقنية الحديثة والمدنية المعاصرة العظيمة. لهذا، سمى الفلاسفة هذا الدور للعقل بالعقل الأداتي (Reasoninstrumental).

مأساة العقل في الثقافة الغربية

نشأ الإيمان بالعقل من الاهتمام بالذهن؛ فقد أحرق ديكارت^(١) بصفته أحد أبرز صناع الحداثة، جميع معلوماته واستنتاجاته بنار الشك، وبنى مكانها نظاماً جديداً على أساس اليقين بـ «أنا أفكر، إذاً أنا موجود»، غيرت أول قضية توصل إلى اليقين بها منهج المعرفة من الواقع (متعلق المعرفة) إلى الذهن (فاعل المعرفة)، وفرط بالذهن لصالح منظومة المعلومات البشرية. لم يكن هناك حديث عن ذهن الإنسان بوصفه فاعل المعرفة قبل ديكارت، حين كانت الصورة الأسطورية للعالم متقلبة على ذهن البشر، فقد كان الذهن نفسه بصفته ظاهرة خارجية موضوعاً لبحوث علم الوجود، ولم تكن الأرضية مهياً للسؤال عن الذهن والعقل وتبعاً لهما الحقيقة؛ فكلّ همّ الفلاسفة كان مصروفاً للبحث عن حقيقة الوجود، بغض النظر عن مصاديقه.

وكذلك اعتبر كانط^(٢) (بعد ديكارت) معرفة الذهن مقدمة على معرفة العالم الخارجي، لكنه أكد على مفهوم النقد، كما كان يعتقد باستطاعة العقل تقييم التجارب الخارجية والباطنية (العلم والأخلاق)، وبإمكانه أيضاً عقلنة نفسه بصورة ذاتية ومستقلة (Autonomy مقابل التبعية Heteronomy)، وبقائه مبتنياً على الحكمة والاعتزان؛ لذا كان يعتبر المعرفة نتيجاً لنشاط الذهن، فيخلق الذهن أحكاماً ويلقيها على متعلق المعرفة، ثم يتعرّف عليه، كما حدّد كانط مجال العقل وقابلياته ومدى استخدامه، مقلّصاً دائرة الاستنباطات العقلانية، واعتقد بأننا لا نستطيع معرفة حقيقة الأشياء — سواء كانت خارجية أو ذهنية — بل يمكننا التوصل إلى ظواهرها فحسب، ولا سبيل للعقل في التوصل إلى خلفيات الظواهر الخارجية والباطنية، فتتحدّد دائرة المعرفة العقلانية في إطار التجربة الحسية.

«نحن نتعرّف على الظواهر فحسب، ولا يمكننا معرفة حقيقة الأمور الكامنة خلف تلك الظواهر، سواء كانت هذه الأمور في الخارج أو في باطننا، كنفسانياتنا.

(١) Rene Descarte (١٦٥٠-١٥٩٦) رينييه ديكارت، فيلسوف ولد في لاهاي.

(٢) Emmanuel Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) عمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتندية.

المعرفة هي مجموعة قضايا حول الأمور المتعينة في زمان ومكان محددين، وخاضعة لقوانين عملية الفهم، المعرفة تعني إطلاق المفاهيم على المعطيات الحسية... ويستخدم الإنسان قابلياته للمعرفة في إطار الأمور التي يمكن فيها الشهود أو الإدراك الحسي»^(١).

نلاحظ هنا أن كانط استبدل الموضوع بالذهن، وآمن بأن عالم المواضيع هو الذي ينطبق على فهمنا، وليس فهمنا الذي يستوعب المواضيع كما هي، ولهذا السبب اعتبر القضايا الفوق طبيعية غير قابلة للفهم، لأنها تفقد المغزى التجريبي، فيكون العالم قابلاً للفهم من خلال تطبيق الأحكام القبلية على التجارب، بينما أمور كذات الباري تعالى وإرادة الإنسان غير قابلة للفهم لأنها لا تخضع لهذا القانون.

الحقيقة هي أن فلسفة كانط ترسم حدود المعرفة البشرية، لكن لا يتقبل فلاسفة كهيغل^(٢) طريقته في تحديد العقل وقابلياته، فلا يرضى هيغل بفارقين ذكرهما كانط: أولهما تمايز الظاهر عن حقيقة الشيء، والآخر الحدود التي يرسمها ذهن، ويميز بواسطتها العقلاني عن غيره. ويعتقد هيغل أن هذه الحدود تستخدم في عالم الظاهر فقط (أشياء تبدو لنا وتصنف في إطار العقلانية واللاعقلانية)، ولا وجود لها في عالم الذهن، كما يتضمن ترسيم الحدود بين الحقيقة القابلة للمعرفة وغير القابلة لها تناقضاً واضحاً؛ فهذا التقسيم بنفسه شاهد على وجود معرفة ما خارج هذه الحدود بواسطة العقل، وإلا ما أمكن الحديث عنها، ولهذا السبب يعتقد هيغل أن ليس بإمكاننا نقد العقل في حد ذاته، بعيداً عن الشوائب اللاعقلانية، بواسطة أطروحة كانط. يصل الدور بعد هؤلاء لأعداء العقل، ماركس^(٣) وفرويد^(٤) ونييتشه^(٥)؛ إذ

(١) كورنر. اشتفان، فلسفه كانت: ٥٧، ترجمه للفارسية: عزت الله فولادوند، ط١، طهران:

شركت سهامی انتشارات خوارزمی، ١٢ / ١٣٦٧ هـ.ش. (١٩٨٩).

(٢) Georg Wilhelm Friedrich Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) جورج فلهلم فريدريش

(فريدريك) هيغل، فيلسوف ألماني

(٣) Karl Marx (١٨١٨-١٨٨٣) كارل ماركس، فيلسوف اجتماعي ألماني.

(٤) Sigmund Freud (١٨٥٦-١٩٣٩) سيغموند فرويد، طبيب نفساني نمساوي

(٥) Friedrich Wilhelm Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) فريدريش (فريدريك) فلهلم

يركّز الثلاثة على الجانب المغربي المزيف للعقل، ويظهرونه صورةً لسرقة الباطن، وعلى الرغم من اعتقاد كانط أن العقل هو مصدر الحقائق، إلا أن هؤلاء الثلاثة يؤكّدون على الأثر الشديد للعالم الخارجي على العقل، كلّ بطريقته؛ حيث لا يكون العقل سوى انعكاس لصورة موهومة مقلوبة وغير واضحة من الواقع الخارجي.

وقد تحدث ماركس عن غرور العقل وتكبّره ومعطياته الكاذبة، وسمّاها: أيديولوجيا؛ فكان يعتقد بأن الأيديولوجية تمثل معرفةً للواقع بشكل مقلوب، وكان يرى أن «الواقع لا يتألف من صفّ الحقائق الأصلية أو ترتيبها، بل يصاحبها دوماً» «توصيف لها» ... معرفة العالم أو الإدراك الموصوف (أو الأيديولوجيا كما يسمّيها)، هي جزء من الواقع تساعد بدورها على تكامله ... والمعرفة الكاذبة جزء من الواقع، وليس من الواجب معرفة هذا الواقع فقط، بل يجب تغييره أيضاً^(١)، وهكذا اعتقد أن الاقتصاد والإنتاج، بما فيه أدوات الإنتاج ونظام العمل، يشكلان البنى التحتية للمجتمع، أما العلم والمعرفة والأيديولوجيا فتشكل البنى الفوقية، وهذا التصور يجعل العقل تابعاً — بوضوح — للعوامل الخارجية، ويعتبر فكر الناس متأثراً بمهنتهم، وبهذه الطريقة يشكل ماركس على ادعاء كانط استقلالية العقل وانفراده في تلقي الأمور أو خلق الواقع.

من جهة أخرى، يقسم فرويد الذهن إلى الشعور واللاشعور، ويعتبر الشعور قائماً على الإدراك المباشر والقطعي، فيما يكمن اللاشعور بكلّ تعقيداته خلفه، فالتصورات التي لم تتمكّن من أن تكون شعوريةً في العالم الخارجي بسبب تعارضها مع قدرة ما، تدفن بشكل لاشعوري؛ فالضمير اللاشعوري محلّ التصورات المقموعة وغير المقموعة، وجزء من «الأنا» أيضاً غير شعوري^(٢). تصور الإنسان عن نفسه أيضاً يبدو ضبابياً بل حتى غير حقيقي، وهذا التصور من الذهن يدع العقل

نيتشه، فيلسوف ألماني.

(١) أحمددي. بابك، مدرنيته وانديشه انتقادى (الحدأة والفكر النقدي): ١٥٦، ط١، طهران: نشر مركز، ١٣٧٣هـ. ش. (١٩٩٤).

(٢) فرويد. سيفغوند، خود ونهاد (النفس والباطن): ٣٢٩، ترجمه للفارسية: حسن باينده، مجلة أرغنون، العدد ٣.

المحض جانباً، ويدمج عمل العقل بسائر الغرائز الباطنية والدوافع النفسية. كان نيتشه أعمق من ماركس وفرويد، فلم ير خلف الحقيقة والواقع سوى إرادة القوة عند الإنسان؛ فهو يتصور أن ليس لقيم الإنسان ومعارفه أهداف وغايات محددة، وإنما تنبع من قمع غرائزه، فالأحكام والنتائج التي يتوصل إليها الإنسان حول العالم، وإسقاط مفاهيم مثل (العلة والمعلول، الكمية والكيفية ...) عليها، عمل مسكين عاجز خلق هذه المفاهيم للتسلط على الطبيعة المحيطة به؛ لذا تغدو الحقيقة خادمة للإنسان لا مخدومة من قبله، أي تابعة لقدرته وإرادته. ومن هنا تنبع العدمية^(١)؛ حيث لا وجود خلف الوجودات المحيطة بنا والتي أشبه ما تكون بالظل إلا العدم، إن هذا التصور لا يبقى حتى على وجود ضبابي للعقل واليقين والقيم والحقيقة والواقع — بالمعنى السائد في تراثنا — ويعتبرها جميعاً تابعة لإرادة القوة عند الإنسان.

وبناءً على تصورات نيتشه «أصبح العقل من نصيب هذه الموجودات المسكينة الضعيفة الزائلة، كي يكون أداةً للحفاظ عليها، ويؤجل خروجها مهما استطاع من عالم الوجود ... يفعل العقل — بوصفه أداة لحفظ بقاء الإنسان — قابلياته بالنفاق والرياء الذي يعدّ السلاح الأهم للضعفاء والمساكين في الصراع من أجل البقاء ... وفي الوقت نفسه، يميل الإنسان بسبب حاجته للأنس وضروريات الحياة الأخرى، للعيش بين مجاميع الناس وداخل المجتمع، مما يحججه للسلم والسكينة ... ويسبب عقد الصلح هذا ظروفاً تشكل الخطوة الأولى في الانحياز المرموز نحو الحقيقة، أي يبتدع للأشياء والظواهر تعاريف وتسميات واجبة الاتباع ومقبولة عند الجميع، ويشكل هذا التقنين اللساني النواة الأولى لقوانين الحقيقة، فمن هذه النقطة يبدأ التقابل بين الحقيقة والكذب»^(٢).

ميشيل فوكو وثنائي العقل والجنون

وبما أن الحداثة مبنية على الإيمان بالعقل وقدرته على تحصيل الحقيقة، لا

(١) Nihilism النهلستية.

(٢) نيتشه. فردريك، درباره حقيقت ودروغ به مفهومی غیر اخلاقی (حول الحقيقة والكذب بمعنى غير أخلاقي): ١٢٢ وما بعدها، ترجمه للفارسية: مراد فرهاد بور، مجلة أرغنون، العدد الثالث.

تكون أول معطيات ما بعد الحداثة إلا الهجوم على العقل ونقده. ومن يكون رائداً أفضل من نيتشه للهجوم على العقل؟ لهذا السبب التصقت أفكاره بقوة بالاتجاهات الما بعد حداثوية، فقد اعتقد ميشيل فوكو^(١)، متأثراً بنيتشه، أن أي قضية سياسية هي قضية الحقيقة، والحقائق ليست إلا انعكاساً لصراع القوى الاجتماعية، وهكذا تمتزج السلطة مع الحقيقة عند فوكو، ومن هذا المنطلق ينظر فوكو لقضية الجنون، إذ كان يسعى لفهم كيفية عزل المجانين عن المجتمع، حيث يحافظ عليهم ويعالجون في مؤسسات خاصة: ما هي المعايير التي تميز المجانين عن غيرهم؟ وبأي طريقة يقبضون عليهم و يعالجونهم أو يؤذونهم؟

رأى فوكو حلّ هذه الألغاز في فهم النظام المعرفي الحديث الحاكم في العالم اليوم، ففي الحقيقة تنامي المناهج والمعارف العقلانية الحديثة هو الذي يستدعي عزل المجانين عن المجتمع، وباعتقاد فوكو، توصلّ العقل في العالم الحديث إلى خطاب أحادي (Monlogic)، كي يقطع ارتباطه بالجنون من الأساس ويستريح من مخاطره؛ لأن الجنون يعتبر — دائماً — إما خطاباً فارغاً وبلا معنى، وإما غير طبيعي ومرموز لا تستوعبه الخطابات العادية، و في كلتا الحالتين، لا يستطيع الصمود، فتاريخ العلوم — حسب اعتقاد فوكو — تاريخ العقلانية التي طالما سعت لهدم البناء الأصيل المختبئ خلف الوجوه المختلفة للجنون.

يعتقد فوكو بأن هذا الصمت يجب أن يكسر ويبدأ الجنون بالتحدّث، ويرى أن المصحات اليوم بنيت على أساس إبيستمولوجي محكم، يسعى بشكل علني للتفكيك بين ما هو عقلائي وما هو غير عقلائي. العقل الذي استطاع اليوم الادعاء بقوة امتلاك الحقيقة، وهو يرى أن سائر إنتاجات ذهن البشر تشكل تهديداً لعقلانية عالم الوجود والإنسان، ويجيز لنفسه قمعها وعزلها، إذاً المهم عند فوكو، التحقق من الارتباط القوي بين الأشكال المتعددة من المعرفة بالجنون وكشف حقيقته من ناحية، وطرق قمعه وطرده من ناحية أخرى، وقد أوجد خطابات متعددة بهذه الطريقة؛ فقد نجح العصر الحديث بقدرة فائقة في منع الحوار بين الجنون والعقل، واستطاع إفناء

(١) Michel Foucault (١٩٢٦-١٩٨٤) ميشيل فوكو، فيلسوف فرنسي.

الجنون الذي كان يهدّد ارتباط الإنسان بالحقيقة، وأخرجه من حيّز الذات المفكرة، وفي الحقيقة فإن افتراض فوكو الأساسي يكمن في أن ظهور خطاب في أيّ مجتمع يكون متزامناً مع ظهور ناظر ومشرف ومنقح، يؤدي دوره عبر ثلاث قنوات هي: الزجر والمنع في المجالات المختلفة، وخاصة الجنس والسياسة، وترويج فكرة الفصل بين العقل والجنون، وتعارض الحقيقة والخطأ.

طرح فوكو — تبعاً لنيّته — السؤال عن الحقيقة، ولا يقصد به ماهية الحقيقة، بل حجيتها، من أين أتت؟ ولماذا كل هذا الإقبال عليها والانشداد إليها؟ ولم لا يكون كلّ ذلك للكذب؟ ولم لا تقدّم الأساطير والأخيلة والأوهام والرؤيا عليها؟

يعتقد فوكو أن إرادة الحقيقة التي تجذّرت في المجتمعات الحديثة، سبّبت الحجر على الجنون والفصل بينه وبين العقل، وبعد بحث وتحقيق طويل، توصّل إلى أن إرادة الحقيقة ليست إلا الوجه الظاهر لإرادة القوة، وتستخدم إرادة القوة اليوم المؤسسات العلمية والتربوية لفرض نفسها؛ فالحقيقة ليست بعيدة عن السلطة، فهي تولد نتيجة بعض الفروض والضغوط، ولهذا تكون متلاصقة بالسلطة، ولكل مجتمع نظامه الخاص الذي يرتبط بحقيقته وينظّم خطوته العامة وفقاً لها، ولكل مجتمع أيضاً آلياته وطرقه الخاصة للتمييز بين الصحيح والخطأ، للوصول إلى الحقيقة، وبهذه الآليات يتبيّن موقع حراس الحقيقة وصانيتها، إنّا كيف يمكن تخليص الحقيقة من السلطة، بينما السلطة هي جوهر الحقيقة؟ فلا سبيل لنا إلا إبعاد سلطة الحقيقة عن النظام الاجتماعي والاقتصادي والثقافي للمجتمع.

تفكيكية جاك دريدا وأزمة الفكر الغربي

النزعة التفكيكية (Deconstruction)^(١) أحد الاتجاهات المهمة في مابعد الحداثة، ويفكك جاك دريدا^(٢) — الذي يعدّ مؤسساً لهذه النظرية — بُنى النصوص لهدم شبكة التعارضات والتراتبات بين المفاهيم، منتقداً بذلك التراث الفكري للغرب

(١) جاك دريدا نفسه كان يعتقد بأن هذا المصطلح غير قابل للترجمة.

(٢) (١٩٣٠-....) Jacques Derrida () جاك دريدا، فيلسوف من أصل فرنسي، مولود في الجزائر.

من أفلاطون إلى عصره، التصور المهم في النزعة التفكيكية (Deconstruction)، هو عدم وضوح المعنى في النص، فهروب المعنى من النص، يجرّ القارئ والكاتب إلى تجاذب لا نهاية له في التعامل مع النص، ولا أحد منهم يتوصل إلى المعنى النهائي والحقيقي، ففي هذه اللعبة اللسانية تظهر معان كثيرة وتختفي أخرى، ويصل هذا التصور إلى النسبية لا محالة، علماً أننا لا نقصد بالنسبية، العلم بإمكان معرفة الأشياء، بل نريد بها عدم العلم بإمكان معرفة الأشياء، بحيث تشمل هذا الاعتقاد أيضاً، وهكذا يرى العقل نفسه، باعتباره العالم والناطق الوحيد في العالم الحديث، مهدداً في اقتداره وسلطته، ويصبح معادلاً لغير العقلانيات.

يعتقد دريدا أن التراث الفكري للغرب يفكر دائماً في إطار تراتبية عنيفة، وقد استنتج من مطالعة كتابات أفلاطون وروسو^(١) وهوسرل^(٢) وأمثالهم، أن التراتبات أمور افتراضية كانت في حدود معرفتهم، وتبين القائمة الطويلة التي يقدمها من هذه التراتبات مدى شمولها: الغياب/ الحضور، الدال/ المدلول، الحسن/ السيئ، الطبيعة/ الثقافة، الرجل/ المرأة، الجوهر/ العرض، الباطن/ الظاهر، الحقيقة/ الكذب، الصحيح/ الخطأ، الوجود/ العدم، التماثل/ التمايز، الجسم/ الروح، العقل/ الجنون، الذهن/ المادة، الكلام/ الكتابة...

ففي الحقيقة لا تملك أيّ من هذه الثنائيات الوجود بنفسها، وعلى حد تعبير فلسفتنا التقليدية، ليست من المتضادات بل من المتناقضات، أي يدلّ كل واحد منها على رفع الآخر (الرجل يعني عدم المرأة، الطبيعة تعني عدم الثقافة، الكلام يعني عدم الكتابة، الحياة تعني عدم الموت، التماثل يعني عدم التمايز...)، وكان يعتقد دريدا بأن هذا التراتب يقع في مجال التقييم، ويستسلم للمنطق المزدوج (ذوقيتين) (Logic tow valw): (الكلام أفضل من الكتابة، الحضور أفضل من الغياب، الطبيعة أفضل من الثقافة، الرجل أفضل من المرأة...). ولا يريد دريدا أن يسلب المركزية من إحدى شقي التراتبية ويعطيها للآخرى، فهذا أيضاً سقوط في حبالها والقبول بمركزية أحد الشقين، بل يجب هدم التراتبية العنيفة، كما يرى أن أهم وظائف Deconstruction،

(١) (١٧٧٨-١٧١٢) Jean Jacques Rousseau جان جاك روسو، عالم سياسي فرنسي.

(٢) (١٩٣٨-١٨٥٩) Edmund Husserl ادموند هوسرل، فيلسوف ألماني، أسس مذهب الظواهرية.

هدم هذا التراتب لتجنيب الذهن المفكر حباثلها وتفادي معاييبها.

على أي حال، قضى على قيمة العقل باعتباره الطريق الوحيد للوصول إلى الحقيقة (كما فعل بمفهوم الحقيقة نفسها)، ودفنت بقايا التراث الفكري في مقبرة ما بعد الحداثة، كان المنتقدون الحداثيون للعقل ينزلوه إلى مستوى اللسان والغريزة والتاريخ، لكن منتقدو ما بعد الحداثة أنكروا هذا المستوى أيضاً، ونفوا البناء الخارجي والمعنى الباطني له، وكان فلاسفة الحداثة يضعون العقل في حيز الثقافة المكتوبة ويجعلون الأساطير قبالة ويعتبرونها خاصة بدائرة الثقافة الشفوية المغلقة، ويستبشرون بعملهم هذا، لكن فلاسفة ما بعد الحداثة ألغوا الأساس القيمي لهذه المتقابلات، واعتبروا جميعها في كفة واحدة من حيث اشتمالها على المعنى، بعبارة أخرى: ما بعد الحداثة إعلان عن انتهاء قابليات العقل (الحداثوي) وقدراته الكامنة، إذ يريد العقل جعل جميع التراكيب المعرفية وغير المعرفية إلى جانب بعضها، ويقوم بتقييمها، أي أنه يبحث عن عالم فيه وحدة باطنية وظاهرية؛ لكن ظهور ما بعد الحداثة بدّد هذا الحلم وأثبت استحالة، وبسبب تعدد مصادر التقييم واتساعها في الأقوام والمجتمعات المختلفة، أقرّت ما بعد الحداثة بالتعددية واعتبرت فكرة القرية العالمية حلمًا لا ينال.

الدين والعقل

ما الذي نستنتجه من هذه الإشارات المختصرة؟ أولاً، لا نستطيع الاستسلام للأحكام والقضايا والقيم التي يصنعها الإنسان بناءً على افتراض بسيط منه، بل يحتاج العقل إلى ركائز رصينة لحضوره في مصير الإنسان الواقعي والباطني، وكما نعلم، إن سعي الفلاسفة لإعطاء العقل استقلاله وجعله قائماً بذاته، كان عقيماً وكشف بوضوح عجز العقل عن تحمل هذا الحمل الثقيل، إذاً فلأجل أن تكون عواقب الاعتماد على العقل حميدة، يجب أن يتمتع بركائز قوية تقوّمه، لأن خصلة الانهيار لدى العقل أقوى من خصلة الاستقلال، لكن أين هي هذه الركائز؟ هل باستطاعة الدين أن يكون أساساً للإيمان بالعقل؟

نعم! على بعض التقادير يستطيع ذلك، إذا ما قيدنا الاستسلام للدين بالإيمان

بالعقل، يمكننا بسهولة جعل الاستسلام للعقل رهينة الدين. أي أننا نشرعن أنفسنا بدلاً من عقلنة الدين، فليس في هذا الكلام أي بدعة أو ابتداء. وإذا لم تغط هذه التجربة كل تاريخ المعرفة الدينية، فإنها تغطي — على الأقل — قسماً واسعاً منه.

لم يقبل الأشاعرة بالحسن والقبح العقليين، بل أرادوا يد الله مبسوطاً في التشريع أكثر، ففرطوا بالفكر لصالح الشرع، كما لم يسأل المعتزلة والشيعة عن أفعال الله ﴿لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾ الأنبياء: ٢٣، في عالم الواقع، على الرغم من أنهم يعتبرون الله مقيداً بالقوانين العقلية النظرية والعملية في مجال التنظير، فيعتبر الجميع الطبيعية والشرعية معللة بأمور فوق إدراك البشر.

وهكذا، ينفصل العقل عن قرينته «الحرية»، ويتحرك ويفعل فقط في الدائرة التي يسمح بها الدين له، ويخضع التعقل كسائر تصرفات البشر للولاية المطلقة للذات الألوهية، يشاهد هذا البيان من العقل، بصورة جميلة في تراثنا العرفاني. حيث يعدّ العرفان التعقل أمراً شيطانياً، سبب حرمان الإنسان من جنة رحمة الله، وفي المقابل، ينتهي التسليم بحد ذاته والإسلام والإيمان — وهو ليس إلا الخلاص من وساوس العقل — إلى الفلاح والبصيرة ورضوان الرب.

من ناحية أخرى، لا ينتهي إسقاط اعتبار الدين على العقل وعقلنته، إلا إلى الطغيان على الدين وتعريضه للمساءلة اللامتناهية وحرق جذور الإيمان والانكفاء على العقل مكان الاتكال على الله، فالإيمان بالعقل لا يمكنه أن يكون إلا مرتبطاً بالأنسنة وبعيداً عن الإيمان بالله، وقياس الدين بالعقل يعني تقليل شأنه وتحويل الأمر المقدس إلى أمر بشري وتأصيل العقل.

مقولة انفصال الاعتقاد الديني عن العقل

إذاً ما هي علاقة الدين بالعقل؟ يجرنا هذا السؤال لا محالة إلى سؤال آخر: ما هو طريق قبول الدين؟ للإجابة على هذا السؤال، يجب علينا التنازل مؤقتاً عن الإيمان بالعقل، وعدّه مكافئاً لسائر مصادر التقييم، كما يجب البحث عن الإجابة في التاريخ والتجربة، لا فوقهما، وعلينا أن نعرف: كيف يؤمن المؤمنون بالدين؟ وما هي الأمور التي تؤثر على إيمانهم؟ وهل دور العقل في قبول الإيمان أكثر أم في رفضه؟

تثبت التجربة التاريخية أن العقل أقلّ شيء يحتاجه الفرد للإيمان، وهو أكثر شيء يحتاجه للنزوع عن الإيمان، فكيف آمن الأنبياء بصفاتهم أول المؤمنين بأديانهم؟ وكم استعانوا بعقولهم؟

يواجه الأنبياء «الوحي» بوصفه تجربة باطنية تخلق لهم أشدّ الإيمان، وأعتقد بأن قبول الدين بالنسبة للأنبياء وغيرهم يتمّ بصورة واحدة، وإن لم يكن بمقدور الآخرين تلقي الوحي، لكن باستطاعتهم جعل الدين تجربة باطنية لهم، تكون بمثابة الوحي للأنبياء، تلك التجربة التي ترفعهم من غياهب الأرض إلى أنوار لقاء الله، فكل شخص ينتظر الوحي لقبول الدين، ولا يعادل العقل قشة حقيرة في هذه التجربة.

لكن هل يمكننا اليوم إنكار قبول الجميع عقلنة الدين، وتحوله إلى خطاب وأمنية للمستنيرين الدينيين؟ الحقيقة أن هذا النسق جاء نتيجة ردة فعل على الحداثة، ولهذا يمكننا التوصل إلى هذا الأمر من خلال الشواهد التاريخية التي تكشف عن القهر والطرود والانزواء الذي كانت تعاني منه الاتجاهات والأشخاص، الذين يؤكّدون على هذا المنهج، وما كانت مطالبتهم بالعقل وحديثهم عنه إلا لحضوره تحت مظلة من الحرية، فكان المعتزلة والشيعة، بصفاتهم أول المدافعين عن العقل، معرضين بشكل دائم لغضب الحاكم وسخطه أو جماعته اللاعقلانيين في السلطة المبتنية على الأسس الفكرية الأشعرية، ولم يدم المعتزلة طويلاً، فقد قدموا دماءهم فداءً للعقل، وضاعوا في غياهب التاريخ.

لكن الشيعة الذين ساروا كالنهر العميق منذ الصدر الأول، اعتلوا السلطة بعد عشرة قرون من الهجرة، وليس عجيباً أن تعطلت ثورات العقلنة (الفلسفة والكلام) بعد اعتلاء الشيعة السلطة وانحسار العدو، ووجد الخطاب الشيعي أو تصوّر نفسه بلا منازع، وحصل على مجال واسع للبروز.

والآن بعد قرن كامل لم يلتئم الشرخ الذي سببته الحداثة بين معتقداتنا ومنهجنا التقليدي، بل يزداد اتساعاً كل يوم، ويسعى المفكرون الدينيون للوصول إلى علاج لهذه المشكلة. فيتصور بعض منهم أن العدو الجديد يفتقر لمدييات جديدة، ويكرر نفس مدييات الأشاعرة والمنكرين والملحدين في القرون الثانية والثالثة، لكن في ثوب جديد يتناسب مع العصر؛ لذا يسعون لجمع نتاج الماضي ويصيغونه في

حلّة جديدة ويقدمونه للعدو المغرور، لكن للأسف، لا مدعيات هذا العدو نفس المدعيات القديمة، ولا الحلّة التي يقدمونها تغني أحداً؛ فلا إيمان لهذا العدو لا بالحقيقة ولا بالعقل؛ بل إنما يريد مزاجية الحقيقة بالقدرة، ومساواة العقل بالجنون، فماذا يقدم المفكرون المتدينون لأناس بهذه التصورات؟

* * *

الآيات الإلهية، دعوة للإيمان أم العقلانية

د. محسن جوادي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

مدخل

كثيرة هي الآيات القرآنية التي تدعو الإنسان للتدبر في خلق السماوات والأرض والحيوانات والإنسان: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا؟﴾ ﴿فَانْظُرْ إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ كَيْفَ يُحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا؟﴾ ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ﴾. ومن جانب آخر، يعتبر القرآن الكريم جميع هذه المخلوقات آيات إلهية: ﴿كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ﴾ : ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ إِذَا أَنْتُمْ بَشَرٌ تَنْتَشِرُونَ﴾؛ ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ يُرْسِلَ الرِّيحَ مُبَشِّرَاتٍ﴾.

يتضح من ملاحظة الجانبين المذكورين أن تحريض القرآن والروايات على التدبر والتفكير والمطالعة والملاحظة للخلقة إنما هو لكونها فوق طبيعية^(١).

تعني الآية العلامة والقرينة، وتدل على ما هو أسمى منها؛ أي أن المعرفة بالآيات تعني الانتقال من الآية إلى صاحبها ومن الأثر إلى المؤثر، ويعتقد الشيخ المطهري بأن المعرفة المبتنية على «الآية» تشكل قسماً مهماً من المعرفة البشرية، فلا نعرف الله بالآثار والعلائم المحسوسة فحسب، بل نتخذ هذا المنهج لمعرفة أمور أخرى غير محسوسة كاللاشعور فينا أو العقل أو أحاسيس الآخرين، وحتى الشخصيات التاريخية نعرفها بآثارها وعلائمها، وأهم من ذلك «حتى معرفة الذهن الفلسفي بالوجود الخارجي والعيني للمحسوسات أيضاً يتم بواسطة علائمها

(*) باحث في الحوزة والجامعة، وأستاذ الفلسفة في جامعة قم.

(١) لا نقصد إنكار قيمة مطالعة الطبيعة للاستمتاع بنعمها، بل نريد تبين سبب تأكيد القرآن على مشاهدة الطبيعة والتدبر فيها، وهو كونها آية ودليلاً على الله سبحانه وتعالى.

وآثارها المباشرة على حواسنا، ونسمي هذا القسم من المعرفة بالمعرفة الاستنباطية أو الاستدلالية أو - تبعاً للقرآن - المعرفة بالآيات»^(١).

وتتجلى أهمية المعرفة بالآيات، بغض النظر عن دورها المهم في منظومة المعرفة البشرية، في تكرار لفظ الآية أو الآيات أكثر من أربعمئة مرة في القرآن، وفي أكثرها يدعو الإنسان للنظر والتدبر فيها.

نظام المعرفة الإلهية بالآثار وتفسيراته الأربعة

دون هذا المقال لإيضاح أصناف التفسير الخاصة بآلية العبور من الآية إلى صاحبها ومعرفته في ظل الآية، ونتمنى أن تكون باكورة بحوث أدق وأوسع في هذا المجال، ونستعرض - فيما يلي - أربعة تفاسير للمعرفة بالآيات هي:

التفسير الأول - المعرفة بالآيات بمعنى الاستنباط العلمي

المنهجية العلمية وإن تعرضت على مدى التاريخ لتغيرات وتطورات واسعة، لكن بإمكاننا اعتبار أركانها بصورة موجزة كالتالي: المشاهدة، الفرضية، والاختبار^(٢)، إذ يقوم الباحث - أولاً - بمطالعة الحوادث، ثم يقدم افتراضاً لتفسيرها، ويتغاضى عنها بشكل مؤقت لي طرح افتراضات بديلة ومنافسة؛ كي يتحقق من إمكانية افتراضه الأساسي على وقدرته على تفسير الظاهرة..

وتكمن الخطوة المهمة في المنهجية العلمية في تقييم مدى إمكان تفسير المشاهدات بكل واحد من الافتراضات، ويأتي هنا دور حساب الاحتمالات، فمن خلاله يمكننا تعيين قيمة احتمال تفسير المشاهدات المختلفة بالافتراضات المتعددة، فقيمة الاحتمال المذكور مهمة جداً في صياغة النظرية، وعلى سبيل المثال، إذا اتضح لدينا أن الافتراض الثاني يستطيع تفسير الظواهر والمشاهدات بقيمة احتمالية عالية،

(١) مجموعة مؤلفات الشيخ مطهري ٢: ٥٠؛ وكذلك: ١٢: ٤٢٤، ٤٤١، ومقالات فلسفي (فلسفية) ٢: ٢٣٩.

(٢) راجع: ايان باربور، علم ودين: ١٨، ٢٧، ٤١، ترجمه للفارسية: بهاء الدين خرمشاهي، مركز نشر دانشكاهي؛ ودرآمدي تاريخي به فلسفه علم (إطلالة تاريخية على فلسفة العلم)، جان لازي، ترجمه للفارسية: علي بايا، مركز نشر دانشكاهي؛ وعلم شناسي فلسفي (دراسة فلسفية للعلم)، مجموعة مقالات من دائرة معارف بل ادواردز الفلسفية (مقاله هاي تبیین علمي، روش علمي)، ترجمه للفارسية: عبد الكريم سروش، مؤسسه مطالعات وتحقيقات فرهنگي.

فإما أن نترك الافتراض الأول نهائياً أو على أقل التقادير لا نستطيع تحويله إلى نظرية، لكن إذا كانت قيمة الاحتمال في الفرض السابق ضئيلة بحيث يمكننا التغاضي عنها، فسوف يتحوّل الافتراض الأول إلى نظرية علمية، المدعى هنا أن معرفة الله بواسطة الطبيعة – أي المعرفة بالآيات – منطبقة تماماً على المنهج العلمي هذا، أي الدليل الاستقرائي المبنتي على حساب الاحتمالات.

فمن يهدف إثبات وجود الله من خلال مخلوقاته، يبدأ بالنظر إلى السماء والأرض والجبال والبحار والإنسان نفسه، ويتدبر فيها، فيشاهد نظمها وهدايتها وجمالها، وتحتاج هذه المشاهدات إلى تفسير، فيسعى عقل الإنسان دائماً في حلّ ألغازها، وقد أثبتت تجارب الإنسان أنه كلما كان هناك نظم وهداية وجمال وفن، فلا بد من وجود منظّم ومدبر وفنان، وتسبب هذه التجربة العامة طرح فرضية تدخل منظّم حكيم في خلق الظواهر المنظمة اللامتناهية في عالم المخلوقات. (نؤكد على النظم الخاص الموجود في أماكن مختلفة من العالم، لأن إثبات وجود النظم في كل العالم وجعله مقدّمة للاستدلال أمر صعب).

لكن المنهجية العلمية تفرض على الباحث التخلّي عن هذه الفرضية لي طرح مكانها فرضية أخرى، مثل القول بأن النظم الذي نشاهده في مواضع من الخليقة لم يوجدّه ناظم حكيم، بل وجد بالصدفة^(١).

فلنتأمّل في المنظومة الشمسية المتشكّلة من آلاف الأجزاء، فلو كانت الفاصلة بين الأرض والشمس أكثر أو أقلّ مما هي عليه الآن، لما أمكن الحياة عليها، أو لو كانت نسبة الأوكسجين في جوّ الأرض أكثر مما هي عليه الآن، لاحترق كلّ شيء عليها، ولو كان أقلّ من ذلك لما أمكننا حرق شيء ولصعبت الحياة حينذاك.

فهل لقواعد حساب الاحتمالات تقييم مدى احتمال استقرار أعضاء هذه المنظومة بأعدادها الهائلة إلى جانب بعضها؟ وبما أن احتمال وقوع أيّ أمر يمثل بكسرٍ بين الصفر والواحد، واحتمال وقوع أمرين يحاسب بضرب احتمال حدوث كلّ

(١) يعتبر السيد الصدر أن الافتراضات الممكنة في مجال تفسير ظواهر العالم أربعة، ويتحدث عن القيمة الاحتمالية لكل منها بشكل مفصل. راجع: الأسس المنطقية للاستقراء: ٤٠٣، دار التعارف للمطبوعات.

منهما في الآخر، فكم سيكون احتمال استقرار هذه الأعداد الهائلة بهذا الشكل المحدّد ضئيلاً، خاصة وأن بإمكان كلّ جزء أن يستقرّ بمئات الحالات^(١).

إنّ، لم يبق أمام الباحث إلا افتراض وجود ناظم مدبّر في خلق المنظومة الشمسية، وأهم من ذلك في خلق الإنسان نفسه بوصف ذلك فرضيةً علمية، فكّما تأملنا في عالم الخلق أكثر، اكتشفنا نظاماً أكثر دقّة، وتضاعل احتمال وجودها بالصدفة أكثر فأكثر.

نعم! كلّما تأملنا في عالم الخلق أكثر، أصبح إيماننا بالله أقوى، وتضاعل احتمال وجود هذا العالم من دون خالق مدبر، حتى يكاد ينعدم.

وقد طرح الشيخ المطهري والسيد الصدر منهج معرفة الله بالتدبر في مخلوقاته (المعرفة بالآيات)، واستدلّا عليه^(٢)، يقول الشيخ المطهري: «حقيقة معرفة الله ليست متباينةً عن سائر معارفنا، كمعرفتنا بحقائق الطبيعة مثل الحياة، باطن الإنسان وغيرها»^(٣)، وفي مكان آخر يعتبر التمايز بين معرفة الله واللاهوت عن علم الأحياء أو علم النفس في كون موضوع أحدهما جزئي والآخر كلي، لا في المنهج المتبع في كلّ منها^(٤).

وتجدر الإشارة هنا إلى أن السيد محمد باقر الصدر سمّى هذا المنهج بالدليل العلمي الاستقرائي، واستدلّ له، لكن الشيخ مطهري على الرغم من دفاعه عن هذا المنهج، لم يسمّه بعنوان علمي بحت، بل فضّل إطلاق الطريق العلمي – الفلسفي عليه^(٥)، ويعود سبب ذلك إلى أنه يعتقد باعتماد المنهج العلمي على المشاهدة والاختبار، بينما الذات الربوبية منزّهة عنهما^(٦)، وعلى هذا الأساس، يؤكّد في

(١) مطهري، التوحيد: ٧٣، نشر صدرا.

(٢) تناول الشيخ المطهري هذا الموضوع بشكل موسع في كتاب التوحيد: ٥٨-٩٨، أكثر من سائر مؤلفاته. وتناولها السيد الصدر بصورة مستدلّة في رسالة تحت عنوان: «المرسل والرسول والرسالة»: ٣٨-٤٧.

(٣) مجموعة مؤلفات الشيخ المطهري ٣: ٥٠.

(٤) المصدر نفسه ١٣: ٤٤١.

(٥) مطهري، التوحيد: ٤٤، ٦٠.

(٦) المصدر نفسه: ٤٤.

مواضع عديدة على أن اللاهوت غير علمي، ويسمّيه في بعض الأحيان فلسفياً أو تعقلياً؛ ليبين أن موضوع وجود الله ليس كسائر المواضيع التي يمكننا مشاهدتها، بل يجب علينا الخروج من عالم المحسوسات إلى غير المحسوسات، ولكن إذا اعتبرنا المنهج العلمي أعمّ من المشاهدة والاختبار المباشر للموضوع كما هو سائد اليوم، ومبتنئياً على حساب الاحتمالات، وجب علينا القول بأن المنهج الذي سلكه المطهري في بيان برهان النظم هو منهج علمي أيضاً.

وبإمكاننا استلزام هذا المعنى في أن المعرفة بالآيات تقع قبال المعرفة العلمية — بمعنى المشاهدة والاختبار — من صريح عباراته حيث يقول: «أغلب معلوماتنا ليست بالحسية المباشرة — الإدراك الحسي المباشر — ولا منطقية علمية تجريبية (حيث تكون موضوعاً للتجربة والاختبار)، بل على حدّ تعبير القرآن: معرفة بالآيات (معرفة بالآثار)»^(١).

إذن، نستطيع القول بأن النقاش يدور حول الألفاظ، فهو لم يسمّ المنهج المبني على الاحتمالات في معرفة الله بالمنهج العلمي، كي لا يوهم القارئ بأن موضوع معرفة الله قابل للمشاهدة، لذا سمّاه: المنهج العلمي — الفلسفي.

لكن ثمة إشكال في بيانه؛ فعلى الرغم من استدلاله للمعرفة بالآيات وهو استدلال مبني على حساب الاحتمالات (برهان النظم)^(٢) ودفاعه عنه، يذهب في أحد مؤلفاته إلى أن اللاهوت لا يخضع لحساب الاحتمالات^(٣).

(١) مجموعة مؤلفات الشيخ المطهري ١٣: ٤٤١.

(٢) يعتقد المطهري أن المعرفة بالآيات هي برهان النظم، «أبسط وأعمّ برهان يُقام على وجود الله هو برهان النظم، فالقرآن الكريم يسمّي المخلوقات بالآيات، أي العلائم والدلائل على الله»، مجموعة التأليفات ١: ٥٣٧.

(٣) المصدر نفسه ١٣: ٤٠٠، ويبدو أن الشيخ في كتاب التوحيد — الذي ذكر فيه صراحةً ابتناء برهان النظم على الاحتمالات — يريد بيان أحد مناهج معرفة الله، وحينما ينكر ابتناء معرفة الله على حساب الاحتمالات، يريد بذلك إنكار انحصار منهج معرفة الله بالافتراض والاحتمال، الوجه الآخر للجمع بين القولين هو أن الطريقة العلمية المبتنية على الاحتمالات تثبت أصل وجود الله، لكن اللاهوت الذي يعني معرفة صفات الله، تتطلب أموراً لا يمكن

ونلاحظ هذه المسألة - أي بيان برهان النظم بطريقة متميزة - في كتابات الفلاسفة المسيحيين أيضاً^(١)، وقد ناقشوها بشكل واسع، لكننا لا نتطرق إليها، فهدفنا استعراض التفسيرات المختلفة عن المعرفة بالآيات.

التفسير الثاني - المعرفة بالآيات بمعنى الاستدلال الفلسفي

المراد بالاستدلال الفلسفي أن كبرى القضية في الاستدلال قاعدة عقلية لا يمكن إثباتها بالاستقراء والاختبار، بل تأخذ مصداقيتها من العقل بصفتها قانوناً فلسفياً، إذاً من الممكن أن تكون صغرى القضية في الاستدلال الفلسفي من الأمور التجريبية أو المحسوسة، لكن الكبرى يجب أن تكون عقلية.

وقد اعتبر بعض العلماء أن لمنهج المعرفة بالآيات الذي يدعو إليه القرآن، حقيقة فلسفية، وعلى الرغم من إنكار السيد الطباطبائي لوجود أي استدلال في القرآن على وجود الله، واعتقاده باعتبار وجود الله - قرآنياً - من البديهيات^(٢)، إلا أنه في مقام تفسير حقيقة المعرفة بالآيات يقر بإمكان التوصل إلى أمور تدل على وجود الله وصفاته بالتدبر والتأمل في آيات الله التكوينية، والأخذ بنظر الاعتبار الأصول العقلية، فكون الموجودات الطبيعية مخلوقة - إضافة لحاجتها وافتقارها - يدل بوضوح على وجود الله وصفاته، نظراً للأصل العقلي الذي يصرح بحاجة كل

إثباتها بالحساب نفسه، والشاهد على هذا الرأي قوله: «لم يوص القرآن إطلاقاً بمعرفة وحدانية الله التي تحصل بالمطالعة في نظام الخلق، حيث يؤكد على أن معرفة الخالق فوق طبيعية تتم بهذا المنهج، وتوصية كهذه غير صائبة البتة»، راجع: سيري در نهج البلاغة (تأملات في نهج البلاغة): ٥٤، انتشارات صدرا.

(١) على سبيل المثال، اسوين برن في مقال تحت عنوان: The argument from design في كتاب: Philosophy of religion: An anthology louis P.pojman P.٣٩٠.

(٢) الطباطبائي، الميزان ١: ٣٩٥، انتشارات اسماعيليان؛ وقد اعتبر بعض كبار فلاسفة المسلمين بعض آيات القرآن دلالة على براهين خاصة، ذكروها لإثبات وجود الله، أي أنهم كانوا يدافعون عن فكرة وجود استدلالات في القرآن الكريم على وجود الله، خلافاً للسيد الطباطبائي؛ فعلى سبيل المثال راجع: ابن سينا في الإشارات والتبهيئات ٣: ٦٦؛ وصدر المتألهين في الأسفار العقلية ٦: ١٤، وأكثرهم صراحة ابن رشد الذي يذكر شكلين من البرهنة على وجود الله في القرآن: دليل العناية ودليل الاختراع، نقلاً عن كتاب التصور الذري في الفكر الفلسفي الإسلامي للدكتورة منى أحمد أبو زيد، المؤسسة الجامعية، ص ٢٢١.

مخلوق إلى خالقه واعتماده عليه^(١)، ومن الملاحظ استخدام هذا المنهج - اتخاذ خلق الموجودات الطبيعية وتكاملها ونظمها وهدايتها - مقدمة للاستدلال الفلسفي وإثبات وجود الله على هذا الأساس بأشكال مختلفة، فتأخذ البراهين المسماة بالعلميوجودية في فلسفة الدين المسيحي في الغالب بمقدمة تجريبية مثل «الحدوث» أو «الحركة» و...، وتضمها إلى أصل فلسفي، كحاجة كلّ حادث إلى محدث، أو متحرك إلى محرك، وتقوم بإثبات وجود الله.

وكذلك برهان الوجوب والإمكان الذي يعتمده الفلاسفة، أو برهان الحدوث الذي يعتمده المتكلمون^(٢)، ويشير السيد الصدر إلى ضرورة وجود عاقل حكيم، من خارج عالم المادة لرعاية النمو والتكامل في الموجودات المتكاملة، فكثير منها، كنطفة الإنسان، بحاجة إلى علّة في تطورها وتكاملها (أصل فلسفي)، ومن الضروري أن تكون هذه العلة ذات شعور، فمعطي الشيء يجب أن يكون متمتعاً به (الأصل الفلسفي القائل بسنخية العلة والمعلول)^(٣).

على أيّ حال، نستطيع القول: إن المعرفة بالآثار من خلال المخلوقات والأمر الطبيعي في التفسيرين المذكورين تابعة للعملية المعرفية التالية:

القرائن والأدلة ← عملية الاستدلال ← الإيمان والتصديق

أي أن حقيقة المعرفة منطقية واستدلالية، وتتوصل إليها بمقدمات وأصول استدلالية علمية أو فلسفية.

التفسير الثالث - المعرفة بالآيات بمعنى البيان الديني (التعبير الديني)

لجون هينغ^(٤)، أحد فلاسفة الدين المعاصرين، نظرة إيجابية إلى الدين ومبانيه، ويعتقد بعجز الأدلة عن إثبات وجود الله بصورة قطعية، لكنه يعتبر الإيمان بالله من الأمور المعقولة ومن المعتقدات غير المبتنية على الاستدلال والاستنباط، ويتساءل:

(١) الميزان ١٨ : ١٥٤.

(٢) علماً أن برهان الوجوب والإمكان قابل للإثبات - حسب ادعاء ابن سينا - دون أيّ مقدمات تجريبية وبشكل فلسفي محض، انظر: الإشارات ٣ : ٦٦.

(٣) محمد باقر الصدر، المرسل، الرسول، الرسالة: ٤٩، دار التعارف؛ ومطهري، التوحيد: ٨٥.

(٤) John Hick (١٩٢٢ - ...) من فلاسفة الدين الألمانين.

هل تعني المعرفة الإثبات؟ فيجيب: على أقل التقادير، لم يعتقد الذين دونوا الكتاب المقدس بذلك؛ بل كانوا يعدّون وجود الله أمراً ملموساً وتجريبياً، لا موضوعاً للاستدلال والاستنباط.

تتضمن فحوى الاستدلال وجمع القرائن والأدلة نوعاً من الانفصال والتمايز بين الواقع المشهود — الذي يعدّ مقدّمةً — والهدف المطلوب، وهو نتيجة الاستدلال، فأثر القدم يدلّ على السير، لكن رؤية الشخص نفسه في حالة السير ليست دليلاً على الاعتقاد بوجوده، فليس هناك مجال للاستدلال.

ادعى جون هيغ — معتمداً قواعد علم المعرفة الحديثة — أن ما عرف تحت عنوان قاعدة كليفورد^(١)، والتي مفادها أن «لا يصحّ في أي زمان وأي مكان ولأي شخص أن يعتقد بشيء دون تقديم دليل مقنع عليه». يحتاج إلى تعديل؛ لأننا نحتاج ذكر الشواهد والأدلة في المعارف الاستدلالية وغير التجريبية، لكننا لا نحتاج الاستدلال والاستنباط في المعارف التجريبية، والتي تشكل قسطاً مهماً من معارفنا.

إننا نثق بمعطيات حواسنا، لكننا لا نثبتها بالأدلة والقرائن؛ إذاً باستطاعتنا تقسيم معارفنا إلى صنفين أساسيين: صنف مبنيّ على الشواهد والأدلة، وصنف غير قائم عليها، وتقع الحركة في الصنف الأول (المعارف الاستدلالية) على النحو التالي: الشواهد والأدلة ← الاستنباط ← الاعتقاد، لكننا لا نحتاج شواهد واستنباط في الصنف الثاني، بل ننطلق مباشرة من التجربة الفعّالة أو البديهيات العقلية إلى الاعتقاد بالموضوع.

وتتألف البديهيات العقلية من بعض المعارف غير الاستدلالية، كامتناع اجتماع النقيضين، فعلى الرغم من فقدان الدليل على صحتها، تغدو موضع تصديق لدى العقل، ولكن المدركات الحسية تشكل أهم قسم من المعارف غير الاستدلالية، وهي أفضل أنموذج لهذه المعتقدات، فعلى الرغم من انعدام الدليل المنطقي عليها، يؤمن بها الناس، ويعتبر هيغ إدراكاتنا الدينية من هذا النوع.

يستخدم جون هيغ مصطلحين لشرح فكرته هما: المعتقد الأساسي (Basic)

(١) William Kingdon Clifford وليم كينغدون كليفورد (١٨٤٥-١٨٧٩)، عالم في الرياضيات وفيلسوف بريطاني.

والمعتقد الجذري (Fundational)^(١)، ويعود كلا هذين الصنفين من المعارف، إلى المعرفة التجريبية غير الاستدلالية، لكن الفارق بينهما أن الأول يختصّ بمدرجات خاصة وتجارب معينة، كرؤية منضدة في مكان ما والاعتقاد بوجودها، لكن الاعتقاد بوجود أشياء مادية كالمنضدة، أو الاعتقاد بإمكان معرفة عالم المادة بالحواس وأمر كهذه – لا تدخل في إطار تجربة أو إدراك حسي خاص – يسمى بالمعتقد الجذري، ويرى هيغ أن المعتقدات الأساسية يمكنها أن تخطأ وإن كان من الممكن معرفة أخطائها، بيد أنه لا يمكننا النقاش فيما يخصّ المعتقدات الجذرية، و ينقل هيغ عن هيوم^(٢) قوله: لا يحقّ لنا أن نسأل: هل عالم المادة موجود أم لا؟ وإن كنا نستطيع النقاش حول تفاصيل الاعتقاد بعالم المادة، بعبارة أخرى، المعتقدات الجذرية هي المصادر القبلية في كلّ معتقد أساسي، بحيث لا يمكن التوصل إلى المعتقدات الأساسية من دونها.

وقد وقع الحديث هنا في موضعين:

الأول: قضايا الفهم الديني الخاص، وهي محلّ نقاش وأخذ وردّ، كرؤية الله على شكل معين أو رؤية نصرته وعونه (معتقد أساسي)، ولا يختلف هذا الصنف عن المبركات الحسية الخاصة.

الثاني: الحديث عن أصل وجود الله وعالم الغيب، وإمكان انكشافه للبشر (معتقد جذري)، وهو كأصل الاعتقاد بوجود عالم المادة و انكشافه، غير قابل للنقاش، ويعدّ من قبلات أيّ تجربة دينية خاصة.

ويعتقد هيغ أن الموضوع الأهمّ يكمن في التمييز – في دائرة الدين – بين المعتقدات الأساسية والجذرية؛ لأنّ المعتقدات الجذرية الدينية، كوجود الله وعالم الغيب، محلّ سجال ونقاش أكثر من المعتقدات الجذرية في مجال الطبيعة، كما يمكن استخدام التمايز المذكور في شرح أسباب اختلاف المؤمنين، فاختلفاهم غالباً ما يكون في المعتقدات الأساسية لا الجذرية.

(١) راجع المصدر التالي حول المعتقد الجذري: An interoduction to contemporary Epistemology Gon ATHAN DANCY Basil Black well part ١١.

(٢) David Hume (١٧١١-١٧٧٦) ديفيد هيوم، فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي.

ويبين هيغ — بعد سرد هذه المقدمات — أصل ادعائه بأن بإمكاننا الوصول إلى شكل من المعرفة غير المباشرة (mediated) وغير الاستدلالية بالله تعالى؛ فيرى أن علمنا بالحوادث الطبيعية يصنع الخلفية التجريبية لعلمنا بالله، فنحن نجرب الله في الطبيعة، والمعرفة بالآيات لا تعني أننا نستنبط وجود الله بواسطتها، بل نجرب آيات الله وآثاره، أي نرى الله في حجاب الطبيعة، كما يعتقد هيغ أن الإطار المعرفي لمعرفة الله مماه للإطار المعرفي لمعرفة سائر الأمور التجريبية، وإن كان متعلق المعرفة الدينية هو الذات الوحدانية (الله) التي لا مثيل لها (unique)، ويرى أننا لا نعرف الله بهذه الوسائط فحسب، بل معرفة أي شيء آخر إنما تتم بالطريقة نفسها.

يستخدم هيغ مصطلحين أساسيين لعرض فكرته: الأول significance بمعنى الدال أو المشير، والآخر interpretation بمعنى التفسير أو التأويل، فالدال أمر خارجي والتأويل أمر ذهني، والمعرفة تتكوّن من تركيبهما، فنحن نعيش في عالم جميع موجوداته دالة، أي أنها تعطينا معنى معيناً، وهذه هي الميزة التي تسمى بالوجود في البيت (homeness)، وهي خصوصية مهمة لاستمرار حياة الإنسان؛ أي أن العالم ليس صندوقاً مغلقاً يقف الإنسان محتاراً أمامه، بل إنه يستطيع التعرف عليه، وللعنصر الدال — وهو أمر خارجي — أهميته في هذه العملية، وإن كانت المعرفة تتم نتيجة نشاط ذهن الإنسان، فإذا عرفنا كيفية التعامل مع هذه الدوال، سننتبه إلى وجودها، من هنا تمتزج المعرفة بالعمل ويرتبط اختلاف ردود الأفعال باختلاف المعاني.

ويذهب هيغ إلى أن الإنسان يميل للذرائعية (pragmatic) متأثراً بغريزته، أي يختار دوالاً تؤمن بقاءه وترفع حوائجه، وتنبع هذه الطريقة من الانتقاء من وجدان الإنسان، فهو بطبيعته يهتم بنقل دوال إلى ذهنه تساعد على البقاء أكثر من الدوال الأخرى، فالدوال التي تنتقل إلى ذهنه تأوّل وتفسّر، فتولد منها المعرفة، وتتم عملية التفسير والتأويل على ضوء الحاجات والملاحظات الذرائعية، ولذا يفسّر دالاً ما أحياناً بصور مختلفة.

بعض التعبيرات غير قابلة للجمع (exclusive)؛ فمثلاً لا نستطيع تفسير دالٍ حسّي واحد بكلب وثعلب، لكن بعض التعبيرات ملائمة (compatible)، كتعبيرنا عن

شيء واحد بحيوان و كلب، حسب حاجتنا لذلك، فكلمات: «حيوان» و«كلب» قابلة للجمع، وترتبط طبقات المعنى فيها بصورة دقيقة بإمكان تلائم التعبيرات المختلفة. قد تفسر الكلمات على الورق أحياناً بأنها نتيجة التقاء صدفي للقلم والورقة، فيما تفسر أحياناً أخرى بكلمات ذات معنى، وثالثة بألغاز، وهذه التعبيرات كلّها قابلة للجمع، ويعود اختلاف التعبير والتفسير — إضافة لاختلاف الأغراض — إلى مدى معلومات المفسر أيضاً.

يدخل هيغ — بعد بيان هذه المقدمات — في صلب موضوعه، ساعياً لإثبات أننا نتخذ طريقة واحدة للارتباط بأقسام الدوال الثلاثة، أي الطبيعة والإنسان والله، وفي الواقع الأقسام الثلاثة هذه، هي أقسام للوجود أيضاً؛ فوجود الشيء بالنسبة لنا دلالتة؛ لأننا لا نستطيع إدراك شيء لا دلالة له.

إننا نعتبر — وإن لم نمتلك دليلاً — أصل وجود عالم الطبيعة وإمكان معرفته أمراً مسلماً، من خلال عمل تفسيري، ثم نقوم بتجارب خاصة (المعتقدات الأساسية) بناءً عليه، كالإحساس بالحرّ والبرد، كما نعتبر الإنسان عنصراً مسؤولاً، حين تناوله بالبحث، ونعتقد أن مسؤوليته ناتجة عن الأحكام الأخلاقية التي يمكن التعرف عليها، كذلك نعتبر أصل وجود الغيب وإمكان انكشافه لنا من المسلّمات، ونقوم — على هذا الأساس — بتجارب دينية خاصة، كرؤية نصره الله وعونه أو سخطه في حادثة ما.

لكن كما لا يمكننا إقناع أحد بوجود عالم المادة بالبراهين، كذلك لا يمكننا إثبات إلزامات أخلاقية له بالاستدلال، كما لا نستطيع البرهنة على وجود عالم الغيب.

إن حاجة الفرد للتفسير الطبيعي للأشياء إنما هي لأجل بقائه، الأمر الذي يدفعه للإيمان بالمادة وعالم الطبيعة وإمكان معرفتهما، وهذه الحاجة وإدراكها ليس أمراً خارجياً، إنما هو نابع من ذات الإنسان، وفي المجالات الأخلاقية أيضاً حاجة الفرد للتفسير الأخلاقي هي التي تضطره للإدعان بالإلزامات الأخلاقية؛ فحينما يمرّ شخصان بطفل مجروح، يفسر أحدهم الحادثة على أنها طبيعية ويمضي، فيما يقدم الآخر — إضافة لهذا التفسير — تفسيراً أخلاقياً، ويرى نفسه ملزماً بإلزامات أخلاقية لمساعدة هذا الطفل، وهذان التفسيران متلائمان، وبينهما نوعٌ من التسلسل، أي أن التفسير الأخلاقي لا يتم من دون خلفية، بل يقوم على تفسير طبيعي؛ فإذا أردنا إلزام

أحد بالدائرة الأخلاقية، فلا يمكننا ذلك عبر ممارسة استدلال يهدف إثبات وجود إلزامات أخلاقية، بل يجب علينا تفعيل إحساسه بالحاجة إلى التفسير الأخلاقية. المسألة نفسها بالنسبة للتفسير الديني؛ أي أن ما يعبر عنه بصورة طبيعية، يقع أحياناً موضوعاً للتفسير الديني. فحينما نرى خشبة تطفو على الماء – ونحن في حال غرق – ثم ننجو بواسطتها، نفسر هذا الحدث على أنه حدث طبيعي مبني على قانون العلية، كما نفسره عناية إلهية أتت لإنقاذنا، وهذا التفسير الديني وُلد في ظل ذلك التفسير الطبيعي، لكنه منبعث من حاجتنا للسكون والطمأنينة التي يكفلها لنا الله. يرى المؤمن في هذا العالم أموراً ودوالاً، وأفضل ما يستطيع فعله قبلها الاعتماد عليها والتبعية لها، فتشكّل الطبيعة ومعرفتها الأرضية الخصبة لانبثاق التفسير الدينية، لهذا اعتبرنا معرفة الله والإيمان به مبتنئاً على معرفة الطبيعة والتصديق بها، ومعنى ذلك أن الحوادث الطبيعية والنظم والهداية، تصنع الأرضية المناسبة للتفسير الديني، فنحن لا نمارس – ثمة – استدلالاً، بل نواجه الله بشكل من الأشكال من خلال الطبيعة، ولدعوة الإنسان إلى الإيمان، يجب علينا دعوته لمعرفة نفسه واحتياجاته، فإذا انبثق إحساس الحاجة إلى الله في قلبه، نمت شجرة الإيمان في حياته.

