الدليل

09

العدد التاسع، السنة الثالثة، صيف 2020

Issn print: 2617 - 6912
Issn online: 2709 - 0337
Isc

مجلّة فصلية محكّمة تعنى بالدراسات والبحوث الفكرية

تصدر عن مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث

Al-Daleel Journal is a quarterly peer-reviewed journal on intellectual studies and research

رئيس التحرير الأستاذ المساعد الدكتور فلاح سبتي

مدير التحرير صفا حسين عبد علي

هيئة التحرير الأستاذ الدكتور جون مورو، كندا، جامعة تورونتو
الأستاذ الدكتور حسن العبيدي، العراق، الجامعة المستنصرية
الأستاذة الدكتورة سيدة بنت سراج، ماليزيا، جامعة المالايا
الأستاذ الدكتور زيد السلامي، أستراليا، جامعة أستراليا القوميّة
الأستاذة الدكتورة ابتسام المدني، العراق، جامعة الكوفة
الأستاذ المساعد الدكتور محمدعلي محيطي أردكان، إيران، مؤسّسة الإمام الخميني
الأستاذ المساعد الدكتور عقيل الأسدي، العراق، جامعة البصرة
المدرس الدكتور عادل محمد الشريف، الجزائر، جامعة المصطفى العالمية
المدرس الدكتور منصف الحامدي، تونس، جامعة الزيتونة
المدرس الدكتور سعد الغري، العراق، جامعة المصطفى العالمية

المراجع اللغويّ علي گيم

تصميم الغلاف محمدحسن آزادگان

الإخراج الفنّـيّ أحمد الهاشمي

الناشر دار الدليل

الموقع الإلكترونيّ aldaleel-journal.com

البريد الإلكترونيّ info@aldaleel-journal.com

رقم الجوّال +964 7719094922

منصّات التواصل @aldaleel-journal

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 2265 لسنة 2017

كربلاء - شارع السدرة - مجمع عطاء الوارث - الطابق الأول - مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ

بسم الله الرحمن الرحيم

Republic of Iraq
Ministry of Higher Education & Scientific Research
Research @ Development Department

جمهورية العراق
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
دائرة البحث والتطوير

No:
Date:

الرقم: ب ت 4 / 2638
التاريخ: 2019/03/20

م / مجلة الدليل

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته ...

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

... مع وافر التقدير .

أ.د. غسان حميد عبدالمجيد
المدير العام لدائرة البحث والتطوير وكالة

٢٠١٩/٣/ ٢٠

٣/١٩

ISC Islamic World Science Citation Center
Arcif Analytics
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Google Scholar
aldaleel-journal.com/journal/indexing
EBSCO
Academia
doi Crossref
EuroPub Directory of Academic and Scientific Journals
philpapers
ISSN INTERNATIONAL STANDARD SERIAL NUMBER INTERNATIONAL CENTRE

محتويات العدد

القيمة المعرفيّة لمنهج الكشف والشهود 4
صالح الوائلي

المناهج المعرفيّة وتكوين الرؤية الكونيّة 35
إيمان الموسوي

الكمال المعنويّ للإنسان في ضوء العقلانيّة الإسلاميّة 62
محمد عدنان محسن الربيعي

البراغماتيّة وأثرها في المعرفة الدينيّة.. وليام جيمس نموذجًا 84
فؤاد صالح الشحماني

رؤيةٌ نقديّةٌ حول دعوى ثبات المفهوم وتغيّر المصداق 116
محمد عبداللطيف حمودة

دور الفلسفة في فهم النصّ الدينيّ عند المدرسة التفكيكيّة 140
حسين مظفري

القضايا العقليّة وانعكاساتها على النحاة والنصّ الدينيّ 168
أحمد محسن الأسدي

الدليل الأنطلوجيّ بين الحكمة اليمانيّة والفلسفة الترانسندنتاليّة 194
سعد البخاتي

أثر الفكر العقليّ على روّاد الحركات الإصلاحيّة الاجتماعيّة 218
سعد الغري - محسن غرويان

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

The Epistemic Value of the Spiritual Disclosure and Witnessing Methodology

Saleh Al-Waeli
Assistant Professor, Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: s.alwaeli@aldaleel-inst.com

Abstract

Sufism is a long-standing behavioral phenomenon that extends back to before the Christian era, and it appeared in the Islamic society in the first century AH through some of the companions. Sufism was primarily nothing but a purely practical behavior far from the position of scientific research and investigation, and it began to grow and spread in the third and fourth centuries, until it reached its climax in the seventh century AH at the hands of Muhyiddin Ibn Arabi, where he laid down the foundations of theoretical mysticism. The spiritual disclosure and witnessing (al-kashf wa al-shuhud) methodology occupies a high level of attention in the intellectual arena, especially in religious circles. Many debates have occurred regarding this method and the mystical and Sufi trends that it adopts, the method of intuition and witnesses has been addressed in this research in terms of its epistemic value, and the criteria it adopts in ascertaining its theoretical results. Scientific discussions are logical for all of these criteria, which means that spiritual disclosure is possible, and we can accept its occurrence even speculatively. However, there is no validity for it in universal beliefs except through rational arguments, nor is it valid in partial beliefs and shar'i rulings except through religious text holds legitimacy and anything else that branches from it in terms of consensus and reason.

Key words: methodology, spiritual disclosure, witnesses, reason, behavior.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 4-34

Received: 28/07/2020 | Accepted: 16/08/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

القيمة المعرفيّة لمنهج الكشف والشهود

صالح الوائلي
أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالميّة، العراق.
البريد الإلكتروني: s.alwaeli@aldaleel-inst.com

الخلاصة

التصوّف ظاهرةٌ سلوكيّةٌ عريقةٌ تمتدّ إلى ما قبل الميلاد، وقد ظهرت في المجتمع الإسلاميّ في القرن الأوّل الهجريّ على أيدي بعض التابعين، ولم يكن التصوّف في بداية الأمر سوى سلوكٍ عمليٍّ محضٍ بعيدٍ عن مقام البحث والتحقيق العلميّ، وأخذت بالتنامي والانتشار في القرن الثالث والرابع، حتّى وصلت ذروتها في القرن السابع من الهجرة، على يد محيي الدين ابن عربيّ عندما دوّن أصول العرفان النظريّ. يحظى منهج الكشف والشهود باهتمامٍ بالغٍ في الساحة الفكريّة لا سيّما الدينيّة منها، وقد وقعت سجالاتٌ كثيرةٌ حول هٰذا المنهج والاتّجاهات الصوفيّة والعرفانيّة الّتي تعتمده، وتمّ تناول منهج الكشف والشهود في هٰذا البحث من جهة قيمته المعرفيّة، والمعايير الّتي يعتمدها في التثبّت من نتائجه النظريّة، وهناك مناقشاتٌ علميّةٌ منطقيّةٌ لكلّ هٰذه المعايير، فالكشف ممكن الوقوع، بل قد نسلّم وقوعه ولو ظنًّا، غير أنّه لا حجّيّة له في الاعتقادات الكلّيّة إلّا بواسطة البراهين العقليّة، ولا في الاعتقادات الجزئيّة والأحكام الشرعيّة إلّا بواسطة النصّ الدينيّ المعتبر شرعًا، وما يتفرّع عنه من إجماعٍ وعقلٍ.

الكلمات المفتاحية: المنهج، الكشف، الشهود، العقل، السلوك.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 4 ـ 34
استلام: 2020/07/28، القبول: 2020/08/16 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف
CC BY

المقدّمة

مــن الظواهــر المثــيرة لاهتمــام الباحثــين والنقّــاد ظاهــرة التصــوّف والســلوك العرفــانيّ في المجتمعــات الدينيّــة، لا ســيّما الإســلاميّة منهــا، والّــتي أثــير حولهــا جــدلٌ واســعٌ في الأوســاط الفكريّــة والثقافيّــة.

فالتصــوّف ظاهــرةٌ ســلوكيّةٌ عريقــةٌ تمتــدّ إلى مــا قبــل الميــلاد، وقــد ظهــرت في المجتمع الإســلاميّ في القــرن الأوّل الهجــريّ على أيــدي بعــض التابعــين أمثــال الحســن البــصريّ وحبيــب العجــميّ، وأخــذت بالتنــامي والانتشــار في القــرن الثالــث والرابــع، حــتّى وصلــت ذروتهــا في القــرن الســابع مــن الهجــرة، عندمــا دوّن الشــيخ محــيي الديــن ابــن عــربي (المتــوفّى ســنة 638 هـ) أصــول العرفــان النظــريّ ومقامــات العارفــين في كتابيــه "الفتوحــات المكّيّــة" و"فصــوص الحكــم".

ولــم يكــن التصــوّف في بدايــة الأمــر ســوى ســلوكٍ عمــليٍّ محــضٍ بعيــدٍ عــن مقــام البحــث والتحقيــق العلــميّ، ولهٰــذا هــو ديــدن المتصوّفــة آنــذاك، قــال الغــزاليّ: «اعلــم أنّ ميــل أهــل التصــوّف إلى العلــوم الإلهاميّــة دون التعليميّــة؛ لذٰلــك لــم يحرصــوا على دراســة وتحصيــل مــا صنّفــه المصنّفــون، والبحــث عــن الأقاويــل والأدلّــة المذكــورة، بــل قالــوا إنّ الطريــق هــو تقديــم المجاهــدة ومحــو الصفــات المذمومــة وقطــع العلائــق كلّهــا» [الغــزاليّ، إحيــاء علــوم الديــن، ج 3، ص 21].

لذا فــإنّ التعريفــات المذكــورة للتصــوّف لــم تخــرج عــن حــدود ذٰلــك، فقــد أُخــذ فيهــا عنــصر الالــتزام بأحــكام الشريعــة والعبوديّــة والأخــلاق كمقوّمــاتٍ لحالــة التصــوّف، وهي ـ كمــا تعلــم ـ أمــورٌ عمليّــةٌ وليســت نظريّــةً، قــال بعضهــم: «التصــوّف تدريــب النفــس على العبوديّــة، وردّهــا لأحــكام الربوبيّــة» [حامــد صقــر، نــور التحقيــق، ص 93]. وجــاء في قامــوس المصطلحــات الصوفيّــة: «التصوّف هــو امتثــال الأمــر واجتنــاب النــهي في الظاهــر والباطــن، مــن حيــث يــرضى لا مــن حيــث تــرضى» [حمــدي، قامــوس المصطلحــات الصوفيّــة، ص 50]. نعــم، هنــاك مــن عــبّر عنــه بأنّــه علــمٌ، ولٰكــن علــمٌ يعــرف بــه كيفيّــة الســلوك أو مــا يهتــمّ بصفــاء القلــب مــن الشــهوات. [انظــر: الفــاسي، قواعــد التصوّف، ص 6؛ حاجــي خليفــة، كشــف الظنــون، ج 1، ص 413 و414؛ عبــده غالــب أحمــد، مفهــوم التصوّف، ص 11]

على أيّ حــالٍ فــإنّ التصــوّف لا مجــال له ســوى العمــل ومــا يرتبــط بالســلوك العمــليّ مبــاشرةً، ولــم يعهــد له في أروقــة البحــث والتحقيــق شــاخصٌ ولا عَلَــمٌ قبــل الشــيخ ابــن عــربي، الّذي ســلك طريــق فلســفة المكاشــفات الصوفيّــة، ونقــل التصــوّف مــن مســتوى الســلوك العمــليّ في الصومعة إلى مســتوى الســلوك العلــميّ النظــريّ في فضــاء الدرس والتحقيــق، والّذي أطلــق عليــه اســم "العرفــان

النظـريّ" فهـو ـ كمـا يقـال ـ مبـدع وحـدة الوجـود بعدمـا كانـت وحـدة الشـهود. [يـزدان پنـاه، العرفـان النظـريّ.. مبادئـه وأصولـه، ص 34]

نعـم، كانـت هنـاك إرهاصـاتٌ لهٰـذا التوجّـه في أواخـر القـرن الهجـريّ الثـاني، ولٰكنّـه لـم يـدوّن بشـكلٍ نظامًـا معرفيًّـا وبلغـةٍ علميّـةٍ كمـا ظهـر في فـترة ابـن عـربيّ ومـن جـاء بعـده [المصدر السـابق، ص 28].

وقـد دفـع في هٰـذا الاتّجـاه بعـد ابـن عـربيّ تلميـذُه الأوّل صـدرُ الديـن القونـويّ (المتـوفّى سـنة 673 هـ) الّذي فتـح البـاب أمـام المزيـد مـن التحقيقـات في هٰـذا المجـال وشرحهـا وتنضيجهـا، وذٰلك مـن خـلال مـا كتبـه في العرفـان النظـريّ، الّذي امتـاز بدقّتـه وترتيـب مسـائله لا سـيّما في كتابـه "مفاتـح الغيـب"، معتمـدًا الأسـلوب العقـليّ في الاسـتدلال على مطالبـه [المصـدر السـابق، ص 40 و41]، وبذٰلـك عـدّ التصـوّف علمًـا له موضوعـه، وهـو الذات الأحديّـة ونعوتهـا الأزليّـة وصفاتهـا السرمديّـة، ومسـائله كيفيّـة صـدور الكـثرة عـن هٰـذه الذات ورجوعهـا إليهـا.

ثـمّ سـار على هٰـذا النهـج جملـةٌ مـن عرفـاء الفلاسـفة أمثـال شـيخ الإشراق السـهروردي صاحـب حكمـة الإشراق، وقـد مهّـد السـيّد حيـدر الآمـليّ (719 ـ 787 هـ) لإيجـاد الانسـجام والتوأمـة بـين المنظومـة المعرفيّـة لابـن عـربيّ والعرفـان الشـيعيّ؛ لا سـيّما في فكـرة الإنسـان الكامل وانسـجامها مع فكـرة الإمامـة [المصدر السـابق، ص 52 و60]، والّذي عـزّز هٰـذا الانسـجام بعـده صـدر الديـن الشـيرازيّ صاحـب الحكمـة المتعالية، والّذي أضحت مدرسـته ممثّلًا رسـميًّا لهٰذا الاتّجـاه [المصدر السـابق، ص 28 و29]، وبهٰذا أصبح التصوّف علمًا يدرّس، وله أصوله وقواعده المتّبعة في إثبات مسائله.

غـير أنّ الأمـر المثـير للاهتمـام والّذي يسـتحقّ الوقـوف عنـده ومـن أجلـه كُتـب هٰـذا البحـث هـو دعـوى أنّ السـلوك العمـليّ الصـوفيّ يجعـل النفـس البشريّـة تتّصـف بحـالاتٍ ومقامـاتٍ تمكّنهـا مـن درك الحقائـق وتحصيـل المعرفـة دون الحاجـة إلى النظـر الفكـريّ، ويعـبر عـن هٰـذه الحـالات والمقامـات بالكشـف، قـال ابـن عـربيّ: «كلّ علـمٍ لا يحصـل إلّا عـن عمـلٍ وتقـوى وسـلوكٍ فهـو معرفـةٌ؛ لأنّه عن كشـفٍ محقّـقٍ لا تدخلـه الشـبه، بخـلاف العلـم الحاصـل عـن النظـر الفكـريّ لا يسـلم أبـدًا مـن دخـول الشـبه عليـه والحـيرة فيـه والقـدح في الأمـر الموصـل إليـه» [ابـن عـربيّ، الفتوحـات المكّيّـة، ج 3، ص 447 و448]، وقـال السـيّد الآمـليّ: «إذا أراد الله بعبـدٍ خـيرًا رفـع الحجـاب بين نفسـه وبـين النفس الـكلّيّ الّذي هـو اللـوح، فتظهـر فيهـا أسرار المكنونـات، وينتقـش فيهـا معـاني تلـك المكنونـات، فيعـبّر النفـس عنهـا كمـا يشـاء إلى مـن يشـاء مـن عبـاده» [الآمـليّ، جامـع الأسرار ومنبـع الأنـوار، ص 451 و452].

والطريق إلى الكشف ومنه إلى علم اليقين وحق اليقين ـ حسب تعبيراتهم ـ منحصرٌ بالسلوك العمليّ العباديّ والرياضات والمجاهدات النفسيّة، من هنا فالبحث يقع في مقامين، الأوّل: في معنى السلوك العمليّ ووجه مشروعيّته، وهل هو طريقٌ لحصول الكشف فعلًا؟ والثاني: في حقيقة الكشف وما في معناه، وهل له واقعيّةٌ أم أنّه مجرّد مدّعياتٍ أو توهّماتٍ لا أساس لها من الصحّة والواقعيّة؟ وإذا كان له واقعيّةٌ فهل هو طريقٌ له قيمةٌ علميّةٌ في تحصيل المعرفة؟ وإذا كان طريقًا للمعرفة فأيّ معرفةٍ هي النظريّة أم العمليّة، الكلّيّة منها أم الجزئيّة؟

وقبل الخوض في هٰذه المباحث يستحسن التنبيه إلى أنّ البحث العلميّ لا بدّ أن يكون على نحو القضيّة الحقيقيّة لا الخارجيّة، وأعني بذٰلك هو أن يكون البحث عن الموضوع بقطع النظر عن ملابساته الخارجيّة، وهٰذه طريقةٌ علميّةٌ تحافظ على موضوعيّة البحث، وهو من قبيل بحث الفقيه عن حكم موضوعٍ محدّدٍ كالغناء مثلًا؛ فالفقيه لا يبحث عن هٰذا الموضوع من ناحية كونه غناءً يمارسه الشرقيّ أو الغربيّ، العربيّ أو الفارسيّ، بل يبين حدّه بشكلٍ عامٍّ ثمّ يبحث عن حكمه بقطع النظر عن جميع ما ذكرنا.

فإذا ما أردنا بحث الكشف بحثًا علميًّا موضوعيًّا، فإنّه يتوجّب علينا تجريده عن جميع ما سواه ممّا يمكن فرضه معه، من عناصر وخصوصيّاتٍ خارجةٍ عن حدّه؛ كغاياته وطوائف المتبنّين له؛ من الصوفيّة أو العرفاء أو الفلاسفة أو الفقهاء، وعلى أيّ مذهبٍ أو دينٍ كانوا، فليس لهٰذه الأمور دخلٌ في أصل البحث، ودخولها فيه قد يؤثّر سلبًا على سيره، كما ويؤثّر كذٰلك على اتّخاذ موقفٍ علميٍّ موضوعيٍّ تجاهه.

نعم، فيما لو أثبتنا كون السلوك يؤدّي إلى الكشف، وأنّ الكشف حجّةٌ وعلمنا الموقف حال التعارض بين الكشف والنصّ الدينيّ من جهةٍ، والكشف وأحكام العقل من جهةٍ أخرى، حينئذٍ يأتي الكلام عن اعتقادات أصحاب هٰذا المنهج، وهل هي مطابقةٌ للواقع أم لا؟ أمّا لو أثبتنا عدم إمكان الكشف، أو إمكانه ولٰكن لم تثبت حجّيّته، فلا تصل النوبة إلى الكلام عمّا يعتقده الصوفيّة وغيرهم ممّن يعتمد منهج الكشف طريقًا معرفيًّا، إذ لا قيمة علميّة له حينئذٍ، وبالتالي لا قيمة علميّة لما ينتج عنه.

المبحث الأوّل: معنى السلوك ومشروعيّته

السلوك لغةً مصدر سلك، والمسلك الطريق، يقال سلكت طريقًا [الفراهيديّ، العين، ج 5، ص 311؛ الجوهريّ، الصحاح، ج 4، ص 1591؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 10، ص 442]، والسلك إدخال شيءٍ في شيءٍ تسلكه فيه، وسلك مكانًا أي دخل فيه.

وفي مصطلح الصوفيّة والعرفاء السلوك عبارةٌ عن القيام بمجموعةٍ من الأعمال العباديّة، والمجاهدات البدنيّة، والرياضات النفسانيّة، والعمل على تهذيب الأخلاق، والاكتفاء بالقليل من الطعام والراحة المعتادين؛ لينتقل من منزلةٍ إلى منزلةٍ أخرى حسب اعتقادهم، قال ابن عربيّ: «السلوك انتقالٌ من منزل عبادةٍ إلى منزل عبادةٍ بالمعنى، وانتقالٌ بالصورة من عملٍ مشروعٍ على طريق القربة إلى الله إلى عملٍ مشروعٍ بطريق القربة إلى الله بفعلٍ وتركٍ، فمن فعلٍ إلى فعلٍ، أو من تركٍ إلى تركٍ، أو من فعلٍ إلى تركٍ، أو من تركٍ إلى فعلٍ» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 15]. وفي شرح الإشارات قال المحقّق الطوسيّ: «رياضة النفس نهيها عن هواها وأمرها بطاعة مولاها» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج3، ص 381]، ثمّ قال: «الغرض الأقصى من الرياضة واحدٌ وهو نيل الكمال الحقيقيّ، إلّا أنّ ذٰلك موقوفٌ على حصول أمرٍ وجوديٍّ هو الاستعداد، وحصول ذٰلك الأمر مشروطٌ بزوال الموانع، والموانع إمّا خارجيّةٌ وإمّا داخليّةٌ» [المصدر السابق، ص 381]. ومن هنا فإنّ الرياضة تتّجه لتحقيق ثلاثة أهدافٍ: «أحدها: تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الإيثار، وهو إزالة الموانع الخارجيّة، والثاني: تطويع النفس الأمارة للمطمئنّة؛ لينجذب التخيّل والتوهّم عن الجانب السفليّ إلى الحاجب القدسيّ، ويتبعها سائر القوى ضرورةً، وهو إزالة الموانع الداخليّة أعني الدواعي الحيوانيّة... والثالث: تلطيف السرّ للتنبّه، وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال، فإنّ مناسبة السرّ مع الشيء اللطيف لا يمكن إلّا بتلطيفه، ولطف السرّ عبارةٌ عن تهيئةٍ لأن تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعةٍ، ولأن ينفعل عن الأمور الإلٰهيّة المهيّجة للشوق والوجد بسهولةٍ» [المصدر السابق، ص 381].

وفي تعريف (السالك) قال ابن عربيّ: «هو صاحب مجاهداتٍ بدنيّةٍ ورياضاتٍ نفسيّةٍ، قد أخذ نفسه بتهذيب الأخلاق، وحكم على طبيعته بالقدر الّذي يحتاج إليه من الغذاء الّذي يكون به قوام مزاجها واعتدالها، ولا يلتفت إلى جوع العادة والراحة المعتادة» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 15]، وعرّفه القاشانيّ بأنّه: «السائر إلى الله، المتوسّط بين المريد والمنتهي ما دام في السير» [القاشانيّ، اصطلاحات الصوفيّة، ص 34].

وقد يعبّر عن السلوك بالمجاهدة [عبد القادر عيسى، حقائق عن التصوّف، ص 57؛ الإدريسيّ، التصوّف الأندلسيّ، ص 17]، قال الدكتور محمد العدلوني: «المجاهدة هي الجانب العمليّ من الحياة الصوفيّة، أي الجانب الدينيّ والأخلاقيّ فيها، وهي نظامٌ يقوم عند المتصوّفة على نظريّة طبيعة الإنسان،

استمدّت عناصرها من القرآن ومن الفلسفات المختلفة أفلاطونيّةً وأرسطيّةً وغنوصيّةً، فطبيعة الإنسان طبيعتان متناقضتان، جذبٌ وشدٌّ بين الخير والشرّ، سموٌّ وسقوطٌ بين مستوى الملائكة وانحطاط البهائم. وعلى المتصوّف حتّى يحكم سلوكه أن يدرك هٰذا التناقض، وعندما يدركه فإنّما يدرك نفسه، وكلّما كانت معرفته بنفسه أتمّ كانت معرفته بربّه وبالعالم المحيط به أتمّ» [الإدريسيّ، التصوّف الأندلسيّ، ص 17 و18].

أمّا مشروعيّة السلوك أو المجاهدة، فالرجوع فيها إلى علم الفقه؛ لأنّ الأفعال الّتي يقوم بها السالك كما تبيّن من التعريف المتقدّم إمّا أن تكون موافقةً لما جاءت به الشريعة المقدّسة أو لا، بالجملة أم في الجملة، وهٰذا ما ينبغي الرجوع فيه إلى المصادر الفقهيّة وكلمات الفقهاء لبيان حكمه، ولا يمكن فرض صحّة السلوك من خلال الكشف لأنّه متأخّرٌ عنه، والمتأخّر لا يثبت مشروعيّة المتقدّم.

والمتسالم بين الفقهاء والّذي لا خلاف فيه عندهم هو أنّ جملةً من الأفعال الّتي يقوم بها السالك من قبيل الإكثار من المستحبّات الثابتة شرعًا، والإعراض عن الدنيا، والإقبال على الآخرة، والتوجّه إلى الله تعالى، ومخالفة الهوى، والعمل على التخلّي عن رذائل الأخلاق والتحلّي بفضائلها راجحةٌ شرعًا، وممّا ندب إليها الشارع الأقدس، وعليه فلا شكّ في مشروعيّتها عندهم.

وتبقى الأعمال الّتي يؤدّيها بعض السالكين على أنّها عبادةٌ وليس ثمّة ما يدلّ على صدورها من الشارع، من قبيل ما ينقل من بعض أورادهم وأذكارهم أو غير ذٰلك ممّا يختصّون به، فهٰذه إن جاءت ضمن ضعاف الأخبار والروايات فيمكن حملها على مبنى التسامح في أدلّة السنن ـ كما هو ثابتٌ في محلّه ـ فيعود الكلام مبنائيًّا لا نقاش لنا فيه، وأمّا إذا كانت من مبتدعاتهم وليس لها أصلٌ في آيةٍ أو روايةٍ؛ فلا شكّ في أنّها بدعةٌ محرّمةٌ وينبغي الاجتناب عن فعلها أو الرجوع إلى أهل الخبرة من الفقهاء لبيان الحكم فيها. في النتيجة لا إشكال في أصل مشروعيّة السلوك إذا كان ضمن الميزان الشرعيّ وبالنحو الّذي تقدّم.

ويبدو أنّ السير والسلوك العمليّ ليس حكرًا على الصوفيّة، فهو طريق الكثير من فقهائنا الأجلّاء، بل الفقه والأخلاق هما السلوك العمليّ إلى الله تعالى، كما عبّر بعضهم بأنّ: «الفقه الجوانحيّ... أمران: أحدهما كيفيّة السلوك مع خالقه وتسمّى بالعبادات. ثانيهما كيفيّة السلوك مع غير خالقه حتّى مع نفسه وهي غير العبادات من الأنواع المذكورات، وكلّ ذٰلك يحتاج إلى الفقه...» [مقدّمة كتاب كشف الرموز في شرح المختصر النافع، ج 1، ص 6].

وما كتُب جهاد النفس والأخلاق ورسائل السير والسلوك الّتي دوّنها كبار الفقهاء إلّا شاهدٌ على ذٰلك، وعلى كلّ حالٍ فهٰذا ليس موضع بحثنا.

فالمطلب الّذي يهمّنا هو مدى إمكانيّة أن يكون السلوك والمجاهدة طريقًا لتحصيل المعرفة الكشفيّة، فقد ادّعي أنّ السلوك له أثرٌ تكوينيٌّ معرفيٌّ على السالك، قال صدر الدين الشيرازيّ: «الأثر الّذي يصل أوّلًا إلى السالك من مطلوبه هو الإيمان بوجوده ووجوبه، والأثر الثاني هو الإيقان والتحقيق والمشاهدة، إنّ هٰذا لهو حقّ اليقين» [الشيرازيّ، المبدأ والمعاد، ص 582]، وهٰذه ليست مسألةً فقهيّةً كما قد يتبادر إلى بعض الأذهان فيبحث عن حكمها الشرعيّ؛ لأنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بالأفعال الاختياريّة، والكشف ليس فعلًا اختياريًّا. نعم، مقدّماته السلوكيّة اختياريّةٌ وقد تقدّم الكلام في مشروعيّتها، فمسألة تأدية السلوك إلى الكشف تتعلّق بنظريّة المعرفة، وهٰذا ما أردنا التعرّض إليه في بحثنا.

المبحث الثاني: الكشف مفهومًا وحكمًا

في هٰذا المقام سنتعرّض لمبحثين هما صلب موضوعنا: الأوّل: مبحثٌ تصوريٌّ حول مفهوم الكشف، والثاني: مبحثٌ تصديقيٌّ وفيه مسألتان، الأولى: هل الكشف ممكن التحقّق أم لا؟ الثانية: بناءً على إمكان تحقّقه هل هو حجّةٌ فيما يكشف عنه؟ وما هي حدود حجّيّته بناءً على ثبوتها؟

أوّلًا: مفهوم الكشف

هٰذا المبحث تصوّريٌّ يتم التعرّض فيه لثلاث جهاتٍ، هي:

الجهة الأولى: معنى الكشف

الكشف لغةً رفع الشيء عمّا يواريه ويغطّيه [الفراهيديّ، العين، ج 5، ص 297؛ ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 300]، واصطلاحًا هو الاطّلاع على الحقائق وبلوغها من وراء سترٍ أو بارتفاعه [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص107؛ أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص 86؛ الأنصاريّ، منازل السائرين، ص 40]، قال ابن عربيّ: «المكاشفة سبب معرفة الحقّ في الأشياء، والأشياء على الحقّ كالستور فإذا رفعت وقع الكشف لما وراءها فكانت المكاشفة، فيرى المكاشف الحقّ في الأشياء كشفًا كما يرى النبيّ ﷺ من ورائه من خلف ظهره، فارتفع في حقّه الستر» [ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 2، ص 507]. والكشف

هـو الاطّـلاع على مـا وراء الحجـاب مـن المعـاني الغيبيّـة والأمـور الحقيقيّـة وجـودًا وشـهودًا [القيصريّ، شرح فصـوص الحكـم، ص 107؛ الآمـليّ، جامـع الأسرار ومنبـع الأنـوار، ص 462]، ووصفـه آخـر بأنّـه: «نـورٌ يحصـل للسـالكين في سـيرهم إلى الله تعـالى، يكشـف لهـم حجـاب الحـسّ، ويزيـل دونهـم أسـباب المـادّة؛ نتيجـةً لمـا يأخـذون به أنفسـهم مـن مجاهـدةٍ وخلوةٍ وذكـرٍ» [عبـد القـادر عيسى، حقائـق عـن الصوفيّـة، ص 207].

وفي معـرض كلامـه عـن الـوحي والإلهـام ذكـر السـيّد حيـدر الآمـليّ أنّ الـوحي مـا يحصـل للنفـس الّـتي تكتمـل ويـزول عنهـا درن الطبيعـة، فتقبـل بوجههـا على ربّهـا، فيتوجّـه إليهـا بارئهـا توجّهًـا كلّيًّـا وينظـر إليهـا نظـرًا إلهيًّـا، والـوحي هـو أثـر فيـض الله وهـو ارتباطهـا بالعقـل الـكلّيّ، وأمّـا الإلهـام فهـو عبـارةٌ عـن تنبيـه النفـس الـكلّيّ للنفـس الجـزئيّ[1]، وهـو أثـر الـوحي الّذي يكـون مـن ارتبـاط النفـس بالنفـس الـكلّيّ، والعلـم الحاصـل مـن الـوحي يسـمّى علمًـا نبويًّـا إلهيًّـا، ومـا يحصـل مـن الإلهـام يسـمّى علمًـا لدنيًّـا أو كشـفيًّا، ثـمّ عـرّف العلـم الـلدنيّ بأنّـه مـا يكـون بـدون واسـطةٍ بـين النفـس والبـاري، وهـو خـاصٌّ بالأنبيـاء والأوليـاء، أمّـا الـوحي فهـو خـاصٌّ بالرسـل، وأضـاف أنّ الكشـف في مرتبـةٍ بـين الـوحي والرؤيـة، فهـو ضعيـفٌ بالنسـبة للـوحي وقويٌّ بالنسـبة للرؤيـة. [الآمـليّ، جامـع الأسرار ومنبـع الأنـوار، ص 449 و450]

فالكشـف على هٰـذا نتيجـةٌ معرفيّـةٌ يحصـل عليهـا السـالك مـن خـلال سـيره وسـلوكه العمـليّ، فقـد يكـون الحاصـل بالكشـف معـنًى مـن المعـاني، وقـد يكـون عينًـا مـن الأعيـان الحقيقيّـة الخارجيّـة [المصـدر السـابق، ص335]، وليـس يهمّنـا كثـيرًا مـا تعـرّض له بعـض المتصوّفـة والعرفـاء مـن أنـواع المكاشـفة وفرقهـا عـن المشـاهدة والمعاينـة والفتـح [ابـن عـربي، الفتوحـات المكّيّـة، ج 2، ص 496 و497؛ الأنصـاريّ، منـازل السـائرين ص 40؛ خنجـر عـلي حميـة، العرفـان الشـيعيّ، ص 333؛ أيمـن حمـدي، قامـوس المصطلحـات الصوفيّـة، ص 81-86]، خصوصًـا أنّ ظاهـر تعريـف القيـصريّ المتقـدّم هـو عـدم الفـرق بينهمـا. نعـم، قـد يكـون الفـرق موردِيًّـا لا مفهوميًّـا كمـا أشـار ابـن عـربيّ لذٰلـك، وذكـر أنّ الشـهود إدراكٌ للأعيـان والكشـف إدراكٌ للأحـوال، وأنّ الشـهود ليـس علمًـا وإنّمـا طريقًـا له، والعلـم هـو الكشـف، فحظّ المشـاهدة مـا أحسسـت، وحـظّ الكشـف مـا فهمـت [ابـن عـربي، الفتوحـات المكّيّـة، ج 4، ص 188]، ومـا يهمّنـا في هٰـذا المقـال الجانـب العلـميّ.

1- يعني أنّ النفس الإنسانيّة الجزئيّة ترتبط بالنفس الكلّيّة أو المثال الأعلى وفق نظريّة أفلاطون.

الجهة الثانية: أداة الكشف القلب

تقدّم أنّ الكشف إنّما يحصل عن طريق السير والسلوك العمليّ، والسؤال الّذي يمكن أن يطرح هنا أنّ كلّ معرفةٍ لا بدّ لها من أداةٍ، فالمعارف الحسّيّة الظاهريّة أداتها الحواسّ الخمس، والمعارف العقليّة أداتها القوّة العاقلة، فما هي يا ترى أداة المعارف الكشفيّة؟ يرى أصحاب الطريقة من الصوفيّة والعرفاء أنّ ما يحصل لديهم من كشوفاتٍ إنّما يكون بأداةٍ باطنيّةٍ يعبّر عنها بـ (القلب) [المصدر السابق، ج 1، ص 54]، قال ابن عربيّ: «إنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ» [المصدر السابق، ص 218]، وأضاف القيصريّ إلى القلب العقل المنوّر العمليّ، حيث قال: «منبع هٰذه الأنواع من المكاشفات هو قلب الإنسان بذاته وعقله المنوّر العمليّ المستعمل لحواسّه الروحانيّة؛ فإنّ للقلب عينًا وسمعًا وغير ذٰلك من الحواسّ...» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 109، وقد ورد شبيه هٰذه العبارة في: جامع الأسرار للسيّد حيدر الآمليّ، ص 467]، ويظهر أنّ مقصودهم من القلب ليس ذٰلك العضو صنوبريّ الشكل الّذي يقوم بعمليّة ضخّ الدم في جسم الإنسان، وإنّما شيءٌ يتعلّق بالنفس والروح وقد يعبّر عنه بالحسّ الباطن، وقد بيّن القيصريّ سبب تسمية القلب قائلًا: «لتقلّبه بين الوجه الّذي يلي الحقّ فيستفيض منه الأنوار، وبين الوجه الّذي يلي النفس الحيوانيّة فيفيض عليها ما استفاض من موجدها على حسب استعدادها» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 138]. وعلى كلّ حالٍ لا تعنينا الطبيعة الأنطلوجيّة لهٰذه الأداة بقدر اهتمامنا بقدرتها على المعرفة والتعاطي مع الحقائق المعرفيّة.

الجهة الثالثة: الكشف والعلم الحضوريّ

لا فرق ظاهرًا في كلماتهم بين حقيقة الكشف والعلم الحضوريّ [السهرورديّ، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج 1، ص 74؛ الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، ص 26]، فكلاهما عبارةٌ عن إضافةٍ إشراقيّةٍ ومن عالم القلب لا العقل، قال صدر الدين الشيرازيّ: «أمّا العلم الحضوريّ الشهوديّ فإذا حصل فينا فلا بدّ من حصول شيءٍ للمدرك ممّا لم يكن حاصلًا له قبل ذٰلك، وهو الإضافة الإشراقيّة فقط» [الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة، ص 26]، وقال المحقّق السبزواريّ: «الحضوريّ والشهود الإشراقيّ لا بعلمٍ آخر حصوليٍّ والناس لفي غفلةٍ وذهولٍ عن عالم القلب» [الشيرازيّ، الشواهد الربوبيّة، ص 26]، وقد فسّر المشاهدة بأنّها ما تصير به النفس عين الوجود، أي فانيةً فيه، معلّلًا ذٰلك بأنّ علم الشيء بنفسه حضورًا يستلزم كونه فانيًا في العلم [السبزواريّ، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، ص 388]، وقال أيضًا: «لمّا كان العرفان هو مشاهدة الشيء بنحو الجزئيّة، كان المراد به العلم الحضوريّ» [المصدر السابق، ص 399].

وعلى كلّ حالٍ فإن مرادهم من العلم الحضوريّ وجود نفس المعلوم بهويّته الشخصيّة لا مفهومه وماهيّته الكلّيّة [الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 4، ص 257؛ ج 7، ص 94؛ ج 8، ص 47 و48؛ الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، ص 49 و216]؛ ولهٰذا قالوا إنّ العلم الحضوريّ هو عين المعلوم الخارجيّ [المحقّق السبزواريّ، شرح المنظومة، ج 2، ص 488]، وذكروا أنّ هٰذا العلم له موردان، علم العالم بذاته وعلمه بمعلولاته [المحقّق السبزواريّ، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، ص 388 و399]. ولدفع إشكاليّة أنّ القول بالعلم الحضوريّ يستلزم أن يكون كلّ فردٍ عالمًا بنفسه علمًا اكتناهيًّا؛ أجيب بأنّ للعلم الحضوريّ مراتب مشكّكةً، فهناك مرتبةٌ ضعيفةٌ كعلم الرضيع بذاته، وهناك مرتبةٌ شديدةٌ كعلم الإنسان بذاته حال بلوغه وتحوّله عقلًا مستفادًا أو كلّيًّا، فكلا المرتبتين وما بينهما علمٌ حضوريٌّ ومشاهدةٌ بيد أن بينها فارقًا كبيرًا [المصدر السابق، ص678]، وذكر القيصريّ مراتب متعدّدةً للكشف الصوريّ والمعنويّ، وعدّ من أدنى هٰذه المراتب ظهور المعاني في القوّة المفكّرة بنحوٍ ينتقل الذهن من المطالب إلى المبادئ دون توسّط مقدّماتٍ، وهو ما يطلق عليه الحدس، ثمّ إذا انتقل من الذهن إلى القلب صار إلهامًا إذا كان الحدس معنًى من المعاني، وأمّا إذا كان حقيقةً من الحقائق فإنّه يكون مشاهدةً قلبيّةً. [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 110]

بيد أنّ ما صرّح به بعضهم هو أنّ ما يسمّى بالعلم الحضوريّ لا يعدو كونه إدراكًا شخصيًّا جزئيًّا، فليس من شأنه إدراك الكلّيّات، كما أنّ علم العالم بنفسه حضورًا لا يجعله عالمًا بكون نفسه جوهرًا أو شخصًا أو مدبّرةً للبدن ولا غير ذٰلك، فهو ليس إلّا إدراكًا لوجودٍ على وجه الشخصيّة والجزئيّة [الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 4؛ ج 8، ص 47 و48]، كما أنّ العلم الحضوريّ خاصٌّ بمعرفة الإنسان بنفسه وشؤونها، أمّا غيرها فكيف يصحّح العلم الحضوريّ فيها؟ فإمّا أن نقول الكشف مقتصرٌ على معرفة الإنسان بنفسه وشؤونها، فيكون مساوقًا للعلم الحضوريّ، وإمّا أن نقول الكشف يحصل بغير النفس وشؤونها وهو ما يدّعى، بيد أنّ هٰذا لا يكون علمًا حضوريًّا، ثمّ إنّ القيصريّ كما تقدّم صرّح بأنّ بعض مراتب الكشف تكون علومًا حدسيّةً وإلهاميّةً، وهي بدون شكٍّ ليست من العلم الحضوريّ.

والأرجح أن يكون بينهما عمومٌ وخصوصٌ مطلقٌ، فالعلم الحضوريّ عامٌّ لكلّ إنسانٍ ولكلّ حالات حصول المعلوم لدى العالم، أمّا حالة الكشف والشهود فتطلق لحالاتٍ خاصّةٍ لمن يحصل لديه هٰذا النوع من الإدراك نتيجة مجاهداتٍ وسلوكٍ عمليٍّ خاصٍّ.

ثانيًا: تحقّق الكشف وحجّيّته

هٰذا المبحث تصديقيٌّ يتمّ فيه تناول مسألتين، هما:

المسألة الأولى: إمكانيّة تحقّق حالة الكشف

يحقّ لنا أن نسأل بدايةً، هل حالة الكشف متحقّقةٌ فعلًا، أم أنّها لا تحقّق لها أصلًا؟ وبعبارةٍ أخرى: هل هناك إمكانيّة تحقّق انكشاف المعارف وشهودها من خلال السير والسلوك العمليّ دون الفكريّ، وهل حصل ذٰلك فعلًا؟

لا كلام من جهة إمكان ذٰلك؛ لعدم وجود استحالةٍ عقليّةٍ تمنع منه، أمّا من جهة وقوعه، فقد تواترت النصوص الدينيّة بحصول معارف إلهاميّةٍ وحيانيّةٍ للرسل والأنبياء ومن يقوم مقامهما، من دون تعلّمٍ وتعليمٍ ولا تفكّرٍ وتفكيرٍ؛ كما في قوله تعالى: ﴿**إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَى نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِن بَعْدِهِ**﴾ [سورة النساء: 163]، وما أخبر به الله ﷻ من تكرّر حصول ذٰلك في قصّة العبد العالم الّذي صحبه موسى عليه السلام [سورة الكهف: 65 - 82]، ولا ضير في إطلاق الكشف على مثل هٰذا النوع من المعرفة؛ كونها انكشفت لأصحابها دون سلوكٍ فكريٍّ حسب ظاهر النصوص، وهناك من ادّعى [الأنصاري، منازل السائرين، ص 40] أنّ في قوله تعالى: ﴿**فَأَوْحَى إِلَى عَبْدِهِ مَا أَوْحَى**﴾ [سورة النجم: 10] إشارةً إلى المكاشفة، وفي قوله تعالى: ﴿**إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَذِكْرَى لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ**﴾ [سورة ق: 37] إشارةً على المكاشفة، وعلى كلّ حالٍ لا إشكال في أنّ ظاهر النصوص الدينيّة ـ بل صريحها ـ يؤيّد ذٰلك.

أمّا في غير هٰؤلاء فطريق التثبّت منحصرٌ بالوجدان والإخبار، والطريق الوجدانيّ في مثل هٰذه المسائل مسدودٌ؛ لأنّه غير مطّردٍ عند الجميع، مضافًا إلى كونه تجربةً شخصيّةً، فلا يصلح طريقًا للتثبّت، فلا يبقى إلّا طريق الإخبار، إلّا أنّ المدّعيات في هٰذا المجال كثيرةٌ، وتجاذب دلالات النصوص ملحوظٌ بما يتماشى ورؤية كلٍّ منهم، لٰكن ثمّة صادقون وعلماء صالحون ادّعوا وقوع ذٰلك لهم، وليس أمامنا إلّا التصديق بأقوالهم قطعًا أو ظنًّا، ومن الجهل أن يُستنكر لهٰؤلاء، وقد وصف ابن سينا الجاهلين بحال العرفاء قائلًا: «وما مثله بالقياس إلى العارفين إلّا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنّكين، فإنّهم لما غفلوا عن طيّباتٍ يحرص عليها البالغون، واقتصرت بهم المباشرة على طيّبات اللعب، صاروا يعجبون من أهل الجدّ إذا أزوروا [أي أعرضوا] عنها، عايفين لها عاكفين على غيرها» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 377]. وفي موضعٍ آخر قال: «ولعلّك قد يبلغك من العارفين

أخبارٌ يكاد تأتي بقلب العادة، فتُبادر إلى التكذيب... ممّا لاتؤخذ في طريق الممتنع الصريح فتوقّف ولا تعجل؛ فإنّ لأمثال هٰذه الأشياء أسبابًا في أسرار الطبيعة» [المصدر السابق، ص 413].

ولا بدّ من الالتفات إلى أنّ تصديق القائلين بوجود الكشف لا يعني حجّيّة كشوفاتهم، وأنّه يجب الاعتماد عليها، بل ولا حتّى بالنسبة لمن حصل عنده الكشف؛ فإنّ إثبات إمكان الكشف ووقوعه غير كافٍ في إثبات حجّيّته، وهٰذا ما نتعرّض له في المسألة التالية.

المسألة الثانية: مكانة الكشف وحجّيّته

في هٰذه المسألة يتمّ التعرّض لثلاثة أبحاثٍ هي:

1ـ مرتبة العقل والفكر بالنسبة للشهود

يرى أصحاب هٰذا المنهج أنّ الكشف طريق معرفةٍ مستقلٌّ، وهو يعلو ولا يعلى عليه، ففي معرض ردّه على أهل العلم ـ الّذين أنكروا ما أسماه بالعلم الغيبيّ ـ قال صدر الدين الشيرازيّ: «إنّ كثيرًا من المنتسبين إلى العلم ينكرون العلم الغيبيّ اللدنيّ الّذي يعتمد عليه السلّاك والعرفاء، وهو أقوى وأحكم من سائر العلوم» [الشيرازيّ، مفاتيح الغيب، ص 142].

فالكشف عندهم طورٌ فوق طور العقل [يزدان پناه، العرفان النظريّ.. مبادئه وأصوله، ص 35] وإنّه لا يحتاج الإنسان معه إلى الفكر الّذي عدّوه نوعًا من الحجب الّتي ينبغي للسالك اجتنابها، وأن تخلو نفسه منها، كما جاء في مقدّمة كتاب "الفتوحات": «إنّ المتأهّب إذا لزم الخلوة والذكر، وفرغ المحلّ من الفكر، وقعد فقيرًا لا شيء له عند باب ربّه، حينئذٍ يمنحه الله ـ تعالى ـ ويعطيه من العلم به والأسرار الإلٰهيّة والمعارف الربّانيّة» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 54]، وفي موضعٍ آخر قال: «قد نبّهتك على أمرٍ عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبيّن لك أنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرته العقلاء من حيث أفكارهم، وأنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلٰهيٌّ، يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ» [المصدر السابق، ج 1، ص 218]، ثمّ صرح قائلًا: «ومن لا كشف له لا علم له» [المصدر السابق].

ومن غريب ما قاله ابن تركة: «إنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّةٍ أخرى هي أشرف منه» [ابن تركة، تمهيد القواعد، ص 249]، ويعني بهٰذه القوّة الأشرف أداة الكشف، ولست أدري كيف اقتنع بأن يكون مانح القيمة العلميّة أقلّ شرفًا من الممنوح لها؟!

ويعلّل القيصريّ سبب عدم اعتبار صاحب النظر الفكريّ عندهم بقوله: «إنّما كان صاحب النظر الفكريّ غير معتبرٍ عند أهل الله؛ لأنّ المفكّرة جسمانيّةٌ يتصرّف فيها الوهم تارةً والعقل أخرى، فهي محلّ ولايتهما والوهم ينازع العقل» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 282]، وقال القونويّ في رسالته المفصحة: «فلمّا رأى المستبصرون من أهل الله ما ذكرنا، واستقرؤوا أيضًا ما في أيدي الناس من العلوم، وجدوها ظنونًا وتخيّلاتٍ، وإن كان بعضها أقوى من بعضٍ، ولم يجدوا شيئًا منها يقوم على ساقٍ، ولا يجتمعون في الحكم على شيءٍ بحكمٍ يقع بينهم عليه الاتّفاق، ممّا خلا أكثر المسائل الرياضيّة الهندسيّة لكون براهينها حسّيّةً» [الرسالة المصفحة، نقلًا عن كتاب أجوبة المسائل النصيريّة، ص 178].

ومن زهدهم بالعقل عدّوا فقدانه نوع ترقٍّ روحيٍّ يتقرّب به إلى الله تعالى، فقد ذكروا أنّ السالك كلّما حصلت لديه حالة السكر الّتي قد يعبّر عنها بـ "المحو"، وهي «حالةٌ ترد على الإنسان بحيث يغيب عندها عن عقله، ويحصل منه أفعالٌ وأقوالٌ لا مدخل لعقله فيها كالسكر من الخمر» [القيصريّ، رسائل القيصريّ، ص 62]، فكلّما كان بهذه الحالة كان في معرض التوفيق الإلٰهّي والعناية الربّانيّة؛ فتفاض عليه المعرفة الخاصّة [القيصريّ، الرسائل (رسالة التصوّف)، ص 112]، حتّى أنّ ابن عربيّ خصّص بابًا بعنوان السكر، وتحدّث فيه عن السكر العقليّ الّذي يشبه السكر الطبيعيّ، متمثّلًا بقول الشاعر:

فإذا سكرتُ فإنّني ربُّ الخورنقِ والسديرِ

وإذا صحوتُ فإنّني ربُّ الشويهةِ والبعيرِ

[ابن عربي، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 269 و260]

ففقدان العقل والتخلّي عن الفكر ـ عندهم ـ من المقدّمات الموصلة إلى حالة الكشف، ومن غريب ما جاء عن ابن عربيّ في رسالته للفخر الرازيّ قوله: «ينبغي للعاقل أن يخلي قلبه من الفكر» [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبر الأنوار، ص 490]، ولا أعرف كيف يكون عاقلًا بلا فكرٍ؟!

وقد كتب أحد الصوفيّة وهو أبو سعيد أبو الخير (المتوفّى سنة 440 هـ) للشيخ ابن سينا يحذّره من الاعتماد على المباحث المعقولة؛ لأنّها تقوم على الدور على حدّ زعمه. [طباطبائي، نقد علماء المسلمين لمنطق أرسطو، ص 75]

وممّا جاء في أوّل وصيّةٍ للسيّد حيدر الآمليّ لقرّاء كتابه قوله: «لا ينبغي لأحدٍ أن يشرع في

مطالعة هٰذا الكتاب بقوّة عقله ورأيه والمقدّمات القياسيّة العقليّة، فإنّه لا يفهم منه شيئًا أصلًا، ويقع بواسطته في الكفر والضلال...» [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبر الأنوار، ص 609]. وليت شعري، كيف يكون العقل سببًا للكفر والضلال؟! وهل بعد العقل إلّا الكفر والضلال؟! أويمكن للإنسان أن يفهم بدون عقله؟! أم المقصود من الكلام أن يكون القارئ مقلّدًا محضًا وتابعًا أعمى.

وبهٰذا يتّضح مدى زهدهم بالعقل والمنهج العقليّ، والنظرة الدونيّة إليه، فهو على كلّ حالٍ لا يأتي عندهم إلّا في مرتبةٍ متأخّرةٍ، وإنّه لو كانت بهم حاجةٌ إليه فإنّما هي حاجةٌ ثانويّةٌ في مقام الإثبات لا الثبوت؛ أي بعد حصول السالك على الاعتقادات عن طريق الكشوفات، يسعى إلى إثباتها لغيره ومجادلة المخالفين بأسلوب البرهان العقليّ، قال القيصريّ: «وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص، وباقي المسائل الّتي كتبتها في هٰذه الطريقة، إنما أتيت به إلزامًا لهم بطريقتهم، وإفحامًا لهم بشريعتهم، فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجّةً عليهم، وظاهر الآيات والأخبار المبيّنة لما يقوله أهل الكشف مؤولٌ لديهم، فوجب أن نقول معهم بلسانهم» [القيصريّ، الرسائل (رسالة في التصوّف)، ص 111]، كما وصف السهروردي معرفته، قائلًا: «ولم يحصل لي أوّلًا بالفكر، بل كان حصوله بأمرٍ آخر (أي بالذوق والكشف، لما ارتكبه من الرياضات والمجاهدات) ثمّ (بعد حصوله لي بالذوق والكشف) طلبت الحجّة (أي البرهان بالفكر عليه) حتّى لو قطعت النظر عن الحجّة مثلًا ما كان يشكّكني فيه مشكّكٌ؛ لأنّ حصول اليقين كان بالعيان لا بالبرهان، ليمكن أن يتشكّك فيه بما يورده» [قطب الدين الشيرازيّ، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، ص 14، وما بين المعقوفتين للشارح].

ومن أجل هٰذا الغرض ومع رفضهم للعقل انبرى جماعةٌ منهم لتأسيس قواعد وأصولٍ على طبق البرهان العقليّ لكلّ ما يحصل عندهم عن طريق الكشف [يزدان پناه، العرفان النظريّ.. مبادئه وأصوله، ص 62]، قال ابن الفناريّ في مقدّمة مصباح الأنس: «واجتهدت في تأسيس تلك القواعد الكشفيّة حسب الإمكان بما توافق عقل المحجوبين بالنظر والبرهان» [الفناريّ، مصباح الأنس، ص 10]، وقال القيصريّ أيضًا: «وهٰذا العلم وإن كان كشفيًّا ذوقيًّا لا يحظى منه إلّا صاحب الوجدّ والوجود، وأهل العيان والشهود، ولٰكن لمّا رأيت أنّ أهل العلم الظاهر يظنّون أنّ هٰذا العلم ليس له أصلٌ يبتني عليه، ولا حاصلٌ يوقف لديه، بل تخيّلاتٌ شعريّةٌ وطامّاتٌ ذكريّةٌ، لا برهان لأهله عليها، ومجرّد دعوى المكاشفة لا يوجب الاهتداء إليها؛ بيّنت موضوع هٰذا الفنّ ومسائله ومبادئه» [القيصريّ، الرسائل (رسالةٌ في التصوّف)، ص 34]؛ أي أنّه قعّد

له وأصّل وفق الطريقة العقليّة؛ لتكون الصياغات والأدبيّات الكشفيّة مستساغةً علميًّا؛ لأنّ «كشف أهل الشهود ليس حجّةً عليهم» [المصدر السابق].

وهٰذه ـ في الحقيقة ـ هي عين طريقة بعض المتكلّمين الملّيّين في إثبات معتقداتهم؛ إذ يعتمدون الدليل العقليّ في مقام الإثبات بعد حصولها لهم ثبوتًا عن طريق النصّ الدينيّ، فالدليل العقليّ عند هٰؤلاء وسيلة إثبات ما تمّ اعتقاده سابقًا، وليس وسيلة إدراكٍ وكشفٍ للحقائق، فالهدف الّذي من أجله اعتمد العرفاء المنهج العقليّ، هو نفسه الّذي لأجله اعتمده هؤلاء المتكلّمون.

بينما الحكماء العقليّون يرون أنّ أوّل مراتب السير والسلوك العرفانيّ هو الإرادة الناشئة عن علمٍ يقينيٍّ بالمبدإ أو إيمانٍ مستفادٍ من مقبولات من يثق بقولهم بنحوٍ مطلقٍ، وأنّ السالك يحتاج إلى رياضةٍ لتهذيب النفس الأمّارة وتطويعها لتكون مطيعةً للقوّة العاقلة وتحت سلطتها؛ لتكون هي الأمّارة لا النفس، وأكّدوا على أنّ العبادة الّتي يعتمدها السالك لا بدّ أن تكون مشفوعةً بالفكر [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 380 و381]، وقد علّل المحقّق الطوسيّ ذٰلك قائلًا: «إنّ العبادة تجعل البدن بكلّيّته متابعًا للنفس، فإن كانت النفس مع ذٰلك متوجّهةً إلى جناب الحقّ بالفكر، صار الإنسان بكلّيّته مقبلًا على الحقّ، وإلّا فصارت العبادة سببًا للشقاوة كما قال ﷻ: ﴿**فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ۝ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ**﴾ [سورة الماعون: 4 و5]» [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 382].

فالقوّة العاقلة إن لم تكن هي المهيمنة والآمرة فإنّه من غير الممكن ترويض القوّة الحيوانيّة الّتي هي مبدأ الإدركات والحركات الحيوانيّة، وسيكون العقل أسيرًا لها مغلوبًا على أمره، يكون دوره التخطيط والتبرير لتصرّفاتها غير المنطقيّة، سواءٌ على مستوى الفكر أم السلوك الخارجيّ، فتبقى النفس مضطربةً غير مستقرّةٍ إلّا إذا تمكّن العقل من ترويضها، وخضعت له من الناحيتين النظريّة والعمليّة وبذٰلك تتحقّق النفس المطمئنّة [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 3، ص 380 و381]، فلا غنى عن القوى العاقلة في السير والسلوك والكشف والشهود في كلّ مرحلةٍ من مراحله.

ومن هنا ذكر المحقّق الطوسيّ في شرحه للإشارات أنّ المعين على الهدف الثاني من الرياضة؛ أي تطويع النفس الأمّارة لأن تكون تحت سلطة المطمئنّة هو العبادة المشفوعة

بالفكـر ـ كمـا تقـدّم ـ وكـذا في الهـدف الثالـث؛ أي تلطيـف الـسرّ للتنبّـه، فـإنّ الفكـر اللطيـف هـو المعـين على تحقيقـه؛ لأنّ كـثرة الفكـر تجعـل للنفـس هيئـةً تجعلهـا مسـتعدّةً لإدراك المطالـب بسـهولةٍ. [ابـن سـينا، شرح الإشـارات والتنبيهـات، شرح المحقّـق الطـوسيّ، ج 3، ص 383]

2ـ إمكانية الخطإ والصواب في الكشف

صريـح كلماتهـم أنّ الكشـف ممّـا يحصـل فيـه الخطـأ والاشـتباه، وقـد علّـل بعضهـم أنّ سـبب ذٰلـك هـو حالـة خلـط المثـال المتّصـل بالمثـال المنفصـل، فالمثـال المتّصـل هـو مـا يـراه السـالك في المنـام أو اليقظـة مـن رؤًى، وقـد تكـون صادقـةً أو غـير صادقـةٍ، بينمـا المثـال المنفصـل هـو عالـمٌ قائـمٌ بنفسـه كمـا يعتقـدون وهـو منفصـلٌ عـن عالـم المـادّة فيه، وهـو مـنزّهٌ عـن كلّ عيـبٍ ونقصٍ، بيـد أنّ السـالك أحيانًـا يـرى هواجسـه النفسـانيّة أو معتقـداتٍ مسـبقةً، فيظـنّ أنّ مـا رآه هـو عالـم المثـال المنفصـل، وأنّـه قـد اتّصـف بالنبـوّة والإنبـاء. [جـوادي آمـلي، نظريّـة المعرفـة في القـرآن، ص 333]

وذكـر آخـر أنّ حالـة الكشـف على مرتبتـين: مرتبـةٍ مصونـةٍ مـن الخطـإ في تلـقّي المعـارف، وهٰـذه خاصّـةٌ بالأنبيـاء والأوليـاء الإلٰهيّـين، ومرتبـةٍ يشـوبها الخطـأ، وهي مـا يحصـل للعرفـاء مـن غـير المعصومـين. [المصـدر السـابق، ص 333 و334]

وعلى هٰـذا فقـد يكـون مصـدر الكشـف أمـرًا غيبيًّـا إلٰهيًّـا، وقـد يكـون وهميًّـا وخياليًّا شـيطانيًّا [ابـن عـربيّ، الفتوحـات المكّيّـة، ج 1، ص 282؛ ج 2، ص 494؛ فصـوص الحكـم، شرح القيـصريّ، ص 100]، كمـا صرّح بـه ابـن عـربيّ في بـاب سـماه معرفـة الخواطـر الشـيطانيّة، إذ قـال: «الخواطـر أربعـةٌ لا خامـس لهـا: خاطـرٌ ربّـانيٌّ، وخاطـرٌ ملـكيٌّ، وخاطـرٌ نفـسيٌّ، وخاطـرٌ شـيطانيٌّ، ولا خامـس هنـاك... اعلـم أنّ الشـياطين قسـمان: قسـمٌ معنـويٌّ وقسـمٌ حسّـي، ثـمّ القسـم الحـسّيّ مـن ذٰلـك على قسـمين: شـيطانيٌّ إنـسيٌّ وشـيطانيٌّ جـنّيٌّ» [ابـن عـربيّ، الفتوحـات المكّيّـة، ج 2، ص 425]، وفي شرح الفصـوص قـال القيـصريّ: «اعلـم، أنّ الصـور المتمثّلـة في الخيـال المتّصـل قـد يدخـل مـن طريـق الحـواسّ الظاهـرة، وقـد يدخـل مـن تخليـق القـوّة المتخيّلـة، وقـد يدخـل مـن طريـق الباطـن بتجلّيـاتٍ وتمثّـلاتٍ مـن عالـم المعـاني والعقـول القدسـيّة، وقـد يحصـل مـن انعـكاس الصـور الموجـودة في عالـم المثـال والخيـال المنفصـل، وقـد يكـون بتمثيـل الأبالسـة والشـياطين الخارجـة عـن صقـع وجـود السـالك لتضلّـه...» [القيـصريّ، شرح فصـوص الحكـم، ص 100].

وعلى هٰـذا فـإنّ الكشـف لا يخلـو مـن وقـوع الالتبـاس والاشـتباه فيـه، فمنـه مـا هـو حـقٌّ رحمـانيٌّ ومنـه مـا هـو باطـلٌ شـيطانيٌّ، والسـؤال هنـا، كيـف لنـا أن نمـيّز مـا بينهمـا ومـا هـو مصـدر الحجّيّـة في الكشـف؟

3ـ مصدر حجّيّة الكشف

ولتحرير محلّ النزاع في المسألة ينبغي تحديد معنى الحجّيّة المبحوث عنها في المقام، فالحجّيّة هنا قد تختلف باختلاف مورد الكشف، فإن كان مورده حقائق الوجود ومسائل العقيدة فمعنى الحجّيّة المتّبعة هي الحجّيّة المنطقيّة، أي مطابقة المعلوم أو المنكشف للواقع يقينًا بالمعنى الأخصّ [ابن سينا، شرح الإشارات والتنبيهات، شرح المحقّق الطوسيّ، ج 1، ص 287]؛ لأنّ المطلوب في العقيدة معرفة الواقع على ما هو عليه حقًّا صدقًا، فـ ﴿**إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**﴾ [سورة يونس: 38]، وأمّا إذا كان موردهما في موضوعات الشريعة وأحكامها فمعنى الحجّيّة المتّبعة هي الحجّيّة الأصوليّة الّتي مفادها أو لازمها العقليّ المنجّزيّة والمعذّريّة عند الشارع الأقدس [الخوئيّ، أجود التقريرات، ج 2، ص 364]؛ لأنّ المطلوب فيها الامتثال لأوامر المولى ونواهيه لا مطابقة الواقع؛ فإنّ معرفة الواقع في هٰذا المورد غالبًا ما تكون محالةً أو عسيرةً؛ باعتبار أنّ ملاكات الأحكام بيد المولى تعالى.

بعد معرفة معنى الحجّيّة، نتساءل عن مصدر حجّيّة الكشف الّذي جعلوه طورًا فوق طور العقل، في الوقت الّذي يمكن أن يعتريه الخطأ والاشتباه، فهل يا ترى حجّيّته ذاتيّةٌ أم غيريّةٌ؟ وإذا كانت غيريّةً، هل مصدرها النصوص الدينيّة أم العقل أم شيءٌ غيرهما؟ فالموضوع يحتاج إلى مزيد بحثٍ وتدقيقٍ.

من هنا يتّضح مدى أهمّيّة اعتماد ميزانٍ ومعيارٍ لتمييز ما هو حقٌّ عمّا هو باطلٌ في هٰذا الطريق، بيد أنّ أقوالهم ارتبكت في هٰذا الموضع أيّما ارتباكٍ، فمن جهة اختلاف المراتب والاستعدادات للسالكين لم يدع مجالًا لجعل ضابطةٍ محدّدةٍ كما في قول القيصريّ: «لمّا كان كلٌّ من الكشف الصوريّ والمعنويّ على حسب استعداد السالك ومناسبات روحه وتوجّه سرّه إلى كلٍّ من أنواع الكشف ـ وكانت الاستعدادات متفاوتةً والمناسبات متكثّرةً ـ صارت مقامات الكشف متفاوتةً بحيث لا يكاد ينضبط» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 111]، ولعلّ ما يجده بعض السالكين مناقضًا لما يجده الآخر، الأمر الّذي قد ينكر بعضهم على بعضٍ في إدراكاته ومعارفه [يزدان پناه، العرفان.. مبادئه وأصوله، ص 96]، ومن جهةٍ أخرى أنّهم لم يتّفقوا على ميزانٍ محدّدٍ يعتمدونه في التمييز بين المكاشفات والخيالات الصرفة؛ بين ما يكون كشفًا حقيقيًّا قدسيًّا أو تخيّلاتٍ وأوهامًا شيطانيّةً؛ لذٰلك نجد بعضهم في الوقت الّذي يصرّح بضرورة وجود موازين لكلّ علمٍ، ويؤكّد على مسيس الحاجة للميزان بدرجةٍ تتناسب وقدر

أشرفيّة العلم الإلٰهيّ؛ فكلّما كان العلم أشرف كانت حاجته للميزان أمسّ وأحوج [القونويّ، مفاتح الغيب (مصباح الإنس)، ص 15]، لٰكنّه بعد ذٰلك يقول إنّ العلم الإلٰهيّ «أوسع وأعظم من أن يضبط بقانونٍ مقنّنٍ وينحصر في ميزانٍ معيّنٍ» [المصدر السابق]، ويرجع مرّةً أخرى ليضيع الميزان وينتهي إلى النسبية المطلقة إذ قال: «صحّ عند الكلّ من أهل التحقيق من أهل الله أنّ له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلٰهيّة، ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ، ميزانًا يناسب المرتبة والاسم» [المصدر السابق]. وبعضهم يحاول أن يعطي بعدًا قدسيًّا وخفيًّا في مسألة الميزان، مدّعيًا أنّ أرباب الذوق والشهود لهم موازينهم يعرفونها بحسب مكاشفاتهم، إلّا أنّه ما فتئ حتّى ذكر أنّهما ميزانان عامٌّ وخاصٌّ [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 100 و101]، وسوف يأتي بيانهما، وفي الواقع أنّ الترفّع على الموازين أو دعوى الموازين الخاصّة الّتي لا يعرفها غيرهم بتعبيراتٍ خطابيّةٍ لا يُجدي في دفع المشكلة الّتي يواجهها هٰذا (المنهج)، ولنستعرض أقوالهم في ميزان الكشف محاولين مناقشتها منطقيًّا:

الميزان العامّ

هناك من ذهب إلى أنّ ميزان الكشف هو الميزان العامّ، وعنوا به النصوص الدينيّة [القونويّ، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، ص 19؛ القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 111]، وقد فصّل ابن عربيّ بين الميزان العامّ الّذي هو النصوص الدينيّة والميزان الخاصّ وهو أن يكون لكلّ سالكٍ ولكلّ حالٍ من أحوالهم ميزانًا يخصّه، قال: «للفرق بينها [المكاشفة] وبين الخياليّة الصرفة موازين يعرفها أرباب الذوق والشهود بحسب مكاشفاتهم، كما أنّ للحكماء ميزانًا يفرق بين الصواب والخطإ وهو المنطق. منها ما هو ميزانٌ عامٌّ وهو القرآن والحديث، المنبئ كلٌّ منهما عن الكشف التامّ المحمّديّ...» [المصدر السابق، ص 101].

وقد استدلّ للميزان العامّ بظاهر جملةٍ من النصوص الدينيّة [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 1، ص 31]، منها قوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللّٰهُ**﴾ [سورة البقرة: 282] وقوله تعالى: ﴿**إِنْ تَتَّقُوا اللّٰهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا**﴾ [سورة الأنفال: 13]، ﴿**وَيَجْعَلْ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ**﴾ [سورة الحديد: 28]؛ بتقريب أنّ التقوى هي السلوك العمليّ المقرّب لله تعالى، وبالتالي فإنّ التقوى طريقٌ بسببه يعلّمنا الله، وما يعلّمه الله ـ تعالى ـ مطابقٌ للواقع، وفي الحديث القدسيّ: «ما أخلص عبدٌ لله ﷻ أربعين صباحًا إلّا جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 67، ص 249] وغير ذٰلك.

وهـو نفـس المعيـار الّذي تمسّـك بـه بعـض عرفـاء الإماميّـة، فالشـيخ جـوادي آمـلي بعـد مـا فصـل بـين الكشـف المصـون والكشـف المشـوب، قـال: «مـن أجـل الصيانـة مـن الخطـإ أو تنزيـه ذٰلـك مـن زيـف الاشـتباه الطـارئ، يجـب جعـل الكشـف المعصـوم أصـلًا وتصحيـح كشـف غـير المعصـوم في ظلّـه، كمـا صرح بذٰلك السـالكون الشـاهدون» [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 334]، ثـمّ إنّـه يـرى مسـألة إرجـاع الكشـف المشـوب إلى الخالـص المصـون ليـس ميسـورًا لـكلّ أحـدٍ، وأنّ السـالك قـد يقـع أحيانًـا أسـير المغالطـات. [المصـدر السـابق، ص334]

لا شـكّ أنّ الرجـوع إلى النصـوص الدينيّـة مـن القـرآن والحديـث بوصفـه ميزانًـا عامًّـا ليـس حـلًّا أيضًـا؛ فغـير خـفيٍّ على أهـل العلـم عجـز النصـوص ـ بسـبب إشـكاليّة الدلالـة والسـند ـ عـن توليـد اليقـين بالمعـنى الأخـصّ؛ لأنّهـا في الأعـمّ الأغلـب ظنّيّـة الدلالـة غـير قطعيّـة السـند، ولـو اتّفـق قطعيّتهـا فيهمـا، فإنّهـا لا تعـدو كونهـا مقبـولاتٍ مـن حيـث مضامينهـا؛ لا يمكـن التعويـل عليهـا في بنـاء رؤيـةٍ عقديّـةٍ كلّيّـةٍ؛ لعـدم بلوغهـا مرتبـة اليقـين البرهـانيّ. نعـم، يمكـن أن تكـون مرشـدةً أو مؤيّـدةً لمـا يحسـم أمـره بالبرهـان، وهٰـذا يحتـاج إلى بحـثٍ مسـتقلٍّ، على أنّـه لـو صحّ ذٰلـك فإنّمـا يكـون الرجـوع عندئـذٍ إلى النصـوص لا للكشـف، وبالتـالي سـتكون الحجّيّـة للنصـوص أوّلًا وبـالذات، وللكشـف ثانيًـا وبالعـرض، مضافًـا إلى أن مـا تمسّـكوا بهـا مـن نصـوصٍ ليـس فيهـا دلالـةٌ صريحـةٌ على المـدّعى، وبالتـالي لا قطـع بثبـوت الحجّيّـة المـدّعاة لمـيزان الكشـف العـامّ.

الميزان الخاصّ

والمـراد بـه أنّ لـكلّ سـالكٍ وحـالٍ ميزانَـه الخـاصّ، قـال القيـصريّ: «للحكمـاء مـيزانٌ يفـرق بين الصـواب والخطـإ وهـو المنطـق، منهـا مـا هـو مـيزانٌ عامٌّ... ومنهـا مـا هـو خـاصٌّ، وهـو مـا يتعلّـق بحـال كلٍّ منهـم» [القيـصريّ، شرح فصـوص الحكم، ص 101]، وقـد اختلفـت كلماتهـم بشـكلٍ مذهـلٍ وغريبٍ، فهنـاك مـن زعـم أنّ كلّ مـا يظهـر عـن يمـين السـالك أو قدّامـه فهـو أكـثره ملـكيٌّ رحمـانيٌّ، وكلّ مـا يظهـر عـن يسـاره أو خلفـه فهـو شـيطانيٌّ، وفي الوقـت الّذي رفـض القيـصريّ هٰـذه الدعـوى، لـم يـأت بمـا هـو أقـلّ منهـا غرابـةً إذ قـال: «الفـرق بـين الـواردات الرحمانيّـة والملكيّـة والجنّيّـة والشـيطانيّة يتعلّـق بمـيزان السـالك المكاشـف... وهـو أنّ كلّ مـا يكـون سـببًا للخـير، بحيـث يكـون مأمـون الغايلـة، ولا يكـون سريـع الانتقـال إلى غـيره، ويحصـل بعـده توجّـهٌ تـامٌّ إلى الحـقّ ولذّةٌ عظيمـةٌ مرغّبـةٌ في العبـادة، فهـو ملـكيٌّ أو رحمـانيٌّ، وبالعكـس شـيطانيٌّ» [المصـدر السـابق، ص 112]. كيـف للسـالك أن يحكـم بنـاءً على هٰـذا المـيزان إذا اعتقـد أنّ مـا رآه حقًّـا، ومـن قـال أنّ كلّ مـا

يـؤدّي إلى كـثرة العبـادة هـو الحـقّ؟! فهنـاك أديـانٌ وطوائـف تكـثر مـن العبـادة والتهجّـد ولٰكنّهـم على غـير الحـقّ، فبنـاءً على هٰـذا المـيزان لا يبـقى مـا نطمـئنّ بأنّـه الحـقّ، ثـمّ إنّ هٰـذا معـارضٌ بمـا ذكـروه مـن فقـدان السـالك لقـدرة التميـيز في ذٰلـك، وكونـه في معـرض الضـلال والمهالـك [القيـصريّ، شرح فصـوص الحكـم، ص 100]، وكمـا قـال المـيرزا محمّدرضـا في حاشـيته على الفصـوص: «لـو خـلّي السـالك وطبعـه، فـلا يعرفهـا "الصـور المتمثّلـة في الخيـال" ولا يميّزهـا، وكثـيرًا مـا يقـع في الضلالـة والمهالـك» [القيـصريّ، حاشـية شرح فصـوص الحكـم، حاشـية (6)، ص 104]، وسـينتهي السـير بنـا في هٰـذا الاتّجـاه إلى سفسـطة بروتاجـوراس (Protagoras) «الإنسـان معيـار كلّ شيءٍ» [محمّـد عبـد الرحمـن مرحبـا، مـن الفلسـفة اليونانيّـة إلى الفلسـفة الإسـلاميّة، ج 1، ص 90]؛ فليـس هنـاك مقاييـس مطلقـةٌ وثابتـةٌ، بـل تختلـف باختـلاف الأشـخاص والأحـوال والظـروف المحيطـة بهـم.

وزعـم ابـن عـربيّ في موضـوع مكاشـفة الوجـد أو "تحقيـق إشـارة المجلـس"[2] أنّ العرفـاء والصوفيّـة لا ينفضّـون مـن مجلـس الوجـد مـع اللهﷻ إلّا وتأتيـه إشـارةٌ مـن الحـقّ بأنّـه موضـع رضًى، وأنّـه الأقـرب منزلـةً منـه تعـالى! مدّعيًـا أنّ كلمـة الله الّـتي تلـقى إليهـم واحـدةٌ، ولٰكـنّ كلّ عارفٍ يفهـم منهـا مـا لا يفهمـه الآخـر، بـل لـو اطّلـع كلٌّ منهـم على مـا في نفـس الآخـر لكفّـره وأنكـره، ووصفـه بأنّـه إبليـس! [ابـن عـربي، الفتوحـات المكّيّـة، ج 4، ص 189 و190]

والحـقّ عـدم جدوائيّـة هٰـذه المحاولـة، وهي نفـس مـا تقدّم مـن أنّ لـكلّ سـالكٍ معيـاره الخاصّ؛ لذا فـإنّ ابـن عـربيّ عندمـا شـعر بورطـة مـا أوقـع نفسـه فيـه حـاول تداركهـا مدّعيًـا أنّ لله رجـالًا حباهـم دون غيرهـم بالفهـم وحفـظ الأمانـة، وادّعى أنّـه مـن هٰـؤلاء، قـال: «ولله رجـالٌ أعطاهـم مـن الفهـم والاتّسـاع وحفـظ الأمانـة أن يفهمـوا عـن الله في مثـل هٰـذه المجالـس جميـع إشـارات كلّ مشـارٍ إليـه، وهـم الّذيـن يعرفونـه في تجـلّي الإنـكار، والشـاهدون إيّـاه في كلّ اعتقـاد، والحمـد لله الّذي جعلنـا منهـم إنّـه وليّ ذٰلـك» [ابـن عـربيّ، الفتوحـات المكّيّـة، ج 4، ص 189 و190]. والسـؤال هنـا كيـف اطمـئنّ ابـن عـربيّ بأنّـه مـن رجـال الله تعـالى؟! خصوصًـا مـع مـا زعـم أنّ كلّ عارفٍ يخـرج وهـو يتخيّـل بـأنّ الله ـ تعـالى ـ خصّـه وحبـاه دون غـيره، فلعـلّ ابـن عـربيّ مـن هٰـؤلاء الّذيـن توهّمـوا خصوصيّتهـم وقربهـم منـه تعـالى.

2- مقصـوده مـن المجلـس أي مجالـس الحـقّ الّتـي يحضرهـا الصوفيّـة والعرفـاء بطريقتهـم، ويعطـي فيـه الحـقّ إشـارةً لـكلّ عـارفٍ عـن مـدى أحقّيّـة كشـفه، ويجعلـه راضيًـا بمـا لديـه.

ميزان شيخ الطريقة

ومن الموازين المدّعاة لديهم في تجنّب مخالطة التخيّلات الشيطانيّة لكشوفاتهم ميزان شيخ الطريقة أو المرشد [ابن عطاء السكندريّ، مفاتح الفلاح، ص 30؛ الشعرانيّ، لواقح الأنوار القدسيّة، ج 1، ص 51؛ أحمد زروق، قواعد التصوّف، ج 1، ص 51؛ ابن تركة، تمهيد القواعد، ص 406]، قال ابن عربيّ: «وقد يخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقيّة ليضلّ الرأي؛ لذلك يحتاج السالك إلى مرشدٍ يرشده وينجيه من المهالك» [ابن عربيّ، الفتوحات المكّيّة، ج 4، ص 100]، وهٰذا المرشد لا بدّ أن تتوفّر فيه مواصفاتٌ خاصّةٌ، قال القيصريّ: «يجب على المرشد أن يكون عارفًا بجميع تلك العوالم، وفارقًا بين موجوداتها ليميّزها ويميّز الخبيث من الطيّب وينجيها من المهالك» [الميرزا محمدرضا، حاشيةٌ على شرح فصوص الحكم، حاشية (6)، ص 104]، وفي قاموس المصطلحات الصوفيّة عرِّف (الشيخ) بأنّه: «الّذي رُفعت له جميع الحجب عن كمال النظر إلى الحضرة الإلٰهيّة نظرًا عينيًّا وتحقيقًا يقينيًّا» [أيمن حمدي، قاموس المصطلحات الصوفيّة، ص 74].

ومن طريف ما جاء به الفخر الرازيّ في تفسيره لسورة الفاتحة عند قوله تعالى: ﴿**اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ ۞ صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ**﴾ قوله: «وهٰذا يدلّ على أنّ المريد لا سبيل له إلى الوصول إلى مقامات الهداية والمكاشفة إلّا إذا اقتدى بشيخٍ يهديه إلى سواء السبيل، ويجنّبه عن مواقع الأغاليط والأضاليل؛ وذٰلك لأنّ النقص غالبٌ على أكثر الخلق، وعقولهم غير وافيةٍ بإدراك الحقّ وتمييز الصواب عن الغلط، فلا بدّ من كاملٍ يقتدي به الناقص حتّى يتقوّى عقل ذٰلك الناقص بنور عقل الكامل، فحينئذٍ يصل إلى مدارج السعادات ومعارج الكمالات» [الرازيّ، تفسير مفاتيح الغيب، ج 1، ص 142].

أقول: ليت شعري أيّ كاملٍ هٰذا الّذي يقتدي به الناقص، ويتقوّى عقله بنور عقله غير المعصوم؟ فالعقل يحكم بأن لا حجّيّة لأيّ قولٍ ما لم يكن صادرًا عن معصومٍ، وبالتالي فإنّ كان ثمّة حجّيّة فإنّها لقول ذٰلك الكامل المعصوم لا للكشف، ومن هنا جعل بعض عرفاء الإماميّة المعيار في صحّة الكشف مطابقته للكشف الأصيل أيّ كشف المعصوم [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 334 و335]، ولٰكن تقدّم أنّ الأقوال حتّى لو صدرت عمّن نثق بقوله أو نقطع بصدقه وعصمته، تبقى نصوصًا تحتاج إلى معالجاتٍ سنديّةٍ ودلاليّةٍ، وأنّها مهما علا شأنها تبقى مقبولاتٍ لا تصلح حدًّا أوسطَ في البرهان، فقد يحصل لنا القطع أو اليقين العامّ دون الخاصّ المطلوب في الاعتقادات الكلّيّة؛ لأنّ هٰذا الأخير لا يحصل إلّا من قضيّةٍ بدهيّةٍ أو برهانٍ متوفّر الشروط.

ميزان العقل

ويظهر أنّ هٰذا الميزان اعتمد من قبل متأخّري العرفاء [يزدان پناه، العرفان.. مبادئه وأصوله، ص 96]، ففي القرن الثامن دعا أبو حامدٍ الأصفهانيّ المعروف بابن تركة في آخر "قواعد التوحيد" السالكين من أصحاب المجاهدة إلى تحصيل العلوم العقليّة؛ لتكون ميزانًا في مكاشفاتهم، بيد أنّه قيّده حال فقدان المرشد، فجعل الطريق العقليّ مقيّدًا بعدم وجود مرشدٍ، ويبدو أنّ رجوعه إلى الميزان العقليّ ناشئٌ من دراسته المسبقة للفلسفة المشّائيّة، وقد سعى لإقامة الأدلّة العقليّة على مباني العرفان النظريّ، ولعلّه هو أوّل من استدلّ بالدليل العقليّ على وحدة الوجود الشخصيّة. [ابن تركة، تمهيد القواعد، ص 589]

وكذا يرى بعض عرفاء الإماميّة أن الطريق الكشفيّ العرفانيّ والحكميّ البرهانيّ كلاهما يحقّقان هدفًا واحدًا وليس بينهما تعارضٌ، قال السيّد الخمينيّ: «وأنت بما تلوناه عليك من البيان، ورفعنا الحجب عن بصيرتك بالعيان، تقدر بحمد الله القادر المنّان على توفيق كلمات أصحاب الكشف والمعرفة الذوقيّ، وأرباب الحكمة والطريق البرهانيّ، ألا وأنّها غير متخالفة الحقيقة وإن كان القائل بها متفاوت الطريقة» [الخمينيّ، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص 89]. وبالرغم ممّا يظهر من تعبيرات السيّد حيدر الآمليّ من رفض العقل البرهانيّ، بيد أنّ لازم كلامه غير ذٰلك؛ فقد صرّح أنّ العلوم الحقيقيّة الحاصلة بالكشف والشهود قائمةٌ على مسائل قرّرها أرباب التحقيق على حدّ قوله، وأهمّها كون العلوم ثابتةً في العقل الأوّل وفي النفس الكلّيّ. [الآمليّ، جامع الأسرار ومنبر الأنوار، ص 534]

وفي موردٍ آخر يقول: «ولا تصحّ المعرفة إلّا بالتوحيد» [المصدر السابق، ص 583]، وهٰذه بدون شكٍّ مسائل فلسفيّةٌ تثبت من خلال البرهان العقليّ، وإلّا لو ثبتت من خلال المعرفة الشهوديّة للزم الدور بناءً على كلامه.

فعرفاء الإماميّة ليس لديهم مشكلةٌ في اعتماد الميزان العقليّ البرهانيّ في إثبات حجّيّة الكشف [المحمود، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للسيّد الخمينيّ، ص 55]، بيد أنّهم قيّدوه أيضًا بعدم وجود كشف المعصوم، وإلّا فإنّه هو المعيار، قال جوادي آملي: «إنّ الحكمة المتعالية والعرفان النظريّ ميزانٌ جيّدٌ من أجل تشخيص الشهود المشوب من الكشف الخالص، أي أنّ السالك، وإن لم ير احتمالًا للخلاف حين الشهود، إلّا أنّه وبعد التنزّل من منزلة شهود القلب والهبوط إلى منزلة الفكر، يحتمل أنّ ما شاهده لم يكن صحيحًا، فإذا كان له توصّلٌ إلى كشف

المعصوم عليه السلام واستطاع الرجوع ثانيةً إلى نشأة الشهود، وجعل الكشف الأصيل معيارًا لشهوده الخاصّ وحصل على الطمأنينة، فقد نجا من الأهواء والاضطراب الفكريّ، وإلّا فإنّ أفضل طريقٍ من أجل تشخيص الأصيل والخالص من الدخيل والمشوب هو الاستمداد من الأسس المتقنة المتعالية، وهٰذا ليس لأنّ الفلسفة أعلى من العرفان، بل لأنّ الفلسفة الإلٰهيّة مع كلّ الشوكة والهيبة الّتي تتمتّع بها هي في ساحة العرفان كالمنطق في ساحة الحكمة والبرهان، أي أنّ لها جنبةً ميزانيّةً؛ ولهٰذا فإنّ الدخول إلى ساحة العرفان الميمونة غير ميمونٍ لغير المطّلعين على أسس البرهان» [جوادي آملي، نظريّة المعرفة في القرآن، ص 334 و335].

واعتماد المنهج العقليّ ميزانًا وإن كانت خطوةً في الطريق الصحيح لمدرسة العرفاء، بيد أنّ تقييدهم للميزان العقليّ أو جعله في مرتبةٍ أقلّ من مرتبة الكشف ليس له أيّ مسوّغٍ منطقيٍّ، وهو تحكّمٌ صرفٌ، ثمّ إنّه بناءً على قبول المنهج العقليّ في تحديد المكاشفات الحقّة من الباطلة، فإنّ الحجّيّة تصبح أوّلًا وبالذات للعقل، وثانيًا وبالعرض للكشف، فيكون الكشف تابعًا للعقل وأحكامه لا متبوعًا.

4ـ حدود حجّيّة الكشف

بناءً على هٰذا لا بدّ من البحث في موردين:

الأوّل: حجّيّة الكشف في العقائد، أي في مجال بناء الرؤية الوجوديّة[3]، وممّا لا ريب فيه أنّ الإنسان في مجال الاعتقادات الكلّيّة لا تستقرّ نفسه ما لم يصل إلى اليقين الثابت الّذي لا يتزلزل، والمعبّر عنه باليقين بالمعنى الأخصّ، ولا طريق لهٰذا اليقين سوى البرهان.

والكشف الّذي هو نوع علمٍ حضوريٍّ لا يحصل بالبرهان؛ لأنّه إدراكٌ لا يتجاوز دائرة الشعور والإحساس الجزئيّ الشخصيّ، بل إنّ وصفه بالعلم لا يعدو كونه مسامحةً؛ فإنّ المعروف عند الحكماء أنّ كلّ ما لا يتحقّق بالحدّ والبرهان لا يصدق عنوان العلم عليه، فما يدرك بالحسّ ـ باطنًا كان أم ظاهرًا ـ لا يستحقّ وصف العلم حقيقةً؛ ولذا لا توصف الحيوانات العجم بالعالمة [المحقق الطوسيّ، أجوبة المسائل النصيريّة، ص 95]، مع كونها تحسّ وتشعر بغيرها وتدرك ذاتها حضورًا، ولعلّ في كلام الشيرازيّ صدر الدين ما يؤيّد ذٰلك، إذ قال: «الإنسان متى رجع إلى ذاته وأحضر هويّته فربّما غفل عن جميع المعاني الكلّيّة حتّى معنى

3- الرؤية الوجوديّة اصطلاحٌ خاصٌّ بديلٌ عن ما يصطلح عليها بالرؤية الكونيّة، والمقصود بها جملةٌ من الأفكار الكلّيّة حول المبدإ والمعاد والواسطة بينهما.

كونه جوهرًا أو شخصًا أو مدبّرًا للبدن، فإنّي لست أرى عند مطالعة ذاتي إلّا وجودًا يدرك نفسه على وجه الجزئيّة، وكلّ ما هو غير الهويّة المخصوصة الّتي أشير إليها بأنا خارج عن ذاتي حتّى مفهوم أنا ومفهوم الوجود ومفهوم المدرك نفسه ومفهوم المدبّر للبدن أو النفس أو غير ذٰلك» [الشيرازيّ، الأسفار الأربعة، ج 8، ص 47 و48]. فالكشف إدراكٌ شخصيٌّ ولا يمكن أن يكون إدراكًا لكلّيّاتٍ.

ثمّ إنّ الكشف لا يحصّل اليقين المطلق من ناحية أنّ مصدره ومنشأه قد يلتبس على السالك الّذي ترد عليه مثل هٰذه الحالات، كما تقدّم، فالعقيدة الكلّيّة أو ما يعبّر عنها بالرؤية الكونيّة لا بدّ أن تكون سابقةً على الكشف، ويمكن أن يكون الكشف عاملًا مساعدًا في تجذير علاقة النفس بهٰذه العقيدة إيمانيًّا، قال اليزديّ: «بعد التوفّر على الرؤية الكونيّة والأيديولوجيّة الصحيحة، يمكن التوصّل إلى المكاشفات والمشاهدات من خلال السعي والرقيّ في مراحل السير والسلوك؛ ليتوصل وبدون توسّط المفاهيم الذهنيّة إلى الكثير من الحقائق الّتي أثبتتها الاستدلالات العقليّة» [اليزديّ، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 55].

هٰذا كلّه إذا كان الحاصل بالكشف هو عقيدةٌ كلّيّةٌ، أمّا في تفاصيل العقيدة، من قبيل أوصاف الجنّة والنار والحور العين والملائكة وغير ذٰلك، فلو انكشف شيءٌ منها للسالك فإنّ المعيار في صدقها هو مطابقتها للنصوص الدينيّة القطعيّة فلا سبيل غيرها، فإن كانت مطابقةً لما جاء فيها فنقبلها بقبولنا إيّاها، وإن لم تكن مطابقةً لها، فإن كانت أمرًا مستحيلًا عقلًا فهو مردودٌ، وإن كانت أمرًا ممكنًا عقلًا، فـ«كلّ ما طرق سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان» [الميرداماد، مصنّفات ميرداماد، ص 98].

وبناءً على ما تقدّم لا أثر عمليًّا لهٰذا الكشف في بناء الرؤية الوجوديّة العقديّة.

الثاني: حجّيّة الكشف في الأحكام الشرعيّة، ممّا لا شكّ فيه أنّ الطريق لمعرفة أحكام الشريعة هو نفس الشارع، وقد حدّد الفقهاء والأصوليّون في أبحاثهم طرق استنباط الحكم الشرعيّ في الكتاب والسنّة والإجماع والعقل عند الإماميّة، مع إضافةٍ أو نقصٍ في بعضها عند غيرهم، والمحصّل أنّه لم يثبت الكشف طريقًا لمعرفة الحكم الشرعيّ عند أهل الصناعة. فلو طابق الكشف في المورد المذكور ما ثبت بالطرق المذكورة؛ فنقبله لقبولنا إيّاها، لا بالكشف مستقلًّا، وإن كان مخالفًا فنردّه غير مأسوفٍ عليه، وأمّا إذا لم نعثر على

بيانٍ له في الكتاب والسنّة ولم يثبت من إجماعٍ أو عقلٍ، ولم يُنفَ كذٰلك فنتوقّف فيه لأنّ مصدره مجهولٌ، ولا ميزان غير ما ذكرنا يُعتمد للتمييز في المورد.

نعم، لو كان المنكشف لنا بعض الحكم الأخلاقيّة، أو الهيئات القبيحة لبعض الرذائل، والجميلة لبعض الفضائل، فإنّ هٰذا لا يلزم منه محذورٌ شرعيٌّ ولا عقليٌّ في التصديق به؛ لأنّه قد يكون معينًا لزيادة الإيمان والتحلّي بالخلق الفاضلة، والتخلّي عن الخلق الرذيلة، دون أيّة محاذير.

الخاتمة

بناءً على ما تقدّم، تبيّن أنّ السلوك العمليّ مشروعٌ في الجملة، وأنّه قد يؤدّي إلى الكشف، والكشف ممكن الوقوع، بل قد نسلّم وقوعه ولو ظنًّا، غير أنّه لا حجّيّة له في الاعتقادات الكلّيّة إلّا بواسطة البراهين العقليّة، ولا في الاعتقادات الجزئيّة والأحكام الشرعيّة إلّا بواسطة النصّ الدينيّ المعتبر شرعًا، وما يتفرّع عنه من إجماعٍ وعقلٍ، وأمّا في مجال الحِكم الأخلاقيّة وانكشاف الهيئات الحسنة أو السيّئة للأفعال، فلا إشكال فيه عقلًا ولا شرعًا، ولٰكن ليس لنا طريقٌ للجزم بواقعيّتها.

