

قراءات معاصرة

إعداد

مؤسسة مثل الثقافية

المجلة: قراءات معاصرة
إعداد: مؤسسة مُثل الثقافية
المطبعة: الكفيل
الكمية: (٢٠٠٠)
رقم الإيداع: (١٩٦٢ لسنة ٢٠١٤)
الترقيم الدولي: issn: ٢٤١٠-٨٣٧٥
نشر وتوزيع: مكتبة أهل الحق - النجف الأشرف

جميع حقوق الطبع محفوظة







هيئة التحرير

- ❖ الإشراف العام: السيد أيوب الفاضي
- ❖ رئيس التحرير: أ.م.د علي عباس الأعرجي
- ❖ مدير التحرير: م.د عصام عدنان الياسري
- ❖ التنسيق والمتابعة: الشيخ علاء المحمداوي
- ❖ معتمد ترجمة اللغة الإنكليزية
- ❖ د. حسين ناصر.
- ❖ م.د. فاطمة المعموري.
- ❖ معتمد ترجمة اللغة الألمانية
- ❖ أ.م.د. ستار الفتلاوي.
- ❖ معتمد ترجمة اللغة الفارسية
- ❖ م.د. علي زهير الصراف.
- ❖ م. حسن الحمداوي.
- ❖ معتمد ترجمة اللغة العبرية
- ❖ أ.م.د. فكري جواد.



الهيئة الاستشارية

- ❖ أ. د فيكتور الككأ جامعة القديس يوسف/ لبنان.
- ❖ أ. د محمد عبد اللاوي الجزائر - قسم الفلسفة.
- ❖ أ. د عبد القادر ميلود سلامي جامعة تلمسان/ الجزائر.
- ❖ أ. د إدريس هاني المغرب - مفكر إسلامي.
- ❖ أ. د عبد الكريم خيطان الياسري أعميد تربية ابن رشد/ بغداد.
- ❖ أ. د شاكر هادي التميمي العراق/ جامعة القادسية.
- ❖ أ. د عبد الحسن علي مهلهل العراق/ جامعة ذي قار.
- ❖ أ. د عبد الإله العرداوي العراق/ جامعة الكوفة.
- ❖ أ. د حسين لفتة حافظاً العراق/ جامعة الكوفة.
- ❖ أ. م. د محمد كامل روكان أعميد كلية الآثار جامعة القادسية.
- ❖ أ. م. د صلاح حسن حاوي رئيس قسم اللغة العربية/ جامعة البصرة.
- ❖ أ. م. د فكري جواد العراق/ مدير مركز دراسات الكوفة.
- ❖ أ. م. د ستار عبد الحسين جباراً العراق/ جامعة القادسية.
- ❖ أ. م. د هاشم جعفر حسين العراق/ جامعة بابل.
- ❖ أ. م. د عبد الأمير الحيدري العراق/ جامعة بغداد.
- ❖ عميد كلية اللغات في جامعة بيلاروسيا الحكومية (DR. Aleksandr Fillipu).
- ❖ أستاذ الآثار والتاريخ القديم في معهد الآثار بموسكو (DR. Shah Amerof).

قراءات معاصرة؛ مجلة فصلية تصدرها مؤسسة مثل الثقافية

- البحوث الواردة في مجلة قراءات تعبر عن رأي كاتبها.
- ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنية.

هوية المجلة

مجلة قراءات معاصرة، إسلامية فكرية تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، تأخذ بعين الاعتبار النظر إلى البحوث ذات الأفكار التي يكون محور عملها الفكر الإسلامي المعاصر، أو النظر إلى النصوص التراثية بعين الحداثة، أو إعادة قراءة التراث قراءة ثانية تناسب والنتائج الحديثة التي توصل إليها الفكر الإسلامي، والفكر الآخر، والنظر إلى التراث الغربي بعين ثاقبة ذات رؤية ناقدة يكون أداتها هذا الفكر الأصيل.

الغاية من تأسيس المجلة

إفساح المجال أمام الباحثين والمفكرين، لنشر بحوثهم ودراساتهم ومقالاتهم التي تتضمن هذه الأبعاد التأصيلية والتنظيرية والفلسفية الرصينة، لتشمل فائدتها المجتمع الإسلامي، ولتكون هذه المجلة رافداً مهماً من روافد الثقافة الإسلامية الحديثة، جنباً إلى جنب مع رديفاتها من المجالات والدوريات الأخرى التي تأخذ على عاتقها خوض غمار المعركة الثقافية مع الأفكار والأطروحات المادية والإلحادية التي تروج لها العلمانية المتطرفة في البلاد الإسلامية المختلفة.

شروط الكتابة

أيتها القراء الأعزاء ندعوكم إلى المساهمة في رفد المجلة بالبحوث والدراسات الجادة وفق الشروط الآتية:

١. يتراوح حجمُ البحث بين (١٠-٢٥) صفحةً بحجم (A٤).
٢. يُنضدُ البحثُ على قرصٍ مدمجٍ (سيدي)، أما التصحيحُ اللغويُّ فتكفّل به المجلة.
٣. يجب أن لا تكون البحوثُ منشورةً سابقاً، في الصحف أو الدوريات أو مواقع الإنترنت على الإطلاق، وأن يتعهّد الكاتب بعدم نشره في مكانٍ آخر إلا بعد أخذ الموافقة من المؤسسة.
٤. تعمل المجلة بنظام المكافآت لأصحاب البحوث والدراسات المنشورة في المجلة.
٥. تخضع البحوث لتسلسلٍ فنيٍّ في النشر، ولا يحقُّ للكاتب الاعتراضُ على تأخير نشر المادة، لأنّه أمرٌ تابعٌ لهيأة التحرير حصراً.
٦. المجلة ليست ملزمةً بإرجاع الموادِّ إلى أصحابها، سواءً نشرت أم لم تنشر.

٧. يرفق الباحث ملخصاً مع البحث لا يزيد على نصف صفحة.
 ٨. تكون الهوامش متسلسلة في نهاية البحث لا في الصفحة نفسها.
- محور العدد الثالث: " المناهج والمناهج الحديثة في فهم القرآن الكريم "

للمراسلة والتواصل والاتصال :

البريد الإلكتروني Cont.muthol@gmail.com

واتس آب – تلغرام: ٠٧٨٠٩٢٣٥٢٤٦

الهاتف: ٠٧٧٢٨٢٦٢٩٠٠

المحتويات

مؤسسة مُثُل الثقافية	١
هيئة التحرير	٥
الهيئة الاستشارية	٦
هويّة المجلّة	٧
كلمة التحرير	١٣
المعرفة الدّينيّة؛ الانتماء، الماهيّة، المسائل، المصادر	١٣
الدّين والعقلانيّة وتطوّر المعرفة	١٩
الدكتور علي مصباح	
النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة	٧٥
الشيخ عدنان الحساني	
الكشف والشهود ... حقيقته وقيّمته المعرفيّة	١١٥
الدكتور محمّد الربيعي	
المعرفة الدّينيّة والمعرفة التاريخيّة	١٥٩
الدكتور السيّد حسين فلاح زاده	
مصادر المعرفة اليهوديّة وانحرافاتّها التّاريخيّة	١٨٩
الدكتور فكري جواد	

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية.....	٢١٥
إيجاد حسين حسن مجتبي	
دراسات في نظرية المعرفة.....	٢٥٥
الشيخ تقي الفعالي	
التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقداً وتحليلاً.....	٢٧١
ولي الله عباسي	

الدراسات

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ.....	٣٢٣
آية الله الشيخ عبد الله الجوادي الأملي	
الإله والدين في فكر هيغل.....	٣٥٩
الدكتور محمد لونغنهاوزن	
العقل في الموروث المعرفي الإسلامي.....	٣٩١
السيد علي هاشم الموسوي	

الخلاصة الإنجليزية للمقالات

<i>The Status of Mind in the Islamic Epistemological Heritage</i>	٤٢٤
<i>God and Religion for Hegel</i>	٤٢٦
<i>Mystic Religious Pluralistic Hypothesis of John Hick</i>	٤٣٠
<i>Studies in Epistemology</i>	٤٣٢
<i>The Role of Epistemology in Religious Knowledge</i>	٤٣٤
<i>Sources of Jewish Knowledge and its Historical Deviation</i>	٤٣٥
<i>Religious Knowledge vs Historical Knowledge</i>	٤٣٧

المحتويات

٤٣٩ .. *Mystic Vision and Witnessing... Its Truth and Epistemic Value*
٤٤١ *The Epistemological System and the Necessity of Spot Retrieval:*
٤٤١ *The Problematic Integrity of Religious knowledge*
٤٤٢ *Religion, Rationality and Knowledge Evolution*

كلمة التحرير

المعرفة الدينية

الإنتماء، الماهية، المسائل، المصادر

الإنتماء

يُعد "علم الكلام الجديد" أو "المعاصر" من العلوم الرائدة في المشهد الثقافي والفكري العالمي؛ لما يتمتع به من سمةٍ معالجيةٍ للإشكاليات العصرية التدوالية، وعبر نتائجه والتعاطي معها تُحدّد المسارات المصيرية للإنسان، كما قرّره أصحاب هذا الاختصاص في مظانه.

وكذا "فلسفة الدين" تتبوأ المكانة نفسها في المنظومة الفكرية الحديثة، وثمة تشابه عميق بينهما؛ الأمر الذي أنتج خلطاً عند بعض الباحثين خصوصاً في التعاطي مع المسائل المشتركة بين العلمين.

ومن تلك المسائل المشتركة "المعرفة الدينية"؛ إذ تُبحث في كلا العلمين من حيثين مختلفتين، والحثيتان هما: المنهج، والمرجعية.

وعليه فالمعرفة الدينية لها بعدان بعددٍ كلامي، وآخر فلسفي.

إذا لاحظنا "المعرفة الدينية" من خارجها كتحويل مبادئها التصورية والتصديقية بصيغة عقلية، وكذا ما شهدته من تحولات، وهل هي متغيرة أو ثابتة؟ وما إلى ذلك مسائل، كما هو مفصل في محله؛ فتدخل في نطاق "فلسفة

◆ كلمة التحدير

الدين".

وأما النظر لها من الداخل كمعرفة ماهيتها، وتحديد مصادرها، وما شابه ذلك، فتدرج في موضوع "علم الكلام الجديد". ولعلّ في قابل الأيام تضحى المعرفة الدينيّة علماً مستقلاً لما فيها من إثاراتٍ وتشعباتٍ ومعطياتٍ ومنهجٍ تتيح لها فرض نفسها علماً، كما حصل - مثلاً- مع التأويليّة، ونظريّة المعرفة، بعد أن كانتا من مسائل الفلسفة والمنطق والكلام.

نعم؛ ثمّة علمٌ أنشأ حديثاً "فلسفة المعرفة الدينيّة"، عكف العلماء على التنظير له، وتنضيجه، والكتابة عنه، وصدّروا كتباً أوليّةً حوله، وما زال في طور المخاض.

الماهيّة

المعرفة الدينيّة نحوّ من المعرفة، وتمتاز من غيرها من المعارف بوصفها دينيّة.

وأما المراد من الدين هنا الدين الوحياني بمعنى أنّ هناك وحيّاً هبط من الله إلى نبيه بلغ دينه.

والمقصود من الدين والشريعة الإسلاميّة هو القرآن إذ يُعدّ المرجع الأوّل والمصدر الرئيس للأحكام والتعاليم الإسلاميّة.

ثمّ تأتي سنّة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، وهي عبارة عن كلّ ما وصل لنا من قولٍ أو فعلٍ أو تقريرٍ.

ويتفرّع منها: قول وفعل وتقرير أهل بيت النبي الأعظم (صلى الله عليه وآله) المعصومين، الذين ثبت لهم ذلك بالأدلة العقلية والنقلية ويُطلق على

المعرفة الدينية؛ الإنتماء، الماهية، المسائل، المطادر

مجموعها : الكتاب والسنة التي يتشكّل منه الدين والشريعة الإسلامية.
وإذا ما أستعملت المعرفة الدينية المقصود منها ما حصل عن طريق الدين (=الوحي).

المسائل

المسائل التي تنضوي تحت المعرفة الدينية بلحاظ عدّها من مسائل
"فلسفة الدين" هي - بنحو المثال لا الحصر -:

١. متى ظهرت؟
٢. من المنظرون والرواد الكبار لها؟
٣. ما هي مبانيها؟
٤. ما هي التحولات التي اجريت عليها عبر التاريخ؟
٥. متى ازدهرت؟
٦. ما هو وضعها الآن؟
٧. هل هي ثابتة أو متغيرة؟
٨. تكاملها وعدمه.

وغيرها ممّا له صلة في مساحة "فلسفة الدين".
وأما المسائل التي تدرج تحت "المعرفة الدينية" في علم الكلام الجديد

مثل:

١. كينونتها وماهيتها.
٢. ملاكها.
٣. مطابقتها وعدمه.

٤. الخطأ والصواب في تفسيرها.

وغير ذلك مما هو في هذا الاطار الداخلي لها.

المصادر

تختلف المصادر للمعرفة الدينية بحسب انتهاء الباحث الديني والفلسفي سواءً كان الدين وحيانياً أم وضعياً سواء كانت الفلسفة الالهية أم الوضعية. وها نحن نختصر على الباحث الاسلامي؛ فمرجعته في المعرفة الدينية ببعدها الكلامي الكتاب والسنة، وهذا لا خلاف فيه، وإمّا العقل على جدلية في سعته وضيقة بين الباحثين، وإمّا الاجماع فخارج عن محل الكلام. و مرجعته في بعدها الفلسفي الديني فيقتصر على العقل فقط.

ضرورة الاختيار

"المعرفة والمعرفة الدينية" بوصفها محوراً للعدد الذي بين يديك. البحث عن المعرفة الدينية بكلا صيغتيها "الفلسفية والكلامية" من الأبحاث المهمة والجادة والحيوية في المسرح الفكري المعاصر، فكثير من الاشكالات والشبهات والاستفهامات تنصب بشكل مباشر وغير مباشر على المعرفة الدينية، فمن الضروري البحث فيها واعطاء الرؤية الناصعة لها عبر بيان ماهيتها، ومصادرها، وتكاملها وعدمه، وثبوتها وتغيرها، وقدسيتها وعدمه، وغيرها مما له صلة في هذا التمحور.

وعلى أساس هذه الرؤية تُحدد كثير من السياقات والاتجاهات فارتأت هيئة "مجلة قراءات معاصرة" درجها من الأولويات والدخول في المعترك الثقافي والادلاء بدلوها عسى أن تكون ممن رقد الساحة بأبحاث تأصيلية، وبيانات توضيحية في ضوء الفكر الإسلامي الأصيل.

شكر وعرفان

وَنَحْنُ إِذْ نَعُدُّ هَذَا الْعَدَدَ وَهُوَ الثَّانِي مِنْ إِصْدَارَاتِ هَذِهِ الْمَجَلَّةِ لَا يَسَعُنَا إِلَّا أَنْ نَتَقَدَّمَ بِالشُّكْرِ وَالْعِرْفَانِ لِكُلِّ مَنْ قَرَأَ مَجَلَّتَنَا الْفَتِيَّةَ وَأَبْدَى رَأْيَهُ (مَنْ الدَّاخِلِ وَالخَارِجِ)؛ فَمِنَ الخَارِجِ الْمُفَكِّرُ الْإِسْلَامِيَّ مِنَ الْمَغْرِبِ الْعَرَبِيِّ، الدُّكْتُورُ (إَدْرِيسُ هَانِي)، وَمِنَ الْجَزَائِرِ الدُّكْتُورُ (مُحَمَّدُ عَبْدَ الْوَالِي) أَسْتَاذُ الدِّرَاسَاتِ الْعُلْيَا لِلْفَلَسَفَةِ.

وَمِنَ لُبْنَانَ الْعَزِيزَةُ الدُّكْتُورُ الْكَبِيرُ (فِيكْتور الْكِيكُ) أَسْتَاذُ دِرَاسَاتِ عُلْيَا مُتَمَاتٌ فِي جَامِعَةِ الْقَدِيسِ يُوسُفَ، وَرَئِيسُ تَحْرِيرِ مَجَلَّةِ (الدِّرَاسَاتِ الْأَدَبِيَّةِ الْمُقَارِنَةِ)، وَرَئِيسُ الْمَجْمَعِ الثَّقَافِيِّ الْعَرَبِيِّ.

وَمِنَ الدَّاخِلِ الْأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ حَسَنُ الْحَكِيمِ، وَالْأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ صَاحِبُ مُحَمَّدِ حُسَيْنِ نَصَّارَ، وَالْأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ حَامِدِ الظَّالِمِيِّ، وَالْأُسْتَاذُ الدُّكْتُورُ حِكْمَتِ الْخَفَاجِيِّ، وَالدُّكْتُورُ صَلاَحُ حَسَنِ السَّاعِدِيِّ، وَالدُّكْتُورُ مُحَمَّدُ الْخَفَاجِيِّ، وَالدُّكْتُورُ هَاشِمُ جَعْفَرُ حُسَيْنِ، وَالدُّكْتُورُ حَسَنُ نَاطِمِ، وَالْأُسْتَاذُ الْمُسَاعِدُ الدُّكْتُورُ حَسَنُ الرَّبِيعِيِّ، وَكُلُّ مَنْ أَطْرَى مَجَلَّتَنَا وَأَثْنَى عَلَيْهَا (شُكْلًا وَمَضْمُونًا)، وَعُدْرًا لِكُلِّ مَنْ لَمْ نَذْكُرْهُ لِضَيْقِ الْمَقَامِ.

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

قراءة في تحليل يورغن هابرماس لعلاقة الدين بالعقلانية في مجال العلوم الاجتماعية

د. علي مصباح (*)

ترجمة: السيد رائد الصبيدي

ملخص البحث

تعدّ العقلانية من وجهة نظر علماء العلوم الاجتماعية رمزاً للحدّثة، وتتّصف بإدعائها التصدي للدين والحلول محلّه. ويمثّل يورغن هابرماس من الشخصيات البارزة المدافعة عن الحدّثة، وقد إنبرى وسعى حثيثاً للاستدلال والتنظير لهذه النظرية والدفاع عنها وعن حقّانيتها.

كما يعدّ التفسير التكاملي للعقلانية والنظرة الأداة للدين من أهمّ الفروض في نظرية هابرماس المسماة (الفعل التواصلي). إذ يسعى إلى مطابقة سير بناء العقلانية للرؤى تجاه العالم مع النمو المعرفي للطفل؛ وذلك بالحصول على فرضيات العلوم والفنون المختلفة وما توصلت إليه، ليقول: إنّ الدين أداة صنعها يد البشر، ليحلّوا بها مصاعبهم، ومعضلاتهم المعرفية، ومشاكلهم الحيائية في مرحلة خاصّة، ليصل بعدها إلى الحدّثة العقلانية، وليعلن نهاية عمر الدين المفيد، ويفسح المجال لنده القوي المقتر.

إذاً، تؤكد هذه المقالة على دراسة حجج يورغن هابرماس وتبين نقاط الضعف والقوة في نظريته.

(*) باحث في الفكر الإسلامي من إيران.

المدخل

لم يجد مفكرو العلوم الاجتماعية مسألة أبرز من العقلانية ليركزوا عليها في الحداثة، حيث لقبها البعض (عملية الصناعة العقلانية للمجتمع ومؤسسته). وهذا التعبير يستتبع أسئلة لاذعة ثاوية في الذهن؛ منها: ما النسبة بين العقلانية الاجتماعية والعقلانية الفردية؟ وما علاقتها بالعوامل المؤثرة على المؤسسات الاجتماعية؟ وإلى أي شيء سيؤول أمر بعض القضايا كالثقافة، والدين، والسنن، والرؤى غير التجريبية، في عملية تعقيل المجتمع هذه؟ أتريد العقلانية أن تأخذ محلاً لها إلى جانب تلكم العوامل لتلقي على عاتقها مهمة تغييرها مع الحفاظ على مكانتها؟ أم أنّها تريد الحلول بدلاً عنها لتسلب منها مكانتها؟

وتُطرح - هنا - مسألة أعمق وأهمّ تتعلق بإعتبار وكيفية مثل هذا التفسير، وتظهر أمامنا فيها وراء عملية الحداثة.

أُعدُّ تحليل علماء الحداثة حقائق تيارات الأمور وحوادثها، والوقائع الحادثة في الدول الغربية يتطابق دائماً مع الواقع؟ وعلى فرض التطابق والدقة في التفسير، فما مدى صحة عملية التعميم والتوسيع هذه على باقي المجتمعات البشرية؟

وأخيراً ثمة سؤال يشغل ذهن أصحاب الرأي، مفاده: ألم يأت وقت الحداثة ونهايتها؟ ألم يأن لنا الاعترافُ بفشل مشروع التعقيل على الطريقة

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الغربيّة والبحث عن سبيلٍ مناسبةٍ أفضلٍ منها؟

نحن نعلم أنّ يورغن هابرماس هو المدافع الأوّل عن الحداثة ويصرّ على خلودها^(١). ويمكننا أن نبيّن جوهر الحداثة عند هابرماس في النقاط الآتية:-
سيادة العقلانيّة على حياة البشر وفكره، لكنّه يعتقد أنّ ضيق النّظر، والنظرة الأحاديّة لدى مفكّري عصر النهضة والتنوير وأتباعهما أصبحا عاملين مؤثّرين على هذا المشروع وأخرجاه عن مسيرته الصحيحة وأدخلاه إلى اللامكان، فتوالت عليه مصائب عصر الحداثة حيث كانا السبب في ذلك الأمر.

يرى هابرماس أنّ العقلانيّة هي القمّة في مسيرة التطوّر البشري وفكره، التي ابتدأت من قواعد بناء الأساطير مروراً بقواعد الميْتافيزيقا (الماورائيات)، والدين لتصعد إلى قمم العقلانيّة حيث تستقرّ عليها.

يرى أنّ مثقفيّ العصر الحديث بتجاهلهم للعقل التواصلي وتركيزهم على العقل الأداتي، كانوا السبب في تأسيس عمليّة الصدود عن الحداثة.
ينظر هابرماس^(٢) إلى الحداثة نظرةً فلسفيّةً، منادياً بالحوار الفلسفي الحداثي^(٣)، ونظرته الناقدة للحداثة وإشكالاته على المتحدّثين الرسميين للحداثة الغربيين، فضلاً عن نظرتّه الثاقبة النّاشئة من الحقيقة الثابتة التي تؤكّد أنّه الوريث لمذهب الماركسيّة الحديث، وله نظرةٌ سلبيةٌ عن الحداثة بما هي حداثَةٌ داخلَةٌ في الفكر الغربي المعاصر وتطبيقاتها على المجتمعات البشريّة. لكنّ العقلانيّة تنتج وتصل إلى مبتغاها من وجهة نظر الفيلسوف الاجتماعي.

أمّا أسلافه ومن سبقه (اودرنو وهوركهايمر) فقد خاصموا العقلانيّة بشكلٍ تامّ، وطفقوا يبحثون عن البدائل، لكنّ يورغن هابرماس أقرّ أنّ

المشكلة تكمن في الفهم الناقص والمغلوط للعقلانية، ويريد بين هذا وذاك الوصول إلى الحلول والمداواة لها.

وتطرقت هذه المقالة إلى دراسة تفسير هابرماس السير التكاملي للعقلانية، وكذلك دراسة نقاط الضعف والقوة فيها.

يورغن هابرماس والعقلانية

بدأت نظرية يورغن هابرماس تجاه العقلانية بالتشكّل مع بداية نقد آراء المؤسّسين للنظرية النقديّة. فقد دخل هابرماس كليّة (غوتنجن) في سنة ١٩٤٩ م، وتخرّج في سنة ١٩٥٤ م من جامعة بون، ودرس فيها الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب الألماني، وكانت رسالته للدكتوراه عن شلينج^(٤).

وعندما نُشر كتاب كارل لويس الموسوم (من هيجل إلى نيتشه) كان لذلك الأمر أثره في تعريفه بـ (حياة الهيغلين جون وماركوس جون)^(٥).

وأما كتاب ديالكتيك التنوير^(٦)، وهو العمل المشترك بين ماكس هوركهايمر وثيودور أدريانو (وهما المنظران لمذهب فرانكفورت) مع ملحق الخطاب الختامي لماركوز في سنة ١٩٦٥ م في مؤتمر أقيم بمناسبة ولادة فرويد تحت عنوان (فكرة التطور في ضوء علم النفس التحليلي)، فقد كان لذلك أثرٌ على يورغن هابرماس للتعرف على كيفية ومنحى تفكير المؤسّسين للمذهب الفرانكفورتي والنظرية الناقدة.

فيقول يورغن هابرماس: إن مشكلة المنظرين الاجتماعيين في المذهب الفرانكفورتي أمثال لو كاج، وهوركهايمر، وأدريانو، الذين تعتمد نظريّتهم على الرؤية المفهوميّة^(٧) التي تفصل الذهن عن الواقع، ترى المعرفة البشريّة

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

وتشبهها بالمرآة التي تعكس الواقع العيني كما هو، ويقترح بدلاً عن ذلك رجوع النظرية النقدية وإعادتها إلى الرؤية المفهومية المشتركة بين الأذهان^(٨). بمعنى مقايضة الجمل المعرفية بالصور المسجلة في أذهان الآخرين؛ كي تتمكن من تصديق اعتبارها بدلاً عن مقياسها بالعالم العيني بعيداً عن الفاعل العالم. فمثل هذا المعيار يكون مناسباً للعقلانية التواصلية، فضلاً عن إعتبره معياراً للجودة السلوكية للنقد^(٩).

ومن أجل ذلك نرى أن يورغن هابرماس يميل إلى التأكيد على اللغة والفعل التواصلية^(١٠)، وبناءً على ذلك فقد خلط هابرماس بين التيارات الأساسية في الفلسفة والنظرية الاجتماعية للقرن العشرين، مثل نظرية الفعل الكلامي، والفلسفة التحليلية، والنظرية الاجتماعية التقليدية والهرمونوطيقيا، وعلم الظواهر، وعلم نمو النفس، ونظرية الأنظمة، فخلط بينهما ليصل إلى الرؤية الأساسية للنظرية الاجتماعية، ويغير فيها، ثم ينظم نظرية نقدية تتناسب مع الحياة العصرية الحديثة.

ونرى أن يورغن هابرماس - في عملية كهذه - جمع وقدم عدّة فروض، ثم أقرها على الرغم من مخالفتها لنظريته النقدية، وعدم توافقها معها، بل يمكن القول لتضييقها، والحد من عمليتها وفائدتها^(١١).

الصور الأيلىة إلى التكامل في هذا العالم

كتب يورغن هابرماس عام ١٩٧٤ مقالةً في مجلة ثيلوس^(١٢) تحت عنوان (حول الهوية الاجتماعية)، ونعقد أن هذه المقالة هي الأولى التي تطرق فيها هابرماس إلى الدين وإعتبره من الظواهر الاجتماعية بصورة مباشرة. وقد تناول في هذه المقالة بعض التطورات محلاً فيها وواضعاً مسألة (الإحساس

بالمهوية الإجتماعية) على طاولة التشريح، مازاً فيها بالمراحل المختلفة التي مرّت بها البشرية من المجتمعات الإبتدائية بتصوّراتها الأسطورية إلى الحياة في الأديان المشتركة الرؤى التي تعتمد رواياتها المذهبية في الأديان المهمة العالمية التي تدّعي الشمولية والإعتبار التام لها، واصلاً إلى العقلانية في العصر الحديث التي تفتقد - حسب الظاهر - الرؤية العالمية والوسائل التي تحثّ على الوحدة الخاصة التي يمكن لها توحيد هوية الأفراد وتوجيهها.

فهو يعتقد (أنّ هذه الوتيرة هي علامةٌ ودليلٌ على تيارٍ نامٍ لن يبقى من خلاله سوى جوهر النظم الأخلاقية للأديان العالمية)^(١٣). والحقيقة أنّ جذور نظرة يورغن هابرماس عن الدين تعود إلى الحقيقة التي يقرّ بها جميع الفلاسفة الماديين، حيث يقولون: إنّ جوهر الدين ولّبّه يكمن في أوامره الأخلاقية، وباقي التعاليم الدينية إنّما هي صدفةٌ وقشرٌ، وعرضٌ زائلٌ وزائدٌ عن أصل الدين.

فعندما يضع هابرماس هذا التفسير إلى جانب مقدمةٍ أخرى مفادها: أنّ الأخلاق العالمية هي تحديدُ الأصول الأخلاقية العلمانية نفسها، ليصل منها إلى نتيجة أنّ الدين في هذا العصر لا مكانة له في الحياة الفردية والإجتماعية الإنسانية ولا بدّ (أن تحلّ الفلسفة مكانَ الدين)^(١٤).

ونرى أنّ هذا الإطار العام يتجلّى في أغلب أعمال هابرماس السابقة. وبقيت ثابتةً عليها إلى حدّ كبير، إلّا في بعض الجزئيات التي طالتها بعض التغييرات والتعديلات. وقد رقى هذا التفسير على فروضٍ لا يسعُ المجال تناولها في هذا المقال بشكلٍ تامّ، فضلاً عن إختبارها وتجربتها.

أمّا أهمّ الفروض التي يعتمد عليها هابرماس فهي: التناول التكاملي

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

(التطوري) لتاريخ المعرفة البشرية، ونوع نظرتة إلى الدين. ثم إن هذه النظريات ليست من إبداعات هابرماس، وليست من نسج نبات أفكاره. لكن الجديد الذي أتى به أمران: أولهما: متعلق بمسألة الحتمية التي يسعى فيها إلى إضفاء الصبغة الفلسفية - الاجتماعية على عملية التعقيل ليصل منها إلى حصر الدين في الزاوية لغرض تحجيمه.

وثانيهما: إقتراح إبدال العقلانية التواصلية بدلاً عن الدين. وستتطرق الآن إلى دراسة ثلاثة تفاسير (التفسير الأسطوري والتفسير الديني والتفسير العقلاني)، ونظرة هذه الثلاثة إلى العالم، حيث يرى هابرماس أن الثلاثة تختلف إختلافاً كلياً عن بعضها البعض الآخر، من حيث المفاهيم الأساسية، والأصول، والأسلوب، والمنهج، وقد قام كلٌّ منها على أنقاض أحدهما الآخر.

الخصائص البارزة للصورة الأسطورية للعالم

إن الإنسان المتخلف غير المتحضّر والمتوحّش القديم - على حدّ تعبير هابرماس وتصوّره - كان عاجزاً عن تفسير الظواهر والأحداث التي تحصل في الكون؛ ولم يستطع اكتشاف العلاقة فيما بينها، فلذلك نراه مضطراً إلى تفسيرها، والبحث عن عللها خارجاً عن هذا العالم.

فالبحث عنده عن (أسباب) الظواهر أقوى من البحث عن (ماهيّاتها) بل هي من الأولويات عنده. فلذلك اضطرّ الإنسان للبحث عن الإجابة عن (السبب) و (من أين)، فالتجأ إلى العالم التخيلي للأساطير، وللآلهة، والأرباب. وهي في الوقت نفسه لم تحلّ من فائدة. فالمجتمعات البدائية

بتمسكها بالأسطورة طفقت تعمل على (الإستفادة من عملية توحيد الرؤى العالمية بشكل جيد)^(١٥) وللأساطير - فضلاً عن فهم الحياة- أثرٌ في سلوك الأفراد اليومي، وأبرزُ مثال على ذلك مسألة تصديق الإنسان القديم بمسألة السحر، وسعيه لكبح التيارات الطبيعية ليؤثر على مجريات الأمور. ويوافق السدير مك إيتناير^(١٦) رأي هابرماس بالنسبة إلى الأسطورة، حيث يقول: (يمكن للأساطير أن تحيطنا علماً عن الأدب والإلهيات بالقوة، لكننا إن علمنا بأننا أسطورةٌ فذلك يعني بالفعل أننا ليست كذلك)^(١٧). ويعتمد رأي يورغن هابرماس بالنسبة إلى مسألة التصوير الأسطوري للعالم ونقده على فرضيتين:

الفرضية الأولى: أن العالم له ثلاثة أوجه يختلف أحدهما عن الآخر بشكل كلي (الطبيعي، والاجتماعي، والذهني)، حيث يتطلب معرفة كل منها أساليب وأصولاً معرفية تختص بكل واحد منها.

الفرضية الثانية: أن القضايا التي تطرح بالنسبة إلى كل واحد من العوالم الثلاثة لا تحكي بالضرورة عن واقعة ما وراء الذهن، لكن الفروع المختلفة للعلوم والفنون - كلٌ بحسب فرعه- يعود بعلاقته إلى العالم الذي ينتمي إليه، والحكم بأحقيتها أو عدم أحقيتها إنما يتطلب معايير تتناسب مع ما تدعيه. وتنقسم العلوم والفنون - حسب رأي هابرماس ومنظومته الفكرية- إلى ثلاثة أقسام: - هي العلم، والأخلاق، والفن.

أما القضايا التي تندرج تحت كل واحدة منها فإنها تدعي الصدق بمعنى: المطابقة مع الواقعة العينية، والمصدقية بمعنى: التوافق في إظهار الإحساسات والشعور الداخلي في إطار الفن، والنزاهة: الالتزام بالقواعد والعقود

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الإجتماعية، فيعدُّ كسرُ هذه الحدود من خصائص الصورة الأسطورية لهذا العالم.

أمَّا الفكرُ الأسطوري فيُعدُّ ناقصاً من عدّة جوانب من وجهة نظر هابرماس. وأهمّ الخصائص السلبية المقدّمة في الصورة عن العالم في هذه المرحلة هي عبارةٌ عن قتامة الصورة، وعدم الفصل بين العوالم الثلاثة، والتشتت في المدعى، حيث سندرسها ونحقّقها فيما يأتي:-

1. عدم الفصل بين الثقافة والعالم العيني

إنتهج هابرماس منهج علماء الاجتماع أمثال دوركهايم وعلماء الشعوب أمثال كلويس شتراوس الذين يعتقدون أنّ الرؤية العالمية الأسطورية تحول دون الفصل القاطع بين الثقافة والطبيعة في الخارج. وبحسب رأيهم أنّ الخلط بين الثقافة والطبيعة هو الخصيصة البارزة الهامّة في الفكر الأسطوري التي تعتمد الأسلوب السلوكي القائم على السحر.

فالتبيعة - هنا - تشير إلى الواقع المبهم للعالم المستقل عن الوجود الخارجي، وحسب تعبير فير فائتها لا قيمة لها بل مفتقرة للمفهوم. ومن الناحية الأخرى فإنّ الثقافة حسب تعريف هابرماس عبارةٌ عن: (الخزين المعرفي الذي يستمد منه المشتركون معلوماتهم في التواصل الإنساني عند سعيهم للتفاهم تجاه موضوعٍ ما في هذا العالم)⁽¹⁸⁾. فهذا التعريف يشبه إلى حدّ كبير الصورة التي وصفها جيرتز بالنسبة إلى هذا المصطلح ويعتبرها من النماذج ذات المعنى التي تجسّدت في الرموز، وانتقلت بصورة تاريخية من نسل إلى آخر، وهي سلسلة من المفاهيم التي وصلت إلينا من الأجيال الماضية على

هيئة أطرٍ رمزيةٍ يتبادل البشر بواسطتها العلم، وكيفية تقبلهم لها في الحياة، وتخليدها، ونشرها^(١٩).

وتتضح من هذه العبارة الصلة الوثيقة بين الثقافة وما يطلق عليه يورغن هابرماس (بيئة العالم)^(٢٠).

وبعبارة أوضح: تُعدُّ الثقافة جزءاً من مجموعةٍ معقدةٍ تسمى (بيئة العالم). أمّا الجزءان الآخران لبيئة العالم فهما: الشخصية الفردية، وتراكيب المجتمع^(٢١).

وعرّف (فير) الثقافة تعريفاً مشابهاً: (هي جزءٌ معيّنٌ من الأبدية التي لا معنى لها في هذا العالم) (وهو الجزء الذي يضيف عليه البشر معنىً ومفهوماً)^(٢٢).

وفيما يختصّ بهذا القسم وأهميته فإن الاختلاف بين البيئة والثقافة إنّما هو خلافٌ تحليليٌّ، والتمييز الواعي بين هذين التحليلين للواقع بحاجةٍ إلى عقلانيةٍ ناميةٍ، ومستوى عالٍ يتناسب مع مثل هذا المستوى من التفكير الإنتراعي والتجريدي. وهذا الأمر لا يتوفّر لدى الإنسان القديم حسب عقيدة هابرماس. فالإرباك بين البيئة والثقافة يعني أنّ هابرماس (وآخرين) يفرضون أنّ البشر في نمط التصوير الأسطوري للعالم غير قادرين على فهم الحقيقة التي ترى أنّ الأساطير وتفسيرها للظواهر نابعٌ من الثقافة، وأنّها لا تطابق الواقع العيني، ويرون الإتحاد فيما بينها.

وفي الوقت نفسه فإنّ التفسير الأسطوري للعالم بين شموليته في تصويره للعالم، وهذا الأمر جعل معنىً ومبرراً للعالم وللحياة الإنسانية أيضاً. ويُعطي هذا التفسير إمكانيةً للفرد على شرح العالم بصيغةٍ روائيةٍ وتقويه - وإن كان بصورةٍ خياليةٍ - للسيطرة على ظاهرة العالم بالسحر^(٢٣).

٢. عدم الفصل بين الثقافة والعالم الذهني

ما دام الإنسان يعتمد في مدركاته وقراراته النظرة الأسطورية للعالم فلن تتوفر لديه أية أدوات مفاهيمية يمكنه من خلالها التمييز بين تعاليم الثقافة (المجموعة والتقييم المفروض من قبل المجتمع للعقائد، والقيم النابعة حقيقةً من الداخل أو من مفاهيم فردية).

أما حلُّ هذه المشكلة فإنه يكمن في الحصول على المهارة اللازمة، أو الحصول على الصلاحية المناسبة لغرض الفصل بين هذين الاثنين على أرض الواقع على حدّ تعبير يورغن هابرماس. ولا يُستبعدُ حضورُ هاتين الميزتين (عدم الفصل بين الثقافة والعالم العيني والذهني) في العالم الأسطوري. لكنّ الحقيقة أنّه لا ينبغي حصر هذه المشكلة بالنظرة العالمية الأسطورية، حيث يمكن تواجدها في العوالم الأخرى؛ لأنّ سبب هذه النواقص غير متجذّر في الذات البشرية في هذه المرحلة، بل الجهل والغفلة عند الأشخاص يكونان هما العاملين المساعدين على الخطأ في الأمر وخلط أحدهما بالآخر، ويمكن حدوث هذا الأمر في أيّ مرحلة من مراحل التفكير، فضلاً عن أنّ الاعتقاد بمراحل التكامل التاريخي للفكر البشري قد واجه أسئلة جدية لا يمكن الإجابة عنها بحسب رأينا.

ولا ينبغي لنا البحث عن العلة في هذا الخلط بين الحثييات المختلفة للحقيقة في التقدّم الزمني للبشر والمجتمعات القديمة، بل ينبغي البحث عن جذوره في فقدان التعمّق الفكري النابع عن الجهل، أو حتّى في السداجة المتعمدة، كما في التجربة العصرية للإنسان الحديث، التي تتمتع بالنظرة العالمية كما يطلق عليها. ويمكن العثور على إشارات لهذه الحقيقة في طيّات كلام

هابرماس، وإن لم يقرّ علناً بهذا الأمر بصورة صريحة، بل وينكره أيضاً. وهذا الأمر خير دليل على قبول الحتمية بين مفكّري عصر الحداثة وخلطهم بين الحقيقة والثقافة، فمثلاً يقول هابرماس: (لا يمكن إدراك الحديث عن العالم فقط عن طريق الخصوصيات الذهنية)^(٢٤). ويصل هذا الأمر إلى حقيقة تدلّ على أنّ العقلانية العلمية ونظرة الحداثة للعالم لن تفي بالعرض للإجابة عن جميع الأسئلة العالقة في ذهن البشر. ويقرّ - هنا بصورة ضمنية - بتدخل عوامل أخرى وخصائص لا تقرّ بها العقلانية الحديثة. فإننا إن حقّقنا في تلك العوامل والخصائص لا نجد الترتيب الذي يتبع فيه دوركهايم ولوي شراوس بين مراحل النموّ وتكامل العقل البشري، ولا الحدود التي جعلوها التي يمكن اجتيازها بحسب الظاهر مخالفة للحقائق بصورة تامة.

وبطبيعة الحال لا يمكن التغاضي عن هذه الحقيقة التي تنسب جميع العيوب والنواقص إلى الأجيال السابقة القديمة، وفي المقابل فإنّ الجيل الحديث يعدّ هو الأفضل من بين بني البشر، وهو الأكمل من بين جميع العصور البشرية الماضية، ولن يمكن التغاضي عن هذا الأمر بسهولة.

٣. عدم الفصل بين مدّعيات الاعتبار

تحمل كلّ نظريّة في نظام هابرماس الفكري مزاعم تجاه أحد أبعاد الحقيقة الثلاثة. حيث إنّ ماهية إعتبار نظريّة ما تختلف أساساً عن ماهية إعتبار القضايا التي تحمل مزاعم عن باقي الأبعاد الأخرى؛ إذ لا بدّ من توافر حدّ فاصل - حسب ظنّه - بين أنواع التواصل التي يقرّها الإنسان مع العالم الخارجي، وهذا التمايز يظهر بحسب شكل أنواع القضايا المختلفة ومزاعم

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الاعتبار^(٢٥). فالمزاعم التي تتعلّق بالخارج هي من أنواع مزاعم (الصدق)^(٢٦) التي تحكي بدورها عن عقيدة المتكلم لمطابقة مزاعمه مع الحقيقة العينية. فالجمل أو القضايا الإخبارية هي التي تحمل على عاتقها مهمّة إظهار أمثال هذه المزاعم. في حين أنّ هذه المزاعم المتعلقة بالحقائق الاجتماعية والثقافية هي من نوع مزاعم (النزاهة)^(٢٧) وتتكلّف قضايا القواعد بيانها، أمّا الناقل لها فهو الأخلاق والقانون. والكلام عن صحّة عمل ما أو سنّة إجتماعية هو بمعنى تبعيتها لتلك القيم أو القواعد الاجتماعية. ومجموعة المزاعم الأخرى المتعلقة بالحياة الشخصية للأفراد كمزاعم الصدق^(٢٨) فهي تُقدّم إلى المخاطب على هيئة قضايا تصريحية. أمّا الناقل لهذه المزاعم فهو الأعمال الفنية بحسب مدعى هابرماس، ويعدّها من وحي الشاعر، وكذلك النتائج الشخصية التي يحصل عليها الفرد. فصدق وأمانة العمل الفني تكمن في التوضيح الصادق المعبر عن المشاعر والأفكار والحوافز الشخصية والداخلية للفنان.

أمّا بالنسبة إلى الفكر الأسطوري (لم تفصل فيه مزاعم الإعتبار كصدق الجمل، وصحّة القواعد، وصدق التصاريح)^(٢٩) وينسب هابرماس هذه الظاهرة إلى تدني مستوى الفكر الإنساني في مرحلة حياة الإنسان القديم. وبناءً على هذا الفرض، فإنّ الإنحطاط والتدني الفكري للإنسان القديم لا يسمح بالتمييز بين أنواع التواصل المعرفي - الأدوات والأخلاقي - العملي، والتصريح مع العالم (...). وهو علامة على أنّ انغلاق النظرة إلى العالم باعتباره عالماً حياً، فلا يمكن وصفه بناءً على كيفية اعتبارهم للعالم العيني)^(٣٠).

وهذه العبارة الآنفه الذكر إنما هي تعريضٌ بغير الذي وصف هذه المرحلة بمرحلة تمحور الاعتقاد على تدخل السحر في العلاقة بين ظواهر العالم، لكنه لم يعر أهميةً لدور الأساطير فيها.

٤. عدم الفصل بين اللغة والعالم

الخلط الرابع في الفكر الأسطوري عند هابرماس، هو (الفصل الناقص بين اللغة والعالم، بمعنى إمكانية الوصول إلى فهم مشتركٍ عن الكلام بإعتباره وسيلةً للتواصل مع الموضوع الذي يمكن التواصل لغوياً معه)^(٣١)، ولذلك فهو يعتقد أن نمط الفكر الأسطوري يصل إلى (النظرة الأداتية العالمية)^{(٣٢)(٣٣)} وهو إصطلاحٌ إستعاره من ماركس.

ويعتقد هابرماس أن هذه النظرة للعالم على الرغم من هيكلتها المعتمدة على اللغة. يُفترَضُ مساواتها مع النظام الحقيقي للعالم. ولذلك فإنّ الفهم الأسطوري لهذا المعتقد يظهر في نفسية الفرد الذي تكون نظرتَه للعالم هي عين الحقيقة الظاهرة على أرض الواقع (حيث لا يعدّ تفسيراً خاطئاً للعالم غير المفهوم وغير القابل للنقد)^(٣٤). فهذا النوع من قصر النظر يحول دون الفرد والتدقيق اللازم لفهم فروق معرفة المعنى - عندنا - فهم تمايز بين قوام البنية التحتية^(٣٥) لتعبير لغويٍّ ومحتواه الدلالي والإشاري الذي يمكن للمتكلّم بواسطته الإشارة إليه^(٣٦).

أمّا في إطار التفسير التطوّري للتاريخ عند هابرماس، فإنّ البشر كلّما أوغل في مراحل عملية التعقيل، فلا بدّ للحيثيات والأصعدة المختلفة من تمييز أحدها عن الأخرى؛ وسينحسر حجم النظرة الأسطورية للعالم، ويُدحضُ السحرُ منها ودحضُ السحر من النظرات العالمية بمعنى إبعاد المجتمع عن

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الطبيعة وإبعاد الطبيعة عن المجتمع^(٣٧) وهذه العملية ستنتهي بحسب الظاهر إلى الفصل المفهومي والأساسي لميادين الطبيعة الموضوعية عن الثقافة^(٣٨).
ومن تعابير هابرماس الأخرى هو مسألة دحض السحر عن الرؤية العالمية وإبعاده عن (عملية تعقيل الرؤية العالمية الأسطورية). فهو يفرض أن الرؤية العالمية الأسطورية بمثابة نقطة البداية لعملية التعقيل على المدى البعيد، ولا فصل فيها، في حين أن عملية الفصل عند هابرماس هي نواة العقلانية وأساسها.

فلن تتمكن الرؤية العالمية الأسطورية - على وفق ذلك - من الدخول في عملية العقلانية مادامت تسمى بالأسطورية. والحل الوحيد لتعقيلها هو إيجاد البديل عنها، ذلك البديل الذي يكون أكثر مرونة عند توجيه النقد إليه، وله قدرة ومطاطية أكبر للفصل بين جوانب العالم وميادينه المختلفة.

ولذا فإن المعطيات تؤشر عدم إمكانية الانتقال إلى المرحلة اللاحقة في عملية التعقيل إلا بإبعاد الأسطورة عن الرؤية العالمية التي تعتمد عليها. فهو يقرّ بانعدام الوسيلة التي يمكن معها تحقيق هذا التعقيل مع الحفاظ على الهوية الأصلية. لكنه يتناول في الوقت نفسه عملية تعقيل الرؤية العالمية الأسطورية بالشرح، ويوحي إلى أن الحفاظ على مثل هذه الصورة عن العالم يمكن حقا من العقلانية فيها، ويصرّح من جهة أخرى أن فناء هذه النظرة العالمية إنما هو نتيجة وسبب حتمي لتيار العقلانية الجارف. فعملية تعقيل هابرماس الشبيهة بالعناء تقوم في كل مرحلة من مراحلها على فناء أسس المرحلة السابقة، وكذلك فناء الأساس الفكري والعلمي لها.

وإذا كان هابرماس قد جعل نظريته من المسلمات، وفرض عملية تسمى

(بناء التعقيل) وما تحمل هذه العمليّة من خصوصيّاتٍ، فكان ينبغي عليه تحقيق النقاط الآتية:

إثبات نظريّته وركنها الأساسي بالأدلة العقلية غير القابلة للنقض بدلاً من جعلها من المسلّمات.

يتوجّب عليه تبيين أبعاد الحقيقة المختلفة، وكيفية مرور فهم الإنسان بالمرحل التدريجيّة الدائمة.

ينبغي عليه تبيين كيفية الفصل فيها، لتصل منها إلى العقلانيّة في نهاية المطاف.

ينبغي عليه إعطاء أجوبة ناجعة لأسئلة ملحّة في هذا المجال، نظير: ما الدليل القاطع واليقيني على أنّ النظرة العالميّة الأولى للإنسان هي النظرة الأسطوريّة؟ وما الدليل على رفض الفرضيّة التي تقول: إنّ النظرة العالميّة الأسطوريّة هي نتيجة الانحطاط الفكري والأخلاقي للمجتمعات البشريّة السابقة؟ وعلى فرض وجود مثل هذا المدّعى في بعض الأقوام المتأخرين، وعلى أيّ أساس عمّم هذا الأمر إلى باقي المجتمعات البشريّة القديمة؟ فعلى أيّ دليل عقلي، لا يمكن الفصل بين هذه الخصوصيّات والنظرة العالميّة الأسطوريّة؟ وكيف يمكن مشاهدة بعض هذه الخصوصيّات في المجتمعات المتطوّرة العقلانيّة أو جميعها في المراحل التالية لها؟

النظرة العالميّة الدينيّة

تقول نظرية هابرماس: إنّ الفكر البشري في مسيرته التطوريّة سيحطُّ رحالَه في المرحلة الثانية عند النظرة العالميّة الدينيّة. ولكي نتعرّف على قصده من النظرة العالميّة الدينيّة، لابدّ لنا من العمل على فهم ما يريده من الدين.

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

فبغض النظر عن جذر كلمة الدين ومعادله الإفرنجي (RELIGION)، يوجد رأيان متضادان تجاه الأمر:

أولهما: النظرية التي تخصّص كلمة الدين بتلك المظاهر والمناسك المسيحية الظاهرية، وتجعلها علامة للإيمان. وهذا المعنى يوافق إلى حد كبير ما نجده ونراه الآن في الغرب المسيحي؛ حيث الإبداع والتطور الذي حصل في عصر النهضة في القرن الثامن عشر، حيث دعا فلاسفة ذلك العصر إلى جعل الدين موازياً ومساوياً للخرافة والسحر واللامعقول^(٣٩).

ثانيهما: النظرية التي تقول: إنَّ الدين يجزُّ الأشخاص إلى العزلة في باطنهم ويلخصّوه بـ (الألوهية الخفية في الإنسان والتجربة الباطنية والمغيرة للحياة)^(٤٠).

فما يشغل بال علماء العلوم الاجتماعية هو المؤسسات والعلاقات الاجتماعية؛ ولذلك فعندما يوجهون عنايتهم لدراسة الدين، فإنهم يدرسونه بوصفه مؤسسة اجتماعية إلى جانب المؤسسات الحكومية، والإقتصادية، والتربية والتعليم، والأسرة، والسياسة، وغيرها من الأمور، كما ينظرون إليه بوصفه عنصراً مؤثراً في الحياة الاجتماعية. ومثل هذا التوجه في قراءة الدين، تحمل في طياتها خصائص وتحقيقات فلسفية وكلامية ونفسية تتضح عند دراسة المجتمع والتوغل في علومه.

ويمكن القول: إنَّ أبرز خصوصيات البحوث في العلوم الاجتماعية والتحقيقات على الصعيد الديني، هي تلك البحوث التي تنظر للمنحى الوظيفي، وما يجذب علماء العلوم الاجتماعية تجاه الدين، إنّما هي مسألة الوظيفة فيه، لاسيّما الوظيفة الاجتماعية، ونرى هذه الخصوصية واضحة في

تعريف كلمة الدين.

ويُعدُّ تنزيلُ مقام الدين إلى الأخلاق لاسيما الاجتماعية منها إحدى الجوانب السوسولوجية الظاهرة في الدراسات الاجتماعية على الصعيد الديني، وتعود جذور هذا الأمر إلى النقد العملي لكانط.

ويتميها برماس إلى فلاسفة علم الاجتماع؛ ولذلك فقد ركّز فكره على وظيفة الدين، لكنه لم يبحث الأمر في مكانٍ معيّنٍ ومحدّدٍ، ولم يثبتها بصورة نظامية، لكنّه تناول الأمر بشكلٍ عامٍّ، وهذا ما نجده متناثراً في كتبه التي يُستخلصُ منها ثلاث وظائفٍ اقترحتها للدين:

الوظيفة الأولى: توفير نظرةٍ عالميةٍ للإنسان المتدين، ممّا يعني إضفاء معنىٍ للحياة وذلك بتقديم صورةٍ لعالمٍ عامٍّ متجانسٍ.

الوظيفة الثانية: تقديم القواعد الأخلاقية مع حافز الطاعة لتلك القواعد.

الوظيفة الثالثة: تنظيم ردود فعل البشر تجاه الحوادث المفاجأة، وغير العادية في الحياة مثل: المصائب، والآلام، وما شابه ذلك.

أمّا ما يتعلّق بالوظيفة الأولى التي يُقصدُ منها تقديمَ النظرة العالمية الشمولية للإنسان، فإنّ هابرماس دافع عن عملية إبدال بناء العقلانية الحديثة بمثل صناعة الأهميّة والدفاع عن العالم السامي، فضلاً عن إقراره بأنّ مثل هذه الوظيفة لها مشتركاتٌ بين الصورة الأسطورية للعالم والنظرة الدينية تجاهه، حيث يعتقد بعدم قدرة العقل على أن يشغل مكانَ الدين الفارغ الذي يُرضي إحساسَ البحث عن المعنى غير المشروط، وإن كان للعقل القدرة على فهم الفلسفة والتوغّل فيها، ولكن في نتيجة التطوّر التكاملي للإنسان وعملية

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

بناء العقلانية (فإن مفهوم العقل التواصلي (...)) لدينا يمكننا من معرفة معنى غير المشروط من دون الرجوع إلى الماورائيات والميتافيزيقيا^(٤١).

أما المعنى الذي يراد من عبارة (غير المشروط هنا) فهو تصويرٌ عن العالم مقطوع الإرتباط عن الفهم الذهني، والإدراك الشخصي للأفراد، ومتحرراً عن قيود الفردية، ومطلقاً في فضاء الأذهان.

أما ما يراه هابرماس في مصير الوظيفة الثانية التي نسبها إلى الدين أي: المعايير الأخلاقية، فيرى أن هذه المعايير - وعلى الرغم من انتهائها إلى صنع البشر - لها القدرة على الحلول بدلاً عن الدين في هذا المجال، ولا بد من تحقق ذلك، لكن هذه المعايير عاجزة عن دعم الفعل الأخلاقي المقصود، فضلاً عن الإجابة عن السؤال البدائي الذي يقول: لماذا يجب أن تكون أخلاقية؟

وتتصفُ كتابة هابرماس بحبيطةٍ وحذرٍ تامين حيث يقول: ((يمكن لشخص أن يقول: أن لا فائدة من العثور على طريق لنجاة المعنى اللامشروط من دون الله، لأن جزءاً من شأن الفلسفة يصير إصراراً شديداً على أنه لا يوجد زعمٌ إعتباريٌّ لا أهمية معرفية له، إلا أن يثبت في محكمة الحوار المبرر))^(٤٢)، والمعنى غير المشروط في هذه الأجواء يشير إلى حقيقة أو قاعدة ما، طليقة من قيود الهوامش وما يحيطها من أمور، وهذا هو الاستعمال والوظيفة التي يعدها هوركهايمر لمثل هذا الغرض.

ولكي يتسنى تقديم عدم التقييد وإطلاق الحقيقة، يؤيد هوركهايمر فكرة تحكيم أساس الأخلاق على الدين والعلم الإلهي، لأن العلم البشري مصاحبٌ للتغيير، وتطور العالم، ولذلك فلا يمكن له أن يكون أساساً يُعتمدُ عليه في الأخلاق المطلقة؛ الأمر الذي لم يشر إليه لا هابرماس ولا

هوركهايمر، فهو العلة الثابتة، وإطلاق الأخلاق المتجدرة في الوحي، وليس ما اعتقده كانط عن الأمر (وهو ربط الأخلاق بأمرٍ مطلقٍ) بل إحاطة الله تعالى بالمصالح والمفاسد الإنسانية والعلاقات القائمة بين الأفعال السامية، والهدف الغائي لخلقه، فهي شمولية وإحاطة لا تقع في فخ العقل لسعة أبعادها وتعقيداتها.

أمّا عن رأي هابرماس في الوظيفة الثالثة فهو من وجهة نظرٍ خارجيّة، فإنّ الدين الذي حرّم إلى حدٍّ كبيرٍ من وظائفه العالميّة النظرة، لكنّه لم نجد بديلاً عنه لتذليل مواجهته لظروف الحياة الصعبة؛ لذلك فإنّ نمط الفكر الماورائي يستمرّ بحياته السلميّة، وآدابه الدينيّة (...). إلى الوقت الذي تتمتع فيه لغة الدين بمحتوىٍ دلاليٍّ ملهم، لا يمكن التغاضي عنه، ولا يمكن للفلسفة في شكلها الماورائي الحلّ محلّ الدين وليس لها قمعه؛ لأنّ محتوى لغة الدين - حالياً - لم يقع في فخّ لغة الفلسفة التشرّحيّة، وما زال مقاوماً أمام تراجم الحوارات الإستدلالية^(٤٣).

وللأسف فإنّ هابرماس شأنه شأن الفيلسوف الناصي الذي يعدّ السؤال علامةً على التخلف، ومن أجل ذلك فإنّه يحرّم نفسه من الوصول إلى حقائق كبيرة؛ فهو عالمٌ اجتماعٍ يُمني نفسه بالظواهر ويغترُّ بها، ويحيد عن البحث والغور في عللها. فإن كانت الحقيقة هي كما يقول، فلا بدّ لنا من حساب الدين؛ وكأنّه آلةٌ موسيقيّةٌ تسكنُ الآلام، وتُنسي المصائب عند الضرب عليها متغاضياً عن محتواه المعرفي. فهل مثل هذا الدين إلّا الأفيون الذي نادى به ماركس؟ في حين أنّ الإعتقاد على التعاليم الدينية تُرفع من قدرة المؤمنين على تحمّل المصائب والآلام؛ لأنّ المؤمنين إختاروا تعاليم الدين كتعاليمٍ حقيقيّة،

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

وقواعدها وأوامرها بمثابة الدليل القويم لبلوغ السعادة الأبدية. ولذلك فإن إلقاء الشبهات في أي دين سيكون عاملاً لتزلزل إيمان المؤمنين به، وبفقدان الأمان المعرفي للفرد تجاه أسسه الدينية النظرية وما يقدمه من أفكار ورؤى تجاه العالم، وسيفقد معها الطمأنينة والأمان. ويقر هابرماس أن الوظائف الثلاثة التي خصصها للدين إنما هي مقدمة لصيانة الهوية الاجتماعية والفردية لأعضاء المجتمع^(٤٤)، وهي الوظيفة الأساسية والاجتماعية للدين في المجتمعات الإبتدائية، وعصر ما قبل العقلانية.

كما أن للهوية الاجتماعية والفردية دوراً في الحفاظ على الترابط الاجتماعي، بل هي واجبة ولازمة. وبمجرد ظهور البديل الذي يفترض أن يؤدي المهمة بشكل أفضل، فلن يبقى مجالاً للشك بضرورة تقاعد الدين بصورة رسمية، ثم وضعه في المتحف وتحويل الواجبات إلى منافسه الجديد. ويمكن لبعض الوظائف الثقافية والاجتماعية مثل تشكيل الهوية، وتثبيت التواصل الاجتماعي أن يكون لها بعد مناسب للدين، مثلما يتمتع علم الاجتماع بالمقدرة على البحث والتحقيق في تلك الوظائف، ولا يمكننا تجاهل الحقيقة التي ترى أن الحد من الدين وتنزيله إلى مقام الوظائف الاجتماعية هو خطأ فادح كبير، بغض النظر عن أن بعض الأساليب، أو بعبارة أدق: بعض الأساليب والفروض لدى المذاهب الشائعة في علم الاجتماع عاجزة عن التطرق إلى أبعاد الدين الأخرى، ولا ينبغي لنا تحديد الدين وتحجيمه في وظائفه الاجتماعية فقط.

وتعمل آخر كتابات هابرماس وتصرحاته تجاه الدين على حث الإنسان

وتنشيط تفكيره للقبول بدورٍ وإن كان ثانوياً للغة الدين في المجتمعات المتحضرة، ولا بدَّ له أن يكون جزءاً من البرامج العامة والشاملة الطويلة الأمد التي استهدفت عمليات طرد الدين وبناء العلمانية.

ومن الأمثلة التي تؤيد ذلك خطابه في شهر أكتوبر من سنة ٢٠٠١م تحت عنوان (الإيمان والعلم)^(٤٥) حيث قال: إنَّه يوجد ثلاثة تفاسير لبناء العلمانية، ولم يقبل بالثلاثة، بل خطأها، ويستطرد هابرماس في خطابه مسمياً نفسه (بما وراء العلماني) ثم خطأ النموذجين العلمانيين المسميين بـ (نموذج الإبدال)^(٤٦) و (نموذج خلع اليد)^(٤٧)، ومن ثمَّ قال: ((إنَّ كلا النموذجين، رأياً أنَّ بناء عملية العلمانية قد استهزأت بالجميع أو أنَّها ترى الجميع بمنزلة العدم... وهذا التصوُّر لا مكان له في المجتمع ما بعد العلماني)).

ويرى هابرماس في الوقت نفسه أن نموذج (بناء العلمانية المثير للفرقة)^(٤٨) غير مناسبٍ أيضاً، والنموذج الذي يختاره ويؤيده هو نموذج كانط نفسه.

وبحسب تعبير هابرماس: فإنَّ كانط قدَّم أوَّل تصميمٍ لنموذجٍ مثاليٍّ يتجاوز الحقائق الإيمانية وتراكيبيها، لكنَّه - في الوقت نفسه - يُعدُّ الباني للعلمانية والتحررية فمثل هذا الكلام يثير الشكوك تجاه مقاصد هابرماس وأهدافه، أفنُعدُّ نصيحته بضرورة استخدام لغة الدين تأكيداً على الجانب الأداتي لعصرٍ إنتقاليٍّ أم كلامه أنَّ الغرب باعتباره قوَّة العلمانية العظمى في العصر الحاضر هو للحصول على فائدة أكبر بحسب تعبيره؟ ولديه العديد من الأقوال والتصريحات التي تؤكِّد هذا الأمر تصل إلى درجة اليقين.

السمات البارزة للنظرة العالمية الدينية

يبيّن هابرماس دور النظرة العالمية الدينية مثلما يبيّن ((وظيفة الأنظمة الدينية التي تعتمد أساساً على العمل الأخلاقي - العملي، وتكوين الهوية الفردية والجماعية لترابطها بالتفسير المعرفي للعالم))^(٤٩)، فقد وظّف الفكرة (الماركسية) واستثمرها في تحليل فيبر لوظيفة الدين في المجتمع، وقلّل من شأن مسألة عرض تناقض العدل الإلهي، ووجود الشرّ إلى عدم المساواة الاجتماعية، وحصر وظيفة النظرة العالمية الدينية في (تبرير التوزيع غير العادل لمستلزمات الحياة)^(٥٠).

وهكذا تشمل مسألة العدل الإلهي وتحديها للشرّ نطاقاً واسعاً من الحالات الصعبة في الحياة التي تصاحبُ بعض الآلام والأوجاع الإنسانية، سواءً كانت تلك المشاكل والمصائب ناجمةً عن أمرٍ طبيعيٍّ أم ناجمةً عن العنصرية الاجتماعية؟، وقد يكون ثمة سببٌ آخر ينتمي إلى أيّ مصدرٍ آخر يتسبّب في الإضطراب والقلق.

وإذا طرأت مثل هذه الحالة المؤلمة في الاعتقاد والإيمان بالله القادر العادل، فسيطرح سؤالٌ يفرض نفسه ههنا وهو: كيف يمكن لنا الجمع بين هذين الاثنين؟

وقد إرتكب خطأً ولمراتٍ عدّة :-

أولاً: تنزّل هابرماس في قراءته العصرية، بإعادته لبناء أقوال فيبر حول هذا الموضوع، فقد نزل من دور الدين في المجتمعات العصرية إلى إحدى خصائصه الثانوية وهي عملية التهدئة، ونسى وظيفته الأساسية التي تدعو إلى الهداية، وترشيد السلوك الإنساني.

ثانياً: ينزل بمستوى العذاب الإنساني والصعوبات التي يلاقيها الإنسان إلى عدم المساواة الإجتماعية، أو فقدان العدالة التوزيعية.

وضيق النظرة إلى الدين تستمر حتى تصل إلى تساوي مفهوم العدالة بمفهوم المساواة ومفهوم الظلم بعدم المساواة، وإن كانت هذه الفروقات ناشئة عن الإستعدادات والوظائف المختلفة.

وبناءً على ذلك فلا بد أن يتكلم هابرماس عن مسألة العدل الإنساني^(٥١) لا العدل الإلهي^(٥٢) مثلما تطرق لها (جورج دو شرافير) واقترحها من قبل، فلم يكن في كلامه أي إشارة إلى مسألة العدل الإلهي.

وثمة اعتقادات يقدمها لنا هابرماس عبر نظره للدين ومنها:-

١. يعتقد هابرماس أن الدين لا يكتفي بالأدلة الأخلاقية لتنظيم وظيفته التي تعمل على تبرير الظلم الإجتماعي فحسب، وإنما يستفيد من جميع الوسائل المتاحة لديه مثل:- تقديم الآراء الإلهية، والمعرفة الكونية (كوزمولوجي)، والماورائيات (الميتافيزيقيا) (ذات العلاقة بهيئة العالم بإعتباره وحدة واحدة شاملة)^(٥٣) فهذه الطريقة والأجواء تساعد على حدوث تيار يكون هدفه (التبرير العقلاني للحصول على القيم المقدسة) المسماة بالإلهيات والكلام.

فمثل هذا التفسير للنظرة الدينية للعالم تنتهي لا محالة إلى نتيجة قابلة للتنبؤ، حيث تكون النظرة الدينية للعالم أداة أيديولوجية (بمعنى الإيديولوجية الماركسية) بيد أصحاب السلطة ليبرروا إجحافهم بالتمسك بتعاليم صُنعت بأيديهم أسموها الدين، وإضفاء شرعيتهم عليها.

وهذه النتيجة تأكيد آخر على نظرة هابرماس للأداتية للدين، تلك النظرة

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

التي تؤكد أن الدين هو من صنع البشر والأسوأ من ذلك إعتباره وسيلة وأداة للظلم. ومثل هذه التنبؤات والأحكام المسبقة تحرف المحقق عن حقائق الدين، وأبعاده الإلهية غير المادية، وتؤثر على فكره.

٢. يقدم هابرماس عرضاً لبعض النواقص في النظرة الدينية للعالم تضاف إلى ما تعانیه من النقص في الصورة الأسطورية للعالم، ومن هذه النواقص فقدان الفصل بين الطبيعة والمجتمع، وعدم الفصل بين نطاقات القيم المختلفة.

٣. يقر هابرماس أن الإيمان ب (الله الخالق أو المبدئ لهذا العالم والذي يوحد جميع الأبعاد والواجبات وما ظهر^(٥٤) وما بطن)^(٥٥) وهو أمر يعمل على توحيد الطبيعة والمجتمع.

٤. يضع أنواع النظرات العالمية الماورائية (كالنظرة العالمية التي تتمحور حول الطبيعة) في مصاف النظرة العالمية الدينية، ويجعل ملاك هذا التصنيف أنها جميعاً (تقر بمصدر واحد نهائي للوجود) وتتعلق به سواء كان هذا المصدر (الله) أم (الوجود) أم (الطبيعة). وهذه الأصول غير قابلة للنقد (حيث يمكن لجميع الحجج الرجوع إلى أمثال هذه الأسس، حيث إن الأسس الأخرى ليست معرضة إلى الشك المنطقي)^(٥٦).

٥. اعتقد هابرماس بالفصل بين النظرتين العالميتين للدين والمورائيات (المتافيزيقيا) والظواهر المتصلة بالعوالم الخارجية والداخلية والاجتماعية، على الرغم من الصلة بينهما، وتعامل معها على أساس الفصل، لكن الأمور إذا وصلت إلى المفاهيم الأساسية نرى أن هذين العالمين قد خلط أحدهما بالآخر الآخر بشكل كبير. (وبالضبط نرى أن هذه المبادئ تستمر في حياتها مستمدة

فكرها من الفكر الأسطوري)^(٥٧).

وقد وجه راثبرج اتهاماً لها برماس يصفه بالتقليل (من مستوى القبول للنقد الموجود في كثير من السنن الدينية المعتمدة على التفكير والتأمل ومقدار التأكيدات المتوفرة لأغلب مزاعمهم الأساسية)^(٥٨)، علاوة على ذلك، فإنَّ عدم الفصل الكامل بين العوالم الثلاثة لا يعدُّ نقصاً عند النظرات الدينية للعالم، بل يُعدُّ عندها من عوامل القوة لفهم عقلائي للعالم، متجرّداً من تعريف هابرماس للعقل.

وستطرّق إلى شرح مفصّل بهذا الخصوص في الصفحات القادمة.

بناء عقلانيّة الدين

يبحث المتديّنون في كلّ دينٍ عن أساسٍ عقليّ للدفاع عن تعاليمهم الدينيّة، ويدفعون الشبهات والشكوك التي تُثار حول الدين من قبل الملحدين، وهو أمرٌ يشترك فيه أغلب المتديّنين، وهدفٌ يصبون إليه. فضلاً عن علماء الدّين والمتكلّمين.

ويوجد تياران ينضمّان إلى البحث عن عقلانيّة الدين.

ظها في الغرب بعد ظهور الحركة التنويريّة وعلى الخصوص بين المؤمنين بالمسيحيّة، وجزمهم بصدقها وأحقّيتها من باقي الأديان، حيث يبحثون عن الدين من وجهة نظرٍ عقليّة. والمحور الرئيسي لهذه الجهود هو أهداف (الريّون) الذين إستلهموا أفكارهم من لوفيج فايرباخ^(٥٩) وهم أتباع الدين الطبيعي. ويعتبر فويرباخ أنّ الدين ليس إلّا من إرهاصات الفكر البشريّ، وينتقده انتقاداً لا ذعاً هداماً.

ويمثّل تطبيق الدين عاملاً مشتركاً بين الناس جميعاً معتمدين على

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

معرفتهم به حتى وإن كان مخالفاً للعقل البشري^(٦٠).

إنما يدعوهم إلى فهم العقلانية وممارستها في نطاق الدين، فهو مغالطة كلام دوركهايم والتماشي، ذلك الكلام الذي يقول:

من الجنون الذي يبطن الدين، هناك عقلانية خفية بحاجة إلى كشفٍ علمي^(٦١)، أمّا المحاولات الأخرى فقد قام بها فردريك مكس مولر^(٦٢) الذي دعا إلى تأسيس (علم ديني) وما أراده ادوارد بي تيلور^(٦٣) في تقديمه (لعلم الإنسان تحت عنوان علم الإصلاحيين الديني)^(٦٤).

وبناءً على هذا الرأي، وحسب تعبير فيبر فإن الأديان المختلفة عبارة عن أجوبة للظروف الخاصة بالوجود الإنساني، وإن كان كل واحدٍ منها وصل إلى مبتغاه بطريقٍ ووسيلةٍ ما^(٦٥).

إذ يرى فيبر - بعد قبوله بفرضية مخالفة الدين للعقلانية - أن الدين معاكس لبناء العقلانية بشكلٍ كاملٍ، بل أنه يؤدي وظيفة الترشيد، إذ يقول فيبر: كلّمّا تقدّمت العقلانية وترشّدت سينزوي الدين، ويُطرد (إلى داخل نطاق اللامعقول)^(٦٦). وكلّمّا تمّت السيطرة على الفهم النظري للعالم، وأديرت الحياة بصورةٍ عمليّةٍ من قبل العقلانية، فلن يبقى للدين إلا نطاق ضيقٌ لفهم للحياة.

ويمتلك هذا التضادُّ بين الدين والعقلانية جذوره في الفكر الفلسفي التنويري لأنّهما على طرفي نقيضٍ، ولذلك فلن تتّصف النظرة العالميّة الدينيّة بالعقلانية إلا بعد فصل التعاليم والقواعد الدينيّة عن تيار التفسير والفهم للعالم، وكذلك الفصل لأمر الحياة الإنسانية، وهذا لا يتحقّق إلا بالعلمانية.

وكما مرّ علينا في موضوع عمليّة التعقيل للنظرة العالميّة الأسطوريّة، فإنّ

العقلانية من وجهة نظر المنادين بها، ليس هي إلا التبرّي من الدين لصالح العقلانية، فإن لم يتم الأمر على جميع الأصعدة، فسيتمّ على الأقل في المسائل المهمّة في الحياة، سواء كان على الصعيد النظري أم العملي. ويقدم هابرماس بحثه في مجال التعقيل للدين على أسس نظريّة فيبر. مستدلاً بنوع من اللعبة ((التي لا بدّ أن يشترك بها الجميع وإلا فلا، وبناءً على ذلك فكلّما نمت العقلانية، سيتحوّل الأمر المقدّس إلى أمرٍ لغويٍّ وسيؤول أمره إلى الفناء))^(٦٧).

وكما قال دوشرايدر: يصاحب المفهوم الهيجلي لتطوّر العقل تفوّق الذات^(٦٨)، ودعا هذا الأمر هابرماس إلى إستبعاد الدين.

أمّا الإيمان الديني فأنه يحول دون التفاسير الإبداعية التي تمثّل إحدى ضروريّات مراحل العقلانية الحديثة. وهذا ما يتحقّق في قول بعض العلماء أمثال فيبر، وبنيامين، وأدورنو، وبارسونز الذين يتهرّبون من إستبعاد الدين ويخالفونه.

لكنّ هابرماس ينفي محاولات أولئك العلماء بحفاظهم على قدسيّة الدين، وهذا النفي متأتّى من إعتقاده أنّ محاولاتهم غير مقبولة، ودالّة على قلّة إيمان كتابها بانتصار العقلانية (...). ولذا لا نظنّ أنّ هابرماس يرى مستقبلاً للدين^(٦٩).

أمّا الأسس والفروض التي تعتمدها أمثال هذه المحاولات فهي بالشكل الآتي:-

١. إنّ الدين هو جزءٌ من الحياة الاجتماعيّة والثقافيّة التي يؤمن جميع

أفراد البشر على مرّ العصور بها.

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

٢. إستمرار هذه الظاهرة هو دليلٌ على عقلانيّة الدين وخلفيته العقلية؛ فلولا ذلك لما أمكن للدين الإستمرار، والدوام بأشكاله المختلفة على مرّ العصور في حياة البشر.

٣. العقلانيّة عقيدةٌ أم عملٌ تكون له القدرة على الإجابة عن الحاجة البشريّة؟ أم هي عبارةٌ عن حلولٍ نصفيةٍ يلجأ إليها في المواقف الصعبة؟ فالعقلانيّة تعني الحلّ.

٤. إنّ الدين - اعتماداً على ما هو موجودٌ من المعطيات - عبارةٌ عن حلٍّ عقلائيٍّ صنعه البشرُ يلجئون إليه عند الحاجة، وسيستمر الدينُ بالمضي في طريقه التكاملي مع تطوّر الاحتياجات، والتكامل البشري التجريبي والنظري. ويعود الفرق بين الحلول المطروحة لإثبات عقلانيّة الدين إلى أنّ أهل المحاولات قد رأوا أنّ الدين قد حقّق لهم بعض احتياجاتهم على مختلف الأصعدة، وإلا فإنّ رأيهم في الأمر مبنيٌّ على قولهم: ما الدين إلا هيكلٌ اجتماعيٌّ، وما العقلانيّة إلا بُعدٌ لا ينفك عن الدين، ويتعدّى إلى ضمّ القيم الدينيّة أيضاً^(٧٠).

وعلى الرغم من أنّ هابرماس يوافق فيبر في هيكلية تحليله العام وإستدلّاله في مسألة تعقيل الدين، وإثبات ضرورة الدين، وظهور المعرفة الأخلاقيّة، لكنّه يعتمد على أفكاره في هذا الأمر، ومع ذلك كلّه فهو يُشكل عليه، ويختصر الإشكال في النقاط الآتية:

لماذا يرى أنّ عملية البناء الاجتماعيّة مدمرةٌ؟

لماذا يرى أنّ الأديان لاسيّما التي تدعو إلى السعادة الأخرويّة ضرورة بقاء

الأخلاق المتمحورة حول العقل؟

وتُعدّ النظرةُ الدينيّةُ العالميّةُ - في منظومة هابرماس الفكرية - مرحلةً من مراحل عمليّة التعلّم، ونموّ علم الكونيّات السوري. وقد إستعار هابرماس مفاهيم العلم المعرفي التكويني البياجي ومصطلحاته، مثل مفاهيم التصوريّة للتعليم، والمرحلة، والمعرفة الصورية، والمفهوم التصديقي للنماء المعرفي، والأصول الموضوعية، ثمّ وضع تلك المصطلحات في بوتقة تحليله الإجتماعي بالنسبة إلى الدين.

ويؤمن هابرماس أنّ الدين هو حصيلة العقل البشري حيث يؤمّن بعض الاحتياجات الخاصّة التي تواجه البشر في فهم العوالم الثلاثة: العينية، والذهنية، والاجتماعية. فالدين - عنده - لا يُعدّ حلاً خالداً للقضايا البشرية، بل هو حلٌّ مؤقتٌ لا فائدة منه إلا في مرحلةٍ محدّدةٍ بمعنى: البقاء حتّى ظهور البديل.

وقد أغفل - في خضمّ هذا التفكير المنتشر بين أغلب علماء الاجتماع - العنصرُ الإلهيُّ في الدين الذي لا وحي فيه، وأهمّلت الصلّة بالعالم الآخر بشكلٍ تامّ. ويمكن لنا القول: إنّ مثل هذا التفسير مناسبٌ لتعريف تلك المجاميع من الأنظمة الفكرية التي لا تعترف بوجود الله، ولا الوحي؛ لأنّها منكروةٌ للآخرة.

وربّما يكون ظهور بعض الأديان والمذاهب التي لا تؤمن بالله، ولا الوحي، وعلاقته بالمخلوقات مناسباً لهذا التفسير، لكنّ هذين العنصرين هما عاملان مهمّان في فهم الأديان ذات المنشأ الإلهي كاليهودية، والمسيحية، والإسلام، بل هما من العناصر الأساسية والأصيلة التي لن يكون إهمالها ناجماً إلا عن عدم المعرفة والغفلة والتجاهل لها، ومن ثمّ يكون عاملاً مهمّاً لسوء

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الفهم لأبعاد هذه الأديان؛ أمّا التغافل عن هذه المكونات الأساسية الأصيلة، فإنه يواجه علامة إستفهام كبيرة ويخدش نتائجها.

معرفة العالم العقلانية

تعدّ معرفة العالم من وجهة نظر العقل، إحدى الثوابت الأصلية لعصر الحداثة والتجديد. فلمذهب الحداثة أسسه وقواعده الفلسفية الخاصة به، وما عُرف عن فهم الحداثة للعالم والمجتمع والإنسان أو ما عنون بالنظرة العصرية لعلاقات أحدهما بالآخر، فهو يختلف بصورة أساسية عن الفهم الأسطوري أو الديني ويمكن فهم هذه العلاقة بين الحداثة والعالم بصورة أكثر دقة: يجب تسميته (تحديث المجتمع).

وقد حدّد البعض نظرتهم بالتطوّرات الظاهرية لشكل المجتمع في فهم الحداثة مصابين بنوع من السذاجة والسطحية في أفكارهم، أو بالحقيقة مالوا إلى تسهيل الأمور وتبسيطها. ومع ذلك فإنه لا بدّ من الانتباه إلى أنه لا العقلانية ولا المستوى العالي للنموّ بحدّ ذاته يتضمّن معنى التطور.

ويتنقدها برماس أولئك الذين يهبطون بمعنى الحداثة إلى التحديث، معترفاً بفصل النموّ عن التطور والتفكيك. ويبرّر هذا الفصل بما يأتي:

(لا تعني المراحل الحديثة للتعليم إتساع نطاق الخيارات، بل ستتبعها صعوبات جديدة، لكنّ القضايا التي تقع في مراحل النموّ الحديثة - وإن لم تكن غير قابلة للقياس مع القضايا القديمة - يمكن لها الإستقرار في مستوى أعلى نظراً إلى شدتها وقوتها)^(٧١).

ويعتمد هابرماس التحليل في كيفية نهاء المعرفة البشرية أساساً في نظريته (التطور التكاملي للمجتمع). حيث يرى أنّ العلاقات الإجتماعية ستمرّ أيضاً

في مراحل تكاملية خاصة بها واحدة تلو الأخرى، ومنها سيمر التكامل البشري بين هاتين البوتقتين ليصل إلى مسيرة متناغمة ومتناسقة بينهما، فضلاً عن المعرفة الإنسانية.

وشرح مسيرة تطوّر البشر التكاملية اعتماداً على مفهوم الفصل بين العوالم الثلاثة (عالم المجتمع، والعالم الطبيعي، والعالم الداخلي)، وقد لخص مراحل التطوّر هذه بما يلي:

ظهرت مشكلة سُميت بفصل المجتمع عن الطبيعة الخارجية عند الانتقال إلى الشكل الاجتماعي الثقافي للحياة، أي: ظهور التركيب الأسري. أن التغلب على الطبيعة أمرٌ إستراتيجي إنتباه الإنسان إليه باعتباره مصدراً نادراً مهماً، ولم يكن هناك بدُّ من الإلتجاء إلى الأسطورة والسحر، وعدم القدرة على مواجهة الحوادث غير المتوقعة ليقفل من أهميتها.

ظهرت قضية التنظيم الذاتي للنظام الاجتماعي بظهور النظم السياسي الجماعي.

اهتم الإنسان بالأمان القانوني باعتباره مصدراً نادراً.

لم يكن هناك مهربٌ من تعديل القمع الاجتماعي والسلوك التعسفي إلى إضفاء الشرعية على السلطة. وقد تحقّق هذا الأمر في إطار النظرة العالمية (حيث أمكن حلّ المشكلة الأساسية للمرحلة السابقة - العجز -) في عصر الحداثة باستقلال الاقتصاد (وإعطاء الدور المتمم للحكومة) وطرحت قضية التجارة والتنظيم الاجتماعي والتنسيق مع الطبيعة.

وجّهت العناية إلى القيم باعتبارها مصدراً نادراً.

أما عدم المساواة الاجتماعية فقد ساعدت على ظهور الحركات

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الاجتماعية والإستراتيجية.

ويُعتقد أن هذه (التطورات والتفاعلات) ستصل إلى أهدافها في إطار الديمقراطية التكتلية لحكومات الرفاه الاجتماعي (وستحل المشكلة الأساسية للمرحلة السابقة - وهي عدم الأمان القانوني).

وأخيراً، إن صُورت مجتمعات ما بعد الحداثة كما تصوّر اليوم من زواياها المختلفة، فقد تقرّر من قبل وضع الأنظمة العلمية، والتعليمية، والتربوية، ضمن الأولويات، ويمكن التفكير في قضية التجارة بتنسيق المجتمع مع الطبيعة الداخلية، وستعود موضوعية المصدر النادر، لكنه لا يمثل مصدر السلطة والأمن أو القيم، وإنما مصدر المعنى والحافز^(٧٢).

وباستعماله لمصطلحات إقتصادية في هذا التحليل كالعرض والطلب والمصدر النادر والتجارة، فهو يحاول معها تفسير التطورات الاجتماعية في إطار العقلانية، وهو إطار قائم على حل المشاكل الطارئة بالحساب. وستكون الحداثة في هذه العملية مظهراً لتيار العقلانية في أبعاد الحياة الاجتماعية المختلفة وتعاملها مع الحقائق الخارجية. أمّا الجزء الوحيد الذي لم تستطع العقلانية الدخول إليه فهو الحياة الداخلية للأفراد وصلتها بالدوافع وأهمية الحياة.

ويقرّ هابرماس أنّ العقلانية لم تستطع فتح هذا الحصن لحدّ الآن ورضي بدخول الدين إلى نطاقها مجبراً، أملاً أن تُرفع هذه النقيصة في المستقبل، أي: في عصر ما بعد الحداثة ليفتح آخر معاقل الدين على يد العقلانية.

وثمة جذور في الفكر التنويري تعمل على تفسير الحداثة ضمن إطار عملية التعقيل، حيث تضع العقل بديلاً مساوياً للدين، ومنها يمكن إستبعاد

الدين من الحياة الإجتماعية، ولها القدرة على توحيد الصفوف، وخلق جوٍّ من التوافق. فعملية التعقيل عند هابر ماس أمرٌ حتميٌّ لا بدَّ منه، ينمو معه الفكر البشريُّ بحسب تناسبه مع مراحل النموِّ البشريِّ لمعرفة الإنسان للعالم. حيث يُعرَّفُ عمليةُ التعقيل بثوابتٍ معيَّنة. كلُّها وُجِدَتْ هذه الثوابت والمكونات في مرحلةٍ من مراحل التفسير للعالم بشكلٍ أكثر، سترقى تلك المرحلة إلى درجةٍ أعلى في منحني العقلانية، وسنبحث هذه الثوابت بإختصارٍ في ما يأتي.

١. بناء العقلانية بمثابة اللامركزية

إستعار هابر ماس مفهوم (اللامركزية)^(٧٣) من بياجيه، حيث يقدم هذا المفهوم بوصفه أحد معايير التنمية الإجتماعية. وفي نظرية بياجيه لتنمية الطفل، تصل اللامركزية إلى مرحلةٍ من النمو المعرفي والإجتماعي يتغلَّب فيها الطفل على الذاتية^(٧٤).

والذاتية عند الطفل في جوهرها ظاهرةٌ من نوع اللافصل، بمعنى إشراك الرأي مع الآخرين، أو الخلط بين نشاط الأشياء أو الأفراد الآخرين بنشاط النفس. وتشمل الذاتية - بناءً على هذا التعريف - التلقين للنفس والسيطرة على اللاشعور الذاتي للجماعة، كما تشمل فقدان المعرفة للرأي الآخر، وإدخال المجموعة إلى داخل الذات. فهذا العمل في كلتا الحالتين يبقى في مرحلة اللاشعور لعدم قدرته على الفصل^(٧٥).

وبناءً على ذلك فإنَّ الذاتية عند الطفل لها صلةٌ ب (اللافصل) بينه وبين جماعته، هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّه على علاقةٍ بعدم فصل نفسه عن عالم الأشياء العينية^(٧٦).

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

ويقدم بياجيه - هنا - عملية اللامركزية تحت عنوان (النقص التدريجي للذاتية لصالح الوتيرة المتصاعدة لإجتماعية التفكير.

أو بعبارة أخرى: لصالح العينية وقبول الرأي الآخر^(٧٧).

وبالنهاية فإن عملية اللامركزية تجعل الطفل نامياً في بعده الحسي والاجتماعي (وسيقف لفهم نفسه وللخروج من الأنا.

وبعبارة أخرى: سيعي مكانته الخارجية بين الأفراد ومن ثم سيكتشف شخصيته "من الداخل" وشخصية الآخرين^(٧٨).

وينسب هابرماس فكرة اللامركزية - بوصفها بناء عقلانية النظرية العالمية - إلى فيبر، مبيّناً أن قوله في هذا الصدد إنما هو المكمل الطبيعي لكلام فيبر. وعندما ينسب مسألة بناء العقلانية يقول: إن النظرية العالمية عند الإنسان العصري تختلف عن مواقف الأفراد في السابق، ونظرتهم إلى العوالم الطبيعية والذهنية والاجتماعية. وهذا الكلام لا يحدد النسبة بشكل صريح في كلام فيبر؛ لكننا نرجح إستعارة هابرماس، هذا الأصل من نظرية بياجيه حول نمو الطفل المعرفي، وعممه على تاريخ الفكر البشري العام. وقد إستعمل هذه النظرية المعممة للنمو، وجعلها في بوتقة إعادة البناء وتفسير فيبر حول بناء العقلانية الإجتماعية لتكون موافقةً لنظرياته.

ويعتمد هذا النوع من أساليب البحوث على نقل نتائج إحدى الدراسات وتعميمها على سائر نواحي العلوم، ومن صفات هذا الأسلوب:-

امتلاكه تاريخاً عريقاً في فكر الماركسيين.

دفع هذا الأسلوب هابرماس إلى التناقض في أقواله.

ولذا فقد واجهت هابرماس مجموعة من المشاكل في أسلوبه المعرفي. إذ

يعتبر الفصل بين نواحي العلم من الخصائص والمميزات الأساسية للحدثة والعقلانية، ويجعل التفصيل في مزاعم الإعتبار وتمييز أسلوب الإثبات ونقدها من دواعي الفخر لجيله، لكنّه خالف في التطبيق مزاعمه، ولم يراع الحدود للعلوم والأساليب المعروفة لكل ناحية من نواحي العلوم، وعلى حدّ تعبيره فهو يتعامل مع النتائج العلميّة تعاملًا غير عقلائيّ.

وعندما نوغل في التعرّف على عمق المشكلة التي يواجهها هابرماس فإنّنا سنضيف - بحسب تصرّجه - أتباع رسالة (المؤلّف الميت) في نظريّاته وإستنتاجاته، ويسوّغ لنفسه التلاعب بألفاظ المفكرين الآخرين، ليعطيها معنى آخر بحسب ما يرتضيه لتوافق نظريّاته^(٧٩).

أمّا إذا أمعنا النظر في نظريّة بياجيه سنعرف أن مفهوم الذاتيّة يدور في نطاق العالم الداخلي للفرد، وعدم القدرة على تمييز الذات عن العالم الخارجي والاجتماعي.

وبعبارة أخرى: نرى الطفل في هذه المرحلة يرى نفسه هو النواة لهذا العالم.

أمّا التغلّب على هذا الأمر وضيق النظرة فقد يستلزم اللامركزية عن الذات.

ويقايس هابرماس بين مفهوم الله والذاتية للعوالم العينية والذهنية مع مفهومه وفرض محوريّته في عصر الطفولة، وينسب فكرة التمحور حول الله إلى عصر الطفولة البشريّة، ويرى أنّ إقتلاع هذه الفكرة في عمليّة التعقيل هو مصداق اللامركزية.

ولذا فإنّ الفرق بين الإثنين جوهريّ. إذ يتمحور العالم - في الفكر

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الديني - حول الله، ويسير في الجهة المخالفة للذاتية، وله مركزية أقوى من العوالم الثلاثة. إذ إن الأديان تخالف الذاتية بشكل عام، ويشمل هذا الأمر الأديان غير الإلهية المصنوعة بيد البشر. وأوغل البعض منها حتى جعل الهدف الغائي والكمال الديني للبشر هو التجاهل التام للذات.

فكيف لنا الموافقة بين مثل هذا التفكير بالذاتية، ومن ثم حساب محور فكرة التمحور حول الله لتكون علامة التطور في العقلانية؟

ويبدو أن هابرماس - بلجوثه إلى هذه الأساليب - يريد تحقير الدين، وطرده التعاليم الدينية، وحذف الدين من الحياة العينية والاجتماعية للبشر، وفرضها من المسلمات لديه ومن ثم أخذ بالتبرير لها.

فالتوليف بين المكونات غير المتناسقة، والإقتباس من النظريات ذات الصلة بالفروع العلمية المختلفة، والتلاعب بالمعاني والمصطلحات الفنية، ثم الحكم المسبق بالنتيجة المطلوبة، لا يمكن مساواتها بالمعايير العلمية الباحثة عن الحقيقة. لأن التحرر المنتج من التمحور حول الله سيضر باللامركزية المعرفية، ويعود بها إلى مرحلة الذاتية.

٢. بناء العقلانية بمثابة الفصل

يرى هابرماس أن الفصل هو من الضروريات التي لا بد منها لفهم الحداثة في العالم، كي لا يحكم على منجزاتها (كالقبول لنقد السنن والمواضيع الاجتماعية والأسس العامة للعدالة والأخلاق) بالفناء^(٨٠)، فتفسيره للحداثة قائم على حوار فلسفي يلخصه بالفصل في بناء العقلانية ويحسبها العمود الفقري لفهم العالم.

وهذا التفسير مُقتبس عن تعريف فيبر حيث ظهرت أولى علائم هذا

الفصل في الفصل العملي الوظيفي بين البنى التحتية الإقتصادية والسياسية عن بعضها البعض الآخر، وتمييزها عن المجتمع قاطبةً.

ويعتبر هابرماس - بإلهام من بارسونز - أن الفصل التالي سيتم في الأجزاء الثلاثة للمجتمع وهي: (الثقافة والمجتمع والشخصية) ويعتقد بامتداد ونشر الفصل إلى مجموعة أخرى ثلاثية القيم داخلية في الثقافة، ألا وهي: العلم والقانون والأخلاق والفن، وستصل الحداثة إلى هدفها السامي وهو الفصل بأقصى حدوده. ومن ثم فإن التفكيك سيعزل كل قيمة على حدة، فضلاً عن تنظيم المنطق الداخلي لها بمعايره الخاصة به للنقد والتقييم للآراء ذات الصلة بها.

ويُعدُّ تفسير الحداثة عند هابرماس في إطار بناء العقلانية هو بمثابة التفكيك والفصل وإبدال العقل بالدين تحديداً؛ فهو الدافع الذي أوجده المثالية الألمانية، ولقي هذا النوع من المثالية أنصاراً في التقليد الفكري، أمثال بي يرس ورويس وميد وديفي^(٨١) ولهم تأثيرهم الخاص^(٨٢)، لكن البعض قال: إن دوركهايم هو المبدع لفكرة الفصل (إن الذين كتبوا عن الدين والتحديث من بعده، أمثال بارسونز وبيلا ودوبرت)^(٨٣) يُعدّون من أتباعه ومتابعيه.

ويلخص راثيرج أبعاد الفصل المختلفة بناءً على رأي هابرماس بالآتي:
الفصل هو عبارة عن عزل ما أسماه فيبر ميادين (القيم الثلاثة) الثقافية، وهي العلم والأخلاق والفن وفصل وحدتهم التي لا تتجزأ في العوالم الدينية، لتصل بالتالي إلى إستقلال كل منها لتتبع منطقتها الداخلي الخاص بها.
فهذه العملية أو ما يمكن تسميتها بالظاهرة هي عبارة عن فصل العوالم

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

الثلاثة (العينية والاجتماعية والذهنية) والنظرات الثلاثة (Einstellungen) لتغلب على هذه العوالم (بناء العينية، وقبول القواعد، والتصريحة). وأهم من ذلك كله هناك ثلاثة أنواع تُسمى (مزاعم الإعتبار) هي (الصدق، والنزاهة، والمصدقية)^(٨٤).

ويأتي - هنا - سؤال يفرض نفسه، ألا وهو: هل تمتلك مزاعم الإعتبار في اللغات العقلانية المنفصلة - كما يسمونها - القدرة على تقديم الصورة الحقيقية للعالم والتعقيدات في العلاقات، والظواهر، والحوادث الواقعة بشكل صحيح؟

ويجيب هابرماس على هذا السؤال بالسلب القاطع، ولذلك فإنه ينتقد مفكري عصر الحداثة ويسفهمهم، فبحسب إعتقاده أن فصل مزاعم الإعتبار يُعد شرطاً لازماً غير كافٍ للعقلانية. وأبعاد الإعتبار المختلفة (الصدق، والنزاهة، والمصدقية) وإن كانت قد فصلت إحداها عن الأخرى بسبب إتباع إزامات العقلانية، لكنها تتعامل معها من طرق شتى.

ويقتر هابرماس بالحقيقة التي تقول: (إن أبعاد العقل المختلفة قد عزلت إحداها عن الأخرى بشكل قاطع... توجه إلى نوع من الوحدة) ويسمى حركة قهقرائية، ولكنه يستدرك فيما بعد، ويضيف قائلاً: (ليست تلك الوحدة التي يمكن تحقيقها في مرحلة العوالم، بل هي الوحدة التي يمكن تحقيقها تجاه الثقافات التخصصية (والمنفصلة) في تيار العمل التواصلي اليومي غير الأداتي)^(٨٥).

أما وظيفة العقلانية التواصلية فهي بناء الجسور بين المؤثرات العقلانية لتصل إلى إدراك كامل وأكثر إعتباراً وأقوى دفاعاً عن العالم. فهذه العقلانية

تريد أن تحل محل السلطة القويّة للدين، والفكر الموحد ذي المعنى في عصر الحداثة، ذلك الفكر الذي يضمُّ أبعاداً ومستوياتٍ مختلفةً في العالم سواء كانت عينية أم ذهنية أم اجتماعية ليجمعها في مجموعة واحدة متصلة في مكان واحد. لكن المشكلة تكمن في الفعل التواصلي، فهل يمكن له أن يكون أداة مناسبة لإيجاد التعامل والتفاهم الموفق بين المشاركين في حديث ما، أو حتى الأعضاء في مجموعة واحدة، ولكنها عاجزة عن عكس العلاقات المتبادلة الموجودة على جميع ميادين أرض الواقع والإعتبار.

وربما اتسعت طاقة العقلانية المتكئة على الصلات بين الأشخاص، حيث يمكن من خلالها وصل الحجج المتنوعة لزعم خاص أحدها بالآخر، لكنها ليست قادرة على ربط ميادين القيم المختلفة أحدهما بالآخر، لأن العقلانية التواصلية فرضت مسبقاً أصل الفصل، وسلّمت له من دون تعريض حياتها للخطر أو المس والنيل من فلسفتها الوجودية.

٣. بناء العقلانية بوصفها دحساً للسحر

يعرّف فيبر السحر على أنه الصراع بين الدين والمعرفة العقلانية معتبراً هذا الصراع إفراغ العالم والحياة من جميع المعاني. إذ تتبين أهمية الحياة والعالم من تلك المعرفة التي تؤيد أن الفاعل والخالق للعالم إنما خلقه لهدف، وأسس قواعد الخلق على وفق خريطة رسمها هو. ولذا فإن الحوادث والظواهر التي تقع في هذا العالم، إنما تحكي كل واحدة منها عن نية وقصد فيما ورائها. وبذلك تظهر رؤية في التعامل مع السحر في النقاط الآتية :-

١. يرى فيبر أن الناس في عصر ما قبل العلم كانوا مضطرين إلى قبول الظواهر والحوادث العالمية على أنها فعل تواصلي يضيفي على العالم معنى

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

وهدفاً؛ لأنهم كانوا عاجزين عن إدراك العلاقات العليّة الموجودة بين الظواهر. وبإنتصار العلم وموت الله (تقدّس اسمه)، فلا حاجة لهذه الفرضيّة، لأنّ علاقات الظواهر تحوّلت إلى علاقات العلة والمعلول فيما بينها بدلاً عن الإرتباط الطولي المتحقّق بينها بوجود ما بعد الطبيعة؛ لأنّها لن تحكي عن أمورٍ خافيةٍ فيما ورائها، ولأجل ذلك فقد خلت من المعنى.

٢. يرى فيبر أن لا معنى من الإتجاه العقلاني نحو موضوع أهميّة العالم؛ لأنّه يعتقد أنّ الرأي التجريبي الرياضي تجاه العالم ينفي من الأساس أيّ مسعى فكريّ للحصول على معنى في الحوادث الحاصلة في هذا العالم^(٨٦).

فالمفهوم الذي يرمي إليه فيبر من دحض السحر هو ثمرة عمليّة بناء العقلانيّة، ويعتبره نتيجة حتميّة لمنحى التقليل إلى العقلانيّة عنده، هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى منحاه العملي تجاه الدين؛ والعقلانيّة في نظامه الفكري، ما هي إلاّ الحسابُ للحصول على أقرب الطرق، وأفضلها، وأنجعها، والأكثر فائدةً، ثمّ الوصول إلى هدفٍ غير عقلائيّ، والدين هو الأداة للحلول الظاهريّة وغير العقلانيّة والمشاكل الفكرية التي يلجأ إليها الإنسان.

٣. يرى فيبر السحرَ على أنّه عمليّةٌ يذوب فيها الدافع الأخلاقي والديني - الثقافي الأساسي في بوتقة النفع الخالص^(٨٧) وتبقي الظواهر وتحدث في عالم دحض السحر دون حكايتها عن أيّ أمرٍ آخر^(٨٨).

وقد شرحتُ فكرة دحض السحر ونتائجها السلبية في عبارتيّ فيبر المعروفتين: (التفريط بالحرية) و (تقليل المعنى).

وقد فسّرتُ حركة التنوير في نظرية ادريانو وهوركهايمر الناقد (بترد الأسطورة وبناء العلمانيّة، أو دحض السحر لبعض التعابير الأسطوريّة،

والدينية، والسحرية في العالم^(٨٩).

أمّا ويليام ريج^(٩٠) وبإلهامه من كتاب بيتر برجر المسمّى بالخيمة المقدّسة^(٩١) فقد اعتبر السحر بأنّه فقدّ للخيمة المقدّسة^(٩٢) ويتبيّن من هذه التعابير والتفاسير أنّ هذه المجموعة من الفلاسفة قد وضعت الدين والسحر والأسطورة في صفّ واحدٍ وأوّلت دحض السحر باللادين.

أمّا هابرماس فإنّه يرى أنّ فهمه للعقلانية محدودٌ ولا يُقبلُ به، على الرُغم من إشتراكه مع فيبر في ضيق تصوّراته ونظره عن ماهية وظيفة الدين وعمله، ولذا يقترح بديلاً عن ذلك توسيع مفهوم العقلانية لتشمل العقلانية التواصلية لعلّه يساعدنا على النظر إلى جوانب السحر الإيجابية (بشكلٍ عام).

ويسعفنا مك كارتني - هنا - في فهم القصد من المفهوم العامّ لدحض السحر. حيث يقول: إنّ دحض السحر بمعناه العامّ يعني الحدّ من الإعتبار وحجية الأصول الأساسية للدين التي عرّفت على أنّها من الضروريات له. ويتمّ هذا الأمر عن طريق وضع هذه الأصول على المحكّ، والترديد في حجية تفاسيرها الشائعة.

ويستطرد قائلاً: إنّ دحض السحر يعني (تميع الإجماع الأصولي الديني بالتواصل والتعامل). وفي هذه الظاهرة (فإنّ حجية السنن والتقاليد تواجه ترديداتٍ وأسئلةً استدلاليةً تشمل القواعد، لكنّ نطاق التفاسير والحاجة إلى التبرير الاستدلالي يزداد يوماً بعد يومٍ بالمقدار نفسه الذي يتّسع به مقدار نطاق الإستقلال الفردي الذي تنمو فيه عملية فصل الهوية الفردية)^(٩٣).