وفي الختام، يقرّ هيغ بأن في الإيمان بالله ومعرفته نوعاً من المجازفة، فعلى الإنسان أن يتخذ قراراً محدداً وخياراً معيناً (معتقد جذري) في أي حال من الأحوال، لكنها مجازفة لا تمنع المعرفة، كما أن سائر المعارف الجذرية المتعلقة بالمادة والإنسان تستلزم هي الأخرى نوعاً من المجازفة؛ فنرى أنفسنا ملزمين بالاعتراف بوجود عالم المادة دون أن نعرف سرّه، كما أننا نجهل آلية هذا الاعتقاد.

كذلك، يرى الإنسان نفسه ملزماً بقبول بعض الأحكام حين مواجهة أناس آخرين، جاهلاً سرّ هذا الأمر، كما يرى بعض الناس أنفسهم مضطرين للإيمان بوجود الله في مواجهتهم لعالم الغيب، وإن لم يكن إيمانهم مبتنئاً على استدلال، لكنه معقول ومقبول لدينا، كما هو الحال بالنسبة لعالم المادة^(١).

(١) أوردنا رأي جون هيغ اعتماداً على كتابه «فلسفة الدين» ومقال «حقيقة الإيمان»؛ راجع:

التفسير الرابع - المعرفة بالآيات بمعنى التذكر

تبتني هذه القراءة على قبول العلم الحضورى والمسبق بوجود الله تعالى بصورة فطرية وسابقة على الاستدلال والتجربة، لكن هذا العلم قد أصابه الفتور بسبب الذنوب والابتعاد عن الله، ويؤدي التأمل في الطبيعة - بوصفها علامات وآثار على وجود الله - إلى استرجاع ذكريات «اللقاء الحضورى مع الله» والميثاق الأزلي معه، وبالنتيجة تنبّه الإنسان.

تعني الآية الأثر والعلامة، ولها أقسام مختلفة: وضعية كاللغة، وغير وضعية (تكوينية)، وهو القسم المراد هنا، فللدوالّ في دلالتها على مدلولها مراتب متعددة، إذ تدلّ في بعض الأحيان على فردٍ من مجموعة، فأثر القدم يدلّ على مرور أحد ما، وبتمحيصٍ أكثر قد نتوصل إلى مواصفات العابر، ككونه امرأةً أو رجلاً. المسألة المهمة أن العلائم المذكورة لا يمكنها تحديد العابر بدقة، إلا أن تكون لنا معرفة مسبقة بمواصفاته، أو أن نراه، أو نقوم بتحديده اعتماداً على معرفة آخرين له^(١).

ونلاحظ - لدى مراجعة آيات القرآن - أن خلق السماء والأرض وسائر الأمور الطبيعية الأخرى إنما ذكرت بوصفها آيات وعلامات على الذات الربوبية نفسها: «ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ»؛ «وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَأَيَّ آيَاتِ اللَّهِ تُنْكِرُونَ»، فلو لم تكن للإنسان معرفة سابقة بالله تعالى، لكان وجود خالقٍ للطبيعة وناظم لها هو أكثر ما يمكن أن يدلّ عليه التأمل في خلق السماء والأرض. يبدو من الأفضل تفسير المعرفة بالآيات التي دعا إليها القرآن الكريم، بأن

فلسفة الدين، جون هيك، ترجمه للفارسية: بهرام راد، انتشارات الهدى، الفصل السادس؛ ويجدر التنبيه هنا إلى أنه على الرغم من الادعاء في مقدّمة الترجمة الفارسية أنها تمّت للطبعة الرابعة من الكتاب، لكن تطبيق الترجمة على النص الأصلي، يظهر أن قسماً من البحث المذكور هنا لم يترجم؛ وهو الصفحة ٧٥ من الطبعة الرابعة، كذلك راجع مقال Philosophy of Religioned. George في كتاب: Abernethy ... Newyork, The macmilan company p.٢٥٢.

(١) يؤكّد السيد الطباطبائي في الصفحة ٧٦ من كتاب «نهاية الحكمة»، نشر جماعة المدرسين، أن التمييز الدقيق والتعيين لا يتم إلا بالوجود، وجمع مفاهيم ماهوية وكلية لا توصل للتشخيص الفردي (تعيين الفرد).

الإنسان مدعو للتأمل في علامات الرب وآثاره التي يحسّ بها في أعماق وجوده، ويميل له بفطرته، ويحمل ذكريات مبعثرة عن اللقاء به في عالم الذر، فيزيل التأمل الغبار عن تلك الذكريات، ويتنبّه الإنسان بتصفية باطنه ومشاهدة آثار ربّه، فيذكره على وجه التعيين، لا أن يعرف بوجود خالق وناظم مجهول.

وثمة شواهد أخرى على هذا الرأي، منها: أن المفسرين — تبعاً للأئمة من أهل البيت — اعتبروا الآية الشريفة: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ مشيرةً إلى كون المعرفة بالله فطرية، كما قال الإمام الصادق عليه السلام في تفسيرها: «فطرهم على المعرفة به»^(١)، وتؤكد الأمر رواية أخرى مفادها أن الإنسان لو لم يعرف الله من قبل، لما استطاع معرفته أبداً^(٢)، والذي يبدو أن هذه الرواية تدلّ على أن الاستدلال والبرهان يمكنهما الدلالة على وجود فرد من مجموعة ما، لكن معرفة ميزات ذلك الفرد وصفاته بصورة دقيقة منوطَةٌ بحضوره ومشاهدته.

الشاهد الآخر في هذا المجال هو عدم ذكر عالم الخلق بوصفه علامةً للجميع، فلو كانت العملية عملية استدلال لما اختصّت الآيات القرآنية بالمؤمنين دون غيرهم، أو لم يعد علامةً لمن لم ينسوا الميثاق على أقلّ التقادير: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذْكُرُونَ﴾.

وتعدّ الآيات القرآنية تكذيب الآيات الإلهية نتيجةً لنقض المواثيق ونسيانها: ﴿فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِيثَاقَهُمْ وَكَفَّ رِهْمَ بآيَاتِ اللَّهِ...﴾، ويدلّ هذا على أن الكفر ليس عدم معرفة الله؛ لأنّ الجميع يعرفه، بل هو التغاضي عما هو معلوم ومعروف.

وأكثر من ذلك دلالة وصراحة الآيات القرآنية التي تعتبر الآيات التكوينية والتشريعية لا تفيد غير المؤمنين ومن نقضوا عهدهم وميثاقهم: ﴿وَمَا تُغْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، وهم الذين لطالما نبّههم الله بآياته كي يتذكروا الميثاق العظيم، لكنهم أعرضوا عنها وهم أظلم الناس أجمعين: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ ذُكِّرَ بِآيَاتِ رَبِّهِ فَهَآعْرَضَ عَنْهَا﴾، وتدلّ هذه الآيات على كون السماء والأرض آيةً لمن يحتفظ

(١) تفسير نور الثقلين للروسلي: ٤، ١٢٨، نشر اسماعيليان.

(٢) أصول الكافي ٢: ١٢، ح ٤.

بإيمانه الفطري فحسب، أو من يحتفظ بذكرياته عن عالم الغيب.

خلاصة واستنتاج

من التفاسير الأربعة التي ذكرناها للمعرفة بالآيات، أو على حدّ تعبير جون هيغ المعرفة بالوسائط، لا يمكننا قبول تفسير هيغ، ولسنا هنا بصدد مناقشة رأيه بشكل مفصّل، لكن تجدر الإشارة إلى أهمّ نقاط الضعف في رأيه، فتبعاً للوثر^(١) في تفسيره للإيمان، اعتبر جون هيغ الاتكال ركناً أساسياً في الإيمان، مؤكّداً على دوره في المعتقدات الجذرية جميعها؛ لأن على الإنسان في النهاية اتخاذ القرار بشأنها، وهو ما يكون فيه نوع من المجازفة دائماً.

المشكلة الأساسية لدى هيغ نظرتة الذرائعية للمعرفة البشرية، فهو يعتقد بأن المعرفة البشرية تنجز على أساس حوائج الإنسان، لهذا يجيز تفسير ظاهرة واحدة حسب مستويات مختلفة من حاجات الإنسان بطرق مختلفة، وتكشف المعرفة الدينية عن حاجات الإنسان أكثر مما تكشف عن حقائق عالم الواقع، وفي رأيه لا يختصّ هذا بالمعرفة الدينية، بل المعارف جميعها مرتبطة بحاجات الإنسان أيضاً، لكن الحقيقة أن الإيمان ليس قراراً مبنياً على الاتكال ومصحوباً بالمجازفة حول أمر مجهول (الذات الربوبية)، بل هو اتكال على موجودٍ معلوم (الذات الربوبية)، وطمأنينة به، والفارق بين هذين القولين كبير.

والإشكال الرئيس في رؤية هيغ اعتقاده بإمكان حصول الإنسان على تفسير ديني دون الإيمان برب معيّن، متعالٍ عن عالم الطبيعة، وهو مغزى دعوة الأديان، وهذا ما يخالف مرتكزات المؤمنين التي يريد هيغ تفسيرها. ولا يعني هذا أن لا وجود لنقاط إيجابية ومفيدة في نظريّته، لكن لا يسع المقام لاستعراضها.

أما التفاسير الثلاثة الأخرى، فبغضّ النظر عن الإشكالات الجزئية الواردة عليها جميعاً، نرى أن لا مانع من تعدّد الطرق في مجال إثبات وجود الله، فتعدّد الطرق في معرفة شيء واحد أو التذكير بوجوده (الذات الربوبية) ناشئ عن تعدّد

(١) Martin Luther (١٥٤٦- ١٤٨٣) مارتن لوثر، مصلح ديني ألماني ومؤسس البروتستانتية.

أبعاد الإنسان نفسه؛ فعقل الإنسان العلمي يقتضي طريقة علمية، وعقله الفلسفي يستدعي طريقة فلسفية، ومن جهة أخرى روح الإنسان محتاجة للقاء حضوري لمعرفة الله في مستوى أسمى من المعرفة العقلية، والذي تمّ – على حد تعبير القرآن الكريم – في عالم الذرّ، ويستعيد الإنسان اليوم ذكرياته من ذلك اللقاء عبر التأمل في الطبيعة، وفي نفسه، وفي سائر آيات الله.

فطعن العرفاء بالفلاسفة واستهزأؤهم بهم، ليس لعجز العقل عن إثبات وجود الله، بل لاعتقادهم بلا منطقية حرمان الإنسان نفسه مشاهدة الله ما دام ذلك ممكناً له، ولذا نرى جلال الدين الرومي يأخذ على الفلاسفة عدم استماعهم لصوت الله الذي يترنم في الطبيعة، وعدم رؤيتهم لجلاله وجماله، وتعاملهم معه بصفته موجوداً غائباً يبحثون عن دليل لإثبات وجوده.

اعذرني! إن كنت لا أرى مع كلّ هذه الغوغاء والأصوات والأصدااء والصراعات! (١).

الأشعار التالية دليلنا على دعوة الرومي وسائر العرفاء للسمو من عالم العقل

إلى عالم الحضور، لا نبذ العقل في نطاقه الخاص به:

إذا كان لك بصر فلا تسرّ كالأعمى، وإن لم تكن بصيراً فالزم العصا

إذا لم يكن لك بصر، فاجعل عصا الاستدلال والبرهان قائدك

وإن لم تكن لديك عصا الاستدلال وسرت من دون مرشد، فستواجه الضباب

على كل طريق

وسر كما يسير الأعمى، كي تخلص نفسك من الأحجار والآبار (٢).

ويتجاوز ابن عربي هذه الآراء ليقول: إن مجالات المعرفة البشرية جميعها –

سواء منها العلم والعقل أو الكشف والشهود – تثير حيرة الإنسان، ولن يحصل على

الطمأنينة والسكينة إلا في ظلّ الحب والانجذاب، مسمياً هذه المرحلة بـ «الإعلام

الإلهي»، ويقصد بذلك أن مادام الإنسان يسعى بنفسه لمعرفة الله، سواء بالعلم أو

الفلسفة أو العرفان (الشهود)، فلن يطمئن أبداً لنتيجة سعيه؛ ولا يمكنه الاطمئنان

(١) جلال الدين الرومي، المشوي ٦، البيت: ٢٥١٢، تصحيح: الدكتور استعلامي.

(٢) المصدر نفسه ٣: ٢٠، البيت: ٢٧٦ إلى ٢٨٠.

والاستقرار حتى يهبّ عليه نسيم الإعلام الإلهي (معرفة يهبها الله ولا يتوصل الإنسان إليها بنفسه)^(١).

ملخص الحديث: إن بإمكاننا تقبل طرق مختلفة في تفسير المعرفة بالآثار، ويعود سبب ذلك إلى وجود أبعاد مختلفة في الإنسان نفسه، ولعل تعدد صور دعوة القرآن للمعرفة بالآيات دليل على إمكان معرفة الله كذلك بطرق مختلفة؛ فبعض الآيات القرآنية تعدّ الخلق آيات للعلماء: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ (٢٧: ٥٢)، وفي موضع آخر عدّت لأصحاب الفكر والعقلاء: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (١٦: ٦٧)، ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١٦: ٦٩)، كما عدّت في آيات أخرى للمتدكرين: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَذْكُرُونَ﴾ (١٦: ١٣).

* * *

(١) ابن عربي، الفتوحات المكية ٤: ٣١، دار الفكر.

عقلنة الدين، قراءة تاريخية في المشهد الغربي

(*) الشيخ اكبر قنبري

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل

يُقسَم المختصون التاريخ إلى مراحل مختلفة من قبيل القرون الأولى (القديمة) والقرون الوسطى، والعصر الجديد، ويقسَم العصر الجديد بدوره إلى مراحل أخرى كعصر النهضة والإصلاح الديني وعصر التنوير؛ أما عصر النهضة والإصلاح الديني فقد ظهرا في القرن الخامس عشر والسادس عشر، وشمل عصر التنوير القرن السابع عشر والثامن عشر على وجه الخصوص.

كان العقل والوحي الملاك والحجة في القرون الوسطى؛ فإذا أُريد من العقل إثبات قدراته فإن ذلك يُقسَم من خلال معرفته للوحي، لقد كان النزاع الدائر بين المتكلمين والفلاسفة في المسيحية والإسلام أيضاً متمركزاً حول مستوى قدرات العقل قبال الوحي وتساويهما أو تفوق أحدهما على الآخر، وجوانب القرون الوسطى كافة كانت تعكس ماضيها الديني وأبعاده، ولم يكن للعقلانية قبل عصر التنوير سمات مخالفة للدين أو غير دينية.

يصنّف آتين جيلسون - المختص بتاريخ القرون الوسطى - فلاسفتها إلى:

١ - أولئك الذين قالوا: «بما أن الله كلمنا فلا حاجة للتفكير».

٢ - الذين يقولون: «إن القانون الإلهي يُحتم على البشر معرفة الله من خلال

(*) مسؤول مؤسسة الرؤية المعاصرة للدراسات الفكرية في طهران، والمهتمة بنشر دراسات رموز التيار الإصلاحية.

السبل العقلية والفلسفية»؛ لأن أولى الوظائف البشرية هي إعمال العقل، تلك الموهبة الربانية^(١).

وتكلم جيلسون عن ثلاثة أنماط فيما يخصّ العقل والوحي والعلاقة بينهما، وقد نجم عن هذه الثلاثة ظهور ثلاثة اتجاهات أو كما يقول جيلسون: ثلاث مدارس هي: مدرسة أغوسطين، ومدرسة ابن رشد، ومدرسة توما الأكويني.

وتعتبر مدرسة أغوسطين - حسب جيلسون - الدين بديلاً لجميع المعارف البشرية، سواء كانت في الأخلاق والمعنويات أو في العلوم التجريبية، ومع وجود الدين لا حاجة للعقل والفكر الفلسفي إطلاقاً.

وخلافاً لهذا، ذهبت مدرسة ابن رشد إلى القول بأصالة العقل وانعدام دور الوحي في المعرفة البشرية، أما مدرسة توما الأكويني فجاءت مخالفة للثنتين السابقتين، حيث اعتقدت بوجود ترابط بين العقل والوحي للوصول إلى الحقيقة المطلوبة، وكان جيلسون مؤيداً لهذا الرأي^(٢).

لقد احتفظ الاتجاه المدرسي عبر القرون الوسطى بشعار «أؤمن ثم أدرك»؛ من هنا كان لاهوته في واقعه - رغم طابعه الفلسفي - مقولةً من مقولات الكلام، أي الكلام المستند للوحي.

وبينما كان عصر النهضة يشهد شعارات النزعة الإنسانية؛ تعرّضت مصداقية الوحي مرةً أخرى لشبهات الملحدين في العالم المسيحي الغربي، أولئك الذين كذبوا الرسل والآباء، وعلى الرغم من أنّ أتباع النزعة الإنسانية لم ينكروا صلاتهم بالمسيحية إلا أنهم لم يعترفوا بقدسية الكنيسة.

أما في عصر التنوير، فقد خضع الوحي مرةً أخرى للنقد العقلي عندما رأى أرباب المعرفة في العقل وسيلة الإدراك الوحيدة، وقد انطلق هذا العصر في القرن الثامن عشر على أساس القراءة المادية للحياة والمتمثلة إبان النهضة في الفن والدين

(١) آن فرمائتل، عصر اعتقاد، ترجمة: أحمد كريمي، منشورات أمير كبير: ٦.

(٢) آتين جيلسون، روح فلسفة قرون وسطى، ترجمة ع. داوودي، منشورات الثقافة والعلم، ١٩٩١م:

١٢؛ يراجع أيضاً: آيتن جيلسون، عقل ووحى در قرون وسطى، ترجمة شهرام بازوكي، مؤسسة

الدراسات الثقافية، ١٩٩٢م.

والسياسة والعلوم الطبيعية، وإذا أردنا متابعة بدايات فلسفة عصر التنوير فعلى الرجوع إلى تاريخ إنجلترا.

وقد شقّ هذا التيار طريقه إلى فرنسا أولاً، ومن ثم إلى ألمانيا بشكل مباشر من إنجلترا نفسها^(١)، ولعلّ المطالعة الأولية لهذا العصر تقودنا إلى تغليب طابعه النقدي المشكك تجاه الدين.

تيارات عصر التنوير

يمكننا - بتسليط الضوء على عصر التنوير - تمييز ثلاثة أجيال:

١ - أولئك الذين يؤيدون الدين الطبيعي^(٢) والدين الإلهي معاً، أي الذين كانوا يعتقدون بإمكانية الوصول إلى الله عن طريق الوحي والقوانين الطبيعية في عرض واحد؛ حيث يغدو الوحي وشريعة العقل - أو الدين العقلاني - وسيلتين متساويتين^(٣)؛ لذا امتطى أتباع اللاهوت الطبيعي والمسيحيون جواداً واحداً في هذه المرحلة.

٢ - القول بالدين الطبيعي ورفض الوحي، يقول ديدرو في هذا الصدد: «إن لكلّ ذي بداية نهاية، وكل ما لا بداية له لا نهاية له، وأديان اليهود والنصارى لها بدايات، وليس هناك دينٌ مجهول البداية إلّا الدين الطبيعي، إذن هو وحده الذي لا نهاية له؛ بينما جميع الأديان الأخرى مصيرها الفناء والزوال، وإنّ كلاً من اليهود والمسيحيين والمسلمين والمشرّكين، إما تابع لإحدى فرق الدين الطبيعي، أو مرتدّ عنه؛ فالدين الطبيعي هو الدين الحق وبالإمكان إثبات ذلك»^(٤).

٣ - أولئك الذين يرفضون الدين بشتى أشكاله، أعَمّ من كونه إلهياً أو طبيعياً، وقد كان لهم وجود في فرنسا، نأخذ منهم فيورباخ على سبيل المثال، وهو الذي كان يقول: إنّ المادة قائمة بنفسها؛ لهذا أنكر وجود الله والاختيار وبقاء الروح، وكان يقول: إنّ الطبيعة وحدها هي التي تستحقّ العبودية: «أيتها الطبيعة! يا من يحكم

(١) آرنست كاسرر، فلسفة روشنكري، ترجمة: يد الله موقن، منشورات نيلوفر: ١٧.

(٢) يراجع في معنى الدين الطبيعي: ميرچا إلياد، دين پژوهي، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، طهران، مؤسسة الدراسات الثقافية ١: ١١٩، ١٢٠.

(٣) آيان باربور، علم ودين، ترجمة بهاء الدين خرّمشاهي، مركز النشر الجامعي: ٧٤.

(٤) آرنست كاسرر، فلسفه روشنكري: ٢٥١.

جميع الكون! وأنتم أيها المترعرعون في كنفها من عقل وفضيلة وحقيقة كونوا جميعاً أرباباً إلى الأبد»^(١).

لقد وثق مفكرو عصر الأنوار بقدرات العقل، ليس في مجال العلم والدين فحسب، بل في شتى مجالات الحياة الإنسانية، وكانوا على موعدٍ مع «نيوتن جديد في علوم الاجتماع».

إفرازات عصر التنوير

نظراً لقيام بدايات حركة التنوير على مناهضة الكنيسة والتمرد على الدين الأمر الذي أفرز ثلاثة اتجاهات جديدة: الرومنطيقية في الأدب، التدين الفردي، الاتجاه الفلسفي وردود فعله.

أما بالنسبة للاتجاه الأول، فقد ارتكزت مواجهاته في أغلب الأجيال على العقل وإن لم يلغ انتماءه للدين؛ حيث كان يعتقد بأنّ التوجّه للعقل يتجاهل جملةً من التجارب البشرية.

ونظراً لتقاعس الكنائس الرسمية إبان عصر التنوير، أخذت الديانة الفردية (الشرعية القلبية) بالانتشار والتطور في القرن الثامن عشر، فجاء هذا التيار إحياءً لقوة المسيحية التقليدية، وكانت الاحتجاجات والاستدلالات العقلية والنقلية جميعها تقليديةً يحاولون من خلالها التوفيق بين معتقداتهم وما نقل في الكتاب المقدس، وبما أنهم يولون أهميةً أكبر للتدين القلبي، على حساب الاعتقاد الكلامي من هنا مهدوا الطريق لليبرالية البروتستانتية الكلامية، وكان كائن من جملة المتأثرين بهذه الحركة حتى أنه قال: «لا حاجة إلى دليل على وجود الرب، إنما هو مجرد إحساس قلبي وتلقي ذاتي»، لقد كانت هذ الأفكار من أقوى النظريات في أوروبا.

أما بالنسبة للإفراز الفلسفي، فلا بد من التذكير بمسائل:

١ . هيوم ومذهب الشك الفلسفي

كتب ديفيد هيوم (١٧١١ - ١٧٧٩م) مطارحات في الدين الطبيعي نُشرت سنة

(١) آيان باربر، علم ودين: ٧٧.

١٧٧٩م تبنت بالغة الفلسفية مذهب الشك؛ فأثبت براهين الدين الطبيعي واحداً بعد الآخر، وقد لام عصر التنوير على ثقته العالية بالعقل في شتى المجالات؛ فوجه بتشكيكاته ضربات دامية لبنية هذا العصر المتمكّز على عصاً واحدة هي العقل.

ومع أن هيوم، كان له إيمان جزئي؛ إلا أنه كان يقول: لا يمكن - منطقياً - إثبات الرب أو إنكاره، لذا من الأفضل تجنب الخوض في هذا الموضوع.

لقد شككت مسألة العلّة حجر الزاوية في بحثه التشكيكي؛ فكان يعتقد بأن: «تصور العلّة لا بد أن يكون ناشئاً عن وجود نسبة وعلاقة بين الأشياء»^(١)، والتماثل أو التقدم الزمني لا يوجب أن عنده العلّة إطلاقاً؛ إذ «لا بد من ملاحظة علاقة ضرورة بين الأشياء»، وهنا سؤال يطرح نفسه وهو: ما منشأ تصور علاقة الضرورة؟ ومن هنا يتفرع سؤالان آخران هما:

أولاً: ما هو الدليل على لابدية كون كلّ حادث معلول؟

ثانياً: لماذا نستنتج أن لكلّ علّة خاصة معلول خاص بالضرورة؟ وما هو نوع الاستنباط الذي يقودنا من واحد لآخر؟ وما هو نوع الاعتقاد بذلك كلّ؟

يقول هيوم: إن المبدأ القائل بأن لكلّ ذي بداية علّة ليس من قبيل المسلّمات الغيبية ولا من المبرهنات. إن «فرضية تعلّق المستقبل بالماضي لا تستند إلى أيّ دليل، إنما هي ناشئة من الأدوات التي نلتزم بها، فنطلب من المستقبل ما ألفناه سابقاً»، «إذن فالعقل ليس هو مرشد هذه الحياة بل العادة والألفة، وهذا ما يفرض على الذهن في الأحيان كافة أن ينظر إلى المستقبل بما يطابق الماضي، إن هذه الخطوة وإن سهلت لن يتسنّى للعقل تجاوزها أبداً»^(٢).

ثمّة ارتباط وثيق وتأثير واضح للعادة والألفة في تحليلات هيوم وتفسيراته للعلّة، وهي تلك العادات الصادرة عن الأفكار الموروثة من التعلّم في عهد الصبا والطفولة، حتى أخذت تسري في أعماقنا، ويرى هيوم أن الدين ينبع من بعض الانفعالات من قبيل الخوف من البلاء والأمل في تحقيق السعادة أو الاستقرار، ذلك

(١) فردريك كابليستون، تاريخ فلسفه، ترجمة: أمير جلال الدين أعلم، منشورات سروش ٥: ٢٩٧.

نقلًا عن رسالة دربارہ طبیعت آدمی: ٧٨.

(٢) المصدر نفسه: ٣٠٠.

أن هذه الانفعالات راجعة إلى قدرة خفية وعاقلة، وقد سعى البشر عبر الزمن كي يمنحوا الدين طابعاً عقلانياً ويثبتوه بالأدلة والحجج، إلا أن غالبية تلك الأدلة لم تصمد أمام النقد طويلاً، مع هذا كله، كان هيوم يرى أن الدين معتمد على الوحي والإلهام، إلا أنه - أي هيوم نفسه - لم يكن مؤمناً بذلك الوحي والإلهام أبداً.

لقد كان الأساس الذي قام عليه عصر التنوير كامناً في أن عقولنا تستطيع إدراك الواقع، إلا أن هيوم كسر شوكة العقل، وأنكر حججته، عندما شكك في إدراك الضروريات وتحصيل اليقين، وهذا ما شكّل أول رد فعل فلسفي على التنوير؛ فقد رفض مفكرو عصر التنوير الدين بواسطة العقل، أما هيوم فرفضه عبر نفي العقل نفسه.

٢. كانط ونقد العقل المحض

بعد ذلك جاء كانط، وقال: «إنني أعترف علانية بأن نصيحة ديفيد هيوم هي التي أيقظتني من سباتي قبل سنين، أعني سبات الإذعان الديني»^(١).

لقد تمحورت أعمال كانط الفلسفية حول فرضية ما وراء الطبيعة وعدمها، ثم تساءل من خلال ذلك عما إذا كان عالم ما بعد الطبيعة قادراً على تعزيز علمنا بما يتعلّق بالواقع أو لا؟^(٢)، وقد شكّلت مواضيع الإله والاختيار وبقاء النفس أبرز مسائل عالم ما وراء الطبيعة؛ إذ بالإمكان تقديم السؤال على النحو التالي: هل بإمكان ما وراء الطبيعة أن يمنحنا يقيناً بخصوص تلك المسائل الثلاث؟

يرى كانط أن العلم يحصل نتيجة عمل منسّق بين الذهن والعين الخارجي، وكان له رأي يخالف ما كان عليه القدماء من أن الذهن مرآة عاكسة لوقائع العالم، إنه يرى أن العقل ليس مرآة، بل نحن من يطلّ على العالم من خلال هذه العدسات، إذ لا بد من التأكيد على مدى صحّة وكذب الذهن في تقاريره الصادرة؛ وعليه فلا بد للفلسفة أن تدرس أبعاد هذا الذهن؛ ذلك أن العلم نتيجٌ تنسيق بين الذهن والعين،

(١) عمانوئيل كانط، تمهيدات، ترجمة: غلام علي حداد عادل، مركز النشر الجامعي: ٨٩.

(٢) فردريك كابلسترن، تاريخ فلسفه، أ.ز. ولف تا كاشت، ترجمة: اسماعيل سماعات ومنوچهر

فالعين هي ناقل مدركاتنا؛ لأنها سبب في ظهورها أمامنا، إنَّ حواسنا تعمل على تأطير المعلومات بالزمان والمكان مع الترتيب، ثم يأتي الفهم والإدراك فيصنّف كل واحدة من المدركات في حيّز خاص، وعلى هذا الأساس تغدو المعرفة تلك المدركات المؤطرة بالزمان والمكان والمنقادة لقوانين قوة الإدراك، وبما أنَّ صورة المعقولات الدينية (الرب والاختيار وبقاء النفس) لم تحدّد بزمان ومكان، إذًا فصانع هذه المعرفة ليس عينياً، نعم، ليست من قبيل الوهم أو الخيال.

ويرى كانط أننا لو لم نفهم حقيقة هذه الصور وعملها سيتحول عالم ما وراء الطبيعة إلى مسرح من الجدال العبثي، لقد اتخذت فلسفة كانط من الإدراك والعقل أصلاً، ثم حاولت تطبيق الأشياء عليه، وذلك بدلاً من اعتبار الأشياء هي الأصل، لتطبيق الإدراك عليه، والنتيجة صيرورة العالم صنيعة للذهن.

يعتقد كانط أنَّ الفلسفة النظرية نتيجٌ لخطأ فادح ارتكبه العقل وحده، وإنَّ البراهين التقليدية باطلة؛ لأنها تعتمد على قانون العلّية، فهذا أصل يعود إلى عالم الظواهر مجرداً عما في الذات (phenomenon) وليس إلى عالم الأشياء بذواتها (noumenon).

ويستدلّ كانط قائلاً: «إن ما أوردوه من أدلة حول إثبات وجود الله ليست تامة وذات حجّية؛ لأنها إما تستند إلى أصل الجهة الكافية من قبيل الاستدلال بنظم العالم ودقته على وجود صانعه، أو إلى أصل الذات (الدليل الوجودي)، فأما الأصل الأول فهو لا يصدق إلّا في عالم الأذهان، وأصل الذات أيضاً ليس بإمكانه أن يكون مبرراً لصدق ما هو في عالم الأذهان على ما هو في عالم الأعيان»^(١).

إذن، لا بد من البحث عن دليل آخر للإيمان بالله، وهو عند كانط يخضع للإطار العملي الأخلاقي؛ فالأخلاق هي التي تصنع الدين وليس العكس، كما هو سائد حتى الآن، وهي أخلاق تصنع من قبل العقل العملي - المدرك والمحرك حسب رأيه - وهي التي تمثل أساس الدين وجوهره، أي أننا نتخلّق أولاً ثم نتدّين.

(١) بل فولكيه، فلسفة عمومي يا ما بعد الطبيعة، ترجمة: يحيى مهدي، منشورات جامعة

كتب يقول: «بدون أعمال الأخلاق في الحياة يغدو كل ما يمارسه الإنسان في مرضاة الرب زعماً دينياً وعبودية كاذبة ومفتعلة»^(١).

يعتبر كانط للفلسفة أربع قضايا رئيسة، يطلق عليها (الجدلية الطرفين)، أي الأحكام التي لا دليل عليها من الطرفين أو أن لكليهما أدلة ثبوتية؛ فتمام بحوث الحدوث والقدم والبساطة والمركب في المادة، والجبر والاختيار ووجود أو عدم وجود الباري، إنما هي عنده من هذا اللون، لقد كان يقول: «هنالك أربعة أنواع لل قضايا الجدلية الطرفين في العقل المحض، وإن جدليتها هي بحد ذاتها دليل على وجود نقيض في الطرف الآخر لكلٍ منها، مبتني على أسس العقل المحض، وإن صدقهما محرز على حدٍ سواء، وهذا نقاش لا تجيب عنه أدق الفروع والفنون الميتافيزيقية، بل هو عامل في تراجع الفلاسفة عن البحث في أولى مصادر العقل المحض، لم يأت هذا التعارض عن فراغ، بل هو قائم على أسس ماهية العقل البشري، لذا فلا نهاية له ولا محيص عنه»^(٢).

لقد كتب كانط كتابه في نقد العقل المحض ليتوصل إلى عجز العقل عن إثبات الأركان الثلاثة للأديان، وهي وجود الله، والاختيار، وخلود النفس، عن طريق الاستدلال، وقد عاد كانط وطرح الموضوع مرة أخرى في كتاب: الدين في دائرة العقل المحض، مؤكداً على ضعف أدلة إثبات وجود الباري.

ويفند كانط في نقد العقل المحض الأدلة التقليدية لإثبات الباري، حتى أنه يصرح قائلاً: «ها أنا اليوم أحكم ببطلان جميع مساعي العقل النظري في علم اللاهوت وأنها خاوية في ذاتها؛ ومن جهة أخرى أقول: إن جميع أصول العقل الطبيعية لا تمت بأي صلة لمواضيع علم اللاهوت»^(٣)، إلى أن يقول: «لذا يجب علي ترك العلم لكي أمنح الإيمان فرصته»^(٤).

(١) استيفان كورنر، فلسفه كانت، ترجمة: عزت الله فولانود، منشورات خوارزمي: ٢٢٣.

(٢) كانط، تمهيدات: ١٨٧.

(٣) كانط، سنجش خردناب (نقد العقل المحض)، ترجمة: مير شمس الدين سلطاني، منشورات

أمير كبير: ٦٩٥.

(٤) المصدر نفسه: ٣٩.

كان كانط يعتقد أن الإله الذي يفرضه اللاهوتيون والحكماء الربانيون هو ممّا تدّعن به قلوبنا، إلّا أنهم يريدون إثبات وجوده بدليل العقل، وهو أمرٌ غير صائب؛ لأنّ تحصيل اليقين في هكذا نوع من المبادئ لن يتأتّى بالدليل العقلي، وكلّما قدّموا دليلاً لم يكن وافياً ولا مقنعاً^(١)؛ فإذا عجز الاستدلاليون عن الإثبات العقلي فلا حاجز أمام المنكرين، بل يغدو السبيل أمامهم مفتوحاً.

يقول كانط: «إنّ الأدلة ذاتها التي تظهر عجز الإنسان عن إثبات أفضل الموجودات كقيلة أيضاً بإثبات عجزه عن إنكار وجوده... من هنا فأفضل الموجودات لدى العقل النظري ليس سوى غاية مثالية.. تلك الغاية التي لا يستطيع العقل القويم إثبات كنهها وليس بإمكانه إنكارها»^(٢)، إذ لا يمكن تصوّر لاهوت عقلائي إلّا إذا اعتمدت الأسس الأخلاقية، ويضيف قائلاً: «لو لم توضع قوانين الأخلاق ضمن الأسس أو الخطوط المرشدة، لما كان بالإمكان ظهور لاهوت عقلائي بالمرّة»^(٣)، وقد ذكر كانط ما توصّل إليه في دراساته في جملة من كتبه منها (أسس ما ورائية الأخلاق) و (نقد العقل العملي)، وبهذا تبلور اللاهوت على أساس الأخلاق.

يفسّر كانط المفاهيم والتصورات وحلقات الكتاب المقدّس «في حدود العقل المحض» على أساس فرض دائرة متناهية الأبعاد تقف إلى جوار العقل، إلّا أنها ليست بغريبة عنه، وإنما هي مما يعتبره العقل ضمن حدوده حتى يُقحمها مداراته النورية. إنّ العقل الذي ينير بذاته لا يقيم حلولاً للمشاكل، بيد أنه يكشف الأسرار^(٤). إنّ «الأخلاق وإن آلت إلى الدين» إلّا أننا نبقى بحاجة للإيمان في الفجوة المنطقية بينها وبين صورة الربّ العقلانية - واضع الأخلاق والأعلى من البشر - ففهم قوانين الأخلاق ليس من الدين في شيء، إلّا أنّ الإنسان المتديّن يعتبر قانون الأخلاق من الأوامر الإلهية.

(١) محمد علي فروغي، سير حكمت در اوربا، منشورات زوّار ٢: ٢٣٦.

(٢) مير عبدالحسين نقيب زاده، فلسفة كانت، بيداري از خواب دكماتيسم، منشورات آگاه: ٢٨٣.

(٣) كانط، سنجش خردناب: ٦٥٩.

(٤) كارل ياسبرس، كانت، ترجمة: مير عبدالحسين نقيب زاده، مكتبة طهوري: ٢٠٨.

٣. هيجل وعودة المشروع العقلاني للدين

وبعد كانط جاء هيجل، فاختر العود لللاهوت القائم على العقل، مفسداً بنقده كل ما عبّده كانط من طرق، ومتخذاً من الدليل الفلسفي في الكمال المطلق نقطة لانطلاقه، فقال: «لقد بلغ الأمر مبلغاً هذه الأيام جعل الفلسفة أمام خيار وحيد، هو الدفاع عن مضمون الدين أمام بعض مذاهب اللاهوت... فإذا أردنا معرفة الله فلا بد لنا من اللجوء إلى الفلسفة، صحيح أن العقل كلما حاول معرفة الأشياء المتعلقة بالربّ اتهم بالخروج عن النص... وعلى العكس من ذلك، فإن حقيقة التواضع هي أن نعرف الله ونقدّره لا سيما في الدائرة التاريخية»^(١).

لقد أمار هيجل الستار الذي وضعه كانط بين الذهن والعين؛ فوحد بين الفكر الديني الفلسفي وبين علم الإنسان المعاصر، فقد كان يرى «أن موضوع الدين بشكل عام متمثل في حقيقة وحدة الكائن والفكر»^(٢)، وبهذا يكون هيجل قد عصرن الدين من خلال عقلانيّته.

لقد كانت مشكلة هيجل الأساسية قابضة في آلية الانسجام بين المحدود واللامحدود، وبواسطة تفسير الدين الإنساني اعتزل هيجل اليهودية المستندة إلى الشريعة - وهي حسب رأيه دين غير إنساني - واعتنق المسيحية.

أدت فكرة هيجل الدينية وكيفية الدفاع العقلاني عنه في صورة الديالكتيك إلى ظهور تيارات ثلاثة في تفسير حقيقة الدين والمعتقدات الدينية، ليصبح التفسير الديني بعد ذلك مسرحاً لنظريات علم النفس والاجتماع.

كان التيار الأول يدور حول اعتبار الدين نتيجة لاضطرار الإنسان، فيما تمحور الثاني حول اعتباره نتيجة لاضطرار المجتمع، أما الثالث فدار حول مدخلية إيمان المتدينين في مواجهة الرب.

٤. فيورباخ والتفسير السيكلوجي للدين

تعدّ كتابات فيورباخ (١٨٠٤ - ١٨٧٢م) الأولى من نوعها في تحليل علم النفس

(١) هيجل، عقل در تاريخ، ترجمة: حميد عنایت، جامعة شريف الصناعية: ٤٥، ٤٦.

(٢) المصدر نفسه: ١٣٩.

وقراءته للظاهرة الدينية، فقد وجدت فلسفة هيجل صداها الأول بين الهيجليين الشباب، وكان الأكثر تحمّساً فيهم فيورباخ نفسه، وعنه أخذت جميع التيارات القائلة بأن منشأ الدين يأتي نتيجة لجوء الفرد إلى ما يحلّ مشاكله.

يرى فيورباخ أنّ السبب الحقيقي للاعتقاد الديني يعود إلى الطبيعة الإنسانية وظروف الحياة والحرمان، فبعد أن رأى الإنسان عجزه أمام الطبيعة بادر إلى منح صفة الألوهية لها وللجنس البشري؛ لأنّ الجنس البشري يمتلك جميع الصفات المقترحة للرب؛ وبهذا اعتبروه إلهاً، وهكذا صار الإنسان رباً تنازل عن صفاته للسماء، على هذا الأساس تكون أسباب الاعتقاد الديني عاطفية لا عقلانية، وحسب فيورباخ: «العاطفة أصل الدين».

يرى هيجل أنّه عندما تتحوّل العلاقة بين الربّ والإنسان إلى علاقة «المولى بالعبد»^(١)، يبدأ التخلّي عن الذات وإنكارها؛ فالربّ الذي ليس على وئام مع الإنسان يعمل على تجاهله، أما عند فيورباخ فإن فرض أيّ نوع للرب هو عامل في إنكار الذات، «الموجود القدسي ليس إلّا وعياً كاذباً خرج عن حدود وشروط الحياة الفردية»^(٢).

ويتزامن إنكار الإنسان لذاته عندما «يخلق» الربّ، ثم يعتبره خالق الكون، يرى فيورباخ «أنّ الربّ مقولٌ يحتاج إليها الإنسان في حياته»^(٣)، فالربّ وغيره من المقولات الدينية ليست سوى صنائع للإنسان نفسه، ما يغدو أن يحولها إلى خالق، لتكون النتيجة شلّ حركة الإنسان وتعطيل أفكاره، فيجهد نفسه في البحث عمّا هو أفضل للحياة، وهكذا اعتقد فيورباخ أنّ هذا العصر هو عصر «أنسنة الرب»، فيصبح اللاهوت علم الإنسان، وبهذا ينتهي زمن الرب وبقاء الروح، ويظهر مذهب جديد في ثوب بشري^(٤)، وحسب رأيه: «نحن لا نعبد الموضوع في الربّ بل نعبد المحمول»،

(١) راجع: هيجل، خدايان ونبيده، بتعليق إلكساندر كوجو، ترجمة: حميد عنايت، منشورات خوارزمي، الطبعة الثالثة.

(٢) L. feuerbach (١٩٥٧) The Essence of Christianity. (New York) p. ١٤٠.

(٣) إحسان طبري، شناخت و سنجش ماركسيسم، منشورات أمير كبير: ١٢٢، نقلاً عن ل. فيورباخ، مختارات (بالروسية) ٢: ٨١٩.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٣.

ونحن لا نعبد الربّ الظالم بل نعبد الربّ الإنساني العادل، و «الموضوع ليس إلاّ تحديداً للصفات وتعييناً».

الموضوع هو ما يقرّره المحمول ويحلّ فيه، فالمحمول حقيقة الموضوع (١)؛ إذأ «فالذات الإلهية ليست إلاّ ذاتاً إنسانية؛ والأفضل أن نقول: إنها تشكّل الذات التي خرجت من حدود الفردية - أي حدود الإنسان الجسماني الواقعي - لتظهر وجوداً مستقلاً عن الإنسان وتقدّس»، ويرى أيضاً: «أنّ الدين عبارة عن تجريد الإنسان من ذاته؛ لأنّه يجعل من الله وجوداً مضاداً، فليس الربّ كما عليه الإنسان، وليس الإنسان كما عليه الربّ... إنّ إيجابيته مطلقة، وهو مبدأ الوجود، فيما الإنسان في سلبية دائمة، وأساسه العدم» (٢).

ثم يضيف: «غنى الرب متوقف على فقر الإنسان، فلكي يكون الله كلّ شيء لابد أن يكون الإنسان عدم كلّ شيء، لكنه يطلب أن لا تكون ذاته شيئاً، لأنّه لا ينقص ندماً يأخذ من نفسه بل يحفظ عند الله، إنّ وجود الإنسان رهينٌ لوجود الله، فلماذا يحتفظ به في ذاته؟... ومع أنّ ظاهر الإنسان في أسفل الدرجات إلاّ أنّه في الحقيقة في أعلاها» (٣)؛ وبهذا يتنازل الإنسان عن ذاته لما هو أقوى، ثم يطلق عليه اسم الربّ، ثم يحقّر نفسه؛ ليكون مخلوقاً مذنباً وبائساً.

ومع أنّ محاولات فيورباخ كانت سطحية وهزيلة في هروبه من الاعتقاد بالربّ (٤)، وفي تحليله لظهور مثاليته، إلاّ أنّ دراساته السيكلوجية أظهرت أن الضعف

(١) هيجلهاي جوان، لارنس استبلويج، ترجمة: فرويدون فاطمي، نشر مركز: ١٤٨.

(٢) فرديك كابلين، تاريخ فلسفه، ترجمة: داريوش آشوري ٧: ٢٩١.

(٣) هيجلهاي جوان: ١٥٤، ١٥٨؛ أيضاً: فيورباخ، أصل الدين، دراسة وترجمة: د. أحمد عبدالحليم عطية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.

(٤) يقارن مع نظريات إنجلز ومارتن بوير وكارل بارث، كان إنجلز يعتقد بأن فيورباخ لم يكن يصدد حذف الدين، وإنما إعادة تشكيله وتحديثه «لم يكن فيورباخ يصدد إلغاء الدين إطلاقاً، كان يصبو لتكامله». انظر: لوديك فيورباخ وپایان فلسفه کلاسیک آلمان: ٣٦؛ ويقدم مارتين بوير وكارل بارث حكاية دينية عن أفكار فيورباخ، راجع:

Harper .K. Bar th: The Introduction to The Essence of chvisianity
. London ١٩٥٧.. New York.& Row Publisher

الديني أكبر من عدم الاعتقاد بالربّ أو حتى من الإلحاد، لأن أسلوب التفسير السيكلوجي يلغي المقدمات الدينية قبل إلغائه الربّ والمعتقد؛ وبهذا يغدو الدين أكثر عرضة للخطر، إنّ استعراض التبلور التاريخي للمعتقد أكثر خطراً من مهاجمته وإلغائه.

ويمكن اعتبار أفكار فرويد، وإريك فروم، ويونغ في نفس الشاقول بعد فيورباخ.

٥. الماركسية والتحليل الاجتماعي للدين

مهّد الأسس التي وضعها فيورباخ في استبدال النظرية المثالية بالنظرية المادية الطريق أمام أفكار ماركس وإنجلز، وسبق ماركس والماركسيون مدينين دون شك لتلك الأسس، يقول إنجلز في هذا الصدد: «كانت البراعم الهيجلية في مختلف الأنحاء في حيرة من أمرها، حتى ظهر رأي فيورباخ في المسيحية، فوجّه ضربته القاضية للتضاد الدائر، مُرجعاً النظرية المادية مرّة أخرى إلى عرشها دون عناء طويل... لا يوجد شيء خارج عن الطبيعة والإنسان، أما الموجودات المثالية التي خلقتها القصص الدينية لنا فليست إلّا انعكاساً لأوهام الذات وخيالها... وكلنا على نهج فيورباخ، ويمكن الكشف عن مدى إعجاب ماركس بهذا الفكر الجديد - على الرغم من ملاحظاته عليه - في كتاب الأسرة المقدّسة»^(١). من هنا يبدأ التعامل مع الدين بالأساليب المادية، أي إظهار مصادر الإيمان للعيان وأمام الملأ.

تقدّم أن فيورباخ يرى أن السبب وراء نكران الإنسان ذاته يكمن في عجزه والبحث عن مخلص، وأن الإيمان بالربّ عامل في إنكار الذات، أما ماركس فلا يرى ذلك في الفرد بل في المجتمع والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية؛ فهو يرى أن «الناس يجب أن تأكل وتشرب وتسكن وتلبس أولاً، بعد ذلك يتسنى لهم الدخول في السياسة والعلم والفن والدين، على هذا الأساس تعتبر الوسائل المادية الأولية للعيش ورفع المستوى الاقتصادي لكلّ أمة وعصر قاعدة أساسية في بناء مؤسسات الدولة، والجنايات القضائية والفنون، بل وحتى أفكار المجتمع الدينية؛ لذا لا بد من

(١) ف. إنجلز، لوديك فيروباخ وپایان فلسفه کلاسیک آلمان؛ ک ماركس، تزهاثی دربارہ فیورباخ،

مراجعة وتدقيق: مرضیة أحمدی، منشورات کام: ۲۰.

تفسير الأمور وفقاً لهذه القاعدة وليس العكس كما كان سابقاً»^(١).

كان يتعين على ماركس تنفيذ أصول فلسفة هيغل قبل الخوض في نقاشاته الاجتماعية، ذلك أن مفاهيم المثال والربّ والروح المطلقة قد لعبت دوراً هاماً في الجانب الجدلي في فلسفة هيغل، لكن ماركس استبدل مسألة «الروح المطلقة» والمثالية الواقعية بالنظرية المادية، وعمل في الوقت نفسه بالأسلوب الجدلي؛ فأدى هذا الإصلاح إلى الإطاحة بمقولتي: الدين والربّ.

يقول ماركس: «إن أسولبي الجدلي ليس مختلفاً عن أسلوب هيغل وحسب، بل هو على الطرف الآخر من النقيض، وتتمثل أطروحة هيغل التي أطلق عليها: المثال، وحولها إلى شخصية مستقلة في القوة الخلاقة (Demiayge) وهي مصداق خارجي لفكرة الذات والنفس، وهي عندني مختلفة تماماً عن ذلك؛ فهي ليست شيئاً آخر غير الانتقال والاستقرار في ذهن الإنسان.. إن جدليته تقف على رأسها، ولا بد من قلبها للتوصل إلى نواتها العقلانية»^(٢).

يؤكد ماركس في كتابه «أطروحات في فكر فيورباخ» على دور العلاقات الاجتماعية الاقتصادية في بلورة حقيقة الإنسان وكيفية تأثيرها على حقيقة الدين نفسه، يقول: «يرجع فيورباخ أصل ماهية الدين إلى الماهية الإنسانية، لكن ماهية الإنسان ليست أمراً تجريدياً ذاتياً للفرد وحده، إنما هي في حقيقتها عبارة عن مجموعة من العلاقات الاجتماعية»^(٣).

إنّ ماهية الإنسان عند ماركس ليست مختصة به فردياً؛ أي كونه «من أفراد الإنسان»، إنما تقبع في صميم العلاقات الاجتماعية.

يكتب ماركس في مقدمة نقده لـ (مبادئ فلسفة الحق) لهيغل: «الإنسان هو الذي يخلق الدين، وليس الدين خالقاً للإنسان، إن حقيقة الدين هي وعي الإنسان عاطفته، وهو إما أن يكون إنساناً لم يدرك ذاته بعد، أو أنه أضاعها مرةً أخرى، نعم هذا لا يعني أن الإنسان موجود انتزاعي يقبع خارج هذا العالم... الدين متنفس الخلق

(١) ف، م. جوانشير، اقتصاد سياسي شيوه توليد سرمايه داري: ١٠، نقلاً عن إنجلز، كلمات على قبر ماركس، مجموعة ماركس - إنجلز، الطبعة الروسية ١٩: ٣٥٠، ٣٥١.

(٢) كار ماركس، سرمايه، ترجمة: ايرج اسكندري ١: ٦٠.

(٣) هامش ٣١، ص ٧٧.

عند اضطرابهم، وهو إحساسٌ بعالمٍ لا إحساس له، كما أن الروح نوع لا روح له، إن الدين أفيون الشعوب»^(١).

لقد اعتبر العديد من الكتاب مصطلح «أفيون الشعوب» تعدياً على حرمة الدين، فيما اتخذ آخرون موقفاً مختلفاً^(٢). وكيف كان الأمر فهذا سؤال يطرح نفسه وهو: ألم تظهر معالم الدين بأشكال أخرى في المجتمعات الاشتراكية عبر مجالسهم وطقوسهم المختلفة؟ هل أن تأثيرات الدين منحصرة بما توصل إليه ماركس وأتباعه؟ ألا يمكن فرض أساس فطري للدين؟ ألا يمكن مشاهدة إحقاق هذا الرأي عند المجتمعات الثورية الدينية المعاصرة، تلك التي أذابت تمثال هذه النظرية فتهاوى؟ على كل حال لم يتضح لنا معنى هذا الدين الذي تعرّض لأعنف الهجمات، هل هو الأديان كافة عبر التاريخ؟ أم هو دين دولة من الدول؟ أم أنه الدين بمعناه العام؟ وإذا كان أساس بقاء الدين والإقبال عليه يكمن في حلّه للمشاكل البشرية المستعصية، إنذا كيف سيصدق هذا التحليل الاجتماعي على الدين؟ أضف إلى ذلك إن دور أصول علم النفس والاجتماع يأتي عندما يُفتقد الدليل العقلي على إثبات معطيات الدين، وهو أمرٌ ليس ممكناً فحسب بل متحققٌ فعلاً.

ولابد هنا من الإشارة إلى مسألتين:

الأولى: جاء في مقال ويليام بيالستون في دائرة المعارف الفلسفية إعداد «بل دواردز» سردٌ لنظريات ماركس ودوركهيم، تحت عنوان: التفسير السيسولوجي للدين، وهو ليس صحيحاً؛ لأنه لا بد من تصنيف هذين الاثنين حسب الأسبقية في هذا المجال، وهي ليست لماركس ولا لفرويد، وإنما البداية في ذلك لفيورباخ أولاً.

الثانية: أدت بعض التراجم للبواكير من كتابات ماركس إبان النضج المعاكس في أوروبا بعيد الستينيات بفلاسفة الماركسية أمثال لوئي آلتوس في تحليل الرأسمالية، أدت إلى القول بأن ماركس - في شبابه - كان معتقداً بإنكار الإنسان لذاته، ثم تراجع عن رأيه في مرحلة الكهولة والنضج، والواقع أن هذا الكلام لا

(١) تقارن مع ترجمة هيجلهاي جوان: ٢٢٠.

(٢) ميرجا اليادة، دين پژوهي، الفصل الثاني، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، مركز دراسات العلوم الإنسانية: ٣٧٨.

ينسجم مع آخر أفكاره في كتاب (رأس المال)؛ وقد تطرّق ماركس في موضوع الإنتاج^(١) وتوزيع الأعمال والآليات ومردوداتها... لمسألة إنكار الإنسان لذاته ضمن العلاقات الرأسمالية؛ نعم يمكن القول بتراجع ماركس عن إنكار الذات الهيجلي في مراحل نضج أفكاره.

يقول ماركس: «إنّ أنظمة الإنتاج الرأسمالية جميعها تنتظر للعامل على أنّ طاقته سلعة تُباع، ثم تصنّف مهارة معينة تستخدم كأداة في أجزاء الماكينة، وأنّ هذه الطاقة تفقد قيمتها بمجرد تفعيل أدوات الماكينة، أي تنصهر قيمة مقايضة القوى العاملة مع قيمة استهلاكها، فالعامل يتحول هنا إلى عملة ورقية قديمة وساقطة الاعتبار»^(٢)، ويضيف أيضاً: «لقد أسيء استخدام الآلة ليتحوّل العامل - وفي مطلع صباه - إلى جزءٍ من أجزائها، ويعمل في المصنع تحت إمرتها، وللمصنع أنظمة قاهرة مستبدة تحوّل الجميع إلى أعضاء حيّة وفعّالة لها»^(٣)، الماكينة كعدو لدود يُحاول الإيقاع بالعامل الأجير وتنحيته^(٤).

وتحتلّ الماكينة مكانة العامل، بمعنى أنّ الرأسمالية قد حطّت من منزلته حتى أصبح كالمسمار اللولبيّ الذي يمكن استبداله في أيّ وقت، فهل إنكار الذات أفضل من تحويل الإنسان إلى أدوات ومعدات للماكينة أو مسمار لولبيّ لها؟

٦. كيركجارد واللامعقول الديني المعاصر

للاعتقاد وتقدّم الإيمان على الإدراك أصول متجذرة وقديمة، إلّا أنّ الاعتقاد المعاصر بحلّته الجديدة وطبقاته المستحدثة يبدأ بعصر كيركجارد (١٨١٣ - ١٨٥٥م)

(١) سرمايه ١: ١٠٣، ١٠٤ وما بعدها؛ يذكر أنّ هذا البحث لم يترجم بشكل كامل إلى الفارسية، ويستدلّ ماركس في بحث الإنتاج البسيط أنّ مصير المحاصيل المجهول وحقيقة استبدال علاقة الناس فيما بينهم عن طريق منتجاتهم وما تعينه الأسواق في مصير لها يقودهم إلى صنمية المنتج، فتعقد علاقة السوق التجاري فيصبح عالماً مطلسماً، وفي النظام الرأسمالي تتحوّل هذه الصنمية إلى صنمية الأموال، وتتحكّم الماكينة المصنعة من قبل الإنسان بالإنسان، وبدلاً من تسلّطه عليها تتسلّط هي على المنتج.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩٩.

(٣) المصدر نفسه: ٣٩١.

(٤) المصدر نفسه: ٤٠٣.

اللاهوتي الدنماركي، وهو محرّك المذهب الوجودي وصاحب إسهام فعال في لاهوت الوحي، لقد صبّ هذا التيار جام غضبه على نظريات هيغل الفلسفية؛ لأنه لم يكن يجد حاجة للاستدلال العقلي أو التجربة العرفانية في مجال الاعتقاد، وقد أثبت أن الفكر المحض خيال محض، وليس هيغل بأفضل من كانط إطلاقاً، فقد كتب في ملحق ختامي يقول: إن رد كانط بخصوص التفكير المحض بطريقة الظلال الساقطة على الحائط هي بمثابة عدم الردّ تماماً، والشئ الوحيد الذي لا يمكن التفكير به في حد ذاته هو الوجود؛ لأنه لا يدخل ضمن الدائرة الفكرية».

لقد سعى هيغل إلى إثبات اتحاد الفكر والكائن عن طريق إثبات صدق الفكرة على موضوعها، لكن كيركجارد يردّ متسائلاً: «إن انتصار التفكير المحض الذي يتوخّد فيه الكائن والفكر هو ممّا يضحك ويبيك؛ ذلك أن تمييزهما عن بعض سيكون مستحيلًا ضمن حدود التفكير المحض، لقد اعترفت الفلسفة اليونانية بذلك دون أيّ اعتراض، ويمكن التوصل لهذه النتيجة عن طريق التفكير بتلك المسألة؛ لكن لماذا يخلط بين الاعتراف بالفكرة وبين واقعيّتها ومصادقيّتها؟ إن لكل فكرة ثابتة مكانة خاصة، وإن التساؤل عن واقعيّتها وعدمها تساؤل عابث يجب تجاهله»^(١).

إنّه يرى أن دليل إثبات وجود الله ضرب من الكفر، وأن كلّ استدلال على ذلك كفرٌ بعينه؛ ذلك أن إثبات وجود من هو حاضر وحيّ يستلزم إنكار وجوده، لقد كان يعتقد أن الله هو الذي منعنا من الخوض في هذا الموضوع؛ حيث إنّه ظاهر وحاضر بحيث لا يصحّ له فرض دليل على إثباته^(٢)، ويمضي قائلاً: «إنّ الشك في كلام الله تمرّد وعصيان، وإنّ التطرّق لإثباته بالدليل تشكيك في الإيمان».

إنه يرى أنّ العقل كالمنشار يقطع ذهاباً وإياباً، وأنّ الاستدلال العقلاني ليس في مصلحة الدين دائماً، يقول: إنّ على الإنسان أن يصدّق المعاجز في ظلّ الدين حتى وإن استلزم ذلك نقض القواعد العقلية؛ ففي ظلّه تصدّق جميع العجائب، ويتوصّل الإنسان لبعض الأسرار التي تبدو له في بادئ الأمر مستحيلةً.

(١) هـ . ج . بلاكهام، شش متفكر إكزيستانسياليست، ترجمة: محسن حكيمي، نشر مركز: ١٣.

(٢) جان وال، انديشه هستي، ترجمة: باقر بهرام، مكتبة طهوري، ١٩٧٩م: ١٦.

بعد ذلك يسأل نفسه: كيف يمكن للفلسفة المستعصية أن تترك المطالب المهمة وتهتم بما لا طائل منه؟

لقد ذهب في كتابه: الخوف والارتعاش^(١) - والذي يتناول التحليل النفساني لقصة إبراهيم وإسماعيل عليه السلام - إلى أن عجلة الإيمان تسير على خطى اللامعقول (absurd)، ويضيف أيضاً: «الاعتقاد عبارة عن التضاد بين الإحساس اللامتناهي بالوعي الفردي وعدم الاطمئنان الخارجي، فإذا تمكّنت من إدراك الله خارجاً لن يبقى مجال للاعتقاد، ولأنني لا أستطيع إدراكه خارجاً تعيّن عليّ الاعتقاد به».

تتبلور فلسفة الحياة عند كيركجارد في ثلاثة مجالات هي: حسن العبادة، والأخلاق، والاعتقاد؛ وهذه الطرق الثلاثة المختلفة في الواقع إنما هي مراحل متفاوتة تتمثل من خلالها الحياة، أما هدف الذين يبغون من وراء حسن عبادتهم التمتع بالحياة فإنهم يقضون أوقاتهم في اللذة الآنية، إن مفهوم التخلّق هو الحياة مع الشعور بالمسؤولية وأداء الواجب^(٢)، إن كيركجارد لم يكن في يومٍ من الأيام عدواً للحياة السعيدة والأخلاقية؛ إنما كان شاغله إثبات الاعتقاد بوصفه مقولةً تفوق قدرات وعي الإنسان.

