

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

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

الأستاذ المساعد الدكتور علي شيخ

صفاء حسين

الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو

الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية

الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا

الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة

الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة

الأستاذ المساعد الدكتور نور الدين بولحية، الجزائر، جامعة باتنة

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

الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة

المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية

المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة

المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

علي غيم

محمدحسن آزادگان

فاضل السوداني

رئيس التحرير

مدير التحرير

هيئة التحرير

المراجع اللغوي

تصميم الغلاف

الإخراج الفني

aldaleel-mag.com

info@aldaleel-mag.com

+9647719094922

الموقع الإلكتروني

البريد الإلكتروني

موبايل

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

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة

2265 لسنة 2017

حقوق الطبع والنشر محفوظة



الأمانة العامة للعتبة الحسينية المقدسة / مكتب السيد الأمين العام

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

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

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد

المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/٢٠

نسخة منه الى:

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

م.م. محمد رياض

١٤ / آذار

السياسات العامة للمجلة

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

سياسات القبول والنشر

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

دليل المؤلفين

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

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

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

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

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

أ - توثيق الكتب

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

ب - توثيق الدوريات (المجلات)

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

ج - توثيق الرسائل العلميّة

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

د - مواقع الشبكة العنكبوتيّة

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

محتويات العدد

- 09 مكانة الدليل النقلي في المعرفة الدينية
عبد الله محمدي
- 43 العقلانية والمعتقد الديني عبر تاريخ الفكر الإسلامي
كمال مسعود ذبيح
- 95 الإدراكات الفطرية وأثرها في المعرفة الدينية
أحمد أبو ترابي
- 143 الأسس الفكرية للنسوية التأويلية في العالم العربي.. عرض وتحليل
فاطمة العقيلي
- 193 الفلسفة التحليلية وأثرها في المعرفة الدينية
مصطفى عزيزي
- 251 حجية المعرفة الظنية في نظر العقل والنص الديني
ياسر قطيش
- 315 القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع
حسن محيطي أردكان ومحمدعلي محيطي أردكان
- 341 دراسة نقدية لرؤية الله عند ابن تيمية
غيور حسنين

مكانة الدليل النقلّي في المعرفة الدينيّة

عبد الله محمدي*

الخلاصة

الدليل النقلّي هو أحد أهمّ مصادر المعرفة في نطاق الدين. والاستناد إلى هذا المصدر مرتبّط بإحراز قيمته المعرفيّة. وتقويم هذا الأمر منوطٌ بتشخيص دور الدليل النقلّي كمنتجٍ للمعرفة أو مؤيّدٍ لها في مختلف أجزاء الدين، هذا من جهة، ومنوطٌ بدراسة المعرفة اللازمة في مختلف أجزاء الدين من جهةٍ أخرى. والدليل النقلّي في بعض ميادين الدين من قبيل العقائد البعديّة، وجزئيات الأخلاق، وأغلب بحوث الفقه، يُعدُّ مُنتجًا للمعرفة ولا اعتبار لأيّ مصدرٍ آخر غير النقل في هذا المجال. وأمّا دور الدليل النقلّي في العقائد القبليّة، وكليّات الأخلاق والفقه فهو التأييد. إنّ المعرفة اللازمة في الدين ليست بمستوى واحدٍ في مختلف أقسام الدين. وحتى في مجال العقائد فإنّ المعرفة المطلوبة أوسع من اليقين بالمعنى الأخصّ. وفي رؤيةٍ كثيرٍ من الفلاسفة فإنّ العلم المتعارف يُعدُّ أحد أقسام العلم أيضًا، ومن هنا فإنّ الأدلّة النقليّة الموجبة للاطمئنان يمكن أن تعدّ مصدرًا معتبرًا.

الكلمات المفتاحيّة: الدليل النقلّي، المعرفة الدينيّة، خبر الواحد، الخبر المتواتر، المعرفة اللازمة في الدين.

(1) عبد الله محمدي، إيران، دكتوراه في الفلسفة، أستاذ مساعد في مؤسّسة الحكمة والفلسفة في إيران.

The Importance of the traditional evidence in religious knowledge

Abdulah Mohammadi, Assistant Professor in Philosophy, Iranian Institute of Philosophy, Iran. Email: abmohammadi379@gmail.com

Summary

Traditional evidence is one of the most important sources of knowledge in the realm of religion. Relying on this source is related to gaining its cognitive value. Evaluation of this point depends on diagnosing the role of the traditional evidence as a producer or supporter of knowledge in various parts of religion, on the one hand, and on the other hand, it depends on studying the necessary knowledge in different parts of religion. Traditional evidence in some fields of religion, such as subsequent beliefs and parts of ethics, and most studies of jurisprudence are considered producers of knowledge, with no regard, in this concern, to any source other than traditional method. As for the role of traditional evidence in antecedent beliefs, general ethics and jurisprudence, it is confirmation. Necessary knowledge in religion is not at one level in the different parts of religion. Even in the field of beliefs, necessary knowledge is broader than certainty in the specific sense. In many philosophers' viewpoint, conventional knowledge is considered one of the parts of knowledge as well. Therefore, traditional evidences that entail reassurance can be considered a significant source.

Keywords: traditional evidence, religious knowledge, a tradition narrated by only one narrator, recurrent tradition, necessary knowledge in religion.

المقدّمة

يحتلّ الدليل النقلّي بين سائر الأدلّة بدورٍ كبيرٍ في مجال تحصيل الإنسان للمعرفة. وما يحصل لنا من معرفةٍ عن طريق الإحساس الشخصي أقلّ بكثيرٍ ممّا نحصل عليه بواسطة خبر الآخرين. وفي نظام المعرفة الدينيّة أيضًا تحصل أغلب المعارف عن طريق النقل. لكن النقطة التي تحظى بأهميّة كبيرة هي في اعتبار الدليل النقلّي - وخاصةً في مجال المعرفة الدينيّة - هي أنّ البعض تصوّروا أنّ أكثر الأدلّة النقلية هي أخبار الآحاد، والمشهور هو أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم، ومن هنا حصروا الاعتبار المعرفي للدليل النقلّي بالخبر المتواتر. بينما نجد الكثير من معارف الدين الإسلامي في مختلف المجالات وحتى في نطاق العقائد مبنيّةً على أخبار غير متواترة. وبملاحظة أهميّة هذا الموضوع، يسعى هذا المقال إلى دراسة القيمة المعرفيّة للدليل النقلّي في نطاق معارف الدين.

11

هناك عدّة أسئلة جادة تُطرح من المنظار المعرفي حول مكانة الدليل النقلّي في المعرفة الدينيّة.

السؤال الأوّل: ما هو مستوى ارتباط معارفنا الدينيّة في مجال العقائد والأخلاق والفقّه، بالدليل النقلّي؟

السؤال الثاني: في أيّ من المجالات المذكورة يلعب الدليل النقلّي دور المصدر، وبعبارةٍ أخرى متى يكون منتجًا، ومتى يكون له دور التأييد فحسب؟

السؤال الثالث: ما هو مستوى اعتبار المعرفة الحاصلة عن طريق الدليل النقلي؟

السؤال الرابع: هل القيمة المعرفية للدليل النقلي تتناسب مع المعرفة المطلوبة في مجالات الدين المختلفة؟

ومن أجل الإجابة عن هذه الأسئلة يجب بادئ ذي بدء دراسة بعض المقدمات، منها ضرورة تعريف أقسام الدليل النقلي من جهة السند والدلالة. ومن ثم دراسة مكانة الدليل النقلي في مختلف مجالات المعرفة الدينية، وإيضاح أنّ الدليل النقلي في أيّ مجال يكون المصدر الوحيد للمعرفة، وفي أيّ مجال منها يكون مؤيداً لسائر المعارف؟ ثم ندرس المعرفة اللازمة في مختلف مجالات الدين؛ لنعلم في كلّ مجال منها ما هي المرتبة المطلوبة من المعرفة الدينية من يقين بالمعنى الأخصّ، أو اطمئنان، أو غيرهما. وفي الختام نبحث قيمة الدليل النقلي المعرفية في كل واحد من تلك المجالات.

وينبغي التنبيه إلى نقطة وهي أنّه على الرغم من الجهود التي بذلها علماء أصول الفقه لأكثر من ألف عام، فإنّ أكثر الأسئلة المتقدمة بقيت دون إجابة؛ لأنّ ما يهم عالم الأصول لا يتطابق مع ما يهتم به الباحث في مجال المعرفة الدينية. وهناك كثيراً من البحوث المفصلة في علم الأصول تدور حول الخبر المتواتر وخبر الواحد، وهي تختلف منهجياً عن هذا البحث. فالمحقق في علم الأصول يسعى غالباً وراء العثور على «الحجّة» لاستنباط الحكم الشرعيّ، وتدور مجوثة حول

محور «المنجزية والمعدّرية». وأمّا همّ عالم المعرفة واهتمامه فمنصبّ على الكشف عن الواقع والتبرير المعرفي. وهدفه العثور على قضايا جديدة بالكشف عن الواقع، لكي يُمكن بواسطتها عرض وصفٍ معتبرٍ للواقع. وفي ضوء هذه الملاحظة يمكن القول إنّ موضوع الدليل النقلّي يُعدّ من البحوث الجديدة في نظرية المعرفة الدينيّة، وبحاجةٍ إلى دراسةٍ أكثر تفصيلاً.

1. أقسام الدليل النقلّي

الدليل النقلّي يُطلق باصطلاح عامّ على المعرفة التي تنتقل من شخصٍ إلى آخر بواسطة الكلام لفظاً أو كتابةً. وقد ورد في النصوص الفلسفيّة وكتب نظرية المعرفة باللغة الإنجليزيّة مصطلح (testimony) للتعبير عن هذا المفهوم، وترجمته هي الدليل النقلّي، أو الخبر، أو الشهادة. وعلى رغم وجود الاختلاف بين هذه المفاهيم، لكنّها مشتركةٌ في النقطة المذكورة.

يمكن تقسيم الدليل النقلّي من جهاتٍ مختلفةٍ، سواءً ما كان مرتبباً بنطاق الدين أم بخارجه. وأهمّ تلك التقسيمات هي: تقسيم الدليل النقلّي بلحاظ وثاقة الراوي، وتقسيم الدليل النقلّي بلحاظ عدد الرواة، وتقسيمه بلحاظ المعنى والدلالة. وجديرٌ بالذكر أنّ أكثر التقسيمات تمّ التحقيق فيها في التراث الإسلاميّ، ولا نلاحظ وجودها في النصوص المعرفيّة الغربيّة.

خبر الثقة وخبر غير الثقة

يُقَسَّم الدليل النقليّ بلحاظ وثاقة الراوي إلى خبر الثقة وخبر غير الثقة. والمقصود من خبر الثقة هو أن يكون الراوي صادقاً. توضيح ذلك هو أنّ منشأ كذب الخبر بنحوٍ عامٍّ ينحصر في أمرين: تعمّد الراوي للكذب، وخطأ الراوي. فأحياناً يكون كذب الخبر ناشئاً عن أنّ الراوي تعمّد نقل مطلبٍ مخالفٍ للواقع، وأحياناً يكون الراوي صادقاً لكنّه أخطأ في نقل المطلب ونقله خلافاً للواقع. وعلى هذا الأساس فإنّ الخبر الكاشف عن الواقع هو الذي ينتفي فيه الاحتمالين المذكورين. وتقسيم الخبر إلى خبر الثقة وخبر غير الثقة من أجل دفع الاحتمال الأوّل أي تعمّد الكذب. أي أننا بمساعدة عنصر الوثاقة نفهم أنّ الراوي بيّن ما يعلمه بصدقٍ.

والسؤال الأوّل الذي يُطرح هنا هو هل يجب إحراز وثاقة الراوي في كل خبر بنحوٍ خاصّ، أم يمكننا من خلال الاستناد إلى التجارب السابقة إحراز وثاقة الراوي العامّة، والنتيجة هي الاستناد إليها في المورد المشكوك؟ والجواب: هو أنّه لا يجب إحراز صدق المتكلم في الخبر المذكور؛ لأنّه في حالة مثل هذا الإحراز لا يبقى مجالٌ لبحث الاعتبار أو عدمه، ومن هنا يكفي إحراز وثاقة الراوي بنحوٍ عامٍّ.

[الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 247]

وإذا كان بإمكاننا إحراز وثاقة الراوي في كلّ خبرٍ بالخصوص، فلن تعود هناك حاجةٌ إلى طرح معيارٍ عامٍّ حول كفيّة الاعتماد على

الأخبار. وعليه فإنّ عنصر الوثاقة يساعد المستمع على تقويم مستوى احتمال صحّة الخبر الفعليّ بمعونة ميزان الوثاقة العامّة للمتكلّم.

خبر الواحد والخبر المتواتر

إنّ الخبر بلحاظ عدد رواته ينقسم إلى الخبر المتواتر والخبر غير المتواتر. والخبر غير المتواتر يُسمّى خبر الواحد أيضًا. والخبر المتواتر هو الخبر الذي بلغ عدد الناقلين له حدًّا يكون سببًا للجزم به والقطع بصدقه⁽¹⁾ [السبحاني، أصول الحديث وأحكامه، ص 25؛ المحقق الحلّي، معارج الأصول، ص 138؛ المظفر، أصول الفقه، ج 2، ص 67]. وأغلب الباحثين اشترطوا أن يمتنع «اتّفاق المخبرين على الكذب» [اليزديّ، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 111؛ الفارابي، المنطقيّات، ج 1، ص 502]. وأحيانًا يُسمّى الخبر المتواتر "الخبر العامّ"، وخبر الواحد "الخبر الخاصّ". [المصدر السابق]

اشترط بعض الباحثين للخبر المتواتر - بالإضافة إلى الشرط المتقدم - شروطًا أخرى منها:

- أن يكون المخبرين على علمٍ بما يخبرون به، لا أن يكونوا على ظنٍّ به. [المحقّق الحلّي، معارج الأصول، ص 139؛ العلامة الحلّي، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص 202]

- أن يكون المطلب المنقول حسبيًا لا عقليًا، مثلًا لا يمكن

(1) المقصود من القطع هنا هو القطع بوثاقة الرواة. لكن من أجل القطع بصحّة مضمون الخبر ودلالته يجب اتّخاذ مسيرٍ آخر. والتمايز بين النصّ والظاهر بهذا المقصود.

الاستناد إلى التواتر في الاعتقاد بحدوث العالم، أو صدق الأنبياء، أو استحالة اجتماع النقيضين؛ لأنّ هذه الموارد من العلوم العقلية، والاستناد فيها إلى الحسّ ليس مبرّراً. [اليزدي، شرح المنظومة، ج 1، ص 326]

- أن لا يكون المستمع عالمًا بما أُخبر به؛ لأنّ هذه الحالة من

تحصيل الحاصل. [العلامة الحلّي، مبادئ الوصول، ص 202]

- أن يكون المستمع خالي الذهن، وأن لا يحمل في ذهنه شبهةً تجاه الأمر المنقول، وأن لا يكون مُقلدًا فيه بنحوٍ يمنعه من التصديق بالخبر المتواتر. [المصدر السابق]

- أن يتحقّق التواتر في طبقات المخبرين كلّها، لا أن يتحقّق في بعض الطبقات دون بعض.

- أن يكون طرفا صحّة الخبر وسقمه في حالةٍ متساويةٍ؛ لأنّته إذا لم يتساويان كذلك لا يتحقّق العلم من ذلك الإخبار. بل إنّ الظروف الاجتماعية والثقافية تقوِّي الميل نحو القبول بأحد الطرفين أو رفضه. وإفادة الخبر المتواتر للعلم إنّما تتحقّق فيما لو تساوت قيمة الطرفين، ونحن نستند في صحّة الخبر إلى مجرد عدد المُخبرين لا غير. مثلاً على الرغم من أنّ اليهود ينقلون بأخبارٍ متواترةٍ عن النبي موسى عليه السلام بأنّ كلّ من ينسخ شريعته فهو كاذبٌ، لكنّ مجرد هذا النقل المتواتر لا يؤدّي إلى حصول العلم عندنا.

[المصدر السابق، ص 139؛ الحكيم، الأصول العامة للفقهاء المقارن، ص 189]

- ويمكن أن نعدّ "عدم وجود دافع للمخبرين لتحريف الخبر" من شروط التواتر.
ومن الواضح أنّ بعض هذه الشروط يمكن إدماجها في بعضٍ آخر، وبعضها ليس ضروريّاً.

أقسام التواتر

ينقسم التواتر إلى ثلاثة أقسام:

أ - التواتر اللفظي: ويطلق على الخبر المتواتر الذي اتّفق فيه المخبرون على لفظٍ واحدٍ. وذلك من قبيل عبارة: «من كنت مولاه فعليّ مولاه» [الكليني، الكافي، ج 1، ص 287؛ الترمذي، سنن الترمذي، ج 5، ص 633].

ب - التواتر المعنوي: وهو التواتر الذي لم تشترك فيه الألفاظ، لكن المضمون متّفقٌ عليه بين المخبرين، من قبيل الإخبار عن شجاعة الامام عليّ عليه السلام.

ج - التواتر الإجمالي: أحياناً لا يشترك النقل في اللفظ ولا في المضمون، ولكننا نصل بنحو الإجمال إلى أمرٍ تتّفق تلك المنقولات. وبعبارةٍ أخرى رغم عدم وجود لفظٍ أو مضمونٍ متّفقٍ عليه في هذا التواتر، لكن يمكننا التمسك بالقدر المتيقّن منها وهو المدلول الالتزاميّ لجميع تلك الأخبار. مثلاً عندما نلاحظ كتاب «وسائل الشيعة» ندرك إجمالاً أنّ بعض ما ورد فيه من رواياتٍ صادرٍ عن المعصومين عليهم السلام. [الشاهرودي، دراسات في علم الأصول، ج 3، ص 184 و185]

والخبر غير المتواتر أو خبر الواحد وهو الخبر الذي لم يصل عدد المخبرين فيه حدّ التواتر، سواءً كان المُخبرِ واحداً أو أكثر من واحدٍ. خبر الواحد يُقسّم إلى قسمين:

أ- خبر الواحد المحفوف بالقرينة: وهو خبر الواحد الذي تصاحبه قرائن ومؤيّدات، وبمساعدة هذه القرائن يحصل لدينا علمٌ قطعيٌّ بصدق الخبر؛ من قبيل الإخبار بموت شخص، ويصاحب ذلك الخبر قرائن من قبيل ارتفاع أصوات البكاء والعيول من بيته، وارتداء أقاربه للملابس السوداء، وتقسيم إرثه وما إلى ذلك، ونتيجةً لذلك يحصل عندنا علمٌ قطعيٌّ بموته. واختلاف هذا الخبر عن "الخبر المتواتر" يكمن في أنّ الخبر المتواتر يحصل عن طريق كثرة المخبرين وتعدّد النقل، وأمّا في "الخبر المحفوف بالقرينة"، فإنّ القرائن والشواهد هي التي توجب القطع بصدق الخبر. [المماقني، ص 125 و126]

ب- خبر الواحد غير المحفوف بالقرينة: هو الخبر الذي لم يصل حدّ التواتر، ولم يقترن بقرائن قطعيّة. وحينما يُستعمل "خبر الواحد" بدون قيدٍ فالمقصود منه «خبر الواحد الخالي عن القرائن القطعيّة». يطرح أحياناً إلى جانب مصطلح خبر الواحد مصطلح آخر وهو مصطلح "الخبر المستفيض"، وهو الخبر الذي يكون عدد المخبرين فيه أكثر من اثنين أو ثلاثة رواة في كلّ طبقة، لكنّه لم يبلغ حدّ التواتر. [المصدر السابق، ص 128]

لكن بما أنّه قد ذُكر في تعريف خبر الواحد أنّه الخبر الذي لم يبلغ حدّ التواتر، سواءً كان عدد الناقلين قليلاً أم كثيراً، يمكن القول بأنّ الخبر المستقيم يُعدُّ من أقسام الخبر الواحد، ولا يقع في مقابله. [المصدر السابق، ص 131]

النصّ والظاهر

يقسّم خبر الواحد من جهة الدلالة على المعنى إلى النصّ والظاهر، والمقصود من النصّ هو الخبر الذي يكون معناه واضحاً إلى مستوًى لا يُحتمل فيه إلا معنى واحداً، والمقصود من الظاهر هو الخبر الذي يُحتمل فيه أكثر من معنى، لكنّه ظاهرٌ بنحوٍ أكبر في واحدٍ من تلك المعاني.

2. مكانة الدليل النقلّي في الكشف عن معارف الدين

إنّ للدليل النقلّي أدواراً متنوّعةً في مختلف مجالات الدين. فأحياناً يكون الدليل النقلّي المصدرَ المعرفي الوحيد، وأحياناً يكون أحد المصادر المعرفيّة، وأحياناً يلعب دور المؤيّد لسائر المصادر. ولمزيدٍ من التدقيق في هذا المطلب يجب تفكيك البحث إلى ثلاثة مجالاتٍ وهي: (العقائد، والأخلاق، والفقه):

العقائد

تنقسم عقائد الدين إلى قسمين - كما تقدّم - وهي القبليّة والبعديّة. والاعتقادات القبليّة هي الاعتقادات التي لا يمكن إثباتها

إلا بالمنهج العقلي والاستدلال الفلسفي. من قبيل الاعتقادات المرتبطة بالله - سبحانه - وصفاته، وإثبات المعاد، وضرورة الوحي والنبوة، وضرورة الإمامة، وأصل ضرورة عصمة الأنبياء والأئمة وما إلى ذلك. ومثل هذه الاعتقادات تتحقق عن طريق البرهان العقلي، وعليه فإنّ هذا المجال من عقائد الدين يمكن الوصول فيها إلى اليقين بالمعنى الأخصّ. [حسين زاده، معرفت لازم و كافي در دين، ص 54 و 55]

وأما بعض البحوث العقديّة من قبيل نبوة شخص الرسول الأكرم ﷺ، وأنه خاتم الأنبياء، وخلافة الإمام عليّ ﷺ بعده بلا فصل، وعصمة شخص الإمام عليّ ﷺ، وما شابه ذلك، فهي قضايا بعديّة. وماهيّة هذه القضايا تكون بحيث لا يمكن إقامة الدليل الفلسفي عليها. والنتيجة هي أنّه في هذه الموارد لا يتحقق اليقين بالمعنى الأخصّ. وكون هذا السنخ من العقائد جزئياً وشخصياً، يمنع إقامة البرهان عليها بحيث تكون مقدّماته كلّها عقليةً وقبليّةً. وفي هذا النطاق من العقائد يجب الاعتماد على الدليل النقليّ والروايات. وحتى إذا استعمل استدلالاً في هذه العقائد، فإنّ مقدّماته يجب أن تكون نقليّةً.

وكذلك تنقسم العقائد في تقسيم آخر إلى الأصول والفروع، والأصول العقديّة تعدّ الركن للعقائد الدينيّة أو المذهبيّة. من قبيل الاعتقاد بوجود الله، وتوحيد الواجب، وصفات الواجب، والمعاد،

والنبوّة العامّة، والإمامة العامّة، وصفات النبيّ والإمام وما إلى ذلك، والفروع العقديّة هي الاعتقادات التي تُبَيِّن الأصول العقديّة، وليست من أركان الدين. من قبيل الاعتقاد بمجزئيات المعاد من قبيل كفيّة الحشر، وسؤال القبر، والبرزخ، والرجعة وما إلى ذلك.

وأما العقائد القبليّة فهي مستقلّة عن الدليل النقلّي في إثبات نفسها. فإثبات وجود الله وتوحيده ليس بحاجة إلى أدلّة نقليّة، والمقدار الكبير من الآيات والروايات في هذا المجال دورها دور التأييد فحسب. وأما العقائد البعديّة، فهي مبنية على النقل وعلى إثبات اعتباره معرفيًّا.

وفي المقارنة بين الأصول والفروع العقديّة يمكن أيضًا القول بأنّ الأصول العقديّة تثبت في الغالب عن طريق البرهان العقليّ، رغم أنّه في بعض هذه الأصول يُعدّ النقل بعنوانٍ جزئيٍّ من مصادر المعرفة، من قبيل خصائص الإمام التي تُفهم عن طريق العقل والنقل. لكنّ أغلب الفروع العقديّة مبنية على الآيات والروايات، من قبيل جزئيات المعاد أو الإمامة. وبهذا التقسيم يتّضح أنّ النقل الدينيّ يلعب في الاعتقادات القبليّة دور التأييد لا التأسيس، لكن في الاعتقادات البعديّة، فإنّ مكانة الدليل النقلّي هي التأسيس. وفي بعض الأصول العقديّة يكون الدليل النقلّي بمنزلة جزء العلة، وأحد مصادر المعرفة، لكنّه في أغلب الفروع العقديّة يلعب دور المولّد والمُنْتَج.

الأخلاق

إنّ القضايا الأخلاقية هي قضايا موضوعها أحد سلوكيات الإنسان أو صفاته الاختيارية، ومحمولها أيضاً أحد المفاهيم الأخلاقية من قبيل الحسن، والقبیح، والصحيح، والخطأ، والمسؤولية، وما يجب، وما لا يجب. ومبنى القضايا الأخلاقية من قبيل قضية: "العدل حسن"، و"الظلم قبيح" يُدرك عن طريق العقل بنحو مستقل. وهكذا فإنّ هذه القضايا تُعدّ من مصاديق القضايا الأخلاقية القبليّة. والقضايا الأخلاقية يمكن عدّها تجسيداً لعلاقة العليّة والمعلوليّة التي تربط بين الفعل الاختياري ونتيجته. بمعنى أنّه في ضوء علاقة العليّة والمعلوليّة بين الفعل الاختياري ونتيجته، يمكن تقويم الفعل بلحاظ الهدف الذي يطلبه الإنسان، وعلى هذا الأساس يُصاغ في إطار نظام برهانيّ. مثلاً بالنسبة للشخص الذي يكون هدفه أن يصبح عالمًا يمكن أن يقال:

22

1- من الحسن أن يصبح الشخص عالمًا.

2- المطالعة لها تأثيرٌ عليّ وواقعيّ في أن يصبح الشخص عالمًا.

3- كلّ أمرٍ له تأثيرٌ عليّ وواقعيّ في أن يصبح الشخص عالمًا فهو حسنٌ.

والنتيجة هي أنّ المطالعة حسنةٌ.

وهكذا يمكن الاستدلال فيمن يضع القرب الإلهي هدفًا مطلوبًا

له بما يلي:

1 - القرب الإلهي حسنٌ.

2 - الصدق له تأثير عليّ وواقعيّ في القرب الإلهي.

3 - كل ما يؤثر تأثيراً عليّ وواقعياً في القرب الإلهي فهو حسنٌ.

والنتيجة هي أنّ الصدق حسنٌ.

وهكذا يمكن إرجاع بعض القضايا الأخلاقيّة إلى التحليل الفلسفيّ. والنقطة المهمّة جدّاً هنا هي في تشخيص صُغريات البراهين المذكورة. وكمثالٍ لذلك نسأل: ما الأمور التي لها تأثيرٌ عليّ ومعلويّ في صيرورة الشخص عالمًا، أو ما الأمور التي لها تأثيرٌ في القرب الإلهي؟ ربّما لا يمكن تحديد ذلك بمجرد الاستناد إلى البراهين العقليّة؛ لذا يمكن الاستفادة من النقل الدينيّ في معرفة هذه الأمور.

وأما المجموعة الأخرى من القضايا الأخلاقيّة فهي التي تحصل عن طريق الاستناد إلى النقل لا غير. وهذه القضايا يمكن تسميتها القضايا الأخلاقيّة البعديّة، وهي متأخّرة عن الحسّ والنقل بنحوٍ كاملٍ.

وهكذا فإنّ قسم الأخلاق يشتمل على أصولٍ كليّةٍ أخلاقيّةٍ من قبيل حسن العدل، وتثبت هذه الأصول بنحوٍ مستقلٍّ عن النقل. وعليه فإذا عثرنا على آياتٍ أو رواياتٍ في هذا المجال فإنّ دورها التأييد. ومع ذلك فإنّه في كثيرٍ من الموارد يحتاج تشخيص العدل من الظلم إلى الوحي، مثلاً مع أنّ العقل يدرك

ضرورة العدل، لكتّنه في تحديد ما هو مصداق التقسيم العادل للإرث بين المرأة والرجل، يجب عليه الاستعانة بالوحي. وعليه فإنّ النقل يلعب دوراً تأسيسياً في تشخيص مصاديق القضايا الأخلاقية وموضوعاتها، أو حدودها.

والحُسنُ والقبح لسائر الصفات والسلوكيات الأخلاقية يمكن تبيينهما استناداً إلى علاقة الضرورة بالقياس، والعلاقة العلية والمعلولية بمساعدة الاستدلال العقلي، لكن هنا أيضاً نحن بحاجة إلى الوحي. مثلاً بعد ما اتّضح بالبرهان العقلي أنّ القرب الإلهي هو الهدف الأساسي لخلق الإنسان، نحتاج إلى الاستعانة بالوحي في تشخيص الأمور المؤثرة على نحو العلة والمعلول في تحقّق القرب الإلهي (المقدمة الثانية من الاستدلالات المتقدمة). وكذلك في تعيين مصاديق القيم الأخلاقية وحدودها، وكذلك أهميّة كلّ واحدٍ منها لرفع التزاحم، نحن بحاجة أيضاً إلى الاستعانة بالآيات والروايات. وبناءً عليه فإنّه باستثناء الأصول الأخلاقية التي هي عقلية خالصة، وكذلك في تبيين العلاقة العلية والمعلولية بين الأفعال الاختيارية ونتائجها، فإنّه في سائر أقسام الأخلاق يلعب الدليل النقلية دوراً استثنائياً.

الفقه

القضايا الفقهية أيضاً مثل القضايا الأخلاقية ترتبط بالمجال الاختياري من عمل الإنسان. فأصل وجود طاعة الله يمكن

إثباتها وتبينها بالبراهين العقليّة. لكنّ أكثر القضايا الفقهيّة تعدّ قضايا بعديّة تُعرف عن طريق الوحي وروايات النبي ﷺ والأئمّة عليهم السلام. وهناك عددٌ قليلٌ من القضايا الفقهيّة حاصلٌ عن طريق الاستدلال العقليّ وهذا النوع مطروحٌ في بحث الملازمات العقليّة في بحوث أصول الفقه.

إنّ مجال الأحكام الفقهيّة مبنيٌّ على الدليل النقلّي أكثر من سائر المجالات؛ لأنّ الأحكام الفقهيّة جاءت لتحقيق سعادة الإنسان، وهي مبنيّةٌ على المصالح والمفاسد الواقعيّة، وأكثر هذه المصالح والمفاسد بعيدةٌ عن متناول فهم عقل الإنسان. ومن هنا يكون الدليل النقلّي أهمّ مصدرٍ معرفيٍّ في هذه الدائرة.

اتضحت لحدّ الآن مكانة الدليل النقلّي في ثلاثة مجالاتٍ وهي: العقائد، والأخلاق، والأحكام. لكن يجب الالتفات إلى أنّ تقسيم الدين إلى هذه الأقسام مبنيٌّ على الاصطلاح السائد بين المفكرين المسلمين. لكن إلى جانب هذه الأقسام الثلاثة يمكن العثور على قسمٍ آخر من المعارف الدينيّة يصعب إدراجها في الأقسام الثلاثة المتقدّمة. فمثلاً النصوص التي تتحدّث عن تاريخ الأنبياء، وتفسير آيات القرآن الكريم، والمعارف العلميّة والتجريبيّة في القرآن والروايات، وكيفيّة خلق الإنسان، وتاريخ البشر، وكيفيّة خلق الأرض وسائر الكواكب السيّارة وما إلى ذلك، لا يمكن أن نجعلها جزءاً من عقائد الدين الإسلاميّ، أو من الأخلاق، أو الأحكام. وكذلك مفاد كثيرٍ من الآيات والروايات التي لها استعمالٌ معاصرٌ

في العلوم الإنسانيّة، لكن لا تنضوي بشكلٍ تامّ تحت تعريف الدين إلى الأقسام الثلاثة المشهورة. وهذا القسم يمكن تسميته بقسم معارف الدين. لكن بغضّ النظر عن كَيْفِيّة التسمية، النقطة المهمّة هي أنّه في هذا القسم أيضاً تكون النصوص الدينيّة أحياناً ذات جانبٍ تأسيسيّ، وأحياناً أخرى ذات جانبٍ تأييديّ. وفي كثيرٍ من المعارف المذكورة يمكن لا يمكن تحصيلها إلا عن طريق هذه النصوص، وكثيراً منها تثبت عن طريق العقل والتجربة، ويكون دور هذه النصوص الدينيّة دور التأييد. [لمزيد من الاطلاع على هذا البحث راجع: محمدي، اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انساني، فصل ششم].

3. المعرفة الضرورية في الدين

من أجل اتّضح مكانة الدليل النقلّي في المعرفة الدينيّة؛ يجب معرفة مقدار المعرفة الضرورية والكافي في مختلف أقسام الدين؛ لكي يُعلّم من خلال ذلك أيّ قسمٍ من الأدلّة النقلّيّة معتبرٌ لإفادة المعرفة في مختلف مجالات الدين. وعلى هذا الأساس يجب أن يُعلّم ماهي المعرفة التي يجب تحصيلها في أقسام الدين الثلاثة (العقائد، والأخلاق، والأحكام)؟

المعرفة الضرورية في العقائد

هناك نظريّاتٌ ورؤىٌ عديدةٌ مطروحةٌ فيما يرتبط بمستوى المعرفة الذي يجب تحصيله في مجال عقائد الدين. وأشهر تلك النظريّات سبعٌ

سطحها الأعلى هو ضرورة تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ، وتنتهي في الحدّ الأدنى إلى الاكتفاء بالظنّ في العقائد. [لمزيد من الاطلاع على هذا البحث راجع: المصدر السابق، ص 102 - 122]

وينبغي الالتفات إلى أنّ المعرفة الضروريّة في العقائد، تتغيّر بما يتناسب مع الأصول والفروع الاعتقاديّة. أي أنّ خصائص المعرفة المبرّرة في الأصول والفروع ليست متساويةً. وكذلك تتفاوت المعرفة الضروريّة وفقاً للعقائد القبليّة والبعديّة، ويتفاوت نتيجةً لذلك دور الدليل النقلّي فيها.

والرأي المختار في هذا المقال هو أنّ تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ ليس ضروريّاً في أيّ من عقائد الدين لعامة الناس، بل تكفي المعرفة الاطمئنائيّة في العقائد الدينيّة. وأدلة هذا المدعى تمّ بحثها بشكلٍ مفصّلٍ في محلّها. [لمزيد من الاطلاع على هذا البحث راجع: المصدر السابق، ص 133 - 140]

لكن ما يمكن ذكره هنا باختصارٍ أنّ جوهر الاعتقاد الدينيّ هو: "اطمئنان النفس والثبات وعدم التزلزل". ويشتمل المعنى اللغويّ لمصطلحي "العقيدة والاعتقاد" على الشدّة والصلابة. ونتيجةً لهذا الثبات هو سكون النفس. ومعنى هذا السكون هو أنّ الشخص لن تعتريه الوسواس الذهنيّة ولا التزلزل. وهذه الميزة كما تحصل عن طريق اليقين بالمعنى الأخصّ، تحصل عن طريق المعرفة الاطمئنائيّة أيضاً. ومصاديق الجزم كلّها تشارك في هذه الخاصيّة، واختلاف

مراتب الجزم يكمن في حيثية حكايتها عن الواقع. لهذا مضافاً إلى أن تحصيل اليقين بالمعنى الأخص غير ممكن في كثيرٍ من المجالات الاعتقادية. وأخيراً فإنّ أكثر الناس عاجزون عن تحصيل مثل هذه المعرفة، ولن يكلف الله الحكيم عباده بمثل هذا التكليف.

المعرفة الضرورية في الأخلق

في ضوء ما تقدّم ذكره من مقدّمات يجب القول إنّ في بعض القضايا الأخلاقية يمكن تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ، وفي سائرها غير ممكن. ولكن يجب الالتفات إلى أنّ القضايا الأخلاقية ناظرة إلى مجال عمل الإنسان. وفي مجال السلوكيات والعمل لا يمكن ولا ينبغي أن يُجعل اليقين المنطقيّ الملاك الوحيد للمعرفة؛ لأنّ قوام سلوكيات الإنسان هو بالقرارات الجزئية التي لا يمكن إقامة البرهان المشتمل على المقدّمات اليقينية تماماً في كثيرٍ منها. ولا يمكن الكشف عن المناط القطعيّ والضروريّ للحسن والقبح في كثيرٍ من سلوكيات الإنسان، ومن هنا لا يمكن إقامة البرهان الذي يُشترط في مقدّماته أن تكون يقينيةً وقطعيةً. وفي هذا المجال نحن نتعاطى مع المعارف القطعية، والاطمئنانية، والظنون المُبررة. وفي ضوء هذه الملاحظة يُكتفى في مجال الأخلاق بالمعرفة الاطمئنانية الدالة على صحّة القضايا الأخلاقية، بل يُكتفى لذلك بالمعرفة الظنية المُبررة، ويكفي ذلك في العمل بتلك القضايا.

إنّ وضع هذين الأصلين إلى جنب بعضهما البعض يكشف لنا أنّ المعارف الاطمئنانيّة أيضًا توفّر الاعتبار المعرفيّ من أجل تبرير سلوك الإنسان. وبعد أن يستطيع الإنسان أن يحدّد صحة عملٍ بالاطمئنان، يمتلك المُبرّر المعرفيّ للقيام بذلك العمل.

المعرفة الضرورية في الأحكام الفقهيّة

القضايا الفقهيّة أيضًا ناظرةً إلى تكليف فعل الإنسان وسلوكه، وكما تقدّم في القضايا الأخلاقيّة فكذلك هنا، فإننا لا نحتاج إلى اليقين بالمعنى الأخصّ من أجل تبرير فعل الإنسان تبريرًا معرفيًا. هذا مضافًا إلى أنّ القضايا الفقهيّة فيها تضييقٌ آخر يُؤثّر في تحديد المعرفة الضرورية فيها. فإنّ الكثير من المصادر المعرفيّة التي تُبيّن رؤية المعصومين عليهم السلام في هذه البحوث لم تصل إلينا. وعلى هذا الأساس فإنّ المعرفة المعتمدة من قبيل العقل، وبعض النصوص الدينيّة، تسمح للمكلف الاعتماد على بعض المعارف الظنيّة التي هي أدنى من الاطمئنان. وقد بُحث في علم أصول الفقه طبيعة هذه الظنون وشروطها.

وعليه فإنّه في مجال الأحكام الفقهيّة تكفي المعرفة الاطمئنانيّة، بل تكفي المعرفة الظنيّة فيها أيضًا.

2. الاعتبار المعرفي للدليل النقلّي الدينيّ

بعد أن عرفنا مكانة الدليل النقلّي في كلّ واحدٍ من أقسام الدين، وما هو المستوى المطلوب من المعرفة في مختلف مجالات الدين، يجب الآن الإجابة عن هذا السؤال: ما هو مستوى القيمة المعرفيّة للدليل النقلّي؟ ترتبط القيمة المعرفيّة لكلّ واحدٍ من طُرُق المعرفة ومنها العقل والشهود والحسّ والنقل بالمستوى المعرفيّ الذي يحقّقه. وتوضيح ذلك هو أنّ مراتب المعرفة هي ما يلي:

أ- اليقين بالمعنى الأخصّ: وهو الاعتقاد الجازم الصادق الثابت الذي لا يوجد فيه أيّ احتمالٍ للخلاف، ومن المستحيل أن يقع الخطأ فيه. وبقيد "الاعتقاد الجازم" تخرج الظنون، وبقيد "الصادق"، يخرج اليقين غير المطابق للواقع، أي الجهل المركّب. وبمساعدة قيد "الثابت" يخرج الاعتقاد الصادق التقليديّ الذي يمكن زواله. وقيد "الثابت" يشمل القضايا البيّنة والتي ليست بحاجةٍ إلى الاستدلال، وكذلك القضايا المبيّنة وهي القضايا غير البدهيّة التي تحتاج إلى الاستدلال، ويتمّ إثباتها بالاستدلالات البرهانيّة.

ب- الاعتقاد الجازم والصادق: وهذه المرتبة من المعرفة أيضًا مطابقةٌ للواقع، ولا يوجد فيها أيّ احتمالٍ للخلاف. والفرق الوحيد الذي يميّز هذه المرتبة عن سابقتها هو أنّ هذه المرتبة من المعرفة لم تتحقّق عن طريق البرهان. بل إنّ أمورًا من قبيل السمع والتقليد يمكنها أن تتحقّق مثل هذه المعرفة.

ج- القطع: وهو الاعتقاد الجازم نفسه. وفي هذه المرتبة من المعرفة يوجد يقينٌ بطرفٍ واحدٍ من القضية. وهذه المرتبة التي تُسمّى "اليقين النفسي" أيضاً تتحقّق في المورد الذي يحصل للشخص يقينٌ وجزمٌ بقضيّة، وليس لديه شكٌّ أو ترديدٌ في مفادها، حتّى لو لم تكن تلك المعرفة مطابقةً للواقع، أو لم تحصل عن طريق الاستدلال.

د- الظنّ: بمعنى الاعتقاد الراجح. وفي هذا المرتبة من المعرفة يكون احتمال الصدق أكثر من خمسين بالمئة. والظنّ له مراتب مختلفةٌ، تتفاوت قيمة كلّ واحدةٍ منها⁽¹⁾:

هـ- الاطمئنان: الاطمئنان في اصطلاح المسلمين يُطلق على أعلى مرتبةٍ من مراتب الظنّ، وهي التي يوجد فيها احتمال الخلاف عقلاً وعقلائيّاً، لكن بسبب ضآلة احتمال الخلاف فيه يُفصل عن سائر مراتب الظنّ.

ويمكن تصنيف المراتب المختلفة للمعرفة وفقاً لمستوى احتمال الخلاف العقليّ أو العقلائيّ فيها، إلى ما في الجدول التالي:

(1) أحد الموارد التي يجب إعادة النظر فيها في أصول الفقه مسألة المراتب المختلفة للظنون. ففي التقليد الرسمي لعلم الأصول تُسمّى كلّ معرفةٍ أدنى من القطع ظناً. ويعدّ الكلّ غير معتبرٍ. بينما يمكن دراسة مراتب الظنّ المختلفة كلّ على حدة. وبعض مراتبه قريبةٌ جداً من القطع. وعليه فإنّ التعامل مع الظنون كلّها على نمطٍ واحدٍ بحاجةٍ إلى إعادة نظرٍ بنحوٍ جادٍّ. ولمزيدٍ من الاطلاع على هذا البحث راجع: محمدى، ارزش معرفت شناختی اطمینان در مقایسه با علم و ظن، معرفت فلسفی، العدد 43، بهار 1393 هـ. ش.

مراتب المعرفة	إمكان الخلاف عقلاً	إمكان الخلاف عقلاً
اليقين بالمعنى الأخص	لا يوجد	لا يوجد
القطع	يوجد	لا يوجد
الاطمئنان	يوجد	يوجد، لكنّه ضئيلٌ جدًّا، ولا يعتني به العقلاء
الظنّ	يوجد	يوجد

وهناك بحثٌ ونقاشٌ بين الباحثين في نظرية المعرفة حول اعتبار كل واحدةٍ من هذه المراتب المعرفية. وقد عدّوا اليقين بالمعنى الأخصّ والقطع معرفتين مبرّرتين، ولا يُعدّ العمل وفقاً لهما خطأً معرفياً. ويرى كاتب المقال أنّ الاطمئنان أيضاً له قيمةٌ معرفيةٌ. وقد تصدّت البحوث المعرفية للبحث حول سبب اعتبار القطع والاطمئنان⁽¹⁾.

32

والآن يجب أن نرى ما هو المستوى المعرفي الذي يوجد كل قسمٍ من أقسام الدليل النقلي:

* الخبر المتواتر المشتمل على كلّ الشروط المعتبرة فيه يمكن أن يفيد القطع (بوثاقة الرواة، لا بدلالة الخبر)؛ ولهذا يشتمل على أعلى مستويات الاعتبار بين مختلف الأخبار.

(1) فيما يرتبط بأدلة الاعتبار المعرفي للاطمئنان راجع: محمدي، اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی، ص 69 - 77.

* خبر الواحد الثقة المشتمل على قرائن دالّة على صحّته يفيد الاطمئنان، بل في بعض الموارد يفيد القطع. لكنّ المسألة المهمّة هي خبر الثقة الذي لا توجد قرينة على صدقه أو كذبه. وفي هذا المورد وفقاً لتحقيق كاتب المقال يفيد خبر الثقة الاطمئنان أيضاً. [المزيد من الاطلاع على طرق التقويم المعرفي لأقسام الخبر راجع: محمدى، ارزش معرفت شناختى دليل نقلی، ص 200 - 263]

وبمساعدة حساب الاحتمالات يمكن أيضاً تحقيق الحال في الاعتبار المعرفي لأقسام الأخبار من قبيل خبر الشخص الكاذب، وكذلك خبر الشخص المجهول الحال. [المصدر السابق]

وبوضع البحوث المذكورة جنباً إلى جنبٍ يمكن الوصول إلى هذه النتيجة:

- في مجال العقائد القبليّة تلعب الأخبار دوراً تأييدياً لا تأسيسيّاً.

- في مجال العقائد البعدية التي نحتاج فيها إلى الاطمئنان، ويلعب الدليل النقلي دوراً تأسيسيّاً، يكون الخبر المتواتر معتبراً، وكذلك خبر الثقة.

- في جزئيات مجال الأخلاق التي نحتاج فيها إلى الاطمئنان والظنّ المعتبر، يكون الخبر المتواتر معتبراً، وكذلك خبر الثقة.

- في مجال الفقه أيضاً يكون الخبر المتواتر وكذلك خبر الواحد الثقة معتبرين؛ لأنّه في هذا المجال يكفي أيضاً الظنّ المبرّر، وخبر الواحد والخبر المتواتر يوقران هذا المستوى من المعرفة.

اعتبار خبر الواحد في المعارف غير الفقهية

تقدّم أنّ بعض المعارف الدينيّة الواردة في القرآن والروايات لا تدخل في دائرة العقائد، ولا الفقه، ولا الأخلاق، وذلك من قبيل الأخبار التاريخيّة والتفسيريّة والطبيعيّة وما إلى ذلك، وهنا يُطرح سؤالٌ مهمٌّ: هل يُقتصر في هذه المجالات على الخبر المتواتر وخبر الواحد المقترن بالقرائن فقط، أم أنّ خبر الواحد معتبرٌ أيضًا في هذه المجالات؟ إنّ الرؤية السائدة في علم الأصول هي أنّ خبر الواحد غير معتبرٍ في هذه المجالات. والسبب الأساسي لهذه الرؤية هي أنّ خبر الواحد من مصاديق الظنّ، ولا يفيد العلم، ولا حجّية له. والأدلة التي استثنت خبر الواحد من بقية الظنون، وبيّنت أنّه معتبرٌ، تختص بالموارد الفقهية التي يترتب أثرٌ شرعيٌّ على حجّيتها. وأمّا الأخبار التي لا ترتبط بمجال الفقه وعمل المكلفين، فهي باقيةٌ على القاعدة الأولى وهي عدم حجّية خبر الواحد. وهذا المدعى صادقٌ في الأخبار العقديّة أيضًا. وعليه فإنّه طبقًا لهذه الرؤية، لا يكون خبر الواحد معتبرًا في المجالات غير الفقهية، وينحصر الاعتبار في هذه المجالات على الخبر المتواتر، أو خبر الواحد المعتضد بالقرائن القطعية. [الخوئي، أجود التقريرات، ج 2، ص 106؛ البروجرديّ النجفي، نهاية الأفكار، ج 3، ص 94 و122] وهذا الأصل يشمل الأخبار غير الفقهية كلّها. أي أنّ الاستناد إلى الأخبار التاريخيّة والتفسيريّة والطبيّة، والاجتماعيّة والتجريبية وما شابه ذلك لا يصحّ دون الاعتضاد بقرائن قطعية.

لكن يبدو أنّ هذه الرؤية لا يمكن القبول بها؛ للأسباب التالية:

أولاً: أنّ أهمّ دليلٍ على اعتبار خبر الواحد في مجال الأحكام الفقهيّة هو السيرة العقلائيّة. وهذه السيرة لا تفرّق بين الأخبار الفقهيّة وغير الفقهيّة. [لنكراني، مدخل التفسير، ص 174 و175]

فكما أنّهم بعد القطع برجوع زيدٍ من السفر يُجبرون عن رجوعه، فكذلك حينما يسمع العقلاء خبر رجوعه من شخصٍ ثقةٍ يسمحون لأنفسهم بالإخبار عن رجوعه، بالرغم من أنّ هذا الإخبار لا يشتمل غالباً على أيّ أثرٍ شرعيّ. فالعقلاء يرون اعتبار كلّ أنواع خبر الثقة، سواءً كان مرتبطاً بالأحكام الفقهيّة، أم بمجالٍ آخر.

ثانياً: يجب توضيح الأصل القائل: "إنّ خبر الثقة لا يفيد علماً، ونحن في العقائد نسعى وراء العلم". فإنّ المقصود من العلم في هذا البحث لا يمكن أن يكون اليقين بالمعنى الأخصّ؛ لأنّه في المعارف التاريخيّة والتفسيريّة - وحتىّ العقديّة - لسنا بحاجةٍ إلى مثل هذه المرتبة من المعرفة. وإذا كان المقصود من العلم هو العلم المتعارف أو العلم العاديّ⁽¹⁾ كما قيل، فإنّ الكثير من أخبار الأحاديث تفيد الاطمئنان أيضاً، بل إنّ بعض المحقّقين يعتقد أنّ خبر الواحد خارجٌ تخصّصاً عن مصاديق الظنّ المذمومة. [الخراسانيّ الكاظمي، فوائد الأصول، ج 3، ص 160؛ الغرويّ الأصفهانيّ، نهاية الدراية، ج 3، ص 14]

(1) ورد في كلام كثيرٍ من الفلاسفة والأصوليين استعمال العلم بمعنى العلم المتعارف، أو العلم العاديّ. وتفصيل الحال في هذه الآراء مذکورٌ في كتاب: اعتبار خبر واحد در اعتقادات وعلوم انساني [اعتبار خبر الواحد في الاعتقادات والعلوم الإنسانيّة].

ثالثًا: الرجوع إلى سيرة أصحاب المعصومين عليهم السلام يشير بوضوح أنهم لم يفرّقوا مطلقًا بين الأخبار الفقهيّة والأخبار غير الفقهيّة، ورأوا أنّ كليهما معتبرٌ. وأكثر الناس محرومون من نعمة الحضور والمشاركة في مجالس دروس الأئمّة عليهم السلام، وإنّما يتعرّفون على المسائل العقديّة ومعارف الدين عن طريق أخبار الآحاد، ونقل أصحاب الأئمّة، ومع ذلك لم يُسمع أنّ أصحاب الأئمّة المعصومين عليهم السلام رأوا أنّ الاعتبار منحصرٌ بالأخبار الفقهيّة، وأنّهم كانوا ينكرون اعتبار أخبار الآحاد في مجال العقائد؛ بدعوى ألا أثر شرعيًا لها، أو أنّهم كانوا يسعون وراء القرائن لتقوية خبر الثقة المنقول إليهم. وقد كانت هذه السيرة في مرأى المعصومين عليهم السلام ومسموعهم، ولم يردعوا عنها ردعًا مباشرًا أو ضمنيًا. مثلًا الإمام الصادق عليه السلام حينما يوصي الناس بالرجوع إلى الرواة، لم يفصل مطلقًا بين روايات زارة الفقهيّة، وروايات هشام بن الحكم العقديّة. بل إنّ روايات هشامٍ كان لها نفس القيمة المعرفيّة لروايات زارة. وتوجد مثل هذه السيرة أيضًا في نقل الأمور التاريخيّة، والروايات التفسيريّة. والكثير من الناس لا يتوفّر لديهم طريقٌ لتلقي أخبار الأنبياء السابقين، وشأن نزول الآيات، والمعاد وما إلى ذلك، سوى رواية الأحاديث. ولم يكن لدى هؤلاء الناس أيّ تشكيكٍ في اعتبار هذه الروايات، ولم يرو فعلهم منافعٍ لأصول الحجّية، ولم ينع الأئمّة عليهم السلام هؤلاء الناس عن قبول هذه الفئة من الروايات.

رابعًا: إذا أراد شخصٌ إسقاط خبر الواحد غير الفقهي عن

الاعتبار بذريعة أنّه لا يترتب عليه أثر شرعيّ، يجب عليه أن يُجري هذا الحكم في الظواهر القرآنيّة أيضًا؛ لأنّ الظواهر من مصاديق الظنّ أيضًا، وطبقًا لهذا الاستدلال تختصّ أدلّة اعتبار الظنون بالموارد التي يوجد فيها أثر شرعيّ. والنتيجة هي أنّ الظواهر القرآنيّة غير الفقهيّة لن تكون معتبرة، ويجب الاستعانة بالقرائن القطعيّة الأخرى. وبملاحظة أنّ غالبيّة آيات القرآن من الظواهر وأنّ عددًا قليلًا منها نصّ، فإنّ غالبيّة الآيات سوف تسقط عن الحجّيّة. بينما لا يمكن لأحدٍ القبول بمثل هذا الادّعاء⁽¹⁾.

ضرورة النظر إلى النصوص منظومةً متكاملةً

إنّ إحدى النتائج التي توصل إليها هذا المقال هي أنّ خبر الواحد يمكن أن يفيد الاطمئنان في كثيرٍ من الموارد، وله قيمة معرفيّة. لكن يجب الالتفات إلى أنّ هذا الأمر لا يعني القبول بالروايات دون قيدٍ وشرطٍ، والذهاب في اتجاه ظاهريّة أهل الحديث أو الأخباريّة؛ لأنّ القول باعتبار خبر الواحد بمعنى أنّ خبر الواحد أيضًا يمكنه أن يدخل في دائرة طرق المعرفة. وبدهيّ أنّه في صورة تعارض خبر الواحد مع سائر مصادر المعرفة، يجب العمل وفقًا للمعايير المعرفيّة. مثلًا إذا تعارض خبر الواحد مع الدليل العقليّ

(1) من أجل الاطلاع على أدلّة الموافقين والمخالفين لاعتبار خبر الواحد في الأخبار غير الفقهيّة راجع: محمدى، اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی [اعتبار خبر الواحد في الاعتقادات والعلوم الإنسانيّة]، فصل چهارم و پنجم.

القطعيّ، أو مع الدليل النقليّ القطعيّ، فحينئذٍ يجب تقديم الدليل القطعيّ على خبر الواحد. ومن جهةٍ أخرى يجب في كشف المسائل العقديّة والمعارف النظرية برؤية منظوميّة، وتقويم مجموع الأدلّة. فإنّ البراهين العقليّة والآيات القرآنيّة وروايات المعصومين عليهم السلام تُمثّل نوافذ على الواقع، ومن أجل فهم الحقيقة يجب لحاظ كلّ هذه الطرق بعضها مع بعض كجموعيّة متكاملية. والروايات ليست منفصلةً عن سائر مصادر المعرفة، وإتّما تمثّل الروايات قسمًا من منظومةٍ منسجمةٍ ومتكامليةٍ للمعارف العقديّة، وتقف إلى جانب العقل والقرآن لتساعد في الكشف عن الحقائق العقديّة. ومثل هذه الرؤية تكتمل بملاحظة ارتباط البحوث العقديّة فيما بينها.

النتيجة

- 1- في مجال العقائد لا تحتاج العقائد القبليّة إلى النقل، وأكثر العقائد البعديّة متوقّفةً على النقل. وعليه فإنّ النقل في العقائد القبليّة يكون دوره غالبًا دور التأييد، وفي العقائد البعديّة يكون دوره التأسيس.
- 2- في مجال الأخلاق، لا تحتاج أصول الأخلاق وكتيّاتها إلى النقل، ودور النقل فيها هو التأييد، ولكّتنا بحاجة إلى النقل في تحديد المصاديق والجزئيات، وفي تعيين حدود القيم الأخلاقيّة وأهمّيّتها حينما يقع التزاحم بينها، ويكون دور الدليل النقلّي هنا تأسيسًا.
- 3- أنّ أغلب القضايا الفقهيّة مرتبطةً بالنقل، ويلعب النقل في الفقه دورًا تأسيسيًا، سوى بحوثٍ قليلةٍ من قبيل عموميّات الفقه وأهدافه، والملازمات العقليّة وما شابه ذلك.
- 4- أنّ المعرفة الاطمئنانيّة هي الحد الأدنى من المعرفة الكافية في مجال العقائد والأخلاق والأحكام.
- 5- لا تنحصر القيمة المعرفيّة المعتمدة باليقين بالمعنى الأخصّ، فإنّ القطع والاطمئنان معتبران أيضًا في نطاقهما، ومن هنا فإنّ الدليل النقلّي المفيد للاطمئنان له قيمةٌ معرفيّةٌ أيضًا.
- 6- أنّ الخبر المتواتر وأخبار الآحاد المفيدة للاطمئنان تُعدّ من مصاديق الدليل النقلّي المعتمد.

قائمة المصادر

1. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، قم: انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين، 1416 هـ.
2. البروجردي النجفي، محمدتقي، نهاية الأفكار (تقاريرات درس خارج الأصول لآية الله ضياء الدين العراقي)، قم، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرسين حوزة علميه قم، 1417 هـ.
3. حسين زاده، محمد، محمد معرفت لازم و كافى در دين، معرفت فلسفى [المعرفة الضرورية في الدين]، معرفت فلسفى [المعرفة الفلسفية] شماره مسلسل 7، سال دوم، شماره سوم، بهار 1384 ش.
4. الحكيم، محمدتقي، الأصول العامة للفقہ المقارن، قم، المجمع العالمى لأهل البيت عليه السلام، 1418 هـ.
5. الحلي، الحسن، مبادئ الوصول إلى علم الأصول، طهران، چاپخانه علميه، 1404 هـ.
6. الحلي، جعفر، معارج الأصول، قم، آل البيت، 1403 هـ.
7. الخوي، أبو القاسم، أجود التقريرات، تقرير دروس خارج أصول الميرزا محمد حسين الغروي النائيني، قم، انتشارات مصطفوى، 1368 ش.
8. السبجاني، جعفر، أصول الحديث وأحكامه، قم، موسسه نشر اسلامى، 1416 هـ.
9. السبزواري، الملا هادي، شرح المنظومة، تصحيح: حسن زاده آملی،

- طهران، الطبعة الأولى، نشر ناب، 1369 ش.
10. الشاهرودي، علي، دراسات في علم الأصول، تقارير درس آية الله السيد الخوئي، قم، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، 1419 هـ.
11. الغروي الأصفهاني، محمد حسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، قم، انتشارات آل البيت، 1408 هـ.
12. الفارابي، أبو نصر، المنطقيات، تحقيق: محمدتقي دانش پژوه، قم، كتابخانه آيت الله مرعشي نجفی، 1408 هـ.
13. فاضل لنكراني، محمد، مدخل التفسير، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، 1371 ش.
14. الكاظمي الخراساني، محمدعلي، فوائد الأصول، تقارير درس خارج أصول الميرزا محمدحسين الغروي النائيني، قم، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، 1417 هـ.
15. المامقاني، عبد الله، مقباس الهداية في علم الدراية، تحقيق: محمدرضا المامقاني، بيروت، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1411 هـ.
16. محمدي، عبدالله، ارزش معرفت شناختی دليل نقلی [القيمة المعرفية في الدليل النقلّي]، قم، موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، 1395 ش.
17. محمدي، عبدالله، اعتبار خبر واحد در اعتقادات و علوم انسانی [اعتبار خبر الواحد في الاعتقادات والعلوم الإنسانية]، تهران، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، 1397 ش.

18. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، قم، إسماعيليان، 1408 هـ.
19. اليزدي، المولى عبد الله، الحاشية على تهذيب المنطق، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، 1412 هـ.

العقلانيّة والمعتقد الدينيّ عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ

كمال مسعود ذبيح*

الخلاصة

تعدّ مسألة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ من المسائل المهمّة والمثيرة، حيث كانت ولا زالت تحظى باهتمام بالغ من قبل المفكرين والباحثين، قديماً وحديثاً، شرقاً وغرباً، ومن زوايا مختلفة. إنّ تاريخ العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الفضاء الفكريّ الإسلاميّ مختلفٌ تماماً عما كان عليه في العالم الغربيّ والمسيحيّ. وقد كان تاريخها تاريخاً حافلاً ومثيراً، بحيث اتخذت فيه هذه العلاقة أشكالاً مختلفةً، ما يجعل من دراستها وبحثها من جديدٍ وفق رؤيةٍ إبستمولوجيّةٍ معاصرةٍ عاملاً مهمّاً في فهم طبيعة هذه العلاقة، وكذا في إدراك الحلول التي قدّمها المفكّرون المسلمون على مرّ العصور لإشكاليّة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ. من هنا تسعى هذه المقالة - وفق منهج تحليليّ وتاريخيّ ووصفيّ ومقارن - إلى تتبّع موضوع العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الثقافة الإسلاميّة من ناحيةٍ إبستمولوجيّةٍ من خلال عرض آراء بعض المفكرين والحكماء والمتكلمين وأصحاب الحديث المسلمين عبر التاريخ حولها.

الكلمات المفتاحيّة: العقلانيّة، المعتقد الدينيّ، التاريخ، الإسلام، العقلانيّة الإسلاميّة.

(1) كمال مسعود ذبيح، الجزائر، رئيس قسم الفلسفة والكلام، جامعة آل البيت عليه السلام.

Email: djam201070@yahoo.com

Rationalism and religious belief throughout the history of Islamic thought

Kamal Masuod Zabih, Assistant Professor in Philosophy, Al-Mustafa International University, Algeria. Email: djam201070@yahoo.com

Summary

The question of rationality and religious belief is one of the important and exciting questions. It was and is still of great concern to thinkers and researchers, in the past and the present, in the East and the West, and from different angles. The history of the relation between rationalism and religious belief in the Islamic intellectual sphere is completely different from what it was in the Western Christian world. This history has been rich and exciting, in which this relation has taken different forms, letting to study it once again according to a contemporary epistemological view, an important factor in understanding the nature of this relation, as well as in understanding the solutions that Muslim thinkers have offered throughout the ages to solve problematic relation between rationality and religious beliefs.

Hence, this article attempts - according to an analytical, historical, descriptive and comparative approach - to trace the question of the relation between rationality and religious belief in Islamic culture from an epistemological viewpoint by showing the opinions of some Muslim thinkers, sages, theologian, and hadith specialists throughout history.

Keywords: rationalism, religious belief, history, Islam, Islamic rationalism.

المقدّمة

تعدّ مسألة حقيقة المعتقد الدينيّ أو الإيمان واحدةً من بين أهمّ الأبحاث التي شغلت أذهان المؤمنين في الأوساط الإسلاميّة. فالتساؤل حول حقيقة هذه المسألة التي أرادها الله من الإنسان في النصوص الدينيّة وإناطة السعادة الدنيويّة والأخرويّة بها كان محوراً للعديد من الأبحاث والمناقشات التي دارت رحاها في الحياة الفكرية الإسلاميّة منذ بدايتها.

نعم، كانت المسألة الإيمان والاعتقاد الدينيّ من الناحية التاريخيّة والمعرفيّة تطرح في الأبحاث الكلاميّة القديمة من حيث علاقتها بالمعاد والشواب والعقاب الأخرويّ. إذ أثّرت آنذاك مسائل من قبيل الإيمان والكفر، وهل مرتكب الكبيرة مؤمنٌ أم كافرٌ؟ وغيرها. وبما أنّ الإجابة عن تلك المسائل لم تكن متاحةً من دون التعرّض إلى حقيقة الإيمان والمعتقد الدينيّ وشروط تحقّقه، فقد أثّير هذا البحث في غالب المصادر الكلاميّة القديمة من هذه الزاوية.

أمّا في الأبحاث الكلاميّة الجديدة اليوم، فإنّ قضية المعتقد الدينيّ لا تطرح من حيث علاقتها بالمعاد والشواب والعقاب الأخرويّ غالباً، وإنّما تدرس في إطارٍ مرتبطٍ بالإبستمولوجيا وعلم معرفة الإنسان ومعرفة الوحي. وبما أنّ هذا العصر قد اتّسم بالعقلانيّة بحيث طغت فيه هذه الصبغة على الحياة البشريّة المعاصرة، فإنّ مقولة الإيمان أو المعتقد الدينيّ بدورها أصبحت تعالج من هذه الزاوية، وأعيد

التساؤل حول علاقة الإنسان المعاصر بالوحي، والوحي - كما هو معلوم - مرتبطٌ أشد الارتباط بالمعتقد الديني الذي يستمد هويته منه، ومن هنا فقد أثيرت مسائل من قبيل: ما حقيقة المعتقد الديني وما أهم الأسس التصورية التي يركز عليها؟ وهل للمعتقد الديني هوية معرفية أم أنّ ماهيته شعورية وإحساسية ونفسانية؟ وغيرها من المسائل. ومن هنا أضحت إحدى القضايا التي أخذت تحتلّ سلّم الأولويات في الحياة الفكرية الإسلامية في العصور المتأخرة هي مسألة العلاقة بين المعتقد الديني والتأمل العقلي والفلسفي التي تسعى هذه الدراسة إلى بحثها.

لقد كانت العقلانية الإسلامية وحركتها عبر التاريخ ناصعةً ومتألّقةً، وقد ذكرت حقيقتها وخصوصياتها وأبعادها، وما حظي به التأمل العقلي من اهتمام وتركيز بالغ في النصوص الدينية الرئيسية، وفي آثار العلماء والمفكرين المسلمين مثلما سيأتي. ومن هنا يجدر التذكير بمسألة مهمة فيما يرتبط بمفهوم العقلانية، وهي تجنّب الخلط والتورط اللاوعي في فهم مقولة العقلانية الغربية التي يختلف فهمها في الإسلام، فعلى الرغم من أنّ من المسلم وغيره قد يفهمان بعضهما بعضاً عند الحديث عن مقولة العقلانية، إلا أنّ هنالك اختلافاتٍ وتميزاتٍ دقيقة وهامةً حول نظرتهما إليها.

فالبعض قد يضيّق أفق العقلانية ودوائرها في إطار العلوم الطبيعية والمادية والتجريبية، ويحاول من هذا المنطلق قراءة العالم والوجود برمته وفهمه بما في ذلك المعتقد الديني، ما يؤدي

إلى إنكاره له، على اعتبار أنّ المعتقد الدينيّ يتطلّب مجموعةً من الفرضيّات والخلفيّات التي تتعارض وتتناقض مع حصر المناهج بالعلوم الطبيعيّة والمادّيّة والتجريبيّة و بالاكتشافات العلميّة.

وبعض الآخر ينظر إلى العقلانيّة والعقل بنظرةٍ دونيّةٍ، إذ يرى أنّها عاجزةٌ عن إثبات المعتقد الدينيّ وتبريره، بل إنّها وفق بعض الآراء قد تضرّ به.

بينما تحمل النظرة الإسلاميّة إلى العقلانيّة رؤيةً تختلف تمام الاختلاف عمّا ذهب إليه هؤلاء، وهي الإقرار بنوعٍ من الفهم القائم على العقل والمرتكز عليه، بحيث لا يتحدّد بالمناهج الضيقة المعتمدة في العلوم الطبيعيّة والتجريبيّة، ولا ينظر إليه بتلك النظرة الدونيّة التي ترى نفسها بمنأى عنه، وإّما يذهب إلى ما هو أبعد من سطحيّة الحسّ والتجربة؛ فيصل إلى قلب الحقيقة الناصعة التي لا يعترها أيّ شكّ أو ترديدٍ.

إنّ تعدّد أشكال العقلانيّة في العصر الحاضر بين العقلانيّة التنويريّة والعقلانيّة الذرائعيّة والعقلانيّة النقديّة والعقلانيّة الحدائيّة وما بعد الحدائيّة، وتنوّع ألوان العلاقة بين كلّ منها مع المعتقد الدينيّ، سيجعل من طرح مسألة العلاقة بين العقلانيّة الإسلاميّة والمعتقد الدينيّ أو الإيمان ضرورةً ملحةً؛ إذ إنّها ستحول - إلى حدّ كبيرٍ - دون وقوع الإنسان في الخطأ والمغالطة التي قد تنتج عن التبعيّة للعالم الغربيّ والمسيحيّ بكلّ ما تحمله من مفارقاتٍ عن العالم الإسلاميّ.

لقد كان تاريخ مسألة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الفضاء المعرفيّ في الإسلام مغايراً بشكلٍ جذريّ لما هو عليه في العالم الغربيّ والمسيحيّ. والمتتبع لتاريخ هذه المسألة ينتهي إلى أنّها لم تكن على شاكلةٍ واحدةٍ، بل اتخذت فيه أشكالاً مختلفةً، ما يجعل من وضعها تحت مجهر التحقيق والتحصيل من جديدٍ ووفق منهجٍ إبستمولوجيٍّ معاصرٍ عنصراً مهمّاً في فهم طبيعة هذه العلاقة، وكذا في إدراك أهميّة ونجاعة الحلول التي قدّمها المفكّرون المسلمون على مرّ العصور لإشكاليّة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ. وقبل الشروع في هذه الحلول نشير بشكلٍ مختصرٍ إلى تاريخ هذه العلاقة حسب الآراء التي عرضتها بعض الفرق والشخصيات الإسلاميّة.

أولاً: تاريخ العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الثقافة الإسلاميّة

إذا أريد تعقّب منشأ بحث العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في نطاق الثقافة الإسلاميّة، فلا مناص من الرجوع إلى النصوص الدينيّة الرئيسيّة التي ينهل منها الفكر الإسلاميّ تعاليمه ومرتكزاته وإلهاماته. [نصر، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ج 1، ص 56]

وبالتأمّل في التعاليم الإسلاميّة لا سيّما الواردة منها في القرآن الكريم والسنة ومقارنتها مع ما كان سائداً قبل الإسلام⁽¹⁾ تتضح المنزلة التي

(1) من أجل تفصيل هذه المسألة ووضوح الفضاء الفكريّ والعقديّ الذي كان سائداً قبل البعثة النبويّة يراجع: الزنجانيّ، تاريخ علم الكلام في الإسلام، ص 4 - ص 10.

أولها الإسلام للعقل وضرورة اعتماده، حيث جعله القرآن الكريم أساس الإيمان، ودعا في الآيات الكريمة - مثلما سيأتي - للتفكير والتدبر مراراً كما أنه نهى عن التقليد الأعمى بل ذمّه، وبين أنّ السيئات والمعاصي التي تصدر عن العبد إنّما تأتي من الذين لا يعقلون، بل هو نفسه استخدم الأدلّة والبراهين العقليّة. والروايات من جهتها اعتبرت العقل أحبّ الخلق إلى الله، وعدّته معيار الشواب والعقاب والرسول الباطن. وبهذا فقد أعطت التعاليم الإسلاميّة أهميّة ومكانة خاصّة للعقل، إلى الحدّ الذي يمكن القول معه أنّ الدين الإسلاميّ قد أقام التعقل في منزلة يكون من خلالها أساساً ومبنيّاً للإيمان، بل إنّ العقلانيّة هي قطب الرحى التي يدور حوله كافّة المعتقدات الدينيّة، سواءً بصورة مباشرة أم غير مباشرة. فعلى سبيل المثال فإنّ القرآن الكريم يدعو الإنسان بشكلٍ مستمرٍّ إلى التفكير والتدبر والابتعاد عن التقليد الأعمى، ويعتبر الرجس من صفات الذين لا يتعقلون، قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [سورة يونس: 100]، والروايات قد عرضت العقل على أنّه أحبّ مخلوقات الله، بل وميزان الشواب والأجر للإنسان، والحجّة والرسول الباطن، وغيرها من الصفات التي ذكرتها له. ومن خلال تتبع النصوص الدينيّة القرآنيّة يمكن القول إنّها تنظر إلى العلاقة بين العقل والإيمان على أنّها علاقة تلازم، بمعنى أنّه إذا ماتم الاستفادة من العقل بصورة صحيحة فإنه سيقود إلى المعتقد الدينيّ، ومن جهة أخرى فإنّ من يتحلّى بالإيمان والمعتقد الدينيّ؛ فهذا

يدلّ على أنه يُعمل عقله بشكلٍ صحيح. أي أنّ كلّ عاقلٍ مؤمنٌ وكلّ مؤمنٍ عاقلٌ.

لقد نتج عن حثّ النصوص الدينيّة وتشجيعها على إعمال العقل والاستدلال، والبحث عن المعرفة في مختلف الموضوعات المرتبطة بالمعتقدات الدينيّة والعالم، ظهور الفرق والتيارات الفكرية في الإسلام. فكانت مسألة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ - كما سيّضح - من أوّل اهتمامات المفكرين المسلمين [مجموعة من المؤلّفين، اتّجاهات العقلانيّة في الكلام الإسلاميّ، ص 75]، بحيث تركت بصماتها على كثيرٍ من الفرق والتيارات التي ظهرت عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ. وبعبارةٍ أخرى، فقد كان تاريخ العقلانيّة والمعتقد الدينيّ في الثقافة الإسلاميّة حيويّاً ومثيراً؛ ذلك أنّ فرقاً مختلفةً من المفكرين المسلمين - من فلاسفةٍ ومتكلّمين وعرفاء وفقهاء ومحدّثين وإخباريين و... على اختلاف أطيافهم وتفرّعاتهم - قدّمت وجهة نظرٍ خاصّةً حول هذه المسألة، وأبدت رأياً فيه يختلف عن غيره من المذاهب.

وعلى الرغم من أنّه لم يكن هناك مجالٌ واسعٌ لاهتمام المسلمين بالمسائل العقليّة بصورةٍ مستقلّةٍ ومفصّلةٍ صدر الإسلام لوجود النبيّ ﷺ بين ظهرائهم وإيمانهم الكامل به، وكذا لحجم العلاقات القليلة التي كانت تربطهم مع الثقافات الأخرى. بل حتّى بعد وفاته ﷺ بقي الأمر على حاله؛ ذلك لأنّ اهتمام الخلفاء قد انصبّ على القرآن الكريم وعلى ترسيخ قدم الدين الجديد. إلّا أنّ البذور

الأولى للفكر العقلانيّ قد بذرت في الزمن الأوّل لصاحب الرسالة

والمعصومين عليهم السلام. [كوريان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 38]

فعل سبيل المثال، كان للأبعاد العقلانيّة والمعرفيّة للإمام عليّ عليه السلام تأثيرٌ عظيمٌ على تبلور الفكر العقلانيّ والفلسفيّ في صدر الإسلام وانفتاحها على الأبحاث العقلانيّة، والتي لا يمكن التفصيل فيها ضمن هذه الدراسة⁽¹⁾. ويكفي من أجل إدراك هذه الخصوصيّة الفريدة للإمام عليّ عليه السلام الرجوع إلى خطبه ورسائله وكلماته القصار التي جمعها الشريف الرضيّ تحت عنوان «نهج البلاغة»، والذي قام بشرحه وتفسيره ثلّةٌ من علماء الأجيال الماضين والمعاصرين. كالشيخ محمّد عبده الذي يعدّ من رواد الإصلاح والنهضة الإسلاميّة في العالم المعاصر، والذي تحدّث في مقدّمة شرحه عن وضعه النفسيّ عند مطالعة "نهج البلاغة" قائلاً: «وأحياناً كنت أشهد عقلاً نورانيّاً، لا يشبه خلقاً جسديّاً، فصل عن الموكب الإلهيّ، واتّصل بالروح الإنسانيّ. فجعله عن غاشيات الطبيعة وسما به إلى الملكوت الأعلى. ونما به إلى مشهد النور الأجلّي...» [عبده، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 4]. ومن المتقدّمين، يقول ابن أبي الحديد: «وأما الحكمة والبحث في الأمور الإلهيّة، فلم يكن من فنّ أحدٍ من العرب ولا نقلٍ من جهابذ

(1) هناك تجلّيات متعدّدة لأبعاد العقلانيّة عند الإمام عليّ عليه السلام، منها طرحه للاستدلالات العقلية كالقياسات البرهانيّة، ونحت المصطلحات العربيّة للمسائل الفلسفيّة والتفسير العقليّ للقرآن، وتبيين القضايا العقديّة وفق المنهج العقليّ وغيرها. يراجع: رحيمان، هوية الفلسفة الإسلاميّة، ص 32 و63.

أكابره وأصاغرهم شيء من ذلك أصلاً، وهذا فنٌ كانت اليونان وأوائل الحكماء وأساطين الحكمة يتفردون به، وأول من خاض فيه من العرب عليٌّ عليه السلام؛ ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مبثوثة في فرش كلامه وخطبه، ولا تجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك، ولا يتصورنه، ولو فهموه لم يفهموه، وأني للعرب ذلك؟! ولهذا انتسب المتكلمون الذين لججوا في بحار المعقولات إليه خاصة دون غيره، وسمّوه أستاذهم ورئيسهم، واجتذبه كل فرقة من الفرق إلى نفسها...» [ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، ج 6، ص 370].

وقد استمر الميراث الفكري والعقلاني للإمام عليٍّ عليه السلام مع الأئمة من ذريته، واتضح بصورة أكبر، وخصوصاً مع الإمام الباقر والإمام الصادق والإمام الرضا عليهم السلام، الذين علّموا تلامذتهم البحث العقلي الحرّ والجدل والحكمة وأرشدوهم في هذا المجال. وسيأتي التطرق إلى هذه المسألة عند الحديث عن العقلانية عند الإمامية. وعلى أي حال فإنّه في هذه الفترة كان المسلمون يبتعدون شيئاً فشيئاً عن عصر الرسالة، حيث بدأت حدود دولة الإسلام في الاتساع نتيجة الفتوحات وانطلق المسلمون نحو الانفتاح على الأمم والثقافات والتيارات الفكرية والفلسفية الأخرى من خلال الاحتكاك بها وترجمة آثارها، فاقضى هذا الأمر تأكيداً أكثر على العقلانية؛ لأنّ حاجة الأديان غير الإسلامية في المجتمع الإسلامي -

كاليهود والصابئة والنصارى في سورياً والعراق، وخاصّةً مع انتقال مركز الحكومة من المدينة إلى العراق - إلى لغة العقل المشتركة كانت كبيرةً. ولعلّ أحد الأسباب الأساسية لتشكّل تيار المعتزلة كان هو الإجابة على إشكالات هؤلاء عقليّاً، والدفاع العقلانيّ عن الدين.

[أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ج 1، ص 146]

يقول الشيخ جعفر سبحاني في هذا الصدد: «أسّس علم الكلام في بدايات القرن الأوّل الهجريّ، ولم يكن تأسيسه وتدوينه إلّا لضرورةٍ دعت إليها حاجة المسلمين إلى صيانة دينهم وعقيدتهم وشريعتهم من تهاجمات الأفكار المضادة، التي شاعت إثر الاحتكاك الثقافيّ بين المسلمين وغيرهم، وبسبب ترجمة الكتب الفلسفيّة والاعتقاديّة للفرس واليونان، فلم يجد المسلمون سبيلاً إلّا التسلّح بالبراهين العقليّة، كي يصونوا بذلك معتقداتهم ويدافعوا عنها، لكنّ التاريخ يشهد بأنّ قسمًا كبيرًا من مسائل علم الكلام حول المبدأ والمعاد، وحول التوحيد والعدل، متّخذةً من خطب الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، وأتته هو البطل المقدم في دعم هذه الأصول وأحكامها، ولو اعترفت المعتزلة بأنّ منهجهم الكلاميّ يرجع إلى عليّ عليه السلام، فقد صدقوا في انتمائهم وانتسابهم إلى ذلك المنهل العذب الفيّاض، وليس عليّ وحده من بين أئمة أهل البيت أقام دعائم هذا العلم وأشاد بنيانه، بل تلاه الأئمة الآخر منهم» [سبحاني، الإلهيات

على هدى الكتاب والسنة والعقل، ج 3، ص 6].

