

مجلة فصلية فكرية تعنى بالدراسات والبحوث العقدية
تصدر عن مؤسسة الدليل التابعة للعتبة الحسينية المقدسة

سماحة الشيخ صالح الوائلي
الدكتور علي شيخ
السيد محمداقر الخрсان
الدكتور صفاء الدين الخزرجي
الدكتور فلاح السبتي
الدكتور كمال مسعود ذبيح
الدكتور مصطفى عزيزي
الدكتور يحيى آل دوشي

علي كيم - عبد الله الشاهين
محمدحسن حسين
فاضل السوداني

المشرف العام ●
رئيس التحرير ●
مدير التحرير ●
هيئة التحرير ●

المراجع اللغوي ●
تصميم الغلاف ●
الإخراج الفني ●

magazine@aldaleel-inst.com

البريد الإلكتروني

CONTACT US:

Website: www.aldaleel-inst.com
Email: magazine@aldaleel-inst.com

 Aldaleel.Inst
 aldaleel_com

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنية العراقية

2265 لسنة 2018

حقوق الطبع والنشر محفوظة

شروط النشر في المجلة

1. تتبني المجلة نشر الموضوعات ذات العلاقة بالبحوث الفكرية العقديّة، التي تخضع للمعايير العلميّة، وتتوفّر فيها شروط النشر المعلن عنها في المجلة.
2. تهتمّ المجلة بمخاطبة الطبقة المثقّفة والمتخصّصين في العلوم العقديّة.
3. تعتمد المجلة الحوار الهادف والهادئ القائم على أسس علميّة سليمة وتدعو له.
4. لا ينشر في المجلة أيّ موضوع يعتمد الخطاب الطائفيّ أو القوميّ، بل وكلّ ما فيه من إساءةٍ لشخصيّةٍ أو مؤسّسةٍ أو جماعةٍ.
5. تعرض البحوث والمقالات المقدّمة للنشر في المجلة على محكّمين من ذوي الاختصاص؛ لبيان مدى موافقتها لشروط النشر المعمول بها في المجلة، وصلاحيّتها للنشر، ويتمّ إشعار الكاتب بقبول البحث من عدمه أو تعديله وفقاً لتقارير المحكّمين.
6. لا تلتزم المجلة بإعادة النتائج المقدّمة للنشر إلى أصحابها، سواءً قبلت للنشر أم لم تقبل، كما لا تلتزم المجلة بإبداء الأسباب الداعية لعدم نشر بحثٍ أو مقالٍ.
7. لا يجوز نشر البحث أو المقالة في مكانٍ آخر بعد نشرها في المجلة إلاّ بعد الحصول على إذنٍ كتبيّ من رئيس المؤسسة.
8. ترتب البحوث في المجلة يخضع لاعتباراتٍ فنيّةٍ، ولا علاقة له بمكانة البحث وقيّمته.

محتويات العدد

05 كلمة رئيس التحرير

محور العدد: الإنسان والرؤية العقديّة (02)

مقالات

- 15 جدليّة الرؤية الأنسيّة والرؤية العقديّة
د. سيّد روح الله الموسوي
- 41 برهان التلازم وبعض تطبيقاته في الاستدلال العقديّ
د. سعد الغزّي
- 71 عقيدة التوحيد في ضوء حساب الاحتمالات
د. نائل الحسيني
- 113 ماهيّة الكشف وحجّيته في إثبات المسائل العقديّة
د. نوفل بنزكري
- 159 أثر الوهم في الرؤية العقديّة
د. فلاح السبتي

دراسات:

- 183 دور الأوثان العقلية في البناء العقدي
د. محمد ناصر
- 225 المعرفة بين الإطلاق والنسبية وأثرها في العقيدة
د. أيمن المصري
- 267 الانحرافات العقديّة... قراءة في الأسباب وآليات العلاج
السيد عبدالعزيز الصافي

أبواب:

- 313 حوارات فكريّة
حوار مع العلامة الشيخ صادق أخوان
- 339 مصطلح اليقين
د. كاظم المالكي
- 361 قراءة في كتاب (اللوامع الإلهية)
د. مصطفى عزيبي
- 379 التكنولوجيا موجب كافٍ للسعادة... شبهة وردود
د. محمد علي أردكان
- 437 الخلاصة الإنجليزية

كلمة رئيس التحرير

د. علي شيخ

تعدّ مسألة فهم فلسفة الحياة والهدف من الحلقة من القضايا التي ما زال يكتنفها الغموض لدى أغلب أعضاء الأسرة البشريّة، بالرغم من التطوّر الحاصل في مختلف المجالات العلميّة الدنيويّة وعلى مختلف الأصعدة، فالإنسان في عالمنا المعاصر ما زال يدور في فلك العبثيّة القاتل.

والإنسان - هذا المخلوق المتميز عن باقي المخلوقات بما يمتلكه من قدراتٍ كبيرةٍ - يعيش اليوم حالةً من الحيرة والضياع، فهو يتقلّب في هذه الحياة من دون رؤيةٍ كونيّةٍ وعقيدةٍ واضحةٍ ومنسجمةٍ مع فطرته، تستند على الأسس العقلية الثابتة، هذا كلّه مع امتلاكه للوسائل التي يمكن أن تساعد للخروج من هذا الضياع والتهيه، وأشرف تلك الوسائل نور العقل الذي يميّزه عن باقي المخلوقات الأخرى، الذي بإمكانه إمطة اللثام وكشف حقيقة فلسفة خلقته في هذه الدنيا في أوضح صورةٍ ممكنةٍ، والتعرّف على خالقه الذي أوجده والذي أودع في فطرته هذا الميل لمعرفة، وعلى حدّ التعبير الديكارتي: «إنّ الله بعد أن خلق الإنسان وقّع على وجوده، كما يفعل الفنّان

حين يوقّع أسفل اللوحة بعد أن يفرغ من رسمها، وهذا التوقيع الإلهي هو الذي يلحّ على الإنسان للسعي والبحث للوصول إلى الله» [إمام عبد الفتاح، معجم الديانات، ج1، ص 19].

فالعقل السليم هو الذي يميّز للإنسان سبيل سعادته الحقيقية التي يبتغيها ويمنح للحياة الهدفية العقلانية التي تجعله يعيش السعادة الحقيقية، وقد منّ الله على الإنسان بأن بعث له بين الحين والآخر رجالاً اصطفاهم هدايته، يحرّكون تلك الفطرة المودعة في صميمه كلما اندثرت وضاعت في خضمّ منعطفات الحياة وهو تطوّرها.

ولأجل ضرورة العقيدة الصحيحة وأهمّيّتها في حياة الإنسان المعاصر؛ لذلك أرتأت أسرة تحرير المجلة أن تخصص ملفّ العدد الثاني أيضاً لموضوع الإنسان والعقيدة؛ لما لهذا الموضوع من انعكاس معرفيٍّ وأثرٍ سلوكيٍّ كبيرٍ على حياة الإنسان في مختلف المجالات، الدنيوية منها والأخروية، وكذلك الفردية منها والاجتماعية.

وقد تمّت مناقشة جملةٍ من المواضيع المهمة التي تتعلّق بالإنسان والعقيدة، سواءً في المجال المعرفيٍّ أم في المجال السلوكيٍّ، كالتأثير السلبيِّ لقوّة الوهم - التي هي من القوى الإدراكية للنفس الإنسانية - على البحث العقديّ، فبالرغم من كونها تساعد الإنسان في إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، وتساعد كذاً في الحكم المتعلّق بالأمر المحسوسة ويكون حكمه صحيحاً، ولكنّها تتعدّى لتحكم في الموضوعات المجردة فيكون حكمها خطأً؛ لأنها تحكم على الموضوع المجرد على غرار ما هو ثابتٌ للموضوع المادّي المحسوس.

ومن المسائل المعرفية التي تمّ تسليط الضوء عليها بشكلٍ مفصّلٍ كذلك مسألة المعرفة بين الإطلاق والنسبية وأثرها في العقيدة، وهي مسألةٌ أساسيةٌ لها أكبر الأثر على الرؤية العقديّة عند أيّ إنسانٍ، وكان من الضروريّ بيان مباني المعرفة المطلقة وموضوعيّتها وواقعيتها في نفسها، وكيفية اعتمادها على المبادئ العقلية البديهية الصادقة بذاتها، وإثبات أنّ القول بالمعرفة النسبية يوقعنا لا محالة في الشكّ والسفسطة.

ومن البحوث التأصيلية المهمة التي تطرّق إليها ملقّ العدد، والتي كانت بحاجةٍ إلى فكّ رموزها وإشكاليّاتها مسألة دور الأوّليات العقلية في البناء العقديّ، فالعقل البرهانيّ هو المصدر الرئيسيّ، بل الوحيد في بناء الاعتقادات المتعلقة بالوجود الإلهي وصفاته، فجعله كثيرون أساساً لتحديد ما يعتقد وما يتوقّف فيه، ولطالما وقع النزاع حول قدرة العقل على تقييم اعتقادات كهذه، ورفض بعضهم تبعيّة العقيدة لتقييم العقل وتحكيمه إلا في حدود الأوّليات أو ما يسمّونه بالفطريّات، فإنّ قوام عملية الاعتقاد يتمثّل بالبناء على كون معرفتنا صائبةً، فكان من الطبيعيّ والضروريّ أن يكون موقف العقل البرهانيّ من كلّ الاعتقادات هو ضرورة استنادها في نشوئها وطبيعتها مضمونها إلى معايير الممارسة العقلية البرهانية.

هذا بالإضافة إلى مسائل معرفيةٍ أخرى لها دورٌ مهمٌّ في بناء المنظومة العقديّة في حياة الإنسان، وترتبط ببعض البراهين العقلية كبرهان التلازم (الملازمات)، والإشارة إلى بعض تطبيقاته في الاستدلال العقديّ، عن طريق استخدام الأسلوب المنطقيّ والبرهانيّ وبيان أثره في تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ في إثبات الواجب.

ولم نغفل عن المناهج المعرفية غير البرهانية العقلية اليقينية وأثرها في

الاستدلال العقديّ، من هنا كانت هناك دراسةً مستفيضةً حول ماهية الكشف وحجّيته، أو ما تسمى بالمعرفة الشهودية في إثبات المسائل العقديّة، وبسبب الغموض الذي يكتنف هذه المعرفة أحياناً، واختلاطها أحياناً أخرى بالأوهام؛ صارت خارجةً عن دائرة العقائد التي يُطلب فيها الوضوح واليقين؛ فكان لزاماً للبحث عن حقيقة الشهود، وعلاقته بالمسائل الاعتقاديّة، ودراسة حجّية هذا الطريق، ومستوى هذه الحجّية.

كذلك حاولنا أن نسبر أغوار البحث في إحدى النظريّات الرياضيّة العقلية الدقيقة والمهمّة، وهي نظرية حساب الاحتمالات، فهي نظريّة عقلانيّة عرفيّة، وأشرنا إلى كيفية إمكان الاستفادة منها في إثبات العقيدة، ومنها وجود الخالق ووحدانيّته.

وأما في جانب السلوك المعرفي، فكانت هناك بحوثٌ مهمّةٌ ترتبط بالانحراف السلوكي المعرفي العقديّ - منها ظاهرة الانحراف العقديّ - مع بيان أهمّ الأسباب أو الدواعي المعرفيّة أو النفسيّة أو الاجتماعيّة التي تقتضيها أو تمهد لنشوتها وانتشارها، ومعرفة العلاج المناسب والمتلائم مع تلك الأسباب والدواعي، وذلك من خلال السعي للوصول إلى ضوابط وأسس ثابتة للعقيدة الحقّة من جهة، والعمل على صياغة الطرق والأساليب النظرية والتطبيقية الكفيلة في القضاء على ظاهرة الانحراف العقديّ، أو التقليل من أضرارها وعواقبها الوخيمة في واقعنا المعاصر من جهةٍ أخرى.

وكان لزاماً التطرّق إلى مواضيع مرتبطة بالواقع اليومي للإنسان المعاصر، ومدى الحاجة إلى العقيدة في عصر التكنولوجيا وتطور العلوم البشريّة المحير للعقول، وهل يستطيع الإنسان فعلاً أن يكتفي بالتكنولوجيا والتطورات الحديثة باعتبارها عنصرًا يخلق له السعادة والراحة، ويضع العقيدة أو الدين

جانبا؟ وأثبتنا أنّ للعقيدة دوراً محورياً وأساسياً في هوية الإنسان وحياته، بل تتضاعف حاجته إلى العقيدة كلما واکب التطور العلمي؛ لأنّ الوصول إلى السعادة الحقيقية والأبدية لا يمكن إلاّ باعتناق العقيدة الصحيحة والعمل في ضوئها.

ولا تزال هناك مجموعة من الأسئلة تتبادر إلى أذهان كثير من الناس حول حقيقة الإنسان والحياة، وكلّ يجيب عنها بشكل يتناسب مع إدراكه وشعوره؛ لماذا خلق الله الإنسان؟ وإلى أين سيؤول مصيرنا بعد هذه الحياة؟ وما هي الحياة الحقيقية وكيف ننالها؟ ولا يخفى أنّ هذه التساؤلات هي من اقتضاءات العقل البشري، وأنّ شوق البحث عن الحقيقة هو جزء لا يتجزأ من طبيعة الإنسان، فمن مزايا العقل أن يتساءل عن حقيقة الأشياء وعلتها. ويمكن القول إنّ الإجابة عن هذه الأسئلة هي ما يوجّه الحياة ويعطيها استمراريةً وحيويةً، ولكنّها في الوقت نفسه تتوقّف على فهم حقيقة الإنسان بشكلٍ صحيحٍ وعميقٍ، وكذلك على فهم فلسفة الحياة، سواءً كانت الحياة بالمعنى الفسيولوجي والبايولوجي الذي يهتم بدراسة الحياة الجسمانية وأشكالها المختلفة ووظيفتها وكيفية تكاملها، وفي هذا المعنى يشترك الإنسان مع سائر الكائنات الحيّة الأخرى، ويضدّ هذا المعنى من الحياة الموت والإخلال في وظائف الجسد؛ أم الحياة المعنوية التي يُنظر فيها إلى معنّى ينسجم مع الوجود الإنساني وحقيقته، وهي الحياة التي تكون مسرحاً لتحقيق الكمالات الكامنة في الإنسان التي من خلالها يتذوّق معنى السعادة المنشودة للإنسان، وبها تتحقّق إنسانية الإنسان، ويقابل هذا المعنى للحياة الهلاك المعنوي والعبثية المقيتة التي تفقد الحياة قيمتها ومعناها الحقيقيّ؛ لذا فإنّ الحياة المعنوية أكثر احتياجاً للهدفية وأشدّ اقتضاءً لها؛ لأنّها مرتبطةً بجوهر الإنسان وحقيقته الخالدة.

فالإنسان مخلوقٌ مركَّبٌ من بُعدين هما الجسد والروح (النفس)، وحقيقته الجسديّة ترتبط بالمعنى الأوّل للحياة، وحقيقة الروح ترتبط بالمعنى الثاني للحياة وهي الحياة المعنويّة، والسعادة الحقيقيّة هي التكامل في كلا الجانبين الجسديّ والروحيّ، ولكن يبقى الجانب المعنويّ وحقيقة الروح هو الأشرَف والأرفع، وتكاملها هو الغاية الحقيقيّة التي تتحقّق من خلالها سعادة الإنسان، وحقيقته الإنسانيّة المتعالية هي التي تؤهّله ليتربّع على قمّة عالم الخلق.

لقد أثبتت تجارب حياة الإنسان بشكلٍ لا يقبل الشكّ والترديد أنّ الحياة من دون هدفٍ حياةٌ فاشلةٌ وعبثيةٌ وتعيّسةٌ، والإنسان بدون هدفٍ كسفينةٍ بدون دفةٍ تتلاعب بها الرياح كيف تشاء. ولا شكّ في أنّ كثيراً من الناس لا يفقهون لحياتهم معنىً؛ بسبب افتقارهم إلى الهدف المنطقيّ والعقلائيّ في حياتهم، أو اقتصرهم على الأهداف الدنيويّة المحدودة والزائلة التي لا تُضفي على الحياة الروحيّة معنىً؛ ولذلك نجد مثل هذا الشخص يشعر بالعبثيّة؛ ولذا فإنّ نوعيّة الحياة وكيفيّتها تعتمد على نوعيّة الهدف الذي يروم تحقيقه الإنسان فيها، والحياة رحلةٌ قصيرةٌ، ولكنّها مهمّةٌ للغاية؛ لأنّها المَعْبَرُ للحياة الخالدة التي نعيشها بعد الموت، وهي التي تحدّد نوعيّة تلك الحياة من سعادةٍ أو شقاءٍ، فأما سعادةٌ أبديّةٌ، أو شقاءٌ أبديٌّ.

إنّ معرفة الإنسان لحقيقته المتعالية ومدى طاقاتها الكامنة تضيء طريقه ومسيرته نحو الكمال والسعادة، وترشده إلى تبني الرؤية الكونيّة السليمة، وهي أفضل المعارف حسب تعبير الإمام أمير المؤمنين إذ يقول: «أفضل العقل معرفة الإنسان نفسه، فمن عرف نفسه عقل، ومن جهلها ضلّ» [الريشهري، ميزان الحكمة، ج 3، ص 1881]. هذه المعرفة هي في الواقع الكمال الذي يحقّق للإنسان السعادة

الأزليّة، ولا يمكن إدراك هذا الكمال ونيله إلا بالقدرة العقلانيّة، ومن هنا جاءت كلمات الفلاسفة والحكماء في التأكيد والحثّ على معرفة حقيقة النفس الإنسانيّة، وكلّما اكتملت معرفة الإنسان بنفسه، استطاع فهم حقيقة الحياة وفلسفتها بشكلٍ أكمل وأتمّ، واقترب أكثر من تبني رؤيةٍ كونيّةٍ عقلانيّةٍ منسجمةٍ مع حقيقته، وهذه المعرفة هي التي تمنح الإنسان الاطمئنان والسكون والراحة، وتخرجه من حالة العبثيّة والحيرة التي يعاني منها في زماننا هذا؛ بسبب التشتت الفكريّ والضياع المعرفيّ وغياب النظرة العقلية المنطقيّة لحقائق الحياة وفلسفتها.

بالإضافة إلى أنّ هذه المعرفة تساعد الإنسان في التغلّب على كثيرٍ من الصعوبات التي تواجهه في مسيرة الحياة، وأنّ معرفة النفس وملاحتها ومكامن قوتها وضعفها تعدّ مفتاح التطوّر والنجاح في الحياة الدنيويّة القصيرة، وكذلك في الحياة الأخرويّة اللامتناهية، ولكن للأسف! فإنّ ما نشاهده اليوم من ضياعٍ وانحرافٍ عن سبل العقل والوحي هو نتاج الغفلة عن هذه المعرفة المتعالية، فيعيش الإنسان في الجهل والضلال، كما قال أمير المؤمنين: «عَجِبْتُ لِمَنْ يُنْشِدُ ضَالَّتَهُ وَقَدْ أَضَلَّ نَفْسَهُ فَلَا يَطْلُبُهَا» [الأمديّ، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 233]. والواقع أنّ سبب انحراف الإنسان هو غفلته عن حقيقة نفسه، وجهله بالهدف السامي الذي خلُق من أجله.

مقالات

15 د. سيّد روح الله الموسويّ

جدليّة الرؤية الأنسنيّة والرؤية العقديّة

41 د. سعد الغريّ

برهان التلازم وبعض تطبيقاته
في الاستدلال العقديّ

71 د. نائل الحسيني

عقيدة التوحيد
في ضوء حساب الاحتمالات

113 د. نوفل بنزكري

ما هيّة الكشف وحبّيته في إثبات
المسائل العقديّة بين النفي والإثبات

159 د. فلاح السبتي

أثر الوهم في الرؤية العقديّة

جدلية الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة

د. سيد روح الله الموسوي

الخلاصة

الأنسنة هي مدرسةً فكريّةً ظهرت في الغرب بالتزامن مع النهضة الغربيّة، تؤكّد على محوريّة الإنسان وليس الله، وتأمين سعادته الدنيويّة وليس الأخرويّة، بالاعتماد على العقل الإنسانيّ التجريبيّ وليس الوحي السماويّ. والعقيدة هي الحكم الذهنيّ الجازم الذي ثبت لصاحبه بأنّه صادقٌ بالبرهان. والمراد من النسق العقديّ هو تلك المنظومة الفكريّة الحاصلة من المنهج البرهانيّ الذي هو عبارةٌ عن الطريقة الاستدلاليّة على أساس النظريّة المبنائيّة. عالجتنا في هذه المقالة شبهة جدليّة الرؤية الأنسنية والرؤية العقديّة العَقديّة وأشرنا إلى المشاكل التي تعاني منها الأنسنة في بعديها النظريّ والعمليّ حول رؤيتها الخاطئة للإنسان، التي تؤدّي إلى أزمة الهويّة والإفراط والتفريط في التعاطي مع الإنسان وفق المنهج العقليّ. وفي المقابل وضحنا أيضًا صورة

الإنسان في النسق العَقديّ الصحيح المرتكز على المبنائيّة والبرهان، وبينّا مدى صحّتها وانسجامها مع الواقع والفطرة الإنسانيّة.

المفردات الدلاليّة: الأنسنة، العقيدة، العقل، البرهان، النسق العَقديّ، الإنسان، الله.

مقدّمة

أصبحت النظرة الأنسنّيّة ومفاهيمها اليوم شائعةً في الغرب، بحيث فرضت نفسها ورؤيتها على أغلب الاتجاهات والفعاليات الفكرية هناك. وليست الأنسنة مجرد مدرسةٍ من المدارس الفكرية والفلسفية أو في عرضها، بل تُعدّ الخلفية الفكرية لكثيرٍ من المدارس والنظريات الفلسفية كالليبرالية والعلمانية والماركسيّة وغيرها من المذاهب التي نشأت عن الأنسنة. أثّرت الأنسنة بشعاراتها الخلابّة على البعض في عالمنا الإسلاميّ، فادّعوا بأنّ الأنسنة التي جعلت الإنسان في مركز اهتمامها وتركت التعبد لله، كَرّمت الإنسان وضمنت له السعادة والأمان وجعلته حرّاً، وأتت له بمكتسباتٍ مثل قانون حقوق الإنسان، واستطاعت أن تقود البشرية إلى هذا التطوّر الهائل في العلوم والتكنولوجيا، كلّ ذلك نتيجة استغنائها عن الوحي، واكتفائها بما يملكه البشر من الطاقات، ولا سيّما العقل التجريبيّ؛ ولذلك فهم يعتقدون بأنّ الأنسنة أو مذهب الإنسان أفضل وأكثر فائدةً من الدين والعقيدة. بل ادّعى بعض المتنوّرين بأنسنة الدين أو بقراءة أنسنّيّة للدين. تسعى هذه المقالة وبمنهجٍ عقليٍّ بحثٍ أن تدرس مدى صحّة هذا الادّعاء، وتحاول أن تجيب عن هذا التساؤل: هل علينا أن نقوم بأنسنة العقيدة، أو ينبغي أن نقصد الأنسنة ونقيّمها اعتماداً على المنظومة العَقديّة؟

أولاً: التعريفات

1: الأُنسنة

الأُنسنة (الزعة الإنسانيّة) هي مصطلحٌ عربيٌّ يُستخدم ليعبر عن humanism، وهي رغم تعدّد معانيها [Law, Humanism: A Very Short Introduction, 16] بيد أنّها في معناها العامّ نظامٌ فكريٌّ احتلّت فيه القيم والنفعيّة والكرامة الإنسانيّة مكانةً بالغةً بصورةٍ خاصّةٍ [المصدر نفسه]. ظهرت هذه النزعة بصورةٍ تدريجيّةٍ في الغرب في عصر النهضة لتصبح الرؤية العامّة والنظرة النموذجيّة والموقف المهيمن (Superparadigm) الذي ظهرت في أحضانه وترعرعت سائر المدارس الفكرية الغربيّة. ومن المثير أنّنا إذا راجعنا الاشتقاق فسنرى أنّ للمصطلحين human بمعنى الإنسان وhumble بمعنى المتواضع جذراً واحداً وهو مفردة humus في اللاتينية بمعنى التراب، ومنها humanus في اللاتينية بمعنى الترابيّ أو الإنسان [Davies, Humanism, 126]. في المقابل تستخدم مصطلحات deus, divus, divinus في اللاتينية بمعنى الآلهة وسكّان السماء. كان العلماء ورجال الدين في نهايات القرون الوسطى يميّزون بين divinitas (العلوم والأنشطة المستنبطة من الكتاب المقدّس) وhumanitas (ما يرتبط بالأمر العمليّة في الجانب غير الدينيّ للحياة)، وبما أنّ القسم الأخير كان يستقي أغلب مصادره وإلهاماته من اليونان القديمة، فقد أطلق مترجمون إيطاليّون على هذه المصادر ومعلّمها عنوان umanisti بمعنى humanist أو إنسانيّ [المصدر نفسه]، أمّا الأُنسنة اصطلاحاً فهكذا عرّفها معجم وبستر:

«هي عقيدةٌ أو موقفٌ أو طريقة حياةٍ تتمحور حول المنافع أو القيم الإنسانيّة، أو الفلسفة التي ترفض عادةً ما وراء الطبيعة، وتشدّد على كرامة الفرد وقيمه وقدرته على تحقيق الذات من خلال العقل» [Webster, 2005].

2: العقيدة

العقيدة في اللغة مأخوذة من العقد نقيض الحلّ [ابن سيّده، المحكم والمحيط الأعظم، ج 1، 165] والعقيدة على وزن فَعِيلَةٌ بمعنى مَفْعُولَةٌ، وتعني الْمُعْتَقَدَ أو الشيء الْمُعْتَقَدَ، وقيل إنّها ما يدينُ الإنسانُ به [الفيّومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج 2، ص 421].

أما بالنسبة إلى التعريف الاصطلاحيّ، رأى بعض المحققين أنّ العقيدة أمرٌ وجدائيٌّ، فيكون غنيّاً عن التعريف، في حين حاول البعض أن يقدّموا تعريفاً للعقيدة بقولهم: «ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل» [الرجزاني، كتاب التعريفات، 66]. والبعض الآخر عرّفها بأنّها الرأي المشترك بين أتباع مذهبٍ واحدٍ، مثل العقيدة الرواقية أو العقيدة الماركسيّة. وقدّم البعض تعريفاً للعقيدة مع ذكر تقسيماتها، فبعدما عدّ العقيدة أو الاعتقاد تصديقاً قال: «حيث هو (الاعتقاد) تصديقٌ فلا بدّ فيه من الحكم بمتصوّرٍ على متصوّرٍ، فذلك الحكم إن كان جازماً مطابقاً ثابتاً فهو العلم، وإن كان جازماً مطابقاً غير ثابت فهو التقليد المحقّق، وإن كان جازماً غير مطابقٍ فهو جهلٌ مركّبٌ» [الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، 97].

وذهب بعض المؤلّفين إلى وجود اختلافٍ جذريٍّ بين العقيدة والاعتقاد، فأوردهما في مدخلين منفصلين من معجمه الفلسفيّ، وعدّ العقيدة بمعنى Dogma^(*) والاعتقاد بمعنى belief^(**) [صليبيا وصانعي، فرهنگ فلسفي، 147] ولکن

(*) عرّف معجم أكسفورد لفظ dogma:

a principle or set of principles laid down by an authority as incontrovertible

(**) هُكذا عرّف معجم أكسفورد لفظ belief:

an acceptance that something exists or is true, especially one without proof – a firmly held opinion or conviction – a religious conviction

الظاهر ترادفهما كما صرّح به المؤلّف نفسه في مدخل العقيدة. نعم يمكن القول إنّ العقيدة هي مورد الاعتقاد وموضوعه، في حين أنّ الاعتقاد هو حالة الذهن والنفس بالنسبة إلى العقيدة.

وأخيراً، إنّ مفهوم العقيدة في أذهان المتكلّمين اليوم - الذي نقصده هنا - هو ذلك الحكم الذهنيّ الجازم الذي ثبت صدقه على أساس المنطق والبرهان، والمراد من النسق العقديّ هو تلك المنظومة الفكرية الحاصلة من المنهج البرهانيّ أو الطريقة الاستدلاليّة المرتكزة على البنائيّة التي تنتج هذا النوع من العقيدة.

ثانياً: الإنسان و النظرة الأُنسنيّة

1. تاريخ الأُنسنة

إنّ الأُنسنة والنهضة توأمان؛ ولذلك فإنّ كلّ العوامل المؤثّرة في ظهور النهضة مؤثّرة في تكوين الأُنسنة أيضاً. وهذه العوامل ترجع أساساً إلى القرون الوسطى المسيحيّة، التي تؤدّي دراستها إلى فهم كيفية وصول ذلك المناخ الثقافيّ والسياسيّ إلى النهضة والنظرة الأُنسنيّة. لقد كانت القرون الوسطى الأوربيّة تعرف بهيمنة الكنيسة على الحياة الفكرية والثقافية في العالم الغربيّ، فلقد كانت تنظر إلى الإنسان على أنّه مذنبٌ يولد بالخطيئة الأصليّة، كما أنّها كانت تحكم بتمايز الدين والدنيا وتعارضهما، وأنّ العقل يوصف كالعدوّ اللدود للإيمان عند المسيحيّين في الأعمّ الأغلب [Wilkins, Faith and Reason: Three Views,9]. كأنّ على الإنسان أن يختار بين الدين والدنيا والمعنويّات والماديّات ولا مجال للجمع بينهما. هذا بالإضافة إلى مواجهة الكنيسة القاسية للعلماء،

ونقصان المفاهيم الدينية والكلامية المسيحية أو ضعفها، والاعتقاد بتساوي النظريات الفلسفية والعلمية القديمة مع المعطيات الوحيانية، كل ذلك مهد الأرضية لتغيير رؤية الأنانس الغربي، وخلق الأجواء المناسبة لتجاهه نحو الأنانسة. كان رجال الدين المسيحيون الذين يُعرفون بالعلماء البروتستانتيين هم الرواد في الاتجاه الذي كان يدعو إلى التغيير، ولكن المفكرين اللاديين هم الذين قاموا بعدهم بالدور الأساس في تغيير وجهة الناس من السماء إلى الأرض، ومن الدين إلى الفلسفة العلمانية. وعلينا أن لا ننسى الدور الاستثنائي للفنانين والنخب المثقفة في هذا التغيير، وفي حدوث هذا المنعطف التاريخي الخطير. فهم كانوا المحرك الأول والعامل الأقدم في تغيير رؤية الناس الكونية وذوق المجتمع الفكري^(*). لقد كانت الأنانسة في بداياتها في عصر النهضة حركة ثقافية وفنية وأدبية، وتختلف الرسوم التي كانت على جدران الكنيسة في عصر النهضة عما كانت عليه في القرون الوسطى. لقد عرض الإنسان في هذه الرسوم بصورة غير مسبوقه في عرض الإله، وبصورة عارية تشبه الفن اليوناني القديم، ومن المثير أن يقظة العقل الأنسني أيضاً كانت تؤخذ بعين الاعتبار في الرجوع إلى مدرسيات اليونان وروما ودراستها [Lamont, The Philosophy of Humanism, 22]. وقد لمحت أولى شرارات هذه الرؤية الثقافية في إيطاليا، كما ترجع الجذور الفلسفية لها إلى البلد نفسه، وإلى عالم شاعرٍ باسم فرانسيسكو بترارك (Francesco Petrarck). ومع أنه كان رجلاً مسيحياً كاثوليكياً متديناً، إلا أنه جاء بأراءٍ جديدة في الفكر المسيحي أصبحت موضع النقاش بين المفكرين، ومرجعاً للأنانسين في القرون اللاحقة. وقد

(*) للاطلاع التفصيلي الفلسفي على كيفية تأثير الفن على النهضة العلمية في أوربا راجع المصدر التالي:

The role of art in the Scientific Renaissance' by Giorgio de Santillana 'In Critical Problems' in the history of Science', edited by Marchall Clagett, Univ of Wisconsin Press, 1969

كان يقول: «إنّ الإله قد أعطى البشر قدراتهم الفكرية والإبداعية الواسعة لاستخدامها على أكمل وجه، وهذا ممّا كان يدعو إلى تسليط الضوء على دور الإنسان وإرادته وقدراته في تعيين مصيره» [Faryde, Humanism and Renaissance]. وقد كان بترارك من جملة الباحثين المهتمين بإحياء الآثار المتبقية من اليونانيين القدامى وتفسيرها.

ولا تخفى في هذه الفكرة بوادر الفكر العلمانيّ كذلك، ومع كلّ هذا كان الوجه الفنّي والثقافيّ هو الغالب على الأُنسنة حتّى أواسط القرن الثامن عشر، إذ بدأت دورةً جديدةً للأُنسنة تسمّى بالأُنسنة التنويرية غلب عليها الطابع الفلسفيّ والفكريّ أكثر من الطابع الفنّي والثقافيّ، وتبدلت إلى نظامٍ فلسفيّ أو مدرسةٍ فكريةٍ تنحصر العناية فيها على تنظيم الحياة الدنيويّة والمجتمع الإنسانيّ بالعقل الإنسانيّ الماديّ. وهذا التيار الفلسفيّ كان يتعامل مع المسيحية كأنّها أسطورةٌ تنسجم مع أوهام الناس العاديين وحوافهم الأخلاقية، إذ لا ينبغي لأصحاب الفكر أن يأخذوها - أي المسيحية - على محمل الجدّ. ومع أنّهم كانوا يعدّون أنفسهم مسيحيين، لكن كانوا ينظرون إلى العقل على أنّه المصدر الأفضل والأولى للمعرفة. وبلغ الأمر في تطوّر هذا التيار الفلسفيّ إلى التصريح الصارخ بما كان يضمّره سابقاً، وهو إنكار وجود الإله والحقائق الميتافيزيقية؛ الأمر الذي جعل سقوط هذا التيار في يد الملحدّين أمراً حتمياً، وهم اليوم الذين يُعرفون بمن ينادي للأُنسنة بتفسيرهم الخاصّ لها، ويدافعون عنها وينظرون لها. لقد ترك فكر الأُنسنة أثره العمليّ على المجتمع الغربيّ بالتدريج، فأخرج هذا التيار الفكريّ الحكومة من يد الكنيسة على الرغم من أنّ المنهج الغالب المتبع في دراسة الأمور بشكلٍ عامٍّ لا زال قائماً على النظرة المسيحية. وعلى

سبيل المثال عارض المذهب البروتستانتي المتأثر بالاتجاه الأنسي غاليلو فيما ذهب إليه من محورية الشمس؛ على اعتبار أن ذلك غير منسجم مع المنهج المسيحي. ولكن تغير هذا المنهج شيئاً فشيئاً، وفي خطوة ثانية أصبح المنهج التجريبي هو المنهج الوحيد المعترف في دراسة الأمور في ظل الإنجازات العلمية والتطورات الصناعية الهائلة في الغرب. ثم تزامنت الخطوة الثالثة للأنسنة مع عصر التنوير والحداثة، حيث انصبت جل اهتمامات الغرب على الإنسان وتلبية حوائج المادية. وفي عام 1933 أصدر التيار الأنسي أول بيان رسمي له، وخلافاً للبيانات اللاحقة عرفت الأنسنة فيه ديناً جديداً بدلاً من الأديان السابقة التي كانت تتبني الوحي أساساً لها. وقد أعد مسودة البيان كل من روي وود سلارز (Roy Wood Sellars) ورايموند براك (Raymond Bragg) ووقع عليه 34 شخصاً من جملتهم الفيلسوف المعروف جون ديوي (John Dewey). يشير الأصل الأول من هذا البيان إلى أن العالم غير مخلوق [Lamont, The Philosophy of Humanism, 311-315]. ثم صدر البيان الثاني عام 1973 تحديثاً للبيان الأول، وأعرب فيه عن أن النازية والحرب العالمية الثانية أثبتتا بأن البيان الأول كان متفائلاً أكثر من اللازم. فكان من أكثر العبارات نقلاً مما جاء في البيان الثاني هي: «لن ينجينا إله، يجب علينا أن ننجي أنفسنا بأنفسنا» [ibid, 318]. وأخيراً أصدر المنتدى الأنسي الأمريكي البيان الثالث للأنسنة عام 2003 بصورة أكثر إيجازاً بالنسبة إلى البيانين السابقين [www.americanhumanist.org]. كان الملحد المعروف الفيلسوف أنتوني فلو، الذي رجع عن إلحاده عام 2004، من الموقعين المعروفين على البيان الثاني والثالث، ورأس الإلحاد ريتشارد دوكنز، العالم الفيزيائي، من الموقعين على البيان الثالث.

2. عناصر الأُنسنة وميزاتها

توجد أنواع متعدّدةٌ من الأُنسنة في عالمنا المعاصر مثل الأُنسنة العلمانيّة (Secular Humanism)، والأُنسنة الدينيّة (Religious Humanism)، والأُنسنة الماركسيّة (Marxist Humanism)، والأُنسنة الأخلاقيّة (Ethical Humanism)، والأُنسنة الطبيعيّة (Naturalistic Humanism)، والأُنسنة الديمقراطيّة (Democratic Humanism)، والأُنسنة العلميّة (Scientific Humanism) [Pinn, What is Humanism and Why Does it Matter?, 134] و... وقد استُخدم مصطلح في معانٍ متعدّدةٍ يصعب على المرء إحصاؤها [Vaughn & Dacey, The Case for Humanism: An Introduction, 5] يبدو أنّ كلّ المدارس التي تتسم بصفة الأُنسنة تشترك في بعض الميزات التي سنذكرها فيما يأتي، خاصّةً وأننا نقصد بالأُنسنة هنا تلك المدارس التي تشترك في تلك المواصفات(*) .

3. الميزات المشتركة للأُنسنة

أ. الإنسان هو المحور في الأُنسنة وليس الإله على عكس ما تعتقد به الأديان. فليس في الوجود شيءٌ - حتّى الله - أهمّ وأعلى من الإنسان، بل إنّ «استبدال محبة الإله بمحبة الإنسان هي في طريق تطوّر النوع الإنساني» كما يعتقد إريك فروم (Erich Fromm) المفكر الأُنسنيّ المعروف [Fromm, The Art of Loving, 73-74]. فالإنسان هو مالك الكون وكلّ شيءٍ يبدأ منه وينتهي إليه، كلّ شيءٍ، حتّى الإله هو للإنسان ويتوجّب أن يكون تحت تصرّفه؛ وبناءً

(*) للاطلاع على بعض التعاريف المعروفة للأُنسنة راجع الصفحة 7، وللاطلاع على 17 موردًا من المعتقدات الفلسفيّة لأتباع مدرسة الأُنسنة راجع الصفحة 9 من كتاب:

The Case for Humanism: An Introduction, by Lewis Vaughn, Austin Dacey

على هذا ليس على الإنسان تكليفاً تجاه غيره، ولا يحقّ لأحدٍ أن يجعل له قيماً أو حداً. وليس هناك قيمٌ مطلقةٌ وراء الإنسان. هكذا يحتلّ الإنسان في الأنسنة مقام الإله، والإله إما يُحذف أو يكون تابعاً للإنسان الذي أضحي مصوغاً بنوعٍ من القداسة. بل بلغ الأمر إلى الحدّ الذي قبل فيه أوغست كونت بأنّ الإنسان في كلّ الأزمان يستحقّ العبادة [Committee, The Experiences and Challenges of Science and Ethics, 61]. وبهذا تتعارض الأنسنة مع الأديان، وتؤدّي هذه الرؤية إلى الدور المحوريّ للفردية ومحورية الـ "أنا" الإنسانيّة في بلورة رؤانا عن الوجود والمعرفة والأخلاق.

ب. الحياة الدنيويّة هي حياتنا الوحيدة [Law, Humanism: A Very Short Introduction, 2] وفرصتنا الأولى والأخيرة، فيجب أن يكون هدف الإنسان الأساسيّ تنظيم حياته الفردية والاجتماعية في هذه الدنيا، وليس الاهتمام بما يريده الله منه، أو الالتفات إلى السعادة الأخرية. في الواقع، قيمة الإنسان وأفضليّته تتحدّد بهذه القدرة التي تمكّنه من تنظيم حياته الدنيويّة وتديرها، وليس بأنّ يكون له بُعدٌ ملكوتيّ؛ فالهدف من الحياة هو بناء الدنيا والحصول على حياةٍ دنيويّةٍ أفضل، وليس الوصول إلى الرقيّ المعنويّ والقرب الإلهيّ.

ج. يعدّ العقل القائم بالذات هو البعد الأساسيّ في الوجود الإنسانيّ [Luik, Humanism, 3672]؛ ولذا يستغني الإنسان بعقله في معرفة نفسه والوجود والسعادة وطريق الوصول إليها. في إمكان العقل الإنسانيّ معرفة القيم الأخلاقية والحقوقية، ولا يحتاج إلى الدين والوحي لمعرفة كيفية تكون الحياة الأخلاقية. وللعقل القدرة على وضع معايير الحقوق والدستور والحكومة الصالحة أيضاً، وهذا يُغني الإنسان عن الدين والتعاليم الوحيانية، وبهذا تكون العلمانية عنصراً من عناصر الأنسنة.

د. أنّ العقل المقصود في الأُنسنة هو العقل التجريبي والاستقرائي المستخدم في المنهج العلمي؛ ولذلك يعدّ الاعتماد على المنهج العلمي دون الرجوع إلى الدين والوحي اعتماداً عقلاً عِلَاقِيّاً [Norman, On Humanism, 53]. وفي الواقع، تعتقد الأُنسنة أنّ الأمر الذي لا ينكشف بالعقل التجريبي غير قابل للكشف مطلقاً، بل يعتقد بعضهم بعدم وجوده؛ لأنّ ما لا يمكن كشفه للإنسان فهو غير موجود حسب اعتقادهم، وبهذا يغدو الأُنسنيون ملحدين، أو على الأقل لا أدريين [المصدر السابق].

هـ. يملك الإنسان وجوده ومصيره، وهو موجودٌ عالمٌ مريدٌ ومختارٌ، وليس خاضعاً للطبيعة والتاريخ. والاعتقاد التامّ بقدرّة الإنسان على المعرفة ومن ثمّ التحكم في مصيره وفي الطبيعة يقع في صلب اهتمام كلّ مدارس الأُنسنة [Soper, Humanism and anti-humanism, 14]. «يستطيع الإنسان أن يغيّر الطبيعة مع أنّه منها» [Kurtz, Embracing the Power of Humanism, 4]. فهو يستطيع أن يغيّر رؤيته وسلوكه ويستطيع أن يتسلّط على الطبيعة والتاريخ. ويعتقد الأُنسنيون أنّ البشر يشكّلون السلطة العليا، وبالتالي فإنّهم مسؤولون أمام أنفسهم فقط. والإنسان موجودٌ قائمٌ بالذات، وهو بنفسه الفاعل والغاية، وهو المسؤول عن أفراحه وأتراحه، ومصيره يكون بيده، وينبغي أن يغيّر مصيره والطبيعة بالالتكاء على ذاته فحسب.

ثالثاً: نقد الأُنسنة

تعاين الأُنسنة من مشاكل عديدة من الناحية النظرية والعملية. فمن الجانب النظري، تعاني من الضعف المعرفي والافتقار إلى رؤية كونيّة صحيحة. ولا يسعى أتباع الأُنسنة إلى تقديم دليلٍ منطقيٍّ رصينٍ لإثبات مدّعاهم،

بل يتشبّهون بالأنسنة في سياق ردّ فعلٍ على تسلّط الكنيسة الظالم على الشعوب الغربيّة من جانبٍ، واشتياق الناس إلى أفكار الروم واليونان المكتفية بالعقل من جانبٍ آخر، والحال أنّ الأنسنة ليست هي الطريق الوحيد للتخلّص من تلك المعاملات القاسية والظالمة من قِبل الكنيسة، وليس اشتياق الناس إلى العقل الروماني واليوناني دليلاً صحيحاً على الحقّانيّة.

وأما من الناحية العمليّة، فليس من الصعب ملاحظة إخفاق العقل الأنسنيّ الحاكم على الغرب في ضمان السعادة للبشر. فضعف عقل الإنسان العمليّ وفقدان المعرفة الصائبة بالقيم سبّب الكثير من المشاكل والمآزق العمليّة التي تركت بصماتها الواضحة على حياة الإنسان. فالإنسان الغربيّ المبتعد عن الدين بدعوى تمسّكه بقيم الأنسنيّة ارتكب أفعال الجرائم الإنسانيّة، مثل الحربين العالميّتين، واستعمار البلدان الضعيفة، وإنتاج أسلحة الدمار الشامل واستعمالها و...، حتّى وصل الأمر بالأنسنيين إلى أن ينعنوا البيان الرسميّ الأوّل للأنسنة بأنّه متفائل للغاية، وقاموا بتعديله في بيانٍ ثانٍ.

نشير فيما يلي إلى بعض المشاكل المعرفيّة التي تعاني منها الأنسنة:

1. لعلّ أهمّ المشاكل التي تعاني منها الأنسنة هي رؤيتها الخاطئة تجاه الإنسان، هذه الرؤية التي تبعد عن حقيقة الإنسان كثيراً، وهي مثقلّة بأعباء من الاغتراب وأزمة الهوية، فالإنسان يدرك بفطرته أنّ هناك إلهاً ويبحث عن طرق الارتباط به؛ لكي يرجع ويأوي إلى مبدئه اللامتناهي، في حين تعمل الأنسنة على قطع هذه الصلة الذاتيّة، وتترك الإنسان ونفسه وتبعده عن هويّته الملكوتيّة. وفي الحقيقة أنّ من ابتعد عن الإله، فقد ابتعد عن هويّته الحقيقيّة، قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ

أَنْفُسَهُمْ﴾ [سورة الحشر: 19]. ومن جانبٍ آخر، تركت الأُنسنة الجانب الروحيّ على الرغم من أنّه البعد الأهمّ في الإنسان المتشكّل أساسًا من الجسم والروح. وأيّ اغتراب أفجع من أن يكون الإنسان غريبًا عن أهمّ أبعاده الوجوديّة، إضافةً إلى ذلك فإنّ الأُنسنة، مع تجاهلها للروح الإنسانيّة، تكون قد غفلت عن العنصر الرئيسيّ في سعادة الإنسان وتحصيل الكمالات والفضائل؛ بناءً على ذلك، تتّصف الرؤية الأُنسنيّة تجاه الإنسان بأنّها محدودة النطاق تتمحور حول السعادة الدنيويّة فقط، في حين أنّ الدين لا يحرص اهتمامه بالإنسان في تحصيل السعادة الدنيويّة فحسب، بل يُقدّم تعاليمه للوصول بالإنسان إلى السعادة الأخرويّة أيضًا، والتي لها الأولويّة على السعادة الدنيويّة؛ لأنّ عالم الآخرة هو مكان الحياة الأبدية، وليست الحياة الدنيويّة التي ما هي إلاّ لعبٌ ولهوٌ. إنّ نظرة الأُنسنة الخاطئة والسطحيّة حول حقيقة الإنسان تترك آثارها على منظومة المفاهيم المتعلّقة بالإنسان، مثل حقوق الإنسان، وكرامته، وسعادته و...، فتصبغها بالسطحيّة وتجعلها خاطئة أيضًا؛ ولذلك يصرّح إريك فروم بأنّ الإنسان الغربيّ يعاني من أزمة الهوية؛ حيث تبدّلت حقيقة الإنسان إلى شيءٍ آخر في المجتمع الصناعيّ فاقدٍ للهويّة [Fromm, The Art of Loving, 90].

2. ليست المعرفة التجريبيّة هي المنبع الوحيد للمعرفة. بل هناك طرقٌ أخرى لكسب المعرفة كالعقل والشهود والوحي، بيّد أنّنا وجدنا أنّ الرؤية الأُنسنيّة تعتمد على المنهج التجريبيّ فقط، وتعوّل عليه على نطاقٍ واسعٍ يشمل حتّى العلوم الإنسانيّة، مثل علم الاجتماع وعلم النفس وغيرهما. ومن جانبٍ آخر فإنّ عالم العين والواقع ليس محدودًا بالعالم المادّي، بل يشمل العالم الميتافيزيقيّ الذي تقصر يد التجربة عن نبيله أيضًا، أضف إلى ذلك القول إنّ "القضيّة التي تقبل التجربة لها معنىّ دون غيرها" - والتي تقول بها الوضعيّة المنطقيّة - نفسها ليست قضيّةً تجريبيّةً ولا تقبل التجربة، فليس لها معنىّ

أيضاً، وهكذا تبطل نفسها بنفسها. أم نحن فنعتقد مبدئياً بإمكانية حجّة كلّ من الحسّ والعقل والشهود والوحي في الدائرة الخاصّة بكلّ منها، ولا يصحّ استبدال أيّ منها بالآخر.

3. تؤدّي الأنسنة في بعدها المعرفي إلى السفسطة؛ لأنّ الإنسان عندهم هو محور الحقائق فيها، وليس هناك معياراً أو ميزاناً فوق معيار الإنسان الذي هو المرجع في المعرفة الصحيحة. ولكنّ السؤال الذي يطرح نفسه بقوة هو: أيّ إنسان هو المرجع والمعيار؟ تجيب الأنسنة بأنّ أيّ إنسان بمفرده هو المعيار. ويتمخض عن هذه الرؤية القول بالتعددية المعرفية من جهةٍ والفردية من جهةٍ أخرى، وهما من الميزات والخصوصيات الأساسية في الأنسنة. أمّا التعددية المعرفية فتستدعي النسبية المعرفية التي تؤدّي بدورها إلى الشكّ الكيّة المعرفية التي يرفضها كلّ عقلٍ سليم. وهذه النسبية المعرفية، بعدما سرت إلى الأخلاق والقيم والحقوق، أنشأت الفردية التي تتعدّد معايير الحسّ والقبح على أساسها. وبناءً على ما سبق يتعدّد الوصول إلى التفاهم والوثام بين الناس؛ لأنّهم منغمسون في عوالمهم الخاصّة بهم، ومنبهرون بقناعاتهم، وهكذا يبعد الوصول أيضاً إلى السلام العالميّ والتماسك بين مختلف شرائح المجتمع. فالأنسنة بالنظر الدقيقة لا تؤدّي إلّا إلى الواقع المضادّ لما تتطلّع إليه وتهدف إليه.

4. تعاني الأنسنة من الإفراط والتفريط في رؤيتها إلى الإنسان، فمن جهةٍ تسقط في الإفراط حينما تجعل الإنسان في منزلة الإلهية وتفرضه مستقلاً غنياً، والحال أنّ الإنسان ممكنٌ محتاجٌ في أصل وجوده. ومن جهةٍ أخرى، تقع في التفريط بالنظر إلى التركيز على البعد غير الروحيّ للإنسان، والسعي لتلبية حوائج المادّية فقط، وانحصار الاهتمام بميوله الطبيعيّة، وهكذا تكون الأنسنة قد أنزلت مقام الإنسانية إلى الحيوانية. والنتيجة المتحصّنة من

الجمع بين هاتين الجهتين هو أنّ الأنسنة قد جعلت البعد الحيواني للإنسان إلهه، وهذا المعنى قريبٌ من مضمون الآية المباركة القائلة: ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾ [سورة الفرقان: 43]. ولا غبار على وهن النظرية في إفراطها وتفريطها، فكيف يمكن للإنسان الممكن المحدود المحتاج الذي أوله نطفةٌ وآخره جيفةٌ أن يكون إلهًا؟ والحال أنّ الله هو الموجود الواجب المطلق الغني. نعم! قد كرم الله الإنسان ونفخ فيه من روحه وجعله خليفته في الأرض، بينما جعل الأنسنتيون الإنسان بديلاً عن الله مع الاقتصار على جانبه الطيني فقط! هذا التعامل الإلهوي مع الإنسان الذي تسافل إلى موجودٍ ذي ميولٍ حيوانيةٍ، وحصر الجهد لتأمين منفعه المادية سبب الكثير من المشاكل والتناقضات للإنسان الحدائي، منها:

أ. اغترار الإنسان بنفسه والوقوع في الليبرالية الطائشة التي تُعدّ مصدرًا لكثيرٍ من المشاكل السياسية والاقتصادية والبيئية المعاصرة. فالإنسان الذي يرى نفسه محور الكون، ويرى أنّ تأمين حوائج المادية هو غاية الحياة، يشعر بأنّ له الحق في أن يتوسّل بالوسائل والطرق بما فيها الاحتيال والخداع للوصول إلى أكثر المنافع، مثل ما تقوم به بعض الدول اليوم التي ترفع شعار الأنسنة باستغلال مفاهيم مثل حقوق الإنسان والاختباء خلفها لسحق حقوق الشعوب سياسيًا واقتصاديًا. أو مثلما قام الإنسان اليوم بتدمير البيئة بغية الانتفاع منها أكثر فأكثر.

ب. مفارقة الجانب النظري والعملي: فمن جهةٍ تطمح الأنسنة إلى سعادة الإنسان في الدنيا مع توفير منفعه المادية، وتؤسّس لها في مقام النظر والادّعاء، ومن جهةٍ أخرى وعلى المستوى

العمليّ، تُلحق أضرارًا هائلةً بالإنسان والإنسانية، وذلك حينما تقتضي منافع الإنسان أن يظلم أخاه الإنسان من خلال الدفاع عن الاستبداد والديكتاتورية وتأييدها، والوقوف إلى جانب الإرهاب والأعمال الإجرامية والتعسفية، وحتى القيام بهذا النوع من التصرفات وشنّ العدوان على سائر البلاد كما نراه اليوم بأمر أعيننا من جانب بعض الدول الاستكبارية والاستعمارية.

ج. غفل الفكر الأنسيّ عن الكمال الحقيقيّ للإنسان الذي يتحقق من خلال نبذ الأهواء والميول النفسانية، بل وجدنا أنّ هذا الفكر يساعد على ترسيخ الرذائل مثل المجون والظلم والتوحّش والفساد وسفك الدماء والعدوان ...

د. أنّ الإنسان الذي يعدّ نفسه وهوها إلهاً له، لا يعتقد بالتكليف ولا يعترف إلاّ بحقوقه الشخصية، فهو يعيّن حقوقه بنفسه ولا يرى نفسه محكومًا بمن يعيّن له التكليف، فله حقّ وليس عليه تكليفٌ وفق هذه الرؤية. وهكذا تصل الأنسنة إلى الحرّية المطلقة التي تنتهي بدورها إلى هتك حقوق الآخرين وممارسة الظلم عليهم، كما وصلت إلى ذلك عملياً النازية والفاشية في أوربا. ولكنّ هذا الإنسان غير الملتزم بقيود الدين والعقل والأخلاق ليس حرّاً حقيقةً كما تدّعي الأنسنة، بل هو مقيدٌ بميوله، وعبد لأهوائه، ومستعدٌّ لكي يقوم بأيّ عملٍ إجراميّ من أجل الوصول إلى غاياته الشخصية. إنّ العقل والقلب هما اللذان يميّزان الإنسان عن الحيوان، وليست شهواته، ولن

يكون الإنسان إنسانًا حقيقيًا إلا بتحرير عقله وقلبه، وليس بتحرير ميوله وشهواته التي تقيّد عقله وتختّم على قلبه.

هـ. لقد سعت الأُنسنة إلى تحرير الإنسان من عبادة الله ﷻ، ولكن أرغمته في المقابل على عبادة الأصنام المتعدّدة؛ لأنّها - مع جعل الإنسان في مكان الله - تدعو إلى عبادة «أناه» بدلًا عن الله، في حين أنّ عبادة الـ "أنا" هي المبدأ الذي يؤدّي إلى كلّ نوع من أنواع عبادة الأصنام [Burggaave, Desirable God?, 129].

رابعًا: الإنسان في النسق العقديّ

إنّ للإنسان - بغضّ النظر عن البلد الذي وُلد فيه، والعصر الذي يعيش فيه، وخلفيّاته الأُسريّة والبيئيّة والثقافيّة، وبغضّ النظر كذلك عن شخصيّته الخاصّة ورغباته وطموحاته - أسئلةٌ أساسيّةٌ يبحث عن إجاباتٍ لها، ولا يحصل على السعادة والكمال إلا مع الحصول على صورة واضحة وصحيحة حول نفسه والعالم الذي هو فيه، ويعتمد ذلك على الوقوف على إجاباتٍ صحيحة عن هذه الأسئلة الأساسيّة عن العالم: عن مبدأ العالم، وغايته، وحقيقته، والهدف من إيجاده. ومن جانبٍ آخر يتمتّع الإنسان بقوة فريدة تميّزه عن الحيوان، وهو العقل الذي يساعده على طرح هذه الأسئلة وفهمها، والعثور على الإجابة الصحيحة لها. فالعقل - وبالرجوع إلى التعدّدة - يُدرك ويحكم بلزوم وجود خالقٍ غنيٍّ مطلقٍ لهذا العالم الممكن المحتاج، ويحكم بوجود البعد الروحيّ الثابت غير الفاني حتّى بعد موت الإنسان إلى جانب بعده الجسمانيّ، كما يحكم العقل بنقصان علمه ومحدوديّته وجهله بكثيرٍ من الحقائق، ولا سيّما بتفاصيل الطريق إلى سعاداته وكماله، وضرورة

وجود الدليل وإرسال الرسل من قبل الله للإيفاء بهذا الغرض أيضًا. فالعقل كافٍ لوحده في مدّ الإنسان بالإجابات اليقينية عن هذه الأسئلة، وإقناعه بها لتنبثق منها منظومة عقديّة تنظّم معارفه ورؤاه، وتنسّق حياته ونشاطاته في ضوئها. إنّ النسق العقديّ القائم على المنهج العقليّ لا يمكن أن يكون سدًّا أمام وصول الإنسان إلى السعادة والكمال، بل هو الطريق الوحيد الحقيقيّ للوصول إلى السعادة، ويتّضح ذلك من خلال الإمعان في النقاط التالية:

1. لا يمكن للإنسان أن يكون خاليًا من العقيدة، وإن لم يسمّها كذلك، فإنّه لا ينطلق من فراغ، بل يحكم على أساس مفترضاتٍ قبليةٍ تلقّاها والتزم بها أو اعتقد بها من قبل. والأنسنة أيضًا لها نسقٌ ومنهجٌ وخلفياتٌ عقديّةٌ خاصّةٌ بها تنطلق منها وتحكم على أساسها، وإن لم يجب أتباع الأنسنة أن يُنعتوا بالمعتقدين، ولكنّ المشكلة هي أنّ الأسس النظرية والمنطقية للأنسنة ضعيفةٌ وهشةٌ لا تصمد أمام التقييم العقليّ؛ لأنّها بُنيت على الميول والأهواء كما مرّ بنا سابقًا، والحال أنّ منهج النسق العقديّ يفرض علينا أن نبني رؤيتنا الكونية من خلال الإجابة عن الأسئلة الأساسية على أساس القطع واليقين الناتج من الاستدلال العقليّ والمنهج البرهانيّ. فمما لا يختلف فيه اثنان أنّ الأصول في الدين والعقيدة ينبغي أن تكون مبنيةً على العلم واليقين، ولا اعتبار للعقيدة الظنّية الحاصلة من التقليد أو أيّ طريقةٍ غير علميّة. نعم بعدما أثبت الإنسان حقانيّة دينٍ أو نظامٍ عقديّ ما وأثبت صدقه ومطابقتة للواقع، يعتمد على تعاليمه في التفاصيل والجزئيات بطريقٍ علميّ.

2. أنّ للإنسان محوريةً في النسق العقديّ أيضًا، بمعنى أنّ الغاية والهدف من النسق العقديّ هو أن يصل الإنسان إلى السعادة والحقيقة، فليس هناك قيمةٌ للشعارات الفارغة والادّعاءات الوهميّة التي تمجّد الإنسان بعيدًا عن

سعادته الحقيقيّة، بل من الواضح أنّ الذي يُعدّ أكثر إنسانيّةً هو ذلك الطريق الذي يأخذ بيد الإنسان إلى الحقيقة والسعادة الحقيقيّة، وهذا ما يرمي إليه النسق العقديّ، وإن لم يسمّ بمدرسة الإنسان أو الأنسنة. وأيّ مدرسة فكريّة أبعد من الإنسانيّة من مدرسة تخدع الإنسان وتبعده عن الحقيقة تحت ستار الإنسانيّة المزيّف، وإن سمّت نفسها بأسماءٍ جذّابةٍ وجميلةٍ. نعم، يعتقد النسق العقديّ بمحوريّة الله أيضًا، ولا تنافي بين محوريّة الله ومحوريّة الإنسان لاختلاف معانيهما، فمحوريّة الله تعني أنّه هو المُبدئ للوجود ومالكة وغايته، وهو المعبود والمشرّع الحقيقيّ، ومحوريّة الإنسان تعني أنّ الخلق والإيجاد والتشريع وإرسال الرسل كلّها جاءت في سياق وصول الإنسان إلى الكمال والسعادة.

3. أنّ النسق العقديّ يعطي الحريّة الفكريّة للإنسان بخلاف ما يعلنه أتباع الأنسنة أو سائر المدارس المناهضة للدين، ولكنّ الرؤية الأنسنية تقيد الإنسان، وتجعله يفكر في إطارٍ محدودٍ، وينظر من زاويةٍ ضيقةٍ رغم ما يدّعيه من حريّة الرأي والفكرة. ولا يلزم من يتأمل في المنهج الذي تتبعه كلّ من مدرسة العقيدة والأنسنة ومنطلقاتهما بذلّ عناءٍ كثيرٍ لإثبات هذه القضية؛ فالنسق العقديّ يدعو إلى المنهج البرهانيّ والعقل القطعيّ والابتعاد عن التقليد الأعمى والفكر الذي يفتقد إلى الدليل، كما يعطي للعقل السلطة العليا في اختيار المدرسة الفكريّة الصحيحة أو الدين الصحيح، ويحرّره من قيود الأوهام والظنون والحرافات. لكنّ الأنسنة تبني فلسفتها وتوجيهاتها على مبانٍ فكريّة غير ثابتة، ورؤيةٍ كونيّة غير محقّقة، وتريد من الإنسان أن ينطلق من خلفيّاتٍ قبليّة من دون التدقيق فيها، وأن يقبل بتوصياتها للوصول إلى السعادة الدنيويّة، وأن يعطي مجالاً واسعاً للميول والأهواء. وليس هذا - في الحقيقة - إلّا تقييد للعقل، وحوّل دون حريّته في البحث والنقد.

4. أن للنسق العقدي رؤيةً شاملةً حول الإنسان، وينظر إليه على أنه كائنٌ مركَّبٌ من الجانبين المجرّد والمادّي، وهذه الرؤية تتطلّب التوجّه والاهتمام بكلا الجانبين، وإعطاء كلّ ذي حقّ حقه، في حين أنّ الأنسنة تغفل الجانب الروحي للإنسان مع أنّه البعد الأهمّ والجانب الأساس فيه. ومن جانبٍ آخر، يثبت المنهج العقديّ حجّية مصدر الوحي بالدليل والبرهان، وهكذا يفسح المجال المعرفيّ أمام الإنسان، ويجعله يتمتّع بمصادر معرفيّة أكثر ممّا لدى القائلين بالأنسنة.

5. أنّ النسق العقديّ إذا كان صحيحًا ويسعى من أجل سعادة الإنسان، يؤمّن الفضاء لإجراء برامج وتوصياته وتطبيق فلسفته؛ إذ إنّ مشروعه بُني في الأساس على اليقين والعلم. فالإنسان أكثر التزامًا بالمعتقد اليقينيّ منه بالظنيّ أو الوهميّ، وأقرب إلى تطبيق مشروعٍ مبنيّ على أسس واضحةٍ متينةٍ منه إلى تطبيق المشروع الأنسنيّ القائم على أسس نظريّةٍ مبهمّةٍ. ومن جانبٍ آخر، فإنّ الإنسان في النسق العقديّ يُعدّ عبدًا لله ومحكومًا بتبعيّة أوامره واجتناب نواهيه، وإنّ الله - سبحانه وتعالى - غنيٌّ عن عبادة الإنسان وتبعيّة له، بل يريد الله ﷻ سعادة الإنسان وفلاحه، فالتزام الإنسان بعقيدته يضمن له السعادة خاصّةً مع الالتفات إلى أنّ هذا النظام العقديّ الصحيح، والرؤية الكونيّة الحقّة تنتهيان إلى نظامٍ أيديولوجيٍّ سليمٍ وبرامجٍ علميّةٍ حقّةٍ لتنظيم حياته.

وعلى الرغم من أنّ النسق العقديّ له منهجٌ واحدٌ في البحث ومعالجة الأمور، وهو المنهج البرهانيّ والعلميّ، إلّا أنّ له شؤونًا مختلفةً ووظائف متعدّدة، فبينما يهتمّ بالتأسيس والإثبات حينًا، يهتمّ بتبيين العقيدة المختارة أو بالدفاع عنها أو بنقد المدارس المنافسة لها حينًا آخر. وكما أنّ الإنسان يستطيع أن يدرس

عقيدةً من بُعدٍ استعلائيٍّ (لَمَيٍّ) من خلال مناقشتها ومبادئها، فإنه يستطيع أن يدرّسها من الأسفل (إتياً) بملاحظة نتاجاتها وثمراتها. ويستطيع الإنسان أن يتساءل عن تعاليم مدرسة ما هل هي متماسكةٌ ومتسقةٌ أم تتنافى بعض تعاليمها مع البعض الآخر؟ هل تنسجم تعاليم مدرسةٍ معيّنةٍ ما مع الأصول الفكرية والنظرية لتلك المدرسة؟ هل تتناغم تعاليم نظامٍ عقديٍّ أو فكريٍّ ما مع الفطرة الإنسانية السليمة؟ و... فيمكن - على سبيل المثال - المقارنة بين مدرسة الأئسنة والمدرسة الإسلامية في إجابتهما عن هذه الأسئلة. لقد قمنا بهذه المهمة بالنسبة إلى مدرسة الأئسنة بصورةٍ مجملّةٍ حينما كنّا نقدها، أمّا بالنسبة إلى الدين الإسلامي، ولا سيما تعاليمه تجاه الإنسان، يتّضح للباحث ومن خلال دراسة مصادر هذا الدين مدى تلاؤم تعاليم الإسلام مع الفطرة الإنسانية. فلن يجد الباحث حتّى حكماً واحداً مخالفاً للفطرة الإنسانية، والشبهات المحتملة في البين ترفع بأدنى تنبّهٍ وتأمّلٍ.

النتيجة

تعاني مدرسة الأئسنة من مشاكل نظريةٍ كثيرةٍ، لا سيّما في الصورة التي تُقدّمها عن الإنسان، فهي صورةٌ ناقصةٌ أحادية الجانب لا تهتمّ بكلّ أبعاد الإنسان الوجودية، ومن أهمّها البعد الروحي والإلهي. لهذا بالإضافة إلى أنّها لا تستطيع أن تضمن السعادة الدنيوية لكلّ أبناء الإنسان؛ لعدم وجود مرجعيةٍ عليا غير الآمال والأهواء الإنسانية التي تتزاحم وتتعارض مع تزايد المجتمعات وتعدّد الحضارات والثقافات، فما استطاعت الأئسنة عملياً أن تحمّد نيران الحروب، بل أتت بدمارٍ أكثر وباستعمارٍ أوسع للشعوب والأمم الأخرى. وفي المقابل يسعى النسق العقديّ الصحيح بمنهجه البرهاني أن يسبر أغوار الحقيقة؛ ولذلك يحاول أن يحصل على صورةٍ صحيحةٍ عن الإنسان مع

معالجة كل أبعاده الوجودية بالاعتماد على العقل والوحي - هذا المنبع المعرفي الزاخر - الذي ثبتت حججته بالعقل. وبناءً على ذلك فإن الخريطة التي يرسمها النسق العقدي لسعادة الإنسان وكماله تنسجم مع الحقيقة وتنطبق مع الواقع أكثر وتؤمن الشعارات - الصحيحة منها - والخلاصة للأنسنة بصورة واقعية وبطريقة أفضل بكثير من الأنسنة التي تسير أحياناً على طريق كبت الغايات التي تهدف إليها وسحقها.

قائمة المصادر

1. ابن سيّده، عليّ بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم ج 1، دار الكتب العلميّة، الطبعة الأولى، 1421هـ.
2. ابن فارس، أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة ج 4، مكتب الإعلام الإسلاميّ، قم، الطبعة: الأولى، 1404هـ.
3. الجرجانيّ، عليّ بن محمّد الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ناصر خسرو، طهران، الطبعة الرابعة، 1412هـ.
4. جوادى آملی، عبدالله، دين-شناسی، مركز نشر اسراء، مطبعة جامعة المدرّسين، الطبعة الأولى، 1381ش.
5. الحسينيّ الزبيديّ، محمّد بن مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 5، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1414هـ.
6. الحميريّ، نشوان بن سعيد، شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، ج 7، دار الفكر، دمشق، 1420هـ.
7. الحمصيّ الرازيّ، سديد الدين، المنقذ من التقليد، ج 2، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، الطبعة الأولى، 1412هـ.
8. خسرويه، عبدالحسين، كلام جديد، قم، نشر مركز مطالعات وپژوهش هاى فرهنگى حوزة ى علميّه، الطبعة الأولى، 1379ش.
9. دغيم، سميح، مصطلحات الإمام الفخر الرازيّ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

10. الشريف المرتضى، الذخيرة في علم الكلام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1411هـ.
11. صليبا، جميل وصانعي دره بيدى، منوچهر، فرهنگ فلسفى، منشورات الحكمة، طهران، الطبعة الأولى، 1408هـ.
12. الطوسي، نصير الدين، تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل، دار الأضواء، بيروت، الطبعة الثانية، 1405هـ.
13. الفاضل المقداد، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1405هـ.
14. الفراهيدي، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج 1، نشر الهجرة، قم، الطبعة: الثانية، 1409هـ.
15. الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب، قاموس المحيط، ج 1، دار الفكر، بيروت، 1403هـ.
16. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، ج 2، مؤسسة دار الهجرة، قم، الطبعة الثانية، 1414هـ.
17. الكليتي، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي (ط - الإسلامية)، ج 2، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، 1407هـ.
18. مصباح، محمدتقى، چكیده ای از اندیشه های بنیادین اسلامی، قم، مؤسسه ی پژوهشی امام خمینی، الطبعة الأولى، 1380ش.

1. Burggaeve Roger, Desirable God?: Our Fascination with Images, Idols, and New Deities, Peeters Publishers, 2003.
2. Committee on the Experiences and Challenges of Science and Ethics in the United

States and Iran, Policy and Global Affairs, In cooperation with the Academy of Sciences and the Academy of Medical Sciences of the Islamic Republic of Iran, National Research Council, The Experiences and Challenges of Science and Ethics: Proceedings of an American-Iranian Workshop, Washington, National academic press, 2003.

3. Davies Tony, Humanism, New York, Routledge, second edition published 2008.
4. Erich Fromm, The Revolution of Hope, New York, American Mental Health Foundation Ink, 2010.
5. Fromm Erich, The Art of Loving, New York, A& C Black, 2000.
6. Kurtz Paul, Embracing the Power of Humanism, Lanham, Rowman & Littlefield, 2000.
7. Law Stephen, Humanism: A Very Short Introduction, New York, OUP Oxford, First published, 2011.
8. Luik, John C., Humanism entry of Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York: Routledge, Version 1.0, (1998).
9. Norman Richard, On Humanism, London and New York, Routledge, First published, 2004.
10. Pinn Antony B., What is Humanism and Why Does it Matter? New York, Routledge, 1 edition 2014.
11. Soper Kate, Humanism and anti_humanism, Hutchinson and Co. (Publishers) Ltd, First published, 1986.
12. Vaughn Lewis & Dacey Austin, The Case for Humanism: An Introduction,

Lanham, Rowman Littlefield Publishers, 2003.

13. Webster Merriam, Merriam-Webster's Collegiate® Dictionary, U.S.A, Merriam-Webster, Incorporated, 8th edition, 2005.
14. Wilkens Steve, Faith and Reason: Three Views, InterVarsity Press, 2014.
15. Faryde E.B., Humanism and Renaissance Historiography, The Hambledon Press 1983.
16. Lamont Corliss, The Philosophy of Humanism, New York, Humanist press., 8th edition, 1997.
17. www.americanhumanist.org

برهان التلازم وبعض تطبيقاته في الاستدلال العقدي

د. سعد الغري

الخلاصة

لقد حُصَّ الإنسان بنعمة العقل الذي يمكنه من الوصول إلى المعارف الحقّة؛ لتحصيل الكمالات التي في ضوئها يرتقي الإنسان. وهذه المعارف تتمايز في درجة التصديق بها، فمرة يتم التصديق بها مع احتمال الطرف المرجوح، وأخرى مع عدم احتمالها، والأخير هو القطع، وهو الذي على أساسه تشكّل الأسس المعرفية لبنة لبقية الاعتقادات.

إنّ الاعتقادات الإنسانية التي تحصل في النفس وليدة مقدماتٍ تختلف من شخصٍ لآخر تبعاً لثقافته والموادّ المستخدمة في قضاياها، وعن طريقها يحصل على رؤى كونيّة تتناسب مع قوّة المقدمات، ودرجة استحكامها في

النفس، والنتيجة المتوخاة منها، وبالتالي تكون قاعدةً يرتكز عليها الشخص في سلوكه العملي.

ومن أهم ما له دورٌ في بناء المنظومة المعرفية لحياة الإنسان هو العقيدة عموماً، وعقيدة التوحيد خصوصاً، فهي التي ترسم خريطة سيره وسلوكه، وفي ضوئها تكون رؤيته الكونية، ولأهميتها الفائقة لا بد أن تُطلب على نحوٍ يورث القطع واليقين بالمعنى الأخص.

في هذا المقال حاولنا الإشارة إلى مسألةٍ عبر بيان تعريف الدليل وأنواعه، وأيّ منها يحصل القطع واليقين بالمعنى الأخص، وكذلك أجبنا عن تساؤلٍ مهمٍّ، وهو لماذا نقتصر في العقيدة على اليقين بالمعنى الأخص؟ وما هو الطريق الموصل إليه وما هي أقسامه؟ ثمَّ أشرنا إلى المفيد من هذه الأقسام في إثبات الواجب، وفي ضوئه ظهرت لنا أهميّة برهان التلازم الاستدلالية، وكيف يعيننا في إثبات العقائد، وما هي الأصول التي نفعنا في إثباتها، كلّ ذلك عن طريق استخدام الأسلوب المنطقي البرهانيّ مع ذكر كلماتٍ للحكاماء والمناطقة عند الحاجة، وتوصلنا إلى الأهميّة الكبرى لبرهان شبيه اللّم (برهان الملازمات) وانحصاره في تحصيل اليقين بالمعنى الأخص في إثبات الواجب - تعالى - وبعض صفاته الجلالية، أمّا كيف؟ فهذا ما سنبيّنه في السطور القادمة.

المفردات الدلالية: البرهان، برهان التلازم، برهان اللّم، اليقين، الاستدلال

العقديّ.

تمهيد

الإنسان كائنٌ اجتماعيٌّ باحثٌ عن الكمال بالفطرة، والكمال يحتاج إلى حركة، والحركة تحتاج إلى معرفة وفكر. قال أمير المؤمنين عليه السلام لكميل: «يا كميل، ما من حركةٍ إلّا وأنت محتاجٌ فيها إلى معرفةٍ» [تحف العقول، ابن شعبة الحرّاني، ص 171]. فللوصول إلى غايته لا بدّ من تكامل عقله، والتكامل العقليّ إنّما يحصل باكتساب المعارف الحقّة من الاعتقادات والأفكار العمليّة.

وتصحيح اعتقادات الإنسان يعتمد على منهجه المعرفي الذي له أثرٌ مباشرٌ في رؤيته الكونيّة، التي ترسم له أيديولوجيا تؤثر على سلوكه العملي، فمتى ما كان منهجه المعرفيّ مبتنيّاً على أسسٍ متينةٍ قويمّةٍ، كانت رؤيته الكونيّة محكمةً، ومن ثمّ تكون أيديولوجيته قويّةً، فيستقيم سلوكه.

إنّ الرؤية الكونيّة الموافقة للواقع، لا يمكن تحصيلها إلّا عن طريقٍ يؤدّي إلى الاعتقاد، ودرجة حصول النفس على الاعتقادات تختلف؛ لأنّها تارةً تكون ظنيّةً وأخرى يقينيّةً، ومن الواضح أنّ اليقين في أمورٍ كهذه هو المرجوّ؛ لأنّ الظنّ لا يغني عن الحقّ شيئاً، واحتمال نقيضه يبقى وارداً، كما أنّ التصديق القطعيّ مع عدم احتمال الطرف الآخر يجبر النفس على الإذعان للنتيجة، فلا بدّ في الأمور الخطيرة - كتعيين مصير الإنسان - من الاعتماد على هذه الدرجة من التصديق؛ لذا يشترط في الرؤية الكونيّة أن تكون محصّلةً على نحو القطع؛ لأنّها من الاعتقادات، والاعتقاد الذي لا يسمح لتأثير نقيضه في الإدراكات ليس إلّا اليقين بالمعنى الأخصّ، ولا يمكن تحصيله إلّا من خلال البرهان، ومن المعروف أنّ البرهان فيه أنحاءٌ وأقسامٌ، وأحد أهمّ الطرق التي تورث اليقين بالمعنى الأخصّ هو برهان التلازم، الذي سنحاول تسليط الضوء عليه وبيان فائدته وثمرته في الاستدلال العقديّ.

تعريف الدليل

يُطلق الدليل في علم المنطق ويُراد به ما يعم الاستدلال والحجة، أي الصورة التي تتألف من قضايا يتجه بها إلى مطلوبٍ يستحصل به، فالصورة التي يستحصل بها المطلوب هي الدليل، والدليل ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القياس: هو قولٌ مؤلفٌ من قضايا متى سلمت لزم عنه لذاته قولٌ آخر، وهو الاستدلال بدءاً من حكمٍ كليٍّ للوصول إلى حكمٍ جزئيٍّ تحته.

الاستقراء: الاستدلال بدءاً من أحكامٍ جزئيةٍ للوصول إلى حكمٍ كليٍّ يشملها. [الفارابي، المنطقيات، ج 1، ص 173]

التمثيل: الاستدلال من حكمٍ جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر لوجود شبهة. [القرظبي، الرسالة الشمسية، ص 42؛ الحلي، الجوهر النضيد، ص 189]

ولأنّ المراد هو الوصول إلى مطلوبٍ يقينيٍّ؛ فلا بدّ من أن تكون صورته يقينيةً؛ لذا لا يمكن الاعتماد على الاستقراء والتمثيل؛ لأنّ كليهما يورث الظنّ، وهو هنا لا يفيد.

إذن ماينفع من الدليل في الاعتقادات هو ما يعطي الصورة التي توصل إلى اليقين، وليس ذلك إلا القياس من حيث الصورة.

تعريف اليقين

استعمل الحكماء والمناطقة اليقين بمعنى واحدٍ وهو المطابقة للواقع وعدم احتمال الخلاف، وعلى هذا عرفه الجرجاني في (التعريفات) بقوله: «اليقين في اللغة العلم الذي لا شكّ معه، وفي الاصطلاح اعتقاد الشيء بأنه كذا مع اعتقاد أنّه لا يمكن إلا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال، والقيد الأوّل

جنسٌ يشتمل على الظنِّ أيضًا، والثاني يخرج الظنَّ، والثالث يخرج الجهل، والرابع يخرج اعتقاد المقلد المصيب» [الجرجاني، التعريفات، ص 113].

وإنّ متأخري المناطقة المتكلمين جعلوا لليقين معنيين:

1. المعنى الأوّل، اليقين بالمعنى الأعمّ: هو مطلق الاعتقاد الجازم، فيما إذا وصل التصديق إلى درجةٍ لا يبقى للطرف المخالف من احتمال تحقّق ولو كان بسيطًا، أي الجزم بطرف القضية مع جزمٍ بعدم احتمال الطرف الآخر.

خواصّ اليقين بالمعنى الأعمّ:

- يكون في قبال الظنّ الذي فيه احتمالٌ للطرف المقابل؛ لأنّ الجزم هنا مع عدم وجود أيّ احتمال لوقوع الطرف المقابل.
- يشمل الجهل المركّب؛ لأنّ القاطع بالشيء ويجهل بأنّ قطعه مخالفٌ للواقع، عنده يقينٌ أيضًا ولكن بالمعنى الأعمّ.
- يشمل التقليد من دون معرفة الأسباب؛ فإنّ الجازم بخبرٍ نتيجةً لحسن ظنّه بالمخبر حصل عنده يقينٌ، ولكنّ هذا اليقين غير معروف الأسباب، وإتّما صدّق به لاعتقاده بالمخبر.
- ملاك إطلاق اليقين عليه هو حصول المعلومة بدرجة 100%، وحصول احتمال خلافها 0%، فلا يبقى أيّ احتمالٍ معتدّ به لحصول نقيضه، بقطع النظر عن كون الحكم إثباتيًا أم سلبيًا.

قال الشيخ المظفر رحمته الله: «اليقين: وهو أن تصدّق بمضمون الخبر ولا تحتتمل

كذبه، أو تصدق بعدمه ولا تحمل صدقه، أي: أنك تصدق به على نحو الجزم، وهو أعلى قسمي التصديق» [الاسترابادي، البراهين القاطعة، ج1، ص 430؛ المظفر، المنطق، ص 17].

2. المعنى الثاني من اليقين، وهو اليقين بالمعنى الأخص: والمراد هنا الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع لا عن تقليدٍ، فتطابق مع اليقين بالمعنى الأعم في كونه اعتقاداً جازماً، ولكن امتاز عنه بكونه مطابقاً للواقع، ثابتاً، لا عن تقليدٍ.