ويبقى إبراهيم فارس «الاعتقاد» والإيمان، ويرى هذا الفيلسوف الدنماركي أن تجاوز كل مرحلة إلى أخرى يحصل عن طريق التقدّم في الاعتقاد، ويعلّق على رسالة فيقول: «ليست المسيحية نظريةً فلسفية يجب تطبيقها وفهمها عن طريق النظريات العقلية»^(٣)؛ لأنّ المسيح لم يكن فيلسوفاً، ولم يشكّل الحواريون جماعة علماء خاصة، فالمسيحية لم تقدّم «كنظام ضيق يشبه طبيعة نظام هيجل السيء»، «إنّ التنظير في فهم المسيحية هو عين الخطأ في فهمها، فإن تصوّر أحد فهمها فهماً نظرياً فهو في أبعد ما يكون عن الفهم»، و «إن تصوّر أحد درك الديانة المسيحية

(١) راجع: سورن كيركجارد، ترس ولز، ترجمة: السيد محسن فاطمي، منشورات القسم الفني في مؤسسة الإعلام الإسلامي.

(٢) فيرتهوف براندت، كيركه كوكور (حياته ومؤلفاته)، ترجمة: جاويد جهانشاهي، نشر پرسش: ٢٦، ٢٧.

(٣) روجه ورينو - جان وال، نكاهي به پدیدارشناسي وفلسفه هاي هست بودن، ترجمة: يحيى مهدي، منشورات خوارزمي: ١١٥.

فليعلم أنه مخطيء تماماً»^(١)، وهذا عين ما عمد إليه هيجل عندما حصر المسيحية في نظامه الخاص وفرضها واسطة ذات واقع وحقيقة.

يقول كيركجارد: «إنّ ما كان يؤرّقني في عصرنا هو أنّ التقدم العلمي أدّى إلى نسيان الوجود والحياة الباطنية»^(٢)، فالمحيط الديني هو المحيط الذي ينال فيه الإنسان أعلى درجات الوجود، وهو محيطٌ يبتني على الاعتقاد، كما ومن سماته المشقّة والمحنة.

«ليس الاعتقاد ضرباً من المعرفة، بل هو تحمّس الإرادة لنيل السعادة الأبدية التي يبحث الإنسان عنها... ليس الوحي أفضل من العقل فقط، وإنما هو مخالف له»^(٣)، ويضيف: «التنازل عن العقل قبال معرفة الله هو عين الاعتقاد الخالص» و «إنّ الإيمان ضرب من المعاناة»^(٤).

ليس ثمة جسر للانتقال من محيطٍ إلى آخر، فلا بد من المجازفة في القفز من الهاوية، تأسيساً على هذا يغدو الاعتقاد تصديقاً بشيء دون توقُّر أيّ استدلال عليه. لقد كان كيركجارد يتساءل: من الذي يقول بحصر معايير التقويم بالعقل؟ ومن الذي يلزمنا باتخاذ العقل حاكماً في قبول المسائل أو ردّها؟ فليس للذهن إثبات ذلك؛ لأنّه يلزم الدور؛ إذّا نحن لا نتّبع العقل في أعمالنا.

من هنا، يتضح لنا مدى تأثير ديكارت على كيركجارد؛ فحسب تحليل ديكارت لنمطية إدراكاتنا وأنها تحمل نوعاً من الشهود والمكاشفة، وهو ليس علماً حضورياً عرفانياً، إنما شهود عقلائي أو ديكارتي.

ينسب تشكيك ديكارت الحكم في إثبات أو نفي قضية ما إلى وجود الإنسان ككل وليس إلى ذهنه؛ فهذا الوجود تارةً يفسّر بالذهن والعاطفة، وأحياناً بالذهن والعاطفة والإرادة عند وليام جيمس.

في البداية انتقد كيركجارد فلسفة الروح المطلقة بشدّة، وهي من أطروحات

(١) المصدر نفسه: ١١٦.

(٢) المصدر نفسه: ١١٧.

(٣) المصدر نفسه: ١٢٨.

(٤) المصدر نفسه: ١٢٩.

هيجل، ثم أعلن «أن كانط فيلسوفي المفضل». وذهب إلى أن المسيحية هي في الأصل علاقة الإيمان والاعتقاد بين الرب والإنسان، وبهذا وقف بوجه الفلسفة النظرية وجميع المحاولات الرامية لعقلنة المفاهيم المسيحية، من قبيل محاولات هيجل التي استخدم فيها العقل النظري لحلّ معضلة الوجود السرمدى، والتي انتهت إلى تحريف الرسالة الحقيقية للدين، لأن كيركجارد كان يرى في عدم عرض هذه الرسالة على العقل البشري أمراً عابثاً؛ فخطأ الفلسفة، وأوجد بذلك هوة عميقة بين العقل والدين، وقد كانت له خلفية ما في قبول انتقادات كانط اللاذعة للعقل النظري؛ لأنه كان يؤمن بقوة بأن المسيحية ليس لها ولا بإمكانها أن تُعقلن^(١).

كان كيركجارد يعتقد بأن أسلوب هيجل الديالكتيكي يصبو إلى فرض علاقة بين الله والإنسان، إلا أنه في ختام ذلك لا يقدم لنا الإله ولا الإنسان، إنما يضعنا أمام شبح وهمي لفكرة مدبرة مصطنعة اسمها الروح المطلقة، وحسب كيركجارد فإنّ المسائل المهمة التي تواجه الإنسان بوصفه فرداً لا يمكن حلّها بالتأمل والتفكير النظري، إنما يتأتى ذلك بالاجتهاد والعمل والاختبار، ولا يمكن العيش بفلسفة هيجل؛ لأن ديالكتيكيته ليست وجودية بل مفهومية، أما ديالكتيكية كيركجارد فالتحول من مرحلة إلى أخرى لا يتم عن طريق العقل والمفهوم بل بالعمل والإرادة والانطلاق، وتكون مرحلة الاعتقاد آخر مراحل ذلك التحول.

إن منشأ فكرة إنكار العقل بغية إثبات الإرادة والاختيار والأخلاق والإيمان عائدٌ إلى أصالة الاعتقاد؛ فأساس الفكر المسيحي قائم على تقدّم الإيمان على العقل، وهذا ما يقع في النقطة المقابلة لعلم الفلك اليوناني المبتني على أساس العقل؛ فأرسطو - مثلاً - حاول أن يمنح الإرادة معنى عقلانياً يسمّيه الرغبة العقلانية، والقائلون بأصالة العقل يقدمونه على الإرادة ويرونها تابعة له، لكنّ القائلين بأصالة الإرادة يقضون بعكس ذلك تماماً، أما عند كيركجارد فالاعتقاد هو كلّ شيء، إنّه يقول: ليس هناك اعتقاد دون متاعب، أي أن الاعتقاد الذي ليس فيه معاناة ومتاعب ليس اعتقاداً حقيقياً، ويضيف: «الاعتقاد عبارة عن الصراع بين الرغبة الجامحة في

(١) ميرجا الياذة، فرهنك ودين، لجنة الترجمة، بإشراف: بهاء الدين خرمشاهي، طرح نو: ١٥٨، ١٥٩.

الإنسان وبين التشكيك الخارجي»، وهذا لا يعني وصف كيركجارد بالنزعة الإنسانية؛ لأن المذهب الإنساني فكرته تحقيق أهدافه في الإنسان، بينما يبحث كيركجارد عن ذلك في مواجهة الرب.

عقلانية الدين في القرن العشرين

أما ثاني الاعتقادين المعاصرين في بدايات القرن العشرين، فهو ما جاء به الفيلسوف النمساوي لودفيغ فيتغنشتاين (١٨٨٩ - ١٩٥١م)، والذي ذهب هو وأبرز تلامذته (فيلبس) إلى اعتبار الاعتقاد الديني دائرة مستقلة ليست بحاجة للإثبات العقلي.

وقد تأثر بنظرية فيتغنشتاين الكثير من فلاسفة الدين، والاعتقاد - وفقاً لهذه النظرية - عبارة عن مقولة تتطلب المجازفة والعبور في الظلام، ولا تتلائم مع الإنارة العقلية والإثبات المنطقي، ولو كان الرب يحتمل الإثبات كسائر الظواهر الأخرى لاستحال الاعتقاد به أساساً؛ لأن ماهية الاعتقاد فيها نوع من المخاطرة، ولا علاقة لها بالتعقل بل قد يكون مضاداً لها أيضاً، أي أن الناس يبقون على دينهم وإن لم يكن معهم دليل.

ويقدم فيتغنشتاين نظرية أوضح وهي إن المظهر الإنساني يتبع التعبير اللغوي وحالاته المختلفة، كاستخدامات اللغة في المجالات المختلفة كالاقتصاد والدين والأخلاق والفنون الجميلة وغيرها، وقد وصف هذه الاستخدامات بـ «لعبة العبارات اللغوية».

وفيتغنشتاين المتأخر وإن لم تقتصر انتقاداته على المذهب التجريبي، بيد أنه كان صاحب الدور الأكبر في تخطئة المذهب التجريبي بشكل عام، وكان يعتقد بأن استخدام اللغة والعلوم النظرية لا يقتصر على مجالاتها، بل لابد من الالتفات إلى استخدامات اللغة في شتى المجالات التجريبية، ومنها التجربة الدينية، وكان يعترض على الالتزام بالمعيار التجريبي، وأنه يجب علينا بدلاً من إجهاض الفكرة جنيئاً والتقليل من قيمة الأحكام الدينية أن ندرك محتوى الصور المختلفة في لغة أبناء المجتمعات الدينية وتعبيراتهم.

يظهر من ذلك أن نظرية «لعبة العبارات اللغوية» التي يتبنّاها فيتغشتاين وأتباعه تقول بحصر الدين في إطار الاعتقاد المحض، أي أصالة الاعتقاد وفصله عن سائر المعارف الأخرى «بهذا تحصل فجوة كبيرة بين العقل والاعتقاد لا سبيل لفيتغشتاين لتجاوزها، وعلى العكس هو يدعي أيضاً أن القوانين والأحكام الدينية لو قدّرت لها منطلقات أو دعائم تجريبية لكانت ستفقد دينيّتها» (١).

لقد رمت محاولة الاعتقاديين إلى إثبات عجز العقل بالعقل؛ لأنّ الاعتقاد متوقّف على اغتيال العقل وإجهاضه، فلا بدّ إذاً أن يحفر قبره بيده. وإذا كان العقل والاستدلال عاجزين عن حلّ بعض مشاكل الحياة، فهذا لا يعني تمكّن الرغبة والإرادة من ذلك.

هذا التحليل صادق فيما إذا قيّدنا الدين بالدائرة الفردية وأهمّلنا الدين الميسّر، ذلك أن الذي يعتقد بدين لا شريعة له أو له شريعة بأقلّ مستوياتها بإمكانه أن يرفع بنعيم الاعتقاد بعيداً عن هواجس عقلنة الدين قبال الأنظمة السياسية والاقتصادية المتربّعة عليه، ولم يبيّن لنا هذا الاتجاه الفكري كيف يتعامل المتدينون مع عالمهم المعاصر وحضارته، هل يرفضونه أم يوافقونه وكيف؟ أضف إلى ذلك، إن إرجاع الحكم في المسألة للوجود البشري يضيّع الفرصة أمام المشكّكين ويهيئ الأرضية النفسية للجوء إلى الله والاعتداد بالرأي والاجتهاد.

ما قلناه كان بدايةً لطرح الموضوع، وسنختم مقالنا بكلمات أونامونو السائر على نهج كيركجارد، حيث يقول: «قد يدّعي المخالفون أنّه لا بد من تبعيّة الحياة للعقل، إلّا أن ردّنا هو أنّه لا يوجد أحد يفعل ما لا طاقة له على فعله، وليس بإمكان الحياة إطاعة العقل، وقد يقول أتباع كانط: «بما أنّه لازم فممكّن»، ونجيبهم: «لأنّ الحياة لا تستطيع فليس بملزم» وليس للحياة أن تخضع للعقل؛ لأنّ هدفها العيش، وليس العلم» (٢).

* * *

(١) المصدر نفسه: ١٥٥، ١٥٦.

(٢). أونامونو، درد جاودانكي، ترجمة: بهاء الدين خرمشاهي، نشر البرز: ١٦٦، ١٦٧.

الاستدلال الروائي في علمي الكلام والتفسير قراءة في دائرة حجية أخبار الآحاد

الشيخ صادق لاريجاني (*)

ترجمة: محمد عبدالرزاق

مدخل منهجي

حجية الروايات التفسيرية - تلك الأحاديث الواردة في تفسير الآيات القرآنية - من المواضيع المهمة في باب حجية الروايات المنقولة عن الرسول وآل بيته - صلوات الله عليهم - ويندرج تحت سؤال أعمّ هو: «هل الروايات الواردة في مجال المعارف حجة أم لا؟».

ولتسليط الضوء على هذا البحث الهام، لابد من التدقيق الواسع في هذا المجال، أما هذا المقال فإنه يختصّ بجانب من جوانب الموضوع، تاركين التفصيل فيه لفرصة أخرى.

وقبلولوج في صلب الموضوع، لابد من الإشارة إلى نقطتين:

١ - لروايات الأئمة المعصومين عليهم السلام - كما نعلم - ثلاثة أركان لابد من ثبوتها كي يمكن العمل بها، وهي: التحقق من صدور الرواية، وثبوت دلالتها، ومعرفة سببها وظروفها، أي - على سبيل المثال - هل صدرت للتقية أم لبيان الحكم؟ فإذا توفرت هذه الشروط الثلاثة صدق عليها مفهوم الحجية، وبالنتيجة إمكانية العمل بها. يختلف نوع الروايات المأثورة بلحاظ كيفية نقلها؛ فبعضها متواتر ممّا يحقّق

(*) أستاذ في الحوزة والجامعة، وعضو مجلسي صيانة الدستور والخبراء، من أهمّ النقاد لنظريات الدكتور سروش في إيران، له مصنفات عدّة قيّمة، منها: المعرفة الدينية، القبض والبسط في القبض والبسط الآخر، الفلسفة التحليلية ..

اليقين بصدورها وصحتها، وبعضها الآخر غير متواتر، لكنه يتضمن قرائن توفر اليقين العقلاني بصحته دون الحاجة لأدلة حجية خبر الواحد.

أما الروايات التي لا يصدق عليها أحد هذين التعريفين؛ أي ليست متواترة أو متضمنة للقرائن القطعية، فإنها تبقى بحاجة إلى دليل في ثبوت حقيتها.

ويتركز بحث «حجية خبر الواحد» في علم أصول الفقه على إثبات حجية هكذا نوع من الأخبار، وتاريخياً رفض جماعة من كبار علماء الأصول حجية خبر الآحاد جملةً وتفصيلاً، والجميع يعرف الإجماع المنقول عن السيد المرتضى رحمته في هذا الباب، وهذا ما لا يهمننا وإنما نعلن أن أخبار الآحاد الخالية عن القرائن القطعية حجة معتبرين ذلك فرضيةً يقدمها هذا المقال، إما بناءً على رأي العقلاء أو بالاستناد إلى الآيات والروايات التي يتمسك بها أرباب البحوث الموسعة في «حجية خبر الواحد». ونظير هذا البحث، ما يطرح في مجال دلالة الأخبار والنصوص الروائية والقرآنية؛ فالأخبار تارة تكون نصاً في الحكم المراد دون احتمالٍ لخلافه، وفي هذه الحالة تكون دلالتها حجةً من باب اليقين المحرز، دون الحاجة إلى دليل آخر في إثبات الحجية، وأخرى لا يتجاوز مدلول الرواية حدود ظاهرها - وهو الأعم الأغلب فيها - أي مع احتمال كون مراد المتكلم غير ما دلّ عليه ظاهر النص الروائي، وهنا تفتقر حجية هذه الظواهر إلى دليل لإثباتها، فالظاهر لا يفيد سوى «الظن»، والأصل فيه عدم الحجية، وللتخلص من هذا الأصل نبقى بحاجة إلى دليل خاص يساعدنا في ذلك.

قلنا: إننا لسنا بصدد البحث في دليل حجية الظواهر، وإنما نعتبر الحجية فرضيةً مفروغاً عنها، إما وفقاً لرأي العقلاء، وإما استناداً إلى الروايات القطعية الدلالة، وإلا لزم الدور.

نعم، لعلّه يمكن التماس أدلة عقلية على حجية الظواهر، لكن هذا ليس محلّ ذلك هنا^(١).

وهكذا فيما يخصّ مناخ الرواية وظروفها، كما في مثال التقية وعدمه، فإنه يحرز

(١) وقد أقمت في كتاب المعرفة الدينية دليلاً عقلياً على حجية الظواهر، راجع: صادق لاريجاني،

معرفت ديني: ١٥٨، مركز ترجمة ونشر الكتاب، طهران، ١٩٩١م.

تارةً بشكل قطعي وأخرى وفقاً للأصول العقلانية أو الأصول العلمية إثباتاً للحجية.

٢ - الروايات التفسيرية تارة تكون خاصةً بآيات الأحكام، كالرواية التي تفسر آية: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ بمعنى «أوفوا بالعهود».. وهذه الروايات محكومةً بحكم روايات الأحكام الشرعية، ولا تحتاج كثيراً إلى البحث، أما محط بحثنا هنا فهو تلك الروايات الواردة في غير آيات الأحكام الشرعية، كتفسير آيات العقائد والعلوم والتكوينيات والتاريخ.

السؤال الرئيس: هل الخبر الواحد حجة في العقيدة والتفسير؟

بعد هذه المقدمة نطرح سؤالنا الرئيس هنا وهو: هل الروايات التي لا يقين بصدورها ودالاتها ووجه صدورها حجة في العقائد والعلوم، وخصوصاً التفسير أم لا؟

يذهب الكثير من الأصوليين إلى الحكم بعدم حجية روايات الآحاد في باب العقائد والتكوينيات، ويسري هذا الحكم نفسه إلى الروايات التفسيرية، إذ ينقل عن الشيخ المفيد أنه صرح مراراً في كتاب شرح اعتقادات الصدوق بأن: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً»^(١)، وكذلك الشيخ الطوسي في مقدمة تفسير التبيان؛ حيث رفض العمل بخبر الواحد في مجال التفسير:

«ينبغي أن يرجع إلى الأدلة الصحيحة، إما العقلية أو الشرعية ممّا هناك إجماع عليه أو نقل متواتر به عمّن يجب اتباع قوله، ولا يقبل في ذلك خبر واحد، خاصة إذا كان ممّا طريقه العلم، ومتى كان التأويل يحتاج إلى شاهد من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلا إذا كان معلوماً بين أهل اللغة، شائعاً بينهم، وأما طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنه لا يقطع بذلك، ولا يجعل شاهداً على كتاب الله، وينبغي أن يتوقف فيه»^(٢).

ويصرّ العلامة الطباطبائي أيضاً في مواضع مختلفة من تفسير الميزان على عدم حجية أخبار الآحاد في باب التفسير، منها ما ورد في قصّة لوط من سورة هود: «... والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة، أن الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً

(١) محمد هادي معرفت، «كاربرد حديث در تفسير»، المجلة التخصصية للجامعة الرضوية للعلوم

الإسلامية، السنة الأولى، العدد الأول: ١٤٢.

(٢) المصدر نفسه.

بقريئة قطعية فلا ريب في حجيته، وأما غير ذلك فلا حجية فيه، إلا الأخبار الواردة في الأحكام الشرعية الفرعية إذا كان الخبر موثق الصدور بالظن النوعي، فإن لها حجية؛ وذلك أن الحجية الشرعية من الاعتبار العقلانية فتتبع وجود أثر شرعي في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعي، والقضايا التاريخية والأمور الاعتقادية لا معنى لجعل الحجية فيها؛ لعدم أثر شرعي، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك»^(١).

والسرّ في عدم حجية الروايات التفسيرية غير القطعية - كما في كلام العلامة الطباطبائي - يكمن في أن التعبد ناشئ من دليل الحجية من مورد يقبل الاعتبار والجعل الشرعي، فلا معنى للتعبد في ثبوت الأمور وعدمها حين ينتفي الأثر العملي فيها؛ كالتعبد بمسألة «السموات السبع» عندما لا يتوفر دليل قطعي على ذلك، فهل من فائدة ملموسة حينئذ؟!

نظرية الشيخ محمد هادي معرفت

أما من وجهة نظري، فإن مدعى الأصوليين ودليلهم على ذلك محكم لا اعتراض عليه، وقد أشكل الأستاذ معرفة دام عزّه في مقالة علمية له حملت عنوان «استخدامات الحديث في التفسير» على ما تقدّم من مدعى ودليل، وهذه خلاصة لما علّق عليه:

«ليس لخبر الواحد الثقة بلحاظ اعتباره صلة تعبدية، إنما هو ذو دلالة ذاتية من وجهة نظر العقلاء وهو ما يقرّ به الشرع أيضاً، وقد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، فيتعاملون معه كواقع محرز ومعلوم، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية، وقد عمل الشارع المقدّس - وهو سيّد العقلاء - بهذا الأمر دون مؤاخذته، إلا فيما إذا كان صاحب الخبر غير ملتزم وليس بثقة ليعتمد عليه، فلا يمكن ترتيب أثر على كلامه دون التحقق والمتابعة الدقيقة ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ (الحجرات: ٦)؛ لذا فإنّ العمل بخبر الواحد الثقة ليس مختصاً بالفقه

(١) السيد محمد حسين الطباطبائي، الميزان ١٠: ٢٥١، مؤسسة الأعلمي، بيروت.

والأحكام الشرعية ولا جانباً تعبديةً فيه، إنما اعتباره عام في سائر المجالات التي يصادق عليها العقلاء - ومنهم الشارع -

تأسيساً على ذلك، يحظى إخبار العدل الثقة بكلام المعصوم - سواء في مجال تفسير القرآن أو غيره من المجالات الأخرى - بتأييد عقلائي يوافق عليه الشرع، حيث إن هذا الإخبار كاشف عن رأي المعصوم فهو ذو حجة، وكأنك سمعت من المعصوم مباشرة.

وفي الحقيقة، فإننا لو رفضنا حجية خبر العدل الثقة في باب التفسير سوف نكون في معزل تام عن كلام المعصومين والصحابة والتابعين بشكل كامل؛ ذلك لأنّ العمل بأحاديثهم سوف يكون محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين! (١).

نقد نظرية العلامة معرفت

ربما أحدث اللبس الواقع في هذه العبارات السابقة تداخلاً في الخطوات المتبعة، ممّا أدى إلى خطأ في النتيجة، وهو أمر مرفوض حتماً، وذلك:

أولاً: لا بد من التفريق بين خبر الواحد الذي هو موضوع الاعتبار وبين الاعتبار ذاته، وإذا كان هنالك شيء ذا دلالة ذاتية فهو الخبر الواحد لا اعتباره، أما قول الأستاذ هادي معرفت أن: «ليس لخبر الواحد بلحاظ اعتباره صلة تعبدية، وإنما هو ذو دلالة ذاتية من وجهة نظر العقلاء»، فهو ضرب من التسامح، ويعني بذلك أنّ خبر الواحد هو بحدّ ذاته ذو دلالة ذاتية.

ثانياً: ما معنى أن يكون «خبر الواحد ذا دلالة ذاتية»؟ فالجميع يقول بوجود الدلالة الذاتية بنحو من الأنحاء، إنّ دلالة خبر الواحد ظنية ناقصة، إلّا أنها «دلالة ناقصة» ذاتية، وهذا الكشف الناقص في الظنون ليس تعبدية ولا عقدياً، إنما هو من قبيل الكشف «الذاتي»، والسؤال هنا: أيّ أمرٍ بإمكان الذاتيّ إثباته؟ فد (الدلالة الناقصة) ليست حجةً في حدّ ذاتها؛ لأنّ مجرد احتمال وجود الخلاف يقضي بإلغاء العقلاء والشارع لاحتمال الخلاف تعبداً.

لقد نهت بعض الآيات والروايات عن العمل بالظن، إلّا أن يكون ظناً خاصاً

(١) «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٥.

خارجاً بالدليل، والدليل هو نفس ذلك المعنى في الحجة التعبدية. إلا أن الذي يظهر من كلام الأستاذ معرفت أن المراد من «الدلالة الذاتية» هو الدلالة التامة، يقول: «... بما أن أساس اعتبار خبر الواحد الثقة نابع من توافق العقلاء المقر من قبل الشارع، لذا يكون ما قضى به العقلاء وأقره الشارع مستتباً من دلالاته التامة، ولا سبيل للتعبد فيه إطلاقاً»^(١).

ولابد أنه يعني من «الدلالة التامة» تلك التي لا تحتل الخلاف مطلقاً، وهذا يعني أن خبر الثقة قطعي الصدور، وفي هذه الحالة يبرز إشكالان:

١ - إن أخبار الآحاد قطعية الصدور خارجة عن البحث؛ لأن قطعي الصدور لا يحتاج في إثبات حجته إلى توافق العقلاء أو إقرار الشارع، وجميع أولئك الذين تعرض الأستاذ معرفت لآرائهم وانتقدها كانوا يقولون بإمكانية العمل بالخبر القطعي الصدور سواء في التفسير أو الاعتقاد، وبالطبع هذا يصدق في موضع لا تكون فيه حجية الدلالة تعبدية كالروايات التي هي نص في الدلالة مع إحراز انتفاء وجود التقية. إذن، فأصل البحث يدور حول الأخبار الظنية الصدور، من هنا قال الشيخ المفيد: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً».

وقد اعتبر الأستاذ معرفت - في مواضع متعددة من مقاله - أن العمل بخبر الواحد الثقة مما اتفق العقلاء عليه وأمضاه الشارع أيضاً، فإن كان خبر الواحد قطعي الصدور فما الحاجة لرأي العقلاء وإمضاء الشارع، وهل يصدق هكذا نوع من التوافق والإقرار هنا؟ وقد ثبت في مباحث «القطع» في علم الأصول أن العمل بالقطع غير قابل للنفي والإثبات، لا من قبل العقلاء ولا من الشارع.

٢ - إن ادعاء كون خبر الواحد الثقة ذا دلالة تامة على الصدور بعيد كل البعد عن الحقيقة والواقع؛ فكيف لأخبار الآحاد التي تعددت وسائطها ورواتها الذين لا يتجاوز بعضهم - في علم الرجال - حدود الظن، أن تكون قطعية الصدور عندنا؟! فهذا من قبيل قول الأخباريين: إن روايات الكتب الأربعة جميعها مقطوعة الصدور، وبطلانه لا يحتاج إلى دليل^(٢).

يتضح مما تقدم أن الكثير من أخبار الآحاد الثقات ظنية الصدور، وأن هذا

(١) المصدر نفسه: ١٤٦.

(٢) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ١: ٢٣٩.

الظن وإن كان قوياً أحياناً إلا أن حجيته تبقى بحاجة إلى دليل، ولا يختلف الدليل بين أن يكون ممّا توافق عليه العقلاء ثم أمضاه الشارع، أو أن الشارع بنفسه اعتبر ظني الصدور حجةً.

ثالثاً: ثمة تهاافت في كلام الأستاذ معرفت فيما يتعلّق بنفي «التعبد» بالعمل بخبر الواحد الثقة فهو يقول: «... وقد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص الموثوق بكلامه، وهذا ليس من قبيل العقد والتوافق أو التعبد المحض، بل إنّ نفس ميزة الكشف فيه هي التي تمنحه هذه الصلاحية».

فإذا لم يكن الأمر من نوع العقد والتعبد المحض فهل من حاجة لك «التوافق»؟! وهل يكون «ترتيب الأثر» - حينئذ - توافقياً؟ هل يمكن أن نقول: إنهم يتعاملون معه بوصفه واقعاً محرراً ومعلومًا؟ إن تعبير «اتفقوا على ترتيب الأثر» الذي جاء في كلامه ليس إلا ضرباً من التوافق العملي بين العقلاء في أن يرتبوا أثراً على خبر الواحد على غرار ترتيبهم في الأمر القطعي، أو أنهم يتعاملون معه كما يتعاملون مع الواقع المعلوم، لكن جميع هذه التفسيرات لا تتجاوز مفهوم كونها «توافقاً عملياً».

أمّا قضية صدق مفهوم «التعبد» على «التوافق العملي» وعدمه، فهو لا يؤثر كثيراً على النتيجة؛ فهو ممكن من ناحية وممتنع من أخرى؛ فإذا كان المقصود من «التعبد» ما هو خال من أيّ مناط وملاك فلن يكون بناء العقلاء في باب حجية خبر الثقة تعبدياً؛ إذ لا بد من دخالة الدلالة الظنية الناقصة لخبر الثقة في بناء العقلاء، وإن كان المقصود من «التعبد» المفتقر لـ «بناء العقلاء» و «توافقهم العملي» فإن حجية خبر الواحد الثقة هنا ستغدو أمراً تعبدياً؛ لأنّ دلالتها هنا ليست تامةً وبحاجة للتعبد والتوافق العملي.

على أية حال، ليس لموضوع إطلاق التعبد على توافق العقلاء وعدمه مدخلة في أصل البحث، إنما الذي يقوله الأصوليون: أنّ لكل توافق علمي سواء من العقلاء أو الشارع أثر مترتب عليه كي يصدق عليه توافق، وإلاّ سيكون التوافق عبثاً ولغواً من العقلاء ومن الشارع على حدّ سواء.

ولا بد أن نعتبر هذا القدر من قول الأصوليين من بديهيات مبحث «التوافقات». حيث يقول الأستاذ معرفت: «قد اتفق البشر على أن يرتبوا أثراً على إخبار الشخص

الموثوق بكلامه، فيتعاملون معه كواقع محرز ومعلوم» فإن كان البشر في صدد ترتيب أثر على كلام الثقة، إذأ فلا بد أن يكون أثراً منسجماً مع ما يتوافقون عليه من رأي، فإن لم يكن هناك أثر يذكر فما الفائدة من «ترتيب الأثر»؟! وما معنى الانسجام معه؟ وهكذا في عبارة «التوافق المترتب على ذلك الأثر».

وعندما يقول: «فيتعاملون معه كواقع محرز ومعلوم» يعني أيضاً أن هذا التعامل عقلاني بحت؛ ليرتّب عن طريق هذا التوافق الأثر المحرز والمعلوم على خبر الواحد، وإلا ماذا سيكون معنى «التعامل معه كواقع محرز ومعلوم»؟ فإذا لم يكن الواقع المعلوم من سنخية الأثر الناتج وكان أمراً نظرياً محضاً كيف سيفسر معنى «ترتيب الأثر» أو «التعامل مع الواقع المحرز المعلوم»؟

فلو قيل: إنّ البشر متفقون على ترتيب الأثر في موضع ما فيفترض أن يكون أثراً عينه العقلاء أنفسهم وفقاً لأمر ما، أما في مجال الاعتقاد والتفسير والأمر النظرية فما هو الأثر المفترض؟ وعلى أي شيء يترتب؟

فالعلم والاعتقاد وغير ذلك من الأمور النظرية لا يمكنها أن تكون ذلك الأثر المقصود؛ لأنها لا يترتب عليها التوافق، إنّ العلم والاعتقاد من الأمور التكوينية إذا حصلت لن تحتاج للتوافق المترتب، بل أكثر من ذلك إنها غير قابلة للتوافق، وإذا لم تحصل ليس بإمكان توافق العقلاء إيجادها بمفرده.

نعم، لو فرض أنّ هناك أثراً عملياً مترتباً على العلم والاعتقاد أمكن لخبر الواحد الثقة أن يكون محلّ ذلك الأثر تعبداً بلحاظ توافق العقلاء وإمضاء الشارع، وهنا يصبح خبر الواحد الثقة حجة ولا يخالف الأصوليون ذلك.

رابعاً: يعبر الأستاذ «معرفت» عن إلغاء حجية إخبار العدل الثقة في باب التفسير بالاستبعاد فيقول: في الحقيقة إننا لو رفضنا حجية خبر العدل الثقة في باب التفسير سوف نكون في معزل تام عن كلام المعصومين والصحاب والتابعين بشكل كامل؛ ذلك لأنّ العمل بأحاديثهم سوف يكون محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطل هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين^(١).

(١) «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٥.

إلا أن هذا «الاستبعاد» وذلك «التعطيل السرمدي» لا واقع له أساساً؛ فلم يُلغِ الأصوليون حجية خبر العدل الثقة مطلقاً، إنما قالوا بعدم صدق الدليل العقلاني أو الشرعي على الحجية التعبدية، أي لا مجال للتعبد فيه، لذا لو كان صدور الخبر قطعياً - نظراً للقرائن أو التواتر - سيكون خبر الثقة معتبراً بلحاظ الصدور.

أضف إلى ذلك: إن الفائدة في كلام المعصومين عليه السلام - سواء في باب التفسير أو التكوينيات - لا تقتصر على ناحية التعبد به، كي يقال: إن إغلاق باب الاعتبار الشرعي يتسبب في تعطيل سرمدي لأحاديثهم عليه السلام؛ فكثيراً ما كشفت كلماتهم عن سبل جديدة أمام البشرية هي بحد ذاتها في غاية من الأهمية بغض النظر عن قضية التعبد بها، فهذه الآفاق الجديدة هي نفسها فائدة كبيرة ومنفعة ثمينة.

فلو فرضنا أن برهاناً توحيدياً ذكر في روايات الأئمة المعصومين عليه السلام فليس غرضها التعبد به، بل الهدف منه توسيع وإنشاء آفاق جديدة أمام الإنسان، إذاً فهناك فائدة فيه وإن لم يكن قطعياً، فالحلول الجديدة لا يستهان بها حتى وإن كانت لا تزال في بقعة الاحتمال والظن، وبإمكان الإنسان تتبعها كي يحصل على ثمرتها، فقد يكون احتمال حل المسألة بقيمة السبيل إلى حلها واقعاً.

وهذا الأمر منطبق على موضوع الظواهر القرآنية؛ فمع أن القرآن قطعي الصدور إلا أن دلالاته قد تكون ظنية في بعض الأحيان، لذا يصدق على الآيات الظنية الصدور - المرتبطة بالعقائد والعلوم - البحث المتقدم، ووفقاً للأصوليين لا يمكن لهذه الآيات أن يصدق عليها موضوع حجية الظواهر، لأن في الأمور التكوينية لا مجال للأثر العملي كي يترتب عليه التعبد والأثر المفترض.

ويمكن أن يقول قائل: إن معنى هذا الكلام أنه لا قيمة لجميع الآيات المتعلقة بالمعارف والتاريخ و.....!! وجواب ذلك:

أولاً: ليس دلالة جميع هذه الآيات ظنية لنحتاج لأدلة حجية الظاهر، فهناك الكثير من الآيات التي يمكن القطع بمفادها وفقاً للقرائن.

ثانياً: ليس غرض آيات العقيدة والعلوم إثبات أمر ما تعبداً، إنما مجرد تقديم بعض الحلول والسبل وهو أمر غاية في الأهمية بحد ذاته، وعلى الإنسان أن يسير خلف هذه العلامات حتى يهتدي بنفسه لسبيل الرشاد ويحصل اليقين.

ليس غرض الآيات القرآنية خلق «اليقين التعبدى» لدى الإنسان، إنما وضع البشر في الاتجاه الصحيح وإن لم يكن في المجال القطعي ليشقّ الإنسان طريقه بنفسه نحو الهدف المنشود، فلطالما حدّرت آيات القرآن البشرية الموهلة في وحل الماديّات ودعّت الناس إلى المعاد، فلو افترضنا أن أحدهم لم يحصل عنده يقين بهذه الآيات - وهو فرض ممتنع - إلا أنها تولّد عنده ظناً عقلياً بوجود عالم بعد الموت، وأن الإنسان لا يتلاشى وينعدم إنما ينتقل من منزل إلى آخر، ولو تبوّأت هذه الفكرة مكانها من ذهن الإنسان - ولو مجرد احتمال فقط - لم يعد حاله كما كان عليه سابقاً؛ فالذي يعيش هواجس الموت والمعاد سيخوض في أمور جديدة غير معهودة له وستقلب قضاياه رأساً على عقب، إذ لا ينحصر غرض آيات عالم التكوين ذات الدلالة الظنية - كالروايات الظنية الصدور - بالتعبد.

كما ليس هناك فرق بين عصر الغيبة وعصر الظهور، كما قال الأستاذ معرفت: «لو فرضنا حجية خبر العدل الثقة لكان العمل والفائدة من أحاديثهم محصوراً بعصر الظهور، وهو أمر يعطلّ هذه الأحاديث إلى أبد الآبدين»؛ فإنّ هذا الكلام ليس صحيحاً، لأنه حتى في عصر الظهور ليس بإمكان الجميع الاستماع للإمام ومجالسته، بل ذلك مقتصر على جماعة محدودة من الناس ممّن هو على اتصال وقرب منه وبإمكانهم سماع الرواية مباشرة، في حين يبقى الملايين من المسلمين في شتّى بقاع العالم محرومين من هذه الميزة.

زد على ذلك أنّ الذي يستمع لرواية الإمام عليه السلام بشكل مباشر أيضاً هو أمام مشكلة درك الدلالة الصحيحة وغرض الرواية وظروفها؛ فقد لا يتمكّن من تحصيل اليقين بذلك؛ لذا يتعيّن عليه الرجوع إلى أدلة حجية الظواهر والأصول العقلانية الأخرى، فيأتي الكلام عن البحوث المتعلقة بمسألة الصدور في عصر الغيبة، لكن هذه المرّة في عصر الظهور.

إنّ، فالقضية عامة لا تأثير للحضور والغيبة فيها. نعم سيكون الصدور وحده هو القطعي لدى أولئك الذي يشافهون الإمام عليه السلام فيقطعون بصدور الرواية عنه، الأمر الذي قد يكون ممكناً أيضاً في عصر الغيبة، كما في حالات التواتر وتوارد القرائن.

مدخل آخر لإثبات حجية الروايات التفسيرية والكلامية

يواصل الأستاذ معرفت بحثه في الموضوع، فيستشهد بكلام السيد الخوئي رحمته الله فيقول: كثيراً ما يشكل على حجية خبر الواحد من الرواة الموثوق بنقلهم عن المعصومين عليهم السلام فيما يخص تفسير الآيات، ووجه ذلك أن معنى الحجية المفترضة لخبر الواحد وغيره من الأدلة الظنية هو ضرورة ترتيب الأثر الحاصل عليه في حالة الجهل بالواقع، كما لو أننا قطعنا به، وهذا لا يتحقق إلا إذا كان مفاد الخبر حكماً شرعياً أو موضوعاً رتب عليه الشرع أثراً ما، وهذا الشرط لا يتوفر في خبر الواحد في باب التفسير.

وهذا إشكال لا يصمد أمام التحقيق، لما بيننا في مباحث علم الأصول من أن معنى حجية الأمانة بلحاظ الواقع هو أنها تعتبر علماً تعبيرياً بحسب حكم الشارع، والطريق المعتبر - كخبر الواحد - من مصاديق العلم، إلا أنه تعبدى وليس وجدانياً؛ لذا تترتب جميع الآثار المترتبة في حالة القطع على هكذا نوع من الأخبار، بحيث يمكن الإخبار عنه كما يخبر عن العلم الوجداني، وهذا الإخبار ليس خالياً من العلم. ودليل ذلك ملموس في سيرة العقلاء؛ لأنهم يتعاملون مع الطريق الموثوق به كعلم وجداني ولا يفرقون بين آثارهم، فعلى سبيل المثال اليد أمانة على الملكية عند العقلاء ثم يرتبون الآثار على تلك اليد من أمور الملكية ويخبرون عن ملكية صاحب اليد، ولا يوجد أحد ينكر هذا الموضوع، ولم يعارض من قبل الشارع وسيرة العقلاء^(١).

نقد نظرية الخوئي عند الأستاذ معرفت، وقفة تقويمية جامعة

ثمة نقطة واحدة في كلام أستاذنا الخوئي خاضعة للنقاش، وهي عندما اعتبر

(١) هناك موردان للتهاون في ترجمة آية الله معرفت لنصوص «البيان»: أولاً: في معرض ترجمته لهذا النص «... إن معنى الحجية التي تثبت لخبر الواحد، أو لغيره من الأدلة الظنية، هو وجوب ترتيب الآثار عليه عملاً...» سقطت كلمة «عملاً» في النص الفارسي المترجم، والحال أن مسألة ترتيب الآثار العملية تقع في صميم هذا البحث، وثانياً: وفي عبارة «وهذا الشرط قد لا يوجد في خبر الواحد الذي يروى عن المعصومين في التفسير»، لم ترجم كلمة «قد»، الأمر الذي دعا النص المترجم وصاحبه للجزم بانعدام الشرط في أخبار الآحاد التفسيرية، وهذا ليس صحيحاً، لأن بعض الأخبار التفسيرية قد تكون متعلقة بالأحكام أيضاً.

خبر الواحد علماً تعبدياً في مقابل العلم الوجداني، مع القول باتحادهما في الأثر! في حين ليس لخبر الواحد الثقة أساساً غير بناء العقلاء، واقتصار دور الشارع على تأييده، وأن اعتبار العقلاء وتأييد الشارع ناتج عن الدلالة التامة لذلك الخبر دون أن يكون للتعبد مدخلة في ذلك^(١).

إننا نرى أن كلام كل من الأستاذين لا يخلو من المناقشة؛ أما كلام الأستاذ معرفت فهو غاية في الغرابة! حيث يظهر من كلامه هنا أن خبر الواحد له دلالة تامة على الواقع؛ لذا منع دخول التعبد فيه مطلقاً، وهذا يعني أن خبر الواحد الثقة دال على القطع بالصدور! الأمر الذي لم يقل به أحد وهو مخالف للتحقيق العلمي تماماً.

ناهيك عن التهاوت الغريب في كلامه؛ إذ لو كان خبر الواحد كاشفاً عن القطع بالصدور وانتفى مجال التعبد فيه، فما هي الحاجة لبناء العقلاء وإمضاء الشارع؟! زد على ذلك أن الظاهر من كلام السيد الخوئي رحمته الله أن بحثه يدور حول موضوع الأمارات الظنية، أي الذي لا تقودنا الإمارة فيه إلى اليقين، وإلا لانتفت بانتفاء الموضوع؛ إذ فلا يرد إشكال الأستاذ معرفت على هذا الكلام.

ويبقى كلام السيد الخوئي رحمته الله هو الآخر أيضاً بحاجة للبحث والمناقشة، فإما أن يكون مراده القول بحجية روايات الأئمة عليهم السلام في باب التفسير والتكوينيات معاً ولو في الجانب النظري الاعتقادي، وهذا ليس صحيحاً، وقد تقدم دليل بطلانه؛ فنحن أينما فرضنا الحجية العملية وبأي معنى كانت لزم توفر الأثر العملي، ولا يعقل تحققها دون ترتيب الآثار العملية خارجاً.

وإما أن يكون مراده إمكانية توفر الجوانب العملية في روايات الأئمة عليهم السلام في باب العقيدة والتفسير والتكوينيات، من قبيل «صحة الإسناد» والخروج من «القول بلا علم» فيكون كلامه صحيحاً، إلا أنه لا يفيد الحجية في المجال النظري والاعتقادي.

توضيح ذلك: أنه يمكن التماس الآثار العملية في الأمور النظرية والتكوينية - كما ذهب إليه المحقق الخوئي - من قبيل «صحة إسناد الكلام للباري» والخروج من

(١) المصدر نفسه.

مسألة «الكلام بغير علم»، فنحن نعلم بأنه لا يوجد كلام خال من الحجية وينسب لله - عزّ وجلّ - أو الرسول والأئمة المعصومين عليهم السلام، إذ سيكون افتراء يرفضه العقل والشرع؛ فإذا وردتنا رواية تفسيرية في باب العقيدة والعلوم تتوفر فيها شروط الحجية، يمكن نسبتها إلى الله - عزّ وجلّ - أو المعصومين نظراً لشمول دليل الحجية لها، وهذه النسبة لا تخلو من حجة قطعاً، لذا فهي خارجة عن عمومات حرمة الافتراء ونسبة الكلام دون علم.

هذا كلام صحيح، غير أنه لا ينطبق على الأثر النظري أو الاعتقادي أو التكويني ممّا نحن فيه، أي لا يمكن لهكذا نوع من أدلة الحجية أن تقدّم اعتقاداً وعلماً في باب المعاد - مثلاً - أو التفسير والأمور الكونية، فإن الأمر الاعتقادي أو النظري إذا تحقق عن طريق خبر الواحد أو ظهور آية، فلن يحتاج لدليل الحجية، وإذا لم يتحقق بذلك فليس بإمكان دليل الحجية أن يلعب دوراً هنا.

إنّ مراد الأصوليين من عدم حجية أخبار العقائد والتفسير هو هذا الجانب النظري والاعتقادي عينه، من هنا يتضح كمال صحة هذا الرأي، وأنّ ما قاله السيد الخوئي رحمته الله لا يمسّ بحال من الأحوال متانته أبداً.

نعم، بحث الخوئي وحقق حتى عثر على الأثر العملي في هذه الموارد مثل صحة الإسناد وجواز الإخبار وغيرهما... وهو صائب في ذلك، إلّا أن ذلك لا صلة له بالأثر النظري الاعتقادي.

إنّ نتيجة استدلال السيد الخوئي تقول بإمكانية شمول أدلة حجية خبر الواحد لهكذا نوع من الأخبار بلحاظ ترتيب آثارها، وهو ممّا لا اعتراض عليه، إلّا أن بحث الأصوليين الرئيس في منع ترتب الآثار الاعتقادية والنظرية باقي على ما هو عليه، دون أن يشمل كلام الخوئي.

وسنسوق لذلك مثلاً توضيحياً: فلنفرض أن هناك رواية معتبرة في معنى «السموات السبع» المذكورة في القرآن، لنقطع - فرضاً - بصحة سندها ودلالاتها، فما الجدوى حينئذٍ من شمول دليل الحجية لهذه الرواية؟

لقد كشف المحقق الخوئي رحمته الله عن أثر معقول هنا، وهو أنه إذا نسب أحد ذلك المعنى للقرآن فلن يعتبر افتراءً وحكماً بدون علم، لكن هل هذا هو ما نتوقعه من أثر

في مجال التفسير؟! إننا في التفسير بصدد فهم كلام الله، فما هو دور دليل الحجية في هذا الفهم؟ فإن كان المراد هو الفهم الظني دون دليل الحجية فهو حاصل، وإن كان المراد هو الفهم القطعي فهذا لا يتحقق بدليل الحجية.

هذا هو ما يبحث عنه الأصوليون في هذا المبحث، وقد تطرقتُ قبل سنين لهاتين النقطتين في كتاب (المعرفة الدينية) بشكل مختصر.

وثمة مسألة هامة أودّ الإشارة إليها هنا وهي: وجود فرق أساسي بين المعارف الدينية المتعلقة بعالم التكوين والمعارف الدينية المتعلقة بالأحكام الشرعية من أوامر ونواهي؛ أما الشق الأول فلا مجال للتعبّد بمضمونه، إنما التعبّد يشمل آثاراً من قبيل «صحة إسناد المضمون للشارع»، وغير ذلك ممّا له قابلية ذلك، بخلاف الأمانة الشرعية في الأحكام مما يستوعبه مفهوم التعبّد بشتى أشكاله، وفي المضمون نفسه^(١).

فحص دقيق لنظرية المحقق الخوئي

ما هو الرأي الحقيقي السيد الخوئي؟ فهل صحيح أنه يعتقد بإمكانية وجود آثار لروايات التفسير على صعيد التفسير والاعتقاد، أو أنه يعني بذلك آثاراً من قبيل صحة الإسناد والإخبار وحسب؟

هناك في كلامه ما يدلّ على القول بالعموم: «ويدلّنا على ذلك سيرة العقلاء، فإنّهم يعاملون الطريق المعتمد معاملة العلم الوجداني من غير فرق بين الآثار...»^(٢).

لكن يستبعد أن يكون مراده الآثار غير العملية، ويظهر مما تقدّم أنه يعني بذلك عموم الآثار العملية، لا جميع الآثار من عملية وغير عملية، وقد صرّح في تقارير درس الأصول (مصباح الأصول) بأنّ حجية الروايات التكوينية والتأريخية منحصرة في معنى واحد، وهو جواز الإخبار بمتعلّق الظن: «... وأما الظن المتعلّق بالأمور التكوينية أو التاريخية، كالظن بأن تحت الأرض كذا أو فوق السماء كذا، والظن بأحوال أهل القرون الماضية وكيفية حياتهم ونحو ذلك... إن كان من الظنون

(١) معرفت ديني: ١٧٢.

(٢) البيان في تفسير القرآن: ٢٧٩، المطبعة العلمية في النجف، ١٣٧٧هـ.

الخاصة... فإنه على مسلكنا من أن معنى الحجية جعل غير العلم علماً بالتعبد يكون الظن المذكور حجة باعتبار أثر واحد وهو جواز الإخبار بمتعلقه، فإذا قام ظن خاص على قضية تاريخية أو تكوينية، جاز لنا الإخبار بتلك القضية بمقتضى حجية الظن المذكور، لأن جواز الإخبار عن الشيء منوط بالعلم به، وقد علمنا به بالتعبد الشرعي...» (١)

وتجدر الإشارة إلى ضرورة التفصيل في شمول أدلة حجية الظنون لغير الأحكام - حسب تقارير مصباح الأصول - ففي الأصول الاعتقادية التي يلزم فيها المعرفة والعلم، من قبيل معرفة الله والمعاد الجسماني، ليس بإمكان أدلة حجية الظنون إثباتها، حيث إن الظن غير كافٍ في هذا المجال، ولا بد من تحصيل العلم، أما في الأمور التي لا تجب فيها المعرفة والعلم ويكتفى بالتزامها والإذعان بها، كموضوعات عالم البرزخ والمعاد وأحداث يوم القيامة، وتفاصيل الصراط والميزان، فيمكن أن تشملها تلك الأدلة الظنية إذا لم تكن مخالفة لها، بمعنى أنه لا مانع من التزام تلك الظنون وعقد القلب على متعلقها؛ لأن مفادها ثبت بالتعبد الشرعي، وإذا كان الظن متعلقاً بالأمور التكوينية والتاريخية فيكون معنى حجية الظنون الخاصة فيه من باب إمكانية الإخبار عن متعلقه وفقاً للتفصيل الآنف (٢).

هذه عصاره مكثفة لما نقل عن السيد الخوئي في تقارير مصباح الأصول، ويبقى أن ما جاء في موضوع عقد القلب والالتزام بمتعلق الظن قابل - بحد ذاته - للنقاش ذلك أنه هل يصدق عقد القلب والالتزام والتسليم في غير العلم؟ وهل يصح لمن يحتمل الخلاف أن يذعن ويسلم بالأمر؟ من جهة أخرى هل هكذا نوع من التسليم القلبي مطلوب؟ فأي دليل ينص على ضرورة التسليم بالأمور الظنية؟ وإذا وجد الدليل فما الحاجة لإطلاق دليل حجية الظنون؟

اللهم، إلا أن يكون مراده توفر الدليل في باب العلم على التعبد والتسليم بالمعلوم، وبما أن إطلاق دليل حجية الظنون اعتبر غير العلم علماً؛ لذا تعين هنا أيضاً عقد القلب والتسليم في هذا المجال.

وهنا نسأل: ما هو الدليل على ضرورة الانقياد والتسليم في مطلق العلم - وإن

(١) السيد محمد سرور الواعظ الحسيني، مصباح الأصول ٢: ٢٣٩، مطبعة النجف، ١٣٨٦هـ.

(٢) المصدر نفسه: ٢٣٦ - ٢٣٩.

كان تعدياً - حتى حمل في دليل الحجة على متعلقات الظنون؟ لا سيما وأنّ التسليم الإجمالي بما جاء به النبي ﷺ متحقق وممكن.

مواقف من الموضوع

إذن، لا دليل على ضرورة التسليم بالظنون المطلقة وإن كانت ممكنة عملاً. من هنا ينقل عن المحقق العراقي في نهاية الأفكار قوله: ... نعم يبقى الكلام فيما لو تفحص وحصل له الظن في أنه هل يقوم ظنه مقام العلم في ترتيب آثار العلم عليه من وجوب التدين والانقياد بمظنونه أم لا - والتحقيق هو الثاني - وهذا إذا كان الظن الحاصل من الظنون المطلقة التي لم تثبت حجيتها لدى العقلاء فظاهر، وأما لو كان من الظنون الخاصة المتبعة عندهم في أمور معاشهم ومعادهم، فعدم قيام مثله مقام القطع في ترتيب آثاره عليه من التدين والتسليم وعقد القلب على طبعه، إنما هو من جهة كونها من الآثار العقلية المخصوصة بالعلم؛ إذ حينئذ لا يجدي مجرد كونه من الطرق العقلانية في قيام مثله مقام العلم في ترتيب الآثار المزبورة، خصوصاً مع عدم إطلاق لأدلة اعتبار الظن عقلاً أو شرعاً بالنسبة إلى أمثال هذه الأمور التي يمكن ترتبها على نفس الواقع من دون احتياج إلى تعيينه بالظن^(١).

وللشيخ الأنصاري رحمه الله كلام في الرسائل في مبحث «اعتبار الظن في أصول الدين»، أيد في مطلع إمكنية القول بحجية الظنون في الاعتقادات، ثم عدل في الخاتمة واختار خلافه: «... ولكن يمكن أن يقال: إنه إذا حصل الظن من الخبر... إن أراد التدين به الذي ذكرنا وجوبه في الاعتقادات وعدم الاكتفاء فيها بمجرد الاعتقاد... فلا مانع من وجوبه في مورد خبر الواحد، بناءً على أن هذا نوع عمل بالخبر، فإنّ ما دلّ على وجوب تصديق العادل لا يأبى الشمول لمثل ذلك... ومما ذكرنا يظهر الكلام في العمل بظاهر الكتاب والخبر المتواتر في أصول الدين؛ فإنه قد لا يأبى دليل حجية الظواهر عن وجوب التدين بما تدلّ عليه من المسائل الأصولية التي لم يثبت التكليف بمعرفتها، لكن ظاهر كلمات كثير عدم العمل بها في ذلك. ولعلّ الوجه في ذلك: أنّ وجوب التدين المذكور إنما هو من آثار العلم

(١) الشيخ محمد تقى البروجردى، نهاية الأفكار ٣: ١٩٣، المطبعة العلمية في النجف الأشرف، ١٣٧١هـ.

بالمسألة الأصولية، لا من آثار نفسها، واعتبار الظن مطلقاً أو الظن الخاص - سواء كان من الظواهر أو غيرها - معناه ترتيب الآثار المتفرعة على نفس الأمر المظنون، لا على العلم به...»^(١).

ويظهر من كلام الشيخ الأنصاري الأخير أنه يعتبر وجوب التدين والاعتقاد من آثار العلم، وأن مفاد دليل حجية الظنون هو ترتيب الآثار ليس إلا؛ لذا فهو ينفي صدق دليل حجية الظنون في هذا المجال، وهذا الإشكال مبني على أساس أن المجعول في باب الأمارات هو «تنزيل المؤدى منزلة الواقع»، أما في حالة كون المجعول هو الطريقية والعلمية - كما عند المحقق النائيني والخوئي - فإن كلام الأنصاري لا يصدق هنا، إلا إذا فسرنا الحديث بنحو يكون التدين والاعتقاد فيه من آثار العلم الوجداني - كما ذكرنا - لا مطلق العلم - أو علماً تعبيرياً - ففي هذه الصورة ليس بإمكان دليل الحجية إثبات التدين والانقياد - وإن على الطريقية والعلمية - وهذا واضح بأدنى تفكير، علماً أن دعوى جعل الطريقية والعلمية في باب الأمانة بحاجة إلى نقاشات مفصلة خارجة عن نطاق بحثنا الحالي.

دعوى الاتفاق على حجية الأحاد في غير الفقه، وقفة نقدية

ويختم آية الله معرفت مقاله بالقول: وعلى أية حال فإن كبار العلماء من البداية وحتى اليوم أيدوا اعتبار خبر الواحد الثقة وعملوا به في شتى المجالات^(٢).

لعل هذا الكلام يحمل غرابة في مفهومه إلى حد ما، وذلك:

أولاً: الأستاذ معرفت على اطلاع بمخالفة غالبية كبار العلماء لأصل العمل بخبر الواحد حتى في الأحكام كالسيد المرتضى وابن إدريس وآخرين، حتى بلغ بالسيد المرتضى أن يرى إجماع العلماء على عدم العمل به، وإن كان التحقيق في مدعى السيد المرتضى ومخالفته للإجماع المنقول عن الشيخ الطوسي أعلى الله مقامه هو الآخر بحاجة إلى بحوث مستقلة، إلا أن غرضنا هنا أن كبار العلماء لم يؤيدوا العمل بخبر الواحد منذ البداية.

(١) فرائد الأصول ١: ٥٥٧ - ٥٥٨.

(٢) «كاربرد حديث در تفسير»: ١٤٦.

يقول الشيخ الأنصاري رحمته في الرسائل، لدى البحث عن حجية خبر الواحد: فالمحكي عن السيّد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن إدريس - قدس الله أسرارهم - المنع، وربما نسبت إلى المفيد رحمته؛ حيث حكى عنه في المعارج أنه قال: «إنّ خبر الواحد القاطع للعدر هو الذي يقتزن إليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم، وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل، وربما ينسب إلى الشيخ، كما سيجيء عند نقل كلامه، وكذا إلى المحقق بل إلى ابن بابويه، بل في الوافية: إنه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممّن تقدّم على العلامة، وهو عجيب^(١).

إذن، كيف يمكن - مع وجود هذه الأقوال - ادّعاء تأييد كبار العلماء ومنذ البداية لخبر الواحد؟

ثانياً: ليس البحث الحالي في هذا المقال حول حجية خبر الواحد مطلقاً، ذلك أنّ كبار الأصوليين في العصور المتأخرة قالوا بحجّيته في باب الأحكام والآثار العملية، إنما البحث حول حجّيته في التفسير والعقائد؛ فالشيخ الطوسي - أعلى الله مقامه - مع ما ينقل عنه من دعوى الإجماع على العمل بخبر الواحد، إلّا أنّه عندما يصل إلى ذلك في باب التفسير ينفي حجّيته، وكان قد نقل الأستاذ معرفت نفسه كلام الطوسي من مقدّمة تفسير التبيان، كما نقل أيضاً كلام الشيخ المفيد؛ حيث قال: «خبر الواحد في هذا الباب لا يوجب علماً ولا عملاً».

أما الشيخ الأنصاري رحمته في بحث اعتبار الظن في أصول الدين من كتاب الرسائل فيقول: قال شيخنا الشهيد الثاني في المقاصد العليّة - بعد ذكر أن المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازم - : «وأما ما ورد عنه عليه السلام في ذلك من طريق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ خبر الواحد ظنيّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعية الظنية، فكيف بالأحكام الاعتقادية العملية؟!^(٢).

كذا ينقل عن الشيخ الطوسي رحمته قوله بالاتفاق على عدم جواز الاعتماد على أخبار الآحاد في أصول الدين: «وظاهر الشيخ في العدة: أنّ عدم جواز التعويل في

(١) فرائد الأصول: ٢٤٠.

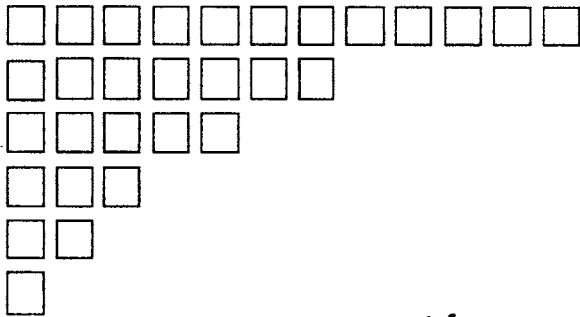
(٢) المصدر نفسه: ٥٥٦.

أصول الدين على أخبار الآحاد إتفاقي، إلا عن بعض غفلة أصحاب الحديث»^(١).
ثم يضيف الأنصاري قائلاً: «وظاهر المحكي في السرائر عن السيّد المرتضى
عدم الخلاف فيه أصلاً، وهو مقتضى كلام كل من قال بعدم اعتبار أخبار الآحاد في
أصول الفقه»^(٢).
وبلحاظ أقوال هؤلاء العلماء الكبار تتضح غرابة ما جاء في الكلام الأخير
للأستاذ معرفت.

* * *

(١) المصدر نفسه: ٥٥٧.

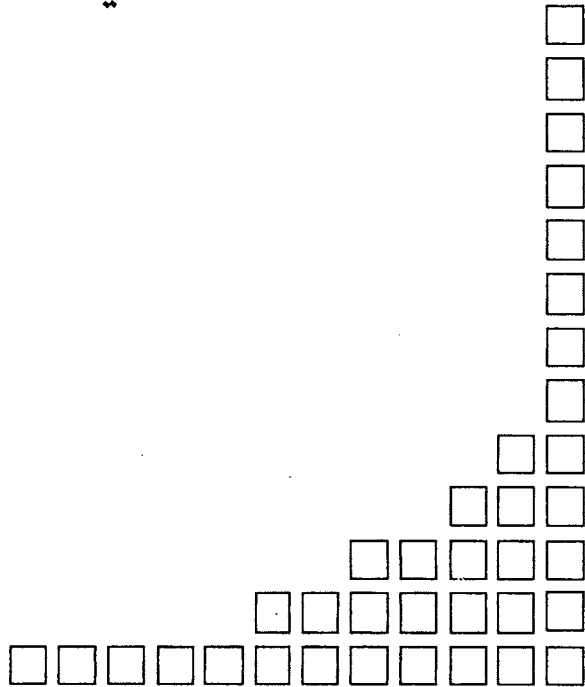
(٢) المصدر نفسه.



