

# قرآن العجايب

العدد الرابع  
السنة الأولى



---

المجلة: قراءات معاصرة  
إعداد: مؤسسة مئثل الثقافية  
المطبعة: دار الكفيل  
الكمية: 1000  
رقم الإيداع: 1962 لسنة 2014  
الترقيم الدولي: issn:3410-8375  
نشر وتوزيع: مكتبة ودار نشر مئثل الثقافية

---

جميع حقوق الطبع محفوظة  
cont.muthol@gmail.com







## هياة التحرير

- **الاشراف العام:** الشيخ محمد داخل فريد البحراني
- **رئيس التحرير:** أ.م.د حسن جبار هميم الخفاجي
- **مدير التحرير:** أ. د علي حسن هذيلي
- **معمد ترجمة الالفة الانكليزية:** أ.م.د ربيع مزهر محمود
- **معمد ترجمة الالفة الفارسية:** م. داخل الحمداني
- **التسيق والمتابعة:** م. ليث عبد الحسين فرحان العتابي

## الهيئة الاستشارية

- أ. د محمد عبد الله اللاوي / الجزائر/ قسم الفلسفة
- أ. د ادريس هاني/ المغرب / مفكر اسلامي
- أ. د الشيخ حيدر حب الله / لبنان / مفكر اسلامي
- أ. د كاظم فاخر الخفاجي/ العراق/ كلية الآداب جامعة ذي قار
- أ. م. د صلاح حسن حاوي / العراق/كلية الآداب جامعة البصرة
- أ. د عباس عودة شنيور/ العراق / كلية التربية الاساسية ميسان
- أ. د فائز هاتو عزيز الشرع/ العراق/ الجامعة المستنصرية
- أ. د علي كريم عيود / العراق/ جامعة بغداد / بغداد
- د. جواد محمد رياض / مصر/ مركز يافا للدراسات والابحاث
- أ. د منذر علي عبد المالك/ العراق/ جامعة بغداد كلية الآداب/ بغداد

قراءات معاصرة: مجلة فصلية مدكّمة تصدرها مؤسسة مُثُل الثقافية

البحوث الواردة في المجلة تعبّر عن رأي كاتبها

ترتيب البحوث خاضع لاعتبارات فنية



## هوية المجلة

قراءات معاصرة، مجلة فكرية ثقافية محكمة، تصدر عن مؤسسة مثل الثقافية، تعنى بالبحوث التي تهتم بقضايا ثقافية وفكرية معاصرة، وتتناول الفكر الآخر بالنقد معتمدة اسلوب الحوار العلمي الحضاري البناء...

## شروط النشر في مجلة

أولاً: سياسات المجلة وضوابطها:

1. الإلتزام بالمنهجية العلمية في كتابة البحث العلمي واتباع الأصول السائدة في ذلك.
2. أن يتميز البحث بالأصالة والجدة والإضافة النوعية، إذ لا تنشر المجلة الأبحاث المكررة في مضامينها أو المعادة أو المقلدة.
3. يتعهد الباحث بعدم تقديم البحث للنشر في جهة أخرى بعد إقرار نشره في مجلة (قراءات معاصرة) إلا بعد الحصول على إذن كتابي من رئاسة التحرير.
4. إن للمجلة الحق أن تطلب من الباحث حذف فقرة أو فقرات أو إعادة صياغة البحث، أو أي جزء منه بما يتناسب مع المنهجية والضوابط المتبعة فيها.
5. لا تتحمل المجلة أي مسؤولية عن الآراء الواردة في البحوث المنشورة، ولا يعبر ذلك عن سياستها، كما أنها ليست مسؤولة عن أي سرقات علمية.
6. المجلة تنشر البحوث باللغة العربية مع ارفاق عنوان و خلاصة باللغة الانجليزية فقط.

### ثانياً: الاجراءات البحثية:

1. أن يتبع المؤلف الاصول العلمية المتعارف عليها في اعداد البحوث وكتابتها وخصوصاً فيما يتعلق بإحالة المعلومات الى مصادرها وتوثيق الاقتباس والامانة العلمية في النقل والتهميش.
2. ان يستوفي البحث المراجع العلمية الرصينة والكافية والدراسات السابقة.
3. ان يشتمل البحث على منهجية بحثية واضحة ومتسلسلة تبدأ من عرض المشكلة او الفكرة المركزية للبحث ومناقشتها ثم التسلسل بمناقشة الآراء والدراسات السابقة وصولاً الى الحل او عرض الافكار الجديدة والنتائج المترتبة على ذلك.

### ثالثاً: إجراءات التحكيم:

1. تستقبل المجلة المادة (البحث) المرسل للنشر ويُخطر المرسل في غضون خمسة أيام باستلام المادة المرسلة.
2. يتم فرد المادة المرسلة لتوضع أما مع محور المجلة، أو مع الدراسات العامة، ويهمل أي بحث لا يمت لمحور المجلة بصلة، أو لا يتطابق مع ضوابط نشر الدراسات.
3. يهمل أي بحث ودراسة لا تتطابق مع شروط وإجراءات النشر في المجلة الموضحة بشكل تفصيلي.
4. يخضع كل بحث لعملية تحكيم سرية (بدون ذكر اسماء المؤلفين) يقوم بها أحد المحكمين المختصين بالموضوع، ومن ذوي الخبرة العلمية والمعتمد في لجان التحكيم الخاصة بالمجلة، ثم يقدم اقتراحاته وتوصياته حول (البحث) إلى مدير التحرير الذي قد

يقرر ارسال البحث الى محكم آخر لا يقل عن الاول في الدرجة العلمية والخبرة، ومن ثم يُعاد البحث إلى مدير تحرير المجلة للنظر والموافقة النهائية، إذ يكون رأي (مدير التحرير) هو المرجح في حال تباين التحكيمين حول البحث.

5. تُعلم المجلة الباحثين بنتائج التحكيم (رفض، قبول، قبول مع التعديل).

6. يلتزم الباحث بالتعديلات المطلوبة والمقررة من قبل المجلة (ان وجدت)، ثم يعيد ارسال البحث (المعدل) مرة اخرى، وبخلافه لا يتم نشر البحث.

7. ترسل إدارة المجلة البحث المقبول إلى قسم التحرير ويأخذ موقعه بحسب تدرجه الزمني، وينشر في المواعيد المقررة للصدور.

8. ترسل البحوث على إيميل المجلة وهو: (cont.muthol@gmail.com) او تسلم باليد على شكل قرص صلب CD.

#### رابعاً: الشروط الفنية للكتابة (التسيق):

1. أن تشتمل الصفحة الأولى من البحث على عنوان البحث كاملاً وبالخط العريض (bold B)، وعلى اسم الباحث ودرجته العلمية ومكان عمله وبريده الالكتروني ورقم هاتفه وترفق مع البحث سيرة علمية موجزة للباحث.

2. أن يكون البحث وفق نظام (word) وعلى ورقة من نظام (A4)، وان يطبع البحث بخط (Arial)، حجم خط المتن (16) وحجم خط الهامش (13)، وان تكون صفحات البحث من (10) إلى (20) صفحة.

3. يكتب ملخص للدراسة في حدود (100 إلى 150) كلمة بحجم

- 14 وتبعد اسطر اقل من خط كتابة البحث بدرجة واحدة وباللغة العربية.
4. كتب خلاصة وعنوان بحث باللغة الانكليزية بنفس الشروط السابقة.
5. توضع الهوامش اسفل كل صفحة، ولا تقبل الهوامش في اخر البحث، على ان توضع الاقواس الخاصة بالهوامش في المتن والهوامش.
6. توضع الجداول، والملاحق، والمصادر والمراجع في آخر البحث.
7. يجب ان يشتمل البحث على كلمات مفتاحية توضع تحت الخلاصة.
8. توضّح عناوين البحث ابتداءً من العنوان الرئيسي سيراً إلى العناوين الفرعية وبلون غامق.
9. تتبع (الهوامش) من المؤلفات والبحوث النظام التالي: اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، الصفحة.
10. تتبع (المصادر والمراجع) من المؤلفات والبحوث النظام التالي: اسم عائلة المؤلف، اسم المؤلف، عنوان الكتاب أو البحث، دار النشر، مكان النشر، الطبعة، سنة النشر.
11. يلتزم الباحث بأساسيات الترقيم كالفاصلة والنقطة على أن تلتصق بالكلمة السابقة لها دون وضع فواصل بينهما.
12. مراعاة استخدام اقواس الاقتباس "....." وتفريقها عن الاقواس العادية (.....) وكل في محله.
13. يرجى الاطلاع على البحث النموذجي المرفق لزيادة توضيح شروط الكتابة اعلاه.



## المحتويات

كلمة التحرير ..... 13

### المحور

النظرية العقلانية والمعنوية ..... 23

وحيد سهرابي

هادي صادقي

عقلانية الإيمان في فكر العلامة الطباطبائي ..... 57

محمد بور عباس

محمد حسين خوانين زاده

العقلانية اللامستقرة ..... 101

عدنان الحساني

عقلنة الذوقيات ..... 137

محمد الربيعي

### الدراسات

علم الكلام الإسلامي عند الإمام الحسن عليه السلام ..... 181

أ. د. رحيم كريم علي الشرفي

م. عماد فاضل عبد

لانهائية المعنى في النص القرآني ..... 231

باسم الحسنوي

تفكيك بلاغة الثرة ..... 263

علي هذيلي

الخلاصات الانجليزية للمقالات

The deconstruction of loquacity Eloquence.....	299
	Ali Hasan Hthelee
The infiniteness of meaning in Quranic .....	302
	Basim Abdul-Hussein al-Hasnawi
Imam Hasan bin Ali's (pbuh) Islamic Theology .....	305
	Raheem Ali ash- Shureifi Emad Fadhil Abid
Rationalizing the Taste and Proving the Revelation.....	308
	Muhammad ar-Rubeiee
Irrational rationality .....	310
	Adnan al-Hassani
Rationality of Faith in at-Tabatba'e's Thought.....	313
	Muhammad Por Abbaas Muhammad-Hussein
A Critical Study of the Theory of Rationalism and Morality....	316
	Waheed Sohrabi Far Hadi Sadiqi

## كلمة التحرير

### المقلانية والإيمان

#### المقل والإيمان

ليس بوسع أحد أن ينفي علاقة العقل بالإيمان، بدعوى أن كلاً منهما ظاهرة قائمة برأسها، ولا تستمد شيئاً من مقولات الأخرى! وبمعنى آخر: ليس له أن يعلن القطيعة التامة بينهما على إمتداد التاريخ البشري، كما ليس له أن يزعم أنهما متماهيان ومتفقان تماماً في -كل أو معظم - متبنياتهما، بدعوى أن العقل لا يغير الإيمان وأن الإيمان يدعو إلى التعقل.

بل إن المتتبع للتاريخ البشري - بإعتبار تلازم كلتا الظاهرتين لوجود الإنسان - سيلاحظ أنماطاً متفاوتة من العلاقة بينهما، فتارة تكون العلاقة على أساس التكامل والإلتقاء، وأخرى على أساس القطيعة والإحتراب، وثالثة تكون السطوة لأحدهما على الآخر؛ ليستغله طوعاً وكرهاً في توطيد مقولاته وتشيد مبانيه.

#### الأديان غير التوحيدية والمقل

إن تعدد الآلهة في الديانات اليونانية والمصرية القديمة مثلاً، أو الثنوية كما في الديانات الفارسية القديمة أيضاً، وغيرها من الديانات، وإن كان له تفسيرات متعددة غير ما نراه إلا أننا نلمس إسهاماً واضحاً للعقل في تأسيسها وإن كان مأسوراً ومنقاداً

للإيمان الأسطوري آنذاك . فظاهرة تعدد الآلهة ليست إلا مزاجاً بين الإيمان والحاجة الفطرية إلى الاعتقاد بوجود المبدأ، وبين معطيات العقل الذي لم يكن يرى أن من الممكن أن يكون شيء واحد منشأً لصفيتين متناقضتين أو متضادتين، كالموت والحياة، والخير والشر، والنور والظلمة، فأفردت تلك الديانات لكل ظاهرة طبيعية إلهاً يكون هو المنشأ لها والمتحكم فيها، وهذه المحاولات مهما كان رصيدها، لا يبعد وجود خيوطٍ للتفكير العقلي فيها، وإن كان بشكله البدائي البسيط.

### الأديان التوحيدية والمقل

لم يكد يختلف الموقف من العقل في ظل الأديان التوحيدية عن سابقاتها، بل بقيت أنماط العلاقة بين العقل والدين محكومةً للسياقات نفسها، على الرغم مما تتضمنه تلك المدونات الدينية من قيمة وأهمية للعقل، تختلف من جهة الوفرة والوضوح من دينٍ إلى آخر.

فاليهودية على الرغم من سيطرة النزعة النصوصية الجمودية عليها على مر التاريخ، شهدت على فتراتٍ متباعدة نسبياً نشاطاً عقلياً على أيدي فلاسفة يهود خرجوا عن إطار الإتجاه اليهودي المتشدد، ابتداءً بالفيلسوف فيلون (40 ق م - 40 م) والذي يُعدّ صاحب (التأويل الرمزي للتوراة) فقد وُصف بأنه يصف النصّ التوراتي مجموعةً من الرموز التي ينبغي قراءتها وإعادة تأويلها وفقاً للفلسفة اليونانية؛ لإعادة الروح إليها.

ثم تلاه فيلسوفان يهوديان هما، موسى بن ميمون

(1135م-1204م) وسعد بن منصور بن الحسن بن هبة الدين المعروف بأبن كمونة المولود (1284م) وقد نشأ هذان الفيلسوفان في بيئة إسلامية، وتأثرا أشد التأثر بالفلاسفة والمتكلمين المسلمين. ولا زالت كتبهما وأراؤهما معروفةً ومتداولةً إلى يومنا هذا. ووجود هؤلاء الفلاسفة -في أشد الديانات جموداً على ظاهر النصوص- مؤشراً واضحاً على بطلان مزاعم من يدّعي عدم الحاجة إلى المعطى العقلي في ظلّ الديانات الإلهية.

أمّا في الديانة المسيحية فالأمر تعدى سابقتها بكثير، من حيث الإعتناء بالتجاج العقلي، فقد شهدت الفترة من القرن الثالث إلى القرن الخامس الميلادي والمعروفة بـ(العصور المبكرة) عدداً لا يستهان به من اللاهوتيين الذين حاولوا التوفيق بين المعرفة الدينية والمعرفة العقلية أمثال ارينيوس ليون، تيرتوليان، اوريغن وأمبروز وآخرين، وفي الفترة اللاحقة أي من القرن الخامس إلى السادس عشر الميلادي، والمعروفة بـ(القرون الوسطى) شهدت المسيحية نشاطاً عقلياً واسعاً. فقد تمخّضت تلك الفترة عن فلاسفة ولاهوتيين كبار، أبرزهم القديس أوغسطينوس، والذي تعدّه الكنيسة من الآباء الذين كانوا منبعاً لتعاليم الإصلاح الديني، وقد تأثر فكره اللاهوتي والفلسفي بالرواقية والأفلاطونية والأفلاطونية المحدثة وعلى وجه الخصوص بفكر أفلوطينوس.

وبعيداً عمّن يعتبر العقل الأوربي المسيحي مأسوراً للاهوت الكنيسة، مع ما ينطوي عليه ذلك العصر من ظلم وإجحافٍ، فقد شهدت تلك الفترة ظهور مدارس وتياراتٍ وشخصياتٍ، ساهمت

بشكل كبير في نمو التناج العقلي والديني، ولا زالت آثارهم مثاراً للبحث والدراسة حتى يومنا هذا.

وأما على صعيد الدين الإسلامي فالمسألة لا تكاد تقارن بكل ما تقدم، فقد بنى الإسلام على ضوء نصوصه الوضائية صروحاً جبارة ترفع قيمة التفكير العقلي إلى أبعد غاياته، وتوليه إهتماماً قل نظيره، بل تنيط به معرفة أهم المسائل وأخطرها مما يرتبط بالعقيدة من حيث المبدأ والمنتهى، وأن به عبادة الرحمن واكتساب الجنان، وبه تتم عقلنة الدين، واستكناه روح التشريع العام، بل عُد ما حكم به العقل حكماً للشرع -بناءً على الملازمة- ولا يختلف الأمر في قضايا الحياة والمجتمع ...

**أقول:** على الرغم من تأكيد الشرع أهمية العقل وخطورة دوره في فهم الدين والحياة، تنكرت بعض فرق المسلمين، لقيمة العقل ومعطياته، مصرّةً أيّما إصرارٍ على قصور العقول عن إدراك مغازي التشريع، وعلو مضامينه، سواء أكان بمحض مقدماته، أم بالشراكة والتلفيق مع النصّ الديني، بزعم شمول النصّ الديني وقدرته -بنحو مستقل- على تلبية حاجات الإنسان ومتطلبات حياته، دونما حاجة الى العقل ودائرة أحكامه، بل تعدى الحال ليشمل ما تأصل في التفكير العقلي والمنطقي، ليقرأ بروح النصّ الديني وثقافته، فأعلنت بعض توجهات تلك الفرق إثر غلوها، تطرفاً في الموقف وحرماً تجاه خصومها العقليين، لئلا يقتحم العقل قلاع النصّ وحصونه المنيعة، ومن الطريف أنها إستعارت في مقام حجاج خصومها أدلتهم نفسها وطرائق تفكيرهم!! فأصابها -تلك الفرق - الجمود والسطحية، فغدت

عاجزة عن مجارات تطوّرات الحياة، وانتزاع حلول ازاء مشاكلها . وما زالت تلك الفرق حاضرة في راهن عصرنا، متمثلة بتياراتٍ وشخصٍ في مختلف المذاهب الإسلامية...

فيما اختلفت بقية الاتجاهات الإسلامية في مقدار ثقتها بالعقل ، ومدى الركون إلى معطياته اختلافاً كبيراً، فالأجاء الفلسفي المشائي يرفع من منزلة العقل إلى منتهى الغايات ، فيعدّه المصدر الأوّل للعقيدة والإيمان، والسياسة والأخلاق، والكشف عن حقائق الوجود، بينما يراه الأجاء الكلامي التقليدي وسيلةً للدفاع والمنافحة عن العقائد الدينية الثابتة بالوحي والرسالات الإلهية، دون أن يوليه أهميةً في الكشف عنها، أو أن يمنح العقل دوراً في التأسيس العقائدي على ضوء مقولاته.

فيما عمدت بعض المدارس الفلسفية التوفيقية إلى التسوية بين المعطى العقلي والديني، محاولة إيجاد نوع من العلاقة التكاملية بينهما، مبنيةً على أساس التوفيق بين النصّ الديني والبرهان العقلي. ولم يقتصر هذا الصراع عند المسلمين على دور العقل في الجانب العقائدي، بل امتد ليشمل الجانب التشريعي والقانوني، وقد نتج عنه اتجاهاتٌ ونظرياتٌ لا تقل أهميةً عن النظريات التي طرحتها الاتجاهات السابقة.

## المقالات

في القرن السابع عشر الميلادي ونتيجةً لهيمنة الكنيسة والفكر اللاهوتي لقرونٍ عديدةٍ ولد في أوروبا منحىً جديداً من التفكير الفلسفي عُرف بالعقلانية.

والعقلانية: نزعةٌ ومنهجٌ في التفكير يعدّ العقل هو الأساس في توليد أيّ معرفةٍ صحيحةٍ.

عملت العقلانية في بداية نشأتها على إقصاء الحسّ، وعدم الاعتراف بالمعرفة الحسيّة. ويوصف رينيه ديكارت ( 1596-1650) أوّل وأشهر مؤسّسي العقلانية في عصر النهضة حيث يعتقد إنّ المعرفة بالحقائق الأبديّة مثل (الرياضيات والأسس الأستمولوجيّة والميتافيزيقية للعلوم) يمكن اكتسابها عن طريق العقل وحده، دونما حاجة لأيّ نوع من الخبرة الحسيّة، ويؤكد على وجود أفكارٍ فطريّةٍ تأتي من الإله وهي رأس مال المعرفة الحقيقة.

توسعت مبادئ عقلانية ديكارت في القرن نفسه على يد باروخ سبينوزا (1632-1677) معتقداً عدم وجود أكثر من عقلانية واحدة شاملة للإنسان والطبيعة، لذا سعى الى تطبيق منهج هندسي في قضايا مهمّة منها الإلهية والأخلاق.

وغوتفريد ليبنتز (1646-1716) لا ينفي ليبنتز إمكانية أن تكون التجربة مصدراً للمعرفة، ولا ينفي أيضاً أن تلعب الحواس دوراً في اكتشافنا للحقائق الأبديّة والضروريّة، بل من الممكن أن تكون معرفتنا بحقائق الرياضيات والمنطق قد أكتسبت عبر حواسنا، ولكن تبقى تلك الحقائق مستقلة عن التجربة، فالتجربة لوحدها لا تعدو أن تكون منبهاً وحسب.

عرفت عقلانية هؤلاء الفلاسفة بـ (العقلانية القاريّة) و(العقلانية الفطريّة) وقد تعاقبت على نقد وتطوير العقلانية أجيالٌ من الفلاسفة، فولدت العقلانية التجريبيّة على يد ديفيد هيوم (1711 - 1776)



والذي انتقد العقلانية الفطرية بشدة، وعمد إلى تأسيس فلسفة طبيعية تقوم على أساس تجريبي.

ثمّ قدم إيمانويل كانت (1724 - 1804) عقلانية جديدة تجمع بين العقلانية الفطرية والعقلانية التجريبية حيث يرى كانت أنّ استخدام العقل وحده دون التجربة لا يقود إلى المعرفة بل يقود إلى الأوهام.

أما استخدام التجربة فلا يقود إلى معرفة دقيقة كونها لا تعترف بوجود مسبب أول، ذلك الذي يعترف به العقل المجرد، وهكذا مرت العقلانية بمدارس وفلسفات متنوعة، لذا فإنّ من الصعب حصر الاتجاه العقلاني ضمن اتجاه واحد أو إصدار حكم كلي يشمل جميع أشكال العقلانية، وفيما يتعلّق بعلاقة العقلانية بالدين والإيمان خاصة، فإنّ فلاسفة العقلانية أنفسهم منقسمون تجاه الدين والميتافيزيقيا، فمنهم القائل بأنّ المذاهب الدينية ينبغي أن تختبر بمحكّ عقليّ. ومنهم من يرى عدم جواز الإيمان بخوارق الطبيعة، ومنهم من يوصف بخلاف ذلك.

فليتنبز مثلاً يؤمن بالمعجزات وخوارق الطبيعة، بينما يرفض هيوم الأديان بشكل مطلق، فيما يرى جون لوك (1632-1704) أنّ المبادئ الإلهية والأخلاقية قابلة لإقامة البرهان العقلي عليها.

فليس من الصحيح إذن وضع العقلانية بالمطلق في الجهة المقابلة للدين، بل ينبغي تقييم كلّ تجربة عقلانية منفردة، والحكم بقبولها أو رفضها للدين وفقاً لمبانيها ومنتجاتها.

ونحن إذ نقدّم هذه الخلاصة المختصرة لمسير العقلانية

وعلاقتها بالدين والإيمان، يسرّ مجلّتنا (قراءات معاصرة) في عددها الرابع أن تضع هذا الموضوع بين يدي نخبة الباحثين والأكاديميين؛ لعلنا نسهم في رفد المعرفة الإنسانيّة، والله وليّ التوفيق.

# المحور

« دراسة نقدية لنظرية العقلانية والمعنوية  
« عقلانية الإيمان في فكر العلامة الطباطبائي  
« العقلانية اللامستقرة والمبادئ الموضوعية للإيمان  
« عقلنة الذوقيات وبرهنة الكشفيات





# دراسة نقدية لنظرية العقلانية والمعنوية

وحيد سهرابي فر<sup>(1)</sup>

هادي صادق<sup>(2)</sup>

تعريب

محمد عبد الله السالم

---

(1) أستاذ مساعد في جامعة القرآن والحديث

(2) طالب دكتوراه في الأديان في جامعة الأديان والمذاهب، وأحد خريجي  
الحوزة العلمية بقم المقدسة [vsohrabifar@gmail.com](mailto:vsohrabifar@gmail.com)



## ملخص البحث

طرحت نظرية العقلانية والمعنوية من قبل أحد المفكرين المعاصرين ألا وهو الأستاذ مصطفى ملكيان منذ عام 1990م وهذه النظرية تقدم تقييم للعلاقة بين الدين التقليدي والعالم الحديث؛ إذ، يتناول البحث العناصر المكونة للدين التقليدي والعناصر المكونة العالم الحديث، ودراسة إمكانية إتباع الدين التقليدي في العالم الحديث، فقد سعى صاحب هذه النظرية الذي يعتقد أن التدين التقليدي يتعارض مع الحداثة والالتزام بكليهما لا يُعطي عملاً متوازناً، ولذلك صار يريد إثبات التعارض بين التدين التقليدي والحداثي سعى فبحث في خصائص التدين التقليدي وكذلك بحث في خصائص الحداثة التي لا مفرّ منها. ولكل خصائص التي قد تتعارض مع الآخر، ونظراً لعدم وجود التوافق بين الخصائص الحتمية للحداثة وبين الدين التقليدي سيكون أمام الباحث خياران :

**الخيار الأول:** التخلي عن الدين التقليدي نهائياً، وبالتالي

سنخسر المزايا والخصائص الإيجابية التي يتوفر عليها الدين.

**الخيار الثاني:** قبول الدين بفهم جديد يتوافق مع الحداثة.

وهذا ما يصطلح عليه ملكيان بـ(المعنوية) وهو يعتقد أن النظرية التي

تخاطب الإنسان الحداثي تريده أن يبقى على قيمه الحداثية في الوقت

الذي يستفيد من مزايا الأديان. ثم يبدأ بوصف النظرية والتطرق

الى أصولها، ونقدها، ثم يتحدث عن العلاقة بين العقلانية والمعنوية

فيذكر أن واحدة من مدّعيات هذه النظرية هي الجمع بين العقلانية

والمعنوية، وهي المسألة المهمّة التي غفلت عنها جميع الحضارات السابقة وهو يرى أنّ الحضارات السابقة قد ضحّت بأحد طرفي هذه العلاقة، ويرى أنّ الباحث يدعو الى «إن العقلانية والمعنوية اليوم ليست شيئاً لا يقبل الجمع فحسب، بل لا بدّ أن نسعى في جمعهما، فنأخذ العقلانية من الحداثة، والمعنوية من النصوص المقدسة» ومن نتائج هذا البحث أنه يرى أنّ نظرية العقلانية والمعنوية واحدة من النظريات المطروحة في مجال الدين والحداثة، فهي من هذه الزاوية تحظى بالتقدير. وفي بلدنا باعتبار أنّ الأكثرية فيه هم من المتدينين، وهي قد تستطيع ردم الهوة بين العقلانية والأفكار الدينية لتأسس لمجتمع متفاهم قادر على الاخذ بأسباب العلم والعمل دون أن يفقد قيمه الدينية.

الكلمات المفتاحية: العقلانية، المعنوية، مصطفى ملكيان، النظرة النقدية، الدين والحداثة.



## المقدمة

تكفل نظرية العقلانية والمعنوية دراسة العلاقة بين الدين التقليدي والحدائثة، وتحكم بوجود التعارض بينهما، ولأهمية الموضوع والمدّعيات المهمة لهذه النظرية، بذلنا جهدنا في هذه المقالة لتقديم عرض مختصر للنظرية أعلاه ومن ثم دراسة هذه المدّعيات دراسة نقدية، من خلال محاولة تحليل مدّعين أساسيين تقوم عليهما هذه النظرية:

**المدّعى الأول:** القطيعة بين الدين والحدائثة القائم على أساس

عناصر من قبيل التعارض والتعبّد والعقلانية.

**المدّعى الثاني:** تقديم حلّ يتمثّل بالمعنوية، فتتعرّض في هذه

المقالة إلى بعض اجزاء هذا الاتجاه واخضاعها للنقد.

إنّ من أهمّ التحديات التي تواجه هذه النظرية عدم التناسق

الداخلي لأجزائها، وأيضاً فيما يرتبط بحدائثة هذه النظرية وانسجامها

المنهجي. وبالنتيجة لم يكتب لهذه النظرية النجاح في تحقيق أهدافها

بالرغم من طرحها لأبحاث جديدة وأسئلة مفيدة.

يعتبر البحث عن الدين والحداثة واحد من أهم القضايا المطروحة في مجال الدراسات الدينية، ويكتسب هذا الموضوع أهميته القصوى حينما نعيش في بلد متدين من جهة، ويواجه كل يوم أكثر من سابقه شكلاً جديداً من أشكال التعامل مع الحداثة من جهة أخرى.

وفي هذا الإطار تطرح نظرية تحت عنوان العقلانية والمعنوية من قبل أحد المفكرين المعاصرين ألا وهو الأستاذ مصطفى ملكيان منذ عام 1990م. وإن لم تكن هذه النظرية مدونة بشكل كامل، لكن تقييم آثار صاحب النظرية خلال هذه المدة يعطينا انطباعاً عن النظرية. وبالنظر لأهمية النظرية التي تتحدى الفهم التقليدي للدين يصبح من الضروري جداً إخضاع هذه النظرية للتحقيق والتحليل والمراجعة النقدية.

### تقرير النظرية

بهدف نقد النظرية يتطلب الأمر أولاً عرض تقرير مختصر عنها لأجل التمهيد لطرح النقد، فالنظرية بصدد تقييم العلاقة بين الدين التقليدي والعالم الحديث؛ لهذا الغرض، يتناول بالبحث العناصر المكونة للدين التقليدي والعناصر المكونة للعالم الحديث، ودراسة إمكانية إتباع الدين التقليدي في العالم الحديث.

### سؤال النظرية وجوابه

إن جميع الناس - من وجهة نظر صاحب النظرية - متدينون إلى حدٍّ كما أنهم حدثيون أيضاً<sup>(1)</sup>، وإن كان للدين والحداثة

(1) مصطفى ملكيان، المعنوية جوهر الأديان 1-2؛ التقليد والعلمانية: 268.

مراتب إلا أنهما متوفران عند جميع الأشخاص بنسب متفاوتة قلة وكثرة، والسؤال الأساس الذي يشرع فيه صاحب النظرية عمله هو: هل ثمة توافق بين التدين والحداثة؟ وبعبارة أخرى هل يتصرف الأشخاص الذين جمعوا بين التدين والحداثة بشكل متوازن ومنطقي أو لا؟.

وفي مقام الإجابة على هذا التساؤل يعتقد صاحب النظرية أن التدين التقليدي يتعارض مع الحداثة والالتزام بكليهما لا يُعطي عملاً متوازناً<sup>(1)</sup> وبهدف إثبات التعارض بين التدين التقليدي والحداثي سعى صاحب النظرية إلى بحث خصائص التدين التقليدي وكذلك بحث خصائص الحداثة التي لا مفرّ منها.

### الخصوصية الأولى: العقلانية في مقابل التعمد

واحدة من خصائص الإنسان الحداثي، عقلانيته التي تبرز في منحاه الإستدلالي، ويراد من المنحى الإستدلالي الإلتزام بكل مدعى بحدود مقبولة دليhle، وبعبارة أخرى لاجل قبول أي اعتقاد لا بد أن تكون لنا حجة مقبولة لصالح ذلك الإعتقاد؛ بحيث إذا ما سُئلنا بأي دليل في نظركم يكون ألف = ب، فيأتي الجواب: لأن؛ ألف = ج من جهة، ومن جهة أخرى ج = ب فالنتيجة ألف = ب.

يعتقد ملكيان بتعارض خصائص عقلانية الإنسان المتحضر مع خصوصية التعمد الموجودة في الأديان التقليدية، وفي نظره لا يمكن فرض دين تقليدي بلا تعبد؛ ففي كل دين تقليدي على المتدين

(1) مصطفى ملكيان، طريق إلى التحرر: 364.

أن يتعبّد بتعاليم مؤسّس الدين، فالتعبّد بنظر ملكيان هو بمعنى أن نقبل معتقد بيّنه شخص (ألف) ولا يوجد لدينا برهان لصالح ذلك المعتقد<sup>(1)</sup>.

بالنظر إلى أن الإنسان المتحضّر يعتقد بما قرره الدليل فلا يمكن أن تكون لديه معتقدات لا دليل عليها، وكان قبولها لمجرد كونها قد صدرت عن شخص معين.

### الخصائص الأخرى<sup>(2)</sup>

المسألة الأخرى هي أن الإنسان الحديث لا ينظر إلى التاريخ نظرة قطعية، بخلاف الدين التقليدي فإنه قائم على قطعية الوقائع التاريخية<sup>(3)</sup>. والخصوصية الأخرى هي اللحظة الراهنة (الحداثة آنية - مكانية)، أي علمانية الإنسان الحديث الذي يريد الوصول إلى نتيجة جزاء الأعمال في هذا العالم.

الخصوصية الأخرى التي يطرحها صاحب النظرية: هي أن الأبحاث الميتافيزيقية من وجهة نظر الإنسان الحديث ثقيلة جداً وغير قابلة للإثبات وقد فقدت اعتبارها. وفي المقابل أن كثيراً من التعاليم الدينية قائمة على هكذا ميتافيزيقيا؛ ومن الطبيعي مع عدم

(1) مصطفى ملكيان، المعنوية جوهر الأديان 2-1؛ التقليد والعلمانية: 274-275.

(2) على اعتبار أننا بينا هذه الخصائص بالتفصيل في مقال لنا تحت عنوان « تحليل لنظرية العقلانية والمعنوية » في العدد الثاني لمجلة دراسات الأديان، لهذا السبب نتعرض لهذه الخصائص بنحو الإختصار ونوكل التفصيل إلى مراجعة تلك المقالة.

(3) المصدر السابق: 275-277.

اعتبارية هكذا ميتافيزيقيا فإن المعتقدات القائمة على أساسها أيضاً بدورها ستواجه تحدياً<sup>(1)</sup>.

النكته الأخرى التي يؤكد لها صاحب النظرية خصوصية القداسة عند العالم الحديث التي تعني لا أحد فوق التشكيك والكل متساوٍ من هذه الجهة وهذه الخصوصية تتعارض مع وجود عنصر التقديس في الأديان التي تعتبر أشاخصاً أو نصوصاً فوق التشكيك<sup>(2)</sup>.

وآخر خصوصية للعالم الحديث تتعارض مع الدين التقليدي من وجهة نظر صاحب النظرية، هي أن تعاليم الأديان التقليدية متأثرة بالظروف المناطقية والتاريخية، والحال أن الإنسان الحديث يتطلع للقيم العالمية ويرفض جعل التعاليم الجغرافية أساساً لحركة العالم<sup>(3)</sup>. نظراً لعدم وجود التوافق بين الخصائص الحتمية للحدثة وبين الدين التقليدي سيكون أمامنا خيارين:

**الخيار الأول:** التخلي عن الدين التقليدي نهائياً، وبالتالي سنخسر المزايا والخصائص الإيجابية التي تتوفر عليها الدين.

**الخيار الثاني:** قبول الدين بفهم جديد يتوافق مع الحدثة. وهذا ما يصطلح عليه ملكيان بالمعنوية<sup>(4)</sup>.

والجدير بالملاحظة هو، تعتقد هذه النظرية أن المخاطب بها هو الإنسان الحداثي بحيث يبقى على قيمه الحداثية في الوقت الذي

(1) مصطفى ملكيان، المعنوية جوهر الأديان 2-1؛ التقليد والعلمانية: 280-283.

(2) المصدر السابق: 283-285.

(3) المصدر السابق: 285-286.

(4) المصدر السابق: 269.

يستفيد من مزايا الأديان؛ وعليه مع الأخذ بنظر الاعتبار محورية خصائص الحداثة التي لا محيص عنها إلا أنها قد وضعت نفسها في قطيعة مع الدين التقليدي. نعم يوجد اتجاه بديل وهو اصلاح القيم الحداثية على أساس القيم الدينية، وفي هذه الحالة سيكون المحور هو التعاليم الدينية، وتقاس قيم الحداثة على أساس المعايير الدينية، ولكن مفروض النظرية هو أصالة الحداثة.

### منهج النظرية

وبعد تبني صاحب النظرية رفض فكرة الفهم التقليدي للدين يسعى لعرض اتجاه جديد يتبنى فيه فهماً جديداً للدين يتمشى مع تحولات العالم الحديث، ومن وجهة نظر صاحب النظرية فإن قبول المعتقدات وأعطائها قيمة أمر مرهون بمتانة دليلها وإذا كان هناك مدعى عليه شواهد تخالفه فسيواجه بالرفض حينئذٍ. وقبل طرح النظرية نتعرض للتقسيم الذي طرحه صاحبها في هذا المجال.

بشكل عام يمكن تقسيم القضايا على أساس تحليل عقلائي إلى ثلاث فئات:

القضايا «العقلانية» والقضايا «المخالفة للعقل» والقضايا «غير العقلانية». والقضايا العقلانية هي القضايا التي أدركها العقل بشكل صحيح وقبلها. والقضايا المخالفة للعقل هي التي أكتشف العقل بطلانها وحكم بفسادها. وأخيراً القضايا غير العقلانية هي التي لم يكتشف العقل صحتها ولا بطلانها بشكل قطعي.

أن وظيفتنا تجاه القضايا التي يدركها العقل - في نظر ملكيان - تتمثل بقبول تلك القضايا، كما أن وظيفتنا في مورد القضايا التي يرفضها العقل هي أنكارها ورفضها. وأما القضايا غير العقلانية فهي على صنفين: قضايا فيها جانب راجح وعلى سبيل المثال (ألف، ب الوجود) راجحة على (ألف، ب العدم). والقضايا غير العقلانية التي ليس لها رجحان معرفي من قبيل (ألف، ب الوجود) مع (ألف، ب العدم)، متساويان من الناحية المعرفية.

ويعتقد ملكيان أنه في القضايا غير العقلانية الراجحة لابد من الأخذ بالجانب الراجح منها. أما في مورد القضايا غير العقلانية التي ليس لها رجحان معرفي وفي الواقع نحن في خلاء معرفي من جهتها، فيعتقد ملكيان انه لابد من الإنتقال أو التوجه من المعيار المعرفي إلى المعيار العملي ونأخذ بنظر الإعتبار أي واحدة من (ألف، ب الوجود) أو (ألف، ب العدم)، ما هو أكثر نفعاً في مقام العمل وما يوجب تقليل الألم وجلب الرضا، ويمنح للحياة معنى، ومن هذا القبيل<sup>(1)</sup> ومع اتباع هكذا توجه فإن المعتقدات التي تتكون لدى شخص تكون عقلانية ومن هذا المنطلق تتوافق مع خصائص الإنسان المتحضّر.

وهذه المسألة مهمّة في فهم النظرية لأن مصدر القلق الرئيس لصاحب النظرية هو الحدّ من آلام الإنسانية، وبصدد قضايا تنتج هذا الأمر، فمن وجهة نظره أن عمل الدين التقليدي في عالم التقليد كونه يوجب التقليل من آلام البشر، أما من زاوية كونه ديناً تقليدياً في عصر

(1) مصطفى ملكيان، المؤاممة بين المعنوية والحادثة: 16.

الحدثة فهو غير مقبول ولا يمكن أن يحمل خاصية الحد من معاناة البشرية<sup>(1)</sup>. وعلى هذا الأساس وبهذه المنهجية التي يعرضها ملكيان فإنها ستطال جميع تعاليم الأديان وحتى الإدراكات البشرية، بحيث يمكن باتباع هذا النهج الحصول على جميع المعتقدات العقلانية التي تكون مقبولة لدى الإنسان الحدائي، وذلك لأجل التقليل من آلام البشرية<sup>(2)</sup> وأيضاً باتباع هكذا نهج يكون الجمع بين العقلانية والمعنوية أمراً متاحاً، وهذا ما يقلق صاحب النظرية ويطرحه بشكل جاد، فيعتقد أن جميع الحضارات السابقة قد غفلت عنها فادى بهم إلى التضحية بالمعنوية على حساب العقلانية أو بالعكس<sup>(3)</sup>.

### أصول النظرية

لنظرية العقلانية ثلاثة أصول طرحها صاحب النظرية على أنها تشكل أصول المعنوية: يراد بالمعنوية اعتقاد الشخص بأن العالم من حيث المعرفة الوجودية ليس مؤطراً بما تقرره قوانين الفيزياء

(1) مصطفى ملكيان، المعنوية جوهر الأديان 1-2؛ التقليد والعلمانية: 314.

(2) يمكن طرح خلاصة فكرة ملكيان في هذا المجال في عدة جملات مشهورة قد بينها، كما يلي: انا لست قلقاً على التقليد، ولست قلقاً على الحدثة، ولست قلقاً على الثقافة، ولست قلقاً لأي أمر انتزاعي من هذا القبيل، إنما أنا قلق فقط على البشرية المكونة من اللحم والدم، التي تأتي وتذهب وهي تصارع الآلام فلنسعى أن نواجه البشرية أو نصارحها بالحقيقة وأن يطلعوا على مزيد من الحقائق، مضافاً لذلك التقليل من معاناتهم وآلامهم بل أن ينزعوا نحو الإستزادة من فعل الخير والإحسان ولأجل تحقق هذه الأهداف الثلاثة يمكن الإستفادة من كل ما هو نافع، بدءاً من الدين وحتى العلم والفلسفة والفن والأدب وكل الإنجازات البشرية الأخرى. انظر: ملكيان، الإشتياق والهجران: 119.

(3) مصطفى ملكيان، الإشتياق والهجران: 418.



والكيمياء والبيولوجيا، كما أنه بلحاظ الرؤية المعرفية (الإبستمولوجية) لا يتحدد العالم بما تدركه عقول البشر، وهناك حقائق في العالم تقع خارج عن إدراك العقل البشري طويلاً وعرضاً، وأيضاً بلحاظ علم النفس لا تكون نفسية شخص معين هي المعيار، وعلى الإنسان السعي للوصول إلى حالة نفسية مرضية. وكل إنسان يعترف بهذه الأفكار الثلاثة، معرفة الوجود، علم المعرفة، وعلم النفس، فيمكن تسميته بالإنسان المعنوي<sup>(1)</sup>.

### نقد النظرية

لنظرية العقلانية والمعنوية أبعاداً مختلفة، ولا شك أن مراجعة جميع أبعادها في مقالة واحدة غير ممكن، وعليه نقتصر في هذا المقال على بحث بعض مدعيات هذه النظرية.

#### لاتعارض بين التعبد والعقلانية

الحجر الأساس لكلام صاحب النظرية هو التعارض بين الدين التقليدي والحداثة، لأن قوام التدين التقليدي بالتعبد بينما جوهر الحداثة هو العقلانية، وهاتان المقولتان متعارضتان<sup>(2)</sup> والتعبد بمعنى قبول الاعتقاد من جهة كون هذا الاعتقاد صادراً عن (س) أي الشخص الذي لديه سلطة، بحيث لو سألنا من شخص متعبد لماذا تعتقد بالقضية (أ) فبدل أن يستدل، سيجيب لأنها صدرت عن (س) من الناس.

والتعبد في نظر ملكيان ليس شيئاً سوى إخماد لغريزة حب

(1) مصطفى ملكيان، في البحث عن العقلانية والمعنوية: 80.

(2) مصطفى، ملكيان، المؤاممة بين المعنوية والحداثة: 16.

الإطلاع وتعطيلاً للمسيرة العقلانية. فالشخص المتعبد يُضحى بقوة البحث والتنقيب لديه وتساؤلاته العقلية وسعيه وراء العلل إلى محل، أي يفديها إلى ذلك الموجود المقدس وإلى ما يواجهه من كلام مسلم لا يقبل التشكيك<sup>(1)</sup>.

في نظر ملكيان هناك حالات موجودة من التعبد لاتتنافى مع العقلانية ويمكن التعبد بها: «بقي شيء ينبغي عدم اغفاله وهو لو كان نفس التعبد مبرراً بدليل عقلي حاسم فلا خشية، ولكن اغلب الحالات ليست هكذا<sup>(2)</sup> كما لو أن عرفاً يُشير إلى شخص متخصص في فرع من العلوم فيمكن مراجعته في الأمور التي تخصص بها، فمثلاً يعتبر الفيزيائيون أن انشتاين متخصص فيزيائي فلا إشكال من الرجوع إليه بعده رجوعاً للمتخصص.

الحالة الأخرى التي تجوز الرجوع إلى الشخص هي مراجعة سابقة ذلك الشخص فنرى إذا كان هناك أشخاص قد اتبعوه وتوقفوا في أمورهم فنحن أيضاً نتبعه. والحالة الأخرى هي عند الرجوع إلى الشخص نجد أن نظرياته مفيدة وعملية فنستمر بمتابعته<sup>(3)</sup>.

مع ملاحظة هذه البيانات السالفة، هل يتعارض التعبد مع العقلانية؟ وهل ما يحصل في الدين التقليدي وفقاً للتعريف المذكور يسمى تعبداً.

(1) مصطفى ملكيان، طريق إلى التحرر: 367.

(2) طبعاً، في نظر ملكيان، أن التعبد المستند إلى الدليل ليس تعبداً أساساً، أنظر: مصطفى ملكيان، الإنسان التقليدي، الإنسان الحداثي ومسألة التعبد: 53-54.

(3) المصدر السابق: 53-54.

والإشكال الرئيس الموجود في هذا المجال هو عدم صحة التقسيم الذي يطرحه ملكيان<sup>(1)</sup>. لأن مدعى النظرية يركز على الاعتقاد بأن قضية (ألف) من جهة كونها صادرةً عن شخص (س) تعتبر تعبدًا ولا مرأى في أن هذا التعبد لا يتفق مع العقلانية؛ هذا مع أنه لو كان قول (س) مقبولاً لكونه مدعوماً بالدليل فهذا الأمر بناءً على ما قرره هو لا يكون تعبدًا، ومن الطبيعي لا ينبغي أن يكون بينه وبين العقلانية تعارضاً. وبعبارة أخرى، لا بد من التفريق بين التعبد القائم على الدليل والتعبد الأعمى، وعدم إصدار حكم كلي غير عقلائي على كليهما فالتعبد الذي يكون برهانياً لا يتنافى مع العقلانية أبداً.

### والعجيب أنه هو نفسه يُدّعى لهذه الحقيقة:

وهي من الناحية المفهومية والنظرية التعبير بالتعبد البرهاني إنما هو تعبير بارد فكسيكال؛ لأنه لو أصبح التعبد مستلماً فلجهة كونه برهانياً لا يمكن تسميته بالتعبد فلو ثبت أن كل ما قاله (س) فهو صحيح أو كل ما قاله (س) ففيه مصلحة، فمن الآن فصاعداً يكون قبولي لكلام (س) ليس تعبدًا، لأنه برهاني حينئذٍ<sup>(2)</sup>.

والسؤال الذي يتبادر إلى الذهن في هذا السياق، أساساً هل هناك حالة للتعبد موجودة في الدين التقليدي غير ما ذكر أعلاه؟ ألم تكن الخطوة الأولى في الإيمان الديني هي التعقل، ومن ثم بعد الاعتراف بالمدعيات الأولية للدين من قبيل وجود الله، وضرورة النبوة، ونبوة النبي، وعصمته، وغيرها، تصل النبوة إلى التعبد؟ ومع الأخذ بنظر الاعتبار القضايا المطروحة، تجدر الإشارة إلى أن التدين

(1) أنظر: فنائي، أبو القاسم، «العلاقة بين الدين والحداثة»: 96.

(2) مصطفى ملكيان، الاشتياق والهجران: 170.

التقليدي لا يكون تعبدًا محضاً أصلاً، وبطبيعة الحال لا يتعارض مع العقلانية بل - وكما أشار ملكيان - حينما يكون هناك برهان على صحة المدعيات الشخصية (للنبي) فقبول كلامه لا يُسمى تعبدًا؛ هذا علاوة إلى أنه في الدين الإسلامي وخاصةً من وجهة نظر الشيعة، أنّ العقل مع كونه الخطوة الأولى للتدين ومقدم على التعبد، فبعد قبول الدين، يحتل العقل أول مصادر معرفة الدين ويلعب دوراً بارزاً في فهم النصوص الدينية وتفسيرها<sup>(1)</sup>.

والمسألة الأخرى التي تحظى باهتمام في هذا الصدد، قد يعتقد بعض الدارسين أن البراهين التي تثبت وجود الله أو أدلة إثبات ضرورة النبي أو الأدلة التاريخية لإثبات مدعيات الدين التقليدي، ليست أدلة كافية، وبناءً على هذا أساساً لا يوجد دليل يُسوغ تعبد المتدينين وضرورة توافقه وتكييفه مع العقلانية.

**وفي مقام جواب ذلك، من الجدير التعرض إلى مطلبين:**

**أولاً:** وفقاً لمنهج النظرية لا يرتبط قبول الاعتقادات بضرورة أن تكون عندنا أدلة قاطعة لصالحها، بل إذا كانت الأدلة الموجودة توجب رجحان المعرفة أيضاً يكون هذا مجوزاً لقبول الاعتقاد، فالأدلة التي أقيمت من قبل المتدينين التي تدل على وجود الله ونبوة شخص معين وغيرها حتى لو لم تكن مدعياتها ثابتة بنحو القطع واليقين فهي على الأقل توجب رجحان المعرفة، وطبقاً لمنهج النظرية لا بد من التسليم بهكذا اعتقادات، وحينما يتم قبول هكذا معتقدات على أساس عقلائي، فإن تبعية هكذا شخص لا تتناقض وعقلانية الإنسان

(1) إن الحديث الذي يدور اليوم حول مكانة العقل في فهم الدين وأي مكانة لا بد أن يحتلها، موكول إلى مجال آخر.

الحدائي المتحضر.

ثانياً: ما يمكن طرحه في الإجابة على مثل هكذا ادعاء، أنه على فرض أن نأخذ بعين الاعتبار، أن أدلة المتدينين غير قادرة على أثبات حتى الرجحان المعرفي بالرغم من الموارد التي استثناها ملكيان من التعبد، مع ذلك لا يزال اتباع الدين التقليدي قائماً؛ فعلى سبيل المثال، هل في عرف الإلهيين، النبي الخاتم، لا يُعترف بنبوته. من قبيل انشتاين بين الفيزيائيين، أفلا يمكن العثور طول التاريخ على أتباع لنبي الإسلام كان أتباعهم له لأنهم توصلوا إلى نتائج جيدة جراء أتباعهم، كالحياة المعنوية، ونمط الحياة، والحياة الأخلاقية؟ فلماذا مع هذه السوابق الجيدة لاتباع الدين التقليدي؟ فإن المتابعة طبق قول صاحب النظرية بوصفها مستندة لهكذا براهين فلا تكون من التعبد حينئذٍ أو لا تكون من التعبد الذي يتعارض مع العقلانية البتة.

### الملاقة بين العقلانية والمعنوية

وكما ذكر أن واحدة من مدعيات هذه النظرية هي الجمع بين العقلانية والمعنوية، وهي المسألة المهمة التي غفلت عنها جميع الحضارات السابقة بنظر ملكيان حيث يقول:

إنَّ الطريق إلى التحرر هو الجمع بين العقلانية والمعنوية. وأعتقد أنه لم تكن أي من الحضارات السابقة تشاركنا في هذا المشروع؛ لأن بعضها قد ضحى بالعقلانية لأجل المعنوية كالحضارة الهندية. وبعضها ضحى بالمعنوية لأجل العقلانية كالحضارة الغربية الحديثة. وفي اعتقادي إذا كان هناك مسار إلى التحرر لا ينبغي أن

نضحي باحدهما على حساب الآخر<sup>(1)</sup>.

وفي هذا المدعى عدّة نقاط مهمّة جدية بالإهتمام:

**النقطة الأولى:** أن الحكم على جميع الحضارات السابقة بالخطأ، والجميع قد ضحى بالعقلانية على حساب المعنوية أو بالعكس، ما هو إلا ادعاء يحتاج إلى تحقيق تاريخي شامل وبنحو عام لا يمكن التكهن عن هكذا ادعاء.

**النقطة الثانية:** ما هي علاقة العقلانية والمعنوية مع بعضهما في هذه النظرية؟ إذا كانت المعنوية وليدة العقلانية ولا تفكيك بينها وبين العقلانية فما هو أساس القلق الذي تبني عليه محاولات الجمع بينهما؛ وبعبارة أخرى إذا كانت المعنوية ناشئة وعلى وئام تام مع العقلانية فليست هناك حاجة لإيقاع التصالح بينهما؛ وفي الواقع أساساً لا معنى للتعبير بالجمع بينهما<sup>(2)</sup>.

**النقطة الثالثة:** يعتقد صاحب النظرية المحترم ان هناك حضارات قد تأخرت عن المعنوية بسبب العقلانية المفرطة، وهذا ما أدى بمجتمعاتها أن تتحول إلى مجتمعات فوضوية.

والسؤال المطروح حالياً إذا كانت غلبة العقلانية في حضارة ما تؤدي بتلك الحضارة إلى المجهور وستواجه تحديات فإن نظرية العقلانية والمعنوية ما هي إلا تأكيداً بليغاً عن العقلانية؛ وهذا تطبيق للحد الأقصى من معناها. إذاً فكيف يمكن تجاوز هذه الإشكالية؟ وبعبارة أخرى، فإن المشكلة الدائرة في المجتمعات العقلانية إنما

(1) مصطفى ملكيان، الاشتياق والهجران: 418.

(2) أنظر: هاشمي، محمد منصور، المفكرين المُحدثين؛ التنوير الديني من شريعتي إلى ملكيان: 272.

ظهرت بسبب التركيز المفرط على العقلانية بحسب زعم صاحب النظرية، فنفس انعدام المعنوية يمكن أن يواجه نظرية العقلانية والمعنوية لأن كلاهما يؤكد على الحد الأقصى في الاستفادة من عنصر العقلانية.

### العقلانية وعوامل أخرى

الركن الأساس الذي تقوم عليه النظرية، هو العقلانية، إلى الحد الذي يعتقد صاحب النظرية بتقديم العقلانية على المعنوية وأن المعنوية وليدة العقلانية<sup>(1)</sup> وما تركيز المنظر على العقلانية إلا بوصفها السمة البارزة للإنسان الحديث، ومن ثم هي من العناصر الأساسية للنظرية، وهذا لا يخفى على من طالع آثار ملكيان.

إن هذا التركيز البالغ إنما ينجم عنه طرح تساؤلات مع الأخذ بنظر الاعتبار وجهات نظر أخرى لصاحب النظرية. في نظر ملكيان، إن إيمان الناس بالدين يتأثر بأنماط العوامل النفسية إلى حد كبير: «وما أستطيع قوله بالتأكيد كل نمط نفسي (سيكولوجي) يجذب إلى واحد أو اثنين أو أكثر من الأديان والمذاهب. فإن الطريقة البوذية هي الإسلوب الأمثل لأنماط معينة من السيكلوجية، كما أن الطقوس الكونفوشيوسية والمسيحية المعاصرة لنمط آخر، ومسيحية المسيحيين الأوائل لسنخ آخر، وهكذا الإسلام والمسلمون الأوائل، والمسيحيون الصليبيون لأنماط أخرى من لوائح داو. كما أن الطقوس الهندوسية فهي لسنخ آخر من تلك الأنماط<sup>(2)</sup>».

(1) فنائي أبو القاسم، «العلاقة بين الدين والحداثة»: 16.

(2) مصطفى ملكيان، طريق إلى التحرر: 239-240.

ولا يتحدد تأثير العامل النفسي بأختيار الدين فحسب بل هذه المسألة مطروحة حتى في أصل الإيمان: «فيعتقد علماء النفس عموماً، أن استعداد تحصيل الإيمان عند بعض الأشخاص أقل بينما عند أشخاص آخرين أكثر؛ فلا ينبغي أن نتوقع حصول الإيمان عند جميع الناس بمستوى واحد»<sup>(1)</sup>.

ويخلص إلى القول: «لا أشك في أن ثمة أصنافاً سيكولوجية تمتلك مواهب تكون أقل قابلية للإيمان من غيرها، هؤلاء الأشخاص إذا كان لهم الحد الأدنى من الإيمان، فيجب أن نشكرهم عليه، ولا يصح أن نطالبهم بأكثر منه»<sup>(2)</sup>.

مع ملاحظة التأثير العميق للأنماط النفسية، يمكن طرح هذا التساؤل وهو: إذا كان المعتقد الديني عقلائي تماماً، ولكن لا يتطابق مع الحالة النفسية لشخص (ألف) فهل يقبل الفرد هذا الاعتقاد. **وبعبارة أخرى،** عندما يكون البشر متأثرون بنوع آخر من الأنماط السيكولوجية، فالتأكيد على الحد الأقصى من العقلانية، ليس له ما يُبرره حينئذٍ.

**والسؤال الآخر،** فيما يرتبط بموضوع العقلانية؛ هل البشر يملكون عقلانية أصيلة؟ وبعبارة أخرى هل قدرة البشر على التعقل هي بنفسها قوة غير متأثرة بظروف أخرى؟ وفي نظر ملكيان: أن العقلانية فوق الدين ولا بد من قياس عقائد الدين وأفعاله وغاياته أيضاً بميزانها، مع أنها ليست أمراً فوق التاريخ، أي بمعنى ليست

(1) مصطفى ملكيان، الإشتياق والهجران: 172.

(2) المصدر السابق: 174.



فوق الثقافات والأشخاص<sup>(1)</sup>.

وبعبارة أخرى من وجهة نظر ملكيان، يختلف الأمر بالنسبة للعقلانية من جهة ارتباطها بمن يحملها، ومن جهة المرحلة التاريخية والبقعة الجغرافية التي يعيش فيها الشخص والثقافة التي يتأثر بها. ومع ملاحظة الارتباط العميق الذي لا ينفك بين الدين والثقافة، تبعت محاولة فصلهما عن بعض على التساؤل؟ ومن المسلم تأثير دين كل مجتمع على ثقافته؛ ومن هنا كيف يمكن تجويز تأثر العقلانية بالثقافة، ورفض تأثر العقلانية بالدين؟.

**المسألة الأخرى، المطروحة بهذا الإتجاه، تعريف ملكيان**

لعبادة الصنم:

أنَّ عبادة الصنم، بمعنى أن الإنسان يعتبر أشياء هي الله وهي ليست الله في الواقع، وبالتعبير الفلسفي، «اعتبار الأمور النسبية مطلقة» من قبيل، القدرة والثروة، والشهرة، والنجاحات الإجتماعية، والمكانة الإجتماعية، الشخصيات، العقائد ومنها الدين، والأصنام التي يعبدها الإنسان من دون الله<sup>(2)</sup>.

ومع ملاحظة تعريف عبادة الصنم المار سلفاً، فهل الإستناد إلى العقل بالحد الأقصى من وجهة نظر العقلانية والمعنوية يكشف عن احلال الأمر النسبي محل الأمر المطلق؛ وتعبير آخر ليس من عبادة الصنم؟ خصوصاً مع الأخذ بنظر الإعتبار تأثر العقل تماماً بالظروف الثقافية والجغرافية والتاريخية (مع عدم ضرورة كونه كاشفاً عن الواقعية)، ومع تأثر معتقد الإنسان بعامل قوة يسمى نمط سيكولوجي.

(1) مصطفى ملكيان، طريق إلى التحرر: 275.

(2) مصطفى ملكيان، المعنوية والعقلانية حاجتنا المعاصرة: 14.

## ماذا أفعل؟

يتطرق ملكيات إلى خصائص الإنسان المعنوي<sup>(1)</sup> فيقول: إن السؤال الأساس للإنسان المعنوي هو «ماذا أفعل»<sup>(2)</sup> وكل الأسئلة المختلفة المطروحة من قبيل: من أين جئت؟ وإلى أين ذاهب؟ ما هو هدف الخلق؟ وغيرها إنما تكتسب أهميتها بمقدار ما تساعدنا في الإجابة على السؤال السابق<sup>(3)</sup>.

ومن جانب آخر: يطرح صاحب النظرية فكرة العلمانية ويفسر هذا المصطلح على أن الإنسان الحدائبي، يريد تحقق نتيجة الوعود التي تعطى له، في هذا العالم؛ وهذه المسألة لا تعني إنكار عالم الآخرة، بل هو تعليق له بنحو؛ بحيث يكون أساس أحكامنا على التعاليم مترتب على ما تُعطيه من نتيجة وجودها في هذا العالم، لا النتائج التي وعدنا فيها وتتحقق في عالم الآخرة<sup>(4)</sup>.

من خلال تفكيك المطلبين السابقين عن بعضهما يتبادر إلى الذهن سؤال<sup>(5)</sup> مفاده: بناءً على ما ذكر من أن أحد أهم خصائص الإنسان الحدائبي، هو أهمية السؤال التالي بالنسبة له، «ماذا أفعل»، فلا بد من إعطاء الأهمية لكافة الأمور التي لها تأثير على الوضع

(1) هناك قائمة تشتمل على اثنين وعشرين خصوصية من خصائص الإنسان المعنوي، طرحها ملكيات في مختلف آثاره، وقد أشرنا لها في الفصل الثاني من رسالتنا في الماجستير تحت عنوان «نقد وتحليل لنظرية العقلانية والمعنوية» ولمن يريد الرسالة يجدها في مكتبة جامعة الأديان والمذاهب.

(2) مصطفى ملكيان، المعنوية جوهر الأديان: 319.

(3) مصطفى ملكيان، الدين والمعنوية والعقلانية.

(4) مصطفى ملكيان، المعنوية جوهر الأديان: 278-280.

(5) أنظر: نصري، عبد الله، الحوار المعاصر: 245.

المعيشي للإنسان، هذا في الوقت الذي واحدة من أهم المسائل - إن لم نقل أكثر أهمية - لها تأثير على نمط حياتنا ولها تأثير حاسم على سؤالنا «ماذا أفعل؟» هو وجود الآخرة وعدم وجودها. وتأثير هذه المسألة رائع جداً بحيث مع فرضية وجود عالم الآخرة ستبدل حياة الفرد تماماً عن صورة فرضية عدم وجود عالم الآخرة.

وفي هاتين الحالتين، أن قضايا من قبيل المعايير، معنى الحياة، الأهداف والأفكار وغيرها ستتغير تماماً وعلى هذا الأساس فإن سؤال «ماذا أفعل» إذا كان يحظى بأهمية بالنسبة للإنسان المعنوي، فلا يمكن تعليق الآخرة؛ بل لابد من تحديد تكليفه تجاهها، حتى يحصل على جواب واضح على سؤال «ماذا أفعل».

### منهج النظرية وأصولها

كما تبين سابقاً أن نظرية العقلانية والمعنوية لها أصول ثلاثة. الأصل الأول، الرؤية الكونية. الأصل الثاني، نظرية المعرفة. والأصل الثالث، علم النفس. وعلى أساس الأصل الثاني، هناك أمور في الكون يطلق عليها أسم أسرار الوجود، فإن الناس ما داموا على طبيعتهم البشرية فهم غير قادرين على فهمها<sup>(1)</sup>.

والسؤال الذي يمكن طرحه في موضوع الأصليين هو: هل يمكن إثبات هذين الأصليين مع الأخذ بنظر الإعتبار المنهجية التي طرحها صاحب النظرية؟ وبعبارة أخرى، هل يوجد دليل حاسم لإثبات وجود عالم ما وراء المادة، وأيضاً يثبت وجود السرّ؟ أو

(1) مصطفى ملكيان، في البحث عن العقلانية والمعنوية: 80.

يوجد الرجحان المعرفي؟ وإذا كانت هناك أدلة موجودة ومع ملاحظة إصرار صاحب النظرية على العقلانية والنزعة الإستدلالية، كان الأجدر به عرض تلك الأدلة.

ويمكن أن يُقال طبقاً لمنهجية صاحب النظرية، ففي القضايا غير العقلانية التي تكون فيها طرفي القضية متساوية، نرجع إلى مقام العمل بمعيار النفع (براغماتية)، وأما الأصول الثلاثة السابقة مع كونها توجد خلاءً معرفياً لكنها تم الاعتراف بها باعتبار النفع في مقام العمل. وفي مقام الإجابة على هذا الكلام يمكن طرح نقدٍ آخر سنبينه فيما بعد.

### منهج النظرية والخلاء المعرفي

من البيان المتقدم، وفقاً لمنهج النظرية، نتجه في حالة الخلاء المعرفي إلى معايير واقعية ونافعة في مقام العمل وهي التي تكون معيار لقبول القضايا أو رفضها، ولأجل تحليل هذا الإتجاه أكثر يكون بيان المثال التالي نافعاً:

لو كان (س) من الناس يعتقد بوجود سيارة في المنظومة الشمسية لم تُكتشف حتى الآن بل ولا يمكن أن تكتشف أصلاً؛ لعدم كونها مادية حتى يتسنى كشفها بواسطة علماء العلوم الطبيعية. وتعيش في هذه السيارة موجودات يرمز لها بـ (X1) تمتلك قدرات خاصة. يعتقد (س) بوجود (X1) في تلك السيارة يسافر سنوياً لمدة يوم واحد إلى الكرة الأرضية ويساعده (س) في أعماله وفي ذلك اليوم يتم إنجاز جميع الأمور على وفق ما يريده (س).

وهذا الإيمان طبقاً للتقسيم الذي اعتمده النظرية يكون من

القضايا غير العقلانية؛ لأنها قضايا ليست برهانية بإمكان النظرية اثباتها أو إنكارها؛ هذا مع أن هذا الإيمان من الناحية العملية نافع ويبعث على الأمل والدافع عند (س). وفقاً لمقترح النظرية أن على (س) الالتزام بهذا الإيمان؛ لأنه وإن لم يكن قادراً معرفياً على إثبات أو نفي ذلك إلا أن هذا الإيمان يكون بالنسبة إليه نافعاً. وهذا الإيمان إنما يكون مفيداً عندما نفترض أن (XI) ينزل إلى الأرض لمدة عشرة أيام في السنة لمساعدة (س). ففي هذه الحالة يكون الأمل الذي يعطيه هذا الإيمان أكثر وتكون وظيفة (س) تجاه الإيمان أكثر.