والمحصّلة أنّ منهج الكشف والشهود حقٌّ بالعرض لا بالذات، أي أنّ المعارف الّتي تحصل من خلاله لا تكون لها قيمةٌ معرفيّةٌ ما لم تعتمد على معطيات البرهان والمنهج العقليّ، أو تكون مؤيّدةً بالنصوص الدينيّة الموثوق بصحّتها ودلالتها وفق معايير السند والدلالة، بشرط أن لا تخالف القواعد العقليّة العامّة.

قائمة المصادر

ابـن تركـة، تمهيـد القواعـد، النـاشر: ألـف لام ميـم، قـم ـ إيـران، الطبعـة الأولى، سـنة 1381ش.

ابـن سـينا، عـلي بـن حسـين، الإشـارات والتنبيهـات، شرح نصـير الديـن الطـوسي، النـاشر: نـشر البلاغـة، قـم ـ إيـران، الطبعـة الأولى، سـنة 1383 ش.

ابـن عـربي، مـحي الديـن، الفتوحـات المكّيّـة، ضبطـه وصححـه أحمـد شـمس الديـن، النـاشر: دار الكتـب العلميّـة، بـيروت، سـنة 2011 م.

ابن منظور، لسان العرب، الناشر: دار صادر، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة 1414 هـ.

الآمـلي، السـيد حيـدر، جامـع الأسرار ومنبـع الأنـوار، النـاشر: مركـز انتشـارات علـمى و فرهنـگى، قـم ـ إيـران، سـنة 1367 ش.

الأنصـاري، عبـد الله بـن محمّـد، منـازل السـائرين إلى الحـقّ عـز شـأنه، النـاشر: مطبعـة مصطـفى البـابيّ الحلـبيّ وأولاده بمـصر، الطبعـة الثانيـة، سـنة 1966 م.

الإدريـسي، محمّـد العدلـوني، التصـوّف الأندلـسيّ.. أسسـه وأهـمّ مدارسـه، دار الثقافـة، عمـان، سـنة 2005 م.

الجوهـريّ، إسـماعيل بـن حمّـاد، الصحـاح تـاج اللغـة وصحـاح العربيّـة، النـاشر: دار الحديث، القاهرة، سـنة 2009 م.

الخميـنيّ، روح الله، مصبـاح الهدايـة إلى الخلافـة والولايـة، النـاشر: مؤسّسـة الأعلـميّ للمطبـوعات، الطبعـة الأولى، 1427 هـ.

الخـوئيّ، أبـو القاسـم، أجـود التقريـرات، النـاشر: مؤسّسـة صاحـب الأمـر، قـم ـ إيـران، الطبعـة الثانيـة، سـنة 1430 هـ.

الـرازيّ، فخـر الديـن، تفسـير مفاتيـح الغيـب، النـاشر: دار الفكـر، بـيروت ـ لبنـان، الطبعـة الأولى، سـنة 1981 م.

السبزواريّ، الملّا هادي، شرح المنظومة، نشر ناب، إيران، الطبعة الأولى، سنة 1369 ش.

السـكندريّ، ابـن عطـاء، مفتـاح الفـلاح ومصبـاح الأرواح في ذكـر الله الكريـم الفتـاح، النـاشر: دار الكتـب العلميّـة، بـيروت ـ لبنـان، سـنة 2001 م.

السهروردي، شهاب الدين، مجموعه مصنفات شيخ اشراق، الناشر: وزارت فرهنگ و آموزش عالى، طهران، الطبعة الثانية، سنة 1372 ش.

الشاذلي، حامد إبراهيم محمد صقر، نور التحقيق في صحة أعمال الطريق، الناشر: دار التأليف بالماليّة، مصر، الطبعة الثانية، سنة 1970 م.

الشعرانيّ، عبد الوهّاب، لواقح الأنوار القدسيّة في بيان العهود المحمّديّة، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الثانية، سنة 2008 م.

الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، الأسفار الأربعة، الناشر: دار إحياء التراث العربيّ، بيروت، الطبعة الرابعة، سنة 1990 م.

الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، الحاشية على إلٰهيّات الشفاء، الناشر: بيدار، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى.

الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، الشواهد الربوبيّة في المناهج السلوكيّة، الناشر: دانشگاه مشهد، إيران، سنة 1967 م.

الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، الناشر: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامى، قمّ ـ إيران، الطبعة الثالثة، سنة 1422 هـ.

الشيرازيّ، صدر الدين محمّد بن إبراهيم، مفاتيح الغيب، الناشر: وزارة التعليم العالي، طهران، الطبعة الأولى، سنة 1363 ش.

الشيرازيّ، قطب الدين محمود بن مسعود، شرح حكمة الإشراق للسهروردي، الناشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، طهران، سنة 1383 ش.

الطوسيّ، الخواجة نصير الدين، أجوبة المسائل النصيريّة، الناشر: پژوهشگاه علوم انسانى (معهد العلوم الإنسانيّة).

الغزاليّ، محمّد بن محمّد، إحياء علوم الدين، الناشر: دار ابن حزم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2005 م.

الفاضل الآبيّ، حسن ابن أبي طالب، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، الناشر: مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين، قمّ المقدّسة، الطبعة الأولى، سنة 1408 هـ.

الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، العين، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة 2003 م.

الفناريّ، محمّد بن حمزة، مصباح الأنس، الناشر: مولى، طهران، الطبعة الأولى، سنة 1374 ش.

القاشانيّ، عبد الرزّاق، معجم اصطلاحات الصوفيّة، دار المنار، القاهرة ـ مصر، الطبعة الأولى، سنة 1992 م.

القونويّ، صدر الدين، إعجاز البيان في تفسير أمّ القرآن، تصحيح: جلال الدين الآشتياني، الناشر: بوستان كتاب، قمّ ـ إيران، الطبعة الأولى، سنة 1381 ش.

القونويّ، صدر الدين، مفتاح الغيب، الناشر: دار الكتب العلميّة، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2010 م.

القيصريّ، داود بن محمود، رسائل القيصريّ، تعليق وتصحيح: سيد جلال الدين آشتياني، الناشر: مؤسّسه پژوهشى حكمت و فلسفه ايران، طهران، الطبعة الثانية، سنة 1381 ش.

القيصريّ، محمد داوود رومي، شرح فصوص الحكم، تحقيق سيد جلال الدين آشتياني، الناشر: شركت انتشارات علمى و فرهنگى، الطبعة الثالثة، سنة 1386 ش.

المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، الناشر: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت ـ لبنان، الطبعة الأولى، سنة 2008 م.

المحقّق السبزواريّ، التعليقات على الشواهد الربوبيّة، الناشر: المركز الجامعيّ للنشر.

المحمود، حسن علي، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للسيّد الخمينيّ، الناشر: مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ الشؤون الدوليّة، الطبعة الأولى، سنة 1421 هـ.

الميرداماد، محمّدباقر، مصنّفات ميرداماد، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.

الهروي، عبد الله بن محمّد الأنصاريّ، منازل السائرين إلى الحقّ عزّ شأنه، مطبعة مصطفى البابيّ الحلبيّ وأولاده بمصر، الطبعة الثانية، سنة 1966 م.

اليزديّ، محمّدتقي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، الناشر: دار الرسول الأكرم، بيروت ـ لبنان، الطبعة الثامنة، سنة 2008 م.

جـوادي آمـلي، عبـد الله، نظريّـة المعرفـة في القـرآن، ترجمـة: دار الإسراء للتحقيـق والنـشر، النـاشر: دار الصفـوة، بـيروت ـ لبنـان، الطبعـة الأولى، سـنة 1996 م.

حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، الناشر: مكتبة المثنّى، بغداد.

حمـدي، أيمـن، قامـوس المصطلحـات الصوفيّـة، دار قبـاء للطباعـة والنـشر، القاهـرة ـ مـصر، سـنة 2000 م.

حميّـة، خنجـر عـلي، العرفـان الشـيعيّ، النـاشر: دار الهـادي للطباعـة والنـشر، بـيروت ـ لبنـان، الطبعـة الأولى، سـنة 2006 م.

زرُّوق الفـاسي، أحمـد، قواعـد التصـوّف وشـواهد التعـرّف، تحقيـق نـزار حمـادي، النـاشر: المركـز العـربيّ للكتـاب، الشـارقة.

عبـد القـادر عيـسى، حقائـق عـن التصـوّف، النـاشر: دار العرفـان، حلـب ـ سـوريّا، الطبعـة السادسـة عـشرة، سـنة 2007 م.

عبـده غالـب أحمـد عيـسى، مفهـوم التصـوّف، النـاشر: دار الجيـل، بـيروت ـ لبنـان، الطبعـة الأولى، سـنة 1992 م.

مرحبـا، عبـد الرحمـن، مـن الفلسـفة اليونانيّـة إلى الفلسـفة الإسـلاميّة، النـاشر: عويـدات للطباعـة والنـشر، بـيروت ـ لبنـان، سـنة 2007 م.

يـزدان پنـاه، يـد الله، العرفـان النظـريّ.. مبادئـه وأصـوله، ترجمـة: عـلي عبـاس الموسـوي، النـاشر: مركـز الحضـارة لتنميـة الفكـر الإسـلاميّ.

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

Epistemic Approaches and the Formation of the World View

Iman Al-Mousawi
MA in Islamic theology, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: iman.mosawy1979@gmail.com

Abstract

This article discusses the epistemic methods on which a person relies on in extracting their various knowledge, and they are the rational, experimental, textual, and customary methods. It has been shown that only the rational approach -which makes the rational faculty an arbitrator and director to benefit from all other epistemic approaches, each according to its scope- is what constitutes a correct and comprehensive view for a human being. The remaining methodologies do produce a variety of knowledge, yet they cannot constitute a correct and complete worldview. This is because the rational approach relies on primary self-evident to arrive at the theory with a certain conclusion. Also, because it is based on a structure and form that is productive in inference. Although this approach is the most difficult, it is the safest way to reach the truth, and by relying on it, a person can access knowledge of metaphysical matters. This methodology is not for specific people, rather, all of humanity can benefit from this approach to obtain a realistic and comprehensive worldview.

Keywords: epistemic methods, world view, mental approach, experimental method, textual approach.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 35-61

Received: 30/06/2020 | Accepted: 21/07/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

المناهج المعرفيّة وتكوين الرؤية الكونيّة

إيمان الموسوي
ماجستير في الكلام الإسلاميّ، جامعة المصطفى العالميّة، العراق.
البريد الإلكتروني: iman.mosawy1979@gmail.com

الخلاصة

تناول هٰذا المقال بحث المناهج المعرفيّة الّتي يعتمد عليها الإنسان في استخراج معارفه المختلفة، وهي المنهج العقليّ والتجريبيّ والنصّيّ والعرفانيّ، وتبيّن أنّ المنهج العقليّ فقط ـ وهو الّذي يجعل من القوّة العاقلة حاكمًا وموجّهًا للاستفادة من سائر المناهج المعرفيّة الأخرى كلٌّ حسب نطاقه ـ هو الّذي يكوّن الرؤية الصحيحة والشاملة للإنسان، وإنّ سائر المناهج وإن كانت تنتج معارف متنوّعةً، إلّا أنّها لا يمكن أن تكوّن رؤيةً كونيّةً صحيحةً وكاملةً؛ لأنّ المنهج العقليّ يعتمد على البدهيّات الأوّليّة للوصول إلى النظريّة بنتيجةٍ يقينيّةٍ؛ ولأنّه يبتني من تركيبٍ وهيئةٍ منتجةٍ في الاستدلال. وهٰذا المنهج وإن كان الطريق الأصعب إلّا أنّه الطريق الأكثر أمانًا للوصول إلى الحقيقة، وبالاعتماد على هٰذا المنهج يستطيع الإنسان الوصول إلى معرفة الأمور الميتافيزيقيّة، ولا يختصّ هٰذا المنهج بأشخاصٍ معيّنين، بل بإمكان البشريّة جميعًا الاستفادة من هٰذا المنهج للحصول على رؤيةٍ كونيّةٍ واقعيّةٍ وشاملةٍ.

الكلمات المفتاحيّة: المناهج المعرفيّة، الرؤية الكونيّة، المنهج العقليّ، المنهج التجريبيّ، المنهج النصّيّ.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 35 ـ 61
استلام: 2020/06/30، القبول: 2020/07/21 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

لقد تناولت بعض من المؤلّفات بحث المناهج المعرفيّة، بعضها بشكلٍ كاملٍ وبعضٌ منها بشكلٍ جزئيٍّ، ولٰكنّ البحث حول المناهج المعرفيّة الأساسيّة بشكلٍ جامعٍ لها مع ارتباطها بالرؤية الكونيّة لم يفرد له بحثٌ خاصٌّ على حدّ اطّلاعي، في هٰذا المقال نريد أن نعرّف بالطريق العقليّ، ما هي المناهج المعرفيّة بشكلٍ واضحٍ، وعلى أساس أيٍّ منها يستطيع الإنسان أن يبني رؤيته الكونيّة، وأيٍّ منها يكوّن لنا رؤيةً كونيّةً كاملة، وأيٍّ منها لا يمكنه ذٰلك؛ وذٰلك لأنّ بناء الرؤية الكونيّة هي من أهمّ الأمور في حياة الانسان؛ ذٰلك لأنّ عمل الإنسان سوف يكون نتاجًا لها.

سنشرع في هٰذا المقال قبل بيان كلّ واحدٍ من المناهج ببيان المفاهيم وتعريفها لغةً واصطلاحًا؛ لكي لا يبقى غموضٌ في الكلام ويكون البحث واضحًا.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: المنهج المعرفيّ

أ ـ المنهج في اللغة

جاء في معجم مقاييس اللغة: «نهج: النون والهاء والجيم أصلان متباينان: الأوّل النهج، الطريق. ونَهَج لي الأمْرَ: أوضَحَه، وهو مُستقيم المِنْهاج والمَنْهج: الطريق أيضًا، والجمع المناهج. والآخر الانقطاع. وأتانا فلانٌ يَنْهَج، إذ أتى مبهورًا منقطع النفس وضربت فلانًا حتّى أُنْهِج، أي سقط» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 361] والمنهج والمنهاج هو الطريق الواضح [انظر: الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج 2، ص 627]، إذن المنهج في اللغة هو الطريق الواضح.

ب ـ المعرفة في اللغة

جاءت مفردة (المعرفة) بمعنى إدراك الشيء بعد الجهل به، وهو ضدّ الإنكار. «عرف: العين والراء والفاء أصلان صحيحان، يدلّ أحدُهما على تتابُع الشيء متَّصلًا بعضُه ببعضٍ، والآخر على السكون والطُّمَأنينة. فالأوّل العُرْف: عُرْف الفَرَس. وسمِّي بذٰلك لتتابُع الشَّعر عليه... والأصل الآخر المَعرِفة، والعِرفان. تقول: عَرَف فلانٌ فلانًا عِرفانًا ومَعرِفة. وهٰذا أمرٌ معروفٌ. وهٰذا يدلُّ على ما قلناه من سُكونه إليه؛ لأنَّ مَن أنكر شيئًا توحَّشَ منه ونَبَا عنْه» [ابن فارس، المصدر السابق، ج 4، ص 281]. و«الْمَعْرِفَةُ والْعِرْفَانُ: إدراك الشيء بتفكّرٍ وتدبّرٍ لأثره، وهو أخصّ من العلم، ويضادّه الإنكار» [الراغب الأصفهانيّ، مفردات ألفاظ القرآن، ص 56].

جـ ـ المنهج المعرفيّ في الاصطلاح

«إنّ المنهج المعرفيّ هو نوع الدليل المستعمل في كشف الواقع، واكتساب المعرفة، سواءٌ بلحاظ الصورة فقط، كأن نقول المنهج القياسيّ، أي الطريق الّذي يعتمد صورة القياس، والمنهج الاستقرائيّ، أي: الطريق الّذي يعتمد صورة الاستقراء. أو بلحاظ المادّة، كأن نقول المنهج العقليّ البرهانيّ، أي: الطريق الّذي يعتمد الأوّليّات العقليّة البيّنة. أو التجريبيّ، أو المنهج الجدليّ، أو الخطابيّ، أي: الطريق الّذي يعتمد الموادّ التجريبيّة، أو المشهورات، أو المسلّمات والمقبولات» [الموسوي، العوامل الفلسفيّة للإلحاد الجديد مع التأكيد على منزلة النفس، ص 13].

إذن الأسلوب ونوع الدليل الّذي يتّخذه الشخص لتكوين فكرةٍ ما، يُعدّ منهجه المعرفيّ.

وقد اتّخذ الناس عدّة سبلٍ ومناهج معرفيّةٍ لتكوين رؤيتهم الكونيّة حول العالم والموجودات بشكلٍ عامٍّ. والطرق لهٰذه ناشئةٌ من نوع الأداة المعرفيّة الّتي يستخدمها كلّ فريقٍ من الناس في الكشف عن الحقائق، فقد تكون الأداة المتّبعة هي الحسّ؛ فيكون المنهج حسّيًّا. وقد تكون العقل؛ فيكون المنهج عقليًّا. وقد تكون غير ذٰلك؛ فعلى أساس الأداة المستخدمة تنوّعت المناهج المعرفيّة. ولهٰذا لا يعني أنّ كلّ منهجٍ معرفيٍّ خاصٍّ يكون مقتصرًا على أداةٍ واحدةٍ ولا يستفيد من سائر الأدوات، بل المقصود هو التركيز على إحداهنّ لكونها الأهمّ لديه، ولا يمنع ذٰلك من أن يستفيد من باقي الأدوات عند احتياجه لها، فقد جاء: «وقد انقسم أهل العلم فيما بينهم إلى أربع طوائف، بانقسام أدوات المعرفة الّتي اعتمدوها كأداةٍ رئيسيّةٍ لكشف الواقع المحيط بنا» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 19]. ولهٰذه الطوائف الأربع هي: العقليّون، التجريبيّون، الإخباريّون والإشراقيّون [انظر: المصدر السابق]، فبناءً على ذٰلك تكون المناهج الرئيسيّة أربعةً.

ثانيًا: الرؤية الكونيّة

أ ـ الرؤية في اللغة

جاء: «قال ابن سيّده: الرؤية النظر بالعين والقلب» [ابن منظور، لسان العرب، ج 14، ص 291]، والرؤية: هي إدراك المرئيّ، وذٰلك أضرب بحسب قوى النفس: فتارةً يكون بالحواسّ وتارةً بالوهم والتخيّل، وأخرى بالتفكّر، وأخرى بالعقل. [انظر: الراغب الأصفهانيّ ص 374]

ب ـ الكون في اللغة

وردت معاني (الكون) في اللغة مختلفةً فقد جاء في كتاب العين: «الكَوْنُ: الحدث يكون بين الناس، ويكون مصدرًا من كان يكون» [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 5، ص 410؛ ابن عبّاد، المحيط في اللغة، ج 6، ص 333]. وجاء: «وهو عند أهل التحقيق عبارةٌ عن وجود العالم من حيث هو أنّه حقٌّ، وإن كان مرادنا الوجود المطلق العامّ عند أهل النظر» [الزبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 18، ص 487]. وبناءً عليه فإنّ مفردة (الكون) تكون مرادفةً لكلٍّ من (الحدوث) و (الثبوت)، وأعمّيّة الثبوت بالنسبة إلى الوجود ـ كما عليه المعتزلة ـ لا ينافي الترادف المذكور بين الكون والوجود، أمّا المعنى المراد في هٰذا المقال فهو: (الوجود المطلَق العامّ).

جـ ـ الرؤية الكونيّة في الاصطلاح

«من معاني الرؤية الكونيّة أنّها عبارةٌ عن: مجموعةٍ من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورةٍ عامّةٍ» [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 22]. إنّ أيّ أسلوبٍ وأيّة فلسفةٍ في الحياة لا بدّ أن يكونا مبنيّين ـ شئنا ذٰلك أم أبينا ـ على لونٍ خاصٍّ من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لونٍ معيّنٍ من التفسير والتحليل. ويوجد لكلّ مبدإٍ انطباعٌ محدّدٌ وطرازٌ للتفكير معيّنٌ في الكون والوجود، ويعتبر هٰذا أساسًا وخلفيّةً فكريّةً لذٰلك المبدإ. ويصطلح عادةً على هٰذا الأساس وتلك الخلفيّة باسم "الرؤية الكونيّة"، ويعتمد كلّ واحدٍ من الأديان والشرائع والمبادئ والفلسفات الاجتماعيّة على رؤيةٍ كونيّةٍ معيّنةٍ. إنّ كلّ الأهداف الّتي يعلنها مبدأٌ ما ويدعو الناس إلى الحرص عليها، وكلّ الأساليب الّتي يعيّنها، وكلّ الواجبات والمحرمات الّتي يُنشئها، وكلّ المسؤوليّات الّتي يوجدها؛ ليست إلّا نتائج لازمةً وضروريّةً للرؤية الكونيّة الّتي تشكّل القاعدة الأساسيّة له» [مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 8].

المبحث الثاني: حجيّة المنهج العقليّ وحدوده

قبل الدخول في بيان المنهج العقليّ يجب الوقوف على معنى مفردة "العقل"، وما المراد منها لغة واصطلاحًا. لقد جاء "العقل" في اللغة على معنيين وهما: (المانع أو القيد أو الحابس) و(الإدراك) فقد ورد: «عقل: العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّردٌ، يدلُّ عُظْمُهُ على حُبْسةٍ في الشيء أو ما يقارب الحُبْسة. من ذٰلك العَقْل، وهو الحابس عن ذَميم القَول

والفِعـل» [ابـن فـارس، معجـم مقاييـس اللغـة، ج 4، ص 69]. وجـاء: «العقـل نقيـض الجهـل» [الفراهيـديّ، كتـاب العـين، ج 1، ص 159]، و«العَقْـلُ: الحِجْـر والنُّـهى ضِـدُّ الحُمْـق... والعَقْـلُ: التَّثَبُّـتُ في الأُمـور. والعَقْـلُ: القَلْـبُ، والقَلْـبُ العَقْـلُ. وسُـمِّي العَقْـلُ عَقْـلًا؛ لأنـه يَعْقِـل صاحبَـه عـن التَّـوَرُّطِ في المَهالِـك، أَي يَحْبِسـه. وقيـل: العَقْـلُ، هـو التمييـز الّذي بـه يتميّز الإنسـان مـن سـائر الحيـوان» [ابـن منظور، لسـان العـرب، ج 11، ص 458 و459].

وأمّـا اصطلاحًـا فـإنّ للعقـل معـاني كثـيرةً يمكـن أن تراجَـع مـن محلّهـا [الحـلّيّ، نهايـة المـرام في علـم الـكلام، ج 2، ص 222 و223]، ولٰكـنّ مـا يهمّنـا هـو العقـل المتّخـذ كأداةٍ للمعرفـة، فقـد جـاء: «وأمّـا العقـل المتّخـذ كأداةٍ مـن أدوات المعرفـة إنّمـا هـو العقـل القيـاسيّ الأرسـطيّ، وهـو عبـارةٌ عـن: «القـوة المدركـة للكلّيّـات في الإنسـان، وهـو معـنى التعقّـل الّذي يمثّـل مرتبـةً مـن مراتـب الإدراك وراء الحـس والخيـال والوهـم. وبـه يتميّز عـن بقيّـة الحيوانـات... وينقسـم بالقسـمة الأولى إلى: "عقـلٍ نظـريٍّ" و"عقـلٍ عمـليٍّ"، وهمـا قوّتـان عقليّتـان قائمتـان بجوهـر النفـس الإنسـانيّة المجـرّدة» [المـصريّ، أصـول المعرفـة والمنهـج العقـليّ، ص 64].

فالإنسـان بمـا وهبـه الله ﷻ مـن قـوّةٍ مفكّـرةٍ عاقلـةٍ، وبالاعتمـاد على أمـورٍ بدهيّـةٍ وثابتـةٍ عنـده، يهتـدي إلى كسـب المجهـولات والوصـول إليهـا لتكـون معلومـةٍ لديـه يضيفهـا إلى مـا عنده مـن المعلومـات. ثـمّ بعـد ذٰلـك يقـوم بانتخـاب المعلومـات الصحيحـة، وتأليفهـا بالطريقـة المناسـبة ليحصـل على شيءٍ جديـدٍ، وشـيئًا فشـيئًا يواصـل طريقـه بالتقـدّم على هٰـذا المنـوال، حـتّى يبـني صرحـه المعـرفيّ ويتمكّـن مـن بنـاء رؤيـةٍ كونيّـةٍ واقعيّـةٍ.

وهٰـذا مـا تضمنـه إحـدى الصنـاعات الخمـس في المنطـق، وهي صناعـة البرهـان، الّـتي مـن خلالهـا يتمكّـن المـرء مـن كشـف الحقيقـة، والوصـول إلى الواقـع. وقـد عُـرّف بأنّـه: «قيـاسٌ مؤلّـفٌ مـن يقينيّـاتٍ لإنتـاج يقـينٍ» [السـاويّ، البصائـر النصيريّـة في علـم المنطـق، ص 394]، ومعنـاه أنّ البرهـان العقـليّ هـو أن يسـتخدم العقـل مـوادّ يقينيّـةً بيّنـةً بذاتهـا كالبدهيّـات أو مبيّنـةً بهـا؛ لـكي يحصـل على نتيجـةٍ يقينيّـةٍ بالمطلـوب إثباتـه، وذٰلـك على هيئـة قيـاسٍ منتـجٍ بأحـد أقسـامه المذكـورة في كتـب المنطـق.

والمقصـود لنـا في هٰـذا المقـال هـو هٰـذا العقـل الخـاصّ وهـو "العقـل البرهـانيّ" القائـم على الأوّليّـات العقليّـة الفطريّـة البدهيّـة البيّنـة أو المبيّنـة بهـا.

فالمنهج العقليّ إذن هو المسلك أو الأسلوب المعرفيّ الّذي يُعتَمد فيه على قوّة العقل البرهانيّ في معرفة الحقائق وتكوين الرؤية الكونيّة عند الإنسان. وذٰلك حسب النتائج الّتي يُتوصَّل إليها عن طريق الفكر والاستدلالات والتحليلات العقليّة وقد أطلق عليه عدّة أسماءٍ منها: "التفكّر العقليّ أو الفلسفيّ" [انظر: الطباطبائيّ، الشيعة في الإسلام، ص 94]، أو "البحث الفلسفيّ" [انظر: الطباطبائيّ، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ص 98]، أو "الأسلوب الفلسفيّ أو البرهانيّ" [انظر: الساعديّ، المعاد الجسمانيّ، ص 64].

وجاء في تعريف طبيعة هٰذا الأسلوب: «إنّ البحث الفلسفيّ يقوم على استمداد مجموعةٍ من القضايا البدهيّة أو النظريّة ـ منبثقةٍ بدورها من البدهيّات ـ فيولّد أفكارًا لا يسع الادراك الإنسانيّ أن يشكّ بها أو يتردّد؛ لكونها تنصرف بالاعتماد على المنطق الفطريّ، للبحث في كلّيّات عالم الوجود؛ لتستخلص بذٰلك الرؤية في مبدإ خلق العالم، وكيفيّة الخلق وبدايته ومآله، أي: المبدأ والمعاد» [الطباطبائيّ، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ص 98].

أوّلًا: حجّيّة المنهج العقليّ

حجّيّة المنهج العقليّ، بمعنى صلاحيّته العلميّة للكشف عن الواقع. وهٰذا من الأمور المهمّة؛ لأنّه يضمن لنا صحّة السير على هٰذا المنهج أو عدمها. وقد علمنا ممّا تقدّم أنّ المنهج العقليّ قد ابتنى على أمورٍ حقيقيّةٍ بدهيّةٍ في ذاتها، وصورةٍ صحيحةٍ في الترتيب وتركيب المقدّمات البدهيّة، فلا يمكن والحال هٰذه أن ينتج غير الحقّ واليقين؛ وذٰلك لأصل العلّيّة، فكلّما وجدت العلّة وجد المعلول بالضرورة بنحوٍ دائميٍّ ومطلقٍ؛ لأنّه موضوعيٌّ وثابتٌ لا يتغيّر؛ لأنّه يعرف الأشياء بأسبابها الذاتيّة.

إنّ المنهج العقليّ مبتنٍ على بدهيّاتٍ واضحةٍ ذاتيّة الصدق؛ فتكون حجّيّته ذاتيّةً أيضًا، أي أنّ كاشفيّته عن الواقع لا تحتاج إلى دليلٍ يدلّ عليه؛ لأنّ الذاتيّ لا يعلّل، وثبوت الذات لذي الذات ضروريٌّ، بل هو الدليل على كلّ دليلٍ، وتكتسب سائر الأدلّة مشروعيّتها المعرفيّة منه [انظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 143]، وهٰذا هو "العقل البرهانيّ" الّذي لا يخطئ من جهة المادّة والصورة، والّذي يدرك الأشياء من جهة أسبابها الذاتيّة لا غير. [انظر: المصريّ، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 70]

فتكتسب باقي الأدلّة مشروعيّتها المعرفيّة من العقل؛ لكونه هو الحاكم على مملكة الإنسان. وكلّ معرفةٍ لا يُستغنى في تحصيلها عن العقل. ولا يُخطئ لكون المقدّمات يقينيّةً والصورة القياسيّة صحيحةً، فيكون الإنتاج يقينًا لذات المقدّمات. وهو حجّةٌ على الغير أيضًا لاشتراك الناس كلّهم في الإدراكات العقليّة مهما تفاوتت في الشدّة والضعف.

ثانيًا: حدود المنهج العقليّ

حدود المنهج العقليّ بمعنى مدى قابليّته على الكشف عن الواقع، وهل توجد واقعيّاتٌ لا يمكن الحصول عليها بواسطة هٰذا المنهج؟ وبعبارةٍ أدقّ: «ما هو حريم العقل البرهانيّ؟ وما هي المنطقة الخارجة عن حريم حكمه؟» [المصدر السابق،ص 73]، أي: الحدود التكوينيّة الّتي يعجز العقل عن تجاوزها. [انظر: المصريّ، المصدر السابق]

وللإجابة عن هٰذا التساؤل قيل: المنهج العقليّ يتناول القضايا الكلّيّة والحقيقيّة [انظر: المصدر السابق]؛ لأنّ المقدّمات البرهانيّة يجب أن تكون كلّيّةً. [انظر: ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ص 123] والقضايا الحقيقيّة، هي الطبائع الكلّيّة الحقيقيّة وكذٰلك ما يقوم مقامها من المعاني الانتزاعيّة الواقعيّة العامّة من المعقولات الفلسفيّة أو المنطقيّة الّتي تحكي عن أنحاء الموجودات العينيّة أو الذهنيّة، كالإنسان والمثلّث والجسم والعقل والله تعالى، والّتي تكون موضوع العلوم النظريّة الحقيقيّة كالمنطق والرياضيّات والطبيعيّات والفلسفة [انظر: المصريّ، المصدر السابق، ص 75 و76]، وبهٰذا تخرج القضايا الاعتباريّة، وهي الّتي اكتسبت وجودها من اعتبار المعتبر لها، كالأحكام الشرعيّة والقوانين الوضعيّة؛ لأنّ ملاكات أحكامها غائبةٌ عن العقل، وكذٰلك الموضوعات الشخصيّة المتغيّرة الّتي لا سبيل للبرهان عليها بالفعل لا بالذات ولا بالعرض إلّا بعرض طبائعها الكلّيّة. [انظر: المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 173] «أمّا الهويّات الشخصيّة الثابتة كالعقول والباري ـ تعالى ـ فتدخل في البرهان» [المصدر السابق، ص 172] لكونها ثابتةً. وأمّا الهويّات الشخصيّة المتغيّرة فلا يمكن أن تكون بالذات موضوعًا للقضيّة البرهانيّة؛ لأنّ الحكم العقليّ يشترط فيه الثبات.

فوصف الكلّيّة لا يكون إلّا للطبائع الكلّيّة الثابتة كـ (الإنسانيّة) بالنسبة للإنسان، و(الحيوانيّة) بالنسبة للحيوان، والقضايا الشخصيّة المتغيّرة لا سبيل للبرهان إليها بما هي متغيّرةٌ؛ لأنّها لا تتّصف بالكلّيّة الّتي هي شرط المقدّمات البرهانيّة، كما أنّه لا يمكن أن تكون محمولات القضايا الشخصيّة ذاتيّةً لموضوعاتها، بمعنى أن تكون مأخوذةً في حدّ موضوعاتها أو العكس؛ لأنّ الجزئيّ المتغيّر لا حدّ له.

المبحث الثالث: حجيّة المنهج التجريبيّ وحدوده

من بين المناهج المتّخذة لكشف الواقع هو المنهج المعتمد على أداة الحسّ (الحواسّ الخمس) وهو المنهج التجريبيّ ويسمّى حديثًا بـ "العلميّ" أيضًا.

في بادئ الأمر يجب تعريف هٰذا المنهج؛ ليكوّن واضحَ التصوّر للقارئ، ونبدأ بتعريف المفردات.

كلمة "منهج" في اللغة قد مرّ تعريفها في الفصل الأوّل، وهي تعني الطريق والأسلوب، أمّا التجربة فقد جاء: «جَرَّبَهُ تَجْرِيبًا... اخْتَبَرَه» [الزبيديّ، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 1، ص 364].

أمّا اصطلاحًا فقد جاء في تعريف المنهج التجريبيّ: «هي المدرسة الّتي اعتمدت على التجربة الحسّيّة كأداةٍ معرفيّةٍ وحيدةٍ في كشف الواقع والتعرّف على الظواهر الكونيّة، واستبعدت بالكلّيّة كلّ ما لا يمكن مشاهدته أو إخضاعه للتجربة» [المصدر السابق، ص 88].

والتجربة الحسّيّة تعني تكرار التجريب، وذٰلك بإخضاع أفراد الأنواع للتحليل والفحص المختبريّ مرّاتٍ عديدةً ومختلفةً، من حيث الزمان والمكان؛ للوصول إلى نتيجةٍ علميّةٍ تثبت حكمًا معيّنًا لجميع أفراد النوع الكذائيّ، مثلًا: إخضاع أجزاءٍ من الحديد في أزمنةٍ وأمكنةٍ مختلفةٍ للحرارة فيُشاهَد تمدّده بالحرارة. و"إحراز التلازم الذاتيّ" أي: أنّ العقل يحكم بأنّ هٰذا التمدد لم يكن ناتجًا عن أسبابٍ اتّفاقيّةٍ كالمكان والزمان؛ لأنّهما مختلفين في كلّ مرّةٍ من التجربة؛ فله سببٌ ذاتيٌّ ثابتٌ لا يتغيّر. وهو طبيعة هٰذا النوع من الحديد الّذي يتأثّر بالحرارة دائمًا؛ وتمثّل هٰذه النتيجة صغرى قياسٍ خفيٍّ كبراه: الاتّفاقي لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا؛ فيُعرف بأنّ الحرارة هي سببٌ لتمدّد الحديد، وأنّ الحرارة علّةٌ والتمدّد معلولٌ. وهٰذا ما يطلق عليه "أصل العلّيّة". [انظر: سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 167؛ وانظر: المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 60]

وبهٰذا يتبيّن أنّ المنهج التجريبيّ لا يمكنه معرفة غير الموضوعات المحسوسة. أمّا حقائق الموجودات غير المحسوسة كالطبائع الكلّيّة، مثل: الإنسانيّة الشاملة لجميع أفراد الإنسان، والمجرّدات كالملائكة والباري ﷻ فليس من شأن التجربة.

لٰكن، هل النتائج التجريبيّة يقينيّةٌ أم لا؟ والجواب: نعم، نتائج التجربة يقينيّةٌ؛ لأنّ التجربة متكوّنةٌ من تكرار المشاهدة مع قياسٍ عقليٍّ، وهو أنّ الدائميّ والأكثريّ لا يكون اتّفاقيًّا. يقول الطوسيّ: «إذا تكرّرت المشاهدات على وقوع شيءٍ، أو علم بالعقل أنه ليس

اتّفاقيًّا؛ إذ الاتّفاقيّات لا تكون دائمةً ولا أكثريّةً؛ كانت التجربة مفيدةً لليقين. وإن لم يعلم ذٰلك، واستدلّ بمجرّد المشاهدات الجزئيّة بدون ذٰلك القياس على الحكم الكلّيّ كان استقراءً ولا يفيد اليقين» [الطوسيّ، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، ج 1، ص 217].

وجاء: «إنّ التجربة ليست تفيد العلم لكثرة ما يُشاهد على ذٰلك الحكم فقط، بل لاقتران قياسٍ به» [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، ص 96]، فالتجربة وسيلةٌ تُهيّئ لنا قضيّةً تكون صغرى قياسٍ، وهي مثلًا: (الحديد يتمدّد بالحرارة)، (لٰكن بشرط أن لا يكون هٰذا التمدّد تابعًا لنوعٍ خاصٍّ من الحديد أو الحرارة مثلًا)؛ أمّا الكبرى فهي قضيّةٌ عقليّةٌ بدهيّةٌ: (الاتّفاقيّ لا يكون دائميًّا ولا أكثريًّا) فتكون النتيجة: أنّ كلّ حديدٍ يتمدّد بالحرارة. [انظر: المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 60]

فالمنهج التجريبيّ قائمٌ على قياسٍ صغراه من المجرّبات، وكبراه عقليّةٌ بدهيّةٌ، فتكون نتائجه يقينيّةً؛ لكون العلّة معلومةً، وهي الحرارة في المثال الّتي صارت علّةً في التمدّد، فالمجرّب يتسلّط على علّة الحكم ومناطه بحكم البرهان والعقل. [انظر: سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 170]

وكيفية ذٰلك: عندما تتكرّر مشاهدة تمدّد الحديد بالحرارة مرّاتٍ عديدةً تحت ظروفٍ متفاوتةٍ، يستنتج العقل: أنّ الحرارة علّةٌ ذاتيّةٌ لتمدّد الحديد، والاستدلال يكون بهٰذه الصورة، وهي قياسٌ اقترانيٌّ حمليٌّ من الشكل الأوّل:

الصغرى: الحديد يتمدّد بالحرارة دائمًا

الكبرى: الدائميّ لا يكون اتّفاقيًّا

النتيجة: تمدّد الحديد بالحرارة ليس اتّفاقيًّا، بل لعلّةٍ ذاتيّةٍ؛ فنتمكّن من تعميم الحكم إلى كلّ حديدٍ.

«يتقدّم العلم في اكتشاف العلل والمعلولات والآثار... ويواصل اكتشافاته بمقدار ما تسمح به الإمكانيّات» [مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 11].

وكثيرًا ما يواجه المجرِّب معضلةً لا يمكنه حلّها واكتشافها؛ وذٰلك لمحدوديّة التجربة في العلل والمعلولات المادّيّة، دون العلل المجرّدة، وهٰذا هو الّذي أشار إليه المؤلّف بعبارته: «بمقدار ما تسمح به الإمكانيّات»، لأنّه لا يمكن إدخال شيءٍ في المختبر إذا لم يكن مادّيًّا.

فقد جاء في بيان الرؤية الكونيّة المادّيّة: «بأن يتوصّل الإنسان من معطيات العلوم التجريبيّة إلى رؤيةٍ كلّيّةٍ حول الوجود» [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48؛ وانظر: الأيديولوجية المقارنة، ص 20].

لٰكن هل بالإمكان ذٰلك؟ كلّا طبعًا، فما هو إلّا ادّعاءٌ فارغٌ لم يقم على دليلٌ، بل الدليل بخلافه؛ لأنّ الرؤية الكونيّة كما مرّ تعريفها في الفصل الأوّل يجب أن تكون شاملةً لكلّ الكون بما فيه المجرّد والمادّيّ بينما التجربة خاصّةٌ بالمحسوسات، وقاصرةٌ عن غيرها البتّة، فضلًا عن إعطاء رؤيةٍ كونيّةٍ شاملةٍ، وهو كما قيل فيه: المنهج التجريبيّ عاجزٌ عن إعطاء تصوّرٍ كلّيٍّ للكون. [انظر: المصدر السابق، ص 14]

أوّلًا: حجّيّة المنهج التجريبيّ

وكما اتّضحت لنا حجّيّة المنهج العقليّ لا بدّ لنا هنا من بيان حجّيّة المنهج التجريبيّ أيضًا؛ لنعرف مدى كاشفيّته عن الواقع. وقد تبيّن ممّا مضى أنّ التجربة تفيد اليقين لاقتران حكمٍ عقليٍّ بها، ويبقى هنا أن نسأل هل هٰذا اليقين كلّيٌّ وشاملٌ لكلّ الأفراد أم لا؟ قيل في الإجابة عن هذا التساؤل: «قد عرفت أنّ تعميم حكم التجربة في موردٍ، إلى جميع أفراد الطبيعة ومصاديقها الّتي لم تجر فيها التجربة، إنّما هو بحكم العقل القائل بأنّ حكم الأمثال فيما يجوز وما لا يجوز واحدٌ. وبعبارةٍ أخرى: يحصل للمجرّب بعد تكرّر التجربة اليقينُ بأنّ النتيجة الّتي أفادتها راجعةٌ إلى نفس طبيعة الشيء بما هي هي، من دون أيّ دخالةٍ لغيرها من الظروف الزمانيّة والمكانيّة وآلة التجربة والمجرِّب » [سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 171 و172].

ثانيًا: حدود المنهج التجريبيّ

لمّا كان المنهج التجريبيّ محدودًا في الحسّيّات؛ فبطبيعة الحال سوف لا يصل إلى كثيرٍ من المعارف؛ ذٰلك لأنّ الكون ليس أمورًا حسّيّةً ومادّيّةً، بل هناك أمورٌ مادّيّةٌ غير محسوسةٍ، كالطبائع الكلّيّة، وأمورٌ غير مادّيّةٍ ومجرّدةٌ. ويمكن تلخيص حدود هٰذا المنهج في التالي:

أ ـ موضوع التجربة يتمثّل بالمحسوسات فحسب، أي ظواهرها فقط المعبّر عنها بـ (الكيفيّات المحسوسة) المنعكسة على الحواسّ، دون الحقيقة والذات. [انظر: المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 63]

ب ـ المنهج التجريبيّ لا يمكن استعماله في الأمور الغيبيّة كالوحي والحياة بعد الموت، فهي غير خاضعةٍ للتجربة، ولا يمكن استعماله إلّا في مورد الظواهر القابلة للتجربة الحسّيّة، والّتي يمكن إدخالها إلى المختبر. [انظر: مصباح يزدي، الأيديولوجية المقارنة، ص 22]

جـ ـ التجربة تتوصّل إلى حدٍّ معيّنٍ من الكشف عن العلل والأسباب، ثمّ تصل إلى مرحلةٍ ليس للتجربة فيها جوابٌ سوى "لا أعلم"، فهو كالمصباح الّذي يشعّ نوره في ظلمةٍ لا نهاية لها، والعلم يرى أنّ الكون يشبه كتابًا قديمًا قد ضاع أوّله وآخره. [انظر: مطهري، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ص 12]

د ـ المنهج التجريبيّ يستطيع الإجابة عن المواضيع الجزئيّة والمحدودة فقط، وهو عاجزٌ عن إعطاء تصوّرٍ كلّيٍّ للكون. [المصدر السابق، ص 14]

هـ ـ المنهج التجريبيّ لا يستطيع الإجابة على كثيرٍ من الأسئلة من قبيل: من أين جاء هٰذا الكون؟ وإلى أين ينتهي؟ وهل توجد حياةٌ بعد الموت؟ أهٰذا الكون حقٌّ أم باطلٌ؟ هل هناك سننٌ كونيّةٌ لا تتغير؟ الموجود هل يؤول إلى العدم؟ والمعدوم هل يعود إلى الوجود؟ هل للكون ردّة فعلٍ تجاه أفعال الإنسان أم لا؟ وغير هٰذه الأسئلة الكثير. [انظر: المصدر السابق، ص 13 و14]

والتجربة وإن أفادت العلم اليقينيّ، ولٰكنّ يقينيّته محدودةٌ بحدود التجربة، أي: بالموضوع الّذي تمّت تجربته لا غير؛ لذٰلك لا يكون هٰذا المنهج كاشفًا عن الواقع على إطلاقه.

المبحث الرابع: حجيّة المنهج النصّيّ وحدوده

لقد تقدّم أنّ المنهج المعرفيّ يكون معتمدًا على أداةٍ رئيسةٍ في جلب المعرفة؛ لتكون هي المحور والأساس في كشف الواقع وتكوين الرؤية الكونيّة. ومن المناهج الّتي اتّخذها بعض الناس بل أكثرهم هو المنهج الأخباريّ، وهو المنهج الّذي يُعتمد فيه على أداة "السمع" وحدها، من دون أن تكون هناك أهمّيّةٌ لسائر الأدوات. والمراد من "السمع" هو: كلام المنتسبين إلى الدين، أو ما جاء في النصوص المنسوبة للدين، أو ما يعادلها، كالرموز والأشكال وغيرها، الّتي وصلت إليهم عن طريق الأكابر ومن يثقون به؛ بأنّها صادرةٌ عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أيّ مقدّسٍ يقدّسونه ويؤمنون به. وتسمّى المعرفة الحاصلة من هٰذا الطريق، بـ "المعرفة التعبّديّة"، حيث جاء في تعريفها: «تعدّ منها: المعارف والمعلومات الّتي يتلقّاها أتباع الأديان من أحاديث قادتهم وزعمائهم الدينيّين، وربّما كان إيمانهم بها أشدّ رسوخًا من المعتقدات الناشئة من الحسّ والتجربة» [مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48].

وهٰذا شاملٌ لكلّ الأديان السماويّة وغير السماويّة، المحرّفة وغير المحرّفة، لٰكنّ البعض من الناس اتّخذ ظواهر النصوص الدينيّة ـ وإن كان النص حقًّا في نفسه ـ أداةً للمعرفة وتكوين الرؤية الكونيّة على أساسها، فاعتمدوا على ظاهر النصّ الّذي وصل إلى أيديهم، بل استسلموا له بطريقةٍ تعبّديّةٍ وجمدوا على الظاهر فقط، واكتفوا بالفهم الساذج منه، من دون أن يولوا للعقل أيّ أهمّيّةٍ، حتّى وإن كان النصّ مخالفًا للعقل أو الفطرة؛ فتراهم يعتقدون بما يخالف العقل، ويفعلون ما لا يقبله العقل. أمّا لو سألت أحدهم عن سبب هٰذا الفعل أو هٰذا الاعتقاد، فسيقول من دون تردّدٍ: هٰذا ما قاله الدين؛ أمّا أنّه يوافق أو يخالف العقل، فهٰذا لا يعنيني. ومع شديد الأسف أنّ هٰذا الطريق في تحصيل المعرفة قد سلكه البعض من المسلمين وساروا عليه، تاركين العقل والحكم العقليّ وراء ظهورهم. فمن النماذج الّتي عكفت على هٰذا النهج في الدين الإسلاميّ "مدرسة أهل الحديث" عند أهل السنّة. فهم لم يتمسّكوا بظاهر القرآن الكريم وسيرة الرسول ﷺ وحسب، بل تمسّكوا أيضًا بسيرة الصحابة والتابعين وتابعي التابعين أيضًا بدون مسوّغٍ. فقد جاء في تعريف هٰذه المدرسة:

«الاتّجاه الّذي يعتمد الجمود على الظهور العرفي الظنّيّ للنصوص الدينية في بناء الرؤية الكونيّة دون أيّ تعقّلٍ أو تدبّرٍ لها، ويحصر المعرفة الإنسانيّة الكلّيّة فيها، ويعرف هٰذا الاتّجاه أيضًا بـ "مدرسة أهل الحديث" أو "المدرسة السلفيّة" في عصرنا الحاضر» [المصري، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص97]. وهم: «أصحاب مالك بن أنسٍ، وأصحاب محمّد بن إدريس الشافعيّ، وأصحاب سفيان الثوريّ، وأصحاب أحمد بن حنبلٍ، وأصحاب داود بن عليّ بن محمّد الأصفهانيّ» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 243]، وقد ظهروا في القرن الرابع الهجريّ. وزعموا أنّ جملة آرائهم تنتهي إلى الإمام أحمد بن حنبل الّذي أحيى عقيدة السلف، وحارب دونها. ثم تجدّد ظهورهم في القرن السابع الهجريّ، على يد ابن تيميّة، وشدّد في الدعوة إليه، وأضاف إليه أمورًا أخرى، ثمّ ظهرت تلك الآراء في الجزيرة العربيّة في القرن الثاني عشر الهجريّ، والّذي أحياها محمّد بن عبد الوهّاب، وما زال الوهّابيّون ينادون بها. [انظر: أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، ص 177]

وقد جاء بشأنهم: «كان المحدّثون يرون الكتاب والسنّة مصدرًا للعقائد، وينكرون العقل ورسالته في مجالها، ولم يعدّوه من أدوات المعرفة في الأُصول، فكيف في الفروع... ويكتفون بظواهر النصوص والأحاديث» [سبحاني، بحوث في الملل والنحل، ج 2، ص 32]. «وكثرت فيهم المشبّهة

والمجسّمة، والمثبتون لله ـ سبحانه ـ علوًّا وتنقّلًا وحركةً وأعضاءً، كاليد والرجل والوجه، إلى غير ذٰلك» [المصدر السابق، ص7].

وقد صُنّفهم البعض من "أهل الفروع والفقه" لا "أهل الأصول والعقائد" وله الحقّ في ذٰلك؛ إذ إنّ بحوثهم العقديّة تغلب عليها الأحكام الشرعيّة من الحلال والحرام، لا الفكر والنظر، فقد جاء أنّ رجلًا سأل مالك ابن أنس عن الآية الشريفة: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى**﴾ [سورة طٰهٰ: 5] قال: «فكيف استوى؟ قال: فأطرق مالكٌ رأسه حتّى علاه الرُّحَضَاءُ، ثمّ قال: الاستواء غير مجهولٍ، والكيف غير معقولٍ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ، وما أراك إلّا مبتدعًا! فأمر به أن يخرج» [البيهقيّ، الأسماء والصفات، ص 568]. ومعنى الرُّحَضَاءِ: عرق الحمّى [الفراهيديّ، كتاب العين، ج 3، ص 103]، وهو يريد بأنّ الاستواء نعلمه ونصدّق به من خلال النصّ، فهو غير مجهولٍ لنا، أمّا كيفيّة الاستواء فلا يمكن تصوّرها في عقولنا، لٰكن من الواجب أن نؤمن على كلّ حالٍ بأنّ الله ﷻ يجلس على العرش ـ تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا ـ وسؤال السائلين عن كيفيّة ذٰلك الاستواء ومعناه بدعةٌ لم تكن موجودةً.

وقد صدرت منهم أحكامٌ لا تمتّ إلى العقل ولا إلى دين الإسلام بصلةٍ، وبعيدةٌ عن الأذهان أيضًا. فقد جاء في موقف السلف من علم الكلام، نقلًا عن كتاب (تمهيد لتاريخ الفلسفة) أنّ مالكًا أوصى أصحابه بقولة: «إياكم والبدع. قيل: يا أبا عبد الله، وما البدع؟ قال: أهل البدع الّذين يتكلّمون في أسماء الله وصفاته، وكلامه وعلمه، وقدرته، ولا يسكتون عمّا سكت عنه الصحابة والتابعون لهم بإحسانٍ» [التفتازانيّ، شرح المقاصد، ج 1، ص 35]. وكلامه عجيبٌ! إنّه يريد من الناس أن يقلّدوا السلف حتّى في السكوت أيضًا.

وقد جاء أنّ أحمد بن حنبل ـ إمام المذهب الحنبليّ ـ وجماعةً من أئمّة السلف عند حيرتهم في متشابهات آيات القرآن الكريم وأخبار النبيّ ﷺ قد سلكوا هٰذا الطريق، فجمدوا على الظاهر المستلزم للتجسيم؛ احترازًا من وقوعهم في التشبيه. فقد ورد:

«فأمّا أحمد بن حنبل وداود بن عليّ الأصفهانيّ وجماعةٌ من أئمّة السلف، فجرّوا على منهاج السلف المتقدّمين عليهم من أصحاب الحديث، مثل مالك بن أنس، ومقاتل بن سليمان، وسلكوا طريق السلامة فقالوا: نؤمن بما ورد به الكتاب والسنّة، ولا نتعرّض للتأويل بعد أن نعلم قطعًا أنّ الله ﷻ لا يشبه شيئًا من المخلوقات، وأنّ كلّ ما تمثّل في الوهم فإنّه خالقه ومقدّره. وكانوا يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا من حرك يده عند قراءة قوله تعالى:

﴿**خَلَقْتُ بِيَدَيَّ**﴾ [سورة ص: 75] أو أشار بإصبعيه عند روايته "قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمٰن" وجب قطع يده وقلع إصبعيه» [الشهرستانيّ، الملل والنحل، ج 1، ص 118و119].

وهٰذا هو حال من ترك المنطق والتفكّر وإعمال العقل في النصوص الواردة في كسب العلم والتعليم؛ فلأجل أن لا يقع في التشبيه عند الإجابة ـ بل الواقع لعجزه على إجابة السائلين وذٰلك لجموده الفكريّ وتزمّته برأيه ـ التجأ إلى رمي السائلين بالضلالة وقطع الأيدي وقلع الأصابع.

ومن أقطاب هٰذا المنهج ابن تيميّة الّذي بالغ في تثبيت صفات التجسيم للباري جلّ شأنه، وكان أكثر تشدّدًا عمّن سبقوه، وقد حارب المنطق والاستدلال البرهانيّ، وألّف ضدّه، ولم يقم للعقل وزنًا يُذكر. وجاء في فتاويه ما يدّعي فيها بطلان صناعة المنطق وعدم جدواها، إذ قال: «إنّ الله جعل لابن آدم من الحسّ الظاهر والباطن ما يحسّ به الأشياء ويعرفها؛ فيعرف بسمعه وبصره وشمّه وذوقه ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضًا بما يشهده ويحسّه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذٰلك؛ فهٰذه هي الطرق الّتي تُعرف بها الأشياء، فأمّا الكلام فلا يُتصوّر أن يُعرف بمجرّده مفردات الأشياء، إلّا بقياس تمثيلٍ أو تركيب ألفاظٍ، وليس شيءٌ من ذٰلك يفيد تصور الحقيقة. فالمقصود أنّ الحقيقة: أنّ تصوّرها بباطنه أو ظاهره استغنى عن الحدّ القوليّ، وإن لم يتصوّرها بذٰلك امتنع أن يتصوّر حقيقتها بالحدّ القوليّ» [ابن تيميّة، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 47].

وقد نفى ابن تيميّة أن يكون هناك تعريفًا وحدًّا للأشياء من خلال التعريف المنطقيّ بالكلام والألفاظ، وحصر المعرفة بالحسّ فقط، وهو بهٰذا قد جعل إدراك الإنسان مساويًا لإدراك العجماوات بلا فرقٍ؛ فالدوابّ تدرك بالحسّ فقط، وهو يصرّح بأنّه لا يوجد طريقٌ آخر للإدراك الإنسانيّ غير الحسّ.

وهٰذا تلميذه ابن قيّمٍ الجوزيّة الّذي حذا حذو أستاذه في الأخذ بظاهر الأخبار، صحيحها وغير صحيحها، فوقع في تجسيم الباري ﷻ، وهو ينقل كلام السلف لتأييد ما ذهب إليه، فيقول:

«قال أبو العبّاس بن شُريح: وقد صحّ عند جميع أهل الديانة والسنّة إلى زماننا أنّ جميع الآثار والأخبار الصادقة عن رسول الله ﷺ في الصفات، يجب على المسلم الإيمان بها، وأنّ السؤال عن معانيها بدعةٌ، والجواب كفرٌ وزندقةٌ، مثل قوله: ﴿**الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى**﴾ [سورة طٰهٰ: 5]، وقوله: ﴿**وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا**﴾ [سورة الفجر: 22]، ونظائرها ممّا

نطـق بـه القـرآن، كالفوقيّـة والنفـس واليديـن، والسـمع والبـصر، وصعـود الـكلام الطيّـب إليـه، والضحـك والتعجّـب، والـنزول كلّ ليلـةٍ إلى السـماء الدنيـا. إلى أنّ قـال: واعتقادنا في الآي المتشـابهة في القـرآن نقلهـا ولا نردّهـا، ولا نتأوّلهـا بتأويـل المخالفـين، ولا نحملهـا على تشـبيه المشـبّهين، ولا نترجـم عـن صفاتـه بلغـةٍ غـير العربيّـة، ونسـلّم الخـبر لظاهـر تنزيلهـا» [ابـن قيّـم الجوزيّـة، مختـصر الصواعـق المرسـلة عـلى الجهميّـة المعطّلـة، ص 607].

وهنـا بالإضافـة الى الجمـود على المعـنى الظاهـر بفهـمٍ سـاذجٍ، فـإنّ غـير العـرب ـ طبقًـا لمـا يقوله ابـن شريـجٍ بعـدم ترجمـة الصفـات إلى غـير العربيّـة ـ سـوف يتلقّـون صفـات الله ﷻ كمـا تتلقّاهـا الببغـاوات، لا يفهمـون منهـا شـيئًا حـتّى ظاهرهـا.

الآن، وقـد تـمّ نقـل الأقـوال حـول المنهـج النـصّيّ وتحليلهـا، نذكّـر أنّ هٰـذا المنهـج عامٌّ وشـاملٌ لبـاقي الأديـان، ومـا كان تأكيدنـا على هٰـذه الفرقـة في الديـن الإسـلاميّ إلّا مـن بـاب إعطـاء نمـوذجٍ بـارزٍ للّذيـن اكتفـوا بظاهـر النـصّ الديـنيّ ليكـون "منهجًـا معرفيًّـا" في تكويـن الرؤيـة الكونيّـة لهم.

فمـع أنّ الإسـلام ديـنٌ سـماويٌّ وإلٰـهيٌّ، إلّا أنّـه يجـب التدبّـر والتعقّـل في كلّ الأمـور عقـلًا وشرعًا، مـن قبيـل معرفـة صحّـة الصـدور وصحّـة السـند، ودلالـة النـصّ، وهٰـذه الأمور نسـتعملها في حياتنـا اليوميّـة وفي أمورنـا العاديّـة، كمـا لـو أُخـبر شـخصٌ بـأنّ الشـخص الفـلانيّ بعـث إليـه برسـالةٍ، فبـلا شـكٍّ أنّـه سـوف لا يقـوم بتنفيـذ كلّ مـا جـاء في الرسـالة مـن فـوره، بـل يـتروّى ويتأكّـد مـن المرسـل والرسـول والرسـالة، وإن لـم يكـن مضمونهـا شـيئًا ذا أهمّيّـةٍ، فهـل يغفـل العاقـل عـن التحقّـق في أمـرٍ مهـمٍّ ومصـيريٍّ كهٰـذا؟!

أوّلًا: حجّيّة المنهج النصّيّ في الاعتقاد

بعـد تعريـف المنهـج النـصّيّ وبيـان المـراد منـه، يُطـرح هٰـذا السـؤال، وهـو: هـل يمكـن أن يبـني الإنسـان رؤيتـه الكونيّـة على أسـاس ظواهـر النـصّ الديـنيّ؟ وهـل تكـون رؤيـةً كونيّـةً صحيحـةً؟ بمعـنى الصلاحيّـة العلميّـة في الكشـف عـن الواقـع، وعلى أسـاس مـا مـرّ نسـتنتج:

أ ـ أنّ الرؤيـة الكونيّـة النابعـة مـن النـصّ فقـط تكـون ناقصـةً؛ لأنّ الرؤيـة الكونيّـة يجـب أن تكـون شـاملةً لثلاثـة مواضيـع رئيسـةٍ، هي: المبـدأ والطريـق والمقصـد، والمنهـج الديـنيّ أو النـصّيّ يكـون بعـد تعيـين المبـدإ، ثـمّ أخـذ تلـك النصـوص منـه. فالمنهـج النـصّيّ في مرحلـةٍ متأخّـرةٍ عـن تكويـن الرؤيـة الكونيّـة، «لا يمكـن أن تكـون هنـاك رؤيـةٌ كونيّـةٌ دينيّـةٌ مسـتقلّةٌ عـن الفلسـفة...

لأنّه لا يمكن حلّ مسألةٍ على أساس الوحي ما لم تكن مسألة وجود الله (صاحب الوحي) ومسألة وجود النبيّ (حامل الكتاب السماويّ) قد أثبتتا من قبل، ومن الواضح أنّ إثبات هاتين المسألتين يحتاج إلى البرهان العقليّ» [مصباح يزدي، الإيديولوجية المقارنة، ص 23].

ب ـ الرؤية الكونيّة ـ كما أوردنا تعريفها ـ يجب أن تكون مبنيّةً على النظر والفكر؛ لتكون عن اعتقادٍ وبصيرةٍ، لا عن تقليدٍ، لٰكن في المنهج النصّي هٰذا، لا يوجد إعمال فكرٍ ونظرٍ، ممّا لا يتناسب مع تكوين رؤيةٍ كونيّةٍ.

ج ـ من الممكن أن تكون الرؤية غير صحيحةٍ إطلاقًا وليس ناقصةً فقط؛ وذٰلك لأنّه من المحتمل جدًّا أن يكون الإنسان قد أخطأ في تعيين المبدإ، فأخذُ كلّ شيءٍ منه غير واقعيٍّ.

د ـ من الممكن أن تكون الرؤية غير واضحةٍ ومشوّشةٍ، بسبب الجمود على الظهور العرفيّ الساذج كما في المدرسة السلفيّة ـ حتّى وإن كان النصّ صحيحًا في نفسه ـ لأنّه توجد في النصوص ما يعطي معاني متناقضةً حسب الظاهر، لٰكن عند تحليلها وإرجاعها إلى العقل يُحلّ ذٰلك التناقض الظاهر.

هـ ـ قد تكون الرؤية الكونيّة النصّيّة ليست دينيّةً من الأساس؛ لأنّه نظرًا لكون المدارس النصّيّة في كلّ الأديان قد اختلط فيها النصّ الدخيل والمدسوس مع النصّ الأصليّ؛ فلا يمكن أن يبني الإنسان رؤيةً كونيّةً حتّى وإن كانت ناقصةً على أساسه؛ وذٰلك لوجود احتمال أن يكون النصّ المُعتمَد عليه ليس من الدين الّذي يؤمن به أصلًا.

ثانيًا: حدود المنهج النصّيّ في الاعتقاد

قد تبيّن عدم إمكان الاعتماد على النصّ الدينيّ بمفرده في أصول الاعتقاد، وإنّما المعوّل على العقل البرهانيّ، فإذا كان النصّ الدينيّ موافقًا للعقل في الاعتقاد فهو إرشاديٌّ، وإن خالفه في الظاهر، فينبغي تأويله أو ردّه. أمّا النصوص المتعلّقة بالعقائد الجزئيّة التفصيليّة، كأحوال البرزخ، ويوم القيامة، ومقامات الأنبياء والأئمّة عليهم السلام، فإن كانت قطعيّة الصدور والدلالة، وجب الإيمان بها تعبّدًا، وإلّا تبقى في حيّز المظنون.

المبحث الخامس: حجيّة المنهج العرفانيّ وحدوده

من المناهج الّتي سُلكت في تكوين رؤيةٍ كونيّةٍ "المنهج العرفانيّ"، أو ما يسمّى بـ "المنهج الوجدانيّ" و"الطريق الصوفيّ" وطريق الإشراق والكشف والشهود، وهو لا يختصّ بالدين الإسلاميّ،

بل هو موجودٌ في سائر الأديان، وهو منهجٌ يتميّز بقلّة سالكيه في كلّ دينٍ؛ وذٰلك لما يجب على السالك في هٰذا الطريق من طيّ مراحل من السير والسلوك والرياضات الروحيّة الّتي تصعب على أغلب الناس، ولما يتميّز به هٰذا المنهج من خصوصيّةٍ غير قابلةٍ للتعليم المدرسيّ، ممّا يجعل تناقل هٰذا العلم وتداوله أمرًا عسيرًا؛ إذ يُعتمد فيه على أداة "القلب" في معرفة الواقع، وتسمّى المعرفة الحاصلة من هٰذا الطريق بالمعرفة الشهوديّة والقلبيّة، وبالعلم الحضوريّ أيضًا.

ولأجل تعريفه لا يسعنا إلّا أن نأخذ (العرفان والتصوّف الإسلاميّ) نموذجًا واحدًا لسائر المناهج العرفانيّة العامّة، ولأجل ذٰلك يجب أن نلتمس فيه آراء أهل النظر؛ لكي تتكوّن لدينا نظرةٌ عامّةٌ حوله، لٰكن قبل ذٰلك يجب بيان المراد من القلب عند العرفاء، وكذٰلك بيان المفردات اللغويّة، ثمّ المعنى الاصطلاحيّ له.

القلب لغةً: «هو الجُمَّارُ، وقَلْبُ كلّ شيءٍ: لُبُّه، وخالِصُه، ومَحْضُه؛ تقول: جئْتُك بهٰذا الأَمرِ قَلْبًا، أَي مَحْضًا لا يَشُوبُه شيءٌ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 1، ص 688].

أمّا ما هو المراد من القلب عند أهل هٰذا الفنّ؟ فقد ورد: «فالقلب والروح عندنا، والمطمئنّة كلّها أسامي النفس الناطقة، والنفس الناطقة، هي الجوهر الحيّ الفعّال المدرك، وحيثما نقول الروح المطلق أو القلب فإنّما نعني به هٰذا الجوهر» [الغزاليّ، مجموعة رسائل الإمام الغزاليّ، ص 225].

فالمراد من القلب هو (جوهر النفس الناطقة)، فهو وإن كانت كلمات القوم مختلفةً في بيانه، إلّا أنّها تشير إلى شيءٍ واحدٍ وهو هٰذا المعنى (النفس الناطقة). [انظر: الكاشانيّ، اصطلاحات الصوفيّة، ص 65؛ وانظر: هامش ص 128؛ السبزواريّ، شرح الأسماء الحسنى، ص 212؛ الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 137؛ الرازيّ، حدائق الحقائق، ص 245]

أمّا (العرفان) فقد جاء في اللغة بمعنى "العلم" [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 236] و"المعرفة" [انظر: ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 281]، وأمّا في الاصطلاح فقد جاء في تعريف مفهومه بأنّه: «يطلق اصطلاحًا على المعرفة الحاصلة عن طريق المشاهدة القلبيّة لا بواسطة العقل ولا بفضل التجربة الحسّيّة» [مصباح يزدي، الإيديولوجية المقارنة، ص 21].

أمّا ما هو المنهج العرفانيّ اصطلاحًا؟ وما هي طبيعته؟ وأيّ شريحةٍ اتّخذت هٰذا السبيل بابًا لمعرفة الحقيقة، فقد جاء: إنّ «الّذين اعتمدوا على المكاشفات القلبيّة هم العرفاء من الصوفيّة ومن حذا حذوهم، في معرفة حقائق الأشياء» [المصريّ، أصول المعرفة والمنهج العقليّ، ص 19].

والكشف كما في المصادر هو: «بيان ما يستتر على الفهم فيكشف عنه للعبد كأنّه رأي عينٍ» [عبد الكريم بن العربيّ بنيس، الواضح المنهاج في نظم ما للتاج، ص 47]، وهو وسيلة إدراك المعرفة الذوقيّة الّتي هي علومٌ باطنيّةٌ مركزها القلب، ولا طاقة للعقل والحسّ باكتشافها [انظر: الترجمان، نظريّة وحدة الوجود بين ابن عربيّ والجيليّ، ص 500]، ومنبع الكشف هو قلب الإنسان بذاته وعقله المنوّر العمليّ المستعمل لحواسّه الروحانيّة، فإنّ للقلب عينًا وسمعًا وغير ذٰلك من الحواسّ. [انظر: القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 109]

و«يعتمد هٰذا اللون من المعرفة على التأمّل في الباطن، والتزكية النفسيّة من جميع التعلّقات الخارجيّة والداخليّة الّتي تمنع النفس من مشاهدة ومكاشفة الموجودات المجرّدة الأخرى» [الساعدي، المعاد الجسمانيّ، ص 114]، وإنّ الغرض الأصليّ من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل والتوجّه التامّ إلى المبدإ الأصليّ والاشتياق إلى رضوان الله تعالى. [انظر: الشيرازيّ، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 9، ص 231]

وهٰذا العلم يتناول: المبدأ والمعاد والعالم، عن طريق معرفة سبيل السلوك؛ وذٰلك لأجل إزاحة القيود عن النفس وإيصالها للمبدإ لتكون مطلقةً وتتّصف بالكلّيّة. [انظر: البهائيّ، كشكول بهايى، ج 3، ص 230]

إنّ هٰذه المعرفة تتعلّق بعين المعلوم وذاته، دون وساطة الصور والمفهوم الذهنيّ للمعلوم، وهي معرفةٌ شهوديّةٌ مصونةٌ من الخطإ والاشتباه [انظر: مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48]؛ لأنّ الخطأ في الإدراك لا يُتصوّر إلّا إذا كانت واسطةٌ في البين لا يتحقّق العلم إلّا بها [انظر: مصباح يزدي، المنهج الجديد في تعليم الفلسفة، ج 1، ص 163]، ولٰكن ما يطلق عليه المعرفة الشهوديّة عادةً هو في الواقع تفسيرٌ ذهنيٌّ للمشاهدات، وهو يقبل الخطأ والاشتباه [انظر: مصباح يزدي، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ج 1، ص 48]، أي أنّ التفسير نفسه وبيان تلك الأمور يكون قابلًا للخطإ والاشتباه، لا المشاهدة نفسها.

ولا أدري كيف يكون العلم بالأشياء الخارجة عنّا علمًا مصونًا عن الخطإ مع كونها خارجةً عنّا، وتفسيرنا لها بعد أن صارت جزءًا منّا يكون تفسيرًا خاطئًا؟! فمن جهل نفسه فهو بغيره أجهل.

وقد يُعترض على علم الإنسان بالأشياء الخارجة عنه بأنّه "علمٌ حضوريٌّ" وهو ليس علمًا بها، بل هو من سنخ الادراك الحسّيّ الساذج، فالمعرفة الماهويّة العقليّة إنّما تتحقّق

بمعرفة الحدّ والبرهان، فيحكي الحدّ عن كنه الماهيّة بذاتيّاتها المقوّمة لها، ويحكي البرهان عن أحكام الشيء الواقعيّة عن طريق معرفة عللـه وأسبابه الذاتيّة.

فنحن نعرف حقائق الأشياء بالحدّ، وطبيعة العلم هي طبيعةٌ وصفيّةٌ، فالعلم الحضوريّ بالأشياء الخارجة عن الإنسان والمباينة له لا يكون بوجودها الخارجيّ؛ لأنّه يستلزم التناقض الصريح في كون الشيء جوهرًا قائمًا بنفسه وعرضًا قائمًا بالنفس الإنسانيّة العالمة به.

والصور العلميّة للأشياء الخارجيّة هو مجرّد إحساسٍ باطنيٍّ وجدانيٍّ، وليس علميًّا تفصيليًّا لحقيقة هٰذه الأشياء؛ وذٰلك كمن وضع يده في النار، فهو يشعر بحرارتها بقوّةٍ، ولٰكن لا يدرك أيّ شيءٍ عن حقيقة النار، فهو إدراكٌ ساذجٌ، لٰكنّ العرفاء يسمّونه عين اليقين وحقّ اليقين.

ونحن نرى مراجعة المريض للطبيب، مراجعة الجاهل عند العالم، مع كون المريض عالمًا بأحواله بالعلم الحضوريّ، والطبيب بالعلم الحصوليّ، فإدراكنا الحضوريّ للموجودات الخارجة عنّا سواءٌ كانت قائمةً بنفوسنا أم مباينةً لنا، مع شدّة إدراكنا لها ليس له أيّ قيمةٍ علميّةٍ تحقيقيّةٍ، ولا يصحّ إطلاق اسم العلم عليه أصلًا. نعم، المعرفة الحسّيّة بنوعيها هي علّةٌ معدّةٌ لانتزاع العقل منها ماهيّات الأشياء، ثمّ معرفتها بالحدّ والبرهان اللذين يمثّلان العلم الحقيقيّ بالأشياء عندنا، إضافةً إلى ذٰلك أنّ الحسّ ليس بحاكمٍ، بل هو ناقلٌ أمينٌ، فلا يوصف بالصواب أو الخطإ. [انظر: المصري، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، ص 142- 146]

وبهٰذا البيان ينتفي اعتبار ما يسمّى بـ "العلم الحضوريّ" للموجودات المباينة للإنسان، والّذي ترتكز عليه بعض المكاشفات العرفانيّة.

وقد أكّد العرفاء أن يكون هناك شخصٌ مرشدٌ لمن يريد سلوك هٰذا الطريق، وهو المسمّى عندهم بـ "الشيخ"، وقد ذكروا في هٰذا الباب آدابًا وشروطًا، واعتبروا وجود الشيخ للمسترشد ضرورةً لازمةً ولا بدّ منها في هٰذا الطريق، فقد جاء في مصادرهم: «ويكاد يجمع الصوفيّة على ضرورة الشيخ لسلوك الطريق» [الشعرانيّ، ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى، ص 184]. وجاء أيضًا: «ولمّا كان وجود الطبيب الحاذق أمرًا ضروريًّا للمريد، أجمع المشايخ... بأنّ الشيخ للمريد فريضةٌ؛ ولهٰذا قيل: "من لا شيخ له لا دين له"»[1] [الهمدانيّ، شكوى الغريب عن الأوطان إلى علماء البلدان، ص 12].

1- وقد وضعوا شروطًا في صحبة المريد مع الشيخ، والّتي لا بدّ منها لحصول النتيجة العرفانيّة، وقد جاء في "مفتاح المعيّة": أ- أن يصحبه صحبة خدمةٍ له وانتسابٍ إليه وافتخارٍ به وإقبالٍ عليه. ب- أن لا يعترض شيخَه، ولا ينكر عليه فعلًا من أفعاله مطلقًا ظاهرًا وباطنًا، ويعدّ خطرات وهمه ذنوبًا يستغفر الله تعالى منها... ج- أن يكون بين يديه كالميّت بين يدي الغاسل، لا يخالفه في شيءٍ مطلقًا، ولا ينتصر لجانب نفسه مع شيخه أبدًا» [النابلسيّ، مفتاح المعيّة في دستور الطريقة النقشبنديّة؛ ص 54 و55]، وهٰذا ممّا يدلّ على الغلوّ في المعاملة بينهما، وكأنّ ذٰلك المرشد معصومًا.

أمّا ما هو الميزان الّذي يفرّقون به الحق من الباطل؟ والصحيح من الخطإ؟ فقد جاءت الإشارة إلى موازين متعدّدةٍ تارةً، وإلى نصح الشيخ تارةً أخرى، وإلى غير ذٰلك.

إنّ لكلّ علمٍ معيارًا يعرف به صحيحه من سقيمه، و خطؤه من صوابه، ولمّا كان العلم الإلٰهيّ أشرف العلوم، فكانت الحاجة إلى معرفة موازينه وتحصيل ضوابط أصوله و قوانينه أمسّ، وأنّه وإن قيل فيه إنّه لا يدخل تحت حكم ميزانٍ، فذٰلك لكونه أوسع وأعظم من أن ينضبط بقانونٍ مقنّنٍ، أو ينحصر في ميزانٍ معيّنٍ، لا لأنّه لا ميزان له، بل إنّ له بحسب كلّ مرتبةٍ واسمٍ من الأسماء الإلٰهيّة ومقامٍ وموطنٍ وحالٍ ووقتٍ وشخصٍ ميزانًا يناسب المرتبة والاسم. [انظر: القونويّ، مفتاح الغيب (مصباح الأنس)، ص 15]

وبهٰذا يتبيّن ما قلناه من أنّه لا يمكن الاعتماد على منهجٍ مضطربٍ في مبناه أو غامضٍ، بل الّذي يبرّر للعاقل السير على طريقٍ ما، هو كون ذٰلك الطريق واضحًا وموضوعيًّا ودقيقًا، ليكون خاليًا من المزالق.

أوّلًا: حجّيّة المنهج العرفانيّ

بعد تعريف المنهج العرفانيّ وبيان المراد منه، وكما بيّنّا حجّيّة المناهج المعرفيّة السابقة، يأتي دور بيان حجّيّة هٰذا المنهج الذوقيّ، بمعنى الصلاحيّة العلميّة في الكشف عن الواقع، فهل يمكن أن يبني الإنسان رؤيته الكونيّة على أساس هٰذا المنهج أم لا؟ وهل تكون رؤيةً كونيّةً واقعيةً؟ وحسب ما مرّ في التعاريف، نستنتج أنّ:

أ ـ المعرفة العرفانيّة بسبب الاعتماد على الحسّ الباطن غير واضحةٍ ومشوّشةٌ؛ لعدم وجود ميزانٍ معصومٍ ومعيارٍ واحدٍ من أوّل الطريق؛ ليتميّز به الحقّ عن الباطل، فكثيرًا ما يخطئ الإنسان في معرفة إحساساته الداخليّة.

ب ـ المعرفة العرفانيّة شخصيّةٌ ومحدودةٌ بالشخص نفسه، «إنّ الرؤية الشهوديّة للعارف شخصيّةٌ محضةٌ، ولا يمكن نقلها للآخرين، وعلى هٰذا لا يمكن إثبات تفسيرٍ للعالم قائمٍ على هٰذا اللون من الشهود للآخرين» [مصباح يزدي، الأيديولوجية المقارنة، ص 24].

جـ ـ الرؤية الكونيّة كما عرّفناها، يجب أن تكون مبنيّةً على النظر والفكر، لا على التقليد، لٰكن في المنهج العرفانيّ هناك إهمالٌ للقوّة النظريّة، وتركيزٌ على الجانب العمليّ فقط، ممّا لا يتناسب مع تكوين رؤيةٍ كونيّةٍ.

ثانيًا: حدود المنهج العرفانيّ

بما تبيّن، لا يكون المنهج العرفانيّ محصّلًا لشيءٍ جديدٍ يقينًا. أمّا المكاشفات الصوريّة لهم، فلا حجّيّة ذاتيّةً لها، بل ينبغي عرضها على العقل البرهانيّ، إن تعلّقت بقضايا نظريّةٍ، وعلى الشرع الصحيح إن تعلّقت بقضايا عمليّةٍ، وإلّا لزم التوقّف فيها.

وأمّا معرفة الإنسان نفسه معرفةً مجملةً بالعلم الحضوريّ، ومعرفة وجوده المعبّر عنه بـ "الأنا" أو "الوحدة الشخصيّة"، وكذلك إدراكاته العلميّة، ومشاعره وأحاسيسه وانفعالاته واتّجاهاته وميوله، فهذه معرفةٌ محدودةٌ بنفس أيّ إنسانٍ، ولا تتعدّى هذه الحدود، وهذا لا يسمّى عرفانًا أصلًا.

الخاتمة

1ـ تبيّن أنّ المنهج العقليّ يعتمد على البدهيّات الأوّليّة للوصول إلى النظريّة بنتيجةٍ يقينيّةٍ؛ لأنّه يبتني من تركيبٍ وهيئةٍ منتجةٍ في الاستدلال.

2ـ هذا المنهج وإن كان الطريق الأصعب إلّا أنّه الطريق الأكثر أمانًا للوصول إلى الحقيقة.

3ـ بالاعتماد على هذا المنهج يستطيع الإنسان الوصول إلى معرفة الأمور الميتافيزيقيّة.

4ـ لا يختصّ هذا المنهج بأشخاصٍ معيّنين، بل بإمكان البشريّة جمعاء الاستفادة من هذا المنهج للحصول على رؤيةٍ كونيّةٍ واقعيّةٍ وشاملةٍ.

5ـ المنهج التجريبيّ غير قادرٍ على إعطاء أي تصوّرٍ عن ما وراء الطبيعة؛ لأنّ موضوعه المحسوسات فقط.

6ـ لا يمكن الاعتماد على المنهج النصّيّ في كشف الواقع، لا لأنّه غير واضحٍ فقط، بل لأنّه لا يفيد اليقين، ويفيد الظنّ في بعض النصوص وحسب، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا، وقد لا يفيد حتّى الظنّ في البعض الآخر، بل تكون نصوصًا مزيّفةً ومخالفةً للعقل، فلا يمكن تكوين أيّ رؤيةٍ كونيّةٍ على أساسه، كاملةٍ، أو ناقصةٍ.

7ـ المنهج العرفانيّ لا يوجد فيه ميزانٌ ومعيارٌ واضحٌ لتمييز الأمور من الالتباس والخلط بين الحقّ والباطل.

8ـ تكون الرؤية الكونيّة على أساسه ناقصةً؛ لأنّها يجب أن تكون شاملةً لثلاثة مواضيع

رئيسةٍ، هي: المبدأ والطريق والمقصد، والمنهج العرفانيّ يكون بعد إثبات المبدإ، ثمّ أخذ التعاليم على أساس الدين الّذي اعتقده. فهو في مرحلةٍ متأخّرةٍ عن تكوين الرؤية الكونيّة.

9ـ من الممكن أن تكون الرؤية غير صحيحةٍ إطلاقًا.

10ـ من الطبيعيّ جدًّا أن تكون هناك رؤًى كونيّةٌ متعدّدةٌ بتعدّد العرفاء، وهٰذا الأمر باطلٌ؛ لاستلزام التناقض بأن تكون الرؤية عند هٰذا العارف هي الحقّ وعند الآخر ليس كذٰلك.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

ابن تيمية، أحمد، مجموع الفتاوى، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ـ المدينة المنوّرة، 2004 م.

ابن سينا، علي الحسين، الشفاء (المنطق)، مكتبة آية الله المرعشي ـ قم، 1404 هـ.

ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، مكتب الإعلام الإسلامي ـ قم، الطبعة الأولى، 1404 هـ.

ابن قيّم الجوزيّة، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة المعطّلة، دار الفكر ـ بيروت، 1418 هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1414 هـ.

أبو زهرة، محمد، تاريخ المذاهب الإسلامية، دار الفكر العربي ـ القاهرة.

البهائي، محمد بن حسين، كشكول بهايي، الأعلميّ ـ بيروت، الطبعة السادسة، 1403 هـ.

البيهقي، أبو بكر، الأسماء والصفات، دار الجيل ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

الترجمان، سهيلة عبد الباعث، نظريّة وحدة الوجود بين ابن عربيّ والجيليّ، مكتبة الخزعلي ـ بيروت، الطبعة الأولى.

التفتازاني، سعد الدين، شرح المقاصد، الشريف الرضي ـ قم، الطبعة الأولى، 1409 هـ.

الحسيني الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1414 هـ.

الحلّيّ، جمال الدين الحسن بن يوسف، نهاية المرام في علم الكلام، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم، الطبعة الأولى، 1419 هـ.

الرازي، أبو بكر محمد، حدائق الحقائق، مكتبة الثقافة الدينية ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1422 هـ.

الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، دار القلم ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1412 هـ.

الساعدي، شاكر عطية، المعاد الجسماني، المركز العالميّ للدراسات الإسلاميّة ـ قمّ، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيريّة في علم المنطق، شمس التبريزي ـ طهران، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

سبحاني، جعفر، بحوثٌ في الملل والنحل، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام ـ قم.

السبزواري، هادي، شرح الأسماء الحسنى، انتشارات دانشگاه تهران، الطبعة الأولى، 1372 ش.

الشعراني، عبد الوهاب، ردع الفقرا عن دعوى الولاية الكبرى، دار جوامع الكلم ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

الشهرستاني، محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل، الشريف الرضي ـ قم، الطبعة الثالثة، 1364 ش.

الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

الصاحب بن عباد وإسماعيل بن عباد، المحيط في اللغة، عالم الكتاب ـ بيروت، 1414 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة في الإسلام، بيت الكاتب ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

الطباطبائي، محمدحسين، الشيعة.. نصّ الحوار مع المستشرق كوربان، ترجمة جواد علي كسار، مؤسسة أم القرى، الطبعة الثانية، 1418 هـ.

الطوسيّ، نصير الدين، شرح الإشارات والتنبيهات مع المحاكمات، نشر البلاغة ـ قم، الطبعة الأولى، 1417 هـ.

عبد الكريم بن العربي بنيس، الواضح المنهاج في نظم ما للتاج، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1425 هـ.

الغزالي، أبو حامد محمد، مجموعة الرسائل، دار الفكر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1416 هـ.

الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، نشر الهجرة ـ قم، الطبعة الثانية، 1409 هـ.

الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، مؤسسة دار الهجرة ـ قم، الطبعة الثانية، 1414 هـ.

القونوي، صدر الدين، مفتاح الغيب (مصباح الأنس)، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2010 م.

القيصري، داوود، شرح فصوص الحكم (القيصري)، الشركة العلمية والثقافية للنشر ـ طهران، الطبعة الأولى، 1375 ش.

الكاشاني، عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفيّة، دار الكتب العلمية ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1426 هـ.

الليثي الواسطي، علي بن محمد، عيون الحكم والمواعظ، دار الحديث ـ قم، الطبعة الأولى، 1418 هـ.

مصباح يزدي، محمدتقي، الأيديولوجية المقارنة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار الرسول الأكرم ـ بيروت، الطبعة الأولى، 1992 م.

مصباح يزدي، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلامية، دار الرسول الأكرم ـ بيروت، الطبعة الثامنة، 2008 م.

المصري، أيمن، أصول المعرفة والمنهج العقلي، الأميرة للطباعة والنشر ـ بيروت، الطبعة الأولى، 2012 م.

المصري، أيمن، منتهى المراد في علم أصول الاعتقاد، المصطفى، الطبعة الأولى، 2014 م.

مطهري، مرتضى، الرؤية الكونيّة التوحيديّة، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقاني، معاونية العلاقات الدولية في منظمة الإعلام الإسلامي ـ طهران، الطبعة الثانية، 1989 م.

مطهري، مرتضى، المعرفة العقلية والقلبية، مركز نون للترجمة والتأليف، الطبعة الأولى، 2013 م.

الموسوي، إيمان، العوامل الفلسفيّة للإلحاد الجديد مع التأكيد على منزلة النفس.

النابلسي، عبد الغني، مفتاح المعيّة في دستور الطريقة النقشبنديّة، الدار الجودية ـ القاهرة، الطبعة الأولى، 1429 هـ.

الهمـداني، عـين القضـاة، شـكوى الغريـب عـن الأوطـان إلى علمـاء البـلدان، دار بيبليـون ـ باريـس، الطبعـة الأولى، 1962 م.

الـيزدي، محمـد تـقي مصبـاح، المنهـج الجديـد في تعليـم الفلسـفة، ترجمـة محمـد عبـد المنعـم الخاقـاني، دار التعـارف للمطبـوعات ـ بـيروت، 2007 م.

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

The Spiritual Perfection of the Human Being in the Light of Islamic Rationality

Muhammad Adnan Muhsin al-Rubaie
Lecturer at the Department of Interpretation and Qur'an Sciences, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: rbeyy91@yahoo.com

Abstract

Spirituality and its moral dimensions is one of the important topics in contemporary studies, receiving great attention in the contemporary world. This is because the moral element is a cornerstone of human existence and is among the issues that beyond any doubt or hesitation. Islam acknowledges this and Islamic rationality also confirms its validity. Spirituality is a non-material metaphysical tendency, giving the daily and material life of a human being a new meaning that goes beyond the material and ordinary life. In light of Islamic rationalism, spirituality is distinguished by a set of important characteristics and significant qualities, so much that neglecting them would lead to a series of damaging and disastrous consequences. This article seeks to look at this sensitive issue, being morality and spirituality, discussing it and presenting the various characteristics of spirituality in light of Islamic rationalism, through an analytical, descriptive and comparative approach.

Keywords: moral, rationality, human perfection, Islam, spirituality.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 62-83

Received: 29/07/2020 | Accepted: 23/08/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

الكمال المعنويّ للإنسان في ضوء العقلانيّة الإسلاميّة

محمد عدنان محسن الربيعي
مدرّسٌ في قسم التفسير وعلوم القرآن، جامعة المصطفى العالميّة، العراق.
البريد الإلكتروني: rbeyy91@yahoo.com

الخلاصة

يعدّ موضوع الروحانيّة والبعد المعنويّ من الأبحاث المهمّة المعاصرة، إذ تحظى باهتمامٍ كبيرٍ في العالم المعاصر، ولمّا كان البعد المعنويّ ركنًا ركينًا في وجود الإنسان، ومن المسائل الّتي لا تقبل الشكّ والترديد، فإنّ الإسلام يثبته وتؤكّد على صحّته العقلانيّة الإسلاميّة. إنّ المعنويّة عبارةٌ عن نزعةٍ ماورائيّةٍ وغير مادّيّةٍ، تُضفي على الحياة اليوميّة والمادّيّة للإنسان معنًى جديدًا يفوق المعنى المادّيّ والعاديّ. وعلى ضوء العقلانيّة الإسلاميّة تتميّز المعنويّة بمجموعةٍ من الخصائص والمميّزات المهمّة بحيث يؤدّي عدم الاهتمام بها إلى مجموعةٍ من الأضرار والنتائج الوخيمة. من هنا تسعى هٰذه المقالة نحو إلقاء نظرةٍ على هٰذه المسألة الحسّاسة؛ مسألة المعنويّة والروحانيّة، بحيث تحاول مقاربتها وتقديم عرضٍ عن مختلف مميّزات المعنويّة على ضوء العقلانيّة الإسلاميّة، وذٰلك من خلال منهجٍ تحليليٍّ وتوصيفيٍّ ومقارنٍ.

الكلمات المفتاحية: المعنويّة، العقلانيّة، الكمال الإنسانيّ، الإسلام، الروحانيّة.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 62 ـ 83
استلام: 2020/07/29، القبول: 2020/08/23 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدّمة

لا شكّ في أنّ البُعد المعنويّ والروحيّ[1] يمثّل عنصرًا أصيلًا في روح الإنسان، وأنّ هٰذا الأخير مهما أعرض ونأى بجانبه غافلًا عن هٰذا البعد، مقبلًا بزيادةٍ مطّردةٍ نحو المادّيّات، فإنّه لن يُطفئ تلك الجذوة المتّقدة في داخله، فالبشريّة في هٰذا العصر، ومع التقدّم العلميّ على الأصعدة كافّةً، والغرق في المادّيّات، تشعر بظمإٍ كبيرٍ وماسٍّ إلى المعنويّات، وقد أخذ هٰذا الشعور يتزايد في الآونة الأخيرة، بحيث يمكن ملاحظة ذٰلك من خلال اهتمامات المفكّرين والملتقيات والمؤتمرات الّتي تُعقد هنا وهناك، والمؤلّفات الّتي تصدر بشكلٍ متزايدٍ حول هٰذا الموضوع. وعلى هٰذا الأساس يمكن القول: إنّ البشريّة، بعد النهضة والحداثة في الغرب، تسعى إلى العودة إلى هٰذا الاتّجاه (المعنويّة)، وذٰلك بعد أن أدركت أنّ مسألة المعنويّة ترتبط مباشرةً بسعادة الإنسان، وأنّ تلبية الحاجات المادّيّة والحيوانيّة له، لا يسدّ حاجته إلى المعنويات [آهنگران، عقلانيت و علم : معيار تمايز معنويت در اسلام از معنويت در ساير مكاتب، ص 3]؛ ولذا فقد أدركت البشريّة المعاصرة ولو بشكلٍ طفيفٍ ضرورة العودة إلى المعنويّة. [آزاد علي إسماعيل، الدين والصحّة النفسيّة، ص 33؛ ملكيان، التديّن العقلانيّ، ص 130]

كان الإنسان المعاصر وما زال يواجه الكثير من الأزمات، ومن بينها نزاع العلم والدين، وأزمة المعنويّة وظهور التيّارات العرفانيّة المنحرفة والكاذبة والشكّاكيّة واللاأدريّة، وأزمة الافتقار إلى المعرفة اليقينيّة، وجذور هٰذه الأزمات تعود إلى فصل المعرفة عن المعنويّة، فنزعُ رداء المعنويّة والقداسة عن المعرفة في الفكر الغربيّ واستبدال المعرفة اليقينيّة بالنسبية في المعرفة، من خلال تيّارات من قبيل التاريخيّة والتطوّريّة والعلمويّة، كلّ ذٰلك أدّى إلى هٰذه الأزمات. [قاسمي، تحليل و تبيين معرفت قدسي نزد سيد حسين نصر، ص 98]

لقد طرح بحث المعنويّة عند الإنسان العلمانيّ الغربيّ والعقلانيّة الأداتيّة، انطلاقًا من سؤالٍ حول معنى المعنى، وفائدة الفائدة للمشروعات القائمة. وبعبارةٍ أخرى: فقد تمّ التساؤل عن المعنى الأقصى والنهائيّ والقيمة، وبما أنّ السؤال عن "معنى الوجود" في هٰذه العقلانيّة الأداتيّة قد تمّ قبره في طيّ النسيان وإحالته إلى عُهدة الإيمان القديم، فإنّ الإنسان الغربيّ كان بحاجةٍ إلى تقديم أطروحةٍ تنسجم مع مشروعه العلمانيّ، ومن هنا فقد طرح بحث المعنويّة والروحانيّة والتعالي والقُدسيّ وغيرها. [جميل قاسم، الروحانيّة في العلمانيّة المعاصرة، ص 120]

1- يستخدم في الموسوعات والقواميس مصطلح "روحانيّ" أو "روحانيّة" تعبيرًا آخر عن "المعنويّة". [انظر: لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، ص 1326].