الفصل الثالث



مطالعات عقلانية في قضايا كلامية



المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول (بيان جديد لنظرية الفطرة)

د. احمد النراقي (*)

ترجمة: مشتاق الحلو

توظيفات نظرية الفطرة في التراث الإسلامي

١ - استخدم العلماء المسلمون نظرية الفطرة لإثبات مدعيات كثيرة، وبشكل عام، طرحت هذه النظرية في مجالين مختلفين:

١- ١ - مجال الأمور الاعتبارية وخاصة الأحكام القانونية والأخلاقية: كان الهدف من طرح نظرية الفطرة في هذا المجال، صياغة مبنى معقول ورصين لقبول الأحكام والإلزامات القانونية والأخلاقية للدين. وقد فسرت «فطرية الدين» في هذا المجال بشكليين متفاوتين على أقل تقدير:

١- ١ - ١ - يفترض التفسير الأول أو يثبت وجود خصال مشتركة ثابتة بين جميع البشر، وبناء عليه، يبين فطرية النظام الحقوقي والأخلاقي للدين، والمراد من «الفطري» هنا، مجارة الطبع الإنساني، وهذا هو التفسير الشائع بين علماء المسلمين.

١- ١ - ٢ - يعتبر التفسير الثاني «فطرية» الدين - ونظامه الحقوقي والأخلاقي بالذات - إنسانيته. أي أنه نفي التكليف بما لا يطاق؛ فالمراد من كون الدين فطرياً، أنه يراعي طاقة الإنسان وميزان تحمّله وحقوقه الطبيعية والأولية^(١).

١- ٢ - مجال الأمور غير الاعتبارية: وقد استخدمت نظرية الفطرة في هذا

(*) باحث وكاتب، من أبرز المهتمين بفكر أستاذه عبد الكريم سروش توضيحاً وتصحيحاً وتلخيصاً.

(١) هذا الرأي للدكتور عبد الكريم سروش الذي تناوله مفصلاً في أبحاث «أسباب إقبال الناس على الأنبياء».

المجال على مستويين متفاوتين:

١- ٢- ١ — استخدام علمي — وجودي^(١): سعى بعض العلماء — وباعتماد على نظرية الفطرة — أن يثبتوا وجوداً خاصاً كوجود الله سبحانه وتعالى في العالم الخارجي، أو حالة خاصة لوجود ما كالميل عند الإنسان للخالق في عالم الباطن، وبعبارة أخرى، تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث موجودات العالم؛ لذا تعدّ نظرية في علم الوجود.

١- ٢- ٢ — استخدام معرفي (إيبستمولوجي)^(٢): تتناول نظرية الفطرة في هذا المستوى من البحث المعتقدات لا الموجودات بما هي موجودة، والاستخدام المعرفي لهذه النظرية يتم — أيضاً — على مستويين:

أ. إثبات حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة: شكك كثير من منتقدي الفكر الديني بصدق الاعتقاد بوجود الله وحقانية الدين، وفي المقابل سعى بعض علماء الدين للدفاع عن حقانية المعتقدات الدينية باعتماد نظرية الفطرة، وأهم هدف سعى هؤلاء لتحقيقه كان إثبات كون الاعتقاد بوجود الله — بوصفه أهم معتقد ديني — أمراً فطرياً؛ أي أن إثبات حقانية هذا المعتقد وصدقه لا يحتاج إلى برهان أو دليل، وأقاموا براهين عدة لإثبات ذلك، أهمّها تمسّكهم بـ «العلم الحضورى» و «الإدراك الوجداني».

ب. إثبات معقولية المعتقدات الدينية: يشكك كثير من منتقدي الفكر الديني اليوم بمعقولية المعتقدات الدينية بدل التشكيك في صدقها، أي أنهم يعدّون الاعتقاد بوجود الله وقبول حقانية الدين أمراً غير معقول، بل مرفوض عقلاً رفضاً تاماً، فإذا قبلنا بافتراض كون المعتقدات الدينية غير عقلانية، فلا معنى للحديث عن صدقها أو كذبها، فالبحث عن معقوليتها مقدّم على البحث عن صدقها، وإن لم تستلزم معقولية معتقد ما صدقه، لكن إثبات صدقه يستلزم افتراض معقوليته.

فهل يمكننا تقديم بيان لنظرية الفطرة يكشف معقولية المعتقدات الدينية؟

(١) Ontological.

(٢) Epistemological.

وبعبارة أخرى، هل يمكننا الادعاء بأن الاعتقاد بوجود الله، بوصفه أهمّ معتقد ديني، أمر فطري، بحيث يغدو الإقرار به دون الاستناد إلى الشواهد والبراهين أمراً معقولاً؟ يهدف هذا البحث إثبات هذا الأمر؛ لذا ندرس أولاً الأساس المعرفي لهذا المدعى^(١).

المقصود بمقولة «المعقولة»

أ – يقضي التصوّر السائد بأن «المعقولة» في الأمور النظرية تعني تناسب الدليل والمدعى، أي أن الادعاء الذي يمتلك أدلة وشواهد تناسبه، يعدّ معقولاً، ويتضمن هذا التعريف إلزاماً، أي إنه يقول لنا: «تكلم بقدر ما تملك من أدلة»، وقد سمّي هذا التصوّر للمعقولة بـ «الدليلية»^(٢).

ب – ذكر الدليليون الشروط التالية للقبول بمنظومة المعتقدات الدينية:

(١) لأساس الفلسفي – المعرفي لهذا المدعى مأخوذ من آراء «علماء المعرفة البروتستانتيين»، (Reformed epistemologists) وخاصة «الفين بلانتينجا». للتعرف بشكل مفصّل

على آراء بلانتينجا راجع المصادر التالية:

- ١ . Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Rational?" C.F.Delaney ec. Rationality and Religious Belief, University of Notre Dame Press ١٩٧٨ Ch.١, PP. ٧-٢٧.
- ٢, "Reason and Belief in God", Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstroff, eds. Faith and Rationality: Reason and Belief God, University of Notre Dame Press, ١٩٨٢. Ch.١. PP. ١٦-٩٢.
- ٣, "Coherentism and the Evidentialist objection to Belief in God", Robert Aud: and William J. Wainwright, eds. Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment. Cornel University Press, ١٩٨٦. Ch.٤, PP. ١٠٩-١٢٨.
- ٤ . M. Peterson, w. Husker, B. Reichenbach, D. Basinger. Reason and Religious Belief. Oxford University Press, ١٩٩١, Ch.٧, PP. ١١٧-١٢٧.
- ٥ . فلسفة الدين، جون هيغ، ترجمه للفارسية: بهرام راد، تنقيح: بهاء الدين خرّمشاهي، ط١، طهران: انتشارات الهدى، ١٣٧٢ هـ. ش. (١٩٩٣)، الفصل السادس.
- ٦ . محمد لفنهاوزن، تبیین تجربه های دینی (بیان التجارب الدينية): ٣٠ - ٣٤، ترجمه للفارسية: محمدرضا اثني عشري، مجلة كيان، السنة الثانية، العدد التاسع، ٧ و ٨ / ١٣٧١ هـ. ش. (١٠ و ١١ / ١٩٩٢).

(٢) Evidentialism.

- ١ - من الخطأ القبول بالدين، إلا أن يكون هذا القبول أمراً معقولاً.
 - ٢ - من غير المعقول القبول بالدين، إلا أن يكون ذلك الدين مؤيداً ومقبولاً من قبل سائر معتقدات الفرد، التي تكون مدعومة بالأدلة والبراهين.
- بعبارة أخرى، لا دين مقبول إلا أن يكون معقولاً، ولا دين معقول إلا أن يكون مستنداً.
- كان لهذا التصور رواج واسع لدى كثير من مؤيدي ومنتقدي الفكر الديني على السواء، فادّعى المنتقدون - بناءً على هذا - أن أدلة إثبات وجود الله فقدت قوتها وإتقانها وانسجامها، خاصةً بعد كانط^(١)، وأضافوا إلى ذلك مسألة الشرور، فأصبحت مؤيداً قوياً لنفي وجود الله، وفي المقابل سعى المتدينون إلى إثبات انسجام الأدلة التقليدية على وجود الله أو إعادة صياغتها، على الرغم من قبولهم لتصوّر الدليليين، كما نفوا أن تشكل مسألة الشرور نقضاً قاطعاً للاعتقاد بوجود الله.
- وعلى أي حال، تلزم الدليلية المتدينين بإقامة أدلة وشواهد متناسبة لإثبات معقولية منظومتهم العقائدية، وفي حال عدم تمكّنهم من ذلك، تنكر معقولية اعتقاداتهم الدينية وشرعيتها، وعلى هذا النحو دخلت «الدليلية» السجال في معقولية المعتقدات الدينية، لكن هل «الدليلية» نفسها مبتنية على أساس متين؟
- ج. افترض غالب الفلاسفة الدليليين بناءً معرفياً خاصاً يدعى بـ «المبنائية الشديدة أو الكلاسيكية»^(٢)، ويقسم المبنائيون مجموعة معتقدات أي نظام عقائدي إلى قسمين:

- ١ - المعتقدات الاستنتاجية: وهي الاعتقادات التي استنتجت من سائر المعتقدات، فتكون مدعومة بالأدلة.
 - ٢ - المعتقدات الأساسية: وهي التي لم تستنتج من معتقدات أخرى، بل تعدّ الأساس لسائر المعتقدات، أي أن معارفنا العقائدية جميعها مبتنية عليها.
- فالشرط في كون معتقد ما «أساسياً» إنما هو عدم استنتاجه من معتقد آخر، لكن في بعض الأحيان تقبل بعض المعتقدات بالطريقة الجذرية عن خطأ، فعلى سبيل المثال، نعتقد باستحقاق شخص ما للعقوبة، لأنه لا يعجبنا، معتقد كهذا وإن حصل

(١) إمانوئيل كانط، فيلسوف ألماني من أسرة أسكتلندية (١٧٢٤-١٨٠٤) Emmanuel Kant

(٢) Strong / Chassical foundationalism

بطريقة المعتقدات الأساسية، لكنه غير معقول، لكن في ظروف أخرى قد يكون القبول بالمعتقدات التي تحصل بالطريقة الجذرية (أي التي لم يؤيدها معتقد أو يدل عليها) أمراً معقولاً، ويسمى هذا الصنف بـ «المعتقدات الأساسية حقاً»^(١).

وتعتقد «المبنائية الكلاسيكية» أن من غير الممكن أو من المستحيل أن يقع خطأ في «المعتقدات الأساسية حقاً»، وفي الحقيقة، يعود تمايز هذا المنهج عن غيره في المعيار الذي قدمه للتمييز بين «المعتقدات الأساسية حقاً» وبين غيرها من المعتقدات، وقد دون هذا المعيار ببيانين:

البيان القديم (يعود للقرون الوسطى): قضية p عند s «أساسية حقاً» إذا — فقط — كانت عند s من الحقائق والبداهيات الأولية أو من البديهيات الحسية^(٢).
البيان الجديد: قضية p عند s من «المعتقدات الأساسية حقاً»، إذا — فقط — كانت p عند s من الحقائق والبداهيات الأولية أو من المعتقدات البديهية التي لا تخطأ^(٣).

المقصود هنا بـ «الحقائق والبداهيات الأولية» المعتقدات التي يكفي تصوّرها لتصديقها، كالحقائق البسيطة في الرياضيات، و«البداهيات الحسية» تعدّ معتقدات حول المدركات الحسية، كأن يقال: «توجد شجرة هنا»، و«المعتقدات البديهية» معتقدات تعكس التجارب المباشرة للشخص، كأن يقول: «أنا الآن أرى شجرة هنا». إذن، يعتقد القائلون بالمبنائية الكلاسيكية أن الشرط في قبول معتقد ما على أنه معقول ومبرّر، أن يكون من الحقائق والبداهيات الأولية، أو البديهيات الحسية، أو المعتقدات البديهية، أو يكون قد استنتج من هذه المعتقدات بطرق منطقية مقبولة.

د — تعيّن المبنائية الكلاسيكية معيار التمايز على صورة حكم قبلي وغير تجريبي^(٤)، وتواجه إشكاليين في ذلك:

١ — هل معيار التمايز عندهم معقول، وعليه يكون مقبولاً؟ ما لا شك فيه، أن

(١) Properly basic beliefs

(٢) Evident to the senses

(٣) Incorrigible

(٤) A priori

هذا المعيار ليس بديهياً بالذات، كما لم يعد من المدركات الحسية أو التجارب المباشرة، إذاً فهو معقولاً فقط إذا كان مستنتجاً بطريقة منطقية من المقدمات البديهية أو المعتقدات البديهية، لكن لم يقدم لنا القائلون بهذا المعيار استنتاجاً كهذا، ويبدو من المستحيل استنتاج معيار كهذا من تلك المقدمات، وعلى أي حال، ماداموا لم يقدموا هذا الاستنتاج، فبناءً على رأيهم، هذا المعيار غير معقول وفي النتيجة غير مقبول.

٢ - لا تلاحظ هذه المدرسة نظام المعتقدات المعقول القائم بالفعل بسبب طبيعتها غير التجريبية والقبلية، وبسبب الصيغة الأمرية^(١) التي يكتسبها معيار التمييز الذي قدّمته، ولذا تخرج كثير من المعتقدات المقبولة من دائرة المعقولات، فإذا كان هذا الرأي صائباً، فكثير من معتقداتنا التي كنا نتصورها معقولة، ستغدو غير معقولة.

هـ - يجب الالتفات إلى عدة نقاط مهمة في مجال نقد المبنائية الكلاسيكية:

النقطة الأولى: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني بالضرورة رفض الدليلية، فهذان التصوران غير متكافئين منطقياً، إلا أنّ بعض الفلاسفة يرى أن رفض المبنائية الكلاسيكية من الصعب جداً أو من المحال أن لا يؤدي إلى رفض الدليلية، بحيث يخلق العراقي في طريق الاعتقاد بوجود الله.

النقطة الثانية: رفض المبنائية الكلاسيكية لا يعني رفض المبنائية من الأساس، بل من الممكن إعطاء صورة معدلة عن المبنائية، على أساس بعض التعاليم الأساسية المقبولة عندها، بحيث تمتلك هذه الصورة الجديدة المواصفات التالية:

١ - لا تعتبر «أساسية المعتقد حقاً» مستلزماً لصدقه.

٢ - يفترض صحة البناء العام للمعرفة، ومن ثم بناء أمور أخرى عليه، أي لا يُستبدل النظام المعرفي القائم بنظام مثالي أو إصلاحه من الجذور.

و - تقبل المبنائية المعدلة القضيتين التاليتين:

(١) تعتبر مجموعة من المعتقدات في أي نظام اعتقادي ومعرفي معقول «أساساً»، أي لم تبني على عقائد أخرى.

(٢) يجب أن تكون المعتقدات غير الأساسية في أي نظام عقائدي ومعرفي

معقول مؤيدة من قبل أسس ذلك النظام وإن بدرجة بسيطة.
ويرفض هذا البيان من المبنائية المعيار الضيق الذي حدّته المبنائية الكلاسيكية.

ز – «المعتقدات الأساسية حقاً» في المبنائية المعتدلة، هي المعتقدات التي لم تستنتج من سائر المعتقدات، ويتم التوصل إليها بصورة جذرية، وعلى سبيل المثال، بإمكاننا في ظروف معينة، عدّ المعتقدات التالية معتقدات «أساسية حقاً»:

- ١ – المعتقدات المبتنية على الإدراك الحسي؛ مثلاً: أنا أرى ورده أُمامي.
 - ٢ – المعتقدات المبتنية على الذاكرة؛ مثلاً: أنا تناولت طعام الفطور اليوم.
 - ٣ – المعتقدات التي تعكس حالة نفسية أو ذهنية أو روحية خاصة؛ مثلاً: هو غضبان.
- بعبارة أخرى، إذا راجعنا معتقداتنا المعقولة، فسنرى أننا قد نعتقد بأمور من دون الاستناد إلى معتقدات أخرى تحت ظروف معينة، كاعتقادنا: «إنني تناولت طعام الفطور اليوم». إذاً لو كنا معتقدين بهذا الأمر على سبيل المعتقد الأساسي، نكون قد توصلنا إلى معتقد من المعتقدات الأساسية حقاً، كما يمكننا التوصل إلى هذا المعتقد من خلال القرائن والشواهد وعلى أساس سائر المعتقدات، فمثلاً: بإمكاننا استنتاج «أننا تناولنا طعام الفطور اليوم»، من آثار الطعام على ثيابنا، وفي هذه الحالة لا يكون هذا المعتقد أساسياً.

وبهذا يتبيّن أن المعتقد الذي يمكنه أن يكون «معتقداً أساسياً حقاً» تحت ظروف معينة، ولا يكون كذلك تحت ظروف أخرى، من الواضح أن الإيمان بمعتقد أساسي حقاً لا يستلزم صدقه، لكن الإيمان به أمر معقول ومقبول.

ح – هل المعتقدات الأساسية حقاً لا تمتلك أساساً^(١)؟ أي هل الاعتقاد بها أمر معقول ومقبول؟

يبدو أن كل اعتقاد يكون مبرراً ومقبولاً^(٢) بطريقتين على الأقل:

- ١ – إذا استنتج المعتقد من معتقدات مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون الاعتقاد مؤيداً بـ «قرائن استنتاجية»^(٣)، وبإمكاننا تسميته للاختصار بـ «الأُمارة»^(١).

(١). Groundless

(٢). Justified

(٣). Inferential evidence

٢ - إذا استند المعتقد إلى ظروف وتجارب مقبولة؛ في هذه الحالة، يكون المعتقد مؤيداً بـ «قرائن غير استنتاجية»^(٢)، وتسمى هذه القرائن للاختصار بـ «الأساس» أو «القاعدة»^(٣).

لا تستند المعتقدات الأساسية حقاً إلى «أمانة» بالمعنى الدقيق، أي أنها لم تستنتج من معتقدات أخرى، لكن لا تعتبر فاقدة للقاعدة والأساس، فالمعتقدات الأساسية ناتجة عن نوع خاص من التجارب ومسبوبة بمجموعة من العوامل والظروف، فلو كانت تلك العناصر مقبولة في مجموعها، تصبح المعتقدات مقبولة أيضاً، وعليه لو افترضنا أن قضية «أرى وردة أمامي»، معتقد أساسي حقاً، سبب حصولها مجموعة من الظروف البيئية والفسولوجيا والإدراك الحسي (النظر)، فإذا اعتبرنا النظر صائباً (عادةً) ولا نملك دليلاً لتخطئة الظروف البيئية والفسولوجيا، فسيكون اعتقادنا بتلك القضية أمراً مقبولاً، إذاً تلك العملية الإدراكية والظروف والعناصر الخارجية والداخلية أصبحت أساساً لقبول ذلك المعتقد، وبإمكاننا اعتبارها أساساً لذلك الاعتقاد.

ملخص القول: قد يغدو أيّ معتقد «أساسياً حقاً» في ظروف معينة، أي أن الظروف تعدّ أساساً لقبول ذلك الاعتقاد، وإذا توسعنا في الأمر، نعدّها أساس ذلك الاعتقاد، إذاً المعتقدات الأساسية ليست بالضرورة فاقدة للأساس، لذا نستطيع القول: إن «في ظل ظروف c، معتقد p أساسي حقاً عند s» أو «s مبرّر في اعتقاد p بوصفه معتقداً أساسياً في ظروف c».

ط - ما هو معيار تمييز المعتقدات الأساسية عن غيرها في رأي المبنائية المعدلة؟
ترفض المبنائية المعدلة المعيار المحدود الذي تتبناه المبنائية الكلاسيكية، كما مرّ الحديث عن ذلك، مما يجعل من الضروري إعطاء معيار جديد للتمييز، وفي غير هذه الحالة، من الممكن عدّ أيّ معتقد - مهما كان سخيلاً - معتقداً أساسياً؛ لكن في الواقع، نفي معيار المبنائية الكلاسيكية لا يسبّب اعتبار جميع المعتقدات أساسية،

(١) Evidence.

(٢) None - inferential evidence.

(٣) Ground.

حتى لو كانت سخيفة، وإن لم يقدم لنا معيار بديل، كما أن إلغاء معيار امتلاك المعنى في المذهب الوضعي (أي قابلية الاختبار) لا يستلزم إطلاقاً اعتبار أيّ كلام فارغ ذا معنى، من هنا يرفض أغلب الفلاسفة اليوم المعيار المذكور، لكنهم يعتبرون الجملة القائلة: «غداً طيسفون من نيويورك سبت» فاقدة للمعنى إطلاقاً.

وفي الحقيقة، يبدو أن الكلام حول طريقة تعيين معيار التمييز أهم من إعطاء المعيار نفسه، إذ قبل السؤال عن «ما هو معيار التمييز؟» يجب أن نسأل: «كيف يمكننا إعطاء معيار للتمييز بين المعتقدات الأساسية عن غيرها؟».

ي — أشرنا سابقاً إلى أن عدم الانسجام الداخلي وضيق معيار التمييز وانحصاره في المبنائية الكلاسيكية ناشئ عن طبيعتها المسبقة وغير التجريبية، فلأجل أن يكون معيار التمييز بعيداً عن الإيرادات المذكورة، يجب الاستفادة من الطرق البعدية وتحديد الطريقة «الاستقرائية» وللحصول على معيار كهذا، يمكننا اتباع الخطوات التالية:

- ١ — جمع عينات من المعتقدات الحقيقية والفعلية للناس، والتي نراها معقولة ومبررة.
- ٢ — نسأل أنفسنا عن سبب قبولنا لكل واحد من هذه المعتقدات. هل نقبلها لأن سائر معتقداتنا تؤيدها؟ أي هل نقبلها لأننا استنتجناها من سائر معتقداتنا؟ أو لأن بإمكاننا افتراضها من المعتقدات المعقولة وإن لم تؤيدها سائر معتقداتنا؟

- ١ — نسمي هذا القسم من المعتقدات «أساسية حقاً».
- ٢ — نقدم فرضية لتحديد معيار التمييز بناءً على هذا القسم من مصاديق المعتقدات الأساسية، ونختبر مصداقيتها باستخدام النماذج المتوفرة لدينا، وإذا اقتضى الأمر نجري عليها التعديلات اللازمة.

لكن إعطاء معيار للتمييز يحتاج إلى بحث طويل، ولا يمكن التوصل إليه بسهولة، وعلى الرغم من ذلك، يجب الالتفات إلى النقاط التالية:

- ١ — عدم إعطاء معيار للتمييز لا يسبب غلق باب الحوار، ولا ينفي التفاوت بين المعتقدات الأساسية وغير الأساسية.
- ٢ — من الممكن القبول — بشكل إجمالي — بأن كون المعتقدات أساسية حقاً متوقف على ظروف معينة، وفي تلك الظروف يصبح معتقداً ما أساسياً حقاً عند فرد معين.

٣- لا يوجد دليل مسبق يثبت أن البحوث المذكورة توصلنا إلى نتيجة واحدة. أي من غير المعلوم أن نتوصل إلى نتيجة يقبلها الجميع بعد خوضنا مسار البحث لتعيين معيار التمييز، ولا يستبعد أن توصلنا الطريقة الواحدة إلى نتائج مختلفة، فالنتيجة ليست رهينة المنهج فحسب، ذلك أن الأحكام القبلية والافتراضات المسبقة التي تهيئ الأرضية لتطبيق المنهج، تلعب دوراً في تعيين النتائج.

ك - ملخص الكلام، أن في أيّ نظام عقائدي معقول، يعتبر القبول ببعض المعتقدات من دون الاستناد إلى شواهد أو أدلة أو قرائن، أمراً معقولاً، ونسمي هذه المعتقدات «أساسية حقاً».

من ناحية أخرى، الهدف من هذا المقال، كما مرّ، إثبات أن «الاعتقاد بوجود الله (بصفته أهمّ معتقد ديني) أمر فطري؛ أي قبوله من دون الاستناد إلى القرائن والشواهد والأدلة، أمر معقول». (انظر الفقرة ٢- ٢- ١ من ب) وبإمكاننا الآن بيان المسألة بصورة أخرى: «هل الاعتقاد بوجود الله - بوصفه أهمّ معتقد ديني - أساسي حقاً؟».

هل الاعتقاد بوجود الله معتقد أساسي حقاً؟

١- ٣- أولاً- عامة المتدينين واثقون من أن الإيمان بالدين أمر مسموح به عقلاً؛ أي يعتبرون الاعتقاد بوجود الله أمراً معقولاً، فإذا لم يستنتجوا هذا المعتقد من سائر معتقداتهم، أي توصلوا إليه بطريقة جذرية، فسيكون معتقدهم هذا أساسياً حقاً.

ثانياً - لا يستند الاعتقاد بوجود الله عند كثير من المؤمنين إلى شاهد أو دليل، وهو أيضاً غير مستنتج من اعتقاد آخر، ويعتبر المؤمنون أنفسهم محقين ومجازين عقلاً بأن يؤمنوا بوجود الله، وإن لم تكن لديهم أدلة على ذلك، أو لم يعتقدوا بوجود أدلة، أو لم تكن هناك أية أدلة بالفعل، إذاً حسب اعتقادهم، الإيمان بالله معتقد معقول من دون استناده إلى معتقدات أخرى.

ثالثاً - يحتاج الادعاء المذكور إلى تمحيص أكثر، فمن الممكن الحصول على بعض المعتقدات الأساسية حقاً عند المؤمنين، وعلى سبيل المثال، يرى مؤمن وردة في ظروف معينة، ويعتقد بأن «هذه السماوات صنع الله»، أو يقرأ كتاباً سماوياً،

ويعتقد بأن «الله يتحدث إليّ»، أو حينما يعصي، يعتقد بأن «الله غير راض عن أفعالي الخاطئة»، أو يحسن بالرضى والراحة ويعتقد بأن «الله قد غفر لي» و...

ومن الممكن أن يعتقد المؤمن بهذه الأمور بطريقة جذرية، إذا أصبح هذه المعتقدات من معتقداته الأساسية حقاً، وفي جميعها يجب الالتفات إلى النقاط المهمة التالية:

١ - لا يوجد حديث مباشر عن «أن الله موجود» في تمام الموارد التي ذكرناها، لكن وجود الله شرطاً لصدق المعتقدات التي تتكلم عن صفات الباري وأفعاله، إذا بتساهل بسيط نستطيع اعتبار وجود الله معتقداً أساسياً حقاً.

٢ - تكون النماذج المذكورة أساسية حقاً إذا حصلنا عليها بطريقة جذرية كما أشرنا سابقاً، فعلى سبيل المثال، لو رأى أحد وردة، ثم تأمل في نظمها الفائق، واستنتج من ذلك وجود ناظم اسمه «الله»، لم يكن معتقده في أن «هذه الوردة مخلوقة لله» أساسياً، لكن لو نظر أحد إلى وردة، ورأى بأنها مخلوقة الله، يكون معتقده هذا أساسياً.

٣ - ليست النماذج المذكورة أموراً نادرة أو خاصة بالعرفاء وعلماء الأديان، بل يمكن حصول تجارب كهذه للمتدينين كافة.

ملخص الكلام: إن حصول الاعتقاد بوجود الله وسائر المعتقدات في أفعال الباري وصفاته يكون بطريقة جذرية للذين جربوا حضور الله وأثره في ظروف معينة، وتكون هذه المعتقدات معقولة ومبررة لديهم؛ إذا فهي أساسية حقاً.

ومن الواضح أن هذه المعتقدات تعتبر أساسية حقاً عند المتدينين؛ دون أن تسبب هذه المسألة قدحاً في أنها «أساسية حقاً»، فالمعتقد الأساسي دائماً يكون أساسياً لدى جماعة معينة.

٢- ٣ - ترد عدة أسئلة عن المدعيات آنفة الذكر:

١- ٢- ٣ - ألا يجعل هذا البيان المعتقدات الدينية ما وراء العقل، وأرفع من أن

ينالها النقد؟ بعبارة أخرى، أليس هذا البيان شكلاً آخر للإيمانية (Fideism)؟

يبدو أن الأمر ليس على هذا النحو، فبناءً على البيان المذكور (تحت رقم ١- ٣)، معتقدات الأفراد ليست نزيهة عن التقييم العقلاني، بل المدعى هو أن المعتقدات الدينية تستطيع أن تكون معقولة ومقبولة، حتى لو لم تؤيدها أي قرينة، فلا ينافي هذا

البيان التدقيق العقلاني في المعتقدات الدينية.

٢- ٣- هل جعل الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، لا يسبب فقدان هذا الاعتقاد أسسه؟

كما أسلفنا (رقم ٢ من محور ح)، لا يستلزم اعتبار المعتقد أساسياً حقاً، أن يكون بلا أساس.

٣- ٢- ٣- ألا يفسح اعتبار الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً، المجال لاعتبار أي معتقد - مهما كان سخيلاً - أساسياً؟ أي ألا نروج بذلك للتضاد مع العقل؟
يمكننا الإجابة بإحدى طريقتين، بناءً على قصد الناقد:

١- إذا كان القصد من هذا السؤال أن على المتدينين القبول بالمعتقد الخرافي الفلاني، كعودة اليقطينة الكبيرة^(١) على أنه أساسي حقاً، فالسؤال خاطئ، فما من معتقد كهذا في المعتقدات الأساسية للمتدينين، وليس هناك أي دليل على وجوب قبولهم بمعتقد كهذا، بعبارة أخرى، يجب على المتدينين اعتبار الاعتقاد بـ «اليقطينة الكبيرة» أو مصاديق مشابهة لها، معتقداً أساسياً شريطة أن يكونوا قد توصلوا إليها بشكل جذري، وبما أنه لم يكن كذلك، فلا يوجد إلزام كهذا عليهم.

٢- وإذا كان المقصود من هذا السؤال، أن من الممكن أن يعتبر شخص أمراً خرافياً، كاليقطينة الكبيرة، معتقداً أساسياً حقاً، فالجواب إيجابي، لكن لا يسبب ذلك أي مشكلة.

وكما ذكرنا سابقاً، من الممكن أن ينتهي منهج فلسفي واحد إلى نتائج مختلفة؛ فكل فيلسوف يستخدمه حسب أحكامه المسبقة وقبلياته الذهنية، مما يؤدي إلى عدم الاتفاق في قضايا فلسفية مهمة، كتعيين معيار التمييز بين القضايا الأساسية عن

(١) «اليقطينة الكبيرة» (The great pampkin) إشارة إلى قصة طفل يمتد أن في أكتوبر من كل عام تظهر يقطينة كبيرة في مزرعة اليقطين، وفي الليلة المحددة يذهب إلى المزرعة ويحدق في الظلام بانتظار ظهور اليقطينة، وقد ادعى منتقدو بلانتينجا (Alvin Plantinga) أن لو تصور أحد رؤية اليقطينة الكبيرة تحت ظروف محيطية وذهنية معينة، واعتقد بأنها ظهرت حقاً، فبناءً على آراء بلانتينجا، سيكون معتقده هذا أساسياً حقاً، وقد تحول هذا المثال في نقد آراء بلانتينجا إلى مصطلح. راجع: تبين تجربه هاي ديني (بيان التجارب الدينية): ٢٢.

غيرها، فليس من المستبعد أن يسلك شخص المنهج المقترح (تحت رقم ٢ من الحقل ي)، ويصل إلى معتقدات أساسية غير التي وصل إليها المتدينون.

٤-٢-٣ - إذا كان أمرٌ محلّ اختلاف شديد بين طرفين، هل يقبل العقل السليم أن لا يأتي أحد الطرفين ببرهان أو دليل لرأيه؟

من الطبيعي أن نتاح لنا فرصة النقاش في معيار تعيين الأساسي عن غيره، لكن ليس هناك دليل على الاعتقاد مسبقاً بأن الجميع يجب أن يتفقوا في مصاديق المعتقدات الأساسية، فالمؤمن يعتبر اعتقاده بوجود الله أمراً معقولاً ومقبولاً بصورة كاملة، وإذا لم يستنتج معتقده هذا من معتقده الأخرى، يعتقد بأنه أساسياً حقاً بالنسبة إليه، وقد يخالف الملحدون في هذا الأمر، لكن لم يلزم المتدينون أنفسهم بمعايير الملحدون ومصاديقهم؟ فلا يبدو وجود إلزام كهذا عليهم، فالمجتمع المتدين مسؤول عن المصاديق التي يعتبرها هو أساسية، لا التي يعتبرها غيره، إذاً من حق المتدينين أن يعتبروا الاعتقاد بوجود الله أساسياً حقاً حتى لو خالفهم الآخرون في ذلك.

٥-٢-٣ - ألا يعني القبول بالمدعيات المذكورة أن لا وجود لأيّ منهج معقول للحكم على المجاميع الاعتقادية الأساسية التي تدعيها الجماعات المختلفة؟ ألا ينتهي وجود معتقدات أساسية مغايرة إلى نفي بعضها بعضاً؟ وفي هذه الحالة، ألا يكون تغيير المرء دينه، كدخول شخص مسيحي في الإسلام، أمراً غير معقول؟ وبناء على هذه المقدمات ومن خلال المعتقدات الأساسية، ألا تلزم الاعتقادات الدينية نسبية مدمرة؟ و... (١).

(١) تمرّضت آراء بلانتينجا في هذا المجال إلى انتقادات مختلفة. لمطالعة بعضها راجع المصادر التالية:

١ . Wykstra, Stephan J. "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of Needing Evident". William L. Row and William J. Wainwright. Philosophy of Religion (Selected Reading). Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Second edition, ١٩٨٩, PP. ٤٢٦-٤٢٧.

٢ . Gutting, Gary, Religious Belief and Religious Skepticism, University of Notre Dame Press. ١٩٨٢. Ch.٢: Disagreement and the Need for Justification, Sec.١: Plantinga's Claim that "God Exists Is Properly Basic". PP. ٧٩-١٠٨, esp. PP. ٧٩-٩٢.

لا تخفى أهمية هذه الأسئلة على أحد، كما تتضمن بعض الانتقادات على الفكرة الأساسية، لكن وإن لم تحصل على أجوبة مقنعة في الظرف الراهن، تبقى هناك قضية مهمة أخرى، وهي أن مصير هذا البيان من نظرية الفطرة قد ارتبط بمصير فرع مهم من فروع علم المعرفة المعاصر، إذ لا ترد هذه الإشكالات على هذه النظرية فحسب، بل تشمل الأرضية المعرفية التي تحركت عليها هذه النظرية، فعلم المعرفة الذي يشكل خلفية هذه النظرية، يستخدم في فلسفة العلوم، ومثل هذه الإشكالات ترد على تلك المجالات أيضاً، فالنقد لا يتوقف عند هذه النظرية، بل يتسرب منها إلى المجالات الأخرى، وأي حل يتوصل إليه في تلك المجالات، سيخدم هذه النظرية أيضاً.

النتيجة النهائية

إذا قبلنا الأساس الفلسفي — المعرفي لهذا المقال، فسنتمكن من الادعاء بأن «الاعتقاد بوجود الله — بوصفه أهم معتقد ديني — أمر فطري، أي «أساسي حقاً». فالالتزام به من دون الاستناد إلى شواهد وقرائن وأدلة أمر معقول. ولا يجوز التغاضي عن أن هذا البيان من نظرية الفطرة ليس الشكل النهائي لها، والمشاكل المعرفية فيه مازالت محلّ تداول بين العلماء، لكن هذا البيان — على أقلّ التقادير — يدلّ أن بإمكاننا إعادة صياغة «نظرية الفطرة» على أساس عقلاني جديد، وسيبقى باب الحوار والنقاش فيه مفتوحاً للمفكرين.

* * *

علم الكلام والتعددية المذهبية

هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم أصول المذهب الشيعي؟

أ. محمد حسن قدردان قراملكي (*)

ترجمة: أحمد فاضل السعدي

تتكوّن الأديان والمذاهب من أصول وأحكام يعتبر قبولها والإيمان بها اعتناقاً للدين، والعكس صحيح؛ فإن انكار أصل منها بمنزلة الارتداد عن الدين، ومن الضروري تحديد أصول الدين وتوضيحها؛ إذ عدم تحديد معناها من قبل الشارع والنبيّ ربما يؤدي إلى نقصانها أو زيادتها نتيجة لتصورات مختلفة، ويدفع كلّ مذهب إلى القول بأنه الدين الخالص، مع اتهام غيره بالعدول عن الأصول، والتحذير من تغلغل الباطل إلى الدين، وتظهر حالة تكفير الآخر، مما ينتهي إلى زعزعة الدين وإثارة المناقشات الداخلية؛ من هنا تتضح أهمية البحث في تحديد أصول الدين والكشف عنها، الأمر الذي لا يختصّ بالإسلام، بل يسري إلى الأديان والفرق جميعها، وخير شاهد على ذلك ظهور الفرق والمذاهب في الأديان الأخرى كالمسيحية. يتعرّض هذا المقال إلى تحليل مبدأ الإمامة في الإسلام ودراسته، لكن لا بد — بدايةً — من بيان أصول الدين بصورة موجزة.

تعريف أصول الدين وأركانه

كان الاعتقاد بأصلي التوحيد والنبوة — وبتبعض المعاد — شرط لتحقيق الإسلام في عهد الرسالة المحمدية، ورغم وجود مجموعة تعاليم عقدية وعملية في

(*) أستاذ في مركز الدراسات الثقافية الإسلامية، ومن أبرز المهتمين بعلم الكلام المدرسي في إيران.

الإسلام يعتبر التصديق بها من واجبات الدين وضرورياته إلا أنها تتفرّع عن الأصولين المذكورين، فالاعتقاد بالصفات الثبوتية الإلهية كالعدل والحكمة، والإيمان بالمعاد، والأحكام العملية الفقهية كالصلاة والصوم مثلاً تعدّ من لوازم التوحيد والرسالة، فإنكارها إنكار لهما.

مع ذلك، ذهب متكلمو بعض الفرق والمذاهب إلى وجود أصول أخرى، فها هم المعتزلة يقولون بخمسة هي: ١ - التوحيد. ٢ - العدل. ٣ - الوعد والوعيد. ٤ - المنزلة بين المنزلتين. ٥ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر^(١)، دون أن يتطرقوا إلى النبوة بوصفها من أصول الدين؛ لأنهم يعتقدون بدخولها تحت عنوان العدل، كما هو الحال بالنسبة إلى الأعواض فإنها من الألفاظ الإلهية عندهم؛ فلا حاجة لذكرها بصورة مستقلة.

أمّا الأشاعرة فاكثفوا بأصلين هما: التوحيد والنبوة^(٢)، فيما اختلف الإمامية في عدد أصول الدين؛ فذهب المشهور إلى أنها خمسة: ١ - التوحيد. ٢ - العدل. ٣ - النبوة. ٤ - الإمامة. ٥ - المعاد.

لكن هذا الاستقراء لا يخلو عن مناقشة؛ ذلك أن ثلاثة منها (العدل والإمامة والمعاد) ليست من الشروط المستقلة للإسلام، بل ترجع إلى الأصولين الآخرين، وأرى من الضروري توضيح ذلك - ولو بشكل مختصر - فإذا كان المقصود من الأصول ما يشترط في اعتناق الإسلام بحيث يؤدي التردد به والإشكال عليه إلى التشكيك بإسلام الفرد المتردد، فالاستقراء المذكور غير مانع؛ إذ الأصول الثلاثة لا تعتبر شرطاً لقبول الإسلام بشكل مستقل؛ بل تتفرّع عن التوحيد والنبوة؛ فاشتراطها محلّ خلاف. وأما إذا أريد منها غير ذلك، كما لو أريد تلك الأصول التي يعدّ الاعتقاد بها أمراً واجباً من منظار إسلامي، باعتبارها تعاليم دينية، فالاستقراء غير جامع؛ لأن عقائد من قبيل الإيمان بالغيب وصفات الله الثبوتية كالحكمة والرحمة ينطبق عليها

(١) من أبرز أساتذة الفلسفة في إيران، رئيس مؤسسة الإمام الخميني للبحوث والدراسات، وعضو في مجلس خبراء القيادة، اشتهر بمناهضته الشديدة لمقولات الفكر الإصلاحية الأخير في إيران، له مؤلفات عديدة قيّمة.

(٢) ذكرت بعض كتب الأشاعرة عدداً من فروع الدين ضمن أركان الإسلام، لمزيد من الاطلاع راجع: البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق: ٢٦٧، دار الكتب العلمية، بيروت.

المعيار المذكور دون أن تدخل في هذا الاستقراء. ويعرّف العلامة الطباطبائي أصول الدين بأنها التعاليم الأساسية العقدية، مقابل الأحكام العملية (الأخلاق)، ويقول في بيان عددها: القسم العقائدي: مجموعة عقائد أساسية وحقائق يجب على الإنسان أن يبني حياته على أساسها، وهي الأصول الثلاثة العامة: التوحيد والنبوة والمعاد، وعند اختلال أحدها لن يتحقق مفهوم اتباع الدين^(١).

ويؤكد المفكر الشهيد المطهري أن الأصول الخمسة إنما هي أصول للمذهب الشيعي للدين، ويذكر - بعد الإشارة إلى أشكال عدم جامعية الاستقراء المذكور ومانيته - قائلاً: الحقيقة أن الأصول الخمسة المذكورة قد اختيرت بهذه الصورة؛ لأنها تحدّد الأصول التي يجب الاعتقاد بها والإيمان من منظار إسلامي من جهة، ولكونها توضّح الدين وتحدّده من جهة أخرى، ويمتاز أصل الإمامة - من وجهة نظر شيعية - بالجهتين معاً؛ أي أنه داخل في نطاق الدين وموضح للدين ومحدّد له^(٢).

ويقول في موضع آخر: إن العدل والإمامة معاً علامة التشيع، من هنا يقال: إن أصول الدين الإسلامي ثلاثة، فيما أصول المذهب الشيعي اثنان، وهما: العدل والإمامة^(٣).

وقد شهد البحث في أصلي العدل والمعاد نقاشات حادة إذا ما قيسا إلى أصل الإمامة، ذلك لأنهما من العقائد التي قالت بها الفرق والمذاهب الإسلامية جميعها، فلا نجد مذهباً ينكر المعاد والعدل الإلهي، وإن كان هناك اختلاف في تفسير العدل نفسه؛ من هنا لم يذكرهما بعض أعظم الإمامية ضمن أصول الدين؛ فقد ذكر المحقق الطوسي نظرية الأشاعرة والمعتزلة - دون أن يتطرق إلى المعاد - ضمن أصول الدين، وقال: والشيعية يقولون بالإيمان بالله وتوحيده وعدله، وبالنبوة والإمامة^(٤).

(١) القرآن في الإسلام: ١٣٧.

(٢) مرتضى المطهري، أشنائي با علوم إسلامي، علم كلام، درس ٨: ٩، انتشارات إسلامي، قم، ١٣٦٢ش / ١٩٨٣م.

(٣) مرتضى المطهري، العدل الإلهي: ٥٦، انتشارات إسلامي، قم ١٣٦١ش / ١٩٨٢م، والنبوة: ٣٥.

(٤) خواجه نصير الدين الطوسي، تلخيص المحصل: ٤٠٥، وقواعد العقائد: ١٤٥، مركز مديريت

الإمامة ركن الإسلام

أثار أصل الإمامة جدلاً محتدماً وخطيراً بين المسمين^(١)، فقد كُفرت كل فرقة الأخرى بسببه، واعتبرت غيرها محروماً من النجاة والسعادة الأخروية، بل لظالماً حكمت عليه بالنجاسة؛ فهذا هو أبو الفتح الأسروشي (٦٣٢هـ) مثلاً، والذي يعدّ من متكلمي أهل السنة، يعتقد بكفر منكري إمامة أبي بكر^(٢)، كما يذهب بعض متكلمي الإمامية إلى القول بأن منكر إمامة الإمام عليّ كافر حقيقة وإن كان مسلماً في الظاهر؛ ولذا خضع هذا الأصل لاستثنائٍ مذهبي، وشكّل مانعاً أساسياً عن الحقيقة بالنسبة إلى المذاهب والفرق المختلفة (التعددية المذهبية)، وعلى هذا الأساس، ونظراً للأهمية الكبرى لمقولة الإمامة.. نتناول هذه القضية بالبحث والدراسة: هل الإمامة من أركان الدين وأصوله أو لا؟ فإذا كانت كذلك لزم الحكم بالكفر الحقيقي على سائر الفرق الإسلامية، وإن لم تكن كذلك تدخل التعددية المذهبية ومخالفو الإمامية تحت مظلة الإسلام الحقيقي.

موقف أهل السنة (الإمامة مسألة فقهية)

هل الإمامة واختيار الإمام بعد رحيل النبي من الشؤون الإلهية أم الوظائف البشرية؟ وهل عيّن الخالق سبحانه خليفةً وولياً وقائداً للمسلمين بعد النبي أم ترك ذلك للناس؟ وبعبارة أخرى: هل أن تعيين الإمام من الأفعال الإلهية، فتغدو مسألة كلامية أم من أفعال المجتمع والمكلفين مما يصيرها مسألة فقهية فرعية؟ ويتفرّع هذا السؤال والجواب عنه على نمط فهمنا للإمامة وتعريفنا لها.

يعرّف أهل السنة — عموماً — الإمامة ويقسمونها انطلاقاً من منظار الرئاسة والنظام الدينيوي، ولذا يولكون مهمة نصب الإمام وتكوين الحكومة إلى الناس وأهل الحلّ والعقد، من هنا كانت الإمامة عندهم موضوعاً فقهياً لا كلامياً. ونشير هنا إلى بعض آراء الإشاعرة، يقول أبو حامد الغزالي: أعلم أن النظر

حوزة علمية، قم.

(١) لمزيد من الاطلاع حول عدد الشهداء الذين قدّمهم التشيع في هذا الطريق راجع: العلامة الأميني، شهداء الفضيلة.

(٢) أبو الفتح الأسروشي، فصول الأسروشي، مبحث الإمامة، نقلاً عن إحقاق الحق ٢: ٣٠٧.

في الإمامة أيضاً ليس من المهمات، وليس أيضاً من فنّ المعقولات، بل من الفقهيات^(١)، ويقول سيف الدين الآمدي: واعلم أن الكلام في الإمامة ليس من أصول الديانات ولا من الأمور اللابدييات بحيث لا يسع المكلف الإعراض عنها والجهل بها، بل لعمرى إن المعرض عنها لأرجى من الواغل فيها^(٢)، ويقول التفتازاني: لا نزاع في أن مباحث الإمامة بعلم الفروع أليق؛ لرجوعها إلى أن القيام بالإمامة ونصب الإمام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات^(٣)، ويقول القاضي الإيجي: الإمامة عندنا من الفروع، وإنما ذكرناها في علم الكلام تأسيساً بمن قبلنا^(٤)، ويقول المحقق الجرجاني: ليست من أصول الديانات والعقائد — خلافاً للشيعنة — بل هي عندنا من الفروع المتعلقة بأفعال المكلفين؛ إذا نصب الإمام عندنا واجب على الأمة سماعاً^(٥).

وقد ذكر سائر علماء الأشاعرة أيضاً أن الإمامة من الفروع الفقهية وتفصيل ذلك في مآله^(٦)، وعلى هذا الأساس، فإن نظرة الأشاعرة إلى أصل الإمامة نظرة فقهية، ولذا يتمّ عندهم التعاطي مع القضية بمستوى فرع فقهي، وليس بالإمكان أن يكون للأحكام الفرعية دوراً في أصول الدين، إلا إذا كان إنكارها إنكاراً للأصول.

نظرية الإمامية (الإمامة مسألة كلامية)

يعتبر الإمامية — وخلافاً لأهل السنة — الإمام حافظاً للشرعية ومقوماً للدين ومكملاً للنبوة، ويذهبون إلى أن تعيينه من الشؤون الإلهية ومن وظائف منصب النبوة، من هنا كانت الإمامة من المسائل العقائدية والكلامية الأصلية في التشيع، وإذا كان هناك اختلاف بين علماء الإمامية في أن الإمامة من أصول الدين أو المذهب، فلا خلاف بينهم في أنها مسألة كلامية، بل قد تسالمت على ذلك كلمتهم.

(١) محمد الفزالي، الاقتصاد في الاعتقادات: ٢٣٤.

(٢) سيف الدين الآمدي، غاية المرام في علم الكلام: ٣٦٣.

(٣) سعد الدين التفتازاني، شرح المقاصد ٥: ٢٣٢، انتشارات الشريف الرضي، قم، بلا تاريخ.

(٤) عضد الدين الإيجي، المواقف ٨: ٢٣٤، المطبوع مع شرح الجرجاني.

(٥) المحقق الجرجاني، شرح المواقف ٨: ٣٣٤.

(٦) الفخر الرازي، المباحث المشرقية والمطالب العالية، بحث الإمامة؛ والعقائد النسفية: ١٧٧؛

روزبهان، دلائل الصدق ٢: ٤؛ وعبدالكريم الخطيب، الخلافة والإمامة: ٢٤٧.

نظرية ركنية الإمامة للدين

يعتقد أكثر العلماء والمفكرين أن الإمامة من أصول الدين، وقد ادعى بعضهم الإجماع على ذلك، وسيأتي الحدث عنه، ويترتب على هذا الرأي:

أ - إن منكر الإمامة خارجٌ عن الدين وداخل في دائرة الكفر الحقيقي، ويصرّح أصحاب هذا الرأي بكفر مخالفين الإمامة حقيقة وحرمانهم من النجاة والسعادة يوم القيامة.

ب - الحكم بنجاسة المخالفين في المذهب ولزوم الاجتناب عنهم.

ويذّعي البحراني (١١٨٦هـ) صاحب كتاب الحقائق أن أكثر القدماء يذهبون إلى نجاسة المخالفين (أهل السنة) ^(١)، لكن تقصّي آراء الفقهاء يدحض هذه الدعوى، فقد حكموا بطهارتهم؛ مستدلين على ذلك بأمورٍ من قبيل: إسلامهم الظاهري والعفو عن نجاستهم والتقية و... ولسنا بصدد الخوض في جزئيات المسألة، وإنما نكتفي بالإشارة إلى بعض آراء القائلين بأن الإمامة من أصول الدين، وأن المخالفين كفّار، أعمالهم باطلة، ويستحقّون العذاب الأخروي، وهذا رصد جزئي للمشهد، إذ يقول الشيخ الصدوق: يجب أن يعتقد أن المنكر للإمام كالمنكر للنبوة، والمنكر للنبوة كالمنكر للتوحيد ^(٢)، ويقول الشيخ المفيد: إن بمعرفتهم وولايتهم تُقبل الأعمال، وبعوداتهم والجهل بهم يستحقّ النار ^(٣)، وفي موضع آخر: وافقت الإمامية على أن من أنكر إمامة أحد الائمة وجحد ما أوجبه الله تعالى من فرض الطاعة فهو كافر ضالّ، مستحقّ للخلود في النار ^(٤)، وينصّ الشريف الرضي: النبوة والإمامة هي واجبة عندنا ومن كبار الأصول ^(٥)، كما يقول ابن نوبخت: دافعوا النصّ كفره عند جمهور أصحابنا ^(٦).

أمّا العلامة الحلي فيقول: فقد ذهب أكثر أصحابنا إلى تكفيرهم؛ لأن النص معلوم بالتواتر من دين محمد فيكون ضرورياً، أي معلوم من دينه ضرورة؛ فجاحده

(١) الشيخ يوسف البحراني، الحقائق الناضرة ٥: ١٧٥، دار الكتب الإسلامية.

(٢) الشيخ الصدوق، الهداية: ٦ - ٧، مكتبة إسلامية، طهران، ١٣٧٧هـ.

(٣) الشيخ المفيد، المقنعة: ٣٢، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ١٤١٠هـ.

(٤) المفيد، أوائل المقالات: ٧، جامعة طهران، تحقيق مهدي المحقق، ١٣٧٢ش/١٩٩٣م.

(٥) الشريف الرضي، الرسائل ١: ١٦٦.

(٦) أبو إسحاق ابن نوبخت، فصّ الياقوت، نقلاً عن الحقائق ٥: ١٧٥.

يكون كمن يجحد وجوب الصلاة^(١)، وقبله ذكر الشيخ الطوسي: إن المخالف لأهل الحق كافر؛ فيجب أن يكون حكمه حكم الكفار^(٢)، كما يقول: دفع الإمامة كفر، كما أن دفع النبوة كفر؛ لأن الجهل بهما على حد واحد^(٣)، ويقول ابن إدريس: والمخالف لأهل الحق كافر عندنا، بلا خلاف بيننا^(٤).

وفي المتأخرين يقول صاحب الجواهر: الأقوى طهارتهم في مثل هذه الأعصار وإن كان عند ظهور صاحب الأمر (عج) - بأبي وأمي - يعاملهم معاملة الكفار، كما أن الله تعالى شأنه يعاملهم كذلك بعد مفارقة أرواحهم أبدانهم^(٥)، ويقول العلامة المجلسي: لا ريب في أن الولاية والاعتقاد بإمامة الأئمة والاذعان بها من جملة أصول الدين^(٦).

وقد ذهب بعض المتأخرين إلى القول بالكفر الحقيقي للمخالفين، كالسيد نور الله التستري^(٧)، والمحقق اللاهيجي^(٨)، وملا صالح المازندراني^(٩)، والشيخ الأنصاري^(١٠)، وصاحب الحقائق^(١١)، وآغا رضا الهمداني^(١٢)، والملا

(١) العلامة الحلي، شرح فصّ الياقوت، ويقول في المنتهى، كتاب الزكاة، مسألة اشتراط وصف مستحقي الزكاة: «إن الإمامة من أركان الدين وأصوله وقد علم ثبوتها من النبي ﷺ ضرورة، والجاحد لها لا يكون مصدقاً للرسول في جميع ما جاء به، فيكون كافراً»، نقلاً عن الحقائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

(٢) الشيخ الطوسي، تهذيب الأحكام، نقلاً عن المصدر السابق.

(٣) الشيخ الطوسي، تلخيص الشافي ٤: ١٢١.

(٤) ابن إدريس، السرائر، نقلاً عن الحقائق ٥: ١٧٥ وما بعد.

(٥) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٦: ٥٦، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٦٧ ش/١٩٨٨ م.

(٦) العلامة المجلسي، بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٤.

(٧) إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٨٦، ٢٩٤.

(٨) كوهن مراد: ٤٦٧، منظمة طبع وانتشارات وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، ١٣٧٢ ش/١٩٩٣ م.

(٩) شرح أصول الكافي، نقلاً عن الحقائق ٥: ١٧٦ وما بعد.

(١٠) كتاب الطهارة: ٣٣٠، طبعة حجرية.

(١١) الحقائق ٥: ١٥٧ وما بعد.

(١٢) كتاب الطهارة: ٥٦٤، طبعة حجرية، مطبعة صدري، ١٣٨٦ هـ.

السبزواري^(١)، ووافقهم على ذلك جمع من المعاصرين، رغم اعتقاد بعضهم بأنهم مسلمون ظاهراً، ولكن إنكار أصل الإمامة دفع إل القول بكفرهم الحقيقي، ومن هذا الفريق: السيد الخوئي^(٢)، ومحمد حسن المظفر^(٣)، ومحمد رضا المظفر^(٤)، وهاشم الحسيني الطهراني^(٥)، وباقر النجفي^(٦)، والمرعشي النجفي^(٧).

أدلة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتكفير المخالفين

أهم أدلة أصحاب هذا القول الروايات، ودعوى الضرورة والإجماع، وتعرض هنا لدراساتها وتقويمها:

١. الروايات:

يعتقد هؤلاء بأن هذا الرأي يمكن استنتاجه من الروايات التالية:

١ - ١. كفر المخالفين: جاء في روايات مختلفة أن المنكر والمخالف لأحد الأئمة أو الجاهل به كافر؛ فعن رسول الله ﷺ: من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية^(٨)، وعن الإمام الباقر عليه السلام: إنما يعرف الله عز وجل ويعبده من عرف إمامه من أهل البيت ومن لا يعرف الله عز وجل ولا يعرف منا أهل البيت فإنما يعرف ويعبد غير الله هكذا والله ضلالاً^(٩)، وعنه عليه السلام: من أصبح من هذه الأمة لا إمام له من الله عز وجل ظاهر عادل أصبح ضالاً تائهاً، وإن مات على هذه الحالة مات ميتة كفر ونفاق^(١٠)، وورد عنه عليه السلام: إن علياً عليه السلام باب فتحة الله؛ فمن دخله كان مؤمناً ومن خرج

(١) مجموعة رسائل: ٢٦٦.

(٢) التثقيف في شرح العروة الوثقى، كتاب الطهارة ٢: ٨٤ - ٨٧، دار الهادي للطبوعات، قم، ١٤٠٠هـ.

(٣) دلائل الصدق ٢: ١٠، مكتبة بصيرتي، قم.

(٤) مسائل اعتقادي از دیدگاه تشیع: ٨٠، ترجمة محمد محمدی اشتهااردی.

(٥) تعلیقة على شرح التجريد، الاعتقادات ٢: ٦٧٣، مطبعة تبریز، ١٣٨٧هـ.

(٦) أنوار الهداية في الإمامة والولاية: ٢٦، ٣٩، مطبعة جامعة فردوسي، مشهد.

(٧) التعليقات على إحقاق الحق ٢: ٤٩٤.

(٨) بحار الأنوار ٢٣: ٧٧، ٩٢؛ والفدير ١٠: ٣٦٠، واستدلّ المحقق اللاهيجي بهذه الروايات في

كوهر مراد: ٤٦٨.

(٩) الكافي ١: ١٨٠، ح٤، كتاب الحجة، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

(١٠) المصدر نفسه، ح٨.

منه كان كافراً^(١)، وفي جواب الإمام الصادق عليه السلام لذريح حول الأئمة بعد النبي: من أنكر ذلك كان كمن أنكر معرفة الله تبارك وتعالى ومعرفة رسوله ﷺ^(٢).

٢ — ١ الإمامة أساس الدين: لقد أكدت بعض الروايات أن ولاية الأئمة الأطهار وإمامتهم أساس من أسس الإسلام، يقول الإمام الرضا عليه السلام: إن الإمامة أسس الإسلام النامي وفرعه السامي^(٣)، وعن الباقر عليه السلام: بني الإسلام على خمس: على الصلاة والزكاة والصوم والحج والولاية، ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية، وقد وردت هذه الرواية عن الإمام الصادق عليه السلام أيضاً، وفيها يبين الإمام لزراعة أهم هذه الأركان قائلاً: الولاية أفضل؛ لأنها مفتاحهن، والوالي هو الدليل عليهن^(٤).

وقد استدلل آية الله الخوئي من المعاصرين بهذه الروايات قائلاً: الإسلام بني على الولاية، وقد ورد في جملة من الأخبار أن الإسلام بني على خمس، وعدّ منها الولاية، فبانتفاء الولاية ينتفي الإسلام واقعاً^(٥).

٣ — ١. ارتداد المخالفين: جاء في بعض الروايات أن الناس قد ارتدوا بعد رحيل النبي؛ لعدم قبولهم إمامة الإمام علي عليه السلام، ويدل الارتداد بصراحة على أخذ الإمامة في حقيقة الإسلام، حيث إن منكري الإمامة كفار ومرتدون وإن اعتقدوا بالتوحيد والنبوة، فعن الإمام الباقر عليه السلام: «ارتدّ الناس إلا ثلاثة نفرات: سلمان وأبو ذر والمقداد»، ثم أضاف أسماء أبي ساسان الأنصاري وأبي عمرة وشتيرة^(٦)، واعتبر الإمام الباقر في روايات أخرى الصحابة الذين غصبوا منصب الإمامة^(٧) موضع خطاب الآية الشريفة: ﴿مَنْ

(١) المصدر نفسه: ٤٣٦، ح ٨، باب نتف وجوامع من الرواية في الولاية.

(٢) المصدر نفسه: ١٨٢، ح ٥، باب معرفة الإمام والردّ عليه.

(٣) المصدر نفسه: ٢٠٠، ح ١، باب نادر جامع في فضل الإمام وصفاته.

(٤) المصدر نفسه ٢: ١٩، ح ٥، باب دعائم الإسلام؛ والبحار ٦٨: ٣٢١، ٣٦٧، ٣٢٩، باب دعائم الإسلام.

(٥) التقيح ٢: ٨٥.

(٦) بحار الأنوار ٢٨: ٢٣٩.

(٧) المصدر نفسه ٣١: ٥٧٧، ولمزيد من الاطلاع راجع: ٢٨: ٢٣٨، ٢٥٩، ٢٦٤، و٣٤: ٢٧٤، و٢٢:

٣٧٥، و٢٢: ٣٥٢، ٤٤٠.

يَرْتَدُّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ ﴿ المائدة: ٥٤.

وهناك روايات مشابهة في هذا المجال نكتفي بهذا المقدار، وقد اعتمد بعض المعاصرين عليها من قبيل محمد حسن المظفر^(١)، والسيد هاشم الحسيني الطهراني^(٢)، وآية الله المرعشي^(٣).