ويعود أمر (دحض السحر) - وهو الخطوة الإيجابية في عملية بناء العقلية - إلى ذلك النموذج الذي يدين بالتضادّ الأساسي بين الدين والعقل،

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

والذي يقرُّ بدوره بغلبة العقلانية على الدين في عصر الحداثة.

ويُعدّ دحضُ السحر - في هذا النموذج المعرفي - الدواء الناجع للجروح التي أحدثتها العقلانية الغربية في جسد المسيحية. وعدّ بعض المنظرين أنّ هذا العمل والأسلوب، جاء من حبّ البعض للدين الذين كانوا يعانون من النواقص والإعوجاجات في التعاليم المسيحية، وأرادوا بذلك إسداء بعض الخدمات للدين بحسب ظنّهم عن طريق تقديم شيءٍ سُمّي بدحض السحر مع سلب التقديس عن الدين، ففتحوا باب التأويل والتفاسير المختلفة للتعاليم الدينية ليحصّنوا بها الثغور ونقاط الضعف التي تعاني منها تعاليم المسيحية، التي إستهدفتها حملاتُ العقلانيين ثمّ النأيّ به عن أولئك.

وليس هناك من سببٍ يَحْتَسِنُ على قبول هذه التجربة على أنّها من النماذج الذاتية للدين، ولا يُوجد أيُّ أساسٍ عقلائيٍّ عليه إلا مسألة التشبيه، والقياس لتعميم النتائج، والخصائص لهذه التجربة التاريخية على جميع الأديان.

فإنّ القياس هنا ينسجم مع الفارق؛ إذ تُوجد أدلّةٌ كثيرةٌ مخالفةٌ لهذا التعميم غير المقبول. والقبولُ بمثل هذا القياس يستلزم التغاضي عن بعض أديان كالأسلام الذي يؤكّد على العقل والعقلانية، خلافاً للعهديين وفرضيات المؤمنين الذين يؤكّدون أنّ أساس الإيمان هو الإستدلال العقلي.

٤. لغوية الأمر القدسي

تتّصف هذه اللغوية^(٩٤) بالقرب من دحض السحر، ويمكن لها أن تكون طريقاً لتحقيقه. وبتركيب هابرماس وإعادته لبناء نظريات دوركهائم وجورج هربرت ميد (يتصوّرون نظريّةً حول المنطق الداخلي للنمو الاجتماعي - الثقافي، حيث إنهم حلّلوا هذا النمو في إطار علمية لغوية الأمر القدسي^(٩٥)،

فالقديسيّة عند دوركهائم تتمّ عن العظمة والشعبية في آنٍ واحدٍ: (فالموجود المقدّس يكون محظوراً، بمعنى منع التعديّ على خصوصيّته، فضلاً عن أفضليّته وشعبيّته ومرغوبيّته)^(٩٦)، فلغويّة الأمر القديسي (DIE VERSPRACHLICHUNG DES SAKRALEN) هو تشغيل عمليّة تكون نتيجتها عند هابرماس (الحجّية والسلطة والإقتدار (غير المبرّر) والضمني (فالأمر القديسي)، ثمّ يبدّل تدريجياً بالحجّية العقلانيّة والظاهرة (لتوافق الرأي العام)^(٩٧)، وقصده من إنتقال الحجّية والإقتدار، هو أنّ بعض الوظائف كـ (إعادة الإنتاج الثقافي، والتضامن الاجتماعي، والاجتماعيّة) ستفصل عن الأسس المقدّسة وستبدّل العلاقة اللغويّة إلى العمل الناظر إلى التفاهم المتبادل. بالمقدار الذي يكون فيه الفعل التواصليّ متكفّلاً بالوظائف الأساسيّة الاجتماعيّة، وتقع مسؤوليّة تنظيم الإتفاقات على الناقل اللغوي)^(٩٨).

و تكون لغويّة الأمر القديسي - بهذه الأوصاف - بمعنى التغلب على العقل الجماعي البشري على الأمر القديسي، وتنزيل الكائنات المقدّسة عن عروشها اللا زمنية على السجّاد اللغوي، وإبدالها إلى الأمور الحقيقيّة والثابتة والمتغيّرة والمتفق عليها. فيكون هذا الأمرُ بمثابة خلع اليد عن الأمور المقدّسة التي تليق بالدين.

كما يقول راثيرج في معرض كلامه عن عمليّة لغويّة الأمر القديسي: (ما يحيط الأمر المقدّس من جذّابيّة ونفرة، والقوى الساحرة للأمر المقدّس، ستشدد فجأةً بواسطة القوى الملزمة الناشئة عن مزاعم الإعتبار القابلة للنقد، وستنحدر إلى مستوى الأمور اليوميّة)^(٩٩)، ولاشك أنّ لغويّة الأمر القديسي ستكون عاملاً مساعداً يسير على خطى العلمانيّة، وليس بالضرورة أن يكون

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

عاملاً لفهم أكثر عقلانيةً عن العالم، وأسلوب أكثر إنسانيةً في الحياة. وعبر تقييم عامٍ لتحليل هابرماس تجاه التطورات الثقافية والفكرية البشرية، نرى أن نظامه الفكري يعاني من تناقضاتٍ واختلافاتٍ داخليةٍ كبيرةٍ؛ حتى وإن تغاضينا عن النقد الأساسي الوارد على العلم المعرفي والفلسفي، والأسلوب المعرفي والعلم الاجتماعي في نظريته. أمّا أحكام هابرماس المسبقة السلبية تجاه الماهية، ووظائف الدين، وميله العميق للعلمانية، فكلها تمتلك تأثيراً كبيراً على إختياره لمقدمات حججه وإستنتاجاته النهائية.

وربما تكون لنظرية التواصل الاجتماعي الهابرماسية أرضيةً وأساساً للفهم المتبادل، والإتفاقات العامة، والتضامن الاجتماعي في المجتمع العلماني، لكنّها عاجزةٌ وأقلُّ تطوراً من تحليل الدين، فضلاً عن الحلول بدلاً عنه، أو لتكون أساساً سليماً يمكنه الإحاطة بالعلاقات الموجودة المعقدة بين العوامل والظواهر في هذا العالم.

المصادر

١. Berger, Peter L. The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion. New York, London, Toronto, Sydney, Auckland: Doubleday, ١٩٦٧.
٢. Durkheim, Emile. The Elementary Forms of the Religious Life. Translated by Joseph W. Swain. New York, NY: The Free Press, ١٩٦٥.
٣. "The Determination of Moral Facts." In Sociology and Philosophy. New York, NY: The Free Press, ١٩٧٤, pp. ٣٥-٦٢.
٤. Geertz, Clifford. The Interpretation of Cultures: Selected Essays. New York, NY: Basic Books, ١٩٧٣. Habermas, Jiirgen. "On Social Identity." Telos ١٩, Spring (١٩٧٤): ٩١-١٠٣.
٥. "Toward a Reconstruction of Historical Materialism." pp. ١٣٠-١٧٧.
٦. "Modernity--An Incomplete Project." In Postmodern Culture, ed. Hal Foster London: Pluto Press, ١٩٨٥, pp. ٣-١٥.
٧. "Questions and Counter-Questions." In Habermas and Modernity, ed. Richard J. Bernstein. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٨٥, pp. ١٩٢-٢١٦.
٨. "Transcendence from Within, Transcendence in this World." In Habermas, Modernity, and Public Theology, ed. Don S. Browning and Francis S. Fiorenza. NY: Crossroad, ١٩٩٢, pp. ٢٢٦-٢٥٠.
٩. Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics. Translated by

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

Ciaran P. Cronin.

١٣. Cambridge, Mass. & London, England: The MIT Press, ١٩٩٣.
١٤. Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays. Translated by William Mark Hohengarten.
١٥. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٦.
١٦. "Modernity: An Unfinished Project." In Habermas and the Unfinished Project of Modernity:
١٧. Classical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity, ed. Maurizio Passerin d'Entr
١٨. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٧, pp. Benhabib ٣٨-٥٥.
١٩. Glauben and Wissen. Sonderdruck ed. Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt-Main: Suhrkamp,
٢٠. ٢٠٠١.
٢١. Honneth, Axel et al. "The Dialectics of Rationalization: An rgen Habermas." Telos ٤٩, Fall (١٩٨١): ٥-٣١.
٢٢. Horkheimer, Max, and Theodore Wiesengrund Adorno. Dialektik der Aufkl rung: Philosophische Fragmente. Amsterdam: Querido, ١٩٤٧.
٢٣. Jarvis, Simon. Adomo; a Critical Introduction. New York, NY: Routledge, ١٩٩٨.
٢٤. Jensen, Jeppe Sinding. "Rationality and the Study of Religion: Introduction." In Rationality and the Study of Religion, ed. Jeppe Sinding Jensen and Luther H. Martin. Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, ١٩٩٧, pp. ٩-٢٣.
٢٥. Kalberg, Stephen. "The Rationalization of Action in Max Weber's

- Sociology of Religion."Sociological Theory ٨/١٤ Spring)١٩٩٠): ٥٨-٨٤.
٢٦. MacIntyre, Alasdair. "Rationality and the Explanation of Action." In Against the Self-Images of the Age. Notre Dame, IN: Notre Dante University Press, ١٩٨٤.
٢٧. McCarthy, Thomas A. "Translator's Introduction."In The Communicative Action, ed. Jfirgen Habermas. Boston: Beacon Press, ١٩٨٤, ١٤ pp. vii-xliv.
٢٨. Moran, Gabriel. "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View." In Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, ١٩٨٨, pp. ٣٧-٥٦.
٢٩. Outhwaite, William. Habermas: A Critical Introduction. Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, ١٩٩٤.
٣٠. Piaget, Jean. The Child's Conception of Physical Causality. Translated by Marjorie Gabain. Totowa, NJ.: Littlefield, Adams & Co., ١٩٦٥.
٣١. Science of Education and the Psychology of the Child. Translated by Derek Coltman. Middlesex, UK: Penguin Books, ١٩٧٧.
٣٢. Postone, Moishe. "History and Critical Social Theory." Contemporary Sociology ١٩/٢٤, March (١٩٩٠): ١٧٠-١٧٦.
٣٣. Pusey, Michael. Jurgen Habermas London and New York: Routledge, ١٩٩٣.
٣٤. Rehg, William. "Translator's Introduction." In Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy, ed. Jfirgen Habermas. Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٨, pp.
٣٥. Rothberg, Donald Jay. "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work: Some Remarks on the Relation between Critical Theory and the

الدين والعقلانية وتطور المعرفة

Phenomenology of Religion." *Philosophy Social Criticism* ١١/٣، Summer (١٩٨٦): ٢٢١-٢٤٣.

٣٦. Schrijver، Georges de. "Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy، a Critical Appraisal of Habermas' Theory of Communicative Action." *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting van het Vnje Darken* ١٢ (١٩٨٤): ٣٧٧-٣٩٤.
٣٧. Tathagatananda، Swami. "Hinduism and How it is Transmitted." In *Religious Pluralism and Religious Education*، ed. Norma H. Thompson. Birmingham، Alabama: Religious Education Press، ١٩٨٨، pp. ٢٧١-٣٠٠.
٣٨. Tenbruck، F. H. "Das Werk Max Webers." *Klner Zeitschrift fiir Soziologie and Sozialpsychologie* ٢٧ (December ١٩٧٥): ٦٦٣-٧٠٢.
٣٩. Weber، Max. *The Methodology of the Social Sciences*. Translated by Edward A. Skits & Henry A.
٤٠. Finch. New York، NY: The Free Press، ١٩٤٩.
٤١. "Religious Rejections of the World and Their Directions." pp. ٣٢٣-٣٥٩.
٤٢. "Science as a Vocation."hz From *Max Weber: Essays in Sociology*، ed. H. H. Gerth and C. W. Mills. New York، NY: Oxford University Press، ١٩٥٨، pp. ١٢٩-١٥٦.
٤٣. -. "The Social Psychology of the World Religions." pp. ٢٦٧-٣٠١.
٤٤. Wiggershaus، Rolf. *The Frankfurt School: Its History، Theories، and Political Significance*. Translated by Michael Robertson. Cambridge: MIT Press، ١٩٩٤.

الهوامش

- (١) Jurgen Habermas, "Modernity--An Incomplete Project," in Postmodern Culture, ed. Hal Foster (London: Pluto Press, ١٩٨٥),
- (٢) J. Habermas, "Modernity: An Unfinished Project," in Habermas and the Unfinished Project of Modernity: Classical Essays on The Philosophical Discourse of Modernity, ed. Maurizio Passerin d'Entreves and Seyla Benhabib (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٧), pp. ٣٨-٥٥.
- (٣) Jurgen Habermas, The Philosophical Discourse of Modernity, trans. Frederick Lawrence (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٠).
- (٤) William Outhwaite, Hobert, A Critical Introduction (Cambridge, UK & Stanford, CA: Polity Press & Stanford University Press, ١٩٩٤), p. ٢.
- (٥) Rolf Wiggershaus, The Frankfurt School: Its History, Theories, and Political Significance, trans. Michael Robertson (Cambridge: MIT Press, ١٩٩٤), p. ٥٤٠.
- (٦) Max Horkheimer and Theodore Wiesengrund Adorno, Dialektik der Aufklarung: Philosophische Fragmente (Amsterdam: Querido, ١٩٤٧).
- (٧) Paradigm.
- (٨) Intersubjective
- (٩) Michael Pusey, Jurgen Habermas (London & New York: Routledge, ١٩٩٣), p. ٣٤.
- (١٠) W. Outhwaite, Habermas: A Critical Introduction, p. ٣٨.
- (١١) Moishe Postone, "History and Critical Social Theory," Contemporary

Sociology ١٩/٢ (March ١٩٩٠): ١٧١.

(١٢) Telos.

(١٣) J. Habermas, "On Social Identity," Telos ١٩ (Spring ١٩٧٤): ٩٤.

(١٤) Ibid., p. ٩٥.

(١٥) Jiirgen Habermas, The Theory of Communicative Action (Boston: Beacon Press, ١٩٨٧) TCA] void, P. ٤٤.

(١٦) Alasdair MacIntyre.

(١٧) A. MacIntyre, "Rationality and the Explanation of Action," in Against the Self-Images of the Age (Notre Dame, IN: Notre Dante University Press, ١٩٨٤), pp. ٢٥٢-٥٣; quoted in TCA I, ٦٣.

(١٨) TCA II, ١٣٨.

(١٩) Ibid.

(٢٠) Lifeworld.

(٢١) Cf. J. Habermas, Between Facts and Norms (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٨), p. ٥٥.

(٢٢) Max Weber, The Methodology of the Social Sciences, trans. Edward A. Stills & Henry A. Finch (New York, NY: The Free Press, ١٩٤٩), p. ٨١.

(٢٣) Cf. TCA I, ٤٧-٤٨.

(٢٤) TCA I, ٦٣.

(٢٥) Validity Claims.

(٢٦) Truth Claim.

(٢٧) Rightness.

(٢٨) Truthfulness or Sincerity.

- (٢٩) TCA I, ٥٠.
- (٣٠) TCA I, ٦٣.
- (٣١) TCA I, ٤٩.
- (٣٢) Reification of worldview.
- (٣٣) TCA I, ٥٠.
- (٣٤) Ibid.
- (٣٥) Sign-substratum.
- (٣٦) TCA I, ٤٩.
- (٣٧) Desocialization of nature and the denaturalization of society.
- (٣٨) TCA I, ٤٨.
- (٣٩) Cf. Gabriel Moran, "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View," in Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, ١٩٨٨), p. ٣٨.
- (٤٠) Swami Tathagatananda, "Hinduism and How it is Transmitted," in Religious Pluralism and Religious Education, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, ١٩٨٨), p. ٢٧٦.
- (٤١) Ibid., p. ١٤١.
- (٤٢) Ibid., p. ١٤٦.
- (٤٣) J. Habermas, Postmetaphysical Thinking: Philosophical Essays, trans. William M. Hohengarten (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٩٦), p. ٥١.
- (٤٤) Cf. J. Habermas, "Transcendence from Within, Transcendence in this World," in Habermas, Modernity, and Public Theology, ed. Don S. Browning and Francis S. Fiorenza (NY: Crossroad, ١٩٩٢), p. ٢٢٩.

- (٤٥) J. Habermas, *Glauben and Wissen*. Sonderdruck ed. Jan Philipp Reemtsma. Frankfurt-Main: Suhrkamp, ٢٠٠١.
- (٤٦) Replacement Model.
- (٤٧) Expropriation Model.
- (٤٨) Disruptive Secularization.
- (٤٩) J. Habermas, *Legitimation Crisis*, (Boston: Beacon Press, ١٩٧٥), p. ١١٩.
- (٥٠) TCA I, ٢٠١.
- (٥١) 'humano-dicy'.
- (٥٢) Georges de Schrijver, "Wholeness in Society: A Contemporary Understanding of the Question of Theodicy, a Critical Appraisal of Habermas' Theory of Communicative Action," *Tijdschrift voor de Studie van de Verlichting en van het Vrije Denken* ١٢ (١٩٨٤): ٣٧٧-٩٤.
- (٥٣) TCA I, ٢٠٢.
- (٥٤) بتعبير مشهور: الغيب والشهود.
- (٥٥) TCA I, ٢٠٦.
- (٥٦) TCA I, ٢١٤.
- (٥٧) Ibid.
- (٥٨) D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," *Philosophy and Social Criticism* ١١ / ٣ (Summer ١٩٨٦): p. ٢٣٦.
- (٥٩) Ludwig Feuerbach.
- (٦٠) J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," in *Rationality and the Study of Religion*, ed. J. S. Jensen and Luther H. Martin (Aarhus C, Denmark: Aarhus University Press, ١٩٩٧), pp. ٩-١٠.

- (٦١) Cf. E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, trans. Joseph W. Swain (New York, NY: The Free Press, ١٩٦٥), pp. ١٤-١٥.
- (٦٢) Friedrich Max Mfiller. •
- (٦٣) Edward B. Tylor.
- (٦٤) J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," p. ٩.
- (٦٥) E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, p. ١٥.
- (٦٦) M. Weber, "The Social Psychology of the World Religions," In *From Max Weber: Essays in Sociology*, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (New York, NY: Oxford University Press, ١٩٥٨), p. ٢٨١.
- (٦٧) D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. ٢٣٣.
- (٦٨) Self-surpassing.
- (٦٩) G. de Schrijver, "Wholeness in Society," p. ٣٨٧.
- (٧٠) J. S. Jensen, "Rationality and the Study of Religion: Introduction," p. ١٥.
- (٧١) J. Habermas, "Toward a Reconstruction of Historical Materialism," In *Communication and the Evolution of Society* (Boston, Mass.: Beacon Press, ١٩٧٩), pp. ١٦٣-٦٤.
- (٧٢) *Ibid.*, pp. ١٦٥-٦٦.
- (٧٣) Decentration.
- (٧٤) Ego-centrism.
- (٧٥) Jean. Piaget, *Play, Dreams, and Imitation in Childhood*, trans. C. Gattegno & F. M. Hodgson (New York, NY: The Norton Library, ١٩٦٢), pp. ٧٣-٧٤.
- (٧٦) Cf. J. Piaget, *Science of Education and the Psychology of the Child*, trans. Derek Coltman (Middlesex, UK Penguin Books, ١٩٧٧), p. ١٧٥.

- (٧٧) J. Piaget, The Child's Conception of Physical Causality, trans. Marjorie Gabain (Totowa, NJ.: Littlefield, Adams & Co., ١٩٦٥), p. ٣٠١.
- (٧٨) J. Piaget, Science of Education, p. ١٧٥.
- (٧٩) Cf. Axel Honneth et al., The Dialectics of Rationalization: An Interview with Jiirgen Habermas, "Telos ٤٩ (Fall ١٩٨١): ٣٠.
- (٨٠) A. Honneth et al., "The Dialectics of Rationalization," p. ١٥
- (٨١) Peirce, Royce, Mead, and Dewey.
- (٨٢) J. Habermas, "Questions and Counter-Questions," in Habermas and Modernity, ed. Richard J. Bernstein (Cambridge, Mass.: The MIT Press, ١٩٨٥), p. ١٩٧.
- (٨٣) D. J. Rothbtrg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. ٢٢٢.
- (٨٤) Ibid.
- (٨٥) TCA II, ٣٩٨.
- (٨٦) Cf. M. Weber, "Religious Rejections of the World and their Directions," in From Max Weber: Essays in Sociology, ed. H. H. Gerth and C. W. Mills (New York, NY: Oxford University Press, ١٩٥٨), pp. ٣٥٠-٥١.
- (٨٧) M. Posey, Jurgen Habermas, p. ٣٥.
- (٨٨) M. Weber, Economy and Society (Berkeley: University of California Press, ١٩٧٨), vol. ١, p. ٥٠٦.
- (٨٩) Simon Jarvis, Adorno; a Critical Introduction (New York, NY: Routledge, ١٩٩٨), p. ٢٤.
- (٩٠) William Rehg.
- (٩١) William Rehg.

- (٩٢) W. Rehg, "Translator's Introduction," in J. Habermas, *Between Facts and*
*NO*١٧١١S, p. xxvi.
- (٩٣) T. A. McCarthy, "Translator's Introduction," in *The Theory of Communicative*
Action, vol. ١, P.
- (٩٤) Linguistification of the Sacred.
- (٩٥) Moishe Postone, "History and Critical Social Theory": ١٧٣.
- (٩٦) E. Durkheim, "The Determination of Moral Facts," in *Sociology and*
Philosophy (New York, NY: The Free Press, ١٩٧٤), p. ٣٦.
- (٩٧) D. J. Rothberg, "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work." p. ٢٢٤.
- (٩٨) TCA II, ١٠٧.
- (٩٩) D.J. Rothberg. "Rationality and Religion in Habermas' Recent Work," p. ٢٢٤.

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

"قراءة في إشكالية تكامل المعرفة الدينية"

الشيخ عدنان المساني (*)

ملخص البحث

يسلّط هذا البحث الضوء على العلم والعقل والعلاقة بينهما وأثر الدين على العلم إذ إنّه على مدى الدهور والقرون والسنوات تراكمت الكثير من المعارف والمسائل العلميّة في شتى مجالات المعرفة والتي لها إرتباطٌ مباشرٌ أو غير مباشرٍ بحياة الإنسان وحاجاته سواء على صعيد الروح أم على صعيد الجسد.. ولكن هذا التراكم على الرغم من تلامسه مع مسوغاتٍ وقيمٍ صحيحةٍ إلى حدٍّ بعيدٍ إلاّ أنّه يعبر في الواقع عن مدى تخبط الإنسان في مسيرته المعرفيّة الحقيقيّة، فالعلم والمعرفة أداتان أساسيتان لإصابة الواقع، والسبب في تكثّر العناصر المفترزة عن تلكم الأدوات يعود إلى مقدار المزايلة مع الدوافع الذاتيّة للمستكشف والمتعلّم.... فما أحوج الإنسان اليوم إلى ترتيب أولويّاته في تقييم أدواته المعرفيّة من خلال الاعتراف بتخبطه وضرورة عودته وإنابته وتوبته على مستوى العقل إلى نقطة الإنطلاق الأولى ليعيد حساباته المعرفيّة من جديدٍ على قاعدة: (العلم نقطةٌ كثّرّها الجاهلون).

(*) باحث في الفكر الإسلامي، من العراق، النجف الاشرف.

من هنا وبمقتضى التوسل بقاعدة الإتصال بين الغايات والبدايات فإنَّ الحديث في بدايته يستدعي منا أن نتخذ مسوغاً حقيقياً للتظير، وليس ثمة مسوغٌ أكثر إنحيازاً إلى العقل والشرع أكثر من الواقعية، لكن هذه الواقعية ليست على مستوى واحدٍ، فثمة واقعيةٌ وجوديةٌ مترقعةٌ لا تخضع لمنظومة المعايير المعرفية التي نعالج من خلالها الواقعية الإيجابية المرتبطة بمتن الأعيان وكيئونة الإمكان بمراتبه الذاتية والوقوعية، فتلك الحقائق المكونة في الكتاب التكويني المتعالي الذي لا يمسه إلا المطهرون ممن أوتوا علم الأكوان والأكوار فضلاً عن المتون والبطون والأدوار وتفاضلاً على الهوامش والحواشي والأخبار، لها ما يناسبها من مقاربات الاستشراق المنتسب إلى سلسلة الهويات الغيبية في معادن العظمة المحمدية والعلوية والأسرار المكتومة الفاطمية التي دارت على معرفتها القرون الأولى.

فالعلم نقطة ضوءٍ من نور الوجود الصمداني .. والجهل ظلماتٌ أظلمت المنشأ الهولاني.

فكان مقتضى الإيجاد أن تنعكس تلك النقطة على وجوه مرايا المستكشفين بجهلهم والمعتدين بحبِّ ذاتهم فكثرت أشباح الحقيقة وتكثفت أظلة الظنون وتحوّل اليقين إلى شبهاً ولواقعٍ للفتن والتشكيك . فكانت حاجة الإنسان إلى أن يعود إلى مواطن الاطمئنان فليس له سوى اليقين مركّبٌ يضمن عبوره من ضفة هذه الأشياء الكثيرة نحو مقتضيات الوحدة والتوحيد.

واليوم نحن إذ نواجه واحدةً من شبهاً التكثر المعرفي وهي مسألة تعددية الفهم ونسبية المعرفة فحريٌّ بنا أن نواجه ذلك بخصائص النقطة اليقينية ليميز الخبيث من الطيب، والله من وراء القصد.

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

مدخل

العلم نقطة كثرها الجاهلون والألف وامدة عرفها الراسفون

والباء مدة قطعها العارفون والجيم مفرة تأهلها الواصلون

والدال درمة قدسها الصادقون

أمير المعرفة وسر المقيقة: علي بن ابي طالب (عليه السلام)

على مدى الدهور والقرون والسنوات تراكمت الكثير من المعارف والمسائل العلمية في شتى مجالات المعرفة والتي لها إرتباطٌ مباشرٌ أو غير مباشرٍ بحياة الإنسان وحاجاته سواء على صعيد الروح أم على صعيد الجسد.. ولكن هذا التراكم على الرغم من تلامسه مع مسوغاتٍ وقيمٍ صحيحةٍ إلى حدٍ بعيدٍ إلا أنه يعبر في الواقع عن مدى تحبُّط الإنسان في مسيرته المعرفية الحقيقية، فالعلم والمعرفة أداتان أساسيتان لإصابة الواقع، والسبب في تكثُر العناصر المفترزة عن تلكما الأداتين يعود إلى مقدار المزايلة مع الدوافع الذاتية للمستكشف والمتعلم.... فما أحوج الإنسان اليوم إلى ترتيب أولوياته في تقييم أدواته المعرفية من خلال الإعراف بتخبُّطه وضرورة عودته وإنابته وتوبته على مستوى العقل إلى نقطة الإنطلاق الأولى ليعيد حساباته المعرفية من جديد على قاعدة: (العلم نقطة كثرها الجاهلون).

من هنا وبمقتضى التوسل بقاعدة الإتصال بين الغايات والبدايات فإن



الحديث في بدايته يستدعي منا أن نتخذ مسوغاً حقيقياً للتنظير، وليس ثمة مسوغٌ أكثر إنحيازاً إلى العقل والشرع أكثر من الواقعية، لكن هذه الواقعية ليست على مستوى واحد، فثمة واقعية وجودية مترفعة لا تخضع لمنظومة المعايير المعرفية التي نعالج من خلالها الواقعية الإيجادية المرتبطة بمتن الأعيان وكيونة الإمكان بمراتبه الذاتية والوقعية، فتلك الحقائق المكونة في الكتاب التكويني المتعالي الذي لا يمسه إلا المطهرون ممن أوتوا علم الأكوان والأكوار فضلاً عن المتون والبطون والأدوار وتفاضلاً على الهوامش والحواشي والأخبار لها ما يناسبها من مقاربات الإستشراق المتسبب إلى سلسلة الهويات الغيبية في معادن العظمة المحمدية والعلوية والأسرار المكتومة الفاطمية التي دارت على معرفتها القرون الأولى.

فالعلم نقطة ضوءٍ من نور الوجود الصمداني.. والجهل ظلماتٌ أظلت المنشأ الهولاني .

فكان مقتضى الإيجاد أن تنعكس تلك النقطة على وجوه مرايا المستكشفين بجهلهم والمعتدين بأنانياتهم فتكثرت أشباح الحقيقة وتكثفت أظلة الظنون وتحوّل اليقين إلى شبهاتٍ ولواقح للفتن والتشكيك .

فكانت حاجة الإنسان إلى أن يعود إلى مواطن الإطمئنان فليس له سوى اليقين مركبٌ يضمن عبوره من ضفة هذه التكتّرات نحو مقتضيات الوحدة والتوحيد.

واليوم نحن إذ نواجه واحدةً من شبهات التكتّار المعرفي وهي مسألة تعددية الفهم ونسبية المعرفة فحريٌّ بنا أن نواجه ذلك بخصائص النقطة اليقينية ليميز الخبيث من الطيب، والله من وراء القصد.

المعرفي وما فوق المعرفي

قبل البدء في تحرير الإشكالية التي أثرت حول تكامل المعرفة الدينية وإرتباطها بالمعرفة البشرية لا بدّ أولاً أن نفهم وجه المقاربة بين المعرفتين بإعتبار أن الدين حقيقةً مترفعةً في بعض مستوياتها عن الظواهر المعيارية لأنّها تتّصل بمقام الوجود، والوجود لا يعرف كما حقّق في محلّه من الفلسفة، وبما أنّ الدين هو إمتياز فوق معرفي فإنّ المعرفة الدينية التي هي إنعكاسٌ متنزّل عن ذلك الامتياز تتمنع في بعض مستوياتها عن معايير المعارف البشرية، وهذا واضحٌ عندما نرجع إلى مجموعةٍ من الروايات التي تمنع العقل مثلاً عن تناول مستوياتٍ معيّنةٍ من حكمة التشريعات وفق مقتضيات ما يسمّى بمناطق الفراغ، فمناطق الفراغ هي الحرم المتعاكس بين حلقتي العقل والشرع فلا الشرع بقادرٍ على ملأ منطقة الفراغ العقلي ولا العقل بقادرٍ على ملأ منطقة الفراغ الشرعي...

أمّا كيفية إدارة مناطق الفراغ فإنّ ذلك يعود إلى مديات الأفق المتاحة من هذه المناطق فليس كلّ المديات متاحةً بالإمكان العام وإن كانت بحدّ ذاتها هي متاحةً بالإمكان الوقوعي، فالممنوع منها والممنوح يرتبط بالمنهج الأساس الذي يعتمد القواعد العامّة، فالمنطقة الشرعية مثلاً لها ما بإزاء في مناطق الشغل التشريعي المنضبط بقاعدة إستشراقٍ إستكشافيٍّ تفسريٍّ عامٍّ من قبيل قاعدة حديث الثقلين مثلاً.. والمنطقة العقلية لها ما بإزاء في مناطق الشغل العقلي المنضبط بقاعدة إستشراقٍ فكريٍّ عامٍّ من قبيل قاعدة عدم إجتماع النقيضين مثلاً.

وهذا يعني أنّ النسبة بين المعرفة البشرية والمعرفة الدينية هي نسبة

العموم والخصوص من وجه وليست العموم والخصوص المطلق كما يريد أن يصوّر صاحب نظرية التكامل لا أقل في المستويات التي تتمتع عن قياسات العقول...

فلاريب أن كلاً من المعرفة البشرية والمعرفة الدينية يصدق بعضها على بعض أفراد الآخر ويشتركان مع بعضها البعض في بعض مجاليهما، وكلٌّ منهما يصدق على أفرادٍ لا يصدق عليها الآخر، أي: أن كلاً منهما لديه مجالٌ منفصلٌ عن الآخر.

فإذا كان الأمر كذلك فإنّ التكامل في نطاق ما نعترف به من مجالات التأثير والتأثر هو تكاملٌ نسبيٌّ يرتبط بعوامل التحوّل والتغيّر في مقتضيات الإعتبار، وهذه المقتضيات ينتهي عند حدودها البرهان فهو لا يجري في الإعتباريات في حين أن صاحب نظرية التكامل لا يقبل من نظريته أن تكون ذات جدوى إعتباري وهو ما سنتحدّث عنه في البحث الأخير من هذه المقالة..

أصول نظرية القبض والبسط

كلّ من يقرأ كتب الدكتور عبد الكريم سروش ونظريّاته فإنّه سيخرج بمحصلةٍ وخلاصةٍ تستند إلى عدّة أصولٍ تعتبر هي الأركان الرئيسيّة لهذه النظرية وهي:

أنّ الدّين والمعرفة الدّينية أمران متغايران (مختلفان وليسا متضادّين ومتخاصمين).

الدّين ثابتٌ، والمعرفة الدّينية معرفةٌ بشريّةٌ، والمعارف البشريّة متغيّرةٌ.
أنّ الفقه علمٌ دنيويٌّ ومن عرضيات الدين.

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

الشرية صامتة، وقدرة خطابها وأجوبتها هي بقدر أسئلتنا وإستطاقنا لها. الوحي والرسالة تابعان لشخصية النبي والمحيط والثقافة التي كان يعيشها.

خاتمة النبوة لا تستوجب ختم حضور النبي في ميدان التدوين وإنقطاع الوحي، بل تؤكد ضرورة هذا الحضور لتأمين التجارب الدينية المفيدة. شخصية النبي بشرية، سواء في التشريع أو في التجربة الدينية. المعرفة الدينية متحوّلة ومتكاملة كسائر المعارف البشرية، فإذا كانت المعارف والعلوم كافة تتعرض للقبض والبسط والزيادة والنقصان فإن المعرفة الدينية لا بد أن تكون كذلك.

تنقيح فهم الدين يحتاج إلى الإطلاع ما أمكن على المعارف خارج الدين. أوّل واضح لبذور التعددية في العالم هو الله، وذلك حين أرسل أنبياء متعددين فتجلى لكل واحد منهم وبعثه إلى مجتمع معين، وجعل في ذهن ولسان كل واحد منهم تفسيراً خاصاً به لفهم الشريعة وتطبيقها. ونحن هنا نحاول أن نناقش ونحاكم بعض أركان هذه النظرية وفق ما تقتضيه مناسبة الكلام وبما ينسجم مع مراعاة الإختصار على أن تكون هذه المناقشات في حدود الأطار البنيوي العام للنظرية وليس في مضامينها وإستنتاجاتها من قبيل النصّ والفهم النسبي والصمت والتأويل والتفسير وما إلى ذلك.

المعرفة والمعرفة الدينية والإطار البنيوي للتنظير

في البدء يفترض بأيّ معرفة لكي تكون ذات قيمة إستيمولوجية أن تكون منتظمة في إطار بنيوي محدد وفق النظرية المعرفية التي يؤمن بها هذا المفكر أو ذاك الناقد، فإنّ تحديد الإطار البنيوي هو النقطة الأساس في قوة الإرتكاز

المعرفي لأي نظرية مفترضة.. في حين أننا لو نتبع النظرية التي يتبناها الدكتور (عبد الكريم سروش) في مدّعاها بتكامل المعرفة الدينية نجد أنّها لا تمتلك هذا الإطار النبوي فإنّه على الرغم من بنائه على التعدّد من خلال إستدلّاله بالتكامل المعرفي العامّ، الأمر الذي يفترض أن يكون جديراً بالنسبية المعرفية. وواحدة من أهمّ مرتكزات النسبية هو الإعتماد على مقولة التعليل أكثر منها في الإعتماد على مقولة الدليل، ويأتي ذلك ضمن إقراره هو بنفسه بهذا السياق المعرفي للتعددية النسبية حيث نجده يقول في كتابه الصراطات المستقيمة: (إنني أعتقد أنّ السبب الذي أدّى إلى ظهور النسبية في المعرفة الجديدة هو غلبة التوجّه إلى العلة في ظهور الأفكار على حساب إهتزاز موضع الدليل، وبعبارة أوضح: التضحية بالدليل من أجل العلة)^(١).

ونسي أو تناسى بأنّه في سياق نظريته في التكامل أرجع علة التراكم والتكثّر في المعرفة الدينية إلى التكامل والتكثّر في المعرفة البشرية وبإعتماده على التعليل وقصوره في إيجاد الدليل على مدّعاها - وأقصد بالدليل هنا خصوص القياس البرهاني الذي يؤدّي إلى نتيجة يقينية بالمعنى الأخصّ - يكون بذلك قد إتبع ذات الطريقة النسبية في تعميم نظريته وهو الذي في كتابه الصراطات المستقيمة لا يقبل بمفادات النسبية المعرفية.

ومن جانب آخر هو يدّعي أنّ الإعتماد على الدليل دون الإعتماد على التعليل بشكل منفصل هو الطريقة الصحيحة في تنقيح النظرية المعرفية. حيث يقول في مورد آخر: (وأنا بنفسى لا أتجرأ على إنكار تأثير الدليل وإلغاء دوره، بل أعتقد حقيقة أنّ الأدلة لها دورٌ في حصول المعرفة من موقع تأييد أو تضعيف أو نقدٍ وتصحيح نظرية معينة، وفي نفس الوقت لا ينبغي أن نغفل

◆ النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

عن دور العلل والعوامل في تكوين المعرفة^(٢).

من هنا نجده قد خالف المعايير التي أثبتتها هو بنفسه من جهة كما أنه لم يوفق لإثبات مدّعه وفق ذات المعايير من جهة أخرى، بل لم يوفق لإثباتها حتّى على فرض المخالفة وعلى شرط الفهم التجريبي الإنفصالي فضلاً عن الإتصالي من جهةٍ ثالثة، كما سيّضح ذلك في المباحث القادمة.

المعرفة وعلم المعرفة في نطاق الديني والبشري

لا يخفى أنّ علم المعرفة يختلف من حيث المرتبة عن المعرفة وذلك لأنّ علم المعرفة أو ما يسمّى بنظريّة المعرفة هو من معارف الدرجة الثانية، موضوعها قضايا وحقائق تقع في مرتبة المعارف من الدرجة الأولى، وهذا من الأمور البديهية التي أقرّها صاحب نظريّة التكامل وجعلها من مبادئه الأولى في تنقيح نظريّته..

فهل نظريّة التكامل هي ضمن نطاق المعارف من الدرجة الأولى أم ضمن نطاق المعارف من الدرجة الثانية؟

بتعبيرٍ آخر: هل هي من المعارف التوسلية أم إنّها من المعارف الغرضية؟ لا ريب أنّها ممّا يترقّب منها أن تكون معياراً لتقييم المعارف والنظريات كما هو مدّعى صاحب النظريّة، فتكون في مصافّ معارف الدرجة الثانية، فإذا كانت كذلك فهي إمّا أن تكون قضايا ثابتةً بنفسها لنفسها بمقتضى أسبابها الذاتية لأنّ ذوات الأسباب لا تعرف إلاّ بأسبابها، وهذه قاعدةٌ عقليةٌ أوليةٌ، أي: إنّها من أولى إدراكات العقل البشري، فهي معرفةٌ بشريةٌ نعترف أنّها أثّرت إلى حدّ كبيرٍ في مقتضيات المعارف الدينيّة.

ومن هنا لا يمكن لصاحب نظريّة التكامل أن يتملّص من موجباتها أو

يتقضى عن مقتضياتها.

أو أن تكون من القضايا البيّنة بنفسها أو المبيّنة بعلم سابق.
يقول شيخنا الأستاذ الدكتور أيمن المصري: (إنَّ ثبوت المحمول للموضوع إمّا أن يكون له سببٌ ذاتيٌّ أو لا يكون، فإن كان له سببٌ فلا يمكن أن يعلم ثبوته للموضوع من جهة علته الموجبة له، ولهذا يقول الحكماء ذوات الأسباب لا تعلم إلاّ بأسبابها الذاتية، ومن هنا يجب توسط إحدى العلل الأربع في الوجود لإثبات المحمول للموضوع، إمّا العلة الماديّة أو الصوريّة أو الفاعليّة أو الغائيّة، مع لحاظ حصول العلل الأخرى أيضاً بنحوٍ يوجب المحمول للموضوع، وهذا هو برهان اللّم الذي يمثّل أحد أنحاء البرهان العقلي وفيه يكون الحدّ الأوسط - علاوةً على كونه واسطةً في الإثبات كسائر الأقيسة - واسطةً في الثبوت أيضاً، وبالتالي فكما أن العلة التامة تكون موجبةً للمعلول في الخارج يكون العلم بها موجباً للعلم بالنتيجة كذلك.

وأما إن لم يكن لثبوت المحمول للموضوع سببٌ ذاتيٌّ فإمّا أن يكون بين الثبوت لموضوعه كما في القضايا البديهيّة البيّنة فلا يفتقر إلى دليل وكونه بين الثبوت لموضوعه يقتضي أن يكون ذاتياً له بمعنى أن يكون مأخوذاً في حدّ موضوعه أو يكون موضوعه أو ما يقومه مأخوذاً في حده بحيث يستلزم مجرد تصوّر الموضوع والمحمول على ما هما عليه التصديق بثبوت أحدهما للآخر .

وأما إن لم يكن بين الثبوت لموضوعه فإمّا أن يكون هناك حدٌ أو وسط ذاتيٌّ بين محموله وموضوعه حيث يكون بين الثبوت لموضوعه ويكون المحمول بين الثبوت له فينعد برهان آخر غير برهان اللّم وهو المسمّى برهان التلازم أو شبيه اللّم الشائع إستعماله في الفلسفة حيث تكون مقدّماته بيّنة أو مبيّنة

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

الصدق في صورة القياس البين الإنتاج، وبالتالي يكون صادقاً مادّةً وصورةً. وأما إن لم يكن هناك سببٌ ذاتيٌ لثبوت محموله لموضوعه ولا هو بين الثبوت لموضوعه ولا حدّ أوسط ذاتيٌ لهما، فلا سبيل لإقامة البرهان عليه، وبالتالي لا سبيل لحصول اليقين الحقيقي به كسائر المطالب غير البرهانية⁽³⁾. فهل تراكم المعرفة البشرية وتكاملها وتكثرها سببٌ ذاتيٌ لتكامل المعرفة الدينية وتغيّرها وسيلانها؟

أعتقد أنّ من التخرّص بمكانٍ أن يدّعي أحدُ هذه السببيّة، وذلك لأنّه يستلزم القول بعبثيّة إرسال الرسل وإنزال الكتب السماويّة، وإن كان هذا الإستلزام يلبي رغبة التعدّدي فإنّه يستلزم من ناحيةٍ أخرى القول بعدم واقعيّة هذه الأمور، أي: إنّها أمورٌ لم تقع ولم تؤثر في مسيرة البشر وعلاقتهم مع الطبيعة والكون والوجود، في حين أنّ الوجدان والتاريخ يحكم بكذب هذه الملازمة.

ثمّ إنّ هذه النظرية لا بدّ أنّها تنطوي على قضية لها موضوعٌ ومحمولٌ ويفترض أن يكون موضوعها المعرفة الدينيّة ومحمولها التغيّر والتبدّل.

وهذا المدّعى لو فصلناه عن دليله هو بذاته غير منسجم مع ضوابط الحمل الحقيقي، فثبوت المحمول لموضوعه ليس بسببٍ ذاتيٍّ ولا هو بينٌ ولا مبيّنٌ في علمٍ سابقٍ.

إذن، هو إدّعاءٌ بحاجةٍ إلى دليلٍ.

وإذا جئنا إلى دليله وهو أنّ المعرفة البشرية متغيّرةٌ ومتبدّلةٌ وبها أنّ المعرفة الدينيّة تقع تحت عموميّات المعرفة البشرية. إذن، هي الأخرى متغيّرةٌ، فإنّ الكبرى أعني تبدّل المعرفة البشرية غير مسلمّة، وذلك لنفس الإشكال وهو:

أنَّ التغيّر في المعرفة البشريّة ليس ثابتاً لموضوعه ذاتياً لأنَّ ذلك يقتضي التناقض، فلو كان التغيّر ذاتياً للمعرفة لكان ثبوتها على حالةٍ واحدةٍ ولو لثانيةٍ واحدةٍ مناقضاً لذاتيّة التغيّر، وعليه لا بدّ من الاعتراف أولاً من أنَّ التغيّر بالنسبة إلى المعرفة البشريّة هو حالةٌ نسبيّةٌ زماناً وموضوعاً، وإذا كان كذلك فسيعدّ ذلك تخلفاً واضحاً للفرضيّة الأساسيّة للنظريّة ولو في بعض أجزائها.

ثمّ بالإمكان أن نناقش النظريّة من زاويةٍ قياسيةٍ أخرى وهي: أنَّ المعرفة البشريّة لو كانت معرفةً متكرّرةً متطوّرةً مطلقاً، أي: منفصلةً عن مناشئها الثبوتية والإثباتية فهل هذه القضية ميتافيزيقيةٌ مجردةٌ عن عوامل التجربة والملاحظة أم إنّها تجريبيةٌ تستلزم مقتضيات الإستقراء والملاحظة؟

فإذا كانت إستقراييةً تجريبيةً فكيف يمكن أن نستنتج منها بالملازمة قضيةً ميتافيزيقيةً باعتبار أنَّ المعرفة الدنيّة تنتمي وتتصل بمناشئ ميتافيزيقيةٍ ثبوتاً وإثباتاً، ومهما كانت صورة القضية منسجمةً مع شروط الإستنتاج المنطقي إلاّ أنّ ذلك لا يكفي، بل الأهمّ أن يكون ذلك الإنسجام مطّرداً في مادّة القضية أيضاً فلا يمكن إستنتاج قضيةٍ ميتافيزيقيةٍ من قضيةٍ تجريبيةٍ. أي، إذا تشكل قياسٌ من قضايا تجريبيةٍ فسوف ينتهي حتماً إلى قضيةٍ تجريبيةٍ لا إلى قضيةٍ ميتافيزيقيةٍ، وكذلك القياس المؤلّف من قضايا كليّةٍ لا ينتج إطلاقاً قضيةً شخصيّةً، وفي الجدليّات إذا كان القياس مؤلّفاً من قضايا جدليّةٍ لا يمكن أن نصنع من هذا القياس برهاناً، لأنّ مادّة تلك القضايا ليست أوّليةً أو يقينيةً.

ومن هنا فالقياس المؤلّف بلحاظ مادّة القضايا من جدليّاتٍ ينتج حتماً قضيةً جدليّةً لا غير.

إذن، إذا اعتبرنا عدم الارتباط الإستنتاجي نقلةً غير جائزة، فعدم الجواز

◆ النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

هنا يرتبط بإدّة القضايا، لا بالشروط الصوريّة للإستنتاج المنطقي^(٤).
ثم إنَّ آيَّةَ نظريّةٍ تعتمد على الدليل ينبغي أن تنبسط على جميع العناصر
الداخلة في تكوين هذا الدليل سواء كانت عناصره البنيويّة (التصوريّة
والتصديقيّة) أو عناصره القياسيّة (الصوريّة والماديّة) أو عناصره التداوليّة
(التعميم والإطلاق) ..

فهل كان صاحب نظريّة التكامل موفّقاً في ترتيب محددات خاصيّة
البسط وهي من أهمّ خواصّ الدليل؟

يقول الدكتور طه عبد الرحمن في تنقيحه لهذه الخاصيّة: (مقتضى هذه
الخاصيّة أنّ النظم علاقةٌ توجب عرض جميع العناصر التي تدخل في بناء
الدليل فلما كان الدليل منظوراً إليه من جهة النظم هو عبارةٌ عن هيئةٍ فإنَّ كلّ
هيئةٍ تحتاج إلى تفصيل كلّ ما أجمل في الشيء الذي هي هيئةٌ له حتّى يبرز تمام
نظمه، وهذا التفصيل هو بالإضافة إلى الدليل بسطٌ لجميع العناصر الضروريّة
والكافية لحصول النتيجة، أو قلّ: المدلول منه)^(٥).

فمن حيث التصوّر وبما أنّ منطلقات الدكتور سروش هي مقولات
العرفاء والمتصوّفة ومبانيهم على مستوى التعدّد والفهم والمصطلح فإنّ
مقتضى ذلك تكون منطلقاته التصوريّة إنعكاساً مماثلاً لتلك المقولات فتكون
مقولة التصوّر على نحو الإضافة الإشراقية التي تنظر إلى الأمور من منظار
العلة الواحدة لا الإضافة المقوليّة التي تنظر إلى الأمور من منظور القيم المتنزلة
والإضافات الإشراقية تتجافى مع الإقتضاء المعياري للمعرفة البشريّة لأنّها
ذات حيثيّة تعليليّة في حين أنّنا لا نريد أن نتوقّف عند حيثيّة واحدة في
إستكشاف المعارف البشريّة وتأثيرها، فلا بدّ من تنقيح الحيثيات التقيديّة

أيضاً من قبيل القيم الإعتبارية التي تتدخل بشكل كبير في تنقيح الفهم البشري، خصوصاً النصوص الدينية التقنية .

ولعل العرفاء هم أبرز من أكد هذا المنحى، كالذي صرح به ابن عربي، إذ إعتقد أن الناس يشاهدون العالم ويؤمنون بالله غيباً، خلافاً للعرفاء الذين يشاهدون الله ويؤمنون بالعالم غيباً. فكلُّ منهما يمثل صورةً غير الأخرى، أو أن كلاً منهما يتعامل مع إحدى الصورتين كظاهرٍ، ومع الأخرى كمختبئ.

فإذا كان التصوّر لا ينتمي إلى مناشئ إستدلالية من التي يتني عليها القياس البرهاني فإن التصديق تبعاً لذلك سيكون مختلفاً في أركانه، خصوصاً إذا كانت قبيّاته غير محايدة، أي: إنّها ليست منطقيّة محايدة عن الدوافع النفسية والذاتية للباحث .. إذ إنّ قبيّات صاحب نظرية التكامل تعبّر عن مضامين خاصّة، فهو يبحث ويفتّش عن سببية التكامل والتكثّر، ونحن نعلم أن مبدأ السببية العامة هو مبدأ غير محايدٍ لأنّه يفترض وجود تضاييف بين السبب ومسببه وهذا ما يعتقد سر وش بالنسبة للمعرفة الدينية، فهو يعتقد أنّها متضايفة مع المعرفة البشرية كتضاييف الأبوة والبنوة، فالمعرفة البشرية بمثابة الأب والعلّة للمعرفة الدينية .. وبالتالي تكون القبيّات التصديقية لصاحب النظرية ليست منطقيّة محايدة فضلاً عن أن القبيّات التصوريّة والتجربة الدينية وتقييم إشكالية التكامل.

ينطلق التعدديون في نقدهم للدين ودراستهم لما يسمّونه بالتجربة الدينية من خلال التركيز على عينة جزئية على أن تكون هذه العينة ذات آفاق إنفتاحية بسبب غلوها في تصعيد البعد الوجداني للدين، وأقصد على وجه التحديد هنا: الثقافة الصوفية.

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

فالمتصوفة بسبب إستهلاكهم في مسألة وحدة الوجود وعودة الوحدة إلى الكثرة والإندكاك بالحالة الأسائية الرحيمية وتجليات الدين الإلهي وإنبساطه على أفق الوجود وأن الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق، فهم أقرب الطوائف الإسلامية إلى الاعتراف بالتعددية الدينية.

من هنا كانت الصوفية بمثابة إكتشافٍ فسيحٍ بالنسبة للتعدديين من أجل دراسة التجربة الدينية وتطوير نظرياتهم وفق هذه التجربة الفسيحة في سبيل تعميم النتائج على كل الظاهرة الدينية. وهذا خطأً منهجيًّا وذلك لعدة أسباب:

أن مقتضيات التعميم خصوصاً إذا كانت على شرط المذهب التجريبي الذي ينتمي إليه أغلب التعدديين الغرب تفترض أن تكون الحالة المدروسة قد وصلت في إستقصائها من قبلهم إلى مراحل متقدمة في مجال القياس الإستقرائي التام على مستوى الملاحظة والتجربة في حين أنهم إعتدوا على دراسة حالة جزئية وظاهرة واحدة من ظواهر التجربة الدينية.

أن الحالة المدروسة (الثقافة الصوفية) لا تنتمي وفق مقتضيات الثقافة الإسلامية إلى النظام المعياري للدين، أي: إنها لا تعتمد مجالات الكلام والتنظير والمنطق وإنما تنتمي إلى نظام معرفي مختلف هو النظام الوجودي والذي ستتحدث عنه لاحقاً.. وبذلك تكون خارج دائرة التعميم والإستقصاء الذي يفترض أن تكون في نطاق تغطية المجهر التجريبي للتعدديين.

أن المتصوفة على الرغم من نظرتهم الإنبساطية في إرتباط الخلق بمعبودهم مما يستشف منها حالة من القول بالتعددية إلا أنهم في مبانيهم

النظرية لا يقبلون إلا الإتصال بمقولة الحق، وهذا الإتصال لا يكون حقياً ما لم يستند إلى مقتضيات الحقيقة والطريقة وهي واحدة وليست متعددة، فهم يفرقون بين مقتضيات النظرية الأسمائية والإندكاك بالرحمانية التي تقتضي عودة الكثرات إلى الوحدة: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ وَلَا تَجْهَرُوا بِصَلَاتِكُمْ وَلَا تَخَافُتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا﴾ وبين مقتضيات النظرية الاعتقادية: ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾.

التفريق بين التكثر المعرفي والتحول المعرفي، المقتضيات والأسباب

١. التكثر تارة بالمسائل والتشقيق، وتارة أخرى بالمنطقات.

وإن كان مفهوم التكثر بالدقة يختلف عن مفهوم التشقيق لأن التشقيق يستند دائماً إلى مبدأ اشتقاقه، أي: إنه يستند إلى ثابتة لا تقبل التغيير ولو عدنا إلى مبحث الإشتقاق في أصول الفقه - مثلاً - وهي من المباحث التي تأثرت بمقتضيات المعرفة البشرية من أجل تنقيح بعض المعارف الدينية فإنها لم تكن ذات جدوى على مستوى واسع استطاعت بالكاد تطويع مسألة أو مسألتين من مسائل المعرفة الدينية، وهذا يؤيد ما نذهب إليه من أن التأثير نسبي والتكامل غير منبسط على نحو التحول المنفصل..

٢. التكثر يقابل الوحدة، والتبدل يقابل الثبات ...

٣. التكثر والتشقيق ليس عيباً معرفياً وفق ما تقتضيه التجربة البشرية

وإن كان كذلك من حيث النظرة الوجودية.

نعم، التبدل المطلق هو إنقلاب معرفي واضح، وتأثر واضح بالمعرفة

البشرية، ولكن لا يمكن الإقرار والإعتراف بأن ثمة إنقلاباً وتبدلاً شاملاً

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

بالمعرفة الدينية .

وهناك ثلاث مقتضياتٍ للتحوّل والتبدّل:

مقتضياتٌ تأصيليةٌ ذات أبعادٍ تشريعيةٍ أو تكوينيةٍ كالنسخ والبداء.

مقتضياتٌ مذهبيةٌ تتعلّق بالإنقلاب على الحقّ معرفياً، وهي ذات أبعادٍ

سياسيةٍ وتاريخيةٍ ..

مقتضياتٌ تاريخانيةٌ تتعلّق بالإبتعاد عن عصر النصّ والتشريع، وبالتالي

فقدان عناصر اليقين ببعض مفردات الثقافة والسير الشرعية والمتشرعية

والمجتمعية مما يستلزم التحوّل عنها أو هجرها ...

ولعلّ المقتضيات من القسم الأخير هي المعنية بدائرة البحث والمناقشة في

نطاق الإشكالية المثارة في نظريّاتٍ من قبيل نظرية القبض والبسط.

ولعلّ أسباب تكثّر المعرفة الدينية التي إقتضت تكثّر شؤون المعرفة

الدينية تستند لعدّة أبعادٍ هي:

البعد اللغوي، فإنّ اللغة بإعتبارها القناة الرئيسية لنقل القيم والمبادئ

والتشريعات بمقتضى تجلياتها المعنائية المتنوّعة والمختلفة على مستوى الوضع

أو الإستعمال تفضي إلى الإختلاف من مبنى إلى آخر أو من فهمٍ إلى آخر.

البعد التعبدي المعياري من قبيل لزوم التعبّد بمعايير علم الرجال ومن

ثمّ الإختلاف في تقييم القواعد والأشخاص ممّا يؤثّر على المباني فتتعدّد تبعاً

لذلك.

البعد التاريخي، من قبيل الإبتعاد عن عصر النصّ أو مدخلة الحوادث

التاريخية في تحويل القيم والقناعات والمبادئ والمذاهب فتنوّع تبعاً لذلك ..

البعد المقاصدي من قبيل النسخ والبداء والتقوية وغيرها، فإنّ هذه

الآليات لها دورٌ كبيرٌ في تبدل المعارف وتغيّرها..

البعد التداولي العقلاني وذلك من خلال الحاجة إلى الإعتبار لأنّ الإعتبار هو الأقرب من الإدراكات الحسيّة بسبب مستويات الغياب عن الحقيقة في نفس الأمر.

البعد القياسي المقدّماتي والذي يستدعي الركون إلى الأصول الموضوعية في علوم ومعارف بشريّة أخرى من قبيل المنطق والفلسفة والطبيعيّات والرياضيّات.

ثبات المعرفة الدينيّة وأبعاد الإختلاف في القيم العرضيّة

لكي نفهم وجه التكثر المعرفي وأسبابه وإرتباطه بالثوابت والمتغيّرات لا بأس من الإشارات الضمنيّة إلى تلك الأسباب لتتمّ الفائدة.

أولاً: البعد الإدراكي التّفسي

لا شكّ ولا ريب أنّ الأصل في إكتساب المعرفة هو البعد الذاتي الإدراكي، أي: إنّ كلّ إنسانٍ يمتلك جهازاً مستقلاً لإكتساب المعلومات وتحليلها وتركيبها وفق معطياته النّفسيّة بغضّ النظر عن المعايير الثانوية التي يعتمد عليها في تقييم المعلومات والتصديق والإيمان بها....

من هنا فإنّ الإختلاف في تقييم المعلومات من شخصٍ إلى آخر حالةٌ تكوينيّةٌ طبيعيّةٌ، وذلك بسبب إختلاف أحوال النّفس في إدراك صور المعلومات بمقتضى ما تمرّ به النّفس من أجواءٍ وطبائعٍ وما تحيط بها من قيمٍ وعاداتٍ بيئيّةٍ مؤثّرةٍ على حواسها الظاهريّة والباطنيّة.

وذلك وبحسب ما قرّره الفلاسفة المحقّقون كالذي ورد في رسائل



النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

إخوان الصفا حيث قالوا: (إِنَّ كُلَّ عَضْوٍ مِنَ الْجَسَدِ هُوَ آلَةٌ وَأَدَاةٌ لِقُوَّةٍ مِنْ قُوَى النَّفْسِ، وَكَانَتْ أَعْضَاءُ الْجَسَدِ مُخْتَلِفَةً الْهَيْئَاتِ الْمُتَفَاوِتَةَ فِي الْجُودَةِ وَالرِّدَاءَةِ فِي بَعْضِ النَّاسِ أَوْ فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ، إِخْتَلَفَتْ أَعْمَالُ هَذِهِ الْقُوَى بِحَسَبِ تِلْكَ الْإِخْتِلَافَاتِ... وَهَكَذَا أَيْضاً حَالَاتُ الْقُوَّةِ الْمُتَخَيَّلَةِ، فَإِنَّهُ مَتَى كَانَ مَقَدِّمَ الدِّمَاغِ مُعْتَدِلاً سَالِماً مِنَ الْآفَاتِ، تَخَيَّلَتْ فِيهِ رَسُومَ الْمُحَسَّوسَاتِ الَّتِي أَدَّى إِلَيْهَا الْقُوَّةُ الْحَسَّاسَةُ بِحَقَائِقِهَا، وَمَتَى عَرَضَتْ آفَةٌ كَمَا يَعْضُرُ فِي الْأَمْرَاضِ الْحَادِثَةِ الْمَفْرُطَةِ - كَمَا ذَكَرَ فِي كِتَابِ الطَّبِّ - عَوَّقَتْهَا عَنْ فِعْلِهَا وَتَخَيَّلَهَا رَسُومَ الْمُحَسَّوسَاتِ... وَهَكَذَا أَيْضاً حَكَمَ الْقُوَّةِ الْمَفَكَّرَةِ الْمُسْتَنْبِطَةَ وَسَطَ الدِّمَاغِ، مَتَى كَانَ مُعْتَدِلاً عَلَى الْأَمْرِ الطَّبِيعِيِّ، سَالِماً مِنَ الْآفَاتِ الْعَارِضَةِ، كَانَ فِكْرَ الْإِنْسَانِ وَرُؤْيَيْهِ وَتَمْيِيزِهِ وَفَهْمِهِ عَلَى مَا يَنْبَغِي. وَمَتَى عَرَضَتْ هُنَاكَ آفَةٌ لِعَارِضٍ مِنَ الْأَعْرَاضِ، أَوْ خُرُوجٍ مِنَ الْإِعْتِدَالِ، عَوَّقَتْ النَّفْسَ عَنِ إِشْرَافِ أَحْوَالِهَا وَأَفْعَالِهَا الَّتِي هِيَ الْفِكْرُ وَالتَّمْيِيزُ وَالرُّوِيَّةُ وَالتَّحْصِيلُ وَمَا شَاكَلَهَا. لِأَنَّ هَذَا الْعَضْوَ مِنْ أَشْرَفِ الْأَعْضَاءِ بَعْدَ الْقَلْبِ. وَهَكَذَا أَيْضاً حَكَمَ الْقُوَّةِ الْحَافِظَةَ الْمُسْتَبْطِنَةَ مُؤَخَّرَ الدِّمَاغِ فِي التَّذَاكُرِ وَالنِّسْيَانِ.

وإنما ذكرنا في هذا الفصل هذه الأشياء لأن من هذه القوى تكون معارف الحيوان كلها، ومن تعاون أدوات هذه القوى بالمعاونات اللائقة تزيد في قواها، ومن تفاوتها يكون إختلاف معارفها في الجودة والذكاء أكثر وأقل، وهي الأصل في جميع العلوم والمعارف. ومن تفاوت أفعال هذه القوى يكون أكثر إختلاف الناس في معلوماتهم، ومنازعات العلماء في آرائهم ومذاهبهم.^(١)

ثانياً: البعد الإدراكي الموضوعي

يلعب الواقع الموضوعي دوراً جوهرياً في ترتيب مستويات المعرفة من حيث البعد والقرب الرتبي بين الذات المدركة والمدرك بما هو مدركٌ بغض النظر عن متعلقاته المفهوميّة والمصدقيّة والإعتبارات الإضافيّة والقياسيّة وغيرها، وهذا البعد أيضاً هو يحمل مقتضيات كافية للاختلاف والتباين، وبالتالي التنوع والتكثّر من جهة المحمولات المتقوّمة بالأبعاد الأخرى.

يقول إخوان الصفا: وأمّا السبب الثاني هو من جهة دقّة المعاني ولطافتها وجلاتها وظهورها فهو مثل التفاوت الذي بين الأمور الجسمانيّة الظاهرة المدركة بالحواس، وبين الأمور الروحانيّة الخفيّة عن إدراك الحواس التي لا تعلم إلاّ بدلائل العقول ونتائج البراهين، كما تقدّم ذكرها. وهذا الباب هو أكثر أسباب اختلاف العلماء في آرائهم ومذاهبهم^(٧).

ثالثاً: البعد الإدراكي القياسي

واحدةً من أمهات الأسباب التي تؤدي إلى تراكم القضايا المعرفيّة المترتبة على الاختلاف والتباين في الفهم والإدراك والرؤية الكونيّة هي الآليات والموازن التي توفرّ مسوغات السير المعرفي في هذه القضية أو تلك، وبالتالي تباين النتائج وتنوعها.

يقول إخوان الصفا في هذا المضمار: وأمّا الوجه الثالث من الأسباب المؤدّيّة للناس إلى اختلافهم في معلوماتهم فهو إستعمالهم القياسات المختلفة، وطرقات إستدلالاتهم المتفاوتة، وهذا الباب هو أكثرها تفرعاً وتشعباً، وهو إكتسابٌ منهم، وعليه يجازون من الذم والمدح والثواب والعقاب. وأمّا الوجهان الأوّلان فليس بإختيارٍ منهم، ولا إكتسابٍ لهم فيه^(٨).

رابعاً: البعد الإدراكي الحسي

يعدّ الحسّ من القنوات الرئيسيّة في تسويق المكاسب المعرفيّة بين عالمي الواقع والذهن وهو أمّ المدركات عند المدارس التجريبيّة، وعلى الرغم من كون هذه المدارس مخطئةً في تبني قيوميّة الحسّ في نظريّة المعرفة إلا أنّ ذلك كان مدعاةً لإختلاف الطرائق المعرفيّة من حيث الآليّة والميزان، وبالتالي الركون إلى التكتّر المعرفي.

يقول إخوان الصفا: إنّ كلّ حاسةٍ من الحواس الخمس تحتاج في إدراكها محسوساتها إلى شرائط معدودة، لا زائدة ولا ناقصة، فمتى عدم واحدة من تلك الشرائط أو بعض، أو زاد أو نقص عن المقدار الذي ينبغي، وعوّقها عن إدراك محسوساتها على حقائقها.

مثال ذلك: القوّة الباصرة فإنّها تحتاج في إدراكها المبصرات إلى ضوءٍ ما، وإلى بعدٍ ما، وإلى محاذاةٍ ما، وإلى وضعٍ ما، فمتى عدم شيءٍ منها عاقبها ذلك عن إدراك المبصرات بحقائقها.

وذلك أنّه لا يمكنها إدراك الضياء المفرط والنور الباهر، كما لا يمكنها إدراك المبصرات في الظلمة الظلماء.

وذلك أنّ الإنسان لا يمكنه النظر إلى عين الشمس نصف النهار في يوم صائفٍ، كما لا يمكنه رؤية الأشياء الصغار في الظلمة الظلماء، ولا رؤيتها في البعد الأبعد، ولا في القرب الأقرب، إذا وضعت يده مثلاً قرب الجفن، ولا رؤيتها من غير محاذاةٍ، ولا رؤية الأشياء المتحرّكة الشديدة الحركة، كالنبل المارّ متى رمي عن قوسٍ شديدة. وعلى هذا القياس حكم الحواسّ فإنّها تحتاج في إدراكها محسوساتها إلى شرائط معدودة^(٩).

المعرفة البشرية والمعرفة الدينية في معادلة التأثير والتأثر

مع كل ذلك فنحن لا ننكر معادلة التأثير والتأثير بين المعرفة الدينية والمعرفة البشرية، ولكن ليس بكيفية إرتضاعية تجعل من المعرفة الدينية مجرد عالية تعتمد كلياً على محالب الطرائق البشرية، وإنما هي معادلة تبادلية ضامنة حق الطرفين في تقنين المحددات النظرية لكل منهما وفقاً للضمانات التالية:

ضمانات المعرفة الدينية للمعرفة البشرية

توفير مقتضيات العلة الغائية للعلوم البشرية.

تحديد مقتضيات إكتساب الصلاحيات المعرفية للنظريات البشرية وفق ماتفرضه إعتبرات الأضداد النوعية بين الديني واللاديني.

ضمانات المعرفة البشرية للمعرفة الدينية

توفير مقتضيات العلل الصورية والمادية لقياسات العلوم الدينية.

توفير مقتضيات التجديد والإجتهد والتطور في إعادة صياغة المسائل والقضايا الدينية المتنوعة.

ووفقاً لمقتضيات الضمانات الدينية للمعرفة البشرية يتضح أن الأخيرة لا يمكنها أن تتسرب وتنبسط على إمتداد النظام المعرفي الديني بلا ضابط أو معيار، وهذا المعيار ليس بالضرورة أن يكون محمولاً يقينياً في معتقدات كل البشر، ويكفي أنه حالة وجدانية تنسجم مع النظام الوجودي للأشياء.

مفارقات المعرفة الدينية والمعرفة البشرية

إن المعرفة الدينية قادرة على إثبات ثوابتها عن طريق المعرفة البشرية، كما أنّها قادرة على معايرة الأنماط المعرفية البشرية إنطولوجياً في حين تفتقد المعرفة

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

البشرية لهذه الميزة تقريباً بمقتضى مجانبتها للمرتبة الإنطولوجية للوجودات، كما أن ثوابت المعرفة البشرية ليست سوى إقراراتٍ في دائرة المعرفة الوحيانية بمعنى: أن الشارع أقرّ بعض السلوكيات والسير الناتجة عن التجربة البشرية باعتبارها نابعة عن الفطرة الأولى التي أودعها الله في الإنسان من أجل أن يسهل إهدائه إلى الدين.

إن المعرفة البشرية بشكلٍ عامّ تقتضي نتائجها وفوائدها الملازمة، والإشتباك بين حدّي السلب والإيجاب خصوصاً تلك الحقول التي تخضع لمقتضيات التجربة من قبيل القنانة والتكنولوجيا الحديثة بعد أن نستثني علوم الفلك والطبيعة باعتبار أن مقتضياتها إستكشافيةً ظنيّةً.

وبيان الملازمة: هو أن نتائج هذه العلوم الفيزيائية أو الكيميائية تفضي إلى أغراضٍ متداخلةٍ فيمكن أن تستخدم في ممارساتٍ سلبيةٍ في دائرة الضرر ويمكن أن تستخدم في ممارساتٍ إيجابيةٍ في دائرة النفع في حين أن المعرفة الدينية تقتضي أن تكون على حدّ الإيجاب مطلقاً، أي: إنّها تستلزم توفير المنفعة العامة للفرد والمجتمع على كلّ الأصعدة والمستويات على شرط الموافقة والتوافق مع نفس الأمر.

ولتوضيح الخلل الذي ينتج عن هذه النظرة وعلاقته بنظرية القبض والبسط نقول:

ما المراد من تكامل المعرفة الدينية وهو مايسميه سيلان المعرفة، هل هذا التكامل سلبّي أم إيجابّي، بمعنى أدقّ: هل إن مؤثرية المعرفة البشرية على المعرفة الدينية سلبية أم إيجابية؟

إن قلت: إنّها سلبية، فلماذا تصطلح عليه بالتكامل؟ فينبغي - والحال

هذه - أن نصلح عليه بالتشتت والتلاشي والضياع.

وإن قلت: إنه تأثيرٌ إيجابيٌّ.

نقول: إنَّ علةَ التأثير لا بدَّ أن تنبسط بكلِّ حدودها على معلولها المتأثر بها بما في ذلك الحدود السلبية لنتائج المعرفة البشرية بل حتّى في مقام القياس والمقدّمات، فإنَّ المعارف البشرية على شرط التجريب تمتلك القابليّة لمقومات الفساد المعرفي بشكلٍ هائلٍ، وبالتالي فإنَّها بحسب نظريّة سروش الذي جعلها حيثيّةً تعليليّةً في تكامل المعرفة الدينيّة ستنتقل بكلِّ حولتها السالبة الفاسدة إلى دائرة المعرفة الدينيّة بمقدّماتها ونتائجها، في حين أنّنا إفتراضنا أنّ المعرفة الدينيّة تستند إلى التجربة الوحيانيّة التي هي تستلزم الثبات على إيجابيّة قيم السلوك الفردي والاجتماعي، لا أقلَّ إدعائياً بحسب نظام الإعتبار وهو النظام الذي يتجافى مع شروطه الحقيقيّة النظام التجريبي بكلِّ حقوله ومجالاته.

المعرفة الدينيّة المقولة الأولى فيها مقولة الفهم، وهي مقولة تستدعي من العقل العملي في مطاوي ثمراتها لزوم الإنقياد نحو مفادات ذلك الفهم، بينما المعرفة البشرية تستند إلى مقولة الإستنتاج وهي غير معنيّة بإستدعاء العقل العملي، بل إنّ العقل النظري غير معنيٍّ هو الآخر بالإنقياد إلى تلك الإستنتاجات.

نعم، هو معنيٌّ بالتصوّر والتصديق، أمّا الإنقياد فيترتب عليه ثمرةً عمليّةً متأخرةً عن مقام الإستنتاج ومقامات التصوّر والتصديق، وبما أنّ المقولات الأولى تختلف ما بين دائرة المعرفة الدينيّة (التي تعتمد على النصّ بالمقام الأوّل) ودائرة المعرفة البشرية (التي تعتمد على التجربة في المقام الأوّل) فإذا

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

كان الفهم يستهدف إخضاع مدركات العقل العملي فلا يمكن الإذعان إلى أنه يتأثر بشكل كاملٍ ومتحوّلٍ وسيالٍ بالمعرفة البشرية التي يختلف منشأ إستهدافها الذي يخضع إلى مدركات العقل النظري.

نعم، لا يمكن إنكار التأثير بحسب مقتضيات الطرائق المعرفية فتكون مقتضيات المعرفة البشرية تشكّل بنية بعض الطرائق المعتمدة في دائرة المعرفة الدينية.

حقيقة نظرية (التكامل) وتحديد المناط

نريد هنا أن نعرف ماهو المناط الإثباتي لنظرية القبض والبسط؟
بمعنى: إنَّ كلَّ منظرٍ يعتقد أنَّ نظريته قادرةٌ على أن تجد مجالاً للتطبيق المعرفي مع سائر النظريات الثابتة والتي سلّمت بين المدارس العلمية والمعرفية على كونها معايير علمية يمكن أن يرجع إليها في تحقيق المسائل والشبهات العلمية والمعرفية.

ومردّ هذا الاعتقاد إلى قناعته التامة بإستيفاء نظريته لكافة الشروط والأركان، والتي منها توفر المقتضي وعدم المانع ممّا يضيف إليها حالة من الضرورة والثبات، وبالتالي تتحوّل إلى قضية معرفية أولية ذاتية تدور في دائرة البدهة والتسليم.

ولعلّ واحدة من أهمّ شروط التأصيل المعرفي للنظرية هو أن لا يكون المدعى مأخوذاً في الدليل وإلاّ تحوّل إلى مصادرة ...

فهل إنَّ نظرية القبض والبسط جديرة بتوفّر مثل هذا الشرط؟
لنرى ذلك من خلال قياس المدعى إلى الدليل ثمّ النتيجة التي من المفترض أنّها تتبّع إحدى مقدّمات الدليل .

هو يريد أن يقول: بما أن المعرفة البشرية في تطوّر وسيلانٍ، وبما أن المعرفة الدينيّة تتغذى على المعرفة البشرية. إذن، هي الأخرى في تطوّر وسيلانٍ. وهذا يعني أنّها متغيّرةٌ وغير ثابتةٌ ومتعدّدة القراءة والفهم.

ولكن لنا أن نسأله هذا السؤال: هل إنّ تطوّر المعرفة البشرية التي هي كبرى القياس هو تطوّر تحويّ أم تراكميٌّ، بمعنى: هل هو تطوّر تحويّ إنفصاليٌّ أم تطوّر تراكميٌّ إتصاليٌّ؟..

إن قلنا: إنّّه تحويّ إنفصاليٌّ شاملٌ، فهذا يعني تعطيلاً شاملاً للعقل وأن لا وجود لأيّ معرفةٍ أو علمٍ، وهو خلاف الوجدان وهذا ما يسمّونه في الفلسفة بالإنقلاب.

وإن قلنا: إنّّه تراكميٌّ إتصاليٌّ، فإنّ ذلك يعني إنعدام جدوى نظريّة القبض والبسط لأنّها تريد أن تنفي جميع الثوابت على نحو السالبة الكلّيّة في حين أنّ التطوّر التراكمي لا يقتضي أكثر من حالة التوليد المعرفي للمتغيّرات التي تقوم بها الثوابت وهي قضيةٌ وجدانيّةٌ لا يدّعي أحدٌ إنكارها، بل إنّ مقتضيات الإجتهد عند الشيعة يتفرّع على مقولة التوليد والتطوّر والتراكم. ولا يمكن لصاحب هذه النظريّة أن يتملّص عن أيّ من الإحتمالين، وذلك لأنّ مناط القائلين بتعدّد القراءات في أغلب المدارس الفكرية الغريبة هو في تبني أحد هذين المبنيين.

فالنظريّة الاتصالية ترجع إلى أحد أعمدة التعدّدية وهو (أوغست كونت) حيث يرى أنّ الفكر البشري قد مرّ خلال تطوّره التاريخي في حالاتٍ ثلاثٍ: المرحلة اللاهوتيّة التي تعلّل الأشياء والظواهر بكائناتٍ وقوى غيبيةٍ، والمرحلة الميتافيزيقية التي تعتمد على الإدراك المجرّد، والمرحلة

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

الوضعية التي يتوقف فيها الفكر عن تعليل الظواهر بالرجوع إلى المبادئ الأولى ويكتفي بإكتشاف قوانين علاقات الأشياء عن طريق الملاحظة والتجربة الحسية. ويمكن مناقشة هذه النظرية من خلال الدليل الوجداني فمهما اعتبر (اوغاست كانت) أنّ هذه المراحل متعاقبة في الزمان بحيث إنّ حلول المرحلة الثالثة تعني زوال التفسير اللاهوتي والتفسير الماورائي ولم يتبق سوى التفسير الوضعي، لكن الواقع الوجداني أثبت إمكانية إجتماع الحالات الثلاث في الظرف التاريخي الواحد فلا زال الناس المتديّنون ينسبون بعض الظواهر إلى القوى الغيبية وقد تجتمع هذه الحالات حتى لدى الشخص الواحد.

بالنتيجة: فإنّ (اوغست كانت) لم يتوصّل إلى حلّ موضوعي لإشكالية تطوّر العلم وتراكمه.

النظرية الانفصالية: إذا كانت نظرية (كانت) مبنية على أساس تطوريّ إتصاليّ فإنّ (باشلار) يرى ثلاث حالاتٍ لثلاث مراحلٍ منفصلةٍ.
المرحلة الأولى: وتمثّل الحالة ما قبل العلميّة وتشمل العصور القديمة والقرون الوسطى وبداية عصور النهضة، وهي المرحلة التي ينشغل فيها العقل بالصورة الأولى للظاهرة ويستند إلى كتاباتٍ فلسفيّةٍ تمجد الطبيعة وتؤمن بوحدة العالم.

المرحلة الثانية: وتمثّل الحالة العلميّة ابتداءً من أواخر القرن الثامن عشر وتشمل القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين. والعقل في هذه المرحلة يعمل على إضافة الأشكال الهندسيّة إلى التجربة الفيزيائيّة معتمداً فلسفةً بسيطةً وواضحةً. إلّا أنّ العقل في هذه المرحلة يشتمل تناقضاً واضحاً فهو

ينظر إلى المعرفة المجردة نظرةً يقينيةً بمقدار ما يتمثل هذا التجريد بوضوح في حدسٍ محسوسٍ.

المرحلة الثالثة: تمثل الفكر العلمي الجديد وتبدأ هذه الفترة بداية القرن العشرين مع بداية تقويض النسبية لأركان العلم الكلاسيكي، ونجد في هذه المرحلة أن العقل والتجربة متلازمان يتم كل منهما الآخر بشكل يجعل المعرفة أكثر وضوحاً.

ولو حاولنا مناقشة هذه النظرية فإنها غير جديرة بالتصديق لأنها لا تمتلك مقتضيات التعميم والإطلاق فهي نسبية إلى حد كبير.

ولعل الكثير من الباحثين المسلمين تنبه إلى هذه النقطة بغض النظر عن الاستفادة منها في مناقشة صاحب نظرية التكامل والقبض والبسط، وواحد من هؤلاء الباحثين المفكر المغربي طه عبد الرحمن حيث يقول: إن التعددية المعرفية نوعان:

أحدهما نسميه بالتعددية المتصلة، ونقصد بها التعددية التي تقول: إن الحق واحد في ذاته، والتعدد كامن في وسائل الإدراكية، وهي بدورها على ضربين:

١. التعددية المتكاملة، وتقول: إن الوسائل الإدراكية على اختلافها يكمل بعضها بعضاً إذ تتجه جميعها إلى تحقيق المقصد المشترك بينها.

٢. التعددية المتفاضلة، وتقول: إن الوسائل الإدراكية لا يكمل بعضها بعضاً ولو أنها متفرعة على أصل واحد لا يفتأ بصحيحها ويتنفي أفضلها.

والنوع الثاني نسميه التعددية المنفصلة ونقصد بها التعددية التي تقول: إن الحق متعدد في ذاته، وتعدد الوسائل الإدراكية إنما هو انعكاس لتعدد الحق

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

وهي أيضاً على ضربين:

١. التعددية المتواصلة، وتقول: إنَّ الوسائل الإدراكية على تعددها تعدد الحق الذي توصل إليه تبقى متواصلة ومتفاهمة فيما بينها.

٢. التعددية المتقاطعة، وتقول: إنَّ الوسائل الإدراكية لما كانت متعدّدة تعدد الحق الذي توصل إليه فلا توصل ولا تفاهم بينها^(١٠).

إذن، فإنَّ نظرية القبض والبسط غير متجهة حتى على شروط أدياء المدارس التعددية الانفصالية والاتصالية، سواء كان مقتضى التعدد هو نفس مقولة العلم والمعرفة أو كان مقتضاها المتعلق والغاية التي هي الحق والحقيقة...

ولكن ما هو التعدد الذي يريد أن يثبتته سروش كمدعى مأخوذ في الدليل؟

يبدو أنَّ التعدد هو في خصوص قراءة النصِّ الديني باعتبار أنَّ الدين هو غير المعرفة الدينية - بحسب وصفه - والمعرفة الدينية هي في منشأ الفهم الذي تقتضيه الظروف المحيطة بالخطاب والنصِّ الديني.

ومن المعلوم أنَّ النصِّ الديني هو قالبٌ إنشائيٌّ أو خبريٌّ يحكي عن طبيعة المراد والمقصد والموقف، وبالتالي فإنَّ المعرفة لا ترتبط بشكلٍ أساسٍ بهذا القالب وإنما بالمطلوب والمدلول المعنائي وإلا فكيف نقرأ السيرة التشريعية والإمضاءات وهي خاليةٌ من قوالب الألفاظ والنصوص، ويكفي ذلك مورداً من موارد تخلف التعميم لأيِّ إنتقادٍ يوجّه إلى المعرفة الدينية على اعتبار أنَّها نصوصٌ.

ثم إننا لو سلّمنا بإمكانية تعدد قراءة النصِّ الديني فلا بدَّ أن تكون هذه

◆ الشيخ عدنان الحساني

قاعدةً عامّةً، ولكن كيف نتعامل مع مؤدّيات الكثير من الأدلة الشرعيّة التي لا تقبل سوى متعلّق واحدٍ؟

فإذا قلنا بنسبيّة الفهم نلتزم بنسبيّة العمل والمتعلّق وبالتالي عدم القدرة على الضبط المسلكي للإعتبارات الشرعيّة... وغيرها من الإشكالات والإستلزامات الباطلة.

الدين بين عقد التسليم ومقولة التجربة الدينيّة

يطلق التعدّديون على الحالة الدينيّة التي تنبسط مع إرتباط الإنسان برّبّه بمصطلح (التجربة الدينيّة) وذلك لأنّ أغلب هؤلاء ينحدرون من المدرسة التجربيّة التي تحاول أن تخضع جميع مفاهيم وقيم الوجود المادّيّة وغير المادّيّة إلى مخابر التجربة والحسّ... في حين أنّ الفكر الإلهي الوحياني يريد من الحالة الدينيّة أن تصل إلى مراحل متقدّمة من اليقين والإخلاص والتسليم..

يقول الإمام أمير المؤمنين عليه السلام: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الأَخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الأَخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ».

وفي نصّ آخر: «إنّ الإسلام هو التسليم، والتسليم هو اليقين، واليقين هو التصديق والتصديق هو الإقرار، والاقرار هو العمل والعمل هو الأداء».

وبما أنّ ملاك إستكشاف الدّين يختلف بين النظريتين، فالتجريبيّون يرون أنّ التوجّه الدّيني يعبر عن تجربةٍ، وهذه التجربة فيها مقوّمات النجاح والفشل حالها حال سائر التجارب الحياتيّة الأخرى، فبقدر ما تمتلك من مقوّمات النجاح يمكن أن تكون ذات قيمة معرفيّة وإجتماعيّة بمستوى هذه



◆ النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

المقومات. وهي نسبيّة فيما إذا قيست إلى مقومات الفشل الأخرى، وذلك لأنّها تعتمد مبدئاً أخلاقياً، والأخلاق حالة نسبيّة، وليست مطلقةً بالنسبة إلى المدرسة التجريبيّة، كما أنّها تعتمد أبعاداً أخرى لا تنتمي إلى (المنطق التجريبي السليم) من قبيل البعد الميتافيزيقي، والبعد العقلي التجريدي، وهما البعدان الأكثر تصادماً مع الظاهرة التجريبيّة المعتمدة في تفكير التعددين والنسيين..

نظريّة القبض والبسط في موازين الأنظمة المعرفيّة

أولاً: في ميزان النظام الوجودي

حينما نتكلّم عن النظام الوجودي في مقاربة للحديث عن إشكاليّة المعرفة الدينيّة التي أثارها صاحب نظريّة القبض والبسط فإنّ ذلك ليس من باب المعايير لأنّ النظام الوجودي نظامٌ إنبساطيٌّ فوق منطق المعايير والموازنة، وذلك لأنّ مقولة الميزان ترتبط بأفاق الينونة الصفتيّة وهي آفاقٌ متنزلةٌ عن الحقائق الوجوديّة المتعالّيّة التي هي أساس النظام الوجودي، وإنّا نحاول إيجاد مقاربة من أجل التدليل على بطلان أحدوثة صاحب النظريّة أو الخدشة بها في الحد الأدنى. ولعلّ ذلك واضحٌ في مقام الحديث عن الحقيقة الأسمايّة...

يقول الإمام عليّ عليه السلام: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الأَخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الأَخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ».

فالدين أوله المعرفة وليس مبايناً لها، وهذا يعني بطلان مقولة صاحب نظريّة البسط الذي يفرّق بين الدين وبين المعرفة الدينيّة، هذا من جهة.

ومن جهةٍ أخرى فإنَّ تكامل المعرفة الدينيَّة ليس بتكامل المعرفة البشريَّة (ويقصد بها على شرط النظام المعرفي التجريبي) بل هو بتكامل النَّفس الإنسانيَّة بدءاً بالتصديق والتسليم والعمل... وحينما يصل الإنسان إلى المستوى الأخير من الإخلاص تنتهي عند ذلك مقتضيات المعايير وينبسط وجوده على الحقيقة الأسمائيَّة فيكون إنساناً كاملاً وهو مقام لا يصل إليه إلاَّ من وقف على كلِّ الكمالات بدءاً من نظام النقطة الأولى ثمَّ العودة إليها في قوسيّ الصعود والنزول...

ونظام النقطة هو أحد الأنظمة الوجوديَّة التي تنبسط عليها حقيقة المعرفة والعلم، وهي مستنبطةٌ من قول أمير المؤمنين عليه السلام: «العلم نقطة كثَّرها الجاهلون».. فبناءً على هذه المقولة الشريفة فإنَّ العلم حقيقةٌ واحدةٌ لا تختلف ولا تتعدَّد، ولكن تكثر بكثرة متعلقاتها من غير إنقسام، والحكم عليها بالقدم إنَّما هو من جهة إطلاقها، وعموم تعلقاتها بالحدوث من جهة خصوص تعلُّق من تلك التعلُّقات الكثيرة^(١١).

بتعبيرٍ آخر أدق: أنَّ كلَّ ما هو قابلٌ للإدراك إنَّما يقبله بمقدار وجوده الحادث، وهي جدارة مسبوقه بعلم الله تعالى، وهو العلم القديم وليس ظهور هذه المعلومات إلاَّ تجلياتٍ ظليَّةً لذلك العلم القديم.

وعلى الرغم من أنَّ نظريَّة النقطة منجزٌ معرفيٌّ إسلاميٌّ على شرط النظام الوجودي الذي أسَّس له أمير المؤمنين عليه السلام إلاَّ أنَّ هناك من المدارس الغربية الوضعيَّة ما يتكافئ إلى حدٍّ بعيدٍ مع هذه النظريَّة حتَّى في تجلياتها الوجوديَّة فضلاً عن المعياريَّة والتجريبيَّة التي هم بارعون فيها، ولو قرأنا نظريَّة ما يسمَّى (نصل اوكام) نسبةً إلى وليم أوكام (المتوفَّى عام ١٣٤٩-١٣٥٠)

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

والذي يدرسونه في نظريات التعلّم الفيزيائية من أجل تبسيط المعرفة وعدم تكثّرها ولو من منطلق براغماتيّ نفعيّ حيث إنّ أوكام له مبدأٌ يقول فيه: (يجب عدم زيادة عدد الكيانات بغير حاجة.. لا ينبغي الأخذ بالعلل المتكثّرة، بينما علّةٌ واحدةٌ تكفي للتفسير.. حاول أن يكون عدد فروضك هو الحد الأدنى دائماً.. لا تكثّر في المنطق من عدد البديهات وإستبعد الزيادات.. لا تتردّد في تطبيق المبدأ نفسه على الميتافيزيقا، وحين تشير إلى الربّ من حيث هو الخالق فلا معنى لأنّ تفترض محمولاتٍ أخرى سوى الخلق، لأنّها حاضرةٌ بالفعل في طبيعة الربّ)^(١٢).

نجد ثمّة محايثة واضحة بين الإشارة الأخيرة لمقولة (أوكام) وبين ما هو ثابتٌ في النظام المعرفي الوجودي عند علماء الإسلام، ولو تتبّعنا النصّ القادم لعبد الغني النابلسي أحد أرباب التصوّف الإسلامي وهو يشرح حديث النقطة لأمر المؤمنين عليه السلام نجد تشابهاً كبيراً بين هذا النصّ وبين إشارة (أوكام) الأخيرة في مقولته حيث يقول النابلسي: (نرجع إلى علمنا بالأشياء فنجدّه عرضاً قائماً بنا، والعرض لا يبقى زمانين كما هو في علم الكلام، فإنّ كلّ عرضٍ ببال متكرّر الأمثال ولا تأثير لنا مطلقاً في إدراك الأشياء ومعرفتها، وإنّما الله تعالى يخلق في نفوسنا إدراك ما أراد أن ندركه، فنسمّي نحن هذا الإدراك المخلوق فينا علماً لنا، وهو في الحقيقة ظهور علم الله تعالى متعلّقاً ببعض ما هو متعلّق به من المعلومات التي لانهاية لها، وهذا الظهور هو المعبر عنه عند أهل المعرفة بالتجليّ العلمي)^(١٣).

ويمكن أن نردّ وناقش نظرية القبض والبسط بما حرّره النابلسي في شرح نظرية النقطة العلوية، وإن كان الأخرى إعتبار هذا الردّ مسلماً من المسلمات، أي: هو أقرب إلى المصادرة منه إلى الدليل إلّا أنّ ذلك لا يضعف حجّته بإعتبار

أن المعرفة الدينية قائمة على المسلمات في أقوى مراتب الإستدلال فيها وهو الكتاب الكريم فالكتاب الكريم على الرغم من كونه قطعي الصدور في دائرة المسلمين إلا أنه في دائرة الجدل مع الآخر يعدّ من المسلمات التي هي بنفسها تحتاج إلى دليل يثبت صحتها وأحقيتها عند الآخرين، وبما أننا نناقش نظرية متأثرة بالفكر الوضعي فإن إستدلالنا بالمسلمات قد يعدّ نقطة ضعف، ولكن لا يعني ذلك الإستغناء تماماً عن ضرورة الإستدلال بها .

يقول النابلسي في شرح النقطة: (ولهذا قال عليه السلام: «كثرها الجاهلون» أي: حكم الجاهلون بتلك النقطة أنّها كثيرة متعددة، فحكموا بتعدد العلم وكثرته، مع أنّه واحد في حقيقة الأمر، وتلك النقطة الكثيرة نقطة واحدة في حقيقة الأمر. وبيان هذا: إنّنا نقول أنّ جميع المخلوقات العلوية والسفلية نقطة كثيرة في نظر الجاهل وبصيرته، ومختلفة لا تدخل تحت حصر لآنها أجسام وأعراض كما ذكره علماء الكلام؛ والأعراض أوصاف الأجسام، فهي تابعة لها على حسب مقتضيات تراكيبها المخصوصة.... إلى أن يقول: وسبب هذا التكاثر من الجاهلين أنّهم نظروا جميع الأسباب العقلية والعادية والشرعية، وتمسكوا بها دون مسببها، مع أنّها كلّها في حقيقة الأمر نقط على حروف التجليات الإلهية . فالسكين نقطة على حرف التجلي القاطع وهو الله تعالى، والنار نقطة حرف التجلي المحرق وهو الله تعالى....)^(١٤).

ثانياً: في ميزان النظام المعياري

لا نريد أن نتكلّم عن جميع الأنظمة المعيارية لأن ذلك سيخرجنا عن مقتضيات الإختصار، وإنّما سأتكلم أولاً عن نظام الإعتبار وسنضطر إلى مجانبة الكلام عن نظرية الحق وتعدّد الأديان وعلة التعدّد بناءً على نظرية الحق

النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

أو ما يسميه القرآن بالدين القيم إلى مناسباتٍ أخرى رعايةً للإختصار.. فلأنَّ الإعتبار يدخل كعنصرٍ مكثفٍ في منظومة المعرفة الإسلامية خصوصاً على مستوى التقنين والتشريع لذلك يقتضي الإشارة إليه بشكلٍ مسهبٍ.

معياريّة الاعتبار في المعرفة الدينية

تختلف علاقة الحقيقة بالاعتبار في حيثته اللحظية، فإن لوحظ الإعتبار كمفهومٍ يقلب وجوه الحقائق بما هي حقائق من دون إفتراضاتٍ، أي: من دون حيثياتٍ أدبيةٍ عرفيةٍ فسيكون الإعتبار هنا علّةً لحاظيّةً لمعرفة وجوه الحقائق فإن إدراك حقيقة أبوة شخص وبنوته في نفس الوقت لا يمكن أن يتم من دون توسط اللحظات الإعتبارية وإن لوحظ الإعتبار كمفهومٍ مجعولٍ فسيكون خاضعاً لدلالات المستعمل، فإن كان المستعمل فيه وصفاً تكوينياً كان الإعتبار مجعولاً عقلياً.

مثاله: تقسيم الماهية الثلاثي، وكالوجوب والإمكان والإمتناع ومنهم من أدرج الحسن والقبح وفيه مناقشة.
وإن كان المستعمل فيه وصفاً إنشائياً كان الاعتبار مجعولاً عقلياً أو تشريعياً.

مثاله: الملكية والزوجية، والحيثية في كلّ هذه الجعولات هي حيثيةٌ تعليليةٌ، فحيثية الإعتبار في الملكية مثلاً معلولةٌ للنسبة بين البائع والثلثن المجعولة على نحو السببية والمسببية، وحيثية الإعتبار في الماهية اللابشرية مثلاً معلولة لوجود المقسم في الأقسام وهو ما يسمّى بإعتبارات الماهية من حيث اللحاظ .

والإدراكات الإعتبارية في الوصف الفلسفي هي ماهياتٌ إضافيةٌ لكنّها

◆ الشيخ عدنان الحساني

إضافية قهرية بنفسها فلو قارنت بين ماهية البائع و ماهية الثمن تتكون لديك من خلال الصيغة على نحو السبب والمسبب ماهية جديدة إضافية هي ماهية الملكية، وهذه الماهية ليست عينية خارجية كالبائع والثمن وإنما هي اعتبارية غير ضرورية، بل بقوة الممكنة.

يقول ابن سينا: (إنَّ العقل قد يقرن أشياء بأشياء لأنواع من الإعتبارات لا للضرورة، فأما في نفسها فهي إضافة، لا بإضافة لأنها ماهية لذاتها تعقل بالقياس إلى الغير)^(١٥).

ويقول أيضاً في تفسير ماهية الإدراك النفسي في جواب الإشكالات المطروحة على المطلب: إنَّ علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع من الإعتبار، والشئ الواحد قد يكون له إعتبارات ذهنية لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره، وأما قوله حصول الشئ للشئ يقتضي تغاير الشئين كإضافة الشئ إلى الشئ وإيجاد الشئ من الشئ وذلك يقتضي إمتناع كون الشئ عالماً بنفسه فالجواب: أنَّ تغاير الإعتبار كافٍ في الحصول والإضافة فإنَّ المعالج لنفسه معالجٌ بإعتبار آخر وليس بكافٍ في الإيجاد لأنَّه يقتضي تقدّم الموجد على الموجد بالذات)^(١٦).

يبقى أنَّ للإعتبار موارد إنطباق تخصّه تختلف عن موارد الإنطباق في القضايا الحقيقية ذات الحدود المنطقية، فإنَّ منشأ صدق القضايا المنطقية هو مطابقتها للواقع، بينما منشأ صدق القضايا الإعتبارية هو الإنطباق من دون أخذ الواقعية في لحاظه، لأنَّ الإعتبار إدعاءً وتلفيقٌ وإضافةٌ فإنَّ إنطباقها لا بلحاظ الواقع، وإنما بلحاظ إقترانها بأشياء واقعية.

إذن، فمنشأ صدق القضايا الإعتبارية هو مطابقتها بالقياس للواقع لا



النظام المعرفي وضرورة استرداد النقطة

مطابقتها للواقع .

والآن نأتي إلى المناقشة وعلى الرغم من أن النظريات المعرفية يفترض أنّها ترتبط بمقتضيات الدليل البرهاني، أي: إنّها لا تنتمي إلى مقولة الإعتبار، ولكن مع ذلك كلّه فحتّى لو نقّحنا نظرية التكامل وفق مقتضيات الإعتبار المعرفي فهي غير متجهة إلى حدّ بعيد.

فهل إنّ نظرية القبض والبسط لها مناشئ إنتزاع عقلائية يمكن من خلالها أن تكون قادرة على الإحتفاظ بقيم الإشتغال المعرفي ولو على مستوى الافتراض .

على أن يكون منشأ الإنتزاع غير مردّد وإلا كان ترجيحاً بلا مرجح؟ كيف يكون ذلك ونظريته قائمة على إفتراض أنّ المعرفة البشرية متطورة وسيالة، وهذا التطور حقيقته مرددة بين الإنفصال على مبنى من المباني أو الإتصال على مبنى آخر ..

من البديهي أنّ صاحب النظرية لا يريد لنظريته أن تتجانس مع الإدراكات الحقيقية للإنسان فهو يعتقد أنّها تمتلك مقومات الدليل والبرهان، ولكن مع كثرة النقاشات التي أوردت على هذه النظرية من قبل العلماء والباحثين وهي في أغلبها نقاشات علمية وبرهانية أو وضحت بما لا يدع مجالاً للشك من أنّ هذه النظرية لا تختلف كثيراً عن نظائرها في الفكر الغربي، وبما أنّ هذا الفكر يتجافى مع أهم ركيزتين معرفيتين لدينا وهما العقل والوحي ويتماهى فقط مع التجربة والتعميمات المخبرية القائمة على مقتضيات الفيزياء العلمية فلا أعتقد أنّ ثمة ملازمة بين الارتهان إلى مثل هذه النظرية وبين مقولة الحق والحقيقة ما دامت نسبية بالنسبة إليهم ومطلقة بالنسبة إلينا.

◆ الشيخ عدنان الحساني

العودة إلى نقطة البداية

العلم نقطة كثرها الجاهلون، والألف واحدة عرفها الراسخون، والباء
مدة قطعها العارفون، والجيم حفرة تأهلها الواصلون، والdal درجة قدسها
الصادقون^(١٧).

فكلما ازدادت مراتب التشكيك والمشككين كلما احتجنا إلى تفرّيع
وإستنطاق وتبسيط وتكثير وتمثيل وتشبيه فيكثر الكلام الجانبي ويغفل عن
أصل المطالب....

وأخيراً نقول ما قاله مرتجى كل طالب عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «كُلُّ وَعَاءٍ
يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وَعَاءَ الْعِلْمِ، فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ»^(١٨).

والحمد لله رب العالمين

الهوامش

- (١) الصراطات المستقيمة: عبد الكريم سروش، ص ٥٥.
- (٢) المصدر السابق: ص ٥٦.
- (٣) انظر منتهى المراد في علم اصول الاعتقاد: الدكتور ايمن المصري، ص ٣١-٣٢.
- (٤) الحكمة العملية دراسات في النظرية واثارها التطبيقية: لسيد عمار ابو رغيف، ص ٣٥٢.
- (٥) انظر اللسان والميزان او التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص ٦٦.
- (٦) رسائل اخوان الصفا: اخوان الصفا، ص ٥٦١.
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) المصدر السابق.
- (٩) نفس المصدر.
- (١٠) انظر اللسان والميزان او التكوثر العقلي: طه عبد الرحمن، ص ٢٤.
- (١١) انظر رسالة زيادة البسطة في بيان ان العلم نقطة، عبد الغني النابلسي، وهي رسالة قصيرة عبارة عن بضع صفحات.
- (١٢) فلسفة الكوانتم.
- (١٣) رسالة زيادة البسطة في بيان ان العلم نقطة، عبد الغني النابلسي.
- (١٤) المصدر السابق.
- (١٥) الشفاء: ابن سينا، ج ١، ص ١٥٨.
- (١٦) الاشارات والتنبيهات: ابن سينا، ج ٢، ص ٣٢٠.
- (١٧) ينابيع المودة: القندوزي، ج ٣، ص ١٩٥.
- (١٨) شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ١٨/٣٤٦.

الكشف والشهود ... حقيقته وقيّمته المعرفية

د. ممدّد الربيعي (*)

ملخص البحث

يُعدّ القلب أحد أهمّ أدوات المعرفة التي زوّد الله بها الإنسان، فإذا ما طهّر الإنسان قلبه وأزال عنه الحجب الظلمانية والنورانية فإنه سينكشف له الواقع وسيشاهد الحقائق على ما هي عليه فيسمع أصوات الملكوت ويشمّ روائحه.

وعلى الرغم من وجود الكثير من الآيات والروايات التي تُشير إلى الحقيقة المتقدّمة وإعتقاد الكثير من علماء الإسلام بأفضليّة طريق القلب على طريق العقل إلاّ أنّه وقع الكلام والاختلاف بين العلماء في حقيقة الكشف والشهود وجدوائية طريق المجاهدة في نيل المعارف وحجّية ذلك الطريق. وهذا المقال وجيزةٌ مختصرةٌ في بيان حقيقة الكشف والشهود وأنواعه وأفضليته على طريق النظر الفكري وحجّيته وقيّمته المعرفية.

الكلمات المفتاحية: الكشف والشهود، القلب، الكشف الصوري، الكشف المعنوي، حجّية الكشف والشهود، الكشف الأتمّ، الكشف الميّن.

(*) دكتوراه في علم التفسير المقارن، جامعة المصطفى العالمية.

مدخل

لقد خلق الله تعالى الإنسان وأسكنه في هذه الأرض لإعمارها وإقامة العدل فيها ثم استثمار كل الطاقات والإمكانات التي وفرها له للمضي قدماً في السير والسلوك إليه والرجوع إلى عين الوجود وحقيقته من خلال مجاهدة النفس وترويضها والتعالي في القوس الصعودي حتى التخلّص من كل التعيّنات التي علقت به حين نزوله إلى هذا العالم.