وقبل الشروع في البحث تجدر الإشارة إلى أنّ موضوع العقلانيّة والمعنويّة في المنظور الإسلاميّ واسعٌ جدًّا؛ وذٰلك نتيجة الأسس والمباني الّتي يقوم عليها، سواءٌ ما ارتبط بالعقلانيّة الإسلاميّة الّتي لها تقوم على أسسٍ ومبانٍ وميزاتٍ خاصّةٍ، أو ما تعلّق ببحث المعنويّة الّذي يزخر بالعمق والتنوّع ويتميّز بمجموعةٍ من الخصائص والمعاني العالية وفق نظام الفكر الإسلاميّ. وعلى هٰذا الأساس، انتظم هٰذا البحث بغرض رسم صورةٍ عامّةٍ عن الروحانيّ والكمالات المعنويّة للإنسان على ضوء العقلانيّة الإسلاميّة.

المبحث الأوّل: مفردات البحث

أوّلًا: تعريف المعنويّة

عُرّفت "المعنويّة" لغويًّا بأنّها: مصدرٌ جعليٌّ أصله من الفعل "عني" بفتح العين والنون، ومنه: عنيت بالقول كذا، أي أردتُ وقصدتُ ذٰلك، و"المعنويّ" المنسوب إلى المعنى. [الجوهريّ، الصحاح، ج 6، ص 2440؛ الفيوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 85 و86]

وعُرّف "المعنويّ" اصطلاحًا بأنّه: ما لا يكون للّسان فيه حظٌّ، وإنّما هو معنًى يُعرف بالقلب. [المناويّ، التوقيف على التعاريف، ج 1، ص 667]

وتجدر الإشارة إلى أنّ التعاريف الموجودة في المعاجم اللغويّة والأدبيّة الإسلاميّة لهٰذه المفردة، قليلةٌ جدًّا ولا تفي بتقديم تعريفٍ دقيقٍ لهٰذا الاصطلاح الجديد الّذي اعتُبر معادلًا للمفردة الإنجليزيّة (spirituality)، بل إنّ هٰذه المفردة نفسها ليس لها في اللغة الإنجليزيّة معنًى واضحٌ تمامًا، وهي يكتنفها الكثير من الغموض نتيجة التغييرات العديدة الّتي تعرّضت لها. [ايزدپناه، ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنويت ، ص 124]

ومن هنا فقد أدّى الخلط في هٰذه المفردة إلى تفشّي المعنويات الزائفة في الغرب حتّى لم يعد من سبيلٍ إلى فهم ما يمكن أن تقدّمه المدارس الحقّة لإنقاذ الإنسان من وعثائه من دون تنظيف الأرض من الخطل وسوء الفهم. [نصر، الإسلام ووعثاء الإنسان الغربيّ الحديث، ص 89]

وعلى أيّ حالٍ فإنّ المراد من المعنويّة هنا أنّها عبارةٌ عن نزعةٍ ماورائيّةٍ وغير مادّيّةٍ، تُضفي على الحياة اليوميّة والمادّيّة للإنسان معنًى جديدًا يفوق المعنى المادّيّ والعاديّ. [آزاد علي إسماعيل، الدين والصحّة النفسيّة، ص 32-38]

وأمّا مفهوم "المعنويّة" على ضوء الرؤية الإسلاميّة وانطلاقًا من الفضاء الفكريّ الإسلاميّ، فيكتسي لونًا مغايرًا عمّا هو مطروحٌ في الثقافات الغربيّة. فإذا كانت المعنويّة الدينيّة عبارةً عن ذٰلك الشعور الّذي يعتري الإنسان فيما يرتبط بالحقائق الّتي تقع في أفق أوسع من نطاق عالم المادّة، ويقتضي القيام بمجموعةٍ من الوظائف من أجل بلوغه، فإنّه لا مجال للحديث عن مسألة الوظائف والتكاليف في المعنويّة الّتي تطرحها الحداثة والثقافة الأوربيّة مطلقًا، فكلّ تجربةٍ عاطفيّةٍ أو جذبةٍ روحيّةٍ شديدةٍ نحو أيّ موضوعٍ قد تندرج ضمن نطاق المعنويّة. والمهمّ فيها أن يثار الفرد ويشعر بالتعالي والتفوّق ويحسّ بالعظمة. [ايراندوست، چيستى معنويت و سير معناپذيرى آن در غرب، ص 540]

وعلى الرغم من أنّ هٰذه المفردة قد نحتت حديثًا في الفضاء المعرفي الإسلاميّ المعاصر، إلّا أنّها كانت موجودةً في الثقافة الإسلاميّة العريقة تحت عناوين وأسماءٍ أخرى، فقد جاء في كتاب "المعنويّة الإسلاميّة" ما يلي: «لم تأتِ مفردة المعنويّة في القرآن والروايات بهٰذا النحو، ولٰكن من خلال الرجوع إلى معناها اللغويّ يمكن القول: المراد منها هو عالم الباطن وحقيقة وروح العالم المادّيّ والظاهريّ، وأفضل مفردةٍ قرآنيّةٍ قريبةٍ منها هي "الحياة الطيّبة والنور الإلٰهي"» [الهامي نيا، المعنويّة الإسلاميّة، ص 21].

هٰذا ولقد أطلقت المعنويّات على مجموعة الأمور المتحقّقة الّتي ليست من جنس المادّة والمادّيّات، وبالتالي فإنّها تقع في النقطة المقابلة لها [مطهري، الإنسان الكامل، ص 69]، وقد عُدّ الإنسان المعنويّ مَنْ يهتمّ عمليًّا بالأمور غير المادّيّة المؤثّرة في حياته. [ايزدپناه، ضرورت نگاه تمدنى به مفهوم معنويت، ص 138]

ثانيًا: أوجه الاختلاف بين معنويّة الحداثة والمعنويّة الدينيّة

إنّ المعنويّة الّتي تطرح في الحداثة والثقافة الغربيّة ترتكز على مسألةٍ أساسيّةٍ وهي الاعتقاد بالقوى الخارقة والغيبيّة من أجل بلوغ الطمأنينة وإضفاء معنًى على الحياة. ومع ذٰلك فإنّ بينها وبين المعنويّة الدينيّة اختلافين رئيسيّين هنا:

الأوّل: الاختلاف في المنهج، فالمعنويّة الدينيّة، علاوةً على العقل فإنّها تنتفع من الوحي الإلٰهيّ والإيمان الدينيّ في معرفة المعنويّة وكيفيّة بلوغها؛ أمّا معنويّة الحداثة فإنّها لا تستقي هويّتها إلّا من خلال العقل المستقلّ، ولا يطرح الوحي الإلٰهيّ والإيمان الدينيّ باعتبارهما منهلًا تنهل منه حقيقتها.

الثاني: الاختلاف في المنشإ، فمنشأ ظهور معنويّة الحداثة، هو الشروط الخاصّة والظروف الاجتماعيّة. فمسائل من قبيل أزمة الهويّة، وأزمة الأخلاق، وأزمة المحيط البيئيّ، وأزمة الأسرة، جرّت الإنسان المعاصر نحو المعنويّة حتّى ينال الشعور بالاطمئنان الّذي فقده إلى جانب رفاهيّة الحداثة. وفي قبال ذٰلك فإنّ المعنويّة الدينيّة تسعى وراء صناعة عالمٍ معنويٍّ للبشر ينال فيه الطمأنينة والرفاهية من دون أزمات الهويّة والأخلاق والبيئة وغيرها. وعلاوةً على ذٰلك فإنّ إحدى أعمدة المعنويّة في الحداثة هي أنّها ترتبط بالآن من هٰذه الحياة الدنيا وبالوقت الحاليّ من أجل حياةٍ أفضل وبلوغ الاطمئنان والخلاص من الألم، لا تهتمّ بما وراء هٰذه الموت وما يجري على الإنسان من حوادث ووقائع. [إيراندوست، چيستى معنويت و سير معناپذيرى آن در غرب ، ص 543]

المبحث الثاني: مميّزات المعنويّة في ضوء العقلانيّة الإسلاميّة

تُعدّ حاجة الإنسان إلى المعنويّة والروحانيّة من المسائل الّتي لا تقبل الشكّ والترديد، وهٰذا ممّا يثبته الإسلام وتؤكّد صحّته العقلانيّة الإسلاميّة. [مصباح يزدي، محاولةٌ للبحث عن العرفان الإسلاميّ، ص 32]

وبناءً على هٰذا يمكن عرض بحث المعنويّة انطلاقًا من العقلانيّة الإسلاميّة في شكل محاور على النحو التالي:

أوّلًا: البُعد العقلانيّ للمعنويّة

إنّ المعنويّة بوصفها أمرًا قدسيًّا تقوم ـ في الفكر الإسلاميّ ـ على مجموعةٍ من الأسس والمباني المنطقيّة والعقليّة، وتتّضح أهمّيّة هٰذا الأساس بملاحظة بقيّة أنواع المعنويّة الّتي تنتشر في مختلف أنحاء العالم في العصر الراهن، حيث يمكن ترتيبها وفق ما يلي:

اتّجاه المعنويّة المحضة: يقوم هٰذا الاتّجاه على الأسس العاطفيّة والأحاسيس، ولا يرتبط بالأمور المعرفيّة والعقليّة، فالأحاسيس والمشاعر والعواطف ـ في رؤية هٰذا الاتّجاه ـ تجعل الإنسان يشعر بالسرور والبهجة، لٰكنّها لا ترجع إلى أساسٍ معرفيٍّ وعقليٍّ. [ملكيان، المعنويّة والمحبّة خلاصة كلّ الأديان، ص 56]

اتّجاه المعنويّة الوهميّة: وهٰذا الاتّجاه يقوم على أسسٍ وهميّةٍ وخرافيّةٍ، وعلى الدجل والزيف، وبالتالي هي أيضًا ليس لها أيّ أساسٍ عقليٍّ أو برهانيٍّ، وإنّما تعتمد على الخرافات والأوهام والشعوذة وأمثالها.

اتّجاه المعنويّة المؤسّس على العقلانيّة: وهٰذه المعنويّة تنزع نحو عالم القُدس وتقوم على أسسٍ فلسفيّةٍ ومبانٍ وقواعد تجعل من المعنويّة أمرًا معقولًا مبرهنًا. [آهنگران، عقلانيت و علم : معيار تمايز معنويت در اسلام از معنويت در ساير مكاتب ، ص 6 و7]

إنّ الروحانيّة وكما يطرحها الإسلام ليست حالةً انفعاليّةً أو عاطفيّةً، بل هي حضور الإنسان كلّه جسمًا وعقلًا وعاطفةً، فهي تتناقض مع الحالات العاطفيّة والانفعاليّة الّتي يغيب فيها العقل؛ لأنّ غياب العقل يعني تفشّي الفوضى، وهٰذا ما يتناقض جذريًّا مع الروحانيّة التي شرّعها الله تعالى، فالعقل يؤدّي دورًا حيويًّا على درجةٍ عاليةٍ من الأهمّيّة في البُعد المعنويّ للإنسان، حيث وَرَدَ ذٰلك صراحةً في القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿**يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ**﴾ [سورة يونس: 100].

والمعنويّة القائمة على العقل هي الّتي أكّد عليها الإسلام، بل الأديان الإبراهيميّة جميعًا، حيث تتجلّى في الأخلاق والعرفان العمليّ معجونةً مع الرؤى المعرفيّة والعقليّة، وهٰذه الرؤية القدسيّة قائمةٌ على أسسٍ فكريّةٍ وفلسفيّةٍ برهانيّةٍ، بل قد ترتبط المعنويّة عند البعض بالعرفان النظريّ الّذي يتأسّس على أبعادٍ برهانيّةٍ عند أصحابه.

وعلى هٰذا الأساس يرى الشهيد محمّدباقر الصدر أنّ المفاهيم والقيم الأساسيّة المتعلّقة بالمعنويّة توجد في شكل نسقٍ ينتمي إلى المنظومة الإسلاميّة العامّة، الّتي لا تفصل بين الدين والدنيا، وهٰذا النسق لا يقلّ صرامةً ـ من الناحية العقلانيّة ـ عن النسق العلميّ، بل إنّ صرامته أقوى وأعمق؛ لأنّه يجدّد علاقاتٍ قدسيّةً وروحيّةً، لها امتداداتٌ اجتماعيّةٌ وسياسيّةٌ تتأثّر في العلاقة بين الإنسان والله تعالى.

وانطلاقًا من هٰذه الفكرة يتجلّى موقف الإسلام من المعنويّة؛ إذ إنّه ليس موقفًا عاطفيًّا أو روحيًّا محضًا، بل هو ينتمي إلى أرضيّةٍ فكريّةٍ تحدّد الرؤية الإسلاميّة للكون والإنسان والأمّة وعلاقتها بالشعوب الأخرى وبالتاريخ. [الصدر، موجزٌ في أصول الدين (ملامح عامّةٌ للعبادات)، ص 270]

ثانيًا: الهيكلة والنظم

تعدّ المعنويّة أمرًا محوريًّا ونواةً مركزيّةً في الإيمان والنزوع نحو عالم القدس؛ إذ إنها تشكّل مع مجموعةٍ من المعارف والقضايا والمسائل الأساسيّة، وكذٰلك مع النتائج والثمرات منظومةً متكاملةً ومنسجمةً، ويمكن ملاحظة ذٰلك في الأخلاق والعرفان العمليّ، إذ يمكن أن يشاهد بوضوحٍ هٰذه الهيكليّة والمنظومة الّتي تهتمّ بالشخصيّة المعنويّة وتربيتها مفاهيميًّا وعمليًّا، وهٰذه مسألةٌ مهمّةٌ للغاية وذٰلك بغرض الرجوع إليها، فالحياة برمّتها منظّمةٌ.

وممّا لا شكّ فيه أنّ المذاهب الفلسفيّة قد صاغت علاقة الإنسان بالمطلق ضمن نظريّاتها الميتافيزيقيّة، لٰكنّ الإسلام نظّم علاقة الإنسان بالمطلق، ولم يتركها على عموميّتها تنزلق في متاهات الفكر المجرّد والتخمينات الميتافيزيقيّة، فتشريع العبادات يتضمّن أنّه لا يمكن للإنسان أن يرتبط بالمطلق إلّا عن طريق الدين، ونسبيّة الإنسان تجعله كائنًا مفتقرًا إلى الله ﷻ، فالمعنويّة والروحانيّة الّتي تتمّ فيها صياغة الرؤية الإسلاميّة للمشكل الميتافيزيقيّ من الناحية المنهجيّة والمعرفيّة. وهو ما سيأتي تفصيله لاحقًا.

فلا يمكن لمفاهيم وأحكامٍ وقيمٍ دقيقةٍ كتلك الّتي ترتبط بالمعنويّات والروحانيّات أن توجد مبعثرةً وعفويّةً دون نظريّةٍ ضمنيّةٍ تتّسق ضمنها تلك المفاهيم والأحكام والقيم.

ثالثًا: عالم الغيب وعالم ما وراء المادّة

مع أنّ الكثير من تيّارات المعنويّة في هٰذا العصر تعدّ المعنويّات أمرًا ضروريًّا، إلّا أنّها تحصرها في نطاق المادّة والعالم المادّيّ للإنسان فحسب [آهنگران، عقلانيت و علم : معيار تمايز معنويت در اسلام از معنويت در ساير مكاتب ، ص 9]، بينما يتوجّب إثبات ذٰلك وأنّ العالم لا ينحصر في عالم المادّة؛ إذ إن هنالك عوالم غيبيّةً كثيرةً، ومن دون إثبات ذٰلك لا يمكن الحديث عن المعنويّة.

ومن بين الأمور الأساسيّة في هٰذا المجال:

أ ـ الإنسان له روحٌ وليس هو مادّةً فحسب.

ب ـ العالم ليس مادّيًّا وحسب، بل هناك غيبٌ وما وراء المادّة.

وعلى هٰذا الأساس فعلاوةً على الروح الّتي يؤكّد عليها الإسلام، فإن هناك مسألة الغيب؛ إذ إنّ هناك غيبًا واستمرارًا لهٰذا العالم، ويمكن ملاحظة ذٰلك من خلال تأكيد النصوص الدينيّة على مسألة المعاد [جوادي آملي، دور المعاد في تربية الروح، ص 8]؛ باعتبار أنّ هناك استمرارًا لهٰذه الحياة، وهنالك وما وراء لها.

إنّ الأصول والقواعد التوحيديّة والمَعاديّة تُشكّل نواةً مركزيّةً بالنسبة للمعنويّة، ومن دونهما تضحي المعنويّة مهزلةً وهوًى ليس إلّا.

فالمعنويّة على ضوء تلك الأصول، مسألةٌ أساسيّةٌ وواقعيّةٌ وحقيقيّةٌ تتجلّى في جميع الأتباع الّذين ساروا على هدى الإسلام في مختلف الأفراد الّذين ظهروا على مرّ العصور والأزمان.

إنّ الروحانيّة والبُعد المعنويّ في الإسلام مع أنّه يتحرّك في اتّجاه الغيب، إلّا أنّه لا يغفل الواقع، بل يرتبط به، وإنّ عدم ارتباط الإنسان بالغيب سيحوّله إلى صيرورةٍ مستمرّةٍ تائهةٍ، ويجعل تحرّكه عشوائيًّا كريشةٍ في مهبّ الريح، بينما إذا ارتبط به وتحرّك في مسيرته الشاقّة الطويلة، فإنّه سيستمدّ من إطلاقه وشموله العون والمدد والرؤية الواضحة للهدف، فالإنسان يهفو إلى المطلق، ويربط من خلال ذٰلك حركته بالكون وبالوجود برمّته، بالأزل والأبد [حبيب فياض، التجديد الكلاميّ عن الشهيد الصدر، ص 150]، كما أنّ الارتباط بالغيب وبالله يستوعب تطلّعات المسيرة كلّها، وهو رفضٌ لكلّ المطلقات الوهميّة والخرافيّة، إنّه خوض غمار معركةٍ مستمرّةٍ، ونضالٌ ممتدٌّ ضدّ مختلف الأكاذيب والأوهام والوثنيّات المصطنعة، وبهٰذا يتحرّر الإنسان من سراب المطلقات الكاذبة الّتي يجعلها الإنسان الواهم والضالّ بديلًا عن الحقيقة المطلقة وهي ربّ العالمين. [الصدر، موجزٌ في أصول الدين (ملامح عامّةٌ للعبادات)، ص 270]

رابعًا: التبلور في إطار مناسك وشعائر منتظمةٍ

لقد تبلورت المعنويّة والروحانيّة في الفكر الإسلاميّ على شكل مناسك وشعائر منتظمةٍ، وتتجلّى هٰذه المسألة بوضوح إذا ما رأينا أنواعًا أخرى من المعنويّة منها: المعنويّة الّتي تنحصر في الأمور القلبيّة فحسب، ولا ترتبط بما وراء ذٰلك من تجلّياتٍ وتمثيلاتٍ أخرى لها؛ والمعنويّة الّتي تركت تجلّياتها وتمثيلاتها وقوالبها بصورةٍ حرّةٍ منفلتةٍ.

وأمّا المعنويّة الإسلاميّة فهي الّتي تتمثّل في إطار مناسك وشعائر معيّنةٍ، وهو ما يعرضه الفكر الإسلاميّ، إذ إنّ مساحة هٰذه المناسك والشعائر واسعةٌ جدًّا فيه.

إنّ الروحانيّة والمعنويّة تُطلق كما ذكر سابقًا على ما يقابل المادّيّ والجسمانيّ، ولا يعني ذٰلك أنّ المراد منها هو البعد التجريديّ، وإن كان ذٰلك جزءًا من حقيقتها، وإنّما المراد ذٰلك البُعد المعنويّ وتلك الحالة النفسيّة الّتي تمثّل الحقيقة المطلوبة من وراء الأشياء، فالصلاة بأركانها المخصوصة لها روحانيّةٌ وراء صورتها وهيئتها، وسائر العبادات هي على هٰذا المنوال، ومن دون ذٰلك لا يمكن أن تتحقّق تلك المعنويّات على أشكالها وصورها الصحيحة. [الخمينيّ، الآداب المعنويّة للصلاة، ص 17]

ومن هنا فإنّ تلك الصور والقوالب تكتسي أهمّيّةً خاصّةً في الرؤية الإسلاميّة، فشكل العمل والسلوك له علاقةٌ وطيدةٌ بالعواطف والإحساسات الّتي تقابله، ووفق هٰذه الرؤية لا يمكن التأكيد على العواطف والإحساسات والتخلّي عن القوالب والشعائر والمناسك؛ وذٰلك لوجود علاقةٍ متقابلةٍ بين العواطف والإحساسات مع السلوكيّات والقوالب والنماذج

والشعائر، وبما أنّ هٰذه العلاقة المتقابلة والمترابطة موجودةٌ في نظام الشريعة، فقد بُيّنت وأوضحت أطرٌ وحدودٌ معيّنةٌ ومشخّصةٌ لهٰذه الإحساسات والعواطف في الشريعة.

وتبلورُ الروحانيّة في الرؤية الإسلاميّة في قوالب وأشكالٍ معيّنةٍ لا يعني عدم الاهتمام بالمحتوى، فالمحتوى فيها هو مقدار ما يتوصّل إليه الإنسان من مراتب الكمالات الإلٰهيّة والقرب من الله تعالى.

ومن هنا يظهر تهافت قول من قالوا بأنّ القالب هو بمثابة القشر وأنّ المحتوى هو اللبّ، ومتى ما تمّ بلوغ اللبّ أمكن التخلّي عن القشر، وبطلان اعتقاد من شدّد على التمسّك المفرط بالقالب، وعلى التركيز عليه، فالله يحب أنْ يُعبد من حيث يريد هو لا من حيث يريد العبد، فمثلما أنّ القالب مهمٌّ فإنّ المحتوى مهمٌّ أيضًا، فقد جاء في الرواية: «بينا رسول الله ﷺ جالسٌ في المسجد إذ دخل رجلٌ فقام يصلّي فلا يتم ركوعه ولا سجوده، فقال ﷺ: نقرٌ كنقر الغراب، لئن مات هٰذا وهٰكذا صلاته ليموتنّ على غير ديني» [الكلينيّ، الفروع من الكافي، ج 3، ص 268، ح 6].

وجديرٌ بالذكر أنّ هٰذه المسألة لا تقتصر على الرؤية الإسلاميّة فحسب، بل تشمل الأديان الإبراهيميّة كافّةً؛ إذ إنّها تتوفّر على المناسك والشعائر والطقوس الّتي تعكس الإحساسات والعواطف فيها، وفي هٰذا المجال يمكن الإشارة إلى مجموع المناسك والعواطف الّتي تعكس تلك العواطف والإحساسات القدسيّة والمعنويّة، والأدعية والمناجات ونصوص الزيارات نموذجٌ لذٰلك، إذ إنّ هناك المئات من الأدعية والمناجات الموجودة في النصوص والمصادر الدينيّة، والّتي تتّصف بالروعة والجاذبيّة، بحيث إنّها تفتح أمام الإنسان طريقًا مستقيمًا لحوارٍ مباشرٍ مع الله، ومن ذٰلك ما يمكن ملاحظته في أدعية الصحيفة السجّاديّة ومفاتيح الجنان والأدعية الواردة في كتبٍ أخرى.

فالقرآن الكريم يقرّ أنّ الدعاء هو طريق ارتباط العباد بالله ﷻ حيث يقول تعالى: ﴿**مَا يَعْبَأُ بِكُمْ رَبِّي لَوْلَا دُعَاؤُكُمْ**﴾ [سورة غافر: 60]. فالدعاء ليس سبيل النجاة وحسب، بل هو أيضًا سبيل الترقّي المعنويّ والوصول إلى المراتب العليا من الكمال. فقد ورد عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «إِنَّ عِنْدَ اللهِ مَنْزِلَةً لَا تُنَالُ إِلَّا بِمَسْأَلَةٍ، وَلَوْ أَنَّ عَبْدًا سَدَّ فَاهُ وَلَمْ يَسْأَلْ لَمْ يُعْطَ شَيْئًا، فَاسْأَلِ تُعْطَ» [الكلينيّ، الكافي، ج 2، ص 466].

إنّ الدعاء والمناجاة والارتباط بالبعد المعنويّ والغيبيّ أمرٌ ضروريٌّ، فالعقل يقضي بأنّه لا حيثية ولا حقيقة للإنسان سوى العبوديّة لله والارتباط به. وممّا لا شكّ فيه أنّ الدعاء له تأثيره التامّ في فلاح الإنسان وسعادته، فهو الحبل الوثيق الّذي يربط وجود الإنسان وسعادته ـ الّذي هو عين الفقر والعجز ـ بمعدن الغنى والقدرة، وينتشله من ورطة البأس والضياع، ويملأ وجوده وكيانه من نور الكمالات المعنويّة على قدر سعته وطاقته. ثمّ يطلق له عنان الرقيّ، لينفكّ من أسر التراب ويحلّق نحو ربّ الأرباب.

علاوةً على ذٰلك فإنّ المناجاة والأدعية عند أهل البيت عليهم السلام تتضمّن جانبًا مهمًّا آخر، وهو تعليم الناس ماذا يطلبون وما هو أدب الطلب من الله تعالى. [مجموعةٌ من المؤلفين، المدارس الأخلاقيّة في الفكر الإسلاميّ، ص 446]

ومن الأمور الّتي تلعب دورًا مهمًّا في بلورة البعد المعنويّ للإنسان مسألة التوسّل. حيث إنّ حقيقته تتضمّن عناصر معرفيّةً وعاطفيّةً مهمّةً. من بينها التعرّف على النموذج المثاليّ والملموس الّذي يتوجّب الاحتذاء به، وعنصر المحبة والعشق الّذي يبعث في روح الإنسان زخمًا وحيويّةً وطاقةً عظيمةً نحو الحركة والفاعليّة نحو الهدف. فمجرّد تحديد الإنسان لهدفه لا يعني عدم افتقاره إلى الطاقة الروحيّة والعزيمة اللازمة للمسير باتّجاه الهدف. ومتى ما اقترنت المعرفة الصحيحة للنموذج القدوة بالمحبّة العميقة الصافية، فحينئذٍ يضحي احتمال التأسّي كبيرًا جدًّا.

خامسًا: الامتداد الاجتماعيّ والثقافيّ والسياسيّ للمعنويّة

لا تنحصر المعنويّة وفق الرؤية الإسلاميّة في البعد الفرديّ للإنسان، وإنّما لها ارتباطٌ مع سائر أبعاد الإنسان الأخرى؛ إذ إنّ المعنويّة ليست عنصرًا منفصلًا ومنعزلًا عن سائر الأبعاد الأخرى للإنسان. وبعبارةٍ أخرى: إنّ المعنويّة في الرؤية الإسلاميّة لا تقتصر على البعد الفرديّ للذات البشريّة، وإنّما تتجاوزها لتدفع بالإنسان إلى الاهتمام بالأبعاد الإنسانيّة الأخرى، ومن أجل هدفٍ أكبر من وجوده ومصالحه الخاصّة.

ولقد تنبّهت الكثير من الاتجّاهات المعنويّة إلى هٰذه المسألة، وهي أنّ قيمة المعنويّة تكمن في مدى قدرتها على تسليط الضوء على الزوايا والأبعاد الأخرى للحياة الفرديّة والاجتماعيّة؛ إذ يمكنها في الكثير من الموارد حلّ المشكلات الّتي تعاني منها البشريّة.

فالروحانيّة متعدّدة الأبعاد، ومن هنا تتجلّى خصوصيّتها في الرؤية الإسلاميّة؛ ذٰلك أنّ أنواع الروحانيّات الأخرى من بوذيّةٍ ومسيحيّةٍ وغيرها، روحانيّاتٌ مريحةٌ وانسحابيّةٌ (أي منعزلةٌ عن المجتمع)، بينما المعنويّة والروحانيّة في الإسلام، روحانيّةٌ متجذّرةٌ في الحياة الاجتماعيّة، وهي انطلاقةٌ إيمانيّةٌ تشمل الحياة كلّها؛ ولذا فهي تجعل الإنسان يعيش حالة الالتزام بقضايا المجتمع، ووعيٍ بحركة التاريخ. [محمد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، ص 121 و122]

وعلى ضوء ذٰلك، تسلّط المعنويّة ـ باعتبارها نواةً مركزيّةً في الرؤية الإسلاميّة ـ الضوء على مختلف الأبعاد البشريّة، الفرديّة والأسريّة والاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها.

لقد اشتهر ذٰلك الصراع التاريخيّ المحتدم الّذي دار بين أتباع الطريقة وأتباع الشريعة، وقد كان النزاع فيه قائمًا بين من يؤكّد على العناصر المعنويّة الّتي تغلب على الجانب الفرديّ وهم أتباع الطريقة، وبين من يذهب إلى ضرورة الاهتمام بالشريعة وقوانينها ومقرّراتها.

ولٰكن كانت الرؤية الغالبة هي أنّه لا يمكن الاستغناء عن كليهما، فالأحكام والقوالب الظاهريّة كافّةً تمتلك روحانيّةً ومعنويّةً عميقةً، ففي كلّ حكمٍ شرعيٍّ تكمن روح التوحيد ولا يمكن الوصول إليه إلّا من خلال التعمّق فيه [يزدان پناه، العرفان النظريّ.. أصوله ومبادؤه، ص 100]، ويشير الشيخ الرئيس إلى هٰذا الأمر في النمط التاسع من الإشارات بقوله: «لمّا لم يكن الإنسان بحيث يستقلّ وحده بأمر نفسه إلّا بمشاركة آخر من بني جنسه، وبمعاوضةٍ ومعارضةٍ تجريان بينهما، يفرّغ كلّ واحدٍ منهما لصاحبه عن مهمٍّ لو تولّاه بنفسه لازدحم على الواحد كثيرٌ، وكان ممّا يتعسّر إن أمكن، وجب أن يكون بين الناس معاملةٌ وعدلٌ يحفظه شرعٌ، يفرضه شارعٌ متميّزٌ باستحقاق الطاعة؛ لاختصاصه بآياتٍ تدلّ على أنّها من عند ربّه، ووجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاءٌ من عند القدير الخبير، فوجب معرفة المجازى والشارع. ومع المعرفة سببٌ حافظ للمعرفة، ففرضت عليهم العبادة المذكّرة للمعبود، وكرّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير، حتّى استمرّت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع. ثمّ زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجرُ الجزيل في الأخرى. ثمّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعةُ الّتي خصّوا بها، فيما هم مولّون وجوههم شطره. فانظر إلى الحكمة، ثمّ الرحمة والنعمة؛ تلحظ جنابًا تبهرك عجائبه. ثمّ أقم واستقم» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 3، ص 371].

هٰذا وتؤكّد الرؤية الإسلاميّة على الشريعة وقوانينها والطريقة ومناهجها، فالمعنويّة المطلوبة

في هٰذه الرؤية مقيّدةٌ بالشريعة كما أنّها تنعكس فيها، ويمكن ملاحظة هٰذا التعاضد والتعامل متجسّدًا في شخص النبيّ الأكرم ﷺ، الّذي لم يغفل جانبه العباديّ حتّى تورّمت قدماه من القيام والوقوف بين يدي الله ﷻ، مع اهتمامه البالغ بالأمور الاجتماعيّة.

كما يمثّل الإمام عليٌّ عليه السلام نموذجًا آخر في هٰذا الجانب، بل إنّه مثالٌ أكمل لروحانيّة المعتقد الدينيّ الإسلاميّ ومعنويّته، فهو الّذي لا يبلغ شأوه أيّ عارفٍ عابدٍ، بحيث إنّه إذا انهمك وانغمر في العبادة والعشق الإلٰهيّ كان كأنّه ليس في هٰذا العالم، وكان مثالًا لمن «هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة، وباشروا روح اليقين، واستلانوا ما استوعره المترفون، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون، وصحبوا الدنيا بأبدان أرواحها معلّقةً بالمحلّ الأعلى» [نهج البلاغة، الحكمة 147]، فهو مع الناس وليس مع الناس، عندما يكون مع الناس تكون روحه مرتبطةً بالمحلّ الأعلى [مطهري، الإنسان الكامل، ص 38]، هٰكذا هو حاله في الليل، وفي النهار لكأنّ هٰذا الإنسان غير ذٰلك، فهو مع أصحابه متفتّح الوجه، بشوشٌ، باسمٌ فرحٌ مرحٌ، حتّى ذمّ لذٰلك من قبل الجاهلين والمغرضين: «عجبًا لابن النابغة [يقصد عمرو بن العاص] يزعم لأهل الشام أنّ فيّ دعابةً، وأنّي أمرؤٌ تلعابةٌ، أعافس وأمارس، لقد قال باطلًا ونطق آثمًا» [نهج البلاغة، 84]، وتجده في جميع الميادين الإنسانيّة، في البيت وأموره، وفي المجتمع وشؤونه، وفي الحكم ودواليبه، وفي الحرب وغماره، وغيرها من المجالات.

فهٰذه وغيرها نماذج جليّةٌ كانت حاضرةً عن ذٰلك المزج بين مختلف الأبعاد البشريّة من دون إغفال البُعد المعنويّ.

فالإسلام إذن منع الرهبنة؛ لأنّها فرارٌ من الحياة ومتاعبها؛ ولذٰلك تعدّ القوانين الأوروبّيّة الرهبان في حكم الأموات، والرهبنة موتًا اختياريًّا، والإسلام لا يريد للمتعبّد هٰذا الموت وذٰلك الفرار، ولٰكنّه يريد مؤمنًا نافعًا للناس، حيًّا في وسط الأحياء، حاميًا لهم من المضارّ، جالبًا لهم المنافع؛ إذ ليست العبادات الإسلاميّة سلبيّةً، بل هي إيجابيّةٌ: «هي المشاركة في رِفعة النوع الإنسانيّ، ولذٰلك يعدّ كلّ نفعٍ للأحياء صدقةٌ، فقد جاء في النصوص الدينيّة: «ما من مسلمٍ يغرس غرسًا أو يزرع زرعًا فيأكل منه إنسانٌ أو دابّةٌ إلّا كتب له به صدقةٌ»، وليس معنى ذٰلك أن الروحانيّة في الإسلام لا وجود لها، بل لها المقام الأوّل، ففي الصوم والصلاة والحجّ روحانيّةٌ، بل كلّها روحانيٌّ، وفي الاعتكاف روحانيّةٌ، ولٰكنّ روحانيّة الإسلام ليست انقطاعًا عن الحياة والأحياء، بل هي مع ما فيها من سموٍّ نفسيٍّ وتجرّدٍ عن الجسم وأهوائه وشهواته، هي تحسينٌ للعلاقات الإنسانيّة» [محمد أبو زهرة، خاتم النبيّين ﷺ، ص 712]

إنّ الروحانيّة وفق الرؤية الإسلاميّة ممتدّةٌ لتشمل كافّة مناحي الحياة، بل إنّها تتمتدّ لأكثر من ذٰلك حينما يلاحَظ امتداد حياة الإنسان في الدنيا لتتّصل بحياته الأخرويّة، بحيث تتحوّل كلّ حياة الإنسان إلى ساحة عملٍ يرجو فيها أن يكون من الفائزين في الآخرة، فما الروحانيّة في الإسلام إلّا الشعور بخشية الله ومراقبته في كلّ ما يصدر عنّا من أعمالٍ وأقوالٍ، والسعي الّذي لا كلفة فيه إلّا مساعدة أهل القلّة والفاقة من قبل أهل اليسار، بدافع الرحمة والأخوّة في الخلق والإنسانيّة؛ وذٰلك من أجل رفع العوز وتأمين حدّ الكفاية لكلّ فردٍ بما يكفل التوازن الاقتصاديّ بين المسلمين، ويؤدّي إلى وجود مجتمعٍ لا تتصارع فيه الأهواء والنزوات، بل تتآلف فيه النفوس بوحيٍ من الإيمان بالله والالتزام بتعاليمه. [انظر: قاسم حبيب جابر، الإسلام بين البداوة والحضارة.. دراسةٌ في حضارة الإسلام الإنسانيّة، ص 337]

سادسًا: المعنويّة أمرٌ اختياريٌّ واكتسابيٌّ

إنّ المعنويّة في الرؤية الإسلاميّة أمرٌ اختياريٌّ واكتسابيٌّ، وتكمن أهمّيّة هٰذه المسألة إذا ما تمّ ملاحظة مختلف التصوّرات الموجودة حول أنماط الناس المختلفة ونظرتهم تجاه البُعد المعنويّ، فالبعض من الناس يتميّز بالمعنويّات ويهتمّ بها، والبعض الآخر ليس كذٰلك، ومن هنا فإنّ الرؤية الإسلاميّة تجاه هٰذه المسألة تتحدّد من خلال أمرين أساسيّين:

الأوّل: المعنويّة أمرٌ مشتركٌ بين جميع الناس.

الثاني: المعنويّة في متناول الإنسان ومن اختياره.

وليس المراد هنا أن للمعنويّة في بعض الحالات والمراتب جذبًا خاصًّا كما هو الأمر في العرفان؛ لأنّ هٰذه المسألة خارجةٌ عن محلّ البحث- وذٰلك أنّ هناك بعض الحالات الّتي يكون فيها جذبٌ خاصٌّ خارجٌ عن دائرة اختيار الإنسان ـ وإنّما المراد هو أنّ المعنويّات عمومًا من حيث الأساس تكون في متناول الإنسان واختياره، وبإمكانه من خلال السعي والمجاهدة أن يغدو معنويًّا ويقوّي معنويّاته، فمسألة الاشتراك والاختيار هي أساسٌ ومبدأٌ مهمٌّ للتعلّق بعالم الغيب وعالم القدس.

وعلى الرغم من أنّ مسألة المعنويّة والروحانيّة هي أمرٌ فطريٌّ مودعٌ في باطن الإنسان، بحيث لا يمكن زواله كما يرى البعض، إلّا أنّها ـ على أيّة حالٍ ـ تقبل الشدّة والضعف، ويمكن من خلال مجموعةٍ من العوامل والعناصر تقويتها أو تضعيفها، فتقوية البعد المعرفيّ

والعقـليّ والاسـتدلاليّ للإنسـان، والعمـل بالتكاليـف الشرعيّـة والأخلاقيّـة، وتجنّـب الشـكّاكيّة والنسـبيّة والمعـاصي وغيرهـا، هي عوامـل يـؤدّي تحقّقهـا إلى تقويـة البعـد المعنـويّ في الإنسـان، كمـا أنّ غيابهـا يـؤدّي إلى تضعيفـه ووهنـه. [خسروپناه، عوامل و موانع ترویج معنویّت، ص 60-70]

إنّ الفكـر الإسـلاميّ يهتـمّ بالأمـور المعنويّـة ضمـن ثلاثـة معـارف هي العرفـان النظـريّ والأخلاق والفقـه. كمـا أنّ الأمـور الاختياريّـة، سـواءٌ منها ما يرتبـط بالفضائـل والرذائـل الأخلاقيّـة الاختياريّة أو السـلوكيّات الّـتي تـدور مـدار الاختيـار، والمعنويّـة تؤكّـد على ذٰلـك وتـدور مداره.

إنّ المعنويّـة والميـل نحـو عالـم الغيـب والطهـارة، ونتيجـةً لكونهـا أمـرًا اختياريًّـا، تقـع ضمـن نطـاق هٰـذه المعـارف والعلـوم الثلاثـة، أي: العرفـان النظـريّ والأخـلاق والفقـه، وجميـع هٰـذه العلـوم والمعـارف تهتـمّ بالمعنويّـة مـن زاويـةٍ تختلـف عـن الزوايـا الأخـرى.

سابعًا: المعنويّة أمرٌ مقولٌ بالتشكيك ولها مراتب تشكيكيّةٌ

هٰـذه المسـألة غايـةٌ في الأهمّيّـة؛ وذٰلـك أنّ المعنويّـة يمكـن أن تنـتزع مـن مراتـب ومسـتوياتٍ واضحـةٍ ومتداولـةٍ، وهي بالإمـكان أن تبلـغ درجـاتٍ وقممًـا عاليـةً تنتـهي إلى الفنـاء والشـهود والقـرب مـن اللهﷻ، وبالتـالي تنفتـح نوافـذ الغيـب وأبوابـه أمـام الإنسـان، فتكـون مشرَعـةً بصـورةٍ كاملـةٍ في وجهـه وتتوجّـه الفيوضـات القدسـيّة للفـرد نحـو عالـم الغيـب بشـكلٍ تـامٍّ، وهٰـذه المراتـب التشـكيكيّة للمعنويّـة والتعلّـق بعالـم القـدس مهمّـةٌ جـدًّا في الفكـر الإسـلاميّ، وخاصّـةً في العرفـان والأخـلاق العمليّـة، فـفي الأخـلاق العمليّـة هنالـك مراتـب للمعنويّـة وكيفيّـة نيلهـا، وقـد قسّـمها العلمـاء وفـق نظـرةٍ عامّـةٍ إلى عـشرة مراتـب أو مئـة مرتبـةٍ مفصّلـةٍ، ووفـق نظـراتٍ أخـرى أكـثر تفصيـلًا إلى ألـف مرحلـةٍ ودرجـةٍ، وهٰـذا إن دلّ على شيءٍ فإنّمـا يـدلّ على الظرافـة والدقّـة والاهتمـام الخـاصّ بالمعنويّـة ودرجـات السـير والسـلوك نحـو عالـم القـدس الّذي تحظـى بـه في الفكـر الإسـلاميّ، وقلّمـا توجـد هٰـذه المسـألة في المذاهـب والمـدارس الأخـرى. [مجموعةٌ من المؤلّفين، المدارس الأخلاقيّة في الفكر الإسلاميّ، ص 227-329]

إن لهٰـذا السـلوك المعنـويّ والسـير في مـدارج المعنويّـة صـورًا جذّابـةً في التعاليـم الدينيّـة، وقـد كانـت هنـاك محـاولاتٌ حثيثـةٌ مـن أجـل بلـورة هٰـذه الـلذّات المعنويّـة وفـق قواعـد وضوابـط خاصّـةٍ، ومـن هنـا فقـد بـرزت هنـاك مسـائل جميلـةٌ ورائعـةٌ حـول هٰـذه الـلذّات المعنويّـة.

ثامنًا: المعنويّة ولزوم المنهجيّة

إن المعنويّة وطيّ مدراجها بحاجةٍ إلى منهجيّةٍ وأساليب ومسالك خاصّةٍ، وقد حُدّدت في الإسلام بأطرٍ وحدودٍ معيّنةٍ، فحتّى يصبح الإنسان المسلم سالكًا في المدارج المعنويّة ومكتسبًا للمعنويّات بصورةٍ فعليّةٍ، عليه أن يتّخذ لنفسه مناهج وأساليب محدّدةً، فالرياضة والتمارين والسلوك هي طرقٌ بيّنت من أجل الصيرورة المعنويّة والترقّي في درجاتها، وقد عيّن في الإسلام ضوابط وأطرًا وقواعد خاصّةً، فمثلًا لا يجب أن تنجرّ طرق المعنويّة إلى الإضرار بالإنسان ونفسه، كما لا يجب أن تخرجه عن إطار الإنسانيّة المتداول، وعن مختلف الأبعاد والنشاطات الاجتماعيّة والثقافيّة وغيرها، وهٰذه مسألةٌ مهمّةٌ؛ فليس كلّ رياضةٍ أو تمرينٍ مفيدًا للإنسان، بل هناك حدودٌ لها، ويجب أن لا تلحق الضرر به.

فالمعنويّة ليست أمرًا عفويًّا، وإنّما هي مؤطّرةٌ بالأحكام الشرعيّة، وما تقتضيه العبادات من نظرةٍ إلى الكون والحياة. فمن أراد سلوك الطريق القويم فعليه بالتمرّن، وأفضل تمرينٍ هو الصلاة والصوم. فالّذي يرغب في أن تنعكس أشعة الأسرار الإلٰهيّة في مرآة روحه، عليه أن لا يفكّر في غير الحقّ، ولا يذكر إلّا اسمه، وإلّا اجتمع غبار غير اسم الله على صفحة روحه، فتتعتّم على مرآتها ولا تعكس العالم ولا أسراره.

إنّ الّذي يتمرّن بمعونة العبادة سيحظى بروحٍ شفافةٍ لا تنعكس فيها إلّا أشعّة نور الحقّ والإرادة الإلٰهيّة. وعندها ستحلّ للإنسان الكثير من الألغاز. فمن أراد أن يشرق "نور السماوات والأرض" على قلبه، يتوجّب عليه أن يتّجه نحو الله ﷻ، والسبيل إلى ذٰلك هو العبادة. [جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 205]

تاسعًا: العلاقة بين المعنويّة والولاية والإنسان الكامل

لا يخفى أهمّيّة مسألة الوليّ والإنسان الكامل في الفكر الإسلاميّ، والمعنويّة تكون صحيحةً إذا كان الإنسان الكامل مطروحًا باعتباره الإنسان الأسوة والنموذج والقدوة.. الإنسان الأسمى والأعلى.. الأسوة الّتي يحتذى بها؛ ومن هنا فإنّ الالتفات إلى هٰذه القدوة والأسوة، والتوجّه إلى باطنيّة ذٰلك النموذج يمكّن من طيّ المدراج والدرجات، وهٰذه المسألة يؤكّدها الإسلام ويرى أنّه من دون معرفة الإنسان الكامل لا يمكن للإنسان أن يكون مسلمًا حقًّا. [مطهري، الإنسان الكامل، ص 6]

وعلى هٰـذا الأسـاس فقـد ذهـب المتكلّمـون إلى أنّ السـفير الإلٰـهيّ باعتبـاره النمـوذج الأكمـل يتوجّـب أنْ متميّزًا عـن الغـير؛ حـتّى يتمكّـن مـن جلب ثقـة الناس، بـأن يكـون بعيدًا عـن رذائل الأخـلاق، والحـالات والصفـات المنبـوذة، وأن يغلب عليـه بُعد المعنويّـات. [لاهيجى، گوهـر مـراد، ص 358]

فالنـبيّ الكريـم ﷺ في الديـن الإسـلاميّ نمـوذجٌ للإنسـان الكامـل، وعـليٌّ عليه السلام مثـلًا نمـوذجٌ آخـر له. [الصـدر، فـدك في التاريـخ، ص 97-105]

وفي مدرسـة أهـل البيـت عليهم السلام يـأتي الاعتقـاد بالإمـام المهـديّ عجل الله تعالى فرجه الشريف يأنّـه إنسـانٌ كامـلٌ وأنـه حـاضر، وأنّـه الواسـطة في تجـلّي نـور الولايـة في قلـب الإنسـان، وانعكاسـه على مختلـف أعمـاله وسـلوكاته وتصرّفاتـه.

المبحث الثالث: أضرار المعنويّة وفق الرؤية الإسلاميّة

إنّ المعنويّـة إن لـم تكـن وفـق منهـجٍ سـليمٍ، ولـم تتّخذ الشـكل المناسـب، فإنّهـا تنجـرّ إلى أضرارٍ وخيمـةٍ وكبـيرةٍ، فالعزلـة والانطـواء والزهـد السـلبيّ وغيرهـا نمـاذج لتلـك الآفـات والأضرار الّـتي تتفـشّى في المجتمعـات وتعمـل على تخريبهـا. والمعنويّـة القائمـة على العقلانيّـة الإسـلاميّة والمرفقـة بالشريعـة في الفكـر الإسـلاميّ ناظـرةٌ إلى هٰـذه الأضرار ومعالجـةٌ لهـا كذٰلـك.

لقـد ذكـرت أضرارٌ كثـيرةٌ للمعنويّـة المنحرفـة، لا تقتـصر على البعـد العمـليّ فحسـب، بل تشـمل حـتّى فكـر الإنسـان وعقيدته ومتبنّياتـه. فالوقـوع في الخرافة والضلال والشـكّ والنسـبيّة أو الاقتصار على الأبعـاد المادّيّـة للإنسـان دون غيرهـا، أو الافـراط في البعـد الحسّيّ للأمـور المعنويّـة [الصدر، موجزٌ في أصول الدين، ص 280]، أو الانعـزال أو عـدم الفعاليّـة أو التذبـذب والاضطـراب، كلّهـا أضرارٌ تصيـب المعنويّـة ممّـا ليـس لهٰـذا المقـال أن ينـاله بالتفصيـل. [بابـای رضـا، آسـيب شناسـی معنويـت، ص 114-132]

إنّ المعنويّـة في الرؤيـة الإسـلاميّة تبتعـد عـن الإفـراط والتفريـط، فـلا يتـمّ فيهـا التركـيز على البعـد الطبيـعيّ بدرجـةٍ كبـيرةٍ، بحيـث يتـمّ تهميـش بقيّـة الأبعـاد الأخـرى الّـتي يعيشـها الإنسـان، كمـا لا يغيـب فيهـا الإنسـان تمامًـا عـن الحيـاة المادّيّـة وحاجاتـه الطبيعيّـة، بحيـث تصـير خطًّـا عامًّـا وانحرافًـا وشـذوذًا.

إنّ الذنـوب والمفاسـد، والإلحـاد والتقليـد الأعـمى للسـلف، هي أقفـال قلـب الإنسـان، إذ تحجبـه عـن التدبـر في المعـارف، فـلا تنفـذ إلى القلـب المقفـل، أمّـا مـن سـلكوا طريـق المعنويّـة الصحيـح، سـواءٌ أقدمـوا مـن الـروم كصهيـبٍ، أم جـاءوا مـن إيـران كسـلمان، أم أتـوا مـن

الحبشة كبلالٍ، أم كانوا مقيمين في بلاد الحجاز كعمّارٍ وأبي ذرٍّ، فإنّهم سواسيةٌ في الانتفاع من هٰذه المعنويّة الّتي تنبعث من القرآن والوحي الإلٰهيّ؛ فالقرآن الكريم لا يختصّ بقبيلةٍ دون أخرى أو بقومٍ دون قومٍ آخرين، بل هو شفاءٌ للآلام الروحيّة وعامل هدايةٍ ورحمةٍ للبشريّة كافّةً: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ**﴾ [سورة يونس: 57].

وما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الإنسان علاوةً على ضرورة حركته بأسلوبٍ فنّيٍّ ودقيقٍ، فإنّ عليه أن يتحلّى بنوعٍ من الحرّيّة، وليس معنى ذٰلك أن يتعدّى الخطوط الحمر المرسومة من قبل العقل والنقل، بل عليه أن يطوي الطريق السليم في خضمّ حركته الفكريّة من دون تجاوزها، فصحيحٌ أنّ الإنسان موجودٌ حرٌّ، لٰكنّه ليس منفلتًا متروك العنان. وهناك بونٌ واسعٌ بين الحرّيّة بالمعنى الإيجابيّ للكلمة والانفلات.

فمع أنّ عليًّا وأهل البيت عليهم السلام كانوا أحرارًا، بل لم يكن هناك أحدٌ ولن يكون أكثر حرّيّةً من الحسين بن عليٍّ عليه السلام، إلّا أنّهم لم يتعدّوا على حرمات الناس ولم يرضخوا للظلم، بل كانوا يحتاطون ويتقيّدون ويقيّدون أهلهم، كما أوصونا نحن أيضًا بذٰلك، أي أنّهم كانوا يعلمون بسلبيّة الانفلات وعدم التقيّد بأيّ نوعٍ من الحدود. [جوادي آملي، حقيقة الدين، ص 206]

الخاتمة

1ـ أنّ المعنويّة بوصفها أمرًا قدسيًّا يتجاوز نطاق المادّة والعالم المادّيّ، تقوم ـ وفق العقلانيّة الإسلاميّة ـ على مجموعةٍ من الأسس والمباني المنطقيّة والعقليّة.

2ـ تختلف المعنويّة في الفكر الإسلاميّ والدينيّ عن العقلانيّة في الثقافة الغربيّة والحداثيّة من حيث المنشأ والمنهج، وكذا الأهداف.

3ـ تتميّز المعنويّة بمجموعةٍ من الخصائص المهمة، والعقلانيّة الإسلاميّة مثلما تهتمّ بالمميّزات والخصائص الإيجابيّة للمعنويّة الّتي تؤدّي إلى تحقّق الكمال الإنسانيّ من قبيل التنظيم والهيكليّة والمنهجيّة والشمول، فإنّها تُعنى بالأضرار الّتي يمكن أن تصيب الروحانيّة وتفضي بها إلى الشذوذ والانحراف والضياع.

4ـ لا تقتصر ميزات المعنويّة على تبيين الخصائص النظريّة فحسب، بل تقدّم النموذج والمصداق الخارجيّ لها، والمتمثل في الوليّ والإنسان الكامل.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

آزاد علي إسماعيل، الدين والصحّة النفسيّة، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، هرندن ـ فرجينيا ـ الولايات المتّحدة الأمريكيّة، ط1، 2014 م.

أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ـ بيروت، ط 2، 2001 م.

إلهامي نيا، علي أصغر و ...، المعنويّة الإسلاميّة، مركز التحقيقات الإسلاميّة، قمّ، 1360 هـ. ش.

إيراندوست، محمدحسين، چيستى معنويت و سير معناپذيرى آن در غرب ، مجلّه فلسفه دين، دوره 15، شماره 2، تابستان 1397 هـ. ش.

ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، شرح الخواجة نصير الدين الطوسيّ، نشر البلاغة، قمّ، 1385 هـ. ش.

ابن فهد الحلّيّ، أحمد بن محمد، عدّة الداعي ونجاح الساعي، دار الكتاب الاسلاميّ، ط1، 1407 هـ.

الجوهريّ، إسماعيل بن حمّاد، الصحاح، دار العلم للملايين ـ بيروت، 1404 هـ.

الخمينيّ، روح الله، الآداب المعنويّة للصلاة، نشر مؤسسة نشر تراث الإمام الخمينيّ، طهران.

الصدر، محمدباقر، فدك في التاريخ، مركز الغدير للدراسات، ط 1، 1994 م.

الصدر، محمدباقر، موجزٌ في أصول الدين، تحقيق عبد الجبار الرفاعي، دار حبيب، ط 1، 1417 هـ.

الفيّوميّ، أحمد بن محمّد، المصباح المنير، دار الهجرة ـ قمّ، 1414 هـ.

الكلينيّ، محمّد بن يعقوب بن إسحاق، الفروع من الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط 3، 1367 هـ. ش.

المناويّ، زين الدين محمّد، التوقيف على مهمّات التعاريف، عالم الكتب ـ القاهرة، ط 1، 1990 م.

ايزدپناه، عباس و ...، ضرورت نگاه تمدنی به مفهوم معنويت، مجلّه نقد و نظر، سال 19، عدد 3، پاييز 1393 هـ. ش.

بابايي رضا، آسيب شناسی معنويت، مجله حصون، شماره 16، زمستان، 1387 هـ. ش.

جميل قاسم، الروحانيّة في العلمانيّة المعاصرة، مجلّة الاستغراب، شتاء 2016 م.

جوادي آملي، عبد الله، حقيقة الدين، مؤسّسة العرفان للثقافة الإسلاميّة ـ بغداد، ط 1، 2015 م.

جوادي آملي، عبد الله، دور المعاد في تربية الروح، مجلّة بقيّة الله، العدد 12، ربيع الأوّل 1413 هـ.

حبيب فياض، التجديد الكلاميّ عن الشهيد الصدر، معهد المعارف الحكميّة ـ بيروت، ط 1، 2006 م.

خسروپناه، عبد الحسين، عوامل و موانع ترويج معنويّت، مجله حصون، شماره 16، زمستان، 1387 هـ. ش.

سيدحسين نصر، الإسلام ووعثاء الإنسان الغربيّ الحديث، ترجمة عمر نور الدين، آفاق للنشر، ط 1.

قاسم حبيب جابر، الإسلام بين البداوة والحضارة.. دراسةٌ في حضارة الإسلام الإنسانيّة، دار الكتب العلميّة، بيروت.

قاسمي، أعظم، تحليل و تبيين معرفت قدسی نزد سيدحسين نصر، حكمت معاصر، سال سوم، بهار و تابستان 1391، شماره 1.

لاهيجی، عبدالرزاق، گوهر مراد، نشر سايه ـ تهران، 1383 هـ. ش.

مجموعةٌ من المؤلّفين، المدارس الأخلاقيّة في الفكر الإسلاميّ، تعريب عبد الحسن بهبهاني پور، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، ط 1، 2012 م.

محمد أبو زهرة، خاتم النبيّين ﷺ، المؤتمر العالميّ الثالث للسيرة والسنّة النبويّة، قطر، 1400 هـ.

محمد رسول آهنگران، "عقلانيت و علم: معيار تمايز معنويت در اسلام از معنويت در ساير مكاتب"، پژوهش هاى علم و دين، سال هفتم، شماره اوّل، بهار و تابستان 1395 هـ.ش.

محمّد عبد اللاوي، فلسفة الصدر، مؤسّسة دار الإسلام ـ لندن.

مصباح يزدي، محمدتقي، محاولةٌ للبحث عن العرفان الإسلاميّ، ترجمة محمد عبد المنعم الخاقانيّ، دار نشر مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والبحث ـ قم، ط 1، 2015 م.

مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل، ترجمة صادق جعفر الخليلي، مؤسّسة البعثة ـ بيروت، ط 2، 1992 م.

مطهري، مرتضى، الإنسان الكامل، منشورات جامعة مدرّسي حوزة ـ قمّ، بلا تأريخ.

ملكيان، مصطفى، التديّن العقلانيّ، ترجمة عبد الجبار الرفاعي وحيدر نجف، مركز دراسات فلسفة الدين، ط 1، 2012 م.

ملكيان، مصطفى، المعنويّة والمحبّة خلاصة كلّ الأديان، مجلة قضايا إسلاميّة معاصرة، السنة 15، العددان 47 و48، صيف وخريف، 2011 م.

يزدانپناه، يد الله، العرفان النظريّ.. أصوله ومبادؤه، ترجمة علي عباس الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ ـ بيروت، ط 1، 2014 م.

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

A Critical Study of Pragmatic Philosophy and it's Impact on Religious Knowledge: William James as a Model

Fouad Saleh Al-Shahmani
Researcher in Philosophy and Theology, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: fuadsalih12345@gmail.com

Abstract

In this article we seek to shed light on pragmatic philosophy, being one of the most important philosophies that appeared on the intellectual arena in Western society, especially in America. We wish to explain the most important premises on which this philosophy was based on in terms of trends and principles, and the extent of their influence on religious knowledge. The study will then focus on the methodology of the most prominent pioneer of this philosophy, William James. The method used in this study is a critical approach, aiming at criticizing the most important epistemic principles on which this philosophy was based, especially as it emphasized on the principle of pragmatic originality, in which the correct and honest idea is one that gives practical results according to experimental foundations. It went to extreme limits in its adoption of the experimental method, which is based on the discovery of material phenomena and the benefits provided by these phenomena. It also tries to exclude the metaphysical, epistemic dimension from the arena of life, making the individual the center of everything and the measure of everything in life.

Keywords: Pragmatism, Individualism, Humanism, experience, truth, will to believe.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 84-115

Received: 03/08/2020 | Accepted: 16/09/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

البراغماتيّة وأثرها في المعرفة الدينيّة.. وليام جيمس نموذجًا

فؤاد صالح الشحماني
باحثٌ في الفلسفة والكلام، جامعة المصطفى العالميّة، العراق.
البريد الإلكتروني: fuadsalih12345@gmail.com

الخلاصة

نسعى في هٰذه المقالة إلى إلقاء الضوء على الفلسفة البراغماتيّة الّتي تعدّ من أهمّ الفلسفات الّتي ظهرت على الساحة الفكريّة في المجتمع الغربيّ، وبالخصوص في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، وتبيين أهمّ المنطلقات الّتي استندت عليها هٰذه الفلسفة من حيث الأنماط والمبادئ، ومدى تأثيرها في المعرفة الدينيّة، ومن ثمّ التركيز على منهج أبرز روّاد هٰذه الفلسفة وهو ويليام جيمس، وقد كان الأسلوب المتّبع في هٰذا المقال هو الأسلوب النقديّ الّذي حاولنا فيه نقد أهمّ المبادئ المعرفيّة الّتي استندت عليها هٰذه الفلسفة، وخصوصًا أنّها أكّدت مبدأ أصالة المنفعة والعمل، حيث تعدّ الفكرة الصحيحة والصادقة هي الّتي تعطي نتائج عمليّةً وفق الأسس التجريبيّة، فذهبت إلى حدودٍ متطرّفةٍ في تبنّيها المنهج التجريبيّ الّذي يقوم على أساس اكتشاف الظواهر المادّيّة وما تقدّمه هٰذه الظواهر من منفعةٍ، وتحاول أن تقصي البعد الميتافيزيقيّ المعرفيّ عن ساحة الحياة، وتجعل الفرد هو محور كلّ شيءٍ ومقياس كلّ شيءٍ في الحياة.

الكلمات المفتاحيّة: البراغماتيّة، الفرديّة، الأنسنة، التجربة، الحقيقة، إرادة الاعتقاد.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 84 ـ 115
استلام: 2020/08/03 | القبول: 2020/09/16 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدمة

لقد أصبحت الفلسفة البراغماتيّة من الفلسفات الّتي ذاع صيتها في المجتمعات الغربيّة على وجه العموم، وفي أمريكا على وجه الخصوص، حيث المنهج المعرفيّ المتّبع فيها هو المنهج البراغماتيّ النفعيّ الّذي يدعو إلى أصالة العمل وما يترتّب عليها من فوائد ماديّةٍ ملموسةٍ، وهٰذا كلّه استنادًا إلى التجربة العلميّة وتتبّع النتائج العمليّة، الّتي دعا لها روّاد هٰذه الفلسفة بدءًا من مؤسّسها تشارلز ساندرس بيرس (Charles Sanders Peirce) وويليام جيمس (William James) وجون ديوي (John Dewey)، إلى الفلاسفة الّذين ساروا على خطاهم في الوقت الراهن.

وقد تبيّن من خلال البحث أن الفلسفة البراغماتيّة جعلت النتائج المترتّبة من أيّ عملٍ هي المعيار في حسن ذٰلك العمل أو قبحه، وطبّقوا هٰذا على الدين، فأصبح الدين نافعًا في بعض الأحيان إذا لم نستطع أن نستبدله بغيره؛ وذٰلك لأنّ معيار الصدق والحقيقة عندهم بالمقلوب، فمتى ما كان الحقّ نافعًا فهو حقٌّ، ومتى ما كان غير نافعٍ فهو ليس بحقٍّ.

ويُعتبر جيمس على وجه الخصوص من أهمّ الفلاسفة الّذين أثّروا في أسلوب الحياة ونمطها في أمريكا، فقد ذهب في نظريّته المعرفيّة إلى القول بالتجربة العلميّة، ونفي كلّ معرفةٍ تغاير آثارها ونتائجها، وهٰذا بدوره يؤدّي إلى إنكار الحقائق المطلقة والقيم الثابتة؛ لأنّ التجربة وحدها لا تستطيع أن تعطي مفهومًا عامًّا وشاملًا للحقائق، فهي في حالة تغيّرٍ مستمرٍّ، ومن ميزتها عدم الثبات، وفي الحقيقة والصدق أنّ الحقّ يقوم فيما هو مفيدٌ ونافعٌ للفكر، وأنّ الحقّ يتمثّل في الفرد وهو مصدر القيم، وهو الّذي يولّدها حسب ما يراه من منفعةٍ تخدم مصالحه، حيث جعل المقياس في قبول القيم وعدمها هو الفرد نفسه، وهٰذا يدلّ على محوريّة الإنسان بدل محوريّة الله. وهٰذا هو مذهب الأنسنة الّذي بدوره يؤدّي إلى النسبيّة في كلّ شيءٍ، حيث يكون الحقّ مدار الفرد وما يراه حتّى ولو كان على حساب الآخرين وفي ضررهم، فعند جيمس القبيح ما قبّحه الإنسان الفرد، والحسن ما حسّنه الإنسان الفرد، فتكون القيم الأخلاقيّة تابعةً لنفس الفرد وما يراه مناسبًا مع شأنه، بحيث يقوم بصياغة قيمه أو قانونه الأخلاقيّ حسب ما يراه مناسبًا لرغباته وحاجاته، فتكون على هٰذا الأساس القيم الأخلاقيّة متعدّدةً بتعدّد الأفراد.

المبحث الأوّل: مطالب تمهيدية

أوّلًا: معنى البراغماتيّة

البراغماتيّة لفظٌ مشتقٌّ من الكلمة اليونانيّة براغما (pragma)، وتعني العمل، والّتي تأتي من كلمة مزاولة أو العمل النافع، وهي مذهبٌ فلسفيٌّ يقرّر أنّ العقل لا يبلغ غايته إلّا إذا قاد صاحبه إلى العمل الناجح. فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة، أي الفكرة الّتي تحقّقها التجربة. فكلّ ما يتحقّق بالفعل فهو الحقّ، ولا يقاس صدق القضيّة إلّا بنتائجها العمليّة. [مجمع اللغة العربيّة، المعجم الفلسفيّ، ص 111]

ومعنى هٰذا أنّه لا يوجد في العقل معرفةٌ أوّليّةٌ تستنبط منها نتائج صحيحةٌ، بغضّ النظر عن جانبها التطبيقيّ، بل الأمر كلّه رهن بنتائج التجربة العلميّة الّتي تقطع مظان الاشتباه، وإذا كانت الحقائق العلميّة تتغيّر بتغيّر العصور، فإنّ الصدق في الحاضر قد يصبح غير صادقٍ في المستقبل، والنتيجة أنّ صدق القضايا يتغيّر بتغيّر العلم. [صلبيا، المعجم الفلسفيّ، ص 402]

وقد أوجد هٰذا المصطلح الفيلسوف الأمريكيّ تشارلز بيرس من الكلمة اليونانيّة (pragma) ليدلّ بحداثة اللفظ على حداثة المذهب، وإلّا فقد كان بوسعه أن يختار كلمةً أخرى من اللغة المستعملة ليشير بها إلى الجانب العمليّ التطبيقيّ الّذي أراده. [زكي نجيب محمود، من زاويةٍ فلسفيّةٍ، ص 202]

ثمّ تطور هٰذا المصطلح على يد ويليام جيمس ومن ثمّ جون ديوي، وإن اتّفقا في الأصل، ولٰكن لكلّ واحدٍ منهم نظرته الخاصّة للبراغماتيّة. [انظر: النشار، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 164]

ثانيًا: البراغماتيّة وجذورها الفلسفيّة

أ_ نشأة البراغماتيّة

نشأت الفلسفة البراغماتيّة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلاديّ وبداية القرن العشرين، [إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، ص 69] في أمريكا على يد الفيلسوف تشارلز ساندرس بيرس، إذ يعدّ أوّل من أطلق مصطلح البراغماتيّة (Pragmatism) في مقالةٍ له حيث ذكر فيها: المفهوم يكون ذا معنًى إذا أنتج موضوعه آثارًا تدخل في إطار الخبرة تحت ظروفٍ نتحكّم فيها، حيث يكون المفهوم واضحًا إذا ما تيقّنّا وتحقّقنا من النتائج، الّتي تلزم عنه عندما نحدّد شروط موضوع تصوّرنا. ويتساءل بيرس: "ما معنى أيّ فكرةٍ ما، وما أهمّيّتها؟"، ويجيب: "طريقة السلوك المتولّد عنها". وهو ما يعني أنّ الموضوع هو محتوى الخبرة

ومضمونها، وأنّ قيمة الفكرة وصدقها تكمن في نتائجها العمليّة المفيدة، الّتي هي الإحساسات المباشرة فقط. [جلال، العقل الأمريكيّ، ص 120]

وقرّر أنّ مبدأ الذرائعيّة يكمن في النظر إلى النتائج العمليّة، الّتي نأمل أن نحصل عليها من وراء أفكارنا، ويقصد أنّ الفكرة لا تتحقّق ذاتها إلّا عندما تؤدّي إلى نتيجةٍ فعّالةٍ، فالفكرة الصحيحة هي الفكرة الناجحة أو الفكرة الّتي تخرج منتصرةً من امتحان التجربة والزمن. [المرهج، الفلسفة البراجماتيّة، ص 61]

وقد طوّر الفلسفة البراغماتيّة بعد ذٰلك الفيلسوف ويليام جيمس، وتعامل مع صدق الأفكار من عدمه من منطلق الفوريّة العمليّة، أي أنّ الحكم على صدق فكرةٍ ما هو مدى ما تقدّمه من نتائج عمليّةٍ قيميّةٍ فوريّةٍ، وقد نالت كتاباته اهتمامًا كبيرًا في الأوساط الفلسفيّة، وكان لها الدور الفاعل والملحوظ في الفلسفة المعاصرة، وقد نجح في ذٰلك باعتراف مؤسّسها بيرس حيث قال له: «لا يوجد مفكّرٌ أكثر ابتكارًا وابتداعًا منك في جيلنا برمّته، لقد أوحيت لي شخصيًّا بأمورٍ في غاية الأهمّيّة أكثر من أيّ شخصٍ آخر قُدّر لي أن أعرفه» [المرهج، الفلسفة البراجماتيّة، ص 158]، وفي موضعٍ ثانٍ يقول له: «لٰكنّك وفّقت أعظم توفيقٍ في أن تبسطها على صفحتك بكلّ هٰذا الوضوح والجلاء والصفاء في أسمى مراتبها، وبيسرٍ سائغٍ لم يكن في الإمكان أبدع ممّا كان» [المصدر السابق، ص 158].

ثُمَّ جاء الفيلسوف جون ديوي ليطوّر هٰذه الفلسفة، وأن يفتح لها مجالاتٍ عديدةً للتطبيق، حيث أدخل الوسيلة في مفهوم البراغماتيّة، فجعل المعرفة النظريّة أداةً للعمل ووسيلةً لزيادة قيمة التجارب السابقة. وغيرهم من الفلاسفة الأقل شهرةً. [انظر: رشوان، مدخلٌ لدراسة الفلسفة المعاصرة، ص 41]

ب_ علاقة البراغماتيّة بالفلسفات القديمة

لم تكن البراغماتيّة وليدة عصرها فحسب، ولم تكن جديدةً في كلّ أفكارها، بل هي امتدادٌ لغيرها من الفلسفات القديمة، مثلها مثل الكثير من الفلسفات المعاصرة لها، حيث قال ويليام جيمس: «لا يوجد أيّ شيءٍ جديدٍ على الإطلاق في الطريقة البراجماتيّة، لقد كان سقراط بارعًا حاذقًا فيها، واستعملها أرسطو تنسقًا وانتظامًا بطريقةٍ منهجيّةٍ، وقد أسهم كلٌّ من لوك وبركلي وهيوم بقسطٍ خطيرٍ ذي شأنٍ في خدمة الحقيقة بواسطة البراجماتيّة» [ويليام جيمس، البراجماتيّة، ص 70].

وبالنتيجة نستطيع القول بأنّ البراغماتيّة من الفلسفات الّتي لها جذورها الفكريّة الّتي تمتدّ إلى الفلسفة اليونانيّة القديمة، بالإضافة إلى تأثّرها بالفلسفات والنظريّات الحديثة. وسنشير إلى بعض الشواهد الدالّة على انتماء البراغماتيّة إلى بعض الفلسفات القديمة والحديثة.

1ـ علاقة البراغماتيّة بالسفسطائيّة

يعدّ الاتّجاه السفسطائيّ هو أوّل الاتّجاهات الّتي تأثّرت به الفلسفة البراغماتيّة؛ لأنّها جعلت الإنسان الفرد محور اهتمامها، ولهذا يعرف من خلال كلمة السفسطائيّ المعروف بروتاغوراس (Protagoras) الّتي قال فيها: «الإنسان مقياس الأشياء جميعًا، هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس ما لا يوجد» [كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 63]. ونكتفي بشرح أفلاطون لهذه العبارة الّتي تدلّ على الاهتمام بالفرديّ في الاتّجاه السفسطائيّ حيث قال: «يتبيّن معناها بالجمع بين رأي هرقليطس في التغيّر المتّصل، وقول ديموقريطس: إنّ الإحساس هو المصدر الوحيد للمعرفة فيخرج منهما "أنّ الأشياء هي بالنسبة إليّ على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك، وأنت إنسانٌ وأنا إنسانٌ"» [المصدر السابق، ص 63]. فالمقصود بالإنسان هنا الفرد من حيث هو كذلك لا الماهيّة النوعيّة، ولمّا كان الأفراد يختلفون سنًّا وتكوينًا وشعورًا، وكانت الأشياء تختلف وتتغيّر، فإنّ الإحساسات تتعدّد بالضرورة وتتناقض: «أليس يحدث أنّ هواءً بعينه يرتعش منه الواحد ولا يرتعش الآخر، ويكون خفيفًا على الواحد عنيفًا على الآخر؟ فماذا عسى أن يكون في هذا الوقت الهواء في ذاته؟ هل نقول: إنّه باردٌ أم نقول: إنّه ليس باردًا؟ أم نسلّم أنّه باردٌ عند الّذي يرتعش، وأنّه ليس ببارد عند الآخر؟» «وإذن فلا يوجد شيءٌ هو واحدٌ في ذاته وبذاته، ولا يوجد شيءٌ يمكن أن يسمّى أو يوصف بالضبط؛ لأنّ كلّ شيءٍ في تحوّلٍ مستمرٍّ» [المصدر السابق، ص 63؛ انظر: رشوان، مدخلٌ لدراسة الفلسفة المعاصرة، ص 45]. «وقد أيّد ول ديورانت ـ المؤرّخ والفيلسوف الأمريكيّ ـ تفسير أفلاطون لمقولة بروتاغوراس، واعتبره تفسيرًا صحيحًا، بل إنّ العبارة معناها الانتقال بالمعرفة من الموضوع إلى الذات، ويرى أنّه على يد بروتاغوراس بدأت الذاتيّة في الفلسفة» [بخيت، البراجماتيّة الأمريكيّة المعاصرة.. أصولها اليونانيّة، ص 190]. وهذه هي النسبيّة بعينها الّتي ذهبت إليها البراغماتيّة.

2ـ علاقة البراغماتيّة بالأبيقوريّة

كان للإبيقوريّة أثرٌ كبيرٌ على الفلسفة البرغماتيّة، إذ اتّفقتا على مبدإ المنفعة المترتّبة على العمل، والّتي أطلقت عليها الإبيقوريّة اللذّة، حيث يقرّر إبيقور (Epicurus) أنّ غاية الحياة

اللذّة، فيقول: «تشهد التجربة أنّنا نطلب اللذّة، وأنّ الحيوان يطلبها مثلنا بدافع الطبيعة دون تفكّرٍ ولا تعليمٍ... ومتى تقرّر أنّ اللذّة غايةٌ لزم أنّ الوسيلة إليها فضيلةٌ... فليس من الحقّ وصف اللذّة بأنّها جميلةٌ أو قبيحةٌ، شريفةٌ أو خسيسةٌ؛ فإنّ كلّ لذّةٍ خيرٌ، وكلّ وسيلةٍ إلى اللذّة خيرٌ كذٰلك» [كرم، تاريخ الفلسفة اليونانيّة، ص 262]. إذ أصبحت عندهم المنفعة المترتّبة عن تحصيل اللذّة ومفارقة الألم هي المعيار المطلق، يقول إبيقور: «إنّ مقياس الخير هو اللذّة ومفارقة الألم، وهٰذا شيءٌ لا حاجة بنا إلى البرهنة عليه ... فالأصل إذن في كلّ أخلاقٍ خيّرةٍ أن تتّجه نحو تحصيل اللذّة والابتعاد عن الألم» [بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 1، ص 86].

وقد اتّفقت الإبيقوريّة مع البراغماتيّة على القول بالعلاقة الوثيقة بين الفكر والعمل، فأنكرت الإبيقوريّة «على الإنسان حقّ الاشتغال بالعلم من أجل العلم؛ لأنّ العلم من أجل العلم لا يفيد شيئًا إذا لم يكن تحته عملٌ، أو إذا لم يكن مؤدّيًا إلى السعادة عن طريق العمل والتطبيق» [المصدر السابق، ص 82]. وهٰذا نفس ما قاله جيمس: «الفكرة مفيدةٌ لأنّها صحيحةٌ أو أنّها صحيحةٌ لأنّها مفيدةٌ، إنّ كلتا هاتين العبارتين تعنيان بالضبط نفس الشيء، ألا وهو أنّ لدينا هنا فكرةً تحقّقت، ويمكن تحقيقها وإقامة الدليل عليها» [ويليام جيمس، البراجماتيّة، ص 241]. وعلى ذٰلك فالإبيقوريّون يشتركون مع البراغماتيّة المعاصرة في النشاط العمليّ، وعلاقة الفكر بالعمل والنفع الحاصل منهما.

3ـ علاقة البراغماتيّة بالنفعيّة

ظهرت الفلسفة النفعيّة في إنجلترا على يد آدم سميث (Adam Smith) ومن ثمّ تطوّرت على يد مجموعةٍ من العلماء، إذ ترى النفعيّة أنّ البحث عن المنفعة هو الغاية الّتي يسعى الإنسان إلى تحقيقها، حيث يقول بنثام (Jeremy Bentham): «إنّ الطبيعة قد وضعت بني الانسان تحت سيطرة حاكمين ذوي سيادةٍ، هما الألم واللذّة، وهما يحكمان في كلّ ما نفعله، وفي كلّ ما نقول وفي كلّ ما نفكّر فيه... والإنسان يبقى خاضعًا لهما دائمًا، سواءً كان بالفعل أو بالواقع» [بدوي، الموسوعة الفلسفيّة، ج 1، ص 364؛ انظر: نصري، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ص 188؛ انظر: جون ربورر، الفلسفة وقضايا العصر، ص 168].

لقد تأثّر القائلين بالفلسفة البراغماتيّة بالنفعيّة بدءًا بمؤسّسها بيرس، الّذي رافق نيكولاس سانت جرين (Nicholas Green)، أحد أتباع بنثام ـ كما يقول بيرس ـ الّذي نقل لهم تعريف ألكسندر باين (Alexander Payne) تلميذ جون ستيورت ميل (John Stuart Mill) رائد النفعيّة، وذٰلك في "النادي الميتافيزيقيّ" (The Metaphysical Club) الّذي شهد ولادة

البراغماتيّة. حيث عرف باين البراغماتيّة بأنّها: «الشيء الّذي يصبح الإنسان على أساسه مستعدًّا للفعل (العمل)» [المرهج، الفلسفة البراجماتيّة، ص 23]. فأثنى بيرس على هٰذا التعريف وجعل البراغماتيّة نتيجةً له، وعدّ باين الجدّ الفعليّ للبراغماتيّة، حيث قال: «وغالبًا ما كان يحضّ على أهمّيّة استعمال هٰذا التحديد، وهٰذا التحديد يرينا أنّ البراغماتيّة ليست إلّا نتيجةً له؛ ولذٰلك أميل إلى اعتبار باين الجدّ الأوّل للبراغماتيّة» [المصدر السابق، ص 23].

وكذٰلك ويليام جيمس الّذي كان من أعضاء "النادي الميتافيزيقيّ" أيضًا، فقد صرّح بحبّه لجون ستيورت ميل، حيث وضع في صفحة الإهداء في كتابه "البراجماتيّة" عبارة: «إلى ذكرى جون ستيوارت ميل، الّذي كان أوّل من علّمني سعة الأفق البراجماتيّة، والّذي يطيب لخيالي أن يتصوّره كقائدٍ لنا لو كان اليوم حيًّا» [ويليام جيمس، البراجماتيّة، الإهداء]. وعلى هٰذا الأساس نستطيع القول إنّ النفعيّة والبراغماتيّة صورتان لعملةٍ واحدةٍ، إذ يبحثان معًا عن الفائدة العمليّة من وراء الأفكار والقيم، وكذٰلك أساسهما المعرفيّ يبتني على التجربة الحسّيّة.

4ـ علاقة الفلسفة البراغماتيّة بالتجريبيّة

ذهب القائلون بالمنهج التجريبيّ إلى أنّ التجربة المصدر الرئيس للمعرفة، إذ كانت آراء فرانسيس بيكون (Francis Bacon) ذات أثرٍ بالغٍ في تأسيس المنهج التجريبيّ؛ وذٰلك ـ حسب قوله ـ لتخليص العقل من الأوهام الّتي يطلق عليها بيكون "أصنام العقل"! [انظر: كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 53-56]، حيث ذهب إلى أنّ العقل هو: «عبارةٌ عن أداة تجريدٍ وتصنيفٍ ومساواةٍ ومماثلةٍ، فإذا ترك بحرّيّةٍ على سليقته انقاد لأوهامٍ طبيعيّةٍ فيه، ومضى في جدلٍ عقيمٍ يقوم في تمييزاتٍ لا طائل تحتها»؛ ولهٰذا السبب ذهب إلى المنهج الاستقرائيّ الّذي يقوم على التجربة. [المصدر السابق، ص 56 و57]

ثمّ جاء جون لوك (John Locke) وذهب إلى أنّ النفس في الأصل كلوحٍ مصقولٍ لم ينقش فيه شيءٌ، وأنّ التجربة هي الّتي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعًا. [المصدر السابق، ص 149]

وقد صرّح أصحاب الفلسفة البراغماتيّة بانتمائهم إلى المنهج التجريبيّ، حيث يقول ويليام جيمس: «ولقد أسهم كلٌّ من لوك وباركلي وهيوم بقسطٍ خطيرٍ ذي شأنٍ في خدمة الحقيقة بواسطة البراجماتيّة»، وقال أيضًا: «إنّ البراجماتيّة تمثّل اتّجاهًا مألوفًا تمامًا في الفلسفة، ألا وهو الاتّجاه التجريبيّ، ولٰكنّها تمثّله، كما يخيّل إليّ، في شكلٍ أكثر تطرّفًا» [ويليام جيمس، البراجماتيّة، ص 70 و71].

ومع اتّفاق الفلسفتين في الاعتماد على الحسّ والتجربة، إلّا أنّ البراغماتيّة تؤكّد أهمّيّة العقل ولا تلغي دوره المعرفيّ، يقول ويليام جيمس: «في الانسان ميولٌ وحاجاتٌ، وإنّ العقل وسيط تحقيقها في عالم التجربة، بما يؤكّد من مقترحاتٍ تستلزم التحقق» [زيدان، وليم جيمس، ص 18].

ثالثًا: أنماط البراغماتيّة

أ ـ البراغماتيّة الإنسانيّة

وهي الّتي ترى أنّ كلّ ما يحقّق الأغراض والرغبات الإنسانيّة حقٌّ، وهٰذا النمط يتّضح في كتابات وليم جيمس، وبالذات في كتاباته عن الأخلاق وعن الدين، وقد نقل الفيلسوف الإنجليزيّ (شيلر) (Friedrich Schiller) هٰذا النمط إلى إنجلترا، وأسّس المذهب الإنسانيّ. [الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 297]

ب ـ البراغماتيّة التجريبيّة

وهي ترى أنّ الحقّ هو ما يؤدّي إلى عملٍ بمعنى ما يكون متحقّقًا تجريبيًّا [رشوان، مدخلٌ لدراسة الفلسفة المعاصرة، ص 44]، وهٰذا هو المبدأ الّذي تقوم عليه البراغماتيّة الّتي تعدّ تطويرًا للمنهج التجريبيّ. [الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 297]

جـ ـ البراغماتيّة الاسميّة

وهي صورةٌ فرعيّةٌ من البراغماتيّة التجريبيّة، إذ ترى أنّ نتائج الأفكار هي ما نتوقّعه في صورة وقائع جزئيّةٍ مدركةٍ في الخبرات الّتي تحدث في المستقبل، وعلى سبيل المثال، فإن معنى الطبيعة الإنسانيّة والأقوال الصحيحة الّتي تقال عن هٰذه الطبيعة لكلّ هٰذا ليس عن جوهرٍ معيّنٍ للإنسان، بل بالأحرى عن الأفعال الجزئيّة لأفراد الناس الجزئيّة. وقد كان بيرس وجيمس في بعض كتاباتهما يأخذان الموقف التجريبيّ، وفي بعض الأحيان يأخذون الموقف الاسميّ. [رشوان، مدخلٌ لدراسة الفلسفة المعاصرة، ص 44]

المبحث الثاني: مبادئ البراغماتيّة وأسسها

هناك عدّة أسسٍ ومبادئ معرفيّةٍ وفلسفيّةٍ عملت عليها الفلسفة البراغماتيّة لتشيّد صرحها المعرفيّ، وهي عبارةٌ عن:

أوّلًا: النزعة الفرديّة

تعدّ البراغماتيّة فلسفةً ذات نزعةٍ فرديّةٍ، إذ اهتمّت بالإنسان الفرد ووضعته في الاعتبار الأوّل؛ وذٰلك لأنّ الفرد حامل الفكر المبدع، وصانع العمل وصاحب تطبيقه [فرحان، دراساتٌ في فلسفة التربية، ص 114]؛ فلذا جعلت من الإنسان الفرد مصدرًا للقيم والمعرفة، ومعيارًا للحكم بالخير أو الشرّ. ويعلّل جيمس ذٰلك بقوله: «إنّ مصدر العلم الأخلاقيّ إنسانيٌّ بحتٌ؛ وذٰلك أنّ الإنسان هو الكائن الخلقيّ الوحيد في العالم؛ ولذا فالمعقول أن يكون مصدر الخير والشرّ والفضيلة والرذيلة أنّ الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذٰلك العلم، وليس للأشياء من قيمةٍ خلقيّةٍ إلّا باعتباره هو» [زيدان، وليم جيمس، ص 164].

ثانيًا: التجريبيّة العلميّة

تعدّ الفلسفة البراغماتيّة تطويرًا للاتّجاه التجريبيّ العلميّ، ودفعًا به إلى نتائجه الطبعيّة [إسلامي، اتّجاهاتٌ في الفلسفة المعاصرة، ص 85]، ولٰكنّها تمثّله في شكلٍ أكثر تطرّفًا، وأقلّ ممانعةً فيه، واعتراضًا عليه، في نفس الوقت، كما يقول رائدها ويليام جيمس [انظر: جيمس، البراجماتيّة، ص 71]؛ وذٰلك لأنّها تجاوزت سلبيّات المناهج السابقة، وأخذت أفضل ما فيها لتكون منبعًا جديدًا يوجّهها للعمل، بدلًا من التأمّل في ظواهر الكون، فهي منهجٌ عمليٌّ انتقائيٌّ، يرفض الجمع بين المتناقضات عندما يدعونا للاختيار. [انظر: الكحلانيّ، فلسفة التقدّم، ص 98]

«كما أنّها تتّفق مع مذهب الاسميّة عندما تلجأ دائمًا للاصطفائيّة في التفاصيل الجزئيّة، وتتّفق مع مذهب النفعيّة في توكيدها للنواحي العمليّة، وتتّفق مع الفلسفة الوضعيّة في ازدرائها للحلول الكلاميّة، والأسئلة العديمة الجدوى، والتجريدات الميتافيزيقيّة» [جيمس، البراجماتيّة، ص 74].

بل إنّ البراغماتيّة ترفض النظر التأمّليّ، وتطلب التجربة بدلًا من الوقوف والتأمّل، فإنّ البراغماتيّ عند معالجته بعض الإشكاليّات بدلًا من أن يعالجها بالتأمّل المعجب، يقفز إلى الأمام في نهر الخبرة، إذ يعيش فيها كما تعيش الأسماك في الماء. [انظر: الكحلانيّ، فلسفة التقدّم، ص 98]

ويرى البعض أنّ هٰذا لا يعني رفضًا مطلقًا للتفكير، وإنّما للأفكار الّتي لا جدوى منها، إذ إن ويليام جيمس يدعو للتفكير، ولٰكن بشرط أن يكون هٰذا التأمّل لحظة استراحةٍ نضع من خلالها الفروض، ثمّ نعود بها إلى الواقع للتأكّد من صحّتها ونفعها. [المصدر السابق، ص 99]

وعلى هٰذا نرى أنّ البراغماتيّة تذهب للتجربة، وتنبذ الجمود والتأمّل، أو الحكم على الأشياء من دون سابق تجربةٍ لها؛ لأنّ التجربة لأيّة فكرةٍ هي المعيار الّذي من خلاله يتمّ الحكم على

تلك الفكرة بالصدق أو الكذب، وهي بهٰذا تتّفق مع الفلسفة الوضعيّة الّتي تنكر وجود الحقائق أو القيم الّتي لم تستخدم التجربة، حتّى انتهى بها المطاف إلى أن تضحي بالقيم؛ إذ رفضت التسليم بالحقائق المطلقة والقضايا الميتافيزيقيّة (عالم الغيب). بينما نجد أنّ الفلسفة البراغماتيّة لا تتردّد في قبول الأفكار واعتبارها صادقةً متى ما كانت مفضيةً لنفعٍ يتحقّق في حياة الناس. [الحجيليّ، البراجماتية.. عرضٌ ونقدٌ، ص 300؛ انظر: الطويل، مذهب المنفعة العامّة في فلسفة الأخلاق، ص 262]

ثالثًا: تتبّع النتائج العلميّة

ويقصد بها أنّ الفكرة لا بدّ أن تكون قابلةً للتنفيذ، وأن يكون لدينا اعتقادٌ بإمكانيّة تطبيقها فعلًا، وأنّ الفكرة أو القضيّة الّتي ليست لها نتائج عمليّةٌ أو تأثيرٌ في السلوك هي قضيّةٌ أو فكرةٌ لا وجود لها. وهٰذا المبدأ يتّضح من خلال تعريف البراغماتيّة، إذ إنّها مشتقّةٌ من الكلمة الّتي تعني العمل، بل إنّ معيار الصدق في البراغماتيّة لأيّة فكرةٍ إنّما يكمن فيما يترتّب عليها من نتائج عمليّةٍ. إذ حدّد مؤسّس البراغماتيّة بيرس منهجه بفكرتين رئيستين، هما: 1ـ أنّ الفكرة الحقيقيّة هي الّتي تجد طريقها إلى التطبيق العمليّ، وتقودنا إلى الهدف. 2ـ أنّ فكرتنا عن موضوعٍ ما، هي فكرتنا عن النتائج المترتّبة على الآثار العمليّة. [الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 301]

فالعمل إذن هو المعيار لصدق الفكرة وليس الوعي المجرَّد [الكحلانيّ، فلسفة التقدّم، ص 99]، كما أنّه يرى أنّ الفكرة لا بدّ أن تكون واضحةً، ثمّ لا بدّ أن نعتقد بإمكان تطبيقها فعلًا، وقد عبّر عن ذٰلك بقوله: «إنّ معنى الفكرة الّتي تعتقد في صحّتها هو ما أنت على استعدادٍ للقيام به من عملٍ إزاءها» [منصور، الفكر التربويّ المعاصر والبراجماتيّة، ص 75].

ويرى ويليام جيمس «أنّ المنهج البراغماتيّ يضع حدًّا لتلك النقاشات الميتافيزيقيّة الّتي لا تنتهي؛ وذٰلك لأنّه يفسّر كلّ فكرةٍ من خلال تتبّع واقتفاء نتائجها العمليّة، كلٌّ على حدةٍ» [الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 302].