إنّ أساس الدين هو ذلك القسم من المعتقدات المرتبط بأصول الإسلام. وقوّة الاستدلال والتمييز هي من الأجزاء الأصليّة التي تمكن من بلوغ الاعتقاد الراسخ، فلا يجوز في هذا الموضوع اتباع الغير من دون دليل. فيجب على كلّ مسلمٍ البحث المعرفي ولو من خلال استدلالاتٍ بسيطةٍ من أجل بلوغ الاعتقاد الراسخ. وعلى هذا الأساس ذكر الشهرستاني في "الملل والنحل" ما يلي: «ومن المعلوم أنّ الدين إذا كان منقسمًا إلى معرفةٍ وطاعةٍ، والمعرفة أصلٌ والطاعة فرعٌ، فمن تكلم في المعرفة والتوحيد كان أصوليًا، ومن تكلم في الطاعة والشريعة كان فروعياً. فالأصول هو موضوع علم الكلام والفروع هو موضوع علم الفقه، وقال بعض العقلاء: كلّ ما هو معقولٌ، ويتوصّل إليه بالنظر والاستدلال، فهو من الأصول. وكلّ ما هو مضمونٌ أو يتوصّل إليه بالقياس والاجتهاد فهو من الفروع» [الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 54].

وسيطول الحديث بل سيخرج هذا العمل عن حدوده المرسومة إذا ماتمّ التطرّق إلى كلّ الجهود التي بذلت من قبل مفكّري الإسلام وحكّامه ومتكلميّه من أجل إبراز الصورة الناصعة للعقلانيّة المعتقدات الدينيّة عبر العصور المختلفة؛ ولذلك سيتمّ الاكتفاء بالإشارة إلى بعض الجهود التي بذلت من قبل بعض الحكماء والمتكلمين، ولكن قبل ذلك تجدر الإشارة إلى إحدى الفرق التي كان لها موقفٌ مخالفٌ للعقلانيّة ودورها في إثبات المعتقدات الدينيّة وتبيينها وتبريرها، وهي أهل الحديث.

ثانيًا: أهل الحديث ورؤيتهم إلى عقلانيّة المعتقد الدينيّ

على الرغم من أنّ الآيات والروايات قد حثّت وأكّدت على حجّية العقل واعتباره ودوره في المجال الدينيّ والعقديّ، إلا أنّ ذلك لم يمنع من ظهور فرقٍ وأفرادٍ عبر تاريخ الإسلام أنكروا وشكّكوا في هذه الحجّية وهذا الدور، بل شدّدوا على تحطّط استخدام العقل في المعارف والتعاليم الدينيّة. ففي القرن الهجريّ الثاني ظهرت فرقةٌ عرفت فيما بعد بأهل الحديث، عارضت بشدّة البحث العقليّ في القضايا والمسائل الدينيّة بما في ذلك الأصول العقديّة للدين الإسلاميّ، واعتبرت أيّ محاولةٍ في هذا المجال بدعةً وحرماً، بل منعت حتى التساؤل حول القضايا الدينيّة، بخلاف الشيعة والمعتزلة والأشاعرة وغيرهم ممّن أبدى رغبةً كبيرةً في الأبحاث العقليّة.

لقد أفقّى أهل الحديث بجرمة المنطق والكلام والفلسفة، وكان على رأسهم أحمد بن حنبل إمام الحنابلة ومالك بن أنس إمام المالكيّة. ووفقاً لنظريّة أهل الحديث لا بدّ من الالتزام بما جاء في ظواهر النصوص الدينيّة، واجتناب التأويل والتبرير العقليّ. ولا يبدو من هذه الفرقة الرغبة بنقد الأحاديث وبحثها؛ ولذا يقبلون الروايات دون أدنى تأويلٍ أو تبريرٍ وإن كانت مضامينها غير معقولةٍ ظاهراً، بل ويصرّحون بمواقفهم وفقاً لهذه الأحاديث.

[سلوم، الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ص 39 و 40]

لقد جمّدت همّة أهل الحديث وفهمهم على الظواهر الدينيّة حتى في

أصول الاعتقادات الدينيّة، ورفضوا بشدّة أيّ محاولةٍ للتعمّق الفكريّ أو التدبّر العقليّ في المعاني الدينيّة. فعلى سبيل المثال لَمَّا سئل مالك بن أنس عن معنى الاستواء في الآية: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾ [سورة طه: 5]، ردّ قائلاً: «الاستواء معلومٌ والكيفيّة مجهولةٌ، والإيمان به واجبٌ والسؤال عنه بدعةٌ» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 105]. وبالتأمّل في الكلام المذكور والالتفات إلى أنّ الفكر قائمٌ على إثارة الإشكالات، وعند انتفائها تنتفي واقعيّة الفكر والتأمّل وجدّيّته، يظهر أنّ هذا الاتجاه وقف في وجه كلّ محاولةٍ فكريّةٍ جادّةٍ تفضي إلى ازدهار الفكر في ميدان المعارف الدينيّة.

وقد أطلق البعض على هذا الفريق اسم التيّار النصّيّ في الإسلام، واعتبر أنّه أوّل تيّارٍ فكريٍّ شاملٍ في الإسلام، ورأى أنّه قبل أن يكون مدرسةً كلاميّةً، فقد كانت أرضيّةً ثقافيّةً ورؤيةً خاصّةً انبعثت منها أفكارٌ مختلفةٌ، نشأت في أحضانها كلّ من المرجئة والجبريّة والخوارج وأتباع التشبيه والتجسيم وعشرات الأفكار الأخرى، الّتي ألقت بظلالها على الفكر الإسلاميّ حتّى قرونٍ متأخّرةٍ، وقد أصبح هذا التيّار الفكريّ مستقلاً بشكلٍ تدرّجيّ، ليحمل عناوين مختلفةً، منها: أهل الحديث، الحنابلة، الحشويّة، والسلفيّة. [مجموعَةٌ من المؤلّفين، عين الحكمة، ص 98]

ويعتبر أبو العباس تقيّ الدين أحمد بن عبد الحلّيم المعروف بابن تيميّة من رواد هذا التيّار حيث دافع بشدّةٍ كبيرةٍ على منهج

أهل الحديث، وأفقي مجرمة الكلام والمنطق والفلسفة، بل كان يرى أن الابتعاد عن العقل هو ملاك الإيمان والقرب من الله، وعند التعارض بين الشرع والعقل يكون تقدّم الشرع على العقل - حسب رأيه - ضروريًا. هذا وإنّ ابن تيميّة قد لجأ إلى الاستدلال العقلانيّ في قوله بتقديم الشرع على العقل البرهاني عند وقوع التعارض بينهما، وتوسّل بالعقل نفسه في ردّ الفلسفة والمنطق والعقل. [ديناي، حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، ج 1، ص 20؛ خسروبناه، الكلام الجديد، ص 65] كما يعدّ جلال الدين السيوطيّ الذي ألف كتاب "صون المنطق والكلام عن فنّ المنطق والكلام" في ذمّ علمي المنطق والكلام من أتباع هذه الفرقة. وقد أورد في كتابه المذكور عددًا من الشخصيات التي كان لها رؤية سلبيةّ وناقدة للمنطق والكلام والأبحاث العقلية. [نيكزاد، الكلام الجديد، ص 59]

هذا، وقد يبدو ظهور هذا التيار في العهد الأولى على أنّه أمرٌ طبيعيّ نتيجة ميل الأتباع إلى التقيّد بالوحي والمحافظة على التقاليد الدينية في مجتمع ما زال يشعر بوجود النبيّ ﷺ، ويشمّ ريح الوحي الطاهر، فلا تسمع أطروحات المسالك والمذاهب الأخرى. إلا أنّ السلطة السياسيّة قد لعبت دورًا في هذا الأمر، فقد ضغطت الخلافة على أصحاب الرسول وشهود السنّة النبويّة من ناحية، ومنعت الناس من نقل أحاديثه، جاعلةً ذلك حصرًا على جماعةٍ محدّدةٍ من ناحيةٍ أخرى، ممّا أتاح لها التسلّط على أفكار المتديّنين

أيضاً⁽¹⁾. وكذا نفوذ الأحاديث الموضوعة في نطاق المسائل العقديّة والعملية الإسلاميّة [فضل الله الزنجاني، تاريخ علم الكلام في الإسلام، ص 10 و 209]، ومن الواضح مدى المنفعة التي اكتسبتها السلطة السياسيّة من الإقبال الأعمى على (السنة المنتقاة) في مثل هذه الظروف.

[مجموعة من المؤلفين، عين الحكمة، ص 98]

تجدد الإشارة إلى أنّ المخالفة لم تكن من قبل أهل الحديث من أهل السنة فحسب، بل إنّ الأخباريين من الشيعة بدورهم قد خالفوا تدخّل العقل والاستدلال العقليّ في الدين، بل حدّروا الناس من تعلّم الكلام والمنطق والفلسفة، إلّا أنّ أهل الحديث لكونهم تشبّثوا بظواهر الكتاب والسنة فقد ابتلوا بالتجسيم والتشبيه. ولا ريب في أنّ هناك فاصلاً كبيراً واختلافاً شديداً بين هذين التيارين ورائديهما ابن تيميّة باعتباره من عالم التسنن والإستراتيجيّ من عالم التشيع، إلّا أنّهما كانا يقتربان جدّاً في بعض الآراء والمواقف. وكان الذي يقرب بينهما هو معارضة معاً للعقل والاستدلال المنطقيّ. فالجمود على الظواهر النقليّة وسوء الظنّ بالمنطق والاستدلال كان مبدأً أساسياً لديهما. ويعدّ انفتاح الفكر وانغلاقه، من الميزات التي تميّز بها الإنسان؛ ولهذا فإنّ الجمود الفكريّ لم يختصّ بالعالم السنّي فحسب، بل كان له وجودٌ في العالم الشيعيّ عبر التاريخ أيضاً. [ديناني، حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، ج 1، ص 115]

(1) لمزيد من الاطلاع راجع: العسكريّ، معالم المدرستين، دور الأئمة في إحياء الدين.

ثالثاً: المتكلّمون وعقلانيّة المعتقد الدينيّ

لقد أنكر متكلّمو الشيعة والأشاعرة والماتريديّة والمعتزلة التقليد في أصول المعتقدات الدينيّة، ورأوا وجوب النظر والاستدلال. وساق كلّ منهم من أجل ذلك مجموعةً من الأدلّة العقليّة والإثباتيّة والنقضيّة والأدلّة النقليّة على وجوب النظر وابطال التقليد في إثبات أسس المعتقدات الدينيّة [الميلانيّ، أدوار علم الكلام عند الإماميّة، ص 110 - 119]، بل ذهب بعضهم إلى أكثر من ذلك حينما رفض صحّة إيمان المقلد، وحتى هنالك من قال بتكفيره؛ وذلك أنّهم اشتروا في صحّة الإيمان أن يكون قائماً على الاستدلال العقليّ. [سلوم، الفلسفة العربيّة الإسلاميّة، ص 54]

ولئن ذهب المعتزلة وبقية المتكلّمين بما فيهم الأشاعرة إلى أنّ اللجوء إلى العقل والنظر لمعرفة الله والبرهان على وجوده فرضٌ على كلّ مؤمنٍ ومؤمنةٍ، فقد اختلفوا حول مصدر هذا الفرض، فقال المعتزلة إنّهُ عقليٌّ محضٌ ناجمٌ عن طبيعة العقل، أمّا الأشاعرة فقد أثبتوا تقدّم الشريعة على العقل، وقالوا إنّ اللجوء إلى العقل والنظر في الأمور العقديّة فرضٌ شرعيٌّ، وإنّه لولا وجود الشريعة لما تمكّن العقل من معرفة الله وإثبات وجوده.

فالعقل في نظر المعتزلة دليلٌ داخليٌّ يمكّن الإنسان من معرفة الحسن والقبح، ولا قيمة للشريعة المنزلة إلّا إذا اتّفقت مع أحكامه. أمّا الأشاعرة فقد رأوا في أوّل عهدهم أنّ النصّ يقع في الدرجة الأولى ثمّ يأتي العقل في الدرجة الثانية بعد ذلك. [الفاخوريّ، تاريخ الفلسفة

العربيّة، ج 1، ص 174]

وقد طُرح نوعان من البراهين، أحدهما البرهان العقليّ الذي لا يستند إلّا إلى العقل ومبادئه، والثاني هو البرهان السمعيّ الذي يستند إلى القرآن والحديث والإجماع. وفيما كانت المعتزلة تعتمد الأوّل وتري أنّ كلّ برهانٍ سمعيّ لا يدعمه العقل فإنّه مردودٌ، فإنّ الأشاعرة على العكس من ذلك قد أكّدوا على أنّ البراهين العقليّة لا قيمة لها إلّا لأنّ الشرع يأمر بها، وأنّ العقل لا قيمة له في ذاته، بل فيما يستمدّه من الشرع. [المصدر نفسه]

هذا وانقسم المتكلّمون المسلمون مع طرحهم مسألة العدل الإلهيّ - وبتبعها الحسن والقبح الذاتيّ للأفعال - إلى شعبتين هما: العدليّة وغير العدليّة، أمّا الأولى فهم المتكلّمون المعتزلة والشيعة، إذ أصرّوا على أنّ الحسن والقبح ذاتيان وعقليّان، بينما نفت الشيعة الأخرى - أي الأشاعرة - ذلك. مع العلم أنّ المعتزلة قد أفرطوا في استخدام العقل إلى درجةٍ أقدموا معها على تأويل ظواهر النصوص الدينيّة، وأصرّوا على ترجيح العقل على الوحي، وبعبارةٍ أخرى فإنّ المعتزلة رأوا أنّ حكم العقل البشريّ مطلقٌ، سواءً كان ذلك في الأمور الدينيّة أم في الأمور الروحيّة. [كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 194]

بالتوازي مع مذهب المعتزلة في القرن الثاني تشكّلت بين الشيعة نزعةٌ عقليّةٌ - باطنيّةٌ اشتهرت بالحركة الباطنيّة، إذ كان أتباعها يعتمدون على المعاني الباطنيّة لظواهر الكتاب والسنة.

أمّا بالنسبة للمتكلّمين الشيعة - مثلما سيأتي - فإنّهم كانوا منذ

أول الأمر يتحلّون بطريقة تفكيرٍ عقليّةٍ واستدلاليّةٍ، فلم يقتصر الفكر الإماميّ على مجرّد الاختلاف مع أهل الحديث الذين أنكروا دور الاستدلالات العقلية في مجال المعتقدات الدينيّة، والأشاعرة الذين جرّدوا العقل من أصلته ورأوه تابعاً للظواهر، بل تعدّاه إلى الاختلاف مع المعتزلة أيضاً؛ وذلك أنّ التفكير الاعتزاليّ وإن كان عقلياً إلاّ أنّه كان جدليّاً وليس برهانيّاً. [مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة، ج 2، ص 45]

ومن هنا فإنّ المتكلمين الشيعة لم يواجهوا معضلة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ؛ لأنّهم التقّوا حول القرآن الكريم وأحاديث أهل البيت عليهم السلام التي كانت تتضمّن المنهج العقليّ البرهانيّ، علاوةً على نفس المعتقدات الدينيّة؛ ولهذا وجدت الكتب الكلاميّة للشيخ المفيد والشيخ الطوسيّ والسيد المرتضى والخواجه نصير الدين الطوسيّ والعلامة الحليّ قد حملت صبغةً عقليّةً برهانيّةً.

رابعاً: عقلانيّة المعتقد الدينيّ في رؤية الحكماء

لا تنتهي مسألة العلاقة بين العقل والمعتقد الدينيّ عند المدرسة الكلاميّة فحسب، بل إنّ الحكماء المسلمين قد واجهوا هذه المسألة المهمّة.

وقد كان أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكنديّ في العالم الإسلاميّ مع تعلّمه للفلسفة وترجمته للكتب اليونانيّة قد واجه هذه المعضلة، وحاول من خلال ما كان مجوزته من نصوص أن

يشيّد أسس نظامٍ فكريّ فلسفيّ إسلاميّ يكون نافعا وقادرا على الدفاع العقلائيّ عن المعتقدات التي يؤمن بها المسلمون بناءً على الوحي والسنة، وبهذا فقد تبلور لديه شكل التوافق بين العقلائيّة والمعتقد الديني. [نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 289]

وعلى هذا الأساس فقد رأى أنّ بين الفلسفة والدين انسجاماً وتوافقاً، فما دام الدين هو علم الحق، وما دامت الفلسفة - حسب اعتقاده - هي علم الحق أيضاً، وإنكارها يستلزم إنكار الحقيقة الذي يفضي إلى الكفر؛ لذا لا وجود للاختلاف بينها وبين المعتقد الديني، ويذكر في رسالته إلى أحمد بن المعتصم قائلاً: «ولعمري إنّ قول الصادق محمّد صلوات الله عليه وما أدّى عن الله - جلّ وعزّ - لموجوداً جميعاً بالمقاييس العقليّة التي لا يدفعها إلا من حرم صورة العقل واتّحد بصورة الجهل من جميع الناس» [الفاخوري، تاريخ الفلسفة العربيّة، ج 2، ص 70]. وحتى لو ظهر هناك تعارض بين الآيات القرآنيّة والتعليمات الفلسفيّة، فالحلّ يكمن في تأويل الآيات. [حلي، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلامي، ص 54]

وبهذا فإنّ الكنديّ يخرج بوجهة نظرٍ عامّةٍ تقوم على فهم الدين وفق الحكمة العقلائيّة، وتنتهي إلى مذهبٍ دينيٍّ وعقلائيّ معاً، وفي ذلك يقول البيهقيّ: «جمع بين أصول الشرع وأصول المعقولات» [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 123].

في المقابل لم يعتقد محمّد بن زكريّا الرازيّ (250 - 313 هـ) الملقب

بجالينوس العرب بمثل هذا التناسب بين الدين والفلسفة وبين الحكمة اليونانيّة والحكمة الإيمانيّة [كوهساري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 39]، وقد عزا البعض رؤيته هذه إلى تلك المناقشات التي كانت تدور بينه وبين أتباع الفكر الدينيّ الباطنيّ الذي كانت تتبناه الإسماعيليّة [كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ص 220]، بينما هنالك من ينفي عنه هذه الرأي جملةً وتفصيلاً ويعتبره قائلاً بالتوافق بينهما. [نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 348 - 350]

وفي القرنين الثالث والرابع إذ تصاعدت حركة الفكر في العالم الإسلاميّ، عبّر أبو زيد البلخيّ - وهو أحد فلاسفة هذه الفترة ومتكلموها - عن العلاقة بين المعتقد الدينيّ والتأمّل العقليّ بالشكل التالي: الشريعة فلسفةٌ كبرى، ولا يتفلسف الرجل الحكيم ما لم يكن متعبداً ومواظباً على أداء الأوامر الشرعيّة، كما اعتبر الفلسفة أعظم عقالٍ لعلاج الأدواء البشريّة. [ديناني، مناجاة فيلسوف، ص 216]

استمرت عقيدة الكنديّ في التوفيق بين العقلانيّة والإيمان مع أبي نصر محمد بن طرخان الفارابيّ الذي قدّم كلاً من الفلسفة والدين على أنّهما منبعان لحقيقةٍ واحدةٍ، وأنّ الحقّ لا يمكن أن يتصارع مع الحقّ. فقد كان الفارابيّ يعتقد بأنّ الحكمة والدين يتفقان غايةً وموضوعاً ومصدرًا، وأنّهما من أجل الإنسان: «المألّة (الدين) محاكيةٌ للفلسفة عندهم، وهما تشتملان على موضوعاتٍ بأعيانها، وكلتاهما تعطيان المبادئ القصوى للموجودات... وتعطيان الغاية

القصوى التي لأجلها كَوّن الإنسان، وهي السعادة القصوى» [الفارابي،

تحصيل السعادة، ص 40 و41؛ معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغايتهم، ص 124].

وعلى هذا الأساس فقد بيّن وشرح معنى النبيّ والفيلسوف من خلال المراتب الأربع للعقل النظريّ، وارتباط العقل المستفاد مع العقل الفعّال. فكلّ من النبيّ والحكيم في رأيه يحظى بالاتّصال بالعقل الفعّال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين، وكلّ ما بينهما من فارقٍ أنّ الأوّل يحظى بهذا الاتّصال عن طريق المخيلة، والثاني عن طريق البحث والنظر. بهذه الطريقة يوفّق الفارابيّ بين الدين والفلسفة، وبين الوحي والنظر، فالمصدر واحدٌ هو العقل الفعّال، والحقيقة واحدةٌ هي التي تفيض عنه، وليس ثمّ اختلافٌ إلّا في طريق إيصال هذه الحقيقة إلى الإنسان. [الفاخوريّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، ج

2، ص 97 و106 و153]

كما أنّ الفارابيّ في العديد من كتاباته يسعى إلى تبيين المعتقدات الدينيّة وإثباتها من خلال المنهج العقليّ ووفق العقلانيّة التي تميّز بها. [مدكور، أبو نصر الفارابيّ في الذكرى الألفيّة لوفاته، ص 48]

نحى إخوان الصفا في القرن الرابع الهجريّ المنحى نفسه، فرأوا أنّ الشريعة قد دثّست بالجهالات، واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها إلّا بالفكر العقليّ والفلسفة؛ لأنّها حاويةٌ للحكمة الاعتقاديّة، والمصلحة الاجتهاديّة، وقد ذهبوا إلى أنّه متى ما انتظم الفكر العقليّ والفكر الدينيّ فقد حصل الكمال [إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، ج 1، ص 6]، بل إنهم سعوا من خلال جرّ هذا التوافق بين

الفلسفة والدين إلى الأديان أيضًا وحاولوا أن يوفّقوا بين الإسلام والمسيحيّة، فالحقيقة عندهم واحدة، وإتّما هذا الاختلاف الموجود بين المذاهب لا يتعدّى الظاهر. [الفاخوريّ، تاريخ الفلسفة العربيّة، ج 1، ص 236]

أمّا المعاني الباطنة فيدركها الراسخون في العلم عن طريق تلك المعاني الفلسفيّة الدقيقة. [معصوم، إخوان الصفا.. فلسفتهم وغياتهم، ص 133]

إلّا أنّ عقائدهم هذه والتالي كتبها في ما يعرف برسائل إخوان الصفا لم تقع مورد قبولٍ للفيلسوف المنطقيّ أبي سليمان السجستانيّ (307 - 380 هـ)، الذي ذهب إلى أنّهم قد ظنّوا أنّ بإمكانهم الربط بين الفلسفة والدين، وقد سبقهم إلى ذلك من هو أقدر منهم وأعلى مرتبةً ولم يستطع ذلك (يقصد الأنبياء). فشريعة الله ﷺ وصلتنا بواسطة إنزال الوحي على السفارة الإلهيين وظهور المعجزات، حيث لا مجال للمناقشة والجدال فيها. ولو جاز هذا الأمر لنبّه الله إليه، وأقام النبيّ شريعته على أساس القواعد الفلسفيّة مكان المعجزة وغيرها، إلّا أنّه لم يقدّم بأمرٍ كهذا، بل اعتبره أمرًا مكروهًا، وحتىّ أنّ المسلمين تفرّقوا إلى طوائفٍ مختلفةٍ من مرجئةٍ ومعتزلةٍ وشيعيةٍ وسنّةٍ وخوارج، لكن لا أحد من هذه الطوائف قد توّسل بالفلسفة. وحتىّ لو كان العقل موهبةً إلهيّةً يستفيد منها كلّ شخصٍ بقدر سعته، مع هذا يبقى الوحي هو النور الإلهيّ المنتشر والبيان السلس الذي لا يمكن الاستغناء عنه. ولو قدر أن نكتفي بالعقل ما كان للوحي من فائدةٍ تذكر.

[التوحيد، الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 8 - 10]

وعلى هذا الأساس فقد رأى وجوب الفصل التام بين الشريعة والحكمة؛ لما بينهما من اختلافٍ في الطبيعة والغاية والوسيلة الموصلة إلى الغاية. لكنّه مع ذلك كان يعتقد أنّ كلّاً منهما حقٌّ، فالحكمة حقٌّ ولكنّها ليست من الشريعة في شيءٍ، والشريعة حقٌّ ولكنّها ليست من الفلسفة في شيءٍ. [محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلسفة العصر الوسيط، ص 68]

وممن ذهب إلى التوافق بين العقلانيّة والمعتقدات الدينيّة أبو عليّ أحمد بن يعقوب المشتهر بابن مسكويه، إذ ادّعى أنّ فلاسفة اليونان القدماء كان يعتقدون بوجود الله ﷻ ووحدته، وبالتالي لا يوجد أيّ إشكالٍ في انسجام فكرهم مع الإسلام. لهذا وقد اشتغل ابن مسكويه بشغفٍ على تحقيق التوافق والانسجام بين النظريّات الحكميّة والرؤية الدينيّة فيما يرتبط بالطبيعة وماهيّة العالم [نصر، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 1، ص 435]، وقد حاول أن يجمع بين التكفير العقليّ والمعتقد الدينيّ على صعيدٍ واحدٍ في معالجته للمشكلة الأخلاقيّة. [مجموعة من المؤلّفين، موسوعة الشروق، ج 1، ص 281]

وعلى غرار الفارابيّ أدام ابن سينا النزعة العقليّة التي تميّز بها ولعب دوراً أساسياً في الجمع بين التفكير العقليّ والمعتقدات الدينيّة مثلما سيأتي، بحيث استطاع عن هذا الطريق أن يشيّد نظاماً فكريّاً عظيماً امتدّ إلى يوم الناس هذا عرف بالحكمة الإسلاميّة. [ديناني، حركة الفكر الفلسفيّ في العالم الإسلاميّ، ج 1، ص 481]

وعلى الرغم من أنّ الحكمة السنيوية كانت امتداداً للفارابيّ، إلّا أنّها كانت مختلفةً عنها في الوقت نفسه، فهي امتدادٌ لها لكونها تتبنّى هيكلها العامّ، وهي مختلفةٌ عنها لأنّها تتّجه بذلك الهيكل غير الوجهة التي وضعها فيها الفارابيّ، وذلك بالتركيز على جوانب منه والذهاب بها إلى أقصى مدى. ومن هنا يعدّ ابن سينا الحكيم الأوّل الذي أعطى المعتقدات الدينيّة صبغةً عقلانيّةً، إذ حوت كتاباته نفس القضايا التي شغلت بال المتكلّمين منذ نشأة علم الكلام، فلقد اهتمّ بالمعتقدات الدينيّة إلى جانب القضايا الفلسفيّة البحتة، فكانت كتاباته مزيجاً من علم الكلام والحكمة؛ وذلك أنّه يقدم المعتقدات الدينيّة في قالبٍ عقلائيّ.

من هنا فقد ترك ابن سينا أثره في مجال المعتقدات الدينيّة، فتناولها وعالجها معالجةً منطقيّةً حكميّةً، ممّا زوّد المتكلّمين فيما بعد بمنهج لم يكن يعرفه علم الكلام. وبذلك أثّرت فلسفة ابن سينا في تأسيس علم الكلام الإسلاميّ تأسيساً فلسفيّاً. [عباس محمد،

الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلاميّ، ص 58]

إلى أن ظهر الغزاليّ وحمل على فلسفة ابن سينا والفارابيّ حملةً شعواءً، وانتقدها بشدّةٍ من خلال كتابه "تهافت الفلاسفة"، واعتبر التعقّل الفلسفيّ مانعاً عن الوصول إلى الحقيقة، لهذا التوجّه الحادّ الذي سلكه الغزاليّ قابله فيما بعد ابن رشدٍ الأندلسيّ، إذ دافع على فلسفة أرسطو بتأليفه لكتاب «تهافت التهافت». [مجموعةٌ من المؤلّفين، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ج 2، ص 16]

سار أبو بكرٍ محمّد بن طفيلٍ المعروف بابن الطفيل على خطى ابن سينا نفسها، إذ عني بقضيّة التوافق بين الدين والفلسفة، بل كانت تلك القضيّة هدفًا من أهدافه؛ لأنّها مشكلة العصر الذي كان فيه، وقد نشب صراعٌ شديدٌ بين أرباب الفلسفة والدين، وراح الفقهاء يطاردون الحكماء ويحرّضون الشعب عليهم، فكان همّ الفلاسفة الأكبر أن يبيّنوا للناس أنّ الأخذ بالحكمة حكمةٌ، وأنّ العقل نورٌ من عند الله والشريعة وحيٌّ من الله، والله هو المصدر لهذا وذاك، ولا يمكن لله ﷻ أن يكون مصدرًا لنورين متناقضين؛ لذا من المحال أن يختلف العقل والدين، وإن كان هناك خلافٌ ففي الظاهر ودون الباطن؛ لذا فالحلّ في التأويل، وهذا ما أوضحه ابن الطفيل. [الفاخوري، تاريخ الفكر الفلسفيّ عند العرب، ص 771]

ذكر فيما سبق أنّ الغزاليّ ألف كتاب «تهافت الفلاسفة» لدحضهم، وقد أورد فيه عشرين رأيًا لأبي عليّ ابن سينا، وقال إنّ أيّ شخص يعتقد بسبعة عشر رأيًا منها فهو فاسقٌ، وأيّ شخص يعتقد بالثلاثة الأخرى فهو كافرٌ! وما دام ابن سينا يعتقد بالمسائل العشرين فهو حسب الغزاليّ فاسقٌ كافرٌ. وجاء ابن رشد فيما بعد وقام بالدفاع عن ابن سينا في كتابه «تهافت التهافت». لكن لم يكن هذا الردّ على الغزاليّ في صالح أبي عليّ ابن سينا؛ لأنّه كان يعتقد أنّ ابن سينا لو كان فيلسوفًا بحقٍّ مثل أرسطو ما كان للغزاليّ أن يشكّل عليه، فأرسطو كان معتقدًا أفضليّة العقل على الوحيّ، إلّا

أنّ ابن سينا كان يريد الجمع بينهما؛ لهذا فقد كان ابن رشد في الحقيقة يدافع عن أرسطو.

قام ابن رشد بتقسيم الناس إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأعظم من الناس، ويجب أن يكون التحدّث إليهم بالخطابة والتخيّل، والقسم الأقلّ من الناس يجب أن يكون التعامل معهم على أساس الجدل والإقناع، وتبقى فئة خاصّة من الناس يمكن أن تتعامل معها بالاستدلال العقليّ. [محمد يوسف موسى، بين الدين

والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، ص 94]

والسرّ في أنّ أرسطو اعتبر الصناعات ثلاثة أقسامٍ هو تقسيمه لأصناف الناس الذي مرّ ذكره، فيلزم للقسم الأوّل الخطابة والشعر، وللقسم الثاني الجدل، وللقسم الثالث البرهان، فابن رشد كان يعتقد بالنسبة لهداية الناس أنّ القسم الأوّل يلزمه الدين، والقسم الثاني يلزمه الاستدلال الكلاميّ، أمّا ما يناسب القسم الثالث فهو الفلسفة.

فابن رشد يعتقد أنّ أفضل طريق لكفّ الجاهليّين عن شرب الخمر والميسر هو وعدهم بالحوار العينيّ والشراب الطهور إلى الأبد، مقابل الامتناع عن الرجس مدّةً زمنيّةً ضئيّلةً، فقد استخدم التخيّل والشعر لتوصيف الجنة والنار بعباراتٍ تخيّليةٍ، وهذا الأمر في صالح الناس العاديّين.

والقسم الثاني من الناس وهم أولئك الذين بدأت تتغلغل في

نفوسهم الإحساس بالشبهات والتناقضات في النصوص الدينيّة، حيث يتعامل معهم المتكلّم بالجدل والإقناع ويبين لهم أنّه لا يوجد تعارضٌ في البين، فعمل المتكلّم هو التلفيق بين الأحاديث والروايات المختلفة. ويبقى القليل من الناس يتساءلون عن مصدر قداسة النصوص الدينيّة، ولا يرون لها أيّ حجّةٍ إلا أن يثبتها العقل.

أمّا مدّعيات العقل نفسها فهي على قسمين:

القسم الأوّل هي لتثبيت النصوص المقدّسة، أي الاستدلال على إثبات وجود الله، وثلاثة من أوصافه المهمّة (العلم المطلق والقدرة المطلق وإرادة الخير المطلقة) على أقلّ تقدير، وأنّ الله حقّ التشريع في أمور الناس، وأنّ هناك بين الناس من له استعداد حمل الرسالة الإلهيّة وتبليغها، وأنّ ما هو موجودٌ في النصوص المقدّسة كلام الله و...، واعتقاد ابن رشد حول هذه المدّعيات العقليّة التي ذكرنا نماذج منها أنّ على العقل إثباتها.

القسم الآخر من المدّعيات العقليّة يتعلّق بمفاد النصوص المقدّسة، أي بعد إثبات القضايا السابقة (حسب اعتقاده ثلاث عشرة قضية) يتولّى العقل إثبات الحجّة للكتاب المقدس، ولكن وفق هذا النهج، فإذا وجد اختلافٌ بين النصوص الدينيّة وحكم العقل الصريح وجب تغليب حكم العقل عليها، ولا يجب مطلقاً إعطاء الأولويّة والأفضليّة للحكم المستنبط من النصوص الدينيّة؛

وذلك لأنّ العقل قد أدرك وقبل في مرتبةٍ سابقةٍ جميع القضايا التي أثبتتها أصل الكتاب، فكيف يمكن نهره عن ادّعاءه، فإذا صار هناك تنازُعٌ بين المستقلّات العقلية والنصوص الدينية وجب تقديم المستقلّات العقلية، وإذا جازت مقاومة هذه الأحكام، جاز الاستغناء عن حكم العقل الصريح النصوص الدين وفي تلك القضايا التي لقضاياه كذلك في تلك القضايا التي تمّ إثباتها في النصوص الدينية وحجّيتها. [ملكيان، تاريخ فلسفة الغرب، ج 2، ص 77]

وفي نفس العصر الذي تحدّث فيه أبو الوليد ابن رشد في غرب العالم الإسلاميّ عن الانطباق بين الحكمة والشريعة من خلال كتابه "فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتّصال" وفي مطلع كتاب "مناهج الأدلّة في عقائد الملة"، فإنّ شهاب الدين السهرورديّ شيخ الإشراق الذي كان في صدد تأسيس فلسفته الإشراقية في شرق العالم الإسلاميّ، قد ذهب إلى عدم وجود تعارض بين التفكير والتأمّل العقلانيّ مع الدين والمعتقدات الدينية. فقد كان يؤمن إيماناً راسخاً بوحدة الحقيقة، وشيّد نظامه العقلانيّ على هذا الأساس أيضاً. وما اختلاف المذاهب والمدارس - حسبه - إلّا نتيجة عددٍ من العوامل التي يقف في مقدّماتها الاختلاف في التعبير [ديناني، مناخة فيلسوف، ص 218]، فالحقيقة - كما كان يرى - هي شمسٌ ساطعةٌ ووحيدةٌ لا تتعدّد بتعدّد المظاهر، فالمدينة واحدةٌ وبواباتها كثيرةٌ والطرق التي تؤدّي إليها لا تحصى.

يُتَّصَف مسار العقلانيَّة الإسلاميَّة بعد ابن سينا بالوضوح والجلال، رغم صدامها مع الحكمة الإِشراقِيَّة (السهروردِيّ وتلاميذه) من جهةٍ، ومع التَصوِّف والعرفان الإسلاميّ من جهةٍ أُخرى، وكذلك الجبهة المعارضة من علماء الكلام والمتكلمين الأشاعرة، مضافاً إلى أهل الحديث وأهل الظاهر، بيد أنّ الحكمة الإسلاميَّة تابعت مسارها إلى أن استقرّ بها المقام أخيراً في أفكار الخواجة نصير الدين الطوسيّ ومدرسته. [خامنتي، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، ص 234].

ومع وفاة ابن رشد فإنّ الحكمة والتفكير العقلانيّ الحرّ قد رحل عن معظم الأوساط المعرفيّة الإسلاميَّة، باستثناء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، إذ اشتهر فلاسفة كبارٌ من أمثال الخواجة نصير الدين الطوسيّ والميرداماد وصدور المتأهّلين، رسّخوا رؤية التوافق بين العقلانيَّة والمعتقد الدينيّ، وحقّقوا تقدّماً باهراً في مجال الفلسفة الإلهيّة، ويتّضح ذلك من خلال مقارنة آثار كلٍّ منهم مع مؤلّفات القدماء. [الطباطبائيّ، الشيعة في الإسلام، ص 128]

فعلى سبيل المثال برز في القرن الحادي عشر الهجريّ الحكيم المتألّه صدر المتأهّلين الشيرازيّ الذي أولى اهتماماً أكبر بالتطابق بين العقل والدين من خلال الغور في مضامين الروايات الشريفة من خلال شرح أصول الكافي الذي يتضمّن العديد من الأحاديث المعتمدة

حول العقل. كما شيّد حكمته المتعالية على أساس من التوافق بين البرهان والقرآن والشهود.

هَذَا وقد ذهب العلامة محمد حسين الطباطبائيّ إلى عدم وجود تباين بين الحكمة العقلانيّة والدين، إذ كان يعتقد أنّ الاستدلال العقليّ في المسائل العقديّة من مقتضى الفطرة الإنسانيّة، وكان يرى أنّه من غير الإنصاف أن يوضع حدًّا فاصل بين المعتقدات الدينيّة والفلسفة الإلهيّة. وكان يرى أنّ إدراك المعارف من خلال الإحجام عن الاستدلال والتأمّل العقليّ هو خللٌ في الطبيعة الإنسانيّة. وأكّد عدم وجود أيّ اختلافٍ بالأساس بين طريقة الأنبياء في دعوة الناس إلى الحقّ والحقيقة وبين ما يبلغه الإنسان عن طريق الاستدلال الصحيح والمنطقيّ. والاختلاف الوحيد الموجود هو أنّ الرسل يستمدّون من مبدأ الغيب وينهلون من معين الوحي. [الطباطبائيّ، عليّ

والفلسفة الإلهيّة، ص 11 و12]

أمّا العرفاء فمن خلال التبيين العقلانيّ للعرفان العمليّ وتدوينهم للعرفان النظريّ فقد قالوا بالتوافق بين العقل والشهود.

[خسروبناه، الكلام الجديد، ص 68]

خامسًا: العقلانيّة والمعتقد الدينيّ عند متكلّمي الشيعة الإماميّة

بالرغم من أنّه لم يكن للصحابة ولا للتابعين الذين جاءوا بعدهم ولا للعرب عمومًا في صدر الإسلام معرفةً بالفكر العقلانيّ الحرّ،

بحيث إنّ الباحث في أقوال العلماء في القرنين الأوّلين لا يجد نماذج من التدقيق والتتبع، إلا أنّ ذلك لا يعني انعدام ذلك مطلقاً، إذ إنّ هنالك أقوالاً رصينةً ومتينةً عند أئمة أهل البيت عليهم السلام وخصوصاً الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السلام - مثلما مرّ - والأئمة الباقر والصادق والرضا عليهم السلام تحتوي على كنوزٍ من أنماطٍ وأفكارٍ فلسفيّةٍ وعقليّةٍ، فمثلاً يقول الإمام الصادق عليه السلام في وصف العقل والمنهج العقليّ السليم وعلاقته بالمعتقد الدينيّ: «إنّ أولّ الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها، التي لا ينتفع شيءٌ إلاّ به، العقل الذي جعل الله زينةً لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم وأنهم مخلوقون، وأنه المدبّر لهم، وأنهم المدبّرون، وأنه الباقي وهم الفانون، واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره، وبأنّ لهم خالقاً ومدبّراً لم يزل ولا يزول، وعرفوا به الحسن من القبيح، وأنّ الظلمة في الجهل، وأنّ النور في العلم، فهذا ما دلّهم عليه العقل» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 29، كتاب العقل والجهل، ح 34]. وقد علّم الأئمة أتباعهم هذا اللون من التفكير [الطباطبائيّ، الشيعة في الإسلام، ص 126]، وكانوا بأنفسهم يرشدون تلامذتهم إلى هذا المسلك، ومن هنا فقد حظي العديد من المتكلّمين - نظير هشام بن الحكم ومؤمن الطاق وهشام بن سالم - بالتشجيع من قبل الأئمة. ويعدّ الحديث المشهور «علينا إلقاء الأصول إليكم، وعليكم بالتفريع» [الحزّ العامليّ، وسائل الشيعة، ج 27، ص 62، ح 332202؛ المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 2، ص 245، ح 53] من بين أبرز الأدلّة على هذه الدعوى. [أعرافي، الفلسفة.. بحثٌ فقهيّ في دراسة الفلسفة، ص 48]

تجدد الإشارة إلى أنّ هناك صنفين مختلفين بين أصحاب الأئمة، خاصّة الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام: جماعة تسمّى «المتكلّمين»، وأخرى تسمّى "المحدّثين" أو "الفقهاء"؛ فمن الصنف الأوّل: هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، وحمّان بن أعين، ومحمّد بن الطيّار، ومؤمن الطاق⁽¹⁾. ومن الصنف الثاني: محمّد بن مسلم، وأحمد بن محمّد بن خالد البرقيّ، ومحمّد بن الحسن الصّفّار. وما يميز الصنفين عن بعضهما بشكلٍ أساسيٍّ كافيّة استخدام العقل ومديات هذا الاستخدام في إطار المعارف والمعتقدات الدينيّة [مجموعة من المؤلّفين، عين الحكمة، ص 114]، وقسم المتكلّمين هو الذي سيتمّ التركيز عليه فيما يأتي.

والجدير بالذكر أنّه وإلى القرن الثالث الهجريّ لم يلحظ أيّ خلافٍ بين المتكلّمين والمحدّثين في مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وإن كان يدور بينهم حواراً ونقاشاتٌ، لكنّ القطيعة التي حصلت بين الحنابلة والمعتزلة لم تشاهد بين المحدّثين والمتكلّمين من الإماميّة، ويعود لهذا الأمر إلى اعتدال علماء الشيعة في استخدام العقل واستنادهم إلى النصوص الدينيّة؛ فحضور الأئمة وتوجيهاتهم منع الانحراف وظهور الاختلاف، حيث اعتمد منهج الأئمة على العقلانيّة الحقّة والقويمة [المصدر السابق]، وبعبارةٍ أخرى فإنّ التفكير العقليّ وتبرير المعتقدات الدينيّة وفق منهج

(1) وقد أحصى المتكلّمين من رواد الشيعة منذ صدر الإسلام إلى عصر المفيد في 32 رائداً الدكتور قاسم جوادى، في كتابه: بين الشيعة والمعتزلة.. العلاقة الملتبسة وتاريخ الخلاف الفكريّ، ترجمة محمد عبد الرزاق، مجلة منهاج، السنة 10، العدد 37، شتاء 2005، ص 283.

عقلانيّ كان كامناً في صلب أحاديث أهل البيت عليهم السلام، فهذه الأحاديث مع أنّها تذكر المقولات العقديّة، فإنّها تحمل في ثناياها استدلالاً منطقيّاً على المسائل المعقّدة التي ترتبط بما وراء الطبيعة وغيرها من المسائل. [مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة، ج 2، ص 43]

فعلى سبيل المثال كان هشام بن الحكم من أوائل الذين أذاعوا صيت الكلام الإماميّ ودافعوا عن أسس الدين الإسلاميّ ومذهب أهل البيت عليهم السلام باستخدام المنهج العقلانيّ، وقد كان من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام الذين حظوا بمكانة مرموقةٍ عنده ميّزته عن سائر أصحابه، حيث اتّفقت كلمة الجميع على أنّ سبب تكريم الإمام الصادق عليه السلام له يكمن في كونه متكلماً، كما أنّ الإمام الصادق عليه السلام ومن خلال تقديم هشام المتكلم على غيره من أرباب الفقه والحديث أراد بيان أهميّة البحوث الاعتقاديّة، وتقدم الكلام على الفقه والحديث. [المصدر السابق، ص 46]

ومن هنا فقد ترك هذا السلوك من الأئمة عليهم السلام أثراً بالغاً على انتشار العقليّة الشيعيّة الكلاميّة الفلسفيّة وظهور أفرادٍ أجلاء من أمثال هشام بن الحكم.

لقد كان هشام كثير النشاط، اتّصل بعامة أصحاب المقالات، ومتكلميّ الفرق مسلمين وغير مسلمين، خاصّة بعدما تزعم الندوة البرمكيّة (نسبةً إلى يحيى بن خالد البرمكيّ الوزير العبّاسيّ الشهير) حيث زادت صلته بالمتكلمين وزعماء الفرق وناظرهم، وتكلم معهم

وفق أسس المنهج العقلانيّ الذي تعلّمه من الأئمة عليهم السلام. [النجاشي، رجال النجاشي، ص 433] ويذهب الطوسي في "الفهرست" إلى الدور المؤثر الذي لعبه هشام بن الحكم في مجال عقلنة المعتقدات الدينيّة قائلاً: «وكان ممّن فتق الكلام في الإمامة وهذب المذهب بالنظر» [الطوسي، الفهرست، ص 259].

ومن هنا يمكن ملاحظة الأبعاد العقليّة في فكر هشام بن الحكم وكيفيّة توظيفه في مجال تبرير المعتقدات الدينيّة، فعلى سبيل المثال يروي الشيخ الصدوق عن هاشم بن سالم أنّه قال: «حضرت محمّد بن النعمان الأحول فقام إليه رجلٌ فقال له: بم عرفت ربّك؟ قال بتوفيقه وإرشاده وتعريفه وهدايته. قال: فخرجت من عنده فلقيت هشام بن الحكم فقلت له: ما أقول لمن يسألني ويقول لي: بم عرفت ربّك؟ فقال: إن سأل سائلٌ فقال: بما عرفت ربّك؟ قلت: عرفت الله - جل جلاله - بنفسي؛ لأنّها أقرب الأشياء إليّ؛ وذلك أنّي أجدها أبعاضاً مجتمعةً، وأجزاءً مؤتلفةً، ظاهرة التركيب، متينة الصنعة، مبنيةً على دروبٍ من التخطيط والتصوير، زائدةً من بعد نقصانٍ، وناقصةً من بعد زيادةٍ...، واستحال في العقول وجود تأليفٍ لا مؤلّف له، وثبات صورةٍ لا مصوّر لها، فعلمت أنّ لها خالقاً خلقها، ومصوِّراً صوّرها، مخالفاً لها على جميع جهاتها» [الصدوق، التوحيد، ص 210؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 49 و50]. فهشام بن الحكم هنا يقيم برهاناً عقلياً ويرى ضرورة إثبات معتقده الدينيّ بوجود

الله من خلال النظر والاستدلال⁽¹⁾، وقد ذهب البعض إلى أنّ طريقة هشام بن الحكم وغيره من المتكلمين المتقدمين تتمثل في تحصيل المعارف بالدليل الذي ينتهي إلى قول المعصوم، وهو كلامٌ مؤدّ إلى الصواب، ويشارك طريقة الحكمة في إفادة اليقين، والفرق هو أنّ طريقة الحكمة تفيد اليقين التفصيلي والأخرى تفيد اليقين الإجمالي. [الكلبيكاني، ما هو علم الكلام، ص 195]

وعلى غرار هشام بن الحكم كان الفضل بن شاذان النيشابوري - من أصحاب الأئمة عليّ الرضا ومحمد الجواد وعليّ الهادي - من المنافحين عن المنهج العقلي في مجال المعتقدات الدينية، بحيث شكّل امتداداً لفكر هشام بن الحكم الكلامي. [نعمة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم، ص 358]

وممن لعب دوراً كبيراً في التأسيس العقلاني للمعتقدات الدينية في القرنين 3 و4 آل نوبخت، الأسرة التي ينتمي إليها الحسين بن روح النوبختي سفير الإمام المهديّ عليه السلام، وقد اقترب بعض من كبار النوبختيين من أهل البيت عليهم السلام درجةً عُدّوا فيها من أصحاب الأئمة عليهم السلام، وقدّموا على مدى ثلاثة قرون علماء كباراً للعالمين الإسلامي والشيعي، ووصلوا بالعقلانية الشيعية قمّتها؛

(1) للمزيد حول تبرير المعتقدات الدينية من منطلق عقلائيّ يمكن مراجعة: مصعب الخير، مدخلٌ إلى دراسة الفكر الكلامي الاثنى عشرّي؛ خضر محمد نبها، المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم وأثره في الفكر الإسلامي.

حتّى عدّهم بعض الباحثين، مؤسّسين للكلام العقلانيّ الشيعيّ.

[مجموعة مؤلّفين، عين الحكمة، ص 117]

وقد مكّنت معرفة النوبختيّين بالفلسفة اليونانيّة والإيرانيّة، وكذلك الكلام المعتزليّ، من بناء منظومةٍ كاملةٍ من القواعد والأسس العقليّة، تركت بصماتها على الكلام الشيعيّ قرّوناً متتاليّةً [مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة، ج2، ص 46]، ولا يسع المجال هنا إلى الحديث عن هذا البيت الذي نبغ منه فلاسفةٌ كبارٌ ومتكلّمون عظامٌ، غير أنّ ما يجب الإشارة عليه في المقام هو تأكيدهم على ضرورة إقامة الدليل العقليّ في إثبات المعتقدات الدينيّة وأنّه السبيل الوحيد للحصول على هذا النوع من المعارف. فلا يُعدُّ مؤلّف "الياقوت"⁽¹⁾ [الحليّ، أنوار الملوكوت في شرح الياقوت، ص 3] وهو أحد النوبختيّين مثلاً الدليل السميّ مفيداً لليقين؛ إذ إنّ هناك اشتراكاً لفظياً ومجازاً وتخصيصاً في النصوص الدينيّة، ومع وجود هذه الاحتمالات جميعها لا يمكننا الاعتماد في العقائد على الروايات وحدها. إضافةً لذلك فإنّ الاعتماد على الأدلّة السميّة يكون مفيداً إذا ما ثبت مسبقاً وجود الله والنبوّة والعصمة وسائر المقدمات بالاستدلال العقليّ، وإلا سينتهي الأمر إلى دورٍ باطلٍ. [المصدر السابق، ص 3 و10 و12]

أمّا الشيخ الصدوق فقد كان يرى أنّ معرفة الله والتوحيد هي أمورٌ

(1) هناك خلافٌ في أنّ الكتاب يعود لأيّ من النوبختيّين. راجع: مقدّمة الياقوت في علم الكلام، ومقدّمة أنوار الملوكوت في شرح الياقوت.

فطريّة (اضطرابيّة) جُبل الجميع عليها [الصدوق، الاعتقادات، ج 5، ص 36 و37]، وبإمكان الإنسان التوصل إلى رؤية الله القلبيّة بالتهذيب وأتباع الفطرة [الصدوق، التوحيد، ص 119 و120]، ومع هذا كلّه 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 بمحدوديّة العقل في هذا المجال، لكنّه لم يستغ المحاججات إلّا في الضرورة وفي دائرة النصوص وتعاليم الكتاب والسنة.

وإجمالاً يمكن القول: إنّ الصدوق يعتقد بضيق المنهج العقليّ وموضوعه ودائرته، وابتناء المعرفة الدينيّة على الفطرة والعقل الفطريّ. [الصدوق، الاعتقادات، ص 42 و43]

ومع أبي عبد الله محمّد بن محمّد النعمان الشهير بالشيخ المفيد والذي انتهت إليه رئاسة الإماميّة في عهده [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 6، ص 708]، وأرسى الهيكل الفكريّ الكلاميّ للإماميّة، يبدأ عهدٌ جديدٌ في مسألة التوافق بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ عند متكلّمي الإماميّة.

لقد عاصر الشيخ المفيد فترة الصراع المحتدم بين أهل الحديث - ممّن رفضوا التسليم لقدرة العقل على خوض غمار قضايا المعتقدات الدينيّة - والعقلانيّين الذين استندوا إلى العقل بشكلٍ كبيرٍ في تفسير الدين وشرح قضاياها. من هنا فقد عمل على استثمار ما توسّله كلٌّ من هذين التيارين من الأدوات والحجج، والمرجعيات

المعرفيّة، وطرائق الفهم، فاعتبر العقل قادراً على هدي النص على أن يكون أكثر فاعليّة وإنتاجاً على إدراك الأبعاد الفعلية لمشكلات المعتقدات الدينيّة، وخصوصاً تلك التي ركّز النص الدينيّ عليها. وإذا كان المفيد يعتقد بقدرة العقل على إدراك المعقولات، إلاّ أنّه يؤكّد أنّ هذه القدرة ليست مطلقة، وأنّ لها حدوداً لا تتخطاها، وأنّ ثمة ما لا سبيل له إليه لا إثباتاً ولا نفيّاً [انظر: المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 4، ص 70 و71] كقضايا الغيب، وما يتّصل بالذات الإلهيّة في واقعها وكنهها وغيرها. [الحاجّ، الشيخ المفيد والتجديد الكلامي، ص 114]

وهذا النمط من أنماط التعاطي بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ كان له تأثير كبير، بحيث أصبح منهجاً في التراث الشيعيّ اللاحق برمته.

لم يقبل المفيد نظريّة (فطريّة التوحيد) التي آمن بها الصدوق، حيث صرّح في «أوائل المقالات» بأنّ معرفة الله والنبيّ وكلّ غائبٍ هي معرفةٌ اكتسابيّةٌ، لا تحصل إلاّ بالاستدلال. [أوائل المقالات، ص 17] وقد قسّم علم الكلام إلى حقّ وباطل، ولا يعدّ الكلام المستخدم في تبرير المعتقدات الدينيّة مطلوباً فحسب، بل كان يراه واجباً، مستنداً - لإثبات مدّعا - إلى الآيات والروايات التي تدعم الكلام والمتكلمين. [المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 5، ص 70]

وعلى هذا الأساس فإنّ النظام العقديّ للشيخ المفيد كان قائماً على العقل إلى الحدّ الذي يمكن القول معه أنّ الشيخ في إثبات مسألةٍ معيّنة أو نفيها يلتجئ إلى حكم العقل، وإذا لم يلقَ الإجابة يتوجّه

إلى النقل أو أنه بعد إثباته بواسطة العقل يراجع النقل من أجل تأييد ما ذهب إليه وتعزيده. [صادق زاده قمصري، الإيمان والمعرفة العقلانية من وجهة نظر المفكرين المسلمين، ص 47]

وقد ذهب الشيخ المفيد إلى أنّ الإماميّة قد اتفقت على أنّ العقل محتاجٌ في علمه ونتائجهِ إلى السمع، وأنّه غير منفكٍّ عن سَمْعِ يَنْبَهُ العاقل على كَيْفِيَّةِ الاستدلال. [المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 4، ص 44] فالعقل لوحده غير قادرٍ على هداية الإنسان نحو كلِّ الأبعاد النظرية والعملية التي يحتاج إليها، بل مثلما هو بحاجةٍ إلى الهداية الوحيانية في مجال الفروع الفقهية والعملية، فإنّه بحاجةٍ إليه أيضًا في إدراك الحقائق المرتبطة بالمجالات النظرية. [صادق زاده قمصري، الإيمان والمعرفة العقلانية من وجهة نظر المفكرين المسلمين، ص 40]

مع العلم أنّ الشيخ يشير إلى قاعدةٍ كَلْبِيَّةٍ وهي أنّ المراد من السمع هو الوحي وليس النقل. [المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 5، ص 147]

إنّ الشيخ المفيد لم يتخذ من دور العقلانية في مجال تبرير المعتقدات الدينية مجرّد شعارٍ، وإنّما بنى نسقًا معرفيًا عقديًا قائمًا على العقلانية المهتدية بالوحي. ومع أنّه لم يصرّح بذلك إلّا أنّه من خلال تتبّع آثاره فإنّ الدليل العقلي له المكانة الموثوقة والمعتمدة، فعلاوةً على الموارد التي يرى فيها مثلًا أنّ تبرير إثبات وجود الله لا يمكن أن يتحقّق إلّا وفقًا للدليل العقلي [المفيد، مصنّفات الشيخ المفيد، ج 4، ص 88]، فإنّه في الموارد التي يوجد فيها الدليل النقلية الذي قد يعضد المعتقد كمسألة

إثبات الإمامة فإنّ الشيخ يتمسك بالأدلة العقلية. كما أنّه في الموارد التي يقع فيها التعارض بين الدليل العقليّ القطعيّ والدليل النقليّ، فإنّه يأخذ جانب الدليل العقليّ وإن كان ذلك الدليل النقليّ قد يبدو قطعياً في ظاهره. [انظر: المفيد، مصنفات الشيخ المفيد، ج 5، ص 149]

ومقارنةً بمن مضى عليه عدّ الشيخ المفيد نتيجة اعتماداه على العقلانيّة حدّاً فاصلاً بين الكلام التقليديّ للشيخ الصدوق والكلام العقليّ للسيد المرتضى. [انظر: صادق زاده قمصري، الإيمان والمعرفة العقلانيّة من وجهة نظر المفكرين المسلمين، ص 57]

يعدّ السيّد أبو القاسم المرتضى المعروف بعلم الهدى أبرز تلامذة الشيخ المفيد الذين اتبعوا خطاه، إلا أنّ مساهمته في عقلنة علم الكلام كانت أكبر وأكثر تحرراً [انظر: نعمة، فلاسفة الشيعة، ص 338]؛ إذ يذهب إلى أنّ معرفة الحقائق الدينيّة هي معرفةً اكتسابيّةً [انظر: السيّد المرتضى، الذخيرة، ص 154 و158 و167]، ويصرّح بأنّ طريق معرفة الله منحصرٌ بالعقل، ولا حظّ للسمعيّات في هذا المجال.

فإذا كان الشيخ الصدوق قد رأى أنّ معرفة الله ضروريّة، وإذا كان الشيخ المفيد قد اعتقد أنّها اكتسابيّة، فإنّ السيّد المرتضى لم يكتف بوصفها بالاستدلاليّة والاكتسابيّة فحسب، بل رأى لزوم كونها اكتسابيّة، بل إنّ فطريّتها عنده مخالفةٌ للطف الله وحكمته، فكما يهتمّ الإنسان أكثر بالبيت إذا بناه بجهدٍ كبيرٍ، ويسكن فيه مدّةً أطول؛ كذلك حال من يحصل على المعرفة بالتدبّر والتفكّر،

فإنه يثبت عليها أكثر، وبناءً على قاعدة اللطف، يجب على الله أن لا يجعل المعرفة فطريّةً عند الإنسان، بل يمهد الطريق لتوصّل الإنسان إليها بعد جهودٍ عقليّةٍ. [انظر: السيّد المرتضى، الذخيرة، ص 168]

هَذَا، وقد أكمل تلامذة السيّد المرتضى وأتباعه هذا النهج العقليّ، وكان من أهمّ المصادر التي ساعدت على تنامي هذا المنهج وانتشاره كتاب «تقريب المعارف في علم الكلام» لأبي الصلاح الحلبيّ، وتمهيد الأصول للشيخ أبي جعفر الطوسيّ. [انظر: مجموعة من المؤلفين، عين الحكمة، ص 127]

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ التبرير العقلانيّ للمعتقدات الدينيّة (علم الكلام) عند الشيعة الإماميّة خرج من رحم الحديث، بعكس ما جرى عند أهل السنّة، إذ بدأ من مجرى يتعارض مع أهل الحديث، ويكفي للدلالة على ذلك وجود كتاب الاحتجاج للشيخ الطبرسيّ الذي يضمّ أحاديث تروي مناقشات النبيّ والزهراء والأئمّة عليهم السلام ومحاجاتهم مع أهل الديانات والمذاهب الأخرى [انظر: الحسيني، الخواجة نصير الدين الطوسيّ.. مقارنةً في شخصيته وفكره، ص 192]؛ ولذلك مثل ما تمّ الإشارة إليه سابقاً فإنّ التبرير العقلانيّ للمعتقدات الدينيّة فضلاً عن أنّه لم يتعارض مع الحديث والسنّة؛ فإنّ له أساساً وأصلاً فيهما كذلك.

استمرّ المنهج العقلانيّ حتّى امتزج الكلام الشيعيّ بصورةٍ تدريجيّةٍ بالحكمة في القرنين الخامس والسادس، وقد وصل لهذا

الامتزاج أوجه بظهور نصير الدين محمّد بن الحسن الطوسيّ في القرن السابع، فأخذ الكلام صبغةً عقلانيّةً كاملةً، وبظهور كمال الدين ميثم بن عليّ بن ميثم البحرانيّ والعلامة الحلّيّ الحسن بن يوسف بن عليّ بن المطهر اشتدّ عود النهج العقلانيّ في الكلام الشيعي. [انظر: نعمة، فلاسفة الشيعة.. حياتهم وآراؤهم، ص 618 و278]

لقد بادر الخواجة نصير الدين الطوسيّ إلى إبداع أقوى أثرٍ عقديّ من خلال تأليفه كتاب «تجريد الاعتقاد»؛ إذ اهتمّ به كلّ من تلاه من المتكلّمين، سنّةً وشيعّةً، حيث قام - إلى حدّ كبير - بإخراج الكلام من الحكمة الجدليّة، وتقريبه من الحكمة البرهانيّة، حتّى فقد أسلوبه الجدليّ بعد أن مال الجميع إلى الحكمة البرهانيّة، بل في الحقيقة فقد الكلام استقلاله تجاه الحكمة، حتّى أخذ الحكماء المتأخرون عن الخواجة - إلى يومنا هذا - يذكرون المسائل العقديّة في الحكمة، وقاموا ببحثها ومناقشتها بمنهجٍ عقلائيّ استدلائيّ، فحالفهم النجاح أكثر من المتكلّمين الذين اعتادوا دراسة الأمور بالأساليب القديمة. [انظر: مطهري، مدخلٌ إلى العلوم الإسلاميّة، ج 2، ص 47]

وكخلاصةٍ لما مرّ يمكن القول إنّ مشكلة منزلة العقل من السمع هي من المشكلات الهامّة في تاريخ الفكر الإسلاميّة، وقد عنى بها المتكلّمون والفلاسفة على اختلافهم وقدّموا لها الكثير من الحلول. فالمتكلّمون كانوا يريدون البحث عن صلة العقل بالشرع، وإلى أيّ حدّ يمكن أن يعوّل على العقل في مجال التشريع والعقائد. أمّا الفلاسفة فكانوا يرمون من بحثهم في هذه المشكلة إظهار أنّ ما يصل إليه الفيلسوف بعقله متفقٌ مع ما جاءت به الشريعة،

فلا خلاف إذن بين الفلسفة التي تستخدم منهج العقل والشريعة

المستندة إلى الوحي. [انظر: التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 153]

وقد كان موقف المتكلمين من أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام تجاه العقلانية والاستفادة من المنهج العقلي موقفاً إيجابياً؛ وذلك لأنّ منهجهم في مجال إثبات القضايا الدينيّة والدفاع عنها هو المنهج العقليّ، وقد استلهموه من أئمة أهل البيت عليهم السلام؛ إذ العقل في مدرستهم حجّة إلهيّة باطنيّة، كما أنّ الأنبياء والقادة الربّانيين حجّة الله الظاهريّة، ومثلما مرّ فإنّ المعارف الدينيّة قائمة على المعايير العقليّة بأعلى مراتبها في خطب الإمام عليّ عليه السلام في الإلهيات، فهو رائد الفكر العقليّ بمعناه الصحيح في العالم الإسلاميّ، والذي ورد في الثقافة الإسلاميّة عن طريق فلسفة اليونان لا يزيد عن طور الاصطلاحات والقوالب الفنيّة، مضافاً إلى بعض الآراء الخاطئة التي هدّبها حكماء المسلمين. [الكلبيگاني، ما هو علم الكلام، ص 90]

إنّ المتكلم وفق مدرسة أهل البيت، قد حرّر عقله من رهن الوهم، فما يبلغه بالبرهان العقليّ، يراه حقّاً ويقبله وينظّم القواعد العامّة للدين وفق الأصول والمباني العقليّة، ويعتقد أنّ مؤدّى البرهان العقليّ في الأسس الكلّيّة للدين لا تتعارض مع النقل الشرعيّ وإنّما تعضده. ويرى أنّ العقلانية في الفكر المعتزليّ، وعدم تحديد المكانة القيميّة للعقل في الفكر الأشعريّ، والجمود على النقل عند أهل الحديث معلول بالدرجة الأولى إلى الابتعاد عن حقائق الوحي، وثانيًا إلى الخلل الذي وقع فيه مؤسّسو هذه المذاهب.

النتيجة

يتوجّب عدم الخلط في مسألة علاقة العقلانيّة والمعتقد الدينيّ بين الثقافة الإسلاميّة والفكر الغربيّ.

لقد كانت مسألة العلاقة بين العقلانيّة والمعتقد الدينيّ مثارةً بين مختلف الطوائف والفرق الإسلاميّة عبر تاريخ الفكر الإسلاميّ، وقد قدّمت العديد من الآراء حولها من قبلهم.

لقد كانت موقف أتباع مذهب أهل البيت عليهم السلام تجاه العقلانيّة والاستفادة من المنهج العقليّ موقفًا إيجابيًا؛ وذلك لأنّ منهجهم في مجال إثبات القضايا الدينيّة والدفاع عنها هو المنهج العقليّ، وقد استلهموه من أئمة أهل البيت عليهم السلام. والمعارف الدينيّة قائمةٌ على المعايير العقليّة بأعلى مراتبها في خطب الإمام عليّ عليه السلام في الإلهيات، فهو رائد الفكر العقليّ بمعناه الصحيح.

أنّ العقلانيّة الشيعيّة في الكلام الإسلاميّ استطاعت التحرّر من قيد نطاق النقل المنفردة، وانتقلت من إطار الكلام النقليّ والجدليّ إلى مجال الكلام العقليّ الاستدلاليّ، ومن هنا فقد أصبحت المعتقدات الدينيّة مقيّدةً بالبرهان، وصار الاعتقاد بأيّ أصلٍ من الأصول العامّة للدين يستند إلى البحث والاستدلال، وتمّ نبذ التقليد والاتباع من دون دليلٍ لها.

قائمة المصادر

- القرآن الكريم.
نهج البلاغة.
1. ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، 9891 م.
 2. محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي، بيروت، 6991 م.
 3. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلص الوفا، مكتب الإعلان الإسلامي، قم، 5041 هـ.
 4. أعرابي، علي رضا، الفلسفة.. بحثٌ فقهيٌّ في دراسة الفلسفة، تعريب محمد جمعة، مؤسسة الإشراف والعرفان، ط 1، قم، 3341 هـ.
 5. التفتازاني، أبو الوفا، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة.
 6. التوحيدي، أبو حيان، الإمتاع والمؤانسة، منشورات مؤسسة هنداوي، القاهرة، 2491 م.
 7. جوادي، قاسم، بين الشيعة والمعتزلة.. العلاقة الملتبسة وتاريخ الخلاف الفكري، ترجمة محمد عبد الرزاق، مجلة منهاج، السنة 01، العدد 73، شتاء 5002 م.
 8. الحر العاملي، وسائل الشيعة، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط 2، 4141 هـ.

9. الحسيني، سهيل، الخواجة نصير الدين الطوسي.. مقارنة في شخصيته وفكره، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط 1، 5002 م.
10. حلبّي، علي أصغر، تاريخ الفلسفة في إيران والعالم الإسلاميّ، منشورات أساطير، إيران، ط 1، 3731 ش.
11. خامنئي، محمد، مسار الفلسفة في إيران والعالم خلال عشرين قرناً، تعريب حيدر نجف، مؤسسة صدرا للحكمة الإسلاميّة، طهران، ط 1، 6002 م.
12. خسروناه، عبد الحسين، الكلام الجديد، مركز الدراسات والتحقيقات الثقافية، قم، ط 3، 1831 ش.
13. الخير، مصعب، مدخل إلى دراسة الفكر الكلامي الاثني عشري، طبعة المكتبة القدوسية، لاهور - باكستان، ط 1، 7002 م.
14. ديناني، غلام حسين، مناجاة فيلسوف، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1002 م.
15. ديناني، غلام حسين، حركة الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، ط 1، 1002 م.
16. رباني كلبايكاني، علي، ما هو علم الكلام، مؤسسة بوستان كتاب، قم، ط 2، 7241 هـ.
17. رحيميان، سعيد، هويت فلسفه اسلامي، مؤسسه بوستان كتاب، قم، ط 1، 3831 ش.
18. الزنجاني، فضل الله، تاريخ علم الكلام في الإسلام، الآستانة الرضوية المقدسة، مشهد - إيران، ط 1، 7991 م.

19. سبحاني، جعفر ، الإلهيات على هدى الكتاب والسنة والعقل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 8831 ش.
20. سبحاني، جعفر ، بحوث في الملل والنحل، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، ط 2، 4241 هـ.
21. سبحاني، محمد تقى ومجموعة من المؤلفين، عين الحكمة: العقل في تاريخ الفكر الإسلامي، ترجمة عباس جواد، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، ط 1، 5102 م.
22. سلوم توفيق وآرثور سعدييف، الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 0002 م.
23. السيد الشريف المرتضى علي بن الحسين، الذخيرة في علم الكلام، جماعة المدرسين، قم، 1141 هـ.
24. الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم ، الملل والنحل، تحقيق: أمير علي مهنا وعلي حسن فاعور، دار المعرفة، بيروت، ط 3، 3991 م.
25. صادق زاده قمصري، فاطمة، الإيمان والمعرفة العقلانية من وجهة نظر المفكرين المسلمين، جامعة الإمام الصادق عليه السلام، طهران، ط 1، 4931 ش.
26. الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، دار المعرفة، بيروت.
27. الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، ذوي القربى، قم، ط 1، 4831 هـ.
28. الطباطبائي، محمدحسين، عليّ والفلسفة الإلهية، مكتب النشر الإسلامي، قم، 3991 م.
29. الطوسي، محمد بن الحسن ، الفهرست، تحقيق جواد القيومي، مؤسسة

- نشر الفقاهاة، قم، 2241 هـ.
30. عباس محمد حسن، الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلاميّ، دار المعرفة الجامعية، بيروت، 8991 م.
31. محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج 1، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.
32. العسكري، مرتضى، معالم المدرستين، مؤسسة البعثة، طهران، ط 6، 6141 هـ.
33. الفاخوري حنا و خليل الجبر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت، ط3، 3991م.
34. الفارابي أبو نصر محمد بن محمد، تحصيل السعادة، دار ومكتبة الهلال، بيروت، ط1، 5991م.
35. فضل الله علي محمد جواد، النظريات الكلاميّة عند الطوسي، دار المحجّة، بيروت، ط1، 1002م- 2241هـ.
36. فؤاد معصوم، إخوان الصفا: فلسفتهم وغايتهم، دار المدى للثقافة والنشر، سوريا، ط1، 8991.
37. الكليني محمد بن يعقوب، الكافي، نشر دار الكتب الإسلاميّة، طهران - إيران ط3، 3631ش.
38. كوربان هنري، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، ترجمة نصير مروة وحسن قبسي، ومراجعته السيد موسى الصدر، عويدات للنشر والطباعة، بيروت، ط2، 8991.
39. كوهساري إسحاق حسيني، تاريخ فلسفه اسلامي (تاريخ الفلسفة الإسلاميّة)، منشورات المنظمة الإسلاميّة للتبليغ، طهران، ط1، 2831هـش.
40. المجلسي محمد باقر، بحار الأنوار، نشر مؤسسة الوفاء، بيروت - لبنان،

ط2، 3891م .

41. مجموعة من المؤلفين، اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي، إعداد وتقديم حيدر حب الله، دار الهادي، بيروت، ط1، 8002.
42. مجموعة من المؤلفين، تاريخ الفلسفة في الإسلام، مركز النشر الجامعي، طهران، ط1، 5631.
43. مجموعة من المؤلفين، موسوعة الشروق، دار الشروق، القاهرة، 4991.
44. محمد يوسف موسى، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر. ط2، 3002.
45. مذكور ابراهيم، أبو نصر الفارابي في الذكرى الألفية لوفاته، المكتبة العربية، القاهرة، 3891.
46. مطهري مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلامية، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلامي، قم، ط1، 7002م.
47. المفيد محمد بن محمد، أوائل المقالات في المذاهب والمختارات، مؤسسة مطالعات إسلامي، طهران. 2731هـش.
48. المفيد محمد بن محمد، مصنفات الشيخ المفيد، دار المفيد، بيروت، ط2، 4141.
49. ابو اسحاق ابراهيم بن نوبخت، الياقوت في علم الكلام، نشر مكتبة السيد المرعشي النجفي، قم، ط1، 3141هق؛ العلامة الحلي، أنوار المللكوت في شرح الياقوت، نشر الشريف الرضي، قم، ط2، 3631ش.
50. ملكيان مصطفى، تاريخ فلسفه غرب (تاريخ فلسفة الغرب)، مركز

- تحقيقات الحوزة والجامعة، طهران ، 7731.
51. الميلاني هاشم، أدوار علم الكلام عند الإمامية، المركز الإسلاميّ للدراسات الاستراتيجية.9102.
52. نبها خضر محمد ، المنحى الكلامي عند هشام بن الحكم ووأثره في الفكر الإسلاميّ، العتبة الرضوية المقدسة، مشهد، ط1، 4341هـق.
53. النجاشي ابو الحسين، احمد بن علي بن احمد (م 054هـ)، رجال النجاشي، مؤسسة النشر التابعة لجامعة المدرسين، قم، ط5، 6141 .
54. نصر سيد حسين و اليور ليمن، تاريخ الفلسفة الإسلاميّة، مجموعة من المترجمين، منشورات الحكمة، طهران ، ط1، 5241 هـق.
55. نعمة عبد الله ، فلاسفة الشيعة حياتهم وآراؤهم، دار الفكر اللبناني، بيروت ط1، 7891م.
56. نيكزاد عباس ، الكلام الجديد، نشر المعارف، قم، ط1، 4931 هـش.

الإدراكات الفطرية وأثرها في المعرفة الدينية

أحمد أبو ترابي*

الخلاصة

يُعدُّ تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية من المواضيع المهمّة في مجال البحث عن الأمور الفطرية، ومجال البحث في المعارف الدينية. ونحن في هذا المقال نسعى إلى إيضاح مكانة الأمور الفطرية في الدين، وتأثيرها في معارف الدين. ومن أجل الوصول إلى هذا الهدف تطرّقنا أولاً لبحث المفاهيم وإيضاح المصطلحات الأصليّة في هذا الموضوع، والأقسام والأنواع المرتبطة بهذه المفاهيم، ثمّ بيّنا رؤيتنا في مجال المصاديق الكليّة والأمر الفطرية، ثمّ دخلنا في دراسة تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية، منهج تحليلي وعقلاني، ولكن من أجل بيان المقدمات الضرورية أو تأييد مضمون البحث، أستفدنا أحياناً من المنهج النقلي. وقد توصلنا في هذا البحث إلى أنّ العلم الحضوري بالله ومعارف الدين - في الموارد التي يمكن إثباتها - لا يمكن تحقّقه إلا عن طريق العلم الفطري. وكذلك توصلنا إلى أنّ العلوم والميول الفطرية المرتبطة بالتعاليم الدينية تلعب الدور الأهمّ في التصديق بالدين، والإيمان بالعقائد الدينية، والعمل بالدين، والوصول إلى الكمالات الأخلاقية المطلوب دينياً.

الكلمات المفتاحية: المعرفة الدينية، التعاليم الدينية، الأمور الفطرية، آية الميثاق، آية الفطرة، العلم الحضوري، العلم الحسولي.

(1) أحمد أبو ترابي، إيران، أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث. Email: hmad.abutorabi@gmail.com

The influence of innate matters on religious knowledge

Ahmad Abutorabi, Assistant Professor in Philosophy, and Faculty member of Imam Khomeini Institution for Education and Research, Iran.

Email: hmad.abutorabi@gmail.com

Summary

The influence of innate matters on religious knowledge is one of the important topics in the study of innate matters and religious knowledge. In this article, we try to show the position of innate matters in religion, and their effect on religious knowledge. In order to get to this goal, we first discussed the concepts and explained the basic terms used in this topic, besides supplementary topics related to these concepts. After that, we explained our viewpoint on innate matters and general topics relevant. Then, we discussed the impact of innate matters on religious knowledge in an analytical, rational approach. However, in order to show the necessary introductions or to support the content of the study, we, sometimes, made use of quotations. In this study, we have got to some results that knowledge by presence of God and knowledge of religion - in the points that can be proved - can only be achieved through innate knowledge. We have also got that innate sciences and tendencies related to religious teachings can play the most important role in having faith in religion and in religious beliefs, acting according to religion, and reaching ethical perfection that is religiously recommended.

Keywords: religious knowledge, religious teachings, innate matters, the verse of covenant, the verse of innateness, knowledge by presence, knowledge by acquisition.

المقدمة

إنّ البحث عن الفطرة والأمور الفطرية له أهميّة خاصّة، فالأمور الفطرية من المواضيع المشتركة بين فروع كثيرة من العلوم الإنسانية، كعلم الكلام، والفلسفة، وعلم النفس، والعلوم التربوية، والاقتصاد، وعلم الاجتماع؛ ولهذا البحث سابقة تاريخية طويلة، والاختلاف العميق بين الفلاسفة الغربيين الكبار في موضوع "العلوم الفطرية" يحكي عن أهميّة هذا الموضوع.

[ابوتراي، علوم فطري نزد فيلسوفان غرب و انديشمندان مسلمان، ص 33 - 35]

هذا بالإضافة إلى أنه من خلال مراجعة تاريخ البحث عن الأمور الفطرية يمكن الوصول إلى أنّ القبول بالأمور الفطرية في تاريخ هذا الموضوع اتّسم بعلاقة واضحة مع الإيمان بالله والتدين، وقد تبلورت هذه العلاقة بين الدين والفطرة في التعاليم الإسلامية بنحو خاصّ. وقد أكدت كثير من آيات القرآن الكريم والروايات على فطرية الدين، وخاصّة عقيدة التوحيد. وذلك من قبيل آية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30] وآية الميثاق: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَنَّا نَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف: 172] اللتان رأى

فيهما البعض دليلاً على فطرية كل المعارف الدينية أو بعضها. [ابوتراي، علوم فطري نزد فيلسوفان غرب و انديشمندان مسلمان، ص 384 - 436]. هُذا بالإضافة إلى أنه استناداً إلى بعض الروايات يُعلم أنّ واقعة "عالم الذرّ" لو لم تحدث لما عرف أحدُ ربّه بشخصه. [العياشي، تفسير العياشي، ج 2، ص 43؛ ابن بابويه القمّي، التوحيد، ص 330]

وقد دلّت رواياتٌ أخرى على جميع بني آدم مسلمون بفطرتهم لولا تأثير آبائهم وأمّهاتهم غير المسلمين فيهم. [الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج 8، ص 63]

وبملاحظة أهميّة موضوع الأمور الفطرية، وخاصّةً من جهة ارتباطه بالدين الإسلامي، يمكن القول بأنّ موضوع هُذا المقال (تأثير الفطرة في المعرفة الدينية) يعدّ أساسياً وذا أهميّة خاصّة بين المواضيع المرتبطة بمعارف الدين.

أصول البحث ومبانيه ومراحله

إنّ دراسة تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية في هُذا المقال يتمّ في ستّ مراحل. ونطرح في المراحل الأربع الأولى مقدّمات البحث، وفي المرحلة الخامسة نتطرّق للبحث بشكلٍ غير مباشرٍ، وفي المرحلة السادسة ندخل في صلب البحث بشكلٍ مباشرٍ. والمراحل الستّ هي:

أ- التعرّف على مفهوم مصطلح المعرفة وبيان معانيه وأنواعه.

- ب - التعرّف على مفهوم الدين، وبيان المراد من الدين في هذا المقال، وبيان أجزاء الدين.
- ج- بيان أصول الأمور الفطرية ومبانيها.
- د - استعراض مصاديق الأمور الفطرية وإثباتها.
- هـ- التعرّف على مفهوم التأثير، وبيان أنواع التأثير والمراد من تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية.
- و- تأثير الأمور الفطرية في المعارف الدينية.