إن المثال السابق بصدد إيصال هذه الفكرة، وهي أن المنهجية المعتمدة في النظرية تفتح الطريق عملياً لقبول كل اعتقاد غير قابل للإلغاء أي فيه احتمال النفع، ولم تقدم لنا المعيار الكافي لقبول الاعتقادات أو ردها.

### الإلتقاط والمعنى

من المسائل التي ينبغي أخذها بعين النظر في موضوع نظرية العقلانية والمعنوية، مسألة الإلتقاط. من وجهة نظر صاحب النظرية المحترم، لا بد من سلوك كل طريق ممكن من أجل التقليل من معاناة البشرية وآلامها؛ والمهم هو أن يساهم في التقليل من معاناة البشرية، فيقول في حديث له مشهور:

أنا لست قلقاً على التقليد، ولا قلقاً على الحداثة، ولا قلقاً على الحضارة، ولا قلقاً على الثقافة، ولست قلقاً على أي أمر انتزاعي من هذا القبيل. أنا فقط قلق على من يأت من الكائنات البشرية بلحمهم ودمهم، يتألمون ويذهبون، فلنسحَ لأن يواجه الناس الحقيقة أكثر

ويطلعوا على الحقائق أكثر، وعلاوة على ذلك التقليل من أهمهم ومعاناتهم، بل ليميلوا أكثر الى الإحسان والعمل الحسن، ولتحقيق هذه الأهداف الثلاثة لابد أن يتم الإستفادة من كل ما هو نافع أكثر بدءاً من الدين وحتى العلم والفلسفة والفن واللغة والأدب وجميع التناجات البشرية الأخرى<sup>(1)</sup>.

ويقول في موضع آخر: «إن العقلانية والمعنوية اليوم ليست شيئاً لايقبل الجمع فحسب، بل لابد أن نسعى في جمعهما، فنأخذ العقلانية من الحداثة، والمعنوية من النصوص المقدسة»<sup>(2)</sup>.

وما يُشاهد بين طيات هذه النظرية هو أن الإنسان المعنوي يأخذ كل أمر مفيد من أي دين ومذهب كان. إن أخذ المطالب يكون بدءاً من المصادر المتعددة، ومن الأديان المختلفة وحتى المعطيات البشرية. وفي نظرنا أن فرضية هذه الرؤية، تكمن في لابدية الأخذ بكل ما يسهم في التقليل من آلام البشرية، وهو كل ما من شأنه أن يقدم بالفعل حياة أفضل للشخص في العالم المعاصر.

في مقابل هذه الرؤية هناك رؤية أخرى مطروحة وهي في الواقع بديلة للرؤية الإلتقاطية؛ لان الرؤية الإلتقاطية تعتمد الأخذ بكل ما هو مفيد من أي مصدر كان. وفي الرؤية البديلة، النظر إلى الدين نظرة منهجية؛ وهو عبارة عن المنظومة التي تكون جميع أجزاءها ذات معنى حينما تنضم ككل إلى جانب بعضها. والنظام الذي يتم تشخيص النفع من عدمه في تعاليمه إنما هو يكون في ضوء المقارنة مع الكل؛ ولا يمكن أخذ كل قضية بمفردها والحكم عليها فقط. وكل

(1) مصطفى ملكيان، الإشتياق والهجران: 119.

(2) المصدر السابق: 318.

قضية لا بد من إخضاعها للبحث في ضمن منظومة التعاليم الدينية. ففي ضوء هذه الرؤية لا يمكن خلط الأمر غير الديني بالأمر الديني، ومن ثم السعي لإيجاد حل جديد؛ لأن القضايا الدينية إنما يكون لها معنى مع ضم بعضها إلى بعض.

والتساؤل المطروح أمام الإتجاه الإلتقاضي: هو كيف يمكن الجمع بين تعاليم مختلفة من أديان مختلفة ومشارب بشرية، ومن ثم عرض منظومة منسجمة ذات معنى؟ خصوصاً مع ملاحظة أن كل مسألة في النظام الدلالي الذي وجد إنما يكون لها معنى عند ارتباطها مع بقية أجزاء النظام الأخرى، فكيف يمكن عزل مسألة عن منظومتها الدلالية ووضعها إلى جانب تعاليم أخرى هي بدورها أيضاً تشكل منظومة معنوية أخرى، في سبيل الوصول إلى مجموعة منسجمة؟ وعلى سبيل المثال أن التعاليم في الأديان الإبراهيمية، والحاصلة في إطار المواجهة مع إله شخصي كيف يمكن أن تصبح ذات معنى عند ضمها في مجموعة تعاليم الأديان الشرقية التي لا مجال للإله الشخصي فيها؟

إن مسألة المعنى إنما تكتسب أهميتها حينما تكون المعنوية في نظر صاحب النظرية هي عصاره جميع الأديان<sup>(1)</sup> وهو الإدعاء الذي لا دليل لإثباته أصلاً بحسب تتبع الكاتب.

### النظرة التبعديّة إلى الدين

من أجل تقييم المنظومات التي لها جنبات مختلفة، نحن بحاجة إلى مراجعة لجميع زوايا تلك المنظومة، وبما أن الدين يُشكل

(1) مصطفى ملكيان، الإشتياق والهجران: 277.

منظومة من التعاليم والطقوس لها تأثير على جوانب مختلفة من الحياة الشخصية والاجتماعية للأفراد، فله أبعاد متنوعة. إن بحث هذه المنظومة العظيمة للدين من بُعد واحد تُعد منهجية خاطئة. وبعبارة أخرى النظرة الأحادية للدين وملاحظة كل المنظومة الدينية فقط من وراء نظرات العقلانية لا يعطي لنا تصوراً صحيحاً عن الدين؛ وقد حصل نظير هكذا تقييمات بعين واحدة عن الدين في القرن التاسع عشر، وعلى سبيل المثال نظرة ماركس للدين من زاوية العلاقات الاقتصادية فحسب، ولذا عندما لاحظ بعض زوايا الدين من الطبيعي أن تكون أحكامه على المنظومة الدينية - مع ملاحظة عدم كفاية معلوماته - غير صحيحة. كذلك فرويد حيث يفهم الدين على أنه نوع اعتقاد نابع من فقدان التوازن العقلي. ومع هذه النظرة الأحادية لن يملك تصوراً صحيحاً عن الدين وبالنتيجة لا يكون تقييمه للدين صحيحاً.

يمكن أن يُقال: لا طريق لنا في مراجعة الأديان إلا من طريق النظرة الخاصة، ومن ثم كل محقق ومفكر مضطر لسلوك أسلوب تحقيقي واتخاذ موضوع خاص به، ومن الطبيعي هذا ما يضطره للتحقيق في بعض أبعاد الدين وترك الأبعاد الأخرى.

وفي مقام الإجابة على هذا الإدعاء: لا بد من التذكير أنه وإن كان التحقيق في كل أبعاد الدين بوصفه منظومة واحدة غير ممكن ويحتاج إلى تحقيق كل مورد (تجزئي) فمن الطبيعي أن تتلاشى المنهجية عندنا، لكن لا بد من الالتفات إلى هذه النقطة وهي أن حصيلة نتائجنا من البحث عن جزء من الدين، منطقياً لا يمكن أن



تعمم على كل الدين ولا تكون أرضية لإعطاء حكم كلي للمنظومة الدينية ككل؛ لأن نتائجنا عن بعض ما تم تحقيقه أيضاً تحتاج إلى مقارنة مع العناصر الأخرى للمنظومة الدينية حتى يتتج لنا إدراكاً صحيحاً عن الدين.

مع ملاحظة ما ذكر سلفاً، ومن أجل تحقيق وتقييم ديناً ما وقبوله أو رفضه، نحن بحاجة إلى تحقيق كل المنظومة، والنظرة الأحادية لاتعطينا انطباعاتاً وتصوراً كاملاً عن الدين.

## نتائج البحث

إن نظرية العقلانية والمعنوية واحدة من النظريات المطروحة في مجال الدين والحداثة، فهي من هذه الزاوية تحظى بالتقدير. وفي بلدنا باعتبار أن الأكثرية فيه هم من المتدينين، ومن زاوية أخرى كل يوم يدخل فضاءً جديداً من الحداثة، يُعد التبادل الفكري في مجال الدين والحداثة واحداً من أهم وظائف المراكز العلمية في البلد.

نظرية تحوز على هكذا قدر من الاهتمام، وقد طرحت مطالب جديدة في الفضاء العلمي للبلد، باتت العقلانية والمعنوية تواجه الباحثين بتساؤلات جديدة، سيسهم البحث والتحقيق فيها في إغناء أبحاث المحققين بشكل كبير. فإن البحث في مسائل من قبيل العلاقة بين الدين ونفسية الأفراد، العلاقة بين العناصر التاريخية والمناطقية للأديان العالمية، الاستفادة من عنصر العقلانية في فهم الدين، وموضوعات أخرى. وإن كان طرح نظرية العقلانية والمعنوية في الفضاء العلمي للبلد سيتناول بعض المطالب، لكنه سيسهم في تنمية البحث العلمي لمباحث أخرى أيضاً.

ومع ما تحويه هذه النظرية من مزايا؛ لا بد من القول أن هذه النظرية قد اخفقت في مدعين أساسيين طرحتهما:

**المدعى الأول:** عدم امكانية اتباع الدين التقليدي في العالم الحديث؛ لتعارضه مع الحداثة. وأهم مدعى للنظرية وقع محلاً للنقد في هذا المجال هو التنافي بين العقلانية والتعبد.

**المدعى الثاني:** طرح فهم جديد تحت عنوان المعنوية، وهو أيضاً قد اخفق في إبراز طريق نحو أهداف النظرية.

وقد تعرّضت المنهجية التي طرحتها النظرية للمعنوية وكذلك لتفسير العلاقة بين العقلانية والمعنوية، إلى انتقادات وتساؤلات جادة. كما أن التركيز البليغ على عنصر العقلانية - مع فرضية تأثير الفرد بشدّة في معتقداته بعوامل نفسية (سايكولوجية) - وأيضاً النظرة الأحادية للدين، كانت من جملة المسائل التي تواجه النظرية. وفي النهاية تُعد مسألة الدلالة والمعنى لمنظومة التقاطية، من أهم التحديات التي تواجه النظرية<sup>(1)</sup>.

(1) من المشكلات التي تواجه نظرية العقلانية والمعنوية، هي أن صاحب النظرية المحترم، لم يطرح النظرية مدونة في كتاب، وهذا ما سبب ذكر مطالب متعددة من قبله طيلة الثلاثة عشر عاماً الماضية - جاءت على شكل كلمات ومقابلات - وهذه المسألة إنما تكون ذات أهمية وأكثر جدية عندما يعترف بنفسه بطرو التغيير على بعض الموارد من نظرياته؛ هي في الواقع تغييرات لا تحصل بسهولة لمن يحقق في نظرياته، ولحسن الحظ قد وعد في كلمة له عن العقلانية والمعنوية بعد عشرة سنوات بتأليف كتاب في هذا المجال ليجيب على منتقديه.

## المصادر

- فنائي، أبو القاسم، العلاقة بين الدين والحداثة، قانون رقم 6؛ 1385ش (2006م).
- مصطفى، ملكيان، الإنسان التقليدي، الإنسان الحداثي ومسألة التبعد؛ قانون رقم 17؛ 1387ش، (2008م) «ب».
- ملكيان، في البحث عن العقلانية والمعنوية، صحيفة مهر، رقم 3، خرداد (الشهر 3) 1389ش، تحرير كلمة العقلانية والمعنوية، بعد عشرة سنوات، قاعة الشيخ الأنصاري، جامعة طهران 1389\2\28ش (2010م).
- ملكيان، الدين والمعنوية والعقلانية أبان (الشهر 8)، رقم 144 (بهمن) (الشهر 11) (1381) (2002م) نقلا عن موقع نيلوفر:  
[http://neelofar.org/thinker/mostafamalekian/  
 dialogue/132-2012-11-01-15-00-24.html](http://neelofar.org/thinker/mostafamalekian/dialogue/132-2012-11-01-15-00-24.html)
- ملكيان، الموائمة بين المعنوية والحداثة، صحيفة الشرق، 1385\5\25ش (2006\8\16).
- ملكيان، المعنوية والعقلانية حاجتنا المعاصرة، «بازتاب انديشة» صدى الفكر، رقم 22؛ قم المقدسة، مركز التحقيقات الإسلامي للإذاعة والتلفزيون، 1380ش (2001م).
- ملكيان، طريق إلى التحرر، طهران؛ نشر بنظرة معاصرة، 1390ش (2011م).
- ملكيان، الإشتياق والهجران؛ طهران: نشر بنظرة معاصرة، 1387ش؛ (2008م) «ألف».

- ملكيان، المعنوية جوهر الأديان، (1-2) التقليد والعلمانية؛ طهران: الصراط؛ 1388ش (2009م).
- نصري عبد الله، الحوار المعاصر، نظرة على بعض الإتجاهات الفكرية المعاصرة، طهران؛ مكتب نشر الثقافة الإسلامية: 1382ش (2003م).
- هاشمي محمد منصور، المفكرين المُحدثين؛ التنوير الديني من شريعتي إلى ملكيان، طهران؛ نشر كوير، 1387ش (2008م).
- جميع هذه المصادر المعتمدة باللغة الفارسية.





# عقلانية الإيمان في فكر العلامة الطباطبائي

محمد پور عباس<sup>(1)</sup>

محمد حسين خوانين زاده<sup>(2)</sup>

تعريب

محمد عبد الله السالم

---

(1) طالب دكتوراه في المعارف الإسلامية.  
(2) أستاذ مساعد في جامعة العلامة الطباطبائي تَبَسُّ.





## ملخص البحث

يتركز البحث حول قضية جوهرية يكشفها السؤال الذي يطرحه الباحث وهو (هل للعقل دورٌ في بيان منظومة المعتقدات الدينية؟ وإذا كان له دورٌ، فهل يكون هذا الدور بنحو سابق أو لاحق؟ وبعبارة أخرى هل العقل مقدّم على الإيمان أو الإيمان مقدّم على العقل؟ وهل بينهما علاقةٌ ثنائيةٌ أساساً؟).

وللإجابة عن هذا السؤال يستعرض الباحث ثلاث نظريات

هي :

1. النزعة العقلية المتطرّفة.

2. النزعة الإيمانية.

3. النزعة العقلية النقدية.

ثم يتحدّث الباحث عن العقل ويعرفه لغةً ويذكر بعد ذلك مفهوم الإيمان ويوضحه ذاكراً تعريفاً للعلامة الطباطبائي إذ يقول: (الإيمان – تمكّن الاعتقاد في القلب – مأخوذاً من الأمن، كأنّ المؤمن يُعطي لما آمن به الأمن من الريب والشك وهو آفة الاعتقاد).

ويطوف الباحث في مفاهيم الإيمان والعقل والعلاقة بينهما

ويذكر في ذكر آراء العلماء ومنوها بأقوال السيد الطباطبائي ليخلص إلى أنّ السيد لكونه حكيماً ومتألّهاً ومفسّراً محققاً، عندما تصدّى لبيان حقيقة الإيمان وعناصره إلى جانب الاعتقاد والتصديق القلبي والإلزام العملي، عدّ العلم والمعرفة مقدّمةً للإيمان ومؤثراً في تكوينه. ويرى بما أنّ الحجّة العقلية والإستدلال المنطقي أحدى طرق

المعرفة وفهم المقاصد الدينية والمعارف الإسلامية، فالعقل الذي يُعتبر من أشرف القوى الإنسانية وأكثرها فاعليةً يمكن أن يكون آلةً ومصدراً موثقاً ويؤدي دوراً مهماً ويحتل مكانةً رفيعةً في مجال الإيمان. وإنه يرى ويعتقد أننا نكشف حقايق الدين بالعقل، فإذا كان الكشف العقلي بلا أساس فحقايق الدين أيضاً لا أساس لها؛ فإذا فقدنا طريق الكشف الصحيح فلا حقايق للوحي والدين.

هذا التلازم بين العلم والدين هو الذي يرسخ الإيمان في نفوس الناس ويؤكد صواب المنهج الديني، لأنه لا يغفل أثر العقل في الاعتقادات بل يؤكدها ويرسخها من خلال كشفه للحقائق، لأن العقل عند العلامة الطباطبائي مقدّم على الإيمان.

الكلمات المفتاحية: العقلانية، العلامة الطباطبائي، العقل.

## المقدمة

تُعد مسألة الإيمان ومدى ارتباطها بمسألة العقلانية من المسائل المركزية عند فلاسفة الدين والمحققين في هذا الحقل، بحيث كانت هذه المسألة منطلقاً لنشوء أهم المدارس الفكرية والنحل الكلامية في الفكر الغربي وبين المفكرين المسلمين. تسعى هذه الدراسة في ضوء أفكار العلامة الطباطبائي إلى عرض تحليل وفهم صحيح لحقيقة الإيمان ومكوناته وعناصره الأساسية؛ لكي تتجلى لنا مكانة العقل ودوره في منظومة المعتقدات الدينية.

ومن هنا قد أعطى العلامة الطباطبائي دوراً أساسياً للعلم والمعرفة في مجال الإيمان واعتبر العلم مقدّمة للإيمان. وفي بيانه لطبيعة العلاقة بين العقل والإيمان قدّم العقل على الإيمان، ويرى أنّ الإيمان يتمتع بعنصر معرفي فهو يشكل أحد مصادر العقل المهمّة، وفي الوقت الذي يتجنّب العلامة الإفراط والتفريط بكل أشكاله في هذه المسألة يُعطي العقل مكانة رفيعة في مجال الإيمان وفي منظومة المعتقدات الدينية، بل ويعد حقّانية أحكام العقل القطعية ركيزة لحقّانية الدين، ومن جهة أخرى الأخذ بنظر الاعتبار ما يتركه الدين من تأثير على إرادة الإنسان وشعوره؛ فيعتقد العلامة أنّ الإدراك العميق والشامل لحقائق الدين إنما يحصل للمؤمنين في ظل الحياة الإيمانية. مع ذلك لم يغفل قضية محدودية إدراك العقل بالنسبة لبعض المجالات المعرفية للدين وقد أشار لذلك في آثاره وكتاباتة وخصوصاً في تفسير الميزان.



بحيث يقتنع به جميع العقلاء.

## 2. النزعة الإيمانية:

ترى هذه النظرية، أن النظم العقائدية الدينية لا تخضع للتقييم والموازنة العقلانية؛ يقول أتباع هذا الإتجاه: إذا كنا نؤمن بوجود الله أو كماله اللامحدود وحكمته، وعلمه، وقدرته، وأيضاً محبته للبشرية، فهذا يعني أننا في الواقع قد اعترفنا به بمعزل عن أية قرينة أو استدلال؛ وكل جهد لإثبات أو إنكار حب الله للبشر نعهده أمراً مردوداً.

## 3. النزعة العقلية النقدية:

بناءً على هذا الإتجاه، إمكانية بل ضرورة العقل تتطلب إخضاع نظم الإعتقادات الدينية إلى النقد والتقييم. وإن كان الإثبات القطعي وهكذا أنظمة غير ممكن. ففي النزعة العقلية النقدية، نستخدم الحد الأقصى من قدراتنا العقلية لتقييم المعتقدات الدينية، ونستفيد من أفضل البراهين لتأييد ذلك النظام الإعتقادي، في الوقت ذاته ينبغي الإلتفات إلى أهم الإنتقادات الواردة على النظام الإعتقادي محل البحث أيضاً. يحاول الإنسان في ضوء هذا الإتجاه، اختيار المعتقدات ويبدل ما بوسعه لضمان الفهم الدقيق علاوة إلى محاولة بحث وتقييم الأدلة المؤيدة أو النافية لتلك الإعتقادات<sup>(1)</sup>.

ومن بين النظريات المطروحة من قبل المفكرين والعلماء المسلمين أيضاً نواجه ثلاث نظريات تقريباً. نسعى من خلال هذه الدراسة واعتماد الاسلوب التوصيفي التحليلي والإنتقادي إلى حد ما، - وفي ضمن تعرضنا لحقيقة الإيمان وشرح مكوناته وعناصره

(1) مايكل بترسون، العقل والإعتقاد الديني: 72-91.

الأساسية، - أن نتطرق إلى مكانة العقل ودوره في بيان المعتقدات الدينية من وجهة نظر العلامة الطباطبائي تذ.

### المعنى اللغوي للعقل

ورد لمصطلح العقل في معاجم اللغات استعمالان:

الأول عبارة عن بيان المعنى الإسمي لهذا المصطلح. والآخر جاء بلحاظ مختلف، فأخذ بنظر الإعتبار مفهومه المصدرى والحدثي. بل أساساً تم أخذ معنيين في الإستعمال الإسمي لمصطلح العقل هما:

يُطلق العقل على القوة التي تكون وعاء لقبول العلم في الإنسان.

ويُطلق العقل على العلم الذي يكسب الإنسان بواسطته القوة<sup>(1)</sup>. وأما مصطلح العقل في صيغته المصدرية فهو أيضاً بمعنى العقل والربط والعقد<sup>(2)</sup>، وبمعنى الإدراك والفهم<sup>(3)</sup> وأيضاً أطلق على العقل قوة التمييز بين الحسن والقيح<sup>(4)</sup> ويذكر السيد العلامة الطباطبائي تعريفاً اصطلاحياً يتفق مع المعنى اللغوي للعقل، فيقول:

الأصل في معنى العقل العقد والإمساك وبه سمي إدراك الإنسان إدراكاً يعقد عليه عقلاً، وما أدركه عقلاً، والقوة التي يزعم أنها إحدى القوى التي يتصرف بها الإنسان يميز بها بين الخير

(1) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن الكريم: 577.

(2) المصدر السابق: 578؛ الجوهري، الصحاح: 5، 1772.

(3) ابن منظور، لسان العرب: 11؛ 459.

(4) مرتضى الزبيدي، تاج العروس: 15؛ 504.

والشرّ والحقّ والباطل عقلاً، ويقابله الجنون والسفه والحمق والجهل باعتبارات مختلفة<sup>(1)</sup>.

كما اعتبر العقل مصدر لـ «عقل، يعقل» فقال العلامة: العقل - وهو مصدر عقل يعقل - إدراك الشيء وفهمه التام، ومنه العقل إسم لما يُميز به الإنسان بين الصلاح والفساد وبين الحق والباطل والصدق والكذب، وهو نفس الإنسان المُدرِك وليس بقوة من قواه التي هي كالفروع للنفس كالقوة الحافظة والبصرة وغيرهما<sup>(2)</sup>.

### المعنى اللغوي للإيمان

ليس هناك اختلاف كبير في أصل وجذر المعنى اللغوي للإيمان. تعرض ابن منظور في ذيل لفظة الأمن وضمن بيانه للاستعمالات الثلاثة لهذه اللفظة إلى أربعة معان مختلفة:

1. الأمن وبيضاؤه الخوف.

2. الأمانة ضدّ الخيانة.

3. الإيمان ضدّ الكفر.

4. الإيمان أيضاً بمعنى التصديق، ضدّ التكذيب<sup>(3)</sup>.

واعتبر الجوهري في الصحاح أيضاً الأمن ضدّ الخوف، والإيمان بمعنى التصديق<sup>(4)</sup>. وفسر الراغب الأصفهاني الأمن بمعنى الاطمئنان والسكون وذهاب الخوف<sup>(5)</sup>، وقال ابن فارس أن لمادة

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 2؛ 251-252.

(2) ينظر: المصدر السابق: 1؛ 404.

(3) ابن منظور، لسان العرب: 13؛ 21.

(4) الجوهري، الصحاح: 5؛ 2071.

(5) الراغب الأصفهاني، مفردات الفاظ القرآن: 90.

الأمن أصلايين وجذريين متقاربين: أحدهما الأمانة ضد الخيانة ومعناه السكون واطمئنان القلب، والآخر التصديق. وصرّح بالقول: أنّ المعنيين متقاربان مع بعض<sup>(1)</sup> وقال السيّد العلامة في تعريف الإيمان ما يلي: الإيمان - تمكّن الاعتقاد في القلب - مأخوذ من الأمن، كأنّ المؤمن يُعطي لما آمن به الأمن من الريب والشك وهو آفة الاعتقاد<sup>(2)</sup>.

### حقيقة الإيمان ومكوّناته

في موضوع هوية الإيمان وحقيقة مكوّناته وعناصره التي يتشكّل منها، طرحت نظريات متعددة من قبل المفكرين المسلمين وغير المسلمين.

#### 1. التعلق القلبي

فمن وجهة نظر المفكرين المسلمين أنّ الإيمان إما من مقولة العلم والمعرفة أو من مقولة التصديق والاعتقاد القلبي أو التصديق القلبي مع الإقرار باللسان. نعم عده بعضهم بمعنى العمل أو مجموع المعرفة القلبية أو التصديق القلبي مع الإقرار اللساني والعمل بالتعاليم الإسلامية<sup>(3)</sup>.

انسجاماً مع الآيات القرآنية ينتقد السيّد العلامة بعض النظريات المطروحة من قبل مفكري الشيعة في أثناء بيانه لحقيقة الإيمان ومكوّناته.

وقد جاء الإيمان في بعض الآيات، كقوله تعالى: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ

(1) ابن فارس، معجم مقاييس اللغة: 1؛ 133.

(2) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 1؛ 49.

(3) ينظر: الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين: 438؛ شبّر، حق اليقين: 555.



الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ»<sup>(1)</sup> وقوله: «وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ»<sup>(2)</sup>؛ و«كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ»<sup>(3)</sup>. وهذا المعنى قد صرح به العلامة أيضاً وهو تارة اعتبره من صفات القلب<sup>(4)</sup>، وأخرى أنه في الحقيقة معنى قائم بالقلب ومن قبيل الاعتقاد<sup>(5)</sup>. ومن المسلم لا يراد بالإيمان هنا معناه المصدرى وهو (التصديق) بل يراد معنى الاسم المصدرى وهو الأثر الحاصل والصفة الثابتة في قلب المؤمن، أي الاعتقادات الحقّة التي تكون منشأً للأعمال الصالحة<sup>(6)</sup> وعليه ففي الفكر التفسيري للعلامة الطباطبائي أن التعلق والإرتباط القلبي والنفساني هو أحد المكونات الرئيسة والعناصر الأساسية في تبلور الإيمان<sup>(7)</sup>؛ يقول السيّد العلامة في هذا المجال: «والإيمان بالله والشرك به وحققيتهما تعلق القلب بالله بالخضوع للحقيقه الواجبيّة»<sup>(8)</sup>؛ ويقول: «الإيمان هو التصديق»<sup>(9)</sup> أو أن «الإيمان تمكّن الاعتقاد في القلب»<sup>(10)</sup>.

## 2. التصديق مع العمل

لكنّ العلامة وخلافاً لأولئك الذين يفسرون الإيمان بمعنى

(1) سورة الحجرات، الآية: 14.

(2) سورة النحل، الآية: 106.

(3) سورة المجادلة، الآية: 22.

(4) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 9؛ 309.

(5) المصدر السابق: 18؛ 328.

(6) المصدر السابق: 5؛ 206.

(7) آهنجر، مرزبان وحى و خرد (حدود الوحي والعقل): 261.

(8) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 11؛ 267.

(9) المصدر السابق: 19؛ 314.

(10) المصدر السابق: 1؛ 45.

التصديق القلبي فقط، يعتقد أن الإيمان ليس هو التصديق الصرف بل التصديق مع الإلتزام العملي؛ «فإنَّ الإيمان بشيء هو العلم به مع الإلتزام بحيث يترتب عليه آثاره العملية؛ وليس مجرد العلم الحاصل»<sup>(1)</sup>.

### ويقول العلامة بصدد التفريق بين الإسلام والإيمان:

أولاً: أنَّ الإسلام هو التسليم العملي للدين بإتيان عامّة التكليف، ... والإيمان هو عقد القلب على الدين، بحيث يترتب عليه العمل بالجوارح.

ثانياً: أنَّ الإيمان الذي هو أمر قلبي، عبارة عن إعتقاد وإذعان باطني بحيث تظهر آثار الإعتقاد على الأعمال الظاهرية والبدنية (أي العمل بالجوارح) فكل مؤمن مسلم ولاعكس<sup>(2)</sup>. وفي الحقيقة أنَّ الإيمان كالينبوع يضح من القلب ويتدفق إلى الأعضاء والجوارح ويظهر على شكل أعمال صالحة وحسنة.

فلو أدخلنا عنصرين في الإيمان، هما التصديق القلبي والإلتزام العملي، يكون الإيمان من وجهة نظر العلامة الطباطبائي هو عبارة عن: «الإذعان والتصديق بشيء والإلتزام بلوازمه». فالإيمان بالله في عرف القرآن «بمعنى» التصديق بوحدانيته ورسله واليوم الآخر، وبما جاءت به رسله مع الإلتزام في الجملة؛ ولذا نجد القرآن كلما ذكر المؤمنين بوصف جميل أو أجر جليل شفع الإيمان بالعمل الصالح كقوله: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 18؛ 263.

(2) ينظر: المصدر السابق: 16؛ 320.

طَيِّبَةً ﴿١﴾ وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ طُوبَىٰ لَهُمْ  
وَحُسْنُ مَآبٍ﴾ ﴿٢﴾ إلى غير ذلك من الآيات وهي كثيرة جداً. وليس  
مجرد الإعتقاد بشيء إيماناً به حتى مع عدم الإلتزام بلوازمه وآثاره ﴿٣﴾.

### شبهة وجوابها

ويمكن أن تُطرح شبهة، أن هناك أشخاصاً مؤمنون يعملون  
خلافاً لإيمانهم؟.

وفي مقام الجواب، نقول: إنَّ عدم الإلتزام باللوازم المعلومة أمرٌ،  
وقضيّة السلوك الذي ينشأ أحياناً على خلاف الإيمان - بسبب العمى  
الذي يظهر في القلب وينزلق الإنسان عن المسير الذي خطّه له  
الإيمان - أمرٌ آخر ﴿٤﴾. وعليه فالإيمان لا هو التصديق القلبي الصرف،  
ولا مجرد العمل؛ بل التصديق القلبي المصاحب للإلتزام العملي؛ لأنه  
بحسب اعتقاد العلامة أن العمل يجمع النفاق، فالمناق له عمل  
وربما كان ممّن ظهر له الحق ظهوراً علمياً ولا إيمان له على أيّ  
حال ﴿٥﴾.

### 3. العلم والمعرفة

يوجد عنصر آخر إلى جانب الإعتقاد والتصديق القلبي  
والإلتزام العملي أيضاً، وهو عنصر «العلم والمعرفة» يمكن أن يساهم  
في تكوين حقيقة الإيمان عند الإنسان، وقد ذهب بعض المفكرين

(1) سورة النحل، الآية: 97.

(2) سورة الرعد، الآية: 29.

(3) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 15؛ 6.

(4) ينظر: المصدر السابق.

(5) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن: 18؛ 264.

والعلماء ومن جملتهم العلامة الطباطبائي إلى أن لهذا العنصر دور أساسي في مجال الإيمان ومع ملاحظة ارتباط هذا العنصر بالبحث الحالي، نظرته بشكل مستقل ونبخته مفصلاً تحت عنوان العلاقة بين العلم والإيمان.

### العلاقة بين العلم والإيمان

فيما يرتبط ببيان العلاقة بين العلم<sup>(1)</sup> والإيمان يمكن التعرّض إلى ثلاثة اتجاهات عامّة طرحت من قبل المفكرين والعلماء المسلمين وغير المسلمين.

بناءً على الإتجاه الأول: أن الإيمان من مقولة العلم ومساوياً له، ومجرد العلم والمعرفة اليقينية بمتعلقات الإيمان تكفي للدخول في زمرة أهل الإيمان. يعتقد الكثير من رواد الفلسفة أن الإنسان إذا علم بشيء فهو يؤمن ويلتزم به قهراً، وكل نقص في العمل يرجع إلى النقص في العلم. ومثاله: إذا علم الإنسان بوجود نار في مكان ما فلا يمكن أن يقرب يده منها؛ لعلمه بذلك. وإذا كان على يقين بأن السلك الكهربائي فيه قطع ومسكه يؤدي إلى الموت فلن يلمسه أبداً؛ لأنه متيقن. إذن فعمل الإنسان على خلاف علمه يكشف عن ضعف علمه ويقينه، لأنه لو كان علمه واضحاً وقطعياً لعمل به مئة بالمئة ولما خالفه<sup>(2)</sup>.

ومن جملة الذين ذهبوا إلى أن الإيمان من مقولة المعرفة هو العلامة الطبرسي صاحب تفسير مجمع البيان، فيعتقد أن أصل الإيمان

(1) Knowledge

(2) العلامة مصباح اليزدي، الأخلاق في القرآن: 1؛ 154.

هو المعرفة والعلم بالله ورسله والقبول بما جاءوا به. لأن كل شخص يُدرك شيئاً ويعلمه جيداً فمن الطبيعي أن يصدّق ويؤمن به<sup>(1)</sup>. وعليه فحقيقة الإيمان بنظره عبارة عن المعرفة والعلم بالله وصفاته ورسله ومعرفة جميع التعاليم والقوانين التي جاءوا بها، وكل من علم شيئاً فسيُصدّق به لامحالة<sup>(2)</sup>.

وقد حلّل الحكيم والأصولي الميرزا محمّد حسين الغروي الأصفهاني، الإيمان أيضاً على أساس العلم حصراً. ونفى عنصر الاعتقاد والتصديق القلبي، فقال: «وبالجملّة حقيقة الإيمان الذي هو هيئة نورانيّة يتجوهر بها جوهر النّفس، هو العلم والمعرفة واليقين»<sup>(3)</sup>. وفي المقابل، ذهب بعض المفكرين - وخصوصاً المفكرين المسيحيين - إلى أن الإيمان والعلم لا فقط مقولتان منفصلتان عن بعضهما، بل الإيمان لا علاقة له بالمعرفة بل وضد العلم والمعرفة. وفي ضوء فكر الفيلسوف الدينماركي البارز كيركيجار: (1813م - 1855م) - الذي كانت نظرياته تشكّل مصدر إلهام للحركة الوجودية والإلهيات «الحديثة - الأرثوذكسية» أيضاً - أن ثمة وجود نوع من الخطر يكمن في حقيقة الإيمان، فهناك تضاد في وضوح ويقينية وبرهانية متعلقه؛ وهذا يعني أنه لو كانت الحقائق الدينية هكذا واضحة ومبرهنة فالشك فيها غير ممكن أصلاً؛ وحينئذٍ تحقق الإيمان بها، بمعناه الدقيق غير ممكن، فيقول في هذا المجال:

لا إيمان من دون مخاطر، الإيمان بالتحديد هو التناقض بين

(1) الطبرسي، مجمع البيان: 1؛ 122.

(2) الطبرسي، جوامع الجامع: 1؛ 14.

(3) محمد حسين، الأصفهاني، نهاية الدراية: 2؛ 374.



بمقدورنا فعله هو إما أن نبقى دائماً في متهاتات النفس والتشكيك، أو أن نتخطى العقل والمنطق معصوبي الأعين بقفزة معنوية، فتقبل أمراً على خلاف المنطق وهو أن هناك وجوداً بإسم «الله» متحقق، يمكن أن يجعل أفعاله في ظرف الزمان، وقادر على تنويرنا وهدايتنا فيما إذا أردنا»<sup>(1)</sup>.

بالطبع؛ مع إقرارنا أن أغسطين الذي يمثل أحد أصحاب النزعات الإيمانية، بوجود دور للعقل في منظومة الاعتقادات الدينية، لكنه يقدم الإيمان على العقل، ويعد الفهم جزءاً من الإيمان، ويؤكد أغسطين أن الإيمان شرط الفهم، وما لم نؤمن فلن ننال الفهم. ويقرر رؤيته كالتالي: إذا لم يكن تحصيل الإيمان وتحصيل الفهم شيئين مختلفين، وإذا لم نؤمن ابتداءً بذلك الأمر العظيم والإلهي الذي نريد فهمه، «لكي يتسنى لنا فهمه»؛ فلا جدوى من حديث ذلك النبي القائل: «ما دمنا لا نؤمن فلن يكون لنا فهم»<sup>(2)</sup>.

وفي موازاة النظريتين السابقتين توجد نظرية ثالثة، وإن كانت هذه النظرية قد صوّرت العلم والإيمان على أنهما منفصلان عن بعضهما لكن اعتبرت العلم إما جزءاً أساسياً من الإيمان وقريناً لا يفارقه وملازماً له. وما يطرحه بولنجيا Plantinga يتطابق والتعاليم «النصائح الدينية لـ هايدلبرغ» القائلة: بأن المعرفة جزءاً أساسياً للإيمان، بحيث أن الشخص يكون عالماً بـ «ب» فقط في صورة ما إذا كان عنده إيمان صادق بـ «ب».

فالإيمان الصادق ليس خصوص المعرفة اليقينية أو القطعية بحيث

(1) سروش، الحرية، العقل والإيمان، ص 51.

(2) جيلسون، العقل والوحي في القرون الوسطى، 17-18.

بموجب هذه الحقيقة نصدّق بجميع ما أفصح عنه الله في كلامه، بل علاوة على ذلك هو نوع محافظة واطمئنان متجدّر وعميق خلقه روح القدس في نفسي عن طريق الإنجيل؛ ذلك الإطمئنان الذي يعني بأنّ ذنوبي غفرت كالأخرين، والإطمئنان بأنّ الله يتعامل دائماً على نهج العدل والحق، والإطمئنان بأنّ العباد سائرون إلى الفلاح. إذن فهذه النظرية تعتقد بأنّ الإنسان في صورة ما إذا كان عنده إيمان صادق بـ «ب»؛ والتي تعني أولاً، عنده علم بالنسبة إلى «ب»؛ وثانياً، حينما يعتقد بهذه القضية الكلية وهي بأنّ «ب» له مصداق في العالم الخارجي<sup>(1)</sup>.

لكن العلامة الطباطبائي، وخلافاً لأولئك الذين جعلوا الإيمان مرادفاً للعلم ومن سنخ اليقين الفلسفي، يُصرّ على وجود الإثنية والفرق بين العلم والإيمان؛ ويستدل لذلك ببعض الآيات القرآنية، التي جعلت الإنكار جحوداً، وإلحاداً، وكفراً، ممكناً في عين وجود اليقين العلمي:

فالإيمان ليس علماً صرفاً، بدليل الآيات التي تخبر عن كفر وارتداد بعض الأشخاص، حيث صاروا كفاراً ومرتدّين بعلمهم؛ من قبيل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَيَّ أَدْبَارَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ﴾<sup>(2)</sup>؛ وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَشَاقُّوا الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ﴾<sup>(3)</sup>.

(1) بلانتينغا، الكلام الفلسفي، ص 19-20.

(2) سورة محمد، الآية: 25.

(3) سورة محمد، الآية: 32.



وقوله: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾<sup>(1)</sup> وقوله: ﴿وَأَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾<sup>(2)</sup> فالآيات - كما ترى - تثبت الإرتداد والكفر والجحود والضلال مع وجود العلم.

إذن، فمجرد العلم بالشيء والجزم بكونه حقاً لا يكفي في حصول الإيمان واتصاف من حصل له به، بل لابد من الإلتزام بمقتضاه، وعقد القلب على مؤداه بحيث يترتب عليه آثاره العملية ولو في الجملة<sup>(3)</sup>.

الحاصل، إذا أقيم برهان على أمر، فإن إدراك ذلك المطلب حاصل حتماً؛ لكن الإيمان ليس من سنخ العلم والإدراك بل يرتبط بالنفس؛ ولأنه فعل القلب، ويفصل بينه وبين نفس الإنسان عنصر الإرادة؛ لذا فعله يحصل له الإيمان ولعله لا يحصل، مع حصول اليقين والإدراك النظري البتة<sup>(4)</sup>.

إن الآيات المذكورة علاوة على دلالتها على الفرق بين العلم والإيمان، تكشف هذا الأمر وهو أن صرف العلم بشيء واليقين بأنه حق لا يكفي في حصول الإيمان، ولا يمكن اعتبار صاحب ذلك العلم مؤمناً بشيء بحيث تظهر عليه الآثار العملية للعلم، وإن كانت في الجملة. فالذي حصل له العلم بأن الله تعالى، إله لا إله غيره، والتزم بمقتضاه وهو عبوديته وعبادته وحده كان مؤمناً، ولو علم به

(1) سورة النمل، الآية: 14.

(2) سورة الجاثية، الآية: 23.

(3) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 18، ص 263-264.

(4) جوادى آملی، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، (مكانة العقل في هندسة العرفة الدينية) ص 23.

ولم يلتزم، فلم يأت بشيءٍ من الأعمال الكاشفة عن العبودية، كان عالماً وليس بمؤمن، ومن هنا يظهر بطلان ما قيل: إنَّ الإيمان هو مجرد العلم والتصديق، وذلك لما مرَّ أنَّ العلم ربما يُجامع الكفر<sup>(5)</sup>. ومن هنا نجد كثيراً من الأشخاص على الرغم من علمهم بقبیح العمل وقذارته يدمنون على ذلك العمل، ولا يمكنهم إيقاف أنفسهم عنه؛ لأنهم أدركوا قبح ذلك العمل وليس لهم إيمان به، ولذا لا يُسلمون لإدراكهم<sup>(6)</sup>.

بيد أنه في فكر العلامة الطباطبائي، وخلافاً لإتجاه بعض المتألهين المسيحيين والمفكرين المسلمين، أن الإيمان وإن كان يتميز عن العلم لكنه ليس منعزلاً عنه، وهناك ارتباط وتوافق وثيق وقوي بينهما. وفي الحقيقة أن العلم في فكر العلامة الطباطبائي، مقدّمة للإيمان والإيمان بشيء متأخر عن العلم به؛ لأنَّ العلم بقضية يعني وجود ارتباط وثيق لايزول بين الأجزاء الثلاثة للقضية أي الموضوع والمحمول والنسبة بواسطة النفس. إن هذا الإرتباط الثابت أعلى من التصور ويصل لمرتبة التصديق. فهناك عقد أحدثته النفس بين الأجزاء الداخلية للقضية وهذا الإرتباط والعقد هو عين علم النفس بهذه القضية، فالإيمان بمطلب ما أمر متأخر عن الإرتباط العلمي، وهو عبارة عن العقد والإرتباط الثاني الحاصل بين النفس وتلك القضية، الأمر الذي يكون سبباً في تعلق النفس وتقبلها لذلك العلم الحاصل لها.

وفي الحقيقة أن الإيمان بشيء عبارة عن العلم به، المصاحب للإلتزام العملي به. فإذن مجرد العلم واليقين بوجود شيء بدون

(5) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 264.

(6) المصدر السابق: ج 11، ص 354.

الإلتزام العملي، لا يُعد إيماناً بذلك الشيء<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا الأساس أعتبر العلامة الإيمان هو العلم العملي<sup>(2)</sup>،  
وعلّل حقيقته بما يلي:

فإنّ العلم النظري لا يستتبع بنفسه عملاً وإن توقّف عليه العمل،  
بل هو العلم بوجود الجري على ما يقتضيه هذا النظر، وإن شئت  
فقل: الحكم بوجود أتباع المعلوم النظري والإلتزام به، وهو العلم  
العملي كقولنا: يجب أن يعبد الإنسان الإله تعالى، ويراعي في أعماله  
ما يسعد به في الدنيا والآخرة معاً.

ومعلوم أن الدعوة الدينية متعلقة بالدين الذي هو السنّة العملية  
المبنيّة على الإعتقاد، فالإيمان الذي يتعلّق به الدعوة هو الإلتزام بما  
يقتضيه الإعتقاد الحق في الله سبحانه ورسله واليوم الآخر وما جاءت  
به رسله وهو علم عملي<sup>(3)</sup>.

إذن نستنتج من نظرية العلامة، أن الإيمان لا مجرد الإدراك، ولا  
منفصلاً عنه: فليس الإيمان بشيء مجرد إدراك أنه حق مثلاً بل مطاوعة  
وقبول خاص من النفس بالنسبة إلى ما أدركته يوجب تسليمها له  
ولما يقتضيه من الآثار، وأيته مطاوعة سائر القوى والجوارح وقبولها  
له كما طاوعته النفس<sup>(4)</sup>.

(1) المصدر السابق، ج 18، ص 158.

(2) العلم العملي، هو العلم الذي لا يكون كاملاً وتاماً إلا بالعمل به؛  
الراغب الأصفهاني، مفردات الفاظ القرآن، ص 580.

(3) العلامة الطباطبائي، الميزان، ج 15؛ ص 8.

(4) المصدر السابق، ج 11، ص: 354.

## الإيمان مقول بالتشكيك

أحدى المسائل التي تطرّق لها العلماء والمفكّرون في آثارهم وكتاباتهم حول حقيقة الايمان وماهيته، هي مسألة تشكيكية الإيمان وأنه حقيقة ذات مراتب، وهي عادة ما يتناولونها بالبحث لما لها من تأثير في فهم وتوضيح المباحث السابقة استناداً إلى ظاهر بعض الآيات القرآنية، من قبيل قوله: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾<sup>(1)</sup>؛ وقوله تعالى: ﴿وَيَزِدَادَ الَّذِينَ آمَنُوا إِيمَانًا﴾<sup>(2)</sup>.

والإيمان كما مرّ معنى ذو مراتب، إذ الإذعان ربما يتعلق بالشيء نفسه فيترتب عليه أثره فقط، وربما يشتدّ بعض الاشتداد فيتعلّق ببعض لوازمه، وربما يتعلق بجميع لوازمه فيستتج منه أنّ للمؤمنين طبقات على حسب طبقات الإيمان<sup>(3)</sup>.

ويقول العلامة الطباطبائي، في ذيل هذه الآية: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾<sup>(4)</sup> وعندما ينقل وينقد نظريات بعض المفسّرين للقرآن من المفكّرين المسلمين، ما يلي: «الإيمان هو العلم بالشيء مع الالتزام به بحيث يترتب عليه آثاره العملية، وكل من العلم والالتزام مما يزداد وينقص ويشدّ ويضعف والإيمان المؤلف منهما قابلاً للزيادة والنقيصة والشدة والضعف باختلاف المراتب وتفاوت الدرجات من الضروريات التي

(1) سورة الأنفال، الآية: 2.

(2) سورة المدثر، الآية: 31.

(3) العلامة الطباطبائي، ج 1؛ 45؛ جوادى آملی، تسنیم، ج 2، ص 159.

(4) سورة الفتح، الآية: 4.

لا يشك فيها قط.

هذا ما ذهب إليه الأكثر وهو الحق ويدل عليه من النقل قوله تعالى: ﴿لِيَزِدُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾ وغيرها من الآيات، وما ورد من أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) الدالة على أن الإيمان ذو مراتب<sup>(1)</sup>. ومن هنا تعرّض السيّد العلامة في مواضع متعددة من كلامه في تفسير الميزان عند التفريق بين الإسلام والإيمان إلى أربعة مراتب بحسب ترتّب الواردات بمراتبها.

**المرتبة الأولى:** من مراتب الإسلام، القبول لظواهر الأوامر والنواهي بتلقي الشهادتين لساناً، سواء وافقه القلب، أو خالفه، ويتعقّب الإسلام بهذا المعنى أول مراتب الإيمان وهو الإذعان القلبى بمضمون الشهادتين إجمالاً، ويلزمه العمل في غالب الفروع.

**المرتبة الثانية:** ما يلي الإيمان بالمرتبة الأولى، وهو التسليم والانقياد القلبى لجل الاعتقادات الحقّة التفصيلية وما يتبعها من الأعمال الصالحة وإن أمكن التخطّي في بعض الموارد... ويتعقّب هذا الإسلام المرتبة الثانية من الإيمان وهو الاعتقاد التفصيلي بالحقائق الدينية.

**المرتبة الثالثة:** ما يلي الإيمان بالمرتبة الثانية فإنّ النفس إذا أنست بالإيمان المذكور وتخلّقت بأخلاقه تمكّنت منها وانقادت لها سائر القوى البهيمية والسبعية، وبالجملة القوى المائلة إلى هوسات الدنيا وزخارفها الفانية الدائرة، وصار الإنسان يعبد الله كأنه يراه فإن لم يكن يراه فإنّ الله يراه، ولم يجد في باطنه وسرّه ما لا ينقاد إلى

(1) العلامة الطباطبائي، الميزان، ج 18، ص 259-260.

أمره ونهيه أو يسخط من قضائه وقدره، وربّما عدّت المرتبتان الثانية والثالثة مرتبة واحدة.

إذن بعد هذا الإسلام تأتي المرتبة الثالثة من الإيمان المستتبع للأخلاق الفاضلة من الرضا والتسليم، والحسبة والصبر في الله، وتمام الزهد والورع، والحب والبغض في الله.

**المرتبة الرابعة:** ما يلي، المرتبة الثالثة من الإيمان فإنّ حال الإنسان وهو في المرتبة السابقة مع ربه حال العبد المملوك مع مولاه، إذ كان قائماً بوظيفة عبوديته حق القيام، وهو التسليم الصرف لما يريد المولى أو يحبه ويرتضيه، والأمر في ملك رب العالمين لخلقه أعظم من ذلك وأعظم وإنّه حقيقة الملك الذي لا استقلال دونه لشيء من الأشياء لا ذاتاً ولا صفةً، ولا فعلاً على ما يليق بكبريائه جلّت كبرياؤه<sup>(1)</sup>.

فالإنسان - وهو في المرتبة السابقة من التسليم - ربما أخذته العناية الربانية فأشهدت له أن الملك لله وحده لا يملك شيء سواه لنفسه شيئاً إلا به، لا رب سواه، وهذا معنى وهبي، وإفاضة إلهية لا تأثير لإرادة الإنسان فيه، ولعل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمَنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ، وَأَرِنَا مَنَاسِكَنَا﴾<sup>(2)</sup>، الآية، إشارة إلى هذه المرتبة من الإسلام فإنّ ظاهر قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمِ، قَالَ، أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(3)</sup> أنّه أمر تشريعي لا تكويني.

فإبراهيم كان مسلماً باختياره، إجابة لدعوة ربه وامثالاً لأمره،

(1) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص: 303.

(2) سورة البقرة، الآية: 128.

(3) سورة البقرة، الآية: 131.

وقد كان هذا من الأوامر المتوجّهة إليه في مبادئ حاله، فسؤاله في أواخر عمره مع ابنه إسماعيل الإسلام وإراءة المناسك سؤال لأمر ليس زمامه بيده، أو سؤال لثبات على أمر ليس بيده؛ فالإسلام المسؤول في الآية هو هذه المرتبة من الإسلام ويتعقب الإسلام بهذا المعنى المرتبة الرابعة من الإيمان وهو استيعاب هذا الحال لجميع الأحوال والأفعال، قال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ، الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ﴾<sup>(1)</sup>، فإن هؤلاء المؤمنين المذكورين في الآية يجب أن يكونوا على يقين من أن لا استقلال لشيء دون الله، ولا تأثير لسبب إلا بإذن الله حتى لا يحزنوا من مكروه واقع، ولا يخافوا محذوراً محتملاً، وإلا فلا معنى لكونهم بحيث لا يخوفهم شيء، ولا يحزنهم أمر، فهذا هو النوع الرابع من الإيمان بعد الإسلام المذكور<sup>(2)</sup>.

### دور العقل في بيان المعتقدات الدينية

اتضح لنا أن المعرفة في فكر العلامة الطباطبائي، تشكّل الحجر الأساس للتصديق القلبي، وبدونها لا يحصل الإيمان. وضع القرآن الكريم في تعاليمه ثلاثة طرق في تناول اتباعه لتحقيق معرفة المقاصد الدينية والمعارف الإسلامية وفهمها:

أ. الظواهر الدينية.

ب. الحجّة العقلية.

ج. الإدراك المعنوي عن طريق تهذيب النفس والإخلاص في

(1) سورة يونس، الآية: 62-63.

(2) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 301-302؛ و، ج 2، ص 204.

العبودية<sup>(1)</sup>.

بيّن السيّد العلامة أنّه في مقام الإطلاع والمعرفة بالمعتقدات الأساسية والأصول أو ما يعبر عنها بأصول الدين، عندما يدور الأمر بين المعرفة الحاصلة عن طريق العقل والإستدلال العقلي وبين المعرفة عن طريق الظواهر الدينية، فمع كون المرجح هو الطريق العقلي، فإنّ المعرفة عن طريق الظواهر الدينية لمواجهتها محذور الدور المنطقي تكون باطلة، فيقول في هذا المجال:

«وبالجمله أصول الدين وهي التي يستقل العقل ببيانها ويتفرّع عليها قبول الفروع التي تتضمّنُها الدعوة النبوية، تستقر المؤاخذه الإلهية على ردها بمجرد قيام الحجّة القاطعة العقلية من غير توقّف على بيان النبي والرسول لأن صحّة بيان النبي والرسول متوقّفة عليها فلو توقّفت هي عليها لدارت.

وتستقرّ المؤاخذه الأخروية على الفروع بالبيان النبوي ولا تتم الحجّة فيها بمجرد حكم العقل، وقد فصلنا القول فيه في مباحث النبوة في الجزء الثاني وفي قصص نوح في الجزء العاشر من الكتاب، وفي غيرهما. والمؤاخذه الدنيوية بعذاب الاستئصال يتوقّف على بعث الرسول بعناية من الله سبحانه لا لحكم عقلي يحيل هذا النوع من المؤاخذه قبل بعث الرسول كما عرفت<sup>(2)</sup> والخلاصة توقّف حجّة المسائل العقلية على حجّة البيان النبوي، وتوقف حجّة البيان النبوي على حجّة المسائل العقلية، فلزم الدور.

أعتبر العلامة، أن حجّة وحقانية أحكام العقل القطعية، أساس

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، 72.

(2) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 13، ص: 59.



حقانية الدين، بحيث أن إنكار العقل وتقويض أسسه يؤدي لامحالة إلى إنكار الدين وإضعاف مبانيه؛ لاعتقاده أننا نكتشف حقانية الدين بالعقل، فإذا كانت الكشوفات العقلية بلا أساس فحقانية الدين أيضاً لا أساس لها بالضرورة، وحينئذ لا يكون لنا طريق كشف صحيح ولا حقانية للوحي والدين، لذا يقول في هذا المجال:

إنّ أساس الإلهيات هي عبارة عن مجموعة من البحوث العقلية المحضّة التي تنتهي إلى إثبات الصانع وإثبات وجوب الوجود، وأثبات وحدانيته وسائر صفاته الكمالية ولوازمه الوجودية من المعاد والنبوة، هذه المسائل تسمى أصول الدين، التي لا بد من اثباتها عن طريق العقل أولاً، حتى تثبت لنا حجّية تفاصيل الكتاب والسنة؛ وإلا فإنّ الإحتجاج والاستدلال بحجّية الكتاب والسنة على نفس الكتاب والسنة أحتجاج دوري وباطل. بل وحتى المسائل التي هي من اصول الدين من قبيل وجود الله ووحدانيته وربوبيته الواردة في الكتاب والسنة قد استدلّ عليها جميعاً من طريق العقل<sup>(1)</sup>.

وعلى هذا الأساس اعتبر العلامة أنّه عند التعارض بين الإيمان والاستدلال العقلي، فإنّ العقل الحرّ مقدّم على الإيمان، فقال:

«فالقرآن بيانه هذا يعتبر الحجّة العقلية والاستدلال المنطقي من الأمور المسلّمة، أي أنه لا يُطالب بتقبّل المعارف الإسلامية دون نقاش، ثم يُنتقل إلى الإحتجاج العقلي. ويُستنتج منها المعارف الإسلامية، إنطلاقاً من الإعتماد الكامل على واقعته، إذ يقول: محصوا في الإحتجاج العقلي، واستنبطوا منه صحّة المعارف ومن ثم القبول والرضا.

(1) ينظر: قراءات إسلامية، ج 2، ص 174.

وما يسمع من كلام من الدعوة الإسلامية، يمكن التأمل فيه، والإستفسار عنه، والإصغاء إلى قول الخالق «إسأل صادقاً واستمع». وبالتالي فإنّ التصديق والإيمان يجب أن يحصل عليه بدليل أو حجة، وليس المراد الإيمان مسبقاً، ثم إقامة الأدلة وفقاً له، فالفكر الفلسفي طريق يدعمه القرآن الكريم ويصادق عليه<sup>(1)</sup>.

إن العلامة الطباطبائي، وإن اعتبر شؤون الله فوق الفهم البشري، لكنه مع ذلك يعترف بهذه الحقيقة وهي لا ينبغي أن يكون ذلك سبباً في إبطال الحجّة العقلية والقطعية مطلقاً، فقال: «أن ما ذكره من كون شؤونه تعالى وراء طور الأفهام لو أبطل الحجّة العقلية القطعية بطلت بذلك المعارف الدينية من أصلها فصحة الكتاب مثلاً بما يفيد من المعارف الحقيقية إنما تثبت بالحجة العقلية فلو بطلت الحجّة العقلية بكتاب أو سنة أو شيء آخر مما يثبت هو بها؛ لكان ذلك الدليل المبطل مبطلاً لنفسه أولاً؛ فلا تزل قدم بعد ثبوتها»<sup>(2)</sup>.

وعلى أساس هذه الرؤية يعتبر العلامة أن من أكبر موانع دعوة جميع الأنبياء هو التقليد الأعمى ويعتقد أنّه: «لم يأمر الله تعالى عباده في كتابه ولا في آية واحدة أن يؤمنوا به أو بشيء مما هو من عنده أو يسلكوا سبيلاً على العمياء وهم لا يشعرون، حتى أنه علل الشرائع والأحكام التي جعلها لهم مما لا سبيل للعقل إلا تفاصيل ملاكاته بأمور تجري مجرى الاحتجاجات»<sup>(3)</sup>.

(1) العلامة الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، 95-96.

(2) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 17 ص 115.

(3) المصدر السابق، ج 5، ص 255.

ويعتقد العلامة: «أن القرآن وإن كان يدعو إلى الإطاعة المطلقة لله ولرسوله من دون أي قيد أو شرط، غير أنه لا يرضى أن تؤخذ الأحكام والمعارف التي بينها، على العمى والجمود المحض من غير تفكير وتعقل، فالقرآن يكشف عن حقيقة الأمر، ونور يستضاء به، وكان المراد بالتبيين هو الكشف عن علل الأحكام والقوانين، وإيضاح أصول المعارف والعلوم»<sup>(1)</sup>.

نعم هذا مشروط باحتواء الشخص على سلامة العقل والفطرة؛ لذا يقول السيد العلامة في هذا المجال: «كما أن العقل أيضاً إنما يستقيم في عمله إذا استقام الإنسان في تقواه ودينه الفطري، قال تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾<sup>(2)</sup> وقال تعالى: ﴿وَمَا يَتَذَكَّرُ إِلَّا مَنْ يُنِيبُ﴾<sup>(3)</sup> وقال تعالى: ﴿وَنُقَلِّبُ أَفْئِدَتَهُمْ وَأَبْصَارَهُمْ كَمَا لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِ أَوْلَ مَرَّةٍ﴾<sup>(4)</sup> وقال تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾<sup>(5)</sup>.

أي لا يترك مقتضيات الفطرة إلا من فسد عقله فسلك غير سبيله؛ والاعتبار يساعد هذا التلازم الذي بين العقل والتقوى، فإن الإنسان إذا أصيب في قوته النظرية فلم يدرك الحق حقاً أو لم يدرك الباطل باطلاً فكيف يُلهم بلزوم هذا أو اجتناب ذاك؟ كمن يرى أن ليس وراء الحياة المادية المعجّلة شيء، فإنه لا يُلهم التقوى الديني

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 197.

(2) سورة آل عمران، الآية: 7.

(3) سورة غافر، الآية: 13.

(4) سورة الأنعام، الآية: 110.

(5) سورة البقرة، الآية: 130.

الذي هو خير زاد للعيشة الآخرة.

وكذلك الإنسان إذا فسد دينه الفطري ولم يتزوّد من التقوى الديني لم تعتدل قواه الداخلية المُحصّنة من شهوة أو غضب أو محبة أو كراهة وغيرها، ومع اختلال أمر هذه القوى لا تعمل قوّة الإدراك النظرية عملها عملاً مرضياً<sup>(1)</sup>.

### محدودية الإدراكات العقلية في ساحة الإيمان

وإن كان العقل احد الأدوات المعرفية المهمة جدّاً للخوض في مجال الإيمان وفهم المفاهيم والحقائق الدينية، لكنه يعترف بأن معرفته محدودة ومقيّدة وأنه عاجز في مجالات الدين. وفيما يلي نبحث محدودية الإدراكات العقلية في مجال الإيمان:

#### 1. إدراك حقيقة الذات والصفات الإلهية وكنهها:

إن إدراك الذات واكتناه الصفات التي هي عين الذات، منطقتان محرّمتان على العقل، وغير معروفتين ولا يقصدهما أحد سوى حضرة الأحديّة.

ومع اعتقاد العلامة بأصابة العقل في تشخيصاته واعتبار براهينه وحجّيتها، لكن لا يرى إحاطة للعقل بكنه ذات الله تعالى وصفاته.

لذا يقول: «الحق الذي لا محيص عنه في المرحلتين: أن العقل النظري مصيب فيما يشخصه ويقضي به من المعارف الحقيقية المتعلقة به تعالى، فإننا إنما نُثبت له تعالى ما نجده عندنا من صفة الكمال كالعلم والقدرة والحياة، واستناد الموجودات إليه وسائر الصفات الفعلية العليا كالرحمة والمغفرة والرزق والإنعام والهداية

(1) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص: 311-312.

وغير ذلك على ما يهدي إليه البرهان.

غير أن الذي نجده من الصفات الكمالية لا يخلو عن محدودية وهو تعالى أعظم من أن يحيط به حدّ، والمفاهيم لا تخلو عنه لأن كل مفهوم مسلوب عن غيره منعزل عما سواه، وهذا لا يلائم الإطلاق الذاتي، فتوسل العقل إلى رفع هذه النقيصة بشيء من النعوت السلبية تنزيهاً، وهو أنه تعالى أكبر من أن يوصف بوصف، وأعظم من أن يحيط به تقييد وتحديد فمجموع التشبيه والتنزيه يقربنا إلى حقيقة الأمر<sup>(1)</sup>.

ويعتقد العلامة، أن التوحيد الذاتي بمعنى معرفة نفس الذات، لأن المعرفة نسبة بين العارف والمعروف وفي هذا المقام تسقط جميع النسب؛ وفي الواقع كل معرفة تتعلق به فقد تعلقت بأسمه لا بذاته.

ويرى العلامة، أن مثل العقل في معرفة حضرة الأحدية مثل الإنسان الواقف إلى جانب بحر متلاطم يريد الإغتراف من مائه بكلتا يديه، فيمدهما على وسعهما ليغترف أكثر حجماً من الماء لكنه لا يستطيع أن يغترف إلا بما وسعته يده<sup>(2)</sup>.

وعليه فإن العلامة وبوصفه مفكراً وعالماً شيعياً، وإلى جانب معارضته للنصوصية المفرطة، والذين يُصرون على التدبّر بلا تعقل ولا يرون إرتباطاً وعلاقة بين التدبّر والعقلانية، ومع معارضته رأي العقلانيين الإفراطيين كالمعتزلة الذين يحصرون الدين في دائرة العقل فقط، بل حتى لا يتحمّلون كلام اللا عقلايين القائلين أن الدين

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج8، ص57.

(2) ينظر: العلامة الطباطبائي، الرسائل التوحيدية، ص32.

فوق العقل، كشف العلامة عن زلة وجريمة المعتزلة الذين حكموا عقلهم على الله تعالى، وحددوا إطلاق الذات غير المتناهية بأحكام متخذة من مقيدات وحدود، يقول السيد العلامة في هذا المجال: «فمن عظيم الجرم أن نحكم العقل عليه تعالى فنقيد إطلاق ذاته غير المتناهية فنحدّه بأحكامه المأخوذة من مقام التحديد والتقييد، أو أن نقنن له فنحكم عليه بوجوب فعل كذا وحرمة فعل كذا وأنه يحسن منه كذا ويقبح منه كذا على ما يراه قوم (وهم المعتزلة) فإنّ في تحكيم العقل النظري عليه تعالى حكماً بمحدوديته، والحدّ مساوق للمعلولية؛ فإنّ الحدّ غير المحدود والشيء لا يحد نفسه بالضرورة، وفي تحكيم العقل العملي عليه جعله ناقصاً مستقبلاً تحكم عليه القوانين والسنن الاعتبارية التي هي في الحقيقة دعاوٍ وهمية كما عرفت في الإنسان»<sup>(1)</sup>.

## 2. إدراك الحقائق بعد الموت:

إن معرفة الحقائق وادراك الواقعيات المرتبطة بالمعاد وعالم ما بعد الموت من جملة الأمور التي لاتنال إلا بنور متابعة وحي النبي ﷺ وأهل البيت (عليهم السلام)، ويعتقد العلامة أن جزئيات أحوال الناس في الآخرة ليست مما يمكن للعقل أن يعرف عنها شيئاً<sup>(2)</sup>.

«إنّ البراهين العقلية وإن قصرت عن إعطاء التفاصيل الواردة كتاباً وسنةً في المعاد لعدم نيلها المقدمات المتوسطة في الاستنتاج على ما ذكره الشيخ ابن سينا، من أن تلك المقدمات التي تنتظم ببرهان عقلي ومن ثم بعد ترتيبها يتم إستنتاج كل واحدة من

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 8، ص 55.

(2) ينظر: المصدر السابق، ج 7، ص 273.

الجزئيات<sup>(1)</sup>.

ويقول السيّد العلامة في مقام الإجابة على هذا التساؤل، هل عذاب يوم القيامة منقطع أم يبقى دائماً؟  
«مسألة انقطاع العذاب والخلود مما اختلف فيه أنظار الباحثين من حيث النظر العقلي ومن جهة الظواهر اللفظية.

والذي يمكن أن يقال: أما من جهة الظواهر وأما من جهة العقل فقد ذكرنا فيما تقدّم من البحث في ذيل قوله تعالى: «وَأَنْتُمْ يَوْمًا لَا تَجْزِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا»<sup>(2)</sup>، أن الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدور لنا لأن العقل لا ينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه»<sup>(3)</sup>.