رابعًا: القطيعة مع الماضي

ينطلق المنهج البراغماتيّ من المستقبل متجاهلًا الماضي، وجاعلًا الحاضر لحظة إعدادٍ لتحقيق برنامج تصنعه للمستقبل. فهٰذا المنهج يحدث قطيعةً مع الماضي، ويرفض البحث في المبادئ الأوّليّة، وفي كلّ أشكال المطلق، فلا يسأل عن كيفيّة نشوء الأفكار، ولا عن مصدرها، وإنّما يبحث عن نتائجها العمليّة الّتي يمكن أن تقودنا إلى تغيير الواقع نحو الأفضل. [الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 304؛ انظر: بوترر، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 218 و219]

يقول ويليام جيمس: «إنّ البراغماتيّ يدير ظهره بكلّ عزمٍ وتصميمٍ، وإلى غير رجعةٍ، لعددٍ كبيرٍ من العادات الراسخة المتأصّلة العزيزة على الفلاسفة المحترفين. إنّه ينبئ بعيدًا عن التجريد، وعن عدم الكفاية، وُيعْرِض عن الحلول الكلاميّة، وعن التعليلات القبليّة الدرئيّة (السابقة على التجربة)، وعن المبادئ الثابتة، وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة. وهو يولي وجهه شطر الاستناديّة، والمحسوسيّة، والكفاية، شطر الحقائق والوقائع، شطر العمل والأداء والمزاولة، وشطر القوّة» [جيمس، البراجماتيّة، ص 71].

فالفلسفة البراغماتيّة، استبدلت النظر إلى المستقبل بدل النظر إلى الماضي؛ لذا فهي لا تسأل كيف تنشأ المعرفة أو الأفكار، بقدر ما تسأل عن النتائج الّتي تترتّب على هٰذه الفكرة أو تلك في عالم الواقع. [انظر: إسلامي، اتّجاهاتٌ في الفلسفة المعاصرة، ص 86]

ويقول ويليام جيمس: «لنا الآن أن نقرّر بثقةٍ ويقينٍ أنّ الرغبة في تحديد المستقبل وفي تعيينه، تكون عنصرًا مهمًّا من عناصر الميول الفلسفيّة، وأنّ كلّ فلسفةٍ تتجاهل إشباع تلك الرغبة، ولا تعمل على ذٰلك، لا يمكن أن تحوز قبولًا عامًّا، وبالتالي فإنّها فلسفةٌ متشائمةٌ» [جيمس، إرادة الاعتقاد، ص 51-52].

خامسًا: الوعي الواقعيّ

ينبغي على البراغماتيّ أن يكون صاحب وعيٍ شديدٍ وتنبّهٍ دقيقٍ عند مناقشة الأفكار وتجربتها، والتأكّد من صدقيتها، فهو لا يعبأ بالأفكار المجرّدة والمناقشات الّتي لا تلامس الواقع، ولا تدعو لتغييره، وإنّما ينظر للأفكار والنظريّات من خلال قدرتها على تغيير أسلوب حياتنا وصنع المستقبل، كما أنّه لا يقدّم حلولًا جاهزةً على غرار الفلسفات المثاليّة، بقدر ما يعدّ برنامجًا أو منهجًا للمزيد من العمل. [الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 307]

حيث يرى جون ديوي الّذي عرفت فلسفته بالفلسفة الذرائعيّة أو الأدائيّة أنّ الفكر ما هو إلّا أداةٌ من أجل العمل، ولا يبدأ الإنسان في التفكير إلّا حين يصطدم بصعوباتٍ مادّيّةٍ يكون واجبًا عليه التغلّب عليها، وبالتالي فإنّ الأفكار ليس لها إلّا قيمةٌ "أدائيّةٌ" أو "وسائليّةٌ" وحسب، من هنا جاءت تسمية مذهب ديوي بالذرائعيّة. [انظر: بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربّا، ص 162]

فيعتبر العقل عند البراغماتيّ عبارةً عن أداةٍ لفهم العالم وتغييره، والنظريّات الفلسفيّة عبارةً عن وسائل تقودنا لإنجاز أهدافٍ نحدّدها في المستقبل. [انظر: الكحلانيّ، فلسفة التقدم، ص 105]

وعلى هٰذا الأساس يعدّ الفكر وسيلةً لكي يغيّر الإنسان كلّ ما يحيط به، وهو الّذي يأخذ بأيدينا للكشف عن حقائق الأشياء، بالاختبار والتجريب والتحقيق.

المبحث الثالث: البرغماتيّة وأثرها في فهم القيم والنظم الدينيّة

من خلال ما مرّ علينا سابقًا من بحوثٍ تبيّن لنا أنّ الفلسفة البراغماتيّة لها معيارٌ في بيان صحّة الأعمال وقبولها، وذٰلك عن طريق النتائج المترتّبة عليها، بحيث أخضعت كلّ عملٍ لمبدإ المنفعة، فما يجلب منفعةً فهو المقبول، وما لا يجلب منفعةً فلا قيمة له، وجعلت الفلسفة البراغماتيّة النتائج المترتّبة من أيّ عملٍ معيارًا في حسن ذٰلك العمل أو قبحه، وطبّقوا هٰذا على الدين، فأصبح الدين نافعًا في بعض الأحيان إذا لم نستطع أن نستبدله بغيره؛ وذٰلك لأنّ معيار الصدق والحقيقة عندهم بالمقلوب، فمتى ما كان الحقّ نافعًا فهو حقٌّ، ومتى ما كان غير نافعٍ فهو ليس بحقٍّ، وسنبيّن هنا بعض الأمور الّتي كان لها الدور الأساسيّ في تبلور المعرفة الدينيّة في الفلسفة البراغماتيّة.

لقد ذكر مؤسّس الفلسفة البراغماتيّة تشارلز بيرس اعتقاده في الدين قائلًا: «إنّ فلسفتي يمكن وصفها بأنّها محاولة فيزيائيٍّ يصوّر بِنية الكون تصويرًا لا يتعدّى ما تسمح به مناهج البحث العلميّ، مستعينًا في ذٰلك بكلّ ما قد سبقني إليه الفلاسفة السالفون، لٰكنّني لن أصطنع في هٰذا طرائق الميتافيزيقيّين في الاستنباط الّذي يقيمونه على فروضٍ من عندهم، ويصلون به إلى براهين يصفونها بالصواب القطعيّ الّذي لا يتعرّض للتعديل في ضوء ما قد تكشف عنه البحوث العلميّة فيما بعد. كلّا، بل طريقتي هي طريقة العلم نفسها، وهي أن أقدّم صورةً للكون على سبيل الافتراض الّذي ينتظر الإثبات على أساس ما قد يتكشّف لنا من حقائق؛ ولذٰلك فهو يتميّز أوّل ما يتميّز بقابليته للصواب وللخطإ، وفق ما تقدّمه المشاهدة لنا بعدئذٍ من شواهد» [زكي نجيب محمود، من زاويةٍ فلسفيّةٍ، ص 204].

أما من حيث الاعتقاد فقد ذكر تشارلز بيرس في مقال له تحت عنوان (تثبيت الاعتقاد): «إنّ خير الوسائل لهذا التثبيت هي المنهج العلميّ الّذي من شأنه أن يجعل صواب ما نعتقده أمرًا يشاهده كلّ الناس، فتخرج الفكرة من مجرّد كونها اعتقادًا ذاتيًّا عند أحد الأفراد لنجعلها حقًّا عامًّا للناس جميعًا، وبحيث يأتي تطبيقها في كلّ حالةٍ على صورةٍ واحدةٍ، وبهٰذا يكون لها معنًى واحدٌ عند الناس جميعًا، ولا يتغيّر معناها بتغيّر الأفراد أو الشعوب أو المكان أو الزمان، وهٰذه هي الطريقة الّتي يتفاهم بها العلماء» [كامل، أعلام الفكر الفلسفيّ المعاصر، ص 101].

وعلى هٰذا الأساس نرى أن ما ذهب إليه بيرس في إثبات الدين والعقيدة، هو عن طريق الوسيلة العلميّة، بحيث تصبح صحّة اعتقادنا أمرًا يشاهده كلّ من أراد المشاهدة، وعلى هٰذا الأساس لا يثبت الدين والعقيدة من خلال الحجج العقليّة أو اللفظيّة بين الناس، كما يناقشه الفلاسفة الميتافيزيقيّون فيما بينهم، بل يثبت من خلال الطريقة العلميّة الّتي تخرج الفكرة من مجرّد كونها اعتقادًا عند أحد الأفراد، فنجعلها ذات طابعٍ عامٍّ عند جميع الناس وبمعنًى واحدٍ.

وقد حاول ويليام جيمس أن يعالج المشكلة الدينيّة، من خلال حاجات الإنسان، فما يكون من صميم الدين على رأيه، هو الشعور الدينيّ، أو العاطفة الدينيّة، فليست العبرة بالطقوس والفرائض بل العبرة بالروح والديانة الشخصيّة الباطنية [بوترو، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ص 245]، إذ يعدّ جيمس الدينَ أمرًا شخصيًّا ويرفض العموميّة، فنظره لا يهتمّ بالمعتقد بالأسس الّتي يقوم عليها، بل بالنتائج الّتي تنتج عن الدين وتبقى الصلة بالحياة؛ لأنّ كلًّا منّا يحيا وفق مزاجه الدينيّ. [المصدر السابق، ص 252]

وقد أقام جيمس المشكلة الدينيّة على موقفين أساسيّين وهما:

أوّلًا: حقّ الإنسان في الاعتقاد، فله كلّ الحرّيّة في أن يعتقد فيما يشاء وفي صياغة آرائه وأفكاره، فهو يترك الحقّ للإنسان في اختيار الجانب الّذي يحقّق له السعادة حتّى ولو كان على خطإٍ، المهمّ أن يكون سعيدًا في حياته وراضيًا بما يعيشه، ويدع كلّ شيءٍ للمستقبل، سواءٌ كان حكمًا صحيحًا أو خاطئًا.

ثانيًا: أنّ الأساس في الجانب الدينيّ هو الوجدان، فالوجدان يعدّ الوسيلة الوحيدة الّتي يثبت بها الدين في نفوس الناس وليس العقل.

فالإقرار بعقيدةٍ يعود إلى الوجدان والغريزة، أمّا بالنسبة للعقل فهو يشكّل مرحلةً ثانويّةً للمشكلة الدينيّة؛ لأنّ وظيفته هي تنظيم العقيدة أو التنسيق فقط. [ضياف أمال، الأساس الفلسفيّ للدين عند ويليام جيمس، ص 53 و54]

فمن خلال هٰذين الموقفين الأساسيّين للتجربة الدينيّة بيّن جيمس أنّ هناك عالمًا غير منظورٍ لا يمكن الوصول إليه عن طريق العقل، بل بالوجدان والغريزة، والّذي يؤكّد على وجوده بصفةٍ مؤكّدةٍ هو التجربة الإنسانيّة من خلال مجموعة التجارب الصوفيّة النفسيّة خلال التنويم المغناطيسيّ والعلاج الروحانيّ. [المصدر السابق، ص 54]

أمّا من حيث الاعتقاد يذهب ويليام جيمس إلى أنّ الاعتقاد هو المبدأ الّذي سبق الفعل، فنحن حينما نعتقد بصحّة فكرةٍ ما، يكون لنا دافعٌ قويٌّ من أجل تحقيقها، فالاعتقاد يتوقّف على إرادة المعتقِد، والإنسان لا يستطيع التفكير أو الحياة من دون الإيمان والاعتقاد، يقول ويليام جيمس: «الاعتقاد مجرّد فرضٍ ناجحٍ، وهو نفسه عاملٌ فعّالٌ من عوامل تحقيق ما نؤمن به أو نعتقد، وذلك مثل الاعتقاد بأمانة شخصٍ قد يكون هو الكفيل ببثّ روح الأمانة نفسه» [إبراهيم، دراساتٌ في الفلسفة المعاصرة، ص 40].

وعلى هٰذا الأساس فإرادة الاعتقاد تصنع مستقبل الإنسان، فهي تجعل في نفس الإنسان قدرةً على العمل وهٰذا العلم المرن والناقص يحتاج إلى نوعٍ من الإيمان والاعتقاد الّذي يوجد في الإنسان، ويمكّنه من أن يساهم في عمله وفي التغيّر. وبهٰذا فإنّ الاعتقاد سيكون عاملًا لتحقيق ما نؤمن به أو نريد الاعتقاد به، ويساعد على تحقيق ما نريد؛ كون العقل ليس مجرّدًا، بل محكومًا عليه بالرغبة أنّه يختار، فمن حقّنا أن نعتقد في شيءٍ يتخطّى حدود ما هو معروفٌ، فالإيمان يحقّق نفسه بنفسه. [منتهى عبد جاسم، سيكولوجية الدين عند ويليام جيمس، موقع الحوار المتمدن]

أمّا من حيث الأخلاق، فذهب ويليام جيمس أنّها تقوم على ثلاثة عناصر، وهي: الإلزام الخلقيّ، والتفاؤل الخلقيّ، وحرّيّة الإرادة الإنسانيّة، فهٰذه العناصر الثلاثة تكوّن رأيه في الأخلاق.

ففيما يخصّ الإلزام الخلقيّ، يرى جيمس أنّ علم الأخلاق إنسانيٌّ؛ وذٰلك لأنّه يرى أنّ الأخلاق تقوم في عالمٍ به كائناتٌ ـ لها مطالب ورغباتٌ وإحساساتٌ ومشاعر ـ هٰذه الكائنات هي بنو الإنسان. [زيدان، وليم جيمس، ص 182]

وبناءً على هٰذا يرى جيمس أنّ مصدر علم الأخلاق إنسانيٌّ بحتٌ؛ وذٰلك لأنّ الإنسان هو الكائن الأخلاقيّ الوحيد في هٰذا العالم؛ ولذا فالمعقول أن يكون الإنسان مصدر الخير والشرّ والفضيلة والرذيلة، وأنّ الخير خيرٌ بالنسبة له، والشرّ شرٌّ بالقياس إليه، ومن ثمّ أمكن لجيمس أن يقول: «إنّ الانسان هو الخالق الوحيد للقيم في ذٰلك العالم، وليس للأشياء من قيمةٍ خلقيّةٍ إلّا باعتباره هو» [محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 149].

وعندما وصل جيمس إلى أنّ الإنسان هو الوحيد الخالق للقيم، جعل مادّة بحث الفيلسوف الخلقيّ هي المثل المتحقّقة في هٰذا العالم، والتجارب الفعلية الّتي يعانيها الأفراد ويقومون بأدائها، وينتهي من ذٰلك إلى أنّ الحسن ما رأى معظم الناس أنّه كذٰلك، والقبيح ما ينكره غالب الناس. [انظر: زيدان، وليم جيمس، ص 183]

أمّا من حيث التفاؤل الخلقيّ، فيرى جيمس أنّ الخير عبارةٌ عن إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته، وتحقّقه يكون بالنجاح، وأنّ الشرّ ليس أساسيًّا وعنصرًا من عناصر الكون، ولٰكنّه شيءٌ يمكن التغلّب عليه؛ لهٰذا يعلن جيمس أنّ التفاؤل والتشاؤم شيئان إنسانيّان، أي أنّ الإنسان إذا اعتقد بأنّ العالم خيرٌ وسلك في الحياة وفق اعتقاده هٰذا، فإنّ العالم يصبح خيرًا حقًّا. وإذا اعتقد بالتشاؤم أي أنّ العالم شرٌّ، وسلك وفق ذاك، فإنّ العالم يصبح شرًّا حقيقيًّا، وما يعيّن الخيريّة عند جيمس هو ملاءمة عالمنا للحياة الأخلاقيّة والدينيّة الناجحة. [انظر: جيمس، العقل والدين، ص 77]

وعلى هٰذا فإن الخير عند جيمس يقوم على إشباع مطالب الإنسان وتحقيق رغباته، وتحقيق الخير إنّما يكون بالنجاح في تجربةٍ من تجاربنا في الحياة، وكثيرًا ما نضطرّ إلى إتيان أفعالٍ دون أن يكون لدينا مسوّغٌ نظريٌّ لذٰلك. ومعنى هٰذا أنّ من حقّنا أن نعتنق مبدأً خلقيًّا أو معتقدًا دينيًّا لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظريّ المجرّد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها؛ ولهٰذا فإنّ جيمس يرى أنّ الفعل الّذي يأتيه الفرد خيرًا يتحوّل عند صاحبه إلى سلوكٍ ناجحٍ في حياته، وخيريّته ـ أي الفعل ـ تتوقّف على تقدير صاحبه. ومن هنا ذهب جيمس إلى أنّ الفعل الفاضل هو الّذي يشبع عند صاحبه رغبةً أو يحقّق له منفعةً، ومقدارها يكون بمقدار حظّه من الخير. [الطويل، الفلسفة الخلقيّة، ص 273]

أمّا الشرّ عند جيمس فهو القضيّة الّتي لم يستطع أن يجد لها تفسيرًا، فانتابته حالةٌ انطوائيّةٌ أدّت به إلى تناقضٍ نفسيٍّ، وهٰذا التناقض أدّى به إلى حالٍ من القلق، فمن قوله بوجود إلٰهٍ محبٍّ للإنسان التفت إلى فكرةٍ أخرى تصوّر القوّة الباطنة الجبّارة الّتي لا تحبّ ولا تعطي، وإنّما تطوي الأشياء طيًّا بلا قصدٍ ولا غرضٍ، وتقذف بها جميعًا وباختصارٍ إلى مصيرٍ واحدٍ محتومٍ [انظر: جيمس، إرادة الاعتقاد، ص 118]، وهي فكرةٌ تؤدّي إلى خوفٍ وفزعٍ شديدين. إنّ نظرية جيمس هي النظريّة القائلة بإمكانيّة التحسّن أو التحوّل إلى الأفضل، وهو بهٰذا يقف موقفًا وسطًا بين مذهبي التفاؤل والتشاؤم؛ لأنّ العالم عنده ليس خيرًا في ذاته وليس شرًّا في ذاته، وإنّما يمكننا أن نحمله خيرًا بمكافحتنا الشرّ الّذي فيه. [انظر: جيمس، العقل والدين، ص 130]

وعلى هٰذا فالأخلاق عند جيمس يصنعها الإنسان، ليست خاضعةً لقوّةٍ عليا، حتّى التفاؤل عنده شيءٌ يصنع، وذٰلك بمكافحة الشرّ في هٰذه الحياة. وبذٰلك تكون الأخلاق عند جيمس مرتبطةً بالحقيقة؛ لأنّ الحقيقة عنده شيءٌ يصنع. [مجموعةٌ من الأكاديميّين العرب، الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ج 1، ص 49]

وأمّا بالنسبة لحرّيّة الإرادة، فإنّ جيمس يؤمن بأنّ الإنسان مختارٌ في أفعاله، وليس مجبرًا عليها. فافترض أنّ الإنسان حرّ الإرادة، وطلب منه أن يسلك كما لو كان الافتراض صحيحًا، ويقول: إنّ الإنسان سيجد نفسه حينئذٍ حرّ الإرادة، وأنّه يستطيع خلق أفعالٍ جديدةٍ. [انظر: زيدان، وليم جيمس، ص 187]

يقول جيمس: «الغايات الوحيدة الّتي تنشأ عن إرادتنا يبدو أنّها حركاتٌ جسميّةٌ؛ ولذا نبدأ من الحكم بأنّ الآثار الخارجيّة المباشرة الوحيدة لإرادتنا هي حركاتٌ جسميّةٌ، ويجب أن تكون الحركات الإراديّة وظائف ثانويّةً للكائن العضويّ لا وظائف أوّليّةً» [المصدر السابق، ص 188].

يرى جيمس أنّ البحث في حرّيّة الإرادة قائمٌ على البحث في التفرقة بين الجبر والاختبار، وجوهر المشكلة بين الجبر والاختيار هو الإمكان، وليس له معنى عند جيمس سوى أنّ الصدفة قائمةٌ. يقول جيمس: «وإذا قلت: إنّ للصدفة وجودًا حقيقيًّا فلست جادًّا في ذٰلك. لسنا متأكّدين من أنّنا في عالمٍ به صدفةٌ أو ليست به، ولٰكن يبدو لي أنّه كذٰلك. أنا أريد عالم الصدفة، قل فيها ما تشاء، لٰكنّي أرى أنّ الصدفة لا تعني أكثر من التعدّد، فإذا تشبّثت بعالمٍ كاملٍ فإنّي لا أزال أعتقد أنّ عالمًا به صدفةٌ أفضل وأحسن من عالمٍ ليست به» [المصدر السابق، ص 193].

وكذلك تعرّض جون ديوي للدين، وذٰلك من خلال مذهبه الّذي يصفه البعض بأنّه "مذهبٌ طبيعيٌّ"، وهو مذهبٌ ينفي وجود ما فوق الطبيعة؛ ولهذا السبب هاجمه المتديّنين من الكاثوليك الّذين كانوا يعادون المذهب الطبيعيّ [الأهوانيّ، نوابغ الفكر الغربيّ (جون ديوي)، ص 139]، إذ رفض الميتافيزيقيا باعتباره فيلسوفًا طبيعيًّا، متّبعًا منهج الفلاسفة الطبيعيّين من بيكون وسبنسر (Herbert Spencer) وغيرهم، فهو يعتقد أنّ مشكلة الفلسفة تكمن في اختلاط أبحاثها بالأبحاث الدينيّة [انظر: الحاجّ، الموسوعة الميسّرة في الفكر الفلسفيّ والاجتماعيّ، ص 246]، وكان سبب هجومه على المعرفة الميتافيزيقيّة يرجع إلى سببين:

الأوّل: هو أنّ التفكير الميتافيزيقيّ لا يبدي أيّ اهتمامٍ في واقع الأمر من حيث سيطرة الإنسان على الطبيعة سيطرةً عاقلةً.

والثاني: أنّ التفكير الميتافيزيقيّ لا يهتمّ كثيرًا ببعض الأمور، ولهٰذا حسب رأيه يؤثّر في تقدّم البحث العلميّ، ويغلق عقول الناس عن معرفة ما في العلم الطبيعيّ من إمكاناتٍ كامنةٍ. [انظر: جوناثان ري، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ص 151]

وقد فرّق ديوي بين الدين والتديّن، فالدين عنده قوّةٌ عليا غير منظورةٍ، من قبيل الغيب، وما كان كذٰلك فلا سبيل لنا إلى معرفةٍ، وإنّما نحن نعرف أشخاصًا متديّنين، لهم تجارب دينيّةٌ، ويبدو في سلوكهم مظاهر خاصّةٌ من أداء شعائر وطقوسٍ. والتديّن هو عبارةٌ عن ظاهرةٍ اجتماعيّةٍ خاضعةٍ للثقافة أو الحضارة، فكلّ إنسانٍ يولد في مجتمعٍ له دينٌ وطقوسٌ خاصّةٌ به. [انظر: الأهوانيّ، نوابغ الفكر الغربي (جون ديوي)، ص 139 و140]

ويذهب ديوي أيضًا إلى أنّ «المثل الأعلى في المجتمع الديمقراطيّ هو أن يتعاون البشر فيما بينهم، كما يفعل العلماء في المعمل إزاء مشكلةٍ معيّنةٍ، وهٰذا التعاون هو الدين في جوهره، فالإيمان الحقّ إنّما هو إيمانٌ بالكشف عن الحقيقة الّتي تحلّ ما يعترض الإنسان من صعابٍ، فالإيمان الحقّ هو الإيمان بمنهجٍ يساير التفكير، ويساير الحياة العمليّة مسايرةً تعمل على ازدهار تلك الحياة ورخائها، لا إيمان بحقيقةٍ ثابتةٍ عرفناها بالوحي معرفةً لا تقبل التغيير ولا النمو» [محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 177]. «والله هو هٰذه العلاقة بين الإنسان ومثله العليا، يحاول تغيير الحياة على مقتضاها» [المصدر السابق، ص 177]، وعلى هٰذا الأساس فليس للدين مثلٌ عليا خاصّةٌ به، ولا منهجٌ خاصٌّ به، بل هو عبارةٌ عن مواجهة المشاكل وحلّها عن طريق التعاون بين أفراد المجتمع الواحد.

وفي مجال القيم الأخلاقيّة يذهب ديوي إلى أنّ الفرد يكتسب قيمه الأخلاقيّة وضميره الأخلاقيّ عن طريق خبرته وتفاعله مع البيئة المحيطة به، مثلها في ذٰلك مثل بقيّة معارفه الّتي يكتسبها عن طريق الخبرة، إضافةً إلى ذٰلك إيمانه بأنّ القيم الأخلاقيّة أو الأخلاقيّات هي أخلاقٌ اجتماعيّةٌ لا تنبع من الذات أو الضمير أو العقل، ولٰكنّها تكتسب نتيجةً لتفاعل الفرد أو أعماله بأنّها أخلاقيّةٌ إذا ما ساعدت على النموّ الكامل للفرد، وعلى النهوض بالمجتمع، وحلّ مشاكله، وتحقيق المصلحة العامّة. [الشيبانيّ، تطوير النظريّات والأفكار التربويّة، ص 344 و345]

فعلى هٰذا الأساس تكون القيم الأخلاقية عنده متعددة بتعدد الأفراد، ويكتسبها الفرد حسب تفاعله مع البيئة الّتي يعيش فيها، وهٰذا بدوره يؤدي إلى النسبية في الأخلاق.

المبحث الرابع: نقد مبادئ وأسس البراغماتيّة

بعد عرض المنهج الّذي قامت عليه الفلسفة البراغماتيّة في تشييد صرحها المعرفيّ، ومدى تأثير هٰذا المنهج في المعرفة الدينيّة، تبيّن أنّ هٰذه الفلسفة فيها الكثير من المشاكل المعرفيّة الّتي تؤدّي إلى أن يكون الإنسان هو المحور في هٰذا العالم بمعزلٍ عن البعد الماورائيّ، وأنّ

هـدف الإنسـان هـو الحصـول على أكـبر رصيـدٍ مـن المنفعـة ولـو على حسـاب هـدم القيـم؛ لأنّ الصـدق يـدور مـدار المنفعـة لا مـدار الواقـع، فهٰـذا الأمـر جعلنـا نـورد عـدّة نقـودٍ على المبـادئ المعرفيّـة الّـتي بنـت البراغماتيّـة فلسـفتها عليهـا، وهي عبـارةٌ عـن:

1ـ أنّ التجربـة وحدهـا لا تكـفي في إعطـاء قضيّـةٍ عامّـةٍ وشـاملةٍ، وأنّ العلـوم التجريبيّـة ينبـغي أن تقـف عنـد حدّهـا الّذي يشـمل عالـم المحسوسـات فقـط، وأنّ البعـد الميتافيزيـقيّ لا يمكـن إثباته بالمنهـج التجريـبيّ أو نفيـه؛ لأنّ القضايـا التجريبيّـة تحتـاج إلى البرهـان العقـليّ، في إثبـات صدقهـا أو عـدم صدقهـا، وتعميـم التجربـة العلميّـة في جميـع العلـوم أمـرٌ غـير صحيـحٍ؛ لأنّ المنهجيّـة في كلّ علـمٍ تتبـع موضـوعات ذٰلـك العلـم، فـلا بـدّ أن تكـون هنـاك سـنخيّةٌ بـين المنهـج والموضـوع.

2ـ أنّ نفـس الفلسـفة البراغماتيّـة فلسـفةٌ عقليّـةٌ تحليليّـةٌ ميتافيزيقيّـةٌ؛ لأنّهـا تجعـل معيـار الصـدق والكـذب في القضايـا، مـع أنّهـا ترفـض المنهـج الميتافيزيـقيّ في بنائهـا المعـرفيّ، وكذٰلـك هي تناقـض نفسـها في القـول إنّ كلّ قضيّـةٍ لا بـدّ أن تخضـع لمعيـار الفائـدة والمنفعـة، فنسـأل هـل هٰـذه الفلسـفة قـد خضعت لهٰـذا المعيـار أم لا؟ وبدورها تنـفي القيم الّتي لم تسـتخدمها التجربـة، فتذهب إلى الفصـل بـين الواقعيّـة والقضايـا القيميّـة، فتجعـل كلّ شيءٍ يخضـع للتجربـة فلـه قيمـةٌ وإلّا فلا، ونحـن نـرى أنّ الكثـير مـن المسـائل القيميّـة الأخلاقيّـة لا يمكـن إخضاعها للتجربـة العلميّـة؛ لأنّ الأخـلاق أمـرٌ ثابـتٌ وواقـعيٌّ غـير متغـيّرٍ، وأنّ التجربـة العلميّـة دائمًـا في معـرض التغـيّر والتبـدّل.

3ـ لقـد ذهبـت البراغماتيّـة إلى أنّ معيـار الصـدق في القضايـا هـو مـا تنتجـه الفكـرة مـن فائـدةٍ عمليّـةٍ، بغـضّ النظـر عـن الواقـع، ونحـن نـرى أنّ الحصـول على الفوائـد العمليّـة مـن كلّ قضيّـةٍ مسـتندةٌ إلى الواقـع، فكيـف تكـون هنـاك ثمـرةٌ علميّـةٌ واقعيّـةٌ غـير معتمـدةٍ على الواقـع؟! وعلى هٰـذا الاسـاس أنّ كلّ علـمٍ ليـس فيـه ثمـرةٌ ونتيجـةٌ وفائـدةٌ فهـو كاذبٌ، وإن كان مطابقًـا للواقـع، وكلّ علـمٍ ينفـع ويفيـد وفيـه ثمـرةٌ فهـو صـادقٌ وإن كان مخالفًـا للواقـع.

4ـ أنّ مـن أهـمّ المبـادئ الّـتي نـادت بهـا البراغماتيّة هـو القطيعة مـع المـاضي، وأنّ على البراغماتيّ أن يـولّي ظهـره بـكلّ عـزمٍ وتصميـمٍ وإلى غـير رجعـةٍ لعـددٍ كبـيرٍ مـن العـادات الراسـخة المتأصّلة، العزيـزة على الفلاسـفة المحترفين. [انظر: جيمس، البراجماتيّة، ص 71]

وفي الوقـت نفسـه نجـد أنّهـم ينطلقـون في أفكارهـم مـن منطلقـاتٍ فلسـفيّةٍ قديمـةٍ نـادى بهـا كبـار الفلاسـفة، فهٰـذا الفيلسـوف بروتاغـوراس يقـول في قاعدتـه المشـهورة "الإنسـان مقيـاس الأشـياء جميعًـا"، وهـو نفـس المبـدإ البراغمـاتيّ الّذي يجعـل الحقيقـة نسـبيّةً، وتختلـف مـن شـخصٍ

لآخر، بحسب ما تحقّقه له من فائدةٍ ونفعٍ، كما ساهم أبيقور وتلاميذه في الابتعاد عن القول التقليديّ بالصدق المطلق أو الحقيقة المطلقة؛ ذلك أنّ الحقيقة الفلسفيّة بالنسبة لهم هي تلك الّتي تحقّق وظيفةً عمليّةً لإصلاح حال المعتقد بها. كما أنّ الفلاسفة أوغسطين (Augustin) ودانز سكوت (Duns Scotus) وبيكون وكوبر نيق (Nicolaus Copernicus) وجاليليو (Galileo) قد ساهم كلٌّ منهم بنصيبه في مجال الملاحظة والتجربة، الّتي هي أساس المذهب البراغماتيّ، ولم يكن أحدٌ منهم براغماتيًّا. [انظر: الحجيليّ، البراجماتيّة.. عرضٌ ونقدٌ، ص 310 و311]

وبهذا نجد أن الفلسفة البراغماتيّة تناقض نفسها في البعد عن الماضي والادّعاء بالجِدَّة والحداثة، وفي الوقت نفسه تكرّر أقوال فلاسفةٍ قدامى وتتبنّى آراءهم، ممّا يؤكّد أنّها في حقيقتها مجرّد إعادةٍ للنظرة الرواقيّة القديمة الّتي ينادي مؤسّسوها بمتابعة الفطرة، والعيش وفق الطبيعة، باعتبار أنّ الدساتير والنظم الاجتماعيّة إنّما هي من وضع الإنسان وصنعه لا غير. [المصدر السابق، ص 311 و312]

وعلى هذا تعتبر الفلسفة البراغماتيّة، من دعاة النسبيّة؛ بمعنى أنّ أيّ قضيّةٍ من القضايا لها أثرٌ ونتائج لشخصٍ ويفقدها شخصٌ آخر، أو في فترةٍ من الزمن لها أثرٌ وفي فترةٍ أخرى لا أثر لها. ومن قال بالنسبيّة فقد أنكر الواقع وقال بالسفسطة.

5ـ تسعى الفلسفة البراغماتيّة إلى تحقير المباحث العقليّة الميتافيزيقيّة، وتعتبرها مسائل تافهةً لا فائدة عمليّة منها، والفيلسوف يقول هناك الكثير من المسائل الفلسفيّة والقضايا الميتافيزيقيّة لها آثارٌ عمليّةٌ في حياة الإنسان بصورةٍ غير مباشرةٍ. وعليه فالفلسفة البراغماتيّة تخالف العقل الفلسفيّ البرهانيّ، وتنفي الجوهر وتركّز على الأعراض، ومن نفى الجوهر قال بجوهريّة جميع الأعراض.

6ـ تسعى الفلسفة البراغماتيّة في المعرفة الدينيّة إلى إخضاع الدين للتجربة، وهذا بدوره يؤدّي إلى الشكّ في صحّته، فالمسائل الدينيّة والأوامر الإلهيّة لا يمكن إخضاعها للتجربة حتّى نتعرّف على صحّتها وعدم صحّتها.

7ـ تركّز البراغماتيّة على محوريّة الإنسان وفرديّته في الكون بمعزلٍ عن الله تعالى، وأنّ مصالح الفرد مقدّمةٌ على المصالح الاجتماعيّة، حيث تبالغ البراغماتيّة في احترام حرّيّة الإنسان الفرديّة وتقديمها على القيم الدينيّة والأخلاقيّة، ممّا أدّى إلى انتشار الإباحيّة والرذيلة في المجتمع، وبدوره يؤدّي إلى التنافر بين الناس وعدم انسجامهم في سلك المجتمع؛ لأنّ كلّ

فـردٍ سـينتقي لنفسـه الـرأي الّذي ينفعـه بغـضّ النظـر عمّـا يتّخـذ سـواه مـن آراءٍ، فـهي فلسـفةٌ تعتمـد على مـزاج الإنسـان ومنفعتـه الشـخصيّة، بغـضّ النظـر عـن الواقـع والقيـم الأخلاقيّـة.

8ـ أنّ تركـيز البراغماتيّـة على عامـل المنفعـة يفتـح البـاب لتطبيـق شريعة الغـاب، فالقـويّ يهيمن ويسـطر على الضعيـف، واللـص والقاتـل سـيكون ناجحًـا في حياتـه مـا دام يحقّـق المكاسـب مـن تلـك الجرائـم، وسـيمكن التبريـر لافتعـال الحـروب والدمـار مـن أجـل الحصـول على مكاسـب أكـثر.

المبحث الخامس: ويليام جيمس ومنهجه البراغماتيّ

لقـد أراد ويليـام جيمـس بالفلسـفة البراغماتيّـة أن يقـف موقفًـا وسـطًا بـين المذهـب التجريـبيّ والمذهـب العقـليّ، ولٰكنّـه رأى كليهمـا يهمـل جانبًـا معيّنًـا مـن جوانـب الطبيعـة البشريّـة؛ لاحـظ أنّ المذهـب التجريـبيّ شـديد الإخـلاص للوقائـع الجزئيّـة والأشـياء المحسوسـة، شـديد الاهتمـام بالمشـاهدات والتجـارب، ولهٰـذا فضلـه الكبـير، لٰكنّـه مهمـلٌ للقيـم الخلقيّـة والدينيّـة للإنسـان. فللإنسـان مطالـب وحاجـاتٌ ورغبـاتٌ طبيعيّـةٌ كطلـب الإيمـان وحاجتـه إلى الحرّيّة والأمـل والرضا والتفـاؤل، ورغبتـه في تحصيـل الخـير والسـعادة، كمـا لاحـظ أنّ المذهـب العقـليّ يفي بهٰـذه الحاجات الروحيّـة للإنسـان، لٰكنّـه يتنكّـر للوقائـع الجزئيّـة والأشـياء التجريبيّـة. إذ رأى أنّ هٰذيـن الاتّجاهين يوقعـان الفيلسـوف في مـأزق اختيار أحدهما، وأنّ الإنسـان لا يسـتطيع تفاديهما معًـا أو الجمع بينهما. ومـن هنـا اتّخـاذ موقـفٍ وسـطٍ بـين هٰذيـن الاتّجاهـين يحقّـق الإخـلاص للواقـع والتجربـة، ويعطيه الإيمـان بالقيـم الروحيّـة في الوقـت نفسـه، فنـادى بالمذهـب البراغمـاتيّ. وإنّ المذهـب البراغمـاتيّ في المطلبـين معًـا يحتفـظ بالديـن كالعقليّـين، ويحتفـظ بالإخـلاص العميـق للوقائـع كالتجريبيّـين.

ولقـد أعلـن أوّل أمـره أنّ الفلسـفة البرغماتيّـة منهـجٌ وليسـت مذهبًـا فلسـفيًّا؛ وقصـد جيمس مـن المنهـج أنّـه اتّجـاهٌ فحسـب، اتّجـاهٌ إلى توضيـح الأفـكار، وإعطـاء دلالاتٍ صادقـةٍ لتصوّراتنـا وقضايانـا، ورأى أنّـه يحـلّ ـ بهٰـذا المنهـج ـ كلّ المناقشـات الفلسـفيّة، وذٰلـك بمتابعـة مبـدإ بـيرس البراغمـاتيّ، الّذي يقتـضي أن ينحـصر معـنى التصـوّر في نتائجـه العمليّة وآثـاره الحسّـيّة، وأنّ الخلاف بـين تصـوّرٍ وآخـر هـو الخـلاف في واقعـةٍ محسوسـةٍ نتـج عـن أيٍّ منهمـا، أو نتيجـةٍ سـلوكيّةٍ يـؤدّي إليهـا أحدهمـا. [عويضة، وليم جيمس رائد المذهب البراغماتيّ، ص 54 و55]

لقد وضع جيمس قاعدتين أساسيّتين لمنهجه هما:

القاعـدة الأولى: إذا كان لديـك قضيّتـان واعتقـدت بصدقهمـا معًـا، فانظـر إلى أثـر كلٍّ منهمـا على سـلوكك العمـليّ؛ إن اختلـف سـلوكك نتيجـة اعتقـادك بالقضيّـة الأولى عـن السـلوك الناتـج

عـن اعتقـادك بالقضيّـة الثانيـة، إذن فالقضيّتـان مختلفتـان حقًّـا، وإذا لـم يوجـد خـلافٌ عمـليٌّ بينهمـا، بمعـنى أنّـه لـم يوجـد خـلافٌ في السـلوك نتيجـة اعتقـاد الفـرد بـكلٍّ منهمـا، فتأكّـد أنّهمـا قضيّـةٌ واحـدةٌ بصورتـين لفظيّتـين مختلفتـين.

القاعـدة الثانيـة: إذا لـم يوجـد أيّ أثـرٍ عمـليٍّ في سـلوكك نتيجـة اعتقـادك بصـدق قضيّـةٍ مـا، يختلـف عـن سـلوكك نتيجـة اعتقـادك بكذبهـا، فاعتـبر أنّ هٰـذه القضيّـة لا معـنى لهـا، بـل لا وجـود لهـا؛ إذ إنّ دلالـة الفكـرة فيمـا ينتـج عنهـا مـن أثـرٍ في السـلوك. [المصدر السابق، ص 55 و56]

يقـول إنّ المنهـج البراغمـاتيّ هـو منهـجٌ يضـع حـدًّا للمناقشـات الميتافيزيقيّـة الّـتي لا تنتـهي، وطريقـةً لحسـمها واسـتبعادها خـارج دائـرة المعرفـة، مثـل تلـك القضايـا: هـل العالـم واحـدٌ أم متعـدّدٌ؟ مسـيّرٌ أم مخـيّرٌ؟، مـادّيٌّ أم روحيٌّ؟ [جيمـس، البراجماتيّـة، ص 63 و64]

أوّلًا: نظريّة المعرفة

تعـدّ نظريّـة ويليـام جيمـس في المعرفـة نظريّـةً تجريبيّـةً؛ لأنّـه كان يعالـج كلّ مشـكلةٍ معرفيّـةٍ علاجًـا يقـوم على التجربـة الجزئيّـة المحسوسـة، رافضًـا كلّ تفسـيرٍ عقـليٍّ ومحـاولًا سـدّ الثغـرات الّـتي لـم يسـتطع التجريبيّـون السـابقون أن يملؤوهـا. وكمـا تسـاءل جـون لـوك يومًـا مـا عـن مصـدر المعرفـة ومـمّ نسـتقي معرفتنـا، وقـال سـأجيب بكلمـةٍ واحـدةٍ هي التجربـة، فقـد أجـاب ويليـام جيمـس عـن هٰـذا السـؤال بكلمتـين همـا: الفهـم المشـترك، إنّـه مصـدر معرفتنـا. [عويضة، وليـم جيمـس رائـد المذهـب البراغـماتيّ، ص 71 و72]

إذ رأى أنّ الفهـم المشـترك ـ في تصـور الرجـل العـاديّ ـ هـو الحكـم الصائـب والحـذق أو البراعـة في القـول أو في العمـل، أمّـا الفيلسـوف فإنّـه يتصـوّره على أنّـه اسـتخدام تصـوّراتٍ ذهنيّـةٍ معيّنـةٍ، وهٰـذه التصـوّرات ضروريّـةٌ لنـا؛ لأنّهـا هي الّـتي ترتـب انطباعاتنـا الحسّـيّة المختلفـة. ويذكـر جيمـس مـن هٰـذه التصـوّرات أو المقـولات: الأشـياء، المتشـابه والمختلـف، الأنـواع، العقـول، الأجسـام، الزمـن، المـكان، الموضـوع والمحمـول، العلّيّـة، الخيـال، والواقـع. ولـم يبحـث جيمـس في هٰـذه المقـولات بحثًـا دقيقًـا كمـا فعـل أرسـطو أو كانـط (Immanuel Kant)، ولٰكنّـه أراد منهـا أن تكـون قوالـب لا يسـتطيع أن يتكلّـم الرجـل العـاديّ أو يفكّـر بدونهـا، ويتتبّـع جيمـس نشـأتها فيجـد أنّهـا أسـاس تفكـير الإنسـان مـن قديـم الزمـن، ولا يـزال يعتقـد بهـا معظمنـا حـتّى اليـوم؛ إنّنـا لا نـزال نعتقـد بوجـود الأنـواع والعلّيّـة والزمـان والمـكان كحاملـين للوقائـع والحـوادث، وبـأنّ للإنسـان عنصريـن همـا النفـس والبـدن ونحـو ذٰلـك مـن تصـوّراتٍ. إنّهـا تصـوّراتٌ متأصّلـةٌ في نفوسـنا؛ لأنّهـا نافعـةٌ لنـا تخدمنـا في أغراضنـا العمليّـة، سـواءٌ في مجـال الحديـث أو في التفكـير،

ويقـرّر جيمـس بصـدد مصـدر هٰـذه التصـوّرات أنّ الإنسـان الأوّل كان قـد اكتشـفها ثـمّ صاغهـا فلاسـفةٌ وعلمـاء صياغـةً دقيقـةً مثـل ديمقـراط (Democritus) وبـاركلي (George Berkeley) وداروِن (Charles Robert Darwin) وانتقلـت هٰـذه المقـولات مـن جيـلٍ لآخـر ، وأصبحـت عقائد مسـتقرّةً، نسـمّيها عقائـد الفهـم المشـترك. ولـم يكـن جيمـس يعتقـد أنّ مرحلـة الفهـم المشـترك في المرحلـة الوحيـدة في تحديـد المعرفـة الإنسـانيّة، وإنّمـا كان يـرى أنّـه توجـد إلى جانبهـا مرحلتـان أخريـان همـا: مرحلـة العلـم، ومرحلـة النقـد الفلسـفيّ. [المصدر السابق، ص 72 و73]

وهنـا يطـرح سـؤالٌ: هـل يفضّـل وليـم جيمـس عقائـد الفهـم المشـترك على مـا يضعـه أمامنـا العلـم والفلسـفة؟ يقـول ويليـام جيمـس: «هٰـذا بأنّـه لا يمكـن القـول بـأنّ نموذجًـا مـا مـن التفكـير صـادقٌ صدقًـا مطلقًـا دون النمـاذج الأخـرى؛ وذٰلـك لأنّ الفهـم المشـترك ـ كنحـوٍ مـن التفكـير ـ صالـحٌ لميـدانٍ مـن ميادين الحيـاة، والعلـم صالـحٌ لميـدان آخـر، والنقـد الفلسـفيّ ميـدانٌ ثالـث. أيّهـا أصـدق صدقًـا مطلقًـا؟ سـؤالٌ لا يعلـم جوابـه إلّا الله، بـل إنّـه لا يوجـد فـرضٌ أصـدق مـن آخـر، بمعـنى أنّـه نسـخةٌ مطابقـةٌ للواقـع؛ إذ إنّ الحقيقـة الوحيـدة هي الواقـع نفسـه» [زيـدان، وليـم جيمـس، ص 60]. ويقـول جيمـس في موضـوعٍ آخـر: «إنّ الفهـم المشـترك أكـثر المراتـب إحكامًـا وتماسـكًا» [المصـدر السـابق، ص 60]

وممّـا سـبق نجـد أنّ ويليـام جيمـس يقـدّر عقائـد الفهـم المشـترك، ويجعلهـا مصـدر معرفتنـا، ولٰكنّـه مـتردّدٌ في الأخـذ بهـا على نحـوٍ مطلـقٍ. والسـبب في ذٰلـك راجـعٌ إلى أنّ التجربـة في تجـددٍ مسـتمرٍّ، وتغـيّرٍ وتطـوّرٍ وخلـقٍ دائـمٍ. ويعتقـد جيمـس أنّ معرفتنـا لا تتكـوّن دفعـةً واحـدةً، وإنّمـا تبـدأ ناقصـةً، وإنّنـا نكتسـبها بالتدريـج وإنّنـا نعمـل على إتمـام مـا بهـا مـن نقـصٍ باسـتمرارٍ. ومـا دامـت التجربـة مصـدر ثقتنـا، فيجـب أن لا تهمـل التجـارب الجديـدة والوقائـع الّـتي تمـرّ علينـا. وينبـغي أن نقـوم دائمًـا بعمليّـة جـردٍ في مخزننـا القديـم. إنّ التجـارب الجديـدة لا تتّفـق والمسـتودع القديـم (معارفنـا القديمـة) مـن عقائـد وآراءٍ، بـل قـد تعارضـه وقـد نكتشـف بتجربـةٍ جديـدةٍ أنّ بعـض أجـزاء المسـتودع معـارضٌ لبعـضٍ، ومـن هنـا يشـعر الإنسـان بالقلـق وبالحاجـة إلى الخـروج منـه، ووسـيلته إلى ذٰلـك هـو التوفيـق بـين القديـم والجديـد. [المصدر السابق، ص 60 و61]

ويشـير جيمـس إلى أنّ التوفيـق بـين القديـم والجديـد يكـون على أنّ التغيـير في المعـارف القديمـة في حـدودٍ ضيّقـةٍ، فيقـول: «إنّـا نرمّـم ونصلـح ونجلـو الصـدى أكـثر ممّـا نهـدم أو نجـدّد» [المصدر السابق، ص 61]. وعلى هٰـذا الأسـاس نسـتطيع القـول إنّ المعرفـة عنـد ويليـام جيمـس معرفـةٌ ذاتيّـةٌ فرديّـةٌ تجريبيّـةٌ، وهٰـذه هي النسـبيّة.

ثانيًا: الحقيقة أو الصدق

لقد عرض جيمس نظريّة الحقيقة الخاصّة بمذهبه في كتابه "البراجماتيّة" في مقالٍ تحت عنوان "معنى الحقيقة". حيث ذهب إلى أنّ العلاقة الّتي تحصل بين فكرةٍ أو رأيٍ أو عقيدةٍ وبين موضوعاتها، وهي ما يبنى على أساس الاتّفاق مع الواقع، فيقول: «الحقيقة صفةٌ أو خاصّيّةٌ لبعض أفكارنا، فهي تعني اتّفاقها مع الواقع تمامًا مثلما يعني الباطل اختلافها معه» [جيمس، البراجماتيّة، ص 351].

وعلى هٰذا الأساس فإنّ الحقّ عند جيمس هو مدى اتّفاق الفكر مع الواقع الّذي تتّفق معه الفكرة أو تختلف.

فليس الحقّ صفةً آسنةً راكدةً لاصقةً للعبارة الّتي نصفها بهٰذا الوصف، بل هو قابليّة العبارة لأن تكون أداةً للسلوك وخطّةً للعمل، فإن كان فيها ما يهدينا إلى العمل الناجح فهي حقٌّ وإلّا فهي باطلٌ. [مجموعةٌ من الأكاديميّين العرب، الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ج 1، ص 41]

وكما يقول جيمس: «إنّ الحقّ هو ما كان الاعتقاد فيه أفضل من أنكاره، أفضل بالنسبة إلى طرائق سلوكنا في الحياة العمليّة الواقعة» [محمود، حياة الفكر في العالم الجديد، ص 147].

ومعنى هٰذا أنّ الحقّ يقوم فيما هو مفيدٌ ونافعٌ للفكر، والمقصود بمفيدٍ: أنّه مفيدٌ بأيّة طريقةٍ، مفيدٌ في غاية الأمر في المجموع؛ لأنّ ما هو مفيدٌ للتجربة المقصودة الآن لن يكون كذٰلك بالضرورة، وبنفس الدرجة بالنسبة إلى تجارب لاحقةٍ؛ لأنّ التجربة لها أحوالها الخاصّة بها في تجاوز الحدود. فالحقيقة عند جيمس ليست مجرّد نسخةٍ مطابقةٍ لما قد كان أو ما هو كائنٌ، بل هو يرى أنّ الحقيقة تنبئ بما سيكون، أو هي على الأصحّ تعدّ فعلنا لما سوف يكون. [مجموعةٌ من الأكاديميّين العرب، الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ج 1، ص 41]

فالصدق يحدث للفكرة، وهٰذا الصدق ذاته يتولّد من الأحداث؛ لأنّ صحّة الفكرة مرهونةٌ بحادثٍ أو عملٍ، يقول جيمس: «إنّ الأفكار الصحيحة هي تلك الأفكار الّتي نستطيع هضمها وتمثيلها ودمغها بالمشروعيّة وتعزيزها وتوثيقها وإقامة الدليل عليها، والأفكار الخاطئة هي تلك الّتي لا نستطيع ذٰلك معها. هٰذا هو الفرق العمليّ الّذي يحدث لنا إذا كانت لدينا أفكارٌ صحيحةٌ. ومن ثمّ فهٰذا هو معنى الحقيقة؛ لأنّ ذٰلك هو كلّ ما نعرفه عن الحقيقة» [جيمس، البراجماتيّة، ص 352].

وإذا كان الحقّ عند جيمس يعني اتّفاق الفكر مع الواقع، فالحقّ هو ما يعيننا على المرور في هٰذا الواقع والسير فيه وتشكيله والسيطرة عليه. فليس يعنينا أن ننظر إلى العالم أو الواقع

كما هو، ونتأمّله بذهننا أو نرسم صورةً مطابقةً له، ولٰكن ما يعنينا هو التغلّب على المشاكل الّتي تواجهنا والسيطرة على قدراتنا؛ ولذا فالمقياس هو ما ينتج من آثارٍ نافعةٍ تجعلنا نشبع رغباتنا، ونحقق طموحاتنا وأهدافنا؛ لذا فالحقّ هو المفيد، والمفيد الّذي يساعدنا في أساليب حياتنا. ومن ثمّ يمكننا أنّ نقول عن هٰذه الفكرة إنّها صادقةٌ لأنّها نافعةٌ أو إنّها نافعةٌ لأنّها صادقةٌ، فهاتان القضيّتان معًا تحملان على الدقّة المعنى نفسه [مجموعةٌ من الأكاديميّين العرب، الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ج 1، ص 42] أو كما يقول جيمس: «إنّ الحقيقيّ في أوجز عبارةٍ ليس سوى النافع الموافق المطلوب في سبيل تفكيرنا تمامًا، كما أنّ الصواب ليس سوى الموافق النافع المطلوب في سبيل مسلكنا». [جيمس، البراجماتيّة، ص 353]

فالحقيقة عند جيمس شيءٌ يصنع مثل الصحّة والثروة والقوّة من خلال تجربتنا، ويؤكّد جيمس أنّ الحقيقة الموضوعيّة لا وجود لها، ولا يمكن العثور عليها، والسبب في أنّنا نسمّي الأشياء حقيقةً هو لأنّنا عددناها كذٰلك بحسب تحقيقها لما نريد من أفعالٍ. [انظر: بدوي، مدخلٌ جديدٌ إلى الفلسفة، ص 146]

أمّا الحقيقة المطلقة عند جيمس فهي «الحقيقة الّتي لن تغيّرها أيّ تجربةٍ، هي النقطة المثاليّة، الّتي نتخيّل أنّ كلّ حقائقنا ستتلاقى فيها ذاتٍ يومٍ. ليكن هٰذا في وسع الإنسان المستنير تمامًا أن يتصوّره وأن تتصوّره التجربة الكاملة تمامًا. وإذا تحقّق هٰذا المثل الأعلى المزدوج، فسيحقّق كلا الأمرين معًا، وبنفس العمليّة لٰكن إلى أن يتحقّق هٰذا لا بدّ لنا أن نعيش اليوم على ما نستطيع امتلاكه، فيما يخصّ الحقيقة اليوم حقًّا، مع استعدادنا أن نعترف بأنّ ما هو حقيقةٌ اليوم قد يصبح خطأً غدًا» [المصدر السابق، ص 145 و146].

وإذا كان جيمس يعترف بوجود حقائق متعدّدةٍ بعدد الأفراد، فإنّه يعترف أيضًا بوجود حقيقةٍ مطلقةٍ وفي إمكان العقل أن يصل إليها، إلّا أنّ العقل لا يعرف أنّه وصل إلى الحقيقة، ثمّ يعترف بأنّ غرائزنا هي الّتي تحتّم علينا أن نقول بالحقيقة المطلقة، ويعدّ ذٰلك ضعفًا في النفس الإنسانيّة تجب مقاومته. [انظر: جيمس، العقل والدين، ص 16 18]

وعليه فإنّ جيمس يرى أنّ مقياس الحقيقة أو معيارها هو نجاح الفكرة عمليًّا، فالفكرة تكون صادقةً أو ناجحةً متى ما حقّقت آثارًا أو نتائج عمليّةً مفيدةً.

ثالثًا: الدين

تعدّ نظرة جيمس إلى الدين ظاهرةً إنسانيّةً تجلب النفع لمن يعتقد به وهٰذا المفهوم مخالفٌ للدين الحقيقيّ. حيث يقول: «فإذا آمنت بالله فإنّ هٰذا الإيمان وحده لا بدّ من أن يجعل

مـن الله حقيقـةً واقعيّـةً في حياتـك، وهٰكـذا تـرى القيمـة العمليّـة لعقيدتـك في القيمـة الفوريّـة الروحيّـة لاعتمـادك على قـوّةٍ خلقيّـةٍ تغمـرك بحبّهـا وصداقتهـا، وهي قـوّةٌ أعظـم مـن قوّتـك، إنّ الإيمـان بـالله لهـو اسـتثمارٌ مجـزٍ، فهـو يعـود عليكـم بكسـبٍ قوامـه نفـسٌ مطمئنّـةٌ؛ لأنّـه يـزوّدك بمرشـدٍ قـويٍّ يهديـك إلى تحقيـق اسـمى أمانيـك» [هـنري توماس، أعلام الفلاسـفة.. كيـف نفهمهـم، ص 379].

رابعًا: إرادة الاعتقاد

لقـد وضـع جيمـس المسـألة الدينيّـة أو الإيمـان مرادفًـا لإرادة الاعتقـاد، وقـد بـيّن مـن خـلاله أنّ جوهـر الإيمـان هـو الإرادة حيـث قـال: «إنّ الإنسـان لا يحتـاج في مجـال الديـن إلى الصـدق أو الإخـلاص، ولا إلى إثبـات صـدق الأشـياء والتأكيـد عليهـا، ولٰكـنّ الأمـر هنـا يعـود إلى إرادة شيءٍ لـم تؤيّـد حقيقتـه الواقعيّـة تأييـدًا علميًّـا، ولـم ترفـض كذٰلـك مـن وجهـة النظـر العلميّـة، فالإنسـان هنـا يريـد» [الشـنطي، وليـم جيمـس، ص 171].

خامسًا: الأخلاق

لقـد بـيّن جيمـس حسـب نظرتـه البراغماتيّـة الطريـق الّذي يـؤدّي إلى ظهـور القواعـد الأخلاقيّة وبنـاء الحيـاة الخلقيّـة للجمـاعات الإنسـانيّة، فيقـول: «إنّ علـم الأخـلاق فيمـا يتعلّـق بالناحيـة المعياريّـة مثـل العلـوم الطبيعيّـة في أنّـه لا يمكـن اسـتنباطه كلّـه مـرّةً واحـدةً مـن مبـادئ ذهنيّـةٍ، بـل لا بـدّ أن يخضـع للزمـن، وأن يكـون مسـتعدًّا لأن يغـيّر مـن نتائجـه مـن آنٍ لآخـر. والغـرض المبـدئيّ في كليهمـا، طبعًـا، هـو أنّ الآراء الذائعـة حـقٌّ، وأنّ القانـون المعيـاريّ الحـقّ هـو مـا يعتقـده الـرأي العـامّ. وإنّـه مـن الحماقـة حقًّـا بالنسـبة لكثـيرٍ منّـا أن يحـاول وحـده التجديـد في الأخـلاق أو في العلـوم الطبيعيّـة. ولٰكـنّ الزمـن لا يخلـو أحيانًـا مـن أن يوجـد فيـه بعـض الأفـراد الّذيـن لهـم هٰـذا الحـقّ مـن التجديـد، وقـد يكـون لآرائهـم أو لا فعالهـم المجـدّدة بعـض الأثـر المحمـود، فقـد يضعـون مـكان القديـم مـن (قوانـين الطبيعـة) أخـرى خـيرًا منهـا، وقـد يوجـدون بمخالفتهـم القواعـد الخلقيّـة القديمـة في ناحيـةٍ مـا حالـةً أكـثر مثاليّـةً وكمـالًا مـن تلـك الّـتي كانـت وتكـون تحـت تأثـير القواعـد القديمـة» [جيمـس، إرادة الاعتقـاد، ص 101].

ومعـنى هٰـذا أن جيمـس يـرى أنّ علـم الأخـلاق مثـل العلـوم الطبيعيّـة مسـتعدٌّ للتغيـير مـن نتائجـه مـن آنٍ لآخـر على مـرّ الزمـن على أسـاس أن الآراء الذائعـة حـقٌّ، وأنّ القانـون الحـقّ هـو مـا يعتقـده الـرأي العـامّ، وأنّـه قابـلٌ للتغيـير كلّمـا تغـيّر الـرأي العـامّ. وقـد يتغـيّر الـرأي العـامّ بتأثـير أحـد الأفـراد. ويـرى جيمـس أنّ الأحـكام والقواعـد الأخلاقيّـة تجريبيّـةٌ ومتطـوّرةٌ مـع الزمـن، ولا

ثبات لها إلى أن ينتهي الإنسان من على الأرض، وهو بهذا يسوّي بين الأخلاق والطبيعة في أنّ كلًّا منهما خاضعٌ للتجربة الإنسانيّة. فلا يمكن تكوين فلسفةٍ أخلاقيّةٍ أو قواعد نظريّةٍ للأخلاق عن طريقٍ غير تجريبيٍّ، وإنّ الإنسان هو الّذي يبني الفلسفة الأخلاقيّة والحياة الخلقيّة للجماعات الإنسانيّة، ومن هنا لا يمكن أن تكون هناك أحكامٌ أخلاقيّةٌ مطلقةٌ حتّى ينقرض النوع الإنسانيّ، وما يصدر عنه من سلوكٍ. [مجموعةٌ من الأكاديميّين العرب، الفلسفة الغربيّة المعاصرة، ج 1، ص 47]

المبحث السادس: نقد المنهج البراغماتيّ عند ويليام جيمس

وسوف نذكر هنا مجموعة النقود أو الإشكالات الّتي ترد على النهج البراغماتيّ الّذي سار عليه ويليام جيمس، وأسّس فلسفته عليه، وهي عبارةٌ عن:

1ـ تعدّ نظريّة ويليام جيمس في المعرفة نظريّةً تجريبيّةً بالمعنى الدقيق؛ لأنّه كان يعالج كلّ مشكلةٍ معرفيّةٍ علاجًا يقوم على التجربة الجزئيّة المحسوسة، رافضًا كلّ تفسيرٍ عقليٍّ ومحاولًا سدّ الثغرات الّتي لم يستطع التجريبيّون السابقون أن يملؤوها، وهٰذا يؤدّي بدوره إلى أنكار الحقائق المطلقة والقيم الثابتة؛ لأنّ التجربة وحدها لا تستطيع أن تعطي مفهومًا عامًّا وشاملًا للحقائق، فهي في حالة تغيّرٍ مستمرٍّ، ومن ميزتها عدم الثبات، فنحن لا ننكر المنهج التجريبيّ ودوره في الكشف عن الظواهر المادّيّة، ولٰكن ينبغي أن يستند إلى مقدّماتٍ عقليّةٍ ميتافيزيقيّةٍ، تعطي للتجربة نتاجها الصحيح وضمن دائرتها في هٰذا الكون، وكذٰلك القول بأنّ "القضيّة الّتي تقبل التجربة لها معنًى دون غيرها"، فالبراغماتيّة نظريّةٌ عقليّةٌ تحليليّةٌ ميتافيزيقيّةٌ؛ لأنّها في نظريّة المعرفيّة ذهبت إلى معيار الصدق في القضايا، مع أنّها ترفض الميتافيزيقيّة، فهي تبطل نفسها بنفسها.

2ـ لقد جعل ويليام جيمس ـ كما ذهب إلى ذٰلك أتباع الفلسفة البراغماتيّة ـ الفرد مصدر القيم، وهو الّذي يولّدها حسب ما يراه من منفعةٍ تخدم مصالحه، إذ جعل المقياس في قبول القيم وعدمها هو الفرد نفسه، وهٰذا يدلّ على محوريّة الإنسان بدل محوريّة الله، وهٰذا هو مذهب الأنسنة الّذي بدوره يؤدّي إلى النسبيّة في كلّ شيءٍ، إذ يكون الحقّ مدار الفرد وما يراه حتّى ولو كان على حساب الآخرين وفي ضررهم، وهٰذا بدوره يؤدّي إلى التنافر بين الناس وعدم انسجامهم في سلك المجتمع؛ لأنّ كلّ فردٍ سينتقي لنفسه الرأي الّذي ينفعه بغضّ النظر عمّا يتّخذ سواه من آراءٍ، فهي فلسفةٌ تعتمد على مزاج الإنسان ومنفعته الشخصيّة. فعند جيمس القبيح ما قبّحه الإنسان الفرد، والحسن ما حسّنه الإنسان الفرد.

3ـ أنّ القول بالأنسنة في المعرفة يؤدّي إلى النسبيّة، إذ يكون الإنسان محورًا ومقياسًا وميزانًا للحقائق، وأنّ الإنسان الفرد هو المعيار في كلّ شيءٍ، وعلى هٰذا الأساس يصعب التفاهم بين الناس، فلكلّ فردٍ عالمه الخاصّ به دون غيره، وهذا بالنتيجة يؤدّي إلى التناقض في الواقع؛ وذٰلك لكون الواقع هو ما يعيشه الفرد دون غيره.

4ـ ما ذهب إليه ويليام جيمس في الحقيقة أو الصدق يفتقر إلى الموضوعيّة؛ لأنّه جعل الحقيقة خاضعةً للمنفعة الشخصيّة، وطبّقها في مجال العلم، بحيث لا تكون الحقيقة مفيدةً إلّا إذا كانت لها نتائج علميّةٌ، وهٰذا بدوره يؤدّي إلى نسف الحقائق العلميّة من أساسها، وخلاف الموقف العلميّ. فكلّ علمٍ لا ينتج ثمرةً وفائدةً فهو كاذبٌ، وإن كان مطابقًا للواقع، وكلّ علمٍ ينفع ويفيد فهو صادقٌ، وإن كان مخالفًا للواقع.

5ـ أنّ ما ذهب إليه جيمس يدعو إلى النسبيّة في كلّ شيءٍ، إذ إنّ أيّ قضيّةٍ من القضايا لها آثارٌ ونتائج لشخصٍ، ويفقدها شخصٌ آخر، أو في فترةٍ من الزمن تكون هٰذه القضيّة لها آثار الفرد، وفي فترةٍ أخرى تفقدها، فالحقيقة عنده سيّالةٌ غير ثابتةٍ إطلاقًا.

6ـ أنّ ما ذكره ويليام جيمس من إرادة الاعتقاد وفرض وجود لله من أجل منافع ومكاسب عن طريق ذٰلك الاعتقاد، فهو بالحقيقة تفريغ الإيمان من محتواه، وبالنسبة للدين فقد أقصى مفهومه الحقيقيّ، وأعطى الاهتمام الأكبر للنتائج والآثار المنفعيّة للتجربة الدينيّة، فالإيمان الّذي يقول به هو الإيمان الّذي يكون من أجل المنفعة والفائدة، حتّى وإن كانت عن طريق الدين. حيث يترك الحقّ للإنسان في اختيار الجانب الّذي يحقّق له السعادة حتّى ولو كان على خطإٍ، المهمّ أن يكون سعيدًا في حياته وراضيًا بما يعيشه ويدع كلّ شيءٍ للمستقبل، سواءٌ كان حكمًا صحيحًا أو خاطئًا.

7ـ وما يخصّ الأخلاق والقيم الأخلاقيّة، فقد جعل الإنسان هو معيار القيم الأخلاقيّة، بحيث يقوم كلّ فردٍ بصياغة قيمةٍ أو قانونٍ أخلاقيٍّ حسب ما يراه مناسبًا لرغباته وحاجاته، فتكون على هٰذا الأساس القيم الأخلاقيّة متعدّدةً بتعدّد الأفراد. وهٰذه هي النسبيّة بعينها في الأخلاق.

8ـ أن هٰذه المبالغة في الحرّيّة الإنسانيّة الفرديّة ـ وأنّ الإنسان مصدر الخير والشرّ ـ وتقديمها على القيم الدينيّة والأخلاقيّة، يؤدّي إلى انتشار الإباحيّة والرذيلة. فعلى هٰذا الأساس تسعى البراغماتيّة لتحصيل المنفعة عن طريق أيّ وسيلةٍ (فالغاية تبرّر الوسيلة)، ونرى هٰذا واضحًا وبشكلٍ جليٍّ في المجتمعات الغربيّة، وفي أمريكا الّتي نشأت فيها البراغماتيّة.

الخاتمة

تعاني الفلسفة البراغماتيّة وما ذهب إليه ويليام جيمس من مشاكل كثيرةٍ، توقعها في الكثير من المحذورات الفكريّة الّتي بدورها تهدم ما ذهبت إليه هٰذه الفلسفة في بنائها المعرفيّ، إذ ركّزت هٰذه الفلسفة على التجربة العلميّة على أنّها رأس مال الإنسان الوحيد، متغافلةً عن الأدوات المعرفيّة الأخرى الّتي لها واقعٌ، وتحكي عمّا وراءها مثل العقل، والشهود الباطنيّ، وإنكار البعد الميتافيزيقيّ الماورائيّ للإنسان، والنظر إلى بعده المادّيّ فقط، متغافلةً روحه وجوهره الّذي له الدور في بناء شخصيّته.

وإنّ التركيز على محوريّة الإنسان الفرد في هٰذا العالم، وإقصاء الله ـ تعالى ـ من ساحة وجوده، وأنّ القيم الأخلاقيّة والحق والصدق يدور مدار الإنسان الفرد، فالحُسن ما حسّنه الإنسان، والقبيح ما قبّحه الإنسان، كلّه يؤدّي إلى وقوع هٰذه الفلسفة بالنسبيّة الّتي بدورها تنفي أيّ قيمةٍ معرفيّةٍ واقعيّةٍ حتّى لنفس الفلسفة البراغماتيّة وتجعل الأفراد عبارةً عن أناسٍ نفعيّين لا هدف لهم إلّا الحصول على اللذّة والانحلال الخلقيّ الّذي يجعل المجتمع عبارةً عن غابةٍ يأكل القويّ فيها الضعيف، وعلى هٰذا الأساس فما ذهب إليه روّاد هٰذه الفلسفة وعلى رأسهم ويليام جيمس قاصرٌ عن أن يعطي معرفةً شاملةً تحلّ مشاكل الإنسان الفرد، فضلًا عن المشاكل الّتي تعاني منها الكثير من المجتمعات. فلا سبيل أمامنا إلّا أن نأخذ بالدراسة بعدي الإنسان المادّيّ والروحيّ، وارتباطه بالله تعالى، ومن خلالهما نستطيع أن نحلّ الكثير من المشاكل الّتي تعاني منها المجتمعات، وفق نظرةٍ شاملةٍ قائمةٍ على أساسٍ معرفيٍّ صحيحٍ.

قائمة المصادر

إبراهيم، زكريا، دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر ـ القاهرة، 1968 م.

إبراهيم، مصطفى إبراهيم، نقد المذاهب المعاصرة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، القاهرة.

إسلامي، عزمي، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات ـ الكويت، ط 1، 1980 م.

الأهواني، أحمد فؤاد، نوابغ الفكر الغربي (جون ديوي)، دار المعارف ـ مصر، ط 2، 1959م.

الحاج، كميل، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان ناشرون ـ لبنان، 2000 م.

الحجيلي، منصور بن عبد العزيز، البراجماتية عرض ونقد.

الشاروني، حبيب، محاضرات في الفلسفة المعاصرة، دار الفكر الجامعي ـ الإسكندرية، 1978م.

الشنيطي، محمد فتحي، وليم جيمس، القاهرة، مكتبة القاهرة الحديثة.

الشيباني، عمر محمد التومي، تطور النظريات والأفكار التربوية، دار الثقافة ـ بيروت، ط3، 1971 م. http://www.ahewar.org

الطويل، توفيق، الفلسفة الخلقية، منشأة المعارف ـ الإسكندرية، 1960 م.

الطويل، توفيق، مذهب المنفعة العامة في فلسفة الأخلاق، مكتبة النهضة المصرية ـ القاهرة، ط 1، 1953 م.

الكحلاني، حسن محمد، فلسفة التقدم، مركز الإسكندرية للكتاب ـ مصر، 1997 م.

المرهج، علي عبد الهادي، الفلسفة البراجماتية.. أصولها ومبادئها، دار الكتب العلميّة، لبنان.

النشار، مصطفى، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة ـ القاهرة، ط 4، 1998 م.

بخيت، هاني محمد رشاد، البراجماتية الأمريكية المعاصرة.. أصولها اليونانية، المكتبة المصرية، الإسكندرية.

بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفيّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ـ بيروت، ط 1، 1984 م.

بدوي، عبد الرحمن، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، ط 1، 1975م.

بوترو، إميل، العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة: أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1973 م.

بوشنسكي، الفلسفة المعاصرة في أوربا، ترجمة: عزة قرني، سلسلة عالم المعرفة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون، الكويت.

جلال، شوقي، العقل الأمريكي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

جوناثان ري، الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، ترجمة: فؤاد كامل وآخرون، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط 1، 2013 م.

جون ربورر، الفلسفة وقضايا العصر، ترجمة: أحمد محمود، الجمعية البشرية العامة للكتاب، 1990 م.

جيمس، ويليام، إرادة الاعتقاد، ترجمة: محمود حب الله، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1996 م.

جيمس، ويليام، البراجماتية، ترجمة: محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة ـ القاهرة، 2008 م.

جيمس، ويليام، العقل والدين، ترجمة: محمود حب الله، دار الحداثة، بيروت.

رشوان، محمد مهران، مدخل لدراسة الفلسفة المعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984 م.

زيدان، محمود فهمي، وليم جيمس، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية.

صلبيا، جميل، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبنانيّ، بيروت، 1982 م.

ضياف أمال، الأساس الفلسفيّ للدين عند ويليام جيمس (رسالة ماجستير)، 2017 م.

عويضة، كامل محمد محمد، وليم جيمس رائد المذهب البراغماتيّ، سلسلة الأعلام من الفلسفة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1993 م.

فام، يعقوب، البراجماتزم، لجنة التأليف والترجمة والنشر ـ القاهرة، 1936 م.

فرحان، محمد جلوب، دراسات في فلسفة التربية، مطبعة التعليم العالي بجامعة الموصل، العراق.

كامل، فؤاد، أعلام الفكر الفلسفي المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط 1، 1993 م.

كـرم، يوسـف، تاريخ الفلسـفة الحديثة، مؤسسـة هنـداوي للتعليـم والثقافة، القاهـرة، 2012 م.

كرم، يوسـف، تاريخ الفلسـفة اليونانية، مؤسسـة هنـداوي للتعليـم والثقافة، القاهـرة، 2012 م.

مجمـع اللغـة العربية، المعجم الفلسـفي، الهيئة العامة لشـؤون المطابع الأميرية، القاهـرة ، 1983 م.

مجموعـة مـن الأكاديميـين العـرب، الفلسـفة الغربيـة المعـاصرة، منشـورات الاختـلاف، الربـاط، ط 1، 2013 م.

محمود، زكي نجيب، حياة الفكر في العالم الجديد، دار الشروق، القاهرة، ط 2، 1982 م.

محمود، زكي نجيب، من زاوية فلسفيّة، دار الشروق، القاهرة، ط 4.

منتهى عبد جاسم، سيكولوجية الدين عند ويليام جيمس، الحوار المتمدن، العدد 3352.

منصور، عصام محمد، الفكر التربوي المعاصر والبراجماتية، دار الخليج، عمان، 2017 م.

نصري، هاني يحيى، دعوة للدخول في تاريخ الفلسفة المعاصرة، ط 1، 2002 م.

هنري توماس، أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم، ترجمة: هنري أمين، القاهرة.

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

A Critical View of the Foundations of Stability of the Concept Claim and Change of Credentials

Mohamed Abdellatif Hammouda
Researcher in Islamic Philosophy, Al-Mustafa International University, Iran.
E-mail: Mahdi.dj313@gmail.com

Abstract

The argument of historicalism is one of the important researches produced by the theories put forward by modernity and postmodern thought in Western minds, as it is concerned, in part, with the study of texts in their historical environment, far from relevance and stability, and it is based on a set of foundations that constitute the intellectual basis for it. This view was entered into the Islamic minds by some modernists, which raised many suspicions about religious texts and their usefulness. One of the theories presented in this context is the theory of unity of concept and plurality of validation, which holds that the holy Qur'an and texts contain various and different concepts, looking at their external validations, and that change and transformation are not limited to concepts, but rather in the ratifications by priority. This is because when he is committed to accepting concepts of change according to the requirements of time and place, then he must commit himself to confirm that in the ratifications as well. This theory faces a lot of serious criticism at the level of the epistemological, existential, anthropological and linguistic structures on which it was based. In this paper I aim at demonstrating these criticisms using a descriptive, analytical and critical approach.

Keywords: historical, history, constancy of concept, plurality of authenticity, religious text.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 116-139

Received: 07/08/2020 | Accepted: 27/08/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

رؤيةٌ نقديّةٌ حول دعوى ثبات المفهوم وتغيّر المصداق

محمد عبداللطيف حمودة
طالب دكتوراه في الفلسفة الإسلاميّة، جامعة المصطفى العالمية، إيران.
البريد الإلكتروني: Mahdi.dj313@gmail.com

الخلاصة

تعدّ مقولة التاريخيّة من الأبحاث المهمّة الّتي أفرزتها النظريّات الّتي طرحها فكر الحداثة وما بعد الحداثة في فضاء الفكر الغربيّ، إذ يُعنى في قسمٍ منها بدراسة النصوص في بيئتها التاريخيّة بعيدًا عن الإطلاق والثبات، وهي تقوم على مجموعةٍ من الأسس الّتي تشكّل القاعدة الفكريّة لها. وقد تمّ توظيف هٰذه المقولة في فضاء الفكر الإسلاميّ من قبل بعض الحداثيّين، ممّا أثار العديد من الشبهات حول النصوص الدينيّة وجدواها. وإحدى النظريات المطروحة في هٰذا السياق نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق الّتي ترى أنّ القرآن الكريم والنصوص قد احتوت على مفاهيم متنوّعةٍ ومتعدّدةٍ، ناظرةٍ إلى مصاديقها الخارجيّة، وأنّ التغيّر والتحوّل لا ينحصر في خصوص المفاهيم، بل يجري في المصاديق بطريقٍ أولى؛ ذٰلك أنّه متى التزم بقبول المفاهيم للتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان، فلا بدّ وأن يلتزم بثبوت ذٰلك في المصاديق أيضًا. وتواجه هٰذه النظريّة الكثير من الانتقادات الجدّيّة على مستوى المباني المعرفيّة والوجوديّة والأنثروبولوجيّة واللسانيّة الّتي استندت إليها، وهو ما سعت إلى بيانه هٰذه المقالة من خلال الاعتماد على منهجٍ وصفيٍّ تحليليٍّ نقديٍّ.

الكلمات المفتاحية: التاريخية، التاريخ، ثبات المفهوم، تعدّد المصداق، النصّ الدينيّ.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 116 ـ 139
استلام: 2020/08/07 | القبول: 2020/08/27 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدمة

اتّسم فكر الحداثة الغربيّة بالتنوّع والثراء، وقد جاء بعددٍ من المقولات والنظريّات والأفكار المركزيّة الّتي تعبّر بشكلٍ غير مباشرٍ عن مفهومٍ جوهريٍّ، وهو القدرة المطلقة للعقل. هٰذا الأخير الّذي منحت له مجموعةٌ من الصفات كالتنوير (Enlightenment) والنقديّة (Critical) الأنسنة (Humanization).

ولعلّ مقولة التاريخيّة كانت من أبرز هٰذه النظريّات الّتي طرحها فكر الحداثة وما بعد الحداثة. هٰذه المقولة الّتي تبلور مفهومها في الفلسفة الغربيّة الحديثة، وتعني أنّ كلّ شيءٍ ـ بما في ذٰلك الحقيقة ـ يقع ضمن أطر التاريخ. وقد كان الارتباط بين الحداثة والتاريخية شديدًا إلى الحدّ الّذي وسمت فيه الحداثة بكونها عبادةً للتاريخ الّذي أصبح هو المنبع أو المنتج الأساسيّ للمعنى. وقد جرى تداولها في الغرب بشكلٍ كبيرٍ، لا سيّما في المجالين السياسيّ والأيديولوجيّ، لٰكنّها ما لبثت أن انتقلت إلى الفضاء الفكريّ العربيّ والإسلاميّ بغرض أن تنحو المنحى نفسه لدى الغربيّين. والّذي راهن على إدخالها إلى ساحة الفكر الإسلاميّ هو الخطاب الحداثيّ العربيّ المعاصر.

ولا يخفى على أحدٍ الحاجة الماسّة إلى البحث في هٰذا الموضوع مع وسعته وتعدّد أبعاده. فمقولة التاريخيّة وتاريخيّة الدين والنصّ الدينيّ تعود بجذورها إلى حوالي 200 سنةٍ في الغرب، وقد تطوّر معناها بصورٍ وأشكالٍ كثيرةٍ خلال هٰذين القرنين. أمّا في العالم الإسلاميّ، فمع أنّ توظيف هٰذه المقولة يفضي إلى زعزعة أركان الإيمان الدينيّ، إلّا أنّ البحث حولها بصورةٍ جادّةٍ ومعمّقةٍ لم يستوف حقّه بعد؛ ممّا يقتضي دراساتٍ تحقيقيّةً وعلميّةً عميقةً ومحكمةً في هٰذا المجال. فالكثير من الشبهات ـ ومنها شبهة تاريخيّة النصّ الدينيّ ـ الّتي ترد في فضاء الدين الإسلاميّ والمعرفة الدينيّة هي نفسها ـ أعيدت صياغتها بلا دليلٍ ـ قد طرحت في عصر النهضة في مواجهة المسيحيّة. من دون أن يشعر أصحابها أنّ قياس الإسلام مع المسيحيّة هو قياسٌ مع الفارق؛ إذ رغب هٰؤلاء في السير بالمنهج والرؤية نفسها مع الإسلام؛ لتحلّ الأنسنة محلّ الإسلام.

وممّا لا شكّ فيه أنّ تبلور مفهوم التاريخيّة باعتباره مفهومًا ونزعةً ومذهبًا، له أتباعه ومناصروه، غربًا وشرقًا. وقد دوّنت في هٰذا الصدد مجموعةٌ من التأليفات ـ في العالم العربيّ والاسلاميّ خصوصًا ـ كـ "تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ" لأركون، و"تاريخيّة القرآن" لنصر حامد أبو زيد [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن.] و... كما عرضت آراءٌ حوله تحت عنوان "تاريخيّة الإسلام" [الحيدري، في درس: مفاتيح عمليّة الاستنباط الفقهيّ 477 وفي غيره من الدروس]، وغير ذٰلك.

مـن هنـا تـأتي هٰـذه المقالـة لتعالـج إشـكاليّة تاريخيّـة النـصّ الديـنيّ، وكيفيّـة توظيـف مفهـوم التاريخيّـة في نطـاق الفكـر الإسـلاميّ، وخصوصًـا مـن خـلال نظريّة وحـدة المفهـوم وتعـدّد المصداق الّـتي طرحـت مـن قبـل بعـض المفكّريـن المسـلمين. وقـد اقتضـت معالجـة هٰـذه الإشـكاليّة الأخـذ بمنهجيّـةٍ متعـدّدة الأبعـاد: كالبعـد التاريـخيّ، والبعـد الوصـفيّ التحليـليّ، والبعـد النقـديّ. كمـا اقتضـت العـودة إلى بعـض الدراسـات السـابقة، منهـا: بعـض كتابـات العـرويّ ومحمّـد أركـون، ونـصر حامـد أبـو زيـد، وغيرهـم.

والجديـر بالذكـر أنّ المقصـود مـن الديـن في هٰـذا المقـال هـو خصـوص الديـن الإلٰـهيّ وليـس أنّـه مطلـق مـا يسـمّى بالديـن، والمحـور الأسـاسيّ هـو الديـن الإسـلاميّ والـرؤى والشـبهات الّـتي تطـرح حـوله. والمـراد مـن الديـن الإسـلاميّ هنـا هـو التعاليـم الـواردة في القـرآن وسـنّة النـبيّ ﷺ وسـيرة الأئمّـة المعصومـين عليهم السلام. وبعبـارةٍ أدقّ، مجموعـة القضايـا الّـتي أمـر الله نبيّـه ﷺ بإبلاغهـا للنـاس وإجرائهـا مـن أجـل سـعادتهم الأبديّـة، والمـراد مـن القضايـا هي القضايـا العقديّـة والأخلاقيّـة والفقهيّـة والتربويّـة والعلميّـة والتاريخيّـة وغيرهـا.

بنـاءً على هٰـذا فـإنّ هٰـذه المقالـة تسـعى إلى عـرض إحـدى النظريّـات المرتبطـة بالتاريخيّـة وتحليلهـا ونقدهـا ـ ليـس في نطاقهـا الغـربيّ الّذي نشـأت وترعرعـت فيـه، وإنّمـا في الفضـاء الفكـر الإسـلاميّ ـ وهي رؤيـة وحـدة المفهـوم وثباتـه وتغـيّر المصـداق، وذٰلـك مـن خـلال التعـرّض إلى مبانيهـا الفكريّـة الّـتي تأسّسـت عليهـا. ولٰكـن قبـل عـرض هٰـذه الرؤيـة، يتوجّـب رسـم صـورةٍ مفهوميّـةٍ عـن التاريخيّـة وتاريخيّـة النـصّ الديـنيّ والبيئـة الغربيّـة الّـتي نشـأت فيهـا.

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

أوّلًا: تعريف التاريخيّة

يحيل اصطلاح "التاريخيّة" ـ أو الأرخنة أو التاريخانيّة أو النزعة التاريخيّة ـ إلى التاريخ[1]، وهٰذه المفردة ليست عربيّةً بالأصالة، بل هي ترجمةٌ لكلمة (Historicism)[2]. أمّا معناها الأوّليّ فيدلّ على النسبة إلى التاريخ، فعندما يوصف بها الشيء، فإنّ ذٰلك يعني أنّ ذٰلك الشيء له وجودٌ حقيقيٌّ، أي أنّه وجد فعلًا وجودًا تاريخيًّا يتحدّد بالزمان والمكان، وليس مجرّد وجودٍ افتراضيٍّ أو أسطوريٍّ. والتاريخيّة هنا هي إحدى المقولات الّتي ارتبطت بالتقدّم باعتبارها وصفًا للحضارة المادّيّة. وبهٰذا تتأكّد دلالتها المادّيّة؛ فبما أنّها على ارتباطٍ بالخصائص المادّيّة للحضارة الحديثة الّتي أفرزها عصر النهضة، فهي في استعمالاتها أيضًا كانت في هٰذا الإطار للبعد المادّيّ؛ إذ ترِدُ بمعنى الواقعيّة، الّتي تقابل المخياليّ والأسطوريّ الّذي يصعب التحقّق من صحّته؛ ولهٰذا يقول محمد أركون: «إنّ التاريخيّة عند المؤرّخين المحترفين هي: تلك الخاصّيّة الّتي يتميّز بها كلّ ما هو تاريخيٌّ؛ أي ما ليس خياليًّا أو وهمًا، والّذي هو متحقّقٌ منه بمساعدة أدوات النقد التاريخيّ» [أركون، الفكر الاسلاميّ، ص 117].

إنّ التاريخيّة والتاريخانيّة هي من العناوين والصفات الّتي إذا أضيفت إلى شيءٍ آخر فإنّها كنايةٌ عن زمانيّة ذٰلك الشيء وعرضيّته، من حيث إنّه وليد ظروفٍ وأوضاعٍ معيّنةٍ، وأثره وفاعليّته تكون ضمن تلك الظروف. أمّا في غير تلك الظروف والأوضاع والأزمان الأخرى، فإمّا أن لا يكون له أثرٌ وفاعليّةٌ البتّة، وإمّا أن يفتقد فاعليّته في زمانه وتتحوّل ماهيّته إلى ماهيّةٍ أخرى مختلفةٍ، فمثلًا يعدّ السيف إحدى الآلات والوسائل الحربيّة الّتي ترتبط بالحقب الغابرة، لٰكنّه اليوم يعدّ تحفةً أثريّةً تاريخيّةً، بمعنى أنّه يرتبط بالأزمنة الغابرة، والوظيفة الّتي عيّنت له في ما مضى لم يبق لها دورٌ يُذكَر في العصر الحاضر، وإنّما يمكن أن نستفيد منه بأن نضعه في المتحف أمام أنظار الراغبين والمشاهدين، وقد ظهرت وسيلةٌ أخرى بديلةٌ تؤدّي ذٰلك الدور في هٰذا العصر. وهٰكذا بالنسبة لفاعليّة القوانين ودور الدساتير الّتي أقرّتها البشريّة فيما مضى.

1- يتجاوز تداول كلمة التاريخ المعنى الشائع والعرفيّ بأنّه علمٌ يبحث في الوقائع والحوادث الماضية إلى رؤيةٍ فلسفيّةٍ وإحالةٍ في التفسير.

2- المراد من هٰذا المصطلح غير التاريخيّة (Historite)، وكذٰلك لا يراد منه (Hisoricisme) وهو نفس المصطلح، حيث استعمل من باب الاشتراك اللفظيّ، وقد استخدم هٰذا الأخير للدلالة على وجود قوانين وسننٍ اجتماعيّةٍ وثقافيّةٍ ثابتةٍ تحكم حركة الأمم الحضاريّة-وهي نظريّةٌ متفرّعةٌ عن الجدليّة الهيغيليّة-وأنّها لا يمكن أن تتخلّف، بل إنّه من الممكن التنبّؤ بمصير أمّةٍ من الأمم بتطبيق هٰذه القوانين المحرّكة للتاريخ. وعلى هٰذا يوجد معنيان لمصطلحٍ واحدٍ ممّا يسبّب الخلط أحيانًا.

ثانيًا: المراد من تاريخيّة النصوص الدينيّة

على ضوء ما مرّ يمكن فهم النظرة التاريخيّة إلى القرآن والنصوص الدينيّة والمعتقدين بها؛ إذ إنّهم يعتقدون أنّها نتاجٌ للظروف التاريخيّة، أو أنّ للظروف دخلًا في كيفيّتها وكمّيّتها؛ ونتيجةً لذٰلك فإنّ للدين أو للبعض من تعاليمه تاريخَ صنعٍ واستهلاكٍ محدّدين.

والتاريخيّة بالنسبة للسنّة تعني فهم الأحاديث في سياقها التاريخيّ بما يوجب حصر مفهومها الظاهريّ في إطارٍ زمكانيٍّ، ممّا يعني حصول إلغاءٍ أو تعديلٍ في الصورة المستنتجة، ومن ثمّ حصول تغيّرٍ ما في الحكم الشرعيّ على تقدير كون الحديث ممّا يتّصل بالجانب العمليّ [حب الله، نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ، ص 713]، وحتّى يتّضح المراد نذكر مثالًا لذٰلك، فالمقرّر في الزكاة تسعة أشياء على ما هو المعروف عند فقهاء الشيعة، وهي الغلّات الأربع: الحنطة والشعير والتمر والزبيب، والأنعام الثلاثة: الغنم والبقر والإبل، والنقدان: الدينار والدرهم.

لٰكنّ قراءةً مختلفةً لروايات باب الزكاة تقول: إنّ وضع الحديث الشريف الزكاة على هٰذه التسعة بأعيانها، إنّما كان لظرفٍ تاريخيٍّ زمكانيٍّ، وهو أنّها تمثّل عصارة الإنتاج الاقتصاديّ في المجتمع القديم، وقد كان حضورها فاعلًا في الحياة الاقتصاديّة، أمّا اليوم فلم يعد لها أيّ حضورٍ، ممّا يجعل إنتاج الزكاة في غاية الضحالة والضآلة، فكيف تكون الزكاة ـ وهي الّتي شرّعت لسدّ حاجة الفقراء ـ محصورةً بهٰذه الأمور اليوم ولا تتعدّى إلى غيرها. [المصدر السابق]

وهٰكذا بالنسبة للنظرة التاريخيّة إلى ذات الإنسان كذٰلك.

وفقًا للتعاريف المذكورة فإنّ التاريخيّة عبارةً عن نزعةٍ تعنى بدراسة المواضيع والأحداث والنصوص في بيئتها وضمن شروطها التاريخيّة بعيدًا عن التعالي[3] والإطلاق والثبات.

وقد سعى الخطاب الإسلاميّ الحداثيّ المعاصر جاهدًا من أجل تبرير هٰذا التوظيف؛ إذ يرى الحداثيّون أنّ الفكر الإسلاميّ الّذي يؤمن بأنّ الحقيقة في الوحي، قد وظّف التاريخيّة بأسماءٍ أخرى؛ فمقولة المعتزلة في "خلق القرآن" وأنّه صفة فعلٍ لا صفة ذاتٍ، عُدّت أحدَ أبرز ملامح الرؤية التاريخيّة. والمعتزلة بنظريّتهم ودفاعهم عن هٰذه المقولة كانوا قد أحسّوا بالحاجة إلى دمج كلام الله في نسيج التاريخ [نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 71؛ العمريّ، التاريخيّة؛ المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة، ص 55]، بل إنّ الحداثيّين أحيانًا يفتحون المجال لهٰذه المقولة لتشمل النصّ القرآنيّ

3- تعالي الحادثة والواقعة هو طمس معالمها وإحداثيّاتها الزمكانيّة، والقول إنّ وراء الظواهر الحسّيّة المتغيّرة جواهر ثابتةً، أو حقائق مطلقةً، قائمةً بذاتها.

نفسه، يقول محمد أركون: «نجد من خلال القصص القرآنيّ أنّ وعيًا تاريخيًّا بدئيًّا يميل إلى الظهور والانبثاق ضمن ظاهرة الوعي الأسطوريّ السائد» [أركون، الفكر الإسلاميّ.. قراءةٌ علميّةٌ، ص 131].

وقد برّر بعض المفكّرين توظيفه لمفردة التاريخيّة في مجال النصوص الدينيّة ـ سواءٌ القرآنيّة أو الروائيّة ـ بمجموعةٍ من الشواهد: كتقسيم الآيات القرآنيّة إلى مكّيّةٍ ومدنيّةٍ في علوم القرآن، ومسألة الناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وبحث الثابت والمتغيّر في الشريعة، وتأثير الزمان والمكان في تغيّر موضوعات الأحكام الشرعيّة [الحيدري، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق .http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288]

ورأى أنّ المنظومة الدينيّة بجميع مفرداتها ـ عقيدةً (من توحيدٍ، ومعادٍ و...) وأحكامًا فقهيّةً (صلاةً وزكاةً و...) أو قيميّةً (أخلاقًا وسلوكيّاتٍ) ـ تاريخيّةً وفق نظريّة وحدة المفهوم وتغيّر المصداق أو تعدّده[4].