ثم إنّه تبارك وتعالى كان قد زوّد الإنسان بمجموعةٍ من الأدوات والوسائل التي يمكنه من خلالها الاتّصال بالعالم الخارجي وما يحيطه من واقعيّاتٍ كي يتسنى له العيش والمعرفة والرقى إلى ما يريد الله منه.

ولما كان متن الواقع أعمّ ممّا يلمسه الإنسان ويدركه بحاسة اللمس أو يشمه بمشامه أو يذوقه بلسانه أو يسمعه بأذنه أو يبصره بعينه - إذ الواقعيّة أعمّ من هذا كلّه وممّا هو باطنٌ بالنسبة لتلك الحواسّ الظاهرة - كان من الواجب على الله تعالى في حكمته أن يزوّد الإنسان بما يناسب العوالم الباطنيّة حتى يتسنى له أن يتّصل بتلك العوالم؛ إذ لا يقتصر خلق الإنسان على هذا الظاهر المادّي فقط، بل هناك باطنٌ له ولباطنه باطنٌ وهكذا إلى عدّة بطونٍ يمكن أن يستشعرها الإنسان من المقارنة بين مرحلة وجوده المادّي - وهو هذا الظاهر - ومرحلة وهمه ثمّ خياله ثمّ عقله، فإنّ هذه المراحل من جملة مراتب باطن الإنسان.



الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

وفضلاً عن ذلك الإستشعار فإنّ النصوص الدنيّة جاءت تبين هذه الحقيقة بكثافة - وستعرض لها بعد قليل - ولذا فإذا أراد الإنسان أن يمضي قدماً في مسير التقرب إلى الله سبحانه أو حتّى لو أراد أن يستكشف هذا العالم (بشكله العام) وما ينطوي عليه من حقائق فعليه أن يسلك المسالك الخاصّة بذلك الإستكشاف وإلا فإنّ هذه الأدوات الظاهرة لا يمكن لها أن تنال شيئاً من تلك الحقائق القاطنة في مرتبة هي أعلى من هذه المرتبة الوجوديّة التي نحسّها ونراها، ومن رام الوصول إلى تلك الحقائق بهذه الأدوات الظاهرة كان كمن رام معالجة المسامير بمفكّ الأنايب دون ما يناسبه من مفكّات، أو كان كمن أراد أن يكتشف خواصّ المعادن متوسّلاً بعقله من دون استخدام أدوات العلوم التجريبيّة ومختبراتها، وهذا الأمر وكيفيّة تفاوت العلوم بمنهجها وأدواتها من الأمور الواضحة التي لا حاجة لها ببيانٍ طويل^(١).

وتأسيساً على ما تقدّم يتّضح أنّ هناك منهجاً وأداةً يمكن لها أن تُدرك باطن هذا العالم وتلمس ما يمكن أن يلمس منه كما يمكن لها أن تذوق ما يُذاق وتشمّ ما يُشم وهكذا تُدرك ما يمكن له أن يُنال بأعلى مرتبة من مراتب تلك الأدوات الباطنيّة وهي المعاني السعيّة الوجوديّة للعوالم الباطنيّة والحقائق المستورة خلف الحُجب الظلمانيّة والنورانيّة^(٢).

وهذا المنهج وتلك الأداة هي ما تفرّد العرفاء بإستخراجه من النصوص وتحقيقه والإشارة له؛ فإنّ للعرفاء منهجاً خاصّاً في التعاطي مع الواقع، وهذا المنهج لم يسر عليه غيرهم وبالتالي فهو - وللأسف - محصورٌ بين طبقةٍ خاصّةٍ من المسلمين ولم يتسن لأيّ طبقةٍ أخرى الإفادة منه حقّ الإفادة، على أنّه من الممكن لهذا المنهج أن يكون وسيلةً من وسائل الوصول إلى المعارف، وآليّةً من

آليات تفسير الوجود، وهو ما يعبرون عنه بمنهج «الكشف والشهود»، ونحن نحاول في هذه العجالة أن نسلط الضوء على حقيقة هذا المنهج وأداته وقيمتها المعرفية في عدة مقدماتٍ وعناوين.

منهج نيل المعارف العرفانية

يُعدّ موضوع الكشف والشهود من المباحث البالغة الأهمية والتي ترتبط بنظرية المعرفة بنحوٍ مباشرٍ.

كما يُعدّ هذا الموضوع مفتاحاً بل من أهمّ مفاتيح نظرية المعرفة عند العرفاء؛ إذ إنّ البحث في مصادر المعرفة وأدواتها عند العرفاء وتحليل ذلك والإطلاع على حقيقته له إرتباطٌ وثيقٌ بمعرفة المنظومة الفكرية التي يدعيها العرفاء.

وكما أنّ للعرفاء منطقهم الخاصّ بهذا الفنّ، كذلك لهم قواعدهم في إكتساب المعرفة والحصول عليها من خلال الكشف والشهود.

فطريق العارف لإكتساب المعارف هو طريق الكشف والشهود، وآلات هذا الكشف هي القلب^(٣) والقوة القدسية^(٤).

ومما لا شكّ فيه أنّ لكلّ علمٍ من العلوم منهجاً يختصّ به لنيل المعارف والوصول إلى الهدف المنشود من ذلك العلم؛ حيث إنّ المنهج: هو الطريق والمسير الذي يوصل إلى الهدف والمقصد؛ لذا كان لكلّ علم منهجٌ يمكن من خلاله إثبات المدّعات والفرضيات أو نفيها، وقد إختصّ علم العرفان من بين كلّ العلوم بمنهج الكشف والشهود وذلك لأنّ العرفاء يعتقدون بأنّه من غير الممكن لأيّ منهجٍ آخر أن ينال ما يطمحون لنيله من حقائق وجودية.

ومن الواضح جدّاً من كلمات العرفاء أنّ أفضل منهجٍ وطريقٍ موصلٍ إلى

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

الحقائق هو (الكشف والشهود)^(٥).

ثم إن أكثر العرفاء لا يُنكرون العقل وقيمه، لكنهم يعتقدون أن العقل الفكري عاجز عن إدراك حقائق الأشياء والوصول إلى كنهها؛ ذلك لأنه مجموعٌ ومجبولٌ على إدراك مرتبةٍ من مراتب الواقع، فإذا رمنا إدراك ما هو أعلى فعلينا أن نتوسل بأداةٍ أخرى ومنهجٍ آخر.

فكما أن إدراك المحسوسات متوقفٌ على الحسّ والحواسّ الخمس، وإدراك الموهومات متوقفٌ على الوهم وكذا المتخيلات والمعقولات متوقفٌ على المتخيّلة والمتعلّلة فكذلك إدراك ما هو أعلى من العقل متوقفٌ على المراتب الإدراكية التي هي أعلى من العقل^(٦).

أو قل إن للإنسان حقيقةً درّاسةً لها عدّة مراتب يمكنه من خلالها - وبحسب مراتبها - كشف الواقع بمختلف مراتبه فمرتبة الحسّ من تلك الحقيقة الدرّاسة تُدرِك الواقع المحسوس فيحصل كشفٌ حسيّ، ومرتبة العقل من تلك الحقيقة تُدرِك الواقع المعقول فيحصل كشفٌ عقليّ، وهناك مرتبة تُدرِك ما لا يمكن للعقل أن يُدرِكه فيحصل حينئذٍ الكشف الذي هو طورٌ فوق طور العقل وهو الكشف محلّ البحث.

والمرتبة التي يمكنها أن تُدرِك ما هو أعلى من طور العقل هي القلب، ومنهج هذا الإدراك - بحسب إصطلاح العرفاء - هو الكشف والشهود، وهو مرتبة أرقى وأعلى من مرتبة العقل الفكري، فإنه يمكنه إكتناه تلك الحقائق متى ما كان صافياً خالصاً منوراً بنور القوّة القدسيّة، فكما أن من فقد حسّاً فقد علماً، وكما أن من كانت قوّته العقليّة مشوبةً بالوهم أو ملفوفةً بالبلادة لا يمكنه إدراك الدقيّات العقليّة، فكذلك صاحب القلب إذا كان

قلبه محجوباً برين الذنوب والمعاصي فإنَّ عينيه لا يمكن لهما الرؤية الصافية، وبالتالي فالعرفاء يفضلون المعرفة الكشفية وطريقها على المعرفة العقلية وطريقها^(٧)، لأسبابٍ عدّة لا يسع هذه العجالة ذكرها^(٨).

قيمة العقل عند العرفاء

إنَّ إثبات عجز العقل الفكري عن إدراك ما هو أعلى منه، ليس نفيّاً لإمكانية إدراك كلّ المراتب، فكما أنّ ما يُدرك بالعقل المتعارف لا يُدرك بالمتخيّلة إلاّ بعد تنزّله، وهكذا ما يُدرك بالمتخيّلة لا يمكن أن يُدرك بالمتوهّمة، فهكذا ما يُدرك بالمرتبة العالية من العقل لا يمكن أن يُدرك بالمرتبة النازلة منه إلاّ بعد تنزّله، فيكون إدراكاً بتوسّط تلك المرتبة العالية. فكما أنّه لا ينبغي أن يُتوقّع من القوّة الحسيّة أن تُدرك الكلّيّات المفهوميّة، كذلك لا ينبغي أن يُتوقّع من العقل الفكري المتعارف أن يُدرك المكاشفات والكلّيّات السعيّة.

ولذا يقول الغزالي: «إنَّ العقل ليس مستقلاًّ بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المعضلات... ووراء العقل طورٌ آخر تنفتح فيه عينٌ أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزولٌ عنها كعزل قوّة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحسّ عن مدركات التمييز»^(٩).

والجدير بالذكر أن بعض العرفاء لا يحصرون مفهوم العقل وحقيقته بالقوّة المفكّرة فقط، بل يوسّعونه إلى القوّة المدركة في الإنسان التي هي على مراتب تبدأ من الحسّ وإدراكه مروراً بالقوّة المفكّرة وصولاً إلى المرتبة التي تُدرك المعاني الكلّيّة (لا المعاني الجزئيّة)، والتي تسمّى مرتبتها المتوسّطة بـ(العقل)، ويُطلق على مرتبتها العالية (القلب)، ولكن ممّا شاع عند الناس أنّ



الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

العقل هو القوّة المفكّرة فحسب.

يقول أبو حامد التريكي في حدّ العقل هو «كلّ ما يُدرك معنى كلياً أو حقيقةً كليّةً»^(١٠).

أي: إنّ للعقل إطلاقاتٍ عدّة، ومن إطلاقاته ما يُطلق على القوّة التي تُدرك المعاني الكليّة المفهوميّة بالنظر والبرهان، كما أنّ من إطلاقاته ما يُطلق على القوّة التي تُدرك الحقائق الوجوديّة الكليّة السعيّة بالكشف والوجدان، فالعقل سنخ حقيقة لها مراتب، المرتبة العالية منها هي القلب والقوّة القدسيّة، والمرتبة المتوسطة منها هي ما يُدرك العلوم الرسميّة وهي القوّة المفكّرة، والمرتبة الدانية منها هي الوهم.

فكلّ ما يدرك معنى كلياً مفهوماً أو حقيقةً كليّةً وجوديّةً سعيّةً، يصدق عليه حدّ العقل ورسمه سواء كان ذلك الإدراك بالنظر والبرهان (كما في بعض مراتب العقل من المفهوم الكلي) أو بواسطة الكشف والوجدان (كما في الحقيقة الكليّة السعيّة الوجوديّة)^(١١).

نعم، إنّما كان منشأ التفرقة بين العقل وما فوق العقل من طور: أنّ العقل بالمعنى الذي يُتداول بين الناس ويقولون به ويعبرون عن العلوم المنسوبة إليه بالعلوم الرسميّة - سيّما المشائين منهم - إنّما يريدون بالعقل القوّة الفكرية التي تأخذ العلوم من مبادئها الحسيّة والوهميّة والخياليّة بتوسّط استخراج الأوساط - التي تقع بين الصغرى والكبرى - وتألّفها مع الأصغر والأكبر، ولا شك أنّ هذه المرتبة الفكرية إنّما هي من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه لا أنّها العقل كلّ، غير أنّ هؤلاء الحكماء ضيقوا الإطلاق الواسع للعقل بهذه المرتبة، بيد أنّ حقيقة العقل أوسع من هذا الإصلاح^(١٢).

إذن، فالعقل عند العرفاء هو حقيقة ذات مراتب، ومن مراتبه القوّة الفكرية التي تُدرك الكليات المفهومية، كذلك من مراتبه القلب الذي يُدرك الحقائق والمعاني الكلية والجزئية الوجودية السعية لا المفهومية.

الفارق بين العقل والقلب

ثم إنَّ العرفاء يقصدون من (القلب) مرتبةً من مراتب النفس، وهو النفس الناطقة، كما هو اللطيفة الربانية التي تمثل مصدر العلم ومنبع المكاشفات، وهي التي تُدرك المعاني الكلية والجزئية من الإنسان. قال القيصري في أوّل الفص الشعبي: «... إنَّ (القلب) يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مشاهدةً للمعاني الكلية والجزئية متى شاءت. وهذه المرتبة مسماةً عند الحكماء بـ «العقل المستفاد»...»^(١٣).

وقال ابن عربي: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»^(١٤). فالقلب يُدرك المعاني المجردة لكنّه يختلف في إدراكه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

الأوّل: أنّ ما يدركه العقل من بُعدٍ على صورة مفهوم كليّ يشاهده القلب عن قربٍ على شكل موجودٍ شخصيٍّ خارجيٍّ له سعةٌ وجوديةٌ. الثاني: وهو نتيجةٌ للفارق الأوّل وهو أنّ العقل يعجز عن إدراك كثيرٍ من الحقائق لإنحصاره في إطار الإدراك المفهومي، أمّا القلب فلا إدراكه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكلية، بل والجزئية للعالم. ومن ذلك تعرف أنّ القلب ليس مصدراً من مصادر المعرفة بل هو وسيلةٌ وأداةٌ من أدواتها^(١٥).



النصوص الدالّة على وجود حقائق فوق طور العقل

ومن النصوص التي تدل على وجود حقائق خارجة عن حدّ العقل المتعارف بيان العلامة الطباطبائي (رضوان الله تعالى عليه) في ذيل الخبر المنقول عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»^(١٦).

حيث قال العلامة: «وهذا التعبير إنّما يحسن إذا كان هناك من الأمور ما لا يبلغه فهم السامعين من الناس، وهو ظاهر».

وقوله (صلى الله عليه وآله): «نكلّم ... الخ»، ولم يقل: نقول، أو نبين، أو نذكر، ونحو ذلك، يدلّ على أنّ المعارف التي بيّنها الأنبياء (عليهم السلام) إنّما وقع بيانها على قدر عقول أممهم، ميلاً من الصعب إلى السهل، لا أنّه اقتصر بهذا المقدار من المعارف الكثيرة إرفاقاً بالعقول، إقتصاراً من المجموع بالبعض.

وبعبارة أخرى: التعبير ناظرٌ إلى الكيف دون الكمّ، فيدلّ على أنّ هذه المعارف حقيقتها التي هي عليها، وراء هذه العقول التي تسير في المعارف بالبرهان والجدل والخطابة، وقد بيّنها الأنبياء (عليهم السلام) بجميع طرق العقول من البرهان والجدل والوعظ كلّ البيان، وقطعوا في شرحها كلّ طريقٍ ممكن.

ومن هنا يعلم أنّ لها مرتبةً فوق مرتبة البيان اللفظي؛ لو نزلت إلى مرتبة البيان دفعتها العقول العادية، إمّا لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافيةً للبيان الذي بيّنت لهم به، وقبلته عقولهم.

ومن هنا يظهر أنّ نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها غير نحو إدراك العقول، وهو الإدراك الفكري»^(١٧).

بعدهما تقدّم من مقدّماتٍ يصير من السهل علينا أن نلج البحث في حقيقة الكشف والشهود وبيان ماهيته فنقول:

عرّف المحقّقون من العرفاء الكشف بما لا يتعدّ كثيراً عن معناه اللغوي فزاهم يقولون: «الكشف لغة: رفع الحجاب، يُقال: كَشَفَتِ المرأةُ وجهها، أي رفعت نقابها.

وإصطلاحاً: هو الإطّلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية [أي من الأسماء والصفات] والأمور الحقيقية [أي الموجودة خارجاً]...»^(١٨).
ويقول الجندي: «...إنّ الكشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وبين المدرك منّا»^(١٩).

فإذا ما تنبّه الإنسان واستيقظ من نوم الغفلة وأحسّ على نفسه وأدرك أنّه مخلوقٌ لغايةٍ وهدفٍ وأنّ عليه أن يجدّ في السير للوصول إلى تلك الغاية عن طريق صراطها المستقيم الذي رسمه له الأنبياء (عليهم السلام)، إذا كان ذلك وسار الإنسان في طريق السير والسلوك وتدرّج في مدارج المنازل والمقامات الروحية وإنصرف عن الدنيا وزينتها وخلص من شباكها وحبالها، وإرتفعت الحجب التي كانت تحول بين قلبه وبين متن الواقع، وتوجّه بسرّه إلى الله تعالى، نبعث من قلبه الأنوار الإلهية^(٢٠)، وإنفتحت له مغاليق الحقائق فتتكشف له - عند ذاك - المشاهدات والكشوفات، فيرتقي عن طور العقل الفكري ويصل إلى مرتبة أعلى من الإدراك المفهومي، وعندها يرى حقائق لم تكن لتتكشف له لولا هذا الطور من الإدراك الذوقي الكشفي.



المنهج الكشفي في النصوص الدينية

إذا ما رجعنا إلى القرآن الكريم فسنجد أنه قد صرح في عدّة من آياته على أصل وجود المنهج القلبي العرفاني (منهج الكشف والشهود) كما في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٢١)؛ حيث إنّ السالك - كما عليه العرفاء - لا يصل إلى الكشف والشهود الحقيقي إلاّ بعد قطع المنازل والمقامات الطبيعيّة والنفسية والوصول إلى معدن الحقيقة، وهذا لا يتم إلاّ بتهديب النفس وقطع علائقها بعالم المادّة وترك الدنيا وملذاتها والتمكّن في تقوى الله سبحانه ومراقبة النفس، والآية الكريمة تنصّ على أنّ من يتقي الله يجعل الله له فرقاناً يمكنه من خلاله التمييز بين الحقّ والباطل والتفريق بينهما، والسالك الواصل متمكّن من تقوى الله قطعاً وإلاّ لما وصل، فتكون النتيجة أنّ الله يعطيه قوّة يمكنه من خلالها التمييز بين باطل الكشف وصحيحه. ومن تلك الآيات أيضاً قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا...﴾^(٢٢).

قال العلامة الطباطبائي في تفسير هذه الآية: «الفرقان ما يفرق به بين الشيء والشيء، وهو في الآية بقرينة السياق وتفريعه على التقوى، الفرقان بين الحقّ والباطل سواء كان ذلك في الاعتقاد بالترفة بين الإيمان والكفر وكلّ هدى وضلالٍ أو في العمل بالتمييز بين الطاعة والمعصية وكلّ ما يرضي الله أو يسخطه، أو في الرأي والنظر بالفصل بين الصواب والخطأ فإنّ ذلك كلّ ممّا تثمره شجرة التقوى، وقد أطلق الفرقان في الآية ولم يقيد...»^(٢٣).

ولعلّ هذا معنى ما أشار إليه أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام) بقوله الشريف: «... وما برح لله عزّت آلاؤه في البرهة بعد البرهة وفي

أزمان الفترات عباد نأجاهم في فكرهم، وكلمهم في ذات عقولهم، فأستصبحوا بنور يقظة في الأسماع والأبصار والأفئدة، يُذكرون بأيام الله، ويخوفون مقامه، بمنزلة الأدلة في الفلوات... فكأنها قطعوا الدنيا إلى الآخرة وهم فيها فشاهدوا ما وراء ذلك، فكأنها اطلّعوا غيوب أهل البرزخ في طول الإقامة فيه، وحققت القيامة عليهم عداتها، فكشفوا غطاء ذلك لأهل الدنيا حتى كأنهم يرون ما لا يرى الناس، ويسمعون ما لا يسمعون...»^(٢٤).

فكأن مشاهداتهم تلك نوع إدراك أعلى من الإدراك العقلي المفهومي، بل هو شهودٌ ذوقِيٌّ للحقائق بقوة أعلى من القوة المفكرة.

وكذلك ما ورد في كتاب عوالي اللئالي، عن النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال: «إذا أدنى العبد من الله يُدني الله إليه، ومن تقرب إليه شبراً تقرب إليه ذراعاً، ومن تقرب إليه ذراعاً تقرب إليه باعاً، ومن أتاه مشياً جاءه هرولةً، ومن ذكره في ملا ذكره في ملا أشرف، ومن شكره شكره في مقام أسنى، وإذا أراد بعبد خيراً فتح عيني قلبه فيشاهد بها ما كان غائباً عنه»^(٢٥).

فما ينص عليه الحديث المتقدم أن الإنسان إذا تقرب إلى الله تعالى فتحت عينا قلبه وإذا إنفتحت هذان العينان فإنه سيشاهد ما كان غائباً عنه فلم يستطع أن يراه قبل ذلك.

ويقول الفيض الكاشاني في تقريره لأنواع العلم: «العلوم الدينية قسمان: قسم يقصد لذاته وهو العلم بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو إما تحقيقي أو تقليدي».

فالتحقيقي نورٌ يظهر في القلب فينشرح فيشاهد الغيب وينفسح فيحتمل البلاء ويحفظ السر، وعلامته التجافي عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

والتأهب للموت قبل نزوله ويسمى بالعلم اللدني أخذاً من قوله سبحانه ﴿وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾^(٢٦)، وهو أفضل العلوم وأعلاها، بل هو العلم حقيقةً وما عداه بالإضافة إليه جهلٌ، وهو المقصد الأقصى من الإيجاد^(٢٧).

وفي بيانه لطريق هذا النوع من العلم يقول الكاشاني: «وطريق معرفة العلم التحقيقي اللدني تفريغ القلب للتعلم، وتصفية الباطن بتخليته من الرذائل، وتحليته بالفضائل ومتابعة الشرع وملازمة التقوى، كما قال الله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^(٢٨)، وقال: ﴿إِنْ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا﴾، وقال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾... ومثل ذلك مثل من يمشي بسراج في ظلمة فكلما أضاء له من الطريق قطعة مشى فيها فيصير ذلك المشي سبباً لإضاءة قطعة أخرى منه وهكذا، فالعلم بمنزلة السراج والعمل بمنزلة المشي وفي الحديث النبوي أيضاً: «ما من عبدٍ إلا ولقلبه عينان وهما غيب يدرك بهما الغيب فإذا أراد الله بعيداً خيراً ففتح عيني قلبه فيرى ما هو غائب عن بصره»، وفي أخبار أهل البيت (عليهم السلام) من أمثال هذه الكلمات أكثر من أن تحصى ولا سيّما في كلام أمير المؤمنين (عليه السلام) «...»^(٢٩).

ثم إن هذه الإدراكات الذوقية والمكاشفات العرفانية ترافق السالك مدى سلوكه وعروجه وحركته الأنفسية، ولكنها تتفاوت باختلاف قربه وبعده من المقصد، وكذلك تتفاوت باختلاف استعداده الروحي.

ويمكن أن نستنتج ممّا تقدّم أموراً، منها:

١. إن الكشف لا يحصل إلا بعد رفع الحجاب الذي يحجب السالك عن

معاينة الحقائق الوجودية.

٢. إن الحجاب متعلق بنفس السالك وغيابه عن العوالم الغيبية وإلا

فتلك العوالم لا يجيبها عن السالك شيء، كما ورد عن الإمام السجّاد (عليه السلام) في دعاء أبي حمزة الثمالي من قوله: «وإنك لا تحتجب عن خلقك إلا أن تجبهم الأعمال دونك»^(٣٠).

٣. إنَّ الكشف وما يشاهده السالك ليس من مقولة المفهوم، بل هو من قبيل الحقائق الوجودية المعنوية.

٤. إنَّ الكشف على مراتب تتناسب مع قوّة السالك وقربه من الحقيقة وقوّة سيره وسلوكه وغيرها من العوامل.

٥. إنَّ الكشف درجة عالية من العلم الحضوري.

أنواع الكشف ومراتبه

تقدّم أن إدراك الإنسان على مراتب تبدأ من الإدراك والكشف الحسي، ثمّ الإدراك والكشف العقلي، ويليهما الإدراك والكشف القلبي، وهذا الإدراك القلبي على قسمين هما: الكشف الصوري، والكشف المعنوي.

فعند تتبّع كلمات العرفاء والمحقّقين في الدراسات العرفانية نراهم يذكرون نوعين للكشف القلبي:

١. الكشف الصوري

يقول القيصري في بيانه لهذا النوع: «وهو ما يحصل في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس...»^(٣١).

ولتوضيح المقصود لا بدّ من الإشارة إلى أنّ العرفاء يقسمون العوالم بشكلٍ كليٍّ إلى ثلاثة عوالم هي: عالم الأرواح أو العقل، عالم المثال، وعالم المادّة.

قال ابن تركه في بيان ذلك: «... إنّ الموجودات التي في العوالم أقربها

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

نسبة [إلى العالم الربوبي] وأبسطها ذاتاً إنّما هو العقل الأوّل؛ إذ له ضربٌ واحدٌ من التركيب لا غير، وهو أنّ له ماهيةً متّصفاً بالوجود، وهو أوّل مراتب الإمكان، وهو من عالم الأرواح، فأقرب العوالم نسبةً إلى المرتبة الإلهية إنّما هو عالم الأرواح، فأوّل الموجودات المبدعة هو عالم الأرواح دون عالم المعاني؛ لإستقلاله في الوجود وظهوره بحسب تعيّنه، وما يلزمه من إفاضة الأحكام وصدور الآثار دون عالم المعاني... ثمّ عالم المثال؛ لظهور المعاني فيه بصور الأشكال، وذلك معنى زائدٌ حصل به ضربٌ آخر من التركيب، ثمّ عالم الأجسام لعروضه؛ هذا كلّ مع لحوقه التمكن وشغله للحيّز، وهذا أنهى الغاية في التركيب...»^(٣٢).

كما أنّ للإنسان أيضاً مراتب ثلاثة هي: العقل، والمثال، والحسّ، وللإنسان بعد الإستعانة بتلك المراتب وتوسّطها بينه وبين الموجودات - كلّ بحسب ما قابله من المراتب - إدراك موجودات العالم والتعاطي معها.

من هذا نعرف أنّ عالم المثال هو عالم يتوسّط عالم المادّة - الذي هو عالم الجسميّة البحتة - وعالم العقل - الذي هو عالم التجرّد التام - والإنسان يُدرك بمعونة الحواس الخمس ظواهر ما وقع في عالم الحسّ والمادّة من موجودات، وبمثاله يُدرك ما وقع في عالم المثال، وبعقله ما وقع في عالم العقل من تلك الموجودات.

كما أنّ الإنسان ومن خلال الأحلام والمنامات التي يراها أثناء نومه يرتبط بدرجةٍ متدنّيةٍ من درجات عالم المثال.

والعرفاء يعتقدون أنّ للإنسان - وبالإضافة إلى حواسّه الخمس الظاهريّة: الباصرة، الذائقة، الشامة، اللامسة، وحاسة السمع - حواساً خمساً

باطنيةً أخرى بموازاتها، هي باطن هذه الحواس الظاهرية، بل وتكون الباطنية أساس الظاهرية ومنشأها. فإذا أدرك الإنسان بالحواس الظاهرية كانت معرفته محصورةً بعالم المادة، وإذا أدرك بالحواس الباطنية أمكنه الإطلاع على ما هو فوق عالم المادة. والإنسان السالك - ونتيجة جهوده في طريق الوصول إلى القرب الإلهي - يدرك بحواسه الباطنية، الحقائق الموجودة في عالم المثال.

وهذا الكشف الصوري أو المثالي قد يحصل في اليقظة، وقد يحصل في النوم، وربما كان عن طريق الرؤية أو السماع أو الإستنشاق أو الملامسة أو التدوّق.

ولذا فقد قال القيصري في بيانه لأنواع الكشف الصوري: «وذلك إمّا أن يكون على طريق المشاهدة كروية المكاشف صور الأرواح المتجسّدة والأنوار الروحانية. وإمّا أن يكون على طريق السماع كسماع النبيّ (صلى الله عليه وآله) وسلم، الوحي النازل عليه كلاماً منظوماً، أو مثل صلصلة الجرس، ودويّ النحل كما جاء في الحديث الصحيح^(٣٣) فإنّه (عليه السلام) كان يسمع ذلك ويفهم المراد منه. أو على سبيل الإستنشاق وهو التنسّم بالنفحات الإلهية والتنشق لفوحات الربوبية. قال عليه السلام: «إنّ لله في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»^(٣٤).

وقال: «إني لأجد نفس الرحمن من قبل اليمن»^(٣٥)، أو على سبيل الملامسة وهي بالإتصال بين النورين أو بين الجسدين... أو على طريق الذوق كمن يشاهد أنواعاً من الأطعمة فإذا ذاق منها وأكل إطلع على معانٍ غيبية. قال النبيّ (صلى الله عليه وآله) وسلم: «رأيت أنّي أشرب اللبن حتّى خرج الرّي من أظفيري... فأولت ذلك بالعلم»^(٣٦)...^(٣٧).

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

وعلى كل الأحوال، فهو متعلّق بالحواس الخمس أي: الباصرة، الذائقة، الشامة، اللامسة، وحاسة السماع، ولكن على المستوى الباطني لا الظاهري؛ ولذا فهذا النوع من الكشف غير مجرد تجرّداً تاماً عن صور تلك الحقائق بخلاف النوع التالي، وربما كان ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في قوله: «... ما زلت أكرّر آيات القرآن حتى بلغت إلى حال كأنني سمعت مشافهة من أنزلها على المكاشفة والعيان...»^(٣٨)، إشارةً لذلك.

٢. الكشف المعنوي

وهو عبارة عن: «ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية»^(٣٩)، وهو مرتبة من الكشف أرقى وأرفع من عالم المادة والحواس؛ إذ تُكشَف الحجب بأكملها، فيرى السالك حقائق ذاك العالم المجرد ومعانيه الغيبية مجردة عن الصورة التي رافقت الكشف الصوري.

ولهذا الكشف مراتب كثيرة تبدأ من ظهور المعاني في القوّة المفكّرة من دون إستعمال المقدمات وتركيب القياسات، بل ينتقل الذهن من المطالب إلى مبادئها ويسمّى بالحدس، ثم في القوّة العاقلة المستعملة للمفكّرة، حتى يصل إلى ظهور المعاني في مرتبة السرّ، وينتهي بالكشف التام الأتم وهو الوحي الإلهي^(٤٠).

القيمة المعرفية للكشف والشهود

بعد أن تعرّفنا على الكشف والشهود وحقيقته وكيفية الوصول إليه بقي علينا أن نشير إلى قيمته المعرفية وحجّيته قبل أن نبحت الموازين التي يقيمها العرفاء لمكاشفاتهم خصوصاً بعد الاعتقاد بأنّ الكشف والشهود قابلٌ لنفوذ الخطأ إليه؛ إذ رغم علو مرتبة المعرفة الكشفية وميزاتها الوجودية وخصائصها

التفضيلية إلا أنّها - وكما هي المعارف الأخرى - لا تخلو من الأخطاء والإشبهات أحياناً، فالوصول إلى المعرفة الشهودية الصحيحة يتطلب مجموعة أمورٍ يؤديّ فقدانها إلى وقوع الخلل والإشبهاء في المكاشفات، ومن تلك الأمور تهذيب الباطن، وتوجّه النفس، وإشتغالها بالأمور التي توصل إلى المعرفة الصحيحة، وإبتعادها عن الدنيا وتعلّقاتها، والإلتزام الدقيق بأحكام الشريعة، كذلك صحّة السير والسلوك وقوّته، ومتابعة الأستاذ الواصل أو الإنسان الكامل، وعدم تصرّف القوى التي مادون القوّة القدسية بمدركات تلك القوّة، فإذا ما فقدت هذه الأمور أو ضعفت نفذ الخطأ والإشبهاء إلى مكاشفات العرفاء فإختلط الحقّ بالباطل^(٤١).

وعليه، فلزم البحث في قيمة الكشف والشهود وكيف يمكن له أن يكون دليلاً محكماً يتسنى لنا الإعتماد عليه في معارفنا وعقائدنا وغيرها من نواحي العلم والعمل.

ويمكن لنا - تسهيلاً للفهم - أن نقسّم هذا الموضوع إلى قسمين هما:

الأوّل: حجّية الكشف على نفس المكاشف

حينما ترتفع الحجب عن قلب السالك يرى الحقائق الوجودية كما هي - على قدر سعته الوجودية - وعندها لا يكون هناك مجالٌ للشكّ والترديد في رؤيته لها؛ فكما أنّ الإنسان العادي عندما يفتح عينيه يرى الأشياء الماثلة أمامه ولا يشكّ أو يتردّد في تلك الرؤية، فكذلك العارف عندما تنكشف له الحقائق، بل إنّ الأمر في العارف أشدّ علماً منه في الإنسان العادي عندما يرى الأشياء الماثلة أمامه؛ ذلك لأنّ العارف يرى الحقائق وهي متّحدة معه نوع اتّحادٍ - لا نعني به الإتحاد الباطل، بل هو نوع من أنواع السعة الوجودية التي



الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

تحصل للسالك - وبالتالي فسيكون علمه ذلك علماً حضورياً كعلم الإنسان بنفسه وهذا النوع من العلم لا يمكن أن يحصل فيه الشك أو التردد لحصول الشعور الكامل بالحقيقة المدركة على نحو الحضور ويكون المدرك والمدرك شيئاً واحداً لفناء المدرك بالمدرك، هذا أولاً.

وثانياً لإتحاد العالم والعلم والمعلوم^(٤٢)؛ إذ إن هذه المرتبة من مراتب العلم تستتبع الإتحاد بين هذه الأمور الثلاثة، وعليه لا يبقى أي مجال للغيرية التي هي سبب دخول الشك^(٤٣).

كما يمكن لنا أن نضيف ثالثاً الآيات القرآنية التي تنقل لنا حالات بعض الأنبياء والصالحين وعملهم بمقتضى ما يحصل لهم من حالات كما في قصة إبراهيم ورؤيته لذبح ابنه في المنام^(٤٤)، وقصة الخضر والأعمال التي قام بها وإعتراض موسى عليه^(٤٥)، وغيرها من القصص القرآنية^(٤٦)، أو الرواية التي تنقل لنا أن الإمام الحسين (عليه السلام) كان قد رأى النبي (صلى الله عليه وآله) فقال له فيما قال: إن لك في الجنة درجاتٍ لاتناها إلا بالشهادة^(٤٧)، فإن كل ذلك يدل على وجود حقيقة لهذه المكاشفات التي جرت لأصحابها وكانت حجة عليهم وإلا لما عملوا بها.

نعم، ربما يرد إشكال على ذلك وهو أن هؤلاء كانوا من المعصومين ولا شبهة في أن كل أحوالهم كانت حجة من باب العصمة التي كانوا يتمتعون بها. وللجواب نقول: ذلك صحيح، ولكن ما نريد أثباته هو أن هناك مرتبة من العلم الكشفي تحصل لأصحابها فتكون حجة عليهم فيبادروا للعمل بها، أمّا من حصلت له هذه الحالات وما هو أسمه وما هي مكانته فهذا غير منظور في كلامنا المتقدم.

الثاني: حجّيته على غير المكاشف

وهنا يقع الكلام في حجّية المكاشفات - التي تحصل لبعض الأشخاص - على الغير، كما لو كان هناك عارفٌ ما حصلت له مكاشفةٌ ما وكانت حجّةً عليه، فجاء وأخبر بها غيره، فهل تكون هذه المكاشفة حجّةً على ذلك الغير الذي لم ير تلك المكاشفة ولم يمرّ بتجربتها؟

ربّما كان هذا مثار إختلافٍ بين المحقّقين، وخلاصة المسألة هي إنّه يمكن الإستدلال على حجّية تلك المكاشفات على الغير بالأدلة التالية:

أولاً: إذا كانت التجربة العرفانيّة (المكاشفة) بالغة حدّ التواتر، أي أن يُجرب بها وبوقوعها مجموعةً كبيرةً من العرفاء يمتنع تواطؤهم على الكذب بنفس الطريقة التي ثبتت للأخبار في علم الأصول، فإذا كان الحال هكذا فإنّ تلك المكاشفة تصبح حجّةً حتّى على غير المكاشف نفسه^(٤٨).

ولا يعتنى للتشكيك في أنّ الأخبار التي ثبتت حجّيته بالتواتر هو الإخبار عن حسّ، وهذا غير متوفّر في المكاشفات لأنّها ليست إخباراً عن حسّ؛ ذلك لأنّ الإدراك القلبي والحواسّ الباطنة أقوى وأدقّ من الإدراك الحسيّ الظاهري - كما تقدّم - عندما يحصل لأهله؛ إذ قد ثبت في محله من مباحث نظريّة المعرفة^(٤٩) أنّ المعلوم بالذات للنفس هو الصورة المنطبعة (أو قل الحقيقة المتّحدة مع النفس) من المعلوم الخارجي - الذي هو المعلوم بالعرض - والمعلوم بالذات أشدّ حضوراً لدى النفس من ذلك الموضوع الخارجي؛ ذلك لأنّ نسبته إلى النفس نسبة النفس لذاتها كما ثبت في مباحث إتحاد العلم والعالم والمعلوم^(٥٠)، وكمثال على ذلك رؤيتنا لأيّ منظرٍ خارجيّ؛ فإنّا نرتبط به من خلال صورته التي تنطبع في النفس من خلال البصر الظاهري، فالمرتبط بنا في



الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

الحقيقة وبالذات هو تلك الصورة التي عند النفس وما المنظر الخارجي إلا حقيقة تلك الصورة (والذي نرتبط به من خلال ما إنطبع بالنفس).
وأما في الإدراكات الكشفية الباطنية فإنَّ النفس تُدرك الحقيقة بنفسها وذاتها لا بأمرٍ عرضيٍّ.

إذن، الكشف إدراكٌ من سنخ العلم الحضورى الذي يكون فيه حضور نفس المعلوم لدى العالم من دون واسطة.

ثانياً: حاول بعض المحققين إثبات الحجية للمكاشفات العرفانية من الخارج، أي: حاول الاستدلال عليها بالإستعانة بالعقل والبراهين العقلية، والنقل والنصوص الدالة على محتوى المكاشفات، وأبرز مثال لمن قام بهذه المحاولة هو صدر المتألهين الشيرازي في كتبه الحكيمية وخصوصاً كتاب الأسفار الأربعة، فقد رتب الرؤية الكونية التي بينها العرفاء على شكل منهج فلسفيٍّ منظمٍّ ومرتبٍّ بشكلٍ منطقيٍّ وأقام عليه مجموعةً من الأدلة والبراهين العقلية والنقلية لإخراجه من حالة الإخبار المحض إلى فضاء الدليل والإستدلال العقلي، وعلى ذلك تكون تلك المكاشفات المثبتة بالإستدلال العقلي حجةً من هذا الباب.

وما تجدر الإشارة إليه أنَّ علاقة المكاشفات بالنصوص الدينية كعلاقة العقل القطعي بالنصوص الدينية، يعني كما أنه إذا كان عندنا حكمٌ عقليٌّ قطعيٌّ تعارض مع آيةٍ أو روايةٍ فإذا كانت الآية أو الرواية ظاهرةً في معارضتها لحكم العقل أولنا ذلك الظهور بما ينسجم مع العقل، فكذلك الحال فيما إذا كان الكشف قطعيٍّ وتعارض مع الظاهر النقلى فيمكن تأويله بما ينسجم مع الكشف، وهذا الأمر من باب تقديم الأدلة القطعية على الأدلة الظنية.

نعم، يبقى هناك تساؤلٌ جادٌ هو: هل جميع ما يحصل للعرفاء - من غير المعصومين - يعتبر من الحقائق القطعية اليقينية؟ أم إنه من الممكن أن يتدخل الوهم أو الخيال أو الشيطان في مكاشفاتهم فيريهم ما هو حقُّ باطلاً وبالعكس؟

وهذا ما سنبحثه تحت العنوان التالي.

موازين الكشف والشهود

تقدّمت الإشارة إلى أن الكشف نوعٌ من أنواع العلم الحضورى الذي يمتنع فيه الخطأ والاشتباه، فكلّ ما يراه العارف السالم فهو من الأمور الواقعية الحقيقية. غير أنّا نرى أنّ هناك إختلافاتٍ كثيرةً بين العرفاء في مشاهداتهم ومكاشفاتهم، حيث نجد الإختلاف بينهم تارةً يكون طويلاً كالإختلاف الناشئ بسبب إختلاف مراتب العرفاء ومقاماتهم، فإنّ صاحب المقامات العالية ينكشف له من الحقائق ما لا ينكشف لصاحب المقامات الدانية، ففي كلّ مرتبةٍ ومقامٍ تنكشف حقائق وأمورٌ غير التي تنكشف في مرتبةٍ ومقامٍ آخرين.

وتارةً أخرى يكون الإختلاف عرضياً بحيث ينكشف لعارفٍ شيءٌ وينكشف لآخر في مرتبته شيءٌ آخر، كما يتراءى لأوّل وهلةٍ من إنكشاف أصالة الوجود لعارف وإنكشاف أصالة الماهية لآخر^(٥١).

كما أنّ العرفاء أنفسهم - ورغم تأكيدهم الإتفاق على عدّة قواعد وأصول لا يمكن لصاحب الكشف أن يناع فيها^(٥٢) - أقرّوا بوجود نوعين من المكاشفات؛ إذ منها ما هو رحمانيّ وحقٌّ وثابتٌ مُفاضٌ من الله تعالى، ومنها ما هو شيطانيٌّ ومزيّفٌ وباطلٌ نتج جرّاء وسوسةٍ شيطانيةٍ؛ وعليه فكلّ

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

مكاشفةً يحتمل فيها أحد الأمرين: إمّا الشيطانية أو الرحمانية، إما حقُّ أو باطلٌ^(٥٣).

يقول المحقق العارف صدر الدين القونوي: «إعلم أن لأهل الكشف في مكاشفاتهم ومشاهداتهم ووارداتهم أغلوطاتٍ شتى لا يعرف كنهها ولا يسلم من غوائلها إلا الكمّل والأفراد من أهل العناية...»^(٥٤).

وقال الفناري في (مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب): «والإلقاء إمّا صحيحٌ أو فاسدٌ لا ينبغي الوثوق به، والصحيح إمّا إلهيٌّ ربانيٌّ - وهو ما يتعلق بالعلوم والمعارف - أو ملكيٌّ روحانيٌّ - وهو الباعث على الطاعة من مفروضٍ أو مندوبٍ - والفاقد إمّا نفسانيٌّ - وهو ما فيه حظُّ النفس وإستلذاها ويسمى هاجساً - أو شيطانيّاً - وهو ما يدعو إلى معصية الحق كما قال الله تعالى: ﴿الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ﴾^(٥٥)، ويسمى وسواساً»^(٥٦).

وبناءً على ما تقدّم تتضح ضرورة وجود ميزانٍ وقانونٍ يحدّد الصحيح من المكاشفات العرفانية المختلفة، ويميّز المكاشفات الرحمانية الحقة من الشيطانية الباطلة، وإن لم يدوّن هكذا ميزان كيف يمكن الوثوق والإعتماد على مكاشفةٍ ما، وكيف يمكن جعلها أصلاً موضوعياً ومبدءاً تصديقيّاً تكون منه الإنطلاقة لبقية المسائل؟!!

والتشبّث للجواب عن الإشكال المتقدّم بكون مكاشفات العارف ومشاهداته من سنخ العلوم الوجدانية الحضورية وحضور نفس المعلوم لدى العالم من دون توسط المفاهيم، وهذا النوع من العلم لا يحتاج إلى ميزانٍ يثبته؛ وذلك لأنّه مشاهدة الحقّ على ما هو عليه لا تحتاج إلى برهانٍ وإستدلالٍ

وميزان؛ فهو لا يرى صورة الشيء حتى يقال إنها تحتاج إلى ميزانٍ وقانونٍ يثبت هذه الصورة الذهنية للواقع الخارجي، لا يحلّ الإشكالية؛ وذلك حتى لو سلّمنا هذا الكلام في مقام ثبوت المكاشفات لنفس العارف المكاشف الحاصلة له تلك المكاشفات بنحو الوجدان والعلم الحضوري^(٥٧)، فإنّنا لا نسلّم ذلك له عند الرجوع من المكاشفة والخروج من ذلك الحال، أو حين تفسير مكاشفته وعرضها على الآخرين، فلو كانت هذه المشاهدات حجّةً على العارف كيف تكون حجّةً على غيره^(٥٨)؟ فإنّ الغير ليس عنده وجدانٌ أو حضورٌ لهذه المكاشفة؛ لذلك فمن المنطقي جداً أن يسأل عن الميزان الذي يثبت هذه الحقائق المدّعاة.

وباختصارٍ: إنّ العارف إذا أراد أن يترجم ما شاهده إلى ألفاظٍ وبياناتٍ فإنّه يحتاج إلى ميزانٍ وقانونٍ يزن به هذه الأمور ويعطيها الحجّة والمقبولية.

وعند مطالعة كتب العرفان وما كتبه كبار العرفاء وشراح مدرستهم سنجد التصريح منهم وفي أكثر من مكانٍ بوجود ميزانٍ لعلم العرفان، فهذا المحقّق القنوي يقول في مقدّمة مفتاح الغيب: «ولكلّ علمٍ أيضاً معيارٌ يعرف به صحيح ما يختصّ به من سقيمه وخطأه من صوابه، كالنحو في علم العبارة، والعروض لمعرفة أوزان الشعر وبحوره، والمنطق في العلوم النظرية، والموسيقى لمعرفة النغم، هذا إلى غير ذلك ممّا لا حاجة إلى التمثيل به. ولما كان شرف كلّ علمٍ إنّما هو بحسب معلومه ومتعلّقه، كان العلم الإلهي أشرفها لشرف متعلّقه - وهو الحقّ - فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله وقوانينه أمسّ.

وإنّه وإن قيل فيه: إنّّه لا يدخل تحت حكم ميزانٍ، فذلك لكونه أوسع

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمته المعرفية

وأعظم من أن ينضبط بقانونٍ مقننٍ، أو ينحصر في ميزانٍ معيّنٍ، لا لأنه لا ميزان له، بل قد صحّ عند الكمّل من ذوي التحقيق من أهل الله أن له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلهية ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ ميزاناً يناسب المرتبة والإسم وما عددناه، وبه حصل التميّز بين أنواع الفتح والعلوم الشهودية واللّدنية والإلقاءات والواردات والتجليات الحاصلة لأهل المراتب السنيّة والأحوال والمقامات، وبه يتمكّن الإنسان من التفرقة بين الإلقاء الصحيح الإلهي أو الملكي وبين الإلقاء الشيطاني ونحوه ممّا لا ينبغي الوثوق به...»^(٥٩).

وهذا القيصر ي يقول في إشارته لكيفية التمييز بين المكاشفات الحقيّة والمكاشفات الخياليّة الصرفة: «... فللفرق بينها [أي المكاشفات الحقيّة النفس أمرية] وبين الخياليّة الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزاناً يفرّق بين الصواب والخطأ...»^(٦٠).
وعند تتبّع كلمات العرفاء نجد أنّ الموازين التي يضبطون بها مكاشفاتهم عبارة عن أمور:

الأمر الأوّل: العلوم الحقيّة النظرية

حيث أنّ العلوم الحقيّة النظرية كالمنطق والفلسفة قواعد عامّة يمكن تطبيقها في مجال الإستدلالات والبراهين الدالة على الواقعيّات، فهي تُعدّ ميزاناً يُستعان به على التمييز بين الحقائق النفس أمرية والوهميات الباطلة، وعليه فلا بدّ للعارف من تحصيل هذه العلوم والوقوف على المباني الفلسفيّة والعقليّة، بشرط أن يكون الحصول على هذه العلوم مع تصفية النفس وصفاء القلب، وتهذيب الأخلاق وتزكيتها، حتّى يمكن أن تكون هذه العلوم ميزاناً

في علم العرفان، وبذلك تعتبر هذه العلوم العقلية آلة للعرفان، كما أن المنطق آلة للفلسفة.

وقد صرح بذلك أبو حامد التريكي مؤلف كتاب (قواعد التوحيد) حيث يقول في آخر بحث من الكتاب: «... لا بُدَّ للسالكين من أصحاب المجاهدة أن يخلصوا العلوم الحقيقية الفكرية النظرية أولاً، بعد تصفية القلب بقطع العلائق المكدرة المظلمة وتهذيب الأخلاق وتزيينها حتى تصير هذه العلوم النظرية - التي تكون من جملتها الصناعة الآلية المميّزة - بالنسبة إلى المعارف الذوقية كالعلم الآلي المنطقي بالنسبة إلى العلوم النظرية الغير المتسقة المنتظمة، فلو تحيّر الطالب السالك وتوقّف في بعض المطالب التي لا تحصل له بالفكر والنظر، حصّله بالطريق الآخر، ويدرك وجه الحقّ فيه بالملكات المستفادة من هذه العلوم الحاصلة له بالفكر والنظر. هذا إذا لم يكن له شيخٌ مكملٌ يرشده في كلّ مقامٍ ومنزلٍ...»^(٦١).

الأمر الثاني: الوحي الإلهي والإخبار السماوي

بما أن العقل يعجز أحياناً عن إدراك بعض الأمور كالجزئيات، ولا يمكنه إثباتها، لجأ العارف إلى ميزان الوحي، وهو الإعتماد على ما إنتهى إليه عارفٌ كاملٌ معصومٌ، فيعرض العارف مكاشفاته على كشف المعصوم الذي لا يتطرّق إليه الخطأ والإشتباه ويطلق ما رآه مع ما أخبر عنه المعصوم، فإن مرتبة الكشف المعصوم هي مرتبة الأمر البديهي ومرتبة الكشف غير المعصوم هي مرتبة الأمر النظري، فيقيسون النظري على البديهي ويرجعونه إليه فإن وافقه أخذوا به واعتبروه حقاً رحمانياً، وإلا تركوه واعتبروه باطلاً شيطانياً. ولأجل ذلك عبّر عن كشف العارف الذي يُطابق كشف المعصوم

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمته المعرفية

بالكشف الميّن؛ لأنّه نظريّ في ذاته إحتاج إلى واسطة تبيّنه وتثبته والواسطة هي كشف المعصوم.

يقول ابن عربي في ذلك: «وإذا خالف الكشف الذي لنا كشف الأنبياء (عليهم السلام) كان الرجوع إلى كشف الأنبياء، وعلّمنا أنّ صاحب ذلك الكشف قد طرأ عليه خللٌ بكونه زاد على كشفه نوعاً من التأويل بفكره فلم يقف مع كشفه، كصاحب الرؤيا فإنّ كشفه صحيحٌ وأخبر عمّا رأى ويقع الخطأ في التعبير لا في نفس ما رأى، فالكشف لا يخطئ أبداً والمتكلّم في مدلوله يخطئ ويصيب...»^(٦٢).

فإنّ كشف الأنبياء والأولياء (عليهم السلام) مطابقٌ للحقيقة والواقع دائماً، وذلك نابعٌ من كون أمزجتهم أعدل الأمزجة وأرواحهم أظهر الأرواح؛ لذا فما يحصل لهم من شهودٍ يكون صافياً وخالصاً من كلّ شوبٍ وسقم، وكلّما كان المزاج الروحاني أعدل كانت المكاشفات الحاصلة له أكثر صحّةً وأتمّ صفاءً.

وقد صرّح بذلك القيصري حيث قال: «وأصحّ المكاشفات وأتمّها إنّما يحصل لمن يكون مزاجه الروحاني أقرب إلى الاعتدال التام كأرواح الأنبياء والكمّل من الأولياء (صلوات الله عليهم)، ثمّ لمن يكون أقرب إليهم نسبةً...»^(٦٣).

إذ إنّ كان المعصوم يُشاهد أصول حقائق المبدأ والمعاد على حقيقتها، وإنّ سائر قواه النظريّة والعملية تتبع روحه العظيمة وقلبه الكبير، أي: إنّ روحه بحضورها في جميع المراتب وقلبه بسعته لجميع القوى يقومان بهداية القوى الأخرى من دون منازع، وفي هذه الحالة فإنّ جميع القوى التي تكون دون

ذلك تشايع الروح والقلب الواصلين إلى الشهود، فيتلقى العقل (المعاني الكلية) جيداً، كما تُدرك الواهمة ما يتنزل فيها جيداً، وكذلك تقوم المتخيلة بالتصوير كما يجب، كما تشاهد قوّة الخيال ما يتجلّى بتمامه، وفي هذه الحالة يكون ما يُشاهد - سواء في اليقظة أو المنام - صادقاً، وما يُقال مطابقاً للواقع دائماً، وقد صرّح الباري تعالى في القرآن بأن ليس للشيطان طريقٌ إلى المخلصين وغوايتهم حيث حكى الله تعالى على لسانه: ﴿قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾^(٦٤)؛ فلذا كان شهود صاحب هذا المقام وما يراه - وبسبب عصمته - ميزاناً لمشاهدة الآخرين، وفهمه - لمصونيته من الخطأ - معياراً لفهم غيره، فلو وضع ما يناله أصحاب هذا المقام في قالب المفاهيم أو الألفاظ لكان حجّةً وميزاناً لغيرهم من أصحاب العقول^(٦٥).

الأمر الثالث: أستاذ السير والسلوك

الأمر الآخر الذي يستعين به العرفاء لتمييز المكاشفات الحقّة عن الباطلة هو الأستاذ الحقيقي في السير والسلوك.

قال صائن الدين بن تركة بعد ذكره فائدة تحصيل المعارف المنطقية والحكمية في طريق العرفان: «هذا كلّه إذا لم يكن عنده شيخٌ مسلكٌ يرشده، وإمامٌ مكملٌ يقتدي به وبيده مقاليد أفعاله وأحواله، وأمّا إذا كان له ذلك فلكلّ منزلٍ ومقامٍ بحسب كلّ وقتٍ وإستعدادٍ علومٌ وميزانٌ يخصّه ينبّه السالك بحسب تفرّسه مراقبي إستعداده على تلك العلوم بموازينها»^(٦٦)؛ ذلك لأنّ العرفاء يعتقدون أنّ الأستاذ الواقعي محيطٌ بجميع جنبات السالك وله العلم بنيّاته الظاهرة والخفية، فمثاله في علاج الأمراض المعنوية كمثال

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

الطبيب في علاج الأمراض الجسميّة، فالأستاذ على علم بإحتياجات السالك الروحيّة، وله القدرة على إعطائه ذكراً أو دعاءً أو عملاً أو مراقبة عرفانيّة بحسب الوقت والإستعداد الخاصّ الذي يتمتّع به؛ ولذلك نُقل عن بعض العرفاء أنّ السالك لو قضى نصف عمره في البحث عن أستاذ لم يخسر شيئاً. ثم إنّ المرشد هنا هو إمّا أهل البيت (عليهم السلام) الذين هم معلّمو البشر أجمعين، وهذا لا إشكال ولا شبهة فيه.

كذلك من ثبت لك بالدليل القاطع أنّه طبيبٌ في هذا المجال له القدرة على تشخيص المرض وإعطاء الدواء للمسترشدين، على أن يكون من المجتهدين العادلين العالمين الذين قطعوا الطريق وخبروا آفاته وعقباته^(٦٧). ولا بدّ من التأكيد على أنّ الأستاذ المقصود هنا هو العارف الذي قطع الأسفار السلوكيّة جميعاً وخرج من أنانيته وخلقيته إلى فضاء الحقّ وأسمائه وصفاته فصار وجوده وجوداً حقّانياً، وبالتالي يأمن السالك من وقوع هذا الأستاذ نفسه في شباك الشيطان ومخالبه، فيتابعه في كلّ ما يأمره به ويرشده إليه.

الأمر الرابع: المُكاشف نفسه

فقد أشار بعض المحقّقين إلى أنّ الحالات التي تمرّ على السالك ومدى الأخذ بيده إلى المقصد الأسنى الذي هو مشاهدة نور الحقيقة الإلهيّة المطلقة والتقرّب إليها فيكون رحمانياً، أو ما يبعد السالك عن ذلك القصد فيكون شيطانياً، وبالتالي سيكون مثل هكذا علم حجّة على نفس السالك من قبيل حجّية العلوم الحضورية التي تحصل للمرء فيقطع بها، وحجّية مثل هكذا علم على صاحبه ضرورة لا نقاش فيها.

يقول القيصري: «... والفرق بين الواردات الرحمانية والملكيّة، والجنّية

والشيطانية يتعلّق بميزان السالك المكاشف، ومع ذلك نؤمى بشيء يسير منها. وهو أنّ كلّ ما يكون سبباً للخير بحيث يكون مأمون الغائلة في العاقبة، ولا يكون سريع الانتقال إلى غيره، ويحصل بعده توجّه تامّ إلى الحقّ، ولذّة عظيمة مرغّبة في العبادة، فهو ملكيّ أو رحمانيّ، وبالعكس شيطانيّ... والأوّل [أي ما يكون سبباً للخير وهو غير الشيطانيّ] إمّا أن يتعلّق بالأمر الدنيويّة، مثل إحضار الشيء الخارجيّ الغائب عن المكاشف في الحال كإحضار الفواكه الصيفيّة في الشتاء مثلاً، والإخبار عن قدوم زيد غداً، وأمثال ذلك ممّا هو غير معتبر عند أهل الله فهي جنّيّ، وطىّ المكان والزمان والنفوذ في الجدران من غير الإنثلام والإنشاق أيضاً من خواصّهم وخواص الملائكة التي هي أعلى مرتبة منهم، فإن كان للكامل منها شيء [أي من طيّي الزمان والمكان] فمعاونة منهم [أي من الملائكة] ومن مقامهم.

وإن لم يتعلّق بها [أي: بالأمر الدنيويّة] ويتعلّق بالآخرة، أو كان من قبيل الإطّلاع على الضمائر والخواطر، فهو ملكيّ؛ لأنّ الجنّ لا يقدر على ذلك.

وإن كان بحيث يعطي المكاشف قوّة التصرّف في الملك والملكوت كالإحياء والإماتة والإخراج لمن هو في البرازخ محبوس وإدخال من يريد في العوالم الملكوتيّة من المريدين الطالبين فهو رحمانيّ؛ لأنّ أمثال هذه التصرّفات من خواصّ المرتبة الإلهيّة القائم فيها وبها الكمّل والأقطاب. وقد يقال لغير الشيطاني كلّها رحمانيّ...»^(٦٨).

كما ويمكن الاستدلال على إمكان السالك نفسه وقدرته على تشخيص الكشف الصحيح من باطله بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَل

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمته المعرفية

لَكُمْ فُرْقَانًا... ﴿٦٩﴾ .

وتقريب الإستدلال هو: المفروض أن السالك لا يصل إلى الكشف والشهود الحقيقي إلا بعد قطع المنازل والمقامات الطبيعية والنفسية والوصول إلى معدن الحقيقة وهذا لا يتم إلا بتهذيب النفس وقطع علائقها بعالم المادة وترك الدنيا وملذاتها والتمكّن في تقوى الله سبحانه ومراقبة النفس، والآية الكريمة تنصّ على أن من يتقي الله يجعل الله له فرقاناً يمكنه من خلاله التمييز بين الحقّ والباطل والتفريق بينهما، والسالك الواصل متمكّن من تقوى الله قطعاً وإلا لما وصل، فتكون النتيجة أن الله يعطيه قوّة يمكنه من خلالها التمييز بين باطل الكشف وصحيحه (٧٠).

كذلك يمكن الإستشهاد بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ (٧١).

نتائج البحث

١. إنَّ للإنسان أدوات ظاهريّة يُدرك بها الواقع المادّي المحسوس، وله أدوات باطنيّة يُدرك بها الواقع المجرّد عن المادة.
٢. القلب أداة الإنسان لإدراك الحقائق الوجوديّة السعيّة، فإذا ما إرتفعت الحجب عن القلب إنكشف الواقع له بمقدار سعته الوجوديّة وطهارته القليبيّة.
٣. الكشف والشهود على مراتب منها الصوري الذي يكون مع الصورة والمثال، ومنها المعنوي الذي لا ترافقه الصورة والمثال بل يكون أعلى وأرفع من ذلك.
٤. لقد دلّت آيات وروايات كثيرة على أصل طريق الكشف والشهود

ومجاهدة النفس وتطهير القلب عن أدران الذنوب والمعاصي والتعلق بالملذات
الدينيوية لنيل الحقائق العالية والتقرب إلى الله تعالى.

٥. يفضل العرفاء طريق الكشف والشهود على طريق النظر الفكري؛
وذلك مضافاً إلى علوِّ الأوَّل ورفعته هو أيضاً ينال الحقائق بينما الثاني لا ينال
إلا المفاهيم الذهنيَّة، كما أنَّ الأوَّل لا يحصل فيه التخبُّط والشكَّ بخلاف
الثاني.

٦. الكشف والشهود حجَّةٌ على صاحبه لأنَّه يعتبر من باب العلم
الحضوري الوجداني الذي يتمتَّع بالحجِّية الذاتية، ولكن ربَّما يُشكك في
حجِّيته على الغير فيُدعى بأنَّه لا قيمة له بالنسبة للغير.
ويمكن الجواب على ذلك بأنَّه حجَّةٌ على الغير أيضاً فيما إذا ولَّد له اليقين
من خلال القرائن وتظافر الإخبار.

٧. للكشف والشهود موازين عدَّة ذكرها المحقِّقون في مصنَّفاتهم
يمكنهم من خلالها التمييز بين الكشف الصحيح والكشف الباطل.
٨. من أهمِّ تلك الموازين هو أن لا يخالف الكشف نصَّ القرآن وصريح
السنة القطعيَّة، وأن لا يخالف العقل القطعي (لا الظنِّي أو المشتبه)، ومن تلك
الموازين أيضاً الأستاذ الذي صار وجوده حقَّاناً، والميزان الأخير هو السالك
نفسه والحالات التي تحصل له.

والحمد لله ربَّ العالمين



المصادر

١. الإشارات والتنبيهات، للشيخ أبي علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح للمحقق نصير الدين الطوسي، وشرح الشرح للعلامة قطب الدين الرازي، نشر دار البلاغة، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٥ ش.
٢. الأصول من الكافي، لثقة الإسلام أبي جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الطبعة السادسة، دار الكتب الإسلامية، إيران - قم.
٣. إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، صدر الدين القونوي، قدّمه وصحّحه: السيّد جلال الدين الأشثاني، الناشر: بوستان كتاب، إيران، قم، الطبعة الأولى ١٤٢٣ ق.
٤. بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، للعلامة محمد باقر بن محمد تقي المجلسي، تحقيق ونشر دار إحياء التراث، لبنان - بيروت، ١٤١٢ هـ.
٥. بداية الحكمة، للعلامة محمد حسين الطباطبائي، صحّحه وعلّق عليه الشيخ عباس علي الزارعي السبزواري، مؤسسة النشر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة السادسة عشرة، ١٤١٩ هـ.
٦. تمهيد القواعد، لصائن الدين بن تركة، مع حواشي السيّد محمد رضا قمشئي والميرزا محمود القمي، تقديم وتصحيح وتعليق الأستاذ جلال الدين الأشثاني، الناشر بوستان كتاب، دفتر تبليغات إسلامي، إيران - قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨١ ش.

٧. التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تأليف صائن الدين علي بن محمد التركية، صحّحه وعلّق عليه: الأستاذ العارف العلامة حسن زاده آملي، الناشر: ألف لام ميم، إيران - قم، الطبعة الثانية، ١٣٨٦ ش.
٨. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، للحكيم الإلهي والفيلسوف الربّاني صدر الدين محمد الشيرازي (المعروف بملاً صدرا)، دار إحياء التراث العربي، لبنان - بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤١٩ هـ.
٩. دروس اتحاد عاقل به معقول، آية الله حسن زاده آملي، الناشر: انتشارات قيام، إيران، قم، الطبعة الأولى ١٣٧٥ ش.
١٠. رسائل القيصري، التوحيد والنبوة والولاية، أساس الوجدانية.
١١. رسالة الولاية، للسيد العلامة محمد حسين الطباطبائي، مطبوع ضمن كتاب طريق عرفان، ترجمة وشرح رسالة الولاية، نشر بنخشایش، إيران - قم، الطبعة الرابعة، ١٣٨٢ ش.
١٢. شرح العيون في شرح العيون، لآية الله حسن زاده آملي، الناشر: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة والنشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، إيران - قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ هـ.
١٣. شرح الحديث، لصدر الدين القونوي، تحقيق: حسن كامل ييلمار، انتشارات بيدار، إيران - قم، الطبعة الأولى، ١٣٧٢ ش.
١٤. شرح فصوص الحكم، لداود القيصري، بتعليق العلامة حسن زاده آملي، طبعة بوستان كتاب، إيران - قم، الطبعة الثانية، ١٤٢٨ هـ.
١٥. شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي، صحّحه وعلّق عليه: السيد جلال الدين الأشتياني، طبعة بوستان كتاب، إيران - قم، ط ٣،

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

١٤٢٩هـ.

١٦. شرح مراتب الطهارة، للأستاذ داود صمدي آملي، نقله إلى العربية وحقّقه: محمّد الربيعي البغدادي، الناشر: روح وريحان، إيران - قم، ١٤٣٤هـ.

١٧. عوالي اللئالي، لابن أبي جمهور الإحسائي تحقيق ونشر: آقا مجتبی العراقي، إيران - قم ١٤٠٥هـ.

١٨. الفتوحات المكيّة، للشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي (ت ٦٣٨ هـ)، ضبطه وصحّحه ووضع فهارسه أحمد شمس الدين، منشورات محمّد علي بيضون، دار الكتب العلميّة، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.

١٩. الفكوك، لصائن الدين بن تركة، ترجمة: محمد خواجهوي، انتشارات مولی، طهران - إيران، ١٤١٧هـ.

٢٠. المحجّة البيضاء، للمحقّق والمحدّث والحكيم محسن الكاشاني (الفيض الكاشاني) صحّحه وعلّق عليه علي أكبر غفّاري، مؤسّسة النشر الإسلامي، إيران - قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٧هـ.

٢١. مصباح الأنس في شرح مفاتيح الغيب، لحمزة الفناري، مع التعليقات عليه، صحّحه وقدم له: محمّد خواجهوي، انتشارات مولی، إيران - طهران، الطبعة الثالثة ١٤٣٠هـ.

٢٢. منازل السائرین، لأبي إسماعيل عبدالله الأنصاري، شرح كمال الدين عبد الله القاساني، تحقيق وتعليق محسن بيدارفر، انتشارات بيدار، إيران - قم، الطبعة الثانية، ١٣٨١ ش.

٢٣. الميزان في تفسير القرآن، للسيد العلامة محمّد حسين الطباطبائي

- مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، إيران - قم.
٢٤. نهاية الحكمة، للحكيم الإلهي والمفسر الكبير العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، صححها وعلق عليها غلام رضا الفياضي، مركز انتشارات آموزشي وپژوهشي إمام خميني، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.
٢٥. نظرية المعرفة في القرآن، آية الله الشيخ جواد آملی، ترجمة: دار الإسرائ للتحقيق والنشر، نشر: دار الصفوة، بيروت - لبنان، ط١، ١٩٩٦ م.
٢٦. أمالي الصدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، نشر: كتابچی، طهران - إيران، ط٦، ١٣٧٦ ش
٢٧. فلاح السائل ونجاح المسائل، علي بن موسى المعروف بابن طاووس، نشر: بوستان كتاب، قم - إيران، ط١، ١٤٠٦ هـ
٢٨. الآداب المعنوية للصلاة، الإمام الخميني، نشر: مؤسسة نشر تراث الإمام الخميني، طهران - إيران، ط٥، ٢٠٠٣ م.
٢٩. الوافي في شرح الكافي، محمد محسن بن شاه مرتضى المعروف بالفيض الكاشاني، نشر: كتابخانه إمام أمير المؤمنين علي عليه السلام، اصفهان - إيران، ط١، ١٤٠٦ هـ.
٣٠. الرؤية الكونية في العرفان النظري، من أبحاث السيد كمال الحيدري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد (ع) للفكر والثقافة، بغداد - العراق، ط١، ٢٠١٥ م.



الهوامش

- (١) للتفصيل انظر كتابنا: الرؤية الكونية في عرفان النظري: ٤٦.
- (٢) انظر: الآداب المعنوية للصلاة، السيد الخميني: ٢٨، وكذلك: ٢٨٧.
- (٣) وسيأتي قريباً بيان المراد من القلب.
- (٤) العين السادسة والأربعون، في (إثبات القوّة القدسية) من كتاب «شرح العيون في شرح العيون» للأستاذ حسن زاده آملي، فراجع.
- (٥) ربما كان هناك من يعتقد بالتفريق بين الكشف وبين الشهود (انظر: الرسالة القشيرية: ص ١٥٠؛ مصباح الهداية، للكاشاني: ص ١٣١؛ منازل السائرين، للأنصاري: ١٢٤؛ الفتوحات المكية: ٢: ٤٦٩)، إلا أننا نقول: إن ذلك راجع للتفريق بين مراتب نفس الكشف فبعض تلك المراتب تختلف عن البعض الآخر وبالتالي تكون المرتبة الأعلى أفضل من التي دونها فيطلق على الإدراك في الأولى الشهود وعلى الإدراك في الثانية الكشف.
- (٦) انظر: شرحنا على تمهيد القواعد ٢: ٥١١.
- (٧) انظر: المطالب (٥٨-٦٤) من تمهيد القواعد: ٣٨٣-٤٠٢، بتعليق الاشتياني؛ كذلك شرح الفصوص عند قول ابن عربي: «وهذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري، بل هذا الفن من الإدراك لا يكون إلا عن كشف إلهي...» وقول القيصري في شرحه: «أي، هذا الأمر المذكور وتحقيقه، على ما هو عليه، طور وراء أطوار العقل، أي النظري، فإن إدراكه يحتاج إلى نور رباني يرفع الحجب عن عين القلب ويحدُّ بصره فيراه القلب بذلك النور، بل يكشف جميع الحقائق الكونية والإلهية. وأما العقل بطريق النظر الفكري وترتيب المقدمات والأشكال القياسية، فلا يمكن أن يعرف من هذه الحقائق شيئاً؛ لأنها لا تفيد إلا إثبات الأمور الخارجية عنها اللازمة إياها لزوماً غير بيّن...»

- فمتى توجه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجبة إياه عن إدراكها، كما هي، يقع في تيه الخيرة، ويبدأ الظلمة، ويخبط خبطة عَشْواء...». شرح فصوص الحكم للقيصري بتعليقة العلامة حسن زاده آملي ١: ٢٣٤ - ٢٣٥.
- (٨) هناك أسباب ذكرها العرفاء في أفضلية منهج الكشف والشهود على منهج العقل النظري الفكري والتي منها:
- أ. علو المعارف الذوقية ورفعتها بالنسبة للمعارف الفكرية. انظر: تمهيد القواعد، ابن تركه: ٢٤٢؛ شرح فصوص الحكم، القيصري ١: ٢٣٦.
- ب. عدم تطرق الخطأ لطريق الكشف والشهود وتطرّقه لطريق الفكر النظري. نظر: إعجاز البيان في تفسير أم القرآن بتعليقة السيّد جلال الدين الإشتياني: ٢٢-٢٦؛ الوافي: ١: ١٣، نظرية المعرفة في القرآن، للشيخ جواد آملي: ٢٥٧.
- ج. العلم الكشفي ينال حقائق الأشياء بخلاف الفكري الذي ينال المفاهيم. انظر: شرح فصوص الحكم: ١: ٢٢٩؛ تمهيد القواعد: ٣٨٤، المطلب (٥٨).
- (٩) المنقذ من الضلال: ٤١-٥٤؛ كذلك انظر: شرح فصوص الحكم، القيصري ٢: ٧١٧.
- (١٠) انظر: المطالب (٥٨) من تمهيد القواعد: ٣٨٣، بتعليقة الاشتياني.
- (١١) واعلم أنّ لمراتب العقل هذه درجاتٍ ومراتبٍ جزئيةً، ولكلّ إنسان مرتبة منها حتى تصل إلى طرفين حاصرين لمراتب كثيرة - تبدأ من الأعلى وتنتهي بالأدنى - ربّما بلغت عدد أنفاس الخلائق.
- (١٢) انظر: شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري: ٢ المطلب (٥٨).
- (١٣) انظر: شرح فصوص الحكم: ٧٩٣، كذلك ١: ١٣١.
- (١٤) الفتوحات المكيّة (٤ مجلدات): ١: ٢٨٩.
- (١٥) انظر: نظرية المعرفة في القرآن، للشيخ جواد آملي: ٢٤٥.
- (١٦) بحار الأنوار ١: ١٠٦، باب ٣ - احتجاج الله تعالى على الناس بالعقل، ح ٤.
- (١٧) رسالة الولاية المطبوعة مع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي تحت عنوان الإنسان

والعقيدة: ٢٠٩.

(١٨) المصدر السابق: ١: ١٢٧، وقد خصص القيصري الفصل السابع من مقدمته على شرح الفصوص لبيان مراتب الكشف وأنواعها.

(١٩) شرح فصوص الحكم، لمؤيد الدين الجندي بتعليقة الإشتياني: ١٦٨، كذلك انظر: المصدر نفسه: ١٦٩.

(٢٠) انظر: شرح فصوص الحكم: ١: ١٣١.

(٢١) العنكبوت: ٦٩.

(٢٢) الأنفال: ٢٩.

(٢٣) الميزان في تفسير القرآن ٩: ٥٦.

(٢٤) نهج البلاغة: الخطبة ٢٢٢.

(٢٥) عوالي اللئالي، الإحساني ١: ٥٦، ح ٨١.

(٢٦) الكهف: ٦٥.

(٢٧) الوافي، الفيض الكاشاني ١: ٩.

(٢٨) البقرة: ٢٨٢.

(٢٩) الوافي، الفيض الكاشاني ١: ١٣، كذلك انظر: المحجة البيضاء ٥: ٤٦، (كتاب شرح عجائب القلب) ففيه بيان شواهد الشرع على صحة طريق أهل المجاهدة.

(٣٠) وقد أشارت لهذه الحقيقة كثير من الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كُنْتُمْ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: ٢٢)؛ كذلك انظر:

الميزان في تفسير القرآن ١٨: ٣٥٠، ذيل الآية.

(٣١) شرح فصوص الحكم، ابن تركة ١: ١٢٧.

(٣٢) تمهيد القواعد: ٢٩٢، المطلب (٣٣).

(٣٣) انظر: بحار الأنوار، المجلسي ١٨: ٢٦٠-٢٦١.

(٣٤) انظر: المصدر السابق: ٧٧: ١٦٦، ح ٢.

- (٣٥) إحياء علوم الدين، الغزالي ٣: ١٥٣.
- (٣٦) جامع الأسرار ومنبع الأنوار، السيد حيدر الأملي: ٤٦٤.
- (٣٧) شرح فصوص الحكم، القيصري ١: ١٢٧-١٢٩.
- (٣٨) فلاح السائل، ابن طاووس: ١٠٧-١٠٨.
- (٣٩) شرح فصوص الحكم، القيصري ١: ١٣٢.
- (٤٠) وللتفصيل في بيان هذه المراتب والدرجات عليك الرجوع إلى كتاب شرح فصوص الحكم، القيصري ١: ١٣٣-١٣٩.
- (٤١) وقد ذكر العرفاء مجموعة من العوامل التي تؤدي إلى انحراف المكاشفات وطروء الخلط والاشتباه عليها، من أبرزها وعلاوة على ما تقدم: ضعف الجسم بسبب الأمور الطبيعية، كالمرض وغيره. ضعف القوة العقلية. السير والسلوك بناءً على اعتقادات باطلة وغير صحيحة. الابتعاد عن الشريعة الحقّة وعدم الالتزام بها. عدم تطهير الباطن بشكل كامل من الرذائل والصفات الباطلة. عدم حصول الفناء الكامل وبقاء شيء من الأنانية وترسباتها. مداخلة الشيطان في المكاشفات (هذا إذا كان السالك في أوائل الطريق). منازعة القوى التي هي دون قوة (كالمثخلة والمتوهمة) للقلب وخلط ما يعاينه بالأوهام والخيالات. للزيادة أنظر: الرؤية الكونية في العرفان النظري: ٧٢، تمهيد القواعد المطالب (٥٧-٦٠).
- (٤٢) للتفصيل أكثر انظر: بداية الحكمة، الطباطبائي: ٣٥، أول الفصل الأول من المرحلة الثانية، وكذلك: ١٧٤، أول الفصل الأول من المرحلة الحادية عشر.
- (٤٣) طبعاً يمكن التدقيق أكثر في مسألة حجّية الكشف على نفس المكاشف من خلال بحثه في بعدين: الأول هو حجّيته عليه حين المكاشفة، والثاني هو حجّيته عليه بعد المكاشفة، وربما شابه بعده الثاني مسألة حجّية الكشف على غير المكاشف من خلال إقامة الأدلة والبراهين على مطابقة الكشف للواقع.
- (٤٤) قال تعالى حكاية عن إبراهيم (عليه السلام): ﴿... قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي

أذْبَحُكَ... ﴿ [الصفات : ١٠٢].

(٤٥) في قصة سورة الكهف.

(٤٦) كقصة إلقاء الجسد على كرسي سليمان في الآية ٣٤ من سورة (ص).

(٤٧) انظر: أمالي الصدوق: ١٥٩، المجلس الثلاثون، ح ١.

(٤٨) بل يمكن الترقى إلى أكثر من ذلك في حال ما إذا كان الخبر الكشفي من أخبار

الآحاد إذا ما احتفّ بالقرائن المفيدة للاطمئنان كصدق المخبر وأمانته وتقواه وعدم

مخالفة المكاشفة للعقل وعمومات الكتاب والسنة.

(٤٩) انظر: نهاية الحكمة، الطباطبائي: ٤٥، أول الفصل الأول من المرحلة الثالثة؛

وكذلك: ٢٩٣، أول الفصل الأول من المرحلة الحادية عشرة.

(٥٠) انظر كتاب: دروس اتحاد عقل وعقل ومعقول، للعلامة حسن زاده آملي.

(٥١) انظر: شرح فصوص الحكم، القيصري بتعليقة الأستاذ حسن زاده آملي ١: ١٣٥.

(٥٢) فإن هناك أصول مسلمة عند العرفاء لا يختلف عليها بينهم أحد، فقد قال القونوي

مشيراً لهذه الأصول التي يمكن أن تكون دليلاً على غيرها من المسائل أو يستبطن منها

شيء من تلك المسائل: «وما من قاعدة من هذه القواعد إلا وتشتمل على جملة من

المسائل المتعلقة بأمهات الحقائق والعلوم الإلهية، يمكن تقرير بعضها بالحجج

الشرعية، وبعضها بالأدلة النظرية، وسائرهما بالبراهين الذوقية الكشفية، التي لا ينازع

فيها أحد ممن تحقّق بالمكاشفات النورية، والأذواق التامة الجلية؛ إذ كانت لكل طائفة

أصول ومقدمات هم مجمعون على صحتها، مسلمون لها، هي من جملة موازينهم التي

يننون عليها، ويرجعون إليها، فمتى سلّمت لمن سلّمت له من محقّقي أهل ذلك

الشان، تأتّى له أن يركّب منها أقيسة صحيحة، وأدلة تامة لا ينازعه فيها أرباب تلك

الأصول التي هي من موازينهم...». إعجاز البيان: ١٧-١٨.

(٥٣) انظر: المصدر السابق: ١٣٧؛ كذلك: شرح فصوص الحكم، القيصري ١: ١٢٣.

(٥٤) النفحات الإلهية: ١١٣.

- (٥٥) البقرة: ٢٦٨.
- (٥٦) مصباح الأنس: ٥٠.
- (٥٧) ولا يخفى عليك - إذ قد تنبّهت مما سبق - أن العارف والسالك في مقام الثبوت وحصول المكاشفة بحاجة إلى ميزان أيضاً كي يعرف من خلاله حقيقة مكاشفته من عدمها، نعم إن العارف الكامل والسالك الواصل لا يحتاج لمثل هذا الميزان؛ لأنه حينئذ سيكون ميزان نفسه، كما أوماً إلى ذلك المحقق القيصري في الفصل السابع من مقدّمته على شرح الفصوص. انظر: شرح الفصوص ١: ١٣٧، وتعليقه الاستاذ حسن زاده آملي عليه؛ كذلك انظر: نظرية المعرفة للشيخ جوادي: ٢٥٨.
- (٥٨) وقد صرح القيصري بعدم حجّية الكشف على غير المكاشف في شرحه على الفص الإسحاق من فصوص الحكم. انظر: شرح فصوص الحكم بتعليقه العلامة حسن زاده آملي ١: ٥٦٢، كذلك في رسائله: ٧.
- (٥٩) مفتاح الغيب المطبوع في مقدّمة مصباح الأنس: ٧، وانظر: شرحه في مصباح الأنس: ٤٨.
- (٦٠) شرح فصوص الحكم، القيصري، بتعليقه العلامة حسن زاده آملي ١: ١٢٣، كذلك انظر: تمهيد القواعد، تصحيح وتعليق الآشتياني: ٤٠٣.
- (٦١) تمهيد القواعد، تصحيح وتعليق الآشتياني: ٤٠٣.
- (٦٢) الفتوحات المكية (٤ مجلدات) ٣: ٧.
- (٦٣) شرح فصوص الحكم، القيصري ١: ١٣٥.
- (٦٤) الحجر: ٣٩-٤٠.
- (٦٥) انظر: نظرية المعرفة في القرآن، للشيخ جوادي آملي: ٢٢٢، وكذلك: ٢٥٩.
- (٦٦) تمهيد القواعد، بتعليقه الآشتياني: ٤٠٦.
- (٦٧) وللتفصيل أكثر في أهميّة المرشد والأستاذ عليك الرجوع إلى كتاب (شرح مراتب الطهارة): ١٨٢، وكذلك: ٣٤٨.

الكشف والشهود؛ حقيقته وقيمه المعرفية

- (٦٨) شرح فصوص الحكم ١: ١٣٧-١٣٩؛ كذلك انظر: النحلة (١١) من النحات الإلهية للمحقق القونوي: ٧٦.
- (٦٩) الأنفال: ٢٩.
- (٧٠) انظر: الميزان في تفسير القرآن ٩: ٥٦.
- (٧١) العنكبوت: ٦٩.

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

أ.م.د. السيد مسين فلاح زاده (*)

ترجمة: مسن الممداني

ملخص البحث

يحتل كل من المعرفة الدينية والتاريخية مساحةً مهمةً من دائرة المعارف الإنسانية، ولهما تاريخٌ قديمٌ بقدم الإنسان، وبقراءة حياة الإنسان الأول، يتضح منزلة الفكر الديني لدى الماضين، فيما أثبتت البحوث الأثرية ميول الإنسان القديم للدين، كما إنَّ دفن الأشياء الحياتية مع الموتى، مؤشِّر واضحٌ على اعتقاد هؤلاء بعالم ما بعد الموت؛ وهي مقولةٌ دينيةٌ بامتياز، ومن الأدلة على حضور الدين في تلك المجتمعات تعدد أسماء الآلهة مثل: زئوس، واهوارمزدا، واناھيتا، ومردوك وغيرهم، ووجود تماثيلها عند مختلف الأقوام، وكذلك وجود الأماكن الدينية في الآثار الباقية من الحضارات القديمة، ومضافاً إلى ما تقدّم، فإننا نشهد حضور الشخصيات الدينية؛ كموبدان ومغان الذين تقع على عاتقهم مسؤولية فهم الشرائع الدينية آنذاك. وللمعرفة التاريخية نفس هذا العمق في الحياة البشرية القديمة، إذ كان الإنسان على الدوام مولعاً بالأساطير والقصص - التي كانت بحد ذاتها نوعاً

من التاريخ - للتعرف على حياة الماضين، ولو تصفحنا النصوص الأدبية للشعوب المختلفة لتسنى لنا معرفة موقع البحث في التاريخ الواسع من حياتهم، والذي يتهاهى مع موقع البحث الديني عندهم.

وكمثال على ذلك: ما نشهده في تاريخ إيران القديم، حيث تقع إلى جانب التصورات الدينية القديمة المرتبطة باهورامزدا واهريمن، قصة ظهور أول إنسان (كيومرث)، وكذلك قصص موت أولاده: سيامك وهوشنك وجمشيد وفريدون، وظهور (بيشدايان) من بعدهم في سلسلة كيانيان.

ومن شخصياتهم: قباد وكي كاووس، وظهور بهلواناني أمثال نريمان وسام وزال ورستم، وكذلك نلحظ في هذا المقطع من تاريخ إيران، الألواح والمكتوبات التي تشكلت بحد ذاتها نوعاً من كتابة التاريخ بقصد نقل أخبار الماضين إلى الأجيال الآتية؛ نقوش بيستون، وكنج نامه وأمثال ذلك.

إذن، فالمعرفة التاريخية كالمعرفة الدينية لها جذور تاريخية عميقة، ويمكن أيضاً التماس هذا التاريخ في نقاط أخرى من العالم.

ليس هذا المقال بصدد معرفة تاريخ وماهية المعرفة الدينية والتاريخية، بل بصدد بحث الارتباط بينهما بعد تقديم تعريف إجماليّ عنهما، والأسئلة الأساسية والمحورية هنا هي: ماهي أوجه التشابه بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية؟ وماهي أوجه الاختلاف؟ وماهو الارتباط بين هذين المجالين في المعرفة الإنسانية؟ وماهي حاجة كل من المعرفة الدينية والتاريخية لبعضهما؟



مدخل

المبادئ التصورية

تعني كلمة الدين في اللغة العربية، الطاعة والجزاء والمكافئة، (دان له بمعنى أطاعه)، والدين جمع أديان بمعنى الطاعة (الجوهري، ١٤٢٦: ج ٥، مادة دين)، والدين في اللغة الفارسية بمعنى الطريقة والشريعة والجزاء في مقابل الكفر، وبمعنى مجموعة القواعد والأصول التي تقرب الإنسان إلى الله^(١).

يعتقد العلامة الطباطبائي بأن الدين هو منهج حياة يضمن صلاح الدنيا بما يتوافق مع الكمال الأخروي والحياة الحقيقية الدائمة.

وقالوا: بأن التاريخ يرجع إلى عدة جذور منها: أرخ الشهر واليوم وغيره؛ بمعنى جعل لها وقتاً وتوقيتاً.

وقد عرفوه: تعيين مدة من بداية أمر عظيم قديم مشهور إلى ظهور أمر ثانٍ يأتي بعده، وظهور الأمر الثاني ملحوظ فيه مدة الأمر القديم المشهور الأوّل (دهخدا، ج ٤)، وكذلك المعرفة التاريخية تطلق على ما ينقله المؤرخون عمّا حدث في الماضي، المبني على سوق الشواهد والأدلة.

وطبقاً لمفهوم (المعرفة الدينية) و(المعرفة التاريخية) المضافين، فالدين عبارة عن أصل الرسائل السماوية، والتاريخ هو نفس الحوادث المنصرمة.

وعلى هذا الأساس، فحقيقة المعرفة الدينية هي المعرفة البشرية التي

تستهدف فهم وتفسير أصل ومضامين الرسائل السماوية، والمعرفة التاريخية هي المعرفة البشرية التي تستهدف توصيف وتحليل وتبيين حوادث حياة الإنسان في الماضي، وقرائنها مرةً أخرى، وإن كان إستخدام أحد المفهومين مكان الآخر كثيراً من باب المسامحة في التعبير أو حصول الاشتباه.

وجوه المغايرة بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

يبدو للوهلة الأولى أن المعرفة الدينية والتاريخية مقولتان مستقلتان عن بعضهما، ولا يوجد إرتباط بينهما، ولا توجد أوجه شبه بينهما، بل توجد وجوه مغايرة كثيرة ومهمّة بنحو يمكن فرضها شيئين متباينين.

والاختلاف الأساسي بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية يرجع إلى موضوع كل منهما، فالدين الذي تبحث عنه المعرفة الدينية، أمرٌ غيبيٌّ سماويٌّ يتّصل بالوحي ليس للإنسان دخلٌ في صياغته، بينما الحوادث التاريخية التي يحاول المؤرّخون معرفتها عبر المعرفة الدينية، ما هي إلا أفعال الإنسان، فالتاريخ صنعه الإنسان، والدين ليس منتجاً بشرياً، بل منشؤه ما وراء الطبيعة وأمر الإله، فالدين صناعة الخالق والتاريخ صناعة المخلوق، فالأول يبحث معرفة شريعة الله، والثاني معني بدراسة أفعال بشرٍ مخلوقين مضى عليهم الزمان.

وعلاوة على ما مرّ، يحظى الدين والمعرفة الدينية بأهميّةٍ تفوق المعرفة التاريخية؛ حيث أن وجود الدين وعدمه مرتبطٌ بسعادة وشقاء الإنسان، بينما المعرفة التاريخية ليس لها هذه القيمة، فضلاً عن أن حياتنا المعنوية تستند إلى المعرفة الدينية، بينما ليس للمعرفة التاريخية هذه الميزة، ويحتمل أن يكون ذلك سبباً في إعتبار العلم الديني أحد أهم علمين في الحياة «العلمُ علّمان: علمُ الأديان، وعلمُ الأبدان»^(٢).



المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

وبالنظر إلى تلك الأهمية للمعرفة الدينية، فالخطأ فيها يوجب الضلال والتهيه، ولا تترتب هذه النتيجة على الخطأ في المعرفة التاريخية. وعلى هذا الأساس يجب الإجتهد في معرفة الدين. ومن جهة أخرى، الدين مقدس؛ مما ينسحب ذلك على المعرفة الدينية، ومن هنا إكتسب علماء الدين هذه القداسة.

لكن هذه الصفة لا يتسم بها التاريخ والمؤرخون، كذلك عادة ما يعمل علماء الدين بمعرفتهم الدينية، ولا يوجد إلزام عملي في المعرفة التاريخية، كما أن الناس تتوقع من علماء الدين الإلتزام بالظواهر الدينية والعمل بها، وليس هناك توقع مماثل بالنسبة لعلماء التاريخ.

ومن موارد الإختلاف، أن المصدر الموثوق في الإستنباط في دين كدين الإسلام، هو القرآن الكريم النص المنزل من الله والمنزه عن التحريف، بينما لا نجد مثل هذا المصدر الموثوق للتمسك به في تحليل الحوادث.

هذه المسائل أدت الى تكوين فناعة قائمة على أن الفائدة الدنيوية والأخروية من صرف العمر في معرفة الدين غير قابلة للمقارنة مع الدراسات التاريخية؛ فإن دراسة حياة الماضين كالإسكندر وجنكيز خان المغولي، وآقا خان قاجار، وناصر الدين شاه وأمثالهم، لا يمكن أن تقارن بدراسة وتفسير آيات القرآن الكريم والحديث، فالأولى هدرٌ للعمر والوقت، والثانية ذات أهمية بالغة وعبادة، فكيف يمكن المساواة بين القصص والأساطير مع التأمل والتدبر في الدين؟ وقد دعانا الله بوضوح إلى تعلّمه وبذل العمر في طلبه ﴿فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾^(٣).



أوجه التشابه بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

وعلى خلاف النظرة الأولى التي قادتنا إلى القول بإستقلال كلٍّ من هاتين المرفتين عن بعضهما، وأنَّ المعرفة التاريخية لا تحظى بأهميَّة، فإنَّ التدبّر فيهما يقود إلى إكتشاف بعض وجوه الإرتباط والإشتراك، ذلك الإرتباط الذي يزيد من التأمّل في عمقهما، ويرشدنا إلى نوعٍ من الإنسجام والتناغم في كثيرٍ من مسائلهما. وفي مستقبل البحث نحاول دراسة هذه الوجوه وهذا الإرتباط بينها.

اهتمام التاريخ بالدين

الدين من الموضوعات المهمّة التي لها تأثيرٌ كبيرٌ على حياة الناس والوضع الإجتماعي على مدى الزمان، وهو سببٌ لوقوع تحولاتٍ مهمّةٍ في تاريخ حياة البشريّة، ولا يملك أحدٌ إنكار وإغفال تأثير الأنبياء والرّسل على تحولات التاريخ، كالنبيّ نوح وإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد ﷺ؛ ومن هنا فالدين والفكر الديني كان له الأثر البالغ في صياغة الكثير من الوقائع التاريخية، وساعد على إيجاد تحولاتٍ كبيرةٍ وواسعةٍ في الحياة البشريّة؛ وهذا الأثر الواسع هو الذي حدى بالمؤرّخين في تحليل المعرفة التاريخية إلى القول بدور وأهميّة الأديان؛ ولذا نادراً ما نرى كتاباً تاريخياً لم يعقد فصلاً للبحوث الدينيّة.

إذن، فالدين كان له التأثير الكبير في الحياة الإنسانيّة، ليس في مقطعٍ تاريخيٍّ بعينه، بل في جميع الأدوار التاريخيّة.

وعلى هذا الأساس، فهو من جملة العوامل المهمّة التي يجب أن تكون حاضرةً في كلّ توصيفٍ وتحليلٍ تاريخيٍّ.



اهتمام الدين بالتاريخ

كما أنّ للدين حضوراً واسعاً في التاريخ - والذي من أجله إهّمت المعرفة التاريخية بدور الدين في حياة الإنسان - كذلك الدين والمعرفة الدينية تؤكد دائماً على أهمية التاريخ وضرورة إعطائه وزناً وقسطاً من الاهتمام، وقد أمتزجت كثيراً من الرسائل السماوية والنصوص الدينية بالمباحث التاريخية، وبأدنى تأمل في الكتب السماوية القديمة كالطورا والإنجيل وغيرها، يتضح بجلاء إهتمام هذه الكتب بالتاريخ، فالطورا مليئة بالمسائل التاريخية من سفر التكوين إلى بقية المواضيع، ففي كل مكان منه تجد حديثاً عن الأيام الخالية على نحو يمكن القول معه بأنّ الطورا عبارة عن تاريخ موسى وبني إسرائيل.

القرآن والتاريخ

للقرآن أيضاً إهتمام خاص بالتاريخ، والآيات الخاصة بالتاريخ في القرآن من الكثرة بمكان بحيث لا تجد موضوعاً آخر بهذه الأهمية في هذا الكتاب السماوي، فالكثير من آيات القرآن تاريخية، وقليلاً ما تجد سورة من السور لا تعطف آياتها الإلهية الأذهان إلى الماضي، فالقصص القرآنية كثيرة، بل تكررت عدة مرات في كتاب الله، فالقرآن الكريم قد ذكر موسى وقومه في أكثر من مئة وثلاثين مرة، كما تكررت مراراً قصص الأنبياء الآخرين في القرآن: كنوح وإبراهيم وأقوام كعادٍ وشمود، وحيث إن الناقل لتلك القصص في القرآن الكريم، هو الله الحكيم، فلا شك أنّ الحق تعالى يستهدف من هذا النقل الواسع للتاريخ أهدافاً خاصة تقع في إطار الهداية، وقد ذكر العلماء بعض الأهداف من وراء ذكر التاريخ والقصص في القرآن، ويمكن تلخيصها في: التعليم والتربية، والإعتبار من أخبار الماضين، وإثبات نهج الأنبياء الواحد في

أقوالهم وأفعالهم، وإظهار حاكمية الإرادة الإلهية على التاريخ وحياة الماضين، وتطمين النبي وزرع الأمل في نفوس المؤمنين، وإثبات الرسالة والوحي عبر سرد النبي الأمي لقصص الماضين، وبيان النصر النهائي للأنبياء وهلاك المكذبين، وبيان النعمة الإلهية الخاصة بعباده الصالحين وغيرها من الأهداف والغايات (ر معرفت، ٢٨١، ملبوبي: ١٠٤-١١٨، كرمني فريديني: ٧٧)

وبغض النظر عن الأسباب الآنفه، فإن ما يبدو هو أن العلة الأساسية للنقل التاريخي في القرآن التناغم والإنسجام بين التاريخ والقرآن الكريم وكثير من التعاليم الدينية، فلو فهمنا المعرفة التاريخية جيداً واستوعبناها بشكلها الصحيح، لوجدناها توصل إلى قناعة بأن الدين بصدد إيجاد هذه المعرفة في بعض تعاليمه ومقولاته، فإذا كان أهم مقولات الدين هو بقاء الله وفناء المخلوقات ومنها الإنسان «يَا مَنْ هُوَ يَبْقَى وَيَفْنَى كُلُّ شَيْءٍ» وقوله تعالى ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْقَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^(٤)، فالتاريخ كفيلاً بإثبات هذه المقولة؛ لأن التأمل في أحوال الماضين وأخبار الغابرين، يفضح ضعف الإنسان ويؤكد فئائه، ويخرجه من غروره وتكبره، ويجعله يسجد لذات الله الباقية.

إذن، بسبب هذه المقولة تنفتح لنا آفاق التدبر في التاريخ، الأمر الذي نظمته الشعراء في شعرهم.

والقرآن الكريم في الواقع نقل التاريخ لهذا السبب، فهذا الكتاب المقدس وبصرف النظر عن القصص التي يسردها، فإنه يدعو دائماً إلى التفكير في أخبار الماضين، ويؤكد على أن التاريخ يمنح الإنسان نظرة عميقة ويبيصره بالأمور، وما يبدو لنا أن السبب الرئيسي في ذكر القرآن للتاريخ بهذا الحجم ودعوته إلى التدبر في أخبار الماضين عبارة عن:

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

﴿فَكَأَيُّنَ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ فَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا وَيَبُورُ مَعْظَلَةٌ وَقَصْرٍ مَشِيدٍ* أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^(٥).

وهنا يجب القول بأن دعوة القرآن إلى التدبر في التاريخ مبتنية على وجود خصائص مشتركة بين المجتمعات الإنسانية؛ فمع عدم وجود هذا المشترك، يصبح هذا التأمل عديم الفائدة، (إنَّ النَّظْرَ بِصُورَةٍ مَجْمَلَةٍ لِلْقُرْآنِ الْكَرِيمِ يَبْنِي قِنَاعَةً قَائِمَةً عَلَى أَنَّ هَذَا الْكِتَابَ يَنْطَوِي عَلَى سِلْسَلَةٍ مِنَ الْقَوَانِينِ التَّكْوِينِيَّةِ وَالتَّشْرِيعِيَّةِ الْمَشْرُوكَةِ بَيْنَ جَمِيعِ الْمَجْتَمَعَاتِ، وَأَخَذَ الْإِعْتِبَارَ وَالِإِتْعَاضَ مِنَ الْمَجْتَمَعَاتِ السَّابِقَةِ مَفِيدٌ وَمُمْكِنٌ فِي حَالَةِ كَوْنِ الْوَاقِعَةِ التَّارِيخِيَّةِ ظَاهِرَةً غَيْرَ مَنْحَصَرَةٍ بِمَجْتَمَعٍ خَاصٍّ، بَلْ يُمْكِنُ أَنْ تَتَكَرَّرَ فِي كُلِّ مَجْتَمَعٍ آخَرَ)^(٦).

الإمام علي عليه السلام والمعرفة التاريخية

لأجل هذا الوعي والعبرة اللذين تفرزهما معاينة التاريخ والتأمل في وقائعه أوصى قادة الدين بمطالعتهم والتدبر فيه، ويؤكد الإمام علي عليه السلام على هذه المسألة حتى أوصى ابنه بقوله:

«أَحْيِ قَلْبَكَ بِالْمَوْعِظَةِ، وَأَمْتَهُ بِالزَّهَادَةِ، وَقَوِّهِ بِالْيَقِينِ، وَنَوِّرْهُ بِالْحِكْمَةِ، وَذَلِّلْهُ بِذِكْرِ الْمَوْتِ، وَقَرِّزْهُ بِالْفَنَاءِ، وَبَصِّرْهُ فَجَائِعِ الدُّنْيَا، وَحَدِّزْهُ صَوْلَةَ الدَّهْرِ وَفُحْشَ تَقَلُّبِ اللَّيَالِي وَالْأَيَّامِ، وَاعْرِضْ عَلَيْهِ أَخْبَارَ الْمَاضِيْنَ، وَذَكْرَهُ بِمَا أَصَابَ مَنْ كَانَ قَبْلَكَ مِنَ الْأَوَّلِينَ، وَسِرِّ فِي دِيَارِهِمْ وَأَثَارِهِمْ، فَانظُرْ مَا فَعَلُوا عَمَّا انْتَقَلُوا، وَأَيِّنَ حَلُّوا وَنَزَلُوا! فَإِنَّكَ تَجِدُهُمْ انْتَقَلُوا عَنِ الْأُجْبَةِ، وَحَلُّوا دَارَ الْغُرْبَةِ، وَكَأَنَّكَ عَنْ قَلِيلٍ قَدْ صِرْتَ كَأَحَدِهِمْ. فَأَصْلِحْ مَثْوَاكَ، وَلَا تَبِعْ آخِرَتَكَ بِدُنْيَاكَ»^(٧).

وفي هذه الرسالة نفسها، يقول عليه السلام عن نفسه:

«أَيُّ بُنْيٍّ، إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمِّرْتُ عُمْرَ مَنْ كَانَ قَبْلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي أَعْمَالِهِمْ، وَفَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ، وَسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ، بَلْ كَأَنِّي بِمَا انْتَهَى إِلَيَّ مِنْ أُمُورِهِمْ قَدْ عُمِّرْتُ مَعَ أَوْلِهِمْ إِلَى آخِرِهِمْ، فَعَرَفْتُ صَفْوَ ذَلِكَ مِنْ كَدْرِهِ، وَنَفَعَهُ مِنْ ضَرَرِهِ».

أما في خطبه عليه السلام فقد تعرّض إلى التاريخ وإنصرام الزمان، ومسألة الإعتبار من ذلك:

«أَوْلَيْسَ لَكُمْ فِي آثَارِ الْأَوَّلِينَ مُزْدَجَرٌ، وَفِي آبَائِكُمُ الْمَاضِينَ تَبْصِرَةٌ وَمُعْتَبَرٌ، إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ! أَوْلَمْ تَرَوْا إِلَى الْمَاضِينَ مِنْكُمْ لَا يَرْجِعُونَ، وَإِلَى الْخَلْفِ الْبَاقِي لَا يَبْقُونَ»^(٨).