مفهوم مصطلح المعرفة

إنّ إحدى المقدمات الضرورية للدخول في بحث "تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية" هي العلم بمفهوم المعرفة، والإشارة إلى معاني هذا المصطلح وتقسيماته.

إنّ للمعرفة معاني كثيرة في اللغة، منها استعمالها بمعنى "إدراك الشيء بتفكيرٍ وتدبّرٍ" [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ذيل "عَرَفَ"]، وأحياناً تستعمل في مطلق العلم والمعرفة [مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، ذيل "عَرَفَ"]، ومقصودنا من المعرفة في هذا المقال هو المعنى الثاني، وهو المرادف للعلم، ومن هنا سوف نستعمل العلم والمعرفة بمعنى واحدٍ.

أقسام المعرفة

تنقسم المعرفة (العلم بالمعنى العام) إلى حصولية وحضورية. والمراد من العلم الحسولي هو العلم الحاصل عن طريق المفهوم، ومحله ذهن الإنسان، والمراد من العلم الحضورى هو ذلك النوع من الإدراك الذي يتعلّق بالمعلوم نفسه ووجوده الواقعيّ بنحو مباشرٍ [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 255]، وفي لهذا البحث نتعرّض لدراسة كلا القسمين من المعرفة.

كما أنّ العلم الحسوليّ ينقسم أيضاً إلى قسمين: تصوّريّ وتصديقيّ. والمراد من التصرّو هو حصول صورة ذهنية دون حكم النفس إثباتاً أو نفيّاً، والمراد من التصديق هو الصورة الذهنية مع حكم النفس بالإثبات أو النفي [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 269؛ الشيرازي، رسالة في التصرّو والتصديق، ص 70]، والتصديق في مقابل "التصرّو" يسمّى أيضاً "التصديق بالاصطلاح المنطقي".

جدير بالذكر أنّ مصاحبة الحكم للتصرّو الذهنيّ يمكن تحليله بأشكالٍ متنوّعة، أكثرها شيوعاً هو أنّ حقيقة التصديق هي "الحكم"، بمعنى إذعان النفس، ومصاحبة الحكم للصورة الذهنية بمعنى أنّ الحكم قد تعلّق بتلك الصورة الذهنية (القضيّة). ومن هنا ذهب نصير الدين الطوسيّ إلى أنّ التصديق هو فهم مطابقة القضيّة للواقع.

[الطوسيّ، تعديل المعيار، ص 139 و140]

معنى الدين

الدين في اللغة له جذرٌ واحدٌ وهو بمعنى الطاعة والانقياد. وقد استعمل استعمالٍ متنوعاً بلحاظ هذا المعنى [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ذيل مفردة "دين"]، ومن هذه المعاني الجزاء، فقد ورد في الآية الشريفة: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة: 4] بهذا المعنى، وأحياناً يأتي بمعنى "الشريعة" و"الملة" [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ذيل "دين"]. وقد ورد الدين في كثيرٍ من الآيات القرآنية بهذا المعنى من قبيل الآية الشريفة: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [سورة الكافرون: 6]. واستعمال الدين بالمعنى الأخير مصطلحٌ في كثيرٍ من العلوم من قبيل علم الكلام، وفلسفة الدين. وهذا الاصطلاح أيضاً له استعمالٌ مختلفةٌ، فأحياناً يأتي بمعنى مطلق الدين سواءً كان إلهياً أم بشرياً، وأحياناً يُستعمل بمعنى الأديان الإلهية فقط.

101

والتعريف الشامل الذي يمكنه أن يضمّ استعمالات المعنى الثاني كلها هو عبارةٌ عن أنّ «الدين مجموعةٌ من الاعتقادات، والأوامر العملية التي تُحقق السعادة الحقيقية للإنسان» [مصباح و محمدى، معرفت شناسى، ص 199 و 200]. وكلّ من يتبع ديناً خاصاً يدعي هذا الادعاء وهو أنّ دينه يتمتع بهذه الميزة، أي تحقيق السعادة الحقيقية، وبما أننا نرى أنّ المصادق الواقعي والنهائي لهذا التعريف هو الدين الإسلامي الذي جاء به خاتم الأنبياء، فإنّ مرادنا من الدين في عبارة "المعرفة الدينية" هو هذا المصادق من الدين. ومن هنا وما بعدها سوف

نستعمل الدين بمعنى الدين الإسلامي، إلا إذا صرّحنا أو ذكرنا قرينةً على خلاف ذلك.

أجزاء الدين

ينقسم الدين إلى قسمين: الاعتقادات، والأحكام العمليّة (ما يجب وما لا يجب) [المصدر السابق]. والأحكام العمليّة في الدين تُقسّم عادةً إلى قسمين: الأحكام الفقهيّة، والأحكام الأخلاقيّة، ومن هنا فإنّهم عادةً ما يقسّمون الدين إلى ثلاثة أقسامٍ [حسين زاده، درآمدى بر معرفت شناسى و مباني معرفت دينى، ص 82]، ومرادنا من الدين في المعرفة الدينيّة هو أقسامٌ مختلفةٌ منه، وسوف نبين المقصود منها بحسب ما يقتضيه بحثنا في حينه.

المراد من المعرفة الدينيّة

من أجل بيان المراد من المعرفة يجب أولاً التنبيه إلى أنّ المعرفة (أو المعارف الدينيّة) يمكن استعمالها بمعنيين: فأحياناً يكون المراد منها «التعاليم الدينيّة» نفسها، وهي الاعتقادات والأحكام الدينيّة نفسها، وأحياناً بمعنى ما يفهمه الناس من التعاليم الدينيّة، وهي فهم الدين. وهذان المعنيان رغم اختلافهما، لكن بينهما ارتباطٌ كبيرٌ، وأحياناً يصعب جدّاً التفكيك بينهما. ومن أجل وضع حدودٍ دقيقةٍ للبحوث الواردة في هذا المقال، نوّكد أنّ تركيزنا الأصليّ فيه على إدراك الإنسان للتعاليم الدينيّة، لا التعاليم الدينيّة نفسها. نعم،

نتطرق للتعالم الدينية المرتبطة بالأمور الفطرية من باب المقدمة للبحث وبمقدار ما يتطلبه البحث منها.

وبملاحظة ما تقدم لحدّ الآن في معنى المعرفة وأنواعها، يمكن القول بأنّ المراد من المعرفة الدينية هو: «أحد أنواع العلم والمعرفة المتعلقة بالدين»، وفي ضوء هذه النقطة يمكن تقسيم المعرفة الدينية إلى الحضورية والحصولية، والعلم الحسوبي الديني يمكن تقسيمه إلى التصوري والتصديقي.

وفي ضوء النصوص الدينية وعلى أساس الاصطلاحات العقلية والفلسفية، يمكن ملاحظة مرحلة أخرى من المعرفة الدينية، يصل صاحب المعرفة في هذه المرتبة - بما يتمتع به كمال - إلى حقائق في العالم لا ينالها سائر الناس حتّى المؤمنين منهم. والمعرفة الملازمة لهذه المرتبة من كمال النفس، يمكن أن تكون معرفة حضورية وقد سُميت هذه المرتبة بالمعرفة الحقيقية. [الشيرازي، شرح أصول

الكافي، ج 2، ص 123]

ويطابق هذا المعنى من المعرفة ما أطلق عليه الفلاسفة عنوان القوة القدسية [ابن سينا، الشفاء، النفس، ص 340]، وربما يشير كلام الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «العلم نور يقذفه الله في قلب من يشاء من عباده» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 226؛ يزدي، به سوى خودسازي، ص 140] إلى هذه المرحلة من الكمال الأخلاقي والديني للنفس.

المُراد من «التصديق» في المعرفة الدينيّة

التصديق بالاصطلاح المنطقيّ - وهو ما يقابل التصوّر - هو إذعان النفس بالقضيّة بعد حكمها وترجيحها لأحد طرفي النقيض فيها. وأمّا في الاصطلاح الدينيّ - أي في مجال المعارف الدينيّة - فللمعرفة التصديقيّة معانٍ أخرى أيضًا يجب الالتفات إليها في بحث تأثير الأمور الفطريّة في المعرفة الدينيّة. فأحيانًا يراد من التصديق الإيمان والالتزام القلبيّ بالواقع الذي تحكي عنه القضيّة الدينيّة. والتصديق بهذا المعنى مرادف لمصطلح الإيمان المستعمل في المعارف الدينيّة [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ذيل «آمن»]، ويستعمل في مقابل الكفر. وبناءً على هذا فإنّ التصديق في الاصطلاح المنطقيّ يختلف عن الإيمان في الاصطلاح الدينيّ. نعم، الإيمان بحاجة إلى تصديقٍ منطقيّ؛ لأنّه شرطٌ لازمٌ لتحقيقه. ومن بين الاختلافات الأساسيّة بين التصديق بالمعنى المنطقيّ، والإيمان بالمعنى الدينيّ، هو أنّ التصديق أمرٌ غير اختياريّ ولا إراديّ. لكنّ الإيمان أمرٌ اختياريّ وإراديّ. أي أنّه إذا توقّرت المقدمات اللازمة لفهم الصدق بقضيّة، فإنّ الإنسان سوف يحكم بصحّة تلك القضيّة شاء أم أبى، لكنّه يستطيع أن لا يؤمن بمفاد تلك القضيّة، كما يصرّح القرآن الكريم بذلك حول آل فرعون إذ يقول: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة النمل: 14]. وعلى الرغم من أنّ الإيمان أيضًا لا يرافقه العمل بالضرورة، إلّا

أن هناك مراتب من الإيمان لا ينفك العمل عنها. والتمتع بهذه المرتبة من المعرفة يرافقه إيمان أقوى وتقوى أشد.

مفهوم «الفطرة» و«الفطري»

أ - الفطرة في اللغة

إن كلمة "فطرة" مأخوذة من مادة فَطَرَ. يذهب أحمد بن فارس إلى أن: «فطر: الفاء والطاء والراء... أصل صحيح يدل على فتح شيء وإبرازه» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ذيل "فطر"]، ويرى ابن منظور أن أصل فَطَرَ بمعنى الشق [ابن منظور، لسان العرب، ذيل "فطر"]، وأما الراغب الأصفهاني فيرى أنه بمعنى "الشق طولاً"، [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ذيل "فَطَرَ"]. وهذان المعنيان قريبان جداً من المعنى الأول وهو الفتح والشق، ويرجعان إليه.

كما أن «خَلَقَ» من جملة المعاني المأخوذة من مادة «فَطَرَ» وترجع إلى هذه المعاني، ومن هنا ذهبوا إلى أن "فَطَرَنِي" في الآية الشريفة ﴿إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ﴾ [سورة الزخرف: 27] بمعنى "خَلَقَنِي" [ابن منظور، لسان العرب، ذيل «فطر»].

كما أن بعض اللغويين رأوا بأنه قد أُشرب "الإبداع" في معنى "فَطَرَ" فقد صرح قائلًا بأن: «الفطرة ابتداء الخلق» [الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج 4، ص 16]؛ ولهذا ذهب إلى أن فَطَرَ بمعنى الابتداء

والاختراع أيضًا. [ابن الأثير، النهاية، ذيل «فطر»؛ الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب

القرآن، ذيل "فطر"]

و"فطرة" مصدرٌ نوعيٌّ، وهذا المصطلح استعمل في القرآن الكريم مرّة واحدة [سورة الروم: 30]، وعلى أساس الإطار الأدبي والجذر اللغويّ، وطبقًا للاصطلاح، فإنّ هذا المصدر يبيّن ميزةً خاصّةً في خلق الإنسان لها علاقةٌ بالدين. [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 282؛ الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 183 و184]

ب - الفطرة في الروايات

أهمّ استعمال للفطرة في الروايات ما ورد في الرواية النبويّة المشهورة: «كلّ مولودٍ يولدُ على الفطرة، حتّى يكون أبواه يهودانه أو ينصرّانه» [الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج 8، ص 63؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 281؛ ج 97، ص 65].

ولا ريب أنّ المراد من الفطرة في هذه العبارة هو أنّ الإنسان يكون بحسب فطرته يؤمن بالحقّ الذي جاء به الإسلام، ولكنّ أبويه يعلمانه ويربّيانه على الاعتقاد باليهوديّة أو النصرانيّة بقريّة يهودانه... إلخ. والروايات الأخرى التي استعمل فيها مفهوم الفطرة تنسجم مع هذا المعنى [الطبرسي، مجمع البحرين، ذيل "فَطَرَ"]. وعليه فإنّ الفطرة في الآيات والروايات واردة في معنى الخلق التي لم يُتلاعب بها، والتي تمتلك معرفة الحقّ والإيمان والقبليّة والانسجام مع تعاليم الدين الإسلاميّ الحنيف.

جـ - الفطرة والفطري في الاصطلاح

مصطلح الفطري مستعمل في مختلف العلوم في ثمانية معانٍ وهي:

أ - البدهي بالمعنى العام. [السهوردي، حكمة الإشراق، ج 2، ص 18]

ب - البدهي الأولي. [الشيرازي، درة التاج، ص 597]

ج - فطري القياس. [ابن سينا، البرهان، ج 3، ص 64]

د - الارتكازي (العام).

هـ - الجبروت. [النسفي، الإنسان الكامل، ص 60 و61 و168]

و - العلم بالفعل الواعي القبلي.

[Dancy (ed), A. Companion to Epistemology, p. 216; Lock, An Essay Concerning Human understanding, Book I, Ch. II, p. 49]

ز - الفطرة بالمعنى العام، بمعنى الأمور المودعة مع الإنسان

في خلقته.

ح - الفطرة الدينية. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 195 - 199]

والمراد من "أمور الإنسان الفطرية" هو: الأمور المودعة مع الإنسان في خلقته، أي العقل والبرهان، والحس والتجربة، والتصرفات الذهنية في الصور، والتعليم والتعلم، وجهاد النفس، وهي أمور لم تحصل للإنسان عن طريق التربية والتلقين، بل ترجع إلى أصل خلقة الإنسان.

ومرادنا من الفطري في هذا المقال المعنيين الأخيرين من معانيه

المتعدّدة. أي الأمر الفطريّ بالمعنى العامّ، والأمر الفطريّ المرتبط بالدين وهو ما تكلمنا عنه فيما سبق.

وقد اخترنا لهذا المعنى لسببين، الأول: لأنّه المعنى المتبادر من مصطلح "فطريّ"، والثاني: لأنّه محلّ النزاع بين الموافقين والمخالفين في بحث الفطرة، والشواهد الروائيّة في تفسير آية الفطرة، وآية الميثاق تؤيّد هذا المعنى.

الفطريّ والغريزيّ

هذا المعنى من الفطريّ يأتي بالمعنى الغريزيّ اللغويّ نفسه. وأمّا الأمور الغريزيّة بالمعنى الخاصّ فهي مختصّة بالوجه المشترك بين الإنسان والحيوان، وبعبارة أخرى الأمور الغريزيّة في الإنسان هي خصائص فطريّة مرتبطة بالبعد الحيوانيّ من الإنسان، وترجع جذورها إلى النفس الحيوانيّة في الإنسان. وأمّا الفطريّة بالمعنى الاصطلاحيّ الأكثر شيوعاً، فهي تختصّ بالأبعاد الإنسانيّة في الإنسان. [ابوتراي، اصول و مباني امور فطري، ص 102 - 120]

خصائص الأمور الفطريّة

عادةً ما تُذكر للأمور الفطريّة ثلاث خصائص وهي: أنّها غير اكتسابيّة، والشموليّة، وثباتها، وعدم إمكانيّة وقوع التغير فيها.

[الخميني، جهل حديث، ص 154 و155؛ يزدي، آموزش فلسفه، ج 2، ص 358؛ جوادى آملی، فطرت

در قرآن، ص 24 - 28]

1 - عدم اكتسابية الأمور الفطرية: مصطلح "غير اكتسابي" أيضًا له معانٍ مختلفة في مصادر العلوم العقلية⁽¹⁾. والمعنى المختار في هذا المقال هو مصاحبة الأمر الفطري للخَلقة. وهذه الخاصية هي عرضٌ تحليليٌّ لمفهوم الفطري، أي المعنى المختار لعدم الاكتساب المرادف للفطرة هو أصل الخَلقة.

2 - شمولية الأمور الفطرية: بملاحظة كون المراد من الأمور الفطرية في هذا المقال هي الخصائص غير الاكتسابية لنوع الإنسان، وعليه تكون هذه الخصائص شاملةً لأفراد النوع كلهم.

3 - عدم إمكانية التغيير في الأمور الفطرية: إنَّ إمكانية التغيير يمكن استعمالها في معنى عامٍّ يشمل "عدم الزوال" وكذلك بمعنى "فقدان أيِّ شدةٍ أو ضعفٍ"، لكن في الأمور الفطرية تستعمل فقط في المعنى الأول أي عدم الزوال؛ لأنَّ الأمور الفطرية يمكن أن تشتدَّ أو تضعف بسبب بعض الموانع.

(1) عدم الحاجة إلى التأمل والفكر [ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 7؛ الشفاء، البرهان، ص 51]. عدم الحاجة إلى الاستدلال [الطوسي، تجريد المنطق، ص 53]. عدم الحاجة إلى اكتساب الحدِّ الوسط [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 214]. عدم الاحتياج إلى الاكتساب الرسمي [الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 492 و 472 و 506]. عدم الاحتياج إلى مجاهدة النفس [الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 7، ص 326 و 327]. عدم الاحتياج إلى أيِّ اكتسابٍ.

خصائص أخرى للأمور الفطرية

كلّ ما تقدّم بيانه حول الأمور الفطرية هي خصائص أساسية، وإثباتية، ومعروفة لهذه الأمور، وأمّا إذا أردنا الدخول في مجال الإجابة عن بعض الشبهات، وخاصّةً شبهات الفلاسفة الغربيين حول الأمور الفطرية الدينية والأخلاقية، فحينئذٍ يجب الإشارة أيضًا إلى ثلاث خصائص سلبية للأمور الفطرية، وفي الغالب لم يبحث عنها الفلاسفة بشكل واضح. وهذه الخصائص عبارة عن إمكانية عدم الوعي بالأمور الفطرية، وعدم وضوحها، وعدم كونها بالفعل. [انظر: ابوتراي، اصول و مباني امور فطري، ص 36].

تقسيمات الأمور الفطرية وأقسامها

كذلك فإنّ أحد الأسس المهمة لهذا البحث هو فهمنا ومرادنا من أقسام الأمور الفطرية، فهناك تقسيمات مختلفة للأمور الفطرية مذكورة في المصادر المتقدّم ذكرها⁽¹⁾.

أشهر أقسام الأمور الفطرية عبارة عن: الميول الفطرية، والعلوم الفطرية، والقوى الفطرية، لكن يبدو أنّ نوعًا آخر من

(1) ذكرت المصادر سبعة تقسيمات للفطرة والفطريات. [احمدى، فطرت بنیان روانشناسی اسلامی، ص 165 - 168؛ مطهري، مجموعه آثار استاد شهيد مطهري، ج 6، ص 934؛ ج 3، ص 612 - 614؛ ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص 116 - 117؛ شاه آبادي، رشحات البحار، ص 116 و 117؛ الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج 9، ص 235 - 237؛ يزدى، مجموعه آثار حضرت آيت الله مصباح، ج 1 - 1، ص 181 و 189]

الأمر الفطرية مفقودٌ بين هذه الأقسام وهو ما سمّيناه (فطرة الانسجام)، وسوف نتطرق إليها فيما يأتي في بحث فطرية الدين. وعلى هذا الأساس وبملاحظة ما تقدّم من خصائص للأمر الفطرية، فإنّ التقسيمات المختارة للمؤلف هي التقسيمين التاليين:

1 - تقسيم الأمور الفطرية إلى الميول الفطرية، والعلوم الفطرية، والقدرات الفطرية، والانسجام الفطري.

2 - تقسيم الفطري إلى فطرية بالقوة، وفطرية بالفعل. [بوتراي، اصول و مبادئ امور فطري، ص 21 - 25]⁽¹⁾

ولكي نوضح الحدّ الفاصل بين الأقسام بشكلٍ أكبر؛ ينبغي توضيح الاختلاف بين بعض أقسام الأمور الفطرية وباختصارٍ نقول: إنّ المراد من العلم الفطري هو المعرفة غير الاكتسابية، والعلم الفطري بنفسه لا يستلزم رغبةً ولا دافعاً، لكنّه يستلزم الدافع بمعنى النزعة والرغبة، ويستلزم نوعاً من المعرفة أيضاً.

والمراد من القدرات الفطرية هي القدرات الموجودة في الإنسان والتي ترجع جذورها إلى كيفية خلقه، من قبيل القدرة على التعقل

(1) دليلنا على قبول التقسيمات المختارة المذكورة هو أولاً: بعض التقسيمات المطروحة في كلام الآخرين يرجع بعضها إلى بعضٍ آخر منها، ثانياً: بعض الأقسام المذكورة في كلام بعض الفلاسفة لا يمكن إثباتها، مثلاً أنّ تقسيم الفطرة إلى فطرة الخير وفطرة الشرّ ليس مقبولاً؛ لأنّ الإنسان بذاته طالبٌ للكمال، وكارهٌ للنقص، وعليه فإنّ الشرّ من جهة كونه شرّاً وموجباً للنقص لا يمكنه أن يكون مطلوباً فطرياً للإنسان.

والشعور، وهي أمور لها جذورٌ في ذاتيات نوع الإنسان، وتنشأ من قواه التكوينية، مثل القوّة العاقلة والقوّة الحاسّة. والمراد من الانسجام الفطريّ الانسجامات التي ترجع جذورها إلى كيفية خلق الإنسان، من قبيل انسجام تعاليم الدين الإسلاميّ مع كيفية خلق الإنسان. ولهذا النوع من الفطرة سوف نوضّحها فيما يأتي بشكلٍ مفصّلٍ. والمراد من الأمور الفطريّة بالفعل هو تلك المجموعة من الأمور الفطريّة الموجودة في الإنسان فعلاً، ولها آثارٌ بالفعل. وأمّا بعض الأمور الفطريّة فمن الممكن أن ترتبط بمراحل من النموّ الجسديّ أو الروحيّ والعقليّ، ولا توجد في المراحل الأدنى. أي أنّها رغم ارتباطها بكيفية خلق الإنسان، وأنّها غير اكتسابيّة، لكنّها لا توجد في بعض مراحل خلق الإنسان، وتوجد في مراحل أخرى من نموّ الإنسان. وهذه المجموعة من الأمور الفطريّة سمّيناها الأمور الفطريّة بالقوّة. كما هو الحال أيضاً في غرائز الإنسان أيضاً يمكن تصوّر ما هو بالقوّة وما هو بالفعل. مثلاً غريزة الرغبة في الطعام والماء موجودةٌ عند الناس كلّهم، وفعليّةٌ في أعمارهم كلّها، لكنّ الغريزة الجنسيّة ليست فعليّةً في مرحلة الطفولة.

أقسام العلوم الفطريّة

بملاحظة أقسام العلم، والخصائص التي ذكرناها للأمور الفطريّة، فإنّ العلوم الفطريّة يمكن تقسيمها أيضاً إلى أقسامٍ فرعيّةٍ وهي:

- أ - تقسيم العلوم الفطرية إلى بالقوة وبالفعل.
 - ب - تقسيم العلوم الفطرة إلى واعية وغير واعية.
 - ج - تقسيم العلوم الفطرية إلى حصولية وحضورية.
 - د - تقسيم العلوم الفطرية إلى تصوّرية وتصديقية.
 - و - تقسيم العلوم التصديقية الفطرية إلى نظرية وعملية.
- وطبيعي أنّ القبول بهذه التقسيمات لا يعني أننا نقبل وجود هذه الأقسام كلّها في مرحلة الإثبات، وإّما بمعنى أنّه يمكن تصوّرها في مقام التصوّر والثبوت، ويمكن دراسة هذه التقسيمات في ضوء مختلف نظريات المفكرين المسلمين وفلاسفة الغرب.

مصاديق الأمور الفطرية

113

المقدمة الأخرى التي يجب التعرّض لها في دراسة تأثير الأمور الفطرية في المعرفة وإثباتها هي: ما مصاديق الأمور الفطرية التي يمتلكها الإنسان، وبعد تعيين المصاديق الفطرية في الإنسان، سوف تتمهد الأرضية اللازمة لدراسة تأثير الأمور الفطرية في المعرفة بمعانيها الستة المتقدمة.

بملاحظة أنّ هذا المقال لا يسع بحث الأمور الفطرية كلّها وإثباتها، وأنّ دراستها بنحوٍ كاملٍ بحاجةٍ إلى تدوين كتابٍ كاملٍ بل

ربّما عدّة كتبٍ، فلا سبيل أماننا سوى بحث هذا الموضوع بنحوٍ مختصرٍ، والتعرّض لأصل المطلب لا أكثر، أي ذلك المقدار من الأمور الفطريّة التي تمّ إثباتها في محلّها، أو أثبتناها نحن، فنقبل هذا المقدار من الأمور الفطريّة، ونقدّم لها توضيحًا مختصرًا، ونكتفي فيها بالإرجاع إلى المصادر التي تبحثها حولها بالتفصيل، وأمّا الموارد التي لا نعلم فيها مصدرًا نُرجع القارئ الكريم إليه، سنقوم ببثها بنحوٍ أوسع من غيرها.

إنّ أهمّ الأمور الفطريّة - على أساس رؤيتنا - هي:

أ - السعي الفطريّ نحو الكمال.

إنّ السعي نحو الكمال هو من أوضح الأمور الفطريّة في الإنسان. وكلّ إنسانٍ بالتأمّل في ذاته يدرك بوضوح أنّه يجب كمال نفسه. كما أنّ السعي نحو الكمال لا يتحدّد بمرتبةٍ خاصّةٍ من الكمال. فالناس بفطرتهم يحبّون الوصول إلى أعلى مراتب الكمال وأكثرها بقاءً ودوامًا. [الخمينيّ، جهل حديث، ص 156 - 158 و160]

ومن لوازم السعي نحو الكمال، السعي نحو اللذة والهروب من الألم؛ وعليه فإنّ عدم محدوديّة نزعة الإنسان نحو الكمال، يستلزم عدم محدوديّة نزعة الإنسان نحو اللذة؛ ولذلك فإنّ من فطريّات الإنسان السعي نحو اللذة والكمال اللانهائيّ الخالد.

ب - السعي الفطري نحو الكامل، والنزعة الفطرية نحو الله ﷻ.

إنَّ حبَّ الموجود الكامل هو من فطريات الإنسان أيضًا. وأعلى مراحل هذا النزعة من جهة مقدارها، وكذلك من جهة مصداق الكمال أيضًا، هو حبَّ الكامل المطلق، ومصادقه هو حبَّ الله تعالى. [المصدر السابق؛ جوادى آملی، ده مقاله پیرامون مبدأ و معاد، ص 110]

وهذه النزعة إذا كانت مصاحبةً للنزعة نحو كمال الذات، فإنها تتجلى بصورة نزعة الإنسان نحو الارتباط بالكامل المطلق والتقرب إليه.

الأمر الفطرية الأخلاقية

من مصاديق هذين النوعين من السعي نحو الكمال نزعة الإنسان الفطرية نحو محاسن الأخلاق وحبّه لها؛ لأنَّ الهدف والمطلوب الأصلي من الأخلاق هو كمال الإنسان وسعادته، وقد بيّنا في السطور المتقدمة أنَّ الكمال والسعادة مطلوبٌ فطريٌّ للإنسان. ومن هنا يجب الناس بفطرتهم الصفات الأخلاقية والسلوك الأخلاقي؛ لأنَّ الصفات والسلوكيات الأخلاقية هي كمالٌ للإنسان وهي مطلوبٌ فطريٌّ له، والسلوكيات الأخلاقية مطلوبةٌ بالغير؛ لأنها توفّر الأرضية لكمال الإنسان. إذن الإنسان موجودٌ أخلاقيٌّ بالفطرة، ويحبُّ الأخلاق بصورة باطنية وفي أصل خلقته. طبيعيٌّ أنَّ فطرية الأخلاق ليست بمعنى أنَّ الإنسان يعرف المصاديق الأخلاقية كلها بصورة فطرية، ويحبُّ تلك المصاديق فطرةً. وإنما يمكن القول بصورة إجمالية: إنَّ طلب الكمال

وطلب الكامل كأمرٍ فطريٍّ يكون منشأً لطلب الكمال الأخلاقيّ أو هو نفسه. ولازم هذه الميزة الفطريّة هي أنّ الإنسان يجب أن يصبح متخلّقًا، ويحبّ الأفراد المتخلّقين أيضًا. وعليه فإنّ الموجود الأكمل أخلاقيًّا هو الأحبّ عند الإنسان. وما ذكرناه لحدّ الآن من مصاديق الأمور الفطريّة كانت من الميول والرغبات الفطريّة، لكن مصاديق الأمور الفطريّة الّتي سنطرحها من الآن فما بعد هي من أنواعٍ أخرى من الأمور الفطريّة.

ج- العلم الفطريّ الحضوريّ بالله ﷻ

العلم الحضوريّ بالله - تعالى - هو أحد الأمور الفطريّة الّتي يمكن إثباتها في الإنسان. وحتى لو فرضنا أنّه من خلال مراجعة الباطن لا يمكن العثور على العلم الحضوريّ الفطريّ بالله، لكنّ الأدلّة العقليّة والنقليّة (القرآن الكريم وروايات أهل البيت عليهم السلام) كافيةٌ لإثبات هذا المدعى.

إنّ الذين يعتقدون بالفطرة من أجل إثبات العلم الفطريّ بالله، والعلم الحضوريّ الفطريّ بالله، عادةً ما ينصحون مخاطبيهم بالرجوع إلى باطنهم والتأمّل الشخصيّ الشهوديّ، وأحيانًا يُسندون العلم الفطريّ أو العلم الحضوريّ الفطريّ بالله ﷻ إلى الشعور الباطنيّ لدى الأفراد عند وقوع الأحداث الخطيرة وفقدان الأمل، لكن يبدو أنّه بالإضافة إلى ذلك، يمكن إثبات العلم الحضوريّ بالله - على مباني الملائكة - عبر الطريق البرهانيّ المستند إلى أصلين وهما:

"المعلول عين الربط بالنسبة لعلته"، وأن "معيار العلم الحضوري هو الاتصال الوجودي بين موجودين لهما شعور". [ابوتراي، علوم فطري

نزد فيلسوفان غرب و انديشمندان مسلمان، ص 372 - 380]

هَذَا بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَنَّهُ اسْتِنَادًا إِلَى بَعْضِ التَّعْبِيرَاتِ الْوَارِدَةِ فِي الرِّوَايَاتِ، قَدْ يُمْكِنُ بَيَانُ حَضُورِيَّةِ الْعِلْمِ الْفَطْرِيِّ بِاللَّهِ ﷻ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الرِّوَايَاتِ تُصَرِّحُ بِأَنَّ الْمَعْرِفَةَ بِاللَّهِ فِي عَالَمِ الذَّرِّ كَانَتْ مَعَايِنَةً وَمَشَاهِدَةً، وَإِنْ كَانَ هُنَاكَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ مِنْ كَانَ لَهُ تَفْسِيرٌ وَرَأْيٌ آخَرٌ فِي هَذِهِ الرِّوَايَاتِ، وَمِنْ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ الَّتِي تُصَرِّحُ بِأَنَّ مَوَاجَهَةَ الْإِنْسَانَ لِلَّهِ فِي عَالَمِ الذَّرِّ كَانَتْ مَوَاجَهَةً عَلَى نَحْوِ "الْمَعَايِنَةِ"، وَمِنْ نَوْعِ "الرُّؤْيَةِ"⁽¹⁾، مِنْ قَبِيلِ رِوَايَةِ زَرَارَةَ عَنِ الْإِمَامِ الْبَاقِرِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّتِي جَاءَ فِيهَا: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ: أَرَأَيْتَ حِينَ أَخَذَ اللَّهُ الْمِيثَاقَ عَلَى الذَّرِّ فِي صَلْبِ آدَمَ فَعَرَضَهُمْ عَلَى نَفْسِهِ، كَانَتْ مَعَايِنَةً مِنْهُمْ لَهُ؟ قَالَ: نَعَمْ يَا زَرَارَةَ، وَهُمْ ذُرٌّ بَيْنَ يَدَيْهِ، وَأَخَذَ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ الْمِيثَاقِ بِالرُّبُوبِيَّةِ لَهُ ... وَأَنْسَاهُمْ رُؤْيَتَهُ وَأَثْبَتَ فِي قُلُوبِهِمْ مَعْرِفَتَهُ» [العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 204؛ القمي، تفسير القمي، ج 1، ص 248؛ انظر: ابوتراي، علم حضوري فطري به خدا از منظر عقل ونقل، ص 22 - 34].

(1) مِنَ الْوَاضِحِ هُنَا أَنَّ الرُّؤْيَةَ فِي مِثْلِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ لَا يُقْصَدُ بِهَا الرُّؤْيَةُ بِالْعَيْنِ الْبَاصِرَةِ أَوْ الرُّؤْيَةَ الْمَادِّيَّةَ، وَإِنَّمَا الرُّؤْيَةُ الْقَلْبِيَّةُ، وَذَلِكَ لِمَا ثَبَتَ بِالْعَقْلِ وَالنَّقْلِ خَاصَّةً فِي مَدْرَسَةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِنْ اسْتِحَالَةِ رُؤْيَةِ اللَّهِ بِالْعَيْنِ، وَإِنَّمَا الْمُمْكِنُ هُوَ رُؤْيَتُهُ بِالْقَلْبِ وَهُوَ مَا يَسْمَى بِالرُّؤْيَةِ الشَّهَوْدِيَّةِ كَمَا وَرَدَ فِي كَلَامِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عِنْدَمَا سَأَلَهُ ذِعْلَبُ الْيَمَانِيِّ فَقَالَ: «هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَفَأَعْبُدُ مَا لَأَأْرَى؟ فَقَالَ: وَكَيْفَ تَرَاهُ؟ فَقَالَ: لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ، وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» [نهج البلاغة: الخطبة 179]

وكذلك عبارة "أراهم" الواردة في رواية أخرى عن زرارة في تفسير آية الميثاق تبين هذا المطلب. وقد ورد في هذه الرواية: "فعرّفهم نفسه، وأراهم نفسه". [العيّاشيّ، تفسير العيّاشيّ، ج 2، ص 43؛ الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 116؛ المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 5، ص 258]

د - فطرية أصول العقائد الإسلامية

يرى البعض أنّ أصل التوحيد والعلم بالله وصفاته الكمالية أمور فطرية، وبعض آخر يرى أنّ مباني الاعتقاد الأصلية من قبيل التوحيد، والنبوة، والولاية من الأمور الفطرية. وأسس هذه الرؤية ترجع إلى آيتي الميثاق الكريمتين: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ * أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 172 و 173] وآية الفطرة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم: 30]، والروايات المرتبطة بهاتين الآيتين. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 192؛ يزدي، خدائشاسي در قرآن، ص 52 و 53؛ الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 16؛ ابوترابي، علوم فطري نزد فيلسوفان غرب و انديشمندان مسلمان، ص 415 - 423]، ومن جملة ما يمكن الإشارة إليه بخصوص فطرية أصول العقائد الإسلامية ما يلي:

1. العلم الفطري بولاية الأنبياء والأئمة عليهم السلام

لقد ذكرت الروايات المرتبطة بآية الميثاق وعالم الذرّ - بالإضافة إلى معرفة الله - المعرفة والتصديق برسالة النبيّ الأكرم ﷺ وولاية أمير المؤمنين عليه السلام وولاية الأئمة المعصومين عليهم السلام كلّهم إلى الإمام المهديّ عليه السلام. [الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 475 و494؛ الحليّ، مختصر بصائر الدرجات، ص 364 - 368 و368؛ القميّ، تفسير القميّ، ج 2، ص 155]

ومن الطبيعيّ أنّه لو لم توجد هذه الروايات فلا ضرورة للاعتقاد بأنّ علم الشخص بالأنبياء والأئمة المعصومين فطريّ؛ لأنّه لا توجد ملازمة ذاتية بين العلم بالأنبياء فرداً فرداً في عالم الذرّ، وفطرية الشخص. والتذكير بواقعة عالم الذرّ في يوم القيامة كافٍ للاحتجاج الإلهي.

وبالرغم من وجود هذه الروايات فقد ذهب بعض المفسّرين إلى أنّ المراد منها هو مجرد فطرية الشعور بالحاجة إلى النبوة والولاية. ومن هؤلاء المفسّرين العلامة الطباطبائيّ في ذيل البحث الروائيّ عن آية الفطرة إذ يقول: «وإلى هذا يؤوّل معنى الرواية السابقة أنّها الولاية، فإنّها تستلزم التوحيد والنبوة، وكذا ما مرّ من تفسيره الفطرة بالتوحيد، فإنّ التوحيد هو القول بوحداية الله - تعالى - المستجمع لصفات الكمال المستلزمة للمعاد والنبوة والولاية، فلمآل في تفسيرها بالشهادات الثلاث والتوحيد والولاية واحداً» [الطباطبائيّ، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 192].

2. فطرية الدين كله

ذهب بعض العلماء المسلمين إلى القول بفطرية الدين كله. والأساس الأهم لهذا المدعى هو آية الفطرة الشريفة: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [سورة الروم: 30]، وبعض الروايات الواردة في تفسير هذه الآية. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 188]

استناداً إلى إطلاق مفهوم "الدين" يكون المراد من الدين في هذه الآية هو الدين كله. وعلى أساس ما تقدم بيانه في مفهوم الدين، فإن دين الإسلام يشتمل على قسمين العقائد، والأحكام (الأوامر العملية). وبناءً على هذا فإنه وفقاً للآية يجب عدّ جزئيات الأحكام الفقهية والأخلاقية - فضلاً عن كليّاتها - فطريةً. لكن بملاحظة التأويل والتضييق الملحوظ في نطاق مفهوم الدين، فإن "فطرية الدين" يمكن تفسيرها بأنحاءٍ مختلفةٍ منها:

- هي بمعنى فطرية أجزاء الدين كلها، أي العقائد والأحكام العملية كلها في الدين الإسلامي.

- هي بمعنى فطرية الاعتقادات المهمة في الدين الإسلامي (الأصول العامة في العقائد الإسلامية).

- هي بمعنى فطرية وجود الله ﷻ (التوحيد).

وما يقع مورداً لبحثنا في هذا القسم من المقال وقلّماتم التطرّق له بالبحث، هو بحث إمكان إثبات المعنى الأوّل وهو فطرية أجزاء الدين كلها.

على أساس تقسيمات الفطريّ وأقسامه المعروفة، فإذا كان الدين كلّهُ فطريًّا وجب أن يكون الاتجاه نحو الدين كلّهُ أو العلم بجميع أجزائه فطريًّا، لكنّ المشكلة هي أنّ فطرية أجزاء الدين كلّها لا يمكن عدّها بسهولة نوعًا من النزعة الفطرية، أو نوعًا من العلم الفطريّ؛ لأنّه لو كان الأمر كذلك، فإنّه طبقًا لكون الأمور الفطرية أمورًا عامّةً، يجب أن يكون كلّ شخصٍ قادرًا على العثور عليها في داخله⁽¹⁾.

وحيثُ إنّ فما هو العمل؟ هل يجب أن نعتزّف أنّه لا سبيل لإثبات فطرية الدين كلّهُ، أم يجب أن نتصدّى لتأويل الآية، أو أن نقبل فطرية الدين تعبدًا عن طريق الدليل النقليّ فقط؟ لكنّ الذي يبدو هو عدم الحاجة إلى تأويل الآية الشريفة، ولا التمسك بالتعبد المحض، بل يمكننا من خلال إضافة قسمٍ آخر إلى الأمور الفطرية تحت عنوان "فطرة الانسجام" أن نثبت بسهولة وبالاستدلال الواضح فطرية أجزاء الدين كلّها. إنّ القبول بفطرية الدين كلّهُ وإثباتها على أساس هذا النوع من الفطرة سهلٌ ودقيقٌ وعمليٌّ، وليس مشروطًا بشرطٍ. ومن هنا فمن أجل إثبات فطرية أجزاء الدين كلّها، نحن بحاجةٍ إلى التعرّض لبيان نوعٍ آخر من أقسام الأمور الفطرية.

(1) نعم، إذا استطعنا إثبات وجود أصل النزعة أو العلم الفطريّ بجميع أجزاء الدين عن طريق العقل أو النقل، فإنّه على أساس خاصية عدم ضرورة فعلية وإدراك المعطيات الفطرية بنحوٍ واعٍ - وهو ما تحدّثنا عنه سابقًا - فلا حاجة لشهودها بالفعل شهودًا باطنيًّا.

فطرة الانسجام (نوع آخر من الأمور الفطرية)

بالإضافة إلى الأقسام الثلاثة المتقدمة للفطريات أي: النزعات الفطرية، والعلوم الفطرية، والقوى الفطرية - والتي وردت في كلام الآخرين أيضًا - يبدو أنه يمكن ملاحظة وجود نوع آخر من الفطرة، ويمكن إطلاق الفطرة عليه بالمعنى المتبادر منها، لكنّها ليست من نوع العلوم، ولا النزعات، ولا القوى الفطرية، بل هي حاكية عن الاعتقادات، والأوامر العمليّة، والعلوم المطابقة لنحو خاصّ من الخلقّة. وفي ضمن هذا المعنى نحن نسعى إلى بيان حقيقة، وهي أنّه إذا كانت مجموعة من الاعتقادات والأوامر العمليّة منسجمة مع خلقّة موجود، وأنّ التصديق بها والعمل وفقها يؤدي إلى نموّ ذلك الموجود وكماله، فإنّ هذه الاعتقادات والأوامر العمليّة تعدّ فطرية لذلك الموجود، أي منسجمة مع نوع خلقته، وهذا النوع من الفطرة هي التي سمّيناها (فطرة الانسجام). إنّ فطرية الدين طبقاً لهذا المعنى تقتصر على معنّى واحد وهو انسجام الاعتقادات مع نوع خلقّة الإنسان، ومعنى الانسجام هو أنّ كفيّة خلقّة الإنسان وطبيعة هذه الاعتقادات والسلوكيات تكون بنحو يقتصر وصول الإنسان إلى أعلى درجات الكمال الممكنة له، على الاعتقاد بهذه الاعتقادات والعمل بهذه الأوامر. كما أنّ نوع خلقّة الشجرة هي أنّها لا تنمو إلاّ بتوقّر الماء، والتراب، والسماذ المناسب، وخلقته لا تتناسب مع موادّ من قبيل الإسمنت والنفط، فكذلك خلقّة الإنسان بنحو لا يتحقّق فيه كماله إلاّ عن طريق الاعتقادات،

والسلوكيات والنوايا الخاصة، وهذه الشروط ترتبط بكيفية خلقة الإنسان، أي أنها ليست أمورًا اكتسابيةً، وإنما هي فطريةٌ. وفطرية أجزاء الدين كلها في هذا القسم من الأمور الفطرية أمرٌ مبنيٌّ على الأدلة العقلية وصفات الله الكمالية، ومنها حكمة الله، والأدلة العقلية والنقلية على حقانية الدين الإسلامي، وليس بحاجةٍ إلى شيءٍ آخر.

ويبدو أن العلامة الطباطبائي قد اختار هذا التفسير لفطرية الدين. فهو في تفسير الميزان من أجل تبرير فطرية الدين يذكر مطالب تفتح السبيل لفهم هذا النوع من الفطرة، فهو في يصرح آية الفطرة بأن الإنسان خلق بكيفية خاصة تهديه إلى نهج خاص في الحياة، وأن للإنسان هدفًا محددًا، وهناك طريقٌ معينٌ لا يمكن الوصول إلى الهدف إلا من خلال سلوكه، وأساس برامج الدين ترجع جذورها إلى حقيقة الإنسان وتكوينه، وهذا التكوين واحدٌ وثابتٌ ومشتركٌ بين الناس كلهم، والمراد من ﴿فَطَرَهُ اللهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ﴾ هو ذلك. [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 179 و189 - 193]

سائر الأمور الفطرية لدى الإنسان

ربما لا تنحصر فطريات الإنسان بالموارد المتقدمة، فمن الممكن اكتشاف مصاديق أخرى للأمور الفطرية غير التي ذكرناها، ولكن يبدو أنه لو أمكن إثبات وجود أمرٍ فطريٍّ آخر مرتبطٍ

بمعارف الدين، فإنّه يرجع إلى ما تقدّم ذكره من فطريّاتٍ مرتبطةٍ بالدين، وإذا أمكن اكتشاف فطريّ آخر من غير الأمور الدينيّة وغير المعارف الدينيّة، فإنّه يمكن إرجاعه بنحوٍ ما إلى السعي وراء الكمال أو وراء الكامل.

3. تأثير الأمور الفطريّة في المعارف الدينيّة

ما هو المراد من تأثير الأمور الفطريّة في المعرفة الدينيّة؟ إنّ تأثير الفطرة في المعرفة الدينيّة يمكن استعماله في معنيين: أحدهما تأثيره في إيجاد التعاليم الدينيّة ومنحها الشموليّة، والآخر هو تأثير الفطرة في معرفة الإنسان للدين. والمراد تأثير الأمور الفطريّة في المعرفة الدينيّة في هذا المقال هو المعنى الثاني. وتأثير الأمور الفطريّة في المعرفة الدينيّة بالمعنى الثاني يمكن أن يُستعمل في معنيين أيضًا أحدهما التأثير الإيجابي والآخر السلبي. والتأثير الإيجابي للفطريّات في المعرفة الدينيّة يعني تأثير الأمور الفطريّة في إيجاد المعرفة الدينيّة، أو تقويتها، والتأثير السلبي يعني إزالة المعرفة الدينيّة أو إضعافها بسبب تلك الأمور الفطريّة. ورغم وجود شبهاتٍ في مجال التأثير السلبي للفطريّات في المعرفة الدينيّة، وهذه الشبهات يجب بحثها في المحلّ المناسب، لكننا سنقتصر في هذا المقال على بحث التأثير الإيجابي للفطريّات لسببين: الأوّل: أنّ تعميم التأثير السلبي بحاجةٍ إلى تعميمٍ في المعنى، والثاني: أنّ البحث في التأثير السلبي يحتاج إلى مجالٍ مستقلّ.

أنواع التأثير على أساس معاني المعرفة وأقسامها

من أجل فهم المراد من تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية يجب الالتفات أيضاً إلى أنّ هذا التأثير يمكن أن يكون له مصاديق كثيرة تبعاً لاختلاف معاني المعرفة وأقسامها.

في ضوء ما تقدّم في بحث معنى المعرفة، وأقسامها، وفي بحث مراتب التصديق في مجال معارف الدين، فإنّ تأثير الأمور الفطرية في المعرفة يمكن بحثه في ستة معانٍ ومصاديق من معارف الدين:

أ- تأثير الفطرة في المعرفة الحضورية.

ب- تأثير الفطرة في المعرفة الحسولية التصورية.

ج- تأثير الفطرة في المعرفة الحسولية التصديقية بالمعنى المنطقي.

د- تأثير الفطرة في التصديق بمعنى أصل الإيمان (ولا يلزم ذلك العمل بالضرورة).

هـ- تأثير الفطرة في التصديق بمعنى مرتبة معينة من الإيمان وهو الملازم للعمل.

و- تأثير الفطرة في المعرفة بمعنى المرتبة العالية من كمال النفس الأخلاقي.

مصاديق تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية

إنّ المقدمات التي ذكرناها حتى الآن تمهد لنا الأرضية اللازمة للدخول في بحث الأمور الفطرية في معارف الدين بنحو تامّ، ومن

هنا نستطيع من الآن فصاعداً التعرض لدراسة دائرة الأمور الفطرية وتأثيرها في المعرفة الدينية.

علاقة الأمور الفطرية بالمعرفة الدينية

بملاحظة المصاديق التي ذكرناها للأمور الفطرية عند الإنسان، يمكن تقسيم فطريات الإنسان إلى فئتين: الفئة الأولى: بعضها معارف يكون متعلقها التعاليم الدينية نفسها. وفيما يرتبط بهذه المصاديق - باستثناء موارد قليلة منها - فنحن في غنى عن البحث المباشر حول تأثيرها؛ لأن وجود هذه الأمور الفطرية يمثل المعرفة الدينية نفسها وهي مصاحبة للتدين. وعلى هذا الأساس يمكن أن يُقال إن جميع ما تمّ بيانه لحدّ الآن في توضيح النزعة الفطرية نحو الموجود الكامل المطلق (النزعة الفطرية نحو الله) وإثباتها، والعلم الحضوريّ الفطريّ بالله ﷻ، والعلم الفطريّ بأصول العقائد، والعلم الفطريّ بولاية الأنبياء ﷺ، والعلم الفطريّ بولاية الأئمة المعصومين ﷺ، والعلم الفطريّ بأجزاء الدين كلّها، كان في الواقع بياناً لتأثير الأمور الفطرية المباشر في معارف الدين؛ لأنّه على أساس ما تقدّم لو لم تكن الأمور الفطرية موجودة، فإنّ معرفة الإنسان بالدين وأجزائه ستكون أقلّ بكثيرٍ ممّا هي عليه الآن.

طبيعيّ أنّ هناك مطالب أخرى فيما يرتبط بالأمور الفطرية الدينية التي بيّنا مصاديقها فيما سبق، ونرى أنّ الأنسب طرحها

في ذيل عنوان تأثير الأمور الفطرية في المعارف الدينية، ومن هنا سنتعرض لها فيما يأتي من بحث.

وأما الفئة الثانية فهي مصاديق من الأمور الفطرية لا تكون التعاليم الدينية نفسها مُتعلِّقًا مباشرًا لها، وفي هذه الموارد يجب أن ندرس ارتباط الأمور الفطرية في المعرفة الدينية وتأثيرها فيها. وفي ضوء هذا الأمر ينبغي التنبيه إلى بعض الأمور ترتبط بتأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية من النوع الأول:

1. ارتباط الأمور الفطرية والمعارف الدينية في الروايات

هناك فئتان من الروايات في مجال ارتباط تأثير الأمور الفطرية في المعرفة الدينية وهما:

الفئة الأولى: الروايات التي تشير إلى حقيقة أنه لو لم تحدث واقعة عالم الذرّ، لم يكن أحدٌ ليعرف ربّه وخالقه ورازقه، ولن يدرك أحدٌ وجود الله تعالى. وتؤيّد هذه الفئة من الروايات، فئة أخرى تشير إلى أن أثر واقعة عالم الذرّ وهي المعارف الدينية، بقيت واستمرت في حياة الإنسان الدنيوية، وما تزال موجودة حتى الآن، رغم أن الناس أنفسهم لا يستطيعون تذكر واقعة عالم الذرّ. ومن جملة هذه الروايات ما عن زرارة أنّه قال: «قلتُ له (الإمام الباقر عليه السلام): ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ...﴾ قال: ثبتت المعرفة ونسوا الموقف» [العياشي، تفسير العياشي، ج 2، ص 43]. وكذلك روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «فأثبتت المعرفة في قلوبهم، ونسوا ذلك الميثاق،

وسيدكرونه بعد، ولولا ذلك لم يذُر أحدٌ من خالقه، ولا من رازقه» [المصدر السابق، ص 42؛ القمّي، تفسير القمّي، ج 1، ص 248]. وعن هذا الطريق رُويت هذه الرواية أيضًا: «قال فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنّه ربّهم، قلتُ: وخاطبوه، قال فطأطأ رأسه ثمّ قال، لولا ذلك لم يعلموا من ربّهم، ولا من رازقهم» [الصدوق، التوحيد، ص 330].

الفئة الثانية: التي تبين بوضوح تأثير الأمور الفطريّة في المعرفة الدينيّة، ويمكن الاستشهاد للفئة الثانية بالروايات المرويّة عن رسول الله ﷺ إذ يقول: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة حتّى يكون أبواه هما اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه» [الطبرسي، مجمع البيان لعلوم القرآن، ج 8، ص 63].

فهذه الفئة من الروايات تُبيّن تأثير الأمور الفطريّة في المعرفة الدينيّة، وخاصّةً إذا التفتنا إلى أنّه في ضوء الروايات، فإنّ آية الفطرة والآيات الأخرى المرتبطة بالفطرة الدينيّة نفسها، تُعدُّ بيانًا للحقائق المترتبة بعالم الذرّ.

2. على أساس المبنى الذي تمّ إثباته في علم نظريّة المعرفة، فإنّ كلّ علمٍ حضوريٍّ بصورةٍ آليّةٍ (بنحوٍ لا واعٍ وغير اختياريٍّ) يعكس علمًا حصوليًا يقينيًا مطابقًا لذلك العلم الحضوريّ [يزدي، آموزش فلسفه، ج 1، ص 237]. وبناءً عليه فإنّ العلم الحضوريّ الفطريّ بالله الذي يمكن إثباته بالدليل العقليّ والنقليّ، مستلزمٌ للعلم اليقينيّ بقضيّة «الله موجودٌ». وهذا المطلب يشتمل على حقيقةٍ وهي أنّ العلم التصديقيّ اليقينيّ بوجود الله - وهو من أهمّ مباني المعارف الدينيّة - يُعدُّ من

النتائج والتأثيرات المباشرة للعلم الحضورى والفطرى بالله، وهو ما يمهد الأرضية للإيمان بالله وبسائر المعارف الدينية.

إن انعكاس العلم الحسولى المطابق للعلم الحضورى في الذهن يمكن أن تُذكر له ثلاثة أدلة، الأول: أن الإنسان يمكنه من خلال الاستفادة من المفهوم وتشكيل "القضية" أن يفهم علمه الحضورى ويصدق به، وأن ينقل بالألفاظ هذا الفهم إلى الآخرين. الثاني: يستطيع الإنسان العالم بالعلم الحضورى أن يقايس بين علومه الحضورية في زمانٍ واحدٍ أو زمانين، والمقايسة لا يمكن تحقيقها إلا عن طريق المفاهيم. الثالث: يستطيع الإنسان أن يستذكر العلوم الحضورية التي حصلت له في الماضي بعد زوالها، والاستذكار ليس سوى رجوع المفاهيم إلى الذهن. وفيما يرتبط بانعكاس العلم الحضورى بصورة علمٍ حسولٍ يقينىً مطابقٍ للواقع، يجب الالتفات إلى هذا المطلب أيضاً، وهو أن حصول هذا الانعكاس آلياً هو عبارة عن المسار الطبيعى لعلاقة الذهن بالعلم الحضورى، ويمكن أن يتعرض للخلل في بعض الموارد. وربما لا يتحقق هذا الانعكاس بصورة دقيقة بسبب ضعف العالم وضعف المعلوم الذي غالباً ما يرجع إلى ضعف العالم. بل ربما يُنكر العالم بالعلم الحضورى علمه الحضورى وعلمه الحسولى الناشئ عنه، أو يشتبه عليه فهمه ويختلط بتفسيراتٍ خاطئةٍ ناشئةٍ عن علومٍ حضوريةٍ أخرى. كما هو الحال في علم النفس بذاتها، فإنه من الممكن أن يُنكر شخصٌ علمه الحضورى بذاته، أو يرى أن إدراك نفسه ما هو إلا إدراك

جسده. وفي مثل هذه الموارد فإن ما يُفهم ويُبين على أنه انعكاسٌ للعلم الحضوري، ليس في الواقع انعكاسًا لذلك العلم الحضوري. كل ما تقدّم كان يدور حول الأمور الفطرية التي تكون متعلقاتها التعاليم الدينية نفسها، ومن هنا فصاعدًا سنبحث حول تأثير الأمور الفطرية التي ليست من نوع المعارف الدينية في المعرفة الدينية.

تأثير السعي نحو الكمال في المعرفة الدينية

كما تقدّم فإنّ السعي وراء الكمال هو أحد الأمور الفطرية عند الإنسان، وبما أنه وفقًا لاعتقاداتنا الدينية يُعدُّ كمال الإنسان هدفًا أصليًا لخلق الإنسان، وهو الهدف وراء إرسال الرسل وإنزال الكتب السماوية من قبل الله سبحانه؛ يمكن القول إنّ فطرة السعي وراء الكمال في الإنسان هي المبنى الأساسي للمعارف الدينية كلّها؛ لأنّ السعي وراء الكمال يحقق الهدف الذي يسعى الدين لتحقيقه؛ وعليه فإنّ وجود هذا الأمر الفطري في الإنسان يكون أولًا: منشأً للبحث عن الدين، وثانيًا: يمهد الأرضية لمعرفة طريق الهداية والعمل بالدين. أي أنّ السعي وراء الكمال هو منشأ المعرفة التصورية، ثمّ بعدها المعرفة التصديقية للدين، وبعدها للإيمان بالإسلام، ويستتبع ذلك العمل بأحكام الدين، والعمل بالدين يمهد السبيل أمام الإنسان للوصول إلى أسمى معاني المعرفة وأشدّها خصوصيةً - وهي الكمال عينه - ويضع الإنسان في طريق الكمال اللانهائي.

لكن يجب الالتفات إلى أنّ السعي وراء الكمال ليس علّة تامّة

للبحث عن الدين، والبحث عن الدين أيضًا ليس علةً تامّةً للإيمان، والإيمان كذلك ليس علةً تامّةً للعمل. إذن لا ينبغي توقع أنّ السعي وراء الكمال يستلزم بالضرورة الإيمان والتدين والعمل بالدين. ومن الطبيعي أنّ السعي وراء الكمال حتى لو لم ينته إلى التدين والعمل بالدين، يمكن أن يمهد أمام الإنسان الأرضية لنيل الفضائل الأخلاقية الإنسانية، والفضائل الأخلاقية بدورها تمهد الأرضية المناسبة للبحث عن الدين، والتصديق به والعمل بتعاليمه.

تأثير السعي وراء الكمال في المعرفة الدينية

إنّ السعي وراء الكمال هو من الأمور الفطرية لدى الإنسان، بمعنى أنّ حبّ الإنسان للكمال لا يقتصر على حبه لكمال ذاته، بل إنّّه أيضًا يحبّ كمال الموجودات الأخرى التي تتمتع بالكمال. ومن مصاديق هذه النزعة الشعور بالصغر أمام الأشخاص ذوي الفضيلة، والميل للارتباط بهم والقرب منهم، وعلى هذا الأساس كلما كان الموجود الآخر أشدّ كمالًا كان محبوبًا بنحوٍ أشدّ عند الناس، وتزداد الرغبة للتقرّب منه. وهذه النزعة الفطرية إذا وُضعت في المسار الصحيح، فإنّ نتيجتها لن تكون سوى الاتجاه نحو الله تعالى؛ لأنّه الكامل المطلق وفقًا للأدلة العقلية. وعليه فإنّ هذه النزعة الفطرية عند الإنسان تمهد كذلك الأرضية لفهم النزعة نحو التعاليم الدينية والتصديق بالدين، وبما أنّ النزعة نحو الفضائل الأخلاقية ترجع جذورها أيضًا إلى النزعة الفطرية نحو

الكمال والكمال، والفضائل الأخلاقية على علاقة وثيقة ومباشرة بالمعرفة الدينية، فمن هذه الجهة تلعب الأمور الفطرية دوراً مؤثراً في المعرفة الدينية أيضاً.

وبناءً على ما تقدّم، فإنّ الأمور الفطرية تكون في الخطوة الأولى عاملاً للانتفات إلى الدين والفضائل الأخلاقية، ثمّ تصبح سبباً للبحث حول الدين والمعرفة الدينية، وتنشأ عنها معرفةً حصوليةً بالدين، وفي الخطوة التالية تصبح منشأً للتصديق المنطقي بالدين (الاعتقاد بالدين)، وفي المرحلة التالية تصبح منشأً للإيمان، ثمّ منشأً للعمل، ومن خلال العمل تتوقّر الأرضية للمعرفة الأعلى والكمال الأسمى. والأمر الفطرية المتقدّم ذكرها أحياناً تكون منشأً لإيجاد المعرفة، وأحياناً أخرى منشأً لخلق الدافع والإرادة.

موانع تأثير الأمور الفطرية

132

لا ينبغي أن ننسى أنّه في أكثر المراحل والمراتب المذكورة لتأثير الفطرة في المعرفة، لا تكون الأمور الفطرية علّة تامّة لتلك المرتبة. نعم، العلم الفطريّ الحضوريّ يجب أن يستتبعه علمٌ حصوليّ يقينيّ بوجود الله، لكن بملاحظة أنّ الأمور الفطرية لا تكون دائماً واضحةً، واعيةً، وبالفعل، وبملاحظة وجود عوامل عديدة خارجية أو داخلية - من هوى النفس، وشياطين الجنّ والإنس - تخلق موانع من تأثير الأمور الفطرية، فربّما لا ينتهي العلم الحضوريّ والفطريّ بالله ﷻ إلى علمٍ حصوليّ واعٍ بالله والدين، وقد لا ينتهي إلى الإيمان.

هذا بالإضافة إلى أنّ فقدان الإدراك الحسوليّ الواضح والدقيق بما يُنال بصورةٍ حضوريةٍ، قد يصبح منشأً لاختلاط المصاديق، وحلول الخاطئة محلّ الصحيحة، من قبيل أن توضع الأوثان مكان الله؛ لأنّ ضعف العلم الحضوريّ، وضعف العالم بالعلم الحضوريّ، يمكن أن يؤدي إلى فهمٍ خاطئٍ للعلم الحضوريّ. هذا بالإضافة إلى أنّه على أساس الآيات الكريمة من القرآن الكريم، ومنها الآية 16 من سورة طه⁽¹⁾، يتّضح أنّ وجود هوى النفس بجنب السعي وراء الكمال والسعي وراء المطلق، يمنع تأثير الأمور الفطرية في المعرفة، ويمنع تأثير المعرفة في الإيمان، ويمنع تأثير الإيمان في العمل.

الحاجة إلى الوحي والتعقل

لا ينبغي الغفلة عن أنّ فطريات الإنسان، بل وفطريّاته الدينية، لا تشتمل على علمٍ ونزعةٍ نحو المعارف الدينية كلّها. بل إنّ فطرية العلم والنزعة نحو المعارف الاعتقادية والأخلاقية كلّها ممّا لا يمكن إثباته أيضًا. وأمّا فطرية الدين كلّها بالمعنى الذي تمّ إثباته - أي بمعنى فطرة الانسجام - فهي تعني انسجام خلقة الإنسان مع المعارف الدينية كلّها لا أكثر، ولا يستلزم ذلك العلم والنزعة نحو معارف الدين كلّها. وبناءً عليه فإنّ الأمور الفطرية بكلّ معانيها وأقسامها لا تُعني الإنسان مطلقًا عن التعقل والوحي في مجال الوصول إلى معارف الدين.

(1) وهي قوله تعالى: ﴿فَلَا يَصُدُّكَ عَنْهَا مَنْ لَا يُؤْمِنُ بِهَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَتَرْدَى﴾.

النتيجة

يمكن من خلال ما تقدّم الوصول إلى هذه النتيجة: إنّ جذور الكثير من معارف الإنسان الأساسية ومعارفه الدينية ترجع إلى الأمور الفطرية الموجودة لدى النوع الإنساني. وهذه الأمور الفطرية تمهد الأرضية هداية الإنسان إلى الصراط المستقيم، والحياة الطيبة، والسعادة الأبدية. كما أنّ وجود الأرضيات اللازمة هداية البشر في كيفية خلقه، تمثل من جهةٍ علاماتٍ على خِلقه الإنسان الحكيمه والهادفة، وتُعدُّ طريقًا لمعرفة الله - تعالى - وصفاته الكمالية: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 115] وتوضّح تكليفنا الإنساني والأخلاقي تجاه معرفة الذات ومزيدٍ من العناية بأمورنا الفطرية من جهةٍ أخرى؛ لأنّ معرفة الذات تمثل طريقًا لمزيدٍ من معرفة الحقّ ﷻ بنحوٍ أعمق، وارتباط الإنسان بالله، وهذا الارتباط نفسه يُعدُّ طريقًا أيضًا لانطلاق مسير الإنسان في طريق الحقّ وابتعاده عن سبيل الانحراف والضلال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ لَا يَضُرُّكُمْ مَنْ ضَلَّ إِذَا اهْتَدَيْتُمْ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [سورة المائدة: 105].

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن الأثير، مجد الدين المبارك محمد الجزري، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1426هـ.
2. ابن بابويه القميّ (الشيخ الصدوق)، محمد بن علي بن الحسين، التوحيد، تصحيح وتعليق السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1416 هـ.
3. ابن خالد الحلبي، الحسين، مختصر بصائر الدرجات، دار المفيد، بيروت، 1423هـ.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الاشارات والتنبيهات، شرح نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح لقطب الدين الرازي، نشر البلاغة، قم، 1375ش.
5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق أبو العلا عفيفي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
6. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء، البرهان، تصدير ومراجعة إبراهيم مدكور، تحقيق أبو العلا عفيفي، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
7. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات،

- تقديم وتصحيح محمدتقي دانشپژوه، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، طهران، 1364 ش.
8. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النفس من كتاب الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملی، مكتب الإعلام الإسلامي (مركز النشر الإسلامي)، قم، 1417 هـ.
9. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، الطبعة الجديدة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1429 هـ.
10. ابن منظور، جمال الدين محمد، لسان العرب، طبعة ملوثة، دار إحياء التراث العربي (مؤسسة التاريخ العربي)، بيروت.
11. ابوترابي، احمد، «علم حضوري فطري به خدا از منظر عقل ونقل» در فصلنامه علمی - پژوهشی حكمت اسلامي، شماره 13، سال چهارم، 1396 ش.
12. ابوترابي، احمد، اصول و مباني علوم فطري، انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، 1395 ش.
13. ابوترابي، احمد، علوم فطري نزد فيلسوفان غرب و اندیشمندان مسلمان. انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، چاپ یکم، 1397 ش.
14. احمدی، علی اصغر، فطرت بنیان روانشناسی اسلامی، امیر کبیر، تهران، 1362 ش.
15. آملی، سيدحيدر، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، مع رسالة نقد النقود،

- تصحيح و مقدمه هنري كربين و عثمان اسماعيل عيسى، ترجمه سيدجواد طباطبائي، چاپ دوّم، انجمن ايرانشناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگي، تهران، 1368 ش.
16. جوادى آملی، عبدالله، ده مقاله پيرامون مبدأ و معاد، چاپ سوم، انتشارات الزهراء، 1372 ش.
17. جوادى آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، تنظيم و ويرايش محمد رضا مصطفى پور، در: تفسير موضوعی قرآن کریم، چاپ سوّم، مرکز نشر اسراء، قم، 1384 ش.
18. حسين زاده، محمد، درآمدی بر معرفت شناسی و مبانی معرفت دینی، چاپ دوم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، 1386 ش.
19. الخميني، روح الله الموسوي، چهل حديث، چاپ دوّم، مرکز نشر فرهنگي رجاء، تهران، 1368 ش.
20. الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق وضبط إبراهيم شمس الديني، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1430 هـ.
21. السهروردي (شيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى بن حبش، «رسالة في اعتقاد الحكماء»، در: مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح و تقديم هانري كربين، چاپ چهارم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگي، تهران، 1388 ش.

22. السهروردي (شيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى بن حبش، «كتاب حكمة الإشراق»، در: مجموعه مصنفات شيخ اشراق، تصحيح وتقديم هانري كرين، چاپ چهارم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1388 ش.
23. شاه آبادی، محمدعلی، رشحات البحار، تصحيح، تحقيق وترجمه زاهد ویسی، چاپ یکم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، 1386 ش.
24. الشيرازي، صدر الدين محمد، «رسالة التصور والتصديق» في: رسالتان في التصور والتصديق، تحقيق مهدي شريعتي، مؤسسه اسماعيليان، قم، 1416 هـ.
25. الشيرازي، صدر الدين محمد، الحكمة المتعالية في الاسفار العقلية الأربعة، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1981 م.
26. الشيرازي، صدر الدين محمد، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد خواجوي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، 1366 ش.
27. شيرازي، قطب الدين محمود، درة التاج، تصحيح سيد محمد مشكوة، چاپ سوم، انتشارات حكمت، تهران، 1369 ش.
28. الطباطبائي، السيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، الطبعة الثالثة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1390 هـ.

29. الطباطبائي، السيد محمدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح وتحقيق غلامرضا فياضي، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، 1385 ش.
30. الطبرسي، أبو علي الفضل بن الحسن، مجمع البيان لعلوم القرآن، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية، القاهرة، 1394 هـ.
31. الطريحي، الشيخ فخر الدين، مجمع البحرين، الطبعة الثانية، المكتبة المرتضوية، طهران، 1362 ش.
32. الطوسي، الخواجة نصير الدين، «تعديل المعيار في نقد تنزيل الأفكار»، در: منطق ومباحث الفاظ، به كوشش مهدي محقق و توشي هيكو ايزوتسو، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، تهران، 1370 ش.
33. الطوسي، الخواجة نصير الدين، تجريد المنطق، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408 هـ.
34. العياشي، محمد بن مسعود ابن عياش السلمي السمرقندي، تفسير العياشي، تصحيح وتعليق السيد هاشم الرسولي المحلّاتي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، الطبعة الأولى، بيروت، 1411 هـ.
35. القمي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي، تصحيح وتعليق وتقديم السيد طيب الموسوي الجزائري، الطبعة الثانية، منشورات مكتبة الهدى (انتشارات كتابفروشي علامه قم)، النجف، 1387 هـ.

36. الكليني، محمد بن يعقوب، أصول الكافي، تحقيق الشيخ محمد جواد الفقيه، فهرسة وتصحيح يوسف البقاعي، دار الأضواء، بيروت، 1413 هـ.
37. المجلسي (العلامة المجلسي)، محمداقمر، بحار الأنوار الجامعة لأخبار الأئمة الأطهار، تصحيح وتحقيق لجنة من العلماء، الطبعة الثالثة، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
38. مجمع اللغة العربية، المعجم الوسيط، الطبعة الرابعة، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1425 هـ.
39. مركز پژوهشي دائرة المعارف علوم عقلي اسلامي، اصطلاحنامه فلسفه اسلامي، چاپ اول، انتشارات مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، 1395 ش.
40. مصباح يزدي، محمدتقي، آموزش فلسفه، چاپ هشتم، سازمان تبليغات اسلامي، شركت چاپ و نشر بين الملل، تهران، 1377 ش.
41. مصباح يزدي، محمدتقي، به سوي خودسازي، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشي پژوهشي امام خميني، قم، 1384 ش.
42. مصباح يزدي، محمدتقي، خداشناسي در قرآن، در: مجموعه آثار حضرت آيت الله مصباح (مشكات)، معارف قرآن (خداشناسي، كيهان شناسي، انسان شناسي)، چاپ چهارم، مؤسسه آموزشي و پژوهشي امام خميني، قم، 1391 ش.

43. مصباح، مجتبی و دیگران، معرفت شناسی، چاپ یکم، انتشارات مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، قم، 1397 ش.
44. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار استاد شهید مطهری، صدرا، تهران - قم، 1381.
45. النسفي، عز الدين، الإنسان الكامل، تصحيح و مقدمه فرانسوی ماریژان موله، چاپ دوم، انجمن ایران شناسی فرانسه در تهران، تهران، 1359 ش.
46. Dancy, Jonathan, Ernest, Sosa (eds.) , 1992, A Companion to epistemology, First Published, Blackwell, Great Britain-USA.
47. Lock, John, 1979, An Essay Concerning Human Understanding, Edited with An Introduction, Critical apparatus and Glossary by Peter H. Nidd itch, Oxford at the Clarendon Press, Great Britain.

الأسس الفكرية للنسوية التأويلية في العالم العربي.. عرض وتحليل

فاطمة العقيلي*

شكوه السادات الحسيني*

حميد رضا شريعتمداري*

الخلاصة

يعيش المجتمع العربي والإسلامي اليوم مرحلةً جديدةً تتبلور فيها رؤيةٌ حديثةٌ حول تعاليم كثيرةٍ جاءت بها الأديان ولا سيّما الدين الإسلامي، ومنها التعاليم المرتبطة بالمرأة وحقوقها ومكانتها في المجتمع في قراءةٍ جديدةٍ للنصّ الدينيّ والتراث الإسلاميّ، وأطلق على هذه الحركة في العالم العربيّ مصطلح (النسوية)؛ إذ تسعى النسوية الإسلامية إلى طرح فكرة المساواة بوصفها جزءاً من المفهوم القرآنيّ للمساواة بين البشر، وتدعو إلى تطبيق مفهوم العدالة الذي جاءت به تعاليم الإسلام، وحاولنا في هذه المقالة تقديم صورةٍ عن الجدل القائم حول موقف النسوية الإسلامية في الخطاب الإسلاميّ، ودراسة أهم أسسها المعرفية وتقديم رؤيةٍ تحليليةٍ نقديةٍ عن هذا الخطاب الجديد، وتوصلنا إلى أنّ هذه القراءة الجديدة لحقوق المرأة داخلته ضمن الإطار العامّ الإسلاميّ، وهي مقبولةٌ بقيود عدم تقليدها الأعمى والعشوائيّ للثقافة الغربية، واعتمادها في أسسها ومنطلقاتها المعرفية التي استنتجتها من تعاليم القرآن الكريم، فالكثير من الآراء التي طرحها بعض رواد النسوية التأويلية قد تكون مجانيةً للصواب وهي اجتهاداتٌ شخصيةٌ، وبعضها الآخر بحاجةٍ إلى تأمّلٍ أكثر وأعمق للوصول إلى نتيجةٍ قطعيةٍ فيه.

الكلمات المفتاحية: النسوية، النسوية الإسلامية، النسوية التأويلية، أسس النسوية التأويلية.

(1) فاطمة العقيلي، العراق، دكتوراه في الدراسات النسوية في الأديان، جامعة الأديان والمذاهب، Email: eshat33@yahoo.com

(2) شكوه السادات الحسيني، إيران، أستاذة مساعدة في قسم الدراسات النسوية في مركز البحوث الاجتماعية للعلوم الإنسانية والدراسات الثقافية. sh.hosseini@ihcs.ac.ir

(3) حميد رضا شريعتمداري، إيران، عميد كلية الفلسفة في جامعة الأديان والمذاهب، وأستاذ في قسم الفلسفة. shariatm46@gmail.com

Intellectual Fundamentals of Interpretative Feminism in the Arab World .. Presentation and Analysis

Fatemeh Aluqili, PhD in Studies of Women in Religions, University Of Religions and Denominations, Iraq. Email: eshat33@yahoo.com

Shokouh Sadat Hosseini, Iran, Assistant Professor in the Department of Feminist Studies, the Center for Social Research on Humanities and Cultural Studies.

Hameed-Reza Shari'atmadari, Iran, Professor in the Department of Philosophy, and Dean of the College of Philosophy at the University of Religions and Sects.

Summary

Nowadays, Arab and Muslim societies live a new phase, in which a modern vision is being developed about many teachings brought about by religions, especially Islam, including the teachings concerning women, their rights and position in society. It has come in a new induction of religious texts and Islamic heritage. This movement in the Arab world has been called feminism. Islamic feminism tries to present the idea of equality as part of the Qur'anic concept of equality between human beings. It calls for the application of the concept of justice that was brought about by the teachings of Islam. In this article, we have tried to put forth the continuing debate on the situation of Islamic feminism in the Islamic discourse, discuss its most important epistemological foundations and present a critical analytical view of this new discourse. We have concluded that this new induction of women's rights comes within the general Islamic framework, and that it is acceptable on condition that it would not blindly imitate the Western culture, but to adopt its own foundations and epistemological perspectives derived from the Qur'anic teachings. Many of opinions proposed by interpretative feminism's leading women may be wrong and not but personal attempts. Some of them need more thoughtful contemplation, in order to get to definitive conclusion about it.

Keywords: feminism, Islamic feminism, interpretative feminism, foundations of interpretative fem

المقدمة

كثرت في بدايات القرن المنصرم النقاشات والمجادلات حول موضوع ضرورة إعطاء حقوقٍ للمرأة باعتبارها نصف المجتمع ومساواتها مع حقوق الرجل، وبدأت هذه المناقشات في المجتمع الغربي ومن ثم انتقلت إلى العالم العربي والإسلامي، وكانت أغلب تلك النقاشات في العالم الغربي تدور حول تعاليم المسيحية ونظرتها نحو المرأة، باعتبار المسيحية هي الدين السائد في الغرب، وتمّ طرح نظرياتٍ وآراءٍ جديدةٍ حول مفاهيم كثيرة جاءت بها تعاليم المسيحية المرتبطة بالمرأة وحقوقها ومكانتها في المجتمع، وبعد ذلك وبخاصة مع بدايات القرن الماضي بدأ نقاشٌ يشمل تعاليم الدين الإسلامي الحنيف، في محاولةٍ لرواد حقوق المرأة لتقديم قراءةٍ جديدةٍ للنصّ الديني والتراث الإسلامي، وأطلق على هذه الحركة في العالم العربي اسم "النسوية"، وكانت لهذه النسوية الإسلامية المعاصرة ثلاثة اتجاهاتٍ أساسية يقف كلٌّ منها موقفه الخاص من الدين وتعاليمه، أولها النسوية الإصلاحية وهي حركةٌ تهدف إلى إصلاح وضع المرأة في المجتمع وفقاً للنصوص الإسلامية، بتمهيداتٍ منها إتاحتها فرصة التعليم أو العمل مثل الرجل، فهذه الحركة تقبل النصوص الإسلامية من دون تغييرٍ، لكنّها تسعى إلى إصلاح الوضع القائم المخالف لتلك التعاليم. والثانية هي النسوية التأويلية، والمقصود به تأويل قراءة النصوص الدينية وإعادتها مبنياً

على الواقع التاريخي لتتطابق مع العصر الجديد الذي نعيشه؛ لكي تستطيع المرأة نيل حقوقٍ متساويةٍ وعادلةٍ، فهذا الاتجاه أيضًا يقبل النصوص الدينية ولكنّه يرفض الفهم السائد لها، ويحاول تأويل تلك النصوص حسب الواقع الذي نعيشه.

والإتجاه الثالث هو النسوية الراضة، وهي حركة نسوية ترفض بعض تعاليم الدين المرتبطة بالمرأة، وبالتالي فهي ترفض تعاليم الدين الإسلامي، وتعتبرها متناسبةً مع العصور الماضية، وتدعو لنشر العلمانية في المجتمعات الإسلامية القائمة على رفض تعاليم الدين المرتبطة بالحياة الاجتماعية وإبدالها بالاحكام المدنية المعاصرة.

من هنا، كان من الضروريّ التعرف على الآراء الحديثة حول موضوع حقوق المرأة والإجابة عن بعض الشبهات المطروحة بهذا الخصوص في العالم العربيّ والإسلامي، وذلك من خلال البحث العلميّ المنصف والفهم الصحيح للنصوص الدينية ومحاولة استكشاف مراد الشارع الإسلاميّ من النصوص الواردة في التقليل من شأن المرأة، والجمع بينها وبين الاهتمام الذي أولاه الدين الإسلاميّ في أحكامه المتعالية التي تجعل من المرأة مساويةً مع الرجل في الخلق والحياة الإنسانية مع مراعاة الفروق الموجودة بينهما، وبالتالي على وظائفهما وواجباتهما وحقوقهما.

وأهمّ سؤالٍ يواجهنا في هذا البحث هو ما يرتبط بأهمّ الأسس التي تعتمد عليها النسوية التأويلية في العالم العربي، وما هي أهمّ

الاتجاهات النسوية في العالم العربي؟ وكيف يمكن نقد أسس النسوية التأويلية وآرائها في العالم العربي؟

للأسف ما زالت النظرة حول المرأة في بعض المجتمعات الإسلامية سلبيةً، وعلى ما أعتقد أن من أهم أسباب هذه النظرة السلبية هو التخلف العلمي المحيط بالمرأة الموجب لعدم معرفتها قدرها؛ لذلك من المهم جدًا إبراز مكانتها التي تستحقها في تعاليم الدين الإسلامي، وكذلك التعرف على حقوقها ومدى قابليتها واستعدادها الطبيعي للمشاركة في جميع الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، خصوصًا في العصر الحديث الذي يشهد نموًا ثقافيًا وفكريًا مطردًا في مختلف الميادين والأصعدة وبمختلف الطبقات، وإثبات كونها في ذلك كالرجل في جميع الميادين المناسبة لها كقيد احترازي؛ ليتبين به مدى التخبط في الدعاوى المعاصرة من الغرب ومن تبعهم في رفع شعار تساوي المرأة مع الرجل في كل المجالات بلا استثناء، فكانت المسألة متذبذبةً بين الإفراط والتفريط.