وسيأتي توضيحٌ أكثر لهذه الرؤية، لكن قبل ذلك يتمّ التعرّض إلى التاريخيّة في الفضاء الفكريّ الغربيّ الّذي ظهرت فيه.

ثالثًا: تاريخيّة الفهم وتاريخيّة النصّ في مفهومها الغربيّ

لا يسع المجال في هذا المقال لدراسة تاريخ مصطلح التاريخيّة، إلّا أنّه بالإمكان القول أنّه حسب "معجم لاروس" فإنّ أوّل استعمالٍ للمصطلح كان في اللغة اللاتينيّة سنة 1872 م. [انظر: أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءةٌ علميّةٌ، ص 116]

وبالإمكان القول كذلك إنّ التاريخيّة مذهبٌ عرفته أوربّا عمومًا، إلّا أنّه راج في ألمانيا في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين الميلاديّ، فقد انصرفت ألمانيا أكثر من أيّ بلدٍ أوربّيٍّ في وقتها إلى الاهتمام بالتاريخ، وضمّت مدرستها أكثر مؤرّخي أوربّا؛ ممّا جعلها مختبرًا واسعًا للأعمال التاريخيّة. [انظر: أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءةٌ علميّةٌ، ص 116؛ يزبك، التاريخ ومنهج البحث التاريخيّ، ص 30]

وعلى العموم فإنّ التاريخيّة في مفهومها الغربيّ هي موقفٌ إبستمولوجيٌّ وأنطولوجيٌّ من

4- من ذلك ما يقول محمد أركون: «كيف نجد الإسلام حاضرًا في بيئةٍ تاريخيّةٍ إنسانيّةٍ ثقافيّةٍ، تختلف في تاريخها ولغاتها... من ينكر أنّه - أي الدين - تاريخيٌّ، هذا ما نشاهده. [فعندما] تذهب إلى السنغال، [أو] تذهب إلى المجتمعات الإفريقيّة كلّها، [أو حتّى] إلى أندونيسيا، فمن الصعب عليك أن تكتشف ما يتّصف به الإسلام كإسلامٍ» [أركون، نقد العقل والإسلاميّات التطبيقيّة، مجلّة قضايا إسلاميّةٌ معاصرةٌ، السنة 15، العدد 47 و48، صيف وخريف 2011]. ويقول: «لا يوجد إسلامٌ واحدٌ، اللاهوتيّون والفقهاء هم الّذين ابتدعوه على الورق» [أركون، الفكر الإسلاميّ: قراءةٌ علميّةٌ،ص 47].

الحقيقة والوجود، فمن جهة كونها موقفًا أنطولوجيًّا تعبّر عن مركزيّة الإنسان واستعداء الميتافيزيقيا، ومن جهة كونها موقفًا إبستمولوجيًّا فهي تعبّر عن نسبيّة الحقيقة وبشريّتها ورفض المطلقات، ومن هنا فهي متناغمةٌ تمامًا مع الهرمنيوطيقا المعاصرة، بل كانت هٰذه الأخيرة هي أوج تطوّر الأولى.

وأمّا تاريخيّة الفهم، فإنّ كلّ النظريّات التفسيريّة الّتي تمنح المفسِّر وأفقه المفهوميّ سهمًا في إيجاد المعنى عند تحليل النصّ وقراءته ترجع في الأساس إليها، أي إلى تاريخيّة الفهم. والسرّ في ذٰلك أنّ الإيمان بالدور المحوريّ للقارئ في عمليّة تكوين مفهوم النصّ ـ أي العالم الذهنيّ للمفسِّر، والمناخ الهرمنيوطيقيّ، وغيرها ـ هو الّذي يكوِّن مفهوم النصّ. وإنّ مفهوم النصّ ليس له أيّ تعيّنٍ وتحقّقٍ قبل القراءة، ومستقلًّا عن تدخّل الخلفيّات العقديّة وتوجّهات المفسِّر وانتماءاته. وبالتالي فإنّ ما يقوم به المفسِّر ليس تسليطًا للضوء على مفهومٍ متعيِّنٍ على نحوٍ سابقٍ، بل هو يُسهِم إسهامًا مباشرًا في عمليّة تكوين مفهوم النصّ وظهوره. ولمّا كان الأفق المفهوميّ للمفسِّر ومحيطه الهرمنيوطيقيّ من الأمور التاريخيّة والمتأثِّرة بالظروف الاجتماعيّة والثقافيّة لحقبته التاريخيّة، فإنّ فهمه للنصّ سيكون أمرًا تاريخيًّا، وإنّه سيخضع لا محالة للتغيُّر تبعًا لتغيُّر الظروف التاريخيّة والاجتماعيّة، وفي ظلّ تغيُّر الأفق المعنويّ والمفهوميّ للمفسِّر.

إنّ تاريخيّة الفهم تبدأ بالهرمنيوطيقا ما قبل الفلسفيّة، إلاّ أنّ صياغتها التحليليّة والفلسفيّة تبرز على نحوٍ خاصٍّ في الهرمنيوطيقا الفلسفيّة لمارتن هايدغر (Martin Heidegger) وهانس غادامير (Hans-Georg Gadamer).

يواكب غادامير كلًّا من نيتشه (Friedrich Nietzsche) وهوسرل (Edmund Husserl) وهايدغر في القول بتحديد الفهم ضمن نطاق "أفق الفهم". والوجه في تاريخيّة الفهم من ناحية الهرمنيوطيقا الفلسفيّة يكمن في أنّ الفهم في هٰذه الرؤية عبارةٌ عن امتزاج الأفق المفهوميّ للمفسِّر بالأفق المفهوميّ للنصّ. ولمّا كان الأفق المفهوميّ لكلّ مفسِّرٍ محصورًا ومحدودًا ضمن إطار عصره وظرفه الزمنيّ، وواقعًا ضمن إطار تعاطيه مع بيئته وتعامله مع الآخرين من بني عصره، فإنّه يتأثَّر لا محالة بهٰذه الأجواء، وإنّ الإدراك والتفسير الناتج عن تدخُّل مثل هٰذا الأفق والمناخ سيكون لا محالة تاريخيًّا، وخاضعًا للظرف الزمنيّ أيضًا[5].

5- لقد صرّح غادامر في الصفحة 309 من كتاب "الحقيقة والمنهج" باتّصاف كلّ العلوم الإنسانيّة بالتاريخيّة، ويرجع سرّ ذٰلك إلى البحث في تاريخيّة الموقع الهرمنيوطيقيّ للعلماء والمفكّرين. ومن وجهة نظره قد بقيت هٰذه النقطة حبيسة الهرمنيوطيقا الرومنطيقيّة في القرن التاسع عشر. ومن هنا كان هٰؤلاء ينشدون الفهم العينيّ الّذي يتجاوز التاريخ في ما يتعلّق بالعلوم الإنسانيّة، وتهميش الأمور المرتبطة بالموقعيّة التاريخيّة والمسائل الخاصّة المتعلّقة بالأفق المفهوميّ.

أمّا تاريخيّة النصّ فهي من وادٍ آخر؛ إذ ترتبط بمقولة تأثُّر مفهوم النصّ بالأرضيّة التاريخيّة، والظروف والحقائق الثقافيّة والتاريخيّة لعصر ظهور النصّ. إنّ لموضوع تاريخيّة النصّ جذورًا تاريخيّة أيضًا، وهناك العديد من التقريرات المختلفة عنها.

من باب المثال: يقدم رولان بارت (Roland Barthes) تقريرًا عن تاريخيّة النصّ مفاده أنّ النص يعوم عبر التاريخ والثقافات، ويكتسب عبر مسيرته المتواصلة معاني جديدةً، بحسب الجغرافيا والشرائط الإنسانيّة والاقتضاءات التاريخيّة، وينفصل عن معانيه القديمة. [وارد، پست مدرنيسم، ص 267][6].

المبحث الثاني:
ثبات المفهوم وتغيّر المصداق نموذجٌ من النزعة التاريخيّة

إنّ إحدى الأطروحات الّتي قدّمت حول تاريخيّة النصّ هي فكرة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق؛ باعتبارها من المسائل والأدوات الأساسيّة لفهم النصّ الدينيّ بنحوٍ ينسجم مع تطوّر الحياة، بل تعدّ من أهمّ الأصول والقواعد والأسس والمفاتيح الّتي يُستنَد إليها في عمليّة فهم النصّ الدينيّ عمومًا، قرآنًا كان أو قولًا لمعصومٍ. [انظر: الحيدري، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288].

فالقرآن الكريم والنصوص الدينيّة تحتوي على الكثير من المفردات والمفاهيم حول شتّى الموضوعات، فقد وردت فيها مفاهيم عقديّةٌ، كالتوحيد، والعدل، والنبوّة والإمامة، والمعاد. وجاءت فيها مفاهيم عباديّةٌ، كالصلاة والصوم، والزكاة، والخمس، والحجّ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. كما أنّها تضمّنت مفاهيم اجتماعيّةً قيميّةً أخلاقيّةً، كصلة الرحم، وأحكام الأسرة، وكذٰلك مفاهيم تربويّةً، كآداب الحوار، و...

وممّا لا شكّ فيه أنّ لكلّ مفهومٍ مذكورٍ في القرآن الكريم والنصوص الدينيّة مصداقًا خارجيًّا واضحًا تشير إليه، فمفهوم النبوّة مثلًا هو مفهومٌ يشير إلى مصداقه الخارجيّ الواضح المتمثّل في الأنبياء والمرسلين الّذين بعثهم الله ـ تعالى ـ لهداية البشر وإخراجهم من الضلال إلى الهدى، ومفهوم الصلاة كذٰلك يشير إلى حقيقةٍ واضحةٍ تتمثّل في تلك العبادة المشروطة بشروطٍ كالطهارة والوقت والاستقبال، والّتي تكون بكيفيّةٍ معيّنةٍ، وهٰكذا بقيّة المفاهيم الأخرى.

6- وللمزيد من الاطّلاع يراجع: الواعظي، تاريخيّة القرآن عند نصر حامد أبو زيد، مجلّة نصوصٌ معاصرةٌ، العدد 27، 2017.

وبما أنّ القرآن الكريم والنصوص قد احتوت على مفاهيم متنوّعةٍ ومتعدّدةٍ، ناظرةٍ إلى مصاديقها الخارجيّة، فإنّه يخطر في الذهن سؤالٌ حول مدى ثباتها وتغيرها (تاريخيّتها)، فهل المفاهيم المبثوثة في النصوص الدينيّة ـ بما فيها القرآن والسنّة ـ هي مفاهيم ثابتةٌ لا تتغيّر عمّا كانت عليه في عصر نزول القرآن الكريم وصدور النصّ، أو أنّها قابلةٌ للتغيّر والتبدّل، وفق الشروط الزمكانيّة والظروف الثقافيّة والبيئيّة؟

ولا ينحصر الأمر في خصوص المفاهيم، بل يجري ذٰلك في المصاديق بطريقٍ أولى؛ ذٰلك أنّه متى التزم بقبول المفاهيم للتغيّر وفق مقتضيات الزمان والمكان، فلا بدّ وأن يلتزم بثبوت ذٰلك في المصاديق أيضًا، كما يمكن أن يلتزم بثبوت التغيّر فيها، مع البناء على ثبوت حقيقة المفاهيم وعدم تغيّرها. فيلتزم بتغيّر الصلاة الخارجيّة مثلًا، فيكون المصداق الخارجيّ للصلاة الموجودة في القرآن الكريم مختلفًا اليوم عمّا كانت عليه الصلاة الموجودة في عصر تشريعها ونزول القرآن الكريم بها. وكذا يمكن البناء على تغيّر مصداق برّ الوالدين، فبعدما كان يتحقّق برّهما بالأمس في وقت نزول القرآن الكريم من خلال الذهاب إليهما والجلوس معهما، فإنّه يمكن تحقّقه اليوم من خلال رسالةٍ نصّيّةٍ ترسل إليهما، أو من خلال مكالمةٍ هاتفيّةٍ، وكذا يمكن البناء على تغيّر مصداق صلة الرحم، بحيث تتبدّل صورتها الخارجيّة أيضًا عمّا كانت عليه سابقًا، وهٰكذا. [العبيدان القطيفي، الظهورات القرآنيّة بين الثبات والتغيّر. https://www.alobaidan.org]

إنّ لتاريخيّة الدين أشكالًا وألوانًا مختلفةً، فبينما يعتقد البعض أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وهشام جعيط وآخرون بأنّ التاريخيّة مرتبطةٌ بأصل النصّ الدينيّ وأصل المفاهيم الدينيّة، بمعنى أنّ المفهوم والنصّ القرآنيّ والنصّ النبويّ والنصّ الّذي ورد عن المعصوم له تاريخٌ معيّنٌ وانتهى دوره، فإنّ البعض الآخر يذهب إلى نوعٍ آخر من تاريخيّة النصّ، وهي تاريخيّة مصاديق المفاهيم الدينيّة لا نفس المفاهيم، فالدين صالحٌ لكلّ زمانٍ ومكانٍ، وصلاحيّة الزمان والمكان في الدين والقرآن والمنظومة المعرفيّة الدينيّة تكون بلحاظ المفاهيم وليس بلحاظ المصداق. وعلى هٰذا الأساس يكون مصداق مفهومٍ معيّنٍ في زمانٍ ما شيئًا ويكون في زمانٍ آخر شيئًا آخر، كمفهوم الزكاة الّذي مرّ في صدر البحث [انظر: الحيدري، في درس صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. http://alhaydari.com/ar/2017/01/59288].

إنّ ملاك التاريخيّة وعدم التاريخيّة في الدين الإسلاميّ يكمن في جملةٍ واحدةٍ، وهي أنّ المفاهيم الدينيّة ليست تاريخيّةً، أمّا مصاديقها فهي تاريخيّةٌ، فمفاهيم الدين الإسلاميّ مفاهيم ثابتةٌ لا

تتغيّر ولا تتبدّل، أمّا مصاديقها فليست توقيفيّةً تعبّديّةً، بل هي متغيّرةٌ ومتحوّلةٌ، بما في ذٰلك العبادات كالصلاة والصوم. وتغيّرها وتعدّدها وعدم توقيفيّتها لأنّ ظروف كلّ زمانٍ وشروطه تختلف عن الزمان الآخر، فما يناسب عصر الرسالة يختلف ما يناسب حاجات هٰذا العصر ومجتمعاته.

إنّ قاعدة نظريّة وحدة المفهوم وجري المصاديق موجودةٌ في روايات أهل البيت عليهم السلام وكلمات العلماء والفقهاء، فهي من المسلّمات؛ إذ إنّهم كانوا يعتبرون أنّ هناك مساحتين من الدين، مساحةً تتميّز بالثبات وأنّها "توقيفيّةٌ" لا يمكن التصرّف فيها بالزيادة أو النقص، ويعدّونها من الضروريّات. ومساحةً أخرى غير ثابتةٍ ومتغيّرةً تجري عليها وحدة المفهوم وتعدّد المصداق. كما أنّهم يعدّون الأصل في النصوص الدينيّة كونها إلٰهيّةً ثابتةً عبر الزمن، وأنّ الحديث عن تاريخيّتها يظلّ هو الاستثناء الّذي يحتاج إلى شاهدٍ أو قرينةٍ. [صافي گلپايگاني، الأحكام الشرعيّة ثابتةٌ لا تتغيّر، ص 8]

لقد قام البعض في الآونة الأخيرة بتغيير هٰذا الأصل كلّيًّا من خلال التوسيع في دائرة القاعدة المذكورة ـ نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق ـ لتشمل المنظومة الدينيّة كلّها، بمفرداتها جميعًا، عقيدةً (من توحيدٍ، ومعادٍ و...) أو أحكامًا فقهيّةً (صلاةً وزكاةً و...) أو قيميّةً (أخلاقًا وسلوكيّاتٍ). معتقدًا بأنّ هٰذه القاعدة هي تعبيرٌ آخر عن تاريخيّة الدين الإسلاميّ. وبهٰذا يصبح الأصل في جميع النصوص الدينيّة هو أن تكون متغيّرةً ومتعدّدةً، ولا حديث عن استثناءٍ حتّى نحتاج إلى قرينةٍ أو شواهد. فعلى سبيل المثال لو أصدر النبيّ صلى الله عليه وآله حكمًا، فإنّ الأصل يستدعي اعتباره حكمًا تاريخيًّا مرحليًّا له مصاديقه في ذٰلك الزمان، ولا نشاط له في الحقبة المعاصرة، بل يتوجّب البحث عن مصاديق جديدةٍ له.

المبحث الثالث: مباني التاريخيّة وأسسها

من أجل تحليل مسألةٍ ما وتفسيرها وفهمها يتوجّب الرجوع إلى الأسس والمبادئ الّتي تنبني عليها تلك المسألة، وعلى هٰذا الأساس، فإنّ معرفة مباني تاريخيّة المعرفة والنصّ الدينيّ هي أمرٌ ضروريٌّ؛ وذٰلك من أجل الوقوف على حقيقتها وأبعادها ومدى حقّانيّتها.

أوّلًا: المباني المعرفيّة للتاريخيّة

إنّ للتاريخيّة علاقةً وطيدةً بالبعد المعرفيّ، والقضيّة الأساسيّة المطروحة في هٰذا المجال هي قضيّة علاقة الفكر بالواقع، أو المعرفة بالأطر الاجتماعيّة وكيفيّة فهمها. فالتاريخيّة الّتي يتمّ بحثها في هٰذا المقال ترى أنّ المعرفة البشريّة قائمةٌ على التاريخيّة، بمعنى أنّها منوطةٌ بالشرائط والظروف

الزمكانيّة الّتي تحيط بها، وعلى هٰذا الأساس فالمعرفة هي أمرٌ نسبيٌّ، ومتغيّرٌ وزمانيٌّ ومحدودٌ وجزئيٌّ، وهي تخضع لشروط كلّ عصرٍ. وبالتالي تنكر ما وراء التاريخ والزمان، وتنفي الثبات.

هٰذا وبالرغم من أنّ للتاريخيّة في الرؤى المختلفة مباني وأسسًا معرفيّةً متعدّدةً، لٰكن يبدو أنّ القاسم المشترك بينها هو مبنى النسبيّة المعرفيّة وأساسها الّذي تقوم عليه. [قائمي نيا، القرآن ونظريّة المعرفة، ص 512]

إنّ التاريخيّة أو تاريخيّة النصّ تأتي استجابةً لمكتسبٍ فكريٍّ عند أكثر المتحمّسين لها من دعاة التنوير الفكريّ في العقل العربيّ الحديث؛ لأنّها تحقّق حالة انفتاحٍ في النصّ، هٰذه الحالة تضمن نفي الدوغمائيّة (الوثوقيّة والحتميّة) في مفهوميّة النصّ. أو قل: وحدة المفهوميّة في النصّ، وتجعل الرقعة النصّيّة مستجيبةً لكثيرٍ من التأويلات والقراءات، وهٰذا مزاجٌ فكريٌّ يسمح بالتطوّر وعدم التجمّد عند فكرةٍ واحدةٍ، أو حقيقةٍ ثابتةٍ تستجيب لها العقول بنسبةٍ ثابتةٍ. إذن هي تحقّقٌ للنسبيّة النصّيّة الّتي تعدّ أبرز مقولات ما بعد الحداثة، وكسرٌ لطوق التحجّر الفكريّ الّذي تدعو إليه الميتافيزيقيّات الكلاسيكيّة؛ لذٰلك فقد تقرّرت هٰذه الصياغة في قراءة النصّ عند دعاة التنوير الفكريّ أو العلمنة الفكريّة، بوصفها الحلّ الملائم لمشكلات العقل العربيّ المرتبط بمقولاتٍ لاهوتيّةٍ ماضويّةٍ مسوّرةٍ بسور القداسة والتعالي. [الزبن، مجلّة الأثر، مقالة: الأسس الفلسفيّة لأرخنة النصّ: رؤيةٌ نقديّةٌ في المقولة، العدد 21، ص 19، كانون الأوّل 2014]

إنّ نسبيّة النصّ تتعلّق بنظرة أصحابها إلى نسبيّة الحقيقة ونفي إطلاقها، فالنصّ لا يملك حقيقةً مطلقةً، بل هناك حقائق متكثّرةٌ نسبيّةٌ، وإنّما جاء تكثّر الحقائق في هٰذه المقولة، من جرّاء اعتبار السياق التاريخيّ والظرف الثقافيّ في إنّيّة النصّ، أو قل: من جرّاء اعتبار سياق القراءة في إنتاج مفهوميّة النصّ، وهٰذا يؤدّي حتمًا إلى نفي وحدة المفهوميّة، وتكثّر قراءات النصّ وتكثّر حقائقه؛ بسبب تكثّر القرّاء وتكثّر سياقاتهم واستراتيجيّات قراءاتهم للنصّ، فكلّ حقيقةٍ نصّيّةٍ ترتبط بسياق قراءةٍ ثابتٍ، وإذا تغيّر هٰذا السياق تغيّرت حقيقة النصّ، يقول نصر حامد أبو زيد: «تتعدّد مستويات القراءة بتعدّد أحوال القارئ الواحد، وتتعدّد ثانيًا بتعدّد القرّاء؛ بسبب تعدّد خلفيّاتهم الفكريّة والأيديولوجيّة. فتتعدّد طبقًا لذٰلك مرجعيّات التفسير والتقييم على حدٍّ سواءٍ، وتتعدّد تلك المستويات بتعدّد المراحل والحقب التاريخيّة الّتي تحدّد منظور القراءة معرفيًّا للعصر والمرحلة، وتزداد درجات التعدّد والتعقيد بالانتقال من مرحلةٍ حضاريّةٍ إلى مرحلةٍ حضاريّةٍ» [نصر حامد أبو زيد، النصّ والسلطة والحقيقة، ص 112].

والتاريخيّة وهي تنفي الحقيقة النصّيّة المطلقة، تعترف بأنّ كلّ حقيقةٍ هي مطلقةٌ بالنسبة إلى ثقافتها، أي في حدود الدائرة الضيّقة للثقافة، لٰكنّنا إذا خرجنا من هٰذه الدائرة الثقافيّة الضيّقة، سنرى تكثّرًا في الحقائق ينفي حكمنا بإطلاق الحقيقة الّتي نملكها بفعل وعينا أو طبقاتنا التاريخيّة والثقافيّة. [نصر حامد أبو زيد، مفهوم النصّ: دراسةٌ في علوم القرآن، ص 18]

هٰذا، وهناك من يعتقد بأنّ الحقيقة النصّيّة هي مطلقةٌ إلّا أنّ فهم الإنسان وقراءته لها هو نسبيٌّ يختلف من قارئٍ إلى آخر. إنّ المفاهيم الدينيّة المبثوثة في النصوص الدينيّة تشكّل حقيقة المنظومة الدينيّة، هٰذه المفاهيم هي مفاهيم ثابتةٌ ومطلقةٌ، لا ينالها أيّ شخصٍ سوى سيّد الأنبياء والمرسلين، لٰكنّ فهمنا لها هو فهمٌ نسبيٌّ [الحيدريّ، عنوان الدرس: صلاحيّة القرآن لكلّ زمانٍ ومكانٍ رهن نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق]، كما أنّ ما يفهمه من النصّ أصحاب هٰذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم عليه السلام.

ثانيًا: المباني الوجوديّة للتاريخيّة

يوجد عنصران مهمّان من العناصر المبنائيّة للتاريخيّة لعبا دورًا بارزًا في البحوث المعرفيّة هما عنصرا: الفرديّة (Individuality) بدل التعميم، والصيرورة (Development) بدل العينيّة والثبات، المراد من الفرديّة هو أنّ الظواهر التاريخيّة والثقافيّة منحصرةٌ ومحدودةٌ، ومن أجل تبيينها ليس علينا الرجوع إلى الأصول والمبادئ المشتركة. ومعنى الصيرورة هو أنّ فرديّة كلّ شخصٍ هي نفسها تاريخ تحوّله وتطوّره في عمليّة الصيرورة في تاريخه المعيّن وليس أنّه أمرٌ ثابتٌ. [عرب صالحي، التاريخيّة والدين، ص 57]

ينسجم التفرّد والانفراد في الفلسفة الوجوديّة مع العنصر الفرديّة، فكلّ وجودٍ هو شخصٌ منفردٌ لا مثيل له.

كما يلازم الفرديّة ـ الفردانيّة ـ نظرتان لا تنفكّان عنها: التمرّد على كلّ المرجعيّات العليا على الفرد، وعدم الاعتقاد بأيّ وسيلةٍ معرفيّةٍ أعلى من العقل الفرديّ الجزئيّ.

وعلى هٰذا الأساس تنكر التعاليم البروتستانتيّة أيّ نظامٍ له صلاحيّة بيان المذهب الدينيّ الغربيّ بطريقةٍ مشروعةٍ لتقيم بدل ذٰلك ما تدّعي أنّه "حرّيّة النقد"، أي كلّ بيانٍ ناتجٍ عن حكمٍ شخصيٍّ ويكون قائمًا على استخدام العقل الفرديّ الجزئيّ فحسب. ومن هنا كانت النتيجة الطبيعيّة لهٰذا الأساس أن ظهرت مجموعةٌ كبيرةٌ من النحل والفرق، بحيث لا تشير

كلٌّ منها إلى شيءٍ أكثر من العقيدة الشخصيّة لبعض الأفراد. فتزول في حقل الدين العناصر العقلانيّة الثابتة؛ ليصبح الدين "إحساسًا دينيًّا"، أي مجموعةً من الآمال المبهمة والعاطفيّة الّتي لا يمكن تبريرها بأيّ معرفةٍ واقعيّةٍ.

أمّا بالنسبة لعنصر الصيرورة أو التطوّر فيمكن القول إنّ التاريخيّة تنتهي إلى التقدّميّة (Progressism)، أي أنّ التاريخ يتقدّم ولا يتكرّر لأحدٍ، ويتوجّب البحث عن حقيقة الأمور في إطار تطوّرها وتوسّعها. فحقيقة كلّ شيءٍ هي طبيعته السائلة، وهٰذا معنى كلام هايدغر عندما يقول: «وجود الإنسان يكتسب معناه في الإطار الزمنيّ» [هايدغر، الوجود والزمان، ص 34]. فـ"التاريخيّة" قائمةٌ على ديناميكيّة التغيّر، وتكريس التطوّر المستمرّ بدل الثبات.

ثالثًا: المباني الأنثروبولوجيّة للتاريخيّة

تهتمّ الأنثروبولوجيا أو "علم الإنسان" بدراسة الإنسان والمجتمعات الماضية والحاضرة، وتعدّ من أكثر الحقول المعرفيّة الّتي جذبت إليها أنظار المؤرّخين؛ نتيجةً لما تمنحهم إيّاه من إمكانيّاتٍ غنيّةٍ للتفسير والتأويل. وتعنى الأنثروبولوجيا كذٰلك بدراسة صفات الإنسان ومختلف أبعاده والظواهر المتعلّقة به.

وعلى ضوء ذٰلك فإنّ للإنسان مجموعةً من السمات الّتي ترتبط مع التاريخ، فالمحدوديّة ووجود إطارٍ زمنيٍّ وتاريخيٍّ، وعدم وجود ذاتٍ ثابتةٍ للإنسان، وذاتيّة الحيثيّات الزمكانيّة والتاريخيّة له، وعدم إمكانيّة وجود ما وراء الزمان وما وراء التاريخ للإنسان، و... هي أمورٌ ذاتيّةٌ يختصّ بها الإنسان.

هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ للتاريخيّة أساسًا أنثروبولوجيًّا وضعيًّا، يقضي بضرورة الارتباط بالمجال الثقافيّ والاجتماعيّ في بعده الوضعيّ المادّيّ، وتصل إلى عدّ المقدَّس إحدى العقبات الّتي تحول دون توظيف هٰذا المفهوم، فالدراسات الأنثربولوجيّة تدرس البناء الاجتماعيّ والعلاقات الثقافيّة بين المجتمعات وتحاول تفسيرها تفسيرًا طبيعيًّا وتاريخيًّا ضمن نطاق الأحداث والوقائع، من دون أن تحيل ذٰلك إلى المسائل الميتافيزيقيّة والماورائيّة؛ ولذا عُدّت التاريخيّة رؤيةً ومفهومًا لا يقوى على استيعابه العقل الدوغمائيّ [المتعصّب] ـ عقل المؤمن التقليديّ ـ لأنّ دوغمائيّته تجعله يشعر برغبة التقديس، ومن هنا يتشكّل "المخيال" الّذي ينافي التاريخيّة. [العمري، التاريخيّة.. المفهوم وتوظيفاته الحداثيّة]

يمكن القول إنّ اتّخاذ هٰذا الموقف حول الإنسان راجعٌ إلى الاعتقاد بالفرديّة والصيرورة في نطاق الأنطولوجيا المطلقة.

رابعًا: المباني اللسانيّة واللغويّة للتاريخيّة

تعتمد التاريخيّة في الفكر الغربيّ على المنهج الفيلولوجيّ (Philology) والمقصود من المنهج الفيلولوجيّ هو فقه اللغة. ويحظى هٰذا المنهج في أوربّا بأهمّيّةٍ كبيرةٍ في حقل الدراسات والبحوث التاريخيّة، ففي القرن التاسع عشر الميلاديّ كان هٰذا المنهج منصبًّا إلى حدٍّ كبيرٍ على مجال الدراسات التاريخيّة للّغات الأوربّيّة، وقد تحقّق فيها تقدّمٌ وتطوّرٌ هائلٌ على مستوى المنهج والنظريّة، وكانت هٰذه المدّة تقريبًا حكرًا على العِلم الألمانيّ، إذ قَدِم كثيرون من أقطارٍ أخرى إلى ألمانيا لدراسة هٰذا العلم فيها؛ لأنّهم وجدوا أنّ الألمان قد تعاملوا بمنهجيّةٍ دقيقةٍ مع علم اللغة.

فلم تعد الفيلولوجيا مجرّد قواميس ومعاجم، بل أصبحت جزءًا أساسيًّا من المنهج السائد باعتبارها عمدة التاريخانيّة منذ القرن التاسع عشر.

وفي إحدى النظريّات المطروحة في هٰذا المجال، تعتبر اللغة كائنًا حيًّا، ومفرداتها ومعانيها تتغيّر وتتجدّد باستمرارٍ، كما أنّ الظهورات ودلالة الألفاظ والمفردات القرآنيّة والدينيّة على معانيها إنّما تكون حجّةً بحسب كلّ زمانٍ، وليس وفق زمان صدور النصّ؛ فحجّيّة الظهور تكون لزمان الوصول وليس لزمان صدور النصّ من النبيّ صلى الله عليه وآله والمعصومين عليهم السلام، فما يفهمه من النصّ أصحاب هٰذا الزمان هو الحجّة، وليس وفق لغة عصر المعصوم عليه السلام. [الحيدريّ، فقه المرأة [53] - أدلّة نظريّة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق في النصّ القرآنيّ. http://alhaydari.com/ar/2018/01/62256]

المبحث الرابع: التاريخيّة في ميزان النقد

هناك الكثير من الملاحظات والمناقشات الّتي يمكن إثارتها حول نظريّة تاريخيّة النصّ الدينيّ عمومًا، وأطروحة وحدة المفهوم وتعدّد المصداق خصوصًا. وأوّل ملاحظةٍ يمكن أبداؤها في هٰذا هو استعمال مصطلح التاريخيّة في حدّ ذاته؛ باعتباره أداةً ومنهجًا معرفيًّا يستخدم في مجال النصوص الدينيّة.

أوّلًا: استعمال المصطلح

يجدر قبل بيان الإشكال التطرّق إلى المقدّمة التالية:

يدعو القرآن الكريم المؤمنين إلى وعيٍ خاصٍّ وإلى ثقافةٍ معيّنةٍ في الحوار والخطاب؛ حتّى لا يكونوا عرضةً للمغرضين والمنتهزين والمتربّصين بهم، فيقول تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا رَاعِنَا وَقُولُوا انْظُرْنَا**﴾ [سورة البقرة: 104]. فمع أنّ كلمة "راعنا" تفيد معنى "انظرنا"، إلّا أنّ القرآن يأمرهم أن يستبدلوا بقولهم "راعنا" قولَ "انظرنا"، وكانوا ـ يريدون أمهلنا وانظرنا حتّى نفهم ما تقول ـ وكانت اللفظة تفيد في لغة اليهود معنى الشتم، فاغتنم اليهود ذٰلك فكانوا يخاطبون النبيّ ﷺ بذٰلك، يظهرون التأدّب معه وهم يريدون الشتم والسبّ. ومن هنا يُستنتَج أنّ على المسلمين أن لا يوفّروا للأعداء فرصة الطعن بهم، وأن لا يتيحوا لهم بفعلٍ أو قولٍ ذريعةً يسيئون بها إلى الجماعة المسلمة. وعليهم أن يتجنّبوا حتّى ترديد عبارةٍ يستغلّها العدوّ لصالحه. الآية تصرّح بالنهي عن قول عبارةٍ تمكّن الأعداء من أن يستثمروا أحد معانيها لتضعيف معنويّات المسلمين، وتأمرهم باستعمال كلمةٍ أخرى غير تلك الكلمة القابلة للتحريف والطعن. فحين يشدّد الإسلام إلى هٰذا الحدّ في هٰذه المسألة البسيطة، فإنّ تكليف المسلمين في المسائل الكبرى واضحٌ؛ فعليهم في مواقفهم من المسائل العالميّة أن يسدّوا الطريق أمام طعن الأعداء، وأن لا يفتحوا ثغرةً ينفذ منها المفسدون الداخليّون والأجانب للإساءة إلى سمعة الإسلام والمسلمين. [مكارم، التفسير الأمثل، ج 1، ص 325]

وعلى هٰذا الأساس، يلزم استعمال المصطلحات ـ خاصّةً في هٰذا الزمان الّذي يزخر بمختلف أنواع وسائل التواصل الاجتماعيّ ـ بدقّةٍ؛ حتّى لا تثير وتشكّك في اعتقادات الناس وتهدم إيمانهم وتفتح المجال أمام مكائد شياطين الجنّ والإنس. ومن بين هٰذه المصطلحات: اصطلاح التاريخيّة؛ إذ إنّه:

مصطلحٌ غير مضبوطٍ: يستعمل بعض المفكّرين جملةً من المفاهيم والمصطلحات ترتبط بقضايا الفكر المعاصر، لٰكن ليس ثمّة اتّفاقٌ أو تحديدٌ يضبط معاني تلك المفاهيم، وتأريخ وضعها، وتطوّرات استعمالها، والدلالات المتغيّرة المعطاة لها في لغتنا العربيّة، وبالخصوص في فكرنا؛ إذ يجري إقحام هٰذه المفردات على نحوٍ متعسّفٍ ومغلوطٍ، الأمر الّذي يترتّب عليه لبسٌ في المعنى وغموضٌ في المفهوم، وتداخلٌ في تعدّد السياقات والرؤى عند بعض دعاتها أو معارضيها، ولعلّ ذٰلك يرجع إلى حالة الاغتراب والتبعيّة الثقافيّة، وإلى تباين المنطلقات والمدارس الفكريّة.

إنّ المفاهيم الغربيّة لا تستوعب كلّ الخصوصيّات الحضاريّة والمحلّيّة، ومهما اتّسمت بالعلميّة والموضوعيّة، فإنّها لا تزال محلّ خلافٍ وجدالٍ علميٍّ بين أهل الاختصاص، فمن أين تبتدئ؟ وأين تنتهي تلك الحدود؟ وأين حدود ما هو عامٌّ؟ وأين مجال ما هو خاصٌّ؟

على هٰذا الأساس، برز في الآونة الأخيرة مفهوم التاريخيّة؛ إذ ترمي محاولات الداعين إليها إلى قراءة النصّ الدينيّ قراءةً تاريخيّةً؛ إذ يتمّ فيها قراءة النصّ مع ملاحظة أطره وظروفه التاريخيّة الخاصّة.

إنّ مشكلة القراءة التاريخيّة هو النموذج الغربيّ لها، فالمستشرقون مثلًا ومعهم الكثير من التيّارات المحدثة يستخدمون المنهج الوضعيّ في قراءة التاريخ، وهٰذا المنهج يقصي في العادة أيّ عاملٍ دينيٍّ ما فوق تاريخيٍّ في تفسير أيّ حدثٍ، وعندما تكون القراءة التاريخيّة قائمةً على الفلسفة الوضعيّة، فمن شأنها حينئذٍ أن تفتّت كلّ المقولات الدينيّة.

فهي لا تفرّق بين النصوص الأدبيّة أو التاريخيّة المكتوبة من قبل البشر، الّتي تعبّر عادةً عن نمط تفكير الكاتب ومستواه المعرفيّ، وعادةً ما تكون رهينةً بزمكانيّة عصره، وبين النصوص الدينيّة الّتي لها خلفيّةٌ كلاميّةٌ عقديّةٌ تخرجها عن زمكانيّة عصر صدورها، فحينما يكون المتكلّم هو خالق الكون والإنسان، القادر والعالم والحكيم المطلق، أو من يرتبط به، ويكون مسدّدًا من قبله، فسيختلف دون شكٍّ نمط الخطاب وتداعياته والهدف منه، وكلّ ذٰلك لا بدّ أن يؤخذ بنظر الاعتبار عند محاولة تحديد مفهومها ودلالاتها.

فأنصار المذهب التاريخيّ يهدفون إلى التحرّر من كلّ القيود (الدينيّة، أو القوميّة، أو العنصريّة، أو العاطفيّة) الّتي تعيق المؤرّخ عن إصدار الحكم الصحيح حول الواقعة التاريخيّة، فالتاريخيّة وفق ذٰلك هي رؤيةٌ ماديّةٌ جامدةٌ لا تؤمن إلّا بالحسّ؛ لذا فهي تصطدم ـ مثل كثيرٍ من النظريّات الماديّة الغربيّة المهتمّة بالتاريخ ـ بالحقائق الدينيّة وخصوصًا الوحي[7].

7- تجدر الإشارة إلى أنّ هناك معارضةً في الغرب نفسه لطبيعة تعامل أنصار التاريخيّة مع الظاهرة التاريخيّة، يقول الفيلسوف والمؤرّخ الفرنسيّ هنري كوربان: «إنّ الدراسة التاريخيّة تغرق الحدث الدينيّ في حيّز التاريخ والأخبار الاعتياديّة، فتفرض عليه زمانًا غير زمانه ومحيطًا غير محيطه، [و]لا يمكن أن نحشر ضمن التاريخ الاعتياديّ خوارق مثل الحلول والرؤيا.. الّتي تحرّرنا وتنقذنا في الواقع من قبضة الزمان ومن سجن التاريخ»، وقريبٌ من هذا الرأي يرى بعضهم أنّه «لا بدّ من البحث حول الأبعاد الروحيّة قبل البحث عن القضايا والمسائل التاريخيّة» [انظر: بورنقشبند، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، مجلّة الحياة الطيّبة، العددان 21 و22، السنة 7، ص 136].

ثانيًا: مناقشة المباني

أ ـ المباني المعرفيّة

بما أنّ التاريخيّة تعتمد على النسبيّة المعرفيّة، فإنّها تواجه العديد من العوائق الّتي تعترض طريقها، منها:

1ـ أنّ تاريخيّة النصّ الدينيّ تناقض نفسها بنفسها، إذ إنّ هٰذه نظريّةٌ في حدّ ذاتها وليدة الواقع، ونتيجة ظروفٍ زمكانيّةٍ معيّنةٍ، والأحكام الّتي تطلقها ليست خارجةً على التاريخ، فالّذين طرحوا هٰذه النظريّات لم يخرجوا من واقعهم، بمعنى أنّهم ليسوا فوق الزمان، وإنّما هم يتحدّثون ضمن التاريخ. وعلى هٰذا الأساس فإنّ هٰذه النظريّة وغيرها هي وليدة واقعٍ معيّنٍ لا يمكن أن تتعدّاه إلى غيره أو أن تنطبق عليه.

2ـ بناءً على هٰذه النظريّة سوف لا يكون ملاك الصحيح من القراءات المتعدّدة هو القراءة المطابقة للواقع المراد من قبل الشارع؛ لعدم إمكانيّة الفهم المطابق للواقع، وإنّما الملاك في ما يفهمه القارئ، فما يفهمه القارئ هو الصحيح، سواءٌ كان مطابقًا للواقع أم لا.

3ـ عدم إمكان فهم مراد الشارع والوصول إليه، وهٰذا ما يؤدّي إلى التناقض في النصوص الدينيّة، فالشارع تارةً يأمر بالتأسّي ووجوب العمل بالشرائع، بينما لا يمكن فهم مراده والوصول إليه.

4ـ تفاوت الفهم من شخصٍ إلى آخر بشكلٍ عرضيٍّ وطوليٍّ. من هنا فإنّنا أمام معانٍ كثيرةٍ متكثّرةٍ لنصٍّ واحدٍ، بعدد المفسّرين والتفاسير، بمعنى أنّ عمليّة الفهم لا نهاية لها. فهناك قراءاتٌ مختلفةٌ وغير متناهيةٍ للنصّ.

5ـ فهم النصوص غير ثابتٍ، وإنّما هو متغيّرٌ وسيّالٌ وتاريخيٌّ بشكلٍ دائمٍ، ولا وجود لفهمٍ ثابتٍ ونهائيٍّ لأيّ نصٍّ من النصوص.

6ـ لا يوجد معيارٌ معيّنٌ وضابطةٌ معيّنةٌ يتمّ من خلالها تمييز الصحيح منه من الفاسد.

ب ـ المباني الوجوديّة والأنثروبولوجيّة

تقوم التاريخيّة على أساس رؤيةٍ خاصّةٍ إلى الإنسان، وهو أنّه في حال التغيّر والتحوّل، وبالتالي ليس له أيّ ذاتٍ مستقرّةٍ أو جوهرٍ ثابتٍ، وهٰذه النظرة وليدة آراء هايدغر وتلميذه غادامير، وفي هٰذه الرؤية فإنّ التاريخيّة تسري إلى الوجود البشريّ وإلى عقله، فلا يمكن للعقل البشريّ أن يتجاوز حدود التاريخ وشرائطه.

بينما نجد أنّ الإنسان في الرؤية الإسلاميّة موجودٌ ذو بعدين طبيعيٍّ وميتافيزيقيٍّ، فقوله تعالى: ﴿**إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ**﴾ إشارةٌ إلى البعد الطبيعيّ، وقوله: ﴿**وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُوحِي**﴾ ناظرةٌ إلى البعد الميتافيزيقيّ. وهٰذه البعد الميتافيزيقيّ هو الّذي يوصل الإنسان إلى مقام القرب الإلٰهيّ، فعن طريق العبادة لله يخرج الإنسان من الإطار الطبيعيّ ليبلغ ما وراء الطبيعة: «العبوديّة جوهرةٌ كنهها الربوبيّة».

وكما أنّ للإنسان في الرؤية الإسلاميّة فطرةً واحدةً وهويّةً ثابتةً، وهٰذه الفطرة غير قابلةٍ للتغيّر والتبديل، وإن كانت قابلةً للشدّة والضعف. يقول ﷻ في الآية 30 من سورة الروم: ﴿**فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ**﴾.

هٰذه الفطرة الثابتة يشاهدها كلّ إنسانٍ من خلال تقلّب أحوال حياته كلّها، وحفظ ذكرياته، فمع مرور الأيام والسنين وكثرة الشؤون المادّيّة والقوى البدنيّة يدرك الإنسان أنّ حقيقته هي أمرٌ واحدٌ لا يتغيّر، ويجدها غير مقيّدةٍ بزمانٍ خاصٍّ أو مكانٍ معيّنٍ، بل يرى كلّ الأزمنة والأمكنة الّتي مضت منضويةً على ضوء وجوده.

هٰذا ويعدّ الإنسان في المنظومة الدينيّة بمثابة كتابٍ مفتوحٍ للقراءة. وإنّ أقصر طريقٍ لمعرفة الإنسان وأدقّ قراءةٍ لكتاب وجوده ـ بل الطريق الوحيد إلى معرفته بصورةٍ كاملةٍ وواقعيّةٍ ـ هو الرجوع إلى من خلق الإنسان وأوجد هٰذا الكتاب (الإنسان). [جوادی آملی، صورت و سیرت انسان در قرآن، ص 35]

إنّ الأنبياء والأولياء والملائكة مأمورون بشرح حقيقة الإنسان، والغاية من وراء شرحهم للسماء والأرض هي معرفة الإنسان نفسه [المصدر السابق، ص 36]، فلا يعرّف القرآن الإنسان مثل المنطقيّين كحيوانٍ ناطقٍ، بل يعرّفه بالحيّ المتألّه [المصدر السابق، ص 37]، ويصوّره بالنظر إلى مبدئه وحقيقته وغايته [المصدر السابق، ص 39]؛ ليقدّم صورته الكاملة.

إنّ الرؤية التاريخيّة للإنسان تقود إلى الاستلاب والاغتراب (alienation) وإلى أزمة الهويّة (Identity Crisis). فللإنسان بعدٌ ثابتٌ لا يتغيّر، يقتضي مجموعةً من المتطلّبات والحاجات الثابتة، والتاريخيّة تعمل على تأصيل البعد المتغيّر والمتحوّل، ممّا يؤدّي إلى أن يترك الإنسان نفسه ويبتعد عن هويّته الثابتة. وبالتالي يقود إهمال البعد الروحيّ الملكوتيّ الثابت للإنسان نحو الغربة عن أهمّ أبعاده الوجوديّة. ومع تجاهل التاريخيّة للبعد الثابت تكون قد غفلت عن العنصر الرئيسيّ في سعادة الإنسان وتحصيل الكمالات والفضائل.

إنّ الإنسان في المنظومة القرآنيّة والدينيّة ليس موجودًا راكدًا مستقرًّا، مع أنّه قد يبدو كذٰلك، فالسعي والجدّ يدعو بدنه دومًا إلى الحركة، فهو في طور التحوّل والتكامل، وليس في حال التبدّل والتغيّر، كالفاكهة الّتي ما لم تبلغ مرحلة نضوجها، فهي في التكامل، والصيرورة هنا تعني التحوّل والتكامل من منزلةٍ إلى منزلةٍ أخرى ومن مرحلةٍ إلى أخرى. [المصدر السابق، ص 98 و99]

غير أنّ كافّة هٰذه التحوّلات والصيرورات تدور وفق محورٍ واحدٍ، ولا تخدش أبدًا في وحدة الإنسان. فإذا كان المراد من عنصر البسط والتطوّر في التاريخيّة هو هٰذا المعنى فهو مقبولٌ. أمّا إن كان المراد منها ما ينجرّ إلى تبدّل ذات الإنسان كما يظهر من كلماتهم، فهٰذا الكلام غير صحيحٍ ولا دليل عليه.

في الرؤية الإسلاميّة، هناك تطلّعٌ من الإنسان نحو المطلق واللانهاية دائمًا، فالإنسان يسعى إلى رفع نواقصه، وفي كلّ لحظةٍ هو في صدد تزايد كمالاته، وهٰذا الأمر ينبع من ميله الفطريّ، وهو من دون ذكر الله لا يمكنه أن يطمئنّ أو أن يهدأ، فرغباته وحاجاته لا تنتهي، وكلّما يبلغ موضعًا لا يستقرّ فيه إلى أن يصل إلى الله، وهٰذا لا يعني أبدًا تبدّل ذاته وجوهره وروحه: ﴿**أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ**﴾ [سورة الرعد: 28]، ﴿**يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ**﴾ [سورة الانشقاق: 6].

إنّ استئناس الإنسان بالحياة الصناعيّة لا يؤدّي به إلى الاشتغال بالطبيعة فحسب، بل ينجرّ الإفراط في ذٰلك إلى الإعراض عن ما فوق الطبيعة، ليس هٰذا فحسب، بل يقود إلى تغيّر نظرة الإنسان إلى نفسه، فيرها رؤيةً صناعيّةً وأداتيّةً، وعلى إثر ذٰلك لا نجد حديثًا عن الفطرة الثابتة. [جوادی آملی، فطرت در قرآن، ص 53]

جـ ـ المباني اللغويّة

1 ـ أنّ القول بأنّ اللغة كائنٌ حيٌّ، وأنّ مفرداتها ومعانيها تتغيّر لم يقم على دليلٍ حتّى عند أصحابه، بينما الأصل والقاعدة العامّة هي بقاء اللغة ومدلولات ألفاظها على ما هي عليه، إلّا إذا ثبت العكس[8].

8- يذهب السيّد محمّدباقر الصدر إلى أنّ ما يطلق عليه أصالة عدم النقل أو أصالة الثبات في اللغة هو أصلٌ عقلائيٌّ، وهٰذا الأصل العقلائيّ يقوم على أساس ما يخيّل لأبناء العرف نتيجة التجارب الشخصيّة من استقرار اللغة وثباتها، فإنّ الثبات النسبيّ والتطوّر البطيء للّغة يوحي للأفراد الاعتياديّين بفكرة عدم تغيّرها وتطابق ظواهرها على مرّ الزمن، وهٰذا الإيحاء وإن كان خادعًا، ولٰكنّه على أيّ حالٍ إيحاءٌ عامٌّ استقرّ بموجبه البناء العقلائيّ على إلغاء احتمال التغيير في الظهور؛ باعتباره حالةً استثنائيّةً نادرةً تنفى بالأصل، وبإمضاء الشارع للبناء المذكور نثبت شرعيّة أصالة عدم النقل، أصالة الثبات، ولا يعني الإمضاء تصويب الشارع للإيحاء المذكور، وإنّما يعني من الناحية التشريعيّة جعله احتمال التطابق حجّةً ما لم يقم دليلٌ على خلافه. [الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج 2، ص 189 و190]

2ـ أنّ علماء الأدب وعلماء اللغة، حين يريدون التعرّف على مدلولات الألفاظ، فإنّهم يرجعون إلى العرف العربيّ المعاصر لصدور هٰذه الألفاظ، وأمامنا الشعر الجاهليّ، والشعر في العصر الأمويّ، ثمّ العبّاسيّ، وحتّى هٰذا اليوم يستخدم أحيانًا مفرداتٍ يكتنفها الغموض، لٰكنّ العلماء يتعاملون معها، وليس معنى ذٰلك أنّ هٰذه الأشعار مؤطّرةٌ بإطارٍ وبشروطٍ زمنيّةٍ معيّنةٍ! بل إنّها في حِكَمها وعِبَرها تعبّر عن مفاهيم إنسانيّةٍ عامّةٍ، لا تختصّ بزمنٍ، ولا تختصّ بحضارةٍ. وهٰذا ما يسمّى لدى علماء الأدب بأصالة الثبات، فالأصل في المدلولات اللغويّة هو الثبات وعدم التغيّر، وعلى هٰذا فإنّ تغيّر المدلولات اللغويّة خلاف الأصل، يحتاج إلى شواهد.

3ـ أنّ سيرة العقلاء قائمةٌ على ترتيب الآثار على الأوقاف والوصايا الموجودة في الوثائق القديمة، طبق ما يفهمه المتولّي في عصره، حتّى لو كان ذٰلك بعيدًا عن عصر الوقف. وهٰكذا بالنسبة للوصيّة، فإنّ المتحقّق في الخارج أنّه إذا وصلت لشخصٍ وصيّةٌ عمرها الزمنيّ أكثر من مئتي سنةٍ، فإنّه يقوم بترتيب الآثار بالعمل على وفق ما يفهمه وما يستظهره في زمان قراءته للوصيّة، وهٰذا يعني أنّه على طبق سليقته العقلائيّة يبني على وحدة الظهور الموجود في زمانه، مع الظهور الّذي كان في زمان كتابة الوصيّة، مع وجود هٰذا الفارق الزمنيّ.

4ـ المتشرّعة في سيرتهم، فمن كانوا في عصر الإمام العسكريّ عليه السلام ـ مثلًا ـ ومع بعدهم عن زمان نزول القرآن الكريم ما يقارب القرنين والنصف، يعملون وفق ظواهره، وهٰذا يعني اعتمادهم على أصالة عدم النقل؛ لأنّ عملهم كان قائمًا على وفق الظهور الموافق لزمانهم، وعدم الإشارة إلى كونه مخالفًا للظهور الّذي كان في عصر نزول القرآن الكريم، بل كان عملهم على أساس عدم الاختلاف بين الظهورين، واتّحادهما معًا. ولم يَكن من الإمام العسكريّ عليه السلام ردعًا عن ذٰلك، مع أنّه كان متمكّنًا من الردع إن أراد.

الخاتمة

لقد كانت انطلاقة مقولة تاريخيّة النصوص الدينيّة في فكر الحداثة الغربيّ. ولو قيل جدلًا إنّ لهٰذه المقولة ما يبررها في الغرب بالنسبة للنصوص الدينيّة اليهوديّة والمسيحيّة الخاصّة بقومٍ بعينهم وبزمانٍ معيّنٍ، فإنّ دعوى تاريخيّة النصّ الدينيّ لا مكان لها ولا ضرورة تستدعيها بالنسبة للنصوص الدينيّة الإسلاميّة.

وذٰلك أنّ الدين الإسلامي هو الدين الخاتم وشريعته هي الشريعة الخاتمة ورسالته هي الّتي ختمت بها النبوّات والرسالات ، وعليه فإنّ تطبيق مقولة تاريخيّة النصّ الدينيّ بإطلاقها هي محلّ تأمّلٍ ونظرٍ.

تعاني أطروحة التاريخيّة ـ وفق رؤية وحدة المفهوم وتعدّد المصداق على مستوى المباني المعرفيّة والوجوديّة والأنثربولوجيّة واللسانيّة الّتي تتأسّس عليها ـ من الكثير من التشوّهات والملاحظات الّتي تقف حجر عثرةٍ أمام إمكانيّة توظيفها في إطار النصوص الدينيّة الإسلاميّة.

كما أنّ تتبّع الأدلّة والشواهد الدينيّة وآراء العلماء الأعلام تسوق إلى عدم قبول تغيّر المصاديق على نحو الكلّيّة الموجبة، بمعنى أنّ كلّ مصاديق المفاهيم الدينيّة تاريخيّةٌ وتتحوّل وتتبدّل. وإنّما يمكن فقط الذهاب إلى أنّ بعض مصاديق المفاهيم الدينيّة تقبل التغيّر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

أبـو زيـد، نصر حامد، النـصّ، السـلطة، الحقيقة، المركز الثقـافي العربيّ، بـيروت، ط 4، 2000 م.

أبـو زيـد، نصر حامـد، النصّ والسـلطة والحقيقة، ط 5، المركـز الثقافيّ العربيّ ـ بـيروت، 2006 م.

أبـو زيـد، نـصر حامـد، مفهـوم النـصّ: دراسـةٌ في علـوم القـرآن، ط 5، المركـز الثقـافيّ العربيّ، بيروت، 2000 م.

أركـون، محمـد، نقـد العقـل والإسـلاميّات التطبيقيّـة، مجلّـة قضايـا إسـلاميّةٌ معـاصرةٌ، السـنة 15، العـددان 47 و48، صيـف وخريف 2011.

أركـون، محمّـد، "الفكـر الإسـلاميّ، قـراءةٌ علميّـةٌ"، ترجمـة: هاشـم صالـح، مركـز الإنمـاء القـوميّ والمركـز الثقـافيّ العـربيّ ـ بـيروت، ط 2، 1996 م.

أركون، محمّد، الفكر الإسلاميّ، المركز الثقافيّ العربيّ ـ بيروت، ط 2، 1996 م.

الزيـن، عمـاد أحمـد، مجلّـة الأثـر، مقالـة: الأسـس الفلسـفيّة لأرخنـة النـصّ: رؤيـةٌ نقديّـةٌ في المقولـة، العـدد 21، الأردنّ، كانـون الأوّل 2014 م.

الصـافي الگليبايـگانيّ، لطـف الله، الأحـكام الشرعيّـة ثابتـةٌ لا تتغـيّر، دار القـرآن الكريـم ـ قـم، ط 1، 1412 هـ.

الصـدر، محمّدباقـر، المعالـم الجديـدة للأصـول، مركـز الأبحـاث والدراسـات التخصّصيّـة للشـهيد الصـدر، ط 1، 1421 هـ.

العمـري، مـرزوق، التاريخيّـة، المفهـوم وتوظيفاتـه الحداثيّـة، مجلّـة إسـلاميّة المعرفـة: المعهـد العالـمي للفكـر الإسـلاميّ، العـدد 63، شـتاء 2011 م.

الواعظـي، أحمـد، تاريخيّـة القـرآن عنـد نـصر حامـد أبـو زيـد، ترجمـة حسـن عـلي مطـر، مجلّـة نصـوص معـاصرة، العـدد 27، 2017 م.

جـوادی آملی، عبدالله، صورت و سـیرت انسـان در قرآن، مرکز نشر اسراء ـ قـم، ط 2، 1381 هـ.

جوادی آملی، عبدالله، فطرت در قرآن، مرکز نشر اسراء ـ قم، 1379 هـ.

حبّ الله، حيدر، نظريّة السنّة في الفكر الإماميّ الشيعيّ [التكوّن والصيرورة]، مؤسّسة الانتشار العربيّ، بيروت، ط 1، 2006 م.

عرب صالحي، محمّد، التاريخيّة والدين، منشورات مركز التحقيقات الثقافيّة والفكر الإسلاميّ، طهران، ط 1، 1391 هـ.

عرب صالحي، محمّد، مبانى تاريخمندى قرآن، مجله فلسفه دين، دوره 13، عدد 4، زمستان 1395 هـ. ش.

مكارم الشيرازي، ناصر، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ترجمة: محمدعلي آذرشب، مدرسة الإمام عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام، قمّ، ط 1، 1421 هـ.

هايدغر، مارتين، الوجود والزمان.

واعظى، احمد، در آمدى بر هرمنوتيک، پژوهشگاه فرهنگ و انديشه اسلامى، قم، چاپ 5، 1386 هـ. ش.

يزبك، قاسم، التاريخ ومنهج البحث التاريخيّ، دار الفكر اللبنانيّ، بيروت ط 1، بلا تاريخ.

پورنقشبند، نادر، المنهج الاستشراقيّ في دراسات السيرة النبويّة الشريفة، ترجمة محمد حسن زقراط، مجلّة الحياة الطيّبة، العددان 21 ـ 22، السنة 7، المؤسّسة العالميّة للمعاهد الإسلاميّة العالمية، بيروت ـ 2007 م.

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

The Role of Philosophy in Understanding Religious Texts from the Tafkik School's Point of View

Hossein Mozaffari
Assistant Professor, Department of Philosophy, Imam Khomeini Foundation for Education and Research, Iran.
E-mail: h.mozaffari48@gmail.com

Abstract

The topic of this article is a presentation and criticism of the role of philosophy in understanding religious texts from the School of Tafkik point of view. The beginning of this paper will give an overall definition of this school, and then explain the views of those who adopted this school regarding the role of philosophy in understanding religious texts and their evidence. After emphasizing on the need for rationality to understand religion, I explained how they separate between rationalizing and philosophizing. They claim that philosophizing is not necessary in this matter, and then they sometimes accept the role of philosophy in understanding religious texts instrumentally. At times they deny this positive effect, and some of them claim that philosophy is a barrier and a veil in understanding religious texts. Through discussing and criticizing their evidence in this matter, we have come to the conclusion that philosophy is a branch of reasoning, in addition to philosophizing also has a positive effect on understanding religious texts. It is not possible to understand some of the rational knowledge in religion for ordinary people without philosophizing, such as God's non-numerical oneness, being ahead of time and space, being with everything not by comparison, being different from everything not by equilibrium, being first and last, evidently and objectively, and so on.

Keywords: Philosophy, religious texts, the Tafkik School, reasoning, philosophizing.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 140-167

Received: 15/08/2020 | Accepted: 03/09/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

دور الفلسفة في فهم النصّ الدينيّ عند المدرسة التفكيكيّة

حسين مظفري
أستاذٌ مساعدٌ في قسم الفلسفة، مؤسّسة الإمام الخمينيّ للتعليم والأبحاث، إيران.
البريد الإلكتروني: h.mozaffari48@gmail.com

الخلاصة

موضوع هٰذه المقالة عرض ونقد دور الفلسفة في فهم النصوص الدينيّة من وجهة نظر المدرسة التفكيكيّة؛ فبعد أن عرّفت هٰذه المدرسة في بداية المقالة إجمالًا، أشرت إلى موقف أصحاب هٰذه المدرسة المختلفة بالنسبة إلى دور الفلسفة في فهم النصوص الدينيّة وأدلّتهم، فبيّنت أنّهم بعد التأكيد على ضرورة التعقّل لفهم الدين، يفصّلون بين التعقّل والتفلسف، ويدّعون أنّ التفلسف ليس بضروريٍّ في هٰذا المجال، ثمّ إنّهم تارةً يقبلون تأثير الفلسفة في فهم النصوص الدينيّة على مستوى كونها آلةً، وتارةً ينكرون هٰذا التأثير الإيجابيّ، وأخرى يدّعون أنّ الفلسفة مانعٌ وحجابٌ لفهم النصوص الدينيّة. أمّا نحن بعد التعرّض لأدلّتهم في هٰذا المجال والمناقشة فيها ونقدها، وصلنا إلى أنّ التفلسف هو شعبةٌ من التعقّل، بالإضافة إلى أنّ التفلسف يؤثّر تأثيرًا إيجابيًّا في فهم النصوص الدينيّة؛ إذ لا يمكن فهم بعض المعارف العقليّة في الدين للأفراد العاديّين بدون التفلسف، كوحدته ـ تعالى ـ غير العدديّة، وكونه مقدّمًا على الزمان والمكان، وكونه مع كلّ شيءٍ لا بمقارنةٍ، ومباينًا عن كلّ شيءٍ لا بمزايلةٍ، وكونه أوّلًا وآخرًا وظاهرًا وباطنًا وكون أوّليّته عين آخريّته وظاهريّته عين باطنيّته وهٰكذا.

الكلمات المفتاحيّة: الفلسفة، النصوص الدينيّة، المدرسة التفكيكيّة، التعقّل، التفلسف.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 140 ـ 167
استلام: 2020/08/15 | القبول: 2020/09/03 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف
CC BY

المقدمة

المدرسة التفكيكيّة إحدى المدارس الّتي ظهرت في القرن الهجريّ الأخير، في مجال منهج معرفة الدين في الوسط الشيعيّ، بيد الشيخ الميرزا مهدي الأصفهاني، لمّا هاجر من النجف الأشرف إلى أرض خراسان وبنى مدرسته الّتي سمّيت بعد عشرات من السنين بـ "المدرسة التفكيكيّة" في مدينة مشهد ـ حيث مرقد الرضا عليه السلام ـ التي تعدّ عاصمة الاتّجاه التفكيكيّ ومركز إشعاعه الأوّل، وقد تتالت أجيال التفكيكيّين حتّى وصلت إلى عصرنا الحاضر، حيث يتزعّم حركتهم اليوم الأستاذ محمدرضا الحكيم، صاحب كتاب "الحياة" المعروف.

تقوم فكرة التفكيك على ضرورة فصل المناهج المعرفيّة فصلا تامًّا تقريبًا، واعتبار الخلط المنهجيّ في المعرفة الدينيّة أكبر خطإٍ تاريخيٍّ وقع فيه المسلمون، ويعني التفكيكيّون بفصل المنهج الفلسفيّ القائم على البراهين العقليّة المحضة عن المنهج الدينيّ القائم على فهم نصوص الوحي من جهةٍ، وفصل المنهج الدينيّ المذكور عن المنهج العرفانيّ الكشفيّ القائم علي شهود القلب من جهةٍ أخرى، فلا يمكن فهم الدين عن طريق العقل الفلسفيّ، كما لا يمكن بلوغه من خلال قلوب الإشراقيّين الشهوديّين.

تبيين هٰذا الكلام ونقده يطلب مجالًا آخر لسنا الآن بصدده، ونحن في هٰذه المقالة سنبيّن "دور الفلسفة في فهم النصوص الدينيّة من وجهة نظر هٰذه المدرسة" ثمّ ننقده. وقبل الخوض في صلب الموضوع لا بدّ أن نلتفت إلى أنّ أصحاب هٰذه المدرسة بعد الاتّفاق على عدم ضرورة دراسة الفلسفة لفهم النصوص الدينيّة، لهم ثلاثة مواقف: يفهم من بعض كلماتهم أنّهم يقولون إنّ الفلسفة حجابٌ ومانعٌ لفهم الدين، وفي موضعٍ آخر، ينفون التأثير الإيجابيّ للفلسفة في فهم الدين وفي موقفٍ ثالثٍ يقبلون هٰذا التأثير على نحو الإعداد لا الإيجاب؛ ولذٰلك سنتتبّع كلماتهم على هٰذا الترتيب، ثمّ نشير إلى بعض الإشكاليّات الّتي ترد عليها.

وقبل الدخول في صلب الموضوع لا بدّ أن نعيّن مرادنا من مفردتي: الفلسفة والتعقّل، فنقول: مرادنا من الفلسفة، العلم العقليّ الخاصّ الّذي يبحث عن أحكام الوجود الكلّيّة، ومقصودنا من التعقّل، مطلق التفكّر في شتّى مجالات الحياة، وفي مختلف العلوم والمعارف.

المبحث الأوّل: آراء المدرسة التفكيكية في خصوص الفلسفة

ضرورة التعقّل لفهم الدين

لا خلاف بين التفكيكيّين في أنّ التعقّل في فهم الدين ونصوصه لازمٌ وضروريٌّ؛ لٰكنّهم يرون فرقًا بين "التعقّل" و"التفلسف" حيث يقول بعضهم إنّ التعقّل أعمّ من التفلسف بمرتبتين؛ لأنّ التعقل أعمّ من الاستدلال، والاستدلال أعمّ من الفلسفة. [حكيمى، مكتب تفكيک، ص 358؛ اجتهاد و تقليد در فلسفه، ص 94] ويذهب بعضهم إلى أنّ العقل ليس كلّه منحصرًا في الفلسفة [سيدان، مكتب تفكيک يا روش فقهاى اماميه، انديشه حوزه، آذر و دى 78، ص 100 و101]. يقول السيّد الحكيميّ في هٰذا المجال: «ما له شأنٌ وأهمّيّةٌ في أمر الدين وفهم حقايقه ومعارفه ـ وحتى أخلاقه وأحكامه ـ هو المنهج العامّ والبنّاء؛ يعني التعقّل والاستدلال، والوصول إلى فهمٍ وإيمانٍ عقليٍّ، لا الإيمان الفلسفيّ بالضرورة، أي فلسفةٍ كانت، كما أنّ الإيمان الفلسفيّ ليس هو المستوى الأعلى من الإيمان، بل هو نوع تصديقٍ، وبينه وبين الإيمان القلبيّ الراسخ مسافةٌ. نعم، التعقّل لازمٌ لفهم الدين؛ لأنّ الدين كان موجودًا قبل حدوث المدارس الفلسفيّة، وقد بلغ الكثير من الناس ذروة المعارف الدينيّة والقرآنيّة، حيث لم يكن هناك اسمٌ من هٰذه المدارس الفلسفيّة والعرفانيّة، ولم تقرع هٰذه المصطلحات والمفاهيم آذانهم» [حكيمى، مكتب تفكيک، ص 359].

بعد ذكر هٰذه المقدّمة، نشير إلى آرائهم في ثلاثة مستوياتٍ:

المستوى الأوّل: الفلسفة مانعٌ وحجابٌ لفهم الدين

أشدّ موقفٍ لأصحاب التفكيك في هٰذا المجال، هو أنّهم مضافًا إلى عدم لزوم الفلسفة لفهم الدين، يرون أنّ الاستفادة من الفلسفة لفهم الدين توجب بعد الإنسان وحرمانه عن فهم حقائق الدين ومعارفه الخالصة. وللتفكيكيّين في هٰذه الساحة تعابير وأدلّةٌ مختلفةٌ نشير إليها فيما يلي:

1ـ الفلسفة توجب البعد عن فهم الحقائق الدينيّة

لقد صرّح الميرزا مهديّ الأصفهانيّ في بعض كتبه وآثاره أنّ المعارف البشريّة والحكميّة هي أعظم الحجب، وتخلية الذهن من المفاهيم والمعقولات الفلسفيّة من أوجب الواجبات [الأصفهانيّ، إعجاز القرآن، ص 13؛ التقريرات، ص 23 و24]، وعدّ سلوك مسلك البرهان في موضعٍ آخر من

كلامه موجبًا للبعد عن فهم حقائق الدين المبين، فقال: «وبالجملة فطريق البرهان أكلٌ من القفا، وتبعيدٌ للطريق وإضلالٌ عن النهج القويم والصراط المستقيم والفطرة الّتي فطر الله الخلق عليها، والحنيفيّة الّتي دعت الأنبياء إليها، بخلاف طريق أهل البيت عليهم السلام؛ إذ هو طريقٌ واضحٌ وصراطٌ بيّنٌ لامعٌ» [الأصفهانيّ، التقريرات، ج 2، ص 129].

النقد

أمّا بالنسبة إلى مانعيّة العلوم الحصوليّة والبشريّة وحاجبيّتها فنقول: إنّها وإن كانت حجابًا بالنسبة إلى العلوم الحضوريّة والشهوديّة، لٰكنّها في مقابل الجهل نورٌ وشهودٌ. والعالم بالعلم الحصوليّ وإن كان أعمى ومحتجبًا بالنسبة إلى العارف والعالم بالعلم الحضوريّ الكشفيّ، لٰكنّه بصيرٌ ومشاهدٌ في مقابل الجاهل. ألا ترى أنّ القرآن يعدّ المؤمن بصيرًا وسميعًا والكافر أعمى وأصمّ؟ قال تعالى: ﴿**مَثَلُ الْفَرِيقَيْنِ كَالْأَعْمى وَالْأَصَمِّ وَالْبَصيرِ وَالسَّميعِ هَلْ يَسْتَوِيانِ مَثَلًا أَفَلا تَذَكَّرُونَ**﴾ [سورة هود: 11]. وأمّا دليل أنّ الميرزا عدّ منهج البرهان موجبًا للبعد عن فهم الحقائق الدينيّة فهي المقابلة الّتي يراها هو بين الفطرة الإلٰهيّة وإقامة البرهان، والحال أنّه ليس الأمر كذٰلك، بل إقامة البرهان في المسائل الّتي يمكن للعقل أن يفهمها، يوجب تقوية الفطرة؛ ولذا أكّد الشارع على هٰذا الأمر واستفاد هو نفسه من البرهان في كثيرٍ من المواضع.

2ـ الفلسفة توجب الحيرة

بعض التفكيكيّين بعدما أنكر التأثير الإيجابيّ للآراء والأفكار الفلسفيّة في فهم الدين، ذهب إلى أنّ الفلسفة توجب الحيرة؛ لوجود كثيرٍ من الاختلافات بين الفلاسفة أنفسهم، والتضادّ العميق بين آرائهم وبين النصوص والقطعيّات الدينيّة. [سيدان، مكتب تفكيک يا روش فقهای اماميه، ص 100 و 102]

النقد

إن دراسة التضادّ بين الآراء الفلسفيّة وبين النصوص الدينيّة تطلب مجالًا آخر، وأمّا في جواب القول بأنّ الفلسفة لا يمكن أن تكون آلةً لنا لفهم الدين، بل توجب الحيرة؛ نظرًا لما نرى بين الفلاسفة من اختلافٍ في الآراء، فنسأل أوّلًا: هل هٰذا الاختلاف يختصّ بالفلاسفة ولا يوجد في سائر العلوم من الأصول والفقه والكلام والأدب والرجال وغيرها؟ فكيف تكون هٰذه العلوم مع ما فيها من الاختلافات بين علمائها، آلاتٍ لفهم الدين والنصوص الدينيّة ولا يمكن أن تكون الفلسفة آلةً له؟

هٰـذا جـوابٌ نقـضيٌّ، وأمّـا الجـواب الحـلّيّ فنقـول: الاختـلاف الموجـود بـين علمـاء أيّ علـمٍ كان، إنّمـا يوجـب الحـيرة لمـن لا يكـون له في ذٰلـك العلـم قـدمٌ ثابـتٌ ويـدٌ طـولى، ولـم يصـل إلى درجـة الاجتهـاد والاسـتنباط؛ لأنّـه عاجـزٌ عـن تشـخيص الواقـع والتميـيز بـين الغـثّ والسـمين والصـواب والخطـإ، وأمّـا غـوّاص هٰـذا البحـر المتلاطـم، فيغـوص إلى قعـر البحـر ليسـتخرج الدرّ والمرجـان. وهٰـذا حـال كلّ مختـصٍّ في كلّ علـمٍ، فالفقيـه المـبرّز صاحـب الجواهـر ـ كمثـال ـ اذا واجـه الآراء المتشـتّتة والمختلفـة في فـرعٍ فقـهيٍّ، فـلا يحتـار، بـل يـضرب بعضهـا ببعـضٍ لتوصـل إلى الصـواب، ويختـار رأيًـا مـن بينهـا أو غيرهـا ويخـرج مـن هٰـذه المعركـة سـالمًا.

وهٰكـذا الأمـر في الفلسـفة، فمـن لـم يصـل فيهـا إلى درجـة الاجتهـاد، فـالآراء المختلفـة توقعـه في الحـيرة، وأمّـا المجتهـد في هٰـذا الفـنّ فهـو بمقـدوره أن يسـتنبط رأيًـا مـن بينهـا ولا يقـع في الحيرة. فـلا بعـد ولا غـرو في أن يسـتعين الفيلسـوف مـن هٰـذه المباحـث لفهـم الديـن والنصـوص الدينيّـة.

3ـ الفلسفة توجب البعد عن العقل الفطريّ

يعتقـد السـيّد الحكيـميّ بـأنّ معـارف الديـن، بُيّنـت في القـرآن والروايـات بلسـان الفطـرة، ولا بـدّ مـن فهمهـا بالعقـل الفطـريّ، يعـني العقـل الموجـود في كلّ إنسـانٍ عاقـلٍ وغـير مجنـونٍ بحسـب الخلقـة، وبمـا أنّ الفلسـفة توجـب بعـد الإنسـان عـن الفطـرة وعقلـه الفطـريّ، فينتـج مـن هٰـذا الاسـتدلال أنّ فهـم هٰـذه النصـوص الدينيّـة ـ يعـني القـرآن وروايـات أهـل البيـت عليهم السلام ـ أسـهل لمن لـم يقـرإ الفلسـفة عمّـن قرأهـا؛ لأنّ الاسـتفادة مـن العقـل الفطـريّ أسـهل. يقـول في موضـعٍ مـن كتابـه: «يجـب فهـم أصـول الديـن وحقايقه، بهٰـذا العقـل الفطـريّ [أو القريب مـن الفطـريّ] [الّذي لا تغـيّره أيّ معرفـةٍ]، لا بالعقـل الصنـاعيّ والفلسـفيّ وأمثاله؛ لأنّه في الفلسـفات يسـتعمل ويُسـتفاد مـن العقـل السـطحيّ، ولٰكـنّ الـوحي ـ الّذي يخاطـب العقـل الفطـريّ ـ يسـلك بالإنسـان إلى أعماق العقـل، ويثـير كلّ قـواه العقليّة الّـتي معظمها مضمرٌ في عقلـه الفطريّ» [اجتهاد و تقليد در فلسفه، ص 77].

وفي موضـعٍ آخـر، يعـدّ لسـان الاصطلاحـات لسـانًا صناعيًّـا ـ في مقابـل اللسـان الفطـريّ ـ ويـدّعي أنّ مـن نتائـج ترجمـة الكتـب الفلسـفيّة المشـؤومة، نسـيان لسـان الفطـرة وتبديـل لسـان الاصطلاحـات مكانـه. [المصـدر السـابق، ص 198]

وكذٰلـك يقـول في موضـعٍ ثالـثٍ: «يعـدّ الفهـم الخالـص والفطـريّ لدى العـوامّ مـن النـاس، مـلاكًا للحقيقـة؛ لأنّـه لـم يحجـب بأنـواع الحجـب العلميّـة والفلسـفيّة والاصطلاحيّـة والكلاميّـة والجدليّـة، وكان في مأمـنٍ مـن ظلمـة البحـث والجـدل والإشـكاليّات والأجوبـة المدرسـيّة! ويسـتند برأيـه هٰـذا إلى ابـن سـينا وصـدر المتألّهـين في بعـض كلماتهمـا» [المصـدر السـابق، ص 198]

يقول ابن سينا: «واعلم أنّ أكثر ما يُقرّ به الجمهور ويفزع إليه ويقول به، فهو حقٌّ، وإنّما يدفعه هٰؤلاء المتشبهة بالفلاسفة؛ جهلًا منهم بعلله وأسبابه، وقد عملنا في هٰذا الباب كتاب "البرّ والأثم"؛ فتأمّل شرح هٰذه الأمور من هناك» [الإلٰهيّات من كتاب الشفاء، ص 484 و485]. ويقول صدر المتألّهين أيضًا: «فعلم ممّا ذكر، أنّ وجود الجنّة والنار، وسائر أحوال الآخرة، على الوجه الّذي يفهم الجمهور والعوامّ، ويصل إليه أفهام الأنام، حقٌّ مطابقٌ للواقع، يجب الاعتقاد به يقينًا» [الشيرازيّ، المبدأ والمعاد، ص 530].

النقد

أمّا الجواب:

أوّلًا: درس العلوم والاصطلاحات في نفسه لا يوجب بعد الإنسان عن العقل الفطريّ، بل ربّما يؤيّده ويقوّيه.

ثانيًا: ما اقترحه من ترك العلوم وعدم الاستفادة منها في فهم القرآن، أمرٌ غير ممكنٍ.

أمّا الأوّل فقد ورد في القرآن الكريم: ﴿**وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ**﴾ [سورة العنكبوت: 43]، وفيها تصريحٌ بأنّ فهم أمثال القرآن الكريم بما هو حقّه لا يمكن إلّا للعلماء، فـ «العلم يزيد العاقل عقلًا» وهو ما صرّح به أمير المومنين عليه السلام ونقله السيّد الحكيميّ نفسه في كتابه [انظر: الحكيميّ، الحياة، ج 1، ص 78]، وقال أمير المومنين عليه السلام أيضًا: «إنّك موزونٌ بعقلك فزكّه بالعلم» [الآمديّ، غرر الحكم، ح 3812]، وقال: «أعون الأشياء على تزكية العقل التعليم» [المصدر السابق، ح 3246]، وقال: «العقل غريزة تزيد بالعلم والتجارب» [المصدر السابق، ح 1717]، وقال الصادق عليه السلام: «كثرة النظر في العلم يفتح العقل» [الراونديّ، الدعوات، ص 221، ح 603]، فالعلم ممّا يقوّي العقل ويزكّيه، وليس من آفات العقل كما زعم السيّد الحكيميّ، بل آفات العقل ـ كما في الروايات ـ هي: هوى النفس والمعصية والبخل والعجب والغضب وشرب الخمر والجلوس مع الحمقى و... ومنها الاستغناء بالعقل والامتناع من قبول الوحي أو من اكتساب العلم. [محمدی ری شهری، خردگرایی در قرآن و حدیث، ص 211-234]

وأمّا ما نقل عن ابن سينا وصدر المتألّهين ونسب إليهما من أنّهما جعلا فهم العوامّ من الناس ملاكًا وميزانًا ورفضا فهم الفلاسفة، ففيه أوّلًا: أنّ ابن سينا قال «اعلم أنّ أكثر ما يُقرّ به الجمهور ويفزع إليه ويقول به، فهو حقٌّ» ولم يقل: "كلّ عقايدهم حقٌّ"! وصدر المتألّهين أيضًا صحّح اعتقاد العوامّ في أمر المعاد والجنّة والنار، لا في جميع الموارد.

وثانيًا أنّ صدر المتألّهين صحّح اعتقادهم في أصل كون المعاد جسمانيًّا، لا في جميع الأمور المرتبطة بالمعاد ولا بالجنّة والنار. بل هو في الكتاب نفسه خطّأ فهم العوامّ في كيفيّة المعاد الجسمانيّ، وذمّ العلماء الّذين رأيهم في هٰذا المجال كرأي العوامّ من الناس، وقال: «والعجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوامّ والنساء والصبيان، ولم يشتغلوا بالبحث عن حقيقة نفوسهم، وأنّه كيف مآلها وإلى ماذا يصير حالها، مع أنّه فرضٌ عليهم» [الشيرازيّ، المبدأ والمعاد، ص 550]. وأيضًا في مقدّمة الأسفار يشكو من الّذين لا يرون في المعارف إلّا ظاهر الأمر كالعوامّ، ويشبّههم بالحنابلة من أهل الحديث ويقول: «وقد ابتلينا بجماعةٍ غاربي الفهم، تعمش عيونهم عن أنوار الحكمة وأسرارها، تكلّ بصائرهم كأبصار الخفافيش عن أضواء المعرفة وآثارها، يرون التعمّق في الأمور الربّانيّة والتدبّر في الآيات السبحانيّة بدعةً، ومخالفةَ أوضاع جماهير الخلق من الهمج الرعاع ضلالةً وخدعةً، كأنّهم الحنابلة من كتب الحديث، المتشابه عندهم الواجب والممكن والقديم والحديث، لم يتعدّ نظرهم عن طور الأجسام ومساميرها ـ ولم يرتق فكرهم عن هٰذه الهياكل المظلمة ودياجيرها، فحُرِموا لمعاداتهم العلم والعرفان ورفضهم بالكلّيّة طريق الحكمة والإيقان عن العلوم المقدّسة الإلٰهيّة، والأسرار الشريفة الربّانيّة الّتي رمزت الأنبياء والأولياء عليها، وأشارت الحكماء والعرفاء إليها ـ فأصبح الجهل باهر الرايات ظاهر الآيات، فأعدموا العلم وفضله، واسترذلوا العرفان وأهله، وانصرفوا عن الحكمة زاهدين ومنعوها معاندين، ينفّرون الطباع عن الحكماء، ويطرحون العلماء العرفاء والأصفياء، وكلّ من كان في بحر الجهل والحمق أولج، وعن ضياء المعقول والمنقول أسرج، كان إلى أوج القبول والإقبال أوصل، وعند أرباب الزمان أعلم وأفضل،

كم عالمٍ لم يَلِجْ بالقرع بابَ منًى وجاهلٍ قبلَ قرعِ البابِ قدْ ولجا»

[الشيرازيّ، الحكمة المتعالية، ج 1، ص 5 و6].

فكيف يمكن لصدر المتألّهين أن يجعل فهم العوامّ ملاكًا للفهم الصحيح؟! والنتيجة أنّه لا يريد أن يصدّق فهم العوام بالنسبة إلى مصداق ألفاظ النصوص الدينيّة، بل يصدّق فهمهم بالنسبة إلى معنى الألفاظ وبينهما بونٌ شاسع.

4ـ الاستفادة من الفلسفة لفهم الدين توجب هدم المعارف الدينيّة

على رأي السيّد الحكيميّ، أنّ تدخّل العلوم الفلسفيّة في فهم القرآن وتفسيره، يوجب هدم الفهم الصريح للمعارف القرآنيّة؛ ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ الفلاسفة ودارسي العلوم الفلسفيّة لا

يمكـن أن يكـون فهمهـم للديـن صحيحًا بشـكلٍ مطلقٍ، بـل يمكنهم أيضًـا لٰكن بشرط كـسر الأصنام في معبـد النفـس والوصـول إلى "تجريد العقل". [حكيمى، اجتهاد و تقليد در فلسفه، ص 97؛ مكتب تفكيك، ص 132]

النقد

مـن المسـلّمات عنـد كثيرٍ مـن علماء فلسـفة العلـم والهرمنوطيقيا أنّـه لا يمكن لأحـدٍ فهم النصّ وحـتّى فهـم كثـيرٍ مـن التجربيّات الحسّـيّة بدون الاسـتفادة مـن علومـه القبليّـة؛ فعليـه أن يدقّق في إتقانهـا واسـتحكامها؛ حـتّى لا يخطأ في الفهم. [چالمرز، چيستى علم.. درآمدى بر مكاتب علم شناسى فلسفى، ص 37]

ويمكـن أن يقـول السـيّد الحكيـميّ إنّنـا نقبـل تأثـير بعـض العلـوم ـ كاللغـة والفقـه والأصـول ـ في فهـم الديـن ونرفـض قبـول تأثـير الفلسـفة في فهمـه. لٰكـنّ هٰـذا الـكلام ليـس بمقبـولٍ؛ لأنّنـا نسـتفيد كثـيرًا مـن القضايـا والأصـول الفلسـفيّة في فهـم كلّ نـصٍّ، ومنهـا النصـوص الدينيّـة؛ ومن تلـك القضايـا والأصـول الفلسـفيّة: قاعـدة العلّيّـة، والسـنخيّة بـين العلّـة والمعلـول، وامتنـاع اجتمـاع النقيضـين وارتفاعهمـا و ...، ولا يمكـن تخليـة الذهـن مـن هٰـذه المفاهيـم والقواعـد الفلسـفيّة وفهـم النصـوص بدونهـا.

5ـ الاستفادة من الفلسفة لفهم الدين توجب الضلالة

يعـدّ السـيّد الحكيـميّ الاسـتفادة مـن الفلسـفة لفهـم الديـن مسـاوقةً لطلـب الهدايـة مـن غـير القـرآن، وهـو مـا ينتج الضلالـة، بدلالة الروايـات التالية: [انظر: حكيمى، عقل خود بنياد دينى، ص 45 و 46]

قـال النـبي ﷺ: «ومن طلب الهـدى في غيره [القرآن] أضلّـه الله» [المجلسيّ، بحـار الأنـوار، ج 92، ص 31]، وعـن الإمـام الرضـا عليه السلام: «كلام الله لا تتجـاوزوه، ولا تطلبـوا الهـدى في غـيره فتضلّـوا» [الصدوق، الأمالي، ص 546]، وقـال الإمـام السـجّاد عليه السلام: «واجعلنـا ممّـن يعتصـم بحبلـه... ولا يلتمـس الهـدى في غـيره» [الصحيفـة السـجّاديّة، الدعـاء 42].

النقد

هنـا نتسـاءل عـن مـراد السـيّد الحكيـميّ مـن هٰـذا الـكلام؟ إمّـا أنّـه يعـدّ مطلـق الرجـوع إلى غـير القـرآن لفهـم القـرآن مصداقًـا لهٰـذه الروايـات؛ يعـني طلـب الهدايـة في غـير القـرآن والتجـاوز عـن كلام الله، وإمّـا أنّـه يعـدّ الرجـوع إلى العلـوم الّـتي نـهى الديـن عنهـا لفهـم القـرآن مصداقًـا لهٰـذه الروايـات. فـإن كان المقصـود الاحتمـال الأوّل ، فنقـول: فعـلى هٰـذا، أوّلًا يكـون الرجـوع إلى كلام أهـل البيـت عليهم السلام لفهـم القـرآن، أيضًـا مـن مصاديـق هٰـذه الروايـات، وهٰـذه

الفكـرة هي بعينهـا شـعار "حسـبنا كتـاب الله"؛ وثانيًـا عليـه أن يعـدّ كلّ علمـاء الإسـلام الّذيـن يسـتفيدون في طريـق فهـم القـرآن مـن علـومٍ شـتّى: كاللغـة والأدب والأصـول والفقـه والـكلام و ... مصاديـقَ لهٰـذه الروايـات، وهٰـذا مـا لا يـرضى بـه السـيّد الحكيـميّ قطعًـا؛ لأنّ القـرآن نفسـه دعانـا إلى الرجـوع إلى الرسـول وأهـل بيتـه عليهم السلام، فـلا يكـون الرجـوع إليهـم مصـداقَ طلـب الهدايـة مـن غـير القـرآن، وأيضًـا لا يمكـن فهـم القـرآن بـدون الاسـتفادة مـن تلـك العلـوم، فـلا يكـون الرجـوع إليهـا أيضًـا مصداقًـا لهٰـذه الروايـات، فيبـقى الاحتمـال الثـاني لكلامـه فنقـول:

أوّلًا: القـرآن دعانـا إلى التعقّـل والتفكّـر، وطبعًـا دعانـا إلى الالـتزام بمقتضاهمـا، ومـدّعى الفلاسـفة أنّ الفلسـفة تكـون آلـةً لفهـم معـارف القـرآن العقليّـة أكثر فأكـثر، فهل في هٰـذا الفرض أيضًـا تكـون الاسـتفادة مـن الفلسـفة لفهـم القـرآن، مصداقًـا لطلـب الهدايـة مـن غـير القـرآن؟!

ثانيًـا: الظاهـر أنّ مصـداق هٰـذه الروايـة، مـن يعتقـد أنّ القـرآن ـ والعيـاذ بـالله ـ ناقـصٌ في أمـر الهدايـة، ويلـزم على عقـول البـشر إكمـال تلـك الهدايـة، ولٰكـنّ الفلاسـفة المسـلمون يـرون أنّ كلّ مـا هـو لازمٌ لأمـر الهدايـة فهـو موجـودٌ في القـرآن، ولٰكـنّ فهمـه بشـكلٍ كامـلٍ لا يتيسّر لعمـوم النـاس، بـل بعـض مـا في القـرآن مختـصٌّ بأهـل البيـت عليهم السلام، ويمكـن فهـم بعـض معارفـه لمـن يتدبّـر في آياتـه، والتفلسـف أيضًـا طريـقٌ إلى فهـم معارفـه العقليّـة.

فالنتيجـة أنّ الفلسـفة ليسـت مانعًـا مـن فهـم القـرآن؛ ولا توجـب البعـد عـن فهـم حقائـق القـرآن، ولا تكـون موجبًـا للحـيرة، ولا توجـب البعـد عـن العقـل الفطـريّ، ولا تـؤدّي إلى هـدم المعـارف الدينيّـة، ولا توجـب الضلالـة.

المستوى الثاني: الفلسفة لا تؤثّر في فهم الدين تأثيرًا إيجابيًّا

التفكيكيّـون في بعـض مواقفهـم أنكـروا التأثـير الإيجـابيّ للفلسـفة في فهـم الديـن، وناقشـوا في كلام أولٰئـك الّذيـن يذهبـون إلى ضرورة التفلسـف لفهـم الديـن، ولٰكـنّ تعابيرهـم في هٰـذا المجـال أيضًـا مختلفـةٌ، وهنـا نشـير إليهـا باختصـارٍ:

1ـ توقّف فهم الدين على تعلّم الفلسفة يستلزم نقض غرض البعثة

يـدّعي المرحـوم المـيرزا مهـدي أنّ القـول بتوقّـف فهـم كلمـات المعصومـين عليهم السلام على تعلّـم الاصطلاحـات الفلسـفيّة ـ وبمـا أنّ أكـثر النـاس جاهلـون بهـا ـ يوجب خـروج كلام الله والرسـول

عن طريقة العقلاء، وإحالةَ أمر تكميل الأمّة إلى الفلاسفة، وهٰذا يستلزم نقض غرض البعثة وهدم آثار النبوّة والرسالة. [انظر: الأصفهانيّ، أبواب الهدى، ص 4]

النقد

أوّلًا: هل يكون فهم الدين متوقّفًا على تعلّم كثيرٍ من العلوم من الأدب واللغة والرجال والفقه والأصول؟ جوابكم نعم، فنسأل: أوليس أكثر الناس جاهلون بهٰذه العلوم؟ فكما لا يكون الاستفادة من هٰذه العلوم لفهم الدين ناقضًا لغرض البعثة وهادمًا لآثار النبوّة والرسالة، فكذٰلك بالنسبة إلى الفلسفة.

ثانيًا: لا يكون فهم كلّ الحقائق الدينيّة من الأصول والفروع متوقّفًا على تعلّم الفلسفة حتّى يستلزم عدم معرفة أكثر الناس بها حرمانهم عن فهم حقائق الدين.

فمدّعى الحكماء والفلاسفة أنّه لا يمكن لبعض الناس فهم بعض المعارف الإلٰهيّة بدون تعلّم الفلسفة، ولا يكون كلّ الناس مأمورين بفهم كلّ الحقائق الدينيّة، بل نُهي أكثرهم عن الدخول في بعض الدقائق العلميّة والدينيّة كالقضاء والقدر، ويكفيهم الاعتقاد الإجماليّ بالمعارف الدينيّة.