وقال في خطبة أخرى له عليه السلام:

«أَيْنَ الْعَمَالِقَةِ وَأَبْنَاءِ الْعَمَالِقَةِ! أَيْنَ الْفَرَاعِنَةِ وَأَبْنَاءِ الْفَرَاعِنَةِ! أَيْنَ أَصْحَابِ مَدَائِنِ الرَّسِّ الَّذِينَ قَتَلُوا النَّبِيِّينَ، وَأَطْفَأُوا سُنْنَ الْمُرْسَلِينَ، وَأَحْيَوْا سُنْنَ الْجَبَّارِينَ! أَيْنَ الَّذِينَ سَارُوا بِالْجُيُوشِ، وَهَزَمُوا الْأُلُوفَ، وَعَسَكُرُوا الْعَسَاكِرَ، وَمَدَّنُوا الْمَدَائِنَ؟»^(٩).

التشابه المنهجي بين المعرفة الدينية والتاريخية

هناك تشابه بين المعرفة الدينية والتاريخية من زوايا أخرى، وهناك أيضاً عوامل أدت إلى تقاربهما، ومن تلك الزوايا المهمة في تشابه تلك المعرفتين هو الإستناد إلى نقل الماضين وروايتهم، فلا شك في أن المعرفة التاريخية لا تتشكل دون واسطة نظراً إلى تحقق الحوادث التاريخية في الماضي السحيق أو القريب، ووجود فاصلة زمنية بين الباحث في التاريخ وبين الوقائع والحوادث، فإن

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

إستحصال تلك الحوادث من دون واسطة والإطلاع عليها مباشرة، أمرٌ مستحيلٌ، فينبغي على الباحث أن يستند في ذلك إلى ما لديه من نُقولٍ ومستنداتٍ تاريخيةٍ. وهذا الأمر متحققٌ في المعرفة الدينية أيضاً أو في قسمٍ منها بالحد الأدنى، بمعنى أنه وبمرور الزمان ستقع فاصلةٌ زمنيةٌ بين عصر ظهور الأديان ونزول الوحي وعصرنا، بوصفنا باحثين في السنة والوحي؛ لذا لا بدّ من الرجوع في قسمٍ من المعارف الدينية - كالسنة مثلاً - إلى روايات السابقين ونقلهم. إذن، فلا بدّ من الإستناد في قسمٍ من المعارف الدينية كالسنة على رواية السابقين ونقلهم، وكذلك القرآن الكريم - وإن كان من حسن الحظّ أنه لا يوجد إختلافٌ حول نصّه - فإنّ فهم آياته وتفسيرها أيضاً يرتبط بمعرفة الماضي وعصر النزول والإعتماد على قرائن أسباب النزول ومعاني المفردات وترتيب النزول وأمثال ذلك.

وعلى هذا الأساس، فالمعرفة الدينية كالمعرفة التاريخية تعتمد على النقل في بعض مواردها ومسائلها، ولذلك تتشابه منهجياً مع المعرفة التاريخية (إنّ أبرز علمين إسلاميين يعتمدان على الرواية بشكلٍ أساسيٍّ هما علم التاريخ والسيرة وعلم الحديث)^(١٠)، وعلى هذا يمكن القول بأنّ العوامل المؤثرة على النقل كصدق الرواة وكذبهم، ومستوى الذاكرة، والأجواء السياسية والثقافية، يمكن أن تؤثر على كلا المعرفتين، وهذا يقودنا إلى مسألةٍ وهي أنّه بالنظر إلى إمكان خطأ بعض المنقولات وتعرضها للتحرّيف، فمن الضرورات الأولية للمعرفة الدينية والتاريخية هي عدم الإعتماد على كلّ نقلٍ، وتمحيص النقل الصحيح عن غيره. نعم، الفاصلة الزمانية تسبّب الكثير من المصاعب كتغيير معاني الألفاظ للنقول الأولى، وحذف بعض الشواهد والقرائن المتصلة

بالنقل وغيرها، ويترتب على ذلك صعوبة تحقق معرفة صحيحة خالية عن الإشكال في كلا المعرفتين، مما يدعو إلى إجهاد ثابت وواع، وكما قال استنفورد: إنَّ العلةَ الرئيسيَّةَ لكثيرٍ من العقْد والصعوبات هو الزمان^(١١)، ومن هنا يجب على العلماء البحث عن الغثِّ والسمين من الروايات وبذل الوسع في تنقيتها وتنقيحها، فإنَّ التسرُّع في إبداء النَّظر أو غصَّ النَّظر عن مشكلات النقل يُوَدِّي إلى أضرارٍ مختلفةٍ في كلا هذين الحقلين من حقول المعرفة، وهو أيضاً مانعٌ عن الوصول إلى الحقيقة.

آفات المعرفة الدينيَّة والتاريخيَّة المشتركة

قد تبني تلكم المعرفتان آفاتٍ يتعرَّض لها موروثهما نتيجةً عامل الزمان والسلطة والآراء والمتغيرات الاجتماعيَّة.

ومن هذه الآفات؛ السطحيَّة والحكم على الظاهر والعقل الجمعي، مضافاً إلى أنَّ الدِّين والتَّاريخ يتميَّزان في جوانبٍ مختلفةٍ كالأصول الأساسيَّة والصور والفروع غير الأساسيَّة، ففي المعرفة الدينيَّة يمكن أن يكون النَّظر إلى الله والإنسان والمجتمع والهدف من الخلقة وفلسفة الدِّين، سطحيّاً أو عميقاً، والمعرفة التَّاريخيَّة كذلك يمكن النَّظر إلى الحوادث بشكلها الظاهري ويمكن الغوص في عمقها وفلسفتها.

ويمكن أن تتأثر كلا المعرفتين بالمناخات السياسيَّة والاجتماعيَّة النابعة من القوَّة والنفوذ؛ بمعنى تصوير الدِّين والتَّاريخ بما ينسجم مع الحكم وحاجاته ومتطلباته؛ وهذا يتمُّ إمَّا بالضغط من السلطة أو التزلُّف إلى السلطة من أجل العطاء والهبات.

ومن الآفات الجزميَّة والقطعيَّة الأخرى لهذين الحقلين المعرفيين؛ وهو أن

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

يكون هناك تصورٌ خاصٌّ عن دينٍ ومذهبٍ يفرض نفسه بصورةٍ رسميةٍ وينفي ما دونه من التصوّرات، ذلك التصوّر الذي يطرّد كلّ تصورٍ منافسٍ له، ويعتقد بتملّك الحقيقة المطلقة، ويغلق كلّ بابٍ للتجديد والتطوير. ويمكن أن تؤثّر المحاورات والتيارات الفكرية والعلمية لكلِّ عصرٍ على المعرفة الدينية والتاريخية، ففي عصرنا يمكن أن نفرض ذلك في الآراء الفلسفية وعلم الاجتماع وعلم الإنسان والمذاهب الفكرية كالحداثة وما بعد الحداثة والماركسيّة والوضعية والعلمانية والإتجاهات الفكرية الأخرى. وفي الماضي التيارات المتمثلة بالنزعة العقلية الإفراطية، والتصوف والموروث الروماني والإيراني وغيرها، ولا يعني أنّ ما ذكرناه تحقّق في الماضي وإنتهى، بل له آفاتٌ محتملةٌ يجب أخذها بنظر الاعتبار.

حاجات المعرفة التاريخية إلى الدين والمعرفة الدينية

بعد ذكر الوجوه المشتركة بين المعرفة الدينية والتاريخية، نأتي الآن إلى ذكر حاجة بعضهما للبعض الآخر، ونبدأ بحاجة المعرفة التاريخية إلى الدين والمعرفة الدينية.

أ. المعرفة التاريخية علم يعنى بذكر ماضي الإنسان، وعلم التاريخ يحاول أن يخلّل ويصف فقرات هذه القصة بصورة جيدة، والتاريخ أيضاً هو قصة تعامل الإنسان مع المحيط الجغرافي والاجتماعي والسياسي وغيره، فالتاريخ ليس علم دراسة الجغرافيا والبيئة من ماء وهواء وطبيعة، فمن دون وجود الإنسان لا يكون هناك تاريخ.

وبناءً على ذلك، يمكن القول بأنّ اللاعب الأساسي في التاريخ وتحولاته هو نفس الإنسان؛ فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الخطوة الأولى في الدراسات

التاريخية وفهم ماضي الحياة الإنسانية، يجب أن تستند إلى فهم ذات الإنسان وخصائصه وأهدافه وحاجاته.

وبعبارة أخرى: إنَّ العنصر المستقل في صنع التاريخ هو الإنسان، وإستكناهاه ومعرفته شرط لفهم تاريخه أيضاً، والمعرفة التاريخية في مجال الأنثروبولوجي بحاجة ماسّة إلى الدين والمعرفة الدينيّة؛ لأنّ معرفة الإنسان وخصائصاته الجسميّة والروحيّة ليس لها طريقٌ إلّا خالقه، فالإنسان لا يمكنه فهم نفسه فهماً تاماً، وإذا كان هناك نظريّاتٌ تفترض ذلك فهي ناقصةٌ بلا أدنى شكّ، فهنا يجب أن تتلمذ المعرفة التاريخيّة على الدين والمعرفة الدينيّة، فيجب أولاً معرفة خصوصيّات بطل القصة ثم دراسة سلوكه وتعامله مع بيئته، وعلى أساس ذلك، فإنّ كلّ معرفة تاريخيّة، قائمةٌ على نوعٍ من الأنثروبولوجيا، وفهم التاريخ منوطٌ بفهم الإنسان، ومن العجيب عدم وجود درسٍ أنثروبولوجيٍّ في قسم التاريخ وحتى العلوم الإنسانيّة كعلم الاجتماع والعلوم السياسيّة وغيرها من الاختصاصات، وهذا نقصٌ كبيرٌ في العلوم الإنسانيّة؛ لأنّ فهم هذه العلوم الإنسانيّة - كما مرّ - مبنيٌّ بالدرجة الأولى على فهم ومعرفة الإنسان، تلك المعرفة التي يجب أن تتحقّق بصورةٍ صحيحةٍ.

فإذا كانت الملائكة في بداية الخلق قد أخطأت في معرفة الإنسان معتبرةً أيّاه موجوداً شريراً، فإنّ الله إعتبر ذلك خطأً في فهم المخلوق، ولاشكّ أنّ الإنسان أعجز من أن يعرف نفسه ويحتاج إلى ما هو أعلى مرتبةً في ذلك؛ ومن هنا فالمعرفة التاريخيّة ليست بشيءٍ ما لم تلحظ الأنثروبولوجي الديني، ويحتمل أن يكون هذا هو السبب في ذكر القرآن في مواطن عديدة صوراً من سلوك الإنسان؛ بحيث تشكّل خصائص الإنسان واحدهً من أهداف نقل القصص القرآني^(١٢).

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

ب. إذا كان التاريخ يتكفل سرد قصة الإنسان، فلا يمكن أن تكون هذه القصة بلا بداية، وهنا نطرح هذا السؤال: كيف للمعرفة التاريخية الحصول على نقطة بداية الإنسان، فالعلم العاجز عن إدراك حوادث عدة قرونٍ سابقة، والأعجز عن ذلك كلما إمتدّ الزمان، كيف له إستيعاب بداية قصته، وقد تسبّب هذا في تصدير الكتب التاريخية لقصة الإنسان، بإنسان الغار والكهوف، مع أنّه في الواقع قد حُذفت بداية القصة.

ج. المعرفة التاريخية غير قادرة أيضاً على إستيعاب نهاية الإنسان؛ فالمؤرّخون الذين يعتبرون أنّ إدراك الزمن المعاصر غير ممكن، كيف يتسنى لهم توصيف نهاية القصة، فلو قيل: أنّ المؤرّخ ليس له علاقةٌ ببداية ونجاة التاريخ.

فتقول: هو مجبورٌ على إبداء رأيه بهذا الخصوص؛ لأنّ فهم القصة منعقدٌ على إدراك بدايتها ونهايتها، وهنا المعرفة التاريخية ولأجل كتابة قصة الإنسان وحادثة الخلق وفلسفته ونهاية هذه القصة، بحاجةٍ ملحةٍ إلى الدين والمعرفة الدينية.

د. المعرفة التاريخية وهي تدرس قصة حياة الإنسان وتعامله مع محيطه، تبحث عن العوامل المختلفة المؤثرة في التاريخ، وكما قال زرين كوب: (عمل المؤرّخ الأساسي في كلّ حدث، هو دراسة وإكتشاف علاقات العلة والمعلول فيه)^(١٣). ولأجل بلوغ هذا الهدف، يجب أولاً بحث العوامل الأساسية المؤثرة على الوقائع التاريخية والإجابة على الأسئلة التالية:

هل للتاريخ مسيرٌ خاصٌّ؟

ماهي العوامل الرئيسية المؤثرة في حركة التاريخ العامّة؟

ماهي السنن والأصول الحاكمة على حركة التاريخ العامة؟

ماهي العوامل المحركة للتاريخ؟

ما هو الطريق الذي يسلكه التاريخ؟

هذه الأسئلة العامة تُطرح في مجال الفلسفة النظرية للتاريخ، ولا ريب في أن جواب هذه الأسئلة خارج عن مجال عمل المؤرخين.

نعم، حاول بعض الفلاسفة الإجابة عليها غير أنهم كالقطرة التي تنساب في بحر هذا العالم العظيم، غير قادرين على تشخيص مسيرة هذا البحر وكيفية، ولا تعدو أجوبتهم كونها ظنوناً وأوهاماً، في حين يبدو أن هذا النوع من الأسئلة العامة في فلسفة التاريخ لا يجيب عليها سوى الدين والمعرفة الدينية؛ وعلى هذا الأساس، فإن المعرفة التاريخية تحتاج إلى المعرفة الدينية في هذا الأمر.

هـ . التاريخ يرتبط بسلوكيات وأفعال الإنسان المختلفة، والمؤرخون في توصيفهم وشرحهم للوقائع التاريخية وبيان سلوك الناس، يثنون على بعضها ويذمون البعض الآخر، لأن كل توصيف تاريخي يرافقه نوع من التقييم، فإذا أردنا أن نحكم على سلوك الماضين، فأبي فعلٍ نمدح وأبي فعلٍ نذم؟ فهل مجرد النصر والحصول على السلطة والوصول إلى المقاصد كيفما كان، يستحق منّا المدح، وأن الهزيمة تستحقّ الذم؟ وماهي المعايير والضوابط الحقيقية للمدح والذم.

هنا أيضاً يمكن أن تكون المعرفة الدينية مقصداً للمؤرخين في ذلك، وكم هو جميل ما ورد في القرآن الكريم في ردّ القيم القبليّة والقوميّة الخاطئة، وجعل ملاكات راقية في الحكم من قبيل التقوى والعمل الصالح، إذ قال عزّ من قال



المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾^(١٤).

و. بالنظر إلى تدخل علل وعوامل مادية وطبيعية واسعة في تحقق الحوادث، فقد يتولد تصور خاطئ لدى أصحاب التحليل التاريخي مبني على عدم وجود عوامل مؤثرة في التاريخ سوى العوامل المادية، وهذا ما قد يفضي إلى نوع من النظر المادي إلى التاريخ وفي الوقت الراهن، ساهمت نظريات الوضعية في إيجاد وتقوية مثل هذه الآراء بقوة، ولكن الرجوع إلى النص الديني والاستماع إليه في كيفية التحليل التاريخي، يجنب المؤرخين التورط في مثل هذه الآراء الفارغة، فالقرآن الكريم يعتمد العامل الغيبي إلى جانب العامل في التحليل التاريخي، فحين يتحدث عن معركة بدرٍ يخبر عن نزول ألفٍ من الملائكة لمساعدة جيوش المسلمين ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ أَنِّي مُمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾^(١٥).

وفي نفس هذه السورة يتحدث الله عز وجل عن يده الغيبية بوصفها العامل الأساسي في الانتصار. ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ﴾^(١٦).

ز. معلوماتنا التاريخية ناقصة عن السابقين وجميع الأقسام والمجتمعات، فمراجعة النصوص الدينية كالقرآن الكريم يمكنه أن يوفر لنا بعض المعلومات في هذا المجال، فإن معلوماتنا عن (العرب البائدة) - وهم قوم عادٍ وثمود- حصلنا عليها من القرآن الكريم، مضافاً إلى أن مراجعة القرآن الكريم ذلك النص الديني السالم عن التحريف، يجنبنا الوقوع في مشكلة التحريفات المختلفة التي وقعت على طول الزمان في بعض قصص الماضين

مثل قصص الأنبياء وغيرها، على نحوٍ يمكن أن ندَّعي أن واحداً من الأهداف التي توخاها الله في ذكر قصص الأنبياء في القرآن الكريم، هو تصحيح قصصهم المحرّفة في الكتب الأخرى.

ح. نظراً إلى وحدة المنهج في المعرفة التاريخية والمعرفة الدينية، وأتّهما وردانا عبر النقل، فعلم التاريخ يمكن أن يستعين بالكثير من الأصول والقواعد والدقة التي إعتمدها علماء الدين في دراساتهم، ففي علم الحديث مثلاً هناك الكثير من البحوث القيّمة في الحديث وأنواعه من الصحيح والحسن والمرسل وغيره، وهناك علم الرجال والدراية، ممّا يمكن الاستفادة منها في كثيرٍ من البحوث التاريخية، وعلاوةً على ذلك يوجد الكثير من بحوث علم أصول الفقه تستفيد منها المعرفة التاريخية، وإلى جانب ذلك فإنّ الدقّة الأدبيّة والصرفيّة والنحويّة لدى علماء الدين تنفع الباحثين في التاريخ.

ط. تتمّ الدراسات التاريخية على أساس الأهداف والغايات، وهذه الدراسات قد تكون بقصد الإطلاع على أحوال السابقين صرفاً، وقد تكون بهدف الاستفادة من تجارب الماضين: أو بقصد التسلية وملاً الفراغ، وتوجد أهدافٌ أخرى تصلح أن تكون أهدافاً للدراسات التاريخية.

ومن جهةٍ أخرى، فالمعرفة الدينية وخاصة القرآن الكريم، تعمل على تقديم المساعدة للمعرفة الدينية عبر تعيين الغاية والهدف في البحوث التاريخية.

مضافاً إلى ذلك، لا ريب في وقوع حوادث كثيرة في الماضي ليست متساوية في الأهمية، ولا يستطيع المؤرّخون تناولها بأجمعها، بل هم مجبورون على الأخذ بقسمٍ منها وترجيح بعضها على البعض الآخر، والسؤال هو:

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

ماهي الضابطة التي يجب اعتمادها في الأخذ بالموضوعات التاريخية؟
والجواب: إن المعرفة الدينية تقدّم ملاكاتٍ أساسيةً تساعد المعرفة التاريخية في إختيار الموضوعات التاريخية القيمة، وتكون قد تخلّصت من الموضوعات عديمة الأهمية أو قليلة الأهمية.

حاجات المعرفة الدينية إلى التاريخية

وجود التشابه بين المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية جعل علماء الدين بحاجة أيضاً إلى مراجعة التاريخ ومؤلفات المؤرخين لكي يستفيدوا من الموارد النافعة فيها، وإليك بعض العوامل التي جعلت من علماء الدين يولون المعرفة التاريخية إهتماماً خاصاً.

أ. وجود التاريخ بشكلٍ واسعٍ في التعاليم الدينية، كالقرآن الكريم الذي يفترض أن يكون نموذجاً لمن يتبعه، ولاشك أن الله الحكيم له أهدافٌ متعدّدة في هذا التوظيف الكبير للتاريخ الذي يجب أن يكون مورداً لإهتمام علماء الدين.

ب. يعتبر القرآن الكريم أهمّ مصدر في دين الإسلام المقدّس؛ إنطلقت منه أساس المعرفة الدينية للمسلمين، وقد نزلت آيات هذا الكتاب في زمانٍ ومكانٍ خاصين، ومعرفة ظروف نزول الآيات من العوامل المهمة في تفسيرها (والمقصود من ظرف النزول سبب وثقافة وزمان ومكان النزول، وهذه الأمور مؤثّرة في دلالة الآية ومن قرائنها المتّصلة؛ لذا يجب أخذها بنظر الإعتبار)^(١٧)، وعلى هذا الأساس ألفت الكثير من الكتب في موضوع أسباب النزول، ويعتقد البعض من مؤلّفي هذه الكتب بأن معرفة تفسير الآيات غير ممكن دون معرفة شأن النزول^(١٨).

وفي أهمية فهم ظرف النزول في إدراك دلالة الآية وتفسيرها، يقول أمير البيان عليه السلام: «مَا نَزَلَتْ مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَقَدْ عَلِمْتُ أَيْنَ نَزَلَتْ وَفِيمَنْ نَزَلَتْ وَفِي أَيِّ شَيْءٍ نَزَلَتْ وَفِي سَهْلٍ نَزَلَتْ أَوْ فِي جَبَلٍ نَزَلَتْ»^(١٩).

وتجدر الإشارة إلى أن تأكيدنا على ضرورة معرفة عناصر الزمان والمكان المؤثرة في فهم القرآن، لا يعني أبداً تقييد الأحكام الإلهية بالزمان أو المكان وعدم عموميتها.

هذا ما أدى إلى الإهتمام بالتاريخ وعناصر الزمان والمكان التي تؤثر في فهم القرآن، ولذا فإن مفسري القرآن الكريم كانوا يولون بحث تقسيم السور إلى مكية ومدنية إهتماماً خاصاً.

ومن جهة أخرى فقد فرض آية الله (محمد هادي معرفت) فوائد كثيرة لبحث المكِّي والمدني في القرآن منها: معرفة تاريخ تسلسل الآيات والسور، والتدرجية في نزولها، وفهم مضمون الآية في الاستدلالات الفقهية وإستنباط الأحكام الشرعية، ومعرفة الآيات التي يُستشهد بها في الاستدلالات الكلامية، ومعرفة الناسخ والمنسوخ^(٢٠).

ومضافاً إلى ما تقدّم، فقد سعى بعض الباحثين إلى إشاعة فكرة أن تقسيم السور المكِّيّة والمدنيّة مبنيٌّ على أساسٍ تاريخيٍّ، وهم بذلك لم يريدوا تحديد ترتيبٍ تاريخيٍّ للسور المكِّيّة والمدنية فحسب، وإنما أرادوا تحديد زمانٍ دقيقٍ لنزول الآيات، وهذا التصوّر للقرآن بمنهجٍ تاريخيٍّ، أطلقوا عليه (تأرخة القرآن). (ر.ك: نكونام / ١٣٨٠، بازركان، ١٣٧٨)، وهؤلاء الكتاب يعتقدون بأن هذه النظرة منهجٌ جديدٌ في تفسير القرآن يوضع أمام الجميع، إذ يمكن تسميته منهج التفسير التاريخي للقرآن، وهو أفضل منهج لتفسير

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

القرآن وفوائده جمة^(٢١).

ج. إنَّ المعرفة الدِّينية بحاجةٍ إلى المعرفة التاريخية في إطار معرفة وتفسير السُّنة؛ وهي المصدر الثاني للمعرفة الدِّينية؛ فمعرفة التاريخ في عصر الرسول وما بعده، لها دورٌ أساسيٌّ في تمحيص السُّنة الصحيحة من غير الصحيحة، بحيث يمكن القول بأنَّ المعرفة الدِّينية تحتاج إلى التاريخ في فهم السنة أكثر ممَّا تحتاجه في فهم القرآن؛ لأنَّ المسلمين لا يختلفون على نصِّ القرآن الكريم، وإنَّما يختلفون في فهمه، أمَّا السنة فليس فهمها وتفسيرها منوطاً بمعرفة ظرف الصدور، بل معرفة أصل السنة الصحيحة من غير الصحيحة يحتاج أيضاً إلى المعرفة التاريخية، إذ فهم التَّاريخ ضابطةٌ قويَّةٌ لمعرفة الرجال ورواة الحديث من جهةٍ، ومعيارٌ لمعرفة دراية الحديث من جهةٍ أخرى، وبناءً على ذلك، فالإفادة من المعطيات التاريخية وعرض الحديث على التاريخ من أصول نقد الحديث^(٢٢).

د. الإهتمام بالتَّاريخ لا تقتصر أهميته على تفسير القرآن وفهم الحديث، بل تتعدى إلى الإجتهد في الأحكام الدِّينية، فالإمام الخميني قدس سره كان من جملة القائلين بالدور الأساسي لعنصريِّ الزمان والمكان في عملية الإجتهد، ولاشكَّ أنَّ معرفة الزمان والمكان هو معرفة التاريخ^(٢٣). والظاهر أنَّ هذه المسألة ترتبط بتبدل الأحكام طبقاً لتبدل مواضعها بمرور الزمان.

هـ. أفرزت المعرفة الدِّينية بحثاً قيِّمةً ومهمَّةً في المنهجية والميثولوجيا تحتاجها المعرفة التاريخية في موارد كثيرة، ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ الباحثين في مجال التَّاريخ ومن أجل فهم التحوُّلات التاريخية بالشكل الصحيح وحذراً من الوقوع في الخطأ والتحريف والكذب، إلتموا ضوابط في منهج البحث

التاريخي، يمكن الإلتزام بها في الدراسات الدينية.

وبصورة عامة يمكن الوصول إلى نتيجة مفادها: أن بين المعرفة التامة لكل مقولة في زماننا ومعرفة تاريخها إرتباطاً حميماً على نحو يكون فهمنا المعاصر لتلك المقولة ناقصاً دون إدراك ظرفها التاريخي، وكذلك بين معرفة كل دين ومعرفة تاريخه إرتباطاً كبيراً، وعلى هذا الأساس، فإن فهم دين الإسلام بصورة صحيحة مرتبط بمعرفة تاريخ الإسلام وإدراك التحوّلات في عصر الرسول الأكرم ' والعصر الذي تلاه؛ كما أن معرفة الأفكار والأوطان والشعوب والتيارات والأشخاص في الزمان الحاضر منوطة بمعرفة ماضيها.

وهنا لا بد من الإشارة إلى نقطتين ليستا ببعيدتين عن محلّ البحث وهما:

أولاً: كما تحتاج المعرفة الدينية إلى اللغة والأدب، فهي بحاجة إلى التاريخ، فالإستفادة من التاريخ، أسلوب مناسب جداً لنقل المقولات الدينية إلى المخاطب، فالتاريخ أداة جيدة بيد مبليغي الدين، كما أفاد القرآن الكريم منه عبر نقل القصص في تمرير الكثير من مضامينه وأهدافه.

ثانياً: التاريخ كالمراة يعكس عمل التيارات المختلفة في المجتمع، وبإجراء الدراسات التاريخية يتسنى للتكتلات والتيارات وأصحاب الرأي والآخرين معرفة نوع أفعالهم وردة الفعل التي تحصل جراء ذلك في المجتمع؛ ولذا يجب على المتصدّين للأمور الدينية دراسة الماضي لكي يتاح لهم معرفة نقاط الضعف في تبليغ الدين والتعامل معها، وإصلاح سلوك أصحابهم، وأحسن شيء في هذا المجال هو معرفة ودراسة المقاطع التاريخية التي كان للدين حضوراً اجتماعي رسمي واسع فيها، ففي تاريخ إيران القديمة مثلاً، تكمن الأهمية في دراسة عصر الساسانيين الذي كان لدين الزرتشية حضور رسمي

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

في المجتمع آنذاك، وتكمن الأهمية في تاريخ إيران الإسلامية بدراسة الدولة الصفوية الذي كان مذهب التشيع هو الدين الرسمي للدولة، وكذلك الأمر بالنسبة لتاريخ أوروبا، فإنّ مطالعة القرون الوسطى وعصر الإصلاح الديني، يحظى بأهمية كبيرة.

وهذا العلامة الأميني الذي كان عالماً دينياً مشهوراً، وأفنى عمره في البحوث الدينية التاريخية، وكانت نتيجة هذه الجهود هو كتابه القيم (الغدير)؛ ذكر في مقدمة هذا الكتاب ما نصّه:

(.... فالتاريخ إذن ضالة العالم، وطلبة المتفنّن، وبغية الباحث، وأمنية أهل الدين ومقصد الساسة، وغرض الأديب، والقول الفصل: إنّه مأرب المجتمع البشري أجمع...) (٢٤).

النتيجة

١. المعرفة الدينية والتاريخية من المعارف الإنسانية القديمة، وعلى الرغم من وجود الاختلاف بينهما في الموضوع وبعض الخصائص، إلا أنّ هناك مشابهاً كثيرة.

٢. كان للدين دورٌ في التحوّلات التاريخية، جعل العلماء يهتمون بأثر الدين في المجتمع وقد كتبوا كتباً لدراسة هذه المقولة، كذلك إهتمّ الدين والمعرفة الدينية بالتاريخ، فالقرآن الكريم يتضمّن الكثير من الآيات التاريخية، وقليلاً ما تجد سورةً في هذا الكتاب المقدّس خاليةً من آيات التاريخ، كذلك دعى القرآن عدّة مراتٍ إلى التدبّر والتأمّل في أحوال الماضين.

٣. إنّ ما يحظى بأهمية بالغة في العلاقة بين المعرفة الدينية والتاريخية هو عبارة عن وحدة المنهجية، وهذه الوحدة في المنهج جذبت إهتمام الباحثين إلى

هذين الحقلين المعرفيين شيئاً فشيئاً، وبالرغم من وجود هذه الوجوه المنهجية المشتركة، إلا أن هناك آفاتٍ مشتركة أيضاً وهي الإبتلاء بالسطحية والجزئية وتأثرهما بالسياسة والأفكار المتداولة.

٤. المعرفة التاريخية بحاجةٍ إلى المعرفة الدينية في موارد عديدة؛ منها نقل بداية قصة الحياة البشرية، والميثولوجيا، والإجابة على الأسئلة الأساسية لفلسفة التاريخ وتقييم المواقف والحوادث.

٥. تحتاج المعرفة الدينية إلى المعرفة التاريخية أيضاً في كثيرٍ من الأمور، فهي تحتاج التاريخ مثلاً في معرفة ظرف نزول آيات القرآن، وتشخيص الآيات المكيّة والمدنية، ومعرفة ظروف صدور السنة والروايات الصحيحة والرواة، والإجتihad في الأحكام الدينية.

٦. المعرفة الكاملة عن كلِّ دينٍ وتحقق المعرفة الدينية بشكلٍ تامٍّ مرتبطٌ إلى حدٍّ ما بالمعرفة التاريخية، كما أن المعرفة التامة عن الأمور الأخرى في أيامنا مرتبطةٌ بمعرفة السوابق والتاريخ.



الختام

المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية حقلان من حقول المعرفة الإنسانية، يتميزان بتاريخهما المتماذي، وقد حاولنا في هذه المقالة - مضافاً إلى دراسة أوجه الاختلاف بين هذين الحقلين - دراسة أوجه التشابه بينهما، حيث تشترك المعرفة الدينية مع المعرفة التاريخية في أمورٍ مختلفةٍ منها: كونها نقلين، وتحقق موضوعهما في الماضي، واعتمادهما على الروايات. ومن جهةٍ أخرى فإنَّ للدين منزلةً خاصَّةً في التاريخ، كما أنَّ للتاريخ نفس المنزلة في الدين، وبغضِّ النظر عن ذلك، يحتاج كلُّ واحدٍ من هذين الحقلين المعرفين للآخر في أمورٍ ومسائل، ويرتبطان مع بعضهما إرتباطاً وثيقاً، أدَّى هذا الإرتباط شيئاً فشيئاً إلى زيادة إهتمام الباحثين بهذين الميدانين من المعرفة.

المصادر

١. القرآن الكريم.
٢. نهج البلاغة، ترجمة: الدكتور سيد جعفر شهيدي، طهران، منشورات علمي وثقافي.
٣. ابن حماد الجوهري، ابو نصر اسماعيل، ١٤٢٦ هـ، ق، الصحاح، بيروت، دار احياء التراث العربي، الطبعة الرابعة.
٤. استنفورد، مايكل، در امدي بر تاريخ بزوهي، ترجمة: الدكتور مسعود صادقي، طهران، جامعة الامام الصادق.
٥. اعتصامي، بروين، ديوان، طهران، مطبعة فردين، الطبعة الثامنة.
٦. الامام الخميني، روح الله، صحيفه نور، ج ٢١، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الامام الخميني.
٧. الاميني، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنة والادب، ج ١، قم، مركز الغدير للدراسات الاسلامية.
٨. بازرگان، مهدي، بابه باي وحي (تفسير تدبر قرآن بر حسب نزول)، ج ١، طهران، مكتب نشر فرهنگ اسلامي.
٩. البدري، سامي، المدخل الى دراسة مصادر السيرة النبوية والتاريخ الاسلامي، بغداد، دار الفقه للطباعة والنشر، الطبعة الثانية.
١٠. البيضاني، قاسم، مباني نقد الحديث، قم، المركز العالمي للدراسات الاسلامية.



المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

١١. توين بي، آرنولد، مؤرخ وتاريخ، ترجمة: حسن كامشاد، طهران، خوارزمي.
١٢. دهخدا، قاموس، طهران، مؤسسة دهخدا.
١٣. رجبی، محمود، روش تفسیر قران، قم، بزوهشكده حوزة ودانشگاه.
١٤. زرین کوب، عبد الحسین، تاریخ در ترازو، طهران، امیر کبیر.
١٥. سعدي، کلیات، طهران، امیر کبیر.
١٦. الطباطبائي، محمد حسین، تفسیر المیزان، بیروت، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، الطبعة الثالثة.
١٧. کار أي اج، تاریخ جیست، ترجمة: حسن کامشاد، طهران، خوارزمي.
١٨. کرمي فریدني، علي، آموزهاي از پیام هاي تاريخي قران، قم.
١٩. مجلسي، محمد باقر، بحار الانوار، ج ٣٥، طهران، دار الكتب الاسلامية.
٢٠. مصباح يزدي، محمد تقی، جامعة وتاريخ از دیدگاه قران، طهران، سازمان تبلیغات اسلامي.
٢١. معرفت، محمد هادي علوم القرآن، طهران، مؤسسة التمهيد.
٢٢. معرفت، محمد هادي، تاریخ قران، طهران، سمت.
٢٣. ملبوبي، محمد تقی، تحلیلي نواز قصص قران، طهران، امیر کبیر.
٢٤. نکونام، جعفر، در امدی بر تاریخ کذاری قران، طهران، نشر هستي نما.

الهوامش

- (١) دهخدا، ١٣٧٧: ج٨، مادة دين).
- (٢) بحار الأنوار ١: ٢٢٠.
- (٣) سورة التوبة، الآية: ١٢٢.
- (٤) (النحل: ٩٦)
- (٥) سورة الحج، الآيتان: ٤٥-٤٦.
- (٦) المصباح اليزدي: ١٥٠.
- (٧) نهج البلاغة، رسالة رقم ٣١.
- (٨) المصدر نفسه، الخطبة: ٩٨.
- (٩) المصدر نفسه، الخطبة: ١٨٢.
- (١٠) البديري: ١٢١.
- (١١) استنفورد: ١٩٠.
- (١٢) رك: فجر: ١٥-٢٠.
- (١٣) زرین کوب: ١٢١.
- (١٤) سورة الحجرات، الآية: ١٣.
- (١٥) سورة الأنفال، الآية: ٩.
- (١٦) سورة الأنفال، الآية: ١٧.
- (١٧) رجبي: ١١٨.
- (١٨) المصدر نفسه: ١١٩.
- (١٩) البحار: ٣٩٥.
- (٢٠) معرفت: ٤٦-٤٩.



المعرفة الدينية والمعرفة التاريخية

(٢١) نكونام: ١٢-١٣.

(٢٢) ر.ك: بيضاني ٣٢: ١١٧-١٢٧.

(٢٣) ر.ك: السيد الخميني ٢١: ٢٨٩.

(٢٤) الأمني: ٣-٤.

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات تاريخية

د. فكري جواد (*)

ملخص البحث

لقد مثلت المعرفة عند اليهود خطأً أصيلاً دعت له كتبهم المقدسة جهاراً مناديةً بضرورة تبني المعرفة كمنهج عملٍ وعقيدةٍ في الوقت عينه. هذا المنهج الذي من أهم واجباته أن يؤسس لبناء الإنسان وفق أنموذجٍ تتدخل الإرادات في صنعه أحياناً ليكون متوافقاً مع متطلبات العقيدة.

لذا يناقش هذا البحث البنية المعرفية اليهودية من حيث مصادرها الأساسية والانحرافات الجوهرية التي واجهتها بعد أن وظفت هذه المعرفة من قبل أكثر من تيارٍ في أكثر من حقبةٍ من الزمان لتحقيق مبتغاه الذي لم يكن بالضرورة متلائماً مع خط سيرها مما أدى إلى تأخرها عن ملاحقة الركب المعرفي للشعوب والأمم والأديان المماثلة أو المجاورة لها. ويهدف البحث إلى معرفة مدى قدرة المعرفة اليهودية ذات الثلاثة آلاف عامٍ ويزيد على الإستمرار في التعايش مع عالم ما بعد الحداثة بكل إنقلاباته المعرفية.

مدخل

اليهودية كأغلب الأديان تنظر إلى المعرفة على اعتبار أنّها هدفٌ وغايةٌ لا بدّ من تحقيقها، وربّما هي وسيلةٌ لتحقيق غاياتٍ أخرى في الوقت ذاته. فهي وسيلةٌ تنتشر بها العقائد والأفكار وحتى الشرائع. وهي غايةٌ لا بدّ من تحقيقها وإلا فشلت في كونها وسيلةً ناجحةً فإذا تحققت الغاية في بناء منظومةٍ معرفيّةٍ صحيحةٍ نجحت الديانة في إستخدامها كأداةٍ تخاطب مع الآخرين.

إنّ الدارس لليهودية سيلاحظ التشابك الذي يصل إلى درجة المعقد المركّب في البناء العقائدي والمعرفي داخل هذه الديانة التي تمحو الحدود بين القوميّة والدين، وتوظف التاريخ لخدمة السياسة. ولكن على الرغم من هذا التشابك والتلاحم بين جزئيات اليهودية ومكوناتها إلا أنّ لها سمةً تفرداها عن غيرها وهي أنّ المعرفة فيها معرفةٌ أصيلةٌ حاولت أن تحصنها من الدخيل الغريب، فهل نجحت في هذه المهمة العسيرة؟

سيجيب هذا البحث على هذا التساؤل وغيره من خلال الكشف أولاً عن بنية المعرفة اليهودية وبيان ركائزها الأساسية ومصادرها، وسنحاول أن نجد الفارق بين المعرفة والمعرفة الدينيّة في اليهودية، وهل في الإمكان تحقيق ذلك؟

كما سيتتبع البحث مشكلات المعرفة اليهودية وكيف سعت بعض التيارات إلى توظيفها بما يخدم أهدافاً مرحليّةً لفئةٍ معيّنة، الأمر الذي تسبّب بتصدعاتٍ داخل البنية المعرفيّة اليهودية وقادها إلى إنحرافات تاريخية ومعرفة



مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات التاريخيّة

المرتب على هذه الانحرافات من قرارات أفادت أو ربّما أضرت المعرفة اليهودية.

قام البحث مستنداً على جملة مهمّة من المصادر والمراجع العبرية. هذا، فضلاً عن بعض الكتب العربيّة والأنجليزيّة والألمانيّة التي قادته إلى جملة من الإستنتاجات المهمة التي سنعرضها في نهاية البحث الذي إعتمدنا فيها على الكثير من التحليل لأحداث التاريخ ورؤى المفكرين اليهود لنصل إلى نتائج بحثية صادقة.

بنية المعرفة اليهودية

إنّ الباحث في بنية المعرفة اليهودية من حيث المصادر والركائز لابدّ وأن يدرك أنّ عمليّة الفصل بين المعرفة والمعرفة الدّينية عند اليهود من أصعب المهام، وذلك كونهم يختلفون عن غيرهم من يونان ورومان وفرس وغيرهم، لأنّ هذه الأمم كانت علاقتهم بالدّين متطوّرة ومتغيّرة فعبدت أصناماً وأجراماً وآلهة، وربّما عاشوا ملحدين لفترات، أمّا اليهود فوجودهم مرتبطٌ بديانتهم التي خلطت بين التاريخ والسياسة والدّين والجغرافية، فلا يمكن لليهودي أن يتصوّر نفسه إلّا يهودياً يعيش مع أقرانه معتنقي الديانة نفسها في دولة تدين بهذه الديانة في أرضٍ مقدّسة منحت له من الله بالوعد المقدّس، حدّدت جغرافيتها بناءً على ميثاقٍ إلهيٍّ ملزمٍ لا يمكن للقوانين الوضعيّة أن تتعدّى عليه، لأنّها من مصدرٍ سماويٍّ سامٍ، ومصادر المعرفة اليهودية في جلّها مصادرٌ دينيّةٌ نذكر أهمّها أدناه:

التوراة: تורת نביאים וכתובים، هي الكتاب المقدّس عند اليهود

وأساس معارفهم الدّينية والتاريخيّة الذي ينقسم إلى ثلاثة أجزاء:

الأول: يضمّ أسفار موسى الخمسة (التكوين، الخروج، اللاويين، العدد، التثنية).

أمّا الجزء الثاني: فيضمّ أسفار الأنبياء الصغار منهم والكبار. والجزء الأخير من كتاب اليهود المقدّس هو المكتوبات، وهو ما اختصّ بأسفارٍ تبحث بالتاريخ اليهودي القديم وأسفارٍ شعريّةٍ ومزامير. والتوراة لا تحتوي على نظامٍ عقائديٍّ متكاملٍ، بل تتألف من خطوطٍ فلسفيّةٍ عريضةٍ تتفرّع منها بعض الأحكام التي مثلت جزءاً من الشرائع والإعتقادات اليهوديّة.

بقيت التوراة تتناقل شفاهاً إلى أن جاء عزرا الكاتب لا٢٦٤ ٤٦٥٦٦ وكان كاتباً في بلاط الدولة الأخمينيّة التي قضت على الدولة البابليّة الحديثة عام ٥٣٤ ق.م وأعطت الضوء الأخضر لجمع التوراة وتدوينها فتولّى هذا الكاتب وبمعاونة بعض أتباعه ومريديه من تدوين التوراة باللغة الآراميّة السائدة آنذاك في المنطقة، ثمّ أضيف لما دوّنه عزرا أسفاراً أخرى، ثمّ ترجم هذا الكتاب إلى اللغة الأغريقيّة وإخفت النسخة الآراميّة. بعدها جاءت الترجمة العبرية له عن النصّ الأغريقي، ثمّ عكف الأحرار اليهود على تهذيبه وإعادة ترتيبه ورفع الدخيل عليه منه، فأصبح الكتاب المتداول بيننا اليوم هو النسخة المعتمدة^(١).

يمثّل هذا الكتاب منتهى القداسة عند اليهود وهو الأساس الأوّل للمعرفة الدّينية عندهم ناهيك عن كونه مرجعاً أساساً لتاريخهم وتاريخ الشرق القديم لم يستطع أيُّ من المؤرّخين الكبار تجاهله وعدم الاعتماد على مضامينه.



مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات الناريخية

ظلَّ هذا الكتاب هكذا مسلماً بكلِّ شيءٍ فيه على أنَّ مصدره مقدَّسٌ وهو الذات الإلهية إلى أن حلَّ عصر الحداثة الذي جاء بفلسفات الشكِّ والنقد وأحكام المنطق والعقل على الأشياء فبدأت صورته تتغيَّر وربَّما تتزعزع عند جمهور المؤمنين، لكنَّه بقي الركيزة الرئيسة لبنية المعرفة اليهودية عند كلِّ الأجيال التي دانت بهذه الديانة^(٢).

التمود: ٦١٥٧٦٦، أصله كلمة عبرية بمعنى الدراسة والتعلُّم، والتمود يتكوَّن من جمع نصوص (المشناه والجمارا) ثمَّ أضيفت إليه شروحاتٍ وتعليقاتٍ خلال مرحلة جمعه وتدوينه، ومثلما تمثَّل التوراة الشريعة المكتوبة لليهودية، كانت شريعتها الشفوية محتواةً في التلمود الذي تلقاه النبيُّ موسى عليه السلام فنقله إلى هارون عليه السلام أخيه الذي أوصله إلى يوشع بن نون. دونت الشريعة الشفوية بعد أن جمعها الرباني يهودا الناسي في العام ٢١٦م فظهرت المشناه والتي هي تفسيرات للتوراة وشروحات عليها، ثمَّ وضعت الجمارا لتمِّم التلمود ويظهر للعلن في العام ٥٠٠م في بابل وقبله في القدس^(٣).

على الرغم من إهتمام التلمود بتنظيم المعاملات اليومية لليهود وإحتوائه على الكثير من الخرافات والأساطير إلاَّ أنَّه يعدُّ مصدراً مهماً من مصادر إكتساب المعرفة اليهودية.

لقد منح اليهود هذا الكتاب مكانةً عاليةً لأنَّهم وجدوا فيه إطلالتهم المعرفية على العالم على الرغم من رأي العالم بمحتوى هذا الكتاب ودعوته التي عرضته للحرق والإتلاف والمصادرة في أكثر من موضعٍ وفي أكثر من زمانٍ.

لقد مثل التلمود منهاجاً فكرياً ومعرفياً لليهود إستطاعوا من خلاله أن

يخلقوا لأنفسهم إيدولوجيا معينة هي موضع جدلٍ عند محبي اليهود قبل أعدائهم. لقد غذا التلمود الفكر اليهودي بإعتقاداتٍ تستند على فتاوى كبار حاخاماتهم تدعو إلى أن الذات اليهودية تختلف عن سائر الخلق لأنّها جزءٌ من ذات الإله، وهذا الأمر يمنحهم حقّ العلوية والتسلّط على باقي البشر^(٤).

استلهم العقل اليهودي من مضامين التلمود وأفكاره فخلقوا لأنفسهم يوتوبيا مغلقةً تتبنّى أيديولوجيا متعصبةً تسعى إلى تنفيذ برامجها من خلال نشر معرفةٍ أقلّ ما توصف بأنّها عنصريةٌ تنكر أيّ حقّ لأيّ آخر غير اليهودي، فعلى حدّ وصف البروفيسور إسرائيل شاحاك أنّه حتّى ميكافيلي قد إعتذر عن الطرق التي إعتقد بأنّها ضروريةٌ في عالم السياسة وصرعاتها، إلا أن المؤمنين بهذه اليوتوبيا اليهودية لم يعتذروا وجزموا بأن سياساتهم تبرّر أمّا عن طريق استخدام الدّين وتوظيفه، أو بما هو أسوأ، أي: استخدام المبادئ الدّينية المعلمنة التي تحتفظ بشرعيةٍ مطلقةٍ من خلال دمج الدّين بالسياسة، فتبعث هنا صورةً معرفيةً ليست نمطيةً وإنّها مبتكرةٌ تجعل من الوضعي أقدس من السماوي، فكان التلمود أسمى من التوراة وأعلى شأنًا في المشروع الفكري اليهودي من زمن تأليفه إلى اليوم مروراً بيوم إعلان قيام دولتهم الحديثة في العام ١٩٤٨ م. وهذا الرأي ظهر حتّى قبل ظهور التلمود وربّما هو من تأثيرات الفلسفة الإفلاطونية التي تبنتها الثقافة اليهودية في وقتٍ مبكرٍ، ظهر هذا جلياً إبان العهد المكابي لليهود (١٤٢ - ٦٣ ق.م) الذي آمن بضرورة أن تكون كلّ مرحلة من مراحل السلوك الإنساني خاضعةً للتصديقات الدّينية التي ينبغي أن يديرها الحاكم بمهارةٍ من أجل تحقيق غاياتٍ محكومةٍ^(٥).



الفلسفة اليهودية

إبتداءً علينا أن نلمح إلى أن الفلسفة اليهودية ليست نسقاً واحداً متجانساً نشأت ونمت بمبادرة ذاتية منعزلة عن الفلسفات الأخرى، فالفلسفة اليهودية تفترض أن رؤى الفلاسفة من أعضاء الجماعات اليهودية وكذلك أنساقهم الفلسفية متماثلة ومتجانسة، وأن ثمة عناصر تجانس وتشابه ووحدة بينها تفوق في أهميتها عناصر عدم التجانس وعدم التشابه. فالفلسفة اليهودية سارت خلف غيرها من الفلسفات فكانت متأثرة بدرجة بالفلسفة اليونانية وبدرجة أعلى بالفلسفة الإسلامية لاسيما بعد أن ترعرعت في عصرها الذهبي في الأندلس في ظل حكم المسلمين في العصور الوسطى^(١). فلا توجد شخصية مستقلة للفلسفة اليهودية باعتبارها إحدى روافد المعرفة اليهودية بالطلق إلا إذا استثينا القبالة من هذه القاعدة.

والقبالا (קבלה) واحدة من أعقد الفلسفات تدعو إلى التصوف اليهودي وتقوم على اعتماد منهج معرفي مختلف عن الكتب المقدسة اليهودية فهي تفترض عند تفسيرها للكتب المقدسة اليهودية وخاصة التوراة أن لك كلمة ولكل حرف معنى ومغزى ودلالة خفية لا يستطيع أن يكشف عنها إلا المتبحر بالقبالا العارف بمساراتها. لقد منحت القبالا بعداً مستحدثاً في اليهودية أبعدها عن السطحية ومنحها عمقاً أكبر. ظهرت القبالا في إسبانيا وفرنسا بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر. وتهتم بتوضيح ماهية الإله وخلق العالم ومبدأ الخلاص والثواب والعقاب.

تعدّ القبالا نتاج حراك المعارضين للمنهج التقليدي في تفسير التوراة الذين استطاعوا أن يدخلوا من خلال الفلسفة الى أعماق النص المقدس

للبحث عن الدلالات المتجددة التي تنسجم مع العصر. إلا أن المحافظين تصدوا لهذا التفكير الفلسفي محاولين أن يسوقوا مشروعهم المعرفي الكلاسيكي الخالي من الحداثة فإتهموا العاملين بهذا النمط الفلسفي بالكفر والتجديف، ولكن لم يحرزوا إنتصاراً حاسماً فبقي كلا الفريقين في ساحة المعرفة^(٧).

وعلى الرغم من عدم إنسجام الفلسفة اليهودية وتشبثها بحسب مدارس تأثرها إلا أن لها كلمة في مجال إكتساب وتصحيح المعرفة عند اليهود. فلا يخفى لو أننا وضعنا فيلسوفاً هيلياً يهودياً مثل فيلون الاسكندراني (٢٥ ق. م - ٤١ م) الذي درس الفلسفة اليونانية وسائر الفلسفات الأخرى في الإسكندرية والذي أقام فلسفته وتفكيره على التقريب والتوفيق بين الدين والفلسفة وذلك بعد مرحلة من الصراع الحاد بين الإثنين^(٨)، إلى جانب فيلسوف إسلامي الحضارة والتفكير كموسى بن ميمون (١١٣٥ - ١٢٠٤ م) إلى جانب فيلسوف يهودي فرنسي مثل الفيلسوف رشي (١٠٤٠ - ١١٥٠ م) او برجسون (١٨٤٩ - ١٩٤١) لاكتشفنا أن عدم التجانس بين الفلاسفة اليهود كبيرٌ بحيث لا تسمح لنا بالإدعاء بوجود فلسفة يهودية أصيلة. ولذا كان مصطلح الفلاسفة اليهود من أعضاء الجماعات اليهودية هو الأقرب إلى التصوير الصحيح حتى يتم تفسير أنساقهم الفلسفية المختلفة بالعودة إلى التشكيلات الحضارية التي كانوا يعيشون في كنفها والتي تفاعلوا معها وإستمدوا منها الإطار الأساسي لأنساقهم الفلسفية وخطابهم بل وحتى الأبعاد الأساسية للكون^(٩). ورغم كل السابق من القول إلا أن هؤلاء الفلاسفة أثروا المعرفة اليهودية ولاسيما الدينية منها بشكلٍ خلص الكتب

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات التاريخيّة

المقدّسة اليهوديّة من براثن الإتهام بالإنحراف أو حتّى الانحلال وساهم في خلق أجيالٍ عالية المعرفة وعميقة التفكير وربّما يمنحنا كتاب دليل الحائرین (מורה הנבוכים) للفيلسوف اليهودي موسى بن ميمون مصداقاً لكلامنا لا يمكن مجادلته أو مخالفته. والذي كان خلاصة التأثير الفلسفي الإسلامي على الفكر التأملي له، لذا أخذ هذا الفيلسوف نتاج إختلافاتٍ واتفاقات الفرق الكلاميّة الإسلاميّة المختلفة فأفاد منها هو وسائر قومه في وضع منهجٍ فيما يتعلّق بالدين والشريعة والأخلاق، وأدّى هذا الأمر إلى إثارة الحياة المعرفيّة لدى اليهود وإرجاعها إلى دائرة التنافس الحضاري^(١٠).

توظيف المعرفة اليهوديّة وانحرافات التاريخيّة

إرتبطت المعرفة لدى اليهود إرتباطاً وثيقاً وقويّاً بالأسس الدنيّة لليهوديّة بصفةٍ عامّةٍ فقد كان النصّ الديني في أسفار التوراة يدعو بشكلٍ مباشرٍ إلى المعرفة من خلال الحكمة. فإذا بالغ النصّ الديني في مدح شخصٍ ما فإنّه يصفه بالحكيم أو بأنّه والحكمة متلازمان، الأمر الذي يفسّر لنا كثرة ورود هذه المفردة في أسفار التوراة المتعدّدة. فقد وصفت التوراة سليمان ويوشع بن نون بالحكماء وغيرهم كذلك، وكان ذلك مدحاً لشخصيتين من أهمّ شخصيّات العهد القديم الأوّل مخلص بني إسرائيل من تيههم وقائدهم إلى الأرض المقدّسة، والثاني من أهمّ ملوكهم ضمن سلسلةٍ ذهبيّةٍ امتدّت إلى داود أبيه ثمّ إليه، فبنى مملكةً عظيمةً فاستحقّ لقب الحكيم "ויהוה אלהינו לא יבן - לבן، מלך אלהינו... ويشوع بن نون كان قد إمتلأ روح حكمة"^(١١) "והיה בן חכם" "והיה בן حכם" "והיה بן حכם" "והיה بן حכם" "وفاقت حكمة سليمان حكمة جميع بني المشرق وكلّ حكمة مصر"^(١٢).

ב לדעת חכמה ומוסר; להבין, אמרי בינה.
 ג לקחת, מוסר השכל; צדק ומשפט, ומשרים.
 ד לתת לפתאים ערמה; לנער, דעת ומזמה.
 ה ישמע חכם, ויוסף לקח; ונבון, מחבלות יקנה.
 ו להבין משל, ומליצה; דברי חכמים, וחיזתם.

ז יראת יהוה, ראשית דעת; חכמה ומוסר, אילים כזו.

- ٢ . معرفة حكمة وأدب لإدراك أقوال الفهم.
- ٣ . لقبول تأديب المعرفة والعدل والحق والاستقامة.
- ٤ . لتعطي الجهال ذكاء والشاب معرفة وتديراً.
- ٥ . يسمعها الحكيم فيزداد علماً والفهم يكتسب تديراً.
- ٦ . لفهم المثل واللغز أقوال الحكماء وغوامضهم.
- ٧ . مخافة الرب رأس المعرفة. أمّا الجاهلون فيحتقرون الحكمة والأدب^(١٣).

وهذه الآيات من سفر الأمثال موجهة بشكل أساس من سليمان الذي لم يطلب شيئاً من ربه غير الحكمة إلى معشر الشباب اليهودي، فهو يخاطبهم ليس من باب العقيدة والروح هذه المرة على فرض أنّها متمسك بها ومتجذرة في النفس اليهودية، بل يخاطب العقل المعرفي، وبحسب التفسير التطبيقي للكتاب المقدس أنّ عصر سليمان كان عصر المعرفة التي تعددت أبوابها وإتسعت آفاقها فهو لا يدعو إلى المرحلة الأولى من المعرفة وهي التعلم، بل يذهب بعيداً إلى التعمق للوصول إلى الحكمة المطلقة^(١٤).

أمّا سفر الحكمة حتى وإن عدّ من أسفار ابوكريفا^(١٥) إلا أنّه إستمر في تقديس المعرفة فنصّ على أنّ الله أوّل ما أوجد الحكمة، فقد خلقها في بداية

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات الناريخية

خلقه للعالم. لذا كانت الحكمة مرادفة للمعرفة وملاصقة لها أو تولدت منها، فمن العقائد الراسخة عند اليهود أن أول شيء خلقه الله تعالى هو الحرف، فبعد أن كان الرب على وشك أن يخلق العالم بكلمته، هبطت حروف الهجاء العبرية الإثنان والعشرون من تاج الرب الذي كانت منقوشة عليه بقلم من نارٍ مستعرة، وناشدته تعالى أن يخلق العالم من خلالها فأبتدى حرف الطيت (ט) المناشدات بقوله أن أخلق يا خالقي العالم من خلالي، فرفض الرب المناشدة وتقدم بطلبه حرف الشين (ש) وهكذا سائر الحروف الأحرف الألف (א) الذي لم يطلب شيئاً لنفسه أو لبناء مجده فكّرمه الرب أن جعله أول الحروف وأعلاها مقاماً وأكثرها نطقاً^{١٦}. فمن هنا يرى اليهود أنهم هم أسياة المعرفة وروادها ولغتهم وحرفهم هي الأداة الأولى لخلق المعرفة في هذا الكون.

هكذا نشأت المعرفة اليهودية، وهذه المعرفة التي حاول علماء اليهود أن تكون معرفة متخصصة وخاصة، فهي متخصصة لأنها إختصت بعلوم التوراة والتلمود وما يتفرع عنهما من شرائع ومعاملات وأحكام، أمّا كونها خاصة فلائها معرفة يهودية خاصة باليهود دون غيرهم فقد سعى علماء اليهود المتشددون في أكثر من عصر أن يكون علمهم خاصاً باليهود من حيث المنبع والمصبّ فلا يسمح لغير الروافد اليهودية أن تصبّ في نهر المعرفة اليهودية، ولا يسمح لروافد غريبة أن تعكّر صفوة هذا النهر حسبما يعتقدون، ربّما جاء هذا من الشعور بالعلوية اليهودية على سائر الأجناس فهم شعب الله المختار الذي يتّصف بنقاء الدم من إسرائيل أبيهم الى الجيل الحالي فعزلتهم الإجتماعية لازمها وسبقها ولحقها عزلة فكرية أرادوا لها أن تنتج معرفة خاصة بهم. فهل أفلحوا في التفوق المعرفي أم كان لابد لهم من الإندماج والإقتباس



والإستعارة الفكرية التي غيّرت ولو جزئياً بُناهم المعرفية؟ ورغم أن الكتب الدينية اليهودية قد أسست لمبادئ الإنعزال بداعي كونهم أفضل من غيرهم لإختيارهم شعباً مختاراً مُنح أرضاً مقدّسةً من الربّ فسفر اللاويين يذكر في أصحاحه ٢٦: ٢٠: " "وهيئتم لي قُدُشِيم، في قُدُوشِ أَني يهوه؛ وَأَجِدِلِ أَتْكُمْ مِنْ-هَعْمِيم، لِهَيوت لي " "وتكونون لي قُدّيسين لأني قدّوس أنا الربُّ وقد ميزتكم من الشعوب لتكونوا لي " فهم شعب الله المختار، أمّا عقيدة الأرض الموعودة فهي فقد وردت في سفر التكوين ١٥: ١٨ وسفر العدد ذكر: "وَيَذِبر يهوه أَل-مَظْه، بَعْرَبَت مَوَآب، عَلا-يَرْدُن يَرْحو، لِأَمْر دَبرِ أَل-بְנֵי يִשְׂרָאֵל، وَأَمَرْتِ أَلْهَم: في أَتَمَ لَعَبْرِيم أَت-هֵיִרְדֵן، أَل-أَرْץ بְנָעו. وَهוֹרְשָׁתָם أَت-كָל-יִשְׁבֵי הָאָרֶץ، מִפְּנִיכֶם، وَأַבְדָתָם، أَت כָל-מִשְׁכֵּיתָם; وَأَت כָל-צְלָמֵי מִסְכָתָם תֵּאבְדוּ، وَأَت כָל-בְּמוֹתָם תִשְׁמִדוּ. وَهוֹרְשָׁתָם أَت-הָאָרֶץ، וַיִּשְׁבְּתָם-בָּה: في لَکَم نְתַתִי أَت-הָאָרֶץ، لְרִשָׁת אֲמָה " " وكلم الربّ موسى قائلاً: کَلِّم بَنֵי וَقَل لَهم إِنْکَم عابرون الأردن إلى أرض كنعان فتطردون كلّ سكان الأرض من أمانکم وتمحون جميع تصاويرهم وتبيدون كلّ أجناسهم المسبوكة وتخربون مرتفعاتهم تملكون الأرض وتسكنون فيها لأني أعطيتکم الأرض لكي تملکوها" (١٧) هذه العقائد عزلتهم وأفردتهم.

ولكن على الرغم من الإنعزال اليهودي والإبتعاد عن التأثيرات الأجنبية المعرفية إلا أن ضعفهم السياسي والعسكري أجبرهم على الإندماج مع غيرهم مضطرين غير مختارين، فقد عاشوا في كنف دولتين هما مملکتي إسرائيل (١٨) ويهوذا (١٩) الصغيرتين في شرق مضطرب كان التنازع سمته الأزلية بين

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات الناريخية

إمبراطورياتٍ عظيمةٍ كالبابلية والآشورية وجبروت الفراعنة وطموح الفرس في الهيمنة، فنشأت معرفةٌ هي حصيلة التشّت والنفي والأسر والسكنى وسط شعوب المنطقة التي إمتازت بحضاراتٍ أعرق وفكرٍ أصل، فاقتبس اليهود بالإرادة واللاإرادة أفكاراً تسلّلت إلى بنائهم المعرفي حتّى تجذّرت في أسسهم العقائديّة، فهناك من جزم بأنّ الكثير من إعتقادات اليهود ما هي إلّا إقتباساتٌ من شعوب الشرق القديم، ولما كانت بابل من أهمّ حواضر الدنيا آنذاك لذا فإنّ لها جانباً أكبر من هذه التأثيرات التي تسرّبت إلى أسفار التوراة وأصل الشريعة اليهوديّة وكتابهم المقدّس في عين الوقت^(٢٠).

ساد اليأس من إنتصار الخير في مخيّلة اليهود بعد السبي القسري، ثمّ عاد الإيمان من جديدٍ على يد كورش الأخميني^(٢١) الذي نظر إليه بعض اليهود على أنّه هو المنقذ الموعود الذي سيعلي شأن اليهوديّة ويرفع الظلامه عن معتنقيها وأتباعها، ولكن سرعان ما إنهار هذا الإيمان على يد الرومان بعد أن دمّروا كبرياء اليهود بإحراقهم لهيكلهم المقدّس، فالتجأ المفكر اليهودي باحثاً عن الخلاص والأمل في أدبيّات الشعوب التي اضطرت إلى مجاورتها والعيش في كنفها، فكان الفكر الفارسي مليئاً بفرضيّات صراع الخير والشرّ وغلبة الخير الحتميّة حتّى وإن بعد حين، ولا بدّ من مكافأة الصديقين، فأثرت فكرة الجنّة والنار الفارسية على العقل اليهودي بحسب رأي ول ديورانت^(٢٢)، أمّا فكرة الخلود فوصلت عن طريق الإسكندرية في مصر إلى فلاسفة يهودٍ ومنهم فيلون الاسكندراني، وكانت هذه الفكرة وغيرها هي من خفت وطأة اليأس اليهودي وبعثت في قلوب اليهود إبّان العصرين اليوناني والروماني شيئاً من أملٍ ساهم بشكلٍ كبيرٍ في الحفاظ على الكيان الفكري اليهودي من التشرذم والإندثار خلال

الحقبة التي غربت فيها شمس اليهود وحلّ بدولتهم وهيكلهم ما حلّ. لذا كان لزاماً عليهم أن يثبتوا وجودهم المعرفي وسط سيادة عقيدةٍ سابقةٍ في فكرهم تجرّهم إلى التأخر وتقنعهم بأنّ آخر الزمان قد حلّ ووقت ظهور المخلص قد إقترّب أجله، لذا لا طائل من الصراع حتّى وإن كان معرفياً أو فكرياً، فالسيادة العسكريّة والسياسيّة والإقتصاديّة وحتّى المعرفيّة هي لهم حتماً، لأنّ لغتهم مقدّسة وكتابهم مقدّس وعقيدتهم كذلك، أمّا أمم الأوثان فستنهار أمام حرب منتظرهم القريبة.

كان سفر دانيال مشحوناً برؤى آخر الزمان وتكهناته وتطبيقها على واقعهم آنذاك فالمفكّرون اليهود كثروا وأصبحوا موقنين أنّهم يعيشون في آخر الزمان وهم بانتظار أن تتدخل القوّة السماويّة لإنقاذهم في المعركة الأخيرة. وقد نفّشت هذه الأفكار بين اليهود في عهد المكابيين^(٢٣) ووصلت ذروتها أيام إنديلاخ تمرّد باركوخيا ومذبحة مسادا في ١٣١ ق.م، ولكن إستطاع اليهود أن يتغلّبوا - ولو مرحلياً - على عقدة الإتكال على المخلص فدخلوا في تنافسٍ معرفيٍّ ثانٍ مع الكبار^(٢٤) أو صلّهم إلى منافسة أصحاب الكلمة العليا في المنطق والفلسفة والمعرفة وهم اليونان.^(٢٥)، حتّى أنّهم حسب قول ديورانت "لقد احتفظوا بحبّهم التقليدي للبحث العلمي، وأخرجوا أكثر من نصيبهم من الأدب الخالد الذي أخرج في ذلك العصر". وقد كتب اليهود الهلنستيون وقتئذٍ - بالعبريّة أو الآراميّة أو اليونانيّة - روائع خالدة كأسفار الجامعة، ودانيال، وأجزاء من الأمثال والمزامير والجزء الأكبر من الأسفار الأبوكريفية، كتبوا بعضها في أورشليم ومعظمها في الإسكندرية وبعضها الآخر في غيرهما من مدائن شرق البحر الأبيض المتوسط، وكتبوا تواريخ كسفر الأخبار

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات الناريخية

وقصصاً صغيرة كاستير ويهوديت وأناشيد للأسر كسفر طوبيت وحول كبار العلماء الكتابة العبرية من النمط الآشوري القديم إلى النمط السوري المربع الذي إحتفظت به إلى اليوم^(٢٦).

لكن لا بدّ من القول أنّ من بواكير المشاكل التي واجهت إكتساب المعرفة لدى اليهود وتناقلها عبر الأجيال هو عدم إلمام اليهود باللغة العبرية، بل إنّ سيادة اللغة الآرامية سياسياً في منطقة الشرق الأوسط جعل حفظ هذه اللغة المقدّسة أي: العبرية، في الإنتشار قليلاً - حتّى في الأوساط التي كان يجب أن تنتشر بها- وعملية دفع الناس إلى تعلّمها ولو بدعوى قداستها أمرٌ لا طائل منه ولا جدوى ترتجى منه، فقد تسلّطت اللغة الآرامية على الألسن وتسيّدت وأزاحت غيرها من اللغات من ساحة اللغو والكتابة، وهذا الأمر دفع معلمي اليهود إلى السعي إلى الإنتشار علمياً من خلال الإبحار مع التيار ومجاراته والتعامل بواقعية لا بدّ منها، فحافظ الكتاب المقدّس على قدسيّته بأن إحتفظ بلغته العبرية المقدّسة، أمّا تفسيراته فلا بدّ أن تكون بلسان العامّة فراح فقهاء التوراة وعلماء اليهود يفسّرون التعاليم الدنيّة والتوجيهات التوراتية في نظام الحياة اليومية من خلال ترجمتها من اللغة العبرية إلى اللغة الآرامية. كان هذا القرار قراراً تاريخياً في سفر إكتساب المعرفة عند اليهود وتداولها بين أجيالهم وعدم اضمحلال فكرهم فلو تفوقوا داخل حدود اللغة المقدّسة وانكفأوا على ذاتهم لإنحصرت المعرفة بثلة قليلة من المتعلّمين وانقطاع المعرفة الدنيّة عمّا تلي الجيل الأوّل من أجيالٍ أخرى، لكن القرار الحكيم هذا بالتعامل من خلال لغة غير مقدّسة ولكنّها لغة سائدة ومنتشرة عند عامّة اليهود أنقذ المعرفة من الإنقطاع وأدى إلى إستمرار علومهم

فافتتحت مدارسهم لدراسة التوراة، وظهر التفقه عندهم وكثرت الشروحات وانتشرت، ثم أصبحت هناك تبسيطات للشروح المعقدة.

واستمرت المدارس اليهودية في نشاطها فكانت هي من تتولّى وضع اللبّات الفكرية لصناعة معرفةٍ جمعيةٍ مسيطرٍ عليها تحركها المدارس اليهودية التقليدية الحيدر واليشيفا (٦٦٦، "שייב" (٢٧) بالإتجاهات التي تراها مناسبة لتوجيه جموع اليهود دون أن يكون للأغيار ذاك التأثير على بني إسرائيل، وهذا ظهر متأخراً في صراع بين المحافظين والإصلاحيين الذي تمثّل بالصراع المعرفي بين من دعا إلى نشر التعليم الحسيدي وبين من كان متوجّهاً إلى تأثيرات الأغيار (الأوريون) الذين أصبحوا مصدر إلهام وإشعاعٍ لا بدّ من الاندماج معه والإقتباس قدر المستطاع منه وهؤلاء الذين حاول اليهود التبرؤ منهم هم جيل المتنورين المندمجين في حركة التنوير الأوربية المسكالا (השכלה) (٢٨).

ولولا جهود المتنورين من أتباع المسكالا لعانت أجيال اليهود من فجوة معرفية قاضية لكلّ تطلعٍ يهوديٍّ تجعل البون شاسعاً بينهم وبين الأمم التي حيوا بين ظهرانها. وربّما يكون هذا الإنحراف التاريخي الذي كاد أن يغلق المعرفة اليهودية ويجمدها ربّما هو الآخر لم يفعل حسناً بأن اندمج في البناء المعرفي الأوربي الذي هو بعيدٌ كثيراً عن هيكل المعرفة اليهودية.

وهناك إنحرافٌ تاريخيٌّ آخر للمعرفة اليهودية ظهر بعد ظهور الحركة الصهيونية كمثّلٍ للمشكلة اليهودية ومعبرٍ عن الهوية اليهودية، فعلى الرغم من وجود إتجاهٍ صهيونيٍّ يؤمن بأنّ ثمة عرقاً يهودياً مستقلاً، وأنّ أساس الهوية اليهودية والشخصية اليهودية هو الإنتماء العرقي والفكري لليهودي القديم. ولعلّ المفكر الصهيوني موسى هس (١٨١٢-١٨٧٥) مؤسس الفكرة



مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات التاريخيّة

الصهيونية الإشتراكية هو أول من طرح تعريفاً لليهود على أساس بيولوجي أو عنصري حين ذكر أنّ العرق اليهودي من الأعراق الرئيسة في الجنس البشري، وأنّ هذا العرق حافظ على وحدته رغم التأثيرات المناخية فيه، فحافظت اليهودية على نقاوتها عبر العصور. إلا أنّ المغالاة في السير بهذا الاتجاه هو الانحراف التاريخي للمعرفة اليهودية فهنا أصبح ثمة فصل بين الدين والقومية، هذا السند المعرفي الذي تبنته ودافعت عنه المعرفة الدينيّة اليهودية بدأ ينهار، أمّا توجهات مفكّري الصهيونية هذه الحركة العلمانية التي ادّعت بأنّها هي الماشيح المنتظر عند اليهود الذي سيقوم دولتهم فلا داعي لانتظار غيرهم والعيش على أملٍ لن يحققه غير الصهيونية بحسب ما ادّعوا. فقد قال المفكر اليهودي الألماني ماكس نوردو (١٨٤٩ - ١٩٢٣) إنّ اليهودية ليست مسألة دينٍ وإنما هي مسألة عرقٍ فقط^(٢٩). وكذلك يروي لنا التاريخ أنّ عدا أطلقه ثيودر هيرتزل (١٨٦٠ - ١٩٠٤) في كتابه (الدولة اليهودية) ادّعى أنّ دور رجال الدين قد ولى وانحسر فصّح بالقول "يجب أن نجعل رجال الدين اليهود ضمن حدود معابدهم بنفس الطريقة التي سوف نجعل فيها الجيش المحترف ضمن حدود ثكناته، ويجب أن ينعم الجيش ورجال الدين بالاحترام الكبير الذي يستحقونه، ولكن من جهةٍ أخرى لا يجب أن يتدخلوا في إدارة الدولة التي تضيف شرعيةً عليهم وألا يثيروا صعوباتٍ لأنفسهم ولغيرهم". هذه الإشارات جعلت من حاملي لواء المعرفة الدينيّة اليهودية التقليدية محيّدين وغير بنائين في المجتمع الذي إعتادوا قيادته سياسياً ومعرفياً، الأمر الذي زرع من مكانة المعرفة الدينيّة وجدواها في صراعات عالم الحداثة وما بعدها^(٣٠).

الخاتمة والإستنتاجات

بعد إستعراضنا لهيكلية بناء المعرفة اليهودية من حيث مصادرها الجوهرية وركائزها الأساسية والبحث في توظيفها الأمر الذي ولد إنحرافات تاريخية أصابت بنية المعرفة عند اليهود، ومحاولات بعض المفكرين من إعادتها إلى السبيل الصحيح لعل في الأمر إنقاذاً لموروث معرفي إفتخر به اليهود أجيالاً بعد أخرى، توصلنا إلى جملة من الإستنتاجات نستعرض أهمها أدناه:

إمتازت المعرفة اليهودية بخصيصة أفردتها عن البنى المعرفية عند أمم أخرى، ففي اليهودية إختلقت وأحياناً إمتزجت المعرفة والمعرفة الدينية بشكل يصعب الفصل بينهما عملياً. وتولد هذا الأمر من أن اليهود إقترنوا باليهودية وجوداً وعدماءً، وهو أمرٌ ميّز هذه الديانة عن سائر الديانات وربّما عن سائر القوميات. وقد يكون هذا نتاجاً معرفياً أيضاً فقد كرّسوا هذا الإندماج بين الطرفين في كل تاريخهم ولم يسمحوا بالإنفصال ولو تلميحاً.

تنوّعت ركائز المعرفة اليهودية فكان منها ما هو دينيٌّ سماويٌّ ومنها ما هو دينيٌّ وضعيٌّ كالتلمود الذي وضعه الحاخامات تفسيراً لكتابهم السماوي التوراة مصدر المعرفة الأول لديهم. كما كان لجهود الفلاسفة أهميّة في إضافة مصدر للمعرفة اليهودية.

لم تمثّل الفلسفة اليهودية مصدراً للمعرفة فحسب، بل تحوّلت إلى عامل تصحيح للفهم المعرفي عند اليهود. خاصّةً وأنّ الفلاسفة اليهود بذلوا جهوداً مضاعفةً للإفادة من الفلسفات الأخرى الأكبر كاليونانية والإسلامية.

تمكّنت تيارات المعرفة اليهودية من تغيير مسارات العقل اليهودي من

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات التاريخيّة

الإيمان بالفكر الصحيح إلى تبني رؤى دوجمائيّة تجعل منه ومن أبناء جلدته أعلى وأسمى من سائر البشر كونهم أصحاب علاقة عقديّة أبدية مع الإله الذي فضّلهم وإختارهم على غيرهم، الأمر الذي دفع بكبار حاخاماتهم إلى التوقع المعرفي وعدم الإندماج الحضاري داخل البيئة التي يقيمون بها في أوروبا المتنوّرة بدعوى أنّ لديهم دون سواهم الحقيقة المطلقة، ولا يمكن أن يجنوا من الإندماج داخل البيئة الأوربيّة غير فقدانهم لهويّتهم اليهوديّة الكافية التي تغنيهم عن الحداثة.

فشل المشروع الحسيدي المتشدّد في اليهوديّة الذي تمسّك بالأصول وجاف الحداثة وقاطعها، وانتصر تيار التنوير الذي أبعد المعرفة اليهوديّة عن إنحراف تاريخيٍّ خطيرٍ كاد أن يقوّضها فكرياً، ويؤطّر لها ضمن الحركات المعرفيّة التي تنتمي إلى عصر ما قبل الميلاد.

أفلح المفكّرون اليهود في توظيف الموروث الديني لخدمة خطابٍ دينيٍّ معلّمٍ من أجل أن يتماشى مع الراسخ في الذهنيّة اليهوديّة من إرثٍ معرفيٍّ ممتدٍ إلى أكثر من ٣٠٠٠ عامٍ مع متطلبات مرحلةٍ لا بدّ فيها من خلع الثوب الشيوقراطي العتيق الذي أصبح يُنظر إليه على أنّه سببٌ وإرتداء قناع البراغماتيّة من أجل تحقيق الغايات بوسائل يتغاضى الطرف عن مستوى الأخلاقيّات فيها.

المعرفة اليهوديّة الآن بدأت تنغمس في عالم ما بعد الحداثة وربّما سيأتي قريباً يوم الإعلان عن موتها رغم تشبث البعض من اليهود بالموروث المعرفي لأبائهم، إلّا أنّها الآن إقتربت من الانحسار والإندثار الذي بشر به معادو حركة التنوير اليهوديّة في القرن الثامن عشر الميلادي.

المصادر والمراجع حسب ورودها في البحث

العربية:

١. إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطاة ٣٠٠٠ عام، ترجمة
رضى سلمان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٤
٢. التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة ١٩٩٧
٣. حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، اطواره ومذاهبه، دار القلم،
دمشق، ١٩٩٩
٤. حنا حنا، دراسات توراتية، دار رام، دمشق ٢٠٠٦، ص ٣٠٤
٥. سامي الامام، الفكر العقدي اليهودي، القاهرة ٢٠١٢
٦. سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملا، دار قتيبة، بيروت ٢٠٠٦
٧. سهيل قاشا، اثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيسان، بيروت
١٩٩٨
٨. سهيل قاشا، اليهود وعقدة بابل، دار الرافدين، بيروت ٢٠٠٨
٩. صابر طعيمة، اليهود بين الدين والتاريخ، القاهرة، ١٩٧٢
١٠. عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية،
بيروت، ١٩٧٥
١١. الكتاب المقدس
١٢. كمال جعفر محمد، الإنسان والأديان، الدوحة، ١٩٨٥



مصادر المعرفة اليهودية وانحرافاتھا التاريخية

١٣. لويس جنزبرج، اساطير اليهود احداث وشخصيات العهد القديم، ترجمة حسن حمدي السماحي، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، دمشق- القاهرة، ٢٠٠٧
١٤. محمد جلاء محمد ادريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، القاهرة، ١٩٩٣
١٥. ول ديورانت، قصة الحارة، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٢،

المصادر والمراجع الأجنبية:

العبرية:

١. تורת نביאים وכתובים
٢. بוסتنای عودد، تولדות עם ישראל בימי בית ראשון، כרך ב، תל אביב، ٢٠٠٧
٣. אוריאל רפפורט، تولדות ישראל בשלטון פרס، תל אביב، ٢٠٠٤
٤. מנחם שטרן، בין הכרזת כורש להצהרת בלפור - שיבת ציון הקדומה ושיבת ציון המחודשת، ירושלים، ٢٠٠٦
٥. דויד שגיב، מילון עברי-ערבי، כרך ראשון، ירושלים، ١٩٨٥
٦. יואב פלד، תרבות ההשכלה، יחידה ٦، תל אביב، ١٩٩٠

الإنجليزية والالمانية:

١. Martinich, A. Thomas Hobbes, New York, Martin's Press ١٩٩٧
٢. H.L.Strack.G.stem Berger. Einleitung in Talmud and Midrasch.

Germany. ١٩٨٢

٣. Moses Hadas. Hellenistic Culture. Fusion and Diffusion. Columbia university press. New york. ١٩٥٩
٤. G. Glotz. The Greek City. London. ١٩٩٢
٥. Theodor Herzl. Der Judenstaat. Leipzig and Wien. ١٨٩٦

الهوامش

- (١) سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملا، دار قتيبة، بيروت ٢٠٠٦، ص ٦، ٦١٠
- (٢). Martinich، A. Thomas Hobbes، New York، Martin's Press ١٩٩٧، P. ٤٤
- (٣) حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي، اطواره ومذاهبه، دار القلم، دمشق، ١٩٩٩، ص ٩٧
- (٤) H.L.Strack.G.stem Berger. Einleitung in Talmud and Midrasch. Germany. ١٩٨٢، P. ٣٣
- (٥) إسرائيل شاحك، الديانة اليهودية وتاريخ اليهود وطاة ٣٠٠٠ عام، ترجمة رضى سليمان، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت، ٢٠٠٤، ص ٣٣
- (٦) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، بيروت، ١٩٧٥، ج ٣، ص ٢٧٥
- (٧) سامي الامام، الفكر العقدي اليهودي، القاهرة ٢٠١٢، ص ٤٢
- (٨) كمال جعفر محمد، الإنسان والأديان، الدوحة، ١٩٨٥، ص ٦٧٦
- (٩) عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية و الصهيونية، المجلد الثاني: الجماعات اليهودية. إشكاليات، ص ٢٧٥
- (١٠) محمد جلاء محمد ادريس، التأثير الإسلامي في الفكر الديني اليهودي، القاهرة، ١٩٩٣، ص ١٨
- (١١) سفر التثنية ٩: ٣٤
- (١٢) سفر الملوك الأول ٥: ١٠
- (١٣) سفر الامثال ١: ٢-٧
- (١٤) التفسير التطبيقي للكتاب المقدس، القاهرة ١٩٩٧، ص ١٢٨٣

(١٥) الابوكريفا: هي كلمة ذات اصل يوناني Apókrypha تعني الكنوز السرية والمقصود منها المخفي والمخبا، ثم تطورت دلالتها لتشير الى المحرف من اسفر الكتاب المقدس. تشتمل الابوكريفا على الكثير من الاسفار التي رفضت عملية إدخالها بين دفتي العهد القديم ابان فترة تدوينه لاحتوائها على مغالطات كبيرة او انحطاط أخلاقي بين او لعدم صحة الاحداث التي وردت فيها. واهم الاسفار المحذوفة من العهد القديم:

سفر النبي اخنوخ

سفر ايسدرااس الأول

سفر ايسدرااس الثاني

سفر طوبيت

سفر يهوديت

تتمة سفر استير

سفر حكمة سليمان

سفر حكمة يسوع بن سيراخ

سفر باروخ

رسالة ارميا

سفر المكابيون الأول

سفر المكابيون الثاني

للمزيد انظر: سهيل زكار، المحذوف من التوراة كاملا، دار قتيبة، بيروت ٢٠٠٦،

ص ٦٠٨؛ حنا حنا، دراسات توراتية، دار رام، دمشق ٢٠٠٦، ص ٣٠٤

(١٦) لويس جنزبرج، اساطير اليهود احداث وشخصيات العهد القديم، ترجمة حسن

حمدي السماحي، الجزء الأول، دار الكتاب العربي، دمشق - القاهرة، ٢٠٠٧،

ص ٢٥ - ٢٧

(١٧) سفر العدد ٥٠

مصادر المعرفة اليهودية وانحرافات التاريخيّة

(١٨) مملكة إسرائيل: هي إحدى ممالك اليهود انشأت من عشرة اسباط يتزعمهم سبط افرايم في العام ٩٢٨ ق.م واتخذت من مدينة السامرة عاصمة لها، تعاقب على حكمها العديد من الملوك، لم تتسم هذه المملكة بدعائم القوة والمنعة الامر الذي عجل من القضاء عليها في العام ٧٢٢ ق.م على يد الملك الاشوري تجلات بلاصر الذي اسر سكانها ووزعهم في المملكة الاشورية وخاصة في مناطق كردستان العراق. للمزيد انظر: بوسطناي لودد، تولدوت עם ישראל בימי בית ראשון، כרך ב، תל אביב، ٢٠٠٧، ل'מ' ٤٤

(١٩) مملكة يهوذا: هي المملكة اليهودية التي كانت القدس عاصمة لها وكانت مساحتها وسكانها لا يتجاوزون نصف ما لمملكة إسرائيل الشمالية، الا انها حضيت بملوك استطاعوا ان يحافظوا عليها وسط صراع الامبراطوريات الكبرى في المنطقة لمدة اكثر من ١٣٦ عام بعد سقوط شقيقتها مملكة إسرائيل، الى ان انهارت على يد الملك البابلي نبوخذ نصر الثاني عام ٥٨٦ ق.م الذي قام بتدمير الهيكل المقدس أيضا واسر سكانها بما سمي بالسبي البابلي لليهود. للمزيد انظر: اورايال رقفورت، تولدوت ישראל בשלטון פרס، תל אביב، ٢٠٠٤، ل'מ' ٢٤

(٢٠) سهيل قاشا، اثر الكتابات البابلية في المدونات التوراتية، بيسان، بيروت ١٩٩٨، ص ٥٥

(٢١) كورش الاخميني: هو الكورش الكبير (٥٦٠ - ٥٢٩ ق.م) هو من اعظم شخصيات الاخمينين استطاع ان يوسع حدود امبراطوريته شرقا وغربا وشمالا، قضى على الدولة البابلية الحديثة، وخلص اليهود من منفاهم القسري في بابل واصدر مرسومه الشهير الذي منحهم حق العودة وإعادة تأسيس مملكتهم وبناء هيكلهم وتدوين التوراة، هو ما اكثر الشخصيات الأجنبية محبة عند اليهود. للمزيد انظر:

منحם شترن، בין הכרזת כורש להצהרת בלפור - שיבת ציון הקדומה ושיבת

ציון המחודשת، ירושלים، ٢٠٠٦، ل'מ' ٢٢

- (٢٢) ول ديورانت، قصة الحارة، الجزء الثالث من المجلد الثاني، ترجمة محمد بدران، القاهرة مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٦٢، ص ٩٣
- (٢٣) المكابيون: هي مجموعة عسكرية يهودية متشددة تمردت على الحكم السلوقي، ونجحوا في تكوين السلالة الحشمونية التي حكمت فلسطين قرابة مائة عام امتدت من ١٦٤ ق.م. وحتى ٦٣ ق.م. قبل وقوعها في يد بومبي الروماني. انظر: صابر طعيمة، اليهود بين الدين والتاريخ، القاهرة، ١٩٧٢، ص ٧٧
- (٢٤) سهيل قاشا، اليهود وعقدة بابل، دار الرافدين، بيروت ٢٠٠٨، ص ٤٧
- (٢٥) Columbia university ، Fusion and Diffusion، Hellenistic Culture، Moses Hadas P. ٩٥، ١٩٥٩، New york،press
- (٢٦) ول ديورانت، المصدر السابق، ص ٩٣؛
١٩٩٢ P. ٢٢، Glotz: The Greek City. London،G
- (٢٧) ١٦٦٦ شגיב، ميلون لברי-لبري، כך ראשון، ירושלים، ١٩٨٥، למ' ٥٢٦، ٧١٠
- (٢٨) المسكالا: هي حركة اجتماعية تنويرية امتدت بين العامين ١٧٨٠ - ١٨٨٠، تزعمها يهوديا المفكر الألماني اليهودي موشي مندلسون (מנחם מנדלסון). سعى رواد هذه الحركة الى اخراج يهود اوربا من عزلتهم الفكرية والمعرفية. وكان من اهم ركائزها الى حرية الفكر وتفعيل البحث العلمي القائم على منهج سيادة العقل. الامر الذي أدى الى خروج اليهود من الجيتو الفكري والاقتباس من الحضارة الاوربية والإفادة من منجزاتها العلمية. للمزيد ينظر:
- יואב פלד، תרבות ההשכלה، יחידה ٦، תל אביב، ١٩٩٠، למ' ٦٧
- (٢٩) عبد الوهاب المسيري، المصدر السابق، المجلد الثاني: الجماعات اليهودية. إشكاليات، ص ٦
- (٣٠). Theodor Herzl، Der Judenstaat، Leipzig and Wine، ١٨٩٦، P. ١١

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينيّة

إيجاد مسين مسن ممتبى (*)

ترجمة: الشيخ دافل الممداني

ملخص البحث

الموضوع المبحوث هنا هو تأثير نظرية المعرفة على المعرفة الدينيّة، وقبل الشروع في البحث الأساسي، قدّمنا توضيحات عن مفردات الموضوع، مثل: الدين، المعرفة، المعرفة الدينيّة، نظريّة المعرفة وأنواعها. وعبر تحليل المعرفة الدينيّة وهو المحور الثاني من بحثنا، طرحنا موضوع إمكان المعرفة الدينيّة عقلاً ونقلاً، ودور نظريّة المعرفة في ذلك، وأنّ منكر إمكانها مصاب بمرض التشكيك الديني، وغير قادر على الوصول إلى الدين، كما أنّ أدوات المعرفة الدينيّة هي أدوات المعرفة البشريّة نفسها؛ أيّ الحسّ والعقل والوحي والعقل. الدين يختلف عن المعرفة الدينيّة، ولكن هذا الاختلاف ليس بمعنى كونها متباينين، بل المعرفة الدينيّة تنبع من الدين نفسه، وليس متضادين أيضاً. إنّ للمفاهيم الخاطئة عن الدين عوامل أنتجت هذه التصوّرات المغلوطة؛ ومنها: محدوديّة الإدراك البشري الذاتي، والآراء المتفاوتة، والاختلاف في مباني الإجهاد، ووجود المتشابهات، ووجود الروايات

(*) طالب دكتوراه في مركز الدراسات العليا في الفقه.

◆ إيجاد حسين حسن مجتهد

المجعولة، وتوظيف علماء الدين للعلوم غير الدينية في فهمهم الديني. من جهة أخرى، فالمعرفة الدينية لها فضاءها الخاص، والدين يختص بالأصول الاعتقادية وتوابعها والقيم الأخلاقية والأحكام، وثبتت هذه الأصول تارة بالعقل، وأخرى بالحس، وتارة بالدليل النقلي، وأحياناً تثبت بالدليل العقلي والنقلي على حدّ سواء كالمعاد.

وقد تناولنا في المحور الثالث، تأثير المعرفة في معنى المعرفة الدينية، إذ المعرفة الدينية ذات معنى في نظر النظام المعرفي العام، وكون القضايا ذات معنى لا يقتصر على القضايا التجريبية التي تأتي عبر الحس، بل توجد قضايا أخرى ذات معنى وهي القضايا الدينية التي تنتج من الحس والعقل والنقل، لذا فالوضعية المنطقية مردودة وغير سديدة.

لنظرية المعرفة تأثير في إثبات وتبرير المعرفة الدينية، فإذا ادّعى شخص أمراً دينياً، فلا بدّ أن يقيم الدليل عليه وإلا فليس له قيمة في المنهج الإبستمولوجي، كذلك النظام المعرفي يساهم في تكامل وتقديس المعرفة الدينية، فكلما كانت المعرفة الدينية أعمق، ستكون مطابقتها للواقع أكبر، وإذا طابقت الواقع، فهي مقدّسة وخالصة.

مدخل

تجري اليوم الكثير من البحوث حول نظرية المعرفة، وواحد من البحوث المطروحة هو بحث المعرفة الدينيّة، حيث صار موضوعاً للنزاع والجدال الكبير بين العلماء المسلمين وغير المسلمين، والبحث في المعرفة الدينيّة ذو جوانب وأبعاد مختلفة، لكننا هنا حصرنا البحث في تأثير نظرية المعرفة في المعرفة الدينيّة، وهذا البحث له صبغة كلاميّة (خارج ديني) من جهة؛ إذ يتناول بمنهج نقدي غير إنحيازي، وهو عمل نظرية المعرفة، وهو مرتبط من جهة أخرى بفلسفة الدين (داخل ديني)، ويتناول بمنهج دفاعي، وهذان المنهجان ليسا من باب مانعة الجمع دائماً، وليس بينهما تعارض منطقي.

وبحثنا هنا هو بحث خارج الدين، ونظرية المعرفة كما أنّها تؤثر في المعارف الأخرى، فهي تؤثر أيضاً في المعرفة الدينيّة، وخاصّة في معناها وصدقها وقداستها وتكاملها والتدليل عليها؛ لأنّ المعرفة الدينيّة واحدة من بحوث نظرية المعرفة.

سنقوم في مستهل هذا البحث بالتعريف بالمصطلحات، ثمّ تسليط الضوء على المعرفة الدينيّة، ثمّ نبحت بعد ذلك تأثيرات نظرية المعرفة على المعرفة الدينيّة.

تعريف الاصطلاحات

١. الدين

سنعمد إلى بسط الكلام في مفردة الدين على المستوى اللغوي والإصطلاحي:

أ. الدين لغة: بمعنى الانقياد والخضوع والجزاء والطاعة والتسليم والإسلام والعادة والعمل والعبادة^(١).

ب. الدين اصطلاحاً: قدّم علماء الغرب والمسلمون، تعريفات متعدّدة ومتنوعة عن الدين؛ حيث لا يمكن التركيز على واحد منها بخصوصه؛ فتعريفات علماء الغرب ليست جامعة ومانعة؛ إذ إرتكز بعضها على الأبعاد الاعتقاديّة، بينما عنى البعض الآخر بالبعد المعرفي، ويستند بعضها إلى البعد الحسيّ والنّفسي، وتركز بعض التعريفات على الزوايا الاجتماعيّة، وبعضها قدّم تعريفاً يستند إلى معطيات شهوديّة، وكلّ هذه التعريفات لا تكشف عن ماهيّة وحقيقة الدين.

وأما العلماء والمفكّرون المسلمون فقد عرّفوا الدين بصور مختلفة، منها: (الدين عبارة عن مجموعة من التكاليف المستندة إلى الله، وصلت عبر الوحي وسنة المعصومين؛ لهداية وكمال الإنسان)، وعبارة أخرى (الدين عبارة عن إرشادات علميّة وعمليّة، جاءت عن طريق الوحي والسنة؛ لتوصل الإنسان إلى النجاح والفوز في الدنيا والآخرة)^(٢).

(الدين يطلق على مجموعة من العقائد والمسائل الأخلاقيّة والأحكام والقوانين الفرديّة والاجتماعيّة، والأديان السماويّة هي قوانين أوحاها الله إلى الأنبياء)^(٣).



دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

كما عرّفه آخر بقوله: (الدين يطلق على مجموعة القوانين والديساتير؛ أي يطلق على العقائد والأخلاق والقوانين والمقررات النازلة على الأنبياء لإدارة شؤون المجتمع الإنساني، وبعبارة أخرى؛ مجموعة من التكاليف الصادرة من الله والنازلة لكمال الإنسان الواصلة عبر الوحي)^(٤).

ولذا فإن أكثر المفكرين المسلمين يرون أنّ الدين منظومة من العقل والدين، وإذا أردنا تقديم تعريف أفضل، فالدين: هو مجموعة القوانين والحقائق والأحكام والقيم التي نزلت من الله لهداية البشرية، عبر العقل والوحي.

٢. المعرفة

المعرفة في اللغة:

المعرفة هي إدراك المطلب، ومطلق العلم، سواء كان تصوراً أم تصديقاً، وسواء كان متعلق العلم والمعرفة حسياً أم غير حسّي، وسواء كان من الأمور المادّية أم من غيرها، وسواء كانت المعرفة بواسطة أم بغير واسطة، أو كانت المعرفة من الدرجة الأولى أو الدرجة الثانية^(٥).

والمعرفة من الدرجة الأولى، هي معارف تدور حول: الله، التاريخ والعالم، بمعنى أنّ متعلّقها الطبيعة والتاريخ والمجتمع واللغة والدين والذهن وأمثال ذلك، وفي هذا النوع من المعرفة يكون نظر العالم أو صاحب المعرفة داخلي؛ أي من داخل العلم.

وأما في المعرفة من الدرجة الثانية، فإنّ نفس المعرفة بما هي معرفة، تكون موضوعاً للعالم، فمتعلّقها هو نفس العلم والمعرفة، أي العالم ينظر إلى المسائل من الخارج، وليس من الذهن.

المعرفة اصطلاحاً:

هناك فهان رئيسان عن المعرفة:

عند الغربيين: وقد عرّفوها بأنّها المعتقد الصادق المبرر^(٦)، إلا أنّ ما يبدو هناك إختلافاً بين المعتقد والمعرفة، فالمعرفة مقترنة بالإيمان، وأمّا المعتقد فقد يقترن بالإيمان وقد لا يقترن؛ ومن هنا فالمعرفة صادقة دائماً، ولا يمكن تعريفها بأنّها المعتقد الصادق، فقد خلط الغربيون بين هذين المصطلحين.

١. تعريف المفكرين المسلمين: وقد عرّفوا المعرفة بأنّها مطلق العلم، سواء كان المعلوم بواسطة أم غير واسطة، وسواء كان حسياً أم غير حسّي، وعلى هذا التعريف تكون المعرفة شاملة للفلسفة وجميع المعارف الدنيّة^(٧).

والمعرفة بأيّ شيء تعلّقت، يجب أن تكون صادقة، وإذا لم تصدق فهي ليست علماً، فالأمر الباطل والكاذب ليست معرفة، بل جهل، فواحدة من العناصر الأساسيّة للمعرفة عبارة عن الصدق، ولو كان لدينا معرفة باطلة وكاذبة، فلا يبقى فرق بين العلم والجهل، وتنتفي الفائدة من الاستدلال والمنطق من الأساس؛ لأنّ المنطق معني بتقديم الدليل الصحيح والصواب، لكي يستطيع الإنسان مجانبه الخطأ والباطل^(٨).

٣. المعرفة الدنيّة

المعرفة الدنيّة مصطلح مكون من (الدين) و(المعرفة)، وبإتضحاهما كما مرّ سابقاً، تتّضح المعرفة الدنيّة؛ وبناء على ذلك يمكن تعريف المعرفة الدنيّة كالتالي: (هي مجموعة المعارف الموجودة في العقائد والأخلاق والأحكام، أو العقيدة والقيم، وبعبارة أخرى، المعارف الموجودة في الضرورات والمحضورات)^(٩)، أو نقول (هي عبارة عن فهم علماء الدين للحقائق المستقاة



دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينيّة

من الوحي والسنة والعقل، وأعمّ من كون هذا الفهم حصل بمنهج عقلي أو نقلي، وهذا شامل لكلّ القضايا التي تناولها جميع العلماء بالجرح والتعديل، ولهم في ردها وقبولها آراء مختلفة^(١٠).

٤. نظرية المعرفة

أ. لغة

هناك إصطلاحان في اللغة الإنجليزيّة يعبرّ بهما عن نظريّة المعرفة:

الأوّل: Epistemology

وتعود جذوره إلى اليونان، وهذا الإصطلاح مشتقّ من مقطعين، الأوّل (Episteme) بمعنى المعرفة، وتعادل في الإنجليزيّة (Knowledge)، والمقطع الثاني (Logos) بمعنى النظرية، وتعادل في الإنجليزيّة (Theory)، فإذا دمجنا كلّ من هذين المقطعين، سنحصل على مصطلح (نظريّة المعرفة).

الثاني: theory of knowledge المعادلة للمصطلح الألماني (Evkenntnis theories)^(١١).

ب. إصطلاحاً:

قدّم الغربيون تعاريف متعدّدة لنظريّة المعرفة، وجميع هذه التعريفات تتمحور حول أنّ نظريّة المعرفة هي علم تبرير القناعات، فالتعاريف التي نحتها علماء المعرفة الغربيون، تختصّ بمعرفة القضايا، بينما دائرة نظريّة المعرفة أوسع من ذلك المصدر نفسه.

وأما علماء المعرفة المسلمون، فقد عرفوا نظريّة المعرفة بأنّها: (علم يبحث حول معارف الإنسان، وتقييم أنواع المعرفة، وتعيين ملاك صحتها وخطأها وتقديم المبررات للعلوم وبحث إمكانها من عدمه)^(١٢).

أنواع علم المعرفة

ينقسم علم المعرفة إلى قسمين:

١. نظرية المعرفة القديمة

يُبحث في هذا النوع من نظرية المعرفة في الوجود الذهني والعلم والإدراك؛ أيّ أن موضوع هذه المعرفة هو وجدان العلم أو ماهيته، وتحمل عليه محمولات مثل: المجرد والمادّي، وإتّحاد العالم والمعلوم، والكيفيّة النفسانيّة وغيرها، فيقال مثلاً: وجود العلم مجرّد، والمجرّد أو ماهيّة العلم كيف نفساني، أو العلم والمعلوم متّحداً، وتقسيم العلم إلى حصولي وحضوري.

ويقال لعلم المعرفة القديم، علم المعرفة أو نظريّة المعرفة قبل تحقّق العلوم أو علم المعرفة الفلسفي، هذا وتمتاز هذه المعرفة ببعدين:

الأوّل: الكلام عن الوجود المعرفي للعلم والمعرفة.

والثاني: كاشفيّة العلم^(١٣).

٢. نظرية المعرفة الجديدة

جاء هذا النوع من المعرفة بعد تحقّق العلوم والمعارف البشريّة، وليس لهذه المعرفة علاقة بالواقع الذهني، بل موضوعها جميع القضايا أو التصرّوات والتصديقات الموجودة في العلوم دون فرق بين أن تكون هذه القضايا للواقع أو غير مطابقة؛ وبناء على ذلك، فإنّ موضوع علم المعرفة الجديد - وهو معرفة من الدّرجة الثانية - هو المعارف من الدّرجة الأولى.

ويبحث في نظرية المعرفة الجديدة ثبوت وتغير وعلل تحوّل معارف

الدّرجة الأولى وإرتباطها بالعلوم والمعارف الأخرى^(١٤).



تعريف وتحليل المعرفة الدينية

إمكان المعرفة الدينية

وقع التساؤل عن إمكان المعرفة الدينية من عدمها، موضوعاً للجدال والنزاع بين العلماء، هذا ومن أنكر المعرفة الدينية فقد وقع طعماً للتشكيك الديني، فالشكك يدعي أن مواع كثيرة تقع في طريق المعرفة الدينية، فلا أمل في إمكان المعرفة الدينية، ويقدم هؤلاء أدلة على عدم الإمكان.

لكن الواقع هو أن لا سبيل إلى الواقع الديني دون المعرفة الدينية.

المعرفة الدينية جسر يوصلنا إلى أصل الدين، ومن خلالها يمكن للمتدينين الوصول إلى الدين، والمسؤولية العقلانية لكل إنسان عاقل، هو السير نحو كشف الواقع، وهو أمر ممكن وليس ممتنعاً.

وليس بحثنا هنا في مطابقة المعارف الدينية للواقع وعدم مطابقتها له، إذ هذا النوع من المعرفة من الدرجة الأولى؛ لأننا بذلك سوف نلج باطن المعارف الدينية، وإنما بحثنا في عدم بطلان جميع المعارف الدينية، وأنه يمكن وجدان معرفة صحيحة من بين المعارف الدينية؛ أي يوجد لدينا معارف دينية يقينية، وهذا من نوع المعرفة من الدرجة الثانية، لأننا نحكم حكماً معرفياً من الخارج في وجود معرفة في المعارف الدينية، وهذا الكلام يقع في إطار علم المعرفة الجديد^(١٥).