المطلب الأول: أهم الأسس للنسوية التأويلية

سنتناول أولًا أهم الأسس للحركة للنسوية التأويلية التي على أساسها تسعى النسوية صياغة خطابها النسوي وطرح نظريتها حول المرأة وحقوقها، وبالحقيقة يمكن القول إن هذه الأسس مشتركة بين جميع أنواع النسوية، سواء الغربية منها أم الإسلامية على أنواعها التأويلية والإصلاحية والرافضة.

وقبل الدخول في الموضوع ينبغي تعريف مفهوم الأسس والمراد منه بشكلٍ واضحٍ ليتبين لنا ماذا نعنيه من أسس النسوية، فالأسس لغة جمع أساس [الأزهري، تهذيب اللغة، ج 13، ص 96]، وهي تدلّ على الأصل والشيء الوطيد الثابت [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 14]، فالأسس: أصل البناء، وكذلك الأساس، والأسس مقصورٌ منه [الجوهري، الصحاح، ج 3، ص 903: ابن منظور، لسان العرب، ج 6، ص 6]، فالأسس ما يبتنى عليه.

أمّا تعريف الأسس اصطلاحًا، فقلّ ما يجد الباحث تعريفًا اصطلاحيًا للأسس، ولعلّ مرجع ذلك يعود للاكتفاء بالمعنى الدلالي اللغوي الذي يطابق المعنى الاصطلاحي في أغلب الأحيان، فالأساس هو الأرضية المعرفية التي تبنى عليها حركة الفكر أو المنظومة الفكرية التي تهدف للوصول إلى نتائج حقيقية، وإطلاقه شاملٌ للأمور الحسّية والمعنوية، فأساس كلّ شيءٍ فكرةٌ، أساسها الخبرة العلمية والعملية. [المعجم الوسيط، ج 1، ص 17]

وبالحقيقة من خلال مطالعتي وبمحي لم أجد باحثًا قد تناول بالدراسة أسس النسوية التأويلية بشكلٍ تفصيليٍّ، ولم أقف على بحثٍ أو دراسةٍ مستقلةٍ حسب اطلاعي واستقرائي؛ لهذا حاولت استقصاءها بعد مطالعة أهمّ نظريّاتهم وآرائهم، وقد يكون الاستقراء غير تامٍّ لكلّ ما كتب حول موضوع النسوية بشكلٍ عامٍّ، ولكنّي بذلت قصارى جهدي للوقوف على أهمّ الأسس التي استخلصتها من مجموع بحوثهم وآرائهم، وهي:

أولاً: الأنسنة

من الأسس المهمة والأساسية للحركة النسوية هي نظرية الأنسنة، ونعني بهذا المصطلح المذهب الفكري الذي يعدّ الإنسان هو أعلى قيمة من كل شيء في الكون، فهو محور الكون وغايته، وهناك اختلاف عند علماء الاجتماع والفلسفة حول معنى مفهوم الأنسنة، ونحن لسنا هنا بصدد بيان هذا المصطلح بشكلٍ موسّع، بل نهدف إلى تعريفه بشكلٍ مختصرٍ، ومن ثمّ بيان ارتباطه بالنسوية بصورةٍ عامّةٍ والنسوية التأويلية بصورةٍ خاصّةٍ.

وتستخدم كلمة الأنسنة أو النزعة الإنسانية بعنوان ترجمة للمصطلح الإنجليزي "Humanist"، ثمّ من خلال الثورة الفرنسية وبعدها بدأ مصطلح الإنسانية يشير إلى الفلسفات والأخلاق التي ترتبط بالإنسان ذي الاهتمام بأيّ مفاهيم إلهية، ومع بداية الحركة الأخلاقية في ثلاثينيات القرن العشرين أصبح مصطلح "الإنسانية" مرتبطاً بنحوٍ متزايدٍ مع الفلسفة الطبيعية ومع العلمانية، وكانت البداية الأولى لنشأة مصطلح "الإنسنة" ترجع إلى عالم اللغة الألماني "جورج فويت" عام 1808، وذلك لوصف الحركة التي ازدهرت لإحياء التعليم الكلاسيكي الخاصّ بالموادّ المدروسة في مجال اللغات والآداب الكلاسيكية أثناء فترة عصر النهضة في أوربا. [أحمد، النزعة الإنسانية دراساتٌ في النزعة الإنسانية في الفكر العربي الوسيط"، ص 17 و18]

وقد اكتسب المصطلح بعد ذلك معنًى آخر قريباً من معناه

الأصلي، فأصبح يستعمل في الخصائص والصفات الإنسانية التي يتميز بها الإنسان من دون سائر المخلوقات الأخرى، لكنّ النزعة الإنسانية لم تقتصر على هذه الدلالة وحسب، بل صارت تحمل معاني أخرى فرضتها مستجدّات المعرفة، فاكتمب المصطلح معني أكثر تحديداً، حيث صار علماً لذلك التيار الفكري والثقافي العام الذي تضمّن ميادين الفنون والآداب والفلسفة. [الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، ص 189]

وبدأ التحوّل في عصر التنوير والحداثة من الدين إلى العلم، ومن الله إلى الإنسان، وقد عرف "أندريه لالاند" (André Lalande) في قاموسه "النزعة الإنسانية" بأنها مركزية إنسانية متروية، تنطلق من معرفة الإنسان، وموضوعها تقويم الإنسان وتقييمه، واستبعاد كل ما من شأنه تغريبه عن ذاته، سواءً بإخضاعه لقوى خارقة للطبيعة البشرية أو لقوى أخرى [نتاف، الفكر الحر، ص 63].

فالإنسان هو مصدر المعرفة، وخلصه يكون بالقوى البشرية وحدها، وهذا اعتقاد يتعارض مع جميع الأديان التي تعتقد في خلاص الإنسان بالله وحده، فالأنسنة أو النزعة الإنسانية بهذا المعنى تمثل تأسيساً لفلسفة جديدة ولرؤية جديدة تحلّ الإنسان في مركز الوجود بعد أن كان من الوجود على هامشه. [صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي، ص 77]

ويمكن تلخيص أهمّ مرتكزات النزعة الإنسانية ومنطلقاتها بأمورٍ أهمّها: ضرورة أن يبحث الإنسان دائماً عن معنى وجوده،

وأن يعيش الإنسان حياته بحريّة تامّة ووفقاً لما يراه يحقّق سعادته الدنيويّة في الحاضر والمستقبل وتجاوز آلامه التي يواجهها.

[حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطقٍ تحويليّ، ص 214]

وما يهمنّا هنا هو ارتباط الأنسنة بالمفهوم الدينيّ الإسلاميّ أولاً وبالحرّكة النسويّة ثانياً، وكيف أصبحت من الأركان الأساسيّة للنسويّة بصورة عامّة والتأويليّة بصورة خاصّة، من خلال تأويل النصوص الدينيّة وفقاً لنظريّة الأنسنة.

فهنالك من يرى أنّ الأصل الأساس للأنسنة النسويّة هو قراءة النصوص الدينيّة وتأويلها وفقاً للقراءة الإنسانيّة التي تجعل الإنسان هو المحور لهذه النصوص الدينيّة، وكلّ ما يوجد في هذه النصوص ويكون مخالفاً لمحوريّة الإنسان يجب تأويله ليوافق نظريّة الأنسنة، وهنا يتمّ ترجيح هذا الأصل الذي يستمدّ مرجعيّته من العقل حسب نظرتهم على المرجعيّة الدينيّة.

والمقصود من المرجعيّة الدينيّة هنا هي النصوص الإسلاميّة على وجه الخصوص، إذ يتمّ تفسير هذه النصوص وفق القراءة العقليّة التي تعطي الأولويّة للفهم البشريّ الذي يتناغم مع نظريّة الأنسنة، وأيّ تعارض بين النصّ والقراءة التأويليّة المبتنية على الأنسنة يتمّ تقديم الفهم البشريّ للنصّ الذي يستوحيه من هذه النظريّة، وبهذا تعدّ الأنسنة أحد أهمّ أركان النسويّة التأويليّة التي تعتمد عليها بشكلٍ أساسيّ.

النقد

هنا يجب أن نقف عند مسألتين مهمّتين بخصوص مفهوم الأنسنة، الأولى بيان موقف الإسلام من نظريّة الأنسنة وتوضيحه بصورة عامّة، والثانية مدى ارتباط هذا المفهوم بالنسويّة وكيفية تطبيق بعض مصاديقه للمطالبة بحقوق المرأة وفق تعاليم الدين الإسلاميّ.

أمّا المسألة الأولى فيمكن القول إنّ الدين الإسلاميّ يوافق ما طرحه نظريّة الأنسنة من كون الدين جاء لخدمة الإنسان، ولكن ليس وفقًا لما افترضته نظريّة الأنسنة من مفهوم للإنسان، بل وفق المفهوم الذي ذكره نفس الدين الإسلاميّ حيث إنّ المفهومين مختلفان، وأقصد من ذلك أنّ تعاليم الإسلام وأحكامه إنّما جاءت لخدمة الإنسان بما هو إنسان، يقول بعض الباحثين: «الطريقة السائدة تسير سيرًا معكوسًا في مقام فهم الدين، إذ تبدأ بقراءة النصّ تجريدًا وتنتهي بفرضها على الإنسان، مع أنّ الصحيح في نظري هو البدء بفهم الإنسان أولًا، ثمّ الانطلاق من ذلك إلى دراسة النصّ على قاعدة أنّ الدين لأجل الإنسان وليس الإنسان لأجل الدين، فلمّا كان الدين معدًّا لمصالح الإنسان، وجب أن يكون على مقاسه الذي يجب أن نعرفه في مرحلة سابقة» [المبارك، مقالات في فهم الدين، ص 23].

من هذا المنطلق، يجب أن نرى مدى مطابقة الأحكام والتعاليم الشرعيّة الإسلاميّة المتعلقة بحقوق الإنسان بصورة عامّة وحقوق المرأة من خلال بيان مقام الإنسان في القرآن الكريم باعتباره

الوحي الإلهي الذي أعطى أوضح صورة للمكانة الرفيعة للإنسان، يمكن وصفها واعتبارها نزعة إنسانية قرآنية؛ فالقرآن يؤكد أنّ الإنسان هو الكائن الوحيد الذي خصّه الله بمنزلة رفيعة، من خلال التكريم والتفضيل التي ميّز بهما الله الإنسان عن باقي المخلوقات، قال الله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [سورة الإسراء: 70] والكرامة في الآية مختصة بمطلق الإنسان، ومن كمال هذه الكرامة أن خصّه الله باستخلافه في الأرض وأمر الملائكة بالسجود له، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ [سورة ص: 71 و72]، فالإنسان وفق التصور القرآني موجود مكرم ومقدس، لتميّز الإنسان بالعقل عن باقي المخلوقات، وكذلك لتميّزه بالعلم والمعرفة، والقابلية للتعلّم وتحصيل المعارف، ويجب التأكيد على أنّ التكريم الإلهي لبني آدم هو تكريم لجنس الإنسان، من دون تمييز بين ذكرٍ أو أنثى. والإسلام لا يلغي البعد المادي للإنسان إطلاقاً، فهو يؤكد على ضرورة التوازن بينهما مع تقديم العقل على الغريزة والشهوة، ينقل عن أمير المؤمنين عليه السلام قوله: «إِنَّ اللَّهَ ﷻ رَكَّبَ فِي الْمَلَائِكَةِ عَقْلاً بِلا شهوة، وركب في البهائم شهوةً بلا عقل، وركب في بني آدم كليهما، فمن غلب عقله شهوته فهو خيرٌ من الملائكة، ومن غلبت شهوته عقله فهو شرٌّ من البهائم» [الصدوق، علل الشرائع، ج 1، ص 4].

فالقُرآن الكريم ينظر إلى الرجل والمرأة تحت عنوانٍ جامعٍ وهو الإنسان، فلا فرق بين خلقهما من طبيعةٍ واحدةٍ لكي لا يشعر أحدهما بالفضل على الآخر بالتفاضل بالخلقة، يقول الشهيد مطهري: «من جملة المسائل التي بيّنها القرآن الكريم موضوع خلق المرأة والرجل، فهو في هذا المجال لم يدع الجوّ خاليًا للمتقولين كي يصوّروا موقف الإسلام بأنه موقف احتقارٍ للمرأة... ولا تجد في القرآن أثرًا لما تجده في كتب الأديان الأخرى من أنّ المرأة قد خلقت من مادّةٍ أدنى من مادّة الرجل، أو أنّ المرأة ناقصة الخلقة وأنّ حواء قد خلقت من أحد أعضاء آدم ﷺ؛ وعليه، نرى أنّه لا توجد في الإسلام نظرة احتقارٍ تجاه المرأة في طبيعة خلقها وأصلها» [مطهري، حقوق المرأة في القرآن، ص 138].

أمّا ما يخصّ المسألة الثانية وهي المهمّة في موضوع بحثنا وهي مدى ارتباط مفهوم الأنسنة بالنسويّة المطالبة بحقوق المرأة، فإنّ تعاليم الإسلام وأحكامه باعتبارها منظومةً متكاملةً وشاملةً لتكامل حياة الفرد والمجتمع لم تفرّق بين الإنسان الذكر والإنسان الأنثى إطلاقًا، بل على العكس من ذلك، نظرتها المتعالية للإنسان تشمل الذكر والأنثى، بل رفض كلّ نوعٍ من أنواع التمايز الإنسانيّ بينهما، فهما صنفان لنوعٍ واحدٍ نعم، قد تكون بينهما فوارق طبيعيّةٌ حسب مقتضيات كونهما ذكرًا أو أنثى، ولكنّ هذه الفروقات لم تفكّك بينهما في حقيقة الإنسانيّة، ولأنّ تعاليم الإسلام جاءت لخدمة

الإنسان وإيصاله إلى كماله المنشود؛ فلا تفریق في هذه الغاية بين الرجل والأنثى، فالإسلام يرفض النظريات التي تحتقر المرأة وتجعلها في مرتبة أقل من الرجل من حيث الإنسانية والاستعداد الروحي، فالمرأة كالرجل تستطيع أن تسمو في المراتب الروحية والدينية، وتدرك ما يدركه الرجل في القرب من الخالق سبحانه، فنجد في القرآن آيات كثيرة تصح بأنَّ الجزء الأخرى والقرب من الله لا يرتبط بجنس الفرد ذكراً أو أنثى، بل معيار القرب الإلهي هو الإيمان والعمل الصالح، سواءً من قبل المرأة أو من قبل الرجل، وفي التاريخ الإسلامي نساء طاهرات كثيرات، فلم يبلغ الدرجة التي بلغتها خديجة الكبرى رضي الله عنها من الرجال إلا القليل، كما لم يبلغ درجة الزهراء عليها السلام رجل غير الرسول صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، فهي أفضل من أبنائها على أنهم أئمة، فالإسلام لا يرى فرقاً بين الرجل والمرأة في سيرهما التكاملية نحو الله صلى الله عليه وآله. [مطهري، حقوق المرأة في القرآن، ص 140 و 141 (بتصرف)].

فالأساس الأول وهو الأنسنة وفق النظرية النسوية التأويلية مقبول في النظرية الإسلامية وفق الضوابط والقواعد العامة التي وضعها التشريع الإسلامي الحكيم.

ثانياً: العدالة (العرفية)

الأصل والأساس الثاني الذي تعتمد عليه الحركة النسوية وبالخصوص التأويلية منها هي مفهوم العدالة، والعدالة مفهوم واسع

له مصاديق متعدّدة، وقد وضع الإسلام أسساً لإحكام التعامل بين الناس بالعدل والإنصاف، بغية ضمان حصول كلّ فردٍ في المجتمع على حقّه كاملاً دون انتقاصٍ، سواءً كان ذكراً أو أنثى.

وهنا يجب التأكيد على أنّ النسويّة التأويليّة توافق على التفسير العقليّ والدينيّ للعدل وهو إعطاء كلّ ذي حقّ حقّه، ولكن ترى أنّ العدالة المقصودة هنا بوصفها أساساً هي العدالة العرفيّة وليست العدالة الطبيعيّة والعقليّة الفطريّة، ويقصد أصحاب مذهب النسويّة التأويليّة بالعدالة العرفيّة اختلاف مصاديق العدالة الاجتماعيّة من عصرٍ إلى آخر ومن مكانٍ إلى آخر، فالعدالة العرفيّة تتغيّر بشكلٍ دائمٍ مع تغيّر الظروف الزمانيّة والمكانيّة، ومن هُذا المنطلق يمكن أن تتّصف بعض المسائل والأمور الاجتماعيّة بوصف العدالة في بعض المجتمعات وفي عصورٍ معيّنة، ولكنّها توصف في مجتمعاتٍ أخرى بأنها مخالفةٌ للعدالة، بل قد يختلف الحكم عليها بالعدالة وعدمها في نفس المجتمع مع تغيّر العصور والأزمنة، بل قد لا تُعدّ العدالة في بعض الظروف والشروط فضيلةً، بل سيئةً، مثلاً يرى ديفيد هيوم أنّ كون العدالة فضيلةً أمرٌ مشروطٌ، وفي حال غياب كلٍّ أو بعضٍ من هُذه الشروط فإنّه لن تكون العدالة فضيلةً. [واعظي، نظريّات العدالة.. دراسةً ونقداً، ص 50]

ومن مصاديق العدالة العرفيّة في المجتمع الإسلاميّ التي تشير إليها أصحاب هُذه النظريّة هي العدالة الاقتصاديّة في مجتمع الرسول ﷺ، فكما هو مشهورٌ ومعروفٌ فإنّ دية المرأة نصف

ديّة الرجل على اعتبار أنّ الرجل هو الذي كان يتولّى مسؤوليّة الجانب الاقتصاديّ للأسرة، وهذا مقتضى العدالة الاقتصاديّة، ولكن اليوم نرى مثلاً في الجمهوريّة الإسلاميّة قد تمّ تعديل هذا القانون والتشريع ليتلاءم مع العدالة الاجتماعيّة فأصبحت ديّة المرأة تساوي ديّة الرجل (رأي مجلس صيانة الدستور في الجمهوريّة الإسلاميّة في إيران بتاريخ 1 تمّوز 2019)، وما ذلك إلا لاختلاف الظروف الموضوعيّة باختلاف الزمان والمكان، وكذلك مسألة الإرث وغيرها من المسائل الأخرى التي يتّضح من خلالها دور الظروف والشروط في بيان مصاديق العدالة (العرفيّة).

من هنا ترى النسوية التأويلية أنّ مفهوم العدالة (العرفيّة) أحد أهمّ الأسس في فهم النصوص الدينيّة وضرورة تقديم قراءة جديدة لها وتأويلها أو تطبيقها على الواقع الاجتماعيّ المعاصر لتحقيق العدالة العرفيّة بين جميع الأفراد، لهذا يتمّ التأكيد دائماً في دراساتهم ومجوتهم على مفهوم العدالة، ويستندون بذلك إلى النصوص الدينيّة الكثيرة التي أشرنا إلى بعضها آنفاً، ويقولون نحن نسعى لتطبيق هذا المبدأ المتعالى وفق الشروط الموضوعيّة لكلّ مجتمع على حدة.

النقد

في الحقيقة أنّ الكلام عن العدالة الاجتماعيّة يحمل جنبتين، الأولى ترتبط بمسألة المتغيّرات الاجتماعيّة في كلّ عصرٍ وزمانٍ، وهذا ما لا يختلف عليه اثنان، والثانية ترتبط بالقوانين الثابتة والمتغيّرة في

التشريع الإسلامي، ومدى قدرة هذه التعاليم والتشريعات على تلبية حاجات البشر الاجتماعية المتغيرة دائماً، وهنا سنتناول المسألة الثانية بتفصيل؛ لأنها ترتبط بمفهوم العدالة الاجتماعية التي جعلتها النسوية التأويلية أحد أسسها المهمة التي تحاول من خلالها تقديم قراءة تأويلية للنصوص الدينية، وهنا أود أن أقتبس كلاماً منطقياً وعلمياً ودقيقاً للشهيد مطهري بهذا الخصوص، إذ يقول:

«في عصرنا أصبح التساؤل حول ما إذا كان الإسلام ينسجم مع العصر أو لا أمراً عاماً بعض الأحيان، فيقولون: كل شيء متغير في العالم ولا يوجد شيء ثابت أبداً، والمجتمع البشري ليس استثناءً من هذه القاعدة، فكيف يمكن لمجموعة من القوانين الاجتماعية أن تبقى ثابتة على الدوام؟ ... التساؤل حول انسجام الإسلام أو عدم انسجامه مع مقتضيات العصر ليس ذا جانب فلسفي وعام وحسب، فإن السؤال الذي يطرح أكثر من غيره هو أن القوانين إنما توضع في ضوء الاحتياجات، وأن احتياجات الإنسان الاجتماعية ليست ثابتة، إذن لا يمكن أن تكون القوانين الاجتماعية ثابتة. وقبل البدء بهذا البحث يجب أن أوضح أمرين:

الأمر الأول: أن أكثر الذين ينادون بالتقدم والتكامل وتغيير الأوضاع العصرية يتصورون أن كل تغيير في الأوضاع الاجتماعية، خصوصاً ذلك الذي يصدره الغرب، لا بد أن يُعدّ تكاملاً وتقدماً، وهذا من أكثر الأفكار التي سادت بين الناس هذه الأيام.

والأمر الثاني: انسجام أم إلغاء؟ الذي يجب أن أشير إليه هنا هو أنّ بعض الأفراد قد حلّوا مشكلة (الإسلام ومقتضيات العصر) بطريقة بسيطة وسهلة. فهم يقولون إنّ الإسلام دينٌ خالدٌ يتواءم مع كلّ عصرٍ وزمانٍ. فإذا سألناهم كيف يتمّ هذا التلاؤم؟ ما طريقتهم؟ قالوا: إذا رأينا الزمان قد تغيّر ألغينا - فوراً - القوانين الأولى ووضعنا بدلها قوانين جديدة! فالقوانين الدنيوية التي جاءت بها الأديان لا بدّ أن تكون مرنةً تنسجم وتتواءم مع التقدّم العلمي والتطور الحضاري، فإنّ هذه المرونة والقابلية مع مقتضيات الزمان منسجمة مع تعاليم الإسلام الرفيعة، بل إنّها تتطابق وروحيته... وما دامت مقتضيات الزمان في تغيّر، وكلّ زمانٍ يستوجب سنّ قوانين جديدة، وكانت قوانين الإسلام المدنية والاجتماعية تتناسب مع الحياة البسيطة لعرب الجاهلية، بل كانت غالباً مماثلةً لعادات الجاهلية ولا تنسجم والعصر الحاضر، فيجب أن نضع بدلها اليوم قوانين جديدة... إنّنا يجب أن نسأل هؤلاء إذا كان معنى القابلية على التواءم مع العصر هو القابلية على الإلغاء، فأيّ قانونٍ لا يملك مثل هذه المرونة؟ وأيّ قانونٍ لا ينسجم بهذا المعنى مع العصر والزمان؟ [مطهري، حقوق المرأة في القرآن، ص 99 - 104 (بتصرّف)].

إنّ السرّ في انسجام الدين الإسلامي بقوانينه الثابتة إنّهُ لم يهتمّ بالشكل الظاهر للحياة، بل تعلّق تعاليمه وتشريعاته بالروح والمعنى، وبالهدف الأسمى للحياة وأفضل الطرق التي يجب أن

يسلكها البشر لتحقيق ذلك الهدف، وقد وضعت قوانين ثابتةً لاحتياجات الإنسان الثابتة، وقوانين متغيرةً لاحتياجات الإنسان المتغيرة، ومسألة نسبية العدالة وكونها تابعة للعرف الاجتماعي وتطورات الحياة لا يمكن أن تؤثر على الأحكام الشرعية الثابتة التي لا يمكن تغييرها، وأمّا إذا كانت أحكاماً شرعيةً اجتماعيةً متغيرةً فهي قابلةٌ للتغيير حسب مقتضيات الزمان والمكان، ولكن أحياناً بسبب جهلهم بالأحكام الشرعية والعلّة التي من أجلها جعل هذا التشريع؛ يوضع ما هو ثابتٌ مكان المتغير، نعم، الدين الإسلامي له قابلية المرونة والانسجام، فهناك مجموعةٌ من القواعد والقوانين شرّعت ضمن هذا الدين، عملها الإشراف والسيطرة على القوانين الأخرى، ويسمّيها الفقهاء بالقواعد (الحاكمة)، فالإسلام جعل هذه القواعد حاکمةً على سائر القوانين والتشريعات؛ بالإضافة إلى ما ذكرهناك مجموعةً أخرى من التعاليم في دين الإسلام منحت هذا الدين خاصيّة الخلود والحاطميّة، ومنها مبدأ الاجتهاد، الذي يعتبر القوّة المحرّكة للإسلام، يقول الشهيد مطهري في ضرورة الاجتهاد:

«لما كانت أوضاع الزمان متغيرةً وتطرأ على الدوام مسائل جديدةً، ومن جهةٍ أخرى فإنّ مبادئ الإسلام الكليّة ثابتةٌ لا تتغير؛ لذا أصبح من الضروريّ أن يوجد في جميع العصور والأزمان أفرادٌ ذوو معرفةٍ وخبرةٍ كاملةٍ بالمسائل الإسلاميّة يأخذون بنظر الاعتبار المسائل الجديدة التي تطرأ في كلّ عصرٍ، ويتجاوزون مع احتياجات المسلمين» [مطهري، حقوق المرأة في القرآن، ص 128].

فإذا كانت هناك مسائل اجتماعيةً تغيّرت بسبب ظروف الزمان والمكان، فتعاليم الدين الإسلامي التي جعلت أساسها لخدمة الإنسان وشعارها الأساس هو تطبيق العدل والعدالة في المجتمع لها القدرة على مواكبة هذا النوع من التغيّر، ولكن بشرط أن لا يتعارض مع ثوابت الدين، وكذلك هناك مسألةً مهمّةٌ يجب الالتفات إليها، وهي أنّ هذه العدالة العرفية قد تتغيّر بشكلٍ دائمٍ، فهل يعني هذا - كما تذهب إليه النسوية التأويلية - تغيير أحكام الإسلام الثابتة وتعاليمه بشكلٍ مستمرٍّ كلّما تغيّرت الأعراف للتلائم مع العدالة العرفية؟ وهذا ما لا تقبله النسوية التأويلية نفسها؛ مثلاً لو فرضنا أنّ الأوضاع تغيّرت وأصبحت المرأة هي التي لها اليد الطولى في الاقتصاد، ونفقة البيت والأسرة - الزوج والأولاد - تكون على عاتقها، فهل سنضطرّ إلى تعديل قانون الإرث مثلاً لنجعل سهمين للمرأة وسهماً للرجل؟ فهذا يخالف أولاً العدالة العرفية التي تنادي بها النسوية التأويلية، وثانياً لا يبقى أيّ معنىً للتشريع الإسلامي؛ لأنّ الأحكام الجديدة لا ربط لها بتعاليم الإسلام وأحكامه.

من هنا يمكن القول إنّ الإسلام كدينٍ يواكب التطوّر الاجتماعي للحياة البشرية، ولكنّه في الوقت نفسه له أحكامٌ وتعاليم وفق منظومةٍ منسجمةٍ ترتبط بشكلٍ مباشرٍ بخلق الإنسان ووظائفه وحاجاته؛ لذا يجب أخذ هذه المسألة بعين الاعتبار عند الحديث عن العدالة الحقيقية أو العرفية.

ثالثاً: مبدأ المساواة في الحقوق

الأساس الثالث التي تنطلق منه النسوية التأويلية في آرائها ومتبنياتها هو مبدأ المساواة في الحقوق، والمساواة في اللغة كما عرّفها الراغب في مفرداته بقوله: «يدور معنى المساواة على المماثلة والمعادلة، المساواة المعادلة المعتبرة بالذرع والوزن والكيل يقال لهذا الثوب مساوٍ لذلك الثوب وهذا الدرهم مساوٍ لذلك الدرهم، وقد يعتبر بالكيفية نحو هذا السواد مساوٍ لذلك السواد» [الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، ص 331]. والمساواة اصطلاحاً تعني أن يحصل المرء على ما يحصل عليه الآخرين من الحقوق، كما عليه ما عليهم من واجباتٍ دون أيّ زيادةٍ أو نقصانٍ، فنرى أنّ المعنى الاصطلاحيّ للمساواة لا يتعدّى معناها في اللغة، وقد جاء معناها في مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلاميّ بمعنى تسوية الشيء أيّ تعديله. [بصمه جي،

معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلاميّ، ص 324]

وما يهمنّا هنا هو تحديد معنى كلمة المساواة، حيث ظهر لها اتجاهان مختلفان: الأول منهما هو المساواة المطلقة، وذلك يعني إزالة جميع الفوارق بين الناس، وجعلهم متساويين في كلّ شيءٍ، مهما اختلفت أجناسهم، وأمّا الثاني فهو المماثلة الكاملة بين الأشياء، ولكن تكون هذه المماثلة فقط في الجهات المشتركة بين الذكر والأنثى، والنسوية تتبني المفهوم الأول القائل بالمساواة المطلقة بين جميع الناس من دون التفريق بين الرجل والمرأة، فلا فرق بينهما في الحقوق أصلاً؛ لأنّهما يمثلان نوعاً واحداً ويشتركان في

أصل الإنسانية، وهذا الفهم للنسوية بخصوص الحقوق المتساوية قد يتعارض أحياناً مع بعض النصوص في الإسلام، ولهذا تحاول تأويل تلك النصوص لإقرار المساواة المطلقة في الحقوق كما تفهما؛ لأنّ المساواة بين الرجل والمرأة في أصل الخلق، وفي نسبتها البشرية، فليس لأحدهما من مقومات الإنسانية أكثر ممّا للآخر، ولا فضل لأحدهما على الآخر بسبب عنصره الإنسانيّ وخلقها الأوّل، ولهذا يستوجب المساواة في الحقوق بينهما.

وأيضاً فإن الفوارق التكوينية والجسدية والنفسية بينهما لا يعني أبداً الاختلاف في التشريع والحقوق، وهذا الفهم والأساس هو الذي يدفع ببعض الباحثين في النسوية من التصريح بأنّ المساواة يجب أن تكون مطلقةً بين الرجل والمرأة، ومن هنا جعل بعض الباحثين في النسوية المساواة في الحقوق من ضمن أهمّ الأمور في تعريف النسوية الإسلامية، تقول أميمة أبو بكر في تعريف النسوية:

«تطبيق الوعي النسويّ لفهم معضلة التفاوت بين رسالة الإسلام التوحيدية وترجمة قيم تلك الرسالة السامية، إلى عدالةٍ وتكافؤٍ فرصٍ... للتأكيد على العدل والمساواة والشراكة» [أبو بكر، النسوية والمنظور الإسلامي، ص 4].

النقد

الإسلام يقرّ مبدأ التساوي بين الرجل والمرأة. نعم، قد يكون هناك اختلافٌ في الحقوق بينهما وهذا أمرٌ طبيعيٌّ لاختلاف وظائفهم وقدراتهم، وهذا أمرٌ يقرّه العقل والنقل، يقول العلامة الطباطبائي:

«الإسلام ساوى بينها (المرأة) وبين الرجل من حيث تدبير شؤون الحياة بالإرادة والعمل، فإنهما متساويان من حيث تعلق الإرادة بما تحتاج إليه البنية الإنسانية في الأكل والشرب وغيرهما من لوازم البقاء... فلها أن تستقلّ بالإرادة، ولها أن تستقلّ بالعمل وتمتلك نتاجهما، كما للرجل ذلك من غير فرق... فهما سواء فيما يراه الإسلام ويحّقه القرآن، والله يحقّ الحقّ بكلماته، غير أنه قرّر فيها خصلتين ميّزها بهما الصنع الإلهي: إحداهما: أنها بمنزلة الحرث في تكوّن النوع ونمائه، فعليها يعتمد النوع من بقائه، فتختصّ من الأحكام بمثل ما يختصّ به الحرث، وتمتاز بذلك عن الرجل. والثانية: أنّ وجودها مبنيٌّ على لطافة البنية ورقة الشعور؛ ولذلك أيضًا تأثيرٌ في أحوالها، وكذلك في الوظائف الاجتماعية المحوّلة إليها. فهذا وزنها الاجتماعيّ، وبذلك يظهر وزن الرجل في المجتمع... أنّ الأعمال التي يهدها كلّ من الفريقين إلى المجتمع هي الملاك لما اختصّ به من الفضل، وإنّ من هذا الفضل ما تعيّن لحوقه بالبعض دون البعض، كفضل الرجل على المرأة في سهم الإرث، وفضل المرأة على الرجل في وضع النفقة عنها» [الطباطبائي، قضايا المجتمع والأسرة، ص 110].

ومن هنا يتّضح الفرق بين المساواة والعدل، فالمساواة تعني رفع أحد الطرفين حتّى يساوي الآخر، أمّا العدل فهو إعطاء كلّ ذي حقّ حقه، وللأسف فإنّ بعض دعاة النسوية يخلط بينهما ويظنّ أنّ معنى المساواة مرادفٌ لمعنى العدل، وهذا مجانبٌ للصواب، ففي قضية

مساواة المرأة بالرجل نجد أنّ هناك فروقاً واضحةً بين الذكر والأنثى، يقول الله ﷻ: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [سورة آل عمران: 36]. ودعاة المساواة تجاهلوا هذه الفروق وغضّوا الطرف عنها، فوقعوا في ظلم المرأة من حيث يدعون أنّهم ينصفونها؛ لأنّهم كلّفوها بما لا يناسب خلقتها وطبيعتها التي خلقت عليها، يقول الشيخ مصباح يزدي:

«إنّ جنس الرجل والمرأة بما أنّ كلّاً منهما إنسانٌ واحدٌ، وهما يشتركان في أصل الخصائص الإنسانية، لكنّهما صنفان - بما يسمى صنفًا في علم المنطق - مختلفان، وإنّ التمعّن الدقيق بمشتركات هذين الصنفين وافترقاتهما سيعيننا في حلّ قضاياهما وفهم حقوقهما وتكاليهما» [مصباح يزدي، معارف القرآن، حقوق المرأة في القرآن، ج 5، ص 34].

فالإسلام حقّق المساواة الحقيقيّة بين الذكر والأنثى، وجعل التفاضل بينها وبين أخيها الذكر بالتقوى لا غير؛ حيث قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [سورة الحجرات: 13]، وهذه منزلةٌ عظيمةٌ لم تُعط لها في نظام غير النظام الإسلامي، يقول العلامة الطباطبائي تعليقيًا على الآية:

«فجعل - تعالى - كلّ إنسانٍ مأخوذًا مؤلّفًا من إنسانين ذكرٍ وأنثى هما معًا، وبنسبةٍ واحدةٍ مادّة كونه ووجوده، وهو سواءٌ كان ذكرًا أو أنثى مجموع المادّة المأخوذة منهما... فجعل - تعالى - كلًّا مخلوقًا مؤلّفًا من كلّ، فعاد الكلّ أمثالًا، ولا بيان أتمّ ولا أبلغ من هذا البيان. ثمّ جعل الفضل

في التقوى ... ولا كرامة إلا بالتقوى، فالمرأة المؤمنة بدرجات الإيمان، أو المليئة علمًا، أو الرزينة عقلاً، أو الحسنة خلقًا أكرم ذاتًا وأسمى درجةً ممن لا يعادلها في ذلك من الرجال في الإسلام، كان من كان، فلا كرامة إلا للتقوى والفضيلة» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 2، ص 269].

ولا حاجة للإسهاب في بيان مكانة المرأة في الإسلام أو مساواتها للرجل، سواءً في الجوانب التشريعية التي ألزمتها بها الشارع الأقدس وتعامل معها على ضوءها أو عدمها، وإن كان ما يتوهم أنه خلاف المساواة كـه إنما هو من باب تعدد الوظائف الملقاة على عاتق كلٍّ منهما، وإعطاء كلٍّ ما يناسب طبيعته التكوينية حسب النظام الأصلح في علمه تعالى، ولكن ما يهمننا هو الوقوف على حقيقة المساواة التي تدعو إليها النسوية التأويلية بين الرجل والمرأة، فهي تؤمن بضرورة قراءة جديدة وبأفكارٍ حديثةٍ لتحرير النص المقدس من الموروث الفقهي، إيمانًا بروحية المساواة بين الجنسين التي كرّسها القرآن الكريم، وإيجاد معرفةٍ بديلةٍ عن منطق الاستبعاد والتمييز والأفضلية الذي شاب خطابات التراث وطرائق استنباط العلماء للأحكام، الذين رغم براعتهم العلمية وجهدهم في تحريّ الشريعة، ما كانوا إلاّ نتاج عصورهم، وكان من الطبيعي أن يتأثروا بثقافات هذه العصور، ومن الطبيعي أيضًا ألاّ يهتموا بتأسيس المكانة الواحدة المتساوية للرجال والنساء. [أبو بكر، النسوية الإسلامية والمنظور الإسلامي.. آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، ص 7]

وهنا سأقف على بعض النقاط المهمة في مسألة المساواة في الحقوق بين الرجل والمرأة، يجب أخذها بنظر الاعتبار لفهم نظرية الإسلام بهذا الخصوص، تقول الباحثة النسوية حُسن عبود: «جميع الآيات في القرآن الكريم تظهر معرفةً جندريةً⁽¹⁾ بسبب التوازن والإيقاع الموسيقي الداخلي بين الآيات، وبسبب اللغة الحريصة على المساواة بين الذكر والتأنيث. ولولم يكن كذلك لما آمنت النساء بخطاب القرآن الكريم الموجّه إلى الذكور كما الإناث. هناك اقتناعٌ تامٌ لدى النساء المسلمات بأنّ الله يخاطب الرجال والنساء معاً... وقد تطرّق الخطاب القرآني منذ البداية إلى مسألة التحييز أو الحياد للذكورة في الثقافة العربية السائدة في الحجاز، وهناك حجاجٌ صارخٌ مع الذين يختارون الذكور لأنفسهم وينسبون إلى الله الإناث، فالآيات الكريمة من سورة النجم ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ * وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ * أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ * تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ [سورة النجم: 19 - 22] واضحةٌ، وهذا النقد موجّهٌ إلى ثقافة قريش التي تقسم بين الذكور والأنوثة بشكلٍ غير عادلٍ ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾، فتمتني لنفسها الذكر وتنسب لله الإناث» [حوارٌ مع حُسن عبود: "نبوة مريم" في النسوية الإسلامية

التأويلية، الموقع الإلكتروني: <https://www.mominoun.com>].

(1) الجندرية مصطلحٌ نسويٌّ يشير إلى الرؤية الخاصة للشخص إلى جنسه، أي أنه إدراك الشخص وشعوره الخاص بكونه ذكراً أو أنثى.

فالإسلام من خلال تعاليمه وتشريعاته العامّة ينظر إلى الإنسان بما هو إنسانٌ من دون تمييزٍ بينهما في مجال التكليف، ولكن يعطي في الوقت نفسه بعض الخصوصيّات للمرأة أحياناً وأخرى للرجل، وهذا أمرٌ طبيعيٌّ تقتضيه الفوارق المشهودة بين الأنثى والذكر، والقرآن لم يفرّق في تمثّل الإنسان للقيمة بين أن يكون رجلاً أو امرأة، فالقيمة واحدةٌ في وعي كلّ منهما، ممّا يدلّ على أنّ مسألة الوعي التي تتصل بالطاقات الفكرية والروحية هي مسألةٌ لا تختلف بين الرجل والمرأة؛ ولهذا نقرأ قول الله سبحانه: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ [سورة آل عمران: 195]، وهناك مناطق يتمييز فيها الرجل عن المرأة في حركة الواقع كما تتمييز المرأة عن الرجل في طبيعة الخصائص الوجودية.

فموضوع المساواة بين الرجل والمرأة ثمرَةٌ ومصدّقٌ لشعار تحقيق العدالة بين الجنسين، ومطالب المدافعين عن المساواة بين الرجل والمرأة غالباً ما تتطلّع إلى تكافؤ الفرص بين كلا الجنسين، وأن يتمّ التعامل مع كليهما على قدم المساواة وبدون تمييزٍ في العمل والوظائف العامّة، وكذلك ضرورة الحصول على نفس الحقوق وتحمل نفس الواجبات، وهذه المطالب تحظى بقبولٍ لدى غالبية المسلمين، وليس هناك تعارضٌ مع ما جاءت به الشريعة الإسلامية؛ لأنها قد ساوت بين الرجل والمرأة في كثيرٍ من الأمور.

رابعاً: الحرّية

كذلك من الأسس المهمة التي تتمسك بها النسوية بصورة عامة حرّية الإنسان، ويعدّ هذا الأساس من أهمّ المبادئ الإنسانية التي فطر الله - تعالى - الإنسان عليها، فالله خلق الإنسان ذا إرادة حرّة ولا يمكن سلب هذه الحرّية عن الإنسان في حالٍ من الأحوال، ولا يختلف في ذلك الرجل عن المرأة.

والحرّية التي ينادي بها أتباع النسوية التأويلية أراها غالباً تتوافق مع النظرة الإسلامية، ولكن يضيفون إليها أحياناً الفهم الغربي، الذي يرى أنّ كلّ إنسانٍ يملك حقّاً لا يقبل التفويت في أن يعيش مستقلاً عن الآخرين في كلّ ما يتعلّق بذاته، وأن ينظّم حياته الشخصية كما يشاء، فالحرّية كما يراها بعض الغربيين هي التحرّر من كلّ قيدٍ، فأفعالنا تصدر عن شخصيتنا التي هي ما نعتقده، وتكون بحرّيةٍ ومن دون إكراهٍ، وحرّية المرأة هي القول بامتلاك المرأة لخياراتها الإنسانية بشكلٍ مطلقٍ تتساوى فيها مع الرجل من دون أيّ تمييزٍ أو تحييزٍ؛ إذ إنّ حرّيتها هي أساس كونها إنساناً لا فرق بينها وبين الرجل في ذلك، ولكن في بعض الأحيان تعيش المرأة في مجتمعٍ يرفض وجودها المستقلّ، وبذلك تفقد حرّيتها، يقول جون ستيوارت مل: «لقد تعلّمت النساء كتبها... إنّ أولئك الذين لا يتركهم الآخرون يديرون شؤونهم بأنفسهم بلا مضايقاتٍ، سوف يعرضون أنفسهم لو استطاعوا، بالتدخل في شؤون الغير. ومن هنا

جاءت رغبة النساء العارمة نحو الجمال الشخصي والملابس، وحبّ الظهور والاستعراض وما يستتبع ذلك كلّهُ من شروط اجتماعيّة، والواقع أنّه بين حبّ القوّة وحبّ الحرّيّة تطاحنٌ خارجيٌّ مستمرٌّ، وكلّما قلّ قدر الحرّيّة، اندفعت القوّة بانفعالٍ طاغٍ دون مبالاةٍ لأيّ وازعٍ» [ستيوارت مل، استعباد النساء، ص 165].

النقد

يجب التأكيد كمقدّمةٍ ضروريّةٍ على أنّ الحرّيّة التي نادى بها النسويّة التأويليّة لم تذهب إلى مدى الاستقلال المطلق والتحرّر من كلّ سلطةٍ؛ إذ ظلّ النصّ الدينيّ مصوناً مقدّساً على خلاف الرؤية الغربيّة للحرّيّة التي تحفل بأشكال الحرّيّة التي لا تقيدّها شيئاً إطلاقاً. [فهمي جدعان، خارج السرب، ص 86]

170

وتعاليم الإسلام جعلت هذه الحرّيّة ضمن حدودٍ وأطرٍ معيّنة؛ ولهذا فهي تختلف عن الفهم الغربيّ لمعنى الحرّيّة في مساحتها وحدودها المتاحة، فلا يمكن قبول الحرّيّة بمعنى التحرّر من كلّ قيدٍ، وهذا ما ترفضه بعض الأنظمة الغربيّة أيضاً، وكذلك ترفضه النسويّة التأويليّة التي لا تؤمن بالتحرّر المطلق للمرأة من كلّ سلطةٍ، مثلاً في مسألة العقّة، تكفل الضوابط الإسلاميّة لحدود الحرّيّة إبقاء المسألة الأخلاقيّة في مجال الإرادة الإيمانيّة للمرأة المؤمنة، إنّ المشكلة في الكثيرين من دعاة الحرّيّة وخصومها، إنّهم ينطلقون

من دراسة نماذج معينة للإنسان، ومن سطحية في مواجهة المشكلة والحل؛ الأمر الذي يجعلهم يستعجلون الحكم على الأشياء.

ولهذا فإن الإسلام بتعاليمه السماوية السمحاء المتعالية وضع قيوداً ضروريةً تضمن الحرية لجميع أفراد البشر بغض النظر عن جنسياتهم وخصائصهم، ومن تلك الضوابط ألا تؤدي حرية الفرد أو الجماعة إلى تهديد سلامة النظام العام وتقويض أركانه؛ وكذلك ألا يفوت مبدأ الحرية حقوقاً أعظم منه، وذلك بالنظر إلى قيمتها في ذاتها ونتائجها؛ وأيضاً ألا تؤدي حرية الفرد والأشخاص إلى الإضرار بحرية الآخرين. [الشحود، مفهوم الحرية بين الإسلام والجاهلية، ص 10]

ويجب الالتفات أيضاً إلى أنّ تعاليم الإسلام المرتبطة ببعض القيود من خلال التشريعات والأحكام لا تعني إطلاقاً مصادرة حرية الانسان، بل جاءت لتوازن بين الحريات المادية للإنسان التي تؤمن له شهواته وغرائزه وبين الحرية المعنوية التي تؤمن له متطلباته الروحية، فالإسلام كما حارب عبودية الإنسان للإنسان فإنه حارب عبودية الإنسان لشهواته؛ لأنّ الله - تعالى - خلق الانسان مفطوراً على الحرية والانعقاد من كلّ عبودية سوى العبودية لله وحده، قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أكرم نفسك عن كلّ دنية وإن ساقتك إلى الرغائب، فإنك لن تعتاض بما تبذل من نفسك عوضاً، ولا تكن عبد غيرك وقد خلقك الله حرّاً» [نهج البلاغة، ج 3، ص 51].

وبعد هذه المقدمة لا بدّ من التوقف أمام الأساس المهم المرتبط

بموضوعنا وهو حرّية المرأة لتتساءل: ما الأمور والمسائل التي ينبغي للمرأة أن تتحرّر منها؟

وللجواب عن ذلك نقول: إنّ الفلسفة الدينيّة تضع الإنسان في صورته الطبيعيّة الواقعيّة، فهو مخلوقٌ لله بكلّ وجوده وبكلّ طاقاته، وهو عبد الله خاضعٌ لأوامره ونواهيه التي لن تكون ضدّ مصلحته الفرديّة والجماعيّة في مستوى إنسانيّته؛ فمثلاً نلاحظ أنّ الإسلام قد وضع قيوداً أخلاقيّة شرعيّة في المسألة الجنسيّة للرجل والمرأة معاً، فاعتبر الزواج هو المتنفّس الطبيعيّ للغريزة، وحرّم كلّ العناوين الأخرى؛ لأنّ الفوضى الجنسيّة قد تحلّ للإنسان مشكلته في نطاقه الذاتي من جهةٍ معيّنة، ولكنّها تعقّد له المشكلة من جهةٍ أخرى، وكذلك الأمر بالنسبة للعلاقة بين الرجل والمرأة، فلا بدّ من وضع الضوابط العمليّة في تطويق عمليّات الإثارة ومحاصرة انفعالات الانحراف؛ لذلك كان الحجاب هو النظام الإسلاميّ للزّي الذي تظهر به المرأة أمام الرجال الأجانب. فالحرّية المسؤولة هي التي تلتقي بالمعنى الإنسانيّ للإنسان في حركته ضمن النطاق الفرديّ والاجتماعيّ، وليست هي التي تلتقي بالأهواء الذاتيّة التي تستغرق الإنسان في شهواته وغرائزه ومزاجيّاته بعيداً عن مسؤوليّاته في واقع الحياة.

ولكن ما نشاهده اليوم بخصوص حرّية المرأة قد أخذ منحنى آخر يمتاز برفع الشعارات، وإنشاء حركاتٍ تدعو إلى مفهوم التحرّر بشكلٍ مطلقٍ، وفي أغلب الأحيان تكون المرأة تحت ظلّ

هذه الشعارات هي الضحية، فيتمّ استغلالها تحت شعار الحرية وتحرر المرأة، وللأسف تتوهم بعض النساء بأنّها من خلال هذه الشعارات نالت حريتها المفقودة، والحقيقة أنّها أدخلت نفسها في سجنٍ وتيهٍ وعبثيةٍ لا سبيل للنجاة منه. فالإسلام رفض هذا التحرر الزائف للمرأة، من خلال رفع شعار الحرية الاجتماعية والفردية التي تعني في نظر توماس هوبز (Thomas Hobbes): غياب العوائق الخارجية التي تحدّ من قدرة الإنسان على أن يفعل ما يشاء. [زيادة، الموسوعة الفلسفية العربية، ج 2، ص 1159]

فالمرأة المتحررة والمستقلة في اتّخاذ قراراتها على أسس عقلانية هي القادرة على أخذ دورها الحقيقي في المجتمع والوصول إلى كمالها المنشود، ونيل حريتها الحقيقية، وهي الحرية المعنوية بجانب حريتها الاجتماعية؛ ولهذا يرفض الإسلام مبدأ التحرر المنفصل من الضوابط والقيود الذي يؤدي إلى ضررٍ فرديٍّ واجتماعيٍّ في الوقت نفسه.

خامساً: ضرورة المشاركة الاجتماعية للمرأة

من الأسس التي جعلتها النسوية التأويلية من ضمن الأولويات في نيل المرأة لحقوقها، هي حقّها في المشاركة الاجتماعية، وفي كلّ النشاطات التي يشارك فيها الرجل، وقد جعل معجم "ويبستر" المشاركة الاجتماعية ضمن تعريفه للنسوية كما ينقل ذلك بعض الباحثين، فيقول في تعريفها:

«النظريّة التي تنادي بمساواة الجنسين سياسياً واقتصادياً واجتماعياً، وتسعى كحركةٍ سياسيّةٍ إلى دعم المرأة واهتماماتها، وإلى إزالة التمييز الجنسيّ الذي تعاني منه» [شيفرد، أنثوية العلم، ص 22].

والنسويّة التأويليّة تحاول تفعيل دور المرأة في المجتمع من خلال المشاركة السياسيّة والاقتصاديّة والثقافيّة والاجتماعيّة جنباً إلى جنبٍ مع الرجل، وترى أنّ النصوص التي تحجّم دور المرأة الاجتماعيّ يجب تأويلها؛ لأنّها كانت تتناسب مع ظروف المجتمع الإسلاميّ الأوّل الذي كانت فيه المرأة تعيش على هامش المجتمع، وبعد تغيير الظروف في عصرنا الحاضر وما وصلت إليه المشاركة الفعلية للمرأة في جميع المجالات يكون لزاماً علينا تأويل النصوص المانعة لهذه المشاركة إن وجدت؛ لأنّها تتعارض والقول بعلمية الدين الإسلاميّ وشموليّته وكونه رسالةً خالدةً تتماشى مع حاجات كلّ عصرٍ وزمانٍ.

لهذا تحاول النسويّة الإسلاميّة التأويليّة نقد الواقع الاجتماعيّ والثقافيّ المحيط بالمرأة المسلمة المعاصرة، ونقد واقع المجتمع المسلم الذي تعاني فيه المرأة من مظالم كبيرةٍ وأوضاعٍ اجتماعيّةٍ وإنسانيّةٍ ضاغطةٍ ومؤلمةٍ؛ وإذا تتبّعنا نتاج المرأة على مدى العصور الإسلاميّة في مختلف المجالات الاجتماعيّة والثقافيّة، يكاد لا نرى أثراً يمكن مقايسته مع النتائج الذكوريّة، وأرى أنّ السبب في ذلك يرجع إلى حرمان المرأة من دورها في المشاركة في الحياة الاجتماعيّة، وإنّ عزل المرأة عن واقع الحياة قد يكون المسؤول عن محدوديّة ما قدّمته المرأة

من إنجازاتٍ، فاحتمال أن تكون الواقع السلبيّ الّذي فُرض على المرأة تاريخياً وأبعدها عن النشاط الحيويّ، هو المسؤول عن تفوّق الرجل المشهود في الواقع، وليست زيادة حجم دماغه عن دماغ المرأة أو أيّ فرق بيولوجيّ آخر موجودٍ بينهما.

وترى النسوية التأويلية كذلك أنّ عزل المرأة عن المشاركة في الحياة الاجتماعيّة لا يرجع إلى تعاليم الإسلام المتمثلة في النصّ الدينيّ - أعني القرآن والسنة الشريفة الصحيحة - بل هي قراءة ناقصة للإسلام وتعاليمه نشأت بسبب الظروف الاجتماعيّة الّتي كانت تعانيها المرأة في واقعها المعاش، وبسبب بعض العادات الّتي كانت تسيطر على الفكر الاجتماعيّ العربيّ والبيئة الحاضنة لتلك التعاليم الّتي لم تستطع إعطاء المرأة مكانتها للمشاركة في الحياة الاجتماعيّة، وإن منشأ حالة التخلّف الّتي تعيشها المرأة هو التقاليد الدخيلة، وليس الإسلام الّذي يساهم الجهل به والبعد عن منهجه الصحيح في ترسيخ هذا التخلّف.

وهنا مسألةٌ يجب الإشارة إليها، وهي أنّ مطالبة النسوية التأويلية في مشاركة المرأة المسلمة في النشاط والقضايا الاجتماعيّة ليس بدافع مصلحة المرأة وحدها، بل بدافع من حاجة المجتمع وتقدّمه الحضاريّ؛ لأنّ المرأة المسلمة عندما لا تشارك في بناء المجتمع وتكامله، ولا تدرك أحداثه الّتي تجري فيه، ولا تطوّراته الّتي سوف يصير إليها، يكون المجتمع بأكمله هو الخاسر لطاقت كبيرة يمكن

تفعيلها لرقية وتكامله، وليست المرأة وحدها التي تخسر؛ لأنّ الحقل الاجتماعيّ يشمل أنشطة النساء والرجال على حدّ سواء، وهي ليست حكراً على أحد الجنسين، فمشاركة المرأة في الحياة الاجتماعيّة وفقاً للتصوّر الإسلاميّ تكليفٌ ومصلحةٌ ومسؤوليّةٌ حضاريّةٌ. [جميلة مصدر،

واجبات المرأة المسلمة ومسؤولياتها.. حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام، ج 2، ص 383]

النقد

ما يتمّ الاستدلال به على الواقع الاجتماعيّ والثقافيّ المحيط بالمرأة المسلمة المعاصرة، هو بالحقيقة نقدٌ يتعرّض له واقع المجتمع المسلم بصورة عامّة وليست المرأة بصورة خاصّة، فهل المجتمع الإسلاميّ اليوم يمثّل المجتمع الذي أراده الله ﷻ أو رسوله الكريم ﷺ؟ بالطبع الإجابة تكون بالنفي، فهذا الواقع الاجتماعيّ للمرأة الذي قد يستند إليه بعض أتباع النسويّة التأويليّة في محاولةٍ منهم لإثبات غياب دور المرأة في المجتمع هو واقعٌ أصاب به المجتمع الإسلاميّ برمته وليست المرأة لوحدها، لهذا أولاً؛ وثانياً إن وجدت نصوص قطعية الصدور - يجب التأكيد على هذه النقطة - مانعةٌ لهذه المشاركة، فهنا يمكن تأويلها بحكم كونها لا تتلاءم مع نظرية الإسلام العالميّة والشاملة وكون تعاليمه تتماشى مع حاجات كلّ عصرٍ وزمانٍ، وهنا نستعرض بعض النصوص القرآنيّة التي تؤيّد مشاركة المرأة في الواقع الاجتماعيّ بشكلٍ عامّ دون الفرق بينها وبين الرجل إلّا فيما تقتضيه طبيعتها الأنثويّة، وهذا ممّا لا يختلف عليه أتباع النسويّة أنفسهم،

والسبب هو التقاليد والأعراف المخالفة لتعاليم الإسلام والتي بقيت للأسف إلى يومنا هذا ترسم حركة المرأة في المجتمع.

فالنصوص الإسلامية المتمثلة بالقرآن الكريم ذكرت النساء باعتبارهنّ النسيج الطبيعيّ الذي تكتمل به الصورة البشرية التي أرادها الله سبحانه وتعالى: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ بَعْضُكُمْ مِّنْ بَعْضٍ﴾ [سورة آل عمران: 195]، ويتضح من هذا النصّ السياق التكامليّ الذي وضعت بموجبه الأحكام الشرعية المرتبطة بالنساء، بحيث تشبه البناء العضويّ الذي لا يتميّز فيه عضو عن آخر؛ لأنّ الكلّ يعمل في توافق؛ لذا فالأسرة في الإسلام هي النواة الحقيقيّة في المجتمع وليس الفرد أيّاً كان نوعه ذكراً أو أنثى، فإنّ الرجل والمرأة نصيران ومتضامنان في النهوض بالمجتمع والعمل العامّ؛ لأنّ العصر الجاهليّ أفرز مقولاتٍ كاذبةً نتيجةً لعادات الجاهليّة، أدّت إلى حجب المرأة عن ميادين العمل العامّ، بينما يقول سبحانه وتعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [سورة التوبة: 71]، وإنّ الحكم الشرعيّ المتمثل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس متعلّقاً بالرجل وحده، بل هو من التكاليف التي تتساوى فيه المرأة مع الرجل. [محمد نصر، الفلسفة

النسوية، مجلة الاستغراب، العدد 16، ص 86]

كذلك يجب التنبيه على مسألة غاية في الأهميّة بخصوص الحقوق الاجتماعيّة للمرأة والرجل، وهي أنّ اختلاف بعض الحقوق أو التكاليف

الفردية والاجتماعية لا بد من أن يكون استثناءً وعلى خلاف القاعدة الأصلية وهي المساواة بينهما، وهذه الحقوق والتكاليف الاجتماعية المختلفة ليس لها بعدٌ قيميٌّ؛ لأنها تنشأ نتيجة طروء عناوين خاصةٍ على الرجل أو المرأة بسبب موقعهما الذي يأخذانه داخل المجتمع لتنظيم أمرهما بشكلٍ يضمن تحقيق النظام الاجتماعي بصورةٍ صحيحةٍ، ومن هذه العناوين أب، أم، زوج وزوجة أخ وأخت و...، وليست هذه الاختلافات مترتبةً على عنوان الرجولة أو الأنوثة، وأكثر الاعتراضات على مشاركة المرأة الاجتماعية في الإسلام تنشأ من النظرة الجزئية وعدم الالتفات إلى هذه العناوين وما يتبعها من حقوقٍ وتكاليف وفعالياتٍ مختلفةٍ على الصعيد الاجتماعي، فإنَّ النظر إلى نظام حقوق المرأة من خلال هذه النظرة يساعد على حلّ كثيرٍ من المسائل والإشكالات التي تعترض المشاركة الاجتماعية للمرأة، ويبقى المبدأ الأساس الذي اعتمده الإسلام في نظره للمرأة والرجل، وهو مفهوم المساواة بين الرجل والمرأة، الذي يقوم على أساس الوحدة الإنسانية المشتركة بينهما، والعدل في التطبيق، فلا يتحكّم أحدهما بالآخر، ولا تكون الحياة سعيدةً إلا باحترام كلّ منهما للآخر، ومشاركتهم الفاعلة في بناء المجتمع.

[رشيد رضا، تفسير المنار، ج 2، ص 375]

فالشريعة الإسلامية وضّحت الأهمية الخاصة لكل فردٍ في المجتمع لا باعتباره فردًا وحيدًا، ولكن باعتباره فردًا متكاملًا لا يستطيع الحياة وحده، بل يحتاج إلى من يعينه ويساعده في بناء المجتمع الصالح، فللذكر

والرجل دوراً وكذلك للأنثى والمرأة دوراً، وهذا هو منطق الشريعة والعقل. فعملية رفع الغبن الاجتماعي والتاريخي الذي لحق بالمرأة، إنما يكون من خلال الحفاظ على فطرة التمايز بين الأنوثة والذكورة، وتمايز توزيع العمل وتكامله في الأسرة والمجتمع، على النحو الذي يحقق مساواة الشقين المتكاملين بين الرجال والنساء وذلك حفاظاً على شوق كل جنس إلى الآخر، واحتياجه إليه، وأنسه بما فيه من تمايز فطري وبالتمع اجتماعي، الأمر الذي بدونه لن يسعد أي من الجنسين في هذه الحياة.

[عمارة، الغرب والإسلام.. أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ ص 235]

سادساً: رفض أغلب مقولات المدارس النسوية الغربية

النسوية التأويلية مع أنها تحاول تقديم قراءة جديدة للإسلام وللنص الديني، إلا أنها ترفض أغلب مقولات المدارس النسوية الغربية المطروحة كحلولٍ وعلاجاتٍ لقضية المرأة، كونها غير مجدية لجميع الثقافات، وكذلك فيها مصادرةً لقضية المرأة في العالم كله بادعاء المدارس النسوية الغربية تمثيل المرأة في العالم بشكلٍ مطلقٍ؛ لهذا قامت النسوية الإسلامية على فرضية أساسية وهي تمكين أو تحرير أو إنصاف المرأة المسلمة من خلال نفس تعاليم الدين الإسلامي، التي تملك رؤية واضحة ومنصفة لحقوق المرأة، فهي لا تحتاج إلى نظريات بشرية لتحقيق الهدف المهم والحيوي وهو إنصاف المرأة وإعطائها حقوقها بشكلٍ كاملٍ؛ ولهذا فهي ترفض التماهي المطلق والذوبان في النسوية الغربية، بل لها نظريتها الخاصة

بها التي تعتمد على النصوص الدينية الإسلامية، وترى أنها كفيلة بتحقيق أهدافها وتطلعاتها في نيل الحقوق الكاملة والعادلة للمرأة، فهي ترفض الخطاب العلماني الغربي في تحليل وضع المرأة؛ لأن الإسلام من خلال تعاليمه ومنظومته القيمية قادرٌ على تلبية حقوق المرأة في الحرية والمساواة؛ لذا ترى النسوية التأويلية وجوب الرجوع للمصادر الشرعية لاستخراج الحق المغيب للمرأة، يقول فهمي جدعان: «إنهنّ يقمن بهذه الحركة من (داخل الإسلام) وبالإسلام، فهي نسوية إسلامية لا تتلبس نسوية المرأة الغربية» [فهمي جدعان، خارج السرب، ص 49]. وأغلب النسويات اللاتي يعتبرن مسلمات الديانة غربيّات الثقافة كتبن باللغة الإنجليزية، وغالبًا ما كانت مقدّمة كتبهنّ وأبحاثهنّ تبدأ بخلفية تاريخية إسلامية توضّح أنّ جذور النسوية في الإسلام ليست غربيةً. [المصري، النسوية الإسلامية ودورها في التنمية السياسية، ص 51]

النقد

بالحقيقة أنّ هذا الأساس صحيحٌ ومقبولٌ؛ لأنّ النهضة الأوربيّة لتحرير المرأة جاءت على أنقاض سلطة الكنيسة؛ ولذلك جاءت كردّ فعلٍ غير دينيٍّ يحرّر المرأة من الدين بدلاً من أن يحرّرها بالدين، وللأسف فإنّ رواد النسوية الراضية بخلاف النسوية التأويلية دعوا إلى تحرير المرأة من الإسلام حدواً للحركة النسوية الغربية، ولكنّ التحرير الإسلامي للمرأة المسلمة وأتباع النسوية التأويلية يرفضون

الفكر النسويّ الغربيّ؛ لأنّه يدعو أوّلاً إلى تفكيك الأسرة، وثانياً إلى الصراع بين الجنسين، وثالثاً إلى المساواة الفرديّة بين الرجل والمرأة، بل إلى تفوّق جنس الأنثى وما يستتبع ذلك من خللٍ في الحياة الإنسانيّة، فضلاً عن كونه دعوةً خفيّةً إلى الشذوذ؛ لكي تستطيع المرأة الاستغناء تماماً

عن الرجل. [محمد نصر، الفلسفة النسوية، مجلّة الاستغراب، العدد 16، ص 87]

لكن للأسف يتهم بعض الذين يرفضون التيار النسويّ الإسلاميّ بكلّ أطيافه، بأنّه تيّارٌ غربيٌّ علمانيٌّ يريد علمنة المجتمع الإسلاميّ وتحميل الأفكار الدخيلة عليه، ومنها ما يعرف بحقوق المرأة، خصوصاً بسبب أنّ ما عرف عن النسوية الإسلامية لم يكن ذا سمعةٍ طيبةٍ في الأوساط العربيّة، فمن أطلقن على أنفسهنّ "نسويّاتٍ إسلاميّاتٍ" هنّ مسلماتٌ عشن بالغرب، ولا مقبولةٌ لهنّ في الأوساط الثقافيّة الإسلاميّة العربيّة. [قرامي، النسوية الإسلاميّة.. حركةٌ نسويّةٌ

جديدةٌ أم استراتيجيّةٌ نسائيّةٌ لنيل الحقوق، ص 40]

وأوضح مثالٍ لذلك هذه المرأة النسويّة الأكثر شهرةً أمينة ودود التي أثارت حولها الكثير من السجالات، نراها تنادي بأعلى صوتها بأنّها تريد الأخذ بحقوق المرأة من خلال إيمانها بالإسلام وتعاليمه لا من خارجه فتقول: «أنا مؤمنةٌ قبل أن أكون نسويّةً... وباسم الإسلام والقيم التي يدعو إليها أناضل من أجل حقّ النساء في أن يتمّ الاعتراف بهنّ، من حيث هنّ كائناتٌ إنسانيّةٌ... إنّ النظر اللاهوتيّ يقدم الدليل على أنّ القرآن لا يقيم تمييزاً

أنطولوجيًا أو تراتبيةً ماهويةً بين الرجل وبين المرأة، فالمؤمن المسلم محايدٌ جنسيًا» [فهمي جدعان، خارج السرب، ص 52].

فالنظرية الإسلامية تدعو إلى تحررٍ حقيقيٍّ للمرأة يتناسب مع فلسفة وجودها وخلقتها وكمالها المنشود، ضمن نظامٍ إلهيٍّ معنويٍّ ومادّيٍّ، فرديٍّ واجتماعيٍّ متناسقٍ ومنسجمٍ، فالخلاف بين دعوة الإسلام وبين دعوات النسوية الغربية قائمٌ حول نموذج التحرير، فهم يتبنون النموذج الغربي لتحرير المرأة ويريدون للمرأة أن تكون الندّ المماثل للرجل، بينما يدعو النموذج الإسلامي لتحرير المرأة؛ باعتبارها الشقّ المكمل للرجل والمساوي له، فيحتفظ لها بتمييزها كأنثى دون أن ينتقض من مساواتها للرجل كإنسانٍ، ويراعي هذا التمايز وهذه المساواة في كلّ ميادين التكوين والتربية والإعداد والتأهيل؛ لذا فإنّ أتباع النسوية التأويلية يريدون تحريرًا للمرأة، مرجعيته وضوابطه الإسلام الذي يحقق تكاملها مع الرجل، وتمييزها عنه في الوقت ذاته. [عمارة، الغرب والإسلام.. أين الخطأ؟ وأين الصواب؟ ص 137]

سابعًا: نقد الفهم الأصولي المتشدد

كما ترفض النسوية التأويلية النظريات الغربية المبتنية على أسسٍ بشريّةٍ علمانيّةٍ صرفةٍ، فإنّها ترفض في الوقت نفسه الفهم والخطاب الأصولي المتشدد الذي يرفض أيّ نوعٍ من الحرّية والمشاركة الاجتماعيّة الفاعلة للمرأة، فهو بنظرهم يمثل أشدّ

التيارات المناهضة لإصلاح حال المرأة المسلمة المعاصرة، ناهيك عن الحديث عن مساواتها وتمكينها، بسبب اعتماده التشدد والجمود في فهم النصوص وتفسير تعاليم القرآن الكريم والسنة الشريفة، ويمكن القول إن الإشكالية الفكرية الكبرى في الخطاب الأصولي المتشدد تكمن في الخلط الشديد الذي يحدته بين ثلاثة بنى مستقلة بطبيعتها: أصول الدين ومرجعياته أولاً، ثم المعالجات والتفاعلات الفكرية مع تلك المرجعيات وما أنتجته من تراثٍ فكريٍّ (تفسيريٍّ وفقهيٍّ) ثانياً، وأخيراً الواقع التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي أحاط بنشأة الإسلام وعصوره الأولى، أو تلك التي يعرفها أنصار هذا التيار باعتبارها عصوراً "نقية خالصة" ثالثاً.

[صالح، النسوية الإسلامية كحركة فكرية، مقالة في موقع خطوة للتوثيق والدراسات،

<http://www.khotwacenter.com>]

فالفهم الأصولي المتشدد يقدر مرحلة تاريخية معينة لمجتمع كانت تحكمه الظروف الاقتصادية والاجتماعية الخاصة به، والتي لا تسمح للمرأة من أداء دورها في المجتمع إلا في حيزٍ محدودٍ جداً، فكانت إسقاطاتٍ لتلك الظروف على فهم النص الديني؛ ولهذا ترفض النسوية التأويلية هذا التشدد في فهم النص، وتجعل أساساً جديداً وفضاءً يتطابق مع الواقع المعاش في فهم النص، أو على أقل تقدير فهم النص من دون المؤثرات الخارجية التي كانت تلعب دوراً كبيراً في فتاوى بعض السلف الصالح الذين لا يتهمون في

نواياهم إطلاقاً، ولكن تعتقد النسوية التأويلية أنّ فهمهم المتشدد للنصوص المرتبطة بالمرأة نتيجةً طبيعيّةً للظروف الاجتماعيّة التي كانت حاكمةً على عصرهم، تقول بعض المدافعات عن النسوية الإسلاميّة: «إنّ الافتراض بأنّ الدين مضادٌّ للإنسانيّة بإطلاقٍ هو افتراضٌ غير صحيح، وإذا كانت القراءة الصحراويّة العربيّة الحرفيّة للإسلام تذهب لهذا المذهب، فإنّ الاجتهاد في فضاء التفكير الحرّ يأذن بالكشف عن فهمٍ مختلفٍ» [فهيمى جدعان، خارج السرب، ص 155].

النقد

تعتبر مسألة نقد الفهم الأصولي المتشدد من أهم الأسس التي اعتمدت عليها النسوية التأويلية في معالجة مسألة إعادة قراءة النصّ الديني وتأويله، فهي ترفض التشدد والجمود على فهم وتفسير تعاليم القرآن الكريم دون مراعاة متطلّبات العصر، وتدعو إلى ضرورة تقديم قراءةٍ تختلف عن القراءة الأصوليّة المتشدّدة، وهذا الأساس قد يكون مقبولاً أيضاً مع قيود؛ لأنّ تعاليم الإسلام ترفض التشدد الزائف والمنحرف بغير حقّ، ولكن نقيده بعدم قولنا التحرّر من سلطة الفقهاء، بل أعني به التراث الفكري المتشدد سواءً كان تفسيرياً أو فقهيّاً، وكما ذكرت فإنّ الإشكاليّة الفكرية الكبرى في الخطاب الأصولي المتشدد تكمن في الخلط الشديد الذي يحدثه بين أصول الدين ومرجعياته، ثمّ المعالجات الفكرية مع تلك المرجعيّات وما أنتجته من تراثٍ فكريّ، وأخيراً الواقع التاريخي والاجتماعي

والثقافي الذي أحاط بنشأة الإسلام وعصوره الأولى، أو تلك التي يعرفها أنصار هذا التيار باعتبارها عصوراً "نقية خالصة". [أماني صالح، النسوية الإسلامية كحركة فكرية.. مقالة في موقع خطوة للتوثيق والدراسات،

<http://www.khotwacenter.com>]

وليس من مقام الدفاع عن هذا الأساس للنسوية التأويلية، ولكن كل إنسان بصورة عامة، والمرأة بصورة خاصة تميل إلى المنهج الوسطي المعتدل في بيان تعاليم الإسلام كما أرادها الله من دون فهم متشدد خاصة بما يرتبط بحقوقها، وترى من الضروري تقديم قراءة صحيحة بخصوص حقوق المرأة كما جاءت في تعاليم الإسلام، وفهم للنص الديني الصحيح من دون المؤثرات الخارجية التي كانت تلعب دوراً كبيراً في إنتاج فهم متشدد للنصوص المرتبطة بالمرأة كهذا، وفي أغلب الأحيان يكون ناشئاً كنتيجة طبيعية للظروف الاجتماعية التي كانت حاکمة على واقعهم الاجتماعي والثقافي والفكري، فإذا كانت القراءة الصحراوية العربية الحرفية للإسلام تذهب باتجاه الرؤية المتشددة بخصوص حقوق المرأة، فإن الاجتهاد في فضاء التفكير الحر يأذن بالكشف عن فهم مختلف آخرى. [فهمي جدعان، خارج السرب، ص 155].

بعد مطالعة واستقراء أغلب آراء النسوية التأويلية الإسلامية، والتنقيب عن نظرياتهم حول موضوع المرأة هذا ما توصلت إليه من أسس تبني عليها أغلب آرائهم المرتبطة بنيل حقوق المرأة

وفقًا لتعاليم الإسلام، وقد تكون هناك أسسٌ أخرى فاتتني أو غفلت عنها، وهذا ليس ببعيدٍ، ولكنني بذلت وسعي وجهدي في استقراء الآراء بشكلٍ علميٍّ والحصول على هذه النتائج من تلك المطالعة.

الخاتمة

في خاتمة هذا البحث من الضروري أن نستعرض هنا أهمّ النتائج التي توصلت إليها من خلال البحث، وهي باختصارٍ:

1 - الحقيقة ما ذكرته من نقدٍ لأسس النسوية التأويلية ليس بمعنى رفضها أو قبولها بالإجمال، بل قد تكون بعض هذه الأسس صحيحةً وضروريةً في إعادة قراءة النصّ الديني بخصوص حقوق المرأة، وقد يكون في بعضها الآخر بعض التجني على الفهم السائد الناشئ عن ردة فعل تجاه هذا الفهم التراثي، وما أنتجه من آراءٍ وفتاوى بخصوص المرأة لا يتماشى مع متطلّبات واقعنا المعاصر، وهو بعيدٌ كلّ البعد عن النظرة الإنسانية التي جاءت بها تعاليم ديننا الإسلامي الحنيف، وتبقى هذه كلّها اجتهاداتٍ بشريّةً قابلةً للصواب والخطأ، المهمّ في الأمر هو نفس المحاولة التي يبذلها أتباع هذه الرؤية المعاصرة، وسعيها في تقديم رؤى جديدةٍ تتلاءم مع واقع المرأة في عالمنا الحاضر.

2 - تستخدم النسوية الإسلامية الخطاب الإسلامي باعتباره خطابًا

أساسياً، وإن لم يكن الخطاب الوحيد، في مطالبتهم بحقوق المرأة والمساواة بين الجنسين والعدالة الاجتماعية، وقد أجمعت النسويات الإسلاميات في أعمالهنّ على فكرتين أساسيتين اعتبرناهما حجر الأساس الذي يجب أن تُبنى عليه كلّ نسوية إسلامية، وهما "النسوية" لأنّها حركةٌ فكريةٌ نشأت دفاعاً عن حقوق النساء المهضومة، وردّاً للظلم الذي تتعرّض له بنات جنسهنّ، و"الإسلامية" لأنّهنّ جعلن من القرآن والسنة مرتكزاتٍ لفكرهنّ ومرجعيّةً له؛ لأنّه لا يشكّل مشكلةً للنساء، بل يمنهنّ الحقوق والامتيازات، فالمرأة الباحثة في النسوية الإسلامية تؤمن بأنّ فقدان النساء لحقوقهنّ يرجع بالأساس إلى الجهل بتعاليم الدين فيما يرتبط بحقوق المرأة، فالدين الإسلامي مكّنهنّ من التواجد مع الرجل جنباً إلى جنبٍ، والمشاركة الفعّالة في المجتمع، ولكن على النحو الذي أمر به الإسلام.

3- حاولت النسوية الإسلامية أن تؤكّد على فكرةٍ جوهريةٍ، وهي أنّ المرأة المسلمة قادرةٌ على أن تتحرّر دون أن تلجأ إلى محاكاة النسوية العلمانية الغربية، وذلك بالاعتماد على مصادر التشريع ومحاولة تكييفها مع تطوّر المجتمعات اليوم، بشكلٍ يجعلها تتماهى وحقوق المرأة الغربية، فهي حركةٌ إصلاحيةٌ وثورةٌ على الفهم الذكوري للنصّ الدينيّ، لا ثورةٌ على الإسلام، وهي محاولةٌ للإصلاح وتغيير الواقع من الداخل.

قائمة المصادر

1. ابن ابي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، جمع: محمد بن الحسين الشريف الرضي، قم، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1371 ش.
2. ابن زكريا، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون، القاهرة، مطبعة الحلبي، 1979 م.
3. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414 هـ.
4. أبو بكر، أميمة، النسوية الإسلامية والمنظور الإسلامي، آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح، مصر، 2013 م.
5. الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، تحقيق: إبراهيم الأبياري، القاهرة، الدار المصرية، 1987 م.
6. استيوارت مل، جون، استعباد النساء، ترجمة: إمام عبدالفتاح إمام، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1998 م.
7. أماني صالح، الأبعاد المعرفية للنسوية الإسلامية، في أعمال مؤتمر النسوية والمنظور الإسلامي.. آفاق جديدة للمعرفة والإصلاح: تحرير: أميمة أبو بكر، القاهرة: مؤسسة المرأة والذاكرة، 2013 م.
8. أماني صالح، النسوية الإسلامية كحركة فكرية، موقع خطوة للتوثيق والدراسات: <http://www.khotwacenter.com>

9. بسمه جي، سائر، معجم مصطلحات ألفاظ الفقه الإسلامي، دمشق، صفحات للدراسات والنشر، 2009 م.
10. جميلة مصدر، واجبات المرأة المسلمة ومسؤولياتها.. حقوق المرأة وواجباتها في الإسلام: المغرب، جامعة الصحوة الإسلامية، 2002 م.
11. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، بيروت، دار العلم للملايين، 1984 م.
12. حرب، علي، الماهية والعلاقة.. نحو منطقي تحويلي، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1998 م.
13. حوار مع حُسن عبود: "نبوة مريم" في النسوية الإسلامية التأويلية، الموقع الإلكتروني: <https://www.mominoun.com>
14. الداوي، عبد الرزاق، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1992 م.
15. الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، المفردات في غريب ألفاظ القرآن، دمشق، دار القلم، 1416 م.
16. رشيد رضا، محمد، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م.
17. زيادة، معن، الموسوعة الفلسفية العربية، القاهرة، معهد الإنماء العربي، 1986 م.
18. سلوى محمد نصر، الفلسفة النسوية في فكر الإمام محمد عبده، بيروت، دار المعارف، 2015 م.