وبعبارة أخرى: على اعتبار أن نفس نبوة النبي الصادق ثابتة بالأدلة العقلية، فلا يلزم إثبات تفرّعات تلك المسائل بأدلة عقلية أخرى؛ لأننا فرضنا أن نبوة النبي وصدق ما جاء به ثابت بالأدلة العقلية.

### 3. إدراك جزئيات الأحكام:

واحدة من محدودية إدراكات العقل المرتبطة بمقولة جزئيات الأحكام العملية للدين، هي أن العقل بنفسه يُدرك أنه لا يجوز له التدخّل في الجزئيات، ويتدخّل فقط في المجالات الكلية وفي حدود معرفة الدين ومصباح يضيء المساحات الكلية، ومن أين

(1) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 183.

(2) سورة البقرة، الآية: 48.

(3) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص: 412.

يعرف العقل أن الصلاة الكذائية لابد أن تكون عدد ركعاتها كذا، ومن أين له أن يعرف أن تلبية الحاج في حج القران بتعليق نعليه في عنق الإبل (الأضحية)، وهناك موارد متعددة من هذا القبيل في أصول الدين وفروعه يقبلها العقل الموحد ويسلم لها، وهو عبد محض في ساحة القدس الربوبي، ويدرك أنه بدون الإستعانة بالنقل لا يصل إلى نتيجة. إن محدودية الإدراك هذه ليست مما يمكن فرضها على العقل، بل نفس العقل النظري، يعترف بقصوره وجهله في كثير من الموارد؛ وعلى هذا الأساس، إن أفضل وأكثر الأدلة التي تُقام على الحاجة إلى الوحي والنبوة والدين الإلهي هي التي تُقام من جانب العقل النظري<sup>(1)</sup>.

وهذا ما يعتقد به العلامة الطباطبائي: تفاصيل الأحكام مما لا سبيل إلى تلقيه من غير بيان النبي ﷺ كما أرجعها القرآن إليه<sup>(2)</sup>. أن الاستدلال على خصوصيات ما جاء به الشرع في المعاد بالمقدمات الكلية العقلية غير مقدر لنا؛ لأن العقل لا ينال الجزئيات، والسبيل فيه تصديق ما جاء به النبي الصادق من طريق الوحي للبرهان على صدقه<sup>(3)</sup>. وأما الاهتداء إلى خصوص العقائد الحقّة وتفاصيل الشرائع الإلهية فيتوقف على هداية خاصّة إلهية من طريق النبوة<sup>(4)</sup>.

(1) ينظر: جوادى آملي، مكانة العقل في هندسة المعرفة الدينية، (منزلت عقل در هندسه معرفت ديني)، ص 59.

(2) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3، ص 84.

(3) المصدر السابق، 1، ص 412؛ ج 16، ص 187.

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 412؛ ج 16، ص: 188.



وأيضاً، حينما يتعرّض العلامة إلى طرق فهم المعارف الدينية وإدراكها وفي مقام بيان الفرق بين طريق الظواهر الدينية وبين باقي الطرق، أي طريق العقل وطريق الكشف يقول: إنّ طريق الظواهر الدينية لهو الطريق الموصل إلى أصول المعارف الإسلامية وفروعها، ويمكن من خلاله تحصيل المسائل الاعتقادية والأخلاقية، وكذا الكليات للمسائل العملية (فروع الدين) ولكن جزئيات الأحكام ومصالحها الخاصّة بها ليست في متناول العقل، وخارجة عن نطاقه<sup>(1)</sup>.

#### 4. بعض الروايات التي فوق طور العقل

يعتقد السيّد العلامة، أن توقع فهم مفاد الروايات التي يكون إدراكها فوق الفهم البشري ليس في محله، وعلى سبيل المثال وبعد تفسير الآية الشريفة «عَلَيْكُمْ أَنْفُسُكُمْ» يشير إلى روايات عميقة حول الآثار القيّمة لمعرفة حقيقة النفس، فيقول:

«والروايات الثلاثة الأخيرة وإن لم يكن من أخبار هذا البحث المعقود على الاستقامة إلا أنا إنما أوردناها ليقضي الناقد البصير بما قدمناه من أنّ المعرفة الحقيقية لا تستوفي بالعلم الفكري حق استيفائها فإنّ الروايات تذكر أموراً من المواهب الإلهية المخصوصة بأوليائه لا ينتجها السير الفكري البتة»<sup>(2)</sup>.

إذ لا ينبغي توقع أنّ كل ما ورد في الروايات هو مفهوم ومُدرك للعقل العادي تماماً، لأنّ بعض موارد مفاد الروايات فوق فهم وإدراك العقل البشري، وخارج عن دائرة فعالية العقل العادي، ومن نظائر هذا في الروايات إنتظار حضرة إسماعيل لملافة شخص قد وعده.

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الشيعة في الإسلام، ص 99.

(2) العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 6، ص: 176



قلبي يناسبه، وقد استدل الله تعالى على كفر اليهود وعلى فساد ضمير المشركين وعلى نفاق المنافقين من المسلمين وعلى إيمان عدّة من الأنبياء والمؤمنين بأعمالهم وأفعالهم، في آيات كثيرة جداً يطول ذكرها، فالعمل كيف كان يلازم ما يناسبه من العلم ويدل عليه.

والعكس أيضاً، يستلزم كل نوع من العمل ما يناسبه من العلم ويحصّله ويركّزه في النفس. والعمل الظاهري يدل على العلم الباطن، وكما أن العلم يؤثّر على العمل، فالعمل له أثر على العلم أيضاً وباعتى على إيجاده، أو إذا كان العلم موجوداً فيشخصه في النفس<sup>(1)</sup>، كما قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾<sup>(2)</sup>، وقال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾<sup>(3)</sup>.

وعلى هذا الأساس يعتبر السيّد العلامة، أنّ حياة المؤمنين تختلف، بل أرقى من حياة سائر الناس، ويعتقد بأنّ للمؤمنين إرادة وشعوراً أعلى من إرادة وشعور الآخرين؛ ففي تفسير الآية (122) من سورة الأنعام يتطرق إلى هذا المطلب ويقول: فكما أن العامّة من الإنسان في عين أنها تشارك سائر الحيوان في الشعور بواجبات الحياة والحركة الإرادية نحوها، ويشاركها الحيوان، لكننا مع ذلك لا نشك أنّ الإنسان نوع أرقى من سائر الأنواع الحيوانية، وله حياة فوق الحياة التي فيها؛ لما نرى في الإنسان آثاره العجيبة المترشّحة من أفكاره الكلية وتعلقاته المختصّة به، ولذلك نحكم في الحيوان إذا قسناه إلى النبات وفي النبات إذا قسناه إلى ما قبله من مراتب

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 3؛ ص 65.

(2) سورة العنكبوت، الآية: 69.

(3) سورة الحجر، الآية: 99.



أو ضالاً كافراً قبل أن يؤمن بربه، وهو نوع من الموت، فأحييناه بحياة الإيمان أو الهداية - والمآل واحد - وجعلنا له نوراً أي علماً متولداً من إيمانه، كما قال ﷺ فيما رواه الفريقان: «من عمل بما علم رزقه الله علم ما لم يعلم - أو علمه الله ما لم يعلم»<sup>(1)</sup>.

فإن روح الإيمان إذا تمكنت من نفس الإنسان واستقرت فيها حولت الآراء والأعمال إلى صور تناسبها ولا تخالفها وكذلك سائر الملكات أعم من الفضائل والردائل إذا استقرت في باطن الإنسان لم تلبث دون أن تحوّل آراءه وأعماله إلى أشكال تحاكيها. وربما قيل: إن المراد بالنور، هو الإيمان أو القرآن وهو بعيد من السياق.

وهذا النور أثره في المؤمن أنه «يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ» أي يتبصر به في مسير حياته الاجتماعية المظلمة ليأخذ من الأعمال ما ينفعه في سعادة حياته، ويترك ما يضره.

فهذا هو حال المؤمن في حياته ونوره فهل هو ﴿كَمَنْ مَثَلُهُ﴾ ووصفه أنه ﴿فِي الظُّلُمَاتِ﴾ ظلّمات الضلال وفقدان نور الإيمان «لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» لأنّ الموت لا يستتبع آثار الحياة البتة، فلا مطمع في أن يهتدي الكافر إلى أعمال تنفعه في أخراه و تسعده في عقباه. أن الكافر لا مخرج له من الظلمات، «زين للكافرين أعمالهم» فقد زينت لهم أعمالهم زينة تجذبهم إليها وتحبسهم ولا تدعهم يخرجوا منها إلى فضاء السعادة وفسحة النور أبداً والله لا يهدي القوم الظالمين<sup>(2)</sup>.

عقلانية الإيمان في فكر العلامة الطباطبائي

(1) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص: 339.

(2) ينظر: العلامة الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 338-

## خلاصة واستنتاج

عقلانية الإيمان بمعنى الاعتقاد بوجود عقل وقيمة للإدراكات العقلية، وبالنتيجة غالباً ما تُطرح للبحث قضية إثبات الأسس الدينية والقيمية بمساعدة العقل، على اعتبارها تشكل أهم المسائل المحورية بين فلاسفة الدين والمحققين في مجال الإيمان.

السيد العلامة باعتباره حكيماً ومتألهاً ومفسراً محققاً، عندما تصدّى لبيان حقيقة الإيمان وعناصره إلى جانب الاعتقاد والتصديق القلبي والإلزام العملي، أعتبر العلم والمعرفة مقدّمة للإيمان ومؤثراً في تكوينه.

ويرى بما أنّ الحجّة العقلية والاستدلال المنطقي أحد طرق المعرفة وفهم المقاصد الدينية والمعارف الإسلامية، فالعقل الذي يُعتبر من أشرف القوى الإنسانية وأكثرها فاعلية يمكن أن يكون آلة ومصدراً موثوقاً ويؤدي دوراً مهماً ويحتل مكانة رفيعة في مجال الإيمان.

وعلى هذا الأساس يرى العلامة أنّ حجّية العقل وحقانية أحكامه القطعية أساس حقانية الدين، بحيث أنّ إنكار العقل وتضعيف مبانيه ينتهي لامحالة إلى إنكار الدين وإضعاف أصوله.

ويعتقد السيد العلامة، أننا نكشف حقانية الدين بالعقل، فإذا كان الكشف العقلي بلا أساس فحقانية الدين أيضاً لا أساس لها؛ فإذا فقدنا طريق الكشف الصحيح فلا حقانية للوحي والدين.

وفي فكر العلامة، أنّ العقل مقدّم على الإيمان، وأن الإيمان الديني باعتباره يتمتع بعنصر معرفي يعتبر من المصادر المهمّة للعقل.

ومع ذلك، يتجنب العلامة أي افراط أو تفريط في هذه القضية؛ فمن جهة الأخذ بنظر الإعتبار تشكيكية حقيقة الإيمان، وتأثيرها على إرادة الإنسان وشعوره، يعتقد أنه في ضوء هذه الحياة الإيمانية المتجددة، سيكون الإدراك الأعمق والأوسع للحقائق الدينية من نصيب المؤمنين. ومن جهة أخرى يرى أن قدرات العقل محدودة ومقيّدة، ويعتقد أن العقل بقدر كثرة مجالاته فهو يتمتع بمحدودية إدراكية ولا يتحمّل بعض مجالات الدين، من قبيل إدراك كنه الذات، والصفات الإلهية، وإدراك الحقائق بعد الموت، وأيضاً معرفة جزئيات الأحكام الشرعية؛ إذن للوصول إلى هذه الحقائق على الإنسان أن يعتمد مصادر أخرى غير العقل، كالنصوص الدينية، وبعبارة أخرى، على الإنسان إرواء عطشه المعرفي في هذه المسائل من مصدر الإيمان.

والحمد لله رب العالمين.

## المصادر

- القرآن الكريم
- آهنگر، جواد وآخرون، مرزبان وحى و خرد (الحدود بين العقل والوحي)، قم، بوستان كتاب، 1381 هـ.ش.
- ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، قم، 1404 ق.
- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، بيروت، دار صادر، 1414 ق.
- بترسون، مايكل و همكاران (مايكل وآخرون)، عقل و اعتقادات دينى (العقل والمعتقدات الدينية)، ترجمة أحمد النراقي وإبراهيم سلطاني، طهران، طرح نو، 1383 هـ.ش.
- بلانتينجا، الوين و ديگران، (الوين وآخرون)، كلام فلسفى (الكلام الفلسفى)، ترجمة إبراهيم سلطاني وأحمد النراقي، طهران، مؤسسه فرهنگى صراط، 1384 هـ.ش.
- جوادى آملی، عبد الله، مكانة العقل في هندسة المعرفة الدينية، قم، نشر إسرائ، 1386 هـ.ش؛ تفسير تسنيم، ج 2، قم، نشر إسرائ، 1389 هـ.ش.
- الجوهري، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح؛ تاج اللغة وصحاح العربية، بيروت، دار العلم للملايين، 1376 هـ.ق.
- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات الفاظ القرآن، بيروت، دار القلم، 1412 هـ.ق.
- جيلسون، آتين، عقل و وحى در قرون وسطى (العقل والوحي في القرون الوسطى)، ترجمة شهرام پازوكي، طهران، انتشارات



غرّوس، 1378هـ.ش.

- سروش، محمّد، آزادي، العقل والإيمان، قم، خزانة مجلس خبراء القيادة، 1381هـ.ش.
- شبّر، السيّد عبد الله، حق اليقين في معرفة أصول الدين، قم، أنوار الهدى، 1424هـ.ق.
- الطباطبائي، محمّد حسين، قراءات إسلامية، قم، بوستان كتاب، 1387هـ.ش؛ الرسائل التوحيدية، قم، بوستان كتاب، 1388هـ.ش.
- الشيعة في الإسلام، قم، بوستان كتاب، 1387هـ.ش.
- الميزان في تفسير القرآن، قم، انتشارات إسلامي، 1417هـ.ق.
- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، طهران، ناصر خسرو، 1372هـ.ق.
- تفسير جوامع الجامع، طهران، جامعة طهران، 1377.
- الغروي الأصفهاني، محمّد حسين، نهاية الدراية، قم، انتشارات سيد الشهداء، 1374ش.
- الفاضل المقداد، ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، قم، مكتبة آية الله المرعشي، 1405هـ.ق.
- مرتضى الزبيدي، محمّد بن محمّد، تاج العروس من جواهر القاموس، بيروت، دار الفكر، 1414هـ.ق.
- مصباح اليزدي، محمّد تقى، الأخلاق القرآن، قم، مؤسّسة الإمام الخميني التعليمية البحثية؛ 1391ش.
- مصدر المقالة: مجلة الحكمة، صدرا، مجلة فصلية، العدد 80 .





# العقلانيّة اللامستقرّة والمبادئ الموضوعيّة للإيمان

قراءة نقدية  
في نظرية قابلية الاختبار والتفنيد

الشيخ عدنان الحساني



## ملخص البحث

يتألف هذا البحث من مقدمة وثلاثة مباحث، نتحدث في المقدمة عن النسق العقلي الموحد عند البشر، والمفارقات المعرفية للعقلانية.

أما المبحث الأول فهو بعنوان (عرض وتحليل) حيث نتطرق من خلاله الى تيارات العقلانية بشكل موجز وموافقها من القضايا المنطقية والفلسفية، وكذلك حول متركزاتها التجريبية المختلفة. أما في المبحث الثاني والذي جاء تحت عنوان (مشكلة وحل) فإننا نتعرض فيه إلى المشكلة المفتعلة ما بين العقل والدين، وكيف انّ البعد الميتافيزي للدين لا ينسجم مع النتائج العلمية للتجربة والاستقراء في المقابل نقدّم حلاً معرفياً لهذه الاشكالية من خلال متابعة النسق الحلّي الذي برع فيه السيّد الشهيد الصدر رحمته.

أما في المبحث الثالث والذي جاء تحت عنوان (نموذج للنقد) فإننا سنناقش نموذجاً من نماذج التنظير العقلاني الغربي الذي حاول أن يتدع نسقاً مغايراً للاستقراء من خلال ما يسمّى بقبليّة الاختبار والتنفيذ .

والجدير بالذكر أنّ ثمة مقاربات معرفية حول الاستقراء لم نستطع أن نتبع كلّ تفاصيلها في هذا البحث فأرجأت الكلام عنها إلى العدد القادم من المجلة إن شاء الله تعالى.. والذي سيكون محوره حول الاستقراء وهو الموضوع المناسب لمثل هذه الأبحاث .

الكلمات المفتاحية: العقلانية اللامستقرة، قابلية الاختبار، التنفيذ، التجريبية.



## مقدمة

يبدو أنّ ثمة اتفاقاً ضمناً على بديهية مستقرة من حيث المفهوم، وأصلاً فطرياً يشمل جميع أشكال الجنس البشري. هذه البديهية تحدّد العقل كمرجعية في تعيين أنماط الاتجاهات التكوينية في حركة الإنسان السلوكية والفكرية، والاختلاف إنما وقع في دائرة هذه المرجعية من حيثيات وجهاً أخرى ترتبط بالمقادير والمراتب والكيفيات والمستويات والمنطلقات النظرية الأبستمية.. ولعلّ منشأ هذا الاختلاف هو في تفسير وظيفة هذه المرجعية فاتجاه يرى أنّ العقل هو الطريق الى الحقيقة بما هي حقيقة يقينية، وبالتالي يعين لنا كيفية الامساك بالطريقة والايولوجيا الموحدة والثابتة التي تناسب طبيعة الوجود الانساني وموقعه في العالم وتتصل بالأصول العامة للحياة والوجود.

العقلانية المستقرة

أمّا الاتجاه الآخر فيرى أنّ العقل ليس سوى طريق إلى التكامل والتطور والتكوّن الانفصالي للعلم، أي: أنّنا لسنا معنيين بالحقيقة بقدر اهتمامنا بالوصول إلى درجة التكامل العلمي والترف المعرفي الذي يوفر للبشر رفاهاً اجتماعياً متقدماً فما نتظره من العقل هو قدرته على توفير فرص التكامل من حيث الاستكشاف، وهذا الاستكشاف ليس هو الغاية وإنما هو محطة لمعرفة ما ينسجم مع تلك الحقيقة العلمية التي ستكون بمثابة تحوّل اجتماعي واقتصادي وتقني باتجاه التكامل والرفاه، وبما أنّ الغاية تبرّر الوسيلة فإنّ الوصول إلى هذا الترف والرفاه لا يمكن أن تكون وسيلته منسطة مع قيم منطقيّة ذات

مناشئ انتزاع ميتافيزيقي لأن هذه المناشئ تقدّس الحقيقة بوصفها الاستيمى وتهتم بها أكثر من اهتمامها بالبنية التكوينية التي تتعامل مع المعقول بوصفه الفينومينولوجي لذلك انتهج هذا الاتجاه طريقة التماثل بالتجربة بمعنى ان نعطي احكام المثل للمثل عبر التجربة والملاحظة والاستقراء فقط لا بالقياس والبرهنة والمشاكلة الصارمة بين الحدود ذات الأبعاد التجريدية الصرفة.

ولعل المنطلق البراغماتي الذي اعتنقه أتباع هذا الاتجاه أتاح لهم التجرد عن أغلب القيم ذات الحشيات التقيديّة إن على مستوى الفكر أو على مستوى السلوك ووضع بين أيديهم آفاقاً منفلته أخضعت كل شيء للقيم ذات الحشيات التعليلية والتجريدية.

فلم تكن مشكلة المعقول اللاحسي عند المدارس الغربية مشكلةً تقابل عدمي فحسب. بل راحت تبحث عن متقابلات قلقة عليها تحمل أجوبةً جدليةً تنفلت عن عقال الحقائق الخلقية للطبيعة والوجود، فلو بحثنا عن مفهوم محدّد عند هذه المدارس وليكن مفهوم الواقعية على سبيل المثال فإننا لا نجد بالمقابل منه ثمة تمثل لا واقعي بمعناه العدمي وإنما تمثلات مختلفة ومتباينة من حيث التنظير والتأصيل المنطقي. فنحن نتحدّث في مقابل الواقعية عن المثالية وعن الشكّية وعن الظاهراتية و... الخ. وإذا تحدّثنا عن مفهوم النظام بشكله الطبيعي فإننا لا نتحدّث بالمقابل عن اللانظام بقدر حديثنا عن الفوضوية أو الصدفة أو الطفرة أو الانتخاب أو... الخ، وهذا يعني أن العقل لا يملك سلطة معرفية تخوله التأثير كوسط إثباتي للحقيقة وإنما مجرد مثير نفسي يتماهى مع الظاهرة ويتلبس



تموجاتها المتحولة من أجل أن تستجيب لتساؤلاته الصادرة بموجب التجوال النفسي للمستشكل.

بل ذهب بعض مفكري الغرب إلى أكثر من ذلك حيث رفض أن يتسلم العقل مفتاح الحكم فضلاً عن الإدراك والاستكشاف، وإنما يجدر بالعقل بحسب زعمه أن يقع نتيجةً من نتائج العلم وهو ما صرح به غاستون باشلار من أن (ليس ثمّة عقلٌ ثابتٌ يحكم جميع أنماط معرفتنا فالعقل نتيجةً من نتائج العلم وهو إنشاءٌ لاحقٌ غايته الإفصاح عن المناهج العلميّة)<sup>(1)</sup>.

من هنا لا يمكن أن نحدّد ضابطةً موضوعيّةً صريحةً ومحدّدةً حول مفهوم العقلانيّة عند الغرب وأعتقد أن السبب يعود إلى ذلك الأساس المعرفي الذي انتهجته هذه المدارس لاستكشاف العلاقات الموضوعيّة بين القضايا والأشياء.. وهذا الأساس يعتمد التجربة وما يدور في فلكها من أدوات وعناصر ومفاهيم كمومية كالملاحظة والتكرار والظاهرة والإحتمال والإحصاء والإستقراء، ولكي نقيم هذا الأساس لأبّد أن نستعرض مواصفاته المعياريّة..

هذا من الناحية العلمية؛ أمّا من الناحية النقديّة فإنّ العقلانيّة الغربية سوّغت لنفسها أن تنتزع من الأيدلوجيات الدينيّة مبرزاتها القيمية وتمارس في حقّها إشعاع عمليات التشويه وذلك بإتباع طرائق نقديّة تستند إلى إفتراضاتٍ مجرّدةٍ عن التصرّور العقلي الخالص فضلاً عن التصديق وعناصر الحكم المنطقي السليم فهي إتجهت إلى حذف القداسة من مصادر المشروعيّة ومنابع المعنى، وإتجه مبدأ

(1) ينظر: العقلانية التطبيقية: غاستون باشلار، ص 9. الطبعة الأولى، 1984، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان.

هذا الحذف بصورة خاصة نحو رؤية العالم لأنها النواة المركزية التي تدور في فلكها جميع عناصر الثقافة الأخرى (المعرفية، والقيمية، وغيرهما). فرؤية العالم ليست إنطباعاً شخصياً عن العالم المحيط بنا فحسب، إنما هي كيفية فهمنا للعالم، وطريقة التفكير فيه، ومقاصد الفعل الإنساني التي يسلك الإنسان من أجلها. فالرؤية موصوفة بالكلية والشمولية. والعقل الحداثي قدم لنا صورة «عقلانية للعالم تدمج الإنسان في الطبيعة، والعالم الصغير في العالم الكبير، وفي رفض كل ثنائية للجسد والروح، للعالم البشري وللعالم المتعالي»<sup>(1)</sup>.

## المبحث الأول عرض وتحليل

### المقارنة الغربية والفلسفة بين الإستناد والانتقاد

إعتادت المدارس الغربية في تكوين نسقها العقلاني على تقصي نماذج موجهة من أجل إيجاد المسوغات الفلسفية المناسبة لذلك النسق سواء كان نسقاً وضعياً (تجريبياً إختبارياً) أم نسقاً مثالياً أو واقعياً أم أي نسق علمي آخر، ولعل أبرز مثال على ذلك هي العقلانية التي إستند إليها كانط في (نقد العقل المحض) حيث حاول أن يجد تبريراً إنطولوجياً لتطور العلوم التجريبية، وأن يوجد توازناً منطيقياً بين العلم والفلسفة، لكن ثمة مدارس عقلانية معاصرة تنكرت لأي إستناد فلسفي قبلي وذلك ليس إنتقاداً منها للفلسفة الكلاسيكية فحسب، بل

(1) ينظر نقد الحدائثة: الان توران، ترجمة عبد السلام الطويل، المغرب، افريقيا الشرق، ط2010، ص36.

هدما لكلّ منظورٍ فلسفيٍّ اطلاقِيٍّ او تعميميٍّ او واقعيٍّ وضعيًّا كان أو مثاليًّا تجريبيًّا أو تحليليًّا حيث (تنطلق العقلائيّة المعاصرة خصوصاً مع باشلار من محاولة ملء الهوة التي تفصل العلوم المعاصرة عن الفلسفة وتجاوزها، تلك الهوة الناتجة عن عدم مطابقة الفلسفة لتلك العلوم وعن تخلفها لذا أصبح الأمر يتطلّب إعطاء العلم فلسفته التي يستحقّها والتي هي فلسفة ملزمة بأن تسيّر في إتجاه معاكس ومغاير لإتجاه الفلسفات الكلاسيكيّة ونظريات المعرفة التقليديّة وأن تنشأ على هامشها أو أنقاضها لا إنطلاقاً منها)<sup>(1)</sup>.

فالعقلائيّة بوصفها معاصرة تقضي على كلّ الصيغ السابقة للعقلائيّات الغربيّة المختلفة وتحاول أن تجد نسقاً فلسفياً منفصلاً أي: نسقاً يتجنّب الركون إلى أيّة قبلياتٍ منطقيّةٍ إطلاقيّةٍ او حتّى نسبيّةٍ وذلك من منطلق التبرير العلمي المتطور والمتكاثّر مع بروز النظرية الميكانيكيّة الكوانطيّة<sup>(2)</sup>...فالعقلائيّة المعاصرة تريد (وضع

(1) ينظر: G.Bachelard-La philosophie du Non.p.7. نقلا عن العقلائيّة المعاصرة بين النقد والحقيقة: د. سالم يفوت، ط الثانية، 1989، ص 159.  
(2) ادى ظهور الميكانيكا الكوانطيّة إلى ظهور إعتبرات فلسفيّة وعلميّة جديدة تناهض إعتبرات الميكانيكا الكلاسيكيّة المتعلقة بالمكان والزمان: وإلى التركيز على الطابع الإنفصالي في سلوك الظواهر الذريّة فامتصاص الضوء أو إصداره يقعان بشكل منفصل متقطع كأن الطاقة والمادّة حبيبات وقد بيّن (بوهر) بما فيه الكفاية في نموذجّه للذرة أنّ هذه الأخيرة تشتغل وتعمل وكأنّها خارج الزمان فاذا كان الزمان في المفهوم الكلاسيكي تياراً سائلاً وإتصالاً مستمراً لاتوجد فواصل أو تقطعات لحظاته فإنّ الذرة لاتعثر فيها مطلقاً على هذا السلوك المتصل فهي تعاقب متقطع وتتال منفصل الانتقالات جزئياتها ومن جراء ذلك تحدث القفزات الكوانطيّة للالكترونات من مدار إلى آخر بشكل متصل يتم بانتقال تدريجي من موقع إلى اخر دون قطع مسافة فاصلة بينهما لهذا تكون ملزمين في الميكر وفيزياء باعادة النظر في المفاهيم الكلاسيكيّة.

معالم لنظرية في فلسفة العلماء قاصدين بهذه الأخيرة مجموع الأفكار والمفاهيم التي يكونونها وغالباً ما يكون ذلك بصورة عفوية غير منسقة عن ممارستهم النظرية للعلم عن ما يمارسونه في المختبر مما يجعلها فلسفة تلقائية لاتتخذ صورة مذهب فلسفي متكامل أو نسق مفاهيم مغلق بل صورة آراء في العلم وقضاياه وأزماته..<sup>(1)</sup>... ومهما بالغت العقلانية المعاصرة في تبني منهج معرفي لاميتافيزي فإنها ستصطدم بالنتيجة: ستصطدم بالقلق اللامتتهي مادامت لاتتبني وليداً معرفياً ناضجاً بل إما أن تتبناه مشوهاً أو متقهقراً أو لامتمياً لأصل موضوعي واضح مالم تعد هذه العقلانية إلى أصول منطقيّة ثابتة أولية ولو على شرط الإستقراء كمنطق تجريبي مقبول من الناحية العقلية المستقرة..

### المقلانيّة العلميّة ومصادرة التفكير المنطقي

ما زلتُ أتعامل مع مفهوم العقلانية في هذا البحث من منظورها السلبي، أي: بحسب تفسير الآخر التعددي وفهمه هو وتحديدده لهذا النطاق فالتعدديون حينما جعلوا لكل علم أو مجال معرفي منطقاً يخصه بل أكثر من منطق واحد حيث تذهب كل مدرسة فكرية إلى منطق يخصها في هذا العلم أو في ذاك المجال المعرفي فتحوّلت العقلانية إلى عقلانيات متباينة من حيث الأصول والمصادر والقيم المعرفية... وهم بذلك مارسوا عمليّة مصادراتٍ منطقيّة قد تصل إلى حدّ التناقض فيما بينها ولعلّ أكثر منطقٍ حاولوا مصادرة نتائجه باتجاه

ينظر العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة: ص 77.

(1) العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة: ص 45.

عملية عقلنة كل شيء هو المنطق الفيزيائي حتى أنهم حاولوا في الفترة الأخيرة أن ينقضوا كل نتائج العلم التي تحققت طوال القرنين المنصرمين من خلال تبني نظرية عامة يطلقون عليها تسمية (نظرية كل شيء)<sup>(1)</sup> ورغم أن هذه النظرية لم تصل بعد إلى صياغتها الأخيرة بسبب عدم قدرة المنظرين في السيطرة على كل الأبعاد السنكرونية التي تعبّر عن المواصفات الواقعية للنظرية إلا أنها إقراراً ضمناً بضرورة العودة إلى الاطلاقات الفلسفية مهما تردّد التجريبيون الفيزيائيون في الإقرار بذلك فإن وضع نظرية كل شيء مفتوح للنزاع الفلسفي.

فعلى سبيل المثال: إذا كان المذهب الفيزيائي على حق، فعلى نظرية كل شيء الفيزيائية أن تتطابق مع نظرية كل شيء الفلسفية تماماً. فلقد كان لبعض الفلاسفة (مثل أرسطو، أفلاطون، هيغل، وايتهيد، وآخرون) محاولات لبناء نظام شامل للكون. كان هناك آخرون مترددون بشكل كبير حول احتمالية وجود مثل هذه النظام. كتب ستيفن هوكينغ في كتابه التاريخ الموجز للزمن بأنه حتى ولو عرفنا نظرية كل شيء؛ فإنها ستكون مجموعة كبيرة من المعادلات الرياضية.

وهذا تهرّب واضح من قبل هوكينغ من الاعتراف بالإطلاق

(1) نظرية كل شيء بالإنجليزية: Theory of everything أو اختصاراً TOE أو معادلة الكون بالألمانية: Weltformel تشكل وصفاً شمولياً للمادة في الفيزياء النظرية، من المفترض أنها قادرة على تفسير جميع الظواهر الفيزيائية بشكل كامل وتفسر جميع المؤثرات الفيزيائية (أي كل شيء) ولا يزال البحث جارياً لمحاولة صياغتها. ومن المفترض أنها سوف تربط بين القوى الأربعة المعروفة التي تتحكم في تبادل القوى بين جميع الجسيمات المعروفة وغير المعروفة مثل المادة المظلمة. القوى الأربعة المعروفة حتى الآن هي: القوة النووية الشديدة، التأثير الكهرومغناطيسي، القوة الضعيفة، وقوة الجاذبية... ينظر موسوعة ويكيبيديا/ تحت عنوان نظرية كل شيء.

والوحدة التي سيضطر المنظرون لهذه النظرية الرجوع إليها ولو مؤقتاً في حين تسمى تلك النظرية الجارية البحث عنها الآن أحياناً نظرية التوحيد العظمى، وتُعنى بتوحيد جميع النظريات الفيزيائية المعروفة، وصياغتها في معادلة واحدة. وهذه عودة واضحة للإطلاق والوحدة وهي عناصر فلسفية ثابتة ولا يمكن التنازل عنها.

يقول ستيفين هوكينغ وليونارد مالدينو (لم تُشر أي مقارنة أملاً أوسع أو جدالات أكثر مما أثارته نظرية الأوتار. فقد اقترحت نظرية الأوتار لأول مرة في سبعينات القرن الماضي كمحاولة لتوحيد قوى الطبيعة في بنية متماسكة وبصورة خاصة لاجتذاب قوة الثقالة gravity إلى مجال الفيزياء الكهوميّة. ولكن، في بداية التسعينات اكتشف الفيزيائيون أن هنالك خمس نظريات أوتار مختلفة، الأمر الذي شكّل إرباكاً تاماً لأولئك الدعاة إلى أن نظرية الأوتار هي النظرية الوحيدة لكل شيء. ففي أواسط التسعينات بدأ باحثون باكتشاف أن تلك النظريات المختلفة ونظرية أخرى تُدعى الثقالة الفائقة supergravity تصف فعلاً الظواهر نفسها مما منحهم بعض الأمل في الوصول إلى نظرية موحدة unified theory في نهاية المطاف.

في الحقيقة، ثمة صلاتٌ قُربى بين تلك النظريات، بما يسميه الفيزيائيون "ثنويات" dualities، وهي قاموس رياضياتي لترجمة المفاهيم الواحد إلى الآخر، ولكن للأسف، فإن كل واحدة من هذه النظريات تصف وصفاً جيداً فقط ظواهر خاضعة لشروط محددة - مثلاً - طاقات منخفضة. ولا تتمكن أي نظرية منها وصف

جميع ظواهر الكون<sup>(1)</sup>.

ولم يكتفِ التعدديون بالتنكّر للإطلاقات الفلسفية بل حاولوا التملص من العموميّات من خلال التوسّل بالمصادر والمغالطات المنطقية..

يقول فيتغنشتاين في بحوثه الفلسفية: (الإفراض المتناقض ذاتياً هو الذي صدقه يتضمّن كذبه..فكّر على سبيل المثال بالرأي المفيد القائل إنّ جميع القضايا العامة كاذبة، وهذه قضية عامة فهي إذا كانت صادقة يلزم أن تكون كاذبة إذا هي كاذبة..)<sup>(2)</sup>

بغض النظر عن النتيجة التي توصل إليها ومدى إنسجامها مع النتائج المنطقية الثابتة إلا أنّ هذا الإفراض غير مبرر وبالتالي فهو مصادرةً لنتيجة غير مسوقة بمقدماتها فهو عبّر عن القضية بأنها رأي مفيد، أي: إنّها نتيجة تابعة إلى مقدمات مطوية، وأراد نقض هذه النتيجة من خلال نفسها وهي مصادرة واضحة إذ يعد استدلاله من قبيل تسلّم الأصل الموضوع وهي طريقة لا تمت إلى المنطق العلمي بأي صلة إلا من باب المغالطة والتضليل..

ولو حللنا الجملة الشهيرة التي أطلقها ديكرت (أنا أفكر إذا أنا موجود) لفهمنا مدى تعلق التعدديين بالمصادر والمغالطات المنطقية وذلك لأن الوجود حقيقة وجدانية أولية لا يتوسّل إليها

(1) من بحث بعنوان نظرية كلّ شيء اللامدركة: ستيفن هونكينغ وليونارد مالدينو: مجلة العلوم/ الترجمة العربية لمجلة ساينتيفيك امريكان، مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، يناير - فبراير 2011 / المجلد 27.

(2) ينظر: العقل والصدق والتاريخ، هيلاري بتنام، ترجمة د. حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ط الاولى، 2012، ص 32.

بأثر من آثارها الذي هو التفكير، فحينما ينكر المقابل الوجود الذي هو حقيقةً أعم لا يمكننا إثبات خطأه عبر التوسل باللازم الأخص لإثبات الأعم إلا بعد التقصي عن مقتضى اللزوم الذي هو عبارة عن قاعدة عقلية مفادها أن (ذوات الأسباب لا تعرف إلا بأسبابها) أي: أن نتقصى علّة الأثر الذي هو التفكير من خلال إدراك الذات المفكّرة فيتوصل إلى الإذعان بوجود هذه الذات من خلال ذلك الأثر.. وبما أن التعدّدين ينكرون القوانين المرتبطة بنظام العلية على مستوى السببية العامة فإن هذه الجملة تعدّ مصادرةً فاضحةً من قبلهم ومغالطةً مفضوحةً ولا أساس لها من المنطق..

## المبحث الثاني مشكلة وحلّ

عدنان الحساني

### المقل والدين وإشكاليّات السلطة والفراغ

هناك إشكاليّات متنوعة تحكم سير العلاقة التي تربط بين العقل من جهة، والدين من جهةٍ أخرى ويأتي ذلك تبعاً لإشكاليّة القراءات المتعدّدة في تفسير هذه العلاقة، ويمكن تمييز هذه الإشكاليّات وفق المحدّدات التالية:

1. إشكاليّة الإمساك بزمام السلطة المعرفيّة.
2. إشكاليّة تعيين الحدود المعرفيّة ضمن مناطق الفراغ.
3. إشكاليّة توزيع السلطات في إدارة الثابت والمتغيّر.
4. إشكاليّات تعيين الصلاحيّات في نطاق المحكي والمسكوت عنه.



وغيرها من الإشكاليات التي تتعقد وتتداخل وفق تنوع المدارس العقلية والدينية المختلفة وهي الإشكالية الأعقد أقصد إن التنوع المدرسي بحد ذاته يعد إشكالية أساسية في تحديد دائرة هذه العلاقة فالمدرسة اليونانية في حاق كونها مدرسة عقلية فلسفية فهي أيضاً مدرسة دينية ميتافيزيقية تؤمن بما وراء الطبيعة وربما تستند إلى شريعة وقانون ديني بل ذهب بعض الباحثين إلى القول بنبوة ارسطو ونلاحظ تاريخياً أنه كلما تناسخت الشرائع تناسخ معها إشكالية العلاقة مع العقل فنجد أن العديد من المسائل ذات النسق الفلسفي العقلاني عند اليهود تبدلت إلى نسق آخر مختلف عند النصارى وهذا يثبت أن العقلانية التي تتحاith نسقياً مع الدين هي في الأغلب ما يدور مع مقتضيات العقل العملي وما يرتبط بفلسفة الدين والأخلاق وما يرتب على الإرتكازات ذات النسق الإنتزاعي (العقل الاعتباري) أما الشؤون العقلية النظرية (الأولية) أو التوليدية (التحليلية) فهي نسق ثابت غير قابل للتقريب البنيوي للمدارس (الدينية وغير الدينية) فلقد قام اللاهوتيين المسيحيين بالمزاوجة بين العقيدة الفلسفية الإغريقية القائلة بعقلانية العالم السماوية القابلة للفهم من جهة والعقيدة الدينية اليهودية القائلة بعالم الرب الإبداعي المتجلي عن إرادة الرب السماوية والمضفي على تاريخ الانسان معناه الخلاصي، ففي المسيح أصبح اللوغوس<sup>(1)</sup> إنساناً أصبح التاريخي والأزلي المطلق والشخصي واحداً<sup>(2)</sup>.

فعبّر هذا النص الذي عرضه (تارناس) أنموذجاً تاريخياً صارخاً

(1) اللوغوس لفظ يوناني يشير إلى الكلمة التي تعبّر عن الفكر الداخلي ، أو الفكر الداخلي نفسه . وقد يعبر بها عن الرمزية.

(2) ينظر: الام العقل الغربي، ريتشارد تارناس، ترجمة فاضل جكتر، ص 141.

لامتهان العقلانية بحسب تصوّره نعلم أن جميع المدارس البشرية تفهم علاقة العقل بالدين إلا أنّها غير قادرة على إستجلاء هذه العلاقة بالكيفية التي تتصل عبرها بالواقع، فتارة تتأطر بكيفية تركيبية بنويّة واخرى بكيفية تفكيكية..

وحيثما نتّبع مشكلة العقلانية الغربية في منهجها التجريبي نجد ثمة مجالين علميين تعاقبا في تكوين البنية التحتية لهذا المنهج عند الغرب مع أنّ كلاً من هذين المجالين استحلا مرتبةً عاليةً في التطور العلمي البشري ممّا أتاح لهما تكوين أصول منطقية لكلّ منهما، وأقصد على وجه التحديد: المنطق الفيزيائي والمنطق الرياضي، وبما أنّ مجال الفيزياء أسبق رتبةً في التحوّل المنطقي عند الغرب من المجال الرياضي فهو يعدّ المرتكز الأقدم للمنهج التجريبي لديهم.. فلم تكن النظرية النسبية لإنشتاين مجرد إضافة علمية أثرت في التطور التقني والفيزيائي للعالم بل إنّها تُعدّ مرجعيةً تأسيسيةً للتفسير والتعميم المنطقي في شتى مجالات العلوم ..

أكثر من ذلك حيث إنّها تخطّت بحسب التفسير الغربي مساحة العلوم وانتقلت إلى مساحات فلسفية رحيبة من قبيل نسبية الأخلاق وإحالات اللغة ونسبية الفهم وتعدّد القراءات وعممت على مستويات تنظيرٍ مختلفةٍ من قبيل النسبية الذاتية والنسبية الفردية والنسبية التطورية.. الخ.

من هنا فإنّ المحدّد الأساس الذي تستقر عنده النتائج المتولّدة عن أصول المنطق الرياضي والفيزيائي على حدٍ سواءٍ هو عنصر الإستقراء.

نعم ثمة محدّداتٍ أخرى دخيّلة في توليد هذه النتائج ترتبط بمراكز الوقائع والإحتمالات ودوال الإحصاء إلا أنّها جميعاً تتّصل بعوامل من قبيل التكرار والكم وهي عوامل استقرائيةً بحثيةً.. فكان منطلق العقلانيّة الغربيّة لتفريغ الحالة الميتافيزيقية للدين من حملتها العقليّة هو هذه المفارقات التجريبيّة والنظريّات القائمة على الإحتمالات والإستقراء ومن ثمّ نفي الإطلاق والإتّجاه نحو النسبيّة..

### الاستقراء العقلاني بوصفه دليلاً على الإيمان

يمتلك الاتّجاه الوحياني في صياغته للمعرفة القدرة على إستغلال أدوات الاتّجاه الآخر واستثمارها بل وحتى صياغته لإثبات وجهة نظره ليس عن طريق المصادرة بل عن طريق أنسنة خطابه لاسيّما إذا كان حديثنا عن الخطاب الإسلامي فإنّ امتيازه عن خطابات الديانات السماوية الأخرى هو في مراعاته لكلّ الجوانب الإنسانيّة بصيغها الماديّة والمعنويّة ومن ثمّ فهو يمتلك رؤيةً كونيّةً متكاملةً تبدأ من أدوات المعرفة وتنتهي بالسلوك مروراً بالتوجيه والمصادقة والتطبيق بين القيم الحقيقيّة والاعتباريّة ..

وهذه النظم المعرفيّة والسلوكيّة يفتقدها الاتّجاه الآخر (العقلاني الوضعي) لأنّه لا يمتلك نفس القدرة أي: أنّه غير قادرٍ على إخضاع أدوات الاتّجاه الميتافيزيقي أو الوحياني في تحرير صياغته المعرفيّة وإثبات وجهة نظره وذلك لعدّة أسباب وإعتباراتٍ منها: رفضه لتلك الأدوات وعدم إيمانه بسلطتها المعرفيّة.

تقاطع هديّاته ومدياتها المعرفيّة نسبويّاً مع الأهداف المطلقة للسلطة المعرفيّة الوحيانيّة.

إنفصاله المطلق عن عناصر الحمولات التاريخية للوقائع  
المعرفية وتحرره عن سلطة النصّ والمؤلف...  
إيمانه بالقيم الانفصالية للتطور المعرفي ومن ثم القطيعة مع  
الأصول والثوابت الأولى لأيّ حقيقة من الحقائق المعرفية.  
ولعلّ أوضح مثال على قدرة الاتجاه الوحياني في استثمار  
أدوات الاتجاه العقلاني ثمّ إثبات وجهة نظره هو في قدرته على  
إخضاع قيم الاستقراء والملاحظة لإثبات مقرراته اليقينية فضلاً عن  
مقرراته الظنية والاحتمالية.

ولكن قبل أن نفسر العلاقة بين الاستقراء واليقين على شرط  
الميتافيزيقيا لابدّ أن نناقش أولاً قيمة النتائج التي تتولد عن الاستقراء  
والملاحظة بوصفه معياراً عقلياً بحتاً..

إنّ منهج الاستقراء إنّما يتبع لإثبات حقيقة معرفية إمّا من خلال  
تتبع الجزئيات للخروج بقاعدة عامّة أو من خلال تراكم الاحتمالات  
حول محور واحد للخروج بنتيجة بمقتضى حساب الاحتمالات  
ومقولة الاستكشاف تختلف عن مقولة الإثبات .

**أقول:** إن دائرة التوقع والنتائج التي تشمل عدّة امتيازات لا  
على وجه التخيير...

(التعميم) ...

(ظنّ) ...

(يقين أعم)...

(يقين أخصّ)...

فهل المطلوب إثبات ضرورة طريقة الاستقراء في تعقب

الظواهر أم المطلوب ضرورة الوصول

إلى اليقين إم المطلوب الوصول إلى النتيجة بغض النظر عن قيمتها.. إم المطلوب إثبات صلاحية الاستقراء لتعميم النتائج من ظاهرة إلى عدة ظواهر ومن حالة إلى عدة حالات؟

في الواقع ثمة تساؤلات عديدة في حجية نتائج الاستقراء والملاحظة. فهل هذه الحجية ترتبط بدائرة خصوصيات المستكشف؟ فإن كان المستكشف شخصاً واحداً كأن يكون عالم فيزياء مثلاً وكانت نتائج ملاحظاته يقينية أو شبه يقينية بالنسبة إليه فما هو وجه الوثوق بتلك النتائج من قبل الآخرين؟ فقد يكون هذا العالم مشتبهاً... فإن قلنا أن الوجه هو في تكرار الملاحظة من قبل عالم آخر أو علماء وناس آخرين تحولت الخصوصية من النطاق الشخصي إلى النطاق النوعي فتأخذ التجربة حجيتها من العموم الطريقي أو التواتر أو سمّه ما شئت وإن قلنا أن وجه الوثوق متحقق مسبقاً باعتبار أن هذا العالم ثقةٌ ومعروفٌ بوثاقته عاد اليقين إلى الظن لأن طرق الوثاقاة والتوثيق تختلف من دائرة إلى أخرى .

وبذلك تكون نتائج الاستقراء والملاحظة بالمجمل عبارة عن ظنون مركبة. قد يقال أن نتائج الاستقراء تؤخذ بالنظر إلى خصوصيات الحالة المستقراء وليس بالنظر إلى خصوصيات الشخص المستكشف أي إن قيمة الاستقراء موضوعية وليست مترتبة على البعد الذاتي للمستكشف .

نقول، أن القيمة الموضوعية للاستقراء مرتبطة بالاستكشاف، والاستكشاف عملية مترتبة على البعد الذاتي للمستكشف، فإذا

كانت كذلك فيمكنها أن تتخلف عن الواقع الموضوعي للأشياء على عكس القيم البرهانية الأولية فإن قيمتها الموضوعية أولية ذاتية بنفسها لا ترتب على البعد الذاتي للمستكشف فإن الكل أعظم من الجزء سواءً اكتشفنا ذلك أم لم نكتشفه، بينما تمدد الحديد بالحرارة يقتضي منا أن نتعرف على خصوصيات الحديد وقضايا التأثير والتأثير وخصوصيات الحرارة وملاحظة مديات التأثير وتكرار الملاحظة واستقراء الحالات ثم التعميم، وكل ذلك بحاجة إلى تفعيل البعد الذاتي في استكشاف الحقائق بعد عمليات متتابعة من تصميم الفرضيات وتحويلها إلى نظريات ثم توليد النتائج والتصديق بها. وحين نتفحص جميع اشكاليات التجربة بشكل عام والاستقراء بشكل خاص فإننا لا يمكن أن نتقصى نتائج محددة إلا عبر توفير المصحح النوعي عن طريق مضاعفة الافتراضات، وحينما تتضاعف افتراضات المجال العلمي ولو مؤقتاً تتضائل إمكانية اتصاله بالحقيقة.. ومن هذه الإشكاليات:

نتساءل هل إن نتيجة الاستقراء متراكمة أم مستقرة؟ فإذا كانت مستقرة فلا بد أن يكون استقرارها فرع ثبوت احدي مقدماتها، فإذا ما اكتشفنا أن جميع مقدمات الاستقراء عبارة عن احتمالات تتصيد الصدفة، وهذه الاحتمالات إما محدودة أو لامتناهية فإذا كانت محدودة كان ثبات النتيجة مستنداً إلى الاستنباط لا إلى الاستقراء وهذا خارج مقتضيات البحث أما إذا كانت لامتناهية توقفت النتيجة عند الظن اللامستقر إما بالترديد بين توقعين أو بالزيادة الاضطرادية للتوقعات ومن ثم تكون تراكمية اتصالية..

أنّ تتميم عناصر الاستقراء المنطقي بعناصر حساب الاحتمال الرياضي يعدّ تداخلاً غير مبررٍ بين مسائل العلوم المختلفة خصوصاً حينما يتعلّق الأمر بتكوين قانونٍ علميٍّ مستقرٍّ فهل إنّ قانون الاستقراء منطقيٍّ بحتٌ أم إنّ للرياضيات دخلاً في تحديد مناشئ هذا القانون .. ولازم هذه الإشكالية هو في كون نتائج هذا القانون غير مستقرةٍ من حيث النموذج المعرفي الموجه فهل هو نموذج الرياضيات الإحصائية أم منطق الاستقراء أم كلاهما معاً.. فإذا ما فقدت بوصلة النموذج المعرفي الموجه نكون قد فقدنا الثقة بنتائج تلك المعرفة ولو على نحو الموجبة الجزئية.

أنّ الاحتمالات ماهي إلا آثار انفصال النفس عن الواقع لأنّ النفس حينما تنفصل عن الحقيقة تلجأ إلى استقراء الاحتمالات (خصوصاً في تفسير الوقائع).

والاستقراء هو تجميعٌ لآثار واعتباراتٍ لترميم مصداقية الواقعة، فحينما نقبّح الكذب مثلاً فإننا نقبحه تبعاً لما استقرأناه من آثار هدامة للكذب، فالكذب سببٌ لوجود تلك الآثار ومجموع تلك الآثار علةٌ لثبوت القبح للكذب، ومن ثم فرجوع الاستقراء إلى الآثار يجعل منه منهجيةً قلقهً بينما يعالج الاستنباط نفس هذه القضية بشكلٍ كليٍّ من دون الرجوع إلى الآثار وذلك عبر قياس عقليٍّ مفاده أنّ كلّ ما تنفّر منه الفطرة السليمة هو قبيح ذاتاً والكذب تنفّر منه الفطرة السليمة إذن، هو قبيحٌ ذاتاً.. طبعاً مجالات ومستويات اللجوء الى حساب الاحتمالات مختلفة ومتعدّدة سواءً على مستوى أحكام العقل التجريبي أو أحكام العقل العملي أو في الرياضيات أو في المحدّدات

العلمية لكافة المعارف والعلوم البشرية وليس بالضرورة أن تتشابه خصائص حساب الاحتمال على حدٍ واحدٍ في كلِّ المجالات فلربما في مجال تكون خصائصه العلمية عاليةً من حيث، القيمة تلامس اليقين، وفي مجالٍ آخرٍ متدنيةً لا تعدو كونها ظنوناً غير معتبرة... مع أن هذه الإشكاليات وإشكالياتٍ أخرى كثيرةً تركنا الخوض فيها هي إشكالياتٌ موجهةٌ وواردةٌ إلا أن ثمة إمكانيّة لتخطيها ولو نظرياً وهذا ما خطا إليه الشهيد الصدر رحمته عن طريق توخّي معالجاتٍ ومصححاتٍ نظريّةٍ أطلق عليها المنطق أو المذهب الذاتي..

### المنطق الذاتي كحلّ

ثمة من اكتشف طرائق مناسبةً للاطمئنان إلى النتائج المتمخضة عن متابعة القيم الاستقرائية ومن ثم يمكن أن نستند إليها مباشرةً ومن دون الاستعانة بقرائن عقليةٍ أخرى وهنا يبرز تحديداً المفكر والمرجع الإسلامي الخالد محمد باقر الصدر (قدس سره) في إبداعه المتميّز لتلك الطرق العلمية الحديثة والتي تعد كمصححاتٍ نوعيةٍ ومتمماتٍ علميةٍ لنظريّة الاستقراء عبر ما أسماه بعملية التوالد الذاتي . ينطلق السيّد الشهيد من عدّة خطواتٍ لإثبات جدوى عملية الاستقراء في إثبات الرؤية الكونية التي يتبنّاها الاتجاه الأيماني..

أولاً: نواجه في مجال الحسّ والتجربة ظواهر عديدةً.

ثانياً: ننتقل بعد ملاحظتها وتجميعها إلى مرحلة تفسيرها، والمطلوب في هذه المرحلة أن نجد فرضيةً صالحةً وواقعيةً، لتفسير تلك الظواهر، وتبريرها جميعاً.

ثالثاً: نلاحظ أن هذه الفرضية إذا لم تكن صحيحةً وثابتةً في



الواقع، ففرصة وجود تلك الظواهر كلها مجتمعةً ضئيلةٌ جداً، بمعنى أنه على افتراض عدم صحة الفرضية، تكون نسبة احتمال وجودها - أي الظواهر - جميعاً إلى احتمال عدمها، أو عدم واحدٍ منها على الأقلٍ ضئيلةٌ جداً، كواحدٍ في المائة أو واحدٍ في الألف وهكذا.

**رابعاً:** نستخلص من ذلك أن الفرضية صادقةٌ ويكون دليلنا على صدقها وجود تلك الظواهر التي أحسّسنا بوجودها في الخطوة الأولى.

**خامساً:** إنَّ درجة إثبات تلك الظواهر للفرضية المطروحة في الخطوة الثانية تتناسب عكسياً مع نسبة احتمال وجود تلك الظواهر جميعاً إلى احتمال عدمها على افتراض كذب الفرضية، فكلما كانت هذه النسبة أقلَّ كانت درجة الإثبات أكبر، حتّى تبلغ في حالاتٍ اعتياديةٍ كثيرةٍ درجة اليقين الكامل بصحة الفرضية.

ولو طبقنا هذه الخطوات على دليل إثبات الصانع مثلاً فيمكن تصوّرها على النحو التالي:

**الخطوة الأولى:** نلاحظ توافقاً مطّرداً بين عددٍ كبيرٍ وهائلٍ من الظواهر المنتظمة، وبين حاجة الإنسان ككائنٍ حيٍّ، وتيسير الحياة له، على نحو نجد فيه أن أيّ بديلٍ لظاهرةٍ من تلك الظواهر يعني انطفاء حياة الإنسان على الأرض أو شلّها.

**الخطوة الثانية:** بناءً على ما سبق من حالة التوافق المستمرّ بين الظواهر الطبيعيّة ومهمّة ضمان الحياة، يُمكن أن نُفسّر ذلك عبر طرح الفرضية التالية: أن نفترض صانعاً حكيماً لهذا الكون قد استهدف أن يوفر في هذه الأرض عناصر الحياة وسير مهمّتها، وذلك عبر إيجاد توافقٍ وتكاملٍ بين الظواهر الطبيعيّة في هذا الكون الواسع.

**الخطوة الثالثة:** نتساءل إذا لم تكن فرضية الصانع الحكيم ثابتة في الواقع، فما هو مدى احتمال أن توجد كل تلك التوافقات، بين الظواهر الطبيعية ومهمة تيسير الحياة دون أن يكون هناك هدف مقصود؟

**الخطوة الرابعة:** ترجح بدرجة لا يشوبها الشك أن تكون الفرضية التي طرحتها في الخطوة الثانية صحيحة، أي أن هناك صانعاً حكيماً.

**الخطوة الخامسة:** نربط بين هذا الترجيح وبين ضالة الاحتمال التي قررناها في الخطوة الثالثة. ولما كان الاحتمال في الخطوة الثالثة يزداد ضالة كلما ازداد عدد الصدف التي لا بُد من افتراضها فيه - كما عرفنا سابقاً - فمن الطبيعي أن يكون هذا الاحتمال ضئيلاً، بدرجة لا تُماثلها احتمالات الخطوة الثالثة في الاستدلال على أي قانون علمي، لأن عدد الصدف التي لا بُد من افتراضها في احتمال الخطوة الثالثة هنا أكثر من عددها في أي احتمال مناظر، وكل احتمال من هذا القبيل فمن الضروري أن يزول.

وهكذا نصل إلى النتيجة القاطعة وهي: أن للكون صانعاً حكيماً، بدلالة كل ما في هذا الكون من آيات الاتساق والتدبير: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾<sup>(1)</sup>.

ويمكن أن نطبّق نفس الأسلوب على قضية عقدية أخرى من قبيل قضية الإمام المهدي عجل الله فرجه فإن التجريبيين لا يتورعون من إدخال البعد التاريخي في مجال الحقل التجريبي على الرغم من المؤاخذات العلمية على هذا النمط من المعايير في مجال

(1) سورة فصلت، الآية: 35.

فلسفة التاريخ وبالتالي فهم لا يتورعون من إدخال القضايا التاريخية ذات البعد التوقعي إلى هذا الحقل مما يزيد من تعقيدات القراءة التاريخية على شرط المدرسة التجريبية، وهذا يعني أن الإشكالية الواقعية على هذه القضية غير متجهة لأنها صادرة على المطلوب، فأننا حينما لا أومن بالمعايير التجريبية للتاريخ فليس من حَقِّك أن تشكل على قضية هي يقينية بالنسبة إلي فانا وفق معايير المختلة وحتى لو افترضنا تنزلاً أن معايير المدرسة التجريبية في قراءة التاريخ سليمة وبالتالي فإنها قادرة على توجيه الاشكالية على واقعية القضية المهدوية من زاوية كونها غير يقينية وإنما احتمالية توقعية على أحسن الأحوال وإلا ففي أسوأ التقديرات عند هذه المدرسة عدها قضية اسطورية ميثولوجية لها غايات تربوية ليس أكثر كما هي قصة (حي بن يقظان) مثلاً فحتى على هذا الافتراض فإن فرص الحل لهذه الإشكالية متوفرة علمياً لا أقل من الناحية النظرية..

العقائنية اللامستقرة

ولعل واحدة من أهم النظريات الحديثة في مجال نظرية المعرفة والتي لم تأخذ استحقاقها من القراءة والاستكشاف فضلاً عن التأصيل والتعويل واعتمادها كمعيار علمي حديث هي نظرية المنطق الذاتي في الاستقراء للسيد الشهيد محمد باقر الصدر رحمته. فمن خلال هذه النظرية يمكننا أن نتقصى شكلاً مناسباً من الحل الواقعي لهذه القضية في دائرة إقناع المدرسة التجريبية بل المسلك العلماني بشكل عام..

نحاول أن نفهم مبادئ ونتائج هذه النظرية ونطبق عليها قضية الإمام المهدي عليه السلام وبالطبع لا يمكننا أن نتفحص كل الزوايا والنقاشات

التي ناقشها الشهيد الصدر للمذهب العقلي من جهة والمذهب التجريبي من جهة أخرى، من أجل إثبات نظريته لأن ذلك يقتضي منا التطويل ثم الخروج عن موضوعنا محل البحث، وإنما نحاول أن نسجل بعض النقاط التي توصل إليها الشهيد الصدر ثم نطبقها على موضوعنا محل البحث فلقد توصل الشهيد الصدر إلى ما يلي:

1. تفسير الاحتمال بطريقة تختلف عما هو سائد في المدارس التجريبية.

2. إمكانية إثبات القضايا العقلية بالطريقة الاستقرائية.

3. إمكانية بناء الاستقراء من دون افتراض المصادر القبليّة.

4. وضع الأساس العام لإثبات مختلف القضايا المعرفية بطريقة

الاستقراء كإثبات العلوم الطبيعيّة وبعض العقائد والقضايا الفلسفيّة وفلسفة التاريخ وقضاياها.

وعليه وبناءً على النقطة الأولى فإن المدارس التجريبية بحكم مسبقاتها ومعاييرها لا تعترف بواقعية قضية توقعية سردية كالقضية المهدوية على ضوء تفسيرها الخاص للاحتمال، ولكن بناءً على ما أثبتته الشهيد الصدر بشكل لم يقبل النقاش العلمي من قبلهم يمكن تبرير هذه الواقعية في دائرة نظام الاستقراء والمذهب الذاتي في المعرفة وقد بين ذلك السيد الشهيد الصدر بشكل تفصيلي مباشر في كتابه (بحث حول المهدي).

أضف إلى ذلك فقد اتفقت كلمة الديانات البشرية جميعاً على ضرورة وجود مخلص ومنقذ في نهاية النفق المظلم للتاريخ البشري، وبواسطة تجميع القرائن الاحتمالية لمقولة المسيحيين مضافةً إلى

مقولة اليهود مضافةً إلى مقولة المسلمين مضافةً إلى مقولة الصابئة مضافةً إلى مقولة البوذيين... وهكذا الخ. فضلاً عن القرائن التفصيلية الموجودة في كلِّ دينٍ على حدةٍ من قبيل النصوص والروايات والنبوءات والوقائع وليس على مستوى الديانات والشرائع فحسب، بل حتّى على مستوى الأيدولوجيات ذات البعد المادّي.

يقول السيّد الشهيد في إشارةٍ إلى هذا المعنى: (لم يقتصر الشعور بهذا اليوم الغيبي والمستقبل المنتظر على المؤمنين دينياً بالغيب، بل امتدّ إلى غيرهم أيضاً وانعكس حتّى على أشدّ الإيديولوجيات والاتّجاهات العقائدية رفضاً للغيب والغيبيات، كالمادية الجدلية التي فسّرت التاريخ على أساس التناقضات، وأمنت بيوم موعودٍ، تُصَفّى فيه كلّ تلك التناقضات ويسود فيه الوئام والسلام. وهكذا نجد أنّ التجربة النفسية لهذا الشعور التي مارستها الإنسانية على مرّ الزمن، من أوسع التجارب النفسية وأكثرها عموماً بين أفراد الإنسان)<sup>(1)</sup>. كلّ ذلك يشكّل تراكمًا للقيم الاحتمالية لهذه القضية ممّا يصل بها الى مرحلة اليقين.. لا سيّما أنّنا لو افترضنا جدلاً عدم إمكانية ذلك من ناحيةٍ عمليةٍ طبيعيةٍ فإننا سنفترضه من ناحيةٍ إعجازيةٍ خارقةٍ للقانون فحتّى على هذا المستوى الذي هو أشدّ إنكاراً ونكيراً من قبل الاتّجاهات التجريبية فعلى الرغم من ذلك يمكن توجيه القضية على شرط نظرية المنطق الذاتي التي أثبتها الشهيد الصدر.

(1) السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، بحثٌ حول الامام المهدي، ص 9، نشر مركز الغدير.

يقول: السيد الشهيد في إشارة إلى هذا المعنى:

(إنَّ المعجزة بمفهومها الديني، قد أصبحت في ضوء المنطق العلمي الحديث مفهومةً بدرجةٍ أكبر مما كانت عليه في ظلّ وجهة النظر الكلاسيكيّة إلى علاقات السببيّة. فقد كانت وجهة النظر القديمة تفترض أنّ كلّ ظاهرتين اطّرد اقتران إحداهما بالأخرى فالعلاقة بينهما علاقة ضرورة، والضرورة تعني أنّ من المستحيل أن تنفصل إحدى الظاهرتين عن الأخرى، ولكن هذه العلاقة تحوّلت في منطق العلم الحديث إلى قانون الاقتران أو التابع المطّرد بين الظاهرتين دون افتراض تلك الضرورة الغيبيّة. وبهذا تصبح المعجزة حالةً استثنائيّةً لهذا الاطراد في الاقتران أو التابع دون أن تصطدم بضرورة أو تؤدّي إلى استحالة. وأمّا على ضوء الأسس المنطقيّة للاستقراء فنحن نتفق مع وجهة النظر العلميّة الحديثة، في أنّ الاستقراء لا يبرهن على علاقة الضرورة بين الظاهرتين، ولكننا نرى أنّه يدلّ على وجود تفسير مشترك لا طّراد التقارن أو التعاقب بين الظاهرتين باستمرار، وهذا التفسير المشترك كما يمكن صياغته على أساس افتراض الضرورة الذاتيّة، كذلك يمكن صياغته على أساس افتراض حكمة دعت منظّم الكون إلى ربط ظواهر معيّنة بظواهر أخرى باستمرار وهذه الحكمة نفسها تدعو أحياناً إلى الاستثناء فتحدث المعجزة<sup>(1)</sup>.  
بمعنى أنّ المعجزة التي تخرق قانون الاطراد على شرط الصياغة التي أبدعها منظّم الكون يمكن فهمها بالتنازل عن منطق الضرورة وهذا التنازل له مسوغاته العلميّة وذلك باعتبار أن التوالد الذي ينتج

درست  
في  
الكتاب

(1) السيد الشهيد محمد باقر الصدر، بحثٌ حول الامام المهدي، ص 48.

عن العلاقة بين الظواهر لا يستند في تفسيره على السببية العقلية، أي: لا يستند الى قبلات ومصادرات على رأي السيد الشهيد، وبذلك يمكن أن نتفهم جريان نظام المعجزة بعده نظاماً يعتمد مبدأ عزل الظواهر عن أسبابها، وبالتالي فإن مسألة طول عمر الإمام او قدرته على تغيير العالم أو المعجزات المرتبطة بظهوره ستكون متجهة من هذه الناحية.

هذه من وجهة نظر تجريدية إما من الناحية القرآنية فالأمر أكثر سهولة باعتبار ان السيد الشهيد استطاع من خلال مذهبه الذاتي في الاستقراء ان يطرح نظريته في فهم السنن التاريخية اعتماداً على النص القرآني.