خواص اليقين بالمعنى الأخص:

- يشابه اليقين بالمعنى الأعم من كونه في قبال الظن؛ لأنّ الأخير فيه احتمالاً للطرف المقابل، مع أنّ الجزم هنا يدلّ على عدم وجود أيّ احتمالٍ لوقوع الطرف المقابل.
- هذا اليقين يخرج منه الجهل المركّب؛ لأنّ شرطه مطابقة الواقع، وأمّا الجهل المركّب فغير مطابقٍ للواقع.
- يخرج منه التقليد من دون معرفة الأسباب المطابقة للواقع؛ لأنّه مشروطٌ بمعرفة الأسباب.

التمييز بين اليقين بالمعنى الأعم والمعنى الأخص

من خلال التعريفين المتقدمين لليقين وخصائصهما يمكن تحصيل ما يلي:
أولاً: هناك اشتراكٌ بين اليقين بالمعنى الأخص والأعم، وهو تصديق الخبر على نحو الجزم، ولا يحتمل الطرف المقابل، فالجزم هو القدر المشترك بينهما؛

فكلُّ منهما يعتقد بالطرف الموافق بدرجة 100%، ولا يوجد أيُّ احتمالٍ للطرف المخالف.

ثانيًا: هناك عدّة امتيازاتٍ لليقين بالمعنى الأخصّ:

الأوّل: مطابقته للواقع، فيختلف عن الاعتقاد غير المطابق للواقع كيقين أهل العقائد المنحرفة، فهو يمتلك القطع ولكنّ متعلّق قطعه غير مطابقٍ للواقع، وهذا ما يسمّى باصطلاح المناطقة بالجهل المركّب، ففي الجهل المركّب الجاهل هنا عنده يقينٌ بالمعنى الأعمّ؛ لأنّ اعتقاده جازمٌ ولا يحتمل نقيضه.

الثاني: يُعرف من أسبابه الذاتية، فلا يكون عن تقليدٍ، فيختلف عن تقليد العوامّ، فإنّ يقين العوامّ المطابق للواقع ناتجٌ عن ثقةٍ بالشخص الذي أخبرهم بالخبر، أمّا هنا فقد تعلّق القطع عن طريق أسبابه.

الثالث: أن يكون ثابتًا، وغير متغيّرٍ.

فما لم يكن كذلك لا يطلق عليه يقينٌ بالمعنى الأخصّ، بل بالمعنى الأعمّ. فالفارق بين اليقين بالمعنى الأخصّ واليقين بالمعنى الأعمّ هو المطابقة وعن طريق الأسباب والثبات. [انظر: الحاشية، ص 111؛ شرح الشمسية، ص 166؛ شرح المنظومة، ص 88؛ القواعد الجليّة، ص 394]

كيفية الوصول إلى اليقين بالمعنى الأخصّ

يدرك الذهن بعض القضايا من دون فكرٍ، فتكون بيّنةً، يمكنه استخدامها لتكون مقدّمةً ضمن صورة يقينيةٍ للحصول على نتيجة يقينيةٍ، وهذه النتيجة تكون قطعيّةً أيضًا ولكنّها مبينةٌ، يمكنها أن تقع مقدّمةً مع مقدّمةٍ أخرى

يقينية، للحصول على نتيجة قطعية مبيّنة، وهكذا تستمرّ المعارف اليقينية وتتسع قاعدة البيانات اليقينية التي تعدّ رأس مال التفكير اليقيني.

فالطريق الوحيد للحصول على يقين بالمعنى الأخصّ من مقدمات بيّنة أو مبيّنة، وثمّ ترتيبها بصورة صحيحة ضمن الشروط التي ذكرت في محلّها، هو البرهان، فهو المرجع للحصول على اليقين بالمعنى الأخصّ (جزم، مطابق للواقع، لا عن تقليد، لا يتغيّر) للقضايا النظرية، ولكن وفق شروط البرهان (مقدمات بيّنة أو مبيّنة، وصورة قياس منتجة، وبقيّة الشروط التي تُذكر في محلّها).

البرهان تعريفه وأقسامه

أشرنا إلى أهميّة اليقين بالمعنى الأخصّ الذي نرمي الوصول إليه ونبغي الحصول في التصديقات على نتائج يقينية بالمعنى الأخصّ من العلوم الحقيقية التي لا غنى لنا فيه عن البرهان.

وأما ما هو البرهان؛ فقد عرّفه الفارابي بلحاظ الحدّ الأوسط والنتيجة التي نحصل عليها بواسطته بأنّه: «سببٌ لعلمنا بوجود شيءٍ ما وسببٌ لوجود ذلك الشيء، وبعبارةٍ أخرى البرهان ما يكون واسطةً للإثبات والثبوت» [آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ج 1، ص 124].

ومن لحاظ الغاية: «هي المقاييس التي تسوق الذهن إلى الانقياد لما هو حقٌّ و يقينٌ» [المصدر السابق، ج 1، ص 123].

وعرّفه الشيخ الرئيس بلحاظ المقدمات وشرطها بأنّه: «قياسٌ مؤلّفٌ من يقينياتٍ لإنتاج يقينيٍّ» [ابن سينا، النجاة، ص 126].

وعرّفه الأمدي بلحاظ الحدّ الأوسط والأقسام المتوخّاة منه بقوله: «وأما البرهان؛ فعبارةٌ عن قياسٍ يقينيّ المادّة؛ فإن كان الحدّ الأوسط منه هو العلة الموجبة للنسبة بين طرفي المطلوب، سميّ برهاناً (لميّاً)، كما لو كان الاحتراق هو الحدّ الأوسط في قولنا: هذه الخشبة اشتعلت فيها النار. وإن لم يكن هو العلة الموجبة لنفس النسبة، مع موجبها للتصديق بوقوع النسبة، سميّ برهاناً (إتّيّاً)، كما لو كان الحدّ الأوسط هو الاشتعال في قولنا: هذه الخشبة محترقة» [الأمدي، المبين في اصطلاحات الحكماء والمتكلمين، ص 340 و341].

وقد عرّفه الجرجانيّ بأنّه: «القياس المؤلّف من اليقينيّات، سواءً كانت ابتداءً، وهي الضروريّات أو بواسطة: وهي النظريّات، والحدّ الأوسط فيه لا بدّ أن يكون علةً لنسبة الأكبر إلى الأصغر، فإن كان مع ذلك علةً لوجود تلك النسبة في الخارج أيضًا فهو برهانٌ لميّ... وإن لم يكن كذلك، بل لا يكون علةً للنسبة إلّا في الذهن، فهو برهانٌ إتّي... وقد يقال على الاستدلال من العلة إلى المعلول برهانٌ لميّ، ومن المعلول إلى العلة برهانٌ إتّي» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 40].

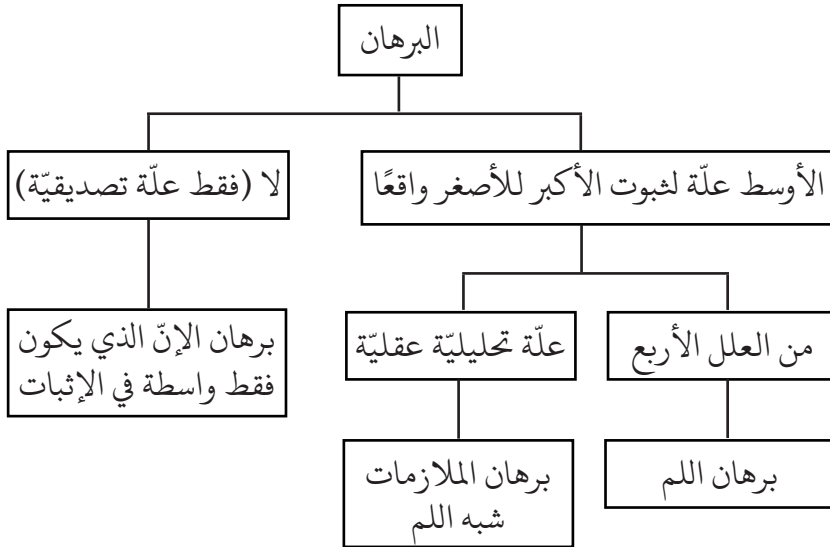
فيمتاز البرهان بأمرٍ:

1. معرفة الحقّ من جهة ما هو حقٌّ.
2. مقدّماته يقينيّةٌ وصورته يقينيّةٌ وينتجان يقينيًا بالمعنى الأخصّ.
3. يطلبه الإنسان لنفسه، لا لغيره، فحتّى لو لم يكن على وجه الأرض أحدٌ سواه فإنّه يطلب البرهان.

أقسام البرهان

إنّ روح البرهان وحقيقته بالحدّ الأوسط، فمن خلال الترابط الموجود بين الأوسط والأصغر من جهة، وبين الأوسط والأكبر من جهةٍ أخرى - ضمن الشروط - يحصل الربط بين الأكبر والأصغر، فنحصل على قضيةٍ يقينيةٍ جديدةٍ. فهو الوساطة والرابطة بين الأكبر والأصغر، فمن خلال الأوسط نصل إلى النتيجة.

فالبرهان على كلّ حالٍ يعطينا العلم بالنتيجة، وهذا ما يصطلح عليه (علّةٌ إثباتيةٌ للنتيجة)؛ فبحسب طبيعة العلاقة بين الحدّ الأوسط والأكبر ينقسم البرهان إلى ثلاثة أقسام، مع اشتراك هذه الأقسام بكون الأوسط فيها علّةً لليقين؛ بالنتيجة فهو على كلّ حالٍ واسطةٌ في إثبات الأكبر للأصغر؛ فالأوسط إمّا أن يكون علّةً لثبوت الأكبر للأصغر واقعاً، أو لا، والثاني هو برهان الإنّ، والأوّل إمّا أن تكون هذه العلّة من العلل الأربع أو لا، والأوّل هو برهان اللّم، والأخير هو برهان الملازمات.



قال الشيخ الرئيس: «إنَّ الحدَّ الأوسط إن كان هو السبب في نفس الأمر لوجود الحكم وهو نسبة أجزاء النتيجة بعضها إلى بعض كان البرهان برهاناً لِمَ؛ لأنَّه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي اللميَّة في التصديق ووجود الحكم، فهو مطلقاً معطٍ للسبب، وإن لم يكن كذلك بل كان سبباً للتصديق فقط فأعطى اللميَّة في التصديق ولم يعط اللميَّة في الوجود فهو المسمَّى برهاناً إنَّ؛ لأنَّه دلَّ على إتيَّة الحكم في نفسه دون لَميَّته في نفسه؛ فإن كان الأوسط في برهان إنَّ - مع أنَّه ليس بعلةٍ لنسبة حدِّي النتيجة - فهو معلولٌ لنسبة حدِّي النتيجة، لكنَّه أعرف عندنا سَمي دليلاً» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 53].

ويمكن توضيح هذه الأقسام بالشكل التالي:

1. البرهان اللميَّ:

وهو ما يكون الأوسط فيه - علاوةً على كونه علةً لليقين بالنتيجة (واسطةً في الإثبات) - علةً واقعيَّةً خارجيَّةً لثبوت الأكبر للأصغر، أي واسطةً في الثبوت، فهو يعطي سببيَّة التصديق وسببيَّة الوجود خارجاً كذلك.

مثاله: هذه الحديدية ارتفعت حرارتها، وكلَّ حديديةٍ ارتفعت حرارتها فهي متمدَّدةٌ، إذن هذه الحديدية متمدَّدةٌ.

فهنا ارتفاع درجة الحرارة هو علةٌ لثبوت التمدد للحديدية، فالأوسط علةٌ لثبوت الأكبر للأصغر.

كما أنَّه علةٌ واقعيَّةٌ لثبوت التمدد للحديدية، وهذا ما يضمن التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت، أي مطابقة النتيجة الحاصلة منه للواقع.

2. برهان الإنّ (الدليل)

هو ما يكون الأوسط فيه - علاوة على كونه علّةً لليقين - معلولاً لثبوته للأصغر بواسطة الأكبر، أي أنّ الأكبر هو علّة لثبوت الأوسط للأصغر.

فهو على عكس برهان اللّم، فمن خلال العلم بالمعلول نتوصّل للعلّة، أي من خلال معلوليّته للأكبر نستكشف ثبوت الأكبر للأصغر.

مثاله: هذه الحديدية متمدّدة، وكلّ حديدية متمدّدة مرفعة درجة حرارتها، إذن هذه الحديدية مرفعة درجة حرارتها.

فهنا لا توجد علاقة واقعيّة بين الأصغر والأكبر إلا التمدّد الذي هو معلولٌ للأكبر (ارتفاع درجة الحرارة)، فالأوسط هنا معلولٌ للأكبر في ثبوته للأصغر؛ أي أنّ التمدّد ثبت للحديدية بواسطة ارتفاع درجة الحرارة، فارتفاع درجة الحرارة علّة لثبوت التمدّد للحديدية، فالأكبر علّة لثبوت الأوسط للأصغر.

3. برهان الملازمات (شبيه اللّم)

قد لا يؤدّي الاستدلال الإيّي (من المعلول إلى العلّة) للقطع بالمعنى الأخصّ، وكذا لا يمكن للبرهان اللّمّي الحقيقي (من العلّة إلى المعلول) إثبات المدّعى في بعض الموارد (كمورد إثبات الخالق)؛ لأنّه يلزم إثبات الشيء قبل إثباته وهذا مصادرة - أي فرض النتيجة قبل تحصيلها - ففي هذه الموارد يبقى العلم الحاصل غير قطعيّ، وهذه مشكلة كبيرة، بيد أنّنا على يقينٍ غير قابلٍ للتزلزل في قرارة أنفسنا بوجود خالقٍ عاقلٍ، فمن أين حصل هذا اليقين؟

الجواب: أنّه حصل عن طريق برهان الملازمات، وهو نوعٌ من الإنّ

المطلق، وذلك عن طريق تحليل بعض المقدمات العقلية الكلية التحليلية للوصول إلى يقينٍ بالمعنى الأخصّ فيها، وهذا ما بيّنه الشيخ الرئيس في مقام بيان إثبات الواجب؛ قال: «... إشارةً إلى أنّ لنا سبيلًا إلى إثبات المبدأ الأوّل لا من طريق الاستدلال من الأمور المحسوسة، بل من طريق مقدماتٍ كئيّة عقليةٍ توجب للوجود مبدأً واجب الوجود، وتمنع أن يكون متغيّرًا أو متكرّرًا في جهةٍ، وتوجب أن يكون هو مبدأً للكُلِّ، وأن يكون الكلّ يجب عنه على ترتيب الكلّ. لكنّا لعجز أنفسنا لا نقوى على سلوك ذلك الطريق البرهانيّ، الذي هو سلوكٌ عن المبادئ إلى الثواني، وعن العلة إلى المعلول...» [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 21].

فهنا يبين أنّ هناك طريقًا آخر لإثبات الخالق وعلة العلل، لا يحتاج فيه إلى الأمور المخلوقة والمحسوسة فيكون من البراهين الإنيّة، ولا يحتاج فيه إلى إثباته - تعالى - من قبل نفسه؛ لأنّه يلزم العلم به قبل الاستدلال عليه، وهو دورٌ باطلٌ، بل من طريق التحليل العقليّ للموجود. ولكن لصعوبة هذا الطريق واحتياجه إلى مقدماتٍ عقليةٍ وتجردٍ في المعقولات لا يستطيع كلّ أحدٍ الوصول إلى هذه البراهين، ويحصل هذا بالتربية التعليمية والفكرية ودراسة الأمور المجردة عن المادة بالسلوك الطبيعيّ؛ الذي هو عن طريق التحليل العقليّ للمعقولات الثانية الفلسفية.

وقد عرّف الجرجانيّ الملازمة: «لغةً امتناع انفكك الشيء عن الشيء، واصطلاحًا: كون الحكم مقتضياً للآخر على معنى أنّ الحكم بحيث لو وقع يقتضي وقوع حكمٍ آخر اقتضاءً ضروريًا كالدخان للنار في النهار، والنار للدخان في الليل» [الجرجانيّ، التعريفات، ص 193].

وكما هو واضحٌ هنا أنّ التعريفات السابقة إنّما عرّفت الملازمة، وليس

برهان الملازمات، وهذا ظاهرٌ من المثال الذي جاء به، فإنّ الدخان معلولٌ للنار، فخلطه للمثالين دليلٌ على إرادته الملازمة بمعناها الواسع، وهي صرف الارتباط بين الشئيين، فإنّه جاء ببرهان الإنّ الذي يكون فيه الأوسط معلولاً للأكبر، وهو غير ما نريد.

وأما التعريف لبرهان الملازمات فهو: «ما يكون الأوسط فيه بالإضافة إلى كونه عليّةً إثباتيّةً للنتيجة فهو علّةٌ تحليليّةٌ ثبوتيّةٌ لها أيضًا، لا أنّه علّةٌ خارجيّةٌ، فهو ليس من العلل الأربع.

فهو مثل البرهان اللّمّي في كون الأوسط علّةً واقعيّةً للنتيجة؛ إلا أنّ اللّم هو علّةٌ واقعيّةٌ خارجيّةٌ للنتيجة، إمّا شبيه اللّم فهو علّةٌ واقعيّةٌ تحليليّةٌ للنتيجة، أي أنّ الأوسط لازمٌ بيّنٌ للأصغر، والأكبر لازمٌ بيّنٌ للأوسط، مثاله: العالم متغيّرٌ، كلّ متغيّرٍ حادثٌ، العالم حادثٌ (النتيجة)» [ابن سينا، برهان الشفاء؛ الداماد، تقديم الإيمان وشرحه كشف الحقائق، ص 223؛ العابدّي، ميزان الفكر، ص 93].

السير التطوّريّ في تطبيق البرهان في إثبات الواجب

الأدلة على إثبات الواجب - تعالى - كانت على أنحاءٍ ثلاثةٍ تختلف من علمٍ إلى علمٍ آخر:

النحو الأوّل أدلّة المتكلّمين الذين كانوا يستدلّون ببرهان الحدوث على وجودٍ محدثٍ لهذا العالم، وهو واضحٌ بكونه برهانًا إتيانيًا.

النحو الثاني أدلّة الطبيعيّين الذين استدلّوا ببرهان المحرّك الذي لا يتحرّك على وجود العالم، وهو أيضًا برهانٌ إتيانيّ.

والنحو الثالث أدلة الفلاسفة من خلال وجود الممكنات واحتياجها إلى علّة واجبة، وهو برهان شبيه اللّم. ولكنّها تشترك في كونها تثبت الحادث والحركة والممكنات عن طريق الحسّ، ثمّ يستدلّ على وجود الخالق تعالى.

أ. الفارابي

وبحسب التتبع والاستقصاء وجدنا أنّ أول من أشار إلى برهان الملازمات في الاستدلال من الخلق إلى الخالق، والمعروف ببرهان الصديقين هو الفارابي، حيث قال: «لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تعرض عنه وتلاحظ عالم الوجود المحض، وتعلم أن لا بدّ من وجود بالذات، فإن اعتبرت عالم الخلق فأنت صاعدٌ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازلٌ تعرف بالنزول أن ليس هذا ذاك، وتعرف بالصعود أنّ هذا هُذا ﴿سَرُّهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ * أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾» [الفارابي، فصوص الحكم، الفص 18، ص 62 و63]

فهو في بداية كلامه أشار إلى برهان النظم وإتقان الصانع في قوله: «لك أن تلاحظ عالم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة»، فإنّ عظيم الخلق دالٌّ على وجود خالقٍ عالمٍ حكيمٍ، وهو استدلالٌ من المعلول إلى العلة (برهان إنّ)، ثمّ بعد ذلك يشير إلى برهان الملازمات حينما قال: «ولك أن تعرض عنه...»، فإنّه بلحاظ عالم الوجود المحض وتحليل الوجود وتقسيمه إلى واجبٍ وممكنٍ وممتنعٍ، لا يخفى أنّه لا يريد بذلك برهان اللّم؛ لأنّه ليس في مقام الاستدلال من العلة إلى المعلول؛ لعدم إمكانه فيما نحن فيه؛ بل المراد له شبيه اللّم.

ويظهر ذلك من خلال شرح عبارة الفارابي هذه في (شرح الفصوص): «لما كان للقوم في إثبات وجود الباري - تعالى - مسلّكان... وثانیهما: وهو اعتبار

الموجود من حيث هو والنظر في أحواله؛ وهذا هو طريقة الحكماء المتأهلين؛ وأشار إليه بقوله: "وتلحظ" أي ولك أن تلحظ (عالم الوجود المحض)، [و] سمّاه عالمًا لأنّه يعلم منه الصانع كما يعلم من الآيات "وتعلم أنّه لا بدّ من وجودٍ بالذات" أي موجودٍ لا يكون وجوده مستفادًا من الغير؛ ... "تعرف بالنزول أنّ ليس هذا ذلك" يعني أنّك تعرف بالنزول من الوجود المحض إلى مراتب الإمكان أنّ هذه باطلةٌ في حدود ذاتها وذلك حقٌّ محضٌ؛ لأنّ الطريقة التي سلكها الإلهيون اعتبروا فيها كون الوجود عين الواجب؛ لأنّهم بعد ما أثبتوا أنّ في الوجود موجودًا هو الواجب بينوا أنّ وجوده لا يمكن أن يكون زائدًا عليه كما في ساير الموجودات، بل هو عينه بخلاف الطبيعيين و المتكلمين؛ فإنّهم لم يتعرّضوا لذلك، بل بعضهم نفاه، وبالجملة إنّك تعرف بالنزول الحقّ والباطل وتميّز بينهما. "وتعرف بالصعود" من الخلق إلى الحقّ "أنّ هذا هذا"، يعني أنّك تعرف بالصعود الباطل فقط ولا تعرف الحقّ المحض ولا تميّز بينهما؛ كما سيأتي بيانه عن قريبٍ [غازاني، فصوص الحكمة وشرحه، ص 89 - 91].

ويشبهه الفارابيّ تقديم برهان اللّم على الإين بالحقّ والباطل، قال: «إذا عرفت - أولًا - الحقّ عرفت الحقّ، وعرفت ما ليس بحقّ. وإن عرفت الباطل - أولًا - عرفت الباطل ولم تعرف الحقّ [على ما هو حقّه]. فانظر إلى الحقّ؛ فإنّك لا تحبّ الأفلين، بل توجّه بوجهك [إلى وجه من لا يبقى إلّا وجهه]» [الفارابيّ، فصوص الحكم، الفصّ 19، ص 63].

حيث أشار هنا إلى نوعين من البراهين برهان الإين، وبرهان الصديقيين الذي بيّن شرطه أن يكون من الخلق إلى الخالق.

وتوضيح مراده من أنّ تقديم برهان اللّم على الإين بالحقّ والباطل؛ باعتبار النزول من العلة التحليلية (شبه اللّم) إلى المعلول، فهنا عرفنا الحقّ وهو

الواجب - تعالى - وعرفنا ما ليس بحقّ وهو جميع الممكنات، أما إذا عرفنا الممكنات فلا يستلزم من ذلك معرفة الواجب على وجهه، بل يبقى يدور في ضمن الممكنات، كما في تمثيل قضية إبراهيم عليه السلام، حيث انتقل في تشخيص الإله من ممكنٍ إلى ممكنٍ، فمعرفة الممكنات قد يطول لتشخيص الواجب، أما حينما نعرف الحقّ وهو الواجب وخصائصه نعرف أنّ ما عداه هو ممكنٌ.

ب. ابن سينا

وكذا أشار الشيخ الرئيس إلى برهان شبه اللّم في كتابه (الإشارات والتنبيهات) حيث قال: «تأمل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل ووحدايته وبراءته عن الصمات إلى تأمّلٍ لغير نفس الوجود، ولم يحتج إلى اعتبار من خلقه وفعله، وإن كان ذلك دليلاً عليه؛ لكنّ هذا الباب أوثق وأشرف، أي إذا اعتبرنا حال الوجود فشهد به الوجود من حيث هو وجودٌ، وهو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الواجب. إلى مثل هذا أشير في الكتاب الإلهي: ﴿سَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾. أقول: إن هذا حكمٌ لقوم. ثم يقول: ﴿أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾. أقول: إنّ هذا حكمٌ للصديقين الذين يستشهدون به، لا عليه» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، تنبيهٌ في بيان ترجيح طريقة الإلهيين على طريقة المتكلمين والحكماء في إثبات واجب الوجود، ص 102].

وذكر ابن سينا في كتاب (إلهيات الشفاء)، حينما أشار إلى استحالة التوصل إلى معرفة الباري - تعالى - ببرهان اللّم لاستلزامه الدور، ولا ببرهان الإين؛ لأنّه لا يفيد في معرفة الذات، بل للإشارة إلى وجود علّة ما؛ ف«برهان

إنَّ يعطي الوجود ولا يعطي علّة الوجود» [صدر المتألمين، الحاشية على الإلهيات، ص 17]، أي أنّ برهان الإنّ إنّما هو يخبرنا بوجود علّة ما فينبئنا بأصل العلّة، أمّا لماذا وكيف وما سبب هذه العلّة فلا يعطينا إيّاها كما أشرنا في تفصيل برهان الإنّ فيما سبق، وهذا غير كافٍ، فأشار إلى برهانٍ آخر وهو الذي سمّي ببرهان الصديقين [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 21]. وكذلك ذكره في إثبات الواجب عن طريق برهان الوسط والطرف [المصدر السابق، ص 327 و328].

وتبعًا له أشار الحكماء من بعده إلى هذا البرهان، من دون ذكر اسمٍ له، إلّا أنّه عُرف بهذا الاسم على يد الحكماء المتقدمين.

فمن ناحية القدم تطرّق إليه الفارابي، ولكن لم يذكره تفصيلًا، بل استدّل به الشيخ الرئيس.

➤ تقرير برهان الملازمات بصورة نظريّة

إنّ برهان الملازمات يعتمد على التحليل العقليّ، فإنّ الأوسط ليس علّة حقيقيّة للنتيجة، والعلل أربع: علّة فاعليّة، وغائيّة وصوريّة وماديّة، بل علّة تحليليّة لها، أي أنّها ليست من العلل الأربع، ولكن عن طريق التحليل العقليّ يجد العقل أنّ هناك علّة وتلازمًا بين الأوسط والأكبر من جهة، والأصغر والأوسط من جهةٍ أخرى، فعن طريق ترتيبها تعطينا العلم بثبوت الأصغر للأكبر، فهو مثل البرهان اللّمّي في كون الأوسط علّة واقعيّة للنتيجة؛ إلّا أن اللّم هو علّة واقعيّة خارجيّة للنتيجة، أمّا شبيه اللّم فهو علّة واقعيّة تحليليّة - عن طريق التحليل العقليّ - للنتيجة، أي أنّ الأوسط لازمٌ بيّن للأصغر، والأكبر لازمٌ بيّن للأوسط، مثاله:

العالم متغيّر (صغرى)

كلّ متغيّرٍ حادثٌ (كبرى)

العالم حادثٌ (نتيجة)

فهنا التغير علة واقعية ولكنها ليست من العلة الأربع، بل علة تحليلية عقلية.

■ القيمة المعرفية لبرهان التلازم

إنّ العلم بالشيء الذي له سببٌ خارجٌ لا يحصل إلا عن طريق العلم بسببه؛ لأنّ هذا المعلول ما لم يجب لم يوجد، ووجوبه لا يمكن أن يكون إلا عن طريق علته فقط؛ لأنّه في ذاته ممكنٌ، وعن طريق علته يحصل الوجوب. وهذا هو ما يُراد من قولهم: «إنّ ذوات الأسباب لا تُعرف إلا عن طريق أسبابها» [صدر المتألمين، الأسفار الأربعة، ج 2، ص 363؛ صدر المتألمين، الشواهد الربوبية، ص 392، ص 454، ص 488].

وقد أشار إلى ذلك ابن سينا في قوله: «إنّ العلم بالأسباب المطلقة حاصلٌ بعد العلم بإثبات الأسباب للأمور ذوات الأسباب. فإنّ ما لم تثبت وجود الأسباب للمسببات من الأمور بإثبات أنّ لوجودها تعلّقاً بما يتقدّمها في الوجود، لم يلزم عند العقل وجود السبب المطلق» [ابن سينا، إلهيات الشفاء، ص 8].

أمّا برهان الإنّ فإنّ الأوساط فيه علة للتصديق عند العقل فقط، وهو من طريق المعلول إلى العلة، فيكون العلم بالعلة متوقفاً على العلم بالمعلول، فلا يمكن الاستدلال من حصول المسبب على السبب؛ لعدم وجود اليقين المطابق للواقع إلا إذا كان سبب التصديق عند العقل هو السبب في الواقع؛ لأنّ العلم

اليقيني بوجود الشيء الذي له سبب في الخارج لا يحصل إلا عن طريق العلم بسببه؛ لأنَّ المسبب ما لم يجب لم يوجد، ووجوبه إنما يكون من قبل علته، فلا يتيقن وجوده إلا من طريق تيقن سببه الموجب لوجوده في الواقع، ولو لم يكن السبب عند العقل هو عين السبب الواقعي أمكن عدمه في الواقع.

أما برهان شبيه اللّم (الملازمات) فإنه يعطي السبب في الوجود والعقل معاً وثبوت الأوساط للأصغر، والأكبر للأوساط لذاته بحسب التلازم الذي اكتشفه العقل بينهما في الواقع، لا لعلّة خارجيّة، وبالتالي فإنّ ثبوت الأكبر للأصغر في النتيجة يكون أيضاً لذاته، فالعقل يكتشف التلازم بين الأكبر والأصغر بتوسّط الأوساط، وإنما يكون الحدّ الأوسط فيه واسطةً في الإثبات، وواسطةً ثبوتيةً بحسب تحليل العقل واكتشافه لتلك التلازمات، ولا يلزم من ذلك كونه غير برهانٍ؛ لانتفاء العلة الخارجيّة من الأصل؛ لأنّا إنّما نحتاج إلى كون الأوسط في البرهان علةً في الخارج لذوات الأسباب فقط.

▪ البرهان يورث اليقين بالمعنى الأخصّ كما أشرنا في تعريفه، ويبقى القدر المتيقن منه هو اللّم، وأما الإينّ فإنه لا يفيد اليقين مطلقاً كما ذكرناه عن العلامة؛ لأنه إمّا أن يستلزم الدور أو يستلزم خلاف الفرض، وأما برهان الملازمات الذي هو شبيه اللّم فله قيمة معرفيّة كبيرة؛ باعتباره المستخدم في الاستدلال على الباري - تعالى - وصفاته، وذلك لأنّ الأوسط علةً معرفيّةً وتحليليّةً واقعيّةً للنتيجة.

▪ تطبيقات البرهان في المباحث العقديّة

أقسام البرهان بأجمعها لا يمكنها أن تُستخدم في إثبات الواجب تعالى، بل لا يمكن الاستفادة إلا من برهان شبيه اللّم (الملازمات) وذلك للأسباب الآتية:

أولاً: لا يمكن استخدام البرهان اللَّمِّيّ - الذي هو استدلالٌ من العلة إلى المعلول - في إثبات الواجب تعالى؛ لأنّه - تعالى - علة الوجود، واستخدام هذا البرهان يؤدي إلى أحد محذورين: الأوّل وجود علةٍ للخالق تعالى، وهذا باطلٌ، أو تقدّم معرفة الله على معرفته، وهو دورٌ باطلٌ.

ثانياً: لا يمكن استخدام البرهان الإيّيّ بكلا قسميه؛ لأنّ الإيّيّ مطلقاً لا يفيد اليقين للزومه للدور أو تقدّم العلم على العلم؛ وذلك «كما بينوا: أنّ الدليل لا يفيد يقيناً بنفسه. وليكن (ج ب)، (ب أ)، و(أ) علة لـ (ب)؛ وذلك لأنّ (أ) حيث كان علة لـ (ب) كان ضرورة (ج ب) متأخراً عن (ج أ)، وضرورة (ج أ) المطلوب متأخراً عن ضرورة (ج ب) الصغرى، فاليقين بـ (ج أ) متأخراً عن اليقين بـ (ج أ)، وهذا دورٌ؛ فإذن المطلوب ثابتٌ» [الطباطبائي، البرهان في المنطق، ص 136].

توضيحه

حين يكون الأكبر علةً للأوسط، يجب أن تكون الصغرى متأخراً عن النتيجة؛ لأنّ الأوسط في الصغرى محمولٌ، والمحمول الذي هو الأوسط لا بدّ أن يكون متأخراً عن علته (الأكبر).

ثمّ إنّ نتيجة ذلك القياس لا بدّ أن تكون متأخراً عن الصغرى؛ لأنّ النتيجة هي اقتران الصغرى والكبرى، فلا بدّ من تأخرها عن الصغرى.

فتكون النتيجة متقدّمةً على الصغرى ومتأخراً عنها وهو دورٌ واضحٌ.

إذن يتعيّن استخدام برهان شبه اللَّمِّيّ في إثبات الواجب تعالى، قال العلامة في (نهاية الحكمة): «إنّ كون موضوعها أعمّ الأشياء يوجب أن لا يكون معلولاً لشيءٍ خارجٍ منه؛ إذ لا خارج هناك فلا علة له، فالبراهين المستعملة

فيها ليست ببراهين لَمِّيَّة، وأمَّا برهان الإنّ فقد تحقّق في كتاب (البرهان من المنطق) أنّ السلوك من المعلول إلى العلة لا يفيد يقيناً، فلا يبقى للبحث الفلسفيّ إلاّ برهان الإنّ الذي يُعتمد فيه على الملازمات العامّة، فيُسلّك فيه من أحد المتلازمين العامّين إلى الآخر» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 6].

■ إثبات الواجب

إنّ أحد أهمّ البراهين التي يستدلّ بها على إثبات واجب الوجود برهانُ الإمكان، ففيه بالإضافة إلى إثبات وجوده - تعالى - دلالة على استغناؤه عن غيره في وجوده، أمّا بقية الصفات الثبوتية والسلبية فلا يمكن إثباتها عن طريقه.

والبرهان متقومٌ على بيان مقدّماتٍ واستدلالاتٍ، أمّا المقدّمات فيبين فيها معنى الإمكان والوجوب، ومعنى الدور والتسلسل.

وأما الاستدلال بدليل الإمكان فتقديره الإجمالي:

العالم موجودٌ ممكنٌ (صغرى)

كلّ موجودٍ ممكنٍ احتاج إلى علّةٍ واجبةٍ في إيجادهِ (لاستحالة الدور والتسلسل) (كبرى)

إذن العالم محتاجٌ إلى علّةٍ واجبةٍ في إيجادهِ (النتيجة).

وأما تفصيل الاستدلال:

➤ بعد التسليم بوجود الممكنات، فوجودها لا يخلو من

الاحتمالات التالية:

➤ أنّها وجدت من العدم.

➤ أن بعضها علّة للبعض الآخر.

➤ البعض الأوّل علّة للثاني، والثاني علّة للثالث، وهكذا.

➤ أن وجودها من قبل موجود واجب الوجود بنفسه أفاض عليها الوجود.

➤ ولا يمكن التسليم بالأوّل لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، ولا الثاني لبطلان الدور، ولا الثالث لبطلان التسلسل. فينحصر بالرابع والذي هو موجودٌ.

وأيضًا عن طريق برهان الصديقين الذي أوّل من أسماه بالصديقين هو الشيخ في (الإشارات والتنبيهات)، وذكره في (إلهيات الشفاء) [الزرقاني، شرح الإلهيات من كتاب (الشفاء)، ج 1، ص 248]، وتقريره عن طريق قياس استثنائي:

لولا لم يكن واجب الوجود بذاته موجودًا لما تحقّق وجود الممكن.

والتالي باطلٌ، فالمدّ مثله، إذن واجب الوجود موجودٌ.

فهنا الوجوب والإمكان ليس علّة من العلل الأربع، بل تقسيم تحليلي عقليّ، فإنّ الإمكان يلزم الماهية، فلا يمكن أن تخرج الماهية بنفسها إلى الوجود، وإلا للزم الانقلاب، فاحتاجت إلى الوجوب من الغير، ولا بدّ أن يكون هذا الغير واجبًا، وإلا يلزم التسلسل أو الدور.

▪ إثبات صفات الواجب

تقسّم صفات الواجب - تعالى - إلى الصفات السلبية والصفات الشبوتية، وكلّ منهما لا بدّ لنا من أن نستدلّ عليها بالبرهان.

أ. الصفات السلبية

وفي هذه الصفات لا بدّ من أن يكون الاستدلال عليها من خلال الاعتماد على برهان شبه اللّم (الملازمات)؛ لعدم إمكان استخدام اللّم ولا الإينّ هنا؛ باعتبار رجوع صفاته السلبية لكونه - تعالى - واجب الوجود، فحينما ننفي عنه الصفات التي لا تليق بقدسه فذلك يكون بالتحليل العقليّ لوجوبه تعالى، من هذه الصفات:

1. غير محتاجٍ إلى موجودٍ غيره (الفنى)

هنا نستخدم برهان الملازمات؛ عن طريق تحليل صفته - تعالى - في كونه واجب الوجود، على كونه - تعالى - غير محتاجٍ إلى أيّ موجودٍ آخر؛ لأنّه إن احتاج فمعناه ممكن الوجود، وهو خلاف فرض وجوب وجوده.

2. ليس مركّبًا من أجزاءٍ

فالاستدلال على بساطته بالرجوع إلى وجوب وجوده، فإنّ وجوب الوجود دليلٌ على عدم احتياج غيره، والأجزاء تحتاج إلى بعضها البعض، والمركّب يحتاج إلى الأجزاء في تركيبه، فهنا الاعتماد على إثبات عدم التركّب على التحليل العقليّ لوجوب الوجود؛ فهو استدلالٌ ببرهان شبه اللّم.

3. ليس جسمًا

الاستدلال هنا عن طريق برهان شبه اللّم كذلك، ولكن بالاعتماد على كونه - تعالى - غير مركّبٍ من أجزاءٍ، والجسم يحتاج إلى الأجزاء؛ لأنّ الجسم عبارةٌ عن أجزاءٍ، إذن لا يكون مركّبًا من جسم.

ب. الصفات الثبوتية

تنقسم صفاته - تعالى - الثبوتية إلى صفات الذات وصفات الفعل، وهذه الصفات له ﷺ يمكن الاستدلال عليها:

إمّا بالرجوع إلى صفاته الأخرى؛ فإنّها تُنتزع من نفس الذات والاختلاف مفهوميّ فقط، وهو كافٍ في المغايرة بين الصفات، ولا يلزم الكثرة فيه تعالى، وهذا الاستدلال يكون ببرهان التلازم.

أو عن طريق مقايسة وجود هذه الصفات في المخلوق فتكون دليلاً إتيّياً على وجوده عنده - تعالى - بنحوٍ أشدّ وأكدر؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، فالاستدلال عليها من المعلول، فيكون البرهان إتيّياً.

فالمغايرة في استخدام الحدّ الأوسط هو الذي يشخص نوع البرهان، فيما لو استخدمنا وجوب وجوده حدّاً أوسط في البرهان؛ فيكون شبه اللّم (الملازمات)، أمّا لو استدللنا من المعلول باعتباره حاوياً لهذه الصفات (الحياة، العلم، القدرة) مثلاً، فلا بدّ أن يكون المعطي لها عنده بنحوٍ أتمّ وأكمل، فهنا البرهان يكون إتيّياً.

▪ إثبات العدل

وأحد أهم البراهين التي تُستخدم لإثبات عدله - تعالى - هو نفي الظلم والجهل والجبر عنه تعالى، فإنّ الذي لا يعدل إمّا لكونه غير عالمٍ بالظلم، أو عالمًا ومجبوراً عليه، أو عالمًا وغير مجبورٍ عليه، ولكنّه محتاجٌ له، أو عالمٌ وغير مجبورٍ عليه وغير محتاجٍ له لكنّه عابثٌ، وهذه كلّها صفاتٌ سلبيةٌ لا يمكن أن تتّصف بها الذات المقدّسة الإلهية، إذن الله - عظم شأنه - عادل.

فهنا الاستدلال إنّما هو عن طريق برهان الملازمات؛ لأنّ الأوسط علّة تحليليةٌ للنتيجة.

▪ إثبات النبوة والإمامة والمعاد

وأحد أهم الاستدلالات المهمة على النبوة هو كونه - تعالى - حكيماً، والحكمة تقتضي إرسال الأنبياء؛ لأنّ خلق الخلق وإفناءه من دون بيان المراد منه عبثٌ، والعبث يستحيل عليه تعالى، فصارت هنا صفة نفي العبثية (الحكمة) واسطةً تحليليةً في إثبات النبوة.

وكذلك يمكن تسرية هذا البرهان بالنسبة للإمامة؛ فإنّ عدم تكميل رسالة النبي، وعدم توفير احتياج الخلق في الارتباط به - تعالى - عبثٌ، والعبثية لا تصدر منه جلّ وعلا.

وبالنسبة للمعاد يكون الأمر أوضح، فخلق الخلق من غير حكمة عبثٌ، وهو محالٌ عليه تعالى.

▪ النتائج والخاتمة

1. الإنسان كائنٌ مفكّر يسعى لحصول التكامل في السلوك العملي.
2. لا يمكن للإنسان التكامل عملياً إلا إذا كانت هناك رؤى نظرية واضحة.
3. تتحصّل الرؤى الكونية إما عن طريق الظنّ أو اليقين.
4. بما أنّ الرؤى من الاعتقادات فلا يمكن الاعتماد على الظنّ في حصولها؛ لأنّ حركة الذهن لا تتوقّف، ولأنّه لا يغني من الحقّ شيئاً، وكذا لخطورة المسألة، فلا بدّ من تحصيل اليقين.
5. ينقسم اليقين إلى يقينٍ بالمعنى الأعمّ، والمعنى الأخصّ، والمطلوب والمناسب للاعتقادات هو الثاني.

6. لأجل الحصول على اليقين في القضايا المعرفية والاعتقادية لا بدّ من الاعتماد على الاستدلال.
7. ليس كلّ أنواع الاستدلال يمكنها تهيئة اليقين بالمعنى الأخصّ، بل يختصّ بالقياس مع مقدّماتٍ بدهيةٍ (بيّنةٍ أو مبيّنةٍ).
8. القياس المعتمد على مقدّماتٍ بدهيةٍ يُسمّى بالبرهان، وهو الطريق الوحيد للوصول إلى اليقين بالمعنى الأخصّ.
9. ينقسم البرهان إلى لَمِّيٍّ وإِنِّيٍّ وشبيه اللّمّ.
10. لا يمكن أن نستخدم برهان اللّمّ في إثبات الواجب تعالى؛ للزوم الدور.
11. البرهان الإِنِّيّ لا يمكنه أن يوفّر يقينًا بالمعنى الأخصّ.
12. لا يوجد طريقٌ للوصول إلى إثبات الواجب تعالى؛ إلا ببرهان شبيه اللّمّ وهو ما يسمّى بالملازمات.
13. برهان الملازمات هو البرهان الذي يكون الأوسط فيه علّةً تحليليّةً للنتيجة، فهو ليس من العلل الأربع؛ لذلك ليس لَمِّيًّا، وهو استدلالٌ من العلّة إلى المعلول؛ لذلك هو إِنِّيًّا، فهو شبيه اللّمّ.
14. يمكننا عن طريق برهان الملازمات إثبات أصل التوحيد وصفاته السلبية تعالى، وكذلك كونه - تعالى - عادلاً، وأنه لا بدّ له من إرسال الأنبياء والأئمّة، ولا بدّ من يومٍ يرجع الناس فيه للحساب.

الخاتمة

من خلال ما تقدم يظهر لنا جلياً أهميّة البرهان عمومًا في الوصول إلى الاعتقادات الحقّة، وفي الوصول إلى يقينٍ أخصّيّ (مطابقٍ للواقع، ثابت، لا عن تقليدٍ) في إثبات الاعتقادات، وبرهان الملازمات خصوصًا في إثبات أصول الدين والرؤية الكونية الحقّة، وأتّنه لا مكان في إثبات الواجب إلى برهان اللّم رغم شرفه للزوم الدور، وعدم إمكان برهان الإنّ للوصول إلى اليقين بالمعنى الأخصّ، بناءً على رأي بعض الأعلام، وكيف يمكننا الاستدلال ببرهان الملازمات على التوحيد وعلى صفاته - تعالى - وعلى الأصل الثاني من أصول التوحيد؛ ألا وهو العدل، وكذلك على النبوة والإمامة والمعاد. ولا غنى عن البرهان عمومًا، وبرهان الملازمات بالخصوص في إثبات الاعتقادات بنحوٍ يقينيٍّ ثابتٍ لا عن تقليدٍ.

قائمة المصادر

1. آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، نشر: عالم الكتب، الطبعة الأولى، سنة الطبع: 1405 هـ، بيروت، لبنان.
2. الأمدي، علي بن محمد، المبين في إصطلاحات الحكماء والمتكلمين، نشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، الطبعة الثانية، مصر.
3. التهانوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، الناشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة: الأولى، سنة الطبع: 1996م، بيروت، لبنان.
4. الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، مصر.
5. جهامي، جبرار، موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب، نشر: مكتبة لبنان ناشرون، الطبعة الأولى، سنة الطبع 1998م، بيروت، لبنان.
6. الحرّاني، ابن شعبة، تحف العقول، تحقيق: علي أكبر الغفاري، الطبعة: الثانية، سنة الطبع: 1404 هـ، الناشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران.
7. الحليّ، أبو منصور الحسن بن يوسف بن المطهر، الجوهر النضيد، تصحيح محسن بيدارفر، نشر: انتشارات بيدار، الطبعة الخامسة، سنة الطبع: 1992م، قم، إيران.
8. السبزواري، المولى هادي، شرح المنظومة، تحقيق: حسن حسن زاده آملي، الطبعة الأولى، سنة 1410 هـ، منشورات ناب، طهران، إيران.
9. الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، الناشر: نشر البلاغة، الطبعة: الأولى، تاريخ الطبع: 1417 هـ، قم، إيران.
10. الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، نشر: جامعة طهران، الطبعة الثانية، سنة الطبع: 1421 هـ، طهران، إيران.
11. الشيخ الرئيس ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله، إلهيات الشفاء، الناشر: مكتبة آية الله المرعشي، تاريخ الطبع: 1404 هـ، قم، إيران.

12. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، الناشر: الشركة العالمية للكتاب.
13. الطباطبائي، محمدحسين، البرهان في المنطق، تحقيق: غالب الكعبي، الناشر مدين، المطبعة: رسول، الطبعة الأولى سنة 1428 هـ، قم، إيران.
14. الطباطبائي، محمدحسين، نهاية الحكمة، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، إيران.
15. العابدي، فلاح، ميزان الفكر، الطبعة الأولى، سنة الطبع 2011م.
16. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، المنطقيات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي، الطبعة الأولى، سنة 1408 هـ، تحقيق محمد تقي دانش پژوه، قم، إيران.
17. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، فصوص الحكم، تحقيق: محمدحسن آل ياسين، نشر: انتشارات بيدار، الطبعة: الثانية، سنة الطبع 1405 هـ، قم، إيران.
18. الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ، فصوص الحكمة وشرحه، شرح السيد إسماعيل غازاني، تحقيق: علي أوجي، ناشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگي، الطبعة الأولى، سنة الطبع 1381 هـ، طهران، إيران.
19. الكاتبي القزويني، نجم الدين علي، الرسالة الشمسية، الناشر: انتشارات بيدار، الطبعة الثانية، سنة الطبع 2005م، تصحيح محسن بيدارفر، قم المقدسة، إيران.
20. المظفر، محمدرضا، المنطق، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، إيران.
21. الملاً صدرا الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الحاشية على الإلهيات، الناشر: منشورات بيدار، قم، إيران.
22. الملاً صدرا الشيرازي، صدر الدين محمد بن إبراهيم، الشواهد الربوبية، تحقيق: جلال الدين الأشتياني، الطبعة الثانية، 1401 هـ، المركز الجامعي للطباعة والنشر.
23. النزاق، محمدمهدي، شرح الإلهيات من كتاب الشفاء، الناشر: مؤتمر إحياء ذكرى الفضالين التراقيين، الطبعة: الأولى، 1422 هـ، قم، إيران.

عقيدة التوحيد في ضوء حساب الاحتمالات

د. نائل الحسيني

الخلاصة

كل واحدٍ منا لا بدّ أنّه كان يوماً في مقام اتّخاذ قرارٍ ما، فبدأ بالتفكير به واضعاً جميع الاحتمالات ذات التأثير نصب عينيه، ونتيجة تفكيره وقراره الأخير ستكون قائمةً على أساس هذه الاحتمالات المترابطة، وهذه العملية التفكيرية على إجمالها بدأت من تجميع الجزئيات وحتى الوصول إلى القرار النهائي، وهو ما يطلق عليه رياضياً حساب الاحتمالات.

إذن فنظرية حساب الاحتمالات قبل أن تكون إحدى النظريات الرياضية العقلية الدقيقة والمهمّة التي لها رجالها وقوانينها، نظريةً عقلانيةً عرفيةً، يستعملها الناس كثيراً في حياتهم اليومية الاعتيادية، لكن بالطبع من دون أن يتوجّهوا إلى تطبيقها الرياضي.

سنحاول في هذه الدراسة جعل علم الرياضيات، متمثلاً بهذه النظرية المهمة، يتجاوز التدخل في الشأن الحياتي للإنسان إلى مرحلة العقيدة، والبحث في إمكان الاستفادة منها في إثبات وجود الخالق للكون، ووحانيته. المفردات الدلالية: العقيدة، عقيدة التوحيد، حساب الاحتمالات، المنهج الاستقرائي.

أولاً: عقيدة التوحيد بين الفطرة والاستدلال

التوحيد هو القلب النابض للوجود، وتوأم الإنسان الذي لم يفارقه منذ هبوطه إلى هذه الدنيا في سفره نحو الخلود. لم يحل زماناً من نداء التوحيد ولم تمرّ على الإنسان فترة هداً فيها ذلك الشعور بوجود قوة متفردة مهيمنة على كل أجزاء الكون ومسيطرة عليه، تتحكم فيه وتسهل انسياب قوانينه المحكمة والدقيقة، إته شعوراً جعل الإنسان يشد رحاله في سفر معرفي بحثاً عن خالقه وخالق الكون، فأوهمه عقله المحدود بمحدود المادة في بداية الأمر إلى أن خالقه هو الظواهر الطبيعية من حوله، كالرعد والبرق والنار والشمس والقمر ونحوها، فما كان من الخالق إلا أن بعث رسله إلى ذلك الإنسان التائه؛ ليهديه الطريق، ويؤكد له ما استقرّ في خفايا نفسه من وجود الإله الخالق الواحد الأحد الجبار المهيمن.

إذن معرفة الخالق ووحانيته أمر فطري في الإنسان، وليس شيئاً مجهولاً بالإطلاق، ودعوة الأنبياء إنما هدفها الأساس إزاحة الغبار عن ذلك الكنز الذي أودعه الله - تعالى - في نفس الإنسان، وهي فطرته على التوحيد.

قال تعالى: ﴿فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الروم، الآية 30].

عن هشام بن سالم عن الإمام الصادق عليه السلام قال: «قلت: ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: التوحيد» [الكافي، الكليني، ج 2، ص 12، باب فطرة الخلق على التوحيد].

وعن زرارة قال: «قلت لأبي جعفر الباقر عليه السلام: أصلحك الله، قول الله - عز وجل - في كتابه ﴿فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾. قال: فطرهم على التوحيد عند الميثاق على معرفته أنه ربهم. قلت: وخاطبوه؟ قال: فطأطأ رأسه ثم قال: لولا ذلك لم يعلموا من ربهم ولا من رازقهم» [الصدوق، التوحيد، ص 330].

وقول الامام عليه السلام: «عند الميثاق» إنما هو إشارة إلى قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ [سورة الأعراف، الآية 172]، وقد سأل زرارة الإمام الباقر عليه السلام عن هذه الآية فأجابه: «أخرج من ظهر آدم ذريته إلى يوم القيامة فخرجوا كالذرّ فعرفهم وأراهم نفسه، ولولا ذلك لم يعرف أحدُ ربّه» [الكافي، الكليني، ج 2، ص 13، باب فطرة الخلق على التوحيد].

ولقد أشار النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى أنّ الإنسان - كلّ إنسانٍ - إنما هو مولودٌ على فطرة التوحيد ومعرفة خالقه، فقال: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، يعني على المعرفة بأنّ الله خالقه» [المصدر السابق].

لكن على الرغم من فطريّة مسألة وجود الخالق الحكيم ووحدا نيّته في النفس الإنسانيّة، وعدم احتياجها إلى مؤونة زائدة في الاستدلال عليها، أصبح إثبات هذه المسألة اليوم يحتاج إلى استدلالٍ علميٍّ يتناسب مع تطوّر العلوم واتّساعها، وتعدّد الاتجاهات المعرفيّة فيها، خاصّةً مع طغيان الاتجاه التجريبيّ الحسيّ على الاتجاهات المعرفيّة الأخرى.

ومن المناهج العلميّة المتوافقة مع الحسّ والتجربة المنهج الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات من خلال تجميع المصاديق والحالات الجزئية؛ للوصول بها إلى قاعدةٍ عامّةٍ وقانونٍ كَيّ لا يقبل الخطأ، فهو استدلالٌ يسير من الخاصّ إلى العامّ؛ لذا تكون النتيجة فيه دائماً أكبر من المقدمات المشتركة في تكوين ذلك الاستدلال، ويمثّل له عادةً بتمدّد قطع الحديد بالحرارة في أماكن مختلفةٍ من الأرض، فلو تمدّدت قطعة حديدٍ في شرق الأرض بالحرارة، وتمدّدت قطعةً أخرى في غربها، وثالثةً في وسطها، لأمكن أن نصل إلى النتيجة الكبرى التالية وهي أنّ الحديد يتمدّد بالحرارة على سطح الأرض.

ونرى أنّ هذا المنهج، كما اعتمد عليه في الكثير من العلوم، واستند فيها إلى النتائج المستحصلة من خلاله، كعلم الاجتماع والاقتصاد والإحصاء والفلك والطب والسياسة، وفي المجال العسكري والتعليمي والقضائي وغيرها من العلوم والمجالات، كذلك يمكن الاعتماد عليه في مجال العلوم الدينيّة أيضاً، وبخاصّةٍ في ما يتعلّق بالعقيدة، كمسألة إثبات وجود الخالق ووحديّته، فهي ليست مسألةً غيبيةً خارجةً تماماً عن حدود المادّة والتجربة، بل يمكن إثباتها عن طريق تطبيق منهجٍ تجريبيٍّ حسيٍّ للوصول من خلاله إلى نتيجةٍ يقينيّةٍ غير قابلةٍ للخطأ، وإن لم يكن متعلّق النتيجة ممّا تدركه الحواسّ، فيكون حالها ما يصنعه الفلكيون من اكتشاف النجوم والكواكب والمجرات البعيدة جدّاً، والتي لن يمكن مشاهدتها - ربما - ولا الوصول إليها، وما اكتشفهم لها إلا عن طريق تجميع الآثار والقرائن التي يصلون من خلالها إلى اليقين بوجودها، بل وعلى أساس هذه النتائج يضعون خريطةً للكون مع ما تحويه من نجومٍ ومجراتٍ مكتشفة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ القرآن الكريم في كثيرٍ من آياته اتّبع أسلوب المنهج الاستقرائيّ لإثبات وجود الله - تعالى - ووحدانيّته من خلال تجميع بعض القرائن الحسيّة، فعلى سبيل المثال قوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [سورة الغاشية، الآيات 17 - 20]، وقوله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ * أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ * أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ * إِنَّا لَمُعْرِمُونَ * بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ * لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ أَجَاًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ * أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ * أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ * نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذَكِّرًا وَمَتَاعًا لِلْمُقْوِينَ﴾ [سورة الواقعة، الآيات 58 - 73]، إضافةً إلى الآيات الكثيرة في سورة الرحمن، وغيرها من سور القرآن.

ثانيًا: مصطلحات نظريّة حساب الاحتمالات

تحتوي نظريّة حساب الاحتمالات على مجموعةٍ من المفاهيم والمصطلحات التي لا بدّ أوّلًا من توضيحها قبل الدخول إلى القوانين الأساسيّة للنظريّة، وبيان مصطلحاتها وطريقة تطبيقها، ومن أبرز هذه المفاهيم [راجع: طيبة، مبادئ الإحصاء، ص 198؛ خواجه، أساسيات الاحتمالات، ص 4 - 5؛ الرياضيات التخصّصيّة، ص 126 - 131]:

1. مفهوم الاحتمال (Probability)

هو مقياس لإمكانية وقوع حدث (Event) معيّن لسنا على ثقةٍ تامّةٍ بحدوثه، ويلعب الاحتمال دوراً أساسياً في حياتنا اليومية بالتنبؤ بإمكانية وقوع حدثٍ ما، وتنحصر قيمة الاحتمال بين الصفر والواحد الصحيح، والصفر للاحتمال المحال، في حين أنّ الواحد الصحيح للاحتمال المؤكّد.

2. التجربة العشوائية (Random Sampling)

هي كلّ إجراءٍ نقوم به نعلم مكوناته دون معرفة أيّ منها سيقع، كما في التجربة العشوائية بإلقاء قطعة النقود، فنحن نعلم أنّ هذه التجربة مكوناتها هي المجموعة [صورة، كتابة] وقد يقع أيّ منهما وتعرف الصورة والكتابة بعناصر العينة. وكما في التجربة العشوائية بإلقاء حجر النرد الذي عناصره المجموعة [1، 2، 3، 4، 5، 6] وقد يقع أيّ منهم، وهكذا.

3. الأحداث (Events) وفضاء العينة (Sample Space)

افتراض أننا نقوم بإجراء تجربةٍ ما كرمي زهر النرد مثلاً، ونلاحظ كلّ النتائج الممكنة وهي ظهور أحد الأوجه الستة 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6 ونفترض أننا مهتمّون بظهور رقمٍ فرديٍّ أي 1 أو 3 أو 5 من التجربة. وهكذا فإنّ عملية رمي الزهر تسمّى تجربة (Experiment)، وظهور رقمٍ فرديٍّ هو محلّ اهتمامنا يسمّى حادثاً (Event)، ومجموعة كلّ الحالات الممكنة الظهور تسمّى بالفراغ العينيّ (Sample Space)، ويلاحظ أنّ الحادث قد يكون حالةً أو أكثر من الفراغ العينيّ.

4. الحالات الممكنة (Possible Cases)

هي الحالات أو النتائج المختلفة التي يمكن أن تظهر نتيجةً لإجراء تجربةٍ معيّنة، فمثلاً عند رمي قطعة نقودٍ تكون نتيجتها صورةً أو كتابةً، وعند رمي حجر نردٍ تكون نتيجته 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6 فيقال إنّ عدد الحالات الممكنة 2 في حالة رمي قطعة النقود، و6 في حالة رمي حجر النرد.

5. الحالات المواتية (Favorable Cases)

هي النتائج أو الحالات التي تؤدي إلى تحقيق الحادث الذي هو موضع اهتمامنا، فإذا كان الحادث هو الحصول على رقمٍ فرديٍّ في حالة رمي حجر النرد، فإنّ الحالات التي تحقّق هذا الحادث هي الحصول على 1 أو 3 أو 5، هذه الحالات الثلاث تسمّى الحالات المواتية.

6. الحالات المتماثلة (Equally Likely Cases)

إذا كان لدينا عدّة كراتٍ معدنيّةٍ مصنوعةٍ من مادّةٍ واحدةٍ متجانسةٍ في الكثافة، ولها الوزن والحجم نفسه، ووضعناها في كيسٍ وسحبنا كرةً منها بعد خلطها جيّداً، فإنّ هذه الكرات تكون حالاتٍ متماثلةً، أي يكون لكلّ منها النصيب نفسه في السحب.

7. الحدث البسيط (Simple Event)

وهو الحدث المكوّن من عنصرٍ واحدٍ مثل [1] في تجربة إلقاء حجر النرد، أو سحب كرة حمراء من سلة مكونة من خمس كرات بيضاء وواحدة حمراء.

8. الحدث المركب (Compound Event)

الحدث المكوّن من أكثر من عنصرٍ، مثل الحصول على الأعداد الزوجية [2 و4 و6] في تجربة إلقاء حجر النرد، أو سحب كرة حمراء من سلّةٍ تحتوي ثلاث كراتٍ حمراء واثنين بيضاوين، وفي الوقت نفسه سحب كرةٍ زرقاء من سلّةٍ أخرى تحتوي على ثلاث كراتٍ زرق وواحدةٍ صفراء.

9. الحوادث المتنافية (Mutually Exclusive Events)

يقال عن الحادثين A و B إنهما متنافيان إذا استحال حدوثهما معًا، وتقاطعهم المجموعة الخالية أي $A \cap B = \varnothing$ ، فمثلاً عند رمي حجر النرد لا يمكن الحصول على وجهين في وقتٍ واحدٍ، أو عند رمي قطعة نقودٍ لا يمكن الحصول على وجهٍ وصورةٍ في الوقت نفسه، وتعرف بالأحداث غير المتّصلة.

10: الحوادث الشاملة (Exhaustive Events)

تُسمّى الحوادث A، B، C... حوادث شاملةً في تجربةٍ ما إذا كان لا بدّ من حدوث إحداها عند إجراء التجربة، فمثلاً عند اختيار طالبٍ من المدرسة لمعرفة حالته في درس الرياضيات ما إذا كان ناجحًا أو غير ناجحٍ تعدّ هذه الحالات حوادث شاملةً؛ لأنّه لا بدّ للفرد أن يكون ذا صفةٍ واحدةٍ من هذه الصفات. كذلك فإنّ الحصول على العدد 1 أو 2 أو 3 أو 4 أو 5 أو 6 عند رمي حجر النرد يعدّ حوادث شاملةً؛ لأنّه لا بدّ من حدوث إحداها.

فإذا كان S فضاء عيّنةٍ ما، فإنّ الأحداث A، B، C شاملة إذا تحققت الشروط الثلاثة الآتية:

(1) متنافية فيما بينها أي: $A \cap B =$ و $A \cap C =$ و $C \cap B =$.

(2) ليس أي منها مجموعةً خاليةً أي $A \neq$ و $B \neq$ و $C \neq$.

(3) اتحادها يساوي S أي $A \cup B \cup C = S$

$C = S$

11: الحوادث المكملّة (Complementary Events)

الحدثان اللذان اتحادهما يساوي فضاء العينة فاذا كان حدث فإن الحدث المكمل، حيث:

$$S = A + \bar{A}$$

12: الحوادث المستقلة (Independent Events)

الحدثان اللذان لا يتأثر أي منهما بالآخر، أي أن وقوع أحدهما لا يؤثر أو يتأثر بوقوع الآخر أو عدم وقوعه، فمثلاً عند رمي قطعة عملةٍ واحدةٍ مرتين متتاليتين فإن نتيجة الرمية الثانية لا تتأثر بنتيجة الأولى.

وقاعدة ضرب الاحتمالات للأحداث المستقلة (كما سيأتي):

$$P(A \cap B) = P(B) \times P(A)$$

13: الحوادث غير المستقلة (المشروطة) (Conditional Events)

حدثان وقوع أحدهما يؤثر في وقوع الآخر، مثل سحب كرةٍ بشكلٍ عشوائيٍّ من كيسٍ يحوي خمس كراتٍ من دون إرجاعٍ، مما يؤدي إلى تأثير سحب كرةٍ جديدةٍ لنقص الفرصة بنقص عدد الكرات (خمس إلى أربع)،

فالحديثان A, B نكتب حدث وقوع بشرط وقوع بالصورة A / B ويكون:

$$P(A \cap B) = P(B) \times P(A / B)$$

لاحظ أنّ العلامة / ليست علامة القسمة، بل شرط وقوع ما يليها من أحداث.

$P(A / B)$ هو احتمال وقوع الحدث A بشرط وقوع الحدث B، وقد ترد عبارة أخرى تفيد الشرط كالقول: (علماً بأن...).

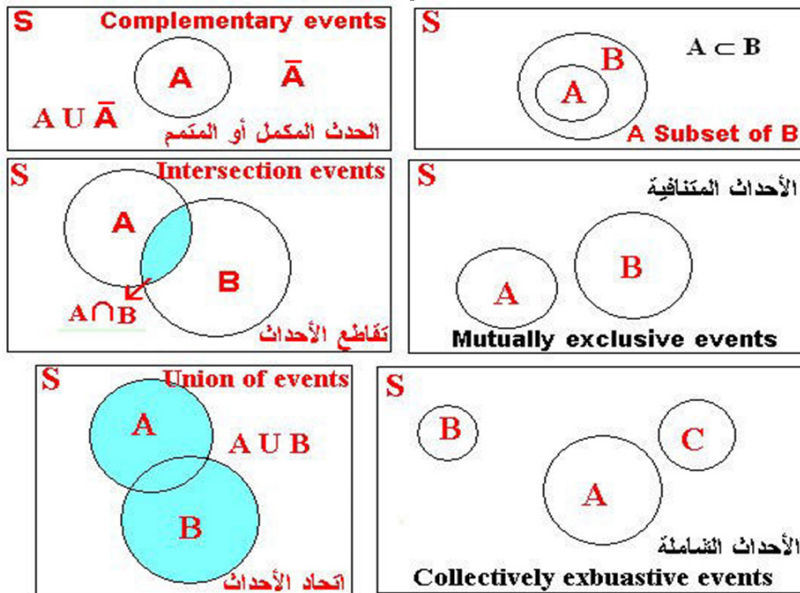
وفي حالة كون الحدثين مستقلين - أي لا يؤثر وقوع أحدهما على الآخر

(when A and B are independent events) - يصبح القانون:

$$P(A \cap B) = P(B) \times P(A)$$

الأشكال التالية (أشكال فن) تبين ما سبق من أحداث بصورة مبسطة

[راجع: طيبة، مبادئ الإحصاء، ص 206]:



ثالثاً: قوانين نظرية حساب الاحتمالات

لنظرية حساب الاحتمالات قوانين عدّة، ما يهمنا منها في المقام اثنان:

أولاً: قانون جمع الاحتمالات (بدهية الانفصال) (Additional)

(Rule

يقع الكلام في هذا القانون في مطلبين:

المطلب الأوّل: قانون جمع الاحتمالات في الحوادث المتنافية

لو كانت لدينا مجموعة من الحوادث: $E_1, E_2, E_3, E_4, \dots$ وكانت هذه الحوادث متنافية بمعنى أنّ حدوث إحداها سيؤدّي إلى امتناع حدوث الأخرى، وبالتالي فإنّ احتمال حدوث كلّ الحوادث معاً سيكون معدوماً، وبالتالي فإنّ:

{احتمال وقوع أيّ حادثٍ من الحوادث المتنافية = مجموع احتمالات وقوع هذه الحوادث} [راجع: خواجه، أساسيات الاحتمالات، ص 11] فإذا كانت لدينا E_1, E_2 وهما حادثتان متنافيتان، فإنّ:

$$\text{Pr} (E_1 \cup E_2) = \text{Pr} (E_1) + \text{Pr} (E_2)$$

المثال 1:

حقيبةٌ تحتوي على عددٍ من الكرات، 50% منها كراتٌ حمراء، والباقي كراتٌ خضراء، ما هو احتمال أن تخرج كرةً حمراء أو خضراء في سحبةٍ واحدةٍ؟

الحل:

ليكن E1 هو احتمال خروج الكرة حمراء.

وليكن E2 هو احتمال خروج الكرة خضراء.

$$\text{إذن: } E1 = \frac{\text{عدد الكرات الحمراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{50}{100} = \frac{1}{2}$$

$$\text{إذن: } E2 = \frac{\text{عدد الكرات الخضراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \frac{50}{100} = \frac{1}{2}$$

إذن احتمال أن تكون الكرة المسحوبة حمراء أو خضراء = Pr (E2)+Pr (E1)

$$= \frac{1}{2} + \frac{1}{2} = 1$$

إذن الاحتمال هو 100%، أي أننا إذا سحبنا الكرة من حقيبة فيها كرات حمراء وخضراء، فستكون الكرة المسحوبة إما حمراء أو خضراء قطعاً.

المثال 2:

لدينا مجموعة من الأوراق المرقمة من (1-9)، ما هو احتمال أن تخرج ورقة تحمل رقماً فردياً في سحبة واحدة عشوائية؟

الحل:

إن الأرقام الفردية في هذه المجموعة ستكون (1، 3، 5، 7، 9)، ومن خلال هذه السحبة العشوائية لورقة من الأوراق التسع سيكون احتمال خروج رقم فردي منها كالتالي:

احتمال خروج رقم فردي = احتمال خروج الرقم (1) أو احتمال خروج الرقم (3) أو احتمال خروج الرقم (5) أو احتمال خروج الرقم (7) أو احتمال خروج الرقم (9)

$$= \Pr (1) + \Pr (3) + \Pr (5) + \Pr (7) + \Pr (9)$$

$$= \frac{1}{9} + \frac{1}{9} + \frac{1}{9} + \frac{1}{9} + \frac{1}{9}$$

$$= \frac{5}{9}$$

المطلب الثاني: قانون جمع الاحتمالات في الصوادث غير المتنافية

المقصود من حصول الحادث E1 أو الحادث E2 مع كون هذه الحوادث غير متنافية هو وقوع E1 على انفراد (أو) وقوع E2 على انفراد (أو) وقوع E1 و E2 معاً في وقت واحد [المصدر السابق]:

احتمال وقوع أي حادث من الحوادث غير المتنافية = مجموع احتمالات الحوادث الواقعة كل منها على انفراد - احتمال حدوثها معاً.

$$\Pr (E1 \cup E2) = \Pr (E1) + \Pr (E2) - \Pr (E1 \cap E2)$$

المثال 1:

حقيبة فيها عشر كرات، خمس منها حمراء، وخمس خضراء، سحبنا كرة بشكل عشوائي ثم ارجعناها وسحبنا كرة أخرى، ما هو احتمال أن تكون واحدة على الأقل من الكرتين المسحوبتين حمراء؟

الحل:

نلاحظ أنه يُراد في هذا المثال أن تكون كرة واحدة على الأقل من الكرات المسحوبة حمراء، وهذا معناه إما أن تكون الكرة الأولى حمراء أو الكرة الثانية المسحوبة حمراء أو يكون كلاهما حمراوين. وبالتالي فإن:

$$\frac{5}{10} = \text{احتمال خروج الكرة الأولى حمراء}$$

$$\frac{5}{10} = \text{احتمال خروج الكرة الثانية حمراء}$$

ونلاحظ أننا عندما سحبنا الكرة الأولى فإننا أرجعناها ثم سحبنا الثانية. فلم يتغير العدد الكلي للكرات في السحبة الثانية.

$$\frac{1}{4} = \frac{25}{100} = \frac{5}{10} \times \frac{5}{10} = \text{احتمال خروج كلا الكرتين حمراوين}$$

$$\frac{1}{4} - \frac{5}{10} + \frac{5}{10} = \text{إذن احتمال خروج كرة واحدة على الأقل حمراء}$$

$$\frac{3}{4} =$$

المثال 2:

إذا كانت لدينا حقيبتان، تحتوي الأولى على خمس كراتٍ زرقٍ، وخمس كراتٍ صفراءٍ، وتحتوي الحقيبة الثانية على ست كراتٍ زرقٍ وأربع كراتٍ صفراءٍ، سحبنا كرة واحدة من الحقيبة الأولى عشوائياً، وكرة أخرى من الحقيبة الثانية عشوائياً أيضاً، فما هو احتمال أن تخرج إحدى الكرتين على الأقل زرقاء؟

الحل:

$$\frac{5}{10} = \frac{\text{عدد الكرات الزرقاء في الخفية الأولى}}{\text{عدد الكرات الكلي في الخفية الأولى}} = \text{احتمال أن تكون الكرة الأولى زرقاء}$$

$$\frac{6}{10} = \frac{\text{عدد الكرات الزرقاء في الخفية الثانية}}{\text{عدد الكرات الكلي في الخفية الثانية}} = \text{احتمال أن تكون الكرة الثانية زرقاء}$$

$$\frac{3}{10} = \frac{6}{10} \times \frac{5}{10} = \text{احتمال أن تكون كلا الكرتين زرقاوين}$$

$$\frac{3}{10} - \frac{6}{10} + \frac{5}{10} = \text{إذن احتمال أن تكون واحدة على الأقل من الكرات المسحوبة زرقاء}$$

$$\frac{8}{10} =$$

المثال 3:

عند رمينا لزهرين نرد، فما هو احتمال أن يظهر العدد 3 في أحدهما على الأقل، أو أن يكون مجموع العددين الظاهرين 7؟

الحل:

نلاحظ في هذا المثال أنّ المطلوب هو حساب احتمال أن يظهر العدد 3 في أحد النردين على الأقل أو أن يكون مجموع العددين هو 7.

فعندئذٍ الرقم (3) إما أن يظهر على النرد الأول (أو) على الثاني (أو) على كليهما.

احتمال أن يظهر الرقم (3) في أحد زهرين النرد على الأقل =

احتمال ظهوره على النرد الأول + احتمال ظهوره على النرد الثاني - احتمال

ظهوره على كلا النردين.

$$\left(\frac{1}{6} \times \frac{1}{6}\right) - \frac{1}{6} + \frac{1}{6} =$$

$$\frac{1}{36} - \frac{2}{6} =$$

$$\frac{11}{36} =$$

ثم إنَّ احتمال ظهور عددين في الترتين مجموعهما يساوي 7 سيكون $\frac{6}{36}$ وهذا واضحٌ بمراجعة مخطط الاحتمالات في نهاية المثال.

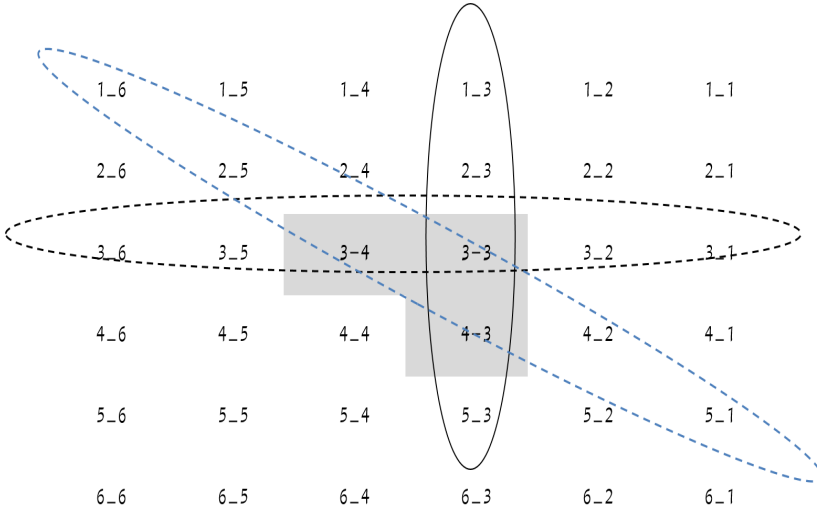
$$\frac{2}{36} = \text{احتمال ظهور العدد 3 في أحدهما والمجموع 7}$$

إذن احتمال ظهور العدد 3 في أحد الترتين على الأقل أو أن يكون مجموع العددين 7 =

احتمال ظهور العدد 3 + احتمال ظهور عددين مجموعهما 7 - (احتمال ظهور العدد 3 والمجموع 7)

$$\frac{2}{36} - \frac{6}{36} + \frac{11}{36} = \frac{15}{36}$$

مخطط الاحتمالات في هذا المثال:



ثانياً: قانون ضرب الاحتمالات (بدهية الاتصال) (Multiplication Rule)

يقع الكلام في هذا القانون في مطلبين:

المطلب الأوّل: قانون ضرب الاحتمالات في الحوادث المستقلة

إنّ احتمال حدوث حادثين مستقلّين أو أكثر معاً يساوي حاصل ضرب احتمال حدوث كلّ واحدٍ من هذه الحوادث ببعضها بعضاً [المصدر السابق، ص 15].

فإذا كان لدينا الحادثان E1 و E2 فإنّ:

$$\Pr (E1 \text{ E}2) = \Pr (E1) * \Pr (E2)$$

مثال:

حقيبة فيها 10 كراتٍ، ثلاثٌ منها حمراً والباقي صفراً، سحبنا كرةً بطريقة عشوائيةٍ من هذه الحقيبة، ثمّ أرجعناها وسحبنا كرةً أخرى، ما هو احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء والكرة الثانية صفراء؟

الحلّ:

نلاحظ في هذا المثال أنّنا وبسبب إرجاع الكرة الأولى المسحوبة ستكون الحوادث مستقلةً، أي أنّ حصول الحادث الثاني لن يكون له أيّ ارتباطٍ بوقوع الحادث الأوّل، وبما أنّه أراد احتمال حادثين معاً فسوف نطبّق قانون الضرب في الحوادث المستقلة. فيكون:

$$\frac{3}{10} = \frac{\text{عدد الكرات الحمراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \text{احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء}$$

$$\frac{7}{10} = \frac{\text{عدد الكرات الصفراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \text{احتمال أن تكون الكرة الثانية صفراء}$$

$$\frac{21}{100} = \frac{7}{10} \times \frac{3}{10} = \text{إذن احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء والثانية صفراء}$$

المطلب الثاني: قانون ضرب الاحتمالات في الحوادث المشروطة

إذا كان لدينا الحادثن $E1$ و $E2$ وكان: $\Pr (E2)$ لا يساوي صفرًا، فإنّ الاحتمال الشرطيّ للحدث $E1$ بشرط وقوع الحدث 2 يعطى بالمعادلة التالية:

$$\Pr (E1 / E2) = \Pr (E1 \cap E2) / \Pr (E2)$$

أي أنّ الاحتمال الشرطيّ للحدث $E1$ بشرط وقوع الحدث $E2$ يساوي حاصل قسمة الاحتمال المركّب لـ $E1$ و $E2$ على احتمال الحدث $E2$ [المصدر السابق، ص18].

وللتوضيح أكثر نأتي بالأمثلة التالية:

المثال 1: نفس المثال السابق في الحوادث المستقلة، ولكننا إذا لم نعد الكرة الأولى المسحوبة، فكم يكون احتمال خروج الكرة الثانية صفراء عندئذٍ؟

الحلّ:

نلاحظ أنّنا في مثال الحوادث المستقلة أرجعنا الكرة فلم يتأثر سحب الكرة الثانية بالأولى، ولكننا هنا سوف لا نرجع الكرة، فنلاحظ حصول تأثيرٍ في قيمة احتمال سحب الكرة الثانية كالتالي:

عقيدة التوحيد في ضوء حساب الاحتمالات

$$\frac{3}{10} = \frac{\text{عدد الكرات الحمراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \text{احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء}$$

$$\frac{7}{10} = \frac{\text{عدد الكرات الصفراء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} = \text{احتمال أن تكون الكرة الثانية صفراء}$$

$$\frac{21}{100} = \frac{7}{10} \times \frac{3}{10} = \text{إذن احتمال أن تكون الكرة الأولى حمراء والثانية صفراء}$$

المثال 2: حقيبة تحتوي على 7 كرات بيض و 3 كرات سود، سحبنا منها 3 كرات بشكل عشوائي ومنتالٍ ومن دون إعادة المسحوب منها، فما هو احتمال أن تكون جميع الكرات المسحوبة بيضاء؟

الحل:

ليكن E1 هو الحصول على كرة بيضاء في السحبة الأولى.

وليكن E2 هو الحصول على كرة بيضاء في السحبة الثانية.

وليكن E3 هو الحصول على كرة بيضاء في السحبة الثالثة.

فعندئذٍ وبتطبيق قانون الضرب في الاحتمالات المشروطة سيكون:

$$\Pr (E1 \cap E2 \cap E3) = \Pr (E1) * \Pr (E2 / E1) * \Pr (E3 / E1 E2)$$

$$\frac{7}{10} = \Pr (E1) = \text{احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء}$$

$$\frac{6}{9} = \Pr (E2 / E1) = \text{احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء على تقدير خروج الأولى بيضاء}$$

احتمال خروج الكرة الثالثة بيضاء على تقدير خروج الكرتين الأولى والثانية بيضاوين

$$\frac{5}{8} = \Pr (E3 / E1 E2)$$

$$\frac{7}{24} = \frac{210}{720} = \frac{5}{8} \times \frac{6}{9} \times \frac{7}{10} = \text{إذن احتمال خروج الكرات الثلاث بيضاء}$$

المثال 3: كيسٌ يحتوي على 3 كراتٍ سودٍ و7 كراتٍ بيضٍ، لنفرض أننا سحبنا منه كرتين كلاً على حدة وبدون إعادةٍ، فما هو احتمال:

أ- أن تخرج كلا الكرتين بيضاوين؟

ب- أن تخرج الكرة الأولى بيضاء والثانية سوداء؟

ج- أن تخرج الكرة الأولى سوداء والثانية بيضاء؟

د- أن تخرج الكرتان سوداوين؟

الحل:

أ. احتمال أن تكون الكرة الأولى بيضاء والثانية بيضاء أيضاً = احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء × احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط أن تكون الأولى بيضاء

$$\frac{\text{عدد الكرات البيضاء المتبقية بعد سحب الكرة الأولى وكونها بيضاء}}{\text{العدد الكلي للكرات المتبقية بعد سحب الكرة الأولى}} \times \frac{\text{عدد الكرات البيضاء}}{\text{عدد الكرات الكلي}} =$$

$$\frac{42}{90} = \frac{6}{9} \times \frac{7}{10} =$$

ب. احتمال أن تكون الكرة الأولى بيضاء والثانية سوداء = احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء × احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط أن تكون

$$\frac{3}{9} \times \frac{7}{10} =$$

$$\frac{21}{90} =$$

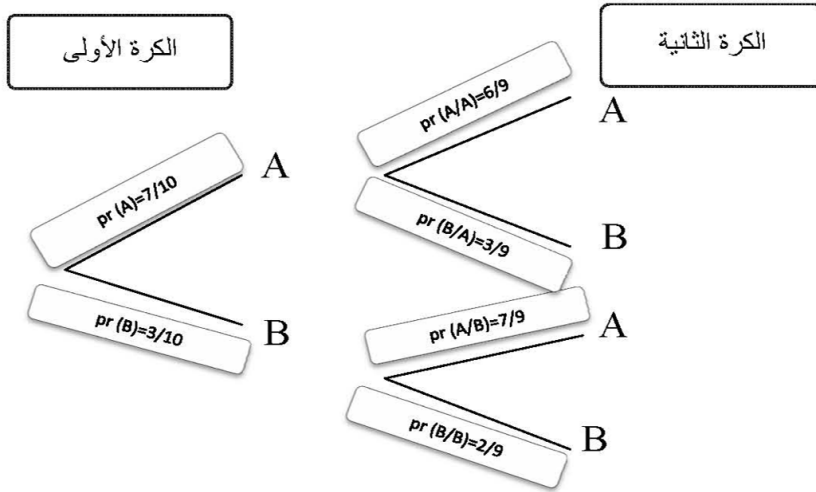
ج. احتمال أن تكون الكرة الأولى سوداء والثانية بيضاء = احتمال خروج الكرة الأولى سوداء × احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط أن تكون الأولى سوداء

$$\frac{7}{9} \times \frac{3}{10} = \frac{21}{90}$$

د. احتمال أن تكون الكرة الأولى سوداء والثانية سوداء أيضًا = احتمال خروج الكرة الأولى سوداء × احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط أن تكون الأولى سوداء

$$\frac{2}{9} \times \frac{3}{10} = \frac{6}{90}$$

ويمكن توضيح الحلّ بالمخطط التالي:



حيث:

$\Pr(A)$ = احتمال خروج الكرة الأولى بيضاء.