19. الشحود، علي، مفهوم الحرّية بين الإسلام والجاهليّة، بيروت، بحوث ومسائل علميّة، 1432 هـ.
20. شيفرد، ليندا، أنثويّة العلم: العلم من منظور الفلسفة النسويّة، ترجمة يمني الخولي، بيروت، سلسلة عالم المعرفة، 2004 م.
21. صالح، هاشم، مدخل إلى التنوير الأوروبي، بيروت، دار الطليعة، 2007 م.
22. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم، إسماعيليان، 1372 ش.
23. الطباطبائي، محمدحسين، قضايا المجتمع والأسرة والزواج على ضوء القرآن الكريم، بيروت، دار الصفاة، 1416 م.
24. عاطف أحمد، النزعة الإنسانيّة.. دراسات في النزعة الإنسانيّة في الفكر العربي الوسيط، القاهرة، مركز لدراسات حقوق الإنسان، 1999 م.
25. عمارة، محمد، الغرب والإسلام.. أين الخطأ وأين الصواب، القاهرة، مكتبة الشروق الدوليّة، 2000 م.
26. فهمي جدعان، خارج السرب.. بحث في النسويّة الإسلاميّة الراضة وإغراءات الحرّية، بيروت، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، 2010 م.
27. قرامي، آمال، النسويّة الإسلاميّة.. حركة نسويّة جديدة أم استراتيجيّة لنيل الحقوق، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2012 م.
28. المبارك، حميد، مقالات في فهم الدين: بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2007 م.
29. مصباح يزدى، محمدتقي، معارف قرآن، قم، در راه حق، بي تا.

30. المصري، خلود رشاد، النسوية الإسلامية ودورها في التنمية السياسية، بيروت، مركز الزيتونة للدراسات والاستشارات، 2016 م.
31. مصطفى، إبراهيم، وآخرين، المعجم الوسيط، القاهرة، دار الدعوة، 1998 م.
32. مطهرى، مرتضى، حقوق المرأة في القرآن: ترجمة: أبو زهراء النجفي، قم، آينده درخشان، 1430 هـ.
33. نتاف، أندريه، الفكر الحر، ترجمة: رنده بعث، تدقيق: جمال شحيد، دمشق، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، 2005 م.
34. هربرت راندال، جون، تكوين العقل الحديث، ترجمة: جورج طعيمة، بيروت، دار الثقافة، 2013 م.
35. واعظي، أحمد، نظريات العدالة.. دراسة ونقد، ترجمة: حيدر نجف، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2017 م.
36. اليزدي، محمد كاظم، العروة الوثقى، قم، مكتبة الداوري، 1414 هـ.

الفلسفة التحليلية وأثرها في المعرفة الدينية

مصطفى عزيزي*

الخلاصة

من المدارس الفلسفية الرئيسية في القرن العشرين «الفلسفة التحليلية»، وتشتمل على اتجاهات فكرية مختلفة لا يمكن جمعها تحت عنوان جامع؛ فلذا يصعب تعريفها تعريفاً جامعاً مانعاً كما سنرى، ولكن رغم ذلك حاول بعض روادها تعريفها تعريفاً إجمالياً من خلال استعراض بعض الخصائص العامة فيها، مثل التركيز على «محورية اللغة»، و«التحليل المنطقي»، و«استخدام المنطق الرياضي أو المنطق الرمزي»، و«إيضاح المفاهيم المعقدة ورفع الإبهام منها»، وغيرها من السمات. تحاول الفلسفة التحليلية في اتجاهها الغالب أن تحلل اللغة وتبين البنية المنطقية الكامنة فيها، وتوضح مواطن الخطأ والزلة فيها، من خلال بيان التحليل المنطقي للغة والاستخدام الصحيح لها. وتعتمد الفلسفة التحليلية من حيث الجذور والمنشأ على المدرسة التجريبية الحسية، خاصة «الفلسفة الوضعية المنطقية». وقد حاولنا في هذا البحث تبين الفلسفة التحليلية، وأهم الاتجاهات المشهورة فيها، ودراسة الآثار التي تتركها الفلسفة التحليلية على المعرفة الدينية على مستوى المبادئ، والمنهجية، واللوازم، ومن ثم نقد تلك المباني بشكلٍ علمي.

الكلمات المفتاحية: الفلسفة التحليلية، التحليل المنطقي، اللغة الرياضية، برتراند راسل، فيتغنشتاين.

(1) مصطفى عزيزي، إيران، أستاذ مساعد في الفلسفة، جامعة المصطفى العالمية.

Email: m.aziz56@yahoo.com

Analytic philosophy and its influence on religious knowledge

Mustafa Azizi, Assistant Professor in Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran. Email: m.aziz56@yahoo.com

Summary

One of the main philosophical schools in the twentieth century is “analytic philosophy,” that includes different intellectual trends which cannot be grouped under one comprehensive heading. Therefore, it is difficult to define it comprehensively, as we will see. In spite of that, some of this school’s pioneers tried to define it comprehensively by reviewing some of its general characteristics, such as focusing on the “centrality of language”, “logical analysis”, “the use of mathematical logic or symbolic logic”, “clarifying the complex concepts and removing ambiguity from them,” besides other features. In its predominant direction, analytic philosophy tries to analyze language and clarify the logical structure inherent in it, besides clarifying its places of faults and slips by explaining the logical analysis of language and the right use of it. In terms of roots and origin, analytic philosophy relies on sensory empirical school, especially “logical positive philosophy”. In this study, we have tried to show analytic philosophy, the most famous trends in it, study the effects that analytic philosophy leaves on religious knowledge at the level of principles, methodology, and prerequisites, and then, criticize these foundations in a scientific way.

Keywords: Analytic Philosophy, Logical Analysis, Mathematical Language, Bertrand Russell, Wittgenstein.

تمهيد

للبحث حول "اللغة" جذورٌ تاريخيةٌ ترجع إلى عصر سقراط وأفلاطون، بحيث نشاهد في رسائل أفلاطون مطالب مهمّةً حول موضوع "اللغة" [أفلاطون، مجموعه آثار، ج 3، ص 133]، وهناك رؤيتان أساسيتان حول مسألة اللغة كانت سائدةً طول تاريخ الفلسفة:

أ- الرؤية الآلية: بناءً على هذه الرؤية تعدّ اللغة أداةً وآلةً للتفهم والتفاهم ووسيلةً لتبادل الأفكار والرؤى. فالنظر إلى اللغة بهذا المعنى ليس نظرًا استقلاليًا، بل النظر إلى اللغة نظرٌ تبعيةً وآليًا.

ب- الرؤية الاستقلالية: بناءً على هذه الرؤية ليست اللغة مجرد وسيلةٍ لنقل المفاهيم وآلةً لبيان ما في الضمير، بل اللغة بالمعنى الاستقلالي تعطي الإنسان تجربةً جديدةً من العالم وتحدّد له حدود العالم الواقعي، كما يقول أحد الفلاسفة: «إنّ العالم يُقسّم كيف ما نريد تقسيمه، لا كما هو في الواقع، وإنّ أدواتنا ووسيلتنا لهذا التقسيم هي اللغة. إنّ تصوّرنا وما نفهمه من الواقعية يدور حول محور المقولات اللفظية واللغوية».

[Searle, John R., The future of philosophy, File Name: royalwrld. Doc, ct. 22]

وتحاول الرؤية الاستقلالية أن تحلّل اللغة وتبيّن البنية المنطقية الكامنة فيها وتوضّح مواطن الخطأ فيها من خلال بيان التحليل المنطقي للغة والاستخدام الصحيح لها.

ونحن في هذه المقالة نستعرض الرؤية الاستقلالية إلى اللغة ونقوم بنقدها وتقييمها، ونبيّن الآثار والتداعيات التي تتركها على المعرفة الدينية.

لقد ظهر في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تياراً فكرياً جعل "اللغة" موضوعاً مستقلاً للتأمّلات والتحليلات الفلسفية وسلّط الضوء عليها واعتقد أنّ كثيراً من المشاكل الفلسفية تُحلّ أو تنحلّ من خلال التوظيف الصحيح للغة. وقد ذهب كثيراً من الفلاسفة إلى أنّ "التحليل" هو كلّ عمل الفلسفة، أو هو الفلسفة بأكملها، وذلك بحلّ المشكلات التي تنتج عن جهلنا بالواقع نفسه بقدر ما تنتج من الخلط العقليّ وسوء الفهم. [محمد

مهران رشوان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 154]

وبالرغم من أنّ الهاجس الأصليّ في الفلسفة آنذاك كان الاهتمام بالمسائل المتعلقة بحقيقة الوجود وكيفية الوصول إلى الحقيقة والغاية من الحياة، ومعرفة حقيقة الإنسان ونظام العالم وما شابه ذلك، ولكن مع ذلك حلّ موضوع "اللغة" محلّ هذه الأبحاث الفلسفية المشهورة، بحيث أدّى إلى نهضة علمية جديدة في بدايات القرن العشرين تحت عنوان "الفلسفة التحليلية" (analytic philosophy).

كما يمكن أن ندرس الفلسفة التحليلية من منظورين مختلفين:
أ- المنظور التاريخيّ ب- المنظور المنهجيّ.

وبناءً على الرؤية التاريخية يمكن تقسيم الفلسفة التحليلية إلى

مرحلتين: المرحلة الكلاسيكية والمرحلة المعاصرة؛ وتبدأ المرحلة الكلاسيكية للفلسفة التحليلية من أواخر القرن التاسع عشر، حين أَلَفَ "جوتلوب فريجه" (Gottlob Frege) كتابه الذي يحمل عنوان "الكتابة المفاهيمية" (Begriffsschrift) - وهو أهم كتاب أَلَفَ حول المنطق الحديث أو المنطق الرياضي - إلى زمان فيتغنشتاين، وبدأت المرحلة المعاصرة للفلسفة التحليلية من فيتغنشتاين حين أَلَفَ كتابه "تحقيقات فلسفية" (Philosophical Investigations)، وقد أثرت آراء فيتغنشتاين ونظرياته في من بعده من الفلاسفة التحليليين إلى الآن.

أما بالنسبة إلى الرؤية المنهجية للفلسفة التحليلية فيمكن تقسيمها إلى اتجاهين أساسيين:

أ- الاتجاه الذي يدرس علاقة "اللغة والواقع".

ب- الاتجاه الذي يدرس علاقة "اللغة والذهن".

وقد اهتمَّ الاتجاه الأول بالمنطق الرياضي وفلسفة العلم، ورأى أنَّ اللغة نافذة إلى الواقع، فلا يمكن معرفة الواقع إلا من خلال تحليل اللغة والبنية المنطقية الكامنة وراءها. ومن رواد هذا الاتجاه هو "جوتلوب فريجه" (Gottlob Frege)، "بيرتراند راسل" (Bertrand Russell)، "جورج إدوارد مور" (George Edward Moore)، "ويلارد فان كواين" (Willard Van Quine)، "رودولف كارناب" (Rudolf Carnap)، وفيتغنشتاين.

ويركز الاتجاه الثاني على بيان العلاقة بين اللغة والمعنى والدلالة، وكيفية استخدام اللغة للحصول على المعنى وعلاقة المعنى بمقاصد المتكلم. ويُعدّ "فيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة" و"جون سورل" (John Searle)، و"جون أستين" (John Langshaw) و"بيتر ستراوسون" (Peter Strawson) و"بول جرايس" (Austin)، و"أهمّ رواد هذا الاتجاه. ما يهّمنا في هذه المقالة هو البحث عن المنظور المنهجي بكلا اتجاهيه، ثمّ دراسة آثاره ولوازمه المترتبة على المعرفة الدينيّة.

ولا يخفى أنّ الفلسفة التحليليّة قاعدتها التي انطلقت منها هي ألمانيا، والكثير من رواد الفلسفة التحليليّة هم من الألمان، ولغتهم الأصليّة هي اللغة الألمانيّة، وقد استخدم الفلاسفة التحليليون الرؤية التحليليّة أو المنهج التحليلي في تبين كثير من المسائل في شتى الحقول المعرفيّة، وفتحوا آفاقاً جديدةً من العلوم والمعارف في ذلك الحقل المعرفي بفضل الطاقات الكامنة والقدرات الموجودة في الفلسفة التحليليّة. وسنحاول في هذا البحث الإجابة على الأسئلة التالية:

ما المقصود من "الفلسفة التحليليّة"؟ ما معنى "التحليل" في الفلسفة التحليليّة؟ هل هناك قدرٌ جامعٌ يغطّي الاتجاهات المختلفة في الفلسفة التحليليّة؟ من هم أهمّ الرواد في الفلسفة التحليليّة وما هي زبدة أفكارهم؟ ما هي الأسس والمناشئ لتغذية الفلسفة التحليليّة؟ لماذا تهتمّ الفلسفة التحليليّة بـ"اللغة" والتحليل اللغويّ؟ ما هي أهمّ

النقود والإشكاليات الواردة على الفلسفة التحليلية؟ هل هناك أبحاث في التراث الإسلامي حول التحليل اللغوي أو ما يتعلق بموضوع "المعنى والدلالة"؟ ما هي جهات الاشتراك بين ما طُرح في التراث الإسلامي وبين النظريات المطروحة في الفلسفة التحليلية؟ ما هي الآثار والنتائج التي تتركها الفلسفة التحليلية على «المعرفة الدينية»؟

1 . التعريف بالمفردات

قبل الخوض في صلب الموضوع ينبغي توضيح بعض المفاهيم الأساسية في عنوان المقالة؛ لكي لا نقع في المغالطات اللفظية والمعنوية:

أ - "التحليل"

199

مفردة التحليل في اللغة مشتقة من مادة «حلّ يحلّ» بمعنى «فَتَحَ الشيء، لا يشدُّ عنه شيء، كما يقال حللتُ العُقْدَةَ أحلُّها حَلًّا. ومن هذا الباب حللتُ اليمينَ أحلُّها تحليلاً» [أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 20]. فتحليل الشيء بمعنى فتح عُقْدَه ورفع إشكاليته وفكّ المركب إلى عناصره البسيطة التي يتكوّن منها. وأمّا في الاصطلاح فهناك أربعة معانٍ شائعةٍ لمفردة «التحليل» ذكرها بعض الباحثين ونستعرضها فيما يلي:

1- المعنى الأول لمفردة «التحليل» مأخوذٌ على نحو الاستعارة من

«علم التشريح» الذي يشرح الجثة ويجزئها ويحللها إلى أجزاءٍ صغيرةٍ دقيقةٍ بسيطةٍ. والفيلسوف عندما يواجه مفهوماً مركباً معقداً مبهماً يحاول أن يحلله إلى أجزاءٍ بسيطةٍ ليتعرف على بنيته المنطقية ومفاهيمه الأساسية الكامنة فيه. فالتحليل بهذا المعنى هو فك المفاهيم والعبارات المركبة وتحليلها إلى الأجزاء والعناصر البسيطة والمبدئية. والتحليل بهذا المعنى أشبه بمذهب "الذرية المنطقية" (Logical atomism) في الفلسفة التحليلية.

2 - المعنى الثاني من "التحليل" هو التحليل الاختزالي (Reductionism)، بمعنى المنهج الذي يحول المسائل والقضايا النظرية المعقدة إلى القضايا المبدئية البديهية، أو إرجاع القضايا النظرية إلى الأصول الموضوعية البديهية. كما يستخدم هذا المنهج في إثبات القضايا الهندسية. والمنهج التحليلي لسقراط هو هذا المنهج الذي يحاول أن يرجع القضايا والمعارف النظرية المعقدة إلى القضايا الأساسية البديهية.

3 - هناك معنى ثالثٌ للتحليل وهو تحويل الجملات وإرجاعها إلى الصياغات المنطقية، فالتحليل هو أن يصوغ الفيلسوف الجملات في قوالب وأشكالٍ منطقيةٍ. والجدير بالذكر أن «جوتلوب فريجه» و«بيرتراند راسل» وأتباعهما رأوا أن المنطق الأرسطي قاصرٌ وعاجزٌ عن بيان البنية المنطقية الموجودة في العبارات والجملات، فأبدعوا المنطق الرمزي أو المنطق الرياضي واستخدموا الرموز الرياضية والعلامات الصورية للتعبير عن البنية المنطقية الكامنة وراء الجملات والعبارات.

4- هناك معنى رابع لمصطلح التحليل وهو استخراج الافتراضات المسبقة (presuppositions) والقبليات المعرفية التي تبني عليها نظرية خاصة ما. فالتعمق والتدبر في القضايا والمعارف لاكتشاف المفروضات والافتراضات المسبقة واستخراجها فيها هو معنى خاص للتحليل. ولا يخفى أن المعنى الرابع للتحليل يختلف عن المعنى الثاني؛ لأن الافتراضات المسبقة أعم من البديهيات التي تعود إليها القضايا النظرية. [انظر: محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة المعاصرة، ص 184 و181؛ راسل، بحث في المعنى والصدق، ص 483]

المقصود من مفردة "التحليل" في الفلسفة التحليلية في أغلب الأحيان هو المعنى الثالث الذي يعتمد عليه فريجه وراسل وفيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة. ولكن لا يجوز اختزال مفردة التحليل في المعنى الثالث فقط، فلا ينبغي إنكار سائر المعاني المصطلحة للتحليل في الفلسفة التحليلية. بعبارة أخرى: «إن التحليل إما أن يكون تحليلاً للمفاهيم والتصوّرات كما عند سقراط وأفلاطون في محاوراته وأرسطو في تحليلاته الأخلاقية ... أو تحليلاً للوجود لبيان مكوّناته كما عند ديكارت ولوك وهيوم، أو تحليلاً للإطارات التي تصبّ فيها المعرفة وهي "اللغة" كما عند مور ورسل وفتجنشتاين وكارناب ورايل وستراوسون وأوستن ووزدم» [محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة المعاصرة، ص 154].

ب - "المعرفة الدينية"

المقصود من المعرفة الدينية هو العلوم التي يحصل عليها العلماء من خلال قراءتهم وفهمهم للدين والتعاليم الدينية، وفق المناهج التحقيقية، والعلم بها من طريق الرجوع إلى العقل والمصادر الدينية. [خسروناه، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، ص 132 و136]

فالمعرفة الدينية تشتمل على الرؤية الكونية الدينية والأيدولوجية المعتمدة عليها. على سبيل المثال إذا قسّمنا التعاليم الدينية إلى: الاعتقادات والأخلاق والأحكام الشرعية الفردية والاجتماعية، فالمعرفة التي يحصل عليها علماء الدين من هذه المجالات الثلاثة هي المعرفة الدينية. فالمعرفة الدينية تتمثل في الكتب الاعتقادية والأخلاقية والفقهية، وقد عرف بعض المفكرين المعرفة الدينية بأنها: «المعارف الحاصلة من فهم الكتاب والسنة وسيرة الأئمة، وفهم أصول ومباني وأركان الدين وفروعه، فالمعرفة الدينية هي المعارف المستنبطة من الكتاب والسنة» [المصدر السابق، ص 132].

2 - تعريف الفلسفة التحليلية (Analytic Philosophy)

من الصعب تعريف الفلسفة التحليلية تعريفاً جامعاً مانعاً؛ لأنها مدرسة فكرية تحتوي على مجموعة متنوعة من الاتجاهات المعرفية والمنهجية والظاهرية وغيرها. وقد طرحت مباحث عديدة من قبل المفكرين حول تعريف الفلسفة التحليلية وجذورها

ومناقشتها ومؤسسيها، ولكن مع ذلك يعتقد البعض بأنه لا جامع مشتركاً بين الاتجاهات المتشعبة التحليلية إلا من باب التشابه الأسري (family resemblance) الذي يرفض التعريف الذاتي للأشياء، ويركز على التشابهات الظاهرية⁽¹⁾.

[Dummet, M, Origins of Analytical Philosophy, P. 4]

ومن يدرس تاريخ الفلسفة يرى أنّ الفلسفة التحليلية منذ ولادتها إلى العصر الراهن قد تطوّرت وتحوّلت من اتجاهٍ ونزعةٍ إلى اتجاهٍ آخر ونزعةٍ أخرى، على سبيل المثال، هناك اتجاهٌ في الفلسفة التحليلية يركّز على "التحليل اللغوي" وإصلاح اللغة العرفية وتجريدها من الشوائب والاعوجاج والخلل؛ بناءً على هذا الاتجاه تقوم الفلسفة التحليلية بـ"توضيح اللغة" وإزالة الخلط الذي ينشأ عن إساءة استخدام الإطارات التي تصاغ فيها أفكارنا أعني اللغة.

[انظر: محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 159]

(1) تعريف التشابه الأسري: طرح فيتغنشتاين نظرية التشابه الأسري في مقابل نظرية التعريف الماهوي لأرسطو، في الحقيقة لقد تصدّى فيتغنشتاين لنظرية «الماهوية» (essentialism) التي تركز على أنّ للأشياء ذاتياتٍ ومقوماتٍ أو أجناساً وفصولاً. بناءً على نظرية التشابه الأسري الخصائص والصفات المشتركة بين الأشياء هي من سنخ الخصائص والسمات المشتركة بين أعضاء الأسرة. عندما نستخدم لفظاً كلياً لينطبق على مصاديق متعدّدة نتصوّر أنّ هناك جهةً مشتركةً بين هذه المصاديق والأفراد، وأنّ ذلك اللفظ الكليّ وُضع لخاصيةٍ (property) مشتركةٍ بين أفرادها. ولكن ليس الأمر كذلك، بل هناك بعض الخصائص والصفات المتشابهة التي لا تشترك في الجميع، بل في بعض المصاديق.

هناك اتجاه آخر يرى أنّ دور الفلسفة التحليلية هو دراسة المسائل المتعلقة بفلسفة العقل وبيان حقيقة الذهن والحالات الذهنية وعلاقة الذهن بالبدن. هناك اتجاه آخر يعتقد بأنّ الفلسفة التحليلية أشبه بـ"فلسفة العلم" التي تبين المناهج المستخدمة في العلوم وطرق إثبات مدّعاتها. الاتجاه الآخر يرى أنّ المهمة الأصلية للفلسفة التحليلية هي المسائل المتعلقة بـ"نظرية المعرفة" (Epistemology) كمسألة الحجّة والتبرير (argument and justification)، وغيرها من النزعات الفكرية المطروحة في الفلسفة التحليلية. وسنستعرض نماذج من المسائل المختلفة التي يُبحث عنها في الفلسفة التحليلية بالتفصيل؛ ليتبين مدى تنوع المسائل المطروحة فيها. رغم أنّ تعريف الفلسفة التحليلية أمرٌ في غاية الصعوبة، ولكن نحاول أن نقدّم تعريفًا إجماليًا من خلال دراسة بعض السمات والميزات المتوقّرة في هذه المدرسة رغم تغيّر اتجاهاتها، ثم نقترح تعريفًا مختصرًا منها:

3. الخصائص العامّة للفلسفة التحليلية

قبل استعراض الخصائص العامّة في المدرسة التحليلية ينبغي أن نشير إلى نقطة مهمّة هي: أنّ هناك خلافًا ونزاعًا بين الفلاسفة حول وجود جامع يجمع ويوحّد بين الاتجاهات والنزعات المختلفة في مدرسة الفلسفة التحليلية، فهل هناك عاملٌ يجمع بين شتات الآراء

والنظريات والاتجاهات المختلفة في الفلسفة التحليلية؟ هناك من يعتقد بأن لا جامع يجمع بينها، وأن التشابه فيها أشبه بـ "التشابه الأسري" (family resemblance). ولكن حاول الفلاسفة التحليليون أن يجدوا جامعاً مشتركاً بين الاتجاهات والنزعات المشتتة في الفلسفة التحليلية، فهناك ثلاث نظريات حول هذا الجامع:

أ- أن الافتراضات المسبقة والتعاليم المشتركة هي الجامع لشتات الآراء المتنوعة.

ب- أن الجامع والموحد لشتات الاتجاهات في الفلسفة التحليلية هو المنهج التحليلي المشترك بين جميعها.

ج- المسائل المشتركة والأمور ذات الاهتمام المشترك هو الجامع للاتجاهات التحليلية. ولكن يمكن الجمع بين هذه النظريات ونحكم بتجميع هذه النظريات الثلاث في الخصائص التالية:

205

1- أن مناقش الفلسفة التحليلية وجذورها عبارة عن مجموعة متكونة من المدرسة التجريبية الحسية، وأفكار كانط وآرائه المعرفية، ونظريات جوتلوب فريجه حول المنطق الرياضي. يمكن أن ندعي أن الطابع العام في الفلسفة التحليلية هو الطابع التجريبي الحسي الذي يركز على المنهج التجريبي، ويرى أن المعطيات الحسية هي المعرفة العينية الحقيقية. تمثل هذا المنهج التجريبي المدرسة الوضعية التي ترى أن القضايا ما دامت لا تخضع لمبدأ قابلية التحقق التجريبي (principle of verification) فهي فاقدة للمعنى والمدلول.

[Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p. 53]

2- أنّ الميزان والمعيار في تسمية المدرسة تحليليّة - رغم وجود الاتجاهات المتعدّدة فيها - هو الالتزام والتقيّد بالتحليل؛ فلذا يستخدم الفلاسفة التحليليون لتوصيف المنهج التحليلي مصطلح "التحليل المنطقي" (Logical analysis)، و"التحليل المفاهيمي" (Conceptual analysis).

3- يعتقد الفيلسوف التحليلي "مايكل دوميت" (Michael Dummett) بأنّ «ما تمتاز به الفلسفة التحليليّة عن سائر المدارس والاتجاهات الفلسفيّة هو التركيز على أنّه من خلال التفسير الفلسفيّ للغة، يمكن الحصول على التفسير الفلسفيّ للأفكار والآراء».

[Michael Dummett, Origins of Analytical Philosophy, p.4]

لذا يعتقد أغلب المنتقدين للفلسفة التحليليّة أنّ وظيفتها الأصليّة هي "تحليل اللغة" وسبر غورها لاستخراج البنية المنطقيّة المكونة فيها، فالفلسفة التحليليّة تساوي "فلسفة تحليل اللغة".

والميزة الرئيسيّة للفلسفة التحليليّة هي أنّها تركّز مسائلها على كفيّة انعكاس الأفكار ودراستها في مرآة اللغة؛ فلذا ترى المدرسة التحليليّة أنّ البحث عن "المعنى" (meaning) والنهج السيميائيّ (semantic approach) هو المفتاح لفكّ الرموز في المسائل الفلسفيّة.

4- يعتقد مايكل دوميت بأنّ المواصفات والخصائص المشتركة لجميع المدارس التحليليّة عبارة عن:

أ- أنّ هدف الفلسفة هو تحليل بنية الأفكار وصياغاتها.

ب- التمييز بين دراسة الأفكار وبين دراسة العملية النفسية للتفكير.

ج- المنهج الصحيح الوحيد لتحليل الأفكار هو منهج تحليل

اللغة. [Ibid, p.458]

5- إيضاح الأفكار وتبيين المفاهيم وإزالة الإبهام والإيهام يعدّ من الأهداف الرئيسة في الفلسفة التحليلية. لهذا الوضوح (Clarity) ينفع ويفيد في المستويين العملي والنظري: على المستوى العملي يسهّل وضوح الكلام عملية التفهيم والتفاهم، وعلى المستوى النظري يساعدنا على الفهم الدقيق للمعنى ومدلول الكلام، ويعيننا على الحصول على حلّ مناسبٍ للمسألة وكشف الأخطاء المحتملة في الكلام.

6- يعتقد البعض أنّ الفلسفة التحليلية كمثليّة ذي ثلاثة أضلاع: "الذهن، اللغة، العالم". فهناك علاقة وثيقة بين اللغة والواقع، بحيث إنّ النافذة الوحيدة لكشف الواقع وتحديد نطاقه هي اللغة⁽¹⁾.

7- إحلال المنطق الرمزي (Symbolic Logic) أو الرياضي محلّ المنطق الأرسطي، يرى أتباع المدرسة التحليلية خاصّة راسل وفريجه بأن اللغة الرياضية لغة دقيقة موجزة ومنطقية يمكن استخدامها في الحسابات الدقيقة وتبيين الظواهر المعقّدة الغامضة وبيان العلاقات

(1) لأجل التعرّف على علاقة الفلسفة باللغة راجع المقدّمة الرائعة لكتاب:

Colin, Lyas, Philosophy and Linguistics, pp. 1235-.

والروابط بين المفاهيم والتصوّرات؛ لأنّها أكثر نظماً وإتقاناً وأقلّ خطأً، وتكون القواعد التي تقوم عليه الرياضيات أكثر وضوحاً واكتمالاً وتحديداً من القواعد المنطقية القديمة، فيفضّل توظيفها لتحليل المفاهيم والمتون وتنسيق المقولات. لهذا بخلاف المنطق الأرسطيّ؛ فإنّه قاصرٌ وعاجزٌ عن بيان البنية المنطقية أو الصياغة المنطقية الكامنة وراء العبارات والجمل. لقد تأثّر فريجه وراسل وفيتغنشتاين بمباحث الرياضيات التي لعبت دوراً مهماً في تكوين الفلسفة التحليلية. [محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 160]

8- بناءً على الفلسفة التحليلية أنّ كثيراً من المسائل والمشاكل الفلسفية نابعةً من الانحراف والخلل الكامنة في اللغة، فإذا كشف اللثام عن إبهام اللغة وغموض الاستخدامات اللغوية وتجردت التعابير اللغوية من شائبة الالتباسات والخلط والزيغ، فسوف تنحلّ تلك المسائل الفلسفية. فيجب التخلص من كلّ ما يشوب التعبيرات اللغوية من التباساتٍ أو غموضٍ أو خلطٍ وزيغٍ لبعض الأمور والحقائق. وهذا لا يتحقّق إلاّ من خلال بيان القضايا باللغة الرياضية الرمزية. فاللغة المنطقية الرمزية هي الطريق الوحيد لإصلاح اللغة ورفع عيوبها والخلل الكامن فيها. فإذا لم يتمّ إصلاح اللغة فلا طريق أمامنا لكشف الواقع؛ لأنّ اللغة هي المرآة للواقع وهي النافذة الوحيدة للوصول إليه. يعتقد فيتغنشتاين بأنّ الإبهامات والخلل الموجود في اللغة العرفية يسبّب سوء الفهم، فالمهمّة الرئيسة

للفيلسوف هي رفع هذه الإبهامات والموانع التي تتحقق من خلال استخدام اللغة، ويرى أنّ المسائل الفلسفية هي من قبيل حل لغزٍ (كجدول الكلمات المتقاطعة)، فوظيفة الفيلسوف هي حلّ هذا اللغز وإزالة هذه الإبهامات. فيجب التوصيف الدقيق لنشاطات اللغة العرفية واستبدال العبارات غير الدقيقة بالعبارات الدقيقة الصريحة. [المصدر السابق، ص 171]

بناءً على هذه السمات والميزات العامة يمكن تقديم تعريفٍ إجماليٍّ للفلسفة التحليلية وهو: أنّ الفلسفة التحليلية من حيث المبادئ والأسس المعرفية مدرسةً حسيةً تجريبيةً تركز على المنهج التجريبيّ والمعطيات الحسية، ومن جهة المنهجية تعتمد على "التحليل المنطقي" (Logical analysis)، ومن جهة الموضوع تركز على "اللغة" وعلاقتها بالذهن والواقع، ومن جهة الغاية تهدف إلى كشف الواقع والحقيقة من خلال تحليل اللغة وتخليصها من الغموض والإبهام والالتباس وكشف البنية المنطقية الكامنة فيها.

4 - المسائل الرئيسية في الفلسفة التحليلية

هناك اقتراحٌ آخر للتعرف على حقيقة الفلسفة التحليلية وهو دراسة المسائل والقضايا المختلفة المطروحة فيها؛ فلذا نسلط الضوء عليها ونستعرضها في هذا المجال بصورةٍ إجماليةٍ:

أ - تحليل الأفكار والحقائق الذهنية والبحث عن كيفية استخدام

اللغة ودورها في بيان الأفكار والمفاهيم يعدّ من المسائل الرئيسة الملفتة لنظر الفلاسفة التحليليين. إذن "الذهن" (Mind) و"اللغة" (Language) وبيان العلاقة بينهما من أهمّ المسائل في الفلسفة التحليلية.

ب - مسألة "الصدق" (Truth) تحظى بأهميّة بالغة في الفلسفة التحليلية. هل الصدق يعدّ من خواصّ القضايا أو من خواصّ الأمر اللغويّ وآثار اللغة؟ أو أنّ الصدق أمرٌ مستقلٌّ عن الاستعمالات اللغوية؟ ما علاقة الصدق (الحقيقة) والواقعية؟ ما معيار الصدق؟ هل هناك طُرُقٌ معيّنة للحصول على الصدق؟

ج - من المناهل المهمة للفلسفة التحليلية وجود بعض الأفكار المتناقضة (paradoxes) والنتائج المتناقضة التي تشبه الألغاز بحيث تتكافأ أطرافها - بحسب الظاهر - في الاعتبار والصدق. كمن يقول: "كلّ خيرٍ كاذبٌ"، لا يمكن أن تبقى هذه القضية على شموليتها وكتبتها؛ لأنّ نفس هذه القضية إمّا صادقةٌ وإمّا كاذبةٌ، وفي كلا الفرضين نواجه مشكلةً؛ لأنها إن كانت صادقةً فهي تُبطل عموميّتها وشموليتها، وإن كانت كاذبةً فهي تستلزم صدق الأخبار التي تصدر من المخبر، وهذا تناقضٌ واضحٌ في هذه القضية. [مطهرى، مجموعه آثار، ج13، ص 589، و ج9، ص 609]

ولقد اهتمّ الفلاسفة التحليليون بالإجابة والردّ على هذه الألغاز والشبهات، وذكروا آراءً بديعةً حول قيمة الصدق ومسألة الزمان والاحتمالات وما شابه ذلك. فوجود هذه التهافتات والألغاز يعدّ من الدوافع المهمة للإقبال على الفلسفة التحليلية، ومن الدوافع

أيضاً اشتياق بعض المفكرين لحلّ الألغاز الفكرية وفكّها من خلال تحليل بعض المفاهيم المعقدة والمتبسة. ولكن مسألة الصدق ومعياره هو الهاجس المهمّ للفلاسفة التحليليين، وهي تختلف عن فكّ الألغاز والشبهات الفكرية الفلسفية.

د- من المسائل المهمّة في الفلسفة التحليلية المسائل المتعلقة بفلسفة العقل أو فلسفة الذهن (philosophy of mind) لقد أثار هذا الموضوع مسائل كثيرةً حول العلاقة بين الذهن والبدن، وحقيقة البنية الذهنية وبيان الحالات الذهنية، وبيان الهوية الشخصية (personal identity)، فما هو معيار الهوية الشخصية في الأفراد؟ وهل يمكن تحويل واختزال الحالات الذهنية في الحالات البدنية؟

يرى هذا الاتجاه في الفلسفة التحليلية - تبعاً لنظرية اللغة الفطرية لنوم تشومسكي (Noam Chomsky) ونظرية الذكاء الاصطناعي (Artificial Intelligence) - بأنّ الواقعية الكامنة وراء الظواهر اللغوية ليست من سنخ الهويات الانتزاعية، بل هي من سنخ الحقائق والواقعيّات الذهنية، مع ذلك أنّ الظواهر اللغوية ترتبط بالواقعية العصبية البيولوجية (neurobiological reality) التي لها ما بإزاء في جزءٍ عصبّيٍّ من الدماغ. يرى هذا الاتجاه في الفلسفة التحليلية بأنّه يمكن معرفة البنية الذهنية وكيفية نشاطات الذهن من خلال البحوث اللغوية.

[P. French, et, al. Midwest Studies in philosophy X: studies in the philosophy of mind]

هـ- المسائل المتعلقة بـ"المعنى" (meaning)؛ على سبيل المثال: هل معنى الكلمة تابعٌ لكيفية استعمالها؟ هل الأدلة المعتمدة لتوضيح معنى الكلمة تبتني على الصياغة البلاغية للكلام، أو على البنية المنطقية فيه؟ ما اللوازم والنتائج المترتبة على معنى الكلام ودلالته؟ ما الافتراضات المسبقة التي يعتمد عليها الكلام؟ يمكن أن نقول إنَّ الدراسة التحليلية لاستعمالات اللغة وكشف معانيها هي المسألة الرئيسة في الفلسفة التحليلية.

و- المسألة المطروحة الأخرى في الفلسفة التحليلية هي ما يتعلّق بـ"المنطق" والمبادئ المنطقية للقياس، وعلاقة "المنطق" و"اللغة"، ومنطق الموجّهات، والدعم الاستقرائي للنظريات، وطرح أسئلةٍ مهمّةٍ في هذا المجال مثل: هل هناك كلماتٌ بسيطةٌ حاصلة من التحليل المنطقي للكلمات؟ هل الصدق المنطقي تابعٌ للاعتبارات اللغوية؟ هل هناك لكل لغةٍ خاصّةٍ أو استعمالٍ لغويٍّ خاصٍّ منطقيٍّ خاصٍّ متميِّزٍ؟ إذن البحث عن «فلسفة المنطق» من المسائل المهمّة في الفلسفة التحليلية.

ز- ما يتعلّق بـ«فلسفة الرياضيات»؛ مثل: ما حقيقة الإثبات الرياضي؟ وما محدوديتها؟ ما الحقائق الرياضية من الناحية الوجودية (Ontology)؟ هل يمكن استخدام الحلول الرياضية لكشف الواقعيّات العينية؟ وما البنية المنطقية الكامنة في اللغة الرياضية وغيرها؟

ح- ما يتعلّق بالعلوم الطبيعية والاجتماعية والإنسانية، ما

الطرق والمناهج المستخدمة في هذه العلوم الخاصة؟ ما دور المفردات التخصصية في هذه الاختصاصات؟ ما علاقة العلوم المختلفة بعضها ببعض؟ هل يمكن اختزال العلوم المختلفة إلى علمٍ واحدٍ؟ وهل هذا الأمر مطلوبٌ أم لا؟ ولهذا امتدادٌ منهجيٌّ للفلسفة التحليلية في العلوم الطبيعية والإنسانية.

ط - من المسائل المطروحة في الفلسفة التحليلية ما يتعلق باتخاذ القرارات وإنجاز الأعمال في المجالات الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية والأخلاقية والتربوية، مثل: ما حقيقة العدالة؟ هل حبّ أبناء الجنس البشري أمرٌ معقولٌ؟ كيف يمكن حلّ التعارض بين النظرية البراغماتية (Pragmatism) وبين نظرية العقد الاجتماعي (Social contract) في مجال العدالة الاجتماعية؟ كيف يمكن الجمع بين نظرية البراغماتية النفعية، وبين نظرية أصالة التكليف والوظيفة في مجال فلسفة الأخلاق؟ ما العامل الذي يعطي القاعدة طابعاً قانونياً دستورياً؟ وغيرها من القضايا المتعلقة بالأمر الاعتبارية. وهذا هو امتداد الفلسفة التحليلية في "فلسفة الأخلاق" والعلوم الاعتبارية.

ي - ما يتعلق بـ "فلسفة الدين" مثل: هل الاعتقاد بوجود مشيئة الله أو وقوع المعجزات، أو خلود النفس، أو الشواب والعقاب الأخروي، والتجربة الدينية وما شابه ذلك، أمرٌ مقبولٌ عند العقل أم لا؟

ك - ما يتعلق بـ "فلسفة الفن" وعلم الجمال، ما الدليل على تفضيل

أثرٍ فنيٍّ على آخر؟ ما معيار الجمال؟ هل هناك علاقة بين المعرفة والجمال؟ هل الجمال مطلقٌ أو نسبيٌّ؟ وغيرها من المسائل المتعلقة بفلسفة الفنّ. [إيّا، مقاله "فلسفه تحليلی چیست؟"، ص 45، مجله نامه مفید، شماره 15]

ل- ما يتعلّق بـ "فلسفة العلم": هناك حوارات بين "كارناب" و"بوبر" (Karl Raimund Popper) حول «علاقة المعطيات التجريبية والنظريات العلميّة». فقد تباحث الطرفان حول هذا السؤال: هل على علماء التجربة أن يبحثوا عن أقلّ الفرضيات احتمالاً ومطابقةً للمعايير التجريبية، أو يجب عليهم أن يحصلوا على فرضياتٍ أكثر احتمالاً ومطابقةً للموازين التجريبية ومؤيَّدةً بالشواهد التجريبية؟ يعتقد بوبر بأنّه لا علاقة بين فلسفة العلم والدراسات اللغوية، بينما يرى كارناب أنّ فلسفة العلم إعادة بناءٍ منطقيٍّ للغة العلم. يرى بوبر أنّ الغرض من المنهج العلميّ هو اقتراح الفرضيات أو إبطالها على أساس منهج الاستنتاج البرهانيّ، ولكن يعتقد كارناب بأنّ المنهج الاستقرائيّ هو المستخدم لإثبات أو إبطال الفرضيات العلميّة.

[P. A. Schilpp (ed), The philosophy of Rudolf Carnap, p. 213 and 995]

من خلال دراسة المسائل المطروحة في الفلسفة التحليلية تتضح دائرتها ونطاقها الشامل لكثيرٍ من الحقول المعرفية مثل: فلسفة اللغة، فلسفة المنطق، فلسفة العقل، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلم، فلسفة الفنّ، فلسفة الدين، فلسفة الرياضيات، نظرية المعرفة وغيرها من المجالات. وهذا إن دلّ على شيءٍ فإنّما يدلّ على

مدى تأثير المدرسة التحليلية في كثيرٍ من المجالات المعرفية من جانبٍ، وصعوبة تعريف الفلسفة التحليلية من جانبٍ آخر.

5 - رواد الفلسفة التحليلية

بعد استعراض بعض الخصائص العامة للمدرسة التحليلية وبيان المسائل المطروحة فيها، ينبغي هنا أن نشير إلى أهم رواد الفلسفة التحليلية ونذكر نبذة مختصرةً من أفكارهم ونظرياتهم:

أ - جوتلوب فريجه (1848-Gottlob Frege) (1925)

ليس من البعيد أن ندعي أنّ من أهم المؤسسين والمبدعين في الفلسفة التحليلية هو العالم الرياضي الشهير والفيلسوف الألماني جوتلوب فريجه. فهو أول مفكرٍ فتح بحثًا منظمًا وعميقًا حول "اللغة" وقابليّاتها وطاقاتها الأساسية الفلسفية، وإن كان اختصاصه الأصلي واهتمامه الرئيسي هو الرياضيات، ولكن من خلال دراسته الجامعية تعرّف على آراء كانط وبدأ يهتم بالتأملات الفلسفية.

لقد ركّز فريجه على المبادئ الأساسية لعلم الرياضيات، وحقيقة القضايا الرياضية وأحكامها، ولا يخفى أنّ تحليل مبادئ القضايا الرياضية يعدّ من سنخ التأملات الفلسفية التي تسبر غور المبادئ والأسس المعرفية للعلوم. لقد أثر فريجه في آراء الفلاسفة الذين جاءوا بعده، خاصةً على أفكار بيرتراند راسل (-1970 1872) وفيتغنشتاين في

كتاباته المتقدمة بحيث أدى إلى إنتاج آراء ونظريات بدعية حول حقيقة "المعنى" (meaning) والأبحاث المهمة في الميتافيزيقيا.

كان الهاجس الأصلي لعلماء الرياضيات خاصةً فريجه هو مبحث "التحليل العددي" (Numerical Analysis)⁽¹⁾، وإبداع مبادئ منسجمة بريئة من التناقض فيه. لقد منح مبحث «التحليل العددي» قوةً عظيمةً لعلماء الرياضيات والفيزياء في حلّ المسائل المختلفة واكتساب نتائج بدعية. إن تطوّر المناهج المختلفة في علم الرياضيات وتأثيرها البالغ في كثيرٍ من المباحث الفيزيائية مثل بحوث الغازات والحرارة والكهرباء والمغناطيسية، سبّب مقارباتٍ وعلاقاتٍ عميقةً بين الرياضيات من جهةٍ وبين الحقيقة والواقع من جهةٍ أخرى.

في أواخر القرن التاسع عشر هناك كان محوران أساسيان يتابعهما علماء الرياضيات خاصةً فريجه:

الأول: وجود أدلةٍ رصينةٍ ومتينةٍ تدلّ على النقصان والخلل الكامن في القياس المنطقي الأرسطي في تبيين البنية المنطقية للأحكام والاستنتاجات المعتبرة.

(1) التحليل العددي هو دراسة الخوارزميات التي تستخدم التقريب العددي لمشاكل التحليل الرياضي (على خلاف الرياضيات المنفصلة). من الطبيعي أن يجد التحليل الرقمي تطبيقاً في جميع مجالات الهندسة والعلوم الفيزيائية، ولكن في القرن الحادي والعشرين أيضاً تبنت علوم الحياة والعلوم الاجتماعية والطب والأعمال التجارية وحتى الفنون عناصر من الحسابات العلمية. لقد أحدث نموّ قوة الحاسوب ثورةً في استخدام النماذج الرياضية الواقعية في العلوم والهندسة، ويلزم إجراء تحليلٍ عدديٍّ دقيقٍ لتنفيذ هذه النماذج التفصيلية في العالم.

والشأن يتعلق باللغة الرمزية في علم الرياضيات، وأنها هي التي تعيّن نوع علاقة المنطق بالرياضيات. لقد توصل فريجه وراسل إلى نتيجة واحدة، وهي أنّ الرياضيات عين المنطق؛ وهذه الجملة تعنث: أولاً: أنّ الأصول الموضوعية في الرياضيات والنظريات المطروحة فيها يكشف عن الحقائق والواقعيّات. وثانياً: أنّ حقائق الرياضيات هي نفس الحقائق المنطقيّة. لهذا الرأي حول علاقة الرياضيات والمنطق اشتهر بنظريّة "المُنطِقانيّة" (Logicism). يرى فريجه بأنّ دراسة «لغة الحقيقة» لكشف مغزى الحقيقة أمرٌ ضروريٌّ. من جهةٍ أخرى أنّ معرفة لغة الحقيقة لا تتيّس إلا من خلال "البنية المنطقيّة للغة". بدأ فريجه نشاطه الفكريّ من تحليل اللغة الرياضيّة أو تحليل البنية الكامنة وراء اللغة الرمزيّة الرياضيّة. [انظر: مقالة: كوتلوب فرغه و تحليل منطقي زبان، ضياء موحد، مجلّه ارغنون، شماره 7 و8، ص 69]

حاول فريجه - تبعاً لغاليليو (Galileo Galilei) ونيوتن (Isaac Newton) إحلال "لغة الرياضيات" محلّ اللغة العاديّة. وركّز على أنّ لغة الحقيقة هي لغة الرياضيات وهي لغةٌ جديدةٌ رمزيّةٌ. بعبارةٍ أخرى سعى فريجه أن يروّج الاتجاه المنطقيّ (المُنطِقانيّة) في علم الرياضيات، ثمّ التفت إلى أنّ المنطق الأرسطيّ قاصرٌ وعاجزٌ عن القيام بهذه المهمّة؛ لذا قرّر أن يبدّل علم المنطق ويجعله في قالب اللغة الرمزيّة الرياضيّة. ومن هنا تكوّن المنطق الحديث أو المنطق الرياضيّ. يهدف فريجه من إبداع المنطق الحديث أو المنطق الرمزيّ

(Symbolic Logic) إلى أن يميّز بين البُعد النحويّ والبُعد المنطقيّ في اللغة، وهذا يوجب اجتناب المغالطات الفلسفيّة، ويتّضح الفرق بين الكلام (القول) والمنطق.

الجدير بالذكر هو: أنه فريجه ركّز - في كتابه "المفهوميّة" (Begriffsschrift) الذي دافع فيه عن المنطق الرمزيّ - على عينيّة المعنى، وأنّ معنى الكلمات هي الأشياء الخارجيّة الجزئيّة المحسوسة وليس "المعنى" من سنخ المفاهيم الذهنيّة، وهو متأثّر في هذا الرأي بالمدرسة الاسمانيّة (Nominalism) التي تنكر المفاهيم الكلّيّة. وأيضاً ركّز فريجه على أنّ معنى اللفظ يتبيّن من خلال سياق الجملة ومتنها، ونفى نظريّة المطابقة في صدق القضايا.

يرى فريجه بأنّ المعرفة الحقيقيّة هي المعرفة الشاملة العينيّة، بمعنى أنّ المعرفة يجب أن تحظى بخصّلتين: الأولى يقدر عامّة الناس على فهمها وإدراكها على السواء، والثانية أنّ هذه المعرفة يجب أن تكون عينيّة قابلةً للإثبات والبيان لجميع الناس. يرى فريجه أنّ المصداق الأتمّ لهذه المعرفة العينيّة هو علم "الرياضيّات" الذي يُثبت النتائج بصورة عينيّة يقينيّة وهو قابل للإثبات لعموم الناس. فكلّ معرفة حقيقيّة تتضمّن حكماً عينيّاً عامّاً. ولكن ما معيار وملاك الحكم العينيّ القابل للفهم لعامّة الناس؟ يجيب فريجه: كلّ نشاطٍ فكريّ يبحث عن الحقيقة يبيّن حصيلة ما توصل إليه من خلال الجملات والعبارات اللغويّة الخاصّة. لا يمكن دراسة هذا النتاج الفكريّ ونقده إلاّ من خلال فهم هذه الجملات والعبارات التي

تتعلق بلغةٍ خاصّةٍ. إذن تلعب معرفة "اللغة" دوراً مهماً في كشف الحقيقة؛ لأنّ اللغة تحمل المعنى وتعكسه، من جهةٍ أخرى أنّ المعنى يعكس الحقيقة. فهناك علاقةٌ وثيقةٌ بين المعنى والحقيقة بحيث لا يمكن كشف الحقيقة وفهماها إلا عن طريق المعنى. ولكن ما المقصود من المعنى من وجهة نظر فريجه؟ المقصود من "المعنى" من وجهة نظر فريجه ليس المألوف في العرف من التصورات والمفاهيم الذهنيّة، بل المعنى عند فريجه حقيقةٌ موضوعيّةٌ (Objective truth)

حقيقة "المعنى" عند فريجه

من أبرز نظريّات فريجه في الفلسفة التحليليّة نظريّة «المعنى». حاول فريجه أن يبيّن الارتباط بين اللغة والواقعيّة الخارجيّة من خلال نظريّة "المعنى"، وهي عبارةٌ عن أنّ هناك بالإضافة إلى المفهوم الذهنيّ - الذي يتبادر من اللفظ إلى الذهن - وبالإضافة إلى محكيّ الألفاظ وما يباينها في الخارج، أمراً ثالثاً متناظراً إلى الألفاظ يبيّن كفيّة حكاية الألفاظ وتعبيرها عن المحكيّ الخارجيّ، وهو «المعنى». إذن هناك أربعة عناصر في اللغة: اللفظ، المفهوم الذهنيّ، المحكيّ الخارجيّ، المعنى. يعتقد فريجه بأن "المعنى" - خلافاً للمفهوم - لا يتحقّق في الذهن، بل هو أمرٌ عينيّ.

بعبارةٍ أخرى يرى فريجه بأنّ الحالات والتصورات الذهنيّة أمورٌ فريدةٌ شخصيّةٌ منكشفةٌ للذهن الذي تكوّنت فيه فحسب، فلا يمكن نقلها من ذهنٍ إلى ذهنٍ آخر، بل بالنسبة إلى شخصٍ واحدٍ تختلف الصور الذهنيّة في زمانين مختلفين.

وأبرز مصداق للحالات الذهنيّة هي الأحاسيس والعواطف والمشاعر أو الآلام التي يشعر بها صاحبها فقط ولا يمكن نقلها للآخرين. فيجب أن نبحت عن عنصرٍ عينيٍّ مشتركٍ يساهم فيه جميع الأذهان، ويتيسّر الوصول إليها لكلّ الناس، وهذا العنصر العينيّ الخارجيّ هو "المعنى". يضرب فريجه مثلاً لبيان علاقة "الاسم الخاصّ" (اللفظ) و"المعنى" و"المحي" ويقول: حينما يشاهد شخصُ القمرَ عن طريق المقراب؛ ف"المحي" يكون بمنزلة القمر الخارجيّ، والصورة المرترسة في عدسة المقراب تكون بمنزلة "المعنى"، و"الصورة الذهنيّة أو المفهوم" تكون بمنزلة الصورة المنتقشة في شبكيّة العين. فهناك واسطتان في مشاهدة القمر، الأولى هي ما وقعت في عدسة المقراب، وهذه الصورة مشهودةٌ لكلّ من له عينٌ سليمةٌ، والواسطة الثانية ما تقع في شبكيّة العين وهي مختصّةٌ بمن يشاهد القمر. فالاسم الخاصّ مثل "أرسطو" مرآةٌ للمعنى، والمعنى مرآةٌ للمحي. فاللغة تربط بالواقع الخارجيّ عن طريق المعنى؛ لأنّ الاسم يعبر عن المعنى ويظهرها، والمعنى هو الذي يحدّد المحي. إذن "المعنى" هو الوساطة بين اللغة والخارج العينيّ.

[Dummet, M, Origins of Analytical Philosophy, P. 19]

النقد

1- بالنسبة إلى ما ادّعه فريجه من أنّ التصورات والمفاهيم الذهنيّة أمورٌ فرديّةٌ قائمةٌ بذهنٍ خاصّ لا يمكن نقلها للآخرين، نقول: إنّه

ارتكبت مغالطةً واضحةً وهي: عدم التمييز بين حيثيتين في المفهوم الذهني، إذ لا يخفى أنّ كلّ صورة ذهنية لها جهتان: جهة الاستقلال أو "ما فيه يُنظر"، وجهة المرآتية والكشافية عمّا وراءها أو "ما به يُنظر"؛ فالصورة الذهنية من جهة الاستقلالية كيفُ نفسانيّ قائمٌ بذهنٍ خاصّ، ولا يمكن نقلها إلى ذهنٍ آخر؛ لأنّها وجودٌ عرضيّ قائمٌ بنفسٍ خاصّة. ولكن هذه الصورة الذهنية من جهة أنّها تحكي عن الواقع وتعبّر عنه، فهي وجودٌ ذهنيّ يمكن نقلها للآخرين، فالصورة الذهنية تشبه المرآة، من جهة أنّه يمكن النظر إلى المرآة من حيثيتين: حيثية "في نفسها" كرؤية استقلالية كجوهريّ خارجيّ تترتب عليها آثارٌ خارجيّة عينية، ورؤية "إضافيّة نسبية" تحكي عن الواقع وتعكسه ولا تترتب عليها الآثار الخارجيّة.

إنّ المغالطة التي ارتكبتها فريجه هي أنه نسب حكم الجهة الأولى إلى الجهة الثانية وخلط بين الحثيتين، فالتصورات والمفاهيم الذهنية التي تختصّ بالحيثية الاستقلالية لا يمكن نقلها للآخرين، ولكن من حيثية الثانية وهي الحكاية والتعبير عن الواقع يمكن نقل المفاهيم للآخرين، كما أنّ فريجه نقل لنا نفس هذه الفكرة والنظريّة من خلال المفاهيم والألفاظ التي استخدمها لنقل فكرته.

2- يدعي فريجه بأنّ "المعنى" حقيقةٌ عينيةٌ يساهم فيه جميع الناس، ولكن أوّلاً: لا يذكر دليلاً أو شاهداً على أنّ المعنى حقيقةٌ عينيةٌ خارجيّة! وهذا ادّعاءٌ بلا دليل. ثانياً: عندما تراجع الفهم

العرفي لا ندرك سوى: اللفظ، والمفهوم الذهني لذلك اللفظ، والمحكي أو المطابق الخارجي، عل سبيل المثال: هناك لفظ "النار"، ومفهوم النار في الذهن، وناراً خارجيَّةً. أين معناها الخارجي كما يدعي فريجه؟!

3- سلّمنا أنّ هناك عنصراً رابعاً بجانب "اللفظ" و"التصور الذهني والمحكي الخارجي"، و"المعنى"، ولكن لم يوضّح لنا فريجه كيفية الربط والعلاقة بين المعنى والمحكي؟! إذا كان المعنى أمراً عينيّاً في الخارج، وأيضاً المحكي حقيقةً عينيَّةً خارجيَّةً، فكيف يرتبط المعنى بالمحكي؟ وما العلاقة بينهما؟ وهذه نقطةٌ مبهمَةٌ في هذه النظرية، يجب تسليط الضوء عليها.

ب - بيرتراند راسل (1872-1970) (Bertrand Russell)

اعتمد راسل على منهج "التحليل المنطقي" (logical analysis) في الفلسفة التحليلية وقام بإشاعته. لقد ميّز راسل بين الصياغة النحوية للعبارة وبين الصياغة المنطقية فيها، وبين أنّ مهمة التحليل المنطقي هي الاجتياز والعبور من المستوى النحوي والوصول إلى المستوى المنطقي. استخدم راسل آلية "المنطق الرياضي" لتحليل البنية اللغوية.

[Bertrand Russell, Logical atomism, p.10]

يصف راسل منهجيّته التحليلية بهذا النحو: «إنّ منهجي الثابت هو أن أبدأ عملي من مواجهة ظاهرة معقّدة غامضةٍ محيرةٍ مثل

"اللغز"، وهذا يشبه مشاهدة ظاهرة محسوسة بالعين المجردة تارةً، ثم مشاهدتها بالمرصد (Telescope). وقد وجدت أن هناك ميزاتٍ وفروقاً تظهر وتتكشف من خلال التركيز والتدقيق في الأمور، لم تكن مكشوفة في بداية الأمر. كما يمكن لنا مشاهدة الذرات من خلال المجهر والحال أننا لم نكن نقدر على مشاهدتها بدونها [Ibid].

حاول راسل أن يؤصل لعلم الرياضيات أسساً منطقيّةً يقينيّةً، وقد أدرك أن الرياضيات تنبثق من أصولٍ منطقيّةٍ رصينةٍ، وقد دون - بمساعدة الأستاذ المشهور في الرياضيات "ألفرد نورث وايتهد" (Alfred North Whitehead) - كتاب "أصول الرياضيات"، وهذا الكتاب سجّل اسم راسل في قائمة المؤسسين للمنطق الحديث الذي يحظى بلغةٍ رمزيّةٍ صوريةٍ. فقد ادعى راسل بأنه يمكن بيان القضايا الرياضيّة بلغة المنطق، ويمكن استنتاجها في ضوء الأصول المنطقيّة. لقد حاول راسل أن يكتشف بعض الأخطاء المنطقيّة الكامنة في النظريات الفلسفيّة والمتافيزيقيّة، ويصححها من خلال المنهج التحليلي المنطقي. بناءً على نظريّة راسل الأداة والوسيلة الرئيسيّة لتحليل الفلسفة هي "المنطق الرياضي".

ج - جورج إدوارد مور (1873 - 1958) (George Edward Moore)

لقد شاهد مور أن النظريات الفلسفيّة التي يدعى أنها كاشفة عن الحقيقة غامضةً ومبهمةً ومعقّدةً، فليست لغتها لغةً سلسلةً سهلةً مبسّطةً. فقد حاول مور أن يحلّ هذه المشكلة عن طريق كشف

جذورها ورفعها. فقد اعتقد مور أنّ المشكلة تكمن في عدم الوضوح والشفافية في طرح السؤال الذي تنشأ منه المسائل الفلسفية وعدم إيضاح مقصود الفيلسوف منه، فإذا كان السؤال الأصلي في كلّ موضوع فلسفيّ مبهمًا وغير محدّد بالضبط، فهذا يوجب تعدّد التفسير والاستنتاجات وبالنتيجة يستلزم إجاباتٍ متعدّدة. فمن وجهة نظر مور أنّ إزالة غبار الإبهام والغموض والتعقيد والالتباس من الأسئلة الأساسية وإعادة النظر في كيفية طرح الأسئلة والأجوبة هي الوظيفة الرئيسة للفلسفة. يعتقد مور بأنّه بذل جهوده في حلّ مسألتين:

1- ما مقصود الفيلسوف من نظريّته وفكرته؟

2- ما الأدلة المقنعة لتمييز صدق نظريّته وكذبها؟

[PA Schilpp (ad), The Philosophy of G.E. Moore, The library of Living philosophers, V.4]

يرى مور بأنّ الاستعمال الخاطيء للغة في الفلسفة هو منشأ ظهور المسائل الفلسفية، والحلّ الوحيد لهذه المسائل هو استبدال الاستعمال الصحيح بالاستعمال الخاطيء في اللغة، وتعريف المفاهيم وإيضاحها بصورة دقيقة وشفافة حتى لا يتحيّر القارئ في فهمها. فإذا استخدم الصحيح والصائب للغة وتبين المفاهيم الغامضة وتعريفها هو الحلّ الفريد للمسائل الفلسفية.

يعتقد مور بأنّ الصور المنطقية البسيطة تعبّر عن الأمور الواقعية (facts) الموجودة في العالم. تتحقّق هذه العملية من خلال استبدال

العبارات المعقدة المركبة بالعبارات البسيطة الجزئية مع توصيفٍ معيّنٍ للهويّات الجزئية البسيطة التي تُكوّن الأمور المعقدة المركبة. اعتمد جورج مور على منهج التحليل أو "التحليل المفاهيمي" (Conceptual analysis)، والغرض من التحليل هو تجريد المفاهيم من الإبهام والغموض والتشويش والتعقيد. يرى مور أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين الحقيقة والمفاهيم، فلا يمكن نيل الحقيقة إلاّ من خلال المفاهيم الصحيحة المنقّحة. من جهةٍ أخرى أنّ المفاهيم تُعبّر من خلال الألفاظ والعبارات اللغويّة، ومن هنا يتبيّن ارتباط اللغة بالحقيقة؛ لأنّ اللغة مرآةٌ للمفاهيم، والمفاهيم مرآةٌ للحقيقة، فالألفاظ والعبارات مرآةٌ للحقيقة. بعبارةٍ أخرى أنّ اللغة هي التي تربط المفهوم بالحقيقة، فلا يمكن الوصول إلى الحقيقة إلاّ من خلال اللغة. يؤكّد مور على أنّ الألفاظ والعبارات لا تعبّر عن الحقيقة إلاّ بعد إيضاحها وتحليلها وتعريفها ورفع الغموض والإبهام عنها، وهذا هو الاستخدام الصحيح للغة في الفلسفة. [Ibid]

هذه المنهجية الخاصّة في تحليل المفاهيم والعبارات وتعريفها عبارةٌ عن طرح هذه الأسئلة:

ما هي الأجزاء المؤلّفة لمعنى x؟ هل هو معنّى بسيطٌ غير قابلٍ للتجزئة؟ كيف يرتبط مفهومٌ بسائر المفاهيم؟ ما هي العلاقة القائمة بين المفاهيم؟ يحاول مور أن يبيّن العلاقات والروابط الموجودة بين العبارات، فهو بصدد بيان أنّ عبارة x نتيجةٌ لجملةٍ وعبارةٍ أخرى،

أو تلك الجملة تُعدّ افتراضاً مسبقاً لجملةٍ أخرى، أو هذه الجملة نقيض تلك الجملة. فيقوم مور بتحليل البنية الكامنة وراء الكلمات والعبارات، وهذه البنية المستورة هي التي تمنح المعنى للكلمات، فالغرض من التحليل هو بيان هذه البنية المكونة في الجملات والعبارات وإظهارها.

لقد وظّف مور هذه المنهجية في كثيرٍ من الحقول المعرفية مثل المباحث الوجودية والأخلاقية والفنية والاجتماعية وغيرها. [انظر: محمد مدين، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الاخلاقية، ص 245؛ محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة المعاصرة، ص 169]

د - لودفيغ فيتغنشتاين (1889- 1951) (Ludwig Wittgenstein)

يمكن تقسيم حياة فيتغنشتاين إلى حقتين من الزمان: في الحقبة الأولى من عمره قد ألف كتاب "الرسالة المنطقية - الفلسفية" فهو يعتقد في هذا الكتاب بنظرية "الصورة للمعنى" (the picture theory of meaning)؛ بناءً على هذه النظرية تعدّ اللغة انعكاس الواقع وتصويره، والوظيفة الوحيدة للغة هي التعبير عن الواقع والحكاية عنه. بعبارةٍ أخرى أنّ القضايا الناظرة إلى العالم الواقعيّ تعطينا صورةً وانعكاساً من العالم والواقع، فدراسة اللغة واكتشاف البنية اللغوية تعكس لنا بنية العالم الواقعيّ؛ لأن هناك علاقةً تصويريةً انعكاسيةً بين اللغة والواقع؛ لذا فإنّ المعاني تتحقّق مستقلةً عن أذهاننا والواقع الخارجيّ هو الذي يحدّد نطاق المعنى، فالمعنى تابعٌ للواقع.

يتبني فيتغنشتاين في المرحلة الأولى من فكره الفلسفي نظرية "الذرية المنطقية" (Logical atomism) بمعنى: أنّ القضايا المركبة تتألف من القضايا البسيطة الأولية (elementary proposition)، وأن كل قضية بسيطة ذرية تصويراً من الواقع الذري، فاللغة هي التابعة للواقع وتعبّر عنه وليس الأمر بالعكس.

[Wittgenstein, Tractatus Logico-Philosophicus, 4. 22]

بعبارة أخرى هناك قضايا «مركبة جزئية» وهي في الحقيقة ترجع وتحوّل إلى "القضايا الذرية"، وإنّ القضايا المركبة تابعة للقضايا الذرية البسيطة في صدقها.

أمّا في الحقبة الثانية تراجع فيتغنشتاين من "النظرية الصورة للمعنى" وألّف كتاب "تحقيقات فلسفية" (philosophical Investigations) وصرّح فيه بأنّ نظريته الأولى حول اللغة كانت خاطئةً فاستبدلها بنظرية "الألعاب اللغوية" (game theory of language).

نظرية الألعاب اللغوية (game theory of language)

يعتقد لودفيغ فيتغنشتاين (1889 - 1951) بأنّ لكل لغة تطبيقاً واستعمالاً متميّزاً وفق مناحي الحياة (Form of life) أو السياق الاجتماعي والمناخ الفكري والثقافي الذي يعيش فيه كل إنسان، ويعبّر فيتغنشتاين عن تطبيق اللغة واستعمالها بـ "اللعبة اللغوية" وأن معنى كل لفظ هو عبارة عن استعماله وتطبيقه الخاص. [Wittgenstein, Philosophical Investigations, p. 43]

فتعدّد اللغات بتعدّد مناحي الحياة وأشكالها وسياقاتها. بعبارةٍ أخرى أنّ كلّ منجى من مناحي الحياة أو كلّ نمطٍ من أنماط الحياة والمعيشة يقتضي لغةً متميّزةً خاصّةً به لا يعرفها إلا من يعيش في ذلك النمط من الحياة، والمقصود من الحياة هو جميع الآمال والأفكار والظروف التي تحيط بالفرد الإنساني. فلكلّ لغةٍ من اللغات الدينيّة والعلميّة والفلسفيّة "لعبةٌ لغويّةٌ" خاصّةٌ، أي تطبيقٌ واستعمالٌ خاصٌّ. هذه الألعاب اللغويّة تكشف عن جوانب صور الحياة وأشكالها. فهذه اللغة تعكس واقعها الخاص، فالعالم الذي يعيشه الفيلسوف يختلف تمامًا عن العالم الذي يعيشه المتدين أو الفنان أو العالم التجريبي أو الصوفي، فما دنا لم نجرب حياة الفيلسوف أو الصوفي أو المتدين ولم ننظر إلى العالم من منظاره لا نقدر أن نفهم لغته أو لعبته اللغويّة. فكلّ لغةٍ تعكس طريقةً خاصّةً من الحياة والمناخ الفكريّ، من جهةٍ أخرى كلّ طريقةٍ ونمطٍ خاصّ من الحياة يولّد لعبةً لغويّةً تخصّه، إذن لأجل التعرّف على حياة الآخرين يجب أن نبحث عن اللغة المعبرّة عن تلك الحياة الخاصّة بهم. [انظر: لودفيغ فيتغنشتاين، تحقيقات

فلسفيّة، ص 117؛ زكريا، إبراهيم، دراسات في الفلسفة المعاصرة، ص 271.]

وقد شبّه فيتغنشتاين نظريّته المسماة بـ "اللعبة اللغويّة" بالألعاب المعهودة والمألوفة بين الناس؛ فكما أنّ للعبة الشطرنج أو كرة السلة أو كرة القدم أو كرة المنضدة وغيرها من الألعاب قواعد وقوانين متميّزةً تخصّها، فكذلك بالنسبة إلى مناحي الحياة والسياق

الاجتماعي والمناخ الفكري الذي يعيشه الفرد؛ له قواعد وقوانين خاصة تستتبع لغةً خاصةً تميّزها عن سائر مناجي الحياة.

[Hick, John, Philosophy of Religion, p.96]

الفرق بين فيتغنشتاين في كتاباته المتقدمة وكتابه المتأخرة في مبحث "حقيقة المعنى" هو أنه بناءً على الرأي المتقدم، فالتصورات الذهنية وأفكارنا لا تؤثر على الواقع، بل هي في فرض الصدق مطابق للواقع وتعبّر عنه. ولكن بناءً على فيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة، تؤثر أفكارنا وذهنياتنا في تكوين الواقع، وتلعب دوراً رئيسياً في إيجاد الواقع، فهي فعالة وليست منفعة؛ لذا يرى فيتغنشتاين: «أن الحدود اللغوية هي التي تشخص حدود عالمنا الواقعي» [Wittgenstein, Tractatus Logico - Philosophicus, 4. 22].

يعتقد فيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة أن المسائل الفلسفية ناجمة من الاستخدامات الخاطئة للغة.

هـ - رودولف كارناب (1891- 1970) (Rudolf Carnap)

لا شك أن رودولف كارناب يعدّ من الأركان الأصلية لـ "حلقة فيينا" (Vienna Circle) ومن رواد الفلسفة الوضعيّة (Positivism) إنّ الاتجاه الرئيسي في الفلسفة التحليلية هو المدرسة الوضعيّة، وقد تأثر بها كثير من الفلاسفة التحليليين، فينبغي هنا أن نسلط الضوء على هذه المدرسة التجريبية بالاختصار:

إنَّ انطلاقة الوضعيّة كانت من خلال ما يُعرف باسم "حلقة فيينا" التي ظهرت إلى العلن عام 1929، عندما صدر بيان لها بعنوان "الفهم العلمي للعالم" يقوم في الأساس على استبعاد الميتافيزيقيا والغائها وتخليص العلوم من الشوائب الميتافيزيقية. إنَّ المبادئ الأساسية للوضعيّة المنطقيّة - كما وردت في بيان حلقة فيينا - هي عبارة عن:

- اعتماد المعطيات الحسيّة أساساً للمعرفة العلميّة.

- استبعاد الميتافيزيقيا من كلّ فرعٍ من فروع المعرفة يُراد له أن يكون علمًا.

- اعتماد مبدأ قابليّة التصديق أو مبدأ قابليّة الإثبات التجريبيّ (principle of verification) أساساً لقبول الأحكام العلميّة ومعياراً للمعنى المعرفي. على أساس هذا المبدأ لا تُقبل إلا الكلمات التي تحيل إلى كياناتٍ يمكن مشاهدتها.

- بناء العلم الموحد.

- تحديد مهمّة الفلسفة العلميّة بتوضيح مفاهيم العلوم بواسطة

منهج التحليل المنطقيّ. [وداد الحاج حسن، رودولف كارناب نهاية الوضعيّة المنطقيّة، ص 247]

تركز المدرسة الوضعيّة على أنّ القضايا الواقعيّة العينيّة هي القضايا التي له قابليّة التحقق والتثبت التجريبيّ، ويمكن إقامة الشواهد التجريبيّة لإثباتها. فكلّ قضيةٍ لا تخضع لمبدأ قابليّة التحقق

في الحقيقة أن نظرية "مبدأ قابلية التحقق والإثبات التجريبي" إجابة السؤال القائل: "ما الشروط والظروف التي تجعل الجملات والقضايا ذات معنى صحيح وواقعي؟ تجيب هذه النظرية على هذا السؤال: أن معيار الدلالية هو إمكان إخضاع القضايا للموازين التجريبية وإمكان تجميع القرائن والشواهد الحسية لإثبات نظرية أو تأييدها أو إبطالها.

[Paul, Edwards, The Encyclopedia of Philosophy, Volumes 5 and 6, p.53]

لقد تأثر كارناب بالآراء الخاصة لفريجه وراسل حول المنطق الرياضي، وأيضاً تأثر بآراء فيتغنشتاين ونظرياته، خاصةً نظرية "الألعاب اللغوية"؛ فلذا حاول كارناب أن يخلص المعرفة البشرية عن الشوائب الميتافيزيقية ويبنيها على أساس تجريبي حسي من خلال استخدام المنطق الحديث أو المنطق الرياضي. [انظر: محمد مهران

رشوان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 221]

6 - دراسة نقدية للفلسفة التحليلية

بعد التطرق إلى أهم النظريات والاتجاهات المشهورة في الفلسفة التحليلية ينبغي الإشارة إلى بعض الإشكاليات الأساسية التي تعاني منها الفلسفة التحليلية:

أ - هناك منهجان في كشف الواقع:

1- المنهج الذي يبحث عن الواقع والحقيقة من خلال البحث والتنقيب عن اللغة واستعمالاتها وتحليل البنية الكامنة فيها، وبيان زلاتها ومناشئ أخطائها، ويرى أنّ الطريق الوحيد لاصطياد الواقع هو شبكات اللغة وتجريدها من الإبهام والإيهام والغموض. يحاول لهذا المنهج التحليلي أن يربط اللغة بالمفهوم، ثم يربط المفهوم بالواقع والحقيقة. فهذا المنهج هو كشفٌ إنيّ يحاول الوصول إلى الواقع من خلال اللغة.

2- في المقابل المنهج الذي يركّز على كشف الواقع مباشرةً من دون تدخل اللغة فيه، ثمّ بعد اكتشاف الواقع ونيله يحاول أن يبيّنه في قالب اللغة والألفاظ والعبارات والتعابير، ولهذا في الحقيقة كشفٌ لعيّ يسير من الواقع إلى اللغة، خلافاً للاتّجاه الأوّل الذي يسير من اللغة إلى الواقع. الفرق بين المنهج الأوّل والثاني هو الإجابة على هذا السؤال: هل اللغة تحدّد نطاق الواقع؟ أم العكس أنّ الواقع هو الذي يحدّد نطاق اللغة؟ المنهج الأوّل وهو الذي تعتمد عليه المدرسة التحليليّة يرى أنّ اللغة هي مرآة الواقع وأنها تحدّد نطاق الواقع، ولا واقع وراء نطاق اللغة. ولكنّ المنهج الثاني الذي تعتمد عليه المدرسة الواقعيّة ترى أنّ الواقع هو الذي يحدّد دائرة اللغة. بعبارةٍ أخرى أنّ المنهج الأوّل يركّز على أنّ الواقع تابعٌ للغة وأنّ اللغة هي التي تُنشئ الواقع، ولكنّ المنهج الثاني يرى أنّ اللغة تابعةٌ للواقع؛ لأنّه الأصل، فاللغة وسيلةٌ وآلةٌ تعبّر عن الواقع.

بناءً على هذا البيان دائرة الواقع أوسع وأشمل من دائرة اللغة؛ بمعنى أنّ هناك حقائق وواقعيّاتٍ لا يمكن التعبير عنها باللغة العادية أو غير العادية مثل اللغة الرياضيّة الرمزيّة. فهناك حقائق وواقعيّاتٌ يكتشفها الإنسان العارف عن طريق المعرفة الشهوديّة الحضوريّة لا يمكن أن يعبرَ عنها بلغةٍ من اللغات؛ لذا يستخدم أهل المعرفة في بعض الأحيان لغة المجاز والكناية والاستعارة والتشبيه لبيان مقاصدهم.

ب- تعاني المدرسة التحليليّة من حيث المبادئ المعرفيّة والوجوديّة من إشكاليّاتٍ عديدة؛ لقد تأثر العديد من الاتجاهات التحليليّة بالمدرسة الوضعيّة التي ترى أنّ الدلالة والمعنى رهينٌ بإخضاع القضايا لمبدأ قابليّة الإثبات التجريبيّ، وإلا فهي مهملةٌ وفاقدةٌ للمعنى⁽¹⁾، فجميع النقود الواردة على الوضعيّة واردةٌ على الفلسفة التحليليّة؛ من الإشكاليّات الواردة على الوضعيّة أنّ نظريّة "مبدأ قابليّة الإثبات التجريبيّ" لا يمكن تطبيقها على كثيرٍ من القضايا والجملات، وحتى لا يمكن تطبيقها على نفسها؛ لأنّ نظريّة "مبدأ قابليّة الإثبات التجريبيّ" نفسها لا تخضع للتجربة الحسيّة، ولا يتسنى إثباتها من خلال الملاحظات والشواهد التجريبيّة؛ فهذه النظريّة تناقض ذاتها.

(1) لقد تمّت دراسة الوضعيّة ونقدها في مقالة "لغة الدين" المنشورة في العدد السابع من مجلّة الدليل، فمن أراد التفصيل فليراجعها.

ج- من الناحية المنهجية حصر المناهج الفلسفية في "المنهج التحليلي" ونفي البرهان العقلي ورفض المنطق الأرسطي، يُعدّ من الإشكالات الأساسية في الفلسفة التحليلية؛ لأنه لا يمكن بناء صرح المعرفة البشرية إلا على البدهيات الحقيقية التي تعدّ رأس المال للمعرفة البشرية. ومن الغريب أنّ الفلاسفة الذين أنكروا ورفضوا المنطق الأرسطيّ اعتمدوا على القواعد المنطقية البرهانية لرفضه، وأليس هذا ضرب المنطق وطعنه بالمنطق!؟

د - التركيز المفرط على المنطق الرمزيّ (Symbolic Logic) أو المنطق الرياضي - وأتته يمكن حلّ جميع المشاكل الفلسفية من خلال إحلال المنطق الرياضي الرمزيّ محلّ المنطق الأرسطيّ - يعدّ من الإشكالات التي تعاني منها الفلسفة التحليلية. فإنّ هناك كثيرًا من المسائل المتمايزية الخارجة عن نطاق المنهج التجريبي لا يمكن حلّها من خلال المنطق الرمزيّ، وهذا يكشف عن قصور هذا المنطق الرياضي الرمزيّ ونقصانه في معالجة كثير من المسائل الفلسفية.

هـ - من ناحية نظرية المعرفة ومعيار الصدق والكذب، ترفض الفلسفة التحليلية "نظرية المطابقة للواقع" وتركّز على نظرية البراغماتية النفعية في صدق القضايا؛ بمعنى أنّ كلّ قضية تنفع وتفيد وتنتج في حياة الإنسان فهي صحيحةٌ وإلا كاذبةٌ. تعدّ البراغماتية الذرائعية تيارًا فكريًا أمريكيًا بشكلٍ نموذجيٍّ، فهو يتوخّى المعرفة

من زاوية فعاليتها، لا من زاوية حقيقتها المطلقة. وترى الذرائعية أن الحقائق المطلقة لا وجود لها، بل لمعارف نافعة أثبتتها التجربة أو تحلّت عنها. [ديلودال، جيرار، الفلسفة الأمريكية، ص 474] لا يخفى أنّ نظرية البراغماتية النفعيّة لا تثمر إلا النسبيّة وعدم اليقين والقطعيّة في مجال المعرفة البشريّة، وهذا يؤدّي إلى الفوضى المعرفيّة.