2ـ توقّف فهم القرآن على تعلّم الفلسفة يستلزم احتياج القرآن إلى الفلسفة

عدّ بعض التفكيكيّين القول بتوقّف فهم القرآن على تعلّم الفلسفة جزافًا، وشأن الأنبياء أجلّ من أن تكون علومهم مستمدّةً من سائر العلوم البشريّة، قديمةً كانت أو حديثةً، وعقليّةً كانت أو كشفيّةً. يقول أحد التفكيكيّين: «لا أقول: إنّ تحصيل علوم الأنبياء متوقّفٌ على تحصيل طريقة غيرهم، ومنوطٌ بتحصيل نظريّات من سواهم، فإنّه جزافٌ من القول؛ لأنّ علومهم أرفع شأنًا وأنور برهانًا وأجلّ مقامًا، ومستقلّةٌ بنفسها وغنيّةٌ من الاستمداد بعلوم من سواهم، من العلوم البشريّة القديمة والحديثة، والأبحاث النظريّة والعلوم الكشفيّة» [ملكى ميانجى، توحيد الإماميّة، ص 13 و 14].

وقال السيّد الحكيميّ: «إنّ تأثير الفلسفة في فهم الدين مستلزمٌ لاحتياج القرآن إلى الفلسفة» [حكيمى، شرف الدين، ص 159]. ثمّ نفى هٰذا الأمر بكلام أمير البيان أمير المؤمنين عليه السلام الذي يقول: "واعلموا أنّه ليس على أحدٍ بعد القرآن من فاقةٍ، ولا لأحدٍ قبل القرآن من غنًى" [نهج البلاغة، الخطبة: 175]؛ ويقول الحكيميّ أيضًا في هٰذا المجال: «إنّ القرآن الكريم لا

يكـون في بعـدٍ مـن الأبعـاد ولا في مقولـةٍ مـن المقـولات محتاجًـا إلى أحـدٍ، لا قبـل الإسـلام ولا بعـد الإسـلام، بـل سـنخ مطالـب القـرآن الكريـم غـير مطالـب واصطلاحـات الآخريـن الموضوعـة بتضادّهـا وبتفـاوت سـطحها» [حكيمـى، شرف الديـن، ص 159].

ونقـرأ في كلام بعـضٍ آخـر منهـم أنّ القـرآن والنصـوص الدينيّـة المعتـبرة لا تكـون ناقصـةً حـتّى تحتـاج في بيـان آرائهـا وأصولهـا إلى الغـير، بـل البرهـان يكـون اسـمًا مـن أسـامي القـرآن، وهٰـذا يـدلّ على أنّ القـرآن مـن أمـتن البراهـين وأقواهـا. [سـيدان، مكتـب تفكيـک يـا روش فقهـای اماميـه، انديشـه حـوزه، آذر و دى 1380، ص 101]

النقد

أوّلًا: التفكيكيّـون أنفسـهم يذهبـون إلى توقّـف فهـم القـرآن على بعـض العلـوم كاللغـة والرجـال والفقـه والأصـول، فالإشـكال متوجّـهٌ إليهـم أيضًـا.

ثانيًـا: هنـاك مغالطـةٌ في كلامهـم، وهي أنّهـم قالـوا إنّ توقّـف فهـم القـرآن على الفلسـفة يسـتلزم توقّـف واحتيـاج القـرآن إلى الفلسـفة، وليـس الأمـر هٰكـذا، بـل لازم ذٰلـك الـكلام أنّ الأفـراد والأشـخاص يحتاجـون في فهمهـم للقـرآن إلى الفلسـفة! بتعبـيرٍ آخـر، القـرآن كامـلٌ ولا يحتـاج إلى العلـوم البشريّـة وكلّ الحقايـق فيـه، إمّـا في ظاهـر آياتـه وإمّـا في باطنهـا، ولٰكـنّ هٰـذا الـكلام لا يسـتلزم أنّ كلّ النـاس يسـتطيعون فهـم الحقائـق القرآنيّـة بمراجعتهم بشـكلٍ مبـاشرٍ إلى القـرآن. وفي هٰـذا المجـال ينقـل معـلّى بـن الخنيـس عـن الإمـام الصـادق عليه السلام أنّـه قـال: «مـا من أمـرٍ يختلـف فيه اثنـان إلّا وله أصـلٌ في كتـاب الله عزّ وجلّ، ولٰكـن لا تبلغـه عقـول الرجـال» [الكلينـيّ، الـكافي، ج 1، ص 60]؛ وفي حديـثٍ آخـر عـن الصـادق عـن أمـير المؤمنـين أنّـه قـال: «ذٰلـك القـرآن فاسـتنطقوه ولـن ينطـق لكـم، ولكـن أخبركـم عنـه، إنّ فيـه علـم مـا مـضى، وعلـم مـا يـأتى إلى يـوم القيامـة، وحكـم مـا بينكـم، وبيـان مـا أصبحتـم فيـه تختلفـون، فلـو سـألتموني عنـه لعلّمتكـم» [المصـدر السـابق، ص 61].

فكمـا لا تكـون مراجعـة كلمـات أهـل البيـت عليهم السلام لفهـم الحقائـق القرآنيّـة منافيـةً لاسـتقلال القـرآن، فكذٰلـك لا تـضرّ الاسـتفادة مـن العلـوم البشريّـة لفهـم القـرآن أيضًـا باسـتقلاله، ولا تكـون مسـتلزمةً لاحتيـاج القـرآن إلى هٰـذه العلـوم.

ثالثًـا: أرادت هٰـذه الجماعـة أن ترفـع مقام الديـن، ولٰكنّهـم أنزلوا كلام الله والرسـول إلى مسـتوى كلام العمـوم مـن النـاس، ونحـن نشـهد أنّـه اذا كان هنـاك عالـمٌ متخصّـصٌ في بعـض المجـالات

وتكلّم مع عموم الناس، وعرض عليهم بعض المسائل العلميّة العميقة بأبسط بيانٍ، فهم لا يفهمون من كلامه إلّا ظاهره، وهم عاجزون عن فهم عمق كلامه. فبالنسبة إلى القرآن فإمّا أن نعتقد بأنّ الله ﷻ أعرض عن بيان المعارف العميقة والدقيقة، وإمّا أن نعتقد بأنّه ﷻ بيّن هٰذه الأمور أيضًا بإشارةٍ وتلميحٍ، فإن ظنّ أحدٌ بأنّ القرآن خالٍ عن هٰذه الدقائق، وأنّ معارفه منحصرةٌ في بعض المطالب البسيطة، فهذا بهتانٌ على الله والرسول. يقول السيّد الخميني ﷺ في هٰذا المجال: «ومن غرائب الأمور قول بعض الناس إنّ كلام أئمّة الهدى عليهم السلام في مقام هداية الناس، مطابقٌ لفهم العرف وخالٍ من الدقائق الفلسفيّة والعرفانيّة، وهٰذا بهتانٌ عظيمٌ ينشأ من قلّة التدبّر في أخبار أهل البيت عليهم السلام وعدم الفحص فيها بانضمام بعضٍ آخر من الأمور. فواعجبًا! فإذا لم يعلّم الأنبياء والأولياء عليهم السلام هٰذه الدقائق، فمن يعلّمها الناس؟ ألا يوجد في التوحيد وسائر المعارف دقائق علميّةٌ؟ وهل الناس كلّهم سواءٌ في فهم المعارف؟ هل معارف أمير المؤمنين في سطح معارفنا؟ أو هناك فرقٌ ولا يلزم تعليمها؟ بل يكون عدم تعليمها أرجح؟ أولم يعتن الأئمة عليهم السلام بهٰذه المهمة؟ وهل يمكن القول بغفلتهم عن هٰذه الدقائق وهم لم يغفلوا عن بيان الآداب المستحبّة في النوم والأكل والتخلية و...؟! وهل يمكن غفلتهم عن بيان المعارف الإلٰهيّة الّتي تكون غاية آمال الأولياء؟» [خمینی، چهل حدیث، ص 527].

فالطريق الوحيد أن نسلّم بوجود معارف دقيقةٍ وعميقةٍ علميّةٍ وفلسفيّةٍ في القرآن، وإذا كانت هٰذه المعارف موجودةً في القرآن، فلا بدّ لفهمها من تعلّم الكثير من العلوم ومن جملتها الفلسفة، وإذا كان في القرآن أمتن البراهين ـ كما هو الحقّ وكما كان في تعابير بعض التفكيكيّين ـ فلا بدّ أن نسلّم بأنّ فهمها لا يمكن إلّا لأقوى العقول، وتوقّف فهمها إلى الفلسفة وسائر العلوم لا يستلزم احتياج القرآن إليها.

3ـ معرفة الله المنسوبة إلى الأنبياء سهلةٌ وبسيطةٌ لا تحتاج إلى تعلّم المعارف الفلسفيّة

نفى المرحوم ميرزا جواد الطهرانيّ التأثير الإيجابيّ للفلسفة في فهم الدين وقال: «تعلّم المعارف القرآنيّة والحديثيّة لا يتوقّف على تعلّم الفلسفة والاصطلاحات الفلسفيّة. نعم، تطبيق كلمات القرآن والحديث على المطالب الفلسفيّة متوقّفٌ عليه» [تهرانی، عارف وصوفی چه می گویند؟، ص 253، الهامش].

ويقول نفسه في موضعٍ آخر: «وأعلى الشقاء القول بتوقّف المعارف الفطريّة القرآنيّة ومعرفة الله المنسوبة إلى الأنبياء السهلة والبسيطة، والترقّي في درجات المعارف والقرب منه سبحانه،

الّتي أحالها القرآن والأحاديث إلى اكتساب التقوى ومحاسن الأخلاق والإحسان إلى الخلائق، والوحدة والألفة، وكلّ عملٍ صالحٍ، وعبوديّة الله سبحانه؛ على تعلّم العلوم والاصطلاحات البشريّة ومنع أنفسنا وسائر الناس من العمل بالتكاليف والاشتغال بتعلّم الفلسفة قبل تعلّم القرآن والأحاديث» [المصدر السابق، ص 237 و238، الهامش].

يقول أحد التفكيكيّين بخصوص المقدّمات اللازمة لفهم الدين: «إنّ فهم النصوص الدينيّة بالاستفادة من العلوم الفلسفيّة لم يكن متيسّرًا في الماضي» [سیدان، مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه، ص 12]. ثمّ يشير إلى المقدّمات اللازمة لفهم الدين ويقول: «كلّ ما يكون لازمًا لفهم الدين هو تعلّم اللغة وفهم مخاطب النصوص الدينيّة وشرائطهم، وشرائط نزول القرآن وصدور الروايات، الزمانيّة والمكانيّة والأنس بالكتاب والسنّة» [المصدر السابق].

النقد

يبدو أنّ تصوّر بساطة المعارف الإلٰهيّة يؤدّي إلى مخاطرةٍ عظيمةٍ وإلى هدم معارف القرآن الكريم وعلوم أهل البيت عليهم السلام العميقة، وهٰذا الأمر يحتاج إلى بسط الكلام فيه، ونشير هنا رعايةً للاختصار إلى بعض النقاط:

أ ـ نسأل التفكيكيّين: هل كان كلام الحشويّة والمجسّمة والمشبّهة و... غير كلامكم؟ وهو لزوم الاستناد إلى الظواهر واعتبار فهم العرف من النصوص الدينيّة؟

ب ـ ليست أحاديث أهل البيت عليهم السلام في مستوًى واحدٍ؛ لأنّهم بالإضافة إلى بيان الأحكام والمعارف البسيطة والسهلة، أشاروا في موارد كثيرةٍ إلى حقائق لا يفهمها إلّا القليل من أولي الألباب، والغفلة عن هٰذا الأمر المهمّ تؤدّي إلى هدم معارف أهل البيت عليهم السلام العالية. [الطباطبائيّ، هامش البحار، ج 1، ص 100]

ج ـ لقد أشار الأئمّة عليهم السلام في رواياتٍ كثيرةٍ إلى أنّ فهم وتحمّل كلماتهم لا يكون في وسع كثيرٍ من الناس، بل ليس في وسع الملائكة، وهنا نشير إلى بعضها:

ففي حديث: «خالطوا الناس بما يعرفون، ودعوهم ممّا ينكرون، ولا تحمّلوهم على أنفسكم وعلينا، إنّ أمرنا صعبٌ مستصعبٌ؛ لا يحتمله إلّا ملكٌ مقرّبٌ، أو نبيٌّ مرسلٌ، أو عبدٌ قد امتحن الله قلبه للإيمان» [الصدوق، الخصال، ص 624؛ وهٰذا المضمون في عشرات من الروايات. انظر: الأمالي، ص 4؛ الخصال، ص 27؛ معاني الأخبار، ص 188 و189 و407؛ الصفار، بصائر الدرجات، ص 20-29].

فهٰذه الرواية وأمثالها الكثيرة الّتي تبلغ العشرات، تنهانا عن بيان بعض الأحاديث لكثيرٍ من الناس؛ لأنّهم لا يفهمونها ولا يتحمّلونها. فمع وجود هٰذه الأحاديث وغيرها الّتي تكون مصداقًا لها، فهل يمكن القول بأنّ المعارف الإلٰهيّة كلّها سهلةٌ وبسيطةٌ ويمكن فهمها لكلّ من يحظى بعقلٍ فطريٍّ ويتأمّل في مضامينها في جنب معرفته باللغة والأدب وأسباب نزول الوحي وصدور الروايات وأمثال هٰذه الأمور؟!

وأيضًا يُنقل عن الإمام السجّاد عليه السلام أنّه لا يقدر على إظهار كلّ ما في صدره خوفًا من المسلمين على نفسه ودمه؛ فيقول في بعض الأشعار المنسوبة إليه:

إنّي لأكتم من علمي جواهره — كيلا يرى الحقّ ذو جهلٍ فيفتننا

وقد تقدّمنا فيها أبو حسنٍ — مع الحسين ووصّى قبلها الحسنا

[انظر: الآملي، جامع الأسرار ومنبع الأنوار، ص 35]

ألا تدلّ هٰذه الأحاديث على أنّ فهم العوامّ من الناس للمطالب الإلٰهيّة العميقة ليس ملاكًا للأمر؟ بلى، فهمهم بالنسبة إلى معاني الألفاظ حجّةٌ، ولٰكنّ فهمهم بالنسبة إلى مصاديقها فليس بحجة، فأيّ محذورٍ أن تعيننا الفلسفة على فهمٍ صحيحٍ لكلمات القرآن وروايات أهل البيت عليهم السلام؟ [الطباطبائيّ، الميزان، ج 5، ص 270 و271]

4ـ توقّف فهم الدين على تعلّم الفلسفة يستلزم عدّة أمورٍ غير مقبولةٍ

يعدّ السيّد الحكيميّ توقّف فهم الدين على تعلّم الفلسفة مستلزمًا لعدّة أمورٍ غير مقبولةٍ ويقول: «من ادّعى لزوم تعلّم الفلسفة لفهم الدين، فعليه أن يقبل بالأمور الخمسة التالية:

أوّلًا: أنّ الناس في القرون الأربعة الأولى من الهجرة ـ أي زمان لم تكن الفلسفة فيها مدوّنةً بشكلٍ كاملٍ ـ كانوا محرومين من فهم الدين العقلانيّ.

ثانيًا: أنّ الجمهور الغفير من أكابر العلماء الّذين لم يهتمّوا بالفلسفة، لم يكن لهم نصيبٌ من فهم الدين.

ثالثًا: أنّ العرفاء المسلمين الّذين كانوا في مقابل الفلاسفة أيضًا محرومين من فهم معارف الدين.

رابعًا: أنّ بعضًا من أكابر العلماء المعاصرين الّذين لا يرون ولا يعتقدون بالفلسفة أيضًا، كانوا محرومين من فهم الدين.

خامسًا: وأشنع من الكلّ، أنّه إذا كان تعلّم الفلسفة لازمًا لفهم الدين، فلمَ لم يأمر النبيّ والأئمّة عليهم السلام بترجمة الفلسفة حتّى يفهم المسلمون الدين فهمًا عقليًّا؟ ولِمَ لَمْ يساعد الأئمّة عليهم السلام المترجمين للفلسفة؟ [بل أظهروا مخالفتهم لهم في بعض الأحيان وأكّدوا على عدم رجوع المسلمين إلى غير القرآن لئلّا ينحرفوا] فهل كانوا عليهم السلام جاهلين بوجود الفلسفة والعرفان، أو ـ والعياذ بالله ـ قصّروا في حقّ الدين وفهمه، وتصدّى أعداؤهم ـ بترجمة الفلسفة ـ لخدمة الاسلام والمسلمين بمساعدة المترجمين اليهود والنصارى والمجوس وغيرهم؟»

[حكيمي، عقل خود بنياد دينى، ماهنامه همشهرى، آذر 1380، ص 43].

النقد

مقدّمة النقد: هل تعلّم الفلسفة لفهم الدين لازمٌ لكلّ الأفراد وفي كلّ الأزمنة؟

قبل الورود في نقد الكلام تفصيلًا، لا بدّ أن نشير إلى مسألةٍ هامّةٍ ونجعلها مقدّمةً للنقد فنقول: لم يدّعِ أحدٌ من الفلاسفة المسلمين أنّ الطريق إلى فهم الدين مغلقٌ لكلّ الأفراد وفي كلّ الأزمنة، إلّا لمن تعلّم الفلسفة وهٰذا قولٌ جزافٌ؛ لأنّه:

أوّلًا: الأمر اللازم لفهم الدين العقلانيّ، هو ضرورة إدراك القوّة الذهنيّة العالية للأمور ما وراء الطبيعيّة وتحليل الأمور العقليّة، لا تعلّم الفلسفة، فليس مدّعى الفلاسفة أنّ كلّ من لم يتعلّم الفلسفة ليس له هٰذه القوّة. نعم، هم يقولون إنّ تعلّم الفلسفة والأنس بالمسائل الفلسفيّة مؤثّرٌ جدًّا في شحذ الأذهان وتقوية مستوى إدراكهم العقليّ.

ثانيًا: مع صرف النظر عن الأئمّة المعصومين عليهم السلام ـ لأنّه لا يقاس بهم أحدٌ ـ هناك فريقان من الناس، يفهمون أعمق المسائل الحكميّة والفلسفيّة، بدون تعلّم الفلسفة والرياضة في المسائل العقليّة:

الفريق الأوّل: هم الّذين وصلوا في مدارج العبوديّة والقرب من الله سبحانه، إلى درجةٍ يشهدون حقائق العالم ولا يحتاجون إلى تعليمٍ وتعلّمٍ؛ لأنّ التقوى وتهذيب النفس يعطي الإنسان علومًا، وهٰذه المسألة من مسلّمات القرآن والروايات، وفي رأيي أنّ دائرة العلوم المستفادة من التقوى واسعةٌ جدًّا، بحيث تشمل حتّى العلوم التجريبيّة، ويؤيّد هٰذا النظر بعض الكرامات المنقولة عن بعض العرفاء.

الفريق الثاني: هم الّذين لهم حظوةٌ كبيرةٌ من الحدس الصائب والقدرة الذهنيّة لشدّة ذكائهم، وهٰؤلاء الأفراد من الناس أيضًا ليس ببعيدٍ أن يفهموا القضايا العقليّة ويحلّلوها

بشكلٍ أفضل وأحسن بكثيرٍ من الناس الّذين تعلّموا العلوم العقليّة طيلة سنواتٍ. بتعبيرٍ آخر، كما أنّ القواعد المنطقيّة مركوزةٌ في فطرة الإنسان، والناس يتفكّرون منطقيًّا، ولٰكنّ تعلّم علم المنطق يساعدهم على التوجّه إلى هٰذه القواعد والعمل بها أكثر فأكثر، فالأمر اللازم للتفكّر الصحيح هو رعاية هٰذه القوانين لا تعلّم المنطق، فكذٰلك الأمر بالنسبة إلى الفلسفة؛ يعني الأمر اللازم لإدراك المسائل العقليّة والحكميّة هو التحلّي بقوّةٍ ذهنيّةٍ عاليةٍ لا تعلّم الفلسفة، ولٰكنّ تعلّم الفلسفة والأنس بها يقوّي الذهن ويساعده في هٰذه الجهة. وهناك فرقٌ بين المنطق والفلسفة، وهو أنّ كثيرًا من الناس يعرفون القواعد المنطقيّة فطرةً ويراعوها في تفكيرهم، والحال أنّ أكثر الناس ليس لهم قوّة إدراك المسائل العقليّة والحكميّة العميقة.

وأكثر الناس لا يدخلون ضمن هٰذين الفريقين، بل أكثرهم يحتاجون لإدراك المطالب الحكميّة والفلسفيّة إلى تمرينٍ ذهنيٍّ، بل وتهذيبٍ روحيٍّ، ولا يقدرون بدونهما لا على إدراك بعض الموضوعات الفلسفيّة ولا على تحليل المسائل العقليّة.

فمدّعى الفيلسوف المسلم هو أنّ فهم الأفراد العاديّين وإدراكهم لكثيرٍ من المطالب الحكميّة والفلسفيّة الموجودة في الآيات والروايات، يتوقّف على التمرين الذهنيّ الواسع والأنس الطويل بالمطالب العقليّة، ولا يمكن ذٰلك غالبًا إلّا لمن تعلّم الفلسفة وآنس بها لسنين طويلةٍ. نعم، يمكن إدراك الحقائق الفلسفيّة، بل مشاهدتها بعين القلب، لمن يسلك مسلك التقوى والعرفان وتهذيب النفس، ولٰكنّ هٰؤلاء أيضًا لا يقدرون على التحليل العقليّ لهٰذه المسائل.

ويسعى الفيلسوف لأن يحصل على تصوّرٍ صحيحٍ للموضوعات العقليّة والحكميّة أوّلًا، ويكشف الارتباط بين مسائلها ويحلّلها ثانيًا. وبعد تقديم هٰذه المقدّمة نلفت النظر إلى كلام السيّد الحكيميّ وننقده ونبيّن مقدار صحّته وسقمه:

هل كان الناس في القرون الأربعة الأولى للهجرة محرومين من فهم الدين العقلانيّ؟

وكلام السيّد الحكيميّ أنّه إذا كان فهم الدين متوقّفًا على تعلّم الفلسفة، فيلزم ذٰلك أنّ أهل القرون الأوّليّة الأربعة من الهجرة ـ أي زمان لم تكن الفلسفة فيها مدوّنةً بشكلٍ كاملٍ ـ كانوا محرومين من فهم الدين العقلانيّ.

والجواب أنّ فهم الدين العقلانيّ ليس متوقّفًا على تعلّم الفلسفة، وليس هٰذا مدّعى الفيلسوف كما أشرنا، بل يمكن فهم المسائل العقليّة ـ كما قلنا في المقدمة ـ لبعض الأفراد بدون تعلّم الفلسفة، وهم الّذين سلكوا مسلك التقوى والعرفان، أو كان لهم ذهنٌ

قـويٌّ. نعـم، يمكـن أن يـدّعى أنّ أكـثر النـاس طيلـة القـرون ـ سـواءٌ كانـت القـرون الأربعـة الأولى أو مـا بعدهـا ـ كانـوا محرومـين مـن فهـم المطالـب الفلسـفيّة العميقـة للديـن؛ ولذٰلـك لمّـا «سُـئِلَ عَـلِيُّ بْـنُ الْحُسَـيْنِ عليه السلام عَـنِ التَّوْحِيـدِ قَـالَ: إِنَّ اللهَ عزّ وجلّ عَلِـمَ أَنَّـهُ يَكُـونُ فِي آخِـرِ الزَّمَـانِ أَقْوَامٌ مُتَعَمِّقُـونَ، فَأَنْـزَلَ اللهُ تَعَـالَى: ﴿**قُـلْ هُـوَ اللهُ أَحَـدٌ**﴾ وَالْآيَـاتِ مِـنْ سُـورَةِ الْحَدِيـدِ إِلى قَـوْلِهِ: ﴿**وَهُـوَ عَلِيـمٌ بِـذاتِ الصُّـدُورِ**﴾، فَمَـنْ رَامَ وَرَاءَ ذٰلِـكَ فَقَـدْ هَلَـكَ» [الكلينـيّ، الـكافي، ج 1، ص 91].

هل كان مخالفو الفلسفة محرومين من فهم الدين العقلانيّ؟

وكلام السـيّد الحكيـميّ أنّ مـن جملـة لـوازم توقّـف فهـم الديـن على تعلّـم الفلسـفة أنهـا تـؤدي إلى حرمـان جمـعٍ غفـيرٍ مـن العلمـاء الأكابـر الّذيـن كانـوا لايهتمّـون بالفلسـفة، فلـم يكـن لهـم نصيـبٌ مـن فهـم الديـن.

والجـواب: نعـم، يمكـن أن يكـون الكثـير مـن هٰـؤلاء الأفـراد محرومـين عـن الفهـم الصحيـح للمعـارف الحكميّـة والفلسـفيّة للديـن ـ كوحدتـه غـير العدديّـة، وتقدّمـه سـبحانه على المـكان والزمـان والعـدد، وكونـه مـع كلّ شيءٍ لا بالمقارنـة، وخلـوّه عـن كلّ شيءٍ لا بالمزايلـة، وكونـه أوّلًا وآخـرًا وظاهـرًا وباطنًـا و ... ـ ولا محـذور في ذٰلـك، ولا ينـافي هٰـذا أن يكـون بعـضٌ مـن هٰـؤلاء مجتهديـن في بعـض شـؤوون الديـن كالفقـه والأخـلاق و ... وربّمـا فهمـوا بعضهـم المعـارف الحكميّـة بقـدرة ذكائهـم، فـلا يتوقّـف فهـم الديـن العقـلانيّ على تعلّـم الفلسـفة كمـا قلنـا. وأخـيرًا فـإنّ كثـيرًا ممّـن يعـدّون مخالفـين للفلسـفة، كانـوا مخالفـين لأفـكار بعـض الفلاسـفة، ولـم يكونـوا مخالفـين لأصـل الفلسـفة.

هل كان العرفاء أيضًا محرومين عن فهم الدين العقلانيّ؟

قـال السـيّد الحكيـميّ: إن كان فهـم الديـن متوقّفًـا على تعلّـم الفلسـفة، فالـلازم علينـا أن نقـول: إنّ العرفـاء المسـلمين الّذيـن كانـوا في الجهـة المقابلـة للفلاسـفة كانـوا محرومـين أيضًـا مـن فهـم معـارف الديـن.

والجواب:

أوّلًا: أنّ العرفـاء لـم يكونـوا مخالفـين للتعقّـل والاسـتدلال والفلسـفة مطلقًـا، ومرادهـم مـن قولهـم: «أقـدام أهـل الاسـتدلال مـن خشـبٍ» ليـس عـدم اعتبـار مطلـق الاسـتدلال، كيـف ونفـس هٰـذا الـكلام اسـتدلالٌ بالشـكل الأوّل مـن الأشـكال الأربعـة المنطقيّـة! بـل مرادهـم عجـز العقـل عـن فهـم جميـع الحقائـق مسـتقلًا واحتياجـه إلى الكشـف.

ثانيًا: قلنا إنّ العرفاء يمكنهم فهم الدين العقلانيّ بمعونة الكشف والمشاهدة[1]، ولٰكنّ عددًا قليلًا في كلّ عصرٍ يصلون إلى حقائق العالم عن طريق الكشف والمشاهدة، وأيادي أكثر الناس قاصرةٌ عن الوصول إلى هٰذا المنال.

لماذا لم يأمر المعصومون عليهم السلام بترجمة الفلسفة؟

وكلام السيّد الحكيميّ أنّه إن كان تعلّم الفلسفة لازمًا لفهم الدين، فلمَ لم يأمر النبيّ والأئمّة عليهم السلام بترجمة الفلسفة حتّى يفهم المسلمون الدين فهمًا عقليًّا؟ ولِمَ لَمْ يساعد الأئمّة عليهم السلام المترجمين للفلسفة؟ فهل قصّروا في أمر الدين؟! فجاء بنو العبّاس والمترجمون اليهود والنصارى فخدموا الإسلام بالترجمة!

في جواب هٰذا الكلام نسأل التفكيكيّين، أكان من اللازم أن يأمر الأئمّة عليهم السلام بترجمة كلّ العلوم؟ أولم يكن في تأكيدهم على أخذ العلم والحكمة حتّى من المشرك والمنافق كفايةٌ عن الأمر بالترجمة؟ هيهات أن قصّر الأئمّة عليهم السلام في أمر تبليغ الدين وتعليمه، بل الحقّ أنّهم فعلوا ما كان الواجب لهم أن يفعلوه، ومنها أنّهم شجّعوا المسلمين على تعلّم العلم أينما كان، وأخذ الحكمة من أيّ أحدٍ. والحقّ أنّهم عليهم السلام لم يظهروا مخالفةً في أمر الترجمة ـ خلافًا لمدّعى التفكيكيّين ـ وليس هناك ولا حتّى روايةٌ واحدةٌ تؤيّد مدّعاهم.

وأمّا القول عن خدمة بني العباس للإسلام، فجوابه أنّه يمكن أن يفعل أعداء الإسلام شيئًا بنيّاتهم الخبيثة، ولٰكن صارت نتيجة عملهم نفع الإسلام ففي الحديث النبويّ: «إنّ الله يؤيّد هٰذا الدين بأقوامٍ لا خلاق لهم في الآخرة» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 100، ص 48، ح 13؛ ج 24، ص 361، ح 85]؛ وبتعبيرٍ آخر، إن كان هدف الخلفاء العبّاسيّين من ترجمة الفلسفة وترويجها في المجتمع الإسلاميّ منع الناس عن الرجوع إلى أهل البيت، فهم لم يبلغوا هٰذا المقصد، بل نفس هٰذه المعارف صارت طريقًا إلى فهم معارف أهل البيت بشكلٍ أدقّ وأعمق، فإدرك الناس عظمتهم، وزاد في حبّ الشيعة لأهل البيت عليهم السلام.

فينتج عدم وجود محذورٍ للقول بتوقّف فهم الدين على تعلّم الفلسفة توقّفًا إجماليًّا.

1- ليس معنى هٰذا القول جواز أن يترك الناس التعلّم والتعليم رجاء أن يصلوا إلى حقائق الدين عن طريق الكشف والمشاهدة؛ لأنّ العرفان الحقيقيّ لا يحصل إلّا لمن عمل بوظائفه الشرعيّة، وإحدى هٰذه الوظائف تعلّم العلوم اللازمة، ومن هٰذه العلوم الفلسفة، فتحصيلها واجبٌ كفائيٌّ يجب على كلّ من يمكنه تحصيلها.

المستوى الثالث: التأثير الإيجابيّ للفلسفة في فهم الدين

قبل السيّد الحكيميّ عند الحديث عن الفلسفة تأثيرها الإيجابي في فهم الدين بوصفها معدًّا لذلك، وقال:

«يمكن أن يساعد أمثال هذه التعقّلات [التعقّلات الاصطلاحية والرائجة في العلوم والفلسفات المختلفة] فهم الإنسان عمومًا وفهمه الدينيّ خاصّةً، ولكن على مستوى "المعدّات" لا "الموجبات"؛ لأنّ جوهر الدين يدرك بالتعقّل الفطريّ فقط» [حكيمى، اجتهاد و تقليد در فلسفه، ص 92؛ پيام جاودانه، ص 30 و31].

ويشير في موضعٍ آخر من كلامه، في ضمن قبول تأثير الفلسفه الإيجابيّ في فهم الدين، فيقول:

«هذا الأمر وهو أنّ بعض الأكابر كان يرى تعلّم الفلسفة مؤثّرًا في حصول الاستعداد للمباحث والمسائل، كلامٌ صحيحٌ وصائبٌ؛ لكن بقيدٍ وتبصرةٍ. القيد هو توفّر الشروط اللازمة والمناسبة لتعلّم الفلسفة في طالب الفلسفة ـ وحتّى في مدرّسها ـ كما صرّح وأكّد به بعض الأكابر. والتبصرة هو التوجّه إلى أنّ أحسن وأعلى درجة الاستعداد، يحصل في رحاب دراسة الفلسفة دراسةً انتقاديّةً واجتهاديّةً، لا دراسةً حفظيّةً وتقليديّةً ـ ولو كان تقليدًا في الاستدلال ـ وهذا أمرٌ واضحٌ» [حكيمى، اجتهاد و تقليد در فلسفه، ص 195 196].

النقد

لقد وافق بعض روّاد المدرسة التفكيكيّة على التأثير الإيجابيّ للفلسفة في فهم الدين، وأمّا بالنسبة إلى قيده وتبصرته فنقول:

كما صرّح السيّد الحكيميّ، كان الأكابر من الفلاسفة والحكماء متفطّنين لهذا القيد وتلك التبصرة، بل زادوا إليهما قيودًا أخرى. وأمّا بالنسبة إلى قوله إنّ تعلم الفلسفة يكون "معدًّا" للفهم العقلانيّ لا "موجبًا" له، ويدرك جوهر الدين بالتعقّل الفطريّ فقط، فنقول: الفلاسفة والحكماء أيضًا يعدّون كلّ محاولات الإنسان الفكريّة معدّةً لإفاضة نور العلم والحكمة من قبل الله سبحانه، ولا يعدّ أحدهم هذه المحاولات "موجبةً" ـ بالمعنى الفلسفيّ للإيجاب ـ لفهم الدين، ولكن يمكن أن يستفاد من كلام السيّد الحكيميّ أنّ "التعقّل الفطريّ" موجبٌ لفهم الدين لا معدٌّ، وهذا الكلام ليس بصحيحٍ؛ لأنّ التعقّل الفطريّ أيضًا معدٌّ لفهم الدين لا موجبٌ، وكما قلنا سابقًا، التعقّل الفطريّ وإن لم ينحصر في التعقّل الفلسفيّ، فإنّه لا ينافيه أيضًا، والممارسة بالمسائل العقليّة والفلسفيّة تساعد الإنسان في تقوية عقله الفطريّ.

المبحث الثاني:
ضرورة تعلّم الفلسفة لفهم معارف الدين الحكميّة ضرورةٌ بالقياس

المناسب في ختام هٰذا المقال أن نبيّن موضعنا في قبال السؤال القائل: هل تعلّم ودراسة الفلسفة لازمٌ لفهم الدين أم لا؟ جوابنا: أنّ فهم معارف الدين الحكميّة والفلسفيّة في ظروفنا الحاضرة وللإفراد العاديّين، متوقّفٌ على دراسة الفلسفة، وهٰذا المدّعى يستند على عدّة مقدّماتٍ:

أوّلًا: القرآن والروايات مشحونةٌ بالمعارف الحكميّة والفلسفيّة

بما أنّ نيل السعادة لا يتحصّل للإنسان إلّا من خلال العقائد الصحيحة والمطابقة للواقع، وتشكّل المعارف المرتبطة بالمبدإ والمعاد قسمًا هامًّا من الدين، وثمّة عددٌ كبيرٌ من الآيات والروايات مرتبطٌ بالعقائد، وبما أنّ هٰذه المعارف أيضًا ليست في مستوًى واحدٍ؛ فبعضها سهلٌ وبسيطٌ يمكن فهمها لكلّ أحدٍ، وبعضها الآخر في نهاية الغموض والصعوبة، وقد أشير إلى هٰذه الدقائق والظرائف في مواضع عدّةٍ من القرآن والروايات.

ثانيًا: إدراك دقائق ولطائف الدين الحكميّة يطلب مستوًى عاليًا من الاستعداد الذهنيّ والروحيّ

كما أنّ إدراك اللطائف اللغويّة والأدبيّة في القرآن والروايات ممكنٌ للمتخصّصين وحدهم، كذٰلك إدراك الأحكام الفقهيّة إنّما يتيسّر للفقهاء فقط، فيمكن أن يقال إنّ إدراك اللطائف والإشارات في مجال المعارف الحكميّة والفلسفيّة للقرآن والروايات أيضًا ميسّرٌ لمن يمتلك قوّةً عقليّةً وفلسفيّةً عاليةً.

ثالثًا: هٰذه القوّة وهٰذا الاستعداد في الظروف الحاليّة يُكتسبان بدراسة الفلسفة فقط

قلنا سابقًا إنّه يمكن أن ينال بعض الناس بمعونة التقوى وتهذيب النفس درجةً يشهدون فيها الحقائق الفلسفيّة للقرآن بعين القلب، كما أنّه يمكن أن يدرك بعض الناس هٰذه المسائل بالرياضة الفكريّة وبمعونة ذكائهم العالي فقط، ولٰكنّ أكثر الناس ليسوا من الفريق الأوّل ولا من الفريق الثاني. ومن أجل أن يتوصل هؤلاء إلى فهم المعارف الحكمية العميقة، لا بدّ لهم أن يدرسوا الفلسفة ويمارسوا التفكّر العقليّ لمدّةٍ من الزمن؛ ولذٰلك ندّعي أن هٰذا الاستعداد لا يحصل لهم إلّا بدراسة الفلسفة وتعلّمها.

يمكـن أن يقـال: هٰـذا الاسـتعداد يمكـن أن يحصـل بالتفكّـر والتأمّـل في مضامـين الآيـات والروايـات، فـأيّ حاجـةٍ إلى صرف الوقـت لدراسـة الفلسـفة؟

نجيب عن هٰذا السؤال بجوابين: نقضيٍّ وحلّيٍّ:

أمّـا الجـواب النقـضيّ فنقـول: لِـمَ لا تقولـون هٰـذا الـكلام بالنسـبة إلى علـوم اللغـة والأدب والتاريـخ والفقـه والحقـوق؟ بـل تعتقـدون أنّ مـن الـلازم دراسـة هٰـذه العلـوم دراسـةً تفصيليّـةً لفهـم المسـائل الأدبيّـة والتاريخيّـة والفقهيّـة والحقوقيّـة عنـد الرجـوع إلى القـرآن والروايـات.

وأمّـا الجـواب الحـلّيّ فنقـول: إنّ فهـم وإدراك دقائـق وحقائق القـرآن الفلسـفيّة يتطلّـب مقدّماتٍ كثـيرةً، لا بـدّ أن تـدرس بشـكلٍ مسـتقلٍّ؛ ولذا فالإنسـان العـاديّ إذا رجـع إلى القـرآن والروايـات مبـاشرةً وبـدون تحصيـل هٰـذه المقدّمـات، لا يفهـم منهمـا إلّا فهمًـا وإدراكًا بسـيطًا، وفي المقابـل مـن حصّـل على هٰـذه المقدّمـات بدراسـة الفلسـفة، بإمكانـه أن يفهـم القـرآن ويسـتفيد بصـدرٍ منـشرحٍ وذهـنٍ مسـتعدٍّ، مـن لطائفـه وظرائفـه بقـدر اسـتعداده وظرفيّتـه.

كلام بعض الأجلّة بالنسبة إلى ضرورة دراسة العلوم العقليّة لإدراك دقائق القرآن الحكميّة

في الختام، لا بأس بأن نشير إلى كلام بعض الأكابر في هٰذا المجال:

نقـل بعـض المحقّقـين المعاصريـن عـن المرحـوم مـيرزا أحمـد ابـن الآخونـد الخراسـانيّ صاحـب كفايـة الأصـول أنّـه كان يقـول مـرارًا لابنـه: «مـن لـم يـدرس الفلسـفة الإلٰهيّـة ولـم يفهمهـا جيّدًا، لا يمكنـه فهـم أخبـار آل الرسـول عليهم السلام في العقائـد. وكمـا أن لا معـنى للفقـه بـدون الأصـول، لا يتيـسّر إدراك العقائـد الحقّـة بـدون قـوّةٍ ومنّـةٍ علميّـةٍ وفلسـفيّةٍ وبـدون كلامٍ تحقيـقيٍّ» [آشـتيانى، نقـدى بـر تهافـت الفلاسـفه غـزالى، ص 80].

وأيضًـا نُقـل عـن بعـض تلامـذة الآخونـد أنّـه كان يـصرّح مـرارًا في مجلـس درسـه: «هٰـؤلاء الّذين لـم يحصّلـوا الحكمـة، محرومـون مـن إدراك أخبـار آل الرسـول عليهم السلام في العقائـد. هٰـؤلاء مجتهـدون في الفـروع ومقـلّدون في الأصـول» [آشـتيانى، منتخبـاتى از آثـار حكـماى الهـى ايـران...، ج 4، مقدمـه، ص 45، پاورقـى].

أيضًـا لا يـرى السـيّد الخميـنيّ كفايـة الرجـوع بشـكلٍ مبـاشرٍ إلى الآيـات والروايـات والتأمّـل فيهـا لإدراك مضامينهـا وفهمهـا، فيقـول: «لا يظـنّ الإنسـان أنـه قـادرٌ على فهـم آيـات التوحيـد ـ في سـورة التوحيـد المباركـة، أو الآيـات الأولى مـن سـورة الحديـد أو سـائر الآيـات ـ وكذٰلـك الأخبـار الشريفـة والخطـب والأدعيـة ومناجـاة الأئمّـة عليهم السلام، وهي مشـحونةٌ بالمعـارف ـ بفكـره المحـض

وظهورها العرفيّ. هٰذا خيالٌ باطلٌ ووسوسةٌ شيطانيّةٌ، فقد جعل الشيطان فخًّا في طريق الإنسان لمنعه من المعارف الحقّة، وسدّ أبواب الحكمة والمعرفة، وإهلاكه في وادي الحيرة والضلالة. الله شاهدٌ وكفى به شهيدًا أن مقصودي من هٰذا الكلام ليس هو ترويج سوق الفلسفة الرسميّة والعرفان الرسميّ؛ بل مقصودي توجّه المؤمنين خاصّةً أهل العلم منهم إلى معارف القرآن وأهل البيت عليهم السلام وعدم نسيانها، ومقاصد بعثة الرسل وإنزال الكتب، الموجبة للسعادة الدنيويّة والأخرويّة كلّها، فيا حسرتاه على الإنسان، ما دام في هٰذه الدنيا فهو في حجبٍ مختلفةٍ، لا يمكنه تشخيص طريق السعادة ولا يستقيظ من نوم الغفلة بنصائح الأنبياء والأولياء والعلماء، ولٰكنّه سيستيقظ من نومه حينما تضيع الفرصة لنيل السعادة، ولم يبقَ إلّا الحسرة والندم» [خمينى، چهل حديث، ص 555]

وكان الشهيد مطهري يعتقد أيضًا بأنّ هناك مطالب فلسفيّةً في الآيات والروايات، لا يمكن فهمها بدون تعقّلٍ فلسفيٍّ صحيحٍ، وهٰذه بعضها:

1ـ الإطلاق والإحاطة الذاتيّة والقيوميّة لله سبحانه[2].

2ـ عدم خلوّ أيّ مكانٍ وزمانٍ منه سبحانه[3].

3ـ تقدّمه عزّ وجلّ على المكان والزمان والعدد[4].

4ـ وحدته غير العدديّة[5].

5ـ كونه مع كلّ شيءٍ لا بالمقارنة، وخلوّه عن كلّ شيءٍ لا بالمزايلة[6].

6ـ كون كلّ شيءٍ ملكًا له ورجوع كلّ شيءٍ إليه[7].

2- ﴿وَعَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾ [سورة طٰه: 111]؛ ﴿أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ﴾ [سورة فصّلت: 54].

3- قال الصادق عليه السلام: «... فَلَا يَخْلُو مِنْهُ مَكَانٌ وَلَا يَشْتَغِلُ بِهِ مَكَانٌ وَلَا يَكُونُ إِلَى مَكَانٍ أَقْرَبَ مِنْهُ إِلَى مَكَانٍ» [الكلينيّ، الكافي، ج 1، ص 126]؛ «محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّدٍ، عن الحسن بن محبوبٍ، عن أبي حمزة قال: سأل نافع بن الأزرق أبا جعفرٍ عليه السلام فقال: أخبرني عن الله متى كان؟ فقال: متى لم يكن حتّى أخبرك متى كان؟! سبحان من لم يزل ولا يزال فردًا صمدًا لم يتّخذ صاحبةً ولا ولدًا» [المصدر السابق، ص 88].

4- قال عليٌّ عليه السلام في خطبته: «وأشهد أن لا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له، الأوّل لا شيء قبله، والآخر لا غاية له» [نهج البلاغة، الخطبة 85].

5- من كلام لعليٍّ عليه السلام قال فيه: «واحدٌ لا بالعدد» [الهاشميّ الخوئيّ، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، ج 21، ص 535].

6- من كلام عليٍّ عليه السلام أنه قال: «فَلَمْ يَحْلُلْ فِيهَا فَيُقَالَ هُوَ فِيهَا كَائِنٌ، وَلَمْ يَنْأَ عَنْهَا فَيُقَالَ هُوَ مِنْهَا بَائِنٌ، وَلَمْ يَخْلُ مِنْهَا فَيُقَالَ لَهُ أَيْنَ» [الصدوق، التوحيد، ص 41].

7- ﴿وَلِلهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِلَى اللهِ تُرْجَعُ الْأُمُور﴾ [سورة آل عمران: 109].

7ـ كونه بسيطًا لا جزء له[8].

8ـ كون صفاته عين ذاته. [انظر: المجلسيّ، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، ج 1، ص 83]

9ـ كونه أوّلًا وآخرًا، وظاهرًا وباطنًا[9].

10ـ كون أوّليّته عين آخريّته، وظهوره عين بطونه [راجع: الفيض الكاشانيّ، الوافي، ج 1، ص 472].

11ـ كونه لايشغله شأنٌ عن شأنٍ[10].

12ـ كلامه عين فعله وإبداعه. [مطهرى، مجموعه آثار، ج 6، ص 81 و82؛ انظر: الحلبيّ، تقريب المعارف، ص 106 و107].

ويقول العلامة حسن زاده آملي في مقام بيان ضرورة دراسة الفلسفة للناس العاديّين لفهم معارف الدين الحكميّة والفلسفيّة: «توفيق نيل مستوى فهم الخطاب المحمّديّ لا يحصل بدون إدراك حقائق ولطائف الحكمة المتعالية والصحف العرفانيّة بالبرهان، إلّا لمن كان مؤيّدًا بالنفس القدسيّة، الّذي لا يحتاج في إدراك الحقائق إلى الفكر والنظر، وغير صاحب هٰذه النفس القدسيّة إذا لم يدرك بالبرهان هٰذه الحقائق، فقلمه وعلمه في الأصول والعقائد والتفسير وشرح الآيات والروايات اقناعيّان لا يقينيٌّ، ولو بلغ في حفظ المنقول ما بلغ» [حسن زاده آملى، قرآن و عرفان و برهان از هم جدايى ندارند، ص 21].

وهو في آخر فصلٍ من كتابه، ينصح ويوصي طلّاب العلم والحقيقة بكلماتٍ نجعلها خاتمًا لمقالتنا هٰذه:

«كما أنّ للأدب كتبًا خاصّةً، وللرياضيّات كتبًا خاصّةً، كذٰلك للمعارف العقليّة الّتي هي أصول العقائد الحقّة المنطقيّة والبرهانيّة صحفٌ خاصّةٌ. وليعلم طلّاب العلم ـ في أيّ لباسٍ ومرتبةٍ كانوا ـ أنّ الصحف المنطقيّة والحكميّة والعرفانيّة الإسلاميّة الأصيلة، هي مدارج للعروج إلى فهم أسرار القرآن الكريم، وفهم معارف الجوامع الروائيّة. والحكمة والعرفان تفسيرٌ أنفسيٌّ للكشف الأتمّ المحمّديّ، ومصدر سعادة الدنيا والآخرة» [المصدر السابق، ص 75 و76].

8- ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ [سورة التوحيد: 1].

9- ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْباطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [سورة الحديد: 3].

10- «يَا مَنْ لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنْ شَأْن» [ابن طاووس، مهج الدعوات ومنهج العبادات، ص 104].

الخاتمة

تبيّنت بعض الأمور في هٰذه المقالة نلخصّها بما يلي:

1ـ تقوم فكرة التفكيك ـ الّتي ظهرت في القرن الهجريّ الأخير على يد الميرزا مهديّ الأصفهانيّ ـ على ضرورة فصل المناهج المعرفيّة فصلًا تامًّا.

2ـ يقبل أصحاب هٰذه المدرسة بعد التفكيك بين التعقّل والتفلسف، بضرورة التعقّل لفهم الدين وينكرون ضرورة التفلسف في هٰذا المجال.

3ـ تختلف مواقف أصحاب هٰذه المدرسة في مجال دور الفلسفة في فهم النصوص الدينيّة؛ فتارةً يدّعون أنّ الفلسفة مانعٌ وحجابٌ لفهم الدين، وتارةً يتراجعون عن هٰذا الموقف وينكرون تأثيرها الإيجابيّ فقط، وأخرى يقبلون تأثيرها الإيجابيّ في فهم النصوص الدينيّة على مستوى المسائل المعدّة لا الواجبة.

4ـ أدلّتهم لإثبات مانعيّة الفلسفة في فهم النصوص الدينيّة، هي أنّ الفلسفة توجب البعد عن فهم الحقائق الدينيّة، وأنّها توجب الحيرة، وأنّها توجب البعد عن العقل الفطريّ، وأنّ الاستفادة من الفلسفة لفهم الدين توجب هدم المعارف الدينيّة، وتوجب الضلالة، ولٰكنّ هٰذه الأدلّة كلّها مردودةٌ ومرفوضةٌ، ولا تؤيّد مدّعاهم إطلاقًا.

5ـ أدلّتهم لأثبات أنّ الفلسفة لا تؤثّر في فهم النصوص الدينيّة تأثيرًا إيجابيًّا؛ وادعاؤهم أنّ توقّف فهم الدين على تعلّم الفلسفة يوجب نقض غرض البعثة، ويستلزم احتياج القرآن إلى الفلسفة، وأنّ معارف الّتي جاء بها الأنبياء سهلةٌ وبسيطةٌ ولا تحتاج إلى تعلّم المعارف الفلسفيّة وسائر ماذكروه؛ كلّها ادّعاءاتٌ ضعيفةٌ وغير تامّةٍ.

6ـ الحقّ أنّ تعلّم الفلسفة يساعد الأفراد العاديّين على فهم النصوص الدينيّة في مجال المعارف العقليّة، ولٰكنّ هٰذا ليس ضروريًّا لكلّ الناس، بل يمكن لبعض الناس فهم هٰذه النصوص بمعونة الكشف، وعن طريق تهذيب النفس، وهؤلاء قليلون جدًّا.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

نهج البلاغة

الصحيفة السجّاديّة

آشتيانى، سيد جلال الدين، منتخباتى از آثار حكماى الهى ايران، ج 4، دفتر تبليغات اسلامى، قم، 1378 ش.

آشتيانى، سيد جلال الدين، نقدى بر تهافت الفلاسفه غزالى، دفتر تبليغات اسلامى، قم، 1378 ش.

ابن سينا، الحسين، الشفاء، تحقيق حسن حسن زاده آملى، دفتر تبليغات اسلامى، قم، 1376 ش.

ابن طاووس، علي بن موسى، مهج الدعوات ومنهج العبادات، تصحيح: أبو طالب كرماني، دار الذخائر، قم، 1411 هـ.

اصفهانى، ميرزا مهدي، تقريرات، ج 2، مركز اسناد آستان قدس رضوى، مشهد، شماره 12455.

الآمدي التميمي، عبد الواحد، غرر الحكم، تصحيح حسين الأعلمي، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1407 هـ.

الأصفهانيّ، أبو نعيم أحمد بن عبدالله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق وتصحيح محمدرضا شفيعي كدكني، دار أم القراء للطباعة والنشر، القاهرة.

الحلبي، أبو الصلاح تقي بن نجم، تقريب المعارف، تصحيح: فارس الحسون [تبريزيان]، الهادي، قم، 1404 هـ.

الراوندي، سعيد بن هبة الله، الدعوات، مدرسة الإمام الهادي عليه السلام، قم، 1407 هـ.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربيّ ـ بيروت، چاپ سوم، 1981 م.

الشيرازي، محمد بن إبراهيم، المبدأ والمعاد، تصحيح سيدجلال الدين آشتيانى، دفتر تبليغات اسلامى، قم، چاپ سوم، 1380 ش.

الصدوق، محمد بن علي، الأمالي، الأعلمي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1400 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، التوحيد، تصحيح: هاشم حسيني، جامعه مدرسين، قم، 1398 هـ.

الصدوق، محمد بن علي، الخصال، تصحيح وتعليق علي أكبر غفاري، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، 1348 ش.

الصدوق، محمد بن علي، معاني الأخبار، انتشارات اسلامى، قم، 1361 ش.

الصفار، محمد بن الحسن، بصائر الدرجات في علوم آل محمّد ، تصحيح وتعليق علي رضا زكي زاده رناني، وثوق، قم، 1389 ش.

الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلميّ للمطبوعات، بيروت، 1411 هـ.

الطباطبائي، محمدحسين، هامش البحار، تهران، دار الكتب الاسلامية.

الفيض الكاشاني، محمدمحسن بن شاه مرتضى، الوافي، كتابخانه امام امير المومنين عليه السلام ، اصفهان، 1406 هـ.

الكليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، دار الكتب الإسلامية، تهران، 1407 هـ.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، دار الكتب الإسلاميّة ـ تهران.

المجلسي، محمدباقر، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تصحيح: هاشم رسول محلاتي، دار الكتب الاسلامية، تهران، 1404 هـ.

الهاشمي الخوئي، ميرزا حبيب الله، منهاج البراعة في شرح نهج البلاغة، تصحيح إبراهيم ميانجي، المكتبة الإسلامية، تهران، الطبعة الرابعة، 1400 هـ.

تهرانى، جواد، عارف و صوفى چه مى گويند؟، واحد تحقيقات اسلامى بنياد بعثت، تهران، 1363 ش.

حسن زاده آملی، حسن، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، 1370 ش.

حکیمی، محمدرضا، عقل خود بنیاد دینی، ماهنامه همشهری، آذر 1380 هـ. ش.

حکیمی، محمدرضا، اجتهاد و تقلید در فلسفه، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1378 ش.

حکیمی، محمدرضا، الحیاة، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ پنجم، 1367 ش.

حکیمی، محمدرضا، شرف الدین، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، چاپ دوم، 1375 ش.

حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1375 ش.

حکیمی، محمدرضا، پیام جاودانه، دلیل ما، قم، 1382 ش.

خمیني، سید روح الله، شرح چهل حدیث، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، 1373 ش.

سیدان، سید جعفر، مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه، اندیشه حوزه، آذر و دی 1378 هـ. ش.

محمدی ری شهری، محمد، خرد گرایی در قرآن و حدیث، دار الحدیث ـ قم، 1378 ش.

مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، چاپ هشتم، صدرا، تهران، 1380 ش.

ملکی میانجی، محمدباقر، توحید الإمامیة، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1373 ش.

چالمرز، آلن. اف، چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی، ترجمه سعید زیباکلام، سمت، تهران، چاپ دوم، 1379 ش.

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

Rational Issues and their Implications for Grammarians and Religious Text

Ahmad Mohsen Al-Asadi
PhD in Arabic language, Iraq.
E-mail: aldaleelaldaleel93@gmail.com.

Abstract

This study deals with an important topic, which is rational issues and their implications for grammarians and the religious text. It focuses on some rational issues that had the upper hand in changing the course of this grammar and changing its direction according to some contemporary researchers claim, and accusing them of the Arabic grammar that it originated in an atmosphere in which some rational and philosophical curricula, and they governed until they became an integral part of the thinking of Arabic scholars. As a result, the grammar related to it as an influenced subordinate rather than independent and effective. At the same time I discuss the extent of this influence on the understanding of the religious text that was evident in the issue of analogy and its divisions and its causes, and the impact of the two philosophical and legal analysts on it. It has been proven through research that Arabic grammar was not completely affected by these issues as some claimed, but there were some slight repercussions on its methods and theories by virtue of the general commonalities between the sciences in general. As for its impact on the religious text, the opposite has been proven, as the grammatical analogy in its rational form has been influenced by the measurement of jurists and fundamentalists in a clear and indisputable manner, which reaches the limits of blind imitation, and by following the principles of jurisprudence ,the impact is impact.

Keywords: proposition, grammarians, influence, cause, analogy.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 168-193

Received: 22/07/2020 | Accepted: 06/08/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

القضايا العقليّة وانعكاساتها على النحاة والنصّ الدينيّ

أحمد محسن الأسدي
دكتوراه في اللغة العربيّة، العراق.
البريد الإلكتروني: aldaleelaldaleel93@gmail.com

الخلاصة

تناولت هٰذه الدراسة موضوعًا مهمًّا هو القضايا العقليّة وانعكاساتها على النحاة والنصّ الدينيّ، إذ ركّزت على بعض القضايا العقليّة الّتي كانت لها اليد الطولى في تغيير مسار هٰذا النحو، وتبديل وجهته حسب زعم بعض الباحثين المعاصرين، واتّهامهم النحوَ العربيّ بأنّه نشأ في ظلّ أجواءٍ سادت فيها بعض المناهج العقليّة والفلسفيّة، وتحكّمت حتّى صارت جزءًا لا يتجزّأ من تفكير علماء العربيّة، فاتّصل بها النحو تابعًا متأثّرًا لا مستقلًّا فاعلًا، وفي الوقت نفسه ناقشت مدى هٰذا التأثّر على فهم النصّ الدينيّ الّذي تجلّى في مسألة القياس وأقسامه وعلله، وأثر القياسين الفلسفيّ والشرعيّ عليه وعلى النحو. والدراسة تهدف إلى معرفة حقيقة هٰذا التأثّر بتلك المناهج، وهل هناك قياس علّةٍ في النحو؟ وهل تأثّر هٰذا القياس بغيره من الأقيسة خصوصًا قياس المتفقّهين الّذين أثبتوه ركنًا رئيسًا في استنباط القاعدة الشرعيّة؟ لقد ثبت من خلال البحث أنّ النحو العربيّ لم يتأثّر تأثّرًا كاملًا بتلك القضايا كما زعم البعض، وإنّما كانت هناك بعض الانعكاسات الطفيفة على مناهجه وأساليبه؛ بحكم المشتركات العامّة بين العلوم بشكلٍ عامٍّ، وأمّا تأثيرها على النصّ الدينيّ فقد ثبت العكس، فإنّ القياس النحويّ بصوره العقليّة قد تأثّر بقياس الفقهاء والأصوليّين بشكلٍ بيّنٍ لا جدال فيه، والّذي يصل إلى حدود التقليد الأعمى، وباتّباع أصول الفقه الأثر بالأثر.

الكلمات المفتاحيّة: القضيّة، النحو، التأثّر، العلّة، القياس.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 168 ـ 193
استلام: 2020/07/22 | القبول: 2020/08/06 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف

المقدمة

إنّ المتتبِّع للدراسات النحويّة المعاصرة يلحظ تنوّعًا ملموسًا في مسائلها واختلافًا في قوانينها والنظريّات المنبثقة عنها؛ وذٰلك بسبب تنوّع المصادر وتعدّد الاتّجاهات الّتي غذّت هٰذه الدراسات، وعملت على توجيه مسار البحث فيها. وقد أدّى هٰذا التنوّع والاختلاف إلى ظهور جملةٍ من الإشكاليّات الّتي وردت على أفكار الدارسين والباحثين وخالطت رؤيتهم النحويّة من جهة المبادئ والفرضيّات والنتائج[1].

إنّ هٰؤلاء الباحثين قد قُسّموا بحسب اتّجاهاتهم إلى قسمين رئيسين هما:

أ- الباحثون المجدِّدون: وهم الّذين انشغلوا بمباشرة النحو العربيّ نظريّةً ومنهجًا، مستندين في رؤيتهم البنائيّة إلى مُعطيات التراث لتغيير وجه الدراسة فيه. وهي نسبةٌ يعين عليها التصوّر السائد لفكرة التجديد في الثقافة العربيّة الإسلاميّة قديمًا وحديثًا.

ب- الباحثون اللسانيّون: وهم الّذين درسوا النحو العربيّ في الجامعات الأوربّيّة، أو ممّن تلقّوا مبادئه بالتلمذة لأساتذة من الغربيّين المستقدَمين للجامعات العربيّة، وتأثّروا بهم، فاستعاروا منهم معطيات علم اللغة الحديث (اللسانيّات) بنظريّاته ومناهجه، وسعوا إلى تطبيقه على الدراسات النحويّة العربيّة، كلًّا بحسب اتّجاهه المتبنّى، ومقدار الاستفادة منه.

وقد انطلق هٰؤلاء الباحثون في دراستهم من حركة التيسير والإصلاح للنحو العربيّ؛ إثر الهموم التدريسيّة الّتي شاعت في أوساط الدارسين المُحدَثين، فراموا تنقيته من الاضطراب في منظومته الفكريّة، والخلل الملازم لحالة العسر الّتي أثقلت كواهلهم دراسةً وتدريسًا؛ بسبب وقوع مناهج النحاة بزعمهم في أحضان العلوم العقليّة والمناهج الكلاميّة ذات النزعة الجدليّة السائدة آنذاك، واعتمادهم شؤون الفلسفة في تفسير الظواهر النحويّة وغيرها، معبّرين عن رغبتهم في تحويل مسار الدراسة النحويّة الّتي وصفوها بـ"التقليديّة العقليّة" إلى دراسةٍ وجدانيّةٍ ذات أصولٍ سهلةٍ ميسّرةٍ ترفع عن المتعلّمين إصر هٰذا النحو، وتحرّرهم من سيطرة المناهج الفلسفيّة وتوابعها من تعليلاتٍ أو تأويلاتٍ أو تقديراتٍ، وجميع ما يدخل في الاعتبارات المنطقيّة والتأمّليّة، وأصبح الحلّ الأمثل في بناء نحوٍ جديدٍ عندهم هو تخليص هٰذا النحو ممّا علق به من شوائب تلك القضايا الدخيلة عليه، ومن ثمّ الاهتداء إلى وصف الظاهرة اللغويّة بمنهجٍ يناسبها؛ وذٰلك بأن تستبدل تلك القواعد والمعايير بالحقائق والوقائع الصحيحة.

1- هٰذه المقالة مستلَّةٌ من أطروحتي للدكتوراه الموسومة بـ (إشكاليّات المنهج النحويّ القديم عند المجدِّدين)، والمُشرف على كتابتها وعلى هٰذا المقال الأستاذ الدكتور حسين شيرأفكن.

على أنّ أوضح صفةٍ لهذا الاتّجاه عند هؤلاء الدارسين هو نزوعهم نحو الروح النقديّة، في محاولةٍ منهم لإسعاف الدراسة النحويّة بمباحث نظريّةٍ تعمل لتغيير الوجهة التقليديّة السائدة في تحليلها لمعرفة أوجهها. وقد قُدِّمت هٰذه النزعة بصيغتين:

1ـ نزعة ناقضة للأسس التراثيّة غير الواقعيّة الّتي استند إليها التفكير النحويّ القديم، ودأب العامّة على اقتفاء آثارها والسير على خُطاها.

2ـ نزعة بنائيّة تضع في طريقها نماذج مقترحةً تناسب التصوُّر الحديث بحسب انتماءات الباحثين المردّدة بين الأصالة والمعاصرة.

المبحث الأوّل: القضايا العقليّة عند الباحثين المعاصرين

زعم قسمٌ من الباحثين أنّ الدراسات اللغويّة عند قدامى النحاة قد وقعت تحت تأثير أغلب العوامل العقليّة والمناهج الكلاميّة الّتي تسلّلت إلى تحليلاتهم النحويّة، فأثّرت في أحكامهم واستنتاجاتهم، وباتت نزعةً قائمةً في تفكير النحاة الأوائل طالما قادت المشتغلين بها إلى تحكيم العقل والاحتجاج به في شرح المعضلات وبيان أسبابها. فوجّهوا إلى النحو العربيّ وقواعده ملاحظاتٍ نقديّةً عُدّت قضاياها مواطنَ خللٍ رافقت أنظار النحاة ومناهجهم، ونقاطَ ضعفٍ ونقصٍ لازمت تفكيرهم وطرائقهم. وبعد أن شرع هٰؤلاء الباحثون في تتبّع الظروف التاريخيّة الّتي وجّهت التفكير النحويّ توجيهًا خارجيًّا بأثرٍ من تلك المعارف العقليّة والفلسفيّة، اتّجهت أقلامهم إلى تحليل الآثار السلبيّة في اعتماد مثل تلك المعارف ومناهجها أصولًا وقواعدَ في التأمّل النحويّ والتفكير اللغويّ، فتوحّدت آراؤهم حول قضايا رئيسةٍ عُدّت في نظرهم أصل المشكلات في النحو العربيّ، ووقفوا منها موقفًا شبه موحّدٍ ناسب المنهج الّذي كانوا يؤمنون به ويعتقدون صوابه. وهٰذه القضايا هي:

أوّلًا: نظريّة العامل النحويّ

تعدّ نظريّة العامل النحويّ من أهمّ النظريّات الّتي بنى عليها النحاة الأوائل قواعد النحو العربيّ ومسائله؛ حيث أولوها اهتمامًا كبيرًا وأثبتوها أسًّا نظريًّا أصيلًا في تحليلاتهم وتفسيراتهم للظاهرة النحويّة. وقد شرعت أنظار الدارسين إلى معالجة هٰذا الأصل وبيان دوره في صياغة الهيكل النحويّ بعد مقارنته بالعامل الفلسفيّ، فدفعت مواطن الالتقاء بين

العِلمين: النحويّ والفلسفيّ إلى تأكيد رأي هٰؤلاء الدارسين في أنّ هٰذه النظريّة قامت في عقول النحاة تأثّرًا بالفلسفة الّتي راجت في الأوساط العلميّة آنذاك، ومنهم النحاة، حتّى صارت جزءًا لا يتجزّأ من تفكيرهم وطرائقهم في النظر والتحليل.

ثانيًا: ظاهرة الإعراب

ممّا عدّ مظهرًا بارزًا من ارتباط العامل النحويّ بالعامل الفلسفيّ، ذهابُ النحاة إلى أنّ الإعراب حدثٌ عارضٌ لا بدّ له من مُحدِثٍ، كما أنّ الأثر لا بدّ له من مؤثّرٍ، وهو عبارةٌ عن علّةٍ موجبةٍ تطرأ على الكلمات، وأنّ المعمول لا يجتمع عليه عاملان؛ لاستحالته عقلًا، وأنّ العامل ما دام مؤثّرًا فهو موجودٌ فاعلٌ من حقّه التقديم كما كان المعمول من حقّه التأخير.

[انظر: إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص 31 34]

وعليه فإنّ العلاقة بين العامل والإعراب تقوم على مبدإ السبب والمسبّب، وعندئذٍ لا يمكن أن ينفكّ الحديث عن العامل دون أن يكون الإعراب إلى جنبه؛ بوصفه مظهرًا له، ونتيجةً أساسيّةً لتطبيقه.

ثالثًا: ظاهرة التأويل والتقدير

إنّ من مظاهر الاتّجاه العقليّ في تفسير الظاهرة النحويّة عند النحاة هو الإفراط في مسائل التأويل والتقدير، وهو في جملته أثرٌ من آثار تطبيق نظريّة العامل وتحكيم المنطق الأرسطيّ في دراسة النحو العربيّ. وهٰذا المنهج قد بدأ على عهد الخليل بن أحمد الفراهيديّ، الّذي فتح به بابًا في النحو العربيّ صعب على الآخرين إغلاقه، فاستقرّ عليه المنهج النحويّ، وخلّف وراءه تركةً ثقيلةً في مؤلّفات المتقدّمين من النحاة، وصار عاملًا رئيسًا في ظهور المطوّلات والشروح والحواشي الّتي كانت سببًا في عسر الكتاب النحويّ وتشظّي أبوابه.

رابعًا: ظاهرة العلّة والتعليل

رأى الباحثون أنّ ظاهرة التعليل في النحو كانت امتدادًا لفكرة التفسير المستقاة من العلّة الغائيّة الفلسفيّة، إحدى علل أرسطو الأربع وآخرها، مضافةً إلى العلل الثلاث الباقية: المادّيّة والفاعليّة والصوريّة. والعلّتان الصوريّة والغائيّة هما اللتان استخدمها النحاة في عملهم النحويّ، وإنّ العلم الحديث بحسب رأيهم لا يقبل إلّا بواحدةٍ من هٰذه، وهي العلّة الصوريّة؛ بوصفها علّةً بسيطةً تعنى بالإجابة عن (كيف)، وتستند في ذٰلك إلى الحسّ

والاستقراء، وعليه رفضوا العلّة الغائيّة الّتي تجيب عن (لماذا)؛ لأنّها بزعمهم مناسبةٌ للإرادة الإنسانيّة، مصدر الحدس والتخمين. [انظر: تمّام حسّان، اللغة بين المعياريّة والوصفيّة، ص 51]

والعلّة في مفهوم قدامى النحاة بمثابة السبب الموجب للحكم؛ وذلك بحلوله قرينةً أو علامةً على ذلك الحكم، وهي عندهم ركنٌ من أركان القياس الأربعة الّتي تجمع بين المقيس (الفرع)، والمقيس عليه (الأصل)، والعلّة، والحكم. أمّا التعليل فهو البحث عن العلّة، أو بيان سبب ابتداع العرب للظاهرة اللغويّة.

خامسًا: ظاهرة القياس

وهو من الأعمدة الرئيسة في نظريّة النحاة العرب، وفي تحقّق منهجهم النحويّ. ويعبّر موقف النحاة من القياس عن مذهبهم المعياريّ المعتمد في دراستهم، حيث ارتكزت مبادئه وتفريعاته على تلك المعياريّة الّتي وجّهتها الغاية التعليميّة الّتي قام من أجلها النحو العربيّ، حتّى قيل: «إنّ هٰذا النحو عملٌ من أجل هٰذه اللغة، لٰكنّ الجدل المنطقيّ والقياس العقليّ قد جعلا الانتفاع بهٰذا النحو قليلًا، فهو مقصورٌ على بعض المعاهد الدينيّة هنا وهناك» [العبيديّ، النحو العربيّ ومناهج التأليف والتحليل، ص 442]. وبوحي منهما قامت قواعد النحو وأصوله، وتوزّعت أبوابه ومسائله.

وكيف كان فإنّ هٰذه القضايا بأساليبها الجدليّة هي الّتي دفعت الباحثين إلى الوقوف عندها، معتقدين بأنّ آثارها قد ألقت بظلالها على الموروث اللغويّ والدينيّ، فوصل إلينا مثقلًا بأعباء الاتّجاه العقليّ والمنهج الفلسفيّ والطابع الكلاميّ الجدليّ.

المبحث الثاني: موقف المعاصرين من القضايا العقليّة

بما أنّ البحث في جهود الباحثين المعاصرين قائمٌ على الإيجاز والاقتضاب، فإنّنا سنقصر الحديث في هٰذا المطلب على باحثَين اثنين منهم، كان لهما الدور الرئيس في حركة التيسير النحويّ؛ وهم كلٌّ من د. إبراهيم مصطفى ود. أحمد عبد الستّار الجواري؛ إذ إنّ البحث في جهود هٰذين الباحثَين يغني عن استعراض سائر الجهود الأخرى لغيرهما، وأمّا في المطلب الثاني فسنقف عند ظاهرة القياس وانعكاساتها على النصّ الشرعيّ الدينيّ؛ إذ ليست هٰذه الدراسة استعراضًا تامًّا للاتّجاهات العقليّة وأعمال الباحثين أجمع بقدر ما هي تسليط الضوء على الثوابت العامّة للتفكير النحويّ والدينيّ.

ذهب هٰذان الباحثان وغيرهما من الدارسين إلى أنّ مواطن الضعف الّتي رافقت عمليّة التفكير النحويّ القديم جاءت بسبب استشراء العلوم العقليّة والفلسفيّة والمنطقيّة وتحكّمها آنذاك. وهٰذه القضايا ـ بحسب رأيهم ما هي إلّا طرائق دخيلةٌ على مجمل التراث النحويّ لا تناسب وظيفة الدراسة اللغويّة القائمة على بيان أساليب الخطاب وكشف المعاني والمقاصد في كلام العرب. وقد أيقنت هٰذه الطبقة بأنّ أصل المشكلة في النزوع العقليّ عند قدامى النحاة تتمثّل في هٰذه القضايا، فهي عندهم بمثابة العمود الفقريّ الّذي يدور حوله الكثير من الأبحاث والمسائل الأساسيّة، خصوصًا فكرة العامل ونظريّته الّتي عدّوها السبب الرئيس لاضطراب النحو العربيّ وملازمته لعلّة العسر والصعوبة الّتي رافقته على مدى عصوره، إلى الحدّ الّذي دفع المتعلّمين إلى الضيق به والتبرّم من مسائله وقواعده، وعلى هٰذا الأساس فقد عبّروا عن رغبتهم في تحويل مسار الدراسة النحويّة الّتي وصفوها بـ"التقليديّة العقليّة الميّتة" إلى دراسةٍ وجدانيّةٍ حيّةٍ يدعون إلى إنضاجها لتكون محطّةً محوريّةً للتواصل مع قادة التفكير اللغويّ العالميّ.

وقد أعلن د. إبراهيم مصطفى هدفه من "إحياء النحو" عندما قال: «أطمع أن أغيّر منهج البحث النحويّ للّغة العربيّة» [إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، ص أ]، وهٰذا الطمع قد ارتكز عنده على غايةٍ تعليميّةٍ يثبتها ما جاء في صريح قوله: «أن أرفع عن المتعلّمين إصر هٰذا النحو، وأبدلهم منه أصولًا سهلةً ميسّرةً تقرّبهم من العربيّة، وتهديهم إلى حظٍّ من الفقه بأساليبها» [المصدر السابق]، منتقدًا فعلَ النحاة وشغفهم بظاهرة الإعراب وعلله حتّى جعلتهم يضبطون النصّ القرآنيّ على أساسها، الأمر الّذي صيّر الإعراب ـ بحسب اعتقاده ـ حكمًا لفظيًّا خالصًا يرجع في أثره إلى نظريّة العامل ودورها في تركيب الجملة، فاستغنوا بها عن سائر العلاقات القائمة في النظام اللغويّ وأساليب التعبير الدالّة على المعاني في تصوير المفهوم وبيان صورته الّتي تكشف عن المراد الحقيقيّ الّذي يقصده المتكلّم، وهٰذا ما أكّده بقوله: إنّ النحاة «رأوا أنّ الإعراب بالحركات وغيرها عوارض للكلام تتبدّل بتبدّل التركيب على نظامٍ فيه شيءٌ من الاطّراد، فقالوا: عرضٌ حادثٌ لا بدّ له من مُحدثٍ، وأثرٌ لا بدّ له من مؤثّرٍ، ولم يقبلوا أن يكون المتكلّم محدِثًا هٰذا الأثر؛ لأنّه ليس حرًّا فيما يحدثه متى شاء، وطلبوا لهٰذا الأثر عاملًا مقتضيًا وعلّةً موجبةً، وبحثوا عنها في الكلام وحدّدوا هٰذه العوامل ورسموا قوانينها» [المصدر السابق، ص 31].

وربما نسي هٰذا الباحث أنّ قدامى النحاة كانوا يعتقدون أنّ الإعراب قد نشأ يوم نشأت اللغة العربيّة؛ لأنّ معظمهم كانوا يعتقدون أنّ اللغة توقيفيّةٌ، أي من صُنع الله تعالى، فمذ تكلّم بها أصحابها الأُوَل كانت معرَبةً على الصورة الّتي وقفوا عليها أيّام العمل بها ودراستها ووضع قواعدها ومسائلها الّتي تمخّضت عنها. على أنّ القول بأصل التوقيف هو مذهب أغلب النحاة؛ سواءٌ مَن قال به أو مَن جمع بينه وبين الاصطلاح. وأشهر مَن قال به الأخفش الأوسط [انظر: الأسعد، ترجمة الأخفش، ص 277]، وأبو عليّ الفارسيّ [انظر: الفارسيّ، التكملة، ص 47]، وابن جنّيّ [انظر: ابن جنّيّ، الخصائص، ج 1، ص 40]، وابن فارس [انظر: ابن فارس، الصاحبيّ في فقه اللغة، ص 36]، حتّى صار القول بالتوقيف نظريّةً إسلاميّةً متميِّزةً في تاريخنا؛ لكونها ارتبطت عقديًّا بأصل وجود الإنسان وتكوينه ودوره. وقد استدلّ القائلون بالتوقيف بما ورد من النصّ القرآنيّ، كقوله تعالى: ﴿**وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا**﴾ [سورة البقرة: 31]، وقوله: ﴿**خَلَقَ الْإِنسَانَ ۞ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ**﴾ [سورة الرحمٰن: 3 و 4].

فيما ذهب د. أحمد عبد الستّار الجواريّ إلى أنّ السبب الأساسيّ الّذي دفع الدارسين إلى العزوف عن النحو العربيّ هو أنّهم لم يألفوا طريقة النحاة الّتي عادةً ما تلجأ إلى الاستدلال المنطقيّ في الاستقراء والاستنباط والاستنتاج، ونأيهم عن القواعد الأساسيّة القائمة عليها اللغة العربيّة منذ الصدر الأوّل للإسلام، حيث أشار إلى أهمّ ما شاب منهجهم من وهنٍ واضطرابٍ بعد أن عدّها نقصًا عليه وخللًا سافرًا في منظومته الفكريّة. وخلاصتها تكمن في هٰذين الأمرين [انظر: الجواري، نحو التيسير، ص 5 و6، 9 11، و15]:

الأمر الأوّل: غلبة المنطق على أعمال النحاة في بناء القواعد، وفي التقسيم والتبويب، وانشغالهم بالتأويل والتخريج المتصنَّع عندما تعوزهم المادّة اللغويّة.

الأمر الثاني: انصرافهم إلى مباحث الإعراب وإغفالهم ما سواه من قضايا التركيب. وهو في خضمّ هٰذه الآراء لم يغفل عن أن يرجع الفضل لمن مهّد السبيل إلى هٰذا الشكل من الدراسة، مؤكّدًا أنّ عمله كان مستهديًا بمَن فتح أبواب هٰذه الدراسة الحديثة وهو د. إبراهيم مصطفى. [انظر: المصدر السابق، ص 8 و14]

والجدير بالذكر أنّ د. الجواري هٰذا كان يعتقد أنّ القرآن الكريم قد ضمّ خلاصة اللغة العربيّة؛ بوصفه أعلى نصوص الفصاحة والبلاغة، وله الأثر الكبير في الدراسات النحويّة منذ نشأتها الأُولى، فقد عنيت به الكثير من المحاولات وقامت عليه، حيث يقول: «فتراكيبه وأساليبه هي الأصل الّذي يستأهل أن تقوم عليه دراسة التراكيب والأساليب العربيّة» [الجواريّ، نحو القرآن، ص 6].

لقد جعل د. الجواريّ من هٰذا النقد مدخلًا لإذاعة منهجه وأفكاره لغرض الإصلاح والتيسير في المناهج الّتي سار عليها النحاة. وقد حاول أنْ يوسِّع إطاره النقدي ليأخذ بُعدًا معرفيًّا محضًا فضلًا عن أبعاده المتعلِّقة بالدراسات اللغويّة العامّة، مُشيرًا إلى:

أ ـ أنّ اللغة العربيّة بحثٌ استقرائيٌّ واستنباطيٌّ يقوم على الملاحظة والاختبار في استخلاص النتائج، مشيرًا إلى أنّ منهج البحث اللغويّ يقرّب من مناهج العلوم الطبيعيّة في اعتمادها الطرائق المنهجيّة في الكشف.

ب ـ أنّه لا سبيل إلى فرض الفروض وتصوُّر النظريّات ثمّ تطبيقها على المادّة اللغويّة؛ فهي من متطلَّبات الفلسفة والمنطق وعلم الكلام الجدليّ، وهٰذه المتطلَّبات ممّا لا يجوز الاحتكام إليها حين تكون المادّة محسوسةً ظاهرةً أو خفيّةً.

جـ ـ أنّ النتائج اللغويّة هي الصحيحة الثابتة بالرواية القريبة من واقع اللغة، لا الشاذّ منها، وأنّ القرآن الكريم يمثِّل الصدارة لهٰذه النتائج، ثمّ تأتي بعد ذٰلك النصوص الشعريّة والنثريّة الّتي تخضع للشروط المتقدّمة [انظر: المصدر السابق، ص 64 و65]. لذا أصبح الحلّ الأمثل ـ في رأيه ـ أن يُدرس النحو العربيّ في منهجه وأساليبه دراسةً وافيةً معمّقةً تتناسب مع منظومته المعرفيّة الموروثة، ثمّ يُعرض على أصول البحث العلميّ المعروفة عند الباحثين المختصِّين في هٰذا المجال؛ ليؤخذ من هٰذه العمليّة ما يوافق طبيعة اللغة ومنهجها ويُردّ ما لا يوافق ذٰلك، ذاهبًا إلى أنّ هٰذه الخطوة هي أنجع الوسائل وأدناها إلى مبدإ العلميّة. [انظر: الجواري، نحو التيسير، ص 65]

نقد آراء هٰذين الباحثَين

لقد خلط هٰذان الباحثان بين متطلَّبات الدراسة النظريّة ومتطلَّباتها التطبيقيّة عندما ربطا بين عسر النحو العربيّ وتبرّم الناشئة والمتعلّمين منه، وضرورة البحث عن منهجٍ آخر يقرّبان فيه البعيد ويدفعان عنه العسرة والمشقّة. ورأيهما هٰذا يستدعي أن نقف عند بعض الأمور المهمّة:

الأوّل: أنّ هٰذه التسوية عُدّت أحد العيوب المزمنة في الدراسات التقليديّة عامّةً، الّتي تفارق المنهج العلميّ الّذي تنفصل به الفرضيّة أو النظريّة، وتستقلّ عن تطبيقاتها في حال بنائها؛ لأنّ الفرضيّات ليست بالضرورة متعلِّقةً تعلّقًا تامًّا بتطبيقاتها، فقد تغيب عنها وتظلّ الفرضيّة قابلةً للتحقّق النظريّ؛ لأنّها مكتفيةٌ بذاتها، ومستقلّةٌ عن ممارستها التطبيقيّة.

الثاني: أنّ صعوبة التطبيق في المسائل النحويّة ليست دليلًا تامًّا على عدم كفاية النموذج النحويّ وإن كانت مؤشِّرًا جزئيًّا على ذٰلك النقص. وهٰذا يعني أنّ البحوث التطبيقيّة تنطلق من حيث تنتهي البحوث النظريّة، ولا تتدخّل غاياتها ضمن صياغة البحوث النظريّة أو ترتيب استدلالاتها ونسقها في الجملة.

الثالث: أنّ الجمع بين متطلَّبات البحث اللغويّ ومتطلَّبات التعليم والتدريس سيجرّ ضمنيًّا شروط السهولة والبساطة، وهي من لوازم العمليّة التدريسيّة، ويبقى البحث النظريّ مستقلًّا في نسقه وبنائه المنهجيّ عن شروط التطبيق.

الرابع: أنّ من شروط الممارسة العلميّة هو استقراء النتائج والمُعطيات الّتي يتّخذها الباحث موضوعًا لعمله بعد جمع الوقائع المتعلّقة بتلك المعطيات. وهٰذه العمليّة في المباشرة لا تتحقّق إلّا إذا اعتمد الباحث مرجعًا نظريًّا تدور حوله الممارسة الاستقرائيّة لجميع مباحث العلوم. ويدلّ هٰذا على أنّ حاجة المنهج إلى الفرضيّة أمرٌ في غاية الضرورة، ولا يمكن أن تستقيم أيّ عمليّةٍ استقرائيّةٍ للنتائج دون أن تكمّلها الفرضيّة المنظِّمة لحركة الوقائع المحيطة بنتائجها، وهٰذه الفرضيّة تقوم على مطالب حدِّدت بثلاثة أمورٍ، وهي: اللاتناقض، والشموليّة، والبساطة. [انظر: بارتشت، مناهج علم اللغة، ص 182 و183]

الخامس: أنّ هٰذين الباحثَين قد أغفلا عن ذكر الترتيب المتّبع للخطوات العلميّة في المزاولة المنهجيّة، وهي خطواتٌ يمكن أن ترتَّب وتنظَّم على الهيئة الّتي ذكرها المختصّون في هٰذا المجال، وهي كالتالي:

أ ـ الملاحظة: وهي أولى خطوات المنهج التجريبيّ، يتمّ من خلالها ملاحظة الظاهرة ملاحظةً علميّةً هادفةً بقصد اختيار الظواهر الّتي تكشف عن فكرةٍ ما. وهي أيضًا توجيه الذهن والحواسّ إلى ظاهرةٍ أو مجموعةٍ من الظواهر الحسّيّة؛ رغبةً في الكشف عن صفاتها وخصائصها، وتوصّلًا إلى كسب معرفةٍ جديدةٍ.

ب ـ الفرضيّة: وهي الفكرة الّتي يضعها الباحث للتأكّد من صحّتها أو خطئها. على أنّ هٰذه الفرضيّة تشكّل العمود الفقريّ لبناء النظريّة العلميّة بعد التأكّد من صحّتها تجريبيًّا، مع ترجيح أسباب العلّة الكامنة وراء الظاهرة.

جـ ـ التجربة: وهي الوسيلة الأساسيّة الّذي يلجأ إليها العالِم لمعرفة القوانين المتحكّمة في الظواهر، أو هي المحكّ الّذي تُختبر من خلاله الفرضيّة، فإذا ثبت صدقها تحوّلت من فرضيّةٍ تخمينيّةٍ إلى فرضيّةٍ علميّةٍ.

د- القانون: وهو مجموع من العلاقات الثابتة بين ظاهرتين أو أكثر من الظواهر الّتي تسنّ في هٰذا العالم، وهٰذه العلاقات يحكمها قانون السببيّة. أو هو قضيّةٌ عامّةٌ تعبّر عن التتابع والاطّراد في العالم الطبيعيّ، أو عن التتابع والاطّراد بين صفاتٍ أو خصائص لمختلف صور المادّة [انظر: عناني، المصطلحات الأدبيّة الحديثة؛ د. عقيل حسين، المفاهيم العلميّة: (كلٌّ في مادّته)].

ويذكر أتباع هٰذا المنهج أنّ الملاحظة العلميّة تسبقها في الغالب فكرةٌ موجّهةٌ ذات طابعٍ علميٍّ، وهي الفرضيّة في شكلها التخمينيّ والاحتماليّ، ولا تصبح هٰذه الفكرة فرضيّةً علميّةً إلّا إذا سبقتها ملاحظاتٌ وتجارب متعدّدةٌ. في حين يعرض هٰذان الباحثان عن هٰذه الحقيقة العلميّة عندما يغيّبان ذكر الفرضيّة من أساسها، ويجعلان الملاحظة أو المشاهدة والاختبار هي السبيل إلى استنباط النتائج دون إشارةٍ تُذكر إلى موقع الفرض منها.

وهٰذه الإشكاليّة لا يمكن لها أن تأتي إلّا استنادًا إلى تقريب الباحثين مناهجَ الدراسات اللغويّة ومساواتها بمناهج العلوم الطبيعيّة التجريبيّة الّتي تعتمد في دراستها للظواهر على الاستقراء والتحليل والتركيب والتجريب، والّتي تتميّز أيضًا بحرصها الشديد على البحث عن العلاقات الثابتة بين الظواهر المختلفة. على أنّ هٰذا الخلل الّذي أشار إليه هٰذان الباحثان لا ينقص من جانب التنظير حقّه ومكانته، وإن غاب التسلسل المطلوب في البحث اللغويّ عندهما.

ولا يخفى أنّ أغلب الباحثين المعاصرين كانوا متأثّرين برأي ابن مَضاءٍ القرطبيّ في ذٰلك؛ حيث أخذ هٰذا الأخير على نفسه أن جعل تقويض المذهب النحويّ القديم كلّ همّه وشأوه، ساعيًا إلى بناء نحوٍ جديدٍ يستند في حيثيّاته على أصول مذهبه الظاهريّ الّذي لا يعترف بالعلل في بيان الأحكام؛ الأمر الّذي رأى معه ابن مَضاءٍ أنّ النحو ينبغي ألّا يعترف بها أيضًا، فدعا في فصول كتابه "الردّ على النحاة" إلى إلغاء العوامل جميعًا، إلغاء التأويلات والتقديرات المتعلّقة بها، إلغاء العلل الثواني والثوالث في المسائل النحويّة. [انظر: ابن مَضاء، الردّ على النحاة، ص 78؛ السرطاويّ، ابن مَضاء القرطبيّ وجهوده النحويّة، ص 111]

وكيف كان، وقبل أن نختم هٰذا البحث نودّ الإشارة إلى تأثير بعض العوامل على فهم النصّ الدينيّ، وخصوصًا القرآنيّ الّذي كان له الأثر الكبير على المنظومة المعرفيّة الّتي من شأنها بيان الحقائق الّتي أرادها الله سبحانه وتعالى، وإيضاح الأحكام الشرعيّة الّتي بلّغها الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام.

لقد استنتج ابن مَضاء هٰذا من خلال مناقشته وردّه لآراء مَن سبقه من النحاة أنّ نظريّة العامل في النحو ـ مثلًا ـ تستدعي حدوث تغيّرٍ وتبدّلٍ في أصل كلام العرب، وبالتالي حطّه عن رتبة الفصاحة والبلاغة الّتي جُبلت عليهما ألسن الناطقين بلغة الضاد؛ لأنّها تدفع علماء النحو إلى أن يقدّروا قسمًا من المعمولات والمعلولات بين المتكلّم والمخاطَب، ثمّ يؤسّسوا عليها تمحّلاتٍ خارجةً عن محلّ الكلام بينهما؛ لكونه تامًّا دونها، إذ صرّح بأنّ قدامى النحاة قد أوغلوا في التقديرات المتكلّفة الّتي تتطلّب من المتعلّمين عناءً زائدًا في فهم التراكيب اللغويّة وإيضاح معانيها، فقد قدّروا للاسم المجرور متعلّقًا خاصًّا به، نحو: (زيدٌ في الدار)؛ إذ إنّهم يزعمون أنّ (في الدار) متعلّقٌ بفعلٍ محذوفٍ تقديره (استقرّ) بحسب رأي المدرسة الكوفيّة، أو باسمٍ محذوفٍ تقديره (مستقرٌّ) بحسب رأي المدرسة البصريّة. [انظر: ابن مَضاء، الردّ على النحاة، ص 134]

لقد غفل ابن مَضاء هٰذا عن أنّ تقدير العامل المتعلّق ليس الغرض منه الصناعة اللفظيّة الّتي طالما تشبّث بها بحسب زعمه بعض المتقدّمين من النحاة، فقد كان النحويّون يراعون في تقدير العامل المتعلّق أن يكون مناسبًا للمعنى. ومن أمثلة ذٰلك:

1ـ قوله تعالى: ﴿**وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجَلِهِ**﴾ [سورة البقرة: 282]، فإنّ الجارّ والمجرور في قوله: ﴿**إِلَى أَجَلِهِ**﴾ لا يمكن لهما أن يتعلّقا بالفعل ﴿**تَكْتُبُوهُ**﴾؛ وذٰلك لفساد المعنى؛ لأنّه يقتضي استمرار الكتابة إلى أجل الدين، وإنّما هما في محلّ نصبٍ حالٍ، أي مستقرًّا في الذمّة إلى أجله. [انظر: أبو حيّان، البحر المحيط: ج 2، ص 351]

2ـ قوله تعالى: ﴿**وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي**﴾ [سورة مريم: 5]، فإنّ الجارّ والمجرور في قوله: ﴿**مِنْ وَرَائِي**﴾ لا يمكن لهما أنْ يتعلّقا بالفعل ﴿**خِفْتُ**﴾؛ وذٰلك لفساد المعنى أيضًا؛ لأنّ وجود الخوف من الموالي بعد الموت لا يمكن أن يُتصوّر مطلقًا. والصحيح أن يقال: إنّ الجارّ والمجرور قد تعلّقا بـ ﴿**الْمَوَالِيَ**﴾؛ لما فيه من معنى الولاية، أي أنّي خفت ولايتهم من بعدي وسوء خلافتهم، أو أنّهما قد تعلّقا بمحذوفٍ هو حالٌ من الموالي. [انظر: أبو حيّان، البحر المحيط، ج 2، ص 351].

المبحث الثالث: القياس

القياس لغةً: «تقدير الشيء بالشيء» [ابن فارس، مقاييس اللغة، ج 5، ص 40، مادّة (قوس)]، فيقال: «قاس الشيء يقيسُه قياسًا وقيْسًا، والمقياس: المِقدار» [الزبيديّ، تاج العروس، ج 16، ص 416، مادّة (قيس)].

أوّلًا: القياس في اصطلاح الأصوليّين

هو «حمل مجهولٍ على معلومٍ في إثبات حكمٍ لهما، أو نفيه عنهما بأمرٍ جامعٍ» [الغزاليّ، المستصفى، ج 2، ص 229؛ ابن جُزَي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 132]، وعرّفه الآمديّ بأنّه «عبارةٌ عن الاستواء بين الفرع والأصل في العلّة المستنبطة من حكم الأصل» [الآمديّ، الإحكام في أصول الأحكام، ج 2، ص 170 و171].