إن آلية كشف الواقع من بحوث الدرجة الأولى؛ بمعنى أننا نعرف أن من بين المعارف ومنها المعرفة الدينية يوجد خطأ، والحال أن السؤال عن سدّ طريق الخطأ في حدّ معارف الدرجة الأولى، غير أن كلامنا في المعرفة من الدرجة الثانية، وهل يمكن وجدان معرفة صحيحة في الدين؟ هل أن حصول

◆ إيجاد حسين حسن مجتهد

معرفة صحيحة عن الدين أمر ممكن؟ هل يمكن الوصول إلى الواقع، وقراءة مراد الشارع؟

تُبْحَثُ المعرفة الدِّينِيَّةُ في بُعْدَيْنِ:

١. البُعدُ الفلسفي والمعرفي: إذا وقع العلم الحِصُولِي وهو حصول صورة الخارج عند العالم، فيستحيل أن يأتي إلى الذهن ذات العينيَّة الخارجِيَّة، نعم يحلُّ في الذهن شيء شبيه بالعينيَّة ويحكي عنها، وهذا الحال هو الصورة، والمعلوم الذات هو المعلوم بالذات، والعلم بالشيء الخارجي هو معلوم بالعرض، فإذا إنطبق المعلوم الذات مع المعلوم بالعرض، كان علمنا صادقاً^(١٦).

وعلى العموم، يمكننا القول بأنَّ بعض معارف الإنسان وعلومه الحِصُولِيَّة صادقة حسب ما يرى العلماء المسلمون^(١٧).

ولا ملازمة بين وجود الخطأ وعدم إمكان المعرفة الصحيحة، ولو صحَّت الملازمة فهذا يعني أنَّ الخطأ موجود في جميع المعارف البشريَّة، ممَّا يعني عدم إمكان أيِّ معرفة؛ وذلك باطل بالبداهة؛ ولذا فإنَّ وجود الخطأ في المعرفة الدِّينِيَّة يرتبط بالموانع الموجودة في طريقها، ويجب التغلُّب على هذه الموانع؛ إذن فكما أنَّ العلوم الحِصُولِيَّة ليست كلّها خطأ، كذلك المعرفة الدِّينِيَّة شريكة للعلم الحِصُولِي في هذا الحكم الكليّ.

٢. البُعد القرآني: صرَّح القرآن بميسوريَّة فهمه، فإن كان القرآن كتاب هداية ﴿ثُمَّ أَنْتُمْ هَؤُلَاءِ تَقْتُلُونَ أَنْفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِنْكُمْ مِنْ دِيَارِهِمْ تَظَاهَرُونَ عَلَيْهِم بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَإِنْ يَأْتُوكُمْ أُسَارَى تُفَادُوهُمْ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيْكُمْ إِخْرَاجَهُمْ أَ فَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ



دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

مِنْكُمْ إِلَّا خِزْيٌ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَى أَشَدِّ الْعَذَابِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ
عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٨﴾؛ ﴿يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِمَّا كُنْتُمْ
تُخْفُونَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ * يَهْدِي بِهِ
اللَّهُ مِنَ اتِّبَاعِ رِضْوَانِهِ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ
إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٩﴾، ونزل لبناء مجتمع سليم ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَ
أَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَ
مَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٠﴾، ﴿هُوَ
الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَى وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ
شَهِيداً ﴿٢١﴾، وأن القوانين الإلهية وضعت للبشرية لإزالة رين القلوب ﴿لِتُنذِرَ
قَوْمًا مَا أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴿٢٢﴾، ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ
لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا
أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ ﴿٢٣﴾، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا
بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ ﴿٢٤﴾، وأن القرآن نزل للإنذار والبشارة ﴿
الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا * قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا
مَنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا ﴿٢٥﴾،
ويهدف إلى تحرير الإنسان من غفلته وإزاحة الستار عن الحقائق ﴿لِتُنذِرَ قَوْمًا مَا
أُنذِرَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ ﴿٢٦﴾؛ فإن حصول هذه الأهداف ليس في حالة
توافر فهم صحيح ومعرفة صادقة عن القرآن، وخلافاً لذلك، بمعنى لو كان
فهم القرآن غير ميسور، فجميع أهدافه النظرية والعملية ستكون كالرسم على
الماء.

◆ إيجاد حسين حسن مجتبي

صحيحاً، والقرآن وُجد لبناء مجتمع إلهي فاضل، أرسل القوانين والنظم، ولكن الإنسان لا يمكن أن تكون له معرفة صحيحة عنها، وكذلك صرف القرآن جلّ إهتمامه لمعالجة الروح البشريّة ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُجْرِمِينَ﴾^(٢٧)، ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا﴾^(٢٨). وأسّس لناهج وبرامج من ذلك، ولكن ليس للإنسان طريق إليها، ترى أليس هذه الافتراضات نقض للغرض؟ وماهي فائدة إنزال هذا الكتاب العظيم^(٢٩)؟ وروح هذا الإستدلال عقلي، لذا هو إستدلال من خارج الدّين، وإن استخرج من القرآن، وبناء على ذلك، فالمعرفة الدّينيّة ممكنة في نظر نظريّة المعرفة، ويمكن الوصول إلى معرفة دينيّة يقينيّة.

أدوات المعرفة الدّينيّة

هل تختلف المعرفة الدّينيّة عن بقية المعارف كالعلوم التجريبيّة والفلسفيّة وغيرها في الأدوات وتقع في مقابلها، أم أنّها مشتركان، وتختلف المعرفة الدّينيّة مع المعارف الأخرى فقط في المتعلّق وهو الدّين؟ للإجابة عن السؤال يجب معاينة الأدوات المعرفيّة البشريّة، ثمّ ندرسها في المعرفة الدّينيّة.

أدوات المعرفة البشريّة

وهي:

١. العقل

ثلاث أنواع من المعارف تُعرف عبر العقل:



دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

أ. البديهيات الواقعية كالبديهيات الأولية والوجدانيات والقضايا التحليلية.

ب. البديهيات الثانوية كالمتواترات والفطريات.

ج. النظريات والكسبيات.

المجموعة الأولى والثانية يقينية ولا تقبل الخطأ، وأمّا الثانية فتقبل الخطأ، ولكن لو رُعيت شروط البرهان فالمجموعة الثالثة تنتهي إلى البديهيات، وستكون مفيدة لليقين.

٢. الحسّ

المعرفة المتحصّلة من الحسّ لا تورث اليقين، ولكن لو كان لها ظهير برهاني فيمكن إفادتها لليقين.

٣. الشهود

المعارف العرفانية تتأتّى من طريق الشهود، وتصل إلى الحقيقة بلا واسطة، ولا طريق للخطأ في المعرفة الحضورية، لأنّ الصدق والكذب والخطأ في الواسطة، غير أنّ تفسير وتعبير المعارف الشهودية والعرفانية ليس من دون واسطة؛ لذا فيمكن الخطأ فيه.

إنّ الوحي الشهودي الذي يتلقاه النبي ﷺ بلا واسطة أو ما يليقه الملك عليه، ليس فيه أي خطأ، وهذا الوحي الذي ينقله النبي ﷺ والأئمة المعصومين عليهم السلام إلى الناس مع البرهان العقلي على صدقهم، في حدّ اليقينيّات ولا تردّد فيه.

٣. النقل

في عصرنا الحاضر، هناك فاصلة زمنية بيننا وبين المعصومين عليهم السلام، ممّا دعى إلى معالجة هذه الموضوعات بمنهج نقلي، فالحديث الواصل إلى حدّ

التواتر أو المحفوف بالقرائن، معتبر وإلا فإنَّ احتمال الخطأ موجود فيه^(٣٠).
والسؤال هو: هل أن أدوات المعرفة الدنيَّة هي نفسها في المعرفة البشريَّة
أم شيء آخر؟

إنَّ متعلِّق المعرفة الدنيَّة هو الدِّين، وهو ينقسم إلى ثلاث أقسام: العقائد
والأحكام والأخلاق، وبعبارة أخرى، الدِّين مجموعة الضرورات والمحضورات.
معرفة العقيدة كالتوحيد والنبوَّة والمعاد، تتمَّ عبر المنهج العقلي وكذلك
الشهود والقلب، وأمَّا معرفة المعاد فهي ممكنة عبر الوحي والنقل، غير أنَّ
الإعتقادات لا يمكن معرفتها بالأدوات الحسيَّة، وأمَّا الأخلاق والأحكام فلها
تطبيقات في جميع أدوات المعرفة البشريَّة، فالبعض من القيم الأخلاقيَّة
والأخلاق لا تنتج فقط من العقل، بل بمعونة أدوات الحسِّ، نعم هي غير
مستقلة في الكشف، بل لا بدَّ لها من العقل، كأحكام النظافة والصحة من قبيل
تنظيف الأسنان بالفرشاة وغيرها.

وبالعوض الآخر من الأحكام والقيم الأخلاقيَّة لا ينتج إلا عبر المنهج
العقلي كالمستقلات العقليَّة، والبعض الآخر لا ينتج إلا بالنقل، وله أمثلة
كثيرة في الدِّين منها: عدد ركعات الصلاة، وأكل لحم الخنزير وغيرها^(٣١).
نستنتج من هذا البحث، أنَّ أدوات المعرفة الدنيَّة لا تختلف مع العلوم
الأخرى؛ لذا فوضع المعرفة الدنيَّة في مقابل المعرفة الفلسفيَّة والعلميَّة، غير
صحيح.

وبناء على ذلك، إذا أمكنت المعرفة البشريَّة من منظار نظريَّة المعرفة،
أمكنت المعرفة الدنيَّة أيضاً؛ لأنَّ أدواتها مشتركة.

تمايز الدين عن المعرفة الدينيّة

هناك فرق بين الشيء وتصورنا له، فالذهن ليس خارجاً والخارج ليس ذهنًا، وكذلك يوجد تفاوت بين كلّ معلوم بالذات ومعلوم بالعرض، أيضاً العلم ومتعلّقه متمايزان؛ لذا هناك تفاوت بين الشيء والعلم به، وينسحب هذا الأمر على موضوعنا؛ فهناك تفاوت وإختلاف بين الكتاب والسنة بوصفها مصادر معرفتنا، والعلم بالكتاب والسنة؛ غير أنّ هذا التمايز جزئياً وليس كلياً، والإختلاف بين الدين والمعرفة الدينيّة يتلخّص بالنقاط التالية:

١. ليس هناك خطأ في الكتاب والسنة ذاتيهما، وإمكان الخطأ موجود في معرفتنا عن هذين المصدرين.

٢. الدين مستقلّ عن الأفراد، بخلاف المعرفة الدينيّة المتقومة بالأفراد، فالمعرفة الدينيّة من توابع وجود كلّ شخص.

٣. الدين واحد، بينما المعرفة الدينيّة متعدّدة بتعدد الأفراد المنتجين لها؛ لذا لا خلاف في بديهيات الدين وقطعياته، وإنّما ما يوجب الإختلاف هو الظنّيات في الدين، ولا حجة لفهم معين في الظنّيات؛ بل هناك أصول ومناهج إستنباطية يجب العمل على أساسها؛ فإذا تطابق فهم الفرد مع الواقع فهو صحيح، وإذا لم يتطابق مع الواقع، فهو معذور شرعاً، وعلى صعيد آخر، فجميع الأفهام لا تصيب الواقع؛ بل يوجد فهم واحد هو المطابق للواقع، وباقي الأفهام معذورة شرعاً إذا لم تكن قائمة على الرأي.

٤. أصل الدين لا يشتمل على المذاهب المتعدّدة والإعتقادات الفقهيّة والتفسيريّة المختلفة، لكن المعرفة الدينيّة تعج بالمشارب والمسالك والآراء المختلفة.

٥. الدين معصوم؛ لأنه من الله، وينتقل إلى المجتمع عبر الأنبياء، وليس فيه شائبة نقص، وهو في غاية الكمال بالنسبة إلى هدفه.

٦. لا يوجد تنافر بين عناصر الدين، بل أجزاءه منسجمة، الأمر الذي شهد به القرآن ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾^(٣٢)، إذن فلا تغيير في أصل الدين وأحكامه، بل التغيير في الموضوعات^(٣٣).

وأما المعرفة الدينية ففيها النقص والاختلاف، بل التناقض والتعارض، من جانب آخر، المعرفة التامة للدين، تعني أنها معرفة مصونة ومحفوظة وجامعة مانعة، وهذه مختصة بالمعصومين عليهم السلام، وأما معرفة البشر فلا يمكن أن تكون مصونة من الخطأ؛ لأن إرسال الرسل والأنبياء حينئذ سيكون عبثاً.

وحسب نظر المفكر، يوجد تفاوت واختلاف بين آراء العلماء، وهذه الآراء معارف دينية على حد سواء؛ بمعنى أنها سواء كانت حقاً أم باطلاً، فهي نتاج قراءة الدين، وهذا النوع من المعرفة الدينية قابل للخطأ ومتغير ومختلف. وقد يقال هنا أن بيننا وبين الدين حجاب يمنعنا من الوصول إلى الدين، وان نسّميه ديناً هو من نسج وصناعة أذهاننا، ولأن البناء الذهني لأشخاص مختلف، فالتصورات والقراءات ستكون مختلفة، ولا يبقى ميزان للحق والباطل حينئذ.

وفي الإجابة على هذه المغالطة نقول: إذا كان لازم التفكيك بين الدين والمعرفة الدينية هو عدم إمكان الفهم المطلق، وعدم إمكان الوصول إلى الحق والحقيقة؛ كما هو صريح دعوى المدعي من لزوم ذلك عدم صحة أي فهم في العالم. فإن مثل هذا الكلام يؤدي إلى السفسطة والتشكيك حتى بالبدييات

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينيّة

الأوليّة، وبطلان هذا الكلام بديهي وواضح، فنحن لدينا فهم قطعي وصادق مطابق للدين والواقع، وكذلك لدينا فهم خاطئ في مقابل الدين. وهناك تساؤل آخر وهو: ماهي ضابطة الفهم الخاطئ؟ ما هو معنى الخطأ والاختلاف في الدين؟ وهل الفهم النهائي والكامل ممكن؟ نقول: أنّ فهم المعصومين عليهم السلام كامل ونهائي، وأمّا غيرهم فلا، ولا يجرؤ أحد على إدعاء ذلك؛ لأنّ الأرضيات كثيرة ومتاحة للتصورات الخاطئة عن الدين، واختلاف الآراء، والتفسيرات المختلفة والتحوّل في الفهم الديني. مع هذا كله فطريق معرفة حقيقة الدين وتحصيل المعرفة اليقينيّة مفتوح، لمن اجتهد في طلب ذلك.

عوامل الفهم الخاطئ

فيما يلي عوامل الفهم الخاطئ، وعوامل مهمّة في سبب الاختلاف ومنع الوصول إلى حقيقة الدين:

1. القصور الذاتي للإدراك البشري.
2. اختلاف الأنظار وإمكان وقوع الخطأ في العلوم الدينيّة والمباني الإجتهدية، ففي الكلام والتفسير وأصول الفقه والرجال وبقية العلوم الدينيّة يحصل الخطأ والاختلاف أيضاً، وهذا يوجب منع الفهم الصحيح عن الدين.
3. وجود التشابهات والمجملات في النصوص الدينيّة.
4. وجود الروايات المجعولة والكاذبة.
5. توظيف علماء الدين لعلوم غير دينيّة في فهم الدين.
6. العوامل السياسيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة، والوضع الحياتي

والخصوصيات النفسية والأخلاقية للعالم^(٣٤).

ومن هذه العوامل الستة نصل إلى نتيجتين واحدة خاطئة والأخرى صحيحة: فأما الخاطئة فهي ما يتصوره السوفسطائيون والشكّاكون من أنّ هذه الموانع تعني أنّنا يجب أن نقطع الأمل في حصول أي معرفة ومنها المعرفة الدينية، وهذه النتيجة توجب تعطيل العقول وإنسداد باب العلم مطلقاً. وأما النتيجة الصحيحة فهي: أنّ المعرفة لا تحصل بسهولة بل يجب تعلّم طرق ومناهج الوصول إليها، والعوامل والموانع التي تبعدنا عنها؛ وهذا ما يصنعه علماء الدين المحققون بالنسبة للمعرفة الدينية؛ فإنّ تأسيس بعض العلوم كالنحو والصرف والكلام والفقه والأصول والمنطق والرجال والتفسير والحكمة والعرفان وغيرها، مؤثّر على صعوبة الدين في بعض المستويات، وهذه الأدوات ضرورية في كلّ زمان لفهم الدين، فبواسطة هذه الأدوات يُعرف الحقّ من الباطل.

ليس الدين دائماً يختلف عن المعرفة الدينية، بل العقل يثبت بعض المعارف الإلهية كالمبدأ والمعاد، وفي هذه الموارد الدين هو ذاته المعرفة الدينية؛ لأنّ العقل معتبر وحجة إلهية، والقضايا العقلية في باب المعارف الإلهية جزء من أصل الدين^(٣٥).

مديات المعرفة الدينية

هل أنّ ما يثبت بالدليل العقلي جزءاً من الدين؟ هل المسائل الرياضية مثل تساوي زوايا المثلث مع الزاوية القائمة وأمثال ذلك، ممّا يثبت بالعقل، من الدين والمعارف الدينية؟

والجواب بالنفي، لأنّ ليس كلّ شيء ثبت بالعقل جزءاً من الدين، بل

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

بعض ما يدخل في الدين يثبت بالعقل، فحدود الدين أفعال الإنسان الاختيارية فقط، فهي لا تشمل غير الإنسان وأفعال الإنسان غير الاختيارية. الدين مجموعة من الإعتقادات والقيم الأخلاقية والأحكام وهذه تختص بأفعال الإنسان الاختيارية، وعلى مستوى الإعتقاد هناك ثلاث وجودات تدخل في دائرة الدين هي: الإعتقاد بوجود الله ووجود المعاد ووجود النبوة وتوابعها، وليس كل الوجودات داخلية في دائرة الدين.

وعلى مستوى الأخلاق والأحكام، فالضرورات والمحضورات المرتبطة بسعادة وشقاء الأنسان، تدخل في دائرة الدين وليس كل أفعال الإنسان، ولا ينبغي أن نغفل أن هذه الأشياء تندرج تحت الدين كونها تنتسب إلى هذا النظام، وإلا فليس لها مكان في هذه الدائرة، فإذا أقام ملحد الأدلة على وجود المعاد، أو أن عالماً حرّم المشروبات الكحولية حرصاً منه على سلامة المجتمع وليس بدافع الخوف من العقاب الأخرى، فإن هذه المسائل تخرج عن دائرة الدين^(٣٦).

إذن، فدائرة الدين وحدوده تختص بالأصول الإعتقادية وتوابعها والقيم الأخلاقية والأحكام، تثبت هذه الأصول تارة بالعقل، وأخرى بالحس، وأخرى بالدليل النقلي، ويثبت بعضها بالدليل العقلي والنقلي كالمعاد.

تأثير نظرية المعرفة على المعرفة الدينية

تنقسم نظرية المعرفة إلى قسمين:

١. عام: موضوع ومحور هذا النوع من المعرفة، هو المعرفة البشرية بنحو عام، وليس له نظر إلى المعرفة الخاصة كالمعرفة الدينية والفلسفية والعلمية. ويمكن تشبيه هذا النوع من علم المعرفة بالفلسفة الأولى التي تجعل أصل

الوجود موضوعها ومحورها لا الوجود الخاصّ.

يُطرح في علم المعرفة العامّ بعض البحوث منها:

١. تعريف المعرفة الصادقة والكاذبة.

٢. معيار تقييم المعارف.

٣. معيار صحّة المعرفة (العقل أم التجربة).

٤. الفرق بين الإدراكات الحقيقيّة والإعتباريّة،

٥. بحث النسبيّة في المعرفة.

٢. خاصّ: الموضوع في نظرية المعرفة الخاصّ، هو المعرفة في مجال خاصّ

مثل: المعرفة الدنيّة أو الفلسفيّة أو العلميّة، ويجري في علم المعرفة الخاصّ،

تحليل المعرفة ودراستها^(٣٧).

وبعد ذكر هذه المقدمة يجب القول: أنّ علم المعرفة له تأثيرات في المعرفة

الدنيّة بوصفها قسم خاصّ من المعرفة، وسنستعرض باختصار بعض هذه

التأثيرات.

تأثير نظرية المعرفة في صدق ومعنائيّة المعرفة الدنيّة

يعتقد فلاسفة الدّين القدماء بأنّ ملاك صدق وكذب القضايا عبارة عن

مطابقتها وعدم مطابقتها للواقع؛ ويتمّ ذلك عبر الإستدلال العقلي والمنطقي،

إلى أن جاء القرن العشرين وظهر البوزيتويسم المنطقي وأسقط هذا الملاك،

وإدعى أنّ ملاك الصدق والكذب هو أن تكون القضايا ذات معنى أو خاوية.

يعتقد الوضعيون أنّ القضايا الميتافيزيقيّة والأخلاقيّة والإلهيّة ليست

بذات معنى وعارية عن كلّ دلالة معرفيّة، ومعه يكون من العبث الدّفاع عن

الاعتقاد بالله والقضايا الدّينيّة الأخرى، وهنا تجدر الإشارة إلى نقطتين:

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

- أ. مسألة المعنائية لدى الوضعيين لها بُعد منطقي ومعرفي وليس نفسياً.
ب. المعنائية لدى الوضعيين تختصّ بالجمل وليس بالمفردات^(٣٨).

ملاك المعنائية

ما هو ملاك المعنائية لدى الوضعيين؟

اختلف الوضعيون في هذا الموضوع، وإعتبروا أنّ ملاك المعنائية أحد هذين الأصلين:

١. مبدأ القابلية للتحقق (verifiability)

تعتقد جماعة فيينا أنّ القضايا ذات المعنى وحدها قابلة للتحقق والخبرة، ومبدأ قابلية التحقق هو أنّ (الحكم التي تصدره قضية ما حول أمر واقع، يكون حكماً أصيلاً وواقعياً فقط إذا إستند إلى شروط التجربة القابلة للمشاهدة وحينئذ نحكم بصدقه أو كذبه)^(٣٩).

يقول اير: (إنّ آية عبارة لا تكون ذات دلالة حقيقية بالنسبة لأيّ شخص، إلّا إذا كان هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي توحى هذه العبارة بالتعبير عنها، أيّ إذا عرف ما هي المشاهدات التي تقوده في ظروف معينة إلى قبول القضية على أنّها صادقة أو رفضها على أنّها كاذبة)^(٤٠).
يقول الوضعيون أنّ القضية القابلة للتحقق هي فقط من تستطيع أن تقول فيها (إذهب شاهد) لا (أجلس وفكر).

٢. مبدأ التأييد (conformability)

حينما رأى الوضعيون أنّ مبدأ قابلية التحقق قد واجه مشكلات وإعتراضات كثيرة، تراجعوا وقالوا: أنّ القضية التي تحمل الصدق هي التي

تستند إلى بعض المعطيات الحسّية وتؤيدها المعطيات الحسّية.

كارناب - صاحب هذه الرأي - وهايزنبرج - من أنصار الاحتمال - يعتقدان أنّ عالم الخارج ليس فيه قابليّة لتصديق وتكذيب القضايا، بل يمكن له أن يكون مؤيداً؛ إذا عُرِضت القضية على الخارج ووجدت تأييداً، ثم عُرِضت مرّة أخرى ووجدت تأييداً من الخارج، وفي أحوال وشروط مختلفة حظيت بتأييد الخارج، فهذه القضية لها قابلية التحقق وذات معنى. وبخلافه فهي ليست بذات معنى، وتراكم التأييد لا يوصل إلى مستوى الإثبات ولا ينفي إمكان النفي في المستقبل^(٤١).

٣. مبدأ قابلية الابطال (falsifiability)

طرح هذا المبدأ بوبر وبعده انطوني فلو؛ إذ قالوا بأنّ القضية ذات المعنى هي أن يكون عدد النتائج والاستنتاجات القابلة لإبطلها كثيرة في التجربة، وعالم الخارج لا يمكن أن يثبت أو يؤيد صدق القضايا^(٤٢).

فالضعيّن أنكروا جملة من الأشياء:

١. اعتبروا أنّ الأحكام الفلسفيّة التقليديّة فاقدة للمعنى والإعتبار، إذ يرى كارناب أنّ الفلسفة يجب أن تُحمى من صفحة الوجود: (نحن لا نجيب على الأسئلة الفلسفيّة، بل نرميها جانباً)^(٤٣)، عمل الفلسفة ليس في صدق وكذب القضايا، بل عملها في توصيف القضايا فقط.

٢. الأحكام القيميّة والأخلاقيّة ليست بذات معنى معرفي لأنّها فوق عالم التجربة وليس لها قابليّة التحقق، القضية الأخلاقيّة مثل (القتل قبيح) تحكي عن مزاج فردي، والكلمات الأخلاقيّة عاطفيّة صرفة في نظر إير^(٤٤).

٣. الميتافيزيقيا مليئة بالأحكام عديمة المعنى، وليس لها حكم قابليّة

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

التحقّق؛ لذا فهي فاقدة للمضمون وهي صرفاً تكشف عن ترجيحات الأفراد وميولهم الشخصية وشعورهم الباطني، فلا يمكن التوصل إلى معنى معرفي من الميتافيزيقيا^(٤٥).

٤. القضايا الدينيّة فاقدة للاعتبار والمعنى، لأنّها غير قابلة للتجربة والتحقّق والتأييد أو الابطال.

وإليك خلاصة عن نظريّة البوزيتويسم في هذا الإستدلال:

- أ. الأحكام ناظرة إلى الواقع التجريبي.
 - ب. الأحكام التجريبية مشمولة لمبدأ قابليّة التحقّق والابطال.
 - ج. القضايا الدينيّة غير مشمولة لمبدأ قابليّة التحقّق والابطال.
- النتيجة: القضايا الدينيّة أحكام غير ناظرة إلى الواقع^(٤٦).

نقد نظريّة البوزيتويسم (الوضعيّة)

١. الاستدلال المذكور آنفاً خطأ؛ فالمقدّمة الأولى باطلة؛ لأنّ عالم الوجود ليس ناظراً إلى القضايا الحسيّة فقط، بل يشمل الموجودات غير الماديّة، كالروح والملائكة والأجنّة، والعلم والله، فإذا لم يتوافر الدليل على وجود الأمور غير الماديّة، فكذلك لا يوجد دليل على العدم.

المقدّمة الثانية أيضاً باطلة؛ لأنّنا نفهم المعنى في بعض الأوقات، ولكن إبطاله وإثباته غير ميسور لنا، وكمثال على ذلك الدمى الكثيرة التي تملكها مريم الصغيرة، والتي تقوم بحركات خاصّة يمكن أن نسمّيها رقصاً، تخرج هذه الدمى في الليل من مخدعها حيث لا يوجد أحد وترقص، حيث لم ير أحد رقصها في الليل ولم يختبره، وكلما أراد شخص رؤيتها أحسّت بالأمر ورجع إلى مكانها، ولا يمكن رؤيتها بالكامرة الخفية، إذن فالقضيّة المذكورة ليست

قابلة للإثبات والابطال، ولكنها ذات معنى^(٤٧).

والمقدمة الثالثة باطلة أيضاً؛ لأنه إذا كان مقصودكم أن معنى القضايا الدينية غير مشمول للمبدأ المذكور، فهذا صحيح، ولكن في هذه الحالة ليس هناك إختلاف بين القضايا التجريبية والدينية، كما هو مثال الدمى السابق ذكره؛ وعليه إذا كانت القضايا التجريبية ذات معنى، فالقضايا الدينية كذلك. إذا كان المقصود إثبات وابطال القضايا الدينية غير مشمولة لهذا المبدأ، فهذا غير مقبول^(٤٨).

٢. هذه النظرية تنفي نفسها بنفسها وتتناقض مع نفسها، فهل أن هذه القضية: (أن القضية ذات المعنى فقط تُعرف عبر التحقق والتأييد والابطال) قابلة للاختبار والإمتحان أم لا؟ فإذا كانت غير قابلة للاختبار فنظريتك ساقطة عن الاعتبار؛ لأنها ليست بذات معنى؛ وإذا كانت ذات معنى، فقد قبلتم على الأقل بوجود قضية ذات معنى غير قابلة للاختبار^(٤٩).

٣. هذه النظرية تتنافر مع القوانين العلمية والطبيعية؛ لأن بعض القضايا العلمية مثل الذرة والطاقة غير قابلة للتجربة.

٤. جعل أصحاب هذه النظرية مسألة المعنى مساوية للصدق والكذب، في حين أن المعنى أعم من الصدق والكذب.

٥. قابلية الابطال والتحقق فرع مسألة المعنى وليست ملاكها، لأن التحقق والابطال يأتي بعد فهم وإدراك الجملة؛ حيث أن المعنى صورة ذهنية تنتقش في الذهن من اللفظ.

٦. اعتبر الوضعيون أن مصدر المعرفة منحصر بالحس، وأما الفكر الإسلامي فيعتبر الحس أحد مصادر المعرفة، وهناك مصادر أخرى كالعقل

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

والنقل والوحي^(٥٠).

إذن، فالقضايا الدينية حسب نظرية المعرفة، ذات معنى وتحتل الصدق والكذب، ونعتقد أن المعرفة الدينية للأنبياء والمعصومين عليهم السلام صادقة ولا تتحمل الخطأ، والبحث في المعرفة الدينية للآخرين.

لا يتسلل الخطأ في فهم المرتبة الأولى من المعارف الدينية التي تتميز بفهم ثابت ومشارك للإنسان عن الدين وإبلاغه، وبعبارة أخرى، لدينا معارف دينية ثابتة لا تقبل الخطأ، وإحتمال الخطأ للمعارف الدينية يأتي في المرحلة اللاحقة؛ أي حينما يفسر عالم الدين القضايا الدينية، نعم هذا أيضاً يخضع لضوابط وأصول قد توصل إلى الواقع إذا ما تم رعايتها.

إثبات وتوجيه المعرفة الدينية

لعل ما يحضى في العصر الحاضر بأهمية في نظرية المعرفة، هو إبراز دليل يوجه ويبرر العقيدة، فنظرية المعرفة لا تعني كثيراً بمسألة الصدق، بل هي تبحث عن كيفية صدق المعرفة أو المعتقد، وبعبارة أخرى، لو ادعى شخص مطابقة شيء للواقع، ولكنه لم يستطع إقامة الدليل على مدعاه، فدعواه خارجة عن دائرة نظرية المعرفة؛ أي أن المهم هنا هو كفاية الأدلة وعدم كفايتها على المدعى، وليس كون المدعى صادق ومطابق للواقع أم لا.

لا شك أن الأدلة إذا كانت كافية، فالمدعى أيضاً صادق بتبعها، ولكن العكس ليس صحيحاً؛ بمعنى أن صدق المدعى لا يعني صدق المقدمات كذلك؛ فالمهم في نظرية المعرفة هو مقام الإثبات وليس مقام الثبوت.

إذن، هناك اختلاف بين توجيه المعرفة وصدقها، فالصدق يحكي عن عالم الثبوت، والتوجيه يحكي عن عالم الإثبات، وصدق إرتباط القضايا مع

الخارج، ولكن التوجيه والتبرير متعلق بإرتباط القضايا مع بعضها، فالصدق مرتبط بعالم الخارج، ولكن التوجيه مرتبط بعالم الذهن.

إذن، بناء مسألة التوجيه يتم عبر إبراز الدليل، فمن منظار نظرية المعرفة يستطيع الإنسان أن يقول (أعلم) حينما تكون له أدلة كافية عن معارفه، وإلا فالمعرفة غير مبررة؛ وبناء على ذلك، يمكننا القول بأن أساس نظرية المعرفة المعاصرة قائم على حقيقة بنیان النظام المعرفي البشري.

كل هذه الأمور مطروحة في المعرفة الدينية، وليست مستثناة من هذه القاعدة، فإذا قال شخص أنا أعلم أن (الله موجود) أو (الإنسان ذو روح) أو (النفس خالدة) أو (هناك علاقة وحيانية بين الله والخلق)، فإن هذه القضايا تكون صادقة عندما تكون موجّه ومستدل عليها^(٥١).

تكمال المعرفة الدينية

لا ريب أن كل معرفة تتكامل بمرور الزمان، وليست المعرفة الدينية عن ذلك ببعيد، ويتخذ التكامل والتحول في المعرفة الدينية وجميع المعارف البشرية صورتين: عرضية وطولية، فالتكامل العرضي هو تعارض الفهم القديم مع الفهم الجديد، والتكامل الطولي هو عدم التعارض بين الفهم السابق واللاحق، بل الفهم الجديد أعمق وأفضل من الفهم القديم، ولا كلفة وعمومية في التحول العرضي، خلافاً للتكامل والتحول الطولي الذي يشمل جميع الأحكام العلمية والدينية والضرورات الفكرية والدينية.

في التكامل العرضي هناك مدركات متعارضة، واحدة صادقة وأخرى كاذبة، وأمّا المدركات الطولية المتكاملة فليس فيها صدق وكذب، وقابلة للجمع دائماً، والتحول الطولي يقع في الفهم وليس في التصديق والتكذيب، ففي قضية



دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

(الله واحد) يكون التحوّل في إشباع مفهوم القضية لا في التصديق والتكذيب^(٥٢). وعمدة التحوّل في جميع المعارف يتمّ عبر التكامل الطولي للفهوم، ومعرفة الإنسان بالنسبة للشريعة والطبيعة أمّا أن يطالها التصحيح؛ بمعنى كشف الخطأ ورفعها، أو التكميل؛ أيّ تضاف إلى خزانة العلم كمّاً وكيفاً، والإضافة الكيفية تعني تحسّن الفهم. توجد في المعرفة البشرية الدينية وغير الدينية مراتب للتكامل، والفهم الكيفي ليس منفصلاً عن الفهم الكمي، وكلّ من كان لديه علم كثير عن شيء، فإنّ لديه فهم أفضل عن ذلك الشيء، فالتكامل الكيفي منوط بالتكامل الكمي، وللتكامل الكمي صور مختلفة ترجع إلى الاختلافات الموجودة في موضوع المعرفة المنظورة:

أ. الموضوع محلّ المعرفة يتكون من أجزاء مختلفة وأبعاد متنوعة.

ب. موضوع ومتعلّق المعرفة بسيط، ولكنّه ذو مراتب ووجهات مختلفة.

ج. متعلّق المعرفة له صفات وآثار مختلفة.

ولا يتحقّق التكامل الكمي دون هذه الأبعاد، ممّا يؤديّ إلى عدم تشكّل وصيرورة التكامل الكيفي^(٥٣).

قداسة المعرفة الدينية من منظار نظرية المعرفة

من الأفضل هنا معرفة منزلة نظرية المعرفة ثم بحث قداسة المعرفة الدينية في إطار هذه النظرية.

منزلة نظرية المعرفة

المعرفة الدينية ذات مراتب مختلفة يُحسن أخذها بنظر الاعتبار، وهذه المراحل هي:

١. الدين (الكتاب والسنة) متعلق المعرفة الدينية.
 ٢. العلوم الإسلامية أو المعارف من الدرجة الأولى كالفقه والتفسير والكلام، تنظر إلى المسائل من الداخل.
 ٣. نظرية المعرفة التي تبحث الهوية العامة لعلوم الدرجة الأولى، تنظر إلى المسائل من الخارج.
 ٤. هذه المنزلة، منزلة تحليل نظرية المعرفة التي يحكم العلماء والمفكرون عليها بإنصاف.
- نظرية المعرفة تقف بالطابور الثالث؛ بمعنى أنها دائماً تنظر من الخارج إلى العلوم الدينية من الدرجة الأولى، لا من الداخل، ولا التفريقي من الداخل والخارج^(٥٤).
- وبعد تشخيص منزلة نظرية المعرفة، نبحت قداسة المعرفة الدينية، لكي نرى ما هو علم المعرفة في تقديس المعرفة الدينية.

القداصة في اللغة

القداصة على وزن ومعنى الطهارة، أي الطهارة من العيب والنقص والأوساخ، فالمقدس بمعنى المنزه والنقي، والتقديس بمعنى التكريم، والمطهر، والأفضل^(٥٥).

القداصة اصطلاحاً

للقداصة معنيان:

أ. القداصة بالذات: وهذه القداصة تختص بالله، يعني أن ذات الله وصفاته وأفعاله منزهة عن كل عيب ونقص، وبالنتيجة فالشريعة والطبيعة التي هي



دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

فعل الله مقدّسة وغير قابلة للإشكال، وهذه القداسة لها خصوصيات غير موجودة بالمقدّس بالغير.

خصوصيات الأمر المقدّس ذاتاً

١. له أفضليّة وعظمة على الطبيعة، كما في الفرق المطلق بين الخالق والمخلوق.

٢. لأنّه تعالى مهيب فهذا يقتضي حالة خوف الإنسان منه وخشيته له، على نحو لا إعتراض ولا نقض ولا تمرد عليه.

٣. الأمر المقدّس أصل الوجود وحقيقته، الذي يهب المعنى لحياة الإنسان ويزينها، الإنسان يجد وحدة حقيقته في ذلك المقدّس، وأنّه أقرب إليه من نفسه.

٤. على هذا الأساس، يكون المقدّس جذّاباً ومشتملاً على جميع الكمالات.

٥. قداسته وجماله المطلق تُوجد في الإنسان حالة الشوق والرجاء^(٥٦).

ب. القداسة بالغير: وهي ليست فعل الله، بل تنتسب إلى الله بنسبة خاصّة وتكتسب وصفاً من صفات الله؛ ومن هنا سميت الكعبة (بيت الله) والنبيّ (رسول الله) والإمام (حجة الله) وبعض الأيام (أيام الله)^(٥٧).
يقول العلامة الطباطبائي في المقدّس بالغير:

(... قداسة وشرفية الأماكن والأزمنة مثل: الكعبة والمسجد الحرام والمساجد الأخرى والأماكن التي تحظى بالحرمة والشرف في الإسلام والأعياد والأيام المباركة في نظر الدّين، تعود إلى إنتسابها الخاصّ إلى المقدّس، أو المناسك والعبادات التي شرّعت فيها، وإلّا فإنّ أجزاء الأماكن والأزمنة

ليس لبعضها فضيلة ومزية على الأخرى^(٥٨).

بعد هذه المقدمة يمكن القول: علم المعرفة له تأثير في قدسية المعرفة الدينية، فنظرية المعرفة عندما تنظر إلى العلوم الإسلامية من الخارج، ترى أن علماء الدين يختلفون في كثير من مسائل وأصول العلوم الدينية؛ وهذا يفسر تعدد المذاهب من الشيعة والسنة، والاختلاف في فروع الدين والأخلاق والسيرة، وعلى أساس إمتناع التناقض، فلا بد من أن فرض أن واحداً حق ومطابق للواقع والآخر مخالف للواقع، وما يطابق الواقع فهو مقدس دينياً؛ أي خالص وحق وكامل وصحيح، وسبب ذلك، أن شخص العالم ليس له خصوصية، بل الخصوصية للمعرفة الدينية المنزلة من الله، والمعرفة المخالفة للواقع غير مقدسة ولا يجوز الإيمان بها، ولكن الإيمان بالمعرفة المطابقة للواقع ضرورة وواجبة، والبحث أيضاً ليس في كيفية تشخيص المعرفة من حيث مطابقتها للواقع وعدمه، الأمر الذي يجري من داخل الدين ومن شؤون العالم بالشرعية ولا ربط له بعالم المعرفة، بل من شؤون ومسؤوليات علماء المعرفة من الدرجة الأولى، وهنا يمكن للعالم بالمعرفة أن يقول بأن بعض الأفهام مقدسة ولا تقبل النقد، ولكن لا يمكنه القول بعدم وجود معرفة مقدسة^(٥٩).

النتائج

إنّضح أنّ المعرفة الدينية ممكنة ومن أنكرها فقد تورط بالتشكيك الديني، فضلاً عن أنّ تحصيل الدين من دون المعرفة الدينية غير ممكن، لذا فالمعرفة الدينية ممكنة على المستوى الفلسفي والمعرفي وعلى المستوى الديني أيضاً. غير أنّ وجدان المعرفة الدينية له طرق ومناهج مختلفة، وأدوات تحصيل هذه المعرفة هي أدوات تحصيل المعرفة البشرية نفسها، من الحسّ والعقل

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينيّة

والكشف والشهود والوحي والنقل.

المعرفة الدينيّة تختلف عن الدين، ولكنها ليس أجنبيّة عنه، ويمكن تلخيص مواطن الاختلاف بين الدين والمعرفة الدينيّة بالنقاط التاليّة:

١. إمكانيّة الخطأ في المعرفة الدينيّة وعدم إمكانه في الدين.
٢. الدين منفصل عن الأفراد، لكن المعرفة الدينيّة ليست منفصلة عن الأفراد، بل قائمة بهم.
٣. الدين أمر واحد، ولكن المعرفة الدينيّة تتعدّد بتعدّد الأفراد الواجدين لها.

٤. أصل الدين لا يشتمل على المذاهب الإعتقاديّة والفقهية والتفسيّرة المختلفة، بينما المعرفة الدينيّة تتكون من مشارب ومسالك وآراء مختلفة.

٥. الدين معصوم، وليس للمعرفة الدينيّة ذلك.

٦. لا يوجد تنافر وتناقض بين عناصر الدين.

غير أنّ السؤال هو: هل جميع المعارف الدينيّة خطأ، أم جميعها صحيحة ومطابقة للواقع، أم أنّ بعضها خطأ وبعضها مطابق للواقع؟

الإسلام يرى الفرض الثالث وهو أنّ إمكان الخطأ في المعرفة الدينيّة موجود، ولكن ليس كلّ المعارف الدينيّة خطأ، والخطأ في المعرفة الدينيّة راجع إلى أحد الأسباب التاليّة:

١. القصور الذاتي للإدراك البشري.

٢. إختلاف الأنظار وإمكان وقوع الخطأ في العلوم الدينيّة ومباني

الإجتهد؛ ففي علم الكلام والتفسير وأصول الفقه والرجال وسائر العلوم الدينيّة يقع الخطأ، ويوجد إختلاف كبير في الآراء، وهذا يمنع الفهم في الدين.

٣. وجود المتشابهات والمجملات في النصوص الدينية.

٤. وجود الروايات المجعولة والكاذبة.

٥. توظيف علوم غير دينية في فهم العلوم الدينية .

ومع هذا كله، هل لنظرية المعرفة تأثير في المعرفة الدينية؟

نعم، التأثير موجود، وبخلافه فلا معنى للإدعاء المذكور في المعرفة الدينية، فنظرية المعرفة تؤثر في معنى القضايا الدينية، الأمر الذي أنكره الوضعيون، وأصحاب هذه الفكرة ينكرون الفلسفة التقليدية الدينية ويعتبرون أن القضايا ذات المعنى هي القضايا التي فيها القابلية للاختبار، وقد ذكروا ثلاثة ملاكات للمعنائية:

١. مبدأ قابلية التحقق.

٢. مبدأ قابلية التأييد.

٣. مبدأ قابلية الابطال.

تعرضت نظرية البوزيتويسم إلى نقود كثيرة، منها:

١. أتمها تنفي نفسها.

٢. أن المعنائية لا تساوي الصدق والكذب والابطال.

٣. عدم معنائية بعض القوانين العلمية حسب النظرية.

٤. قابلية الابطال والإثبات فرع للمعنائية لا ملاك لها.

٥. الحس ليس المصدر الوحيد للمعرفة.

إن المهم بالنسبة لنظرية المعرفة في العصر الحاضر هو وجود الدليل لتبرير المعتقد، ولا تشكل مسألة الصدق أهمية بالنسبة لهذه النظرية، فالمختص بالمعرفة يبحث عن كيفية صدق المعرفة أو المعتقد، فإذا ادعى شخص شيئاً

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

مطابقاً للواقع، ولكنه لم يستطع إقامة الدليل عليه، فهو خارج عن دائرة نظرية المعرفة، وهذا الكلام مطروح في المعرفة الدينية، فإذا قال شخص: أنا أعلم بأنّ (الله موجود) أو (الإنسان ذو روح) أو (التّفس خالدة) أو (يوجد إرتباط وحياني بين الله والخلق)، فهذه القضايا تكون صادقة عندما تكون موجهة ومستدلّة.

ولاشكّ أنّ كلّ معرفة ومنها الدّينيّة تتكامل بمرور الزمان، وهذا التكامل يتّخذ شكلين هما:

١. عرضي: وهو إذا كان الفهم الجديد في تعارض مع الفهم القديم.
 ٢. طولي: إذا لم يكن هناك تعارض بين الفهم السابق واللاحق، بل الفهم الجديد أعمق وأنضج من الفهم القديم.
- إنّ عمدة التحوّل في جميع المعارف راجع إلى التكامل الطولي، من جهة أخرى، معرفة الإنسان بالشريعة والطبيعة إمّا أن تُصحّح وتتجسّد في كشف ورفع الخطأ، أو تُكمّل ويكون في زيادة خزينه العلمي، والزيادة الكيفيّة تعني الفهم الأنضج، ومن هنا تلعب نظرية المعرفة دوراً في تحوّل المعرفة الدّينيّة.
- كذلك نظرية المعرفة لها دور في تقدّس المعرفة الدّينيّة، فلو نظر المختصّ بالمعرفة إلى الدّين من الخارج، فإنّه يرى بعض الأفهام مقدّسة وغير قابلة للطعن، ولكن لا يمكن أن يقول بعدم وجود معرفة دينيّة مقدّسة مطلقاً، فعلى أساس إستحالة التناقض لا بدّ من وجود معرفة مطابقة للواقع وأخرى مخالفة له، وما يطابق الواقع منها هو المقدّس دينياً.

المصادر

القرآن الکریم.

۱. ایر. الف. ج، زبان، حقیقت، منطق، ترجمة: منوچهر بزرگمهر، طهران، منشورات بنکوئن، ۱۹۷۴.
۲. ایزد بور، محمد رضا، فهم دینی در بستر اکاهی های جدید، منشورات هستی نما، باکوره الشتاء ۱۳۸۲.
۳. بترسون، مایکل ومساعدیه، عقل واعتقاد دینی، ترجمة: احمد النراقی و ابراهیم سلطانی، طهران، ۱۳۸۳.
۴. جعفری، محمد، پایان نامه، « بررسی انتقادی نسبت عقل ودین از دیدگاه آقایان دکتر عبد الکریم سروش ومحمد شبستری، صیف ۱۳۸۲.
۵. جعفری، محمد تقی، فلسفه دین، طهران، بزوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، طبعة اول عام ۱۳۷۵.
۶. جوادی املي، عبد الله، شریعت در اینه معرفت، قم، مرکز اسراء للنشر، الثالثة، ۱۳۸۱.
۷. حسین زاده، محمد، مبانی معرفت دینی، قم، مؤسسه آموزشی وبزوهشی امام خمینی (ره)، الثانية، ربيع ۱۳۸۰.
۸. حسین زاده، محمد، معرفت شناسی، قم، مؤسسه آموزشی وبزوهشی امام خمینی (ره). الطبعة الخامسة.
۹. خرمشاهی، بهاء الدین، بوزیتویسم منطقی، طهران، مرکز انتشارات

دور نظرية المعرفة في المعرفة الدينية

- علمي وفرهنكي، ۱۳۶۱.
۱۰. خسرو بناه، عبد الحسين، كلام جديد، مركز مطالعات وبزوهشهاي
فرهنكي حوزة علميه قم، ۱۳۷۹.
۱۱. رباني كلبايكاني، علي، معرفت ديني از منظر معرفت شناسي، طهران،
موسسه فرهنكي دانش وانديشه جوان، ۱۳۷۸.
۱۲. رباني كلبايكاني، «نقد نظرية تحول وتكامل عمومي در معرفت»،
المجلة التخصصية كلام اسلامي، العدد ۲۷، مؤسسه الامام الصادق (ع)،
۱۳۷۷.
۱۳. سياح احمد، معجم بزرگ جامع نوين، طهران، انتشارات اسلامي،
۱۳۷۷.
۱۴. صادقي، هادي، در امدي بر كلام جديد، قم، نشر معارف، الطبعة
الاولى، ۱۳۸۲.
۱۵. الطباطبائي، محمد حسين، اصول فلسفه وروش رئاليسم، المقالة
الثانية والرابعة، قم، مكتب انتشارات اسلامي.
۱۶. الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، ترجمة: محمد باقر
موسوي همداني، قم، جامعه مدرسين حوزة علميه، قم، ۱۳۶۳.
۱۷. الفراهيدي، الخليل بن احمد، كتاب العين، قم، انتشارات اسوه،
۱۴۱۴ق.
۱۸. فعالی، محمد تقی، در امدي بر معرفت شناسي ديني ومعاصر، قم،
منشورات معارف، الطبعة الثانية، ربيع ۱۳۷۹.
۱۹. فنايي، محمد، معرفت شناسي دين، منشورات برك، ۱۳۷۴.

❖ ایجاد حسین حسن مجتبیٰ

۲۰. مصباح یزدی، محمد تقی، آموزش فلسفه، قم، مرکز طباعة ونشر سازمان تبلیغات اسلامی، الطبعة السادسة، ۱۳۷۳.
۲۱. مصباح یزدی، محمد تقی، ایدولوجی فلسفه، قم، مرسسة در راه حق، ۱۳۶۱.
۲۲. معلمي، حسن، نکاهی به معرفت شناسی در فلسفه غرب، بزوهشگاه فرهنگ اندیشع اسلامی، ۱۳۸۰.
۲۳. نیکزاد، عباس، «معرفت دینی و تحول و ثبات در ان»، رواق اندیشه، العدد ۴۸، مرکز بزوهشهای اسلامی صدا و سیما، العام الخامس، ۱۳۸۴.

الهوامش

- (١) (سياح، معجم فرهنگ بزرك جامع نوين، ١/٦، الفراهيدي، كتاب العين ١٤١٤: ٦١٠/١).
- (٢) (جعفري، فلسفة الدين: ١٨ و١٦).
- (٣) (مصباح يزدي، ايدولوجي تطبيقي: ١٣/١).
- (٤) (ايزد بور، فهم ديني در بستر آكاهي هاي جديد: ١٤، حسين زاده، مباني معرفت ديني: ١٧-١٨).
- (٥) (حسين زاده: بيشين: ٢١، ايزدبناه، بيشين: ٨).
- (٦) (حسين زاده، بيشين: ١٨-٣٠).
- (٧) (مصباح يزدي، اموزش فلسفه: ١٥٢/١).
- (٨) (فعالي، درامد بر معرفت شناسي ديني ومعاصر: ٢٧٥-٢٨٠).
- (٩) (حسين زاده، بيشين ٢٤، حسين زاده، معرفت شناسي، ٢٦).
- (١٠) (فعالي، بيشين).
- (١١) (فعالي، بيشين: ٢٨).
- (١٢) (مصباح يزدي، اموزش فلسفه: ١٥٣/١، معلمي، معرفت شناسي در فلسفه غرب: ٢٠).
- (١٣) (خسرو بناه، الكلام الجديد: ٩٢).
- (١٤) (المصدر نفسه: ٩١).
- (١٥) (فعالي، بيشين: ٣٣٠-٣٣١).
- (١٦) (المصدر نفسه، ٣٣٨-٣٣٩).
- (١٧) (الطباطبائي، اصول الفلسفة وروش رئاليسم، المقالة الثانية والرابعة. مصباح يزدي،

اموزش فلسفه: ۱/الدرس ۳ و ۱۹).

(۱۸) البقرة: ۸۵

(۱۹) المائدة ۱۵-۱۶.

(۲۰) الحديد: ۲۵.

(۲۱) الفتح: ۲۸.

(۲۲) يس: ۶.

(۲۳) الاعراف: ۱۷۹.

(۲۴) البقرة: ۱۵۳.

(۲۵) الكهف: ۱-۲.

(۲۶) يس: ۶.

(۲۷) يونس: ۷۵.

(۲۸) الاسراء: ۸۲

(۲۹) (فعالي، بيشين: ۳۴۳-۳۴۴).

(۳۰) حسين زاده، معرفت شناسي: ۱۲۷-۱۲۹).

(۳۱) (المصدر نفسه: ۱۳۰-۱۳۲).

(۳۲) النساء: ۸۲

(۳۳) فعالي، بيشين: ۳۲۹-۳۳۰.

(۳۴) (فنايي، معرفت شناسي دين: ۴۹).

(۳۵) (جعفري، بايان نامه: ۱۳۵-۱۴۶).

(۳۶) (حسين زاده، معرفت شناسي: ۱۳۲-۱۳۳).

(۳۷) (نيكزاد، معرفت ديني وثبات وتحول در آن: ۶۰).

(۳۸) (فعالي، بيشين: ۳۰۱).

(۳۹) (بترسون، العقل والاعتقاد الديني: ۲۶۱).

- (٤٠) (اير، زبان حقيقت ومنطق: ١٩).
- (٤١) (المصدر نفسه: ٣٠٥).
- (٤٢) (المصدر نفسه: ٣٠٦، بترسون، بيشين: ٢٦٢).
- (٤٣) (خرم شاهي، بوزيتويسم منطقي: ٩).
- (٤٤) (اير، بيشين: ١٤٧).
- (٤٥) (فعالي، بيشين: ٣٠٧).
- (٤٦) (صادقي، در امدي بر كلام جديد: ٧٦).
- (٤٧) (المصدر نفسه، ٧٩).
- (٤٨) (المصدر نفسه: ٨٠).
- (٤٩) (بترسون، بيشين: ٢٦٧).
- (٥٠) (صادقي، بيشين: ٧٦-٨٠ فعالي، بيشين: ٣٢٥).
- (٥١) (فعالي، بيشين: ٢٠٧-٢٠٩).
- (٥٢) (رباني كلبايكاني، نقد نظريه تحول وتكامل عمومي در معرفت: ٢٧).
- (٥٣) (المصدر نفسه: ٢٨).
- (٥٤) (المصدر نفسه: ٨٦-٨٧).
- (٥٥) (سياح، فرهنگ بزرگ جامع نوين: ٢/ ١٥٥٦-١٥٥٧، الفراهيدي، كتاب العين: ٣/ ٤٨٨).
- (٥٦) (صادقي، بيشين: ٦٣).
- (٥٧) (رباني كلبايكاني، بيشين: ١٢١).
- (٥٨) (الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: ١٤/ ١٣٧-١٣٨).
- (٥٩) (جوادي آملّي، شريعت در آينه معرفت: ٨٧).

دراسات في نظرية المعرفة

الشيخ تقي الفيضاني (*)

ترجمة: الشيخ فضيل الجزائري

ملخص البحث

تتلخص فكرة هذه الدراسة حول الإجابة على هذا السؤال: هل يمكن معرفة الإنسان والعالم الذي يحيط به؟ وليس هناك شك في إمكان المعرفة بل في وقوعها؛ فإنَّ الإنسان في كلِّ يوم يحاول معرفة الأمور التي تحيط به ويتأثر بها، وأحسن تجلُّ لذلك سعي الفلاسفة والعلماء على إمتداد التاريخ في بيان خفايا الكون وأسراره، وأنَّ الإنسان يحمل في ذهنه عدداً من المفاهيم ويدعن بأنَّ لها مطابقاً في الخارج مستقلاً عن ذهنه تحكيه تلك المفاهيم، وبالتالي: فإنَّه لا يمكن لإنسانٍ عاقلٍ أن يشكَّ في وجود العالم الخارجي وفي إمكان معرفة مكوناته. ومع هذا ظهر في تاريخ الإنسانية من يشكَّ في ذلك ويرفض كلَّ معرفةٍ بالعالم الخارجي، وقد تقسَّم هذه الطائفة إلى فرقتين:

الأولى: السفسطائية، التي تنكر أصل العالم الخارجي مطلقاً الملازم لنفي العلم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي: إنَّ العالم الخارجي الذي يشكُّل

(*) باحث في الفكر الإسلامي من إيران.

◆ الشيخ تقي الفهالي

موضوعاً للمعرفة غير موجود حتى تصل النوبة إلى إمكان معرفته.
الثانية: الشكّ، وهذه الفرقة لا تنكر وجود العالم الخارجي، لكنها تنكر أصل الإحاطة المعرفية به.
وما يجب أن يقال للسفسطائي والشاكّ: أنك تدّعي: أنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينية.
ونحن نسألك: هل أنت متيقنٌ بهذا المطلب أو إنك تشكّ فيه؟
فإن قلت: أنا على يقينٍ به؛ فقد اعترفت - على الأقل - بمعرفةٍ يقينيةٍ، فانتقضت دعواك.
وإذا قلت: لا أنا لست متيقناً، فإنك - إذن - تحتل أن تكون لدينا معرفةً يقينيةً، وهذا يبطل دعواك من الأساس.
وأما إذا قلت: أنا أشكّ في إمكان المعرفة الجزئية، فنسألك: هل تعلم بأنك شكٌّ أو لا تعلم؟
فإن قلت: أعلم بأي شكٍّ، فإنك لا تدعن بإمكان المعرفة فحسب بل تدعن بتحققها.
وإن قلت: أشكّ في ما أشكّ فيه، فنقول لك: هذا هو المرض العضال أو أنك مغرّض في قولك هذا، فعلاجك عمليٌ وليس علمياً.



(امكان المعرفة)

من المباحث التي طرحت قديماً ولا زالت تطرح بقوة في الأوساط العلمية "إمكان المعرفة"؛ أي: هل يمكن معرفة الإنسان والعالم الذي يحيط به؟ وليس هناك شك في إمكان المعرفة بل في وقوعها؛ فإنَّ الإنسان في كلِّ يومٍ يحاول معرفة الأمور التي تحيط به ويتأثر بها، وأحسن تجلُّ لذلك سعي الفلاسفة والعلماء على إمتداد التاريخ في بيان خفايا الكون وأسراره، وأنَّ الإنسان يحمل في ذهنه العديد من المفاهيم ويدعن بأنَّ لها مطابقاً في الخارج مستقلاً عن ذهنه تحكيه تلك المفاهيم.

وبالتالي: فإنَّه لا يمكن لإنسانٍ عاقلٍ أن يشكَّ في وجود العالم الخارجي وفي إمكان معرفة مكوناته.

ومع هذا ظهر في تاريخ الإنسانيَّة من يشكَّ في ذلك ويرفض كلَّ معرفةٍ بالعالم الخارجي.

وقد تقسَّم هذه الطائفة إلى فرقتين:

الأولى: السوفسطائية، التي تنكر أصل العالم الخارجي مطلقاً الملازم لنفي العلم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أي: إنَّ العالم الخارجي الذي يشكُّل موضوعاً للمعرفة غير موجود حتى تصل النوبة إلى إمكان معرفته.

الثانية: الشكَّك، وهذه الفرقة لا تنكر وجود العالم الخارجي، لكنَّها تنكر أصل الإحاطة المعرفية به.

ومن البعيد جداً أن نجد من ينكر وجود العالم.

نعم، يمكن أن ينكر وجود العلم الصحيح به كما سوف يجيء بيانه في البحوث القادمة.

وإذا راجعنا كتب تاريخ الفلسفة نجد أنّ المؤرّخين للفكر يذكرون فرقةً تنكر العلم بالعالم الخارجي كانت موجودةً في القرن الخامس قبل الميلاد، وبرزت في عصرٍ كانت الفلسفة اليونانية فيه ضعيفةً ساذجةً تحتضن أفكاراً متناقضةً وعقائد متضادةً تتعلّق بالعالم والوجود.

١. السوفسطائية: نشأت هذه الفرقة في خضمّ الأفكار والمعتقدات المتضادة والمتضاربة، ولعجزها عن حلّ هذه الاختلافات والفصل بينها عمدت إلى مسلك الشكّ والرفض إلى أن وصل بها الحال إلى نفي المحسوسات والبدهيّات.

جاء في تاريخ الفلسفة: "ظهرت السوفسطائية بين فرقةٍ كان تتعاطى المحاماة والدفاع عن المتهمين في محاكم القضاية، وكانوا يقبلون الدفاع عن المتّهم سواء أكان على حقّ أم على غير حقّ، ولم يكن يهتمّ الحقّ والدفاع عنه، ومن هنا ساورهم الشكّ في أصل وجود الحقّ أو الباطل، وأنّ العالم الخارجي محض أكذوبة لا أكثر ولا أقلّ. وآية ذلك أنّهم رأوا أنّه بإمكانهم بفضل فن الخطابة إظهار الحقّ في صورة الباطل والباطل في صورة الحقّ، وبإمكانهم محاكمة البدهيّات والضروريّات، ومن زعماء هذه الفرقة "كوركياس" الذي يقول: "من المحال أن يكون هناك شيءٌ ما، ولو فرضنا تحقّقه لا يمكن معرفته، ولو أمكن - فرضاً - معرفته لا يمكن توصيفه"^(١).

وكان هذا الرشد الفكري للسفسطائيين يمثّل ضربةً قاسيةً بالنسبة إلى الفكر اليوناني، ولولا وقوف الحكماء والعلماء الكبار من أمثال سقراط،



دراسات في نظرية المعرفة

وأفلاطون، وأرسطو في وجههم وتفنيدهم مغالطاتهم لعم مرض السفسطة آنذاك جميع أطراف العالم^(٢)، فتجد أن أرسطو بتدوينه للمنطق بين مستدلاً أن للمحسوسات وبعض المعقولات قيمة معرفية قطعية، وأن الإنسان يمكنه إذا ما راعى أصول المنطق أن يسبر غور كثير من المبهات بفضل هذه المحسوسات والمعقولات الأولية.

وعلى الرغم من كل هذه الخدمات التي قدمت من قبل أساطين الفكر اليوناني في مبارزتهم مع السفسطائيين، والتي استطاعت إلى حد ما قلع جذور السفسطة والفكر المثالي، فقد ظهر مفكرٌ باسم "بيرون" (٣٦٥-٢٧٥م) أسس بطرحه لدلائل عشر مذهباً جديداً باسم "لا أدري"^(٣)، حصيلته: عدم إمكان الإذعان والاعتقاد بأي شيء، وعدم إمكان التسليم بأيّ تصديق أو تكذيب فيما يتصل بثبوت الحقائق.

وبعد أفول نجم السفسطائيين وإنقراض الحضارة اليونانية ظهر الدين الحق المبين ولم يتوان علماء الإسلام عن رد تلك الشبهات والأوهام. ومن طرائف التدليل ما ذكره الشيخ الرئيس في كتابه النفيس^(٤) "وأما المتعنت فينبغي أن يكلف شروع النار إذ النار واللأ نار واحد؛ وأن يؤلم ضرباً إذ الوجدع واللاو جع واحد؛ وأن يمنع الطعام والشراب إذ الأكل والشرب وتركهما واحد"^(٥).

٢. إنكار إمكان المعرفة: نقنصر - هنا - على بعض النقولات من كتب تُوِّرَّخ للسوفسطائية حتى تكون لدينا فكرة إجمالية عن هذه الفرقة:

جاء في كتاب "الفصل" لأبن حزم الأندلسي: "السوفسطائية - وهم مبطلو الحقائق - ثلاثة أصناف: صنفٌ منهم ألغى الحقائق، وصنفٌ منهم شكَّ

◆ الشيخ تقيُّ الفهالي

فيها، وصنّف منهم قال: هي حقٌّ عند من هي حقٌّ عنده، وهي باطلٌ عند من هي باطلٌ عنده"^(٦).

رفع إشتباه: هناك إشتباهٌ وقع فيه المؤرّخون؛ فإيَّهم وضعوا من ينكر إمكان المعرفة مكان من يشكّك في أصل وجود العالم.

يقول العالم الفرنسي بول فولكيه: "في بدو ظهور الفلسفة اليونانية لم يكن بعض كبار المفكّرين يثقّ في المعطيات الحسيّة نظير "هراكليوس" و"بارميندس"، فإيَّهما يتّفقان في رفض "شهادة الحواس" وعدم الإعتماد على أحكام العقل، وإن اختلفا في قصدهما في ذلك. فإنّ "هراكليوس" يرى أنّ الوجود عين الحدوث والتجدّد، ولا يرى السكون للعالم، ومن هنا يخطأ الحواس في إدراكه للسكون، ويقول: إن العين والأذن شاهدان خائنان للإنسان.

وأما "بارميندس" وتلميذه "زنون الياني" فيعتقدان بإمتناع الحركة؛ ويقولان: "إنّ الحركة تستلزم الجمع بين نقيضين، وما تنقله الحواس من حركةٍ محض إشتباهٍ وخطأ".

ثمّ يقول بول فولكيه: "هذه الآراء المتعارضة بين الفلاسفة أدت إلى ظهور السوفسطائيين وإنكار الفكر وإعتبار المعرفة العقلية"^(٧).

ويتبيّن ممّا ذكره بول فولكيه أنّ "هراكليوس" و"بارميندس" لم ينكرا أصل وجود العالم الخارجي، بل أنكرا معطيات الحواس وأحكام العقل لعدم - في تصوّرهما - كفاية أو نجاعة آلات المعرفة. وبالتالي: فإنّه يمكننا الإدّعاء كلّ الإدّعاء أنّه لا يوجد من ينكر أصل وجود العالم الخارجي، ومع فرض وجود هذه الفرقة المريضة (كما ينقل عن كركياس) فعلاجها الوحيد هو



دراسات في نظرية المعرفة

الكي كما قال ابن سينا.

وعلى هذا: فإننا نركّز في بحثنا هذا على مدعى الفرقة الثانية فقط، أي: هل المعرفة بالعالم الخارجي ممكنة أو لا؟ وإذا كانت ممكنة فإلى أي مدى يكون ذلك؟

فنقول: إن أصحاب هذه المدرسة - كما تقدّم منّا - لا ينكرون أصل وجود العالم الخارجي، بل ينكرون إمكان المعرفة الصحيحة به، وإستدلّ زعيمهم "بيرهون" بعشر أدلة على إستحالة المعرفة الصحيحة، ويبيّن من خلال حججه العشرة أنّنا لا ندرك الحقائق كما هي عليه في الواقع، بل ندركها حسب بنية قوتنا الإدراكية، أمّا ما هي الحقيقة في ذاتها؟ فلا يمكننا أبداً إبداء الرأي القطعي فيها، بل يجب أن نطرح مسائل العلوم المختلفة بنحو الإحتمال فقط. لكنّ هذا الزحف أوقفته جهود الفلاسفة العظيمة لفترة غير قليلة إلى أن تجدد بعد حدوث تطوّر كبير في العلوم الفلكية والطبيعية في الغرب على يد المثالية مثل "باركلي"، و"شوبنهاور"، وأتباعهما، حيث طرح نظريات في قيمة المعلومات تنتهي إلى الشكّ في إمكان المعرفة^(٨).

والسرّ في ذلك: أنّ بعض النظريات العلمية كانت قطعية عند أصحابها بحيث لا يمكن أن يتصوّر الشكّ في صحتها، وبعد إنتشار المدرسة التجريبية التي تبنت منهج التجريب والإختبار الميداني للظواهر الكونية بطلت تلك النظريات القديمة، ممّا جعلت أصحابها يشكّون في إمكان معرفة الحقائق كما هي عليه. وما نأسف عليه هو تعميم المثاليين هذه الحالة (حالة الشكّ) على جميع العلوم التي منها الفلسفة العامة التي تتمحور بحوثها حول الموجود المطلق، الأمر الذي أدّى إلى ظهور ما يسمّى بفلسفة العلوم تبحث في معطيات

العلوم ونتائجها ومناهجها التجريبية، وإغتصبت عرش الفلسفة العامّة التي هجرت وتركت نهائياً إلى يومنا هذا.

و الآن نتناول أدلة الشكّاكين بالتحليل والنقد في ما يلي:

١. عرض أدلة الشكّاكين ونقدتها، قالوا: إنّ الإنسان إذا حاول معرفة الحقائق يعتمد على آلتين من آلات الإدراك ليس أكثر، هما الحواس والعقل، فهو إما أن يدرك الأشياء بقوة الحواس أو بقوة العقل، والإثنان لا يخلوان عن الإشتباه؛ فإنّ للبصر وحده عدّة أخطاءٍ فإنّه يرى العصا السليمة في الماء منكسرةً، ويرى عنق الحمامة في شعاع الشمس ذا ألوانٍ مختلفةٍ، ويرى القطر النازل من السماء في صورة خطٍّ، وشعلة النار في صورة دائرةٍ، ويرى النجمة الكبيرة صغيرةً، وكذلك اللامسة فإنّها مبتليةٌ بأخطاءٍ في الإدراك معروفةٍ. وأمّا خطأ العقل فحدّث ولا حرج فإنّ كتب العلماء ونظريّاتهم مليئةٌ بالتهافت والتناحر فيما بينهم وهي بمقربةٍ منك وبمتناول يدك، فمن أين لنا العلم بصحّة باقي المعلومات والنظريّات؟ وبالتالي: فإنّه لم يبق شيءٌ نثق فيه في باب المعرفة، فالأفضل لنا أن نتواضع ولا ندّعي ما لا طاقة لنا به، فيبقى الملاذ الوحيد هو الشكّ في كلّ شيءٍ.

نقد:

أولاً: معنى هذا الكلام: هو أنّكم تحاولون من خلال هذا الدليل الوصول إلى النتيجة التي تتبنونها والمتمثلة في أصالة الشكّ، وأنّ الطرف المقابل يقتنع ويعلم بصحّة ما وصلتكم إليه، في حين أنّكم تدعون إستحالة حصول العلم مطلقاً.

ثانياً: معنى كشف الخطأ في الإدراكات الحسيّة والعقليّة، هو أنّنا نعلم



دراساتٌ في نظرية المعرفة

عدم مطابقتها للواقع، ولازمه العلم بوجود الخطأ في إدراكاتنا.

ثالثاً: ولازمٌ آخر، هو العلم بوجود أصل الواقع الذي جانبته تلك الإدراكات؛ وإلاّ فلا معنى لخطأ الإدراكات.

رابعاً: ولازمٌ آخر، هو أنّ إدراك الخطأ نفسه والصور الذهنية المخالفة للواقع معلومةٌ لنا.

خامساً: في النهاية يجب الاعتراف على الأقل بوجود المخطأ والحسّ والعقل المتّصّفين بالخطأ.

سادساً: هذا التدليل نفسه دليلٌ عقليٌّ - وإن كان مغالطهً في حدّ ذاته - على الاعتراف بحجّة العقل ومطلق الإدراك.

سابعاً: زيادةً على هذا كلّ، ينطوي هذا التدليل على فرضيةٍ قبليةٍ هي: أنّ إدراك الخطأ حال كونه خطأً غير صحيحٍ. فإذن: هذا التدليل نفسه يستلزم الاعتراف بوجود عدّة علومٍ، وفي هذه الحالة كيف يمكنكم إنكار العلم مطلقاً أو تشكّكون في وقوعه؟

ثامناً: يجب أيضاً أن تجيبوا عن هذا السؤال: هل الحكم بخطأ الحواسّ والعقل مصونٌ عن الخطأ أو لا؟

هذه مجموعةٌ أجوبيةٍ نقضيةٍ على مدّعى هذه المدرسة.

وأما الأجوبة الحليّة فهي: أنّ الحواسّ لا يمكن أن يتسلل إليها الخطأ؛ على اعتبار أنّ المعطى الحسيّ يتمثّل في مفردةٍ ساذجةٍ لا حكم فيها بشيءٍ على شيءٍ آخر، فإنّ الخطأ يُتصوّر في دائرة الحكم فقط، أي: فبعد إنقضاء القضية بموضوعها ومحمولها تأتي النوبة للحكم بأنّ النسبة التي بين الموضوع والمحمول واقعةٌ أو غير واقعةٍ، فإذا كانت واقعةً فلنا علمٌ بالواقعية وإذا كانت

غير واقعةٍ فليس لنا علمٌ بالواقعيّة.

وأما سرّاية خطأ العقل في موردٍ من الموارد إلى كلّ أحكام العقل، فهو خلاف التحقيق؛ لأنّ أحكام العقل على قسمين:
أحكامٌ بديهيةٌ تشكّل أساس البراهين الفلسفيّة لا يتطرّق إليه الخطأ بتاتاً.
وأحكامٌ نظريّةٌ قد يُتصوّر فيه الخطأ وتقبل أن تصحح من خلال أحكام العقل الصحيحة.

٢. معرفة الجزء بمعرفة الكل: لا يمكن معرفة مفردةٍ من مفردات الوجود بمعزلٍ عن باقي المفردات؛ على اعتبار أنّ العالم حقيقةٌ واحدةٌ متشابكةٌ مترابطةٌ كحلقات السلسلة الواحدة، فلا يمكن الإحاطة بحلقةٍ إلّا بالإحاطة والوعي بكلّ حلقات السلسلة، وليس ثمة من شكّ أنّنا نجهل كثيراً من أسرار الوجود، الأمر الذي يجعلنا نجهل كلّ شيءٍ^(٩).

نقدٌ

أولاً: للإنسان نوعان من المعرفة: "المعرفة الإجماليّة" و"المعرفة التفصيليّة"، فقد نحيط بواقعةٍ إحاطةً إجماليّةً ونجهلها في نفس الآن بخصوصيّاتها وروابطها مع باقي الأشياء من مفردات العالم، ولكن عدم الإحاطة التفصيليّة لا يشكّل دليلاً على عدم الإحاطة الإجماليّة. فالإشكال السابق صحيحٌ في حالة كوننا نريد الإحاطة التامّة بكلّ علل وروابط الشيء وباقي وجودات العالم؛ فإذا أردت أن أعرف المنضدة التي أمامي هل هي مربعةٌ أو مثلثة الشكل، يكفيني أن أستخدم قوّة اللامسة والباصرة لدرك وفهم ذلك، وليس من الضروري أن أفهم من أين؟ وكيف جاء خشبها؟ وما هي علّة إيجاده؟ وما هي روابطها وباقي الأشياء؟

دراسات في نظرية المعرفة

وكذلك إدراك المفاهيم الكلية ليست مشروطة بقيود وشروط؛ فإن فهمنا لنتيجة: ٢+٢ لا يرتبط بفهمنا لكل خصوصيات المعداد (٢)^(١٠).

ثانياً: الأمر الذي لا يمكن المنازعة فيه: هو أن الشكّكين في طرحهم لهذه الإشكالات إعتمدوا بوعيٍ أو بدون وعيٍ على سلسلةٍ من العلوم والإدراكات الكاشفة عن الواقع، وبالتالي فإنه كيف ينكرون إمكان المعرفة والحالة هذه. فإنهم قبلوا أن الإدراكات الحسيّة والعقليّة قد تخطأ أحياناً، ممّا يجعل المدركات والمعلومات مشوبةً بالصحيح والخطأ، وأدركوا أن معرفة الجزء لا يمكن بدون إدراك الكلّ، وأنّ عالم الوجود عالمٌ متشابكٌ الأجزاء ومتلاحم المفردات، والمعرفة بوحدة متوقفةً على المعرفة بالكلّ الباقي، والمعرفة الصحيحة بجزءٍ ما تستدعي الإحاطة بجميع العوامل المؤثرة فيه، فكيف يدّعي هؤلاء أن عدم إمكان المعرفة بالواقع، ويتبنون الشكّ المطلق فيما يتّصل بالمعرفة؟

والطريف هو أن الشكّك واعٍ بأنّ العمليّة الإستدلاليّة هي عبارةٌ عن إنتقالٍ من معلوماتٍ مسلمةٍ إلى مجهولاتٍ يراد معرفتها؛ فإنّ إدّعاءه مثلاً أنّ الجزء لا يعلم إلا بالكلّ دعوى تحتاج إلى مبادئ مسلمة حتّى تثبت وتصبح مسلمةً عند الجميع.

٣. اختلاف المفكرين: من الأدلة التي أثارها الشكّك في ردّ إمكان المعرفة اختلاف المفكرين فيما بينهم؛ فإننا لا نجد العلماء على طول التاريخ متفقين على مسألةٍ أو عقيدةٍ واحدةٍ، فما يثبته الأوّل ويعتقده واقعيّةً ينفيه الثاني ويحسبه محض تخيّلٍ ووهماً من الأوهام.

وحكمنا على الأفعال الإختيارية بالحسن والقبح نتاج التربية التي نشأنا

عليها في بيئتنا ، بحيث إذا تربينا في بيئة تختلف عن بيئتنا كان حكمنا على نفس الأفعال مختلفاً، مما يؤكد تأكيداً تاماً أن المعرفة الصحيحة غير ممكنة مطلقاً^(١١).

نقد ونقض:

إن الإشتباه الذي وقع فيه هؤلاء هو خلطهم بين " محدودية المعرفة " و " أصل المعرفة ". فإنّ تدليلهم لا ينفي إمكان المعرفة أبداً ، بل ما يثبت هو محدودية المعرفة وأنها أحياناً تكون مشوبةً ببعض الأخطاء . فإنّ هؤلاء لا ينفون وجود أصل " الشهاب " في الخارج ، بل إنهم يقولون إنّ الموجود في الخارج هو نقطة نورانية فقط ولا يشته الباصرة يبدو في صورة خطأ متلهبٍ ممتدٍ . وهذا أمرٌ لا ينكره أحدٌ ، فإنّ تكامل المعرفة أحسن دليل على هذا المطلب ؛ على اعتبار أنّ التكامل لا يأتي إلاّ عن نقصٍ (خطأ) في المتكامل تركه وراءه وخرج نحو الأعلى . فإنّ الهدف والغاية من هذا البحث هو إثبات إمكان المعرفة على نحو الموجبة الجزئية ، فالكلام ليس في وجود الاختلاف أو عدم وجوده ، وأنّ في العالم أموراً محلّ إتفاقٍ لدى كلّ الناس يتفقون عليها ، بل الكلام في أصل المعرفة بما هي معرفة وهل هي ممكنةٌ أو لا؟^(١٢) فالناس لهم كثيرٌ من المعارف المسلّمة والمقبولة ولا يجب أن يكون موقفهم متشائماً ويحكمون بأنّ لا قيمة المعرفة .

والطريف: أنّ التدليل الذي أتى به الشكّك يمكن إستخدامه ضدّهم ؛ وذلك أنّهم حينما يخطئون الحواس يقولون: حواسنا أخطأت أو عقولنا أخطأت، يشكّل قولهم هذا نوع إعترافٍ بصحّة قسمٍ من المعرفة، فإذا قالوا في وصف الشهاب - مثلاً - : " خطُّ نارٍ ممتدٌّ " وحكموا بخطئه ، فإنّهم لهم معرفة بأنّ للشهاب: واقعيةٌ خارجيةٌ تتمثل في قطعةٍ حجريّةٍ خرقت فضاء

دراساتٌ في نظرية المعرفة

الكرة الأرضية بحركةٍ فائقةٍ مصطدمةٍ بغلافٍ هوائيٍّ حارٍّ ممَّا جعلها تشتعل يراها البصر خطأً ممتدًّا إشتباهاً. ففي مقابل خطأٍ ممتدٍّ توجد عدَّة قضايا صادقةٍ مطابقةٍ للواقعٍ يعتقدونها ويصدق بها الشكَّاءُ كي يمكن أن يحكم على البصر بالإشتباه والخطأ، وتمكنه من تصحيح وتعديل هذا الخطأ.

٤. **الدليل العقلي:** يقول الشكَّاءُ أنَّ الدليل الوحيد الذي يحمل قيمةً معرفيةً هو الدليل البرهاني، لكنَّ هذا الدليل ممتنعٌ التَّحَقُّقُ لِإنطوائه على مغالطةٍ مفضوحةٍ؛ لأنَّ هذا البرهان إمَّا أن يرتكز أيضاً على برهانٍ سابقٍ وإمَّا أن لا يرتكز، فإذا كان يرتكز على برهانٍ سابقٍ فنقل الكلام إلى البرهان الثاني وهكذا لا إلى نهاية، وإذا كان لا يحتاج إلى برهانٍ سابقٍ فلا قيمة علمية له.

وإن قلت: هذا يرتكز على قضايا بيّنة بنفسها.

نقول: هذه دعوى تحتاج بدورها إلى دليل^(١٣).

نقد ونقض:

العجيب أنَّ الشكَّاءَ مثل الجزميين في عين أنهم ينكرون كلَّ عمليةٍ تدليلٍ فتراهم يستعينون بالدليل العقلي لإثبات إدعائهم، فإنَّهم يستدلُّون على عدم حجية العقل بنفس العقل؛ فإنَّ أساس الشقِّ الأوَّل من استدلالهم السابق بطلان التسلسل، وأساس الشقِّ الثاني مسألة: "أنَّ المجهول لا يرتكز عليه في حلِّ مجهولٍ آخر"، وأساس الشقِّ الثالث يتمثل في أصلٍ فطريٍّ هو "لا يجب قبول أيِّ مدعى بدون دليل". فالإستدلال الذي يرتكز - هو بذاته - على أصولٍ عقليةٍ وفطريةٍ كهذه الأصول، كيف يكون أساساً لإبطال إمكان المعرفة؟

الإشكالية التي ابتلوا بها أنهم لم يميّزوا بين حقل البدييات وحقل

◆ الشيخ تقيّ الفهاليّ

النظريّات ؛ فغاية ما في الباب أنّه توجد لدينا سلسلةً من الحقائق لا يتردّد فيها أحدٌ، ولا تحتاج إلى فكرٍ وتأمّلٍ، من ذلك على سبيل المثال: $2+2=4$ ، وأنّه لا يمكن أن يكون في يومٍ واحدٍ ليلٌ ونهارٌ ، وأنّ المتساويين لثالثٍ متساويان . فإنّ أمثال هذه القضايا لا يمكن الشكّ والإشْتباه فيها ، ولا تحتاج إلى دليلٍ ، ومع فرض إمكان التّديليل عليها لا يزيد الدليل الإنسان يقيناً على يقينه السابق . ويقع في مقابل هذه البديهيّات قضايا نظريّةً تحتمل الخطأ ، لكنّ هذا لا يعني أنّنا إذا حاولنا التّديليل عليها نحتاج إلى مقدّماتٍ تفتقر هي أيضاً إلى برهانٍ آخر ، بل يجب أن نصل في التّحليل التنازلي إلى مقدّماتٍ بديهيّةٍ تشكّل بنفسها معياراً لبدايتها ينتفي التسلسل عند الوصول إليها^(١٤) .

خلاصة

ما يجب أن يقال للسّفسطائيّ والشاكّ: " أنك تدّعي : أنّه لا يمكن الوصول إلى المعرفة اليقينيّة .

ونحن نسألك: هل أنت متيقنٌ بهذا المطلب أو أنك تشكّ فيه؟
فإن قلت: أنا على يقين به؛ فقد اعترفت - على الأقلّ - بمعرفةٍ يقينيّةٍ،
فإنّتقضت دعواك .

وإذا قلت: لا، أنا لست متيقّناً ، فإنك - إذن - تحتمل أن تكون لدينا
معرفةٌ يقينيّةٌ، وهذا يبطل دعواك من الأساس .

وأما إذا قلت: أنا أشكّ في إمكان المعرفة الجزميّة، فنسألك: هل تعلم
بأنك شاكٌّ أو لا تعلم؟

فإن قلت: أعلم بأنّي شاكٌّ، فإنك لا تدّعي بإمكان المعرفة فحسب بل
تدّعي بتحققها .



دراساتٌ في نظرية المعرفة

وإن قلت: أشك في ما أشك فيه ، فنقول لك: هذا هو المرض العضال أو إنك مغرّض في قولك هذا، فعلاجك عمليٌ وليس علمياً^(١٥).
و نفس الحوار نجريه مع من يقول بنسبية المعرفة؛ فإنه إذا قلت: " كل قضية ليست صحيحةً مطلقاً ودائماً".
فنقول لك: هل تدعن بهذه القضية أو لا تدعن؟ فإن قلت: أذعن، فقد نقضت الكليّة السابقة وإعترفت بقضية صحيحة مطلقاً دائمة.
وإن قلت: لا أذعن (بمعنى: أن مفاد هذه القضية كذلك نسبي)، فإنك إعترفت بصحة الموارد التي لا تشملها هذه القضية^(١٦).

الهوامش

- (١) تاريخ الفلسفة كابلستون ج١، نهاية الحكمة: ٢٥٣.
- (٢) أصول الفلسفة ١: ١١٥.
- (٣) الموسوعة الميسرة في الاديان، دار الندوة ٢: ١٠٨٠.
- (٤) إلهيات الشفاء، المقالة الأولى، الفصل السابع، الأسفار ١: ٩٠، و٣: ٤٤٥.
- (٥) الأسفار ١: ٩٠، إلهيات الشفاء، الفصل السابع، المقالة الأولى: ٣١١.
- (٦) ابن حزم، الفصل ٤: ١٤.
- (٧) الميتافيزيقا، بول فولكيه: ٥٤.
- (٨) أصول الفلسفة ١: ١١٧، فلسفتنا: ١٣١.
- (٩) الميتافيزيقا: ٥٧.
- (١٠) نظرية المعرفة، الشيخ السبحاني: ٥٧.
- (١١) الميتافيزيقا: ٦٠.
- (١٢) الميتافيزيقا: ٦١.
- (١٣) الميتافيزيقا: ٦٢-٦٣.
- (١٤) نظرية المعرفة للشيخ السبحاني: ٦٥، الميتافيزيقا: ٦٤-٦٥.
- (١٥) الأسفار ١: ٩٠.
- (١٦) تعليم الفلسفة ١: ١٤٥، نهاية الحكمة: ٣٨٦.



التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقداً وتحليلاً

وليّ الله عباسي (*)

ترجمة الشيخ دافل الممداني

ملخص البحث

يعتقد "هيك" أنّ النّجاة والخلاص يتحقّق عن طريق الحقيقة المشتركة المستترة في الأديان المختلفة، وأنّ الاختلافات الظاهرية في الأديان نسبية وثانوية، وعلى هذا الأساس، فالتعددية الدينية تعدّ جميع الأديان مشتملة على حقيقة واحدة موزعة عليها بصورة مشتركة، ولذا فالتعاليم التي جاءت في جميع الأديان صادقة ولا مرجّح لدين على دين آخر، وهذا النوع من التعددية الذي طرّح على نموذج (كانت) المعرفي ونزعة البنية العرفانية يدّعي أنّ الحقيقة الغائية لا تقبل الوصف؛ ونحن نستطيع أن نلمس الظواهر الدينية المتشكّلة بأشكال مختلفة في الأديان المختلفة؛ في حين أنّنا لو لم يوجد لدينا ما نقوله عن الحقيقة التي تتعالى عن الوصف والإدراك في نفسها، لتحوّل الإعتقاد الديني إلى "لا إعتقاد"، واستحال التمييز بينه وبين الإلحاد، ولأصبحت جميع الأديان كاذبة وغير قابلة للإعتقاد؛ وهذا ما يفضي إلى أنّ نظرية التعددية الهيكلية عبارة عن الشكوكية ولا الإدارية.

(*) باحث في الحوزة العلمية بقم المقدّسة.

والإشكالية الأخرى التي وقع فيها "هيك" تعود إلى الشواهد والأدلة العرفانية، إذ إنَّ "هيك" إستدلَّ على أنَّ العرفاء مثل مولوي وابن عربيِّ لهم الإتِّجاه نفسه بالنَّسبة إلى (حقيقة الأديان، والحقيقة المتعالية التي لا تقبل الوصف)، وقاموا- أي هؤلاء العارفين - ببثِّ ونشرِ هذه الأفكار. وإنَّ كان هناك وجه شبه بين نظريَّة "هيك" ورؤيَّة بعض العارفين كإبن عربيِّ، لكننا إذا ما قرأنا وبحثنا أدلَّة "هيك" العرفانيَّة في السِّياق العامِّ للفكر العرفانيِّ، ومجموع كلام العرفاء مع ملاحظة مبانيهم المعرفيَّة ومعرفتهم الوجوديَّة، لوجدناها مختلفةً مع بعضها تماماً.

المدخل

تمثل التعددية الدينية واحدة من المباحث المهمة التي طُرحت بدايةً في نصوصِ فلسفة الدين والإلهيات المسيحية، لكنها وبعدَ سنواتٍ جذبت بعضَ المسلمين، وأحدثت ضجةً في مجالِ الفكرِ الديني. فضلاً عن ذلك فإن بعضَ القائلين بالتعددية الدينية أمثال جون هيك، يعتقدون أن بعضَ العارفين مثل: ابن عربي، ومولوي، وغيرهم، كانت لهم ميولٌ وتوجهاتٌ نحو التعددية الدينية وقد قاموا بنشر تلك النظرية قبل قرونٍ؛ وحاولنا عبرَ هذه المقالة طرحَ نظرية (جون هيك) وأدلتها العرفانية؛ مثل عدم إمكان توصيف الحقيقة المطلقة وبنية النزعة العرفانية، ثم بحثنا ذلك بالإستناد على المباني والأصول العرفانية. وقد جرى الاستدلالُ في هذه المقالة على أن التعددية الدينية الهيكلية لا تنسجمُ مع التعاليم الإسلامية ومباني العرفاء.

إضاءة

نواجه اليوم ظاهرةً يُطلقُ عليها التعددية الدينية⁽¹⁾. تبلورت على هامش ظهور المدد الحداثي، وحركة التجديد، وانزواء اللغة الإنحصارية والتعبدية في الإلهيات والدراسات الدينية، وانتشرت هذه الظاهرة بسبب تطور تقنية المعلومات، والتمازج الثقافي، والإختلاط والتنوع الفكري، وقد ظهرت في أشكال مختلفة لاسيما في مجال المعرفة الإجتماعية، والتطبيقية للدراسات الدينية.

الأمر الذي دفع الفلاسفة الغرب وعلماء الأديان منهم خلال العقدين

الأخيرين وبصورة متزايدة إلى الإهتمام بمسألة أن المسيحية ليست إلا واحدة من الأديان الكبرى في العالم؛ ضمن الأديان الأخرى بشكل دفعهم إلى أن يعتقدوا لها فصلاً مستقلاً في فلسفة الدين والكلام الجديد، وذلك لا يعني أن التعددية الدينية من إفرزات العصر الحديث، أو أنها مسألة ذات صبغة جديدة، لأن الكثير من المجتمعات في الماضي كانت ذات صبغة تعددية، إذ إن كلاً من الهند والإمبراطورية الرومية وإيران على وجه خاص، كان لها في بعض الأدوار التاريخية مجتمعات تعددية كبيرة، ولكن لا بد من القول: إن الإهتمام المتزايد بالتعددية الدينية - بوصفها من البحوث الفلسفية والمعرفة الدينية والعرفانية المهمة - شكّل خطوة جديدة وصفحة أخرى في هذا المجال وتعد من ميراث العصر التنويري إذ ظهرت ضمن علوم مختلفة، مثل تاريخ الأديان، والمعرفة الدينية التطبيقية، وفلسفة الدين، وعلم الاجتماع الديني، وعلم الظواهر الدينية.

إذن، فالتعددية الدينية واقع لا يمكن إنكاره أو التغاضي عنه؛ غير أن السؤال يكمن في كيفية مواجهة هذا الواقع، وما الموقف من الأديان التي تدعي الصدق، وتزعم أن الحقائق وقف عليها، وأن النجاة لا تحصل إلا عن طريقها؟

لقد تحولت هذه المسألة إلى أهم وأثرى المباحث التي تقع في مجال فلسفة الدين المعاصر، وتمخض عن هذا الموضوع ثلاث نظريات أساسية:

الأولى: الحصرية الدينية: وتعدّ أشمل نظرية من هذه النظريات الثلاث. وتقوم على أن معيار الحق يتمثل في دين واحد بيننا الآخرون على خطأ، وهو الشيء الذي يدعيه عادة أتباع كل دين وبعض من علماء ذلك الدين.

التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقداً وتحليلاً

وبناءً على هذا، ووفقاً للإنحصارية الدينية^(٢) فإن الفوز والخلاص والأمر الأخلاقي وتعاليم دين ما، لها مزية معرفية لا يتمتع بها أتباع الديانات الأخرى^(٣)، وقد أطلق البعض على هذه النظرة (التزعة الجزئية)^(٤)، كونها تؤكد كيفية جزئية اختزالية لدين خاص^(٥).

الثانية: الشمولية الدينية: يبدأ تيار الشمولية الدينية^(٦) من منطلق نقد الحصرية، وعلى أساس هذه الرؤية التي تبلورت في بدايات النصف الثاني من القرن العشرين؛ فإن تعاليم دين واحد من الأديان في العالم هي الصحيحة تماماً، وأما بقية الأديان فأنها تشتمل على حقيقة من ذلك الدين الصحيح. وبعبارة أخرى: هذا الدين هو مظهر الحقيقة الغائية، وهو أفضل الطرق وأكثرها عملية في تحقيق الفوز والنجاة، وأما بقية الأديان فتشكل مدخلاً للدخول في ذلك الدين، أو أنها ترتبط به، ومن هنا فأتباع الديانات الأخرى حسب هذا الموقف، يمكن لهم النجاة والخلاص^(٧).

الثالثة: التعددية الدينية: تُبنى هذه النظرية على التنوع، والتكثُر المشروع. إذ يقدم جيتي اندل تفسيراً رسمياً عن التعددية الدينية؛ قائلاً: (كل الشرائع الدينية لها نفس القيمة والاعتبار)^(٨)، ويقول فيليب كوين في السياق نفسه: (على أساس التعددية الدينية فإن الحقيقة الدينية الغائية الواحدة، مُدرَكةٌ وموجودةٌ في جميع الأديان الأساسية، إلى درجةٍ يمكن القول معها إن كل هذه الأديان متساوية في بيان الطرق العملية للوصول إلى النجاة والفوز)^(٩).

وتجدر الإشارة إلى أن كل واحد من الاتجاهات المذكورة - مع تفاسيرها المختلفة - مؤمنةٌ بالله، بمعنى: أنها تعتقد سلفاً بأن الأديان ليست من صنع

البشر، بل هي ذات منشأ الهبي وما وراء طبيعي، وتقع النزعة الطبيعية والتحويلية في مقابل هذه النظرية^(١٠)، التي تكون جميع الأديان على أساسها كاذبة، وتطرح - أعني الأديان - على أنها نتاج إنفعالات بشرية^(١١)، فعلى سبيل المثال يرى دوركايم في كتابه " الأشكال الأولية للحياة الدينية "، أن مصدر الدين هو المجتمع في نظريته (التحويلية في المعرفة الاجتماعية)، وكذلك فرويد يرى أن الدين ناشئ من إنفعالات بقصد تسكين أنواع خاصة من الصراع والقلق الحاصل بصورة مفاجئة وذلك في نظريته (التحويلية في المعرفة النفسية).

وهكذا يعرض دوركايم - على هذا الأساس - ثلاث صور لمنشئ الدين هي: القلق والخوف من المستقبل، والطوطمية والذنب الأول للبشرية، وكبت الميول الجنسية.

جون هيك والتعددية الدينية

إن شيوع التعددية الدينية في الغرب يعود إلى أبعاد مسيحية بحثية. ولا بد من عدّها نوعاً من ردة الفعل على النزعة الحصرية المسيحية. وإن نظرية التعددية نشأت في أحضان البروتستانتية الليبرالية، وتكاملت ونضجت بالتدرج، وكان هذا التوجه نتيجة الجهود التي بذلها عدد من المفكرين أمثال: شلاير ماخر، وأتو، وتروثلج، وديلتاي، وتوينبي، ويُعتبر جون هيك هو الممثل المعروف للتعددية الدينية، في الوقت ذاته، كما إقترنت هذه النظرية بإسمه؛ وإن كان لا يمكن اغفال الدور المؤثر الذي لعبه المؤرخ والفيلسوف الكندي (ولفرد كانتول) خليفة هيك، في بسط ونشر نظرية هيك، ودوره بصورة عامة في بسط التعددية الدينية المعاصرة.

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

وقد تعرّف هيك على الإسلامِ عن طريقِ الدّراسات التي أجراها سميث^(١٢)، وإنّ نظريّة التّعدديّة الدّينيّة الهيكيّة شبيهةٌ بتصوّر سميث عن (الإلهيات في العالم)^(١٣).

ويُعَدُّ هيك^(١٤) من بين أهمّ الفلاسفة والإلهيين الانجليز الذين يعتقدون بأهميّة التّفتيش عن تفسيرٍ منطقيٍّ ومنظّمٍ للمسائل الفكريّة للأديان الأخرى، ولذلك صارت إلهياته وفلسفته مصدرًا للإثارة والتّوجّه^(١٥).

إذ يرى هيك أنّ الميول الدّينيّة ترتبط إلى حدّ كبيرٍ بالبيئة التي وُلِدَ فيها الإنسان، ومن هنا فالثّورة الكوبرنيكيّة وتيار اللاهوت المؤمنُ بمحوريّة المسيح يجب أن يتحوّلا - في نظره - إلى إلهياتٍ تؤكّد محوريّة الله.

فإذا إنحصر الله بالدين المسيحي، وإذا صرنا نؤكّد مقولة (لا نجاة خارج الكنيسة)، فإنّه من غير الممكن تصوّر إلهيات الأديان العالميّة الأخرى، وفي هذا السياق قال: (إنّ الاعتقاد بأنّ الفيض واللّطف الإلهيين منحصرٌ بديننا، أي يصل إلى الآخرين عن طريق شخص المسيح وصلبيه، شبيهٌ بمن يعتقد أنّ نور الشّمس لا يصل إلى النّجوم السّيّارة الأخرى إلّا عن طريق وصوله إلى الأرض أوّلًا ثمّ ينعكس إليها).

الأمر الذي دعى هيك وبكلّ جدّيّة وحزمٍ إلى دحض هذه النّظرة التي تقوم على أنّ المسيحيّة هي المرجع الدّيني الوحيد، وعمل على تنفيذ وإبطال الادّعاءات الدّينيّة حول أنّ الإيمان المسيحي لا نظير له؛ وعلى هذا فهو يعتقد أنّ المسيحيين يجب أن يتخلّوا عن مبدأ (التّجسد)؛ لأنّ هذه العقيدة تكشف عن أرجحيّة المسيحيّة في خلاص النّاس ونجاتهم، كما يعتقد أنّه يجب النّظر إلى عقيدة التّجسيد على أنّها أمرٌ أسطوريٌّ وليس حقيقيًّا؛ وإنّ البعد الحقيقي،



والقيمة الواقعية لعقيدة التجسيد هو أنها ليست إخباريّة بل بيانيّة (أي: لا تخبر عن حقيقة ميتافيزيقيّة، بل تنصبّ على بيان قيمة نظريّة ما).
يعتقد القائلون بالتعدديّة أننا يمكن أن نلمح فكرة التعدديّة في الأديان العالميّة الكبرى.

وقد جاء في العهد الجديد: إنّ لوغوس (كلمة الله)، تتجسّد على صورة عيسى المسيح (كَانَ النُّورُ الحَقِيقِيُّ الَّذِي يُنِيرُ كُلَّ إِنْسَانٍ) ^(١٦).
وقد اعتبر هيك قوله تعالى ﴿ وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَن كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَى تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴾، دالاً على التعدديّة الدينيّة ^(١٧)، كما يوجد الكثير من النصوص الهندوسيّة تؤكّد تعدد الطّرق إلى الله.

في النّص أدناه يصوّر بهجات - جيتا، كريشنا في وضع إعلان بيان عامّ:
"أنا على شكل روح متعالية موجود في قلب الجميع، وبمجرد أن الشخص يريد عبادة الملك (الله) بخصوصه...، أمّا في الواقع فإن هذه الإلطف والبركات معطاة مني" ^(١٨).

وقد واجهت نظريّة التعدديّة الدينيّة - بعد أن طُرحت - سيلاً من الانتقادات من أديانٍ مختلفة، بل تعرّضت للنقد حتّى من قبل الفلاسفة والمفكرين الملاحدة، فإنّ النقد الذي صدر من المعاصرين لجون هيك داخل البيت المسيحي، وفي إطار ذلك، كان يفوق ذلك بكثير. كما تعرّضت هذه النظريّة للنقد اللاذع من قبل المسيحيّين المحافظين والمفكرين الأصوليين.

إذن، هذه الانتقادات التي تعرّضت لها نظريّة هيك المنسجمة مع مساحة نظريته تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

الأول: النُّقُودُ الكَلَامِيَّةُ.

الثاني: النُّقُودُ العَرَفِيَّةُ والفَلَسَفِيَّةُ.

الثالث: النُّقُودُ المُنَهْجِيَّةُ.

إنَّ البعضَ من هؤلاءِ النُّقَادِ تَرَكَ طَرِحَ المَبَاحِثِ الخَارِجِ دِينِيَّةً، وَاَعْتَمَدَ عَلى مَنَهْجِيَّةِ الدَّاخِلِ دِينِيَّةً، مَتَّخِذًا الكِتَابَ المَقْدَّسَ نَمُودَجًا لِعَمَلِهِ.

الوحدانية المتعالية للأديان

إنَّ الإِتِّجَاهَ الأخرَ الَّذِي يَمكُنُ اعْتِبَارُهُ تَقْرِيرًا وَتَفْسِيرًا خَاصًّا عَن نَظَرِيَّةِ التَّعَدُّدِيَّةِ الدِّينِيَّةِ، هُوَ نَظَرِيَّةُ (النَّزْعَةِ الوَحْدَوِيَّةِ) أَوْ (الوَحْدَةِ المَتَعَالِيَّةِ للأَدْيَانِ)، تَلِكُ النَظَرِيَّةُ الَّتِي يُوَكِّدُ عَلَيهَا أَصْحَابُ النَّزْعَةِ الأَصُولِيَّةِ أَمْثَالُ: رَيْنِيه غَنُونُ، وَفَرِيْتِيُوفُ شَوَانُ، وَأَنَا نَدَا كُومَارَاسُومِي، وَالسَّيِّدُ حَسِينُ نَصْرُ.

فَإِنَّ النَّزْعَةَ الأَصُولِيَّةَ أَوْ النَّزْعَةَ التَّرَائِيَّةَ تَشكُلُ رَدَّةَ فَعْلٍ أَوْ رِبَا الجَدِيدَةَ عَلى الحَدَاثَةِ، وَتَظْهَرُ فِي تِيَارَاتٍ دِينِيَّةٍ مُتَعَدِّدَةٍ، كَاليَهُودِيَّةِ، وَالكَاثُولِيكِيَّةِ، وَالبِرُوتَسْتَانْتِيَّةِ، وَالإِسْلَامِ، كَمَا أَنَّ الأَصُولِيَّةَ فِي الدِّينِ الإِسْلَامِيِّ لَهَا جَدُورٌ فِي مَوَلِّفَاتِ رَيْنِيه غَنُونُ.

إِنَّ الأَصُولِيِّينَ عَمُومًا يَدَّعُونَ أَنَّ لَهُمْ مَدْرَسَةً بِاسْمِ (الفَلَسَفَةِ الخَالِدَةِ) أَوْ (الحِكْمَةِ الخَالِدَةِ).