7 - الفلسفة التحليلية في التراث الإسلامي

إن موضوع "اللغة" و"اللسان" من المواضيع التي تحظى بأهميّة بالغّة في التراث الإسلامي؛ لقد ذكرت النصوص الدينيّة وظائف مهمّةً للغة، وبيّنت دورها المهمّ في الكشف عن مكونات شخصيّة الإنسان وأبعاده الوجوديّة؛ لذا ينبغي أن نسلط الضوء على هذا البحث بشكلٍ مختصرٍ لنرى مكانة هذا الموضوع في التراث الإسلامي:

أ- أنّ من السمات والميزات التي يمتاز بها الإنسان عن سائر الحيوانات موضوع "اللغة" و"الذهن" والعلاقة القائمة أو التأثير المتبادل بينهما؛ لذا يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «ما الإنسان لو لا اللسان إلا صورةٌ ممثّلةٌ أو بهيمةٌ مهملةٌ» [التميميّ الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 694]. فاللسان هو إحدى الميزات التي يمتاز بها الإنسان عن سائر الحيوانات؛ لذا يصرّح القرآن الكريم حين يعرف حقيقة الإنسان بالقول: ﴿خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ [سورة الرحمن: 3 و4]، يقول العلامة الطباطبائيّ في تفسير هذه الآية الكريمة: «قوله تعالى:

﴿عَلَّمَهُ الْبَيَانَ﴾ البيان الكشف عن الشيء، والمراد به الكلام الكاشف عما في الضمير، وهو من أعجب النعم، وتعليمه للإنسان من عظيم العناية الإلهية المتعلقة به، فليس الكلام مجرد إيجاد صوتٍ ما باستخدام الرئة وقصبتها والحلقوم، ولا ما يحصل من التنوع في الصوت الخارج من الحلقوم باعتماده على مخارج الحروف المختلفة في الفم. بل يجعل الإنسان بإلهام باطنيٍّ من الله - سبحانه - الواحد من هذه الأصوات المعتمدة على مخرجٍ من مخارج الفم المسمّى حرفاً أو المركب من عدّة من الحروف علامةً مشيرةً إلى مفهومٍ من المفاهيم يمثل به ما يغيب عن حسّ السامع وإدراكه، فيقدر به على إحضار أيّ وضعٍ من أوضاع العالم المشهود، وإنّ جلّ ما جلّ أو دقّ ما دقّ من موجودٍ أو معدومٍ ماضٍ أو مستقبلٍ، ثمّ على إحضار أيّ وضعٍ من أوضاع المعاني غير المحسوسة التي ينالها الإنسان بفكره، ولا سبيل للحسّ إليها يحضرها جميعاً لسامعه ويمثلها لحسه كأنه يشخصها له بأعيانها. ولا يتمّ للإنسان اجتماعه المدينيّ ولا تقدّم في حياته هذا التقدّم الباهر إلاّ بتنبّهه لوضع الكلام، وفتحه بذلك باب التفهيم والتفهم، ولولا ذلك لكان هو والحيوان العجم سواءً في جمود الحياة وركودها.

ومن أقوى الدليل على أنّ اهتداء الإنسان إلى البيان بإلهامٍ إلهيٍّ له أصلٌ في التكوين اختلاف اللغات باختلاف الأمم والطوائف في الخصائص الروحية والأخلاق النفسانية، وبحسب اختلاف المناطق

الطبيعية التي يعيشون فيها، قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ﴾ [سورة الروم: 22] ... وبالجملة البيان من أعظم النعم والآلاء الربانية التي تحفظ لنوع الإنسان موقفه الإنساني وتهديه إلى كل خيرٍ [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 19، ص 95] لذا قال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «اللسان ميزان الإنسان» [التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 69].

ب- أن هناك علاقة وثيقة بين الكلام واللسان وبين شخصية الإنسان وهويته وذهنه؛ يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «تَكَلَّمُوا تُعْرِفُوا، فَإِنَّ الْمَرْءَ مَحْبُوءٌ تَحْتَ لِسَانِهِ» [نهج البلاغة، الكلمات القصار، رقم 382]، كأن شخصية الإنسان وهويته مستورة تحت لسانه، والكلام يميظ اللثام عنها. وأيضاً يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «مَا أَضَمَرَ أَحَدٌ شَيْئًا إِلَّا ظَهَرَ فِي فَلَاتِ لِسَانِهِ، وَصَفَحَاتِ وَجْهِهِ» [المصدر السابق، رقم 22] ويقول أيضاً: «رَسُولُكَ تَرْجَمَانُ عَقْلِكَ، وَكِتَابُكَ أَبْلَغُ مَا يَنْطِقُ عَنْكَ» [المصدر السابق، رقم 292].

237

وقال عليه السلام أيضاً: «الإنسان لبُّه لسانه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 56]، وقال: «كَلَامُ الرَّجُلِ مِيزَانُ عَقْلِهِ» [التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 538]، وقوله عليه السلام: «اللِّسَانُ تَرْجَمَانُ الْجَنَانِ» [المصدر السابق، ص 27]، وقال عليه السلام: «الْأَلْسُنُ تُتْرَجَمُ عَمَّا تَجُنُّهُ الصَّمَائِرُ» [المصدر السابق، ص 362]، وقال عليه السلام: «يُسْتَدَلُّ عَلَى عَقْلِ كُلِّ امْرِئٍ بِمَا يَجْرِي عَلَى لِسَانِهِ» [المصدر السابق، ص 799]، وقال عليه السلام: «لِسَانُكَ تَرْجَمَانُ عَقْلِكَ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 74، ص 231].

وقوله عليه السلام: «إِيَّاكَ وَالْكَلامَ فِيمَا لَا تَعْرِفُ طَرِيقَتَهُ وَلَا تَعْلَمُ حَقِيقَتَهُ؛ فَإِنَّ قَوْلَكَ يَدُلُّ عَلَى عَقْلِكَ، وَعِبَارَتُكَ تُنْبِئُ عَنِ مَعْرِفَتِكَ، فَتَوْقٌ مِنْ طُولِ لِسَانِكَ مَا أَمْنَتُهُ، وَاخْتِصَرُ مِنْ كَلَامِكَ مَا اسْتَحْسَنْتَهُ، فَإِنَّهُ بِكَ أَجْمَلُ وَعَلَى فَضْلِكَ أَدُلُّ» [التميمي الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 174]، وقوله عليه السلام: «الْجَمالُ فِي اللِّسانِ، وَالْكَمالُ فِي العَقْلِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 96]، وقوله عليه السلام: «اللِّسانُ العاقِلُ ورَءَ قَلْبِهِ وَقَلْبُ الأَحْمَقِ ورَءَ لِسانِهِ» [نهج البلاغة، الكلمات القصار 40]، وعن الإمام الحسن العسكري عليه السلام: «قَلْبُ الأَحْمَقِ فِي فَمِهِ، وَقَمُّ الحُكِيمِ فِي قَلْبِهِ» [الحرابي، تحف العقول، ص 489]، وقال الإمام الصادق عليه السلام: «مَنْ عَدَبَ لِسانَهُ زَكَّ عَقْلُهُ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 75، ص 278].

من جهةٍ أخرى أنّ إصلاح اللسان يسبب إصلاح قلب الإنسان وأعضائه وجوارحه؛ فلذا وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «لَا يَسْتَقِيمُ إِيمانُ عَبْدٍ حَتَّى يَسْتَقِيمَ قَلْبُهُ وَلَا يَسْتَقِيمُ قَلْبُهُ حَتَّى يَسْتَقِيمَ لِسانُهُ». [المصدر السابق، ج 68، ص 292]

وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «إِذا أَصباحُ ابنِ آدمَ فَإِنَّ الأَعْضاءَ كُلَّها تَكفِّرُ اللسانَ، فَتَقولُ اتَّقِ اللهَ فِينا، فَإِنا نَحْنُ بِكَ، فَإِنا اسْتَقمْتِ اسْتَقمنا، وَإِنا اعوججتِ اعوججتنا» [باينده، نهج الفصاحة، ص 189]

يستفاد من مجموعة هذه الروايات أنّ اللغة تحكي وتعبر عن معرفة الإنسان وهويته وشخصيته ومستوى عقله وجماله. وهذا يعني أنّ الدور الأصليّ أو الوظيفة الرئيسة هي الحكاية والتعبير عن الواقع، اللغة تعكس الواقع، وهذا خلافاً للمدرسة التحليلية التي تقول إنّ

الواقع تابعٌ للغة وإنَّ اللغة تحدّد نطاق الواقع.

الجدير بالذكر أنّ اللسان له وظائف عديدةٌ من منظار النصوص الدينية صرح بها أمير المؤمنين عليّ عليه السلام في كلام قيم: «أَيُّهَا النَّاسُ فِي الْإِنْسَانِ عَشْرُ خِصَالٍ يُظْهِرُهَا لِسَانُهُ: شَاهِدٌ يُخْبِرُ عَنِ الضَّمِيرِ، حَاكِمٌ يَفْصِلُ بَيْنَ الخُطَابِ، وَنَاطِقٌ يُرَدُّ بِهِ الجَوَابُ، وَشَافِعٌ يُدْرِكُ بِهِ الحَاجَةَ، وَوَاصِفٌ يُعْرِفُ بِهِ الْأَشْيَاءَ، وَآمِيرٌ يَأْمُرُ بِالْحَسَنِ، وَوَاعِظٌ يَنْهَى عَنِ القَبِيحِ، وَمُعَزِّزٌ تُسَكِّنُ بِهِ الْأَحْزَانَ، وَحَاضِرٌ تُجَلِّي بِهِ الضَّمَعَاتِ، وَمُؤَنِّقٌ تَلْتَدُّ بِهِ الْأَسْمَاعُ» [الكليني، أصول الكافي، ج 8، ص 18].
 بعض هذه الوظائف والآثار القيمة للسان لم يتطرق إليها أحدٌ من الفلاسفة التحليليين، ولم يخطر ببالهم قطّ، ولهذا من مناهل علومهم الإلهية.

هذا من جهة النصوص الدينية، وأمّا من ناحية التراث المعرفي بين علماء المسلمين، فلقد اهتمّ علماء أصول الفقه بموضوع اللغة وعلاقتها بالمعنى والواقع اهتماماً بالغاً. ومن القواسم المشتركة في الفلسفة التحليلية وعلم أصول الفقه مبحث "الوضع والاستعمال والتمييز بين أنواع الدلالة وعلائم الحقيقة والمجاز، وهل استعمال اللفظ يتبع الإرادة؟" وغيرها من المباحث المشتركة بينهما.

فالدراسة المقارنة بين التراث التحليلي الغربي وبين التراث الإسلامي حول اللغة ووظائفها وأحكامها تحتاج إلى دراسةٍ مستقلةٍ تستوعب جميع أبعاد الموضوع.

من الناحية المنهجية أيضاً يعتمد علماء الأصول على هذا المنهج التحليلي وإيضاح المفاهيم وإمارة اللثام عن إبهام الألفاظ والعبارات في كثير من الموارد، كما قد ركز على هذا المنهج التحليلي "جورج إدوارد مور"؛ على سبيل المثال في مبحث "المشتق" وهل أنه بسيط أو مركب يقول الأصوليون: «والتحقيق أنّ التحليل العقلي يستعمل في مقامين، أحدهما: تحليل حقيقة المعنى لكشف ذاته وذاتيّاته، وهو غير مرادٍ في المقام؛ لعدم اختصاصه بالمشتق، بل يشمل الجوامد، وثانيهما: تحليل المفهوم من حيث كونه مدلولاً للكلام، فهو تحليلٌ مفهوميٌّ في دلالة اللفظ على المعنى، لا تحليلٌ للحقيقة والذات» [الجزائري، تحرير الأصول، ص 277].

8 - دور الفلسفة التحليلية وأثرها على المعرفة الدينية

يمكن أن ندرس تأثير الفلسفة التحليلية على المعرفة الدينية على ثلاثة مستويات:

- أ - تأثير الفلسفة التحليلية على مستوى مبادئ المعرفة الدينية.
- ب - تأثير الفلسفة التحليلية على مستوى مناهج المعرفة الدينية.
- ج - تأثير الفلسفة التحليلية على مستوى الآثار والنتائج.

أ - تأثير الفلسفة التحليلية على مستوى المبادئ

يمكن دراسة تأثير الفلسفة التحليلية على مبادئ وأسس المعرفة

الدينية من جهاتٍ: من ناحية المبادئ المعرفية، ومن ناحية المبادئ الوجودية، ومن ناحية المبادئ الأنثروبولوجية:

1- المبادئ المعرفية: لقد امتزجت روح الفلسفة التحليلية بالمنهج التجريبي الحسي، ولا يخفى أن المدرسة التجريبية تعتمد على المعطيات الحسية فحسب. إن الفلسفة البريطانية فلسفة حسية تجريبية، وقد نشأ فيها أمثال جون لوك (John Locke) وبيركلي (George Berkeley) وهيوم (David Hume) وجون ستيوارت مل (John Stuart Mill) وغيرهم من أتباع المدرسة التجريبية. من جملة الفلاسفة البريطانيين جورج إدوارد مور وبيرتراند راسل - وهما من خريجي جامعة كمبرج - وكانا قد تصديا للتيار المثالي المضاد للاتجاه التجريبي الحسي. بناءً على المدرسة التجريبية لا يمكن الاعتماد على المعطيات القبلية - كالبدهيات واستنتاج القضايا من الأصول البديهية - لكشف الواقع في العالم، بل الطريق الوحيد له هو الاعتماد على المعطيات البعدية مثل المحسوسات والمشاهدات الحسية والأمور الخاضعة للتجربة الحسية.

لذا نرى أن الاتجاه العام في الفلسفة التحليلية هو الدفاع عن الاسمانية (Nominalism). إن التركيز على مذهب الاسمانية أو الاسمية، بمعنى نفي الكليات وإنكار المعاني المجردة، وأن كل الأسماء تقوم مقام الصور الجزئية، فالمعنى الكلي عند المدرسة الحسية من صنع الذهن لا يقابله في الخارج صورة ثابتة. [يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 54 و 147]

2- المبادئ الوجودية: بناءً على الفلسفة التحليلية أن القضايا الدينية أو التعاليم الاعتقادية - مثل القضايا التي تدل على وجود الله

تعالى ووجود الروح وحياة الإنسان بعد الموت - لا تعبر عن الواقع ولا تحكي عنه، ولكن مع ذلك يوصى الفلاسفة التحليليون بالالتزام بهذه القضايا المتافيزيقيّة والتعاليم الدينيّة؛ لأنّ هذه القضايا الدينيّة رغم أنّها غير واقعيّة ولا تكشف عن الواقع، ولكنّها نافعة ومفيدة ومنتجة في مقام العمل، وليس هذا إلاّ الرؤية البراغماتيّة النفعيّة إلى التعاليم الدينيّة. [محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، ص 43].

قد رُوج هذه الفكرة تلميذ فيتغنشتاين ديوي زيفانيا فيليبس (Dewi Zephaniah Phillips). إنّ هذه الرؤية النفعيّة غير الواقعيّة إلى المعرفة الدينيّة لا تنتج إلاّ النسبيّة والفوضى فيها.

3 - المبادئ الأنثروبولوجيّة: لقد تركت المذهب الفيزيائيّ (Physicalism) من الناحية الأنثروبولوجيّة على فلسفة العقل آثاراً سلبية على المعرفة الدينيّة. ومن الأبحاث الحديثة والمهمّة في الفلسفة التحليليّة موضوع "فلسفة العقل" أو "فلسفة الذهن" (mind Philosophy of).

إنّ السؤال عن حقيقة الذهن ووظائفه وخصائصه، وماهيّة العلاقة بين الذهن والبدن من الأسئلة الأساسيّة التي شغلت أذهان الفلاسفة الغربيين في القرن الأخير. وهناك اتجاهات ومدارس مختلفة للإجابة على سؤال العلاقة بين الذهن والبدن: الاتجاه الذي يرفض الاثنينيّة بين الذهن والبدن ويركّز على الاتّحاد بينهما وهو المسمى بالأحاديّة (Monism)، هذا الاتجاه يشتمل على نظريّات مختلفة

مثل: النظرية الوظيفية (Functionalism)، ونظرية الوحدة بين
الذهن والدمغ، والنظرية السلوكية (Behaviorism) ويمكن إدراج
هذه النظريات بشكلٍ عامٍّ تحت عنوان الفيزيائية (Physicalism). إنَّ
من أهمِّ أدلة الملحدِين لنفي الروح المجرد هو أدلة الفيزيائية في
فلسفة العقل، وهذا ممَّا يؤدي إلى إنكار المعاد وعالم الآخرة،
بل وإنكار وجود الله ﷻ. تندرج هذه الأدلة تحت عنوان "الأدلة
الأنثروبولوجية للإلحاد". ولا يخفى أنَّ الاتجاه الفيزيائي من ثمرات
المدرسة التحليلية، وهو متأثرٌ بمبادئها أشدَّ التأثر.

ب - تأثير الفلسفة التحليلية على مستوى المنهجية

تنفي الفلسفة التحليلية القيمة المعرفية للمنطق الأرسطي
وترفضها رفضاً شديداً، وهذا يؤثر على المعرفة الدينية سلباً؛ لأنَّ
القضايا الدينية والمعتقدات الدينية يتمُّ إثباتها عقلاً من خلال
قواعد التفكير العقلي الصحيح، ولا يضمن ذلك إلا قواعد المنطق.
من جهةٍ أخرى أنَّ من أهم رواد الفلسفة التحليلية فريجه
وراسل، وهما يرفضان "القضية الحملية الكلية" ويعتقدان بأنَّ
القضية التي تتمتع بالمعنى والدلالة هي القضية الشرطية. وهذا يؤثر
على المعرفة الدينية تأثيراً سلبياً، بمعنى أنَّ إرجاع جميع القضايا إلى
القضية الشرطية يستلزم نفي اليقين والقطعية والجزئية في القضايا
المعرفية، خاصةً في المعرفة الدينية. فلا يقين ولا قطعية بالنسبة إلى

تحقق قضية X أو عدم تحققه، بل هذا الاتجاه يجعل القضايا بشكلٍ معلقٍ ومشروطٍ ولا يبدي فيها رأياً قطعياً جزمياً، على سبيل المثال: "إن كان الله موجوداً فالمعاد حقٌّ" لا تقول هذه الشرطية بقطعية وجود الله - تعالى - ولا وجود المعاد، بل هي قضية معلقة غير قطعية. لهذا الاتجاه المنطقي يترك آثاراً سلبية في المعرفة الدينية ويخرجها عن القطعية واليقين.

جـ - تأثير الفلسفة التحليلية على مستوى النتائج واللوازم

هناك بعض النظريات المهمة طرحت في الفلسفة التحليلية تؤثر على المعرفة الدينية تأثيراً بالغاً وتستلزم لوازم خطيرة جداً. من جملة هذه النظريات نظرية "الألعاب اللغوية" لفيتغنشتاين. بناءً على نظرية "الألعاب اللغوية" أنّ للدين لعبة لغوية خاصة به، وأنّ القضايا الدينية تتصف بالمعنى والدلالة في اللعبة اللغوية الدينية وفاقدة لها خارج هذه اللعبة، فلا يمكن تقييم ونقد القضايا الدينية لمن هو خارج عن نطاق اللعبة اللغوية الدينية. وهذا يستلزم فصل نطاق الدين عن نطاق العلم ونطاق الفلسفة وغيرها من الحقول المعرفية.

من جهة أخرى تستلزم نظرية اللعبة اللغوية النسبية (Relativism) في المعرفة؛ فإذن ليس هناك معيار خارجي مشترك يقوم بتقييم مناحي الحياة وتمحيصها، بل جميع مناحي الحياة حقٌّ وصائبٌ. يصرح فيتغنشتاين على أنّ المؤمن عندما يقول "الله موجودٌ" لا يناقض

عقيدة الملحد حينما يقول: "الله ليس بموجودٍ"؛ لأنه ليس هناك لغةً مشتركةً أو فهمٌ مشتركٌ بينهما حتى يكون بين عقيدتهما تناقضٌ، بل لكلٍ واحدٍ منهما منحنى للحياة يختلف تمامًا عن الآخر. وليس هذا إلا التورط في ورطة النسبية. المشكلة الرئيسة في نظرية الألعاب اللغوية تكمن في أنّ القضايا الدينية لا تعبر عن الواقع ولا تحكي عنه، وليس هذا إلا لأجل تأثر هذه النظرية من الوضعية.

الخاتمة والنتيجة

1- تحتوي مدرسة الفلسفة التحليلية على اتجاهاتٍ فكريّةٍ ومنهجيةٍ مختلفةٍ؛ بحيث يعتقد بعض المفكرين بأن لا جامع مشتركًا يجمع بين هذه الاتجاهات المتشعبة. ولكن يمكن إحصاء بعض الخصائص المشتركة لتعريف الفلسفة التحليلية تعريفًا إجماليًا وهي عبارة عن: التركيز على منهج "التحليل المنطقي"، و"استخدام اللغة الرياضية الرمزية"، و"إزالة الإبهام والغموض عن اللغة العادية"، و"الاستخدام الصحيح للغة"، و"بيان علاقة اللغة بالواقع"

2- لقد أثرت الفلسفة التحليلية على كثيرٍ من الحقول المعرفية مثل: فلسفة اللغة، فلسفة المنطق، فلسفة العقل، فلسفة الأخلاق، فلسفة العلم، فلسفة الفن، فلسفة الدين، فلسفة الرياضيات، نظرية المعرفة وغيرها من المجالات.

3- تنقسم الاتجاهات في الفلسفة التحليلية بشكلٍ عامٍّ إلى

قسمين: الاتجاه الذي ينتقد اللغة العادية وحاول أن يستبدلها باللغة المنطقية الرمزية أو اللغة الرياضية؛ لأنّ اللغة العادية لا تعبّر عن البنية المنطقية أو الخصائص المنطقية في اللغة. يدافع فريجه وراسل وأتباعهما عن هذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني يركّز على إبقاء اللغة العادية، وليس بصدد إبداع لغة رمزية منطقية، بل يرى أنّ المشكلة الأساسية تكمن في الاستخدام والاستعمال الخاطئ للغة العادية، فأبدع نظرية الألعاب اللغوية في الفلسفة التحليلية. يركز فيتغنشتاين في كتاباته المتأخرة عن هذا الاتجاه.

4- تترك الفلسفة التحليلية آثاراً وتداعيات خطيرة على المعرفة الدينية، بعض هذه الآثار تكون على مستوى المبادئ - أعنى المبادئ المعرفية والوجودية والأنثروبولوجية - وبعضها على مستوى المنهجية، وبعضها على مستوى اللوازم والنتائج.

قائمة المصادر

1. إبراهيم، زكريّا، دراساتٌ في الفلسفة المعاصرة، مصر، دار مصر للطباعة، الطبعة الأولى، 1968 م.
2. ابن شعبة الحراني، الحسن بن علي، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، محقق / مصحح: علي أكبر غفاري، قم، جماعة المدرسين الطبعة الثانية، 1404 هـ
3. أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، الطبعة الأولى، 1399 هـ - 1979 م.
4. افلاطون، مجموعه آثار، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی، 1375 ش.
5. پایا، علی، مقاله "فلسفه تحلیلی چیست؟"، مجله نامه مفید، شماره سوم، قم، 1377 ش.
6. پاینده، أبو القاسم، نهج الفصاحة (الكلمات القصار للنبي ﷺ)، طهران، دنیای دانش، الطبعة الرابعة، 1424 هـ
7. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، محقق / مصحح: السيد مهدي رجائي، قم، دار الكتاب الإسلامي، الطبعة الثانية، 1410 هـ
8. خسروبناه، عبد الحسين، دراسة تحليلية للمعرفة الدينية عند سروش، تعريب السيّدحسن على مطر الهاشمي، مركز الهدف للدراسات - قسم الترجمة، منشورات المحبّين، الطبعة الأولى، 1432 هـ

9. ديلودال، جيرار، الفلسفة الأمريكية، ترجمة جورج كتوره، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2009 م.
10. راسل، برتراند، بحثٌ في المعنى والصدق، ترجمة حيدر حاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2013 م.
11. رشوان، محمد مهران، مدين، محمد محمد، الفلسفة الحديثة المعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمّان - الأردن، الطبعة الأولى، 2012 م.
12. عبد الله، مهدي، مجله ذهن، شماره 42، تابستان 1389، مقاله "بررسی دیدگاه گوتلوب فرگه در باب معنا".
13. فتغنشتاين، لودفيخ، تحقيقات فلسفيّة، ترجمة عبد الرزاق بنّور، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، 2007 م.
14. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، محقق / مصحح: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، طهران، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، 1407 هـ
15. المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1403 هـ
16. مجله ارغنون، شماره 7 و8، (فلسفه تحلیلی)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات، چاپ سوم، 1390 ش.
17. مدين، محمد، جورج إدوارد مور بحث في منطق التصورات الأخلاقية، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1986 م.
18. موحد، ضياء، نقد فرگه بر پسيكولوژيسم هوسرل، نشریه فرهنگ: ویژه پدیدار شناسی، شماره 11، 1371 هـ

19. الموسوي الجزائري، محمد علي، تحرير الأصول، قم، مؤسسة النشر الإسلامي التابعه لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، 1430 هـ.
20. يوسف كرم، بي تا، تاريخ الفلسفة الحديثة، بيروت، دار القلم.
21. Kenny, Anthony, 1995, An introduction to the founder of modern analytic philosophy Frege, New York, Penguin Books.
22. Gottlob Frege, B, "On Sense and Reference",trans . Max Black, from eds: Peter Geach & Max Black, Translations from the Philosophy Writings of Gottlob Frege, Oxford, Basil Blackwell. 1977
23. "Origins of Analytical Philosophy", Harvard, University, Press, 1994 Dummet, Michael,
24. Wittgenstein, Tractatus Logico- Philosophicus, Abhandlung, D.F. pears, BF. Mc Guinness, Routledge and Kegan Paul, London, 1961
25. Wittgenstein, Ludwig, Philosophical Investigations, trans. G. E. M. Anscombe, Oxford: Wiley-Blackwell Publishing Ltd, 2009.
26. Searle, John R., The future of philosoph, File Name: royalwrld. doc, Directory: Kermit 98, 1999.
27. Berterand Russell, Logical atomism, edited by david pears, Fontana, 1972.
28. John Hick, Philosophy of Religion, PRENTICE HALL, Englewood Cliffs, New Jersey 07632, 1990.

29. Colin, Lyas, Philosophy and Linguistics, Mac Millan St Martin,s
press, 1971 ed.

حجّة المعرفة الظنيّة في نظر العقل والنصّ الدينيّ

ياسر قطيش*

الخلاصة

تتناول هذه المقالة فرعاً من فروع مسألة تعارض العقل والنقل، حيث تعالج التعارض الواقع بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ، فتقدّم بعض الحلول لهذه المشكلة - على فرض وقوعها - وفق مباني الاتجاهات المتطرّفة العقلية والنقلية وآرائها، موجّهًا بوصلة الحلّ بنحو الاتجاه المعتدل الذي لا ينحاز ولا يتعصّب لا للعقل ولا للنقل، وقد تطلّب ذلك قبل توجيه بوصلة البحث عن مدى حجّية الظنّ واعتباره في نفسه، مشيراً إلى قيمته المعرفية وحجّيته من قبل من بيده جعل الحجّية واعتبار القيمة المعرفية، محاولاً التفرقة في اعتبار الظنّ وحجّيته بالغير بين صورة انفتاح باب العلم والعلميّ وصورة انسدادها؛ لما لهذه المسألة من دخالية في حجّية الظنّ واعتباره.

الكلمات المفتاحية: العلم، الظنّ، الشكّ، الظنّ العقليّ، الظنّ النقليّ، انفتاح وانسداد باب العلم والعمليّ.

(1) ياسر قطيش، دكتوراه في الفقه والأصول، جامعة آل البيت، لبنان.

Email: yasser.kt80@gmail.com

The Validity of Speculative Knowledge from the viewpoint of reason and religious text

yasir Qutaysh PhD, Al al-Bayt University, Lebanon

Email: yasser.kt80@gmail.com

Summary

This paper discusses one of the issues of the conflict between reason and revealed scripture ('aql / naql) which aims at solving the conflict between rational speculation and scriptural speculation. Some solutions are offered in solving this problem –assuming there is a problem– based on the foundations of the extreme rational and transmittable trends and their views. The compass of solution is directed towards the moderate trend that is unbiased and impartial neither towards reason nor towards scripture. In order to establish this direction, there was a need to discuss the scope of the validity of speculation and its value in itself, making reference to its epistemic value and validity. In the value of speculation and its validity through the other attempts were also made in distinguishing between the form of the accessing of knowledge and scientific information and its closure, as this is involved in the validity and value of speculation.

Keywords: knowledge, speculation, doubt, rational speculation, scriptural speculation, accessing and closing of the realm of knowledge and practice.

المقدمة

جدلية العقل والنقل أو العلاقة بين العقل والوحي مشكلة ذات أهمية بالغة على المستوى المعرفي الديني ببعديه العقدي والتشريعي، ظهرت - على ما تشير إليه مراجع العقائد الإسلامية - بشكلٍ جاداً في الفكر الإسلامي عند ترجمة الفلسفة اليونانية التي كانت مبنية على ما يُسمى بالمنطق المادّي المتمثل في صناعة البرهان، والذي يعطي التأمل العقلي المحض إمكاناتٍ أكبر بكثيرٍ ممّا يعطى لغيره من أدوات المعرفة.

وعلى العكس من ذلك كان هناك اتجاهٌ يلغي العقل إلغاءً تاماً، ويعطي للنقل والشرع الدور الفعّال الوحيد في مجال المعرفة الدينية، وهذا بدوره أدّى إلى وجود اتجاهين في الساحة الدينية، كلّ واحدٍ منهما يدافع عن وجوده وعند دوره. نعم، الاتجاه العقلي كان منصفاً؛ إذ لا يحاول إبطال دور النقل في المعرفة الدينية إلاّ أنّه يحرص على وضع كلّ من العقل والنقل في مجاله الخاصّ به.

وفي هذه المقالة ستتمّ دراسة جدلية العقل والنقل في زاويةٍ من زوايا البحث فيها، ألا وهي جدلية الظنّ العقلي والظنّ النقلي؛ إذ يُثار سؤالٌ في هذا المجال مفاده أنّه في حال وقوع التعارض بين الظنّ العقلي والظنّ النقلي من المقدم منهما؟ فهل يقدم الظنّ العقلي؟ أو يقدم الظنّ النقلي؟ وعلى أيّ أسايس ووفق أيّ معيار يتمّ التقديم والترجيح؟ وهذا يتضمّن في رتبة سابقة الفراغ عن اعتبار

الظنّ وحجّيته، ومن هنا يبحث عن مدى اعتبار الظنّ في نفسه، وعن إمكانية جعل الحجّية والاعتبار له، وعن حدود ودائرة هذا الاعتبار والحجّية؟ إثاراتٌ وتساؤلاتٌ تتطلّب إجاباتٍ وتوضيحاتٍ، وظيفة هذه المقالة هي إعطاء تلك الإجابات بعيداً عن الأحكام المسبقة متسلّحة بسلاح الموضوعيّة والعلميّة.

المطلب الأوّل: تعريف العلم والظنّ والشكّ

مصطلحات ثلاثة تحكم هذه المسألة من الناحية المفهوميّة، وهي العلم والظنّ والشكّ، وتوضيح يكون من خلال:

أوّلاً: تعريف ماهيّة العلم

1- لغةً: مطلق الإدراك، وهو نقيض الجهل، ويُراد به لغةً أيضاً: اليقين، والمعرفة، والشعور، والأثر، والإشارة، والظنّ، فكلّ إدراك يُسمّى علمًا. [الفيوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 427؛ الفراهيديّ، العين، ج 2، ص 152؛ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 109]

2- اصطلاحاً: مرّ مفهوم العلم بمراحل تاريخيّة وزمنيّة معرفيّة ساهمت في تطوّره واكتسابه معنًى منسجماً مع المحيط والبيئة العلميّة والمعرفيّة التي عولج فيها، فمفهوم العلم عند المحدثين منحصرٌ في المنقول من النصّ أو المنقول الذي يدور حول النصّ، أو فقل العلم عندهم كان منحصرًا في المرويّات من تفسيرٍ وحديثٍ، وهذا ما عرف فيما بعد بالعلوم النقليّة.

لكن حينما بدأ علم الكلام يأخذ مكانته في البيئة المعرفية وصاحبه علم أصول الفقه الذي تأثر كثيراً بالمباحث المنطقية، وبدأت المقولات المنطقية ترخي بظلالها في تلك البيئة، اكتسب مصطلح العلم مفهوماً جديداً يتلخّص في أنّ العلم هو فروع المعرفة المختلفة التي تجتمع في موضوع واحد له مسائل وفروع، وغاية وفائدة، وهذا المعنى والمفهوم الجديد يكشف عن كون العلم فناً من الفنون، كعلم التوحيد وعلم الفقه وعلم التفسير. ثمّ بدا الربط بين مفهوم العلم ودرجات الإدراك وبين المعرفة وطرق كسبها، ليطلقوا على ما تحصّل منها لفظ العلم، أو ليمنعوا من إطلاق ذلك عليها، وعلى إثر ذلك نشأ اختلاف كبير بين في حدّ العلم وتعريفه المنطقيّ، وكان من اختلافهم في الألفاظ والعبارات اختلافهم في الاعتبار، فكان من أسباب اختلافهم في العبارات مثلاً العلم الحاصل بالتصوّر الخاصّ، أو بالتصديق الخاصّ، فهما يوجبان لمن قام بهما تمييزاً لا يحتمل النقيض.

لكن هل يمكن حدّد وتعريف العلم الحاصل بالتصوّر الخاصّ؟

اختلف العلماء في ذلك على ثلاثة أقوال:

الأول: ما ذهب إليه كثير منهم من أنّ العلم لا يحدّد ولا يعرف، بل هو ضروريّ بمعنى أنّ تصوّره بدهيٍّ [انظر: البصريّ المعتزليّ، المعتمد في أصول الفقه، ج 2، ص 81؛ الفخر الرازيّ، المحصول في علم أصول الفقه، ج 1، ص 85؛ الغزاليّ، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 77]، ومردّد ذلك إلى أنّ المناطقة اشترطوا

في الحدّ الجنس الأقرب، وهذا غير متوقّر في العلم ولا يوجد فيه.

[انظر: الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، ج 1، ص 52]

الثاني: ما ذهب إليه جماعة من أنّ مفهوم العلم ليس بدهيًّا، بل نظريًّا، غايته أنّه يعسر حدّه وتعريفه، وإن كان رسمه ممكنًا، بل هو الطريق الوحيد والسبيل الفريد لمعرفة؛ ولذا رسموه بالتقسيم والمثال. [انظر: الجويني، البرهان في أصول الفقه، ج 1، ص 119؛ الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ج 1، ص 77]

الثالث: ما ذهب إليه جملة من العلماء من أنّ مفهوم العلم ليس بدهيًّا، بل نظريًّا ولا يعسر حدّه وتعريفه، وإن اختلفوا في تعريفه، وتباينت حدودهم فيه تباينًا كبيرًا، وقد ذكر بعضها - أو أكثرها - في المواقف وشرحه مع ما يورد عليها [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 76]، كما أنّ التهانوي قد أطال - وإن كانت إطالة حسنة - في «كشّاف اصطلاحات الفنون» في بيان بعض الأقوال في حدّ العلم مع الإيرادات عليها [انظر: التهانوي، كشّاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1220 وما بعد]، ولا يمكن إيرادها في هذه المقالة لطولها وكثرة القيل والقال فيها.

عرّف الحكماء - وهكذا المناطقة - العلم بأنّه: «حصول صورة الشيء في العقل» [التفتازاني، شرح الشمسية في المنطق، ص 97؛ صدر الدين الشيرازي، رسالة تصوّر والتصديق، ص 46]. أو: «الصورة الحاصلة عند العقل» [قطب الدين الرازي، الرسالة المعمولة في تصوّر والتصديق، ص 95]، وقد نسب إلى مشهور الحكماء والمناطقة أنّ

العلم عندهم هو اليقين بالمعنى الأخصّ أي الصادق الثابت. [انظر: ابن

سينا، الشفاء / المنطق، ج 3، ص 78؛ المصري، أصول المعرفة، ص 14]

أمّا العلم في اصطلاح الأصوليين فهو يرادف اليقين والقطع [انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص 219]، وهو «الانكشاف التام للواقع الذي لا يشوبه خلافٌ» [الحسيني، معجم المصطلحات الأصولية، ص 129]، ويقابله الجهل البسيط، وهذا الانكشاف يسمّى يقيناً لثبوتة ودوامه؛ تشبيهاً بيقين الماء وهو ثباته واستقراره، ويسمّى قطعاً للجزم وعدم التردد بالمُنكشف.

إذن، فانكشاف الواقع يقال له تارةً علمٌ وأخرى قطعٌ وثالثةً يقينٌ، باعتبارٍ مختلفةٍ.

ومن اللافت للانتباه في كلمات الأصوليين أنّ هذا الانكشاف التام للواقع علمٌ وإن لم يطابق الواقع، فالعلم عندهم متقومٌ بحيثية الكشف التام من دون أن يكون لمطابقة الواقع أي مدخلة في صفة العلم.

وهذا يعني أنّ العلم عندهم شاملٌ للقطع واليقين والجهل المركّب، لكنّه لا يشمل الظنّ والوهم والشكّ، فإنّ هذه المذكورات إمّا أن لا كشف فيها أو أنّ كشفها ناقصٌ وليس تامّاً، فلا تدخل في العلم عند الأصوليين. خلافاً للمناطقة؛ فالعلم عندهم شاملٌ للظنّ والجهل المركّب، ويدخل فيه أيضاً النسبة المشكوك فيها، والنسبة المتوهّمة؛ فكلّ إدراكٍ عند المناطقة يُسمّى علماً، سواءً كان

إدراكاً تصوريّاً أو تصديقيّاً، جازماً أو غير جازم، تامّاً أو غير تامّ، الجهل المركّب والظنّ من الإدراكات التصديقيّة، والشكّ والوهم من الإدراكات التصوريّة. [انظر: الجرجاني، شرح المواقف، ج 1، ص 83؛ النويني، شرح كتاب المنطق، ج 1، ص 69 - 72].

بناءً على ما نسب إلى مشهور الحكماء والمناطقية في تعريف العلم فلا يبقى فرقٌ بينهم وبين الأصوليين من حيث كونه في مقابل الظنّ والشكّ والوهم.

وعلى أيّ حالٍ، فالعلم أصوليّاً صفةً ينكشف بها المطلوب انكشافاً تامّاً لا يشوبه شكٌّ، وهو في مقابل الظنّ والشكّ.

ثانياً: تعريف ماهيّة الظنّ

1- لغةً: يستعمل الظنّ لغةً في معانٍ متعدّدة، يهمنّا منها ثلاثة

258

معانٍ، هي:

أ- الشكّ، ومنه قولهم: الظنون، وهي البئر لا يدري أفيها ماءٌ أم لا، وقولهم: الدين الظنون، وهو الذي لا يدري أيقضى أم لا. [انظر: ابن

فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 463؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 271]

ب- الاحتمال الراجح، ومنه قولهم: مظنة الشيء. وهو موضعه

ومألفه الذي يظنّ كونه فيه. [انظر: الزبيدي، تاج العروس، ج 35، ص 365؛ الجوهري،

الصاح، ج 6، ص 2160؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 8، ص 272]

جـ اليقين، ومنه قول القائل: ظننت ظنًّا، أي: أيقنت. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 462]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ [سورة البقرة: 46]، أي: يوقنون أنهم مبعوثون. [انظر: العياشي، تفسير العياشي، ج 1، ص 134؛ الطباطبائي، الميزان، ج 1، ص 153]

2 - اصطلاحًا

أ - عند المتكلمين والحكماء والمناطقية

عُرِّفَ الظَّنُّ فِي الْإِصْطِلَاحِ عِنْدَهُمْ بَعْدَةَ تَعْرِيفَاتٍ كُلِّ بِحَسَبِ مَشْرَبِهِ، إِلَّا أَنَّهَا كُلُّهَا تَرْجِعُ إِلَى مَعْنَى وَاحِدٍ وَإِنْ اخْتَلَفَتْ تَعْبِيرَاتُهُمُ الْحَاكِيَةَ لَهُ، وَهُوَ:

ترجيح أحد الطرفين - أي: طرف الوجود والعدم - على الآخر ترجيحًا غير مانعٍ من النقيض في الذهن. [انظر: العلامة الحلي، كشف المراد، ص 255؛ الأسترآبادي، البراهين القاطعة، ج 1، ص 433؛ المظفر، المنطق، ص 29 و 361]

فهو اعتقادٌ راجحٌ وتصديقٌ غير جازمٍ، أحد طرفيه أرجح من الآخر الذي يقال له الوهم. [انظر: الفخر الرازي، معالم أصول الدين، ص 22؛ الطوسي، تلخيص المحصل، ص 155؛ العلامة الحلي، مناهج اليقين، ص 160؛ دغيم وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق، ج 1، ص 511]

ومن هنا عُرِّفَ بِأَنَّهُ «الإدراك والاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 34]، فهو قسمٌ من أقسام العلم التصديقي، فإنَّ التصديقَ ترجيحَ وقوع النسبة أو عدم وقوعها،

فإذا أدركت نسبةً ما بين موضوعٍ ومحمولٍ، فإن كان هذا الإدراك مع جواز كلٍّ من الوقوع وعدمه، إلا أنّ الوقوع مثلاً أرجح من عدم الوقوع مع احتمال العكس، فهذا التصديق ظنٌّ في مقابل الجزم بالوقوع وعدم احتمال العكس الذي هو اليقين، وفي مقابل تساوي كلا الاحتمالين من دون ترجيح لأحدهما على الآخر الذي هو الشكّ، من هنا قال الشيخ الرئيس في طبيعيات الشفاء إن الظنّ هو الاعتقاد المميل إليه مع تجويز الطرف الثاني واحتماله [انظر: ابن سينا، الشفاء / الطبيعيات، الفن السادس، ج 2، ص 185]، وهكذا عرفه الملا صدرا في أسفاره حيث قال عن الظنّ إنّه: «الاعتقاد المميل إليه العمل مع تجويز الطرف الآخر» [صدر الدين الشيرازي، الأسفار الأربعة، ج 5، ص 83]. وأوضح من ذلك ما ذكره الشيخ الرئيس في كتاب النجاة حيث قال: «والمظنونات، هي آراء، يقع التصديق بها لا على الثبات؛ بل يخطر إمكان نقيضها بالبال، ولكنّ الذهن يكون إليها أميل» [ابن سينا، كتاب النجاة، ص 64].

وعلى أيّ حالٍ فالظنّ هو الإدراك للشيء مع ترجيحه على غيره المحتمل أيضاً.

ب- عند الأصوليين

عُرف الظنّ في كلمات الأصوليين بما يقرب من معناه اللغويّ، وأنه ما يدلّ على التردد بين أمرين يعتقدهما بصحتهما دون الجزم بأحدهما، إلا أنّ أحدهما أرجح أو أظهر، قال في اصطلاحات

الأصول": «الظنُّ هو الوصف النفسانيّ المقابل للقطع والشكّ، فهو عبارةٌ عن الطرف الراجح من شَيْئٍ التريديد الحاصل في الذهن» [انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 219]. كما عُرف في كلماتهم أيضًا بأنه ترجيح أحد الاحتمالين في النفس على الآخر من غير قطع.

[انظر: الأمدي، الإحكام إلى أصول الأحكام، ج 1، ص 12]

وهذا يعني أنّ الظنَّ عندهم ما هو إلاّ الظنَّ المنطقيّ في مقابل العلم (القطع) والشكّ المنطقيين. وهو ما يظهر من الشيخ الأنصاريّ في فرائده، حيث قسّم بحثه الأصوليّ بلحاظ حال المكلف إلى ثلاثة أقسام: القطع والظنّ والشكّ؛ فإنّ المكلف إمّا أن يكون قاطعاً بالحكم أو ظانّاً به أو شاكّاً [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 25]، فالظنّ - إذن - مقابل القطع والشكّ.

إلاّ أنّ هذا الإطلاق تسامحٌ في التعبير من باب إطلاق السبب على مسببه، ومنشأ هذا التسامح أنّ الأمانة مفيدةٌ للظنّ دائماً أو غالباً [انظر: المظفر، أصول الفقه، ص 373]، فهي طريقٌ يفيد الظنّ بالواقع، ويكشف عنه كشفاً ناقصاً، لا أنّها تساوق أو ترادف الظنّ بالمعنى المتقدم؛ ولذا عرّفها الشهيد الصدر بالدليل الظنيّ - لا الظنّ - الذي يكون كشفه عن الواقع هو الملاك التام لجعله معتبراً، سواءً كان مفيداً للظنّ الفعليّ دائماً، أو غالباً، أو في حالاتٍ كثيرة. [انظر: الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 1، ص 180]

ولكن ما ينبغي قوله - من باب الأنصاف - أنّ محور البحث

عند الأصوليين في باب الظنّ ومركزيّته هو الدليل الظنيّ لا الظنّ نفسه؛ ولذا يبحثون عن مجموعة من الأدلّة الظنيّة - والتي يقال لها «أماراتٌ» - كالخبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة، من حيث الحجّيّة وعدمها.

ومن هنا يمكن القول إنّ الظنّ وإن كان من الناحية العلميّة الاصطلاحية إدراك الذهن الشيء مع ترجيحه، لكنّ ما يهمّ الأصوليّ هو ما يؤدّي إلى الظنّ - بعد أن يؤسّسوا أنّ الأصل عندهم عدم حجّيّة الظنّ بمعناه العلميّ الاصطلاحيّ، وأنّ حجّيّته على فرض ثبوتها تحتاج إلى جعل جاعليّ، وبالتالي تحتاج إلى دليلٍ وكاشفٍ عنها - لا الظنّ نفسه. [انظر: الكفويّ، الكلّيّات، ص593: التهانويّ، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1153]

إلا أنّ متابعة مباحث الأصوليين المتعلّقة بالظنّ تفضي إلى أنّ الظنّ يطلق عندهم - من باب التوسعة في الاصطلاح حكمًا - على الأعمّ من الظنّ المنطقيّ والشكّ والاحتمال المنطقيين، فكلّ احتمالٍ أو شكّ أو ظنّ منطقيّ فهو ظنّ أصوليّ، بل يمكن القول إنّ مطلق ما ليس بيقينٍ يعبر عنه عندهم بالظنّ. [انظر: صنقور، المعجم الأصوليّ، ج 3، ص 109]

نعم، الاطمئنان الذي يكون معه احتمال الخلاف موهومًا لا يعبر عنه عندهم بالظنّ، بل قد يعبرون عنه باليقين الأصوليّ، مع التفاتهم إلى أنّه لا يساوق اليقين الرياضيّ الذي لا يكون معه احتمال الخلاف واردًا أصلًا. [انظر: صنقور، المعجم الأصوليّ، ج 3، ص 109]

ثَالِثًا: الشُّكُّ

1- لُغَةً: عُرِّفَ الشُّكُّ لُغَةً بِأَنَّهُ الْمَعْنَى الْعَكْسِيَّةُ وَالنَّقِيضُ لِلْيَقِينِ [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 174]، يُقَالُ: شُكَّ بِالْأَمْرِ أَي أَنَّهُ تَرَدَّدَ فِيهِ وَارْتَابَ وَلَمْ يَسْتَطِيعِ الْوَصُولَ إِلَى الْيَقِينِ [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 7، ص 174]، فَكَأَنَّ الشَّاكَّ شُكَّ لَهُ الْأَمْرَانِ فِي مَشْكٍَّ وَاحِدٍ وَهَوَ لَا يَتَيَقَّنُ وَاحِدًا مِنْهُمَا. [انظر: الفيومي، المصباح المنير، ص 320]

إِذْنًا، فَالشُّكُّ يَعْكَسُ وَجُودَ التَّرَدُّدِ فِي شَيْئَيْنِ مِنَ الْمُمْكِنِ أَنْ يَتَرَجَّحَ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ، أَوْ يَكُونَا مُتَسَاوِيَيْنِ فِي كُلِّ أَمْرِهِمَا، فَالشُّكُّ مُطْلَقُ التَّرَدُّدِ.

2- اصْطِلَاحًا

أ- عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ وَالْحُكَمَاءِ وَالْمُنَاطِقَةِ

عُرِّفَ الشُّكُّ عِنْدَهُمْ بِأَنَّهُ التَّرَدُّدُ بَيْنَ النَّقِيضَيْنِ بِلَا تَرْجِيحٍ لِأَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ عِنْدَ الشَّاكِّ [انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1153؛ العَلَمَةُ الْحَلِّيُّ، كَشَفَ الْمَرَادَ، ص 253؛ الْجَرَجَانِيُّ، التَّعْرِيفَاتُ، 128؛ دَغِيمٌ وَآخَرُونَ، مَوْسُوعَةُ مُصْطَلِحَاتِ عِلْمِ الْمُنْطِقِ، ج 1، ص 434]، وَقِيلَ هُوَ مَا اسْتَوَى طَرَفَاهُ وَهُوَ الْوَقُوفُ بَيْنَ الشَّيْئَيْنِ لَا يَمِيلُ الْقَلْبُ إِلَى أَحَدِهِمَا عَلَى الْآخَرِ. [انظر: التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج 2، ص 1153؛ العَلَمَةُ الْحَلِّيُّ، كَشَفَ الْمَرَادَ، ص 253؛ الْجَرَجَانِيُّ، التَّعْرِيفَاتُ، 168]

ب- عند الأصوليين

أطلق الشكّ عند الأصوليين على مطلق الاحتمال الذي لم يرق لمستوى الظنّ المعتبر، فيصدق على الشكّ المنطقي وعلى الاحتمال المنطقي، بل قد يطلق على بعض أفراد الظنّ المنطقي. [انظر: صنفور،

المعجم الأصولي، ج 3، ص 44 و45]

وقيل إنّه جواز أمرين متساويين لا ميزة لواحدٍ فيهما على الآخر، ففي حالة إذا تميّز واحدٌ منهما في الإجازة، فهذا لا يعدّ شكّاً، وإنّما يصبح الراجح ظنّاً والمرجوح وهمّاً. [انظر: العسكري، معجم الفروق اللغوية، ص 304]

إذن، فالشكّ أصوليّاً يقابل القطع (العلم) والظنّ المعتبر الذي قام الدليل على حجّيته، فكلّ تردّدٍ لم يترجّح أحد طرفيه فهو شكّ بحسب اصطلاح الأصوليين.

المطلب الثاني: حجّية الظنّ بين الإمكان والاستحالة

264

لا إشكال بين الأعلام في كون العلم طريقاً لتحصيل الأحكام المعرفيّة والأحكام القانونيّة التشريعيّة؛ فهو الإدراك الذي لا يشوبه شكّ، والكشف التامّ الذي لا يعتريه احتمالٌ مخالفٌ له. وهذه الخصوصية - أي الإثبات والكشفية التامة - خصوصيّة ذاتيّة للعلم غير مجعولة له من قبل جاعلٍ، بل لا يمكن جعلها ولا سلبها عنه أيضاً، وعلى حدّ تعبير الأصوليين الكاشفيّة التامة والإراءة للواقع عين العلم وذاته.

[انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 29؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 11؛ البهسودي، مصباح

الأصول، ج 2، ص 15؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج 2، ص 47]

كما لا إشكال بينهم في عدم كون الشكّ وسيلةً وطريقًا لتحصيل المعارف والأحكام؛ إذ هو فاقدٌ لأيّ حيثيّة إثباتيّة أو حيثيّة كاشفةٍ وحاكيّةٍ عن الواقع، فليس هو إلّا أمرًا تستوي فيه الاحتمالات، بل حقيقته التردّد بين النفي والإثبات، وغاية الحكم الأصوليّ هي الكشف والحاكيّة والإراءة، وهي مفقودةٌ في الشكّ.

أمّا الظنّ فالمصرّح به في كلمات الإعلام أنّه في نفسه لا يمتلك الإثباتيّة والكاشفيّة التي يعتمد عليها في تحصيل المعارف والأحكام [انظر: الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 38؛ البهسوديّ، مصباح الأصول، ج 2، ص 88؛ المظفر، أصول الفقه، ص 376 - 379]، فهو ليس سوى كاشفٍ ناقصٍ وإدراكٍ لا يمنع النقيض ولا ينفي احتمال الخلاف، وما كانت حقيقته هكذا فلا قيمة معرفيّة له في نفسه، ولا يعوّل عليه في العلوم والمعارف.

ومن هنا لم يعوّل الحكماء والفلاسفة إلّا على ما يفيد اليقين والعلم، ونبذوا الظنون والأوهام التي لا تغني عن الحقّ، وهكذا الأصوليّون والفقهاء فلم يعوّلوا على الظنّ بما هو ظنّ في مقام الإثبات واشتغال الذمّة، ولا في مقام السقوط وتفريغ الذمّة، فهو عندهم ليس حجّةً في نفسه، على عكس العلم، فهو حجّةٌ في نفسه، بل حجّيته ذاتيّةٌ له؛ ولذا فرّقوا بين العلم والظنّ من جهة أنّ العلم حجّيته ذاتيّةٌ، بينما الظنّ ليس كذلك، بل حجّيته - على القول بها - خارجةٌ عن ذاته وحقيقته، معمولةٌ له من قبل من بيده الجعل والاعتبار.

وعلى هذا الأساس قالوا إنّ الأصل عدم حجّية الظنّ وعدم اعتباره معرفياً، والخروج من هذه الدائرة والأصل يحتاج إلى دليل يدلّ على ذلك. [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 127 وما بعدها، الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 44؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 204]

وهذا لا كلام فيه فيما بينهم، إنّما الكلام في أنّه هل يمكن أن يرتقي الظنّ إلى مرتبة الاعتبار المعرفيّ ويكتسب صفة الإثباتية ويلبس لباس العلم ويؤثر أثره أو لا يمكن ذلك؟ وبعبارة أخرى، هل يمكن جعل الحجّية للظنّ أو لا؟

أولاً: استحالة جعل الحجّية للظنّ

وفي هذا المجال أثار أحد علماء الإمامية - وهو ابن قبة الرازيّ - شبهة تتصل بما عليه واقع التعبد بالظنّ وجعل الحجّية له من حيث الإمكان والامتناع، والغرض من إثارة هذه الشبهة هو إثبات استحالة جعل الحجّية للظنّ عقلاً.

واستدلّ على ذلك - على ما نقل عنه [انظر: المحقّق الحلّيّ، معارج الأصول،

ص 203؛ الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 105] - بدليلين:

الأول: أنّه لو صحّ التعبد بالظنّ وجعل الحجّية له فيما يُنقل عن النبيّ ﷺ لصحّ التعبد بالظنّ والتعويل عليه فيما ينقل عن الله جلّ وعلا، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به لقيام الإجماع على عدم

صَحَّةُ التَّعْوِيلِ عَلَى الظَّنُونِ كَخَبَرِ الْوَاحِدِ فِيمَا لَوْ كَانَ الْإِخْبَارُ عَنِ اللَّهِ جَلَّ وَعَلَا.

وَلَعَلَّهُ يُشِيرُ إِلَى عَدَمِ صَحَّةِ التَّعْوِيلِ عَلَى الظَّنُونِ فِي أَصُولِ الْعَقِيدَةِ، وَأَنَّهُ لَا بَدَّ فِي مَوْرَدِهَا مِنَ الْعِلْمِ.

الثَّانِي: أَنَّ الْعَمَلَ بِالظَّنُونِ قَدْ يُفْضِي إِلَى الْوُقُوعِ فِيمَا هُوَ حَرَامٌ وَاقِعًا، أَوْ إِلَى تَرْكِ مَا هُوَ حَلَالٌ وَاقِعًا، فَلَوْ جُعِلَتِ الْحُجِّيَّةُ لِلظَّنِّ وَتَعَبَّدْنَا الشَّارِعَ بِالْعَمَلِ بِهِ لَكَانَ مَعْنَى ذَلِكَ إِيقَاعُ الْمَكْلَفِ فِي مُحْذُورِ ارْتِكَابِ الْحَرَامِ الْوَاقِعِيِّ، لَوْ كَانَ مَفَادُ الدَّلِيلِ الظَّنِّيِّ هُوَ حَلِيَّةٌ مَا هُوَ حَرَامٌ وَاقِعًا وَكَذَلِكَ الْعَكْسُ.

هَذَا هُوَ حَاصِلُ مَا هُوَ مَنْقُولٌ عَنِ ابْنِ قَبَّةٍ فِي مَقَامِ الْاسْتِدْلَالِ عَلَى اسْتِحَالَةِ جَعْلِ الْحُجِّيَّةِ لِلظَّنِّ وَامْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ بِهِ، وَقَدْ قَرَّرَ الْأَعْلَامُ هَذِهِ الشَّبَهَةَ بِنَحْوِ أَعْمَقٍ مِمَّا أَفَادَهُ ابْنُ قَبَّةٍ، وَنَكْتَفِي فِي هَذَا الْمَجَالِ بِمَا قَرَّرَهُ السَّيِّدُ مُحَمَّدُ بَاقِرِ الصِّدْرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، إِذْ أَفَادَ أَنَّ الْإِشْكَالَ عَلَى جَعْلِ الْحُجِّيَّةِ لِلظَّنِّ وَالتَّعَبُّدِ بِهِ مِنْ جِهَتَيْنِ:

الْجِهَةُ الْأُولَى: تَتَّصِلُ بِمَا يُدْرِكُهُ الْعَقْلُ النَّظْرِيَّ مِنْ اسْتِحَالَةِ جَعْلِ الْحُجِّيَّةِ لِلظَّنِّ وَامْتِنَاعِ التَّعَبُّدِ بِهِ، وَذَلِكَ بِتَقْرِيْبَيْنِ:

التَّقْرِيْبُ الْأَوَّلُ: أَنَّ جَعْلَ الْحُجِّيَّةِ لِلدَّلِيلِ الظَّنِّيِّ - أَيِ الْأَمَارَاتِ الظَّنِّيَّةِ - يُلْزِمُ مِنْهُ اجْتِمَاعَ الضَّدِّيْنَ أَوْ الْمُثَلِّينِ، وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ، أَمَّا اسْتِلْزَامُهُ لِاجْتِمَاعِ الضَّدِّيْنَ فَلَأَنَّهُ لَوْ كَانَ مُؤَدِّي الدَّلِيلِ هُوَ الْوَجُوبُ

وكان الواقع هو الحرمة أو الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة، لكن معنى ذلك هو اجتماع حكمين متضادين على موضوع واحد؛ إذ إنّ الأحكام متضادةً فيما بينها في عالم المبادئ والملاكات كما هو ثابتٌ في محلّه.

وأما استلزامه لاجتماع المثليين فلأنّه لو كان مؤدّى الدليل الظنيّ هو الوجوب مثلاً، واتفق أن كان الواقع هو الوجوب أيضاً، للزم من ذلك اجتماع حكمين متماثلين على موضوع واحد، وهو محالٌ كما هو واضحٌ.

وبتعبيرٍ آخر: أنّ جعل الحجية للدليل الظنيّ يساوق جعل حكمٍ ظاهريّ⁽¹⁾ مناسبٍ لمؤدّى الدليل الظنيّ، وحينئذٍ إن كان الحكم المجمعول ظاهراً مغايراً للحكم المجمعول واقعاً لزم من ذلك اجتماع الضدين، وإن كان الحكم الظاهريّ مسانحاً للحكم الثابت واقعاً لزم من ذلك اجتماع المثليين، فاستحالة جعل الحجية للدليل الظنيّ والتعبّد به وجعل الحكم الظاهريّ ثابتةً على أيّ تقديرٍ.

التقريب الثاني: أنّ جعل الحجية للظنّ والتعبّد به يلزم منه نقض الغرض؛ وذلك لأنّ جعل الحجية للظنّ والتعبّد به قد يُفوت

(1) المراد من الحكم الواقعيّ هو: الحكم المجمعول على موضوعه ابتداءً دون أن يُفترض الشكّ في حكمٍ آخر لذلك الموضوع، وأما الحكم الظاهريّ، فالمراد منه ذلك الحكم المجمعول على موضوعه مع افتراض الشكّ في الحكم الواقعيّ لذلك الموضوع.

الغرض الواقعيّ للمولى لو كان مؤدّي الدليل الظنيّ منافياً للواقع،
 وحينئذٍ وبعد افتراض إدراك المولى لاستلزام جعل الحجّية للظنّ
 وجعل الحكم الظاهريّ لتفويت الغرض الواقعيّ، فإنّ عدم ترك
 التعبد بالظنّ وجعل الحجّية له معناه نقض الغرض، وهو محالٌّ
 من جهة أنّ الغرض علّة تامّة لما يناسبه من فعلٍ أو تركٍ، ومن
 الواضح أنّ المناسب للغرض الواقعيّ هو ترك التعبد بالظنّ عدم
 جعل الحجّية له، فيكون ترك التعبد بالظنّ وعدم جعل الحجّية له
 معلولاً للغرض الواقعيّ، ويستحيل تخلف المعلول عن علته التامة.
 ومن الملاحظ أنّ الاستحالة بهذا التقريب من مدركات العقل
 النظريّ؛ إذ إنّ منشأ الاستحالة - بناءً على هذا التقريب - هو استلزام
 جعل الحجّية للظنّ والتعبد به لتخلف المعلول عن علته التامة.

269

الجهة الثانية: وهي تتصل بما يدركه العقل العمليّ من استحالة
 جعل الحجّية للظنّ والتعبد به، وحاصل الإشكال من هذه الجهة
 أنّ الأحكام الواقعيّة تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بمعنى
 أنّه ما من حكمٍ إلّا وينشأ عن ملاكٍ في متعلّق ذلك الحكم، فلو
 جعل الشارع الحجّية للظنّ واتفق أن كان مؤدّي الدليل الظنيّ منافياً
 للواقع، لكان ذلك مفضياً إمّا إلى إيقاع المكلف في مفسدة الواقع
 لو كان الواقع هو الحرمة، وكان مؤدّي الدليل الظنيّ هو الوجوب أو
 الإباحة مثلاً، أو مفضياً لتفويت مصلحة الواقع على المكلف لو كان

الواقع هو الوجوب - المستلزم لاشتمال متعلقه على المصلحة - وكان مؤدّى الدليل الظنيّ هو الحرمة أو الإباحة مثلاً.

ومن الواضح أنّ تفويت المصلحة على المكلف أو إيقاعه في المفسدة قبيحٌ، وهذا ما يوجب القطع باستحالة صدوره عن المولى جلّ وعلا. [انظر: الهاشمي، بحوثٌ في علم الأصول، ج 4، ص 188 و189]

هذا حاصل الشبهة التي أثارها ابن قبة على إمكان جعل الحجية للظنّ والتعبّد به بتقرير من الأصوليين، ونتيجة هذه الإشكالات استحالة جعل الحجية للظنّ وامتناع التعبّد به من قبل الشارع. وقد أسهب الأصوليون في الجواب عن هذه الشبهة.

ثانياً: إمكان جعل الحجية للظنّ

قبل التعرّض لدليل القائلين بالإمكان لا بدّ من بيان المقصود من الإمكان المبحوث عنه، وفائدة ذلك هو الاكتفاء في مقام إثبات الإمكان بمجرد ردّ الإشكالات التي أثارها ابن قبة، أو أنّه لا بدّ من إقامة الدليل والبرهان لإثبات جواز جعل الحجية للظنّ.

1 - بيان المقصود من الإمكان

اختلف الأعلام في المقصود من الإمكان في محلّ الكلام، أي هل يمكن جعل الحجية للظنّ أو لا يمكن؟ وذهب كلّ إلى تفسير الإمكان وفق رؤيته الخاصّة وفهمه لأصل البحث وكلمات ابن قبة، وفي هذا المجال نقول: إنّ الإمكان يطلق على معانٍ: [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج

2، ص 39 و40؛ سبحاني، المبسوط في أصول الفقه، ج 3، ص 107 - 109]

الأوّل: الإمكان الذاتي، بمعنى مساواة نسبة الحجّية وعدمها إلى الظنّ، نظير نسبة الوجود والعدم إلى ماهيّة الإنسان.

الثاني: الإمكان الاستعدادي، وهو عبارة عن القوّة التي تستعدّ لأن يترتب عليها الشيء الفلاني، أو فقل: هو استعداد الشيء ذاتاً ليصير شيئاً آخر؛ كقوّة الإنسانيّة المودعة في النطفة، وهو خارج عن محلّ الكلام جزماً.

الثالث: الإمكان الوقوعي، بمعنى كون الشيء ممكناً في ذاته ولا يترتب على وقوعه في الخارج أيّ فسادٍ.

الرابع: الإمكان الاحتمالي، ويراد منه عدم الجزم بامتناع الشيء بمجرد سماعه، وهو الذي أشار إليه الشيخ الرئيس في كلامه، وقال: كلّ ما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان.

والمراد من الإمكان في قولهم: «يمكن جعل الحجّة للظنّ»، هو الإمكان بالمعنى الثاني لا الأوّل ولا الرابع بعد الاتفاق على عدم إرادة المعنى الثالث؛ وذلك لأنّ الإمكان بالمعنى الأوّل أمرٌ بدهيٌّ لا ينكره من له إمامٌ بالمسألة؛ إذ لا يشكّ أحدٌ في إمكان جعل الحجّية للظنّ والتعبّد به ذاتاً وماهيّةً.

كما أنّ المعنى الرابع خارجٌ عن مصبّ البحث؛ لأنّ الإمكان الاحتمالي لا يتضمّن قضاءً ولا حكماً، بل الإنسان يحتمل كلا

الأمرين: الإمكان والامتناع، فلا معنى أن يكون الإمكان بهذا المعنى موضوعاً للبحث، فبقي المعنى الثاني وهو الإمكان الوقوعي بمعنى أنّ وقوعه لا يستلزم مفسدةً.

والدليل على أنّ المعنى الثاني هو محطّ البحث، أنّ القائل بامتناع جعل الحجية واستحالتها استدلالاً على ذلك بدليلين كما تقدّم؛ فإنّ ذلك يعرب عن أنّ النزاع في الإمكان الوقوعي؛ لأنّ ما ذكر من التوالي يدلّ على امتناع جعل الحجية والتعبّد بالظنّ وقوعاً.

2 - أدلة القائلين بإمكان جعل الحجية للظنّ

ذهب المشهور إلى أنّ جعل الحجية للظنّ والتعبّد به ممكنٌ، خلافاً لابن قبة وغيره، واستدلوا على ذلك بالآتي:

أ- بالقطع بعدم لزوم محالٍ من جعل الحجية للظنّ والتعبّد به؛ فإنّه لا يوجد وجهٌ للمنع والاستحالة أولاً وبالذات. [انظر: الطوسي، العدة

في أصول الفقه، ج 1، ص 102]

وفيه: أنّ العقل لا يحكم بحسن شيءٍ أو قبحه إلا إذا أحاط به إحاطةً تامّةً بجميع جهاته المحسّنة والمقبّحة، ونفى عنها المزاحم لها، ولا يخفى أنّ هذه الإحاطة قلّما تحصل، ومن هنا كانت الأحكام العقلية العملية نادرةً. وعليه، فإنّ دعوى القطع بعدم لزوم محالٍ من التعبّد بالأمانة غير العلمية متوقّفةً على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسّنة لهذا التعبّد، ونفيه أيّ قبحٍ مزاحمٍ لحسنه، ودون ذلك خرط القتاد. [انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 106]

ب- ببناء العقلاء على الحكم بالإمكان ما لم يعثر العقل على لازم محالٍ من جعل الحجّية للظنّ والتعبّد به، فإذا شكّ بإمكان شيءٍ كجعل الحجّية للظنّ والتعبّد به أو امتناعه، فيكفي الرجوع إلى العقل ليقوم بجولة ميدانية آفاقية وأنفسية وفي أروق المعرفة والقانون التشريعيّ للتفتيش عن لازم محالٍ له، فإن لم يعثر على شيءٍ من ذلك، فيحكم بالإمكان؛ فإنّ هذا هو السبيل الذي يسلكه العقلاء للحكم بالإمكان. وعليه يكون الأصل هو الإمكان. [انظر: الأنصاري،

فرائد الأصول، ج 1، ص 106]

وفيه:

أولاً: لم يثبت قيام السيرة العقلائية على الاكتفاء بعدم العثور على لازم محالٍ لشيءٍ لإثبات إمكانه.

273

ثانياً: لو سلّمنا بها، إلاّ أنّه لا يوجد على حجّيتها دليلٌ قطعيّ، والظنّ بالحجّية لا يكفي؛ فإنّه يلزم منه الدور. [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 39]

ج- أنّ أدلّة حجّية الظنّ من الآيات والروايات والسيرة العقلائية كافية في إثبات إمكانها؛ لأنّ أدلّ دليلٍ على إمكان شيءٍ وقوعه في الخارج، فإذا دلّت تلك الأدلّة على حجّية الظنّ في مقام الإثبات، فقد دلّت بالأولوية القطعية على إمكانها في مقام الثبوت، فإنّ الوقوع أخصّ من الإمكان ومتفرّعٌ عليه. [انظر: الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 39]

هَذَا كُلُّهُ فِي الدَّلِيلِ عَلَى إِمْكَانِ جَعْلِ الْحُجَّةِ لِلظَّنِّ وَالتَّعَبُّدِ بِهِ، أَمَّا إِبْطَالُ مَا ذَكَرَهُ ابْنُ قَبَّةَ مِنْ إِشْكَالَاتٍ وَمِحَازِيرٍ، فَقَدْ أَسْهَبَ عُلَمَاءُ الْأَصُولِ فِي رَدِّهَا وَالْجَوَابِ عَنْهَا. [انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 106 - 111؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 40 - 44؛ الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول، ج 3، ص 90 - 119؛ البروجردي، نهاية الأفكار، ج 3، ص 59 - 80؛ الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 3، ص 121 - 157؛ الهاشمي، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 193 - 201]، وَلَا يُمْكِنُ فِي هَذِهِ الْمَقَالَةِ الْخَوْضُ فِي غَمَارِ هَذِهِ الْأُجُوبَةِ وَمَا قِيلَ فِيهَا، لَكِن يُمْكِنُ الْإِشَارَةُ إِلَى أَبْرَزِ مَا قِيلَ فِي الْمَقَامِ مِنْ دُونِ الدُّخُولِ فِي التَّفَاصِيلِ.

المطلب الثالث: الظنّ في الشريعة بين الانفتاح والانسداد

بَعْدَ أَنْ عَرَفْنَا أَنَّ جَعْلَ الْحُجَّةِ لِلظَّنِّ وَتَتِمِيمَ كَشْفِهِ - بِمَحِثٍ يَصْلَحُ لِلْعَتْمَادِ وَالْإِسْتِنَادِ - أَمْرٌ مُمْكِنٌ، وَلَا يَلْزَمُ مِنْهُ أَيُّ مَحْذُورٍ عَقْلِيٍّ أَوْ شَرْعِيٍّ كَمَا التَّزَمَ بِهِ مَشْهُورُ الْعُلَمَاءِ؛ يَنْبَغِي الْإِشَارَةُ إِلَى خِلَافٍ وَقَعَ بَيْنَ الْقَائِلِينَ بِالْإِمْكَانِ يَرْجِعُ إِلَى وَقُوعِ هَذَا الْجَعْلِ خَارِجًا، وَتَحَقُّقِهِ فِي مَقَامِ الدَّلَالَةِ وَالْإِثْبَاتِ؛ فَإِنَّ جَمَاعَةً مِنَ الْأُصُولِيِّينَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّهُ لَمْ يَتَمَّ دَلِيلٌ نَقْلِيٌّ وَلَا عَقْلِيٌّ عَلَى وَقُوعِ التَّعَبُّدِ وَجَعْلِ الْحُجَّةِ لِلظَّنِّ، وَآمَنُوا بِانْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِيِّ فَضْلًا عَنِ انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ، فِي الْمَقَابِلِ ذَهَبَ الْمَشْهُورُ إِلَى وَقُوعِ ذَلِكَ.

وَإِنَّ الدَّلِيلَ الشَّرْعِيَّ وَالْعَقْلَ قَدْ دَلَّ عَلَى حُجَّةِ بَعْضِ الظَّنُونِ، فَبَابِ الْعِلْمِيِّ عِنْدَهُمْ مَفْتُوحٌ، مَعَ إِيمَانِهِ بِعَدَمِ انْسِدَادِ بَابِ الْعِلْمِ بِشَكْلِ مُطْلَقٍ وَتَامٍ، فَبَعْدَ اتِّفَاقِهِمْ عَلَى إِمْكَانِيَّةِ جَعْلِ الْحُجَّةِ لِلظَّنِّ اخْتَلَفُوا

في قيام الدليل على حجّية الظنون، ولكنّ هذا لا يعني أنّ القائلين بعدم قيام الدليل على حجّية الظنّ لا يقولون بحجّيته من طريق آخر، بل قالوا بحجّية الظنّ بما هو ظنّ من خلال التمسك بدليل الانسداد الكبير الذي يفضي إلى الحجّية مطلق الظنّ، فهم أنكروا حجّية الظنّ الخاصّ، وقالوا بحجّية الظنّ المطلق، ولتوضيح الفكرة لا بدّ من التعرّض لتقسيم الظنّ حسب المصطلح الأصولي، ثمّ بيان مكانة الظنّ بناءً على نظرية الانسداد قسّم متأخرو الأصوليين الظنّ إلى: ظنّ خاصّ وظنّ مطلق.

أولاً: الظنّ المطلق

عرف الظنّ المطلق بأنّه: «كلّ ظنّ قام دليل الانسداد الكبير على حجّيته واعتباره» [انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 162].

275

أو قل: هو «الأمانة التي هي حجّة في خصوص حالة انسداد باب العلم والعلميّ، أي انسداد باب نفس العلم بالأحكام وباب الطرق العلميّة المؤدّية إليه» [انظر: المظفر، أصول الفقه، ص 389]. ويقال له أيضاً الظنّ الانسداديّ.

ثانياً: الظنّ الخاصّ

وعرف الظنّ الخاصّ: بأنّه «كلّ ظنّ قام دليل قطعيّ على حجّيته واعتباره بخصوصه غير دليل الانسداد الكبير» [انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول، ص 162].

أو قل: هو «الأمارة التي هي حجّة مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم» [انظر: المظفر، أصول الفقه، ص 389]. ويسمى أيضاً «الطريق العلمي» نسبةً إلى العلم باعتبار قيام العلم على حجّيته.

والمشهور بعد أن تبنى القول بإمكانية جعل الحجّية للظنّ، وأقرّ بأنّ الظنّ ليس بحجّة بذاته ولا يجوز اعتماده والاستناد إليه بالنظر إلى ذاته، وإتّما يكون الظنّ حجّةً شرعاً إذا قام على حجّيته دليلٌ علميٌّ من ناحية الشارع، فيكون الظنّ حجّةً من ناحية ذلك الدليل وليس بذاته، ادّعى قيام الدليل الشرعي والعقلي على حجّية الظنّ في الجملة، أي قام الدليل على حجّية بعض الظنون، اصطلاح عليها الظنون الخاصّة أو الطرق العلميّة.

وفي مقابل هذه الرأي - كما أشرنا - ذهب جماعة من الأصوليين إلى عدم قيام الدليل الخاصّ على حجّية الظنون، بل ادّعى أنّ باب الطرق العلميّة قد انسدّ ولا مجال لإثبات حجّية الظنّ الخاصّ. ومن هنا اتّجهوا إلى القول بحجّية الظنّ بما هو ظنّ، أي حجّية الظنّ المطلق من أيّ منشأ كان، واستندوا في دعواهم هذه إلى دليل الانسداد الكبير، وأطلق على هذه الجماعة بالانسداديين في مقابل الانفتاحيين القائلين بانفتاح باب العلميّ، من جهة قيام الدليل الخاصّ على حجّية بعض الظنون.

توضيح دليل الانسداد

دليل الانسداد هو دليلٌ عقليٌّ أقامه بعض الأصوليين لإثبات حجّية الظنّ في الأحكام بعد عدم إمكان تحصيلها بالطرق العلميّة، وهو دليلٌ مبنيٌّ على عدّة مقدّماتٍ أهمّها دعوى انسداد باب العلم والعلميّ في الأحكام، ومنه جاءت التسمية.

ولكي يكون دليل الانسداد مثبتاً لحجّية كلّ ظنٍّ لا بدّ له من توافر مقدّماته المصطلح عليها عند الأصوليين بـ (مقدّمات دليل الانسداد)؛ فإنّها متى توافرت حكم العقل بوجوب العمل بما قام عليه الظنّ في الأحكام.

وهناك مقدّماتٌ لدليل الانسداد يمكن تحريرها وتلخيصها كما يلي

[انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 384- 434؛ القميّ، القوانين المحكمة، ج 3 و4، ص 238]:

277

المقدّمة الأولى: دعوى انسداد باب العلم⁽¹⁾ والعلميّ في معظم أبواب الفقه في عصورنا المتأخّرة عن عصر أئمّتنا عليهم السلام.

المقدّمة الثانية: أنّه لا يجوز إهمال امتثال الأحكام الواقعيّة المعلومة إجمالاً، ولا يجوز طرحها في مقام العمل.

(1) إنّ باب العلم القطعيّ بالأحكام الشرعيّة التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السلام في نحو زماننا منسداً قطعاً؛ إذ الموجود من أدلّتها لا يفيد غير الظنّ لفقد السنّة المتواترة، وانقطاع طريق الاطلاع على الإجماع غالباً من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا تفيد غير الظنّ، وكون الكتاب ظنّيّ الدلالة. وإذا تحقق انسداد باب العلم في حكمٍ شرعيٍّ كان التكليف فيه بالظنّ قطعاً.

المقدمة الثالثة: أنه بعد فرض وجوب التعرّض للأحكام المعلومة إجمالاً، فإنّ الأمر لتحصيل فراغ الذمّة منها يدور بين حالاتٍ أربع: أ- تقليد من يرى انفتاح باب العلم.

ب- الأخذ بالاحتياط في كلّ مسألة.

ج- الرجوع إلى الأصل العمليّ الجاري في كلّ مسألة، حسبما يقتضيه حالها.

د- الرجوع إلى الظنّ في كلّ مسألةٍ فيها ظنٌّ بالحكم، وفيما عداها يرجع إلى الأصول العمليّة.

ولا يصحّ الأخذ بالحالات الثلاث الأولى، فتتعيّن الرابعة.

أمّا الحالة الأولى: وهي تقليد الغير في انفتاح باب العلم فلا يجوز؛ لأنّ المفروض أنّ المكلف يعتقد بالانسداد فكيف يصحّ له الرجوع إلى من يعتقد بخطئه وأتّه على جهلٍ.

وأمّا الثانية: وهي الأخذ بالاحتياط؛ فإنّه يلزم منه العسر والخرج الشديدان، بل يلزم اختلال النظام لوكلّف جميع المكلفين بذلك.

وأمّا الثالثة: وهي الأخذ بالأصل الجاري فلا يصحّ أيضاً؛ لوجود العلم الإجماليّ بالتكليف؛ فإنّه يمنع من إجراء أصل البراءة والاستصحاب، ولو في بعضها.

المقدّمة الرابعة: أنّه بعد أن أبطلنا الرجوع إلى الحالات الثلاث ينحصر الأمر في الرجوع إلى الحالة الرابعة في المسائل التي يقوم فيها الظنّ.

وفيها يدور الأمر بين الرجوع إلى الطرف الراجح في الظنّ وبين الرجوع إلى الطرف المرجوح أي الموهوم، ولا شكّ في أنّ الأخذ بطرف المرجوح ترجيحٌ للمرجوح على الراجح، وهو قبيحٌ عقلاً. وعليه: فيتعيّن الأخذ بالظنّ بما هو ظنّ، وهو المطلوب.

المطلب الرابع: الموقف العقليّ والشرعيّ من الظنّ العقليّ والظنّ لنقلّيّ

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الظنّ تارةً ينشأ من النقل كالظنّ الحاصل من الأخبار وأخرى من العقل كالظنّ الحاصل من القياس الفقهيّ. كما اتّضح أيضًا إمكانيّة جعل الحجّية للظنّ، وقد ادّعى - على ما تقدّمت الإشارة إليه - الانفتاحيّون قيام الدليل على حجّية بعض الظنون، وادّعى الانسداديّون تاميّة الدليل الظنّيّ الانسداديّ على حجّية الظنّ بما هو ظنّ.

واتّضح ممّا تقدم أنّ كلّاً من الانفتاحيّين والانسداديّين يقول بحجّية الظنّ، غايته أنّ الانفتاحيّين يقولون بحجّية بعض الظنون بعنوانها الخاصّ، والانسداديّين يقولون بحجّية كلّ ظنّ بما هو ظنّ،

يبقى في المقام مسألة من المهمّ بيانها وهي موقف العقل القطعيّ والشرع القطعيّ من الظنّ الحاصل من العقل والظنّ الحاصل من النقل. وبيان ذلك يختلف باختلاف وجهة النظر من ناحية انفتاح باب العلم والعلميّ وانسدادهما.

أولاً: الموقف بناءً على انفتاح باب العلم والعلميّ

1- موقف العقل والشرع من الظنّ العقليّ

إذن، فالعقل والشرع يتفقان على عدم حجّية الظنّ العقليّ؛ لعدم الدليل على الحجّية أو للدليل على العدم.