## المبحث الثالث

### نموذج للنقد

#### القضية بين قابلية الاختبار ومعيار الصدق والتفنيذ

حاولت بعض مدارس العقلانية الغربية أن تجد تبريراً علمياً لموقفها من نتائج عملية الاستقراء ليس لأن تلك النتائج فاقدة لخاصية التعميم كما يدعون، بل لأنها ستشكل شبكة من النوافذ المطلّة على مناطق ميتافيزيقية شاسعة، وواحدة من تلك النظريات هي نظرية الفيلسوف النمساوي كارل بوبر ...

حاول بوبر أن يهرب من الاستقراء ليعود في النتيجة إلى ما هرب منه، وتبرير هروبه هو لعدم قدرة المستقري على الركون إلى

نتائج استقراءه من دون الاستناد الى مصادرات قبلية وهذه القبلات إما أن تكون متسلمة من الفلسفة أو من الدين، وكلاهما يتبعان أسساً ذات مناشئ ميتافيزيقية، ومشكلة بوبر بل وأغلب التجريبيين والوضعيين مع القبلات الميتافيزيقية أنها غير خاضعة للحس والمشاهدة، وهما الركينتان الأساسيتان لعناصر التجربة والاستقراء.. يلخص كارل بوبر نظريته حول قابلية التفيد وما يرتبط بتعزيز قيمة القضية وفق الصياغات التالية، وهي صياغات سنناقشها بعد العرض والتحليل وسنبين نقاط الضعف والخلل فيها :

1. من السهل أن نتحصّل على توكيدات أو إثباتات لكلّ نظرية تقريباً إذا كنّا نبحث عن توكيدات.. وهذا ادّعاء بلا دليل فإننا لو تلمسنا سهولة الحصول على تأكيدات ساندة للقضية لما احتجنا إلى ضرورة توفّر عناصر النظرية وأركانها وشروطها، وبما أننا راعينا هذه الضرورة وتلمسنا تلك العناصر انتقلنا بالقضية من مقام الفرض إلى مقام الإثبات مع التفتيش في كافة خصوصياتها وتنقيحها وترتيب قياساتها وعللها وأسبابها، وهي عمليات غاية في الدقة والصعوبة فمن التخرص بعد ذلك أن نتوخى عناصر أخرى متممة لقوة النظرية إلا أنها أقل أهمية وأدنى رتبة من تلك العناصر والادلة الدخيلة في إثباتها.

ومن الواضح أن قلة أهميتها لا يضيف للنظرية شيئاً معتداً به، إمّا اذا اضافت شيئاً مهماً فإنها تكون قد خرجت عن كونها عنصراً سهلاً من حيث التحصّل والإثبات، وبالتالي يسقط هذا الادعاء عن الاعتبار..

2. التوكيدات تُحتسب فقط إذا كانت نتيجة لتوقعات أو تنبؤات



خطرة.

3. أو بكلمات أخرى: التوكيدات تُحتَسَب فقط إذا توقَّعنا قبل اطلاعنا على تفاصيل النظرية المعنية، حدثاً غير متوافقٍ مع النظرية - حدثاً من شأنه أن يدحض النظرية..

وهنا يمكننا القول أن من شؤون التوكيدات أنها لاحقةٌ للتفصيل ومن شروط التفصيل أن يتَّصل بالدليل أولاً ثم بالتأكيد ثانياً وهي لاحقة له ولا يمكن أن تسبقه لإنتفاء الموضوع.

أما إذا كان المقصود هو استكشاف الحدث الذي من شأنه أن لا يتوافق مع النظرية فإنَّ الشائبة لا يمكن ان تحتسب لهذا الحدث إلا بعد الاطلاع على تفاصيل النظرية فلا فرق بين الشائبة والفعلية في الترتب مع تفاصيل النظرية ...

4. كلُّ نظريةٍ علميةٍ «جيدة» هي أداة حُظِرَ تمنع حدوث بعض الأمور أو السيناريوهات. كلما منعت النظرية أكثر كلما كانت أفضل.

5. أيُّ نظريةٍ لا يمكن تنفيذها أو دحضها من قبل أيِّ حدث بالإمكان تصوّره هي نظرية غير علمية. عدم قابلية الدحض أو التنفيذ لا تعبّر عن قوة النظرية أو فضلها (كما يعتقد الناس في غالب الأحيان)، ولكنها دليلٌ على رداءتها...

وهنا يمكننا القول إذا كانت النظرية تستند إلى أسباب فهي متقومةٌ بالأسباب، وكلُّ مسببٍ لا يمكن تنفيده مادام متّصلاً بسببه، وبالتالي يمكن أن نتصوّر قضيةً تامّةً الأسباب غير قابلةٍ للتنفيذ، بل أنها غير قابلةٍ لتصوّر أو حدث أو توقع بعينه يؤدي إلى تنفيذها كما لو قلنا أن عدد الأربعة سببٌ تامٌ وغير قابلٍ للتنفيذ للحكم بزوجيتها

وهو سبب، ذاتي لا يقبل الانفصال..

6. كل اختبار حقيقي للنظرية هو محاولة لدحضها أو تنفيذها. ولذلك فان قابلية النظرية للاختبار هي بالضبط قابليتها للتنفيذ. ولكن هناك درجات لقياس قابلية النظرية للاختبار: بعض النظريات تتمتع بقابلية أكبر للاختبار من غيرها، أي: أنها أكثر عرضة للدحض والتنفيذ. كما لو أن هذه النظريات تخاطر أكثر من غيرها...

**وهنا نقول:** إن كل اختبار حقيقي للنظرية هو محاولة لإثباتها وتأكيدها ولا يعني فشل المحاولة أنها من البداية كانت قابلة للتنفيذ، بل ربما لوجود موانع وفقدان بعض المقدمات والشروط أدى إلى هذا الفشل، وربما يكون فشلاً مؤقتاً نتظر معه توفر الشروط الملائمة لإثبات القضية، وبالتالي فإن قابلية النظرية للاختبار أو عدم قابليتها ليس دخليلاً لقابليتها للتنفيذ أو التأكيد وإنما تتولد هذه القابلية بسبب وجدان الأركان أو فقدانها والشروط، وهذا الوجدان والفقدان في الأعم الأغلب يرتبط بأهلية المستكشف وليس بالضرورة أن يرتبط بقابلية الموضوع وعدم قابليته للثبوت.

7. أي دليل يُطرح على أنه توكيد لصحة النظرية لن يؤخذ بعين الاعتبار إلا إذا كان نتيجة لاختبار حقيقي لصحة النظرية. هذا يعني أن الدليل من الممكن أن يُقدم على أنه محاولة جادة ولكنها غير ناجحة لدحض النظرية. (المقصود بالأدلة هنا هو الأدلة المؤيدة، على عكس البراهين).

8. بعض النظريات القابلة للاختبار حقيقي، عندما يتبين أنها خاطئة، يستمر المعجبون بها بتأييدها - مثلاً عن طريق اقتراح افتراض

إضافيًّا، أو من خلال إعادة تفسير النظرية بصورة تعفيها من التنفيذ. هذا الإجراء دائماً ما كان وسيبقى في متناول اليد، ولكن إجراء كهذا سينقذ النظرية من التنفيذ على حساب تدمير أو خفض مكانتها العلمية. (لاحقاً، وصفت مهمة إنقاذ كهذه بأنها التواء عرفيٍّ أو حيلة عرفية).<sup>1</sup>

بإمكاننا تلخيص كل هذه النقاط بالقول أن المعيار لتحديد الوضعية العلمية لنظرية ما هو قابليتها للخطأ، أو للتنفيذ، أو قابليتها للاختبار. وهنا يمكن أن نقول رداً على ذلك أن القابلية للاختبار شيء والقابلية للتنفيذ شيء آخر فإن وجود الله تعالى غير قابل للاختبار ومع ذلك هو غير قابل للتنفيذ بالمطلق حتى عند الملحدين الذين دائماً ما يستشعرون وجوده بالفطرة، وهذا ما ثبت عند أغلبهم بعد تتبع كلماتهم واعترافاتهم بهذا الشأن.

### مناقشات أخرى مع بوبر

إن نجاح كل تجربة هو فرع الاعتراف بالقانون التكويني الذي استندت عليه شروط التجربة، فمن الواضح أن دور العالم ليس هو إيجاد هذا القانون وإنما تنحصر وظيفته باستكشاف هذا القانون غايته أنه قد راعى الشروط القانونية الواجب توفرها لنجاح التجربة. وهنا يأتي تساؤل أن وجود هذا القانون هل هو اعتباطي أم قصدي! فإذا كان اعتباطياً كيف يمكن أن نضرب قيمة الصدق والاعتباطات في قيمة القوانين المكتشفة. طبعاً ستؤول النتيجة إلى ترجيح كفة القصدية، وبالتالي فإن حساب الاحتمالات المستند إلى مبدأ الاستقراء سيشكل باباً مشرعاً تجاه الحقائق الميتافيزيقية وهذا ما تنبه إليه بوبر وحاول

أن يتَّهَرَّب إلى نظريةٍ جديدةٍ تعتمد معيار التنفيذ ..  
 من شروط صدق القضية بحسب المنطق الأرسطي هو امتناع  
 ورود نقيضها ولو احتمالاً وإلا فإن مجرد ورود الاحتمال يبطل  
 الاستدلال بثبوت القضية. من هنا كان المنطق الأرسطي يتعامل مع  
 القضايا التي تثبت بالاستقراء من حيث الاستدلال كقضايا من الدرجة  
 الثانية على عكس مدارس العقلانية التي أولت التجربة والاستقراء  
 الأهمية الأولى في الاستدلال والتثبت ومع ذلك واجهت مشاكل  
 علمية عويصة بسبب عدم القدرة على توخي درجات يقينية عالية  
 تستند إلى هذا المبدأ إلا من خلال التعزيز والرصد والتنظير الذاتي.  
 ومن المعلوم أن كل منطق يعود بقبلياته إلى الذات سيصطدم بخاصية  
 التخطي لأن الذات المستكشفة غالباً ما تتوَّخى البساطة وتتخطى  
 التعقيد الموضوعي وبذلك سوف لن يحظى المستكشف بكل  
 خصائص القضية، بينما المنطق الموضوعي هو منطق مركَّب وتكاملي  
 بين المكتشف والمستكشف وتؤدي قوانينه الصارمة إلى عدم تحييد  
 أي خاصية ترتبط بالقضية مهما كانت صغيرة أو محتملة..

إن بوبر في تأسيسه لمعيار قابلية التكذيب لم يستطع التخلص  
 من الاستقراء، وبيان ذلك: أن من المرتكزات الأساسية لمعيار بوبر  
 هو مسألة التعزيز، ومعناها: أنه عندما يكون لدى الباحث أكثر من  
 نظريةٍ تقدِّم حلاً لمشكلةٍ تواجهه، فيجب على الباحث أن يختار  
 النظرية المعززة، أي: التي تتضمن:

أ: حلاً لمشكلةٍ أساسيةٍ لا فرعيةٍ.

ب: قابلة للاختبار الصارم والصمود أمامه، فالنظرية المعززة أكثر

يمكن تفضيلها لأنها تقبل التكذيب بدرجةٍ عاليةٍ، وهذا ما يرسّخ صفة العلمية في مبادئها.

وبعد هذه الخطوة يقوم الباحث باختبار هذه النظريات المعروضة أمامه ثمّ انتقاء واحدةٍ ورفض ما عداها. لكن ألا يوجد في عملية اختبار الباحث للنظريات وتفضيله لنظريّةٍ معززةٍ استقراء خفيّ، كيف ذلك؟ يمكن توضيح آلية الاستقراء المضمرة في خطوات معيار قابليّة التكذيب البوبري من خلال ما يلي: إنّ الباحث أثناء قيامه بالاختبار لا يعتمد على افتراضاته فقط، وإنّما يعتمد على معارف ومبادئٍ أساسيةٍ موجودةٍ لديه، إذ تساعده في عملية اختبار واختيار نظريّةٍ معيّنةٍ، وهذه المعرفة الأساسية التي تشكّل جزءاً من بنيته الذهنية تتضمّن نظرياتٍ سابقةً معززةً تعمل بوصفها مرشداً للباحث وتوضّح وتتنبأ بجملة الحوادث التالية والمحتملة، وبناءً على هذه التوجيهات يتّخذ الباحث قراره في انتقاء النظرية<sup>(1)</sup>.

من هنا تبين أن بوبر أراد أن يتهرّب من إشكالية الاستقراء لكنّه عاد متقهقراً إليه، وبالتالي عاد إلى نفس الإشكاليات المقرّرة التي لم تجد حلاً مناسباً إلا على يد السيّد الشهيد محمّد باقر الصدر<sup>رحمته</sup> بحسب اعتقادنا..

هذا ما أردنا بيانه للقارئ الكريم في هذا البحث المقتضب، وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين..

(1) ينظر إشكالية معيار قابليّة التكذيب عند كارل بوبر: ماهر اختيار، ص 108، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.

## المصادر

- القرآن الكريم.
- العقلانية التطبيقية: غاستون باشلار. الطبعة الاولى، 1984، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت: لبنان.
- نقد الحدائث: الان توران، ترجمة عبد السلام الطويل، المغرب، افريقيا الشرق، ط2010.
- G.Bachelard-La philosophie du Non.p نقلا عن العقلانية المعاصرة بين النقد والحقيقة: د. سالم يفوت، ط الثانية، 1989.
- العقل والصدق والتاريخ: هيلاري بتتام، ترجمة د. حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة ط الاولى، 2012.
- الام العقل الغربي: ريتشارد تارناس، ترجمة فاضل جكتري.
- بحث حول المهدي: السيّد الشهيد محمد باقر الصدر، نشر مركز الغدير.
- إشكاليّة معيار قابليّة التكذيب عند كارل بوبر: ماهر اختيار، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب.



# عقلنة الذوقيات وبرهنة الكشفيات

دراسة في العلاقة  
بين الشهود القلبي والإدراك العقلي

د. محمد الريمي





## ملخص البحث

يتناول الباحث في بحثه قضية من قضايا الفكر المعاصر وهي العلاقة بين الإيمان والعقل، وهو يقدم لبحثه مقدمات منهجية تتمحور حول نقاط عدة منها: معنى الكشف، والذوق، والشهود، إذ يرى أن الكشف هو درجة عالية من العلم الحضوري، وهو لا يتحقق الا للعرفاء، ثم يتحدث عن الذوق ويعرفه بقوله: (فالذوق هو حصول المعارف للعالم بها عن طريق الفناء والاتصال بها، لا عن طريق العلم بها من خلال حصول مفهومها وصورتها لدى الذهن).

ثم يتحدث عن معنى العقل والعقلنة، إذ يعرف العقل فيقول هو: (كل ما يدرك معنى كلياً مفهوماً أو حقيقة كلية وجودية سعية، يصدق عليه حدّ العقل ورسمه سواء كان ذلك الإدراك بالنظر والبرهان)، أما العقلنة فهي (جعل الشيء مطابق للعقل) وبعد ذلك يتطرق إلى موضوع البرهان (الاستدلال) يقول: فالبرهان والاستدلال إذن هما طريقة العقل الفكري في استخدام المعلوم للوصول إلى المجهول، وهذه الطريقة لا توصل إلى حقائق الأشياء وكنهها الحقيقي، بل توصل إلى لوازم تلك الأشياء وخصوصياتها الخاصة بها. ثم يتحدث بالشرح عن (دائرة العقليات الفكرية وحدودها) وكذلك يتحدث عن (دائرة الكشفيات القلبية وحدودها) ومن ثم يتحدث الباحث عن العلاقة بين الكشفيات والعقل، فيرى أن العلاقة بين الكشفيات والعقل - لها عدة اتجاهات ذكرها العرفاء في مصنفاتهم، فمنهم من يذهب إلى أنه من غير الممكن للعقل أن يطأ ساحة

الذوقيات الكشفية وحدودها، وآخرين يذهبون إلى أنه ما من حقيقة كشفية إلا ويمكن للعقل أن يدركها ويستدل عليها نفيًا أو إثباتًا. والباحث يسرد لنا مجموعة من الآراء حول هذه العلاقة بين العقل والكشفيات ويناقش بعض النقود والشبهات، ثم يخلص البحث إلى مجموعة من النتائج منها:

1. إنَّ نظرية وحدة الوجود والمعارف الكشفية نظرية عقلية يمكن للعقل إدراكها بعد تنزيلها له من قبل قوة أعلى منه؛ ولذا جاءت الكثير من النصوص الدينية حاكية عن بعض حيثيات تلك النظرية.

2. إنَّ العقل المذموم عند العرفاء هو العقل الفكري الذي يجهد نفسه في محاولة منه للوصول إلى ما هو أعلى منه ومن مرتبته بنحو الاستقلال، وينفي كل ما لم يطله من الحقائق، لا أنه ذم للعقل بشكلٍ مطلقٍ.

الكلمات المفتاحية: الذوق، الكشف، العقل، العقلنة، الإدراك، البرهنة.

## المقدمة

نعيش اليوم في القرن الواحد والعشرين، وقد ساد هذا القرن دعوى الرجوع إلى العقل والاحتكام إليه في كل صغيرة وكبيرة، فبعد أن كان الإيمان حاكماً على الإنسان خصوصاً في الديانتين اليهودية والمسيحية، ابتعد الإنسان المعاصر - وراح يبتعد يوماً بعد يوم - عن الإيمان لاهتاً وراء ما يزعم أنه من العقلانية تارةً أو العقل والمعطيات العقلية تارةً أخرى، وقد خفيّ عليه أن هناك دوائر وحدوداً تحيط بمجموعة من المعارف والحقائق حاكمةً عليها بحكومة الأداة التي يمكن أن تنالها وتكتشفها، فليس كل أداة من أدوات المعرفة تناسب اكتشاف كل حقيقة من الحقائق الكونية، وليس كل حقيقة كونية مُستساغة لكل أداة من تلك الأدوات، بل إن لكل دائرة من دوائر الحقائق أداة تناسبها يمكن أن تُستكشف من خلالها وبواسطتها، فالحقائق المادية يمكن أن تُكتشف بالتجربة والحسّ، والحقائق العقلية الكلية المفهومية يمكن أن تُستجلى بالعقل، وهناك حقائق أعلى من إدراك العقل هي ما يُطلق عليها بالغيبيات أو الكشفيات العرفانية، وهذا السنخ من الحقائق لا يمكن للعقل الفكري أن يناله، فيجب الرجوع فيه إلى قوة تناسبه كي يتسنى إدراكه.

وما الإشكالات والتساؤلات التي يطرحها جملة من الفلاسفة والمفكرين إلا نتيجة الخلط الذي وقعوا فيه بين أدوات المعرفة وآلياتها ومناهجها؛ إذ معرفة درجة غليان الماء مثلاً يمكن أن تُعرف بالحسّ والتجربة، ومسألة العلية والمعلولية يمكن أن تُعرف بالعقل ولا

يمكن للحسّ أن ينالها، كما أن مسألة عدد ركعات الصلاة، والمسائل الجزئية المتعلقة بالمعاد واليوم الآخر فلا يمكن أن يُطَّلَع عليها إلا من خلال إخبار الأنبياء والمعصومين (عليهم السلام).

ثم إنَّ واحدةً من المسائل المتعلقة بما تقدّم مسألة المكاشفات التي يعاينها العارف بقلبه، وكيفية التصديق بها عند غيره من خلال إخضاعها لحكم العقل الفكري. علماً أنَّ الحقائق الكشفية - وكما يعتقد أغلب العرفاء - طورٌ أعلى من طور العقل.

**والسؤال الأساس هنا هو:** هل يمكن للعقل أن يُدرك ما يُشاهده العارف بالشهود والمكاشفة؟.

وفي هذا المقال نحاول الإجابة عن هذا السؤال بعد تقديم عدّة مقدماتٍ منهجيةٍ.

### معنى: الكشف، الشهود، الذوق

يتمتّع موضوع الكشف والشهود بأهمية بالغة في الأبحاث الأستيمولوجية (علم المعرفة)؛ لارتباطه بنظرية المعرفة بنحوٍ مباشرٍ، ولمفتاحيته، بل لأنّه من أهمّ مفاتيح نظرية المعرفة عند العرفاء.

وإن كُنّا قد وقفنا على هذا الموضوع في بحثٍ سابقٍ<sup>(1)</sup>، لكن نتطرّق لشيءٍ منه في نطاق الحاجة هنا.

يعتقد العرفاء أنّ هناك حقائق وجودية موجودةً في الواقع لا يمكن الوصول إليها والارتباط معها لا بالحواس الظاهرة ولا بالطريق العقلي، وهم يعبرون عن تلك الحقائق بـ«المعاني السعية الوجودية»

(1) ينظر: مقال «الكشف والشهود... حقيقته وقيّمته المعرفية»، مجلة قراءات معاصرة، العدد 2، ص 115.

تميزاً لها عن «المعاني الكلية المفهومية»، ويحصرون طريق الوصول إليها بمنهج «الكشف والشهود» عن طريق أداة «القلب» التي هي - وكما يعتقد العرفاء - مرتبة إدراكية أعلى من مرتبة العقل الفكري، وسيأتي إثبات وجود هذا النوع من الواقعات في العناوين التالية. وقد عرّف المحققون من العرفاء الكشف بما لا يتعد كثيراً عن معناه اللغوي الذي هو عبارة عن «رفع الحجاب» فيقال: كَشَفَت المرأة وجهها أي رفعت نقابها.

فناهم يقولون في تعريفه الاصطلاحي: «هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية [أي من الأسماء والصفات] والأمور الحقيقية [أي الموجودة خارجاً]...»<sup>(1)</sup>.

ويقول الجندي: «...إن الكشف عبارة عن رفع الحجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وبين المدرك منّا»<sup>(2)</sup>.

ولهذا المعنى جذور قرآنية وروائية اعتمدها العرفاء في تقرير حججهم على ما يذهبون<sup>(3)</sup>.

ويمكن أن نستنتج مما تقدم أموراً، منها:

1. إن الكشف لا يحصل إلا بعد رفع الحجاب الذي يحجب

(1) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج 1، ص 127، وقد خصص القيصري الفصل السابع من مقدمته على شرح الفصوص لبيان مراتب الكشف وأنواعها.

(2) شرح فصوص الحكم، الجندي: ص 168.

(3) كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ العنكبوت: 69، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَاناً...﴾. وينظر في تفسيرها: الميزان في تفسير القرآن: ج 9، ص 56. ومن الروايات قول الرسول الأكرم ﷺ: «... وإذا أراد بعد خيراً ففتح عيني قلبه فيشاهد بها ما كان غائباً عنه». عوالي اللآلي، الإحسائي: ج 1، ص 56، ح 81.

السالك عن معاينة الحقائق الوجودية.

2. إنَّ الحجاب متعلِّق بنفس السالك وغيابه عن العوالم الغيبية وإلا فتلك العوالم لا يحجبها عن السالك شيءٌ، كما ورد عن الإمام السَّجَّاد (عليه السلام) في دعاء أبي حمزة الثمالي من قوله: «وإنَّكَ لا تَحْتَجِبُ عَن خَلْقِكَ إِلا أَنْ تَجِبَهُمُ الأَعْمَالُ دُونَكَ»<sup>(1)</sup>.

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

4. إنَّ الكشف على مراتب تتناسب مع قوَّة السالك وقربه من الحقيقة وقوَّة سيره وسلوكه وغير ذلك من عوامل.

5. إنَّ الكشف درجةٌ عاليةٌ من العلم الحضورى.

وعلى ما تقدّم فإنَّ طريق العارف لاكتساب المعارف هو الكشف والشهود، وآلة هذا الكشف هي القلب والقوَّة القدسيَّة<sup>(2)</sup>، وهي المرتبة التي يمكنها أن تُدرِّك ما هو أعلى من طور العقل، فإنه يمكنه اكتناه تلك الحقائق متى ما كان صافياً خالصاً منوراً بنور القوَّة القدسيَّة، فكما أنَّ من فقد حسّاً فقد علماً، وكما أنَّ من كانت قوَّته العقلية مشوبةً بالوهم أو ملفوفةً بالبلادة لا يمكنه إدراك الدقائق العقلية، فكذلك صاحب القلب إذا كان قلبه محجوباً برين الذنوب والمعاصي فإنَّ عينه لا يمكن لهما الرؤية الصافية، وبالتالي فالعرفاء

(1) وقد أشارت لهذه الحقيقة كثير من الآيات القرآنية ومنها قوله تعالى : ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِّنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (ق: 22)؛ كذلك ينظر: الميزان في تفسير القرآن: ج 18، ص 350، ذيل الآية.

(2) العين السادسة والأربعون من كتاب «شرح العيون في شرح العيون»، للشيخ حسن زاده الأملي، في إثبات القوَّة القدسيَّة، فراجع.

يفضّلون المعرفة الكشفية وطريقها على المعرفة العقلية<sup>(1)</sup>.

ثم إنّ العرفاء يقصدون من القلب مرتبةً من مراتب النفس أعلى من مرتبتها التي يُطلق عليها «العقل»، والقلب هو النفس الناطقة، كما هو اللطيفة الربّانية التي تمثّل مصدر العلم ومنبع المكاشفات، وهي التي تُدرك المعاني الكلية والجزئية من الإنسان، قال القيصري في أول الفص الشعبي: «...إنّ القلب يطلق على النفس الناطقة إذا كانت مُشاهدةً للمعاني الكلية والجزئية متى شاءت. وهذه المرتبة مسمّاةً عند الحكماء بـ«العقل المستفاد»...»<sup>(2)</sup>.

وقال ابن عربي: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»<sup>(3)</sup>.

فالقلب يُدرك المعاني المجرّدة، لكنه يختلف في إدراكه لهذه المعاني عن العقل بأمرين:

**الأول:** إنّ ما يدركه العقل من بُعد على صورة مفهوم كليّ، يشاهده القلب عن قُربٍ على شكل موجودٍ شخصيّ خارجيّ له تحقّق وجوديّ.

**الثاني:** - وهو نتيجة لاختلاف الأول - وهو أنّ العقل يعجز عن إدراك كثيرٍ من الحقائق لانحصاره في إطار الإدراك المفهومي، أمّا القلب فلا يدركه الشهودي يحيط علماً بالكثير من الأسرار الكلية بل والجزئية للعالم.

وذلك الإدراك القلبي ليس بإدراكٍ مفهوميّ بل هو إدراكٌ وجوديّ وإحاطةٌ سعيّةٌ يُطلق عليها العرفاء بـ«الذوق»، ويعرّفونه بقولهم: ما

(1) ينظر: محمد الربيعي، الرؤية الكونية في العرفان النظري، ص 66.

(2) ينظر: شرح فصوص الحكم: ج 2، ص 793؛ كذلك: ج 1، ص 131.

(3) الفتوحات المكيّة (4 مجلدات): ج 1، ص 289.

يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإن كلاً منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان<sup>(1)</sup>.

فالذوق هو حصول المعارف للعالم بها عن طريق الفناء والاتصال بها، لا عن طريق العلم بها من خلال حصول مفهومها وصورتها لدى الذهن، (كعلم الإنسان الذي يأكل العسل بطعمه ولذته)، وعلم الآخر بها عن طريق التعليم والتفسير لا عن طريق التذوق، والفرق واضح بين العلمين.

### معنى العقل، والمقلنة

يزعم البعض أن ليس ثمة تفاوت بين معاني كلمات «العقل» و«الفهم» و«التعقل» و«المنطق»، وأن لا اختلاف ولا فارق بينها بحسب ما وصل إلينا من كتابات المتصوفة، فلا فارق بين «العقل» و«الفهم»؛ إذ هما يشيران إلى قدرة الذهن على استخدام تصورات مجردة. فهما يعيان ما كان يقصد كإنط بـ«ملكة التصورات». كما لا فارق واضح بين «العقل» و«التعقل»، ولا بين «العقل» و«المنطق»، وخلاصة الأمر عنده هو «استخدام الذهن للتصورات»<sup>(2)</sup>.

ولكننا نرى إن دقة العرفاء الإسلاميين في تمحيص المسائل لم تكتف بالوقوف على ساحل المعارف، بل غاصت إلى أعماقها ولججها؛ ولهذا فإن جملة من العرفاء لا يحصرون مفهوم العقل

(1) ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج 2، ص 717.

(2) ينظر: استيس، التصوف والعرفان، ص 345.



وحقيقته بالقوة المفكرة فقط، بل يوسعونه إلى القوة المدركة في الإنسان، والتي هي على مراتب تبدأ من الحس وإدراكه صعوداً إلى القوة المفكرة حتى تصل إلى المرتبة التي تُدرك المعاني الكلية (لا المعاني الجزئية)، والتي تسمى مرتبتها المتوسطة بـ(العقل)، ويُطلق على مرتبتها العالية (القلب)، ولكن مما شاع عند الناس أن العقل هو القوة الفكرية فحسب.

يقول أبو حامد التريكي في حدّ العقل هو «كل ما يُدرك معنى كلياً أو حقيقة كلية»<sup>(1)</sup>.

أي إن للعقل إطلاقات عدّة، ومن إطلاقاته ما يُطلق على القوة التي تُدرك المعاني الكلية المفهومية بالنظر والبرهان. كما أنّ من إطلاقاته ما يُطلق على القوة التي تُدرك الحقائق الوجودية الكلية السعيّة بالكشف والوجدان، فالعقل إذن سنخ حقيقة لها مراتب، المرتبة العالية منها هي القلب والقوة القدسيّة، والمرتبة المتوسطة منها هي ما يُدرك العلوم الرسميّة وهي القوة المفكرة، والمرتبة الدانية منها هي الوهم<sup>(2)</sup>.

فكلّ ما يدرك معنى كلياً مفهوماً أو حقيقة كليةً وجوديةً 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 الكلية السعيّة الوجودية).

نعم، إنّما كان منشأ التفرقة بين العقل وما فوق العقل من طور: أنّ العقل بالمعنى الذي يُتداول بين الحكماء ويقولون به ويعبرون

(1) ينظر: ابن تركة، المطلب (58) من تمهيد القواعد: ص 383.

(2) ينظر: صدر المتألهين، الحكمة المتعالية، ج 3، ص 362.

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 شكّ أنّ هذه المرتبة الفكرية إنّما هي من بعض قوى مطلق العقل ومراتبه لا أنّها العقل كله، غير أنّ هؤلاء الحكماء ضيّقوا الإطلاق الواسع للعقل بهذه المرتبة، بيد أنّ حقيقة العقل أوسع من هذا الإصلاح<sup>(1)</sup>.

وأما اصطلاح «العقلنة» وما يرادفه من مصطلحات كـ (التبرير - المعقولة - المقبولة) فعلى الرغم من اختلاف معانيه فيما إذا ما ارتبط بعلم من العلوم كالفلسفة والرياضيات والأخلاق وعلم النفس وغيرها<sup>(2)</sup>، واختلاف الباحثين في تعريفه، وذهابهم مذاهب شتى في إيضاح مفهوم «العقلانية»<sup>(3)</sup>، وبقطع النظر عن الأدوار التي مرّ بها هذا المصطلح ومفاداته الدلالية<sup>(4)</sup>، فإننا لا نتوخّى من الإشارة لذلك إلا إعطاء لمحة عن أبعاد هذا المصطلح.

فقد عرّف بعض الباحثين «التعقل» بأنه «إتباع الاستدلال المقبول»، فإذا كان الاستدلال استدلالاً مقبولاً فكل من اتبعه فهو إنسان متعقل<sup>(5)</sup>.

(1) ينظر: شرح تمهيد القواعد في العرفان النظري: ج 2، المطلب (58).

(2) ينظر: هادي صادقي، عقلانية الإيمان، ص 44.

(3) ينظر: محمد جعفرى، العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، ص 101 - 128.

(4) ينظر: جون كوتنغهام، العقلانية، ص 12.

(5) ينظر: مصطفى ملكيان، الإيمان والتعقل، ص 82.

فالمتعقل - عنده - هو من يتبع الاستدلال، ولا يقبل الكلام على عواهنه من دون دليل وبرهان.

ويذهب البعض إلى أن العقلانية تحصل في حالة عدم وجود دليل مخالف على المدعى المفروض<sup>(1)</sup>.

و«القضية المبررة» عندهم هي القضية التي لا يرفضها العقل فحسب؛ ولذا فمن الممكن أن تكون هناك قضية يقينية بيد أنا لا نملك لها تبريراً عقلياً<sup>(2)</sup>.

وخلاصة القول هنا هي إنا نقصد من «العقلانية» - في مقالنا هذا - إدخال الإدراكات القلبية التي يراها العارف ويُطلق عليها عنوان «مكاشفات» تحت حيلة الإدراك العقلي بعد تحويلها إلى تصوّرات مفهومية وقضايا منطقية عقلية؛ وعلى هذا فالعقلنة هي: «جعل الشيء مطابقاً للعقل»<sup>(3)</sup>.

ومما تقدّم يمكن استكشاف أن لا ارتباط بين المعقولية والصدق، فمعقولية قضية ما عبارة عن كونها معللة للمدرك وفاعل المعرفة، وصدق قضية عبارة عن مطابقتها للواقع، وليس صدق قضية ما ملازماً لمعقوليتها، ولا معقولية قضية ما ملازم لصدقها.

وبعبارة أخرى: إن بطلان وعدم صحة دليل ما ليس علامة على بطلان وعدم صحّة المدّعى، فلربما كان المدّعى صحيحاً ومطابقاً

(1) نقلاً عن: هادي صادق، عقلانية الإيمان، ص 46.

(2) وقد شكّل موضوع «التبرير» مسألة مهمّة من مسائل علم المعرفة الحديث وتمحورت حوله مفردات علمية كثيرة نفيّاً وإثباتاً. ينظر على سبيل المثال: مقال «أي زنبقة في مهب الريح، نقد مصطفى ملكيان» في مجلة نصوص معاصرة، العدد 42 - 43، ص 218.

(3) ينظر: أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ج 4، ص 1531.

للواقع غير أنه لا دليل عليه، ولربما كان الدليل قائماً على مدعى ما بيد أنه باطل غير مطابق للواقع كما كان القدماء يعتقدون بثبات الأرض وقيمون الأدلة على ذلك، وقد انكشف لنا الآن أنها متحرّكة.

### معنى البرهان (الاستدلال)

عَرَّفَ البرهان بأنه «قياس مؤلف من يقينيات يُنتج يقيناً بالذات اضطراراً»<sup>(1)</sup>.

والاستدلال هو: الطريقة المؤلفة من قضايا يُتَّجه بها إلى مطلوب يستحصل بها، وتأليفها لأجل الدلالة<sup>(2)</sup>.

فالبرهان والاستدلال إذن هما طريقة العقل الفكري في استخدام المعلوم للوصول إلى المجهول، وهذه الطريقة لا توصل إلى حقائق الأشياء وكنهها الحقيقي، بل توصل إلى لوازم تلك الأشياء وخصوصياتها الخاصة بها.

### دائرة العقليات الفكرية وحدودها

عند مطالعة معنى العقل النظري المعرفي ووظيفته المتكفل بها يكون من السهل معرفة دائرة المعارف العقلية وحدودها؛ فحيث إن مفاد العقل المعرفي هو: القوّة المدركة للكليات المفهومية، يتّضح أن دائرة العقليات هي الإدراكات المفهومية الذهنية، وبعبارة أخرى: هي المعقولات التي ينتزعاها العقل إما من الآلات الإدراكية التي تُدرك الجزئيات أو من خلال استنباطها من المعقولات نفسها، أو من خلال استنتاجها من المعارف الأولية البديهية.

(1) منطق المظفر: ص 360.

(2) ينظر: المصدر السابق: ص 233.

وعلى هذا فليس للعقل - بما هو هو - قدرة على إدراك الجزئيات إلا بمعونة قوى مساعدة تأخذ الإدراك من الجزئي مباشرة وتسلمه للعقل فيُدرك العقل - حينذاك - ذلك الجزئي بتوسّط تلك القوى.

إذن فالمواد التي يتعامل معها العقل هي المفاهيم الذهنية التي تحكي عن الواقع نوعاً من الحكاية، وأما الحقائق الوجودية الخارجية التي هي ليست من سنخ المفاهيم الذهنية فإن العقل لا يمكنه أن يُدركها إلا بتوسّط المفاهيم.

وعلى هذا فإن ما يُدركه العقل الفكري من الحقائق إنما هي نسب تلك الحقائق وارتباطاتها وإضافاتها إلى ما تضاف إليه وتنسب له، وأما تلك الحقائق - التي هي معروضات تلك النسب - فليس للعقل الإحاطة بها، فما يُدركه العقل بطريق ترتيب المقدمات وترتيب المبادئ والمفردات على الوجه المؤدّي إلى الغايات الذي هو طريق البرهان والاستدلال باللوازم القريبة والبعيدة على الملزومات، إنما هي قشور تلك الحقائق وارتباطاتها فيما بينها لا الحقائق نفسها من حيث هي حقائق مطلقة مجردة عن النسب والإضافات، كإدراكه للعقلية والمعلولية والأكبر والأصغر، والجزء والكل، وهكذا بقية الإدراكات العقلية التي ربما يتوهم أنها هي الحقائق؛ فإنّ الملزومية والعارضية والمعروضية نسب عارضة على الحقائق لا أنها هي الحقائق نفسها<sup>(1)</sup>.

(1) ينظر: الجندي، شرح فصوص الحكم، ص 169؛ كذلك ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 92، وص 235.

## دائرة الكشفيات القلبية وحدودها

يعتقد العرفاء أنه عندما يسير السالك في مدارج السير والسلوك ويأخذ في الجد والاجتهاد، وينصرف عن الدنيا وزينتها الخداعة، ويتوجه بسرّه إلى الله تعالى، تنبع من قلبه الأنوار الإلهية<sup>(1)</sup>، وتُفتح له مغاليق الحقائق فتتكشف له المشاهدات والكشوفات، فيرتقى 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<sup>(2)</sup>؛ ولذا فيمكن لنا القول إن المقصود من الكشف والشهود هو العلم بحقائق الأشياء على ما هي عليه<sup>(3)</sup>، كما هو مشاهدة الحقائق الغيبية الواقعة وراء عالم الشهادة.

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: «إنّا معاشر الأنبياء نكلّم الناس على قدر عقولهم»<sup>(4)</sup>، حيث قال العلامة: «وهذا التعبير إنّما يحسن إذا كان هناك من الأمور ما لا يبلغه فهم السامعين من الناس، وهو ظاهر... وبعبارة أخرى: التعبير ناظر إلى كيف 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

(1) ينظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج 1، ص 131.

(2) وربما جاءت الإشارة لذلك في بعض الروايات. ينظر على سبيل المثال: نهج البلاغة: الخطبة 222.

(3) ينظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج 1، ص 92.

(4) المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 106، الباب الثالث، احتجاج الله تعالى على الناس بالعقل، ح 4.

بجميع طرق العقول من البرهان والجدل والوعظ كل البيان، وقطعوا في شرحها كل طريق ممكن. ومن هنا يعلم أن لها مرتبة فوق مرتبة البيان اللفظي؛ لو نزلت إلى مرتبة البيان دفعتها العقول العادية، إما لكونها خلاف الضرورة عندهم، أو لكونها منافية للبيان الذي بينت لهم به، وقبلته عقولهم. فيظهر أن نحو إدراك هذه المعارف بحقائقها غير نحو إدراك العقول، وهو الإدراك الفكري<sup>(1)</sup>.

وقد تقدّم أن القلب هو الأداة التي تُدرك المعارف والحقائق السعية التي هي فوق طور العقل الفكري. ومن هنا فدائرة القلب ومرتبته أوسع من دائرة العقل الفكري ومرتبته؛ وعليه فما لا يمكن للعقل أن يُدركه يمكن للقلب أن يناله ويحيط به.

### الملاقة بين الكشفيات والمقل

يزعم بعضهم أن ليس هنالك من نظرية واضحة تبيّن العلاقة القائمة بين العقل والعرفان؛ إذ الكتابات حول هذا الموضوع - على زعمهم - ليست سوى خليط من الأفكار المضطربة التي لم يتجاوز أي منها حدود الاقتراح، وليس هناك من نظرية محدّدة<sup>(2)</sup>. ولكننا نطالع في هذا الموضوع - العلاقة بين الكشفيات والعقل - عدّة اتجاهات ذكرها العرفاء في مصنّفاتهم، فمنهم من يذهب إلى أنه من غير الممكن للعقل أن يطأ ساحة الذوقيات الكشفية وحدودها؛

(1) رسالة الولاية (المطبوعة مع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي تحت عنوان الإنسان والعقيدة): ص 209.

(2) ينظر: ولتر ستيس، التصوّف والفلسفة، ص 308.

إذ ليس في الكشفيات وجود للذهن أصلاً؛ ولذا فلا وجود للقوانين  
الذهنية والمنطقية في دائرة الحقائق الكشفية؛ ومن هنا فمن غير  
الممكن العمل وفق الملاكات العقلية، بل قيل: إن التجربة العرفانية  
لا يمكن على الإطلاق جعلها تصوّرية<sup>(1)</sup> وإلباسها لباس المفاهيم  
العقلية، وسرّ ذلك يكمن في عجز الفهم أو العقل على التعامل مع  
التجربة العرفانية.

ومنهم من يكتفي بعدم المنافاة بين الذوق العرفاني والقواعد  
العقلية، أي حتى لو لم يكن هناك دليل من العقل على صحّة المُعطى  
الكشفي، فإن عدم حكم العقل باستحالة ذلك المُعطى كافٍ في  
تصحيحه والقبول به.

وهناك من يذهب إلى أنه ما من حقيقة كشفية إلا ويمكن  
للعقل أن يدركها ويستدلّ عليها نفيّاً أو إثباتاً<sup>(2)</sup>.

ولكننا نرى أن من الأجدر تحليل هذه المسألة - أي العلاقة بين  
الكشفيات والعقل - وتفكيكها إلى أجزائها ليتسنى لنا التعامل معها  
بيسر وسهولة؛ ولذا نقول:

إن العلاقة بين ما يُكاشف به العارف وحكم العقل تجاهه  
يمكن أن تُتصوّر على نحوين:

#### النحو الأول: العلاقة بين الكشفيات والعقل حين المكاشفة

ونقصد بهذا النحو هو الحالة التي يمرّ بها العارف عندما  
يُكاشف ويُعاين الحقيقة التي تسنح له في حالة المكاشفة والشهود

(1) ينظر: المصدر السابق: ص 309.

(2) ينظر: مصطفى ملكيان، درس كفتارهاي در روش شناسي مطالعات مقايسه  
أي عرفان، ص 82.



وأثناء التجربة الكشفية، وحيث أن العارف في بعض حالات المكاشفة يفنى عن ذاته ويغيب عن نفسه ويغرب عنه كل ما سوى الحقّ تعالى، عندها لن يبقى للمفاهيم الذهنية والقوانين العقلية أي أثر أو تأثير في هذه الحال؛ ذلك لأن المستوى الذي يكون فيه العارف حينئذٍ أرفع وارقى من مستوى العقل الفكري وقوانينه، وهنا يمكن القول أن تلك الحقائق - في هذه الحالة - لا يمكن أن تخضع لحكم العقل الفكري أو أن يراها العارف من خلال مرآة العقل ومفاهيمه، وهذا ما يبيّن لنا جلياً كلمتهم المشهورة «المعارف الذوقية طور فوق طور العقل».

فالمكاشفات في هذه الحالة نمط من أنماط العلم الحضوري الذي يحضر فيه المعلوم نفسه لدى العالم فيتحد فيه العالم والعلم والمعلوم، وهذا النوع من العلم هنا عصيّ على الخطأ والاشتباه؛ لأن الخطأ والاشتباه غير وارد في حالات العلم الحضوري.

### النحو الثاني: العلاقة بين الكشفيات والعقل بعد المكاشفة

والمقصود به العلاقة بينهما بعد رجوع العارف من الفناء والمحو إلى حالة الصحو وخضوعه لأحكام عالم الطبيعة واستقرار العقل ومداركه وأحكامه، عندها يمكن للعارف أن يستحضر الحقائق التي كوشف بها ويسترجعها من خلال تحويلها إلى مفاهيم عقلية يمكن صياغتها ضمن إطار معيّن قابل للتوصيف والتبيين والاستدلال والبرهنة عليه.

وهنا تخضع تلك المعارف المتحوّلة إلى مفاهيم لقوانين العقل وأحكامه، وبالتالي فستكون مُستساغة لتسرّب النسيان إليها والخلط

والخطأ والاشتباه، بل حتى تكون قابلة للتلون بألوان الخلفيات الفكرية والاعتقادات المسبقة، وهذا ما يفسّر لنا بعض الاشتباهات والأخطاء التي تقع لبعض العرفاء حين تقرير مكاشفاتهم بعد الخروج من التجربة العرفانية.

### إقامة البرهان على الكشفيات

يمكن أن ننظر في موضوع إقامة البراهين على الحقائق التي طورها فوق طور العقل الفكري من زاويتين:

**الزاوية الأولى:** هي قبل أن تُدرَك تلك الحقائق الكشفية من قبل العارف بواسطة قلبه، وبعبارة أخرى: قبل أن يتجرّد العارف ويرقى في مراتب الكشف فتلوح له تلك الحقائق ثم يُخبر عنها ويوصلها إلى الآخرين. فهل يمكن للعقل الفكري أن ينال تلك الحقائق قبل إخبار العارف؟

**الزاوية الثانية:** هي أن يأتي الكشف والشهود فيقول هناك حقيقة ما أنا رأيتها فيخبر عنها ويعرضها ويفسّر لها للعقل فيدركها العقل بعد تنزيلها من قبل الكشف ثم يأخذ في تفسيرها وتحليلها والبرهنة عليها.

أما الزاوية الثانية من البحث فلا خلاف ولا إشكال في إمكانها؛ ولذا نرى العرفاء يقربون مكاشفاتهم بالعبارات الفلسفية والأدلة البرهانية العقلية والنقلية.

ولكن كل الكلام في الزاوية الأولى من الموضوع وهي إدراك العقل الحقائق السعية بنحو الاستقلال قبل أن يخبره الكشف عنها. فذهب البعض إلى أن ما يراه العقل هو الموجود، وكل ما لم

يدركه العقل أو استحاله عليه إدراكه لا وجود له ولا يمكن الركون إليه، بل هو خيالات في خيالات لا واقع لها<sup>(1)</sup>.

وذهب آخرون إلى استحاله متمسكين بكون تلك الحقائق أعلى من مرتبة العقل، بل إن العقل قد ركّب في الإنسان لا يدرك تلك الحقائق، بل ليسلم بها فحسب<sup>(2)</sup>.

قال صدر المتألهين: «وأما الذي ادّعه أرباب المكاشفات الذوقية من وحدة الوجود المطلق وسريان حقيقة الحق في جميع الذوات والحقائق وظهورها في جميع المظاهر والمشاهد وتجليها على كل القوابل والمجالي، فهو معنى آخر لا يمكن إدراكه بالأنظار البحثية والأبحاث الفكرية من دون الرجوع إلى طريقتهم في العلم والعمل، والإعراض بالكلية عن عادات أرباب البحث والجدل»<sup>(3)</sup>.

ومن هنا يعتقد البعض أن المعطيات التي يتلقاها العارف عن طريق الكشف والشهود سنخ معطيات عصية على العقل المستقل، أي أن العقل المستقل لا يمكنه أن يدركها أو يفهمها بأي حال من الأحوال؛ ولذا فالعقل يحكم عليها أحياناً بالتناقض أو مخالفة القوانين المنطقية، والسر في ذلك - كما يذهب أصحاب هذا الرأي - هو لأن الحقائق الكشفية أعلى وأرفع من طور العقل وبالتالي فلن ينالها الإدراك العقلي ولا يقدر على فهمها.

(1) ينظر: ابن تركة، على سبيل المثال في نسبة هذا القول: تمهيد القواعد، ص 348، المطلب 50.

(2) ينظر: على سبيل المثال: الفتوحات المكية: ج 1، ص 288، الباب (58) في معرفة أسرار أهل الإلهام؛ وجامع الأسرار: ص 498.

(3) صدر المتألهين، المبدأ والمعاد، ص 306؛ كذلك ينظر: للشيخ حسن زادة أملي، وحدت از ديدگاه عارف و حكيم، ص 99.

نعم إذا ترقى المرء عن إدراكه العقلي ومرتبته الفكرية إلى ما هو أوسع منها فسيتمكّن من أن يطلع على شيء من فهم تلك الحقائق، ومن المعلوم أن قوّة الخيال وساحتها أوسع من ساحات العقل؛ إذ إن للخيال القدرة على محاكاة كل ما عداه، وساحته تستوعب حتى الموجودات الفرضية كاجتماع النقيضين وتخيلهما، فإذا ما توّسل - من يُريد فهم تلك الحقائق - بقوّة خياله فإنه سيفهم بعض الكشفيات كوحدة الوجود مثلاً؛ ولذا نرى كثيراً من العرفاء قد توّسلوا بالتمثيلات والتشبيهات لبيان مذهبهم في الوحدة الشخصية؛ وذلك لأن حدود الخيال أوسع بكثير من حدود العقل والقوّة الفكرية، فإن ما يصوّره العقل وينتهي به إلى اجتماع النقيضين يمكن لقوّة الخيال أن تجسّده في عالمها وتخيله في ساحتها على شكل من الأشكال التي يمكنها من خلاله أن تواجهه وتحاكيه.

ومن هنا فإن من يُشكل على ابن عربي بأنه استخدم لغة التشبيه والتمثيل في المسائل الفلسفية - وهو غير صحيح في المجال العلمي<sup>(1)</sup> - غير مُلتفتٍ لهذه الحقيقة المتقدّمة.

كما يذهب البعض إلى أن نظرية وحدة الوجود ليست نظرية فلسفية، بل هي حتى ليست نظرية منبثقة من العقل والإدراك الذهني، وإنما هي رؤية كونية يلفّها الحيرة وبيان اجتماع النقيضين، نقضي الوحدة والكثرة، والقدم والحدوث، وهي لا تنسجم مع التعابير الفلسفية، وتستدعي لغة أخرى غير لغة الفلسفة، ولو كان ابن عربي يستطيع كتابة بيان لهذه الحيرة ونقله لسائر العقلاء لفعل ذلك في كتبه ورسائله<sup>(2)</sup>.

(1) ينظر: تعليقة أبو العلا عفيفي على فصوص الحكم: ص 262.

(2) ينظر: مقال: وحدت وجود: تجربته، تعبير، تمثيل، قاسم كائني، مجلة

## شبهة ونقد

في مقام نقد الرأي المتقدّم القائل بأن اللغة التي استخدمها العرفاء في بيان نظرتهم للوجود ومعارفهم الكشفية لغة الحيرة وأنها لا تنسجم مع اللغة الفلسفية يمكن القول:

أولاً: إن كتب ابن عربي قاطبة وخصوصاً كتاب «فصوص الحكم» أدّت بيان تلك الرؤية تجاه الوجود ووحدته حسب اعتقاد العرفاء بما يتناسب ومرحلتها من تاريخ البحث العرفاني والبذور الأولى لتشكّل العرفان النظري المرتكز على التنظير الذي أبدعه ابن عربي، ومن ثم جاء تلامذته وتلامذة مدرسته وأشبعوا هذا الموضوع بحثاً وتوضيحاً حتى صار العرفان علماً كسائر العلوم له أصوله ومبادئه ومبانيه وقواعده<sup>(1)</sup>.

ثانياً: يؤكّد الكثير من العرفاء والمحقّقين في مجال المعارف العرفانية على أن دقّيات المعارف الحكمية والعرفانية لم يكن لها لتكتشف إلا من خلال آيات القرآن الكريم وبيانات المعصومين (عليهم السلام)، بل إن أصل العرفان إنما تنشبت عروقه في أهل البيت (عليهم السلام)<sup>(2)</sup>، وأنّ أدعيّتهم منبع المعارف والفلسفة الإلهية<sup>(3)</sup>.

يقول الإمام الخميني (رضوان الله عليه): «... وفي القرآن الكريم إشارات جداً لطيفة وبما أنها جاءت للناس كافة فقد قيلت بشكل

انديشه ديني، العدد الرابع من الدورة الثانية: ص 87، وقد فصل القول في ذلك في كتابه وحدت وجود بروايت ابن عربي ومايستر ايكارت، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية وطبع في دار الهادي ببيروت.

(1) ينظر على سبيل المثال: مقدّمة كتاب تمهيد القواعد.

(2) ينظر: حيدر الأملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 222.

(3) ينظر: حسن زاده أملي، نور على نور في الذكر والذاكر والمذكور، ص 57.

يفهمه الخاص والعام، فالقرآن الكريم مركز العرفان كله ومبدأ كل المعارف، لكن فهمها صعب. لقد فهمه من خوطب به ومن كان متصلاً برسول الله ﷺ...»<sup>(1)</sup>.

ونستكشف من هذا التأكيد والارتباط الوثيق بين المعارف الحكمية والعرفانية والنصوص الدينية الناطقة بأسلوب مفهوم مستساغ لدى العقول، أن تلك المعارف مما يمكن أن تدركه عقول البشر، كما سيأتي توضيحه في النقطة الرابعة.

**ثالثاً:** لقد سعى المحققون من العرفاء للاستدلال على مكاشفاتهم والبرهنة عليها بالبراهين العقلية المنطقية مستخدمين بذلك لغة الفلسفة والعلوم العقلية وهذا ما نراه بنحو من الأنحاء في مقدمات القيصري على «شرح فصوص الحكم»، و«مصبح الأنس في شرح مفتاح الغيب»، حيث اجتهد الفناري في تأنيس المطالب الكشفية الذوقية بالقواعد الفلسفية العقلية<sup>(2)</sup>، ونرى ذلك جلياً في كتاب «قواعد التوحيد» وشرحه «تمهيد القواعد» حيث سار الكاتب والشارح على طريقة أهل النظر في بيان المطالب العرفانية، وأخيراً تجلّت تلك المحاولات في كتاب «الحكمة المتعالية» لصدر المتألّهين الشيرازي<sup>(3)</sup> في أوضح صورها، وهذا كله دليل واضح على

(1) صحيفة الإمام (الترجمة العربية): ج 19، ص 378؛ وج 17، ص 351؛ وص 370؛ كذلك ينظر: تقريرات فلسفة: ج 1، ص 88؛ وج 3: ص 367.

(2) ينظر مثلاً: مصباح الأنس، الفناري: ص 151 - 159، فقد ذكر هناك خمسة أدلة على وحدة الوجود.

(3) وقد صرح بتطابق المكاشفات العرفانية مع القوانين البرهانية بقوله: «ونحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية...». الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج 6، ص 263.

أن الحقائق الكشفية سنخ حقائق لا تأبى التعقل والإدراك والتبرير العقلي.

نعم، إن العقل ولكي يُدرك تلك المعارف عليه أن يشحذ همّته ويبري قدرته ويتطهّر عن مداخلة الوهم والخيال، وترفّع عن وساوس الشيطان وموانع الطبع والعادة، فيسمو لمرتبة العقل المنور بالنور القدسي ويصل إلى مرتبة القلب، وهذا ما لا يمكن الصيرورة إليه إلا باتباع الرياضة الشرعية والمراقبات الروحية التي يعتمدها العرفاء في طريقتهم.

رابعاً: إن ما ذُكر من التناقض بين الوحدة والكثرة خطأ فادح؛ إذ التقابل بين الوحدة والكثرة تقابل بين المحيط والمُحاط، وهذا النوع من التقابل - على ما أوضح في مباحث العرفان النظري - لا يستلزم التناقض إطلاقاً<sup>(1)</sup>، بل قد وردت الإشارة إليه في القرآن الكريم وفي عدّة مواضع كقوله تعالى: ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾<sup>(2)</sup>، كما جاء ذلك في كلمات المعصومين عليهم السلام كقول أمير الموحّدين عليه السلام في وصفه للحقّ تبارك وتعالى: «ولا يُقاس بالناس، قريبٌ في بُعدِه، بعيدٌ في قُربِه، فوق كلِّ شيء، ولا يُقال شيء فوقه... داخلٌ في الأشياء لا كشيءٍ داخل في شيء، وخارج من الأشياء لا كشيءٍ خارج من شيء»<sup>(3)</sup>.

وفي الكافي أن الجاثليق سأل أمير المؤمنين عليه السلام جملة من الأسئلة، من ذلك قوله: «فأخبرني عن الله عز وجل أين هو؟ فقال

(1) ينظر كتابنا: الرؤية الكونية في العرفان النظري: ص 153.

(2) سورة الحديد، الآية: 3.

(3) الكليني، أصول الكافي، ج 1، ص 85.

أمير المؤمنين: «هو ههنا وههنا وفوق وتحت ومحيط بنا ومعنا، وهو قوله تعالى: ﴿...مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ...﴾»<sup>(1)</sup>. فالله تعالى مع كل شيءٍ معيةً إحاطةً وإشرافٍ وقدرةً وقيوميةً<sup>(2)</sup>.

فلو لم تكن نظرية وحدة الوجود والمعارف الكشفية - التي يمكن حمل بعض النصوص القرآنية والدينية عليها - نظرية عقلية يمكن للعقل إدراكها، وكانت نظرية الحيرة واجتماع التقيضين، لكان ذلك حال تلك النصوص الدينية أيضاً، فتكون تلك النصوص - إذ ذاك - نصوصاً غير معقولة ولا مُستساغة عند العقل! وهذا مخالف لكون القرآن الكريم كلام مبین يفهمه أولي الألباب والعقول، ومخالف لكونه حقاً وصدقاً<sup>(3)</sup>، ولأضحت نصوص المعصومين نصوصاً محيرة غير منطقية، وهذا كله خلاف الثابت من أن اللغة الدينية لغة معرفية واقعية منسجمة مع العقل والمنطق<sup>(4)</sup>.

نعم يمكن القول أن هناك نصوصاً دينية دقيقة وعميقة لا يتيسر إدراكها لعامة الناس فيحيلونها إلى الإيمان والقبول بها تعبدًا، ولكنها ليست كذلك بالنسبة للمتعمقين في العلم والمتخصصين من أهل

(1) المصدر السابق: ج 1، ص 13.

(2) ولتمثيل ذلك ينظر: جامع الأسرار ومنبع الأنوار: ص 306.

(3) قال تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...﴾ فاطر: 31، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْقَصَصُ الْحَقُّ وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ آل عمران: 62. وقد وردت مفردة «حق» في (247) مورداً من القرآن.

(4) للتفصيل في إثبات معرفية لغة القرآن وواقعيتها يمكن الرجوع لمقالنا «علاقة اللغة بالفكر وأثرها في فهم القرآن الكريم» المطبوع في العدد الثالث من مجلة قراءات معاصرة.



الفن؛ إذ إن عقولهم المتنوّرة بنور الإيمان تقبلها وتسترشد بها وتهتدي بواسطتها للتفسير الكوني واكتشاف أسرار الكون والوجود.

ويمكن ملامسة هذا المعنى في إشارة العلامة الطباطبائي حيث يقول: إنَّ «الأسلوب الفلسفي للشيعة هو ذلك الأسلوب الذي له في الكتاب والسنة نماذج بارزة وبحوث كثيرة، طبعاً خلافاً لتوهّمات بعضهم، فإن المراد من البحث الفلسفي ليس هو جمع معتقدات أمثال أرسطو وأفلاطون وسقراط وقبولها من دون تحقيق وتعقل،.. إن القيمة في البحث الفلسفي هي للفكر لا للرجال وأصحاب النظر، ويمكن ملاحظة الكثير من هكذا بحوث في الكتاب والسنة إلى حدّ الوفرة... والشخص الأول في الإسلام الذي فتح هذا الباب هو الإمام الأول للشيعة... وله (عليه السلام) بيانات كثيرة حُفظت في الخطب والأحاديث، وقسم منها - وبسبب دقّته وعمقه - لم تُحل رغم وجود تلك النظريات الفلسفية للماضين، إلا بعد عشرة قرون أي في القرن الحادي عشر الهجري بفضل صدر المتألّهين الشيرازي، وأيضاً يوجد في كلام الإمام السادس والسابع للشيعة الكثير مثل هكذا مطالب، كما رُغِب كثيراً في الكتاب والسنة على اكتساب وتعلّم بقية العلوم العقلية»<sup>(1)</sup>.

### إدراك العقل لما في الطور الأعلى

بعد أن تعرّفنا في العناوين السابقة إلى دائرة العقل ودائرة الكشف يمكننا القول هنا: إن العقل الفكري يمكنه أن يُدرك الحقائق الذوقية ويتعاطى معها، ولكن ذلك لا يعني أن العقل الفكري يمكنه

(1) محمّد حسين الطباطبائي، الشيعة، ص ٤٧ - ٤٨.

لوحده مستقلاً عن كل قوّة أن يُدرِك تلك الحقائق، بل إنما يمكنه ذلك بعد معونة مرتبته العالية التي يسمّيها العرفاء «القلب» أو «القوّة القدسية»، بعد أن يتطهّر ويتخلّى عمّا يقعده عن ذلك الإدراك، وإلا فليس له إلا الاستماع والقبول والتسليم، أو التشويش والمعارضة والتخريب.

إذن فإثبات عجز العقل الفكري عن إدراك ما هو أعلى منه، ليس نفيّاً لإمكانية إدراك كلّ المراتب، فكما أنّ ما يُدرِك بالعقل المتعارف لا يُدرِك بالمتخيّلة إلاّ بعد تنزّله، وهكذا ما يُدرِك بالمتخيّلة لا يمكن أن يُدرِك بالمتوهّمة، فهكذا ما يُدرِك بالمرتبة العالية من العقل لا يمكن أن يُدرِك بالمرتبة النازلة منه إلاّ بعد تنزّله، فيكون إدراكاً بتوسّط تلك المرتبة العالية. فكما أنّه لا ينبغي أن يُتوقّع من القوّة الحسيّة أن تُدرِك الكلّيّات المفهومية، كذلك لا ينبغي أن يُتوقّع من العقل الفكري المتعارف أن يُدرِك المكاشفات والكلّيّات السعيّة<sup>(1)</sup>.

وفي بيانه لعدم إنكار العارف مرتبة العقل الفكري النظري ولكنه يعطيه حقّه ولا يُعدّيه إلى غيره فيتداخل مع العلم الذوقي الكشفي قال القيصري: «والمراد بـ (الذوق) ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف، لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد، فإنّ كلّاً منها، وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفيّة؛ إذ ليس الخبر كالعيان»<sup>(2)</sup>.

وعلى هذا فالعرفاء يعتقدون بقيمة العقل في مرتبته ولا يعدّونه

(1) ينظر: المنقذ من الضلال المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص 556.

(2) شرح فصوص الحكم: ج 2، ص 717.

إلى غيرها، كما يعتقدون بوجود حقائق وجودية لا يمكن للعقل الفكري أن ينالها إلا بعد أن يُدركها القلب فينزلها للعقل على شكل مفاهيم وتصوّرات فيُستساغ للعقل حينئذٍ إدراكها والإطّلاع عليها<sup>(1)</sup>.

### بيان العرفان بلسان البرهان والجمع بين البرهان والعرفان والقرآن

إن للمنهج والأسلوب الفلسفي الذي اتخذه بعض العلماء في كتابة العرفان وسعى من خلاله لبيان المشاهدات والمعارف الكشفية، كذلك التوسّل بأسلوب التحليل والمنهج النظري في الاستدلال والاستشهاد بالقرآن والأحاديث لإثبات المطالب، آثار وفوائد كثيرة من جعلتها اقتراب الحكيم من العارف في البحث واختلاط الحكمة بالعرفان، وكذلك جعل البرهان والعرفان في خدمة القرآن وهو ما يقتضيه أسلوب الجمع بين البرهان والعرفان والقرآن، أو قل: العقل والكشف والوحي، ومن ثمرات ذلك ازدياد حركة اكتشاف الحقائق والمعارف القرآنية أكثر من ذي قبل، فإن هكذا طريقة في البحث - وبطبيعة الحال - تفضي إلى تدوين كتب ورسائل يمكن عدّها بحق من كتب تفسير القرآن التي تضيف للمتخصّص في هذا المجال نكات جديدة دقيقة جديدة بالمتابعة والتحقيق.

وربما كانت بذور التلقيح بين الفلسفة والعرفان قد بدأت تُنشر في العقود الأولى للإسلام حتى ترعرعت رويداً رويداً على يد الفلاسفة المسلمين ومنهم الشيخ الرئيس المتوفى (428ق) كما نرى إشارات ذلك في الأنماط الثامن والتاسع والعاشر من كتابه الإشارات والتنبيهات.

(1) ينظر: تمهيد القواعد: المطالب (50) و(58).

ومن الذين سعوا مبكرين في المزاجية بين الفلسفة والعرفان والتوفيق بينهما الفيلسوف الأندلسي ابن رشد (520 - 595هـ)، الذي كان يميل بمنهجه نحو التوفيق بين الفلسفة والتصوّف، وكذلك ابن طفيل (المتوفى عام 581هـ) الذي يبدو أنه كان ينزع نحو العرفان النظري ويحاول الخلط بين الفلسفة والتصوّف، رغم أنه لم يبلغ في ذلك الهدف النهائي.

حتى جاء الدور لابن عربي فدَرَسَ التراث المتقدم عليه وطالعه بعين النقد والتمحيص واستفاد منه واستثمره في بيان منظومته الفكرية المستقاة من القرآن والسنة بمعونة الكشف القلبي، فحاول التنسيق بين هذه المناهج جميعاً لإيضاح الرؤية الكونية. ويمكن القول بشكل مختصر أن الفترة التي سبقت ابن عربي لم تشهد امتزاج الفلسفة بالعرفان بشكل كامل وتام<sup>(1)</sup>، حتى سعى ابن عربي للقيام بذلك، وقد حقّق في هذا المجال نتائج قيّمة تابعتها في تكميل مشواره تلامذته وطلاب مدرسته ومن أبرزهم صدر الدين القونوي، والفرغاني، والجندي، والتلمساني، والقيصري، والجامي، والبناري، وابن تركه، فتركوا للاحقين نتائج عظيمة كانت هي المادّة التي اشتغلوا عليها لإكمال بناء هذا الصرح العظيم في الفكر الإنساني الإسلامي.