$\Pr(B)$ = احتمال خروج الكرة الأولى سوداء.

$\Pr(A/A)$ = احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط خروج الأولى بيضاء.

$\Pr(A/B)$ = احتمال خروج الكرة الثانية بيضاء بشرط خروج الأولى سوداء.

$\Pr(B/A)$ = احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط خروج الأولى بيضاء.

$\Pr(B/B)$ = احتمال خروج الكرة الثانية سوداء بشرط خروج الأولى سوداء.

المثال 4 : توجد لدينا بطاقات، كتب على إحداها حرف (ط) والثانية (أ) والثالثة (ل) والرابعة (ب)، ثم خلطناها وصففناها على الأرض، فما هو احتمال خروج البطاقات مرتبة لتشكّل كلمة (طالب)؟

الحلّ : نلاحظ أنّه لكي تتشكّل كلمة (طالب) من هذه البطاقات فلا بدّ أن تكون البطاقة الأولى ذات حرف (ط) والثانية (أ) والثالثة (ل) والرابعة (ب) وبالتالي:

احتمال خروج البطاقات الأربع مشكّلة كلمة (طالب) = احتمال خروج البطاقة الأولى (ط) × احتمال خروج البطاقة الثانية (أ) بشرط خروج الأولى (ط) × احتمال خروج البطاقة الثالثة (ل) بشرط خروج الأولى (ط) والثانية (أ) × احتمال خروج البطاقة الرابعة (ب) بشرط خروج الأولى (ط) والثانية (أ) والثالثة (ل).

$$\frac{1}{1} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{3} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{24}$$

رابعًا: القيمة المعرفية لحساب الاحتمالات

تظهر القيمة المعرفية لنظرية حساب الاحتمالات من خلال إفادتها اليقين (Certainty) أو الاطمئنان (Peaceful).

واليقين هو الجزم بمتعلّق لا يشوبه أيّ احتمال للخلاف مهما تضاءلت درجة هذا الاحتمال؛ لأنّ فيه انكشافاً تامّاً للمتعلّق ورؤية واضحة له، سواءً كان الحصول على هذا الجزم بالاعتماد على قضايا برهانية وملازمات عقلية وعقلانية، أو من خلال مناشئ أخرى حتى لو كانت من قبيل الجدل والمغالطة والسفسطة.

وينقسم اليقين إلى تقسيمات عديدة بلحاظ مختلف، والذي يهّمنا في بحثنا هو تقسيمه بلحاظ مناشئ هذا اليقين وأسبابه وإصابة القاطع في قطعه أو لا، بغضّ النظر عن مطابقة متعلّق اليقين للواقع، فينقسم بهذا اللحاظ إلى قسمين:

أولاً: اليقين الذاتي

ويطلق عليه أيضاً (القطع الشخصي وقطع القطاع) [راجع: سنقر، المعجم الأصولي، ص 811] و(التصديق الذاتي والقطع الذاتي) [راجع: الصدر، دروس في علم الأصول، ح 3، ص 53]، وهو اليقين الذي لا يكون مستنداً في حصوله إلى أسباب موضوعية وعقلانية، بل يكون نابغاً من ذات الشخص وتأثره بالعوامل النفسية وغيرها [راجع: المنصوري، البيان المفيد، ج 2 ص 321]، بمعنى أنّ العقلاء بما هم عقلاء لو اطلعوا على مناشئ هذا اليقين لما أوجبت عندهم حالة اليقين، سواءً كان هذا اليقين مطابقاً للواقع أم لا.

والانحراف عن المبررات الموضوعية في هذا القسم من اليقين له درجات

ومراتب، فبعض هذه المراتب يكون الانحراف فيه قليلاً وجزئياً، كما هو الحال عند كثيرٍ من الناس الذين لا يفرّقون بين البرهان والمغالطة وبين الدليل والخطابة، فاليقين يحصل عندهم نتيجةً لبعض العوامل النفسية، أو نتيجةً للانبهار بالشخصيات أو الكلمات المنمّقة.

وبعض المراتب يكون الانحراف فيه عن المبررات الموضوعية كبيراً جداً، كقطع القطع الذي يحصل لديه اليقين والقطع سريعاً بأسباب لا تورث اليقين بطبعها عند العقلاء.

ثانياً: اليقين الموضوعي

ويطلق عليه أيضاً (التصديق الموضوعي) [راجع: الصدر، دروس في علم الأصول، ح3، ص 53] و(اليقين النوعي) [راجع: سنقر، المعجم الأصولي، ص 823]، ويقصد به القطع الذي ينشأ من مبررات عقلائية، بمعنى أنّ العقلاء لو اطلعوا على مبررات هذا القطع لأوجبت لهم هذه المبررات القطع، واتفق عدم حصول القطع لهم إنّما يكون ناشئاً عن عدم اطلاعهم على مبرراته [راجع: المصدر السابق، ص 823].

وهذا اليقين الموضوعي ينقسم بدوره إلى قسمين:

1: اليقين الموضوعي الأولي

ويُقصد به اليقين بالقضايا الأولية البديهية التي يدركها العقل دون الرجوع إلى قضايا أخرى، ويُعبّر عنها في علم المنطق بالضروريات التي تنتهي إليها كلّ أشكال البرهان، كما في اليقين في أنّ الكلّ أعظم من الجزء، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان.

2: اليقين الموضوعي المستنتج

ويقصد به اليقين الحاصل في قضية نتيجةً لليقين الحاصل من قضية أو قضايا أخرى، وهذا اليقين ينقسم بدوره إلى قسمين أيضاً:

الأول: اليقين الحاصل بقضية نتيجة وجود ملازمة عقلية بينها وبين قضية أخرى تتضمن أو تستلزم تلك القضية، كما في اليقين الحاصل من قضية (إنّ العالم حادثٌ)؛ فإنّه مستنتجٌ من قضايا أخرى وهي (العالم متغيّرٌ) و(كلّ متغيّرٍ حادثٌ)، فالاستنتاج هنا سيكون قائماً على أساس قياس من الأقيسة المنطقية؛ ولذلك يُسمّى هذا اليقين باليقين الموضوعي الاستنباطي.

الثاني: اليقين الحاصل بقضية نتيجة لوجود قضايا أخرى لا تتضمن أو تستلزم القضية المستنتجة، لكنّ كلّ واحدةٍ منها تشكل قيمةً احتماليةً على ثبوت القضية المستنتجة، ومع تراكم هذه القيم الاحتمالية للقضايا يزداد احتمال ثبوت القضية المستنتجة، ويصبح احتمال نقيضها قريباً من الصفر؛ ولأجل ذلك يزول احتمال النقيض؛ لأنّ الذهن البشري مخلوقٌ على نحوٍ لا يحتفظ بالاحتمالات الضئيلة القريبة جدّاً من الصفر.

«ومثال ذلك أن نشاهد اقتران حادثةٍ معيّنةٍ بأخرى مرّاتٍ كثيرةً جدّاً، فإنّ هذه الاقترانات المتكرّرة لا تتضمن ولا تستلزم أن تكون إحدى الحادثتين علّةً للأخرى؛ إذ قد يكون اقترانهما صدفةً، ويكون للحادثة الأخرى علّةٌ غير منظورةٍ، ولكن حيث إنّ من المحتمل في كلّ اقترانٍ أن لا يكون صدفةً وأن لا تكون هناك علّةٌ غير منظورةٍ، فيعتبر كلّ اقترانٍ قرينةً احتماليةً على علّةٍ إحدى الحادثتين للأخرى، وبتعدّد هذه القرائن الاحتمالية يقوى احتمال العلّة حتّى يتحوّل إلى اليقين» [الصدر، دروسٌ في علم الأصول، ج3، ص 150].

ويُسمى هذا اليقين بـ (اليقين الموضوعي الاستقرائي) [المصدر السابق]؛ لأنه قائمٌ على استقراء مجموعةٍ من القضايا وتجميع القيم الاحتمالية لكل واحدةٍ منها على ثبوت القضية المستنتجة.

ومن خلال ما تقدّم يمكن بيان عدّة فروقٍ بين اليقين الذاتي والموضوعي:

1- أنّ اليقين الموضوعي له طابعٌ موضوعيٌ مستقلٌّ عن الحالة النفسية والمحتوى السايكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً، أمّا اليقين الذاتي فهو ليس كذلك.

2- لا بدّ في اليقين الموضوعي أنّ تكون مبرراته عدلّة تامّةً لحصول اليقين، فلو كانت هذه المبررات تقتضي بنظر العقلاء حصول الظنّ القويّ مثلاً، فإنّ اليقين الناتج سيكون ذاتياً لا موضوعياً.

3- النسبة المنطقية بين اليقين الذاتي والموضوعي بلحاظ اجتماع المبررات العقلائية لليقين مع حصول اليقين الفعلي هي نسبة العموم والخصوص من وجه؛ إذ قد يوجد اليقين الذاتي دون وجود اليقين الموضوعي، بمعنى حصول اليقين الفعلي مع عدم وجود المبررات العقلائية لحصول هذا اليقين، كما في شخصٍ حصل له اليقين بأنّه سيموت غداً نتيجةً لرؤيا رآها في نومه.

وقد يوجد اليقين الموضوعي دون وجود اليقين الذاتي، بمعنى أنّ المبررات العقلائية لحصول اليقين موجودةٌ إلاّ أنّه لم يحصل يقينٌ فعليٌّ، كما في قضيةٍ كان لا بدّ لشخصٍ أن يصل فيها إلى الحزم واليقين نتيجةً لوجود مبرراتها الموضوعية، ولكنّه لا يصل إلى هذا اليقين نتيجةً لظروفٍ نفسيةٍ معيّنة يمرّ بها.

وقد يوجد اليقين الموضوعي والذاتي معاً، كما في قضيةٍ مبرراتها العقلائية

لحصول الجزم موجوداً، ولكنَّ الشخص تيقن بها نتيجةً لعوامل نفسيةٍ خاصّةٍ. ثمَّ إنَّ اليقين بلا إشكالٍ حجّةٌ، وحجّةُ اليقين منطقيّةٌ بمعنى حصول (الطريقيّة والكاشفيّة) [راجع: صنقور، المعجم الأصولي، ص 502] بذلك اليقين عن الواقع؛ باعتبار أنَّ اليقين هو الانكشاف التام للواقع - كما لاحظنا ذلك من تعريفه - فتكون عندئذٍ الطريقيّة والكاشفيّة هي عين اليقين وذاته، وليس اليقين شيئاً من صفاته الانكشاف، ولا يمكن أن تكون الكاشفيّة والطريقيّة مجعولةً لليقين لا بنحو الجعل المركّب ولا الجعل البسيط، أمّا من حيث استحالة الجعل المركّب فلائّه يستدعي التغاير والمباينة بين الجعل والمجعول له؛ لأنّه عبارةٌ عن جعل شيءٍ لشيءٍ، والطريقيّة والكاشفيّة هي عين وذات اليقين، وثبوت ذات الشيء للشيء ضروريٌّ كثبوت الإنسانيّة للإنسان.

وأما من حيث استحالة الجعل البسيط الذي يعني جعل الشيء فلائّه سيكون تحصيلاً للحاصل بعد وجود القطع، نعم يكون الجعل البسيط للطريقيّة والحجّيّة متعقلاً إن كان على نحو إيجاد القطع، إذ إنَّ إيجاد القطع هو نفسه إيجاد الطريقيّة، وذلك في قبال رفع الطريقيّة وإعدامها بواسطة إعدام القطع.

إذن فالقطع هو عين انكشاف الواقع، وواضحٌ أنّ هذا الانكشاف حجّةٌ بذاته، فتكون الحجّيّة لازمةً ذاتيةً لانكشاف الواقع، أي لازمةً ذاتيةً للقطع.

وأما الاطمئنان فهو لغةً بمعنى السكون والاستئناس، فقد جاء في كتب اللغة: «طمأن طمأنئةً وطمأن الشيء سكّنه.. اطمأنَّ اطمئناناً وطمأنينةً إليه: سكن وأمن له، واطمئنَّ الساكن» [الهنائي، المنجد في اللغة والأعلام، مادّة (طمن)، ص 473].

ومن المعلوم أنّ ما يحرز به ويكشف به عن الواقع (كحساب الاحتمال مثلاً) يؤدي تارةً إلى القطع بالدليل، وأخرى إلى قيمةٍ احتماليةٍ كبيرةٍ، ولكنّ تناظرها في الطرف المقابل قيمةً احتماليةً معتدّاً بها؛ وثالثةً إلى قيمةٍ احتماليةٍ كبيرةٍ تقابلها في الطرف المقابل قيمةً احتماليةً ضئيلةً جدّاً، وتسمّى القيمة الاحتمالية الكبيرة في هذه الحالة بالاطمئنان، وفي الحالة السابقة بالظنّ.

ولا إشكال ولا شبهة في حجّية الاطمئنان عند العقلاء؛ لاستقرار سيرتهم على العمل بالاطمئنان في عامّة أمورهم؛ ولذا قال بعضهم: «إنّ الاطمئنان من مراتب العلم المتعارف، حيث يصحّ إطلاق العلم عرفاً والاعتقاد على درجة الاطمئنان» [آل الشيخ راضي، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، ج 6، ص 122].

وقال بعض الأعلام: «لا يبعد أن يكون مراد من اعتبار خصوص العلم ما يشمل هذه المرتبة من الاطمئنان، إذ يطلق عليها العلم في العادة، ولا يعنى باحتمال الخلاف الموجود في بعض أصقاع النفس مع عدم الالتفات إليه، الموجب لسكون النفس في غير النفوس الوسواسية» [الخوئي، أجود التقريرات (تقريرات أبحاث الميرزا النائيني الأصولية)، ج 2، ص 340].

ومنه يظهر الفارق بين الاطمئنان المسمّى بالعلم العاديّ وبين اليقين: فإنّ حجّية اليقين هي حجّية عقلية ذاتية لا يمكن سلبها عن اليقين أبداً، أمّا الاطمئنان فحجّيته عقلائية، فالعقلاء هم الذين يحكمون بحجّيته والعمل على وفق مؤداه فدرجة الرجحان فيه كبيرة، ولكن مهما كبرت هذه الدرجة من الرجحان يوجد في مقابلها احتمالٌ للخلاف، وهذا الاحتمال وإن كان ضئيلاً جدّاً لا يعنى به العقلاء، ولكن مجرد وجوده كافٍ في إمكان سلب الحجّية عنه.

خامساً: التطبيق الرياضي لنظرية حساب الاحتمالات

قبل الدخول في تفصيلات التطبيق الرياضي للنظرية لا بأس من الإشارة إلى عدّة أمور:

الأمر الأوّل: ذكرنا في بداية البحث أنّ منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات مستخدمٌ كثيراً في حياتنا اليومية في مختلف المجالات لإثبات حقائق مختلفة، بحيث تكون النتائج المستحصلة من خلال تطبيقه موضع ثقةٍ واعتمادٍ، وما دمنا نثق بنتائج التطبيق لإثبات تلك الحقائق الحياتية اليومية فلا بدّ أن نثق بها أيضاً لإثبات وجود الخالق الذي هو الأساس لتلك الحقائق كلّها.

«فأنت في حياتك الاعتيادية حين تتسلم رسالةً بالبريد، فتتعرفّ بمجرد قراءتها على أنّها من أخيك، وحين تجد أنّ طبيباً نجح في علاج حالاتٍ مرضيةٍ كثيرة، فتثق به وتتعرفّ على أنّه طبيبٌ حاذقٌ، وحين تستعمل إبرة (بنسلين) في عشر حالاتٍ مرضيةٍ وتصاب فور استعمالها في كلّ مرّة بأعراضٍ معينةٍ متشابهةٍ فتستنتج من ذلك أنّ في جسمك حساسيةً خاصّةً تجاه مادة (البنسلين)، أنت في كلّ هذه الاستدلالات وأشباهها تستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، والعالم الطبيعيّ في بحثه العلميّ حينما لاحظ خصائص معينةً في المجموعة الشمسية فيتعرّف في ضوءها على أنّها كانت أجزاءً من الشمس وانفصلت عنها، وحينما استدلّ على وجود نبتون - أحد أعضاء هذه المجموعة - واستخلص ذلك من ضبط مسارات حركات الكواكب قبل أن يكتشف نبتون بالحسّ، وحينما استدلّ في ضوء ظواهر معينةٍ على وجود الإلكترون قبل التوصل إلى المجهر الذريّ، فهو في كلّ هذه الحالات ونظائرها يستعمل في الحقيقة منهج الدليل الاستقرائي القائم على حساب الاحتمالات، وهذا المنهج نفسه هو

منهج الدليل الذي نجده فيما يأتي لإثبات الصانع الحكيم» [الصدر، الفتاوى الواضحة، ص 32].

الأمر الثاني: أنّ النتيجة المستحصلة من خلال تطبيق نظرية حساب الاحتمالات تعتمد على عاملين أساسيين، أحدهما هو العامل الكمي والآخر هو العامل الكيفي، والمقصود من العامل الكمي هي الكثرة العددية التي تؤدي إلى تقليل القيمة الاحتمالية أو تكثيرها بحسب القانون المتبع من الاتصال أو الانفصال^(*)، أمّا العامل الكيفي فالمقصود منه الحالات النوعية المؤثرة سلباً أو إيجاباً في نتيجة الحسابات.

الأمر الثالث: يجب أن يلاحظ أنّ الجزئيات لا بدّ أن يبتني إدراكها على الحسّ والتجربة، أي أنها أمور يقينية لا ظنيّة، كما يجب أن لا تكون هناك متبنيات قبليّة أو شبهات في الذهن تمنع حصول اليقين من تطبيق حساب الاحتمالات.

ويذكر السيّد محمدباقر الصدر هذا الأمر ويعده شرطاً في التطبيق بقوله: «المتبنيات القبليّة التي قد توقف ذهن الإنسان وتشلّ فيه حركة حساب الاحتمال، وإن لم تكن إلّا وهماً خالصاً، لا منشأ موضوعياً لها» [الصدر، دروس في علم الأصول، ح 3 ص 154].

الأمر الرابع: الخطوات المتبعة في مقام الاستدلال بنظرية حساب الاحتمالات أربع:

1 - مواجهة الجزئيات وملاحظتها.

(*) إنّ القيم الاحتمالية للجزئيات إنّما هي كسور عشريّة، فكّلما اجتمعت هذه القيم الاحتمالية مع بعضها في قانون الضرب قلّت القيمة الاحتمالية للنتيجة؛ لاعتماد القانون على ضرب كسور عشريّة مع بعضها، وكلّما اجتمعت في قانون الجمع ازدادت القيمة الاحتمالية للنتيجة؛ لاعتماد القانون على جمع هذه الكسور.

2 - افتراض تفسير يتلاءم مع طبيعة الجزئيات.

3 - البرهنة على صحّة التفسير من خلال تطبيقه على كلّ الجزئيات (تطبيق نظرية حساب الاحتمالات).

4 - الخروج بقاعدة عامّة وقانون كليّ.

بعد اتّضح هذه الأمور نأتي إلى التطبيق الرياضي الذي سيكون في مرحلتين:

المرحلة الاولى: في إثبات وجود الخالق الحكيم للكون

سنسير في هذه المرحلة وفقاً للخطوات المتبعة آنفة الذكر في تطبيق نظرية حساب الاحتمالات، وأولى هذه الخطوات هي مواجهة الجزئيات التي هي الظواهر الكونية التي يمكن ملاحظتها، ورغم أنّ هذه الجزئيات والظواهر المعروفة والمكتشفة إلى الآن تعدّ بالآلاف بل ربّما أكثر، بيد أنّنا لأجل تبسيط العملية الرياضيّة سنختار أربع ظواهر لا على التعيين نرمز لها بالرموز (أ، ب، ج، د) على الترتيب.

الخطوة الثانية من خطوات الاستدلال هي افتراض تفسير يتلاءم مع هذه الظواهر الكونية، فيلاحظ أنّ الدقة غير المتناهية الموجودة في هذه الظواهر، بحيث لا تحتل أدنى خطأ تشير إلى فرضية تتبادر إلى الذهن بمجرد مواجهة عظمة هذه الظواهر والتعرّف على طبيعتها، وهي افتراض وجود خالقٍ حكيم للكون، هو المتحكم بقوانينه، والمحافظ على دوام نظامه، والممسك بزمام الأمور فيه.

الخطوة الثالثة من خطوات الاستدلال هي البرهنة على صحّة الافتراض والتفسير المذكور للظواهر من خلال تطبيق نظرية حساب الاحتمالات،

ولا بدّ أولاً من تخمين القيم الاحتمالية لوجود الخالق والصانع لكل ظاهرة من الظواهر الأربع المنتخبة، وتخمين القيمة الاحتمالية هذه غير خاضع لضابطة معيَّنة، بل يتحدّد من خلال الملاحظة العميقة والفاحصة للظاهرة ومعرفة أهميّتها ودقّتها، وملاحظة وجود حالة من الارتباط والتناغم بين هذه الظواهر وفق نظامٍ خاصٍّ ومحكمٍ^(*)، بحيث يتولّد لدى الإنسان شعوراً بوجود صانع لها، وأنها لم تأت وليدة الصدفة وتفاعلات المادة، وهذا الشعور إذا أردنا أن نعطيه نسبةً مئويةً، فمقدار هذه النسبة هو القيمة الاحتمالية المتوقّعة الداخلة في الحسابات، ولفترض أنّ القيم الاحتمالية لوجود خالقٍ للظواهر الأربع كالتالي^(**):

القيمة الاحتمالية للظاهرة (أ) = 50%

القيمة الاحتمالية للظاهرة (ب) = 55%

القيمة الاحتمالية للظاهرة (ج) = 60%

القيمة الاحتمالية للظاهرة (د) = 65%

^(*) من الثابت علمياً وجود ترابطٍ وثيقٍ بين الظواهر الكونية المختلفة؛ إذ إنّ النظام الكونيّ كلّه قائمٌ على قانون العلية والمعلولية، فما من ظاهرةٍ إلّا ولها علّةٌ، وقد تكون بعض الظواهر عللاً قريبةً، ويكون بعضها عللاً بعيدةً تؤثر في ظاهرةٍ أخرى بواسطة سلسلةٍ من المعلولات تنتهي بتلك الظاهرة.

^(**) القيمة الاحتمالية للظاهرة الأولى أُخذت بمعزلٍ عن الظواهر الأخرى؛ فتكون نسبة وجود خالقٍ لها هي 50%؛ إذ إنّ أمرها يدور حصراً بين وجود صانعٍ لها أو أنّها وليدة الصدفة، أمّا القيمة الاحتمالية للظاهرة الثانية فقد ازدادت عن نسبة الخمسين بالمئة؛ لإمكان ملاحظة الارتباط الدقيق بينها وبين الظاهرة الأولى بحسب النظام الحاكم للكون، وكذا الأمر بالنسبة إلى القيم الاحتمالية للظواهر الأخرى.

ثم إن الاستدلال لإثبات وجود خالقٍ للظواهر الكونية بالاعتماد على القيم الاحتمالية أعلاه يمكن تطبيقه على نحوين:

النحو الأوّل: إثبات وجود خالقٍ حكيمٍ للظواهر بصورةٍ مباشرةٍ

لكي نثبت وجود خالقٍ للظواهر الكونية يكفي أن تكون إحدى هذه الظواهر على الأقل قد حصلت بفعل خالقٍ لها، ولم تأت عن طريق الصدفة، وبما أن الحوادث غير متنافية؛ لذا سنستعمل قانون الجمع في الحوادث غير المتنافية.

وبعبارةٍ أخرى إثبات وجود الخالق يكفي فيه أن يثبت الخالق في الظاهرة (أ)، أو في الظاهرة (ب)، أو في الظاهرة (ج)، أو في الظاهرة (د)، أو ((أ) و (ب)) أو ((أ) و (ج)) أو ((أ) و (د)) أو ((ب) و (ج)) أو ((ب) و (د)) أو ((ج) و (د)) أو ((أ) و (ب) و (ج)) أو ((أ) و (ب) و (د)) أو ((ب) و (ج) و (د)) أو ((أ) و (ب) و (ج) و (د)).^(*)

(*) لا بدّ هنا من ملاحظة أمرين يتعلّقان بالحسابات:

الأوّل: أن كلمة (أو) في الحسابات الرياضيّة وقوانين نظريّة حساب الاحتمالات نعوض عنها بعلامة الجمع، وحرف (و) نعوض عنه بعلامة الضرب.

الثاني: الأحداث المجتمعة اتّصاليًّا وبدفعةٍ واحدةٍ إن كان عددها زوجيًّا طرح حاصل ضربها في قانون الانفصال للحوادث غير المتنافية من مجموع القيم الاحتمالية لكلّ الحوادث المنفصلة، أمّا إن كان عددها فرديًّا فيجمع حاصل ضربها مع مجموع القيم الاحتمالية للحوادث المنفصلة، فمثلاً لو كان لدينا حادثان (أ) و(ب) فقط، فسوف يكون التطبيق الرياضيّ بحسب بدهيّة الانفصال في الحوادث غير المتنافية: احتمال (أ) + احتمال (ب) - (احتمال (أ) × احتمال (ب))، أمّا إذا كان لدينا ثلاث حوادث (أ) و(ب) و(ج) فسيكون الحساب كالتالي: احتمال (أ) + احتمال (ب) + احتمال (ج) - ((احتمال (أ) × احتمال (ب)) - (احتمال (أ) × احتمال (ب) × احتمال (ج)) + احتمال (ج)) + احتمال (أ) × احتمال (ب) × احتمال (ج)). وهكذا.

وعليه يكون:

$$\begin{aligned} & - \left(\frac{65}{100} \times \frac{50}{100} \right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{50}{100} \right) - \left(\frac{55}{100} \times \frac{50}{100} \right) - \frac{65}{100} + \frac{60}{100} + \frac{55}{100} + \frac{50}{100} = \text{احتمال وجود الخالق} \\ & \times \frac{50}{100} + \left(\frac{65}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100} \right) + \left(\frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100} \right) + \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \right) - \left(\frac{65}{100} \times \frac{55}{100} \right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \right) \\ & \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100} \right) - \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \right) + \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \right) \end{aligned}$$

$$0.165 + 0.39 - 0.3575 - 0.33 - 0.325 - 0.3 - 0.275 - 2.3 =$$

$$0.10725 - 0.2145 + 0.195 + 0.17875 +$$

$$97\% = 0.97 =$$

النحو الثاني: إثبات وجود خالقٍ حكيمٍ للظواهر بصورةٍ غير مباشرةٍ

وذلك من خلال استخراج القيمة الاحتمالية لوجود الظواهر الكونية صدفةً من دون وجود خالقٍ حكيمٍ لها، فلا بدّ حينها من افتراض عدم وجود الخالق في كلِّ الظواهر بلا استثناءٍ، فيكون:

احتمال حصول الظواهر صدفةً = احتمال حصول الظاهرة (أ) صدفةً
وا احتمال حصول الظاهرة (ب) صدفةً واحتمال حصول (ج) صدفةً واحتمال
حصول (د) صدفةً

إذن فمن خلال أربع ظواهر استطعنا إثبات وجود الخالق الحكيم بنسبةٍ عاليةٍ جدًّا، فما بالك إذا أخذنا في الحسابات مجموع الظواهر الموجودة في الكون، فهل سيبقى شكٌّ في وجود الخالق؟!

عقيدة التوحيد في ضوء حساب الاحتمالات

$$\frac{50}{100} = \frac{50}{100} - \frac{100}{100} = \text{احتمال حصول الظاهرة (أ) صدفةً}$$

$$\frac{45}{100} = \frac{55}{100} - \frac{100}{100} = \text{احتمال حصول الظاهرة (ب) صدفةً}$$

$$\frac{40}{100} = \frac{60}{100} - \frac{100}{100} = \text{احتمال حصول الظاهرة (ج) صدفةً}$$

$$\frac{35}{100} = \frac{65}{100} - \frac{100}{100} = \text{احتمال حصول الظاهرة (د) صدفةً}$$

$$\frac{35}{100} \times \frac{40}{100} \times \frac{45}{100} \times \frac{50}{100} = \text{إذن احتمال عدم وجود خالق للكون}$$

$$\% 3 = \frac{3}{100} =$$

فيكون احتمال وجود الخالق الحكيم = $\frac{100}{100} -$ قيمة احتمال عدم وجود الخالق

$$\frac{3}{100} - \frac{100}{100} =$$

$$\% 97 = \frac{97}{100} =$$

نعم يلاحظ هنا أن هذه الحسابات التي أجريناها إنما تثبت وجود خالق للكون في الجملة، ولا تنفي أن تكون بعض الظواهر وليدة الصدفة المحضة، فإذا أردنا أن نثبت أن جميع الظواهر في الكون لها خالقٌ وصانعٌ حكيمٌ بالطريقة الرياضية نفسها التي اتبعناها فسوف نقع في مشكلة الإنتاج الرياضي المخالف للمطلوب؛ إذ في هذه الحالة لا بدّ أن نجتمع بين القيم

الاحتمالية لوجود الخالق للظاهرة (أ) وللظاهرة (ب) وللظاهرة (ج) وللظاهرة (د)، وجمع القيم الاحتمالية بحرف (و) معناه استخدام قانون الضرب، ومن المعلوم أنّ الكسور العشرية إذا ضربت مع بعضها البعض فالنتج سيكون كسرًا عشريًا ضئيلًا جدًا، ويزداد ضآلةً كلما ازداد عدد الكسور العشرية المضروبة مع بعضها البعض.

نعم هناك طريقةً أخرى لإثبات ذلك، ولكي نقرب فكرتها لا بأس بذكر المثال التالي:

لو أعطيت لنا كتاباً لا يحمل اسم مؤلفٍ وطلب منا التخمين بأن يكون الكتاب بأكمله من تأليف الكاتب الفلاني، فحينئذٍ تكون الطريقة الطبيعية التي سنتبعها من أجل الحصول على النتيجة المطلوبة هي قراءة الكتاب قراءةً دقيقةً فاحصةً، ومحاولة جمع القرائن الداخلية والخارجية على كون مؤلفه هو ذلك الكاتب المعين، كملاحظة أسلوب الكتابة مثلاً، أو التعابير المستعملة فيه، أو طريقة الإهداء، أو ملاحظة أنّ هناك كتاباً في نفس المضمون للكاتب المطلوب وهكذا، وكلّ قرينةٍ من هذه القرائن ستشكل قيمةً احتماليةً تدخل في الحسابات، والقانون الذي يمكن اتّباعه في المقام هو قانون الانفصال في الحوادث المستقلة غير المتنافية؛ إذ إنّ كون الكتاب للمؤلف (س) إمّا أن يكفي في إثباته القرينة الأولى فقط أو القرينة الثانية أو القرينة الثالثة أو القرينة الأولى والثانية أو الأولى والثالثة أو الثانية والثالثة أو الأولى والثانية والثالثة.

هذه الطريقة بعينها يمكن اتّباعها في ما نحن فيه، بأن ننظر إلى الكون بأكمله ثمّ نبحث عن القرائن على كونه مخلوقاً لخالقٍ حكيمٍ وأنّ الصدفة لا دخل لها في صنعه مطلقاً، كالدقة المتناهية فيه والنظام المحكم المسيطر عليه، والارتباط بين ظواهره المختلفة من حيث العلة والمعلول، وغيرها

من القرائن، فتشكّل كلّ قرينة قيمةً احتماليةً على أنّ الكون ككلّ له خالقٌ وصانعٌ حكيمٌ، ومع تطبيق قانون الجمع في الحوادث المستقلة غير المتنافية - بالأسلوب الرياضي نفسه الذي اتّبَعناه في الطريقة الأولى - سنحصل على قيمةً احتماليةً عاليةً تطمئنّ النفس بصدقها وتعتمد عليها، كما تعتمد عليها في غيرها من القضايا الحياتية الاعتيادية.

المرحلة الثانية: في إثبات وحدانية الخالق

أول ما يتبادر إلى الذهن لأجل الاستدلال بنظرية حساب الاحتمالات على كون الخالق للكون الذي تمّ إثباته في المرحلة الأولى خالقًا واحدًا غير متعدّدٍ هو تطبيق بديهية الاتصال وقانون الضرب في الحوادث المستقلة، باعتبار أنّ إثبات وحدانية الخالق يستدعي أن يكون الخالق للظاهرة (أ) هو نفسه الخالق للظاهرة (ب) وهو نفسه الخالق للظاهرتين (ج) و(د)، وهذا معناه رياضياً ضرب القيم الاحتمالية مع بعضها، فإذا رمزنا إلى الخالق الأول (س) والخالق الثاني (ص) وفرضنا أنّ:

القيمة الاحتمالية لكون الخالق في الظاهرة (أ) هو (س) = 50%

القيمة الاحتمالية لكون الخالق في الظاهرة (ب) هو (س) = 55%

القيمة الاحتمالية لكون الخالق في الظاهرة (ج) هو (س) = 60%

القيمة الاحتمالية لكون الخالق في الظاهرة (د) هو (س) = 65%

وسيكون احتمال كون خالق الكون هو (س) وحده = احتمال كونه هو

الخالق للظاهرة (أ) و(ب) و(ج) و(د)

$$\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100} =$$

$$10\% =$$

وكما ازدادت الظواهر قلّت النسبة أكثر، ومن الواضح أنّ لهذا لن ينفعنا لإثبات المطلوب، بل إنّه سيثبت العكس تمامًا؛ فهذه الطريقة في الحساب غير مثمرة، فلا مجال إلاّ اتباع الطريقة الثانية في الحسابات التي أشرنا إليها في المرحلة الأولى، وهي ملاحظة الكون ككلّ وتجميع القرائن المختلفة على كون خالقه واحدًا غير متعدّد، وإعطاء كلّ قرينة قيمةً احتماليّةً تدخل في القانون المتّبع حينها للاستدلال، وهو قانون الجمع في الحوادث غير المتنافية؛ فإمّا أن تكون القرينة الأولى لوحدها كافيةً لإثبات الوحدانيّة أو القرينة الثانية أو القرينة الثالثة أو القرينة الرابعة أو القرينتين الأولى والثانية أو الأولى والثالثة أو الأولى والرابعة أو الثانية والثالثة أو الثانية والرابعة أو الثالثة والرابعة أو الأولى والثانية والثالثة أو الأولى والثانية والرابعة أو الأولى والثالثة والرابعة أو الثانية والثالثة والرابعة أو الأولى والثانية والثالثة والرابعة

$$\begin{aligned} & \text{إذن احتمال وحدانيّة خالق الكون} = \frac{65}{100} + \frac{60}{100} + \frac{55}{100} + \frac{50}{100} - \left(\frac{65}{100} \times \frac{50}{100}\right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{50}{100}\right) - \left(\frac{55}{100} \times \frac{50}{100}\right) - \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100}\right) - \left(\frac{65}{100} \times \frac{55}{100}\right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{55}{100}\right) \\ & + \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{50}{100}\right) + \left(\frac{65}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100}\right) + \left(\frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100}\right) + \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100}\right) - \left(\frac{65}{100} \times \frac{55}{100}\right) - \left(\frac{60}{100} \times \frac{55}{100}\right) \\ & + \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{55}{100} \times \frac{50}{100}\right) - \left(\frac{65}{100} \times \frac{60}{100} \times \frac{55}{100}\right) + \end{aligned}$$

$$+ 0.165 + 0.39 - 0.3575 - 0.33 - 0.325 - 0.3 - 0.275 - 2.3 =$$

$$0.10725 - 0.2145 + 0.195 + 0.17875$$

$$97\% =$$

هذه النتيجة التي حصلنا عليها من أربع قرائن كافيةً لحصول الاطمئنان، فإن لم تكف لذلك فلا بأس بإدخال عشرات بل مئات وربما آلاف القرائن المتوقّرة في الحسابات ليتحقّق المطلوب.

وصدق الشاعر حين قال:

فيا عجباً كيف يُعصى الإله أم كيف يجحده الجاحدُ
وفي كلّ شيءٍ له آيةٌ تدلّ على أنّه واحدُ
ولله في كلّ تحريكةٍ وتسكينةٍ في الورى شاهدُ

وأسلوب جمع القرائن الخارجيّة وملاحظتها لإثبات الوحدانيّة قد أشار إليه القرآن الكريم في بعض آياته، كقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ [سورة الانبياء، الآية 22]، وقوله تعالى: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أِنِّي اللَّهُ شَكُّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة إبراهيم، الآية 10]، وقوله تعالى: ﴿أَمَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنْبِتُوا شَجَرَهَا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌّ هُمْ فَوُّمٌ يَعْدِلُونَ * أَمَّنْ جَعَلَ الْأَرْضَ قَرَارًا وَجَعَلَ خِلَالَهَا أَنْهَارًا وَجَعَلَ لَهَا رَوَاسِيَ وَجَعَلَ بَيْنَ الْبَحْرَيْنِ حَاجِزًا أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ بَلٌّ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قَلِيلًا مَا تَدَّكَّرُونَ * أَمَّنْ يَهْدِيكُمْ فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَمَنْ يُرْسِلِ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ * أَمَّنْ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَلَيْسَ مَعَ اللَّهِ قُلٌّ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة النمل، الآيات 60 - 64]، وقوله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ

فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ حَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ [سورة الملك، الآيات 3 - 4]، وغيرها من الآيات.

هذا وعلى الرغم من كل هذه الحسابات، وبغض النظر عن النتيجة الرياضية التي حصلنا عليها، تبقى مسألة وجود الخالق ومسألة التوحيد - كما أشرنا سابقاً - من الأمور الفطرية المودعة في النفس الإنسانية التي يمكن إدراكها بمجرد تخلص الإنسان من حجب الوهم المسيطر على نفسه.

يُروى أَنَّ رجلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام: «يا ابن رسول الله دَلَّنِي عَلَى اللَّهِ مَا هُوَ؟ فَقَدْ أَكْثَرَ عَلَيَّ الْمَجَادِلُونَ وَحَيَّرُونِي، فَقَالَ لَهُ: يَا عَبْدَ اللَّهِ هَلْ رَكِبْتَ سَفِينَةً قَطُّ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَهَلْ كَسَرْتَ بِكَ حَيْثَ لَا سَفِينَةَ تَنْجِيكَ وَلَا سَبَاحَةَ تَغْنِيكَ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: فَهَلْ تَعَلَّقَ قَلْبُكَ هُنَاكَ أَنْ شَيْئًا مِنَ الْأَشْيَاءِ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَخْلِّصَكَ مِنْ وَرَطَّتِكَ؟ فَقَالَ نَعَمْ، قَالَ الصَّادِقُ عليه السلام: فَذَلِكَ الشَّيْءُ هُوَ اللَّهُ الْقَادِرُ عَلَى الْإِنجَاءِ حَيْثَ لَا مَنجِي، وَعَلَى الْإِغَاثَةِ حَيْثَ لَا مَغِيثُ» [الصدوق، التوحيد، ص 231].

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ----، الرياضيات التخصصية، المؤسسة العامة للتعليم الفني والتدريب المهني، المملكة العربية السعودية.
2. ----، المنجد في اللغة والأعلام، دار المشرق - بيروت، الطبعة الثامنة والثلاثون، 2000 م.
3. آل الشيخ راضي، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول، أسرة آل الشيخ راضي، قم، الطبعة الأولى، 1425 هـ.
4. خواجه، الدكتور خالد زهدي، أساسيات الاحتمالات، المعهد العربي للتدريب والبحوث الإحصائية - بغداد.
5. الخوئي، أبو القاسم، أجود التقريرات (تقريرات أبحاث الميرزا النائيني الأصولية)، منشورات مصطفى - قم، الطبعة الثانية 1368 هـ. ش.
6. الصدر، محمداقر، الفتاوى الواضحة وفقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى 1423 هـ.
7. الصدر، محمداقر، دروس في علم الأصول (الحلقة الثالثة)، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر - قم، الطبعة الأولى 1421 هـ.
8. الصدوق، التوحيد، تعليق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
9. صنقور، محمد علي، المعجم الأصولي، المؤلف - قم، الطبعة الأولى 1421 هـ.
10. طيبة، الدكتور أحمد عبد السميع، مبادئ الإحصاء، دار البداية - عمان، الطبعة الأولى 2008 م.

11. الفيض الكاشاني، المحدث الفاضل والحكيم العارف الكامل محمد محسن، الوافي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ عليه السلام العامة - أصفهان، الطبعة الأولى أول سؤال المكرّم 1406 هـ.
12. الكليتي، أبو جعفر محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح: علي أكبر غفاري، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الخامسة 1363 هـ ش.
13. المنصوري، إياد، البيان المفيد، مؤسسة إحياء الكتب الإسلامية - قم، الطبعة الأولى 1427 هـ.

1. Modern School Mathematics, Mary P.Dolciani, Houghton Mifflin Company,U.S.A 1970.
2. M. Grinstead, Charles, Introduction to probability, Random House, second edition.
3. J. Stephens, Larry, Schaum's outline of theory and problems of biginning statistics, Mc.Graw Hill, U.S.A 1998.
4. Modern Algebra, Mary P.Dolciani, Houghton Mifflin Company,U.S.A 1973.
5. Knill, Oliver, Probability and Stochastic processes with applications, 2008.
6. Statistics.I.Robert Parket, Random House, NewYork 1974.

ما هيّة الكشف ودجّيته في إثبات المسائل العقديّة بين النفي والإثبات

د. نوفل بنزكري

الخلاصة

تحتلّ العقيدة بدورٍ مهمّ في حياة الإنسان؛ إذ إنّها تشكّل الأساس الذي تبتني عليه جميع معارفه وأفعاله؛ وبالتالي، تُحدّد مساره في الدنيا ومصيره في الآخرة؛ ومن هنا، كان للبحث عن الطرق الموصلة إلى تحصيل العقائد أهميّةً وحساسيّةً بالغّة عند البشر عبر التاريخ؛ إذ سعى البعض إلى حصر هذه الطرق في العقل، وأضاف بعضهم الآخر طريق النقل. وأما بالنسبة للمعرفة الشهوديّة، فلم تلق اهتمامًا كبيرًا من طرف المتكلمين؛ ولعلّ السبب في ذلك يرجع إلى مجموعة من العوامل؛ منها اكتناف هذه المعرفة أحيانًا بالغموض، واختلاطها أحيانًا أخرى بالأوهام؛ ممّا أبعدها نوعًا ما عن دائرة العقائد الّتي يُطلب فيها الوضوح واليقين؛ ومن هنا، كان لزامًا علينا البحث عن حقيقة الشهود، وعلاقته بالمسائل الاعتقاديّة، ودراسة حجّية هذا الطريق،

ومستوى هذه الحجية. هذا، وقد سعينا إلى إمطة اللثام عن هذه المسألة بالاعتماد على المنهج الوصفي التحليلي، وتوصلنا إلى:

أن المعرفة الشهودية العرفانية لا تختلف من حيث الجوهر عن بقية المعارف التي يحصل عليها الإنسان من طرق أخرى، اللهم إلا من حيث الدرجة والوسيلة، وأن حجية هذه المعرفة ذاتية (لا تحتاج لأمر آخر)، وأنها ليست معرفة خاصة؛ لأنه يمكن حصولها للآخرين أيضاً، بل ويمكن نقلها للغير، خصوصاً إذا كانت تخضع لمجموعة من المعايير؛ وفي نهاية المطاف، تبين لنا أن حجية المعرفة الشهودية في مجال العقائد تقع في طول حجية معرفتين العقلية والنقلية، من دون أن يوجد بينها أي تعارض.

المفردات الدلالية: الشهود، العقل، النقل، العلم الحضورى، المسائل العقديّة.

مقدمة

114

مع أننا سنسعى في هذه الدراسة إلى البحث عن حقيقة الكشف وحجيته في إثبات المسائل العقديّة، لكن بدايةً، ينبغي علينا تقديم بحثٍ تصوّريّ نبين فيه معنى العقيدة وأقسامها والطرق المشهورة في إثباتها؛ أي العقل والنقل، فقد كان هذان الطريقتان معتمدين في مجال الأمور الاعتقاديّة، لكننا سنبيّن بعد ذلك أنه ومع تطوّر الفكر الإسلاميّ، وبلوغه نضجاً كبيراً على مستوى الأسس والمبادئ، خاصّةً مع ظهور الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين الشيرازيّ الذي عمد إلى المزاجية بين العقل والنقل والشهود، فإنّ المعرفة الشهودية صارت لا تختلف من حيث الجوهر عن بقية المعارف، اللهم إلا من حيث الدرجة والوسيلة، ممّا فتح لها المجال لإثبات المسائل العقديّة، بل وأعطاهما

الفرصة لتعميق هذه المسائل، والبلوغ بها إلى مستوياتٍ لم يبلغها العقل، لا سيّما بملاحظة الخصوصيّات التي تميّز بها هذه المعرفة، لكن يبقى أنّ حجّية المعرفة الشهوديّة مشروطةٌ ببعض الشروط والمعايير الذاتية والموضوعيّة التي سنحاول بحثها في هذه الدراسة بقدر الإمكان. وتجدر الإشارة إلى أنّ أصل النزاع حول حجّية الشهود نفيًا وإثباتًا يرجع بالأساس إلى النزاع حول حقيقة الشهود؛ ولهذا ينبغي علينا قبل ذلك البحث عن ماهيّة الشهود وحقيقتها حتّى تتبيّن دائرة حجّيتها، وسنتناولها بنوع من التفصيل نظرًا لأهمّيّتها، كما أننا سنُفّرّع على ذلك حجّية الكشف بوجهٍ عامٍّ؛ على أن نجعل من حجّية الشهود في مجال الاعتقاديّات خاصّةً نتيجةً وثمرَةً لكلّ البحث في نهايته.

العقائد وطرق إثباتها

قبل البدء في الحديث عن حقيقة الشهود وعلاقتها نفيًا أو إثباتًا بالمسائل العقديّة، نرى من اللازم علينا بيان بعض الأبحاث التصوريّة بخصوص العقيدة ومعناها في اللغة والاصطلاح، وأقسامها، والطرق التي اعتمدها العلماء في إثبات مسائلها؛ عسى أن يفتح لنا ذلك الطريق أمام البحث عن الكشف ودوره في هذه المسألة.

1. العقيدة لغةً واصطلاحًا

فمن الناحية اللغويّة، ورد في كتاب (مقاييس اللغة) لابن فارس - وهو من الكتب المعتمدة في هذا المجال - أنّ: «العين والقاف والذال أصلٌ واحد يدلّ على شدّ وشدّة وثوق، وإليه ترجعُ فروعُ البابِ كلّها. وعقد قلبه على كذا فلا يَنزِعُ عنه» [ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 4، ص 86]، كما جاء أيضًا في

كتاب (المصباح المنير): «(عُقْدَةُ) التَّكَاحِ وَغَيْرِهِ إِحْكَامُهُ وَإِبْرَامُهُ... (اعْتَقَدْتُ) كَذَا (عَقَدْتُ) عَلَيَّ الْقَلْبَ وَالضَّمِيرَ» [الفَيَّسِيُّ، المصباح المنير، ج 2، ص 421]؛ فيظهر لنا إذن أَنَّ العقيدة في اللغة تدلّ على ذلك الأمر الراسخ في القلب الذي لا يتنازل عنه الإنسان بسهولة؛ ومن هنا فقد ورد تعريفها من الناحية الاصطلاحية بالنحو الآتي: «العقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده، ويرادفها الاعتقاد، والمعتقد، وجمعها عقائد، وهي «ما يُقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل» [الجرجاني، التعريفات، ص 174] والعقيدة أيضًا هي الرأي المعترف به بين أفراد مذهبٍ واحدٍ، كالعقيدة الرواقية، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله، وبعثه الرسل، والعقاب والشواب وغيرها» [صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 92].

وعلى هذا، فإنّ المراد من العقيدة اصطلاحًا هي تلك الآراء التي عقد عليها الإنسان قلبه، والمطروحة بشأن الكون وخالقه، وعلاقته به وبقية المخلوقات، وهي التي تُشكّل أساسًا ومنطلقًا لفعله وسلوكه الدينيّ؛ وهو ما يُطلق عليه اسم (أصول الدين) في مقابل الفروع التي تُعنى بأفعال الإنسان المكلف، كما يُطلق عليها هذا العصر اسم الرؤية الكونية في مقابل الأيديولوجيا، ولو أنّ هناك فارقًا دقيقًا بينها وبين العقيدة يتمثل في أنّ «مصطلح الرؤية الكونية لا يشمل المعتقدات الجزئية» [مصباح (يزدي)، دروس في العقيدة الإسلامية، ص 29].

2. تقسيم العقائد

بوسعنا تقسيم العقائد وفقًا لعدّة تقسيماتٍ: فقد نُقسّمها بحسب الديانة التي تنتمي إليها إلى إسلاميةٍ ومسيحيةٍ ويهوديةٍ وبوذيةٍ و...؛ وقد نُقسّمها

بحسب عموميّتها أو اختصاصها بمذهبٍ معيّنٍ إلى: أصول الدين وأصول المذهب. لكنّ ما يهّمنا في هذا البحث هو تقسيمها بحسب درجة أهمّيّتها؛ لأنّ لذلك تأثيراً - كما سيتبيّن لنا لاحقاً إن شاء الله تعالى - في طريقة إثبات هذه العقيدة؛ بمعنى أنّه كلّما كان المعتقد مهمّاً كلّما تشدّدنا أكثر في طريقة إثباته والإيمان به.

ومن هنا، تُقسّم العقائد وفقاً لهذه الحيثيّة إلى: عقائد أصليّة (أو أساسيّة)، وعقائد فرعيّة (أو تفصيليّة)؛ فالمراد من العقائد الأساسيّة تلك العقائد التي تبني عليها الرؤية الكونيّة - ومن ثمّ بقيّة المعارف الدينيّة - بشكلٍ أساسيٍّ، وتُشكّل ركيزةً ودعامَةً صلبة للدين، بحيث يُؤدّي عدم الإيمان بها أو ضعفه أو انحرافه أو تشويبه إلى تقويض نظام المعرفة الدينيّة للفرد المسلم بأجمعه؛ ممّا سيستتبعه بالضرورة انحرافه حتّى على مستوى عمليّ وسلوكيّ. وأمّا العقائد الفرعيّة، فتعني مجموعة العقائد التي لا تبلغ هذه الدرجة من الأهمّيّة، ولا يُؤدّي عدم الإيمان بها أو ضعف هذا الإيمان أو انحرافه إلى هدم الكيان النظريّ والسلوكيّ للمسلم، ولو أنّه قد يكون لذلك تأثيرٌ على مستوى كماله ورفيّه. وتجدر الإشارة إلى أنّ هذا التقسيم قد ورد بشكلٍ ضمنيٍّ في كلمات بعض الأعاظم تحت عنوان (أقلّ ما يجب اعتقاده على المكلف) [الفيض الكاشاني، الحقائق في محاسن الأخلاق، ص 46]، أو (فيما يجب على عامّة المكلفين من معرفة أصول الدين) [السيّوريّ، شرح الباب الحادي عشر، ص 11].

هنا، ويوجد خلافٌ بين العلماء بخصوص العقائد التي تُصنّف على أنّها أساسيّة وأصليّة؛ فمنهم من حصرها في الأصول الأربعة: التوحيد والنبوّة

والإمامة والمعاد [المصدر نفسه، ص 12]، ومنهم من لم يرتض دخول الإمامة في هذا التقسيم [الإيجي، المواقف، ص 396]، وغير ذلك من الأقوال. لكن، وحتى نتجنب الإطالة في البحث؛ سنتحاشى التفصيل في هذه الآراء والحسم بشأنها ما دام ذلك لا يؤثر كثيراً في المسألة التي نريد التقصي عنها، إذ يكفينا معرفة وجود قسمين من العقائد: أساسية وفرعية، وأما ما هي العقائد التي تدخل في كل قسم، فيطلب تفصيله في مظانه.

3 . طرق إثبات العقيدة (العقل والنقل)

لا ريب أنّ الله - تعالى - زوّد الإنسان بمجموعة من الأدوات المعرفية التي تُمكنه من إثبات مختلف القضايا التي يواجهها في حياته من حسّ وعقلٍ وقلبٍ ووحىٍ و...، لكن يبقى أنّ استعمال هذه الأدوات رهينٌ بالمجال المعرفي الذي تنتمي إليه تلك القضايا؛ فإذا كانت القضية المطروحة أمام الإنسان تنتمي للعلوم التجريبية، فإنّ الوسيلة التي سيلجأ إليها الإنسان للتعامل مع قضية كهذه ستكون هي الحسّ، وأما إذا كانت المسألة التي يسعى الإنسان إلى إثباتها تدخل في العلوم الفلسفية، فإنّ الأداة المستعملة هنا ستكون العقل؛ وهكذا، نرى الإنسان ينوع وسائله ومناهجه المعرفية بحسب مختلف أنواع المجالات المعرفية، بل وبلغ به الأمر إلى إنشاء علمٍ مستقلٍّ في هذا الشأن سمّاه علم المناهج أو الميثودولوجيا؛ ممّا أتاح له الفرصة لاكتشاف مناهج معرفية جديدة، كالمنهج الهرمنيوطيقي مثلاً؛ وهنا، علينا أن نرى ما هي الأداة أو المنهج المعرفي الذي يتسنى لنا التوسّل به لأجل إثبات المسائل العقديّة؟ من المعروف أنّ المتكلمين والباحثين في الشأن العقديّ قالوا بشكلٍ عامٍّ بوجود منهجين لإثبات المسائل العقديّة: المنهج العقليّ والمنهج النقليّ. يقول

أبو حيّان التوحيدّي في تعريفه لعلم الكلام: «وأما علم الكلام فإنّه بابٌ من الاعتبار في أصول الدين... والاعتبار فيه ينقسم بين دقيقٍ ينفرد العقل به، وبين جليلٍ يُفزع إلى كتاب الله فيه» [قردان قراملي، الهندسة المعرفيّة للكلام الجديد، ص 22]؛ ومن هنا، علينا أن نبحث عن حجّية هذين المنهجين (الأداتين) وما مدى هذه الحجّية، لا سيّما بملاحظة التقسيم الذي ذكرناه آنفًا للعقائد؛ هذا مع أنّ الحجّية تُطلق على عدّة معانٍ، إلّا أنّ مرادنا منها هنا: ما يكون سببًا لتحصيل العلم [المشكيني، اصطلاحات الأصول؛ ص 114].

أ . العقل وحبّيته في العقيدة

العقل لغةً بمعنى الحصن والإمساك والحبس واللجوء؛ ولهذا يذكر ابن فارس في مقاييسه أنّ: «العين والقاف واللام أصلٌ واحدٌ منقاسٌ مطّردٌ، يدلّ عظمه على حُبسةٍ في الشيء أو ما يُقارب الحبسة، من ذلك العقل وهو الحابس عن ذميمة القول والفعل» [ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص 672]. وأما من حيث الاصطلاح، فللعقل معنيان: الأوّل أبستمولوجي (معرفيٌّ)؛ وهو تلك القوّة الدراكة الفاهمة في الإنسان (أو المرتبة من مراتب النفس الإنسانيّة) التي يستطيع من خلالها التعرّف على الأشياء والحكم عليها وتمييزها. والثاني أنتولوجي (وجوديٌّ)، والمراد منه مرتبةٌ رفيعةٌ من مراتب الوجود، أو عالمٌ من عوالم الوجود، أي عالم التجرّد عن المادّة وآثارها؛ ومن الواضح أنّ مرادنا من العقل هنا هو المعنى الأوّل الأبستمولوجي، الذي ينقسم إلى قسمين: العقل النظريّ: وهو الذي ينصبّ البحث فيه حول ما هو كائنٌ، أي تلك القضايا التي لا تجري عمليّ فيها، نظير: الله موجودٌ، الله قادرٌ، الملائكة كائناتٌ غير ماديّة؛ والعقل العمليّ: وهو الذي يبحث حول ما ينبغي أن يكون، أي حول

تلك القضايا التي لها توجيه عملي ينصبّ حول الفعل والسلوك ويُطلق عليها عادةً بـ "المابنغيات"، نظير الكذب قبيحٌ والصدق حسنٌ.

ومن هنا، لا جرم أن يكون مرادنا من العقل (العقل النظري) ما دام أنّ العقيدة مدارها الأمور النظرية التي يعقد عليها الإنسان قلبه، فهل العقل حجّةٌ في مجال الأمور العقديّة؟ وإذا كان كذلك، ما حدود حجّيته؟

لا شك أنّ للعقل (النظري) قدرةً على كشف مجموعة من الحقائق الكونية، وإثبات العديد من القضايا العقديّة؛ وهو بهذا يكون حجّةً، لا سيّما في مجال المسائل الاعتقاديّة الأصليّة (نظير التوحيد والنبوة والإمامة)، وإلا لما كان هناك أيّ معنى لتكليف الإنسان بطلبها، واعتمادها قاعدةً تُبنى عليها جميع المعارف الدينية النظرية والعملية؛ ومرادنا من كونها قاعدةً أنّ حجّيتها ينبغي أن تكون تامّةً؛ أي أن يحصل بها يقينٌ تامٌّ (أي اليقين بالمعنى الأخصّ؛ وهو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن برهانٍ)، ولا يبقى هناك أيّ شكّ بشأنها؛ وهذا لا يتحقّق إلا إذا استعملنا المنهج العقلي البرهاني الذي يعتمد على اليقينيّات في مادّته وصورته؛ وذلك بإرجاع النظريات إلى القضايا الأوليّة المعلومة بنفسها. ويُؤيّد الحجّة التي يمتلكها العقل ما ورد في الروايات الشريفة من أنّ: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجَّتَيْنِ: حُجَّةٌ ظَاهِرَةٌ وَحُجَّةٌ بَاطِنَةٌ، فَأَمَّا الظَّاهِرَةُ فَالرُّسُلُ وَالْأَنْبِيَاءُ وَالْأَيُّمَةُ، وَأَمَّا البَاطِنَةُ فَالْعُقُولُ» [الصدوق، الكافي، ج 1، ص 10].

يبقى أنّ اشتراط اليقين بالمعنى الأخصّ في المسائل الاعتقاديّة الأساسيّة لا يعني تساوي الناس في طرق تحصيل هذا اليقين؛ فقد يكون هناك من تكفيه أدلّةً بسيطةً تستند إلى الفطرة والوجدان، وهناك من يحتاج إلى أدلّةٍ أدقّ، كبعض الأدلّة العقلية الإتيّة؛ نظير الأعرابي الذي قيل له: ما الدليل على أنّ

للعالم صانعًا؟ فقال: ويحك إنّ البعرة تدلّ على البعير، وآثار القدم تدلّ على المسير، فهيكّل علويّ بهذه اللطافة، ومركزٌ سفليّ بهذه الكثافة أما يدلّان على الصانع الخبير؟! [الفتال النيشابوريّ، روضة الواعظين، ج 1، ص 31]. وهناك من لا يقنع إلاّ بأدلّة محكمة تخلو من الشبهات والإشكالات كبرهان الصديقيّن في إثبات الواجب تعالى.

إذن، عرفنا دور العقل في مجال المسائل العقديّة الأصليّة، لكن، هل بوسع العقل تجاوز هذا النوع من الاعتقادات، والخوض في القضايا الفرعيّة التفصيليّة أيضًا؛ نظير جزئيات المعاد، وتفاصيل التوحيد، وحقيقة الذات والصفات الإلهيّة؟

العقل يدرك أنّ المعارف التي يحصل عليها بنحو مباشرٍ محدودةً، وتنحصر في المعارف الكلّيّة، أمّا الجزئيات فإنّه يحتاج في تحصيلها إلى وسائلٍ أخرى، فإنّ العقل في أحكامه الحسيّة مشروطٌ بالحسّ، إذ إنّ ما يتعقله الإنسان ينقسم إلى تصوّراتٍ وتصديقاتٍ، والتصديقات تعتمد على التصوّرات، والتصوّرات تتكّئ على المفاهيم الكلّيّة، فنخلص في الأخير إلى أنّ المفاهيم الكلّيّة (بكلا قسميها الأوّليّة والثانويّة) هي المرجع في الأخير لكلّ المعقولات الإنسانيّة، وإذا أضفنا إلى هذه المقدّمة مقدّمةً أخرى مفادها أنّ المفاهيم الكلّيّة مشروطة بالحسّ إمّا بشكلٍ مباشرٍ (وهي المفاهيم الأوّليّة) أو بواسطة (وهي المفاهيم الثانويّة)، فإنّنا سنصل إلى النتيجة التالية وهي أنّ جميع ما يتعقله الإنسان مشروطٌ بتحقيق الحسّ؛ ولهذا يذكر الحكماء أنّ «من فقد حسًّا، فقد فقد علمًا». يقول الشيخ جعفر سبحاني: «وكلا قسمي التصوّرات يشتركان في أنّ العقل لا يناهما من دون أعمال الحسّ والاتّصال بالخارج. فلو كان الإنسان فاقداً لعامة حواسّه لما قدر على تصوّر شيءٍ من التصوّرات البديهيّة حتّى الوجود والعدم. كما أنّه لو

كان فاقده الصلة بالخارج لما قدر على تجريد الجزئيات والأخذ بالقدر المشترك. وهذا اعترافٌ من الفلاسفة المسلمين باعتبار الحسّ والعقل في مجال المعرفة الإنسانية، [سبحاني، نظرية المعرفة، ص 89]، ويقول العلامة السيّد محمد حسين الطباطبائي رحمته الله: «إنّ البحث العميق في العلوم والمعارف الإنسانية يعطي أنّ علومه التصديقيّة تتوقّف على علومه التصوريّة، والعلوم التصوريّة تنحصر في العلوم الحسيّة أو المنتزع منها بنحوٍ من الأنحاء، وقد دلّ القياس والتجربة على أنّ فاقده حسّ من الحواسّ فاقده لجميع العلوم المنتهية إلى ذلك الحسّ، تصوريّة كانت أو تصديقيّة، نظريّة كانت أو بدهيّة» [الطباطبائي، الميزان، ج 5، ص 263]. كما أنّ المعرفة العقلية تقتضي أن تكون هناك إحاطة للعالم بالمعلوم، وأن توجد بينهما سخيّة بحسب ما تفيده قاعدة (لا يعلم شيء شيئاً إلا بما هو فيه منه)، بينما نجد أنّ العديد من الحقائق العقديّة ترتبط بعالم الغيب والمجردات، بل وبالعالم الإله؛ فأنتى للعقل - والحال هذه - إدراك هذا النوع من الحقائق؟! وبالتالي، فإنّ للعقل حجّة في دائرة "سلطته"، وفي المجال المسموح له التحرك به، وأمّا في غير ذلك، فيأتي الدور لوسائل أخرى سيأتينا الحديث عنها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

ومن هنا، نستنتج أنّ العقل لا يكون حجّة في بعض العقائد الفرعية بدون اعتماده على الأدوات الخاصّة بكشفها، بل سنجدّه يعترف هو بنفسه بقصوره في هذا المجال؛ نعم، يجب هنا أن نفرّق بين العقل والقواعد العقلية؛ فقد يكون القصور في هذه القواعد وليس في العقل؛ أي أنّ العقل (بما هو هو) يكون قادراً أحياناً على إثبات بعض القضايا الاعتقادية، بيد أنّه لظروفٍ معيّنة قد تخفى عليه القواعد والأسس العقلية التي تُمكنه من ذلك؛ فلا نستطيع القول هنا إنّ العقل ليس بحجّة. ومثال على ذلك، فإنّ الشيخ الرئيس لم يكن

قادراً على إثبات المعاد الجسمانيّ بسبب افتقاده للقواعد العقلية المناسبة، إلى أن جاء صدر المتألّهين واستطاع، من خلال مبنى أصالة الوجود وتجرد الخيال والحركة الجوهرية، تقديم تفسير عقليّ لهذه المسألة العقديّة المهمّة. يقول الشيخ الرئيس: «يجب أن يُعلم أنّ المعاد منه ما هو منقول من الشرع ولا سبيل إلى إثباته إلّا من طريق الشريعة وتصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروبه معلومة لا يحتاج إلى أن تعلم، وقد بسطت الشريعة الحقّة التي أتانا بها نبينا وسيّدنا ومولانا محمّدٌ حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن» [ابن سينا، الشفاء، الإلهيات، ص 423].

وتوجد ملاحظة أخرى هنا جديرة بالاهتمام؛ وهي: صحيح أنّه قد تكون عندنا مجموعة من العقائد التفصيلية المستعصية على الإثبات العقليّ المباشر، لكنّ هذا لا يعني إلغاء دور العقل وحجّيته في دائرتها، بل قد نستفيد منه في إثبات إمكانية هذا النوع من العقائد وعدم استحالتها، ليبقى الباب مفتوحاً أمام البحث العقليّ عنها واكتساب القواعد والمباني المناسبة لها، أو فسخ المجال لوسائل وأدوات معرفية أخرى لإثباتها؛ وهذا ما يفعله المتكلمون عادةً في مثال مسألة الرجعة، حيث يُثبتون الإمكان العقليّ لوقوع هذه المسألة، ثم بعد ذلك يلجؤون لإثباتها من خلال النقل، إلى أن تتوفر بأيديهم القواعد العقلية التي بوسعهم الاستفادة منها لإثباتها عقلاً.

ب . النقل وحجّيته في العقيدة

ذكرنا سابقاً أنّ العلماء اعتمدوا على النقل أيضاً في إثبات المسائل العقديّة، لكن، علينا أن نرى هل يكون النقل حجّة في هذا المجال فعلاً؟ وإذا كان كذلك ما مقدار حجّيته؟ لا سيّما وفق التقسيم الآنف الذكر للعقائد إلى أصلية وفرعية.

فالمراد من الدليل النقلي هنا هو الاستعانة بالقرآن الكريم والروايات الشريفة في الاستدلال على المسائل العقديّة؛ كأن نأتي إلى قوله تعالى: ﴿إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ﴾ [سورة البقرة، الآية 163]، ونستدلّ من خلالها على إثبات وحدانيّة الحقّ تعالى، بأن نقول: بما أنّ الله - تعالى - قال إنّه واحدٌ، وهو لا يكذب، فإنّه واحدٌ. وهنا توجد ملاحظة مهمّة، وهي: إذا ورد في نصّ قرآنيّ أو رواييّ دليل عقليّ على مسألة عقديّة، فإنّ هذا يمكن أن يدخل ضمن الأدلّة النقلية باعتباره يرشد إلى حكم العقل، وإن كان يُعدّ بحدّ ذاته من الأدلّة العقلية.

فيما يخصّ المسائل العقديّة الأساسيّة، رأينا أنّ المطلوب فيها تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ؛ أي الناتج عن دليل برهانيّ عقليّ، فلا تكفي فيها الأدلّة النقلية بالمعنى الذي بيّناه آنفاً؛ اللهمّ إلا أن تكون هذه الأدلّة محفوفة بقرائن خارجيّة تورث العلم واليقين بمعناه الأعمّ [راجع: عابدي شاهرودي، شرح أصول الكافي لصدر المتألّهين الشيرازي، المقدّمة، ص 141]؛ لكن تبقى حجّية الآيات والروايات في كلّ الأحوال متأخّرة منطقيّاً عن عدّة مقدمات لا يُمكننا إثباتها من خلال نفس الآيات والروايات، وإلا سيُفضي ذلك بنا إلى الدور.

بيانه:

إنّ القول بحجّية النصوص القرآنيّة والروائيّة متوقّف بدايةً على إثبات أنّ هناك خالقاً لهذا الكون، وأنّ هذا الخالق واجب الطاعة، وأنّه بعث مجموعة من الرسل والأنبياء للهداية إلى سبيل طاعته، وأنّ خاتمهم هو الرسول الأعظم، وأنّه معصومٌ وكلامه صادقٌ، وأنّه بعث بالقرآن الكريم، و...؛ فيتبيّن لنا أنّه لا يُمكننا الاستناد إلى الآيات والروايات، إلا إذا أثبتنا في

رتبة سابقة عدداً من القضايا الاعتقاديّة التي وصفناها بالأساسيّة والأصليّة؛ ولهذا لا نستطيع أن نستند إلى هذه الآيات والروايات لإثبات هذه القضايا نفسها، وإلا سيجمع السابق واللاحق، وهو محالٌ.

وأما بالنسبة للمسائل العقديّة الفرعيّة، فيرتفع فيها هذا المانع عن القول بحجّيتها؛ لأنّ المفروض أنّنا أثبتنا في رتبة سابقة وجود الخالق وبعثه للرسول الأكرم وصدقه، فيمكننا حينئذٍ أن نأخذ بكلامه إذا ثبت صدوره عنه؛ أي إذا كان متواتراً أو محفوفاً بقرائن قطعيّة؛ نظير النصوص الواردة في كثيرٍ من جزئيات المعاد، كالصراط والميزان وتطير الكتب. وأما في غير ذلك - أي إذا كان من باب خبر الواحد غير المقترن؛ فلا حجّية له أيضاً حتّى في الاعتقادات التفصيليّة؛ لأنّه يُفيد الظنّ، وهذا الظنّ - وإن كان الشارع قد عبّده به بحسب ما ورد في الأدلّة على حجّية خبر الواحد الثقة - محدودٌ بالمجالات التي يكون فيها جريّ عمليّ، لا اعتقادٌ قلبيّ؛ أي في باب فروع الدين لا أصوله. يقول العلامة الطباطبائيّ: «والذي استقرّ عليه النظر اليوم في المسألة أنّ الخبر إن كان متواتراً أو محفوفاً بقريضة قطعيّة فلا ريب في حجّيته، وأما غير ذلك فلا حجّية فيه إلاّ الأخبار الواردة في الأحكام الشرعيّة الفرعيّة إذا كان الخبر موثوق الصدور بالظنّ النوعيّ، فإنّ له حجّية؛ وذلك أنّ الحجّية الشرعيّة من الاعتبارات العقلانيّة فتتبع وجود أثرٍ شرعيّ في المورد يقبل الجعل والاعتبار الشرعيّ؛ والقضايا التاريخيّة والأمر الاعتقاديّة لا معنى لجعل الحجّية فيها لعدم وجود أثرٍ شرعيّ، ولا معنى لحكم الشارع بكون غير العلم علماً وتعبيد الناس بذلك» [الطباطبائيّ، تفسير الميزان، ج 10، ص 351؛ سبحاني، رسائل أصوليّة، ص 184].

وتوجد ملاحظةٌ يجدر بنا أن نذكرها في الأخير: فصحيح أنّ هناك بعض

الاعتقادات يصعب على العقل الوصول إليها، فيتكفل النقل ببيانها، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذا النوع من المعارف معارضٌ للعقل. يقول الفيض الكاشاني:

«الشرع عقلٌ من خارج، والعقل شرعٌ من داخلٍ، وهما يتعاضان، بل يتحدان، ولكون الشرع عقلاً من خارج سلب الله اسم العقل من الكافر في غير موضع من القرآن، نحو: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُتِيٌّ فَهْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾. ولكون العقل شرعاً من داخلٍ، قال - تعالى - في صفة العقل: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾، فسَمِيَ العقل ديناً. ولكونهما متّحدين قال: ﴿نورٌ على نورٍ﴾، أي نور العقل، ونور الشرع، ثم قال: ﴿يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ﴾، فجعلهما نوراً واحداً، فالعقل إذا فقد الشرع عجز عن أكثر الأمور، كما تعجز العين عند فقد النور [الفيض الكاشاني، علم اليقين، ج 2، ص 917].

والمراد من ذلك أنّ هناك فرقاً بين عدم توصل العقل إلى إثبات بعض الاعتقادات، وبين كون هذه الاعتقادات معارضةً للعقل؛ فقد يعجز العقل عن الوصول إلى بعض النتائج العقديّة لعجزه، بل وأحياناً لضيق دائرة كشفه، لكنّ هذا لا يعني أنّ هذه العقائد معارضةٌ للعقل؛ ولهذا قد يأتي زمانٌ ويحصل تنبيهٌ للعقل عمّا غفل عنه، فيصبح العقل قادراً على الوصول إلى تلك النتائج العقديّة؛ وهذا نظير ما ذكرناه سابقاً عن مسألة المعاد الجسمانيّ التي لم تتمكن المدرسة المشائيّة من حلّها؛ لضعف مبانيها في هذا المجال، إلى أن أتى الملائم صدرها فقدّم لها تفسيراً عقلياً بديعاً، بعدما طرح نظرياتٍ فلسفيّةً جديدةً؛ أو نظير وحدة الواجب - تعالى - بالصرافة التي لم تتضح عقلاً، إلا بعد الألف الهجري، كما صرح بذلك العلامة الطباطبائي.

[الطباطبائي، الميزان، ج 6، ص 105]

ماهية الكشف والشهود

بهذا، نكون قد أمطنا اللثام ولو جزئياً وبحسب ما يسمح به المقام عن حجّية العقل والنقل في دائرة المسائل العقديّة، ويبقى علينا الآن أن نرى هل بمقدورنا أن نوسّع من دائرة الوسائل والمناهج المعرفيّة المعتمدة في باب الاعتقادات، لتشمل بذلك حتّى الشهود، أو لا؟ وإذا كان الجواب هو الإثبات، ما هي دائرة هذه الحجّية؟ لكن قبل ذلك، علينا أن نعترف بأنّ إدخال الشهود في المجال العقديّ ليس بالعملية السهلة؛ وذلك باعتبار اختلاط هذا النوع من المعرفة في كثيرٍ من الأحيان بالخيالات والأوهام، ممّا يبتعد بها كثيراً عن دائرة العقيدة التي يُشترط فيها اليقين والعلم الجازم، لكن مع ذلك، وبالنظر إلى الخصائص المهمّة التي تميّز بها هذه الأداة، وإلى المستويات الواسعة من المعرفة التي بوسعها أن تفتحها لنا، بحيث يتسنى لنا اقتحام عقباتٍ لم يتمكن العقل من اقتحامها، سنحاول - إن شاء الله تعالى - فتح المجال للشهود لكي يلعب دوره أيضاً على مستوى إثبات المسائل العقديّة، وذلك عبر مراحل متعدّدة نبيّن فيها أولاً معنى الشهود وأقسامه وخصائصه، ثمّ نتناول بعد ذلك معايير صدق المعرفة الشهوديّة وكذبها، حتّى يسهل علينا في الأخير البحث عن حجّيتها.

1. تعريف الكشف والشهود

ورد في لسان العرب لابن منظور أنّ: «المشاهدة: المعاينة. وشهده شهوداً أي حضره، فهو شاهد» [ابن منظور، لسان العرب، ص 223]. كما ذكر الراغب الأصفهاني في مفرداته أنّ الشهود والشهادة تأتي بمعنى: «الحضور مع المشاهدة إمّا بالبصر أو بالبصيرة، وقد يُقال للحضور مفرداً. قال الله تعالى ﴿عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ﴾، لكنّ الشهود بالحضور المجرد أولى، والشهادة مع المشاهدة أولى»

[الأصفهاني، معجم مفردات ألفاظ القرآن، ص 275]. ويقول ابن فارس في مقاييسه: «الشين والهاء والدال أصل يدل على حضورٍ وعلمٍ وإعلامٍ لا يخرج شيئاً من فروعه الذي ذكرناه» [ابن فارس، معجم المقاييس في اللغة، ص 539].

وعليه فإنَّ الشهود من الناحية اللغوية - بحسب ما تفيدنا التعريفات السابقة - هو بمعنى الاطلاع على الأمر المشهود والعلم به ومعاينته حضوراً ومن خلال الاتصال المباشر به.

ونفس هذا المعنى نجده حاضراً أيضاً على مستوى المعنى الاصطلاحي للشهود، لكن بدائرة أضيق؛ إذ إنَّ الشهود بحسب تعريف العرفاء الذين أوردوا هذا المصطلح للثقافة الإسلامية بحسب ما يبدو هو: معاينة المشهود (أي الحق تعالى) عن طريق نوعٍ خاصٍّ من الاتصال المباشر، أي الاتصال القلبي والوجودي. يقول الشيخ عبد الرزاق الكاشاني: «الشهود هو الحضور مع المشهود» [الكاشاني، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 343]، ويقول الشريف الجرجاني: «الشهود هو رؤية الحق بالحق» [الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 107]. ومن الواضح أنَّ هذه الرؤية المراد منها الرؤية القلبية لا مطلق الرؤية والمعاينة؛ وهي تلك الرؤية التي تحصل عن طريق جهاد النفس وتركيتها، حتى ترتفع الحجب القائمة بين الرائي والمرئي.

أ . بين الكشف والشهود

ومن بين المصطلحات الأخرى التي تُستعمل للتعبير عن العلوم الحاصلة عن طريق القلب هو مصطلح الكشف والمكاشفة، يقول القيصري في شرحه للفصوص: «اعلم أنَّ الكشف لغة رفع الحجاب، يُقال "كشفت المرأة وجهها" أي رفعت نقابها، واصطلاحاً هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني

الغيبيّة والأمر الحقيقيّة وجودًا أو شهودًا» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 107]. فعلى هذا، يكون الشهود نتيجةً للكشف عن الحقائق والأسرار المرتبطة بعالم الوجود، لكن غالبًا ما يُطلق أحدهما على الآخر، فيقال: علومٌ شهوديّةٌ أو علومٌ كشيّيةٌ.

ب. بين الشهود والعلم الحضوريّ

يُقَسَّم العلم بحسب أحد تقسيماته إلى حصويّ وحضوريّ: فالعلم الحصريّ هو الذي يكون فيه المعلوم حاضرًا عند العالم بصورته وماهيّته، بينما العلم الحضوريّ هو الذي يكون فيه المعلوم حاضرًا بنفسه وبوجوده عند العالم، بمعنى أنّ الواسطة تنتفي في العلم الحضوريّ بين العالم والمعلوم (نظير علم النفس بنفسها ومجالاتها).

ومن هنا، إذا كان الشهود - بحسب ما ذكرنا آنفًا - هو بمعنى الحضور مع المشهود من خلال الاتصال المباشر به، فإنّ الشهود يُفيد نفس المعنى الذي يُفيدة العلم الحضوريّ؛ لأنّ كلاهما يدلّ على الاتصال الوجودي المباشر وانتفاء الواسطة بين العالم والمعلوم، وبالتالي يُمكننا استعمال أحدهما في مكان الآخر، هذا على الرغم من الحساسيّة التي قد يُبديها البعض من ذلك، بدليل اقتصار الشهود على نوع خاصّ من المعرفة؛ وهي المعرفة التي تحصل عن طريق القلب فقط.

للإجابة عن هذا الإشكال نقول: صحيحٌ أنّ ما أورده العرفاء والمتصوّفة حول الشهود يتعلّق خصوصًا بالمعرفة الشهوديّة القلبيّة التي تحصل عن طريق القلب، لكنّنا عرفنا سابقًا أنّ الملاك في قبول العرفاء بهذا النوع من المعرفة وتمجيدها هو صدقها وكشفها الحقيقيّ عن الواقع والواقعيّات، وما ذلك إلّا

لحصول الاتصال الوجودي المباشر في المعرفة الشهودية بين العالم والمعلوم، وهي المسألة التي تتحقق بعينها في العلم الحضورى، غاية الأمر أن العلم الحضورى حصره البعض في أمثلة محدودة: وهي علم النفس بنفسها وقواها وعلمها مجالاتها وأفعالها وعلمها بعلمها، بينما نستطيع نحن أن نوسع من دائرة العلم الحضورى ليشمل أيضاً العلم القلبي بالواقعات الخارجة عن النفس الإنسانية ما دام الملاك واحداً (أي فقدان الواسطة بين العالم والمعلوم). نعم، يوجد فرقٌ دقيقٌ بين الشهود العرفاني والعلم الحضورى يتمثل في خصوصية الأول، (أي أنه يختص بطائفة معينة من الناس من أرباب القلوب والمجاهدات، وهم العرفاء والمتصوفة أو الأنبياء والأئمة)، وعمومية الثاني لكل الناس، غير أن هذا الفارق لا يرجع في حقيقته إلى نفس مفهوم العلم الحضورى أو مفهوم الشهود (فإنهما يتحدان من حيث المفهوم)، بل يرتبط هذا الفارق بنفس المشاهد، حيث نلاحظ وجود تفاوت بين الناس في مسألة الشهود القلبي، وهذا التفاوت راجع إلى اختلافهم الإدراكي فقط (أي في مدى استفادتهم من القلب).