٢ - الإمامة من ضروريات الدين

الدليل الثاني من أدلة مدّعي كفر المخالفين دعوى كون الإمامة من ضروريات الإسلام، وإنكارها يؤدي إلى إنكار الدين والكفر.

يعتقد الإمامية أن النبي ﷺ أدى إمامة الإمام علي بعده بلا فصل بأمر الله في مناسبات مختلفة وبأشكال شتى كغدير خم، معتبراً إمامته إكمالاً للدين، وقد بلغ ذلك حدّ الضرورة؛ فمنكرها في الحقيقة منكر لأصل ضروري وهو ما يردي إلى الكفر، وقد استدل العلامة الحلي بهذا الدليل لإثبات كفر المخالفين كما مرّ كلامه^(٤)، واستدلّ آخرون - مثل صاحب الحقائق والمظفر والسيد هاشم الطهراني - به أيضاً، وترك ذكر أقوالهم؛ رعاية للاختصار^(٥).

٣ - الإجماع

استدلّ القائلون بأن الإمامة من أصول الدين بالإجماع؛ فقد اعتمد الشيخ المفيد^(٦)، والسيد المرتضى^(٧)، والشيخ الطوسي^(٨) الإجماع واتفاق الإمامية على كفر المخالفين.

(١) دلائل الصدق ٢: ٥.

(٢) تعليقة شرح تجريد الاعتقادات ٢: ٦٧٣.

(٣) تعليقات على إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.

(٤) عبدالرزاق اللاهيجي، كوه مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

(٥) الحقائق ٤: ١٥٧ وما بعد؛ ودلائل الصدق ٢: ٥ وما بعد؛ وتعليقة على شرح التجريد: ٦٧٣.

(٦) أوائل المقالات: ٧.

(٧) الانتصار: ٢٣١ - ٢٣٣.

(٨) تلخيص الشافي ٤: ١٣١؛ جدير ذكره أننا تطرّقنا هنا إلى تحليل بعض أدلة المخالفين. كما أن المخالفين لنظرية التفكيك ذكروا أدلة أخرى كآية الإكمال (المائدة: ٣)، وآية التبليغ (المائدة: ٦٧)، والسؤال عن الإمامة في القبر... لم نتمرّض لها؛ لخروجها عن مجال البحث، راجع - لمزيد من الاطلاع: تعليقات آية الله المرعشي في إحقاق الحق وإزهاق الباطل ٢: ٢٩٤ وما بعد.

٤ - قوام الدين بالإمامة

الدليل الرابع على أن الإمامة من أصول الدين حكمُ العقل بوجود إمام بعد النبي ليكون حافظاً للشرعية، شأنه في ذلك شأن النبي، وبعبارة أخرى: إن أدلة ضرورة وجود النبي تقتضي بنفسها ضرورة الإمامة، وقد كانت قاعدة اللطف أكثر الأدلة التي اعتمدها المتكلمون هنا، يقول المحقق اللاهيجي: إن جمهور الإمامية يعتبرون الإمامة من أصول الدين، فبقاء الدين والشرعية يتوقف على وجود الإمامة^(١).

نقد أدلة ركنية الإمامة

تعرضنا - إلى الآن - لدراسة القول بأن الأمامة من أصول الدين وأن المخالفين كفار، ونحاول الآن تقويم هذه الأدلة:

١ - تحليل روايات كفر المخالفين

إن دراسة الروايات المذكورة يتطلب التأمل في النقاط التالية:

١ - التوحيد والنبوة حقيقة الإسلام: ذكرنا سابقاً أن بعض علماء الإمامية يخالف اعتبار الإمامة من أصول الدين، ويراهم من أصول المذهب، وقد تمسك أصحاب هذه النظرية - لإثبات دعواهم - بتفسير معنى الكفر والإسلام، والقول بوجود مراتب مختلفة لهما، وذلك لأن حقيقة الإسلام - والتي تمثل شرطاً للفلاح والنجاة - إنما هي الشهادة بالربوبية والتصديق بنبي الإسلام، فمن تحققت له هذه الجوهرية عن اعتقاد لا عن نفاق فأمن بالله والنبي كان مسلماً حقيقياً، ودليل هذا القول إطلاق الآيات وبعض الروايات والتي تؤكد أن الفلاح والإسلام الحقيقي هو التصديق بالله وبالرسول والاعتقاد بالمعاد.

ونكتفي هنا بذكر روايتين عن رسول الله ﷺ: إن لكل دين أصلاً ودُعامة وفرعاً وبنیاناً، وإن أصل الدين أو دعامته قول: لا إله إلا الله، وإن فرعه وبنياناً محبتكم ومولاتكم فيها^(٢).

(١) كوهن مراد: ٤٦٧، ٤٦٨.

(٢) بحار الأنوار ٢٣: ٢٤٧.

ويقول الإمام علي في بيان الإسلام الحقيقي: فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد والإسلام ولم يخرج من الملة، ولم يظهر علينا الظلمة، ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإن ذلك مسلم مستضعف يرجى له رحمة الله، يتخوف عليه ذنوبه^(١).

وهذه الرواية الشريفة تفسيراً لرواية من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية؛ حيث يحكم الإمام علي بإسلام الشاك والجاهل بمقام الإمامة، أما الاعتقاد بالإمامة — وهي محور النقاشات — فهو خارج عن أصول الدين، فعدم الاعتقاد بها أو الجهل لا يؤثران على إسلام الفرد، وببيان آخر: ليست الإمامة من أصول الدين بل من أصول المذهب، والاعتقاد بها يؤدي إلى كمال الإسلام والإيمان، من هنا يتضح الفرق بين الإسلام والإيمان؛ حيث يتطلب الإيمان شروطاً إضافية على الاعتقاد بالتوحيد والنبوة، كما يؤدي الاعتقاد بها إلى الأفضلية، وزيادة القرب من الحق سبحانه.

يقول كاشف الغطاء: الإسلام والإيمان مترادفان، ويطلقان على معنى أعم، يعتمد على ثلاثة أركان: التوحيد والنبوة والمعاد... ولكن الشيعة الإمامية زادوا الاعتقاد بالإمامة، فمن اعتقد بالإمامة — بالمعنى الذي ذكرناه — فهو عندهم مؤمن بالمعنى الأخص، لا أنه بعدم الاعتقاد بالإمامة يخرج عن كونه مسلماً معاذ الله^(٢)، ويقول السيد الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة فيها بين الكافر والمؤمن^(٣). وقد بحث الإمام الخميني هذه المسألة في كتاب الطهارة بصورة تفصيلية واستدلالية فذكر أن حقيقة الإسلام إنما هي التوحيد والنبوة، قائلاً: ماهية الإسلام ليس إلا الشهادة بالوحدانية والرسالة والاعتقاد بالمعاد ولا يعتبر فيها سوى ذلك، سواء فيه الاعتقاد بالولاية وغيرها؛ فالإمامة من أصول المذهب لا الدين، وأما

(١) المصدر نفسه ٢٩: ٤٧١.

(٢) أصل الشيعة وأصولها: ١٠١ - ١٠٤، دار البحار، بيروت، ١٩٧٩م.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٤.

الاعتقاد بالولاية فلا شبهة في عدم اعتباره، وينبغي أن يعد ذلك من الواضحات لدى كافة الطائفة الحقة^(١).

كما يذهب الشهيد المطهري إلى إسلام المخالفين حقيقةً، وقد مرّت عبارته.

٢ — ١. الكفر المقابل للإسلام والإيمان: يمكن القول — في ردّ الروايات الدالة على كفر المخالفين — إن المراد من هذا القسم إنما هو الكفر المقابل للإيمان، أي أنهم يفقدون الإيمان — الذي يعدّ مرتبةً أعلى من الإسلام — لا الإسلام، وشاهد هذه الدعوى الروايات التي لم تطلق لفظ المسلم على العارف بمقام الإمامة، وإنما استخدمت كلمة المؤمن في حقه غالباً.

يقول آية الله الحكيم: وأما النصوص، فالذي يظهر منها أنها في مقام إثبات الكفر للمخالفين بالمعنى المقابل للإيمان، كما يظهر من المقابلة بين الكافر والمؤمن^(٢)، ويقول الإمام الخميني — مؤكداً على هذه النقطة: وأما الأخبار المتقدمة ونظائرها فمحمولة على بعض مراتب الكفر؛ فإن الإسلام والإيمان والشرك أطلق في الكتاب والسنة بمعانٍ مختلفة، ولها مراتب متفاوتة ومدارج متكررة، ويقول في ردّه على صاحب الحقائق الذي استدل بالروايات لإثبات دعواه: فهلا تنبّه بأن الروايات التي تشبّث بها لم يرد في واحدة منها أن من عرف علياً فهو مسلم ومن جهله فهو كافر، بل قابل في جميعها بين المؤمن والكافر، والكافر المقابل للمسلم غير المقابل للمؤمن، والإنصاف أن سنخ هذه الروايات الواردة في المعارف غير سنخ ما وردت في الفقه، والخلط بين المقامين أوقعه فيما أوقعه^(٣).

وأجاب بعض الفقهاء البارزين — كصاحب الجواهر — عن هذه الروايات قائلاً: فلعلّ ما ورد في الأخبار الكثيرة من تكفير منكر علي عليه السلام محمول على إرادة الكافر في مقابل الإيمان^(٤).

٣ — ١. الروايات المعارضة: سلّمنا دلالة الروايات على الكفر الحقيقي

(١) كتاب الطهارة ٣: ٢٢٢، ٢٢٣، مطبعة الآداب، النجف.

(٢) المستمسك ١: ٣٩٤.

(٣) كتاب الطهارة ٣: ٢٢٠.

(٤) الجواهر ٦: ٦٠، ومقصوده من إسلام المخالفين: الإسلام الظاهري والديني.

للمخالفين، ولكن في دلالتها على الدعوى نظراً؛ وذلك لوجود روايات معارضة دالة على إسلام المخالفين حقيقةً، ويمكن أن تكون حاكمةً ومفسرةً للروايات السابقة وسنشير إليها لاحقاً، وقد أشار لها أيضاً الإمام الخميني.

٤ - ١. الرجوع إلى عمومات الإسلام: إذا لم يتم ترجيح الروايات الدالة على إسلام المخالفين سيقع التعارض بينها وبين ما دلّ على كفرهم، وبعد تساقط كلتا الطائفتين من الروايات فالمرجع عمومات آيات القرآن المجيد، والتي دلت على كفاية التوحيد والنبوة، وسيأتي الحديث عنها.

٥ - ١. عدم كفر الجاهل: إن ملاك الكفر الحقيقي والعذاب الأخروي إنما هو إنكار وتكذيب مقام الرسالة أو الإمامة، وهو متفرّع على معرفة إمامة الإمام علي عليه السلام والاعتقاد بها، ومجرد الجهل وعدم المعرفة لا يؤدي إلى الكفر، من هنا علّق كفر المخالفين على الإنكار، كما ورد في روايات عديدة.

من جانب آخر، وإذا استثنينا العهد الإسلامي الأول، وجدنا المخالفين لإمامة الإمام علي بعد النبي مباشرةً من العوام وحتى الخواص، لم يكونوا على يقين من ذلك، بل ربما كانوا معتقدين أن نظريتهم الخاصة تطابق الحقيقة، ويستشهدون لها بالقرآن والأحاديث النبوية، فمخالفتهم لما يدّعيه الإمامية ليس عن عناد ومعرفة، وإنما هو ناشيء عن جهل؛ فلا يتحقق الكفر، وهذا ما نبّه عليه بعض علماء الإمامية كالإمام الخميني^(١).

٢ - تحليل روايات ركنية الإمامة

إن تحليل الروايات المذكورة يتطلب الإشارة إلى أمور:

١ - ٢. تفسير مفهومي الركن والإسلام: اتضح مما مرّ جواب الروايات التي اعتبرت الولاية والإمامة ركناً من أركان الإسلام، وحيث إن المقصود من الإسلام ليس ماهيته بل الإيمان والإسلام الكامل والشامل، أو المراد من كون الإمامة ركناً من أركان الدين ليس معناه الحقيقي بحيث يُعَدُّ أصل الدين وأساسه في صورة عدم وجود ذلك، وإنما المراد من الركن بيان اهتمام الشارع الخاص به.

(١) كتاب الطهارة ٣: ٣٢١ - ٣٢٢.

ويدلّ على ذلك الروايات التي تناولت الأحكام الفرعية – إلى جانب الإمامة باعتبارها ركناً وأساساً من أركان الإسلام – هذا في وقت لا يشك أحد في عدم ركنيتها، وبعبارة أخرى: إذا كان من المقرر أن تكون الإمامة ركناً، وأصلاً من أصول الدين وفقاً لهذه الروايات، فمن اللازم أيضاً القول بأن الأحكام الفرعية من أصول الدين كما عبّرت بعض الروايات، وتأكيد الشارع على الإمامة لا يؤدي إلى صيرورتها إصلاً، وإنما يدلّ على مضاعفة الاهتمام بها وحسب، من هنا لم يعتبر الشيخ الأنصاري الاستدلال بالروايات السابقة تاماً، بل ذهب إلى دلالتها على مجرد اهتمام الشارع بالولاية لا كونها أصلاً ضرورياً، رغم إيمانه بأن الإمامة جزء من أصول الدين حيث يقول: لا يُستفاد ذلك من تلك الأخبار الدالة على أنه بُني الإسلام على خمس، ولا يلزم من أهميتها في نظر الشارع صيرورتها ضرورية^(١).

ويؤيد الدعوى المذكورة تعدّد أركان الإسلام التي ذكرتها الروايات واختلافها، ففي رواية تم تقليل أسس الإسلام إلى ثلاثة: أثناف الإسلام ثلاثة: الصلاة والزكاة والولاية، لا تصحّ واحدة منهنّ إلا بصاحبيتها^(٢).

ومن الواضح أن الحج والصوم من الركائز الأساسية للإسلام أيضاً، فلا وجه لعدم ذكرهما، كما ذكرت بعض الروايات الزكاة بوصفها فرعاً من فروع الدين، يقول الإمام الباقر عليه السلام: ألا أخبرك بأصل الإسلام وفرعه وذروة سنامه، قلت: بلى جعلت فداك، قال: أما أصله الصلاة، وفرعه الزكاة، وذروة سنامه الجهاد^(٣).

لقد اقتصر الحديث على الصلاة أصلاً من أصول الإسلام، ولم يتعرّض للأصول الأربعة الأخرى كالإمامة، وقد عبّرت بعض الروايات المعروفة عن الصلاة بعمود الدين^(٤)، كما جاء في روايات أخرى: الدعاء عمود الدين^(٥)، بل لقد بلغت

(١) كتاب الطهارة: ٢٢٩ - ٢٣٠.

(٢) بحار الأنوار ٦٨: ٣٣٠.

(٣) المصدر نفسه: ٣٣١.

(٤) «الصلاة عمود الدين، مثلها كمثل عمود الفسطاط؛ إذا العمود ثبت ثبّت الأوتاد والأطناب، وإذا مال العمود وانكسر لم يثبت وتد ولا طناب»، ميزان الحكمة ٥: ٣٦٩.

(٥) «الدعاء سلام المؤمن وعمود الدين»، أصول الكافي ٢: ٤٦٨؛ وبحار الأنوار ٩٣: ٢٩٤؛ وميزان

أركان الإسلام في بعض الروايات العشرة دون أن تذكر الإمامة^(١)، وفي بعضها: إن أساس الإسلام حبّ أهل البيت ومودّتهم^(٢)، وهذا أمر آخر غير الإمامة، وفي رواية عن النبي: كان الله تعالى بنى الإسلام على النظافة، وفي أخرى: بنى الإسلام على النظافة، كما ذكرت بعض الروايات أن أساس الدين الفقه أو الروح أو اليقين، وقد جاء في بعضها أن فاقد الورع والعهد والمروّة والعقل لا دين له^(٣).

والنتيجة: إن بالإمكان تفسير «الأصل» و«الأساس» وشبههما و«بنى» و«الإسلام» في الروايات بملاحظة الشواهد المذكورة، فليس المراد من البناء والأساس المعنى الحقيقي بحيث ينهدم أساس الدين عند انعدامه، كما لا يزاد من الإسلام حقيقته، بل المراتب العليا التي لا تتحقق بفقدان بعض الأركان.

٢ — ٢ — تفسير الإمامة والولاية: إذا لم نمارس التأويل في تفسير الركن والبناء والإسلام فإن سؤالاً سيثار أمامنا: ما هو معنى الإمامة التي جعلت ركناً أساسياً في حقيقة الإسلام؟ وقبل الجواب ينبغي الإشارة إلى شؤون النبوة والنبي ﷺ.

يقوم النبي بأعباء مهام ثلاث:

أ — تلقي الوحي الإلهي.

ب — تبليغ الرسالة الإلهية، والمرجعية الدينية، بمعنى أن كلامه حجة في مقام تفسير التعاليم الدينية، بل هو الدين عينه.

ج — الإدارة وتعني التصدي لمقام القضاء وتكوين الحكومة وقيادتها، ولم يشر مخالفو الإمامة إلى الصورة الأخيرة لإثبات دعواهم أو نفيها.

وظاهر كلام الفريقين الاختلاف في دعوى انتقال المنصبين الآخرين للنبي عن طريق الوحي إلى الإمام علي عليه السلام، ولعلّ النقطة الأساسية في هذا المجال والتي تبدو

الحكمة ٣: ٢٤٥.

(١) بحار الأنوار ٦٨: ٣٨٠.

(٢) المصدر نفسه: ٣٤٣.

(٣) «لكل شيء عماد، وعماد الدين الفقه»، «الروح عماد الدين»، «اليقين عماد الدين»، «لا دين لمن لا ورع له»، «لا دين لمن لا عهد له»، «لا دين لمن لا مروّة له»، «لا دين لمن لا عقل له»، ميزان الحكمة ٢: ٣٧٤ وما بعد، كلمة: دين؛ وبحار الأنوار ٣٩: ٣٧٩.

من خلال التعرف على آراء المتكلمين المسلمين إنما هي انتقال المنصب التنفيذي والحكومي للنبي، وقد حاول متكلمو الإمامية إثبات ذلك بصورة مستقلة، ولكن المناسب التأمل ثانية في تفسير الإمامة.

توضيح ذلك: هل تعني الإمامة – المعبر عنها بالأساس الحقيقي للدين – الحكومة وإدارة المجتمع الإسلامي ولو بالشكل المطلوب إلهياً والتي يؤدي فقدانها إلى زعزعة أصل الدين؟

إن الجواب الإيجابي على ذلك أمرٌ مشكل؛ لأن لازمه فقدان الإسلام ركناً أساسياً من أركانه بعد رحيل النبي، وبالنتيجة فإن حكومة الإمام علي كانت تتسم بوجود أصل الإمامة، وأما في بقية الأعصار وحتى في عصر الأئمة المعصومين فقد زال هذا الركن الأساسي، ولكننا نعلم أن الأمر ليس كذلك، فالإسلام الأصيل استطاع أن يطوي حركة تكاملية على مرور الأيام، وأن يفتح البقاع العقيدية والجغرافية في فترة قصيرة، ليصبح ثاني ديانة في العالم من حيث الأتباع بعد مضي أربعة عشر قرناً، وأخلص دين على المستوى العقدي، من هنا لا يمكن الالتزام بأن أساس الدين هو الإمامة بمعنى الحكومة.

أما الإمامة التي تعني وجود الإمام المعصوم والمفسر والمرجع العلمي والديني بعد النبي لاستمرار الدين وصيانتها، أمرٌ ضروري، وهي المقصود من نصب النبي ومن كونها جزءاً من أصول الدين.

هذه القراءة للإمامة وإن كانت على خلاف ما هو المشهور بين الإمامية إلا أن التفسير المعروف لها ليس من الضروريات، وإذا كان هناك ما هو ضروري فهو أصل الإمامة ومبدئها، كما تدلنا الأدلة النقلية، فقد فسّر بعض الأعظم كالشيخ الأنصاري الولاية بمحبة الأئمة وعدم عداوتهم، وسوف يأتي بيان ذلك، ويمكن الإشارة هنا إلى القراءة الخاصة للمرحوم الشاه آباي أستاذ الإمام الخميني في العرفان، فقد قرأ الولاية: في رواية «بني» بفتح الواو، معتقداً أن المقصود محبة أهل البيت^(١)، الأمر الذي يقبله أكثر أهل السنة، بل يصفون الإمام علياً^(ع) في بعض الروايات بمعيار الحق.

(١) راجع: الإمام الخميني، التعليقات على شرح فصوص الحكم: ٦٥.

من هنا، فأساس الدين هو الإمامة بمعنى المرجعية العلمية والدينية، ومحبة آل البيت وعدم معاداتهم، فهذا هو ركن الغسلام الحقيقي، جدير ذكره أن أكثر أهل السنة لا ينكرون هذا المعنى، بل يقصدون زيارة المراقدة المشرفة من القريب والبعيد.

٣ - تحليل روايات الارتداد

أما الرد على روايات الارتداد فيتطلب التركيز على نقاط:

١ - ٣. الارتداد عن ميثاق ولاية علي عليه السلام: المقصود من الارتداد عدم الالتزام ولا الوفاء بإمامة الإمام علي عليه السلام، فلقد عاهده أكثر المسلمين في مواطن مختلفة - منها غدير خم - على أن يُبايعوه بعد النبي؛ فلم يف بالوعد سوى ثلاثة أو سبعة منهم كما تُبين بعض الروايات.

فمثلاً بايع أربعون صحابياً الإمام علياً ووعدوه بالوفاء حتى الموت، فطلب منهم الثورة في اليوم الثاني فلم يحضر إلا ثلاثة، وجاء في روايات أخرى أن بعض الصحابة وعدوا الإمام علياً والسيدة الزهراء بالثورة ولم يحضروا في الموعد المقرر، من هنا يتضح معنى إرتداد الناس إلى حد ما.

يقول الإمام الخميني: ويُحتمل أن يكون المراد من ارتداد الناس نكث عهد الولاية - ولو ظاهراً وتقياً - لا الارتداد على الإسلام، وهو أقرب (١).

ولا يخفى على أرباب المعرفة أن الإمام الخميني يتحدث هنا عن الارتداد ونقض عهد الإمامة تقياً وظاهراً، لا الارتداد الحقيقي، وقد أشارت بعض الروايات أيضاً إلى نقض العهد هذا، فمثلاً ورد في رواية: إذا كان يوم القيامة نادى مناد: أين حواربي محمد بن عبدالله رسول الله الذين لم ينقضوا العهد ومضوا عليه، فيقوم سلمان والمقداد وأبوذر (٢).

وبعبارة أخرى: المراد من الارتداد حدوث الشبهة وتزلزل الإيمان القلبي الكامل للصحابة بالنسبة إلى قضايا الإسلام الأساسية، بحيث لا يسلم من هذا الهجوم سوى نماذج بارزة ومحددة، ومع ذلك فهم مختلفون في مستوى الإيمان والاعتقاد؛ ولذا صرّحت بعض الروايات بهجوم الشبهات على الصحابة جميعهم،

(١) كتاب الطهارة: ٣٢٩.

(٢) بحار الأنوار ٣٤: ٢٧٥.

دون أن يستثنى من ذلك سوى المقداد، وقد وصف إيمانه القلبي بـ«زبر الحديد»: «ما بقي أحد بعد ما قبض رسول الله، إلا وقد جال جولة، إلا المقداد؛ فإن قلبه مثل زبر الحديد»^(١).

وجاء وصف هذه الشخصيات في رواية أخرى بالأركان، ويستفاد من هذا الإطلاق أن البقية ليسوا كفاراً ولا مرتدين، بل مسلمون غاية الأمر أنهم لم يكونوا بمستوى الأوتاد والأركان: «الأركان الأربعة: سلمان الفارسي والمقداد وأبو ذر وعمار، هؤلاء (من) الصحابة»^(٢).

٢ — ٣. تقييد الارتداد بالعناد والقصد: إذا لم تأخذ الاحتمال المذكور بنظر الاعتبار وفسرنا الارتداد بالارتداد عن أصل الإسلام، كان من اللازم التفرقة بين المعاندين وغاصبي حق الإمامة وبين عامة الناس، وبعبارة ثانية الارتداد صفة لأولئك الذين كانوا يعلمون ويجزمون بخلافة الإمام علي بعد النبي مباشرة، ورغم ذلك حالوا دون ذلك، وغيروا مسار السياسة؛ ليُحرم الإمام من حقه ويتسّم الخلافة من لا حق له. لقد أعرض هؤلاء عن الإمامة وبذلك أداروا ظهراً للإسلام، ومما يؤيد هذا الاحتمال روايات عدة دلّت على غضب الإمامة، فقد علّل الإمام الباقر الارتداد بغضب حق آل محمد، وذلك لدى تفسيره ﷺ للآية: ﴿مَنْ يَزِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ﴾ المائدة: ٥٤، قال ﷺ: هو مخاطبة لأصحاب رسول الله الذين غضبوا آل محمد حقهم، وارتدوا عن دين الله^(٣).

ومن الواضح أن عامة الناس لم يكن لهم دور في تعيين الخلافة، وبتبعها غضب حقوق آل محمد؛ ليحكم عليهم بالارتداد، ويبين الإمام الخميني احتمال عدم إرادة ارتداد الناس كافة في الروايات بقوله: والظاهر عدم إرادة ارتداد جميع الناس، سواء كانوا حاضرين في بلد الوحي أو لا^(٤).

وببيان آخر: إذا كان أهل المدينة كافة والمدن المهمة الأخرى كمكة قد شهدوا

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه: ٢٧٤.

(٣) بحار الأنوار ١: ٥٧٧، ح ٧، كتاب الفتن والمحن، باب لعن المرتدين.

(٤) كتاب الطهارة: ٣٢٩.

أحداث الخلافة والأعيان السياسية، فاختاروا الصمت وما يستبطن من رضا بسلب حقوق الأئمة فحكم عليهم بالارتداد، فلماذا يُحكم بالارتداد على أولئك الذين كانوا يقطنون القرى والأطراف البعيدة، ويعيشون بمنأى عن قضايا الخلافة والسياسة الصغيرة والكبيرة، بعد أن لم يكن لديهم اطلاع كافٍ أو لم يكونوا يملكون القدرة على تحليل الأمور والأوضاع، حتى صاروا في عداد المستضعفين ممن لا وزر عليهم كما دلّت الآيات والروايات؟! هذا بالإضافة إلى أن المخالفين في العصور الأخرى - وكما مرّ - لا علم لهم بإمامة عليّ بعد النبي مباشرة بل يعلمون خلاف ذلك، من هنا لا يمكن الحكم بكفر أهل السنّة جميعهم على مدى الأعصار المختلفة؛ اعتماداً على روايات الارتداد.

٤ - نقد نظرية ضرورة الإمامة

ونركّز هنا - أيضاً - على نقاط:

١ - ٤ التفكيك بين الخلافة وبين المحبة وعدم البغض: إذا ثبتت هذه الدعوى (الإمامة من أصول الدين) فستكون دليلاً محكماً لإثبات كفر المخالفين واعتبار الإمامة من أصول الدين، ونقطة القوّة في هذا الدليل عدم الشك في إثبات كفر المخالفين حتى مع الاعتقاد بعدم كون الإمامة من أصول الدين؛ وذلك لأن هذا الدليل سببٌ مستقل للحكم بالكفر، فكلّ مؤمن أنكر أصلاً ضرورياً من الدين وأدى إلى إنكار التوحيد أو النبوة فقد أنكر التوحيد في الحقيقة، وحُكم عليه بالكفر، لكن الإشكال في إثبات ضرورة الإمامة في الإسلام، وهو الذي عليه أكثر الإمامية، فيما يخالف في ذلك جملة أهل السنّة، فما لم يثبت كون الإمامة من ضروريات الدين لا المذهب لا يمكن الحكم على المخالف بإنكار ضروريٍّ من ضروريات الدين أو الكفر. وبعبارة أخرى، إن الضروري في ولاية الإمام عليّ ﷺ إنما هو الولاية بمعنى المحبة القلبية وعدم العداوة، أما الولاية بمعنى الخلافة للنبوة فهو أمر ضروريّ لدى الإمامية دون غيرهم، فها هو الشهيد الثاني يعتبر الإمامة من ضروريات التشيع، وقد مرّت عبارته سابقاً، ويقول صاحب الجواهر في ردّه على ابن نوبخت ومن ادعى الضرورة: فكيف يدعى دخول دافع النص من غير الطبقة الأولى ونحوهم تحت منكر

الضرورة، على أنهم أنكروا قول النبي به فيلزمه عدم الإمامة، لا أنهم أنكروا الإمامة المعلوم ثبوتها ضرورة^(١)، ويذكر الشيخ الأنصاري ثلاثة احتمالات في المسألة:

١ - محبة الإمام علي عليه السلام.

٢ - عدم العداوة.

٣ - الاعتقاد بأصل إمامته وخلافته، ويرجح أن ضروري الإسلام إنما هو عدم العداوة حيث يقول: إن المسلّم أن عداوة أمير المؤمنين أو أحد الأئمة مخالفٌ لضروريّ الدين، وأما ولايتهم فدعوى ضروريّتها ترجع إلى الدعوى الثانية من دعوى صاحب الحقائق، ويرد عليها إمكان منع أن الولاية من ضرورة الدين مطلقاً^(٢).

ويقول آية الله الحكيم فيما يرتبط بضرورة الإمامة: وضوح منعه، نعم هو من إنكار ضروري المذهب^(٣)، ويوافق السيد الخوئي الشيخ الأنصاري في أن الضروري هو محبة الأئمة وعدم عداوتهم لا مخالفة إمامتهم وخلافتهم^(٤)، كما ينفي الإمام الخميني - في البداية - أصل ضرورة الإمامة حيث يقول: وفيه أولاً: إن الإمامة بالمعنى الذي عند الإمامية ليست من ضروريات الدين؛ فإنها عبارة عن أمور واضحة بديهية عند جميع طبقات المسلمين، ولعلّ الضرورة عند كثير على خلافها، فضلاً عن كونها ضرورة، نعم هي من أصول المذهب ومنكرها خارج عنه لا عن الإسلام^(٥).

٢ - ٤. اختصاص الضرورة بالعهد الإسلامي الأول: الجواب الآخر أن ضرورة الإمامة تختصّ بالعهد الإسلامي الأول ولا تشمل بقية الأعصار، الأمر الذي يُستفاد من عبارات الفقهاء الواردة في الجواب الأول، يقول الإمام الخميني أيضاً: ويمكن أن يقال إن أصل الإمامة كان في الصدر الأول من ضروريات الإسلام، ثم وقعت الشبهة للطبقات المتأخرة^(٦).

(١) جواهر الكلام ٦: ٦٢.

(٢) كتاب الطهارة: ٣٢٩، ٣٣٠.

(٣) مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٩٥.

(٤) التنقيح ٢: ٨٦.

(٥) كتاب الطهارة ٣: ٣٢٥.

(٦) المصدر نفسه: ٣٢٩.

٥ - تقويم مقولة الإجماع

ونقف لنقد هذه المقولة وقفات:

١ - ٥. إشكال الدور: إن دعوى الإجماع لإثبات كفر المخالفين وأن الإمامة من أصول الدين تستلزم الدور؛ لأن حجية الإجماع لدى الإمامية ليست ناشئة من نفسها ومن اتفاق العلماء بل لملازمتها قول المعصوم، ففي الإجماع لا بد من وجود إمام معصوم أولاً لتثبت حجية قوله، وهذا الفرض نفسه لا يخلو من كلام، فالمخالف لا يعتد بحجية قوله بل ينكر وجود مثل هذا الإمام، فالاحتجاج بالإجماع في الحقيقة إثبات لأصل الإمامة بقول الإمام، وهو غير مقبول بالنسبة إلى الطرف الآخر على الأقل، بل يتضمّن دوراً.

٢ - ٥. عدم حصول الإجماع: من الممكن الادعاء أن مقصود أتباع الإجماع ليس قول المعصوم، بل اتفاق العلماء، إلا أن هذا الاتفاق لا يمكن إثباته أيضاً؛ وذلك لأن حقيقة الأمر تثبت خلاف ذلك؛ إذ ينكر أكثر العلماء - وهم من أهل السنة - هذا الإجماع، بل يُجمعون على خلافه.

٣ - ٥. أخضية الدليل من المدعى: إن أقصى ما يثبته الإجماع المذكور - باعتباره إجماع علماء الإمامية - أن هذا الأصل من أصول المذهب لا الدين، وإلا لزم كون الدليل أخص من المدعى.

٤ - ٥. عدم اعتبار الإجماع في أصول الدين: إن قبول حجية الإجماع لإثبات أصل عقائدي لا يخلو من إشكال؛ وذلك لأن أصول الدين لا بد من إثباتها عبر الدين نفسه (الكتاب والسنة) أو العقل، ولا مجال للتقليد فيها.

٥ - ٥. القدر المتيقن كفر النواصب والخوارج: إن القدر المتيقن من الإجماع دلالة على كفر النواصب والخوارج لا مطلق المخالفين، يقول الإمام الخميني في هذا الصدد: إن المتيقن من الإجماع هو كفر النواصب والخوارج^(١).

٦ - قراءة نقدية لدليل العقل

يتضح مما مضى أن أقصى ما يدلّ عليه العقل أن المقصود من ضرورة

(١) المستفاد من عمومات الآيات ومطلقاتها أن الاعتقاد بالله والنبوة والمعاد شرط في الإسلام والهداية.

الإمامة المرجعية العلمية الدينية، وأن اللطف وقوام الشريعة يتحققان بناء على هذا المعنى دون حاجة إلى حاكمية الإمام المعصوم، رغم عدم إمكان إنكار دورها في ازدهار الدين كمّاً وكيفاً، والشاهد على ذلك حفظ أصل الدين الإسلامي وجعله ثاني أديان العالم رغم عدم كون الحكومة دينية بالمعنى الحقيقي^(١).

نظرية ركنية الإمامة للمذهب

تعرفنا حتى الآن على الرأي المشهور في اعتبار الإمامة أصلاً من أصول الدين، إلا أن هناك قراءة أخرى ترى أن الإمامة أصل من أصول مذهب التشيع، وأن المخالفين يتصفون بالإسلام الحقيقي، كما أن منكري الإمامة عن علم ودراية يلحقون الضرر بإيمانهم الشخصي؛ لأن الشرط الحقيقي للإسلام هو الاعتقاد بالتوحيد والنبوة.

وقد مرّ بيان رأي الإمام الخميني والشهيد المطهري، ونكتفي هنا برأي العلامة الطباطبائي حيث يقول: «إن على العامة أن يتذكروا دائماً أن اختلاف الفرقتين في الفروع، وأما في الأصول فلا اختلاف بينهم، بل هناك اتفاق بينهم في الفروع الضرورية كالصلاة والصوم والحج وغيرها».

أدلة النظرية

تستدعي القاعدة أن يكون كلّ من اعتقد بالتوحيد والنبوة والمعاد مسلماً حقيقياً، وأما توقّف صدق الإسلام على قيد آخر فيحتاج إلى برهان ودليل مخصّص، وبعبارة أخرى: الحكم بالإسلام الحقيقي على المخالفين مطابق للأصل، ولا يحتاج إلى دليل إلا إذا ثبت خلافه، وقد اتضح سابقاً أن أدلة مدّعي التكفير لا تثبت المطلوب، ومع ذلك يمكن إثبات إسلام المخالفين — حقيقةً — بالأدلة والمؤيّدات التالية:

١ - عمومات الآيات القرآنية ومطلقاتها: يتبين من خلال القرآن الكريم أن شرط الإسلام والهداية إنما هو الاعتقاد بالله والنبوة والمعاد.

٢ - الحكم بإسلام غير المعاند: يقول الإمام علي عليه السلام — في ردّه على الأشعث

حول هلاك غير الشيعة من الأمة :- وما هلك من الأمة إلا الناصبين والمكاثرين (المكابرين) والجاحدين والمعاندين، فأما من تمسك بالتوحيد والإقرار بمحمد والإسلام، ولم يخرج من الملة ولم يظهر علينا الظلمة ولم ينصب لنا العداوة، وشك في الخلافة ولم يعرف أهلها وولاتها، ولم يعرف لنا ولاية ولم ينصب لنا عداوة، فإنه مسلم مستضعف، يرجى له رحمة الله ويتخوف عليه ذنوبه^(١).

٣ - النهي عن تكفير المخالفين: يبدو - من خلال مراجعة كتب الروايات - أن الكلام في هذه المسألة كان قائماً في عهد الأئمة بين أصحابهم، ففي اجتماع ضم هاشم صاحب البريد - أحد أصحاب الإمام الصادق عليه السلام - وأبا الخطاب ومحمد بن مسلم دار حديث حول من لا يعرف أمر الإمامة، فهب هاشم إلى أن جاهلي الإمامة ومنكرها كفار، وقال أبو الخطاب بكفرهم إذا قامت عليهم الحجة، واختار محمد بن مسلم القول بكفرهم إذا تمت الحجة وتحقق الإنكار والجحود، مؤكداً عدم إمكان الحكم بكفر المخالف إذا لم تقم الحجة ولم يحصل العلم والمعرفة، ثم - وفي موسم الحج - التقى محمد بن مسلم بالإمام الصادق، وأخبره بما دار بينهم، فطلب الإمام حضورهم جميعاً، وفي كلامه معهم حول المخالفين قال عليه السلام: «أليس يصلون ويصومون ويحجّون؟! أليس يشهدون أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؟!»، وأخذ الإمام يكرّر كلمة: سبحان الله، محدّراً هاشم وأبا الخطاب من أن التكفير قول الخوارج^(٢).

٤ - ارتهان مقولة الكفر بالجحود: يرهن الإمام الصادق عليه السلام - في رواية - تكفير المخالفين بالمعرفة والإنكار والجحود، حيث يقول عليه السلام: لو أن العباد إذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا^(٣)، ويفرق الإمام الباقر عليه السلام بين منكر الإمامة والجاهل بها قائلاً: فمن عرفه كان مؤمناً، ومن أنكره كان كافراً، ومن جهله كان ضالاً^(٤).

٥ - مبدأ امتياز الشك عن الكفر: لم تعتبر الكثير من الروايات مجرد الشك

(١) بحار الأنوار ٢٩: ٤٧١.

(٢) أصول الكافي ٤: ١٢٠، ح ١، كتاب الإيمان والكفر، باب الضلال.

(٣) المصدر نفسه: ١٠١، ووسائل الشيعة ١: ٢١.

(٤) أصول الكافي ٤: ١٠١.

في مقام الألوهية والنبوة علامةً على الكفر، بل قيدته بالجوهر والعناد، يقول الإمام الصادق في سؤال حول الشك في الله والنبى: إنما يكفر إذا جحد^(١)، وبذلك يتبين حال الشك في قضية الإمامة.

وهناك روايات كثيرة في هذا الموضوع، اقتصرنا على بعضها؛ رعايةً لضيق المجال، تاركين تحليلها للقارئ اللبيب.

* * *

(١) المصدر نفسه: ١١٨.

الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية

قراءة في نظرية القاضي سعيد القمي

د. غلام حسين إبراهيمي ديناني (*)

ترجمة: فرقد الجزائري

باستطاعتنا اعتبار العارف المتأله القاضي سعيد القمي وأخيه محمد حسن القمي من التلامذة البارزين للشيخ رجب علي التبريزي^(١)، كما تتلمذ القاضي سعيد على الشيخ محسن الفيض الكاشاني، فكان يذكره في كتاباته بالأستاذ؛ ولكنه كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب علي التبريزي أكثر من تأثره بالفيض الكاشاني. وللقاضي سعيد كتابات كثيرة أبدع في بعضها، وسعى كثيراً للجمع بين الفلسفة والدين، جاعلاً ذوقه العرفاني أساساً ومعياراً لسعيه العلمي هذا، ومن الأمور الأساسية المهمة التي تناولها القاضي سعيد في مواضع متعددة، قضية أسماء الله وصفاته، وهي قضية ظلت محلّ خلاف وجدال بين الفلاسفة من جهة والمتكلمين من جهة أخرى، بل قد دار نقاش واسع بين المتكلمين أنفسهم حول هذه القضية. وبإمكاننا تصنيف أهم الآراء في هذا المجال إلى قسمين: الأول تلك القائلة بأن الصفات مغايرة للذات، والثاني آراء الذين يعتقدون بعينية الصفات لذات الباري تعالى. وقد أشكل القاضي سعيد القمي على صنفى هذه الآراء ونعت جميعها بالخاطئة، وقد تطرّق لهذه القضية في مواضع متعددة من كتابه المهم «شرح توحيد الصدوق»، مدافعاً عن رأيه بصيغ مختلفة، كما طرحها في كتيبه باللغة الفارسية

(*) أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة طهران، له مصنفات هامة مثل: مناجاة الفيلسوف، وحركة الفكر الفلسفي.

(١) جلال الدين الآشتياني، منتخباتي از آثار حكماى الهى ايران (مقتطفات من تأليفات

الفلاسفة المتألهين الإيرانيين) ١: ٢١٨.

«كليد بهشت: مفتاح الجنة».

وننقل هنا نص عباراته حول هذه القضية من كتاب «كليد بهشت» ثم نتابعها في كتابه «شرح توحيد الصدوق».

يقول القاضي سعيد في كتاب «كليد بهشت»: «لا يخفى أن للعلماء في قضية اتصاف واجب الوجود بالصفات التي تسمى صفات ثبوتية آراء مختلفة؛ فيعتقد بعضهم أن صفات كالوجود والعلم والقدرة، زائدة على ذاته تعالى شأنه، أي غير ذاته؛ وهذا رأي مرفوض بتاتاً، إذ على هذا الرأي، لا يتعدى الأمر حالتين: إما أن يكون واجب الوجود مجموع الذات والصفات، وإما أن تكون الذات لوحدها والصفات المذكورة خارجة عن وجوب الوجود، ولا دخل لها بتحقيقه؛ فإذا كان واجب الوجود مجموع الذات والصفات، لزم التركيب في ذاته تعالى، وهو الواحد من الجهات جميعها، وقد ثبت استحالة التركيب فيه، أما إذا كان واجب الوجود هو الذات لوحدها وجميع الصفات خارجة عن ذاته، لزم احتياجه في وجوده وسائر صفاته الضرورية وكماله إلى غير ذاته، وهذا ما ينافي علوّ شأنه؛ إذ من المستحيل تحقق كمال واجب الوجود بغيره.

إذن، لا يمكن للصفات المذكورة أن تكون مضافة على الذات، لهذا اعتبر أكثر العلماء هذا الرأي مستهجناً، واعتقدوا بأن صفات واجب الوجود عين ذاته، وهذا الرأي وإن كان أقلّ استهجاناً من سابقه، بيد أنه غير معقول أيضاً، فإذا كان لأحد فهم حقيقي لمعنى الذات والصفات، فلا يمكنه القول: إن الصفات هي الذات عينها، بل يعد الرأي هذا سخيلاً؛ لأن الصفة تابعة للذات ومتفرّعة عنها، بينما الذات هي الأصل والحقيقة التي تتبعها الصفات؛ فإذا كانت الصفة عين الذات كما يدّعون، لوجب أن يكون التابع عين المتبوع، وبطلان هذا الكلام واضح لدى العقلاء جميعهم، إذاً يتضح أن الصفة لا يمكنها أبداً أن تكون نفس الذات أو أن تكون الذات نفس الصفة، ولا يعقل تفوّه العقلاء بآراء مضلّة إذا ما نوقشت بأنّ فسادها.

لم نتعدّ فيما ناقشناه حدود اللفظ، لكننا لم نكتفِ بهذا المقدار، وقد أتينا بأدلة في رفضه عند الحديث عن الصفات السلبية، وبرهناً على أن اتصاف واجب الوجود بأيّ صفة من الصفات أمر مستحيل، سواء كانت سلبية أو إيجابية.

ومحصل الكلام أنه يجب علينا معرفة واجب الوجود في جميع أوصافه على هذا الأساس، كي لا نقع في محذور أو بطلان، فتمام تلك الصفات تلحق بالوجود بمعناه المتعارف، والحال أن واجب الوجود لا ينطبق عليه هذا المعنى، فهو لا يشترك مع ممكن الوجود في نعتٍ من النعوت إلا من حيث اللفظ فقط؛ أي إن واجب الوجود محض ذات، وليس من المعقول — بأي وجه من الوجوه — نعته بصفات ما، سواء اعتبرنا الصفات عين ذاته أو غيرها، هذا هو الرأي الصواب.

وقد طرح القاضي سعيد — بعد مناقشته هذه — رأياً مثيراً للاستغراب، قال: «يعود السبب في نعت الله سبحانه وتعالى بصفات معينة من قبل الأنبياء وكبار الفلاسفة إلى عجز الناس عن إدراك الأمر، فراعوا إدراكهم ونعتوا الله بصفات معينة، ففي الحقيقة لا يمكن نعت واجب الوجود بوصف من الأوصاف، ولا يتصور الأنبياء وكبار الفلاسفة هذا الأمر أيضاً، ومن المستحيل أن ينعت الأنبياء الله سبحانه وتعالى بصفات ما، بل ما يرومون إليه من أي صفة يصفون الله بها، هو أنه تعالى لا يتصف بنقيض ذلك الوصف، أي أنهم حينما يقولون: إن الله عالم، يقصدون أنه ليس جاهلاً، وحينما يقولون: إنه قادر، فمعناه غير عاجز و... وملخص الحديث: إن جميع الصفات في الحقيقة ترجع إلى السلب والنفي عنه لا نعته بها»^(١).

وبهذا نسب القاضي سعيد مسألة نفي الصفات عن الباري تعالى إلى الأنبياء، مضيفاً أن جميع الفلاسفة المتقدمين قد تبناوا هذا الرأي أيضاً، ورعاية للاختصار لم ينقل أقوال الفلاسفة، لكنه استند إلى الروايات ونقل حديثاً عن أبي الحسن عليه السلام لإثبات ما ادعاه، وقد ادعى في مواضع عديدة من كتاباته أن ما تبناه في هذا المجال هو ما اقتضته روايات المعصومين عليهم السلام؛ بينما نستطيع العثور على خلفيات رأيه في مكان آخر.

وكما أشرنا في بادئ الحديث فإن القاضي سعيد كان متأثراً بأفكار الشيخ رجب علي التبريزي بقوة، وخلافاً لسائر فلاسفة العصر الصفوي كان الشيخ رجب علي التبريزي يعتقد أن الوجود مشترك معنوي بين الممكنات، وهو مشترك لفظي بين الواجب والممكن.

(١) القاضي سعيد القمي، كليله بهشت (مفتاح الجنة): ٧٠، ٧١، انتشارات الزهراء.

وقد ألف الشيخ التبريزي رسالةً في هذا الموضوع باللغة الفارسية عرفت باسمه، وذهب القاضي سعيد القمي في كثير من تأليفاته، وخاصة في كتاب «كليد بهشت» إلى الرأي عينه الذي ذهب إليه أستاذه الشيخ رجب علي التبريزي، وقال: إن الوجود وسائر صفات الكمال مشترك لفظي بين الواجب والممكن؛ ففي حين لم يطلق الوجود كمشارك معنوي على الله سبحانه وتعالى، فمن غير الجائز إطلاق صفات العالم والقادر وسائر صفات الكمال عليه تعالى بنحو المشترك المعنوي.

ويعتقد القاضي سعيد أننا حينما نطلق صفة العالم على الله سبحانه وتعالى، نعني بها أنه غير جاهل، وكذلك بالنسبة لسائر الصفات كالقادر؛ إذا فجميع الصفات والعناوين التي تطلق على الله سلبيةً، تكشف عن شكل من أشكال التنزيه، أي أننا نقصد من نسبة الصفات لله تعالى ما ليس موجوداً، وبناء على رأي القاضي سعيد ومن اقتنع برأيه تغدو لغة الإثبات صماء، إذ لم يعد يمكننا الكلام عن الله بالإثبات، وما نقصده في هذا المجال سلبي لا يُنتج سوى التنزيه، والقاضي سعيد متنبه إلى هذه النتيجة، ويعلم جيداً أن مقتضى رأيه هذا عدم الكلام عن واجب الوجود إلا سلباً؛ لذا سعى كثيراً لفتح بابٍ للكلام الإثباتي.

بين كانط والقاضي سعيد القمي

ويعتقد القاضي سعيد أن عدم الإذعان باستحالة معرفة أسماء الله وصفاته ليس خطأ في إدراك الأمر فحسب، بل هو ابتعاد عن العدل والسمات الإنسانية، ومما لا شك فيه أن لا معرفة للقاضي سعيد بفلسفة عمانوئيل كانط الألماني^(١)، فلم تكن هذه الفلسفة قد ظهرت بعد في ألمانيا في الفترة التي عاشها القاضي سعيد في إيران، حيث توفي عام ١١٠٧هـ بينما كانت ولادة كانط في عام ١١٠٣هـ أي أن كانط لم يكن حين وفاة القاضي سعيد قد تجاوز الرابعة من عمره، وعلى الرغم من هذا يبدو ما طرحه القاضي سعيد حول أسماء الباري تعالى وصفاته مطابقاً لما طرحه كانط حول عجز العقل.

ولا أقصد هنا القيام بمقارنة ساذجة بين فلسفة كانط وأفكار القاضي سعيد؛

(١) عمانوئيل كانط (١٧٢٤. ١٨٠٤) (Emmanuel Kant) فيلسوف ألماني من أسرة اسكتلندية.

لأنني أعلم جيداً أن هذين العلمين ينتميان إلى مدرستين فكريتين مختلفتين، والفاصل الفكري بينهما أكبر من أن يسمح بمقاربة فكرية، لكن في الوقت عينه أودّ التنبيه إلى ما أشار إليه كانط تحت عنوان تناقضات أحكام العقل وعجز الإدراك عن نيل ما هو فوق طبعي، إذ أشار إلى ذلك القاضي سعيد بمسميات أخرى، وعبر عنه ببيان آخر عند الحديث عن وجود الباري تعالى وأسمائه وصفاته.

لقد كانت لكانط دوافعه الخاصة في سدّ طريق العقل للتوصل إلى الأمور الفوق طبيعية؛ فقد كان يعاني – من ناحية – من مشاكل العلم وفيزياء نيوتن^(١)، كما تأثر – من ناحية أخرى – بأفكار هيوم^(٢) في مجال نفي الضرورة والعلية، وعلى حد تعبيره فقد استيقظ من سبات الوثوقية؛ فلدى تقسيمه القضايا إلى تحليلية وتركيبية، يرى الأمور الفوق طبيعية في مازق أيضاً، وفي كلمة واحدة نستطيع اعتبار مشكلة كانط الأساسية مشكلة المعرفة.

المنطلقات الفكرية للقاضي سعيد في نظرية الأسماء والصفات

أما دوافع القاضي سعيد في اعتقاده باستحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته فليست واضحة بالنسبة إلينا، كما أن أدلته غير مقنعة في هذا المجال، فقد استند في كثير من كتاباته إلى أحاديث المعصومين^(ع) واعتبرها دليلاً على ما يدعيه، لذا يمكن القول بأن هدفه من نفي إمكان معرفة صفات الباري أتباع مضامين بعض الروايات، وهذا الادعاء وإن بدا وجيهاً في بادئ الأمر، لكنه في الحقيقة غير مقبول؛ لأن الالتزام بالروايات لا يفرض علينا اعتبار باب معرفة أسماء الباري وصفاته مغلقاً؛ فكثير من العلماء – وعلى الرغم من التزامهم الشديد بالنصوص الحديثية – يعتقدون بإمكان معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وعلى سبيل المثال، لم يذكر الشيخ محسن الفيض الكاشاني في أيّ من تصنيفاته استحالة معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته، وهو الذي تلمذ لديه القاضي سعيد ونهل من علومه سنوات عديدة، بل كان معروفاً بإحاطته بالروايات والالتزام بمضامينها ومدلولاتها،

(١) إيزك نيوتن (١٦٤٢. ١٧٢٧) (Isac Newton) عالم طبيعي إنجليزي.

(٢) ديفيد هيوم (١٧١١. ١٧٧٦) (David Hume) فيلسوف ومؤرخ وعالم اقتصاد اسكتلندي.

حتى عدّ من كبار المحدثين، كما - وخلافاً للقاضي سعيد نفسه - لم يكن الفيض ليعتمد أحكام العقل في المجالات كافة فحسب، بل كان يرى العقل أساساً والشرع مبنياً عليه في مجال علاقة العقل والشرع. ومن الواضح أنه إذا لم يكن الأساس موجوداً فلا وجود للبناء أيضاً، وبتعبير آخر: يشبه العقل بالعين والشرع بشعاع النور، ومن الطبيعي أن لا تتم الرؤية بالعين من دون نور أو بالنور من دون عين، كما شبه في موضع آخر العقل بالمصباح والشرع بزيتته، فهو يعتبر الشرع عقلاً خارجياً والعقل شرعاً باطنياً. ومما لا جدال فيه أن العقل الباطني والعقل الخارجي لا يتعارضان، بل يكمل أحدهما الآخر.

ومن الجدير بالإشارة ما يذكره الفيض الكاشاني في مجال علاقة العقل بالشرع في قوله: السبب في أن الله سبحانه وتعالى وصف الكفار في بعض الآيات بأنهم قوم لا يعقلون، هو أن الشرع عقل خارجي ظاهر. فبما أن الكفار محرومون من نعمة الشرع، فهم محرومون من العقل الخارجي الظاهر.

ويعتقد الفيض الكاشاني أن بإمكاننا تسمية العقل بالشرع والشرع بالعقل، على أن العقل شرع باطني سمّاه الله تعالى بالفطرة، وقال عنها في الآية الكريمة: ﴿فُطِرَتْ إِلَهُ الْإِنْسَانِ فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، وبما أن هاتين الجوهريتين متحدتان، نستطيع حمل الآية الشريفة ﴿نُورٌ عَلَى نُورٍ﴾ عليها. أي أن نور العقل ونور الشرع نوران اتحاد؛ وعلى ضوء هذا الاتحاد يقول القرآن الكريم: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَن يَشَاءُ﴾^(١).

ويثبت مما ذكر أن الفيض الكاشاني وعلى الرغم من كونه محدثاً ملتزماً بمضامين الروايات، إلا أنه كان معتقداً بحجية أحكام العقل في الأمور الدنيوية والمعنوية على السواء، ناظراً إليه قادراً على معرفة أسماء الباري تعالى وصفاته. والنتيجة التي نستخلصها: ليس لأحد أن ينفي العقل ويسقط أحكامه في مجال أسماء الخالق وصفاته بحجة كونه أخبارياً أو ملتزماً بمضامين الروايات؛ فالفيض الكاشاني أخباري مؤمن بمضامين الروايات ومدلولاتها، لكنه لم يقف عند حرفية الألفاظ وقشورها، بل خاض بجدارة عالم معانيها، فهو معتقد بأن التفسير يدور

(١) الفيض الكاشاني، أصول المعارف: ١٩٤، تصحيح: السيد جلال الدين الآشتياني.

حول قشور الألفاظ وظواهرها^(١)، لكن التأويل يتناول المعاني الباطنية وعوالم الألفاظ، وينظر الفيض الكاشاني بالبصر والبصيرة للعالم، وبكليهما يخوض في عوالم المعارف والأسماء والصفات الربوبية.

نظرية القمي وسط مدرستي الفلسفة في العصر الصفوي

ومما لاشك فيه أن القاضي سعيد القمي حضر دروس الفيض الكاشاني ونهل من علمه واستنار بآرائه، لكنه ابتعد عن أستاذه في بعض الآراء أشواطاً بعيدة، وتكشف هذه القطيعة بين الفيض والقاضي سعيد عن تباين واختلاف بين تيارين فكريين كانا سائدين في ذلك العصر، وقد تزعم هذين التيارين اللذين لم يتفقا في كثير من الأمور الأساسية، صدر المتألهين الشيرازي والشيخ رجب علي التبريزي، ومن الأمور التي اختلفا فيها الاعتقاد بأصالة الوجود أو أصالة الماهية، وكذلك الاعتقاد بالاشتراك اللفظي أو المعنوي بين وجود الواجب والممكن.

وقد اتبع القاضي سعيد رأي الشيخ رجب علي في المسألتين المذكورتين، وبنى منظومته الفكرية وآراءه عليهما، ومن الواضح أن القائلين بالاشتراك اللفظي للوجود ينفون أيّ تجانس بين وجود الواجب والممكن ويعتقدون بالتمايز والتفاوت، وعلى هذا الأساس يقول القاضي سعيد: كل ما يصدق على المخلوقات، سواء كان حقيقياً أو اعتبارياً، لا يصدق على الخالق؛ فإذا صدق على الخالق لزم ذلك اشتراك الخالق مع مخلوقه في أمر ما، ومن المسلمات في اعتقادنا أن «ما به الاشتراك» يصبح مستلزماً لـ «ما به الامتياز» إذا كان الأخير من الحثيات والخصوصيات، ويجب علينا القول في هذه الحالة: إن من له حثيتان «ما به الاشتراك وما به الامتياز»، يكون مركباً لا محالة، وبما أن الله غير مركب، فلا يجوز اشتراكه مع الممكنات بحالٍ من الأحوال، وقد يقال: إن ما يوجب التركيب هو الاشتراك بين شيئين في أمر ذاتي، لكن حدوث شكل من أشكال الاشتراك بين الخالق والمخلوق في أمر عرضي لا يوجبه، فالتركيب في الأمر العرضي، والعرضي خارج عن الذات،

(١) المصدر نفسه: ١٩٠.

وقد طرح هذا الإشكال في القضية المعروفة بشبهة ابن كمونة.

وقد التفت القاضي سعيد إلى هذا الإشكال وسعى للإجابة عليه وقال: أيّ اشتراك في الأمر العرضي يستلزم الاشتراك في أمر ذاتي، معتبراً ذلك من المسائل القريبة من البديهة^(١).

وربما يبدو أنه يشير إلى قاعدة فلسفية معروفة مفادها: «كلّ ما بالعرض لا بد وأن ينتهي إلى ما بالذات»، وبناءً على ما طرحه القاضي سعيد، ليس إطلاق عنوان الوجود والوجود على الله مشتركاً لفظياً فحسب، بل حتى إطلاق عناوين أخرى كالعالم والقادر والحي وأمثالها مشترك لفظي أيضاً؛ أي أنّ ما يراد من صفة «عالم» للإنسان يختلف تماماً عما يراد من الصفة عينها حينما تطلق على الله تبارك وتعالى، وكذلك الحال في الصفات الأخرى كالقادر والحي وغيرهما.

وقد نفى القاضي سعيد في كتاباته الصفات عن الله تعالى كلّما سنحت له فرصة، معتبراً تمايز الصفات بالنسبة للخالق أمراً ممتنعاً، وكان يرى أن اختلاف صفات الباري يمكن طرحه بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: المراد من اختلاف الصفات تتاليها؛ أي يوصف أولاً بصفة ما، ثم بمجموعة صفات واحدة تلو الأخرى.

الثاني: جزء من الباري تعالى صفة معينة وجزء آخر صفة أخرى.

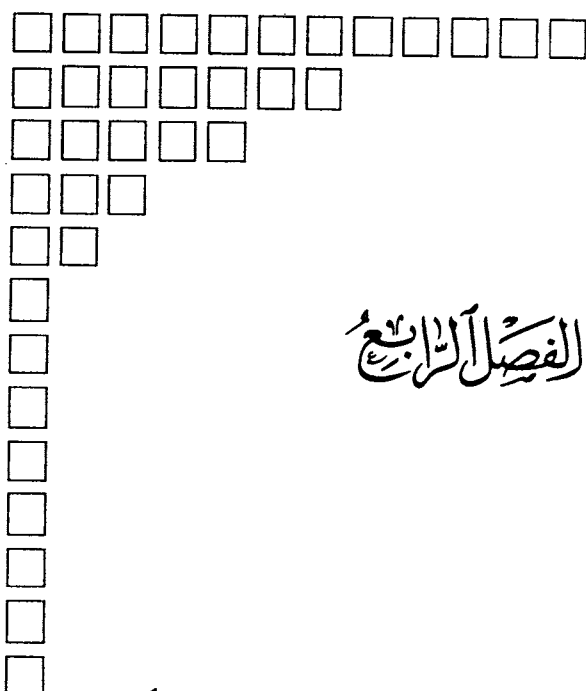
الثالث: الصفات المختلفة جميعها ذات الباري عينها، والاختلاف بينها إنما كان لاعتبارات وجهات مختلفة.

ويعتبر القاضي سعيد الوجوه الثلاثة هذه باطلة؛ لأنها تستلزم النهاية والمحدودية، وقد تحدّث بشكل مفصل حول كيفية استلزام كل وجه من الوجوه المذكورة المحدودية في حقّ الباري، لكن المقام لا يسع لنقل آرائه، ونكتفي بذكر أساس استدلالاته جميعها وهو أن الصفة نهاية الموصوف^(٢)، وقد طرح هذه المسألة بصيغ مختلفة وفي مواضع متعدّدة.