ومن ذلك بعض كتب محيي الدين بن عربي، وخصوصاً الفتوحات المكيّة والفصوص، كذلك كتب شيخ الإشراق السهروردي كحكمة الإشراق، وكتب صدر الدين القونوي كمفتاح

(1) ينظر: محسن جهانكيري، محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، ص 177.

الغيب وتفسير سورة الفاتحة، وكتب الفرغاني كشرح التائية، والقيصري كشرح الفصوص، والسيد حيدر الأملي في تفسيره، وجامع الأسرار، ومجموعة من كتب صدر المتألهين الشيرازي كمفاتيح الغيب، وأسرار الآيات، والشواهد الربوبية، وتفسير القرآن، وشرح أصول الكافي.

فهذا الفناري على سبيل المثال يقول في مصباح الأنس: «واجتهدت في تأنيس تلك القواعد الكشفية حسب الإمكان بما يوافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان ... وسميته مصباح الأنس بين المعقول والمشهود»<sup>(1)</sup>.

ويقول صائن الدين ابن تركه في تمهيد القواعد: «وأما الرسالة التي صنّفها مولاي وجدّي أبو حامد محمد الاصفهاني المشتهر بتركة (قدس سرّه)، فإنّه مع جعلها مشتملة على البراهين القاطعة والحجج الساطعة على أصل المسألة وفق ما ذهب إليه المحققون قد بالغ في دفع تلك الشبهات بلطائف بيانه ...»<sup>(2)</sup>.

ومرت العصور والسنون فقيض الله تعالى رجالاً لهذا الأمر حتى جاء القرن الحادي عشر فكان من أكثر الذين وفقوا في هذا المجال صدر المتألهين الشيرازي؛ حيث يقول العلامة الطباطبائي في ذلك: «لقد أسس صدر المتألهين أبحاثه العلمية والفلسفية على مبنى التوفيق بين العقل والكشف والشرع، وقد أفاد في طريق كشف حقائق الإلهيات من المقدمات البرهانية والمطالب الكشفية والمواد الدينية القطعية، وبالرغم من أن لنا أن نلاحظ لهذا الأمر جذور في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي وابن سينا وشيخ الإشراق

(1) مصباح الأنس: ص 3.

(2) تمهيد القواعد: ص 166.

وشمس الدين تركه والخواجه الطوسي إلا أن لصدر المتألهين التوفيق الكامل لإتمام هذا المقصد»<sup>(1)</sup>.

وقد أشار صدر المتألهين نفسه لهذه الحقيقة في موارد متعدّدة من كتبه ورسائله؛ إذ يقول: «إيّاك وأن تظن بفطانتك البتراء أنّ مقاصد هؤلاء القوم خالية عن البرهان، ... وعدم تطبيق كلامهم على القوانين الصحيحة البرهانية والمقدّمات الحقّة الحكيمية ناشئ عن قصور الناظرين ... وإلا فمرتبة مكاشفاتهم فوق مرتبة البراهين في إفادة اليقين، بل البرهان هو سبيل المشاهدة في الأشياء التي يكون لها سبب»<sup>(2)</sup>.

### الطور العقلي وما فوق طور العقل

مما شاع في كلمات العرفاء التعبير عن المكاشفات بأنها «طور فوق طور العقل»، وربما كان مصدر هذا التعبير هو حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (ت 505هـ)، فإن التتبع يُرشد إلى أنه أول من استخدم هذه العبارة وتبعه على ذلك مجموعة من العلماء ومن ثم صارت اصطلاحاً عندهم.

فهو يقول في بعض عباراته مثلاً: «ولا يبعد أيها المعتكف في عالم العقل أن يكون وراء العقل طوراً آخر يظهر فيه ما لا يظهر في العقل، كما لم يبعد كون العقل طوراً وراء التمييز والإحساس ينكشف فيه غرائب وعجائب يقصر عنها الإحساس والتمييز...»<sup>(3)</sup>.

(1) نقلاً عن مقدّمة: حيدر الأملي، تفسير المحيط الأعظم، ج 1، ص 88.

(2) الحكمة المتعالية: ج 2، ص 315؛ كذلك: ج 1، ص 9؛ والمبدأ والمعاد: ص 381.

(3) مشكاة الأنوار المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص 286.

وقال في بيانه كيفية تدرّج الإنسان في مراتب نشأته الإنسانية من الحسّ إلى ما فوقه: «وكذلك إلى أن يجاوز عالم المحسوسات، فيخلق فيه التمييز، وهو قريب من سبع سنين، وهو طور آخر من أطوار وجوده. فيدرك فيه أموراً زائدة على عالم المحسوسات، ولا يوجد منها شيء في عالم الحس. ثم يترقى إلى طور آخر، فيخلق له العقل، فيدرك الواجبات والجائزات والمستحيلات، وأموراً لا توجد في الأطوار التي قبله، ووراء العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقبل، وأموراً أخرى العقل معزول عنها كعزل قوّة التمييز من إدراك المعقولات، وكعزل قوّة الحس عن مدركات التمييز...»<sup>(1)</sup>.

وغيرها من المواطن التي ذكر فيها أمثال هذه العبارات.

وأما المقصود من ذلك الطور الذي فوق طور العقل فهو المرتبة التي يُدرك فيها الإنسان أموراً كانت غائبة عن العقل، بل لا يمكن إدراكها في طور العقل ومرتبته، وهذه المرتبة هي التي يسمّيها العرفاء بـ«القلب»، يقول ابن عربي: «فالقلب هو القوّة التي وراء طور العقل»<sup>(2)</sup>، ويُطلقون عليها أيضاً «الذوق»<sup>(3)</sup>، وهي طريق اكتشاف المعارف والحقائق لا من خلال النظر العقلي الفكري؛ إذ ليس للعقل الاستقلال بإدراكها<sup>(4)</sup>، بل لا سبيل إلى إدراكها من خلال التفكير في الأشياء، ولا

(1) المنقذ من الضلال المطبوع مع مجموعة رسائل الإمام الغزالي: ص 556؛ وص 562؛ كذلك ينظر: إحياء علوم الدين: ج 2، ص 305 - 306؛ وج 12، ص 125.

(2) الفتوحات المكيّة: ج 1، ص 289.

(3) ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم، ج 2، ص 717.

(4) ينظر: فصوص الحكم: ص 186.

حتى بالتفكير المحض؛ لأنها طور فوق طور العقل.  
وربما كان ابن عربي وأتباع مدرسته قد أخذوا هذا الاصطلاح من الغزالي وتابعوه عليه كما نلاحظ في بعض مصنفاتهم<sup>(1)</sup>.  
ومما ينبه عليه الغزالي من أحكام هذا الطور من المعارف أن العقل لا يبطلها ولا يحكم عليها بالبطلان، بل هي علوم ومعارف داخلية تحت الأحكام العقلية، لكنها مما لا يستقل العقل بإدراكها؛ إذ لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه، بمعنى أنه لا يدرك بمجرد العقل، وفرق بين ما يحيله العقل، وبين ما لا يناله العقل<sup>(2)</sup>.  
بل قد سخّف صدر المتألهين مذهب من يقول بمصادمة الكشفيات لأحكام العقل حيث يقول: «وما أشدّ في السخافة قول من اعتذر من قبلهم [أي من جهلة الصوفية] أن أحكام العقل باطلة عند طور وراء طور العقل، كما أن أحكام العقل باطلة عند طور العقل<sup>(3)</sup>، ولم يعلموا أن مقتضى البرهان الصحيح مما ليس إنكاره في جبلة العقل السليم من الأمراض والأسقام الباطنة. نعم ربما يكون بعض المراتب الكمالية مما يقصر عن غورها العقول السليمة لغاية شرفها وعلوّها عن إدراك العقول لاستيطانها في هذه الدار وعدم مهاجرتها إلى عالم الأسرار، لا أن شيئاً من المطالب الحقّة مما يقدح

---

(1) ينظر على سبيل المثال: الفتوحات المكية: ج 1، ص 261؛ ج 3، ص 291؛ شرح فصوص الحكم، القيصري: ج 1، ص 235؛ تمهيد القواعد: ص 384.  
(2) المقصد الأسنى في شرح الأسماء الحسنی: ص 125؛ كذلك ينظر: فصوص الحكم: ص 186؛ وشرح فصوص الحكم، القيصري، ج 1، ص 236.  
(3) هكذا في الأصل، وربما كان الأصح هو «كما أن أحكام القلب باطلة عند طور العقل».



فيها ويحكم بفسادها العقل السليم والذهن المستقيم...»<sup>(1)</sup>.

### حقيقة ما يتراءى من ذم العرفاء للمقل

بقي علينا أن نبين حقيقة ما يتراءى من عبارات العرفاء في ذم العقل فنقول:

إن العقل المذموم عند العرفاء هو العقل الفكري الذي يجهد نفسه في محاولة منه للوصول إلى ما هو أعلى منه ومن مرتبته بنحو الاستقلال كما مرّ بيانه؛ وسبب ذلك هو أن ترتيب المقدمات والأشكال القياسية لا يفيد «إلا إثبات الأمور الخارجية عنها اللازمة إياها لزوماً غير بيّن، والأقوال الشارحة لا بدّ وأن تكون أجزاءها معلومة قبلها إن كان المحدود مركباً، والكلام فيها كالكلام في الأول، وإن كان بسيطاً لا جزء له في العقل ولا في الخارج، فلا يمكن تعريفه إلا باللوازم البيّنة، فالحقائق على حالها مجهولة، فمتى توجه العقل النظري إلى معرفتها من غير تطهير المحل من الريون الحاجبة إياه عن إدراكها كما هي، يقع في تيه الحيرة وبيداء الظلمة ويخبط خبطة عَشواء. وأكثر من أخذت الفطنة بيده وأدرك المعقولات من وراء الحجاب لغاية الذكاء وقوّة الفطنة من الحكماء زعم أنه أدركها على ما هي عليه، ولمّا تنبّه في آخر أمره، اعترف بالعجز والقصور...»<sup>(2)</sup>.

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة: ج 3، ص 322.

(2) شرح فصوص الحكم، القيصري: ج 1، ص 235؛ كذلك ينظر: شرح فصوص الحكم، القيصري: ج 2، ص 822؛ وقد فصّل الفناري القول في ذلك في الفصل الثالث من مصباح الأنس في «معرفة حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله تعالى بالأدلة النظرية متعذرة...».

فمما تقدّم يتّضح الجمع بين الاتجاهين السالفين في قيمة العقل؛ حيث ربما يمكن أن يكون مقصود الاتجاه الأول - الذي يُنكر أي قيمة للعقل - هو العقل الفكري فحسب، وهو العقل الذي يدّعي الاستقلال في إدراك الحقائق، فيؤمن بما تناله قوّته من معارف ويضفي عليها سمة الحقائق، ويُنكر كل شيء لا يطاله إدراكه ويلقيه في بقعة العدم.

وأما العقل المنور بنور القدس والذي يُعدّ مرتبة أعلى من مرتبة العقل الفكري، فلا يمكن لأحد إنكاره وإلا لما بقي شيء يمكن أن يكون قوّة للإدراك<sup>(1)</sup>، ومن الشواهد على ذلك جعل العرفاء العقل ميزاناً لمكاشفاتهم وكنزاً للتخاطب فيما بينهم وبين الحكماء والعقلاء.

نعم، إنما جاء هذا الخلط من عدم التفريق بين تلك المرتبتين من مراتب القوّة المدركة، واشتباها الاصطلاحات وعدم تمييزها والفصل بينها، فإن حركة العرفان النظري باتجاه تقديم نظام فلسفي منسجم في معرفة الوجود أمر بذل من أجله أتباع ابن عربي ومن جاء من بعده كالقونوي، والفرغاني، والجندي، والكاشاني، والقيصري، والفناري، جهوداً من أجل أن يعلو صرح بناء المعارف الشهودية في نظام متسق في معرفة الوجود يمثل علماً له مبانيه، ومسائله وموضوعه وغايته الخاصّة، وهذا الجهد يدلنا على أن العرفاء لم يبدوا تحفظاً تجاه العقل بالرغم من المحدودية الإدراكية التي كانوا يرونها له، فهذا المسير التاريخي يستمرّ رغم الانتقادات الشديدة

(1) ينظر: القيصري، شرح فصوص الحكم: ج 1، ص 236.

للعقل والتي نجدها في كتاب «إعجاز البيان» وسائر كتب القونوي مثلاً، حتى نصل إلى أبي حامد في القرن الثامن، وصائن الدين في القرن التاسع، ومع رفضهم العقل المشائي، يرون في العقل ميزاناً ومعياراً لمطابقة الشهود مع نفس الأمر، وهذه الحركة التاريخية المهمة تشهد من جديد على أن معاداة العرفاء للعقل لم تكن معادة مع حقيقة العقل، بل مع التعصّب المشائي للعقل والفلسفة السائدة في القرون المتتالية من القرن السابع إلى القرن التاسع.

وقد أشار العلامة حسن زاده آملّي لذلك بقوله: «إنّ العقل المذموم عند أهل العرفان في كلماتهم هو العقل النظري؛ ومرادهم من العقل النظري هو كسب المعارف وإستنتاج العلوم من الأشكال المنطقيه، وليس مرادهم ذم العقل مطلقاً، وهو ما لا يتفوه به أي عاقل. وهذا العقل المذموم مقابل القلب في اصطلاح العارف والذي هو محموده، ذلك أنه يعتبر العقل النظري قيّداً وعقلاً، والقلب الذي هو في تحول وتقلّب محل قابل لأنواع التجليات... فإنّ ذم العقل في اصطلاحهم موجه إلى العقل الجزئي أي العقل النظري في اصطلاح المنطق والفلسفة لا ذم العقل الكلي كما ظنّ الآخرون...»<sup>(1)</sup>.

(1) قرآن وعرفان وبرهان از هم جدائي ندارند (لا يفترق القرآن والعرفان والبرهان عن بعضها البعض): الفصل التاسع، ص 123.

## النتائج

أتضح مما تقدّم ما يلي:

1. أن الكشف عبارة عن رفع الحُجب الظلمانية والنورية التي بين الحقيقة وقلب العارف.
2. العقل عند العرفاء هو كل ما يُدرِك معنى كلياً أو حقيقة كليّة، وهو سنخ حقيقة ذات مراتب، منها القلب، والقوّة المفكّرة، والوهم.
3. العقلنة هي: جعل الشيء مطابقاً للعقل الفكري.
4. إن الموادّ التي يتعامل معها العقل هي المفاهيم الذهنية التي تحكي عن الواقع نوعاً من الحكاية.
5. دائرة القلب ومرتبته أوسع من دائرة العقل الفكري ومرتبته؛ وعليه فما لا يمكن للعقل أن يُدرِكه يمكن للقلب أن يناله ويحيط به.
6. هناك عدّة اتجاهات في علاقة الكشفيات بالعقل ولكننا نرى أن العقل الفكري عاجز عن إدراك الحقائق التي هي أعلى منه إلا بالاستعانة بقوّة القلب.
7. إن نظرية وحدة الوجود والمعارف الكشفية نظرية عقلية يمكن للعقل إدراكها بعد تنزيلها له من قبل قوّة أعلى منه؛ ولذا جاءت الكثير من النصوص الدينية حاكية عن بعض حيثيات تلك النظرية.
8. إن العقل المذموم عند العرفاء هو العقل الفكري الذي يجهد نفسه في محاولة منه للوصول إلى ما هو أعلى منه ومن مرتبته بنحو الاستقلال، وينفي كل ما لم يطله من الحقائق، لأنّه ذم للعقل بشكل مطلق.

## المصادر

- القرآن الكريم.
- أصول الكافي، محمّد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، دار الكتب الإسلامية، قم، إيران، ط3، 1428هـ.
- إعجاز البيان في تفسير أم القرآن، صدر الدين القونوي، صحّحه: جلال الدين الأشثياني، الناشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ط3، 1432 هـ.
- الإيمان والتعقل، مصطفى ملكيان، انتشارات دانشگاه أديان ومذاهب، قم، إيران، ط2، 1478ش.
- بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث، بيروت، لبنان، ط4، 1412هـ.
- التصوّف والفلسفة، ولتر استيس، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، من دون رقم الطبعة ولا تاريخ.
- تقارير فلسفة امام خميني، (تقارير دروس الإمام الخميني في شرح المنظومة والأسفار)، تقرير: عبد الغني الأردبلي، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخميني، طهران - إيران، ط4، 1392ش.
- تمهيد القواعد، صائن الدين بن تركة، تصحيح وتعليق: جلال الدين الأشثياني، الناشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ط3، 1381ش.
- التوحيد، محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه (الصدوق) تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران، ط8، 1423هـ.
- الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، صدر الدين محمّد

- الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط 5، 1419هـ.
- رسالة الولاية (المطبوعة مع مجموعة رسائل العلامة الطباطبائي تحت عنوان الإنسان والعقيدة)، العلامة الطباطبائي، مكتبة فذك، قن، إيران، ط 1، 1425هـ.
  - الرؤية الكونية في العرفان النظري، من أبحاث كمال الحيدري، بقلم: محمد الربيعي، مؤسسة الإمام الجواد (عليه السلام) للفكر والثقافة، بغداد - العراق، ط 1، 2015م.
  - شرح فصوص الحكم، داود القيصري، بتعليقة حسن زاده آملّي، الناشر: بوستان كتاب، قم، إيران، ط 2، 1428هـ.
  - العقل والدين في تصوّرات المستنيرين الدينيين المعاصرين، محمد جعفري، ترجمة: حيدر نجف، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، لبنان، ط 1، 2010م.
  - العقلانية فلسفة متجدّدة، جون كوتنغهام، ترجمة: محمود منقذ الهاشمي، الناشر: مركز الإنماء الحضاري، حلب، سوريا، ط 1، 1997م.
  - عقلانيت إيمان، هادي صادقي، الناشر: كتاب طه، قم، إيران، ط 1، 2007م.
  - الفتوحات المكيّة، محيي الدين بن عربي، دار صادر، بيروت، لبنان، ط 1، من دون تاريخ.
  - فصوص الحكم، محيي الدين بن عربي، تعليق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط 1، 2002م.
  - فلسفة الأنوار، ف. فولغين، ترجمة: هنرييت عبّودي، مراجعة:

جورج طرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2006م.

• المبدأ والمعاد، صدر المتألهين، تصحيح جلال الدين الاشتياني، الناشر: انجمن حكمت وفلسفه إيران، طهران، إيران، ط 1، 1354ش.

• محيي الدين بن عربي الشخصية البارزة في العرفان الإسلامي، محسن جهانكيري، ترجمة: عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، لبنان، ط 1، 2006م.

• مصباح الأنس في شرح مفاتيح الغيب، حمزة الفناري، مع التعليقات عليه، تصحيح: محمد خواجهوي، انتشارات مولی، طهران، إيران، ط 3، 1430هـ.

• نور على نور في الذكر والذاكر والمذكور، حسن زاده آملی، ترجمة: عرفان محمود، الناشر: بدون، ط 1، 2004م.





# الدراسات

« علم الكلام الاسلامي عند الإمام الحسن عليه السلام »  
« لا نهائية المعنى في النص القرآني »  
« تفكيك بلاغة الثرثرة »





# علم الكلام الإسلاميّ عند الإمام الحسن

روافد ومعطيات

أ. د. رحيم كريم علي الشرفيّ<sup>(1)</sup>

م. عماد فاضل عبد<sup>(2)</sup>

---

(1) جامعة بابل / كلية الدراسات القرآنية / قسم علوم القرآن.

(2) جامعة بابل / كلية الدراسات القرآنية / قسم علوم القرآن.



## ملخص البحث

من العلوم المهمّة التي نشأت في البيئة العربية الإسلامية (علم الكلام)، إذ يُعرف أصحاب هذا العلم بـ (المتكلمين)، وهم مفسرو المعتقدات وقد انبرى هؤلاء للدفاع عن المعتقدات الإسلامية، والعقائد في ضوء هذا العلم في قبال الديانات والمذاهب الوافدة إلى الإسلام من يهوديّة، ومسيحيّة، ووثنيّة وغيرها، فالغاية القصوى للمتكلّم هي معرفة الله (عزّ وجلّ) وصفاته وأفعاله، فضلاً عن ذلك الوقوف على أصل العدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وما يمتّ إليها من صلوات ولواحق ولوازم.

ولا جرم أنّ هناك حقيقةً مزعومةً بخصوص نشأة هذا العلم، إذ ذهب كثير من الباحثين، ولا سيما ممّن أرخ لتأسيس هذا العلم، والوقوف على نشأته وتطوره، وبيان رواده إلى أنّ المعتزلة - وهم الفرقة الإسلامية التي تكوّنت إبان اعتزال واصل بن عطاء (ت 131هـ) حلقة أو مجلس شيخه الحسن البصري (ت 110هـ) - هم أوّل من أوجد هذا العلم، فلا تكاد توجد فكرة مهمّة فيه إلاّ ولها أصلٌ لديهم، فقد عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري، وشغلوا به نحو قرن ونصف، ويرى إبراهيم مدكور أنّ مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً، إذ فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمقٌ ودقّة.

إلاّ أنّ الإنصاف والحقّ يشيران إلى أنّ المؤسس الأوّل لهذا العلم هو الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فإنّه أوّل من تكلم من

بين الصحابة عن توحيد الله (عزَّ وجلَّ)، وصفاته، وأفعاله في ظلِّ تراثه الزخَّار، ودونك مدونة (نهج البلاغة) التي جاءت ملامى بالحقائق العقديَّة الإسلاميَّة المتنوعة التي تُعدُّ روح علم الكلام وجوهره، وقد فَطَنَ عباس محمود العقاد لهذه الحقيقة فقال: ((ويُصْحُّ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عَلِيًّا، رضي الله عنه، أبو علم الكلام في الإسلام؛ لأنَّ المتكلمين أقاموا مذاهبهم على أساسه كما قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، فواصل بن عطاء كبيرهم تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذ عليِّ رضي الله عنه)).

الكلمات المفتاحية: علم الكلام، الإمام الحسن عليه السلام، المعتزلة.

## مقدمة

من العلوم المهمة التي نشأت في البيئة العربية الإسلامية (علم الكلام)، إذ يُعرف أصحاب هذا العلم بـ (المتكلمين)، وهم مفسرو المعتقدات وقد انبرى هؤلاء للدفاع عن المعتقدات الإسلامية، والعقائد في ضوء هذا العلم في قبال الديانات والمذاهب الوافدة إلى الإسلام من يهودية، ومسيحية، وثنية وغيرها، فالغاية القصوى للمتكلم هي معرفة الله (عز وجل) وصفاته وأفعاله، فضلاً عن ذلك الوقوف على أصل العدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، وما يمت إليها من صلوات ولواحق ولوازم.

ولا جرم أن هناك حقيقة مزعومة بخصوص نشأة هذا العلم، إذ ذهب كثير من الباحثين، ولا سيما ممن أرخ لتأسيس هذا العلم، والوقوف على نشأته وتطوره، وبيان رواده إلى أن المعتزلة - وهم الفرقة الإسلامية التي تكوّنت إبان اعتزال واصل بن عطاء (ت 131هـ) حلقة أو مجلس شيخه الحسن البصري (ت 110هـ) - هم أول من أوجد هذا العلم، فلا تكاد توجد فكرة مهمة فيه إلا ولها أصل لديهم، فقد عرضوا لبعض مشاكله في أوائل القرن الثاني الهجري، وشغلوا به نحو قرن ونصف، ويرى إبراهيم مذكور أن مدرسة المعتزلة من أخصب المدارس العقلية في الإسلام فكراً ورجالاً، إذ فلسفت أموراً لم تفلسف من قبل، وعالجت مشاكل فيها عمق ودقة<sup>(1)</sup>.

إلا أن الإنصاف والحق يشيران إلى أن المؤسس الأول لهذا العلم هو

(1) ينظر: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق: 26/2.

الإمام علي بن أبي طالب (عليه السلام)، فإنه أول مَنْ تكلم من بين الصحابة عن توحيد الله (عز وجل)، وصفاته، وأفعاله في ظل تراثه الزخار، ودونك مدونة (نهج البلاغة) التي جاءت ملأى بالحقائق العقديّة الإسلاميّة المتنوعة التي تُعدّ روح علم الكلام وجوهره، وقد فَطَنَ عباس محمود العقاد لهذه الحقيقة فقال: ((ويُصَحُّحُ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ عَلِيًّا، رضي الله عنه، أبو علم الكلام في الإسلام؛ لأنَّ المتكلمين أقاموا مذاهبهم على أساسه كما قال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، فواصل بن عطاء كبيرهم تلميذ أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية، وأبو هاشم تلميذ أبيه، وأبوه تلميذ علي رضي الله عنه))<sup>(1)</sup>.

والذي يبدو أيضًا أن أصول هذا العلم وقواعده قد أرساها كتاب العربية الأكبر (القرآن الكريم)، فنجد الإشارات العليات المضمون، والعظيمات البيان في أهم موضوعات هذا العلم، ولا سيما قضية التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والمعاد، فضلًا عن صفات الله (جلّ جلاله) وأفعاله وغيرها، ولما كان الإمام الحسن (عليه السلام) حليف القرآن، ورضيع لبان النبوة، وبرّع أمير المؤمنين (عليه السلام) فإننا نجد إشارات واضحة، وشذرات مضيئة لهذا العلم في كلامه (عليه السلام)، ومن المؤكّد أنّ هذه الإشارات سابقةً لصنع المعتزلة، وإن استقصاءها، واستجلاءها هو شغل هذا البحث، الذي سيحيي في ثلاثة مطالب.

**المطلب الأول:** التعريف بـ (علم الكلام) ومقاربة تأصيله.

**المطلب الثاني:** روافد علم الكلام عند الإمام الحسن (عليه السلام).

**المطلب الثالث:** معطيات علم الكلام الإسلامي عند الإمام

(1) عبقرية الإمام علي (عليه السلام): 4.



الحسن عليه السلام.

وأن الأوان أن نتحدث عن فقرات هذا البحث من أجل استيحاء أهم الحقائق التي نخال أنها ذات سُهمَةٍ في استجلاء التصور العميق لهذا العلم عند الإمام الحسن عليه السلام.

## المطلب الأول

### التعريف ب (علم الكلام) مقارنة تأصيلية

#### تعريفه

في ظلّ تعريفات علم الكلام التي وقفنا عليها نجد أنها تكاد تتجه نحو بوصلة واحدة، فهو العلم الذي يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج، ودفع الشبه، أو هو ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحمودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالها بالأقاويل، قال أبو نصر الفارابي (ت 339هـ): (صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصره الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة، وتزييف ما خالها بالأقاويل)<sup>(1)</sup>، ويرى أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) بأنه علم يطلع على قواعد عقائد أهل السنة، ويقترح تحقيقها بقواطع الأدلة<sup>(2)</sup>، ولا يخفى ضيق تعريف الغزالي، وانطوائه على مجال معرفي واحد، ويرى العلامة الحلي (ت 726هـ) أن علم الكلام هو العلم الناظر في ذات

(1) إحصاء العلوم: 131.

(2) ينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: 29.

الله تعالى وصفاته والمعلوم في كيفية تأثيراته<sup>(1)</sup>. وعرفه محمد آصف المحسني بأنه ((مسائل مشتملة على العقائد الدينية الحاصلة من أدلتها التفصيلية))<sup>(2)</sup>. ويرى محمد أركون أنه العلم الذي يقوم على الجدل والحرب اللفظية التي سادت في البيئة الإسلامية ضد المانوس واليهود والمسيحيين والفلاسفة، وهؤلاء أجبروا الخطاب العقائدي الإسلامي على اتباع خط التبجيل والدفاع<sup>(3)</sup>.

### سبب تسميته

ظهر أن الوجه في تسمية هذا العلم بـ (علم الكلام) هو البحث الذي اضطلع بالحديث عن الكلام الإلهي في حدوثه وقدمه، إذ إن هذا البحث صار معركة لآراء بين المتكلمين خصوصاً، وقد أصبحت مسألة حدوث الكلام الإلهي وقدمه مورد اهتمام الأمويين والعباسيين، إذ تحولت المجالات الكلامية والعقائدية إلى نزاعات سياسية، فاشتدت الخصومات الكلامية، ومنها سمي هذا العلم بـ (علم الكلام)، قال الشهرستاني (ت 548هـ): ((إمّا لأنّ أظهر مسألة تكلموا فيها، وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام فسُمّي النوع باسمها))<sup>(4)</sup>، وقد توسع سعد الدين التفتزاني (ت 791هـ) في بسط أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم، فقال: ((وسموا معرفة العقائد من أدلتها بالكلام، لأنّ عنوان مباحثه كان قولهم: الكلام في كذا وكذا، ولأنّ مسألة الكلام

(1) ينظر: منهاج اليقين في أصول الدين: 41-42.

(2) صراط الحق في المعارف الإسلامية (الأصول الاعتقادية): 7/1.

(3) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: 107.

(4) الممل والنحل: 30/1.

في حدوث القرآن وقدمه كانت أشهر مباحثه وأكثر نزاعاً وجدلاً، ولأنه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات، وإلزام الخصوم بالمنطق للفلسفة، ولأنه أول ما يجب من العلوم التي تُعلم وتُتعلّم بالكلام، فأطلق عليه الاسم لذلك ثمَّ خُصَّ به، ولم يطلق على غيره تميُّزاً له، ولأنه إنما يتحقق بالمباحثة وإرادة الكلام بين الجانبين وغيره قد يتحقق بالتأمل ومطالعة الكتب، ولأنه أكثر العلوم خلافًا ونزاعًا فيشتدُّ افتقاره إلى الكلام مع المخالفين والردِّ عليهم<sup>(1)</sup>.

وقد ذكر حسن مكي العملي ستة أسباب في تسمية هذا العلم، مرجحاً السبب السادس، قال: ((إنَّه سُمِّي بعلم الكلام، لأنَّ مشايخ المعتزلة كانوا ذوي قرائح خصبة، وكفاءات خاصة في نضد القريض، وارتجال الخطب في المسائل الاعتقادية، والمناظرة فيها، حتى بلغوا الذروة واعتلوا السنام في البلاغة والفصاحة فسُميت صناعتهم نظرًا إلى أوصافهم وخصوصياتهم هذه بـ (الكلام)، وسُمُّوهم بـ (المتكلمين)، ثمَّ شاع استعمال هذا الاسم حتى صار يطلق على كلِّ بارع في المناظرة في المسائل الاعتقادية (متكلمًا)، وعلى العلم الباحث عنها بـ (علم الكلام))<sup>(2)</sup>.

ومن لواحق سبب تسميته الإشارة إلى أن هناك تسميات وألقاباً للعلم الذي يبحث في العقائد الدينية إضافة إلى علم الكلام، مثل: أصول الدين، والإلهيات، وعلم العقائد، والفقهاء الأكبر، وعلم التوحيد،

(1) شرح المقاصد: 164/1، وينظر: بداية المعرفة (منهجية حديثة في علم الكلام): 200.

(2) بداية المعرفة (منهجية حديثة في علم الكلام): 34.

والصفات، وعلم النظر والاستدلال<sup>(1)</sup>.

### نشأته وأهميته

لا جَرَمَ أنَّ أبحاث علم الكلام الإسلامي قد ظهرت في وقتٍ مبكرٍ من ظهور الإسلام، وكانت تأخذ صورة أسئلة محدودة لموضوع (ما) يغلب عليه طابع الانفصال، وعدم الارتباط الموضوعي، ولم تبرز محاولات في ذلك الوقت للنظر إليه بوصفه علمًا مستقلاً<sup>(2)</sup>.

نشأ الكلام الإمامي أولاً - وقبل كل شيء - حول الإمامة ودار عليها منذ نشأته الأولى وإلى عصرنا الحاضر، ويبدو أن قضية الإمامة كان لها القدم المعلى، والسهم الأوفر في استلزام المخاصمة والمناظرة، ولا سيما إذا أخذنا بنظر التأمل أن الذين أنكروا الإمامة يمثلون الفئة الغالبة الحاكمة، والذين دانوا بها كانوا الفئة المعارضة، فكانت معارضة كلامية تستجلب الجدل والحجاج لا السيف والسلاح<sup>(3)</sup>.

ويبدو أن تضافر العوامل الداخلية والخارجية ساعدت على نشأة هذا العلم، هذه العوامل منها ما يخرج من داخل الجماعة الإسلامية وعلى رأسها مسألة الإمامة والخلافة تلك المسألة التي أدت إلى نشأة الفرق الكلامية المختلفة، زد على ذلك العوامل الداخلية المتمثلة بتأويل بعض النصوص الدينية<sup>(4)</sup>.

وقد استشعر الفخر الرازي (ت 606هـ) تخابط خصوم الإمامية،

(1) ينظر: علم الكلام: 15-16.

(2) ينظر: علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيرات الحديثة: 104-105.

(3) ينظر: الكلام عند الإمامية (نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفيد منه): 146.

(4) ينظر: علم الكلام: 19.

ولا سيما المؤلفون في الفرق الإسلامية، مبيِّناً عدم دقتهم، وغياب الأمانة العلمية، قال في معرض ردّه على الشهرستاني في ملله ونحله: ((إنّه كتاب حكى فيه مذاهب العالم بزعمه إلا أنّه غير مُعْتَمَدٍ عليه؛ لأنّه نقل المذاهب الإسلامية من الكتاب المسمى بـ (الفرق بين الفرق) تأليف الأستاذ أبي منصور البغدادي، وهذا الأستاذ كان شديد التعصب على المخالفين، ولا يكاد ينقل مذهبهم على الوجه الصحيح، ثم إنَّ الشهرستاني نقل مذاهب الفرق الإسلامية من ذلك الكتاب؛ فلهذا السبب وقع الخلل في نقل هذه المذاهب))<sup>(1)</sup>.

أمّا فيما يتصل بأهميّة علم الكلام، فنقول: إنّه أرفع العلوم رتبةً وأعلىها درجةً، متكفّلٌ بإثبات الصانع، واتّصافه بصفات الجلال والإكرام، وإثبات النبوة، وما يتبعها التي هي أساس الإسلام<sup>(2)</sup>. وشرف هذا العلم أنّه تحصيل لسعادة الإنسان الأبدية، وخلوصه من العذاب الدائم، وهو يمثل الجزء المهم من الفلسفة الإسلامية من جهة الكم، والنوع، وكثرة المسائل التي يتناولها، فضلاً عن ذلك تنوعها لتشمل الوجود، والمعرفة، والقيم.

ونعتقد جازمين أنّ طريقة أهل البيت والعترة النبوية الطاهرة هي الحقيقة، والمعيار الآمن، والمعين الزاخر للإسلام الصافي النقي، فقد كان للأسس والمبادئ التي ارتكزت عليها هذه الطريقة جاذبية كبرى، وزخم عظيم دفعت عشاق الحق والصراط إلى تكشيف الحقيقة بل اعتناقها والدفاع عنها.

وتتجلى المسائل الكلامية عند أئمة أهل البيت عليهم السلام في خطبهم

(1) مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر: 39.

(2) ينظر: شرح الفصول النصيرية: 49.

ورسائلهم ووصاياهم وكلماتهم الحكيمية القصار وغيرها، فضلاً عن ذلك نجد البحث والتحليل، فهم الرتاج الواسع لفهم معالم الدين، والعقائد الإسلامية الصحيحة.

وحان الحين أن نتحدث عن المعرفة الكلامية والعقدية عند الإمام الحسن (عليه السلام)، التي نددت من أدبه المبارك، ولا يخفى أن الروافد المعرفية العظيمة كالقرآن الكريم، وكلام جدّه (صلى الله عليه وآله)، وكلام أبيه أمير المؤمنين (عليه السلام)، وكلام أمّه سيدة نساء العالمين (عليها السلام) كان له الأثر البالغ في استظهار المسائل العقدية المتنوعة في أدبه.

## المطلب الثاني

### روافد علم الكلام الإسلامي عند الإمام الحسن (عليه السلام)

في هذا المطلب سننقل أهم الروافد التي استقى منها الإمام الحسن (عليه السلام) المسائل العقدية، والقضايا التي لها مماسّة مع علم الكلام الإسلامي، فالأئمة (عليهم السلام) كانت لهم كمالية المعرفة، وتمايمتها إلا ما حبسه الله (عز وجل)؛ لذلك لا سبيل إلا القول إنهم أسهموا في الكشف عن جُل العلوم الإنسانية، والعلمية والمعرفية المتنوعة.

أشرنا من قبل أن الكلام الإمامي كان أصلاً غير تابع ولا مُستجدٍ من غيره؛ لأنه يرتقي بأئمة الطاهرين (عليهم السلام) عن الاستعطاء والاستجداء عقيدة وشريعة خُلقت وسيرة في هذه الحياة الدنيا ويوم يقوم الناس لرب العالمين<sup>(1)</sup>، ولا يلتفت إلى قول الشهرستاني في بيان تاريخ علم العقائد (الكلام)، إذ قال: ((ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة

(1) ينظر: الكلام عند الإمامية (نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفيد منه):

كتب الفلاسفة حيث نشرت أيام المأمون فخلط مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فناً من فنون العلم وسمتها باسم الكلام<sup>(1)</sup>.  
 تميّز الشيعة الإمامية بأنهم يستمدون ثوابتهم وعقائدهم من القرآن الكريم، وسنة النبي ﷺ، والأئمة من آله ﷺ، إذ إن علم الكلام من العلوم التي أحدثت صدئاً واسعاً في العالم الإسلامي نظراً لنوع المسائل المطروحة فيه، وقد أحدثت معارك فكرية واسعة. إن علم الكلام كسائر العلوم الإنسانية ظاهرة علمية نشأت بين المسلمين، فالقرآن الكريم هو المنطلق الأول لنشوء علم الكلام، والسنة المطهرة هي المنطلق الثاني، وكلام أمير المؤمنين عليّ ﷺ المنطلق الثالث<sup>(2)</sup>.

### أولاً: كلام الله (عزّ وجلّ) القرآن الكريم

لا جرم أن أصول علم الكلام، وقواعده قد أرساها كتاب العربية الأكبر (القرآن الكريم)، فنجد الإشارات العالية المضمون، العظيمة الأصول في أهم موضوعات هذا العلم، فقد أشار القرآن الكريم إلى التوحيد في آيات كثيرات، فضلاً عن صفاته، وأفعاله (جلّ جلاله)، وقضية النبوة، والإمامة، والمعاد وغيرها من المسائل الكلامية التي لها ميسس ووشيجة بموضوعات علم الكلام.

ونقطع جازمين أن طبيعة القرآن الكريم بما تضمّنه من الآيات الكريمات في بيان موضوعات العقائد المختلفة من نحو: وجود الله، ومعرفته، وخلق العالم، وحقائق المعاد وغيرها قد ساعد في نشأة

(1) الملل والنحل: 30/1.

(2) ينظر: نهاية المرام في علم الكلام: 5-6.

علم الكلام الإسلامي، ويرى السيد كمال الحيدري أن القرآن الكريم لا يحوي على أكثر من عشرة بالمئة من الأحكام الشرعية وربّما أقلّ من ذلك؛ لأنّ آيات الأحكام الشرعية هي قرابة خمسمائة آية من مجموع ما يقارب ستة آلاف آية، في حين أنه أخصيت الآيات الواردة في علم الكلام، ولا سيما (المعاد) فقط، وجدّت بحدود ألف وأربعمئة آية، فكيف إذا أضفنا إليها آيات التوحيد والنبوة والإمامة وصفات الله وأفعاله وغيرها<sup>(1)</sup>.

ويبدو أنّ حسن حنفي لم يرقّ له هذا التصور، فهو يرى أنّ علم الكلام علمٌ مقلوبٌ لا يملك شرعيةً موضوعه التي تُبقى له محورية الحديث عن الله سبحانه وتعالى؛ وذلك لأنّ الوحي بوصفه الوساطة بين السماء والأرض كان وسيلة الله (سبحانه وتعالى) للتحدث للإنسان: ((إذا تحدّث الله في الوحي عن نفسه، فإنّما يتحدّث للإنسان ولصالح الإنسان، وتأكيد لقيم الإنسان، فالإنسان هو اتجاه الوحي وموضوعه وغايته، بينما جعل علم الكلام الله مركز الوحي وموضوع علمه، إذن علم الكلام علمٌ مقلوبٌ))<sup>(2)</sup>.

وفي تتبّع أدب الإمام الحسن عليه السلام وجدنا سقيه المبارك من النميز العذب كلام الله (جلّ جلاله)، إذ صرّح عليه السلام بشرافة القرآن ومكانته وقداسته، وكونه المكنز العظيم، والسراج الوضّاء، والمرصد الأصلي في استجلاء العقائد الصحيحة، والعلوم المعرفية العالية، قال عليه السلام: «أنّ

(1) معالم التجديد الفقهي (معالجة إشكالية الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي)، أبحاث السيد كمال الحيدري: 56، وأساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره: 328.

(2) التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، 2: 607-608.



هَذَا الْقُرْآنَ فِيهِ مَصَابِيحُ النُّورِ وَشِفَاءُ الصُّدُورِ فَلْيَجْلُ جَالِ بَصُؤِهِ وَ لِيُلْجِمِ الصِّفَةَ قَلْبَهُ فَإِنَّ التَّفْكِيرَ حَيَاةَ الْقَلْبِ الْبَصِيرِ كَمَا يَمْشِي الْمُسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ بِالنُّورِ»<sup>(1)</sup>، وقد حَرَصَ الإمام الحسن عليه السلام على تكشيف المعارف القرآنية في ضوء استنطاق الآيات القرآنية، قال عليه السلام: «أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْكُمْ عَبَثًا وَ لَيْسَ بِنَارِكُمْ سُدَى كَتَبَ آجَالَكُمْ وَ قَسَمَ بَيْنَكُمْ مَعَايِشَكُمْ لِيَعْرِفَ كُلُّ ذِي لُبٍّ مَنزِلَتَهُ وَ أَنَّ مَا قَدَّرَ لَهُ أَصَابَهُ وَ مَا صُرِفَ عَنْهُ فَلَنْ يُصِيبَهُ»<sup>(2)</sup>.

وأشار الإمام الحسن عليه السلام بوصفه من حزب الله (عز وجل) الغالبيين وعترة رسوله الأقربين بأنه تيقن حقائق القرآن كلها، ولا سيما المعارف العقديّة والكلامية وغيرها، قال عليه السلام: «نَحْنُ حِزْبُ اللَّهِ الْغَالِبُونَ وَ عِتْرَةُ رَسُولِهِ الْأَقْرَبُونَ وَ أَهْلُ بَيْتِهِ الطَّيِّبُونَ الطَّاهِرُونَ وَ أَحَدُ الثَّقَلَيْنِ اللَّذَيْنِ خَلَفَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ ص فِي أُمَّتِهِ وَ التَّالِي كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ تَفْصِيلُ كُلِّ شَيْءٍ - لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لَا مِنْ خَلْفِهِ فَالْمَعُولُ عَلَيْنَا فِي تَفْسِيرِهِ لَا نَتَنَزَّى تَأْوِيلَهُ بَلْ نَتَيَقَّنُ حَقَائِقَهُ فَاطِيعُونَ فَإِنَّ طَاعَتَنَا مَفْرُوضَةٌ إِذْ كَانَتْ بِطَاعَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ رَسُولِهِ مَفْرُوضَةً»<sup>(3)</sup>.

حقاً وصدقاً استنطق الإمام الحسن عليه السلام القرآن الكريم من أجل تكشيف العقائد الكلامية، تأمل معنا استجلاء عقيدة الإمامة في قوله عليه السلام: «أَيُّهَا النَّاسُ مَنْ عَرَفَنِي فَقَطِّعْ عَرَفَنِي وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنِي فَأَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، وَأَنَا ابْنُ الْوَحْيِ، وَأَنَا ابْنُ الْبَشِيرِ، وَأَنَا ابْنُ النَّذِيرِ،

(1) كشف الغمة في معرفة الأئمة، 2: 136.

(2) تحف العقول عن آل الرسول: 232.

(3) مروج الذهب ومعادن الجوهر، 3: 10-11.

وأنا ابن الداعي إلى الله والسراج المنير، وأنا من أهل البيت الذي كان جبريل ينزل فينا، ويصعد من عندنا، وأنا من أهل البيت الذين أذهب الله عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وأنا من أهل البيت الذين افترض الله مودّتهم على كل مسلم، فقال لنيّه ﴿قُلْ لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَىٰ وَمَنْ يَقْتَرِفْ حَسَنَةً نَّزِدْ لَهُ فِيهَا حُسْنًا﴾<sup>(1)</sup>.

### ثانياً: كلام النبي ﷺ

ارتوى الإمام الحسن (عليه السلام) من نعيم جدّه المصطفى ﷺ، وتغذى من غذائه الطاهر، فهو رضيع لبان الحكمة، وابن سلالة النبوة، قال الحسين (عليه السلام) مؤبناً أخاه الإمام الحسن (عليه السلام) مستظهراً هذه الحقيقة: «رَحِمَكَ اللَّهُ أَبَا مُحَمَّدٍ! أَنْ كُنْتَ لَتَبَاصِرُ الْحَقِّ مَظَانَّهُ، وَتَوَثَّرَ اللَّهُ عِنْدَ مَدَاخِضِ الْبَاطِلِ فِي مَوَاطِنِ التَّقِيَّةِ بِحُسْنِ الرَّوِيَّةِ، وَتَسْتَشْفُ جَلِيلَ مَعَازِمِ الدُّنْيَا بَعِينَ لَهَا حَاقِرَةٌ، وَتَفِيضُ عَلَيْهَا يَدًا طَاهِرَةً الْأَطْرَافِ نَقِيَّةَ الْأُسْرَةِ، وَتَرْدَعُ بَادِرَةَ غُرْبِ أَعْدَائِكَ بِأَيْسَرِ الْمُؤُونَةِ عَلَيْكَ، وَلَا غَرَوَ وَأَنْتَ ابْنُ سُلَالَةِ النَّبُوَّةِ، وَرَضِيعُ لِبَانِ الْحِكْمَةِ، فَإِلَى رُوحِ وَرِيحَانِ وَجَنَّةِ نَعِيمٍ، أَعْظَمَ اللَّهُ لَنَا وَلَكُمْ الْأَجْرَ عَلَيْهِ، وَوَهَبَ لَنَا وَلَكُمْ السَّلْوَةَ وَحُسْنَ الْأَسَى عَنْهُ»<sup>(2)</sup>.

وقد استجلى الإمام الحسن (عليه السلام) أصل النبوة وصفاتها، وأركانها في رسالته النافعة المفيدة إلى معاوية بن أبي سفيان (صوت الشيطان، ومنهج التجزئة)، قال (عليه السلام): «من الحسن بن علي أمير المؤمنين إلى معاوية بن أبي سفيان سلام عليك، فإني أحمدُ إليك الله الذي لا إله

(1) الذرية الطاهرة النبوية : 108. سورة الشورى من الآية: 23.

(2) عيون الأخبار، ابن قتيبة: 295.

إلا هو، أمّا بعد فإنَّ الله (جلَّ جلاله) بعث محمداً رحمة للعالمين، ومنة للمؤمنين، وكافة للناس أجمعين ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقَّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، فبلَّغ رسالات الله، وقام بأمر الله حتى توفاه الله غير مقصر، ولا وان، وبعد أن أظهر الله به الحق، ومحق به الشرك، وخصَّ به قريشاً خاصة، فقال له: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ﴾<sup>(1)</sup>، فأشار الإمام (عليه السلام) إلى صفات النبوة، فيها تعرف سبيل السعادة (سعادة الآخرة)، ولا بدَّ من تحقيق الحكمة الإلهية، وحكمة الله (تعالى) من خلق البشر في إرسال شخص يُعلمهم المعارف الحقّة، ويوضحها لهم، ويزيل عنهم الشبهات، ويذكرهم بالنعيم الموعود، ويحذرهم العقاب وسوء المآل، فالحكمة الإلهية توجب إرسال النبي إلى البشر من أجل حصول السعادة والإيمان الحقيقي<sup>(2)</sup>.

ويظهر الزهو الإيماني الخالص بالانتساب إلى شجرة النبوة، وأنه وريث السلالة، قال (عليه السلام): «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَكْبَسَ الْكَيْسِ التُّقَى وَأَحْمَقَ الْحُمَقِ الْفُجُورُ وَإِنَّكُمْ لَوْ طَلَبْتُمْ مَا بَيْنَ جَابَلْتَقَ وَجَابِرَسَ رَجُلًا جَدُّهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَا وَجَدْتُمُوهُ غَيْرِي وَغَيْرِ أَخِي الْحُسَيْنِ وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ اللَّهَ هَدَاكُمْ بِجَدِّي مُحَمَّدٍ فَأَنْقَذَكُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَرَفَعَكُمْ بِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ وَأَعَزَّكُمْ بِهِ بَعْدَ الذَّلَّةِ وَكَثَّرَكُمْ بِهِ بَعْدَ الْقِلَّةِ»<sup>(3)</sup>، فالإمام (عليه السلام) يستظهر أصلاً عقدياً مهمّاً (النبوة)، مبيّناً الغاية من إرسال الرسل من أجل هداية الناس، وإنقاذهم من الضلالة والتهيه، زد على ذلك إفهامهم أمور دينهم الصحيحة المستقيمة، ولا يخفى الإشارات

(1) مقاتل الطالبين: 55. سورة يس، الآية: 55، سورة الزخرف، الآية: 44.

(2) ينظر: بداية المعرفة: 200-201.

(3) كشف الغمة في معرفة الأئمة: 134/2.

الخفية في النصّ الحسنّي إلى قضية العصمة الكبرى التي تتلبس بالنبّي ﷺ، وبيان المهمة العظمى التي من أجلها بُعث.

### ثالثاً: كلام أبيه أمير المؤمنين ﷺ

انطوى الإمام عليّ ﷺ على مكنون علم، ومنبع معرفة وقد أعلن هذه الحقيقة، قال ﷺ: «بَلْ أُنْدِمَجْتُ عَلَى مَكْنُونِ عِلْمٍ لَوْ بُحْتُ بِهِ لَأَضْطَرَبْتُمْ اضْطِرَابَ الْأَرَشِيَّةِ فِي الطَّوِيِّ الْبَعِيدَةِ»<sup>(1)</sup>، وأنه من الراسخين في العلم، قال ﷺ: «أَيُّنَ الَّذِينَ زَعَمُوا أَنَّهُمُ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ دُونَنا كَذِباً وَبَغِيّاً عَلَيْنَا أَنْ رَفَعْنَا اللَّهَ وَوَضَعَهُمْ وَأَعْطَانَا وَحَرَمَهُمْ وَأَدْخَلْنَا وَأَخْرَجَهُمْ بِنَا يُسْتَعطَى الْهُدَى وَيُسْتَجْلَى الْعَمَى»<sup>(2)</sup>، ولما رأى ﷺ أن القلوب لا تستوعب علمه، والعقول لا تفقه كنه معرفته، قال قولته المشهورة الخالدة: «أَيُّهَا النَّاسُ سَلُونِي قَبْلَ أَنْ تَفْقِدُونِي فَلَأَنَا بِطُرُقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنْي بِطُرُقِ الْأَرْضِ قَبْلَ أَنْ تَشْغَرَ بِرِجْلِهَا فِتْنَةً تَطَأُ فِي خِطَامِهَا وَتَذْهَبُ بِأَحْلَامِ قَوْمِهَا»<sup>(3)</sup>.

وقد تعددت طرائق الحصول على المعارف عند الأئمة ﷺ، ولا سيما الإمام الحسن ﷺ، وهي طرق ربّانية، منها: زق العلم زقاً، غرّ العلم غرّاً، شرح الصدر، الإلهام، التحديث، بوساطة روح القدس، نقر الاسماع والقلوب وهو أفضل علمهم<sup>(4)</sup>.

وقد ذكرنا من قبل أن الإمام عليّ ﷺ هو أبو علم الكلام

(1) نهج البلاغة، محمد عبده: 34/1.

(2) المصدر نفسه: 192/2.

(3) المصدر نفسه: 261/2.

(4) ينظر: علم الإمام (تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري): 227-250.

الإسلامي، إذ برزت حدود علم الكلام في كلماته المباركة في النهج السامي، فنلمح خطوط علم الكلام العريضة في التوحيد، والجبر والاختيار، والإمامة، والمعاد وغيرها من تلك المضامين، وهذا الأمر هو الذي ميز مدرسة أهل البيت عليهم السلام أئمة وصحابة وتابعين، وهو مبدأ تكشف المعارف الإسلامية المتنوعة، والإسهام في الإجابة والتوضيح والخوض في مواضع من دون خشية، فكانوا مرجعاً للسؤال من الجميع، فهم أرحب صدرًا، وأوسع انفتاحًا فكريًا<sup>(1)</sup>.

وقد حفظ التاريخ نصوصًا خالدة ساميات، تأمل معنا - أيها القارئ الكريم - خطبة أمير المؤمنين عليه السلام على منبر الكوفة، وذلك أن رجلاً قال له - وهو يخطب - صف لنا ربنا مثل ما نراه عيانًا، فغضب عليه السلام ونادى الصلاة جامعة، فاجتمع إليه الناس حتى غص المسجد بأهله، فقال في جملة ما قال: «فَأَشْهَدُ أَنَّ مَنْ شَبَّهَكَ بِتَبَائِنِ أَعْضَاءِ خَلْقِكَ وَتَلَاحُمِ حَقَاقِ مَفَاصِلِهِمُ الْمُحْتَجِبَةِ لِتَدْيِيرِ حِكْمَتِكَ لَمْ يَعْقُدْ غَيْبَ ضَمِيرِهِ عَلَى مَعْرِفَتِكَ وَ لَمْ يَبَاشِرْ قَلْبَهُ الْيَقِينُ بِأَنَّهُ لَا نَدَّ لَكَ وَ كَانَهُ لَمْ يَسْمَعْ تَبَرُّوُ التَّابِعِينَ مِنَ الْمُتَّبِعِينَ إِذْ يَقُولُونَ تَاللهِ إِنْ كُنَّا لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ إِذْ نَسَوَيْكُمْ بِرَبِّ الْعَالَمِينَ كَذَبَ الْعَادِلُونَ بِكَ إِذْ شَبَّهُوكَ بِأَضْنَامِهِمْ وَ نَحَلُّوكَ حَلِيَةَ الْمَخْلُوقِينَ بِأَوْهَامِهِمْ وَ جَزَّؤُكَ تَجْزِئَةَ الْمُجَسَّمَاتِ بِخَوَاطِرِهِمْ وَ قَدَّرُوكَ عَلَى الْخِلْقَةِ الْمُخْتَلِفَةِ الْقَوَى بِقَرَائِحِ عُقُولِهِمْ وَ أَشْهَدُ أَنَّ مَنْ سَاوَاكَ بِشَيْءٍ مِنْ خَلْقِكَ فَقَدْ عَدَلَ بِكَ وَ الْعَادِلُ بِكَ كَافِرٌ بِمَا تَنَزَّلَتْ بِهِ مُحْكَمَاتُ آيَاتِكَ وَ نَطَقَتْ عَنْهُ شَوَاهِدُ حُجَجِ بَيِّنَاتِكَ وَ إِنَّكَ أَنْتَ اللهُ الَّذِي لَمْ تَتَنَاهَ فِي الْعُقُولِ فَتَكُونَ

(1) ينظر: المنهج التوحيدي عند الإمام الكاظم عليه السلام: 206-207.

فِي مَهَبِّ فِكْرِهَا مُكَيَّفًا وَلَا فِي رَوِيَّاتِ خَوَاطِرِهَا فَتَكُونُ مَحْدُودًا مُصَرَّفًا»<sup>(1)</sup>، أَجْمَلُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذْ شَبَّهَهُ بِأَصْنَامِهِمْ، تَعْبِيرٌ صَادِقٌ، وَقَاطِعٌ عَنِ نَفْيِ التَّشْبِيهِ عَنْهُ (جَلَّ جَلَالُهُ).

برهن الإمام الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ إحاطته بالمعارف العقديّة الكلامية من نحو: الدعوة إلى الله، والنبوة، والإمامة في ظل استرفاده واستروائه من القرآن الكريم، وجدّه المصطفى صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وأبيه أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، وأمه سيّدة نساء العالمين عَلَيْهَا السَّلَامُ، فقال خطيبًا حينما أرسله أبوه عَلَيْهِ السَّلَامُ إلى الكوفة وصحبه عمّار بن ياسر؛ من أجل استنهاض همم أهل الكوفة وتعريفهم بالإمام الحق؛ لأنّ أبا موسى الأشعريّ كان كارهاً للقتال، مجبّئاً الناس للخروج ضد صوت المكر والخداع والدهاء معاوية بن أبي سفيان، قال الإمام الحسن عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا جُنَّاكُمْ نَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ وَإِلَى كِتَابِهِ وَسُنَّةِ رَسُولِهِ وَإِلَى أَفْقِهِ مَنْ تَفَقَّهَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَأَعْدَلَ مَنْ تَعَدَّلُونَ وَأَفْضَلَ مَنْ تَفَضَّلُونَ وَأَوْفَى مَنْ تَبَايَعُونَ مَنْ لَمْ يُعِيهِ الْقُرْآنُ وَلَمْ تُجْهَلْهُ السُّنَّةُ وَلَمْ تَقْعُدْ بِهِ السَّابِقَةُ إِلَى مَنْ قَرَبَهُ اللَّهُ إِلَى رَسُولِهِ قَرَابَتَيْنِ قَرَابَةَ الدِّينِ وَقَرَابَةَ الرَّحْمِ»<sup>(2)</sup>.

#### رابعًا: كلام أمّه فاطمة الزهراء (عليها السلام)

دلّت الأخبار على خصوصية الصديقة فاطمة الزهراء عَلَيْهَا السَّلَامُ من رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بشرف المنزلة، وحياسة الفضل والتقديم على جميع نساء العالمين بعلو المرقاة، وسمو الدرجات، قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

(1) محمد عبده، نهج البلاغة، 1/163-164.

(2) أعيان الشيعة: 2/369.

«إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَعْزُبُ لِعَظْبِ فَاطِمَةَ وَيَرْضَى لِرِضَاهَا»<sup>(1)</sup>، هذا المكنز العظيم، والمحضن الطاهر، والمعقل الأمومي المثالي كان له الأثر في استظهار التعاليم والمعارف الإسلامية عامة، والمعارف الكلامية العقديّة خاصة، وقد أفاد الامام الحسن (عليه السلام) من المعارف الإسلامية العظيمة التي انطوت عليها أمّه الزهراء (عليها السلام)، وسنرغب هذه الإفادة في ظل الوقوف على فقرات من خطبتها المباركة، حينما أجمع أبو بكر وعمر على منعها فداكاً، وبلغها هذا الصنيع البعيد عن النهج القرآني المستقيم، والذي يهمننا من الخطبة المباركة الإشارات إلى مسائل عقديّة كلامية ترشح من خطبتها.

#### أ. التوحيد

قالت (عليها السلام): «وَأَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، كَلِمَةٌ جُعِلَ الْإِخْلَاصُ تَأْوِيلَهَا، وَضُمَّنَ الْقُلُوبُ مَوْصُولَهَا، وَأَنَارَ فِي الْفِكْرَةِ مَعْقُولَهَا، الْمُمْتَنِعُ مِنَ الْأَبْصَارِ رُؤْيُوتُهُ، وَمِنَ الْأَلْسُنِ صِفْتُهُ، وَمِنَ الْأَوْهَامِ كَيْفِيَّتُهُ، ابْتَدَعَ الْأَشْيَاءَ لَا مِنْ شَيْءٍ كَانَ قَبْلَهَا، وَأَنْشَأَهَا بِلَا اخْتِذَاءٍ أَمْثَلَةً امْتَثَلَهَا، كَوْنَهَا بِقُدْرَتِهِ، وَذَرَاهَا بِمَشِيَّتِهِ، مِنْ غَيْرِ حَاجَةٍ مِنْهُ إِلَى تَكْوِينِهَا، وَلَا فَائِدَةٍ لَهُ فِي تَصْوِيرِهَا، إِلَّا تَثْبِيثًا لِحُكْمَتِهِ، وَتَنْبِيْهًا عَلَى طَاعَتِهِ، وَإِظْهَارًا لِقُدْرَتِهِ، وَتَعْبُدًا لِبَرِيَّتِهِ، وَإِعْزَازًا لِدَعْوَتِهِ»<sup>(2)</sup>.

#### ب. النبوة

قالت (عليها السلام): «وَأَشْهَدُ أَنْ أَبِي مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، اخْتَارَهُ وَانْتَجَبَهُ قَبْلَ أَنْ أَرْسَلَهُ، وَسَمَّاهُ قَبْلَ أَنْ اجْتَبَلَهُ، وَاصْطَفَاهُ قَبْلَ أَنْ ابْتَعَثَهُ، إِذِ الْخَلَائِقُ بِالْغَيْبِ مَكْنُونَةٌ، وَبِسْتِرِ الْأَهْوِيلِ مَصُونَةٌ، وَبِنَهَايَةِ

(1) للشيخ المفيد، الأمالي، 95.

(2) المجلسي، بحار الأنوار: 239/29.

الْعَدَمَ مَقْرُونَةً، عَلِمًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى بِمَآئِلِ الْأُمُورِ، وَإِحَاطَةً بِحَوَادِثِ الدُّهُورِ، وَمَعْرِفَةً بِمَوَاقِعِ الْمُقْدُورِ، ابْتِغَاءً لِلَّهِ تَعَالَى إِتْمَامًا لِأَمْرِهِ، وَعَزِيمَةً عَلَى إِمْضَاءِ حُكْمِهِ، وَإِنْفَاذًا لِمَقَادِيرِ حَتْمِهِ، فَرَأَى الْأُمَّمَ فِرْقًا فِي أَدْيَانِهَا، عُكْفًا عَلَى نِيرَانِهَا، عَابِدَةً لِأَوْثَانِهَا، مُنْكَرَةً لِلَّهِ مَعَ عَرَفَانِهَا، فَأَنَارَ اللَّهُ بِمُحَمَّدٍ ﷺ ظُلْمَهَا، وَكَشَفَ عَنِ الْقُلُوبِ بُهْمَهَا، وَجَلَّى عَنِ الْأَبْصَارِ غُمَّهَا، وَقَامَ فِي النَّاسِ بِالْهُدَايَةِ، وَأَنْقَذَهُمْ مِنَ الْغَوَايَةِ، وَبَصَّرَهُمْ مِنَ الْعَمَايَةِ، وَهَدَاهُمْ إِلَى الدِّينِ الْقَوِيمِ، وَدَعَاهُمْ إِلَى الطَّرِيقِ الْمُسْتَقِيمِ»<sup>(1)</sup>.

### ج. الإمامة

يبدو أن فضاة الأمر، وفداحة الصنيع حدثت بالسيدة المحدثة الزهراء (عليها السلام) أن تكشف النقاب عن المنهج الاسلامي الحقيقي، والوجهة الإيمانية الأصلية، المتمثل بأهل بيته الكرام، قالت (عليها السلام): «وَطَاعَتَنَا نِظَامًا لِلْمَلَّةِ، وَإِمَامَتَنَا أَمَانًا مِنَ الْفُرْقَةِ»<sup>(2)</sup>، وقالت (عليها السلام): «فَلَمَّا اخْتَارَ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ دَارَ أَنْبِيَآئِهِ، وَمَأْوَى أَصْفِيَآئِهِ، ظَهَرَ فِيكُمْ حَسِيكَةُ النَّفَاقِ، وَسَمَلَ جَلْبَابُ الدِّينِ»<sup>(3)</sup>.

### د. المعاد

يبدو أن التذكير بالمعاد، وحوادث يوم القيامة ومشاهدها، والتذكير بالجنة والنار أمرٌ يتطلبه الموقف ولا سيما في وجه الحكام، وأصحاب السلطة من أجل إيقاظ الضمير، وتنبية العقل إلى مآل الإنسان، قالت (عليها السلام): «وَزَعَمْتُمْ أَلَّا حُظُوتَ لِي وَلَا أَرِثَ مِنْ أَبِي وَلَا

(1) المجلسي، بحار الأنوار: 239/29.

(2) المجلسي، بحار الأنوار: 240/29.

(3) المصدر السابق.



رَحِمَ بَيْنَنَا، أَفَحَصَّكُمْ اللَّهُ بِأَيَّةٍ أَخْرَجَ مِنْهَا أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ؟! أَمْ هَلْ تَقُولُونَ  
 أَهْلُ مَلَّتَيْنِ لَا يَتَوَارَثَانِ؟!، أَوْ لَسْتُ أَنَا وَ أَبِي مِنْ أَهْلِ مِلَّةٍ وَاحِدَةٍ؟! أَمْ  
 أَنْتُمْ أَعْلَمَ بِخُصُوصِ الْقُرْآنِ وَ عُمُومِهِ مِنْ أَبِي وَ ابْنِ عَمِّي؟! فَدُونَكُمْ  
 مَخْطُومَةٌ مَرْحُومَةٌ تَلْقَاكَ يَوْمَ حَشْرِكَ، فَنِعْمَ الْحَكْمُ اللَّهُ، وَ الزَّعِيمُ مُحَمَّدٌ،  
 وَ الْمَوْعِدُ الْقِيَامَةُ، وَ عِنْدَ السَّاعَةِ مَا تَخْسَرُونَ، وَ لَا يَنْفَعُكُمْ إِذْ تَنْدَمُونَ،  
 وَ لِكُلِّ نَبِيٍّ مُسْتَقَرٌّ وَ سَوْفَ تَعْلَمُونَ مَنْ يَأْتِيهِ عَذَابٌ يُخْزِيهِ وَ يَحِلُّ  
 عَلَيْهِ عَذَابٌ مُقِيمٌ»<sup>(1)</sup>، تأويل وعيدها الذي جاء على لسان القرآن  
 الكريم «فَدُونَكُمْوَمَا فَاحْتَقَبُوهَا دَبْرَةَ الظَّهْرِ، نَقَبَةَ الخُفِّ، بَاقِيَةَ العَارِ،  
 مَوْسُومَةَ بَعْضِ اللَّهِ وَ شَنَارَ الأَبَدِ، مَوْصُولَةً ب: نَارُ اللَّهِ المَوْفِدَةُ الَّتِي  
 تَطَّلِعُ عَلَى الأَفِيدَةِ فَبَعَيْنِ اللَّهِ مَا تَفْعَلُونَ وَ سَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ  
 مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ وَ أَنَا ابْنُهُ نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ف: اَعْمَلُوا  
 ... إِنَّا عَامِلُونَ وَ انْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ»<sup>(2)</sup>.