الفَلَسَفَةُ الخَالِدَةُ تَكشِفُ عَن الحَقِيقَةِ المَاوَرَائِيَّةِ الَّتِي لَا بَدَايَةَ لَهَا، وَلَهَا وَجُودٌ فِي جَمِيعِ صُورٍ وَتَعَابِيرِ الحِكْمَةِ، وَيَدَّعِي أَنصَارُ هَذِهِ الفَلَسَفَةِ أَنَّ تَلِكَ الحِكْمَةَ لَيْسَتْ مَن نَسِجَ وَخِيَالِ الذَّهْنِ، فِي حِينِ أَنَّ الفَلَسَفَةَ الجَدِيدَةَ غَالِبًا مَا تَكُونُ مَن هَذَا النُّوعِ^(١٩).

وَبِعِبَارَةٍ أُخْرَى: إِنَّ الفَلَسَفَةَ البَشَرِيَّةَ وَالعَقْلِيَّةَ المُتَدَاوِلَةَ غَالِبًا مَا تَكُونُ

منطقاً، وهذا التعريف على لسان شوان الذي أبدعه في الحقيقة الفيلسوف غنون، ووضع الفكر الفلسفي على المسار الصحيح، وكشف عن الفرق بينه وبين " الاستبصار " الإدراك الحضوري للحقائق.

إنَّ أهمَّ المبادئ التي تؤمن بها النزعة الأصولية هو مبدأ تعدد وتكثّر الأديان، إذ بعد إنتشار كتاب " الوحدة المتعالية للأديان " المعروف لمؤلفه شوان وهو من أبرز المؤسسين والمنظرين في هذه المدرسة، صار يعبر عن هذه المسألة " بالوحدة المتعالية للأديان " .

عمد شوان في هذا الكتاب القيم في باب المعرفة الدينية التطبيقية إلى التفصيل في موضوع العرفان الإسلامي المشترك المبني على أن الأديان السماوية واحدة باطناً ومتعددة ظاهراً.

أمَّا الكتاب الآخر الذي دافع فيه شوان عن النزعة التوحيدية، فهو كتاب " الإسلام والحكمة الخالدة "، وعبر إشارته في هذا الكتاب إلى الاختلاف في الأديان؛ ذكر أن كل دين له لب وقشور، أو قل: جوهر وصدف، واللب أو الجوهر له مقتضيات غير محدودة؛ لأنه يرتبط بالأمر المطلق، والصدف أمر نسبي؛ وعليه فمقتضياته محدودة، وبمعرفة ذلك فلا يمكن التغاضي عن حقيقتين هما:

أولاً: لا يوجد شيء مطلق على مستوى الظواهر المحضة.

ثانياً: ما يتعلق بمؤمني الأديان الأخرى، فإن البحث والتفسير المطبوع بالنزعة الإنحصارية والظاهرية في المضامين الدينية تكذبه النسبية المفروضة لتلك المضامين، ولكن ليس في النطاق الواسع لتلك المضامين؛ بوصفها مقدرة، ومرسومة، ونازلة من الله.

التعددية الدينية العرفانية عند جون هيك، نقداً وتحليلاً

كما أكد في الفصل الثاني من كتاب " جوهر وصدق العرفان الإسلامي " مرةً أخرى على فكرة الدين الخالد أو على حدّ تعبيره " دينُ القلب " الموجودة في حقيقة كلِّ دين، والموجودة أيضاً في باطن كلِّ إنسان، وفي الجوهر الذي خُلِقَ منه الإنسانُ.

ويمكن أن نجد جذورَ الفكرِ الذي تبنته شوان في آثار رينيه غنون المؤسس بحسب الظاهر لمدرسة فلسفة الخلود^(٢٠).

ويمثّل كوماراسومي واحداً من العلماء المشهورين في هذه المدرسة ، حيثُ تحدّث عن النزعة التوحيدية قبل شوان، وفي مقالة له تحت عنوان (تعدّد الطرق إلى قمة واحدة)، أشار إلى وحدة الهدف النهائي للأديان المختلفة.

أمّا السيّد حسين نصر فهو من تلاميذ مدرسة النزعة الأصولية ، وأهم شخصيّة معاصرة في تلك المدرسة، ومن شُراح الحكمة الخالدة، يقول عبر إشارته إلى مفهوم الرمزية في السلوك في مقالة لكوماراسومي: (إنَّ أنصار الحكمة الخالدة ما أن يطوون هذا الطريق بصورة منفردة حتى يتضح لهم في النهاية أنّ كلَّ تلك الطرق تنتهي إلى قمة واحدة، بل إذا سلكوا طريقاً واحداً فسوف يصلون إلى القمة ويشاهدون من خلال تلك القمة أنّ باقي الطرق تنتهي إلى هذه القمة أيضاً)^(٢١).

جون هيك، العرفان والتعددية الدينية

جون هيك يعتبر الدين الإسلامي إلى جانب الأديان العالمية الكبيرة، المسيحية والهندوسية والبوذية واليهودية، إستجاباتٍ أصيلةً للأمر الغائي (الحقيقة المطلقة)، وطبقاً لهذا فالإسلام عنده نموذجٌ من النماذج الإفتراضية لنظريته في التعددية الدينية؛ وذلك:

أولاً: أن الإسلام من أكبر الديانات في العالم، إذ يعتقد هيك أن الإسلام سوف يكون أكثر الديانات أتباعاً في القرن الواحد والعشرين.
ثانياً: إعتبر أن الإسلام دين شقيق للمسيحية واليهودية وله قواسم مشتركة مع تلك الديانات.

ثالثاً: أن الإسلام وبالقياس إلى هذين الدينين، أكثر شمولاً للتعددية، لأنه يعلن رسمياً بأن اليهود والمسيحيين أهل كتاب، وفي سياق إشارته إلى الآية ١١٥ من سورة البقرة وهي قوله تعالى ﴿وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللّٰهِ إِنَّ اللّٰهَ وَّاسِعٌ عَلِيمٌ﴾، وآيات أخرى فإنه يدافع عن السلسلة الطويلة للأنبياء في العصور المختلفة من دون استثناء.

والنقطة الملفتة في معرفة جون هيك للدين الإسلامي هي معرفته له عن طريق الإختلاط بالمسلمين في مدينة برمنغهام، وليس عن طريق الدراسة، ولا شك أن ذلك تسبب في محدودية معرفة هيك وحرمانه من كنوز الحضارة الإسلامية، وعلى كل حال فإن إختلاطه بالمسلمين ودراساته في العرفان الإسلامي كان كافياً في حكمه بأن الدين الإسلامي يشكل طيفاً من أطراف نظريته في التعددية.

البعد العرفاني في الإسلام كان البعد الأكثر جاذبيةً عند هيك من أي بعد آخر، لأن نشأة الأولياء مسألة في غاية الأهمية عند هيك في تفسيره للدين، مضافاً إلى أن هيك يعتقد أن العارفين المسلمين وخاصة ابن عربي وجلال الدين الرومي، قد تبنا نوعاً من التعددية في الدين الإسلامي تماهي تماماً التعددية التي تبناها، ويسعى هيك في هذا السياق إلى تفسير متبنيات العارفين المسلمين على ضوء التعددية الدينية، في محاولة منه إلى حشد المؤيدات والأدلة

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْكٍ ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

لصالح نظريته.

وقد حاول هيك الاستدلال بكلام ابن عربي في فصوص الحكم^(٢٢)،
وادّعى أن كل من يفهم كلام الجندي في قوله: (لون الماء هو لون الإناء الذي
يحويه) لن يكون له شأن بعقائد وديانات الآخرين، بل يعرف الله في كل
اعتقادٍ وصورة^(٢٣)

وكان يتمسكُ إلى درجة كبيرة بأشعار مولوي ويقول: وصلتُ إلى
التَّعَدُّدِيَّةِ الدِّينِيَّةِ عن طريق الفكر الصُّوفي لا سيَّما ابن عربيَّ والرُّومي، وتأييداً
لنظريته يستشهدُ هيك بالأشعار الآتية:

لو أحضرت عشرة مصايح في مكان واحد يختلف كل واحدٍ منها عن الآخر
فلا تستطيع أن تفرق بين نور كل واحدٍ منها لأن نور كل واحدٍ منها لا شك فيه^(٢٤)

يعتقد أصحاب النزعة الأصولية أن الحكماء والعارفين المسلمين طرَّحوا
نظريَّة الوحدة المتعالية للأديان بصورةٍ جديدةٍ؛ لكنَّ الحاجة لم تستدع في زمانهم
إلى بحث الأديان المختلفة بدقة، ولم يكن لاختلاط الديانات آنذاك بُعداً حياتيًّا
هامًّا لم يلتفت إلى التفاصيل في هذا الموضوع.

ويُعدُّ ابن عربيَّ أوَّل من رصد الوحدة الباطنية للأديان حسب ما يعتقدُ
أصحاب النزعة الأصولية؛ ومن جملة ما استدلَّ به القائلون بوحدة الأديان
كشوان وحسين نصر من كلام ابن عربيَّ، تلك الأبيات الشعريَّة:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورةٍ فمرعى لغزلانٍ وديرٍ لرهبانٍ
وبيتٍ لأوثانٍ وكعبة طائفٍ وألواح توراةٍ ومصحف قرآنٍ
أدينُ بدين الحبِّ أنى توجهتُ ركائبه فالحبُّ ديني وإيماني^(٢٥)

وفي موضعٍ من كتابِ عوالم الخيال لمؤلفه ويليم جيتك، بين رؤية ابن عربيّ بطريقةٍ تصوّر قوله بالتعددية الدينية وصحةٍ وأحقية الأديان في عرضٍ واحدٍ^(٢٦).

إنَّ البعض من المستشرقين والباحثين في حقلِ العرفان، ممّن يميلون إلى النزعة التوحيدية للأديان، يعتبرون عارفين آخرين - ليس منهم مولوي وابن عربيّ - يقولون بالوحدة المتعالية للأديان أمثال: الشيخ محمود شبستري^(٢٧)، ومحمد اللاهيجي^(٢٨)، وعين القضاة الهمداني^(٢٩)، والغزنوي^(٣٠)، كما يقول نيكلسون بعد تناوله لبعض كلمات العارفين المسلمين: كلُّ الأديان - على وفق هذه الرؤية - متساوية، ولا مرجح للإسلام على عبادة الأصنام، وليس مهماً أن يكون الإنسان تابعاً لأيّ مذهب، ولا كيفية عباداته ومناسكه^(٣١).

التعددية الدينية والحقيقة المطلقة غير الموصوفة

تمثّل التجارب الدينية والعرفانية المختلفة عن الحقيقة المطلقة غير القابلة للوصف من المباني المهمة للتعددية الهيكلية، كما صرح هيك بذلك قائلاً: التعددية الدينية نشأت من التجربة الدينية الأصيلة.

إنّ التعريف الدقيق للتجربة الدينية أمرٌ لا يخلو من تعقيد؛ ولم يُقدّم حتى الآن تعريفاً واحداً عن التجربة الدينية. ويعود سبب الإبهام في تعريف التجربة الدينية إلى حدّ ما، إلى إبهام مفردة (التجربة)، إذ إنّ مفهوم التجربة يكتنفه الغموض وليس مفهوماً محدداً دقيقاً، ويُطلق على ظواهرٍ متنوعة، كالتجربة الحسية والتجربة المنامية والتجربة الأخلاقية والتجربة الفنية وعلم الجمال، ويعزو مايلز هذا الإبهام إلى المساواة بين التجارب والمخاضات النفسية واعتبارها شيئاً واحداً.

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

وقد حصلتُ عبر التَّاريخِ تغيُّراتٌ أساسِيَّةٌ في معنى التَّجربة، فمنذُ العصور القديمة إلى القرن السَّابع عشر الميلادي كان لمفهوم التَّجربة معنى الفاعليَّة؛ غير أنَّ العصور الجديدة شهدتُ تبدُّلَ معنى هذا المفهوم على نحوٍ أتخذ طابعاً منفِعلاً، والتَّجربة بهذا المعنى تقع في نتيجة الأعمال والأفعال وتُطلق على الأشياء التي تقع لنا ولا تُطلق على الأشياء التي تقع منا.

يمكن إدراك معنى التَّجربة الدِّينيَّة إلى مستوى معيَّن بناءً على المبنى الحديث لمفهوم التَّجربة، وصحيحٌ أنَّ التَّجربة الدِّينيَّة أمرٌ عامٌّ وشاملٌ وله تاريخٌ طويلٌ، إلاَّ أنَّ فكرة التَّجربة الدِّينيَّة - بوصفها فصلاً مهمًّا من بحوث الفلسفة، والإلهيات، والعرفان، وعلم الاجتماع، وعلم النفس - تمثلُ سمةَ العصر الجديِّد، وقد تأسَّست في سياق فلسفة العصر التَّنويريِّ.

لا شكَّ أنَّ شلاير ماخر - كما أنَّه مؤسِّس الإلهيات المسيحيَّة الجديدة - فهو مؤسِّس التَّجربة الدِّينيَّة أيضاً، وهو أوَّلُ وأكثرُ أنصار التَّجربة الدِّينيَّة إنَّظماماً؛ حيثُ أحدث تحوُّلاً عميقاً في الإلهيات المسيحيَّة أفضى إلى صياغة نظريَّة جديدة في إلهيات البروتستانت.

ويرى شلاير ماخر أنَّ جوهر الدِّين ليس في المعرفة والأخلاق، بل في الشُّعور الدِّيني بشكلٍ خاصٍّ، أي: (الشُّعور بالإرتباط المُطلق).

يهدفُ شلاير ماخر في كتابه (حول الدِّين) - وهو أكثرُ الكتب تأثيراً في استقلال التَّجربة الدِّينيَّة - تعريفَ التَّدِينِ بأنَّه الشُّعورُ والشُّوقُ إلى المُطلق، ثمَّ جاء (رودلف اتو) بعد شلاير محاولاً في كتابه (مفهوم الأمر القدسيِّ) أنَّ يعرض تحليلاً اجتماعياً عن التَّجربة الدِّينيَّة، ثمَّ قام وليم جيمس في كتابه " أشكال التَّجربة الدِّينيَّة "، بتطوير هذا المفهوم في نطاق الفلسفة وعلم النفس،

وبعد مرور عقودٍ من الغفلة عن الجدال التجريبيّ نشهد اليوم في ضوء فلسفة الدين والمعرفة الدينيّة مكانةً خاصّةً لتبرير الاعتقاد الديني على وفق مباني التجربة الدينيّة؛ ولا يُخفى أنّ فلاسفةً ومفكرين أمثال: ريتشارد سويتن برن، وجيري غاتينغ، وجون هيك، وويليم الستون، قد عرضوا هذا الإتجاه بصورةٍ موسّعةٍ ومنظّمةٍ.

إنّ نظريّة "إدراك الله" للفيلسوف آستون من بين النظريّات المطروحة، وهي من أدقّ وأكثر أنواع تلك المجادلات إثارةً، أمّا التجربة الدينيّة - في نظره وبمعناها الخاصّ والدقيق - تُستخدَم في كلّ نوعٍ من أنواع التجارب التي ترتبط بحياة الإنسان الدينيّة، ومنه الشعور بالذنب أو الضلال، والوجد، والسرور، والخوف، والشوق، والتمني، والشعور بالإمتنان والشكر، وأمثال ذلك، لكنّ الموارد التي تهتمُّ بها الفلسفةُ في التجربة الدينيّة أقلُّ من ذلك بكثيرٍ؛ فالفلسفة تتناول المواضيع التي يتصوّرُها أصحابها وعياً تجريبياً حول الله.

وكما أنّ التجربة الحسيّة هي الرّكيزة الأساسيّة في معرفتنا بعالم الطّبيعة - حسب ما يعتقد الستون - فالتجربة الدينيّة والعرفانيّة أيضاً هي المرتكزُ الأساسي في معرفتنا بالله، وقد اعتمد على شيئين في إثبات نظريّته في باب حجّية البُعد المعرفي في التجربة الدينيّة؛ وهذان الشّيئان هما:

أولاً: تحليل المزيد من بيانات وظواهر التجربة الدينيّة لاسيّما تجارب العارفين

ثانياً: اعتبارُ التجربة الدينيّة والتجربة الحسيّة من سنخٍ واحدٍ. واجهتُ نظريّة الستون إنتقاداتٍ مختلفةً، وأهمُّها أنّ الكثرة واختلاف

التَّحَدِيدُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هِيكٍ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

التَّجَارِبُ وَالثَّقَافَاتُ وَالشَّرَائِعُ الدِّينِيَّةُ تَعَدَّدِيَّةٌ دِينِيَّةٌ أَوْقَعَتْ جُونُ هِيكٍ فِي مَطَبَاتٍ وَمَشَاكِلٍ.

وَكَانَ هَذَا الِاعْتِرَاضُ غَيْرَ بَعِيدٍ عَنِ تَشْخِصِ السُّتُونِ، مِمَّا دَفَعَهُ إِلَى الِاعْتِرَافِ بِأَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ مِنْ أَعْقَدِ الْمَسَائِلِ فِي نَظَرِيَّتِهِ.

يَتَّفَقُ هِيكٌ مَعَ السُّتُونِ فِي أَنَّ أَفْضَلَ طَرِيقَ لِلدَّفَاعِ عَنِ الْمَعْتَقَدَاتِ الدِّينِيَّةِ هُوَ الدَّفَاعُ عَنِ عَقْلَانِيَّةِ بِنَاءِ الْعَقَائِدِ الدِّينِيَّةِ عَلَى التَّجَارِبِ الدِّينِيَّةِ، لَكِنَّهُمَا يَخْتَلِفَانِ إِخْتِلَافًا جَدْرِيًّا حَوْلَ التَّعَارُضِ فِي مَجَالِ التَّجَارِبِ الدِّينِيَّةِ، إِذْ يُعْتَقَدُ هِيكٌ - عَلَى خِلَافِ السُّتُونِ - أَنَّ التَّجَارِبِ الدِّينِيَّةِ فِي كُلِّ الْأَدْيَانِ الْكَبِيرَةِ تَبَرَّرُ الِاعْتِقَادَ الْخَاصَّ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ هَذِهِ الْأَدْيَانِ، وَمِنْ هُنَا فَإِنَّ قَبُولَ الِاعْتِقَادَاتِ الْمُتَضَادَّةِ أَمْرٌ قَابِلٌ لِلتَّوْجِيهِ وَالتَّبَرِيرِ غَيْرِ أَنَّ الِادِّعَاءَاتِ الْمُنَاقِضَةَ لَا يُمْكِنُ أَنْ تَكُونَ كُلُّهَا صَادِقَةً، وَلِذَا فَتَنَاقُضُ تِلْكَ الِادِّعَاءَاتِ يَظْهَرُ حِينَ يَكُونُ لَهَا حَظٌّ مِنَ الصِّدْقِ النَّسْبِيِّ لَا الْمُطْلَقِ.

وَحَتَّى يَسْتَطِيعَ هِيكٌ بَيَانَ رُؤْيَيْهِ فِي نَسْبِيَّةِ الصِّدْقِ وَالْحَقِيقَةِ الدِّينِيَّةِ (نَظَرِيَّةٌ أَنَّ جَمِيعَ الْأَدْيَانِ تَتَوَافَرُ عَلَى سَهْمٍ مِنَ الْحَقِّ) وَارْتِبَاطِ الْأَدْيَانِ فِيهَا بَيْنَهَا، عَمَدٌ إِلَى دِرَاسَةِ تَارِيخِ الْأَدْيَانِ وَظَاهِرَةِ الْعِرْفَانِ فِيهَا، وَإِسْتِطَاعَ أَنْ يُبَيِّنَ بِالسُّوَاهِدِ وَالْأَدَلَّةِ عَدَمَ قَابِلِيَّةِ الْأَمْرِ الْغَائِبِيِّ (الذَّاتِ الْمُطْلَقَةِ) لِلْوَصْفِ.

وَيَرَى جُونُ هِيكٌ أَنَّ جَمِيعَ الْأَدْيَانِ الْعَالَمِيَّةِ الْكَبِيرَةِ لَا سِيَّمَا فِي مَفَاهِيمِهَا الْعِرْفَانِيَّةِ، يُوجَدُ فِيهَا تَمَازُجٌ وَاضِحٌ بَيْنَ الذَّاتِ الْمُتَعَالِيَّةِ غَيْرِ الْقَابِلَةِ لِلْوَصْفِ وَبَيْنَ الْمَوْجُودِ الْمُرْتَبِطِ - مِنْ دُونِ وَاسِطَةٍ - بِالسُّؤَالِ أَوْ التَّأَمُّلِ الدِّينِيِّ.

وَقد تَنَاوَلَ هَذَا الْمَوْضُوعَ فِي مَقَالَةٍ تَحْتَ عِنْوَانِ "غَيْرُ الْقَابِلِ لِلْوَصْفِ" مِنْ مَنَظَرِ الْعَارِفِ الْمَسِيحِيِّ بَسِيدُو دِيَانَسُوسِ الَّذِي حَاوَلَ أَنْ يُطَبِّقَ فِكْرَةَ عَدَمِ

قابلية الله للوصف على الأدلة في الإنجيل.
 واعتبر ديانسوس أن لغة الإنجيل لغةً مجازيةً إستعاريةً، وأن الوظيفة الأساسية للإنجيل هي تقريب الإنسان إلى الله.
 وطبقاً لإعتقاد هيك، فإننا لو إستطعنا أن نبسط هذا الأصل مع الأصول الإيمانية الأخرى، فسوف نكون قد طوينا نصف المسيرة في رصد تاريخ عقلائية الأديان؛ ويكمنُ النصف الآخر في معرفة المفاهيم الإنسانية المختلفة، والسلوك المعنوي المتفاوت؛ هذه المعرفة التي تتمظهرُ بأشكالٍ معيّنة عن طريق التجربة الدينية بالحقيقة الإلهية، وأشار جون هيك في هذا السياق إلى التمايز المطروح في عرفان اليهودية، يعني: تمايز الحقيقة غير المحدودة عن الله التّوّارة؛ وعلى ذلك الأساس بحثَ جرشوم اسشولم الفروق بين الله من حيث الذات، والله من حيث الظهور.

ويعتقد هيك - ضمن استدلاله بقوله تعالى ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾^(٣٢) - أن القرآن أيضاً أكد على الذات الإلهية الغائية الآيية عن الوصف.

ويدّعي هيك أن هذه الرؤية تمّ شرحها من الصّوفيين بواسطة مفهوم يشتمل على مرتبتين هما: "الحقيقة المطلقة الفوق مقولية" و"مبدأ الله المنكشف بالذات القرآني"، ويستشهد بقول عبد الرحمن الجّامي الذي يعتقد هذه العين الواحدة - من حيث التجرد والإطلاق من التّعينات والتقيّدات المذكورة - هي الحقّ أو بتعبير هيك (الحقيقة المطلقة)، وهي الخلق والعالم من حيث التعدّد والتكثّر الذي يظهر عن طريق تلبّسها بالتّعينات.

وأشار هيك إلى قول ابن عربي: (أنا عند ظنّ عبدي في أن أظهر له إلا في

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هِيك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

صورة معتقده فإن شاء أطلق، وإن شاء قيّد فإنه المعتقدات تأخذه الحدود وهو الإله الذي وسعه قلب عبده، فإنَّ الإله المطلق لا يسعه شيء^(٣٣).

وفضلاً عن استدلاله بالإسلام واليهوديَّة والمسيحيَّة استدلَّ بالبوذيَّة، فالأمر الغائي شونيتا أو درمه كايه في اصطلاحات البوذيَّة هو حقيقة دون كل ما يمكن أن يُقال أو يتصوّر؛ لأنَّ الأمر الغائي فوق كل ما يُمكن للفكر البشري أن يُطاله في دائرة المعرفة^(٣٤).

وبناءً على ما سبق، فقد اتّضح حقيقة الارتباط بين مبدأ عدم قابلية الوصف ونظريَّة التعدّديَّة الدّينيَّة؛ لأنَّ الله المتعال، أو الحقيقة المطلقة، والغائية الفوق مفهوميَّة التي لا تقبل الوصف، والموجودة في كلِّ عالم الوجود.

والحاصل إدراكنا ومعرفتنا لها بواسطة التجربة الدّينيَّة، هي عبارة عن ناتج مشترك من التفاعل بين وجود الله ومنظومتنا المفهوميَّة والسلوكيَّات المعنويَّة المرتبطة بذلك، ولذا فالصّورُ المُختلفةُ لعبادة الله تتعلّق بالعابدين له حصراً.

وتابع هيك - هنا - منهج (بنية النزعة العرفانيَّة) الذي على أساسه تتشكّل التجربة الدّينيَّة والعرفانيَّة عن طريق المنظومة المفهوميَّة للشخص العارف وصاحب التجربة^(٣٥) البنائيَّة أمثال: وليم وين رايت، وناينان اسمارت، ومايكل استوير، وبرايدوفت، وجون هيك، غير أنّه لا ينبغي الشكُّ في أن أقوى بياناً وأكثره نفوذاً لهذه المدرسة قام على يد الفيلسوف المعاصر والباحث في العرفان استيون غيتس.

إذ طرح غيتس في مقالته المشهورة (اللغة وعلم المعرفة والعرفان) هذا الموضوع بقوة حيثُ تحوّلت هذه المقالة إلى رؤية مقبولة في العرفان في عقد الثمانين.

ويدعي غيتس أن جميع التجارب الدينية والعرفانية واسطة؛ وواسطتها أيضاً قوالب مفهومية تُضفي عليها الحياة.

فالتجارب الدينية والعرفانية تُصاغ وتشخص على وفق البيئة الاجتماعية الدينية؛ والعارف بوصفه نتيجةً لعملية التثقيف العقلاني بالمعنى العام للكلمة يردُّ الى عالم من المفاهيم والأشكال والقيم والرموز من تجربته، تلك القيم والمفاهيم والأشكال والرموز التي لا تضفي على التجربة لونا خاصاً فحسب، وإنما تصوغها على وفق نسقٍ معيَّن^(٣٦).

والتجارب الدينية - من منظار هيك - كأشكال التجارب الأخرى تخضع لفعاليات الذهن التفسيرية، بل التفسير يظهر في بداية تكون التجربة. يقول هيك في تحليله للتفسير في التجربة: إن جميع الناس يواجهون الحقيقة الغائبة فيحاولون صياغتها عن طريق أذهانهم وألستهم، وإن الاختلاف في الآراء ناشئ من العوامل الإنسانية للإدراك واللغة، وإلا فإن الجميع يواجهون حقيقةً واحدة.

وبغية توجيه الأشكال المختلفة لعبادة الله من منظور التجربة الإيمانية لا النزعة الطبيعية، وتطبيق مبدأ عدم قابلية التوصيف مع موضوع تعدد الأديان، إستعان هيك بالنموذج المعرفي لدى كانط في التفريق بين "nouinon" و "phenomenon" أي: الفرق بين "الشيء في ذاته" و "الشيء كما يبدو لنا"، وحاول أن يصوغ نظرية التعددية على وفق المعيار الكانطي، وفي الواقع فإن حلقة الوصل بين تعدد التجربة الدينية وبين التعدد والتكثُر الديني، أنموذج من شبكة كانط المعرفية.

طرح كانط في الفكر الغربي الحديث نظرية مؤداها: أن ذهن الإنسان على

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هِيك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

صعيد عملية المعرفة فعّالٌ بجميع مدركاتنا عن طريق عالم الظواهر " الخاضعة للتجربة " وعلى ذلك فنحن نعرف الأشياء كما تبدو وتظهر لنا، ولا نعرفها في ذاتها.

هذه الرؤية حصلت على تأييد الكتابات الجديدة في مجال علم النفس المعاصر (علم النفس الغشلتلي وعلم النفس الاجتماعي) وعلم الاجتماع المعرفي، وفلسفة العلم بعد الوضعية المنطقية، وفيزياء كوانتوم^(٣٧). ويعتقد هيك أنه يمكن توظيف هذه النظرية في المعرفة الدينية، وطرح نظرية تقول: إن الحقيقة المطلقة تتجلى لنا من طرقٍ متعددة نتيجة الصيغ الثقافية المتغيرة للدّهن البشري:

إن مفاد نظرية التعددية هو أن الحق في نفسه حاضرٌ أمامنا دائماً ويؤثر علينا، وفي الوقت الذي يصل فيه هذا التأثير إلى الوعي نفسه عندها نسميه التجربة الدينية، ولكن هذه التجربة متنوعةٌ بصورةٍ كبيرةٍ وترتبط بمجموعة من المفاهيم الدينية التي على أساسها تُبنى هذه التجربة.

هناك مفهومان أساسيان هما: الإله، أو الحق المطلق، بوصفهما وجوداً متشخصاً مطلقاً أو أمراً غير متشخص، ويُستفاد من المفهوم الأول الأشكال التوحيدية في الدين، ومن الثاني الأشكال غير التوحيدية.

لا ندرك الله ولا المطلق بصورة كلية

هذه المفاهيم - حسب ما يعبر كانط - تتشكّل، أو بتعبير أدق: تتشخص بصورة أكثر، لكن لا على نظام كانط معتمدا الزمان الانتزاعي - الذي كان رائجاً - أساساً، بل على الزمان الواقعي التاريخي والثقافي^(٣٨).

كما لم يقتصر جون هيك في بيان نظريته في التعددية على النمط المعرفي

لكانط، بل التقط كذلك من النظرية المعرفية واللغوية لفتغنشتاين، وأشار إلى التمايز بين (الرؤية والرؤية تحت عنوان) التي قال بها فتغنشتاين. الذي يطرح (الرؤية تحت عنوان) بأسلوب لغزي تحت عنوان:

"القدح المقطعي" و"البط والأرنب"، ولكن هيك قام بتوسيع هذا المفهوم إلى مفهوم جامع هو "التجربة تحت العنوان" محاولة منه أن يطبق هذا على جميع التجارب والإدراكات الإنسانية^(٣٩).

وحاول أن يطبق فكرة الإيمان الديني في مقالة له تحت عنوان "الإيمان الديني بمثابة التجربة تحت العنوان" عبر توضيح نظرية "التجربة تحت العنوان".

وعلى هذا الأساس فالإيمان الديني عبارة عن رؤية الحوادث وتجربتها التي هي أفعال الله، وهي الحالة التي تطلب منّا وعياً وإستجابة في أن "الإيمان يمثل عنصراً تفسيرياً في التجربة الدينية في بعدها المعرفي"^(٤٠).

ولتقريب الفكرة للأذهان وبيان قوة المباني المذكورة أعلاه في باب الحقيقة المطلقة وآله الأديان، إستدل هيك بالقصة المعروفة "الفيل والعميان" التي ذكرت في الديانة البوذية والمثنوي المولوي^(٤١).

وطبقاً لهذه القصة فإنه جيء لمجموعة من العميان بفيل؛ فلما لمس أحدهم قال: إنه جذع شجرة، بينما لمس الآخر خرطوم الفيل، فقال: إنه ثعبان، ولمس الثالث ذيل الفيل، فقال: إنه جبل غليظ.

إن كل واحد - حسب هيك - من هؤلاء يُشير إلى بُعد من أبعاد الحقيقة؛ ولذا لا يمكن تخطئة أي واحد منهم.

وفضلاً عن وجود المبنيين المذكورين أعلاه، يُوجد مبنى معرفي آخر تحت



التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هِيكٍ ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

عنوان "النزعة الترابطية في الصدق"، لكن هيك لم يصرح به كما فعل في المباني أعلاه، بل يمكن اصطياده بالتأمل في الأبعاد المختلفة لنظريته في التعددية الدينية؛ لأن هذه الرؤية بالغائها الإرتباط بين الذهن والعين، تفكك هذين الأمرين مما يستلزم إنكار المطابقة في الصدق والمصير إلى القول بنظرية النزعة الترابطية في ماهية الصدق^(٢٢)؛ وإن اقترب هيك في النهاية من الرؤية البراغماتية.

وإن واحداً من الأدلة التي ساقها جون هيك وبعض القائلين بالتعددية لإثبات رؤيتهم يكمن في فكرة حب الله الشاملة واللامحدودة للبشر، وإرادة الخير، والخلاص لهم (مبدأ الهداية العامة) وتدعيم ذلك عبر أصول علم الاجتماع ومنها (صدفة المولد)، ومن جانب آخر - حسب تعاليم المسيحية - فإن الله خالق ومالك جميع الموجودات؛ وهذه العقيدة الحصرية للمسيحية تصدم هذا المبدأ مما يعني: أن الغالبية العظمى من الجنس البشري محرومون من نعمة الله وحبّه، فضلاً عن ذلك يعتقد هيك أن الدين الذي يلتزم ويؤمن به الفرد يعتمد المكان الذي يُولد فيه .

إن هذا الإستدلال يُثبتُ صدق إدعاء كافة الأديان، ولا يدلُّ على التعددية ولا يُوجدُ ارتباطٌ منطقيٌّ بين الهداية أو الحب الإلهي والتعددية الدينية .

الهداية الإلهية لا تستلزم هداية الأكثرية؛ ومسألة وصول الناس إلى أعلى درجات السعادة والهداية ليست في حساب الله، وكذلك صدفة المولد ليس فيه دلالة على حقانية الأديان المتكثرة، بل يمكن أن تكون شاهداً على فطرية الدين، وبيان وتوجيه وقوع الكثرة الدينية والثقافية.



و غاية ما يتحصّل من تلك المسألة هو الحوارُ بين الأديان والتّسامح والتّساهل مع أتباع الدّيانات الأخرى.

نقد وتحليل

استخدم هيك في بسط نظريّته مفاهيمَ ومباني متعدّدة مثل: الحقيقة المطلّقة غير الموصوفة، وبنية النزعة العرفانيّة، والنّمودج المعرفيّ لكانط، والمعرفة اللّغويّة عند ويتغنشتاين، والواقعيّة التّقديّة؛ وهذا يتطلّب مجالاً واسعاً للبحث، ولذا سوف نبحثُ - هنا - بعضَ هذه الأصول والمباني.

تصور هيك للحقيقة المطلّقة

يحسب هيك أنّ التّجارب الإدراكيّة لأتباع الأديان محدودةٌ بمبدأ الحقيقة في ذاتها الممتنعة عن الوصف وفوق المفاهيم البشريّة؛ وأظهر أكثر المتقدين لهيك عدم قبولهم لمبنى الحقيقة الغائيّة غير القابلة للوصف في نظريّته.

وقال المشتغلون في حقلّ العقل والمعتقد الديني ((إذا لم يكن بإمكاننا أن نقولَ أيّ شيءٍ حول الله الحقيقة المطلّقة، فإنّه - شيئاً فشيئاً - سيؤول الإعتقاد الديني إلى اللااعتقاد، ولا يبقى فرقٌ بينه وبين الإلحاد))^(٤٣)

وقد تحدّث وليم رو - وهو ناقدٌ آخر للنظريّة - عن الآلهة المتعدّدة للأديان. وهو يسأل هنا: هل إنّ هيك يعتقد أنّ جميع الموجودات الإلهيّة المستقلّة عن تجربتنا هي من تلك الآلهة؟

وهذا يعني: قبول تنوّع العبادة مع إضفاء طابع الواقعيّة عليها، كذلك تتعدّد التّجاربُ الإنسانيّة نتيجةً مجابهة الآلهة في الأديان المتعدّدة.

يتصوّر وليم رو أنّ الآلهة أو الإله الواحد الموصوف بأسماء وعنوانين متعدّدة في الأديان المختلفة إذا لم يكن موجوداً، فماذا يبقى لهيك في قبول

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هِيكٍ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

نظريَّةٌ صحيحةٌ حول الآلهة المختلفة في الأديان الكبرى؟

يعرض هيك - ومن دون تأييدٍ صريحٍ - مقارنةً في تعدد الآلهة هو " أشكال من الخيال الدِّيني "؛ وهي من نسج الإنسان في إحتكاكه بالحقِّ المُطلق؛ ومن هنا فتلك الموجودات لا واقع لها؛ غير أنها ليست تركيباتٍ ذهنيَّةً لحاجاتٍ نفسيَّةٍ وباطنيَّةٍ على غرار ما يذهب فرويد وبعض المشكِّكين في الدِّين، بل هي تركيباتٌ ذهنيَّةٌ تحصل من خلال مواجهة الإنسان للحقيقة المُطلقة (الله في ذاته) المتعالِيَّة عن كلِّ وصفٍ^(٤٤)، غير أن هذه المقاربة لا تمنع تحويل الدِّين الى التَّاريخ والثَّقافة والوقوع في فخِّ النزعة التَّحويليَّة^(٤٥).

أراد هيك من استخدامِ اصطلاحِ الحقيقة المُطلقة أو الحقيقة الغائيَّة في تبيانِ نظريَّته وبيان أن الحقيقة المُطلقة - حسبَ الرُّؤية الدِّينيَّة لاسيَّما عند العرفاء - غيرُ قابلةٍ للوصف والبيان ولا يمكن إستجلائها عبر الكشف والشُّهود الإنساني، وأنَّ ما يظهر من خلال الإدراك والتَّجربة البشريَّة إنّما هو تصوُّر الإنسان عن الحقيقة وتجلياتها وظهوراتها، وأراد أن يُثبت أن جميع الأديان ظهرت نتيجة الإحتكاك بالحقِّ الواحد؛ ولذلك فإنَّ التَّعاليم والأصولَ المُوجبة للخصومات وعدم التَّسامح الدِّيني هي عارضةٌ على الأديان وليست ذاتيَّة لها.

أمَّا الاعتراض الأساس على ما قال به هيك يكمنُ في أن التَّمايز الذي تقول به الأديان لا ينفي صفات الله في الوقت الذي فيه أن تمايز هيك ينفي تلك الصفات.

ومثل هذا التمايز في العرفان الإسلامي لا يُؤدِّي أيَّ تغييرٍ في ماهيَّة الله في نظر الإسلام.

ولا فرق في الإسلام بين " الله الذَّاتِيُّ " و " الله الوَصْفِيُّ "، وكلُّ صفةٍ تُؤكِّدُ على وجهٍ من وجوه الله.

وبعبارةٍ أخرى: إنَّ الله بوصفه " الحقُّ " هو الله الَّذِي أنزل القرآن الَّذِي تتجسد فيه أهليَّةُ العبادة.

وبتعبيرٍ أتمّ: في إطار تجلّيات الحقِّ نقول: يمكن شهوده على نحوٍ تفصيليٍّ وإجماليٍّ، أمّا في نظريَّة هيك، فإنَّ التمايز بين الحقِّ ووجوهه الشخصيّة واللاشخصيّة الَّذِي فرضه ليس صحيحاً غالباً.

إذ يتميِّز الحقُّ ويختلف مع تجلّياته عبر التمايز الَّذِي طرحه هيك للقضاء على الخصومات الدنيّة، ومن الناحية العمليّة يتحوّل الله المستحقّ للعبادة الى الله الموجود غير القابل للوصفِ والبيان.

ويعتقد هيك أنَّ الصّفات التي نسبها لآلهة الأديان مثل " الوجود "، ننحّتها نحن عن طريق الإرتباط بالله؛ بمعنى: أنّنا حينما نرتبط بالله عن طريق العبادة مثلاً، فإنّنا نرتبط به عن طريق واحدةٍ من المعطيات التي أخذناها عن ثقافتنا وبيئتنا التي نعيش فيها.

وبعبارةٍ أخرى: لا يمكن الإرتباطُ بالله مباشرةً.

وحسب رؤيته، فإنَّ نظريّته مستنبطةٌ من وعي التّمييز بين الله السّرمدِي، والله المتعلّق لتجاربنا الدنيّة؛ وهذا المقدار يمكن أن نفرِّض إدراكاً ووعياً صحيحاً عن الله، كما أنّه يعتقد أنّ هذا الوعي طرحه قبله بسنينٍ متطاولةٍ ابنُ عربيٍّ إذ قال:

ثمَّ إنَّ الذّات لو تعرّرت عن هذه النّسب لم تكن إلهاً، وهذه النّسب أحدثتها أعيانٌ، فنحن جعلناه بمألوهيتنا إلهاً فلا يُعرَفُ حتّى نُعرَفَ (٤٦).

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّيْنِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْكٍ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

وإن كان في الواضح أنَّ هناك تشابهاً بين تصوّر ابن عربيٍّ عن ذات الله، وصفاته، وتصور هيك في الحقِّ في نفسه ومظاهره، لكنّ لو قرأنا عبارة ابن عربيٍّ أعلاه ضمن السِّياق العامِّ لفكر ابن عربيٍّ، لوجدنا أنَّ هناك فرقاً جوهرياً بين التّصوّرَيْن.

فنظريّة ابن عربيٍّ تختلفُ عمّا طرحه هيك في بعض النِّقاط الآتية:

أولاً: يعتقد ابن عربيٍّ أنّه يمكن المصير إلى التّمايز بين الذات والتّجلي، وفي الوقت نفسه يقول: إنّها حقيقةٌ واحدةٌ لا تقبل التّجزئة، وعندما يرتبط الأمر ببحث ابن عربيٍّ فلا يبقى معنىً للتّمايز الذي فرضه هيك بين الله وآله الأديان بوصفها مظاهر وتجلياتٍ للحقِّ النّفس الأمري، ويمكن القول أن ليس فقط آله الأديان بل كلّ عالم الوجود هو تجلّي حقيقة الحقائق.

ثانياً: وإن كان توصيفُ هيك عن الحقِّ يشبه توصيف ابن عربيٍّ عن المطلق، إلاّ إنّهما يختلفان في تصوّرات ابن عربيٍّ وهيك في مسألة الوظيفة، فبينما المطلق عند ابن عربيٍّ منشأ للوجود كافّة، نرى أنّ الحقَّ في نظريّة هيك مبدأً راجعٌ للتّجربة الدّيّنيّة يُعرف عن طريق مظاهرٍ وتجلياتٍ الله، وإن كانا يتّفقان على أنّ الحقَّ والمطلق لا يقبلان البيان؛ وراء كلّ تصوّر بشريٍّ.

وبعد عرض تصوّر ابن عربيٍّ عن الحقيقة المطلقة، فالنتيجة هي أنّ (هيك) لا يمكنه أن يدافع عن المنزلة الوجوديّة "لآلهة الأديان" إلى جانب المنزلة الوجوديّة للحقِّ؛ ولا شكّ أنّ تفسير هيك هذا عن آله الأديان ينزع عنها أيّ قيمة دينيّة.

أمّا المؤاخذه الأخرى في تصوّر هيك عن الحقيقة المطلقة فهي إعتقاده - عن طريق التفكيك بين التّجربة الدّيّنيّة وتفسيرها - أنّ المعرفة بالحقيقة

المُطلّقة هي استجابةٌ بشريّةٌ، ويتحدّث عن المفاهيم المُفسّرة بوصفها تراكيبٌ بشريّةٌ في صياغة التجربة الدنيويّة (الحقيقة المُطلّقة) التي نظر لها، هذا من جانبٍ، ومن جانبٍ آخر يتصوّر أنّ الحقيقة المُطلّقة تتعالى عن نطاق الفهم البشري ولا يُوجد مفهومٌ قابلٌ للإطلاق عليها.

وبالتأمّل في هاتين النظريتين المتفاوتتين نرى أنّه يقع تارةً في مطبّ التشبيه وأخرى في التّعطيل.

وتجدد الإشارة إلى أنّ معرفة ذات الحقّ من المسائل الفلسفيّة والكلاميّة والعرفانيّة المعقّدة.

وما يبدو بديهيّاً في البيان، هو إستحالة المعرفة التفصيليّة بذات الحقّ تعالى.

إنّ الحقيقة في إطلاقها سرٌّ مجهولٌ تماماً؛ وفوق المعرفة البشريّة - إذن - ذاتُ الحقّ ومقامُ حقيقة الوجود؛ ليست مقيدةً بصفةٍ ولا غير مقيدةً، أي: إنّ كلّ صفةٍ تُقاس إلى الذات فإنّ نفس هذه الصّفة وعدمها قيدٌ ومنشأٌ لتعيين أصلِ الوجود في حال أنّ الذات غير متعيّنة وغير مقيدةٍ بأيّ قيدٍ مفروضٍ؛ ومن أجل ذلك قالوا: إنّ إطلاق الوجود على الذات من باب التّفهيم ليس إسمًا للذات.

ويجب الإلتفاتُ إلى أنّ إطلاق كلمة (خدا أو المعبود أو الله) في الأديان و(واجب الوجود) في الفلسفة و(الخالق والصانع) في علم الكلام، من المنظار المعرفيّ للعرفان النظري، هذه الإطلاقات تحكي عن تعيّنات المُطلّق لا عن المُطلّق، وقد تمت الإشارة في سورة التّوحيد المباركة إلى الضّمير (هو) فقط، تعبيراً عن الهويّة المُطلّقة وصرف الوجود وغيب الغيوب.

التَّحَدِيدُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

يقولُ الإمامُ الصَّادِقُ عليه السلام: هو إشارةٌ إلى مقامٍ بعيدٍ عن الأفهام
وليس ضميرُ شأنٍ.

أم جَلَّ وجهُك أن يُحاطَ بكنهه فاحتطَّه أن لا يُحاطَ بذاته
حاشاك من غايٍ وحاشا إن يكن بك جاهلاً ويلاه من حيرته^(٤٧)

وكما عبَّرَ العارفُ المحقِّقُ مُحَمَّدُ رضا قمشه: الذاتُ الأحديَّةُ ليس لها اسمٌ
ولا تقبلُ التَّعْيِينَ؛ لأنَّ الذاتَ الإلهيَّةَ منزَّهةً عن تحديدٍ وتوصيفٍ أحدٍ ومنزَّهةً
أيضاً عن أن تقعَ مورداً للإحاطة الشَّيْئِيَّةِ الغيبيَّةِ أو العينيَّةِ، والوجودُ المُطلَقُ
- في واقعِهِ - صادقٌ على الله فقط وكلُّ العالمِ (ما سوى الله) خيالٌ في خيالٍ^(٤٨).

وجودُ كلا العالمين خيالٌ في عين البقاء زوالٌ^(٤٩)

ومن هنا فالغيبُ المُطلَقُ وذاتُ الله وهويُّته - بما أنَّها ليس لها ظهورٌ
وتجلُّ - لا يُوجدُ لها اسمٌ ولا عنوانٌ، لا أثرٌ في المخلوق ولا في الخالق ولا في
المألوه ولا في الإله، ولا سبيلٌ لأيِّ معرفةٍ إلى ساحته ولا يمكنُ التَّحدُّثُ بأيِّ
كلامٍ، وهو في مقامِ اللَّاتعْيِينَ واللَّاطلاقِ وسرِّ الأسرار (الوجودُ اللَّابشرِ
المقسمي، أو الخلوصُ مطلقاً اللَّامشروطِ الوجود).

يمثِّلُ غيبُ الهويَّةِ الإلهيَّةِ المتعالِي عن كلِّ توصيفٍ والأسمى من كلِّ
شهودٍ موضوعاً للتَّنزيَةِ المُطلَقِ، وهذا ليس من بابِ التَّنزيهِ من الصِّفَاتِ
السَّلبيَّةِ والحديَّةِ، بل من بابِ سلبِ إمكانِ التَّوصيفِ في ذلك الموضوعِ،
وإستحالةِ إستكناه ذاتِ الحقِّ في ذلك المقامِ.

ومن المعلوم أنَّ ذاتَ الحقِّ - وإن كانت غير قابلة للبيان - تجلِّيها معلومٌ
والصِّفَاتُ الإلهيَّةُ المتكثِّرةُ أوَّلُ مرحلةِ الظُّهورِ والتَّجَلِّيِ.

وإنَّ عدم قابليَّة إدراك الحقِّ في الفكر الإسلامي أمرٌ نسبيٌّ غيرٌ قابلٍ للإدراك في حدِّ ذاته، لكنَّه صار معلوماً من جهة الصِّفات.

إذن، الله معلومٌ وغيرٌ معلومٌ في زمانٍ واحدٍ، وهذه هي الإشكاليَّة التي تُبحثُ في العرفان الإسلامي^(٥٠).

وإذا ما ضربنا عن الذَّات الإلهيَّة صفحاً، فعلى أساس أحاديث الأئمَّة المعصومين عليهم السلام في معرفة صفات الله، فإنَّ أيّاً من النظريَّتين في التَّشبيه والنَّفْي المطلق خاطئة؛ لأنَّ النَّفْي المطلق يستلزم إنكار وجود الله، والتَّشبيه يستلزم التَّركيب والتَّأليف^(٥١).

ويعتقدُ العارفون الإسلاميون أنَّ كلا المذهبين (التَّشبيه والتَّنزيه) باطلان وغيرُ تامين، وقاموا بنقدهما، وتحدَّثوا عن الجمع بينهما وإعتبروا أنَّ الجمع بينهما لازمٌ وضروريٌّ (إيَّاكم والجمع والتفرقة) بشكلٍ مستقلٍّ؛ فإنَّ الأوَّل يورثُ الزَّنْدَقَة والإلحاد، والثَّاني تعطيلُ الفاعل المطلق، وعليكما بهما فإنَّ جامعهما موحدٌ حقيقيٌّ، وهو المسمَّى "جامعُ الجامع" و"جامعُ الجَميع"، إنَّه المرتبة العليا والغاية القصوى^(٥٢).

يرى ابنُ عربيٍّ أنَّ إنحصار الحقِّ بالصِّفات التَّنزيهيَّة مثل (السُّبوحية والقدوسية) موجبٌ لتحديد الحقِّ بالمقدار نفسه الذي يتمُّ فيه حصرُ الصِّفات بالصِّفات التَّشبيهيَّة مثل (السميع والبصير).

ويرى - من خلال ذلك - أنَّ أكثر النَّاس المبتلين بالتَّنزيه مشبّهون، أي: أنَّ تقييد المطلق بكونه منزهاً بحدِّ ذاته نوعٌ من التَّشبيه^(٥٣).

فهو يرى أنَّ قول العارفين الكُمَّل والمبنى الحقيقيِّ للدِّين والكتاب السماوي، هو مقامٌ "جمعُ الجَميع" وهو عبارةٌ عن رؤية الحقِّ في الخلقِ

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العُرفَانِيَّةُ عندَ جون هيك، نقدًا وتحليلًا

(الوحدة في الكثرة)، ورؤية الخلق في الحق (الكثرة في الوحدة)، وهذا مستلزمٌ لمزج التشبيه والتنزيه:

اعلم أن التنزيه عند أهل الحقائق في الجَناب الإلهي عينُ التَّحديد والتَّقييد، فالمنزّه إمّا جاهلٌ وإمّا صاحبُ سوءٍ أدبٍ...، وكذلك مَنْ شَبَّهه وما نَزَّهه فقد قيَّده وما عرفه، ومَنْ جمع في معرفته بين التنزيه والتَّشبيه بالوصفين على الإجمال فقد عرّفه مجملًا لا على التَّفصيل^(٥٤).

تقييم تصور (هيك) عن التجربة الدينية وأنموذج كانط

إن مفهوم التجربة الدِّينِيَّة وبنية النزعة العرفانية - كما رأينا - تفي بدورٍ محوريٍّ في نظريَّة التعدُّدِيَّة عند هيك.

وباعتقاد التجربة الدِّينِيَّة والتفكيك بين التفسير عن التجربة، يعتقد هيك أن جميع النَّاس يواجهون الحقيقة المتعالِيَّة، ويصوغونها عن طريق الذَّهن واللِّسان (اللُّغة)، وإختلاف النَّاس ينشأ من العوامل الإنسانيَّة للإدراك واللُّغة، وإلَّا فهم يواجهون حقيقةً واحدةً.

إن نظرةً فاحصةً في مؤلِّفات البنائين العرفانيين تكفي للحصول على شواهد كثيرة في التجربة الدِّينِيَّة أُستخدِمت كمؤيِّداتٍ ومؤشِّراتٍ على صحَّة النظرِيَّة.

وقد يبدو من كَيْفِيَّة الإستدلال والعبارات والتَّصريحات الموجودة في تلك المؤلِّفات - وبصرف النظر عن المباني الفلسفيَّة لأصحاب النزعة البنائيَّة - أن أصحاب فكرة التعدُّدِيَّة يعتقدون أن الكثير من النَّصوص العرفانية تؤيِّد نزعتهم مباشرةً، غير أن التأمُّل في قراءة البنيويين للنَّصوص العرفانية، يكشف لنا الكثير من نقاط الضَّعف في إستدلالهم ومنهجهم.

ويمكن بحث الشواهد التي يدعي البنيويون أنها تؤيد نظريتهم بقوة، بحثاً مفصلاً؛ لكننا هنا نشير إلى بُعد واحد في تلك الشواهد والمؤيدات وهو العرفان الإسلامي في تحليله لشروط التجربة العرفانية، إذ يفصل بين الكشف والشهود الصوري وبين الكشف والشهود المعنوي، ففي الكشف الصوري وعلى خلاف الكشف المعنوي يواجه العارف صورة خاصة تنطوي على شكل ولون ورائحة وغيرها من الأعراض المادية.

يقول القيصري: الكشف الصوري ما يحصل في عالم المثال عن طريق الحواس الخمس^(٥٥).

ومن مصاديق هذا الكشف، شم الروائح الطيبة، ورؤية صورة الأرواح المتجسدة، وسماع الأصوات الخاصة، أو (الوحي)، وملامسة الأرواح أو تذوق أنواع الأطعمة.

ويصرح القيصري أن جميع أنواع الكشف الصوري تحصل من التجليات الأسائية، أما الكشف المعنوي فهو فاقد للصورة الخاصة، ومن ناحية مراتب الكشف، فهو مرتبط بالعوالم العالية من سلسلة المراتب الطولية للوجود^(٥٦). هذا والكشف الصوري ينعقد بالإطلاق والتقييد في عالم المثال، بينما الكشف المعنوي يرتبط بعالم الأرواح والعقول أو بما فوقهما، أي عالم اللاهوت.

وإن الشهود الصوري - من وجهة نظر العارفين المسلمين، وبسبب المميزات الخاصة لقوة الخيال في التصوير - يمكن أن يتمظهر تحت تأثير ظروف وحيثيات سابقة وشروط التجربة الأخرى، ويخرج من صورته الأصلية.

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

ذكر القيصريُّ في الفصل السَّادس من مقدّمته على فصوص الحكم لابن عربيّ بعضاً من العوامل المؤثِّرة في الكشف الصُّوريّ، تلك العوامل التي تشمل الحالة المزاجيّة لبدن الفرد على نحوٍ يكون خروج مزاج البدن عن حدِّ الإعتدالِ موجباً انحراف الكشفيّات الصُّوريّة للعارف في عالم الرُّؤيا، هذه التأثيرات جرى بحثها في كثيرٍ من الكتب العرفانيّة، وعلى هذا الأساس فإنّ النظريّة البنيويّة حول الشُّهودات الصُّوريّة (بنحو الموجبة الجزئيّة) نظريّة أوّل مَنْ اعتقد بها العارفون، ولا أقلُّ من العارفين المسلمين والمسيحيّين.

والبنيويون عندما يختارون شواهد عن تجربتهم في المكاشفات الصُّوريّة، لا يمكنهم أن يعتبروا التّجربة العرفانيّة ملاكاً وأرضيّة بصورة عامّة وذلك لأمرين:

الأوّل: أنّ العارفين أنفسهم يؤكِّدون أنّ أحكام الشُّهود الصُّوريّ والمعنويّ في هذا البعد الخاصّ متفاوتة.

ثانياً: أنّ الدّعوى الأساسيّة للبنيويين هي تعميم نظريّتهم حتّى لا يفهم أنّ التّجارب النهائيّة العرفانيّة ذات الصبغة الشُّهوديّة الصُّوريّة هي من التّجارب العرفانيّة النهائيّة.

ولذلك حتّى لو كانت بعضُ التّجارب ملاكاً، فلا يمكن أن نستنتج أنّ تجارب مثل "الفناء" و"الإتحاد بالله" ملاكٌ.

الإشكال الآخر لنظريّة التّعدديّة الدّينيّة هو الاستعانة بأنموذج كانط المعرفيّ، حيث إنّ المدّعي قائمٌ على أنّ بناءه المعرفيّ ليس محكماً؛ ممّا يستحيل معه توجيه التّعدديّة الدّينيّة وتبريرها؛ ذلك أنّ المتحصّل من نظريّة كانط "التّشكيك" وإنّ اعتبرت رؤيةً كانط تصبُّ في "الواقعيّة النقديّة"، كما نَبّه إلى

ذلك الشهيد مطهري في أنّ الواقعيّة النّقديّة لكانط عبارة عن شكلٍ جديدٍ لمذهب " الشّكوكيّة " .

وبعبارةٍ أخرى: إنّ نظريّة كانط -بالنومين (الأشياء في ذاتها) أي بوجود الأشياء والعالم في الخارج- مستقلّةٌ عنّا، وهو نوعٌ من " الواقعيّة الوجوديّة " من جانب، واعتقاده بعدم القدرة على معرفة حقيقة الأشياء من جانبٍ آخر، وهذا يُفضي إلى " الشّكوكيّة المعرفيّة " .

وطبقاً لما مرّ، فلا يمكن أن يكون أنموذج كانط المعرفيّ مبنياً لنظريّة التعدّديّة الدّينيّة؛ لأنّ نظريّة كانط تفضي في النّهاية إلى " الشّكوكيّة " ، وبما أنّ جون هيك يعتبر المبنى الفلسفي لنظريّته معتمداً على نظريّة كانط، فإنّه سيواجه هذا الإشكال.

واعتماداً على التّمط المعرفيّ للنزعة العقليّة لكانط، فليست إدراكتنا سوى تحولاتٍ نفسيّةٍ وباطنيّةٍ وحالاتٍ وجدانيّةٍ نعيشها، كوننا نمثّل الفاعل وموضوع المعرفة.

وبتعبيرٍ آخر: نحن فقط قادرون على إدراك الظواهر التي ليس لها شيءٌ بأزاء الخارج، وتختلف باختلاف الأشخاص؛ وعلى هذا المنوال دعوى نظريّة التعدّديّة الدّينيّة، فالحقيقة المتعالّيّة - بحسبها - أمرٌ غيرٌ معلومٍ ولا يقبل الوصف والبيان، ونحن يمكننا معرفة المعطيات الدّينيّة فقط التي إنّخذت أنماطاً مختلفة في الأديان المتنوّعة؛ وهذا ينتج أنّ نظريّة التعدّديّة الدّينيّة على طراز كانط هيك تفضي إلى " الشّكوكيّة " و " اللّادريّة " ، ومن الأصوب أن لا نُسمّي هذه النظريّة بنظريّة التعدّديّة الدّينيّة بل " النّسبيّة الدّينيّة " التي ترجع أصولها إلى " النزعة العقليّة " .

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّيْنِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْكٍ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

وهذا الإشكالُ يمكن ملاحظته في قصة الفيل التي ساقها هيك؛ لأنَّ الفرض قائمٌ على أنه لا يمكن معرفة شيءٍ عن الفيل الحقيقي، ولا يكون لنا اطمئنانٌ أنَّ هناك فيلاً حقيقياً، وهذا الأمر يصدق على الحقيقة الغائبة.

وما يمكن لنا فهمه من المثل الذي ساقه هيك، هو أنَّ جميع العميان قالوا: صواباً، بل لم يقل أيُّ واحدٍ منهم صواباً، وما لمسوه ليس جذع شجرةٍ ولا أفعى وليس حبلاً غليظاً، بل كان فيلاً؛ أمَّا الدعوى القائلة: إنَّ الفيل هو أحد تلك الأوصاف أو جميعها ليست بصحيحةٍ.

فإذا إقتصر إدراك الإنسان على الأشياء الظاهرة، فإنَّ مثلَّ الفيل والعميان لا يجدي القائلين بالتعددية الدينية، ويكشف عن تغاير نتيجته مع النتيجة التي أراد هيك إستفادتها منه، ويؤثر مدى التشكيك الذي أصاب قلب فلسفته " لا دين قابلٌ للإطمئنان، كلُّ الأديان على خطأ" ^(٥٧) أو كما قال ويليام هوردرن: " إذا كانت جميع الأديان متساوية القيمة، فلا قيمة لواحدةٍ منها، ولا يمكننا عندئذ فهم أيِّ شيءٍ عن الدين" ^(٥٨).

إذن، كان هدف مولوي من ضرب هذا المثل، هو بيان محدودية الإدراك الحسي، بمعنى: عدم إمكانية معرفة الحقائق المعنوية بالإتكاء على الإدراك الحسي.

إنَّ مثال الفيل في الغرفة المظلمة يشير إلى المباني المعرفية للعرفاء وهو أجنبيٌّ عن دعوى التعددية الهيكلية.

ثمَّةُ رؤيةٌ خاصَّةٌ في مباحث نظرية المعرفة للعرفاء ومنهم مولوي؛ إذ إنَّ المعرفة الحسية والعقلية - في نظر هؤلاء - تقع مرتبةً أدنى بالنسبة للكشف والشهود العرفاني والمعرفة الشهودية، ولذا فالنتيجة التي إستفادها مولوي من

القصة هي:

لو وضعت بيد كل واحد شمعة
عين الحس كراحة اليد وكفى
لعرفت الاختلاف في كلامهم
فلا يمكن للكف أن تطال كل شيء

ولهذا، وقع التعدديون في المغالطة عندما إعتدوا على هذه القصة في تدعيم نظريتهم؛ لأنهم لو مروا على كتاب " فيه ما فيه " فسوف يعلمون كيف ينتقد مولوي عقائد المسيحيين، وكمثال على ذلك، يقول مولوي بعد أن ينتقد عقيدة المسيحيين في عيسى عليه السلام: " فإذا بعث الله نبياً أفضل من عيسى، أظهر على يده ما أظهر على يد عيسى وزيادة، يجب متابعة ذلك النبي " (٥٩).

الخاتمة والنتائج

إن بحث رؤية هيك في التعددية في باب الأديان، يكشف عن تناقضات وإشكالات داخل منظومة نظريته.

إذ يعتقد هيك أن النجاة والخلاص يتحقق عن طريق الحقيقة المشتركة المستترة في الأديان المختلفة، وإن الاختلافات الظاهرية في الأديان نسبية وثنائية، وعلى هذا الأساس فالتعددية الدينية تعد جميع الأديان مشتملة على حقيقة واحدة موزعة عليها بصورة مشتركة، ولذا فالتعاليم التي جاءت في جميع الأديان صادقة ولا مرجح لدين على دين آخر، وهذا النوع من التعددية الذي طرح على نموذج (كانت) المعرفي ونزعة البنية العرفانية يدعي أن الحقيقة الغائية لا تقبل الوصف؛ ونحن نستطيع أن نلمس الظواهر الدينية المشككة بأشكال مختلفة في الأديان المختلفة؛ في حين أننا لو لم يوجد لدينا ما نقوله عن الحقيقة التي تتعالى عن الوصف والإدراك في نفسها، لتحوّل

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّيْنِيَّةُ العُرْفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

الإعتقادُ الدِّينيُّ إلى " لا اعتقاد"، ولاستِحَالِ التَّمييزِ بَيْنَهُ وَبَيْنِ الإلْحَادِ، ولأَصْبَحَتْ جَمِيعُ الأديانِ كاذبَةً وَغَيْرَ قَابِلَةٍ للإِعْتِمَادِ؛ وَهَذَا مَا يَفْضِي إِلَى أَنَّ نَظْرِيَّةَ التَّعَدُّدِيَّةِ الهَيْكِيَّةِ عِبَارَةٌ عَنِ الشُّكُوكِيَّةِ وَاللَّأَدْرِيَّةِ.

وَالإشْكَالِيَّةُ الأُخْرَى الَّتِي وَقَعَ فِيهَا هَيْكُ تَعُودُ إِلَى الشُّوَاهِدِ وَالأَدْلَةِ العُرْفَانِيَّةِ، إِذْ إِنَّ هَيْكَ إِسْتَدَلَّ عَلَى أَنَّ العُرْفَاءَ مِثْلَ مَوْلَوِيِّ وَإِبْنِ عَرَبِيِّ لَمْ يَفْهَمُوا نَفْسُ الإِتِّجَاهِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى (حَقِيقَةِ الأديانِ، وَالْحَقِيقَةِ المُتَعَالِيَةِ الَّتِي لَا تَقْبَلُ الوَصْفَ)، وَقَامُوا بِبَيِّنٍ وَنَشَرُوا هَذِهِ الأَفْكَارَ. وَإِنْ كَانَ هُنَاكَ وَجْهٌ شَبِهَ بَيْنَ نَظْرِيَّةِ هَيْكٍ وَرَؤْيِيَّةِ بَعْضِ العَارِفِينَ كإِبْنِ عَرَبِيِّ، لَكِنَّا إِذَا مَا قَرَأْنَا وَبَحَثْنَا أَدْلَةَ هَيْكِ العُرْفَانِيَّةِ فِي السِّيَاقِ العَامِّ لِلْفِكْرِ العُرْفَانِيِّ، وَمَجْمُوعِ كَلَامِ العُرْفَاءِ مَعَ مَلاحِظَةِ مَبَانِيهِمُ المَعْرِفِيَّةِ وَمَعْرِفَتِهِمُ الوُجُودِيَّةِ، لَوَجَدْنَاهَا مُخْتَلِفَةً مَعَ بَعْضِهَا تَمَامًا.

المصادر

القرآن الكريم

١. ابن عربيّ، محي الدين، الفتوحات المكيّة، لبنان- بيروت، دار صادر
٢. اتكينسون، ايتال، أرضية علم النفس عند هيلجرّد، ترجمة: محمد تقّي براهني، طهران منشورات رشد، ١٣٨٥ ش
٣. اتو، رودلف، مفهوم الامر القدسيّ، ترجمة، همايون هممتي، طهران، منشورات نقش جهان ١٣٨٠ ش
٤. آداب الصّلاة، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر اثار الامام الخميني (ره)، ١٣٨٤
٥. ادوارد، بل، تاريخ ما بعد الطبيعة، ترجمة: شهرامى بازوكي، طهران، مركز بحوث العلوم الإنسانية والدراسات الثقافية، ١٣٧٩
٦. الأذربيجاني، مسعود، علم النفس الديني من منظار ويليام جيمس، قم، مركز بحوث الحوزة والجامعة، ١٣٨٧ ش
٧. استامب، حول الدين، ترجمة، مالك حسيني، طهران، منشورات هرمس، ١٣٨١ ش
٨. الإسلام والحكمة الخالدة، ترجمة: فروزان راسخي، طهران، منشورات هرمس
٩. الاشتياني، جلال الدين، شرح الرسالة القيسرية، طهران، مؤسسة البحوث الفلسفيّة والحكمية، ١٣٨١ ش

التَّحَدُّدِيَّةُ الدِّيْنِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْكٍ، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

١٠. اصلاَن، عدنان، البلوراليَّةُ الدِّيْنِيَّةُ، ترجمة: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات نقش جهان، ١٣٨٥ ش
١١. أكرمي أمير، جون هيك وعدم واقعيته الدِّيْنِيَّةُ.
١٢. الاملي، السَّيِّد حيدر، رسالة نقد النُّقود في معرفة الوجود، ترجمة وتعليق: السَّيِّد حميد طيبيان، طهران، منشورات اطلاعات، ١٣٦٤ ش
١٣. إنجيل يوحنا
١٤. ايزوتسو، توشيهكو، مفاتيح الفصوص محي الدين ابن عربي، ترجمة: حسين مريدي، كرمانشاه، منشورات جامعة الرازي ١٣٨٥
١٥. بايرن، بيتر، فلسفة أديان العالم طبق فلسفة جون هيك، ترجمة: حميد رضا نمازي
١٦. بترسون، مايكل، العقل والاعتقاد الدِّيْنِي، ترجمة احمد التُّراقي وابراهيم سلطاني، طهران، ١٣٧٧
١٧. برادوفت، فين، التَّجربة الدِّيْنِيَّةُ، ترجمة: عباس يزداني، قم، مؤسسة طه الثقافية، ١٣٧٩ ش
١٨. برغ، اتوكلاين، علم النَّفس الاجتماعي، ترجمة: محمد كاردان، طهران، منشورات انديشه ١٣٧٢ ش
١٩. بندل، كيت، فلسفة الدِّيْن، ترجمة وتقد: رحمة الله كريم زاده، منشورات جامعة العلوم الاسلامية الرضوية، ١٣٧٢
٢٠. بهاكي ودانتاسوامي، بهجوات جيتا، ترجمة: فرهاد سياهبوش
٢١. تاليافرو، جارلس، فلسفة الدِّيْن في القرن العشرين، ترجمة: انشاء الله رحمتي، طهران، مكتب البحث والنشر سهروردي ١٣٨٢

٢٢. تبيينٌ وتحليلٌ نقديٌّ للحكمة الخالدة من منظور الأصوليين المعاصرين
وبحثٌ تطبيقيٌّ لها مع الحكمة المتعالية، أطروحة دكتوراه، طهران، جامعة
تربيت مدرس.
٢٣. التجربة الدينيّة وجوهر الدّين، قم، مركز الدّراسات والتحقيقات
الإسلامية، معهد الفلسفة والكلام الإسلامي ١٣٨١ ش.
٢٤. التجربة الدينيّة، في: حول الدّين، ترجمة مالك حسيني، نشر هرمس،
طهران، ١٣٨٣ ش
٢٥. ترجمان الأشواق، بيروت، دار صادر، ١٤١٢ ق
٢٦. تريك، راجر، العقلانية والدّين، ترجمة: حسن قنبري، قم، مركز
البحوث للعلوم والثقافة الإسلامية ١٣٨٥ ش
٢٧. جامرز، الن، ماهية العلم، ترجمة: سعيد زيبا كلام، طهران، منشورات
سمت، ١٣٨١ ش
٢٨. الجامي، عبد الرحمن، ثلاث رسائل في التّصوف (لوامع ولوايح)،
طهران، منشورات منوجهري، ١٣٦٩ ش
٢٩. جوهر وصدف العرفان الإسلاميّ، ترجمة: مينو حجت، طهران،
مكتب التحقيق والنشر سهروردي، ١٣٨١ ش
٣٠. جيتيك، ويليام، عوالم الخيال: ابن عربيّ ومسألة التعدّديّة الدينيّة،
ترجمة: السيّد محمود يوسف ثاني، طهران، منشورات اموزش وانقلاب
اسلامي، ١٣٨٣
٣١. الجيلي، عبد الكريم، الإنسان الكامل، بيروت، مؤسسة التاريخ
العربيّ، ١٣٢ ق

التَّحَدِيدُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

٣٢. جيمس، ويليام، الدِّين والنَّفْس، ترجمة: مهدي قائني، طهران، منشورات آموزش و انقلاب اسلامي ١٣٧٢ ش
٣٣. الحكمة الخالدة: ترجمة وتأليف: مصطفى ملكيان، منشورات نكاه معاصر، ١٣٨٨ ش
٣٤. الخلق والوجود والزمان، ترجمة مهدي دشتكي، طهران، منشورات مهر انديش، ١٣٨٣ ش
٣٥. الخميني، روح الله، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر اثار الامام الخميني (ره)
٣٦. دور الفصوص في نقد النصوص في شرح الفصوص، مؤسسة البحوث الفلسفية والحكمية، إيران، ١٣٨١ ش
٣٧. دوركايم، اميل، الاشكال الاولية للحياة الدينية، ترجمة: باقر برهام، طهران، منشورات مركز، ١٣٨٣ ش
٣٨. رجب زاده، هاشم، هكذا قال بوذا: على أساس النصوص البوذية، طهران، منشورات أساطير، ١٣٧٨ ش
٣٩. رو، ويليام، فلسفة الدين، ترجمة: قربان علمي، تبريز، منشورات آيين ١٣٨١ ش
٤٠. ريجارد، جلين، نحو لاهوت ناظر إلى جميع الأديان، ترجمة: رضا كندمي، قم، مركز دراسات وتحقيقات الاديان والمذاهب ١٣٨٠ ش
٤١. الستون، ويليام، التجربة الدينية كادراك الله، ترجمة: حسين كياني، منشورات اشيانه كتاب، ١٣٨٧ ش
٤٢. سناي غزنوي، محدود بن آدم، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة،

- تصحيح: مدرس رضوي، طهران، جامعة طهران، ١٣٣٩ ش
٤٣. شاه آبادي، محمد، رشحات المعارف، جمع: حيدر الطهراني: شرح
فاضل الكلبيكاني، طهران، مؤسسة الثقافة والفكر الاسلامي، ١٣٨٦
ش
٤٤. شبستري، الشيخ محمود، كلشن راز، تصحيح: برويز عباسي،
منشورات الهام ١٣٨٠ ش
٤٥. شرح الأربعين حديثاً، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر اثار الامام
الخميني (ره) ١٣٧٣ ش
٤٦. شرح إنجيل يوحنا، ج ٢، دار النشر والتطويح
٤٧. شرح دعاء السحر، طهران، مؤسسة تنظيم ونشر اثار الامام
الخميني (ره) ١٤٢٥ ش
٤٨. شمس منصور، آشنای با معرفت شناسي، قم لجنة المعارف الاسلامية
١٣٨٠ ش
٤٩. شوان، فريتيوف، المنطق والتعالي، ترجمة: حسين خندق ابادي،
طهران، منشورات نكاه معاصر، ١٣٨٨ ش
٥٠. الشيخ مكي، ابو الفتح محمد بن مظفر الدين، الجانب الغربي،
تصحيح: نجيب مايل هروي، طهران، منشورات مولى، ١٣٨٥ ش
٥١. الصدوق، ابو جعفر محمد بن علي، التوحيد، طهران، مؤسسة النشر
الاسلامي ١٤٢٢ ق
٥٢. طوظم وطابو، ترجمة محمد علي خنجي، طهران، مكتبة طهوري،
١٣٥١ ش

التَّحَدُّدِيَّةُ الدِّيْنِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

٥٣. عباس، شهاب الدّين، " افتاب، ايان وسايان اعتقاد (نظرة في فكر كتول سمث)، مجلة اخبار اديان، العدد: ٧، ١٣٨٣ ش
٥٤. عباسي، بابك، " هل يمكن للتّجربة الدّينيّة مجابهة المعتقد الدّيني "، مجلة حوزة ودانشگاه، العدد: ٣٨، ١٤٢٢ ق
٥٥. عباسي، ولي الله، " المعرفيّة في التّجربة الدّينيّة " مجلة اينه معرفت، العدد ٥، ١٣٨٤ ش
٥٦. العقل وعقل العقل، ترجمة: بابك عاليخاني، طهران، منشورات هرمس، ١٣٨٤ ش
٥٧. غيليس، دانالد، فلسفة العلم في القرن العشرين، ترجمة: حسن ميانداري، قم، منشورات طه، ١٣٨١ ش.
٥٨. فرويد، زيكموند، المفهوم البسيط لاكتشاف النّفس، ترجمة: فريد جواهر الكلام، طهران، منشورات مرواريد، ١٣٤٧ ش.
٥٩. فصوص الحكم، تصحيح ابي العلاء عفيفي، قم، منشورات الزهراء، ١٣٧٠ ش
٦٠. فلسفة الدّين، ج ١، ترجمة: حسين كياني، طهران، آشيانه كتاب، ١٣٨٧ ش
٦١. فورمن، روبرت، العرفان، الدّهن، الوعي، ترجمة السيّد عطا انزلي، قم، منشورات مفيد، ١٣٨٥ ش
٦٢. فونتانا، ديفيد، علم النّفس الدّيني والمعنويّة، ترجمة: ساوار، قم، منشورات الاديان ١٣٨٣ ش
٦٣. الفيض الكاشاني، محمد، كلمات مكنونه، تصحيح: عزيز الله

- عطاردي، طهران، مؤسسة منشورات فراهاني ١٣٦٠ ش
٦٤. قائمي نيا، علي رضا، الوحي والأفعال القولية (نظرية الوحي القولي) قم، منتدى المعارف الاسلامية في ايران، ١٣٨١ ش.
٦٥. قرباني، نيا، علم النفس الديني: نتاج علمي يحتوي مجموعة من الأصول، مجلة قيسات، العدد ٨-٩-١٣٧٧ ش.
٦٦. قمشي أي، محمد رضا، تحقيق في مباحث الولاية الكلية (حواشي على الفصوص) في رسائل القيصري، طهران، مؤسسة التحقيق الحكمة والفلسفة في إيران، ١٣٨١ ش.
٦٧. القيصري، داود بن محمد، شرح فصوص الحكم، بإشراف السيد جلال الدين الاشتياني، طهران، شركة المنشورات العلمية والثقافية، ١٣٧٥ ش.
٦٨. كانط، ايمانويل، تمهيدات، ترجمة: غلام علي حداد عادل، طهران مركز منشورات الجامعة، ١٣٧٠ ش.
٦٩. كتز، استيون، " اللغة، المعرفة والعرفان " ، في: البنيوية والعرفان، ترجمة وتحقيق: السيد عطا انزلي، قم، منتدى المعارف الاسلامية، ١٣٨٣ ش.
٧٠. كربن، هانري، تصوّر الخلاق في عرفان ابن عربي، ترجمة: انشاء الله رحمتي، طهران، منشورات جامي، ١٣٨٤ ش.
٧١. كيوبيت، دان، العرفان بعد الحداثة، ترجمة: كرم الله كرمي بور، قم، مركز دراسات الاديان والمذاهب، ١٣٨٧ ش.
٧٢. اللاهيجي، محمد، مفاتيح الاعجاز في شرح كلشن راز، الاشراف:

التَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ العَرَفَانِيَّةُ عِنْدَ جُونِ هَيْك، نَقْدًا وَتَحْلِيلًا

- محمد رضا برزكر وعفت كرباس، طهران، منشورات زوار، ١٣٧١ ش.
٧٣. لنهاوزن، محمد، الاسلام والتَّعَدُّدِيَّةُ الدِّينِيَّةُ، ترجمة: نرجس جوان دل، قم، مؤسسة طه للثقافة ١٣٧٩ ش.
٧٤. مايك كرات، اليستر، مقدمة في اللاهوت المسيحي، ترجمة: عيسى ديباج، طهران، كتاب روشن، ١٣٨٥ ش.
٧٥. مايلز ريجارد، التَّجربة الدِّينِيَّةُ، ترجمة: جابر اكبري، طهران، مكتب التحقيق والنشر سهروردي، ١٣٨٠ ش.
٧٦. مستقبل تصوّر ما، ترجمة: هاشم رضي، طهران، منشورات اسيا، ١٣٥١ ش
٧٧. مطهري، مرتضى، أصول الفلسفة ومنهج الواقعيّة، مجموعة آثار الشهيد مطهري، ج٦، طهران، منشورات صدرا، ١٣٨٢ ش.
٧٨. مولوي، جلال الدّين محمد، مثنوي معنوي، تصحيح، رينولد نيكلسون، طهران، منشورات هرمس، ١٣٨٢ ش.
٧٩. نردبان اسمان، فكر سروش، العدد: ١٤، ١٣٨٤ ش
٨٠. النسفي، عزيز الدّين، كشف الحقائق، بمتابعة: احمد مهدوي، طهران، مكتب التّرجمة والنّشر كتاب، ١٣٤٤ ش.
٨١. نصر، السيّد حسين، المعرفة والمعنويّة، ترجمة: انشاء الله، طهران رحمتي، طهران، مكتب التحقيق والنشر سهروردي، ١٣٨١ ش.
٨٢. نظرة في الحقائق الباطنيّة والتائوسيّة، ترجمة: دا آر قهرمان، طهران، منشورات آبي، ١٣٧٩ ش.
٨٣. نقد النّصوص في شرح نقش الفصوص، مقدمة وتصحيح وتعليق:

- ويليم جيتك، مؤسسة الحكمة والفلسفة ايران، ١٣٨١ ش
٨٤. الواقعية الوجودية ونظريّة المعرفة، مجلة الذهن، العدد: ١٤،
١٣٨٢ ش
٨٥. ويليمز، كارل، الدين وعلم النفس، ترجمة: افسانه نجاريان، اهواز،
منشورات رسش، ١٣٨٢ ش.

- (١) religious plurality
- (٢) religious exclusivism
- (٣) ١٩٩٥ polegomenato religious Kings cllege London ، peter byrne
- (٤) particularism
- (٥) الستر مايك، مقدمة على اللاهوت المسيحي: ٦٠١.
- (٦) inclusivism
- (٧) كوين فيليب.
- (٨) كيتي اندل، البلورالية الدِّيْنِيَّة، لندن ونيويورك، ١٩٩٩.
- (٩) فيليب كوين، البلورالية الدِّيْنِيَّة.
- (١٠) reductive naturalism
- (١١) projection
- (١٢) يعتقد اسمث أن تعبير "الالهيات المسيحية" يستلزم التناقض، لأن الإلهيات عبارة عن "الكلام عن الحقيقة المرتبطة بالله" والحقيقة المرتبطة بالله لا تنطوي على أيِّ صفةٍ مطلقاً.
- (١٣) عدنان اصلان، البلورالية الدِّيْنِيَّة: ٣٦.
- (١٤) تحدث جون هيك بتفصيلٍ عن التَّحَدُّدِيَّةِ الدِّيْنِيَّةِ، في عام ١٩٨٩م في كتابه "تفسير الدين"
- (١٥) جون هيك، "عيسى والأديان العالمية"، اسطورة تجسد الله: ٣٢٦.
- (١٦) انجيل يوحنا: ١٤٦.
- (١٧) جون هيك، تعدد الأديان: ٣٠٤.

- (١٨) آ.ج. بهاكتي ودانتاسوامي تراب هوبادا، بهاكاوادكيتا، باب ٧، آية: ٢٢.
- (١٩) فريتيوف شوان، الحكمة الخالدة: ٢٢٣.
- (٢٠) فريتيوف شوان، الاسلام والحكمة الخالدة: ٣٠.
- (٢١) فريتيوف شوان، جوهر وصدق العرفان الاسلامي: ١٣٢.
- (٢٢) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم: ٢٢٦.
- (٢٣) جون هيك، البعد الخامس في اكتشاف المساحة الروحية: ٨٢.
- (٢٤) جون هيك، لماذا وكيف وصلنا للتعددية؟ مجلة اخبار الاديان، العدد ١٢: ٤٢.
- (٢٥) محمد بن علي بن عربي، ترجمان الاشواق: ٤٣ - ٤٤.
- (٢٦) ويليام جيتيك، عوالم الخيال: ١٤٣ - ٢٠٣.
- (٢٧) شبستري، محمود، مثنوي كلشن راز: ٨٨.
- (٢٨) محمد اللاهيجي، مفاتيح الاعجاز في شرح كلشن راز: ٥٣٩.
- (٢٩) عين القضاة الهمداني، تمهيدات: ٣٣٩.
- (٣٠) مجدود بن ادم سنائي غزنوي، حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة: ٤.
- (٣١) رينولد نيلكسون، العرفان والعرفاء المسلمين: ١٦٩.
- (٣٢) سورة الصافات، الآية: ١٥٩.
- (٣٣) عبد الرحمن الجامي، ثلاث رسائل في التصوف: ٢٥.
- (٣٤) جون هيك، البعد الخامس، بحث في مساحة الروحانية: ١٥٥.
- (٣٥) محي الدين ابن عربي، فصوص الحكم: ٢٢٦.
- (٣٦) استيون كتر، فطرية التجربة العرفانية: ١٣١.
- (٣٧) اتو كلاين، علم النفس الاجتماعي ١: ٢٣٥ - ٢٦٠.
- (٣٨) جون هيك، البلورالية الدينية: ٨٨ - ٨٩.
- (٣٩) لوديوك فنغنشتاين، تحقيقات فلسفية: ٣٤٤ - ٣٦٨.
- (٤٠) جون هيك، مباحث البلورالية الدينية: ٥٧.

(٤١) هكذا قال بوذا، على اساس النصوص البوذية: ٨٩، مثنوي مولوي: ٣٩٣.

(٤٢) جون هيك، مباحث البلورية: ٧٣.

(٤٣) مايكل بترسون، العقل والاعتقاد الديني: ٤١٣.

(٤٤) ويليام رو، فلسفة الدين: ٣٤٣-٣٤٤.

(٤٥) reductinism

(٤٦) فصوص الحكم: ٨٣.

(٤٧) عبد الكريم جيلي، الانسان الكامل: ٢٧.

(٤٨) الفتوحات المكية: ١٥٩.

(٤٩) محمود شبستري، كلشن راز: ٦٣.

(٥٠) نقش الفصوص: ٤.

(٥١) فصوص الحكم: ٦٨-٦٩.

(٥٢) القيصري، داود، شرح فصوص الحكم: ١٠٧.

(٥٣) المصدر نفسه: ١١٠.

(٥٤) المصدر نفسه: ٩٩-١٠١.

(٥٥) السيد عطا انزلي، النبوية، الدين والعرفان: ٢٦٨.

(٥٦) مرتضى مطهري، اصول الفلسفة ومنهج الواقعية، مجموع آثاره: ١٧٦.

(٥٧) مايكل بترسون، العقل والاعتقاد الديني: ٤١٢.

(٥٨) بيتر، بايرن، فلسفة أديان العالم على رواية جون هيك: ٥٦.

(٥٩) جلال الدين مولوي، فيه ما فيه: ١٢٥، ويليام هوردين، دليل الهيئات البروتستانت:

٢١٠.

الدراسات

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

الشيخ آية الله عبد الله الجوادى الاملى (*)

ترجمة: السيد عباس الصافي

ملخص البحث

أنَّ روح الإنسان المجرّدة هي التي تضمن حقيقته، بينما يكون جسده تابعاً لها على طول الخطّ وفي جميع المراحل، ولما كان الموجود المجرّد منزهاً عن صفتي الذكورة والأنوثة، فإنّ أيّاً من الكمالات الوجوديّة للإنسان لا يلزمه وجود أيّ من تلكا الصفتين، كما أنّ تلك الكمالات لا تمنع كونه مؤنثاً، لذلك يمكن منح الكمال الحقيقي -الذي يمثّل مقام الولاية الشامخ- لأيّ إنسانٍ طاهرٍ تتوفّر فيه الشروط المطلوبة.

المناصب التنفيذيّة في النظام الأحسن يتمّ توزيعها على كلّ من الرجل والمرأة بعد أن يعرف كلّ منهما واجبه ويدرك المسؤوليّة التي أنيطت إليه، ولهذا أُدرج اسم السيدة مريم عليها السلام في لائحة أسماء أولياء الله سبحانه ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكْرِياً﴾؛ ﴿وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾؛ ﴿وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ﴾؛ ﴿وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مُوسَى﴾؛ ﴿وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ﴾؛ ﴿وَأذْكُرُ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ﴾.

(*) أحد مراجع التقليد، وأستاذ بارز في الحوزة العلميّة في مدينة قم الإيرانية، ومن أشهر الباحثين في الفلسفة الإسلاميّة.

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآمل

وما السرّ في ذلك - كما أشرنا - إلا كون الكمال الحقيقي للإنسان منسوباً إلى روحه المجردة المنزهة عن قيود الذكورة والأنوثة والخالصة من أغلال العنصريّة واللغة والزمان والمكان وغير ذلك من الظواهر المادّيّة الأخرى.

وعندما نقول بأنّ فاطمة الزهراء عليها السلام هي سيّدة نساء العالمين وأنّه ما من أحدٍ يستحقّ أن يكون عدلاً لها سوى الإمام عليّ عليه السلام فإنّ ذلك إنّما هو لجمالها الوجودي وليس إستناداً إلى علاقتها الإعتباريّة؛ لأنّ العلاقة العقديّة هي جوهر الكمال الإعتباري لا الحقيقي، والكمال الذاتي والوجودي هو الذي يمكنه أن يكون أساساً لكلّ أنواع الكمالات الحقيقيّة الأخرى، ولذلك لا ينبغي بحث كمال تلك الصديقة الطاهرة عليها السلام في إطار الإضافات العرضيّة لها لوجود آخرين متساوين معها أو متفوّقين عليها من حيث العلاقات العرضيّة، فبنوّتها للنبي صلى الله عليه وآله لا تقتصر عليها وحدها، كما أنّها لم تكن الزوجة الوحيدة لأمر المؤمنين عليه السلام، بل كان للنبي صلى الله عليه وآله عددٌ آخر من البنات وكان عدد منهنّ زوجاتٍ للإمام عليّ عليه السلام أيضاً، وبذلك فهي تتساوى معهنّ في هذا المضمار، فضلاً عن أنّها عليها السلام لم تكن الأمّ الوحيدة للأئمّة المعصومين عليهم السلام ففاطمة بنت أسد لها مكانة من حيث أمومة الأئمّة المعصومين عليهم السلام، فهي عليها السلام وإن كانت أمّاً لأحد عشر إماماً معصوماً عليهم السلام فإنّ السيّدة فاطمة بنت أسد كانت أمّاً لاثني عشر معصوماً لكنّها لم ولن تبلغ مكانة الزهراء عليها السلام الشاخرة بالطّبع؛ ولما كان وجود مثل تلك الإضافات الإعتباريّة يلزمه الإستناد إلى وجودٍ ذاتيٍّ ومستقلٍّ، فإنّ هذا يعني أنّه إذا كان ذلك الوجود كاملاً فإنّ تلك الأوصاف العرضيّة ستصبح أكثر نقاءً وأعلى صفاءً ووضوحاً.

والحاصل، هو أنّ المعرفة الحديّة للإنسان الكامل تتمثّل في معرفة

عَلَى وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

وجوده، أمّا إدراك أوصافه العرضيّة التي تُعتبر معرفةً رسميَّةً أو إسميَّةً في بعض الأحيان فلن يكون له أيّ اعتبارٍ ولا ضرورةً.

وحين قال تعالى بالإرادة التشريعيَّة ﴿وَيُذْهِبَ عَنْكُمُ رِجْسَ الشَّيْطَانِ﴾ مخاطب الذين لا يعقلون بالإرادة التكوينيَّة قائلاً: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ والذين لا يؤمنون بقوله: ﴿كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾.

والخلاصة: فإنَّ الله سبحانه وتعالى قد وهب آل بيت النبوة عليهم السلام الطهارة من كلّ رجس سواء فيما يطرأ على العقل النظريّ أم في نيّة وإرادة العقل العمليّ بالإرادة التكوينيَّة الحتميَّة .

وبمقتضى الحصر والتقييد فقد خصّ سبحانه تلك الذوات الطاهرة بذلك التطهير التكوينيّ ولم يُرده إلاّ لهم عليهم السلام، وبموجب الإستمراريَّة المذكورة في التعبير بالفعل المضارع (يُرِيدُ) فإنَّ المقصود بذلك هو دفع أيّ نوعٍ من أنواع الرّجس وليس رفعه وحسب، ولو أنّ الرّجس أو الخطيئة إستطاعا إختراق الحرم الآمن لتلك الذوات الطاهرة ولو للحظةٍ واحدةٍ فقط لتعارض ذلك مع دوام واستمرار الفيض (بدفع الرّجس) و(التطهير من كلّ رجس).

وتحسباً من أيّ هجوم قد تشنّه آية خطيئةٍ عليهم والتأكّد من عدم وجود سبيل لدخول أيّ نوعٍ من أنواع الرّجس إلى المقام المقدّس لتلك الذوات الإلهية، فقد عُصِموا من القيام بأيّ فعلٍ غير صحيحٍ وأُشربوا في قلوبهم المتيمّة حبّ الله سبحانه؛ لأنّ الآية الشريفة لا تشير إلى أنّ الله تعالى سيُجنّب آل البيت عليهم السلام عن فعل أيّ رجس يكون منسجماً - والعياذ بالله - مع رغبتهم الباطنيَّة، بل تصرّح بأنّه تعالى أراد بذلك إبعاد الرّجس عنهم.

المدخل

قال مولانا جعفر بن محمد الصادق عليه السلام: «لولا أنّ الله تبارك وتعالى خلق أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام ما كان لها كفوٌّ على ظهر الأرض من آدم ومن دونه»^(١).

١. على الرغم من أنّ كلّ موجودٍ يمثّل من جهته مظهراً من مظاهر أسماء الله الحسنى وهو بذلك لا نظير له في المخلوقات لعدم وجود التكرار في نظام الوجود، لكن بما أنّ كثرة المظاهر الجزئية واضحةٌ ووحدها خفيةٌ فإنّ هناك أوجه شبه مشتركةٍ يمكن أن تجعل من تلك المظاهر جميعاً متشابهةً ومتطابقةً. وكلّما كان وجود الشيء محدوداً تعدّدت نظائره، وكلّما كان وجوده واسعاً ومتشعباً قلّ نظراؤه وضُئِلَ أشباهه حتّى يصل إلى مرحلة الوجود البحت حيث لا مثيل يكافئه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢) ولا كُفُوٌ يمثّله ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾^(٣).

ويُمثّل وجود النبيّ المبارك (ﷺ) الاسمَ الأعظم في عالم الإمكان فلا أحد يضارعه في ذلك العالم مُطلقاً إذ لا شبيه لمظهر الله الواحد الأحد ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى * فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى * مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^(٤) وإذا وُضع الممكن في مقابل وجود النبيّ الطاهر (ﷺ) فسيكون أدنى منه وليس مثيلاً له لوقوعه تحت لواء الحمد وحاجته إلى شفاعته الكبرى، وعندما يدور الحديث حول إتحاد أنوار طاهرةٍ أخرى بنوره (ﷺ) فإنّ ذلك بعيدٌ

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

كُلُّ البُعْدِ عن الشَّبهِ والتكافؤِ لغيابِ الكثرةِ في هذهِ الحالةِ حيثُ لا معنى للكلامِ عن المساواةِ والأفضليَّةِ، وهكذا فإنَّه لا يوجد ما يشبهه وجود النبي ﷺ في عالم الإمكان، سواء أكان ذلك باعتبار انتفاء المحمول كما بيَّنا في الفرض الأوَّل أو انتفاء الموضوع كما ورد في الفرض الثاني.

إنَّ كلَّ ما يوجد من تشابهٍ في عالم الموجوداتِ المجرَّدةِ إنّما هو منسوبٌ إلى أوصافٍ خارجةٍ عن ذاتها، وكلُّ تمايزٍ يُعثرُ عليه فيها إنّما يرجع إلى بواطنِ ذواتها ﴿وَمَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾^(٥)، والمراد بقوله تعالى: ﴿مَقَامٌ مَعْلُومٌ﴾ هو هويَّتهم الوجودية (إيَّاهُ) وليس ماهيَّتهم المفهومية التي لا تتسبَّب في إيجاد النَّقصِ في الموجود الكامل أو الفضيلة في الموجود الناقص.

٢. إنَّ الأساس في كمالِ أيِّ شيءٍ هو وجوده الذي يؤلِّفُ حقيقته وليس بأشياء خارجةٍ عنه، تماماً كالمسائلِ الماهويةِ أو المفهوميةِ التي لا تمتلك نصيباً من الحقيقةِ الأصليةِ، بل يكون حدوثها في الأذهانِ فيسهلُ عليها نيلُ القوى الإدراكيةِ. وكلِّما كان وجود الشيء ضعيفاً سهَّلَ إدراكه الشهوديَّ، وكلِّما كان وجوده قوياً صار إدراكه الحضورِّيَّ صعب المنال حتى يرتقي إلى الوجود البحت حيث لا يبلغ إدراك الحكيم القناصِ الحصريَّ مقامه المنيع (لا يُدرِّكُهُ بُعْدُ الهَمَمِ)^(٦) ولا يصلُ الإدراك الحضورِّيُّ للعارف الغواصِ أعماق بحره الفظيع (وَلَا يَنَالُهُ غَوْصُ الفِطْنِ)^(٧)، ولذلك لا توجد في العرفان النظريِّ مسألة يكون موضوعها الهوية المطلقة أو مقام اللاتعيَّن (وهو مقام الذات)^(٨) رغم أن إدراك مظاهر ذلك الوجود البحت ليس ميسوراً للعقل وحسب، بل وليس الحسَّ محروماً من نيته كذلك؛ لكن يبقى إدراك الذات المقدَّسة لذلك الوجود الصَّرف غير ميسور للحسِّ ولا مقدور للعقل (والعقلُ كالحسِّ قاصرٌ

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الإملاء

عن الوصول إلى سُرادق جلاله^(٩).

نعم، إن أصل العلم بالذات المقدّسة وليس كنهها هو أمرٌ بديهيٌّ لكلِّ موجودٍ مُدركٍ لأنّه وقبل إدراكه لذاته ولوازمها الذاتية، بل وحتّى قبل علمه بذاته، يدرك ذات ذلك الوجود البحت ولهذا اعتبر الوحي أصل العلم بالذات المقدّسة أمراً فطرياً ولم يتطرّق إليه (... وأما الذات فستطلع أنّ القرآن يراه غنياً عن البيان)^(١٠).

وفي عالم الإمكان تكون المعرفة الحسوليّة أو الحضورية لأيّ موجودٍ أصعب من معرفة الوجود المبارك لخاتم الأنبياء صلّى اللّهُ عليه وآله والأنوار الطاهرة لآل البيت عليّهم السلام: (... الإمام واحد دهره لا يُدانيه أحدٌ ولا يُعادلُه عالمٌ ولا يوجد منه بدلٌ ولا له مثلٌ ولا نظير... وهو بحيث النجم من يد المتناولين ووصف الواصفين؛ فأين الاختيار من هذا؟! وأين العقول عن هذا...؟!)^(١١).

٣. ورغم أنّ كمال أيّ شيءٍ مرهونٌ بوجود ذلك الشيء وليس بأمره الماهويّة أو المفهوميّة، إلّا أنّ معيار الكمال في كلّ شيءٍ هو وجوده الأوّلي والذاتي وليس وجوده الماديّ الثانويّ العرضيّ لأنّ حقيقة الشيء هي التي تُحدّد ملامح صورته النوعيّة التي تسرد قصّة وجوده وليس أوصافه الخارجيّة التي لا تترجم سوى كيفيّة إرتباطه بالعالم الخارج عن حقيقته والكمال الذاتي للإنسان - وهو وجوده المدرك والفعّال - بكيفيّة التفكير الصحيح الذي يقتبس نوره من المبادئ العليا، بالإضافة إلى شكل النية والإرادة الخاصة بتدبير البدن وعالم الطبيعة الذي يشكّل عقله النظريّ والعمليّ.

ومن الناحية العلميّة فإنّ حقيقة الإنسان ليست سوى ذلك التفكير الأصيل، أمّا من الناحية العمليّة فهي النية الخالصة والنادرة التي ستُحشّر في

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

الآخرة هيئة ذلك العلم الكامل وصورة تلك النية الخالصة، وهناك لن يكون للعلاقات والروابط العرضية أي وجود في عالم حقيقة الإنسان (قيمة كل أمرٍ ما يُحْسِنُهُ)^(١٢)، وكما أنه لم تكن لتلك العلاقات والروابط العرضية أي تأثير في حقيقة الإنسان الأولى فإنه لن يكون لها أي دور كذلك في ظهور حقيقته في آخر المطاف ﴿فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾^(١٣).

ولأن روح الإنسان المجردة هي التي تضمن حقيقته، بينما يكون جسده تابعاً لها على طول الخط وفي جميع المراحل، ولما كان الموجود المجرد منزهاً عن صفتي الذكورة والأنوثة، فإن أيّاً من الكمالات الوجودية للإنسان لا يلزمه وجود أي من تلكا الصفتين كما أن تلك الكمالات لا تمنع كونه مؤنثاً، لذلك يمكن منح الكمال الحقيقي - الذي يمثل مقام الولاية الشامخ - لأي إنسانٍ طاهر تتوفر فيه الشروط المطلوبة.

نعم، فالمناصب التنفيذية في النظام الأحسن يتم توزيعها على كل من الرجل والمرأة بعد أن يعرف كل منهما واجبه ويدرك المسؤولية التي أنيطت إليه، ولهذا أُدرج اسم السيدة مريم عليها السلام في لائحة أسماء أولياء الله سبحانه ﴿ذِكْرُ رَحْمَةِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَرِيَّا﴾؛ ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ﴾؛ ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ﴾؛ ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مُوسَى﴾؛ ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِسْمَاعِيلَ﴾؛ ﴿وَأذْكُرْ فِي الْكِتَابِ إِدْرِيسَ﴾^(١٤)، وما السر في ذلك - كما أشرنا - إلا كون الكمال الحقيقي للإنسان منسوباً إلى روحه المجردة المنزهة عن قيود الذكورة والأنوثة والخالصة من أغلال العنصرية واللغة والزمان والمكان وغير ذلك من الظواهر المادية الأخرى.

٤. عندما نقول بأن فاطمة الزهراء عليها السلام هي سيّدة نساء العالمين وأنه ما من

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

أحدٍ يستحقّ أن يكون عدلاً لها سوى الإمام عليّ عليه السلام فإنّ ذلك إنّما هو لكمالها الوجودي وليس إستناداً إلى علاقتها الإعتبارية لأنّ العلاقة العقديّة هي جوهر الكمال الإعتباري لا الحقيقيّ والكمال الذاتي والوجودي هو الذي يمكنه أن يكون أساساً لكلّ أنواع الكمالات الحقيقيّة الأخرى، ولذلك لا ينبغي بحث كمال تلك الصديقة الطاهرة عليها في إطار الإضافات العرضيّة لها لوجود آخرين متساوين معها أو متفوّقين عليها من حيث العلاقات العرضيّة، فبنوّتها للنبيّ صلى الله عليه وآله لا تقتصر عليها وحدها، كما أنّها لم تكن الزوجة الوحيدة لأمر المؤمنين عليه السلام، بل كان للنبيّ صلى الله عليه وآله عدداً آخر من البنات وكان عددٌ منهنّ زوجات للإمام عليّ عليه السلام أيضاً، وبذلك فهي تتساوى معهنّ في هذا المضمار، فضلاً عن أنّها عليه السلام لم تكن الأمّ الوحيدة للأئمّة المعصومين عليه السلام ففاطمة بنت أسد تبرزها مكانةً من حيث أمومة الأئمّة المعصومين عليه السلام، فهي عليه السلام وإن كانت أمّاً لأحد عشر إماماً معصوماً عليه السلام فإنّ السيدة فاطمة بنت أسد كانت أمّاً لاثني عشر معصوماً لكنّها لم ولن تبلغ مكانة الزهراء عليه السلام الشاخحة بالطّبع؛ ولما كان وجود مثل تلك الإضافات الإعتبارية يلزمه الإستناد إلى وجود ذاتيٍّ ومستقلٍّ، فإنّ هذا يعني أنّه إذا كان ذلك الوجود كاملاً فإنّ تلك الأوصاف العرضيّة ستصبح أكثر نقاءً وأعلى صفاءً ووضوحاً.

والحاصل هو أنّ المعرفة الحديّة للإنسان الكامل تتمثّل في معرفة وجوده، أمّا إدراك أوصافه العرضيّة التي تُعتبر معرفةً رسميّةً أو إسميّةً في بعض الأحيان فلن يكون له أيّ إعتبارٍ ولا ضرورةً.