ونحن نلاحظ وجود نفس الأمر على مستوى العلم الحضورى أيضاً؛ إذ كثيراً ما يغفل الإنسان عن وجود نفسه أو إحدى قواه النفسية لصارف ما. ويمكننا - تنزلاً - حل هذه المسألة من خلال الجمع بين المسألتين وتقسيم الشهود (والعلم الحضورى) إلى قسمين: شهود عام (يحصل لكل الناس) وشهود خاص (يحصل لطائفة معينة منهم).

2. أقسام الكشف والشهود

في هذا البحث، سنتناول تقسيماً آخر للشهود نمهد له بتمهيد مختصر: حيث إن الحكمة المتعالية التي فتحت بأبحاثها القيمة باباً جديداً أمام العقل

والفلسفة يتجاوز أطرها القديمة ، قد عرّفت العلم بأنه حضور مجرّد لمجرّد [الحيدري، العقل والعامل والمعقول، ص 407؛ الطباطبائي، نهاية الحكمة، تعليقة الفيّاضي، ج 4، ص 933]، بمعنى أنّ العلم يُعبّر عن نوع اتّحادٍ وجودي بين النفس الإنسانيّة (المجرّدة) وبين المعلوم (المجرّد). فالصورة العلميّة بجميع أقسامها (الحسيّة، الخياليّة، العقليّة) هي صورة مجرّدة عن المادّة وإن كان لها نحو تعلقٍ بها؛ والدليل على ذلك هو عدم اتّصافها بالخواصّ المادّية (نظير الانقسام والإشارتين الزمانيّة والمكانيّة وعدم جواز انطباع الكبير في الصغير و...). ومن هنا، فإنّ العلم بجميع أقسامه لا يتحقّق إلّا حينما ترتفع الوساطة الموجودة بين العالم والمعلوم، ممّا يعني أنّ «العلم - برأي صدر المتألّهين - يساوي الكشف والشهود» [اميني نژاد و بابائي كرماني، مباني و فلسفه‌ى عرفان نظري، ص 203]. وعليه، تكون الحكمة المتعالية قد وسّعت من دائرة الشهود ليشمل بالإضافة إلى العلم الحضوريّ، حتّى العلم الحسوليّ، غاية الأمر أنّ الأوّل يكون علمًا شهوديًا قويًا (عن قُرب) والثاني علمًا شهوديًا ضعيفًا (عن بُعد). يقول العلامة السيّد محمدحسين الطباطبائي: «العلم الحسوليّ اعتباراً عقليّ يضطرّ إليه العقل مأخوذٌ من معلومٍ حضوريّ هو موجودٌ مجرّدٌ مثاليّ أو عقليّ حاضرٌ بوجوده الخارجيّ للمدرك وإن كان مدرّكاً من بعيدٍ» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 239].

إذن، نستطيع أن نقسّم الشهود - بشكلٍ مختصرٍ - إلى عدّة مراتب بحسب المراتب الوجوديّة التي يتّحد فيها المدرك (أي النفس الإنسانيّة) بالمدرك، وهي كالآتي:

أ. مرتبة الشهود الحسيّ: وهي التي تحصل من خلال ارتباط النفس بالشيء المحسوس عن طريق إحدى الحواسّ الظاهرة أو الباطنة، بحيث

يكون هذا الارتباط سبباً في إثارة النفس وإعدادها من أجل إدراك الصورة العلمية الحسية الجزئية المجردة.

ب. مرتبة الشهود المثالي (أو الخيالي): حيث يحصل الارتباط الوجودي بين النفس والمعلوم في مرتبة الخيال، ويظهر هذا العلم على شكل صورة خيالية جزئية (ومجردة بالطبع).

ج. مرتبة الشهود العقلي: ويتصل فيها المُدرِك بالمُدرك على مستوى عالم العقل، لتنشأ من هذا الاتصال صورة عقلية كلية مجردة. يقول العلامة الطباطبائي رحمته الله:

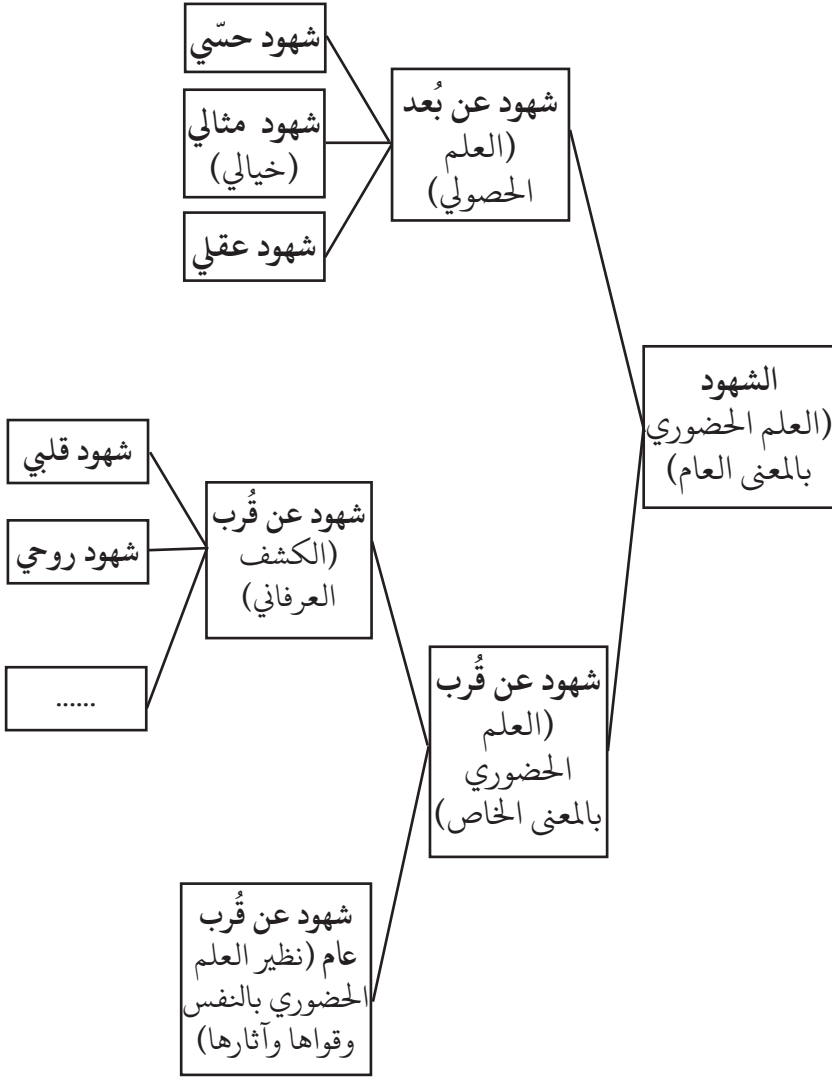
«وحقيقة الأمر أنّ الصورة المحسوسة بالذات صورة مجردة علمية. واشتراط حضور المادة واكتناف الأعراض المشخصة لحصول الاستعداد في النفس للإدراك الحسي، وكذا اشتراط الاكتناف بالمشخصات للتخيّل، وكذا اشتراط التقشير في التعقل للدلالة على اشتراط إدراك أكثر من فرد واحد لحصول استعداد النفس لتعقل الماهية الكلية المعبر عنه بانتراع الكليّ من الأفراد» [المصدر السابق، ص 244].

د. مرتبة الشهود القلبي: ويحصل هذا النوع من الشهود من خلال الاتصال بجاسة القلب بين العالم والمعلوم، حيث يطلع العارف في هذه المرتبة على حقيقة المعلوم بشكلٍ تفصيلي.

هـ. مرتبة الشهود الروحي: وتتحقق هذه المرتبة بعد حصول الاندك الروحي بين العالم والمعلوم، ليتعرّف العالم على الحقائق والمعاني الغيبية بشكلٍ إجمالي. [مباني وفلسفه عرفان نظري، المصدر السابق، ص 204]

نتائج عامّة حول تقسيم الشهود

1. الشهود يُفيد نفس المعنى الذي يفيد العلم الحضوريّ، أي الاتّصال الوجوديّ المباشر وانتفاء الواسطة بين العالم والمعلوم.
 2. الشهود (أو العلم الحضوريّ بالمعنى العامّ) ينقسم إلى شهودٍ عن بُعد (وهو الذي يُعبّر عنه عند المشهور بالعلم الحصريّ) وشهودٍ عن قُرب (وهو الذي كان يختصّ باسم العلم الحضوريّ، أي العلم الحضوريّ بالمعنى الخاصّ).
 3. الشهود عن بُعدٍ له ثلاث مراتب، وهي الشهود الحسيّ والشهود المثاليّ والشهود العقليّ.
 4. الشهود عن قُرب له مرتبتان، وهما: الشهود عن قُرب العامّ والشهود عن قُرب الخاصّ.
 5. الشهود عن قُرب الخاصّ ينقسم بدوره إلى قسمين: الشهود القلبيّ والشهود الروحيّ (بل إلى أقسامٍ أخرى أيضًا).
 6. المكاشفات العرفانيّة تُطلق على القسمين الأخيرين، أي العلوم والمعارف الحاصلة عن طريق شهودٍ عن قُربٍ خاصّ (سواءً كان ذلك في مرتبة القلب أو الروح). وسوف نُطلق من الآن فصاعدًا على هذه العلوم اسم العلوم الشهوديّة العرفانيّة (أو الغيبية).
- ويمكننا أن نضع هذا التقسيم للشهود بالشكل الآتي:



7. بهذا التقسيم، نكون قد حاولنا دفع الاستيحاش الذي قد يشعر به البعض من مسألة المعرفة الشهودية العرفانية، وذلك بعد أن استنتجنا أنها لا تختلف في شيء عن بقية المعارف الأخرى (أي عن الحسية والخيالية والعقلية) سوى في المرتبة، وكذلك في الوسيلة المستخدمة لتحصيلها (أي القلب).

وقبل أن نختم هذا البحث، تجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات الهامة:

1. ورد استعمال مصطلح الشهود العقليّ بمعنيّ آخر (خصوصاً في فلسفة ديكارت [راجع: سعدي، شهود صدرابي: عقلاني يا عرفاني، ص 5]، كما نستطيع أن نجد آثاراً للحديث عنه عند ابن سينا وغيره) للإشارة إلى تلك المفاهيم البدهيّة (المفاهيم البسيطة نظير المعقولات الثانية)، والقضايا البدهيّة التي يُصدّق بها العقل من دون حاجةٍ إلى انتقالٍ وتفكيرٍ [راجع: أميري، منطق بيشرفته [المنطق المتطور]، ص 17]، بل بمجرد عمليّة شهودٍ باطنيّ عقليّ؛ إذ إنّ المعقولات الثانية هي تلك المعقولات التي لا تُنتزع من الخارج مباشرةً، بل بتوسّط المعقولات الأولى؛ وبذلك تُعدّ منتوجاتٍ عقليّةً صرفاً يُدرّكها العقل من دون الحاجة إلى أيّ نوعٍ من أنواع التعمّل [المصدر السابق] (أي تُدرّك بمشاهدةٍ عقليّةٍ صرفةٍ)، ونفس الشيء يُقال بالنسبة للقضايا البدهيّة التي ترجع كلّها إلى أمّ القضايا (استحالة اجتماع النقيضين)؛ إذ إنّ العقل يُصدّق بهذه القضية بشكلٍ باطنيّ (ومن دون الرجوع للخارج) بعد شهوده للحالات التي تعرض للنفس (مثل العلم وعدم العلم)، وإدراكه لعدم إمكانيّة اجتماع هذه الحالات في آنٍ واحدٍ. هذا، ويُمكننا إدراج هذا النوع من الشهود العقليّ في ضمن الشهود عن قُرب العامّ.

2. إذا لم نكن نُؤمن باشتراك العلمين الحضوريّ والحصوليّ في نفس الحقيقة، وأنّهما قسمان من أقسام الشهود (أو مرتبتين من مراتبه)، كما برهنت عليه مدرسة الحكمة المتعالية، فنحن لا نشكّ - كحدّ أقلّ - في اتّكاء العلمين الحصوليّ والحضوريّ على الشهود ورجوعهما إليه. أمّا بالنسبة للعلم الحضوريّ، فمن الواضح جدّاً رجوعه إلى الشهود (كما بيّنا سابقاً) من دون أن نعتد في ذلك على المباني الجديدة التي طرحتها الحكمة المتعالية. وأمّا

فيما يخص العلم الحسوبي، فمن المعلوم اعتماده (بكلا شقيه: التصورات والتصديقات) على المفاهيم والقضايا البديهية التي لا تحتاج في إدراكها إلى أي نوع من التفكير، وقد بينا فيما سبق أنّ هذه المفاهيم والقضايا البديهية تعتمد على نوع من أنواع الشهود يُسمى بالشهود العقلي أيضاً.

3. توجد بعض الآراء التي حاولت إرجاع المكاشفات العرفانية إلى نوع من أنواع الإدراك الحسي الباطني (أي أنها جعلتها في مصاف الوجدانيات، نظير الإحساس بالألم وإدراك الجوع والشعور بالمحبة ...) [المصدر نفسه، ص 16] وهي محاولة جيدة قد تُفيدنا في تفسير كيفية تحوّل المدركات العرفانية الشهودية إلى علمٍ حسوبيٍّ (كما سيأتي معنا لاحقاً إن شاء الله)، لكنّها لا تُعطينا صورةً كاملةً عن هذا النوع من المدركات التي تحصل عن طريق وسيلة إدراكية أخرى غير الحس الباطني (أي القلب)، اللهم إلا أن نوسّع من دائرة الإحساس الباطني الوجداني ليشمل القلب أيضاً.

3 . خصائص المعرفة الشهودية

يتّصف الشهود بمجموعة من الخصائص التي ميّزته عن الأدوات المعرفية الأخرى، ولها تأثيرٌ في حجّيته ومستوى هذه الحجّية، من بينها:

1. انتفاء الوساطة فيها بين العالم والمعلوم: وتعدّ هذه هي الخاصية الأبرز لهذا الطريق، وهي التي تجعله متعالياً عن بقية الطرق. وهذا الأمر وإن كنا أثبتناه حتّى للعلوم الحسولية (ولهذا أرجعنا جميع العلوم إلى الشهود)، لكنّه يتجلّى في العلوم الشهودية العرفانية بصورةً أجلي وأرفع؛ لأنّ الوساطة ترتفع فيها بين العالم والمعلوم في مراتب أعلى من المرتبة الحسية الظاهرية، ممّا يُمكن العالم من إدراك المعلوم والاتّحاد به على مستوى حقيقته وواقعته.

2. سلامتها عن الخطأ والكذب: إذ كيف يُتصوّر خطأً في العلم عند وجود التّحادِ وجوديّ بين العالم والمعلوم على مستوى الحقيقة والواقعيّة؟! بل نستطيع القول إنّهُ لا يُمكننا حتّى وصفها بالصدق؛ لأنّ الصدق يُقابل الكذب فيما من شأنه الاتّصاف بهما (هما من قبيل الملكة وعدمها)؛ أي في العلوم الحصوليّة التي قد يوجد فيها اختلافٌ بين الواقع الذهنيّ والواقع الخارجيّ. وأمّا في العلوم الشهوديّة العرفانيّة، فلا يوجد هذا الاختلاف أبداً؛ ولهذا تكون أرفع وأرقى من الصدق والكذب. يقول الشيخ جوادي آملي:

«الوجود وساطةٌ بين العالم والمعلوم في العلم الحصوليّ - وهي وساطةٌ مفهوميّةٌ تكشف عن الواقع - يواجه هذا العلم الصواب والخطأ، والحقّ والباطل، والصدق والكذب. ولعدم وجود مثل هذه الوساطة في العلم الشهوديّ بين الشاهد والمشهود، فإنّ معنى الصواب والحقّ والصدق يتّخذ شكل الثبات والاستمرار والإتقان العينيّ، وليس الانطباق، بحيث لا يترك مجالاً للخطأ والباطل والكذب» [جوادي آملي، التجربة العرفانيّة والبنية المعرفيّة.. عرفان الإمام عليّ عليه السلام نموذجاً، ص 45].

ويقول صدر المتألّهين: «وأما العلم الحضوريّ الشهوديّ، فإذا حصل فينا، فلا بدّ من حصول شيءٍ للمدرك ممّا لم يكن حاصلاً له قبل ذلك، وهو الإضافة الإشرقيّة فقط، من غير افتقارٍ إلى المطابقة الواجبة حصولها في العلوم الصوريّة» [الشيرازي، المبدأ والمعاد، ص 110]. نعم، يمكن أن تحصل مشاهداتٌ خاطئةٌ يتصوّرُها الإنسان صحيحةً، وهذا ما سنشير إليه لاحقاً. وعليه، فإنّنا نستخلص أنّ حجّية العلوم الشهوديّة حجّية ذاتيّة، أي أنّها لا تحتاج لأيّ أمرٍ آخر من أجل إثبات حجّيتها.

3. سعة دائرة المعلومات الشهودية: فإذا كانت دائرة المُدركات العقلية محدودةً لمحدودية العقل نفسه، فلا تتجاوز إطار المفاهيم الحسولية الضيقة، فإنّ دائرة المعارف الشهودية العرفانية تتسم بالشمول والسعة لجميع هذا الكون الفسيح بشقّي أبعاده ومستوياته، بحيث لا توجد هنا أيّ حدودٍ تقف في وجه العارف من أجل سبر أغوار عالم الوجود، اللهمّ إلا ما يكتنفه هو نفسه من ضعفٍ ونقائص.

وعليه، فكلمًا امتلك الإنسان القدرة على التجردّ أكثر (من خلال طريق العمل والمجاهدة والتزكية)، تمكن من رفع الحجب الفاصلة بينه وبين الموجودات أكثر (وهي حجبٌ موضوعَةٌ في الحقيقة على جوارحه وحواسّه الباطنية)، وبالتالي تُتاح له الفرصة أكثر للتعرف على حقائق أعلى وأعمق وأدقّ. وهكذا يمضي الإنسان في مسيرته المعرفية التي تنقله من مستوى إلى مستوى، ومن عالمٍ إلى عالم، فيتعرّف على حقائق عالم الناسوت والملكوت والجبروت، ثمّ عالم الصفات والأسماء الإلهية، إلى أن يصل إلى مقام الذات الإلهية المتعالية.

ويُعبّر العرفاء عن هذا النوع من السير المعرفي التكاملي بعدة تعبيراتٍ، من ضمنها: علم اليقين، عين اليقين وحقّ اليقين. فـ «علم اليقين هو ما كان ناشئًا عن البرهان، وعين اليقين ما نشأ عن الكشف والبيان، وحقّ اليقين ما نشأ عن الشهود والعيان» [حمدان، مصطلحات التصوّف من كتاب مراجعة التشوّف إلى حقائق التصوّف لابن عجيبة الحسيّ، ص 13]. ويقول القيصري في شرحه للفصوص: «قسّم أرباب هذه الطريقة المقامات الكليّة إلى علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين. فعلم اليقين تصوّر الأمر على ما هو عليه، وعين اليقين شهوده كما هو، وحقّ اليقين بالفناء في الحقّ والبقاء به علمًا وشهودًا وكمالًا وحالًا» [القيصريّ، شرح فصوص الحكم، ص 148].

فالدرجة الأولى من المعرفة هي المعرفة النظرية الحسوليّة، ثمّ تتحوّل بعد ذلك هذه المعرفة (من خلال العمل والسير والسلوك ومجاهدة النفس) إلى معرفة شهوديّة ذات درجاتٍ عديدةٍ تُختصر في اثنتين: عين اليقين وحقّ اليقين، حيث تتخذ المعرفة هناك شكلاً آخر، يُعبّر عنه بالفناء.. يقول ابن تركة: «فإنّ لكلّ مرتبةٍ من علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين مدارج في الكمال غير محصورة» [ابن تركة، شرح فصوص الحكم، ج 1، ص 517]؛ وعليه، فإنّ «المعرفة العرفانيّة تبدأ بالاتّصال والاتّحاد بين العالم والمعلوم وتنتهي بمرحلة فناء العالم في المعلوم» [إبراهيميان، معرفت شناسی در عرفان، ص 54]؛ وهذا ما يُحيلنا على الخصوصيّة التالية.

4. أنّ المعرفة الشهوديّة غايتها ونتيجتها الوصول إلى الحقّ تعالى: وبالتالي فهي تمتلك شرفاً كبيراً بشرفيّة غايتها، إذ إنّ طالب هذه المعرفة «يريد الحقّ الأوّل لا لشيءٍ غيره، ولا يُؤثر شيئاً على عرفانه وتعبّده له فقط لأنّه مستحقّ للعبادة، ولأنّها نسبةٌ شريفةٌ إليه لا لرغبةٍ أو رهبةٍ» [مطهري، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة 2، ص 102]. نعم، يوجد من هؤلاء من يتوقّف في وسط الطريق دون أن يبلغ هذه الغاية القصوى، بل يوجد من الذين سلكوا سبيل المعرفة الشهوديّة من خلال التصفية والتزكية لا للوصول إلى الحقّ تعالى، بل لامتلاك القدرة على التصرف في الكائنات وخوارق العادات (كبعض المرتاضين الهنود مثلاً أو المنحرفين من بعض الصوفيّة)، لكنّ كلامنا هو حول المعرفة الشهوديّة الحقيقيّة التي تجعل من الله - تعالى - ولقائه الهدف الأسمى الذي على الإنسان أن يصل إليه.

5. أنّ المعرفة الشهوديّة مأخوذةٌ من الحقّ - تعالى - مباشرةً؛ ولهذا نجد أنّ أصحاب هذه المعرفة يفتخرون على غيرهم بكونهم تلامذةً لله تعالى - إن صحّ التعبير - من دون واسطة. [جهانگيري، محي الدين ابن عربي، ص 209]

يقول صدر المتأهلين: «وأعلى من الجميع أناس إلهيون ورجال ربّانيون يأخذون علومهم الكشفية بالوحي والإلهام من العقل الفعّال والملك الملقى للحقائق الموحى للأخبار والأحكام من غير وساطة هذه الأجسام» [الشيرازي، كسر أصنام الجاهلية، ص 162].

وقد ورد نظير هذا المعنى في الكثير من الروايات الصادرة عن أهل بيت الوحي، نظير رواية عنوان البصري التي يقول الإمام الصادق فيها: «لَيْسَ الْعِلْمُ بِالتَّعَلُّمِ، إِنَّمَا هُوَ نُورٌ يَقَعُ فِي قَلْبٍ مَنْ يُرِيدُ اللَّهَ - تَبَارَكَ وَتَعَالَى - أَنْ يَهْدِيَهُ» [العلامة المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 225].

بل نستطيع أن نجد له نظيراً في القرآن الكريم أيضاً من خلال قصة موسى والخضر الذي يقول عنه الحقّ تعالى: ﴿فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا﴾ [سورة الكهف: 65]؛ ولهذا نجد أنّ العرفاء يُطلقون على علمهم اسم العلم اللدنيّ.

حجّية المعرفة الشهودية بوجه عام

ما نستخلصه من كلّ الخصائص السابقة للكشف والشهود أنّ المعرفة الشهودية العرفانية تشترك مع بقية المعارف الإنسانية في الحجّية والاعتبار (وكُلُّ بحسبه)، يقول القيصريّ: «المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان والكشف لا البرهان والكسب، ولا على طريق الأخذ بالإيمان والتقليد؛ فإنّ كلّاً منها وإن كان معتبراً بحسب مرتبته، لكنّه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية؛ إذ ليس الخبر كالعيان» [الأملي، ممدّ الهمم في شرح فصوص الحكم، ص 654].

لكن يبقى أنّ حجّيّة هذا النوع من المعرفة هي حجّيّة شخصيّة، وبعبارة أخرى: نظراً لكون هذه المعرفة ذوقيةً وحضوريةً، فإنّها لا تتجاوز الشخص الذي يعيشها؛ وبالتالي من غير الممكن نقلها إلى الآخرين. وتُعدّ هذه المسألة من أبرز المسائل والإشكالات التي ترد على المعرفة الشهوديّة؛ حتّى مع أنّها لا تُبطل حجّيّة هذه المعرفة، غير أنّها تُحدّد من أثرها ودائرة اعتباريّتها، يقول الشيخ جعفر سبحاني: «لا يُكذّب مدّعي الشهود والكشف، غاية الأمر أنّه لا يُمكن تعدية ما انكشف له ليكون قاعدةً مطرّدةً في مجالات العلم والمعرفة» [سبحاني، نظريّة المعرفة، ص 189]. فتضحي المعرفة الكشفية عبارةً عن مجموعة من التجارب الشخصية المحدودة التي لا يجمعها أيّ رابط، ولا تخضع لأيّ ضابط، والشاهد على ذلك هو اختلاف الكثير من العرفاء في تجاربهم ومكاشفاتهم، بل - وباعتراف العرفاء بأنفسهم، يقول القيصري: «ومشاهدة الصور تارةً يكون في اليقظة وتارةً في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلامٍ وغيرها، كذلك ما يُرى في اليقظة ينقسم إلى أمورٍ حقيقيةٍ محضةٍ واقعةٍ في نفس الأمر وإلى أمورٍ خياليةٍ صرفةٍ لا حقيقة لها شيطانيةٍ، وقد يخالطها الشيطان بيسيرٍ من الأمور الحقيقية ليضلّ الرأي» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 100]؛ فتوجد الكثير من المكاشفات والمشاهدات الخاطئة التي يلتبس أمرها على العارف، فيظنّ أنّها رحمانيةٌ صادقةٌ، بينما هي شيطانيةٌ كاذبةٌ؛ إذ إنّ الشيطان لا يترك الإنسان حتّى في تلك العوالم العالية، بل يكون ترصده له فيها أشدّ وحرصه على غوايته فيها أوكّد. بالإضافة إلى أنّه يُشاهد عند المصابين ببعض الأمراض النفسية أو العضوية ادّعاء الاطلاع على هذا النوع من العلوم والمعارف والمكاشفات؛ نظير المصابين بالماليخوليا؛ وهي ضربٌ من الجنون، وهو أن تحدث للإنسان أفكاراً رديئةً ويغلبه الحزن والخوف، وربما صرخ ونطق الأفكار الرديّة وخلّط في كلامه. [انظر: الداية، معجم المصطلحات العلميّة العربيّة، ص 1199]

للجواب عن هذا الإشكال يمكن القول:

أولاً: يجب ألا نخلط في المقام بين شخصية المعرفة العرفانية وخصوصيتها [راجع: حسين زاده، كاوشى در ژرف‌هاى معرفت شناسى 2: منابع معرفت، ص 174]. فنحن نعتزف بأن هذه المعرفة شخصية ولا يمكن نقلها بعينها للآخرين، لكننا لا نقول بخصيصيتها وعدم إمكان حصولها للغير. وهذا الأمر ينسحب أيضاً حتى على العلوم الحسية المادية، فعندما أقول مثلاً (الشمس موجودة)، فأنا لا أستطيع أن أنقل ما أشاهده بعينه إلى الآخرين، غير أن بقية الناس يستطيعون بدورهم الحصول على هذه المعرفة من خلال أعمال حواسهم والنظر إلى الشمس لكي يكتشفوا بأنها موجودة، وما ذلك إلا لاشتراك جميع أفراد الإنسانية في نفس الحواس الظاهرية.

كما نستطيع تسرية هذا الأمر حتى إلى العلوم العقلية التي تكون بهذا المعنى شخصية (مرتبطة بشخص المدرك)، لكنها لا تكون خاصة؛ إذ بإمكان الجميع الوصول إليها من خلال اتباع القوانين العقلية المنطقية.

نفس الشيء نقوله بالنسبة للمعرفة الشهودية العرفانية التي يمكن للجميع الوصول إليها بسبب اتحاد كل بني البشر في وسيلتها وأداتها الإدراكية (أي القلب)، غاية الأمر أن الاستفادة من هذه الوسيلة مناط بتحقيق بعض الشروط الخاصة (أي التزكية والمجاهدة والسير والسلوك). وهذا نجده حتى في المعرفة الحسية الظاهرة المشروطة بسلامة الحواس مثلاً، والمعرفة العقلية المشروطة مثلاً بسلامة العقل، وحسن الاستفادة منه من خلال تعلم القوانين والقواعد المنطقية.

ثانياً: أن العرفاء تحدّثوا بإسهاب عن المعايير التي يجب أن تخضع لها هذه

العلوم والمكاشفات؛ وهذه المعايير ملائكة في حجّية الكشوفات بالنسبة لمن تحصل له، وهي ملائكة أيضًا في حجّيتها بالنسبة للآخرين. ومن خلال تتبّع كلماتهم، يُمكننا تقسيم هذه المعايير إلى قسمين أساسيين: معايير موضوعيّة ومعايير ذاتيّة. والمراد بالمعايير الموضوعيّة تلك المعايير التي ترتبط بالمكاشفات بشكل مباشرٍ من دون أن يكون لها أيّ نظيرٍ إلى المكاشف، وأما المعايير الذاتية، فهي المعايير التي لها ارتباطٌ مباشرٌ بشخص المكاشف.

1. المعايير الموضوعيّة للمعرفة العرفانيّة

ويُمكننا تقسيم هذه المعايير إلى عدّة أنواع:

أ. معيار العقل

ذكرنا سابقًا أنّ العقل (النظريّ) حجّةٌ في مجال المعارف النظرية؛ بمعنى أنّه يُحصّل لنا العلم في معارف كهذه، لكن هل نستطيع القول إنّ حجّةً حتّى في مجال بقيّة العلوم الحسيّة والشهوديّة؟ الجواب هو: نعم، غاية الأمر أنّ حجّيته هنا لا تكون بمعنى تحصيل العلم؛ لأنّه قاصرٌ عن الدخول في هذه المجالات، بل حجّيته هي بمعنى كونه معيارًا في صحّة هذه العلوم أو كذبها. ويُمكننا أن نبيّن المراد من كون العقل معيارًا في المعرفة الشهوديّة بالنحوين التاليين:

1. أن نعدّ العقل مقدّمَةً أساسيّةً للدخول في غمار المعرفة الشهوديّة؛ بمعنى أنّ العارف في سلوكه الكشفيّ القائم على المعاينة والمشاهدة القلبية إنّما يرمي إلى تحقيق حدٍّ من اليقين المعرفيّ بما كان قد ثبت لديه من معارف بالدليل والنظر والبرهان [المحمود، المعرفة وفقًا للمنهج العرفانيّ للسيد الخميني، ص 128]. يقول النسفيّ في كتابه (الإنسان الكامل): «فقد كان حتّى تلك اللحظة سائرًا في

طريق نور العقل، وهو ذا عمل العقل قد انتهى، وهو الآن سائرٌ في طريق نور الله، ويسير طوراً في طريق نور الله، حيث تُزال كلُّ الحُجُب النورانيّة والظلمانيّة من أمام السالك، فيرى الأخير الله ويعرفه [النسفي، الإنسان الكامل، ص 305]. ومن هنا نرى أنّ العرفاء يعترفون بالمراتب الثلاثة لليقين: علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين، بحيث تكون كلُّ درجةٍ مقدّمةً لحصول الدرجة الأعلى منها.

2. صحيح أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة هي معرفة ما وراء العقل، وينالها الإنسان بـ "حاسةٍ" أخرى أطلقنا عليها سابقاً اسم القلب، غير أنّ هذه المعرفة تتحوّل بعد ذلك (أي بعد أن ينتهي الإنسان من معاشتها) إلى معرفةٍ حصوليّةٍ عقليّةٍ؛ فمن هذه الناحية، تكون هذه المعرفة قابلةً للخضوع إلى مبضع التشريح العقلي، ويُمكننا إخضاعها إلى قواعد العقل وأسسها، وهذا لا يختلف في شيءٍ عن المدركات التي ينالها الإنسان عن طريق الحسّ الظاهريّ، ثمّ بعد ذلك تتحوّل إلى علومٍ عقليّةٍ حصوليّةٍ. يقول ابن تركة:

«إنّا لا نسلم أنّ العقل لا يُدرك تلك المكاشفات والمدركات التي في الطور الأعلى الذي هو فوق العقل أصلاً، نعم، إنّ من الأشياء الخفيّة ما لا يصل إليه العقل بذاته، بل إنّما يصل إليه ويدركه باستعانة قوّةٍ أخرى هي أشرف منه، واستبانة نور أضواءٍ هو أتمّ منه، مقتبساً من مشكاة الزجاجة الإنسانيّة التي فيها المصباح، لكن بعد الوصول يُدركه العقل مثل سائر مدركاته، كما في المدركات الجزئيّة، فإنّه في استحصالها يحتاج إلى قوّةٍ أخرى، لكنّها أنزل وأخسّ منه، وبعد الوصول يُدركها مثل سائر مدركاته على السواء» [التركة، تمهيد القواعد، المتن،

ص 249]

ومن هنا، نرى أنّ العرفاء الذين اكتشفوا حقيقة هذه المسألة عملوا على وضع كلّ مكاشفاتهم ومدركاتهم الشهوديّة المرتبطة بنظام عالم الوجود (وعلى رأسه الحقّ تعالى) على شكل مجموعةٍ من القواعد والمباني العرفانيّة التي سعوا إلى إثباتها بواسطة الدليل والبرهان، وإن كانوا قد حصلوا عليها عن طريق الكشف والشهود، وذلك في علمٍ أصبح يُسمّى بعلم العرفان النظريّ. يقول القيصريّ في مقدّمة شرحه لتائيّة ابن الفارض المصريّ:

«وهذا العلم وإن كان كشفياً ذوقياً... ولكن لما رأيت أنّ أهل العلم الظاهريّون أنّ أهل هذا العلم ليس له أصلٌ يُبتنى عليه ولا حاصلٌ يوقف لديه، بل تخيلاتٌ وطاماتٌ ذكريّةٌ لا برهان لأهله عليه... بيّنت موضوع هذا الفنّ ومسائله ومبادئه. وما ذكرت من البرهان والدليل هنا وفي مقدّمات شرح الفصوص وباقي الرسائل التي كتبت في هذه الطريقة؛ إنّما أتيت به إلزاماً لهم بطريقتهم وإفحاماً بشريعتهم؛ فإنّ كشف أهل الشهود ليس حجّة عليهم» [التركة، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، ص 6 و7].

وعليه، نستطيع القول إنّ البراهين العقليّة للعرفان هي بمنزلة آلة المنطق إزاء الحكمة والكلام؛ إذ يُمكن بها تمييز الصحيح من السقيم، فيجب أن لا يكون الكشف محالفاً للضرورة العقليّة، كما يُمكن نقل تلك المعارف إلى الآخرين الذين لا يتلقونها إلّا حينما يُصبح المشهود العرفانيّ معقولاً فلسفياً. [الأملي، المصدر السابق، ص 51]

ب. معيار الشرع

حيث يُعدّ الشارع المقدّس كذلك ضماناً للمعرفة الشهوديّة من الوقوع في الخطأ والخلط. ويتمثّل ذلك في مجموعةٍ من الأمور:

- عرض المشاهدات والمكاشفات على الكتاب والسنة، فما وافق الضرورات الشرعية يُؤخذ به، وما عارض فيهما ذلك يُترك. يقول ابن عربي: «ولا يتعدى كشف الولي في العلوم الإلهية فوق ما يُعطيه كتاب نبيه ووحيه. قال الجنيد في هذا المقام: علمنا هذا مقيّد بالكتاب والسنة، وقال الآخر: كلّ فتح لا يشهد له الكتاب والسنة، فليس بشيء» [الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص 33]. ويقول أبو سليمان الداراني: «إنّه ليقع في قلبي النكتة من نكت القوم، فلا أقبلها إلا بشاهدين من الكتاب والسنة. وقال الجنيد: من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث، لا يصلح له أن يتكلم في علمنا» [قاسم، المذاهب الصوفية ومدارسها، ص 103 و104].

- الإيمان بأنّ الطريق الصحيح للوصول إلى المكاشفات والعلوم العرفانية الشهودية الصحيحة ينحصر في اتباع الشريعة، يقول ابن عربي: «فأصل رياضتنا ومجاهدتنا وأعمالنا التي أعطتنا هذه العلوم والآثار الظاهرة علينا إنّما كان من عملنا على الكتاب والسنة» [ابن عربي، الفتوحات، ج 2، ص 162]. ويقول في موضع آخر: «اعلم وفقك الله أنّ الشريعة هي المحجة البيضاء.. محجة السعداء وطريق السعادة، من مشى عليها نجى ومن تركها هلك» [الغراب، الفقه عند الشيخ الأكبر، ص 14]. وهذا هو المبدأ الذي كان المرحوم السيّد عليّ القاضي يعتمد عليه كثيراً؛ فكان يحسب للشريعة الغراء حسابها بدقّة كبيرة، وكان بنفسه رجلاً متشرعاً بتمام المعنى، ومعتقداً بأنّ الشريعة هي السبيل لإدراك الحقائق العرفانية والتوحيدية. وكان جاداً في هذا الأمر، بحيث لم يكن ليفوته أبسط سنة وعمل مستحبّ. [الطهراني، الروح المجرد، ص 473]

- بل الأكثر من ذلك، فإننا نقول إنّ هناك عينية بين العلوم الكشفية والعلوم الشرعية؛ ولهذا نجد أصحاب الكشف والشهود يعتقدون أنّ

العلوم الشرعيّة والعلوم الشهوديّة الكشفية هما شيءٌ واحدٌ والاختلاف بينهما هو بحسب الظاهر والباطن فقط، ويُطلقون على الأولى اسم الشريعة والثانية اسم الحقيقة، بينما يُسمّون الطريق الرابط بين الشريعة والحقيقة وبين الظاهر والباطن (وهو التزكية والمجاهدة) اسم الطريقة. فالشريعة - إذن - تكليف الظواهر، والطريقة تصفية الضمائر، والحقيقة شهود الحقّ في تجلّيات المظاهر [حمدان، مصطلحات التصوّف، ص20]، والجميع يشكّل وجوهًا ومظاهر لحقيقةٍ واحدةٍ.

- التبرؤ من المدّعين للمعرفة الشهوديّة الذين لا يخضعون لظاهر الشرع. يقول محيي الدين ابن عربيّ: «ونبغت طائفةً ثالثةً ضلّت وأضلت، فأخذت الأحكام الشرعيّة وصرفتها في بواطنهم، وما تركت من حكم الشريعة في الظواهر شيئاً، تسمّى الباطنيّة» [ابن عربيّ، الفتوحات، ج1، ص334]. ويقول صدر المتألّهين أيضاً: «فكما أنّ الحشويّة والكراميّة ينظرون في الأحكام بالعين العوراء يقتصرون على الظواهر وينكرون عالم الأسرار ومعدن الأنوار، فكذلك الباطنيّة، حيث يهملون الأحكام والآداب الظاهرة ويتركون العمل بالشريعة الحقّة، ونبذوها وراء ظهورهم. وكلتا الطائفتين عماءٌ عوراء دجالون في إدراك حقائق الأشياء، إلّا أنّ عماء إحداهما في يمين عينيهما وعماء الأخرى في يسراهما» [الشيرازي، كسر أصنام الجاهليّة، ص49].

ج. معيار الرجوع لأهل الخبرة

فنحن نعلم أنّ لكلّ علم أهلاً، ونحن مأمورون شرعاً وعقلاً بالرجوع إلى الخبراء وأهل الاختصاص من أجل تلقي العلوم وتحصيلها، حيث يقول الله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة النحل: 43]. والمعرفة

الشهوية لا تخرج بدورها عن هذه القاعدة، حيث من الممكن عرض المكشفات والمشاهدات التي تحصل للسالك على الأشخاص الذين نظمّن بتصلّعهم في العرفان على مستوى نظري وعملي، من أجل تمييز الصحيح عن الباطل. يقول القيصري: «ومشاهدة الصور تارة يكون في اليقظة وتارة في النوم، وكما أنّ النوم ينقسم بأضغاث أحلام وغيرها، كذلك ما يرى في اليقظة ينقسم إلى أمور حقيقية محضة واقعة في نفس الأمر وإلى أمور خيالية صرفة لا حقيقة لها شيطانية، وقد يُخالطها الشيطان بيسير من الأمور الحقيقية ليضلّ الرأي؛ لذلك يحتاج السالك إلى مرشد يرشده وينجيه من المهالك» [القيصري، شرح فصوص الحكم، ص 100].

يبقى البحث هنا حول المواصفات والخصوصيات التي يجب أن يخضع لها هؤلاء الخبراء، غير أنّ ذلك ممّا يخرج عن طاقة هذه الدراسة.

2. المعايير الذاتية للمعرفة العرفانية

والمراد منها تلك المعايير المرتبطة بالمشاهد؛ إذ من المعلوم أنّ نفس المُشاهد بما يحمل من خصوصيات ومواصفات له دور أساسي في تلقي المشاهدة والحصول عليها، ثمّ تفسيرها ونقلها للآخرين بعد ذلك، حيث يقول القيصري في هذا الصدد: «الفرق بين الواردات الرحمانية والملكية والجنّية والشيطانية يتعلّق بميزان السالك المكشف» [القيصري، مقدّمة شرح فصوص الحكم، ص 112]. وعليه، كلّما كان الإنسان يتّصف بقوة العقل وإحكامه للقواعد العقلية، بالإضافة إلى تحلّيه بالزهد والتقوى وفضائل الأخلاق والتقيد بالأحكام الظاهرية وعدم الاقتصار على فعل الواجبات واجتناب المحرّمات، بل تعدّي ذلك إلى فعل المستحبّات وترك المكروهات، وتمكّنه

أيضاً من مباني العرفان والسير والسلوك؛ كانت مكاشفاته أصدق، وعن الخيالات والأوهام أبعد. وتعدّ هذه المعايير الذاتية من المعايير التي قد نتمسك بها ونلجأ إليها للتأكد من صحّة المشاهدات المنقولة عن الآخرين. يقول السيّد الحسيني الطهراني:

«كيف يمكن لعالمٍ عظيم الشأن كالسيّد ابن طاووس أو السيّد مهديّ بحر العلوم أو السيّد عليّ الشوشترّي الذي استلم مجلس درس الشيخ الأنصاريّ بعد وفاته لمدة ستّة أشهرٍ على أحسن وجهٍ وأفضل نحوٍ وأكملة، أو المرحوم الآخوند الملاحسين قلي همداني أستاذ الشيخ الأنصاريّ في الأخلاق... الذين كانوا جميعهم من الفقهاء العظام وأصحاب المقام العالي وأبطال ميدان التحقيق والتدقيق والمشار إليهم بالبنان من حيث الغزارة العلميّة والنبوغ الفكريّ... كيف يُمكن أن يُتوقّع من هؤلاء أن تكون مشاهداتهم ومكاشفاتهم على خلاف موازين ومباني الشريعة، وأن لا يحصل لهم اطلاعٌ على صحّتها وسقمها؟!

وكيف يكون استنباط مجتهدٍ عاديٍّ موردًا للقبول وحائزًا على الحجّيّة؟ أما العلم واليقين بصحّة المدركات والواردات القلبيّة والمكاشفات المعنويّة لهكذا مستويٍّ من أعظم الفقهاء وأكابر الحكماء...

فإن قيل: إنّ ملاك حجّيّة فتوى الفقيه هو استناده إلى كلام المعصوم، وأمّا في شهود أهل العرفان ومكاشفات الأولياء الإلهيّين فلا يوجد مثل هذا الاستناد، بل تقوم فقط على

الواردات وإدراك الصور والمعاني المرتسمة في النفس؛ ولذلك من الممكن أن تكون مشوبةً باشتباهٍ... ولذلك لم يقبل عظماء أهل المكاشفة والشهود بأيّ مكاشفةٍ، ولم يظنّ أحدٌ منهم أنّ أيّ إدراكٍ لصورةٍ أو معنىٍ هو منطبقٌ مع الحقيقة والواقع.

وجواب هذا الكلام: أنّه بالرغم من كون احتمال الاشتباه في الواردات القلبية واردةً بالنسبة إلى جميع الأفراد، إلّا أنّ تطبيقها على مصادر الوحي ومباني التشييع وأحاديث أهل البيت سينفي بنحوٍ قطعيٍّ احتمال الخطأ... وإذا كان هناك احتمالٌ للخطأ في بعض موارد الشهود، أو اشتباهٌ في الكشف المعنويّ، فلا ينبغي ترك الاحتياط فيها، كما هو الحال في السلوك الفقاهتيّ عند الشكّ والترديد؛ إذ لا بدّ حينئذٍ من التوقف في الفتوى والاحتياط في العمل» [الطهراني، حريم قدس، ص 69 و70].

نتيجة الكشف وحجّيته في دائرة المسائل الاعتقاديّة

تبين لنا إذن من كلّ ما سبق أنّ المعرفة الشهوديّة العرفانيّة التي ينالها الإنسان عن طريق القلب لا تختلف من حيث الجوهر عن بقيّة المعارف التي يحصل عليها الإنسان من طرقٍ أخرى (الحسّ، الخيال، العقل) اللهمّ إلّا من حيث الدرجة والوسيلة؛ إذ إنّ كلّ هذه المعارف تبني على انتفاء الوساطة بين العالم والمعلوم (أي على الشهود بالمعنى العام). كما تبينت لنا أيضاً حجّية هذه المعرفة الشهوديّة العرفانيّة، وأنها حجّيةٌ تعتمد على المعايير التي تقدّم ذكرها، لا سيّما العقل، واتّضحت لنا كذلك أنّها ليست معرفةً خاصّةً؛ إذ يُمكن حصولها للآخرين أيضاً، بل ويُمكن نقلها للغير، خصوصاً إذا كانت تخضع للمعايير التي تحدّثنا عنها بالتفصيل.

وعليه، لا يبقى علينا الآن إلا أن نُفصّل الكلام عن دور هذه المعرفة في إثبات المسائل العقديّة، فنقول:

بالنسبة للاعتقادات الأساسيّة، فصحيحٌ أنّه يُشترط فيها تحصيل اليقين بالمعنى الأخصّ، وهو لا يتأتّى إلا من خلال المنهج العقليّ البرهانيّ، إلا أنّ الشهود يُمكنه أن يلعب دوراً مهمّاً في هذا المجال يتمثّل في تعميق الإيمان، وتركيزه، والوصول به إلى مستوياتٍ أعلى؛ لا سيّما بملاحظة الخصائص التي تميّز بها المعرفة الشهوديّة، وأنها تُمكن الإنسان من الاتّحاد بحقيقة تلك المعتقدات وواقعيتها، وأنها تسلم من الخطأ والكذب، وغير ذلك من الخصائص التي ذكرناها آنفاً، غاية الأمر أنّ تلك المعرفة الشهوديّة يجب أن تكون خاضعةً للمعايير التي اعتبرناها سابقاً.. يقول الشيخ محمد تقي مصباح يزدي:

«وأخيراً، وبعد التوقّف على الرؤية الكونيّة والأيدولوجيّة الصحيحة، يُمكن التوصل إلى المكاشفات والمشاهدات من خلال السعي والرفق في مراحل السير والسلوك؛ ليتوصّل وبدون توسّط المفاهيم الذهنيّة إلى الكثير من الحقائق التي أثبتتها الاستدلالات العقلية» [اليزديّ، دروسٌ في العقيدة الإسلاميّة، ص 55].

ومن هنا، نرى الحقّ - تعالى - يقول في حقّ نبيّه إبراهيم: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]. فَجُعِلَ الاطلاع الشهوديّ على ملكوت السماوات والأرض شرطاً في حصول اليقين؛ كما نجد هذا المعنى حاضرًا في الروايات على مستوى العديد من الاعتقادات الأساسيّة؛ نظير المعرفة الشهوديّة بحقيقة التوحيد؛ مثلما يقول أمير المؤمنين: «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيتُ الله قبله» [الطباطبائيّ، الميزان، ج 8، ص 263]، والمعرفة الشهوديّة بالإمامة والولاية، يقول الإمام عليّ: «إِنَّهُ

لَا يَسْتَكْمِلُ أَحَدُ الْإِيمَانِ حَتَّى يَعْرِفَنِي كُنْهَ مَعْرِفَتِي بِالتَّوْرَانِيَّةِ» [المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، ج 26، ص 1]؛ إذ من الواضح جدًا هنا أن هذه المعرفة شهودية وليست حصولية.

ولهذا، فإن العديد من أصحاب الكشف والشهود إن كانوا صادقين في كشفهم وشهودهم تظهر لهم الكثير من الحقائق التي قد تكون أحيانًا مخالفة لما يؤمنون به خطأً؛ وفي هذا الصدد، كان المرحوم القاضي يقول: «من المحال أن يصل امرؤ إلى مرحلة الكمال فلا تصبح حقيقة الولاية مشهودةً لديه» [الطهراني، الروح المجرد، ص 341]؛ وهذا يعني أن الشهود له دورٌ أيضًا في تنبيه الإنسان إلى الأخطاء والمغالطات التي قد تحصل له حين استدلاله على مسألة عقديّة.

وأما فيما يخصّ المسائل العقديّة الفرعية، فالكلام أيضًا هو الكلام، حيث بالإمكان الاستفادة من الشهود هنا في الوصول إلى حقيقة تلك المعتقدات المستنبطة من العقل أو النقل، ومشاهدتها عيانًا، فيزداد الإيمان بها ويتعمق الاعتقاد بها؛ كأن يطلع الإنسان شهوديًا على حقائق عالم البرزخ والقيامة الواردة في الكتاب والسنة؛ وعليه نخلص في الأخير إلى أنّ حجّية المعرفة الشهودية في مجال العقائد تقع في طول حجّية المعرفتين العقلية والنقلية، من دون أن يوجد بينها أيّ تعارض.

قائمة المصادر

1. ابراهيميان، سيّد حسين، معرفت شناسی در عرفان [علم المعرفة في العرفان]، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الأولى، 1387 هـ.ش.
2. الإيبي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، بدون تاريخ.
3. ابن تركة، شرح فصوص الحكم، بيدار، قم، الأولى، 1378 هـ.ش.
4. ابن سينا، الإلهيات، الشفاء، منشورات المرعشي النجفي، قم، 1404 هـ.
5. ابن عربي، محي الدين، الفتوحات المكيّة، دار صادر، بيروت.
6. ابن فارس، أبو الحسين أحمد، معجم المقاييس في اللغة، دار الفكر، بيروت، الثانية، 1418 هـ.
7. ابن منظور، لسان العرب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الأولى، 1408 هـ.
8. الأصفهاني، الراغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، منشورات مرتضوي، طهران، الثانية، 1376 هـ.ش.
9. حسن زاده آملي، حسن، اتّحاد عاقل به معقول، نشر حكمت.
10. _____، مَهْدُ الهَمِّمِ فِي شَرْحِ فُصُوصِ الْحُكْمِ، وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، طهران، الأولى، 1378 هـ.ش.
11. جوادى آملي، عبد الله، التجربة العرفانية والبنية المعرفية.. عرفان الإمام عليّ نموذجاً، مجلّة المنهاج، السنة التاسعة، العدد 36، شتاء 1425 هـ.
12. أميرى، عسكري سليمانى، منطق بيشرفته (المنطق المتطور)، مركز المصطفى الدولي للترجمة والنشر، قم، الأولى 1398 هـ.ش.

13. اميني نژاد، علي؛ بابائي، مهدي؛ كرمانى، عليرضا، مبانى وفلسفه‌ى عرفان نظرى، مركز دراسات دائرة المعارف، العلوم العقلية الإسلامية، قم، الأولى، 1390 هـش.
14. التركية، صائى الدين علي بن محمد، التمهيد في شرح قواعد التوحيد، تصحيح الشيخ حسن رمضانى، مؤسسه أم القرى، بيروت، الأولى، 1424 هـ.
15. التركية، صائى الدين علي بن محمد، تمهيد القواعد، منشورات وزارة الثقافة والتعليم العالى، طهران، 1360 هـش.
16. الجرجاني، الشريف، كتاب التعريفات، مؤسسه دار إحياء التراث العربي، لبنان، الأولى، 1424 هـ.
17. جهانگيري، محسن، محيي الدين ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1424 هـ.
18. الحاج حسن، علي، الحكمة المتعالية عند صدر المتألهين، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1426 هـ.
19. حسين زاده، محمد، كاوشى در ژرف‌هاى معرفت شناسى (غوص فى أعماق علم المعرفة) 2: منابع معرفت، منشورات مؤسسه السيد الخميني للتعليم والتحقيق، قم، الأولى، 1386 هـش.
20. حمدان، عبد الحميد صالح، مصطلحات التصوف من كتاب مراجعة التشوف إلى حقائق التصوف لابن عجيبة الحسيني، مكتبة مدبولي، القاهرة، الأولى، 1999م.
21. الحيدري، السيد رائد، المقرّر في توضيح منطق المظفر، ذوي القربى، قم، الأولى، 1422 هـ.
22. الحيدري، السيد كمال، العقل والعامل والمعقول، دار فراقده، قم، الأولى، 1431 هـ.
23. الداية، فايز، معجم المصطلحات العلمية العربية، دار الفكر، دمشق، الأولى، 1410 هـق.
24. زروق الفاسي، أحمد بن أحمد، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت، الثانية، 1426 هـ.

25. سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّة. مؤسّسة الإمام الصادق، قم.
26. _____، نظريّة المعرفة، المركز العالمي للدراسات الإسلاميّة، قم، الأولى، 1411هـ.
27. سعدى، عباس احمد، شهود صدرايي: عقلاني يا عرفاني، مجلّة الفكر الدينيّ الفصليّة التابعة لجامعة شيراز، المجلّد 2، العدد 4 والمجلّد 3، العدد الأول، صيف وخريف 2001م.
28. السيّوريّ، الفاضل المقداد، شرح الباب الحادي عشر، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم، الأولى، 1426 هـ.
29. الشهرزوريّ، شمس الدين، شرح حكمة الإشراف، مؤسّسة الدراسات والبحوث الثقافيّة، طهران، الأولى، 1372 هـش.
30. الشيرازيّ، صدر المتألّهين، كسر الأصنام الجاهليّة، تصحيح د. جهانگيري، بنياد حكمت صدرا، طهران، الأولى، 1381 هـش.
31. _____، المبدأ والمعاد، تصحيح السيّد جلال الدين الآشتيانيّ، انجمن حكمت و فلسفهى ايران، طهران، 1354 هـ.
32. صليبا، جميل، المعجم الفلسفيّ، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982م.
33. الطباطبائيّ، السيّد محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم، قم، الخامسة، 1417هـ.
34. _____، نهاية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، قم.
35. _____، نهاية الحكمة، تعليقة الفيّاضيّ، مؤسّسة السيّد الخمينيّ للتعليم والتحقيق، قم، الرابعة، 1386 هـش.
36. الطهرانيّ، السيّد محمّد الحسين الحسينيّ، الروح المجرّد، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الثالثة، 1431 هـ.
37. _____، معرفة الله، دار المحجّة البيضاء، بيروت، الثالثة، 1431 هـ.

38. الطهراني، السيّد محمد محسن الحسيني، أسرار الملكوت، مكتب وحي، قم، الأولى، 1425 هـ.
39. الطهراني، السيّد محمد محسن الحسيني، حريم القدس، نشر عرش انديشه، قم، الأولى، 1428 هـ.
40. عابدي شاهرودي، علي، المقدمة على شرح أصول الكافي لصدر المتأهين الشيرازي، تصحيح محمد خواجوي، مؤسسه الدراسات والبحوث الثقافية، طهران، 2005 م.
41. عبوديت، عبد الرسول، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، تعريب علي الموسوي، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، بيروت، الأولى، 2010 م.
42. الغراب، محمود محمود، الفقه عند الشيخ الأكبر، مطبعة نصر، الثالثة، 1420 هـ.
43. الفتال النيشابوري، محمد بن الحسن، روضة الواعظين، منشورات الرضي، قم.
44. الفيض الكاشاني، الملا محمد محسن، الحقائق في محاسن الأخلاق، مؤسسه دار الكتاب الإسلامي، قم، الثانية، 1423 هـ.
45. _____، علم اليقين، منشورات بيدار، الأولى، 1418 هـ.
46. الفيوي، أحمد بن محمد بن علي، المصباح المنير، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2001 م.
47. قاسم، عبد الحكيم عبد الغني، المذاهب الصوفية ومدارسها، مكتبة مدبولي، القاهرة، الثانية، 1999 م.
48. قراملكي، أحمد، الهندسة المعرفية للكلام الجديد، ترجمة حيدر نجف وحسن العمري، دار الهادي، بيروت، الأولى، 1423 هـ.
49. القيصري الرومي، داوود بن محمود، شرح فصوص الحكم، تم تنظيمه بعناية السيّد جلال الدين الآشتياني، شركة النشر العلميّة والثقافيّة، الطبعة الأولى، 1375 هـ.ش.

50. الكاشاني، عبد الرزاق، لطائف الإعلام في إشارات أهل الإلهام، نشر ميراث مكتوب، الأولى، طهران، 1421 هـ.
51. الكليني، ثقة الإسلام، الكافي، دار الكتب الإسلاميّة، طهران، 1365 هـ.ش.
52. المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، 1404 هـ.ق.
53. المحمود، حسن علي، المعرفة وفقاً للمنهج العرفانيّ للسيد الخمينيّ رحمته الله، مؤسّسة نشر آثار السيد الخمينيّ رحمته الله، قم، الأولى، 1421 هـ.
54. المشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، نشر الهادي، قم، السادسة، 1416 هـ.
55. مطهري، الشهيد مرتضى، مدخل إلى العلوم الإسلاميّة 2، ترجمة حسن علي الهاشمي، دار الكتاب الإسلاميّ، قم، الأولى، 1421 هـ.
56. النسفي، عزيز الدين، الإنسان الكامل، دار طهوري للنشر، طهران، الثالثة، 1993 م.
57. مصباح (البزدي)، محمّدتقي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، مؤسّسة الهدى للنشر والتوزيع، قم، الثانية، 1421 هـ.

أثر الوهم في الرؤية العقديّة

د. فلاح السبتي

الخلاصة

لقد جعل الله - تعالى - في طبيعة الإنسان قوى إدراكية متعدّدة، تساعد النفس على إدراك مختلف الموضوعات، ومن هذه القوى قوّة الوهم، وهي تساعد الإنسان في إدراك المعاني الجزئية المتعلقة بالمحسوسات، وتساعدنا كذلك في الحكم المتعلّق بالأمر المحسوسة ويكون حكمها صحيحاً، ولكنّها تتعدّى لتحكم في الموضوعات المجرّدة فيكون حكمها خطأ؛ لأنّها تحكم على الموضوع المجرّد على غرار ما هو ثابت للموضوع المادّي المحسوس، ونريد من هذا البحث أن نبين التأثير السلبي لهذه القوّة على البحث العقديّ؛ لأنّ أساس البحث فيه هو عالم الغيب والتجرّد، وهو بحث الإلهيات، وكيف أنّها يمكن أن توقع الباحث في الغلط فينسب إلى الذات الإلهية ما لا يتناسب مع جلالها وتقديسها.

المفردات الدلالية: قوّة، إدراك، عقل، وهم، خيال، مجرّدات، إلهيات،

الرؤية العقديّة.

تمهيدٌ في قوى الإدراك عند الإنسان

القوى المدركة: هي القوى التي تستعملها النفس في إدراكها للأشياء المختلفة، وهذا النوع من القوى منه ما هو مشتركٌ بين أنواع الحيوان؛ لأنها تكون له من حيث هو حيوانٌ، ومنها ما هو مختصٌ بالإنسان، والبحث عن هذه القوى ووظائفها بنحوٍ مفصّلٍ موضعه في علم النفس الفلسفيّ فمن شاء التفصيل فعليه الرجوع إلى الكتب والرسائل التي دونت في هذا العلم مثل: رسالة أحوال النفس، أو النفس من كتاب (الشفاء)، المقالة الثانية والثالثة والرابعة، وكلاهما للشيخ الرئيس ابن سينا، أو كتاب (الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة)، الباب الرابع والخامس لصدر الدين الشيرازي، ولكن نحن هنا سنأخذ منها ما ينفع ليكون مقدّمةً ومدخلًا لبحثنا هذا.

أولاً: قوى الإدراك في النفس الحيوانية

وهي على نوعين: قوى تدرك من خارج وتسمّى بالحسّ الظاهريّ، وقوى تدرك من الباطن وتسمّى بالحسّ الباطنيّ، وهو ما قد يسمّى بالوجدان:

1 - الحسّ الظاهريّ

وهو عبارة عن جهازٍ يحتوي على مجموعة قوى تشكّل مجسّاتٍ لاكتشاف الخارج المادّيّ، وكل واحد من تلك القوى يساعد النفس على التعرف على نوع من المدركات الخارجية المادية القابلة للإحساس بها، ومجموع هذه القوى تسمّى بالحواس الخمس، وهي: اللمس، والذوق، والشمّ، والسمع، والبصر، وهي تساعد النفس على إدراك الكيفيات المادّية المحسوسة، وهي: الملموسات كالخشونة أو الصقالة، أو الحرارة أو البرودة، والمذوقات كالمرورة والحلاوة، والمشمومات وهي الروائح المختلفة، والمسموعات وهي الأصوات المختلفة، والمبصّرات كالألوان والأشكال المختلفة.

وهذه القوى تساعد النفس على إدراك الكيفيات المحسوسة، وتحصيل ما يسمّى بالإدراك الحسيّ، وهو إدراك النفس للصور المحسوسة في حال مواجهة الحاسة للشيء المحسوس، قال صدر المتألهين: «من شرائط الإدراك الحسيّ حصول نسبةٍ وضعيّةٍ بين آلة الإدراك والشيء الذي يؤخذ منه تلك الصورة، وهذه النسبة غير ثابتةٍ بين تلك الصورة وما يطابقه وتؤخذ منه، وذلك الشرط غير محتاجٍ إليه في غير الإدراك الحسيّ من الإدراكات الخياليّة والوهميّة والعقليّة» [صدر المتألهين، الأسفار، ج 3، ص 299].

2 - الحسّ الباطنيّ

وقواه على نوعين فبعضها قوىّ تدرك صور المحسوسات، وبعضها قوىّ تدرك المعاني في المحسوسات.

أ - القوى المدركة لصور المحسوسات

وهي القوى التي تدرك نفس الصور التي تمّ إدراكها بتوسّط الحسّ الظاهريّ، ولكنّه يدركها أولاً ثمّ يؤدّيها إلى تلك القوى في الحسّ الباطنيّ، وهي عبارةٌ عن ثلاث قوىّ، وهي على الترتيب:

الحسّ المشترك (فنتاسيا): وهي قوّةٌ وظيفتها قبول كلّ الصور التي تأتيها من الحواس الخمس الظاهريّة [ظ: ابن سينا، رسائل ابن سينا، ص 52]، فهي كالمجمع الذي تجتمع فيه الصور المنطبعة في تلك الحواسّ.

الخيال أو المصوِّرة: وهي قوّةٌ تحفظ ما قبله الحسّ المشترك من صور بتوسّط الحواسّ الظاهريّة الخمس، وتبقى فيها بعد غيبة المحسوسات الخارجيّة [ظ: ابن سينا، عين الحكمة، ص 38].

وهذه القوّة المسؤولة عن ما يسمّى بالإدراك الخياليّ، وهو عبارةٌ عن استحفاظ الصور المحسوسة بعد غياب المحسوس عن مقابلة الحواسّ ومباشرتها له، فتستطيع النفس أن تحضر تلك الصور متى شاءت عن طريق هذه القوّة.

المتصرّفة: وهي القوّة التي لها قابليّة التصرف في الصور الخياليّة بأن ترّكب بينها أو تفصل بعضها عن بعض بحسب الاختيار، وتسمّى بالمتخيّلة، وهذه إذا كان تصرّفها في الصور المعقولة التي عند النفس الناطقة الإنسانيّة سمّيت مفكّرةً [ظ: المصدر السابق، ص 39].

ب - القوّة التي تدرك معنّى في المحسوسات

وهي القوّة التي تساعد النفس في إدراك شيءٍ في المحسوس لا يدركه الحسّ الظاهر، مثل إدراك الشاة لعنى العدو الذي يجب الهرب منه في الذئب، أو المحبوب الذي يجب العطف عليه في الولد، وتسمّى بالقوّة الوهميّة، وهي القوّة التي تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئيّة، ولها قوّة تحفظ مدرّكاتنا الجزئيّة تسمّى بالحافظة أو الذاكرة.

وهذه القوّة هي التي تعين النفس على ما يسمّى بالإدراك الوهمي، وهو إدراك المعنى الجزئيّ الذي يكون متعلّقاً بأمرٍ محسوسٍ أو صورةٍ خياليّة.

وهذه القوّة تكون في الحيوانات بمنزلة العقل في الإنسان، قال ابن سينا: «نفوس الحيوانات غير الإنسان ليست بمجردة، فهي لا تعقل ذواتها، وإذا أدركت ذواتها فإنما تدركها بقوّتها الوهميّة، فلا تكون معقولةً، والوهم لها بمنزلة العقل للإنسان» [ابن سينا، التعليقات، ص 82].

وقد اختلف في هذه القوّة فهل هي قوّة مستقلّة عن بقيّة القوى؟

ذهب إلى ذلك الشيخ الرئيس كما هو واضح في كلماته، وذهب صدر المتألّهين إلى أنّها نفس قوّة العقل إذا تعلّقت بصورة جزئيّة خياليّة، حيث قال: «اعلم أنّ الوهم عندنا وإن كان غير القوى التي ذكرت، إلاّ أنّه ليس له ذاتٌ مغايرةٌ للعقل، بل هو عبارةٌ عن إضافة الذات العقليّة إلى شخصٍ جزئيٍّ وتعلّقها به وتدبيرها له فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم كما أنّ مدركاته هي المعاني الكليّة المضافة إلى صور الشخصيات الخياليّة، وليس للوهم في الوجود ذاتٍ أخرى غير العقل» [صدر المتألّهين، الأسفار، ج 8، ص 217].

وليس لهذا الخلاف أيّ أثرٍ في بحثنا هذا ما دام الجميع متفقون على وجود هذا النوع من المدركات وأثر هذه المدركات، وهذا ما نراه في أنفسنا بالوجدان، وهو يكفي مهما كانت ذات القوّة وحقيقتها المسؤولة عن إدراكه.

ثانيًا: قوى الإدراك المختصّة بالنفس الإنسانيّة

تمتاز النفس الناطقة الإنسانيّة بقوّة العقل النظريّ والعملّي، وهما قوّةتا الإدراك والتحرك المختصّة بها، ويقال لكلّ منهما عقلٌ بالاشتراك اللفظي، قال ابن سينا: «وأما النفس الناطقة الإنسانيّة فتتقسم قواها أيضًا إلى قوّة عامليّة، وقوّة عالميّة، وكلّ واحدةٍ من القوّتين تسمّى عقلًا باشتراك الاسم» [ابن سينا، رسالة في أحوال النفس، ص 63].

وذلك لأنّ النفس الإنسانيّة جوهرٌ واحدٌ له نسبتان، أحدهما نسبةٌ إلى ما تحته وهو البدن، ونسبةٌ إلى ما فوقه وهو المبادئ العالمة للوجود، ولها بحسب كلّ نسبةٍ قوّةٌ تنتظم بها العلاقة بينها وبين طرف تلك النسبة، ويجب أن تكون النفس بحسب نسبتها للبدن غير قابلةٍ لأيّ أثرٍ يكون من جنس مقتضى طبيعة البدن، وبالعكس يجب أن تكون دائمة القبول بحسب النسبة

إلى ما هو فوقها، فمن الجهة السفلية تتولد الأخلاق، ومن الجهة العلوية تتولد العلوم.

والمهم هنا هو ما يسمّى بالعقل النظريّ (القوة العاملة)، وهو القوة التي من شأنها أن تنتزع الصور العلمية الكليّة المجردة عن المادّة من الأمور الموجودة، وهو ما يسمّى بالتعقل، فإن كان الموجود مجرداً بذاته فأخذها لصورته المعقولة أسهل، وإن لم يكن مجرداً في ذاته، بل مادياً فإنّها تقوم بتجريدها حتى لا يبقى فيها شيءٌ من علائق المادّة، وهذه القوة لها مراتب أربعة تسمّى بالعقل الهيلولاني، ثمّ العقل بالملكة، ثمّ العقل بالفعل، ثمّ العقل المستفاد.

الوهم في اللغة والاصطلاح

الوهم في اللغة: هو الغلط والسهو، والتوهم الظنّ، قال الجوهريّ: «وهم: وهمت في الحساب أوهم وهماً، إذا غلطت فيه وسهوت. ووهمت في الشيء بالفتح أهِمَّ وهماً، إذا ذهب وهمك إليه وأنت تريد غيره. وتوهّمت، أي ظننت. وأوهمت غيري إيهاماً. والتوهيم مثله» [الجوهريّ، الصحاح، ج 5، ص 2054].

وقد يستعمل بمعنى التخيل والتمثّل، قال ابن منظور: «وتوهّم الشيء: تخيّلته وتمثّلته، كان في الوجود أو لم يكن. وقال: توهّمْتُ الشيء وتفرّسْتُهُ وتوسّمْتُهُ وتبيّنتُهُ بمعنى واحد؛ قال زهيرٌ في معنى التوهّم: فَلأَيًّا عَرَفْتُ الدار بعدَ توهّمٍ، واللّه - عزّ وجلّ - لا تُدرِكُهُ أوهُامُ العبادِ» [ابن منظور، لسان العرب، ج 12، ص 643].

وأما في الاصطلاح: فيستعمل بعدّة معانٍ، قال الجرجاني: «ومنها الوهم: وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنّه عبارةٌ عن الحكم بأمرٍ جزئيةٍ غير محسوسةٍ لأشخاصٍ جزئيةٍ جسمانيّةٍ، كحكم السخلة بصداقة الأمّ وعداوة

الذئب، وقد يطلق على القوّة التي تدرك هذا المعنى وهي الواهمة» [الجرجاني، كتاب التعريفات، ص 11، ظ: صدر المتألهين، الأسفار، ج 3، 517].

وهذه المعاني التي ذكرت هي كالآتي:

أولاً: يستعمله المناطقة بمعنى الاحتمال المرجوح في القضية المصدّق بها تصديقاً ظنيّاً، فإنّ الظنّ هو عبارة عن ترجيح أحد طرفي النقيض في القضية مع احتمال الطرف الثاني، فهذا الاحتمال المتعلّق بالطرف الثاني هو ما يطلق عليه الوهم بحسب هذا الاستعمال.

ثانياً: يستعمل في علم النفس الفلسفيّ بمعنى الإدراك الوهميّ: وهو إدراك المعاني المجردة الجزئية المتعلّقة بصورة محسوسة أو متخيّلة، قال الجرجانيّ في (التعريفات): «الوهم: هو ادراك المعنى الجزئيّ المتعلّق بالمعنى المحسوس» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 112].

ثالثاً: يستعمل كذلك في علم النفس الفلسفيّ بمعنى القوّة التي تدرك المعاني الجزئية المتعلّقة بالصور المحسوسة أو المتخيّلة، فتسمّى بالواهمة أو قوّة الوهم، قال الجرجانيّ: (الوهم: هو قوّة جسمانيّة للإنسان محلّها آخر التجويف الأوسط من الدماغ، من شأنها إدراك المعاني الجزئية المتعلّقة بالمحسوسات، كشجاعة زيد وسخاوته، وهذه القوّة هي التي تحكم بها الشاة أنّ الذئب مهروبٌ عنه، وأنّ الولد معطوفٌ عليه، وهذه القوّة حاكمةٌ على القوى الجسمانيّة كلّها، مستخدمةٌ إيّاها استخدام العقل للقوى العقلية بأسرها» [الجرجانيّ، كتاب التعريفات، ص 112].

فالمتمحصّل: أنّ قوّة الوهم في هذا البحث هي بمعنى المبدأ الذي يمكن النفس من الانفعال عن عالم المحسوسات، فيرسم فيها معنيّ جزئيّ متعلّق بصورة محسوسة أو متخيّلة، كحبّ الأمّ أو عداوة الذئب.

قوة الوهم ومدركاتها

قوة الوهم هي قوة إدراكٍ جسمانيّةٍ وظيفتها إدراك معانٍ متعلّقةٍ بالأشياء المحسوسة لا يدركها نفس الحسّ، قال بهمنيار: «وها هنا معانٍ لا يدركها الحسّ كالمعنى الذي ينقرّ الشاة عن الذئب، بل كالإنسانيّة والشكليّة والعدديّة، لا مجردة بل مأخوذةً مع شخصٍ محسوسٍ منتشرٍ، ولا محالة أنّ النفس تدركها بواسطة قوّة بدنيّة، والقوّة التي بها تدركها تسمّى وهماً» [بهمنيار، التحصيل، ص 782].

وهي مشتركة بين الحيوان والإنسان، قال الشيخ الرئيس: «قوة الوهم، و هي التي تدرك في المحسوسات معاني غير محسوسة، والدليل على أنّ في الحيوان مثل هذه القوة أنّ الشاة إذا رأت الذئب خافت وهربت، فقد أدركت لا محالة صورته وشخصه وأدركت عداوته ومضادّته، وإذا رأت السخلة التي ولدتها حتّت، فقد رأت إذن شخصها وأدركت ملاءمتها، وكذلك الحيوان يميّز أليفه والمحسن إليه ويقصد متابعته، ويدرك مضادّة المسيء إليه من الناس فيهرب منه ويقصده بالشرّ، ومحال أن يدرك الحسّ ما ليس بمحسوسٍ أو الخيال. فبقي أنّ في الحيوان قوّة مدركة لهذه المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات، وتسمّى هذه القوة الوهم» [ابن سينا، المبدأ والمعاد، ص 93].

وأما مرتبة الإدراك الوهمي، هي عبارة عن إدراك المعنى المجرد لا تمام التجرد، بل مخلوطاً بالعوارض المادّيّة المحسوسة كاللون والشكل والرائحة، فإنّ قوّة الوهم تتعدّى على الخيال في التجريد؛ لأنّها قوّة تدرك من المحسوس ما لا يناله الحسّ، فإنّ من يرى الوردة يدرك بحسّه شكلها ولونها ورائحتها، ويدرك أيضاً شيئاً آخر وهو جمال هذه الوردة، وهكذا إدراك معنى العدو أو الضارّ من صورة الذئب، فإنّ الحسّ لا يدرك إلاّ العوارض المحسوسة؛ وأمّا أنّ هذا جميل أو ضارٌّ أو عدوّ ومنفورٌ عنه فالذي يدركه هو قوّة الوهم، وهي وإن استثبتت وحفظت المعنى غير المحسوس بعد غياب المحسوس، لكنّها لا

تجرّده تجرّيداً تامّاً، بل تحفظه مع ما تعلق به من صورةٍ خياليّةٍ، فكان الوهم لا يدرك معنىً صرفاً بل مخلوطاً.

فالوهم قوّةٌ تدرك من المحسوس ما لا يحسّ؛ مثل القوّة التي في الشاة إذا أشبحت صورة الذئب في حاسة الشاة... والوهم لا يدرك معنًى صرفاً بل خلطاً، ولكن يستثبته بعد زوال المحسوس... بزوائد وغواشٍ من كمٍّ وكيف وأين ووضع. [ظ: آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 650]

القيمة المعرفيّة لمدركات الوهم

لا شك أنّ الوهم يساعد النفس على إدراك المعاني المجرّدة المتعلقة بالأمور المادّيّة المحسوسة، كحبّ الأمّ والحنين إليها، والضارّ المخوف المتعلّق بالذئب، أو الجمال المتعلّق بالوردة وما شابه ذلك، ويمكن أن تكون مثل هذه الإدراكات الجزئيّة مبدأً لإدراك معانيها الكلّيّة، حيث تجرّدها القوّة العاقلة ممّا يعلق بها من عوالم المادّيّات، فتنتزع معنى الحبّ والحنين والضارّ والمخوف وما شابه.

كذلك تساعد قوّة الوهم القوّة العاقلة في الحكم في الأمور المادّيّة المحسوسة، والعقل يوافق على حكمها ويؤيّد، كالحكم بضرورة أن يشغل الجسم مكاناً وحيّزاً من الفراغ، أو استحالة أن يشغل جسمان مكاناً واحداً في آنٍ واحدٍ، أو ضرورة أن يكون لكلّ جسمٍ زمانٌ يحدّد عمود تقادم ذلك الجسم.

ولكن لو أراد العقل الحكم في الأمور المجرّدة ليثبت لها ما يليق بها، أو ينفى عنها لوازم الأمور المادّيّة، فإنّ الوهم يعارض العقل أشدّ معارضةً، بل ويثبت لتلك الأمور المعقولة الأحكام التي أليفها للأمور المادّيّة المحسوسة؛ وذلك لأنّ الوهم تابعٌ للحسّ في إدراكاته كما تبين ممّا سبق، إذ إنّه يدرك

معاني في الأمور المحسوسة أو المتخيّلة، فكان وبسبب الخلط في مدركاته، يؤثّر على العقول غير المدرّبة على إدراك المعاني المجرّدة تجريدًا تامًّا، فتثبت بعض أحكام المحسوسات للمعاني الصرفة، على وفق ما عهدته الوهم في المحسوسات، كحكم العقول الواقعة تحت تأثير الوهم بكون كلّ موجودٍ لا بدّ أن يكون في مكانٍ أو في جهةٍ أو في زمانٍ؛ وذلك تبعًا لما اعتاده الوهم في كلّ المحسوسات التي صادفها أنّها كانت كذلك، وهي أحكامٌ يكذبها العقل الصريح لمخالفتها لما قام عليه البرهان الجامع للشرائط عنده، ومثل هذه الأحكام هي المسماة بالوهميّات الصرفة.

قال الرازيّ: «الوهميّات: وهي قضايا كاذبةٌ يحكم بها الوهم في أمورٍ غير محسوسةٍ، وإتّما قيّد بالأمر غير المحسوسة؛ لأنّ حكم الوهم في المحسوسات ليس بكاذبٍ، كما إذا حكم بحسن الحسنة وقبح الشوهاء؛ وذلك لأنّ الوهم قوّةٌ جسمانيّةٌ للإنسان تدرك بها الجزئيّات المنتزعة من المحسوسات، فهي تابعة للحسّ، فإذا حكم على المحسوسات كان حكمًا صحيحًا، وإن حكم على غير المحسوسات بأحكامها كانت كاذبةً، كالحكم بأنّ كلّ موجودٍ مشارٌ إليه، وأنّ وراء العالم فضاءً لا يتناهى» [القطب الرازيّ، تحرير القواعد المنطقيّة في شرح الرسالة الشمسيّة، ص 464 و465].

ومثل هذه الأحكام لها خصائص لا بدّ من الالتفات إليها والتنبّه لها، خصوصًا لمن يريد أن يبحث في عالم التجرد والإلهيّات، ومن أهمّها:

أولًا: إنّ هذا الضرب من الأحكام له تأثيرٌ قويٌّ في النفس، فتكاد أن تشابه الأحكام الأوّليّة البديهيّة؛ وذلك لتناظرهما في كون كلّ منهما بحسب الطبع الذي فطر عليه الإنسان، فإنّه فطر على إدراك الأشياء بحسب طبعه بتوسّط الحواسّ، وبتبعها الوهم، وكذلك حكم النفس في الأوّليّات، فإنّ الحاكم فيها

هو قوّة العقل في طوره الفطريّ، ومرتبته البسيطة المشتركة بين كلّ الناس؛ ولهذا لا يعارض الوهم أحكام العقل الأوّليّة الفطريّة. [ظ: الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 222]

الثاني: أنّ الوهميّات تكاد أن تكون مشهورةً لولا معارضة الديانات الحقيقيّة والعلوم الحكميّة لها، ولا يكاد غير المتأدّب بأحكامها أن يقاوم تأثير الوهم عليه؛ لشدّة استيلائه وهيمنته عليه. [ظ: المصدر السابق]

التعارض بين المدركات الوهميّة والعقليّة وسببه

إنّ عمليّة التحليل والحكم بإثبات شيءٍ لشيءٍ على نحو الضرورة أو نفيه عنه على نحو الضرورة أيضًا، أو إمكان كلّ من الشبوت والنفي؛ إنّما هو فعل القوّة العاقلة في الإنسان، ولكن ما يجب الالتفات إليه أنّ ذلك لا يتمّ دائمًا على أساس مدركات العقل الصرفة، بل في كثيرٍ من الأمور تحتاج القوّة العاقلة إلى أن تستعين بغيرها كالحواسّ والخيال والوهم لإثبات الحكم أو نفيه؛ ولأجل ذلك قد يحصل التداخل في معطيات هذه القوى في كثيرٍ من الأحكام التي تريد أن تمارسها القوّة العاقلة في موضوعاتٍ شتى، وخاصّة الموضوعات ذات الطبيعة المجردة التي لا تكون إلّا معقولةً صرفًا.

ولأجل أن يضبط الإنسان تفكيره ويضمن صحّة استدلالاته، فلا بدّ عليه أن يحفظ مراتب تلك الموضوعات وأحكامها، وأن يعرف ما له دخلٌ في اقتناص حقائقها وأحكامها من قواه الإدراكيّة؛ ليكون قادرًا على فكّ التداخل الذي يحصل بين معطيات تلك القوى الإدراكيّة، فيثبت الأحكام للموضوعات أو ينفى عنها على أساس ما لتلك الموضوعات من خصائص ذاتيّة وأحوالٍ واقعيّة.