### المطلب الثالث

#### معطيات علم الكلام الاسلامي عند الإمام الحسن عليه السلام

في ظل وقوفنا على المعارف العقديّة، والمسائل الكلامية التي  
 دشنها الإمام الحسن عليه السلام ظهر لنا هدفٌ سام لهذا الصنيع، وهو استظهار  
 إرادة الله (عز وجل)، فهو لم يتصرف عليه السلام إلا بحدود الإرادة الإلهية؛  
 لأنه غير منفصل إطلاقاً عن الوحي والرسالة فهو ذلك النور الإلهي  
 الذي أخرج الله (عز وجل) من صلب نبي من أنبيائه المفضلين على

(1) المجلسي، بحار الأنوار: 240/29.

(2) المصدر نفسه: 241/29.

الأنبياء جميعهم، فهو يغضب لغضبه، ويرضى لرضاه (عز وجل)<sup>(1)</sup>. وقد عمّل الإمام الحسن (عليه السلام) على استرفاد الروح التاريخية الزمانية غير الواقعية من موضوعات علم العقائد من أجل جعل الإجابات العقديّة أكثر رحابةً وتوسيعاً، ولا سيّما في ظلّ المقاربات المعرفية القرآنية الموحدة، والمتنوعة الأبعاد والمظاهر.

إنّ الاستقراء الحسنّي المتكامل والمعصوم للواقع السياسي، والاجتماعي، والتربوي، والاقتصادي وغيرها في المجتمع آنذاك استدعى من الإمام (عليه السلام) الإسهام في رفد المنظومة المجتمعية بهذه المعارف الكلامية التي تزيدها قرباً من الله (عز وجل)، وتعرفها بالجبهة الحقيقية تارة، والجبهة غير الحقيقية تارة أخرى، فضلاً عن ذلك بيان مدى قرب هذه الجبهة الحقيقية (جبهة الثقل الأصغر) جبهة الإمامة الحقّة من المنهج الإسلامي الصحيح، ومدى بعد الجبهة غير الحقيقية ونأيها عن المنهج الإسلامي الصحيح، وهي جبهة الطلقاء وأبناء الطلقاء، جبهة الاستيلاء على مقاليد المسلمين ظلماً وعدواناً، زد على ذلك تصحيح المسارات العقديّة الخاطئة، ولا سيما عقيدة الإرجاء والجبر التي حيكت من أذعياء الدين، ومنافقي الإسلام، يقول الدكتور محمد حسين الصغير: ((سخر معاوية المناخ الكلامي لحماية حكمه، فقد استغل عقيدتي الإرجاء والجبر مجتمعين ومنفردتين لبرمجة مخططه التضليلي، ورأى في ذلك مظلة تحضن الإطار الديني حمايةً لنظامه بإضفاء صبغة الشرعية عليه))<sup>(2)</sup>، وهذا الفهم الواقعي لحقيقة الإرجاء والجبر بوصفهما وسيلتين لحماية النظام الأموي المتهاافت تنبّه عليه الدكتور محمد عمارة،

(1) ينظر: صلح الحسن (عليه السلام) غدير عزّ ولغز جهاد: 68.

(2) الإمام الحسن (عليه السلام) رائد التخطيط الرسالي: 212.

إذ ذهب إلى ((أنَّ السُلطة الأموية قد شجعت فكر الإرجاء الذي يفصل بين الإيمان بالله، وبين سلوك المؤمن، فيعدونه مؤمناً، ذلك الذي لا يلتزم في سلوكه التزاماً حقيقياً صادقاً بتعاليم الإسلام، وعدوا التصديق القلبي كافياً، وهو ما يدعو إلى ترك الجدل بشأن أعمالهم))<sup>(1)</sup>، ومن هنا فإنَّ المفكر الإسلامي عبد الكريم سروش يرى أنَّ علم الكلام لم يكن تديراً أحداً أو تخطيطاً جماعياً، وإنَّما كان تنامياً طبيعياً، وتكاملاً تاريخياً لمدرسة أو مذهب، فتجديد الدعوة وإلقاء الأفكار تظهر فهماً جديداً، واكتشافاً طريفاً للمضمون والمعطيات<sup>(2)</sup>.

والحقيقة إنَّ كلام سروش يصحُّ من وجه، ولا يصحُّ من وجه آخر، يصحُّ في عدِّ علم الكلام يسائر العصر ويستجيب لمتطلبات الأفكار والرؤى التي يفرزها، فيكون علم الكلام مفسِّراً وموجِّهاً إنَّ تصحيحاً أو تخطيطاً، ولا يصحُّ بلحاظ أنَّ علم الكلام لا يستفزُّ إلاَّ بعد ظهور الأفكار والرؤى، فهو وجهٌ غير مقبول؛ لأنَّ المعرفة العقديَّة الصحيحة، والمعطيات الكلامية بحاجة إلى تفسير وتوضيح، بمعنى استباق نشر الأفكار والرؤى العقديَّة الصحيحة قبل توجُّه الإشكال، وإعلان الشبهات، وهذا ما حرص عليه كتاب الله (عزَّ وجلَّ)، والمصطفى ﷺ، وأمير المؤمنين (عليه السلام)، فضلاً عن الشذرات والإضاءات التي ترشحت عن كلام الإمام الحسن (عليه السلام).

وليبيان محزَّ الحقيقة، وجوهرها، ومما يؤكد شرعية علم الكلام في ضوء الحاجة الفكرية والعقدية ما نجده في مواقف الإمام عليّ (عليه السلام) وما تبعه في ذلك الأئمة (عليهم السلام) من البحث الكلامي، وأوضح

(1) ينظر: مسلمون ثوار: 58-59.

(2) الكلام الإسلامي، عبد الكريم سروش: 38.

هذه المواقف هو موقفه عند رجوعه من حرب صفين، وسؤال أحد أصحابه عن مسيرتهم وحربهم هل بعلم الله وقضائه أم لا؟ وهم أصحابه بمنعه وقهره عن مثل هذا التساؤل في مثل هذا الموقف، فقال لهم الإمام عليّ عليه السلام: «دعوه فإن ما يطلبه هو الذي نطلبه من القوم»<sup>(1)</sup>، فأمسى السؤال والجواب معادلاً في النتيجة لقتال البغاة، والمارقين، ولذلك نجد هذا التراث الكبير للأئمة عليهم السلام أنه كان منفتحاً على الجميع، ودونك كتاب الاحتجاج لأحمد بن عليّ الطبرسي المتوفي في حدود (620هـ)، تر هذا الانفتاح الواسع على المسلمين، واليهود، والنصارى، والزنادقة، والملاحدة، فضلاً عن عبدة النار والدهريين وغيرهم، زد على ذلك مناقشة الموضوعات الكلامية كلها التي تطرح منهم ومن غيرهم سؤالاً، وبلا تحفظ.

تأمل معنا قول الإمام الحسن عليه السلام استدرأكاً لقول أبي ذر (رضي الله عنه): قيل للحسن بن علي عليه السلام: إن أبا ذر يقول: الفقر أحب إليّ من الغنى، والسقم أحب إليّ من الصحة، فقال: «رحم الله أبا ذر، أما أنا فأقول: مَنْ اتكل على حسن اختيار الله لم يتمنَّ أنه في غير الحالة التي اختار الله له، وهذا من الوقوف على الرضا بما تصرّف به القضاء»<sup>(2)</sup>.

وسنحاول أن نستجلي أهم المعطيات التي نحسب أنها تترشح من المتن الكلامي الحسن، وهي:

### المعطى الأول: المعرفة الإلهية الحقيقية

زهرت المعرفة الإلهية الحقيقية عند الإمام الحسن عليه السلام، كيف لا؟ وهو ريحانة المصطفى صلى الله عليه وآله، وريب بيت النبوة، ورضيع لبان الحكمة،

(1) الصدوق، التوحيد، 82.

(2) موسوعة الكلمة، الإمام الحسن عليه السلام: 209/7.

جاء رجل إليه، فقال له: يا ابن رسول الله صف لي ربك حتى كأتي أنظر إليه، فأطرق الحسن بن علي عليه السلام ملياً ثم رفع رأسه فقال: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَكُنْ لَهُ أَوْلٌ مَعْلُومٌ وَلَا آخِرٌ مُتَنَاهٍ وَلَا قَبْلُ مُدْرَكٌ وَلَا بَعْدٌ مَحْدُودٌ وَلَا أَمَدٌ بَحْتَى وَلَا شَخْصٌ فَيَتَجَزَأُ وَلَا اخْتِلَافٌ صِفَةً فَيَتَنَاهَى فَلَا تُدْرِكُ الْعُقُولُ وَأَوْهَامُهَا وَلَا الْفِكَرُ وَخَطَرَاتُهَا وَلَا الْأَلْبَابُ وَأَذْهَانُهَا صِفَتَهُ فَيَقُولُ مَتَى وَلَا بُدْءٌ مِمَّا وَلَا ظَاهِرٌ عَلَى مَا وَلَا بَاطِنٌ فِيمَا وَلَا تَارِكٌ فَهَلَّا خَلَقَ الْخَلْقَ فَكَانَ بَدِيئاً بَدِيعاً ابْتَدَأَ مَا ابْتَدَعَ وَابْتَدَعَ مَا ابْتَدَأَ وَفَعَلَ مَا أَرَادَ وَ أَرَادَ مَا اسْتَزَادَ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»<sup>(1)</sup>، وقال عليه السلام بعد انتقال أمير المؤمنين عليه السلام إلى الرفيق الأعلى (جل جلاله)، وقد بايعه الناس مبيئاً حاكمية الله (جل جلاله)، وهيمته على مقادير الأمور كلها: «الْحَمْدُ لِلَّهِ عَلَى مَا قَضَى مِنْ أَمْرٍ وَ حَصَّ مِنْ فَضْلٍ وَ عَمَّ مِنْ أَمْرٍ وَ جَلَّلَ مِنْ عَافِيَةٍ حَمْدًا يُتَمَّمُ بِهِ عَلَيْنَا نِعْمَهُ وَ نَسْتَوْجِبُ بِهِ رِضْوَانَهُ إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ بَلَاءٍ وَ فِتْنَةٍ وَ كُلُّ مَا فِيهَا إِلَى زَوَالٍ وَ قَدْ تَبَّأْنَا اللَّهَ عَنْهَا كَيْمَا نَعْتَبِرُ فَقَدِمَ إِلَيْنَا بِالْوَعِيدِ كَيْ لَا يَكُونَ لَنَا حُجَّةٌ بَعْدَ الْإِنذَارِ فَازْهَدُوا فِيمَا يَفْنَى وَ ارْغَبُوا فِيمَا يَبْقَى وَ خَافُوا اللَّهَ فِي السِّرِّ وَ الْعَلَانِيَةِ إِنَّ عَلِيًّا ع فِي الْمَحْيَا وَ الْمَمَاتِ وَ الْمَبْعَثِ عَاشَ بِقَدَرٍ وَ مَاتَ بِأَجَلٍ وَ إِنِّي أَبَايُكُمْ عَلَى أَنْ تُسَالِمُوا مَنْ سَالَمْتُ وَ تُحَارِبُوا مَنْ حَارَبْتُ فَبَايَعُوهُ عَلَى ذَلِكَ»<sup>(2)</sup>.

وذكر الشيخ الصدوق (ت 381هـ) رسالة الإمام الحسن عليه السلام إلى علي بن محمد بن إسحاق، قال عليه السلام: «أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى بِمَنِّهِ وَ رَحْمَتِهِ لَمَّا فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْفَرَائِضَ لَمْ يَفْرِضْ ذَلِكَ عَلَيْكُمْ لِحَاجَةٍ مِنْهُ إِلَيْهِ بَلْ رَحْمَةً مِنْهُ إِلَيْكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لِيَمِيزَ الْخَبِيثَ مِنَ الطَّيِّبِ وَ لِيَبْتَلِيَ مَا فِي

(1) مسند الإمام المجتبي عليه السلام: 489.

(2) مسند الإمام المجتبي عليه السلام: 493.

صُدُورِكُمْ وَ لِيَمَحَّصَ مَا فِي قُلُوبِكُمْ وَ لَتَسَابِقُوا إِلَى رَحْمَتِهِ وَ لَتَتَفَاضَلَ  
 مَنَازِلِكُمْ فِي جَنَّتِهِ»<sup>(1)</sup>، ولا يخفى ما في النص من إشارات بينات إلى  
 قضية (العدل الإلهي)، بأن الله تنزهه حلِيم عادل لا يفعل قبيحًا، ولا يخلُّ  
 بواجب، فإن قلت كونه تعالى عادلًا من جملة صفاته، فلم أفرد لها  
 بالذكر، وجعلها في فصل على حدة مقابل لفصل التوحيد؟ قلتُ:  
 لاختصاصه بكثرة المباحث الجليلة وكونه أصلًا لعدة مسائل شريفة  
 كحسن التكليف، ووجوب الثواب والعقاب وغيرها<sup>(2)</sup>، وقد جاءت  
 النصوص الصاعدة بأن الله (جلَّ جلاله) لا يريد الظلم والقبائح، قال  
 تعالى: ﴿كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾<sup>(3)</sup>، وقوله تعالى: ﴿وَمَا  
 اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ﴾<sup>(4)</sup>، وقوله تنزهه: ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾<sup>(5)</sup>، وقوله  
 جلَّ وعلى: ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾<sup>(6)</sup>، وغيرها من النصوص.

إنَّ الاعتقاد بوجود الله تنزهه أصلٌ مشترك بين جميع الشرائع،  
 السماوية وأساسًا يكمن الفارق الجوهرى والأساس بين الإنسان الإلهي  
 والمرتدين، إنَّ القرآن الكريم يُعدُّ وجود الله (جلَّ جلاله) أمرًا واضحًا  
 لا يحتاج إلى برهنة، ويرى أنَّ الشكَّ والتردد في هذه الحقيقة أمر غير  
 مبرر، قال تعالى: ﴿أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾<sup>(7)(8)</sup>.

(1) علل الشرائع: 249.

(2) ينظر: شرح الفصول النصيرية: 191.

(3) سورة الإسراء، الآية: 38.

(4) سورة غافر، الآية: 31.

(5) سورة البقرة الآية: 205.

(6) سورة الزمر، الآية: 7.

(7) سورة الرعد، الآية: 10.

(8) ينظر: العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت (عليهم السلام): 43.

ومن لواحق المعرفة الإلهية الحقيقية قضية الجبر والتفويض والقضاء والقدر التي تعدّ من القضايا التي لها مماسّة بأفعال الله (عزّ وجلّ)، وصفاته، فالصفات الجمالية الكمالية: العلم، والقدرة، والحياة، والإرادة، والاختيار، وما شابه ذلك<sup>(1)</sup>.

وانبرى الإمام الحسن عليه السلام لإيضاح هذه الحقيقة في أعلى صورة وأتمّ بيان، كتب له الحسن البصري (ت 110هـ) سائلاً: أمّا بعد، فإنكم معشر بني هاشم الفلك الجارية في اللجج الغامرة، والأعلام النيرة الشاهدة، أو كسفينة نوح التي نزلها المؤمنون، ونجا فيها المسلمون، كتبت إليك يا بن رسول الله عند اختلافنا في القدر، وحيرتنا في الاستطاعة، فاخبرنا بالذي عليه رأيك ورأي آبائك: فإن من علم الله علمكم، وأنتم شهداء على الناس، والله الشاهد عليكم، ﴿ذُرِّيَّةٌ بَعْضُهَا مِنْ بَعْضٍ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾.

**فأجاب الحسن عليه السلام:** «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَصَلِّ إِلَيَّ كِتَابُكَ وَلَوْ لَا مَا ذَكَرْتَهُ مِنْ خَيْرَتِكَ وَخَيْرَةٍ مَنْ مَضَى قَبْلَكَ إِذَا مَا أَخْبَرْتُكَ أَمَّا بَعْدُ فَمَنْ لَمْ يُؤْمِنْ بِالْقَدْرِ خَيْرِهِ وَشَرُّهُ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُهُ فَقَدْ كَفَرَ وَمَنْ أَحَالَ الْمَعَاصِيَ عَلَى اللَّهِ فَقَدْ فَجَرَ إِنَّ اللَّهَ لَمْ يُطْعَ مُكْرَهًا وَلَمْ يُعْصَ مَعْلُوبًا وَلَمْ يَهْمَلِ الْعِبَادَ سُدَى مِنَ الْمَمْلَكَةِ بَلْ هُوَ الْمَالِكُ لِمَا مَلَكَهُمْ وَالْقَادِرُ عَلَى مَا عَلَيْهِ أَقْدَرَهُمْ بَلْ أَمْرَهُمْ تَخْيِيرًا وَنَهَاهُمْ تَحْذِيرًا فَإِنْ اتَّمَرُوا بِالطَّاعَةِ لَمْ يَجِدُوا عَنْهَا صَادًا وَإِنْ انْتَهَوْا إِلَى مَعْصِيَةٍ فَشَاءَ أَنْ يَمُنَّ عَلَيْهِمْ بِأَنْ يَحُولَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَهَا فَعَلَّ وَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ فَلَيْسَ هُوَ الَّذِي حَمَلَهُمْ عَلَيْهَا جَبْرًا وَلَا أُلْزِمُوها كَرْهًا بَلْ مَنْ عَلَيْهِمْ بِأَنْ بَصَّرَهُمْ

(1) جعفر السبحاني، العدل الإلهي، 69-72.

وَعَرَفَهُمْ وَحَدَرَهُمْ وَأَمَرَهُمْ وَنَهَاَهُمْ لَا جَبْرًا لَهُمْ عَلَى مَا أَمَرَهُمْ بِهِ فَيَكُونُوا كَالْمَلَائِكَةِ وَلَا جَبْرًا لَهُمْ عَلَى مَا نَهَاَهُمْ عَنْهُ وَ لِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ فَلَوْ شَاءَ لَهَدَاكُمْ أَجْمَعِينَ - وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى»<sup>(1)</sup>، وقدح الشيخ المفيد (ت 413هـ) بهذه القضية، مبرزاً إليها إلى الساحة باستيحاء قول الإمام الصادق عليه السلام: «لَا جَبْرَ وَلَا تَفْوِيضَ وَ لَكِنْ أَمْرٌ بَيْنَ أَمْرَيْنِ»<sup>(2)</sup>، قال: ((إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَكَّنَ الْخَلْقَ مِنْ أَعْمَالِهِمْ وَأَفْعَالِهِمْ وَوَضَعَ لَهُمْ حُدُودًا فِيهَا، وَأَمَرَهُمْ بِحَسَنَتِهَا، وَنَهَاَهُمْ عَنْ قَبِيحَتِهَا فَلَمْ يَكُنْ بِتَمَكِّنِهِمْ إِيَّاهَا مُجْبِرًا لَهُمْ عَلَيْهَا، وَلَمْ يَفُوضِ الْأَعْمَالَ لِمَنْعِهِمْ مِنْ أَكْثَرِهَا))<sup>(3)</sup>، وقد أفاد الإمام الحسن عليه السلام من هذه القضية العقدية موظفًا إيَّاهَا في تعامله مع الأحداث السياسية ولا سيما في هدنته وسلمه مع صوت الخداع والمكر والدعاء معاوية بن أبي سفيان، قال عليه السلام: «إِنَّ مَعَاوِيَةَ نَازَعَنِي حَقًّا هُوَ لِي دُونَهُ فَظَنَرْتُ لِصَلَاحِ الْأُمَّةِ وَقَطَعُ الْفِتْنَةَ وَقَدْ كُتِمَ بَايَعْتُمُونِي عَلَى أَنْ تَسَالُمُوا [تَسَالُمُوا] مَنْ سَالَمْتُ وَ تَحَارَبُوا [تَحَارَبُوا] مَنْ حَارَبْتُ فَرَأَيْتُ أَنْ أَسَالِمَ مَعَاوِيَةَ وَأَضَعَ الْحَرْبَ بَيْنِي وَ بَيْنَهُ وَقَدْ بَايَعْتُهُ وَرَأَيْتُ [أَنْ] حَقَّنَ الدَّمَاءَ خَيْرٌ مِنْ سَفْكَهَا وَ لَمْ أَرِدْ بِذَلِكَ إِلَّا صَلَاحَكُمْ وَ بَقَاءَكُمْ وَ إِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَكُمْ وَ مَتَاعٌ إِلَى حِينٍ»<sup>(4)</sup>.

ويعلو صوت الفهم الحقيقي الحسني لنظرية التوحيد، والتي تعد النظرية الحقيقية التي أشار إليها القرآن الكريم، واستند إليها المصطفى صلوات الله عليه وآله، وكذلك أمير المؤمنين عليه السلام، قال الإمام الحسن عليه السلام في

(1) تحف العقول عن آل الرسول: 231.

(2) المصدر السابق.

(3) العقائد الإسلامية، دراسة منهجية في أصول الدين: 177.

(4) كشف الغمة في معرفة الأئمة: 179/2.



خطبة: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي مَنْ تَكَلَّمَ سَمِعَ كَلَامَهُ وَمَنْ سَكَتَ عَلِمَ مَا فِي نَفْسِهِ وَمَنْ عَاشَ فَعَلَيْهِ رِزْقُهُ وَمَنْ مَاتَ فَالَيْهِ مَعَادُهُ»<sup>(1)</sup>، «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْوَاحِدِ بَعِيرٍ تَشْبِيهِ الدَّائِمِ بَعِيرٍ تَكْوِينِ الْقَائِمِ بَعِيرٍ كَلْفَةِ الْخَالِقِ بَعِيرٍ مَنْصَبَةِ الْمُوصُوفِ بَعِيرٍ غَايَةِ الْمَعْرُوفِ بَعِيرٍ مَحْدُودِيَّةِ الْعَزِيزِ لَمْ يَزَلْ قَدِيمًا فِي الْقَدَمِ رُدَعَتِ الْقُلُوبُ لِهَيْبَتِهِ وَذَهَلَتِ الْعُقُولُ لِعِزَّتِهِ وَخَضَعَتِ الرَّقَابُ لِقُدْرَتِهِ فَلَيْسَ يَخْطُرُ عَلَى قَلْبِ بَشَرٍ مَبْلَغُ جَبْرُوتِهِ وَلَا يَبْلُغُ النَّاسُ كُنْهَ جَلَالِهِ وَلَا يُفْصِحُ الْوَاصِفُونَ مِنْهُمْ لَكُنْهَ عَظَمَتِهِ وَلَا تَبْلُغُهُ الْعُلَمَاءُ بِالْبَابِهَا وَلَا أَهْلُ التَّفَكُّرِ بِتَدْيِيرِ أُمُورِهَا أَعْلَمُ خَلْقَهُ بِهِ الَّذِي بِالْحَدِّ لَا يَصِفُهُ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَلَا يُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»<sup>(2)</sup>.

وهذه الحقيقة الدامغة تردّ قول الزاعمين أنّ الشيعة الإمامية قالوا بالتشبيه والتجسيم، قال صالح بن فوزان: ((المشبهة، هؤلاء شبهوا الله بخلق، وجعلوا صفاته من جنس صفات المخلوقين، وبذلك سمّوا بـ (المشبهة)، وأول من قال هذه المقالة هشام بن الحكم الرافضي، وبيان بن سمعان التميمي الذي تنسب إليه البيانية من غالبية الشيعة))<sup>(3)</sup>، ويبدو أنّ صالحًا الوهابي هذا لم يتعب نفسه في قراءة التراث الشيعي، فهو ممن يلقون القول على عواهنه دون تدبر وتمحيص، وقوله قول المحموم الذي لا يعي ما يقول، فقد عاب الشيخ الصدوق (ت 381هـ) في فاتحة كتاب (التوحيد) قومًا من المخالفين الذين ينسبون للشيعة الإمامية القول بالتشبيه، قال: إنّ الذي دعاني إلى تأليف كتابي هذا إنّني وجدت قومًا من المخالفين لنا ينسبون عصابتنا إلى القول بالتشبيه

(1) المجلسي، بحار الأنوار، 75: 112.

(2) المصدر السابق، 43: 351.

(3) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: 156، وينظر: علم الكلام: 34-35

والجبر لما وجدوا في كتبهم من الأخبار التي جهلوا تفسيرها ولم يعرفوا معانيها ووضعوها في غير مواضعها ولم يقابلوا بألفاظها ألفاظ القرآن، أي: جاء منها ما جاء في القرآن الكريم من ألفاظ وتعابير، فإن كان القرآن الكريم دالاً على التشبيه والجبر فهي دالة أيضاً، وإن لم يقولوا بدلالة القرآن على ذلك فكيف قالوا بدلالة تلك الأحاديث؟ فقبحوا عند الجهال مذهباً، ولبسوا عليهم طريقتنا، وحدوا الناس عن دين الله، وحملوهم على جحود حجج الله، فتقرّبت إلى الله تعالى ذكره بتصنيف هذا الكتاب في التوحيد ونفي التشبيه والجبر<sup>(1)</sup>، ومن الجدير بالذكر فإنّ الشيخ محمد رضا الجعفري قد انبرى مدافعاً عن هشام بن الحكم مبرئاً إياه من تهمة التجسيم والتشبيه<sup>(2)</sup>.

### المعطي الثاني: الصّدع بالنبوة والإمامة

لا جرم أنّ النبوة حاجة اجتماعية، لأنّ الإنسان خلقه الله (تعالى) بحيث لا يستقل وحده بأمر معاشه؛ لأنّه يحتاج إلى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلّها صناعي ليس كسائر الحيوانات، والإنسان إذا زوحم على ما يشتهي غضب على المزاحم، فتدعوه شهوته وغضبه على الجور على الغير؛ ليستبدّ على ذلك المشتهى فيقع بذلك الهرج والتنازع، ويختل أمر الاجتماع فلا بدّ من قانون كليّ هو السنة والشرع، والشرع لا بدّ من شارع ليبيّن ذلك على الوجه الذي ينبغي، إذن لا بدّ من نبي معجز يكون من جنس المرسل إليهم، ليؤمن حصول الغرض من إرساله<sup>(3)</sup>. وقد ذكرنا من قبل السرّ والغاية من بعث الأنبياء والرسل

(1) التوحيد: 17-18.

(2) ينظر: الكلام عند الإمامية، نشأته وتطوره وموقف الشيخ المفيد منه: 197.

(3) ينظر شرح الفصول النصيرية: 221-223.

من نحو: إصلاح المجتمع، وتبيين الحدود الشرعية، ورسم المناهج الصحيحة للعيش الآمن مطمئن وغيرها، هذه الغاية تتطلب صفات ومؤهلات يتصف بها النبي والمرسل، ومن هنا فقد ذهب الإمامية بوجود عصمة الأنبياء والرسل ما قبل البعثة وما بعدها؛ لأنها من لوازم الاصطفاء الإلهي، والانتقاء الرباني، وقد عاب صالح بن فوزان هذا المعتقد إذ قال: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يَبْعَثُ نَبِيًّا إِلَّا مَنْ كَانَ مَعْصُومًا قَبْلَ النَّبُوَّةِ كَمَا تَقُولُ ذَلِكَ طَائِفَةٌ مِنَ الرَّافِضَةِ وَغَيْرِهِمْ، وَكَذَلِكَ مَنْ قَالَ: إِنَّهُ لَا يَبْعَثُ نَبِيًّا إِلَّا مَنْ كَانَ مُؤْمِنًا قَبْلَ النَّبُوَّةِ فَإِنَّ هَؤُلَاءِ تَوَهَّمُوا أَنَّ الذُّنُوبَ تَكُونُ خَفْضًا، وَإِنَّ قَلْبَ التَّائِبِ مِنْهَا، فَمَنْ ظَنَّ أَنَّ صَاحِبَ الذُّنُوبِ مَعَ التَّوْبَةِ النَّصُوحَ يَكُونُ نَاقِصًا فَقَدْ غَالَطَ غَلْطًا عَظِيمًا، فَإِنَّ الذَّمَّ وَالْعِقَابَ الَّذِي يَلْحَقُ أَهْلَ الذُّنُوبِ لَا يَلْحَقُ التَّائِبَ مِنْهَا شَيْءٌ أَصْلًا، لَكِنْ إِنْ قَدَّمَ التَّوْبَةَ لَمْ يَلْحَقْ شَيْءٌ، وَإِنْ أَخَّرَ التَّوْبَةَ فَقَدْ يَلْحَقُهُ مَا بَيْنَ الذُّنُوبِ، وَالتَّوْبَةَ مِنَ الذَّمِّ وَالْعِقَابِ مَا يَنَاسِبُ حَالَهُ))<sup>(1)</sup>، وهو رأي الجمهور بجواز وقوع الصغائر منهم لكنهم لا يصرون عليها فيتوبون منها ويرجعون فيكونون معصومين من الإصرار عليها، ويكون الاقتداء بهم في التوبة منها<sup>(2)</sup>.

ويبدو أن القول بجواز صدور الذنب والمعصية والخطيئة من الأنبياء والرسل أمر عظيم، وخطأ فادح أعادنا الله (تعالى) منه، ولا يخفى أن الأيديولوجية الحاكمة والسائدة في الثقافة الإسلامية هي التي أسست لهذا الأمر من أجل جواز خلافة وإمامة مَنْ كان عاصيًا وكافرًا ثم أظهر التوبة بَلْه الدخول في الإسلام، غافلًا ومتناسيًا أن المنصب

(1) الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد: 191-192.

(2) المصدر السابق.

الإلهي، والاصطفاء السماوي هو اصطفاء طهر ونقاء، قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>(1)</sup>.

وقد استشرّف الإمام الحسن (عليه السلام) هذا الأصل العقدي، في رسالته النافعة الماتعة إلى رأس النفاق والدهاء معاوية بن أبي سفيان، والتي تعدّ من الرسائل المهمة من بيان رحمة المصطفى (صلى الله عليه وآله)، وأخلاقه ومزايه وصلابته في الحق، قال (عليه السلام): «من الحسن بن عليّ أمير المؤمنين إلى معاوية بن أبي سفيان فإنّي أحمد الله إليك الذي لا إله إلا هو، أمّا بعد، فإنّ الله (جلّ جلاله) بعث محمداً رحمة للعالمين، ومنة للمؤمنين، وكافة للناس أجمعين: ﴿لِيُنذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا وَيَحِقُّ الْقَوْلُ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾، فبلغ رسالات الله، وقام بأمر الله حتى توفاه الله غير مقصّر، ولا وان، وبعد أن أظهر الله به الحق، ومحق به الشرك، وخصّ به قريشاً خاصة، فقال له: ﴿وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَّكَ وَلِقَوْمِكَ﴾»<sup>(2)</sup>، وتتجلى قضية النبوة في المتن الحسنّي في ظل بيان الغاية المرجوة من الاصطفاء المحمدي، قال (عليه السلام): «وَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنَّ اللَّهَ هَدَاكُمْ بِجَدِّي مُحَمَّدٍ فَأَنْقَذَكُمْ بِهِ مِنَ الضَّلَالَةِ وَرَفَعَكُمْ بِهِ مِنَ الْجَهَالَةِ وَأَعَزَّكُمْ بِهِ بَعْدَ الذَّلَّةِ وَكَثَّرَكُمْ بِهِ بَعْدَ الْقَلَّةِ»<sup>(3)</sup>.

الظاهر أنّ هذا الاصطفاء الإلهي، والانتقاد الرباني لسيد الكونين محمد (صلى الله عليه وآله) هو نقطة شروع من أجل الاستمرار والامتداد، ويرى السيد محمد باقر الحكيم أنّ الاصطفاء والاجتباء والاختيار من قبل الله تعالى للإمام والاستمرار والامتداد لمهمات الرسالة الإلهية، والامتياز بالعلم

(1) سورة البقرة، الآية: 124.

(2) مقاتل الطالبيين: 55، سورة يس، الآية 70، سورة الزخرف، الآية: 22.

(3) كشف الغمة في معرفة الأئمة: 134/2.

والأخلاق والصفات الروحية المكتسبة فضلاً عن ذلك الولاية والحكم والإدارة لشؤون الناس لإقامة الحق والعدل والقسط بينهم؛ لأنَّ من يتقدّم الناس في هذا الأمر ويتصدّى له منهم ويتحمل مسؤوليته بالاصطفاء الإلهي له، لا بدّ أن يكون مستحقاً لهذه الولاية والإدارة والحاكمية، ولا بدّ من وجوب الحبّ والولاء والمودة الخاصة والتقدير والتعظيم للإمام بما يتناسب مع مواصفاته الإيمانية الممتازة، ومسؤولياته الإلهية الخطيرة، وإنَّ الإمامة والإمام يمثل التكامل الإنساني في مسيرة البشرية، والهدف الذي خلق الله الإنسان على الأرض من أجل تحقيقه<sup>(1)</sup>.

تأمّل معنا - أيُّها القارئ العزيز - استشراف الإمام الحسن عليه السلام مبدأ الإمامة راسماً لوحة الاصطفاء والاختيار، على قاعدة عريضة مُعجبة في معرفة أسس الاصطفاء، قال عليه السلام: «إنَّ الله اختارنا لنفسه، وارتضانا لديه، واصطفانا على خلقه، وأنزل علينا وحيه، وإنَّ الله لم يبعث نبياً إلاَّ اختار له نفساً ورهطاً وبيتاً»<sup>(2)</sup>، فالإمام هو الرابط بين الناس وبين ربِّهم في إعطاء الفيوضات الباطنية الملكوتية، قال الطباطبائي (ت 1402 هـ): ((فالإمام هادٍ يهدي بأمر ملكوتي يصاحبه، فالإمام بحسب الباطن نحو الناس في أعمالهم وهدايتها إيصالها إليهم إلى المطلوب بأمر الله دون مجرد إراءة الطريق))<sup>(3)</sup>.

أبان الإمام الحسن عليه السلام مقام الإمامة، وهو منصب لا يناله إلاَّ من حاز صفات الكمال، والتقوى، والعصمة، أخرج الهيثمي عن أبي جميلة أن الحسن بن عليّ حين قُتل عليّ استُخلف، فيما هو يصلي بالناس

(1) ينظر: الإمامة وأهل البيت عليهم السلام النظرية والاستدلال: 24-26.

(2) مروج الذهب ومعادن الجوهر: 306/2.

(3) الميزان في تفسير القرآن: 272/1.

إذ وثب إليه رجل قطعنه بخنجر في ورکه فتمرض منها شهراً، ثم قام فخطب على المنبر، فقال: «يا أهل العراق اتقوا الله فينا، فإننا أمراؤكم وضيغانكم، ونحن أهل البيت الذين قال الله (عز وجل): ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً﴾. فما زال يومئذ يتكلم حتى ما ترى في المسجد إلا باكياً»<sup>(1)</sup>.

ويخوض الإمام الحسن (عليه السلام) في هذا التسلسل الاصطفائي، والانتقائي، والتدرج الاجتهادي مستعيناً ومسترفداً بالسياقات المقامية والمقالية، قال (عليه السلام): «أيها الناس مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي وَمَنْ لَمْ يَعْرِفَنِي فَأَنَا الْحَسَنُ بْنُ عَلِيٍّ، وَأَنَا ابْنُ الْوَحْيِ، وَأَنَا ابْنُ الْبَشِيرِ، وَأَنَا ابْنُ النَّذِيرِ، وَأَنَا ابْنُ الدَّاعِي إِلَى اللَّهِ وَالسَّرَاجُ الْمُنِيرِ، وَأَنَا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ الَّذِي كَانَ جَبْرِيلُ يَنْزِلُ فِيْنَا، وَيَصْعَدُ مِنْ عِنْدِنَا، وَأَنَا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِيراً، وَأَنَا مِنْ أَهْلِ الْبَيْتِ الَّذِينَ افْتَرَضَ اللَّهُ مَوَدَّتَهُمْ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»<sup>(2)</sup>، فلا يخفى الدور المشترك، والوحدة المترابطة الأجزاء في قيادة الأمة، النبي المصطفى (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ)، إمامة أمير المؤمنين علي (عليه السلام)، ثم إمامة الحسن (عليه السلام)، ثم إمامة الحسين (عليه السلام)، ثم إمامة ذريته التسعة المعصومين (عليهم السلام).

ويتزايد ويتعالى ويتلعلع صوت الإمام الحسن (عليه السلام) حينما انبرى صوت الكفر والتجزئة والعصيان معاوية بن أبي سفيان لقيادة الأمة ظلماً وزوراً وبهتاناً، فبيّن الإمام (عليه السلام) أحقيته بهذا المنصب الإلهي فهو من مختصاته فاضحاً تقمص معاوية هذا المنصب، والسطو عليه، قال (عليه السلام): «فلما تُوفِّي تنازعت سلطانه العرب فقالت قريش: نحن قبيلته وأسرته

(1) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: 273/9، سورة الأحزاب من الآية: 33.

(2) الذرية الطاهرة النبوية: 108.

وأبناءؤه ولا يحل لكم أن تنازعونا سلطان محمد وحقه فرأت العرب أن القول ما قالت قريش وإنَّ الحجة في ذلك لهم على مَنْ نازعهم أمر محمد فأنعمت لهم وسلمت إليهم (...). ولقد كُنَّا تعجبنا لتوثب المتوثبين علينا في حقنا وسلطان بيتنا، وإن كانوا ذوي فضيلةٍ وسابقة في الإسلام وأمسكنا عن منازعتهم مخافة على الدين أن يحيد المنافقون والأحزان في ذلك مغمزاً يثلمونه به أو يكون لهم بذلك سبب إلى ما أرادوا من إفساده فاليوم فليتعجب المتعجب من توثبك يا معاوية على أمرٍ لست من أهله لا بفضل من الدين معروف، ولا أثرٍ في الإسلام محمود وأنت ابن حزب من الأحزاب، وابن أعدى قريش لرسول الله ﷺ ولكتابه، والله حسبك فستردُّ وتعلم لمن عقبى الدار، والله لتلقين عن قليل ربك ثم ليجزينك بما قدمت يداك وما الله بظلام للعبيد»<sup>(1)</sup>.

وعودٌ على بدءٍ، فإنَّ الشريف المرتضى (ت 436هـ) يؤكد لزوم وجود ((إمام معصوم في كل زمان؛ لأنَّ أدلة الشرع من كتاب وسنة لا تدلُّ بنفسها لاحتمالها، ولذلك اختلفوا في معناها مع اتفاقهم في كونها دلالة، فلا بد من مبين عرف معناها اضطراراً من الرسول أو من إمام سواه))<sup>(2)</sup>.

والمح الإمام الحسن (عليه السلام) عصمة أهل البيت (عليهم السلام)، وأنهم مبرؤون من الخطأ والزلل، وأنهم الامتداد الطبيعي، والاستمرار المستقبلي اللازم لولاية النبي ﷺ من أجل حفظ الرسالة، والبلوغ بالمسيرة الإسلامية إلى أسمى غاياتها متمثلة في قيام مجتمع الحق والعدل الذي لا يشوبه ظلم ولا انحراف، قال (عليه السلام): «نحن ريحانتا رسول الله، وسيدا شباب أهل

(1) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، 33/16.

(2) الشافعي في الإمامة: 302/1، وينظر: الاقتصاد في الاعتقاد: 23-24.

الجنة، فلعن الله مَنْ يتقدّم، أو يقدم علينا أحدًا»<sup>(1)</sup>، قال الاستربادي: ((وذهب الإمامية إلى أنه لا يجوز عليه صغيرة ولا كبيرة لا عمدًا ولا سهوًا في التأويل قبل الوحي وبعده))<sup>(2)</sup>.

ونختم هذه الفقرة بالقول: إنَّ الأئمة هم حجج الله في الأرض إذ لا معنى لأن تكون إمامتهم الإلهية أقلَّ خيرًا ونفعًا للناس من عدمها، بل لا يجوز تكليفًا أن يرفض الإمام الإمامة التي هي بمنزلة النبوة؛ لكونها تكليفًا إلهيًا في حفظ الشريعة وبيانها، وبهذا تندفع شبهة موقف الإمام الحسن (عليه السلام) عندما تنازل عن الخلافة لمعاوية، إذ لا يمكن أن يكون التكليف الإلهي والشرعي محل معارضة، بل لا يمكن تصوّره أصلًا فضلًا عن شرعيته وعدمها<sup>(3)</sup>.

### المعطى الثالث: التذكير بالمعاد

المعاد إمّا مصدر بمعنى (العُود)، أو اسم زمان، وفي الاصطلاح: عبارة عن ردّ النفس الناطقة إلى بدنها بعد مفارقتها عنه، أو جمع أجزاء المكلف بعد تفرّقها أو إيجاد أجزائه المعدودة<sup>(4)</sup>.

ولمّا كانت الدنيا هي دار التكليف، فهي دار الكسب والاشتغال بمقتضيات التكليف، فلا جرم يعمر الإنسان فيها مدة يمكن تحصيل كماله سواء حصل كماله الممكن أو لا، ثمَّ يحوّل إلى دار الجزاء: ﴿لَتُجْزَىٰ كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾<sup>(5)</sup>.

(1) موسوعة الكلمة: 211/7.

(2) شرح الفصول النصيرية: 225-226.

(3) ينظر: علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيرات الحديثة: 47.

(4) ينظر: شرح الفصول النصيرية: 251.

(5) سورة الجاثية، الآية: 22.



وتسمى دار الجزاء، ودار الآخرة، ودار الخلود وغيرها، والحاصل: أن الله (تنزهه) خلق العباد وكلفهم بتكاليف شاقة، يحصلون على الثواب الدائم أن التزموا أحكامه، ويعاقبهم إن أعرضوا عنها، وعمّهم في الدنيا مدة تظهر منها الامتثال أو الإعراض، ولما كان الموت لازماً للإنسان لم يمكن إيصال الثواب والعقاب الدائمين إليه في هذه الدنيا، فوجب إعادته في عالم آخر، لإيصال أعواض أعمالهم إليهم، وذلك هو الآخرة<sup>(1)</sup>. والمعاد الركيّزة التي تمنح الإنسان الشعور بالمسؤولية والضمانات الموضوعية.

إن المعرفة الإلهية الحقيقية من لدن الإمام الحسن (عليه السلام) قادتته إلى التذكير بالمعاد، وأنّ البقاء والدوام والخلود لله (عزّ وجلّ)، وثمة يوم يحاسب فيه العباد قاطبة ثواباً جزاءً أو عقاباً، تأمل معنا قوله (عليه السلام) متوعداً معاوية بما سينال من خزي في الآخرة، وعذاب عظيم، ولا يخفى إشادة الإمام الحسن (عليه السلام) إلى مسألة كلامية هي (الحساب والثواب والجنة والنار)، وهي من المسائل العقدية المهمة، ويبدو أنّ تذكير الإمام الحسن (عليه السلام) معاوية؛ لأنّه يعلم أنّ معاوية أنكر الحساب والعقاب، وأنّ قضية المعاد غير موجودة ومعطلة في قاموسه الضبابي. وأنّه بقوله (عليه السلام) في وصف الجنة وعرضاتها وقيعانها للمحسنين، وذكر الجحيم والعذاب الأليم للكافرين، فقد نقل عنه (عليه السلام) اغتسل وخرج من داره في حلّة فاخرة، وبزة طاهرة، ومحاسن سافرة، وقسمات ظاهرة، ونفخات ناشرة، ووجهه يشرق حسناً (...). فعرض له في طريقه من محايّج اليهود (...). فاستوقف الحسن (عليه السلام) وقال:

(1) المصدر السابق: 253.

يا بن رسول الله: أنصفتني (... فقال ﷺ: في أي شيء؟ فقال: جدك يقول: الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر وأنت مؤمن وأنا كافر، فما أرى الدنيا إلا جنة تتنعم بها، وتستلذ بها، وما أراها إلا سجنًا لي قد أهلكني ضرها، وأتلفني فقرها.

فلما سمع الحسن ﷺ كلامه أشرق عليه نور التأيد، واستخرج الجواب بفهمه من خزانة علمه، وأوضح لليهودي خطأ ظنه وخطل زعمه، وقال: يا شيخ (... لو نظرت إلى ما أعد الله لي وللمؤمنين في الدار الآخرة مما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، لعلمت أنني قبل انتقالتي إليه في هذه الدنيا في سجن ضنك، ولو نظرت إلى ما أعد الله لك ولكل كافر في الدار الآخرة من سعير نار الجحيم، ونكال العذاب المقيم، لرأيت أنك قبل مصيرك إليه الآن في جنة واسعة، ونعمة جامعة<sup>(1)</sup>.

### المعطي الرابع: الدفاع عن الدين

من نحو ما تقدّم من تعريفات علم الكلام، ولا سيما تعريف الفارابي: ((علم الكلام هو ملكة يقتدر بها على نُصرة الملة))<sup>(2)</sup>، وتعريف ابن خلدون (ت 808هـ): ((علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة))<sup>(3)</sup>، نتحصل على أنّ علم الكلام فضلاً عن كون موضوعه هو استجابة لحاجة موضوعية كما هو الحال في كثير من العلوم فهو في مسأله وأبحاثه انعكاس، وتلبية لحاجة

(1) كشف الغمة في معرفة الأئمة: 166/2.

(2) إحصاء العلوم: 86.

(3) مقدمة ابن خلدون: 458/1.

واقعية تتمثل بالأراء المتضاربة من واقع المسلمين العقائدي<sup>(1)</sup>.  
 اتجه الإمام الحسن عليه السلام إلى استظهار هذا العلم في ضوء  
 الحديث عن أهم القضايا الكلامية من أجل تصحيح المسار مرة،  
 واستجلاء الحقائق العقديّة، والمسائل الكلامية كالنبوة والإمامة والمعاد  
 مرة أخرى؛ لأنّ المجتمع قد نأى عن هذه المفاهيم والقيم، ومن هنا  
 فإنّ لعلم الكلام غايتين، غاية تنويرية، تطوّر الفهم الإيماني للفرد  
 المسلم، وتوسع الإدراك المعرفي له ولا سيما المسائل العقديّة المهمة،  
 كالتوحيد، والنبوة، والإمامة، والمعاد وغيرها، وغاية دفاعية، هدفها  
 نصرة الدين، وتحصينه من الانحراف العقدي والفكري.

تعرّضت الأفكار الكلامية، والمسار العام لعلم العقائد، وعلم  
 الكلام إلى انحرافات عظيمة بسبب بعدها من الهندسة العقائدية  
 الكلامية للقرآن الكريم، ولذلك ابتعد الاتجاه العام لعلم العقائد والكلام  
 أيضاً عمّا يعرف بروح العقائد القرآنية أو القواعد العامة لعلم أصول  
 الدين ومسار تكوين مقولاته القرآنية<sup>(2)</sup>.

ولمّا كان الإمام الحسن عليه السلام يسير مجتمعاً فاقداً للإرادة، يعيش  
 في بيئة متلجلجة لا تميز بين الحق والباطل، وبين الخير والشر،  
 فكان عليه السلام حريصاً في الدفاع عن العقيدة، بما أوتي من حكمة وعصمة  
 وقدرة خطابية ومنهجية معرفية منظمة، فعمل عليه السلام على تصحيح المسار  
 العقدي للأمة الإسلامية عامة، ولأتباعه خاصة، مبصراً المجتمع بانتهاج  
 السلوك الفقهي والعقدي الصحيحين، فاضحاً التيارات المنحرفة، والفرق

(1) مفهوم علم الكلام عند الفارابي: 109.

(2) ينظر: فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية: 118-

الضالة، والجبهات المزيفة، كاشفاً الأباطيل الموضوعية التي أثارتهما الجبهة المدمرة للإسلام، ودونك رسائله لمعاوية ابن أبي سفيان التي احتوت على الإشارات الواضحات في الكشف عن زيف الجبهة المناوئة للإسلام، وفضح المسلك العقدي المخطوء والمغلوط لهذه الجبهة، زد على ذلك ربط التوحيد بالإنسان، وعدم فصل الإنسان عن خالقه، والتذكير بالرسالة المحمدية العظيمة، وأنهم الامتداد الحقيقي للنبي محمد ﷺ، ناهيك عن التذكير بالمعاد والحساب من أجل الاعتبار والموعظة.

**ولا بد من القول:** إنَّ الإمام الحسن عليه السلام في مجال الدعوة والدفاع عن الدين، وتصحيح المسار العقدي، نجده يفسح مطلق الحرية للسائل من أن يطرح تساؤلاته ورؤيته، فلم ينظر إلى تلکم التساؤلات والرؤى على أنها نوع من الكفر والزندقة والضلال، وقد نقلنا آنفاً مناظرته عليه السلام مع اليهودي.

## خاتمة البحث ونتائج

آن الأوان تكشف أهم النتائج التي توصلنا إليها. أولاً: استجلى البحث حقيقة مفادها: أن علم الكلام الإسلامي هو قرآنيّ التأسيس، وقد فصل أسسه المصطفى ﷺ، وأمير المؤمنين عليّ ﷺ، والصدّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء ﷺ، فضلاً عن ذلك نجد الشذرات الواضحات، والإشارات الوسيّعات لهذا العلم في الأدب الحسينيّ.

ثانياً: حوى تراث الإمام الحسن ﷺ على جملة من المسائل العقديّة والمسائل الكلاميّة، ولا سيما التوحيد، والنبوة، والإمامة، والمعاد وغيرها.

ثالثاً: تبيّن لنا الوحدة الموضوعية لهذا العلم حاضرة في تراث الإمام الحسن ﷺ، فقد تعامل مع أصول الدين (التوحيد، والعدل، والنبوة، والإمامة، والعدل، والمعاد) بوصفها مبادئ متصلة ومترابطة، هذه اللوحة الخماسية على حدّ تعبير الأسعد التونسي<sup>(1)</sup> تمثل رؤية حضارية متقدمة تختزن داخلها مقدمات الدفاع والتغيير جميعها.

رابعاً: ظهر أن الغاية في عرض هذه المسائل العقديّة الكلاميّة عند الإمام الحسن ﷺ أمران:

الأول: الدفاع عن الدين وتحصينه من الأفكار المنحرفة والضالة.  
والآخر: كشف الجهات المنحرفة وفصلها من أجل تحذير المجتمع الإسلامي من الالتحاق بها وتأيدها.

(1) ينظر: التجديد الكلامي عند الشهيد محمد باقر الصدر (قراءة في المعالم المنهجية: 68).

## المصادر

- القرآن الكريم
- إحصاء العلوم، أبو نصر الفارابي (ت339هـ)، قدّم له وشرحه: د. علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت- لبنان، ط1، 1996م.
- الإرشاد إلى صحيح الاعتقاد والرد على أهل الشرك والإلحاد، د. صالح بن فوزان، إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1411هـ-1990م.
- أساسيات المنهج والخطاب في درس القرآن وتفسيره، محمد مصطفى، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2009م.
- أعيان الشيعة، السيد محسن الأمين العاملي، تحقيق وتعليق: حسن الأمين، دار المعارف للمطبوعات.
- الاقتصاد في الاعتقاد، أبو حامد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق: د. انصاف رمضان، ابن قتيبة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط1، 1423هـ-2003م.
- الأمالي، أبو عبد الله ممد بن محمد البغدادي المفيد (ت413هـ)، تحقيق: علي أكبر الغفاري، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، ط2، 1414هـ-1993م.
- الإمام الحسن رائد التخطيط الرسالي، محمد حسين علي الصغير، مؤسسة البلاغ، ط1.
- الإمامة وأهل البيت (عليه السلام) النظرية والاستدلال، السيد محمد باقر الحكيم، المركز الإسلامي المعاصر، بيروت- لبنان، ط1، 2003م.
- بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي (ت1111هـ)،

تحقيق: عبد الزهراء العلوي، دار الرضا، بيروت - لبنان، 1403هـ - 1983م.

• بداية المعرفة (منهجية حديثة في علم الكلام)، الأستاذ العلامة حسن مكي العاملي، دار الزهراء، قم - إيران، ط 1، 1429هـ.

• التجديد الكلامي عند الشهيد محمد باقر الصدر (قراءة في المعالم المنهجية)، الأسعد بن علي التونسي، مجلة المنهاج، العدد: 30، 1424هـ - 2004م.

• تحف العقول عن آل الرسول، أبو محمد الحسن بن علي بن شعبة البحراني (ت 381هـ)، تحقيق: الشيخ حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ط 7، 1423هـ - 2002م.

• التراث والتجديد من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، دار التنوير، بيروت - لبنان، ط 1، 1988م.

• التوحيد، أبو جعفر محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي الصدوق (ت 381هـ)، تحقيق: هاشم الحسيني الطهراني، دار المعرفة، بيروت - لبنان.

• الذرية الطاهرة النبوية، أبو بشير محمد بن أحمد بن حماد الدولابي (ت 310هـ)، تحقيق: سعد المبارك، دار السلفية، الكويت، ط 1، 1407هـ - 1989م.

• الشافي في الإمامة، الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسوي (ت 436هـ)، تحقيق: السيد عبد الزهراء الحسيني الخطيب، راجعه: السيد فاضل الميلاني، مؤسسة الصادق للطباعة والنشر، طهران، ط 2، 1410هـ.

- شرح الفصول النصيرية، عبد الوهاب علي الاستربادي، من أعلام القرن التاسع الهجري، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، العتبة الحسينية، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1433هـ-2012م.
- شرح المقاصد، سعد الدين التفتزاني (ت793هـ)، تحقيق: د. عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، بيروت- لبنان، ط2، 1419هـ-1989م.
- شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي، تحقيق: محمد إبراهيم، دار الكتاب العربي، بغداد، ط1، 1428هـ-2007م.
- صراط الحق في المعارف الإسلامية، الأصول الاعتقادية، محمد آصف المحسني، دار الصادق عليه السلام، الحلة، ط2.
- صلح الحسن، غدير عزّ ولغز جهاد، أحمد محمد إسماعيل، دار الولاة، بيروت- لبنان، ط1، 1435هـ-2014م.
- عبقرية الإمام علي، عباس محمود العقاد، دار الكتاب اللبناني، بيروت- لبنان، ط1، 1974م.
- العقيدة الإسلامية على ضوء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، العلامة جعفر السبحاني، نقله إلى العربية: جعفر الهادي، دار الفاروق، بيروت- لبنان.
- علل الشرائع، أبو جعفر محمد بن علي بن موسى بن بابويه القمي الصدوق (ت381هـ)، دار المرتضى، بيروت- لبنان، ط1، 1427هـ-2006م.
- علم الإمام (تقريراً لدروس السيد كمال الحيدري)، علي حمود العبادي، دار فراق، قم- إيران، ط1، 1432هـ-2011م.



- علم الكلام، د. رجاء أحمد علي، دار المسيرة-الأردن، ط 1، 2012م-1433هـ.
- عيون الأخبار، أبو محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة (ت 276هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، 1418هـ.
- الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، محمد أركون، دار الساقى- بيروت، 1999م.
- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق، د. إبراهيم مذكور، دار المعارف- القاهرة، ط 2.
- فلسفة مرجعية القرآن المعرفية في إنتاج المعرفة الدينية، نجف علي ميرزائي، ترجمة: د. دلال عباس، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، 2008م.
- كشف الغمة في معرفة الأئمة، الحسن بن علي الأربلي (ت 693هـ)، دار الأضواء، بيروت- لبنان، ط 2، 1405هـ-1985م.
- الكلام عند الإمامية (نشأته وتطوره وموقع الشيخ المفيد منه)، محمد رضا الجعفري، نشرتنا (مجلة فصلية مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، العدد 31-30، السنة الثامنة، محرّم/جمادى الآخرة، 1413).
- الكلام الإسلامي، د. عبد الكريم سروش، مجلة نصوص معاصرة، العدد 4، السنة الأولى، مركز البحوث المعاصرة، بيروت، 1426هـ.
- مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، أبو الحسن علي بن سليمان الهيثمي (ت 807هـ)، تحقيق: حسام الدين القدسي، مكتبة القدسي،

القاهرة، 1414هـ-1994م.

• مروج الذهب ومعادن الجوهر، أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي (ت346هـ)، راجعه: كمال حسن مرعي، المكتبة العصرية، بيروت- لبنان، ط1، 1425هـ-2005م.

• مسلمون ثوار، د. محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، ط3،

1408هـ-1988م.

• مقاتل الطالبين، أبو الفرج علي بن الحسين الأصفهاني (ت356هـ)، تحقيق: السيد أحمد قصير، دار المعرفة، بيروت.

• معالم التجديد الفقهي (معالجة اشكالية الثابت والمتغير في الفقه الإسلامي)، ابحاث السيد كمال الحيدري، الشيخ خليل رزق، دار الهادي، بيروت- لبنان، 1429هـ-2008م.

• مفهوم علم الكلام عند الفارابي، خميسي ساعد، مجلة انسانيات الجزائرية في الأنثروبولوجيا والعلوم الاجتماعية، العدد/11، 2000م.

• مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون (ت808هـ)، تحقيق: عبد الله محمد الدرويش، دار يعرب، دمشق، ط1، 1425هـ-2004م.

• الملل والنحل، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ)، مؤسسة الحلبي.

• مناظرات فخر الدين الرازي في بلاد ما وراء النهر، أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن الرازي، تحقيق: د. فخر الله خليف، دار المشرق- بيروت، 1966م.

- منهج اليقين في أصول الدين، الحسن بن يوسف الحلبي (ت726هـ)، تحقيق: يعقوب الجعفري، دار الاسوة- قم، ط1، 1415هـ.
- المنهج التوحيدي عند الإمام الكاظم عليه السلام، نماذج وشخصيات، د. زهير غزاوي، المنهاج، العدد/3، 1424هـ-2003م.
- نهاية المرام في علم الكلام، الحسن بن يوسف العلامة الحلبي (ت726هـ)، تحقيق: فاضل العرفان، مؤسسة الصادق عليه السلام، قم، 1430هـ.
- الميزان في تفسير القرآن، محمد الحسين الطباطبائي (ت1402هـ)، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ط3، 1393هـ.
- نهج البلاغة للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، شرح الاستاذ محمد عبده، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان.
- علم الكلام المعاصر في ضوء المتغيرات الحديثة، د. هاجر دوير، دار الحكمة، بغداد، ط1، 2011م.
- مسند الإمام المجتبي، جمعه ورتبه: عزيز الله العطاردي، دار عطاردي، ط1، 1415هـ.
- المنهج التوحيدي عند الإمام الكاظم عليه السلام، د. زهير غزاوي، مجلة المنهاج، العدد(3)، 1424هـ-2003م.
- موسوعة الكلمة، السيد حسن الحسيني الشيرازي، دار العلوم للتحقيق والنشر، ط1، 1428هـ-2007م.





**لا نهائية المعنى في النص القرآني  
بين التأويلية الفوضوية والتأويلية  
القصدية**

د. باسم عبد الحسين الحسناوي<sup>(1)</sup>

---

(1) الكلية التربوية المفتوحة/النجف الأشرف.



## ملخص البحث

يعالج البحث مشكلة تطبيق مقولات التأويلية ونظرياتها على النصوص وخصوصاً النص القرآني، التأويلية التي انطلقت في الأساس لردم الهوة بين النص والمعنى، ولكنها سقطت في النهاية بفخ التضحية بالمعنى نفسه وفتحه إلى اللانهاية كمقدمة لتلاشيه وضياعه بعد موت مؤلفه قبل ذلك.

يتطرق البحث أيضاً إلى مشكلة قدرة اللغة أساساً على حمل معنى المفروض انه صادر من المطلق نفسه، اذ كيف لمنتج بشري (على فرض ان اللغة منتج بشري) القدرة على حمل معاني اطلاقية خارجة عن قيود المحدودية البشرية؟ ثم ان اطلاق المعنى سيستلزم تعدده وانفتاحه وبالتالي سيطرح التأويلية اداة لا غنى عنها لكشف تلك المعاني المتعددة، وهنا يجب تحديد معنى التأويلية قبل البدء باستخدامها، والبحث يقسم التأويلية الى قسمين: تأويلية قصدية، واخرى فوضوية ويناقش خصائص وسمات كل قسم منهما، وعلاقات كل منهما بالآخر وعلاقتها معاً بالنص المراد كشف اكثر من معنى فيه.

يطرح البحث منهجاً أو رؤية جديدة في التعامل مع نظريات اللغة والنقد، هي ضرورة الاخذ بالخلفيات الفلسفية والفكرية وحتى العقيدية التي تسود عصر ما، والتي تؤدي بالضرورة الى بلورة المناهج اللسانية واللغوية لذلك العصر، وعدم اخذ النظريات او الطروحات اللغوية بمعزل عن خلفياتها الفكرية وتطبيقها مباشرة على النصوص،

لأنها ستؤدي بالضرورة إلى إرباك أو قصور في الرؤية الكلية للنص وفصله عن محيطه وبيئته الحاضرة. كمثل على ذلك ولادة النظريات التفكيكية في اللغة في العصر الذي ساد فيه الشك الفلسفي المتمثل بفلسفة هيوم ونيثشه، وكأن التفكيك هو لا شيء غير رجوع صدى لأفكار فلسفية تحاول أن تتشكل بأشكال أخرى في مجالات إنسانية وفكرية غير فلسفية مثل اللغة واللسانيات.

ثم يخلص البحث — فيما يخلص — إلى أن النظرية اللغوية القصدية (التأويلية القصدية) — التي يستفيض متن البحث بشرحها — قادرة على الاتساع بالمعنى إلى حدود غير متصورة مع الاحتفاظ بالعلاقة بين الدال والمدلول خلافاً لكل نظريات المدارس التأويلية الأخرى. وبالتالي يمكن لهذا المنهج الجديد تحقيق التوازن بين الحاجة إلى أداة لغوية يمكن لها كشف أكثر من معنى واحد في نفس النص من جهة مع الاحتفاظ بالنظام الصارم الملازم للنصوص التي تأخذ طابع الدينية أو القداسة من جهة أخرى.

الكلمات المفتاحية: النبوية، التأويلية، التأويلية القصدية، التأويلية الاعتباطية.



## مقدمة

لقد عبّرت البنيوية عن وجود إشكالية ضخمة في الحقيقة، عندما أرادت أن تثير النصّ الأدبي بمقارباتها للغة، ولكنها عجزت عن ذلك بمجرد انتقالها إلى مرحلة تطبيق مقولاتها في مجال علم اللغة على النصوص<sup>(1)</sup>، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النظريات التي عنيت باستجابة القارئ فقد منيت بالقصور نفسه، علماً أنّها أرادت بالفعل أن تتخطى القصور القاتل الذي منيت به البنيوية، أي إنّها انطلقت من مبررها الوحيد، وهو ردم الهوة المتعلقة بالمعنى في الدراسات البنيوية، لكنّ عاقبتها التي انتهت إليها هي التضحية بالمعنى أيضاً، وإن تمّ ذلك باستراتيجية أخرى، وهي الاستراتيجية الخاصة بجعل النصّ مفتوحاً على لانهاية المعنى وليس على تعدّده فقط، وإنّ حجر الزاوية الأساس في ضياع المعنى عند البنيويين والتأويليين كليهما يتمثل في عدم إيلاء المؤلّف حقّ الوجود في النصّ الذي أنشأه هو، وابتغى من وراء إنشائه إيصال رسالة معينة على القارئ أو المؤلّف أن يحترمها في نهاية المطاف، وأن لا يفرض على نصّه رغباته الخاصة وميوله وإيدولوجيته التي ربما انحرفت بقصوده إلى الجهة المعاكسة تماماً، فلا يكون من حقّ المؤلّف المسكين الاعتراض على هذا الفهم المزيّف والتأويل المحرّف، لأنّه عومل معاملة عرب الجاهلية القدامى مع فتياتهم الصغيرات، إذ وأدوهنّ وهنّ بعد على قيد الحياة. فليس هناك من فرقٍ لو أنّ النصّ القرآنيّ تمّت مقاربتة بطريقة

لا نهاية المعنى في النصّ القرآنيّ

(1) ينظر: المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك: ص 242 فما بعدها.

بنوية أو تأويلية هرميوطيقية، لأن نقطة الانطلاق الرئيسة في الاتجاهين معاً واحدة، إذ ليس من حق الله أن يوجد في نصه -القرآن- وأن يطالب المكلفين بأن يستوعبوا مراداته التي تعبّر عنها لغة النصّ بشكل صحيح ومحدّد، على أساس أن الله ليس سوى مؤلّف في النهاية، وأنّ القرآن ليس إلّا نصّاً لغوياً كما هو مشاهد، وبناءً على ذلك، فإنّ على صاحب هذا النصّ أن يكتب نصّه، ثمّ عليه أن يختار بمحض إرادته الوفاة، وإذا لم يرد هو، أراد المؤولون ذلك نيابةً عنه، فعّدوه ميتاً وإن لم يمت، ليتسنى لهم أن يعيدوا تأويل كلامه، أو قل أن يسيئوا قراءة نصّه، ويستنبطوا منه ما يجول في دواخلهم من المعاني التي تخدم أغراضهم المتضاربة والمتناقضة، « فالوحي ليس كلاماً معيارياً نازلاً من السماء من أجل إكراه البشر على تكرار نفس طقوس الطاعة والممارسة إلى ما لا نهاية، وإنما يقترح معنى للوجود، وهو معنى قابل للمراجعة والنقض.... كما انه — أي هذا المعنى — قابل للتأويل داخل إطار الميثاق أو العهد المعقود بكلّ حرية بين الإنسان والله»<sup>(1)</sup>، على حدّ تعبير الدكتور محمد أركون.

### النزعة العبثية في التأويل الحديث

إن المدارس التأويلية الحديثة التي يراد من وجهة النظر الحديثة تطبيقها على القرآن، تحمل في طياتها نزعةً عبثيةً تجاه عالم المعنى عموماً، وليس غريباً أن تكون على هذه الصفة ما دامت هي الوسيلة الرئيسية للعقلانية العبثية الجديدة التي تمثل الروح العامة لفلسفة ما بعد الحداثة، كل ما هو موجودٌ من فوضى دلاليةٍ عارمةٍ في المفاهيم

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 85.