٥. لا شكّ في أنّ أفضل وسيلةٍ للتعرفّ على شخصيّة مولانا فاطمة الزهراء عليه السلام هي تحليل كلمة (الثقلين) - أي القرآن الكريم وسنة

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

المعصومين عليه السلام - وليس من ترجمانٍ يمكنه بيان وجود تلك الذات المقدسة عليه السلام أفضل من هذين الثقلين العظيمين.

آية التطهير

﴿ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا ﴾ ^(١٥).

إن المقصود بـ(الإرادة) المنسوبة إلى الله سبحانه وتعالى في هذه الآية الكريمة هي الإرادة التكوينية التي وعد بها عز وجل في قوله: ﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾ ^(١٦) وهو لا يخلف الميعاد، وأما ميزة الإرادة على المراد فتتمثل في اختلاف الإيجاد والوجود اللذين يمتازان عن بعضهما البعض في النسبة والإعتبار، وأما سرّ الضرورة في تحقّق المراد في الإرادة التكوينية فيكمن في عدم وجود التزاحم أو التصادم في النشأة الملكوتية للأشياء، ولذلك وبمجرد قول كلمة ﴿ كُنْ ﴾ يتحقّق المراد ﴿ فَيَكُونُ ﴾ ودخول حرف (الفاء) على كلمة ﴿ فَيَكُونُ ﴾ هو لبيان الترتيب الوجودي لا الانفصال الزماني أو ما شابهه.

والسبب في تكوينية الإرادة في الآية الشريفة المذكورة هو أن إرادة الله تعالى متعلّقةً بفعله لا بفعل الغير ولا بسبب شيءٍ آخر لأن إرادته سبحانه بطهارة البشر عن طريق الإمتثال للتكاليف هي إرادةٌ تشريعيةٌ لا تتعارض مع عدم تنفيذ المراد لأن معنى الإرادة التشريعية هو أن الله سبحانه وتعالى شاء أن يضع قانوناً يتمثّل في الحقيقة بـ(إرادة التشريع) وهي إرادةٌ تكوينيةٌ في نفس الوقت، لذلك فإن القانون الذي يكون المراد سوف يُشرّع حتماً ولا سبيل إلى التخلف عنه لا في التشريع ولا في فرض الإرادة، بمعنى أن القانون هو أمرٌ

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآمل

ديني مفروض بمجرّد إرادة التقنين.

والمقصود بتشريع القانون ووضع هو وجود بون شاسع بين إرادة التقنين وبين تحقّق ذلك الشيء في الخارج - إرادة الإنسان المختار - فإمّا أن يطبّقه بحسن اختياره أو يتركه بسوء اختياره، خلافاً للإرادة التكوينية التي تتعلّق بشكل مباشر بالمراد الخارجي الذي يمثّل عين فعل الله سبحانه ولا يمكن التخلف عنه؛ وعليه يتّضح الفرق بين الآية الشريفة المذكورة في أعلاه وبين قوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُظْهِرْكُمْ وَلِيَتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^(١٧) إذ أشار الله عزّ وجلّ في هذه الآية إلى الأقسام الثلاثة للطهارة (وهي الوضوء والغسل والتميم) لكي يقوم الإنسان المختار بإرادته بتنفيذ وتطبيق التكاليف المذكورة سعياً إلى التطهر وأملاً في التزكية. ورغم أنّ المكلف قد يعلوه العفر والتراب خلال التيمم إلا أنّ جائزة ذلك ستكون بلا شكّ تطهره من كلّ غرور وأناية وتخلصه من هوى وغيرية، مثلما أنّ إعطاء الزكاة في قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾^(١٨) يعدّ سبباً لتطهر النفس ومدعاة لتزكيتها مع أنّ الزكاة هي مجرد عمل عباديّ اختياريّ.

إذن، فعندما ينسب الله تعالى إرادة تطهير البشر وتزكيتهم إلى ذاته المقدّسة عن طريق تكليفهم بذلك فإنّ هذه هي إرادة تشريعية وليست إرادة تكوينية، لذا لا يوجد أيّ تعارض في ذلك لا مع التخلف عن المراد ولا مع الإرادة التكوينية لله سبحانه بعدم تطهير قلوب الكافرين، فضلاً عن عدم وجود التعارض أيضاً مع جعل الرّجس على الفاسدين المارقين لأنّ الإرادة التشريعية بالطهارة ليست نقيضة عدم الإرادة التكوينية بالطهارة ولا هي

عَلَىٰ وَفَاطِمَةَ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

نقيضة هذه الأخيرة بجعل الرّجس، ففي نفس الوقت الذي قال فيه تعالى للمكلفين: ﴿يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ بالإرادة التشريعيّة، قال كذلك بالإرادة التكوينيّة مخاطباً المستنكفين عن تنفيذ أوامره والمسارعين إلى الكفر: ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَمْ يُرِدِ اللَّهُ أَنْ يُطَهِّرْ قُلُوبَهُمْ﴾^(١٩)، وحين قال تعالى بالإرادة التشريعيّة: ﴿وَيُذْهِبْ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ﴾^(٢٠) خاطب الذين لا يعقلون بالإرادة التكوينيّة قائلاً: ﴿وَيَجْعَلُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾^(٢١) والذين لا يؤمنون بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرَّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٢٢).

والخلاصة فإنّ الله سبحانه وتعالى قد وهب آل بيت النبوة ﷺ الطهارة من كلّ رجسٍ سواء فيما يطرأ على العقل النظريّ أو في نيّة وإرادة العقل العمليّ بالإرادة التكوينيّة الحتمية. وبمقتضى الحصر والتقييد فقد خصّ سبحانه تلك الذوات الطاهرة بذلك التطهير التكوينيّ ولم يُرده إلاّ لهم ﷺ، وبموجب الإستمراريّة المذكورة في التعبير بالفعل المضارع ﴿يُرِيدُ﴾ فإنّ المقصود بذلك هو دفع أيّ نوعٍ من أنواع الرّجس وليس رفعه وحسب، ولو أنّ الرّجس أو الخطيئة إستطاعا إختراق الحرم الآمن لتلك الذوات الطاهرة ولو للحظةٍ واحدةٍ فقط لتعارض ذلك مع دوام وإستمرار الفيض (بدفع الرّجس) و(التطهير من كلّ رجس).

وتحسباً من أيّ هجوم قد تشنه آية خطيئةٍ عليهم والتأكد من عدم وجود سبيلٍ لدخول أيّ نوعٍ من أنواع الرّجس إلى المقام المقدّس لتلك الذوات الإلهيّة، فقد عُصِموا من القيام بأيّ فعلٍ غير صحيحٍ وأُشربوا في قلوبهم المتيمّة حبّ الله سبحانه لأنّ الآية الشريفة لا تشير إلى أنّ الله تعالى سيُجنّب آل البيت ﷺ عن فعل أيّ رجس يكون منسجماً - والعياذ بالله - مع رغبتهم

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآمل

الباطنية، بل تصرّح بأنّه تعالى أراد بذلك إبعاد الرّجس عنهم عليهم السلام ومنعه من الوصول إليهم، وهذا يذكّرنا بالتعبير الذي قيل حول العبد المخلص يوسف الصّديق عليه السلام: ﴿كَذَلِكَ لِنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالْفَحْشَاءَ إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ﴾^(٢٣) أي: إنّّه تعالى تعهّد بإبعاد السوء والرّجس عن عبده المخلص يوسف عليه السلام وليس إبعاده هو عن السوء والرّجس، وهكذا فإنّه لا سبيل أمام الخطيئة من الدخول إلى قلة جبل الصّدق والإخلاص حيث يقطن عباد الله الصّادقين والمخلصين. ويستفاد من قوله تعالى: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ صرّف الرّجس وإبعاده عن آل البيت عليهم السلام وليس صرفهم وإبعادهم عنه، وبالتالي فلا مجال لخيلات السوء وهي - كما نعلم - نوعٌ من أنواع الرّجس النفسانيّ في إختراق عقولهم الطاهرة وأذهانهم الشريفة المطهّرة.

لكنّه سبحانه وتعالى لم يخبم الموضوع بذهاب الرّجس بل أعقبه بمسألة التطهير المؤكّد ممّا يشير إلى أنّ الأمر لا يقتصر على عدم السماح لأيّ نوع من أنواع الرّجس بالدخول إلى حرم آل بيت العصمة والطهارة عليهم السلام بل وكذلك لا نجد له أيّ أثرٍ على الإطلاق على طوّد إخلاصهم لبعده عن ساحتهم المقدّسة بحيث لا ترى له أيّ غبارٍ ولا تشمّ له أيّة رائحةٍ ولا تلمح له طيف وهمٍ أو شبحاً كذلك في علاهم المقدّس.

هذا وقد وصف الإمام الرازي السرّ في ذكر عمليّة ذهاب الرّجس عن تلك الذوات الطاهرة إلى جانب تطهيرهم وتنزيتهم في كلامٍ بديعٍ وشرحٍ رائعٍ قائلاً: «فيه لطيفةٌ وهي أنّ الرّجس قد يزول عيناً ولا يُطهّر المحلّ، فقوله تعالى: ﴿لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ﴾ أي يُزيل عنكم الذنوب ويُطهركم، أي يلبسكم خلع الكرامة»^(٢٤)، ويعني ذلك أنّه تعالى لم يكتف بضمّان إزالة

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

الصفات السلبية عنهم عليه السلام بذهاب الرّجس بل وضمن لهم أيضاً لباس الكرامة التي تُعدّ محوراً لجميع الصفات الثبوتية من خلال التطهير الذي هو أمرٌ وجودِيٌّ، فأثار الطهارة تُسكّب وتُصبّ من تلك الذوات على الآخرين دون أن يدخل إليهم أي أثرٍ من الرّجس أو يقتحم عصمتهم شيءٌ من السّوء؛ مثلهم في ذلك كمثل خواصّ المؤمنين الموعودين برحمة ربهم الخاصّة، وهم محفوظون من جهنّم ومُبعدون عن نيرانها، بل ولا يسمعون حسيسها، ولا تصلهم آثارها، وعندما تُهرع الموجودات السماوية والأرضية في يوم الفرع الأكبر وتُصعق وتُذهل: ﴿وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَتَوِّهُ دَاخِرِينَ﴾^(٢٥) يكون هؤلاء عليه السلام في مأمن من الخوف وصون من الفرع: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ * لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا وَهُمْ فِي مَا اشْتَهَتْ أَنفُسُهُمْ خَالِدُونَ * لَا يَحْزَنُهُمُ الْفَرَعُ الْأَكْبَرُ...﴾^(٢٦) «فَبَادِرُوا بِأَعْمَالِكُمْ تَكُونُوا مَعَ حَيْرَانَ اللَّهِ فِي دَارِهِ رَافِقَ بِهِمْ رُسُلَهُ وَأَزَارَهُمْ مَلَائِكَتُهُ وَأَكْرَمَ أَسْمَاعَهُمْ أَنْ تَسْمَعَ حَسِيسَ نَارٍ أَبَدًا»^(٢٧).

ولما كان إدراك معارف القرآن الكريم متعذراً سوى بطهارة الضمير: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢٨) وكان من طهرهم الله تعالى على إتصالٍ مستمرٍّ مع الكتاب المكنون الذي يحيط بالقرآن، فإن آل البيت عليه السلام محيطون وعالمون بكلّ مدارج القرآن الكريم ومعارجه؛ وما درجات الجنة ومنازلها إلا بعدد آي القرآن الكريم (فإنّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ، يُقَالُ لَهُ: إِقْرَأْ وَارْقُ، فَيَقْرَأُ، ثُمَّ يَرْقَى)^(٢٩).

هذا، ولا ريب في أنّ جنة اللقاء ليست من نصيب أحدٍ خلا الذين أدركوا حقيقة القرآن الكريم السامية والمحافظة في أم الكتاب لدى الله

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

سبحانه بطهارة أرواحهم: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ * وَإِنَّهُ فِي أُمَّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِّي حَكِيمٌ ﴿٣٠﴾، فما دام الإنسان مُعجباً بوجوده ووصفه كالعلم والمعرفة فهيهات أن يصل إلى الطهارة الأصيلة: «... فَمَنْ رُزِقَ الطهارة حتى عن الإخلاص فقد مُنح الإخلاص...» ﴿٣١﴾، وبالتالي فهو كَمَن لم يشعر بكنهه القرآن ولن يبلغ من جنّة اللقاء شيئاً. وبما أن التطهير في الآية الكريمة هو تطهيرٌ مطلقٌ لذا لم يتمّ التطرّق إلى الرّجز والرّجس بشكلٍ خاصّ، فإنّ كلّ ما يُمثّل سيئةً أو رجساً يُعدّ مطروداً من قدسيّة آل البيت ﷺ ومُبلساً عنهم - وإن كانت (حسنات الأبرار سيئات المقربين) - بما في ذلك إختراق السوء وجودهم ووصفهم وما إلى ذلك، وهذا بالضبط ما نسّميه بالطهارة الفدّة والتطهير النادر حيث قال الإمام جعفر بن محمّد الصادق ﷺ في ذيل تعليقه على الآية الشريفة ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ ﴿٣٢﴾ بأنّ المقصود هي الطهارة ممّا سوى الله سبحانه: «... يُطَهَّرُهُمْ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ سِوَى اللَّهِ إِذْ لَا طَاهِرَ مَنْ تَدَنَسَ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَكْوَانِ إِلَّا اللَّهُ» ﴿٣٣﴾، روه عن جعفر بن محمّد.

وقد شاع بين المفسرين المسلمين من أمثال الإمام الرازي وغيره أنّه قال في ذيل الآية الشريفة المذكورة: «... فإذا وصل إلى ذلك المقام وشرب من ذلك الشراب انضمت تلك الأشربة المتقدمة، بل فנית، لأنّ نور ما سوى الله تعالى يضمحل في مقابل نور جلال الله وكبريائه وعظمته وذلك هو آخر سير الصّديقين ومُنتهى درجاتهم في الارتقاء والكمال؛ فلهذا السبب ختم الله تعالى ذكر ثواب الأبرار على قوله: ﴿وَسَقَاهُمْ رَبُّهُمْ شَرَابًا طَهُورًا﴾ ﴿٣٤﴾.

وورد في تفسير أبي السّعود قوله: «هو نوعٌ آخر... كما يرشد إليه إسناد (سقيه) إلى ربّ العالمين ووصفه بالطُّهر، فإنّه يطهّر شاربه عن دنس الميل إلى

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

الملاذ الحسّية والركون إلى ما سوى الحق، فيتجرّد لمطالعة جماله مُلتدّاً ببقائه باقياً ببقائه وهي الغاية القاصية من منازل الصديقين ولذلك ختم بها مقالة ثواب الأبرار»^(٣٥)؛ والمقصود بلفظة الأبرار في هذا البحث ليس ما يقابل المقرّبين لأنّ تلك اللفظة تشملهم هم أيضاً.

نعم، سيتجلّى التطهير من شهود غير الحقّ في جنّة اللقاء بهيئة الشراب الطهور، فمن كان مطهّراً في هذه الدنيا سيكون هو الساقى في العُقبى وهو الشارب من كأس الطهارة في العالم الآخر، وما تلك سوى الزهراء عليها السلام عدل أمير المؤمنين عليه السلام في كلّ المراحل، من البداية إلى النهاية، وما تلك الكمالات المذكورة سوى الكمالات الأولى للإنسان الكامل التي تمثّل العامل المقوم والصورة النوعية له وليس الكمال الثانوي الذي هو بمنزلة العرض والوجود الوصفي.

آية المباهلة

﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَى الْكَاذِبِينَ﴾^(٣٦).

رغم أنّ المباهلة كانت فضيلةً جديرةً بالنظر والتأمل باعتبارها إعجازاً للنبيّ الأعظم صلّى الله عليه وآله وكرامةً لأولياء الله، ومع أنّ حضور آل بيت النبوة عليهم السلام بذواتهم الطاهرة شخصياً في المباهلة مع وفد أحبار نجران يُعدّ منقبةً ما بعدها منقبة، لكنّ المستفاد من الآية الشريفة هو أنّ آل البيت عليهم السلام يمثّلون أبرز مظاهر جلال الله سبحانه وجماله؛ فأما وصفهم بمظهر الجلال فلنسبة جعل

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

وإيجاد اللعنة - اللذين هما فعلٌ من أفعال جلالية الحقّ تعالى - إليهم، تماماً كما يُنسب الجلال والغضب إلى بعض الملائكة في بعض الأحيان. فمعنى جعل اللعنة على الشخص والجماعة هو هلاك أنفسهم وإفناء وجودهم أو سلب عافيتهم أو وصفٌ من أوصافهم الوجودية (ليس التامة أو ليس الناقصة) كما أنّ جعل الرّحمة على الشخص أو الجماعة معناه إفاضة نعمة الوجود أو نعمة وصف من أوصافهم الوجودية (كان التامة أو كان الناقصة)، وتكون واسطة الفيض أو الغضب تلك أحياناً بشكل دعاءٍ أو طلبٍ لأيّ سببٍ كان يستجيب له الله سبحانه بمقتضى الصلاح الذي يتضمّنه ذلك الطلب، كدعاء سيّدنا نوح عليه السلام عندما قال: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾^(٣٧) والأدعية الأخرى التي يستخدمها أولياء الله والتي تتسبب في نزول الرّحمة أو حلول الغضب.

وفي بعض الأحيان تكون النفس القدسية للداعي الذي يُمثّل مظهراً من مظاهر الجلال والجمال، واسطةً لذلك الدعاء فكما أنّه يمكن إحياء شخصٍ أو إماتة آخر بدعاءٍ وليّ من أولياء الله فليس من المتعذّر أيضاً إحياء الشخص أو إماتته بوساطة قداسة تلك النفس كإحياء الموتى بقداسة سيّدنا المسيح عليه السلام وطهارته^(٣٨). ولما كانت جميع الشؤون المذكورة هي من الأسماء الفعلية لله سبحانه لا الأسماء الذاتية للحقّ تعالى، وبما أنّ جميع التصرفات المشار إليها هي بإذن الله الواحد القهار بحيث يمكن سلب إسناد الإعجاز أو الكرامة من أولياء الله في نفس الوقت الذي يمكن فيه إسنادهما إليهم، فإنّ المبدأ السائد في كلّ نظام التوحيد الأفعاليّ هو: «وما فعلت إذ فعلت ولكن الله فعل» فليس هناك أيّ محذور عقليّ وبالقرينة اللبية المتصلة أو المنفصلة من نسبة أو إسناد

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِذَابَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

جعل لعنة الله على الكاذبين إلى آل البيت عليهم السلام أي (إسناداً إلى غير ما هو له)، ولأنّ البحث هو في الكمالات الوجودية فإنّ موضوع الشرور والمعاصي والنقائص وما شابهها خارجٌ عن هذا البحث بمقتضى قوله تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾^(٣٩) وقوله سبحانه: ﴿مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ﴾^(٤٠).

ورغم أنّ الدعاء بنزول العذاب وحلول الغضب وإستجابته يُمثّل بحدّ ذاته كرامةً موهوبةً إلى أصحاب النفوس القدسيّة وأولي الدعوات المستجابة، إلّا أنّ الأفضل من ذلك هي الكرامة التي تجعل الإنسان نفسه شأنًا من شؤون الجلالية للحقّ تعالى فيحلّ الغضب على قومٍ ما بإذن الله وهو ما يدلّ عليه ظاهر الآية ﴿ثُمَّ نَبْتَهَلْ فَتَجْعَلْ...﴾^(٤١) في جزئها الأخير. وأمّا ما قيل من أنّ هذا الإبتهال وجعل اللعنة والعذاب إنّما يشمل كلتا الطائفتين المشاركتين في عمليّة المباهلة ولا يختصّ بآل بيت النبوة عليهم السلام وحدهم، فلا بدّ هنا من التركيز على نقطة مهمّة وهي أنّ التادّب والتواضع في التعبير والحوار يقتضيان أحياناً التحدّث مثلاً بهذه الصيغة: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَّ هُدَىٰ أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾^(٤٢) وفي هذه الآية التي نحن بصددّها يخاطب الله سبحانه وتعالى رسوله الكريم صلّى الله عليه وآله قائلاً: ﴿الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُنْ مِنَ الْمُمْتَرِينَ * فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ...﴾^(٤٣) وهذا بيانٌ صريحٌ حول عجز أولئك القوم عن جعل اللعنة على أيّ شخصٍ أو جماعةٍ، فما بالك في قدرتهم على التأثير على الرسول صلّى الله عليه وآله أو على آل بيته الكرام عليهم السلام بإبتهالهم أو دعوتهم أو لعنهم؟ إذن فالفتنة الوحيدة التي تُسبب إليها الإبتهال وجعل لعنة الله سبحانه وهو من قبيل (إسناد إلى غير ما هو له) هم آل بيت النبوة عليهم السلام، وكفى بنا عزّاً أن نكون أمّةً

لهؤلاء الأئمة السادة.

هذا ما يتعلّق بمظهر الجلال وشأن التعذيب، وأمّا النقطة الأخرى التي ذكرتها الآية الشريفة فهي أنّ آل البيت عليهم السلام هم مظهر الحقّ تعالى وشأن هدايته، وهي تبين أنّ الصدق والكذب الخبريّين هما من الأوصاف المتقابلة للخبر وأنّ ما كان خبراً إمّا أن يكون صادقاً أو كاذباً وإذا لم يكن خبراً وكان مجرد جملة أو عبارة مفردة فعندئذ لا يمكن نسبة الصدق أو الكذب إليه.

ثمّ إنّ الصادق أو الكاذب هما صفتان من صفات المخبر فإذا لم يكن الشخص مخبراً أصلاً فهو ليس بصادق ولا بكاذب.

وعليه فإنّ كون الشخص أو الجماعة صادقة أو كاذبة هو فرعٌ على إدعائها أو دعوتها وإخبارها، وبما أنّ الآية الشريفة قد ذكرت صفة الكذب بصيغة الجمع **﴿الكاذبين﴾** فإنّ ذلك يعني وجود مدّعين من كلا الطرفين، فإذا لم يكن هؤلاء صادقين فستشملهم اللعنة الفعلية للحقّ تعالى وإذا كان من آل البيت عليهم السلام من يدّعي الحقّ ويدعو إليه وخصوصاً النبيّ الأعظم صلى الله عليه وآله وكان البقية مجرد متفرّجين لتلك المباهلة وشهوداً على ما يجري هناك فإنّهم ليسوا بكاذبين ولا صادقين لأنّ صدق المخبر وكذبه فرعٌ على الإخبار ولكانت كلمة **﴿الكاذبين﴾** عارية من أية مصداقية؛ فلمّا كان المقصود بـ **﴿الكاذبين﴾** هم أولئك الأشخاص المدعويين للمباهلة وليس أيّ كاذبٍ خارجها لزم أن يكون أحد طرفي المحاوراة والإبتهال مدّعيّاً للحقّ لتصدق على الآخر صفة الكذاب، وعليه فإنّ مسألة دعوة الحقّ والدعوة إليه قائمةٌ في آل البيت عليهم السلام وليست مقتصرةً على النبيّ صلى الله عليه وآله وحده ^(٤٤).

صحيح أنّ موضوع الرسالة والنبوة وتلقّي الوحي مقتصرٌ وخاصٌّ

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

بشخص خاتم النبيين ﷺ، لكنّ الولاية التي تُعتبر إدعاءً بالحقّ ودعوةً إلى الحقّ وشأناً من شؤونها، موجودةٌ في سائر أشخاص آل بيت الرسول ﷺ ومثال ذلك ما ورد في خطبة أمير المؤمنين عليه السلام التي تُسمّى بـ(القاصعة) حيث قال: «وَلَقَدْ سَمِعْتُ رَنَّةَ الشَّيْطَانِ حِينَ نَزَلَ الْوَحْيُ عَلَيْهِ ﷺ فَقُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ: مَا هَذِهِ الرَّنَّةُ؟ فَقَالَ: هَذَا الشَّيْطَانُ قَدْ آيَسَ مِنْ عِبَادَتِهِ؛ إِنَّكَ تَسْمَعُ مَا أَسْمَعُ وَتَرَى مَا أَرَى إِلَّا أَنَّكَ لَسْتَ بِنَبِيِّ وَلَكِنَّكَ لَوْزِيرٌ وَإِنَّكَ لَعَلَى خَيْرٍ»^(٤٥)، وتشير تلك العبارات إلى أنّ هناك حقائق ستخرج من آل البيت عليهم السلام من منظار الولاية (وليس النبوة) فمنها ما شهدوه مع النبي ﷺ ولذلك فهم شركاء معه في الإدعاء والدعوة إليه، ورغم أنّ دعوة الحقّ والدعوة إلى الحقيقة وهداية البشر هي من شؤون الله تعالى الجمالية إلا أنّ ذلك ظاهرٌ ظهوراً تاماً في أفراد آل البيت عليهم السلام وهؤلاء هم مظهر (الهادي) و(الداعي) وبقية الأسماء الجمالية للحقّ تعالى، وكفى بنا فخراً أن يكون هؤلاء أوليائنا وأئمّتنا.

نعم، لقد كانت فاطمة الزهراء عليها السلام عدلاً لأمر المؤمنين عليه السلام في مراحل الجمال ومراتب الجلال تلك، وهذا النوع من الكمالات - كما أشرنا سابقاً - هو كمالٌ نفسيٌّ وليس كمالاً نسبياً أو عرضياً، وهو بمثابة المقوم لحقيقة الإنسان وليس كمالاً ثانوياً أو وجوداً نعتياً.

ملاحظة: من المزايا والسجايا التي يتّصف بها أمير المؤمنين علي عليه السلام هو وصفه بأنّه نفس النبي ﷺ.

تذكير: إنّ أيّ كمالٍ عمليٍّ أو علميٍّ لآل البيت عليهم السلام مُسجّلٌ بإسمهم ولا يُعرف إلاّ بهم مثل وصفهم بـ(عدل القرآن الكريم) في حديث الثقلين وتشبيهم بسفينة نوح عليه السلام التي كانت كلّ حركاتها وسكناتها بإسم الله وليس بالعلل أو

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

العوامل الطبيعية كقول الرسول ﷺ: «مثل أهل بيتي كمثل سفينة نوح، من ركبها نجي ومن تخلف عنها هلك» ولا تستثنى فاطمة الزهراء عليها السلام التي هي عدل أمير المؤمنين عليه السلام من تلك الدرجات العالية والمقامات الشاخصة.

والحقيقة أنّ فؤاد النبي الأعظم ﷺ لم يكن مجرد مُضيفٍ للملائكة ومهبطهم أو نشأة المثل والنزول فقط: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾^(٤٦) بل وكان ضيف الحق عند لقائه في نشأة العقل والعروج: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾^(٤٧) وغارقاً في لُجج بحر محبة الله تعالى ومتيمّاً بجلاله، فهو لم يعشق سوى مظاهر جلال الله وجماله سبحانه، ولما كان آل بيت الرسول ﷺ يُمثّلون مظاهر أسماء الله الحسنى فإنهم لا ريب أحباب رسوله ﷺ كذلك، ولكن عندما سأل أمير المؤمنين عليه السلام رسول الله ﷺ: «أينا أحب إليك؟ أنا أو هي؟» قال ﷺ: «هي أحب إليّ وأنت أعزُّ عليّ»^(٤٨) لأنّ كلا منهما يُمثّل مصداق الكوثر الذي وهبه الله سبحانه للنبي الأكرم ﷺ، ولما كان الكوثر هو عطاء الله الخاص فهو لا شك الأعز والأحبّ عنده.

قال رسول الله ﷺ: «فاطمة بضعة مني، يسرني ما يسرها ويغضبني ما يغضبها»، فإذا لم يكن الإنسان مُطهراً من الهوى ومعصوماً من الرّجس فلن يكون غضبه ورضاه معياراً للباطل وميزاناً للحقّ، بل وقد لا يكون رضاه من رضا الله سبحانه في مقام الفعل وغضبه من غضب الله تعالى في موطن الفعل، وإذا كان الإنسان الكامل طاهراً من وساوس الأهواء ومصوناً من سهام الرّجس فإنّ رضاه وغضبه سيكونان معياراً لتعيين الحقّ وتمييزه عن الباطل لأنّه يُمثّل مظهر اسم الراضي والغضبان للحقّ تعالى ومقياساً لأعمال الآخرين وأوصافهم.

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

وإذا كان الرسول الأكرم ﷺ هو ميزان أعمال الأمة وكان رضاه من رضا الله وغضبه من غضبه، وكان رضا الزهراء ﷺ وغضبها يثيران رضا النبي ﷺ وغضبه في أيِّ مقامٍ كانت فيه، عندئذ يتضح أن العقل العملي للزهراء ﷺ يشبه عقلها النظري من حيث عصمتها من الباطل وكونها عدل أمير المؤمنين ﷺ باعتباره ميزان أعمال الأمة ومظهر رضا الله سبحانه وسخطه، بموجب قول النبي ﷺ: «عَلِيٌّ مَعَ الْحَقِّ وَالْحَقُّ مَعَهُ وَعَلَى لِسَانِهِ، وَالْحَقُّ يَدُورُ حَيْثُ دَارَ عَلِيٌّ»^(٤٩)، وحين يصبح الإنسان الكامل رَحَى الْحَقِّ ومحوره فإن ذلك يعني أن جميع أوصافه مستندة ومنظمة على أساس محور الحق، وبالتالي سيكون غضبه ورضاه دائرتين مدار الحق كذلك، وهذا بدوره يُمثل علامة واضحة وكاملة من علامات العصمة.

ورغم أن مثلية أمير المؤمنين وفاطمة الزهراء ﷺ في بيان المعارف الإلهية تمثل لدى عباد الله المخلصين مقامات لا يستطيع غيرهم الوصول إليها أو بلوغها، تماماً مثل صيانتهم من وساوس الشيطان وإغراءاته: ﴿وَلَا تُغْوِبَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾^(٥٠) وأمنهم من خزي الإحضار والإستدعاء للحساب: ﴿فَإِنَّهُمْ لَمُحْضَرُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾^(٥١) وحصولهم على الأجر الجزيل إزاء ما كانوا يعملون: ﴿وَمَا تُحْزُونَ إِلَّا مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾^(٥٢) إلا أنه يمكن الإشارة إلى بعض مزايا المخلصين الاستثنائية كحرمة وصف الله سبحانه إلا للمخلصين أنفسهم: ﴿سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ * إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ﴾^(٥٣).

وهكذا فإن آل البيت ﷺ غير مقيدين بأيِّ تعلقٍ أو تعيّنٍ، وما قرب النوافل إلا من ضمن مقاماتهم الأولى، وهم وحدهم الذين يحق لهم وصف

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

الله سبحانه وتعالى لأنّ الموصوف يصف نفسه ويمدحها بلسان الواصف قائلاً: «أنتَ كما أثبتت على نفسك». ولما كان جميعهم قد تناول الشراب الطهور من يد ساقٍ واحدٍ، فإنّ كوثر المعارف الإلهية قد جرى في روافد سيرتهم العلميّة والعملية ليصبّ في النهاية في بحر الأحديّة المترامي الأطراف (رَكِبَتْ الْبَحْرَ وَانْكَسَرَتِ السَّفِينَةُ).

وأما الآخرون من ذوي العقول المحدودة والأذهان القاصرة فهم عاجزون عن تعريف ما هو غير محدودٍ.

وأما أولئك الذين بلغوا بالفعل المقام الشامخ للفناء صفةً وذاتاً فهم وحدهم المأذونون في وصف الله سبحانه وتعالى، ولما كان الموصوف مُصاناً من كلّ إزدواجية وإثنيّة فإنّ أوصاف أولئك كذلك ليس فيها ما يتعارض مع أوصافه عزّ وجلّ، ولهذا نرى أنّ فاطمة الزهراء عليها السلام تقوم ببيان وتفسير المعارف الإلهية تماماً كما يفعل عدلها وزوجها الإمام علي عليه السلام، ومن ذلك ما يلي:

١. نِعَمَ اللهُ سُبْحَانَهُ الَّتِي لَا تُحْصَى وَلَا تُعَدُّ: «الحمدُ لله على ما أنعم... جَمَّ عَنِ الْإِحْصَاءِ عَدَدُهَا، وَنَأَى عَنِ الْجَزَاءِ أَمَدُهَا، وَتَفَاوَتْ عَنِ الْإِدْرَاكِ أَبْدَها...»^(٥٤)، فهذا الشكل من الحمد الذي صاغته عليها السلام يشبه إلى حدّ كبير ما قاله علي عليه السلام في خطبته الأولى في (نهج البلاغة): «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَا يَبْلُغُ مَدْحَتَهُ الْقَائِلُونَ وَلَا يُحْصِي نِعْمَاءَهُ الْعَادُّونَ وَلَا يُؤَدِّي حَقَّهُ الْمُجْتَهِدُونَ»^(٥٥) ومن الواضح أنّ جذور كلّ منهما تمتدّ إلى القرآن الكريم: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾^(٥٦).

٢. معرفة الله لا تكون بالحواسّ، وتعريفه لا يكون بالإشارة، بل القلوب

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِزْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

به متصلةً والعقول بنوره مستنيرة: «... وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، كَلِمَةٌ جَعَلَ الْإِخْلَاصَ تَأْوِيلَهَا، وَضَمَّنَ الْقُلُوبَ مَوْصُولَهَا، وَأَنَارَ فِي الْفِكْرَةِ مَعْقُولَهَا، الْمُتَمَتِّعُ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيَاهُ، وَمِنَ الْأَلْسُنِ صِفَتُهُ، وَمِنَ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ»^(٥٧) وهذا الوصف الرائع يشبه التعريف المشهور لأمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: «لَا تُدْرِكُهُ الْعُيُونُ بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَلَكِنْ تُدْرِكُهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ...»^(٥٨)

٣. إن خلق العالم لم يكن من مادةٍ أزلية ولا عن مثالٍ سابقٍ ولا لهدفٍ خارجٍ عن ذات الخالق إذ إن لكل واحدٍ من تلك الأمور محذوراً عقلياً: «ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْشَأَهَا بِلَا احْتِدَاءٍ أَمْثَلَةٍ أَمْثَلَهَا، كَوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ، وَذَرَأَهَا بِمَشِيَّتِهِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا، وَلَا فَائِدَةٍ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا»^(٥٩) وهذا التحليل العقلي لنظام الخلق الوارد في كلام سيِّدة نساء العالمين عليها السلام يتطابق مع ما قاله الإمام علي عليه السلام: «لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ... ابْتَدَعَ مَا خَلَقَ بِلَا مِثَالٍ سَبَقَ وَلَا تَعَبٍ وَلَا نَصَبٍ وَكُلُّ صَانِعٍ شَيْءٍ فَمِنْ شَيْءٍ صَنَعَ وَاللَّهُ لَا مِنْ شَيْءٍ صَنَعَ... بِذَلِكَ أَصِفُ رَبِّي»^(٦٠)، وفي هذا التعبير المستوحى من القرآن الكريم تم بيان القِدَمِ الذاتِي للذات الإلهية المقدسة، وأن تلك القِدَمية مسلوبةٌ من أي شيءٍ آخر، بالإضافة إلى أن كل المخلوقات غير الله سبحانه إنما هي حادثَةٌ، وبهذا الكلام أيضاً تم دحض كل الإحتمالات حول أزلية المادة وإبطال شبهة النقيضين وردّها، فضلاً عن إشارته إلى العديد من النقاط والمسائل المهمة الأخرى التي طرحت في تلك الخطبة بشكلٍ مسهبٍ ومفصلٍ، فمن خلال القول بأن الله سبحانه لم يقتبس وجوده من شيءٍ «لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ» بين أمير المؤمنين عليه السلام أزليته تعالى الذاتية،

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الأمليّة

وعبر توضيحه عليه السلام أنّه تعالى لم يخلق العالم من شيء سابق، فنّد القول القائل بالقدم الذاتي للموجود «وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ»، وبتأكيد على أنّ خلق العالم كان «لَا مِنْ شَيْءٍ» أزال شبهة إرتفاع النقيضين التي تقول أنّه إذا كان الله تعالى قد خلق العالم «مِنْ شَيْءٍ» لزم الإعتراف بأزليّة المادّة التي تشكّل المبدأ القابلي لعالم الإمكان، وإذا كان العالم مخلوقاً «لَا مِنْ شَيْءٍ» لزم أن يكون العدم «لَا شَيْءٍ» هو المبدأ القابلي وبمنزلة المادّة، وإذا كان الخلق «لَا مِنْ شَيْءٍ» وليس «مِنْ شَيْءٍ» لزم إرتفاع النقيضين.

والجواب على هذه الشبهة هو أنّ «مِنْ شَيْءٍ» ليس نقيضاً لـ «مِنْ شَيْءٍ» لكي ينتج عن إرتفاعها محذور ما بل إنّ نقيض «مِنْ شَيْءٍ» هو «لَا مِنْ شَيْءٍ» وليس «مِنْ شَيْءٍ» وبذلك يكون أحد النقيضين صادقاً والآخر كاذباً؛ أي: إنّ (الخلق من شيء) هو كاذبٌ بينما (الخلق لا من شيء) هو الصادق، وهذا يعني أنّ أصل العالم (مُبدعٌ) وليس مسبوقاً بأيّ مبدأ قابليّ، وأنّه يستند إلى الفاعل فقط.

وهذه المسألة الرائعة التي تضمّنها كلام هذين العدلين المعصومين، أمير المؤمنين وفاطمة الزهراء عليهما السلام وغيرها من المسائل العقلية الأخرى الدقيقة هي التي دفعت المرحوم ثقة الإسلام الكلينيّ إلى القول: «... وهذه الخطبة من مشهورات خطبه عليه السلام... وهي كافية لمن طلب علم التوحيد إذا تدبّر بها وفهم ما فيها؛ فلو اجتمع ألسنة الجنّ والإنس ليس فيها لسان نبيّ على أن يبيّنوا التوحيد بمثل ما أتى به بأبي وأمي ما قدروا عليه ولولا إبانته عليه السلام ما علم الناس كيف يسلكون سبيل التوحيد؛ ألا ترون إلى قوله: (لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ وَلَا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ)...»^(٦١).

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةٌ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

وفي معرض تقديره لمؤلف الكتاب على دقة نظره وسعة تأمله، علّق المرحوم المحقق الداماد قدس سره في شرحه لكتاب (أصول الكافي) قائلاً: «... فقد بانّ وظهر أنّ شيخنا الأفخم أبا جعفر الكليني قد قوّم الفحص ودقّق وسلك الصراط السويّ في تفسير كلامه عليه السلام حشره الله تعالى في عصابة أئمة الطاهرين عليهم السلام...» (٦٢).

وتعظيماً لمكانة الشيخ الكليني (قدّس الله نفسه الزكيّة) وسموّ منزلته قال المرحوم صدر الدين الشيرازي (صدر المتأهّلين) في توضيح كلام المؤلف: «... وليس فيها لسان نبيّ (إلخ) أيّ من أعظم الأنبياء كنوح وإبراهيم وإدريس وشيث وداود وموسي وعيسى عليهم السلام ومحمد صلى الله عليه وآله وعليهم أجمعين» ويعني أنّ الكليني أراد من كلامه أنّه لو اجتمعت الجنّ والإنس ولم يكن فيهم كبار الأنبياء أو كانوا فيهم لما استطاعوا بيان التوحيد بالشكل الذي بيّنه أمير المؤمنين عليه السلام، ثمّ وصف بشكلٍ إجماليّ وتفصيليّ المقام السامي لذلك الإنسان الكامل - أمير المؤمنين عليه السلام - ناسباً لسلسلة العلوم والعلماء إلى ساحة قدسه الطاهرة.

٤. لا شكّ في أنّ الإيمان بضرورة المعاد له تأثيرٌ كبيرٌ في تهذيب النفوس، فترى البعض يأتمرون بالأوامر الإلهية ويتعدون عن عصيانه شوقاً إلى الجنة فيما يفعل قسمٌ آخر ذلك خوفاً من النار: «... ثُمَّ جَعَلَ الثَّوَابَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَوَضَعَ الْعِقَابَ عَلَى مَعْصِيَتِهِ، زِيَادَةً لِعِبَادِهِ عَنْ نَقْمَتِهِ وَحَيَاشَةَ مِنْهُ إِلَى جَنَّتِهِ» (٦٣) وهذا البيان الواضح والرائع للطاهرة البتول عليها السلام حول ضرورة القيامة يشبه ما قاله أمير المؤمنين عليه السلام في حتمية المعاد ولكن بعباراتٍ مختلفةٍ وجملٍ متنوّعةٍ مُبيّناً الدرجات المتعددة لذلك بقوله: «فَكَفَى بِالْجَنَّةِ ثَوَاباً وَنَوَالاً وَكَفَى بِالنَّارِ

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآمل

عِقَاباً وَوَبَالاً وَكَفَى بِاللّهِ مُنْتَقِماً وَنَصِيراً وَكَفَى بِالكِتَابِ حَجِيجاً وَخَصِيباً» (٦٤).

٥. تقول الزهراء عليها السلام حول ضرورة الوحي والرسالة واختيار النبي صلى الله عليه وآله لختم النبوة وإتمام الأمر الإلهي وإمضاء حكم الله تعالى: «... وَأَشْهَدُ أَنَّ أَبِي مُحَمَّدًا صلى الله عليه وآله عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اخْتَارَهُ وَانْتَجَبَهُ قَبْلَ أَنْ أُرْسَلَ... وَاصْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ ابْتَعَثَهُ، إِذِ الْخَلَائِقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ... ابْتَعَثَهُ اللهُ تَعَالَى إِتْمَاماً لِأَمْرِهِ، وَعَزِيمَةً عَلَى إِمْضَاءِ حُكْمِهِ، وَإِنْفَاداً لِمَقَادِيرِ حَتْمِهِ، فَرَأَى الْأُمَّمَ فِرْقَانِي أَدْيَانَهَا، عَكُفًا عَلَى نِيرَانِهَا، عَابِدَةً لِأَوْثَانِهَا، مُنْكَرَةً لِلَّهِ مَعَ عِرْفَانِهَا، فَأَنَارَ اللهُ بِمُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله ظُلْمَهَا» (٦٥). كان الناس متفرقين شيعاً على أديانٍ متعدّدة ومذاهبٍ شتى، وكانوا يسجدون لغير الله سبحانه سواء في معابد النار أو في أماكن الذلّ والعبودية، مُنكرين حقيقة وجود الله وربوبيته التي أودعها فطرتهم، فأنازل الله سبحانه العالم بأبيها محمد صلى الله عليه وآله سيّد الكائنات وبه وآل بيته عليهم السلام أزال عنه الظلمات.

إنّ هذا الأسلوب الرائع والنثر البديع حول ضرورة الرسالة المحمّديّة موازٍ للكلام الذي قاله أمير المؤمنين علي عليه السلام حول أهميّة الوحي وضرورة النبوة: «... إِلَى أَنْ بَعَثَ اللهُ سُبْحَانَهُ مُحَمَّدًا رَسُولَ اللهِ صلى الله عليه وآله لِإِنْجَازِ عِدَّتِهِ وَإِتْمَامِ نُبُوَّتِهِ... وَأَهْلُ الْأَرْضِ يَوْمَئِذٍ مِلٌّ مُتَفَرِّقَةٌ وَأَهْوَاءٌ مُتَشَبِّهَةٌ وَطَرَائِقُ مُتَشَبِّهَةٌ بَيْنَ مُشَبِّهِهِ اللهُ بِخَلْقِهِ أَوْ مُلْحِدٍ فِي اسْمِهِ أَوْ مُشِيرٍ إِلَى غَيْرِهِ فَهَدَاهُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَأَنْقَذَهُمْ بِمَكَانِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ» (٦٦).

وحول القرآن الكريم وهدايته كذلك نرى وجود الكثير من الشبه بين عبارات ذينك العدلين المعصومين الشريفين.

٦. أمّا ما يتعلّق بأسرار الفرائض والأحكام الإلهيّة الجمّة، تقول الطاهرة

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

البتول عليها السلام: «فَجَعَلَ اللَّهُ الْإِيْمَانَ تَطْهِيراً لَكُمْ مِنَ الشَّرْكِ، وَالصَّلَاةَ تَنْزِيهاً لَكُمْ عَنِ الْكِبْرِ، وَالزَّكَاةَ تَزْكِيَةً لِلنَّفْسِ، وَنِجَاءً فِي الرِّزْقِ، وَالصِّيَامَ تَثْبِيْتاً لِلْإِحْلَاصِ، وَالْحَجَّ تَشْيِيداً لِلدِّينِ، وَالْعَدْلَ تَنْسِيْقاً لِلْقُلُوبِ، وَطَاعَتَنَا نِظَاماً لِلْمِلَّةِ، وَإِمَامَتَنَا أَمَاناً مِنَ الْفُرْقَةِ، وَالْجِهَادَ عِزّاً لِلْإِسْلَامِ، وَالصَّبْرَ مَعُونَةً عَلَى اسْتِجَابِ الْأَجْرِ، وَالْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ مَصْلِحَةً لِلْعَامَّةِ، وَبِرَّ الْوَالِدَيْنِ وَقَايَةً مِنَ السَّخَطِ، وَصِلَةَ الْأَرْحَامِ مَنْهَاجاً لِلْعَدَدِ، وَالْقِصَاصَ حَقْناً لِلدِّمَاءِ، وَالْوَفَاءَ بِالنَّذْرِ تَعْرِيفاً لِلْمَغْفِرَةِ... وَحَرَّمَ اللَّهُ الشَّرْكَ إِخْلَاصاً لَهُ بِالرُّبُوبِيَّةِ...»^(٦٧)، وهذه الأسرار العبادية الرائعة نجدها في الكثير من كلمات أمير المؤمنين عليه السلام وحكمه كالخطبة التي أشار فيها إلى أركان الدين^(٦٨) والكلام الذي صرح به عليه السلام حول أصل إمامة آل البيت عليهم السلام^(٦٩): «... وَهُمْ دَعَائِمُ الْإِسْلَامِ وَوَلَائِحُ الْإِعْتِصَامِ، بِهِمْ عَادَ الْحَقُّ إِلَى نِصَابِهِ وَانزَاحَ الْبَاطِلُ عَنْ مَقَامِهِ وَانْقَطَعَ لِسَانُهُ عَنْ مَنَبَتِهِ»^(٧٠).

٧. وحول محاربة الظلم ومقارعة الباطل وإسترداد حقّ المظلوم، نلاحظ

الكثير من الإشارات في كلام هذين العدلين المطهرين المعصومين عليهما السلام إلى وقاحة المشركين وهو ما نراه في جُلّ خطبتها عليها السلام والكثير من خطب أمير المؤمنين عليه السلام ورسائله. وتشير هذه الخطبة مثلاً إلى أنه عند غياب النظام الذي يحمل مسؤولية الدفاع عن حقّ المحرومين فإنّ حكم ذلك النظام هو حكم جاهليّ وإن كان لا بساً لرداء الإسلام: «... وَأَنْتُمْ تَزْعُمُونَ أَلَّا إِزْتَنَا، أَفْحُكْمَ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ أَفَلَا تَعْلَمُونَ؟! بَلَى، تَجَلَّى لَكُمْ كَالشَّمْسِ الصَّاحِيَةِ أَنِّي ابْنَتُهُ أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ...»^(٧١) وفي ذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام: «أَوْ أَصْبِرَ عَلَى طَخِيَّةِ عَمِيَاءَ... أَرَى تُرَاثِي نَهْباً»^(٧٢).

إنّ المسلم الحرّ الأبّي ومن خلال سيره على خطى آل بيت العزّة

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

والكرامة عليه السلام يأبى أن يخضع للتقاليد البالية والعادات الظالمة التي سنّها الرّعاى وإبتدعها الأشرار لأنّ الظلم لا يقبل به سوى الإنسان الذليل والعاجز وذلك لقول أمير المؤمنين عليه السلام: «لَا يَمْنَعُ الضَّيْمَ الذَّلِيلُ»^(٧٣) فهو لا يرى السيرة الخالدة للأحرار في محاربتهم للظلم إلا في ظلّ إمامة وقيادة آل بيت الحرية والشجاعة عليه السلام: «وَطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمِلَّةِ، وَإِمَامَتَنَا أَمَانًا مِنَ الْفُرْقِ»^(٧٤)؛ «... حَتَّى إِذَا دَارَتْ بِنَا رَحِي الْإِسْلَامِ...»^(٧٥)؛ «... وَإِنَّهُ لَيَعْلَمُ أَنَّ مَحَلِّي مِنْهَا مَحَلُّ الْقُطْبِ مِنَ الرَّحَى...»^(٧٦).

٨. بالإضافة إلى الشبه الكبير الموجود بين سيرتي هذين المعصومين عليه السلام العلميّة فإنّه لا فرق كذلك بين سيرتيهما العمليّة، وقد تناول المصنّفون والمؤلّفون على حدّ سواء هذا الموضوع في العديد من مجلّدهم الضخمة التي بيّنت جميع تفاصيل الزهد والقناعة والصبر والإيثار والتوكّل والتسليم وتفويضهما الكامل، وسنكتفي في هذا المقال الموجز بذكر بعض الأدعية المشتركة لدى هاتين الجوهرتين السماويتين.

على الرغم من أنّ الدّعاء يُمثّل درع المؤمن وسلاحه وعمود دينه ونور السموات والأرض^(٧٧)، وشفاء لكلّ داء^(٧٨)، إلى جانب كونه أرضاً خصبةً وقاعدةً صلبةً للإستجابة: «الدُّعَاءُ كَهْفُ الْإِجَابَةِ كَمَا أَنَّ السَّحَابَ كَهْفُ الْمَطْرِ»^(٧٩)، إلا أنّ أفضل الأدعية قاطبةً ما خرج من قلب طاهر وفؤادٍ خاشعٍ ونيةٍ خالصة^(٨٠) وكانت غاية مطلوبه الإنقطاع إلى الكمال البحت: «إِلَهِي هَبْ لِي الْإِنْقِطَاعَ إِلَيْكَ وَأَنْزِرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بَضِيَاءَ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجَبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَى مَعْدِنِ الْعِظْمَةِ وَتَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ»^(٨١).

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

ولكي يكون الإنسان مستحقاً لنداء الحقّ تعالى ولطفه ومسروراً بذلك النداء وهذا اللطف يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «... وَاجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ، وَلَا حَظَّتْهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ»^(٨٢) فهو لا يعرف غيره ولا يتجنب إلا ما سواه: «فَأَكُونَ لَكَ عَارِفًا، وَعَنْ سِوَاكَ مُنْحَرِفًا»^(٨٣)، فلا سبيل أمامه إلا الفناء من الأنانية، بل والفناء من الغيرية كذلك، وهذا هو السبيل إلى رؤية الله سبحانه: «... عَظَّمَ الْخَالِقُ فِي أَنْفُسِهِمْ فَصَغُرَ مَا دُونَهُ فِي أَعْيُنِهِمْ»^(٨٤)، فإذا رأى الجمال الكامل دُهِشَ وَصَعِقَ: «فَصَعِقَ هَمَّامٌ صَعَقَةً كَانَتْ نَفْسُهُ فِيهَا»^(٨٥). وأمّا علامة القرب الكامل من الله عزّ وجلّ فهو إحساس العبد بلذّة العبودية الخالصة في حضرته الطاهرة؛ ولهذا فعندما سُئِلَ الإمام علي بن محمّد الهادي عليه السلام عن كيفية معرفته بوفاة الإمام أبي جعفر الجواد عليه السلام أجاب: «لأنّه تَدَاخَلْتَنِي ذِلَّةٌ وَاسْتِكَانَةٌ لِلَّهِ لَمْ أَكُنْ أَعْرِفُهَا»^(٨٦) ومع هذا الشعور والإحساس بلذّة العبودية الخالصة ألهمَ مقام الإمامة من قبل الله تعالى.

وعندما سُئِلَ الإمام الرضا عليه السلام: «مَتَى يَعْلَمُ أَنَّهُ إِمَامٌ حِينَ يَبْلُغُهُ أَنْ صَاحِبُهُ قَدْ مَضَى أَوْ حِينَ يَمْضِي مِثْلَ أَبِي الْحَسَنِ قُبُضَ بِنَعْدَادٍ وَأَنْتَ هَاهُنَا؟ قَالَ: يَعْلَمُ ذَلِكَ حِينَ يَمْضِي صَاحِبُهُ. قُلْتُ: بِأَيِّ شَيْءٍ؟ قَالَ: يُلْهِمُهُ اللَّهُ»^(٨٧).

إنّ المسائل التي ذكرناها حول موضوع الدّعاء وشروط الإستجابة وما إلى ذلك يمكننا ملاحظتها في الكثير من الأدعية المرويّة عن العديّين المعصومين عليه السلام في العبادة والدّعاء، ولما كان محور الدّعاء ومركز التضرّع هو الشعور بالتواضع والذلّ في حضرة البارئ عزّ وجلّ وهي نعمّة كالنعم الإلهية الأخرى كائنة منذ بدء الوجود: ﴿وَمَا بِكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ فَمِنَ اللَّهِ﴾^(٨٨) فإنّ الصّديقة الكبرى عليها السلام توازي بعلها عليه السلام في هذه الفضيلة أيضاً ولهذا فهي

◆ الشيخ آية الله عبداللّه الجواد في الآملية

تقول: «اللّهُمَّ ذَلِّ نَفْسِي وَعَظِّمْ شَأْنَكَ فِي نَفْسِي وَأَلْهَمْنِي طَاعَتَكَ وَالْعَمَلَ بِمَا يُرْضِيكَ وَالتَّجَنُّبَ لِمَا يُسْخِطُكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»^(٨٩)، والمعروف أنّ حجاب الأنانية والغرور لا يزول إلا بالإحساس بالذلل في مقابل الواحد القهار وعندئذ يتجلّى جمال عظمته، وعندها فقط سيشعر هذا الإنسان المتواضع بعلو شأن الله سبحانه في أعماقه وعروقه، فتراه يمثل لأوامره ويسارع إلى الانصياع لتعاليمه ويفعل كلّ ما يرضي ربّه ويتجنّب كلّ ما يسخطه ويغضبه.

وأخيراً، نقل للتبرّك ومسك الختام نتفاً من دعاء الصديقة الكبرى عليها السلام يشبه تضرّع عدلها المعصوم الإمام علي عليه السلام^(٩٠) والذي كانت تذكره بعد صلاة الظهر:

«سُبْحَانَ ذِي الْعِزِّ الشَّامِخِ الْمُتَيْفِ... وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي بِنِعْمَتِهِ بَلَغْتُ مَا بَلَغْتُ مِنَ الْعِلْمِ بِهِ وَالْعَمَلِ لَهُ وَالرَّغْبَةِ إِلَيْهِ وَالطَّاعَةِ لِأَمْرِهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَجْعَلْنِي جَاحِداً لشيءٍ مِنْ كِتَابِهِ وَلَا مُتَحَيِّراً فِي شَيْءٍ مِنْ أَمْرِهِ، وَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانِي لِدِينِهِ وَلَمْ يَجْعَلْنِي أَعْبِداً شَيْئاً غَيْرَهُ»، وتفيد صيغة النكرة في سياق النفي العمومية، والمقصود بذلك أنه ما من شيء هو معبودها سوى الحقّ تعالى، فإنّ ثمرة التحليل العبادي لتلك الصديقة عليها السلام تتمثل في نفي الخوف من النار أو الشوق إلى الجنة، وأنّ معبودها الوحيد هو الحقّ سبحانه وتعالى: «... فَأَبْعَثْ مَعِيَ يَا رَبُّ نُوراً مِنْ رَحْمَتِكَ يَسْعَى بَيْنَ يَدَيَّ وَعَنْ يَمِينِي تُؤْمِنِي بِهِ وَتَرْبُطُ بِهِ عَلَيَّ قَلْبِي... وَتَحْلِيْنِي الدَّرَجَةَ الْعُلْيَا مِنْ جَنَّتِكَ وَتَرْزُقْنِي بِهِ مُرَافَقَةَ مُحَمَّدٍ النَّبِيِّ عَبْدِكَ وَرَسُولِكَ فِي أَعْلَى الْجَنَّةِ دَرَجَةً وَأَبْلَغَهَا فَضِيلَةً وَأَبْرَهَا عَطِيَّةً وَأَرْفَعَهَا نَفْسَةً مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ وَحَسُنَ أُولَئِكَ رَفِيقاً... وَاخْتِمْ لِي بِالسَّعَادَةِ... بِرَحْمَتِكَ يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ»^(٩١).

عَلِيٌّ وَفَاطِمَةُ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ عِدْلَانِ فِي مِيزَانِ اللَّهِ

والآن وبعد أن صوّرنا جانباً من الكمال الوجودي لسيدة نساء العالمين عليها السلام من خلال تحليل الكتاب وسنة المعصومين عليهم السلام، يمكننا أن نخمّن سبب تسميتها باسم (فاطمة) حيث قال الإمام الباقر عليه السلام: «لَمَّا وُلِدَتْ فَاطِمَةُ عليها السلام أَوْحَى اللَّهُ إِلَى مَلِكٍ فَأَنْطَقَ بِهِ لِسَانَ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله فَسَمَّاهَا فَاطِمَةَ. ثُمَّ قَالَ: إِنِّي فَطَمْتُكَ بِالْعِلْمِ... ثُمَّ قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: وَاللَّهِ لَقَدْ فَطَمَهَا اللَّهُ بِالْعِلْمِ»،^(٩٢) أي فطمها من الجهل والغفلة حيث بدأت رضاعتها كذلك بالعلم والمعرفة.

وَالسَّلَامُ عَلَيْهَا يَوْمَ وُلِدَتْ وَيَوْمَ اسْتُشْهِدَتْ وَيَوْمَ تُبْعَثُ حَيًّا؛ اَللّٰهُمَّ اِنَّ اَهْلَ بَيْتِ الْوَحْيِ عليهم السلام كَمَا نَحَبُّ فَاجْعَلْنَا كَمَا يُحِبُّونَ.

الهوامش

- (١) أصول الكافي، ج ١، كتاب الحجّة، باب (مولد الزهراء «عليها السلام»)، ص (٤٦١).
- (٢) سورة الشورى، الآية (١١).
- (٣) سورة الإخلاص، الآية (٤).
- (٤) سورة النّجم، الآيات من (٨) إلى (١١).
- (٥) سورة الصافات، الآية (١٦٤).
- (٦) نهج البلاغة، الخطبة (١)، ص (٢٢).
- (٧) المصدر السابق.
- (٨) مصباح الأنس، ص (١٣-١٤).
- (٩) تمهيد القواعد، ص (١٨٨).
- (١٠) تفسير الميزان، ج ١، ص (١٣).
- (١١) الكافي، كتاب الحجّة، باب جامع في فضل الإمام (الإمام الرّضا «عليه السلام»)، ص (٢٠١).
- (١٢) نهج البلاغة، الحكمة رقم (٨١).
- (١٣) سورة المؤمنون، الآية (١٠١).
- (١٤) سورة مريم، الآيات (٢)، (١٦)، (٤١)، (٥١)، (٥٤) و (٥٦).
- (١٥) سورة الأحزاب، الآية (٣٣).
- (١٦) سورة يس، الآية (٨٢).
- (١٧) سورة المائدة، الآية (٦).
- (١٨) سورة التوبة، الآية (١٠٣).
- (١٩) سورة المائدة، الآية (٤١).



- (٢٠) سورة الأنفال، الآية (١١).
(٢١) سورة يونس، الآية (١٠٠).
(٢٢) سورة الأنعام، الآية (١٢٥).
(٢٣) سورة يوسف، الآية (٢٤).
(٢٤) التفسير الكبير، ج ٢٥، ص (٢١٠)، ذيل آية التطهير.
(٢٥) سورة النمل، الآية (٨٧).
(٢٦) سورة الأنبياء، الآيات من (١٠١) إلى (١٠٣).
(٢٧) نهج البلاغة، الخطبة (١٨٣).
(٢٨) سورة الواقعة، الآيات من (٧٧) إلى (٧٩).
(٢٩) الكافي، ج ٢، باب (فضل حامل القرآن)، ص (٦٠٦).
(٣٠) سورة الزخرف، الآيتين (٣) و (٤).
(٣١) نهاية الفصل الرابع من كتاب (مفتاح غيب الجمع والوجود).
(٣٢) سورة الإنسان، الآية (٢١).
(٣٣) مجمع البيان، ج ١٠، ص (٦٢٣).
(٣٤) التفسير الكبير، ج ٣٠، ص (٢٥٤).
(٣٥) تفسير أبي السعود، ج ٥، ص (٨٠٤).
(٣٦) سورة آل عمران، الآية (٦١).
(٣٧) سورة نوح، الآية (٢٦).
(٣٨) سورة آل عمران، الآية (٤٩).
(٣٩) سورة الإسراء، الآية (٣٨).
(٤٠) سورة النساء، الآية (٧٩).
(٤١) سورة آل عمران، الآية (٦١).
(٤٢) سورة سبأ، الآية (٢٤).

- (٤٣) سورة آل عمران، الآيتين (٦٠) و (٦١).
 (٤٤) تفسير الميزان، ج ٣، ص (٢٥٩ - ٢٦١).
 (٤٥) نهج البلاغة، الخطبة (١٩٢).
 (٤٦) سورة الشعراء، الآيتين (١٩٣) و (١٩٤).
 (٤٧) سورة النجم، الآية (١١).
 (٤٨) أعيان الشيعة، ج ١، ص (٣٠٧)؛ الخصائص، النسائي، ص (٣٧).
 (٤٩) أمثال القرآن، ج ٤، ص (١٠).
 (٥٠) سورة الحجر، الآيتين (٣٩) و (٤٠).
 (٥١) سورة الصافات، الآيتين (١٢٧) و (١٢٨).
 (٥٢) سورة الصافات، الآيتين (٣٩) و (٤٠).
 (٥٣) سورة الصافات، الآيتين (١٥٩) و (١٦٠).
 (٥٤) كتاب الاحتجاج، الطبرسي، ج ١، ص (٢٥٥).
 (٥٥) نهج البلاغة، الخطبة (١).
 (٥٦) سورة النحل، الآية (١٨).
 (٥٧) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٥٥).
 (٥٨) نهج البلاغة، الخطبة (١٧٩).
 (٥٩) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٥٥).
 (٦٠) أصول الكافي، باب (جوامع التوحيد)، الحديث (١)، ص (١٣٤-١٣٦).
 (٦١) المصدر السابق، ص (١٣٦).
 (٦٢) شرح أصول الكافي، المحقق الداماد، ص (٣٣٠).
 (٦٣) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٥٦).
 (٦٤) نهج البلاغة، الخطبة (٨٣).
 (٦٥) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٥٦).

- (٦٦) نهج البلاغة، الخطبة (١).
- (٦٧) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٥٨).
- (٦٨) أنظر: نهج البلاغة، الخطبة (١١٠).
- (٦٩) راجع: نهج البلاغة، الخطب (٢) و (٣) و (٤) و (٨٧) و (٩٣) وغيرها.
- (٧٠) نهج البلاغة، الخطبة (٢٣٩).
- (٧١) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٦٧).
- (٧٢) نهج البلاغة، الخطبة (٣).
- (٧٣) نهج البلاغة، الخطبة (٢٩).
- (٧٤) الاحتجاج للطبرسي، ج ١، ص (٢٥٨).
- (٧٥) المصدر السابق، ص (٢٧١).
- (٧٦) نهج البلاغة، الخطبة (٣).
- (٧٧) أصول الكافي، ج ٢، باب (أنّ الدعاء سلاح المؤمن)، ص (٤٦٨).
- (٧٨) المصدر السابق، باب (أنّ الدعاء شفاء من كلّ داء)، ص (٤٧٠).
- (٧٩) المصدر السابق، باب (أنّ من دعا أستجيب له)، ص (٤٧١).
- (٨٠) أصول الكافي، ج ٢، باب (أنّ الدعاء سلاح المؤمن)، ص (٤٦٨).
- (٨١) مفاتيح الجنان، المناجات الشعبانية.
- (٨٢) المصدر السابق.
- (٨٣) المصدر السابق.
- (٨٤) نهج البلاغة، الخطبة (١٩٣).
- (٨٥) المصدر السابق.
- (٨٦) أصول الكافي، ج ١، باب (أنّ الإمام متى يعلم أنّ لأمر قد صار إليه)، ص (٣٨١).
- (٨٧) المصدر السابق.
- (٨٨) سورة النحل، الآية (٥٣).

- (٨٩) أعيان الشيعة، ج ١، ص (٣٢٣)، نقلاً عن (مهج الدعوات).
- (٩٠) أنظر: بحار الأنوار، ج ٨٣، ص (٦٤)، نقلاً عن (فلاح السائل) حول دعاء أمير المؤمنين عليه السلام.
- (٩١) بحار الأنوار، ج ٨٣، ص (٩٨).
- (٩٢) أصول الكافي، ج ١، ص (٤٦٠)، باب (مولد الزهراء فاطمة عليها السلام).

الإله والدين في فكر هيغل^(*)

د. ممدّ لوغنهاوزن^(*)

ملخص البحث

اعتقد هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) بنوعٍ محدّدٍ من عبادة الله فصنّفه أهل الفن ضمن المعتقدين بـ (الكلّ في الإله). ورأى هيغل أنّ بيان الحقيقة يستلزم إتحاد المتضادات، وهو يستعمل كلاً من مصطلحيّ (الوجوب) و(الإمكان). وهذا ما جعل تشخيص مراده فيما إصطلحه مشكلاً جداً، فإختلف المفكّرون في بيان نظريّاته وآرائه.

ويسلّط البحث الضوء على تلك الآراء والنظريّات من خلال الفيلسوف المعاصر (دزموند) الذي ألّف كتاباً بعنوان (إله هيغل، هل هو بديلٌ مزيفٌ؟) على الرغم من تأييد هيغل لموضوع (الخلقة) و(الهبوط) و(المصالحة) التي تمثّل

(*) عنوان هذه المقالة الأصلي هو (was hegel a muslim?) وتعمل هذه المقالة على توجيه نقدٍ بسيطٍ على أحد كتب (دزموند) الذي يحمل الهوية الآتية:

William Desmond, Hegel's God: A Counterfeit Double? (Aldershot: Ashgate, ٢٠٠٣)

Bibliography, ٢٢٢ pps, index.

(*) باحث في الفكر الإسلامي.

◈ الدكتور محمد لونغنهاوزن

بحوثاً أساسيةً للمسيحية وإن فسرها حسب نظامه الفلسفي الخاصّ به ممّا دفع
بدموند إلى إتهامه بوضعه بديلاً مزيّفاً مكان الله فهيجل لم يكن مؤمناً بالله
عنده وإن تظاهر بالمسيحية خلافاً لبوربيج الذي دافع عن مسيحية هيجل
مدعياً عدم إمكان بلورة البناء العقلي الذي أراده هيجل من دون الإيمان
المسيحي.

وقد عمل هيجل على تبرئة ساحته من جميع ما نسب إليه من الواحدية أو
الإله في الكلّ حيث اعتبر نفسه من الملتزمين بالمسيحية اللوثرية.

توطئة

يُتسم أسلوبُ الكتابةِ في فلسفة هيغل بغموض العبارة وتعقيد التراكيب، ولذا كثرت الأحاديث والحكايات حول تفسير آرائه ونظريّاته بين المتخصّصين من أهل الفنّ؛ حيث يرى البعض أنّه يعتقد بـ(الواحدية)، ويرى آخرون إعتقاده بـ(الإله في الكلّ)، وذهب البعض إلى إتهامه بالكفر، بينما مدحه وأثنى عليه مجموعةٌ من قراء كتاباته وآرائه؛ وقد عمل هيغل على تبرئة ساحته من جميع هذه التهم حيث إعتبر نفسه من الملتزمين بالمسيحية اللوثرية.

كتبَ الفيلسوفُ المعاصرُ (دزموند) كتاباً بعنوان: (إله هيغل: هل هو بديلٌ مزيفٌ؟) وجاء تأليفُ هذا الكتابِ بعد إطلاعه على آراء هيغل طيلة خمسةٍ وعشرين عاماً، متعرّضاً فيه لبيان رؤية هيغل عن الدين وعن الربّ. وسنقوم في هذه الدراسة بإنجاز قراءة نقديةٍ مجملةٍ لهذا الكتاب الذي يعجّ بالمصطلحات الفلسفية المعقّدة الخاصة بهيغل، وكذلك بالكلمات والألفاظ الجديدة الخاصة بدزموند نفسه.

ولابدّ من التأكيد في هذه الدراسة على لزوم إجتنب التسرّع في الحكم على فيلسوفٍ كبيرٍ مثل هيغل، وضرورة الإبتعاد كذلك عن النظرة المحدودة، بل ينبغي الإنفتاح على سائر الآراء التي تفسّر نظريّات هيغل حول الدين.

مصطلحات البحث ومفاهيمه

هيغل، الله، الواحدية، الكل في الإله، الدين.

يُنقل أن الشهيد بهشتي ذهب لزيارة قبر هيغل في برلين الشرقية في الأيام التي قضاها في ألمانيا، حيث استطاع - بعد مدّة من البحث في المقبرة - أن يجد قبر هيغل، وقام أحد مرافقيه بالتعرّض لهيغل بعناوين قبيحة وغير لائقة، عندها غضب الشهيد بهشتي من هذا التصرف، وبين له بأن الأثر الذي تركه هيغل في زمانه ومحيطه يمكن تشبيهه بما فعله الملا صدرا في العصر الصفوي^(١).

فما الذي كان قد رآه الشهيد بهشتي في آثار هيغل حتّى يصفه بهذا الوصف ويثني عليه بهذا الثناء؟

أكان من الممكن أن يعتقد أن هيغل كان مسلماً؟

حتماً الجواب هو النفي. فعلى الأقلّ لم يكن هيغل قد أسلم بمعنى أنّه قام بتغيير مذهبه أو دينه الرسميّ أو نطق بالشهادتين. أمّا المكان الوحيد الذي تعرّض فيه هيغل للإسلام فكان بشكلٍ عرضيّ في كتابه (فلسفة التاريخ)^(٢)، وهناك عبّر عن الإسلام بتعبيرٍ غير مناسبٍ: (Mahometanism)، وهذا التعبير كان رائجاً في زمانه، حيث أشار هناك إلى أن الإسلام لم يكن له أيّ ظهورٍ على رقعة التاريخ مدّةً مديدةً، وفي كتابه (محاضرات في باب فلسفة الدين) يتجاهل الإسلام تجاهلاً تاماً تقريباً، فلم يذكره إلاّ بهذه العبارة: لما كان

الإله والدين في فكر هيغل

الإسلام لا يقبل بفكرة التجسّم، إذن فهو يمثّل مذهب الربوبية (deism)^(٣). إذا أردنا أن نأخذ هذا الموضوع بجدية، ونعرف الأمر الذي وجدته فيلسوف كبيرٌ ومسلمٌ هو آية الله بهشتي في آثار هيغل فبإمكاننا أن نتعرّف على رأي هيغل في (الله)، وهذا من المواضيع التي تعرّض لها دزموند في كتابه... يصف دزموند كتابه بأنّه بمنزلة الوداع لهيغل، والسبب الرئيس لتوديع دزموند لهيغل هو عدم رضاه عن نظرية هيغل عن الله، علماً أنه ليس الفيلسوف الأوّل الذي يُبدي عدم رضاه عن بحوث هيغل في الإلهيات؛ فحتّى (شيلنغ) صار ملزماً بعد أن جلس مكان هيغل أن (يدوس على جميع بيوض تنين الواحدية التي فرّخها هيغل في برلين)^(٤). وبهذا المنوال دقّ دزموند ناقوس الخطر معلناً بأننا إذا اعتبرنا الله كما اعتبره هيغل "كلاً واحداً" - وليس شيئاً أبعد من أيّ كلّ - فإننا (سنصبح في النهايةً وثنيتين "واحديتين"^(٥)، أو حتّى من القائلين بـ "الكّل في الإله"^(٦)).

ويرى دزموند أنّه بسبب إنكار هيغل لكون الله جوهرًا، جعل نظريته مختلفةً عن الواحدية المبنية على نظرية (سبينوزا)^(٧)، لكنّه مع ذلك يعتقد بأنّه: سواءً اعتبرنا الله جوهرًا لكونه غايةً قريبةً من الإنسان مثلما كانت عقيدة سبينوزا، أم اعتبرناه روحاً كما هي عقيدة هيغل، ففي كلّ الأحوال سوف نجد أنّ نفس الإشكالات التي طرحت للردّ على المذهب السبينوزي في النزاع الدائر على مذهب الواحدية، هي بعينها ترد على هيغل أيضاً، لأنّ الفرق الوحيد بين هيغل وسبينوزا هو أنّ هيغل إستبدل في نظريته الجوهر بالروح. وأوّل من أشكل على المذهب السبينوزي هو (ياكوبي)^(٨) الذي قال سنة ١٧٨٥م: إنّ الإيمان بالإله الشخصي وبحريّة الإنسان واختياره، باتت كلّها

مهذبةً بالإلهيات الفلسفية الموجودة (إشارة إلى نظرية سبينوزا)^(٩).
كما يرى تشارلز هارتسهورن أن هيغل متهمٌ بالقول بـ (الواحدية) أو
بعبارة أدقّ بالقول بـ (الكلّ في الإله) (على الرغم من اعترافه بوجود نوعٍ من
الإلتباس والحيرة بهذا الصدد)، وعلى الرغم من إنكار شلينغ هذا المبدأ، فقد
إعتبره هارتسهورن ممن يؤمنون بفكرة (الكلّ في الإله) تلك الفكرة التي يقول
بها هيغل.

وإذا إعتقد هيغل (١٧٧٠-١٨٣١) بنوعٍ محدّدٍ من عبادة الله، فينبغي أن
نصنّفه ضمن المعتقدين بـ (الكلّ في الإله)، حيث يرى أن بيان الحقيقة يستلزم
اتّحاد المتضادات، وهو يستخدم كلاً من مصطلحي (الوجوب) و (الإمكان).
وبهذه الحالة يصبح التشخيص الدقيق لمراده من هذه المصطلحات مشكلاً.
ولا شكّ أنّه يعتقد أن اتّحاد الواجب مع الممكن، وغير المتناهي مع المتناهي،
والعامّ مع الخاصّ وهو ما يشكّل حقيقةً كلّ منهما وذاتها. لكنّ المعضلة - فيما
تقدّم - تكمن في كيفية توصيف هذا الإّتحاد.

ويبدو لنا أن هيغل لم يتحدّث بوضوحٍ عن هذه المسألة، لكنّ زميله في
الدراسة وصديقه في (توبنغن) / فريدريش شيلنغ (١٧٧٥-١٨٥٤)، بيّن في
كتاباتهِ الأخيرة بنحوٍ أوضح وأكثر تحديداً أنّه يعتقد بـ (الكلّ في الإله)، وعلى
الرغم من طرح كثير من الأفكار لكنّه لم يكن واضحاً في الإفصاح عن الحدّ
المطلوب عن مراده. ويصرّح بتغيير كلّ من الخالق والمخلوقات وحرّيته،
ويرى - قطعاً - لا يمكن إعتبار أيّ من الخالق أو الوجود النوعي لمنظومة
المخلوق ممكناً صرفاً^(١٠).

لقد استخدم (كراوس) وهو أحد تلامذة هيغل (K.C.F. Krause;)

الإله والدين في فكر هيغل

١٨٣٢-١٧٨١) مصطلح (الكل في الإله) للمرة الأولى، حيث وضعه ليشير به إلى النظرية القائلة: إن الكون ذو روح ألوهية، حيث يضم الإله، وفي الوقت نفسه يضم ما فوق الطبيعة، وكذلك الإنسانية (الناس).

ويميز هارتسهورن بين (الواحدية) و (الكل في الإله) بناءً على مسألة الحتمية (الجبر)^(١١). فهو يدعي بأن (الواحدية الكلاسيكية) التي يراها الرواقيون وسينوزا تمثل منحى الجبر، بينما (الكل في الإله) ليست كذلك.

ولا نتعجب إن لم يُشر ديموند إلى هارتسهورن، لكن الوقوف على هذا الأمر سيوضح الأمور بشكل كبير، حيث أشار ميل ديموند إلى إيراد النقودات التي أوردها في النقض على هيغل بالنسبة لأفراد آخرين كشيونغ وموريس مندلسون أيضاً ممن تعرّضوا لبحث (الكل في الإله)^(١٢).

وثمة تشابه بين نظرتي ديموند وياكوبي في الدفاع عن الإله الشخصي، في قبال جعل الهويات الفلسفية^(١٣). وعند معاينة هذا التشابه يصبح الأمرُ باعثاً عن اليأس الكبير والتأسف الشديد من أن ديموند لم يُشر إلى ياكوبي وإلى نظريته في هذا المجال. وفي الواقع، لم يبذل ديموند أيّ جهدٍ في وضع نقوداته على نظرية هيغل في الإلهيات بين النقودات الكثيرة الأخرى المشابهة. وليس مرادٍ هو التلويح بأن نقودات ديموند مكرّرة، بل أردت التنبيه فقط إلى أن أيّ حكمٍ يتعلّق بالتميز التي يتمييز به نقده، ينبغي أن نصدره بعد المقارنة بين النقاط التي طرحها والنقاط والنقودات السابقة التي طرحها العديد من الأفراد الذين يرون أن نظريات هيغل غير مقبولة دينياً، وفي هذا الصدد نجد أن ديموند لم يساعدنا في تتبعها أبداً.

وإن كتاب ديموند كتابٌ جليلٌ أكثر من كونه كتاباً مساعداً في فهم نظرية

هيغل، فهذا الكتاب يمثل وثيقة الاعتراف العقائدية الشخصية لدموند؛ فبعد أن وقف ديموند على باب هيغل فطالع ودرس، وحقق مدة خمس وعشرين عاماً، تخلص من برائن شره وعمد إلى بحثه الخاص في الإلهيات، وهو يذكر في هذا البحث أدلته في الرد على هيغل، وكذلك أطراف الخيوط التي يمكن التكهن بها في هذه المسألة. أمّا الأفراد الذين قرأوا سائر آثار ديموند الأخرى، ووجدوها مثيرة للإعجاب، وأرادوا أن يسلكوا في متاهاته الإستدلالية، فأنا أوصيهم بقراءة كتابه هذا كي يتبصروا أكثر لهذه النقطة وهي: كيف يمكن لمفكر كاثوليكي قضى من عمره مدة مديدة في مطالعة آثار هيغل، وبعد الأخذ بعين الاعتبار جميع جوانب تلك الآثار وأبعادها بالإحتياط والدقة، يُصدر حكماً إجرائياً مبنياً على أن فهم هيغل لله وثني.

لا يتناسب هذا الكتاب مع مستوى طلاب الجامعات؛ فهو مضغوط ومكتظ بالإصطلاحات الفنية، ولا شك أن دراسة نظرية هيغل تدعونا إلى الإستفادة من بعض هذه الإصطلاحات، لكن ديموند طرح عدداً لا بأس به من المصطلحات الجديدة الخاصة به؛ ومن هنا صار الكتاب شديد الإغلاق في الفهم بنحو لا يوصف. وإذا ما رغب أحد الأفراد أن يفهم نظريات هيغل في الإلهيات، وأحب أن يستعين على كيفية البحث في هذه النظريات بالشراح والعلماء الآخرين، فيمكن أن ندله على عدد كبير من الأبحاث الأخرى التي ينبغي لطالب الجامعة أن يطالعها أولاً قبل مطالعة كتاب ديموند، ومن هذه الكتب ومراجع المطالعة:

١. (فهم هيغل في باب الإلهيات)^(١٤)، لمؤلفه العالم اليسوعي^(١٥) (كونتين

لاور) (Quentin Lauer) ويتصف هذا الكتاب بالمتعة وتوضيح الأمور حقاً،

الإله والدين في فكر هيغل

ويبين (لاور) فيه كيفية تعامل هيغل مع الأفراد الذين إتهموه بالواحدية أيام حياته.

٢. (مقدمة لفلسفة الدين عند هيغل)^(١٦) لمؤلفه (ريموند ويليامسون) حيث أورد في هذا الكتاب إشكال (الواحدية) المتكرّر والمشهور مع جميع أجوبة هيغل على هذا النوع من التهم مع مصادرها الكاملة.

٣. (هيغل في المنطق والدين)^(١٧)، لمؤلفه بوربيج، حيث كانت مسألة مسيحية هيغل هي المحور الأساسي في الفصل الأخير من هذا الكتاب، وينصح بوربيج بدراسة المسيحية المقصودة عند هيغل والبحث فيها عبر دراسة كلّ واحدة من هذه العناصر بعد أن يعطي نموذجاً لهذا التأكيد الذي يؤكّد عليه هيغل من أنّ الدين يشمل على ثلاثة أمور هي المشاعر، والمناسك، والعقائد:-

أولاً: المشاعر

حينما ينظر هيغل إلى عنصر (المشاعر)، يدرس الحركة من الإحساس بمشاعر الإبتئاس^(١٨) - وحتى المليئة بالشقاء- (التي تنشأ من الاعتقاد المسيحي بأنّ الربّ قد مات على الصليب) نحو (اليقين الشخصي الصافي)^(١٩)، فيؤكّد على أنّ هذا النوع من الحركة من الليل المظلم^(٢٠) للنفس نحو الحياة الكونية) وهو من المواضيع التي لا نصادفها في المسيحية الرائجة، بينما نجد الإشارة إليها وبنحو متكرّر في التصوّف المسيحي. ويصل بوربيج إلى هذه النتيجة بعد أن تمّ بحثه حول عنصر (المشاعر).

ومضمون هذه النتيجة أنّ هيغل يمتلك إحساسات ومشاعر دينية مسانخة لمشاعر وإحساسات أعظم المتصوّفة من المسيحيين.

ثانياً: المناسك

يستدلُّ بوربيج على أنّ ذلك النوع من العمل الذي يراه هيغل موصلاً إلى ما يسمّيه (الروح الجميلة)^(٢١) هو عبارةٌ عن الصدى العميق لإعترافات شهادات الكنيسة اللوثرية؛ حيث يعتقد هيغل بضرورة التعبد مع إنتحاء العزلة، وفي الحالة نفسها التي يتتحي فيها العزلة ينبغي أن تبدل إلى عبادة مجتمع.

ثالثاً: العقائد

وهي أكثر الأقسام إثارةً للجدل في تقييم مسيحية هيغل؛ ففضلاً عن تأييده المواضيع الأساسية للمسيحية أي: (الخلقة)، (الهبوط)، و (المصالحة)، نراه يفسّر هذه العقائد بنحوٍ جديدٍ عبر النظام الفلسفي الخاصّ به. وهذا الأمر هو الذي دفع بدزmond لينسب إليه هذه التهمة؛ حيث وضع مكان الله بديلاً مزيفاً، أمّا بوربيج فيدافع عن مسيحية هيغل؛ لأنّه من دون الإيمان المسيحي ليس هناك دليلٌ يدعو للإعتقاد بإحراز وبلورة البناء العقلي الذي يريده هيغل.

يُصدر بوربيج حكمه بناءً لما عرضه من خلاصةٍ للعناصر الثلاثة: المشاعر، المناسك، العقائد، فيقول: (بناءً على هذا، يمكن لنا أن نستنتج بأنّ هيغل كان مسيحياً)^(٢٢) ويتحفّظ عن القول: إنّ (هيغل هذه الأيام) مسيحيٌّ أيضاً؛ لأنّه كان حسّاساً للتغيير والتحوّل، وقد تغيّرت الوقائع الدينية في العالم المعاصر، فلو كان هيغل يعيش في هذه الأيام فمن الممكن وبسبب رؤيته لهذه التغييرات أن يتوانى عن قبوله وتأييده السابق الذي اعتبر فيه المسيحية ديناً كاملاً.



الإله والدين في فكر هيغل

والنقطة الجديرة بالذكر بالنسبة للمسلمين هي أن بوربيج يشير إلى تسامح الإيرانيين وإستقبالهم لأعدائهم السابقين من العراقيين، ويطرحه بعنوانه نموذجاً لما كان يبحث عنه هيغل في (الروح الجميلة) التي ترتبى وتتكامل بواسطة الدين.

وينبغي القول مرّة أخرى: إنّ هذه الحركة ليست حركةً مبنيةً على المسيحية التي صارت إمّا حكماً خالياً من التسامح كما هو الحال في إيرلندا، وإمّا تسامحاً من دون حكمٍ كما هو الحال في حركة التقريب بين المذاهب المسيحية الموجودة.

إنّ الإسلام هو الذي يتحرّك نحو (الروح الجميلة) وليست المسيحية^(٢٣). ورغم ذلك لم يقل بوربيج: إنّ هيغل لو عاش مدّة أطول لتبنى الإسلام، بل طرح فكرة أقلّ حديّةً بديلةً عن تلك، تلك الفكرة التي تقول: من المحتمل أن يكون رأيه الذي يتّخذه في باب الدين أقلّ ضيقاً ممّا كان عليه. وقد أشار كذلك إلى التحوّلات التي جرت في كلّ من اليهوديّة، والطاويّة، والهندوسيّة، والبوذية؛ تلك التحوّلات التي قد يؤيّد بها هيغل لو كان على قيد الحياة. أمّا دزموند فهو يرى أنّ من حماقة أن نحول هيغل إلى فردٍ تعدديّ دينيٍّ حداثويّ.

ولذا يرى بوربيج أنّ هيغل لو كان حيّاً لقبل بالتعددية الدينيّة، وهو بذلك يعارض رأي دزموند بنحو تامّ. وحينها يُشكك دزموند بإيمان هيغل بالله، ويسرد الأدلّة على أنّ هيغل إنّها يتظاهر بالمسيحية ليس إلّا، نجد أنّ بوربيج يعتقد أنّ هيغل فردٌ مسيحيّ، وبالتحديد هو مسيحيّ لوثرانيّ، ويعتقد بوجود الله أيضاً، ويحتمل لو كان على قيد الحياة لكان من الممكن أن يقبل

بالإسلام والطاوية.

إذن، نحن امام رأيين مختلفين أحدهما: رأي بوربيج وهو رأيٌ متساهلٌ في كلِّ هذه الأمور مع هيغل، وثانيهما: رأي دِزمووند وهو رأيٌ متشدّدٌ معه جدّاً، بل أنكر حتى إيمانه بالله.

وعلى الرغم من ذلك فعلينا أن نطالع آراء دِزمووند ونستفيد منها، حتى نتمكّن من التعرّف على آراء هيغل ونظريّاته لا من أجل التحقيق فيها، بل لكي نستطيع الوصول إلى فهمٍ أعمقٍ لتلك الأمور الموجودة في نظريّات هيغل التي أَرقت أذهان بعض المفسّرين المسيحيّين.

ويتكوّن كتاب دِزمووند من توطئةٍ ومقدّمةٍ وثمانية فصولٍ وقائمةٍ بالمراجع وفهرسٍ، ونقد دِزمووند في هذا الكتاب مبنيٌّ على كيفة فهم هيغل في باب الإلهية هو: أن الإله الذي يتصوّره هيغل، ليس ذلك الإله الشخصي الكلاسيكي؛ لأنّه ليس (متغيّراً ومتعالياً) بالمقدار الكافي. وسنعمد إلى تقييم هذا الكتاب بدلاً من تلخيص كلِّ فصلٍ من فصوله معتمدين الأبعاد الثلاثة للدين التي إستخدمها بوربيج في إستدلّاله الأخير الذي أورده لإثبات أن هيغل كان مسيحياً. وهذه الأبعاد عبارةٌ عن: المشاعر، والمناسك، والعقائد.

المحور الأوّل: المشاعر

يتمحور بحث بوربيج المتعلّق بعنصر (المشاعر) حول (الشعور بالإبتئاس) الذي يقارنه بـ (الليل المظلم) لروح العارف المسيحي. أمّا دِزمووند فيخالفه حيث يقول: إنّ الشعور بالإبتئاس ناشئ من (ديالكتيكية الأرباب والعبيد)، وهذه العلاقة بين الأرباب والعبيد ليست متماثلةً، فهي العلاقة التي يعود فيها العبد بعد ترقّيه ليصل إلى مقام الأرباب ومنزلتهم، لكنّه يصبح

الإله والدين في فكر هيغل

غريباً عن نفسه خلال قيامه بذلك ، وتحصل هذه الغربة عن النفس خلال سعيه للترقي، حيث تؤدي إلى (الشعور بالإبتئاس). ولا ينسى ديموند أن يذكر أحد تعاريف هيغل للدين: رقي الذات^(٢٤)، أي: هو الإنسانية في الوصول إلى مقام الأمر الألوهي. ثم وخلاصة ذلك أن عاقبة الدين هي (الغربة عن النفس والشعور بالإبتئاس)، أما سبيل الخلاص الذي يطرحه هيغل بالنسبة لهذه المشكلة، المستقى من المسيحية على الخصوص، فهو: أن الغربة عن النفس عبارة عن نصرٍ لا من جهة الأمر المحدود، بل من جانب الأمر الألوهي الذي يفقد إطلاقه ولا نهائيته في (التجسد)^(٢٥).

ويعتبر ديموند أن فهم هيغل لهذا الموضوع المسيحي يسجل له حق الابتكار، كما يراه دليلاً على أن (هذه البنية هي البنية الفكرية لهيغل بنحو مطلق) وهو يمثل مصداقاً لمنطقه، ذلك المنطق الذي بناءً عليه (يتجاوز المفهوم عن العمومية اللا متعينة، ويظهر نفسه مع التفصيل، ويمنح لنفسه التحقق لكي يمنح التعيين لنفسه في إطار فردٍ وهو الذي يمثل مصداقاً عاماً عينياً)^(٢٦).

وقد يؤدي هذا النوع من المزج بين العديد من المواضيع المهمة والمعقدة في المنطق، والفلسفة، والدين، إلى علاقاتٍ مميزة، قد تحول الموضوع إلى موضوعٍ آخر معقدٍ بسبب تغيراتٍ رئيسية فيه، كما يؤدي إلى الضياع بالقوة، وبيّن ديموند هذه النقطة عبر منظومة كانت الإصطلاحية، إذ يقول: (إنما يظهر الوجود في الواقع والأمر نفسه^(٢٧) من خلال المظاهر^(٢٨)، ومن هنا فلا وجود في الواقع والأمر نفسه لشيء وراء المظاهر...).

وبعبارة أخرى: إن قرب^(٢٩) الله وملازمته لنا هو نفس إظهاره لذاته المتعالية؛ ولذا يرى هيغل عند تحوّلِهِ إلى كينونة أمرٍ متعالٍ ومنحه التعيين لنفسه،

لن يكون هناك وجودٌ للأمر المتعالى الذى يقابل القرب والملازمة^(٣٠)، ويرى دزموند أن هيجل لم يفهم المواضع الدينىة؛ لأنه يعتبر سبيل الخلاص من مشكلة الشعور بالإبتئاس حيث يكمن فى التغلب على الثنائىة بين الإنسان والله، وهذا كفرٌ وتجديفٌ، فبناءً للتفسير المسيحى العقائدى الصحيح للتجسد، حيث يمكن أن يتجسدَ اللهُ فى الإنسان، ورغم ذلك لا يتنازل أبداً عن غيريَّته الذاتىة، ولا عن تعاليه، أو عدم تناهيه.

ويرى دزموند أن من نتائج إنحراف هيجل أن يصبح القيام بما ينبغي من الحمد، والشكر، والعبادة التى تليق بالله عز وجل، أمّا الذى يغيرنا فى الأساس فهو أمرٌ غيرٌ ممكن؛ إذ ليس من الممكن أن نحصل فى أنفسنا ذلك النوع من الإحساس المناسب والملائم الذى يلزم من العبادة الحقيقىة تجاه الإلهيَّة الصرفة، (وأعتقد أن هيجل لا يمتلك الشعور والإحساس بالأمر الألهي بعنوانه موجوداً حياً، ويحتل إمتلاكه إحساساً بالعلاقة المتبادلة من الإرتباط بين طرفين فقط)^(٣١).

وعلى الرغم من وجود تشابهاتٍ ظاهريَّة بين مشاعر العرفاء والمشاعر التى عرضها هيجل، لكن دزموند أجاب عن هذه الحقيقة بأن (شعور الإبتئاس) الذى يقصده هيجل لا يمثّل بديلاً مناسباً لمفهوم (الليل المظلم) عند العرفاء؛ والنتيجة لا تحقق تناسباً بين ما عرضه هيجل من مشاعرٍ والتدين المسيحى.

المحور الثانى: المناسك

إعتبر بوربيج أن رأى هيجل عن (المناسك) يستبطن فى الواقع شهادة الكنيسة اللوثرىة، أمّا دزموند فإنه يعتقد أن (الغفران)^(٣٢) و (المصالحة) اللتين طرحتا فى فلسفة هيجل ليستا إلاً بديلاً مزيّفاً للغفران والمصالحة التى يقصدها

الإله والدين في فكر هيغل

الدين المسيحي؛ لأنّ (واحدية)^(٣٣) هيغل تُنكر الغيرية التي تتلازم مع المفاهيم العقائدية المسيحية. وفي المحصلة: بناءً على تفسير دزموند لنظرية هيغل فلا فرق بين الإنسان والله، وهكذا يصبح معنى الغفران المقصود في وثيقة الإعراف اللوثرية هو أن يغفر الله لنفسه. أو بتعبير أدق: أن يغفر الإنسان لنفسه؛ لأنّ الإتحاد بين الأمر الألوهي مع الإنسان بالتفسير الهيجلي، ليس بنحو يتبدّل فيه الأمر الألوهي إلى إنسانٍ في قالب المسيح، بل المسيح عبارة عن مجلي لألوهية الإنسان. ويعتقد دزموند أنّ هيغل سعى لتجنّب تناقضات مذهب الواحدية من خلال تأكيده على الإختلاف والتمايز بين المراحل المختلفة؛ وهو بذلك لا يريد أن يسمح لهيغل بالعبور من هذا الإشكال بسهولة، فيؤكّد على أنّ تقييم هيغل والحكم عليه ينطلق من موضع (الواحدية) الغائية التي يصبح الإنسان والإله فيها واحداً. وإذا ما ظهر لنا أنّ دزموند قد جانب الإنصاف هنا، فينبغي أن يُقال: إنّ هذا النوع من عدم الإنصاف ليس بالجديد أبداً لمن إطلع على إستدلالات بعض الظاهريين من المسلمين في ردّ عقيدة (وحدة الوجود) الباطنية^(٣٤).

أمّا بالنسبة للبعد المناسكي للدين في أفكار هيغل فقد نقل دزموند بيان هيغل لهذا الأمر في موضعين^(٣٥)، فهو يقول:

إنّ الأمر منعكسٌ في المناسك، فقد يقعُ الله في جانب، وأنا أقع في جانبٍ آخر، أمّا المائزُ الفاصل^(٣٦) فهو: أن أحوي الله في باطني أنا، وأن أُحصّل العلمَ بنفسي في باطن الله، وأحصّل العلمَ بالله في باطني. وتنطوي المناسك على منح هذه اللذة المطلقة المتعالية لأنفسنا. ويوجدُ إحساسٌ وشعورٌ في باطن هذه اللذة؛ وبفعل شخصيتي الخاصة والباطنية وما أقدمه من دور، في إطلاعان:

أحدهما: الإطلاع على نفسي بعنوانها حيث أكون الفردُ الذي يشملُ الإلهَ والمشمولُ بالإلهِ.

وثانيهما: الإطلاع على نفسي في باطن الحقيقة (ولا حقيقة لي إلا في الله وحسب)، أي: إن ذاتي متّصلةٌ مع نفسي بعنوانها الذات التي في الله^(٣٧).

رغم أن دزموند يرى في هذا البيان العديد من الإشكالات، لكنّه - حسب رأينا- يوضّح فهماً للمناسك الدينيّة ينسجم للوهلة الأولى مع المنهج العرفانيّ أكثر من الشهادات اللوثرية. فقد كان هيغل مطّلعاً على آراء العرفاء الألمان: (إكهارت) (١٣٢٧-١٢٦٠ ; Eckhart) و (بومه) (-١٦٢٤ ; Bohme) (١٥٧٥)، كما كان مطّلعاً على آراء الأفلاطونيّين الجدد من قبيل: (بروكلوس) (٤٨٥-٤٤١ ; Proclus). وكان يؤيّد العديد من بيانات العرفاء، ويعتبر (لوثر) - من خلال تأكّيده على أن الله يتجلّى بحقيقته في قلب المؤمن - من منّح بصيرةً تفتح أبواب الفهم لسُنّة العرفاء^(٣٨).

ولا يرى هيغل أنّ معرفة الألوهية (الله) مختصّة بالعارف المنعزل وحده، بل يرى أنّ هذه المعرفة تتحوّل إلى هدفٍ يسعى خلفه المجتمع الديني من خلال عملية التسامح المستمرة. حيث يقول:

إنّ دوام حياة المجتمع عبارة عن: صيرورة هذا المجتمع المستمرة والأبدية المبنية على الحقيقة والواقعية التالية؛ وهي: أنّ الروح ثمرةٌ لعملية لا نهائية من السعي إلى إدراك الذات^(٣٩)، وأنها تنشر ذاتها على التلاؤات المحدودة لنور الشعور الفردي، وعند ذلك تعمد إلى تجميع ذاتها مرّةً أخرى للخروج من هذه المحدودية؛ ولما كانت هذه الروح محدودة الشعور، كانت عملية الإدراك تنبع من ذات الروح؛ وبذلك ظهر هذا النوع من الإدراك

الذاتي الإلهي^(٤٠).

يعاين هيغل هذه المسألة متابعاً الأمر المهم الذي أدى إلى حصول (عيد الخمسين)^(٤١) في أبرشية^(٤٢) الحواريين. وعلى الرغم من الإشكالات التي يريد دزمووند أن يتعرّض لها عند تعرّضه للتفسير الفلسفي لإلهيات هيغل من أجل إدانتها، فإنّه لا يمكن لأحد إنكار الدور الرئيس الذي تؤدّيه المناسك الدينية في نظرة هيغل نحو الدين، فهو مبني بشكل كامل على المسيحية بغض النظر عن مدى صحته من الناحية العقائدية المسيحية.

المحور الثالث: العقائد

أمّا ما يخص جانب العقائد فنجد أنّ (كونتين لاور) يعرض تصويراً نظريّة هيغل أكثر تعاطفاً بنحو كبير من قراءة دزمووند، وينتهي في تحقيقه إلى القناعة بكون هيغل صحيح العقيدة. وإذا كان دزمووند قاسياً في طعنه على هيغل، فإنّ لاور - في المقابل - يميل جداً إلى تجاهل التفاسير التجديدية للدين عند هيغل، ويركّز في خاتمة كتابه على ذلك النوع من الإشكال الذي يمثل جوهر كتاب دزمووند: (إله هيغل)، ويعلن الموافقة على وصف هيغل أيام شبابه بأنّه (يحقّق ويبحث عن البديل الديني للدين المسيحي، وعن البديل المطلق لإله المسيحية)^(٤٣) لكنّه يقول: إنّ هيغل ترك هذا البحث على الأقلّ منذ أن شرع في (برلين) بمحاضراته في باب فلسفة الدين، ولو أنّ هيغل كان يقصد إلهاً آخر غير إله المسيحية، إذاً فلماذا تكلم وإستخدم في بياناته كلّ هذه المفردات والمفاهيم المسيحية؟! ويؤكد لاور على ضرورة التركيز في مضامين تصريحات هيغل الموجودة، بدلاً من التعمّق في البحث في ضرورة ما يجب أن يكون مراده، ولا شكّ أنّ دزمووند سيجيب بأنّ المشكلة لا تكمن في كون لغة

هيجل صحيحة عقائدياً ولا في نوايا هيجل في إستمرارية المسيحية أو في إظهار تفسيراته الفلسفية للعقائد المسيحية، بل تكمن المشكلة - حسب نظر دزموند- في الشرح والتفسير الفلسفي الذي قدمه هيجل الذي يعدّ تحريفاً للمسيحية، ولا ينسجم مع التعاليم الدينية المهمة على الرغم مما يقوله هيجل أو يرومه.

وكان هذا النوع من الإشكالات ولا يزال حاجزاً على الدوام أمام المقاربات الفلسفية للعقائد الدينية؛ فالفيلسوف - سواءً كان هيجل أم ابن سينا- يعرض تفاسيراً جديدةً للعقائد أو المواضيع الدينية، التي نتعرف من خلالها على أحد النظم الفلسفية، وكان هذا الأمر هو الباعث على الدوام لأفرادٍ مثل دزموند والغزالي لتخطئة هذه المقاربات. فلن تصل النظم الفلسفية أبداً إلى مستوى الحقائق الدينية، فبغض النظر عن أي نوعٍ من الزهو الهيجلي، يبقى الفهم الفلسفي مجرد فهم بشري، وليس من الصحيح أنه ينبغي أن نقيم التفسيرات الفلسفية الخاصة للدين طبقاً للمقاييس المقبولة عند أهل العقيدة، بل يقتضي الإنصاف أن نقرّ بالقيود الموجودة التي تواجه الفهم النظري (*speculative*). ويوضح لاور بدوره هذه الفكرة بقوله: علينا أن نفرّق بين منطق التفكير النظري والتفكير العلمي، فأراء هيجل آراءً نظريةً (نتيجة لتأملاته هو) وليست بياناتٍ تتعلق بالحقائق الدينية.

على الرغم من أن دزموند قد خصّص الفصل الثالث من كتابه (إله هيجل) لموضوع الأفكار النظرية (التأملية) في نظرية هيجل، لكنه تعرّض فيه طوال الوقت تقريباً لبيان الإشكالات الفكرية (التأملات) عند هيجل، فتراه يقول: إله هيجل ليس (مغايراً) بالمقدار الكافي، بل هناك إرتباط متبادل بين

الإله والدين في فكر هيغل

الألوهية والمخلوق. وإنَّ العشق الإلهي - الذي هو منشأ الخلق - شهواني^(٤٤)، وليس مدفوعاً بطلب الخير^(٤٥) أو نظائر ذلك.

والإشكال الآخر على مقاربات هيغل أنه - حسب الظاهر - لا يقرب بأيّ محدودية، حيث يعتقد بأحقية رأيه مُطلقاً؛ ولا يُعدُّ مقارباته في باب الدين تمثلاً إطاراً نظرياً في باب الدين بوصفها واحدةً من سائر النظريات المحتملة، بل يعتبرها قطعيةً وتامةً، ولا يمكن التجاوز عن هذا الزهو والغرور الهيجلي بسهولة.

في الوقت الذي نرى فيه أن ديموند عكف على إنتقاد نظريات هيغل معللاً ذلك بأنها تؤدي إلى مخالفة ما هو من ضروريات الدين المسيحي بحسب ما يراه؛ كما نجد في عصر هيغل نفسه أن فريدريك أوغست غوترو تولوك (Friedrich August Gottreu Tholuck; ١٧٩٩-١٨٧٧) عضو (الحركة اللوثرية التقوية)^(٤٦) يدعي بأن: آية معالجة ومقاربة (تبعث على التأسف وينبغي مواجهتها؛ لأنها مع مرور الزمن تغير فهمنا الذي يربطنا بالله، وتحرف إهتمامنا عن هذه الرابطة مما يجعلها تضعف وتقل)^(٤٧).