2- موقف العقل من الظنّ النقليّ سنّداً

والظنّ النقليّ دلالةً:

والظنّ النقليّ تارةً يكون من ناحية السند وأخرى من ناحية الدلالة، ولكلّ من العقل والشرع موقفه الخاصّ به من الظنّ النقليّ سنّداً والظنّ النقليّ دلالةً.

أ - موقف العقل من ناحية الظنّ النقليّ سنّداً

أمّا من ناحية السند فقد ادّعى الانفتاحيون قيام الدليل العقليّ على حجّية الظنّ النقليّ سنّداً بما عرف بالأدلة العقلية على حجّية أخبار الآحاد، وقد تعرّض الشيخ الأنصاريّ إلى ثلاثة منها

وناقشها مبطلًا صلاحيتها للاستدلال على ذلك، ومبيّنًا الموقف العقليّ من الظنّ النقليّ السنديّ وأتّه لا يقضي بحجّية ظنّ كهذا [انظر: الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 351 - 383]، واختصارًا نورد دليلًا واحدًا مع مناقشته، وهو الدليل الثاني الذي نقله الشيخ الأنصاريّ عن الفاضل التوئيّ الذي ساقه بدوره للاستدلال به على حجّية الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الأربعة مع العمل بها من غير ردّ ظاهرٍ، وحاصله مع التوضيح:

أنّ هذا الدليل مرّكبٌ من أمرين: أحدهما: القطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، وعدم سقوطها بانسداد باب العلم بها. ثانيهما: أنّ جلّ أجزاء وشرائط وموانع الأصول الضرورية من الصلاة والحجّ والصوم والأنكحة وغيرها من العبادات والمعاملات تثبت بالأخبار غير القطعية، بحيث لو اقتصر في معرفة أجزائها وشرائطها وموانعها على الكتاب العزيز والأخبار المتواترة والآحاد المحفوفة بالقرائن القطعية، لخرجت هذه الأمور عن هذه العناوين بحيث يصحّ سلبها عنها؛ لقلّة الأخبار قطعية الصدور، وعدم كون الآيات غالبًا إلّا في مقام التشريع فقط، فلا محيص عن العمل بالأخبار غير قطعية الصدور، فثبت المطلوب. [انظر: الأنصاريّ، فرائد

الأصول، ج 1، ص 361؛ الفاضل التوئيّ، الوافية في أصول الفقه، ص 159]

ونوقش هذا الدليل من قبل الأعلام بعدّة مناقشاتٍ [انظر:

الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 361؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 85 و86]، منها:

المناقشة الأولى: أنّ العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط لا تنحصر أطرافه في الأخبار الواجدة لما ذكره من الشرطين⁽¹⁾؛ لوجود هذا العلم الإجمالي أيضًا في سائر الأخبار الفاقدة لهذين الشرطين، فلا بدّ مع الإمكان من الاحتياط التام بالأخذ بكلّ خيرٍ يدلّ على الجزئية أو الشرطيّة، وإن لم يكن واجدًا للشرطين المذكورين، ومع عدم الإمكان من الاحتياط التام؛ لكونه محلاً بالنظام أو موجبًا للعسر، لا بدّ من الأخذ بما يظنّ صدوره من الروايات.

المناقشة الثانية: أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطيّة دون الأخبار النافية لهما؛ لأنّ الموجب للحجّية كان هو العلم الإجمالي بالأخبار المتضمنة لبيان الجزئية أو الشرطيّة أو المانع، فأطراف العلم الإجمالي هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافية، مع وضوح أنّ البحث عن حجّية الخبر لا يختصّ بالأخبار المثبتة للتكاليف.

وبهذا يتبيّن أنّ العقل لا يقرّ باعتبار الظنّ النقليّ السنديّ وحجّيته، ولكنّه لا يمنع من جعل الحجّية له من طريق آخر من شرع وغيره.

(1) أعني كونها موجودةً في الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، وكونها معمولاً بها عندهم لا معرّضًا عنها.

ب- موقف العقل من ناحية الظنّ النقليّ دلالةً

مرجع الكلام في الظنّ النقليّ الدلاليّ إلى ما يعرف في علم أصول الفقه بمبحث أصالة الظهور التي اعتمدت أساساً وأصلاً لتفسير الدليل النقليّ واللفظيّ، بمعنى أنّه لا يُصرف المعنى الحقيقيّ مثلاً إلى المجازيّ في النصّ الظاهر في الحقيقة مع احتمال المجاز، كما لا يُصرف المعنى المطلق مثلاً إلى المقيد في النصّ الظاهر في المطلق مع احتمال التقييد، وهكذا في سائر الموارد إلّا أن تقوم قرينةٌ تشفع على أنّ المراد من النصّ أو اللفظ غير الظاهر منهما، وبعبارةٍ مختصرةٍ يُراد بأصالة الظهور نفي احتمال إرادة غير المعنى الظاهر من الكلام.

وقد قالوا بحجّية الظهور واعتماده لتشخيص مراد المتكلّم - أو معنى المتكلّم بتعبير التداوليّ المعاصر - وتحديد مقصوده من كلامه الملفوظ والمكتوب واستدلّوا على ذلك بعدّة أدلّة، أحدها يرجع بنحوٍ أو آخر إلى العقل، وهي السيرة العقلائيّة بناءً على كون مبدأ هذه السيرة ومنشئها الفطرة كما يذهب إلى ذلك الميرزا النائينيّ [انظر: الكاظمي الخراسانيّ، فوائد الأصول، ج 3، ص 192 و 193]، أو بناءً على كون حجّية هذه السيرة الذاتية لا تتوقّف على إمضاء الشارع واتّصاله بزمنه كما يذهب إلى ذلك العلامة الطباطبائيّ [انظر: الطباطبائيّ، حاشية الكفاية، ج 2، ص 206] بتقريب:

أنّه لا ريب في اتّفاق العقلاء - إمّا جرياً على فطرتهم المرتكزة في أذهانهم حسب ما أودعها الله ﷻ في طباعهم بمقتضى الحكمة البالغة

حفظًا للنظام، وإمّا أنهم مجبرون ومضطرون للعمل بها؛ لحفظ بقائهم واستمرار حياتهم أي من باب حكم العقل الاضطراري [انظر: أكبر نجاد، الحجية الذاتية لبناء العقلاء، نصوص معاصرة، ع 28 و29، ص 57- 89] - على التوسل بالظهور للتعرف على مرادات المتكلمين والجري على مقتضياتها دون توقّف لغرض التأكد من تلك المفادات الحاصلة بواسطة الظهور؛ ولذلك نراهم يحتجّون على المتكلم بظاهر كلامه، كما يحتجّ المتكلم بظاهر كلامه على المخاطب دون أن يعترض المتكلم على المخاطب بأنه لم يكن مريدًا لذلك المعنى الظاهر، أو يعترض المخاطب على المتكلم بأنه احتمل إرادة معنّى آخر غير المعنى الظاهر. كلّ ذلك يعبر عن ترسخ هذه السيرة وتجذرها في جبلّة العقلاء بما هم عقلاء.

إذن، فموقف العقل - بعد السيرة العقلائية - تجاه الظنّ النقليّ الدلاليّ إيجابيٌّ، ويقضي بحجّيته واعتماده أساسًا معرفيًا في مقام تشخيص مراد المتكلم ومعرفة مقصوده.

3 - موقف الشرع من الظنّ النقليّ سنّدًا والظنّ النقليّ دلالة:

أ. موقف الشرع من ناحية الظنّ النقليّ ثبوتًا وسنّدًا

استدلّ الانفتاحيون على اعتبار الظنّ النقليّ السنديّ وحجّيته بأدلة شرعية نقلية من الكتاب والسنة وما يرجع إليهما، ومن هذه الأدلة آية النبا التي تعدّ من أقوى الأدلة الشرعية النقلية على حجّية الظنّ النقليّ السنديّ، وحاصل الاستدلال بقوله تعالى: ﴿يَا

أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴿٦﴾ [سورة الحجرات: 6]، أنّ الجملة في الآية الكريمة شرطية فيمكن التمسك بمفهومها، وقد ثبت أنّ الجمل الشرطية ظاهرة في المفهوم، وبيان ذلك:

أنّ الآية ظاهرة في تعليق طبيعيّ الحكم - وهو وجوب التبيّن - على الشرط والذي هو مدخول أداة الشرط (إنّ) والشرط هو مجيء الفاسق وموضوع الحكم هو النبأ، وهو منحنفّ في حالتي تحقّق الشرط وانتفائه، وبهذا يكون انتفاء الشرط عن الموضوع يقتضي انتفاء الحكم، أي أنّ انتفاء مجيء الفاسق عن النبأ بأن يكون الآتي به غير فاسقٍ يقتضي انتفاء وجوب التبيّن عن ذلك النبأ، وبهذا يثبت عدم وجوب التبيّن عن نبأ العادل لانتفاء شرط وجوب التبيّن.

285

وهذا يقتضي حجّية نبأ العادل؛ إذ لا معنى لعدم وجوب التبيّن عن نبئه إلاّ ثبوت الحجّية له، وإلاّ كان مساوياً لنبأ الفاسق أو أسوأ حالاً منه، وكلاهما منفيّ فيتعين ثبوت الحجّية لنبئه. أمّا افتراض المساواة فمنفيّ بمفهوم الشرط، وأمّا افتراض كونه أسوأ حالاً من الفاسق، فلا أنّ نبأ الفاسق يمكن أن تثبت له الحجّية إذا تبين صدقه، أمّا نبأ العادل - بناءً على الفرض - فلا تثبت له الحجّية وإن ثبت صدقه. وبهذا يتّضح تعيّن الحجّية لنبأ العادل بمقتضى مفهوم الشرط. [انظر:

الأنصاريّ، فرائد الأصول، ج 1، ص 254؛ الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 69؛ البهسوديّ، مصباح الأصول،

ج 2، ص 154؛ الهاشميّ، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 347].

وهكذا يثبت اعتبار الظنّ النقلّي السنديّ وحجّيته من جهة الشرع، لكنّ هذا لا يعني حجّية كلّ ظنّ نقلّي سنديّ واعتباره، بل خصوص ما كان جامعاً لشرائط ذكروها في تحديد دائرة حجّية الظنّ النقلّي السنديّ واعتباره، ومن هنا قالوا بعدم حجّية الظنّ النقلّي الذي ينقله الفاسق مثلاً، أو الظنّ النقلّي الذي لا ينتهي إلى المعصوم وهكذا.

وعلى هذا الأساس يمكن القول إنّ الشرع يقف إلى جانب الظنّ النقلّي من حيث الثبوت السنديّ، ويقرّ باعتباره وحجّيته وإمكانية التعويل عليه.

ب- موقف الشرع من ناحية الظنّ النقلّي دلالةً

والكلام في هذا المورد يرجع كما تقدّمت الإشارة إلى البحث في حجّية ظهور الدليل اللفظيّ الشرعيّ من الكتاب والسنة، وقد استدلّ الانفتاحيون من الأصوليين على اعتبار الظنّ النقلّي الدلاليّ وحجّيته، أعني أصالة الظهور بعدّة أدلّة شرعيّة لفظيّة وغير لفظيّة، ومن هذه الأدلّة رواياتٌ يذكر الإمام فيها حكماً ويصير في مقام استفادة ذلك من القرآن، فيتمسك بظهور كلام الله تعالى، ولهذا يكشف عن كون ظهور الكلام حجّةً يعتمد عليه في مقام معرفة مراد المتكلم، وفي مقام استنباط الحكم الشرعيّ [انظر: الأنصاريّ،

فرائد الأصول، ج 1، ص 144؛ الهاشميّ، بحوث في علم الأصول، ج 4، ص 259]، منها:

صحيحة زرارة، قال: «قلت لأبي جعفرٍ عليه السلام: ألا تخبرني من أين علمت وقلت: إنَّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال: يا زرارة، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ونزل به الكتاب من الله صلى الله عليه وآله؛ لأنَّ الله صلى الله عليه وآله قال: ﴿فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾ فعرفنا أنَّ الوجه كَلِّه ينبغي أن يغسل، ثمَّ قال: ﴿وَأَيْدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾ فوصل اليدين إلى المرفقين بالوجه، فعرفنا: أنَّه ينبغي لهما أن يغسلا إلى المرفقين، ثمَّ فصل بين الكلام فقال: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ﴾ فعرفنا حين قال ﴿بِرُؤُوسِكُمْ﴾ أنَّ المسح ببعض الرأس؛ لمكان الباء، ثمَّ وصل الرجلين بالرأس، كما وصل اليدين بالوجه، فقال: ﴿وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ﴾ فعرفنا حين وصلهما بالرأس أنَّ المسح على بعضهما. ثمَّ فسّر ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله للناس فضيَّعوه...» [الكليني، الكافي، ج 3، ص 30، ح 4].

فقد استدللَّ الإمام عليه السلام بالآية المباركة على كون المسح ببعض الرأس لمكان الباء، مع أنَّه قيل إنَّ الباء لا تكون للتبعيض بل للإلصاق، ومع ذلك يمكن استفادة التبعيض منها؛ لأنَّ إلصاق المسح بالرأس بسبب الباء يشعر عرفاً بتخفيف الإلصاق الذي يكفي فيه مسح البعض، ولهذا تمسَّك بالظهور، بل هذه الرواية وأمثالها يمكن تصنيفها في الروايات التعليميّة وكأنَّ الإمام عليه السلام يعلم أصحابه كيفيّة توظيف ظهور الكلام في عمليّة استنباط الحكم الشرعيّ وفي تشخيص مراد المتكلم.

ونتيجة ما تقدّم أنّ موقف الشرع إيجابيّ تجاه الظنّ النقليّ من حيث الدلالة والإثبات، ويقرّ باعتباره وحجّيته وإمكانية التعويل عليه.

ثانيًا: الموقف بناءً على انسداد باب العلم والعلميّ

من المفارقات بين القول بانفتاح باب العلم والعلميّ وانسدادهما أنّ هناك تنوعًا في المواقف بين العقل والشرع فيما يتعلّق بمسألة حجّية الظنّ العقليّ والنقليّ واعتباره ثبوتًا ودلالةً بناءً على الانفتاح كما تقدّم؛ فإنّ للعقل موقفًا مغايرًا لموقف الشرع في بعض مفاصل اعتبار الظنّ وفق التفصيل المتقدّم، بينما بناءً على الانسداد فهذا النوع مفقود؛ إذ الميدان ميدان للعقل ومسرح له، ولا يزاومه غيره، غاية الأمر أنّ وظيفة العقل تختلف باختلاف النظر إلى ما تفيده مقدّمات الدليل الانسداديّ، ولهذا هو الذي أدّى إلى تعدّد الأقوال فيما هو المستفاد من المقدّمات؛ حيث وقع الكلام بين الأصوليين - بعد الاتفاق على أنّ مقتضى مقدّمات دليل الانسداد، بناءً على تماميّتها، هو حكم العقل بجواز العمل بالظنّ مطلقًا، في أنّ حكمه هذا هل هو من باب الكشف؟ (بمعنى: أنّ العقل يكشف عن جعل الشارع الظنّ حجّةً حال الانسداد لا أنّه ينشئ الحجّية له) أم من باب الحكومة؟ (بمعنى: أنّ العقل - بملاحظة تلك المقدّمات - يحكم بحجّية الظنّ وينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجّية العلم حال الانفتاح وإنشائها له).

وبعبارةٍ أُخرى هل مقتضى مقدمات الانسداد هو استكشاف العقل كون الظنّ حال الانسداد طريقًا منصوبًا من قبل الشارع للوصول إلى التكليف المعلومة بالإجمال، فالشرع منشئٌ لحجّيته والعقل كاشفٌ عن هذا الإنشاء؟ أو أنّ مقتضاها استقلال العقل في الحكم بحجّية الظنّ حال الانسداد من غير أن يرى للشرع دخلًا في ذلك؟ كحكمه بحجّية العلم حال الانفتاح، من غير دخل للشارع فيها. [انظر: الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 465؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 107؛ الكاظمي الخراساني، فوائد الأصول، ج 3، ص 232؛ البهسودي، مصباح الأصول، ج 2، ص 220]

وثمرّة الخلاف بين الحكومة والكشف أنّه لا إهمال في النتيجة على تقرير الحكومة أصلًا لا مسببًا ولا موردًا ولا مرتبةً؛ بل هي معنيّة؛ لكتّهما من حيث الأسباب كليّةً، ومن حيث الموارد والمرتبة جزئيّةً.

أمّا على تقرير الكشف فتختلف النتيجة من حيث الإهمال والتعيين باختلاف الوجوه المتصوّرة في نصب الطريق الظنيّ، بين كون المنصوب هو الطريق الواصل بنفسه، أو أنّ المنصوب هو الطريق الواصل بطريقه، أو أنّه يستكشف بالمقدمات نصب طريقٍ إلى الأحكام واقعًا، وتوضيح هذه الأمور وبيان ما الصحيح في المسألة خارج عن محلّ بحثنا، فيمكن مراجعة الكتب الأصوليّة المطوّلة. [انظر: الأنصاري،

فرائد الأصول، ج 1، ص 361 وما بعدها؛ الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 108 - 112]

إذن، فالعقل هو الحاكم بحجّية كلّ ما أفاد الظنّ، إمّا كشفًا أو استقلالًا وحكومةً، ويترتب على ذلك أن يكون الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ كلاهما حجّيةً وطريقًا للوصول إلى الأحكام، ومن هنا وقع الأصوليون في إشكاليّة خطيرة يصعب الالتزام بها، وهي أنّ مقتضى القول بالانسداد وتامية مقدماته هو القول بحجّية الظنّ العقليّ مطلقًا كحجّية الظنّ النقليّ، مع أنّهم لا يرون حجّية بعض الظنون العقلية كالقياس والاستحسان والرأي وسدّ الذرائع والمصالح المرسلّة؛ ولذا تصدّوا للإجابة عن هذه الإشكاليّة التي عُرفت بإشكاليّة خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الظنّ الانسداديّ، وقبل توضيح الإشكاليّة وبيان الإجابة عنها وردّها، لا بدّ من بيان ما يلزم على عموم النتيجة بما يشمل الظنّ العقليّ بمصاديقه المشار إليها؛ فإنّه بناءً على ذلك قد يقع التعارض بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ، ولا مجال للقول بتقديم ما يقتضيه العقل أو ما يقتضيه النقل؛ فإنّ كلاهما حجّيةٌ بحكم العقل كشفًا أو حكومةً، ومن هنا لا بدّ من وجود مبرراتٍ خارجيّةٍ لتقديم أحدهما على الآخر، وقد تختلف النتيجة في ذلك من مجتهدٍ إلى آخر، فالمسألة اجتهاديّةٌ وموردٌ للاختلاف. أمّا لوقلنا بعدم حجّية الظنّ العقليّ في مصاديقه المشار إليها فلا مجال للمعارضة؛ فإنّ المعارضة فرع تكافؤ المتعارضين، والمفروض عدم حجّية الظنّ العقليّ فلا يعارض الظنّ النقليّ.

الإشكال في خروج القياس عن عموم النتيجة وجوابه

والكلام فيه مبنيٌّ على الحكومة تارةً، وأخرى على الكشف.

فأمَّا بناءً على الحكومة: فقد «اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة» [الخراساني، كفاية الأصول، ج 2، ص 112]؛ وذلك أنَّ العقل يستقلُّ في الحكم بحجِّية الظنِّ، فحاله كحال حجِّية العلم في حال الانفتاح، وحينئذٍ يقع الإشكال في خروج القياس عن عموم حكم العقل بحجِّية الظنِّ، والحال أنَّ حكم العقل لا يقبل التخصيص، فلا يمكن رفع حكمه عن موضوعه وإن كان ينتفي الحكم بانتفاء الموضوع.

والعلَّة في عدم قبول حكم العقل للتخصيص هي التناقض، فإنَّه لو كان حكم العقل على نحو العموم بحيث يشمل الفرد القياسيِّ بعينه، فلو خصَّصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد، يقع التناقض بين حكمه وبين التخصيص.

كما أنَّه لو جاز المنع عن العمل بالظنِّ القياسيِّ لجاز المنع عن العمل بسائر الظنون؛ لما هو المعروف من أنَّ حكم الأمثال فيما يجوز ولا يجوز واحدٌ، ومع قيام احتمال المنع عن غير الظنِّ القياسيِّ لا يستقلُّ العقل بحجِّية الظنِّ أصلاً وهو الخلف؛ لأنَّه على خلاف ما فرض من استقلال العقل باعتبار الظنِّ حال الانسداد.

هَذَا هُوَ الْإِشْكَالُ الَّذِي أَثَارَهُ الْأَمِينُ الْأَسْتِرْبَادِيُّ عَلَى الْأُصُولِيِّينَ

الْعَامِلِينَ بِالظَّنِّ مَطْلَقًا. [انظر: الرشتي، شرح كفاية الأصول، ج 2، ص 118]

أمّا جوابه فقد أجيب عنه بعدة أجوبة، منها: أنّ خروج الظنّ القياسي - مثلاً - شرعاً لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجّية الظنّ؛ لأنّ حكمه هذا يكون تعليقيّاً لا تنجيزيّاً⁽¹⁾، فلونهى الشارع عن الظنّ الحاصل من سببٍ خاصّ كالظنّ القياسي، ونهى عن العمل به حينئذٍ لم يبق موضوعٌ لحكم العقل بحجّية مطلق الظنّ، بل يرتفع موضوع حكمه، فلا يبقى له حكومةٌ ولا استقلالٌ بالحجّية أصلاً، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع حينئذٍ من باب التخصّص لا من باب التخصيص حتّى يقال: إنّ حكم العقل غير قابلٍ للتخصيص. نعم، لو كان حكمه تنجيزيّاً لوقعت المنافاة بين استقلال العقل بالحكم بحجّية الظنّ مطلقاً وخروج بعض الظنون والنهي عن العمل بها حال الانسداد.

والحاصل أنّ حكم العقل بلزوم اتباع الظنّ في حال الانسداد ليس إلاّ على نحو التعليق بعدم المنع عنه شرعاً، فلا مجال له مع المنع، لهذا على الحكومة.

وأما التعميم بناءً على الكشف فالظنّ القياسي حينئذٍ يكون خارجاً عن الحجّية والاعتبار؛ لأنّ الأدلة الدالة على حرمة العمل

(1) للعقل حكمان: أحدهما: تنجيزيّ والآخر تعليقيّ، وهو ما يكون حكم العقل معلّقاً على عدم نهي الشارع عن ظنّ بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع الحكم العقل بحجّية مطلق الظنّ، فينتفي حكمه حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصّص لا من باب التخصيص، بمعنى: بقاء موضوع حكمه مع ارتفاع حكمه حتّى يقال: إنّ حكم العقل غير قابلٍ للتخصيص.

بالقياس - كمثل الـظنّ العقلي غير المعتمد - توجب كون أدلة الانسداد بمعنى نصب الطريق غير الشامل للقياس المحرم المنهية عنه من قبل الشارع نفسه؛ إذ المفروض أنّ حجّة الظنّ حينئذٍ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجّة لبعض الظنّ، وفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحة في نظره. ومع النهي عن الظنّ القياسي فلا يكون طريقاً منصوباً من قبل الشارع لإثبات الأحكام أو نفيها؛ بل الحجّة هو ما عداه من الظنون. إذن، أدلة الانسداد على الكشف لا تشمل القياس وأخواته من الظنون المنهية عنها.

والنتيجة من كلّ ما تقدّم أنّه بناءً على انسداد باب العلم والعليّ لا يحكم بحجّة الظنّ العقليّ تنجيزياً، بل حكم العقل بالحجّة معلّق على عدم منع الشارع من ذلك الظنّ وعدم نهيه عنه.

المطلب الخامس: معيار الترجيح بين الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ

أولاً: الاتجاهات في الترجيح عند التعارض

قد قرّر علماء الأصول - بل العقلاء كافةً - أنّ الترجيح إنّما يكون عند التعارض والتنافي بين شيئين، فتقديم دليلٍ نقليّ على عقليّ مثلاً أو بالعكس، إنّما يكون في حال التنافي والتعارض المستقرّ بينهما، أمّا لو أمكن الجمع بين مفادهما فلا معنى لترجيح أحدهما دون

الآخر؛ إذ يتحقق بذلك التوفيق والانسجام ويرتفع الاختلاف والتعارض، ويُزال التنافي.

وعلى هذا فالتعارض المتصور بين العقل والنقل سيكون له احتمالات، غاية الأمر أنه نستبعد بعض الاحتمالات؛ لكون موضوع المقالة ومحورها العقل الظني والنقل الظني، فنستبعد التعارض بين قطعي عقلي وقطعي نقلي ثبوتًا ودلالة؛ فهو محالٌ في نفسه، وبين قطعي عقلي وظني نقلي، وبين ظني عقلي وقطعي نقلي؛ لتقدم القطعي على الظني مهما كانت هويته، وينحصر الكلام حينئذٍ في التعارض بين ظني عقلي وظني نقلي.

والظن العقلي والظن النقلي تارة يكون بحسب السند والدلالة كما تقدم، فلو كان هناك دليل نقلي قطعي السند مع كونه ظنيًا في الدلالة، أو دليل قطعي في الدلالة مع كونه ظني السند، فهو ظني لا قطعي.

وهذا المورد من موارد المسألة المعروفة والتي اشتهرت بجدلية العقل والنقل، أو تعارض العقل والنقل، أو العلاقة بين العقل والوحي، وقد أخذت حيزًا ومساحةً كبيرةً في ميدان الفكر الديني عمومًا، ودخلت في مسائل علم الكلام الجديد مع كونها قديمةً في مضمونها وإشكالياتها، وإن صيغت بصياغاتٍ حديثة تنسجم مع التجديد والتحول الفكري، فهي مسألة قديمةٌ جديدةٌ متجددةٌ، وهذا يكشف عن كونها من المسائل المهمة والمفصلية في الفكر الديني والإسلامي.

وفي هذا المجال يوجد ثلاثة اتجاهات:

الأول: يُقرر أصحابه أن العقل يتقدم على الشرع والنقل مطلقاً، وهو اتجاه المعتزلة - بل هو مسلك الأصوليين المتكلمين من غيرهم أيضاً [انظر: الفخر الرازي، أساس التقديس، ص 220؛ الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة، ص 282؛ البغدادي، أصول الدين، ص 38؛ الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص 486؛ الإيجي، المواقف في علم الكلام، ص 40؛ الرازي، رسائل فلسفية، ج 1، ص 18]؛ إذ يرون أن العقل يُحسن ويقبَح قبل الشرع، وتجب معرفة الله - تعالى - بالعقل، والمعارف كلها معقولةً بالعقل واجبةً بنظر العقل. وبناءً عليه فإنّ العقل عند ترتيب الأدلة عندهم مقدّم على الكتاب والسنة والإجماع [انظر: القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال، ص 139؛ عمارة، معركة المصطلحات، ص 153]، ولكنّ هذا التقديم «ليس تقديم تشريف، وإنما هو تقديم ترتيب، فالخارج من منزله يسعى إلى المسجد عبر الطريق، فالمرور بالطريق قبل المسجد لا يعني تفضيل الأول وتشريفه على الثاني، وإنما هو ترتيب المنطقيّ للأمر» [عمارة، الغزو الفكريّ وهم أم حقيقة، ص 52]. ويمكن لنا أن نطلق على هذا الاتجاه "الاتجاه العقليّ المتطرّف".

الثاني: يرى أصحاب هذا الاتجاه تقرير سلطة الشرع والنقل وحدها، ولا يجعلون للعقل مدخلاً فيما جاء به الشرع ويمثّل هذا الاتجاه الحشويّة والظاهرية من السنة [انظر: التفتازاني، علم الكلام وبعض مشكلاته، ص 157 و158] والأخباريّة من الشيعة [انظر: البحراني، الحدائق الناضرة، ج 1، ص 125]، قال السيّد الجزائريّ: «الثالث: ما تعارض فيه محض العقل والنقل من غير تأييدٍ بالنقل، فهذا لا نرجح فيه العقل، بل نعمل

بالنقل» [الجزائري، الأنوار النعمانية، ج 1، ص 116]. ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه «الاتجاه النقلي النصي المتطرف».

الثالث: يتوسّط أصحابه بين الفريقين السابقين، بمعنى أنّه لا يقدّم العقل على النقل مطلقاً، ولا يقدّم النقل على العقل مطلقاً، بل يتبع في التقديم معايير وضوابط تسوّغ له تقديم العقل على النقل أحياناً، وأحياناً أخرى بالعكس، فيقدّم النقل على العقل، ويمثّل هذا الاتجاه الأصوليون من الشيعة [المفيد، تصحيح اعتقادات الإمامية، ص 149؛ الطباطبائي، الشيعة، ص 91؛ الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 442؛ الميانجي، توحيد الإمامية، ص 39]، ورّمما يظهر من غيرهم أيضاً [انظر: ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 79]. وهذا الاتجاه لا يرى أنّ العقل والنقل متعارضان ومتنافيان، بل أحدهما مكمل للآخر، وإلا فالذي ليس بحجّة لا يعارض الحجّة، ويمكن أن يطلق على هذا الاتجاه «الاتجاه المعتدل».

ثانياً: معايير الترجيح

1 - معايير الاتجاه الأول ومبرراته

أمّا بالنسبة للاتجاه الأوّل فقد ذكر أصحابه بعض المعايير والمبررات لتقديم العقل على النقل في حال تعارضهما، من أهمّها: أ- أنّه يلزم من تقديم النقل محذور إلغاء النقل نفسه، بل العقل أيضاً، أو فقل: يلزم من وجوده (تقديمه) عدمه وبطلانه، وعلى العكس فيما لو قدّم العقل؛ فإنّه لا يلزم منه لا إلغاء نفسه ولا إلغاء

النقل، وتقديم ما لا يلزم من تقديمه إلغاءً أصلاً على ما يلزم من

تقديمه الإلغاء مطلقاً هو المتعين. [الفخر الرازي، المحصول، ج 3، ص 73 و 74]

وبعبارة أخرى: إنّه لو قُدّم النقل على العقل للزم منه المحال؛ إذ يلزم من ذلك القدح في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً. فوجب تقديم العقل؛ إذ لا يلزم منه ذلك المحذور. والنقل إمّا أن يُسَلّم بصحّة المنقول مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه، أو أن يؤوّل مع المحافظة على قوانين اللغة؛ حتى يتفق معناه مع ما أثبتته العقل.

إلا أنّ هذا الوجه والمبرّر غير تامّ، بل هو قابلٌ للمناقشة؛ لأنّ قولهم: إنّ العقل أصلٌ للنقل إمّا أن يُراد به أنّه أصلٌ في ثبوته في نفس الأمر - أي أنّه لولا العقل لما ثبت النقل - أو أصلٌ في الإثبات والعلم بصحّته، أي أنّه لولا العقل لما عرفنا صحّة النقل. والأوّل لا يقوله عاقلٌ، فإنّ ما هو ثابتٌ في نفس الأمر بالنقل أو غيره هو ثابتٌ سواءً علم بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم يعلم ثبوته لا بعقلٍ ولا بغيره؛ إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم وعدم العلم بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها.

وبعبارة مختصرة، العقل أصلٌ للنقل، لكن ليس المراد بكونه أصلاً له أنّه أصلٌ في ثبوته في نفس الأمر، بل هو أصلٌ في علمنا

به؛ لكونه دليلاً لنا على صحّة النقل. فلا يلزم من تقديم النقل على العقل القدرح والطعن في النقل نفسه، ولو من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

أضف إلى ذلك - ولو من باب التسليم - أنّ العقل القطعيّ هو أصل النقل والشرع لا مطلق العقل، وإن كان ظنيّاً، وتقديمه حينئذٍ من باب كونه قطعياً لا لكونه عقليّاً، وهذا يعني أنّ المعيار في التقديم القطع لا العقل.

ب- أنّ العقل هو الأداة الوحيدة والفعاليّة الإنسانيّة التي لا فعاليّة سواها لفهم النقل وشرحه وتفسيره، وهذا يقتضي أن تكون المرجعيّة للعقل فيما لو وقع التعارض بينه وبين النقل، وإلا فتقديم النقل تقليلٌ من شأن العقل، فيؤدّي مباشرةً إلى إلغاء النصّ. [انظر: أبو زيد،

الإمام الشافعيّ وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة، ص 26 و 27]

ومن اللافت للنظر أنّ العقل الذي يمتلك هذه الخاصيّة هو العقل القطعيّ، لا مطلق العقل في مجال الدلالة الظنيّة المجملّة، ففي هذه الموارد يُرجع إلى العقل القطعيّ، أمّا لو كانت الدلالة نصّاً وبيّناً تامّاً فلا مجال فيها للعقل، وعليه فالغاء النصّ تبعاً لتقديمه على العقل ليس تامّاً على إطلاقه، كما أنّه لا مجال للعقل الظنيّ حتّى لو كانت الدلالة ظنيّةً؛ فإنّه نوعٌ من المصادرة؛ إذ الكلام فيه.

2 - معايير الاتّجاه الثاني ومبرراته

أمّا بالنسبة للاتّجاه الثاني فقد تجاوزت الوجوه والمبررات التي ذكرها أصحاب هذا الاتّجاه الخمسين وجهاً [انظر: ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 79؛ الخراشي، نقض أصول العقلايين، ص 89 وما بعدها]، منها:

أ- أنّ تقديم العقل على النقل قدحٌ في العقل، فيلزم من تقديمه بطلانه، وهو محالٌ، يقول ابن أبي العزّ الحنفيّ: «وتقديم العقل ممتنعٌ؛ لأنّ العقل قد دلّ على صحّة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكتنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأنّ ما ليس بدليلٍ لا يصلح لمعارضة شيءٍ من الأشياء، فكان تقديم العقل موجّباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضحٌ؛ فإنّ العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحّته، وأنّ خبره مطابقٌ لمخبره، فإن جاز أن تكون الدلالة باطلةً لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يتّبع بحالٍ فضلاً عن أن يقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل» [ابن أبي العزّ، شرح العقيدة الطحاوية، ج 1، ص 227].

لكنّ العقل دليلٌ على حجّية الكتاب والسنة بلحاظ ذاتيّهما، فيؤخذ بهما ويعمل بما فيهما، فإذا تعارض ما فيهما مع العقل فقد لا يبقى على حجّيته واعتباره، فلا يكون تقديم العقل قدحاً في نفسه في صورة التعارض.

إلا أنّ هذا الفرض إنّما يصحّ فيما لو كان العقل عقلاً قطعياً لا مطلقاً، ويكون تقديمه حينئذٍ تقديمًا للقطع لا لكونه عقلاً.

ب- أنّ تقديم العقل على النقل يتضمّن القدح في العقل والنقل معاً؛ لأنّ العقل قد شهد للنقل (الوحي) بأنّه أعلم منه وأنّه لا نسبة له إليه، وأنّ نسبة علومه ومعارضه إلى النقل (الوحي) أقلّ من خردلته، بالإضافة إلى جبلٍ أو تلك التي تعلق بالإصبع بالنسبة إلى البحر، فلوقدّم حكم العقل عليه لكان ذلك قدحاً في شهادته، وإذا بطلت شهادته بطل قبول قوله، فتقديم العقل على النقل يتضمّن القدح فيه وفي النقل وهذا ظاهرٌ لا خفاء به، بينما تقديم النقل على العقل لا يلزم منه ذلك.

إلا أنّه يمكن القول إنّ حكم العقل بذلك معلّق على عدم كون النقل معارضاً له، فلوتبيّن كون النقل معارضاً ومنافياً للعقل، فبطلت الشهادة بانتفاء موضوعها، وهذا لا يلزم منه القدح في شهادة العقل وحكمه.

ج- أنّ العقل الإنسانيّ محدودٌ وضعيفٌ لمن تأمل في طاقاته وخبرها؛ لأنّه مقيّدٌ بحواس الإنسان وتابع لها في أحكامه ويمكن أن يقع في الخطأ والخلل [انظر: الخراشي، نقض أصول العقلانيين، ص 91]، ومرتبّطٌ في أحكامه أيضاً بمحالات الإنسان النفسية والاجتماعية [انظر: كارل، الإنسان ذلك المجهول، ص 165]، ممّا يؤكّد قصور العقل عن أداء مهمّته في مطلق الأحوال، ومن هنا لا يبقى مجالٌ للثقة بأحكام العقل، فكيف يقول

عاقلاً بتقدمه على كلام الله وكلام رسوله ﷺ، فهل هذا إلا من تقديم الناقص على الكامل، والمفضول على الفاضل؟

هَذَا الْوَجْهَ وَالْمَبْرَّرَ فِيهِ خَلَطٌ بَيْنَ الْعَقْلِ الْمَجْرَدِ الَّذِي يَدْرِكُ الْمَفَاهِيمَ الْكَلْبِيَّةَ وَالَّذِي يَنْطَلِقُ فِي كُلِّ اسْتِدْلَالَاتِهِ - كُلِّهَا عَلَى الْإِطْلَاقِ - مِنْ قَوَاعِدٍ يَتَّفَقُ بِهَا مَعَ جَمِيعِ عَقْلَاءِ بَنِي الْإِنْسَانِ، وَهَذِهِ الْقَوَاعِدُ هِيَ الْأَرْضِيَّةُ الَّتِي تَبْنَى عَلَيْهَا جَمِيعُ الْاسْتِدْلَالَاتِ، وَبَيْنَ الْعَقْلِ الْمَتَأَثِّرِ بِالْمَحِيطِ النَّفْسِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيِّ الَّذِي يَحْكُمُ عَلَى الْمَصَادِيقِ الْجَزْئِيَّةِ بِمُسَاعَدَةِ الْحَوَاسِّ. وَمَنْ الْوَاضِحُ أَنَّ الثَّانِيَّ كَثِيرَ الْخَطَا وَالزَّلَلِ، وَتَخْتَلِفُ نَتَائِجُهُ اخْتِلَافًا كَبِيرًا بِلِحَازِ الْأَفْرَادِ، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ هُوَ الْمَقْصُودُ مِنْ كَلَامِ الْقَائِلِينَ بِتَقْدِيمِ الْعَقْلِ عَلَى النَّقْلِ فِي حَالِ التَّعَارُضِ، بَلْ مَقْصُودُهُمُ الْأَوَّلُ وَهَذَا لَا خَطَأَ فِي حُكْمِهِ، إِنَّمَا الْخَطَأُ إِنْ وَجَدَ فَهُوَ فِي مَقَامِ التَّطْبِيقِ لَا الْحُكْمِ، وَمَعَ ذَلِكَ الْعَقْلُ الَّذِي بِيَدِهِ زِمَامُ الْمَرْجِعِيَّةِ وَالتَّقْدِيمِ عَلَى النَّقْلِ إِنَّمَا هُوَ الْعَقْلُ الْقَطْعِيُّ لَا مُطْلَقًا.

3 - معايير الاتجاه الثالث ومبرراته

بَعْدَ هَذَا الْعَرْضِ الْمَخْتَصِرِ لِمَعَايِيرِ التَّرْجِيحِ بَيْنَ الْعَقْلِ وَالنَّقْلِ عَلَى الْإِتِّجَاهِ الْأَوَّلِ وَالثَّانِيَّ الْمُتَطَرِّفِينَ وَالْمُنَاقِشَةَ فِيهَا، لَا بَدَّ مِنَ التَّوَقُّفِ عِنْدَ مَعَايِيرِ التَّرْجِيحِ وَمَبْرَرَاتِهِ وَفَقْدِ الْإِتِّجَاهِ الثَّلَاثِ الْمَعْتَدَلِ، وَيَتَّضِحُ الْحَالُ مِنْ خِلَالِ مَلَاخِظَةِ انْفِتَاحِ بَابِ الْعِلْمِ وَالْعِلْمِيِّ وَانْسِدَادِهِمَا؛ فَإِنَّ النَتِيجَةَ تَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْانْفِتَاحِ وَالْانْسِدَادِ، بَيَانُ ذَلِكَ:

أ- بناءً على انفتاح باب العلم العمليّ

أمّا بناءً على الانفتاح فالانفتاحيون - طبقاً لقواعدهم - يقدمون الظنّ النقليّ على الظنّ العقليّ - على فرض التعارض - من باب أنّ الظنّ النقليّ قام الدليل على حجّيته كما تقدّمت الإشارة إلى ذلك، بينما الظنّ العقليّ لم يقم الدليل على حجّيته، إن لم نقل بقيام الدليل على عدم حجّيته [الصدر، دروس في علم الأصول، ج 1، ص 362]، فيرجع إلى الأصل وهو عدم حجّية الظنّ في نفسه ما لم يقم دليل على حجّيته، ومع الشكّ في هذا الدليل ثبوتاً وإثباتاً يؤول الأمر إلى القطع بعدم الحجّية من باب أنّ الشكّ في الحجّية مساوئ للقطع بعدمها. [الخراسانيّ، كفاية الأصول، ج 2، ص 44 و45]

إذن، فالمقدّم من العقل والنقل - على الانفتاح - ما دلّ الدليل على حجّيته سواءً كان العقل أو النقل.

ب- بناءً على انسداد باب العلم والعلميّ

أمّا بناءً على الانسداد فلا بدّ من التفصيل بين صورتين:

الأولى: وهي قيام الدليل الناهي عن الاعتماد على العقل الظنيّ بنحوٍ تُسلب منه الحجّية على رأيي، أو بنحوٍ - كما قلنا سابقاً - لا يكون مشمولاً للدليل الانسداديّ، وفي هذه الصورة يقدّم الظنّ النقليّ على الظنّ العقليّ من باب تقديم ما شمله دليل حجّية الظنّ المطلق على ما خرج منه ولو خروجاً تخصّصياً موضوعياً، من دون فرق بين مسلك الحكومة ومسلك الكشف.

الثانية: وهي عدم قيام الدليل الناهي - ولو من باب الفرض والتقدير - عن الاعتماد على العقل الظنّي، فيكون كلّ من الظنّ النقليّ والظنّ العقليّ مشمولاً لدليل الظنّ الانسداديّ، وهنا لا بدّ من توظيف ما تقدّمت الإشارة إليه من فروع دليل الانسداد من جهة نتيجة الدليل؛ إذ إنّ نتيجة مقدّمات الدليل الانسداديّ على الحكومة من جهة المراتب مقيّدة (جزئيّة) وليست مطلقة، أي أنّ نتيجة المقدّمات تشخّص حجّية حصّة خاصّة من الظنّ، بأن تشخّص حجّية الظنّ الاطمئنائيّ - كمثالٍ على الظنّ الأقوى - دون غيره؛ على أساس أنّه المتيقّن في الحجّية دون سواه، وحينئذٍ إذا تعارض الظنّ النقليّ والظنّ العقليّ يقدّم الأقوى منهما من باب كونه هو الحجّة على نحو التعيين.

303

أمّا بناءً على الكشف فنتيجة المقدّمات من جهة المراتب لا هي مطلقة ولا هي مقيّدة، بل هي مهملة؛ إذ العقل لا يدرك - بعد العلم بعدم رضا الشارع بالاحتياط الكليّ - أنّه جعل الظنّ حجّةً بجميع مراتبه، بل يحتمل أنّه جعل خصوص الظنّ القويّ حجّةً، فمجرّد احتمال عدم جعل الظنّ الضعيف حجّةً كافٍ في الحكم بعدم الحجّية، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن والعمل بالظنّ القويّ الموافق للاحتياط لا من باب أنّه هو الحجّة، والمسألة فيها كلامٌ طويلٌ ومتفرّعٌ جدّاً لا يسع المقام البسط فيه،

ويمكن مراجعة كلمات الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول للوقوف على التفصيل. [انظر: القمّي، القوانين المحكمة، ج 3 و4، ص 238 وما بعدها؛ الأنصاري، فرائد الأصول، ج 1، ص 471 وما بعدها]

إذن، في مقام تعارض الظنّ النقليّ والظنّ العقليّ على الانسداد يقدم الظنّ الأقوى أو القويّ، سواءً كان نقلياً أم علقياً، وسواءً كانت الأثوابية داخلية أم خارجية.

وأخيراً، ثمة كلمة لا بدّ من أن يقال، وهي أنّه بعد مراجعة كلمات أصحاب الاتجاه الأول والاتجاه الثاني وجدت أنّه لم يقل أحدٌ منهم إنّ العقل مطلقاً ولو كان ظنيّاً يقدّم على النقل ولو كان قطعياً، كما في الاتجاه الأول، أو أنّ النقل مطلقاً ولو كان ظنيّاً يقدّم على العقل ولو كان قطعياً كما في الاتجاه الثاني، بل الموجود في كلماتهم وكتبهم أنّ العقل مقدّم؛ لأنّه قطعيّ (دائماً) والنقل غير قطعيّ، وأنّ النقل مقدّم (دائماً)؛ لأنّه قطعيّ والعقل غير القطعيّ (ظنيّ)، وهذا يعني أن لا خلاف بينهم في أنّ القطعيّ هو المقدّم على غير القطعيّ (الظنيّ)، غايته أنّ الاتجاه الأول يرى أنّ القطعيّ هو العقل، بينما الثاني يرى أنّ النقل هو القطعيّ، وهذا هو الإفراط عند الاتجاهين. نعم، هذا لا يمنع من وجود شدّاذ من الطرفين، لكن لا يمثلون اتّجاهاً في مقابل المشهور من الطرفين.

وعليه، فهذه الجدليّة بين العقل والنقل ترجع في روحها إلى الجدليّة فيما هو المؤدّي إلى القطع والمنتج له كي يقدّم على غيره.

الخاتمة

من خلال ما تقدّم يتّضح لنا أنّ الظنّ بما هو ظنّ لا يكشف عن الواقع كشفًا تامًّا بحيث يمكن أن يعوّل عليه معرفيًّا لا على المستوى النظريّ ولا العمليّ، فهو مسلوب الحجّية والاعتبار في نفسه، ولا يمكن أن يرتقي إلى سدة الدليّة والحجّية إلى من خلال تميم كشفه ورفع نقصه، وهذا يتوقّف على وجود دليل يدلّ على ذلك أو على تماميّته على فرض وجوده، وإلاّ فالأصل والقاعدة تقتضي عدم حجّيته وأنّه لا اعتبار به.

وقد ادّعي وجود الدليل على حجّية بعض الظنون في ظرف انفتاح باب العلميّ، كما ادّعي وجود دليل - سميّ بدليل الانسداد - على حجّية مطلق الظنّ بغض النظر عن منشئه في ظرف انسداد باب العلم والعلميّ.

كما اتّضح أنه على فرض تعارض الظنّ العقليّ والظنّ النقليّ يوجد ثلاثة اتجاهات لحلّ هذه المشكلة ولرفع التعارض بينهما، اتسم بعضها بالتطرف والتعصب وبعضها الآخر بالاعتدال، فقد تطرفت المعتزلة وبعض المتكلمين من الأشاعرة في تقديم العقل على النقل في جميع الأحوال، بينما تطرفت الحشوية والظاهرية من مدرسة الخلفاء والإخبارية من مدرسة أهل البيت عليهم السلام في تقديم النقل على العقل مطلقًا وفي كل الموارد، أما الأصوليون من مدرسة أهل البيت عليهم السلام وبعض الأعلام من غيرهم فقد انتجوا مسلكًا

واخذوا اتجاهًا معتدلاً يقوم على أساس الحجية والاعتبار، فكل ما ثبت له ذلك فهو مقدم على غيره، ولذا قدموا الظنّ النقلي على الظنّ العقلي، في صورة انفتاح باب العلم والعلمي، وعلى فرض انسداده فيقدم الظنّ الأقوى من باب أن دليل الانسداد يشمله ولا يشمل غيره فيكون هو الحجية على نحو التعيين، أو يقدم الظنّ القويّ من باب الاحتياط لا من باب أنه هو الحجة، وعلى أيّ حال فالظنّ الأقوى أو القويّ هو المقدم في صورة التعارض والتنافي بين الظنّين العقلي والنقلي.

قائمة المصادر

1. ابن أبي العز، علي بن علي، شرح العقيدة الطحاوية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1411 هـ - 1990 م.
2. ابن تيمية الحراني، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط 2، 1411 هـ - 1991 م.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء/ الطبيعيات/ الفن السادس/ كتاب النفس، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، ط 2، 1433 هـ - 2012 م.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء/ المنطق/ كتاب البرهان، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، ط 2، 1433 هـ - 2012 م.
5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الشفاء/ المنطق، كتاب النجاة، المكتبة المرثوية، طهران - إيران، ط 2، 1364 ش.
6. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، دمشق - سوريا، 1399 هـ - 1979 م.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ط 3، 1419 هـ - 1999 م.
8. أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الأيديولوجية الوسطية، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 2007 م.
9. الأسترآبادي، محمد جعفر شريعتمدار، البراهين القاطعة، مؤسسة بوستان كتاب، 1424 هـ.

10. الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم - إيران، ط 1، 1414 هـ.
11. الآمدي، علي بن محمد، الإحكام إلى أصول الأحكام، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، ط 2، 1402 هـ.
12. الأنصاري، مرتضى بن محمدأمين، فرائد الأصول، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط 2، 1428 هـ.
13. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت - لبنان.
14. البحراني، محمد صنقور علي، المعجم الأصولي، گنج معرفت، قم - إيران، ط 18، 1437 هـ - 2016 م.
15. البحراني، يوسف بن أحمد الدرّازي، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة نشر الإسلام، قم - إيران، 1363 ش.
16. البروجردي، محمد التقي النجفي، نهاية الأفكار (تقريراً لأبحاث ضياء الدين العراقي)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط 3، 1417 هـ.
17. البصري، محمد بن علي المعتزلي، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1403 هـ.
18. البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1423 هـ - 2002 م.
19. البهسودي، محمد سرور الواعظي الحسيني، مصباح الأصول (تقريراً لأبحاث السيّد الخوئي)، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، ط 1، 1422 هـ.

20. التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي، علم الكلام وبعض مشكلاته، دار الثقافة، القاهرة - مصر.
21. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح الشمسية في المنطق، دار النور المبين، عمّان - الأردن - ط 1، 1432 هـ - 2011 م.
22. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، 1996 م، ط 1.
23. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1405 هـ.
24. الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط 1، 1419 هـ - 1998 م.
25. الجزائري، نعمة الله، الأنوار النعمانية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط 1، 1431 هـ - 2010 م.
26. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، ط 4، 1990 م.
27. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، جامعة قطر، قطر، ط 1، 1399 هـ.
28. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة - مصر، ط 1، 1430 هـ - 2009 م.
29. الخراساني، محمد كاظم، كفاية الأصول، مجمع الفكر الإسلام، قم - إيران، ط 1، 1431 هـ.

30. الخراشي، سليمان بن صالح، نقض أصول العقلانيين، دار علوم السنة،
www.aqedeh.com
31. دغيم، سميح، وآخرون، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب
مكتبة لبنان ناشرون، بيروت - لبنان، ط 1، 1996 م.
32. الرازي، محمد بن زكريا، رسائل فلسفية، دار الآفاق الجديدة،
بيروت - لبنان، ط 5، 1402 هـ - 1982 م.
33. الرشتي، عبد الحسين، شرح كفاية الأصول، مطبعة الحيدرية، النجف
الأشرف - العراق، 1370 هـ
34. الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، وزارة الأوقاف
والشؤون الإسلامية، الكويت، ط 2، 1413 هـ - 1992 م.
35. سبحاني، جعفر، المبسوط في أصول الفقه، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام،
قم - إيران - ط 1، 1431 هـ
36. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، منشورات
مصطفوي، قم - إيران، ط 2، 1368 ش.
37. الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، رسالة التصور والتصديق،
مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، ط 1، 1416 هـ
38. الصدر، محمدباقر، دروس في علم الأصول، مركز الأبحاث والدراسات
التخصصية للشهيد الصدر، قم - إيران، ط 4، 1428 هـ
39. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت - لبنان،
ط 1، 1982 م.

40. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم - إيران، ط 5، 1412 هـ - 1371 ش.
41. الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة، مؤسسة أم القرى، قم - إيران، ط 2، 1481 هـ
42. الطوسي، محمد بن الحسن، العدّة في أصول الفقه، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط 1، 1417 هـ - 1376 ش.
43. العسكري، الحسن بن عبد الله، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط 1، 1412 هـ
44. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، منشورات شكوري، قم - إيران، ط 3، 1372 ش.
45. العلامة الحلي، الحسن بن يوسف، مناهج اليقين في أصول الدين، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم - إيران، ط 1، 1415 هـ
46. عمارة، محمد، معركة المصطلحات، نهضة مصر، مصر، ط 2، 2004 م.
47. عمارة، محمد، الغزو الفكري وهم أم حقيقة، دار الشروق، القاهرة - مصر، ط 2، 1418 هـ - 1997 م.
48. العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، مؤسسة البعثة، قم - إيران، ط 1، 1421 هـ
49. الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار البصائر، القاهرة - مصر، ط 1، 1430 هـ - 2009 م.
50. الغزالي، محمد بن محمد، المستصفي من علم الأصول، شركة المدينة المنورة للطباعة، المدينة المنورة - السعودية.

51. الفاضل التوني، عبد الله بن محمد، الوافية في أصول الفقه، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ط 3، 1424 هـ.
52. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المحصول في علم أصول الفقه، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 3، 1418 هـ - 1997 م.
53. الفخر الرازي، محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 1407 هـ - 1987 م.
54. الفخر الرازي، محمد بن عمر، معالم أصول الدين، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
55. الفخر الرازي، محمد بن عمر، أساس التقديس، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة - مصر، 1406 هـ - 1986 م.
56. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، العين، دار ومكتبة الهلال، بيروت - لبنان، ط 1.
57. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير، تحقيق: عبد العظيم الشناوي، دار المعارف، القاهرة - مصر، ط 2.
58. الرازي، قطب الدين محمد بن محمد، الرسالة المعمولة في التصور والتصديق، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، ط 1، 1416 هـ.
59. القمي، أبو القاسم بن محمد حسن، القوانين المحكمة في الأصول المتقنة، إحياء الكتب الإسلامية، قم - إيران، ط 1، 1430 هـ.
60. كارل، ألكسيس، الإنسان ذلك المجهول، مؤسسة المعارف، بيروت - لبنان، ط 3، 1980 م.

61. الكاظمي، محمد علي الخراساني، فوائد الأصول (تقريراً لأبحاث الميرزا النائيني)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط 5، 1416 هـ.
62. الكفوي، أيوب بن موسى الحسيني، الكليات معجم في المصطلحات والفروق اللغوية، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، ط 2، 1419 هـ - 1998 م.
63. الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، دار صعب / دار التعارف ، بيروت - لبنان، ط 4، 1401 هـ.
64. المحقق الحلي، جعفر بن الحسن، معارج الأصول، مؤسسة الإمام علي عليه السلام، لندن - بريطانيا، 1423 هـ - 2003 م.
65. الميانجي، محمد باقر الملّكي، توحيد الإمامية، دار البذرة، النجف الأشرف - العراق، ط 1، 1435 هـ.
66. المظفر، محمدرضا، المنطق، تحقيق: الفياضي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ط 1، 1437 هـ.
67. المرتضى الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق، تاج العروس من جواهر القاموس، وزارة الإرشاد والأنباء، الكويت - الكويت، ط 2، 1385 هـ - 1965 م.
68. المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، دفتر نشر الهادي، قم - إيران، ط 5، 1413 هـ - 1371 ش.
69. المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، المركز الثقافي العربي، بيروت - لبنان، ط 1، 2010 م.
70. المظفر، محمدرضا، أصول الفقه، تحقيق: الزارعي، مؤسسة بستان كتاب،

- قم - إيران - ط 5، 1429 هـ - 1387 ش.
71. المفيد، محمد بن محمد بن النعمان، تصحيح اعتقادات الإمامية، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم - إيران، ط 1، 1413 هـ.
72. الطوسي، نصير الدين محمد بن الحسن، تلخيص المحصل، دار الأضواء، بيروت - لبنان - ط 2، 1405 هـ - 1985 م.
73. النويني، نجاح، شرح كتاب المنطق (تقريراً لدرس السيد الحيدري)، فراقد للطباعة والنشر، قم - إيران، ط 1، 1432 هـ - 2011 م.
74. الهاشمي، محمود، بحوث في علم الأصول (تقريراً لأبحاث الشهيد الصدر)، مركز الغدير للدراسات الإسلامية، قم - إيران، ط 5، 1417 هـ - 1997 م.

القيم الأخلاقية بين الاعتبار والواقع

حسن محيطي أردكان*

محمدعلي محيطي أردكان*

الخلاصة

تعدّ مسألة العلاقة بين القيمة والواقع، أو العلاقة بين الإلزام والوجود، من أهمّ المسائل التي أثارَت جدلاً في مجال ما وراء الأخلاق، وصار شغلاً شاعراً لعلماء فلسفة الأخلاق وأدت إلى تكوين مجموعة من الآراء المختلفة فيها لتشمل الاعتبارية المحضة من جانب، وهي التي لا تقرّ أيّ علاقة بين الأخلاق والواقع، والواقعية المحضة من جانبٍ آخر وهي التي تعترف بأنّ القيم الأخلاقية واقعية وعينية، كما توجد نظرية أخرى تقع بينهما، إذ تعدّ القيم الأخلاقية اعتبارية وفي الوقت نفسه مبنتية على الواقع. وفي هذه الدراسة حاولنا البحث في الاعتبارية الأشعرية ونظرية الضرورة بالقياس ونظرية المحقق الأصفهاني كنموذج لكلّ من النظريات الثلاث المذكورة، وإضافةً إلى توضيح كل واحدة منها قمنا بمناقشتها بالتركيز على مسألة التبرير الأخلاقي، والنتيجة هي أنّ النظرية الاعتبارية سواءً كانت اعتبارية محضة أو اعتبارية مبنتية على الواقع تواجه «تحدي التبرير»، بخلاف نظرية الضرورة بالقياس فهي تحلّ هذه المسألة حلاً مقنعاً.

الكلمات المفتاحية: القيم الأخلاقية، مسألة الإلزام والوجود، الاعتبار والواقع، الاعتبارية، الواقعية الأخلاقية.

(1) حسن محيطي أردكان، إيران، دكتوراه في فلسفة الأخلاق المقارنة، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث،
Email: hekmat313@yahoo.com

(2) محمدعلي محيطي أردكان، إيران، أستاذ مساعد في الفلسفة الإسلامية، وعضو الهيئة العلمية في مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث،

Moral values between consideration and reality

Hasan Muhiti Ardakan, PhD in Philosophy of Ethics, Imam Khomeini
Institution for Education and Research, Iran.

Email: hekmat313@yahoo.com

Muhammad Ali Muhiti Ardakan, Assistant Professor in Philosophy,
Imam Khomeini Institution for Education and Research, Iran

Summary

The relation between value and reality ,or the relation between obligation and existence ,is one of the most controversial matters in the field of *metaethics*. It has become a concern for scholars of moral philosophy (ethics) and has led to the formation of a set of different opinions in it to include pure morality on the one hand, that which does never admit any relation between ethics and reality, and pure realism on the other hand, which says that moral values are real and concrete. There is another theory lying between them, saying that ethical values are moral, and at the same time are based on reality. In this study, we have tried to discuss the Ash'arite morality, the theory of necessity by analogy, and the theory of al-Muhaqqiq al-Isfahani as examples on each of the three theories mentioned in the study. In addition to explaining each one of these theories, we have discussed them by focusing on the matter of moral justification. The result is that moral theory-whether being pure moral, or moral based on reality-faces the "challenge of justification", unlike the theory of necessity by analogy, which gives a convincing solution to this problem.

Keywords: moral values, problem of obligation and existence, consideration and reality, morality, ethical realism.

المقدمة

البحث في واقعية القيم الأخلاقية أو عدمها ويتعبير آخر، البحث في العلاقة بين الإلزام الأخلاقي والوجود من أهمّ المباحث في مجال ما وراء الأخلاق. فالـ"الإلزام" يمثل القيم الأخلاقية بمعناها العام والـ"وجود" يمثل الواقع. ويتبعه بحثٌ معرفيٌّ في مجال الأخلاق وهو البحث في العلاقة بين القضايا الأخلاقية والقضايا الحاكية عن الوجود والواقع العيني. توضيح ذلك أنّ ما وراء الأخلاق تبحث في مبادئ الأخلاق التصورية والتصديقية بمنهجٍ عقليٍّ ويعتبر البحث في "التبرير الأخلاقي" من مبادئ الأخلاق التصديقية في مجال نظرية المعرفة الأخلاقية، وهو يتناول مسألة الصدق في القضايا الأخلاقية. فهل يمكن تبرير القضايا الأخلاقية معرفياً أو لا؟ وهل تبرر القضايا الأخلاقية في الحالة الأولى بإرجاعها إلى سائر القضايا الأخلاقية أو بإرجاعها إلى قضايا واقعية خارجة عن نطاق الأخلاق؟

317

وقد أبدى فلاسفة الأخلاق آراءً مختلفةً في هذه المسألة. ويمكن تقسيم تلك الآراء إلى ثلاث مجموعات، وهي: الاعتبارية المحضة والواقعية المحضة والاعتبارية المبتنية على الواقع. وجديرٌ بالذكر أنّ كلاً من هذه المجموعات الثلاث يشمل آراءً مختلفةً رغم اشتراكها في بعض النقاط، ففي الاعتبارية المحضة تعدّ القيم الأخلاقية اعتباريةً محضةً ولا تدعمها الواقعية، وأمّا في الواقعية المحضة فالقيم الأخلاقية واقعيةٌ وإن اختلف المعتقدون بهذه النظرية في تفسير الواقع بحسب مبانيهم الخاصة. وبعض علماء فلسفة الأخلاق وإن قبلوا اعتبارية القيم الأخلاقية، إلّا أنّهم يقرّون ابتناءها على الواقع.

تعدّ الانفعاليّة (Emotivism) والحتميّة (Imperativism) وبعض أنواع التعاقدية (contractarianism) من المذاهب المعتقدة بالاعتباريّة المحضّة. ويعدّ مذهب اللذة (Hedonism) والنفعية (Utilitarianism) في عداد الواقعيّة المحضّة، وبعض أنواع التعاقدية داخل في الاعتباريّة المبنية على الواقع. لقد طرحت المذاهب والآراء المختلفة من قبل العلماء المسلمين وغير المسلمين ولكن تهدف هذه الدراسة إلى عرض النظريّات المختلفة التي قدّمها العلماء المسلمون في مسألة العلاقة بين القيمة والواقع. وبملاحظة كثرة النظريّات الموجودة بين العلماء المسلمين ولزوم رعاية حجم المقالة، لا يمكن دراسة كلّ واحدة منها على حدة، فنحاول بعد الإشارة إلى أقسام النظريّات توضيح نظريّة الأمر الإلهي باعتبارها داخلةً في مجموعة الاعتباريّة المحضّة، ونظريّة المحقّق الأصفهاني باعتبارها داخلةً في مجموعة الاعتباريّة المبنية على الواقع، ونظريّة الضرورة بالقياس باعتبارها داخلةً في مجموعة الواقعيّة المحضّة، وسنسلط الضوء عليها من ناحية التبرير الأخلاقي. ولنبدأ أولاً بتوضيح أهمّ المفردات الدلاليّة:

التعاريف

القيمة الأخلاقيّة، والاعتبار، والتبرير الأخلاقي، والواقع هي المفاهيم الأربعة المهمّة في بحثنا هذا ويلزم معرفة معناها للإجابة على سؤال البحث الذي مفاده: ما العلاقة بين القيم الأخلاقيّة والواقع؟ هل هي اعتباريّة أو واقعيّة؟

أ - القيمة الأخلاقية

رغم أنّ القيمة في اللغة استعملت بمعنى الثمن الذي يقاوم به المتاع [الفَيومِي، المصباح المنير، ج 2، ص 520] إلا أنّها تستعمل في علومٍ مختلفةٍ كالاقتصاد والقانون والمنطق والأخلاق وغيرها وتأتي بمعنىً يناسب تلك العلوم، وقد ذكر بعض المحققين لهذه المفردة 140 تعريفاً حسب استعمالاتها المتعدّدة. [ژان ون و البنور اسكار بروگ، جيستی ارزش، ص 114] فلا يمكن عرض تعريفٍ واحدٍ لها، أو يصعب جدّاً، ولكن يمكن بيان معناها في مجال الأخلاق.

يمكن أن يستعمل مصطلح القيمة الأخلاقية في أحد المعاني الثلاثة التالية:

الأول: القيمة الأخلاقية بالمعنى الأخصّ

319

وتستعمل القيمة الأخلاقية بهذا الاصطلاح في الأوصاف والأفعال الاختيارية التي تكون مطلوبةً وحسنةً. من باب المثال، عندما يقال: "(أ) ذو قيمةٍ أخلاقيةٍ" معناها أنّ (أ) حسنٌ. [مصباح يزدي، دروس فلسفه أخلاق، ص 45 - 52]

الثاني: القيمة الأخلاقية بالمعنى العامّ

تستعمل القيمة الأخلاقية بهذا الاصطلاح بمعنىً أعمّ من المعنى الإيجابي، فيشمل الأوصاف والأفعال الاختيارية الحسنة والقبیحة. وعلى أساس هذا الاصطلاح يمكن تقسيم القيمة إلى ثلاثة أقسام:

الإيجابية، والسلبية والمحايدة. فإذا كان فعلٌ ما سبباً لحصول الإنسان على كماله فهو حسنٌ وذو قيمةٍ إيجابيةٍ وأما إذا كان مانعاً من وصوله إلى الكمال فهو قبيحٌ وبلا قيمةٍ، أو ذو قيمةٍ سلبيةٍ، وفي حالة تساوي القيمتين يكون للفعل قيمةً محايدةً. القيمة الأخلاقية بمعناها العام تقع في مقابل اللزوم الأخلاقي، أي لزوم الفعل أو الترك. [مصباح، أسس الأخلاق، ص 62]

الثالث: القيمة الأخلاقية بالمعنى الأعم

القيمة الأخلاقية بهذا الاصطلاح تشمل اللزوم الأخلاقي أيضاً. [مصباح يزدي، فلسفه اخلاق، ص 105] وذلك بخلاف القيمة الأخلاقية بمعناها العام.

وعندما نستعمل مصطلح «القيمة الأخلاقية» في هذه الدراسة نعني القيمة الأخلاقية بالمعنى الأعم، وهي تشمل جميع الأمور الحسنة والقبيحة، كما تشمل لزوم الفعل أو لزوم تركه أي اللزوم الأخلاقي أيضاً.

ب - الاعتبار

يستعمل مصطلح "الاعتبار" بمعانٍ مختلفةٍ منها: المعقول الثاني، وفي مقابل الأصالة في بحث أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وفي المفاهيم الوهمية التي ليست لها واقعيةٌ عينيةٌ كالغول. [مصباح يزدي،

المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 188] وأحياناً يستعمل بمعنى إعطاء حدّ شيءٍ إلى شيءٍ آخر أو إسناد المعنى إلى غير مصداقه وهو المجاز في الإسناد. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 395؛ الطباطبائي، الرسائل السبعة، ص 129]

ويطلق الاعتبار في هذا البحث على التبعيّة للذوق الشخصيّ أو لإرادة الجماعة أو للأوامر الصادرة من شخصٍ ما، وعلى هذا الأساس تطلق الاعتباريّة على رؤيةٍ تقبل أنّ معيار القيمة الأخلاقية هو الأوامر الصادرة من شخصٍ أو الذوق الشخصيّ أو إرادة الجماعة. فالحميّة والانفعاليّة والتعاقدية من مذاهب الاعتباريّة ويطلق عليها اللاواقعية أيضاً. [مصباح، أسس الأخلاق، ص 35]

ج - التبرير الأخلاقيّ

القضايا الأخلاقية تكون معتبرةً فيما إذا كانت مبررةً عقلاً وعلى أساس معيار التأسيسية في معيار صدق القضايا، ويمكن القول إنّ اعتبار القضايا الأخلاقية مرتبطٌ بكونها إما بدهيةً أو راجعةً إلى بدهياتٍ كالأوليّات والوجدانيّات. وجديرٌ بالذكر أنّ هذا النوع من التبرير يمكن طرحه في العلم الحسوليّ فقط؛ وذلك لأنّ العلوم الحضورية غير قابلةٍ لانتقالها إلى الغير كما أنّها غير قابلةٍ للاستدلال والصدق والكذب وغيرها. [انظر: مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 275] ففي اختبار التبرير الأخلاقيّ - الذي وضعناه معياراً لتقويم النظريّات في مسألة العلاقة بين القيمة والواقع - يمكن قبول نظريةٍ تُلائم معايير التأسيسية فقط، وإلا لا تكون معتبرةً

ولا يمكن الاعتماد عليها معرفياً. [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم

الفلسفة، ج 1، ص 238 و239]

د - الواقع

المقصود من الواقع في بحثنا هذا هو ما يقابل الاعتبار بالمعنى الذي وضحناه سابقاً، فعندما نقول: "إنَّ للقيم الأخلاقية واقعيةً عينيةً" فهو بمعنى أنها ليست متعلقةً بالذوق الشخصي أو الجماعي ولا بأوامر - وتوصيات - شخص أو أشخاص، ومن الواضح أنَّ الواقع هنا يختلف عن الواقع في الأمور المحسوسة، مثلاً بحيث يكون للشيء ما بإزاءٍ محدّدٍ مستقلٍّ خارج الذهن وكما نوضح فيما بعد، إنَّ القيم الأخلاقية بما أنها تحكي عن العلاقة الواقعية والوجودية الضرورية بين الأفعال ونتائجها، فهي من الأمور الواقعية.

بيان التراء في مسألة الاعتبارات الأخلاقية والواقع

كما شرحنا في المقدمة، سنسلط الضوء على الاعتبارات الأخلاقية وندرس علاقتها مع الواقع ونختار نظريةً واحدةً من بين النظريات المختلفة التي يمكن تصنيفها ضمن ثلاث مجموعاتٍ من النظريات: المجموعة الأولى: الاعتبارية المحضة ونبحث منها نظرية الأمر الإلهي فقط، المجموعة الثانية: الاعتبارية المبتنية على الواقع ونبحث منها نظرية المحقق الأصفهاني فقط، المجموعة الثالثة: الواقعية المحضة ونبحث منها نظرية العلامة محمدتقي مصباح يزدي فقط، علماً

بأن هذه النظريات يتمّ تقويمها من ناحية التبرير الأخلاقيّ. فلنبداً بالاعتباريّة المحضة.

الأول: الاعتباريّة المحضة

تعدّ نظريّة الحتميّة من النظريات القديمة في علم الأخلاق ومن أقسامها نظريّة الأمر الإلهي (Divine Command Theory). ويعتقد القائلون بهذه النظريّة أنّ القضايا الأخلاقيّة بأجمعها قضايا أمرية، ولو كانت في هيئة القضايا الإخباريّة كـ"الصدق حسن". (مصباح، بنباد اخلاق، ص 118) فعلى أساس هذه الرؤية عندما نقول: "هذا الفعل حسنٌ" أو "يجب الإتيان بذلك الفعل" نعني أنّ الإله أمر بإنجازه، وأمره معتبرٌ ويلزم اتّباعه. فمنشأ القيمة الأخلاقيّة ومعيّارها هو الأمر أو النهي الإلهي، أي أنّ هذا الفعل حسنٌ لأن الإله أمر بإنجازه وذاك الفعل - كالكذب - قبيحٌ؛ لأنّ الإله نهى عنه. وبعبارةٍ أخرى، الأمر الإلهي أو النهي الإلهي هو العلة التامة لكون الفعل حسنًا أو قبيحًا وليس العكس. فليست هناك واقعيّةٌ عينيّةٌ في الصفات والأفعال الاختيارية تكون مبنيّةً للأوامر والنواهي الصادرة من الله ﷻ. فلو لم يكن الإله موجودًا أو كان موجودًا ولكن لم يكن يأمر ولا ينهى لم يبق فرقٌ بين العدل والظلم؛ لأنّ الحسن بناءً على هذه النظريّة هو الفعل المأمور به من قبل الله، والقبيح هو المنهي عنه كذلك، بحيث لو كان الإله يأمر بالظلم لكان الظلم حسنًا، ولو كان ينهى عن العدل لكان العدل قبيحًا. ومن بين المسلمين كالأشاعرة

مَن يعتقد بهذه النظرية، ويستدلون بأدلة كـ"مالكية الإله"، وكعدم قبح التكليف بما لا يطاق، وعروض العناوين المتضادة على فعلٍ واحدٍ. فينكرون الحسن والقبح الذاتيين والحسن والقبح العقليين ويقبلون الحسن والقبح الشرعيين بخلاف الإمامية والمعتزلة والماتريدية والكرامية، فهم يعتقدون بالحسن والقبح العقليين.

يصرح رئيس الأشاعرة أبو الحسن الأشعري أن قبح الكذب ناشئ من نهي الله عنه، ولو كان يأمر به لكان حسناً. [الأشعري، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، ص 116]

وأنكر عضد الدين الإيجي الحسن والقبح العقليين ودافع عن الحسن والقبح الشرعيين قائلاً:

«القبيح: ما نهي عنه شرعاً والحسن بخلافه، ولا حكم للعقل في حسن الأشياء وقبحها، وليس ذلك عائداً إلى أمرٍ حقيقيٍّ في الفعل يكشف عنه الشرع؛ بل الشرع هو المثبت له والمبين، ولو عكس القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً؛ وانقلب الأمر» [الإيجي، المواظف في علم الكلام، ص 323].

ويعتقد الشهرستاني أيضاً أن العقل لا يمكنه تشخيص حسن الأفعال أو قبحها، بمعنى أن أفعال العباد لا تتصف بالحسن أو القبح ذاتاً. فيستحسن فعلٌ ما شرعاً ولكن يعدّ فعلٌ آخر يساويه في جميع الصفات الذاتية قبيحاً:

«العقل لا يدل على حسن الشيء وقبحه في حكم التكليف من الله شرعاً على معنى أن أفعال العباد ليست على صفاتٍ نفسيةٍ حسناً

وقبحاً، بحيث لو أقدم عليها مقدّم أو أحجم عنها محجّم استوجب على الله ثواباً أو عقاباً، وقد يحسن الشيء شرعاً ويقبح مثله المساوي له في جميع الصفات النفسية، فمعنى الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله، ومعنى القبيح ما ورد الشرع بذم فاعله، وإذا ورد الشرع بحسنٍ وقبحٍ لم يقتض قوله صفةً للفعل، وليس الفعل على صفةٍ يخبر الشرع عنه بحسنٍ وقبحٍ، ولا إذا حكم به ألبسه صفةً فيوصف به حقيقةً، وكما أنّ العلم لا يكسب المعلوم صفةً، ولا يكتسب عنه صفةً، كذلك القول الشرعيّ والأمر الحكمي لا يكسبه صفةً ولا يكتسب عنه صفةً، وليس لمتعلّق القول من القول صفةً كما ليس لمتعلّق العلم من العلم صفةً» [الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، ص 207].

وجديرٌ بالذكر أنّه بناءً على نظرية الأمر الإلهي لا تبني الأوامر والنواهي الصادرة عن الله - تعالى - على الواقعية؛ ولهذا السبب يمكن تغييرها على أساس إرادة الإله. تسمى هذه الرؤية "الاعتبارية المحضة" نظراً إلى عدم ابتناء الإرادة الإلهية على الواقع والمصالح والمفاسد الواقعية.

المناقشة

بناءً على رأي الأشاعرة يلزم للإنسان أن يكون تابعاً لأوامر الله أو ما يسمّى "أصل تبعية الأوامر"، وهذا الأصل يمكن قبوله فيما إذا كان مبرراً فقط، وبعبارة أخرى لا بدّ للقائلين بهذه النظرية من الإجابة على سؤال مفاده: لماذا يلزم تبعية الأوامر والنواهي

الصادرة عن الإله؟ يبدو أنّ الإجابة عن هذا السؤال لا يمكن أن تكون مقنعةً إلا بالاستناد إلى الواقع والتمسك به وذلك يخالف مبناهم المعرفي.

توضيح ذلك أنّ أصل تبعيّة الأوامر إمّا بدهيّ أو نظريّ، والأشاعرة على أساس مبناهم المعرفي في هذه المسألة لا يمكنهم تبرير هذا الأصل على أيّ حال، سواءً كان هذا الأصل بدهيّاً أو نظريّاً؛ وذلك لأنّ الاعتقاد ببداهة هذا الأصل ينافي رؤيتهم من أنّ القضايا البدهيّة معتبرةٌ مطلقاً، ولا يكون اعتبارها مشروطاً بأمورٍ كالأوامر والنواهي الصادرة عن الله، فهم لا يعتقدون بأيّ قضيةٍ أخلاقيةٍ بدهيّةٍ ومطلقةٍ. وأمّا القول بكون هذا الأصل نظريّاً فإنّه يستتبع لزوم الإجابة عن سؤالٍ مفاده: لماذا يلزم أن يكون الإنسان تابعاً للأوامر والنواهي الإلهيّة؟ ففي مقام الإجابة عن هذا السؤال:

أ- إمّا يتكرّر هذا الأصل والإجابة تكون: «لأنّ الإنسان يلزم أن يكون تابعاً للأوامر والنواهي الإلهيّة» وهذه مصادرةٌ وباطلةٌ.

ب- وإمّا يتمسك الأشاعرة بأحد الحلّين: الحلّ الأوّل التمسك بقضيّة حاكيةٍ عن الواقع، وتعدّ من قبيل القضايا الوجوديّة، وهو ينافي مبناهم من عدم إمكان الاستفادة من الواقع للتبرير الأخلاقي، والحلّ الثاني التمسك بقضيّةٍ غير حاكيةٍ عن الواقع، أي تلك القضية التي تعدّ من قبيل القضايا الأخلاقية الأخرى، ونعبّر عنها بالقضايا الإلزاميّة. ولكنّ هذا الحلّ أيضاً لا يساعدهم؛ إذ إنّ أصل تبعيّة الأوامر قضيّةٌ كليّةٌ ليس فوقها أصلٌ كليٌّ آخر، فليست هناك قضيّةٌ مبنائيّةٌ أخرى غير أصل تبعيّة الأوامر حتّى يمكنهم

تبرير هذا الأصل بالاستناد إليها. والحاصل أنّ هذا الأصل في نظرية الأمر الإلهي غير مبرر ولا يمكن الاعتماد عليه معرفياً.

الثاني: الاعتبارية المبتنية على الواقع

ليست الاعتبارية منحصرة في الاعتبارية المحضة التي ترى أنّ اعتبار القضايا الأخلاقية مرتبط بالذوق الشخصي أو إرادة الجماعة أو الأوامر والنواهي الصادرة من شخص ما، بل يشمل الاعتبارية المبتنية على الواقع أيضاً. وقد طرح بعض المفكرين المسلمين هذه النظرية مثل المحقق الأصفهاني والعلامة محمد رضا المظفر والعلامة الطباطبائي بتقارير مختلفة. [المظفر، المنطق، ص 225؛ أصول الفقه، ص 233 و239؛ الطباطبائي، أصول فلسفه و روش رئاليسم، ج 2، ص 420 - 427 و431 و432] فالمحقق الأصفهاني رغم اعتقاده بعدم ضرورة الأحكام الأخلاقية أشار أكثر من مرة أنّ القضايا الأخلاقية مأخوذة من العقلاء: «نفس كون العدل حسناً يمدح على فاعله وكون الظلم قبيحاً يذم على فاعله فأخوذة من العقلاء» [الأصفهاني، نهاية الدراية، ج 2، ص 271] والواقعية لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما» [المصدر السابق، ص 318]؛ ولهذا السبب اعتبر في المشهورات مطابقتها لآراء العقلاء: «والمعتبر في القضايا المشهورة والآراء المحمودة مطابقتها لما عليه آراء العقلاء، حيث لا واقع لها غير توافق الآراء عليها» [المصدر السابق، ص 311].