والعقل هنا مثلاً عندما ينتقل من عالم المحسوسات الماديّة على أساس قواعد فطريّة أوليّة إلى إثبات مبدئ لهذا العالم المحسوس، تكون طبيعته خلاف طبيعة هذا العالم، فإن العقل يحكم بذلك وينفي عنه لوازم هذا العالم من الجسميّة ولوازمها، كقبول الإشارة الحسيّة والجهة والكون في زمانٍ ومكانٍ، وقبوله للحركة والصعود والنزول وما شابه ذلك، ولكنّ الوهم يعارض ذلك ولا يقبله أبداً؛ لأنّه على خلاف ما اعتاده، فهو يحكم بأنّ كلّ موجودٍ محسوسٍ، ويسلم أنّ للمحسوسات مبادئ، وأنّ مبادئ المحسوسات قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوساً، ولكنّه إذا وصل إلى النتيجة امتنع عن قبولها؛ لكون الوهم تابِعاً للحسّ في مدركاته، فهو لا يدرك إلاّ المحسوس، وإن أدرك غير المحسوس فلا يدركه إلاّ على نحو المحسوس، فيحكم عليه بأحكام المحسوسات فيغلط في حكمه، فهو لا يدرك موجوداً إلاّ وهو في زمانٍ ومكانٍ ومتحرّكٍ وغير ذلك.

قال ابن سينا: «من المعلوم أنّ المحسوسات إذا كان لها مبادئ وأصولٌ كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسَةً، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، فلم يكن أن يتمثّل ذلك الوجود في الوهم؛ ولهذا فإنّ الوهم نفسه وأفعاله لا يتمثّل في الوهم؛ ولهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الأصول التي ينتج وجود تلك المبادئ فإذا تعدّيّا معاً إلى النتيجة نكص الوهم وامتنع عن قبول ما سلّم موجبة» [الطوسي، شرح الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 222].

الدور السلبيّ للوهم في بناء العقيدة

إنّ هذا النوع من القضايا لها تأثيرٌ سلبيٌّ كبيرٌ على ابتناء رؤية الإنسان العقديّة، وخصوصاً فيما يتعلّق بعالم الغيب والإلهيّات، فصحيحٌ أنّ الإنسان

يمكنه أن يدرك الموجودات المحسوسة بحواسّه، والمعاني المجردة المتعلقة بها بوهمه، وهو إدراكٌ طبيعيٌّ له، ولكنّه لو أدرك بعقله الفطريّ أنّ لها مبادئ قبلها، وأنها لا تكون محسوسةً، ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات، عجز الوهم عن إدراك وجودها تبعاً لعجز الحسّ عن ذلك؛ ولهذا لا يكون الوهم مساعداً للعقل في الوصول إلى تلك المبادئ وإثبات أحكامها، بل يعارضه أشدّ معارضةً، فإنّ العقل يؤلّف قياساتٍ من قضايا لا ينازعه الوهم في صحتها؛ لكون الاعتقاد بها بحسب العقل الفطريّ البسيط، ولا في كون التأليف منتجاً، ولكن لو تعدّى العقل الصريح إلى النتيجة، عارضه الوهم أشدّ معارضةً وامتنع عن التسليم بالنتيجة رغم قبوله مقدماتها لمخالفتها للحسّ.

قال ابن سينا: «وأما القضايا الوهميّة الصرفة، فهي قضايا كاذبةٌ إلا أنّ الوهم الإنسانيّ، يقضي بها قضاءً شديد القوّة؛ لأنّه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب أنّ الوهم تابعٌ للحسّ فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 34].

فمن تعرّض إلى مسألة الذات الإلهيّة المقدّسة وصفاتها، وحيث كانت هذه الموضوعات من سنخ المعقولات المحضة التي لا يتعلّق الحسّ وما يتبعه من الخيال والوهم بها بوجهٍ، فمن لم تكن قواه العاقلة مدرّبةً على قبول مثل هذه الموضوعات وإثباتها فزع إلى خياله ووهمه، فما أمكنه تخيّلُه أو توهمه أثبتته وإن كان في نفسه محالاً بحسب حكم العقل، كإثبات الجوارح كاليد والعين، أو إثبات الصعود والنزول والحركة، وإثبات الجهة وما شابه ذلك للباري سبحانه وتعالى، وما عجز خياله ووهمه عن إدراكه رفضه وحكم باستحالته، ككون الباري ليس في زمانٍ أو مكانٍ بل هو خارج الزمان والمكان، وأنّ جميع الموجودات من أوّلها إلى آخرها مستويّة النسبة إليه، ليس فيها متقدّمٌ ولا متأخّرٌ عنده، فلا بدّ من تأويل النصوص الدينيّة التي تذكر مثل هذه الأمور

وتثبتها لله سبحانه وتعالى، وحملها على ما يتناسب مع تقدس شأنه الذي تثبته بديهته العقل، ونصت عليه محكمات النصوص الشرعية.

ولهذا حذر حملة الدين الإلهي القويم من تأثير الخيال والوهم عند الإنسان في معرفة الذات المقدسة وصفاتها وأفعالها، فعن الإمام الباقر عليه السلام أنه قال: «كلما ميّزتموه بأوهامكم في أدق معانيه مخلوقاً مصنوعاً مثلكم، مردوداً إليكم، ولعل النمل الصغار تتوهم أن الله - تعالى - زبانيتين، فإن ذلك كما لها، ويتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتّصف بهما، ولهذا حال العقلاء فيما يصفون الله - تعالى - به» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 66، ص 93].

وعن الإمام الرضا عليه السلام أنه قال: «ما توهمتم من شيء فتوهموا الله غيره» [الكليبي، الكافي، ج 1، ص 101].

والأمثلة على الوقوع تحت تأثير الوهم في بحث الذات أو الصفات كثيرة جداً، ولأجل أن نخرج عن حالة التنظير المحض نذكر هنا مثلاً واحداً لذلك، وهو القول بنزول الله - تعالى - إلى السماء الدنيا، فهذا الشيخ ابن العثيمين وهو من كبار علماء السلفية المعاصرين عندما سئل عن حديث أبي هريرة الذي نسبه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «يتنزل ربنا - تبارك وتعالى - كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له؟!» [البخاري، صحيح البخاري، ج 7، ص 149].

قال في الجواب: «هذا الحديث حديثٌ عظيمٌ ذكر بعض أهل العلم أنه بلغ حدّ التواتر عن النبي، ولا شك أنه حديثٌ مستفيضٌ مشهورٌ، وقد شرحه شيخ الإسلام ابن تيمية بكتابٍ مستقلٍّ؛ لما فيه من الفوائد العظيمة، ففيه ثبوت النزول لله - سبحانه وتعالى - لقوله: "يتنزل ربنا"، والنزول من صفات الله

الفعلية؛ لأنّه فعلٌ، وهذا النزول نزول الله نفسه حقيقةً؛ لأنّ الرسول إضافة إلى الله، ونحن نعلم أنّ الرسول أعلم الناس بالله، ونعلم كذلك أنّ الرسول أفصح الخلق، ونعلم كذلك أنّه أصدق الخلق فيما يخبر به، فليس في كلامه شيءٌ من الكذب، ولا يمكن أن يتقول على الله - تعالى - شيئاً لا في أسمائه، ولا في صفاته، ولا في أفعاله، ولا في أحكامه، قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ﴾. ونعلم كذلك أنّ رسول الله ﷺ أنصح الخلق، وأنه ﷺ لا يساويه أحدٌ من الخلق في النصحية للخلق، ونعلم كذلك أنّه ﷺ لا يريد من العباد إلا أن يهتدوا، وهذا من تمام نصحه أنّه لا يريد منهم أن يضلّوا، فهو ﷺ أعلم الخلق بالله، وأنصح الخلق للخلق، وأفصح الخلق فيما ينطق به، وكذلك لا يريد إلا الهداية للخلق، فإذا قال: "ينزل ربنا" فإنّ أيّ إنسانٍ يقول: خلاف ظاهر هذا اللفظ قد اتهم النبيّ ﷺ بما أنّه غير عالم، فمثلاً إذا قال: المراد ينزل أمره. نقول: أنت أعلم بالله من رسول الله ﷺ فالرسول يقول: "ينزل ربنا" وأنت تقول: ينزل أمره أنت أعلم أم رسول الله؟! أو أنّه اتهمه بأنّه لا يريد النصح للخلق حيث عمى عليهم فخاطبهم بما يريد خلافه، ولا شك أنّ الإنسان الذي يخاطب الناس بما يريد خلافه غير ناصح لهم؛ أو نقول: أنت الآن اتهمت الرسول ﷺ بأنّه غير فصيح، بل هو عيبي يريد شيئاً ولكن لا ينطق به، يريد ينزل أمر ربنا ولكن يقول: ينزل ربنا؛ لأنّه لا يفرّق بين هذا وهذا، فكلامك هذا لا يخلو من وصمة الرسول ﷺ فعليك أن تتقي الله، وأن تؤمن بما قال الرسول ﷺ من أنّ الله - تعالى - نفسه ينزل حقيقةً [العثيمين، مجموع فتاوى ورسائل العثيمين، ج1، ص 203 و204].

هذا وقد أشار الهداة الميامين من آل محمد ﷺ إلى هذه الشبهة والوهم، فعن يعقوب بن جعفر الجعفري، عن أبي إبراهيم ﷺ قال: «ذكر عنده قومٌ

يزعمون أنّ الله - تبارك وتعالى - ينزل إلى السماء الدنيا، فقال: إنّ الله لا ينزل ولا يحتاج إلى أن ينزل، إنّما منظره في القرب والبعد سواءً، لم يبعد منه قريبٌ، ولم يقرب منه بعيدٌ، ولم يحتاج إلى شيءٍ، بل يحتاج إليه وهو ذو الطول لا إله إلا هو العزيز الحكيم، أما قول الواصفين: إنّهُ ينزل - تبارك وتعالى - فإنّما يقول ذلك من ينسبه إلى نقصٍ أو زيادةٍ، وكلّ متحرّكٍ محتاجٌ إلى من يحركه أو يتحرّك به، فمن ظنّ بالله الظنون هلك، فاحذروا في صفاته من أن تفقوا له على حدّ تحدّونه بنقصٍ أو زيادةٍ، أو تحريكٍ أو تحرّكٍ، أو زوالٍ أو استئزالٍ، أو نهوضٍ أو قعودٍ؛ فإنّ الله جلّ وعزّ عن صفة الواصفين ونعت الناعتين وتوهم المتوهمين، وتوكلّ على العزيز الرحيم الذي يراك حين تقوم، وتقبلبك في الساجدين» [الكليني، الكافي، ج1، ص 125].

فلسفة الصفات السلبية في مقابل مثبتات الوهم

يذكر في البحوث العقديّة الكلاميّة أو الفلسفيّة مصطلح الصفات السلبية للباري سبحانه وتعالى، ويقصدون بها الصفات التي تكون مسلوبةً عن الذات المقدّسة وسبب كونها مسلوبة أنّها تعبّر عن نقصٍ لا يتناسب مع كمال الذات المطلق، ولكنّ هذا النقص قد يتوهم الإنسان اتّصاف الذات به تعالت وتقدّست، قال السيّد الكلبيكاني: «إنّ التجسّم من الصفات السلبية، وهي صفاتٌ يجب الاعتقاد بنزاهة ساحة قدس الله - تعالى - وبراءته عنها» [الكلبيكاني، نتائج الأفكار، ص 212]

خصوصاً بالنسبة لتلك الصفات التي تعبّر عن صفة كمالٍ بالنسبة إلى عالم المادّة والجسمانيّات، كالحركة؛ فإنّها تعتبر صفة كمالٍ بالنسبة للجسم؛ إذ إنّ الجسم المتحرّك كالحيوان أفضل وأكمل من الجسم الساكن كالحجر والجمادات، فالحركة تساعد على إنجاز الأفعال والكمالات، وواضح بالوجدان أنّ الذي يمشي على رجليه أكمل من الشخص المُقعد.

فقد يُتوهم ثبوت مثل هذه الصفة لذات الباري سبحانه وتعالى، والحال أنّ هذا وهمٌ محضٌ؛ لأنّ ذات الباري من سنخ المجردات الثابتة التي لا تحتاج إلى الحركة أبداً، بل إنه ﴿إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [سورة آل عمران: الآية 47]، نعم الحركة كمالٌ بالنسبة للنشأة المادّية الجسميّة، ولكنّها تعدّ نقصاً بالنسبة للنشأة المجردة الثابتة.

قال صدر المتألّهين: «اعلم أنّ الصفات إمّا سلبيةً وإمّا ثبوتيةً، وقد عبّر القرآن عن هاتين بقوله: ﴿تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [سورة الرحمن: الآية 78]، فصفة الجلال ما جلّت ذاته عن مشابهة الغير، وصفة الإكرام ما كرمت ذاته بها وتجلّت، فالأولى سلوب عن النقائص، وجميعها يرجع في حقّه - تعالى - إلى سلب واحدٍ هو سلب الإمكان عنه تعالى» [صدر المتألّهين، مفاتيح الغيب، ص 253].

وقال الشيخ سبحاني في توضيحها: «إنّ صفاته - سبحانه - تنقسم إلى قسمين: ثبوتيةً وسلبيةً، أو جماليّةً وجلاليّةً. فإذا كانت الصفة مثبتةً لجمال في الموصوف ومشيرةً إلى واقعيّة في ذاته سمّيت (ثبوتيةً ذاتيةً) أو (جماليّةً)، وإذا كانت الصفة هادفةً إلى نفي نقصٍ وحاجةٍ عنه - سبحانه - سمّيت (سلبيةً) أو (جلاليّةً). فالعلم والقدرة والحياة من الصفات الثبوتية المشيرة إلى وجود كمالٍ وواقعيّة في الذات الإلهية. ولكنّ نفي الجسمانيّة والتحيّز والحركة والتغيّر من الصفات السلبية الهادفة إلى سلب ما هو نقصٌ عن ساحتها سبحانه.

إنّ علماء العقائد حصروا الصفات الجماليّة في ثمانية، وهي: العلم، القدرة، الحياة، السمع، البصر، الإرادة، التكلّم، والغنى، كما حصروا الصفات السلبية في سبع وهي أنّه - تعالى - ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا عرضٍ، وأنّه غير مرئيٍّ ولا متحيّزٍ ولا حالٌ في غيره ولا يتحدّ بشيءٍ.

غير أنّ النظر الدقيق يقتضي عدم حصر الصفات في عددٍ معيّن، فإنّ الحقّ أن يقال إنّ الملاك في الصفات الجماليّة والجلاليّة هو أنّ كلّ وصفٍ يعدّ كمّالاً، فالله متّصفٌ به، وكلّ أمرٍ يعتبر نقصاً وعجزاً فهو منزّهٌ عنه، وليس علينا أن نحصر الكماليّة والجلاليّة في عددٍ معيّنٍ [سبحاني، الإلهيات، ص 82 - 83].

نتائج البحث

بعد أن تمّ البحث فلا بدّ من الخروج بنتائج منه تنفعنا في أبحاثنا وتأملاتنا العقديّة، وهي:

1. أنّ الله - تعالى - قد زوّد النفس الإنسانيّة بمجموعةٍ من القوى الإدراكيّة، تنفع في التعامل مع مدركاتٍ شتّى، ولكلّ واحدةٍ نوعٌ من المدركات تخصّها، فمثلاً العين تدرك المبصرات كالألوان والأشكال ولا تدرك الملموسات مثلاً، فمن استعملها ليحكم مثلاً بكون الجسم ذا اللون الأحمر حارّاً، فقد يقع في الغلط؛ لأنّه قد استعمل الآلة غير الصحيحة؛ إذ ليس كلّ جسمٍ أحمر حارّاً.

2. من تلك القوى هي قوّة الوهم، وهي تنفع الإنسان وتساعده في إدراك المعنى المجرد الجزئيّ الذي يتعلّق بالأمر المحسوسة، كحبّ الأمّ والحنين إليها، وعداوة الذئب وكونه ضارّاً، وكذلك بالنسبة إلى الأحكام التي تتعلّق بالأجسام المحسوسة، ككون كلّ جسمٍ يشغل حيزاً من الفضاء وهو المكان الخاصّ به، وكون اجتماع جسمين في مكانٍ واحدٍ في آنٍ واحدٍ محالاً، ولكن لو تعدّى الإنسان واستعملها في الحكم على غير المحسوسات، فسيقع في الغلط لا محالة.

3. أنّ الأحكام التي تتمّ بمساعدة قوّة الوهم تكون بتبع الحسّ والخيال؛ ولذلك تكون شديدة التأثير على النفس بحيث تصدّق بها بقوّة، ولا تقبل ما يناقضها؛ ولهذا عدّها المناطقة من صنف القضايا المسلّمة.

4. أنّ الوقوع تحت تأثير قوّة الوهم عند البحث في الإلهيات وخصوصاً الذات المقدّسة وصفاتها يوقع الإنسان في الغلط، ونسبة أمورٍ إلى الذات المقدّسة أو وصفها بصافاتٍ لا تتناسب مع شأنها تتعالى وتتقدّس عنها، فلا بدّ من الحذر الشديد عند التعرّض لذلك، وكلّ ما يرد من ذلك في النصوص الدينيّة الشريفة كيد الله وعين الله وما شابه يجب حمله على المعنى المجازي بما يتناسب مع تقدّس الذات الإلهيّة، والقريضة على ذلك تكون الأحكام العقليّة القطعيّة بعدم إمكان اتّصاف الذات بذلك، أو النصوص المحكّمة التي نفت ذلك عنه - تعالى وتقدّس - كقوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [سورة الشورى: الآية 11].

5. لا بدّ من التضرّع في العلوم والاستدلالات العقليّة المحضّة قبل الدخول في أبحاث الإلهيات؛ لأنّ موضوعاتها من سنخ المجرّدات التي لا تقع تحت إدراك الحسّ، ولا ما يتبع الحسّ كالخيال والوهم، ومن لا يستطع التخصّص في ذلك، فعليه أن لا يدخل التحقيق في تلك الأبحاث أو يتصدّى للإعطاء الرأى فيها؛ لأنّه سيكون في مضنّة الوقوع تحت أحكام الوهم والخيال.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، دار البلاغة للنشر والتوزيع، قم المقدسة، الطبعة الأولى، سنة النشر: 1418 هـ.
2. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، التعليقات، مكتبة الإعلام الإسلامي، بيروت، سنة: 1404 هـ.
3. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسائل ابن سينا، منشورات بيدار - قم، سنة النشر: 1400 هـ.
4. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، رسالة أحوال النفس، دار بيليون - باريس، سنة الطبع: 2007م.
5. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، عيون الحكمة، دار القلم بيروت، الطبعة الثانية، سنة النشر: 1980م.
6. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، المبدأ والمعاد، مؤسسة الدراسات الإسلامية، طهران، سنة النشر: 1404 هـ.
7. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، نشر أدب الحوزة - قم - إيران، 1405 هـ.
8. البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم، صحيح البخاري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1981م.
9. بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، منشورات جامعة طهران، 1417 هـ.
10. الجرجاني، علي بن محمد، كتاب التعريفات، نشر ناصر خسرو - إيران، 1412 هـ.
11. الجوهري، إسماعيل بن حماد، تاج اللغة وصحاح العربية، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، 1987م.

12. صدر المتألهين، محمد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث - لبنان، 1981م.
13. الطوسي، محمد بن محمد بن الحسن، شرح الإشارات والتنبيهات، دار البلاغة للنشر والتوزيع، قم المقدسة، 1417 هـ.
14. العثيمين، محمد بن صالح بن محمد، مجموع فتاوى ورسائل الشيخ محمد بن صالح العثيمين، جمعها ورتبها: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، الناشر: دار الوطن - دار الثريا، 1413 هـ.
15. القطب الرازي، محمد بن محمد، تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية، منشورات بيدار - قم المقدسة، 1426 هـ.
16. الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، الناشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة، 1388 ش.
17. الكلبايكاني، محمدرضا، نتائج الأفكار في نجاسة الكفار، بقلم: سماحة الحجة الشيخ علي كريمي جهرمي، نشر دار القرآن الكريم، قم المقدسة، 1413 هـ.
18. المجلسي، محمداقبر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، مؤسسة الوفاء - بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، 1983م.
19. آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، معجم فلسفي، دار الكتب للنشر والتوزيع - لبنان، 1405 هـ.

دراسات

183 د. محمد ناصر

دور الأوليات العقلية في البناء العقدي

225 د. أيمن المصري

المعرفة بين الإطلاق والنسبية وأثرها
في العقيدة

267 السيّد عبدالعزيز الصافي

الانحرافات العقديّة...
قراءة في الأسباب وآليات العلاج

دور الأوليات العقلية في البناء العقدي

د. محمد ناصر

الخلاصة

تسعى هذه المقالة إلى بيان حقيقة الدور الذي تلعبه الأوليات العقلية في بناء العقيدة، وذلك من خلال الإضاءة على كيفية دخولها وانسباط حاكميتها في الممارسة الفكرية من الاعتراف بالجهل والشك والسؤال، مروراً بمحاولة تحصيل المعرفة وبناء العملية الاستدلالية، وصولاً إلى عملية الاستنتاج في أي مجال أو مضمون من مجالات المعرفة ومضامينها. وبالتالي تصل المقالة في النهاية إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكن للعقيدة أن تكون عقيدة إلا في طول توافقها مع الأوليات العقلية عامةً وخاصةً، ونتيجة للبناء النظري الذي ينشأ من خلال مراعاتها. وقد تطلب بيان هذا الأمر عرض المراتب الثلاث لإدراك الأوليات العقلية، وتلخيص المراحل الثلاث بخطواتها التي يتشكل منها معيار المعرفة البرهانية، وأخيراً كان لا بد من وضع نموذج تطبيقي لكيفية دخول الأوليات العقلية تأسيس جملة من الاعتقادات.

المقدمة

لطالما قيل إنَّ العقل البرهاني هو المصدر الرئيسي - بل الوحيد - في بناء الاعتقادات المتعلقة بالموجود الإلهي وصفاته وتديره التكويني والتشريعي، فجعله كثيرون أساساً لتحديد ما يُعتقد وما يُتوقف فيه. وفي المقابل لطالما وقع النزاع حول قدرة العقل على مثل هذه الاعتقادات، فبينما أعرض كثيرون عن اعتبارها علمية وموضوعية، فلم يعدوا البحث عنها بحثاً علمياً، ورفضوا جميع الاعتقادات المتعلقة بها^(*)؛ استعاض آخرون عن العقل - كلياً أو جزئياً - بالمنقولات والمرويات المسندة إلى الرسل وأئمة الأديان الإلهية، أو إلى ما يدعى من إشراق وإفاضة مباشرة للمعرفة جرّاء الارتباط بالإله، ورفضوا تبعية العقيدة لتقييم العقل وتحكيمه، إلا في حدود الأوليات أو ما يسمونه بالفطريات^(**).

وغير خافٍ أنّ الرافضين لمطلق تأسيس عقلي للاعتقادات في الموضوع الإلهي، قد استندوا في ذلك إلى رفض امتلاك العقل لأحكام صادقة بنحو مطلق، فحتّى ما يسمى بالأوليات العقلية ليست معلومة الصدق في رأيهم إلا في حدود المحسوس، ولا علم لنا - كما يدعون - بشمولها لموضوعات كالإله وأفعاله التدبيرية والتشريعية [ديفيد هيوم، تحقيق في ذهن البشري؛ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض]. وفي المقابل كان القابلون بالعقل بمحدود الأوليات رافضين لتحكيم العقل فيما عداها، ورفضهم هذا كان راجعاً إمّا إلى إنكار قدرة العقل على إرجاع المعرفة العقلية النظرية إلى المعرفة الأولية وعدم الثقة

(*) كما هو معلوم عن أتباع هيوم وكانط والوضعيين عمومًا.

(**) كما هو معلوم عن الأشاعرة وأهل الحديث والأخباريين.

بمحاولات الإرجاع التي قام بها غيرهم، كما يظهر عند بعضهم [الاسترابادي، الفوائد المدنية؛ التفتازاني، شرح المقاصد]، وإمّا إلى رفض عموم صدق الأوليات العقلية لكل الموضوعات والموجودات كما يظهر عن آخرين. [القيصري في مقدّمته لشرح الفصوص؛ القونوي في رسائله الموجّهة للمحقّق الطوسي]

وقد تكرّرت الإشارة عبر القرون من قبل مؤسّسي المنهج العقلي البرهانيّ تأسيساً تعليمياً [أرسطو، كتاب التحليلات الثانية؛ الفارابي، صناعة البرهان]، إلّا أنّ الدراية بمنهج العقل البرهانيّ كفيلاً في حلّ هذه النزاعات؛ فليست كلّ ممارسة عقلية هي ممارسةٌ تضمن صواب نتائجها، بل إنّ للعقل خمسة أنواع من الممارسات، لكلّ منها غرضٌ خاصٌّ؛ وحدها الممارسة البرهانية من بينها تتكفّل ببيان ضوابط عمل العقل بالنحو المؤمّن لحصول المعرفة الصائبة حيث توقّرت المبادئ، وعدمها حيث لم تتوقّر. وقد تفرّع على ذلك الإشارة إلى أنّه بعد أن كانت غاية العقل في مقام الممارسة البرهانية تحصيل المعرفة الصائبة، وكان قوام عملية الاعتقاد يتمثّل بالبناء على كون معرفتنا صائبةً، كان من الطبيعيّ والضروريّ في آن، أن يكون موقف العقل البرهانيّ من كلّ الاعتقادات هو ضرورة استنادها في نشوئها وطبيعتها مضمونها، إلى معايير الممارسة العقلية البرهانية.

ولمّا كانت المعايير البرهانية مؤسّسةً طبق أوليات العقل^(*)، فهي ليست إلّا عرضٌ لأوليات العقل العامة وما يتبعها من أولياتٍ خاصّةٍ بمقام المعرفة والإدراك، ومحدّدةٌ من جهة علاقتها بتحصيل غاية محدّدة هي المعرفة العلمية؛

(*) لقد حاولت بيان هذه النقطة بالتحديد والتركيز عليها واستقصاءها في كتابي (نهج العقل) في الباب الأول منه.

بل ولما كان دور أوليات العقل غير منحصِرٍ بتحديد معايير الممارسة العقلية البرهانية أو غيرها من الأنحاء الخمسة، فهي تدخل مع التجريبيات - المتقومة هي الأخرى بها - في تحديد مضمون ما تتم عليه الممارسة العقلية البرهانية، بحيث تنحصر مضامين المعارف الحاصلة بالنحو الصحيح، والملازمة للصدق، بكونها مؤلفة من أولياتٍ وتجريبياتٍ مباشرةٍ أو من أخرى مؤلفةٍ منها، وما عدا ذلك يبقى في دائرة المتوقف فيه، طالما أنه ليس مخالفًا لهما أو لما نتج عن التاليفات الحاصلة منهما؛ كانت النتيجة لكل ذلك، وبنحوٍ بينٍ بنفسه، أن الأوليات العقلية - عامةً وخاصةً - هي العماد الأساس في دعوى قدرة العقل وحاكميته على مقام الاعتقاد^(*)، وهذا ما يجعل قيمة البناء النظري للعقل البرهاني تابعةً لقيمة أولياته، ولا يمكن الفصل بينهما.

ولأجل الإضاءة أكثر على هذه النقطة بالتحديد، وبالنحو المناسب لهذه العجالة، سوف أعمد إلى بيانٍ مختصرٍ لمعنى دوران الاعتقادات النظرية مدار الأوليات العقلية، سواءً في معايير حصولها، أو في طبيعة مضامينها، وهذا ما يستدعي بطبيعة الحال تقديم مجموعةٍ من المبادئ تتعلق بكلٍّ من الأوليات العقلية والاعتقاد، والبناء النظري، فإذا ما تمت المبادئ تمهدت الطريق لمعاينة الفكرة بوضوح، ورؤية بعض الاعتراضات وهي متفككةٌ من نفسها، بعد أن كانت ناشئةً إما عن خللٍ في التصور أو فسادٍ في المنشأ التلقائي للتصديق والحكم.

(*) ليس المقصود إخراج مقام العمل عن التبعية للعقل البرهاني، ولكن هذه مسألة أخرى تعزّضُ إلى أسسها في (القانون العقلي للسلوك)، وكذا في (نقد الاتجاهات الأخلاقية)، وكلاهما طبع مكتبة ومضات.

مبادئ البحث

➤ الأوليات العقلية

➤ الاعتقاد

➤ البناء النظري

1. الأوليات العقلية

وفيما يلي بيان طبيعتها، وأنواعها ومراتب إدراكها، ومناطق واقعيتها وعمومها، وبعض ما يتعلق بها مما له دخل في الغرض.

أ. طبيعة الأوليات العقلية

الأوليات العقلية عبارة عن القواعد التي يتصور العقل أطرافها بنحو بيّن بنفسه، ويحكم ببعضها على بعض بنحو أولي، أي دون الحاجة إلى توسيط معرفة سابقة. وهذا ما يعني أنّ منشأ الحكم بها ليس في أمر آخر غير محمولها وموضوعها، فيكون لهذا الغير حدًا أوسط يربط بينهما، فتقلب الأوليات إلى ثانويات والمستقل عن غيره إلى مفتقر إليه؛ بل إنّ حكم العقل على موضوعها ينشأ من كون نفس تصور موضوعها بالتجريد أو بالنسبة، وبنحو بيّن متضمنًا لمحمولها في الموجبات، أو مقابله في السوالب، أو تصور محمولها بالتجريد أو بالنسبة، وبنحو بيّن متضمنًا لموضوعها في الموجبات أو مقابله في السوالب؛ وذلك مثل الحكم بأنّ النقيضين لا يجتمعان، والموجود بغيره لا يوجد بنفسه، وما بالعرض يرجع إلى ما بالذات، وكلّ علاقة فهي إمّا بالعرض وإمّا بالذات، وما للذات بذاتها فهو لها ما دامت هي، وكلّ وصف ليس للذات بذاتها فهو ليس لها ما دامت هي فقط. والاثنان ضعف الواحد، والأربعة

نصف الثمانية، والخمسة ليست ضعف الثلاثة، والممتدّ قابلٌ للانقسام، وغير ذلك الكثير.

وبالجملة، فإنّ الأوليات العقلية هي الأحكام التي يقوم بها العقل على موضوعاتٍ دون أن يحتاج في حكمه إلى توسيط أيّ شيءٍ آخر غير ذات الموضوع والمحمول اللذين يكونان يبين بنفسيهما في التصوّر عند العقل، سواءً كان مصدر التصوّر الحسّ أو الوجدان الباطنيّ أو العقل الصرف في طول ملاحظته للوجدانيّات والمحسوسات، وسواءً كان التصوّر لهما بصرفهما أو بالنسبة إلى غيرهما. [الفارابي، المنطقيّات، المجلد الأوّل، صناعة البرهان، الفصل الأوّل؛ ابن سينا، الشفاء، المجلد الرابع في المنطق، صناعة البرهان، المقالة الأولى]

ب. أنواع الأوليات العقلية

بعد بيان طبيعة الأوليات العقلية أنتقل إلى بيان أنّها على نوعين: أولياتٍ عامّةٍ وأولياتٍ خاصّةٍ.

أمّا الأوليات العامة فهي التي تكون أطرافها عامّة لا تختصّ بوجودٍ دون موجود، بل تكون معقولاتٍ عن الموجودات بما هي موجوداتٌ؛ ولذلك كانت تعبّر عمّا يمكن تسميته بالعلاقات الوجودية الأولية بين الموجودات، مثل: النقيضان لا يجتمعان، والموجود إمّا بالقوّة وإمّا بالفعل، والذي بالفعل إمّا هو بالفعل دائماً، وإمّا هو صار بالفعل بعد أن لم يكن كذلك، والذي بالقوّة إمّا مُعدّ بذاته نحو أن يكون بالفعل فقط، أو نحو أن يكون بالفعل ولا يكون على حدّ سواءٍ، والذي بالقوّة وهو مُعدّ نحو أن يكون بالفعل فقط، إمّا أن يكون بحيث يعيقه عائقٌ من خارجٍ أو لا؛ وأنّ الموجود أيضاً إمّا بالذات وإمّا بالعرض، وما بالذات دائميٌّ أو أكثرّيٌّ، وما بالعرض هو الذي يقبل التدبير

فقط، وما بالذات لا يقبله، والاتفاقي (وهو ما بالعرض غير المدبّر) إمّا متساوٍ أو أفضليّ؛ وما بالقوّة يحتاج في فعليته إلى ما هو بالفعل؛ والوحدة مبدأ الكثرة، والكثرة لا توجد بدون الوحدة؛ وطبيعة الموجود بالعرض تحددها طبيعة أسبابه، وخصوصيّة الفعل مناسبةً لخصوصيّة الفاعل، وخصوصيّة الانفعال مناسبةً لخصوصيّة المنفعل؛ وغير ذلك الكثير. [راجع: أبو نصر الفارابي، كتاب الحروف، الباب الأول، في بيان معنى الذات والموجود والعرض]

أمّا الأوليات الخاصّة فهي التي تكون أطرافها معقولاتٍ بيّنة عن موجوداتٍ خاصّة، مثل الأربعة نصف الثمانية، والجسم قابلٌ للانقسام، كلّ الإنسان يتحرّك نحو ما يراه كمالاً، الأفكار قد تصيب وقد تخطئ، والمشاعر قد تكون زائفةً وقد تكون غير زائفة، كلّ حركةٍ في متحرّكٍ وغير ذلك الكثير الكثير، والأعمّ من الأعمّ، والمساوي للمساوي مساوٍ، فإنّ لكلّ موجودٍ من الموجودات - بما فيها الفعل الإدراكيّ إذا ما أدرك - أولياتٍ خاصّةً به تكون منطلقاً لمعرفة أمورٍ أخرى عنه، ولكلّ علمٍ من العلوم أولياتٍ خاصّةً بموضوعه وغايته، تكون ضمن مبادئه؛ إذ إنّ مبادئ العلوم أعمّ من أن تكون من الأوليات أو التجريبيّات أو المبرهنات في علومٍ أخرى.

وبالجملة تحكي الأوليات العامّة عن علاقات الموجودات بما هي موجوداتٌ بمعزلٍ عمّا به موجود كلّ منها، أي بمعزلٍ عن خصائصها وأسبابها وطبائعها، أمّا الأوليات الخاصّة، فإنّها تعبّر عن علاقات الموجودات الخاصّة فيما بينها بما لها من خصائص وطبائع، أي من حيث وجودها وما به هي.

ج. مراتب الإدراك للأوليات العقلية

لما كانت الأوليات العقلية العامّة معبّرةً عن علاقاتٍ وجوديةٍ لا تختصّ

بمضمونٍ دون آخر وطبيعيةٍ (ماهيةٍ / ذاتٍ) دون أخرى، فهذا يعني أنّها منطبقة الأحكام على الموجودات كلّها على حدٍّ سواءٍ دون فرق بين طبيعةٍ وطبيعيةٍ، إلّا من الجهة التي يكون بعضها بحسب طبيعته موضوعاً لأحد متقابلاتها دون الآخر. بيد أنّ تلك الأوليات العقلية العامة - مع ذلك - لا ينحصر إدراكنا لها وتوجّهنا إليها بأن يكون الفعل، وبنحوٍ مباشرٍ من خلال ألفاظها الاسمية، بل إنّ إدراكنا لها على ثلاث مراتب:

الأولى: أن نلاحظها باستقلالٍ تامٍّ، أي كمعانٍ اسميةٍ على عمومها، ونحكي عنها من خلال القيام بالحكم الكليّ العامّ، فنحكم بأنّ كلّ موجودٍ إمّا أن يكون بالفعل وإمّا بالقوّة، وإمّا بالذات وإمّا بالعرض، والسبب الفاعل يمكن أن يوجد دون أن يوجد مسببه، والسبب الصوريّ يوجد مسببه بوجوده، وهكذا.

الثانية: أن نلاحظها باستقلالٍ إضافيٍّ، أي بإضافة أسمائها قيوداً في تصوّراتنا عن موجوداتٍ بخصوصها، فنحكم على تلك الموجودات بأحكامها، مثل الطعام إمّا يكفي لإطعامنا جميعاً أو لا يكفي، وانفعال الورقة بالاحتراق مصدره النار، كلّ متحرّكٍ لا بدّ له من محرّكٍ يفعل حركته، وإلّا كانت الحركة للمتحرّك بالعرض وبالذات معاً، والخشب مادّةً بالعرض لعمل الكرسيّ لأننا يمكن أن نعملها من مادّةٍ أخرى كالحديد، اللون الذي أرى به هذا الحجر ناشئٌ من تأثير الضوء الأزرق، وإلّا فإنّه في ضوء النهار يكون بلونٍ آخر.

الثالثة: أن نلاحظها فقط بالإضافة إلى المعقولات الماهوية، أي نلاحظها من خلال الهيئات التي تكتنف الموادّ، وبالحرّوف الرابطة بينها، بحيث تكون ملحوظةً آلياً ضمن تصوّراتنا عن الموجودات دون أيّ توجهٍ استقلاليٍّ فعليٍّ نحوها، بل بالقوّة القريبة من الفعل فقط؛ فالنار تحرق الورقة والورقة تحترق بالنار، ندرك ذلك ونعقله دون أن نلتفت باستقلالٍ إلى الإحراق على

أته فعلٌ من فاعلٍ وسببٌ مسببٍ في موضوعٍ ومادّةٍ، وإلى الاحتراق على أنّه انفعالٌ ومسبّبٌ في موضوعٍ أو مادّةٍ؛ ندرك أنّ الشمس تضيء الغرفة فنرى ما فيها ونشاهد الأشياء أمامنا؛ ندرك ذلك بكلّ وضوح دون أن نلتفت باستقلالٍ بالفعل إلى السببية والقابلية والتأثير العرضي وما شاكل ذلك من علاقاتٍ ومعانٍ دلّت عليها الهيئات والحروف ضمن تعقّل المعقولات الخاصة بالموجودات وتصوّرها. ومن هنا يظهر أنّ هذا النحو من الإدراك للعلاقات الوجودية هو أولها زمانًا بالنسبة لنا؛ لأنه أول الأنحاء التي نتأهل لإدراكها، وما عداه يحتاج إلى توجّهٍ مباشرٍ وتمييزٍ فعليٍّ استقلالياً، وهذا ما لا يكون إلا مع النمو التدريجي، وتبعاً لأغراضٍ تستجدّ في شؤون الحياة، وما عدا ذلك فإنّ الإدراك الضمنيّ الآليّ للعلاقات الوجودية التي تحكي عنها الأوليات العقلية هو الذي يتيح بداية عملية المعرفة والسلوك مع الموجودات الوجدانية والمحسوسة، ومن خلالها تتم ممارسة الحكم والفعل الوجدانيّ والحسيّ، أي من خلال تضمّن العلاقات الوجودية في تعقّل صور الوجدانيات والمحسوسات، فإنّ كلّ حكمٍ حسيّ وكلّ موقفٍ عمليّ مهما كان بسيطاً فهو يتضمّن عدداً من العلاقات الوجودية المتلائمة مع خصوصياته، وذلك كالفعلية والقابلية والتركيب والبساطة والجزئية والكلية والوحدة والكثرة والشرطية والممانعية والسببية والذاتية والعرضية، وتعيين أحد طرفي النقيض، وتعليق المركّب على أجزاءه؛ ولكن دون أن يكون أيٌّ منها مدرّكاً بنحوٍ مستقلٍّ بالفعل عن الموادّ والخصوصيات التي نعاين الموجودات من خلالها، أي دون أيّ ملاحظةٍ استقلاليةٍ فعليةٍ لها، إلا ضمن الموادّ التي يكون لها هذا النحو من العلاقات الوجودية؛ بدءاً من عملية الحكم نفسها التي نقوم بها، والعمل نفسه الذي نمارسه؛ إذ إنّنا في كليهما نقوم تلقائياً بترجيح أحد طرفي النقيض، ونبني ضمناً بتلقائيةٍ على دوران الصدق بينهما؛ كما أنّ كلّاً من الحكم والعمل

قائمان على أساس العلاقة السببية، سواءً بين الحدث الإدراكي والحدث الإحساسي والمحسوس نفسه، أو بين الحدث الإرادي والحدث الحركي والتغير في الموجودات الأخرى التي يقع عليها ومعها وبها وفيها الفعل والعمل الذي نقوم به.

وبعد هذا التنوع، يبدو واضحاً أنّ هناك فرقاً بين عدم الالتفات الفعلي الاستقلالي الاسمي إلى الأوليات العقلية، وبين عدم الالتفات مطلقاً، فمن لا يلتفت مطلقاً إليها لا يحكم مطلقاً ولا يلتفت إلى عدم التفاته أصلاً، فأصل الالتفات يقوم على أساس ممارسة العلاقات الوجودية بين الموجودات أعني الالتفات الذي هو فعل، والملتفت إليه الذي تعلق به الفعل، والملتفت الذي هو الفاعل؛ فالأوليات العقلية العامة محيطّة بكلّ عمليّات الإدراك والسلوك، بل بكلّ الموجودات بغضّ النظر عن الخصوصيات التي تكون لهذه الموجودات؛ لأنّها علاقات بين الموجودات والذوات بما هي موجوداتٌ وذواتٌ بمعزل عن الخصوصيات، وإنّما توجب الخصوصيات تخصّصها بنحوٍ من تلك العلاقات دون آخر، ولأجل ذلك كانت العلاقات الوجودية عبارة عن الأنحاء التي تكون عليها الموجودات في أنّها موجوداتٌ استناداً إلى ما لها من خصوصياتٍ؛ لأنّ كلّ موجودٍ إنّما هو موجودٌ بما له من خصوصياتٍ، سواءً كان بالفعل أو بالقوّة.

وبالجمله، فإنّ العلاقات الوجودية من قبيل الدوران بين القوّة والفعل، وبالذات وبالعرض، والتركيب والبساطة، وكون التغير من القوّة إلى الفعل ومن الفعل إلى القوّة، وكون ما بالعرض راجعاً إلى ما بالذات، وكون ما بالعرض إنّما يكون (هو) بغيره الذي هو السبب، وكون السبب على أنحاءٍ أربعةٍ، تتعدّد بها أنحاء العلاقة السببية بين الموجودات، وكون الموجود

المستب (الموجود بالعرض) حاصل أسبابه التي بها (هو)، أعني الصورة والمادة والفاعل والغاية.

ثم أنواع العلاقة بين الأسباب فيما بينها، من كون الفاعل مغيرًا ومحركًا، والمادة متصورةً بفعل الفاعل وتغييره، والغاية فعليةً بفعليّة الصورة، وكون الموجود فعليًا بفعليّة الصورة، والمادة مناسبةً للصورة ودخيلةً في تحديد طبيعتها، وكون الكثرة من الوحدة، ولا كثرة بلا وحدة، وكون الموجود يفعل وينفعل بحسب ما هو في ذاته، والموجود يكون في فعله بحسب ما هو دائميًا وأكثرًا، والتدبير يحصل على الموجودات بأن يحلّ بها ما تقبله ولا يكون لها بذاتها، والموجودات التي يحصل لها ما ليس لها بذاتها دون تدبير فهو يحصل بنحوٍ متساوٍ في موارد، وبنحوٍ أقلّيٍّ في أخرى... إلى ما هنالك من علاقاتٍ وجودية، كلّها إنّما نعبر عنها بالأوليات العقلية العامة، من جهة إدراكنا لها على عمومها؛ لأنّها منبسطةٌ بنفس مضمونها وبذاتها على كلّ الموجودات، ومن هذه الموجودات عملية المعرفة نفسها، بل الجهل والشكّ بنفسهما، ليس بجنبتهما التكوينية فقط، بل أيضًا بجنبتهما المعرفية، كما سيأتي.

د. الأوليات العقلية المنطلق الأول حتى للشكّ وادّعاء الجهل والسؤال

ليست الأوليات العقلية أساسًا لمعرفة الموجودات فقط، أو مجرد تعبيرٍ عن النحو الذي تكون عليه الموجودات في أنّها موجودة، بل إنّ الشكّ الذي نمارسه والجهل الذي ندعيه وعملية التساؤل والطلب التي نقوم بها، جميعها تقوم على أساس الأوليات العقلية، ليس تكوينًا فقط وكموجوداتٍ، بل ومعرفيًا أيضًا وبحسب مسوّغ القيام بهما في مقام الممارسة الإدراكية، أي أنّ القيام بالشكّ وادّعاء الجهل والسؤال عن المجهول يتضمّن استعمال مجموعة من الأوليات

العقلية، ولست أقصد عدم الالتفات إليها مباشرةً بالفعل، بل ملتفت إليها بالفعل والمباشرة، ولولاها لما أمكن معرفياً القيام بالشكّ وادّعاء الجهل وممارسة السؤال، بل لا معنى لشيء اسمه شكّ أو جهل أو سؤال حينئذٍ.

ففي كلّ اعترافٍ بالجهل البسيط: بناءً على مغايرة الجهل للعلم، وتعيينٌ لأحد طرفي النقيض، وبناءً على أنّ هناك موجوداتٍ مغايرةً للذات المدركة، وإقرارٌ بتوقف إدراكها على توقّف مبادئ مفقودةٍ فعلاً، وإذا حصلت حصل.

وفي كلّ شكّ: بناءً على مغايرة الشكّ لليقين، وترديدٌ بين النقيضين، وبناءً على دوران الصدق بينهما، وعلى توقّف التخلّي عن الشكّ بترجيح أحدهما على امتلاك المعرفة المفقودة فعلاً، وإقراراً بأنّ الشكّ مسبّبٌ عن فقدانها.

وفي كلّ سؤالٍ وطلبٍ بناءً على مغايرة السؤال للإجابة، وأنّ سبب السؤال غير سبب الإجابة، وأنّ في الإجابة تعييناً لأحد طرفي النقيض، فإن كان سؤالاً عن السبب، فهو بناءً على أنّ بين الموجودات سببيةً، وإن كان سؤالاً عن الاتّصاف فهو بناءً على تردّد الصدق بين النقيضين، وإن كان سؤالاً عن الماهية فهو بناءً على أنّ للموجودات ذواتاً وماهياتٍ بها كانت هي.

وبالجملّة، وبغضّ النظر عن أنّ نفس الجهل والشكّ والسؤال هي موجوداتٌ ويجري عليها حكم الأوّليات، فإنّها وبموجب مضمونها المعرفي، متوقّفةٌ في تحقّق مضمونها على البناء التلقائيّ الطبيعيّ على جملةٍ من الأوّليات العامّة أو الخاصّة بمقام المعرفة، وبدونها لا معنى للجهل والشكّ والسؤال.

واستناداً إلى هذا يظهر أنّ كلّ ما يقال عن أنّ البداية تكون من الشكّ ليس إلّا كلامٌ جدليّ مشهور لا محصّل له في ميزان المعرفة البرهانية؛ لأنّ كلّ شكّ متقومٌ معرفياً - فضلاً عنه تكوينياً - بأوّلياتٍ منها يأخذ معناه كما

أخذ إمكانه، بل إن هذه الدعوى نفسها تتقوم بجملة من الأوليات المستعملة معرفياً بشكلٍ طبيعيٍّ وتلقائيٍّ.

ولكن مع ذلك، ورغم كون الأوليات العقلية محيطةً بعملية المعرفة، وفي كل ملاحظة للموجودات، فما الذي يجعل تلك الأوليات العقلية صادقةً، وهل العجز عن الخروج عن حدودها يعني واقعيتها؟ هذا ما سيأتي تالياً.

هـ . واقعية الأوليات العقلية

بيّن بنفسه أنّ أيّ محاولة للكلام حول سبب واقعية الأوليات العقلية، سواءً بالنفي أو بالإثبات أو بالشك، فهي تتم من خلال استعمالها تكويناً ومعرفياً [راجع: أرسطو، التحليلات الثانية، الكتاب الثاني، الفصل الأخير؛ الفارابي، المنطقيات، المجلد الأول، صناعة البرهان، الفصل الأول؛ أرسطو، ما بعد الطبيعة، أواخر مقالة الجيم]، فالرافض أو الشاك أو الذي يرى واقعيتها، كلهم يعبرون عن مواقفهم تكويناً ومعرفياً من خلالها، وبالتالي قد يبدو من العبث طرح مثل هذا التساؤل، إلا من خلال التخيل للألفاظ والربط الخيالي الظاهري بينها، دون أيّ تعقلٍ للمعاني على حقيقتها. [أرسطو، ما بعد الطبيعة، أواخر مقالة الجيم]

إلا أنّ ما أريد بيانه زائداً على ذلك هو نقطة واحدة فقط، وهي أنّ هذا السؤال نفسه وبمعزلٍ عن الجواب، يفترض مسبقاً أنّه حتى تكون الأوليات العقلية ملازمة للصدق بنحو تامٍّ ومطلقٍ، فلا بدّ أن تكون بذاتها صادقةً غير محدودة الصدق بأيّ شيءٍ آخر، وبالتالي غير متوقفة على أيّ شيءٍ آخر. ولهذا بنفسه إقراراً بقاعدة "كونية"، وهو أنّ ما بالذات هو للذات ما دامت هي؛ وأنّه حتى يكون هناك صدقٌ ضروريٌّ، فلا بدّ من كون العلاقة بالذات، وغير متوقفة على سببٍ خارجٍ عنها.

أضف إلى ذلك، أن ابتناء السؤال على مثل هذا الأمر يعدّ إلغاءً للسؤال من أساسه؛ لأنّ ما يكون بذاته صادقاً بلا توقّف له على أيّ شيءٍ آخر، كيف يبحث عن سببٍ لصدقه؟! فالسؤال عن السبب يأتي بعد بيان أنّه بالعرض، والحال أنّ السؤال هنا يدور بين كون الأوليات صادقةً بالذات أو بالعرض، وهذا ما يستدعي أولاً أن ننظر في نفس الأوليات ونحوّل السؤال عن السبب إلى السؤال عن كيفية حصول الحكم بها، فإذا ما لوحظت كيفية حصوله علّم حينها ما إذا كان بالعرض أو بالذات، فإذا علّم أنّه بالذات ألغى طلب السبب وأصبح تقييد صدقها على موضوعها ملغياً. وحيث إنّ الحكم بالأوليات العقلية قائم على أساس تضمّن ما نحكم به في تصوّر ما نحكم عليه بالتجريد أو النسبة، تضمّنًا بالذات، لم تكن الأوليات العقلية العامة إلّا وصفًا لحال المعقولات التي نعقلها عن الموجودات بما هي موجودات، أي بمعزلٍ عن خصوصية وجودٍ وموجود.

وحيث إنّ مصحّح الحكم بأصل صدق الأوليات العقلية العامة في الموجودات المحسوسة والوجدانية الشعورية والإدراكية، ليس خصوصيات تلك الموجودات، بل كونها مجرد موجودات، فإنّ هذا المصحح نفسه متضمّن في موضوعاتها مهما اختلفت خصوصيات وطبيعة الموجود؛ ومن هنا، فكما كان مدعي الشكّ يقبل بشكّه استناداً إلى الأوليات كما يقبل بمعرفته الرياضية والهندسية استناداً إليها، دون أيّ دخالةٍ لخصوصيات أيّ منها؛ فكذلك الحال يفترض أن يقبل بها بالنسبة إلى أيّ موجودٍ دون أيّ فرقٍ، إلّا إذا اقتصر على ملاحظة الألفاظ دون معناها، أي خلط بين التخيل والتعقل وبين الحكم العقليّ والحكم الوهمي. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، الفصل الثالث، المفتاح الثالث في الفرق بين التعقل والتخيل] وقد استقصيت الكلام في هذه التفرقة في سلسلة (كيف أعقل) التي ستنشر الحلقة الأولى منها قريباً إن شاء الله.

وتفريعًا على كل ذلك، يُتنبّه إلى أنّ الأوليات العقلية العامة ليست إلا حكايةً عن الموجودات كما هي في موجوديتها؛ ولأجل ذلك كان الكلام عن الموجودات - مهما كانت طبيعتها - إنّما يتم تعقله وممارسة الإدراك له من خلالها، فكما كانت العلاقات الوجودية عبارةً عن الهيكل الوجودي للموجودات، كانت الأوليات العقلية عبارةً عن الهيكل الإدراكي لممارسة المعرفة على الموجودات، وإلا لم يمكن أن يكون الإدراك إدراكًا لموجود، بل اختراعًا وتقوّلًا على الواقع؛ ولأجل ذلك وجب بالضرورة أن تكون كل الأحكام الخاصة بالموجودات وفي أي علمٍ من العلوم راجعةً إلى الأوليات العقلية وملاحظة العلاقات الوجودية؛ حتى تكون صحيحةً وواقعيةً، وإلا كانت كاذبةً بالضرورة.

و. الفرق بين التوقف التكويني والتوقف المعرفي على الأوليات العقلية

هناك فرقٌ بين كون العلاقات الوجودية - أو قل الأوليات العقلية - أساسًا لكل الموجودات بما فيها الأفعال الإدراكية، فتكون عملية المعرفة في وجودها وتكوّنها مستندةً إلى الأوليات العقلية، وبين كون الأوليات العقلية أساسًا لعملية المعرفة بحسب مضمونها، حيث تسير عملية اختيار المبادئ والمنطلقات وعملية الربط بينها سير العلاقات الوجودية القائمة بين الموجودات التي يتم إدراكها.

وهذا الفرق يتمثل في أنّ الأول تكويني لا دخل للاختيار فيه، والثاني اختياريّ يؤمّه الإنسان نحو غاية؛ فالأول يسير على وفق الأوليات تكوينيًا، والثاني يحتاج إلى أن تكون عملية تحديد مضامين المنطلقات والمبادئ وعملية الربط بينها التي تحدث بالاختيار، على أن تكون كلّها وفقًا للعلاقات الوجودية للموجودات.

إذ من المعلوم لدارس أنّ عملية المعرفة وبغض النظر عن تفاصيل مضامينها وبغض النظر عن الصواب والخطأ، إمّا أن تكون حاصلّة بلا فكرٍ ولا نظراً [أبو نصر الفارابي، المنطقيّات، التوطئة، الفصل الثالث]، وإمّا أن تكون حاصلّة بعد فكرٍ ونظير، والفكر والنظر إمّا هو عمل العقل على ما عنده من المعلومات ليربط بينها وينتقل إلى ما لم يكن معلوماً بالفعل، وهذا يعني أنّ عمل العقل إنّما يتمّ أول ما يتمّ على ما سبق أنّه علمٌ بلا فكرٍ ولا نظراً مباشرةً. وبعيداً عن تفصيل عمل العقل وأفعاله التي ستأتي الإشارة إليها حين الكلام عن هيكلية البناء النظري، يكفينا هنا أن نشير إلى أهم هذه الأفعال، وهو الحكم، أي الربط بين تصوّرين في الحكاية والمقولية عمّا يحكيان عنه، فسواء في الحكم البسيط أو المركّب أو الاستدلال نحن نقوم بالأحكام، وتكون سائر أفعال العقل خادمةً للوصول إلى مرحلة الحكم. بل إنّ المبادئ التي نستعملها وننتقل منها عبارةً عن الأحكام التي نجدها عندنا دون أن يكون وجودها عندنا مسبوقةً بالفكر والنظر.

إلا أنّ كلّاً من حصول الأحكام بلا فكرٍ ولا نظراً، وعملية الربط بين التصوّرات بفكرٍ ونظير، لا يحصلان بالفعل الاختياري المرتبط بالمضمون بالذات فقط، بل قد يحصلان قهراً من خلال أسبابٍ مرتبطةً بالعرض بالمضمون؛ وذلك مثل الحكم على وفق التلقينيات والمشهورات التي تمّ تعويد الإنسان وتكرارها عليه منذ الولادة، ومثل الحكم على وفق الانفعالات المستحوذة، وكالحكم على وفق حالات القدرة والعجز والاضطرار التكوينية في مقام التخيل، أو الحكم على وفق حالات التداعي والخطور التكويني للمعاني والألفاظ في الخيال، وحالات الحضور السريع للأشياء والأمثال بصفاتها، وكذا حالات الأنا والاعتقاد على الاستحضار مطلقاً أو لمعانٍ محدّدة للألفاظ المشتركة حقيقةً أو استعمالاً؛ ففي هذه الحالات جميعاً توجد

أسبابٌ تكوينيةٌ لحدوث أحكامٍ بلا فكرٍ ولا نظرٍ، أو بالفكر والنظر، دون أن تكون مضامينها محدّدةً طبقاً للموجودات بعلاقتها الوجودية؛ لأنّ أسباب هذه المضامين لم تكن الموجودات التي تحكي عنها ولا الفعل الاختياريّ المرعيّ فيه حال الموجودات كما هي في نفسها بحسب علاقاتها الوجودية، بل أسبابٌ عرضيةٌ غير مرتبطةٍ بالذات بها.

ولأجل ذلك لم تكن هذه الأسباب مرتبطةً بالذات بالأحكام بما هي أحكامٌ، بل بنحو حصولها، أي في كون الحكم حاصلًا بتلقائيةٍ وسلاسةٍ، أو في كونه يحضر بسرعةٍ، أو في كونه راسخًا ومستحوذًا. أمّا المضمون فلا ارتباط بالذات بينه وبين هذه الأسباب التي سببته؛ ولذلك لم تكن أحكامًا قائمةً بحسب مضمونها على طبق أوليات العقل، وإنّما فقط في نحو حدوثها تكويناً بمعزلٍ عن مضمونها.

وبالجملة، فإنّ التفرقة بين ممارسة عملية المعرفة بالاختيار طبقاً لأوليات العقل انطلاقاً من الأسباب بالذات لتعيين مضامين المعرفة، وبين ارتباط حصول المعرفة كموجود من الموجودات بالأوليات العقلية، كفيلاً في فهم السبب في حصول الخطأ. وسيأتي ما يتعلّق بذلك حين التعرّض إلى هيكلية البناء النظريّ.

2. الاعتقاد

وفيما يلي بيانٌ لمعناه وغايته ومصدره، والعوامل المؤثرة في نشوئه.

أ. المعنى والغاية

الاعتقاد اسمٌ قد نستعمله لندلّ به على نفس عملية التنبّي والتمسك بالأراء، وبذلك يكون مصدرًا مرادفًا في النتيجة للاعتناق الذي هو موقفٌ

نزوعيٌّ تجاه الأفكار والآراء، يتمثل بالتمسك والتشبّث بها. وقد نستعمله لندلّ به على ما تتعلّق به هذه العمليّة، أي المعتقد والمعتنق، والمتبنيّ والتمسك به، فيقال على الرأي الذي يتمسك المرء به ويراه حقًا وصوابًا. وهو بهذا المعنى يجمع اعتقاداتٍ؛ وهذا ما يعني أنّ الغاية من الاعتقاد ليست إلاّ التوافق المعرفيّ والنزوعيّ مع الموجودات كما هي، ولا يتصوّر له غايةً بالذات وراء ذلك، بل إن كان فهو بالعرض، ولأجل أمرٍ آخر مرتبطٍ بمضمون ما ندركه ونعتقد به كما في الأعمال المرتبطة بالاعتقادات.

ب. مصدر الاعتقاد

طالما أنّ الغاية من الاعتقاد هي التوافق المعرفيّ والنزوعيّ مع الموجودات كما هي، فمن المفترض أن يكون مصدر الاعتقاد هو عين مصدر المعرفة الصحيحة، وهو ما يتمثل بالممارسة العقلية البرهانية التي تستعمل مبادئ صالحة للانطلاق منها، وهذه المبادئ حصراً تتمثل بالأوليات والتجريبيات في الأحكام الكليّة [الفارابيّ، المنطقيّات، المجلّد الأوّل، صناعة البرهان، الفصل الأوّل]، وتنضمّ إليها الوجدانيّات والحسيّات البسيطة في الأحكام الجزئية. فإذا ما حصلت المعرفة واستحوذت بالفعل على مقام الإدراك، تابع النزوع العقل بالتمسك بما قاد إليه واعتنقه حالةً تلقائيةً تجري وفق مجراها الطبيعيّ، أمّا إذا لم تصرّ فعليةً مستحوذةً، فلا يحصل الاعتقاد. وفعلية الإدراك والاستحواذ تحتاج إلى مزيد من العمل الإدراكيّ، أي إلى تكرار الاستحضار، ولأجل ذلك كانت كثيرٌ من الاعتقادات تحصل لا من طريق سبق العمل الإدراكيّ، بل بالتلقين والتكرار الموجب للأنس والاستحواذ الموجب للتمسك والاعتقاد، وفي مثل هذه الحالات تجد المعرفة المبنية على الممارسة الإدراكية ممانعاتٍ فيما إذا كانت على خلاف ما هو مأنوسٌ، أو على

خلاف ما يستحوذ في حالات انفعالية خاصة وظروف محدّدة؛ ولأجل ذلك لم يكن يكفي في تحصيل الاعتقاد الاقتصار على صرف الممارسة الإدراكية والوصول إلى النتيجة، بل يحتاج ثباتها في النفس واستحواذها إلى التكرار الموجب لثبات استحضار الأدلة والنتائج وسرعة الالتفات. وتشتد صعوبة المسألة كلما وجدت في النفس أفكاراً مستحوذة مخالفة كالمشهورات الوهميات، ومشاعر وانفعالات تناسب أفكاراً مخالفة كما في الانفعالات والمقبولات. وهذا ما يدعوننا إلى الكلام عن المصادر غير الصالحة للاعتقاد. [محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، الفصل الثالث]

ج. مصادر غير صالحة

رغم أنّ الاعتقاد في معناه وغايته يتّجه صوب التطابق المعرفي والنزوعي مع الموجودات كما هي، ورغم أنّ هذا يوجب أن يكون مصدره منحصرًا بما كان ملازمًا للصدق والصواب من الممارسات المعرفية، إلا أنّ البشر لا يسيرون في تكوين اعتقاداتهم بسير منهج البرهان، بل تسيّرهم جوانب أخرى في نفوسهم كأحوال مقام التخيل وأحوال مقام الانفعال^(*). فكثيرًا ما يتمسكون بالأفكار ويتبنون الآراء استنادًا إلى سلطان الانفعال والأنس النفساني الذي يلغي من الحسبان أيّ قدرة على المراجعة والمحاسبة والتفحص لمصدر الأفكار. خصوصًا عندما يتم شخصنة الأفكار الموروثة والمشهورة، بحيث تشكل هوية معتقدها وقيمتها، فيصير زوالها زوالًا له، فيتمسك بها كتمسكه بحياته، بل يبذل نفسه لتحيا عقيدته من بعده.

وبالجملة، مضافًا إلى ما يمكن أن يحدث من أخطاء في تطبيق الممارسة

(*) انظر: المصدر السابق، الفصل الثاني، حيث قمت بشرح مفصّل لما يتعلّق بالانفعاليات والوهميات والمشهورات والمقبولات وكيفية حصولها وتأثيرها وقيمتها.

المعرفية البرهانية؛ نتيجة الغفلة الناتجة عن العجلة أو التعب، فيعتقد المرء ما ليس بصواب، دون أن يقوم بمعاودة الفحص والتثبت لاكتشاف ذلك الخطأ بأسبابه؛ وهذا ما يرجع في كل موارد إلى الخطأ في التصور وفقدان جودة التمييز؛ فإنّ هناك من يقوم بالاعتقاد بما هو خاطئ لا لأجل ممارسة معرفية وقع فيها الخطأ في التصور، وأعوز ممارستها جودة التمييز، بل لأنّ هناك ما أوجب تمسكه النزوعي بالأفكار والآراء بالتعويد والتكرار أو الارتباط الانفعالي أو التأثير لأحوال مقام الانفعال أو الخيال، بحيث لم يحصل الاعتقاد من طريق الفكر، بل وجد نفسه ينزع للتمسك بالأفكار والآراء فيحكم بها بتلقائية، إمّا لأجل رسوخها مسبقاً وأنس ذهنه بها، وإمّا لأجل توافقها التام مع الحالة الانفعالية التي تصيبه، وإمّا لأجل توافقها التام مع أحوال مقام التخيل التي لم تتميز عنده عن أحوال مقام العقل.

3. البناء النظري

فيما يلي بيان لماهيته وأنواعه وقيمة كل نوع.

أ. ماهيته وأنواعه

المراد من البناء النظري نفس عملية التوظيف للأحكام الكلية التي نمتلكها مسبقاً لتحصيل أحكام كلية أخرى مستفاداً منها غير معلومة مسبقاً بالفعل أو بالقوة القريبة من الفعل. ولكن كلاً من المعلومات الموظفة والغاية التي يؤمها هذا البناء كفيلاً بتنوع البناء النظري إلى أنواع؛ وذلك لأنّ الغاية لا تكون دائماً معرفة الصواب، بل قد تكون غير ذلك، وهذا ما يستدعي اختيار أفكار وآراء متناسبة مع تلك الغاية؛ ولأجل ذلك انقسم البناء النظري إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الفلسفي (البرهاني - العلمي) تستعمل فيه الأحكام الأولية والتجريبية حصراً ومن خلاله تتأسس العلوم.

الثاني: الجدلي، وهو نوعان: مشاوراً ومجاهدًا:

أما المشاورة فتستعمل فيه الأحكام التي لوحظ صدقها ولم يعلم لها مخالف، أو يندر تخلفها، والآراء المتعددة حول الموضوع التي يعبر كل منها عن جهة من الجهات؛ وذلك بداعي استقصائها وملاحظتها من جميع جهاتها، حتى نعرف جميع حدودها وجهاتها وضوابطها، فنرتقي بالمعرفة بالتدرج إلى مرتبة الفلسفة والعلم والبرهان. وهذا هو الجدل الذي يخدم المعرفة البرهانية ويتقدم زماناً على تأسيس العلوم، وهو ما يمكن أن يقوم به المرء بينه وبين نفسه، ومع غيره على حد سواء.

وأما المحاججة فتستعمل فيه الأحكام المشهورة والمسلمة مطلقاً، أو بالنسبة إلى من يحاججه بالمجادلة بداعي الدفاع عن آراء المجادل أو إبطال آراء مجادله، وهذا هو الذي دأب المدافعون عن اعتقاداتهم من الوثنيين والماديين والمؤمنين المتدينين على استعماله؛ دفاعاً عن مبادئهم وعقائدهم وما يرتبط بها في مواجهة من يخالفهم ويخطئهم، أو يقدم بدائل عما عندهم.

الثالث: السفسطائي، وهو ما تستعمل فيه المبادئ التي يترأى أنها مشهورة ومسلمة أو أولية أو مجربة؛ لأنها موافقة لأحوال مقام التخيل أو الانفعال أو الحس الساذج، فتشابهها في تلقائية التصديق لأجل الوضوح البدوي لما يصدق به، إلا أنها في الحقيقة وهميات وانفعاليات. وهذا ما دأب على ممارسته طوائف محدودة من البشر في الماضي والحاضر، وإليه ترجع كثير من الكتابات المسماة بالفلسفية خلال القرون القليلة الماضية وإلى الآن. وللسفسطة دور

فعلاً في تحفيز العلماء والفلاسفة على التعمق وشحذ الأذهان والتدقيق، وهذا ما يكون له أثرٌ في بناء العلوم وتوسعتها وحماتها من تأثير السفسطة في المستقبل. وهذا الأمر مُشاهدٌ ومعلومٌ في البحوث النظرية عبر التاريخ، تماماً كما هو معلومٌ بالنسبة إلى ما يحصل للبدن في تعامله مع الأمراض، أو للنفس في تعاملها مع المتاعب والمشكلات؛ فإنّ الأمراض أو المتاعب أو المشكلات - رغم ما فيها من شرٍّ - تؤول إلى خيرٍ بقوة الجسم والنفس ومناعتها؛ ولذلك أعلن أرسطو طاليس ومنذ ألفين وأربعمئة عامٍ أنه لا يشكر فقط أولئك الذين تركوا لنا معارف علميةً صحيحةً، بل حتّى أولئك الذين لم يتركوا لنا شيئاً صحيحاً؛ وذلك لأنّ تشكيكاتهم كانت محفّزاً وعاملاً للتعمق وشحذ الأذهان.

[أرسطو، ما بعد الطبيعة، مقالة الألف الصغرى، المقطع الثاني]

ب. قيمة كل نوع من أنواع طرق البناء النظري

بعد أن لاحظنا أنّ للبناء النظري أنواعاً، لا بدّ أن ننظر فنلاحظ قيمة كل نوع، ومن الواضح أنّ استعمال الطريق البرهاني هو وحده الذي يصلح لبناء الاعتقادات، أو لتعليم الآخرين ما يقودهم إلى حصولها. وإذا لم يكن العلم حاصلٌ بعد، فليس إلّا الجدلي المشاوري؛ أمّا الجدلي الحجاجي، والسفسطائي، فليس لهما مورد استعمالٍ في تحصيل المعرفة للإنسان بينه وبين نفسه، فضلاً عنه بينه وبين غيره. وإتّما يُستعملان بالذات لتحقيق أغراضٍ أخرى مع الغير، أمّا الجدلي الحجاجي فللاإلزام والإفحام والدفاع. وأمّا السفسطائي فللتغليب والتضليل والانتصار على الخصم، مهما كان مضمون الرأي.

ج. هيكلية البناء البرهاني

حيث إنّ البناء البرهاني هو الذي ينبغي سلوكه لتحصيل المعرفة الصحيحة، وبناء الاعتقادات على وفقها؛ فلا مناص من بيان الهيكلية التي يقوم عليها؛ وذلك ليعلم كيفية ارتباطها بالأوليات العقلية بشكل أكثر تفصيلاً. ويمكن تلخيص هيكلية البناء البرهاني بمراحل ثلاث:

المرحلة الأولى: المبادئ، أي المنطلقات التي عليها ترتكز عملية البناء والممارسة المعرفية، حيث يتم تمييزها وفرزها إلى صالحة للاستعمال وغير صالحة، طبقاً لكونها منطلقات ناشئة عن الموجودات دون تأثير للأحوال الغريبة التي تكتنف نفس الإنسان، سواء تلك التي تتعلق بأحوال مقام الانفعال أو أحوال مقام التخيل، وبذلك خرجت أربعة منطلقات من دائرة الصلاحية رغم أنّ كثيراً من البشر يستعملونها، وهي الوهميات والانفعاليات والمشهورات والمقبولات. فضلاً عن خروج التخيليات التي تستعمل في البيانات الشعرية. ويتم هذا التمييز على أساس الأوليات العقلية التي هي من نوع المنطلقات الملازمة للصدق، بل أساسها جميعاً، أعني الأوليات والوجدانيات والحسيات والتجريبيات، التي يكون الحكم فيها جميعاً ناشئاً من الموضوعات والموجودات كما هي في نفسها.

المرحلة الثانية: أفعال العقل حيث يتم تمييزها عن بعضها البعض، فتلاحظ مراحل الممارسة المعرفية التي يتنبه الدارس إلى أنّها ترجع إلى ثلاث خطوات رئيسية:

الخطوة الأولى: السؤال، الذي يقسم إلى ثلاثة أجناس رئيسية: (هل هو، ولم هو، وما هو). فيعمد إلى ملاحظة الأحكام الأولية العامة التي تتأسس عليها عملية السؤال عموماً، والأوليات العقلية العامة التي يتأسس عليها

كلّ سؤالٍ من هذه الأسئلة، لا سيّما السؤال بـلم هو، الذي يتمّ الإلفات إلى أنّه يتألّف من أربعة أسئلةٍ (بماذا، ومماذا، وعمّاذ، ولماذا)، فيتمّ الإلفات على إثر ذلك إلى الأحكام الأوليّة العامّة التي تتبع خلف واحدٍ من هذه الأسئلة، مضافاً إلى الأحكام الأوليّة الخاصّة بمقام الإدراك؛ ليمتّ من خلال ذلك بيان الترابط والتخادم الموجود بين هذه الأسئلة جميعاً، والتوقف الذي لبعضها على بعضٍ (*).

الخطوة الثانية: التصرّو، الذي يلاحظ أنّه ينقسم إلى مراتب أربع: التجريد والتقييد والنسبة والاشتقاق، فيتمّ بيان الأحكام الأوليّة العامّة والخاصّة التي يقوم عليها كلّ واحدٍ من هذه المراتب، وهذا ما يقود إلى ملاحظة التنوع الموجود في علاقة التصرّوات بالموجودات، وعلاقة التصرّوات فيما بينها، فيتنبّه الدارس إلى مراتب علاقة التصرّوات بالموجودات، وإلى أنحاء العلاقات المتنوّعة بين التصرّوات، وهذا ما يقود إلى ملاحظة عمليّة الربط بين التصرّوات طبقاً لما بينها من علاقاتٍ مبنية على مبادئٍ أوليّةٍ عامّةٍ وخاصّةٍ؛ وهذا ما يقود مباشرةً إلى الانتقال نحو الخطوة الثالثة وهي الحكم.

الخطوة الثالثة: الحكم، الذي يتمّ ملاحظة أنّه ينشأ تبعاً لنوع العلاقات القائمة بين المعقولات، حيث تقود كلّ علاقةٍ إلى نوعٍ من الربط، وبذلك يظهر كيف أنّ الحكم ينقسم بانقساماتٍ عديدةٍ تبعاً لتنوّع العلاقات القائمة بين التصرّوات والموجودات، أو بين التصرّوات فيما بينها. واستناداً إلى ذلك يتمّ التنبّه إلى الأحكام الأوليّة التي يتأسّس عليها كلّ جنسٍ من أجناس الأحكام، ثمّ كلّ نوعٍ من أنواعه، بدءاً من الموجب والسالب مروراً بالكليّ والجزئيّ، وصولاً إلى الضروريّ والممكن، حيث يتبيّن كيف أنّ كلّ نوعٍ

(* راجع حول أنواع الأسئلة: أبو نصر الفارابي، الباب الثالث، السؤال بما وهل ولم وكيف.

من هذه الأنواع يتخصّص حصوله ونشوؤه بعلاقاتٍ مخصوصةٍ بين التصورات على أساس الأوليات العقلية العامة والخاصة بمقام الإدراك. وهذا ما يقود إلى الالتفات إلى ما يمكن أن يكون من علاقاتٍ بين الأحكام تبعاً للعلاقات بين التصورات، وهذا ما يفتح الباب إلى الانتقال إلى المرحلة الثالثة وهي ملاحظة كيفية تطبيق الخطوتين الثانية والثالثة على الخطوة الأولى، أي العثور على أجوبة الأسئلة المتنوعة، من خلال فعليّ التصوّر والحكم المرتكزين على الأوليات العقلية بقسميها العام والخاص.

المرحلة الثالثة: الاستدلال، الذي يتمثل بتوظيف أفعال العقل للعثور على منطلقاتٍ صالحةٍ للانتقال منها نحو تحصيل المعرفة بالموجودات كما هي في نفسها [أرسطو، التحليلات الأولى، مبحث كيفية اكتساب المقدمات؛ ابن سينا، الشفاء، كتاب القياس، مبحث كيفية اكتساب المقدمات] (*). فيلاحظ ابتداءً أنّ الاستدلال يكون نحو مطلوبٍ، ثمّ إنّ هناك نوعين من الطالب: مطالب يُفرض فيها ما يراد معرفة صدقه أو كذبه فيكون المطلوب مردّداً بين طرفي النقيض، ومطالب لا يُفرض فيها ذلك، بل يُسأل ابتداءً عما يكون للموضوع دون أن يكون للسائل تصوّراً فرضيّاً مسبقاً عنه مردّداً بين النقيضين، وذلك كما في أسئلة السبب والسؤال بـ (ما) وما يلحق بها ويرجع إليها. فيلاحظ على إثر ذلك كيف أنّ الحالة الأولى تفتح أمام المستدلّ باب ملاحظة ما يعلمه عن الموضوع، وما يعلمه عن المحمول المفروض، على أن يكون ما يعلمه عنهما من المنطلقات التي يصلح الانطلاق منها، أي لا بدّ أن يكون ما يعلمه عن الموضوع وعن المحمول إمّا من الأوليات العقلية وإمّا من التجريبيات أو من التأليف منهما، طالما أنّ الكلام عن البناء النظريّ الذي يختصّ بالمعرفة

(*) ولكنّ أوسع وأفضل من تكلم في ذلك وأتسسه ليكون بحثاً مستقلاً هو أبو نصر الفارابيّ تحت عنوان (كتاب التحليل)، في المنطقيّات المجلّد الأول، خصوصاً إذا أضيف إليها التعليقات القيمة والنفيسة لابن باجة الأندلسي.

الكّية، فإذا كان عنده ذلك انفتح باب الاستدلال وإلا كان مقفلاً؛ وإتّما يتوجّه الإنسان إلى ما يعلمه عن كلّ من الموضوع والمحمول من تصوّراتٍ وأحكامٍ من خلال استعمال العقل استعمالاً تأملياً، أي من خلال القيام بأحد الأفعال التّصوّريّة التي مرّت في الخطوة الثانية من المرحلة الثانية، ثمّ ما تستتبعه من أحكامٍ تسوّغها التّصوّرات الحاصلة، فيحصل عندئذٍ أن يلتفت الإنسان إلى أوّليّاتٍ وتجريبيّاتٍ، أي إلى تصوّراتٍ عن كلّ من الموضوع والمحمول معلومةٍ بالاستعمال التأملي للعقل باستقلالٍ، أو بمعونة الاستعمال التجريبيّ للحسّ عن كلّ منهما؛ فبذلك يصبح أمام مجموعةٍ من التّصوّرات عن كلّ من الموضوع والمحمول بينها علاقاتٌ، وفي هذه الحال يجد المستدلّ نفسه أمام مبادئٍ لأنواعٍ محدّدةٍ من الأحكام التي تعرّف عليها في الخطوة الثالثة من المرحلة الثانية، فيتشكّل عنده الاستدلال الذي يقوده إلى الاستنتاج، وتصديق أحد طرفي النقيض في المطلوب؛ لتتمّ بذلك المرحلة الثالثة التي تحصل في نهايتها المعرفة الملازمة للصواب، طالما روعيت المعايير التي تُقوّم كلّ مرحلةٍ من المراحل بخطواتها. والأمر عينه بالنسبة إلى الاستدلال لا على مطلوبٍ مفروضٍ مردّدٍ بين النقيضين، ولكن في هذه الحال يكون أمام العقل أن ينظر في ما يعلمه عن الموضوع فقط، ثمّ النظر في ما يعلمه من مبادئ السؤال من الأحكام الأوّليّة، ثمّ بعد ذلك ما يجده فيما علمه عن الموضوع متضمّنًا لما يعلمه من مبادئ السؤال.

4. توظيف المبادئ وحلّ الاعتراضات

أ. توظيف المبادئ

إنّ ملاحظة كلّ من الأوّليّات العقلية بطبيعتها وقيمتها المعرفية، وهيكلية البناء النظريّ البرهانيّ بما له من معايير تضمن صواب عملية البناء وتصحّح

القيام بالاعتقاد؛ تقود مباشرة إلى ملاحظة كيف أنّ الأوليات العقلية هي اللبنة الوحيدة التي منها وعلى طريقها تُبنى المعرفة الصائبة؛ بحيث إنّ أيّ اختلال في الإدراك يرجع إمّا إلى الإخلال في الأحكام الأولية التي تحدّد صفة المنطلقات والمبادئ والمضامين، وإمّا إلى الإخلال بالأحكام الأولية التي تحدّد صفة الربط بين التصوّرات والأحكام. فكلٌّ من المنطلقات وعملية السؤال وعملية التعقّل والاستدلال صورةٌ ومادّةٌ تقوم على أساس أوليات عقلية عامّة أو خاصّة بالإدراك أو خاصّة بالموضوع الذي يقع عليه الفعل التأملي للعقل.

وحيث إنّ الأوليات العقلية ملازمةٌ للصدق والصواب، ولا تقبل النقض والإبطال، بل يبطلها الظاهريّ نفسه يتمّ من خلال استعمالها، فهذا يعني أنّ كلّ ما يقود إليه تطبيق معايير البناء النظريّ البرهانيّ سيكون موضوعاً للاعتقاد، ولا يمكن أن يكون الاعتقاد زائداً على حدود ما يقود إليه أو ناقصاً عنه. [محمد ناصر، مجلّة (المعرفة العقلية)، العدد الثالث الصادر عام 2017، مقال (العقل والنص بين الإفراط والتفريط)، ص 119]

ولكنّ ملاحظة عملية التطبيق للمعايير توصلنا إلى أنّ هناك أمرين لا بدّ من ضمانهما، الأوّل المعرفة الكليةّ بهيكلية البناء البرهانيّ، والثاني حضور تلك المعرفة الكليةّ بالفعل عند ممارسة الإدراك النظريّ على الموضوعات، وهو ما يسمّى بالتطبيق. فكما هو الحال في أيّ عملٍ تديره يقوم به الإنسان، إذ لا يكفي مجرّد المعرفة بالقواعد الكليةّ، بل يحتاج إلى أن تكون تلك القواعد حاضرةً بالفعل حين العمل، بحيث يلتفت بالفعل في كلّ مفاصل وخطوات العمل إلى ما ينطبق عليه من المعرفة الكليةّ، وهذا أمرٌ جارٍ في الفنون والصناعات الحرفية والمهارية، وفي سائر التدبيرات العملية (*).

(* المصدر السابق، حيث فصلت الكلام حول هذه النقطة فيه.

وممارسة التفكير والبناء النظريّ ليس مستثنى من هذا الأمر، فكما أنّ الغفلة والتعب والعجلة وعدم الأُنس بالأفكار - وبالتالي فقدان التمييز - يمكن أن تصيب جميع المدبّرين في حرفهم وأعمالهم، فكذلك يمكنها أن تصيب ممارس التفكير. وكما أنّ رفع هذه الأمور بالنسبة إلى الصناعات الحرفيّة والعملية يتمّ من خلال التدريب والتمرين الذي يؤديّ إلى حضور المعرفة الكلّية بالفعل في كلّ خطوات العمل، وهو ما يسمّى بحصول الملكة، فكذلك الأمر بالنسبة إلى هيكلية البناء النظريّ البرهانيّ ومعايير التفكير السليم، فإنّ صيرورة معرفتها الكلّية حاضرةً بالفعل عند كلّ خطوات البناء النظريّ، والتحرّز التلقائيّ من الموانع والمفاسدات لعملية المعرفة، وبالتالي صيرورتها ملكةً إنّما يتحقّق من خلال التدريب والتمرين على الممارسة المعرفيّة الخالصة من تأثير المبادئ غير الصالحة للاستعمال في التفكير، أعني المشهورات والمقبولات والوهميّات والانفعاليّات، وهو ما يحتاج إلى إخلاص شديد للحقّ والحقيقة، وتنزّه عن أن يكون الداعي في ممارسة المعرفة هو نصره آراء النفس أو آراء من تعظّمه النفس.