* * *

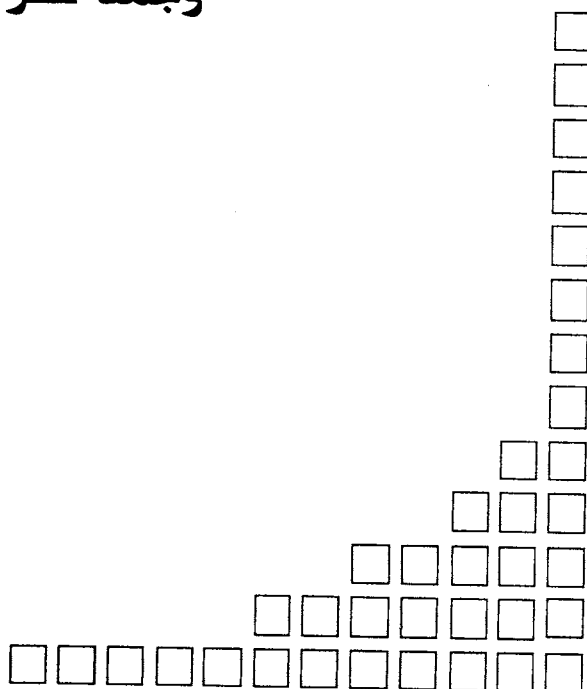
(١) القاضي سعيد القمي، شرح توحيد الصدوق: ١٨٠، تصحيح: الدكتور نجفقلي حبيبي.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٩.



الفصل الرابع

الكلام الإسلامي وتجاذب المحدث والحكيم
وجهتا نظر



العقل والدين بين المحدث والحكيم

الشيخ محسن كديور (*)

ترجمة: حيدر حب الله

إيماناً منها بالرأي والرأي الآخر، تنشر مجلة «نصوص معاصرة» دراسة للشيخ كديور حول إشكالية العلاقة بين العقل والدين في التراث الشيعي، وتُعقبها بدراسة أخرى للشيخ الميانجي نقداً عليها (التحرير).

من هو العلامة المجلسي؟

يعدّ «بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار» أكبر مجموعة روائية إسلامية، بل يمكن عدّها دائرة المعارف النقلية للشيعة الاثني عشرية. مؤلّف الكتاب هو علامة^(١) المحدثين محمد باقر بن محمد تقي المجلسي (١٠٣٧ - ١١١٠هـ)، المدفون في إصفهان، وهو من أشهر علماء الشيعة في العصر الصفوي^(٢).

(*) أستاذ جامعي وكاتب إيراني معروف، متخصص في الفلسفة، والفكر السياسي، وله كتابات عديدة فيهما منها: نظريات الدولة في الفقه الشيعي، الحكومة الولائية، و..

(١) تعبير علامة المحدثين أخذته من الشهيد مرتضى مطهري، فراجع له: خدمات متقابل إسلام وإيران: ٤٧٣، صدرا، طهران الطبعة الثانية عشرة، ١٣٦٢هـ. ش، (١٩٨٣م).

(٢) راجع حول حياة المجلسي: تلميذ المجلسي، محمد بن علي الأردبيلي، جامع الرواة ٢: ٧٨؛ وتلميذ المجلسي الميرزا عبد الله أفندي، رياض العلماء وحياض الفضلاء ٥: ٣٩؛ والشيخ محمد الحر العاملي المعاصر للمجلسي والحائز منه على إجازة في الرواية، أمل الآمل ٢: ٢٤٩؛ والشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين: ٥٥؛ والميرزا محمد التكايني، قصص العلماء: ٢٠٤؛ والميرزا محمد باقر الموسوي الخوانساري، روضات الجنات ٢: ٧٨؛ والشيخ عباس القمي، الفوائد

ترك لنا العلامة المجلسي ثلاثة عشر أثراً علمياً باللغة العربية، وثلاثة وخمسين باللغة الفارسية^(١)، إلا أن بحار الأنوار ظلّ أكبر أعماله وأضخمها، فقد شكّل المجلسي هيئةً أو لجنة علمية من تلامذته وطلابه^(٢) مستفيداً من المنصب السياسي والمكانة الذهبية التي كان يتمتع بها؛ وذلك لكي يجمعوا أندر الكتب الشيعية من زوايا المكتبات والبيوت المخفية، لقد كانت سيطرة التشيع الرسمي للمرّة الأولى عاملاً مساعداً على جمع آثار الشيعة.

كان العلامة المجلسي من العلماء الشيعة النشطين الخدومين، فقد ساعد على إنجاز أعماله:

- ١ - كان أوّل من وضع دائرة معارف لعامة الناس باللغة العربية، بل والفارسية، بأسلوب سهل ومبسّط، مما ترك أثراً على الوعي الديني لقسم عظيم منهم.
- ٢ - جمع المجلسي الكتب المنسية في الحديث الشريف من أقصى نقاط بلاد المسلمين، ولا شك أن خطوة من هذا النوع حالت دون الاندثار وتلف قسم عظيم من المصنّفات والدراسات الإسلامية.
- ٣ - نشر المذهب الشيعي في إيران مع بعض الخصائص والسمات فيه.
- ٤ - القيام بتبويب تفصيلي لموضوعات الروايات.
- ٥ - يمكن عدّه أوّل مفسّر موضوعي للقرآن الكريم، حيث كان يجمع في أوائل كلّ باب من أبواب «بحار الأنوار» الآيات وتفسيرها، وهذا ما يقوم به بعضهم اليوم، حيث يبلغ تفسيره العشرين مجلّداً.

الرضوية: ٤١٠؛ والكنى والألقاب ٢: ١٢١؛ والسيد محسن الأمين العاملي، أعيان الشيعة ٩: ١٨٢؛ والمحدث الميرزا حسين النوري، الفيض القدسي، مطبوع في أوّل إجازات بحار الأنوار ج ١٠٥، طبعة إيران؛ ومقدّمة الشيخ عبدالرحيم الرباني الشيرازي على المجلّد الأوّل لبحار الأنوار؛ والسيد مصلح الدين مهدي، زندكيناامه علامة مجلسي، ولغت نامه دهخدا؛ وريحانة الأدب، ومن خصائص هذه المصادر التي ذكرناها - باستثناء أعيان الشيعة إلى حدّ ما - أنها تكرارية، وغير منهجة ولا علمية.

(١) ذكر سبط العلامة المجلسي، وهو السيد محمد حسين بن محمد صالح الحسيني الخاتون آبادي (١١٥١هـ) عشرة مصنّفات عربية للمجلسي، وتسعة وأربعين مصنّفاً فارسياً، فراجع: بيست وينج رساله فارسي مجلسي: ٦٣١؛ تحقيق: السيد مهدي الرجائي.

(٢) مقدّمة المجلسي على البحار ١: ٣، ٤.

٦ - لا شك أن البحث عن الإسلام في المنظور الشيعي لن يكون كاملاً دون مراجعة «بحار الأنوار» فكل باحث إسلامي محتاج - لا محالة - لمراجعة هذا الكتاب. من جهة أخرى، لابدّ من الالتفات إلى مجموعة معطيات لدى مراجعة أعمال العلامة المجلسي وهي:

١ - العلامة المجلسي - كما تشهد أعماله وينصّ عليه أبناء خطّه الفكري - أخباري معتدل^(١).

٢ - إن كتاب «بحار الأنوار» يحتلّ مجموعةً حديثة شيعية غير مصفّاة ولا مهذّبة، لقد كان العلامة المجلسي محدثاً مؤلفاً من الطراز الأول، إلا أنه بأيّ حال من الأحوال لا يمكن عدّه شعاراً ورمزاً للفكر الشيعي، فاستنتاجاته من الروايات - لا سيما في القضايا العقائدية - استنتاجات متوسطة المستوى، بل هي أحياناً عواميّة قشرية، وعلى حدّ تعبير العلامة الطباطبائي: يا ليت له لم يُبد نظراً في أمور الدين وقضاياها، مكتفياً بنقل الروايات فحسب^(٢).

يكتب العالم المصلح السيد محسن الأمين في «أعيان الشيعة» بعد نقل كلام للميرزا حسين النوري، في مدح العلامة المجلسي: «فضل المجلسي لا ينكر وتصانيفه الكثيرة التي انتفع بها الناس لا تقدّر، لكن لا يخفى أن مؤلفاته تحتاج إلى زيادة تهذيب وترتيب، وقد حوت الغث والسمين، وبياناته وتوضيحاته وتفسيره للأحاديث وغيرها كثيرٌ منه كان على وجه الاستعجال الموجب قلة الفائدة والوقوع في الاشتباه، وكلمات القوم في حقّ المجلسي مشوبة بنوع من العصبية مع ما للرجل من فضل لا يُنكر»^(٣).

من هنا، لابدّ أن يُقرأ المجلسي في ظرفه الزمكاني، بل أن تعاد قراءته وفقاً لذلك، إن مجيء سلالة سلطانية شيعية تعلن المذهب رمزاً لسلاح الحرب مقابل الطرف الآخر كان باعثاً على تفتيش الشيعة عن نصوصهم المذهبية من خبايا البيوت

(١) راجع: البحراني، الحقائق الناضرة ١: ١٤؛ وأيضاً: علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية: ٣٦١؛ والشهيد مرتضى مطهري، ده كفتار، مقالة أصل اجتهاد در إسلام:

٨٦؛ ودائرة معارف تشيع ٢: ١١.

(٢) منها: بحار الأنوار ٤: ١٢٩.

(٣) محسن الأمين، أعيان الشيعة ٩: ١٨٣، طبعة دار المعارف، بيروت، ١٤٠٣هـ.

والمكتبات بعد عصرٍ من الظلم والخوف والتقية عاشوه، إضافةً إلى أنّ النهضة الإخبارية التي كانت قد اتسعت خارج بلاد إيران آنذاك ونمت وترعرعت، كانت تعلن أنّ المصدر الرئيس للدين هو أخبار أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهذان العاملان المستقلان كانا باعثين على ما نراه من النمو المطرد للعلوم النقلية في العصر الصفوي. ومن بين الجوامع الروائية، حاز كتابان على إقبال أكبر: أحدهما وسائل الشيعة الحاشي للروايات الفقهية، وثانيهما بحار الأنوار الذي يُستند إليه عادةً في الجوانب غير الفقهية.

من هو العلامة الطباطبائي؟

أمّا العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي (١٣٢١ - ١٤٠٢هـ) المعدود من أكبر العلماء المعاصرين^(١)، فقد كان مفسراً، حكيماً، عارفاً، عالماً بالرواية، متخلفاً بالأخلاق الإلهية، وقد كان في تفسير القرآن صاحباً منهج، مؤسساً لمدرسة فكرية، ويعدّ تفسيره «الميزان» من أقوى التفاسير الشيعية، بل والإسلامية عموماً، بل إنه يمثل ما يشبه دائرة المعارف الإسلامية الكبرى في القرن العشرين.

كان العلامة الطباطبائي في الفلسفة صاحب رؤى جيدة للمباني القديمة، كما يعدّ مهندساً لبعض الموضوعات الفلسفية الجديدة في الفلسفة الإسلامية، ومن ذلك تقريره لبرهان الصديقين، وتقسيمه الوجود إلى الحقيقي والاعتباري مع ذكر خصائص الاعتباري، كما أن الفلسفة المقارنة الجديدة في الفكر الشيعي تبدأ رحلتها مع كتابه «أصول الفلسفة والمذهب الواقعي».

أما كتاباه: «بداية الحكمة» و «نهاية الحكمة» فما زالا حتى اليوم من الكتب الدراسية الفلسفية في الحوزات العلمية الشيعية، كما أنّ لديه تعليقةً على الأسفار الأربعة لصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ)، وكتاب الرسائل التوحيدية، والرسائل السبعة، والقرآن في الإسلام، والشيعة في الإسلام..

(١) لمزيد من الاطلاع على حياة العلامة الطباطبائي وأعماله العلمية، انظر: يادنامه علامة طباطبائي، مجلدين، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی؛ و يادنامه علامة.. انتشارات شفق؛ ومهرتابان، للسيد محمد حسين الحسيني الطهراني؛ والطباطبائي ومنهجه في تفسيره الميزان للأوسى، وتفسير القرآن بالقرآن عند العلامة الطباطبائي لخضير جعفر.

ويصنّف أكثر علماء الحكمة والتفسير المعاصرين من رجال الصفّ الأول تلامذة تربّوا على يد العلامة الطباطبائي.

قصة تعليقات الطباطبائي على بحار الأنوار

وقد كانت للطباطبائي تعلّيقة على كلّ من أصول الكافي، وبحار الأنوار، ومن المناسب هنا نقل وجهة نظره في كتاب البحار، والسبب الذي دفعه إلى تدوين تعلّيقته على هذا الكتاب، وذلك على لسان أحد تلامذته الذي يقول: «كان العلامة الطباطبائي معتقداً — بقدر كبير — بكتاب بحار الأنوار، وكان يراه أفضل دائرة معارف شيعية من حيث جمع الأخبار، لا سيما من ناحية كيفية تفصيل فصوله، وتبويب أبوابه.. وكان يعتقد أن العلامة المجلسي أحد حماة المذهب ومحبي آثار الأئمة عليهم السلام ورواياتهم، ويعلم مقامه العلمي وسعة اطلاعه وطول باعه من كيفية وروده في الأبحاث، والجرح والتعديل، كما جاء في «مرآة العقول»؛ إنّ جهوده تستحقّ التقدير، إلا أنه رغم اجتهاده وبصيرته في فنّ الروايات والأحاديث لم يكن متمكناً من المسائل العميقة الفلسفية، بل كان من متكلّمي الشيعة ومدافعيهم، كالشيخ المفيد، والسيد المرتضى، والخواجه نصير الدين الطوسي، والعلامة الحلي؛ لهذا وقع في بعض كلماته في الخطأ والاشتباه، وهو ما قلّل من قدر هذه الموسوعة، وتقرّر — طبقاً لذلك — أن يقوم الطباطبائي بدورة كاملة على الكتاب، ثم يعلّق على المواضيع التي تحتاج إلى تعليق، ليصدر الكتاب في طبعة جديدة، وبهذا يحفظ البحار بهذه التعلّيقة مكانته، وقد أجري هذا الأمر عملياً، وكتب العلامة تعلّيقاته إلى الجزء السادس من الطبعة الجديدة^(١)، إلا أنه وبسبب تعلّيقة أو تعلّيقتين صرّح الطباطبائي فيهما برّد رأي العلامة المجلسي^(٢)، انزعج جماعة ممّن لم يكن يرضى بنقد أنظار المجلسي؛ من هنا طالب المسؤول عن نشر الكتاب العلامة الطباطبائي نتيجة ضغوطات خارجية بالتقليل في بعض المواضيع من التعليق على الكتاب، وأن يصرف

(١) كانت للعلامة الطباطبائي تعلّيقات على أربعة مواضع من المجلّد السابع من البحار في الصفحات:

٣٥، ٣٦، ٣٩، ٤٥، وقد غفل مؤلّف كتاب «مهترابان» أو «الشمس الساطعة» عن ذلك.

(٢) التعلّيقات صفحة: ١٠٠، ١٠٤ من المجلّد الأوّل للبحار، وسوف نشير إلى هاتين التعلّيقتين لاحقاً.

نظره عن الإرادة في مواضع أخرى، فرفض العلامة الطباطبائي، وقال: «في المذهب الشيعي مكانة الإمام جعفر بن محمد الصادق أكبر من مكانة المجلسي، وعندما يدور الأمر بين المجلسي وردّ الإيرادات التي تسجّل على كلمات المعصومين نتيجة شروحاته، فلست حاضراً لبيعهم من أجل المجلسي، وإنني أرى أن أكتب ما أراه ولا أنقص حتى كلمة واحدة» من هنا، طبعت سائر مجلدات البحار دون هذه التعليقات،^(١).

وتدلّ بعض تعليقات الطباطبائي أنّه كان بصدد مواصلة تدوين هذه التعليقات^(٢).

ويكتب صاحب كتاب «زندكي نامه علامة مجلسي»، في إشارته للهوامش النقدية التي سطرها الطباطبائي على البحار: «لم تحظ انتقادات الطباطبائي بقبول مراجع الشيعة الكبار»^(٣)، إلّا أنّه لا يوضح لنا من هم هؤلاء المراجع الذين لم يوافقوه، وهل أنّ آراء العلماء لا بد أن تصوّب – حتى في المجال العقائدي – من جانب الفقهاء ومراجع التقليد؟!

وعلى أية حال، إنه لمن المؤسف أن يبقى مجتمعنا العلمي قليل الصبر والتحمّل إزاء الآراء الناقدة أو نقد الآراء.

هذا، وللعلامة الطباطبائي تعليقات على ثمانية وثمانين موضعاً من البحار (إلى ص ٤٥ من المجلّد السابع)^(٤)، تستوعب ثلاثة كتب هي:
١ – العقل والجهل وفضل العلم.

(١) آية الله السيد محمد حسين الحسيني الطهراني، مهترابان (الشمس الساطعة): ٣٥، انتشارات باقر العلوم، ١٤٠٢ هـ توزيع انتشارات صدرا، طهران.

(٢) يكتب الطباطبائي ذيل أحد الأحاديث في قصة هابيل وقايل: إنّ هذا الخبر مجهول؛ وسوف نبين ذلك في كتاب قصص الأنبياء، وهو ما حالت الموانع دون تحقيقه، انظر: بحار الأنوار ٦: ٢٩١.

(٣) السيد مصلح الدين مهدوي، زندكينامه علامة مجلسي ١: ٩٨، انتشارات حسينية عمادزاده اصفهان، ١٤٠١ هـ.

(٤) اعتبر السيد إبراهيم الحميد العلوي أن تعليقات العلامة تبلغ ٦٧ تعليقة، وهو غير صحيح، راجع مقالة: تعليقات العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، مجلّة كيهان اندیشه، العدد: ٢٨، ١٣٧٠ هـ. ش / ١٩٩١ م، ص ٢٠.

٢ - التوحيد.

٣ - العدل والمشيئة والإرادة والقضاء والقدر والمعاد والموت.

ولا شك لو واصل الطباطبائي سائر هوامشه على بقية مجلدات البحار، لا سيما كتاب «السماء والعالم»، الذي يمثل مباحث الطبيعيات من بحار الأنوار، لحصلنا اليوم على مجموعة غنية من المعارف الإسلامية.

وقد كانت طريقة العلامة الطباطبائي في التصنيف موجزة قائمة على الاختصار، حتى أنه كان يوجز في بضعة سطور عصارة أيام من التأمل والتفكير، فكتابه (الميزان) كان حصيلة لفكر سام، وهو ما نشاهده أيضاً في تعليقاته على البحار، وترتبط بعض الهوامش بقضايا جزئية تعرض لها ذيل بعض الروايات، فيما يمثل بعضها الآخر مسائل مفتاحية وعامة، والقسم الثاني هو ما نرصده في هذه الدراسة، كما أن عدد هذا النوع من الهوامش ليس بالكثير، إلا أنه هام جداً من الناحية النوعية، وقيّم للغاية.

موضوع مقالتنا هذه هو الدراسة النقدية المقارنة لآراء عالمين كبيرين، هما: المجلسي والطباطبائي، في متن بحار الأنوار وهامشه، اعتماداً على مسألة العقل والدين، ومن الطبيعي أن نستفيد كثيراً - لإعادة قراءة فكرهما وفق هذا المبدأ - من سائر كتبهما ورسائلهما.

ضرورة هذه الدراسة

ومن المناسب - قبل الولوج في عمق البحث - أن نبيّن مدى ضرورة هذه الدراسة؛ وذلك:

أولاً: إنّ مقارنة معلمين فكريين إسلاميين شيعيين أواخر القرن العاشر وأواخر القرن الرابع عشر الهجري تكشف لنا عن تطوّر الفكر الديني في القرون الأربعة الأخيرة المذكورة، فمع وجود تفكير فلسفي في الزمان الأول، إلا أن الفكر السائد والمهيمن كان فكر العلامة المجلسي، فيما هيمن في الزمان الثاني فكر العلامة الطباطبائي.

ثانياً: إنّ مقارنة المنهجين: الأخباري والفلسفي/ الأصولي، ترشدنا إلى

معطيات معرفية ممتازة ..

ثالثاً: إنَّ معارضة مواصلة العلامة الطباطبائي لتعليقاته تكشف لنا عن بقاء الفكر الأخباري في العصر الحاضر، إن دراستنا هذه محاولة لاكتشاف الزوايا المجهولة الخفية في هذا الفكر والتي قلَّما جرى تداولها، وعلى حدِّ تعبير مرتضى مطهري، فإن الأفكار الأخبارية نفذت بشدَّة وبسرعة بعد الملا أمين الاسترآبادي (١٠٣٦هـ) إلى العقول والأدمغة؛ لتسود وتهيمن قرابة القرنين من الزمان، دون أن تخرج من العقول، واليوم أيضاً نرى الكثيرين لا يجيزون تفسير القرآن إذا لم يكن هناك حديثٌ في البين، فجمود الأخبارية في الكثير من القضايا الأخلاقية والاجتماعية، بل في بعض المسائل الفقهية ما يزال مسيطراً ومهيماً^(١).

ونشرع في هذا المقال — بدايةً — بإعادة قراءة آراء العلامة المجلسي في أمَّهات قضايا العقل والدين، ثم — وفي المرحلة الثانية — وعبر المنهج عينه نطالع نظريات العلامة الطباطبائي، لنقوم — في المرحلة الثالثة — بإجراء مقارنات بين هذين العالمين البارزين^(٢).

المحور الأوَّل: قراءة لآراء ونظريَّات العلامة المجلسي

١. العقل، الدور والقيمة

يرى العلامة المجلسي أنَّ العقل هو قوَّة إدراك الخير والشرِّ، والتمييز بين الحقِّ والباطل في معرفة أسباب الأمور، فمن وجهة نظره يمثل العقل مناط التكليف والثواب والعقاب، كما أنَّ درجات التكليف نفسها تتفاوت بقوَّة من هذا النوع، وهذه

(١) مطهري، ده كفتار، أصل اجتهاد در إسلام: ٨٦، انتشارات حكمت، طهران، ١٣٥٦هـ. ش/ ١٩٧٧م، الطبعة الأولى.

(٢) يشبه ما جاء في البحار وتعليقته ما جاء في كتابين آخرين هما: ١ - شرح الملا صالح المازندراني على أصول الكافي وروضته، مع تعليقه العلامة أبي الحسن الشعراني، المكتبة الإسلامية، طهران، ١٣٨٢هـ. ٢ - الأنوار النعمانية للسيد نعمة الله الجزائري مع تعليقه الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، مكتبة بني هاشمي وحقيقت، تبريز، إن طريقة الملا صالح المازندراني والسيد نعمة الله الجزائري تشابه المجلسي الأخباري، فيما طريقة الشعراني والقاضي تشابه طريقة الطباطبائي الفلسفية.

القوة تشتدّ وتقوى أيضاً بالعلم والعمل^(١).

من هنا، يختلف المجلسي عن الأشاعرة؛ ذلك أنهم لا يعترفون بهذا الفهم للعقل، لكنه يقدّم لنا - مع ذلك - جواباً سلبياً عن السؤال القائل: هل الإدراكات العقلية معتبرة أم لا؟ وذلك أنه يرى أنّ العقل: ما أكثر خطؤه! ولأجل الحيلولة دون حصول هذه الأخطاء والاشتباكات لا سبيل يمكن اعتماده سوى التعقل، وهو الموافق مع قانون الشريعة^(٢)، فالاعتماد على العقول دون مراجعة الشرع أمرٌ فاسد وكاسد، بل يبعث - دوماً - على الضلال والانحراف والإضلال^(٣).

وفي سياق شرحه وبيانه لإحدى الروايات، يتوصّل المجلسي إلى نتيجة مفادها: إن أئمة الدين قد سدّوا باب العقل بعد معرفة الإمام عليه السلام وأمروا باتّباعهم في تمام الأمور، كما نهوا عن الاعتماد على العقول الناقصة في القضايا برمتها^(٤)، إنه يرى أنّ الله تعالى لم يكلنا في أيّ أمرٍ من أمورنا إلى أهوائنا وآرائنا^(٥).

والذي يبدو أن المسألة الوحيدة التي يسمح فيها المجلسي للعقل بإبداء رأيه ونظره هي معرفة الإمام عليه السلام وبعد معرفته لا بدّ من تعطيل العقل، ومن ثمّ عدم الرجوع إليه بالمرّة، إلا إذا جاء موافقاً لقول الإمام عليه السلام ولا يحدّد لنا المجلسي ما إذا كان العقل دخيلاً في فهم الأخبار ودلالة الروايات أم لا.

وعليه، فالعقل فاقدٌ للاعتبار، واعتباره مرهون لإمضاء الدّين له، والدين ليس فقط لم يمضه، لا بل إنّه نهى عنه ورفضه^(٦)، وهكذا لا يتحدّد عند المجلسي ما إذا كان اعتبار الدين والروايات عن المعصومين اعتباراً بالذات أم أنه لا بدّ في مرحلة مسبقة من إثبات الاعتبار له؟ إن عدم حجّة العقل هي النقطة الرئيسة في فكر المجلسي، وسائر علماء الأخبارية.

(١) بحار الأنوار ١: ٩٩، ١٠٠.

(٢) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٣) العلامة محمد باقر المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٧، تحقيق السيد مهدي الرجائي، مكتبة العلامة المجلسي، إصفهان، ١٤٠٩ هـ الطبعة الأولى.

(٤) بحار الأنوار ٢: ٣١٣.

(٥) مرآة العقول (شرح العلامة المجلسي على كتاب الكافي للكليني) ١: ٢.

(٦) بحار الأنوار ٢: ٣١٣.

٢ . مصدر المعرفة العقائدية

يذهب المجلسي إلى أن روايات أهل البيت عليهم السلام هي المصدر الوحيد للمعرفة العقائدية، فعقولنا قاصرة عن فهم مثل هذه المسائل، وما أكثر ما تغدو عرضة للخطأ والاشتباه، أما المعصومون فهم لا يشتبهون البتة، لذا فهم أكثر المصادر طمأنينة. ويستنتج المجلسي من الآية السابعة من سورة الحشر: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ أنه يجب علينا - بنص الآية - اتباع النبي صلى الله عليه وآله في تمام الأمور، في الأصول الدينية وفي فروع الدين، في أمور المعاش والمعاد معاً، كما أن النبي صلى الله عليه وآله قد أودع معارفه وعلومه عند أهل بيته عليهم السلام، وعلم القرآن هو الآخر عندهم، وقد وضع أهل البيت عليهم السلام بن أيدينا أخباراً تمثل الجسر الوحيد للتواصل معهم، من هنا، لم يكن لدينا في هذا الزمان من سبيل عدا التمسك بأخبارهم والتدبر في آثارهم ^(١).

وعليه، فلمعرفة الإله الواحد، وصفاته وإثبات وجوده والنبوة العامة لا بد من الرجوع إلى الروايات، وعبر هذه الروايات الواردة نتعرف على النبي والقرآن والإمامة والمعاد، وهذا سبيل فريد لا ثاني له؛ لهذا فما ثبت بالآيات والأخبار المتواترة هو أن الله واحد لا شريك له ^(٢)، وأن الناس - والعياذ بالله - إذا اتكلوا في أصول العقائد على عقولهم فسوف يظلّون حيارى في مرتع جهالتهم ^(٣).

٣ . عدم حجية ظهورات القرآن ودلالاته لغير المعصوم

إن القرآن الكريم قد نزل بحيث لا يمكن فهمه مستقلاً إلا للمعصومين عليهم السلام، وهم المخاطبون الواقعيون به، وإنما يعرف القرآن من خوطب به، فعلم الكتاب إنما هو عند الراسخين في العلم، منحصراً للاطلاع عليه بهم، فلا سبيل للناس للوصول إلى معارف القرآن إلا عبر ما بينه الأئمة عليهم السلام وأبدوه، فبدون الروايات لا يمكننا فهم ظواهر القرآن؛ وعليه، فبدائية لا بد من النظر في الروايات، فإن فسرت الروايات الآية اعتمدنا على تفسيرها، وفهمنا معناها حينئذ، أما إذا لم يكن في الآية رواية تفسرها، فإن باب فهم هذه الآية يظلّ مقفلاً مسدوداً أمامنا، وهذا معناه أن ظواهر القرآن

(١) المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٦، ١٧.

(٢) المصدر نفسه: ٢٠.

(٣) المصدر نفسه: ١٧.

الكريم ليست حجةً بالنسبة إلينا من دون الرجوع إلى تفسير الآيات في روايات أهل البيت عليهم السلام؛ فإنَّ في القرآن ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً، وعاماً وخاصاً، ومجماً ومبيناً، وبدون تفسير أهل البيت عليهم السلام تظلَّ هذه الأمور خافيةً عنا ومبهمه. ويصرِّح المجلسي في مقدِّمة بحار الأنوار: «فوجدت العلم كلَّه في كتاب الله العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وأخبار أهل بيت الرسالة الذين جعلهم الله خزاناً لعلمه وتراجمةً لوحيه، وعلمت أن علم القرآن لا يفي أحلامُ العباد باستنباطه على اليقين، ولا يحيط به إلا من انتجبه الله لذلك من أئمة الدين، الذين نزل في بيتهم الروح الأمين»^(١).

ويتحدَّث في موضع آخر عن دلالة ظاهر الأخبار المستفيضة أن علم القرآن عند الأئمة عليهم السلام، وهو ما يدلُّ عليه خبر الثقلين أيضاً. ولا سبيل في زماننا سوى للتمسك بأخبار الأئمة عليهم السلام، والتدبُّر في آثارهم^(٢)، من هنا، فالسبيل الصحيح الوحيد لتفسير القرآن هو التفسير الروائي لا غير.

٤. تحريف القرآن

لا زيادة على الآيات القرآنية، إلا أن السؤال هو: هل تمام آيات الكتاب قد وصلتنا أم أنَّه قد وقع حذفٌ فيه ونقص؟

تدلُّ جملة من روايات الفريقين: السنَّة والشيعه، على حصول النقص في بعض الآيات، ومن بينها رواية تدَّعي أن جبرئيل قد أوحى لمحمد عليه السلام بسبعة عشر ألف آية^(٣)، ومؤدَّى هذا الكلام أن ما يقرب من عشرة آلاف آية قد جرى حذفه من القرآن الكريم. وبعد تصحيح المجلسي لسند هذه الرواية يقول: «ولا يخفى أنَّ هذا الخبر، وكثير من الأخبار الصحيحة صريحة في نقص القرآن وتغييره، وعندي أنَّ الأخبار في هذا الباب متواترة معنى، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظنِّي أنَّ الأخبار في هذا الباب لا يقصر عن أخبار الإمامة، فكيف يثبتونها بالخبر»^(٤)، مع أنَّه لم يقبل في المسألة السابقة على هذه الرواية بمضمون الروايات.

(١) بحار الأنوار ١: ٣.

(٢) رسالة الاعتقادات: ١٧.

(٣) الكليني، الكافي ٢: ٦٤٤، كتاب فضل القرآن، باب النوادر، ح ٢٨.

(٤) مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.

وقد ادعى المجلسي في بحار الأنوار - بعد ذكره روايةً تتحدّث عن الآية الخامسة والعشرين من سورة لقمان وهي: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ - أنّه ما أكثر ما جاء في قرآن الأئمة عليهم السلام على الشكل الثاني ودونَ على الشكل الأول، أو أنّه ذكر مضمون الآية لا عينها. وهكذا الحال مع الآية ١١٦ من سورة الأنعام، حيث لم تأت عبارة: ﴿أَكْثَرُهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، مع أن الرواية نصّت على هذا المقطع من الآية^(١)، والقبول بالاحتمال الأول قبولٌ بتحريف القرآن^(٢).

إن عبارة «إنهما لن يفترقا» الواردة في حديث الثقلين تدلّ على أن لفظ القرآن ومعناه عندهم عليهم السلام^(٣)، وهي جملة مشعرة بأنّ لفظ القرآن ليس تاماً عند غيرهم. لكن، وعلى رغم القول بتحريف القرآن، إلا أنّ المجلسي يذهب إلى حقيقة هذا القرآن الذي بين أيدينا، وأنّ إنكار إعجازه كفر^(٤).

٥ . الموقف من الإجماع

يعني الإجماع قول جماعةٍ يحرز دخول المعصوم في أقوالهم، من هنا يعدّ الإجماع معتبراً انطلاقاً من وجود المعصوم في أوساط المجمعين، ويرى العلامة المجلسي أنّ مثل هذا الإجماع حجة، إلا أنه لا يتحقق عملياً، وعليه ففي عصر الغيبة لا يتيسّر الاطلاع على تحقّق الإجماع عينياً^(٥).

٦ . انحصار أدلّة الدين في السنّة الشريفة

يرى العلامة المجلسي أنّ أدلّة الشرع - بل الدين - منحصرة في مصدرٍ

(١) بحار الأنوار ١: ١٢٥.

(٢) تقوم العقيدة الشيعية على عدم تحريف القرآن، ولن يكفّ - مع ذلك - أعداء أهل البيت عليهم السلام عن توجيه تهمة التحريف للشيعية وتجاهل الرأي المتفق عليه بيننا، فراجع حول موضوع تحريف القرآن البحث المستوفى للعلامة الطباطبائي، في المجلّد الثاني عشر من كتاب «الميزان»، وكذا كتاب: صيانة القرآن من التحريف للأستاذ محمد هادي معرفت، وكتاب التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف للسيد علي الحسيني الميلاني، وحقائق هامّة حول القرآن الكريم للسيد جعفر مرتضى العاملي.

(٣) بحار الأنوار ٢: ١٠٤.

(٤) المجلسي، رسالة الاعتقادات: ٢١.

(٥) بحار الأنوار ٨٩: ٢٢٢.

واحد هو «السنة» ذلك أن الأدلة الثلاثة الأخرى، وهي: العقل، والكتاب، والإجماع، ليست بحجة، فالسنة أتننا عبر الأخبار المروية، وهذه الأخبار إما جاءت عن النبي ﷺ أو عن الأئمة عليهم السلام، والأخبار عن النبي ﷺ لا تُعرف إلا عبر الرواية عن طريق الأئمة عليهم السلام، كما أن كلام النبي ﷺ يشابه القرآن من حيث إن فيه ناسخاً ومنسوخاً، ومحكماً ومتشابهاً وأمثال ذلك^(١)؛ من هنا لا تكون أحاديث النبي ﷺ حجة ومعتبرة دون تفسير من أبواب علمه، وهم أهل البيت عليهم السلام؛ وفي عصرنا لا سبيل أماننا سوى التمسك بأخبار الأئمة والتدبر في آثارهم عليهم السلام^(٢)، فحقيقة العلم ليست سوى أخبار الأئمة عليهم السلام وسبيل النجاة لا يتم إلا بالفحص في آثارهم^(٣).

٧. صحة الكتب الأربعة الحديثية

يرى أهل السنة أن الروايات الموجودة في الكتب الستة الحديثية صحيحة، ويسمونها بالصحيح الستة، وهكذا الحال على خطأ بعض الأخباريين الشيعة؛ حيث يرون أن أخبار الكتب الأربعة صحيحة، والمراد من الصحيح ما يقبل الاستناد إلى المعصوم، لا الصحيح بالمعنى المصطلح عند المتأخرين، وهو الراوي الثقة الإمامي. ودليل الأخباريين هو ما قاله المشايخ الثلاثة: الكليني، والصدوق، والطوسي، في مقدمات الكتب الأربعة، من أنهم ذكروا في كتبهم ما اعتبروه معتبراً ثابتاً لا أي رواية وصلتهم.

أمّا العلامة المجلسي، فلا يرى أن روايات الكتب الأربعة صحيحة، إنما يذهب إلى جواز العمل بها فحسب^(٤)، نعم، لو تعارض خبران من أخبار هذه الكتب فلا سبيل أماننا سوى الرجوع حينئذٍ إلى السند.

من هنا، نلاحظ أن المجلسي – رغم مسلكه الأخباري – قسم الروايات في شرحه على كتاب الكافي، والمسمى بمرآة العقول، إلى أربعة أقسام: الصحيح، والحسن، والموثق، والضعيف، وهذا شاهد على أن أخباريته كانت وسطية ومعتدلة، إلا أن نقطة اختلافه مع الأصوليين كانت في اعتباره أخبار الكتب الأربعة مما يجوز

(١) محمد أمين الاسترآبادي، الفوائد المدنية: ١٣٦، ولم يرد المجلسي هذا الكلام.

(٢) الاعتقادات: ١٧.

(٣) مرآة العقول ١: ٣.

(٤) المصدر نفسه ١: ٢١، ٢٢.

العمل به، وأنَّ علم الرجال إنما نحتاجه في مجال تعارض الروايات لا غير، أمَّا الأصوليون فهم لا يجيزون الاعتماد على أيِّ رواية قبل إجراء البحث الرجالي في سندها.

٨ . علم الحديث . لا الفقه . أساس العلوم

يذهب العلامة المجلسي إلى أنَّ علم الحديث — لا علم الفقه — يعدُّ أساس سائر العلوم وأمَّها، فيما بقيتُها تمثل مقدِّمةً له، وقد شرح المجلسي ذلك بأنَّه من المناسب البحث في بعض العلوم الآلية على أساس حاجة علم الحديث إليها، مثل علم الصرف ونحوه، وبعض قليل من علم الأصول، وكذا المنطق، وبعض الكتب الفقهية، فيما تصرف الجهود كلّها بعد ذلك في مجال علم الحديث ومطالعة الكتب الأربعة، لا سيما كتاب بحار الأنوار الذي هو — كاسمه — بحرٌ من الروايات^(١).

ونحن نعرف أن الأخباريين يحرِّمون الاجتهاد ويحصرّون التقليد بالمعصوم، فلا يجوز تقليد غيره، دون أن يروا في المجتهد واسطةً في العلم، إنهم يرون أنَّ على الجميع — بعد إحراز الأهلية العلمية — أن يتجهوا ناحية الروايات، فيأخذون الدِّين من الأخبار حينئذٍ، ولم يرفض المجلسي هذا البناء الأخباري، بل إنَّ اهتمامه بشرح الكتب الأربعة، وتدوين الروايات باللغة الفارسية كان يصبُّ في هذا الإطار أيضاً.

يرى المجلسي أن تحصيل العلم مساوٍ للتدبُّر في أخبار أهل البيت عليهم السلام؛ لهذا يرى أنه من المناسب — بعد تهذيب النفس — العثور على معلِّم مأنوسٍ بكلام أهل البيت عليهم السلام وأخبارهم، ومعتقِدٍ بالأئمة عليهم السلام، لا من يؤوّل الأخبار لعقائده، وإنما من يصحِّح عقائده على أساس أخبارهم^(٢).

والملفت أن المجلسي، ورغم كلّ هذه النتائج التي تركها، لم يترك لنا أثراً علمياً مستقلاً في الفقه والأصول يخضع للطابع الاستدلالي^(٣)، وفقط بضعة من الرسائل في بعض الأحكام الشرعية سطرها لنا باللغة الفارسية، ووصلت إلينا.

(١) رسالة الاعتقادات: ٢٨، ٣٩.

(٢) المصدر نفسه: ٣٨.

(٣) علي حسين الجابري، الفكر السلفي عند الشيعة الإمامية الإثنا عشرية: ٣٦١، نشر وتحقيق

وإخراج: مؤسسة إحياء الإحياء، قم، ١٣٦٧.

٩ . مبدأ ترجيح النقل على العقل عند التعارض

لا يتردد العلامة المجلسي في ترجيح الدليل النقلى على العقل عند تعارضهما؛ ذلك أنه يرى أن الدليل العقلي غير معتبر من رأس، فكيف يتسنى له أن يواجه الدليل النقلى، فالعقل — عند المجلسي — كثير الخطأ، أما المعصوم فلا يخطأ أبداً، من هنا، فالنصر حليف الدين على الدوام عندما يواجه العلم.

ويكتب المجلسي: إنَّ عليك أن تكون مسلماً مدعياً للأخبار، فإذا ما تمكّن عقلك وفهمك من إدراكها فامن بها إيماناً تفصيلياً، وإلا فليكن إيمانك بها إجمالياً، وتردّ علمها إلى أهلها — فحتماً هناك أمرٌ حقّ أنت لا تفهمه — ولا يصحّ أن تردّ أيّاً من الأخبار؛ لأنّ عقلك ضعيف، فما أكثر ما يصدر شيءٌ من ناحيتهم وتفهمه أنت خطأ، فتكون قد كذّبت الله في عرشه، كما يقول الإمام الصادق عليه السلام: واعلم أن علومهم عجيبة وأطوارهم غريبة، ولا تصل عقولنا لعلومهم..^(١)

وقد ظلّ العلامة المجلسي يكتب لطلابه في الإجازات التي كان يمنحهم إيّاها مكرراً الجملة التالية: «قد صرف برهةً من عمره الشريف في تحصيل العلوم العقلية والأدبية، التي يتزَيّن بها الناس في هذا الزمان، ويتفاخر بها بين الأقران، فلما بلغ الغاية القصوى في منالها، ورمى بأرواقه عن مراكبها، وعلم أنّ للعلم أبواباً لا يؤتى إلا منهم.. أقبل بقدمي الإذعان واليقين»^(٢).

وكأنّه كان يرى على الدوام أن العلوم العقلية تتعارض بشكل واضح مع العلوم النقلية وأخبار أئمة أهل البيت عليه السلام؛ لهذا كان يرى أنه لا بدّ من الهجرة من العلوم العقلية إلى الروايات والعلوم النقلية، ولا يمكن إطلاقاً الجمع بينهما، وهذا ما يبعث على التأمل والنقاش الجادّين في هذا المجال.

١٠ . وحدة المستوى الدلالي للروايات

يرى العلامة المجلسي أن الروايات تقع — عملياً — على مستوى واحد، وهو فهم عامّة الناس لها، مستنداً في ذلك لبعض الأحاديث، مثل: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلّم الناس على قدر عقولهم»؛ ليؤكد أن المعصومين عليه السلام قد نزلوا كلامهم إلى

(١) رسالة الاعتقادات: ١٧.

(٢) بحار الأنوار ١١٠: ١٤١، ١٤٧، ١٤٩، ١٥٢ و..

مستوى فهم عامة الناس، وعليه، لا يصحّ في فهم الروايات اللهث وراء الاصطلاحات السائدة في العلوم الفلسفية والفقهية والأصولية، فتمام الروايات ذات مستوى واحد، إنّ أغلبية الناس هي المخاطب الرئيس بالنصوص الدينية، ومعنى ذلك ومؤداه أنه لا سهم للخاصّ والخواصّ وعلومهم في فهم الدين وإدراكه، فلا يصحّ أن نسير في النصوص بحثاً وراء أمور تتجاوز الأفق العادي لعامة الناس.

١١. الموقف السلبي من الفلسفة والحكماء

كان المجلسي متشائماً غير متفائل من الفلاسفة والحكماء؛ لهذا نجده يعتبر أن من جملة من ترك آثار أهل البيت عليهم السلام واستبدّ برأيه هم أولئك الذين سلكوا مسلك الحكماء، أولئك الحكماء الذين ضلّوا وأضلّوا، فلم يقرّوا بالنبي صلى الله عليه وآله، ولم يؤمنوا بالكتاب، بل اعتمدوا على عقولهم الفاسدة وآرائهم الكاسدة، فأولوا النصوص الصحيحة الصريحة عن أئمة الهدى عليهم السلام؛ لعدم موافقتها لمذاهبهم، مع أنهم يعلمون أن أدلتهم وشبهاتهم لا تفيد الظنّ، بل ولا الوهم، فأفكارهم كبيت العنكبوت، ضحلة هزيلة لا أساس لها، ومع ذلك فهم مختلفون فيما بينهم، فبعضهم مشائي وآخر إشراقي، وقلّما ينسجم رأي لهذه الطائفة مع رأي للطائفة الأخرى، نعوذ بالله من أن يعتمد الناس على عقولهم في أصول العقائد فيظلّون حيارى^(١).

ثم كيف يتجرأ هؤلاء على النصوص الصادرة عن أهل البيت؛ فيأولونها لحسن ظنهم ببيوناني^٢ كافر لا دين له ولا مذهب.

ويرى المجلسي أن آراء الفلاسفة، كرأيهم في إثبات الجوهر الفرد القديم، يستلزم إنكار الكثير من ضروريات الدين، مثل حدوث العالم وأمثال ذلك^(٢)، فكلام الفلاسفة عنده شبهات وتمويهات وخيالات غريبة، وفضول^(٣)، بل إنّ الحكمة متخذة من أهل الكفر والضلالة، وممن أنكر شرائع النبوة وقواعد الرسالة، ممن يسعى لإطفاء نور الأئمة عليهم السلام^(٤)، ولا يعتبر المجلسي أيّاً من قضايا الفلسفة ومسائلها يقينية،

(١) رسالة الاعتقادات: ١٧.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠١.

(٣) المصدر نفسه: ١٠٣.

(٤) مرآة العقول ١: ٢.

بل هي عنده ظنٌ ووهم، أما الروايات فقطعية يقينية، لا ظنية، وهذا بحق ما يبعث في كلامه على التأمل والوقوف الطويل.

١٢ . الموقف من العرفان والتصوف

لم تكن بين المجلسي والعرفان والتصوف علاقةٌ حسنة، فقد حارب متصوفة عصره حرباً شعواء، بل طردهم من البلاد، وقد كان يعتبرهم سبلاً للبدعة والهوى، لا دعاةً سالكين لسبيل الفقر والغنى، إنه يراهم حرفوا العقائد الحقّة كما تصرفوا وتلاعبوا بالنواميس الشرعية^(١).

وقد كتب المجلسي رسالةً في الردّ على الصوفية وعقائدهم^(٢)، ورغم أنه في رسالته في الاعتقاد يستعرض أموراً ترجع إلى السير والسلوك المستفاد من الروايات، إلا أنه سرعان ما ينبّه إلى أنّه أخذ هذه الأمور من الروايات، لا من أيّ مكانٍ آخر، بل قد سعى المجلسي لدرء تهمة التصوف عن والده محمد تقي المجلسي الذي كان مشهوراً بالتصوف؛ ولهذا يرى أنه لا يصحّ اتهام والده بالتصوف، فكيف يكون صوفياً وهو مأنوسٌ بأخبار أهل البيت عليه السلام، بل كان أعلم أهل زمانه بهذه المطالب، لقد كان مسلكه الزهد والورع، لقد تسمّى في بداية أمره بالصوفي حتى ترغب به هذه الطائفة من الناس كي يحذّروهم من عقائدهم غير الصحيحة، فهدى بذلك الكثير منهم، لكنه يأس في آخر عمره، فتبرّى منهم، وكفّرهم بعقائدهم، وإنّني أعلم بفكره وسبيله من غيري^(٣).

١٣ . لا مجرد سوى الله

ويرى العلامة المجلسي انحصار «المجرد» بالله تعالى، وأنّ الاعتقاد بوجود مجرد آخر كفر، فالملائكة عنده جسمٌ لطيف، والعالم حادثٌ زمني، معتبراً أن الحدوث الذاتي من تأويلات الملحدين، من هنا عدّ القول بقدم العالم والعقول المجردة القديمة والهيولى كفراً^(٤)، فحاذر أن تستمع لتأويلات الملحدين، فهم يؤولون جميع

(١) المصدر نفسه: ٢.

(٢) وهي جوابات المسائل الثلاث، كتبها المجلسي في الحديث عن طريقة الحكماء والأصوليين المجتهدين والصوفية، كما تسمّى أيضاً برسالة السلوك.

(٣) رسالة الاعتقادات: ٤٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢٤.

الملائكة بالعقول والنفوس، والحال أن الآيات والروايات المتواترة دالة على أنها — أي الملائكة — أجسامٌ لطيفة، كما يرى المجلسي^(١).

١٤ . حظر التفكير في الصفات

يحظر في مدرسة العلامة المجلسي التفكير في صفات الله وقضايا من قبيل الجبر والاختيار، فقد كتب في رسالة الفرق بين صفات الفعل وصفات الذات يقول: «والحق أنه لا ضرورة للتفكير في هذه الأمور، وبالإجمال لابد من الاعتقاد بأن الصفات الكمالية ليست موجوداً زائداً على الذات وقائماً بها، ولا علة غير الذات المقدسة، ولا تخلو الذات المقدسة من هذه الصفات، وأنه لا يوجد تعدد في الذات والصفات الحقيقية حتى تثبت موجودات أزلية، وأن اتصاف الذات بهذه الصفات ليس شبيهاً باتصاف الممكنات، وأن التفكير في الزائد على ذلك يرجع إلى التفكير في الذات [الإلهية]. وقد ورد النهي عن ذلك في الأخبار الواردة، والعقل قاصر عن فهم ذلك كما ينبغي»^(٢).

١٥ . تأويل الروايات

يحمل المجلسي بعض الروايات على التقية، ومن ذلك الأخبار التي تنسب السهو والنسيان للمعصومين عليهم السلام^(٣)، كما يرى بعض الأخبار ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها، ومن ذلك رواية البرسي الدالة على أن الأئمة قد خلقوا العالم بأمر من الله تعالى، والدليل على ضعف هذه الأخبار أنه قد ورد النهي عن ذلك في الأخبار الصحيحة^(٤)، إنه يقر بأن بعض الإسرائيليات قد نفذ إلى مصنفات أهل السنة فيما يخص ذنوب الأنبياء والملائكة، وكذا كتب التاريخ^(٥)، رغم أن بعض هذه الروايات قد جاء في بحار الأنوار نفسه.

(١) المصدر نفسه: ٢٨.

(٢) مجموعة رسائل اعتقادي: ١٨، ١٩، (سلسلة الرسائل الفارسية للعلامة المجلسي)، تحقيق:

السيد مهدي الرجائي، بنياد بزوهشهاي إسلامي آستان قدس رضوي، مشهد، ١٣٦٨ هـ. ش /

١٩٨٩م، الطبعة الأولى.

(٣) رسالة الاعتقادات: ٢٨.

(٤) المصدر نفسه: ٢٧.

(٥) المصدر نفسه: ٢٩.

ويرى المجلسي لزوم تأويل الروايات الدالة على رؤية الله تعالى بالعين^(١)، لكنّه لا يحدّد لنا هل أنّ هذا التأويل يمكن توظيفه في موارد أخرى أم لا؟ وهل إذا أولّنا روايةً على أساس قرينة قطعية عقلية نكون قد قمنا بعمل صحيح أم لا؟

بعد هذا التعرّف الإجمالي على فكر العلامة المجلسي بخيوطه الرئيسة فيما يخصّ العلاقة بين العقل والدين، نسعى - في المرحلة الثانية - لرصد هذه المسألة عينها في نتاجات العلامة الطباطبائي، سيما تعليقاته على بحار الأنوار.

المحور الثاني: العلامة الطباطبائي ومدرسته الفكرية

١. مكانة العقل

للعقل عند العلامة الطباطبائي مكانة رفيعة؛ إذ يذهب - بوصفه فيلسوفاً مسلماً ومجتهداً أصولياً - إلى قدرته على إدراك الحسن والقبح، خلافاً للأشاعرة، وخلافاً كذلك للأخباريين الذين لا يعدّون هذا الإدراك حجةً ومعتبراً.

فبعد حديثه عن الفكر الديني، يقول الطباطبائي: لقد وضع القرآن الكريم في تعاليمه لأتباعه ثلاثة سبل لإدراك المقاصد الدينية والمعارف الإسلامية، وهي:

١ - الظواهر الدينية (ظهورات الألفاظ).

٢ - الحجة العقلية.

٣ - الإدراك المعنوي عن طريق إخلاص العبودية^(٢)، وعليه، فالقرآن أمضى الإدراك العقلي وأجازه، بل اعتبره جزءاً من التفكير الديني نفسه.

وعلى الخطّ المقابل، فالتفكير العقلي يعطي كذلك الحجّة والاعتبار لظواهر القرآن، وهي وحي سماوي، وليبانات النبي الأكرم ﷺ وأهل البيت عليهم السلام، فيجعلها في مصافّ الحجج العقلية، وذلك بعد إثباته حقيقة نبوة النبي ﷺ والتصديق بها.

والحجج العقلية التي يثبتها الإنسان بفطرته الموهوبة له من قبل الله تعالى، تنقسم إلى قسمين: البرهان، والجدل، أما البرهان فهو حجة عندما تكون مواده ومقدماته حقّة وواقعية، حتى لو لم تكن مشهورة ولا مسلمة، وبعبارة أخرى أن

(١) المصدر نفسه: ٢٢.

(٢) العلامة الطباطبائي، شيعة در إسلام (الشيعة في الإسلام): ٤١، دار الكتب الإسلامية، شركت انتشار، طهران، ١٣٤٨ هـ. ش / ١٩٦٩ م، الطبعة الأولى.

تكون قضايا يضطرّ الإنسان بشعوره الفطري إلى إدراكها والتصديق بها، فهذا النحو من التفكير هو تفكير عقلي، وعندما يجري أعمال هذا التفكير العقلي في مجال كليات الرؤية الكونية، مثل التفكير في مبدأ الخلق ونهاية العالم وأهله، فإنه يسمّى حينئذٍ بالفكر الفلسفي.

أمّا الجدل، فهو الحجّة التي تكون مقدّماتها – كلاً أو بعضاً – من المشهورات أو المسلّمات، تماماً كما هو الحاصل لدى أنصار الديانات والمذاهب السائدة؛ حيث نجد داخلها نظريات مذهبية يجري إثباتها عن طريق مسلّمات هذا المذهب أو ذلك. وقد استخدم القرآن الكريم المنهجين معاً، فقد امتدح بأحكم وأقوى بيان جهود العقل الحر^(١).

يقول الطباطبائي: «تعتقد الشيعة – اعتماداً على الدلالة القرآنية وهداية الأخبار القطعية – أن هناك ثلاثة أمور معتبرة في المعارف والعقائد الإسلامية، يمكن العمل وفق كلّ واحدة منها، دون غيرها وهي: الكتاب، والسنة القطعية، والعقل الصريح»^(٢).

«هل يتسنى للإنسان في كسبه المعارف والعلوم أن يخالف طبيعته فلا يمارس الاستدلال؟ إذ كيف تدعو الأديان السماوية والأنبياء والسفراء الإلهيون الناس لسبيل يخالف فطرتهم وطبيعتهم، فيطالبونهم بالقبول بلا دليل وحجة، ثم وفي نهاية المطاف يسوقونهم في مسير غير طبيعي ومضاد للعقل؟ بل إن منهج الأنبياء في دعوة الناس للحقّ والحقيقة لا يختلف عن ما يسلكه الإنسان من سبيل الاستدلال المنطقي الصحيح، والفرق الوحيد الموجود إنّما هو في أنّ الأنبياء يستمدّون ما عندهم من مبدء غيبي، ويرتضعون من ثدي الوحي وضرعه، لكن مع هذا المقام السامي الذي عندهم، ومع هذا الارتباط الذي بينهم وبينه يتنزّلون ويضعون أنفسهم في مستوى تفكير الناس، فيخاطبونهم على قدر عقولهم، ويطلبون منهم استخدام هذه القدرة الفطرية العامة، أي الاستعانة بالاستدلال وتوظيف الدليل المحكم والمنطقي. وعليه، فساحة الأنبياء أكثر تنزّهاً عن أن تجبر الناس على الإقدام على أمورٍ

(١) المصدر نفسه: ٥٨، ٥٩.

(٢) الشيعة، مجموعة حوارات العلامة الطباطبائي مع البروفيسور هنري كوربان: ٤٧، ٤٨.

انتشارات رسالت، ١٣٩٧ هـ، قم.

بلا بصيرة ولا وعي، أو اتّباعهم اتّباعاً أعمى، وهناك يكون حديث الأنبياء مع الناس في دائرة وعيهم وإدراكهم، وحتى لو أتوا بمعجزة فإنهم يحتجّون في ذلك على أساس برهان عقلي، فيثبتون دعواهم بالدلالة العقلية للمعجزات.

والقرآن الكريم شاهدٌ ما ندّعيه؛ ذلك أنه عندما كان يتحدث عن المبدأ والمعاد، وسائر مسائل ما وراء الطبيعة، ثم يدعو المجتمع البشري لقبول ذلك، فهو لا يستخدم سوى سبيل الاستدلال وتقديم الدليل الواضح، ولا يقنع بغير البرهان والدليل.

إنّ القرآن يمتدح العلم واستقلال الفهم والنظر، فيما يقبّح الجهل والتقليد الأعمى، ويذمّهما بشدّة في آياته.. وليس للدين من هدف سوى نيل الناس لحقائق عالم ما وراء الطبيعة، أي الفلسفة الإلهية، بمعونة الاستدلال وبسلاح منطق العقل، وبقوّة البرهان الذي تجهّزوا به بالفطرة والطبيعة^(١).

ويرى العلامة الطباطبائي أن المقولة الأخبارية التي تقول: «إذا كانت مقدّمات قياس ما غير مستفادة من الشرع لم تكن النتيجة حجّة فيه، وأن النتائج التي يمكن قبولها هي — فقط — التي تصل عبر الدين والروايات دون النتائج العقلية؛ لعدم كونها معتبرة» مقولة لا أساس لها؛ ذلك أن العقل لا يرى فرقاً بين أنواع المقدّمات في اعتماده على المقدّمات البرهانية، فإذا ما قام البرهان على شيء ألزم العقل بقبوله^(٢).

٢ . مصادر العقيدة الدينية

الحجّة المعتبرة في العقائد ثلاث: الكتاب، والسنة القطعية اليقينية، والعقل الصريح^(٣)، ولا حجّة لخبر الواحد في هذا المجال، ذلك أن دائرة حجّيته محصورة بمجال الفقه فقط، أما في العقائد فاليقين هو الحجّة بنصّ القرآن الكريم، وخبر الواحد لا يفيد — لوحده — سوى الظن، من هنا لا يمكنه أن يكون مستنداً للمسائل العقائدية^(٤)، ولا يعني ذلك إطلاقاً عدم الاهتمام بالمعصوم أو ترك الاكتراث به،

(١) بررسياهي إسلامي (مجموعة مقالات فارسية للعلامة) ٣: ٤ . ٢٠٢٠، كتاب العلم والفلسفة الإلهية، انتشارات دار الهجرة، قم، الطبعة الأولى.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠٤، التعليقة.

(٣) الشيعة: ٤٩.

(٤) شيعة در اسلام: ٥٤.

بقدر ما المهم أن نتأكد من أن هذه الرواية قد صدرت حتماً عنه أم لا؟ الأمر الذي يعجزُ خبر الواحد عن إثباته^(١).

٣. القرآن محور المعرفة الدينية

يعدّ القرآن الكريم في فكر العلامة الطباطبائي المحورَ الرئيس، فالمصدر الوحيد الذي يعتمد عليه الإسلام هو القرآن، وهو المستند القطعي للنبوّة المحمدية عموماً ودوماً^(٢)، وهو مصدر الفكر الديني، وظواهره الدلالية حجةً معتبرة^(٣)، وهذا القرآن هو الذي يمنح سائر مصادر المعرفة الدينية حجّيتها واعتبارها، من هنا كان لا بدّ أن يكون قابلاً للفهم على المستوى العام للناس.

إضافةً إلى ذلك، فالقرآن نور ومبيّن للأشياء كافّة، وهو في سياق تحدّي الناس دعاهم إلى التدبر في آياته ليروا أنه لا يوجد فيه أيّ اختلاف أو تناقض، وإذا ما كان يمكنهم الإتيان بمثله فليفعلوا ذلك، وعليه، فإذا كان القرآن عصياً على فهم الجميع، فما هو معنى هذا الكلام الموجّه للناس من جانبه نفسه؟!^(٤)

يكتب الطباطبائي – راداً مزاعم الأخباريين في نفي حجية ظواهر الكتاب – فيقول: «ذهب بعضهم إلى أنه لفهم مراد القرآن لا بدّ من الرجوع – فقط – إلى بيان النبي ﷺ وأهل بيته ﷺ، إلا أن هذا الكلام غير مقبول؛ ذلك أن حجة بيان النبي ﷺ وأئمة أهل البيت ﷺ لا بد من استخراجها من القرآن الكريم نفسه، وعليه، فكيف يتصور توقف دلالة القرآن على بيانهم ﷺ، فيما المفترض التمسك بالكتاب لإثبات أصل الرسالة والإمامة، فالقرآن هو سند النبوّة.

نعم، لا منافاة بين هذا الكلام وبين القول بأنّ النبي ﷺ والأئمة ﷺ متكفلين ببيان جزئيات القوانين وتفصيل أحكام الشريعة التي لا نحصل عليها من الرجوع إلى ظواهر القرآن المجيد.. وبموجب الآيات المتعدّدة فالنبي يبيّن جزئيات الشريعة وتفصيلها، وهو المعلّم الإلهي للقرآن المجيد، كما أنّه بموجب حديث الثقلين المتواتر،

(١) بحار الأنوار ٦: ٣٣٦، التعليقة.

(٢) قرآن در إسلام: ٤٢.

(٣) شيعة در إسلام: ٤٥.

(٤) المصدر نفسه: ٤٦.