ويعتقد المحقق الأصفهاني أنّ قسماً من الأحكام الأخلاقية التي ترتبط بمجال الأخلاق الاجتماعية ينشأ من حكم العقلاء بمدح أو ذمّ بعض الأفعال وفاعلها على أساس قاعدة جلب المنفعة ودفع

الضرر: منشأ هذا الحكم كما ذكرنا في محله ليس إلا حكم العقلاء باستحقاق فاعل العدل للمدح وفاعل الظلم للقدح [المصدر السابق، ج 1، ص 375]، فالعقلاء يقومون بتأسيس القضايا الأخلاقية واعتبارها فوجودها منوطٌ بجعلها من قبل العقلاء: «إنه لا واقعية لهما إلا بتوافق آراء العقلاء عليهما» [المصدر السابق، ج 2، ص 318]. وهنا يثار سؤالٌ مهمٌ يؤثر جوابه في تقويم رؤية المحقق الأصفهاني في هذه المسألة: إذا كان منشأ حسن العدل وقبح الظلم توافق آراء العقلاء، فما هو منشأ توافق آراء العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم؟ يستنبط من عبارات المحقق الأصفهاني أنّ اعتبار الأخلاقيات لا تبتني على ذوق الأفراد فحسب، بل الواقع العيني يدعمها، وبعبارة أخرى صحيح أنّ العقلاء يعتبرون القضايا الأخلاقية، ولكن يعتبرونها على أساس الواقعية العينية التي منها المصالح والمفاسد العامة.

ويعتقد المحقق الأصفهاني أنّ في العدل والإحسان مصالح عامةً يمكن حفظ النظام بهما [المصدر السابق، ص 3]، وفي المقابل للظلم مفاسد عامةً يحتل بها النظام وعلى العقلاء جلب المصالح النوعية ودفع المفاسد النوعية حفظاً للنظام وإبقاء النوع. وأول خطوة لتحقق هذا الهدف هو اعتبار فاعل الخير مستحقاً للمدح واعتبار فاعل الشرّ مستحقاً للذم. [المصدر السابق، ج 1، ص 271 و 375 و 576]

ويمكن توضيح ترتّب جلب المصالح ودفع المفاسد النوعية على اعتبار العقلاء بأنّ طبع البشر يتصدى لهذه المهمة ويهتم بها وربما يعرض شخص الآخريّن إلى أقسام الخطر للحصول على بعض

المصالح الشخصية. فالعقلاء يمدحون فاعل بعض الأفعال ويذمّون فاعل بعض الأفعال الأخرى حتى يعمل جميع الناس على ضوئه وفقاً للقوانين الموضوعية؛ وذلك لحفظ النظام عن الفوضى وعرضة النوع للتلف. [المصدر السابق، ص 467 و471]

فالعقلاء يهدفون من المدح والذمّ إلى ترتب المصالح والمفاسد الواقعية كحفظ النظام وبقاء النوع [المصدر السابق، ص 23 و319 و430]؛ فيعتبر المدح والذمّ مقدّمةً للحصول على هذه الأهداف الواقعية. وعبر المحقّق الأصفهاني عن العلاقة بين هذا النوع من الأحكام الأخلاقية وهدفها الأصليّ بـ"علاقة الغاية وذي الغاية"، وأشار إلى أنّ بعض الأفراد ربّما تأثروا بالميل النفسى، وأصدروا أحكاماً لغرض الوصول إلى المصالح الشخصية، ولو أدّى إلى التضحية بالمصالح العامة. وتسمّى العلاقة بين هذه الفئة من الأحكام - أي التي أصدرت من الميول النفسى وبين أهدافها - "علاقة السبب والمسبّب". وبملاحظة ما ذكرناه يعتقد المحقّق الأصفهاني أنّ علاقة الفعل المحبوب والمكروه مع اقتضاء المدح والذمّ هي علاقة الغاية وذي الغاية، وليست علاقة السبب والمسبّب، وفي الحقيقة ما يلائم حكم العقلاء هو مقتضى الغاية وذي الغاية، ولا يلائم ترتب المدح والذمّ للدوافع النفسانية والحيوانية حكم العقلاء ومنهم الشارع. فالغاية في اقتضاء الغاية وذي الغاية عبارة عن حفظ النظام وبقاء النوع، ويتفق جميع العقلاء في مطلوبية هاتين الغايتين وعدم مطلوبية ضدّهما؛ ولأجلهما يمدح العقلاء من يعمل ما فيه مصلحةً عامّةً

ويذمّون من يعمل ما فيه مفسدةً عامّةً، فعندما يقال: "العدل ما يستحقّ فاعله المدح، والظلم ما يستحقّ فاعله الذمّ" يعني به أنّ العقلاء متفقون فيه، وليس معناه أنّه في الواقع العينيّ أيضًا هكذا. وبعبارةٍ أخرى، لا يؤخذ الحكم بالحسن أو القبح من العدل أو الظلم مباشرةً، بل العقلاء يحكمون بحسن العدل وقبح الظلم بملاحظة اشتمال العدل على المصلحة العامّة، واشتمال الظلم على المفسدة العامّة. [المصدر السابق، ج 2، ص 313 و314]

وجديرٌ بالذكر أنّ النظام الذي تُعتبر وتجعل الأخلاقيات لحفظه يكون أعمّ من النظام الاجتماعيّ بمعنى علاقة فردٍ بأفرادٍ آخرين، فيشمل علاقة الانسان مع الله أيضًا. من ذلك مثلاً أنّ الصلاة هي تعظيم العبد لمولاه، وهي في الحقيقة عدلٌ في العبوديّة ويحفظ نظام العبوديّة بها؛ ولأجل ذلك يحسّن العقلاء المصليّ [المصدر السابق، ج 1، ص 577]، فالصلاة حسنةٌ من هذه الجهة.

ومن خلال الالتفات إلى ما تقدّم اتّضح أنّ نظريّة المحقّق الأصفهانيّ رغم أنّها نوعٌ من الاعتباريّة، إلّا أنّها مبتنيةٌ على المصالح والمفاسد المرتبطة بنوع الإنسان. فهذه النظرية لا تستهدف جلب مصالح حزبٍ معيّنٍ أو طائفةٍ خاصّةٍ، ولا تتعرّض للتغيرات الدائمة كإجراءات المرور. ويعتقد المحقّق الأصفهانيّ أنّ بعض القضايا الأخلاقيّة مطلقةٌ ومعتبرةٌ دون أيّ قيدٍ وشرطٍ، وذلك من قبيل "العدل حسنٌ" و"الظلم قبيحٌ". ففي هاتين القضيتين لا يمكن تفكيك الحكم بالحسن أو القبح من موضوعهما وهو العدل

في القضية الأولى والظلم في القضية الثانية، والسبب هو أنّ العدل هو تمام الموضوع للحكم وبعبارة أخرى، العدل علّة تامّة لحكم العقلاء بحسنه، ويستحيل انفكاك هذا الحكم عن موضوع كهذا. ويجري هذا البيان بالنسبة إلى الحكم بالقبح وموضوعه أي الظلم.

[المصدر السابق، ج 2، ص 319 و582]

ويعتقد المحقق الأصفهاني أنّ القضايا الأخلاقية رغم اعتباريتها بالمعنى الذي شرحناه فهي عامّة [المصدر السابق، ص 313]، بمعنى أنّها صادرة من جميع العقلاء؛ ولذلك يحكم بها الشارع أيضاً لآته أعقل العقلاء. وهكذا حاول العلماء في علم الأصول - ولا سيّما المحقق الأصفهاني - إثبات قاعدة هي أنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع. [المصدر السابق، ص 320]

وإن كان من الممكن أن يحصل اختلاف آراء العقلاء في تطبيق عنوان العدل والظلم في بعض المصاديق، فإنّ الحكم بحسن العدل وقبح الظلم يبقى عامّاً ولا ينافي عموميته. [المصدر السابق]

المناقشة

يلزم الالتفات إلى نقطتين في مقام دراسة نظرية المحقق الأصفهاني وهما كالتالي:

1- يبدو أنّ الافتراض المعنوي في هذه النظرية من الأسباب التي دفعت المحقق الأصفهاني إلى طرح نظرية الاعتبارية المبتنية على الواقع في مجال الأخلاق، والحال أنّ هذا الافتراض غير صحيح.

توضيح ذلك: أنّ الحسن والقبح في رؤية المحقق الأصفهانيّ بمعنى استحقاق المدح والذمّ، ويبدو أنّ مقصود المحقق الأصفهانيّ من تعلق القيمة الأخلاقيّة بعرف العقلاء هو أنّ العقلاء هم الذين يحكمون بحسن الأفعال أو قبحها بملاحظة المصالح والمفاسد. فتحقق هذا الحكم منوطٌ بحكم العقلاء. ولكنّ دراسة مفهوم الحسن والقبح من المنظار الوجوديّ يكشف اللثام عن معناهما الأصليّ في مجال الأخلاق. والحقيقة هي أنّ المقصود الأصليّ من الحسن والقبح هو الملاءمة مع الكمال والنقص وسائر معاني الحسن والقبح، ومن جملتها المدح والذمّ أو استحقاق المدح والذمّ، ويمكن إرجاعها في النهاية إلى المعنى المذكور؛ وذلك لأنّ للمدح والذمّ ملاكًا ومعيارًا دائميًا وهو تلاؤم صفةٍ أو فعلٍ اختياريٍّ مع الكمال أو النقص. وعلى هذا الأساس، كون الفعل حسنًا أو قبيحًا ومدى حسنه أو قبحه مرتبطٌ بمقدار تلاؤمه مع الكمال أو النقص الناتج من ذلك الفعل.

إضافةً إلى ذلك، حتّى لو أردنا التغاضي عن هذا الأمر وسلّمنا بأنّ الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح والذمّ، فليست هناك ضرورةٌ للقول باعتبار القضايا الأخلاقيّة من قبل العقلاء، ولا ضرورة لارتباطها الوثيق بالواقع العينيّ؛ وذلك لأنّ معنى القضايا الأخلاقيّة في هذه الحالة قابليّة بعض الموضوعات الأخلاقيّة للمدح أو الذمّ، وهذا ينسجم مع القول بالواقعيّة المحضّة وعدم كون القضايا الأخلاقيّة اعتباريّةً أيضًا. ففي هذه الحالة تكون القضايا الأخلاقيّة حاكيةً عن واقعيّةٍ هي عبارة عن قابليّة فعلٍ اختياريٍّ

للمدح أو الذم، وهذا التفسير يختلف عن القول باعتبارية القضايا الأخلاقية؛ وذلك لأنّ القضايا الأخلاقية على أساس التفسير الأول حاكية عن أمر واقعي، ولكّنه على أساس القائلين بالاعتبارية يعتبر الحسن أو القبح من الاعتبار والإنشاء ولا الإخبار. فليس هناك دليل مقنعٌ للدّعاء باعتبارية القضايا الأخلاقية. [محيطي أردكان،

نقش عرف در ارزش اخلاقی، ص 267 و268]

2- بناءً على نظرية المحقق الأصفهاني يقوم العقلاء بمدح الأفعال أو ذمها نظرًا إلى أنّ (أ) مثلاً حسنٌ ويستحقّ فاعله المدح لأنّه يؤمّن المصالح النوعية، و"ب" مثلاً قبيحٌ ويستحقّ فاعله الذمّ لأنّه يؤدي إلى مفسد نوعية. وهكذا يمكن توضيح حسن جميع الأفعال أو قبحها. والسؤال الأساس هو أنّ هذا المعيار نفسه كيف يمكن تبيينه وتبريره؟ على أساس هذه النظرية كيف يمكن توضيح أنّ مراعاة المصالح النوعية حسنةٌ وارتكاب المفسد النوعية قبيحٌ؟ وهل يحتاج الحسن أو القبح في هذا المورد أيضًا إلى اعتبار آخر من قبل العقلاء، أو يكون الحسن أو القبح فيه أمرًا ذاتيًا؟ من الواضح أنّ القول بعدم احتياجه إلى المعتر ناقضٌ لنظرية المحقق الأصفهاني كما أنّ القول باحتياجه إلى المعتر واعتبار آخر يستلزم التسلسل، فلا يبقى حلٌّ لتبرير القضايا الأخلاقية. [انظر: المصدر السابق، 268 و269]

الثالث: الواقعية المحضة

على أساس بعض النظريات لا يوجد فرقٌ بين القضايا الأخلاقية

وقضايا سائر العلوم من المنظار المعرفي، بمعنى أنّ القضايا الأخلاقية أيضاً توصف الواقعية الأخلاقية، وهذه الواقعية تمّ تحديدها وتبينها بأشكالٍ مختلفةٍ في النظريات المرتبطة بالواقعية. بناءً على الواقعية المحضة تعدّ القضايا الأخلاقية من قضايا "الوجود" أي من القضايا الحاكية للواقع. [مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق، ص 19]، وينشأ الاعتقاد بواقعية القضايا الأخلاقية من أنّ المفاهيم الأخلاقية - الأعمّ من المفاهيم القيمية واللزومية - لها واقعيةٌ عينيةٌ، ويمكن تحليل هذه النظرية بأنّ المفاهيم القيمية الأخلاقية من قبيل الحسن والقبیح هي من المفاهيم الثانية الفلسفية، وتنتزع من العلاقة بين الصفات الكسبية والأفعال الاختيارية وبين سعادة الإنسان الحقيقية.

[المصدر السابق، ص 38 - 40 و 46 - 52]

وكذلك المفاهيم الأخلاقية اللزومية من قبيل لزوم الفعل أو لزوم الترك، فهي من المفاهيم الثانية الفلسفية، وتنتزع بعد المقارنة بين الصفات والأفعال الاختيارية وهدف الإنسان منها، وتدلّ على ضرورة الاتّصاف بها أو إنجازها أو تركها للحصول على السعادة والكمال الحقيقي. وبعبارةٍ أخرى، تشير المفاهيم اللزومية إلى الضرورة بالقياس إلى الغير بين الأفعال والهدف النهائي [انظر: المصدر السابق، ص 176 و 177؛ مصباح يزدي، نقد و بررسى مكاتب اخلاقی، ص 326]، فالقضايا التي تتشكّل من المفاهيم الأخلاقية - الأعمّ من المفاهيم القيمية والمفاهيم اللزومية - حاكيةٌ عن العلاقة الواقعية بين أفعال الانسان وكماله الحقيقي. وفي هذا التحليل تعدّ القضايا الحاكية عن

الواقع من القضايا الأخبارية أو التوصيفية؛ لأنها تصف الواقع، فهي قابلة للصدق والكذب ولا يوجد فاصل بين القيمة والواقع. ويعتقد القائلون بهذه النظرية أن جميع القضايا الأخلاقية نظرية، ولكنها ترجع إلى القضايا البديهية ويبرر بالعقل النظري. وفي هذه الرؤية يعدّ الاتّصاف بالفضائل وإنجاز الأعمال الحسنة أو ترك الاتّصاف بالصفات الرذيلة وترك الأعمال القبيحة من الأمور القيمية واللازمة لأجل مطلوبية الكمال، ومطلوبية الكمال بدورها ناشئة في النهاية من حبّ الذات. وأمّا حبّ الذات فهو أمرٌ وجدانيٌّ يدرك بالعلم الحسوري. وعلى أساس ما اختاره بعض المحققين يمكن تبرير القضايا الأخلاقية النظرية عن طريق إرجاعها إلى الوجدانيات وتبيين كون حبّ الذات مطلوباً ذاتاً. [مصباح يزدي، دروس فلسفه اخلاق،

ص 164 و165؛ نقد و برسي مكاتب اخلاقي، ص 333 و334]

335

وقبل الخوض في توضيح واقعية القيم الأخلاقية نذكر مقدّمةً وهي معنى اصطلاحي: القيمة الذاتية والقيمة الغيرية. إذا كانت مطلوبية أمرٍ لأجل نفسه ولا لأجل مطلوبية أمرٍ آخر فهو مطلوبٌ ذاتاً وله قيمة ذاتية، وأمّا إذا كانت مطلوبيته رهينةً بمطلوبية أمرٍ آخر، فهي ذات قيمة غيرية، فالثروة لها قيمة ذاتية في الاقتصاد، وكلّ عملٍ يؤدّي إلى الثروة كالتجارة يعدّ ذا قيمة غيرية، وهكذا الأمر في الأمور الأخلاقية. فيمكن تبين واقعية القيم الأخلاقية بأنّ لكمال الإنسان الاختياري قيمة ذاتية، كما أنّ القيمة الغيرية تطلق على العلاقة بين الفعل الاختياري أو الصفة الاكتسابية والكمال الاختياري. وكمال الإنسان الاختياري يطلق على مرتبة من مراتب

الوجود. فكمال الإنسان الاختياري أمر واقعي. وكذلك العلاقة القائمة بين الأفعال والصفات الاختيارية والكمال الاختياري، فهي علاقة واقعية وتكوينية بمعنى أن كل واحد من أفعال الإنسان وصفاته الاختيارية له تأثير واقعي في كمال الإنسان، إيجابياً كان أو سلبياً أو محايداً. وهكذا الأمر بالنسبة إلى اللزوم الأخلاقي. فاللزوم الأخلاقي أيضاً يطرح في أفعال الإنسان وصفاته ويدل على لزوم تلك الأفعال والصفات في حصول الإنسان على الكمال الاختياري. وكما أشرنا، هذا اللزوم من نوع اللزوم بالقياس إلى الغير ويشير إلى علاقة العلية والمعلوية بين الأفعال أو الصفات الاكتسابية وكمال الإنسان. والعلاقة العلية والمعلوية علاقة واقعية. فاللزوم الأخلاقي أيضاً حاكٍ عن علاقة واقعية، فالقضايا الشاملة للمفاهيم اللزومية أيضاً تعدّ قضايا واقعية. [مصباح، أسس الأخلاق، ص 81 - 93]

وحاصل الكلام: «أنّ القيم تابعة لعلاقات واقعية بين الأفعال الاختيارية وغاياتها المترتبة عليها» [مصباح يزدي، تعليقه على نهاية الحكمة، ص 392]. ويتضح ممّا شرحنا في هذه الدراسة أنّ الاعتبارية المحضة على أساس رؤية الأشاعرة والاعتبارية المبتنية على الواقع على أساس رؤية المحقق الأصفهاني يواجهان معضلة التبرير، فلا يمكن الاعتماد عليهما من هذه الجهة؛ وذلك بخلاف النظرية الثالثة المبحوثة فيها، وهي الواقعية المحضة التي تعدّ من النظريات الناجحة في مجال الإجابة عن سؤال التبرير الأخلاقي ويرجع من هذه الحيثية على النظريات الأخرى.

النتيجة

هناك نظرياتٌ مختلفةٌ في مسألة العلاقة بين القيمة الأخلاقية والواقع حاولنا تبويبها في ثلاثة أقسامٍ في هذه الدراسة، وهي الاعتبارية المحضة، والاعتبارية المبنية على الواقع، والواقعية المحضة. ثم اخترنا نظرية الأمر الإلهي ممثلاً للقسم الأول ونظرية المحقق الأصفهاني ممثلاً للقسم الثاني ونظرية الضرورة بالقياس ممثلاً للقسم الثالث، وسلطنا الضوء على هذه المسألة من ناحية التبرير المعرفي للقضايا الأخلاقية. والنتيجة هي أنّ القسمين الأول والثاني يواجه معضلة التبرير المعرفي في القضايا الأخلاقية، رغم أنّ اعتبارية المحقق الأصفهاني أقل إشكالاً من الاعتبارية المحضة، حيث إنّها تقرّ بابتناء القضايا الأخلاقية على الواقع. وأمّا القسم الثالث فهو الرأي المختار في هذه المسألة حيث حاول حلّ مسألة التبرير المعرفي بإرجاع القضايا الأخلاقية إلى بدهيات العقل النظري على أساس الرأي الصحيح في معيار صدق القضايا وهو التأسيسية. فيمكن ترجيح هذه النظرية الأخيرة على سائر النظريات من الحيثية المبحوثة فيها في هذه الدراسة، وأخيراً نقول إنّ دراسة هذه المجموعات الثلاث المذكورة من الحيثيات الأخرى تتطلب مجالاً آخر.

قائمة المصادر

1. الأشعري، أبو الحسن، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، صححه وقدم له وعلق عليه حمودة غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث، بلا تاريخ.
2. الأصفهاني، محمدحسين، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق رمضان قلي زاده مازندراني، بلا تاريخ.
3. الإيجي، عبدالرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، بيروت، عالم الكتب، بلا تاريخ.
4. دث، ژان ون و الينور اسكار بروگ، چيستی ارزش ترجمه اصغر افتخاری، قيسات، ش 13، 1378 ش.
5. الشهرستاني، عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1425 هـ.
6. طباطبائي، محمدحسين، اصول فلسفه و روش رئاليسم، تهران، صدرا، 1364 ش.
7. الطباطبائي، محمدحسين، الرسائل السبعة، قم، حكمت، 1362 ش.
8. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، قم، دار الرضي، بلا تاريخ.
9. گروهی از نویسندگان، زیر نظر محمدتقی مصباح يزدي، فلسفه تعليم و تربيت اسلامي، انتشارات مدرسه، تهران، 1391 ش.
10. محيطي أردکان، حسن، نقش عرف در ارزش اخلاقي، قم، مؤسسة

- الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، 1397 ش.
11. محيطي أردكان، محمدعلي، معيار الصدق في المعرفة الدينية.. التأسيسية نموذجًا، مجلة الدليل، العدد 8، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، 2020 م.
12. مصباح يزدي، مجتبي، أسس الأخلاق، المنهج الجديد في تعليم «فلسفة الأخلاق»، ترجمة مركز نون للتأليف والترجمة، بيروت - لبنان، جمعية المعارف الإسلامية الثقافية، الطبعة الأولى، 2011 م.
13. مصباح يزدي، محمدتقي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ترجمة محمد عبدالمعتم الخاقاني، بيروت - لبنان، دار التعارف للمطبوعات، 1428 هـ.
14. مصباح يزدي، محمدتقي، تعليقة على نهاية الحكمة، قم، مؤسسة در راه حق، 1364 ش.
15. مصباح يزدي، محمدتقي، دروس فلسفه اخلاق، طهران، اطلاعات، 1374 ش.
16. مصباح يزدي، محمدتقي، فلسفه أخلاق، تدوين: احمد حسين شريفى، طهران، 1386 ش.
17. مصباح يزدي، محمدتقي، نقد و بررسی مكاتب اخلاقى، تدوين: احمد حسين شريفى، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، 1384 ش.
18. مصباح، مجتبي، بنياد اخلاق، روشى نو در آموزش فلسفه اخلاق، قم، مؤسسة الإمام الخميني للتعليم والأبحاث، 1387 ش.
19. مطهرى، مرتضى، مجموعه آثار، ج 6، طهران، صدر، الطبعة السادسة، 1377 ش.

20. المظفر، محمدرضا، اصول فقه، قم، المعارف الإسلامية، 1416 هـ.
21. المظفر، محمدرضا، المنطق، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان، قم، 1373 ش.

دراسة نقدية لرؤية الله عند ابن تيمية

غيور حسنين*

الخلاصة

إن فكرة رؤية الله كانت موجودة في مدرسة أحمد بن حنبل، وابن تيمية - من أتباعه - أخذ هذه النظرية ونظّمها في شكلٍ كاملٍ، وحمل النصوص على الظاهر دون التأويل والتفويض أو التوقف. ذكرنا آراءه في باب رؤية الله في الدنيا - في اليقظة والنام - والآخرة بالتفصيل مع نقدها. ويزعم أنه هو الموحد، وبقية المسلمين الذين يخالفون رأيه في باب إثبات رؤية الله كقارٍ. لكن عندما ننظر إلى عقيدة ابن تيمية نتعجب؛ لأنها تقوم على أسس بعيدة عن التوحيد الذي عليه المسلمون. إذ يرى أنّ رؤية الله في الدنيا ممكنةٌ ثبوتًا ولم تقع إثباتًا. أمّا يوم القيامة ممكنةٌ ثبوتًا وإثباتًا. واتضح من خلال البحث أنه لا يمكن أن يُرى - سبحانه وتعالى - بالعين لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنه ليس كمثله شيءٌ، والنصوص الدينية تؤكد هذا المعنى.

الكلمات المفتاحية: رؤية الله، رؤية الله في الدنيا، رؤية الله في الآخرة، ابن تيمية، التجسيم، التقيد.

(1) غيور حسنين، باكستان، طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، جامعة المصطفى العالمية.

Email: ghayyurabbas146@gmail.com

A critical study of the seeing of God due to Ibn Taymiyya's thought

Gyour Al-Hassanein, PhD Student in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Pakistan. Email: ghayyurabbas146@gmail.com

Summary

The idea of seeing God was present in Ahmad bin Hanbal's school of thought. Ibn Taymiyyah - a follower of Ahmad bin Hanbal- took this idea, theorized and organized it fully. He took the [religious] texts for their apparent meanings without paying attention to interpretation and authorization, nor did he refrain before ambiguous texts. In this study, we mentioned his views on the matter of seeing God in this world -at waking and sleeping - and in the afterworld in detail, besides criticizing them. He claims that he is a real monotheist, while the rest of Muslims, who disagree with him on proving the matter of seeing God, are disbelievers. However, when we look at the beliefs of Ibn Taymiyya, we would be astonished; because his beliefs are so far from the monotheism which the rest of Muslims believe in. He believes that seeing God in this world is possible objectivity and not subjectivity , but on the Day of Resurrection, it is possible objectivity and not subjectivity. Through the study, it has become clear that Almighty God can never be seen by man's eye, neither in this world nor in the afterworld, for there is nothing whatever like Him. Religious texts confirm this meaning.

Keywords: seeing God, seeing God in this world, seeing God in the afterworld, Ibn Taymiyya, anthropomorphism, criticism.

إنّ موضوع رؤية الله من المواضيع الخلافية بين مفكري الإسلام؛ إذ يتعلّق موضوع الرؤية بإشكالية التجسيم؛ الأمر الذي أثار جدلاً بين المذاهب الإسلامية المتعدّدة والمختلفة، والذين قالوا برؤية الله يوم القيامة هم: الأشاعرة، وأهل الحديث، والسلفية، والماتريديّة. فابن تيمية يشبّه الله - تعالى - بخلقه ويجسّم ذاته المقدّسة. من هذا المنطلق اختار الباحث البحث وجعله مورد الدراسة والتحليل. والمنهج الذي يعتمد عليه الباحث خلال دراسته هو المنهج الوصفي التحليلي النقدي.

يشتمل هذا البحث على التمهيد وأدلة ابن تيمية في باب رؤية الله مع نقدها: التمهيد يحتوي على تعريف الرؤية، وبيان المباني الفكرية لابن تيمية في باب رؤية الله وبحث التجسيم إجمالاً، وأصل المسألة يتعلّق بتبيين أدلة ابن تيمية في باب رؤية الله في الدنيا أولاً وفي الآخرة ثانياً، مع نقدها، وفي الأخير ذكر الباحث النتائج التي توصل إليها من خلال البحث.

والله عند ابن تيمية على صورة البشر، وهو موجود في مكانٍ خاصّ من الكون، وينزل إلى الأرض ويصعد، ويفرح ويضحك ويغضب. فعبوده جسماً من نوع الطبيعة المخلوقة، وهو خاضع لقوانين الزمان والمكان اللذين خلقهما، ويمكن رؤيته في الدنيا ثبوتاً ولم يقع إثباتاً. أمّا يوم القيامة ممكنة ثبوتاً وإثباتاً. يرد عليه بأنّ

ما تراه العين لا بدّ أن يكون موجودًا داخل المكان والزمان، والله - تعالى - وجودٌ متعالٍ على الزمان والمكان؛ لأنّه خلقهما، فكيف تفرضه محدودًا بهما خاضعًا لقوانينهما؟

1 - تعريف المصطلحات في البحث

أ - تعريف الرؤية

لغةً: الرء والهمزة والياء أصلٌ يدلّ على نظرٍ وإبصارٍ بعينٍ أو بصيرةٍ. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 472] والرؤية بالعين تتعدّى إلى مفعولٍ واحدٍ، وبمعنى العلم تتعدّى إلى مفعولين. فالرؤية لغةً أنّها رؤية الأمور بشكلٍ سليمٍ، والإبصار بالعين والقلب. [انظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ص 1285]

اصطلاحًا: المراد من الرؤية هو الرؤية البصريّة، وهي عبارةٌ عن انعكاس صورة المرئيّ على العين عن طريق وصول النور النابع أو المنعكس من الأشياء إلى العين، ثمّ انتقال هذا النور على شكل أمواج عصبيةٍ إلى الدماغ من أجل تحليله وتفسيره وتعلّق شكل المرئيّ وصورته. لا خلاف في تفسير رؤية الله بالإدراك المعرفيّ أو الكشف الشهوديّ (الرؤية القلبية) أو العلم الحضوريّ، بل إنّما الخلاف في إمكانها أو استحالتها هي الرؤية بمعنى إدراكه - تعالى - عن طريق حاسة البصر. [انظر: الحسون، التوحيد عند مذهب أهل البيت، ص 122]

ب - الدنيا

لغة: كلمة الدنيا من (دَنَى) الدال والنون والحرف المعتل أصلٌ واحدٌ يقاس بعضه على بعضٍ، وهو المقاربة. ومن ذلك الدَنِيُّ، وهو القريب، من دَنَا يَدُنُو. وَسُمِّيَتِ الدُّنْيَا لِذُنُوبِهَا، وَالنَّسْبَةُ إِلَيْهَا دُنْيَاوِيٌّ. فالدنيا هي نقيض الآخرة. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 303]

اصطلاحًا: الدنيا أو الحياة الدنيا هي ذلك الحيز المكاني والزماني منذ خلق الله الكون وحتى يرث الله الأرض ومن عليها، وهي بالنسبة للآدمي أو جنس الإنسان تمتدّ منذ خلق الله آدم ﷺ وإلى أن تقوم الساعة، أمّا بالنسبة للأفراد أو الأشخاص فهي لا تعدو تلك الفترة الزمنية التي تمتدّ من لحظة الميلاد إلى لحظة الوفاة. [انظر: صالح بن عبد الله، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ج 1، ص 2]

ج - الآخرة

لغةً: كلمة الآخرة مقابل الأولى ودار الحياة بعد الموت ومن العين ما جاور الصدغ، ويقال حصل الشيء بأخره وجاء الشيء بآخرة أخيرًا. [انظر: جمع من المؤلفين، المعجم الوسيط، ص 9]

اصطلاحًا: إذا كانت الدنيا دار ابتلاءٍ وعملٍ، فإنّ الآخرة دار جزاءٍ، وفيها تظهر نتيجة هذا الابتلاء ويلقى الإنسان جزاء ذلك العمل، يقول الله ﷻ: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾ [سورة الزلزلة: 7 و8]، وإذا كانت الدنيا دار فناءٍ فإن

الآخرة هي دار بقاء، وقد وصفها الله ﷻ بقوله: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت: 64]. [انظر: صالح بن عبد الله، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، ج 1، ص 4]

د - التجسيم

التجسيم تفعيل من (الجسم)، ويعرّف (الجسم) من جهتين:
 لغةً: أنّ (الجسم) الجيم والسين والميم يدلّ على تجمّع الشيء. ما اجتمع من البدن أو الأعضاء، سواءً أكان ذلك لبني آدم أم لغيرهم كالبهائم. [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 457]
 اصطلاحاً: هناك تعريفات متعدّدة للجسم في الفلسفة والكلام. نذكر تعريفاً واحداً للاختصار، وهو أنّ (الجسم) جوهرٌ قابلٌ للأبعاد الثلاثة، وقيل: الجسم هو المركّب المؤلّف من الجوهر. [انظر: الجرجاني، التعريفات، ص 76]

2 - المباني الفكرية لابن تيمية في باب رؤية الله

يرى ابن تيمية أنّ ما هو المحسوس والمتخيّل هو الموجود، وما ليس بمحسوسٍ فلا وجود له. [انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 229 و230 و238؛ ج 2، ص 353؛ دره تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262 و263]

ويُرْجَع العقل والخيال والوهم إلى الحسّ، فالمعرفة الحسيّة هي المحور الأساسيّ عنده، ولها أهميّةٌ كبرى. ويُظْهِرُ هُذِهِ الأهميّة عند تعارض

العقل والنقل عندما يرجح النقل على العقل. والملاك عند الاختلاف هو النصّ دون العقل. [ابن تيمية، درة تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 138]

إذن هو قائلٌ بأصالة الحسّ والظهور والنصّ، وبترتب على هذه المبادئ المعرفية آثاراً كلاميةً مثل رؤية الله ومن لوازمها التجسيم. وكذلك ابن تيمية يتبنى النظرية الاسمية في المعرفة - المذهب الاسميّ مذهب الذي يرى بأنّ الكليات ما هي إلا مجرد ألفاظٍ وأسماءٍ، وليس لها مدلولٌ واقعيٌّ في الخارج. وقد اشتهر هذا المذهب في الفلسفة الحديثة في الغرب - ابن تيمية يرى أنّ المفاهيم الكليّة لا تحكي عن شيءٍ في الخارج، بل هي أمورٌ ذهنيّةٌ فقط. وقد أخذ ابن تيمية هذه الأفكار من أحمد بن حنبلٍ ونظّمها في شكلٍ كاملٍ، وحمل النصوص على الظاهر دون التأويل والتفويض أو التوقف. [انظر: الحسنين، دراسة نقدية لنظرية المعرفة عند ابن تيمية، ص 180]

أدلة ابن تيمية في باب رؤية الله ونقدها

نعتقد بأنّ الله - تعالى - لا يمكن أن يرى بالعين لا في الدنيا ولا في الآخرة، لأنّه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، و﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ إلى آخر الآيات الصريحة بأنّ الله - تعالى - لا يمكن أن يرى بالعين، بل يرى بالعقل والقلب، وهي أعمق وأصحّ من رؤية العين. وقد استدللّ أئمّتنا عليهم السلام وعلمائنا رحمهم الله على نفي التجسيم والرؤية بالكتاب والسنة والعقل.

وعدّوا ذلك من ضرورات مذهبنا، بل هو كالبدهيات حتّى عند عوامنا. وأوّل ما ظهر القول برؤية الله - تعالى - بعد النبيّ ﷺ من كعب الأحبار وأمثاله، فوقف أهل البيت عليهم السلام وجمهور الصحابة في وجه ذلك، ونفوا نسبة الرؤية بالعين إلى الإسلام، وما تستلزمه من التشبيه والتجسيم، ومنهم أمّ المؤمنين عائشة، وأحاديثها في ذلك صريحة مدوّنة في الصحاح كما ذكر ابن تيميّة بنفسه في كتبه.

[انظر: الكوراني، الانتصار، ص 9]

نذكر آراء ابن تيميّة في ذلك مع نقدها في النقاط التالية:

1 - في إمكان رؤيته تعالى

إنّ الخلاف في إمكان الرؤية أو استحالتها هي بمعنى إدراكه - تعالى - عن طريق حاسة البصر كما بيّناه سابقاً في بحث معنى الرؤية. ولقد كثر الجدل بين علماء الفرق حول مسألة رؤية الله بهذا المعنى، وأخذ كلّ فريقٍ يؤيّد مذهبه بأدلة يزعم أنّها تؤيّد ما يذهب إليه من إثبات الرؤية أو نفيها. أمّا فيما يتعلّق بغرضنا هنا - وهو بيان موقف ابن تيميّة مع النقد - يقول ابن تيميّة إنّ رؤية الله ممكنة بالذات ويقدم دليلاً عقلياً عليه بقوله: «فكلّ ما كان وجوده أكمل كان أحقّ بأن يُرى، وكلّ ما لم يمكن أن يُرى فهو أضعف وجوداً، فالأجسام الغليظة أحقّ بالرؤية من الظلام، لأنّ النور أولى بالوجود، والظلمة أولى بالعدم، والموجود الواجب الوجود

أكمل الموجودات وجودًا وأبعدُ الأشياء عن العدم، فهو أحقُّ بأن يُرى، وإتالم نره لعجز أبصارنا عن رؤيته لا لأجل امتناع رؤيته، كما أنَّ شعاع الشمس أحقُّ بأن يُرى من جميع الأشياء» [ابن تيمية، منهج السنة، ج 2، ص 332 و333].

ويؤكد نفس المعنى بقوله: «فإنَّ الرؤية وجودٌ محضٌ، وهي إنَّما تتعلَّق بموجودٍ لا بمعدومٍ، فما كان أكمل وجودًا، بل كان وجوده واجبًا فهو أحقُّ بها ممَّا يلزمه العدم؛ ولهذا يشترط فيها النور الذي هو بالوجود أولى من الظلمة والنور الأشدُّ كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الإبصار. فهذا يقتضي أننا نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا؛ ولهذا لم يطق موسى رؤية الله في الدنيا، لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنةً، والله قادرٌ على تقوية أبصارنا لنراه» [ابن تيمية، الرد على المنطقيين، ص 238؛ وانظر: منهج السنة، ج 2، ص 332 و333؛ الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 3، ص 319 و320].

إذن رؤية الله من منظار ابن تيمية ممكنةٌ ثبوتًا؛ لأنَّ وجود الله - سبحانه - أكمل الموجودات وجودًا، فهو أحقُّ بأن يُرى، ولكن غير واقع إثباتًا لضعف البصر الحسي، لا لأجل امتناع رؤيته.

يرد عليه:

أولًا: ما ملاك الأكمليّة عنده؟ فإنَّ كان مقصوده من الأكمليّة هو أكمل محسوسٍ وقد فسّر ابن تيمية الأكمليّة بالمحسوس والدليل عليه قول: ما هو المحسوس والمتخيّل هو الموجود، وما

ليس بمحسوسٍ فلا وجود له. [انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 238؛ ج 2، ص 353؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262 و263] وقوله: «فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسِّ لم يكن إلا معدومًا» [انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 229]، وهذا غير صحيح؛ لأنَّ القوَّة العاقلة أكمل من القوَّة الحاسَّة التي تدرك الكليات وهي غير محسوسةٍ. ثانيًا: لا يوجد ملازمةٌ بين الأكملية والرؤية كما زعم ابن تيمية.

والدليل البسيط على نفي إمكان رؤية الله - تعالى - بالعين: أنَّ ما تراه العين لا بدَّ أن يكون موجودًا داخل المكان والزمان، والله - تعالى - وجودٌ متعالٍ على الزمان والمكان، لأنَّه خلقهما وبدأ شريطهما من الصفر والعدم، فكيف تفرضه محدودًا بهما خاضعًا لقوانينهما؟ [انظر: الكوراني، الانتصار، ص 9 و10]

على كلِّ حالٍ، رؤية الله ممكنةٌ عند ابن تيمية؛ لأنَّ وجوده أكمل الموجودات، فالسؤال هنا هل يمكن لنا أن نراه - تعالى - في هذه الدنيا أو الآخرة من منظاره؟ أجبنا عنه إجمالاً. والآن نجيب عن هذا السؤال بالتفصيل في النقاط التالية:

2 - رؤيته في الحياة الدنيا

مسألة رؤية الله ﷻ في الدنيا تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: رؤيته - تعالى - في اليقظة.

القسم الثاني: رؤيته - تعالى - في المنام.

أ - في اليقظة

ومن ادعى رؤية الله في الدنيا بعين رأسه فدعواه باطلَةٌ باتِّفاق أهل السنة والجماعة، وهو ضالٌّ، ويدلُّ عليه قول ابن تيمية: «من قال من الناس: إنّ الأولياء أو غيرهم يرون الله بعينه في الدنيا فهو مبتدعٌ ضالٌّ، مخالفٌ للكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة، لا سيما إذا ادَّعوا أنّهم أفضل من موسى، فإنّ هؤلاء يستتابون، فإن تابوا وإلا قُتلوا» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 512].

ويصرّح أنّ رسول الله ﷺ لم ير ربه في الدنيا بالعين الباصرة الحسيّة، وإن كان هناك اختلافٌ في الروايات حول رؤيته: «وأما الرؤية فالذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس أنّه قال: "رأى محمّدٌ ربه بفؤاده مرّتين" وعائشة أنكرت الرؤية... وليس في الأدلّة ما يقتضي أنّه رآه بعينه ولا ثبت ذلك عن أحدٍ من الصحابة ولا في الكتاب والسنة ما يدلُّ على ذلك؛ بل النصوص الصحيحة على نفيه أدلُّ؛ كما في صحيح مسلم: "عن أبي ذرّ قال: سألت رسول الله ﷺ هل رأيت ربك؟ فقال: نُورٌ أتى أراه" [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 509 و510؛ وانظر: ج 5، ص 490 و491].

يرد عليه: سؤال أبا ذرٍّ وجواب رسول الله ﷺ عنه "نورٌ أتى أراه" المطلق؛ إذ لم يذكر ﷺ قيد الدنيا أو الآخرة في ذلك. إذن يثبت منه أنّ رؤية الله غير ممكنة في الدنيا والآخرة.

وبين ابن تيمية علّة عدم إمكان رؤية الله في الدنيا بالعين،

حيث قال في منهاج السنة: «وإنما لم نره في الدنيا لعجز أبصارنا، لا لامتناع الرؤيا، فهذه الشمس إذا حدّق الرائي البصر في شعاعها ضعف عن رؤيتها لا لامتناع في ذات المرئي، بل لعجز الرائي، فإذا كان في الدار الآخرة أكمل الله قوَى الآدميين حتّى أطاقهم رؤيته؛ ولهذا لما تجلّى الله للجبل خرّ موسى صعقاً: ﴿فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة الأعراف: 143] بأنّه لا يراك حيّ إلاّ مات، ولا يابس إلاّ تدهده، فهذا للعجز الموجود في المخلوق، لا لامتناع في ذات المرئي، بل كان المانع من ذاته، لم يكن إلاّ لنقص وجوده حتّى ينتهي الأمر إلى المعدوم الذي لا يتصوّر أن يرى» [ابن تيميّة، منهاج السنّة، ج 2، ص 332 و333].

يشكل عليه: من لوازم كلامه أنّ الله - تعالى - جسمٌ، فإذا كان كذلك لماذا لا نرى ربّنا هنا في هذه الدنيا؟ وجوابه هو: لشدّة نوره أو لضعف بصرنا. ويشكل عليه فماذا يحصل في الآخرة؟ هل نرى ربّنا لضعف نوره - نعوذ بالله من ذلك - أو لشدّة أبصارنا؟ الأوّل محالٌ فالثاني هو الصحيح كما قاله، يعنى نرى ربّنا في الآخرة لشدّة أبصارنا. السؤال هنا فلماذا لم يجعل الله شدّة في أبصارنا في هذه الدنيا لكي نراه؟ وهل قوّة البصر في الآخرة لوحدها كافية لرؤيته - سبحانه - مع بقاء شدّة نوره؟ وهذا يعنى قدرتنا على الإحاطة به؛ لأنّها من لوازم الرؤية البصريّة، والله - تعالى - لا يمكن الإحاطة به؛ لأنّه غير متناهٍ وغير محدودٍ محدودٍ.

ب - في المنام

يقول ابن تيمية: «وقد يرى المؤمن ربه في المنام في صورٍ مُتَوَعَّجَةٍ على قدر إيمانه وبقينه؛ فإذا كان إيمانه صحيحاً لم يرهُ إلا في صورةٍ حسنةٍ، وإذا كان في إيمانه نقصٌ رأى ما يُشبهُ إيمانه، ورؤيا المنام لها حُكْمٌ غير رؤيا الحقيقة في اليقظة» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 390].

ويصرح بأن الإنسان يمكن أن يرى ربه في المنام ولا يرد عليه نقصٌ ولا عيبٌ: «ولمّا اتَّفَقَ عليه عامَّةُ عقلاء بني آدم، وليس في رؤية الله في المنام نقصٌ ولا عيبٌ يتعلَّقُ به سبحانه وتعالى» [ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 1، ص 327].

رأى ابن تيمية في باب رؤية الله في المنام ينسجم مع مبانيه الفكرية في نظرية المعرفة، يعني ما هو المحسوس والمتخيّل هو الموجود، وما ليس بمحسوسٍ فلا وجود له.

يشكل عليه:

أولاً: يلزم منه تجسيم الله ﷻ؛ لأنّ كلّ ما نراه في المنام هو صورة الشيء، ولا تتحقّق صورةٌ من دون مادّةٍ. والله - تعالى - ليس له مادّةٌ ولا صورةٌ، فلا تستطيع أن تراه لا في اليقظة ولا في المنام.

ثانياً: مع قطع النظر عن التجسيم، لا يمكن رؤيته في المنام؛ لأنّ الله لا يشبهه شيءٌ، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]. نعم، يمكن أن يكلمه ربه، لكن مهما رأى

من صورةٍ، مثل صورة إنسانٍ أو حيوانٍ، فليست هي صورة الله جلّ وعلا؛ لأنّ الله لا شبيه له وليس كمثل شيءٍ.

3 - رؤيته ﷺ في الآخرة

يذكر ابن تيميّة: «والربّ - تعالى - يمكن رؤيته بالأبصار، والمؤمنون يرونه يوم القيامة وفي الجنّة» [ابن تيميّة، الردّ على المنطقيّين، ص 310].

ويفسّره بقوله: «إنّ المؤمنين يرونه يوم القيامة عياناً بأبصارهم كما يرون الشمس صحواً ليس دونها سحابٌ، وكما يرون القمر ليلة البدر لا يضامون في رؤيته، يرونه - سبحانه - وهم في عرصات القيامة، ثمّ يرونه بعد دخول الجنّة كما يشاء الله سبحانه وتعالى» [ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 144؛ العقيدة الواسطيّة، ص 91].

ويؤكّد نفس المعنى بعبارته: «وقد عرف من مذهب السلف وأهل السنّة والجماعة أنّ الله يمكن أن يرى في الآخرة، وكذلك الملائكة والجنّ يمكن أن ترى، وما يقوم بالمرئيات من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها، كما تعرف المسموعات بالسمع، والملموسات باللمس» [ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 107].

ينقل ابن تيميّة كلاماً من أحمد بن حنبل في رؤية الله: «أحاديث الرؤية تؤمن بها ونعلم أنّها حقٌّ، ونؤمن بأننا نرى ربّنا يوم القيامة لا نشكّ فيه ولا نرتاب، قال: وسمعت أبا عبد الله

(ابن خزيمة) يقول: من زعم أنّ الله لا يرى في الآخرة فقد كفر وكذب بالقرآن وردّ على الله تعالى أمره، يستتاب، فإن تاب وإلا قتل» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 499 و500؛ ج 3، ص 391 و107].

فالذي عليه جمهور السلف أن من جحد رؤية الله في الدار الآخرة، فهو كافرٌ - عند ابن تيمية - فإن كان ممن لم يبلغه العلم ذلك، عرّف ذلك كما يعرف من لم تبلغه شرائع الإسلام، فإن أصّر على الجحود بعد بلوغ العلم له، فهو كافرٌ. [انظر: المصدر السابق، ج 6، ص 486 (بتصرّف)]

يرد عليه: إطلاق قول أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام الشامل لعالم الدنيا وعالم الآخرة، يقول: «الحمد لله الذي لا تدركه الشواهد، ولا تحويه المشاهد، ولا تراه النواظر» [نهج البلاغة، الخطبة 185]. فأمير المؤمنين أنكر الرؤية البصريّة، فهل هو كافرٌ عنده؟

4 - أدلة رؤيته سبحانه

أمّا أدلة إثبات رؤية الله يوم القيامة عند ابن تيمية هي: قول سلف الأمة وأئمّتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها، والقرآن، والأحاديث المتواترة، والعقل. [انظر: ابن تيمية، منهاج السنة، ج 3، ص 341 - 343؛ الاستقامة، ج 2، ص 104؛ الفتاوى الكبرى، ج 2، ص 405؛ مجموع الفتاوى، ج 10، ص 699؛ العقيدة الواسطيّة، ص 74]

أ - القرآن الكريم

- فمن أدلّة الكتاب على الرؤية من منظار ابن تيمية قوله سبحانه: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و23]. يقول: «فمن قال: لا يراه أحد يوم القيامة، فقد جحد. والله أفضل كرامة الله التي أكرم بها أوليائه يوم القيامة من النظر إلى وجهه، ونضرتة إياهم» [ابن تيمية، الفتوى الحموية الكبرى، ص 312].

يرد عليه: أنّ المراد بالنظر في قوله تعالى: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [سورة القيامة: 22 و23] هو انتظار الشواب لا النظر بالأبصار؛ لأنّه متعذرٌ في حقّه ﷺ لانتهاء الجهة عنه. [انظر: الحلبي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 412]

- الآية الثانية التي تدلّ على رؤية الله يوم القيامة من منظار ابن تيمية هي: ﴿لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [سورة يونس: 26] يذكر أنّ الزيادة وإن كانت مبهمّة، إلا أنّه قد ورد في حديث صهيب تفسير النبي ﷺ لها بالرؤية، كما روى ذلك مسلمٌ في صحيحه عن صهيب عن النبي ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار، نادوا يا أهل الجنة إنّ لكم عند الله - تعالى - موعداً يريد أن يُنجزكموه. قالوا: ما هو؟ ألم يبيّض وجوهنا ويدخلنا الجنة ويُجرنا من النار؟ فيكشف الله عنهم الحجاب فينظرون إلى الله - تعالى - فما شيء أعطوه أحبّ إليهم من النظر إليه، وهي الزيادة» [ابن تيمية، أمراض القلب وشفائها، ص 66؛ مجموع الفتاوى، ج 6، ص 499].

إذن المراد من الزيادة عند ابن تيمية هو النظر إلى الله ﷻ.

يشكل عليه: أنه لو صحّت الرواية التي تفسر الزيادة بالنظر الماديّ إلى الله - سبحانه - فلا يمكن النظر إليه؛ لأنّ وجوب وجود الواجب ﷻ يقتضي تجرّده ونفي الجهة والحيز عنه، فينتفي الرؤية عنه بالضرورة؛ لأنّ كلّ مرئيٍّ فهو من جهةٍ يشار إليه بأته هنا أو هناك، ويكون مقابلاً أو في حكم المقابل، ولما انتفى هذا المعنى عنه - تعالى - انتفت الرؤية. [انظر: الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 411]

- الآية الثالثة التي تدلّ على رؤية الله يوم القيامة من منظار ابن تيمية ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103] يقول ابن تيمية: «نفي الإدراك الذي هو الإحاطة، وذلك يقتضي كمال عظمته، وأنه بحيث لا تدركه الأبصار فهو يدلّ على أنه إذا رئي لا تدركه الأبصار، وهو يقتضي إمكان رؤيته ونفي إدراك الأبصار إيّاه لا نفي رؤيته، فهو دليلٌ على إثبات الرؤية ونفي إحاطة الأبصار به، وهذا يناقض قول النفاة، وأما مجرّد الرؤية فليست صفة مدح، فإنّ المعدوم لا يرى؛ ولهذا نظائر في القرآن» [ابن تيمية، الصفيّة، ج 2، ص 65 و66].

يشكل عليه: ما ذكره ابن تيمية بأنّ الإدراك هو الإحاطة. هذا هو أوّل الكلام؛ لأنّ استدلال نفي الرؤية بالآية يتوقّف على البحث في مرحلتين:

المرحلة الأولى: في بيان مفهوم الدرك لغة: الدرك في اللغة اللحوق

والوصول وليست بمعنى الرؤية، ولو أريد منه الرؤية فإتّما هو باعتبار قرينته المتعلق.

المرحلة الثانية: في بيان مفهوم الآيتين: أنّه - سبحانه - لما قال: ﴿وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ ربّما يتبادر إلى بعض الأذهان أنّه إذا صار وكيلاً على كلّ شيء، يكون جسمًا قائمًا بتدبير الأمور الجسمانيّة، لكن يدفعه بأنّه - سبحانه - مع كونه وكيلاً لكلّ شيء ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، وعندما يتبادر من ذلك الوصف إلى بعض الأذهان أنّه إذا تعالى عن تعلق الأبصار فقد خرج عن حيطة الأشياء الخارجيّة، وبطل الربط الوجوديّ الذي هو مناط الإدراك والعلم بينه وبين مخلوقاته، يدفعه قوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾، ثمّ تعليقه بقوله: ﴿وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ و"اللطيف" هو الرقيق النافذ في الشيء، و"الخبير" من له الخبرة الكاملة، فإذا كان - تعالى - محيطًا بكلّ شيء لرقته ونفوذه في الأشياء، كان شاهدًا على كلّ شيء، لا يفقده ظاهر كلّ شيء وباطنه، ومع ذلك فهو عالمٌ بظواهر الأشياء وبواطنها من غير أن يشغله شيء عن شيء أو يحتجب عنه شيء بشيء.

وبعبارة أخرى أنّ الأشياء في مقام التصوّر على أصناف:

- 1- ما يرى ويرى كالإنسان.
- 2- ما لا يرى ولا يرى كالأعراض النسبيّة كالأبوة والبنوة.
- 3- ما يرى ولا يرى كالجمادات.

4 - ما يرى ولا يرى.

وهذا القسم الأخير تفرد به خالق جميع الموجودات بأنه يرى ولا يرى، والآية بصد مدحه وثنائه بأنه جمع بين الأمرين، يرى ولا يرى، لا بالشق الأول وحده نظير قوله سبحانه: ﴿فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعَمُ وَلَا يُطْعَمُ﴾ [سورة الأنعام: 14]. ودلالة الآية على أنه - سبحانه - لا يرى بالأبصار بمكانٍ من الوضوح. [انظر: سبحاني، رؤية الله في

ضوء الكتاب والسنة والعقل الصريح، ص 57 - 61]

والذي قاله ابن تيمية بأنه بحيث لا تدركه الأبصار فهو يدل على أنه إذا رئي لا تدركه الأبصار، وهو يقتضي إمكان رؤيته. يرد عليه: أن الرؤية تستلزم التجسيم. وإذا أجاب عنه بلا كيف. فيشكل عليه بأن رؤية الله بلا كيف مثل صورة الأسد بلا رأس وذنب.

ب - الأحاديث

يذكر روايات كثيرة ذكر منها بقوله: «كما قال النبي ﷺ: "إِنَّكُمْ سَتَرُونَ رَبَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَمَا تَرُونَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ لَا تُضَامُونَ فِي رُؤْيَيْهِ". وفي لفظ: "كَمَا تَرُونَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ صَحْوًا"، وفي لفظ: "هَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِ الشَّمْسِ صَحْوًا لَيْسَ دُونَهَا سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا. قَالَ: فَهَلْ تُضَارُونَ فِي رُؤْيَيْهِ الْقَمَرِ صَحْوًا لَيْسَ دُونَهُ سَحَابٌ؟ قَالُوا: لَا. قَالَ: فَإِنَّكُمْ تَرُونَ رَبَّكُمْ كَمَا تَرُونَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ»

[ابن تيمية، منهاج السنة، ج 3، ص 341 - 343؛ ج 2، ص 332 و333].

يرد عليها:

أولاً: هذه الأحاديث آحاداً، لا يقبل الاستدلال بها في مسائل الاعتقاد ومخالفة للمعايير العقلية القطعية.

ثانياً: لو سلّمنا هذه الروايات فمن المحتمل أن يكون معنى الرؤية الواردة في الأخبار العلم؛ وذلك أنّ الدنيا دار شكوكٍ وارتيابٍ وخطراتٍ. فإذا كان يوم القيامة كشف للعباد من آيات الله وأموره في ثوابه وعقابه ما تزول به الشكوك، ويعلم حقيقة قدرة الله ﷻ. هذا الاحتمال يكفي لبطلان الاستدلال. إذن هذه الروايات قاصرة عن إثبات الرؤية الباصرة لله - سبحانه - يوم القيامة. [انظر: الحلبي،

كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 411 نقلاً عن الشيخ الصدوق في: التوحيد]

ج - قول السلف

الصحابة والتابعون وأئمة المسلمين - في نظر ابن تيمية - يؤكّدون على أنّ الله يُرى في الآخرة بالأبصار عياناً، وأنّ أحداً لا يراه في الدنيا بعينه، لكن يرى في المنام ويحصل للقلوب في المكشفات والمشاهدات ما يناسب حالها. [انظر: ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 1، ص 100]

يرد عليه: قول السلف حجّة عند ابن تيمية مطلقاً، وله مرجعية في فهم النصوص الدينية. أمّا حجّة عندنا بشرط أن يكون موافقاً للمعايير العقلية القطعية. وهنا قولهم في باب الرؤية البصرية غير موافق للمعايير العقلية القطعية، إذن قولهم غير حجّة.

د - العقل

ويقدم ابن تيمية دليلين عقليين لإثبات رؤية الله في الآخرة، نذكرهما مع النقد في النقاط التالية:

الدليل الأول: «إن أهل السنة والجماعة المقرين بأن الله - تعالى - يرى متفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس، فإنما يكون معدومًا لا موجودًا» [انظر: ابن تيمية، بيان تلبس الجهمية، ج 2، ص 341]، فلا بد أن يكون - سبحانه - يُحس في الآخرة.

ويؤكد نفس المعنى بقوله: «إن اعتراف الفطر بأن الله فوق العالم أعظم من اعترافها بأنه يُرى ودلالة الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة على ذلك أعظم من دلالة هذه الأصول على رؤية الله تعالى، واعتراف القلوب بأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون إلا معدومًا أعظم من اعترافها بأن ما لا يمكن رؤيته لا يكون إلا معدومًا» [المصدر السابق، ج 4، ص 313].

يشكل عليه:

أولاً: أن هذه القضية (ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس، فإنما يكون معدومًا لا موجودًا) كلیة. وابن تيمية ينكر القضايا الكلیة بأنها تفيد المعرفة. والدليل على ذلك قوله: «فقد تبين أن القضايا الكلیة البرهانية التي يجب القطع بكلیتها التي يستعملونها في قياسهم لا تستعمل في شيء من الأمور الموجودة المعينة، وإنما تستعمل

في مقدراتٍ ذهنيّةٍ. فإذا لا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعيّنة بالقياس البرهانيّ وهذا هو المطلوب» [ابن تيميّة، الردّ على المنطقيّين، ص 303].

ثانيًا: ذكر ابن تيميّة في موضعٍ آخر كلامًا يناقض هذا الكلام وهو قوله: «عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود» [المصدر السابق، ص 100].

الكلام الأوّل يقول إنّ غير المحسوس معدومٌ، والكلام الثاني يذكر أنّ عدم إدراك الشيء لا يستلزم عدم وجوده. وهذا تناقضٌ.

الدليل الثاني: يقول ابن تيميّة: «فإنّ الرؤية وجودٌ محضٌ، وهي إنّما تتعلّق بوجودٍ لا بمعدومٍ، فما كان أكمل وجودًا، بل كان وجوده واجبًا فهو أحقّ بها ممّا يلازمه العدم؛ ولهذا يشترط فيها النور الذي هو بالوجود أولى من الظلمة والنور الأشدّ كالشمس لم يمتنع رؤيته لذاته، بل لضعف الأبصار، فهذا يقتضي أن نعجز عن رؤية الله مع ضعف أبصارنا؛ ولهذا لم يطق موسى رؤية الله في الدنيا، لكن لا يمتنع أن تكون رؤيته ممكنةً، والله قادرٌ على تقوية أبصارنا لنراه» [المصدر السابق، ص 238].

يرد عليه: بأنّ الاستدلال الذي قام به ابن تيميّة لإثبات رؤية الله سبحانه، في الحقيقة هو استدلالٌ أراد أن يثبت به تجسيم الله سبحانه وتعالى؛ لأنّه قائلٌ بجسمانيّة جميع الأشياء في هذا العالم. وقد مضى نقد الأكليّة في بحث إمكان رؤية الله.

ويصرح بأن الله - سبحانه - سيكون له الجسم في الآخرة بقوله: «وقد يراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يرى أو ما تقوم به الصفات، والله - تعالى - يرى في الآخرة وتقوم به الصفات، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم، فإن أراد بقوله ليس بجسم هذا المعنى، قيل له هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابتٌ بصحيح المنقول وصريح المعقول، وأنت لم تقم دليلاً على نفيه، وأمّا اللفظ فبدعةٌ نفيًا وإثباتًا، فليس في الكتاب ولا السنة، ولا قول أحدٍ من سلف الأمة وأئمتها إطلاق لفظ الجسم في صفات الله - تعالى - لا نفيًا ولا إثباتًا» [ابن تيمية، منهاج السنة، ج 2، ص 134 و135].

فقد عرّف الله - سبحانه - الذي يعبد بالأمور التالية:

1 - أنه يشار إليه.

2 - أنه يُرى.

3 - أنه تقوم به الصفات فيكون مركّبًا.

4 - أن له مكانًا وجهةً، بدليل رفع الناس أيديهم عند الدعاء إلى الأعلى.

فالإله بهذا المعنى عنده ثابتٌ بصحيح المنقول وصريح المعقول.

يُشكل عليه: [انظر: سبحاني، تجسيم و تشبيه در عقايد ابن تيميه، پيشواری وهايان، ص 9]

أولاً: أننا لا ندري ماذا يريد بقوله: ثابتٌ بصحيح المنقول، فهل مراده منه الأخبار السابقة الدالة على جواز الرؤية؟ فما اختاره يضاده

كاملاً حيث يقول القرآن: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: 11]، فلو كان - سبحانه - جسمًا يلزم أن يكون له طولٌ وعرضٌ وارتفاعٌ، وبالتالي يكون مركّبًا من أجزاءٍ محتاجًا في تحقّقه إلى كلّ جزءٍ.

ثانيًا: وأمّا ما نسبته إلى صريح المعقول فهو أيضًا يضاذه تمامًا، إذ لو كان جسمًا لاحتاج إلى مكانٍ وزمانٍ وغيرها من لوازم الجسم والجسمانيّات، وكلّها تتنافى مع وجوب وجوده.

ثالثًا: إذا كان محتاجًا إلى مكانٍ، فالمكان إمّا أن يكون قديمًا فيكون إلّها ثانيًا، وإن كان حادثًا أحدثه سبحانه، فأين كان هو قبل إحداث هذا المكان؟

رابعًا: وأمّا رفع الناس أيديهم عند الدعاء، فلا يعني أنّه - سبحانه - في السماء، بل إنّما يريد إفهام رفعة مقام الله - سبحانه - برفعهم أيديهم، مضافًا إلى أنّ البركات تنزل من السماء، قال سبحانه: ﴿وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ﴾ [سورة الذاريات: 22]. [انظر: السبجاني، ابن تيميّة فكريًا ومنهجًا، ص 32 - 34]

ويفسّر ابن تيميّة قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]، و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [سورة مريم: 65]، بأنّه «لا يدلّ على نفي الصفات بوجهٍ من الوجوه، بل ولا على نفي ما يسمّى أهل الاصطلاح جسمًا بوجهٍ من الوجوه» [ابن تيميّة، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 115]، مراد ابن تيميّة من الصفات، الصفات الخبريّة التي أخبر عنها سبحانه، كاليد والوجه وغيرهما،

فهو يعتقد أنّ الجميع يوصف به - سبحانه - من غير تأويل ولا تعطيل، بل بنفس المعنى اللغوي المادّي. [انظر: السباني، ابن تيمية فكرًا ومنهجًا، ص 31؛ انظر: سبحاني، تجسيم و تشبيه در عقايد ابن تيميه، پيشواری وهابيان، ص 8؛ عبد الحميد، ابن تيمية.. حياته وعقائده، ص 129 و 130]

خامسًا: هناك آيات تنفي الرؤية بالصراحة مثل قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الأنعام: 103] جاءت الآية مدحًا لذات الله نافيةً عنه توهم الجسم، فالبصر يدرك الجسم إدراكًا بصريًا في الشاهد والغائب، والإدراك عند اقترانه بالبصر يفيد الرؤية، وإذ الرؤية في الشاهد لا تكون إلا لمن له محلّ أو حالّ بالمحلّ، أي لا تكون إلا للجسم أو ما هو في حكم الجسم: الظلّ والصورة في المرآة والأعراض الحالة في الأجسام، والله لا يحويه زمانٌ، ولا يحيط به مكانٌ، فلا يمكن وقوع الرؤية عليه عقلاً، لتأتي هذه الآية توكيدًا لما تعلمه العقول، وهذه الآية محكمةٌ، فالآية خاليةٌ من أيّ كلمةٍ أو إسنادٍ فيه إيهامٌ أنّ الظاهر غير مقصودٍ.

5 . لوازم القول برؤيته سبحانه

هناك لوازم متعدّدة للرؤية كالجبهة، والمكان، والزمان، والتركيب، والتجسيم. نذكر من لوازم بحث الرؤية هنا التجسيم فقط؛ لأننا أشرنا إليه سابقًا خلال البحث إجمالاً، ولكن نسلط الضوء هنا على ذلك بالتفصيل.

يقول ابن تيميّة: «ولفظ الجسم والجوهر ونحوهما لم يأت في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا كلام أحدٍ - من الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ إلى يوم الدين وسائر أئمة المسلمين - التكلّم بها في حقّ الله - تعالى - لا بنفي ولا إثباتٍ» [ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 313؛ انظر: تفسير سورة الإخلاص، ص 71 و72؛ بيان تلبّيس الجهميّة، ج 1، ص 373].

ويكرّس نفس المعنى بأنّ ذكر لفظ "الجسم" في أسماء الله وصفاته بدعةً، لم ينطق بها كتابٌ ولا سنةٌ، ولا قالَ بذلك أحدٌ من سلف الأئمة وأئمّتها؛ إذ لم يقل أحدٌ منهم: إنّ الله جسمٌ، ولا إنّ الله ليس بجسمٍ، ولا إنّ الله جوهرٌ، ولا إنّ الله ليس بجوهرٍ. ودليله هو: أنّ لفظ "الجسم" لفظٌ مجملٌ، فمعناه في اللغة هو البدن، ومن قال: إنّ الله مثل بدن الإنسان فهو مفترٍ على الله، ومن قال: إنّ الله يُماثله شيءٌ من المخلوقات فهو مفترٍ على الله. ومن قال: إنّ الله ليس بجسمٍ، وأراد بذلك أنّه لا يُماثله شيءٌ من المخلوقات، فالمعنى صحيحٌ وإن كان اللفظ بدعةً. [انظر: ابن تيميّة، جامع المسائل، ج 3، ص 206]

يرد عليه:

أولاً: هذا الكلام يدلّ على جمود ابن تيميّة على النصّ.

ثانياً: دليله ليس بصحيحٍ؛ لأنّ الجسم لغةٌ يدلّ على تجمّع الشّيء، لا البدن [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 457] وإن كان مصداقه هو البدن. إذن تعريفه للجسم غير صحيحٍ؛ فقد خلط بين مفهوم الجسم وما يتحقّق به الجسم، أعني أنّ ابن تيميّة لم يفرّق بين المفهوم والمصداق.

ويذكر دفاعاً عن المشبهة بأن اسم «المشبهة» غير مذكور في القرآن والحديث، ويقول: «إذا كان كذلك فاسم (المشبهة) ليس له ذكرٌ بدمٍ في الكتاب والسنة، ولا كلامٍ أحدٍ من الصحابة والتابعين» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 387].

ويؤكد نفس المعنى بقوله: «وأما ذكر التجسيم وذم المجسمة فهو لا يعرف في كلام أحدٍ من السلف والأئمة، كما لا يعرف في كلامهم أيضاً القول بأن الله جسمٌ، أو ليس بجسمٍ» [ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 249؛ انظر: سبحانى، تجسيم و تشبيه در عقايد ابن تيميه، پيشواری وهابیان، ص 8].

ويقول: «إثبات موجودٍ قائمٍ بنفسه لا يشار إليه ولا يكون داخل العالم ولا خارجه، فهذا مما يعلم العقل استحالته وبطلانه بالضرورة» [ابن تيمية، منهاج السنة، ج 2، ص 334].

367

ومن الواضح أن قابلية الرؤية من شرائط الجسم، والاستدلال الذي قام به ابن تيمية يدل على هذا المطلب، ولكن لا يصرح بتجسيم الله سبحانه، مع ذلك يذكر أن الله - تعالى - له حدٌ وغايةٌ، وأن له صورةً، ووجهًا، وعينين، وفمًا، ويدين، وكفًا، وأنه جالسٌ على العرش، وأنه ينتقل من مكانٍ إلى مكانٍ، فينزل في النصف الثاني من الليل إلى السماء الدنيا وينادي ثم يصعد. [انظر: ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية، ج 1، ص 114 و 121 و 341؛ ج 2، ص 530، 599؛ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج 2، ص 23؛ ابن تيمية، مجموعة الرسائل والمسائل، ج 3، ص 26؛ ج 4، ص 94] تعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا. فوقع في التشبيه وفي الخنائية بين ذات الله - تعالى - وصفاته.

ويصرح ابن تيمية في موضع آخر بأن «ما ثبت بالكتاب والسنة وأجمع عليه سلف الأمة هو حق، وإذا لزم من ذلك أن يكون هو الذي يعنيه بعض المتكلمين بلفظ الجسم، فلازم الحق حق» [ابن تيمية، الفتاوى الكبرى، ج 6، ص 547؛ راجع: رضوانى، سلفى جرى (وهايت) و پاسخ به شبهات، ص 51، 57 و 226].

ويكرس ابن تيمية قوله: «تواتر عن رسوله ﷺ وأجمع عليه سلف الأمة من أنه - سبحانه - فوق سماواته على عرشه، عليّ على خلقه» [ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 142].

ومعنى العبارة أنه سبحانه:

1- فوق السماوات.

2- جالسٌ على عرشه.

3- في مكانٍ مرتفعٍ عن السماوات والأرض.

ولا معنى لهذه الجملة إلا أنه ﷺ كملكٍ جالسٍ على الكرسي في مكانٍ مرتفعٍ ينظر إلى العالم تحته. [انظر: السبحاني، ابن تيمية فكرياً ومنهجياً، ص 36؛ انظر: سبحانى، تجسيم و تشبيه در عقايد ابن تيميه، پيشواری وهايان، ص 11]

ويكرس ابن تيمية أن مذهب سلف الأمة وأئمتها هو أن يوصف الله - سبحانه - بما وصف به نفسه، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف، ولا تعطيل، ولا تكييف، ولا تمثيل. [انظر: ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج 5، ص 195]

وينسب تجسيم الله إلى السلف صريحاً بقوله: «إتّما النزاع المحقّق أنّ السلف والأئمّة آمنوا بأنّ الله موصوفٌ بما وصف به نفسه ووصفه به رسوله، من أنّ له علماً وقدرةً وسمعاً وبصراً، ويديّن وجهاً وغير ذلك، والجهميّة أنكرت ذلك، من المعتزلة وغيرهم» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 372].

يرد عليه:

أولاً: بأنّه ما المراد من السلف عنده؟ السلف في اصطلاح ابن تيمية: هم من اقتدوا واتتهجوا نَهج النبي محمد ﷺ، وساروا عليه، وطبقوه بإحسانٍ إلى يوم الدين، ويتمثل السلف الصالح بأهل الأزمنة الثلاثة الأولى؛ التي تبدأ بعهد النبي ﷺ، ثمّ عهد الصحابة وتنتهي بعهد التابعين. المشكلة في الأسس والمباني عند ابن تيمية هي أنّ قول السلف حجة شرعية مطلقاً وله مرجعية في فهم النصوص الدينية. وهذا غير صحيح عندنا؛ لأنّ المعايير العقلية هي الملاك. إذا كان قول السلف موافقاً للمعايير فهو حجة بسبب الموافقة، لا بسبب أنّه حجة مطلقاً.

ثانياً: القول باليد والوجه من دون تكييف كالأسد بلا رأس وذنّب، هل هو أسد؟ إذا لم يكن له رأس وذنّب فكيف فهم أنّه أسد؟

ثالثاً: هل يمكن أن يكون الشيء له وجهٌ ويدٌ ولم يكن له الجسم؟ والدليل على أنّ مراد ابن تيمية من اليد العضو المادّي هو أنّه يحمل النصوص على الظاهر دون التأويل.

ويصرّح أكثر من ذلك بأن الله - سبحانه - خارج العالم وقبله وفوقه بقوله: «إِنَّ الْبَارِيَّ - تَعَالَى - خَارِجٌ عَنِ الْعَالَمِ لَيْسَ فِيهِ، وَهَذِهِ دَلَّتْ عَلَى أَنَّ الْبَارِيَّ سَابِقٌ لِلْعَالَمِ لَمْ يَقَارَنْهُ الْعَالَمُ، وَكَذَلِكَ قَالَ سَبْحَانَهُ: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ﴾ [سورة الحديد: 3].

وقال النبي ﷺ في الحديث الصحيح: "أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء" [النيسابوري، صحيح مسلم، ص 1088، كتاب الذكر والدعاء والاستغفار، الباب 17: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، ح 2713].

والبارئ - سبحانه وتعالى - فوق العالم فوقيةً حقيقيةً ليست فوقيةً الرتبة، كما أن التقدّم على الشيء قد يقال: إنه بمجرد الرتبة، كما يكون بالمكان؛ مثل تقدّم العالم على الجاهل، وتقدّم الإمام على المأموم، فتقدّم الله ﷻ على العالم ليس بمجرد ذلك؛ بل هو قبله حقيقةً، فكذلك علوّ على العالم، قد يقال: إنه يكون بمجرد الرتبة، كما يقال العالم فوق الجاهل، وعلوّ الله على العالم ليس بمجرد ذلك، بل هو عالٍ عليه علوّاً حقيقياً، وهو العلوّ المعروف والتقدّم المعروف» [ابن تيمية، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 390؛ انظر: سبحاني، تجسيم و تشبيه در عقايد ابن تيميه، پيشواری وهابیان، ص 10].

إذن فهو يحمل الآيات على الظاهر، بمعنى أنّ الله - سبحانه - له مكانٌ خاصٌّ في هذا العالم.

ويشكل عليه بأنّ الشيء الذي له مكانٌ خاصٌّ فهو محدودٌ.

والشيء المحدود يستلزم الاحتياج إلى الغير. والشيء المحتاج مخلوق وليس بخالق.

خاتمة البحث

توصلت من خلال البحث إلى النتائج التالية:

1- رؤية الله في الدنيا من منظار ابن تيمية ممكنة ثبوتًا، ولكن غير واقع إثباتًا لضعف البصر الحسي. ويصرح أن رسول الله ﷺ لم ير ربه في الدنيا بالعين الباصرة الحسية. يرد عليه بأن ما تراه العين لا بد أن يكون موجودًا داخل المكان والزمان، والله - تعالى - وجود متعالٍ على الزمان والمكان؛ لأنه خلقهما وبدأ شريطهما من الصفر والعدم، فكيف تفرضه محدودًا بهما خاضعًا لقوانينهما؟

371

2- يمكن للمؤمن أن يرى ربه في المنام من وجهة نظر ابن تيمية. ولهذا ينسجم مع مبانيه الفكرية في نظرية المعرفة. ويلزم منه تجسيم الله ﷻ؛ لأن كل ما نراه في المنام هو صورة الشيء ولا تتحقق صورة من دون مادة. والله - تعالى - ليس له مادة ولا صورة. فلا تستطيع أن تراه لا في اليقظة ولا في المنام. مع قطع النظر عن التجسيم، لا يمكن رؤيته في المنام؛ لأن الله لا يشبهه شيء، قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [سورة الشورى: 11]، مهما رأى أي صورة، مثل صورة إنسان أو حيوان فليست هي صورة الله جل وعلا؛ لأن الله لا شبيه له ولا كفاء له.

3- أدلة إثبات رؤية الله يوم القيامة عند ابن تيمية هي: قول سلف الأمة وأئمتها وجماهير المسلمين من أهل المذاهب الأربعة وغيرها، والقرآن، والأحاديث المتواترة، والعقل. وكلها مخدوشة؛ لأن رؤية الله غير ممكنة في الدنيا والآخرة عقلاً؛ لأنه يلزم منه أن الله - تعالى - محدود، وله جهة، ومكان وزمان. والذي له هذه الصفات له جسم، وإن كان ابن تيمية ينكر التجسيم. لكن إنكاره غير مقبول؛ لأنه يقبل رؤيته، ومن لوازمه التجسيم.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

1. ابن تيمية، أحمد، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود، المدينة المنورة، السعودية، ط 1، 1403 هـ .
2. ابن تيمية، أحمد، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن، عبد العزيز بن إبراهيم، حمدان بن محمد، دار العاصمة، السعودية، ط 2، 1419 هـ .
3. ابن تيمية، أحمد، الرد على المنطقيين، إدارة ترجمان السنة، لاهور، باكستان، ط 3، 1397 هـ .
4. ابن تيمية، أحمد، الصفدية، تحقيق: محمد رشاد سالم، بلا تاريخ.
5. ابن تيمية، أحمد، العقيدة الواسطية، تحقيق: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة أضواء السلف، السعودية، ط 2، 1420 هـ .
6. ابن تيمية، أحمد، الفتاوى الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ومصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1408 هـ .
7. ابن تيمية، أحمد، الفتوى الحموية الكبرى، تحقيق: د. حمد بن عبد المحسن التويجري، دار الصميعي، الرياض، ط 2، 1425 هـ .
8. ابن تيمية، أحمد، أمراض القلب وشفافؤها، المطبعة السلفية، القاهرة، ط 2، 1399 هـ .

9. ابن تيميّة، أحمد، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنية، تحقيق: موسى الدويش، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، السعودية، ط 3، 1415 هـ .
10. ابن تيميّة، أحمد، بيان تلبيس الجهميّة، تحقيق: يحيى بن محمد الهندي، مجمع الملك فهد، السعودية، 1426 هـ .
11. ابن تيميّة، أحمد، تفسير سورة الإخلاص، تقديم: محمد عبد المنعم فخاجي، دار الطباعة المحمديّة، الأزهر، القاهرة، بلا تاريخ.
12. ابن تيميّة، أحمد، جامع الرسائل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار المدني، بلا تاريخ.
13. ابن تيميّة، أحمد، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، إدارة الثقافة والنشر للجامعة، السعودية، ط 2، 1411 هـ .
14. ابن تيميّة، أحمد، مجموع الفتاوى، جمع: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، وابنه محمد، مجمع الملك فهد، 1425 هـ .
15. ابن تيميّة، أحمد، مجموعة الرسائل والمسائل، تعليق: السيد محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربيّ، بلا تاريخ.
16. ابن تيميّة، أحمد، منهاج السنّة النبويّة، تحقيق: محمد رشاد سالم، ط 1، 1406 هـ .
17. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 هـ .
18. جمع من المؤلفين، المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة، دار

الدعوة، بلا تاريخ.

19. الحسنين، سيد غيور، دراسة نقدية لنظرية المعرفة عند ابن تيمية، مركز المصطفى العالمي للترجمة والنشر، ط 1، 1398 هـ . ش.
20. الحسنون، علاء، التوحيد عند مذهب أهل البيت، شبكة الإمامين الحسنين للتراث والفكر الإسلامي، قسم اللجنة العلمية في الشبكة، 2010 م.
21. رضوانى، على اصغر، سلفي گرى (وهابيت) و پاسخ به شبهات، انتشارات مسجد مقدس جمكران، چاپ 9، تابستان 1393 هـ . ش.
22. سبحانى، جعفر، رؤية الله في ضوء الكتاب والسنة والعقل الصريح، تعريب: موسى مفيد الدين عاصى، مؤسسة الإمام الصادق، قم، 1430 هـ .
23. السبحاني، جعفر، ابن تيمية فكراً ومنهجاً، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 1، 1432 هـ .
24. سبحاني، جعفر، تجسيم و تشبيه در عقايد ابن تيميه، پيشواری وهاييان، فلسفه و كلام، كلام اسلامى، شماره 74، تابستان 1389 هـ . ش.
25. الشريف الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1، 1403 هـ .
26. صالح بن عبد الله بن حميد، نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم، دار الوسيلة للنشر والتوزيع، جدة، ط 4، بلا تاريخ.
27. عبد الحميد، صائب، ابن تيمية.. حياته وعقائده، الغدير، بيروت، لبنان، ط 2، 1423 هـ .

28. العلامة الحلي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط 16، 1437 هـ .
29. الفيروزآبادي، القاموس المحيط، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 8، 1426 هـ .
30. الكوراني العاملي، علي، الانتصار، دار السيرة، بيروت، لبنان، ط 1، 1421 هـ .
31. النيسابوي، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بيت الأفكار الدولية، الرياض، 1419 هـ .