التي لا يكاد يتفق على أحدها اثنان في العالم، إنما يتم الاعتماد على هذه التأويلات الهرمنيوطيقية الحديثة من أجل تسويقها وعقلنة وجودها، ولقد وفر لها النجاح الذي صادفته عبر الاشتغال على نصوص وأعمال أدبية وفنية فرصة كبيرة لأن توجد لنفسها تبرير الانتقال إلى مناطق اشتغال أخرى ليس لها غايات أدبية وفنية، بل تمتاز غاياتها بأنها بحاجة في بلوغها إلى آليات اشتغال تمتاز بالكثير من الصرامة الدلالية والانضباط في التعامل مع المعنى، وعلى هذا الأساس، فإنه ليس من الصحيح إطلاقاً - خلافاً لما عليه واقع الحال بالنسبة لنقادنا ومثقفينا ولعلماء اللغة في الفضاء الإسلامي - أن يتم تبني العديد من مصطلحات ومبادئ علم اللغة الحديث من دون الإشارة إلى الأصول الفكرية والفلسفية التي انبثقت منها، أو أنها استندت إليها في تسويق وجودها، واجتراح مناطق فاعليتها واشتغالها، إن المنهج المتبع في كليات الآداب وأقسام اللغة العربية هو أن يتم تناول القضايا اللغوية بمعزل عن دراسة تلك الأصول الفلسفية والأسس النظرية والفكرية المشار إليها، حتى أن الباحث الذي يُطالب بكتابة رسالة للماجستير أو أطروحة للدكتوراه، لا يُسمح له إلا في أضيق نطاق أن يعرّج على تلك المفاصل المركزية من الفكر الفلسفي التي أدّى تطورها في المجال الغربي إلى ظهور المناهج اللسانية الحديثة، ف«حينما يسود تيار الشك الفلسفي، ويتنفي المركز الثابت للوجود، تتحوّل اللغة إلى علاماتٍ لانهائية الدلالة، وهكذا يؤدي شك هيوم ونيثشه إلى (اللعب الحر) للغة عند دريدا والمتشيعين للتفكيك... وجاءت التفسيرات المختلفة لمعنى النصّ انعكاساً لتناقضات الفكر الفلسفي

حول الحقيقة والوجود والذات. وهكذا تباينت المذاهب الفكرية في نظرتها إلى معنى النص، وهل هو داخل النص فقط يخضع لقوانين الحدس العقلي أم أنه خارجي يخضع لمبادئ التجريب العلمي<sup>(1)</sup>. ومن الغرابة بمكان أن يتحمس بعض الباحثين لبعض المرتكزات اللسانية في علم اللغة الحديث، وهم لا يعلمون أن النتيجة المنطقية لتبنيها هي التسليم بالكثير من النتائج التي لا تتفق مع نمط الإيمان الذي يعتقدون به، وسيكون لزاماً عليهم، بناءً على ذلك، الاعتقاد بأنسنة الدين، وتأريخية القرآن، وبشرية الوحي، وما إلى ذلك من النتائج المترتبة منطقياً على بعض المبادئ التي يركز عليها علم اللسانيات الحديث.

من البديهي أن أحد المرتكزات الأساسية للإيمان بالقرآن هو الاعتقاد بخلود تعاليمه على أساس توافقها مع الفطرة الإنسانية في كل زمان ومكان، وإلا فقد الإيمان بالقرآن مبرره العقلي من رأس، ولم يعد يتمتع بقيمة أكبر من القيمة التي يتمتع بها أي نص شعري أو نثري بلغ شأواً بعيداً من البلاغة والصياغة الأدبية الراقية، لكن مفكري الحدائث في مجالنا العربي والإسلامي ضائقون ذرعاً بهذه العقيدة التي تُعدُّ حجر الزاوية الأساس لاستمرار الإيمان بالدين الإسلامي، فيصرون بأن دراسة القرآن يجب أن تتم من منطلق أنه نص لغوي لا غير، خلافاً لما تشاء أن توحى به النصوص الدينية العالية عموماً، والقرآن على وجه الخصوص، من أنها تبدو فوق الزمان والمكان والمشروطات اللغوية. ولذا فإن التركيز على بنيتها اللغوية والنحوية

(1) المرايا المحدبة، ص 84.

واللفظية يحررنا إلى حد ما من هيبتها اللاهوتية الضخمة ويحيلها إلى حقيقتها، أي كنصوص لغوية تنطبق عليها القوانين النحوية والصرفية نفسها التي تنطبق على بقية النصوص الأخرى<sup>(1)</sup>. وأنا لا أعلم ما هو نوع الملازمة بين أن يكون النص القرآني ملفوظاً أو مكتوباً بلغة معينة هي اللغة العربية، وبين أن يفقد القرآن بعده الإلهي، فهل يُعقل أن يتلقى البشر المعاني الإلهية التي احتوى عليها القرآن من دون أن تتجسد في خطابات لغوية، فإذا كان أقطاب المشروع التأويلي الحديث، يؤمنون بالقرآن، وبمصدره الإلهي تبعاً لذلك، كما يعلنون ذلك مراراً وتكراراً في مؤلفاتهم، فهل لهم أن يفسروا لنا معنى قوله تعالى: ﴿وَرُسُلًا قَدْ قَصَصْنَاهُمْ عَلَيْكَ مِنْ قَبْلُ وَرُسُلًا لَمْ نَقْصُصْهُمْ عَلَيْكَ وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾<sup>(2)</sup>، فمن الواضح أن الله يعدّ الكلام صفة من صفاته، ولا يقبل التنازل عن هذه الصفة خوفاً من أن يأتي التأويليون الحدثيون الجدد فيرون أن هناك تناقضاً بين أن يكون القرآن نصاً إلهياً خالداً متعالياً على الزمان والمكان وأن يكون نصاً لغوياً قابلاً للدراسة بالمنهجيات اللغوية العلمية في الوقت نفسه.

لا نهاية للمعنى في النص القرآني

### تعددية المعنى ولانهاية التأويل

لا بد من الالتفات إلى نقطة جوهرية قبل الاستفاضة في معالجة هذا المحور الهام، تتعلق هذه النقطة بضرورة التمييز بين فكرتين ليستا مترادفتين على أية حال، وإن نظر إليهما أغلب الباحثين في مجال الدراسات التأويلية الحديثة على أنهما كذلك، وهما:

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، هامش ص 102.

(2) سورة النساء، الآية: 164.

1. تعددية المعنى في النصّ القرآنيّ.

2. انفتاح النصّ القرآنيّ على دلالاتٍ لانتهائية، الأمر الذي يُفضي إلى القول بلانتهائية التأويل للنصّ القرآنيّ.

وفي ما يخصّ الفكرة الثانية، فإنّ النصّ القرآنيّ منفتحٌ على لانتهائية تأويلية حقيقية، فهناك في القرآن آياتٌ كريمةٌ عديدةٌ تستلزم القول باحتواء القرآن على المعاني الباطنية التي لا تتقاطع ولا تتناقض مع المعاني الظاهرية للقرآن الكريم بالطبع، فقد تمسّك العلماء من مختلف الفرق الإسلامية بإطلاق بعض الآيات الشريفة وعموماتها لإثبات وجود معانٍ باطنيةٍ للقرآن، كقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾<sup>(1)</sup>، وكقوله تعالى في صفة القرآن الكريم: ﴿مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾<sup>(2)</sup>، وتعني كلمة (تبيان) أنّ القرآن موضحٌ ومجملٌ للمعنى، وتحمل كلمة (تفصيل) المعنى ذاته على وجه التقريب، فإذا كان المراد من قوله تعالى (كلّ شيءٍ) الشمول التام، إذ هو المستفاد من ظاهرهما، فمن الواضح أن الأفراد جميعهم غير قادرين على استفادة هذه المعاني الكافية لتبيان كلّ شيءٍ بناءً على الأصول اللسانية العادية في المحاورات البشرية، وحتى لو قلنا إن هناك قيوداً مفروضةً على الآية تشير إلى تعلقها بكلّ شيءٍ له صلةٌ قريبةٌ بالمبدأ والمعاد وسائر شؤون العقيدة والشريعة، فإنّ الأمر يبقى عسيراً جداً على الأفراد أن يستفيدوا كلّ ذلك بناءً على الأساليب العادية في المحاوراة واللغة، ولذا لا بدّ لنا في هذه الحالة من الاعتقاد بأنّ القرآن يحتوي فضلاً

(1) سورة النحل، الآية: 49.

(2) سورة يوسف، الآية: 111.

عن المعنى الظاهري على معانٍ باطنيةٍ ليس كلُّ إنسانٍ مؤهلاً لاقتناصها ومعرفتها<sup>(1)</sup>، بل إنَّ أفراداً معينين هم فقط من يكون باستطاعتهم الاستفادة تلك المعاني من ألفاظ القرآن، على أنَّ المقصود من ذلك ليس هو الانحياز إلى النظرية التأويلية عند الفرق الباطنية المغالية، لأنَّها مارست هذه العملية بمجانبةٍ مفرطةٍ، وأهملت الضوابط والمعايير العلمية والمنهجية للتأويل بشكل واضح، فلم تعد لتأويلاتهم أية قيمةٍ على هذا الأساس، بل هي اعتقاداتٌ مرتجلةٌ فرضت فرضاً على القرآن، وليس القرآن مسؤولاً عنها في نهاية المطاف<sup>(2)</sup>، ومن الجدير بالذكر أنَّ تأويلات الفرق الباطنية المغالية لا تختلف في جوهرها عن الممارسة التأويلية الهرمنيوطيقية الحديثة، تلك الممارسة التي يراد منها فرض المسبقات الفكرية للمؤول على النصِّ القرآني حتى ينطق له

لا نهاية المعنى في النصِّ القرآني

(1) الحق أن هناك جملة من الأحاديث النبوية الواردة في هذا السياق، وهي تشير إلى أن للقرآن ظهراً وبطناً، فقد روى الديلمي في الفردوس: (القرآن تحت العرش له ظهراً وبطن يحاج العباد) حديث رقم: 4708، ج 3، ص 280، نقلاً عن الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، جلال الدين عبد الرحمن بن ابي بكر السيوطي، الطبعة الأولى، لبنان، دار الفكر، 1416هـ ص 459، النوع 77. وكذلك: (إنَّ لكل آية ظهراً وبطناً، ولكل حرف حدّاً ومطلعاً). البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، للإمام بدر الدين محمد بن عبدالله الزركشي، خرَّج حديثه وقدم له وعلق عليه: مصطفى عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1421هـ ص 30، النوع 33. وينظر في هذا السياق: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، أبو الوليد بن رشد، دراسة وتحقيق: دكتور محمد عمارة، الطبعة الثالثة، القاهرة، دار المعارف، ص 44 وما بعده.

(2) ينظر في موقف الفرق الباطنية من التأويلات الباطنية كتاب: مدخل إلى فهم الإسلام - الفكر الإسلامي..نظمه..أدواته..أصوله. يحيى محمد، الطبعة الأولى، بيروت، الانتشار العربي، 1999م، ص 145 وما بعدها.

بما يريد أن يقوله هو، لا ما يريد أن يقوله القرآن. المهم هو أن نقول أن القرآن نفسه ناطقٌ بانفتاحه على هذه المعاني اللانهائية، وليس هذا هو محلّ الخلاف، لكنّ وجه الخلاف مع النظريات التأويلية الحديثة، يتمثّل في التالي:

1. إنَّ آيةً نظريةً تأويليةً للنصّ القرآنيّ عليها أن تأخذ في الحسبان أن القرآن نصٌّ إلهيٌّ، وهو إنما يخضع للقراءة التأويلية من أجل زيادة الفهم، وتعمُّق المعنى، واستجلاء المعاني الخفية الكامنة في رموزه وإشاراته واستعاراته ومجازاته - مع عدم موافقتنا الشخصية على الفهم الشائع الذي تقدّمه البلاغة العربية لمفهوم المجاز في القرآن - كما أن القرآن نصٌّ لا يمكن فهمه بمعزلٍ عن مبدئيّ الحاكمية والمولوية اللذين هما من لوازم ألوهية صاحب النصّ، وبالتالي لا بدّ أن لا تفرط آية إجرائية تأويلية بمراد صاحب النصّ، وأوامره ونواهيّه وسائر تكاليفه الشرعية المعروفة في القرآن.

2. إنَّ انفتاح النصّ على لانهاية التأويلات المحتملة فيه، لا يلزم منه إضفاء الشرعية على التأويلات المحتملة إن كانت متعارضةً ومتناقضةً، كما لا يمكن قبول التأويلات المجانية التي لا تحتكم إلى ضوابط وقواعد متفق عليها في الأوساط العلمية للتأويل.

3. تأسيساً على هذا، فإنّ النصّ القرآنيّ حدّد الفئة الخاصّة التي يحقُّ لها ممارسة تأويل القرآن، وإنّ القدر المتيقن من الآيات التي تناولت هذا المفهوم ينطبق في الحدّ الأدنى على الجامعين للشرائط العلمية التي تؤهّلهم لممارسة التأويل واستنباط المعاني المحتملة المناسبة من نصوص القرآن، إذ لا ملازمة بين القول بلانهاية التأويلات



المحتملة في القرآن، وبين منح حق التأويل لكل صنفٍ من الناس، حتى لو كانوا غير مؤهلين فعلاً لممارسة المهمة التأويلية في حدودها الدنيا على نصٍّ إلهيٍّ خطير الشأن كالقرآن.

4. يقول الأستاذ سعيد بنكراد «أن يكون التأويل لا متناهيًا معناه أن كل الأفكار صحيحة حتى ولو تناقضت فيما بينها، وكل الإحالات ممكنة حتى ولو أدت إلى إنتاج مدلولات عبثية»<sup>(1)</sup> فما يقوله سعيد بنكراد — تبعاً لألبرتو إيكو — صحيحٌ تماماً، لكن إذا تعلق التأويل بالنصّ القرآني، فلا بد أن نختلف مع وجهة النظر هذه، إذ إن القرآن قابلٌ فعلاً لإمدادنا بمعانٍ لانتهائية يتألف منها تأويل القرآن، بيد أن لانتهائية المعنى في القرآن لا يتأسس على اعتبارية العلاقة بين الدال والمدلول، أو على وجهة النظر اللسانية التي تقرّر عدم تمثيل العلامة اللغوية لأي شيء في الخارج، بما في ذلك المعاني الذهنية، بل على أساس الخصوصية التي يتمتع بها القرآن، فهو، «يجبل اللغة جبلاً ويستخدمها بطريقة تؤدي إلى تغيير عقلية السامع. وينعكس ذلك على تراكيب اللغة ومفرداتها إلى حد أن أي شخص يقع تحت تأثير اللغة القرآنية لا يعود يستطيع مقاومة هذا التأثير أو التخلص منه إلا بشقّ الأنفس»<sup>(2)</sup>. ناهيك عن الإيمان ببعده الوحياني إذ هو كلام الله عز وجل.

هذا من جهة، ومن جهةٍ أخرى، فإن موافقتنا على انفتاح النصّ القرآني على لانتهائية المعنى أو التأويل، ما شئت فعبّر، لا يعني إهدار مراد المتكلم — الله عز وجل — في أي حالٍ من الأحوال، فإن لامحدودية المعنى القرآني أو لانتهائيته، تمتد ضمن علاقةٍ طوليةٍ إن صحّ التعبير،

(1) التأويل بين السيميائية والتفكيكية: 14.

(2) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص 101.

ولا تتسع ضمن علاقاتٍ عرضيةٍ كما هو الحال مع اتساع المعنى، أو تعدُّدته، أو لانهايته، بحسب تنوع الاتجاهات التي اختطتها النظريات التأويلية التي تهتمُّ باستجابة القارئ، بما في ذلك التفكيكية<sup>(1)</sup> طبعاً، إذ إنَّها تقف على أرضٍ مشتركةٍ مع هذه النظريات في نهاية المطاف. إنَّ بالإمكان القول بتعدُّد المعنى القرآني، بل لانهايته أيضاً، على أساسٍ آخر، غير ذلك الأساس الاعتبائي الذي انطلقت منه نظريات استجابة القارئ أو التفكيكية، بل إنَّ الأمر ليتعدَّى ذلك إلى إمكان القول بأنَّ النظرية اللغوية القصديَّة قادرةٌ على تحقيق هذا الاتساع بالمعنى إلى حدودٍ غير متصوِّرةٍ مع الاحتفاظ بعلاقة التمثيل بين الدالِّ والمدلول، خلافاً للقاعدة الديسوسيرية التي تنطلق منها المدارس التأويلية الحديثة جميعاً على وجه التقريب<sup>(2)</sup>. وبما أنَّ النظام القرآني،

(1) تمثَّل التفكيكية خطوةً إلى الأمام باتجاه فوضى الدلالة بالقياس مع النبوية، فلم يعد قصد المؤلف متفياً من النصِّ فحسب، بل إنَّ النصَّ نفسه لم يعد له وجودٌ أصلاً، «وفي وجود له ذلك الفراغ الجديد الذي جاء مع (موت المؤلف) وغياب النصِّ، تصبح قراءة القارئ هي الحضور الوحيد، لا يوجد نصٌّ مغلقٌ ولا قراءةٌ نهائيةٌ، بل توجد نصوصٌ بعدد قراء النصِّ الواحد، ومن ثمَّ تصبح كل قراءةٍ نصّاً جديداً مبدعاً» المرايا المحدَّبة، ص 51.

(2) القول باعتباطية العلاقة بين الدالِّ والمدلول هو الذي أدى إلى فكرة (موت المؤلف) عند البنيويين، إذ من الواضح أنَّ العلاقة بين الدالِّ والمدلول إن كانت اعتباطية، فإنه لا يعود ثمة مانع من استخدام أي لفظ في أي معنى لم يوضع له، فيترب على ذلك المتكلم أو صحاب النص أن لا يعود له الحق في فرض قيود علينا تؤدي إلى الالتزام بالمعنى المحدد الذي أراده، فيكون لنا الحق في أن نضفي على كلامه المعنى الذي نريد، ويأتي غيرنا فيكون لهم الحق في ممارسة العملية ذاتها، وهكذا إلى ما لا نهاية، وهذا يعني أن المؤلف لا تعود له أو لقصوده أية أهمية، وهو المعنى المراد من فكرة (موت المؤلف) التي أصبحت هي القاسم المشترك بين البنيويين ومن أعقبهم من أصحاب المدارس التأويلية الحديثة حتى المرحلة الحالية المتعلقة بأهداب

سواءً على مستوى استخدام اللغة، أم على مستوى الترتب المنطقي للمعاني بعضها على بعض، هو نظام صارمٌ ودقيقٌ جداً، فإنه بحاجة إلى أن يقوم بتأويله متلقٍ مثاليٌ تلقى العلم بالتأويل من المتلقي المثالي الأول وهو النبي ﷺ، إما مباشرة كما هو الحال مع النخبة المميزة من الجيل الأول المعاصرين للنبي ﷺ (1) وإما بالواسطة عن طريق الترقى المنهجي والعلمي في مراتب الاجتهاد.

إن القول بلانهاية المعنى في القرآن لا يساوي بالضرورة القول بفوضوية التأويل، مادامت مهمّة التأويل مُنطقةً بمجموعةٍ مثاليةٍ من المتلقين، إلى حدٍّ أن تأويل أحدهم لا يمكن أن يتناقض مع التأويل الذي يقدمه الآخر، مع أن المعاني التي يستنبطها كل واحدٍ منهم تكون بدورها مفتوحةً على معانٍ لانهايةٍ أخرى، لأنها تشكل امتداداً واقعياً للقرآن على وجه الحقيقة.

الهرمينوطيقا كما هو واضح، ينظر: (موت المؤلف) منهج إجرائي أم إشكالية عقائدية؟ د. عبد الخالق العف، بحث منشور في مجلة الجامعة الإسلامية (سلسلة الدراسات الإنسانية) المجلد السادس عشر، العدد الثاني، يونيه، 2008م، ص 60-61. ينظر كذلك: فهم الفهم - مدخل إلى الهرمينوطيقا، نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامر، ص 250.

(1) إن المتلقي المثالي بعد النبي ﷺ في رأي الشافعي هم جمهور الصحابة الأوائل الذين تلقوا القرآن وتفسيره سماعاً من النبي، فضلاً عن أنهم كانوا يتمتعون بسليقة لغوية لا يرقى إليها اللحن، واطلاع تام على السياقات الثقافية والاجتماعية الحافة بالنص القرآني حين نزوله، قال: «إذا اجتمعوا (أي الصحابة) أخذنا باجتماعهم، وإن قال واحد منهم ولم يخالفه أخذنا بقوله، فإن اختلفوا أخذنا بقول بعضهم، ولم نخرج من أقوالهم كلهم». المدخل إلى السنن الكبرى، للحافظ البيهقي، المتوفي 458هـ دراسة وتحقيق: الأستاذ الدكتور محمد ضياء الرحمن الأعظمي، الجزء الأول، الطبعة الثانية، أضواء السلف، السعودية، 1420هـ ص 45.

## مركزية المجاز في التأويلات الهرمنيوطيقية والتفكيكية الحديثة

لم يجانب الدكتور علي حرب الحقيقة عندما أشار إلى أن «مكتشفات العقل الألسني، إنما تعمق فهمنا لهذه الظاهرة-يقصد ظاهرة المجاز- وتلقي مزيداً من القول على (أسرار البلاغة) العربية. فالقول بوجود هوة بين الدال والمدلول، والقول بأن النص فسحة خالقة للمعاني، والقول بأن اللغة تؤثر في رؤية أهلها للعالم، مثل هذه الأقوال تجعلنا ندرك على نحو أوضح لماذا اعتُبر (الإعجاز البلاغي) ميزة الحضارة العربية، وتكشف لنا عن الصلة العميقة بين الرحلة اللغوية ومغامرة العقل»<sup>(1)</sup>.

لكن المشكلة هي أن علي حرب لم ينبّه القارئ إلى أنه يتحدث عن الاتجاه السائد في البلاغة العربية، وليس معنى ذلك أنه هو الاتجاه الوحيد، وأعني به الاتجاه الذي يقف على رأسه عبد القاهر الجرجاني، والجاحظ، والسكاكي، ومن فسّر المجاز في اللغة على طريقتهم عموماً، والمجاز القرآني على وجه الخصوص، فما قاله آنفاً ينطبق بالضبط على هذا الاتجاه دون غيره بالطبع.

إن هناك إشكالية كبيرة تتعلق بالطريقة المثلى لتفسير المجاز في الحقيقة، ولا يمكن اعتبار ما قيل حوله، سواء أكان ذلك في البلاغة العربية التقليدية السائدة، أم في اللسانيات الحديثة مسلماً به بين الجميع، أو أنه يمثل حلاً لا يمكن نقضه أو الإتيان بما يعاكسه في تفسير هذه الظاهرة الشائعة في الاستخدام اللغوي للنصوص الأدبية الراقية، فضلاً عن القرآن، فنحن محتاجون حقاً إلى إعادة النظر في

(1) التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية: ص 56.

ما قيل حتى الآن حول المجاز، ولن تصدنا عن ذلك المدونات التي تتمتع بالهيبة الكبيرة في تاريخ البلاغة العربية، أو الدراسات ذات المكانة المرموقة في مجال علم اللغة الحديث، فهي مسألة تتعلق بأهم نص إلهي في تاريخ البشرية، من وجهة نظرنا الخاصة - نحن المسلمين - في الأقل.

إن الواقع يبرهن على أن كثيراً من الحقول اللغوية والنقدية التي تأسست في النطاق الخاص بعلم اللغة الحديث، هي حقول هامة في الواقع، فضلاً عن أنها توصلت إلى نتائج صحيحة وقاطعة، خذ مثلاً على ذلك الفرع الألسني الذي يهتم بدراسة قيمة الأصوات، وخذ مثلاً على ذلك أيضاً حقل الدراسات النقدية التي تهتم بدراسة علم لغة النص، فلقد تأسست هذه الفروع والاختصاصات اللغوية والنقدية، ولم يلتفت أصحابها في الغالب إلى أنها لا يمكن أن تركز على فلسفة متينة للغة إلا بناءً على نقض العديد من الأسس والمباني التي يستند إليها علم اللغة الحديث، والحقيقة هي أن الجدل الواسع بين أقطاب علم اللغة الذين يجمعهم إيمانهم بالعلاقة الجزافية بين الدال والمدلول، الذي هو حجر الزاوية الأساس في لسانيات دي سوسير، يشهد بأن هناك العديد من نقاط الضعف القاتلة فيها، وأن الإغضاء عنها لا يتم من منطلق علمي غالباً، بقدر ما يكون منطلقه التسليم بالهيبة العالية التي أصبح علم اللغة الحديث يتمتع بها من وجهة نظر الدارسين في العالم، مضافاً إلى أن الإبتيمية العامة للطور العلمي الحالي يدعو هؤلاء الدارسين إلى الالتحام بالمرتكزات الأساسية للسانيات الحديثة، والتغاضي عن نقاط ضعفها وأخطائها

على هذا الأساس<sup>(1)</sup>.

لقد قيل إن الكثير من الأزمات المذهبية والفكرية يمكن التوصل إلى حلول عقلانية لها فيما لو طبقنا على النصّ القرآني الآلية التطبيقية المستندة إلى علم اللغة الحديث، لا بأس، ولكن إن كان النصّ القرآني، بحسب تصريح أحد أقطاب التأويلية العربية الحديثة، وهو الدكتور علي حرب، هو نصّاً مجازياً في المقام الأوّل، وإذا كانت الحقيقة هي أنه «في القول المجازي، حيث يمكن أن تشترك الألفاظ وتشتهب المعاني، لا مجال لأن تتطابق الدلالة، ولا إمكان إذن لأن تلتئم الهوية وتتوحد الأمة. وإذا كانت اللغة، بما هي علامات تدلّ على أشياء، وبما هي دلالات يتواضع عليها قوم من الأقسام، تشكّل أداة الاتصال بالآخر والالتقاء به، وتسهم بالتالي في التماسك المجتمعي...، فإنّ اللغة المجازية، بما هي إحياء دلاليّ وبما هي نزوع إلى تنافر المعنى، تشكّل أداة اختلاف وافتراق»<sup>(2)</sup>. فإذا كان الأمر على هذه الحال من التصدّع مع المجاز، وكان معنى المجاز هو هذا لا غير، حيث تنعدم إحالة الإشارة اللغوية إلى المرجع مطلقاً،

(1) الابستيمية تعني البنية اللاشعورية للثقافة، أي ان هناك ظروفًا ومبررات تستجد في عصر معين هي التي تجعل من ثقافة معينة على وجه التحديد هي المقبولة دون غيرها، وينتسب هذا المنهج في نظر العديد من الدارسين للمفكر الفرنسي ميشيل فوكو (1926-1984) صاحب كتاب (تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي)، وكتاب (الكلمات والأشياء) وغيرها من المؤلفات، ينظر على سبيل كتابه: الكلمات والأشياء، فريق الترجمة: مطاع صفدي- د. سالم يفوت- د. بدر الدين عرودكي- جورج ابي صالح- محمد اسطفان، الطبعة الأولى، بيروت- لبنان، مركز الانماء القومي، 1989م- 1990م، ص 189 وما بعدها.

(2) التأويل والحقيقة- قراءات تأويلية في الثقافة العربية، ص 54.

فكيف يمكن الاتفاق معهم حول تلك النتيجة الأولى التي تقرّر أنّ أزمة الاختلاف حول المعنى القرآني إنما يبدأ من تطبيق الدراسات الألسنية الحديثة بقضها وقضيضها على القرآن؟.

### خلاف الدكتور علي حرب مع التأويلية الرشدية

لا يتفق الدكتور علي حرب مع ابن رشد حول مسلكه في التأويل، لأنّ ابن رشد «قد استخدم (التأويل) للجمع بين المعقول والمنقول»<sup>(1)</sup>، كما أنّ «التأويل مرده عند ابن رشد انقسام الشرع إلى ظاهر وباطن»<sup>(2)</sup>، وهي القسمة المألوفة في التراث الصوفي على وجه الخصوص، ينقلها ابن رشد إلى المجال الفلسفي، وبناءً على هذا التقسيم يكون فهم القسم الأوّل متاحاً لذوي الملكات العادية في مجال فهم النصّ القرآني، أما القسم الثاني فإنّ فهمه لن يكون متاحاً إلا لذوي الملكات الاستثنائية من الفلاسفة ومن هو في مستواهم من المتصوّفة والعرفانيين وغيرهم، على أنّ هذه الطبقة الأخيرة تتفاوت في مستوى الفهم على أساس تأويل النصّ بحسب التفاوت الموجود في تلك الإستعدادات والملكات الفطرية والكسبية، ولهذا انقسم النصّ القرآني إلى محكم ومتشابه<sup>(3)</sup>، وإذ لا يوافق علي حرب لا على منحى التقسيم ولا على منحى التأويل الرامي إلى تحقيق التوازن بين المعقول والمنقول، فإنه منطلقاً من إيمانه بتأويلية جادامر على وجه الخصوص ينحاز إلى أنّ انقسام الأقاويل في القرآن إلى ظاهرٍ

(1) المصدر السابق، ص 104.

(2) المصدر السابق، ص 101.

(3) ينظر: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، ص 30 فما بعده.

وباطن، أو إلى ظاهر ومؤول، ليس مرده الاختلاف في ملكات الناس على الفهم، وبالتالي لا يُعقل تفاوت الناس — بحسب رأي الدكتور علي حرب — في القدرة على تأويل النصّ القرآني، لأنّ الاختلاف من طبيعة هذا النصّ، ومن صفاته الذاتية التي لا تتخلّف، إذ هو نصّ مجازي لا يمكن أن تتوحّد فيه الدلالة، وإنّ «الخروج بدلالة اللفظ الحقيقية إلى الدلالة المجازية، لا يُردّ إلى خفاء بعض المعاني وغموضها عن أفهام الجمهور، أي لا يُردّ إلى قصور الجمهور عن تصوّر الحقائق بذواتها، بل يُردّ فعلاً إلى طبيعة (المجاز) ذاته، أي إلى الفجوة التي تقيّمها اللغة المجازية بين الدالّ والمدلول»<sup>(1)</sup>.

وهذا رأيٌ غريبٌ في الحقيقة، لأنّ مجازية اللغة القرآنية ليست من ذلك النمط الذي تنفصم فيه العلاقة بين الدالّ والمدلول باعتراف الدكتور علي حرب نفسه، وهو ما يمكن استشفافه من تصريحه التالي: «ليس التأويل عملاً منطقيّاً صرفاً، بل يقتضي البحث في أصول الألفاظ... والحقيقة لا تتخلّص إلا عبر تتابع التأويلات، أي باستئناف الأصل والعودة الدائمة إلى البحث عن معاني الألفاظ واستنطاقها عن دلالاتٍ جديدة، ومن هنا ينحو العقل التأويلي إلى تحرير التصوّرات بالكشف عن أسس المعقولة في اللغة نفسها»<sup>(2)</sup> وهذا بالضبط هو ما يشكّل نقطة الخلاف الرئيسية بين وجهة نظر الباحث وما تتبناه التأويلية الحديثة من توجّهاتٍ تضحّي بالدلالة، وتُدخل النصّ القرآني في متاهاتٍ من لعبة المعنى بطريقةٍ فوضويةٍ لا تحترم مراد الشارع المقدّس ولا تقييم له وزناً.

(1) التأويل والحقيقة، ص 105.

(2) التأويل والحقيقة، ص 106.



فكما أن التأويل عملٌ لن يكون خاضعاً للإجراءات التي يتبّعها علم المنطق الأرسطي، لكنّ هذا لا يعني أن تأويل النصّ، لاسيما النصّ القرآنيّ، غير مندكّ اندكاً كلياً بأنماط المعقولة المتنوّعة التي قد لا تكون خاضعةً للعمليات المنطقية الأرسطية بالضرورة، وإنّ اعتبار علي حرب التأويل قائماً في قلب البيان، ليجرّده من أن يكون ذا علاقةٍ من أيّ نوع بالبرهان، ليعيدنا إلى القسمة الثلاثية للتراث على يد الدكتور محمّد عابد الجابريّ، فلو كان البيان القرآنيّ مجرد استخدامٍ للغة بطريقةٍ مجازيةٍ بارعة، لما كان له كلُّ هذا الأثر في حوض الصراعات الفكرية والعقائدية مع مختلف العقائد والإيديولوجيات المغايرة منذ نزوله حتّى الآن، ولما كان قادراً على إمداد المنظومة الثقافية، فكراً وفلسفةً وعلومًا، لمختلف الشعوب التي أسهمت في تشييد حضارة الإسلام، هذا من جهة، ومن جهةٍ ثانية، فمن ذا الذي قال إنّ البيان لا يتضمّن البرهان ولا يكتمل به، وإنّ البيان القرآنيّ لمِن ذلك النمط من البيان الذي يتولّد عن تواسج كلِّ ما اعتبره الجابريّ أو علي حرب منفصلاً عن البيان وغير داخلٍ في نسيجه وتكوينه، ففي البيان القرآنيّ يوجد المنطق الصحيح للتفكير، كما يوجد البرهان الخالص الذي لا تعتوره عوارض الخلل والنقص، وتوجد في القرآن كذلك تلك الإشراقات العرفانية الرائعة التي تسبر حقيقة الوجود بلمحاتٍ خاطفةٍ من الحقيقة الإلهية التي تستحوذ على العقول والقلوب، ولذا لا يبدو كلام علي حرب دقيقاً إذ يقرّر أن «لا تأويل برهانياً في الحقيقة، كما زعم ابن رشد. فالبرهان مطابقةٌ والتأويل خروجٌ على الدلالة. وكلُّ منطوقٍ به معرّضٌ عبر التأويل لأن

تتغير دلالاته أو لأن يكتسب دلالةً جديدةً»<sup>(1)</sup> فليس التأويل خروجاً مطلقاً على الدلالة كما تخيل الدكتور علي حرب، وإلا لم يكن قوله السابق عن ضرورة الرجوع إلى المعاني الأصلية للألفاظ مبرراً أصلاً، إذ التأويل بأحد معنييه هو رجوعٌ بالشيء إلى الأصل، فإن كان الدكتور علي حرب يقصد بمسألة تغيير الدلالة عبر تأويل الألفاظ هو تحديد الدلالة الجزئية المعيّنة من بين الدلالات الجزئية العديدة الأخرى التي تتحرك في فضاء المعنى الأصلي<sup>(2)</sup> لكل لفظ، فهذا هو المعنى الدقيق للتأويل الذي نجح له، أما إذا عني بها أن اللفظ يتخلى عن دلالاته مطلقاً، ليكتسب دلالةً جديدةً مغايرةً - وهذا هو ما توحي به عبارته اللاحقة المعطوفة على الجملة السابقة - فهذه هي الطامة الكبرى التي تجعل من التأويل عملية نسفٍ محققٍ لدلالة الألفاظ، وتبعاً لها التراكم الجملي والنصوص، فإذا كانت هذه العملية سائغةً عند السرياليين، إذ يجعلون من همهم هدم الدلالة

(1) التأويل والحقيقة، ص 107.

(2) اتبع ابن فارس منهجاً قصدياً في استخراج معاني الحروف، وأسند أهمية كبيرةً لملاحظة تسلسلاتها المختلفة وتأثيرها على تنوع المعنى واختلاف وجوه الاستعمال، محاولاً من خلال ذلك اكتشاف أصول الألفاظ، يقول في هذا السياق: «إنّ للغة العرب مقاييس صحيحة، وأصولاً تتفرع منها فروغ. وقد ألف الناس في جوامع اللغة ما ألفوا، ولم يعربوا في شيء من ذلك عن مقياس من تلك المقاييس، ولا أصل من تلك الأصول» معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسن بن فارس، وضع حواشيه إبراهيم شمس الدين، المجلد الأول، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2008م - 1429هـ ص 9. ينظر أيضاً: مقدمة لدراسة التراث المعجمي العربي، الدكتور حلمي خليل، الطبعة الأولى، بيروت-لبنان، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1997م، ص 203 وما بعدها.

المكتنزة في الألفاظ<sup>(1)</sup>، فإنَّ هذا الإجراء هو بالضبط ما أدى إلى فشل هذه المدرسة الأدبية في إنتاج نصوص تتمتع بالأهمية كما هو شأن النصوص الأدبية الخالدة في تاريخ الأدب قديماً وحديثاً، وليس القرآن مضطراً للموافقة على هذا المذهب في التعبير، بل لا يليق بأي نص خالد أن يتخذ له هذا المسلك فضلاً عن نص إلهي هو الأهم من بين الكتب الإلهية جميعها كالقرآن، إذ يتوخى الله من خلاله تحقيق الهداية على مختلف الصعد للإنسان<sup>(2)</sup>.

إنَّ المشكلة الأساسية تكمن في تفسير المجاز، فإذا كان التفسير منطلقاً من القناعة بحدوث الهوة الفاصلة بين الدال والمدلول في التعبير المجازي، فلا بد أن نقتنع مع علي حرب أن اختلاف الدلالات وتباين المقالات دليل على غنى الثقافة وتنوعها «فالوحي أرحب من

لا نهاية المعنى في النص القرآني

(1) ينظر: الصوفية والسريالية، أدونيس، الطبعة الرابعة، بيروت-لبنان، دار الساقى، 2010م.

(2) من المناسب الإشارة إلى أن القرآن كان حازماً جداً في نفي الشعر عنه، لسبب بسيط في رأيي، هو أن المقوم الأساسي للعمل الشعري هو الخيال، على أن القرآن لا يتوخى نقل الخيالات غير الواقعية عبر الوحي للإنسان، هذا فرق مهم بين الشعر والقرآن، يقول الدكتور صلاح فضل: «إن ما يميز الخطاب الشعري أنه لا يتحدث عن الأشياء، فالشعر بأكمله في الكلمات أشكال ودلالات... والهدف الشعري يتجلى في ترك استخدام الكلمة لتحل محل الشيء» بلاغة الخطاب وعلم النص، الدكتور صلاح فضل، الطبعة الأولى، القاهرة، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان، 1996م ص 78-79. ينظر أيضاً للاحاطة بهذه الإشكالية من مختلف الجوانب كل من: النص القرآني وآفاق الكتابة، ادونيس، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، دار الآداب للنشر والتوزيع، 2010م، وكتاب: القرآن والمتغيرات الاجتماعية والتاريخية، محمد أبو القاسم حاج حمد، الطبعة الأولى، بيروت-لندن، دار الساقى، 2011م.

أن تُضبط دلالاته والحقُّ يتَّسع لكلِّ الطرق<sup>(1)</sup>، ولا يعود هناك معنىً للاحتكام إلى أية ضوابط أو قواعد لغوية أو غيرها تفصل بين الآراء المتضاربة والمتناقضة. إنَّ الدالَّ، وهو القرآن، لا يتضمَّن أية دلالة على الإطلاق، وبما أنَّ الدالَّ لا يدلُّ إلا على نفسه، فيكون من حقِّ أيِّ مؤوِّلٍ كان أن يضيفي الدلالة المعيّنة التي تنسجم مع قناعاته المسبقة وأغراضه الإيديولوجية مهما كانت غير توحيدية أو غير منسجمة مع الثوابت الدينية على القرآن.

لكن إذا انطلقنا نحو تفسير المجاز تفسيراً آخر لا يضحِّي بالدلالة القصديّة الموجودة في الدوالِّ، مع عدم التضحية بالفضاء التأويليِّ الواسع في كلِّ دالٍّ مقترنٍ بغيره من الدوالِّ في تراكيب تتعدَّد مصاديقها الدلالية تبعاً لتنوع اقتراناتها في النصِّ كلِّه، مستندين في ذلك إلى تحديد المعاني الأصليّة للألفاظ التي هي اللبّات الأساسيّة لكلِّ تلك الاقترانات اللفظية والجمليّة، فإننا لن نكون بحاجة إلى اعتبار هذا التضارب والتناقض في التأويلات والمقالات دليلاً على غنى الثقافة، بل سنراه جهداً ضائعاً في أقلِّ تقدير، لأنه يجبرنا على التنقّل في متاهة طويلة تتوزع فيها التأويلات المتناحرة، في حين أننا نعلم إجمالاً أنَّ التأويلات الصحيحة لا يمكن أن تتناقض، لأنها تأويلٌ واحدٌ في الحقيقة، وإن تعدّدت المصاديق لذلك المفهوم الواحد.

### البنية المجازية للقرآن في منظور الدكتور محمد أركون

إنَّ جميع الحدائين الذين عنوا بالمقاربات التأويلية للنصِّ القرآني في الفضاء الإسلامي ينطلقون من ذات المبدأ، فيركزون على

(1) التأويل والحقيقة، ص 118.

البنية المجازية للغة القرآن، إذ بدونها لا يمكن السير خطوةً واحدةً في الطريق الذي اختطوه نحو التأسيس للاعتقاد ببشرية القرآن، ونحن إن ذكرنا بعض آراء الدكتور علي حرب أو الدكتور محمد أركون، فإننا نفعل ذلك من باب أنها تشكّل عيّناتٍ ونماذج لما هو شائعٌ في كتب الحدائين بدون استثناء، ونحن إنما نركّز على بعض الأسماء دون سواها لأننا نرى أنّ أثرها الذي مارس التأثير في ساحة الفكر الحدائى الإسلامى أكبر من أثر الأسماء الأخرى التي تشترك معها في ذات الاتجاه، يقول الدكتور محمد أركون مركزاً على مجازية اللغة القرآنية: «عندما ننظر عن كثبٍ إلى البنية الأساسية لأسلوب التعبير المستخدم في القرآن، فإننا نكتشف أنّ صحّة الكتاب المقدّس ذات قاعدة لغوية أساساً. لا ريب في أنّ المؤمن يتصوّر هذه الصحّة وكأنها نقلٌ حصل بالفعل بواسطة وسائل وأساليب التوصيل (السماويّ أو الإلهي). أمّا عالم الأنثربولوجيا الحديث فيقول بأنّ هذه الوسائل والأساليب ما هي إلا مجازية أو خيالية أو أسطورية»<sup>(1)</sup>، إذ من الواضح أنّ محمّد أركون ينطلق من الدراسات البنيوية الأنثربولوجية التي قام بها ليفي شتراوس، وفيها قدّم تفسيراً جديداً للأسطورة.

يزعم محمّد أركون أنّه لا يمَسُّ جوهر القداسة التي يحظى بها القرآن الكريم في شيءٍ، وليست ها هنا منطقة الخلاف مع الدكتور أركون على وجه العموم، لكنّ الخلاف معه يتمثّل في إثارة نقطتين تصلحان أن تكونا محوراً للمناقشة:

1. إنّ للكلام الوارد في هذه الفقرة صلةً بما قاله بعد ذلك،

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 100.

إذ تحدّث عن الأساطير والشعائر والدين في الشرق الأوسط القديم، لاسيما اليهودية والمسيحية، من أنّنا «لا نزال تنقصنا دراسات تمهيدية كثيرة لكي نحدّد بدقّة ماهية العناصر الفعلية، أو الملائمة، التي استعارها الخطاب القرآني من هذا التراث القديم والسابق عليه. إنّ مصطلح الملائمة حاسمٌ وأساسيٌّ هنا من أجل القيام بإعادة القراءة هذه. لماذا؟ لأنّه هو الذي يبيّن كلّ الفرق بين مجرد التراكم للمعلومات عن إبراهيم مثلاً والتي يقوم بها الاستشراق، وبين دراسة المجريات الأسلوبية التي استخدمها القرآن من أجل إعادة توظيف نُتفٍ متبشرة من خطاب اجتماعي قديم بغية بناء قصر إيديولوجي جديد»<sup>(1)</sup>. ففي هذا النصّ:

2. تلميحٌ بل تصريحٌ أنّ التناصّ القرآني، بوصفه نصّاً (أسطورياً) بالمعنى الأنثروبولوجي طبعاً - مع الكتب (الأسطورية) السابقة، ومن بينها التوراة والإنجيل، بلغ درجة الاستنساخ لولا ما حصل من الضرورات (الإيديولوجية) للقرآن التي اضطرّته إلى إجراء بعض التعديلات والتحويلات على تلك القصص (الأسطورية).

3. إنّ البعد الإيديولوجي للقرآن الذي يؤكّده هذا النصّ، يقرّر ولو من طرفٍ خفيٍّ عدم استناده إلى الوحي، وحتى مع الموافقة على التعليق الافتراضي للصفة الإلهية الموجودة في النصّ القرآني ليعامل معاملة نصّ بشريٍّ من حيث تطبيق الإجراءات النقدية عليه، فإنّه لا يتوجّب في سبيل إنجاز مثل هذه الدراسة وصف القرآن بهذا الوصف، وإلا كانت جميع النصوص، بما فيها الدراسات الأنثروبولوجية لليفي شتراوس وسواه من اللسانيين البنيويين والآخرين الذين يُضفي

(1) القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص 107-108.

عليهم أركون أهمية كبيرةً دراساتٍ إيدولوجيةً، ولن تتمتع بالصفة العلمية أو الموضوعية على هذا الأساس، وبالتالي فلن تكون دعوته إلى الأخذ بها مبررةً من الناحية العلمية بالطبع.

4. إن تمسكنا بالبعد الإلهي للنص القرآني كما هو المفروض، فلن يكون هناك مجالٌ للقول بالتناسُّ القرآني مع أيِّ كتابٍ مقدسٍ -أسطوريٍّ بتعبير محمد أركون في هذه الفقرة- فإذا صحَّت مقولة التناسُّ في ما يخصُّ علاقة النصوص الإبداعية البشرية بعضها ببعض، وتوالد بعضها من البعض الآخر، فلن يكون هذا التناسُّ وارداً بحق القرآن، لأنَّ المفروض هو وحدة الباث بالنسبة إلى الرسالة التي هي ها هنا الكتب الإلهية جميعها، سوى أنَّ بعضها تعرَّض للتحريف بناءً على تصريح هذا الباث الواحد نفسه في آخر كتبه، وهذا هو أحد الأسباب الرئيسية التي دعت إلى أن يكون النصُّ الأخير -القرآن- مصدقاً لما ورد من الحقائق في تلك الكتب، ومهيماً عليها، ومن البديهي أن لا ينصرف معنى التحريف إلى أمحاء الأثر الإلهي من النصوص السابقة بشكلٍ مطلق، ومن هنا يكون التشابه وارداً بين الكثير من قصص القرآن الكريم والقصص الوارد في التوراة والإنجيل على وجه الخصوص.

5. إنَّ إشارة محمد أركون إلى أنَّ صحَّة القرآن تستند إلى قاعدة لغوية أساساً، تستبطن إحياء ذلك الجدل التاريخي القديم حول قدم القرآن وحدوثه، وبما أنَّ اللغة من وضع البشر، وهي اصطلاحية وليست من إبداع الله عزَّ وجلَّ، فيتربَّ على ذلك أنَّ القرآن ليس من وحى الله لغةً في الأقل.

لكنَّ المعتزلة، على الرغم من إصرارهم على مقولة (خلق القرآن)

لم يرتبوا عليها مقولةً أخرى تتعلق بتاريخية النصّ القرآنيّ، كما يعتقد بذلك الحداثيون عموماً، وفي مقدّمهم محمّد أركون بالطبع، وكذلك يركّز كثيراً على هذه النقطة بالذات الدكتور نصر حامد أبو زيد، بل إنّ الأمر شائع الآن في جميع الدراسات التأويلية الحديثة في المجالين العربي والإسلامي بلا خلاف.

### الاستخدام القرآني للغة

إنّ الخاصّيّة اللغوية للنصّ القرآنيّ تفرض عليه جملةً من المحدّدات السياقية الثقافية والاجتماعية بحسب التوجه السائد للدراسات التأويلية الجديدة، فإذا كان الأمر كذلك، فإنّ الإجابة على التساؤل الأركونيّ حول صلاحية النصّ القرآنيّ للاستمرار عبر السياقات الاجتماعية - الثقافية الأكثر تنوعاً في الاضطلاع بالوظيفة الفوق تاريخية، وهي «الوظيفة المعتمدة بمثابة إسهامه الفريد الذي لا يُختزل إلى أيّ شيءٍ آخر والذي يتمثّل في المحافظة على طرح السؤال الخاصّ بالمعنى النهائيّ والأخير»<sup>(1)</sup> سوف تكون معروفةً بالطبع، إذ إنّ النصّ القرآنيّ لا بدّ أن يكون فاقداً للقدرّة على الاستمرار للاضطلاع بهذه المهمّة.

كيف يمكن أن ينطق الإله غير المحدود بلغةٍ محدودةٍ من صنع البشر، فيضمّنها المعاني الخالدة التي تتعالى على الزمان والمكان، تلك هي الإشكالية التي تنطلق منها الدراسات التأويلية الجديدة للقرآن، ليُتوصّل من خلالها إلى تقرير تلك النتيجة المركزية التي

(1) القرآن من التفسير الموروث الى تحليل الخطاب الديني، ص 110.



تتعلق بتاريخية النصّ القرآني<sup>(1)</sup>، إنها الإشكالية التي أثيرت في التراث الإسلاميّ نفسها، خلال الجدل الذي احتدم بين المعتزلة والأشاعرة، في إطار ما بات يُعرف في تأريخ هذه الفترة بـ (محنة خلق القرآن)، لكن يجب الالتفات إلى أنّ المنطلقات الفكرية والإيديولوجية لذلك الجدل، وكذلك الأمر بالنسبة إلى النتائج التي تمخّضت عنها على الجانبين المعتزليّ والأشعريّ، ليست هي ذاتها المنطلقات والأهداف بالنسبة إلى الحداثيين الجدد، ويكفي أن نقول إنّ جدلهم التاريخي ذاك لم يكن دائراً حول إشكالية بشرية الكلام الإلهي وألوهيته، بل كان الهدف من ذلك الجدل تلك المسألة المتعلقة فقط بتنزيه الله عزّ وجلّ من أن يكون له شريك في أهمّ صفةٍ من صفاته وهي القدم، أما الحداثيون فهم يريدون أن يستغلّوا التفاصيل التي أثيرت في ذلك الجدل من أجل ترتيب بعض النتائج المنطقية التي تخدم مشروعهم التأويلي الهرمنيوطيقي الحديث الذي يتأسّس على تلك الفكرة المركزية التي تشير إلى بشرية الوحي، وعدم وجود أصلٍ

لا نهاية المعنى في النصّ القرآني

(1) التاريخية مذهبٌ يقرّر أنّ القوانين الاجتماعية تتصف بالنسبية التاريخية، وأنّ القانون من نتاج العقل الجمعيّ، وتعمّم ذلك على الشرائع الإلهية أيضاً. النصّ الإسلاميّ بين الاجتهاد والجمود والتاريخية، الدكتور محمد عمارة، دمشق، دار الفكر، 1997م، ص 17، ويعدّ (فيكو) أوّل مفكر أبرز هذا المفهوم، فقد نصّ على أنّ البشر هم الذين يصنعون التاريخ وليس القوى الغيبية كما يتوهمون، فالتاريخ كله بشريّ من أقصاه إلى أقصاه، وقد اعترف له بذلك كلّ من هيغل وكروتشه، لكنّ تاريخية فيكو كانت لها محدوديتها، فهو يقول مثلاً بأنّ الدين المسيحيّ هو وحده الموحى به إلهياً، أما ما عداه فهو من صنع البشر. ينظر: الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم-دراسة ونقد، الدكتور أحمد محمد الفاضل، الطبعة الأولى، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008م، ص 47-48.

إلهي للقرآن.

إنَّ القرآنَ يستخدم المعاني الأصلية للألفاظ في الحقيقة، وهذا هو أحد الأسباب المهمة في خلود النصِّ القرآنيِّ، إذ لا تموت لغته، ولا تندثر ألفاظه، ولا تضيق دلالاته، ولا ينكمش معناه، فكما أنَّ المعنى القرآنيِّ واسعٌ سعة الوجود كلِّه، فإنَّ ما يناسب سعة المعاني إلى هذا الحدِّ، هو أن تعبَّر عنها ألفاظٌ قادرةٌ على حمل هذا المعنى الواسع للقرآن، ولن يكون متاحاً إنجاز مثل هذه المهمة العسيرة على اللغة إلا بأن تستخدم الألفاظ استخداماً خاصاً بحيث تشير مباشرةً إلى معانيها الحركية والأصلية، ثمَّ توضع في سياقاتٍ اقترانيةٍ خاضعةٍ لنظامٍ دقيقٍ وصارم، تتوضَّح من خلالها المصاديق المحدَّدة المطلوبة، هذا هو الضمان الأوَّل لخلود المعنى القرآنيِّ، أما الضمان الثاني، فهو لا يقلُّ عن الأوَّل أهميةً، إذ هو يتعلَّق باختيار القارئ المتميِّز أو القارئ المثاليِّ، الذي يكون قادراً وحده على استنباط المعنى القرآنيِّ المناسب لكلِّ ظرفٍ يتعلَّق بالناس في حدود الزمان والمكان المعيّنين، فضلاً عن تلك المعاني الكلية التي تتجاوز بطبيعتها خاصَّيتي الزمان والمكان، فإذا سلَّمنا بحقيقة أنَّ القرآنَ يستخدم المعاني الأصلية للألفاظ، كما يعتقد بذلك محمَّد أركون نفسه، فإنَّه لا يعود للدعوة إلى الدراسة التاريخية للغة العربية قبل نزول النصِّ القرآنيِّ وأثناء النزول كبير جدوى في مجال اكتشاف الدلالة القرآنية من خلال تحنيط ألفاظ القرآن بالتناجح المتوقع حصولها من تلك الدراسة، بدهة أن هذه الدعوة تتضمَّن الإيحاء بأنَّ لغة القرآن تتألف من ألفاظٍ تاريخيةٍ تجاوزتها اللغة العربية في مراحلها التطورية اللاحقة،

لتكون النتيجة أنَّ القرآن معنيٌّ بالتعبير عن هموم وتطلُّعات الناس في تلك المرحلة الزمنية الخاصَّة التي شهدت نزول النصِّ لا غير، وليس من المجدي الاعتماد على دلالاته بوصفه متجاوزاً لإطاره الزمني والمكاني داخل التاريخ.

## المصادر

- القرآن الكريم.
- المرايا المحدّبة من البنيوية إلى التفكيك، تأليف: د. عبد العزيز حمودة، سلسلة عالم المعرفة، رقم الكتاب في السلسلة: 232، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1998م.
- القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.
- مدخل إلى فهم الإسلام-الفكر الإسلامي.. نظمه.. أدواته.. أصوله. يحيى محمد، الطبعة الأولى، بيروت، الانتشار العربي، 1999م.
- التأويل بين السيميائية والتفكيكية، إمبرتو إيكو، ترجمة وتقديم: سعيد بنكراد، الطبعة الثانية، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، 2004م.
- التأويل والحقيقة، قراءات تأويلية في الثقافة العربية، د. علي حرب، الطبعة الثانية، بيروت-لبنان، دار التنوير للطباعة والنشر، 2007م.
- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.
- الصوفية والسريالية، أدونيس، الطبعة الرابعة، بيروت-لبنان، دار الساقى، 2010م.
- الاتجاه العلماني المعاصر في علوم القرآن الكريم-دراسة ونقد، الدكتور أحمد محمد الفاضل، الطبعة الأولى، دمشق، مركز الناقد الثقافي، 2008م.



**تفكيك بلاغة الثثرة**  
**محمد أركون اختياراً**

د. علي حسن هذيلي



## ملخص البحث

لا شك أن للثرثرة بلاغة، وأول ما يرد إلى الذهن من مسوغات تلك البلاغة هو ملاءم الفراغ الفائض، عن حاجة المرء، بما لذ وطاب من أحاديث، وقصص، وخرافات لها علاقة بالموضوع، أو ليس لها علاقة بأي شيء، المهم أن يمسك المرء طرف الخيط، أما طرفه الآخر فليس مهماً أين سيكون؟ لا سيما إذا ما تعلق ذلك الفعل بهدف أيديولوجي. في هذه الحالة، فإن الثرثرة لا بد أن تتضاعف، وتنشأ لها رؤوس عدة، ستكرر الكلام نفسه، بمناسبة ومن دون مناسبة. من هنا فإن هذه الظاهرة تستحق الدراسة والفحص والتفكيك، لا سيما وهي لم تتعلم أهم درس يمكن أن يتعلمه الكاتب منّا، وهو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة»، أما «الاعرابي» ابن الصحراء، الذي يمتلك فراغاً بحجم الفضاء الذي يعيش فيه، فعندما سُئل عن البلاغة، قال: «هي الإيجاز من غير عجز، والإطناب من غير خطل» ولأن مقولات محمد أركون وكتبه عبارة عن كم هائل من الثرثرة والحشو المصحوب بغرائب وعجائبيات وأساطير وخرافات وأكاذيب كان هذا البحث محاولة تفكيكية في بلاغة الخطاب، وصولاً إلى تأويل نفسي وثقافي للمحركات الكامنة وراءه... ومن الله التوفيق.

الكلمات المفتاحية: التفكيك، أركون، البلاغة.





## المقدمة

لا شك أن للثرثرة بلاغة، وأول ما يرد إلى الذهن من مسوغات تلك البلاغة هو ملاءم الفراغ الفائض، عن حاجة المرء، بما لذ وطاب من أحاديث، وقصص، وخرافات لها علاقة بالموضوع، أو ليس لها علاقة بأي شيء، المهم أن يمسك المرء طرف الخيط، أما طرفه الآخر فليس مهماً أين سيكون؟ لا سيما إذا ما تعلق ذلك الفعل بهدف أيديولوجي. في هذه الحالة، فإن الثرثرة لا بد أن تتضاعف، وتنشأ لها رؤوس عدة، ستكرر الكلام نفسه، بمناسبة ومن دون مناسبة. من هنا فإن هذه الظاهرة تستحق الدراسة والفحص والتفكيك، لا سيما وهي لم تتقن أهم درس يمكن أن يتعلمه الكاتب منّا، وهو قول أمير المؤمنين (عليه السلام): «ما رأيت بليغاً قط إلا وله في القول إيجاز، وفي المعاني إطالة»، أما «الاعرابي» ابن الصحراء، الذي يمتلك فراغاً بحجم الفضاء الذي يعيش فيه، فعندما سُئِلَ عن البلاغة، قال: «هي الإيجاز من غير عجز، والإطناب من غير خطل». والخطل هو المنطق الفاسد المضطرب، وهو يأتي من كثرة الكلام، أو بتعبير أمير المؤمنين (عليه السلام): «مَنْ كَثَرَ كَلَامَهُ كَثَرَ خَطْوُهُ وَمَنْ كَثَرَ خَطْوُهُ قَلَّ حَيَاؤُهُ وَمَنْ قَلَّ حَيَاؤُهُ قَلَّ وَرَعُهُ وَمَنْ قَلَّ وَرَعُهُ مَاتَ قَلْبُهُ»<sup>(1)</sup> ... ولا شك أن ميت القلب ستكون كلماته ميتة كذلك، وإن هو زرقها بمصطلحات لا يفهمها سواه!

ومع ذلك فإن الخطاب، أي خطاب، لا بد له من مفاتيح تكون

(1) تحف العقول: 89.

بمثابة التلخيص لمقولاته التي تتردد هنا وهناك، لذا فقد عملنا على تتبع تلك المفاتيح في نتاج محمد اركون، بعد أن تجولنا في أغلب كتبه، بطريقة اركيولوجية تتوقف على الأثر، ولا تكتفي بمشاهدته من الخارج، بل هي تحفر في اساساته، بعد أن تستصحب معها العدة اللازمة لذلك. وإذا كان «اركون» يعتقد أن الحقيقة ليست جوهرًا، وشيئا معطى بشكل جاهز ونهائي، وإنما هي أثر ناتج عن تركيب لفظي أو معنوي، قد ينهار لاحقًا، لكي يحل محله تركيب جديد، أي حقيقة جديدة. إذا كان الأمر كذلك، فقد عملنا على تحقيق فرضية «اركون» هذه، لثبت أن مقولاته ليست ثابتة، وليست جوهرية، وإنما هي أثر ناتج عن تركيب لفظي ركه اركون، ولكنه ليس من ابداعه، بل هو من ابداع المستشرقين الذين سبقوه، كل ما هناك أن «اركون» استطاع أن يضاعف ذلك الاستشراق، بأكاذيب وهلوسات وخرافات وخيالات وأساطير، كنا بصدد دراسة الدافع النفسي والثقافي الكامن خلفها.. ومن الله التوفيق.



## الثرة بوصفها بلاغة

ثمة مفكرون كثير، لا تستطيع أن تتواصل معهم، أو أن تكونَ تصوّراً عنهم، لا سيما أن الثاني نتاج الأول، أعني أن التصور هو فرع التواصل، ولعل «محمد أركون» سيكون من بين هؤلاء، وهنا تكمن صعوبة قراءة هذا المفكر الذي ملأ الدنيا، ولكنه لم يشغل الناس، بخلاف غيره من أولئك الذين كانت اطروحاتهم واضحة، ومحددة، ولا تحتمل التباساً، أو تأويلاً بعيداً للوصول إلى المرامات التي ييغون الوصول إليها، أو الأيديولوجيات التي ينطلقون منها، ولعل مثال عبد الوهاب المسيري، ونصر حامد أبو زيد، ومحمد عابد الجابري، سيكون مثلاً ناجحاً يجنبنا المقدار الكبير من التنظير الذي يسبق الحديث عن الأهداف المحددة والواضحة وبعيدة المدى، وهذا يعني أن الثرة والهذيان المصحوبين بخطاب ملتبس وایدیولوجیا متصلبة وطافحة سيكونان سبباً في عدم وجدان صاحبها في عقول القراء وقلوبهم. وهذا ما يفسر الكم القليل من الدراسات التي كتبت عن محمد أركون، وكهوفه، واشباحه.

ولعلنا لن نتجنى على هذا المفكر العلماني (الكبير) عندما نقول: إنه مهذار، أو إن خطابه ملتبس، أو إن أيديولوجيته متصلبة، فذاك متأ من قراءة حفرية وفاحصة لمقولاته وكتبه، ولعل من هو أكثر منّا تفحصاً وحفراً - مترجمه هاشم صالح - سيؤكد هذا المعنى عندما يقول: «وفي ما يخص كتب أركون، أشعر، أحياناً، بعد المعاشرة الطويلة والمران المستمر، أنه ينبغي ليس فقط ترجمتها، وإنما تلخيصها أيضاً، أو كتابة عدّة كتب عن كل كتاب مترجم، لكي

يُفهم فعلاً! أقول ذلك على الرغم من العناية القصوى التي أوليها لترجمته، وعلى الرغم من كل الهوامش والشروحات التي أرفقها بالنص المترجم»<sup>(1)</sup>. أما قضية الأيديولوجيا المتصلبة والطاقحة، فإن «صالح» لن يتفق فيها معنا، لا سيما وهو ينطلق من الأيديولوجيا المتصلبة عينها، ما يفسر التطابق الكامل وشبه التام، بين الشارح والمشروح، لكل كلمة تُقال، أو يمكن أن تُقال، فـ «صالح» لا يكاد يختلف مع «اركون»، في قليل أو كثير، بل ربما زاد عليه، أحياناً، وإن كان هاشم - والحق يقال - أقل التباساً وثرثرة.

ونحن من جهتنا نستطيع أن نثبت تلك الأيديولوجية المتصلبة المكتوبة بلغة تبدو كأنها محايدة، عندما نقرأ تأكيدات اركون المتكررة على أن العلمنة بالنسبة له «موقف للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة، إذا فهي تواجه مسؤوليتين: الأولى: كيف نعرف الحقيقة بشكل مطابق وصحيح؟ والثانية: كيف نجد صيغة لتوصيل هذه الحقيقة إلى الآخر»<sup>(2)</sup>، ومن ثمة فإن العلمنة، بالنسبة لأركون، ليست شيئاً طارئاً سرعان ما يتم التراجع عنه، بمجرد أن يتخطى الرجل مراهقته الفكرية، بل هي موقف ثابت للروح الباحثة عن الحقيقة. ونحن، هنا، لا نحاكم «اركون» على علمانيته، لأن العلمانية خيار، كما أن الدينية خيار، ولكننا ننوه إلى أن هذا الخيار أصبح متصلباً جداً، إلى الدرجة التي فقد فيها القدرة على الكشف عن الحقيقة التي يفترض أن تكون مطلبه الرئيس، فتورة كبيرة ومدوية حطمت العروش والتيجان، قام بها شعب مظلوم ضد الاستبداد

(1) الفكر الإسلامي، نقد وتوجيه: ص 197.

(2) ينظر: العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب: 10-11.

والتبعية والعبودية لن تقنع «اركون» بأحقية ذلك الشعب بالثورة على الظالم المستبد. لماذا؟ لمجرد أن هذا الظالم المستبد علماني، ولأنه كذلك، فثورة هذا الشعب تعني أنه ثار ضد الحداثة والتنوير! وتحول إلى قطع يقوده رجل دين متخلف يؤمن بإمكانية بعث الأموات من قبورهم! هذه هي، باختصار شديد جداً، نظرة «اركون» الباحث عن الحقيقة لثورة الشعب الإيراني العظيم، وقائدها الإمام الخميني!