إن أفضل بيانٍ للنقض على عقلانية هيغل جاء في آثار سورن كركغور (١٨١٣ - ١٨٥٥ م)، أمّا تولوك فإنه ينتقد عقلانية هيغل من خلال ربطها برفض (الواحدية) عند هيغل وإدانتها، كما إنتقد نفوذ (حافظ) بين الرومانسيين^(٤٨).

أمّا جواب هيغل عليه فكان عبر التشكيك في عقيدته؛ لأن تولوك يعتبر التثليث تحميلاً فلسفياً على المسيحية، حيث نشأ في أحضان الأفلاطونية وغيرها من المصادر الأخرى غير المسيحية، فعمل على ردّ هذه العقيدة

ونقضها. ويصرح هيغل في رسالته الشخصية هذه إلى تولوك، بثباته على المذهب اللوثري، قائلاً:

أليست المعرفة العالية لله المبنية على المسيحية التي تعتبر الله متجلياً في التثليث أولى بالإحترام والإهتمام خلافاً للموقف الذي نجده من خلال توصيفه (التثليث) حادثةً تعود إلى ظاهرة تاريخية؟! وأنا لم أستطع أن أشاهد في كتابك بأكمله أثراً من الفهم الفطري الأصيل^(٤٩) (= الناشئ من تعاليم مسيحية) لهذه التعاليم. أنا على المذهب اللوثري، وقد إعتنقتها على الفور بسبب الفلسفة. وأنا لم أسمح لنفسي بالإنحراف عن هذه العقيدة الأساسية بسبب طرق التفسير التي تتخذ طابعاً تاريخياً في الظاهر. هناك روح [في العالم] أعلى من الروح المقصودة في هكذا سنة بشرية، وأنا أصبحت متنفراً من هذه المنهجية التي يحتمل أنها تصلح لبيان أمورٍ من قبيل كيفية إنتاج الحرير وزراعة الكرز وسبل تطوير إستغلالها، أو من أجل بيان كيفية إنتشار مرض الجدري وأمثال ذلك^(٥٠).

ومن هنا، كان ولا يزال هذا التشكيك في فكر هيغل الذي إبتلانا به دزموند، فعلى الرغم من أن هيغل يقدم نفسه لوثريّ المعتقد، إلا أن دزموند يرى أن مقارباته حول المسيحية غير صحيحة.

ولكن ينبغي القول: لقد تضمنت رسالة هيغل إلى تولوك جواباً على تشكيكات دزموند بنحوٍ غير مباشر؛ حيث يدعي هيغل أن الحقيقة الدينية وحتى الحقائق العقائدية التقليدية المقبولة بين المتدينين لها علاقة وثيقة بالتأمل الفلسفي. ويرى أن عقيدة (التثليث) لا يمكن بناؤها على أساس الكتاب المقدس فقط، فما بالك بنائها على أساس الصيغة التي جاءت في قالب

الإله والدين في فكر هيغل

الدساتير والتعاليم التي بُحثت في المجمع الكنسي في القرنين الرابع والخامس من الميلاد؟! فيطرح هيغل تطوُّراً آخر في الفلسفة الدينيّة ينسجم مع نضج التعاليم المسيحيّة، ويبيّن طرحه هذا على التأمّلات الفلسفيّة التي في متناول يديه. لكنّ دِزموند يقول: إنّ تأمّلات هيغل عاجزةٌ عن الوصول إلى الهدف، فأتمّها لا تقدّم تفسيراً صحيحاً للدين أو للمسيحيّة بحدّ أدنى.

وكلا الإستدلّالين - سواءً من دِزموند أم من المدافعين عن هيغل - غير مقنع، فرغم الأدلة التي يطرحها دِزموند من أجل إثبات هذا الأمر وهو أنّ (الشعور بالإبتئاس) الذي طرحه هيغل يختلف عن الإحساس الذي يحصل لدى المسيحيّ التقيّ حينما يكون في حالةٍ من الآلام الناجمة عن الحزن الصوّفيّ والعرفاني، إلّا أنّه ينبغي القول: إنّ الله وحده هو المطلع على ما يخطر في قلب الإنسان وعلى كيفيّة شعوره في الواقع.

يُصرّح هيغل بأهميّة المجتمع الديني الذي يتمركز على حياة المسيح؛ فوجود الأدلّة التي تفيد التشكيك في إكليسيولوجيا⁽⁵¹⁾ هيغل، لا تعطي تصوّراً عن التشكيك في مسيحيّته. إذ تشكّل العقيدة الموضوع المحوريّ لهذه المسألة ويتضح هذا التشكّل عبر السؤال الآتي: هل الإله الذي يقصده هيغل هو مجرد بديلٍ مزيفٍ لإله المسيحيّة أم لا؟ فلو كانت هناك بعضُ المواطن من إلهيات هيغل قد يُحتمل إحتياجها إلى إعادة النظر، فإنّ هذه المواضع ليست كافيةً لإصدار هذا الإتهام الذي يرى أنّ الإله المنظور في بحث هيغل الفلسفي لا يدلّ على الإله الحقيقي للمسيحيّة نفسه. وإذا كنّا نقبل بحقيقة كون اليهود والمسيحيّين والمسلمين يعبدون ربّاً واحداً مع ما لديهم من اختلافاتٍ كبيرة في آرائهم، عندها لا ينبغي أن نشكّ أبداً بهيغل الذي أعطى بعض التفاسير

الفلسفية لبعض أبعاد الدين.

وسأعود في النهاية إلى المقارنة التي قام بها الشهيد بهشتي بين هيغل والملا صدرا؛ فلو إفترضنا أن فهم هيغل الفلسفي للمسيحية يفتقد لمعايير المسيحية التي عرضها دزمووند، فهل من الممكن أن يحصل هذا الفهم على علامة أفضل إذا تمّ تقييمه بمعايير التعاليم الإسلامية التي فسرها الفلاسفة المسلمون لاسيما الملا صدرا؟

لكي تتمكن من الإجابة عن هذا السؤال، يمكن أن نعود إلى تعريف هيغل للدين بأبعاده الثلاثة التي تتكوّن من (المشاعر) و (المناسك) و (العقيدة).

فلا نملك كثيراً من الأفكار حول البعد الأول أي: (المشاعر)، إلاّ الفكرة القائلة: أنّ مشاعر العارف تحصل في العرفان الإسلامي عبر سعيه للترقي والتكامل الذي يصل به إلى المقامات المختلفة، ثمّ يتجاوزها حتّى يصل إلى مقامات أعلى، وبعد اجتياز المقامات السابقة يصبح السبيل أسهل في الوصول إلى المقامات اللاحقة، وهذا الأمر هو ما يطلق عليه (السفر الروحاني) أو (السير والسلوك).

والسير والسلوك بإعتباره السبيل الذي يسلك نحو التكامل التاريخي في بحث العارف، يشبه نوعاً ما التطور أو الحركة نحو الرقي والتكامل الديالكتيكي عند هيغل، لكنّ ثمة إختلافاً بينهما، حيثُ تُوصّف ديالكتيكية هيغل الحركة الكلية والشاملة لتاريخ الحضارة الغربية، بينما يُوصّف السير والسلوك المسير الذي يسلكه العارف تحت نظرة فردٍ إستطاع أن يُزكّي نفسه بشكلٍ مُوفّق.

وإذا إعتدنا هذه المقارنة سنجد تشابهاً وتوافقاً بين هيغل والملا صدرا، حيثُ إستخدم هيغل مفهوم (الديالكتيك) وقام بإعطاء تفسيراتٍ فلسفية

الإله والدين في فكر هيغل

جعلت التحوّل في الشعور الديني قابلاً للفهم والإدراك، أمّا الملاً صدرا فقد إستخدم التصوير الكلي لبحث العارف في تصميم وتأسيس أثره الفلسفي الرئيس (الأسفار الأربعة)؛ ولا شك أن البحث المقارن في التشابهات والإختلافات بين مراحل الأسفار الأربعة عند الملاً صدرا، وبين المراحل المتقدمة أو الحركة نحو الكمال الديالكتيكي للفهم الديني في نظرية هيغل، سيكون بحثاً رائعاً.

وقد قام الشهيد محمد باقر الصدر - وهو أحد الفلاسفة المسلمين - بإجراء مقارنة بين نظرية الملاً صدرا حول الحركة الجوهرية والخروج التدريجي للشيء من القوة إلى الفعل مع نظرية هيغل حول الحركة الديالكتيكية، وبين مواطن التشابه والإختلاف فيهما^(٥٢).

أمّا البعد الثاني في تعريف هيغل للدين أي: المناسك، فينبغي القول: إن المناسك تدور عند هيغل حول محور تدخل الله في التاريخ البشري من خلال المسيح، ويدلّ إبتعاد هيغل عن الإسلام وتعامله معه كتعامله مع آراء الطبيعيين على عدم فهمه للإسلام وانشغاله بمسألة التجسد. لكن الله تعالى - حسب وجهة نظر الإسلام - قد تدخل في التاريخ بالمقدار نفسه الذي يُذكر في الدين المسيحي، ويمكن مقارنة بحث ابن عربي حول الآية الشريفة: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ (الأنفال: ١٧) بالبحث الذي عقده هيغل عن التجسد، بل من الممكن أن يكون متوافقاً جداً مع مراد هيغل في بحث تطوّر الديالكتيك؛ لأن الله - في الإسلام - لم ينزل إلى سطح الإنسان، وإنما رُفِعَ الإنسانُ له.

أمّا البعد الثالث أي: العقائد، فيمكن القول فيه: إن الإتهامات المتعلقة بعقيدة هيغل بال (الواحدية)، تماثل تماماً الاتهامات التي نُسبت إلى العرفاء

والفلاسفة المسلمين أمثال الملائ صَدْرًا، والمطالعة الدقيقة لنظريّة الملائ صَدْرًا وحتّى مقاربات العارف ابن عربي وأتباعه إذا دخلت بابَ المقارنة مع الإلتفات إلى تعريف (الواحدية) و (الكُلّ في الإله) فينبغي أن يكون كافيًا لإثبات عدم إعتقادهم بهاتين النظريّتين على الإطلاق. وهم لا يماثلون هيغل في الإستعاذة من تهمة (الواحدية) عبر إنكارهم كونَ الله جوهرًا، بل إتهم يعتقدون أنّ الإرتباط بين الله وكلّ الأشياء الأخرى ينبغي أن يفهم على نحو تجلّي الله فيها، لا بنحو (الاتّحاد)^(٥٣) ولا (الحلول)^(٥٤)، إنّ الله يتجلّى في جميع المخلوقات، حيث يُعدُّ التصورُ الذهنيُّ أو الصورةُ التي تظهرُ في تلك الأمور مهمّةً جدًّا في نظريّة هيغل، لذا يخطر في البال إمكانية تقديم تفسير نظري لآراء هيغل ومن ثمّ إمكانية تفسير فلسفة هيغل عن طريق العرفان الإسلامي! فغالبًا ما نلاحظ أنّ المواضيع التي أراد دِز موند أن يكفّر فيها هيغل، هي نفسها التي يتخذ فيها هيغل موقفًا منسجمًا فيه مع الإسلام أكثر منه مع المسيحيّة. ويسهّل هذا الأمرُ إعادة تفسير نظريّة هيغل، وانطلاقًا من هنا يمكن أن نسأل: أيعدُّ التفسيرُ الثاني لرأي هيغل صحيحًا، أم مجرد تفسيرٍ مزيفٍ ومُحتَلِقٍ ومُضْطَعٍ من قبلنا؟ ثمّ إذا استخدمنا فلسفة الملائ صَدْرًا في تفسير آراء هيغل، أ ستكون النتيجةُ تقديم هيغل بصورة إسلامية، أم سيُرينا هذا التفسيرُ كيف يمكن أن نضفي سعةً على الآفاق التي كان هيغل يُفكّر فيها؟

لم أستطع حتّى الآن أن أفهم ما الذي شاهده الشهيد بهشتي بشكل دقيق في نظريّات هيغل، فدفعه لرؤية قبر هيغل.

إنّ منظومة هيغل الفلسفيّة منظومةٌ توفيّ الدينَ دورَه المحوري، ولعلّ هذا الأمرُ كافٍ لجلب إنتباه الشهيد بهشتي، فقد يكون سببُ إهتمامه هو أنّ

الإله والدين في فكر هيغل

ديالكتيكية هيغل تمثل سبيلاً لإزاحة الستار عن كنيّة وصول (الروح) إلى الفعلية في التاريخ، وقد يكون هذا الفيلسوف المسلم موافقاً للأسلوب الذي إعتّمده هيغل للدفاع عن برهان الأنطولوجيا في قبال إنكار (كانت) لها، وكذلك دفاعه العلني عن الدين في أوروبا الحديثة التي إنجّمت يوماً بعد يوم نحو المذهب التشكيكي، ولو عاينا الأمر من جهة أخرى لاّتضح لنا أنّ هيغل من المعتقدين بالعلمانية، ومن المدافعين عن حكومة الملكية الدستورية، ولا يمكن لنظريات كهذه أن تثير إعجاب شخص أسّس (الحزب الجمهوري الإسلامي)، لكنّه - بناءً للعلمانية التي يُنظر لها هيغل - ينبغي على الدولة أن تحكّم على وفق الأصول الدينية التي يمضيها العقل على الرغم من الانفصال بين الكنيسة والدولة. وقد يكون الشهيد بهشتي مقدراً لهذا الرأي رغم مخالفته له.

لم يكن هيغل مسلماً بالمعنى الخاص للكلمة، وهذا ما تؤكّده آثاره التي تُشير إلى العديد من المفاهيم الخاطئة عن الثقافة الإسلامية التي كانت شائعة في القرن التاسع عشر، ومع ذلك كان مطلعاً على ترجمة أشعار حافظ التي نشرها (جوزيف فان هامر بورستال)⁽⁵⁵⁾ في العامين 1812 و 1813 م، وقد يكون (غوته) - بناءً لتوقّعات المؤرّخين - هو من عرفه على الشعر الفارسي⁽⁵⁶⁾ حيث مدح الشعر الفارسي في كتابه دروس في علم الجماليات⁽⁵⁷⁾.

وقد يكون الشهيد بهشتي مدركاً - على الرغم من سوء فهم هيغل - أنّه يمكن أن يكون مصدراً قيماً للأبحاث المقارنة، أو قد يكون ذهاب الشهيد بهشتي إلى قبر هيغل في برلين الشرقية كما يرى أحد أصدقائي مجرد نموذج آخر للإحترام الكبير الذي يبرزه العلماء الشيعة للمفكرين الكبار متجاوزين الاختلافات في وجهات النظر التي يعربون عنها، والله العالم.

المصادر والمراجع

1. John W. Burbidge *،Hegel on Logic and Religion ،Albany: SUNY Press،* 1992 ،
2. Patricia Marie Claton *،Hegel's Metaphysics of God: The Ontological Proof As the Development of a Trinitarian Divine Ontology ،(Aldershot ،UK ،and Burlington ،Vt: Ashgate،* (2002 ،
3. Stephen Crites *،Dialectic and Gospel in the Development of Hegel's Thinking ،(University Park ،PA: Pennsylvania State University Press،* (1998 ،
4. Dieter Henrich *،Der ontologische Gottesbeweis: Sein Problem und seine Geschichte bingen: Mohr 1967)،; in der Neuseit،*
5. Walter Jaeschke *،Reason in Religion: The Foundations of Hegel's Philosophy of Religion ،Berkeley: University of California Press ، 1990/ Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religions philosophie Hegels ،Stuttgart- Bad Canstatt: Frommann - Holzboog،* 1986 ،
6. Muhammed Khair *،"Hegel and Islam،" The Philosopher ،Volume LXXXX No ،* 2
7. <http://atschool.eduweb.co.uk/cite/staff/philosopher/hegel&islam.ht>

◇ الإله والدين في فكر هيجل

m;

٨. Hans Kung and J.R. Stephenson *The Incarnation of God: An Introduction to Hegel's Theological Thought As Prolegomena to a Future Christology* ,National Book Network, ١٩٨٧ ،
٩. Quentin Lauer *S.J. Hegel's Concept of God* ,Albany: SUNY Press, ١٩٨٢ ،
١٠. Philip M. Merkl *Philosophy ,Theology ,and Hegel's Berlin Philosophy of Religion* ، (١٨٢٧- ١٨٢١) ,Albany: SUNY Press ، . ١٩٩٣
١١. Robert M. Wallace *"Freedom ,Reality ,and God: True Infinity as the Key to Hegel's System"* <http://www.gwfhegel.org/Religion/rw.html>
١٢. Raymond K. Williamson *An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion* ,Albany: SUNY Press, ١٩٨٤ ،
١٣. -Amos Yong *"Animated by a Pneumatological Imagination"* brint.fs.wpsinl/yond.htm; <http://david.snu.edu>.

الهوامش

- (١) سمع الكاتب هذه القصة من أفراد عدة وهم من أساتذة الجامعة في إيران.
- (٢) Georg W.F. Hegel, *The Philosophy of History*, tr.J. Sibree (Amherst, NY: Prometheus Mahometanism Books, ١٩٩١), pp. ٣٥٥-٣٦٠.
- (٣) هو مذهب فكري لا ديني يقوم على فلسفة تؤمن بوجود خالق عظيم خلق الكون ويمكن الوصول لهذه الحقيقة عبر استخدام العقل ومراقبة العالم الطبيعي وحده دون الحاجة إلى أيّ دين. (المعرب).
- (٤) William Desmond, *Op.Cit.*, pp. ١٦-١٧.
- (٥) Pantheistic.
- (٦) Pan-en-theistic.
- (٧) باروخ سبينوزا (بالهولندية: Baruch Spinoza) هو فيلسوف هولندي من أهم فلاسفة القرن ١٧. ولد في ٢٤ نوفمبر ١٦٣٢م في أمستردام، وتوفي في ٢١ فبراير ١٦٧٧م في لاهاي. (المعرب).
- (٨) Jacobi, *Über die lehre von Spinoza an den Herrn Moses Mendelssohn* (Breslau: F.H. Lawe, ١٧٨٥; ٢ndedn, ١٧٨٩); repr. In H. Scholz (ed.) *DieHauptschriftenZumPatheismusstreitZwischenJacobi und Mendelssohn*, (Berlin: Reuther &Reichard, ١٩١٦).
- (٩) لم يتكلم دزموند بنحو صريح حول المسائل المتعلقة بتهديد حرية الإنسان، لكنه يركّز على انعدام الغيرية الناشئة من حلول فهم هيغل لله مكان الفهم الكلاسيكي المسيحي.
- (١٠) *Encyclopedia of Religion* (Provo: Macmillan, ١٩٩٥), Vol. ١١, P. ١٦٩.
- (١١) determinism.

- (١٢). أموس يونغ (Amos Yong) من الأفراد الذين قاموا بدراسة رأي دزموند، وقد اشتكى أيضاً من عدم تعامل دزموند مع (الكل في الإله) بنحوٍ جادٍ.
- (١٣). Philosophical impersonations.
- (١٤). Hegel's Concept of God.
- (١٥). اليسوعيّة: هي رهبنة كاثوليكية أسسها إغناطيوس دي لويولا عام ١٥٤٠م ويُعرفُ عضو هذه الجماعة باليسوعيّ نسبة لیسوع المسيح الشخصية المحوريّة للديانة المسيحيّة. (المترجم).
- (١٦). Raymond Keith Williamson, An Introduction to Hegel's Philosophy of Religion
- (١٧). John W. Burbidge, Hegel on Logic and Religion (Albany, SUNY Press, ١٩٩٢).
- (١٨). Unhappy Consciousness.
- (١٩). Pure self-certainty.
- (٢٠) dark night: والليل المظلم هنا هو عبارة عن إشارة إلى حالة المتصوّف أو العارف التي يحصل له فيها اليأس من إدراك أو رؤية الله، وكأنّه أمام حائط مسدود.
- (٢١). The beautiful soul.
- (٢٢). John W. Burbidge (١٩٩٢), P. ١٥٠.
- (٢٣). Ibid, P. ١٥١.
- (٢٤). self – elevation.
- (٢٥). Incarnation.
- (٢٦). William Desmond, Op.Cit, P. ٥٣.
- (٢٧). The noumenal.
- (٢٨). The Phenomenal.
- (٢٩). Immanence.
- (٣٠). William Desmond, Op.Cit, pp. ٥٣-٥٤.

- (٣١). Ibid, P. ٥٥.
- (٣٢). Forgiveness
- (٣٣). Monism
- (٣٤). Enzyklopadie der philosophiscen Wissenschaften imm Grundrisse (Hamburg: Felix Meiner, ١٩٥٩), & ٥٧٣, cited in Desmond, ٧٩.
- (٣٥). William Desmond, Op.Cit, pp. ٥٦ & ٨٣.
- (٣٦). Determination
- (٣٧). G.W.F. Hegel, Lectures on the Philosophy of Religion: One - Volume Edition. The Lectures of ١٨٢٧, ed. Peter C. Hodgson, trans. R.F. Brown, P.C. Hodgson and J.M. Stewart, (Berkely and Los Angeles: University of California Press, ١٩٨٨). P. ١٩١.
- (٣٨). See: Philip M. Merklinger, Philosophy, Theology, and Hegel's Berlin Philosophy of Religion, ١٨٢١-١٨٢٧ (Albany: SUNY Press, ١٩٩٣) p. ١٣٣.
- (٣٩). self-cognition.
- (٤٠). Lectures on the Philosophy of Religion Vol.٣. P. ٢٣٣, cited in Merklinger (١٩٩٣), P. ١٣٨.
- (٤١). (Pentecost) ، وهو عيد مسيحي يُحتفل به بعد عيد الفصح بخمسين يوماً. ويقصد به حلول الروح القدس على تلاميذ المسيح بعد صعود يسوع بعشرة أيام بحسب رواية سفر أعمال الرسل. (م)
- (٤٢). Congregation
- (٤٣). Quentin Lauer. S.J., Hegel's Concept of God, (Albany: SUNY Press, ١٩٨٢), P. ٣٢٦.
- (٤٤). erotic.

(٤٥). agapic

(٤٦). Pietist Lutheran. (تركز هذه الفرقة على المشاعر والإحساسات الدينية والانقطاع عن السياسة)

(٤٧). هذه البيانات ليست عين عبارات تولوك، بل في الواقع هي عبارة عن تلخيص نظرياته من قبل مركلنغر. راجع:

Philip M. Merklinger Op.Cit، P.١٤٥

(٤٨). يُقال: إن تولوك هو من أدخل مصطلح (الصوفيّة=sufismus) (أو بتعبير أفضل ما يعادل هذا المصطلح في اللاتيني) وذلك في كتابه التالي:

Sufismus sive theosophia Persarum pantheistica (Berlin: ١٨٢١)

(٤٩). native.

(٥٠) G.W.F. Hegel، Letters، ٥٢٠-٥٢١; Breife، Letter٥١٤a; cited in Merklinger (١٩٩٣)، P. ١٤٤.

(٥١). ecclesiology. وهو عبارة عن علم اللاهوت في الكنيسة المسيحية).

(٥٢) السيد محمد باقر الصدر، فلسفتنا، (بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٤٠٢ هـ)، الطبعة ١٢، القسم ٢، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٥٣).Inclusion.

(٥٤).Identification.

(٥٥). Joseph Von Hammer-Purgstal.

(٥٦) The Encyclopedia Iranica URL= <http://www.iranica.com/articles/v١٢f٢٠٠٨.html>

(٥٧). Vorlesungen Uber die Aesthetik.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

القسم الأول

السيد علي هاشم الموسوي

ملخص البحث

إنَّ التفكير خاصّيّةً من خصائص الإنسان تفرّد بها عن غيره من المخلوقات التي تشاركه في الحياة ، فهو حيوانٌ ناطقٌ يسعى لفهم الكون من حوله وتشخيص مكانته منها ووضعها فيها، وقد أجاب أفلاطون قديماً حين سئل عن مكان البحث الفلسفي في عالم الوجود، ما الذي دعا الإنسان إلى التّفلسف؟

فقال: إنَّ الدهشة هي السبب الذي يدعو الإنسان إلى التّفلسف.

وهذا يعني أنّ الإنسان لا يأخذ عالم تجربته على ما هو عليه بكلّ بساطة، بل هو يتعجّب ويسأل: لماذا توجد الأشياء؟، ما الذي يؤثّر وراء الظواهر؟ لماذا نعيش؟ إلى ما لانهاية من الأسئلة التي يحاول البحث عن إجاباتٍ وافيةٍ لها؟

و"الشكّ" أيضاً واحداً من الأمور التي ساعدت على التّفلسف حيث يطال، مصادر معرفتنا في بعده النقدي كما يطال مشروعية القيم المتوارثة

◆ السيد علي هاشم الموسوي

والأعراف الاجتماعية على السواء.

وهناك بعض الأسئلة العامة التي إعتمدها بعض الفلاسفة لخلق

مواضيع هامة بالفلسفة ومنها:

- ماذا أستطيع أن اعرف؟ (الماورائيات).

- ماذا يجب ان أفعل؟ (الأخلاق).

- بماذا أمل؟ (الدين).

- ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا).

ويأتي هنا دور الدين لينظّم للإنسان أموره ومعاشه، ويرفده بالكثير من المعارف ليصحح له مساره، فلا يشذ في التفكير، إذ هناك حدود معرفية لا يمكن للإنسان أن يتخطاها لعدم قدرة العقل على إستشرافها، لذلك فإنّ العلاقة بين العقل والدين عملية قديمة قدم الإنسان، ولقد أعتبر تمرد إبليس على الحكم الإلهي وجهاً من أوجه هذه العلاقة التي تدخل بها مرحلة الصراع، وتقحم العقل في عملية قياسية لمحاولة تشخيص الحقّ ومكامن الخلل، وقد عمّم الشيطان تجربته ليسقط الإنسان معه أيضاً.

مدخل

دراسة في المفهوم والتعريف

يعتبر النقاش حول العقل والمعرفة العقلية نقاشاً معرفياً لازم للإنسان منذ أن وطأت قدمه أرض البسيطة، وكانت حجته تتأرجح بين الإفراط والتفريط، وسرعان ما انسحبت نقاشاته على التعاليم الدينية لتدخل بوتقة جدلية تجمع حولها المؤيدون والرافضون وأولئك الذين إختاروا طريقاً وسطاً ظناً منهم أن هذا ممّا يسمح لهم أن يكونوا الحلقة الأقوى في تاريخ الصراع. من هنا كان المقال ليشرح سير تطور العقل وآلياته في المجال المعرفي العام الذي هو الملاك في تأسيس المعرفة الدينية، مستندين في ذلك الى أفكار المدرستين الشرقية والغربية.

الكلمات الأساسية

العقل، الدين، أرسطو، افلاطون، الكندي، الفارابي، ابن سينا، إخوان الصفا، العقل النظري، العقل العملي.



المقدمة

لا يخفى أن التفكير خصيصةً من خصائص الإنسان تفرّد بها عن غيره من المخلوقات التي تشاركه في الحيوانية، فهو حيوانٌ ناطقٌ يسعى لفهم الكون من حوله وتشخيص مكانته منها وموقعيته فيها، وقد قال أفلاطون قديماً حين سئل عن مكان البحث الفلسفي في عالم الوجود، ما الذي دعى الإنسان إلى التفلسف؟

إنّ (الدهشة)^(١) هي السبب الذي يدعو الإنسان إلى التفلسف، ولقد أتاحت الدهشة للإنسان قديماً، كما أتاحت له حديثاً، أن يتفلسف....
والذي يُدهشُ ويسأل إنّما يشعر بالجهل....حتّى يتحاشى الإنسان الجهل بدأ بالتفلسف^(٢).

وهذا يعني أنّ الإنسان لا يأخذ عالم تجربته على ما هو عليه بكلّ بساطة، بل هو يتعجب ويسأل: لماذا توجد الأشياء؟ ما الذي يؤثر وراء الظواهر؟، لماذا نعيش؟ و....؟

فإذا كانت الأسئلة التي تتناول البديهيات المباشرة الحاضرة في كلّ زمانٍ قد صارت مثيرةً للإهتمام، فذلك أنّ المعرفة الجزئية المتعلقة بمعنى الكون وماهيته ما زالت خفيةً.

وكان " الشك " أيضاً من الأمور التي ساعدت على التفلسف حيث يطال مصادر معرفتنا في بعده النقدي، كما يطال مشروعية القيم المتوارثة والأعراف الاجتماعية على السواء.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

وقد أودعت الطبيعة^(٣) في الإنسان تميّزاً بيولوجياً عن غيره من الموجودات الحيّة يتمثل في سعيه إلى إستبدال التصرفات الغريزيّة الفطريّة بتصرفاتٍ يسيطر عليها العقل، كما يجعله أيضاً يقرّر حريّة مصيره ونوع معرفته وثقافته ومتى يجب أن يفعل ومتى يجب أن يفعل.

إنّ ماهيّة من هذا النوع تستلزم أيضاً تفكيراً عقلياً مستمرّاً^(٤) في الأسس التي تطال كينونة الإنسان وتصرفاته، والتّفلسف من المهّمات الأولى التي تقع على عاتق كلّ إنسانٍ مسؤولٍ، والفلسفة عملٌ تنويريٌّ بالمعنى الشهير الذي وضعه كانط^(٥)، ولقد إعتبر أفلاطون أنّ المسائل الفلسفيّة هي الحقّ والخير والجمال إذ فيها تنعكس كميّات الوجود كلّها، بينما صاغها كانط في العصر الحديث بأسئلةٍ تجمعها:

- ماذا أستطيع أن أعرف؟ (الماورائيات).

- ماذا يجب أن أفعل؟ (الأخلاق).

- بماذا أمل؟ (الدين).

- ما هو الإنسان؟ (أنثروبولوجيا)^(٦).

ويأتي هنا دور الدين لينظّم للإنسان أموره ومعاشه، ويرفده بالكثير من المعارف ليصحّح له مساره، فلا يشدّ في التفكير، إذ هناك حدودٌ معرفيّة لا يمكن للإنسان أن يتخطّها لعدم قدرة العقل على إستشرافها، لذلك فإنّ العلاقة بين العقل والدين عمليّة قديمة قدم الإنسان، ولقد أعتبر ترمذ إبليس على الحكم الإلهي وجهاً من أوجه هذه العلاقة التي تدخل بها مرحلة الصراع، وتقحم العقل في عمليّة قياسيّة لمحاولة تشخيص الحقّ ومكامن الخلل، وقد عمّم الشيطان تجربته ليسقط الإنسان معه أيضاً، فإستغلّ ميوله الفطريّة نحو

الخلود، وصور لآدم الأكل من الشجرة المحرّمة في ممارسةٍ منطقيّةٍ معقولةٍ، فصده عن عبودية الله والإنصياع للذات الربوبية^(٧).

ولطالما تشعبت الأفكار والنظريات بين مقحم للعقل في كلّ أمور الدين، وبين محجم له في دائرة ضيقة، وبين طارد له من الساحة رأساً، ولكلّ مؤيِّده، ولكلّ معارضه، ولكلّ أدلته، إلا أنّ كلّ أولئك لم يستجيبوا لنداء المنطق القائل بوجوب إحترام الآخر وإقناعه لا إقصائه، فإكتسبت النزاعات التي جرت على مرّ التاريخ بعداً دموياً في كثيرٍ من الأحيان أدّى إلى إزهاق أرواح الكثير من البشر، فكانت ردّة الفعل الطبيعيّة أن تحرّر العقل عند أوّل مفترق طرقٍ أتاح له ذلك، مشكّلاً موجةً فكريّةً ضخمةً (تسونامي) لا تبقي ولا تذر ضدّ كلّ ما هو دينيٌّ أو يمت إليه بصلّة، فبرزت قضية العلم والتكنولوجيا لتقلب كلّ المفاهيم البشريّة، وكان عصر النهضة، ولاحقاً عصر التنوير، ولا تزال الإشكاليّة هذه إلى اليوم تعتبر أهمّ قضايا فلسفة الدين حيث تدور معظم التحدّيات والإختلافات عليها.

وقد حفل التاريخ الفلسفي العامّ بإتجاهاتٍ ومعطياتٍ متفاوتةٍ حول طبيعة العقل ودوره في الإنتاج المعرفي؛ تتوزّع على ساحتين أساسيتين: الساحة الغربيّة من عصور ما قبل اليونان القديمة إلى الزمن الحاضر وكان الإتجاه نحو العقل كأساسٍ وحيدٍ للبناء المعرفي^(٨)، يقابله إتجاهٌ رفض العقل ولم يقدّم له إعتباراً يذكر في عمليّة البناء هذه^(٩).

الساحة الإسلاميّة، حيث تقاسمت المسألة إتجاهاتٌ عدّة أيضاً، فلم يرَ العرفاء تلك المكانة للعقل في إنتاج المعرفة، ونحواً منحىً إشراقياً خاصّاً للوصول إلى الحقيقة، بينما ذهب المتكلّمون إلى قبول العقل بعد تأييد الشرع

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

له، يقابلها الفلاسفة في التأكيد على أهميّة العقل في البناء المعرفي، مع إختلافٍ في سعة دوره وفهم أحكامه ومعطياته لا يزال ساري المفعول إلى الآن^(١٠).

إنّ العلاقة بين العقل والدين لم تكن في يومٍ من الأيام علاقة صلحٍ ووثامٍ، وإنّما دائماً علاقةً متوترةً يحكمها الجدل والنزاع، التعارض والإمتناع، وقد إصطلح على مقولة: إنّ العقل لا يمكن أن ينسجم مع الإيوان، إذ إنّ كلاً منهما ينفي الآخر.

ولقد سأل ترتوليان المسيحيين الأوائل قائلاً: ما ربط أئينا بأورشليم^(١١)؟ في حين يرى باسكال أنّ للقلب أدلةً خاصةً به، والتي لا يعرفها العقل؛ وعبارته الألفظ تلك التي يقول فيها:

ربّما يضطر بعض الناس أن يعطّلوا قواهم العقلية كي يتحلّوا بالإيوان^(١٢).

وهناك من الباحثين من يرى أنّه لا يوجد من العلماء من رفض العقل ودوره المعرفي بشكلٍ مطلقٍ، حتّى من قبّل أصحاب النزعة الإيوانية المطلقة، سواء في العالمين الشرقي والغربي، لأنّ الإيوان لا يمكنه التخلي عن العقل ومدركاته، خصوصاً فيما يرتبط بفهم القضايا الدينية ومضامينها، فالعقل عندهم هو علم الإضطرار الذي يفرّق به الإنسان بين نفسه وبين الحمار^(١٣).

لذلك فهم يجلّون أنّ مواقف هؤلاء إنّما هي تجاه نمطٍ خاصٍ من العقلانية لا مطلقاً، ويؤلّون الكلمات التي ذكرت في رسالة بولس إلى أهل كولووسي حين قال:

" أنظروا أن لا يكون أحدٌ يسيبكم بالفلسفة وبغرورٍ باطلٍ "، فإنّه كان يقصد الفلسفة والحكمة الدنيوية، فالحكمة الدنيوية - كما يراها هو - حصيلة غرور



الإنسان الذي يحاول أن يتحدّى الحقيقة، ومعنى هذا أن بولس الرسول لا ينفي العقل بما هو عقلٌ، ويكفي في إثبات ذلك المطالعة السطحية لمؤلفات بولس كي يتّضح لنا الإستدلالات والتحليلات العقلية التي استفاد منها^(١٤).

وترتوليان الذي تهجّم على العقل ورفض كلّ ما وراء الإيمان، كان قد درس الفلسفة دراسةً متأنيةً، ووظّف أفكار الرواقيين في شرح وتفسير مبادئ العقيدة المسيحية^(١٥).

وباسكال الذي دعى الإنسان للتخلّي عن بعض مبادئه العقلية كي يؤمن، فقد سعى لتأسيس علمٍ جديدٍ يعرف بـ "علم الاحتجاج الديني" يهدف من خلاله للدفاع العقلاني عن المسيحية^(١٦).

هذا، وممّا يزيد الأمور تعقيداً أكثر عندما نلاحظ الاختلاف الفاحش في تعريف العقل ونتاجه النظري والعملي، على كلا الساحتين الغربية والإسلامية، بعد التسليم بهذه المقبولية للعقل على السواء، حاله حال ترسيم العلاقة بين العقل والدين.

وذهب فريقٌ منهم إلى أنّ العلاقة بين العقل والدين يمكن ترسيمها في

المحاور التالية:

- فهم النصوص المقدّسة.
- إستنباط المفاهيم الدينية من النصوص المقدّسة.
- بيان المفاهيم الدينية.
- إثبات القضايا الدينية.
- التنسيق والملائمة بين معطياته وبين النصوص المقدّسة.
- الدفاع عن المفاهيم الدينية وتوجيهها^(١٧) (Justification).

مفهوم العقل في الفلسفة العربية

تعدّد معاني العقل وحمولاته في الفلسفة العربية الإسلامية، واختلطت عبر الترجمة وعمليات التفاعل المختلفة بمعانيه ودلالاته في الفلسفة القديمة: الفارسية، والهندية، والصينية، واليونانية، وغيرها، فتجاوزت معانيه الألفاظ اللغوية، فالعقل كلفظ لغويّ عربيّ مشتقّ من الفعل "عقل" الذي يعني الضبط والمنع والكفّ وسواها، ورغم أنّه لا يختلف في هذا معاني العقل في اللغة العربية كثيراً عن معانيه في اللغات والألسن البشرية الأخرى إلاّ أنّه كمفهوم تجاوز كثيراً هذه المدلولات اللغوية وبدأ بصياغة معانٍ خاصّة به ضيّقت كثيراً على العلماء مساحة التلاقي والحكم.

ولقد حصرت الفلسفة العربية نفسها إلى زمنٍ غير بعيدٍ في معالجتها للعقل في مثلثٍ من الفكر الأرسطي والأفلوطيني والدين الإسلامي، وقد وقعت - من هذه الجهة - في أخطاءٍ كبيرة، أهمّها الخلط بين مفهوم العقل اليوناني وبين مفهوم العقل الإسلامي، ونقصد بالمفهوم هنا كلّ العناصر التي تتعلّق بالجوانب العقلية في اليونان والإسلام.

ومن المعروف في مذهب أرسطو أنّ النّفس الإنسانية تجمع في ذاتها كلّ قوى النّفس التي دونها، من نباتية وحيوانية إلاّ أنّها تمتاز بشيءٍ يزيد على ذلك هو القوّة الفكرية أو العقل^(١٨).

العقل هذا واحدٌ بالذات يميّز فيه بين ناحتي فعله، فينسب إليها تبعاً لذلك، فهو من جهةٍ قوّةٌ فكريةٌ يستعمل في تسميتها ألفاظاً مختلفةً من قبيل: الفكر، العقل النظري، القادر على المعرفة أو القوّة العلمية، وهو من جهةٍ أخرى المرشد في الأعمال يستعمل في تسميته ألفاظاً من قبيل: العقل العملي

والعقل المدبّر المفكّر أو القوة المُقدّرة.

وإذا كان العقل النظري لا يفكّر في شيءٍ ممّا هو عمليٌّ، ولا يصدر حكماً فيما يجب علينا أن نتجنّبهُ أو نسعى إليه، وبه نتعقّل الأشياء التي مبادئها ثابتةٌ، فإنّ العقل العملي هو الذي يعقل بقصد غايةٍ، وهو الذي يحكم في موضوع الرغبة وفيما يجب أن نطلبه أو نتركه من الأشياء، فغاية الأوّل إذن هي معرفة الحقيقة لذاتها، وغاية الثاني معرفة الحقيقة لا لذاتها فحسب، بل من حيث ما ينبغي أن نفعله أو نجتنبه من الأفعال^(١٩).

ويصوّر أرسطو المشكلة في أهمّ نصّ له عن العقل الإنساني بقوله:

... ولكن كما أنّ في الطبيعة كلّها يوجد من جهةٍ شيءٌ هو الهيولي لكلّ نوعٍ، وهو كلّ تلك الأشياء بالقوّة، ويوجد من جهةٍ أخرى شيءٌ آخر هو العلة والفاعل الذي يفعله فيحدث كلّ شيءٍ، مثال ذلك فعل الصنعة في المادّة، فلا بدّ من أن يكون في النّفس مثل هذا التمايز، ففيها من جهة العقل الذي منه تصير كلّ الأشياء، ومن جهةٍ أخرى العقل الذي يفعله تحدث كلّ الأشياء، فهو كموجودٍ ما شبيهه بالنور، فالنور أيضاً من جهةٍ ما يجعل الألوان التي بالقوّة ألواناً بالفعل^(٢٠).

وهذا العقل مفارقٌ غير منفعل، غير ممتزج، وهو من حيث الماهيّة موجودٌ بالفعل، وذلك أنّ الفاعل دائماً أشرف رتبةً من المنفعل، وكذلك المبدأ أشرف من الهيولي.

والعلم بالشيء بالفعل هو عين الشيء، أمّا العلم الذي بالقوّة فهو أسبق من العلم بالفعل بالزمان في الفرد لكنّه بالمعنى المطلق ليس هو بأسبق بالزمان، ولكن ليس الأمر أنّه أحياناً يفكّر، وأحياناً لا يفكّر، وهو متى فارق لم

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

يفارق إلا ما هو عليه في ذاته، وهذا هو وحده اللامات الأبدية، ومع ذلك فنحن لا نتذكر لأنه غير منفعل، على حين أن العقل المنفعل فاسدٌ، وبدونه لا يفكر^(٢١).

نستخلص من هذا النصّ عدّة ملاحظاتٍ تلخص موقف أرسطو من العقل هي:

- إن أرسطو يرى أن النفس أوسع نطاقاً من العقل، فهي تشتمل على القوة الفكرية وقوى أخرى، أو أن العقل نوعٌ من النفس آخر، بمعنى أنه جزءٌ منها.

- إن تقسيم أرسطو للعقل داخل النفس تقسيمٌ إعتباريٌّ غير حقيقيٍّ، وإنه لا يُعرف عن أرسطو أنه يقول بعقلين مستقلين وجوداً وفعلاً، ولا يمكن أن يكون هذا موضعاً لمشكلة^(٢٢).

- إن العقل يقبل المفارقة، كما لا يتفاسد، أي: إن العقل قابلٌ لمفارقة النفس والبدن، ولا يتغيّر ولا يفسد بقبوله للمعقولات، لأن صورته غير مادية ولا تمتزج بشيءٍ آخر أياً كان^(٢٣).

يقول أرسطو: ولا يستطيع المرء القول بأن هذا العقل يفكر تارةً ولا يفكر تارةً أخرى، فمتى فارق البدن فإنه يصير على غيره ما كان عليه، وهو وحده الذي لا يموت وهو الخالد في حين أن العقل المنفعل قابلٌ للفساد^(٢٤).

وهذا يعني أن أرسطو يعتبر العقل شيئاً موجوداً قبل الإنسان، وأنه يتصل به مدّة محدودة ثم يتركه، بينما القوى النفسية الأخرى غير مستقلة عن البدن وهي فانية بفنائه؛ وكذلك فإن العقل وحده في مقابل قوى النفس الأخرى هو الذي يأتي من الخارج وهو وحده الشيء الإلهي، أو الجوهر التام

الوجود الذي لا يفسد^(٢٥).

ومن الواضح أنّ الذي دعا فلسفة أرسطو إلى تعاطي مثل هذا التقسيم هو بحثه عن إجابة السؤال التالي: كيف يفكر العقل؟

ولذلك ولكي يجيب عن هذا السؤال فقد قام بقياس عمليّة الفكر المحض على عمليّة طبيعيّة بحثيّة، "فإنّ الشئيين في الطبيعة يشتركان في أمرٍ ما، فأحدهما يفعل والآخر لا يفعل"، ومن هنا كان الغموض والتعقيد^(٢٦).

ومع ذلك فقد فهم بعض الباحثين تقسيم أرسطو للعقل على أنّه إنقسامٌ ذهنيّ، وأنّ التمييز بين عقليين لا بدّ وأن يكون تمثلياً اعتبارياً، وأنهما - أي: العقلان - ناحيتان لشيء واحد^(٢٧).

وأما إذا إنتقلنا للعقل في الفلسفة العربيّة، نجد أنّ هذه المسألة قد فرضت نفسها بشكلٍ حادّ منذ نهاية القرن الثاني الهجري، يبين ذلك بهذا التراث الضخم الذي خلفه لنا أسلافنا في معالجة هذه القضية، معالجةً تنتهج في أكثرها منهجاً أرسطياً خالصاً تمتزج أحياناً بالأفلاطونيّة والأفلاطونيّة المحدثّة.

وقد أفرد الكندي أوّل الفلاسفة الإسلاميين رسالةً في العقل قال فيها:
".... فهتمت الذي سألت عن رسم قول في العقل على قول المحمودين من قدماء اليونان، ومن أحدهم أرسطوطاليس ومعلمه فلاطن الحكيم"^(٢٨).
وقد حذا الكندي حذو أرسطو في تقسيمه للعقل، مع فهمه كاملاً للأسباب التي دعت أرسطو إلى ذلك، وإن كان قد حاول أن يقتصر في رسالته على ما يتفق مع مبادئ الإسلام، لقد فهم الكندي السبب الذي دعا أرسطو إلى تقسيمه للصورة إلى صورتين، الصورة الهيولانيّة وهي الواقعة تحت الحسّ،

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

والصورة التي ليست بذاتٍ هيولى وهي الواقعة تحت العقل، وهي نوعيّة الأشياء وما فوقها.

أمّا الفارابي فقد تناول مسألة العقل^(٢٩)، افتتحها بذكر المعاني المختلفة للعقل، قال:

" اسم العقل يقال على أشياء كثيرة

الأوّل: الشيء الذي به يقول الجمهور في الإنسان أنّه عاقل.

الثاني: الذي يردّه المتكلّمون على ألسنتهم فيقولون: هذا ما يوجبه العقل، وينفيه العقل.

الثالث: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في كتاب البرهان.

الرابع: العقل الذي يذكره أرسطوطاليس في المقالة السادسة من كتاب الأخلاق.

الخامس: العقل الذي يذكره في كتاب النفس.

السادس: العقل الذي يذكره في كتاب ما بعد الطبيعة.

وحين يتحدّث الفارابي عن معنى العقل الذي يقول به الجمهور فإنّه يرجع العقل عندهم إلى معنى التعقل، " وهؤلاء إنّما يعنون بالعاقل من كان فاضلاً جيّد الرويّة في إستنباط ما ينبغي أن يؤثّر من خيرٍ أو يجتنب من شرٍّ، ويمتنعون أن يوقعوا هذا الإسم على من كان جيّد الرويّة في إستنباط ما هو شرٌّ، بل يسمّونه ما كراً أو داهياً^(٣٠) .

ثمّ بعد ذلك يتناول العقل الذي يردّه المتكلّمون المسلمون على ألسنتهم فيقولون في الشيء " هذا ممّا يوجبه العقل أو ينفيه العقل أو يقبله العقل أو لا يقبله العقل، فإنّما يعنون به المشهور في بادي الرأي المشترك عند الجميع، فإنّ

بادي الرأي المشترك عند الجميع أو الأكثر يسمونه العقل^(٣١).

والملاحظ أنّ الفارابي بتعريفه الأرسطي هذا جعل المسلمين يدورون في فلك الفكر الأرسطي، كما أنّه حين أراد أن يستنبط معنى العقل عند المتكلمين قد تتبّع كلماتهم، " وأنت تبين ذلك ذلك متى استقرت شيئاً شيئاً ممّا يتخاطبون فيه وبه، أو ممّا يكتبونه في كتبهم ويستعملون في هذه اللفظة.^(٣٢)

ثمّ يستكشف خللاً وقع به المتكلمون عندما يعرفون العقل الأرسطي، " والمتكلمون يظنون بالعقل الذي يردّدونه فيما بينهم أنّه هو العقل الذي ذكره أرسطو في كتاب البرهان، ونحو هذا يؤمنون به، ولكنك متى استقرت شيئاً ممّا يستعملون من المقدمات الأولى تجدها كلّها مقدمات مأخوذة من بادي الرأي المشترك، فلذلك صاروا يؤمنون شيئاً ويستعملون غيره"^(٣٣).

ثمّ يتحدّث الفارابي عن العقل العملي أو القوّة المفكّرة المدبّرة، وهو العقل الذي عرضه أرسطو، وقال: إنّهُ يريد به جزء النّفس الذي يحصل - بالمواظبة على إعتياد شيءٍ ممّا هو في جنسٍ من الأمور، وعلى طول تجربة شيءٍ ممّا هو في جنسٍ من الأمور على طول الزمان - اليقين بقضايا ومقدماتٍ في الأمور الإرادية التي شأنها أن تُؤثّر أو تُجتنّب، فإنّ ذلك القسم من النّفس أسماه العقل^(٣٤).

ثمّ يعاود الفارابي الدوران في فلك الفكر الأرسطي عندما يحاول أن يجيب عن الأسئلة المعرفيّة وهي: كيف يعمل العقل؟ كيف يفكر؟ كيف يتّصل بالصور؟

وقد قسّم في مقام الإجابة العقل إلى عقلٍ بالقوّة، وعقلٍ بالفعل، وعقلٍ مستفادٍ، وعقلٍ فعّالٍ.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

أمّا العقل الذي هو بالقوّة فهو نفسٌ ما، أو جزء نفسٍ، أو قوّة من قوى النفس، أو شيءٌ ذاته معدّة أو مستعدّة لأن تنتزع ماهيّات الموجودات كلّها وصورها دون موادّها فتجعلها كلّها صورةً لها^(٣٥).

أمّا العقل بالفعل فهو يحدث نتيجة تحوّل الصور إلى معقولاتٍ بالفعل، وإِتّحادها بالذات التي إنتزعتها، " فإذا حصلت فيها صور تلك الموجودات على المثال الذي ذكرناه، صارت تلك الذات عقلاً بالفعل.

والعقل بالفعل هو ذاته العقل المستفاد متى " عقلت المعقولات التي هي صورٌ له من حيث هي معقولةٌ بالفعل، وعلى هذا فإنّ العقل المستفاد أشبه بالصورة للعقل الذي بالفعل، والعقل الذي بالفعل أشبه بموضوع ومادّةٍ للعقل المستفاد، والعقل الذي بالفعل صورةٌ لتلك الذات المادّية^(٣٦).

ثمّ يقفز الفارابي بالفلسفة الإسلاميّة إلى الأمام مؤسساً نظريّةً جديدةً تبعه عليها جلّ فلاسفة الإسلام بعده، فقال: إنّ العقل الفعّال كليٌّ وخارجٌ عن النفس الإنسانيّة.

ويشرح الفارابي نظريّته هذه قائلاً: ومن قوى النفس العقل العلمي، وهو الذي يتمّ به جوهر النفس، ويصير جوهرًا عقليًا بالفعل، ولهذا مراتب حيث يكون مرّةً عقلاً هيولانيًا، وأخرى عقلاً بالملكة، ومرّةً عقلاً مستفادًا.

وهذه القوّة التي تدرك المعقولات جوهرٌ بسيطٌ، وليس بجسمٍ، ولا يخرج من القوّة إلى الفعل، ولا يصير عقلاً تامًّا إلاّ بسبب عقلٍ مفارقٍ هو العقل الفعّال.

وهكذا فقد رسم الفارابي الطريق لمن جاء بعده من فلاسفة الإسلام عندما فصل العقل الفعّال عن النفس، ووضع في أقرب الأفلاك إلينا وهو

فلك القمر^(٣٧)، " وتلك نقطة تحوّل في مذهب هذا الفيلسوف الكبير لأنّه يعرض لنا جانباً من الفلسفة الأرسطية، ثمّ يتّجه نحو مذهب الأفلاطونية الحديثة^(٣٨).

وكان التطبيق العملي لهذا المذهب أنّ الروح الإنسانيّة هي التي تتمكّن من تصوّر المعنى بحده وحقيقته منفيّاً عنه اللواحق الغريبة، مأخوذاً من حيث يشترك في الكثير، وذلك بقوة لها تسمّى العقل النظري، وهذه الروح كمرآة، وهذا العقل النظري كصقالها، وهذه المعقولات ترسم فيها من الفيض^(٣٩).

وهذا التدرّج في مراتب العقل عند الفارابي ضروريّ حتّى يستطيع العقل النزول إلى مستوى الأشياء الخارجيّة أو مادّة الصور العقليّة، ثمّ يصعد منها عن طريق الإحساس، فالخيال، فالعقل بالقوّة، فالعقل بالفعل، فالعقل المستفاد الذي يقبل الفيض والإلهام من العقل الفعّال المفارق للنفس، وهذا هو معنى قول فلاسفة الإسلام " إنّ المعرفة الإنسانيّة نوعٌ من الفيض والإلهام"^(٤٠).

وبذلك يكون فلاسفة الإسلام قد حصروا أنفسهم داخل مثلث الفكر الأرسطي الأفلوطني، ولقد كان للفارابي خاصّة تأثير واضح فيمن جاء بعده من الفلاسفة، فقد ذهب الشيخ الرئيس ابن سينا إلى أنّ العقل جوهرٌ مجردٌ عن المادّة من كلّ الجهات، وهو المحرّك بحركة الكلّ على سبيل التشوق لنفسه ووجوده أو وجودٍ مستفادٍ عن الموجود الأوّل.

ويرى أنّ للإنسان قوتين؛ إحداهما معدّة للعمل ووجهها إلى البدن، وبها يميّز بين ما ينبغي أن يفعل في الأمور الجزئيّة ويقال له عقلٌ عمليّ، والثانية قوّة معدّة نحو النظر والعقل الخاصّ ووجهها إلى فوق وبها ينال الفيض الإلهي،

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

وهذه القوّة الثانية تتدرج من القوّة إلى الفعل إلى المستفاد، وهو الذي يتلقّى الفيض^(٤١).

نزاع العقل والدين

ودخل العقل معركةً ضدّ النزعات الإيمانيّة، في إطار ما عرف بالعلاقة بين العقل والنقل (أو بين العقل والسمع أو بين العقل والشرع)، فإنّخذ موقع المدافع عن نفسه في أكثر المواضع، لأنّه إصطدم بأفكار المذاهب الدينيّة والسياسيّة السائدة ومدارسها، التي حاولت الهيمنة على مختلف سبل المعرفة وإخضاعها لسيطرتها. فقد دافع المتكلّمون عن حقّ العقل في النظر في كافّة المسائل، الدينيّة منها والدينيّة، وقالوا بتقديم العقل على النقل، ونظروا للمبدأ الكلامي الشهير: "تقديم العقلي على النقل"، ثم توسّع مفهوم النظر العقلي ليشمل الإهتمام بالطبيعيّات ودقائقتها والإلهيّات وجليها والرياضيّات والمنطقيّات وغيرها.

هذا، فيما امتدح المعتزلة العقل وجعلوا منه وكيل الله على الأرض، إذ أضافوا إلى الأدلّة الثلاثة دليلاً رابعاً هو حجّة العقل، فأضحت الأدلّة: حجّة العقل، والكتاب، والسنة، والإجماع، ومعرفة الله لا تنال إلّا بحجّة العقل". وكذلك، فإنّ الأشاعرة مضوا في دروب المعتزلة، ودخلت محاجاتهم في إطار المعركة التي كانت قائمةً بين الإيمان والعقل أو بين النقل والعقل. وتطوّرت مسألة العقلانيّة لدى بعض الأشاعرة والمتكلّمين إلى حدّ إنكار الإيمان القائم على التقليد، ورأوا أنّ صحة الإيمان تقوم على النظر والاستدلال العقلي، وأضفوا على العقل صفاتٍ وحمولاتٍ كليّة، لذلك دعوا إلى إقامة الدّين على العقل، وجعلوه معياراً أعلى لليقين، بل وجعلوا منه مرجعاً أوّل،

بواسطته يمكن التمييز بين الخير والشر.

ومع تطوّر الفلسفة العربيّة الإسلاميّة تطوّر مفهوم العقل، وإكتسب دلالاتٍ ومركّباتٍ متعدّدة لدى الكندي والفارابي والرازي وابن سينا وابن رشد والغزالي وسواهم، إلّا أنّه في جميع الحالات السابقة لم يخرج مفهوم العقل عن التصورات الميتافيزيقية، بوصفه جوهرًا بذاته، غير محسوسٍ، ومتّصل بعقول مفارقةٍ عليا.

أمّا بخصوص التصرّور الفلسفي العربي الإسلامي المتأثر بالتصرّور الفلسفي الإغريقي، فقد إنعكست تلك التصرّورات على المفهوم ودلالاته في أفكار الفلاسفة، ولم يخرج مفهوم العقل عن مجال توظيفاته واستثماراته في ضوء العلوم الدينيّة والوضعية.

وقد ميّز الكندي بين أربعة أنواع من العقل: العقل الفعّال: وهو العقل الذي يكون في فعلٍ دائمٍ، والعقل بالقوّة أي: كما كانٍ وهو للنفس، والعقل بالملكة، وهو الذي خرج في النفس من القوّة إلى الفعل، والعقل البائن أي: الظاهر^(٤٢). " وكان هذا التقسيم الأوّل في سلسلة من التصنيفات المماثلة لدى الأجيال اللاحقة من "الفلاسفة العرب".

وذهب الرازي إلى إعتبار العقل كافٍ لوحده في معرفة الخير والشرّ، والحقّ والباطل وما إلى ذلك من التقابلات، ولا حاجة للعقل في ذلك إلى أيّ مرجعٍ أعلى منه، وعوّل على المنهج التجريبي في البحث، وعلى قدرات العقل البشري وترقيته المطرّد.

وأخذ إخوان الصفا بالتأويل العقلي، بعد أن إعتبروا العقل زعيماً لجماعتهم، وجعلوه الحكم الفصل بينهم.

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

أمّا الفلاسفة المشاؤون خصوصاً الفارابي وإبن سينا، فقد ربطوا بين العقل النظري (الفلسفة) والعقل العملي (الدين)، وكانت محاولة الفارابي في الربط بينهما من خلال فكرة المطابقة، تعتبر محاولة لبناء تعقلية تعمل على إيجاد أرضية فعلية وتقنية للعقل عبر الممارسة العملية، ممّا يعني إنفتاح العقل على الوجود والحياة، وهذه قضية شغلت مكانة محورية في إطار مسألة الارتباط بين العقل العملي والعقل النظري^(٤٣).

وقد عرّفها الفارابي بالقول: العقل النظري: هو قوّة يحصل لنا بها بالطبع، لا يبحث ولا بقياس. العلم اليقين بالمقدّمات الكليّة الضرورية التي هي مبادئ العلوم، وذلك مثل علمنا أنّ الكلّ أعظم من جزئه، وأنّ المقادير المساوية لمقدار واحد متساوية، وأشباه هذه المقدّمات.

وهذه هي التي منها نبتدئ فنصير إلى علم سائر الموجودات النظرية التي شأنها أن تكون موجودة، لا بصنع إنسان، وهذا العقل قد يكون بالقوّة عندما لا تكون الأوائل حاصلّة له، فإذا حصلت له صار عقلاً بالفعل، وقوي إستعداده لإستنباط ما بقي.

وهذه القوّة لا يمكن أن يقع لها خطأ فيما يحصل لها، بل جميع ما يقع لها من العلوم صادق يقيني لا يمكن غيره^(٤٤).

أمّا العقل العملي فهو قوّة بها يحصل للإنسان عن كثرة تجارب الأمور، وعن طول مشاهدة الأشياء المحسوسة مقدّمات يمكن بها الوقوف على ما ينبغي أن يؤثّر أو يُجتنب شيء من الأمور التي فعلها إلينا.

وهذه المقدّمات بعضها تصير كليّة ينطوي تحت كلّ واحدة منها أمر ممّا ينبغي أن يؤثّر أو يُجتنب، وبعضها مفردات جزئية تستعمل مثالات لما يريد

الإنسان أن يقف عليه من الأمور التي لم يشاهدها، وهذا العقل إنما يكون عقلاً بالقوّة ما دامت التجربة لم تحصل، فإذا حصلت التجارب وحفظت صار عقلاً بالفعل، كما أنّه يزداد بإزدياد التجارب في كلّ سنةٍ من سنّي الإنسان في عمره^(٤٥).

وهذان المعنيان يستبدل بهما الآن مصطلحا (العيان العقلي) و(العيان التجريبي)^(٤٦).

واستمرّ الحديث والإصطلاح عن العقل باعتباره جوهرًا بسيطاً، إلى كونه ملكةً فغريزةً معرفيّةً، فمعيار تمييز الحقّ والباطل، فمستعبراً بالحال لمعرفة المألّ على نهجٍ من الإيمان واليقين، إلى أن جاء ابن عربي ليبرز مكانة العقل الذاتي الوجوديّة أكثر بعد أن طرحت يتيمةً في فكر الكندي ومَن بعده، فإعتبر أنّ العقل هو أوّل موجودٍ ظهر، موجودٌ مقيّدٌ فقيرٌ يصطّلع عليه بالعقل الأوّل، "فأعطى للعقل معنى وجوديّاً بحثاً يصله - بما هو عقلٌ - مع ما يرتبط به من نسبٍ ووجوهٍ متعددة"^(٤٧).

كما أنّ الجيلي إعتبر في معرض حديثه عن العقل الأوّل أنّه "محلٌّ لشكل العلم الإلهي في الوجود، لأنّه العقل الأعلى، ثمّ ينزل منه العلم إلى اللوح المحفوظ، فهو إجمال اللوح، واللوح تفصيله، والعقل الأوّل هو الإمام المبين"^(٤٨).

هذا، وإعتبر التهانوي أنّ ثمة "عقل الكلّ"، وهو ينبع من العقل الأوّل. "وبالجملة فالعقل الكلّ هو العاقلة، أي: المدركة النوريّة التي تظهر بها صور العلوم المودعة في العقل الأوّل"^(٤٩).

وقد غاصت الصوفيّة والعرفاء في مراتب الوجود العليا لتفسيرها وتبيين

العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

حقائقها ووظائفها وكيفية تنزلاتها وتجلياتها وشؤونها، مستفدين بذلك من فكرة العقل الوجودي الذاتي.

ولعل هذا البعد الانطولوجي في الحديث عن ماهية العقل بلغ أقصاه قبل ابن عربي عند الإسماعيلية الذين إعتبروا أن النفس إذا كانت علة الهيولي، فإن النفس عندها هي أول معلول العقل، والعقل أول معلول للباري تعالى، وأن الباري تعالى علة كل موجود مبدعه ومنتقنه ومنتمه ومكمله على النظام والترتيب الأشرف فالأشرف، وترتيب الموجودات عنه كترتيب العدد عن الواحد الذي قبل الإثنين^(٥٠)، فقالوا: " وإعلم أن علة وجود العقل هو وجود الباري عز وجل وفضه الذي فاض منه، وعلة بقاء العقل هو إمتداد الباري عز وجل له بالوجود والفيض الذي فاض أولاً، وعلة تمامية العقل هي قبول ذلك الفيض والفضائل وإستمده من الباري تعالى، وعلة كمال العقل هي إفاضة ذلك الفيض والفضائل على النفس بما إستفاده من الباري عز وجل"^(٥١).

وهكذا يأخذ العقل منحىً غيبياً إذ به كان عالم الخلق، فهو المتولد الأول عن الباري سبحانه، وهو توسط الفيض بتمامه وكماله وغاياته الوجودية^(٥٢)، وهذا ما لقي عند الحكماء موافقةً في الجملة، إذ في الوقت الذي قُدم فيه العقل كآلة ومنطق وحدود للتصورات والقضايا والمفاهيم، قُدم أيضاً بإعتباره علماً ومعرفةً إبداعيةً تشتعل به النفس لترتسم أبعاد الحقائق فيها، بل ولتولد الحقائق أيضاً، حيث إن العقل بالفعل عين المعقول، لا بل هو كل الأشياء، فمتى كان وجود العقل بالقوة كان معقوله أيضاً بالقوة، وكلما كانت القوة العاقلة أشد فعليةً، كانت معقولاتها أشد تحصلاً وأوكد وجوداً، إلى أن يصير

العقل عقلاً بالفعل، فعقلاً مستفاداً بسبب عود النفس إلى المبدأ الوهّاب، وإتصالها به كرّة بعد أولى.

ولا يخفى أنّ العقل المستفاد هو بعينه العقل بالفعل، إذ إعتبرت فيه مشاهدة تلك المعقولات عند الإتّصال بالمبدأ الفعّال، وسمّي به لإستفادة النفس إيّاه ممّا فوقها، فالإنسان من هذه الجهة هو تمام عالم العودة وصورته كمال.

إنّ العقل الفعّال كمال عالم البدو وغايته، فإنّ الغاية القصوى في إيجاد هذا العالم الكوني ومكوناته الحسيّة هي خلقة الإنسان، وغاية خلقة الإنسان العقل المستفاد، أي: المشاهدات للعقليّات والإتّصال بالملأ الأعلى^(٥٣).

الاتجاهان الرئيسيان في فهم العقل

مهما تنوّعت تعاريف العقل لتشمل شتى مجالات المعرفة الإسلاميّة من فقه وأصول وفلسفة وكلام وعرفان وتصوّف، غير أنّ السياق التتابعي العام لمعنى العقل يضع الباحث أمام إجتاهين رئيسيين له:

الأوّل: العقل كآلة

وهو الإتّجاه الذي تعاطى مع العقل كآلة أو منهج لإستكشاف شبكة النسب والعلاقة بين الحقائق والأشياء بعد إدراك حدودها، وتكوين التصرّور المناسب لها، والذي يشكّل عالم المعقولات الماهويّة والفلسفيّة والمنطقيّة. وهو نحو من الفهم للعقل بحسب وظائفه المهمة بهيئة الحقائق، ولعلّ هذا النحو هو الذي أطلق عليه شغل الباحثين، وهو "غاية درجات العامّة ونهاية ما يرتقي إليه العباد من أهل الظاهر إذا إستطاع المشتغل به أن يصل إلى درجة اليقين.



العقل في الموروث المعرفي الإسلامي

وعن بعض أهل السلوك: إنه الحدّ الفاصل بين الخاصّة والعامّة، فهو أوّل خطوة من خطوات الخاصّة^(٥٤).

الثاني: كذات صادرة عن الباري أو النفس

وهو الذي تعامل مع العقل بإعتباره فعالية إلهية أو إنسانية تصدر عن الباري أو النفس الناطقة، وله درجات كما أنّ للنفس درجات من التجرد، كالتجرد البرزخي، وهو تجردها في مقام الخيال، والتجرد التام العقلي، والتجرد الأتم الذي هو فوق التجرد العقلي، ومعنى كونها فوق التجرد أن ليس لها حدّ تقف إليه ومقام تنتهي عنده، أي: ليس لها وحدة عددية، بل وحدة حقيقة حقيقية ظلّية^(٥٥).

فهناك إذاً وحدة حقيقة لا ينفصل فيها العقل عن الله جلّ وعلا ولا عن النفس بمراتبها، إلا أن ذلك لا يمنع من تسمية بعض شؤونه أو تصرفات النفس الواحدة بوحدة لا تعداد فيها، من باب الإشارة التبيانية أو الاصطلاحية لبعض موارد تنزلاته وحركاتها والتي منها العقل، والذي يكون المراد منه في هذا الجانب المراتب الوجودية الدنيا، والبرهان النظري بترتيب المقدمات والأشكال القياسية والأقوال الشارحة.

وعليه يمكن تصوّره كامتداد لمراتب الوجود العليا ولحركة النفس في تعلّقها، يتجاوز الحدود المصطلح عليها عادة، "خاصّةً إذا وجدنا مسوغات نظرية وتداولية لمثل هذا التوسّع، والذي يمكن أن نعبر عنه بالتعقل، بل يصبح الأمر أكثر إلحاحاً إذا وجدنا في مجال النصّ الإسلامي ما يشير إلى العقل من خلال الصيغ الفعلية^(٥٦).

وهذا ما يفسّر تقيّد الفيلسوف في الإسلام في رسم صورة ذهنية موافقة

للعالم العيني تجعل منه موجوداً متّحداً مع العالم الخارجي، بعدما ذهب إلى وجود الجسم والنفس والعقل بإزاء عالم المادّة وعالم المثال وعالم المجرّدات، فالجسم مادّيٌ بحثٌ كعالم المادّة، والنفس مجرّدةٌ ولكنها ترتبط بالمادّة كعالم المثال الذي هو عالمٌ مجرّدٌ لكنّه يملك خصوصيات المادّة، والعقل مجرّدٌ تامٌّ كعالم العقول التي هي مجرّداتٌ تامّةٌ^(٥٧).

الهوامش

- (١) المراد بالدهشة هو مواجهة العالم الخارجي، ثم محاولة حلّ ألغازه.
- (٢) كونزمان بيتر، بوركارد بيتر وآخرون، أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، لبنان، ط ١٥، ص ١١.
- (٣) إن التعبير بالطبيعة هنا يراد به المعنى الفطري والخلقي للإنسان، لا ما يصطلح عليه بالمادة أو التطور البيولوجي المحيطي.
- (٤) والمستمر هنا قيد مقوم للإنسان، بمعنى انه لو انقطع أنا ما فإنه ليس بإنسان، وهذه دعوى لرد ما يقال من أن التفلسف نشأ في عصور متأخرة جداً عن وجود الإنسان.
- (٥) التنوير هو خروج الإنسان من قصوره الذاتي، والقصور هو عجز الإنسان عن ان يكون لنفسه عقلاً دون ان يستعين بسواه.
- ولا يمكن تحديد ماهية الفلسفة عبر مفهوم غير واضح، فهي لا تتحدّد إلا بطريقة ممارستها، ففي أصل الفلسفة نجد الإنسان، إذ هو الذي تقع عليه مهمّة أن يجد نفسه في متاهة العالم الخارجي والداخلي.....، والذي يجهد للخروج من لعبة الخصوصيات بالإمساك بالخيط الأساسي لما هو مشتركٌ وعمّامٌ.
- ومن هنا أمكن أن نعرّف الفلسفة بأنّها محاولةٌ منهجيّةٌ وجادةٌ لإدخال العقل في العالم. فإنّ تكن فيلوسوفاً لا يعني إمتلاك وظيفةٍ مميزةٍ.
- إنّ كينونة الفيلسوف هي إرادته أن يصير ذاته وأن يخلق لنفسه في مساحة التفلسف مكاناً وإمكانيةً وتعبيراً.
- إنّ سيرورة الفلسفة التي يحاول الإنسان أن يخلق لنفسه الوضوح عن ذاته وعن عالمه، هي سيرورةٌ لا يمكن أن تقفل، وهي تالياً من الواجبات الأولى في كلّ زمانٍ. راجع اطلس الفلسفة ص ١١.

- (٦) المصدر السابق.
- (٧) جعفري محمد، العقل والدين، مركز الحضارة للفكر والتنمية، سلسلة الدراسات الحضارية، بيروت لبنان الطبعة الاولى سنة ٢٠١٠م.
- (٨) من هؤلاء، باراميندس، الإليائيون، أرسطو.
- (٩) كوبلستون فريدريك، تاريخ الفلسفة، ترجمة جلال الدين مجتبوي، انتشارات سروش، طهران، ١٣٨٥، ج ١ تاريخ اليونان والروم، ص ٦١-٦٢، و ١٧١ فما بعد، وخير شاهد على ذلك ما قام به كانط من ردّ العقل النظري في قضايا الميتافيزيقيا.
- (١٠) أبرز آثار هذه الاختلافات حديثاً ما عرف بالمذهب التفكيكي الذي هو أشبه بالمذهب الاخباري، والتنويريون الذين يؤكّدون أنّ دخالة العقل في الأمور الشرعيّة دخالة غير منضبطة. راجع: عباس مرتضوي، علم وعقل از ديدگاه مكتب تفكيك.
- (١١) المقصود بأثينا الفلسفة وبأورشليم الكنيسة المسيحية، وجوابه المقدّر: لا ربط بينهما بتاتاً لأن كلاً منهما ينفي الآخر.
- (١٢) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، إيران، ط ١، مؤسسة طرح نو، ص ٧٠.
- (١٣) تنسب هذه المقولة لأبي الهذيل العلاف، راجع أيوب بن حكيم الاعتزال؛ القدر والعقل والإستدلال، مجلة الحوار المتمدن الإلكترونية، العدد: ٣٦٩٨ - ٢٠١٢ / ٤ / ١٤.
- (١٤) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، إيران، ط ١، مؤسسة طرح نو، ص ٧١.
- (١٥) جعفري محمد، العقل والدين، ص ٢٥. بتصرف نقلا عن كتاب العقل والاعتقاد الديني.
- (١٦) مايكل بترسون وآخرون، عقل واعتقاد ديني، ترجمة أحمد نراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، إيران، ط ١، مؤسسة طرح نو، ص ٧١.
- (١٧) صادقي هادي، كلام جديد، قم، إيران، مؤسسة كتاب طه، ط ١، ١٣٨٥، ص ٣١

- (١٨) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٢.
- (١٩) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٢.
- (٢٠) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٤.
- (٢١) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، دار الفكر العربي، مصر، ١٩٥٨م، ص ٣٣٤.
- (٢٢) المتصوفة والعقل، ص ١١٣.
- (٢٣) المصدر نفسه.
- (٢٤) الدكتور قاسم، في النفس والعقل ص ١٩٧.
- (٢٥) أبو ريذة عبد الهادي، رسائل الكندي الفلسفية، ٣٣٣.
- (٢٦) المتصوفة والعقل، ص ١١٣.
- (٢٧) مذكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٣٥، والمتصوفة والعقل، ص ١١٤.
- (٢٨) وقد اكتفى بذكر رأي أرسطو بعدما كان رأيه موافق لرأي أستاذه أفلاطون. ومن المعروف أن مصادر المعرفة عند الكندي هي: الحواس والعقل والخيال، فالحواس تدرك الجزئيات والصور المادية، والعقل يدرك الكليات والصور العقلية، أما الخيال فوسط بين الإثنين، فيدرك الجزئيات الكلية. راجع الفكر الإسلامي أصوله وآثاره، ترجمة احمد شلبي.
- (٢٩) المجموع من رسائل الفارابي، مقالة في معاني العقل، ص ٤٥ فما بعد.
- (٣٠) مقالة في معاني العقل، ص ٤٥.
- (٣١) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) المصدر نفسه، ولكن ما هو العقل الذي ذكره أرسطو طاليس في كتاب التحليلات

أو البرهان وتصوّره المسلمون أنّهم يقصدونه في كلامهم؟

" إنّ هذا العقل هو ما يمكن أن نطلق عليه أنه عقل الفطرة والغريزة"، وأما العقل الذي يذكره في كتاب البرهان فإنّه يعني به قوّة النّفس التي يحصل للإنسان اليقين بالمقدّمات الكلّية الصادقة الضرورية لا عن قياس أصلاً ولا عن فكرٍ، بل بالفطرة والطبع أو من صباه ومن حيث لا يشعر من أين حصلت له... فإنّ هذه القوّة جزء ما من النّفس يحصل لها المعرفة الأولى لا يفكر ولا يتأمّل أصلاً. أنظر المجموع، مقالة في عيون المسائل، ص ٧٤، ومعاني العقل، ص ٤٧.

وبعد أن ينمو هذا العقل الطبيعي والفطري يتحوّل إلى ما أسماه أرسطو بالعقل النظري أو القوّة العلميّة، أو القوّة المفكّرة، " واليقين بالمقدّمات التي صفتها الصفة التي ذكرناها وتلك المقدّمات هي مبادئ العلوم النظريّة".

(٣٤) وهذا العقل يتزايد مع الزمان وينمو في الإنسان، " فتمكن فيه تلك القضايا وينضاف إليها في كلّ زمان قضايا لم تكن عنده فيما تقدم، والناس إنما تتفاضل في هذا الجزء من النّفس الذي سمّاه أرسطو عقلاً عملياً. أنظر المجموع، مقالة في معاني العقل، ص ٤٧-٤٨.

(٣٥) المجموع، مقالة في معاني العقل، ص ٤٧-٤٨.

(٣٦) المجموع، مقالة في معاني العقل، ص ٤٧-٤٨.

(٣٧) المتصوفاة والعقل، ص ١٢١.

(٣٨) في النفس والعقل، د. قاسم، ص ٢٠٧.

(٣٩) الفارابي، فصوص الحكم، ص ١٥٥، والمسائل الفلسفية، ص ١٠٥.

(٤٠) مدكور إبراهيم، في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، ج ١، ص ٣٥.

(٤١) أنظر ابن سينا، الإشارات، ص ١٧٥، والشفاء، ج ١، ص ٣٥٦، وتسع رسائل في

الحكمة والطبيعيات، رسالة في الحدود، ص ٨٢.
ويفرق ابن سينا بين العقل الذي عند الجمهور والعقل الذي عند الفلاسفة والحكماء،
فالعقل الذي عند الجمهور يطلق على ثلاثة معانٍ، أما العقل الذي عند الحكماء فيطلق
على ثمان معانٍ.

(٤٢) وقد سبقه تقسيم الاسكندر الأفروديسي للعقول إلى "هيولي" و"مستفاد" و"فَعَال".
(٤٣) اختلف العلماء في حقيقة هذا التقسيم، فذهب قومٌ إلى عدم التفريق بين العقليين وأنَّ
أحدهما عين الآخر، وإنَّما الاختلاف فقط في المدركات، فالقوة المدركة واحدة، غاية
الأمر أنَّها تارة تدرك واقعا لا يستتبع جريا عمليا كإدراكها أنَّ الواحد نصف الإثنين،
وأخرى تدرك واقعا يستتبع جريا عمليا كإدراكها حسن الصدق؛ وقد نقل الحكيم
السبزواري كلاماً عن الفارابي والشيخ الرئيس يدلُّ على تبنيهما هذه النظرية حيث
قال: قال المعلم الثاني: إنَّ النظرية هي التي بها يحوز الإنسان علم ما ليس من شأنه أن
يعمله الإنسان، والعملية هي التي يعرف بها ما من شأنه أن يعمله الإنسان بإرادته.
وقد عرف الشيخ الرئيس في الإشارات القوة المسماة بالعقل العملي بأنَّها هي التي
تستنبط الواجب فيما يجب أن تفعل من الأمور الإنسانية جزئية لتتوصل به إلى أغراض
إختيارية من مقدمات أولية وذابغة تجريبية، وبإستعانة بالعقل النظري في الرأي الكلي
إلى أن تنتقل بها إلى الجزئي. أنظر السبزواري ملا هادي، شرح المنظومة، شرح وتحقيق
الشيخ حسن زاده آملي، مؤسسة التبليغ الإسلامي، قم، ط ٤، ١٣٨٠ ش، ص ١٦٦.
ومن أنصار هذا القول السيّد الصدر حيث قال بعد تعريفه للعقلين النظري والعملي،
وبالتحليل نلاحظ رجوع الثاني إلى الأوّل، لأنَّه إدراك لصفة واقعية في الفعل، وهي
أنَّه ينبغي أن يقع، وهو الحسن، أو لا ينبغي أن يقع وهو القبح.....

وذهب قوم آخرون إلى أنَّ العقل النظري قوّة تقوم بدور الإدراك، بينما العقل العملي
قوّة تقوم بدور البعث والتحرك، فهما قوتان متغايرتان والكاشف عن تباين ذاتيهما
هو الآثار الصادرة عن كلّ منهما، فالإدراك أثرٌ يغيّر البعث والتحرك، والبعث

والتحريك يغير الإدراك، فما يكون دراكاً لا يكون عمالاً، وما يكون عمالاً لا يكون دراكاً.

وقد صرح بهذا بهمنيار حيث قال: أعلم أن النفس الإنسانية التي ذكرنا أنّها واحدة وتتصرف في هذه القوى تقوى على إدراك المعقولات وعلى التصرف في القوى البدنية بالطبع لا بالاكْتساب بهيئتين، فيأحداها تقبل النفس على مفيد الصورة المعقولة الذي نبينه من بعد، وهذه الهيئة تسمى عقلاً نظرياً، وبالأخرى تقبل على البدن ويتصرف في قواها ويسمى عقلاً عملياً، لأنّها تعمل النفس؛ وإنّها تسمى عقلاً لأنّها هيئة في ذات النفس لا في المادة، وهي العلاقة بين النفس والبدن، وليس من شأنها أن تدرك شيئاً، بل هي عمالة فقط. أنظر: بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تعليق الشهيد مرتضى المطهري، منشورات جامعة طهران، ط ٢، ١٣٥٧ ش، ص ٧٨٩.

ويظهر من بعض المحققين تبني قول ثالث حيث يرى أنّ للنفس قوتين مدركتين لا قوة واحدة مدركة، ولكلّ منهما مدرك خاص بها لا تدركه الأخرى، فالعقل العملي عنده يمتاز عن النظري بأنّ العملي قوة أخرى غير العقل النظري، وهي قوة باعثة عمالة، لا أنّه فقط قوة مدركة. أنظر السند محمد، العقل العملي، مؤسسة ام القرى، قم، ط ١، ١٤١٨ هـ، ص ٣٤٠.

(٤٤) والعقل النظري بهذا المعنى هو إدراك الأمور البديهية فقط

(٤٥) البدوي عبد الرحمن، موسوعة الفلسفة، دار ذوي القربى، قم، ط ٢، ١٤٢٩ هـ، ص ٧٣، نقلاً عن كتاب نصوص منتزعة للفارابي نفسه.

(٤٦) المصدر نفسه.

(٤٧) جراي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٣٠.

(٤٨) المصدر السابق نقلاً عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص ٨١٤.

(٤٩) المصدر السابق نقلاً عن انور أبو خزام، معجم اصطلاحات الصوفية، ص ١٢٧.

(٥٠) إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا، دار صادر، بيروت، لبنان، ج ٣، ص ١٨٤.

- (٥١) المصدر السابق.
- (٥٢) جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٣١.
- (٥٣) الشيرازي صدر الدين، مفاتيح الغيب، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگي، طهران، ج ١، ص ٦٠٤.
- (٥٤) القاشاني كمال الدين، شرح منازل السائرين، دار المجتبي، بيروت.
- (٥٥) آملی حسن زادة، شرح العيون في شرح العيون، انتشارات أمير كبير، طهران، ط ١، ص ٢٠.
- (٥٦) جرادي شفيق، مقاربات منهجية في فلسفة الدين، مصدر سابق، ص ١٣٤.
- (٥٧) وقع خلاف بين العرفاء والحكماء والمتكلمين في تعدد العوالم، فذهب العرفاء إلى وجود خمسة عوالم هي: الصقع الربوبي، والذي فيه مقام الاحدية والواحدية، والذي فيه علام الصفات والأسماء ولوازمها التي هي الأعيان الثابتة، وعالم المظاهر الخلقية، وهو عالم العقول، وعالم المثال وعالم المادة، فهذه أربعة عوالم بإضافة عالم الإنسان الكامل أو الكون الجامع.
- أما الحكماء فيعتقدون بتثليث العوالم: عالم العقل وعالم المثال وعالم المادة.
- وأما المتكلمون، فيعتقدون أن لا مجرد إلا الله تعالى، وكل ما سواه فهو مادي، ومنهم من ذهب إلى وجود مجرد غير الله تعالى. أنظر: سلمان الحجري محمد، فصول معرفية (قراءة في أهمية الشأن العقائدي)، تصحيح وإعداد أحمد عبدالله، ص ١٧.

◆ *The Status of Mind in the Islamic Epistemological Heritage*

Here comes the role of religion to organise one's affairs and living, providing him with the knowledge and experience necessary to direct the course of his life and prevent him from anomalous thinking, for there have always been epistemological limits to the human mind.

The relationship between religion and mind is as old as Man himself. The explicit disobedience of the Satan to God is an aspect of such a relationship that initiates conflict and subjects 'mind' to an analogous process to distinguish what is good from what is bad , a process which the Satan has drawn upon Man's life too.

The Status of Mind in the Islamic Epistemological Heritage

By

sayed Ali Hashem

'Thinking' is a unique property of Man, who is considered a talking creature trying to conceive of the world around and ascertain his standpoint in it. When asked about the domains of the philosophical speculation, Plato responded with the inquiry: what made Man philosophise over existence? All things around drive Man to think and reflect upon them. 'Surprise' has always stimulated him to philisophise upon the world.

Obviously, Man does not simply accept things as they are. He tends to wonder about life and formulate questions about it, such as: Why is that? Why do we live in life? What is behind so and so a phenomenon? Why, What, How... etc.

On the other hand, suspicion is also one that strikes in the sources of our knowledge and the validity of our inherited values and the social traditions, and thus, it provokes philosophy.

There are general questions that philosophers adopt to arise some important philosophical issues, among these are:

- What can I conceive of? (Metaphysics)
- What should I do? (ethics)
- What should I hope for? (religion)
- What is Man? (anthropology)

Thirdly, Doctrine:

Doctrine is the hardest part on which to judge Hegel's Christianity, because at the same time that he affirms the basic Christian themes of 'creation', 'fall' and 'reconciliation' he reinterprets them through his own particular philosophical system. This is what prompts Desmond's charge that Hegel offers a 'counterfeit double'. Burbidge defends Hegel's Christianity on the grounds that without Christian faith there would be no grounds to believe in the 'actualization of the rational structure Hegel envisions'. He sees that Islam, not Christianity, calls for the 'beautiful soul'. He also claims that had Hegel lived longer, he would have become Muslim or rather he would probably have taken a less parochial view of religion.

Burbidge's verdict on Hegel is sharply contrary to Desmond's, not just on the matter of the possibility of a Hegelian pluralism. Whereas Desmond questions Hegel's theism, and argues that Hegel merely gives the appearance of being a Christian, Burbidge allows that Hegel was a Christian, specifically a Lutheran theist. He holds that he could have accepted Taoism and Islam if he had lived longer. Obviously, Burbidge is too soft on Hegel while Desmond is too hard on him, denying even his theism.

To summarise Shahid Beheshti's comparison, there is noted a similarity between Hegel and Mulla Sadra. Hegel took the notion of dialectic and gave it a philosophical interpretation by means of which the development of religious consciousness could be understood, Mulla Sadra took the idea of the mystic's quest to organize his own major philosophical work, *The Four Journeys*. It would be interesting to do a comparative study of the similarities and differences between the stages on the journeys of Mulla Sadra and the stages of the dialectical development of religious understanding in Hegel

God and Religion for Hegel

By

Mohammed Legenhausen

The research presents three theories about Hegel's Christianity; these are Desmond's, Beheshti's and Burbidge's t

heories. According to Desmond, Hegel claims that God is a spirit not a substance, and thus, his pantheism is different from the structured pantheism. Here, Spinoza states that faith in a personal God and in freedom is threatened by the philosophical theology on offer. He holds that truth lies in the unity of contraries, using both terms as necessity and contingency. Yet, what precisely he means by these is difficult to determine. He certainly holds that the unity of necessary and contingent, infinite and finite, universal and particular, is the truth of both. But how the unity is to be described is the problem. Viewed differently, Hegel sees that religion comprises three components:

First, Feeling:

According to Hegel, feeling moves from the unhappy consciousness, which can be ascribed to the Christian belief that God has been crucified to death, to the personal lucid self-certainty. He affirms that such a movement from the dark night of the lonely ego to the universal life can hardly be found in Christianity.

Secondly, Cults:

With regard to cult, Hegel advocates what he calls "the beautiful soul" in which solitary worship must become, at the same time, the worship of a community. It resonates strikingly with the 'Lutheran confession'.

◆ *The formation of the Arab mentality before Islam: An Topical study*

lady, Fatima al-Zahraa, as the mistress of women throughout history and that no one would be her equal other than Ali bin Abi Talib, this is due to her existential spiritual perfection, not to her normative relations, for the doctrinal relation lies in the essence of the normative, not the real, perfection. Only existentially subjective perfection can be a basis for all the other true perfections. Therefore, the perfection of this holy lady should not be considered with regard to the incidental aspects of her being. Other people might be equal or better than her in those ephemeral aspects. For example, she was not the only child of Prophet Mohammed (PBUH), nor was she the only wife of Ali bin Abi Talib or the great mother from whom infallible imams descended. Fatima bint Assad, Ali's mother, also shared the same merit, being Imam Ali's mother and great grandmother of all other descendant holy imams. Yet, no one has reached the lofty position and sublime status of Fatima al-Zahraa.

However, these moralities entail the existence of a discreet entity. So, if that entity is perfect, all incidental and ephemeral features that cling to it would be brighter, purer and more lucid

Ali and Fatima are Equal on the Divinely Scale

Shaikh Abdullah aljawadi alamili

A pure spirit ensures one's reality while one's body is only its obedient follower all along the way. Whereas the abstract existence goes beyond the properties of maleness and femaleness, they stop short from being a basis for Man's perfection. To be perfect does not entail any of these properties. Therefore, true perfection, i.e. the grand position of the Divine Leadership, can be ensured for every pure and righteous person who enjoys the required qualifications.

In consequence, executive duties in the perfect system are entrusted equally to both men and women regardless of one's gender. Hence you find Virgin Mary's name is mentioned in the Quran within the God's truest allegiants, patrons of Allah.

"And relate in this Book the story of Maryam [Mary]",... "And relate in this Book the story of Abraham", ... "And mention in this Book Moses",... "And mention in this Book Ismail", ... "And mention in this Book Idris." (Surah Maryam (Mary), the Quran).

Thus, perfection of Man can be attributed to Man's pure spirit free of gender restrictions, racial fetters and spatial-temporal limits as well as other materialistic needs. In this sense, when one addresses the holy



◆ *Mystic Religious Pluralistic Hypothesis of John Hick*

and the indescribable transcendental truth, and that they contributed to spread those thoughts. However, the assumption that there is a sort of similarity between Hick's theory and some sufists' views would not survive close study of Hick's mystic arguments in the general course of mysticism as compared to the sufist saints' sayings and existential mystic premises.

Mystic Religious Pluralistic Hypothesis of John Hick

By

Welyulla Abbasi

Trans. Shaikh Dakhil al-Hamdani

Outlining Hick's Theory

Hick believes that liberation and salvation can be achieved in the light of the joint truth embedded in all religions. All differences are manifestations that are relative and secondary. Therefore, religious pluralism hypothesises that all religions share one joint truth so that all religious traditions are true; not an individual one is better than all.

This type of Pluralism, which comes as a reaction to Kant's epistemological mode and mystic construction tradition, claims that the ultimate truth is indescribable, and that recognize various religious phenomena in every religion. Nevertheless, had we nothing to say about the indescribable truth, belief would turn into non-belief, and then hard to distinguish from atheism. All religions would be false and unreliable. This will render the theory of Structural Pluralism merely skepticism.

The other problem Hick goes through can be identified in the mystic examples he introduces. He sees that such sufists as Mawlawi and Ibn Arabi, have adopted the same belief about the religious truth,

◆ *Studies in Epistemology*

If he says, Yes, I am, then he will contradict his claim of refusing any sure knowledge. If he answers with, No, I am not certain, then he supposes that we have such a sure knowledge, and thus, his claim is altogether refuted.

But if you state that you doubt the possibility of an assertive knowledge, then we ask: are you aware that you are doubtful or not? If you answer with 'yes', then you'd submit to the conclusion that knowledge is not only possible but factual. However, if you doubt that you are doubtful, hence, it appears that you are abnormal. You need to be cured practically not scientifically.

Studies in Epistemology

By

Shaikh Taki Fi'aali

Trans. Shaikh Fadheel al-Jaza'iry

This study focuses on the question: Is it possible to conceive of Man and the world around? Yes, it is. Undoubtedly, it is possible to happen since Man tries, every day, to explore things around and gets affected by them. This is exemplified clearly in the endeavours of philosophers and scholars throughout history to address the secrets of the universe.

Man keeps in his mind a number of concepts for which, he believes, there are references in the external world. Therefore, no one may doubt the existence of an external world, which is open to exploration.

Nevertheless, there were, along history, people who doubted the existence of an external world; they can be classified into two camps:

First, Sophists deny entirely the notion of the external world and, of course, any possibility of knowing it.

Second, the skeptic: they do not deny the existence of the external world, but they deny perception of it.

Here, we can ask a sophist or a skeptic such a question as: since you claim that sure knowledge is not accessible, are you sure of this claim or doubt it?

◆ *The Role of Epistemology in Religious Knowledge*

in the fundamentals of juristic deduction, the existence of similarities, fabricated narrations and interference of nonreligious sciences in the religious scholars' understanding of religion.

Religious knowledge has a specific domain while religion includes only the fundamental ideological principle, sub-doctrines, moral values and codes of practice. Some of them are proved by the intellect; some by the senses; some by textual proofs and some others such as the resurrection is proved by rational demonstration and textual evidence.

The writer explains the effect of epistemology on the meaningfulness of religious knowledge. He holds that religious knowledge is meaningful according to epistemology and that the meaningfulness of statements is not confined to the meaningfulness of empirical propositions that are gained through the senses; rather there are other propositions which are meaningful and they are the religious propositions which are known through the senses, intellect and narratives. The positivists' view is, therefore, unfounded and unsupportable.

Epistemology contributes to substantiation and justification of religious knowledge. If a person has a claim relating to religion, he should justify and substantiate it with clear evidence or else, it will have no epistemic value.

Also, epistemology has a role to play in the evolution and sanctity of religious knowledge . the deeper the religious knowledge, the more would be the conformity of the knowledge with the reality.

Keywords: religion, knowledge, religious knowledge, religious epistemology.

The Role of Epistemology in Religious Knowledge

Ejad hussain Hassan Mujtaba

Abstract:

The subject of this research article is, "The Role of Epistemology in Religious Knowledge". Before elaborating on the main theme, the writer explains, in the general section, certain terms such as religion, knowledge, religious knowledge, epistemology and its kinds. He then deals with the subject of religious knowledge, the possibility of religious knowledge and the role of epistemology in religious knowledge. He holds that religious knowledge is possible according to reason and textual evidence. Conclusively, he who denies it will fall into religious skepticism as he cannot have access to religion without religious knowledge. The instruments for religious knowledge are the same epistemic tools that are available to humans, i.e the sense, intellect, intuition, revelation and narration.

Religious is different from religious knowledge but the distinction does not necessarily mean that they are in contrast with each other. In fact, religious knowledge originates in the religion itself and they are not opposed to each other. Incorrect understandings from religious arise from certain causes such as the intrinsic incapacity of a person to understand correctly, the various views and the differences

Sources of Jewish Knowledge and its Historical Deviation

Dr. fekri jawad

Like most religions, Judaism sees knowledge as a goal and an end to be realised, and that it could, at the same time, be a means to achieve other ends. It is the vehicle of doctrines, beliefs and even legislations. It is an end that must be realized; otherwise, it would not be considered a successful means for constructing a sound epistemological system for the religion to be used as a communicative tool with others.

Knowledge for Judaism is a genuine part called for in its holy books. It is a procedural approach and doctrine at the same time, whose major function is to lay the foundation for a typical man, made to conform to the requirements of the Jewish beliefs.

This study discusses the Jewish knowledge structure in terms of its sources and essential deviations. These deviations were the result of the various scattering strands that have tried over time to employ knowledge in accordance with their own visions. Such fragmentation was responsible for making the Jewish knowledge lag behind the epistemological progress of their equivalent and neighbouring nations.

The research also aims at exploring the extent to which this three thousand-year-old religion is able to cope up with the upheavals of the postmodernist world..

Historical knowledge has gone the same deep in man's life as the religious one. Human beings have always been fond of myths and legendary stories, which were themselves a kind of history that helped to learn about the forefathers. Had we had an access to the literary works of a variety of peoples of the world, we'd have learnt a lot about the status of their broad historical research, which is identified with the religious research in their life. As an example, in Iran's ancient history, there were associated with the ancient religious perceptions of Ahura Mazda and Ahriman, the story of the first human appearance (keyumars), as well as the stories of the death of his children: Siamak, Hooshang, Jamshid and Feridun. Later on, there emerged (Bahdadian) after them in Kiyanjan series. Among their well-known figures were Ghobad, Kay Kauos, and Bahluanana like Nariman, Sam, Zal and Rustam. There are also noticed in this section of the history of Iran, panels and manuscripts, as for example in the inscriptions of Beeston, King Nameh and the like, which form a kind of history writing that aims at transmitting information about past generations. This is not restricted to this part of the world.

This article is not concerned with the entity of these two types of knowledge, religious and historical. It is an attempt at finding the affinity between them after giving a brief definition of each of them. Here, it raises several key questions at this issue, such as:

- What is the relationship between the religious and historical knowledge?
- How are they different from each other?
- How do they relate to the human knowledge at large?
- How do they need each other?

Religious Knowledge vs Historical Knowledge

By Sayyid Hussein Falah Zada

Trans. Dakhil al-Hamdany

Religious and historical knowledge has occupied a significant position in the realm of human knowledge. They are as old as man. Reading the early man's life; you will discover how important religious thought was at that early time. Moreover, burying the objects of the dead with their bodies is evidence for the belief of ancient societies in a life after death; this is a religious belief per se.

Plurality of deities and religions in all civilizations of the world are evidence of the innate inclination of man towards religion. Names of gods like Zeus, Ahura Mazda, Anahita and Murdoch, and the remains of various statues of gods as well as the traces of religious sites distributed on earth are good examples of this fact. In addition, there used to be great religious figures responsible for comprehending and executing religious rules and regulations.

preference to the intellectual approach.

Key words and expressions: vision and witnessing, heart, illustrative vision , moral vision, authoritative power of vision and witnessing, total vision, demonstrative vision

Mystic Vision and Witnessing... Its Truth and Epistemic Value

By

Mohammed al-Rubai'y

Summary

The human heart is one of the most important tools of knowledge God has created in man. When this heart is purified and gets all light and dark partitions removed, s/he will be able to see beyond this reality and hear the voices of the angels in heaven and smell their fragrance.

Although there are many Kuranic verses and retold traditions that refer to this fact, i.e. the superiority of heart to mind in approaching God, there are still controversies among scholars about the truth of vision and witnessing as well as the feasibility of quarreling desires and wishes in acquiring mystic sublimating.

This article is a brief statement of the truth and types of vision and witnessing. It is also an attempt to discuss its justification and

be done through reality if we were biased with mind and sharia. However, this reality is not of a single level. There is a transcendental and existential reality which does not follow the epistemological criteria that deal with the factual reality related to the entities and facts. Those truths are treasured at the transcendental and constitutional book that is not touched unless by the purified ones who have got mastery on the universal knowledge in and out. Those are able to observe the hidden knowledge that radiates from the great Mohammadan and Alawiyyan stuff as well as the truth of Fatima who had already been known to the early people as to the later ones.

Knowledge is a spot of light radiating from the everlasting existence of God; nescience is darkness and benightedness that haunt matter. In terms of factual reality, this spot will be reflected on the faces of the explorers' mirrors led by their nescience and ego, and thus, uncertainty will prevail. Here comes the need to resort to the peace of mind through certitude that will ensure safe transition towards unity and monotheism.

Now, in view of the multiple understanding and relative knowledge characterizing the world, it is advisable to face all that by resting on a spot of certainty in order to distinguish what is good from what is bad.

The Epistemological System and the Necessity of Spot Retrieval:

The Problematic Integrity of Religious knowledge

By

Shaikh Adnan al-Hassani

Owing to the huge body of knowledge accumulated by Man throughout time, this paper attempts to shed light on the interrelationship between science and mind in addition to the impact of religion on science. This accumulation of knowledge and scientific issues in various aspects of life whether related to his spiritual side or body reveals Man's perplexity and confusion though it might be based to a large extent on sound justification and true values. Here is it noticed that science and knowledge are two basic tools to approach reality. The more the learner is objective, the more resultant offshoots are expected.

To adopt a methodology that bridges premises with aims, it is important initially to be justified truly in our theorizing. This can only

Religion, Rationality and Knowledge Evolution

By

Ali Misbah

Trans. Raid al-Obaidy

Rationality, according to sociologists, is considered a symptom of modernity. It is known to oppose and replace religion. Jurgen Habermas is among the most ardent figures that theorise about and defend modernity.

The integrative explication and the instrumental stand of religion are the most important hypotheses of Habermas's theory (i.e the Communicative Action). It endeavours to identify the evolution of rationality of visions towards the world with the epistemological evolution of the child through the attainment of the hypotheses of various sciences and arts. He, thus, states that religion is a man-made instrument devised to solve life problems and knowledge crises for a certain limit in time until it reaches rational modernity and dies away.

This essay deals with Habermas's argumentation in order to pinpoint the merits and demerits of his theory

magazine Contemporary Readings:

PH. Dr. Victor Alcock, , Quds . Joseph University / Lebanon

PH. Dr. Mohamed Abdel AL Lawee, Algeria Department of Philosophy.

PH. Dr. Abdul Qadir Miloud salami, University of Tlemcen / Algeria.

PH. Dr. Hani Idris, Morocco Islamic scholar.

PH. Dr. Abdul-Karim Khaitan al-Yasiri, Dean of Education Ibn Rushd / Baghdad.

PH. Dr. Shakir Hadi al-Tamimi, Iraq / University of Qadisiya.

PH. Dr. Abdul Hassan Ali Muhalhal, Iraq / University of Dhi Qar

PH. Dr. Abdul Allah Aerada, Iraq / University of Kufa .

PH. . Dr. Hussein Laftah Hafez, Iraq / University of Kufa.

A. PH. M. Dr. Mohamed Kamel Rokan, Dean of the Faculty of Archaeology, University of Qadisiyah.

A .PH. M. Dr. Salah Hassan Hawi, head of the Arabic language / University of Basra.

A.PH . Dr. Fikri Jawad, Iraq / Director, Center for Studies of Kufa.

A.PH. . Dr. Sattar Abdul Hussein Jabbar, Iraq / University of Qadisiyah.

A.PH. Dr. Hashim Jaafar Hussein, Iraq / Babylon University.

A.PH. Dr. Abdul Amir al-Haidari, Iraq / Baghdad University.

DR. Aleksandr Fillipu.

DR. Shah Amerof .

Editorial Board

General SupervisionAl-Sayyid Ayoob Alfathely.

EditorAssistant Prof dr. Ali Abbas Al-Argi

Managing Editor.....Dr. Issam Adnan Al-Yasiri

Coordination and Follow-up..... Al- Sheikh Alaa Al-Muhammadawi

English Translation..... Dr. Fatima Abbas Al-Mamouri

Persian TranslationHassan al-Hamdani

**Assist. Prof. Dr. Fekry Jwad Abed: an Authority in the Translation of Hebrew Language*

**Assist. Prof. Dr. Sattar Abdulhasan Jabbar: an Authority in the Translation of German & Syriac Language*

**Dr .Ali Zuhair : an Authority in the Translation of Persian Language*

**Dr´.Husain Naser & Dr. Fatmah al-Maamwry : an Authority in the Translation of English Language*

**Assist. Prof. Dr. Mohammed Kamel Rokan: an Authority in the Translation of Russian Language*



مؤسسة ملل الانشائية