فقد نصب النبي ﷺ أئمة أهل البيت خلفاء من بعده، وهذا ما لا ينافي قدرة الآخرين — بإعمال سلائقهم التي تعلّموها من المعلمين الحقيقيين — على تفسير القرآن وفهم مراداته من ظواهره،^(١)

وخلاصة القول: يرى الأخباريون أن اعتبار فهمنا وحجّيته يحتاج إلى الروايات، أما عند العلامة الطباطبائي فإن الروايات برمتها تحتاج في حجّيتها إلى عرضها على الكتاب وعدم منافاتها له، وإلا فالروايات المخالفة للقرآن ساقطة عن الاعتبار، فظواهر القرآن حجة للجميع وعليهم، ولا اختصاص لها بالأئمة عليهم السلام، نعم، هناك بطون للقرآن لا يستوعبها المستوى العام للناس، بل إنّ بعض هذه البطون مخصوص بالراسخين في العلم، من هنا يرى الطباطبائي أنّ حجية العقل الصريح والسنة القطعية في الفكر الديني ترجع إلى حجية الكتاب^(٢).

٤ . عدم تحريف القرآن

القرآن المجيد هو سند النبوة، ومعجزة الرسول ﷺ الخالدة، فلا تحريف فيه إطلاقاً، لا بالزيادة ولا بالنقص، وحيث كان هذا الموضوع قائماً على الأدلة والشواهد العقلية والنقلية اليقينية، فلا اعتبار بأخبار الآحاد التي تقع هنا على خلاف الضرورة الدينية.

ويرى الطباطبائي أنّ الأخبار التي وردت — بشكل من الأشكال — في مباحث التحريف تقع على فئتين:

أ — الأخبار التي لا دلالة لها على التحريف، وإنما تحكي عن أنّ تفسير القرآن الذي كان عند الأئمة ونقلوه عن رسول الله ﷺ ليس مطابقاً لما بأيدينا اليوم، إذ من الواضح أنّ هناك فرقاً بين القرآن نفسه وبين تفسيره، أو أنّها تحدّثنا عن أنّ العلم بتمام معاني الكتاب وبطونه إنما هو عند الأئمة عليهم السلام، فالعلم بالكتاب هو المنحصر بهم، لا لفظ الكتاب ونصّه.

ب — الأخبار الدالة على تحريف القرآن لفظياً، ولا تقبل الحمل على المعاني

(١) قرآن در إسلام: ٣١، ٣٢؛ وراجع أيضاً: الشيعة: ٥٢.

(٢) المصدر نفسه: ٤٩.

المشار إليها في النقطة السالفة، وهذه الأخبار مجعولة موضوعة، لم تصدر عن الأئمة عليهم السلام ^(١).

٥ . عدم حجية الإجماع في علم الكلام

لا حجية للإجماع في المسائل العقائدية؛ ذلك أن حجية الإجماع إنما هي من باب خبر الواحد أو في حكم خبر الواحد؛ وخبر الواحد لا يفيد أكثر من الظن، فيما المطلوب في الأصول الاعتقادية تحصيل اليقين، من هنا لم يكن للإجماع في العقائد اعتبار، نعم، له اعتبار في الأحكام الفقهية ^(٢)، وعلى هذا الأساس، يحصر الطباطبائي حجية الإجماع وإمكانه في نطاق البحث الفقهي فقط.

٦ . الموقف من الروايات وأخبار الأحاد

أما رأي العلامة الطباطبائي في الروايات نفسها، فهو واضح وجلي، فأهل البيت عليهم السلام عنده، هم شراح أسلوب القرآن وطريقة تعليمه، كما أنهم المرجع العلمي في جزئيات الأحكام، وقولهم وفعلهم وتقريرهم حجة ومعتبر، يقول: انشغل الشيعة — طبقاً لتعاليم أهل البيت عليهم السلام — بضبط الأخبار النبوية وروايات أهل البيت عليهم السلام، فحصلوا في القرون الهجرية الثلاثة الأولى على عشرات آلاف الأحاديث في الفنون الإسلامية المختلفة، ثم وضعوها في مئات بل آلاف المصنّفات (كتاب أو أصل)، رغم أن كثيراً منها قد ضاع نتيجة عدم مساعدة الظروف آنذاك وعدم ملائمة أوضاع الحكومة، في ظلّ محيط من الظلم والقهر والتعذيب، تحت السيف والسوط، لكن مع ذلك حفظوا عشرات آلاف الأحاديث الكافية في الفنون الإسلامية على مستوى كليات الموضوعات، كما أن ذلك كان رغم وجود الأيدي الخبيثة، كما جرى في أخبار أهل السنة حيث دسّوا وحرّفوا وجعلوا الكثير من الأحاديث، إلا أن الشيعة — وطبقاً لأوامر أهل البيت عليهم السلام — عملوا بالأمر النبوي في هذا لمجال، فعرضوا صحيح الحديث وسقيمه على الكتاب، مميّزين بينهما بذلك ^(٣).

(١) حاشية العلامة على أصول الكافي ١: ٢٢٨؛ وبحار الأنوار ١: ١٢٥، وبحار الأنوار ٢: التعليقة:

١٠٤؛ وكذلك الميزان ١٢: ١٠٦، بحث تحريف القرآن.

(٢) الشيعة: ٥٠.

(٣) المصدر نفسه: ٥٣، ٥٤.

إن كلمات النبي ﷺ والأئمة متكفلة لبيان تفاصيل الأحكام التي جاءت كليّاتها في القرآن الكريم، أما الروايات العقائدية والأخلاقية، فقد علمتنا منهج الرجوع إلى القرآن، رغم أن مضامين الآيات في هذا المجال كان ميسوراً فهمه لعموم الناس^(١).
والحديث الذي يسمع من النبي ﷺ أو الأئمة عليهم السلام، فله حكم القرآن، أمّا ما

يصل عبر وسائط، فإنّ المنهج الشيعي في التعامل معه يقع على الشكل التالي:
أ - في المعارف العقائدية، حيث يلزم - بنصّ القرآن - تحصيل العلم واليقين، يُعمل بالخبر المتواتر أو الخبر المحفوف بالشواهد اليقينية على صحّته، أما غير هذين القسمين - وهو المسمّى بخبر الواحد - فلا اعتبار له هنا.

ب - على مستوى استنباط الأحكام الشرعية، ونظراً للأدلة المقامة في هذا المجال، يمكن الاعتماد على الخبر المتواتر، وكذا الخبر الأحادي القطعي الذي يفيد وثوقاً نوعياً، إذاً فالخبر المتواتر وكذا الخبر القطعي حجة يجب اتباعها عند الشيعة مطلقاً، أما خبر الواحد غير القطعي فيجوز العمل به إذا أفاد الوثوق النوعي في خصوص الأحكام الشرعية لا مطلقاً^(٢).

ويخوض الطباطبائي برؤية معمّقة في تاريخ الحديث ومكانته في الفكر الإسلامي فيقول: لا نقاش بين الشيعة وسائر المسلمين في اعتبار أساس الحديث الذي أمضاه القرآن، إلا أنه وعلى إثر التفريط الذي مارسه حكام صدر الإسلام في حفظ الحديث، والإفراط الذي صدر من الصحابة والتابعين في أهميّة العمل بالحديث، فقد لقي الحديث مصيراً مؤسفاً، حتى بلغت الحال أن صار الحديث حاكماً ومقدّماً على القرآن، بل قد يُنسخ حكم آية بالحديث، وقد تلبّس بعض الغرباء بلباس الإسلام وعمل أعداء الإسلام على وضع الحديث ودسّه وجعله وتغييره، مما أطلح بوثوق الأحاديث واعتبارها؛ لهذا فتش علماء الدين عن مخلص لهذا الوضع القائم؛ فأشادوا علم الرجال وعلم الدراية.

أما الشيعة، فإضافةً إلى ضرورة تنقيح السند عندهم، اعتبروا أنه من

(١) شيعة در إسلام: ٤٧.

(٢) شيعة: ٥٣.

الضروري مطابقة متن الحديث مع القرآن، ورأوا أن الأحاديث – وفقاً لذلك – على طوائف ثلاث هي:

- أ – الأحاديث الموافقة للكتاب وهي التي كانوا يعملون بها.
 - ب – الأحاديث المخالفة للقرآن، وكانوا لا يعملون بها.
 - ج – الأحاديث التي لا يتحدّد مدى موافقتها أو مخالفتها للكتاب الكريم، وقد تركوا هذه الأحاديث وجعلوها في عداد المسكوت عنه.
- وهنا، يشير الطباطبائي لفريق من الشيعة يراهم مثل أهل الحديث عند السنّة، يعملون بكلّ حديث وصل إليهم^(١).
- ويرى الطباطبائي بعض مواضع بحار الأنوار، ممّا جاءت فيه أحاديث يعدّها – بضرس قاطع – من المخالف للقرآن أو العقل، وأنها محرّفة مجعولة^(٢)، ولا يرى فرقاً في ضرورة البحث عن السند والمتن معاً بين الكتب الأربعة وغيرها، من هنا؛ لا يعتبر أنّ هذه الروايات – ودون أعمال البحث والتنقيب المذكور فيها – حجة يلزم العمل بها.

٧. تدهور علم الحديث في التراث الإسلامي

يرى العلامة الطباطبائي أنّ المعارف الإلهية أرفع العلوم؛ ذلك أن شرف العلوم عنده يتبع شرف موضوعها، والله سبحانه أشرف الموضوعات وكلامه أقدس الكلام، وفهم كلامه أفضل العلوم^(٣)، ويرى الطباطبائي أن علم الحديث قد سقط عن قيمته الواقعيّة عند أهل السنّة، وأن أسباب هذا الانحطاط يرجع إلى عدّة أمور هي:

- أ – نفوذ سلسلة من الخرافات والأحاديث الموضوعية، لا سيما في مجال التفسير، وتاريخ الأنبياء والأمم الماضية، وكذا وقائع صدر الإسلام، وفيها ما لا يمكن لعقل سليم أن يقبله^(٤).

(١) شيعة در إسلام: ٥٣، ٥٤.

(٢) بحار الأنوار ٣: ٢٤٩، و٤: ٢٩٠، و٦: ٢٩١، و٧: ٤٥.

(٣) انظر: تعليقة الطباطبائي على الأسفار الأربعة في أوائل ج ١ و٦، وكذا مقدّمة كتابه: نهاية الحكمة.

(٤) إنّ الفوضىّة المحيرة التي أثارها تقدّم علم الحديث لم تسمح بإجراء القانون النبوي الذي يلزم

ب — انحراف الحديث عن مسيره الطبيعي تحت تأثير مجموعة عوامل وظروف مرّت عليه في تاريخ الإسلام، فسلبت منه الروح الحيّة لديانة إلهية، ليمنح دور مؤسسة اجتماعية عادية ذات نفوذ.

ج — ترك علم الحديث — وبسبب العوامل المشار إليها — حالة من الجمود والركود، في سائر العلوم الإسلامية، الأمر الذي غدا باعثاً على الحؤول دون حرية النقد والبحث النقدي، ومن جملة هذه العلوم كان علم التفسير؛ حيث اختزل بأقوال الصحابة والتابعين والآراء اللغوية، كما أنّ منها علم الكلام، حيث كان متدنّي المستوى إلى حدّ غدا فيه عواميّاً، بل تحوّلت عقائد العامة إلى حقائق إسلامية عقدية، ليهبّ المسلمون للدفاع عنها، حتى أنّ بعضهم يفتخر بالقول: إنّ لدينا عقائد عامية بسيطة، وحصيلة القول: إنّ الاعتقاد غدا معتمداً على تقليد رجال المذهب، فيما غدا البحث العلمي والاستدلالي المنطقي مجرد تسلية أو تمضية للوقت أو تدريب للذهن أو.. وأبسط نتيجة غير مستساغة لهذا النمط العلمي أن جعل أهل كلّ مذهب إجماعات مذهبهم ومسلّماته من الضروريات، فيما عدّوا الآخرين الذين لا يعتقدون بمسلّماتهم منكرين للضروري وأهل بدعة وابتداع^(١).

إنّ هذه المضامين رغم ارتباطها بأهل السنّة، إلا أنها انتشرت في أوساط المسلمين لتغطي مساحة العالم الإسلامي كلّها، والمذاهب الإسلامية برمّتها.

٨. تعدّد الدرجات الدلالية في النص الديني

للعامة الطبائفي في علم الحديث بناءً معرفي دقيق، وهو أنّ معاني الروايات ليست على مستوى واحد، ورغم أنّ أكثر الأخبار جاءت جواباً لأسئلة من عامة الناس وكانت بحيث يفهمها عوامهم، إلا أنّه كان في باطنها غرر لا ينالها إلا الأفهام العالية والعقول الخالصة. إن وقوع تمام الأخبار في مرتبة واحدة، هي مرتبة فهم العوام، يؤدّي إلى اختلاط المعارف الرفيعة للأئمة عليهم السلام وتنزّلها إلى منزلة ليست من شأنها، كما أن البيانات العادية البسيطة الصادرة منهم تفقد قيمتها بعدم تميّزها، فلم

بمرض الروايات كافّة على القرآن، فبمجرد أن يأتي ولو خبر واحد على أمرٍ ما ولو كان خرافياً يُحسب جزءاً من الحقائق.

(١) شيعة: ٤٣، ٤٤، مع تلخيص.

يكن الرواة والسائلون جميعاً على مستوى واحد من الفهم والإدراك، كما أن الحقائق أيضاً ليست على نسقٍ واحد من اللطافة والدقة، فكتاب الله وسنة رسوله مشحونان بهذا المضمون، وهو أن الكلمات الدينية الحاوية للمعارف الإيمانية ذات مراتب متعددة، وأن لفهم كل مرتبة منها شريحة أو فئة من الناس، وإلغاء أو التغافل عن هذه المراتب يوجب تلاشي المعارف الحقيقية وزوالها^(١).

يرى الطباطبائي أن الخطأ الذي وقع فيه المجلسي كان في عدم التفاته إلى هذا الأمر، فظن أن تمام الروايات يقع على مستوى واحد من الفهم والتفسير، ألا وهو مستوى العامة من الناس، ففسر النصوص بلغتهم، فلم يفهم تلك الغرر والمختارات فهماً كاملاً؛ فظلمت بذلك هذه الروايات وأنقص حقها..

إن هذا الكلام الذي يقوله الطباطبائي هنا بالضبط شكّل تعليقةً من تعليقاتين له على البحار سببتا إيقاف تعليقاته على هذا الكتاب إثر الضغوطات التي مورست عليه. ويسعى الطباطبائي في كل باب من أبواب البحار لاختيار رواية محورية ومفتاحية يسميها غرر الروايات، جاهدأ في إعادة بناء المعارف التي تقدّمها هذه الرواية عبر تناول سائر الروايات التي تشترك معها، وقد فتح بهذا المنهج التفسيري بإرجاع الروايات إلى مشابهاتها باباً لتفسير الأحاديث، في عملٍ يُشبه ما فعله في كتابه: الميزان، من تفسير القرآن بالقرآن^(٢).

٩. تعارض العقل والنقل

تشرّف البروفسور هنري كوربان، المستشرق الفرنسي الشهير عدّة مرات بزيارة العلامة الطباطبائي في مدينتي: قم وطهران، للانتهال من علمه وفكره، وكان من جملة ما سأله ما يلي: ماذا تفعلون عندما يظهر الاختلاف بين العقل والنقل (الكتاب والسنة)؟ فأجابه العلامة: عندما يصرح الكتاب بإمضاء نظر العقل فإنه يكون قد منحه الحجية، ومن ثم فلن يكون هناك اختلاف بينهما بعد ذلك، كما أن البرهان العقلي يعطي النتيجة عينها في مجال فرض حقيقة الكتاب، ذلك أن فرض أمرين

(١) التعليقة على البحار ١: ١٠٠.

(٢) يظهر منهج اختيار غرر الروايات في المواضع التالية: بحار الأنوار، التعليقات، ج ٤: ١٨٥، و ٢:

١٩٢، و ٣: ٣٢٧، و ٥: ٣٠٢، و ٥: ١١١، و ٤: ١٦٤.

واقعيين متناقضين لا يمكن تصوّره، ولو فرض أحياناً تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلی، فحيث كانت الدلالة النقلية قد وصلتنا عبر الظهور الظني للفظ، فإنها لن تعارض الدليل القطعي الدلالة حينئذٍ، ومن ثم فلن يكون هناك موردٌ لمثل هذا الاختلاف.

ويشكل كوربان على العلامة بأنّ تقدّم الروح على البدن غير متصور عقلاً، والحال أن النقل يؤكّد أن الروح خلقت قبل البدن، لكن الطباطبائي يجيبه بالقول: «إنّ خلق الروح قبل البدن غير مذكور في القرآن الكريم، وإنّما ورد في الحديث الشريف، وهذه الأحاديث المذكورة من أخبار الآحاد — حسب تصريح أهل الفن — ونحن لا نعمل بالآحاد في أصول العقائد إلا إذا احتفت بقريضة قطعية، ومن الواضح أن قيام الحجة القطعية على خلاف مدلول الخبر يفقده القريضة القطعية على السند والدلالة، نعم، نحن لا نطرح هذه الروايات، وإنّما نأولها بوجه صحيح قدر الإمكان، أما مع عدم الإمكان فنتركها مسكوتاً عنها»^(١).

وأهمّ تعليقات العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، والتي دفعت إلى عدم نشر تعليقاته، كانت تعليقاته على موضوع تعارض العقل والنقل، فبعد ردّ العلامة المجلسي القول بالعقول المجردة — تحت عنوان أن تجرّد العقول محال عقلاً وأنّ التجرّد خاصّ بواجب الوجود، وأن كلام الفلاسفة هنا فضول من القول — يكتب بعد أسطر أنه من الممكن أن يكون المراد بالعقل نور النبي ﷺ، وهو النور الذي تنشعب منه أنوار الأئمة عليهم السلام، أي أن ما عدّه المجلسي محالاً عقلاً صار ممكناً بوضع اسم النبي والأئمة عليه^(٢).

وهنا يعلّق الطباطبائي على هذا الكلام بالقول: إن رجوع الفلاسفة إلى الأدلة العقلية ليس فضولاً، بل قد أثبتوا — أولاً — توقف حجية الظواهر الدينية على البراهين التي يقيمها العقل، والعقل لا فرق عنده في اعتماده على المقدمات البرهانية بين مقدّمة وأخرى، وعليه فإذا أقيم البرهان على أمرٍ ما فعلى العقل الإذعان مضطراً لقبوله، كما أن الظواهر الدينية متوقفة — ثانياً — على الظهور الموجود في اللفظ، وهذا الظهور دليلٌ

(١) شيعة: ٥٠.

(٢) بحار الأنوار ١: ١٠٣ - ١٠٥.

ظني، والظن لا يمكنه مقاومة العلم واليقين الحاصلين من إقامة البرهان على شيء. أما مسألة عدم التمسك بالبرهان العقلي في مسائل أصول الدين، ثم عزل العقل في أخبار الآحاد الواردة في المعارف العقلية وعدم العمل به، فهو من قبيل إبطال المقدمة بسبب النتيجة التي تستنتج من هذه المقدمة عينها، وهو تناقض صريح.

وعليه، فإذا أرادت هذه الظواهر إبطال حكم العقل، فهي تبطل حكمها - أولاً - حيث تستند حجيتها إلى حكم العقل نفسه، والسييل القويم وطريق الاحتياط يستدعي من غير المتبحرين في الأبحاث العقلية العميقة العمل بظواهر الكتاب وظواهر الأخبار المستفيضة، وأن يرجعوا العلم بواقع الأمر إلى الله تعالى، دون الخوض في المباحث العقلية العميقة، لا سلباً ولا إيجاباً، أما إيجاباً فلأن في ذلك مظنة الضلال والتهيه والهلاك الدائم، وأما سلباً فلما فيه من منقصة القول بلا علم، ومساندة الدين بما لا يرضاه الله والابتلاء بتناقض الآراء، تماماً كما حصل مع المجلسي، ذلك أنه لم يورد أي إشكال على آراء أهل الرأي إلا وتورط هو نفسه به أو وقع فيما هو أشد منه، وأول تلك المسائل مسألة المجردات العقلية التي طعن فيها على الحكماء الإلهيين فيما أثبت تمام آثار التجرد لأنوار النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، دون أن يلتفت إلى أنه لو كان تحقق موجود مجرد في الخارج غير الله تعالى محالاً فإن هذا الحكم لا يتغير بتغير الأسماء، ولا يحدث أي تغيير في الاستحالة بمجرد تبديل اسم العقل المجرد باسم النور والطينة وأمثال ذلك^(١).

ويعلق الطباطبائي على كلام العلامة المجلسي الذي توهم فيه أن الروايات سدت باب العقل بعد معرفة الإمام، وأمرت بأخذ تمام الأشياء منهم عليهم السلام فيما نهت عن الاعتماد على العقول الناقصة مطلقاً وفي جميع الأبواب.. يعلق الطباطبائي بأن هذا الرأي للأخباريين وغيرهم من أعجب الأخطاء؛ ذلك أن إبطال حكم العقل بعد معرفة الإمام ملازم لإبطال التوحيد والنبوة والإمامة وسائر العقائد الدينية، فكيف يمكن أخذ نتيجة ما من العقل ثم إبطال حكم العقل نفسه بهذه النتيجة عينها، والحال أننا ما زلنا نصدق بهذه النتيجة؟!

(١) التعليقة على البحار ١: ١٠٤.

فإذا كان مراد العلامة المجلسي هنا صدق حكم العقل بشرط أن يعطينا نتيجة شرعية، ثم بعد ذلك يُسدّ بابه، فهذا معناه تبعيّة حكمه لحكم النقل وفساد هذا الأمر أكبر، وفي الحقيقة فالمراد من تمام هذه الأخبار النهي عن متابعة العقليات عندما لا يستطيع الباحث تمييز المقدمات الحقّة عن المقدمات المشكوكة الباطلة^(١).

وطبقاً لذلك، لا تعارض — عند العلامة الطباطبائي — بين العقل والدين بتاتاً؛ ذلك أنّ الدين جاء من ذاك الإله عينه الذي خلق العقل، فإذا كانت الظواهر الدينية مخالفة لحكم العقل القطعي كان العقل القطعي نفسه قرينةً وشاهداً على عدم إرادة هذا الظاهر، مما يلزم بالتأويل، وإذا لم يكن هذا التأويل ممكناً لزم طرح ذلك الظاهر الديني، أي الرواية الواحدة الظنية. نعم، هذه الرواية التي يقدّمها لنا الطباطبائي مختصةً عنده بغير الفقه، أما في الفقه، فالأمر مختلف؛ حيث ثبتت فيه حجية خبر الواحد الموثوق، وندرة الأحكام العقلية القطعية نوعاً في مجاله، الأمر الذي يحدّ جداً من وقوع هذه المعارضة، ولا أقلّ من أنّ هذا الجانب لم يكن منظوراً للطباطبائي، فدراسته كانت مركّزة — نوعاً — على قسم العقائد الدينية^(٢).

١٠. الموقف من الفلاسفة

كان الطباطبائي مدافعاً منصفاً عن العرفاء والحكماء، فإضافةً إلى المباحث المستقلّة التي تقدّمت، يسجّل الطباطبائي في نقده لكلمات المجلسي في معنى العقل، أن اشتباه الأخير في تفسير العقل منبثق من عاملين، من بينهما سوء الظنّ بالباحثين المعنيين بالدراسات العقلية عبر استخدام العقل والبرهان^(٣).

وإضافةً إلى مصنّفات الطباطبائي القيّمة في المجال الفلسفي، فقد دافع في مطاوي أعماله الأخرى عن الحكمة والفلسفة، معلناً بصراحة: أن الفلسفة لا تقبل نفيها أو إقصائها، بل الدين نفسه غير قادر على فعل ذلك!

«فليس هناك أيّ دينٍ أو منهج نظري آخر، ولا بأيّ طريق، قادر على إلغاء

(١) المصدر نفسه ٢: ٣١٤.

(٢) من ذلك راجع: التعليقة على البحار ٢: ٥٢.

(٣) التعليقة على البحار ١: ١٠٠.

حجية العقل القطعي وصواب البحث الفلسفي؛ ذلك أن هذا السهم سيرتدّ إلى جذوره، وحقانية الدين تبطل بنفسها، وهي مضطرة لتأمين نفسها عبر هذا السبيل، نعم، إنّ هذا لا يعني صحة كل ما وصلنا من الماضين في هذا المجال، وليس هذا خاصاً بالفلسفة، بل إنه يجري في سائر العلوم النظرية أيضاً، وما لم يصل موضوع ما إلى حدّ البدهة فسيكون هذا حاله ومصيره.. إضافة إلى أن إبطال الفلسفة وإقصائها هو بنفسه بحث فلسفي^(١).

لقد كان الطباطبائي عالماً حراً في تفكيره وباحثاً محققاً، يكتب مجيباً عن أحد الإشكالات: «إنّ حُسن الظنّ بالعلماء واحترام شخصيّتهم الدينية أمر، واتباع نظريّاتهم العلمية وأفكارهم العقلية شيء آخر، فمثل هذه المسائل لا تقبل التقليد، حتى كلّما وصلنا إلى مسألة ما حملت مخالفة العلماء مثل قميص عثمان، ليتّم تجييش مجموعة من البسطاء ضده، كما أنّ نسبة المخالفة إلى علماء الإسلام قصّة طويلة واضطراب من نوع آخر، ذلك أنّ علماء الفقه والأصول وغيرهما لا يبحثون في أصول المعارف والعقائد، والمتكلّمون وحدهم هم من يعمل على هذه الموضوعات، ويخالفون في الوقت عينه الفلسفة، كما وهناك أيضاً متكلمون ليسوا من ذوي الفتن، فهم ليسوا مثل الخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلي من أهل التصنيف في العلمين، وعليه يصبح معنى مخالفة الفلاسفة لعلماء الإسلام هو أن عدداً من العلماء اختلفوا مع عدد آخر في منهج التعامل مع سلسلة من الموضوعات والنظريات العقلية، فما هي ضرورة وما هو وجه هذه الفوضى والغوغاء هنا؟»^(٢)

ويرى العلامة الطباطبائي أن الاشتغال بالعلوم العقلية كان بغية تدعيم وترسيخ الأسس الدينية للإسلام، وتحقيق الأهداف الدينية^(٣)، ففلسفة اليونان عنده رغم أنها كانت — في بدو أمرها — لسدّ أبواب أهل البيت عليه السلام، إلا أن هذا الهدف غير المبرّر للحكومات القائمة آنذاك وسوء استفادتها من الترجمات وإشاعة الأدب هل يجعلنا في غنى عن مباحث الإلهيات؟ وهل يستدعي ذلك تجنّب الاشتغال بهذه

(١) شيعة: ٢١٩.

(٢) المصدر نفسه: ٢٢٠.

(٣) إسلام وإنسان معاصر: ٨٢ (المجموعة الثانية من المقالات الفارسية للعلامة الطباطبائي).

المسائل؟ إن مباحث الإلهيات تمثل مجموعةً من الأبحاث العقلية المحضة التي تقع نتيجتها في صراط إثبات الصانع والبرهنة على واجب الوجود، والوحدانية، وسائر الصفات الكمالية له، كما ولوازم وجوده من النبوة والمعاد، وهذه هي المسائل المسمّاة بأصول الدين والتي يلزم إثباتها – بدايةً – عن طريق العقل؛ حتى يتوفر بذلك إثبات حجية تفاصيل الكتاب والسنة، وإلا فإن الاستدلال والاحتجاج لإثبات حجية الكتاب والسنة بعين الكتاب والسنة احتجاج دوري وباطل، بل حتى المسائل المعدة من أصول الدين مثل وجود الله، ووحدانيته، وربوبيته مما جاء في الكتاب والسنة إنما تثبت عبر سبيل العقل والاستدلال العقلي.. إن وجود العقائد الإلهية في الكتاب والسنة لا يغنينا عن وضع علم خاص بهذه المسائل على مستوى رفيع^(١).

ويذهب العلامة الطباطبائي إلى أن المعارف والعقائد الحقيقية الموجودة في الكتاب والسنة بلغة بسيطة وعامة هي عينها المعارف والعقائد الحقيقية التي يتوصل إليها عبر المباحث العقلية، والتي جرى الحديث هنا بلغة علمية ووسط اصطلاحات علمية، والفرق بين المرحلتين ليس سوى عمومية اللغة وبساطتها من جهة، وخصوصيتها وعلميتها وفنيّتها من جهة ثانية، لا أن البيانات الدينية أكثر فصاحة وبلاغة^(٢).

ويرى العلامة الطباطبائي أن المنهج الفلسفي الشيعي هو ما نجد له نماذج عديدة في الكتاب والسنة، نعم، وخلافاً لأوهام جماعة، لا يراد من البحث الفلسفي جمع آراء أرسطو وأفلاطون وسقراط بطريقة تقليدية عمياء دون نقدها أو مناقشتها، كما يحصل في المباحث المذهبية؛ حيث تتخذ آراء الرجال في كلّ مذهب مسلمات يجب الإذعان بها، وتكون حجةً يحتج بها؛ ذلك أن هذا التفسير للبحث الفلسفي يصيّره بحثاً كلامياً لا فلسفياً، فالقيمة في البحث الفلسفي للنظر والتفكير، لا للرجال وأصحاب الرأي، ولا يمكن إطلاقاً أن يكون لأيّ نظرية فلسفية وقع وتأثير وقيمة بسبب انتسابها إلى شخصية ما – هي صاحبها – كائنة من كانت، ومهما كان أنصارها، حتى لو بلغوا حد الإجماع والاتفاق، بل كانوا يشتملون الناس جميعاً من

(١) المصدر نفسه: ٨٤.

(٢) المصدر نفسه: ٨٥.

الماضين والآتين (١).

ومن وجهة نظر العلامة الطباطبائي، ثمة آيات وروايات لا تُحصى صيغت ونسجت بسببك فلسفي، فالإمام الأول عند الشيعة علي عليه السلام هو من فتح هذا الطريق في الإسلام، والحال أن من مجموع اثني عشر ألف صحابي ممن نقلت عنهم روايات لا نجد - ولو حديثاً واحداً - بهذا المضمون لهم، فالكثير من كلماته عليه السلام إنما فُهمت بعد مرور قرون من الزمن (القرن الحادي عشر الهجري، انطلاقاً من منهج الحكمة المتعالية)، كما أن الإمام السادس والثامن من أئمة الشيعة تشاهد في المنقول عنهم مطالب كثيرة في هذا المجال، والعنصر المؤثر في ظهور التفكير الفلسفي والعقلي في وسط الشيعة وعبرهم في أوساط الآخرين هو تلك الذخائر العلمية لأهل البيت عليه السلام، ويكفي هنا مقارنة هذه الذخائر بالكتب الفلسفية التي دونت بمرور التاريخ؛ إذ سنرى بالعيان أن الفلسفة تقترب يوماً فيوماً من تلك الذخائر العلمية، إلى أن نصل إلى القرن الحادي عشر الهجري تقريباً حيث نجد تطابقاً، والاختلاف لا يقع سوى على مستوى التعبير وأساليب العرض والبيان (٢).

١١ . الموقف من العرفان والتصوف

لا يرفض الطباطبائي العرفان، بل يراه أحد السبيل الثلاثة التي تبلغ بنا الفكر والمعارف الدينية؛ لهذا يرى أن العارف يتلقى العالم وظواهره كمرايا تكشف عن الواقع الثابت الجميل، حيث تكون لذة إدراكها عظيمة جداً، لا تبلغها أي لذة ذات قيمة أو اعتبار، ومن الطبيعي أنها تمنع عن اللذات الدنيوية الزائلة، وهذه هي الجذبة العرفانية التي توجه الإنسان العارف بالله إلى العالم الأرقى والأسمى، وتجعل لحب الله في قلبه مكاناً وموطئاً، فينسى كل شيء، وتدفعه حالته هذه إلى عبادة الإله الذي لم يره، حيث يراه أوضح وأجلى من كل ما يرى ويسمع.. إن العارف هو الإنسان الذي يعبد الله عن طريق العشق والمحبة، لا رغبة في ثواب ولا خوفاً من عقاب، وعليه، لا يصح أن يجعل العرفان مذهباً في عرض سائر المذاهب الأخرى، إنما هو سبيل من سبيل العبادة، وطريق لمعرفة حقائق الأديان في مقابل سبيل الظواهر

(١) شيعة: ٥٦.

(٢) شيعة در إسلام: ٥٩، ٦٠.

الدلالة الدينية والتفكير العقلي^(١).

ويصرّح العلامة الطباطبائي بأن الإسلام دينٌ اجتماعي يُلغي تمام أشكال العزلة والرهبانية، ويرى أن تهذيب النفس وتكميل الإيمان ومعرفة الله إنما يكونان في بطن الاجتماع الإنساني وعبر مشاركة الآخرين، وإن الذين ربّاهم أئمة الهدى عليهم السلام في صدر الإسلام كانت لديهم هذه التوجّهات أيضاً، مثل سلمان الفارسي وأويس القرني^(٢).

إلا أن الطباطبائي لا يؤيد المنهج الذي اتّبعه بعض المتظاهرين بالعرفان، حيث جعلوا سيرهم وسلوكهم ضمن آداب ورسوم وعادات مخالفة لما جاء في الكتاب والسنة، فاعتبروا الشريعة مقابلةً للطريقة، و انتهجوا نهج الذكر والتلقين والخرق والغناء والموسيقى؛ من هنا يعتقد الطباطبائي أن ما يمكن فهمه من المصادر الأصلية للإسلام مع مراعاة المعايير الشيعية النظرية مخالفٌ لهذا المنهج، ولا يمكن أبداً للنصوص الدينية ترك الإرشاد إلى مثل ذلك، أو إهمال إيضاح بعض البرامج المتعلقة بذلك، أو صرف أيّ إنسان — كائناً من كان — عن واجباته ومحرماته.. إن الكتاب والسنة يرشداننا إلى عرفان النفس، ويدلّاننا على برامج ذلك وآلياته^(٣).

١٢. مسألة التقليد عند الطباطبائي

سبق أن قلنا: إنّ العلامة الطباطبائي قد ردّ التقليد في المسائل الاعتقادية وأصول الدين ردّاً شديداً، إلا أن ما يجلب النظر في أفكاره هو رؤيته لكيفية الاستدلال على لزوم التقليد في فروع الدين، حيث يرى أن تحصيل العلم بأصول الدين — ولو عبر الدليل الإجمالي — أمرٌ ميسورٌ للعموم، وداخلٌ تحت قدرتهم، إلا أن تحصيل العلم بتفاصيل الأحكام والقوانين الدينية عبر الاستنباط المعروف من المدارك الرئيسية للكتاب والسنة (الفقه الاستدلالي)، ليس حرفة أيّ إنسان، ومن ثم فهو مقدور لبعضهم فحسب، ولم يشرّع في الإسلام حكم حرجي؛ من هنا، كان

(١) المصدر نفسه: ٦٤.

(٢) إسلام وإنسان معاصر: ٨٦.

(٣) شيعية در إسلام: ٦٥، ٦٦.

تحصيل العلم بالأحكام والقوانين الدينية عبر الدليل واجباً كفاً على بعض الناس ممن يملكون أهلية ذلك وقدرته، أما سائر الناس فتكون وظيفتهم، طبقاً للقاعدة العامة التي تستدعي رجوع الجاهل إلى العالم، وهي قاعدة الرجوع إلى أهل الخبرة، العودة إلى الأشخاص المذكورين ممن يسمون بالفقهاء والمجتهدين، وهذه العودة والرجوع هو ما يُطلق عليه اسم: التقليد.

نعم، هذا الرجوع إلى المجتهد مغايرٌ للتقليد في أصول العقائد، وهو الممنوع عنه بنص الآية الكريمة: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾، كما أن الشيعة لا تجيز التقليد الابتدائي للميت، إلا إذا عاد المقلد إلى مجتهد حيٍّ ثم توفي فبقي يعمل على رأيه، وهذه المسألة من أهم عوامل نضارة الفقه الإسلامي عند الشيعة، حيث يواصل فريق من الناس — عبر سلوك سبيل الاجتهاد — سعيهم في البحث في المسائل الفقهية^(١).

١٣. رفع الحظر عن البحث في الصفات الإلهية و...

لا يمانع العلامة الطباطبائي — كسائر الفلاسفة والحكماء — من التفكير في صفات الله عز وجل، إنه يرى أن الصفات الذاتية منتزعة من مقام الذات، وهي عين الذات، كما أن كل واحدة منها عين الأخرى، وهو القول المشهور عند الحكماء، إلا أن هذه الصفات رغم الاتحاد المصداقي فيها لكنها متفاوتة مفهوماً^(٢)، كما يذهب الطباطبائي إلى عدم انحصار المجردات في الله، فالعقول والنفوس والملائكة كلها — عنده — مجردات عن المادة. وما سوى الله، ولو كان حادثاً ذاتياً، إلا أنه يمكن أن يكون قديماً زمانياً، والاعتقاد بمثل هذه المسائل عنده لا يؤدي إلى الكفر^(٣).

١٤. تعليقات جزئية على بحار الأنوار

ونشير أخيراً إلى بعض النقاط الجزئية الواردة في تعليقه العلامة الطباطبائي على بحار الأنوار، تستحق الوقوف عندها، وهي:

أ — إن المغفور له العلامة المجلسي، وبسبب عدم ممارسته البحث العقلي، بل وعدم

(١) المصدر نفسه: ٥٥.

(٢) نهاية الحكمة: ١٢١، الفصل التاسع: ٢٨٤.

(٣) الرسائل التوحيدية، وأيضاً نهاية الحكمة: ٢٣٢.

تقديره له، ابتلي في مواضع متعددة بالتناقض، وقد أرشد الطباطبائي في تعليقاته إلى هذه التناقضات مستخدماً كمال الأدب، ومشيراً إلى الحل الصحيح لها^(١).

ب - يذكر الطباطبائي في بعض الموارد - ضمن تأييده لكلمات المجلسي وفهمه للنصوص - معاني أكثر دقة للروايات^(٢).

ج - يعتبر الطباطبائي أن بعض الاحتمالات التي طرحها المجلسي ضمن بعض الروايات بعيدة عن ساحة الدين وميدانه، مثل تشخيص الإمام عليه السلام الحكم الديني عن طريق القرعة^(٣).

د - مما يستحق التأمل هو اختلاف الرأي بين الطباطبائي والمجلسي في معنى الرزق^(٤)، وفي معنى نسبة المكر والإضلال والقيح إلى الله^(٥)، وفي معنى العلم الإلهي^(٦)، وفي معنى خالقية الإنسان لأفعاله^(٧)، وفي مصاديق الأشياء القديمة^(٨).

ويشكل الطباطبائي على كلام المجلسي في قوله بعدم ورود نص ديني في مسألة عينية الصفات للذات، فيرى ذلك استدلالاً عجيباً^(٩)، ويرى المجلسي برهان النظم الوارد في بعض الروايات من أقوى الأدلة على وجود الله، إلا أن الطباطبائي يسميه: أقرب الأدلة^(١٠)، وبين هذين التعبيرين اختلاف كبير.

هـ - يستنتج العلامة الطباطبائي - عبر منهج تفسير الروايات بالروايات - معاني أكثر دقة منها^(١١).

و - يمكن مشاهدة نماذج من تأثير المعارف الخارج - دينية على فهم

(١) بحار الأنوار ١: ٩٠، ١٠٤، ١٣٥، ١٩٤ و٤: ٧٢، ٨٧.

(٢) المصدر نفسه ١: ٩٠، ١٧٩، وج ٢: ٥٢، ١٧٦.

(٣) المصدر نفسه ٢: ١٧٧.

(٤) المصدر نفسه ٥: ١٤٩.

(٥) المصدر نفسه ٥: ٢٠٧.

(٦) المصدر نفسه ٤: ٧٢، ٨٧.

(٧) المصدر نفسه ٤: ١٤٨، ١٩٧.

(٨) المصدر نفسه ٤: ٢٩٦.

(٩) المصدر نفسه ٤: ٦٢.

(١٠) المصدر نفسه ٢: ٦٢.

(١١) المصدر نفسه ٥: ١٢٢، ٢٢٣ و٤: ٨٦، و٢: ٣٢٧، و٦: ٣٢٦.

النصوص الدينية في متن البحار وهوامشه وتعليقاته، ومن باب المثال يلاحظ تأثير الفلسفة على فهم ظواهر الروايات ومعانيها^(١)، ودخالة الآراء الكلامية في هذا المضمار أيضاً^(٢).

هذا، وقد ذكرتُ هذه الموارد بسردٍ مفهرسٍ سريع؛ لاحتياج البحث فيها بالتفصيل إلى كتاب مستقل، إضافةً إلى أن هدفنا هنا ممارسة مطالعة معرفية ابيستمولوجية للموضوع، وبيان الآراء المفتاحية لهذين العالمين، وإلا فبيان موارد الاختلاف الجزئي يجعل المثنوي بحاجة إلى سبعين متناً من الورق^(٣).

المحور الثالث: نظريّتا الطباطبائي والمجلسي في مسألة العقل والدين، قراءة تقويمية مقارنة

١ - يعدّ بحث العلاقة بين العقل والدين، أو العلم والدين، أو العقل والنقل، أو الوحي والعقل، من أهم وأشرف مباحث الفكر الإنساني، وقد حظي منذ زمن بعيد بتأملات المفكرين ودراسات الباحثين، أمّا المفكرون اللادينيون فلم يتحفّظوا أو يشغلوا بالهم، حيث ارتبطوا بالعلم والعقل، رغم أنهم - ومن حيث لا يشعرون أحياناً - أخذوا بمقولات ميتافيزيقية غير مدروسة على طريقتهم.

وبحثنا هنا لا يدور حول هذا الفريق، بل يتركّز على المفكرين الدينيين، الذين عقدوا قلوبهم ووجّهوها ناحية العلم والدين معاً، فهم من جهة متدينون يعبدون الله، ويعتقدون بكلامه، ويسلمون لأوامره وقوانينه، كما أنهم - من جهة أخرى - مفكرون، أصحاب عقل وعلم ومعرفة بالتجربة وبالفن أيضاً، وتلوح المشكلة من أن كلّ واحدٍ من هذين الطرفين، أي العقل والدين، يتجه نحو ناحية، ويدعو صاحبه إلى جهة، فيبقى القلب حيراناً، إلى أي ناحية يتّجه؟ فلا هو بالقادر على تخطّي المعتقدات، ولا بالمتمكن من الدّوس بقدميه على العقل والعلم.

ووسط هذه المعركة الملتهبة، حكم فريقٌ بسدّ باب العقل وانسداده، فاعتبروا

(١) المصدر نفسه ٤ : ٩٨، و ٥ : ٢٩٤.

(٢) المصدر نفسه ٤ : ١٤٤.

(٣) إشارة إلى مثل فارسي حول كتاب المثنوي لجلال الدين الرومي. (المترجم)

كلامه فضولاً وتطقلاً، فذهبوا إلى سريان التعبد في تمام المعارف والعقائد والأحكام، فيما عطلوا العقل وشلّوا حركته، وقد سمّي هؤلاء بمسمّيات مثل: أهل الحديث، وأهل الظاهر، والأخباريين و..

على الخطّ الآخر، ذهب فريقٌ ثانٍ إلى التزام منهج التأويل الكامل للفكر الديني طبقاً للمعطيات العقلية والعلمية، وفسّروا الدين دوماً بما يتناسب مع أيّ كشف جديد في ميدان المعرفة البشرية.

أما الفريق الثالث، فرفض المنهجين السالفين واعتبرهما معاً مخالفين للعقل والوحي، مطلقاً طريقاً جديداً في هذا المجال، ويقول هذا الفريق بنظرية الفصل بين المعارف العقديّة والمعارف العملية، كما يتبنّى أيضاً الفصل بين المعطيات القاطعة والحتمية للعلم والعقل وبين المعطيات الظنّية والاحتمالية والفرضية لهما، كما عمد هذا الفريق إلى ممارسة تشريح أكثر دقّة للدين نفسه، فذهب إلى اعتبار ما يقابل العلم معرفةً دينية، أي معلوماتنا عن الدين، لا الدين نفسه، وهذه المعارف الدينية تنبعث من النصوص الدينية، والنصوص هذه لا تقع في مرتبة واحدة، فبعضها يستند إلى الشارع سبحانه ويُسند إليه على نحو البتّ والجزم، وبعضها الآخر لا يحظى في ذلك سوى بالظن، والقسمان معاً إما أن يكونا في مجال الدلالة قطعيين أو أن يكون للاحتمال فيهما مجال على الصعيد نفسه، وكلّ واحد من هذه الشقوق له حكمه ووضعه الخاص.

والذي رأيناه في دراستنا هذه أن العلامة المجلسي يصنّف داخل الفريق الأول، فيما يندرج العلامة الطباطبائي في الفريق الثالث الأخير؛ فالعقل لا اعتبار له — عند المجلسي — إلا في مسألة واحدة، وهي معرفة الإمام عليه السلام، وبمعرفة يلزمنّا أخذ كلّ شيء منه، ونظام التفكير وآلياته عند المجلسي واحد قائم على أساس واحد أيضاً، ففي الكثير من الحالات يرى المجلسي أن الرواية تساوي كلام الإمام عليه السلام ولا اختلاف بينها وبينه أصلاً، وحتى القرآن نفسه لا بدّ — عنده — من تفسيره عبر الأحاديث حتى يغدو قابلاً للفهم، إنه لا يشير لنا هل تلك الاحتمالات التي تطرقت إلى النصّ القرآني وأدت إلى إسقاط حجية ظواهره اللفظية تسري إلى ظواهر الروايات أم لا؟!

وهنا، لا بدّ من السؤال: إذا كانت معرفة الإمام تعتمد على حكم العقل، فكيف يأمر هذا الإمام بسدّ باب العقل نفسه؟! ألا يبطل بهذا الأمر الذي يتخذه، الأساس الذي قامت إمامته عليه؟

إن العلامة المجلسي يقع في خلطٍ عظيم عندما يوحد بين عصمة الإمام عليه السلام وعصمة الروايات الموجودة بين أيدينا، والمشكل يكمن هنا في أنّه كيف استطاع التأكّد من أنّ هذا الكلام الوارد في الرواية قد قاله الإمام حتماً (فنحن إذا قاله حتماً نسلم)؟ هل يمكن في تمام المجالات - ومنها المجال العقائدي - الاعتماد على الظن والتخمين؟!

وفي مقابل المجلسي، نجد العلامة الطباطبائي يقدّم لنا فكراً منظماً، إنه يرى أنّ العقل القطعي حجة بذاته، وأنّ إثبات الله والنبي والإمام والمعاد إنما يكون عن طريقه، لا العكس، فالدين لم يساعد على إبطال رأي العقل، بل أيّده ودعمه، فالمعارف الكلية العقائدية معطيات عقلية، وما جاء في النصوص الدينية في هذا المجال إنّما كان إرشاداً إلى حكم العقل، فالعقل القطعي هو صاحب الميدان في المجال العقائدي.

وقد اعتقد الطباطبائي بوجود ثلاثة سُبُل للوصول إلى الفكر الديني، هي: الظواهر الدينية اللفظية، والعقل القطعي، وسبيل القلب، إنه يرى أنّ الظواهر الدينية حيث كانت بيانات لفظية ملقاة على الناس بأبسط لسان وتعبير، لهذا كانت متداولة بين أيدي الناس، من هنا يفهم كلّ إنسان منها بمقدار طاقته واستعدادته، على خلاف السبيلين الآخرين حيث يختصّ كلّ واحدٍ منهما بفريقٍ من الناس، دون أن يكونا عامين.

إضافةً إلى ذلك، يمكن عبر سبيل الظواهر النصيّة الدينية فهم أصول المعارف الإسلامية وفروعها، على خلاف السبيلين الآخرين؛ ذلك أنه وإن أمكن عن طريق العقل الوصول إلى المسائل العقائدية والأخلاقية وكلّيات المسائل العملية، أي فروع الدين، إلا أنّ جزئيات الأحكام خارجة عن تحت سيطرته؛ لعدم قدرته على اكتشاف المصالح الخاصّة التي فيها، وهكذا الحال في سبيل تهذيب النفس، ذلك أنّ نتيجته انكشاف الحقائق، وهو علم موهوب من الله تعالى، إلا أنه لا يمكن تحديد نتائجه والحقائق الواصلة المنكشفة المشهودّة عبر هذا الطريق^(١)، كما أنّ هذا السبيل سبيلٌ

(١) شيعة در إسلام: ٤٥، ٤٤.

شخصي لا يمكن كشفه للآخرين وإن كان معتبراً للشخص نفسه اعتباراً كاملاً. وعلى أية حال، فالعلامة الطباطبائي يرى العقل في ميدان الاعتقادات مظفراً ومنصوراً، كما أن الآية ذات الدلالة النصية في مضمونها، وكذا الرواية المتواترة، في حكم العقل القطعي، وعلى هذا الأساس كله، يذهب الطباطبائي إلى عدم إمكان التعارض بين هذه السبل الثلاثة مطلقاً، كما لم يقع حتى الآن تعارض بينها، فهو يرى العقل مقراً في مجال الفقه والعمل والأحكام بعدم القدرة على تحديد المصالح والمفاسد للكثير من الأحكام، وأن النبي والإمام هما فقط من يدركها، لهذا يضع نفسه تحت تصرفهما في هذا المضمار، ومن هنا كان الظفر في هذا الميدان للدين.

وبعبارة أخرى، لا تعارض أبداً في هذين الميدانين ولم يقع إطلاقاً، ففي أحدهما كان فارس الميدان هو العقل القطعي وإلى جانبه ما وافقه من نصوص الآيات والروايات المتواترة القطعية الدلالة، أما في الثاني فالآيات والروايات المعتبرة، ولو كانت ظنية هي الفارس، أما العقل فلا سبيل له إلى هناك حتى يعارض غيره.

ويرى الطباطبائي، أن الأصل لصالح القرآن في مجال الفكر الديني، وأنه هو سند الدين وأساس أي فكر في الإسلام، إنه يرى أن النص القرآني أمضى حجة العقل القطعي، كما أعطى الاعتبار في الأحكام العملية لكلام النبي والإمام؛ لهذا لزم العمل بالروايات الظنية الموثقة في الفقه، ولهذا كانت حجة خبر الواحد الموثق محصورة في دائرة علم الفقه والأحكام العملية لا غير، وعليه فمع وقوع التعارض الاحتمالي بين العقل القطعي والظن تغدو النتيجة واضحة، وهو انتصار اليقين على الظن.

ويرى الطباطبائي أن لغة الظهورات اللفظية الدينية ولغة العقل الحجة إنما هما تعبيران عن واقع واحد، أولهما بسيط يفهمه الجميع، وثانيهما علمي تخصصي، ويذهب العلامة إلى أن تقدم العلوم العقلية بمرور الأيام جعلها تقترب — شيئاً فشيئاً — من المعطيات النقلية، حتى لم يعد هناك اليوم اختلاف بينهما سوى باللغة والتعبير وأساليب البيان.

انطلاقاً من مجمل ما تقدم، نلاحظ أن الفكر الديني عند الطباطبائي فكر عقلائي، فقد وفى لكل قسم من الدين حقه، ولم تنفذ شبهة التعارض بين العقل والدين إلى نظامه الفكري، فالعقل حجة داخلية باطنية، والنبي حجة ظاهرية خارجية، فكيف

يتعارض الإثنان مع بعضهما؟!

إلا أن هذا الموضوع يستدعي البحث من زاوية أخرى، وهي «أنّ الدين له ثلاث مراحل: ١ - معرفة الله والنبى. ٢ - فهم ما يقوله النبى نفسه أو ما ينقله عن الله تعالى. ٣ - تحريك الحياة ونظمها طبقاً للتعاليم النبوية»^(١)، ونظر العلامة الطباطبائي كان مركّزاً على المرحلة الأولى، أي أنّه وفى للعقل حقّه جيداً، في هذه المرحلة، أمّا حقّ العقل والعلم والمعطيات الجديدة للمعارف للبشرية في المرحلة الثانية، فهو جدير بمطالعة مركّزة، فقد أعطى الطباطبائي معيارين هنا:

١ - عرض الروايات على القرآن، وضرورة عدم مخالفتها له.

٢ - العرض على العقل القطعي، وضرورة عدم مخالفته.

إلا أنّ القضية لا تنتهي عند هذين المعيارين؛ ذلك أن المسألة تجري أيضاً في فهم الكتاب نفسه، وبعبارة أخرى: هل هناك في فهم ظواهر القرآن استقواء لنظريات بشرية؟ وما هو الميزان في هذا الأمر؟

هذا أولاً، أما ثانياً، فإن الكلام ليس في إثبات الظهورات الدينية أو نفيها، وإنما في علاقتها الجدلية مع العلوم العقلية والتجريبية والإنسانية، وأنه هل يمكن فهم النصوص الدينية دون نظريات مسبقة أو أحكام أو معطيات كذلك؟ وإذا ما كانت هنا قبلات فما هي؟ وما هو معيار تأثيرها على فهم ظواهر النصوص ودرجة هذا التأثير؟ هذا ما ينبغي بحثه في مسألة «التغيّر والثبات في فهم ظواهر ألفاظ النصوص الدينية».

إضافة إلى ذلك كلّ، فإنّ أعقد المراحل وأشكلها هي المرحلة الثالثة، أي الميزان في حقّ العلم والعقل في توجيه حياة الإنسان طبقاً للتعاليم النبوية، وبعبارة أخرى: ما هو مقدار تدخّل العلم والعقل في المجال الفقهي؟ فثمة ادّعاء اليوم يرى في بعض الحالات أنّ الأحكام الفقهيّة ليست ذات إنتاجية وفعالية، أو أنها تخالف متطلبات العصر أو معطيات العلوم الإنسانية أو الأسس والمباني العقلية، وهذا الأمر يمثل بياناً آخر لتعارض العلم والدين، وبعبارة أكثر دقّة: المعرفة الدينية والمعرفة غير الدينية.

(١) محمد مجتهد شبستري، مقال دين وعقل، مجلة كيهان فريهنگي، السنة الرابعة، الممدد ٦: ١٢.

لم يتحدث العلامة الطباطبائي عن هذه المرحلة؛ مما جعل الإشكالية متواصلة في حضورها، أي أن بناءاته الفكرية لم تستطع تقديم جواب عن التساؤلات هنا، وكلما كانت دائرة الدين ونشاطه أكبر وأوسع وكان للدين ادعاء الشمول لتمام مجالات الحياة أكثر كان التعارض بين العلم والدين أكثر جدية، وقد قدّم الإسلام – بوصفه خاتم الأديان – أوسع هذه الادعاءات، لهذا كان معضل التعارض المذكور أكثر حضوراً وجدية فيه، وكان لا بدّ من جدية أكبر لحله.

والجدير ذكره أن تساؤلات المرحلة الأخيرة قد طرحت في ثقافتنا بعد العلامة الطباطبائي، لهذا لم يكن بصدد الجواب عنها.

٢ – ثمة تشابه – من إحدى الزوايا – بين وجهة نظر العلامة المجلسي والأخباريين في العقل وعدم قيمة إدراكاته وبين رأي التجريبيين والحسينيين الجدد، والوجه المشترك هو عدم الاهتمام بالإدراكات العقلية؛ فقد قسّم محمد أمين الإسترآبادي – كبير الأخباريين – العلوم إلى قسمين: العلوم الحسية، والعلوم غير المبنية على الحس والتي لا يمكن إثبات نتائجها بالدليل الحسي، إنه يرى أن الرياضيات ذات مبادئ قريبة من الحس، لهذا أدرجها في الصنف الأول، أما الثاني فهو ما يُعنى بمباحث الميتافيزيقيا وما وراء الطبيعة، وعلى هذا الأساس رأى الإسترآبادي إمكان الاعتماد على العلوم ذات القسم الأول (الحسية والرياضية)، أما القسم الثاني، فلم يرَ له قيمة؛ لعدم قيامه على الحس.

إنّ هذا اللون من التفكير قريبٌ من أفكار جون لوك وديفيد هيوم، رغم تقدّم الإسترآبادي – زماناً – عليهما، فقد كان معاصراً لفرانسيس بيكون.

على خطّ آخر، يختلف الفريقان عن بعضهما من جهة، إلا أنهما يتفقان في هجومهما النقدي على الفكر العقلاني، مع فرق وهو أن الحسينيين الغربيين قد وصلوا إلى الإلحاد واللا دينية (التفريط)، فيما بلغ الأخباريون الجمود والتحرّج (الإفراط)، إضافةً إلى أن الغربيين كانوا في ظلّ عنقوان عصر الأنوار وازدهار حركة العلوم التجريبية ومعطياتها، فيما كان الأخباريون على الخطّ المقابل تماماً، حيث عاشوا في عصر الانحطاط العلمي والحضيض التجريبي للمسلمين، وفي عصر الهيمنة الرسمية

للمذاهب الإسلامية^(١).

وهنا، لا بدّ أن نسأل العالم الأخباري: إذا تعارضت المعطيات الحسية التي تراها معتبرةً مع معرفة دينية ما، فما هو الحلّ عندك؟ لا شك في أن الأخباريين سوف يظلّون يرون في المعطيات الحسية قيمةً ما لم تخالف ظواهر الروايات الدينية، وهذا في الحقيقة إشكالٌ وارد على بناءاتهم الفكرية، والملفت هنا أن الأخباريين – ومنهم العلامة المجلسي – يرون الأخبار الصحيحة على مبنى القدمات يقينيةً، أمّا المعارف الفلسفية فظنية، أفهل اليقين والظن نسبتيان؟

وعلى أية حال، فالعلوم التجريبية ومعطياتها لم تدخل بشكل واسع إلى دائرة البحث والتحقيق في مجال المعرفة الدينية، لهذا يقلّ الحديث عن التعارض بين المعطيات التجريبية والمعارف الدينية، وأكثر منها العلوم الإنسانية والمباحث العقلانية؛ حيث يقلّ جداً دراستها وتناول هذا الموضوع فيها.

على المؤمنين اليوم أن يقدّموا أجوبةً محكمة متقنة حول التنافي المحتمل بين العلوم الإنسانية والدينية في بعض المجالات، الأمر الذي لا نجده على الصعيدين: التجريبي والإنساني في كلمات المجلسي والطباطبائي.

إن البحث حول العقل والدين ما يزال في بداياته، وقد شرعت أولى بوادره في بلادنا (إيران) منذ زمن ليس بالبعيد، فقدّم شيءٌ في هذا الميدان ما يزال أولياً، والأمر متواصل.

* * *

(١) راجع: محمد باقر الصدر، المعالم الجديدة للأصول: ٤٢ - ٤٥.

إعادة النصاب

قراءة نقدية لمقالة «العقل والدين بين المحدث والحكيم»

(*)
الشيخ علي ملكي الميانجي
ترجمة: محمد عبدالرزاق

مقدمة

يعتبر كتاب (بحار الأنوار) أكبر الموسوعات الروائية الشيعية، الأمر الذي منحه ومؤلفه مكانة مرموقة لدى علماء الشيعة، فنال احترام الفقهاء والمتكلمين والمحدثين؛ وهي تلك الطبقة التي لم تكن على وئام — في العديد من الجوانب — مع الفلاسفة والعرفاء.

وفي عهد مرجعية الزعيم الشيعي آية الله العظمى البروجردي ظهرت تعليقات من قبل العلامة محمد حسين الطباطبائي — وهو من الشخصيات المرموقة في الفلسفة والعرفان — على كتاب البحار، وقد وقع خلافاً بين الفقهاء والمتكلمين من جهة، والفلاسفة والعرفاء من الجهة الأخرى، في بعض ما ذهب إليه تلك التعليقات النقدية؛ حتى آل الأمر إلى إيقاف صدورها.

في خضم هذه الأجواء، نشرت صحيفة كيهان في العدد (٤٤) مقالاً بعنوان: العقل والدين.. بين المحدث والحكيم، للكاتب محسن كديور، وهو من أنصار الحكمة المتعالية، تحدّث فيه حول أحداث التعليقات وإيقافها، وقد انطلق الكاتب يقول: «إنّ

(*) عالم دين، ونجل محمد باقر ملكي الميانجي، أحد وجوه المدرسة التفكيكية.

معارضة صدور تعليقات العلامة الطباطبائي مؤشراً على استمرار الفكر الإخباري في عصرنا، أما مقالنا فهو محاولة للتعرف على الأبعاد الغامضة لهذا الفكر،^(١) واضح، أن مثل هذه الدراسات المشحونة ببعض الشعارات والنوازع والأهداف الخاصة ليس بإمكانها الوصول إلى نتائج واقعية. وسنحاول - من خلال بحثنا هنا - الكشف عن الحقيقة، عبر ثلاثة محاور، يتناول الأول والثاني منها دراسة أسباب تعليق صدور كتابات الطباطبائي وملابسات ذلك، وفي الفصل الثالث نتعرض لأسلوبية الكاتب في مقالته.

الخلافا التاريخي بين الفلسفة والكلام

ذكرنا آنفاً أن السبب وراء منع صدور التعليقات كان ما أثارته من خلافا بين المتكلمين والفقهاء وبين الفلاسفة والعرفاء، وهو أمر طبيعي؛ فالاختلاف بين هذين المذهبين حاصل في الأصول والفروع على حد سواء، كما في بحوث معرفة الخالق والتوحيد وتوحيد الأفعال، وموضوع الحدوث والقدم، والعلم والقدرة الإلهية، والبداء، والجبر والتفويض، والمعاد الجسماني، والخلود في العذاب، وحقيقة النبوة، والملائكة، وجبرائيل، ووحدة الوجود و.. وكذا في جانب الأحكام والأخلاق، كما في موضوع الغناء، والحب، وإسقاط الواجبات و.. إذاً فالخلافا الدائر بين مؤيدي الفلسفة ومعارضيه ليس قضية عابرة يمكن تهميشها ببعض الكلمات واللافتات.