هذه النقطة الأخيرة بالغة الأهميّة؛ لأنّ الوقوع في شباكها ليس خاصّاً بمن لم يتعلّم المعرفة الكلّية لمعايير البناء النظريّ البرهانيّ - هذا إن وُجد من تعلّمها على حقيقتها بعيداً عن الاجترار والتقليد - بل هو أكثر ما يقع من أولئك الذين يرون أنفسهم متقنين للمعرفة الكلّية لمعايير التفكير، وذلك عندما تتحوّل المعرفة العقلية والبناء النظريّ البرهانيّ إلى مجرد مشهوراتٍ يستدلّ عليها في كثيرٍ من الأحيان بأقوالٍ ونصوصٍ لمن ساهم بقدر جهده في بناء مسيرة العلوم، التي اختلطت مسيرتها وتحوّلت منذ قرونٍ مديدة إلى مباحث جدليّة وخطابيّة، بل سفسطائيّة تحرسها ألقاب التفخيم والتعظيم والاعتداد بالنفس إلى حدّ العمى.

ب. حل الاعتراضات

تقدّم في المقدمة الإشارة إلى أنّ هناك من رفض قدرة العقل على تحصيل المعرفة الصائبة، وبالتالي حكم بامتناع بناء الاعتقادات السليمة حول مباحث الإلهيات، كالوجود الإلهي والتدبير التكويني والتشريعي، والسبب الذي حداهم إلى ذلك هو عدم القبول بأوليات العقل العامة أحكاماً مطلقة الصدق على نحوٍ ضروريٍّ يتجاوز حدود المحسوس بالفعل، ولا يستجدي واقعيته منه. وحيث إنّ جميع الاعتقادات المتعلقة بهذه الموضوعات يفترض بها أن تكون مبنيةً على الأوليات العقلية وراجعةً إليها، كانت النتيجة سقوط المباحث الإلهية من دائرة العلوم؛ لأنها مبنيةً على إعماماتٍ غير معلومة. [ديفيد هيوم، تحقيق في ذهن البشري؛ إيمانويل كانط، نقد العقل المحض؛ A.J.

[Ayer: Language, Truth and logic

إلا أنّ دور الأوليات العقلية ليس خاصاً ببناء الاعتقادات المتعلقة بموضوعات الإلهيات، بل إنّه يشكّل الأساس لمنهج التفكير، وللإستعمال التجريبي للحسّ، ورفض ضرورة واقعية تلك الأوليات بالذات يلغي علمية كلّ العلوم، بل حتّى هذا القول لن يكون ممكنًا؛ لأنّه متضمّنٌ لإستعمالها. فطالما أنّ كلّ حكمٍ يقوم على أساس ترجيح أحد طرفي النقيض، وطبقًا لقانون الهوية، وتبعًا للتمييز بين ما بالعرض وما بالذات لن يستطيع أحد الكلام عن الأوليات رفضًا لها. بل إنّ رفض عموم أوليات العقل وضرورتها يقوم على أساس القول إنّها ليست بذاتها ملازمة الصدق، وبالتالي لا يمكن التعدي في صدقها عن حدود ما شوهد من صدقها، وهو عالم الحسّ. فهذا الاحتياط في التعامل مع الأوليات العقلية هو نفسه تطبيقٌ لها، وبالتالي ينحصر حلّ النزاع في معرفة كيفية نشوء الحكم بالأوليات العقلية، وهو ما سبقت الإشارة

إليه وقلت حينها إنّ الحكم بها تابع لذات التضمّن المباشر لمحمولها أو مقابله في تصوّر موضوعها أو العكس، تصوّرًا بالتجريد أو النسبة. فحكمنا بأنّه لا شيء من النقيضين يصدق مع الآخر، إنّما جاء من تصوّر النقيضين نفسه الذي هو معنىً بيّن بنفسه، وأعطى تصوّره الذي تضمّن الافتراق في الصدق والترافع، ولهذا عين المحمول، مهما اخترنا الطريقة للتعبير عن هذا المتضمّن في معنى النقيضين. وحكمنا بأنّ كلّ ما لا يكون له المحمول بالذات فلا يكون على الإطلاق أو يكون بالغير؛ يرجع إلى أنّ تصوّرنا نفسه لما ليس له المحمول بالذات متضمّنٌ لفقد المحمول بحسب ذاته، وفقد المحمول بحسب ذات الموضوع مناقضٌ لوجدان المحمول بحسب ذات الموضوع، والاختصار على الموضوع دون انضمام شيءٍ آخر إليه مع وجدان المحمول، فهو عين وجدان المحمول بحسب ذاته، فمع بقاء الموضوع دون تغييرٍ أو إضافة لا يمكن للمحمول أن يكون على الإطلاق إلّا نكون قد جمعنا بين النقيضين، فإمّا أن لا يكون المحمول أو يتغيّر الموضوع ولو بإضافة غيره إليه. ومن هذا الباب قولنا إنّ علاقة أيّ محمولٍ بموضوعٍ إمّا بالذات وإمّا بالعرض، ولا احتمال ثالث؛ لأنّ معنى بالذات هو عدم دخالة غير الموضوع، ومعنى بالعرض دخالة غير الموضوع، ولا وسط بين الدخالة وعدم الدخالة، فإذا لم يكن بالذات فهو بالعرض.

ولأجل هذا قلت - كما سيأتي مفصّلًا - إنّ الموجودات المتغيّرة لا بدّ لها من مغيرٍ لا يتغيّر فيه، وأنّ الموجودات بالقوّة لا بدّ لها من موجودٍ بالفعل لا قوّة فيه، وأنّ الموجودات التي بحسب ذاتها لا ترتبط بنحوٍ متخادمٍ ومتّسقٍ، فلا بدّ أن يكون ارتباطها كذلك حاصلًا بغيرها الذي يجعلها على ذلك النحو من التخادم والاتّساق. وبدون ذلك يكون ما بالعرض موجودًا بالذات وهو

سلبُ للشيء عن نفسه، وقولُ بصدق النقيضين معًا. وحتى يتجلى هذا الأمر أكثر، أقوم فيما يلي بالتعرُّص إلى نموذجٍ من الأوليات العقلية التي تحيط بكل مسارات العلوم والاعتقادات.

ج. نموذجٌ تطبيقي: الدوران الوجودي بين ما بالذات وما بالعرض

1. تعريف القاعدة

سوف أقوم فيما يلي بالتعرُّص بنحوٍ مجملٍ إلى قاعدةٍ أساسيةٍ من القواعد العقلية الأولى العامة، وإلى جملةٍ من تطبيقاتها في عملية المعرفة وتحصيل الاعتقاد. وهذه القاعدة هي عبارةٌ عن انقسام العلاقة بين أي موضوعٍ ومحمولٍ، وبين أيٍّ موجودٍ وموجودٍ، إلى بالذات وبالعرض. فالذي بالذات هو المستقل في علاقته والمستغني بذاته في أن تكون له تلك العلاقة، أي بلا دخالةٍ للغير. ومعنى بالعرض هو الذي لا يكون مستقلاً ومستغنياً بذاته في أن تكون له تلك العلاقة.

فالموضوع الذي يكون - بذاته - له المحمول، هو الموضوع الذي تكون ماهيته محتاجةً إلى ذلك المحمول في أن تكون هي. فالأربعة عددٌ بالذات، أي أن الأربعة تحتاج في أن تكون هي إلى العدد، فالعدد جزء ماهيتها. والحجر جسمٌ بالذات، أي أن ماهية الحجر وطبيعته هي أن يكون جسمًا. والمحمول الذي للموضوع بذاته هو المحمول الذي تكون ماهيته محتاجةً في أن تكون هي إلى الموضوع. فالأربعة نصف الثمانية بالذات، أي أن نصف الثمانية محتاجةٌ في أن تكون هي إلى الأربعة. والموجود مرتبٌ بالذات عندما تكون ذات الموجود توجب باستقلال أن يكون له ذلك الارتباط بالموجود الآخر من الجهة التي يرتبط به فيها. فالخشب مادةٌ للكروسي بالذات، ولا تحتاج إلى شيء

أخرى تكون مادةً له، والنار فاعلة الإحراق بذاتها، ولا تحتاج في كونها موجبةً للإحراق إلى غيرها.

أمّا الموضوع الذي يكون له المحمول بالعرض هو الذي لو خيّي وذاته لما حمل المحمول عليه، وإنّما لأجل إضافة أمرٍ زائدٍ على ذاته كان له ذلك المحمول حاكياً عنه من جهة ذلك الأمر المضاف. والموجود مرتببٌ بوجودِ بالعرض هو الذي لو خيّي وذاته لما كان له ارتباطٌ به، وإنّما لأجل اقترانه بأمرٍ له ذلك الارتباط بالذات كان مرتببًا به بالعرض. فالماء يغلي بالعرض، أي أنّه يحصل له الغليان عندما يضاف إليه النار، وقولنا عنه أنّه يغلي تعبيرٌ عمّا يحدث باجتماع الماء مع النار؛ ولأجل ذلك كان وصف الماء بأنّه يغلي دون إضافة أيّ شيءٍ آخر، ورغم أنّه ليس بذاته يغلي، عبارةً عن القول بصدق النقيضين معًا.

وهذا الدوران بين بالذات وبالعرض من الأحكام العقلية الأولى؛ إذ إنّ تصور معنى بالذات ومعنى بالعرض يقود إلى تصوّر الانقسام والدوران بينهما للعلاقة التي يتضمّنهما كلّ منهما؛ لأنّ كلّاً منهما متضمّنٌ لنقيض الآخر، فلا يمكن إلّا أن يكون أحدهما فقط هو الصادق. وإذا كذب أحدهما صدق الآخر وإذا صدق أحدهما كذب الآخر.

ويلحق بهذه القاعدة قواعد أخرى، مثل أنّ ما بالذات من طرفه لآخر، فهو له حيث هو، فالنبات بذاته جسمٌ، فهو جسمٌ بالذات من طرفه، أي هو جسمٌ ما دام نباتاً، وفي المقابل الجسم ليس بالذات نباتاً، فليس الجسم نباتاً حيث هو جسمٌ، لأنّه نباتٌ بالعرض، أي بانضمام أمرٍ آخر به يصير الجسم نباتاً؛ ولهذا كانت القاعدة الأخرى القائلة إنّ ما بالعرض من طرفه لآخر فهو له ما دام غيره - إذ معنى بالعرض هو ليس بالاستقلال، بل بالغير - ولا

يكون له ما دام هو فقط. ومن هنا جاء ما سمّي في أواخر القرون بقانون العلية، فإنّه ليس إلا دوران ما بالعرض مدار غيره الذي يكون غيره دخیلاً في كونه هو، أي جزءاً ممّا به هو، وداخلاً بماهيته بوجه ما من الوجوه الأربعة المعلومة للسببية؛ ولأجل ذلك تناقض فرض ما بالعرض دون فرض أسبابه؛ لأنّه ليس إلا حاصل أسبابه، وليس هو إلا حاصل موجوداتٍ أخرى نسمّيها أسباباً؛ لأجل دخالتها في صيرورة موجودٍ آخر، وإنّه هو.

2. تطبيقات القاعدة في تحديد معايير المعرفة البرهانية (العلمية)

هكذا وقد كان لهذه القاعدة عظيم الأثر بنحوٍ واسعٍ ومنبسّطٍ بدءاً من معايير المعرفة والبناء النظريّ، مروراً بكلّ العلوم الجزئية والعملية التي تقوم على أساس التمييز بين ما بالعرض وما بالذات، ومن ذلك الاستعمال التجريبي للحسّ الذي يتلخّص قوامه بالبحث عمّا بالذات وتمييزه عمّا بالعرض من خلال التتبّع الكيفي والعثور على خواص ما بالذات على أنواعه من الأسباب والمسبّبات كلٍّ بحسبه [محمد ناصر، نهج العقل، الباب الأول، الفصل السادس، والباب الثاني الفصل الخامس]، وصولاً إلى العلوم النظرية كلّها كالرياضيات والهندسة والفيزياء والكيمياء والأحياء والفلسفة الأولى. بل إنّ المعرفة كلّها بقضّها وقضيضها قائمة على التمييز بين ما بالعرض وما بالذات، وحيث إنّ ما بالذات إمّا من الأسباب أو من المسبّبات، وحمل الأسباب من جهة سببيتها حملٌ للمقومات وحملٌ للمسبّبات من جهة سببيتها حملٌ للأعراض الذاتية، وحيث إنّ البحث كلّ البحث في العلوم هو عن المقومات والأعراض الذاتية، أي الأسباب والمسبّبات بالذات، فهذا يعني أنّه لا يمكن لمعرفةٍ أن تحصل مهما كان مضمونها إلا على أساس هذا التمييز. بل حتّى المعرفة الحسّية البسيطة

والمعرفة الوجدانية، كلاهما يقومان على أساس التمييز بين ما بالعرض وما بالذات؛ ولأجل ذلك نبحت عن مصدر الحالات الوجدانية وأسبابها، ونتساءل عما إذا كانت الإحساسات بالذات أو لأمرٍ بالعرض طراً واتفق.

3. تطبيقات القاعدة في العقيدة الإلهية

أ. ضرورة موجودٍ إلهي

من الاعتقادات التي تُستفاد من تطبيق هذه القاعدة بالمباشرة الاعتقاد بضرورة موجودٍ بالذات فعليٍّ، لا قوّة وإمكان فيه، مبدئاً أوّل للموجودات المتغيّرة التي يتألّف منها عالمنا، ومنه وبه خرجت من القوّة إلى الفعل؛ لأنّ ما لا فعليّة له بحسب ذاته، تكون بالتالي فعليته بالعرض، فلا بدّ أن تكون فعليته بحسب غيره الذي يكون فعلياً بحسب ذاته.

بل يمكن التوسّع أكثر من ذلك لإظهار أنّ كلّ ما قيل من أدلّة على وجود الله، سواءً ما يسمّى بالدليل الوجودي أو دليل الإمكان الوجود أو دليل الصديقين أو دليل الحدوث أو دليل الغاية أو دليل النظم، جميعها بلا استثناءٍ ترجع إلى قاعدة الانقسام إلى ما بالذات وما بالعرض، واكتفاء ما بالذات بما هو له كذلك، وتقوم ما بالعرض في ماهيته بما بالذات، وتوقف فعليته عليه. فكلّ ما يبتدئ الكلام عنه من جهة وصفٍ ما، يتوقف في معقوليته وإمكانه العقلي لا الخيالي اللفظي على ملاحظة ما له الوصف بالذات؛ حتّى يتأتّى معرفياً وتكويناً الانتقال إلى ما له ذلك الأمر بالعرض.

ومن هنا يمكن القول ابتداءً إنّه بمجرد الكلام عن الموجودات فإنّ الموجود بالذات يشكّل منطلقاً وأساساً للكلام عليها، وإنّما الكلام كلّ في أنّ

العالم الذي نحن جزء منه هو موجودٌ بالذات أو لا، وفي هذا الصدد يمكننا أن ننطلق إحدى انطلاقتين: إما مما يوجبه نفس الموجود بالذات من صفاتٍ غير متوقّرة في العالم، فيعلم أنّ الموجود بالذات ليس العالم، وإتّما غيره ومُبدؤه، وإتّما مما توجبه صفات العالم من مقابلةٍ للموجود بالذات، فيعلم أنّ العالم موجودٌ بالعرض ومُبدؤه موجودٌ بالذات، دون الحاجة إلى تكثير كلامٍ وتسمياتٍ واصطلاحاتٍ تفاخرية.

أمّا النقاش حول إمكان أن يوجد العالم من العدم وبلا علّة، أو النقاش حول التسلسل والدور وسائر هذه الأمور، فهي نقاشاتٌ لا تنتهي إلى بحث الوجود الإلهي، بل إنّ الأمر محسومٌ برتبةٍ سابقةٍ في أصل تقرير قاعدة الانقسام إلى ما بالذات وما بالعرض، وتقوّم ما بالعرض في ماهيته وفعليته بما هو بالذات.

ب. ضرورة التدبير التكويني وحلّ ما يسمّى بمشكلة الشرّ

ومن الاعتقادات المستفادة من هذه القاعدة أيضاً، الحكم بالتدبير التكويني بالفعل للعالم من قبل هذا الموجود بالذات، انطلاقاً من أنّ علاقة الموجودات وارتباطها فيما بينها بنحوٍ متخادمٍ ومتّسقٍ ليس لها بالذات بنحوٍ مطلقٍ، بل هي قابلةٌ للفساد والتغيّر والتعطيل، ومع ذلك فهي وجدت، ولا زالت تسير بنحوٍ متخادمٍ وتطوّريٍّ رغم أنّ ذلك لها بالعرض، ولهذا الأمر الذي بالعرض وهو التنظيم والترتيب للعلاقات التي بالعرض، هو ما نسمّيه بالتدبير، ويتضمّن بالذات الوعي والمعرفة بخصوصيات الموجودات وآثارها من المدبّر الذي يدبّرها بالنحو الحافظ لها والخادم لاستكمالها. فما بالعرض لا يكون إلاً بغيره الذي يكون له بالذات ما يعطيه للذي فيه ذلك الأمر بالعرض، وهو كما لها المتمثّل بالتخادم والتنظيم والاتّساق الذي يُسمّى بالتدبير.

ولكن حيث إنّ علاقة الموجودات بآثارها إمّا بالذات وإمّا بالعرض، والذي بالعرض يعتمد في تأثيره على ما ينضم إليه من أحوال وظروف، فيفعل في بعضها فعلاً وفي بعضها آخر وفي ثالثٍ ثالثاً وهكذا، تبعاً لتغيّر العارض، كان يُسمّى بمتساوي النسبة إلى كلّ تلك الآثار؛ إذ هو في ذاته فاقداً، وإنّما يكون واجداً لذلك الأثر إذا يصير ما يعرضه من حالٍ فعلياً. وبما أنّ الآثار التي بالذات للموجودات إنّما هي في غيرها، وغيرها موجوداً قابلاً له، إلّا أنّه متساوي النسبة أيضاً إلى ظروفٍ وأحوالٍ كثيرة، قد تكون ملائمةً ومناسبةً لحصول الآثار بالذات، وقد لا تكون ملائمةً، وكلٌّ منهما على مراتب، بين الملائم التام والملائم الأقلّ تماماً، والملائم المحايد، وغير الملائم بتشويهٍ قليلٍ أو بتشويهٍ كثيرٍ ثمّ غير الملائم إلى حدّ التعطيل. فإن كانت الأحوال الملائمة بمراتبها حاصلةً كانت الآثار حاصلةً، وإن كانت الأحوال غير الملائمة بمراتبها حاصلةً كانت الآثار حاصلةً بنحوٍ ناقصٍ أو معطّلةً، ولكن بما أنّ الأحوال الملائمة والمناسبة سواءً بنحوٍ إيجابيٍّ أو بنحوٍ محايدٍ أكثر من غير الملائمة التي ليست كلّها معطّلةً، وبالتالي فرغم أنّها جميعاً متساوية النسبة، كانت نسبة غير الملائم المعطل أو حتى المشوّه نسبةً أقلّ من الإيجابي والمحايد؛ ولذلك كان جريان الموجودات على مجراها الطبيعي في تأثيرها الذي بهذا النحو أكثرياً، وكان الذي خلاف المجرى الطبيعي اتفاقياً وأقلّياً بذاته، فهو اتفاقياً بالنسبة إلى المجرى الطبيعي، إلّا أنّ اتفاقيته نفسها بالذات؛ ولذلك لم يكن النقص الأقبليّ^(*) في موجودات العالم راجعاً إلى نقص التدبير؛ لأنّه أمرٌ بالذات للموجودات المجتمعة بما هي مجتمعةً، وما بالذات لا يقبل التدبير

(*) فحصول النقص تابعٌ لاجتماع نوعين من الموجودات بالقوة، وهما المعدّ نحو أن يكون بالفعل فقط، والمعدّ نحو أن يكون ولا يكون بالفعل، ومن اجتماعهما يحصل ما يُسمّى الممكن الأقبليّ الذي تتعطل فيه فعلية ما هو معدّ نحو الفعلية، وهو متضمّنٌ بالذات للأقلية، وهو أحد قسمي الاتفاقية، وفي المقام تفاصيل كثيرة ليس محلّ ذكرها هنا.

والتغيير، وإنما يقبله ما بالعرض، فكلّ النقص الحاصل من جرّاء التصادم بين الموجودات المجتمعة لازمٌ بالذات؛ لخصوصياتها متى ما اجتمعت؛ ولذا كان آبياً عن الرفع بنفس ذاتها، فلا يكون وجود النقص منافياً لكمال التدبير طالما أنّ التدبير يتعلّق بما بالعرض ويمتنع أن يتعلّق بما بالذات^(*).

وبالجملة، لقد ظهر بنحوٍ مناسبٍ لهذه العجالة كيف أنّ هذه القاعدة التي أتيتُ بها لتكون مثلاً على كيفية دخالة الأوليات العقلية في بناء الاعتقادات بالنحو الصحيح، تشكّل أساساً وأرضيةً لاثنتين من أهمّ الاعتقادات في العقيدة الإلهية. ولو يناسب المقام لبيّنتُ كيف أنّ التدبير التشريعيّ الوضعيّ والإلهيّ اجتماعياً وفردياً ترجع ضرورتهما إلى ملاحظة ما تفرضه هذه القاعدة، إلّا أنّ هذا بيانٌ لهذا الأمر كما أنّ حقّه سوف يكون على عهدة فرصة^(**) أخرى إن شاء ربّي الموفق والكريم.

(*) إنّ تفصيل هذا الأمر وتشريحه سيكون على عهدة الباب الأوّل من موضوع الكتاب الثاني من سلسلة معالجة الإلحاد التي صدر منها الكتاب الأوّل، أعني (الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج)، والعمل جارٍ على إتمام الكتاب الثاني.

(**) أعني الكتاب الثاني من سلسلة معالجة الإلحاد، الذي سبقت الإشارة إليه ضمن الحاشية السابقة.

الخاتمة

أصلُ إلى ختام هذا المقال المختصر المعروض على عجالَةٍ؛ لألخص أهم ما دار فيه من نقاطٍ؛ فبعد أن كانت الأوليات العقلية ملازمة للصدق بالضرورة، وبعد أن كانت عملية المعرفة الصائبة تُبنى على أساس معايير التفكير البرهاني المتقومة بالأوليات العقلية العامة والخاصة بالإدراك، وعلى أساس العلاقات الوجودية بين الموجودات، التي يُعبر عنها بالأوليات العقلية العامة، وبعد أن كان الاعتقاد واجب الخضوع لمقام المعرفة التي تُبنى على أساس معايير التفكير البرهاني، فما أسهل وأوضح أن يُفهم معنى كون الاعتقادات تابعةً للأوليات الآبية عن الكذب! لهذا مع الانتباه إلى نقطةٍ بالغة الأهمية تتعلق بامتلاك الملكة لممارسة التفكير والبناء النظري وتحصيل الاعتقادات، ولا تكفي المعرفة الكلية بمعايير التفكير؛ ولأجل ذلك كان من القبيح عقلاً من عدّة جهاتٍ أن يزج المرء بنفسه للبحث في ميدان الاعتقادات قبل أن تصبح معايير التفكير والبناء النظري البرهاني ملكةً عنده، فكيف بمن يجهل أصلاً المعرفة الكلية بها.

وأما ما يقال من تشكيكٍ بالصدق المطلق لأوليات العقل، فقد تمّ تبين كيف أنّ التشكيك نفسه يقوم على الأوليات العقلية من ثلاث جهاتٍ: في نشوئه التكويني وفي صورته المعرفية وفي مضمونه؛ ولذلك كان المتحدّث به لا يعقل ما يقول، وإّما يخلط بين مقامي التعقل والتخيّل، أي بين الأحكام العقلية والأحكام الوهميّة [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، الفصل الثالث، المفتاح الثالث؛ نهج العقل، الباب الثاني، الفصل الأوّل]، بل يسوق الأحكام بنحوٍ ظاهريٍّ غير حقيقيٍّ،

سواءً كان ملتفتًا إلى ذلك أم لم يكن (*).

وأما ما يقال من توسيع حدود مصدر الاعتقاد عن المعرفة البرهانية فقد بان منافاته ومناقضته لمقومات الاعتقاد، وبالتالي كان القائل به خالطًا بين الأحكام الانفعالية والأحكام العقلية.

(*) لقد تعرّضت إلى هذه النقاط بأسلوب مبسط مع طرح معتمّق، وذلك في الحلقة الأولى من سلسلة كيف أعقل؟! "طريقك إلى العقلانية الصحيحة" وسوف يأتي في الحلقة الثانية منها بيانٌ طويلٌ حول الأحكام الوهميّة.

قائمة المصادر

1. ابن رشد، شرح البرهان وتلخيص البرهان، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، تحقيق: الدكتور عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى 1984م.
2. ابن رشد، نص تلخيص منطق أرسطو، سبعة مجلدات، دار الفكر اللبناني، تحقيق: جبرار جيهامي، الطبعة الأولى 1992م.
3. ابن سينا، النجاة في المنطق والطبيعيّات والإلهيّات، مكتبة الثقافة الدينيّة، تحقيق: محمد عثمان، الطبعة الأولى 2013م.
4. ابن سينا، المنطق والإلهيّات من كتاب الشفاء، خمسة مجلدات، الطبعة الأولى 2007م.
5. أبو نصر الفارابي، المنطق عند الفارابي، أربعة مجلدات، دار المشرق، تحقيق: ماجد فخري ورفيق العجم، الطبعة الثانية 1986م.
6. أبو نصر الفارابي، المنطقيّات، نشر مكتبة المرعشي النجفي، ثلاثة مجلدات، 2015م.
7. أرسطو طاليس، منطق أرسطو، مجلّدان اثنان، دار القلم، تحقيق عبد الرحمن بدوي، الطبعة الأولى 1980م.
8. أرسطو طاليس، ما بعد الطبيعة، مكتبة الأسرة، الطبعة الأولى 1995م.
9. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربيّة للترجمة، 2013م.
10. محمد ناصر، نهج العقل.. تأسيس الأسس وتقويم النهج، نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة 2014م.
11. محمد ناصر، القانون العقلي للسلوك، نشر مكتبة ومضات 2017م.
12. مجلّة المعرفة العقليّة، نشر أكاديميّة الحكمة العقليّة، 2017م.

دور الأوليات العقلية في البناء العقدي

1. _ Alexander Pruss, The Principle of Sufficient Reason: A Reassessment, Cambridge University Press (December 23, 2010).
2. _ David Hume , Treatise of human nature, Hard Press 2006.
3. _ John Locke, An Essay Concerning Human Understanding, the Pennsylvania State University 1999.
4. _ David Hume, An Enquiry Concerning Human Understanding, Hackett Publishing Company, Inc.; 2 edition (November 15, 1993)

المعرفة بين الإطلاق والنسبيّة وأثرها في العقيدة

د. أيمن المصري

الخلاصة

يدور هذا البحث حول موضوع طبيعة المعرفة البشرية، وحدودها المعرفية، من حيث كونها مطلقة أو نسبية، ومدى تأثيرها على العقيدة الدينية، ورؤية الإنسان عن الحياة.

وتتناول هذه الدراسة مسألةً أساسيةً وخطيرةً، لها أكبر الأثر على الرؤية العقديّة عند أيّ إنسانٍ، وهي كون المعرفة الإنسانيّة مطلقةً أو نسبيّةً، أي هل يمكننا أن نتعرّف على الأشياء كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، أو أننا لا ندرك إلاّ الأشياء من حيث هي ظاهرةً لنا، دون الواقع.

وقد اعتمدنا في تحقيق مسائل هذا البحث على المنهج العقليّ البرهانيّ؛

لأنه المنهج المعرفي الوحيد - كما ثبت في علم المنطق، وصناعة البرهان - الذي يمكن أن يضمن لنا اليقين الموضوعي الصادق الثابت في مثل هذه المسائل الأصولية، والمصيرية؛ إذ لا يحتمل مثل هذا البحث الاعتماد على المناهج الظنّية الأخرى.

وقد قمنا بتلخيص النتائج الكليّة التي توصلنا لها من خلال البحث، من تأصيل قواعد البحث المعرفي، وبيان حجّية الأدوات المعرفية، وحدودها المعرفية، ومن بيان أنّ الدافع للقول بالنسبية المعرفية هو الجهل أو تجاهل المبادئ العقلية الأولى، والخلط بين المعرفة الاعتبارية والظنّية والإضافية من جهة وبين مطلق المعرفة، وأنّ الدافع للقول بالنسبية الدلالية، هو تأثير المفسّر دائماً بثقافته الخاصة في فهم النصوص، لهذا بالإضافة إلى بيان مباني القائلين بالمعرفة المطلقة القائمة على البرهان العقلي، والتمييز بين الطرق العلمية وغير العلمية في التعرّف على الواقع في نفسه. وقمنا أيضًا بدفع شبهات النسبية المعرفية والدلالية، لتستقرّ بعدها موازين علمية موضوعية مطلقة للمعرفة البشرية.

هذا بالإضافة إلى بيان الآثار العقدية الإيجابية للمعرفة المطلقة، الناشئة من وجود ميزانٍ علميٍّ موضوعيٍّ مطلقٍ في مجال معرفة العقائد الواقعية، وبيان الآثار العقدية السلبية للمعرفة النسبية، من تضييع العقائد والقيم الأخلاقية، وتشتت الآراء العقدية؛ مما يمهد الأرضية للصراع الفكري والمذهبي الرافض لهذه النسبية.

وفي نهاية البحث قدّمنا بعض التوصيات العلمية والثقافية، كضرورة إحياء العلوم العقلية، والاهتمام بتدريسها، وبناء الكوادر العلمية المتخصصة، والكوادر المثقفة بالثقافة العقلية الأصيلة؛ من أجل الوقاية

والعلاج للمشاكل التي أوجدتها المعرفة النسبية، لا سيما في المراكز الأكاديمية، وذلك عن طريق إصلاح النظامين التعليمي والثقافي في شتى المراكز التعليمية الدينية والأكاديمية؛ من أجل النهوض بالمجتمعات البشرية.

المفردات الدلالية: المعرفة، الواقع، الإطلاق، النسبية، العقيدة.

المقدمة

إنّ الواقف على طبيعة الإنسان بوصفه حيواناً عاقلاً مختاراً ينطلق في أفعاله الاختيارية من منظومته المعرفية وثقافته الاجتماعية، يدرك أهمية المعرفة الواقعية في حياته اليومية، ومدى تأثيرها العميق على رؤيته الكونية عن حقيقة ذاته ومبدئه ومنتهاه، وعلى منظومته القيمية الأخلاقية والاجتماعية، وانعكاس ذلك على أسلوب حياته، وبالتالي تعيين مصيره في هذا العالم، وما بعده، إما إلى السعادة أو إلى الشقاء.

وهذا البحث يدور حول كون المعرفة الإنسانية مطلقاً أو نسبيةً، في محاولة للتمييز المعرفي المنطقي بينهما بنحوٍ تفصيليٍّ، وبيان آثارهما الكبيرة والخطيرة على الاعتقاد النظري والعملي، والسعي للمحاكمة العلمية بين النظريتين، بنحوٍ موضوعيٍّ بالمنهج العقلي البرهاني؛ من أجل الوصول إلى النظرية الواقعية حول حقيقة المعرفة الإنسانية.

ولا تخفى أهمية هذا البحث بعد الإشارة إلى أهمية المعرفة في حياة الإنسان، وبعد شيوع نظرية المعرفة النسبية في المراكز العلمية الأكاديمية بمستوياتها المختلفة مع بداية عصر التنوير في الغرب في القرن الثامن عشر، وظهور أمثال ديفيد هيوم، وكانط، وراسل وأصحاب الوضعية المنطقية،

وحلقة فيينا، ومن تابعهم في العالم الإسلامي، كمحمد أركون، والجابري، ونصر حامد أبو زيد، وانتقالها إلى المراكز الجامعية في الشرق عن طريق البعثات التعليمية المكثفة في القرنين التاسع عشر والعشرين، التي عاد بعدها المثقفون العرب والمسلمون معبئين بالثقافة المادية النسبية، ليروجوا لها في كل المحافل العلمية الأكاديمية والمنابر الإعلامية، بحيث أصبحت الآن تُعدّ من المسلّمات غير القابلة للنقاش في أوساطهم، بعد توهمهم أنّ هذه النسبية المعرفية هي مظهر العلم والحداثة الإنسانية، وأنّ المعرفة المطلقة مظهر التعصّب والدوغماتية (DOGMATISM).

وقد بدأت هذه الظاهرة - للأسف - تتسلّل تدريجياً إلى بعض المعاهد والحوزات العلمية الدينية؛ الأمر الذي أدّى إلى عواقب سلبية وخيمة على المستويين العقدي والأخلاقي، وسنشير إليها في مطاوي هذا البحث إن شاء الله تعالى.

وقد شرعنا في بداية البحث ببيان المبادئ التصورية لمسائله، ثم قمنا بتأصيل المبادئ التصديقية التي سنعتمد عليها في المحاكمة بين الاتجاهين المتقابلين، فشرعنا ببيان انقسامات المعرفة الإنسانية من حيثية أدواتها المعرفية، ومن حيثية طبيعتها في نفسها؛ من أجل بيان حجّية الأدوات المعرفية المختلفة، ودائرة حجّيتها المعرفية في الكشف عن الواقع.

ثمّ قسّمنا المعرفة النسبية إلى قسمين: يتعلّق الأوّل منه بنسبية الأدوات المعرفية مطلقاً، وهي النسبية المعرفية المشهورة، ويتعلّق الثاني منها بفهم النصوص، وهي النسبية الدلالية، وقد أشرنا بعدها إلى الدوافع التي أوقعت النسبيين في القول بالنسبية المعرفية والدلالية، وعلى رأسها الجهل، أو تجاهل المبادئ العقلية الأولية المطلقة.

ثمّ تعرضنا بعد ذلك إلى بيان مباني المعرفة المطلقة، وأوضحنا موضوعيّتها، وواقعيّتها في نفسها، وأنها تعتمد على المبادئ العقلية البديهية الصادقة بذاتها، ثمّ قمنا بنقد مباني المعرفة النسبية بناءً على ما تمّ تأصيله مسبقاً من القواعد والأصول المنطقية والمعرفية. وأثبتنا أنّها بالإضافة إلى كونها آكلةً لذاتها، فهي توقعنا لا محالة في الشكّ والسفسطة. ثمّ أشرنا بعد ذلك إلى الآثار الإيجابية للمعرفة المطلقة، والآثار السلبية للمعرفة النسبية على العقيدة الإنسانية، وانعكاساتها على السلوك الفردي والاجتماعي.

وفي النهاية أوضحنا أسباب تفشي النسبية المعرفية في المراكز الأكاديمية، وتسلسلها إلى بعض المعاهد والحوزات العلمية، وكيفية الوقاية والعلاج منها. ثمّ ختمنا البحث بالنتائج التي توصلنا إليها من خلال البحث، مع بعض التوصيات اللازمة للجهات المعنية بهذا الأمر.

التعريفات

من الطبيعيّ قبل الدخول في متن البحث، وبعد أن تعدّدت الاصطلاحات، وتباينت المعاني والإطلاقات، أن نتعرّض بالشرح والبيان لبعض المصطلحات العلميّة الواردة في البحث؛ لتتضح معانيها الدقيقة المقصودة لنا في هذا البحث:

1. المعرفة: قد يُقصد من المعرفة الإدراك الحسيّ الظاهريّ الجزئيّ في قبال العلم العقليّ الكليّ [ابن سينا، برهان الشفاء، ص 58]، وقد يطلقه الصوفيّة أيضاً على الإدراك الحسيّ الباطنيّ الحضوريّ الجزئيّ (الوجدانيّ)؛ ولذلك يسمّون صاحب هذه المعرفة بالعارف.

ولكن مقصودنا نحن هنا في هذا البحث من المعرفة هو العلم الحسولي بنحو عام، سواء كان حسياً أو عقلياً، بدهياً أو غير بدهي، نظرياً كان أو عملياً، واقعياً كان أو غير واقعي، وسواء كان يقينياً أو ظنيّاً، ثابتاً أو متغيراً، مطلقاً كان أو نسبياً، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى.

2. المعرفة المطلقة: المقصود منها المعرفة الموضوعية المطابقة للواقع في نفسه دون أيّ فرض أو اختراع ذهني، بحيث تكون مجردة عن أيّ تأثير الخلفية الثقافية أو الدينية أو الاستحسانات والانفعالات الشخصية.

3. المعرفة النسبية: المقصود هنا المعرفة التي تفرّق بين وجود الشيء في نفسه ووجوده لنا، وبالتالي فهي معرفة غير منفكّة عن خلفية الإنسان واعتقاداته السابقة، ومزاجه الخاص، وبالتالي فهي ليست معرفة مجردة زهية بالواقع في نفسه.

4. المنهج العقلي البرهاني: هو الدليل القياسي الاقتراني أو الاستثنائي المبني على المبادئ العقلية الأولية، أو ما يرجع إليها من المبادئ النظرية، والذي يفيدنا اليقين الصادق المطلق والثابت، وهو المسمّى باليقين بالمعنى الأخص.

أولاً: انقسامات المعرفة

إنّ البحث عن انقسامات المعرفة ليس مجرد بحث إضافي تكراري، بل سيشكل لنا جزءاً مهماً من المبادئ التصديقية اللازمة لتحقيق المسألة الرئيسية في الدراسة، والمتعلقة بالمحاكمة بين القائلين بالمعرفة المطلقة، والقائلين بالنسبية.

تنقسم المعرفة تارةً باعتبار أدواتها المحصلة لها، وتارةً باعتبار طبيعتها في نفسها:

1. أنواع المعرفة بلحاظ أدواتها

أ. المعرفة الحسّية: وهي المعرفة الحاصلة عن طريق الحواس الخمس الظاهرية، بالارتباط المباشر بينها وبين ظواهر الأجسام الخارجية؛ لتعكس آثارها على الذهن مباشرةً، على هيئة الصور الحسّية الجزئية، ليقوم العقل بعدها بانتزاع المعاني الكليّة منها؛ ولذلك فقد كانت المعرفة الحسّية هي المبدأ الأوّل للمعرفة، إذ تتدقّق المعلومات والصور الحسّية من خلالها تلقائياً بمجرد أن يفتح الإنسان عينيه على هذه الحياة، وتشكّل الموادّ الخام الأوّلية التي يعمل عليها العقل بعد تجريدتها عن عوارضها المادّية.

قال المعلّم الأوّل: «ويظهر أنّ مَنْ يفقد حسّاً من الحواسّ أنّه يفقد علماً من العلوم» [ابن رشد، شرح برهان أرسطو، ص 414]

كما أنّه بناءً على أصل العليّة والسنخية فإنّ الصور الحسّية في أصل وجودها وخصوصيّاتها الذاتيّة معلولةٌ لمبدئها المنتزعة منه، ومشروطةٌ بالارتباط المباشر للأدوات الحسّية مع منشأ انتزاعها الخارجي، ممّا يؤمّن مطابقتها لمحكّيها ومنشأ انتزاعها بكلّ خصوصيّاته الذاتيّة، بنحوٍ موضوعيّ، لا نسبيّ.

كما أنّه بناءً على أصل العليّة والسنخية، فإنّ الصور المحسوسة في أصل وجودها وخصوصيّتها الذاتيّة معلولةٌ لمبدئها المنتزعة منه، ومشروطةٌ بالارتباط المباشر للأدوات الحسّية مع منشأ انتزاعها الخارجي.

والمقصود بأصل العليّة هنا هو كون كلّ أثرٍ يحتاج إلى مؤثّرٍ، وإدراكنا لهذه الآثار الحسيّة يكشف عن وجود مبادئها في الخارج بالضرورة؛ لأنّها لا تأتي من العدم.

وأما السنخية، فكما أنّ الأثر يحتاج إلى مؤثّرٍ، فكذلك خصوصيّة الأثر تنبع من خصوصيّة المؤثّر، وإلا لخرج أيّ شيءٍ من أيّ شيءٍ، وهذا أمرٌ واضحٌ في نفسه.

ومن أجل ذلك، فإنّ الصور الحسيّة تتمتع بكلّ المواصفات الخارجية لمبدئها المحسوس من الجزئية وترتب الآثار والجهة والزمان والمكان، وتبقى حاضرةً في الذهن ما بقي الارتباط المباشر بين الأداة الحاسة ومحسوسها، وتعدم بانعدامه.

وبناءً على ما تقدّم، فلا معنى للخطأ في الصورة الحسيّة، حيث تنقل ما وقع عليها في الخارج كما هو إلى الذهن بنحو انفعاليٍّ محضٍ وبسيطٍ دون أيّ تدخلٍ أو تعمّلٍ، بناءً على الارتباط المباشر بالأشياء الخارجية، وأصل العليّة والسنخية العقلين، وقد أثبت الأطباء والعلماء انتقال هذه الآثار من خلال الأعصاب، والأدوات الحسيّة إلى الدماغ، وانطباعها في مراكز الإحساس، وكلّ من حاول أن يشكك في أمانة الحسّ في عكسه للآثار، فهو قد اعتمد على الحسّ نفسه، فلا يمكن التشكيك في الحسّ بالحس، ومثله كمن يشكك في الأحكام العقلية بالعقل نفسه، هذا بالإضافة إلى أنّه بتكرار المشاهدات الحسيّة للأشياء تحت ظروفٍ مختلفةٍ، كأن نرى النار صفراءً ومحرقةً دائماً، أو السكر أبيض وحلواً، والملح أبيض ومالحاً، وهكذا يجرز لنا اليقين بأنّها ليست أموراً اتّفاقيةً فيها، بل تنبع عن ذاتها، وتحكي عن خصوصياتها الذاتية.

بل نقول: إنّه لا معنى لوصفها بالصواب أيضًا؛ إذ إنّ الصواب والخطأ من مواصفات الحاكم الذي يحكم بثبوت المحمول للموضوع في القضية الحملية، أو بالتلازم أو الانفصال بين المقدم والتالي في الشرطية، وهو وظيفة العقل لا غير، كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى، وبالتالي فإنّ الحسّ ناقلٌ أمينٌ، وما نُسب إليه من أخطاءٍ هي أخطاء العقل العام، التي يتداركها بعد ذلك بوسائله اليقينية الصادقة القائمة على تكرّر المشاهدات اليقينية بأدواتٍ حسّية متعدّدة، وبالتحاليل العقلية الأولية، التي لولاها ما عرفنا الخطأ.

فالحاصل أنّ الحسّ حجّةٌ أمينةٌ في نقله للمدركات الخارجية، وصالحٌ للاعتماد عليه مبدأً أوليًا لسائر تصوّرات العقلية الأولى.

أمّا الكلام عن حدود صلاحيته العلمية للكشف عن الواقع، فنقول: بعد العلم بجسمانية الأدوات الحسّية أو ما يسمّى بالجوارح الخمس، وارتباطها المباشر بالمحسوس في الخارج، شرطًا للإدراك الحسّي، ندرك بوضوح ضرورة وجود علاقةٍ وضعيّةٍ مباشرةٍ بينها وبينه؛ ممّا يستلزم بالضرورة أن يكون المحسوس جسمانيًا مثلها، وبما أنّها متّصلةٌ بظاهر المحسوس لا غير، فهي لا تدرك إلّا ظواهر الأجسام وعوارضها المادّية الحالة فيها، ولا سبيل لها إلى إدراك كنه ماهياتها الذاتية.

كما أنّ الحسّ لا يدرك إلّا الشيء المرتبط به فقط، فيكون إدراكه جزئيًا، لا كليًا، وبما أنّ الموجودات المادّية متغيّرةٌ في الخارج، فالإدراك الحسّي يتغيّر كذلك بتغيّرها.

فيتبين ممّا تقدّم أنّ الإدراك الحسيّ إدراكٌ يقينيٌّ جزئيٌّ متغيّرٌ للعوارض المادّية للأجسام الخارجيّة التي حولنا، ولا سبيل له إلى الإدراك الكليّ الثابت ماهيات الأجسام وحقائقها المادّية، فضلاً عمّا وراء المادّة.

ب. المعرفة التجريبية: التجربة هي تكرار المشاهدات الحسيّة لجزئياتٍ متماثلةٍ، تحت شرائطٍ مختلفةٍ؛ لاستبعاد الأسباب الاتّفاقية الخاصّة، وإحراز العلاقة الذاتيّة بين الأثر والمؤثر.

فتكرار صدور الأثر عن المؤثر تحت ظروفٍ مختلفةٍ ومتعدّدةٍ بناءً على أصل العليّة العقليّ، وأنّ الأثر الاتّفاقيّ لا يكون دائماً أو أكثرثياً؛ يثبت هذه العلاقة الذاتيّة بينهما، بنحوٍ يُسوِّغ للعقل إصدار حكمٍ يقينيّ كليّ بدوام صدور هذا الأثر عن المؤثر دائماً أو في أغلب الأحيان.

وهذا الأصل العقليّ هو الذي يميّز التجربة عن الاستقراء، ويجعلها قياسيّةً يقينيّةً، كليّةً صادقةً وثابتةً، في قبال الاستقراء الظنيّ.

ولكنّ المنهج التجريبيّ - المسمّى في الغرب المعاصر بالمنهج العلميّ - من حيث اعتماده على الحسّ، فكاشفيّته محدودةٌ بمحدوده التي سبق وأنّ أشرنا إليها، وبالتالي، فموضوعات التجربة تبقى محصورةً بالظواهر الطبيعيّة للأجسام المادّية الخارجيّة، لا تتعدّها إلى ما وراء الطبيعة، كما يتوهمه بعض علماء الغرب، كأصحاب الوضعية المنطقيّة، وبرتراند راسل، الذين يريدون أن يُخضعوا كلّ شيءٍ بما فيها الموضوعات الميتافيزيقيّة للمنهج التجريبيّ، ويعتبرونه المنهج العلميّ الوحيد.

ج. المعرفة العقلية البرهانية: وهي المعرفة الحاصلة بتحليل العقلي المحض، والمبتنية على القياس العقلي البرهاني، المؤلف من صورة قياسية اقترانية أو استثنائية ملزمة الإنتاج، ومقدمات بديهية أولية تحليلية بينة الثبوت، أو مقدمات مبيّنة بها؛ ولذلك فهو الدليل المنطقي الكامل من ناحيتي المادة والصورة، وهو الغاية والثمرة من المنطق الأرسطي.

ولهذا يقول المعلّم الأول أرسطو في مقدمة كتاب (القياس): «فأما الشيء الذي عنه نفحص فهو البرهان، وغرضنا العلم البرهاني» [أرسطو، المنطق، ص 180].
والمعرفة الحاصلة عن هذا الطريق تكون تبعاً لمبادئها وصورها معرفة يقينية واقعية مطلقة وثابتة.

وسوف نتحدّث عنها بالتفصيل عند المحاكمة بين اتجاهي المعرفة المطلقة والنسبية.

د. المعرفة النقلية الدينية: وهي المعرفة الحاصلة من خلال النصوص والكتب الدينية، والمبنية على الفهم العرفي لظواهر النصوص الدينية المنقولة إلينا والمنسوبة إلى الوحي الإلهي، أو أنبياء الله وأوصيائه، والتعبّد بمفادها وظواهرها.

وهذه المعرفة بمقتضى طبيعة النصوص المنقولة، من ناحية السند أو الدلالة، غالباً ما تكون معرفة ظنيّة، وقد تكون في بعض الأحيان نسبية متغيّرة، كما سنشير إلى ذلك عند الحديث عن أنحاء المعرفة النسبية.

قال الشيخ الأنصاري رحمته الله: «قال شيخنا الشهيد الثاني في (المقاصد العلية) بعد ذكر أنّ المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد غير لازمة [وأما ما ورد عنهم

في ذلك من طريق الأحاد، فلا يجب التصديق به مطلقاً، وإن كان طريقه صحيحاً؛ لأنّ الخبر الواحد ظنيٌّ، وقد اختلف في جواز العمل به في الأحكام الشرعيّة الظنيّة، فكيف بالأحكام الاعتقاديّة العلميّة]، انتهى. ثمّ قال: «ظاهر الشيخ في العدة أنّ عدم جواز التعويل في أصول الدين على أخبار الأحاد اتّفاقيٌّ، إلّا عن بعض غفلة أصحاب الحديث»، والمقصود بـ"أصحاب الحديث" أصحاب الاتجاه الأخباري السطحيّ. وأضاف: وظاهر المحكي في السرائر عن السيّد المرتضى عدم الخلاف فيه أصلاً. انتهى كلامه رحمه الله [الأنصاريّ، فرائد الأصول، ص 556].

وإنّما أنقل هذا الكلام ليتبيّن للغافلين مدى عبثيّة هذا الصراع التاريخي القديم، الذي ما زالت آثاره موجودةً بين الفلاسفة والمتكلّمين المتكفّين لما لا يعنيهم؛ إذ كانوا يردّون براهين الحكماء اليقينيّة بأخبار الأحاد الظنيّة التي توهموها برهانيّة، بل فوق البرهان، كما في مقدّمة (شرح المقاصد) للتفتازانيّ، وفرّقوا الأمة وجعلوها طرائق قدداً.

وهذه المعرفة النقلية تعدّ من مقولة المقبولات المشار إليها في الصناعات الخمس في المنطق. قال المحقّق الطوسيّ: مقبولات إمّا عن جماعة كما عن المشائين: أنّ للفلك طبيعةً خامسةً، أو عن نفرٍ كأصول الأرصاد عن أصحابها، أو عن نبيٍّ وإمامٍ، كالشرائع والسنن [الطوسيّ، شرح منطق الإشارات، ج1، ص 316].

هـ. المعرفة القلبية الشهوديّة: وهي المعرفة الحاصلة من الرياضات النفسية الصوفية الخاصّة، والقائمة على الحسّ والشهود الوجدانيّ للصّور والمعاني الباطنيّة، والمعبر عنها بالمكاشفات الصوريّة والمعنويّة.

قال محيي الدين بن عربي: «قد نبهتكم على أمرٍ عظيمٍ لتعرف لماذا يرجع علم العقلاء من حيث أفكارهم، ويتبين لك أنّ العلم الصحيح لا يعطيه الفكر، ولا ما قرّرتَه العقلاء من حيث أفكارهم، وأنّ العلم الصحيح إنّما هو ما يقذفه الله في قلب العالم، وهو نورٌ إلهيٌّ يختصّ الله به من يشاء من عباده من ملكٍ ورسولٍ ونبيٍّ ووليٍّ ومؤمنٍ، ومن لا كشف له لا علم له» [محيي الدين بن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 1: ص 218].

وقال القيصريّ: «اعلم أنّ الكشف لغةٌ: رفع الحجاب... واصطلاحًا هو: الاطلاع على ما وراء الحجب من المعاني الغيبية والأمر الحقيقية وجودًا أو شهودًا، وهو معنويٌّ وصوريٌّ، وأعني بالصوريّ: ما يحصل في عالم المثال من طريق الحواس الخمس...

[ثمّ قال]: وأمّا الكشف المعنويّ المجرد من صور الحقائق الحاصل من تجليات الاسم العليم والحكيم، فهو ظهور المعاني الغيبية والحقائق العينية» [القيصري، شرح الفصوص، ج 1، ص 282].

ولكن تبقى المشكلة المعرفية الكبيرة بالنسبة لهذا النحو من المعرفة هي فقدان الحجية الذاتية؛ لكونها معرفةً وجدانيةً مجهولة المنشأ، متأثرةً بالمعارف والاعتقادات القبليّة، فتفتقر إلى الميزان الموضوعي، ويمكن المراجعة التفصيلية في كتابنا حول المعرفة الشهودية. [المصري، أيمن، منتهى المراد، ص 93]

2. أنواع المعرفة بلحاظ طبيعتها في نفسها

أ. حصوليةٌ وحضورية: مطلق العلم والمعرفة يعني انكشاف المعلوم عند العالم، وذلك المعلوم، إمّا أن ينكشف للعالم

بصورته وماهيته، وهو ما يسمّى بالعلم الحِصُولِيّ، كعلمه بالأشياء الخارجة عنه، أو ينكشف له بوجوده الخارجي، كعلمه بذاته وقواها، وانفعالاتها الذاتية.

والعلم الحقيقيّ عند جمهور الفلاسفة والعلماء، والكاشف عن ماهيّات الأشياء وحقائقها الذاتية، والمتعلّق بجميع موضوعات العلوم هو العلم الحِصُولِيّ. وأمّا ما يسمّى بالعلم الحِضُوريّ، فهو يمثّل عندهم منشأ الإدراكات الوجدانيّة الباطنيّة الجزئيّة، ويعبّرون عنه بالمعرفة - كما نقلنا عن الشيخ في برهان الشفاء - إذ لا يتمتع بأيّ محتويّ علميّ حقيقيّ بالحدّ والبرهان، سوى تأثيره المباشر على العواطف والانفعالات النفسيّة، كعلم كلّ الناس بذواتها وأحوالها النفسانيّة مباشرة، دون أن تعلم أيّ شيءٍ عن حقائق نفوسها وقواها المدركة أو المحرّكة.

وأوّل من أشار إلى هذا العلم الحِضُوريّ باصطلاحه الشائع الآن، ورفع من منزلته العلميّة، بل وقدمه على العلم الحِصُولِيّ، هو شيخ الإشراق السهرورديّ، ثمّ تابعه من بعده صدر الدين الشيرازيّ.

قال الشهرزوريّ تلميذ شيخ الإشراق: «إنّ العلوم الحقيقيّة تنقسم إلى قسمين: ذوقيّة كشيّية، ومجثيّة نظريّة، فالقسم الأوّل يُعنى به معاينة المعاني والمجرّدات، وذلك على سبيل المكافحة، لا بفكرٍ ونظمٍ دليلٍ قياسيٍّ، أو نصب تعريفٍ حدّيٍّ ورسميٍّ، بل بأنوارٍ إشراقيّةٍ متتاليّةٍ متفاوتةٍ تسلب النفس عن البدن، وتتبين معلّقةً، تشاهد مجرّدها ويُشاهد ما فوقها مع العناية الإلهيّة» [الشهرزوريّ، شرح حكمة الإشراق: ص 4].

وقال شيخ الإشراق في مطارحاته: «فكأنّه استبشر وقال: أولئك هم

الفلاسفة والحكماء حقًا، ما وقفوا عند العلم الرسمي، بل جاوزوا إلى العلم الحضورى الاتصالي الشهودى، وما اشتغلوا بعلايق الهيولى، فلمم الزلفى وحسن مآبٍ» [السهروردى، مصنفات شيخ الإشراف: ص 74].

وقال الملاء صدرًا: «قد يكون بين صورة الشيء وذات العالم كما فى العلم الحصى المتحقق بمصول صورة الشيء فى نفس ذات العالم أو فى بعض قواه حصولًا ذهنىًا، والمدرك بالحقيقة ها هنا هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور، وإن قيل للخارج إنه معلومٌ فذلك بقصدٍ ثانٍ كما سبقت الإشارة إليه؛ إذ العلاقة الوجودية المستلزمة للعلم فى الحقيقة إنما هى بين العالم والصورة لا غير، بخلاف المعلوم بالعلم الحضورى بحسب وجوده العيى؛ إذ المعلوم بالذات حينئذٍ هو نفس ذات الأمر العيى؛ لتحقق العلاقة الوجودية بينه وبين العالم به، فالعلم الحضورى هو أتم صنفى العلم، بل العلم فى الحقيقة ليس إلا هو، ومن ذهب إلى أن العلم بالغير منحصرٌ فى الارتسام لا غير فقد أخطأ وأنكر أتم قسمة العلم» [الملاء صدرًا، المبدأ والمعاد: ص 82].

وكلامنا عن المعرفة المطلقة أو النسبية فى هذه الدراسة، إنما يتعلق فقط بالعلم الحصى، لا الحضورى.

ب. بدهيةً ومكتسبة: لو حللنا المعلومات التى فى أذهاننا، لوجدنا أن بعض المفاهيم واضحة، لا تحتاج إلى من يعرفها لنا، كمفهوم الوجود والعدم، والوجوب والإمكان والاستحالة، وبعضها غامضٌ كالمادة والطاقة، والنفس والروح، التى تحتاج إلى تعريف.

كما أننا نجد بعض القضايا واضحة الثبوت فى نفسها، بحيث لا تحتاج إلى

دليل يدل عليها، كامتناع اجتماع الإثبات والنفي لقضية بعينها، المعبر عنها بمبدأ امتناع التناقض، أو أن الشيء هو نفسه، المعبر عنه بأصل الهوية، أو أن الشيء لا يخرج نفسه من العدم إلى الوجود، والمسمى بأصل العلية، أو أن خصوصية المعلول من علته، المسمى بأصل السنخية، وكذلك امتناع الدور والتسلسل، وحسن العدل وقبح الظلم، وغيرها من القضايا الواضحة بنفسها التي لا تحتاج إلى دليل لإثباتها، في حين أن هناك قضايا أخرى غامضة، كوجود الإله ووجدانيته، وتجرد النفس الإنسانية، والحياة بعد الموت، وتحول المادة إلى طاقة، والطاقة إلى مادة، ووجود حياة على الكواكب الأخرى، وغيرها من القضايا.

فهذه المعلومات الواضحة - التصور والتصديق - التي تتمتع بالوضوح والصدق الذاتي تسمى بالمعارف البديهية، التي تمثل أساس العلم والمعرفة المطلقة الواقعية، والتي سنشير إليها لاحقاً، وما عداها من المعلومات غير الواضحة التي تفتقر في تحصيلها إلى التعريف والإثبات، تسمى بالمعارف المكتسبة.

ج. نظرية وعملية: هناك بعض القضايا تتعلق بما هو كائن في نفسه، لا باختيارنا، كوجود المبدأ الإلهي، وصفاته الذاتية والفعلية، ووجود الحياة بعد الموت، وحركات الكواكب والنجوم السماوية وأوضاعها، وتسمى بالقضايا النظرية، وتستكمل النفس الإنسانية بمجرد معرفتها فقط، كما هي عليه في الواقع ونفس الأمر، وتسمى معرفتها بهذا النحو بمعرفة الحق، أي المعرفة الحقيقية الواقعية المطلقة.

وهناك نوع آخر من القضايا موجود باختيارنا، ويتعلق بما ينبغي فعله

أو تركه، كحسن العدل وفعله، وقبح الظلم وعمله، وحسن الأمانة، وقبح الخيانة، وغيرها من القضايا المسماة بالقضايا العملية التي يسمو العلم بها بمعرفة الخير، ويستكمل الإنسان بعد العلم بها بالعمل على مقتضاها، ومثل هذه القضايا العملية كانت على مرّ التاريخ موردًا للترديد بين كونها مطلقةً أو نسبيةً، حقيقيةً أو اعتباريةً.

د. يقينيةً وظنّيةً: كما هو معلوم انقسام المعرفة الحسولية إلى تصوّر وتصديق، وأنّ التصوّر يتعلّق بالمعنى التفصيلي للكلمة، والتصديق يتعلّق بالحكم على القضية، فإنّ الحكم يعني بكلّ بساطةٍ ترجيح أحد طرفي القضية على نقيضها، وبالتالي إخراجها عن حالة الشكّ والاستواء.

وهذا الترجيح إمّا أن يكون تامًا مانعًا من وقوع الطرف الآخر، ويسمّى بالجزم أو اليقين، وإما يكون ناقصًا يحتمل معه وقوع نقيضه، ويسمّى ظنًا.

ومن هنا يتبيّن لنا أنّ اليقين والظنّ يتعلّقان بمقام الإثبات النفسي للمُدرك، وبالتالي فهما بهذا اللحاظ أمران نسبيين في معرض التغيّر، أمّا كيف يكون لدينا يقينٌ مطلقٌ ثابتٌ من جهةٍ أخرى، أي من جهة الثبوت ونفس الأمر، فهذا ما سنبحث عنه لاحقًا إن شاء الله تعالى.

هـ واقعيةً وغير واقعيةً: المعرفة الواقعية هي المعرفة التي يطابق فيها مقام الإثبات التصديقيّ مقام الثبوت الواقعيّ نفس الأمر، أي مقام ثبوت الشيء في نفسه.

فالمعرفة الواقعية هي نفسها المعرفة الصادقة، والمعرفة غير الواقعية هي نفسها المعرفة الوهمية الكاذبة.

وقد وقع اختلافٌ كبيرٌ بين العلماء والمحققين في معنى ثبوت الشيء في نفسه، ولا يسعنا هنا التعرّض له بالتفصيل؛ لكونه خروجًا عن محلّ البحث، ولكن سنتعرّض بشيءٍ من التفصيل للبحث عن النظر التحقيقي في معنى نفس الأمر عند المحاكمة بين القائلين بإطلاق المعرفة ونسبيتها؛ لأنّ هناك - وكما سيتبيّن - ارتباطًا وثيقًا بينهما.

و. ثابتةٌ ومتغيّرة: ليس المقصود من المعرفة المتغيّرة الحسيّة المتغيّرة بتغيّر موضوعاتها الخارجيّة في الأعيان، فمن الطبيعيّ جدًّا أن تتغيّر الأحكام بتغيّر موضوعاتها، ولا الأحكام الظنيّة أو الاعتبارية التي قد تتغيّر بتغيّر شرائطها الزمانيّة والمكانيّة، بل المقصود هو تغيّر مطلق الأحكام العقليّة مع ثبات الموضوعات مطلقًا في ظرف الحكم، وبالتالي تتغيّر الأحكام من الإثبات إلى النفي، أو العكس، فيصدق ما كان كاذبًا، ويكذب ما كان صادقًا، وبالتالي لن يكون لدينا اعتقادٌ كليٌّ ثابتٌ على الإطلاق.

ولا شكّ في أنّ هناك نحوًا من الارتباط بين الثبات والمعرفة المطلقة، وبين التغيّر والمعرفة النسبيّة، وسنشير إليه لاحقًا.

ز. المعرفة المطلقة والنسبيّة: وهي المسألة الرئيسيّة في الدراسة، وسنكرّس لها القسم الثاني من البحث.

ثانيًا: المعرفة المطلقة والنسبيّة

هذه هي المسألة الرئيسيّة المطلوبة في البحث، وسوف نبحت أولاً عن المعرفة النسبيّة من حيث ماهيّتها، وأصنافها المختلفة، ثمّ دوافعها وأدلتها المتعدّدة، ثمّ نتقل بعدها للبحث عن المعرفة المطلقة، ومبانيها المعرفيّة، لنحقّق بعد ذلك القول الفصل بينهما بنحوٍ علميٍّ موضوعيٍّ.

1. المعرفة النسبية

أ. ماهية المعرفة النسبية: هي المعرفة التي ترفض عينية إدراك الأشياء، على النحو الذي يقول به جمهور الفلاسفة الإسلاميين، ويفرقون بين وجود الأشياء في نفسها، ووجودها لنا، وبالتالي لا يمكن إدراك الأشياء في نفسها بنحو بريءٍ ومجردٍ عن أحوالنا الشخصية أو النوعية، بل تكون جميع تصوراتنا وأحكامنا النظرية والعملية مدركةً لا في نفسها، بل بالنسبة إلينا، ومن وجهة نظرنا، لا على الإطلاق.

ب. أصناف المعرفة النسبية: قبل الدخول في بيان أصناف المعرفة النسبية محلّ البحث، نشير إلى بعض معانيها المقبولة من الناحية العقلية والواقعية؛ حتى لا تختلط بغيرها من الأمور مورد الخلاف:

▪ الأمور الاعتبارية: وهي التي يعتبرها المعتمد باختياره، وليست منتزعةً من الواقع الخارجي كأكثر القوانين الوضعية العقلائية، مثل أحكام المرور، وسعر العملات، والكثير من العادات والرسوم والتقاليد الاجتماعية، ولا شك في نسبية هذه الأمور الموضوعية، وتغيّرها بتغيّر الزمان والمكان، وأحوال الواضع لها.

▪ الأمور الظنية: وهي الأحكام المكتسبة بغير البرهان العقلي، كالشهرة، وأخبار الثقات، والاستحسانات الشخصية، ونسبيتها تنشأ من نسبية أسبابها من المشهورات والمقبولات، والأذواق الشخصية.

▪ المفاهيم النسبية كالصغير والكبير: ومن الواضح أيضاً أنّ نسبيتها ذاتيةٌ لها، من حيث كونها مفاهيم إضافيةً.

▪ بعض الظواهر الطبيعية كالحركة: حيث يرى الذي في القطار سقوط الجسم عمودياً، ويراها الخارج عنه منحنيًا، أو أن ثقل الجسم في الأرض أكبر منه على القمر، وهي أمورٌ نسبتها طبيعيةٌ أيضًا من حيث تغييرها بالنسبة إلى تغير أحوال موضوع الحكم المدرك لها.

▪ النسبية المنهجية: وهي التي تختلف باختلاف أدوات المعرفة، باختلاف الفلاسفة المعتمدين على العقل، مع الأخباريين المعتمدين على النقل، والعرفاء المعتمدين على القلب، وهو أمرٌ طبيعيٌ أيضًا لاختلاف مناهج المعرفة.

▪ النسبية الفلسفية: وتتعلق بالإدراك الحسي الجزئي لعالم الطبيعة المتغير بتغير الزمان والمكان، ونحو الارتباط، وهو أمرٌ طبيعيٌ أيضًا، لتغير المدرك المادي.

▪ النسبية الجمالية: كجمال صورة معينة، وترجع نسبتها لنسبية الأذواق الحسية والمزاجية المدركة لها.

أما أصناف المعرفة النسبية محلّ البحث والخلاف، فمرجعها إلى صنفين أساسيين:

➤ النسبية المعرفية: وهي المتعلقة بإدراك مطلق الأشياء، وهي النسبية القديمة المشهورة.

➤ النسبية الدلالية: المتعلقة بفهم النصوص، لا سيما النصوص الدينية، وهي النسبية المستحدثة في القرن التاسع عشر، والمرتبطة بمباحث الهرمنيوطيقا.

وسنتعرض لأدلة كلِّ صنفٍ ودوافعه على حدةٍ في المبحث اللاحق إن شاء الله تعالى.

ج. أدلة النسبية المعرفية ودوافعها

إنَّ المتأمل بعقله في كلمات القائلين بالنسبية المعرفية منذ بداية الشكِّ والفسفوسة، وإلى العصر الحديث، يدرك أنَّ السبب المشترك الكامن وراء اعتقادهم هذا، هو الجهل بكمية العقل وأصالته، وجهلهم أو تجاهلهم للمبادئ العقلية الأولية - وعلى رأسها أصلا العلية والسنخية - التي سبق وأنَّ أشرنا إليها، وبالتالي فقدانهم للميزان الموضوعي، وعليه فقد احتوتهم الشبهات الكثيرة المتعلقة بما يُسمى بأخطاء الحسِّ، وأخطاء العقل، واختلاف العلماء، والتأثر باختلاف الأمزجة والعقائد المسبقة، هذا بالإضافة إلى خلطهم بين الإدراكات الاعتبارية والظنيّة، والمفاهيم الإضافية، التي أشرنا إليها، وبين مطلق المعرفة البشرية.

وسنتعرض كلماتهم على مرِّ التاريخ؛ لتبيّن لنا هذه الأسباب كلّها:

► قال أناسيداموس: «إنَّ الحواسَّ تتعارض بإزاء الشيء الواحد، فالبصر يدرك بروزًا في الصورة، واللمس يدركها مسطحّةً، والشيء يكون ذا رائحةٍ لذيذةٍ للشمِّ، ولكنَّ طعمه مؤذٍ للذوق، وما يدرينا لعلَّ تباين الإدراكات الحسيّة ناشئٌ من تباين حواسنا، وبالتالي نحن لاندرِك إلا الظواهر، لا الحقائق»

[بدوي، عبد الرحمن، الموسوعة الفلسفية، ص 237].

فهو هنا قد انطلق من تباين المدركات الحسيّة بالنسبة للحواسَّ المختلفة إلى نسبية مطلق المعرفة، وأنها تتباين من تباين المُدرِّكين لها.

➤ قال بروتاجوراس: «إنَّ الأشياء هي بالنسبة لي على ما تبدو لي، وهي بالنسبة إليك على ما تبدو لك» [كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 47].

وعلى ذلك تبطل الحقيقة المطلقة، لتحل محلها حقائق متعددة بتعدد الأشخاص، وتعدّد حالات الشخص الواحد.

وقد أشار أفلاطون في محاوره بروتاجوراس إلى أنّ السبب الحقيقي وراء قوله بالنسبية المعرفية المطلقة هو اعتقاده بأصالة الحسّ واستقلاله في المعرفة.

➤ وذكر العارف صدر الدين القنويّ ما يشبه ذلك في قوله: «فإنَّ الأحكام العقلية تختلف بحسب تفاوت مدارك أربابها، والمدارك تابعة لتوجهات المدركين، والتوجهات تابعة للمقاصد التابعة لاختلاف العقائد والعوائد والأمزجة والمناسبات» [القنويّ، صدر الدين، الرسالة المفصّحة، ص 183].

وهو قولٌ صريحٌ بالنسبية المطلقة نتيجة تفاوت أدوات الإدراك بين الناس، واختلاف أمزجتهم، وكذلك تباين اعتقاداتهم المسبقة، وتأثيرها المباشر على عملية الإدراك.

ثمّ عاد وشكّك في اعتبار البراهين العقلية بقوله: «رأينا أيضًا أمورًا كثيرةً فُرت بالبراهين قد جزم بصحتها قومٌ بعد عجزهم، وعجز من حضرهم من أهل زمانهم عن العثور على ما في مقدمات تلك البراهين من الخلل والفساد، فظنّوها براهين جليّة وعلومًا يقينيةً، ثمّ بعد مدّة من الزمان تفضّناهم أو من أتى من بعدهم لإدراك خللٍ في بعض تلك المقدمات أو كلّها، وأظهروا وجه الغلط فيها والفساد... ثمّ إنّ الكلام في الإشكالات القادحة، هل هي

شبهة أو أمورٌ صحيحةٌ كالكلام في تلك البراهين، والحال في القادحين كالحال في المثبتين السابقين» [المصدر السابق: 184]. وقد تأثر باختلاف العلماء فيما بينهم وبين أنفسهم، وفيما بينهم وبين الآخرين.

➤ أمّا ديفيد هيوم فقال: «ويبدو من البين أيضًا أن يسلم البشر أبدأً، حينما يتبعون تلك الفطرة الطبيعية العمياء القويّة، بأنّ الأخيلة عينها التي تقدّمها الحواس هي الأشياء الخارجية... لكنّ هذا الرأي البدائيّ سرعان ما يتهاوى أمام أضعف فلسفة تعلّمنا أنّه لا يمكن أن يكون حاضرًا في الذهن سوى أخيلة أو إدراك، وأنّ الحواس هي مجرّد نوافذ تدخل عبرها هذه الأخيلة، من دون أن تكون قادرةً على إحداث صلة مباشرة بين الذهن والموضوع» [هيوم، ديفيد، تحقيق في الفهم البشري، ص 204].

وهنا يشير بوضوح بين تفاوت المحسوسات عندنا في الإدراك، وبين المحسوسات في أنفسها في الخارج، الأمر الذي انعكس سلبيًا على سائر الإدراكات الأخرى؛ إذ إنّ الحسّ هو المبدأ الأوّل للإدراك، وقد تأثر به كلّ من جاء من بعده في الغرب، وعلى رأسهم إمانويل كانط.

➤ قال كانط: «إنّ كلّ حدسنا ليس إلّا تصوّر للظاهرة، وإنّ الأشياء التي نحدسها ليست في ذاتها على نحو ما نحدسها... أمّا ما قد تكون عليه الموضوعات في ذاتها، وبمعزلٍ عن قدر تلقّي حساسيتنا، فهذا ما سيظلّ مجهولًا بالنسبة إلينا» [كانط، إمانويل، نقد العقل المحض، ص 89].

وهو تأكيدٌ على قول ديفيد هيوم بالفصل بين الشيء في نفسه، والشيء بالنسبة لنا.

وبعبارة أخرى يصبح الإنسان في الواقع - بناءً على هذه النظرية - بجوارحه وعقله معياراً للأحكام، بحيث يصبح الصواب ما رآه صواباً، والخطأ ما رآه كذلك، كما كان يقول بروتاجوراس في القرن السادس قبل الميلاد: الإنسان معيار كل شيء، معيار ما هو موجود فيكون موجوداً، ومعيار ما هو معدوم فيكون معدوماً. [كرم، يوسف، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص 18].

د. أدلة النسبية الدلالية ودوافعها

ظهرت النسبية الدلالية في الغرب متعلقةً بفهم النصوص الدينية مع بدايات القرن التاسع عشر، وبعد سقوط المرجعية التفسيرية للكنيسة الكاثوليكية على يد مارتن لوتر في القرن السادس عشر، سميت بعد ذلك بالهرمنيوطيقا، أي علم التفسير أو التأويل، والدافع المشترك بينهم جميعاً هو عدم وجود ميزان موضوعي للفهم عندهم، ولها أقسامٌ مختلفةٌ، نذكر منها:

➤ الهرمنيوطيقا الرومانسية: ظهرت على يدي رجل الدين المسيحي البروتستانتي "شلايرماخر"، وهو مؤسس التجربة الدينية، وسعى لوضع ضوابط لمنع سوء الفهم، وركز على الجانب اللغوي والنفسي للمؤلف لفهم كلامه، ثم جاء دلغاي ليضيف التأثير التاريخي على الفهم. [ايزد بور، محمدرضا، آسيب شناسي شناخت در پرتو شكايت مدرن، ص 9]

وكانت هذه هي البداية لإدخال تأثيرات في فهم النصوص وراء النص نفسه من العوامل النفسية والتاريخية، وبالتالي لا يمكن فهم النص إلا إذا عشنا هذه الظروف التي ربما يتعذر إحرازها في العصر الحالي.

➤ الهرمنيوطيقا الفلسفية: ظهرت مع بداية القرن العشرين

على يد مارتن هيدجر، الذي أعرض عن البحث المعرفي للفهم، وأثبت فلسفة الفهم، وأنها متقومةٌ بأمرين؛ التاريخية وأنها سيالةٌ متغيرةٌ» [المصدر السابق، ص 10].

وهنا تعامل هيدجر مع النصوص الدينية تعامله مع الظواهر الطبيعية المنفصلة عن الإنسان، وبالتالي يصبح المتن منفصلاً عن المؤلف، وقد هيأ الأرضية بعدها، لتأسيس الهرمنيوطيقا الانسجامية.

➤ الهرمنيوطيقا الانسجامية: لجادامر، وهو تلميذ هيدجر، وفيها ينفي كون التفسير معرفة مراد المؤلف، ويرى المتن مستقلاً عنه، وليس هناك طريقة خاصة للفهم، وإنما يتم الفهم عن طريق ديالوك (حوار) بين المفسر والتمن ليم الوصول بعدها إلى نوع من التوافق، وأن للفهم مراتب وطبقات تتنوع بتنوع المفسر، وأن الفرضيات المسبقة في ذهن المفسر المتشكلة من ثقافة المجتمع، لها أكبر الأثر على التفسير، وهو المطلوب - أي التوافق والانسجام - لا أفق المؤلف، وبالتالي سيكون لدينا تفاسير لا متناهية على أفق الزمان. [المصدر السابق، ص 11]

➤ ويقول أيضاً: «إنه ليس هناك فهم أصح من فهم، بل الصواب هو حصول الانسجام بين الأجزاء في إطار الكل» [المصدر السابق، ص 12].

بعد أن تلقف جادامر فلسفة الفهم من أستاذه "هيدجر"، وأنها ظاهرة طبيعية منفصلة عن المؤلف، طبّق عليها بعد ذلك نظرية النسبية المعرفية سالفة الذكر، بحيث أصبح الفهم يتفاوت بتفاوت الأذهان والمدارك والخلفيات الاعتقادية، كما هو الحال مع إدراك أية ظاهرة طبيعية.

ثم انعكست نظريّات جادامر على بعض المفكرين في العالم الإسلاميّ، حيث ظهرت ثنائيّة الدين والمعرفة الدينيّة، وضرورة التفكيك بينهما؛ إذ اعتبروا الأوّل ثابتًا، والثاني متغيّرًا، ولنا أن نشير إلى بعض هذه الآراء هنا:

➤ يقول حامد أبو زيد: «إنّ القرآن نصّ دينيٌّ ثابتٌ من حيث منطوقه، ولكنّه من حيث يتعرّض له العقل الإنسانيّ ويصبح مفهومًا، يفقد صفة الثبات، إنّه يتحرّك وتتعدّد دلالاته. إنّ الثبات من صفات المطلق، أمّا الإنسانيّ فهو نسبيٌّ متغيّرٌ» [أبو زيد، حامد، نقد الخطاب الدينيّ، ط 1، ص 93].

➤ وقال أيضًا: «فمن الطبيعيّ - بل من الضروريّ - أن يعاد فهم النصوص وتأويلها، بنفي المفاهيم التاريخيّة الاجتماعيّة الأصليّة، وإحلال المفاهيم المعاصرة، والأكثر إنسانيّةً وتقدّمًا» [المصدر السابق، ص 87].

➤ ويقول شبستري: «إنّ للمعنى واقعًا أوسع مما قصده المؤلّف، وذلك لأنّ الآفاق التاريخيّة للأشخاص متفاوتة، بمعنى أنّ لكلّ شخصٍ تجربته عن ذاته وعن العالم تختلف عن تجارب الآخرين، وهذا يساعد بدوره على تباين المعاني التي ينتزعها الأفراد من النصّ الواحد» [شبستري، محمد مجتهد، قضايا إسلاميّة معاصرة، ص 68].

➤ وقال شبستري أيضًا متأثرًا بهرمنيوطيقا جادامر: «لا يمكن تفسير الوحي الإلهيّ سواءً في علم التفسير أو في مجال الاجتهاد الفقهيّ بغير الاعتماد على فرضيّات العلوم والمعارف البشريّة» [شبستري، هرمنيوطيقا الكتاب والسنة، ص 40].

➤ وقال أيضًا: «إنّ خلفيات المفسّر تحدّد توقّعه من الدين؛ ولذلك فهي تعيّن وجهة التفسير» [شبستري، هرمونيك كتاب و سنّت، ص 23].

➤ وقال الجابري: «لا يتغيّر الدين مع التغيّرات الاجتماعيّة، وتلك هي طبيعة الدين؛ لأنّه خطابٌ مطلقٌ، وليس محدودًا بالزمان والمكان، أمّا الأيديولوجيا الدينيّة فهي مجموعةٌ من الاجتهادات والتأويلات البشريّة التي استفيد منها باسم الدين، لتبرير وضعيّة معيّنة، ومنحها المشروعيّة» [محمد تقى كرمي، بررسى آراء وانديشه هاى محمد عابد الجابري، ص 220].

➤ أمّا سروش، فقال: «إنّ التمييز بين الفطرة وجوهر الدين من جهة، وفهمه وتفسيره من جهةٍ أخرى، ضرورةٌ لا بدّ منها، وإنّ ما هو في اختيار الناس بلا واسطةٍ هي المعرفة الدينيّة، وهي محكومةٌ بأحكامٍ بشريّةٍ» [سروش، قبض و بسط در شريعت، ص 11].

هذه خلاصة كلام القائلين بالنسبية المعرفية والدلالية، ودوافعهم واستدلالاتهم المختلفة، وسرّ نسبيتها هو تأثر ذهنية المفسّر بثقافته الخاصة، وهي ثقافةٌ نسبيةٌ متغيّرةٌ بتغيّر الأشخاص والزمان والمكان.

ونحن، قبل التعلّص للمعرفة النسبية، نقدّم الكلام عن المعرفة المطلقة ومبادئها واستدلالاتها؛ بسبب مدخليتها العلميّة في عمليّة نقد المعرفة النسبية بشقيه المعرفي والدلالي.

2. المعرفة المطلقة

لقد سبق وأن عرّفنا المعرفة المطلقة، بأنّها معرفة الأشياء كما هي في نفسها في الواقع ونفس الأمر.

والقائلون بالمعرفة المطلقة يعتمدون على مبادئ وأصولٍ منطقيّةٍ موضوعيّةٍ، يرون أنّها تكشف عن الواقع في نفسه، ولا علاقة لها بمجالات المُدرِك وخصوصيّاته، وسوف نستعرض هذه المبادئ بحسب ترتيبها المنطقيّ؛ ليتبيّن لنا مدى مصداقيّة أحكامهم المطلقة.

➤ الواقع ونفس الأمر: إنّ الحقّ عندهم، هو ما طابق الواقع في نفسه، بغضّ النظر عن خصوصيّات المُدرِك، وهذا التعريف يستدعي تعريف الواقع في نفسه، والذي بمطابقة الاعتقاد له، يصبح اعتقاداً حقّاً وصحيحاً.

وقد عرّفوا الواقع - وكما هو التحقيق عندنا - بأنّه ثبوت محمول القضية لموضوعها في نفسه، بدون أيّ تعمّلٍ واختراعٍ عقليٍّ من المُدرِك [ميرداماد، القبسات، ص 39]. فمعنى حقّانيّة اعتقادنا بأنّ "العالم حادثٌ" - مثلاً - معناها أنّ الحدوث ثابتٌ له بالفعل، لا أنّنا قد فرضنا أو توهمنا ذلك من عندنا، وبالتالي فرّقوا بين مقام الثبوت المتعلّق بالواقع في نفسه، ومقام الإثبات المتعلّق باعتقاداتنا، فإذا طابق مقام الإثبات مقام الثبوت، فهو الحقّ، وإن لم يطابقه، فهو اعتقادٌ باطلٌ.