ثانيًا: القياس في اصطلاح النحويّين

قال عنه ابن الأنباريّ: هو «تقدير الفرع بحكم الأصل، وقيل: هو حمل الفرع على الأصل بعلّةٍ، وإجراء حكم الأصل على الفرع» [ابن الأنباريّ، لُمع الأدلّة، ص 93]، أو «هو حمل غير المنقول على المنقول إذا كان في معناه، كرفع الفاعل ونصب المفعول في كلّ مكانٍ، وإن لم يكن ذٰلك منقولًا عنهم» [ابن الأنباريّ، الإغراب في جدل الإعراب، ص 45].

على أنّ هٰذا القياس يُعَدُّ واحدًا من أصول النحو العربيّ، وركنًا مهمًّا من الأركان الرئيسة في نظر النحاة العرب وفي تحقّق منهجهم النحويّ، فهو شديد الارتباط بالسماع أو الاستقراء الّذي يُمثّل المرحلة الحسّيّة المتمكَّن منها، في حين يمثّل القياس المرحلة التجريديّة والانتزاعيّة القائمة على استخراج المعقول من المحسوس. وقد ظهرت هٰذه الفكرة بصورةٍ مبكّرةٍ في تاريخ التفكير النحويّ، وأقدم مَن نُسب إليه العمل بها هو عبد الله بن أبي إسحاق الحضرميّ الّذي قيل عنه إنّه كان شديد التجريد والانتزاع للقياس. [انظر: ابن الأنباريّ، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، ص 26]

والجدير بالذكر أنّ مذهب القياس هو مذهب علماء المدرستَين: البصريّة والكوفيّة عامّتهم، على اختلاف فيه من جهتَي الكمّ والكيف. وهو عند النحاة الأوائل الوجه الآخر للنحو، حتّى عبّر عن حقيقة هٰذا الارتباط وشدّته الكسائيّ بقوله:

إِنَّمَا النَّحْوُ قِيَاسٌ يُتَّبَعْ وَبِهِ فِي كُلِّ أَمْرٍ يُنْتَفَعْ

[انظر: القفطيّ، إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج 2، ص 267]

والمتتبّع لأساليب النحاة يجد أنّ القياس من النحو عندهم بمنزلة الروح من الجسد، أي لا يمكن إغفال أحدهما عن الآخر؛ لأنّ النحو كلّه قياسٌ بحسب ما أكّده ابن الأنباريّ الّذي يقول: «فمَن أنكر القياسَ فقد أنكر النحوَ» [ابن الأنباريّ، لُمع الأدلّة، ص 95]. وقد أجمعوا على

«أنّ من قوّة القياس عندهم اعتقاد النحويِّين أنّ ما قيس على كلام العرب فهو عندهم من كلام العرب» [ابن جنّي، الخصائص، ج 1، ص 115]، ثمّ مثّل له بقوله: «ألا ترى أنّك لم تسمع أنت ولا غيرُك اسمَ كلِّ فاعلٍ ولا مفعولٍ، وإنّما سمعت البعض فقست عليه غيره، وإذا سمعت (قام زيدٌ) أجزتَ (ظَرُفَ بشرٌ) و (كَرُمَ خالدٌ)» [المصدر السابق، ج 1، ص 358].

ولا يخفى أنّ للقياس علاقةً وثيقةً ببناء القاعدة، يظهر ذٰلك عند التحليل النحويّ في ضوء القواعد الّتي استخلصها النحاة وجرّدوها؛ لأنّ طبيعة العمل بالقياس عندهم كانت تقوم على أسسٍ ثلاثةٍ هي: استنباط القاعدة، وتعليل الظاهرة، ورفض الظاهرة. ولا شكّ أنّ أهمّ خطوةٍ لعمل النحاة هي استنباط القاعدة النحويّة من المادّة المسموعة؛ استنادًا إلى الشروط الّتي حدّدوها من التتابع والاطّراد والكثرة. ولٰكن عندما أعوزتهم النصوص، ونضبت لديهم الشواهد، ونقص باب الإضافة لجأ النحاة إلى القياس على القواعد؛ تعبيرًا منهم عن أهمّيّة الارتباط بين القياس والقاعدة.

ثالثًا: أقسام القياس

لقد كان لكلَف قدامى النُّحاة بالقياس وشدّة تعلُّقهم به أثرٌ في بناء الهيكل النحويّ ومنهج الدراسة فيه، إلى درجة أنّنا نجد أنّ العلوم العقليّة الّتي تَمثّلها هٰؤلاء قد ساهمت في توسيع مباحثه وتفريعها، وصارت النصوص المعتمدة الصحيحة يحكمها القياس الّذي جرّدوه بعدما كانت النصوص هي الحاكمة عليه. ثمّ جاء المتأخّرون منهم فابتكروا صورةً أكثر تجريدًا وانتزاعًا للقياس، وذٰلك عندما استلهموا منهج أصول الفقه وطبّقوه على النحو، فصار القياس في النحو كما هو عند الأصوليّين هو حمل فرعٍ على أصلٍ بعلّة، وإجراء حكم الأصل على ذٰلك الفرع. وجعلوا لهٰذا النوع أركانًا أربعةً في صورةٍ مطابقةٍ لما وضعه الفقهاء كمًّا وكيفًا، وهي: الأصل، وهو (المقيس عليه)، والفرع، وهو (المقيس)، والعلّة، والحكم. وعلى منوالهم أيضًا وضع النحاة للقياس أقسامًا ثلاثةً، وهي: قياس العلّة، وقياس الشبَه، وقياس الطرد، على تفصيلٍ نحاول أن نقف عنده في هٰذا المطلب.

أ ـ قياس العلّة

إنّ المتتبّع للعلّة في علم النحو يجدها علّةً حسّيّةً هي أقرب ما تكون إلى علَل المتكلِّمين، ومردّ ذٰلك إلى أنّ المتكلّمين كانوا يحيلون هٰذه العلّة على الحسّ والإدراك والاطمئنان، ويحتجّون فيها بثقل الحال أو خفّته على النفس، وهٰذا بخلاف الحديث عن العلَل ودورها عند

المتفقّهين والمتشرّعين؛ فهم يرونها أعلامًا وأماراتٍ لوقوع الأحكام وتطبيقها. وربما كان علم أصول الفقه هو الّذي أوحى إلى النحاة بفكرة التعليل؛ فالعلّة عند الفقهاء دعامةٌ رئيسةٌ من دعائم القياس، والقياس في الفقه هو إلحاق أمرٍ بآخر في الحكم الشرعي لاتّحادٍ بينهما في العلّة، فيما كانت العلّة عند النحويّين عبارةً عن إحداث تغييرٍ في المعلول عن الحالة الّتي كان عليها، وهٰذا ما صرّح به الجرجانيّ من أنّ العلّة هي ما يتوقّف عليه وجود الشيء، ويكون خارجًا عليه، ومؤثّرًا فيه. [انظر: سميرة حمّادي، العلل النحويّة، ص 39]

والجدير بالذكر أنّ العلّة النحويّة كانت تتمتّع بخصائص وسماتٍ لا يمكن أن تتوافر عليها قرينتها الشرعيّة؛ فقد امتازت بالانطلاق في فضاءٍ أوسع وأرحب عند التعليل، وأنّها يمكن أن تعطي الفكر حرّيّة الإبداع فيها وفي كلّ ظاهرةٍ لغويّةٍ، لٰكن هٰذا الجانب من الحرّيّة لا يمكن أن ينهض في العلّة الفقهيّة؛ لأنّ في الشرع أحكامًا كثيرةً لا تقبل التعليل، ولا يجد العقل له منفذًا فيها كي يتبيّن علّة حكمها؛ لكونها أحكامًا تعبّديّةً يرجع وجوبها إلى ورود الأمر بالعمل بها، وللقياس أنواعٌ منها:

1ـ قياس العلّة في الفقه

وهو القياس الّذي يكون الجامع فيه بين الأصل والفرع وصفًا علّة الحكم للحكم وموجبًا له. [انظر: ابن جُزَي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 134]

إنّ الأصل إذا صرِّح بعلّته سُمّي بعرف الفقهاء ـ عند إجراء القياس عليه ـ بـ "قياس العلّة"، ولٰكنّ التصريح بهٰذا لا يخلو إمّا أن يكون هو العلّة الباعثة على الحكم في الأصل أو لا، بمعنى أن يكون دليلًا عليها. فإذا كان الوصف مناسبًا بالذات، أي أنّ الباعث على التشريع هو الحكمة والمصلحة، سُمّي بقياس العلّة. وهٰذا القياس من أوضح الأقيسة، والخلاف فيه قليلٌ، وقد اتّفق القائلون بالقياس على أنّ قياس العلّة حجّةٌ لا خلاف فيه.

2ـ قياس العلّة في النحو

وهو القياس الّذي يُحمل فيه الفرع على الأصل بذات العلّة الّتي علّق عليها الحكم في الأصل، وأنّ الأصل الّذي يقاس عليه قد يتعدّى فيه الوصف إلى الفرع، وحينها يثبت وجودها في ذٰلك الفرع، فيجري قياس العلّة آنذاك وتطبّق مسائله؛ حيث يمكن له أن يأخذ حكم المقيس عليه وهو الأصل. والجدير بالذكر أنّ هٰذا الأصل يستوي مع الفرع في القوّة

والرتبة بعد تساويهما بالعلّة نفسها الّتي أوجبت الحكم في المقيس عليه، والّتي صرّح بها قدامى النحاة وصارت علّةً عندهم. ومثاله تركيب قياس في الأدلّة لرفع ما لم يُسمّ فاعله (نائب الفاعل) على ما سُمّي فاعله؛ باعتبار أنّ هٰذا الاسم قد أُسند إلى فعلٍ تقدّم عليه، فوجب أن يكون الاسم مرفوعًا قياسًا على الفاعل؛ لأنّه يساويه بالمرتبة والإسناد. وعليه فإنّ الأصل هو الفاعل، وإنّ الفرع هو ما لم يُسمّ فاعله، والعلّة الجامعة بينهما هي الإسناد، وإنّ الحكم هو الرفع الّذي ثبت حكمًا للأصل (الفاعل). [انظر: ابن جنّيّ، الخصائص، ج 2، ص387؛ ابن الأنباريّ، لُمع الأدلّة، ص 93 و94]

وهٰذا النوع من القياس الّذي يمكن إجراؤه على الكثير من القواعد النحويّة قد استدلّ النحاة الأوائل على صحّته باعتبار شيئين، هما:

الأوّل: دليل التأثير

وهو وجود الحكم لوجود العلّة، وزواله لزوالها. مثل بناء الغايات على الضمّ عند اقتطاعها عن الإضافة، كما هو الحال في مفردتَي (قبلُ) و(بعدُ) اللتين بُنيتا على الضمّ؛ لأنّهما قُطعتا عن الإضافة، وعند الإضافة تعودان إلى الإعراب. وعليه فالبناء على الضمّ يبقى قائمًا عند القطع عن الإضافة، ويبقى الحكم مؤثّرًا، ولٰكنّ التأثير والبناء يزولان عند زوال الإضافة. والتأثير دليلٌ على المعترض عند الاستدلال بالقياس، فيستدلّ المعترض عليه بالتأثير على صحّة العلّة كالمثال المتقدّم؛ إذ إنّ الغايات صارت مبنيّةً حينما قُطعت عن الإضافة، وقد كانت مُعرَبةً قبل قطعها؛ فوجب البناء لوجود العلّة، وانعدم لانعدامها، وهو دليل التأثير.

الثاني: شهادة الأسس والأصول

إنّ الأسس والأصول تشهد على أنّ الاسم إذا تضمّن معنى الحرف وجب أن يكون مبنيًّا، كدلالتها على بناء (كيفَ) و(أينَ) و(أيّانَ) و(متى)؛ لتضمّنها معنى الحرف. وقد خرجت (أيّ) عن هٰذا التتابع والاطّراد؛ إذ جاءت مُعرَبةً مع أنّها وجب أن تكون مبنيّةً، حالها حال أخواتها؛ وذٰلك تنبيهًا على أنّ الأصل في الأسماء الإعراب، مثلُها مثل الفعل المضارع الّذي أبقاه النحاة مبنيًّا عند اتّصاله بنونَي التوكيد والنسوة؛ تنبيهًا على أنّ الأصل في الأفعال البناء.

العلاقة الجامعة بين القياسَين

لقد خضعت أقسام القياس اللغويّ ومنها العلّة لنظيره الفقهيّ بأغلب تفصيلاتها، وكأنّ القسمَين واحدٌ من حيث المعنى والمنهج، ولا خصوصيّة لأحدهما دون الآخر، فقد وصل الأمر إلى أن نجد المعاني الفقهيّة في اصطلاحاتها الخاصّة حاضرةً بصورةٍ تبعث على الاستغراب الّذي يصل حدّ الإنكار؛ وذٰلك بسبب هٰذا الإقحام الّذي لا مسوّغ له سوى إبراز المقدرة والسبق في هٰذا المجال. إنّ قياس العلّة النحويّة أوّل الأقسام الّتي وقعت تحت هٰذا الأثر الكبير من حيث التعريف والحجّيّة، مقارنةً بها مع الجهات المقابلة للقضايا الفقهيّة، وهٰذا بيانها:

الأوّل: أثر التعريف

عند المقارنة بين قياس العلّة الفقهيّ والآخر النحويّ من حيث التعريف، يظهر أنّ التعريف واحدٌ في كلا النوعين، وحاصله: أن يكون الجامع بين الأصل والفرع العلّة نفسَها الّتي عُلِّق عليها الحكم في الأصل، ولا تباين بين النوعَين المتقابلَين. لٰكنّ الواقع الملموس وطبيعة العلمين من حيث المبدأ والمسار لا يقرّان بهٰذا الادّعاء بالتسليم؛ لجملةٍ من الحقائق، منها أنّ المسلَّم به في الشرع هو أنّ هٰذا القياس إنّما أُطلق عليه قياس العلّة؛ لأنّه يصرّح بعلّة الأصل فيه، وهي علّةٌ منصوصٌ عليها بالدليل القطعيّ الّذي أجاز للفقهاء من الناحية الشرعيّة أن يؤلّفوا بين جنسين مختلفين بها، كالجمع بين الخمر والنبيذ بعلّة الإسكار الّتي أقرّها الدليل المحرَز الشرعيّ.

وهٰذه الحقيقة الثابتة في الفقه لا نجد ما يطابقها في النحو، وما يسوّغ للنحاة هٰذا التقليد، فمن أين لنا في النحو الحصول على الدليل القطعيّ الّذي يتّفق عليه أهل الصناعة وعلماء العربيّة حتّى يصحّ أن نسمّيه نصًّا محرَزًا يجتمع عليه هٰؤلاء؛ فنقيس المتقدِّم على المتأخِّر، والفاقد للحكم على المنصوص على حكمه؟

ويبدو أنّ ابن الأنباريّ فطن لهٰذا الإشكال، فانحرف قليلًا عن منهجه الفقهيّ الّذي اتّبعه في اللمع، حيث رمى تعليلاته في أحضان الدليل العقليّ، وعلى طريقة التعليل الأُصوليّ؛ إذ إنّه استدلّ على صحّة قياس العلّة بالتأثير، وهو وجود الحكم لوجود العلّة وزواله لزوالها، كالملازمة بين العلّة والمعلول؛ فهو من الّذين يعدُّون العلّة النحويّة كالعلّة العقليّة، فهي عنده وُضعت موجبةً، وإنّ العلّة العقليّة موجبةٌ فأجريت مجراها. [انظر: ابن الأنباريّ، لُمع الأدلّة، ص 115].

وعليه فإذا كانت العلّة النحويّة كالعلّة العقليّة، فعندها تنتفي الحاجة إلى وجود تنصيصٍ لهٰذه الأخيرة؛ لأنّ العلّة العقليّة لا تحتاج إلى نصٍّ يثبتها، فهي ثابتةٌ بالبداهة. وهو بهٰذا يسقط ما في يديه من إلحاق العلّة النحويّة بالفقهيّة من حيث التقسيم القياسيّ، ويوقع نفسه بالاضطراب.

الثاني: أثر الحجّيّة

لمّا كانت العلّة المعتمدة في القياس الفقهيّ منصوصًا عليها بالبيان الشرعيّ الّذي وصل إليهم، اتّفق القائلون بالقياس على حجّيّته والأخذ به في التطبيقات الفقهيّة العامّة. والغريب أنّ هٰذا الاتّفاق قد أغرى ابنَ الأنباريّ فأقحمه في علم النحو، وادّعى في قياس العلّة النحويّ الإجماع عند علماء العربيّة؛ جريًا وراء الإجماع الفقهيّ في هٰذا القسم، ولٰكنّه لم يأتِ بحجّةٍ جامعةٍ مانعةٍ لهٰذا القسم، أو الإجماع المزعوم فيه.

ب- قياس الشبَه

لقد تحدّث الفقهاء عن هٰذا القياس وعرّفوه بأنّه: «هو الّذي يكون الجامع فيه ليس بعلّةٍ للحكم» [ابن جُزَي، تقريب الوصول إلى علم الأصول، ص 135]، بل هو وصفٌ خارجٌ عن علّة الحكم الأصليّ. وليس هٰذا الوصف زائدًا على العلّة أو مشتركًا معها في علّة الأصل، وإنّما هو وصفٌ يشترك معها بشبهٍ مستقلٍّ عن جنس علّة الأصل. مثاله: ما أفتى به بعض الفقهاء من وجوب النيّة في الوضوء بالقياس على وجوبها في التيمّم [انظر: المصدر السابق]، والجامع بينهما أنّ كلّ واحدٍ منهما يطهِّر من الحدث، مع أنّ الطهارة من الحدث لم تكن هي العلّة الرئيسة لوجوب النيّة في المتعيّن عليه (التيمّم)، ولٰكنّها وصفٌ خارجيٌّ جمع فيه بين الأصل (التيمّم) والفرع (الوضوء).

فيما عرّفه النحويّون بأنّه: «هو أن يحمل الفرع على أصلٍ بضربٍ من الشبَه غير العلّة الّتي علّق عليها الحكم» [ابن الأنباريّ، لُمع الأدلّة، ص 107]. والشبَه عندهم حمل الشيء على شيءٍ بوجهٍ من الشبَه بينهما، فيأخذ المشبَّه (الفرع) حكم المشبَّه به (الأصل) لا للوصف الثابت الّذي أعطى الحكم للمشبَّه به، بل استنادًا إلى الوجه الشبَهيّ الخارج عن العلّة في الحكم، فهو شبه دخيلٍ على علّة الأصل. مثاله: ما جاء عن علماء النحو من أنّ الأصل في الأفعال البناء، لٰكنّ الفعل المضارع منها قد أعرب قياسًا على الاسم؛ وذٰلك للعلَل التالية [انظر: ابن الأنباريّ، أسرار العربيّة، ص 48 و49؛ الإنصاف في مسائل الخلاف، ج 1، ص 549]:

1ـ أنّ الفعل المضارع يمكن له أن يتخصّص بعد شياعه، كما هو الحال في الاسم الّذي قد تخصّص بعد ذياعه، فيلحق الفعل بالاسم ويُعرب قياسًا، نحو: الفعل (يقوم) الّذي يدلّ على الحال والاستقبال مجرّدًا، لٰكنّه إذا دخلت عليه (السين) اختصّ بالاستقبال دون سواه، وهٰذا الفعل يُعامَل معاملة الاسم الّذي كان شائعًا في قولنا: (رجلٌ)، فهو اسم نكرةٍ يصلح لكلّ الرجال، أمّا إذا دخلت عليه الألف واللام كـ (الرجل) فقد اختصّ برجلٍ بعينه بعد أن كانت دلالته تصدق على كلّ رجلٍ، وعليه سيكون الفعل (يقوم) مُعربًا قياسًا على ذٰلك الاسم؛ لأنّه اختصّ بسين الاستقبال بعد أن كان شائعًا ودالًّا على زمنين معًا، فتحوّلت دلالته إلى زمنٍ واحدٍ خُصّ به، وعندئذٍ شابه الاسم في هٰذه الدلالة.

2ـ أنّ الفعل يمكن له أنْ يجري على هيئة الاسم في حركاته وسكونه، نحو: الفعل (يَضْرِبُ) الّذي يُوزن تمامًا على هيئة اسم الفاعل (ضَارِبٌ)، وحينئذٍ فالوصف الجامع بين الفرع والأصل في القياس الأوّل هو التخصّص بعد الشياع، والعلّة الجامعة في القياس الثاني هي جريانه في حركاته وسكونه.

وهٰذه العلّة في هٰذين القياسين ليست هي العلّة الّتي أوجبت الإعراب في الأصل، وإنّما العلّة الموجبة للإعراب في الاسم هو إزالة اللبس؛ لأنّ الاسم قد يأتي فاعلًا أو مفعولًا أو مضافًا، وإذا لم يُعرب فإنّه يلتبس الفاعل بالمفعول وبالمضاف، فإذا قال المتكلِّم: (ما أحسنَ زيدًا) في حالة التعجُّب، و(ما أحسنُ زيدٍ) في الاستفهام، و(ما أحسنَ زيدٌ) في النفي، فإنّه يُلتبس الأمر على السامع إذا لم يُعرب المتكلِّم ويفصح عن مراده، ويتردّد بين النفي والتعجّب والاستفهام، فيقع في حيرةٍ من الأمر؛ ولذا أعرب الاسم لإزالة اللبس. وهٰذا المعنى غير موجودٍ في الفعل المضارع حتّى يُقاس على الاسم لعلّة اللبس؛ لأنّه سوف يكون بذٰلك قياس علّةٍ لا شبهٍ في نظر النحاة؛ لكون قياس العلّة قائمًا على وحدة العلّة الأصل، والفرع بالتعدّي. [انظر: السيوطيّ، الاقتراح في علم أصول النحو، ص 146]

والجدير بالذكر أنّ قياس الشبَه له مكانته وأصالته في اللغة العربيّة، وقد أوحت به العقليّة العربيّة الملهمة حتّى عُدّ وسيلةً من أوضح وسائل إثراء الجُملة العربيّة، فقد ألمح سيبويه إلى ابتكار العرب هٰذا النوع من القياس بقوله: «ومن كلامهم أن يشبِّهوا الشيء بالشيء وإن لم يكن مثله في جميع الأشياء» [سيبويه، كتاب سيبويه، ج 3، ص278]. وتحدّث ابن السرّاج عنه بشكلٍ أكثر وضوحًا، حيث يقول: «من شأنهم إذا أعلّوا أحد الفعلين أعلُّوا الفعل الآخر، وإنْ لم تكن فيه تلك العلّة» [ابن السرّاج، الأصول في النحو، ج 1، ص 502]. فيما علّق ابن جنّيّ على

هٰـذا السـلوك اللغـويّ بقـوله: «هٰـذا مذهـبٌ مطّـردٌ في كلامهـم ولغاتهـم، فـاشٍ في محاوراتهـم ومخاطباتهـم، أن يحملـوا الـشيء على حكـم نظـيره لقـربٍ مـا بينهمـا، وإن لـم يكـن في أحدهمـا مـا في الآخـر فمـا أوجـب له الحكـم» [ابـن جنّـيّ، المنصـف، ج 1، ص 191].

ولا يخـفى أنّ في هٰـذا اللـون مـن ألـوان القيـاس فوائـد علميّـةً كبـيرةً قـد سـاهمت في توضيـح فلسـفة الـكلام العـربيّ، وفي إعطـاء الأجوبـة والتعليـلات المناسـبة للأسـئلة الّـتي تُطـرح حـول هٰـذا الاسـتعمال أو ذاك، وأصبـح مـن الممكـن ترتيـب إجابـاتٍ وافيـةٍ وشـافيةٍ يسـتغني بهـا المتكلّـم عـن قـول: "هٰكـذا قالـت العـرب" عندمـا لا يجـد جوابًـا معتـبرًا مـن الناحيـة العلميّـة. وتظهـر ثمـرة هٰـذا القيـاس مـن أنّ عمليّـة التعليـل لبعـض الاسـتعمالات المطّـردة في كلام العـرب قـد تـأتي مـن رحـم قيـاس الشـبَه الّذي يـؤدّي بـدوره وظيفـة التنسـيق والترتيـب بين السـماع والقيـاس، ومن ثـمّ يتكفّـل ببيـان العلّـة مـن الإنتـاج اللغـويّ الّذي اتّفـق على تطبيقـه وأدائـه، أو الّذي اختُلـف فيـه كمـا هـو الحـال في اختـلاف التميميّـين والحجازيّـين في (مـا)، فالحجازيّـون يجعلونهـا عاملـةً عمـل الفعـل الناقـص الّذي يرفـع الاسـم وينصـب الخـبر، فهـم قـد شـبّهوها بــ (ليـس) وحملوهـا عليهـا؛ لأنّهـا في معناهـا، ولٰكـنّ التميميّـين شـبّهوها بحـرف الاسـتفهام (هـل) فلـم يعملوهـا قياسًـا عليهـا؛ لأنّ (مـا) عندهـم حـرفٌ وليـس فعـلًا، وكلا الحرفـين غـير مختـصٍّ بنـوعٍ معـيّنٍ.

جـ ـ قياس الطرد

يـرى الفقهـاء أنّ الأوصـاف المقارنـة للحكـم والموازنـة له لا تخلـو مـن إحـدى حـالاتٍ ثـلاثٍ، فـهي إمّـا أن تكـون مناسـبةً بـالذات، أو مسـتلزمةً للمناسـب بـالذات، أو لا مناسـبةً ولا مسـتلزمةً للمناسـب. أمّـا الأوّل فهـو الوصـف (المناسـب)، كتعليـل تحريـم الخمـر بعلّـة الإسـكار، وأمّـا الثـاني فهـو الوصـف (الشـبَهيّ)، كتعليـل وجـوب الشـارع للنيّـة في التيمّـم؛ لكونـه طهـارةً، فقيـس عليـه الوضـوء لأنّـه طهـارةٌ، ومـع أنّ الطهـارة مـن حيـث هي لا تناسـب اشـتراط النيّـة، وإلّا اشـتُرطت في الطهـارة عـن النجـس الّـتي لا يلـتزم بهـا النيّـة، لٰكـن تناسـبه مـن حيـث إنّهـا عبـادةٌ، والعبـادة مناسـبةٌ لاشـتراط النيّـة. وأمّـا الثالـث فهـو الوصـف (الطـرديّ)، كاسـتدلال المذهـب المالـكيّ على جـواز الوضـوء بالمـاء المسـتعمل بــ: «إنّـه مائـعٌ تُبـنى القنطـرة على جنسـه، فيجـوز الوضـوء بـه قياسًـا على المـاء في النهـر، فـإنّ بنـاء القنطـرة على المـاء ليـس مناسـبًا لكونـه طهـورًا أو مسـتلزمًا له» [انظـر: الإسـنويّ، نهايـة السـول في شرح منهـاج الوصـول، ج 3، ص 35]. وعلى وفـق هٰـذا البيـان يكـون تعريـف

الطـرد بأنّـه الوصـف غـير المناسـب للحكـم أو المسـتلزم له. ومفهـوم المناسـبة يعـني مقصـود الـشرع مـن الحكـم الّذي يقـوم على غـرض المصلحـة، وطريـق بيانـه بالإخالـة[2] في العلّـة.

فيمـا يـراه النحويّـون بأنّـه «هـو الّذي يوجـد معـه الحكـم، وتفقـد الإخالـة في العلّـة» [ابـن الأنبـاريّ، لُمع الأدلّة، ص 110]. وقـد مثّلـوا له بتعليـل بنـاء (ليـس) بجمودهـا وعـدم التـصرّف، أي أنّهـا لازمـت صـورةً واحـدةً، بخـلاف الأفعـال المتصرِّفـة الّـتي لا تقتـصر على حالـةٍ واحـدةٍ، وكذٰلـك مثّلـوا له بتعليـل إعـراب مـا لا ينـصرف بعـدم الانـصراف. وهٰـذه العلّـة لـم تغلـب على الظـنّ الّذي يجـيز تعليـل بنـاء (ليـس) وإعـراب مـا لا ينـصرف بعـدم التـصرّف أو الانـصراف؛ لأنّ مثـل هٰـذا التتابُـع والاطّـراد سـيجعل الأمـر يصـدق على كلّ فعـلٍ غـير متـصرِّفٍ، وكلِّ اسـمٍ غـير منـصرفٍ، مـع أنّ المتّفـق بـين النحـاة والمشـهور عندهـم أنّ الفعـل (ليـس) إنّمـا بُـني لأنّ الأصـل في الأفعـال البنـاء، وأنّ مـا لا ينـصرف مـن الأسـماء إنّمـا أعـرب لأنّ الأصـل في الأسـماء الإعـراب، فهٰـذه العلّـة اطّـردت، بمعـنى أنّ الحكـم قـد وُجـد معهـا، وهـو عـدم التـصرّف أو الانـصراف، لٰكنّهـا افتقـرت إلى وجـود الإخالـة أو الشـبَه، فأطلـق عليـه قيـاس الطـرد. [انظر: المصدر السابق، ص 110 112]

وقـد احتـجّ القائلـون بالطـرد النحـويّ بقضايـا عديـدةٍ، منهـا [انظر: المصدر السابق؛ السيوطيّ، الاقتراح في علـم أصـول النحـو، ص 148 و149]:

1ـ أنّ الدليل على صحّة العلّة اطّرادها وسلامتها من النقض، وهٰذا الأمر موجودٌ في الطرد.

2ـ أنّ عجز المعترض دليلٌ على صحّة العلّة.

3ـ أنّ هٰذا الطرد نوعٌ من القياس، فوجب أن يكون حجّةً كالّذي لو كان فيه إخالةٌ أو شَبَهٌ.

وقـد بحـث ابـن الأنبـاريّ هٰـذه القضايـا وناقشـها مناقشـةً جدليّـةً وكلاميّـةً توافـق هيئـة طرحـه العقـليّ، وانتـهى بـه الحـال إلى أنّ قيـاس الطـرد ليـس بحجّـةٍ؛ بدعـوى أنّ أيّ قيـاسٍ فيـه إخالـةٌ أو شَـبَهٌ لـم يكـن حجّـةً مطلقًـا، وإنّمـا يكـون كذٰلـك إذا مـا اجتمعـت فيـه مـن الإخالـة أو الشـبَه الغالـب على الظـنّ، وليـس هٰـذا موجـودًا في قيـاس الطـرد، فينبـغي تـرك التمسّـك أو التمثّـل بـه.

وتجـدر الإشـارة إلى أنّ أحـد الباحثـين المُحدَثـين قـد توهّـم ففهـم خطـأً معـنى قيـاس الطـرد الّذي جـاء بـه صاحـب اللُّمـع، فخلـط على أثـر هٰـذا الفهـم بينـه وبـين مصطلـح الاطّـراد، وهـو

2- الإخالـة: مسـلكٌ غـير قطعـيٍّ يقـوم عـلى أسـاس الاعتبـار الظنّـيّ، وهـي طريـقٌ إلى بيـان المناسـبة، وأنّ النفـس يمكـن لهـا أن تركـن إلى القبـول والصحّـة مـع اطمئنانهـا بـأنّ هٰـذا الوصـف إلى هٰـذا الحكـم ليـس عليـه نـصٌّ أو إجـماعٌ.

الاستعمال الكثير لما ورد من السماع، معتقدًا أنّ ابن الأنباريّ كان ينقض مبدأ التتابع والاطّراد في السماع، ومن ثمّ أخذ عليه بأنّه لا يحتاج إلى هٰذا الجدل كي يثبت عدم صلاحيّة الطرد وحجّيّته؛ وذٰلك «لبداهة أنّ كلّ ما يُطّرد في كلام العرب هو حجّةٌ؛ لأنّه سماعٌ، والسماع هو الدليل الوحيد الّذي تفتقر إليه بقيّة الأدلّة، ولا تدفع حجّيّته بالأدلّة العقليّة» [محمّد إبراهيم خليفة، أصول النحو في الخصائص، ص 271]. ثمّ أخذ بعدها في الحديث عن الفعل الناقص (ليس)، وأنّه ممكنٌ أنْ يكون معلّلًا بعلّتين: أحدهما عدم التصرّف، وثانيهما كون الأصل في الأفعال البناء؛ لأنّ هناك من الأحكام مَن تكون له علّتان أيضًا. ناسيًا هٰذا الباحث أنّه قد جانب الصواب في هٰذا الفهم؛ لأنّ العلّة المقصودة في قياس الطرد هي المخيّلة المظنونة، لا ما تصوّره خطأً.

الخاتمة

1ـ لقد اتّضح من خلال هٰذا البحث أنّ أهمّ ما طبعت به الدراسة النحويّة هو ميولها إلى الجانب النقديّ في معالجتها القضايا النحويّة، وفي المستويَين النظريّ والمنهجيّ.

2ـ على الرغم من تعدّد آراء الباحثين باسم دعوات التيسير النحويّ إلّا أنّنا وجدنا أنّ أكثر المحاولات قد تناولت الفروع النحويّة لا الأصول، بل لم تطرح بديلًا حينما كانت ترد وتنقض، ولم تكن تقدّم الجديد المزعوم عندما كانت تعارض وتخالف.

3ـ لا يمكن أنْ يُتصوّر أنّ النحو العربيّ قد تأثّر تأثّرًا كاملًا بالقضايا العقليّة بالصورة الّتي صوّرها بعض الباحثين؛ وذٰلك لاختلاف الغاية في كلٍّ منهما. أمّا مسألة التأثير إن وجدت، فهي لا ترتبط بالأصالة والتقليد؛ لأنّ النحو قد اكتمل قبل ثبوت ذٰلك التأثير، وإنّما هي دليلٌ على مكانة الجانب العقليّ في النحو، وهو جانبٌ كان موجودًا مع الجانب النقليّ في المناخ العامّ الّذي ساد البيئة العربيّة آنذاك.

4ـ أنّ القياس النحويّ ليس كنظيره الفقهيّ، وأنّ حصول التناسب بينهما يكمن في حدود التعريف، وأنّ تسمية الأركان لا يُخفي الحقيقة المتعلّقة بطبيعة القياسين؛ إذ ليس في النحو أصلٌ ثابتٌ بالنصّ يختلف جنسًا عن الفرع الّذي تجري على غراره عمليّة إلحاقٍ للفرع بالأصل.

5ـ أنّ العلّة النحويّة تفترق عن العلّة الفقهيّة؛ لكونها تقبل التعليل، وأنّ العقل يجد في رحابها منفذًا للتوجيه لها، ولا يحذر في بيان ظواهرها وتقديراتها، لٰكنّ النحاة بتوجّهاتهم المتنوّعة حاولوا إقحامها في نفق العلّة الفقهيّة؛ بوصفها العلّة الموجبة للحكم بذاتها؛ ولأنّها ـ بحسب رأيهم ـ وُضعت موجبةً على الرغم من أنّ العلّة النحويّة لا يمكن أن تكون منضبطةً في ذٰلك، كعلّة الإسكار في الخمر، وعلّة السفر في القصر، وغيرهما من الأمثلة المتعدّدة.

قائمة المصادر

القرآن الكريم

إبراهيم مصطفى، إحياء النحو، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1959 م.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء، أسرار العربيّة، تحقيق: بركات يوسف هبّود، دار الأرقم، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء، الإنصاف في مسائل الخلاف بين النحويّين البصريّين والكوفيّين، تحقيق: محمّد محيي الدين عبد الحميد، دار الفكر، بيروت.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء، لُمع الأدلّة في أصول النحو، تحقيق: سعيد بن محمّد الأفغاني،دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1971 م.

ابن الأنباري، أبو البركات عبد الرحمن بن أبي الوفاء، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، تحقيق: د. إبراهيم السامرائي، مكتبة المنار، الأردنّ، الطبعة الثالثة، 1985 م.

ابن السرّاج البغدادي، أبو بكر محمّد بن السري، الأصول في النحو، تحقيق: د. عبد الحسين الفتلي، مؤسّسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1996 م.

ابن جنّيّ الموصلي، عثمان، الخصائص، تحقيق: محمّد علي النجّار، دار الكتب المصريّة، القاهرة، الطبعة الأولى.

ابن جنّيّ الموصلي، عثمان، المنصف، شرح كتاب التصريف لأبي عثمان المازني، تحقيق: إبراهيم مصطفى وعبد الله أمين، دار إحياء التراث القديم، الطبعة الأولى، 1954 م.

ابن جُزَي الكلبي، محمّد بن أحمد، تقريب الوصول إلى علم الأصول، تحقيق: د. عبد الله محمّد الجبوري، مطبعة الخلود، بغداد، 1990 م.

ابن فارس الرازي، أحمد، الصاحبي في فقه اللغة العربيّة ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تحقيق: د. عمر فاروق الطبّاع، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 م.

ابن مَضاء القرطبيّ، أحمد بن عبد الرحمن، الردّ على النحاة، تحقيق: د. شوقي ضيف، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة.

الأسعد، عبد الكريم، ترجمة الأخفش وأضواء على شخصيّته العلميّة، (بحث) في مجلّة البحوث الإسلاميّة العدد (38) لسنة 1989 م.

الإسنوي، عبد الرحيم بن الحسن، نهاية السول في شرح منهاج الوصول، دار الكتب العلميّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1999 م.

الجواري، أحمد عبد الستّار، نحو التيسير دراسةٌ ونقدٌ منهجيٌّ، مطبوعات المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، 1984 م.

الجواري، د. أحمد عبد الستّار، نحو القرآن، مطبوعات المجمع العلميّ العراقيّ، بغداد، 1974 م.

السرطاويّ، معاذ، ابن مَضاء القرطبيّ وجهوده النحويّة، دار مجدلاوي ـ عمّان، الطبعة الأولى، 1988 م.

السيوطيّ، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر، الاقتراح في علم أصول النحو، قراءة وتعليق: د. أحمد سليمان ياقوت، جامعة طنطا، دار المعرفة الجامعيّة، 2006 م.

العبيدي، شعبان عوض محمّد، النحو العربي ومناهج التأليف والتحليل، جامعة قاريونس، 1989 م.

الفارسيّ، أبو علي الحسن بن أحمد النحويّ، التكملة، تدقيق ودراسة: د. كاظم بحر المرجان، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الثانية، 1999 م.

القفطي، علي بن يوسف، إنباه الرواة على أنباه النحاة، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، مؤسّسة الكتب الثقافيّة، بيروت، الطبعة الأولى، 1986 م.

بارتشت، بريجيته، مناهج علم اللغة من هرمان باول حتّى ناعوم تشومسكي، ترجمة: أ. د. سعيد حسن بحيري، مؤسّسة المختار، القاهرة، الطبعة الأولى، 2004 م.

تمّام حسّان، اللغة بين المعياريّة والوصفيّة، عالم الكتب، القاهرة، الطبعة الرابعة، 2000 م.

سميرة حمادي، العلَل النحويّة في كتاب التراث العربيّ، رسالة ماجستير مقدّمة لجامعة الحاج لخضر بباتنة، قسم اللغة العربيّة وآدابها، سنة 2010ـ2011 م.

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثيّ، كتاب سيبويه، تحقيق: عبد السلام محمّد هارون، عالم الكتب، بيروت.

عقيل حسين، المفاهيم العلميّة.. دراسةٌ في فلسفة التحليل، الدار البيضاء ـ المغرب، المؤسّسة العربيّة للنشر والإبداع، 1999 م.

عناني، محمّد، المصطلحات الأدبيّة الحديثة، الشركة العالميّة للنشر ـ بيروت، الطبعة الثالثة، 2003 م.

محمّد إبراهيم خليفة، أصول النحو في الخصائص لابن جنّيّ، رسالة ماجستير مقدّمة لجامعة القاهرة، كلّيّة دار العلوم، سنة 1982 م.

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

The Ontological Evidence between Yemani Theosophy and Transcendental Philosophy

Saad Al-Bakhati
Lecturer at the Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: saadmosaoy4@gmail.com

Abstract

The ontological argument is one of the most important arguments used in philosophy in proving God the Creator. It occupied the thought of many Western and Muslim philosophers, between those who believed in it and those who rejected. By studying the reasons for accepting and rejecting this divine evidence, we find that the most important intellectual foundations that play an important role in this argument is their interpretation of the meaning of existence, and whether existence has a meaning realized externally? Or is it one of the pure mental concepts that are not achieved outside the mind, even if it is a mental concept? This study will review the opinion of two of the greatest philosophers of Islam and modern Western philosophy and the scope of their arguments. They are the famous Islamic philosopher Mr. Damad, the founder of Yemani theosophy, and the German philosopher Immanuel Kant, whom some consider to be the founder of modern philosophy. Mir Damad believed that the ontological argument was one of the established arguments to prove God. As for Kant, he completely rejected it, based on his belief of interpretation of the meaning of existence. Kant saw that meaning of existence is an intellectual mental meaning, and its subject has no ability on giving new concept, as the reality which exist is the essence.

Keywords: Existence, Yemani Theosophy, Transcendental Philosophy, Mir Damad, Kant, ontological evidence.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 194-217

Received: 25/09/2020 | Accepted: 10/10/2020 | Published: 15/09/2020

Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research

©the author(s)

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

الدليل الأنطولوجيّ بين الحكمة اليمانيّة والفلسفة الترانسندنتاليّة

سعد البخاتي
مدرّسٌ في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالميّة، العراق.
البريد الإلكتروني: saadmosaoy4@gmail.com

الخلاصة

يعدّ الدليل الأنطولوجيّ من أهم الأدلّة الّتي تقام على إثبات الإلٰه الخالق في الفلسفة؛ فقد شغل فكر الكثير من فلاسفة الغرب والمسلمين، بين مثبتٍ ومنكرٍ له. ومن خلال دراسة أسباب القبول والرفض لهذا الدليل الإلٰهي، نجد أنّ أهمّ المتبنيات الفكريّة الّتي تلعب دورًا مهمًّا في هٰذا الدليل هو تفسيرهم لمعنى الوجود، وهل الوجود ذو معنًى متحقّقٍ في الخارج؟ أو هو من المفاهيم الذهنيّة الصرفة الّتي لا تحقّق لها خارج دائرة الذهن، وإن كان مفهومًا ذهنيًّا؟ وهٰذا ما نحاول تسليط الضوء عليه في مقالنا هٰذا من خلال استعراض رأي فيلسوفين من أعظم فلاسفة الإسلام والفلسفة الغربيّة الحديثة، وسوق أدلّتهما، وهما الفيلسوف الإسلاميّ الحكيم السيّد الداماد، مؤسّس الحكمة اليمانيّة، والفيلسوف الألماني إيمانويل كانط، الّذي يعدّه البعض مؤسّس الفلسفة الحديثة. إذ تمسّك به الأوّل ليكون دليلًا من الأدلّة المقامة على إثبات الإلٰه، بينما ذهب الثاني إلى رفضه بالكلّيّة؛ بناءً على ما ذهب إليه من تفسيره لمعنى الوجود وأنّه معنًى ذهنيٌّ اعتباريٌّ، لا يفيد موضوعه أيّ معنًى جديدٍ، والأصيل المتحقّق في الخارج إنّما هو الماهيّة.

الكلمات المفتاحية: الوجود، الحكمة اليمانيّة، الفلسفة الترانسندنتاليّة، الداماد، كانط، الدليل الأنطولوجيّ.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 194 ـ 217
استلام: 2020/09/25 | القبول: 2020/10/10 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف
CC BY

المقدمة

مـن أهـمّ المباحـث الفلسـفيّة ذات الأثـر على كلّ المبـاني الفلسـفيّة مسـألةُ الوجـود والماهيـة، وعلاقـة أحدهمـا بالآخـر، وأيّهمـا الأصيـل وأيّهمـا اعتبـاريٌّ.

ولعـلّ بحـث الفلاسـفة الإسـلاميّين عـن هٰـذا الموضـوع يسـهّل على الباحـث؛ لأنّهـم بحثـوا المسـألة بصراحـةٍ لا تقبـل الشـكّ، لا سـيّما شـيخ الإشراق والسـيّد الدامـاد وصـدر المتألّهـين؛ فقـد تعرّضـوا لهـا شرحًـا واسـتدلالًا، بحيـث يتمكّـن الباحـث مـن معرفـة رأيهـم في المسـألة بسـهولةٍ.

وكـذا مـن جـاء بعدهـم مـن الحكمـاء أمثـال السـبزواريّ والعلّامـة الطباطبـائيّ والشـهيد مطهـري، والمعاصريـن مـن حكمائنـا.

لٰكـنّ المسـألة مختلفـةٌ تمامًـا في الفلسـفة الغربيّـة، خصوصًـا الحديثـة منهـا؛ فإنّهـم لـم يولـوا المسـألة تلـك الأهمّيّـة بحيـث لـم يبحثـوا عنهـا بشـكلٍ مسـتقلٍّ وصريـحٍ، فمـن أراد معرفـة آرائهـم في مسـألة الوجـود والماهيّـة فعليـه أن يتتبّـع كلماتهـم، ويسـتعين بلوازمهـا.

وهٰـذا مـا نريـد أن نقدّمـه في مقالنـا هٰـذا، لنتعـرّف على آثـار المسـألة في السـاحة العقديّـة، وبالخصـوص على قبـول الدليـل الأنطولـوجيّ لإثبـات الخالـق أو عـدم قبـوله. وذٰلـك مـن خـلال دراسـة المسـألة عنـد فيلسـوفين أحدهمـا السـيّد محمدباقـر الدامـاد، الّذي خطـا بالحكمـة المشّـائيّة خطـواتٍ كبـيرةً نحـو الأمـام، حـتّى عدّهـا فلسـفةً مسـتقلّةً وأسـماها الحكمـة اليمانيّـة. بينمـا يعـدّ الفيلسـوف الألمـانيّ إيمانويـل كانـط مؤسّسًـا للفلسـفة الغربيّـة الحديثـة.

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

أوّلًا: الدليل الأنطولوجيّ

الأنطولوجيا (Ontology) وتعنى علم الوجود، وهو علمٌ يبحث عن الموجود في ذاته مستقلًّا عن أحواله و ظواهره، أو هو علم الموجود من حيث هو موجودٌ. وقد يراد به البحث عن الأشياء في ذاتها من جهة ما هي جواهر بالمعنى الديكارتيّ، لا عن ظواهرها ومحمولاتها. وهو بهٰذا المعنى مقابلٌ لعلم الظواهر (Phenomenology). وأمّا الأنطولوجيّ فهو المنسوب إلى الأنطولوجيا، وهو المتعلّق بحقيقة الوجود، لا بظواهر الوجود. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 560]

والدليل الأنطولوجيّ (Ontological Argument) أو الدليل الوجوديّ، وهو دليلٌ لاهوتيٌّ عقليٌّ على إثبات وجود الله، يعتمد على نفس تصوّر معنى الله وتعريفه، أي من نفس تحليلنا لمعنى الله، ونثبت أنّه موجودٌ. أقامه أنسلم (St. Anselm)، وقد أشار المؤرّخ الفرنسيّ إتين جيلسون إلى أنّ هٰذا الدليل له جذورٌ في كلمات بعض من تقدّم على أنسلم، أمثال دانز سكوطس (Duns Scotus)، فقد أشار إلى أنّنا إذا أردنا أن نسلّم بالضرورة بموجودٍ أوّلٍ، ولكي نبرهن على هٰذه النتيجة فإنّ علينا أن نضع أكمل تصوّرٍ يمكن لنا أن نتصوّره. [جيلسون، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ص 96]

كما نجده أيضًا في كلمات توما الأكوينيّ إذ يقول: «من ماهيّة الله نفسها بوصفه الصورة الخالصة للوجود أن يكون لا متناهيًا» [المصدر السابق ص97] ولٰكن أنسلم (St. Anselm) هو أوّل من صاغه في شكلٍ محدّدٍ؛ ولذا عُرف هٰذا الدليل به، واقترن باسمه. [المصدر السابق، ص97]

ثمّ طوّره الفيلسوف والرياضيّ الفرنسيّ رينيه ديكارت (René Descartes)، الملقّب بأبي الفلسفة الحديثة، واعتبره يقينيًّا أكثر من يقينيّات علم الهندسة، الّتي لا يُشَكّ في يقينيتها وبداهتها. [انظر: ديكارت، تأمّلاتٌ في الفلسفة الأولى، ص 209 ـ 222]

ولعلّ أول من سمّاه بذٰلك هو الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط في كتابه نقد العقل المحض. [انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، ج 2، ص 560]

وإذا ما علمنا أنّ الدليل الوجوديّ هو دليلٌ يعتمد على تصوّر نفس معنى الله وتحليله لإثبات وجوده، فإنّ هٰذا الدليل يمكن تلمّسه في الفلسفة الإسلاميّة؛ فإنّ الفارابي استطاع أن يكتشف دليلًا يعتمد على نفس هٰذه الفكرة لإثبات وجود الواجب جلّ ثناؤه، ولٰكنّ الفلسفة الفارابيّة كانت أكثر إحكامًا ونجاحًا في دليلها الوجوديّ.

وخلاصتـه: أنّنـا عندمـا نتصـوّر معـنى الموجـود، فإمّـا أن يكـون واجـب الوجـود بذاتـه، بمعـنى أنّـه لا يحتـاج إلى شيءٍ آخـر يوجـده، بـل هـو موجـودٌ بذاتـه، وإمّـا أن لا يكـون كذٰلـك، وهـو الممكـن، وحينئـذٍ فـلا يمكـن تحقّقـه مـا لـم يكـن هنـاك موجِـدٌ له واجـبٌ بذاتـه، وإلّا لـزم التسلسـل. وفي هٰـذه الحالـة فـإنّ الله هـو الواجـب الموجِـد وليـس الممكـن المخلـوق. وبذٰلـك يثبـت المطلـوب، وهـو ثبـوت وجـود الله تعـالى.

قـال الغـازانيّ في شرح برهـان الفـارابيّ: «وثانيهمـا: وهـو اعتبـار الموجـود مـن حيـث هـو، والنظـر في أحـواله. وهٰـذا هـو طريقـة الحكمـاء المتألّهين؛ وأشـار إليـه بقـوله: "وتلحـظ" أي ولـك أن تلحـظ "عالـم الوجـود المحـض" سـمّاه عالمًـا لأنّـه يُعلَـم منـه الصانـع كمـا يعلـم مـن الآيـات "وتعلـم أنّـه لا بـدّ مـن وجـودٍ بـالذات" أي موجـودٍ لا يكـون وجـوده مسـتفادًا مـن الغـير، وتقريـره أن يقـال: لا شـكّ في أنّ شـيئًا مـا موجـودٌ. فـلا يخلـو مـن أن يكـون واجبًـا أو ممكنًـا؛ ضرورة انحصار الموجـود فيهمـا. فـإن كان واجبًـا ثبـت المطلـوب، وإن كان ممكنًـا فـلا بـدّ مـن الانتهـاء إلى الواجـب؛ لأنّ الممكـن لا يمكـن أن يوجـد بذاتـه، وإلّا لـزم الترجيـح بـلا مرجّـحٍ؛ فتعـيّن أن يوجـد بغـيره. وذٰلـك الغـير يمتنـع أن يكـون ممكنًـا إلى غـير النهايـة؛ لاسـتلزامه التسلسـل، فتعـيّن أن ينتـهي إلى موجـودٍ غـير ممكـنٍ، وهـو الواجـب» [الغـازانيّ، شرح فصـوص الحكمـة للفـارابيّ، ص 90].

ثانيًا: الحكمة اليمانيّة

مأخـوذةٌ مـن اليُمـن بمعـنى البركـة، فالحكمـة اليمانيّـة، بمعـنى الحكمـة المباركـة؛ أو مأخـوذةٌ مـن قـول النـبيّ ﷺ: «الإيمـان يمـانٍ والحكمـة يمانيّـةٌ» [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 57، ص 233]، أو تشـبيهًا للحكمـة بالنجمـة اليمانيّـة، وهي النجمـة الّـتي لا يـنزل فيهـا شـمسٌ ولا قمـرٌ؛ ولذا يهتـدى بهـا في الـبر والبحـر. [انظـر: الكلينـيّ، الـكافي، ج 8، ص 70؛ ابـن منظـور، لسـان العـرب، ج 13، ص 458؛ الزبيـدي، تـاج العـروس، ج 2، ص 451]

وهي التسـمية الّـتي أطلقهـا السـيّد الدامـاد على فلسـفته الّـتي سـار بهـا على خطـى الحكمـة المشّـائيّة، وأضـاف إليهـا تحقيقـاتٍ مهمّـةً، نضّجـت الفلسـفة المشّـائيّة "النيّئـة" على حـدّ تعبـيره. يقـول في وصـف فلسـفته: «إنّ مـن آيـات الله الكـبرى لديّ، وأنعُمِـه العظـمى عـليَّ، ... بإنضـاج نيّـئ الحكمـة، ولـمِّ شـعَثِ العلـم، وتقويـم الحكمـة الإيمانيّـة "اليمانيّـة" البهيجـة» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 113].

وقال في مقدّمة "الأفق المبين": «فلقد آن آنه وحان حينه، ولم يكد يرام بوضعه إلّا التدرّج إلى أن يتعرّف سبيل جناب الربوبيّة حيث ما يجدر به من الوجود والصفات ونسبة المبدعات إليه، كيف منه البدء وبه البقاء، وإليه الرجوع، على شاكلة ما انضجت من المنهجة الربانيّة والفلسفة اليونانيّة حتّى استوت حكمة "يمانيّة" إيمانيّة» [الداماد، الأفق المبين، ص 2].

من أبرز ما أضافه الداماد في فلسفته اليمانيّة وميّزها عن الفلسفة المشّائيّة هو:

1ـ مسألة الحدوث الدهريّ، والّتي أثبت فيها أنّ العالم حادثٌ خارجًا، لا ذاتًا فقط، كما كان يعتقد الحكماء قبله، بل لم يكن ثمّ كان، فخرج من العدم الصريح إلى عالم الوجود.

2ـ الاستدلال على أصالة الماهيّة، بشكلٍ مباشرٍ تارةً، إذ أقام براهين على نفس أصالة الماهيّة؛ معتمدًا على تحقيقاته وإضافاته في المنطق، وغير مباشرٍ تارةً أخرى، بأن أثبت الأصالة للماهيّة عن طريق إبطاله لأصالة الوجود بعدّة براهين.

ثالثًا: الفلسفة الترانسندنتاليّة (Transcendental)

وكلمة الترانسندنتاليّة مأخوذةٌ من الكلمة اللاتينيّة (Eanscendens) بمعنى المتعالي، فكلّ فلسفةٍ تذهب إلى القول بأنّ في العالم ترتيبًا تصاعديًّا تخضع فيه الحوادث للتصوّرات، والتصوّرات للمبادي فهي فلسفةٌ متعاليةٌ.

والمتعالي (Transcendental) عند فلاسفة القرون الوسطى يدلّ على المفارق أو على ما هو أعلى من المقولات الأرسطيّة، كالواحد، والخير، والحقّ والموجود، والشيء، والجائز والضروريّ. [انظر: صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 1، ص 299 و300]

أمّا كانط فيستعملها في ثلاثة معانٍ، فقد يريد بها ضدّ التجريبيّ، فكلّ ما هو شرطٌ قبليٌّ للتجربة ـ كالمبادئ المتعالية، أو القوانين العقليّة الّتي هي بمثابة قواعدَ للمعرفة ـ فهو متعالٍ. تقول: علم الجمال المتعالي، والمنطق المتعالي، والتحليل المتعالي، والجدل المتعالي، والاستنتاج المتعالي.

وقد يريد بها الأعلى، فالمتعالي بهٰذا المعنى هو الانتقاديّ أيضًا، كالمنطق المتعالي خلاف المنطق العامّ؛ لأنّ الثاني يقتصر على البحث في ارتباط المعاني بعضها ببعضٍ، أمّا المنطق الأوّل فيبحث في أصل هٰذه المعاني، ونسبتها إلى الأشياء، وتسمّى هٰذه الفلسفة المتعالية عند (كانط) بالفلسفة الانتقاديّة.

وإذا كان المتعالي ضدّ الأعلى دلّ على ما يجاوز حدود التجربة، فالمبدأ الّذي لا ينطبق في الأصل إلّا على حدود التجربة الممكنة، إذا طبّقته في مجالاتٍ أوسع من هٰذه الحدود جعلته متعاليًا، على خلاف المبدإ الأعلى الّذي يستلزم حذف هٰذه الحدود وإبطالها.

وقد يقصد بها ضدّ الميتافيزيقيّ ثالثةً، ويريد به أنّ المبدأ لا يكون متعاليًا حتّى يشتمل على شرطٍ قبليٍّ عامٍّ، يصدق على التجربة من حيث هي تجربةٌ، دون تعيينٍ أو تخصيصٍ، كقولك: لكلّ تغيّرٍ في الجوهر علّةٌ. على خلاف الميتافيزيقيّ الّذي يضع قاعدةً قبليّةً تسمح بتوسيع معرفتنا بالشيء، دون الرجوع إلى التجربة، كقولك: لكلّ تغيّرٍ في الجوهر المادّيّ علّةٌ خارجيّةٌ. [المصدر السابق، ص 299 و300]

فعندما يصف كانط فلسفته بالترانسندنتاليّة أو المتعالية، فباعتبارها بنظره هي الفلسفة العليا، ولٰكنّه حين يصف بها منطقه، فيريد بذٰلك المنطق المتقدّم على منطق أرسطو، والسابق عليه؛ لأنّه يبحث عن القضايا الّتي اعتبرها أرسطو بدهيّةً، ولم يبحث عن كيفيّة حصولها لدى الذهن، من قبيل قضيّة اجتماع النقيضين.

المبحث الثاني: الدليل الأنطولوجيّ في الحكمة اليمانيّة

قبل بيان هٰذه المسألة في الفلسفة اليمانيّة، لا بدّ أن نقدّم مقدّمةً في معنى الوجود عند السيّد الداماد. إنّ الوجود عند السيّد الداماد معناه الكون والتحقّق في ظرفٍ ما. فالوجود عنده ليس إلّا الموجوديّة المنتزعة ذهنًا من الماهيّة بعد تقرّرها في الأعيان، قال w: «ليس الوجود حقيقته إلّا نفس الموجوديّة بالمعنى المصدريّ، أي: صيرورة نفس الماهيّة في ظرفٍ ما، لا معنى ما ينضمّ إلى الماهيّة أو ينتزع منها، ... ثمّ العقل بضربٍ من التحليل ينتزع منها معنى الموجوديّة والصيرورة المصدريّة، ويصفها به ويحمله عليها، على أنّ مصداق الحمل ومطابق الحكم هو نفس الماهيّة بحسب ذٰلك الظرف، لا أمرٌ زائدٌ يقوم بها فيصحّح الحمل» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ص 5].

وقد بيّن قريبًا من ذٰلك في كتابه القبسات موضحًا معنى الوجود وسلبه وموقعه من مراتب الماهيّة؛ وأنّه نفس تحقّق الماهيّة في الخارج أو الذهن، لا أنّه شيءٌ زائدٌ تتّصف به الذات حتّى توجد. كما بيّن الفرق بين وجود الوجود ووجود سائر الأعراض؛ فإنّ الأعراض لها تحقّقٌ في الخارج في موضوعاتها، بخلاف الوجود، فإنّه نفس تحقق موضوعه، لا غير، ولا تحقّق له في الخارج غير تحقق موضوعه.

وعلى ذٰلك فالوجود هو شرحٌ لنفس الذات المتقرّرة، بخلاف العدم الّذي هو شرحٌ لبطلان الذات، وأنّه لا يوجد شيءٌ، لا أنّ هناك شيئًا متّصفٌ بالعدم. [انظر: الداماد، القبسات، ص 37 و38]

ثمّ إنّ لازم كلامه المتقدّم وغيره المبثوث في كتبه أنّ الوجود منتزعٌ من الموجود، والموجود منتزعٌ ومشتقٌّ من الماهيّة المتقرّرة؛ لأنّ الانتزاع تارةً من الخارج مباشرةً، بأن ينتزع الذهن المفهوم من الموضوع من حيث هو معروضٌ لعرضٍ ما، كانتزاعه الأبيض من عروض البياض على الجسم، وتارةً يكون الانتزاع ليس من الخارج مباشرةً، بل من المشتقّ، كالأبيضيّة، فإنّها لا تنتزع من الجسم بما هو معروضٌ للبياض، بل تنتزع من الأبيض المنتزع من الجسم المعروض للبياض. فالأبيضيّة متأخّرةٌ عن البياض بمرتبتين؛ لأنّ عروض البياض على الجسم يُشتقّ منه الأبيض، ثمّ من الأبيض يُشتقّ الأبيضيّة. وكذا الوجود بالنسبة إلى الماهيّة؛ فإنّ تحقّق الماهيّة يُنتزع منه مفهوم الموجود، ومن مفهوم الموجود ينتزع مفهوم الوجود الّذي هو نفس الموجوديّة.

وعليه فالوجود غير موجودٍ في الخارج، فلا يكون مفهومه من المفاهيم الأوّليّة الماهويّة، بل هو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ[1]؛ لأنّه عرضٌ تحليليٌّ يعرض الماهيّة في الذهن؛ لٰكنّه لا كسائر الأعراض، بل يختلف عنها من جهاتٍ:

أوّلًا: الأعراض موجودةٌ في الخارج أو في الذهن، في حين أنّ الوجود من ابتكارات الذهن، ولا تحقّق له في الخارج.

ثانيًا: الأعراض وجودها لنفسها هو نفس وجودها لغيرها (موضوعها)، في حين أنّ الوجود ليس له تحقّقٌ في الخارج ليقال وجوده لنفسه هو وجوده لموضوعه. بل لا تحقّق إلّا للموضوع، ومنه ينتزع الموجوديّة. [انظر: الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ص 8]

ثالثًا: العرض المحمولُ على معروضه، يكون معنًى منضمًّا إلى معنى موضوعه، بخلافه في الوجود فإنّه نفس موضوعه في ظرفٍ ما، وليس معنًى مغايرًا له ونضمّ إليه، بل هو نفس الموضوع ولٰكن في ظرف الخارج أو الذهن.

1- تنقسم المفاهيم إلى أوّليّةٍ وثانويّةٍ. أمّا الأوّليّة فهي المفاهيم الّتي تُنتزَع من الخارج مباشرةً؛ وذٰلك في الماهيّات، حيث ينتزع العقل مفاهيمها من الخارج مباشرةً، مثل مفهوم الإنسان والفلك. وأمّا الثانويّة فهي المفاهيم الّتي تُنتزَع من المفاهيم الماهويّة الأوّليّة، لا من الخارج مباشرةً. ثمّ الثانوية إمّا أن يُبحَث عنها من حيث كونها يُتوصَّل بها من المعلوم إلى المجهول، وتسمّى معقولاتٍ ثانويّةً منطقيّةً، وهي المبحوث عنها في علم المنطق. وإمّا أن يُبحَث عنها من حيث إثبات تقرُّرها أو أنّ لها وجودًا في الذهن أو الخارج، فتسمّى معقولاتٍ ثانويّةً فلسفيّةً.

وعليه فحمل الوجود على الماهيّة ليس من قبيل حمل الذاتيّات على الذات؛ لأنّ الذاتيّات تحمل على الذات من حيث هي هي من دون لحاظ أيّ شيءٍ معها، أمّا الوجود فلا يمكن حمله على الذات من حيث هي هي، بل لا بدّ من ملاحظتها مستندةً إلى العلّة التامّة والعلّة التامّة، بلا شكٍّ غير الذات والموضوع.

ولا من قبيل الأعراض؛ لأنّ الأعرض موجودةٌ في الخارج أو الذهن، ووجودها هٰذا هو وجودها لموضوعها.

وهو غير متحقّقٍ في حمل الوجود على الماهيّة؛ لما تقدّم من أنّه لا وجود له أساسًا غير وجود موضوعه وتحقّقه، حتّى يقال وجوده في نفسه هو عين وجود موضوعه أو غيره. [انظر: الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ج 2، ص 6]

فالوجود معنًى مصدريٌّ لا تحقّق له في خارجٍ ولا ذهنٍ، وإنّما هو منتزعٌ من الذات المتحقّقة والمتقرّرة.

بعد هٰذه المقدّمة في بيان معنى الوجود نقول: إنّ الدليل الوجوديّ الأنطولوجيّ موجودٌ في الفلسفة الإسلاميّة، ولٰكن بصياغة أكثر إحكامًا منها في الفلسفة الغربيّة؛ فإنّه مبنيٌّ على فكرة أنّ الشيء إمّا واجبٌ وإمّا ممكنٌ. فالواجب موجودٌ بنفس ذاته، ولا يحتاج إلى أيّ شيءٍ آخر ليُوجِده. أمّا الوجود الممكن فهو الوجود الّذي لا يمكن أن يُوجَد ما لم تكن له علّةٌ.

وهٰذه الفكرة حين نطبّقها على وجود الله تعالى، فنقول: إنّ الإلٰه إمّا أن يكون واجبًا وهو المطلوب، وإمّا أن يكون ممكنًا فيحتاج إلى علّةٍ واجبة الوجود توجده، وحينئذٍ فالعلّة هي الله.

وحاصل الدليل الأنطولوجيّ في الحكمة اليمانيّة أنّ الموجود المتحقّق في الخارج، هو واجب الوجود؛ لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد ولم يتحقّق. وهٰذا الواجب إمّا أن يكون وجوبه وتحقّقه لذاته، ومن دون تدخّل أيّ شيءٍ خارج ذاته، فهو واجب الوجود بالذات، وهو الخالق لكلّ شيءٍ، وهو ما نسمّيه الإلٰه الخالق أو الله. وإمّا أن يكون وجوبه بسبب شيءٍ آخر خارج ذاته، فهو واجب الوجود بالغير، وبسبب الغير، وهو الممكن بالذات المخلوق. وبعبارةٍ أخرى: أنّ الموجود إمّا أن يكون موجودًا بذاته فهو الله، وقد ثبت المطلوب، وإمّا أن يكون موجودًا بغيره، فلا بدّ أن يكون ذٰلك الغير هو الواجب بالذات، فيثبت المطلوب.

فهٰذا البرهان هو في الحقيقة منتزعٌ من نفس تحليل الوجود وفهم معناه وتحليله، فهو في الحقيقة يصدق عليه تعريف الدليل الوجوديّ الأنطولوجيّ. فهو لم يعتمد على أيّ دليلٍ أو قاعدةٍ غير تحليل معنى الوجود، ومن خلال تحليل الوجود تبيّن أنّه ينقسم إلى ما هو موجودٌ بنفسه، غير معلولٍ لأيّ شيءٍ آخر، وإلى موجودٍ يكتسب التحقّق والوجود من غيره وعلّته.

قال في "الأفق المبين": «بعض الموجودات يكون متقرّر الحقيقة بنفس ذاته، لا بعلّة، فيكون موجودًا بنفسه، لا بعلّة غير ذاته ولا بعليّة من ذاته؛ لأنّ ما ينتزع منه الوجود إنّما هو الحقيقة المتقرّرة. فإذا كانت الحقيقة متقرّرة بنفسها، لا بأن يكون هي جاعل ذاتها كان لها الوجود بنفسها، لا بأن يكون ذاتها تقتضي وجودها. وبعض الموجودات متقرّر الحقيقة بالجاعل، فيكون موجودًا أيضًا بالجاعل. فحاجة الوجود واستغناؤه بحسب حاجة الحقيقة المتقرّرة واستغنائها» [الداماد، الأفق المبين، ج 2، ص 174].

ولا يمكن أن يقال: إنّ هٰذا مبنيٌّ على قبول فكرة وجود الله، أمّا مع عدم التسليم بوجوده فلا تصل النوبة إلى كون هٰذا الوجود واجبًا أو ممكنًا؛ لأنّنا نعلم بوجود شيءٍ في الخارج، فهٰذا الشيء إمّا واجبٌ بذاته، فهو الله، وإمّا ممكن فهو محتاج إلى واجب يوجِده، فذٰلك الواجب الموجِد هو الله.

قد يقال بأنّ هٰذا الكلام يمكن تصوّره في الماهيّات؛ حيث يمكن تصوّر ذاتها مستندةً في الأعيان أو الأذهان إلى علّتها، فيحكم عليها بالوجود والتحقّق، ولٰكن لا يمكن تصوّر ذٰلك في الواجب تعالى؛ لأنّه لا ماهيّة له.

وليس أمثال الداماد من يغضّ الطرف عن مثل ذٰلك، ويصرف النظر عن لطائفه، فقد أجاب ﷺ عن هٰذه الشبهة. ويمكن بيان جوابه بالتقرير التالي:

إن إطلاق الوجود على الواجب والممكن ليس من باب الاشتراك اللفظيّ، بل الوجود له معنًى واحدٌ فيهما، وهو التحقّق والثبوت والموجوديّة. ويمكن تأييد ذٰلك بعدة شواهد من كلام السيّد الداماد، منها:

1ـ قوله في الأفق المبين: «ثمّ الفحص والبرهان أوجبا أنّ بعض الكون في الأعيان هو يقترن بشيءٍ ما، وبعضه لا يقترن بشيءٍ؛ لأنّ الكون في الأعيان الّذي لا سبب له لو كان متعلّقًا بشيءٍ لكان ذٰلك الشيء سببًا ما لذٰلك الكون، وقد فرض أنّه لا سبب له.

فـإذا قلنـا: كـذا موجـودٌ، فلسـنا نعـني أنّ الوجـود معـنًى خـارجٌ، فـإنّ كـون الوجـود معـنًى خارجًـا عـن الماهيّـات إنّمـا يعـرف ببرهـانٍ، حيـث يكـون ماهيّـة ووجـود، كالإنسـان الموجـود؛ ولٰكنّـا إنّمـا نعـني بـه مجـرّد أنّ كـذا في الأعيـان أو في الذهـن. وهٰـذا على ضربـين: منـه مـا يكـون في الأعيـان أو في النفـس بوجـودٍ ينـتزع منـه؛ ومنـه مـا لا يكـون كذٰلـك، بـل إنّمـا يكـون في الأعيـان بنفـس ذاتـه» [الدامـاد، مصنّفـات ميرداماد (الأفـق المبـين)، ج 2، ص 7].

وهٰـذا صريـحٌ في أنّ الوجـود له معـنًى واحـدٌ، وهـو كـون الذات في الأعيـان أو الأذهـان؛ وأنّ هٰـذا المعـنى الواحـد على قسـمين: الأوّل مـا يكـون موجـودًا بغـيره؛ ولذا ينـتزع حـين نتصـوّره مـع ذٰلـك الغـير «مـا يكـون ـ في الأعيـان أو في النفـس ـ بوجـود ينـتزع منـه». والقسـم الثـاني مـا لا يكـون بوجـود غـيره، بـل يكـون في الأعيـان بنفـس ذاتـه.

ثـمّ يفصّـل الـكلام في القسـمين بـأنّ أحدهمـا كونـه في الأعيـان لا يتوقّـف على كـون شيءٍ آخـر، وهـو أولى بالكـون والتحقـق، وقسـمٌ يتوقّـف على كـون شيءٍ آخـر، وهـو الممكـن، يقـول: «فالوجـود الّذي هـو الكـون في الأعيـان ويصـدق أنّـه في الأعيـان ليـس يحتـاج في أن يكـون في الأعيـان إلى كـونٍ في الأعيـان يقـترن بـه أو ينـتزع منـه، فـإنّ مـا بـه صـيرورة كلّ شيءٍ في الأعيـان هـو أولى بـأن يكـون بذاتـه في الأعيـان.

وفـرقٌ بـين "لذاتـه في الأعيـان" وبـين "بذاتـه في الأعيـان"، فـإنّ مـا يكـون لذاتـه في الأعيـان يصـحّ أن يكـون له سـببٌ؛ ومـا يكـون بذاتـه لا يكـون له سـبب» [المصـدر السـابق، ص 132].

2ـ وقـال في كتـاب التقديسـات: «فمفهـوم الوجـود المصـدريّ زائدٌ على جملـة الحقائـق والماهيّات، لٰكـنّ الأوّل الحـقّ الواجـب بـالذّات بذاتـه مبـدأ الانـتزاع ومصـداق الحمـل. وأمّـا الماهيّـات الثـواني ـ أعـني جملـة الجائـزات ـ فمـن حيـث هي مـن تلقـاء الجاعـل، لا مـن حيـث الذات بمـا هي هي». [الدامـاد، مصنّفـات ميرداماد (التقديسـات)، ج 1، ص 130 و131]

فإنّ هٰذا المقطع من كلامه يمكن الاستشهاد به من موضعين.

وقـال أيضًـا: «فأمّـا الحقيقـة الحقـة القيّوميّـة الوجوبيّـة، فـإذ هي بنفسـها متقـرّرةٌ، فـلا محالـة بنفسـها مبـدأٌ لانـتزاع الوجـود ووجـوب التقـرّر والوجـود المصدريّـين، ومصـداقٌ لحمـل الموجـود، وواجـب التقـرّر والوجـود بالـضرورة المطلقـة الأزليّـة السرمديّـة، لا بحيثيّـةٍ تقييديّـةٍ، ولا بحيثيّـةٍ تعليليّـةٍ، ولا بتقييـد حكـم العقـد بمـا دام الوجـود. والتقـرّر والوجـود هنـاك واحـدٌ، وكذٰلـك

الوجـود ووجـوب الوجـود واحـدٌ. فوجـوب الوجـود شرح اسـم الحقيقـة الحقّـة، ومعنـاه المفهـوم وأخـصّ لـوازم الحقيقـة عنـد العقـل» [المصـدر السـابق، ص 120].

وهٰـذه أيضًـا واضحـة الدلالـة في أنّ الوجـود ووجـوب التقـرّر ووجـوب الوجـود هي معـانٍ منتزعـةٌ مـن الحقيقـة الحقّـة، وأنّ الحقيقـة الحقّـة بنفسـها مصـداق الحمـل.

ثـمّ قـال الوجـود والوجـوب معناهمـا واحـدٌ، ورتّـب عليـه أنّ وجـوب الوجـود هـو شرحٌ لاسـم الحقيقـة وأخـصّ لـوازم الذات المقدّسـة؛ فـلا بـدّ أن يكـون الوجـود بهٰـذا المعـنى أيضًـا؛ لأنّ معناهمـا واحـدٌ، بـل إنّمـا رتّـب تفسـير معـنى وجـوب الوجـود بذٰلـك على معـنى الوجـود.

فالوجـود ينـتزع مـن الذات كمـا تنـتزع الإنسـانيّة مـن الإنسـان، إلّا أنّ هنـاك فرقًـا بـين نسـبة الذاتيّـات إلى الذات الممكنـة، والوجـود إلى الذات المقدّسـة، حيـث قـال: «لعـلّ بـين نسـبة الإنسـانيّة إلى ذات الإنسـان ونسـبة الموجوديّـة إلى الموجـود الحـقّ، مـع مـا دريـت مـن الاتّفـاق بوجـهٍ، اختلافًـا مسـتبينًا مـن وجـوهٍ أخـر وفرقانًـا مبينًـا. أليـس ذات الإنسـان يكتنههـا العقـل، ويجدهـا مرتسـمةً في النفـس، فينـتزع منهـا الإنسـانيّة؟ والموجـود الحـقّ يمتنـع أن يجـده ذهـنٌ أو ينـاله عقـلٌ، ولـو مـن القادسـات العاليـات، بـل إنّمـا العقـل يـدرك مفهـوم الوجـود.

ثـمّ الفحـص والبرهان يشـهدان على شـدّة الـوله والدهـش: أنّ له مبدأً ومطابقًـا لا يتمثّـل في القوى العاقلـة بمعايـير الأنظـار، ولا تتعرّفـه العقـول القائسـة بمقاييـس الأفـكار؛ فهنـاك يعقـل المعـنى الانـتزاعيّ، فيعـرف أنّ له منـتزعًا منـه بـالذات؛ وفي الإنسـان يعقـل المنـتزع منـه، ثـمّ ينـتزع المعنى.

وأيضًـا ليـس يصـدق "الإنسـان إنسـانٌ بالـضرورة المطلقـة"، بـل على التقييـد بـ "مـع الوجـود" و"مـع المجعوليّـة"، وإن صـدق لا بالوجـود ولا بالمجعوليّـة، ويصـدق: "الأوّل الحـقّ موجـودٌ بالضرورة" لا بتقييـدٍ أصـلًا، بـل على الإطـلاق الذاتيّ الأزليّ السرمـديّ؛ وكذٰلـك سـنّة الصفـات قاطبتهـا في ذٰلـك الجنـاب». [الداماد، مصنّفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 132].

وفي التقديسـات قـوله صريـحٌ في مـا نـروم إثباتـه: «وأنّـه كمـا ليـس الوجـود إلّا الموجوديّـة المصدريّـة، لا حيثيّـةً مـا تقييديّـةً وراء الماهيّـة هي مـا بـه الموجوديّـة؛ وإنّمـا صحّـة انتزاعـه مـن الموجـود الحـقّ بنفـس ذاتـه، لا بحيثيّـةٍ مـا تقييديّـةٍ ولا تعليليّـةٍ، ومـن الموجـودات الجوازيّـة بحيثيّـةٍ هي اسـتنادها إلى الموجـود الحـقّ؛ فكذٰلـك التشـخّص ليـس إلّا المشـخّصيّة المصدريّـة، لا حيثيّـةً مـا تقييديّـةً، تنضـمّ إلى الماهيّـة، فتكـون مـا بـه المتشـخّصيّة، بـل إنّمـا صحّـة انتزاعـه من المتشـخّص الحـقّ بنفـس ذاتـه، لا بحيثيّـةٍ مـا تقييديّـةٍ ولا تعليليّـةٍ» [المصـدر السـابق، ج 1، ص 190].

وفي صدد بيان معنى انتزاع الوجود وإثبات الموجوديّة الانتزاعيّة حتّى في الواجب عزّ مجده، يقول: «فما يُنتزَع منه الموجوديّة في الممكن هو نفس ذاته من حيث هي من الجاعل، وفي الواجب نفس ذاته من حيث هو بنفسه لا من جاعلٍ عزّ من ذٰلك» [الداماد، مصنّفات ميرداماد (الأفق المبين)، ج 2، ص 172].

ويدلّ عليه أيضًا أنّ الداماد لم يذكر معنًى آخر للوجود غير الموجوديّة والّتي هي معنًى مصدريٌّ.

نعم، في "التقديسات" ذكر أنّ المعنى المصدريّ (الوجود) المنتزع من الماهيّات يكون بالجهة المشتركة بينها، ولا دخل للخصوصيّة. وأمّا الوجود ووجوب التقرّر فلا بد أن يكون منتزعًا من القيوم الواجب بذاته لا بحيثيّةٍ غير الذات، أي من خصوصيّة الذات الّتي لا يشاركها شيءٌ آخر، وإلّا لزم وجود جهةٍ مشتركةٍ بينه وبين ذٰلك الغير، تقضي انتزاع الموجوديّة عنها، فتكون هٰذه الجهة إمّا تمام الذات فيكونان فردين لحقيقةٍ واحدةٍ أو داخلةٍ في الذات فيلزم تركّبها، وكلا الفرضين باطلان. [انظر: الداماد، مصنفات ميرداماد (التقديسات)، ج 1، ص 152]

والخلاصة أنّ السيّد الداماد يرى أنّ الوجود معنًى مصدريٌّ واحدٌ منتزعٌ من الذات، سواءٌ كانت واجبة التقرّر بذاتها أو متقرّرةً بالواجب. ولا تحقّق للوجود بما هو وجودٌ في الأعيان ولا في الأذهان إلّا بما هو معنًى انتزاعيٌّ مصدريٌّ.

المبحث الثالث: الدليل الأنطولوجيّ في الفلسفة الترانسندنتاليّة

أوّلًا: معنى الوجود عند كانط

يفرّق كانط في استعمالاته للوجود بين فردين متمايزين، فتارةً ينظر إليه على أنّه وجود شيءٍ وتارة أخرى ينظر إليه بما هو في ذاته. ففي اللحاظ الأوّل يراد به تحقّق هٰذا الشيء وهٰذه الماهيّة، بينما في الثاني فيراد به نفس الوجود بما هو، بغضّ النظر عن الموجود؛ لذا سنحاول تقسيم البحث عن تعريف كلّ قسمٍ على حدةٍ وبيان ما يذكره كانط من أحكامٍ لكلّ قسمٍ.

1ـ وجود الشيء (وجود الموجود): وفي هٰذا القسم يرى كانط أنّ الوجود هو نفس معنى تحقّق الشيء لا غير، فليست له حقيقةٌ مستقلّةٌ وراء تحقق الماهيّات والذوات. فهو ظرف ظهورها. وهو الوضع المطلق للشيء، وبذٰلك يتميّز عن أيّ شيءٍ.

ومـن الأمـور الّـتي ينسـبها كانـط إلى خصائـص الوجـود مـن هٰـذا القسـم هي: أنّ الوجـود يكشـف عـن تحقّـق الأشـياء، دون حقيقتهـا وذاتهـا « الوجـود قـادرٌ على أن يقـول شـيئًا مـا بشـكلٍ عامٍّ عـن الموضـوعات، دون أن يتطلّـب ذٰلـك أن تتكشـف لنـا» [جـمال محمـد سـليمان، أنطولوجيـا الوجـود عنـد كانـط، ص 323]

فالوجود لا يهب للموجودات تمايزها عن بعضها، بل هي تتمايز بشيءٍ آخر غير الوجود.

2ـ الوجـود الخالـص (بمـا هـو وجـودٌ): وهـو ـ في نظـر كانـط ـ مفهـومٌ ذهنيٌّ منـتزَعٌ مـن الخارج، وليـس شـيئًا خارجيًّـا، بـل أكـثر مـن ذٰلـك فـإنّ الوجـود لا ينـتزع مـن الخـارج مبـاشرةً، وإنّمـا هـو مفهـومٌ ثانويٌّ فلسـفيٌّ.

وفي هٰـذا القسـم لا ينبـغي أن نبحـث عـن الوجـود خـارج دائـرة الذهـن، فالوجـود لا يكـون إلّا في الذهـن والتفكـير «ومـن ثـمّ فـإنّ الوجـود يحقّـق ذاتَـه في التفكـير مـن خـلال تجلّيـه على مسـتويين، [الأوّل:] مسـتوى التجـلّي في الموجـود بوصفـه الصلـة بـين الحـدس والمفهـوم. [والثـاني:] مسـتوى التمـاهي مـع التفكـير مـن حيـث كـون الوحـدة الّـتي يضفيهـا التفكـير المتعـالي أو الوجـود مـا هي إلّا وحـدة تفكـيرٍ.

ولا ينـفي هٰـذا عنهـا أنّ لهـا وجـودًا فعليًّـا متحقّقًـا، ومـن ثَـمّ يكـون التفكـير بمـا هـو تفكـيرٌ هـو والوجـود نفـس الـشيء» [المصـدر السـابق، ص 331].

وإذا لاحظنـا الوجـود بمـا هـو محمـولٌ بغـضّ النظـر عـن تقسـيماته، فـلا بـدّ أن نتابـع كانـط في قراءتـه للمحمـولات بشـكلٍ عامٍّ، حيـث يقسّـمها إلى قسـمين: المحمـولات الحقيقيّـة والمحمـولات غـير الحقيقيّـة.

فالمحمـول الحقيـقيّ هـو المحمـول الّذي يضيـف أمـرًا جديـدًا لموضوعـه خـارج الذهـن، بينمـا لا يضيـف المحمـول غـير الحقيـقيّ للموضـوع أيّ شيءٍ.

ثـمّ صنّـف كانـط الوجـودَ بمـا هـو محمـولٌ في الصنـف الثـاني، أي المحمـول غـير الحقيـقيّ الّذي لا يضيـف للماهيّـات والذوات شـيئًا خـارج الذهـن. وكدليـلٍ يذكـره كانـط على كـون الوجـود مـن الصنـف الثـاني، الّذي لا يضيـف أيّ شيءٍ على ذات الماهيّـة هـو: أنّنـا لـو عرفنـا مئـة دولارٍ[2]،

2- المثـال الّـذي يذكـره كانـط هـو (تالـري)، وهـو عملـةٌ مسـكوكةٌ فضّيّـةٌ قديمـةٌ، ولٰكنّنـا غيّرنـا المثـال إلى الـدولار تسـهيلًا. [انظـر: الحائـري، هـرم الوجـود، ص32 و33]

وبيّنّا قيمتها الاقتصاديّة فإنّ هٰذه المئة من الدولارات لا يختلف وجودها العينيّ عن تعريفنا لها (وجودها الذهنيّ)، فإنّها بما هي موجودةٌ في الدولارات العينيّة هي نفس الدولارات الماهويّة الذهنيّة لا أكثر ولا أقلّ. فالوجود الخارجيّ للمئة من الدولارات لا يضيف إليها ولا سنتًا واحدًا. وإذا فرضنا أنّه يضيف إليها شيئًا من الدولارات فإنّها لن تكون تلك الدولارات المئة، وإنّما هي مئةٌ بإضافة هٰذه الزيادة.

إذن هٰذا دليلٌ على أنّ الوجود الخارجيّ لا يضيف شيئًا إلى مفهوم الإيجاد. ومن هنا يذهب إلى أنّه لا حقيقة للوجود المحموليّ. [انظر: كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 299؛ ترجمة غانم هنا، ص 624]

فالوجود لا يضيف أيّ كمالٍ للشيء المحمول عليه، ومجرّد حمل الوجود عليه لا يهبه كمالًا.

والنتيجة أنّ الوجود ليس محمولًا أساسًا بحسب فلسفة كانط، بل هو مفهومٌ انتزاعيٌّ لا خالقٌ ولا مخلوقٌ، فليس شيءٌ في الخارج هو الوجود، بل هو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ.

وعليه فالّذي ينقسم إلى الواجب والممكن ليس هو الوجود، بل هو الموجود أو الذات.

ثانيًا: مكانة الوجود في فلسفة كانط

ممّا تقدّم يمكننا الخروج بعدّة نتائج نتبيّن من خلالها التعرّف على مكانة الوجود في فلسفة إيمانويل كانط:

أوّلًا: لا شيء في الخارج العينيّ يسمّى الوجود، بل كلّ ما هو في الخارج والواقع الخارجيّ هو الموجود، ولا شيء سواه.

وعليه فلا معنى للبحث عن الوجود بما هو وجودٌ، أو ما يطلق عليه بالوجود الخالص في عالم الخارج؛ إذ لا تحقّق له هناك. وأمّا الوجود بمعنى "وجود الشيء" و"وجود الموجود" فلا حقيقة له ولا تحقّق له غير تحقّق نفس الذات وصيرورتها في الخارج، وليس شيئًا أو عرضًا يضاف إلى الأشياء فتوجد.

ثانيًا: الوجود ـ بما هو وجودٌ ـ مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ يُنتزَع من مفهوم وجود الموجود المُنتزَع من تحقّق الأشياء في الخارج. وعليه فلا حقيقة له غير كونه مفهومًا ذهنيًّا ثانويًّا، محكومًا بأحكام الوجودات الذهنيّة والمفاهيم الذهنيّة.

ثالثًا: الوجود بما هو مفهومٌ ذهنيٌّ عندما يُحمَل على الأشياء والذوات والماهيّات، فهو من قبيل المحمولات التحليليّة الّتي لا تضيف شيئًا على الذات المحمول عليها (الموضوع)، بل هو مجرّد تحليلٍ ذهنيٍّ لا أكثر.

رابعًا: لا يمكن معرفة الوجود إلّا من خلال التفكير الّذي يتماهى[3] مع الوجود. [انظر: جمال محمد سليمان، أنطولوجيا الوجود عند كانط، ص 329]

خامسًا: الوجود الخالص المنظور إليه بما هو في ذاته، له معنًى سلبيٌّ، ولا يوصف إلّا بالسلب. [انظر: المصدر السابق، ص 324]

سادسًا: ما يمكن أن نبحث عنه في الفلسفة هو الوجود بما هو معروفٌ، أو يمكن أن يُعرَف، لا بما هو موجودٌ. [انظر: المصدر السابق، ص 310]

سابعًا: أنّ الوجود بوصفه مفهومًا بسيطًا لا يضيف للموجود شيئًا ولا حتّى لمعرفتنا؛ لذلك فإنّ هٰذا المفهوم لا يوسّع معارفنا على الإطلاق، أي لا يمدّها بجديدٍ.

والخلاصة: أنّ الوجود إن أُريد به وجود الموجود، فيصفه كانط بأنّه:

1ـ نفس تحقّق الشيء. 2ـ لا يحكي حقيقة الشيء.

3ـ لا يضفي شيئًا جديدًا. 4ـ لا يمايز بين الأشياء.

وإن أُريد به الوجود الخالص فيحكم عليه بأنّه:

1ـ ليس محمولًا. 2ـ لا شيء. 3ـ مجرّد تفكيرٍ. 4ـ أنّه حضورٌ في الذهن فقط.

المبحث الرابع: إنكار الدليل الأنطولوجيّ على وجود الإله

هناك أدلّةٌ كثيرةٌ تقام في علم الفلسفة وعلم الكلام على إثبات وجود الإله الخالق، ومن جملة تلك الأدلّة الدليل الأنطولوجيّ الوجوديّ (Ontological Argument) الّذي أقامه الفيلسوف والرياضيّ الفرنسيّ رينيه ديكارت الملقّب بأبي الفلسفة الحديثة، وقد سبقه إلى ذٰلك أنسلم.

إلّا أنّ هٰذا الدليل لم يلقَ قبولًا في فلسفة كانط، ممّا أثار جدلًا كبيرًا في وقته.

3- التماهي (identification)، بمعنى التقمّص واتّحاد الشخص بشخصٍ آخر. [صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج 1، ص 362]

فمن المباحث المهمّة في فكر كانط، هي مسألة إنكاره للدليل الأنطولوجيّ الوجوديّ على إثبات الإلٰه. وهو من ثمرات ما يحمله كانط من تصوّرٍ عن معنى الوجود، ممّا جعله ينكر قابليّة هٰذه الدليل على إثبات الإلٰه الخالق، وإمكان ذٰلك من خلاله.

خلاصة ما ذكره أنسلم يمكن بيانه على شكل مقدّماتٍ أربع:

1ـ حين نتفكّر في الله فإنّنا نتصوّر أعظم شيءٍ، ذٰلك الشيء الّذي بلغ الكمال المطلق، بحيث لا يمكن تصوّر ما هو أعظم منه. فلو تصوّرنا شيئًا أعظم وأكمل منه، فإنّ ما تصوّرته أوّلًا ليس هو الله؛ لأنّه ليس هو الأعظم.

2ـ لا شكّ أنّ التصوّر الذهنيّ يفترق عن التحقّق الخارجيّ، بمعنى أنّه يمكن أنّ نتصوّر أشياء لا تحقُّق لها في الخارج، بل قد تكون محالة التحقّق خارجًا، فدائرة الوجود الذهنيّ أوسع من الخارج.

3ـ الأشياء الّتي يكون وجودها في الذهن فقط، لو كانت موجودةً في الخارج أيضًا فلا شكّ أنّ وجودها سيكون أعظم وأكمل، وهٰذه المقدّمة وجدانيّةٌ.

4ـ لو طبّقنا هٰذه الفكرة على وجود الله، لقلنا: لو فرضنا أنّ الله موجودٌ في أذهان المؤمنين فقط، فإنّه سيكون أعظم وأكمل لو كان موجودًا في الذهن والخارج. وهٰذا يتعارض مع المقدّمة الأولى القائلة إنّ الله لا يوجد أكمل وأعظم منه. ففرضه في الذهن فقط خطأٌ؛ فلا بدّ من فرضه في الخارج والذهن. [انظر: عويضة، أنسلم بين الحضارة الأوربّيّة والعصر الوسيط، ص 71]

وخلاصة ما ذكره ديكارت أنّنا: إذا تصوّرنا معنى الإلٰه (الله) وأنّه يتصف بكلّ كمالٍ، لزم الاعتقاد بأنّه موجودٌ؛ لأنّ الوجود كمالٌ، فإذا كان الله متّصفًا بكلّ كمالٍ، فيجب أن يكون متّصفًا بهٰذا الكمال (الوجود) أيضًا، وإلّا لم يكن كاملًا، بل هو ناقصٌ من جهة فقدانه لواحدةٍ من أهمّ عناصر الكمال، وهي الوجود. فنفس فرضه إلٰهًا كاملًا يقتضي اليقين بأنّه موجودٌ، وإلّا لم يكن كاملًا، فيلزم التناقض.

ويمثّل له بالمثلّث، فإنّ نفس فرضه مثلّثًا يقتضي كونه ذا ثلاث زوايا، وأنّ زواياه تساوي قائمتين، وهٰكذا يمثّل له بفرض وجود جبلٍ، فإنّ نفس فرضه يستوجب وجود وادٍ بجنبه.