علماً أن هذا الموقف المتصلب لا يخص اركون، فقط، ففي عصرنا الحديث كانت هناك ثورتان هزتا العالم، وغيرتا خريطته: الثورة الفرنسية، والثورة الإيرانية، انتصر فيهما المظلوم على الظالم، ولكن العلمانيين العرب كلهم<sup>(1)</sup>، يشيدون بالثورة الفرنسية، ويتغنون بها، وبالنتائج التي حققتها، أما ثورة الشعب الإيراني، فقد هَجَّوها هجاءً مرأً، مقذعاً، لا هوادة فيه! ولا شك أن معرفة السبب ستبطل العجب، وهو سبب بسيط للغاية، فالثورة الإيرانية ثورة إسلامية، وقائدها رجل دين مؤمن سيدعو إلى تطبيق الشريعة، أما قواد الثورة الفرنسية، فمجاميع من العلمانيين والملحدين، سيدعون إلى استئصال الشريعة ورجال الدين. ولا شك أن العلماني سيكون في صف العلماني بغض النظر عن إرادة الشعوب، وحقوقها في التعبير، ولسان حاله يقول: كن علمانياً، وعبر عن رأيك، أما أن تكون متديناً، فلا. ولكي تترسخ تلك الأيديولوجيا العدائية، فلا بد من تكرارها، والاصرار عليها، سواء تعلق ذلك بالقرآن، أم بمن يقول: إن العودة

(1) ينظر: اكذوبة الثورة الإسلامية في إيران: صلاح الجميلي / صوت من المنفى: نصر حامد أبو زيد / الصحوة الإسلامية في ميزان العقل: د. فؤاد زكريا / العرب والایرانیون: رضوان السيد...

إلى القرآن هي الحل. وهذا ما يحتاج إلى بيان: قد يكتب أحدنا بحثاً، ويتعب نفسه في ترتيب مطالبه، وتنظيم أفكاره، وصياغة عباراته، ثم يحدث أن يتعرض البحث إلى التلف لسبب «ما»، فلا يكون امام الباحث إلا أن يعيد كتابته من جديد، بخطة وأفكار وصياغات جديدة، وربما هو يحاول أن يتذكر مفردات بحثه (التالف) بحرفيتها، لأنه بذل جهداً كبيراً فيها، لا يمكن التفريط به. ولا شك أن العملية الثانية أصعب من الأولى، لأنها تستنفد الوقت في التذكر الذي لن يتحقق ابداً، ما دام أن بعض الأفكار والصياغات وليدة ساعتها، ومن المحال اعادةتها في أوقات أخرى، كقصيدة تُكتب مرة واحدة، لأن ثمة اكرهات فوق إرادة المبدع فرضتها، وأملتها بهذه الطريقة التي لن تتكرر، وإن نجح المبدع - وهذا غير ممكن طبعاً - في استعادة لحظات الاكراه نفسها.

الغريب إن اركون بارع جداً بتكرار ما كتبه سابقاً، وتذكره حرفياً، مع تغيير طفيف في المفردات، والجمل، والصياغات، لذا فإن ما كتبه هنا، لا يختلف عما كتبه هناك. الهنا والهناك عنده شيء واحد. أما تلك القاعدة الذهبية القديمة التي تقول: «لكل مقام مقال»، فهي قاعدة لا تشتغل، لأن المقامات عنده، كلها، سواء، ولا يذهبن الظن بك إلى أن اركون من دعاة «وحدة الوجود»، فهذا موضوع آخر، لن يجروا على الخوض فيه، لأسباب تتعلق بثنائية المادي والمثالي، فالأول يعزل الأشياء عن بعضها، أما الثاني، فيجمعها، ولا اعتقد أن احداً سيدعي أن اركون (فيلسوف) مثالي، وإن هو أحياناً يتحول إلى مثال، أو «تمثال» على طريقة السيد «باركلي» المغرقة في المادية والهشاشة.

وحتى لا نخرج عن الموضوع، لنعد إلى قضية التكرار التي أصبحت هذياناً وثرثرة، أو بتعبير محمد المزوغي: اركون كاتب سادي، يتلذذ بتعذيب القراء، عندما لا يكف عن الإطالة والثرثرة والتفعر<sup>(1)</sup>.

كان بيير بورديو يقول: «إذا ما حصل لي أن ركزت على المواضيع ذاتها، وعدت إليها مراراً وتكراراً، فليس ذلك عائد إلى رغبة في الاجترار، وإنما أريد أن أصل، في كل مرة، إلى درجة أعلى وأدق من الفهم، كما يتيح ذلك لي، في كل مرة، أن اكتشف علاقات خفية، أو علاقات جديدة، لم المحها سابقاً»<sup>(2)</sup>، لذا فإن التكرار يصبح مسوغاً ومقبولاً، بل وضرورياً، إذا كان المطلوب درجات عليا من الكشف، ودرجات عليا من الفهم، تفتح للكائن البشري ما كان مغلقاً، أو مسكوتاً عنه. أما «اركون»، فعلى العكس من ذلك تماماً، فقد تحول «التكرار» عنده إلى رغبة في الاجترار المجاني، والهوس المرضي. لقد أصبح غاية، وليس وسيلة، لقول أشياء قالها سابقاً أكثر مما ينبغي. وهنا سترك «اركون» يحاكم كتاباته بما حاكم به «ابن مسكويه»، قائلاً: «في كل كتبه نلاحظ أنه يستسلم لأسلوب الاستطراد، والشروء، والخروج عن الموضوع المؤلف، والتكرار الممل، وكلها

(1) ينظر: العقل بين التاريخ والوحي: ص 30. أما علي حرب، فيرى: «إن اركون ومترجمه لا يملان من تكرار العروض والشروحات لنفس المصطلحات والأجهزة المفهومية، ما يجعلها ترتدي طابع الترويح المعرفي المضرب بالمعرفة نفسها». ينظر: الممنوع والممتنع: ص 123. أما مطاع صفدي، فيرى أن موضوعات اركون ومنطقاته ومفاهيمه ثابتة في ذاكرته، لذا فهي تعاد، وتكرر، وتُستجوب من منبر إلى آخر، وحين تُجمَع، هذه المداخلات أو الأبحاث، في كتب ذات عناوين خاصة لا يمكنها أن تقدم بناءً فكرياً متكاملًا في كل مؤلف على حدة. ينظر: محمد اركون، المفكر والإنسان والباحث: 51.

(2) قضايا في نقد العقل الديني: 17.

أشياء حاصلة بسبب الطابع الدائري المغلق لليقين الذي يسكنه من الداخل»<sup>(1)</sup>. والحق إنَّ أركون، هنا، إنما يتحدث عن نفسه، من دون أن يشعر، مع الفارق طبعاً بين يقين «ابن مسكويه»، ويقين «أركون»، فإذا كان الأول يقيناً إسلامياً أخلاقياً تنويرياً، مفتوحاً على الشريعة، ودائراً فيها، فإن الثاني يقين مغلق، غربي الولادة، فرنسي المنشأ، عدمي براغماتي، أيديولوجي، سكن دواخله، وملاً عليه أحاسيسه ومشاعره، حتى أصبح لا يرى إلا من خلاله، ولا يفكر إلا بالاعتماد عليه<sup>(2)</sup>.

لاشك أن التكرار فن بلاغي جميل، عندما يُحسن الأديب استثماره، بما يخدم الصورة التي يسعى إلى بنائها، أو الموضوع التي يريد أن يصرف ذهن القارئ إليها، أو الإيقاع الذي يريد له أن يرتفع بالنص، ويملاً فضاءاته، وهو ينتهي بالكلمة أو الجملة، ذاتها، عندما تتحول إلى لازمة أشبه بالقافية، يشترك القارئ، مع المبدع، في تلاوتها، أو الترنم بها، أو التنبؤ بما إليه تصير، إلا أن هذا التكرار الجميل والابداعي قد تحول بين يدي «أركون» إلى هذيان وثرثرة متواصلين. ذلك ما تشعر به، وأنت تقرأ أركون، وتداوم عليه، ستشعر أن وقتك الثمين قد أهدر على مئات من الصفحات التي لا قيمة لها، أما لأنها تكرر أشياءها التالفة للمرة الألف، أو لأنها لا تقول شيئاً على الإطلاق، نعم، لا تقول شيئاً على الإطلاق!

ولعل السبب في ذلك أنه يقول الكلمة، ولا يكملها، فمصطلحاته ومفاهيمه المتشاكلة، دائماً، مفتوحة النهايات، هو بارع في البدايات فقط، وذهنه ملئ بالأسئلة، ولكن لا جواب، ومشاريعه كثيرة، ولكن

(1) نزعة الأنسنة في الفكر العربي: 422.

(2) ينظر: القرآن الكريم والقراءة الحداثية: ص 101.



لا تنفيذ، لهذا دائماً ما يتركها إلى الآخرين، كي يكملوها أو يجيبوا عنها، معتذراً بضيق الوقت، لذا يمكن أن نقول: إن «اركون» من أولئك المفكرين الذين يبذلون ما عندهم لهذا، أو ذاك، مجاناً. والمشكلة أن الآخرين يشعرون أنهم غير معنيين بما تركه لهم! لأنه غير داخل في اهتماماتهم، لهذا تجده شاكياً متبرماً أسفاً على ضياع جهده، واسئلته، ومشاريعه التي يطرحها في الطريق، من دون أن يلتفت إليها أحد<sup>(1)</sup>.

ولأن اركون من دون نهايات، فهذا لا يعني أنه كائن احتمالي، سترك للآخرين فرصتهم للاختلاف معه، بل العكس هو الصحيح، هو كائن قطعي، ثابت لا يتزحزح، ولكن المشكلة أن قطعياته غير مكتملة، وغير مصحوبة بأدلة وبراهين. والسبب، ربما، نجده عند المفكر الإيراني المتنور «ابن المقفع»، عندما يتحدث عن الكلمات، وهي تحتشد في صدره، فيقف، ليتخير منها ما يضيء قسدياته. العملية، بالنسبة لأركون، تشبه ما يقوم به «ابن المقفع» سوى أن اركون تحتشد الكلمات في صدره، فينتقل من هذه إلى تلك، من

(1) يقول اركون: إن هذا الوضع يفسر الحاجة الملحة، وضرورة التدخلات العديدة التي أكثرت منها.. دون أن أتمكن، لسوء الحظ، من مخاطبة جمهور واسع، والوصول إليه. والسبب الرئيس، في ذلك، هو أن معظم المسلمين لا يقرأون الفرنسية. وأما أولئك الذين يحسنون القراءة، بهذه اللغة، فهم منخرطون في نشاطات سياسية، واقتصادية، وتقنية بعيدة جداً عن مجال الفكر الإسلامي. وأما زملائي من الأساتذة القرييين، من هذا الفكر، فهم مسجونون أكثر مما ينبغي، أما داخل جدران الموضوعات التقليدية، وأما داخل تاريخ الأفكار الوصفي، والتعليمي المحض. وأما فيما يخص المستشرقين، فإنهم يبقون لا مبالين إزاء فكر لا يعبر عن نفسه بلغة إسلامية محددة من عربية، أو فارسية، أو تركية... الخ، وذلك لكي يصلح موضوعاً لأطروحة دكتوراه أو لمطبوعات «إسلامياتية» طبقاً للقواعد المستخدمة من قبل الوسط الأكاديمي، أو استراتيجية دور النشر التجارية»: ينظر: تاريخية الفكر العربي الإسلامي: 22.

دون أن يحدد وجهته، فهو لا يتخير، بل يأخذ الكلمات هكذا، كيفما اتفق، ويدور فيها دورته الناقصة، لأنه ينسى دائماً النقطة التي بدأ منها، فيضيع طرف الخيط، وينفرط العقد، وتتشظى خرزاته. ولعل هذا ما يفسر وقوفك الطويل أمام كلمات (ابن المقفع) العميقة التي تحتاج إلى عقل يفكر، وقلب يتدبر، أما (ابن اركون)، فستمر على كلماته سريعاً، لأنها معادة، ومكررة، ومكتوبة بلغة صحفية، سطحية، ومملة، ذلك أن «اركون» مؤرخ أكثر منه فيلسوفاً، أو مفكراً، ولغة التاريخ لا تحتاج إلى كد ذهني، أو تأويلي، بقدر ما تحتاج إلى وقت يُصَبَّر فيه القارئ نفسه على هذه المحنة، محنة فهم التاريخ عندما يُكْتَب بهذه الطريقة المؤدلجة والملتبسة التي قد تفكر بما وراء الظاهرة، ولكن من دون أن تتعمق فيها، فتترك القارئ - على طريقة التفكيكيين - بين بين، لا هو إلى التاريخ، ولا هو إلى الفلسفة الكامنة وراء ذلك التاريخ!

ولأن أركون من أولئك الدارسين القلائل الذين اشتغلوا على نقد القرآن، وتفكيكه، وهدم أسسه بإظهار عيوبه، وأخطائه، وتناقضاته، لأن القرآن - من وجهة نظرهم - نص بشري، وأول شروط النص البشري ألا يكون معصوماً، ولأن التفكيك ليس من شأنه إعادة بناء ما تهدم، فقد عمل «اركون» على تلقف رسالة الفيلسوف اليهودي «جاك دريدا»، وتشغيلها على النص القرآني<sup>(1)</sup>، كما فعل الدارسون

(1) يقول اركون: ما أريده فعلاً، هو أن أثير، في داخل الفكر الإسلامي، تساؤلات مألوفة، فيما يخص الفكر المسيحي، منذ وقت طويل. بعملنا هذا، فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن، وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى، وتوسعاته، وتحولاته، وإنهزامه. وإذا نشغل موضوعاً مركزياً كهذا، خاصاً بالفكر الإسلامي، فإننا نأمل أن نسهم،

المسيحيون واليهود مع تراثهم المقدس، عندما اثبتوا أنه تراث بشري، صاغته الثقافة، وكتبته الاحداث التاريخية، بأقلام مدونين مهرة، لم يكتفوا بتدوين الواقعة كما هي، بل أضافوا لها رؤاهم واحلامهم وخيالاتهم، ما اغنى التجربة البشرية، ومنحها بعداً تعددياً لم يكن موجوداً فيها. وهذا هو عينه ما حصل مع القرآن عندما انبرى المفسرون لقراءة تلك «المدونة المغلقة»، محاولة منهم لفتحها على الزمان والمكان المتغيرين، والفرق بين عمل الأثنين: المدون الغربي والمدون المسلم - من وجهة نظر اركون - أن الثاني ما زال يؤمن بأن النص البين يديه هو النص الذي نزل به الوحي، لهذا فإنّ النسخ التي انتجها المفسرون الإسلاميون إن هي إلا إعادة تدوير لتلك النسخة المغلقة، مع إضافات أكثر انغلاقاً ودوغماتية، ستؤدي بالضرورة إلى انتاج مجتمعات مغلقة، لا سيما أن الخطاب الديني هو الذي يحرك تلك المجتمعات، بالعكس من المدون الغربي الذي لم يقيد نفسه بإكراهات الوحي ومقولاته السابقة، بل انفتح على ما هو يومي وأنّي وتجريبي وتاريخي وأسطوري وخرافي، ودعم ذلك الانفتاح بمنهجيات حديثة لم يتعرف عليها الإسلاميون الذين ما زالوا يعيشون لحظة الوحي الأولى، وهم لا يدركون أنها لحظة لا وجود لها إلا في اذهانهم الحالمة.

لذا فإنّ اركون يرى أنّ الوظيفة التي اوجدته الطبيعة من أجلها، إن هي إلا تفكيك تلك «النسخة الدوغماتية المغلقة» المدعوة «القرآن أو المصحف»، والنسخ الدوغماتية الأخرى التي تشكلت منها، لأنها

في الوقت نفسه، بتجديد الفكر الديني بشكل عام. تاريخية الفكر العربي الإسلامي: ص 56.

السبب الرئيس في تشكل العقل الإسلامي الدوغماتي الذي سيكون وبالاً على نفسه، وعلى الأمم المتحضرة المحيطة به. وذلك عمل كبير يتطلب الكثير من الثروة، لأنها - بحسب هايدجر - تعتمد على الشائع من الأقوال والمقاييس، فبدلاً من أن يكون ثمة برهان موضوعي للحقيقة، فإنَّ الثروة تكتفي بما يتردد على الألسنة من المفاهيم السطحية الفاقدة لمسؤوليتها.. وهكذا تفقد اللغة مرجعها الأساس، وهو كونها تعبر عن شيء موجود بالفعل.. وصيغة الثروة هذه تسمح لصاحبها أن يدعي امتلاك الحقيقة كلها، وبالتالي إمكانية الخوض في أي موضوع، دون أن يطالب نفسه بأدنى إثبات وجودي»<sup>(1)</sup>.

مع ذلك، فإنَّ الثروة لا تعني بالضرورة هذياناً، لأنَّ الثاني يتعلق بالحالة الذهنية التي يكون عليها المرء، فالثروة ليست مرضاً، لا سيما في المجتمعات الفارغة التي لا تعمل، كما هي مجتمعاتنا العربية، بقدر ما هي وسيلة من وسائل قتل الوقت الفائض عن الحاجة، ومن ثم، فهي لن تكون صفة ملازمة للنساء، فحسب، بل ستتعدى ذلك إلى الرجال، وهم يجدون أنفسهم لا يؤدون عملاً ينفعون به أنفسهم، أو أسرهم، أو بلدانهم. أما الهذيان فشيء آخر له علاقة بالثروة، أكيداً، ولكنه يتجاوزها إلى حالة المرء العقلية أو الذهنية، وهذا ما يفسر الالتباس والابهام الذي يملأ صفحات أركون، ويكاد أن يكون سمة بارزة فيها. وإنَّ هو عزاه إلى جهل القراء<sup>(2)</sup>، وعدم فهمهم

(1) ينظر: استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية، ص 81.

(2) يقول أركون: «كل هذا الجمهور الطويل العريض من الطلاب، لا يستطيع أن يستوعب كتاباً ككتابي عن نزعة الأنسنة في القرن الرابع الهجري، وإذا ما قرأوه فسيملون منه، ولا يستطيعون فهمه، فهم لا يمتلكون الأدوات المعرفية

لأطروحاته التي تحتاج إلى عقول كبيرة كعقله هو! ربما هو، أي الالتباس والابهام، «معادل موضوعي» للاضطراب النفسي الذي يعانیه، وهو اضطراب لا يحتاج إلى كثير من الجهد للكشف عنه، لأنه منسجم مع ذاته، ومتصالح معها، وإن كان يقسو عليها أحياناً - فيظهر ذلك الاضطراب على أجلي صورة - عندما يريد أن يثبت للآخر: «العلماني المسيحي»، أنه علماني أكثر منه، لأسباب تتعلق بقبوله في (حضيرتهم) التي لا تقبل شخصاً اسمه «محمد»<sup>(1)</sup>، وإن هو تطرف في عدايته لكل ما هو إسلامي، ويبدو أن العلاقة بين الاثنين كانت طردية، فكلما رفضه مناوئوه، كلما ازداد هو بغضاً بالإسلام، ونيلاً من رموزه، وتحريفاً لمقولاته، ولا بأس من الاستشهاد بهذا النص المهم الذي يبين ماهية «اركون» من كلماته: «لماذا يلح الأوروبيون، أو الغربيون بشكل عام، على إلصاق هذه الصفة (صفة المسلم) بأولئك المثقفين الذين بذلوا جهوداً كبيرة ومتواصلة من أجل التوصل إلى مرحلة الحرية والاستقلالية والمسؤولية الفكرية؟

الضرورية من أجل فهمه واستيعابه». قضايا في نقد العقل الديني: 302.

(1) وقد دون أركون أشياء من سجلاته معهم، وعدم رضاهم عنه، على كل حال: «ما الذي تفعله؟ أنت تردد، بشكل ناقص، الأفكار والمواقف والانتقادات، نفسها، التي كنا، نحن الغربيين، قد بلورناها تجاه تراثنا الديني، منذ زمن طويل. أنت لم تأت بشيء جديد، كل ما تفعله شيء تافه، مللنا منه، عفا عليه الزمن. اذهب، وصدّر هذه الأفكار التافهة إلى أبناء قومك، فلا ريب أنهم بحاجة إليها، أما نحن، فقد تجاوزناها منذ قرون.. إننا نلمح من كلامك وشروحاتك أنك غريب على عصر التنوير الذي تظهر تعلقك به شكلياً، ولكنك، في الواقع، تعاديه، وتهاجمه باسم دينك. والدليل على ذلك تفريقك بين العلماني/ والعلمانية. فأنت لم تصنع هذا التمييز المصطلحي إلا لكي تقضي على فكرة العلمانية من أساسها. في الواقع أنت معاد لهذه القيمة الأساسية المؤسسة لحضارتنا». قضايا في نقد العقل الديني: 23.

لماذا يلصقونها على أولئك الذين حاولوا إقامة مسافة نقدية بينهم وبين أنفسهم، أو بينهم وبين قناعاتهم الذاتية الأكثر حميمية، والأكثر رسوخاً منذ مرحلة الطفولة؟ ألا يدركون مدى الثمن الذي ندفعه إذ ننخرط في الدراسات النقدية للتراث الإسلامي، ونفصل عن عصبياتنا الأكثر طبيعية، ومشاعرنا الأكثر معزة على قلوبنا؟ فما أن يحمل الواحد منا اسماً مسلماً، أو عربياً، حتى يصبح مشتبهاً به من الناحية العلمية. يكفي أن يكون اسمك «محمد» مثلي أنا، لكي تصبح غير قادر على التقيّد بقواعد البحث العلمي، خصوصاً إذا ما كان مطبقاً على الإسلام.. لماذا هذا التمييز بيني وبين زملائي «الغربيين» المختصين بالمجال المدروس نفسه؟ فهؤلاء يدعونهم مستشرقين أو علماء إسلاميات أو مستعربين، أما أنا، فمسجون غضباً عني داخل انتماء ديني محدد.. وهكذا أصبح أنا شخصياً مادةً للملاحظة، وللتحديد، وللتصنيف، وللدراسة، ولا يمكن أن أصبح - في نظرهم - ذاتاً عارفة، مثلي مثل غيري من الأوربيين الذين يدرسون الإسلام، أو أي شيء آخر. إنها وضعية لا تطاق حقاً، اعترف بأنه يصعب عليّ جداً أن أعيش مثل هذه الحالة، خصوصاً أنها تبدو لي، وكأنه يستحيل تجاوزها»<sup>(1)</sup>.

عقدة النقص هذه، إزاء الآخر، كانت قد تركت أثرها واضحاً على كتابات اركون كلها، لذا كان خطابه استشراقياً مضاعفاً، سيرضي بعضهم، فيكيلون له المديح، ويباركون جهوده الكبيرة المتمثلة بنقد القرآن وتفكيكه، في حين سيبقى بعضهم الآخر على تعنته

(1) قضايا في نقد العقل الديني: ص 21-22.

وعناده. لذا تجد أن كتب أركون تبدأ بهجاء أعدائه من مستشرقين وإسلاميين، على طريقة الشاعر الجاهلي الذي يبدأ بالوقوف على الطلل، فتلك وقفة لا بد منها. ونحن لا نريد من نقل هذه الاقتباسات أن نثبت عقدة النقص هذه، فتلك قضية مفروغ منها، بقدر ما نريد أن نصل، عبرها، إلى تأويل الالتباس، والغموض، والهذيان الذي يتلبس خطاباته ونصوصه.

من وجهة نظر نفسية نحن نطلق مصطلح «شحنة الدال»<sup>(1)</sup> على قيمة الكلمة في دلالتها، وذلك ينطبق على جميع الكلمات. كلمة حب، مثلاً، كلمة مشحونة بمعنى يمارس تأثيره على النفس، ومصطلح «تزامن الدوال»: أي القدرة على التأثير بين دال وآخر، داخل السياق نفسه. فعندما تقول لشخص: أنا احبك، فأنت تريد منه أن يبادلك الحب، أو يحقق لك لذة «ما»، أو على الأقل يدخلك في اهتمامه، إلى آخر الاحتمالات الممكنة، من هذا الملفوظ، وهكذا يمكن القول: إنَّ الناقص وغير التام في اللاشعور، يبني له طريقاً عبر الشعور، لتحقيق موازنة نفسية، تضمن عدم حدوث أي توتر. هنا يظهر ما كان متوقعاً: الناقص في اللاشعور دال، وعبر تزامنه مع معطيات الخارج التي تبدو كاملة، فإنه سوف يعرض الذات إلى التوتر والانفعال، ولكي تتجاوز الذات هذه المحنة، فعليها أن تُفَعِّلَ التزامن مع مضامين لغوية ناقصة مشابهة. بمعنى أدق، فإنَّ كل نقص تعانيه الذات في اللاشعور ينبغي أن يتساوى مع نقص في عالم الواقع. وإن لم تجد الذات هذا النقص، فعليها أن تصنعه، بوسائل

(1) سيمار (1958) جاك لاكان، (تحليل الرغبة).

تمكنها من تفعيل التزامن بطريقة صحيحة، لا تبعث على التوتر، منها: رفض مفهوم الكمال ومواجهته، عدم اكمال الفكرة، عدم الرضوخ لأيّة سلطة دينية، افتعال ازمات ليس لها أية قيمة، التناقض بين الرؤى، والأهم هو سلب حق الآخر. من هنا نفهم أنّ الكثير من الافكار والآراء ناتجة عن مواقف شخصية عدائية، لا عن تحرر يدعو الى ما هو افضل...

هذه العقدة انتقلت إلى نص اركون، فكان جل همه أن يرضي أولئك الذين احتضنوه لأنه يكمل لهم الطريق الذي بدأه المستشرقون<sup>(1)</sup>، والفرق أن استشرقا اركون كان مُضاعفاً ومبالغا فيه، وإذا كان بعض المستشرقين يتمتعون بقليل من الموضوعية والعقلانية، لأسباب تتعلق بهم، أو بسبب انتمائهم إلى مؤسسات بحثية رصينة تطلب منهم الحقائق، لا الأكاذيب، لأنها سترتب عليها نتائج تقدمها بين يدي الدول الراعية لها، فإن المطلوب من «اركون» شيء آخر، ذلك أنّ خطابه موجه للطلبة المسيحيين واليهود- أما المسلمون، فسيأتون عرضاً، عندما يقوم «هاشم صالح» بترجمة اعمال اركون إلى العربية- ومن ثم فإنّ خيار الأمانة والعلمية والموضوعية والعقلانية، هنا، سيكون خياراً خاطئاً، لأنه سيقدم الصورة الحقيقية للإسلام. ولأن

(1) زاول اركون التدريس في ارقى الجامعات الأوربية: السوربون لمدة ثلاثين سنة من 1961-1991، أستاذا زائراً في برلين -1977-1979، أستاذاً زائراً في الجامعات الأمريكية: لوس انجلوس 1969، برنستون 1985، فيلادلفيا 1988. ودرّس في لوفان لانيف -1977-1979، درّس في المعهد البابوي في روما بإيطاليا، كذلك في هولندا، في جامعة أمستردام -1991-1993. وجامعة نيويورك -2001-2003، وفي الوقت نفسه جامعة ادنبرة 2001، ومنذ سنة 2000 يعمل مستشاراً علمياً للدراسات الإسلامية في مكتبة الكونجرس في واشنطن العاصمة... ينظر: العقل بين الوحي والتاريخ: 24.



اركون يحقق لهم تلك الصورة المشوهة، فإن أمثاله هم المرحب بهم في الجامعات الأوربية والأمريكية، فعبر محاضراتهم يتم التعرف على الإسلام !

**والسؤال هو:** هل يجوز لعلماني أو ملحد أن يكون مدرساً للشريعة، أو معرفاً بدين من الأديان؟ وكيف سيكون شكل ذلك الدين بين يديه؟ هل يستطيع الواحد منا أن يفرق بين مرجعياته وبين المادة التي يدرّسها؟ هل يستطيع أن يكون شخصين في آن؟ بين يدي الآن تجربتين: تجربة محمد اركون، وهي تملأ صفحات هذا البحث، وتجربة «محمد المزوغي»، وهو «ملحد» يدرس الإسلاميات بالمعهد البابوي في روما بإيطاليا. ما الذي سيقوله هذا الملحد عن الإسلام؟ وهل من الممكن أن يكون موضوعياً، وهو يقدم الإسلام إلى طلبته؟ يذهب المزوغي إلى أن الباحث الذي همه الأوحد المعرفة اليقينية، وربط الأسباب بالمسببات، واتقاء الأهواء ونشدان الموضوعية، عليه أن ينطلق من هذه المسلمة التي قررها المزوغي نفسه: «إنَّ العقلية الوضعية الفيلولوجية محكومة بمبدأ واحد، وهو أن النصوص (اليهودية، والمسيحية، والإسلامية، والبوذية، والهندوسية... الخ) ليست إلا وثائق من صنع الإنسان، ونتاجة من تخميناته وأفكاره، ولا دخل لها بالإله، إن كان يوجد إله في مكان ما... ليس هناك وحي صادق، بالنسبة للعقل التنويري، هناك ظاهرة سيكلوجية، هلوسات، إichاء ذاتي، انفصام في الشخصية، أو كذابون عن وعي منهم، أو عن غير وعي، يدعون الاتصال بالآلهة، هذه أمور لا تملك أي قدر من المعقولية، وبالتالي، فإنَّ العقل المستنير منسجم

مع مبادئه العلمية، ومع خياراته المادية... هذا الموقف يمكن أن نسميه إحداهم تنويرياً، وشعاره «القرآن كلام إنساني»، بل إنه لا يرقى إلى مصاف الخطابات العلمية التي تنتج المعنى، وهو، بالتالي، كما يقول الرازي الطيب: «في حكاية أساطير الأولين»، ومحتواه مناقض للعقل (كما هي كتب اليهودية والمسيحية)، لأنه مملوء تناقضاً، من غير أن تكون فيه فائدة، أو بينة على أي شيء. أنه خطاب أسطوري، خال من البرهان العقلاني، ولا يفيد في إنتاج العلم والمعرفة. هذا موقف قاطع، لا يقبل المساومة، أو التوفيق، ويرفض، منذ البداية، إسباغ أي نوع من القداسة على القرآن... إن الأديان، ككل، تسجن العقل، وتسكن الحس النقدي، وإن التمسك بقدسية الكتب المدعوة «منزلة»، والاكتفاء بها، لا يفيد في تحصيل العلم، ولا يغني في شحذ ملكات الذهن»<sup>(1)</sup>.

طبعاً نحن لسنا بصدد مناقشة أطروحات «المزوغى»، لأنه ليس موضوعنا، ولأنه ليس ثمة منطقة مشتركة يمكن أن نتحاور فيها معه. وكل الذي اردنا أن نقوله: إن أمثال هؤلاء «المرضى» هم الذين يُدرسون الإسلام في الجامعات التي تدرس الملل والنحل في أوروبا وأمريكا، وعندما يكون المرء مريضاً نفسياً، فلا بد أن ينعكس ذلك في خطابه. ولعلنا في غنى عن ذكر «نصر حامد أبو زيد» الذي بدأ يبشر بالمثلية في أواخر أيامه في المنفى<sup>(2)</sup>، أو «عبد الكريم

(1) العقل بين التاريخ والوحي: ص 270، 113، 233، 234.

(2) يقول نصر حامد أبو زيد: «أصبحت واعياً أكثر بالمثلية الجنسية كظاهرة طبيعية، وأقمت صداقات مع المجتمع المثلي بهولندا.. هل سيقبل الإسلام المثلية الجنسية كشيء طبيعي، لا يراه شاذاً؟ ليس إلا إذا شهدنا ثورة حقيقية،

سروش» الذي بدأ يبشر بالقرآن البشري الذي الفه محمد<sup>(1)</sup>. فقد درّس الأول الاسلاميات في هولندا واليابان، أما الثاني، فقد درّسها في أمريكا. بعد أن ضاقت عليهم بلدانهم، بسبب طروحاتهم التي تنتمي إلى عالم آخر، ربما سيجدون أنفسهم فيه، ذلك أنه يكفي أن تخالف بديهة من بديهيات الإسلام، وتؤلف كتاباً تثبت بها ذلك، حتى تتلقفك جامعاتهم وانديتهم وحناتهم، وهذا ما يفسر التباس الخطاب لدى هؤلاء، وتناقضه، وتهافته، وسقوطه. ذلك أنه خطاب آني تفرضه اللحظة، وتدعو إليه المناسبة، وغايته الحاق الأذى بالآخر، أو الذي أصبح آخراً، بأي طريقة كانت. ولو كان ذلك باختلاق الاكاذيب.

وبهذه المناسبة، فقد كان لي شرف زيارة «كلية أديان ومذاهب» في الجمهورية الإسلامية في إيران - أنا ومجموعة من الأساتذة المحترمين - وهي كلية تدرس الأديان بنوعها: الإلهي والبشري، وكذلك المذاهب التي انبثقت منها، وعندما سألتناهم عن الكيفية التي يدرسون بها الأديان في عالم يضج بالاختلاف والتناحر؟ قالوا: الذي يُدرّس الفقه السني هو أحد علماء السنة المشهود لهم بالعلمية والموضوعية، والذي يُدرّس المسيحية راهبٌ مسيحي، والذي يُدرّس اليهودية حبرٌ يهودي، والذي يدرس الصابئية صابئي، والذي يدرس البوذية بوذي، وهكذا بقية الأديان البشرية من زرداشتية، أو هندوسية، أو كونفوشيوسية. لماذا؟

تغيراً في الطريقة التي نفهم بها القرآن في الأمور المتعلقة بحيواننا». وقد ذهب أبو زيد إلى «أنه لا توجد آية قرآنية محددة تدين المثلية الجنسية، إلا في موضع قصة سدوم وعمورة». والقصاص القرآني، من وجهة نظر أبو زيد، ليست قصصاً حقيقية، إنما هي قصص مجازية، الغاية منها الموعظة والعبرة، وليس اطلاق الاحكام الشرعية. ينظر: صوت من المنفى: ص 136-137

(1) ينظر: نصوص معاصرة (مجلة) العدد 15-16، ص 11-80.

أولاً: طلباً للحقيقة العلمية، والحقائق تؤخذ من أصحابها المتبينين لها، والمبشرين بها، وليس من الآخرين المناصبين لها العدا، لأن هؤلاء سيقدمونها على غير حقيقتها، ومن ثمة تنتفي الغاية من العلم بوصفه طلباً للحقيقة، وإذاعتها بين الناس.

ثانياً: إنَّ هذا التقارب بين ارباب الأديان والمذاهب سيحل الكثير من المشكلات التي ما زالت عالقة بسبب التعصب المتأتمني من انغلاق كل مجموعة على ما تعتقد انه الحقيقة المطلقة.

ثالثاً: على فرض أن المدرس للمواد كلها إسلامي، فمهما حاول أن يكون موضوعياً، فإنه سيعرض الأمور من وجهة نظره. نعم، قد تكون وجهة نظره صحيحة، ومطابقة للواقع تقريباً، ولكنها، مع ذلك، ستكون مشوبة بمرجعياته وأصوله، ما قد يؤثر على أصل الأطروحة. وهذا لا يعني، بالتأكيد، أن المدرس سيكون آلة جامدة تكتفي بالنقل، وتؤجل النقد إلى ما لا نهاية. بل هو يريد أن يمنح الطالب الفرصة لأن يفهم، ويميز، أي أن دوره سيكون تعريفاً، لا تبشيراً، لأنه يدرك أن التعريف، مجرد التعريف، يتضمن فعلاً تبشيراً، ومن ثم، فهو لا يجهد نفسه كثيراً، بل يقول كلمته، ويترك للآخرين الإيمان بها أو عدمه. وهذا هو الفرق بين إسلامي مؤمن أريحي يأخذ الحقائق من مصادرها، لأنه غير خائف منها، لا سيما وهي تربي نزعة الصدق في الإنسان، وتترك له حرية الاختيار، بعد أن أدركت أن «لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي»، وبين علماني مؤدلج، متشنج، متصلب، دوغماتي ومنحاز، يراهن على الأكاذيب في بناء الأفكار والتصورات، لأنه خائف من الحقيقة، على عكس مدعياته المتكررة

التي تتحدث عن العلمانية بوصفها موقفاً للروح، وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة.

وبعد، فإذا كان المفكرون الآخرون قد كُتِبَتْ عن اطروحاتهم ردوداً، وهم أحياء، وكذلك بعد موتهم، فإنَّ «أركون» سيكون موته هو المناسبة التي تستحث الآخرين لأن يتناولوه احتفاءً، على طريقة «اذكروا محاسن موتاكم»، ومع ذلك، فإنَّ دلال البرزي، وناقد العقل الغربي «مطاع صفدي» - مثلاً - احتفياً بطريقتهما التي ترى أن الموت لا يغير من الأمر شيئاً<sup>(1)</sup>، كما أنه المناسبة التي سنضع بوساطتها أيدينا على المنجز كاملاً، بعد أن يتوقف العقل عن التفكير، والقلم عن التسطير، ويذهب كلُّ منا إلى ربه مُحمَّلاً بأثقال سيُسال عنها، «يوم لا ينفع مال ولا بنون». ولا شك أن لا إنسان يخلو من حسنات، اللهم إلا أولئك (المتقفين) الذين أصبحت السيئات اختصاصاً لهم، لذا فهم يقترفونها بحكم الاختصاص، لا لأنهم مؤمنون بها! ولعلنا في غنى عن ضرب الأمثلة، لهذا النموذج الذي شهد انتعاشاً غير مسبوق في ظلال الاحتلال الأمريكي للعراق، لا سيما في الفضائيات، فقد سيطر هؤلاء «الفضائيون» على الخطاب الإعلامي، تبشيراً بالاحتلال الأمريكي، وتنبياً لأطروحاته، وسياساته، وأهدافه، وهم يفعلون ذلك في الفرجة، وعلى الهواء الطلق، بعد أن توحدت أهداف الاثنين في النيل من الإسلام، ومعاقبة أهله، بجريرة الإرهاب، الذي صنعه العقلية الغربية ذاتها.

لذا فإن استعادة «أركون» ستكون وسيلة لتصفية الحساب مع

(1) ينظر: محمد اركون، المفكر والباحث والإنسان، ص 37-54 / 147-150.

ذلك السوء في جوانبه الأعمق، لا سيما ونحن إزاء مفكر علماني، أو مستشرق، اختص بنقد الخطاب الديني، الإسلامي خاصة، وأثبت لنا أنه خطاب تاريخي أسطوري، وألا علاقة بينه وبين السياسة، فتلك منطقة محرمة عليه، وليست من اختصاصه، أما ما عدا ذلك، فليقل الخطاب الديني ما يشاء، وبالطريقة التي يشاء. وسيتكفل السيد «أركون»، من جانبه، لبيان امتياز ذلك الخطاب، عن غيره من الخطابات، بأسلوبه الرمزي الذي يهذب الواقعة التاريخية من ذيولها وشظاياها وزوائدها الدودية، ويسمو بها إلى مناطق خيالية أسطورية غير مأهولة، لذا نجد أن الطابع الإبداعي الرمزي والمجازي - من وجهة نظر أركون - «هو الذي يطغى في الخطاب القرآني على الطابع المنطقي العقلاني الاستدلالي البرهاني القائم على المحاجة»<sup>(1)</sup>. لذا فقد استطاع القرآن أن يتجاوز الحدود الضيقة التي وسمت الخطابات البشرية الأخرى، بسبب واقعيتها وجفافها ومنطقيتها الزائدة، التي هي نتاج طبيعي لعصور العلم التي نعيشها.

نعم، كان محمد أركون مدافعاً شرساً عن «الخطاب الديني»، بوصفه خطاباً أسطورياً، لا خطاباً تشريعاً أو أخلاقياً، وبشرط أن يوضع في المكان الذي يليق به، أي التاريخ، وأي محاولة لنقله إلى المستقبل، أو عصور الحداثة ذات المرجعيات العقلية والإنسانية، ستكون محفوفة بالمخاطر، وهذا الكلام ينسحب على الشروحات التي تراوحت على النص، ومن ثم فإن محو هذا الخطاب وشروحاته من الوجود سيكون ضرورياً للدخول في عصور التنوير والحداثة،

(1) ينظر: قضايا في نقد العقل الديني: 283.

ذلك أنَّ الحداثة تحتاج إلى عقل ينطلق من ذاته، وليس من شيء خارج عنه، في حين أنَّ العقل الديني لا قدرة له على الابداع، لأنه مجرد شارح لما يُملَى عليه.

هذا هو الحل للوضع المتخلف الذي يمر به العالم الإسلامي - في نظر اركون- لا سيما أنَّ التجربة الغربية مع الكنيسة ستكون حاضرة، إذا ما أراد المسلمون أن يجربوا خطواتها. وليس أمام المسلمين سوى تجربة هذه الخطوات، لأنها فوق الزمان، والمكان، والتاريخ، بدليل أنَّ التاريخ قد انتهى إليها، واصبح أداة في تحقيق طموحاتها الترانسندنالية المتعالية التي ستمثل نهاية التاريخ، أو الحلقة الأخيرة في جدله، ولكن «اركون» إذ يستعيد قراءة ذلك «الخطاب الديني» الذي يمثل بداية التاريخ الأسطوري الخيالي، فلأنه ما زال حاضراً وفاعلاً ومستمراً، وهذا لا يعكس تساميه وتعاليه وخلوده، بقدر ما يعكس حقيقة مستهلكيه الذين ما زالوا يعيشون لحظة النزول الأولى، ويأبون الاعتراف بموتها، أو فوات وقتها. من هنا، كانت وظيفة المثقف «تنبية الملة على ما في الكتاب من خلة». وليبقَ الدرسُ محصوراً في المجازي والسردية والرمزي والاسطوري، فتلك عوالم تغني الحياة، كما أنها تغني النصوص البشرية، وتنقذها من الآفة العلمية التي ستعمل جاهدة على تخليصها من ذلك كله، ما يؤثر على النص الأدبي الذي لا تكتمل شروطه، إلا بتلك الطاقات الفائضة من الخيال.

ما سنفعله هنا، ونحن نقرب من عوالم «اركون» سيكون اشبه بالدرس التعليمي، فبعد أن يُفصّل المدرسُ المطالبَ كلها هو بحاجة إلى تليخيصها، تليخيص سيغني الطالب، لاحقاً، عن الحاجة إلى

التفاصيل ذاتها. ولكن عملنا هنا سيكون بطريقة معكوسة، أي أننا سنبدأ بالملخص، ثم نستخرج منه أهم المفاهيم والمصطلحات، لتوسع فيها، حتى يشعر القارئ أنه معني بتذكر الاثنين: الملخص والتفاصيل، بعد أن سيطرت ثقافة الملخصات على الأجواء، مع تغير وسائل الاتصال بين السلطة - أيا كانت - والجمهور، فوسيلة مثل فيس بوك، أو تويتر، لا تحتاج لأكثر من توقيع، توقيع ليس بحاجة إلى تفاصيل، لا، لأن أحد الحكماء قال: «**اختصروا اختصروا، حتى كأنَّ كلامكم إمضاءً**»، بل لأن المقام، هنا، لا يسع، أو لأن التفاصيل ستكون سبباً في نفور القراء الذين لا يملكون وقتاً لها، لا سيما وهم مشغولون، دائماً، بما هو أهم! ملخصنا هذا سيتداخل فيه الذاتي بالموضوعي، أعني ما يقوله اركون، وما فهمناه نحن، ليتشكل النص - كما يقول أهل نظرية التلقي - من المؤلف والقارئ، ولتتوزع على الاثنين حصة المعنى، أو بقعة الإمكان هذه، بالتساوي، ما قد ينتج نصاً يُقوَّلُ «المؤلف» ما لم يقله، عندنا يُضاف إلى ذاته ما هو خارج عنها، ووسيلتنا للخلاص من ذلك هي الأمانة، والعلمية، والموضوعية التي من المفروض أن يتحلى بها القارئ الناقد، وهو يقارب موضوعه ما. ولعل من أهم فوائد هذا الملخص أنه سيختصر علينا الطريق إلى قضايا اركون ومشكلاته، واوهامه، واساطيره التي يعيدها، في كتبه كلها، ولا يمل من تكرارها. ربما، لأن التكرار المصحوب بالكذب، أحياناً، هو الوحيد الذي يستطيع أن يثبت الأشياء التي لا يمكن إثباتها، ذلك أن في التكرار طاقة إيحائية كبيرة ستوهم القارئ بأن القضية المُتحدَّث عنها حقيقية، ومهمة، وأن حياته متوقفة عليها. لذا فهي تستحق الإعادة، والتدوير، والاجترار...





## المخلص

«تاريخية القرآن»: هو الموضوع الأثير على قلب اركون، وهو يعني انتهاء صلاحية القرآن للحياة المعاصرة، وقد يعني شيئاً آخر يتعلق بحضور القرآن في التاريخ، وذلك ما لن نختلف فيه. أما الموضوع الآخر، فهو ما سماه أركون بـ«الاسلاميات التطبيقية»، التي هي صورة أخرى لـ«إسلاميات الكلاسيكية» التي كان المستشرقون يعملون عليها، وقد تعني أننا إزاء اسلامات متعددة، لا اسلام واحد، شيء «ما» اشبه بما قاله (كانط) عندما تحدث عن «الشيء في ذاته» و«الشيء من خلال»، فإذا كان الأول، أي الشيء في ذاته، وجوداً بالقوة، فإن الثاني وجودٌ بالفعل، لذا فهو الجدير بالدرس، لأنه واقعي وملموس، وإن كان نسخةً مشوهةً عن الأصل بعد أن تحول من كونه الشفاهي إلى كونه الكتابي التدويني. بتعبير أوضح فنحن إزاء نسختين من القرآن: واحدة: نزلت من أعلى على قلب محمد، وذابت بذهابه والثانية: نسخة سردية خيالية أسطورية محرفة عن الأصل، كتبتها السلطة، فزادت فيها وانقصت منها، ومن ثمة، فإن القرآن غير صالح ليكون دستوراً تُبنى على أساسه الدول، أو تُقاد بوساطة كلماته الشعوب. هذا هو المسكوت عنه أو اللامفكر فيه، ما يستدعي حديثاً عن أصول تلك الأسطورة وطبيعتها الشفاهية، للوصول إلى حقيقتها، أما وأن ذلك متعذر، فلم يبق بين أيدينا سوى تلك الممارسة البشرية التي حصرت تلك الأسطورة بين دفتين، فتشكّل «السياج الدوغماتي المغلق الذي يسمونه القرآن»، وشروحاته اللاحقة التي عملت على تشكيل «نسخ دوغماتية أخرى»،

وقد عمل الاثنان - الأصل والصورة - على تغييب الشفاهي، واحلال الكتابي محله، ما أدى إلى ضياع (النسخة) الشفاهية، وهذا ما يغير، كلياً، من شروط فهم الكلام، وتفسيره، واستخدامه، لأن عملية الانتقال ستصبح، بضياع المعنى<sup>(1)</sup>.



علي هذيلي

(1) ينظر: الفكر الإسلامي: نقد وتوجيه، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، قضايا في نقد العقل الديني...

## خاتمة

بعد هذه السياحة الحفرية في مقولات محمد أركون يمكن أن نخرج بمجموعة من النتائج التي يمكن أن تكون مفتاحاً لإعادة النظر في قراءة هذا (المفكر) من وجهة أخرى، ترى أن «الابستمولوجيا» ستتراجع خطوات على الوراء، إن هي استعانت بأمثال «محمد أركون» لتثبيت نفسها وتدعيم مرتكزاتها، بوصفها نظرية تؤمن بالعلم والمعرفة وبالإنسان المنتج لهما، فالعلم هو العلاج الحقيقي للجهل والتخلف والدوغماتية والظلامية والخرافية والأسطورية والعجائبية والغرائبية التي تكاد أن تهيمن على عالمنا القديم والمعاصر، وإن بدا عالمنا المعاصر أكثر استجابة، ذلك أن هذا العلم لم يصحبه إيمان يوجهه، وينتشره من الحفر والمستنقعات التي من المحتمل أن يقع فيها، بعد أن بذل الأنبياء والمصلحون جهداً في ردمها وتسويتها، ولكن دورة الحياة تأبى إلا أن تعيد الأمور إلى بدايتها، تحقيقاً لقابلية هذا الكائن العاقل، واختباراً لإمكاناته وحدوده، ولتتركه أمام الأمر الواقع، ولتنظر ماذا سيفعل؟ وكيف سيتصرف؟ عموماً فخاتمنا، التي سنلخص فيها فلسفة أركون، يمكن اجمالها بنقاط:

1. القرآن كتاب تاريخي: كأى كتاب بشري آخر، ومن ثم فهو

منتهي الصلاحية!

2. القرآن كتاب أسطوري: لذا يجب دراسته بوصفه نصاً أدبياً

عجائبياً!

3. القرآن مجاز كله، لا حقيقة فيه، لذا يجب دراسته بوصفه نصاً

أديبياً جمالياً!

4. القرآن نسختان: نسخة شفوية ذهبت مع محمد، ونسخة محرفة دونتها السلطة.
5. القرآن كتاب دوغماتي، وكان سبباً هو ورجال الدين في انتاج أمم دوغماتية مغلقة!
6. لا يمكن لكتاب، بهذه المواصفات، أن يكون دستوراً للدول، أو منهجاً لقيادة الحياة.
7. كما قرأ الغربيون كتبهم المقدسة، واثبتوا بشريتها، يجب علينا أن نقرأ القرآن بالمثل!
8. ليس لأحد أن يحتكر تفسير القرآن، هو من حق الجميع، إسلاميين وعلمانيين ووثنيين.
9. الاستشراق لم يكمل اشواطه، وأنا- محمد اركون- من سيكملها الى النهاية.
10. لا يمكن تفسير القرآن إلا بالمناهج الغربية العاصرة من السنية وتفكيكية!
11. لا يمكن للشعوب الإسلامية أن تتقدم إلا بتقليد الحداثة الغربية، وما بعدها! وأول خطوة لضمان التقدم نبذ القرآن والتفكير الخرافي..



## المصادر

- استراتيجية التسمية في نظام الأنظمة المعرفية: مطاع صفدي، مركز الانماء القومي - بيروت، ط 1- 1986.
- العقل بين التاريخ والوحي: محمد المزوغي، منشورات الجمل، كولونيا (المانيا)، بغداد، ط 1- 2007.
- العلمنة والدين، الإسلام، المسيحية، الغرب: محمد اركون، دار الساقى، بيروت، ط 3- 1996.
- الفكر الإسلامي: نقد وتوجيه، محمد اركون، تر: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط 5- 2009.
- الفكر الإسلامي، قراءة علمية، محمد اركون، تر: هاشم صالح، مركز الانماء القومي - بيروت، والمركز الثقافي العربي - الدار البيضاء، ط 2- 1996.
- القرآن الكريم والقراءة الحداثية: د. الحسن العباقي، صفحات للدراسة والنشر - دمشق، ط 1- 2009.
- الممنوع والممتنع، نقد الذات المفكرة، علي حرب / المركز الثقافي العربي، بيروت - ط 4- 2005.
- تاريخية الفكر العربي الإسلامي: محمد اركون، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط 3- 1998.
- سينمار (1958) جاك لاكان، (تحليل الرغبة).
- صوت من المنفى: تأملات في الإسلام، نصر حامد أبو زيد، إستر نيلسون، الكتب خان، ط 1- 2015.
- قضايا في نقد العقل الديني، محمد اركون: تر: هاشم صالح،

دار الطليعة - بيروت، ط 2 - 2001.

• محمد اركون، المفكر والإنسان والباحث: مجموعة من الباحثين: تحرير: عبد الإله بلقزيز، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت، ط 1 - 201.

• نزعة الأنسنة في الفكر العربي: محمد اركون: تر: هاشم صالح، دار الساقى - بيروت، ط 1 - 1997 .

• نصوص معاصرة (مجلة)، العدد 15 - 16، السنة الرابعة، صيف وخريف - 2008 .



med Aracons and his books have got a great amount of loquacity accompanied with weird things, wonders, legendries, lies, this research is deconstructing attempt in the Eloquence of rhetoric to reach the psychological and cultural interpretation for the potential motives behind it.

*Key words: deconstruction, Arkon, eloquence.*



## The deconstruction of loquacity Eloquence Mohammed Arcon as model

Ali Hasan Hthelee

The deconstruction of loquacity Eloquence

There is no doubt that loquacity has Eloquence. It is made to fill the surplus space of the man need, of talks, tales, and legends which related to the subject or not related to. It is necessary to man understands the beginning of the tale and leave the rest. Especially, if it relates to ideological dogmatic objective. In this case, loquacity must be doubled and have other aspects ; that repeats the same speech. Herein, the Arconic phenomenon deserves to be studied, examined, and deconstructed. Therefore, it does not learn the main advice that the writer may learn; Imam Ali (A.S) says “I have never seen a Eloquent unless he has a precis in saying and prolong in meaning.” Whereas the nomad (the man of desert) that has got leisure like the space that he lives in; when he was asked about rhetoric said that; it’s the abridging without disability and redundancy without foolishness. Since the sayings of Moham-

with all others hermeneutical methods. Thus, this new method may achieves the balance between the necessity to a language tool has the ability to discovering the multi-meaning in the same text in on hand, and keeping the concrete system which always inheres these kinds of holy text in another hand.

*Key words: structuralism, hermeneutics, premeditating hermeneutics, arbitrary hermeneutics.*

types, intentionality and arbitrary hermeneutics, it discusses the properties of each type and the relations between each other in one hand and with the text in another.

The research subtracts a new vision to dealing with language theories, it points to the importance of taking the intellectual, philosophical even religious background that prevails each era in consideration, because it would be effected on crystalizing the language treatises and criticism in general. Take the language theories and apply them directly would due to a confusion with the thorough vision of the text. The creating of deconstruction theories in language for example which prevailed in the era of philosophical skepticism represented in Nietzsche and Hume, it look likes that deconstruction is nothing but an echo to the same philosophical thoughts having forms in another intellectual fields.

As a results the research refers to the ability of intentional hermeneutic to enlarging the meanings to unbelievable limits with keeping the relationship between signifier and signified, on the contrary

## The infiniteness of meaning in Quranic text, between arbitrary and intentionally hermeneutic

Dr. Basim Abdul-Hussain

The research concerned with applying hermeneutical treatises on texts and Quran texts in particular. Hermeneutic which had been founded essentially to fill the gap between the text and its meaning, but eventually fall down with sacrificing meaning itself via opening it to the infiniteness as a start to complete lost.

The research deals also with language basic ability to carrying a meaning supposed to be emanated from the omnipresent himself, how can language (as a human product) dare to bearing the heist absolute meanings?. Abstracting the meaning necessitates multiplicity and openness, thus subtracts hermeneutic as a necessary tool to search these multiple meanings. So, it's good to determine the meaning of hermeneutic itself before starting to use it. The research divides hermeneutic into two

abu-Husham was his father's Students; and His father was a student of [Imam] Ali (May Allah be pleased with him).

*Key words: Theology, Al-Imam Al-Hassan, Mu'tazila.*

in the thought of al-Mutazila. They have, for a century and a half, worked out some of Islamic Theology's problems in 2nd century AH. Ibraim Madkooor thinks that al-Mutazila is one of the most fertile schools of reason in Islam in terms of its men and intellect; they philosophized things that had never been philosophized before and treated such problems deeply and accurately.

But in fact, it is Imam Ali (pbuh) was the founder of theology. He was the first to talk to the prophet's fellowmen about the oneness of Allah, His features, names, and actions in a form of great heritage like the recorded collection of Nahjul-Balagha (the Path of Eloquence) which was full of the various and essential Islamic doctrine facts. This fact draws Abbas Mahmoud al-Aqqaad's attention; he said, "[Imam] Ali (Allah pleased be with him ) was the father of Theology in Islam as the theologians had established their schools of thought on his basic foundations, as said by bin Abil-Hadeed in The Interpretation of Nahjul-Balagha. Wasilbin Ataa, the greatest among al-Mutazila, was a student of abu Husham Abdullah bi Mohammed bnal-Hanafiyah;

## Imam Hasan bin Ali's (pbuh) Islamic Theology: Sources and Given Facts

**Prof. Dr. Raheem Ali ash- Shureifi**

**Lect. Emad Fadhil Abid**

Imam Hasan bin Ali's Islamic Theology

Islamic theology emerges among the sciences that evolved in the Arab Islamic environment. The scientists of this field are called theologians who are doctrine interpreters concerning themselves with Islamic beliefs and doctrine in comparison with other beliefs and religions such as Judaism, Christianity, Paganism, and any sects foreign to Islam. Theologians also attempt to apprehend the main pillars of Islam which are Monism, Justice, prophecy, Imamate, and belief in the day of Judgment in addition to their related issues and prerequisites.

Al-Mutazila are believed to be the founders of this science, according to those who investigated the origins, evolution, and development. It is believed that Wasil bin Ataa (died in 131 AH) had isolated himself from the majlis (class) of his teacher al-Hasan al-Basri (died in 110 AH). Hence, almost all the theological fundamental ideas have their origins

realize as it descends to it from some larger powers. Hence, many religious texts tell about the circumstances of the theory.

2. What might be not that plausible by men of divination is the intellectual mind not mind in general. That mind exhausts itself to reach at some higher level in a form of attempts for independence but it denies whatever it does not realize.

*Key words: taste, disclosure, the mind, rationalism, awakenings, evincing Realization.*



dence. Rationalization, on the other hand, is to make something mental and to be coincident with mind. Proofing or reasoning for him is the way mind is used to move from the known to the new knowledge (unknown); it is a means to discover and reveal facts and further to understand the characteristics of things and their requirements. The researcher also identifies circles and boundaries of intellectual mentalities and of heart revelations and the relationship between mind and revelations. Accordingly, he thinks that that relationship has different trends that men of divination classify in their books. While some of them thinks mind cannot touch the circle of revelation tastes and their boundaries, others believe that all revelation facts can be realized and discovered by mind positively or negatively. These views have been supported by various views that the researcher surveys and discusses.

Finally the paper comes to some conclusions like:

1. The theory of unity of existence and revelation knowledge is a mental theory that mind can

## Rationalizing the Taste and Proving the Revelation: A Study of the Relationship between Mental Realization and Conscience Presence

Dr. Muhammad ar-Rubeiee

The paper deals with one of the contemporary issues of thought which is the relationship between mind and faith; it has some procedural introductions for some points like: the meaning of revelation, taste, and presence. Revelation is a high degree of presence knowledge that can only be made men of divination and speculation. The researcher then defines taste to be the case when knowledge occurs to the men of divination via evanescence and then connecting to that knowledge but not through their concepts and images in their minds.

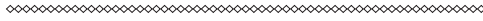
Furthermore, he talks about mind and rationalization and defines mind to be that which realizes a wholly conceptual meaning or a whole or partial existential fact; mind is that which can be described and featured as mind whether by realization or evi-

es to knowledge about extrapolation. We have not been able to follow all the details in this research. I have postponed talking about it to the next issue of the magazine, God willing. This will be the focus on induction, which is the appropriate subject for such research.

*Key words: unstable rationality, possibility of choice, refutation, empiricism.*

## Irrational rationality

**Sheikh Adnan al-Hassani**



We will talk about the unified mental pattern of human beings and the cognitive paradoxes of rationalism and the first subject, entitled (presentation and analysis). We address the currents of rationality in a brief manner and its positions on logical and philosophical issues as well as on their different empirical bases. In the second section, In which we are exposed to the fabricated problem between reason and religion and how the metaphysical dimension of religion does not coincide with the scientific results of experimentation and extrapolation. In contrast, we offer an informed solution to this problem by following the pattern of jewelery in which Sayyid al-Sadr excelled in his holy shrine.

Adnan al-Hassani

In the third topic, which came under the title (model of criticism), we will discuss a model of models Western rationalization of the theory, which tried to create a different pattern of extrapolation through the so-called testability and refutation.

It is worth mentioning that there are approach-

revelation is missed too.

This concomitance of religion and knowledge firms faith in people and confirms the right religious method. Mind occupies a central role in beliefs as it confirms them via establishing the facts; so, mind, according to at-Tabatba'e, precedes faith.

*Key words: rationalism, Allama Tabatabai, the mind.*

given peace, for what he believes in, peace and protection from doubt and suspicion which is the lesion of faith”.

The researcher discusses concepts of faith, mind, and the relationship between them, mentioning the different scholars opinions particularly those of at-Tabatba'e who, as wiseman, Quran interpreter, verifier, and deified, explicates the very nature of faith, its elements in addition to doctrine, hearted belief, and practical commitment. He also regards knowledge and science as an introduction to faith and which is very effective in forming that faith. As a means of logical reasoning and evidence for the train of thought to understand the religious intentions and Islamic knowledge, mind is the most honoured and the most effective human powers that might be both as a tool and reliable reference of faith. It occupies a central role in the field of faith; it reveals the righteousness of religion. When mental revelation is baseless, the righteousness of religion is so too and when the right way to reveal is missed the righteousness of religion of religion and that of

## Rationality of Faith in at-Tabatba'e's Thought

Muhammad Por Abbaas

Muhammad-Hussein Kaneen Zadah

Translated into Arabic by:

Muhammad Abdullah Salim

Rationality of Faith in at-Tabatba'e's Thought

The paper concentrates on an essential issue attempted by answering the question: does mind have any role in the systems of religious beliefs? If so, is that role anterior or posterior to faith? In other words, does mind precedes faith or vice versa and do they have any bilateral relation in essence?

To answer these questions, the researcher exposes three theories:

1. The extreme rationalistic tendency
2. The faith tendency, and
3. Critical rationalistic tendency.

The paper sets out to define 'mind' and mention the concept of faith explaining it in terms of at-Tabatba'e's definition which states, "faith is a belief occupying the heart; it means peace as the believer is

and morality can be derived from the holy religious texts. To conclude, this paper sees the Theory of Rationalism and Morality is a theory of religion and modernity; thus, it is highly appreciated, particularly in Iraq where the majority is religious and cannot bridge the gap between rationalism and religious thoughts for establishing mutual-understanding community able of adopting science and work without losing its religious values.

*Key words: rationality, moral, Mustafa Malakan, critical theory, religion and modernity*



of correspondence among such characteristics, the researcher has just two options:

1. Abandoning traditional religions; consequently, losing all the merits and positive features that religions have, or

2. Accepting religion in a new understanding that copes with modernity.

The latter option is what Malkian calls 'Morality' which means that humans should reserve their values of modernity as they benefit from merits of religions. He accordingly describes the theory, its principles, and critiques. Then, he explains the relationship between rationalism and morality and confirms that the basic rationale behind his theory is the significance combination between the two in a way all the previous civilisations have neglected; such civilisations have really sacrificed either of the parties: religion or modernity.

We think that the researcher calls for the idea that Rationalism and Modernity are not only combinable but also combining them is necessary in the sense that rationalism can be taken from modernity

## A Critical Study of the Theory of Rationalism and Morality

**Waheed Sohrabi Far**

**Hadi Sadiqi**

Translated into Arabic by:

Mohammed Abdullah Salim

The Theory of Rationalism and Morality is proposed by the contemporary thinker Mostafa Malkian in 1990 to assess the relationship between the traditional religion and modern world. The present paper is concerned the components of both traditional religiousness and modern world and the study of the possibility of following the former in the latter.

This theory believes that traditional religions are in opposition with modernity and that adherence to both of them gives rise to imbalanced actions. It attempts to prove the opposition in terms of the characteristics of traditional religions and the inevitable characteristics of modernity; each of which might contradict the other. Due to lack

## Contemporary Readings Journal

- Prof. Dr. Mmmed Abdallaoui Univ. Of Oran/ Algeriaoha.
- Prof. Dr. Driss Hani. Islamic Thinker.
- Prof. Dr. Haidar Hobballah. Islamic Thinker/ Lebanon
- Prof. Dr. Kadhim Fakhir Hachim. College of Art/ Univ. of Dhi-Qar/ Iraq.
- A. Prof. Dr. Salah Hassan Hawi. College of Art/ Univ. of Basra.
- Prof. Dr. Abbas Oudah Shanyoor. College of Basic Education/ Univ. of Misan.
- Prof. Dr. Faiz Hato Azeez Asharea /Iraq/Mustansiriyah Univ.
- A. Prof. Dr. Ali Kareem Abbood Alammar/ Univ. of Baghdad /Iraq.
- Gawad Mohamed Rayad Ahmed Khalil/ Yafa Centre for studies and Researches/ Egypt.
- Prof. Dr. Munther Ali Abdul Malik Univ. College of Art/ Of Baghdad.

## Editorial Board

- **General Supervision:** Mohammed Dakhel Albahrani.
- **Editor:** A. prof. Dr .Hassan J. Hamem/ Kofa Univ.
- **Managing Editor:** Dr. Ali Hasan Hthelee.
- **English Translation:** A.prof. Dr. Rabeea M. mohmood/  
Univ. of karbala.
- **Persian Translation:** Lecturer. Dakhil al- Hamdani
- **Coordination and Follow-up:** Lecturer. Layth Abdul-  
hussein Farhan Al-attabi.



# تحكيم الوجلة

Ministry of Higher Education  
and Scientific Research  
University of Babylon



وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة بابل

Department of Research and Development

قسم البحث والتطوير

Ref. No.:

Date: / /

امر جامعي

العدد: ٤٩٩٦٧

التاريخ: ١٤٤٤ / ١٢ / ٢٧

استناداً الى الصلاحيات المخولة الينا واسامرة الى المادة (١٠) من تعليمات الترقيات العلمية مرقم ٣٦ لسنة ١٩٩٢ (التأفذة) (البند الثاني) وقرارات الجلسة الطارئة الاولى لمجلس جامعة بابل المنعقدة بتاريخ ٢٠١٦/١٠/١٧ تقرر: اعتماد مجلة قراءات معاصرة الصادرة عن مؤسسة (مثل) الثقافية في النجف الاشرف لانغراض الترقيات العلمية في جامعتنا .

أ. د. عادل هادي البغدادي  
مرييس الجامعة  
٢٠١٦/١٢ / ٤

صورة منه الى:

- وزارة التعليم العالي والبحث العلمي / دائرة البحث والتطوير ... للتفضل بالاطلاع ... مع الاحترام .
  - الجامعات العراقية كافة لتفسي الغرض اعلاه ... مع الاحترام .
  - السيد مرييس الجامعة مختبر للتفضل بالاطلاع ... مع الاحترام .
  - السيد مساعد مرييس الجامعة للشؤون العلمية مختبر للتفضل بالاطلاع ... مع الاحترام .
  - مؤسسة مثل الثقافية في النجف الاشرف للتفضل بالاطلاع ... مع الاحترام .
  - شعبة العموميات والادارية ... مع الاحترام .
  - مفيسد البحث والتطوير ... مع الاوليات .
- التصادرة .



Babylon\_research@yahoo.com  
babylon\_research@uobabylon.edu.iq

www.uobabylon.edu.iq

١٤٤٤  
١٢  
٢٧

**C**ONTEMPORARY  

---

R E A D I N G S