➤ كيفيّة معرفة الواقع في نفسه: وهي مسألةٌ ضروريّةٌ هامّةٌ، ومرجعها إلى طرق إثبات المحمول للموضوع، التي سنشير إليها هنا؛ لنميّز بين الطرق العلميّة التي تكشف عن الواقع في نفسه، والطرق غير العلميّة:

الطرق العلميّة

وهي الطرق التي تضمن لنا العلم بالأشياء من حيث هي هي، أي من ذاتها بذاتها، دون أيّ إضافةٍ أو اختراعٍ أو افتراضٍ.

أولاً: المشاهدة الحسيّة المباشرة: حيث يشاهد الإنسان ثبوت المحمول للموضوع بنفسه، كإدراكه لكون هذا المصباح منيراً، أو هذه النار محرقةً. وقد سبق وأن قلنا إنّ الحسّ ناقلٌ أمينٌ للصور الحسيّة تحت إشراف العقل، ولهذا النحو من الإثبات اليقينيّ يتعلّق فقط بالأحكام الجزئيّة.

ثانياً: التجربة الحسيّة: حيث يُدرك الإنسان عن طريق تكرار المشاهدات الحسيّة لصدور الأثر عن المؤثر تحت ظروفٍ مختلفةٍ، العلاقة الذاتيّة بينهما، ممّا يسوّغ له إصدار الحكم الكليّ، ككون كلّ نارٍ محرقةً، أو كلّ معدنٍ يتمدّد بالحرارة، فالأثر يُعدّ من لوازم الوجود الذاتيّة للأثر، فيثبت له بذاته لذاته، من حيث هي موجودةٌ، ولكنّ هذه الأحكام الكليّة تتعلّق فقط بالموضوعات الماديّة المحسوسة.

ثالثاً: التحليل العقليّ البرهاني: حيث يدرك العقل بعد تحليل الموضوع والمحمول، أنّ أحدهما مأخوذٌ في حدّ الآخر، فيكون ثبوت المحمول للموضوع كثبوت الشيء لنفسه، وبالتالي يتيقن بكون المحمول ثابتاً للموضوع في نفسه كذلك في مقام الثبوت؛ وذلك كإثباتنا لكون الأربعة زوجاً، أو لكون الإنسان ممكناً الوجود، أو أنّ كلّ متغيّرٍ حادثٌ، وكلّ ممكنٍ يحتاج إلى علّةٍ في وجوده.

وهذا النحو هو أرقى أنحاء الأحكام نفس الأمرية وأشرفها، ويتعلّق بالقضايا غير المحسوسة، وينطلق من المبادئ العقلية الأولية كامتناع اجتماع النقيضين، وقوانين الهوية والسببية والسنخية، وامتناع الدور والتسلسل، وغيرها من المبادئ العقلية الصرفة البديهية التي تثبت لموضوعاتها أيضاً بذاتها لذاتها.

وهذا البرهان العقليّ هو الدليل الكامل من ناحية المادّة والصورة، فأما

صورته فهو القياس المنطقي المنتج الملزم للنتيجة بالضرورة العقلية.

قال ابن سينا: «وأما القياس فهو العمدة، وهو قول مؤلف من أقوال، إذا سلّم ما أورد فيه من القضايا لزم عنه لذاته قول آخر» [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ص 233].

وأما مواده فهي القضايا البديهية البينة أو المبيّنة بها، كما أنّه مبني على أساس القانون العقلي العريق، وهي معرفة الأشياء عن طريق عللها الذاتية؛ ولهذا يقول ابن سينا: «ذوات الأسباب لا تُعلم إلاّ بأسبابها الذاتية» [ابن سينا، برهان الشفاء: ص 85].

وقال العلامة الحلي: «البرهان قياس مؤلف من يقينيات، ينتج يقينياً بالذات اضطراراً، والقياس صورته واليقينيات مادته واليقين المستفاد غايته. فكلّ حجة لا بدّ فيها من مقدّمتين، وتأنك المقدّمتان قد تكونان يقينيتين وقد لا تكونان، ونعني باليقين: اعتقاد الشيء على ما هو عليه مع اعتقاد امتناع النقيض، فكلّ حجة مؤلفة من مقدّمتين يقينيتين لإنتاج يقيني يُسمّى باليقين البرهاني» [الحلي، حسن بن يوسف، الجوهر النضيد، ص 199].

ومن الواضح أنّ هذه الأنحاء الثلاثة تثبت لنا صدق القضية بنحو موضوعي مطلق، ومجرد عن أيّ ميولات نفسانية، أو ارتكازات دينية أو عرفية؛ ولذلك حقّ لنا أن نسميها بالطرق العلمية الحقيقية.

الطرق غير العلمية:

وهي الطرق التي يسعى أصحابها للوصول إلى الواقع بنحو غير علمي، أي

بنحو غير ذاتي، بل بالاستعانة بأمور عرضية غريبة على طبيعة المحمول، مثل:
أولاً: اعتماد المشهورات العرفية أو الدينية في إثبات المحمول للموضوع،
كلاعتقاد بأن الرجل خير من المرأة، أو أنّ كلّ أصحاب النبي عدولٌ صالحون.
ثانياً: الاعتماد على المقبولات من أقاويل الأكاير من الآباء والأجداد، والمشايخ
والعلماء الموثوقين عندنا، كلاعتقاد بالحدوث الزمني للعالم، أو أنّ النفس
الإنسانية قديمة قبل البدن، أو معظم الأحكام والتعاليم الشرعية والمذهبية.
ثالثاً: الاعتماد على الاستقراء الناقص، كمعظم أحكام العلوم الإنسانية
المعاصرة.

رابعاً: الاعتماد على الاستحسانات الشخصية، والأذواق الوجدانية، التي
تميل إليها النفوس بحسب الأمزجة الشخصية.

ومن الواضح أنّ كلّ هذه الأنحاء لا يمكن أن تؤمن لنا الواقع بنحو يقينيٍّ
موضوعيٍّ مطلقٍ، بل هي أحكامٌ نسبيةٌ، وغالبًا ما تكون في معرض التغيير.

ثالثاً: نقد المعرفة النسبية:

بعد أن فرغنا من بيان أقسام المعرفة النسبية والمطلقة وأدلتها، يصل
الدور إلى نقد المعرفة النسبية، بناءً على ما تقدّم من أصولٍ عقليةٍ:

1: نقد النسبية المعرفية

لقد سبق وأن أشرنا إلى أنّ السبب الحقيقي الكامن وراء النسبية المعرفية
هو جهلهم أو تجاهلهم للمبادئ العقلية الأولى، وفيهم لأصالة العقل
البرهاني وحاكميته على سائر أنحاء الإدراك؛ الأمر الذي أفقدهم أيّ مناعةٍ

فكرية أمام الشبهات المختلفة التي سنتعرض لها بالردّ هنا، ثم نعرّج بعد ذلك إلى نقد أصل النسبية.

■ أخطاء الحسّ: إنّ الحسّ ناقلٌ أمينٌ، لا تتّصّاله المباشر بالأشياء في الخارج، وكونه مدعوماً بقانوني العلية والسنخية اللذين يضمنان لنا مطابقة الصور المحسوسة للمحسوسات الخارجية، والغريب أنّ كلّ من يشكّك في الإدراكات الحسية ويخطئها يبني أحكامه وتشكيكاته على الحسّ أيضاً!

■ أخطاء العقل: نسلم بها في الجملة، ولكن هناك مرتبة عقلية خاصة معصومة من الخطأ يمكن تصحيح هذه الأحكام العقلية العامة على أساسها، وإلا لم يمكننا أن نكتشف وقوع الخطأ مطلقاً، حيث إنّ الخطأ عدم الصواب، ومعرفته مسبوقة بمعرفة الصواب.

■ اختلاف العلماء: إنّ اختلاف العلماء لا يثبت النسبية المعرفية؛ لاحتمال أن يكون أحدهم على حقّ مطلقاً، والآخرين على خطأ، فيقع الخلاف على أيّ حال، فدليلهم أعمّ من المدعى. وفي الواقع فإنّ السبب في اختلاف العلماء، إمّا اختلاف المناهج والأدوات المعرفية، كاختلاف الفلاسفة والأخباريين مثلاً، إذ يكون الحقّ مع صاحب المنهج المناسب للموضوع، أو الاختلاف في تطبيق المنهج الواحد كاختلاف الفلاسفة فيما بينهم، إذ يكون الصواب مع من راعى قوانين المنهج الواحد.

- اختلاف الأمزجة والأدمغة الشخصية: إنّ اختلاف الأمزجة والأذهان قد يؤثر في سرعة وبطء الفهم، لا في تناقض الفهم؛ إذ إنّ المبادئ العقلية الأولى التي أدركنا من خلالها أيضًا اختلاف الأمزجة والطبائع، هي وراء المادة والانفعالات المادية، والتي تلعب دوراً إحصائياً لا غير في عملية الإدراك، فلا توجد أية اختلافات على هذه المبادئ العقلية الأولى إلا من باب الغفلة، أو عدم تصوّر طرفي القضية، فلا تحتاج أكثر من التنبيه إليها.
- تأثير الاعتقادات القبلية على الإدراك: نحن نسلم بهذا الأمر، ولولا وجود مبادئ عقلية واضحة ومشاركة بين الكل، وصادقة في نفسها، ما استطعنا التخلص من تأثير تلك الاعتقادات السابقة.

والأمر الغريب أنّ بعض الصوفية والعرفاء المثيرين لهذه الشبهة مع تنكّرهم للأحكام العقلية الضرورية مبتلون بطبيعة الحال بالنسبية في مكاشفاتهم الشخصية، إذ نجد أنّها متأثرة بشدة بعقائدهم الدينية والمذهبية.

- نقد كئي للنسبية المعرفية: وهي أنّها آكلة لنفسها حينما عدّوا جميع الأحكام الذهنية نسبية، فتكون نظريتهم كذلك، وبالتالي فلا معنى للدفاع عنها وللتنظير لها وفرضها على الكل.

2: نقد النسبية الدلالية

ظهرت النسبية الدلالية مع مطلع عصر التنوير كما سبق وأن أشرنا، وتعلّقت أولاً وبالذات بتفسير النصوص الدينية، وهي نتيجة فقدان ميزان الفهم الموضوعي، ولا تخلو من النقد أيضاً، وإن كانت أكثر وجاهة من

النسبية المعرفية؛ لعدم وجود الميزان العقلي البرهاني بوصفه آلية موضوعية للفهم، وتسليماً بتأثير الثقافة المسبقة على كل من المؤلف والمفسر.

▪ إن هذه النظرية آكلةً لنفسها أيضاً؛ إذ إنهم يريدون منّا أن نفهم نصوص كتبهم بنحوٍ مطلقٍ يكشف عن مراد المؤلف!

إن غياب الميزان البرهاني الموضوعي عن منطق الفهم لا يعني بأي حالٍ تخليه عنّا بالكليّة، ووقوعنا في مستنقع الفهم النسبي، بل يرشدنا العقل إلى وجود آلياتٍ تهدينا إلى ما هو أقرب لمراد المؤلف.

▪ إن المعارف السابقة ليست سواءً، بل منها معارف مفتاحيةٌ تعيننا على فهم النصّ الديني ومراد المؤلف، كالمعارف اللغوية والمنطقية والتاريخية المتعلقة بسيرة المؤلف مثلاً، ومنها معارف تحمليّةٌ كعقيدة المفسر ومذهبه، وثقافته الخاصة التي ينبغي أن يسعى للتجرد عنها، وإلا أصبح تفسيره بالرأي تفسيراً نسبياً غير معتبرٍ، ومنها معارف لا مدخلية لها بالتفسير الديني كالمعارف الفيزيائية والرياضية وغيرها.

▪ لو كان طريق فهم مراد المؤلف في الواقع مسدوداً، فإنّ العقلاء بما هم عقلاء لم يكونوا ليسعوا إلى تدوين آرائهم ونظرياتهم في قراطيس وكتب؛ لأنّ غايتهم لن تتحقّق في إيصال ما يريدون إيصاله من معارف للآخرين.

▪ إن انسداد باب فهم النصوص المكتوبة سيسري أيضاً إلى فهم النصوص المسموعة، وبالتالي ينسدّ باب التعليم والتعلّم مطلقاً.

إلى هنا نكون قد فرغنا من بيان فساد النظرية النسبية في المعرفة والفهم؛ لفساد ما ابتنت عليه من مبادئ ظنيّة وهميّة أدت إلى وقوعهم في التناقض المحال. والآن قد حان وقت الانتقال للبحث حول الآثار العقديّة الإيجابية للمعرفة المطلقة أوّلاً؛ ليتبين بعدها الآثار العقديّة السلبية للمعرفة النسبية.

رابعاً: الآثار العقديّة الإيجابية للمعرفة المطلقة

يمكن الإشارة إلى أهمّ الآثار الإيجابية النابعة من وجود موازين منطقيّة واقعيّة موضوعيّة، كالآتي:

1. إمكان المعرفة العقديّة بنحوٍ يقينيٍّ واقعيٍّ ثابتٍ.
2. التحرّر من الظنون والأوهام والخرافات الفكرية التي تؤدي إلى الانحرافات العقديّة في ظلّ غياب الميزان المعرفيّ المطلق.
3. إمكان إثبات الأصول الاعتقاديّة للآخرين بنحوٍ منطقيٍّ بعيداً عن المباحكات الجدليّة العقيمة.
4. إمكان الدفاع بسهولةٍ ويسرٍ عن أصول الاعتقادات الدينية في قبال الشبهات المختلفة.
5. توحيد التوجّهات العقديّة للدين الواحد على أقلّ تقديرٍ، ممّا يمنع التشتت العقديّ، والصراع المذهبيّ الطائفيّ بين المؤمنين؛ نظراً لوجود ميزانٍ موضوعيٍّ مشتركٍ بينهم.
6. تحقيق التعايش السلميّ بين المؤمنين داخل المجتمع البشريّ الواحد، بعد استبعاد التعصّب الأعمى النابع من الاعتقادات اللاعقلانيّة غير البرهانيّة.

خامساً: أسباب تفشي المعرفة النسبية في المراكز العلمية

1. هيمنة المنهج الحسي الاستقرائي على النظام التعليمي الأكاديمي، وسريانه إلى العلوم الإنسانية.
2. إقصاء العلوم العقلية من المناهج التعليمية في المدارس والجامعات، والتي تمثل المعيار الموضوعي المطلق والوحيد للمعارف الإنسانية، مما ألجأ المتعلمين إلى معايير نسبية ذاتية متغيرة، مثل الأعراف والمذاهب الدينية والاستقراء والاستحسانات الشخصية.
3. الجهل بقواعد التفكير المنطقي الصحيح، وتوهم عدم وجود قواعد علمية موضوعية للعقل في القضايا المعنوية.
4. التعامل التاريخي مع الفلسفة والمعارف العقلية، واعتبارها مجرد ممارسة حرّة للتفكير بلا أي ضوابط علمية موضوعية.
5. توهم التلازم بين وجود الحق المطلق، وبين التعصب والدوجماتيكية، ورفض الآخر.
6. توهم أن القول بالمعرفة النسبية يمنع الصراعات المذهبية، ويساعد على الاستقرار الاجتماعي والتعايش السلمي.

سادساً: الآثار العقدية السلبية للمعرفة النسبية

1. ضياع الاعتقادات الدينية الحقة، بعد انتفاء معنى الحق المطلق.
2. فقدان الدين قداسته لفقدان موضوعيته، وكونه مجرد وجهة نظر شخصية.
3. ضعف الإيمان الشخصي، وتحوله إلى مجرد إعجاب بالرأي.

4. تحوّل الدين إلى مجرد حادثة تاريخية متعلّقة بزمانها الخاص.
5. التغيّر الجوهرية لسائر الأحكام الشرعية، بتغيّر الزمان والمكان والثقافات المختلفة.
6. تشتت الآراء والمذاهب، وعدم قناعة أكثر المتدينين بنسبية اعتقاداتهم الدينية؛ ممّا يهدّد التعايش السلمي والأمن الاجتماعي.

سابقاً: طرق الوقاية والعلاج لظاهرة المعرفة النسبية

1. إصلاح النظام التعليمي، وذلك عن طريق إدخال العلوم العقلية من المنطق والمعرفة والفلسفة والأخلاق منذ البداية في المنهج الدراسي، مع إعادة ترتيب الموادّ الدراسية، وحذف الموادّ غير الضرورية.
2. تربية الكوادر التعليمية القادرة على الإرشاد والتوجيه العقلي لطلبة المدارس والجامعات.
3. إجراء دورات مكثّفة في الثقافة العقلية لشباب الجامعات؛ من أجل التأسيس العلمي، ورفع شبهات النسييين.
4. تكثيف إنتاج برامج الثقافة العقلية، ونشرها بنحوٍ واسعٍ عن طريق الإعلام، ووسائل التواصل الاجتماعي.
5. تشجيع إقامة الحوارات والمناظرات والندوات العلمية بين النخب المثقّفة والمؤثّرة على الساحة؛ من أجل ترسيخ المبادئ العقلية الموضوعية، ونقد شبهات النسبية، وفضح عواقبها الوخيمة.

النتائج

توصلنا من خلال البحث إلى النتائج التالية:

1. تأصيل قواعد البحث المعرفي، ببيان حجّة الأدوات المعرفية، وحدودها المعرفية.
2. التمييز بين النسبية المعرفية المتعلقة بأدوات المعرفة، وبين النسبية الدلالية المتعلقة بفهم النصوص الدينية.
3. بيان أنّ الدافع للقول بالنسبية المعرفية هو الجهل أو تجاهل المبادئ العقلية الأولية، والخلط بين المعرفة الاعتبارية والظنية والإضافية من جهة وبين مطلق المعرفة.
4. بيان أنّ الدافع للقول بالنسبية الدلالية، هو تأثر المفسر دائماً بثقافته الخاصة في فهم النصوص، وكذلك الخلط بين العلوم الآلية التي لها مدخل في فهم النصوص، كقواعد اللغة والمنطق والتاريخ والسيرة، وبين سائر العلوم.
5. بيان مباني القائلين بالمعرفة المطلقة القائمة على البرهان العقلي.
6. التمييز بين الطرق العلمية وغير العلمية في التعرّف على الواقع في نفسه.
7. دفع شبهات النسبة المعرفية بتبرئة الحس من الخطأ، وأنه ناقل أمين، وتثبيت وجود ميزان عقليّ برهانيّ صادق في نفسه، ورفع الشبهات الأخرى التي دفعتمهم بالقول بالنسبية المعرفية كاختلاف العلماء، وتباين الأمزجة، والثقافات.
8. دفع شبهات النسبية الدلالية ببيان منشأ خطئها في الخلط بين العلوم المفتاحية وغيرها، وأنّ غاية الفهم هو معرفة مراد المؤلف لا غير، وإلا انتفت

فلسفة التأليف والتدوين في حفظ الأفكار والعلوم والمعارف، لهذا بالإضافة إلى الإشكال الكليّ على المعرفة النسبيّة بأنّها آكلَةٌ لنفسها.

9. بيان الآثار العَقديّة الإيجابيّة للمعرفة المطلقة، الناشئة من وجود ميزانٍ علميٍّ موضوعيٍّ مطلقٍ في مجال العقائد، من إثبات حقانيّة الاعتقاد وحفظه، وإمكان الدفاع عنه، والتحرّر من الظنون والأوهام، وإمكان تقريب وجهات النظر المختلفة، والتعايش السلميّ الحقيقيّ.

10. بيان الآثار العَقديّة السلبيةّ للمعرفة النسبيّة، من تضييع العقائد والقيم الأخلاقيّة، وتشتّت الآراء العَقديّة؛ ممّا يمهد الأرضيّة للصراع الفكريّ والمذهبيّ الرافض لهذه النسبيّة.

11. بيان أسباب تفشّي المعرفة النسبيّة في المراكز الأكاديميّة؛ بسبب إقصاء المنهج العقليّ، وهيمنة المنهج الحسيّ في المدارس والجامعات؛ الأمر الذي أدّى إلى الجهل بقواعد التفكير الصحيح، واختلال المنظومة المعرفيّة عندهم.

قائمة المصادر

1. الإشارات والتنبيهات، منطق الإشارات، شرح الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: نشر البلاغة، 2001م.
2. برهان الشفاء، الشيخ الرئيس ابن سينا، نشر ذوي القربى، الطبعة الأولى: سنة 1430 هـ.ش.
3. منطق أرسطو، المعلم الأول أرسطو، تقديم الدكتور: فريد جبر، نشر دار الفكر العربي، الطبعة الأولى 1999م.
4. اريخ الفلسفة اليونانية، يوسف كرم، دار المعارف، ط 5، 1986م.
5. شرح برهان أرسطو، ابن رشد، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الطبعة الأولى.
6. القبسات، ميرداماد، انتشارات دانشگاه تهران، 1374 هـ.ش.
7. رائد الأصول، الشيخ الأنصاري، الطبعة التاسعة، نشر: مجمع الفكر الإسلامي.
8. الفتوحات المكيّة، محيي الدين ابن عربي، بيروت.
9. شرح الفصوص، مقدّمة القيصري، تحقيق: سيّد جلال الدين آشتياني، انتشارات أمير كبير، تهران 1370 ش.
10. منتهى المراد، أيمن المصري، دفتر نشر المصطفى، قم، 2014م.
11. مجموعة مصتفات شيخ الإشراق، تحقيق: هنري كورين، إيران مؤسسهاى مطالعات و تحقيقات فرهنگي، ط 2، 1372 هـ.ش.
12. المبدأ والمعاد، محمد بن إبراهيم الشيرازي (ملاً صدرا)، تقديم: جلال الدين الآشتياني، طهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه‌ی ایران، 1356 هـ.ش.

13. الموسوعة الفلسفيّة، عبد الرحمن بدوي، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط1، 1984م.
14. الأجوبة النصيريّة، الخواجة نصير الدين الطوسي، الناشر: پژوهشگاه علوم انسانی، ط1، 1383 هـ. ش.
15. تحقيق في الفهم البشريّ، ديفيد هيوم، ترجمة محمد محجوب، المنظمة العربيّة للترجمة، ط1، 2008م.
16. نقد العقل المحض، إمانويل كانت، ترجمة موسى وهي، مركز الإنماء القومي، 2006م.
17. الجواهر النضيد، الخواجة نصير الدين الطوسي، نشر: انتشارات بيدار.
18. آسيب شناسی شناخت در پرتو شکاکیت مدرن - ايزد پور، مجله‌ی ذهن، شماره 45، 1390 هـ. ش.
19. العلمانيّة الإسلاميّة: منصور مير احمدی، دار المعارف الحكميّة، بيروت، ط1، 2014م.
20. نقد الخطاب الدينيّ، حامد أبوزيد، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء، ط3، 2007م.
- قضايا إسلاميّة معاصرة، محمد مجتهد شبستري.

الانحرافات العقديّة... قراءة في الأسباب وآليات العلاج

السيد عبدالعزيز الصافي

الخلاصة

تناولت هذه المقالة ظاهرة الانحراف العقديّ وبيان أهمّ الأسباب المعرفيّة والنفسية والاجتماعية التي تمهّد لنشوتها وانتشارها.

والغرض من كلّ ذلك الوصول لمعرفة منهجية العلاج المناسبة والمتلائمة مع تلك الأسباب والدواعي، وذلك من خلال السعي للوصول إلى ضوابط وأسس ثابتة للعقيدة الحقّة من جهة، والعمل على صياغة الطرق والأساليب النظرية والتطبيقية الكفيلة في القضاء على ظاهرة الانحراف العقديّ أو التقليل من أضرارها وعواقبها الوخيمة في واقعنا المعاصر من جهة أخرى، فهذه هي البداية الصحيحة لتشخيص مشكلة انحراف العقيدة عن ينبوعها الصافي الأصيل، ومعالجتها.

وتبيّن أنّ للانحرافات العقديّة مآلاتٍ وآثارًا سلبيةً وخطيرةً تتشكّل بمظاهر وأشكالٍ مختلفةٍ على مستوى الفرد أو المجتمع، فتكون بمثابة الأعراض والآثار الدالّة على حصول تلك الانحرافات.

ومن المهمّ أوّلاً - وقبل الدخول في أساليب العلاج - تشخيص طبيعة الانحراف العقديّ، إذ تبيّن أنّه يتلخّص في أمرين يجب معالجتهما: الأوّل مشكلة الفراغ العقديّ، والثاني مشكلة منافذ الفساد.

كما تبيّن أنّ هنالك ثلاث طرقٍ أساسيةٍ في كيفية مواجهة هاتين المشكلتين، وهي الطريقة الإنمائية التأسيسية، والطريقة الوقائية التحصينية، والطريقة العلاجية.

وتمّ تصنيف الطرق العلاجية في معالجة الانحرافات العقديّة إلى أسلوبين أساسيين، أولهما العلاج النظريّ؛ ويتمّ تحقيقه من خلال معالجة الأسباب التي أدّت إلى شيوع فساد العقيدة فكرياً ونظرياً، وثانيهما العلاج العمليّ؛ ويتمّ تحقيقه من خلال معالجة الأسباب التي أدّت إلى فساد العقيدة ضمن خطواتٍ وآلياتٍ عمليةٍ لصيانة العقيدة الحقّة، وعلاج ما فسد منها وانحرف.

المفردات الدلالية: العقيدة، الانحراف العقديّ، أسباب الانحراف العقديّ، آليات العلاج، العلاج النظريّ، العلاج العمليّ.

المقدّمة

إنّ في الدنيا طريقتين: إمّا الاستقامة والصلاح، وإمّا الغواية والاعوجاج. فمن استقام فقد اهتدى، ومن اعوجّ فقد ضلّ. وطريق الضلال والانحراف قديمٌ منذ الانحراف الإبليسيّ الأوّل، إذ تمزّد اللعين على الأمر الإلهيّ في السجود لأبي البشر آدم ﷺ، مروراً بعهد قاييل وهابيل، إذ تمّت في عهدهما أوّل جريمة قتلٍ، وبعدها تتالت بقيّة الانحرافات وعلى كلّ المستويات وإلى وقتنا الحاضر، وستبقى حتّى يرث الله الأرض ومن عليها، بدءاً من إنكار الإلهيّة أو الربوبيّة، وانتهاءً بالانحرافات السلوكيّة المختلفة، وما اصطفاها الأنبياء والرسل وبعثتهم من قبّل الله ﷻ إلا لتقويم تلك الانحرافات الطارئة في تاريخ البشرية الطويل، قال تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَيَجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنذِرُوا هُزُوًا﴾ [سورة الكهف: 56].

269

والانحراف له مفهومٌ واسعٌ يشمل كلاً من الانحراف الأخلاقيّ والسلوكيّ (الفسق والمعصية) والعقديّ (فساد العقيدة) وحتّى النفسيّ والبدنيّ والعقليّ؛ لأنّ الانحراف بمعناه العامّ هو الميل عن المقصد، أي الاعوجاج بعد الاستقامة.

وتتجلّى أهميّة البحث في خصوص الانحرافات العقديّة نتيجة مدى وخامة الآثار الناشئة والمترتبة عليها؛ إذ تتخذ تلك الانحرافات العقديّة مظاهر متنوّعة، وينشأ عنها آثارٌ ضارّةٌ تعدّ كالدلائل والآثار على وجود تلك الانحرافات وانتشارها.

وهذه المظاهر والآثار على مستويين:

النّوّل: على مستوى الفرد:

وهي الانحرافات التي ترتبط بأشخاصٍ محدّدين، وأهمّها:

1. ضعف الإيمان: فالعقيدة الفاسدة وباعتبار تناقضها وتهافتها وضعف حجّتها نتيجة منافاتها للأصول العقليّة والمنطقيّة السليمة، ومن مآلاتها المؤكّدة تزلزل الإيمان واليقين لدى معتنقيها، ويتبع ذلك التزلزل الكثير من الآثار الروحيّة والسلوكيّة السلبيّة والخطيرة؛ إذ يؤدّي الانحراف العقديّ إلى توجّه فكريّ وعمليّ قائم على موقفٍ من الدين يتّسم بالعداء حينًا والاحتقار حينًا وعدم المبالاة في أحيانٍ أخرى.

2. الاضطرابات النفسيّة: وتتمثّل عادةً بالشعور بالتأزم النفسيّ، وعدم الاطمئنان، وشيوع حالة القلق نتيجة تبني العقيدة الفاسدة المتناقضة والمتهافّة في ذاتها ولوازمها.

ولعلّ السرفي ذلك يعود إلى أنّ صاحب الانحراف العقديّ يفتقر إلى وجود غايةٍ واضحةٍ لحياته، وهو معنّى مرتبطٌ بالأساس بمعرفة الله وطاعته والسير على هدى نبيه ﷺ، قال تعالى: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَعْمَى﴾ [سورة طه: 124].

فالعقيدة الصحيحة إجمالاً أمنٌ وأمانٌ، وراحةٌ واطمئنانٌ، والمؤمنون الصادقون مطمئنون هانئون، وهم أقدر الناس على مواجهة المحن والخطوب، والإغراءات والابتلاءات، يمنحهم الله القوّة والهداية، ويرزقهم الصبر والثبات.

3. الانحراف الأخلاقي: تُعدّ العقائد الدينيّة الحقّة رصيّدًا وضمناً للأصول

الأخلاقية السامية، يقول الشيخ سبحاني: «إذ التقيّد بالقيم ورعايتها لا ينفكّ عن مصاعب وآلام يصعب على الإنسان تحمّلها إلاّ بعاملٍ روحيّ يسهّلها ويزيل صعوبتها له، وهذا كالتضحية في سبيل الحقّ والعدل، ورعاية الأمانة ومساعدة المستضعفين، فهذه بعض الأصول الأخلاقية التي لا تُنكر صحتّها، غير أنّ تجسيدها في المجتمع يستتبع آلاماً وصعوباتٍ، والاعتقاد بالله سبحانه وما في العمل بها من الأجر والثواب خير عاملٍ لتشويق الإنسان على إجرائها وتحمّل المصائب والآلام» [سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، ص 14].

4. الغلوّ أو المجافاة: وكلاهما بمعنى تجاوز الحدّ، والابتعاد عن التوسّط وحدّ الاعتدال في الدين والعقيدة، إمّا بالزيادة والتشدّد والإفراط، وهو المعبر عنه بالغلوّ والتطرّف العقديّين، وإمّا بالامبالاة أو المجافاة في الاعتقاد لما يجب الاعتقاد به، كأصحاب الفكر التنويريّ التفرّطيّ، الذين سعوا لعزل الدين عن العلم أسوةً بالغرب، وأصحاب الفكر التجديديّ الإفراطيّ الذين عدّوا الإسلام مجرّد مرحلةٍ زمنيّةٍ ماضيةٍ، وأصحاب الفكر التحديثيّ المبتدع في الدين باسم التجديد.

5. التكفير: وهو حاصلٌ غالباً لدى بعض المنحرفين عقديّاً من الغلاة والنواصب، حيث يقودهم انحرافهم الإفراطيّ في الاعتقاد بتكفير من خالفهم بالرأي والعقيدة من المسلمين.

ولاشكّ أنّ هذا الأمر في غاية الخطورة؛ لما يترتّب على تكفير المسلم من أحكام خطيرة، من قبيل الإفتاء بارتداده، والتفريق بينه وبين زوجته، وفقدانه حقّ الولاية على أبنائه، فلا يرث ولا يُورث، وعند موته لا يُغسّل ولا يُكفّن، ولا يُصلّى عليه، ولا يُدفن في مقابر المسلمين، وغير ذلك من الأحكام الفقهيّة.

6. الإرهاب: وهو مظهر آخر من مظاهر الانحراف العقدي الإفراطي، وثمره من ثمراته المرّة ونتائجه السيئة.

والميزة الطاغية في عالمنا الإسلامي اليوم أنّ العمليات الإرهابية تتخذ في الغالب من الصبغة الدينية طابعاً ومبرراً لها؛ نتيجة لمؤثرات وعوامل متعدّدة، ولعلّ الغلو والتطرف الدينيين من أهمّها.

ورحم الله الشاعر حين قال:

ابْتُلِينَا بِ(إِمَامٍ) ذَكَرَ اللَّهَ وَسَبَّحَ فَهُوَ كَالْجَزَارِ فِينَا يَذْكُرُ اللَّهَ وَيَذْبَحُ

فالانحراف العقدي بطبيعته لا بدّ وأن يتحوّل - متى ما توفّرت له الظروف المناسبة - من مجرد تعصّب لرأي أو عقيدة معيّنة إلى منهج تفكير وسلوك غالباً ما يستخدم أسلوب العنف وسيلةً لتحقيق أهدافه أو معتقداته، من خلال استخدام الإرهاب الفكري أو النفسي أو المادي، حيث يبتدئ ذلك السلوك الإقصائي عادةً بالعزلة والمقاطعة لمحيطه، ثم يتدرّج ليأخذ صورةً أكثر عدائيةً وتطرفاً، يرى فيها ذلك المنحرف أو المتطرف الإرهابي أنّ هدم المجتمع ومؤسساته رسالته الأولى في الحياة، أو جهاده الذي به يتقرب إلى الله تعالى.

وتتضح خطورة الإرهاب فيما يُفرزه من مشكلاتٍ وآثارٍ على حياة الفرد والمجتمع على السواء، فالإرهاب والجرائم المرتبطة به هما كالبوصلة الدالة على فساد فكر عقيدة حامله، ومدى خروجه عن جادة الصواب، وهو عامل هدمٍ، وسبيل دمار، يُهدّد أمن الناس، ويضرب بملكاتهم وأرزاقهم.

وفي مقابل ذلك فإنّ الإيمان العميق بالله لا بدّ أن ينتج أمناً واطمئناناً للإنسان، سواءً على المستوى الشخصي أو الاجتماعي. قال تعالى: ﴿الَّذِينَ

آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿[سورة الأنعام: 82].

7. نسيان الهوية وفقدانها: ولعلّها من أخطر المآلات التي يعانيتها صاحب الخلل العقديّ؛ لأنّ الفكر المنحرف ضعيف الانتماء للوطن والأمة الإسلاميّة، شديد التعلّق والانبهار بما لدى الغرب. ومن ثمّ يصير فريسة سهلة الاصطياد لكلّ صاحب فكرٍ منحرفٍ أو مذهبٍ هدامٍ أو عقيدةٍ تكفيريةٍ.

الثاني: على مستوى المجتمع:

وتتلخّص مآلات الخلل العقديّ على مستوى المجتمعات المختلفة بثلاث مراحل أساسية يترتب بعضها على بعض:

فأمّا المآل الأوّل فيتمثّل بظهور البدع العقديّة وتفسيها بين المسلمين، وتعدّ من أخطر أنواع البدع الدينيّة وأكثرها شيوعاً؛ ولذا جاءت أغلب إطلاقات الشرع في ذمّ البدعة منصبةً عليها، بل هي المتبادرة في السبق إلى الذهن من إطلاق اسم البدعة شرعاً. [انظر: عزّت علي عطية، البدعة.. تحديدها وموقف الإسلام منها، ص 403]

ومن هنا كان المبتدع ضالاً عليه وزر عمله، ومضلاً عليه أوزار الذين اتبعوه في بدعته، قال تعالى: ﴿لِيَحْمِلُوا أَوْزَارَهُمْ كَامِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ * وَمِنْ أَوْزَارِ الَّذِينَ يُضِلُّونَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ * أَلَا سَاءَ مَا يَزِرُونَ﴾ [سورة النحل: 25].

ويترتب على ظهور البدع العقديّة مآل ثانٍ من مآلات الخلل العقديّ، وهو ظهور الفرق والأحزاب والجماعات المنحرفة عقدياً.

فالمبتدع عندما ينعزل بفكره عن الفهم الإسلاميّ الصحيح لمسائل العقيدة وأصولها، تتكوّن لديه يوماً بعد يومٍ قناعاتٍ وتفسيراتٍ تختلف عمّا هو عليه

واقع العقيدة الحقّة. ثمّ تتسع الهوة أكثر فأكثر بكثرة الأتباع، إلى أن تتكوّن الفرقة، وتتكوّن لديها تدريجيًّا منظومةً فكريّةً وعقديّةً مستقلةً في كثيرٍ من نواحيها، ويتبع ظهور الفرق الكلاميّة المتخاصمة تمرّق النسيج الاجتماعي وإضعاف اللحمة الوطنية، وبالتالي تهديد تماسك المجتمع ووحده، نتيجة انحلال المبادئ والقيم التي تقوم عليها وحدة المجتمع؛ وهذا ما يقود إلى زعزعة البناء الأسريّ أيضًا. [انظر: رمضان الغنّام، الخلل العقديّ أسبابه ومآلاته، ص 1]

يقول الشيخ سبحاني: «إنّ العقيدة الدينيّة [أي الحقّة] تساند الأصول الاجتماعيّة التي تحفظ وحدة المجتمع؛ لأنّها تصبح عند الإنسان المتدين تكاليف لازمة، ويكون الإنسان بنفسه مقودًا إلى العمل بها وتطبيقها في واقعه الحيّاتي، أي إجراء التكاليف والقوانين الاجتماعيّة في شتى الحقول» [سبحاني، جعفر، محاضرات في الإلهيات، ص 14].

كما أنّ تمرّق النسيج الاجتماعي يهيئ المجتمع ويحفّزه لتقبّل انتقال مذاهب الغرب وفلسفاته المادّيّة والإلحاديّة إلى مجتمعاتنا الإسلاميّة، كالعلمانيّة والليبراليّة والشيعيّة واللا دينيّة، بل وظهور جبهة من العملاء المفكرين المتبنين لأفكار الغرب، والنتيجة المؤكّدة لكلّ ما سبق من مآلات الخلل العقديّ هي الانتكاسات الحضاريّة في هذه الأمة الإسلاميّة.

وهكذا كانت جذوة الانحراف العقديّ بين الخفوت حينًا، والاشتعال حينًا آخر، ممّا يؤكّد أنّ هناك مرحلتين:

المرحلة الأولى: مرحلة الضمور، وتكمن في شخصٍ قد استهوته نفسه، وهو يتحىّن الفرصة لإبراز انحرافه العقديّ في شكل بدعة، أو ما شابه ذلك.

المرحلة الثانية: مرحلة الظهور، وهي مرحلة إبراز الفكرة أو العقيدة المنحرفة علنًا إلى حيّز التنفيذ والتطبيق في أجواءٍ مُمهّدة ومشجّعة، وذلك

حينما تخلو الساحة من الفكر، أو حينما يعمّ الخواء المعنويّ والمعرفي في الأمة؛ جرّاء تكاسل القيّمين في الأخذ بيدها إلى واحة الإيمان والعلم.

الأول: مفهوم الانحراف العقديّ

1. معنى العقيدة

إنّ لفظ (عقيدة) مشتقٌّ من المصدر (عَقَدَ)، الذي يعني الإحكام والشّدّة بقرّة، فيقال: عقد الحبل يعقده: شدّه بقرّة، ويقال: عقد العهد والبيع: شدّه [ابن منظور، لسان العرب، ج 3، 397]. ويقال: اعتقدت كذا عَقَدْتُ عَلَيْهِ الْقَلْبَ وَالصَّمِيرَ [الفيوميّ، المصباح المنير، ج 2، ص 575].

وتُستعمل مفردة العقيدة - عند المتكلمين - بمعنيين، هما:

الأول: العقيدة بمعنى ما يُعتقد به، وهو الاستعمال الشائع في تعريفات السابقين للعقيدة، فالعقيدة: «ما يُقصد به نفس الاعتقاد دون العمل» [الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف، ج 1، ص 31].

ولذا عرّفت العقيدة الدينيّة بأنّها: «ما يؤمن به الإنسان ويعتقده كوجود الله وبعثة الرسل، والعقاب والثواب وغيرها» [صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 92].
الثاني: العقيدة بمعنى حصول إدراكٍ وانعقادٍ وتصديقٍ في ذهن الإنسان، أي التصديق والحزم دون شكّ.

ولذا عرّفت العقيدة أيضًا بأنّها: «حصول إدراكٍ تصديقيّ ينعقد في ذهن الإنسان» [الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 4، ص 117].

وهذا هو الاستعمال الشائع عند المتأخّرين، فالعقيدة لديهم عمومًا بمعنى «الحكم الذي لا يقبل الشكّ فيه لدى معتقده» [صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، ج 2، ص 92].

2. الانحراف العقديّ

الانحراف، هو المصدر عن الفعل انحرف، ومعنى الانحراف لغةً هو الميل والعدول. يقال: انحرف وتحرف، أي: مال وعدل عن الطريق. [انظر: ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 49]

فإذا خرج السائق عن خطّ السير يقال عنه إنّه انحرف عن الطريق، وهكذا إذا خرج المسلم عن ضوابط الدين وقواعد الشريعة، نقول عنه كما نقول عن السائق، إنّه خرج عن خطّ السير أو منهج الشريعة.

والقدر المتيقّن من كلمة الانحراف هو: الميل، والعدول عن الشيء، ويكفي فيها أنها حينما تطلق مجردةً فالمتبادر منها عرفاً في المجال الدينيّ هو الزيغ والضلال والميل عن طريق الحقّ إلى طريق الباطل، سواءً في العقائد، أم في المفاهيم الدينيّة أم في السلوك. [الشرافي، زاهر مصطفى، دور العقيدة في علاج الانحرافات العقديّة والسلوكيّة، ص 3]

وقد عرّف خصوص الانحراف العقديّ بأنّه: «كلّ أمرٍ من شأنه أن ينحرف بالعقيدة الصحيحة عن أصلتها وأصلها، فيسلك المرء سبيلاً غير سبيل الرسل والأنبياء، وينتهج نهجاً بدعيّاً مبتعداً عن هدي الرسل والأنبياء، في أمور الاعتقاد» [انظر: رمضان الغنّام، الخلل العقديّ أسبابه ومآلاته، ص 1].

3. أنواع الانحرافات العقديّة

ينقسم الانحراف العقديّ بحسب درجة بُعده عن العقيدة الحقّة ونبعها الصافي إلى قسمين أساسيين:

أ. الانحراف العقديّ المُخرج من الدين والملة (الكفر الصريح).

ب. الانحراف العقديّ غير المُخرج من الدين والملة (فساد العقيدة وضلالها).
فأمّا الانحراف العقديّ المخرج من الدين والملة، فقد اختلفت آراء فقهاء المسلمين في بيان سعته أو ضيقه؛ نتيجة اختلافهم في حقيقة مصطلح الكفر المخرج من الملة، أو ما يُعبّر عنه بالاصطلاح الفقهيّ للكفر.

وقد اتفق أكثر فقهاء الشيعة المتأخّرين على أنّ الكفر بالاصطلاح الفقهيّ يُطلق على منكر الإلهيّة أو التوحيد أو الرسالة، أو منكر ضروريّ من ضروريّات الدين مع الالتفات إلى ضرورته، معلّين ذلك بكون لهذا الإنكار يرجع في حقيقته إلى إنكارٍ وتكذيبٍ للرسالة نفسها. [اليزديّ، كاظم، العروة الوثقى، ج 1، ص 67]

وأما الانحراف العقديّ غير المخرج من الدين والملة فمنشؤه فساد العقيدة وضلالها من دون أن يصل به ذلك الانحراف إلى حدود الكفر الصريح، ومن أمثلة ذلك الكثير من البدع العقديّة التي عُدتّ من المعاصي، وليست بكفرٍ أو اختلّف فيها أيّ كفرٍ أم لا؟ [انظر: الشاطبيّ، الاعتصام، ج 2، الباب السادس، ص 516]
ومما سبق يتّضح أنّ تحديد نوع الانحراف العقديّ يعتمد على أهميّة ما يجب الاعتقاد به من المفاهيم الدينيّة، وما لا يجب.

الثاني: بيان خصائص ومعايير العقيدة الحقّة

بعد أن تبين أنّ العقيدة بأبسط معانيها هي عقد القلب على مجموعة من القضايا عقداً جازماً بصحتها؛ سواءً كانت عقيدةً صحيحةً، أم عقيدةً باطلةً، لا بدّ من الإشارة إلى جملة من الأمارات والخصائص التي تميّزت بها العقيدة الحقّة عن سائر العقائد الوضعيّة أو الدينيّة المحرّفة.

وهذه السمات في حقيقتها تُعدّ ملاكاتٍ ومعايير لتمييز العقيدة الصحيحة من العقيدة الخرافية أو الباطلة، وأهمّ تلك الخصائص:

1. أنها مبتنية على الأحكام العقلية البديهية

وهي العقيدة العقلانية التي تعتمد على الأوليات المعرفية والبراهين العقلية البرهانية ذات الحجّة الدامغة؛ فلا تشتمل تلك العقيدة على ما ينافي أحكام العقل ومبادئه الثابتة كاستحالة اجتماع النقيضين أو استحالة الضدين وغيرهما بعد أن أودع الله في عقل الإنسان وفطرته ما يدلّه ويوصله إلى الحقّ والصواب.

وبذلك يتّضح أنّ العقيدة الحقّة - ولأنها قائمة على قواعد التفكير السليم ذات الأسس العقلية والمنطقية الصحيحة - هي العقيدة الوحيدة التي تمتلك رؤيةً فكريةً واضحةً تقوم على الإيمان بخالقٍ ومدبرٍ تتوحد فيه كلّ الغايات وكلّ التطلّعات البشرية، معتمدةً في ذلك على الحجّة العقلية والبراهين الجليلة؛ إذ يأمر - تعالى - نبيّه محمدًا ﷺ أن يقول لمن أشرك بالله تعالى:

﴿وَأَنَا أَوْ يَاكُمْ لَعَلَى هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ: 24].

ويلاحظ أنّ العقيدة الإسلامية ونتيجة موافقتها للعقل والفطرة السليمتين هي عقيدة بيّنة ولم تكن عقيدةً مبهمّةً ومعقّدةً كما هو الحال في العقيدة النصرانية المحرّفة التي لا يستطيع حتى المتدّين بها أن يجد تفسيرًا معقولًا لمسألة التثليث والأقانيم الثلاثة في لاهوتها. [انظر: سبحاني، في ظلّ أصول

الإسلام، ص 12]

2. ربانيّة العقيدة

وتعني أنّها موحّى بها من الله تعالى؛ ولذا فإنّ العقيدة التي يأتي بها أيّ إنسانٍ من عنده عقيدةٌ باطلةٌ لا محالة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا...﴾ [سورة الشورى: 52].

وتُعَدُّ سمة الربانيّة من الخصائص المهمّة للعقيدة الحقّة، كما أنّ أغلب خصائص العقيدة الصحيحة الأخرى في حقيقتها إنّما تنبثق وترجع إليها؛ فهي - أي العقيدة الحقّة - وباعتبار ربانيّتها تتميز بخصائص فريدة عن بقية التصورات الفلسفيّة أو العلميّة. [سميرة عمر، أثر العقيدة في الفرد والمجتمع، ص 62] ويترتّب على الاعتقاد بربانيّة العقيدة جملةٌ من الآثار واللوازم، وأهمّها:

أ. أنّها مبرّأة من كلّ نقصٍ وجهلٍ، سالمةٌ من كلّ عيبٍ، بعيدةٌ عن الحيف والظلم؛ لأنّ الله تعالى: ﴿لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [سورة الروم: 27].

ومن ثمّ فهي العقيدة الوحيدة التي يمكن أن ينبثق منها أو يقوم عليها أقوم منهج للحياة. ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ [سورة الإسراء: 9].

ب. أنّها عقيدةٌ خالدة: فالعقيدة الحقّة لما كانت ربانيّةً لزم أن تكون عقيدةً ثابتةً في أصولها أوّلاً، وشاملةً لكلّ الناس وفي كلّ زمانٍ ومكانٍ ثانيًا، وهذا يعني أنّها تمتلك مقومات الخلود والخلاتميّة، قال الله تعالى: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ﴾ [سورة يونس: 64].

وكمال العقيدة وخلودها هو الذي يُطمئن النفس في أنّ السعادة الإنسانيّة بشقيها المادّي والمعنويّ تكمن في اعتماد مثل هذه العقيدة وتنفيذ غاياتها، وأنّ الشقاء يترتّب على جحودها وترك العمل بها.

ج. أنّها عقيدةٌ تخلق الإحساس المؤكّد بالمسؤوليّة في ضمير معتنقيها والمؤمنين بها تجاه خالقهم ومجتمعهم؛ وذلك باعتبار أنّ العقيدة الحقّة ليست من نتاج الإنسان وبنات تصوّراته وأفكاره، وهذا ما يوجب احترامها والالتزام بها. كما أنّ العقيدة الرّبانيّة مثلها الأعلى هو الله تعالى، وهو واقعٌ عينيٌّ وواقعيٌّ منفصلٌ عن ذات الإنسان؛ وهذا ما يفرض وجود صلةٍ موضوعيّةٍ وواقعيّةٍ بين الإنسان وهذا المثل الحقيقيّ الأعلى [انظر: الصدر، محمداقبر، المدرسة القرآنيّة، ص 152]، وهذا ما يفسر لنا كيف أنّ الأنبياء والأولياء كانوا من أصلب الثوّار وأخلصهم على طول مسيرة التاريخ.

3. فطريّة العقيدة

ولعلّها من أجلى السمات؛ إذ إنّ العقيدة السليمة عقيدةٌ منسجمةٌ تمام الانسجام مع الفطرة البشريّة؛ لأنّها وببساطةٍ تلبّي كلّ الجوانب الأصيلّة فيها؛ كما أنّها تنسجم مع ما يدور في خلع الإنسان من أسئلةٍ وأفكارٍ ملحّةٍ حول وجود خالقٍ مدبّرٍ لهذا الكون العظيم، حتّى قبل أن يعرف الإيمان أو يتعلّمه.

وليس هذا بالأمر الغريب؛ إذ إنّ خالق الإنسان العليم بحاله هو الذي شرّع له من الدين ما يناسب فطرته التي خلقه عليها: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [سورة الملك: 14].

والتجربة الوجدانيّة أكبر شاهدٍ على موافقة الفطرة الإنسانيّة للعقيدة الحقّة القائمة على الإخلاص لله وحده، فما أن يصاب الإنسان بضراً أو يشرف على هلاكٍ، وتعجز أمام هذا الخطب كلّ القوى المادّيّة، فإنّه يلتجئ إلى الله - تعالى - في تذللٍ وخضوعٍ، ويستوي في ذلك الكافر والمؤمن على السواء.

4. واقعيّة العقيدة

وهي إحدى مزايا العقيدة الحقّة وتعني أنّ متعلّق مثل هذه العقيدة هو حقائق موضوعيّة ذات وجودٍ حقيقيّ، فهي ليست مجرد تصوّراتٍ عقليّةٍ محضّةٍ أو مثاليّاتٍ لا توجد إلّا في داخل العقل الإنسانيّ كما يدّعي ذلك بعض أصحاب الفلسفات المثاليّة الباطلة [سميرة عمر جمجوم، أثر العقيدة في الفرد والمجتمع، ص 4].

فالإله الحقّ في التصرّور الإسلاميّ مثلاً موجودٌ مريدٌ وفعلٌ لما يريد، بل ويمكن إدراك آثاره الواقعيّة وتدبيره المستمرّ. والمؤمن الحقيقيّ هو من يتعامل مع الحقيقة الإلهيّة متمثلاً بآثارها الإيجابيّة وفاعليّتها الواقعيّة. [انظر: سيد قطب، خصائص التصرّور الإسلاميّ، ص 169]

وتنقسم العقيدة تبعاً لواقعيّتها أو مطابقتها للواقع إلى عقيدةٍ صحيحةٍ، وهي المطابقة للواقع؛ مثل التصديق اليقينيّ بوجود الله - تعالى - ووحائيّته، فهو اعتقادٌ بعقيدةٍ صحيحةٍ؛ لأنّها موافقةٌ للواقع، وعقيدةٍ باطلة، وهي المخالفة للواقع؛ مثل اعتقاد النصارى أنّ الله ثالث ثلاثة، فهو اعتقادٌ، ولكنّه باطلٌ؛ لأنّه مخالفٌ للواقع.

5. الاعتدال والوسطيّة

ووسطيّة العقيدة الحقّة تعني أنّها عقيدةٌ تقع ما بين الغلوّ والمجافاة أو بين الإفراط والتفريط الاعتقاديّين، وهذه الوسطيّة هي ما عبّر عنها قرآنيّاً بقوله سبحانه: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ [سورة الفاتحة: 5].

فالعقيدة الحقّة تنبذ التشدّد والغلوّ بغير الحقّ، وترفض في مقابل ذلك المجافاة؛ أي التساهل واللامبالاة في الاعتقاد.

وتُعدّ سمة الوسطية أو الاعتدال من أظهر خصائص العقيدة الصحيحة، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [سورة البقرة: 143]، وقد جاءت هذه الآية في مقام الامتنان على المسلمين، ممّا يدلّ على صوابية المسلك الوسطي في الرؤية الإسلامية عمومًا.

6. شمولية العقيدة

فالعقيدة الحقّة لا تقتصر على تنظيم علاقة الإنسان بخالقه فقط، أو تختصّ بقوم أو طائفة كاليهود أو غيرهم، بل من خلال تشريعاتها تنظّم علاقة الإنسان بخالقه وبأخيه الإنسان فردًا وجماعة معًا؛ فهي تلبيّ كلّ حاجات الإنسان الماديّة والمعنويّة، الفرديّة والاجتماعيّة. وهذه الحاكمية الإلهية الشاملة من أهمّ ما امتاز به الدين الإسلاميّ وعقيدته الحقّة عن غيره من العقائد والديانات الأخرى.

الثالث: أسباب الانحراف العقديّ

إنّ معرفة أهمّ أسباب الانحراف العقديّ وأكثرها تأثيرًا في قضية فساد العقيدة وانحرافها هي مقدّمة ضروريّة لكيفية تشخيص ظاهرة الانحراف العقديّ وعلاجها؛ إذ لو لم تكن لدينا المعرفة الكاملة والصحيحة بتلك الأمور؛ فإنّ أيّ عمليّة تشخيص أو معالجة لظاهرة الانحراف العقديّ، وأعراضها وآثارها المترتبة عليها لن تكون مجديّة وفعالة. قال أمير المؤمنين عليّ (عليه السلام): «لكلّ ضلّة علة، ولكلّ ناكث شبهة» [نهج البلاغة، الخطبة 148].

وبالنظر الشاملة المتوازنة نستطيع أن نجزم بأنّ الأسباب والدوافع متشابكة ومتداخلة، فالظاهرة التي أمامنا - الانحراف العقديّ - ظاهرة مركّبة ومعقّدة جدًا.

إلا أنّ هذه الظاهرة وكأنيّ ظاهرة أخرى لها أسباب ودواعٍ تجب معرفتها وتحليلها؛ ولذا سوف أكتفي ببيان الأسباب العامّة للانحرافات العقديّة دون الدخول في تفاصيل الانحرافات العقديّة المختلفة؛ لأنّ ذلك سوف لا تسعه هذه الدراسة المختصرة، ويمكن تقسيم تلك الأسباب بشكلٍ عامٍّ إلى:

النوع الأوّل: الأسباب المعرفيّة

وهي ناشئةٌ عن الخروج عن المسالك المعرفيّة الصحيحة منهجاً ودليلاً وحقّةً، أو نتيجة اعتماد المبادئ غير الصالحة للاستعمال في تحصيل المعرفة. [محمد ناصر، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 55]

وتعدّ الأسباب المعرفيّة من أخطر الأسباب وأكثرها انتشاراً في حصول الانحرافات العقديّة في المجتمعات الإنسانيّة؛ ذلك أنّ أصحاب الفكر المنحرف معرفياً لا يكتفون بإعلان انحرافهم وهشاشتهم الفكرية فحسب؛ بل يسرفون في السعي لتضليل الناس أو تكفيرهم مستيحيين بذلك دماءهم. فالعقلية المنحرفة معرفياً عقليةٌ مؤدلجةٌ ومنغلقةٌ عن الآخر المخالف. ومن أهمّ مناشئ الانحراف المعرفيّة:

أ. ضعف البنية العقديّة وهشاشتها

قد يكون سبب انحراف بعض المنحرفين عدم امتلاكهم القدرة على التمحيص والنقد لكلّ ما يُعرض أمامهم من أفكارٍ وشبهاتٍ، فيكون هذا الأمر باباً للوقوع في الانحراف العقديّ، بينما لو تريت حتى يزداد علماً ورسوخاً لكان قراره مختلفاً تماماً، ومن هذا الباب تأتي المقولة المشهورة لفرانسيس بيكون (1561 - 1626م) رائد المنهج التجريبيّ: «إنّ جرعةً

ضئيلة من الفلسفة قد تميل بذهن الإنسان الى الإلحاد، غير أن التعمق في دراسة الفلسفة يُلقي بالإنسان في أحضان اليقين» [انظر: محمد العوضي، ملاحظة من بلدي، ص 1].

ولعل من أهم الأسباب المنطقية لهشاشة الفكر والعقيدة:

أولاً: قصر المعرفة على البعد الحسي، وهذا ما أدى إلى إنكار وجود الله - تعالى - وكل ما وراء الطبيعة من عوالم، أو عدم الاعتقاد ببعض العقائد ذات البعد الغيبي المحض.

ثانياً: توهم التضاد بين الدين والعلم. وهذا ما نجده من توظيف غير علمي من قبل الملحدين أو اللاديين لبعض ما طرح من فرضيات أو نظريات علمية، أو تطوير لها كنظرية النشوء والارتقاء، أو نظرية التطور لدى دارون - التي كان لها دوي كبير في العالم حين ظهورها - وبعض أبحاث الفيزياء الذرية وعلوم الأحياء والجينات وغيرها، إذ قاموا باستغلالها بطريقة غير معرفية ولا علمية في ادعاء تضادها مع العقيدة الدينية والهدف من كل ذلك إنكار وجود الله الخالق، والقول بالصدفة، وإشاعة الإلحاد واللا دينية والانحلال في المجتمعات المختلفة.

ثالثاً: تبني الأحكام الوهمية؛ وهي جميع الأحكام التي ينشأ الحكم بها اعتماداً على حال خيالنا قدرةً وعجزاً واضطراباً. [ناصر، محمد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، ص 56]

رابعاً: الجهل بالمنطق، والاستئناس بالحس والعرف العام الاجتماعي، كالجهل بالفرق بين عدم العلم بالشيء الذي هو من الجهل بالشيء، وبين العلم بعدم الشيء [المصري، أيمن، نهاية حلم "وهم الإله"، ص 82]

ب. الجهل بالدين ومقاصده

يُعدّ الجهل الواضح بالدين ومقاصده من أقوى العوامل المؤدّية إلى ظهور الانحرافات والشبهات العقديّة المختلفة؛ إذ إنّ البيئة الجاهلة تُعدّ مكانًا خصبًا لنمو البدع والخرافات البالية وانتشارها.

فكما أنّ سبيل الهداية والحقّ يستنير بالعلم الذي دلّ عليه العقل والنصّ الثابت عن المعصومين عليهم السلام، فإنّ سبيل الضلال والانحراف يكون بالجهل والإعراض عن منهج العقل والرسول وأئمة الحقّ. قال الإمام عليّ عليه السلام: «الجهل مضلٌّ» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 12، 258].

إنّ أدنى تأمّلٍ في واقع أكثر المنحرفين عقديًّا من الغلاة والمتطرّفين أو اللادينيين والملحدين يقودنا إلى حقيقة أنّهم يتميّزون في الغالب بالجهل بالدين ومقاصده، ولعلّ أهم أسباب الجهل بالدين ومقاصده:

أولاً: التأوّل بالفساد والتفسير الخاطئ لنصوص الكتاب والسنة، أو التمسك بظواهر النصّ دون النظر إلى المقاصد والغايات الدينيّة والشرعيّة.

ثانياً: الضعف المنهجيّ في كنيّة التعامل مع النقل والعقل، أو الجهل بالمنهج العقليّ البرهانيّ نتيجة عدم معرفة المساحات المشروعة لنفوذ العقل، والناس - كما قال أمير المؤمنين عليه السلام - أعداء ما جهلوا.

ثالثاً: التقليد الأعمى في العقيدة، ويشكّل مثل هذا التقليد المذموم مخاطر جمّة على عقيدة الفرد المسلم، فقد يكون سبباً للكفر والإلحاد، أو سبباً لموالاتة الكافرين والمنحرفين، أو مسخاً للشخصيّة أو الهويّة الإسلاميّتين؛ نتيجة الاقتداء بالكفار والمنحرفين عقديًّا واتباع نهجهم في الحياة. قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [سورة المؤمنون: 117].

كما أنّ التقليد الأعمى للآخرين دليلٌ واضحٌ على عدم الثقة بالنفس، وكاشفٌ عن ضعف الإحاطة بالعميقة الإسلامية وثوابتها؛ ولذا يُعدّ من أسباب فساد العميقة المهمّة في الماضي والحاضر.

وقد حدّر القرآن الكريم من التقليد غير الواعي والمجرد عن كلّ عقليٍّ أو ضابطٍ شرعيٍّ، وإن كان حقًّا في مواضع عدّة من كتابه الحكيم؛ ولذا لا بدّ من التفكير والنقد العقلائي والمطالبة بالدليل. قال تعالى: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [سورة النمل: 64].

كما رفض الإسلام التّعصّب لما سار عليه الآباء والأجداد فكرًا وسلوكًا، والتمسك به وإن كان باطلًا؛ لأنّ ذلك من أجلى مصاديق التقليد الأعمى التي يرفضها العقل، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: 170].

ج . اعتماد خطابٍ دينيٍّ غير عقلائيٍّ

يُعدّ الخطاب الدينيّ من أكثر الخطابات تأثيرًا ووقعًا في نفوس المجتمعات المتديّنة، خصوصًا خطابات بعض الرموز الدينيّة المعروفة، ومن ضمنهم بعض الرموز المتطرّفة من ذوي الميول التكفيريّة أو المغالية.

والمشكلة الأهمّ أنّ التأثير السلبيّ لهؤلاء المتطرّفين عقديًّا لا ينحصر بذلك فحسب، بل يتعدّى تأثيره السلبيّ إلى الإضرار بالصورة النقيّة والأصيلة للدين والعميقة الإسلامية.

فالخطاب الدينيّ عمومًا ينبغي أن يكون معتمدًا على التفكير العقلائيّ

البرهاني وموجّها للعقل والروح معاً، مبتعداً في كل ذلك عن البدع والخرافات العقديّة الموجبة لإثارة الفتن والعصبيّات؛ فإنّها حواضن التكفير والغلو والتطرّف والبغضاء.

ولذا لا بدّ من تجديد شرح المفاهيم العقديّة بلغةٍ عصريّةٍ، وخطابٍ دينيٍّ معتدلٍ، كما ينبغي أن لا تكون الأمة أسيرةً لمفاهيم تاريخيّةٍ مغلوطةٍ، أو رهينةً لعقائد قديمةٍ وباليةٍ وإن أظهرت وزُيّنت في ثوبٍ جديدٍ.

النوع الثاني: الأسباب النفسيّة

وهي الدوافع النفسيّة التي يمكن أن تدعو الفرد إلى الانحراف العقديّ وإن لم يشعر بها في نفسه، ولكنّها سبقت إلى فكره وقلبه، فيعزّ عليه عند ذلك أن يتخلّى عنها حتّى وإن ظهر الحقّ.

وهي أسبابٌ منشؤها في الغالب اعتماد خبراتٍ وتجاربٍ ذاتيّةٍ ناقصةٍ وغير مكتملةٍ شكّلت عُقدًا نفسيّةً لدى ذلك المنحرف، فلا تتضمّن جنباً معرفيّةً أو علميّةً موضوعيّةً، بل تشكّل مجرد أسبابٍ ذاتيّةٍ ووهميّةٍ لها انعكاساتها ومظاهرها الروحيّة والسلوكيّة السيئة.

فالانحرافات العقديّة لا يشترط أن يكون سببها معرفيّاً كهشاشة الفكر، أو الجهل بالدين ومقاصده، بل ربّما تنشأ حتّى مع امتلاك المستوى العالي من العلوم العقليّة والدينيّة؛ وذلك نتيجة الافتقار إلى التوازن النفسيّ، فالنظرة الموضوعيّة والمنهج الوسط من بين الاتجاهات المتطرّفة أو المفرطة أمرٌ يتّسم بالصعوبة، ولا يمكن تحقيقه إلا من خلال الذوق السليم، والاستعانة بالتوفيق الإلهيّ، قال رسول الله ﷺ: «مَنْ ارْتَدَادَ عِلْمًا وَلَمْ يَزِدْهُ هُدًى لَمْ يَزِدْهُ مِنْ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا» [الكشاف، المحجّة البيضاء، ج 1، ص 126].

ومن أهمّ عوامل تلك الأسباب النفسية:

أ. اتّباع الهوى:

وهو سببٌ أساسيٌّ، بل هو أساس كلِّ خرافةٍ أو بدعةٍ عقديّةٍ ومنشؤها. واتّباع الهوى أصلٌ تتفرّع منه بقية أغصان شجرة الأسباب الأخرى، فالهوى قد يكون سبباً لرفض البدهيات العقلية، كما أنّ اتّباع الهوى قد يؤدي إلى التعسف في التأويل والتفسير، وردّ النصوص الشرعية الصريحة والثابتة.

ولم أجد أروع من كلام الإمام عليّ عليه السلام في ذمّه للهوى وفي عدّة مواضع، يقول عليه السلام: «الهوى عدوّ العقل». [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 1، ص 13 و321]، و«غلبة الهوى تفسد الدين والعقل» [الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ج 2، ص 508].

ويُعدّ الإعجاب بالرأي وما ينشأ عنه من تكبرٍ وغرورٍ معرفيٍّ وحبٍ للظهور والشهرة من أكثر الأسباب النفسية المنتشرة في الأوساط الدينية والعلمية تأثيراً في حصول الانحرافات العقديّة والسلوكية. وكلّها خصالٌ يؤدي طغيانها واستفحالها إلى الضلال والانحراف العقديّ والسلوكي، فقد روي عن عليّ بن أبي طالب عليه السلام قوله: «مَنْ أُعْجِبَ بِرَأْيِهِ ضَلَّ، وَمَنْ اسْتَعْنَى بِعَقْلِهِ زَلَّ، وَمَنْ تَكَبَّرَ عَلَى النَّاسِ ذَلَّ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 1، ص 160].

ب. الرغبة في التحرّر والانفلات من القيود التي يفرضها الالتزام بالعقيدة الحقّة؛ بسبب سطوة الشهوات والغرائز ومحاولة الهروب من الشعور بالذنب ووخز الضمير الناتج عن الكفر والمعصية والعصيان.

ويُعدّ هذا السبب من أبرز أسباب الانحراف العقديّ بين الشباب والمراهقين، إذ يتعارض الاستمتاع بالشهوة مع الشعور بالذنب ووخز الضمير، ويكون على المرء أن يختار بين طاعة الله أو الانخراط في الشهوات، فيكون

قراره هو التخلّص من الدين وعقيدته الحقّة، وما يستتبعهما من تكاليف والتزامات؛ وذلك لأنّ إثبات المبدأ الإلهي، والإيمان بخالق الله وحكمته يُعدّ منطلقاً لوجوب الالتزام بمجموعة من العقائد ولوازها السلوكيّة التي تفرض على الإنسان الشعور بالمسؤوليّة في كلّ ممارساته وأفعاله الاختيارية.

[انظر: مصباح (يزدي)، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ص 120]

ج. ردّة فعلٍ نفسيّةٍ ناشئةً من التطرّف والجمود الدينيّ وسوء تصرّف بعض رجال الدين من الجاهلين بالدين الأصيل، أو المتبعين لأهوائهم وشهواتهم.

وهناك الكثير من الشواهد الواقعيّة والمسجّلة التي غالباً ما يكون منشؤها مجرد ردّة فعلٍ نفسيّةٍ ساخطةٍ على بعض الرؤى الدينيّة المتزمتة، أو صرخة احتجاجٍ في وجه بعض الممارسات غير الإنسانيّة التي تقوم بها بعض الجماعات الدينيّة المتطرّفة. ومما يدل على ذلك أنّ بعض الشباب المسلم الذي يعيش حالة ضياعٍ ونفورٍ من الدين عندما يتمّ الحديث معه بهدف رفع شبهاته العقديّة يفصح في كلامه أنّ أساس عدم قبوله للدين الحقّ إنّما هو نتيجة نفوره من تلك النسخة المشوّهة والفظيعة التي يُراد تقديمها عن الإسلام. وهناك الكثير ممّن ألدوا كان إلحادهم ردّة فعلٍ نفسيّةٍ من التشدّد والتطرّف الدينيّ والتشدّد الاجتماعيّ الذي يترتب عليه الشخص، فيؤدّي به إلى نفورٍ من الدين والتدين. [انظر: البراء العوهلي، لماذا يلحد بعض شبابنا؟ ص 1]

النوع الثالث: الأسباب الاجتماعيّة

وتتمثّل بالظروف والأوضاع الاجتماعيّة السيّئة التي تظهر في بعض المجتمعات والشعوب، حيث تضع الرؤية الصائبة على قاصري النظر وضعاف التفكير منهم. [انظر: مصباح (يزدي)، دروس في العقيدة الإسلاميّة، ص 121]

فالإنسان يتأثر عادةً - إيجاباً أو سلباً - بالبيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، فإن كانت صالحةً، قادتته إلى الصلاح، وإن كانت فاسدةً قادتته إلى الفساد، وهو سببٌ مطردٌ تقريباً، ولهذا السبب لا يكاد ينكره إلا من خالف وجدانه، والوقائع والتجارب الحياتية تثبت ذلك.

فهناك من الأفراد من كانوا في بداية أمرهم من الصحاء، ويملكون قدرًا معتدًا به من المقدمات الإيمانية، لكنّها لم تستطع مقاومة العقل الجمعيّ لمادّة الانحراف، وتتمثّل الأسباب الاجتماعية بجملةٍ من العوامل من أهمّها:

أ. الإعجاب بالكفار والتشبه بهم

وهو أحد أسباب الانحراف العقديّ الكاشفة عن ضعف المناعة العقديّة والإيمانية في أفراد المجتمع، نظير ما قاله بنو إسرائيل لنبیهم ﷺ: ﴿قَالُوا يَا مُوسَى اجْعَلْ لَنَا إِلَهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ قَالَ إِنَّكُمْ قَوْمٌ تَجْهَلُونَ﴾ [سورة الأعراف: 138].

فالإعجاب بما عند غير المسلمين من أفكارٍ وعاداتٍ، وربطها بما لديهم من تطوّرٍ مادّيٍّ، أثر في نفوس البعض، ممّا حدا بهم إلى مجاراتهم والتشبه بهم، وتقليدهم في أفكارهم وسلوكهم، وأساليب حياتهم المختلفة؛ إعجاباً بهم وتأثراً بما وصلوا إليه من تقدّمٍ وتطوّرٍ مادّيٍّ، فكان ذلك عاملاً من عوامل الانحراف العقديّ التي أثرت في المجتمعات الإسلامية، وأفقدتها الثقة بما لديها من موروثٍ دينيٍّ وحضاريٍّ. [ضامري، إسهامات المسجد في مواجهة الانحرافات الفكرية والخلقية، ص 153]

ب. الحروب والصراعات الاجتماعية

وهي من العوامل المغذية لظهور الانحرافات العقديّة المتطرّفة أو المغالية

وانتشارها، خصوصاً في البيئات الاجتماعية التي تعيش حالة عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي، والحاصلة بسبب عدم ملاءمة ظروف الحياة لحصول الصراعات والحروب والنصومات والمنازعات وشيوع الحرمان والفقر وحالة الفوضى، والمصائب والابتلاءات والبطالة .

ج . معايشرة وصحبة أهل الأهواء والبدع

وتعدّ الصحبة السيئة من أخطر العوامل الاجتماعية المؤثرة في حصول الانحرافات العقديّة المختلفة. وقد بين النبي الأكرم ﷺ أثرها الكبير في ميول الإنسان واتجاهاته بقوله: «مثل الجليس الصالح وجليس السوء كحامل المسك ونافخ الكير، فحامل المسك إمّا أن يجذيك، وإمّا أن تبتاع منه، وإمّا أن تجد منه ريحاً طيبةً، ونافخ الكير إمّا أن يحرق ثيابك، وإمّا أن تجد منه ريحاً خبيثةً» [البخاري، صحيح البخاري، ج 3، ص 63، ح 2101].

ولا شك أنّ لرفقاء السوء - وهم مجموعة الأفراد المقارنين للإنسان في عمره ومنزلته الاجتماعية - دوراً كبيراً في عقيدة الفرد، خصوصاً مع وجود شخصية ضعيفة أو لديها الاستعداد الذاتي للانحراف [انظر: أبو عمرة، فايز حسان، أسباب الغلو الفكري وسبل علاجه في ضوء القرآن الكريم، ص 133]، قال رسول الله ﷺ: «المرء على دين خليله وقرينه» [الكليني، أصول الكافي، ج 2، ص 375].

ومن هذا المنطلق يتضح لدينا سبب اهتمام الإسلام بالمؤاخاة بين المسلمين، فالأخوة الإسلامية فكرة عظيمة تحمي المجتمع من الوقوع بالانحراف بكل أنواعه، وتضفي على الحياة الطمأنينة والأمن بمحافظته كلّ أخ على أخيه من الوقوع في الأخطاء، قال تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ [سورة الحجرات: 10].

د. تفكك الأسرة وضعف الرقابة فيها

تمثل الأسرة المجتمع الصغير بالنسبة للأبناء، ومن خلالها ينطلقون إلى المجتمع الكبير حاملين معهم ما اكتسبوه من مجتمعهم الأول من عقائد وعادات وأفكارٍ.

وتنبع أهميّة الأسرة في أنها تلعب الدور الرئيسي في الإبقاء على نسق الحياة الاجتماعي واستمراريته، من خلال تنشئة أبنائها وتنميتهم وحمايتهم، ومن خلال غرسها ونقلها للعقائد والقيم الروحية والدينية والأخلاقية إليهم.

إنّ حرمان الطفل من حنان الأبوين أو أحدهما أو معاملته بالقسوة منذ صغره، أو سوء العلاقة بين الزوجين، يساعد كثيرًا على أن ينشأ الطفل قاسيًا ناقمًا على مجتمعه، وهذا ما يجعله يتخذ من الانحراف بمختلف أنواعه وسيلةً للثورة على كلّ التقاليد والأعراف لبيئته ومجتمعه.

وقد أشار النبي محمد ﷺ إلى أثر الوالدين في تنشئة أبنائهم العقديّة بقوله: «ما من مولودٍ إلّا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 3، ص 281].

هـ. الأسباب الوراثية

وهذا ما أثبتته البحوث العلميّة المتأخّرة في علوم الوراثة وتطبيقاتها، التي أكّدت على أنّ الوراثة البيولوجية لا تختصّ بالخصائص والصفات الجسدية فحسب، بل تشمل الكثير من الصفات النفسية والخلقية والعقلية أيضًا؛ لأنّها عبارة عن: «انتقال سماتٍ عقليةٍ وبدنيةٍ من الوالدين إلى الأبناء من خلال المورثات» [عبد المنعم الحفني، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، ج 1، ص 353].

والصحيح أنّ الصفات الوراثية البيولوجية أو الاجتماعية لا تتصف بصفة الحتمية، بل إنّها تسلك سلوك عاملٍ مساعدٍ فقط في سلوك الإنسان، فهي ليست قضاءً حتمياً و قدراً لازماً.

إنّ الأساليب التربوية وعوامل المحيط إن اتفقت مع تلك الصفات الوراثية ظهرت بسرعةٍ وبقوّة، وإن خالفتها فإنّ التربية تتغلّب على الوراثة، والمحيط يكون أقوى من الصفات الموروثة؛ ولهذا فإنّ الإسلام يهتمّ بتربية الأفراد الذين يملكون تربةً مساعدة للفساد والانحراف، ويأمل باحتمال إصلاحهم وسلوكهم سبل السعادة [محمدتي فلسفي، الطفل بين الوراثة والتربية، ص 131].

الرابع: طبيعة الانحرافات العقديّة وطرق علاجها

بعد تلك الجولة السريعة في الأسباب المعرفية والنفسية والاجتماعية الشائعة والأساسية التي كانت منشأً لوجود الانحراف والتطرف العقديين، والآثار الفردية والاجتماعية الضارة المترتبة عليها، يأتي الحديث في بيان حقيقة مشكلة الانحراف العقديّ وطرق وأساليب المعالجة الفعّالة للقضاء أو الحدّ من غلواء ظاهرة الانحراف العقديّ وتشكّلاتها ومظاهرها المختلفة.

1. أساليب علاج الانحراف العقديّ

إنّ مشكلة الانحراف العقديّ هي في حقيقتها مشكلتان وليست مشكلةً واحدةً، والمشكلتان هما: مشكلة الفراغ العقديّ، ومشكلة منافذ الفساد [الشيرازي، مناشئ الضلال ومباعد الانحراف، ص 199]؛ ولذا فإنّ هنالك حاجةً وضرورةً لوجود نوعين مختلفين من أساليب العلاج هما:

الأسلوب الأوّل: علاج مشكلة الفراغ العقديّ

أصل مشكلة الفراغ العقديّ تعود إلى أنّ النفس الإنسانيّة لا تقبل الجهل والفراغ أبداً، ولا تستأنس بهما، وترفض أن لا يكون لديها العلم بما تواجهه من أسئلة وقضايا ضروريّة، خصوصاً أسئلة الإنسان المصيريّة التي تحدّد موقفه من هذه الحياة: من أين جاء؟ وإلى أين ينتهي؟ ولماذا وُجِد؟

فإذا لم تحصل النفس البشريّة على الأجوبة الصحيحة عن تساؤلاتها، أسرعت إلى تعبئة ذلك الفراغ بما لديها من أهواء وأفكار، وبما يزوّدها به أصحاب العقائد الوضعيّة والدينيّة المحرّفة من شبهات وتصوّرات خاطئة.

وكما قال أبو العتاهية:

إنّ الشباب والفراغ والجدّة مفسدةٌ للمرء أيّ مفسدة!

ولا شك أنّ تلك الأفكار الخاطئة ستكون سبباً للضلالة ولا ارتكاب الأخطاء واجتراح المعاصي؛ نتيجة غياب الغايات الكبرى والمقاصد العليا، خصوصاً في نفوس الشباب اليافع وعقولهم. فالفراغ الفكريّ من أخطر ما يهدّدهم؛ إذ يجعلهم عرضةً لأيّ تغذية عقديّة منحرفة.

والنتيجة النهائيّة للفراغ الفكريّ هي أن يسود المجتمع خليطٌ من الأفكار الفاسدة، والخرافات والتصوّرات الوهميّة والعادات الجاهليّة، ويصبح المجتمع مفتوح الشغور لكلّ فكرٍ ضالّ. فالفراغ الفكريّ والعقديّ لا يؤدّي إلى الجهل والفراغ فقط، بل يسمح أيضاً بدخول الآراء والمعتقدات الباطلة.

ويتمّ علاج مشكلة الفراغ الفكريّ في العقيدة من خلال:

أوّلاً: تقديم الأجوبة النظرية والعلمية حول الأسئلة والشبهات المثارة

حول العقيدة الإسلاميّة، والتركيز على بيان محاسن الإسلام ومزاياه العظيمة، وتقوية الاعتزاز به.

ثانياً: التوصية بتعزيز الروافد المعرفيّة السليمة تقويتها، من خلال إقامة الدورات التعليميّة والتوعويّة المكثّفة، التي من شأنها توضيح الحقائق ونشر الوعي والفكر المستنير.

ثالثاً: إنشاء مراكز الدراسات التحليليّة والإرشاديّة والمدارس التخصّصيّة بهدف تربية المبلّغين والخطباء والوعاظ الصالحين والأكفاء، الذين يتصدّون للضلالات والشبهات العقديّة وتفنيدها، وتغذية عقول الناس بالعلم والمعرفة الدينيّة الصحيحة. [المصدر السابق]

رابعاً: الاهتمام بمراكز سدّ الفراغ الفكريّ الأساسيّة وأهمّها:

➤ الأسرة: وهي المركز الأوّل والأقوى في ملء الفراغ الفكريّ في حياة الطفل، ولها الدور الأكبر في توجيهه وتكوينه عقديّاً، وسدّ الطريق أمام حصول الانحرافات العقديّة المختلفة.

وبالقدر الذي تقدّمه الأسرة للطفل من مميّزات تربويّة، سيتمكن الطفل بالقدر نفسه من مقاومة الانحرافات العقديّة والسلوكيّة في المجتمع.

➤ المؤسّسات التعليميّة: وهنا تلعب المدرسة والمؤسّسات التعليميّة المختلفة عمومًا دورًا كبيرًا في ربط التعليم بعقيدة الأمّة وهويّتها الصحيحة، وتنقية عقيدتها من الشوائب المخالفة لأصول العقيدة الإسلاميّة ومسائله المختلفة.

ولذا لا بدّ من إصلاح الخلل في مناهج الدراسة الدينيّة التي لا تزرع

اليقين العقدي في النفوس، والاهتمام بترسيخ ملكة التفكير الناقد، وتنمية القدرة على إصدار الأحكام الصائبة.

فالتعليم الديني الذي لا يُنمي الفكر الناقد، والمفتقر للمنطق العقلي في مناقشة الموضوعات العقديّة الخلاقية، والمعتمد على أسلوب التسلّط في إيصال المعلومات والأفكار، يؤدي إلى الإحساس بالقهر وروح التمرد، خصوصاً لدى الفئات العمرية المراهقة.

ومما لا شكّ فيه أنّ العملية التعليمية ما دامت تسير في طريقها السليم، فإنّها - بلا شكّ - ستُخرج أفراداً ذوي سلامة فكرية وعقدية، وذوي مقاومة كافية إلى كلّ التيارات الضالّة والمنحرفة.