وليس هٰذا من قبيل فرض حصانٍ ذي جناحين؛ لأنّ حقيقة الحصان (الفرسيّة) لا تستوجب وجود جناحين له؛ لذا فنفس فرض حصانٍ لا يستلزم الإذعان بكونه ذا جناحين، وأنّه موجود في الخارج بالفعل، بل الأمر مختلفٌ تمامًا؛ لأنّ الحالة الأولى هي في ذاتها تقتضي الإذعان؛ لوجود التلازم. أمّا في الحالة الثانية ـ فرضيّة الحصان المجنّح ـ فليس فيها هٰذا التلازم.

فخلاصة الدليل الأنطولوجيّ الديكارتيّ أنّني أتصوّر معنى الله، وأنّه الكمال المطلق الّذي لا يشذّ عنه كمالٌ. وهٰذا التصوّر الّذي يتمتّع بالوضوح يقتضي أن يكون هٰذا الإلٰه موجودًا؛ لأنّ الوجود كمالٌ، فلا بدّ أن يكون موصوفًا به الإلٰه الكامل، ولا يمكن فرض سلبه عنه، وإلّا لم يكن كاملًا، وقد تصوّرناه كاملًا. ففرض عدم وجوده يلزم منه التناقض؛ لأنّه سيكون كاملًا وغير كاملٍ.

وبيّن ديكارت أنّ هٰذا الدليل أكثر وأشدّ يقينًا حتّى من البراهين الهندسيّة الّتي لا يُشَكّ في يقينيّتها وبداهتها. [انظر: ديكارت، تأمّلاتٌ في الفلسفة الأولى،ص 209-222]

هٰذا هو الدليل الأنطولوجيّ (Ontological Argument) الديكارتيّ باختصارٍ.

إذن فالدليل الوجوديّ (الأنطولوجيّ) مبنيٌّ على قبول مفهوم الوجود، وأنّه مفهومٌ واقعيٌّ، يضيف كمالًا لموضوعه. فعندما نتصوّر الله المتّصف بكلّ كمالٍ، فلا بدّ أن نتصوّر أنّه موجودٌ، وإلّا لم يكن كاملًا، وهو خلاف ما فرضناه من كونه إلٰهًا متّصفًا بكلّ كمالٍ.

أمّا الوجود عند الفيلسوف الألمانيّ إيمانويل كانط فمختلفٌ تمامًا، فقد تقدّم أنّ الوجود عنده لا وجود له في الخارج، بل هو معنًى سلبيٌّ، ولا معنى له إلّا نفس تحقّق الأشياء في الخارج. فلا هو جوهرٌ، ولا هو عرضٌ، ولا هو مفهومٌ حقيقيٌّ يضيف لموضوعه شيئًا جديدًا. وإنّما هو مفهومٌ تحليليٌّ، ليس لا يضيف لموضوعه شيئًا وحسب، بل لا يضيف شيئًا جديدًا لمعرفتنا أيضًا. فهو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ منتزعٌ من تحقّق الأشياء في الخارج، وليس هو مفهومًا واقعيًّا يمكن أن يضيف شيئًا لمفهوم موضوعه، بل هو مجرّد رابطٍ في الحكم، والحكم عمليّةٌ ذهنيّةٌ، فهو رابطٌ ذهنيٌّ لا غير.

فعندما يقوم كانط بعرض هٰذا الدليل على ما تبنّاه من فكرةٍ عن الوجود، فلا شكّ أنّه ينظر إليه بأنّه باطلٌ، وأنّه ليس دليلًا أساسًا، ولا يصلح أن يُتمسّك به لإثبات وجود الإلٰه الخالق.

فحمله على مفهوم الله ﷻ لم يضف شيئًا، وإنّما هو في واقعه ذكرٌ للموضوع والحامل فحسب. [انظر: كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 299]

وبعبارةٍ أخرى: أنّه لمّا كان الوجود ليس محمولًا ـ بحسب كانط ـ فلا ضرورة لحمله على الإله، ولا يعدّ من كمالاته؛ لأنّ الوجود أساسًا ليس كمالًا، ليتحتّم علينا نسبته إلى الله.

ومن هنا يتبيّن مدى تأثير ما يحمله كانط من تصوّرٍ عن الوجود على الجانب العقديّ، وأنّه بسبب تصوّره هٰذا تنكّر للدليل الأنطولوجيّ الّذي يعدّه ديكارت من اليقينيّات الّتي لا تقلّ عن يقينيّة البراهين الهندسيّة.

بل إنّ كانط لم يتعامل مع الوجود حتّى على مستوى تعامله مع العرض، فإنّ العرض بما هو ماهيّةٌ، أصيلٌ يفيد موضوعه شيئًا حين يُحمَل عليه، كالبياض ـ مثلًا ـ حين يحمل على الجسم، فإنّه يفيد ثبوت صفةٍ جديدةٍ للجسم لم تكن ثابتةً له بذاته، وهي البياض. بينما الوجود ـ عند كانط ـ ليست له هٰذه الخاصّيّة بتاتًا. فبسبب تصوّره هٰذا كانت النتيجة الطبيعيّة لفلسفة كانط أن ترفض وبشدّةٍ الدليل الأنطولوجيّ الديكارتيّ المبنيّ على الاعتراف بالوجود، وأنّه كمالٌ يضاف لما يتّصف به.

ولذا يقول: «يتّضح ممّا قيل حتّى الآن أنّ مفهوم كائنٍ ضروريٍّ بإطلاقٍ هو مفهومٌ عقليٌّ محضٌ، أي مجرّد أنّه فكرة لا تزال حقيقتها الموضوعيّة بعيدةً عن أن يتمّ البرهان عليها، وبأنّ العقل بحاجةٍ إليها، فليست هٰذه الفكرة لتفعل شيئًا سوى أنّها ترشدنا نحو كمالٍ معيّنٍ مع أنّه مستحيل المنال، ويخدم في الواقع ليضع حدودًا للفهم أكثر ممّا يخدم لتوسيعه إلى موضوعاتٍ جديدةٍ. والحال أنّنا نجد هنا ما هو غريبٌ ومفارقٌ، وهو أنّ الاستدلال من وجود معطًى بعامّةٍ على موجودٍ ضروريٍّ على الإطلاق» [كانط، نقد العقل المحض (ترجمة غانم هنا)، ص 619].

«وعلى ما يبدو، ليس الكون محمولًا واقعيًّا، أعني مفهومًا يمكن أن يضاف إلى مفهوم شيءٍ. وهو فقط طرحٌ لشيءٍ أو لتعيّناتٍ معيّنةٍ في الحامل. وهو في الاستعمال المنطقيّ مجرّد رابطةٍ لحكمٍ. فالقضيّة: كان الله على كلّ شيءٍ قديرًا، تتضمّن مفهومين، لكلٍّ منهما موضوعٌ: الله والقدرة على كلّ شيءٍ، واللفظ الصغير (كان) ليس محمولًا إضافيًّا، بل فقط ما يطرح المحمول في نوعٍ من الصلة مع الحامل. فلو أخذت الحامل (الله) مع كلّ محمولاته (الّتي من بينها أيضًا القدرة على كلّ شيءٍ) وقلت: كان الله أو إنّه الله، فإنّي لا أضيف محمولًا جديدًا إلى مفهوم الله، بل أطرح فقط الحامل في ذاته مع كلّ محمولاته، أي أطرح الموضوع بالصلة مع مفهومي» [كانط، نقد العقل المحض (ترجمة موسى وهبة)، ص 299].

وقبل الختام لا يفوتني أن أنوّه إلى ما سقط فيه كانط من إنكاره لكون الوجود لا يحكي عن شيءٍ أساسًا، ولا يضيف كمالًا لموضوعه المحمول عليه؛ فإنّ هٰذا الكلام لا يمكن قبوله؛ لأنّ الوجود إذا كان يحكي عن تحقّق موضوعه ـ كما يقول كانط ـ فكيف لا يحكي عن شيءٍ، بل هو يحكي عن شيءٍ، وهو تحقّق موضوعه. فإنّ التحقّق شيءٌ يحكي عنه مفهوم الوجود. كما أنّ هٰذا التحقّق ممّا لا شكّ فيه كمالٌ؛ لأنّ كون الماهيّة متحقّقةً في الخارج كمالٌ لها، بل هو أساس جميع الكمالات؛ فإنّها ما لم تكن موجودةً لم يكن لها أن تتّصف بشيءٍ من كمالاتها العارضة عليها، ولا تؤثّر آثارها؛ لأنّ الآثار (اللوازم الاقتضائيّة) لا تظهر إلّا في ظرف الوجود، بل ليس للماهيّة قبل تحقّقها إلّا ذاتها وذاتيّاتها، وكلّ ما سوى ذٰلك غير ثابتٍ لها، وإنّما هو ممكنٌ لها.

فهو خلطٌ بين كون مفهوم الوجود ليس له ما بإزاءٍ في الخارج، وبين عدم حكايته عن شيءٍ أساسًا.

الخاتمة

بعد ما عرضنا للدليل الأنطولوجيّ في الفلسفة اليمانيّة للسيّد الداماد، والفلسفة الترانسندنتاليّة لكانط، نريد أن نختم البحث من خلال مقارنةٍ بين ما ذهب إليه كلٌّ من الفيلسوفين.

يشترك كانط مع السيّد الداماد في أنّهما ينظران إلى الوجود على أنّه مجرّد مفهومٍ ذهنيٍّ لا حظّ له من التحقق الخارجيّ، فليس عندنا شيءٌ خارجيٌّ باسم الوجود، وإنّما هو مفهومٌ ذهنيٌّ حاكٍ عن تحقّق الأشياء. فنفس تحقّق الشيء في الذهن أو الخارج وكينونته ينتزع الذهن منه مفهوم الوجود. فهو مفهومٌ ثانويٌّ فلسفيٌّ، أي ليس له تحقّقٌ في الخارج، وإن كان له منشأ انتزاعٍ في الخارج.

إلّا أنّ السيّد الداماد ينظر إلى مفهوم الوجود على أنّه مفهومٌ حقيقيٌّ واقعيٌّ يحكي عن شيءٍ كماليٍّ في الأشياء، وهو نفس تحقّقها وتقرّرها في الخارج أو الذهن.

بينما يسلب كانط كلّ ذٰلك عن الوجود، فهو عنده مجرّد اعتبارٍ ذهنيٍّ، لا يفيد شيئًا كماليًّا ولا معرفيًّا؛ فإنّ مفهوم الوجود لا يفيد حملًا جديدًا لموضوعه.

هٰذا من جهةٍ ومن جهةٍ أخرى أنّ الدليل الأنطولوجيّ الّذي ورثه كانط عن أنسلم وديكارت يختلف عمّا ورثه الداماد عن الفارابيّ؛ فإنّ الدليل الأنطولوجيّ في مدرسة الداماد قائمٌ على فكرة الوجوب والإمكان. وهي في واقعها قاعدةٌ عقليّةٌ تبتني على بديهةٍ عقليّةٍ، وهي قاعدة العلّيّة والمعلوليّة، وأنّ كلّ ممكنٍ لا بدّ له من علّةٍ توجده؛ لأنّه في حدّ ذاته متساوي النسبة إلى الوجود والعدم، فخروجه إلى الوجود لا يمكن أن يكون من ذاته، وإنّما يكون بعلّةٍ توجبه، وإلّا لزم اجتماع النقيضين، وهٰذه العلة يجب أن تكون واجبةً أو تنتهي إلى علّةٍ واجبةٍ.

بينما الدليل الأنطولوجيّ في فلسفة كانط الترانسندنتاليّة، الموروث عن أنسلم وديكارت، يبتني على فكرة الكمال، وأنّنا عندما نتصوّر معنى الله نتصوّره أنّه متّصفٌ بكلّ كمالٍ، بل لا بدّ أن نتصوّره أكمل الموجودات. وبما أنّ الوجود كمالٌ فيجب أن يكون الله متّصفًا بهٰذا الكمال.

ومن هنا تصادمت هٰذه الفكرة مع ما ذهب إليه كانط من أنّ الوجود لا شيء، وأنّه لا يحكي عن كمالٍ، ولا يفيدنا معرفةً. ومن هنا انتهت فلسفته إلى أنّنا لا يجب أن نلتزم

باتّصاف الله بالوجود؛ لعدم كون الوجود كمالًا، بل ليس بشيءٍ أساسًا. فنحن وإن سلّمنا بأنّ الله يجب أن يتّصف بكلّ كمالٍ، إلّا أنّ الوجود ليس بكمالٍ حتّى يلزمنا الاعتقاد بكونه من صفات الله ﷻ.

ولذا ذهب إلى أنّ هٰذا الدليل لا يمكن التسليم به وقبوله، لا من باب إنكار تحقق الله في الخارج، وإنّما من باب أنّ هٰذا الدليل يبتني على أمورٍ هي أشبه بالخرافات والموهومات، وهو كون الوجود له تحقّقٌ، وأنّه كمالٌ. فكانط وإن كان يسلّم بوجود الله، إلّا أنّه ينكر الالتزام بهٰذا الدليل.

فالسيّد الداماد وكانط يختلفان في النظر إلى مفهوم الوجود، كما يختلفان في صياغة الدليل الأنطولوجيّ، والقواعد الّتي يبتني عليها الدليل.

قائمة المصادر

ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، منشورات أدب الحوزة، قم، 1405 هـ.

الحائري، مهدي، هرم الوجود، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار الروضة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1410 هـ.

الداماد، محمدباقر، الأفق المبين (المطبوع ضمن "مصنفات ميرداماد")، تحقيق عبد الله النوراني، منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.

الداماد، محمدباقر، التقديسات (المطبوع ضمن "مصنفات ميرداماد")، تحقيق عبد الله النوراني، منشورات منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة.

الداماد، محمدباقر، القبسات، تحقيق مهدي محقق، منشورات جامعة طهران.

الزبيدي، محمد، تاج العروس، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ.

الغازاني، إسماعيل، شرح فصوص الحكمة للفارابيّ، تقديم وتحقيق علي أوجبي، منتدى الآثار والمفاخر الثقافيّة، طهران، ط 1، 1434 هـ.

الكليني، محمد ين يعقوب، الكافي، تصحح وتعليق: علي أكبر الغفاري، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، ط 4، 1362 ش.

جمال محمد سليمان، أنطولوجيا الوجود عند كانط، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009 م.

جيلسون، إتين، روح الفلسفة في العصر الوسيط، ترجمة د. إمام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، ط 3، 1996 م.

ديكارت، رينيه، تأمّلاتٌ في الفلسفة الأولى، ترجمة وتقديم وتعليق: د. عثمان أمين، المركز القوميّ للترجمة، القاهرة، 2009 م.

صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، 1994 م.

عويضة، كامل محمد محمد، أنسلم بين الحضارة الأوربّيّة والعصر الوسيط، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1994 م.

كانـط، إيمانويـل، نقـد العقـل المحـض، ترجمـة غانـم هنـا، المنظمـة العربيّـة للترجمـة، بـيروت، ط 1، 2013 م.

كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي.

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

The Impact of Mental Thought on the Pioneers of Social Reform Movements

Saad Al-Ghurri
Lecturer at the Department of Philosophy, Al-Mustafa International University, Iraq.
E-mail: almarssad@gmail.com
Mohsen Gharawiyan
Assistant professor and faculty member at Al-Mustafa International University, Iran.

Abstract
This research is an attempt to clarify the general lines of reform depending on the ability of the mind, which is the faculty of thinking. The first way to reform is by paying attention to mental laws and strengthening the faculty of thinking to reach a realistic, evidentiary mental vision that organizes human behavior as an individual and society, and thus reaching the dream of the philosophers, in the utopia. In order that the research is not only theoretical, I mentioned evidences that support the possibility of this issue, if the evidence is that it is possible, I referred to two contemporary scholars who were able to achieve great goals through a sober intellectual life and an integrative practical behavior. The first is Imam Khomeini, who was able to establish and build the landmarks of the utopian city externally, and the second was Seyid Muhammad Baqir al-Sadr, who followed the same approach and reached reform in terms of theory, but as for its practical application, he was not able to overcome the obstacles. The basic element in such reform movements is the pure intellectual construction from which a mature philosophical vision is born, and a firm belief in that vision, I do not deny the existence of other reasons, but it is indicative of what I am trying to prove that there is an important role for philosophical thought in these movements, and in every reform movement, especially in political reform movements.

Keywords: philosophical thought, reform movements, politics, Imam Khomeini, Shahid al-Sadr.

Al-Daleel, 2020, Vol. 3, No. 9, PP. 218-242
Received: 26/06/2020 | Accepted: 11/07/2020 | Published: 15/09/2020
Publisher: Al-Daleel Institution for Studies and Research
©the author(s)

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

أثر الفكر العقليّ على روّاد الحركات الإصلاحيّة الاجتماعيّة

سعد الغري
مدرّسٌ في قسم الفلسفة، جامعة المصطفى العالميّة، العراق. البريد الإلكتروني: almerssad@gmail.com
محسن غرويان
عضو الهيئة العلميّة في جامعة المصطفى العالمية، إيران.

الخلاصة

هٰذا البحث عبارةٌ عن محاولة لتبيين الخطوط العامّة للإصلاح اعتمادًا على قدرة العقل الّذي هو ملكة إعمال التفكير، فالطريق الأوّل للإصلاح إنّما يكون عن طريق الالتفات إلى القوانين العقليّة وتقوية ملكة التفكير للوصول إلى رؤيةٍ عقليّةٍ برهانيّةٍ واقعيّةٍ تنظّم السلوك البشريّ فردًا ومجتمعًا، وبالتالي الوصول إلى حلم الحكماء في المدينة الفاضلة؛ ولأجل أن لا يكون البحث تنظيريًّا فحسب؛ ذكرت شواهد تؤيّد إمكانيّة هٰذه المسألة، فإنّ أدلّ دليلٍ على الإمكان الوقوع، فأشرت الى علمين معاصرين استطاعا تحقيق أهدافٍ عظيمةٍ من خلال السير الفكريّ الرصين والسلوك العمليّ التكامليّ؛ الأوّل السيّد الخمينيّ الّذي استطاع تأسيس وبناء معالم المدينة الفاضلة خارجيًّا، والثاني السيّد محمدباقر الصدر الّذي سار على النهج نفسه ووصل إلى الإصلاح من حيث النظريّة وأمّا تطبيقه عمليًّا فلم يستطع لعروض الموانع، فالعنصر الأساس في مثل هٰذه الحركات الإصلاحيّة هو البناء الفكريّ الرصين الّذي تولد عنه رؤيةٌ فلسفيّةٌ ناضجة، والإيمان الراسخ بتلك الرؤية، ولا أنفي وجود أسبابٍ أخرى، ولٰكنّها تفيد ما أحاول إثباته بأنّ هناك دورًا مهمًّا للفكر الفلسفيّ في هٰذه الحركات، بل وكلّ حركةٍ إصلاحيّةٍ وخصوصًا في الحركات الإصلاحيّة السياسيّة.

الكلمات المفتاحيّة: الفكر الفلسفيّ، الحركات الإصلاحيّة، السياسة، السيّد الخميني، الشهيد الصدر.

مجلة الدليل، 2020، السنة 3، العدد 9، ص. 218 ـ 242
استلام: 2020/06/26 | القبول: 2020/07/11 | النشر: 2020/09/15
الناشر: مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث
© المؤلف
CC BY

المقدمة

خلق الله ﷻ الانسان ولديه قدراتٌ كامنةٌ وفّرها له للوصول إلى طريق التكامل، الّذي هو غاية الخلقة والهدف منها، ولٰكن نرى أنّه يوجد لدى كلٍّ منّا منهجٌ خاصٌّ تلقّاه من مصدرٍ أو مصادر متعدّدةٍ (كالمجتمع، أو من الّذي أملته عليه المدارس الّتي درس فيها، أو من خلال تقليده لتأثّره ببعض الشخصيّات، أو لأسبابٍ أخرى)، اختلف تبعًا له سلوكه الخاصّ، فصاحب المصدر المادّيّ دائمًا ما تكون توجّهاته مادّيّةً وحسّيّةً فلا يؤمن بشيءٍ خارج نطاق هٰذين الأمرين، وكذٰلك في بقيّة المصادر الّتي تذكر عادةً في نظريّة المعرفة (الإشراقيّة والإخباريّة والعقليّة و...).

وليس معنى ذٰلك أنّنا ننكر أهمّيّة بقيّة المصادر، ولٰكن ينبغي أن نبيّن الأولويّة، فإنّ المبتدئ إذا أراد السلوك ووجد أمامه عدّة اختياراتٍ فقد يقع في الحيرة والتردّد، أو قد يختار منهجًا يؤدّي إلى نتائج غير صالحةٍ؛ لذا لا بدّ أن نبيّن ما يبتدئ السالك به أوّلًا، كما ونبيّن أن الحياة إن نظرنا إليها كصورةٍ جميلةٍ تشاركت المصادر جميعها في رسمها فلا يخلو مصدرٌ من تلك المصادر المعرفيّة من التأثير عليها، تحت منظّمٍ واحدٍ مهمٍّ وهو العقل.

فحينما نبيّن للمتعلّم من البداية المنهج الأفضل اتّباعه كي يصل إلى الكمال المنشود، نكون بذٰلك قد وفّرنا عليه وقتًا كثيرًا وجهدًا كبيرًا، فمن الجيّد أن يتعرّف الإنسان منذ البدء ـ وقبل استحكام رأيه وتمسّكه به، وبالتالي لا يمكن تغيير نهجه أو نمط تفكيره ـ على المناهج المؤثّرة في سلوكه وبصورةٍ قطعيّةٍ، وهٰذا البحث هو عبارةٌ عن كلمةٍ ضمن كتاب الحياة الّذي يتمّ فيه بيان واحدٍ من المناهج الفكريّة الّتي تؤثّر على السلوك الإنسانيّ.

فنحاول هنا بيان واحدٍ من الأسس المهمّة الّتي تؤدّي إلى الإصلاح بمختلف جوانبه لا سيّما السياسيّ منه؛ ألا وهو الفكر الفلسفيّ القائم على البرهان، والمبتني على القضايا البيّنة والمبيّنة وما هي الآثار السلوكيّة لهٰذا المنهج وثمراته.

المبحث الأوّل: بيان مفردات البحث

قبل الدخول للبحث لا بدّ من السير على ما جرت عليه سيرة الحكماء من الابتداء أوّلًا بالمباحث التصوّريّة؛ ليتمكّن القارئ من معرفة المصطلح الّذي ورد في البحث، وكما هو معروفٌ أنّ ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له، ونحن حينما نريد الحكم على قضيّةٍ تصديقيّةٍ لا بدّ لنا أوّلًا من معرفة المراد من مفرداتها لكي نحكم عليها سلبًا أو إيجابًا، فإنّ التصوّر قبل التصديق.

أوّلًا: المنهج العقليّ البرهانيّ

هو المنهج الّذي يعتمد على القضايا البدهيّة الأوّليّة في بنيان الأساس المعرفيّ، وبه يرتفع الصرح المعرفيّ، وتكرّس الأدوات الأخرى للحصول على المقدّمات، ويستخدم البرهان كمنهجٍ أساسٍ لتحصيل القضايا، وبقيّة الأدوات كالوحي والحسّ والتجربة هي أدواتٌ لا يمكنه الاستغناء عنها لجلب المعلومات الخارجيّة الّتي لا يستطيع العقل بنفسه الوصول إليها، فمقوّمات المنهج العقليّ البرهانيّ تكون بحاكميّة المنهج العقليّ على بقيّة المناهج، فيستفيد من بقيّة المناهج كلٌّ بحسبه وبحسب حدود حجّيّته.

فتعتمد على الحدّ أو ما يقوم مقامه لكشف التصوّرات، وعلى البرهان لكشف التصديقات، فتكون أسسها المعرفيّة ورؤيتها الكونيّة مبتنيةً على أسسٍ رصينةٍ تنطلق من القضايا البدهيّة والأوّليّة.

إنّ كلّ حجّيّةٍ تقدّمت للأدوات السابقة لا بدّ أن تكون مستقاةً ممّا له الحجّيّة بالذات، وليس لجميع تلك الأدوات هٰذه الصفة والصلاحية، أمّا العقل فله ذٰلك وله حجّيّةٌ ذاتيّةٌ (بمعنى أنّ كاشفيّته للواقع لا تحتاج إلى غيره لإثبات حجّيّتها ويكتسب مشروعيّتها منه)، فهو دليلٌ على كلّ دليلٍ، ويعطي لبقيّة المناهج حجّيّتها وحدودها؛ لأنّ الخصائص الذاتيّة للبرهان كونه مؤلّفًا من صورةٍ بدهيّةٍ ومادّةٍ يقينيّةٍ وتعطي نتيجةً قطعيّةً، فالحاكم المطلق في كلّ القضايا هو العقل، ولٰكن تارةً يحكم بنفسه، وأخرى بالاستعانة بغيره كالحسّ والتجربة، ومرّةً يكون حكمه قطعيًّا وأخرى يكون ظنّيًّا نتيجةً لاختلاف الموادّ المستخدمة في صورته، وعلى ضوئه تمّ تقسيم الصناعات الخمس. جاء في موسوعة مصطلحات المنطق: «يلزم ضرورة أن يكون العلم البرهانيّ من قضايا صادقةٍ، وأوائل غير ذات وسطٍ، وأن يكون أعرف من

النتيجة، وأكثر تقدّمًا منها، وأن يكون علّلها، ومن كان عازمًا على اقتناء علمٍ برهانيٍّ، فقد يجب عليه لا أن يكون تعرّفه وتصديقه بالمبادئ فقط أكثر من تعرّفه وتصديقه لما يتبيّن منها. والعلم البرهانيّ هو الحاصل لنا من طريق أنّه يحصل لنا برهانه. وكلّ علمٍ برهانيٍّ هو في ثلاثة أشياء: أحدها الأشياء الّتي نضع أنّها موجودةٌ (وهي ذٰلك الجنس الّذي نظره في التأثيرات الموجودة له بذاتها)؛ والعلوم المتعارفة الّتي يقال لها عاميّةٌ، (وهٰذه هي الأوائل الّتي منها يبيّنون)؛ والثالث التأثيرات، وهي تلك الّتي يأخذون أخذًا على ما ذا يدلّ كلّ واحدٍ منها، وفي بعض العلوم لا مانع يمنع أن نصدّق بشيءٍ شيءٍ من هٰذه. والعلم البرهاني خاصّته لا تقبل التغيّر و لا الفساد ولا يحضر ببال المعتقد له إمكان مقابله ما دام المعتقد له صحيح العقل موجودًا» [فريد جبر و...، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، ص563 و564].

ممّا تقدّم يتّضح أنّ المراد من المنهج العقليّ هو ما يشتمل على الخصائص التالية:

ـ أنّه مؤلّفٌ من قضايا يقينيّةٍ صادقةٍ بيّنةٍ أو مبيّنةٍ.

ـ صورته يقينيّةٌ.

ـ أنّه يعطي الحجّيّة لغيره، وحجّيّته ذاتيّةٌ.

ـ أنّه يستعمل لمعرفة اليقين بالوجود و السبب معًا.

ـ أنّه يطلب منه ثلاثة أمورٍ: أحدها الأشياء الّتي نظنّ أنّها موجودةٌ. والعلوم المتعارفة الّتي يقال لها عامّيّةٌ وهٰذه هي الأوائل الّتي منها يبيّنون. والتأثيرات، وهي تلك الّتي يأخذون أخذًا على ما ذا يدلّ كلّ واحدٍ منها، وفي بعض العلوم لا مانع يمنع أن نصدّق بشيءٍ شيءٍ من هٰذه.

ـ أنّ العلم الحاصل من البرهان لا يقبل التغيّر ولا الفساد، ولا يحضر ببال المعتقد له إمكان مقابله ما دام المعتقد له صحيح العقل.

ثانيًا: تعريف الحركة الإصلاحيّة السياسيّة

الحركة من الأمور الواضحة، وأوضحها الحركة الأينيّة، أي الانتقال من نقطةٍ إلى نقطةٍ أخرى، كحركة الشخص اليوميّة من البيت إلى المدرسة، وهو ما يسمّى بالحركة، قال الجرجانيّ: «(الحركة) الخروج من القوّة إلى الفعل على سبيل التدريج، قيّد بالتدريج ليخرج الكون عن الحركة، وقيل هي شغل حيّزٍ بعد أن كان في حيّزٍ آخر، وقيل الحركة كونان في آنين في مكانين كما أنّ السكون كونان في آنين في مكانٍ واحدٍ» [الجرجانيّ، التعريفات، ج 1، ص 37].

ولٰكن في الاصطلاح الفلسفيّ لها عدّة معانٍ، كما نقل صاحب كتاب "الفارابيّ في حدوده ورسومه"، حيث قال: «هي ما كانت من شيءٍ إلى شيءٍ وفي مسافةٍ وفي زمانٍ، وكانت عرضًا في جوهرٍ جسمانيٍّ، وكانت توجد عن محرّكٍ. إنّ ماهيّة الحركة إنّما هي بالشيء الّذي يحصل بالحركة وبالغاية الّتي إليها ينتهي المحرّك بالحركة. ليس للحركة حدٌّ لأنّها من الأسماء المشكلة؛ إذ هي مقولةٌ على النقلة والاستحالة والكون والفساد؛ ولٰكنّ رسمها أن يقال إنّها خروج ما هو بالقوّة إلى الفعل... وليست الحركة من الأسماء المشتركة. لا ابتداء زمانيّ للحركة، ولا انتهاء زمانيّ لها» [آل ياسين، الفارابيّ في حدوده ورسومه، ص 210 و211].

والمراد من الحركة هنا ـ بقطع النظر عن المصطلح واللغة ـ التحوّل من نقطةٍ إلى أخرى في تغيير النظام عبر تعقّلٍ، وتشخيص الفساد فيه، ثمّ إيجاد الداعي الى الحركة، ثمّ القيام بما فيه المصلحة نحو الغاية، والّتي هي الإصلاح، وهي تتطابق مع مفهوم التغيير الاجتماعيّ.

والحركة في لغة السياسة هي التيّار العامّ الّذي يدفع طبقةً من الطبقات أو فئةً اجتماعيّةً معيّنةً إلى تنظيم صفوفها بهدف القيام بعملٍ موحّدٍ لتحسين حالتها الاقتصاديّة أو الاجتماعيّة أو السياسيّة أو تحسينها جميعًا. [الكيالي، موسوعة السياسة، ج 2، ص 222 و223]

فمرادنا من الحركات الإصلاحيّة هنا الحركات الموصلة إلى ما يصلح الخطأ ويملأ الخلأ وصولًا إلى الجانب الإيجابيّ، سواءٌ أكانت عبر تدخّلٍ في النظام السياسيّ أم لا، فوصفناها بالإصلاحيّة لكونها تحدث إصلاحًا نوعيًّا في بعض المجالات، وتختلف باختلاف متعلّق الإصلاح.

فالإصلاح السياسيّ يتجسّد بتغيير للوضع الراهن عبر وضع خططٍ تقتضي إنعاش البلد من ناحية إدارته والنهوض بالوضع السياسيّ، فترتقي على أثره الأمّة، ويسود فيها الأمان والعدل، وكذٰلك محاولة النهوض بالأمّة لتصل إلى العدالة السياسيّة عن طريق وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، بما يلبّي حاجات الأمّة وطبيعة تفكيرها وما تعتمد عليه.

المبحث الثاني: المباني العقليّة للإصلاح السياسيّ

طالما حلم الكثير من المصلحين بالوصول إلى مجتمعٍ مثاليٍّ ينعم الجميع فيه بالعيش الهادئ المطمئنّ، فمنهم من صاغ نظريّةً من دون أن تتجسّد في الواقع، ومنهم من اجتاز هٰذه المرحلة وحاول فعل أمورٍ واقعيّةٍ كي يصل إلى الإصلاح، وقد يبدو لأوّل وهلةٍ أن ذٰلك الأمر (الإصلاح) أشبه بالأمور المثاليّة، ولا يمكن أن يوجد واقعًا؛ بيد أنّ ذٰلك ليس ببعيدٍ

وليس مخالفًا للواقع؛ فإنّ العيش الهادئ المستقرّ إنّما يكون عبر إيجاد قانونٍ تامٍّ ينعم به الناس، ومطبِّقٍ للقانون، وممتثلون له، فمن يحاول إصلاح المجتمع يجب عليه أوّلًا أن يتعرّف عليه، فإنّ عدم معرفته قد تؤدّي بالمصلح إلى الإفساد وهو لا يدري، وبعد التعرّف عليه يحاول معرفة المشاكل الواقعيّة الّتي تصيبه، واستقراءها ثمّ إيجاد الحلول لها بحسب معرفته، وبحسب المعلومات الّتي استقاها من رؤيته، ومن الأسس الّتي بنى عليها أيديولوجيّته وثقافته.

إنّ المجتمع وبما أنّه متكوّنٌ من أسرٍ، وكلّ أسرةٍ متكوّنةٌ من أفرادٍ، فإن أردنا إصلاح المجتمع لا بدّ أوّلًا من إيجاد الإصلاح في الأسر والعائلات أوّلًا، ثمّ بعدها يأتي الدور للمجتمع، وإنّما تصلح الأسر والعائلة عن طريق إصلاح أفرادها.

إنّ الخطوة الأولى نحو الإصلاح في المجتمع هي عن طريق معرفة المجتمع ومعرفة أخطاره والآفات الّتي تصيب المجتمعين فيه، وبما أنّه عبارةٌ عن حركةٍ تغييريّةٍ في المجتمع، تنتج من المصلح فهي تعتمد على ما بنى عليه المصلح نظريّته، وكيف استقى علومه، وفهمه الحاصل للمجتمع.

فمن كان قد بنى نظريّته على الفكر الفلسفيّ فلا بدّ أن تكون النتائج المترتّبة عليه ذات أثرٍ كبيرٍ ومفيدٍ، ومقتضيةً لفهمٍ واسعٍ للمجتمع وكيفيّة إصلاحه، بل وحتّى العوامل الّتي تؤثّر إيجابًا وسلبًا عليه، وهو ما يعتقد به الحكماء بناءً على ما تمّ عندهم من الرؤية الكونيّة القائمة على البرهان العقليّ؛ فالتجرّد عن المادّة والنظر إلى العالم بنظرةٍ شاملةٍ من جميع جهاته وبالنظام البديع الدقيق القائم على أسّ العلّيّة والمعلوليّة، بحيث لا يمكن للعبثيّة والصدفة أن يكون لها دخلٌ فيه، بل الحكمة واضحةٌ فيه. [انظر: الفارابيّ، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص 105 و146]

وهو من حيثيّته تلك تعطي للناظر فيه قواعد عامّةٌ ناتجةٌ عن الرؤية الخاصّة؛ لو عمل وفقًا لها تنتج أيديولوجيا وثقافةٌ تمكنه من الوصول إلى تحقيق العدالة الاجتماعيّة، إن التزم بنفس الاستراتيجيّة الّتي استقاها من الرؤية الكونيّة الحقّة.

فالنظرة المجرّدة للعالم وكونه مخلوقًا لخالقٍ حكيمٍ، لا عن عبثٍ، بل لحكمةٍ تعطي لكلّ إنسانٍ خصوصيّةً تؤثّر بدورها على الأسر من حيث إنّها لبنةٌ تكوّن المجتمعات.

فبهذه الرؤية العقليّة للواقع وللمجتمع تمكّنه من تغيير ما هو عليه عبر رسم الخريطة الموصلة إلى التكامل بالاستعانة بالقوانين الإلهيّة الّتي تجعل من العوائل المتفرّقة من حيث الثقافة والسلوك مجتمعًا قادرًا على تكوين المدينة الفاضلة الّتي ينعم بها الجميع من غير ظلمٍ ولا إجحافٍ.

وعلى هٰـذا الأسـاس فـإنّ بدايـة إصـلاح المجتمعـات والخطـوة الأولى نحوهـا عـن طريـق معرفـة اللبنـات الّـتي تكوّنـت منهـا، وهي الأسر الّـتي تتكـوّن بدورهـا مـن الأشـخاص.

فالبدايـة تكـون مـن النفـس الإنسـانيّة عـن طريـق تهيئتهـا للوصـول إلى الإصـلاح الخـارجيّ بعـد إصلاحهـا الداخـليّ، فمعرفـة النفـس هي المفتـاح لإصـلاح المجتمـع.

والاسـتفادة مـن المعـارف النفسـيّة الّـتي تتلقّاهـا عـن طريـقٍ معـرفيٍّ فلسـفيٍّ صحيـحٍ تؤثّـر على تكامـل النفـس نظريًّـا، وتبـيّن الطريـق للوصـول إلى تكاملهـا عمليًّـا وسـلوكيًّا عـبر رسـم أيديولوجيـا خاصّـةٍ بنـاءً على النظـرة الواقعيّـة للعالـم.

فتبـدأ بخطواتهـا الأولى في معرفـة حيثيّتهـا ثـمّ إلى الآخريـن لتكويـن المجتمـع الفاضـل عـن طريـق الإصـلاح الاجتمـاعيّ، جـاء في كتـاب "السياسـة المدنيّـة":

«الإنسـان مـن الأنـواع الّـتي لا يمكـن أن يتـمّ لهـا الـضروريّ مـن أمورهـا ولا تنـال الأفضـل من أحوالهـا إلّا باجتمـاع جمـاعاتٍ منهـا كثـيرةٍ في مسـكنٍ واحـدٍ»؛ باعتبـار حاجـات الإنسـان المتكثّرة والمتنوّعـة، فـلا يسـتطيع بمفـرده تلبيـة حوائجـه، فيحتـاج إلى أن يـوزّع جهـوده، وتتخصّـص كلّ مجموعـةٍ بتلبيـة حاجـاتٍ معيّنـةٍ كي تحصّـل الأفضـل لهـا في الحيـاة.

ويكمـل قائـلًا: «والجمـاعات الإنسـانيّة منهـا عظـمى ومنهـا وسـطى ومنهـا صغـرى، والجماعـة العظـمى هي جماعـة أمـمٍ كثـيرةٍ تجتمـع وتتعـاون، والوسـطى هي الأمّـة، والصغـرى هي الّـتي تحوزهـا المدينـة» [الفـارابيّ، آراء أهـل المدينـة الفاضلـة، ص 27].

ثـمّ يبـيّن أوّل التجمّعـات الّـتي يمكـن تلبيتهـا لكمـالات الإنسـان، فيقـول: «فالمدينـة هي أوّل مراتـب الكمـالات. وأمّـا الاجتمـاعات في القـرى والمحـالّ والسـكك والبيـوت فـهي الاجتمـاعات الناقصـة، وهٰـذه منهـا مـا هـو أنقـص جـدًّا وهـو الاجتمـاع المـنزليّ، وهـو جـزءٌ للاجتمـاع في السـكّة، والاجتمـاع في السـكّة هـو جـزءٌ للاجتمـاع في المحلّـة، وهٰـذا الاجتمـاع هـو جـزءٌ للاجتمـاع المـدنيّ» [الفـارابيّ، كتـاب السياسـة المدنيّـة، ص 73].

المبحث الثالث:

نماذج الفكـر الفلسفيّ وتطبيقاته في الحـركات الإصلاحيّـة السياسـيّة

كي يكـون بحثنـا عمليًّـا وليـس نظريًّـا فحسـب، نذكـر بعـض التطبيقـات والنمـاذج لحـركاتٍ اتّخـذت الفكـر الفلسـفيّ أساسًـا لنهضتهـا، فقـد حدثـت في الأزمنـة الماضيـة حـركاتٌ إصلاحيّـةٌ ـ

مـن وجهـة نظـر المصلِـح ـ كثـيرةٌ، قـد بـني بعضهـا على ردود أفعـالٍ آنيّـةٍ للوضـع الموجـود آنـذاك، والبعـض الآخـر كان حصيلـة تفكـيرٍ وتأمّـلٍ جهيـدٍ مـن قبـل كبـار العقـول، واسـتُنتجت بعـد تنظـيرٍ محكـمٍ، ومـن أهمّهـا تلـك القائمـة على الفكـر الفلسـفيّ، فـنرى الكثـير مـن الفلاسـفة قـد خرجـوا عـن التفكـير للتفكـير، وحاولـوا التفكـير للتطبيـق، فنحـاول أن نسـلّط الضـوء على نمـوذجٍ مـن هٰـذه الحـركات بغـضّ النظـر عـن إصابتهـا للواقـع وعدمهـا، ونتاجهـا العمـليّ وعدمـه.

[انظـر: أحمـد أمـين، زعـماء الإصـلاح في العـصر الحديـث]

أمّـا النمـاذج الّـتي نحـن بصـدد الحديـث عنهـا، فقـد أسّسـوا البنيـان على دعائـم مسـتحكمةٍ، فكانـت خطوتهـم الأولى قويّـةً؛ إذ بـدؤوا مـن الفطـرة السـليمة وحصّلـوا معارفهـم بواسـطة الفكـر المترتّـب على الفكـر،

أمـرٌ بـيّنٌ، ثـمّ يبـيّن بـه أمـرًا آخـر، فحصلـوا على المـدركات الصحيحـة، وعرفـوا الكمـال الواقـعيّ وحـددوه وشـخّصوه وبنـوا المقدّمـات للوصـول إليـه، فأثمـرت المقدّمـات عنـد بعضهـم، واقتطفـوا ثمارهـا كمـا في حركـة الإمـام الخميـنيّ، أمّـا الشـهيد الصـدر فكانـت هنـاك موانـع لـم تجعـل مقدّماتـه تصـل وتطبَّـق في الواقـع.

إنّ البحـث عـن هٰذيـن العلمـين بحـثٌ عـن أبـرز رجـال الإصـلاح في القـرن العشريـن؛ بـل مـن النـوادر الّذيـن حاولـوا الوصـول لنـشر الخـير ونجحـوا في الجملـة، وقـد كلّفهـم هٰـذا النجـاح كثـيرًا في الحيـاة الدنيـا، فـلا بـدّ مـن الاسـتفادة مـن تجاربهـم عـن طريـق بيـان المقدّمـات الّـتي بنوا عليهـا؛ كي يقتـدي بهـم الصلحـاء ورجـالات الإصـلاح لنـشره. فـإن لـم يمتلـك الإنسـان زمـام الإصـلاح السـياسيّ لا يسـتطيع نـشر الإصـلاح بصورتـه التامّـة العامّـة الشـاملة، ويمكـن أن يؤثّـر ببعـض الأشـخاص الّذيـن يخالطونـه ويقتـدون بـه ويحتـذون حـذوه، ولٰكـن كحركـةٍ إصلاحيّـةٍ يمكـن للجميـع الاسـتفادة مـن تجربتهـا ومـن مواضـع القـوّة والضعـف، فـلا يبـدأ مـن الصفـر.

أوّلًا: الحركة الإصلاحيّة الاجتماعيّة للإمام الخمينيّ

مـن الشـخصيات العظيمـة الّـتي ليـس مـن السـهولة أن نجـد لهـا مثيـلًا بـين القـادة على مـرّ العصـور والأزمنـة هـو الإمـام الخميـنيّ، إذ كان يجمـع الإيمـان بالعمـل الصالـح، ويمتـاز بـالإرادة القويّـة والشـجاعة والأخـلاق الحميـدة والحكمـة وبلاغـة الحديـث والمنطـق المتـين والصفـاء المعنـويّ، وأيضًـا كان يتّصـف بالصـدق والتـقى والـورع والحـزم والقيـادة الفـذّة والعطـف والإيمـان وغيرهـا مـن الصفـات الأخـرى النفسـيّة الفريـدة الّـتي مـن النـادر أن تجتمـع في إنسـانٍ واحـدٍ.

يقول الشيخ جعفر سبحاني الّذي كان أحد طلّاب الإمام الخمينيّ: «إنّ البعد المهمّ في حياة الإمام يتّصف بصبغةٍ خاصّةٍ لا يمكن لأحد الوقوف عليها، إلّا إذا كان على اتّصالٍ مباشرٍ به لفترةٍ طويلةٍ، فالفيلسوف الّذي يقضي معظم عمره في تربية عقله وإدراكه، نجده يبتعد عن الخوض في المسائل العرفيّة والحياة اليوميّة للناس، ويندر أن تجتمع في الفيلسوف الدقّة في التفكير مع الاستنباطات العرفيّة من الروايات، كذٰلك الحال بالنسبة لأهل العلم والفكر الّذين يهتمّون بمطالعة الكتب والنظريّات العلميّة، لٰكنّهم لا يهتمّون بالأوضاع السياسيّة في البلاد والعالم، ورغم ذٰلك يتّفق أحيانًا اجتماع هاتين الصفتين في شخصٍ واحدٍ، وعادةً ما نطلق على اجتماع مثل هٰذه الصفات المتضادّة الّتي يندر اجتماعها في شخصٍ واحدٍ اصطلاحَ "اجتماع الأضداد"، وهو بالطبع التضادّ الفلسفيّ وليس المنطقيّ، ويعتبر أمير المؤمنين مصداقًا جليًّا على هٰذا الاصطلاح، وكان الإمام الخمينيّ الابن والخلف الصالح لأمير المؤمنين عليه السلام وارثًا لجدّه في امتلاك مثل هٰذه الخصّيصة من اجتماع الأضداد في شخصيّته، فكان مظهرًا للعاطفة، لٰكنّه في الوقت ذاته كان بطلًا شجاعًا، وكان شديد التأثّر بالظروف الإنسانيّة، ومقاومًا وشديد البأس في مقابل الظلم والطغيان، وكان فيلسوفًا دقيقًا أدرك بحقٍّ الأمور الإلٰهيّة، بل وتذوّقها وفي نفس الوقت كان سياسيًّا عادلًا ومدبّرًا أيضًا، فتمكن بقوّته وصلابته من أخذ زمام أمور البلاد وإيصالها إلى الأمان، ومطّلعًا على معظم الأحداث السياسيّة في العالم» [http://alwelayah.net/post/12500].

ومن أهمّ خصائصه الّتي كان يمتلكها:

أ ـ تأثير العلوم العقليّة على شخصيّته

حينما يأنس شخصٌ ما بمسألةٍ أو عملٍ أو حرفةٍ، فإنّه سوف يأخذ منها ويحصل نوعٌ من الانسجام بينهما، وهٰذا الأمر ضمن الأمور الّتي تدخل ضمن منظومة الطبيعة البشريّة، والوجدان يشهد بذٰلك، وحينما نلاحظ سيرة الإمام الخمينيّ نجده قد بدأ بدايةً علميّةً متقنةً، فأسّس أساسًا مهنيًّا، فكان أوّل ما درسه علم المنطق؛ لكونه خادمًا للعلوم، وجعله هو المقياس الّذي يسير عليه في ضمن العلوم المعتمدة عليه.

فجعل ميزانٍ ومقياسٍ في الحياة من أهمّ الأمور الّتي تمكّن الجاعل من النظر إلى الأهداف المرجوّ تحقيقها، والغاية المطلوبة منه والنتاج المستحصل من الحركة الّتي كان عليها، فإن كان في خلاف ذٰلك، فيحاول تصحيح مساره والرجوع إلى الجادّة السويّة، عن طريق محاسبة

نفسه، والتفكّر في الأسس والمبادئ الّتي انطلق منها، ومحاولة تقييمها واستبدالها إن تطلّب الأمر، وهٰذا يعدّ من أكبر المجاهدات على الإنسان في حياته.

وكان الإمام الخميني بحكمته وسيرته الهادئة متوقّد الذهن وواسع الذكاء، يطغى على حديثه الحكمة والأخلاق الرفيعة والعشق الإلٰهيّ؛ لتأثّره بالدروس العلميّة وكلمات أهل البيت عليهم السلام والحكمة العمليّة؛ لأنّه كان قد أسّس بنيانه على أساسٍ معرفيٍّ متينٍ.

وكذٰلك الأمر من حيث تأثير الفلسفة عليه، فإنّ معرفة الأمور عن طريق أسبابها، تعطي للذهن ملكةً في عدم التسليم بكلّ قولٍ، بل باتّباع القول البرهانيّ الّذي دلّ الدليل عليه، فليست هناك أحكامٌ مسبقةٌ عند العقل تمنعه من التسليم بما دلّ البرهان عليه، بخلاف بعض العلوم التاريخيّة أو الفقهيّة، فإنّ الانطباعات المسبقة عن الواقع تمنع من قبول بعض الأخبار والروايات، وتحاول تأويلها بما أمكن كي لا يغيّر الشخص ما عنده من انطباعاتٍ، خصوصًا إذا لم يكن الدليل قطعيًّا.

ومن هنا نلاحظ اهتمامه بالفلسفة قراءةً وتدريسًا، فتقدّم النفسُ البرهان على بقيّة الأدلّة الظنّيّة غير القطعيّة، وتقدّم المجرّدة على غيرها، وهٰكذا، وإن وصلت إلى هٰذه المرحلة فسوف لا تقضي ولا تحكم ولا تعتني بأيّ اعتبارٍ آخر سوى الحجّة والدليل، وستبحث الأمور عن طريق أسبابها، وترفض التسامح العرفيّ.

وممّا تمخّض من تأثيرات الفلسفة عليه خصوصيّة الإبداع في طرح نظريّةٍ لإصلاح المجتمع، وأهمّ ما يمكن أن يبدأ الإصلاح منه هو التغيير السياسيّ كما فعله، فنظرته للواقع السياسيّ كانت نظرةً دقيقةً ناتجةً من قراءةٍ صحيحةٍ ضمن أسسٍ صحيحةٍ، فتعرّف للواقع بواسطة أدواتٍ معرفيّةٍ لها مقام ثبوتٍ واقعيّ.

ب ـ نظرته الثاقبة للواقع

هناك خطوطٌ حمرٌ لا يتجرّأ الناس التقرّب منها، فضلًا عن الولوج فيها، والميزة الّتي توفّرها لنا دراسة العلوم العقليّة والفلسفة هو وجود ميزانٍ يمكن قياس الأفكار والأفعال عليه، ومن خلاله يمكن تحديد صحّته أو سقمه، ومسألة دراسة العلوم العقليّة والفلسفة بصورةٍ خاصّةٍ كانت عميقةً عند الإمام، وحاول الاستفادة منها في إصلاح المجتمع، ما يؤدّي بدوره إلى الإصلاح السياسيّ.

وفي بعض الأحيان ينصبّ تفكير الشخص بحسب ما اهتمّ به، دون النظر إلى الواقع وما يؤثّر في المجتمع، وبما أنّ جلّ اهتمام أكثر العلماء بالجانب الفقهيّ والأصوليّ، يظنّ بعضهم أنّ الإصلاح يكون عبر تهيئة الأحكام الشرعيّة والأصوليّة فحسب، ولٰكنّ الواقع بحسب ما يراه الإمام الّذي ينظر الى العالم نظرةً واحدةً يختلف عن أنظاره؛ فإنّ أسلوبه في الحياة هو الإصلاح، فكما يكون عبر الافتاء وإيصال الناس إلى شاطئ الأمان من ناحية التكليف الشرعيّ، كذٰلك يكون عبر ملك القرار وصناعته، عن طريق تدبير نفسه أوّلًا وأسرته ثانيًا، ثمّ كيف يسوس الناس ويقودهم وينجيهم باعتباره نائبًا عن الإمام ثالثًا، يقول بعض الباحثين حول خصوصيّة الإمام هٰذه: «أوّل عناصر الإصلاح الخمينيّ في الحوزة العلميّة هو استحضار الواقع ووعي الزمان، فالإمام الخمينيّ لا يرى من المسموح بعد اليوم أن يكون المرجع غير معنيٍّ بالحياة السياسيّة والاجتماعيّة للناس، ينزّه نفسه عن الدخول في اليوميّات على أساس أنّه كلّيٌّ وعامٌّ، ولا يحضر في واقع الحياة على أساس أنّه يؤتى ولا يأتي. لم تقف القضيّة عند هٰذا الحدّ، بل طوّر الخمينيّ من هٰذا الموضوع أواخر حياته، عندما رأى أنّ الزمان والمكان يلعبان دورًا في الاجتهاد، وفي سياق نصّه الشهير هٰذا يركّز على ملاحظة الموضوعات في ظلّ التعقيدات الحاليّة للحياة السياسيّة والاجتماعيّة» [حب الله، الإمام الخميني وهموم الإصلاح في الحوزة العلمية، مجلة المنهاج، العدد 42].

وهٰذا يعني أنّ الصورة البدويّة الأوّليّة الّتي يرسمها فقيهٌ ما عن موضوع الحكم لم يعد يمكن الاعتماد عليها دومًا، بل إنّ ما يتراءى لنا اليوم أنّه موضوعٌ للحكم الفلانيّ، ربّما لو اطّلع الفقيه على تعقيدات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة الجديدة، لرأى أنّه لم يعد هٰذا المورد موضوعًا لهٰذا الحكم، بل موضوعٌ لحكمٍ آخر، إذن فهناك رابطٌ وثيقٌ بين الحضور المعرفيّ للفقيه في مجال تغيّرات الحياة وبين رؤيته الفقهيّة الّتي أصدر الحكم على ضوئها. [حبّ الله، الإمام الخمينيّ وهموم الإصلاح في الحوزة العلميّة، مجلّة المنهاج، العدد 42]

جـ ـ تأسيسه قوام الدولة الفاضلة ودعوته للتعايش

التعايش حلم الأنبياء والمرسلين، وهٰذه الحقيقة تحتاج إلى تأسيسٍ حاول البعض التأسيس لها ولٰكن لم تجتمع الشروط اللازمة لإقامتها، فلم يردعه ذٰلك عن المحاولة في ترسيخ دعائم التعايش والمدينة الفاضلة، وكان ذٰلك واضحًا من خلال تصرّفاته وأقواله، فكان بحقٍّ خليفةً للإمام الّذي يعتبر الأب لكلّ البشر، لا بخصوص بلدٍ واحدٍ فقط، قال الامام الخمينيّ:

«كان شعار "لاشرقيّةٌ ولا غربيّةٌ" الشعار المبدئيّ للثورة الإسلاميّة في عالم الجياع والمستضعفين، وراسم معالم السياسة الواقعيّة لعدم الانحياز في الدول الإسلاميّة، تلك الدول الّتي ستجعل الإسلام في القريب العاجل المدرسة الوحيدة لإنقاذ عالم البشريّة، ولن تعدل عن هٰذه السياسة قيد أنملةٍ، فلا يجب أن تعلّق الدول الإسلاميّة والشعوب المسلمة في العالم آمالها على الغرب وأوربّا وأمريكا أو الشرق وروسيا؛ بل يجب أن ترتبط بالله ورسوله والإمام صاحب الزمان عجّل الله تعالى فرجه الشريف، وممّا لا شكّ فيه أنّ الإدبار عن هٰذه السياسة الدوليّة للإسلام هو إدبارٌ عن الإسلام وخيانةٌ لرسول الله صلّى الله عليه وآله وأئمّة الهدى عليهم السلام، وبالتالي يؤدّي إلى موت دولتنا وشعبنا. ولا يتصوّر متصوِّرٌ أنّ هٰذا الشعار مقطعيٌّ، بل هٰذه سياسةٌ أبديّةٌ لنا ولشعبنا وللجمهوريّة الإسلاميّة ولكافّة المسلمين في العالم؛ لأنّ شرط دخول صراط النعمة حقّ البراءة والابتعاد عن صراط الضالّين، ويجب أن يطبّق ذٰلك في كلّ المجتمعات الإسلاميّة وعلى كافّة الأصعدة... يجب على المسلمين في العالم أن يعملوا على إصلاح القادة العملاء لبعض الدول، وأن يوقظوهم من هٰذا النوم العميق الّذي يجعل مصالحهم ومصالح الشعوب الإسلاميّة في مهبّ الريح عن طريق النصيحة أو التهديد، وعليهم أن لا يغفلوا عن خطر المنافقين ووسطاء الاستكبار العالميّ، وأن لا يقفوا مكتوفي الأيدي ويتفرّجوا على مشهد اندحار الإسلام ونهب ثرواته وانتهاك أعراض المسلمين» [صحيفة الإمام (الترجمة العربيّة)، ج 20، ص 61].

والواضح أنّ ما دعا إليه الإمام الخمينيّ هو المدينة الفاضلة الخالية من المستكبرين والظالمين.

د ـ تأثير الفكر الفلسفيّ في حركته الإصلاحيّة السياسيّة

إنّ الإصلاح السياسيّ للإمام الخمينيّ في غنًى عن التعريف لوضوحه لكلّ منصفٍ، فلم يدع مسألةً مهمّةً في السياسة دون ملاحظةٍ أو تذكيرٍ ليمهّد الطريق للّذين يقدّمون بعده، ويبني الأسس القويمة لمدينةٍ يسودها الاحترام والاحتواء والنظام؛ لذا نجده قد حوى الجانب السياسيّ واحتوى كلّ جوانبه، سواءٌ كان على الصعيد البنائيّ والهيكليّة أم على الصعيد المحتوائيّ، فقد أكّد على كلا الجانبين، ونستطيع أن نستشفّ تأثير المنهج الفكريّ الفلسفيّ على ما قام به الإمام الخمينيّ الّذي قد تبع معطياتٍ أدّت إلى نتائج حتميّةٍ وواقعيّةٍ فعليّةٍ منها:

ـ التفكير المنطقيّ الهادف.

ـ النتائج العمليّة الواقعيّة.

ـ عالميّة الهمّ والدعوة.

ـ إيجاد القدوة الصالحة.

ـ التشخيص الجادّ للواقع.

ـ عداؤه للظلم أينما كان.

فحينما وضع هٰذه الغايات الشريفة أمام عينيه وجعلها دائمًا معه، استطاع الوصول إلى الإصلاحات المرجوّة ضمن المستطاع، وكان للأرضيّة الثقافيّة دورٌ مهمٌّ في بناء الأسس المعرفيّة والفكريّة للإنسان، وإنّ لدراسة الفلسفة وغيرها من العلوم تأثيرًا واضحًا على ما يعتقده الإنسان، وعلى سلوكه العمليّ، فاستغلّ الإمام الخمينيّ حبّه للفكر والتفكّر والتدبّر وعشقه للفلسفة والعرفان في استغلالها واقعيًّا، وبيّن أنّ كلّ ما هو مخالفٌ للعقل والحكمة لا يمكن الاعتماد عليه ولو كان سلوكًا يسلكه الآباء والأجداد.

ولم يساوم ولم يفاوض على هذا الفيصل، وهٰذا الأمر نعزوه للتألّق الفكريّ المختصّ به الإمام ومن على شاكلته، فحينما لم ير أحدًا يقوم بهٰذه المهمّة قام بها بنفسه، ولمّا أحسّ بوجود من يمكن الاعتماد عليه كالسيّد البروجرديّ ﵀ توقّف، وكأنه قد وعى الإسلام الواقعيّ: «سعيدٌ من اكتفى بغيره». أمّا إن كان الغير في وادٍ آخر فيوجب على نفسه التدخّل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن باب إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه.

والتزامه بجانب الوسطيّة له دورٌ مهمٌّ في اصلاحه؛ فلم يكن من المفرطين بالعقل كالمتحجّرين، ولا من الغالين به والقائلين به من غير حدودٍ، بل التزم جانب الحكمة والوسطيّة، فإنّ من الحكمة وضعَ كلّ شيءٍ في موضعه، وهٰذا ما يوفّره الفكر الفلسفيّ، فيضع كلّ منهجٍ في إطاره الخاصّ وحدوده الخاصّة.

فما حصّل عليه الإمام الخمينيّ من ثمراتٍ واسعةٍ هي ببركةٍ من الله ـ تعالى ـ عليه، ولتربيته لنفسه تربيةً فكريّةً صحيحةً، ولسلوكه العمليّ العالي.

كما أنّ من أهمّ المطالب للمؤمن في الحياة الدنيا، والّذي يجعل تحصيل طرق الكمال متوفّرةً وملبّيةً للكلّ مسألة الدولة العادلة، وخضوعها لحاكمٍ عادلٍ راعٍ لرعيّته، ولا يجتمعان إلّا مع قانونٍ إلٰهيٍّ عن طريق رسولٍ من السماء (وهو الدين الإسلاميّ)، ووجود دولةٍ كهٰذه تخضع لنظامٍ عادلٍ كان حلم الأنبياء، وظهرت ملامحها في عهد الإمام الخمينيّ، رغم كثرة العلماء

الّذين سبقوه والّذين جاءوا بعده، غير أنّ الله ﷻ شاء أن يجعل هٰذه الدولة تنزل إلى الواقع بكفاح الإمام وإخلاصه. فبالإضافة إلى ما كان عنده من الإصرار والعزم استعان بالدعاء، والّذي هو أفضل وسيلةٍ للتقرّب إلى الله تعالى، وجاء في دعاء الافتتاح: «اللّٰهُمَّ إِنَّا نَرْغَبُ إِلَيْكَ فِي دَوْلَةٍ كَرِيمَةٍ تُعِزُّ بِهَا الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ، وَتُذِلُّ بِهَا النِّفَاقَ وَأَهْلَهُ، وَتَجْعَلُنَا فِيهَا مِنَ الدُّعاةِ إِلى طَاعَتِكَ، وَالْقَادَةِ إِلَى سَبِيلِكَ، وَتَرْزُقُنَا بِهَا كَرامَةَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ» [القمّيّ، مفاتيح الجنان، دعاء الافتتاح].

ثانيًا: الحركة الإصلاحيّة الاجتماعيّة عند الشهيد محمّدباقر الصدر

برزت في الحقبة الزمنيّة الحاليّة شخصيّاتٌ علمائيّةٌ أثبتت وجودها في العالم الإسلاميّ والفكريّ على حدٍّ سواءٍ، وأحد أبرز الشخصيّات الّتي ظهرت على الساحة العلميّة، مع الظلم الّذي كان يعيشه من طاغية عصره ومن سانده لطمس الواقع والحقيقة لتحصيل المنافع الشخصيّة والوهميّة، هو السيّد الشهيد محمّدباقر الصدر الّذي عانى كالسيّد الإمام الخمينيّ من الواقع المرّ الّذي كانت تعيشه الأمّة الإسلاميّة، وتشويه صورة الإسلام الواقعيّ، وحاول إصلاح هٰذا الواقع المريض.

فتزامنت الثورتان وكادتا تثمران كلاهما، ولٰكن شاء الله والله يفعل ما يشاء، وفهناك امتيازاتٌ امتاز بها الشهيد الصدر جعلت منه علمًا ومعينًا للمصلحين، من هٰذه الامتيازات:

أ ـ تأثير العلوم العقليّة على شخصيّته

إنّ العلوم تؤثّر على من يسلكها تأثيرًا متناغمًا مع العلم نفسه، فكما أنّ الفقه والأصول يؤثّران في ذهنيّة الطالب، والعرفان يؤثّر في نفسيّة دارسه ومتعلّمه، كذٰلك الّذي يدرس العلوم العقليّة البرهانيّة، فإنّه يستخدم البرهان للحصول على اليقين في القضايا الّتي يحاول إثباتها، ووضع كلّ قضيّةٍ في حيزها الّذي تتأقلم معه، وقد سلك السيّد الشهيد الصدر مسلكًا علميًّا متميّزًا، فلم تؤثّر عليه الظروف الّتي كانت موجودةً في ذٰلك الوقت، فدرس مبادئ الدروس العقليّة مقدّمةً للدراسة الفلسفيّة، ولم يتأثّر بالعلوم الأخرى الّتي درسها كتأثّره بالعلوم العقليّة، فحاول أن يجد منهجًا خاصًّا يفرق به عن المنهج الأرسطيّ القياسيّ، فكتب في المنطق الاستقرائيّ محاولةً منه لحلّ الإشكالات على المنطق الأرسطيّ المبنيّ على القياس، ومثل هٰذه الإصلاحات العلميّة الرياضيّة الفكريّة تحتاج إلى ذهنٍ متوقّدٍ قادرٍ على التفصيل والتحليل وخصوصًا في مثل هٰذه المطالب المعقدة المنطقيّة.

فالعلـوم العقليّـة خلّفـت أثـرًا واضحًـا على السـيّد الشـهيد الصـدر، وعلى حركتـه الإصلاحيّـة على جميـع المسـتويات (السياسـيّة، الإصلاحـات المجتمعيّـة، العلميّـة).

وحينمـا نطالـع سـيرة حياتـه ونسـتمع إلى مـن عاش معـه، وإلى مـا ذكـره هـو عـن حياتـه، نستكشـف أنّـه كان دائـم التفكّـر والتدبّـر، إذ إنّ معـدّل مطالعتـه العلميّـة في اليـوم الواحـد كان سـت عـشرة سـاعةً خـلال سـنوات تحصيلـه الأولى على طـوال سـبع عـشرة أو ثمـان عـشرة سـنةً. [الحائـريّ، مقدّمـة مباحـث الأصـول، ص 52]

فحينمـا يريـد العالـم أن ينـمّي قدراتـه العلميّـة في أيّ مجـالٍ مـا، إنّمـا يتـمّ عـبر تنميـة قدرتـه التفكيريّـة بإرجـاع الفطـرة الإنسـانيّة إلى محلّهـا وممارسـة التفكـير دائمًـا في جميـع الأوقـات، وهٰكذا كان دأب الشـهيد الصـدر؛ لذا أثّـرت الحيـاة العلميّـة وخصوصًـا الفلسـفيّة على تفكـيره، وأصبـح يعيـش في عالـم التفكـير والتأمّـل والتدبّـر، والنتيجـة الحتميّـة للتفكـير الصحيـح والاهتمـام بالآخريـن أن يـرى نفسـه واقفًـا على بـاب السياسـة وإدارة النـاس بصـورةٍ عامّـةٍ.

وليـس معـنى ذٰلـك أنّـه يـترك الواقـع ويبـقى حبيـس أفـكاره ومـا أنتجتـه نظريّاتـه، بـل لا بـدّ أن يطبّـق ويجانـس نتاجـه الفكـريّ مـع الواقـع العمـليّ؛ لذا نجـده انـبرى لمواجهـة الفكـر الشـيوعيّ الإلحـاديّ والماركسـيّة في ذٰلـك الوقـت؛ لمـا كان لهٰـذا التفكـير المنحـرف مـن تأثـيرٍ سـلبيٍّ على الواقـع، فخاطـب النـاس بطريقـةٍ عقلائيّـةٍ ودحـض حججهـم بمـا لديهـم مـن أسـسٍ، واسـتخدم البرهـان والدليـل، يقـول الشـهيد الصـدر: «إنّ الـشرط الأسـاسيّ لنهضـة الأمّـة ـ أيّ أمّـةٍ كانـت ـ أن يتوفّـر لديهـا المبـدأ الصالـح الّذي يحـدّد لهـا أهدافهـا وغاياتهـا، ويضـع لهـا مثلهـا العليا، ويرسـم اتّجاههـا في الحيـاة، فتسـير في ضوئـه واثقـةً مـن رسـالتها، مطمئنّـةً إلى طريقهـا، متطلّعـةً إلى مـا تسـتهدفه مـن مثـلٍ وغايـاتٍ، مسـتوحيةً مـن المبـدإ وجودهـا الفكـريّ وكيانهـا الـروحيّ. ونحـن نعـني بتوفّـر المبـدإ الصالـح في الأمّـة وجـود المبـدإ الصحيـح أوّلًا، وفهـم الأمّـة له ثانيًـا، وإيمانهـا بـه ثالثًـا» [الصـدر، رسـالتنا، المقدّمـة].

ب ـ تأثير الفكر الفلسفيّ في حركته الإصلاحيّة

ظهـرت في بدايـات القـرن المـاضي وأواسـطه الكثـير مـن المشـاكل والشـبهات الفكريّـة، ولمّـا جـاءت الشـيوعيّة بفكرهـا الإلحـاديّ ومـا ترتّـب عليـه مـن فسـادٍ على مختلـف الأصعـدة والمسـتويات ـ منهـا الاجتمـاعيّ والاقتصـاديّ والسـياسيّ ـ أثّـرت في جوانـب كثـيرةٍ، وغـزت العديـد مـن العقـول في الـشرق الأوسـط، فضـجّ عامّـة النـاس مـن المتديّنـين وغيرهـم، والتجـؤوا

إلى العلماء؛ لعلمهم أنّه لا طاقة للوسائل المادّيّة بمحاربة فكرٍ كهٰذا؛ لأنّ الفكر لا يمكن أن يجابه إلّا بالفكر، فالموعظة والإرشاد قد تؤثّر، ولٰكنّ تأثيرها مؤقّتٌ كالمخدّر، فمواجهة موجاتٍ كهٰذه تحتاج إلى عقولٍ نيّرةٍ وراقيةٍ فهمت النظام الصحيح بصورةٍ واقعيّةٍ وبالأدلّة والبراهين، ووقفت على أسسه ودقائقه، وتتمكّن من نقل هٰذه الخبرات وتوضيحها لباقي الناس بحسب مستوى المخاطب.

وهنا انبرى السيّد الشهيد الصدر موضّحًا فلسفة الإسلام الواقعيّ بصورةٍ برهانيّةٍ ونقد الأسس الّتي قامت عليها الشيوعيّة، ووضّحها بصورةٍ جليّةٍ للشباب المثقّف عبر كتاب "فلسفتنا"، معتمدًا على المباني الفلسفيّة الّتي يتبنّاها الفلاسفة بصورةٍ عامّةٍ، والّتي تعتمد على المنطق والقياس والبرهان في بيان التصديقات وإثبات المطالب والمغالطات الّتي استخدمها أصحاب الفكر المنحرف، من مبادئها اليقينيّة إلى المركّبات التصديقيّة.

وبذٰلك استطاع الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر أن ينازل بفكره الإسلاميّ البديع عمالقة الحضارة المادّيّة الحديثة ونوابغها الفكريّين، وأن يكشف للعقول المتحرّرة عن قيود التبعيّة الفكريّة والتقليد الأعمى زيف الفكر الإلحاديّ، وخواء الحضارة المادّيّة في أسسها العقديّة ودعائمها النظريّة، وأن يثبت فاعليّة الفكر الإسلاميّ واضطلاعه بمهمّة إدارة الحياة الجديدة بما يضمن للبشريّة السعادة والعدل والخير والرفاه، وقدرته المنقطعة النظير على حلّ مشاكل المجتمع الإنسانيّ بعد مرور أربعة عشر قرنًا من مجيء هٰذا الفكر، وإمكانية حلّه للمعضلات في الوقت الحاليّ والمستقبل؛ لأنّه دينٌ عالميٌّ وهو خاتم الأديان.

وقد اعتمد الشهيد السيّد محمّدباقر الصدر على ركنين أساسيّين، الأوّل في إثبات نظريّة المعرفة وكيفيّة معرفة الواقع، وأنّ العقل هو الحاكم الوحيد، والثاني في إعطاء كلّ منهجٍ ماله وما عليه من قدرةٍ على كشف الواقع، ثمّ يخضع الأقوال إلى الموازين الفطريّة الّتي لا يختلف أحدٌ في موضوعيّتها وصدقها.

أمّا بخصوص تأثير الفكر الفلسفيّ في حركته الإصلاحيّة السياسيّة، فعادةً ما يكون للفقيه ذهنيّةٌ عرفيّةٌ تتناغم مع الموضوع الّذي يشتغل به، ولٰكنّنا نجد الشهيد الصدر قد جمع بين هاتين المسألتين بصورةٍ واضحةٍ يشهد له بها الموالون والمخالفون، فقد جمع بين الدقّة الفلسفيّة والعرفيّة الفقهيّة، يقول بعض تلامذته: «وتحسن الإشارة إلى أنّه قلّما تجتمع النزعة البرهانيّة المنطقيّة في الاستدلال مع الذوق الفنّيّ والحسّ العقلائيّ والذهنيّة العرفيّة في

شخصيّةٍ علميّةٍ واحدةٍ، فإنّنا نجد أنّ العلماء الّذين مارسوا المناهج العقليّة والبرهانيّة من المعرفة تفاعلوا مع تلك المناهج وطرائق البحث، قد لا يحسّون بدقائق النكات العرفيّة والذوقيّة والعقلائيّة، ولا يبنون معارفهم وأنظارهم إلّا على أساس تلك المصطلحات البرهانيّة الّتي اعتادوا عليها في ذٰلك البحث العقليّ. وكذٰلك العكس، فالباحثون في علوم الأدب والقانون وما شاكل نجدهم لا يجيدون صناعة البرهان والاستدلال المنطقيّ، ولٰكن نجد أنّ مدرسة سيّدنا الشهيد قد امتازت بالجمع بين هاتين الخصّيصتين اللتين قلّما تجتمعان معًا، وتمكّنت من التوفيق الدقيق فيما بينهما، واستخدام كلٍّ منهما في مجاله المناسب والسليم دون تخبّطٍ أو إقحام ما ليس منسجمًا» [النعماني، الشهيد الصدر.. سنوات المحنة وأيّام الحصار، ص 86 و87].

وكذٰلك الاهتمامات الفلسفيّة للشهيد الصدر أثّرت على سلوكه العمليّ، ووجّهت نظرته إلى الحياة بصورةٍ واضحةٍ وخاليّةٍ من الشكّ والترديد، وهٰذا ما ظهر عليه، فلم يكن حبيس الأفكار والنظريّات، بل تجاوز ذٰلك وأخرجها إلى الواقع وما يحمله من توسعةٍ على مستوى الأفراد والمجتمع، وعلى الاتّجاهات الاقتصاديّة والسياسيّة، فطبق ما تمّ تنظيره واقعًا، مستعينًا برؤيته الكونيّة وما استفاده من تجارب الآخرين على الصعيد الحوزويّ والإقليميّ والعالميّ، هٰكذا كان الإمام الصدر: «هو أوّل من أنزل الفلسفة الإسلاميّة، من برجها العاجيّ الّذي احتكره أناسٌ مخصوصون معدودون على الأقلّ في زماننا الحاضر في العالم الإسلاميّ وغير الإسلاميّ في دنيا العروبة والعراق عامّةً، وعلى صعيد الإماميّة بصورةٍ خاصّةٍ ... نعم، أنزلها وجعلها في متناول الطبقة المثقّفة من الناس وعلى مستوى العصر وبمستوى اهتماماته» [البقال، الشهيد الصدر الفيلسوف الفقيه، ص 27].

فحينما تكون الأسس الّتي بني عليها ضمن الموازين العقليّة والشرعيّة، خاضعةً للضوابط الفطريّة الّتي تتقبّلها الفطرة السليمة، يكون سيره طبق خطًى ثابتةٍ، كما أنّ السلوك العمليّ للشخص السويّ إنّما يكون وليدة ما تبنّاه من فكرٍ وأسسٍ، فالشهيد الصدر استخدم الفكر الفلسفيّ دون غيره من المناهج، واختار المدرسة العقليّة دون غيرها من المدارس؛ لذا كانت النتاجات تابعةً لما قدّمه من مقدّماتٍ وتبتني على أسسها، والتأثير السلوكيّ للمبادئ واضحٌ عنده، وظهر من خلال مؤلّفاته وكلماته وأفعاله، فإنّ الحراك السياسيّ والثقافيّ الّذي قام به في وقته كان شاهدًا على ذٰلك، يقول السيّد الحائريّ: «وفي المنطق تعرّض الأستاذ الشهيد ﵀ ضمن أبحاثه الأصوليّة لدى مناقشته للأخباريّين في حجّيّة البراهين العقليّة إلى نمط

التفكير المنطقيّ الأرسطي ونقده بما لم يسبقه به أحدٌ، وبعد ذٰلك طوّر من تلك الأبحاث وأكملها وأضاف إليها، فأخرجها بأروع صياغةٍ باسم كتاب "الأسس المنطقيّة للاستقراء"» [النعمانيّ، شهيد الأمّة وشاهدها، ج 1، ص 79].

وكان تبيينه للسياسة بالمعنى المطلوب واقعًا؛ لا بالمعنى المشهور الّذي تقع فيه مغالطاتٌ كثيرةٌ يقول: «إنّ السياسة بمعناها الصحيح ـ لا بمعناها الّذي شاهدنا من المستعمرين ـ هي رعاية شؤون الأمّة وعلاقاتها الداخليّة والخارجيّة، فهي الّتي تحقّق للأمّة مصالحها وتحفظ لها كيانها الاجتماعيّ في شتّى شعب الحياة ونواحيها، وهي الّتي تحدّد لها علاقاتها وصلاتها، وترسم عمليًّا حياتها ومنهاجها في الحياة. هٰذه هي السياسة بمعناها الاصطلاحيّ الصحيح، فإذا تبيّنّاها في واقعها المصفّى وجوهرها البنّاء، ووضح لنا كلّ الوضوح مدى الغلط والاشتباه في تلك العقيدة السائدة الّتي تجعل السياسة نقطةً مقابلةً للإسلام، فإنّ السياسة إذا كانت في مفهومها الكامل تعني رعاية شؤون الأمّة وحماية مصالحها فهي من صميم الإسلام، وهل اهتمّ الإسلام بشيءٍ كما اهتمّ برعاية شؤون الأمّة وتنظيم علاقاتها، وإجراء الأنظمة الاقتصاديّة والاجتماعيّة العادلة عليها» [الصدر، ومضات، ص 306 و307].

أمّا في مجال الوعي السياسيّ وأهمّيّة الحرّيّة السياسيّة في الأمّة يقول: «إنّ الامّة هي صاحبة الحقّ في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعًا متساوون في هٰذا الحقّ أمام القانون، ولكلٍّ منهم التعبير ـ من خلال ممارسة هٰذا الحقّ ـ عن آرائه وأفكاره، وممارسة العمل السياسيّ بمختلف أشكاله. كما أنّ لهم جميعًا ممارسة شعائرهم الدينيّة والمذهبيّة. وتتعهّد الدولة بتوفير ذٰلك لغير المسلمين من مواطنيها الّذين يؤمنون بالانتماء السياسيّ إليها وإلى إطارها العقائديّ، ولو كانوا ينتسبون دينيًّا إلى أديانٍ أخرى» [الصدر، الإسلام يقود الحياة، ص 22].

ويشير إلى أهمّيّة هٰذه السياسة من المنطلق الشرعيّ بعد التسليم به عقلًا باعتباره من الأمور الّتي قوام حاجات الأفراد عليها، فيقول: «فعلى كلّ مسلمٍ كاملٍ أن يكون ذا وعيٍ سياسيٍّ صحيحٍ بمعناه الّذي يريده الإسلام، وأن يركّز هٰذا الوعي على القاعدة الإسلاميّة، فهو بطبيعة إسلامه لا بدّ أن يجعل قضيّة الأمّة وشؤونها هي قضيّته الأولى في حياته الّتي لا بدّ أن يساهم فيها بكلّ ما يملك من حول وطول، لقوله ﷺ: "كلّكم راعٍ وكلّكم مسؤول عن رعيّته" [المجلسيّ، بحار الأنوار، ج 75، ص 38]» [الصدر، ومضاتٌ، ص 307].

كذٰلك يبيّن علاقة الإسلام بالمعنى الحديث للسياسة فيقول: «فالإسلام يباين السياسة، ولٰكن لا تلك السياسة الصحيحة النزيهة الّتي يعبّر عنها المفهوم الاصطلاحيّ للّفظ، بل إنّما يباين سياسة الاستهتار بالكرامات الإنسانيّة واستلاب حقوقها والتآمر على سلامتها. والإسلام يتبنّى القضيّة السياسيّة، ولٰكن لا بالمعنى الاستعماريّ للسياسة، بل بالمعنى الّذي كان يقوم به رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد كان النبيّ صلى الله عليه وآله الممثّل للإسلام في كلّ مظاهر حياته المقدّسة ونشاطه المبارك يتولّى باسم الإسلام رعاية شؤون الأمّة وقيادتها الاجتماعيّة وسياسة أمورها وتنظيم حياتها على ضوء شريعته الإلٰهيّة العادلة» [الصدر، ومضاتٌ، ص 306 و307].

وأمّا بخصوص رؤيته عن إقامة حكومةٍ إسلاميّةٍ في عصر الغيبة، فقد كان تطلّعه للمستقبل في ظلّ نظامٍ يحافظ على الناس؛ لذٰلك كان يعتقد بضرورة إقامة حكومةٍ إسلاميّةٍ؛ لكون الإسلام هو الوحيد القادر على تلبية حاجات البشريّة؛ باعتباره الدين الخاتم الّذي جاء من قبل الله عزّ وجلّ لتهيئة أمورهم نحو التكامل، يقول السيّد الشهيد الصدر في رسالة له بهٰذا الخصوص: «وفي هٰذا المجال نودّ أن نؤكّد الحقائق التالية: الحقيقة الأولى: أنّ تطبيق الإسلام فريضةٌ واجبةٌ، وأنّ إعادة الإسلام إلى كلّ مجالات الحياة، وإقامة النهضة الحقيقيّة للأمّة على أساسه شرطٌ ضروريٌّ في استعادتها لمجدها وكرامتها وإصالتها وتغلّبها على ما تواجه من مشاكل التخلّف والتمزّق والضياع، والمسلمون جميعًا يؤمنون بهٰذه الحقيقة، وفي مقدّمتهم الشيعة الإماميّة الّذين كانوا أبدًا في طليعة من حمل مشعل الإسلام وضحّى في سبيله، ولم يسقط الإمام أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام صريعًا في المحراب إلّا في سبيل الإسلام وتطبيقه، ولم يخرّ سيّد الشهداء الإمام الحسين عليه السلام صريعًا على أرض كربلاء الطاهرة إلّا في سبيل الإسلام ومن أجل تطبيقه» [النعمانيّ، شهيد الأمّة وشاهدها، ج 2، ص 103].

فكلّ جوانب حركته الإصلاحيّة الّتي قام بها كانت تهدف وتصبّ في تذليل العقبات لإقامة المدينة الفاضلة، وبناء أسسها وترميم ما يمكن ترميمه من القوانين الّتي تتّكئ عليها دولة كهٰذه، فكانت همومه تنطلق من رؤيته لتأسيس مبادئ الدولة الفاضلة والإسلاميّة، فكانت كتاباته في الأمور الاقتصاديّة بغضّ النظر عن عدالة الدولة وفسادها دليلًا على العموميّة الّتي حاول الشهيد الصدر الوصول إليها في الاقتصاد الّذي يعتبر اللبنة المهمّة والخطيرة في استمراريّة الدول وازدهارها؛ يقول السيّد علي أكبر الحائري في هٰذا الخصوص: «وأمّا في مجال الفكر الاقتصاديّ فإنّ السيّد الأستاذ الشهيد الصدر رحمه الله يعتبر بحقٍّ

رائد الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ في العصر الحديث، حيث تناول بالنقد والبحث المذاهب الاقتصاديّة للماركسيّة والرأسماليّة والإسلام في أسسها الفكريّة وتفاصيلها، وبرهن على أنّ النظريّة الاقتصاديّة الوحيدة الّتي تصلح لإسعاد البشريّة هي النظريّة الاقتصاديّة الّتي يتبنّاها الإسلام... ولم يكتف ﷺ في مجال الفكر الاقتصاديّ بما طرحه في كتاب "اقتصادنا". بل قدّم أيضًا في المجال المذكور أبحاثًا أخرى لها أهمّيّتها الفائقة في توضيح أبعاد الفكر الاقتصاديّ الإسلاميّ، أو حلّ بعض المشاكل الاقتصاديّة من وجهة نظر الإسلام، من قبيل البحث القيّم الّذي قدّمه إجابةً على السؤال الّذي وجّه إليه من قبل "لجنة التحضير لبيت التمويل الكويتيّ"، فكان بحثًا علميًّا فريدًا من نوعه تحت عنوان "البنك اللاربويّ في الإسلام"» [الحائريّ، حياة الشهيد الصدر، ص 50-52].

وعند بيان أصول الثورة والسياسة أشار إلى ذٰلك بقوله: «ضرورة الإسلام اليوم تدعو إلى بعث الفكر الإسلامي بعثًا جديدًا يطهّره من تلك السموم المدسوسة، وينقّيه من تلك المفاهيم الاستعماريّة الدخيلة.

ومن أخطر تلك المفاهيم على كيان المسلمين ما نشأ في ظلّ العهد الاستعماريّ من مفهومٍ خاصٍّ للسياسة في ذهن عامّة الناس من الأمّة، وشجّع الاستعمار على تركيزه وتقويته، فإنّ السياسة الاستعماريّة لمّا كانت حاشدةً بالمكر والخديعة وزاخرةً بالختل والأكاذيب اتّخذت لها إطارًا مشوّهًا، فصار كثيرٌ من المسلمين لا يفهمون من السياسة إلّا الالتواء واغتصاب الحقوق وانتهاك حرمات الأمّة وكرامتها. ولمّا تركّز هٰذا المفهوم في أذهانهم انبثقت عنه فكرة التباين بين السياسة والإسلام، وصاروا ينظرون إلى السياسة كأنّها أبعد الأشياء عن واقع الإسلام وجوهره؛ لأنّ الإسلام دينٌ طاهرٌ من تلك الأدناس الّتي شاعت في الجوّ السياسيّ الموبوء على يد الاستعمار، ومن الطبيعيّ أن يكون مفهوم السياسة من أبعد المفاهيم عن الإسلام إذا كان معنى السياسة هو التلاعب والاحتيال. وقد ارتاح المستعمرون كلّ الارتياح لهٰذه المباينة الّتي قامت في فكر العامّة من الأمّة بين حقيقة الإسلام وواقع السياسة، وحاولوا أن يزيدوا في هٰذه الشقّة بينهما في الأذهان؛ لئلّا يحاول الإسلام بعد ذٰلك أن ينهض بالمسلمين على يد قادته المخلصين لمحاربة الاستعمار، ومقاومة طغيانه السياسيّ والوقوف في وجهه، فركّزوا تلك المباينة وطوّروها وغذّوها على شكلٍ يحقّق لهم مصالحهم، ويحول دون نهضة الإسلام وانتفاضته، أو يقف عائقًا في الطريق على أقلّ تقديرٍ، ومفهوم المباينة هٰذا

الّذي تبنّــاه الاســتعمار، وفصــل بــه الإســلام عــن السياســة في الأذهــان، هــو الّذي كان يعــترض طريــق علمــاء الإســلام، ويعيقهــم عــن تســجيل نجــاحٍ حاســمٍ في معارضاتهــم الحــادّة لأقطــاب الاســتعمار والطغيــان، بعــد أن كانــوا يخوضــون الميــدان قبــل أن يخلــق الاســتعمار هٰــذا المفهــوم في الذهــن العــامّ، ويقــودون الثــورات التحريريّــة على كلّ غــزوٍ اســتعماريٍّ أو سياســةٍ اســتعماريّةٍ»

[الصــدر، ومضــات، ص 305 و306].

فكانــت خطواتــه واضحــة المعالــم مخطّطًــا لهــا مــن البدايــة، وهٰــذا لا يقــوم على دعائــم متهالكــةٍ، بــل على ركائــز قويّــةٍ متينــةٍ حفــرت في الأعمــاق لترتفــع إلى الســماء، وهٰــذا مــا يقــوم بــه اليقــين بالمعــنى الأخــصّ مــع الســلوك الموافــق لهٰــذا اليقــين.

الخاتمة

تبيّن لنا في هٰذه المقالة أنّ هناك دورًا مهمًّا للفكر العقليّ البرهانيّ الفلسفيّ على سير الإنسان وسلوكه وإدارته لنفسه ولأسرته ولمجتمعه، وتبيّن تأثير هٰذا الفكر على السلوك في مختلف أنواع الإصلاحات منها الإصلاح السياسيّ، الّذي لم يأت من فراغٍ أو صدفةٍ، بل جاء من قراءةٍ صحيحةٍ للواقع، تبعها عملٌ على وفق تلك القراءة، وهٰذا ما نجده في فكر الإمام الخمينيّ والشهيد الصدر، ويمكن إجمال النتائج في النقاط التالية:

1ـ أنّ الفكر الفلسفيّ عبارةٌ عن التفكير العقليّ البرهانيّ الّذي ينتقل ضمن سلسلةٍ معرفيّةٍ مرتّبةٍ ترتيبًا طبيعيًّا، من المنطق إلى الفلسفة في سبيل الحصول على منظومةٍ معرفيّةٍ نظريّةٍ متكاملةٍ.

2ـ هناك دورٌ مهمٌّ للفكر الفلسفيّ في اكتشاف الرؤى الكونيّة الواقعيّة، والّتي تعدّ بالتالي الأساس لما ينبغي أن يكون عليه الإنسان (للعقل العمليّ)، فكلّما كان الإنسان مرتّبًا تفكيره بحسب الضوابط العقليّة العلميّة، يستطيع أن يصل إلى ما ينبغي أن يكون بصورةٍ واضحةٍ وصحيحةٍ، فهناك تأثيرٌ مهمٌّ في ترتيب الذهن والتفكير الفلسفيّ، وبين الحكمة العمليّة وما ينبغي أن يكون.

3ـ الّذي يرغب بالإصلاح لا بدّ له من أن يكون ذهنه مرتّبًا ترتيبًا عقليًّا منطقيًّا حتّى لا تفشل حركته الإصلاحيّة، فإنّ المصلح يريد تغيير الواقع إلى ما ينبغي أن يكون عليه، فإن لم يكن له أساسٌ علميٌّ فيما ينبغي أن يكون على نحو القطع واليقين، لا يمكنه الوصول إلى الإصلاح المراد.

4ـ ليس هٰذا الطرح مثاليًّا، بل له واقعيّةٌ؛ لذا أتينا بنموذجين عملاقين من علمائنا الأعلام الّذين غيّروا وأصلحوا في المجتمع، النموذج الأوّل لتطبيق الفكر الفلسفيّ على الإصلاح السياسيّ هو الإمام الخمينيّ الّذي حقّق حلم الأنبياء بثورته المباركة، وأقام دولةً إسلاميّةً، وكان من جملة الأمور الّتي امتاز بها عقلانيّته وفكره الفلسفيّ العقليّ. والشخصيّة الثانية الّتي سلّطنا الضوء عليها هو الشهيد محمّدباقر الصدر ﵀، الّذي كان واضحًا في إصلاحاته الاقتصاديّة والفلسفيّة، سواءٌ البنائيّة منها أم المحتوائيّة، ودوره المهمّ في المجال السياسيّ في العراق خصوصًا، وفي المنطقة عمومًا.

قائمة المصادر

آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، نشر: عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1405 هـ.

البقال، عبد الحسين، الشهيد الصدر الفيلسوف الفقيه، إصدار وزارة الإرشاد الإسلامي في الجمهورية الإسلامية في إيران.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، كتاب التعريفات، نشر: ناصر خسرو، الطبعة الرابعة، طهران، 2001 م.

الحائري، علي أكبر، حياة الشهيد الصدر، الناشر: مجمع الفكر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، 1991 م.

الخميني، روح الله الموسوي، صحيفة الإمام، قرص ليزري من إنتاج مؤسسة نور.

الخميني، روح الله الموسوي، صحيفه نور، وصية الإمام الخميني شاملة لكل بيانات الإمام والرسائل والأحكام الشرعية.

الصدر، محمدباقر، الإسلام يقود الحياة، إصدار وزارة الإرشاد الإسلاميّ، بمساعدة اللجنة التحضيريّة للمؤتمر العالميّ لأئمّة الجمعة والجماعة، طهران، الطبعة الثانية، 1403 هـ.

الصدر، محمدباقر، رسالتنا، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، قم، إيران، الطبعة الأولى، 1421 هـ.

الصدر، محمدباقر، ومضات، نشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، الطبعة الأولى، قم، 1423 هـ.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، آراء أهل المدينة الفاضلة، دار المشرق، بيروت، 2000 م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان، السياسة المدنية، تحقيق فوزي متري النجار، دار المشرق، بيروت، 1964 م.

القمي، عباس، مفاتيح الجنان.

الكيالي، عبد الوهاب، موسوعة السياسة.

المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، نشر: مؤسسة الوفاء، بيروت، الطبعة الثانية المصححة، 1983 م.

النعماني، محمدرضا، شهيد الأمّة وشاهدها، الناشر: مركز الأبحاث والدراسات التخصّصيّة للشهيد الصدر، قم، الطبعة الأول، 1412 هـ.

النعماني، محمّدرضا، الشهيد الصدر.. سنوات المحنة وأيّام الحصار، الناشر: منشورات إسماعيليان، قم، الطبعة الأولى، 1996 م.

حب الله، حيدر، الإمام الخميني وهموم الإصلاح في الحوزة العلمية، مجلة المنهاج، العدد 42، صيف 2006 م.

سبحاني، جعفر، الأبعاد العلميّة لشخصيّة الإمام الخمينيّ، مقال:

http://alwelayah.net/post/12500

فريد جبر، سميح دغيم، رفيق العجم، جيرار جهامى، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب، نشر: مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 1996 م.