الأمر الأهم في طبقة الفقهاء والمتكلمين، اشتغالها على أسماء بارزة من تلامذة الأئمة الأطهار عليهم السلام أمثال: هشام بن الحكم، وأبي جعفر مؤمن الطاق، وهشام بن سالم، وحرمان بن أعين، والفضل بن شاذان، والمتكلمين النوبختيين؛ حيث كان الجميع يعارض المزاج الفلسفي، ويقال: إن هشاماً بن الحكم كان له كتاب رد فيه على أرسطو في التوحيد^(٢)، ويذكر الرواة أنه «كان يحيى بن خالد البرمكي قد وجد على

(١) كيهان أنديشه، العدد ٤٤: ١٧.

(٢) الشيخ أبو العباس أحمد بن علي النجاشي، رجال النجاشي: ٤٣٣، تحقيق: السيد موسى الشبيري الزنجاني ١٤٠٧هـ، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

هشام بن الحكم شيئاً من طعنه على الفلاسفة وأحب أن يغري به هارون (الخليفة)»^(١).

وقد ذكر النجاشي للفضل بن شاذان كتاباً في الرد على الفلاسفة^(٢)، ناهيك عن إقصاء الحلاج من قبل الفقهاء والمتكلمين في عهد الغيبة الصغرى^(٣).

ولتسليط الضوء على الموضوع، نتناول ثلاث نقاط من موارد الخلاف - على نحو الإيجاز - :

١ . مسألة الحدوث والتقدم

يذهب المتكلمون والفقهاء إلى القول بأن لا قديم سوى الله، وأن كل ما عداه حادث - سواء كان مادياً أو مجرداً - إلا أن الفلاسفة الإسلاميين قابلوهم بآراء مخالفة في هذا الباب؛ مما أحدث سجلاً حاداً بين الطرفين؛ وبمطالعة سائر العصور المختلفة نستنتج أن أساطين الفقه والكلام قد قطعوا بالحدوث ونفوا القدم، انطلاقاً من النصوص الدينية الدالة على ذلك.

يقول الشيخ الصدوق: «الاعتقاد بقدم غير الله كفر بالإجماع»^(٤)، ويقول الشيخ المفيد: «من قال بالقدم خارج عن الملة»^(٥)، وفي السياق عينه، يرى السيد المرتضى: «أن لا قديم سوى الله، وما سواه حادث ذو بداية»^(٦)، ويقول شيخ الطائفة الطوسي: «إن القدم من صفاته - عز وجل -»^(٧)، أما أبو الفتح الكراجكي فيقول: «لا قديم سواه»^(٨)، وقد ذهب إلى هذا القول كل من أبي صلاح الحلبي، والسيد أبي المكارم

(١) بحار الأنوار ٤٨: ١٨٩.

(٢) رجال النجاشي: ٣٠٧.

(٣) المحدث القمي، تنمة المنتهى: ٣٨٠ - ٣٨٣، منشورات مكتبة الداوري، قم، الطبعة الثالثة. ١٣٩٧هـ.

(٤) توحيد الصدوق: ٢٣٣، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية، قم.

(٥) بحار الأنوار ٥٧: ٢٤١.

(٦) المصدر نفسه: ٢٤٣.

(٧) المصدر نفسه: ٢٤١.

(٨) الكراجكي، كنز الفوائد ١: ٣٢، طبعة بيروت.

ابن زهرة الحلبي، «فقالا بالحدوث واستدلّا عليه»^(١)، وهكذا الحال بالنسبة لإمام المفسرين الطبرسي؛ حيث قال بأنّ القدم من صفاته — عزّ وجلّ — ولا شريك له فيه^(٢)، وقال الطوسي نصير الدين: «لا قديم إلّا الله»^(٣). واعتبر العلامة الحلي كلّ ما سوى الله حادثاً^(٤)، وقال أيضاً: «من اعتقد بقديم العالم كافرٌ إجماعاً؛ وفي هذا يكمن الفرق بين المسلم والكافر وحكمه حكم الكفار يوم القيامة بالإجماع»^(٥).

أمّا الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فقد عدّ الاعتقاد بقديم المجردات من الكفر^(٦)، ويقول الميرزا القمي في هذا الباب: «وكان الحقّ تعالى حيث لم يكن معه شيء آخر، لذا لا شريك له في القديم أيضاً، وهذا ما أجمعت عليه الأديان كافة»^(٧)، وقد ذهب النجفي صاحب الجواهر إلى القول «بأنّ كتب الحكماء السابقين ممّن قال بقديم العالم هي في عداد كتب الضلال»^(٨)، ويورد الشيخ الأنصاري في باب القطع: «لقد أجمعت الشرائع السماوية على حدوث العالم الزماني»^(٩).

لقد باتت مسألة الحدوث واحدة من أهمّ قضايا الفلسفة والكلام، وكان بعض الفلاسفة يطلقون بعض التعابير، من قبيل: الحدوث الدهري، والحدوث الذاتي، إلّا أنّ هذا الأمر لم يقلّل من الخلاف الواقع في الآراء، وقد لأم الفيلسوف المعروف في القرن الثاني عشر إسماعيل الخواجوئي على الحكيم الكبير الميرداماد ربطه بين حديث: «وكان عرشه على الماء» وبين مسألة الحدوث والقدم^(١٠).

(١) بحار الأنوار ٥٧: ٢٤٧، نقلًا عن تقريب المعارف وغنية النزوع.

(٢) الطبرسي، مجمع البيان ١: ٢٤٤، منشورات شركة المعارف الإسلامية، ١٣٧٩هـ.

(٣) العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٥٦، منشورات مكتبة مصطفى، قم.

(٤) المصدر نفسه: ٥٧.

(٥) العلامة الحلي، أجوبة المسائل المهنية: ٨٩، مطبعة الخيام، قم.

(٦) كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة.

(٧) الميرزا القمي، أصول الدين: ١٦، مراجعة: رضا استادي، منشورات مكتبة مدرسة جهلستون مسجد جامع، طهران.

(٨) الشيخ مجتبي القزويني، بيان الفرقان ٤: ١٦٢.

(٩) الأنصاري، فرائد الأصول: ١١.

(١٠) الملا إسماعيل الخواجوئي، الرسائل الاعتقادية، ق ٢: ٤٧١، تحقيق: السيد مهدي الرجائي،

أما الفيلسوف القاضي سعيد القمي - وهو من الفلاسفة البارزين أيضاً - فقد نفى أن يكون مختار الملا صدرا الحدوث الحقيقي^(١)، وأخيراً يقول آية الله العظمى الحاج السيد أحمد الخوانساري: «إجماع المّليين على الحدوث الزماني، لا الحدوث الذاتي، ولا الحدوث الثابت من جهة الحركة الجوهرية»^(٢).

٢ - المعاد الجسماني

وهو من المسائل التي يتفق سائر المسلمين على أهميتها؛ حيث يقول فخر الدين الرازي في هذا الصدد: «لا يمكن الجمع بين الإيمان بما جاء به النبي ﷺ وإنكار الحشر الجسماني»^(٣).

ويقول شيخ الطائفة المفيد في حاشيته على اعتقادات الصدوق، في معرض ذكره لتسبيح وتقديس فرقة من أهل الجنة وتكبيرهم وسط الملائكة - : «لا يوجد بشر يتمتع بالتسبيح والتقديس، مستغنياً عن الأكل والشرب، إنما هذا قول شاذ على الإسلام، وأظنّه من النصاري.. فإن القرآن والإجماع مخالفان له»^(٤)، وقد اعتبر نصير الدين الطوسي المعاد من ضروريات الدين^(٥).

وقد ورد في كلام العلامة الحلي: «المبحث السادس في إثبات المعاد البدني، وقد خالف الفلاسفة هذه المسألة»^(٦)، ورأى أنّ المعاد الجسماني من ضروريات الدين المحمّدي^(٧). وقال الشهيد الثاني: «إنّ المعاد الجسماني من ضروريات دين محمد ﷺ» وإن المسلمين مجمعون على ذلك، إلّا الفلاسفة نفوا الجسماني وقالوا بالمعاد الروحي^(٨)، أمّا الألمعي الشيخ جعفر كاشف الغطاء، فقال بأنّ إنكاره كفر^(٩).

منشورات درا الكتاب الإسلامي، قم، ١٤١١هـ.

(١) القزويني، بيان الفرقان ١: ١٣٠.

(٢) آية الله السيد أحمد الخوانساري، العقائد الحقّة: ١٦٦، مكتبة الصدوق، طهران، ١٣٩٩هـ.

(٣) العلامة المجلسي، حقّ اليقين: ٣٦٩، المنشورات العلمية الإسلامية.

(٤) السيد محمد علي قلعة كهنائي، ترجمة اعتقادات الصدوق: ١١٢، طهران، منشورات الرضوي.

(٥) الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٠.

(٦) العلامة الحلي، نهج المسترشدين: ٧٨.

(٧) الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٣٢٠.

(٨) الشهيد الثاني، حقائق الإيمان: ١٦٥ - ١٦٧، الطبعة الحجرية، سنة ١٣١١.

(٩) كشف الغطاء، الطبعة الحجرية، باب الطهارة.

وخلافاً لمدرسته الفلسفية، اعترف ابن سينا بصحة الخبر في ذلك - نظراً لأهمية الموضوع - قائلاً: «إن الحكماء مقلدون في باب المعاد؛ حسب رأي الحكيم الطالقاني والمحقق صاحب الشوارق»^(١).

ومن الطبيعي أن تتباين آراء الفلاسفة في هذا الجانب؛ مثل الملا صدرا الذي قدم نظرياته المخالفة لما ذهب إليه الفقهاء والمتكلمون الشيعة^(٢)، وهناك العديد من الفلاسفة الذين يخالفون رأيه، فعلي مدرّس الزنوزي مثلاً - وهو من الحكماء البارزين^(٣) - اعتبر في «سبيل الرشاد» نظرية الملا صدرا مخالفة لظاهر الروايات المنقولة^(٤).

ويروي الدكتور ديناني: «لقد كان لآية الله السيد محمد حسين الغروي الإصفهاني - المعروف بالكمباني - رسالة في المعاد، وقد سار على نهج الحكيم الزنوزي في ما كتبه فيها»^(٥). كذلك انتقد آية الله الميرزا أحمد الآشتياني مذهب الملا صدرا في المعاد، معتبراً الرأي الصحيح لديه مطابقاً للعقل والنصوص القرآنية، بل إن جميع الأديان تنصّ عليه، وهو من ضروريات الدين الإسلامي^(٦). ورفض آية الله الميرزا محمد تقي الآملي - الفقيه والفيلسوف المعروف -

(١) السيد جلال الدين الآشتياني، مقدّمة المبدأ والمعاد للملا صدرا: ٤٨، منشورات المنظمة الفلسفية في إيران، ١٣٥٤ش (١٩٧٥م).

(٢) جعفر السبحاني، خدا ومعاد: ١٠٣، تدوين: رضا استادي، منشورات التوحيد، قم، ١٣٥٩ش (١٩٨٠م)؛ وزين العابدين القرباني اللاهيجاني، بسوي جهان أبدي: ٢٦٨ - ٢٨٣، منشورات الطباطبائي، قم، ١٣٨٥هـ؛ والقزويني، بيان الفرقان، ح ٣؛ والآغا جواد الطهراني، ميزان المطالب، ح ٢.

(٣) روى لي بعض الأفاضل عن آية الله الكمباني قوله: «إنني أفضل الزنوزي على الملا صدرا». (٤) رسالة مخطوطة للحوار العلمي الذي جرى بين آية الله جوادي آملّي والسيد جعفر سيدان: ٣٩، ويقول فيه آية الله جوادي آملّي أن هناك رأياً لصدر المتألهين في مسألة المعاد الجسماني، وقد أشكل الآغا علي حكيم على رأي الآخوند وقال: «إن القول بعودة ذات البدن بإذن الله مخالف للروايات (انظر هذا الحوار في المديدين الثاني والثالث من مجلّة نصوص معاصرة). (٥) الدكتور غلام حسين إبراهيمي ديناني، معاد أز ديدكاه حكيم زنوزي: ٢٨، منشورات الحكمة، سنة ١٣٦٨ش (١٩٨٩م).

(٦) آية الله الميرزا أحمد الآشتياني، لوايح الحقائق: ٤٤.

فكرة صدر المتألهين في المعاد، وقال: إنه معتقد بما اعتقد به الله وملائكته ورسله وأنه مستنبط من القرآن^(١)، ويعقب بعض المعاصرين على هذا الكلام؛ فيقول: «حكاكه في ذلك السيد أبو الحسن القزويني ضمن مقالاته الفلسفية التي كتبها في باب المعاد»^(٢)، كما اعتمد آية الله العظمى أحمد الخوانساري على الكتاب والسنة في رد الملا صدرا^(٣).

أما التصعيد الذي شاهده موقف الحكيم الميرزا أبي الحسن جلوة وضياء الدين الدري الإصفهاني^(٤) فهو - في حد ذاته - بحاجة لدراسة مستقلة^(٥).

٣ - إسقاط التكليف

لا تزال العبادة عند الشيعة من وسائل التقرب إلى الله - عز وجل - حتى وإن نال الإنسان درجات سامية من الكمال، ولهذا نرى علياً عليه السلام شهيداً في محرابه، والحسين مقيماً لصلاته في ظهيرة عاشوراء، إلا أن العرفاء يخالفون هذا الرأي ويقولون: «عندما ينكشف الباطن ويصبح معلوماً بمخالفته للشريعة، فإنه يسقط الواجب والتكليف، فلا واجب على المقرّبين»^(٦).

ويمكن مراجعة معتقدات العرفاء في باب سقوط التكليف في «كلشن راز» للمحقق اللاهيجاني^(٧)، وكذلك ديباجة الكتاب الخامس من مثنوي جلال الدين الرومي^(٨)، وقد عرّف ابن سينا العرفاء بقوله: «العارف ربما ذهل فيما يصار إليه،

(١) آية الله الميرزا محمد تقي آملي، درر الفوائد، شرح المنظومة ٢: ٤٦٠.

(٢) آية الله السيد رضي الشيرازي، مجلة حوزة، عدد ٥١ - ٥٢: ٣٤.

(٣) آية الله السيد أحمد الخوانساري، العقائد المحققة: ١٦٦.

(٤) الدكتور علي أصغر حلبی، تاريخ فلاسفة إيراني أز آغاز إسلام تا امروز: ٥٤٧، نشر مكتبة زوار، سنة ١٣٦١.

(٥) منوچهر صدوقي سها، تاريخ حکماء و عرفاء متأخرين صدر المتألهين: ٢٣، منشورات المنظمة الإسلامية للحكمة والفلسفة في إيران، طهران، ١٣٥٩ هـ. ش (١٩٨٠ م).

(٦) شرف الدين داوود القيصري، الرسائل القيصرية، رسالة التوحيد والنبوة والولاية، المقصد الثاني، الفصل الأول: ٢٤.

(٧) شرح كلشن راز: ٣٠٤، منشورات محمودي.

(٨) مثنوي مولوي، منشورات أمير كبير، الطبعة العاشرة، طهران، ١٣٦٦ ش (١٩٨٧ م).

فغفل عن كل شيء، فهو في حكم من لا يكلف، كيف؟ والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله، ولمن اجترح بخطيئة إن لم يعقل التكليف»^(١).

وفي ختام هذا الحديث، لابد لنا من ذكر بعض النقاط:

١ - إنَّ خلاف العرفاء والفلاسفة ليس مختصاً بالفقهاء والمتكلمين، بل هناك خلاقات فيما بين الاتجاهات الفلسفية والعرفانية نفسها، يقول العلامة الطباطبائي في ميزانه^(٢): «ولذلك رام جمعُ من العلماء - بما عندهم من بضاعة العلم على اختلاف مشاربهم - أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والعرفان، كابن عربي، وعبدالرزاق الكاشاني، وابن فهد، والشهيد الثاني، والفيض الكاشاني. وآخرون أن يوفقوا بين الفلاسفة والعرفان كأبي نصر الفارابي والشيخ السهروردي صاحب الإشراق، والشيخ صائن الدين محمد تركه، وآخرون أن يوفقوا بين الظواهر الدينية والفلاسفة كالقاضي سعيد وغيره، وآخرون أن يوفقوا بين الجميع كابن سينا في تفاسيره وكتبه، وصدر المتألهين الشيرازي في كتبه ورسائله، وعدة ممن تأخر عنه؛ ومع ذلك كله، فالاختلاف العريق على حاله لا تزيد كثرة المساعي في قطع أصله إلا شدة في التعرق، ولا في إخماد ناره إلا اشتعالاً: ألفت كل تيمية لا تنفع»^(٣).

٢ - لا يعني التعارض الحاصل بين المذاهب الفلسفية والمذهب الكلامي كون جميع الفلاسفة في جبهة ضدَّ سائر المتكلمين؛ فقد يلتقي بعض الفلاسفة معهم في بعض نقاط الاشتراك كموضوع المعاد، كما لا يعني ذلك سلبهم حقَّ النقاش وإبداء آرائهم بما خالفوا الفقهاء والمتكلمين، وأن نعتبر ما ذهب الفقهاء إليه مطلق الصحة لا خطأ فيه.

يُذكر أنَّ تعدد المشارب الفلسفية - المشائية، الإشراقية، العرفانية - واتساع رقعتها، نشأ عنه تعدد أساليب التعاطي مع المواضيع الفلسفية، وكانت هذه الدراسة مقارنة بين مذهب الفقهاء والفلاسفة بشكل عام دون تفصيل، هذا أولاً، وثانياً: إنها لا تبغي إثبات أو تبني رأي ما، إنما كان هدفها الإشارة إلى النزاع المتجذّر ومدى أهميته بين الجانبين.

(١) ابن سينا، الإشارات والتبهيئات: ٢٩٤، مكتب نشر الكتاب، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.

(٢) في كون ابن فهد والشهيد الثاني من العرفاء نظر.

(٣) الطباطبائي، الميزان ٥: ٣٠٥.

٣ - ليست جميع الآراء الفلسفية من متبنيات العلامة الطباطبائي بالضرورة، وإن كان محسوباً على هذا التيار ومن مؤيديه؛ فهو يرفض إسقاط التكليف - جملةً وتفصيلاً - سواء كانت من المحرمات أو الواجبات^(١).

تعليقات البحار، أسباب المنع وملايسات المواقف

وصلت الزعامة الشيعية في العقد السابع والثامن من القرن الرابع عشر الهجري إلى آية الله العظمى السيد حسين الطباطبائي البروجردي، وكان ذا شخصية مميزة^(٢)، جمَعَ بين المنقول والمعقول من العلوم، فدرس الفلسفة عند كبار أساتذة هذا الاختصاص في حوزة إصفهان، وهما: الشيخ الملا محمد الكاشي، والشيخ جهانكيرخان القشقائي، وقيل: «إن جهانكيرخان كان مهتماً كثيراً بهذا الطالب المميز، وكان مخاطبته الأول في محاضراته»^(٣).

على أية حال، كان عالماً في شتى المجالات وله مدرسته الفقهية، وكان على صلة بالفلسفة والعرفان.

وقد سمعت آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني المعاصر يقول: «لقد كان آية الله البروجردي على وشك تحريم العلوم العقلية إلى جانب السيد محمد رضا سعيدي - آية الله الشهيد سعيدي - وكان هو أيضاً مخالفاً للفلسفة، إلا أن تدخل البهبهاني وغيره من العلماء منع من حصول ذلك».

أما مخالفة البروجردي لتدريس الفلسفة في حوزة قم فهو أمرٌ مفروغ منه؛ فقد أبدى رفضه لها سواء بالتصريح بالنهي عن ذلك أو عن طريق إظهار عدم ارتياحه لممارسة ذلك العمل في حوزات قم.

ووفقاً لآراء البروجردي ومذهبه الفقهي، يتضح لنا مدى وقع بعض تعاليق العلامة الطباطبائي الجريئة على بحار المجلسي، لا سيما في مواضع النزاع بين

(١) الطباطبائي، شيعة دار اسلام [الشيعية في الإسلام]: ٦٥.

(٢) كتب علوي البروجردي - صهر آية الله البروجردي - في مذكراته حول حياة البروجردي عن لقاءه بالعميد رزم آرا صانع البوصلة الخاصة بتحديد جهة القبلة، وذكر هناك مدى إعجاب رزم آرا بقدرات البروجردي في العلوم الرياضية والفلكية، طبعة مؤسسة اطلاعات، تاريخ ١٣٨١هـ - ش (٢٠٠٢م): ٧٤.

(٣) المصدر نفسه: ٢٦.

الفقهاء والفلاسفة. ويذكر أحد المقرّبين من البروجردي: «كان — ونظراً لزعامته الشيعية — معجباً كثيراً بالعلامة المجلسي، حتى أنّه يتفاخر أحياناً بصلة القرابة معه، وبما أنّ المجلسي يعتبر من أركان التشيّع؛ لذا كان لا يرى مصلحة في تعديّ حدوده؛ فمَنع صدور التعليقات.

لقد التقيتُ العديد من العلماء الكبار، ممّن كان على صلة بآية الله البروجردي، وقد أقرّ بعضهم بأنّ البروجردي كان قد عطّل صدور تعليق بعض العلماء الأعلام على البحار، كذلك روى لي الميرزا أبو الحسن الروحاني حكاية استدعاء الآخوندي (ناشر التعليقات) من قبل البروجردي وقضية المنع^(١)، ثم سألتُ حجة الإسلام والمسلمين السيد جواد العلي — حفيد البروجردي — عن الموضوع، وقال بصريح العبارة: «أصدر آية الله البروجردي حكم المنع، بعد أن أمر السيد أحمد خادمي بإحضار الآخوندي وإبلاغه بمنع نشر البحار مع هذه التعليقة، أو أن تنشر بدونها إذا لزم الأمر؛ فذهبتُ إلى الآخوندي، وسألته عن الموضوع، فأجاب بالقول: «لقد كان آية الله البروجردي مستاءً كثيراً عندما دعاني إلى بيته وطلب منّي عدم نشر التعليقة».

وهناك عالمٌ آخر كان مخالفاً لاستمرار نشرها، وهو آية الله العظمى السيد محمود الشاهرودي (١٣٩٤هـ)، وكان من المراجع الكبار في النجف، وله مقدّون كُثُر من الشيعة^(٢)، وقد سمعتُ آية الله السيد موسى الشبيري الزنجاني يقول: «لقد أصدر آية الله الشاهرودي فتوىً بتحريم نشر التعليقة على البحار».

وقفات نقدية مع مقالة: العقل والدين

نحاول — من خلال هذه الوقفة — دراسة أسلوبية طرح بعض المسائل في المقال، فمن شروط النقد البناء التزام الحياد والدقّة في النقل. وهنا أودّ الإشارة إلى جملة نقاط:

(١) مجلّة كيهان انديشه، العدد ٦: ٦٩.

(٢) تضمّن العدد السادس من مجلّة كيهان انديشه نبذةً مختصرة عن مكانة آية الله الشاهرودي العلمية.

١ - جميعنا يعلم قصة التيار الإخباري في النصف الأول من القرن الثالث عشر، وما تعرّض له من لكلمات قاسية؛ فضعف كثيراً حتى يكاد يكون قد تلاشى؛ فكيف يمكن للتيار الإخباري أو لأفكاره أن تحيا من جديد في عصر زعامة آية الله البروجردي؟

٢ - يبدي الكاتب تأسّفه - تعريضاً بمراجع التقليد آنذاك - تجاه موقف العلماء، متسائلاً عما إذا كانت آراؤهم - هي الأخرى - بحاجة للتصويت والإقرار، وهو تأسف لا مبرر له؛ فالعلماء أعلم بواجباتهم ومواقفهم.

٣ - يلاحظ في بعض الأحيان خروج الكاتب عن دائرة النقد العلمي بكلام مشين تجاه شخصية كبيرة كالعلامة المجلسي؛ حتى أنه لا يذكر اسم العلامة المجلسي كما يذكر العلامة الطباطبائي.

٤ - إنّ الاجتهاد والنقد البناء سمة في خطاب فقهاء الشيعة؛ لذا بإمكاننا الاستفادة - ضمن هذا الإطار - من سيرة ومؤلفات العلامة المجلسي، على أن تطرح أفكاره بعيداً عن الانحياز وبحيادية تامة، وأن لا يخرج الطابع النقدي عن صورته، فيغلب الانتقاد على البحث والتحقيق؛ فلم تنقل بعض المواضيع بشكل سليم، فمثلاً تتكرّر عبارة المجلسي الحماسية دون الإشارة لمناسباتها، وقد تعرّض كلام المجلسي في باب العقل والحديث للتحريف أكثر من مرّة، والهدف من وراء ذلك تهميش مكانته ووصفه بالسطحية - وسنفضّل القول في ذلك تباعاً - بينما كانت آراء العلامة الطباطبائي تدعّم وتذكر بأساليب منمّقة جداً.

٥ - يعتبر العقل عند الشيعة نوراً قدسياً ورسولاً باطنياً، أما في ماهيته وحدوده فهناك اختلاف واسع - على صعيد الأصول والفروع - بين الفقهاء والمتكلمين والمحدثين والفلاسفة والعرفاء، وهذه مسألة هي الأكثر تعقيداً من مباحث علم الكلام والفلسفة والفقه، من قبيل تعريف العقل في الفقه والفلسفة، وتعارض العقل مع النقل و..

إنّ التحقيق في جميع المذاهب والبحوث العقلية أمرٌ ليس في حدود هذا المقال، وما يهمّنا من ذلك استعراض الأسس الفكرية لطرفي النزاع، أي الفقهاء والمحدثين في قبال الفلاسفة والعرفاء.

فقد عرفوا العقل، كلٌ حسب مدرسته، مع فرض أقسام له، كالشيخ الرئيس في «النجاة» والخواجه في «التجديد» والجرجاني في «التعريفات» والملا صدرا في «المبدأ والمعاد» و «الأسفار».

لم تحدّد المقالة معالم العقل وحدوده عند الفلاسفة والفقهاء، بل اقتصرّت على خطوط عامة، كما لم تدرس المقالة ماهية العقل في المذهب العرفاني، وما هي علاقة العقل مع العشق العرفاني وعالم الكشف والشهود، أو ما يصطلح عليه الكاتب «الإدراك المعنوي عن طريق العبودية الخالصة».

إن هذا العشق في كلّ القلوب

فاق عقلاً وعلوماً ناجحة

ما هو الأرجح؛ عشقٌ أو عقول؟

إن الركائز عند أصحاب الدليل من خشب

ويا لها من أصول واهية.

هل — حقاً — قواعد الاستدلاليين خشبية؟ وإذا كان كذلك، فلماذا كلّ هذه الاستدلالات؟ وإذا لم تكن خشبيةً واهية، فكيف الجمع بين العرفان والعقل؟ كذلك الحال في معنى العقل عند المجلسي، وما هي دلالاته في العقائد والأحكام؟ لم تتناول المقالة هذه المواضيع بصورةٍ تامة؛ لأنّ كاتبها كان في معرض دفاعه عن نظريات العلامة الطباطبائي، ولا بد له من أن يبتعد عن النقد والتحليل الدقيقين.

أما الجوانب المطروحة حول العلامة المجلسي، فامتازت بشكلٍ خاص وبدافع خاص أيضاً.

لقد فصلّ العلامة المجلسي — وهو الجامع للمعقول والمنقول — في بحار الأنوار معنى العقل وماهيته، سارداً ستة أقوال في ذلك^(١)، ورد بعضها في كتاب الأسفار للملا صدرا^(٢)، وقد تعاطف المجلسي مع اثنين منها، مخالفاً تفسير الفلاسفة.

(١) بحار الأنوار ١: ٩٩ - ١٠٣.

(٢) السيد جعفر سجادي، مصطلحات فلسفي صدر الدين الشيرازي: ١٥٦، منشورات زنان مسلمان.

لا سيما فيما يخصّ العقول الأولية الصادرة عن الحقّ تعالى، أي العقول العشرة وارتباطها بالأجرام السماوية كما في علم الهيئة عند بطليموس، والاعتقاد بتجردها وقدمها المستلزم لإنكار العديد من ضروريات الدين، كحدوث العالم وغيره، معتبراً ذلك تدخلاً في اختصاص الآخرين.

لقد سعى صاحب المقال – دون أن يشرح معاني العقل في المذاهب الفكرية – أن يقدم العلامة المجلسي مخالفاً لمطلق العقل ومعانيه، وهو أمر يحتاج إلى دراسة في حدّ ذاته؛ لابتعاده عن دائرة الإنصاف. إنّ البحث الشامل لمعنى العقل عند المجلسي وما فيه من سلبيات وإيجابيات، بحاجة لمطالعة جميع كتبه وآثاره، ونظراً لقصر المدة الزمنية لصدور المقالة لم يتسنّ لي الإلمام بجميع المصادر، وقد اتضح بطلان مدّعات الكاتب بالبحث والتنقيب.

جاء في القسم الثاني من المحور الأول للمقالة أنّ المجلسي يعتبر الروايات السبيل الوحيد لمعرفة الله وتوحيده وغير ذلك من المعارف، وهو ادّعاء باطل؛ فقد قدم في البحار^(١) ستة براهين عقلية على إثبات وحدة الصانع، ثم تعرّض للأدلة النقلية. وقد تمسّك في كتابه: حقّ اليقين^(٢) بأدلة عقلية فيما يخصّ إثبات وجود الخالق والمعاد.

جاء في بحار الأنوار: «والثالث قياس عقلي برهاني، تعرف العقول عدله، أي حقيته، ولا يوسع لأحد إنكاره، لا القياس الفقهي الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنما يجري في أصول الدين لا في الشرائع والأحكام التي لا تعلم إلّا بنص الشارع»^(٣).

٦ – تهافت كلام الكاتب في نقل أقوال المجلسي، ممّا قاده للإخفاق في التحليل والاستنتاج؛ فعلى سبيل المثال، نقل في القسم الأول من المحور الأول للمقال نصّاً جاء فيه أنّ التعقل هو السبيل الوحيد للخلاص من هفوات العقل، ذلك التعقل الموافق لقانون التشريع، وبعد مراجعة المصدر في بحار الأنوار لاحظنا عدم وجود نصّ كذلك، إنما تحدّث النص عن الرياضات الطويلة والتأملات الصحيحة المطابقة

(١) راجع: بحار الأنوار ٣: ٢٣١.

(٢) راجع: المجلسي، حقّ اليقين: ٤، ١١، ٢٧٥، المنشورات العلمية الإسلامية.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٣٩.

للشرع^(١)، راداً — بعد ذلك — على العقل النظري والفلسفي.

كما نسب نصاً آخر للمجلسي جاء فيه أن باب العقل مغلق أمام معرفة الإمام، وهذا قياس فقهي، ويحتمل أن يكون معناه — كما ورد في البحار: «نفي القياس العقلي والبرهاني في الشرائع والأحكام»^(٢) فإن لم يكن الكاتب يحتمل هذا الوجه تعين عليه نقل الوجهين فيما يخص العقل عند المجلسي، لا أن يتخير ما يصب في مصلحته بانتقائية بحثه.

٧ — في القسم الأول من المحور الأول أيضاً، نقل كلاماً ناقصاً مع شيء من التحريف؛ حيث قال: إن الاعتماد على العقول والآراء وحدها دون الرجوع للشرع باطلٌ وفاسدٌ وضالٌ ومضلٌ، وهو ما تطرق إليه المجلسي ضمن حملة ردوده على الفلاسفة، وما ذهب إليه في العقل النظري والفلسفي، فلم يكن مقصوده مطلق العقل، ناهيك عن التصرف في العبارة، وأصلها كالاتي: «ولما سلكوا سبيل الرياضات والتفكرات من الحكماء الذي ضلّوا وأضلّوا، فأنكروا النبوة والكتاب مستبدين بأرائهم الفاسدة...»^(٣).

كذلك في خاتمة القسم الثاني من المحور الأول ثمة نص ناقص: «نستغيث بالله إذا ما اعتمد الناس في أصولهم العقائدية على عقولهم...»^(٤)، والحال أن ما يسبق هذه العبارة وما بعدها مرتبط بانتقاد لانحلال الفلاسفة، وكلّه لم يُذكر في النص المنقول، مع أن هذه الجملة لا تتفصل دلالتها عن التكملة، والأمر هنا يدور حول العقل النظري أيضاً.

٨ — ورد في عبارات كثيرة — في معرض نقل كلام العلامة المجلسي — التعابير التالية: «عقلك ضعيف قاصر» و «عقلك كثير الخطأ» و «لا سبيل لنا سوى التمسك بالأخبار» فاصطبغ الكلام بشيء من السخرية والتندر، وعندما ينقل كلام المجلسي في القسم الثاني من المحور الأول يستهله بالقول: «إن عقولنا قاصرة عن

(١) المصدر نفسه ١: ١٠٣.

(٢) المصدر نفسه ٢: ٢٢٩.

(٣) المجلسي، رسالة الاعتقادات: ١٧، تحقيق: السيد مهدي رجائي، مكتبة العلامة المجلسي بإصفهان، ١٤٠٩هـ، الطبعة الأولى.

(٤) المصدر نفسه: ١٧.

درك هذه المسائل وفهمها..»، ويظهر أن هذه الإقحام يوحى بنسبة القول للمجلسي.

٩ - استعرض الكاتب في القسم التاسع من المحور الأول موضوع تعارض العقل والنقل عند المجلسي، وجاء فيه أن المجلسي لم يتردد في ترجيح الدليل النقلي فيما إذا تعارض مع الدليل العقلي، فهو - مبدئياً - لا يعترف بالدليل العقلي فضلاً عن ترجيحه. ونعلق: أولاً: إن الكاتب لم ينقل دليلاً واحداً على موضوع التعارض عند المجلسي. ثانياً: إن المجلسي - كما ذكرنا سابقاً - لا يقول بالدليل العقلي.

ثالثاً: لا توجد علاقة بين تحليل واستنتاج الكاتب في خصوص موضوع التسليم بأخبار الأئمة ومسألة التعارض بين العقل والنقل، فالذي ذهب إليه المجلسي هو أن علوم الأئمة مدهشة وشأنهم معجز، لذا في حالة وصول أخبار صحيحة عنهم وعجز العقل عن دركها لا تطرح الأخبار؛ لقصور العقل عن فهمها.

وللمفارقة ينقل الكاتب في خاتمة القسم التاسع من المحور الثاني نظرية العلامة الطباطبائي والتي لا يطرح الرواية فيها وإن لم يعمل بها.. دون أن يعلق على ذلك بشيء!

١٠ - جاء في القسم الثاني من المحور الأول أن الروايات تمثل مصادر العلامة المجلسي الوحيدة في باب الاعتقاد، وهي دليhle على معرفة الله وتوحيده وصفاته والمعاد، وهذا ليس صحيحاً؛ فقد ذكر المجلسي في كتاب الاعتقادات أدلة من القرآن والآيات معاً^(١)، كما قسم في بحار الأنوار أمور الدين إلى قسمين:

أ - ضروريات الدين التي لا تحتاج في العلم بها إلى نظر واستدلال.

ب - ما لا يكون من ضروريات الدين؛ فيحتاج في إثباته إلى نظر واستدلال، وهو على ثلاثة أقسام:

١ - ما يستنبط بحجة من كتاب الله، بحيث أجمعت الأمة على معنى الآية، ولم يختلفوا في مدلولها، فلا يصح أن تكون من المتشابهات.

٢ - السنة المتواترة التي أجمعت الأمة على نقلها أو على معناها.

٣ - قياس عقلي برهاني، تعرف العقول عدله، أي حقيته، ولا يسع لأحد إنكاره، لا القياس الفقهي الذي لا ترتضيه العقول السليمة، وهذا إنما يجري في

أصول الدين لا في الشرائع والأحكام التي لا تُعلم إلا بنصّ الشارع^(١).

١١ — ينقل الكاتب عن المجلسي في كتاب الاعتقادات قوله بكفر من اعتقد بتجرّد غير الله، وليس هذا رأي المجلسي إطلاقاً؛ فلم نعثر — بعد مراجعة الكتاب — على هذه العبارة، إنّما الذي ذهب إليه العلامة المجلسي — كسائر الفقهاء — هو الحكم بكفر من اعتقد بقدّم غير الله^(٢)، وقد ثبت — بعد البحث والتدقيق — أنّ المجلسي أطلق القول في المجرّدات، فقال في بحار الأنوار: «لا يظهر من الأخبار وجود مجرّد سوى الله تعالى»^(٣) وفي كتاب: حقّ اليقين أيضاً هناك كلام مشابه لهذا، إلّا أنه لم يصل إلى حدّ التكفير^(٤).

والمجلسي أيضاً بحثُ موسّع حول حقيقة الروح، رفض فيه تكفير القائلين بتجرّدّها، فقال في بحار الأنوار: «فما يحكم به بعضهم من تكفير القائل بالتجرّد إفراط وتحكّم، كيف، وقد قال به جماعة من علماء الإمامية ونحاريرهم»^(٥).

١٢ — يتحدّث الكاتب عن تأويلات للعلامة المجلسي، ثم يتساءل عمّا إذا كان من الممكن استخدام التأويل في غير هذه المواضع، إلّا أنه لم يحدّد مواضع التأويل، ولعل مراده التأويلات الفلسفية والعرفانية.

١٣ — ثمة استنتاجات من آراء المجلسي الفقهية لم تعتمد على الدليل المحرز والمصدر الموثوق، وجلّها قابل للطعن؛ ومن هذه الدعاوى ما مرّ آنفاً في الفقرة رقم عشرة.

١٤ — وصفت المقالة الملا صالح المازندراني بأنه إخباري، دون أن تقدّم دليلاً على ذلك، والحال أنّ الوحيد البهبهاني يصنّفه في عداد الأصوليين، فقد صنّف جملة كتب أصولية وفقهية منها: شرح المعالم، والحاشية على شرح اللعة، وشرح زبدة الأصول للشيخ البهائي^(٦).

(١) بحار الأنوار ٢: ٢٣٩.

(٢) رسالة الاعتقادات: ٢٤.

(٣) بحار الأنوار ١: ١٠١.

(٤) حقّ اليقين: ٣٧٨.

(٥) بحار الأنوار ٦١: ١٠٤.

(٦) علي دواني، وحيد بهبهاني: ٨٩، منشورات أمير كبير، ١٣٦٢ هـ - ش (١٩٨٢ م).

١٥ - جاء في المقالة اشتغال كتاب بحار الأنوار على بعض الإسرائيليات، مع أنَّ المجلسي من المعارضين لتلك الروايات الإسرائيلية في قصص الأنبياء، فبحار الأنوار كتابٌ جامع للروايات حسب معايير ومصادر حدَّدها المجلسي وشرحها سلفاً.

١٦ - يوحى الكاتب بوجود خلاف بين المتكلمين والفقهاء في بعض المسائل البديهية، من قبيل انتفاء حجية خبر الواحد في غير الأحكام، ورفض الأخبار الضعيفة والموضوعة، أو مسألة الإسرائيليات والقصص الأسطورية، أو ما كان يمارسه بعضهم من وضع الأحاديث.

١٧ - لم يقدم الكاتب دليلاً على ادَّعائه أنَّ المجلسي يعتبر الروايات كلّها في مستوى واحد، فمن المعلوم أنَّ خطاب المعصومين لم يكن في مستوى واحد، بل كان يختلف باختلاف طبقات المجتمع، إلّا أنَّ طرح مثل هذه الادَّعاءات إنّما جاء مقدّمةً لتأويل أو تحليل الأحاديث، فيما يصبّ في غرض مبنيّ.

١٨ - يقول صاحب المقال: إنَّ احترام الشخصيات الدينية والعلمائية مغاير للإذعان بآرائهم ونظرياتهم؛ فلا تقليد في هذا الجانب، ويجب أن لا نجعل من كل رأي مخالف لرأي العلماء ما يشبه قميص عثمان، ثم إنَّ المتكلمين يبحثون في الأصول المعرفية مع أنَّ أكثرهم ليسوا من ذوي الاختصاص، كالخواجة نصير الدين الطوسي والعلامة الحلّي، فلماذا كل هذا الضجيج؟

في الحقيقة، يتمحور هذا السجال حول موضوعين:

الأوّل: فيما يخصّ ضروريات الدين والمذهب والانطباعات الخاطئة للفلسفة والعرفان، وهنا بإمكان الفقيه أن يبدي رأيه وإن لم يكن من ذوي الاختصاص.

الثاني: فيما يخصّ جملة من الأحكام، كالحرام والحلال^(١) وهي مسائل فقهية لها رجالها؛ لأنّها أمور تعبدية لا بد من التقليد فيها. فليس في بيان الآراء والأحكام الدينية والدفاع عنها ضجيج.

١٩ - غالبية الموضوعات الفقهية والكلامية تطرح وكأنّها ممّا تفرّد به

(١) وهو العشق المجازي أو التشبّب بالفلمان حسان الوجه، وهو حرام شرعاً، وقد ذكر مفصلاً في

المجلسي وحده. من ذلك مسألة التفكير والخوض في صفات الخالق، والجبر والتفويض، فهي كلها ممنوعة عند المجلسي، لكن نابغة الفقه والأصول الشيخ الأنصاري نفسه يقول: قبل أن نترك الاستدلال العقلي في الأحكام علينا أن نترك الاستغراق في المسائل العقلية النظرية فيما يتعلّق بأصول الدين، فنحن بهذه الطريقة سنعرض أنفسنا لهلاك دائم وعذاب مستمر، وقد أشيد لهذا الجانب في معرض النهي عن الاستغراق في مسألة القضاء والقدر^(١).

كذلك يذكر الكاتب أن العلامة المجلسي يشكك في نوايا أولئك الذين يخوضون غمار العلوم العقلية باعتمادهم على العقل والاستدلال، وهو ما لا يختص بالمجلسي، إنما يرجع إلى اختلاف في الأسس والخلفيات الفكرية المسبقة، وقد شاركه في ذلك العديد من الفقهاء، كالفقيه الأصولي الكبير الميرزا القمي، حيث قال في الفلاسفة: «والحاصل باليقين أن منهج هؤلاء مغاير لسبيل الإسلام.. وأن قواعدهم لا تنسجم مع قواعد الإسلام، لا في المعراج الجسماني مع استحالة الخرق والالتئام، ولا في ركوب الملائكة على الأبلق من الخيول..»

ويقول في موضع آخر: والحق أن أولئك الذين يشبّتون العقول بأنها دين الرسول متخذين من روايات العقل والجهل دليلاً على مدّعاهم قد ابتعدوا كلّ البعد عن المراد والدلالة الحقيقية للروايات، إنّما المراد من العقل في تلك الأخبار ما كان منوطاً للتكليف^(٢).

٢٠ — عمد الكاتب في الخاتمة إلى القيام بمقارنة بين الإخباريين وأصحاب النظريات الجريبية في الغرب، معتبراً إياهما مخالّفين للاتجاه العقلي، مع فارق يكمن في أن مجيء الحركة الغربية كان مصاحباً لعصر الاكتشافات والتكنولوجيا التجريبية، أمّا الإخباريون فقد ظهروا في عصر التخلّف التجريبي عند المسلمين. وهذا التحليل التاريخي ليس بتمام؛ لأسباب:

أولاً: لم يحدّد المقصود من مفهوم الإخباري، هل هو الفقهاء والمتكلمون

(١) رسائل الشيخ الأنصاري: ١٣، مكتبة مصطفى، قم.

(٢) السيد حسين المدرسي الطباطبائي، قم نامه، منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم.

وفي ذيل الرسالة ردود المسائل الركنية للميرزا أبي القاسم القمي: ٣٦٤.

والمحدثون؟ أم الإخباريون المتطرفون؟ وأياً كان الجواب يبقى ناقصاً؛ فكثير من كبار الإخباريين كان لهم اطلاع على علوم زمانهم كالرياضيات وغيرها.. كما جاء في كتب التراجم، بل إن العلوم التجريبية لم تكن — أساساً — بالمستوى المطلوب، فليس لأرباب الأفكار الأخرى ادعاء توليهم زمام هذه العلوم، لا سيما الفلاسفة، حيث كان تركيزهم على الجانب النظري، فكانوا يدافعون بشدة عن طبيعيات أرسطو وفلكيات بطليموس، وقد بلغ ازدهار مدارسهم وتطورها ذروته قبل أربعة قرون.

وهكذا الحال بالنسبة للعرفان والتصوف والفلسفة، حيث شهد هذا القرن الحادي عشر الهجري بروز شخصيات هامة في هذا المجال، أمثال الشيخ البهائي، ومير فندرسكي، والميرداماد، والملا صدرا الشيرازي و.. وقد فرض العرفان سيطرته على الساحة عموماً؛ حتى كان الشيخ البهائي يرتدي زيّ الدراويش للتقية^(١)، وكان المجلسي الأول يحاول هدايتهم عن طريق التشبه بأوضاعهم وطقوسهم^(٢).

إن صدام العرفاء والمتصوفة مع الفقهاء حقيقة تاريخية، شهدها العهد الصفوي، وقد تغلب في محصلتها الفقهاء، بالإضافة إل نهضة الحركة الإخبارية خارج إيران وتسربها إلى إيران، ومن ثم تفككها، وهيمنة الفقهاء والأصوليين الكبار. ليس هذا فحسب، بل شهدت الفلسفة والعرفان في القرن الرابع عشر والعصر الحاضر نهوضاً كبيراً، ومع ذلك كله لم يقدموا لنا، لا الفلاسفة ولا العرفاء ولا المتصوفة ولا.. تقدماً في العلوم التجريبية الجديدة في إيران كما حصل في اليابان؛ إذ فالخلل والنقص كامنٌ في جانب آخر.

إن هذا الموضوع وأسبابه لابدّ من التفتيش عنهما في مؤامرات اليهود والنصارى خلال الأربعة قرون الماضية، والمتمثلة في الهجمات الروسية والإنجليزية والأوروبية على العالم الإسلامي، لقد بدا ذلك في المشروع الأمريكي والصهيوني، بالإضافة لغارات الأوزبك والعثمانيين من الشرق والغرب، وعوامل

(١) محمد علي كرمانشاهي، خيراتية ٢: ٣٩٧، تحقيق: السيد مهدي رجائي، منشورات أنصاريان.

(٢) المصدر نفسه: ٣٩٢.

داخلية، كاستبداد ملوك إيران، وبث التفرقة وتمزق الصفّ على مستوى الفرق الإسلامية، فصارت شيخيةً وصوفيةً وبابية، علاوةً على التيار المتأثر بالنظريات الغربية والشعوبية والماسونية، وغير ذلك من عوامل وأسباب جديرة بالتتبع والدراسة بغية معالجتها.

وها هو العالم اليوم يعيش مأزقاً حقيقياً على الصعيد الفكري والاقتصادي والسياسي، ويحيا في ظلّ تزايد متلاحق في المخططات الدنيئة، ويظلّ السبيل الوحيد في النجاة هو الرجوع للإسلام الصحيح ومبادئ التشيع.

* * *

المحتويات

٧	كلمة المجلة
٩	المدخل: الفكر الديني بين العقل الفلسفي والعقل النصي
١١	الفكر الديني بين العقل الفلسفي والعقل النصي
١١	حيدر حب الله
١٧	الفصل الأول: علم الكلام الإسلامي والدفاع العقلاني عن الدين
١٩	علم الكلام الإسلامي، ومشروع الدفاع العقلاني عن الدين، ندوة حوارية
١٩	د. ملكيان، د. لغنهاوزن، د. داوري و
١٩	تفكيك مقولة «الدفاع العقلاني عن الدين»
٢٨	أ - الإصلاح الفكري
٢٩	ب - تنمية المبادئ الأخلاقية
٢٩	ج - تحسين علاقات أفراد المجتمع
٢٩	د - إلغاء مختلف أشكال التمييز الظالم
٣٠	العقل وأزمة الشرعية المنطقية
٤٠	تحديد معالم الموضوع الكلامي الخاضع لمنطق الدفاع العقلاني
٤٤	المنهج الكلامي ووظائف المتكلم
٥٠	جدوائية الدفاع العقلاني عن الدين
٥٤	هل هناك فلسفة إسلامية؟!
٦٢	تفسير مناهضة الكلام في التراث الديني
٦٧	هل النزاعات الدينية قابلة للحسم؟
٧٣	الفصل الثاني: الكلام الإسلامي بين العقل والنص، أزمة معرفة وهوية
٧٥	العقل والنص في الكلام الإسلامي، قراءة في الإشكالية
٧٥	الشيخ محمد تقي سبجاني
٧٥	مدخل
٧٧	دور أهل الحديث في ظهور الاتجاه النصي
٧٨	أسباب نشوء الظاهرة العقلانية في التاريخ الإسلامي

- الأشعرية وتاريخ الصيرورة العقلانية ٨٠
- المنهج الماتريدي والتوظيف العقلاني ٨٤
- موقع الغزالي في تجاذب العقل والنص ٨٥
- مدرستا العقل والنص في القرون الأخيرة ٨٨
- النزعة العقلانية والنصيّة عند الشيعة الإمامية ٨٩
- عقلانية الشيخ المفيد ودوره التوفيقي ٩٥
- الاتجاه العقلاني الشيعي بعد المفيد ٩٨
- النصيّة الشيعيّة في الفترة المتأخرة ١٠٠
- العقلانية والنصيّة، تقويم تاريخي ١٠٢
- الكلام الإسلامي بين نزعة الاعتزال العقلية ومذهب الأشعرية التجريبية** ١٠٥
- د. عبدالكريم سروش ١٠٥
- الكلام الإسلامي والنشأة الطبيعية ١٠٥
- ظهور العقل الاعتزالي في الحياة الإسلامية ١٠٧
- ظهور العقل الأشعري وتحولات الصيرورة ١٠٩
- العقل الإسلامي والمرحلة الرمادية في التفكير الفلسفي ١١٠
- الفلسفة بين المدارس العقلية القبلية والتجريبية البعدية ١١٠
- الكلام المعتزلي والأشعري وتجاذبات المنطقين: العقلي والتجريبي ١١٢
- إعاقه الكلام الاعتزالي ١١٥
- عينات تطبيقية من الكلام الأشعري والمعتزلي ١١٦
- ١ - مسألة الكليات ١١٦
- ٢ - مسألة العلية ١١٧
- ٣ - قانون الترجيح بلا مرجح ١١٩
- ٤ - معضل العدل الإلهي ١٢٠
- ٥ - تفسير النص الديني ١٢٢
- ٦ - غرضية الفعل الإلهي ١٢٣
- ٧ - إنكار الكرامات ١٢٥
- ٨ - مقولة الجزء الذي لا يتجزأ ١٢٥
- تأويل النصّ الكلامي بين مدرستي الاعتزال والأشعرية ١٢٦
- ماهية العقل وأزمة التعارض مع الوحي** ١٢٩
- د. الشيخ رضا برنجكار ١٢٩

المعنى اللغوي للعقل.....	١٣٠
أ - نصوص دينية تؤيد المعنى اللغوي للعقل.....	١٣١
١ - في العقائد.....	١٣١
٢ - في الأخلاق والعمل [السلوك].....	١٣٢
ب - ميزات العقل الأخرى.....	١٣٤
العقل في الاصطلاح الفلسفي والكلامي.....	١٣٨
فوارق المعنى اللغوي عن الاصطلاحي للعقل.....	١٤٠
تعارض العقل والوحي.....	١٤٠
مقدمات لبحث التعارض بين العقل والوحي.....	١٤١
دائرة حكم كل من العقل والدين.....	١٤٢
تعارض العقل الفطري والنقل القطعي.....	١٤٥
تعارض العقل المصطلح والنقل القطعي.....	١٤٦
الخلاصة والنتيجة.....	١٤٩
مفهوم العقل بين الفلسفة والدين، قراءة نقدية مقارنة.....	١٥١
أ. محمد تقي فاضل.....	١٥١
مدخل البحث.....	١٥١
أرضيات الدراسة.....	١٥٢
العقل في الفلسفة، البنية والماهية.....	١٥٤
مفهوم العقل في الكتاب والسنة، هل في القرآن وجود للاستدلال الفلسفي؟.....	١٥٧
فوارق العقل الفلسفي عن العقل الديني.....	١٥٨
الدفاع العقلاني عن الدين في الغرب، الإشكاليات والعوائق.....	١٦١
العقل الديني، عقلٌ قيمي أخلاقي.....	١٦٧
أسماء الله بين المنطلق الفلسفي والروحي.....	١٦٨
الدين ودوره في عصر انهيار العقلانية.....	١٧١
أ. مهدي الرازي.....	١٧١
سقراط.....	١٧١
مأساة العقل في الثقافة الغربية.....	١٧٣
ميشيل فوكو وثنائي العقل والجنون.....	١٧٦
تفكيكية جاك دريدا وأزمة الفكر الغربي.....	١٧٨
الدين والعقل.....	١٨٠

- ١٨١ مقولة انفصال الاعتقاد الديني عن العقل
- ١٨٥ الآيات الإلهية، دعوة للإيمان أم العقلانية
- ١٨٥ د. محسن جوادى
- ١٨٥ مدخل
- ١٨٦ نظام المعرفة الإلهية بالآثار وتفسيراته الأربعة
- ١٨٦ التفسير الأول - المعرفة بالآيات بمعنى الاستنباط العلمي
- ١٩٠ التفسير الثاني - المعرفة بالآيات بمعنى الاستدلال الفلسفي
- ١٩١ التفسير الثالث - المعرفة بالآيات بمعنى البيان الديني (التعبير الديني)
- ١٩٧ التفسير الرابع - المعرفة بالآيات بمعنى التذكر
- ١٩٩ خلاصة واستنتاج
- ٢٠٣ عقلنة الدين، قراءة تاريخية في المشهد الغربي
- ٢٠٣ الشيخ أكبر قنبري
- ٢٠٣ مدخل
- ٢٠٥ تيارات عصر التنوير
- ٢٠٦ إفرازات عصر التنوير
- ٢٠٦ ١. هيوم ومذهب الشك الفلسفي
- ٢٠٨ ٢. كانط ونقد العقل المحض
- ٢١٢ ٣. هيجل وعودة المشروع العقلاني للدين
- ٢١٢ ٤. فيورباخ والتفسير السيكلوجي للدين
- ٢١٥ ٥. الماركسية والتحليل الاجتماعي للدين
- ٢١٨ ٦. كيركجارد واللامعقول الديني المعاصر
- ٢٢٣ عقلانية الدين في القرن العشرين
- ٢٢٥ الاستدلال الروائي في علمي الكلام والتفسير، قراءة في دائرة حجية
- ٢٢٥ الشيخ صادق لاريجاني
- ٢٢٥ مدخل منهجي
- ٢٢٧ السؤال الرئيس: هل الخبر الواحد حجة في العقيدة والتفسير؟
- ٢٢٨ نظرية الشيخ محمد هادي معرفت
- ٢٢٩ نقد نظرية العلامة معرفت
- ٢٣٥ مدخل آخر لإثبات حجية الروايات التفسيرية والكلامية
- ٢٣٥ نقد نظرية الخوئي عند الأستاذ معرفت، وقفة تقويمية جامعة

٢٣٨	فحص دقيق لنظرية المحقق الخوئي.....
٢٤٠	مواقف من الموضوع.....
٢٤١	دعوى الاتفاق على حجية الآحاد في غير الفقه، وقفة نقدية.....
٢٤٥	الفصل الثالث: مطالعات عقلانية في قضايا كلامية.....
٢٤٧	المعتقدات الدينية بين المعقول واللامعقول (بيان جديد لنظرية.....)
٢٤٧	د. أحمد النراقي
٢٤٧	توظيفات نظرية الفطرة في التراث الإسلامي.....
٢٤٩	المقصود بمقولة «المعقولة».....
٢٥٦	هل الاعتقاد بوجود الله معتقد أساسي حقاً؟.....
٢٦٠	النتيجة النهائية.....
٢٦١	علم الكلام والتعددية المذهبية، هل نظرية الإمامة من أصول الدين أم.....
٢٦١	أ. محمد حسن قدردان قراملكي
٢٦١	تعريف أصول الدين وأركانه.....
٢٦٤	الإمامة ركن الإسلام.....
٢٦٤	موقف أهل السنة (الإمامة مسألة فقهية).....
٢٦٥	نظرية الإمامية (الإمامة مسألة كلامية).....
٢٦٦	نظرية ركنية الإمامة للدين.....
٢٦٨	أدلة الاعتقاد بأن الإمامة من أصول الدين وتكفير المخالفين.....
٢٦٩	١ - الروايات
٢٧٠	٢ - الإمامة من ضروريات الدين
٢٧٠	٣ - الإجماع
٢٧١	٤ - قوام الدين بالإمامة
٢٧١	نقد أدلة ركنية الإمامة.....
٢٧١	١ - تحليل روايات كفر المخالفين
٢٧٤	٢ - تحليل روايات ركنية الإمامة
٢٧٨	٣ - تحليل روايات الارتداد
٢٨٠	٤ - نقد نظرية ضرورة الإمامة
٢٨٢	٥ - تقويم مقولة الإجماع
٢٨٢	٦ - قراءة نقدية لدليل العقل
٢٨٣	نظرية ركنية الإمامة للمذهب.....

أدلة النظرية.....	٢٨٣
الإدراك العقلاني للأسماء الإلهية، قراءة في نظرية القاضي سعيد	٢٨٧
د. غلام حسين إبراهيمي ديناني	٢٨٧
بين كانط والقاضي سعيد القمي.....	٢٩٠
المنطلقات الفكرية للقاضي سعيد في نظرية الأسماء والصفات.....	٢٩١
نظرية القمي وسط مدرستي الفلسفة في العصر الصفوي	٢٩٣
الفصل الرابع: الكلام الإسلامي وتجاذب المحدث والحكيم، وجهتا نظر.....	٢٩٥
العقل والدين بين المحدث والحكيم	٢٩٧
الشيخ محسن كديور.....	٢٩٨
من هو العلامة المجلسي؟.....	٢٩٧
من هو العلامة الطباطبائي؟.....	٣٠٠
قصة تعليقات الطباطبائي على بحار الأنوار	٣٠١
ضرورة هذه الدراسة.....	٣٠٣
المحور الأول: قراءة لآراء ونظريات العلامة المجلسي	٣٠٤
١. العقل، الدور والقيمة	٣٠٤
٢. مصدر المعرفة العقائدية	٣٠٦
٣. عدم حجية ظهورات القرآن ودلالاته لغير المعصوم	٣٠٦
٤. تحريف القرآن	٣٠٧
٥. الموقف من الإجماع	٣٠٨
٦. انحصار أدلة الدين في السنة الشريفة	٣٠٨
٧. صحة الكتب الأربعة الحديثية	٣٠٩
٨. علم الحديث. لا الفقه. أساس العلوم	٣١٠
٩. مبدأ ترجيح النقل على العقل عند التعارض	٣١١
١٠. وحدة المستوى الدلالي للروايات	٣١١
١١. الموقف السلبي من الفلسفة والحكماء	٣١٢
١٢. الموقف من العرفان والتصوف	٣١٣
١٣. لا مجرد سوى الله	٣١٣
١٤. حظر التفكير في الصفات	٣١٤
١٥. تأويل الروايات	٣١٤
المحور الثاني: العلامة الطباطبائي ومدرسته الفكرية.....	٣١٥

١ - مكانة العقل	٣١٥
٢ - مصادر العقيدة الدينية	٣١٧
٣ - القرآن محور المعرفة الدينية	٣١٨
٤ - عدم تحريف القرآن	٣١٩
٥ - عدم حجية الإجماع في علم الكلام	٣٢٠
٦ - الموقف من الروايات وأخبار الآحاد	٣٢٠
٧ - تدهور علم الحديث في التراث الإسلامي	٣٢٢
٨ - تعدد الدرجات الدلالية في النص الديني	٣٢٣
٩ - تعارض العقل والنقل	٣٢٤
١٠ - الموقف من الفلاسفة	٣٢٧
١١ - الموقف من العرفان والتصوف	٣٣٠
١٢ - مسألة التقليد عند الطباطبائي	٣٣١
١٣ - رفع الحظر عن البحث في الصفات الإلهية و...	٣٣٢
١٤ - تعليقات جزئية على بحار الأنوار	٣٣٢
المحور الثالث: نظريتنا الطباطبائي والمجلسي في مسألة العقل والدين، قراءة ...	٣٣٤
إعادة النصاب: قراءة نقدية لمقالة: «لعقل والدين بين المحدث و...»	٣٤١
الشيخ علي ملكي الميانجي	٣٤١
مقدمة	٣٤١
الخلاف التاريخي بين الفلسفة والكلام	٣٤٢
١ - مسألة الحدوث والقدم	٣٤٣
٢ - المعاد الجسماني	٣٤٥
٣ - إسقاط التكليف	٣٤٧
تعليقات البحار، أسباب المنع وملابسات المواقف	٣٤٩
وقفات نقدية مع مقالة: العقل والدين	٣٥٠
المحتويات	٣٦١