الأسلوب الثاني: علاج مشكلة منافذ الفساد

إنّ مشكلة فساد العقيدة وانحرافها ليست نتاج مشكلة الفراغ الفكريّ فحسب، بل هنالك منافذ وممّهّدات للفساد والإفساد، وهي ليست فكرية بالضرورة، بل إنّها تهيبّ الأنفس لتقبّل الأفكار المنحرفة، وهذه المنافذ يلزم أن تُسدّ قدر الإمكان، وإلا تحوّلت إلى أدوات بأيدي المدّعين يعبرون من خلالها إلى مآربهم وأهدافهم. [المصدر السابق، ص 200]

ولذا فإنّ العلاج الحقيقي للعقيدة الفاسدة لا يقتصر على نقد الأسس والمبادئ التي تقوم عليها تلك العقائد الضالّة وتفنيدها ودحض حججها بالمناقشة العلمية؛ فهناك الكثير من المنحرفين يعلمون بأنهم على ضلال، لكنّ المشكلة أنّهم أصبحوا أسرى شبك حاجاتهم ومصالحهم المادية والدينيّة. المطلوب إذن هو سدّ كلّ هذه المنافذ، أو تقليل أثرها قدر الإمكان، ويتمّ

ذُلك من خلال عدّة ممارساتٍ، فمن جانبٍ يتمّ تطعيم أفراد المجتمع المسلم ضدّ كلّ الأفكار الجاهليّة والمنحرفة التي يُخشى من تسلّلها إليهم، ومن جانبٍ آخر العمل على عزل المجتمع المسلم عن أفكار المجتمعات الضالّة والمنحرفة وثقافتها. ومن جهةٍ أخرى يجب العمل على طرح الضدّ النوعي لتلك العقائد الفاسدة، والمتمثّل بالعقيدة الإسلاميّة الحقّة وبيانها بأسلوبٍ يراعي حاجة العصر ومتغيّراته ومشكلاته وذهنيّته.

كما ينبغي العمل على توفير كلّ الحاجات الجسديّة الماديّة والروحيّة المعنويّة وبمختلف أنواعها؛ لأنّ غيابها أو نقصانها قد يُمهّد أو يهيئ الأجرء للانحراف والضلال العقديّ وشيوعه. [المصدر السابق]

خامساً: طرق معالجة الانحرافات العقديّة

إنّ طرق معالجة الانحرافات العقديّة أو مكافحتها ينبغي أن تكون منسجمةً مع أسبابها ومناشئها، فالأسباب المعرفيّة للانحراف مثلاً يتمّ علاجها من خلال الدليل البرهانيّ العقليّ، والأسباب النفسيّة له يتمّ علاجها من خلال التهذيب وجهاد النفس والتربية، والأسباب الاجتماعيّة يتمّ علاجها من خلال التنشئة الاجتماعيّة الصحيحة. ولكن بشكلٍ عامّ هنالك ثلاث طرقٍ أساسيّةٍ في مواجهة أسباب الانحرافات العقديّة وآثارها الضارة:

الأولى: الطرق الإنمائيّة التأسيسيّة

وهي الطرق التي تعتمد استراتيجيّة التنشئة العقديّة السليمة، من خلال الاهتمام بالجانب الإنمائيّ التأسيسيّ في التربية الفكرية والدينيّة والتعليم الدينيّ، وتتمّ هذه الطرق من خلال ثلاث مراحل ومستويات:

المستوى الأوّل: التربية الفكرية

ويُعَدُّ هذا المستوى من أهمّ المستويات على الإطلاق، إذ يتمّ من خلاله معرفة المنهج العلميّ الموصل للحقائق العقديّة الصائبة. وفي هذا المستوى تتمّ تنمية التفكير العقلانيّ وترشيده بالعقيدة.

المستوى الثاني: التربية الدينية

وهي عبارة عن النشاط الدينيّ والممارسة العمليّة للدين، والتي تترك أثرها الواضح في عقيدة الفرد والمجتمع. ويجب العمل في هذا المستوى على تقوية ملكة الإيمان والتقوى في النفوس وتنمية الضمير الخُلقيّ، وذلك عن طريق جهاد النفس وغرس القيم والفضائل والآداب والأخلاقيّات والعادات الاجتماعيّة الكريمة التي تدعم حياة الفرد وتحثّه على أداء دوره في الحياة بشكلٍ أفضل.

المستوى الثالث: التعليم الدينيّ

ويتمّ من خلال بناء وإعادة تأهيل المنظومة العقديّة للفرد والمجتمع، وتثبيتها في النفوس بالدلائل والبراهين الجليّة، من خلال بناء منظومة فكرية عقديّة متماسكة، ومنسجمة مع الواقع والفترة، وخالية من الشغرات، وتلك هي عقيدة الإسلام الأصيل وفق رؤية أهل البيت عليهم السلام. [انظر: صالح

الوائلي، مشروع التأهيل الفكريّ، ص 40]

إنّ من نتائج وثمرات التعليم الدينيّ الفعّال زيادة الوعي الفكريّ، وزيادة التثقيف الذاتيّ والجمعيّ. فأما الذاتيّ فيتمّ من خلال مطالعة الكتب النافعة، والاطّلاع على حقيقة الأفكار والمبادئ الدخيلة والوافدة على مجتمعات المسلمين

وعقيدتهم، وأمّا التثقيف الجمعيّ فيتمّ من خلال الدرس والتدريس اليوميّ للعقيدة الحقّة في المراكز التعليميّة الأكاديميّة منها والحوزويّة، والمشاركة والاستماع إلى محاضرات الأساتذة والخطباء، وبذلك يستطيع الفرد المسلم أن يميّز جيّدًا بين الفكر الأصيل والفكر الدخيل. [انظر: القزويني، دروس قرآنيّة في تزكية النفس وتكاملها، ص 33 و34]

الثانية: الطرق الوقائيّة التحصينيّة

وهذا الدور الوقائيّ هو في حقيقته مكملّ وامتّم للدور الإنمائيّ التأسيسيّ، بل ولا يقلّ أهميّة عنه؛ إذ يظنّ كثيرٌ من الآباء والأمّهات أنّ دورهم في تربية أولادهم ينتهي عند بلوغ الولد أو البنت سنًّا معيّنًا، فيغفلوا عنهم ظنًّا أنّ أولادهم كبروا وحصلوا على التنمية والتوجيه الدينيّ والعقديّ الكافي، فلا حاجة لمتابعتهم ووقايتهم من أخطار الانحرافات العقديّة والأخلاقيّة، وهذا خطأ شائعٌ في التربية تنتج عنه مشاكل لا تُحمد عقباهها؛ لأنّ الفكر الهدّام ينتقل بسرعةٍ كبيرةٍ، ولا مجال لحجبه عن الناس، فالحصانة العقديّة المتكاملة لا تحصل بمجرد منع الأفكار المنحرفة وحجبها عن الدخول إلى عقول الشباب واليافعين فحسب، فهذا يجعلهم في مزيدٍ من اللهفة لمعرفة، وإتّما يكون من خلال تبصير الناشئة بانحراف هذه الأفكار عندما تصل إليهم، فيعرفون بعد ذلك كيف يتعاملون معها. [انظر: أحمد سالم، الانحراف والتطرّف الفكريّ، ص 5]

ولا شكّ أنّ خطورة مشكلة الانحراف العقديّ والآثار الجسيمة المترتبة عليها تتطلّب منّا أن نضع آليّاتٍ للوقاية منها قبل التفكير في علاجها؛ وبذلك نحّد من قابليّة وجود مثل هذه الظاهرة الخطيرة حتّى قبل وجودها. [المصدر السابق]

وأهم الطرق الوقائية الفاعلة في منع فساد وانحراف العقيدة الحقّة:

أ. الاهتمام بتفعيل دور مراكز الوقاية العقديّة في المجتمع وتقويتها، فالأسرة والمسجد والمؤسسات التعليميّة والتربويّة المختلفة لها دورٌ فعّالٌ في وقاية أفراد المجتمع وتحصينهم من الانحرافات العقديّة المختلفة، من خلال وظيفتها في التوجيه والإرشاد، والضبط والمتابعة والتقويم، وما تؤدّيه من دورٍ إيجابيٍّ في تعميق قاعدة الإيمان، وتأكيد مبدأ الوسطيّة والقدوة الحسنة في المجتمع، وشغل أوقات الفراغ بالعلم النافع، والأثر الذي يمكن أن تحدثه العبادات في نفوس أفراد المجتمع. [المصدر السابق]

ب. دور وسائل الإعلام المختلفة - ممثّلةً في الإذاعة المرئيّة والمسموعة، والصحف والمجّلات، ودور الرقابة الفكرية والثقافية - في تنقية العقيدة الحقّة من الانحرافات والشبهات العقديّة المختلفة، بما لها من تأثير كبير في تعرية الأفكار والعقائد المضلّة والدخيلة، والتحذير منها، وبيان أثارها الدينية والاجتماعية والأخلاقية الضارة على الفرد والمجتمع.

ج. دعم فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكلّ ما من شأنه منع تسلسل الانحراف العقديّ وحفظ المجتمع من آثاره ومظاهره. [انظر: حسن ضامري، إسهامات المسجد في مواجهة الانحرافات الفكرية والحلقية، ص 5]

الثالثة: الطرق العلاجية

وهي تلي الطرق الوقائية في حماية الفرد والمجتمع من الانحرافات العقديّة، فإذا لم تؤدّ الأولى دورها في سدّ طرق الفكر المنحرف من التغلغل في عقول الناس، فلا بدّ حينئذٍ من استخدام وسائل علاجية يتمّ من خلالها معالجة من انحرف في فكره وعقيدته، وهنالك بصورة عامّة أسلوبان في معالجة فساد العقيدة وانحرافها، وهما:

الأسلوب النُّوّل: العلاج النظريّ

ويتم تحقيقه من خلال:

أ. إثراء البحث الكلامي وتعميقه أسوةً بالبحث الفقهيّ، والهدف من ذلك إقامة البراهين والأدلة في الدفاع عن العقيدة الحقّة، ودحض الشبهات العقديّة المختلفة.

ب. فتح باب الاجتهاد الكلامي: وهذا يُسهم في إيجاد مناخ يقبل التنوّع، وحرّيّة الرأي، كما أنّه يسهم في تجاوز السطحيّة في فهم الدّين؛ نتيجة الجهل بأبعاده ومقاصده، وتجاوز كلّ التأثيرات السياسيّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة الدخيلة على البحث الكلامي. [محمد شقير، طرق العلاج لظاهرة التكفير، ص 1]

ج. تحديد أصول الاستنباط العقديّ (قواعد الإثبات العقديّ)، وتدوينها، وتبويبها في إطار علمٍ خاصّ أسوةً بعلم أصول الفقه؛ لأنّ بقاء القواعد الكلاميّة مبنوثةً ضمن علم الكلام التقليديّ معناه عدم نضج علم الكلام الذي يخدم العمليّة الاجتهاديّة الكلاميّة. ومن جهةٍ أخرى، فإنّ وجود مثل هذا العلم واعتماده قواعد صحيحةً ومنضبطةً من شأنه أن يحدّ من التخبّط الكلامي، والتعامل المتببس مع بعض وسائل الاستدلال الكلامي وطرقه، كما نجد ذلك في الخلط الحاصل بين وسائل الإثبات العقديّ، وبين وسائل الإثبات الفقهيّ، مع أنّ البون شاسعٌ جدًّا بين العِلْمين في الموضوع والوظيفة والغرض، كما في قضية الأخذ بخبر الواحد. [انظر: الخشن، حجّة خبر الواحد في العقائد، ص 3]

الأسلوب الثّاني: أسلوب العلاج العمليّ

ويعني علاج ظاهرة الانحراف العقديّ وثقافته من خلال علاج أسبابه

ومبرراته وآثاره، باتخاذ جملةٍ من الإجراءات والآليات العملية التنفيذية، وأهمّها:

أ. العمل على غربة التراث التفسيري والروائي الإسلامي في المجال العقديّ، بهدف تشخيص الأحاديث الموضوعية وعزلها؛ إذ يتخذ منها أصحاب الدعوات الضالّة والهدامة عادةً مبرراً لقبول دعواتهم الفاسدة.

والعلاج العمليّ لما فسد من ذلك التراث إنّما هو بالعودة إلى كتاب الله وما صحّ من أحاديث النبيّ وعترته الطاهرة؛ ليكونا المصدر المعتبر في مجال العقيدة، وليكونا المعيار والميزان الذي يوزن بهما أيّ نتاج معرفيّ دينيّ. [انظر: محمد شقير، طرق العلاج لظاهرة التكفير، ص 1]

ب. يجب أن يُعمد إلى التراث العقديّ الفاسد والرائج لدى التيارات المنحرفة في الساحة المعاصرة بهدف تشريحه وتفكيكه ونقده، ومحاولة تعريته من أيّ نظرةٍ قدسيّةٍ تهدف إلى جعله متعالياً على النقد؛ إذ إنّ هذا التراث تشكّل في معظّمه متأثراً بظروفٍ وأجواءٍ ومعطياتٍ غير صحيّة. [المصدر السابق]

ج. تنفيذ الاستراتيجيات والخطط التي تتصدى للانحرافات العقديّة بمختلف أنواعها، والتي تتكفل بعلاج ما فسد من عقيدة المجتمع، أو لا أقلّ من أن تعمل على تقليل تأثير أخطار تلك الانحرافات وشرورها، وبالتالي تحقيق العلاج الشافي أو الاحتواء المناسب لها.

ومن جملة تلك الاستراتيجيات العملية وأهمّها:

➤ تعزيز دور العلماء وطلبة العلوم الدينيّة في توعية الناس بالعقيدة الصحيحة والثقافة الإسلاميّة الأصيلة، وتصحيح المفاهيم الخاطئة في مسائل العقيدة المختلفة؛ لأنّ الفكر لا يعالج إلاّ بالفكر، والعقيدة المختلّة لا يمكن أن تعالج إلاّ بالعقيدة الناصعة السديدة. [أحمد الشّيخ، استراتيجية علاج الفكر المنحرف، ص 1]

➤ تجديد أسلوب الخطاب الديني وتطويره؛ ليجمع بين الأصالة والمعاصرة، فيستمدّ أصالته وأصوله وقواعده وأحكامه من الكتاب والسنة الثابتة، ويواكب في أسلوبه وطريقة عرضه حاجة العصر ومتغيّراته ومشكلاته وذهنيّته، بحيث يكون قريباً من واقع الناس وقضاياهم، ملائماً لثقافتهم، يخاطبهم بما يعقلون، ويبيّن لهم الصواب فيما يحتاجون. [المصدر السابق]

كما يجب إشاعة التفكير العقلاني في ميادين العلوم الدينيّة، وتشجيع الأذكياء وأصحاب القابليّات العلميّة من طلبة العلوم الشرعيّة وغيرهم في مجال التّأليف والتبليغ والالتحاق بالخطابة الدينيّة وذلك بهدف سدّ الفراغ في مجال الوعظ والإرشاد الدينيّ الذي قد يشغله بعض الجهلة والمنحرفين عقديّاً.

➤ ترسيخ ثقافة التعاون والتضامن والمسؤوليّة المشتركة بين الناس في مكافحة أسباب الانحراف العقديّ وآثاره. فليست مسؤوليّة الرقابة الاجتماعيّة للانحرافات العقديّة في المجتمع وعلاجها هي وظيفة علماء الدين والموجهين التربويين خاصّة، بل هي مسؤوليّة كلّ أفراد المجتمع، من علماء دينٍ ومرتبين وآباء وأساتذة وأكاديميين وغيرهم. [المصدر السابق]

➤ احتواء المغرّرين بهم من أصحاب العقيدة المنحرفة، بمناقشتهم ومحاورتهم وبيان الحقّ لهم، ويتمّ ذلك من خلال إتاحة الفرصة الكاملة للحوار الحرّ الرشيد داخل المجتمع الواحد، وتقويم الاعوجاج بالحجّة والإقناع؛ وذلك لأنّ بديل التحوار هو تداول هذه الأفكار بطريقة سرّيّة وغير موجهة، وهذا ما يضيء عليها نوعاً من القدسيّة والأهميّة المزيّفة، فكلّ ممنوع مرغوب، والحوار العقديّ بلا شكّ ذو فوائد جمّة إذا اعتمد الأسلوب الأمثل الذي يزيل عن أبصار من غرّ بهم الغشاوة؛ لكي يُرشدهم إلى الطريق الصحيح، امتثالاً لقول الله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [سورة النحل: 125].

➤ التصديّ الأمنيّ والعسكريّ لأصحاب الفكر العقديّ المنحرف من الذين حملوا السلاح، فأخافوا السبيل وأخلّوا بالأمن، وأحدثوا فسادًا أو تدميرًا في الأنفس أو الأموال أو الأعراض، كما يمكن العمل على تخفيف ضررهم وتقليل ضرورهم من خلال محاصرتهم وتحذير الناس من ضرورهم. [أحمد الشحّي، استراتيجية علاج الفكر المنحرف، ص 2]

الخاتمة

تبقى مسؤولية الإنسان في حماية نفسه وعائلته ومجتمعه من الانحراف من أهمّ المسؤوليات، فقد لا تنفع الدوائر الأخرى في حمل الشباب على تفادي الوقوع بالانحراف العقديّ وآثاره الوخيمة، ومن هنا تأتي ضرورة أن يعمد الشاب أو الفتاة إلى تربية نفسيهما منذ وقت مبكرٍ على معرفة الصواب من الخطأ في العقيدة، والرجوع إلى ذوي الخبرة والاختصاص في حال عجزوا عن ذلك، فالإنسان طيب نفسه، ويمكنه تفادي الانحرافات العقديّة بالمزيد من الرقابة الذاتية والتحسّب للنتائج والمخاطر المترتبة عليها، والتواصي فيما بينه وبين الآخرين من الأصدقاء والإخوة على مكافحتها والوقاية منها.

خلصت هذه الدراسة إلى جملةٍ من النتائج والتوصيات، وأهمّها:

1. أنّ فساد العقيدة وانحرافها، قد يصل بحامله حدّ الكفر والخروج من الملة، وهو المتمثل بإنكار أصول الدين الأساسيّة أو إنكار الضرورة الدينيّة مع استلزام ذلك الإنكار تكذيب الرسالة، وقد يُراد بها الانحرافات العقديّة التي لم ترتقِ إلى درجة الكفر مع كونها باطلاً وضلالاً ومعصيةً.

2. أنّ علاج الظاهرة - أيّ ظاهرة - جذرياً يكمنُ في علاج أسبابها والأصول المنتجة لها، وأيّ علاجٍ لأعراضها وآثارها فقط - رغم أهمّيته - لن

يستأصلها من أساسها وجذورها. وثمة أسباب متنوّعة ومتعدّدة معرفيّة أو نفسيّة أو اجتماعيّة ساهمت في نشوء العقيدة الفاسدة واتّساعها.

3. أنّ العقيدة الفاسدة ليست نتاج الجهل والفراغ الفكريّ أو العقديّ فحسب، بل هنالك منافذ وممهداتٌ يجري استدراج الناس من خلالها؛ ليصبحوا أسرى شبّاك حاجاتهم ومصالحهم الماديّة والدينيّة.

4. أنّ قضيّة الانحراف العقديّ في حقيقتها عبارةٌ عن مشكلتين وليست مشكلةً واحدةً؛ ولذا ينبغي معالجة مسألة الانحراف العقديّ ضمن مستويين من العلاج، وهما: علاج مشكلة الفراغ الفكريّ في العقيدة، والعمل على سدّ منافذ الفساد أو تقليل أثرها قدر الإمكان.

5. أنّ طرق معالجة الانحرافات العقديّة ينبغي أن تكون منسجمةً مع أسبابها ومناشئها، ومتّبعةً للطريقة العلميّة في تحليل أسبابها، والعمل على منع آثارها أو تقليلها. وكلّها تدخل في مصطلحاتٍ أربعةٍ هي: الوقاية والعلاج والاحتواء والتعزير.

قائمة المصادر

1. الإبيجي، عبد الرحمن بن أحمد، كتاب المواقف، تحقيق: عبد الرحمن بن عميرة، بيروت، دار الجيل، ط 1، 1997م.
2. ابن منظور، لسان العرب، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ط 6، 1996م.
3. الفيومي، أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، القاهرة، المطبعة الأميرية، ط 5، 1922م.
4. الكندي، حسن، دروس في العقيدة الإسلامية، قم، دار أيتام عليّ، ط 2، 2017م.
5. الصدر، محمدباقر، المدرسة القرآنية، قم، مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر، ط 1، 1421 هـ.
6. عبد الحميد، عرفان، دراسات في الفرق والمذاهب الإسلامية، بغداد، مطبعة الرشد، ط 1، 1967م.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط 1، 1422 هـ.
8. اليزدي، كاظم، العروة الوثقى، بيروت، دار الإرشاد، ط 1.
9. الهمداني، رضا محمد بن هادي: مصباح الفقيه، الهمداني، تحقيق: محمدباقر وزملائه، قم المقدسة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ط 1، 1416 هـ.
10. الكاشاني، المولى محسن، المحجة البيضاء في تهذيب الأحياء، صححه وعلق عليه: علي أكبر الغفاري، بيروت، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط 2، 1983م.
11. الشيرازي، مرتضى الحسيني، مناقش الضلال ومباعت الانحراف، نماذج من الصوفية ومنتحلي المهدوية والفرق المبتدعة، النجف الأشرف، مؤسسة التقى الثقافية، 2016م.

12. الكلبايكاني، علي الربّاني، محاضرات في الإلهيات، قم المقدّسة، مؤسّسة الصادق عليه السلام، ط 4، 1414 هـ.
13. الأنصاري، مرتضى، فرائد الأصول، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، قم، مجمع الفكر الإسلامي، ط 1، 1419 هـ.
14. الحفني، عبد المنعم، موسوعة علم النفس والتحليل النفسي، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1975م.
15. ناصر، محمّد، الإلحاد أسبابه ومفاتيح العلاج، قمّ المشرفّة، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، ط 1، 2017م.
16. عطية، عزّت علي، البدعة تحديدها وموقف الإسلام منها، بيروت، دار الكتاب العربي، 1973م.
17. فاخر عقل، معجم علم النفس، بيروت، دار العلم للملايين، ط 4، 1985م.
18. سيّد قطب، خصائص التصرّور الإسلامي، بيروت، دار الشروق، بدون تاريخ.
19. مصباح (يزدي)، محمدتقي، دروس في العقيدة الإسلاميّة، بيروت، دار الرسول الأكرم، ط 8، 2008م.
20. مغنيّة، فلسفات إسلاميّة، بيروت، دار ومكتبة الهلال، ط 6، 1993م.
21. المجلسي، محمّدباقر، حقّ اليقين في معرفة أصول الدين، طهران، طبعة مؤسّسة الأعليّ.
22. المجلسي، محمّدباقر، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط 2، 1403 هـ / 1983 م.
23. الحرّ العاملي، محمّد بن الحسن: وسائل الشيعة، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قمّ، ط 1، 1409 هـ.
24. الشاطبي، إبراهيم بن موسى، كتاب الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلاليّ، السعودية، دار ابن عثّان، ط 1، 1412 هـ - 1992 م.

25. الطباطبائي، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قم المقدّسة، مؤسّسة النشر الإسلامي، ط 5، 1417 هـ.
26. سبحاني، جعفر، في ظلّ أصول الإسلام، بقلم: جعفر الهادي، قم، مؤسّسة الإمام الصادق عليه السلام، ط 4، 1414 هـ.
27. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، قم، ذوي القربى، 1385 ش .
28. الآمدي، عبد الواحد، غرر الحكم ودرر الكلم، ترجمة: محمدعلي الأنصاري، 1367 ش.
29. فلسفي، محمّدتقي، الطفل بين الوراثة والتربية، ترجمة: فاضل الحسيني الميلاني، بيروت، دار المعارف للمطبوعات، بدون تاريخ.
30. ابن هشام، عبد الملك الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، بيروت، دار الجليل، 1411 هـ.
31. الكليني، محمّد بن يعقوب، الكافي، الكافي، دار الكتب الإسلامية، طهران، د.ت.
32. الوائلي، صالح، مشروع التأهيل الفكري، قم المقدّسة، مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، 2017ك.

الرسائل العلميّة

1. الشرافي، زاهر مصطفى، دور العقيدة في علاج الانحرافات العقديّة والسلوكيّة، غزّة، الجامعة الإسلامية، 2010م.
2. جمجوم، سميرة عمر، أثر العقيدة في الفرد والمجتمع، غزّة، الجامعة الإسلامية، 1980م.
3. ضامري، حسن بن يحيى، (إسهامات المسجد في مواجهة الانحرافات الفكرية والحلقية)، مكّة المكرمة، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة أم القرى، 1427 هـ.

الدوريات والمقالات

1. أبو عمرة، فايز حسان، (أسباب الغلوّ الفكريّ وسبل علاجه في ضوء القرآن الكريم)، مجلّة الجامعة الإسلاميّة للدراسات الإسلاميّة، شؤون البحث العلميّ للدراسات الإسلاميّة، غزّة، مج 25، العدد 1، 2017 م.
2. الغنّام رمضان، (سلامة العقيدة ودورها في أوقات المحن)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، www.taseel.com
3. الغنّام، رمضان، (الخلل العقديّ، أسبابه ومآلاته)، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، www.taseel.com... 1435 هـ.
4. عبد اللطيف، محمّد سعد، (الانحراف الفكريّ وانقسام الأُمّة)، مركز النور، www.alnoor.se
5. شقير، محمّد، (طرق العلاج لظاهرة التكفير)، شبكة المعارف، www.almaaref.org... 1439 هـ.
6. سالم، أحمد مبارك، (الانحراف والتطرّف الفكريّ، تعريفه، أسبابه ودوافعه، آثاره وأبعاده، وسبل القضاء عليه)، www.policemc.gov.bh
7. الحشّي، أحمد محمّد، (استراتيجية علاج الفكر المنحرف)، الإمارات، صحيفة البيان، www.albayan.ae... 2014 م.
8. العوضي، محمّد، (ملاحظة من بلدي)، الألوكة، www.majles.alukah.net... 1439 هـ.
9. البراء العوهلي، (لماذا يلحد بعض شبابنا؟ محاولة لفهم ومقارنة ظاهرة الإلحاد)، www.almqaal.com... 2012 م.
10. الخشن، حسين، (حول حجّيّة خبر الواحد في العقائد)، http://www.al_khechin.com... 2017 م.

أبواب

313 التحرير

حوار مع العلامة الشيخ صادق أخوان

339 د. كاظم المالكي

مصطلح اليقين

361 د. مصطفى عزيزي

قراءة في كتاب (اللوامع الإلهية)..

379 د. محمدعلي أردكان

التكنولوجيا موجبٌ كافٍ للسعادة:
شبهة وردود

حوار مع العلامة الشيخ صادق أخوان

أجرت مجلة الدليل حوارًا مع العلامة الشيخ صادق أخوان، أحد الأساتذة المعروفين في الحوزة العلميّة، ومتخصّصٌ في البحوث الكلاميّة والعقدية، وكان محور الحوار يركّز حول موضوع (الإنسان والعقيدة) الذي يحظى بأهميّة كبيرة في عالمنا المعاصر، وله صلة وثيقة بمسائل الرؤية الكونيّة، فكانت الثمرة لهذا الحوار الفكريّ الشيق.

في البدء نتقدّم لكم سماحة العلامة الشيخ صادق أخوان بوافر الشكر والامتنان والتقدير لقبولكم إجراء هذا الحوار مع مجلة (الدليل).

﴿ ما هي مكانة البحث العقدي بين البحوث والدروس الحوزويّة؟ ﴾

ابتداءً أنا بدوري أشكر كلّ الساعين والمهتمين بالقضايا الفكرية وبالأخصّ العقديّة منها، سائلًا المولى العزيز أن يزيد في توفيقاتهم ويرفع من درجاتهم.

عندما نتحدّث عن مكانة الدروس العقديّة في الحوزة الدينيّة أحيانًا نقصد

المكانة الحقيقية والذاتية، أي ما يعبر عنها بالمكانة "نفس الأمرية أو الحقيقية"، وأخرى بالمكانة الواقعية الفعلية، أي ما يعبر عنها بالمكانة "الخارجية".

أما المكانة الحقيقية فلا شك في أنّ العلوم العقديّة والكلامية - بما هي - تكون المصادقية البارزة لفقهِ الله الأكبر الذي به كمال النعمة وتام الدين، وهي الدليل والفرقان والمائز بين الحقيقة والخرافة، والحقّ والباطل، وهي التي تتحمّل مهامّ رسم الخطط وتعيين الهدف ومنح الرتب لسائر العلوم، فهي تحتلّ أعظم المراتب وأشرف المواقع والدرجات بين العلوم الحوزوية من حيث الأهميّة والحسّاسيّة بصورة خاصّة، وبين جميع العلوم الإنسانيّة والتجريبية بصورة عامّة، وقد اتفق العلماء على أنّ شرف كلّ علمٍ بشرف المعلوم، وكلّ علمٍ يكون معلومه أشرف المعلومات يكون ذلك العلم أشرف العلوم؛ فأشرف العلوم العلم الإلهي؛ لأنّ معلومه الله تبارك وتعالى، وهو أشرف المعلومات بلا خلافٍ، فهو أعلى العلوم شموخًا وأكثرها تأكيدًا وأهميّةً، واحتلّ أعظم مساحةٍ من القرآن الكريم والنشاطات الجهادية العملية الرسالية والتبليغية للأنبياء، خصوصًا سيّد المرسلين ﷺ، والأئمة الطاهرين عليهم السلام من بعده.

فمن الطبيعي أن يفسّر عظماء العلم والمعرفة "الآية المحكمة" الواردة في الحديث النبوي المشهور: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ: آيَةٌ مُحْكَمَةٌ، أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ، أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ؛ وَمَا خَلَاهُنَّ فَهُوَ فَضْلٌ» [الكليني، أصول الكافي: ج 1، ص 32، حديث 1، كتاب فضل العلم] بالعلوم العقديّة والمعرفيّة.

يقول الميرداماد: «العلم بالآية المحكمة علمٌ نظريٌّ، وهو معرفة الله والأنبياء وحقيقة الأمر في البدء والعود، وهذا هو الفقه الأكبر» [الفيض الكاشاني، الوافي: ج 1، باب صفة العلم، تعلية ص 37]. ويقول العلامة المجلسي: «المراد بالآية المحكمة البراهين العقلية على أصول الدين التي قد استنبطت

من القرآن؛ لأنها محكمة ولا تزول مع الشكوك والشبهات» [الصدوق، مرآة العقول: ج 1، ص 102 و103]. ويقول الفيض القاساني: «آية محكمة، إشارة إلى أصول العقائد؛ لأنّ براهينها آياتٌ محكماتٌ مأخوذةٌ من العالم أو القرآن؛ ويقول - تعالى - في القرآن الكريم في كثير من الموارد التي يورد فيها ذكرًا عن المبدأ والمعاد: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ﴾ أو ﴿لآيَةً﴾» [الفيض الكاشاني، الوافي: ج 1، ص 37، باب صفة العلم].

وحاصل تفاسير جميع العلماء هو أنّ العلم الحقيقيّ المتقدّم والمتألّق بين جميع العلوم إنّما هو علم معرفة الله وتوحيد ذات الله والمعارف التي يتضمّنهما علم الحكمة العالية والدروس العقلية، وهذه هي الدرجة الأولى من العلم؛ ويأتي بعدها سائر العلوم.

ومما يؤيد هذا المعنى صحيحة زرارة عن الإمام الباقر: «قال: بُني الإسلام على خمسة أشياء: على الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية - قال زُرارة فقلتُ وأيُّ شيءٍ من ذلك أفضل - فقال الولاية أفضل لأنّها مفتاحهنّ والوالي هو الدليل عليهنّ» [العالمي، وسائل الشيعة، ج 2، ص 18]. ومن الواضح أنّ الولاية تتميز عن الصلاة والزكاة والحج والصيام بأنّها من العناصر المكوّنة للعلوم العقديّة.

والعلم الحاصل بالبحث العقديّ ربّما بلغ من الأهميّة حتّى أصبح في بعض الآيات القرآنيّة هو بالذات الغاية من نشأة نظام التكوين بما فيه من العجائب والعظائم، ففي سورة الطلاق قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾ [سورة الطلاق: 12]، فجعل الغاية لهذا الإبداع العظيم والهدف من إنشاء هذه الكائنات العلم المعرفي والعقديّ، أي

أن جميع السماوات السبع والأرضين السبع ونزول الأمر بينهنّ مقدّمةً لعلم البشر، ولكي يعلموا أنّ الله قادرٌ على كلّ شيءٍ وأنّ علمه محيطٌ بكلّ شيءٍ. فأصبح جميع نظام الخلقه مقدّمةً للعلم المعرفي والعقديّ.

فمن الناحية التاريخية، منذ بداية تأسيس الحوزات العلميّة بعد الغيبة الصغرى كان الطابع المتغلّب عليها البحوث العقديّة، حتّى أنّنا نشاهد أنّ المصنّفات والمؤلّفات الاعتقاديّة والكلاميّة كانت أضعاف سائر المؤلّفات، سواءً من الفقه أو غيرها من العلوم، وتصانيف الأعلام في تلك الدورة خير شاهدٍ على هذا المدعى كتصانيف الشيخين الجليلين محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه الشهير بالصدوق، والشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان العكبريّ البغداديّ الشهير بالمفيد، وهما من أعلام القرن الرابع الهجريّ، وهكذا كان الأمر في الدورات التاريخية للحوزات والمدارس العلميّة لمدرسة أتباع أهل البيت، بل في بعض العصور كانت المباحث الفلسفيّة والكلاميّة، تشكّل الصورة المعروفة عن بعض الحوزات العلميّة، كحوزة أصبهان وسبزوار في بعض العصور.

وأما اليوم فبحمد الله نرى جميع مراجعنا وزعماء الحوزات العلميّة مهتمّين بهذا الجانب في شتى المجالات، من تصنيف الكتب والإجابة عن الأسئلة والردّ على الشبهات، وتأسيس المراكز والمعاهد المختصّة بالبحوث الاعتقاديّة، بل وتعدّي الأمر إلى دعم بعض الوسائل الإعلاميّة المهمّة بهذا الجانب، كبعض المجلّات والصحف والإذاعات والقنوات الفضائيّة، ومجلتكم الدليل هذه لخير دليلٍ على هذا المدعى.

ونحن اليوم نشاهد في الحوزات العلميّة المباركة في النجف الأشرف وكربلاء المقدّسة والمشهد الرضويّ وقمّ المقدّسة وغيرها مئات الحلقات من

الدروس العَقَدِيَّة التي تُعقد يومياً في شتى المستويات، سواءً في إطار الدروس الكلامية أو الفلسفية أو التفسيرية.

وفي نطاقٍ أوسع وبصورةٍ محترفةٍ واختصاصاتٍ معمّقةٍ وفي مستوياتٍ اجتهاديةٍ عليا نشاهد تأسيس معاهد وجامعات حوزويةٍ قد اختصت في التعمّق في الدراسات العَقَدِيَّة، وإعادة النظر في الأساليب التقليدية للعرض العَقَدِيّ ومواجهة ومقابلة الغزو الثقافي الناعم؛ لدرء الشبهات وإزالة الغموضات عن كثيرٍ من المفردات العَقَدِيَّة التي ربّما كادت أن تبقى في مستوى الألبان والطلّسات.

ولكن مع كلّ هذه الجهود الجبّارة المشكورة والمسعى الإلهية الخاصة، لا يخفى على أيّ مراقبٍ وباحثٍ في المجالات العَقَدِيَّة مع شدة الهجمات الشرسة المعادية للحقّ والحقيقة واستهداف التوحيد والولاية والمدّ الواسع للمدرسة المادّية التجريبية، واستخدام الآليات والوسائل المتعدّدة والخلافة لنشر الإلحاد وإبعاد الناس عن الصراط المستقيم، فالحاجة بمراتب تكون أكثر وأكبر ممّا نقدّمه اليوم، وتقوم بها الحوزات العلمية، سواءً من حيث المحتوى أم من حيث الأساليب والصورة، أم من حيث الأدوات والآليات.

﴿﴾ لما كانت طبيعة الحوزات العلمية عرض الوظائف والتكاليف العملية الفقهية لعامة الناس، فكيف تنسجم هذه المهمة مع البحوث والدروس العَقَدِيَّة في الحوزات العلمية؟

من السذاجة التسرّع في الحكم وعدم ملاحظة الالتحام والانسجام بين الفقهين الأكبر (العقيدة) والأصغر (التكاليف والوظائف العملية والسنن)، بل الأمر على العكس من هذا الظنّ، إذ نشاهد أنّ الديانة التوحيدية تعتمد في دعوتها العالمية على العقيدة والشريعة من دون تفريقٍ ولا فصلٍ بينهما.

ولا يكون واجب الحوزات العلميّة إلا تهيئة الآليات والأدوات والموادّ لنجاح هذه الدعوة القيميّة، فبالدعوة إلى العقيدة والمعرفة يُعدّ للعقل والفكر غذاؤه الروحيّ، ويساعد الإنسان للاقتراب من هدفه السامي للوصول إلى الكمال المطلوب: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمَلَأْ بِهِ﴾ [سورة الانشقاق: 6] ، ويصونه عن السقوط في مهاوي الشرك والوثنيّة وعبادة غير الله سبحانه، ويلفت نظره إلى مبدئه ومصيره، ويعلمه من أين جاء؟ ولماذا جاء؟ وإلى أين يذهب؟

وبالدعوة إلى الثانية يمهد طريق الحياة له، ويضيء دروبها الموصلة إلى سعادته الفرديّة والاجتماعيّة الدنيويّة والأخرويّة.

والجدير بالذكر أنّ الإسلام لا يفرّق بين العقيدة والشريعة (الفقه والالتزامات العمليّة بالأحكام الشرعيّة)، ويندّد بالذين يكرّسون اهتمامهم بالعقيدة دون الشريعة، ويختصرون الدين في الإيمان المجرد عن العمل والالتزام، بل إنّ اقتران هذين العنصرين يؤدي إلى النجاة والرفق إلى الكمال: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَىٰ وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [سورة البقرة: 62]، بل يشير إلى أنّ ترك الالتزام العمليّ بالشريعة قد يؤدي إلى زوال العقيدة، قال تعالى: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْءَىٰ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَكَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِئُونَ﴾ [سورة الروم: 10]، وفي الوقت نفسه يندّد بالذين يحطّون من شأن العقيدة، ويعكفون على العمل والعبادة من دون تدبّر في غاياتها ومقاصدها، ودون التفكير في الأمر بها، وتتلخّص العبادة عندهم في السجود والركوع فقط، فذمّهم الله - تعالى - ورسم لهم الدين بأنّه مجموعة ومنظومة متكاملة من العقيدة والعمل الصالح الأخلاقيّ والعباديّ

والجهادي، وبنقصان أحد هذه العناصر يعطب الدين ويصبح ناقصاً: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [سورة البقرة: 177]. وعدّ العمل الصالح المجرد عن الإيمان غير مؤدّ إلى النجاة: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [سورة النحل: 97]. ومدح ووجلّ الذين يجمعون بين عنصري العمل والعقيدة في زمنٍ واحدٍ، فقال عزّ من قائل: ﴿الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ [سورة آل عمران: 191]. وتأكيداً لهذه الصلة بين علمي العقيدة والشريعة، قام لفيّف من علمائنا القدامى والمتأخّرين بالجمع بينهما حتّى في التصنيف، فضمّوا الفقه الأكبر (العقائد) إلى جانب الفقه الأصغر (الأحكام).

ولعليّ أستغلّ الفرصة لأذكر ثلّة من هؤلاء الأعلام:

1. السيّد الشريف المرتضى: من أعلام الشيعة وزعيمهم في القرن الرابع الهجري، فقد جمع بين العلمين في كتابه المسمّى (جمل العلم والعمل)، وقد تولّى تلميذه شيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسيّ شرح القسم الكلاميّ منه، وأسماء: (تمهيد الأصول)، كما تولّى تلميذه الآخر القاضي عبد العزيز بن النحرير بن البرّاج شرح القسم الفقهيّ منه وأسماء: (شرح جمل العلم والعمل)، والكتابان متوقّران في المكتبات والأسواق.

2. الشيخ أبو الصلاح تقي الدين الحلبي: من أعلام القرن الخامس الهجري، فقد ألف كتابًا باسم: (تقريب المعارف في العقائد والأحكام).

3. أبو المكارم عز الدين حمزة بن علي بن زهرة الحلبي: من أعلام الطائفة في القرن السادس الهجري، وهو مؤلف (غنية النزوع)، وقد أدرج في كتابه (العقائد وأصول الفقه والأحكام)، فهذا الكتاب يشتمل على علومٍ رئيسةٍ ثلاثة:

أ. الفقه الأكبر: وهذا القسم مشتملٌ على مهمّات المسائل العقديّة والكلامية من التوحيد إلى المعاد.

ب. أصول الفقه: وهو حاوٍ لبيان القواعد الأصولية التي يستنبط منها الأحكام الشرعية، ألفه على غرار أصول القدماء، ومن فصوله النافعة والهامة بحثه عن القياس وآثاره السلبية في الفقه.

ج. الفروع والأحكام الشرعية: وهي دورةٌ فقهيةٌ استدلاليةٌ كاملةٌ، يستدلّ مؤلفها بالكتاب والسنة النبوية وأحاديث العترة الطاهرة.

4. الشيخ الفقيه المتكلم النبيه علاء الدين أبو الحسن عليّ ابن أبي الفضل بن الحسن بن أبي المجد الحلبي: من أعلام القرن السادس الهجري، وقد صنّف كتاب (إشارة السبق إلى معرفة الحق) في أصول الدين وفروعه.

5. المحقق الفقيه الشيخ جعفر النجفي المعروف بكاشف الغطاء: وهو من أعلام القرن الثاني عشر الهجري، ألف كتاب (كشف الغطاء) الذي ضمّ إلى جانب الفقه مباحث هامةً كلاميةً وأصوليةً لا يستغني عنها الباحث، وبذلك أثبت أنّ العمل ثمرة العقيدة، وقرينها تكوينًا وتشريعًا.

حتى أنّ بعض الفقهاء والمراجع المعاصرين قد قدّم على رسالته العملية

الجامعة لفتواه الفقهيّة المجموعة لمقلّديه من عامّة الناس بجوئاً ثميناً وقيّماً من المسائل العقديّة.

﴿﴾ كيف تجيبون عن الإشكاليّة التي تُطرح من قبل بعض اللادينيين والقائلة إنّ الحاجة إلى الاعتقاد بالإله ناشئة من الجهل بأسباب الظواهر والحوادث الطبيعيّة، فكّما اكتشف الإنسان سبباً لظاهرة طبيعيّة انتفت الحاجة إلى الإله هناك، وبتعبيرهم (إله الثغرات) الذي لم تعد هناك حاجة إليه في ضوء الاكتشافات العلميّة الضخمة والعلاقة؟

مغالطة إله الفجوات أو إله الفراغات أو إله سدّ الثغرات - على اختلاف الترجمة [God of the Gaps] - هو المصطلح الذي يستعمله الملحدون وبكثرة في حواراتهم مع المؤمنين؛ لزعة الأسس الإيمانيّة والقواعد الراسخة الاعتقاديّة، وهذا النقاش يتمّ خلاله جعل الفراغات الناشئة من النقص في المعرفة العلميّة بالكون دليلاً على وجود الإله. ويلخّص بهذا التعريف «جعل الفراغات أو النقص في المعرفة العلميّة دليلاً على وجود الإله». وبمقتضى هذا التعريف يكون كلّ ما يمكن تفسيره بعلم الإنسان ليس من اختصاص الإله، وهذا يعني أنّ دور الإله يتحدّد في «الفجوات» التي لم يتمّ تفسيرها علمياً. وهذه الفكرة تتضمّن الدمج بين التفسيرات الدينيّة والتفسيرات العلميّة، بحيث يمكن القول إنّ «كلّما تمكّن العلم من إعطاء شرح أدقّ للعالم قلّ دور الإله في هذا العالم».

ففي ضوء ما قدّمناه اتّضح أنّ هذا المصطلح يُستخدم عند الملحدين للإشارة إلى كون المؤمنين ينسبون ما يجهلون سببه أو يعجزون عن تقديم تفسيرٍ علميٍّ له إلى لإله، فهذه المغالطة يركّز عليها الملحدون بكثرة وبشكلٍ ملحوظٍ جدّاً في حواراتهم ومناظراتهم، حتّى أنّه لا تخلو مناظرة بين المؤمنين

والملاحظة من الحديث عن مفهوم "إله سدّ الثغرات"، فيتّهم الملحدون المؤمنين بأنهم عندما يعجزون عن تفسير شيءٍ بأسلوبٍ علميٍّ فإنهم ينسبون فعله إلى الإله لتغطية جهلهم، وفي الوقت نفسه ينطلقون من هذا الجهل للاستدلال على وجود الإله.

يعود هذا المصطلح إلى هنري دروموند (Henry Drummond) الذي كان محاضراً مسيحياً في القرن التاسع عشر. ينتقد دروموند المسيحيين الذين يركّزون على الأشياء التي لا يستطيع العلم تفسيرها "الفراغات التي يملؤها عن طريق الإله" ويحفّزهم لاعتناق الطبيعة بكاملها كخلق مخلوقٍ للإله.

تمّ استعمال المصطلح لاحقاً في عام 1955 من قبل تشارلز ألفريد كولسون (Charles Coulson) في كتابه (العلوم والإله) كما تمّ استعماله في عام 1971 في كتاب ريتشارد بيوب الذي فضّل الحديث عن المصطلح في كتاب آخر عام 1978. إذ رأى فيه أنّ جزءاً من سبب الأزمة المعاصرة في الإيمان بالأديان يعود إلى تقلص إله الفراغات بتطور المعرفة العلميّة. فبينما تقدّم فهم الإنسان للطبيعة، صغر بالمقارنة مجال الإله أكثر فأكثر. ويرى بيوب أنّ أصل الأنواع لتشارلز دارون كان إيذاناً حاسماً بنهاية إله الفراغات!

في الواقع هنالك ثلاثة تفسيراتٍ لهذا المصطلح: الأول ما أشار إليه إسحق نيوتن من أنّ الله قد خلق الكون ووضع فيه من القوانين ما يسيّره وينظّمه ويتركه ليدبر نفسه بنفسه، بيد أنّه أحياناً يتدخّل مباشرةً بشكلٍ أو بآخر إن أظهرت هذه القوانين عجزاً في ذلك، فيعيد الأمور إلى نصابها ثمّ تعود هذه القوانين لتسيّره مرّةً أخرى، أي أنّ الإله يتدخّل فقط في الحالات الطارئة عندما لا تستطيع قوانين العلم أن تسيّر الكون.

وهذا التفسير - وإن كان في نفسه خاطئاً وغير منسجمٍ مع البراهين

العقلية لا ينفي وجود الإله أو الحاجة إلى الإله، بل في الجملة يُثبت الحاجة إلى الإله.

التفسير الثاني: أنّ نظرية إله الفجوات والفراغات لا تعارض فكرة وجود الإله بحد ذاتها، وإتّما تؤكد أنّ هناك مشكلةً أساسيةً في فهم وجود الإله في فراغات معرفتنا في اليوم الحاضر.

وقد صرح بهذه الحقيقة بيوب قائلاً: إنّ إله الثغرات والفجوات ليس مقصوداً به إله الإنجيل أو ما يعبر عنه في علم اللاهوت بالله.

وأما التفسير الثالث والأخير والأكثر انتشاراً فهو الذي يستعمل علّة لتفسير ما لم يستطع العلم أن يفسره، أي أنّ العلم تتكشف أمامه يوماً بعد يوم تفسيراتٌ لأموٍ كانت تُعدّ من المهام الإلهية. فعلى سبيل المثال كانت الأمراض قديماً وقبل اكتشاف الجراثيم المسببة لها تفسّر بأنّها مسبّبةٌ بصورةٍ مباشرةٍ من قوّةٍ غيبيةٍ خارج النطاق البشري (ما يُعبر عنه بـ الآلهة أو الإله على اختلافه بين الثقافات والشعوب). فكلّ ما يفشل العلم في تفسيره يُنسب إلى الإله. ولعلّ هذه هي المصيدة التي يقع فيها بعض المؤمنين السدّج عندما يُسألون عن تفسيرٍ علميٍّ لظاهرةٍ معيّنة، فيسارعون بالحواب بأنّ الله هو الذي فعل ذلك. نعم، لا ننكر نحن المؤمنين أنّ الله قد فعل ذلك، ولكننا نؤمن بأنّ الله سخر قوانين العلم لنا كي نفهم آليّة الكون الذي نعيش فيه وسننه.

ونشاهد نماذج كثيرةً من النصوص الدينية وسيرة عظماء الدين ما يؤكّد هذه الحقيقة، فقد روي في الأثر هذا الحديث: «أبى الله أن يجري الأمور إلّا بأسبابها» [المجلسي، بحار الأنوار: 2/ 90، 168]، وروي البرقي في (المحاسن) بسنده عن الكاظم عليه السلام قال: «لَمَّا قُبِضَ إبراهيم ابن رسول الله ﷺ انكسفت الشمس فقال الناس: إنّما انكسفت الشمس لموت ابن رسول الله! فصعد رسول الله

المنبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: أيتها الناس إنَّ الشمس والقمر آيتان من آيات الله يجريان بأمره مطيعان له، لا ينكسفان لموت أحدٍ ولا لحياته» [البرقي، المحاسن 2: 29 - 31؛ الكليني، فروع الكافي 3: 208].

ولعلَّ منشأً مصطلح إله الشغرات هو الافتراض بوجود صراعٍ ضمنيٍّ بين الله والعلم، وكأنَّ تدخّل الله في الكون يكون فقط لتفسير ما يجهله الإنسان، وهذا يؤدّي إلى مفارقةٍ عجيبةٍ تشير إلى أنّه كلما ازداد جهل الإنسان زادت معرفته بالله! فكلّ ما يعجز هذا الإنسان عن فهمه فإنّه ينسبه لله، وبالتالي كلما جهل أموراً أكثر ازداد قرباً ومعرفةً بالله!

فالفكر الغربيّ الملحد حالياً يفترض قطعاً بأنّ هناك تعارضاً بين الله والقوانين العلميّة، وبأنّ الله - سبحانه - يعمل في مستوًى واحدٍ مع القوانين العلميّة، فهما يتعارضان باستمرارٍ. وكلّما اكتشف العلم شيئاً جديداً فإنّ نفوذ الله يتقلّص تدريجياً حتّى يصل إلى المرحلة التي تُمحي فيها الحاجة لوجود الإله بعد أن يكتشف العلم كلّ ما يسعى إليه ويفسّر كيف نشأ الكون، وكيف نشأت الحياة، وماذا سيكون مصير الكون وغيرها من الاستفهامات والاستفسارات.

غير أنّنا باعتبارنا مؤمنين، نعتقد يقيناً بأنّ القوانين العلميّة وطريقة عمل الكون ونظمه هي سنّة الله في الكون، وطريقة الله ليبين لخلقه كيف يعمل هذا الكون، وإعانةً من الله لنا؛ كي نفهم هذا الكون ونرتقي بحياتنا ونصل إلى معرفةٍ يقينيّةٍ بالله، ولا تعارض بين الله والعلم مطلقاً. قال - سبحانه - في القرآن الكريم: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة العنكبوت: 20]، و﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونْ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [سورة الحج: 46]. إذ إنّ فهم الآليّة التي يسير بها الكون لا تُعني عن السبب الأوّل الموجد

له. ويبقى السؤال المطروح: إلى أي حد يستطيع العلم أن يأخذنا في فهم هذا الكون؟ وهل نستطيع بالعلم وحده دون الله تفسير كل أسرارهِ وظواهرهِ؟!

هذا القرآن الكريم جعل آدم متميزًا عن كل خلقه بإحاطته العلميّة بكل شيءٍ حتى أصبح معلّمًا للملائكة: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾ [سورة البقرة: 31-33].

فقول الملحدين «إنّ وجود الإله الخالق للكون هو استغلالٌ خاطئٌ لعدم استطاعة العلم حتى الآن الإجابة عن تساؤلاتٍ معيّنة» قولٌ خاطئٌ مع كون العلم يعجز عن تفسير كثيرٍ من التساؤلات، لعلّ أبرزها عن كيفية خلق الكون أو بدء الحياة. فالعلم يقف عاجزًا عن التوصل إلى كيفية بداية الكون. فإنّ اللحظة من الناحية التجريبية علميًا صفرًا في عمر الكون (بداية خلقه) لا يمكن أن تفسّر علميًا. وما يتمّ طرحه لا يعدو كونه نظريّاتٍ وليست حقائق. والعلم عاجزٌ كذلك عن تفسير السبب الأوّل وكيفية نشوء أوّل خليةٍ حيّة، وما زال يفترض العديد من الفرضيات حول ذلك غير أنّ أيًا منها لا يرقى إلى مستوى الحقيقة العلميّة.

ومن ناحيةٍ أخرى يدلّ مصطلح مغالطة إله الفراغات على الموقف الذي يفترض أنّ فكرة الإله تفسّر أيّ ظاهرةٍ غير مفهومة، وهذه المغالطة هي نوعٌ من مغالطات التوسّل بالمجهول، ويمكن تلخيص هذا النوع من النقاش بالشكل التالي:

➤ هناك فراغٌ في فهم بعض جوانب العالم الطبيعي.

➤ لذا يجب أن يكون السبب والتفسير اعتماداً على ما وراء الطبيعة.

مثال لهذا النقاش: بما أنّ العلم الحالي لا يستطيع حتى الآن تحديد كيفية بدء الحياة تماماً، فإنّ الإله يجب أن يكون قد سبّب بدء الحياة.

ومغالطة التوسّل بالمجهول (مغالطة عبء الإثبات)، وهذه المغالطة تحصل حينما يُنقل عبء إثبات الدعوى إلى جهةٍ خاطئةٍ. وتحصل أحياناً أخرى حينما يكون ضعف الإثبات في جهةٍ معيّنةٍ من الدعوى دليلاً على صحّة الجهة الأخرى بدون وجود إثباتٍ لصحتها. وتسير المغالطة على الشكل التالي:

1. يتم طرح دعوى (س) من جهة (أ)، وعبء الإثبات يقع في جهة (ب).

2. جهة (ب) تفرض أنّ دعوى (س) خاطئة؛ لأنّه لا يوجد دليلٌ عليها.

تفرض هذه المغالطة بأنّ الدعوى صحيحةٌ ما دام لم يثبت بالدليل أنّها خاطئةٌ، والعكس صحيحٌ أيضاً، أي أنّ الدعوى خاطئةٌ ما دام لم يثبت بالدليل أنّها صحيحةٌ. وفي كلا الحالتين فإنّ "عدم وجود الدليل" بحدّ ذاته قام مقام "الدليل"، فيكون "عدم وجود الدليل" دليلاً على بطلان تلك الدعوى أو صحّتها، وأحياناً تأخذ شكلاً آخر بأن يقال إنّ الخصم لا يستطيع أن يدحض تلك الدعوى، إذن الدعوى صحيحةٌ بالضرورة.

وفي الواقع لم يوجد ولم يقدم مدّعو هذه النظريّة أيّ دليلٍ على إثبات نظريّتهم، وإنّما هي مجرد ادّعاءٍ فارغٍ مع ما يمتلكه الإلهيون مقابل هذه النظريّة - المعتمدة لدى الملاحدة، والمستندة والمعتّرة بنظريّة أصل الأنواع والتطوّر الداروينيّة - من البراهين القويمة الفلسفيّة والأدلة الدامغة في

نظرياتٍ علميةٍ معتمِدٍ عليها في المجتمع الغربيّ كنظرية التصميم الذكيّ أو الرشيد (Intelligent Design) وخلصته أنّ «بعض الميزات في الكون والكائنات الحيّة لا يمكن تفسيرها إلاّ بمسبّب ذكيّ، وليس بمسبّب غير موجّه كالاصطفاء الطبيعيّ»، هذا المفهوم عبارةً عن شكلٍ معاصرٍ للدليل الغائيّ لوجود الله، يقدّم على أنّه قائمٌ على أدلّةٍ علميةٍ بدلاً من الأفكار الدينية. وتمّ تعديله لتجنّب الحديث حول ماهية المصمّم أو طبيعته، وهي نظريةٌ علميةٌ تقف على قدم المساواة، بل تتفوّق على النظريات الحاليّة التي تتعلّق بالتطوّر وأصل الحياة.

إنّ منظري فكرة التصميم الذكيّ المعاصرة مرتبطون بمعهد دسكفري، وهو منظمةٌ أمريكيةٌ غير ربحية، وبيت خبرةٍ مقرّها سياتل في ولاية واشنطن، وترتكز فكرة التصميم الذكيّ على مفاهيمٍ أساسيةٍ وهي التعقيدات المتخصّصة والتعقيدات غير القابلة للاختزال التي تدّعي بأنّ هناك أنظمةً أحيائيةً معقّدةً بشكلٍ معيّن، بحيث لا يمكن تكوّنها عبر طرقٍ طبيعيةٍ عشوائيةٍ، وهناك أيضاً مفهوم التوافق الدقيق للكون الذي يدّعي بأنّ الكون قد صُقل بعنايةٍ ليسمح بظهور الحياة على الأرض.

أثار مفهوم التصميم الذكيّ جدلاً في المجتمع العلميّ بسبب محاولة أنصاره إدخاله إلى مجال التعليم المدرسيّ، إضافةً لجذبه عدداً من العلماء والفلاسفة في المجتمع الغربيّ ومنهم الفيلسوف أنطوني فلو الذي أعلن تأييده للتصميم الذكيّ، وأنّ هناك مصمماً ذكياً يقف خلف التطوّر، فرجع عن الإلحاد.

فإذا أردنا أن نوضّح هذه النظرية - وإن لم يكن في هذا اللقاء مجالاً لتفصيل ذلك - نقول على سبيل الإشارة إنّّه في عام 1859 للميلاد أصدر عالم

الأحياء الشهير تشارلز دارون كتابه (أصل الأنواع) الذي صار أشهر الكتب التي تحاول تفسير نشأة الكائنات الحية وأكثرها إثارة للجدل، ويضع دارون في كتابه نظرية تنص على أن جميع الكائنات الحية قد تطوّرت من كائنات حية أخرى أقلّ تعقيداً، إذ إنّ الطفرات الوراثية والانتخاب الطبيعي قد عملا سوياً على إنشاء كائنات أكثر تطوّراً من أسلافها.

في ذاك الوقت لم يعرف العلماء عن الخلية سوى أنها بقعة بسيطة من الجبلة (البروتوبلازم) تشبه الجلي، ولم يتغيّر هذا المفهوم حتى خمسينيات القرن العشرين، وعند استكشاف (DNA) الخلية للمرة الأولى من خلال المجهر الإلكتروني، ورؤية الخلية بشكل مكبرٍ قد أثار ثورةً في علم الأحياء، إذ اكتشف العلماء أن هنالك عالماً كاملاً داخل الخلية، وأنها أبعد ما تكون عن البساطة، فلو كان العلماء في ذلك الوقت يظنون أن الخلية بدرجة تعقيد سيارة مثلاً، فإن درجة التعقيد المعروفة الآن عن الخلية هي بدرجة تعقيد المجرة.

لذا بدأ العديد من العلماء بالتشكيك فيما كان هذا التعقيد الهائل قد تمّ بناؤه بمحض الصدفة فقط، بل يبدو أنه تمّ تصميمه عن عمدٍ من قبل مصمّم ذكيّ خارق. فإذا وجد أحد علماء الآثار - على سبيل المثال - تمثالاً مصنوعاً من الحجر في حقلٍ، فسيستنتج أن التمثال قد صنّع؛ لأنّ الملامح التي يحملها التمثال تؤكّد أنّ هناك شخصاً ذكياً قام بإنشائه، ولا نذهب لافتراض أنّ العوامل المناخية (مثل الأمطار) قامت بنحته ليصبح بهذا الشكل، لكننا لن نبرّر بالادّعاء نفسه إذا وجدنا قطعة صخرية عشوائية الشكل ومن الحجم نفسه.

ومن هنا نستطيع القول إنّ التمثال يحمل "علامات ذكاءٍ" على عكس قطعة الحجر عشوائية الشكل؛ لذا فإنّ مؤيدي التصميم الذكيّ يعملون على البحث عن الأنظمة الأحيائية التي تحمل علامات الذكاء الدالة على أنها لم

تنشأ عن محض الصدفة، ومثل هذه الأنظمة ما يسمى "التعقيد اللا اختزالي" و"التعقيدات المتخصصة".

وقد ناقش الفلاسفة مطوِّلاً قضية أنّ التعقيد الموجود في الطبيعة يدلّ على وجود مصمِّم (خالقٍ) طبيعيٍّ أو فوق طبيعيٍّ. مثل هذه النقاشات نجدها في الفلسفة الإغريقية حول وجود خالقٍ طبيعيٍّ، ولقد برز هنا مصطلحٌ فلسفيٌّ هو اللوغوس، الذي يشير إلى ترتيبٍ ضمنى في بنية الكون، ويعزى لهذا المصطلح أساساً لهيراكليتوس في القرن الخامس قبل الميلاد، إذ قام بشرحه في محاضراته في القرن الرابع قبل الميلاد، وقد وضع أفلاطون ما يدعوه "demiurge" للحكمة العليا والذكاء العلويّ كخالقٍ للكون في عمله الشهير "طيمايوس"، وتحّدث أرسطو أيضاً ومطوِّلاً عن فكرة الخالق للكون، وغالباً ما كان يُشير إليه بالمرّك البدئيّ، وذلك في كتابه الميتافيزيقا. أمّا شيشرون فيذكر في أعماله (في طبيعة الآلهة) عام 45 ق.م. أنّ «القوّة الإلهية موجودة في مبدأ العقل الذي يسيطر على كامل الطبيعة».

وهذا الأسلوب في الاحتجاج والاستنتاج وتطبيقه للوصول لإثبات وجود خالقٍ فوق-طبيعيٍّ عُرف لاحقاً باسم الدليل الغائيّ لوجود الله. والشكل الأكثر أهميّةً لهذه الحجّة نجده في أعمال توما الأكويني، فموضوع التصميم أصبح خامس براهين الأكوينيّ الخمسة لإثبات وجود الله الخالق.

ونستطيع أن نرى هذه الطريقة بالاستدلال في الفلسفة الإسلاميّة، فنجد ابن سينا يشرح ما يسمّيه "العناية" في كتبه المتعدّدة، حيث يقول عن تلك العناية: «ولا سبيل لك إلى أن تنكر الآثار العجيبة في تكوّن العالم، وأجزاء السماويّات، وأجزاء النبات والحيوان، ممّا يصدر اتّفاقاً، بل يقتضي تدبيراً ما».

ومع غصّ النظر عن كلّ ما ذكرناه فإنّه كما يهاجم الملاحدة المؤمنين بلجوئهم دومًا للقدرة الإلهية لتفسير نشوء الكون والحياة، فإنّ لهؤلاء الملحدّين إلهين لسدّ الثغرات! الإله الأوّل مرتبطٌ بالماضي وهو (ملايين السنين)! فلو سألت أحدًا منهم: كيف نشأت الحياة من العدم؟ لأجابك فورًا: عبر ملايين السنين! ولو سألته كيف أنتجت هذه الحياة الصور الأكثر تعقيدًا؟ أو كيف تنوّعت الكائنات الحيّة؟ فستكون إجابته دائمًا: «عبر ملايين السنين»!

أمّا الإله الثاني فهو العلم نفسه! وهو ما يرتبط بالمستقبل. فلو سألت أحدهم: كيف بدأ الكون؟ أو فسّر لنا النقطة صفر في تاريخ الكون أو غيرها من الأمور التي لم تتكشف بعد لأجابك فورًا: بأنّ العلم سوف يكتشف ذلك مستقبلًا. أليس هذا (علمًا لسدّ الثغرات)؟! إنّما الثغرات في عقول من اعتقد بأنّ الإله إنّما هو إله الثغرات والفجوات.

﴿ هل حكم الوجوب في معرفة العقيدة عقليّ أو شرعيّ؟ ﴾

هذه المسألة تلاحظ من زوايا عديدة:

أولًا: تُلاحظ في الضروريات من معرفة الله وتوحيد ذاته وأسمائه وصفاته وأفعاله وعدله ولزوم إرسال الرسل وإنزال الكتب وتعيين النبيّ بالإعجاز ووجود الحجج في غيبة الرسل وحتمية يوم الجزاء.

فمن الناحية الكلامية اختلف أئمة المذاهب والعلماء في مسألة التقليد في العقائد، فعند أهل السنّة قد ذهب كثيرٌ من الأصوليين والمتكلمين إلى تحريم التقليد، وذهب كثيرٌ من الفقهاء من الحنابلة والظاهرية إلى جواز ذلك، قال الزركشي: «والعلوم نوعان: عقليّ وشرعيّ، الأوّل: العقليّ، وهو

المسائل المتعلقة بوجود الباري وصفاته، واختلفوا فيها، والمختار أنّه لا يجوز التقليد، بل يجب تحصيلها بالنظر، وجزم به الأستاذ أبو منصور والشيخ أبو حامد الأسفراييني في تعليقه، وحكاه الأستاذ أبو إسحاق في (شرح الترتيب) عن إجماع أهل العلم من أهل الحق وغيرهم من الطوائف، وقال أبو الحسين بن القطان في كتابه: لا نعلم خلافاً في امتناع التقليد في التوحيد... وحكاه ابن السمعاني عن جميع المتكلمين، وطائفة من الفقهاء. وقالوا: لا يجوز للعائى التقليد فيها، ولا بدّ أن يعرف ما يعرفه بالدليل». وجزم أبو منصور بوجود النظر، ثمّ قال: فلو اعتقد من غير معرفة بالدليل، فاختلفوا فيه، فقال أكثر الأئمة: إنّهُ مؤمنٌ من أهل الشفاعة، وإن فسق بترك الاستدلال، وبه قال أئمة الحديث، وقال الأشعريّ وجمهور المعتزلة: «لا يكون مؤمناً، حتّى يخرج فيها عن جملة المقلّدين». وقال الفخر الرازيّ: «لا يجوز التقليد في أصول الدين، لا للمجتهد، ولا للعوامّ، وقال كثيرٌ من الفقهاء بجوازه».

وعند أتباع مدرسة أهل البيت فقد قال المرحوم الشيخ محمدرضا المظفر في (عقائد الإمامية): «عقيدتنا في النظر والمعرفة: نعتقد أنّ الله - تعالى - لَمَّا منحنا قوّة التفكير ووهب لنا العقل، أمرنا أن نتفكّر في خلقه وننظر بالتأمّل في آثار صنعه، ونتدبّر في حكمته وإتقان تدبيره في آياته في الآفاق وفي أنفسنا، قال تعالى: ﴿سَأُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [سورة فصلت: 53]. وقد ذمّ المقلّدين لآبائهم بقوله تعالى: ﴿قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْ لَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [سورة البقرة: 170]، كما ذمّ من يتبع ظنونه فقال: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾ [سورة الأنعام: 116؛ سورة يونس: 66]. وفي الحقيقة فإنّ الذي نعتقده أنّ عقولنا هي التي فرضت علينا النظر في الخلق ومعرفة خالق الكون، كما فرضت علينا النظر في دعوى من يدّعي النبوة وفي معجزته، ولا يصحّ عندها تقليد الغير في ذلك مهما كان لذلك الغير من منزلة وخطيرة.

وما جاء في القرآن الكريم من الحث على التفكير واتّباع العلم والمعرفة فإنّما جاء مقررًا لهذه الحرّية الفطريّة في العقول التي تطابقت عليها آراء العقلاء، وجاء منبّهًا للنفوس على ما جُبلت عليه من الاستعداد للمعرفة والتفكير، ومفتّحًا للأذهان وموجّهًا لها على ما تقتضيه طبيعة العقول.

فلا يصحّ - والحال هذه - أن يهمل الإنسان نفسه في الأمور الاعتقاديّة، ولا أن يتكل على تقليد المرّبين أو أيّ أشخاص آخرين، بل يجب عليه بحسب الفطرة العقلية المؤيّدّة بالنصوص القرآنيّة أن يفحص ويتأمّل وينظر ويتدبّر في أصول اعتقاداته المسماة أصول الدين، التي أهمّها التوحيد والنبوّة والإمامة والمعاد.

ومن قلّد آباءه أو نحوهم في اعتقاد هذه الأصول فقد ارتكب شططًا وزاغ عن الصراط المستقيم ولا يكون معذورًا أبدًا. وبالاختصار عندنا هنا ادّعاءان: الأوّل: وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد، ولا يجوز تقليد الغير فيها. الثاني: أنّ هذا وجوب عقليّ قبل أن يكون وجوبًا شرعيًّا، أي لا يستقي علمه من النصوص الدينيّة وإن كان يصحّ أن يكون مؤيّدًا بها بعد دلالة العقل، وليس معنى الوجوب العقليّ إلا إدراك العقل لضرورة المعرفة ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات» [المظفر، عقائد الإمامية: 30 و31].

والآيات القرآنيّة والروايات الصادرة من المعصومين ما يؤيّد هذا المطلب، فقد ورد في القرآن العشرات من الآيات التي تحثّ على النظر والتفكير والتعقل، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ

فَقَيْنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿سورة آل عمران: 190 و191﴾.

ومن السنّة أسلوب إمامنا أمير المؤمنين عند استعراضه المطالب العقديّة، فقد روى الشريف الرضيّ في (نهج البلاغة) عن مولانا أمير المؤمنين أنّه قال: «أَوَّلُ الدِّينِ مَعْرِفَتُهُ، وَكَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ، وَكَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ، وَكَمَالُ تَوْحِيدِهِ الإِخْلَاصُ لَهُ، وَكَمَالُ الإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ المَوْصُوفِ، وَشَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللهَ - سُبْحَانَهُ - فَقَدْ قَرَنَهُ، وَمَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ ثَنَاهُ، وَمَنْ ثَنَاهُ فَقَدْ جَزَّأَهُ، وَمَنْ جَزَّأَهُ فَقَدْ جَهَلَهُ، وَمَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّه، وَمَنْ حَدَّه فَقَدْ عَدَّه، وَمَنْ قَالَ فِيهِ فَقَدْ ضَمَّنَهُ، وَمَنْ قَالَ عَلامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ. كَائِنٌ لَا عَنْ حَدِيثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ، وَعَظِيمٌ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ، فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الحَرَكَاتِ وَالآلَةِ، بَصِيرٌ إِذْ لَا مَنْظُورَ إِلَيْهِ مِنْ خَلْقِهِ، مُتَوَحِّدٌ إِذْ لَا سَكَنَ يَسْتَأْنِسُ بِهِ، وَلَا يَسْتَوْحِشُ لِفَقْدِهِ» [نهج البلاغة، الخطبة 1].

333

ثم إنّ المطلوب في هذا الحقل من العقائد اليقين، ولا يمكن التقليد في اليقينيّات؛ إذ إنّ الأمور التقليديّة لا تكون إلاّ ظنيّة، وهذا بخلاف الشريعة والفقه، فحيث لا يكون المطلوب فيها أكثر من الظنّ.

وثانيّاً: في التفاصيل التي ربّما لم يكن المطلوب منها اليقين، كصفات الجنّة والنار، ومنازل الآخرة من القبض وزهوق النفس والقبر والسؤال والبرزخ والنشور وتطايير الكتب والصراف والميزان والأعراف والحوض والشفاعة وغيرها من التفاصيل الأخرى، أو في مجال آخر كتفاصيل الرجعة وعلامت آخر الزمان والظهور وكيفية ظهور الإمام الحجّة وحكومته عليه السلام.

وحيث إنّ قبول هذه الأمور وتلقينها، سواءً كان على مستوى الظنّ أو

الاطمئنان أو اليقين، لا يمسّ ساحةً من ساحات التوحيد أو النبوة أو الإمامة أو المعاد، بحيث يؤدي إلى إخلالٍ بضروريٍّ من ضروريات العقيدة، فالتقليد فيها غير ضارٍّ، وفي كثيرٍ من الساحات لا بدّ منه؛ إذ لا مجال للبرهان العقليّ في عدد أبواب الجنة والنار وغيرها من الجزئيات والتفاصيل المذكورة قرآنيًا وروائيًا.

﴿﴾ كما هو معلوم فإنّ الإنسان ابن بيئته وأفكاره، وعقائده تنشأ منها تقليدًا، ولا تخضع غالبًا للمعايير العلميّة للثبّت من صحّتها، كيف يمكن التنبيه على ضرورة نبذ التقليد الأعمى واتّخاذ منهجٍ معياريٍّ في قبول العقيدة؟ أولًا أننا لا أتفق أنّ الغالب لا يعتمد في عقائده الصحيحة على المعايير العلميّة، إذا قصدتم بالمعايير العلميّة المعرفة التفصيليّة المنطقيّة والبرهانيّة المدرسيّة، فضرورة كون العقيدة الصحيحة مستندةً إلى العلم بمصطلحات علمي المنطق والفلسفة أوّل الكلام، وأنّ ما يكونه المؤمن في نفسه من المقدمات يكون ملتفتًا إلى أنّه من القياسات الاقترانية أو الاستثنائية أو من أيّ نوع منها.

بل الإنسان بفطرته كالعجوز التي عرفت الله بدولاب مغزها، إنّما إيقافها لذلك الدولاب كان تعبيرًا صامتًا لبرهان الحركة الأرسطية على وجود الله سبحانه وتعالى .

وأما إذا قصدتم الأمور المرتبطة بتفاصيل العقيدة وعدم الاستناد إلى الأدلة المعتمدة في أصول العقيدة، فلا بدّ من لغة هادئة أخلاقيّة، بحيث لا يؤدي إلى نفور العامة من أصول الدين ولا التشكيك بالمسلّمات العقديّة. وباستخدام حكمةٍ وسياسةٍ وأساليبٍ جذّابةٍ نوجه العوامّ وبعض الخواصّ إلى ما هو الحقّ من أسلوب الاعتقاد وطريقة قبول المفردات العقديّة.

﴿ من العضلات التي تتعلق بنشر العقيدة أن العقائد في كثير من الأحيان تعتمد على مقدمات معقدة تصاغ بمصطلحات خاصة يصعب على عامة الناس إدراكها، فما هي الطريقة المناسبة لحل هذه العضلة؟

أنا أجيب باختصار إنما هي الطريقة القرآنية، فالقرآن كتاب عقيدة حوى أهم الأصول والأسس العقدية والمفردات المعقدة معنويًا من المباحث الفلسفية، أما بلغة يعرفها عامة معاصري التنزيل بلسان عربي مبين، بلغة الفن، فالقرآن إعجازه في الفصاحة والبلاغة، أي الأنماط والأساليب الفنية في روعتها وذروتها وجمالها، فاستعمال القرآن الكريم لها جعلها متميزة بل معجزة في هذا المجال، فأصبحت هدى للمتقين وكتابًا للعالمين.

فنحن اليوم لا بد لنا من أن نستخدم الآليات العصرية في مجال التواصل من كتابة الروايات والقصص إلى إخراج الأفلام والمسلسلات إلى التسليلات الإلكترونية وغيرها من الآليات والوسائل، فأنا على يقين أننا سنتمكن من صناعة المحال بعرض معجز غريب في مجال العقيدة والمعارف الحقة.

﴿ هناك بعض التيارات المنحرفة فكريًا تظهر بين الحين والآخر في مجتمعاتنا، وتستغل قضايا من قبيل القضية المهدوية وغيرها، ما أسباب ظهور تيارات كهذه؟ وما طرق العلاج الصحيحة لهذه العقائد المنحرفة؟

إن من أسباب ظهور مثل هذه التيارات الشعور بالفجوة والشغرة العقدية الموجودة في صميم مجتمعنا الولائي، وهذا بسبب الجهل وعدم الإحاطة بالأسس والأصول، والابتعاد عن التفسير الصحيح للدين، فالانتهازيون والمستعمرون يستغلون هذه الشغرة ويحترقون شبابنا وفتياتنا بشعارات رثانة وخلافة؛ مما يعيشها كل موال، وأي شعار أجمل وأروع مما يرتبط بإمام زماننا ﷺ؟!

وأما واجبنا فهو الجهاد وإعداد جميع الإمكانيات والآليات لتتقيد الأمة وإبعادها عن كل أنواع الجهل والجهالات، بأن يترعرع في مجتمعنا جيلٌ وبراعم من جيل التوحيد وبراعم الإيمان. والآليات يجب أن تكون منسجمةً ومتناغمةً مع مقتضيات العصر ومستوى المجتمع كما وضّحت في جواب السؤال السابق.

﴿ ما أثر العقيدة في تحقيق الأمن النفسي والفكري للإنسان المعاصر؟ ﴾

البشرية اليوم رغم التقدم التقني والتطور الصناعي وتهيئة كثيرٍ من أسباب الراحة الجسدية والمادية إنما تعيش قلقاً نفسياً واضطراباتٍ روحيةً ومعنويةً قد آلت أن تودي بشبابنا وفتياتنا إلى مهاوي الانطواء والكآبة؛ فما هو الحل؟ الحل هو العقيدة الإيمانية، فقد قال المولى الحكيم سبحانه وتعالى: ﴿ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالْأَمْنِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴾ [سورة الأنعام: 81 و82]، وقال أيضاً: ﴿ أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾ [سورة يونس: 62-64]، وأيضاً: ﴿ إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ﴾ [سورة الأحقاف: 13]، ﴿ فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ ﴾ [سورة النحل: 98 - 100]. وعشرات الآيات والروايات تنص على ذلك.

﴿ منشأ الاختلاف الديني والمذهبي هو العقيدة والرؤية الكونية، هل من آليةٍ تتبع في تحجيم الخلاف والتقليل من الاحتقانات الناشئة من ذلك؟ ﴾

الوحدة سواءً كانت إسلاميةً أو أمميةً لها أبعادٌ عديدةٌ من جملتها البعد

العقدي ويتجسد ويتجلى هذا البعد كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِي﴾ [سورة الأنبياء: 92]، فالذي أراه جديرًا التأسّي بالقرآن الكريم من خلال:

أولاً: تقليل موارد الخلاف وتكثير نقاط التلاقي والاتفاق، فهذا القرآن - مع كثرة ما يوجد من الخلاف بين الديانة التوحيدية الإسلامية والديانات المحرّفة زمن التنزيل - يقلل الكثير من موارد الخلاف ويكثر القليل من موارد التلاقي، ويغضي عن المهمّات لأجل إنجاز الأهم: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [سورة آل عمران: 64].

ثانياً: فتح المجال للتبرير والتوجيه ويكون للاحتمال دورٌ في تقليل الاحتقانات بتأويل ما يكون ظاهره كفرةً أو باطلاً، والاكْتفاء بإقرار الآخرين، ولانزعي كل من اجتهدنا من كلامه أو فعله ما يتناغم وينسجم مع معتقدنا بالكفر والارتداد: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَى إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَصَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [سورة النساء: 94].

وثالثاً وليس أخيراً: فتح باب الحوار في نطاقه الواسع مع الأخلاق في أدب الحوار، وكفانا درساً أدب رسول الله الذي علّمه ربّه في الحوار مع المخالفين دينياً ومذهبياً: ﴿وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [سورة سبأ: 24]، ولم يقل "إنّا لعلّ هدى وأنتم في ضلالٍ مبينٍ"!

والحمد لله ربّ العالمين

مصطلح اليقين

د. كاظم المالكي

أولاً: اليقين لغةً واصطلاحاً

اليقين لغةً

اليقين في اللغة مشتقٌ من يقن الماء في الحوض أي استقرَّ [انظر: الكفوي، الكليات، ص 980]، فاليقين كنايةٌ عن استقرار العلم وثبوت الحكم، وحيث إنَّ استقرار العلم بالشيء يزيل ما ينافيه، والشك والتردد ينافي ويناقض الثبوت والاستقرار للحكم؛ فاستقرار العلم وثبوتُه يزيل الشكَّ؛ ولذلك عرّف اللغويون اليقين بأنه إزالة الشكِّ وإزاحته [انظر: الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 18، ص 596، الطبعة الأولى؛ صاحب بن عباد، المحيط في اللغة، ج 6، ص 36]، ويلازم ثبوت الحكم في النفس اطمئنان النفس وسكونها؛ ولهذا عرّف البعض اليقين بأنه سكون الفهم مع ثبات الحكم. [انظر: الراغب

الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، ص 892]

وحيث إن إزاحة شيءٍ من محلٍّ معيّنٍ تستلزم وجوده في ذلك المحلّ، فإزاحة الشكّ وإزالته تفترض وجود شكّ في النفس، ثم يزول الشكّ بالاستدلال والنظر وحصول العلم؛ ولذلك عرّف الفيّوميّ اليقين بأنه العِلْمُ الحَاصِلُ عَنْ نَظَرٍ وَاسْتِدْلَالٍ. [انظر: الفيّوميّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، ج 2، ص 681]

ومهما تعدّدت الألفاظ في تعريف اليقين واختلفت، لكنّها تتفق على تحديد معنى واحدٍ لمفهوم اليقين لغة.

اليقين اصطلاحاً

لا يختلف اليقين الاصطلاحيّ عن اليقين اللغويّ من حيث المفهوم، وعدم الاختلاف ليس من جهة كيف يحصل اليقين، بل جهة الحالة النفسية التي تحصل للإنسان والتي تعبّر عن الثبوت والاستقرار، لذلك قال بعضهم: «إنّ الأصل الواحد في المادة: هو العلم الثابت في النفس بحيث لا يقبل الشكّ، وفيه سكونٌ للنفس وطمأنينةٌ» [المصطفيّ، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج 14، ص 263].

فاليقين الاصطلاحيّ تعبيريٌّ عن حالة الثبات والاستقرار والاطمئنان التي تحصل للإنسان عندما يحقّق في معرفةٍ مجهولٍ معيّنٍ، فيصل إلى معرفته كما هو عليه في الواقع، فتكون المعرفة غير قابلةٍ للزوال؛ لذلك يعرّف اليقين بأنّه المعلوم جزماً الذي لا يقبل التشكيك [انظر: ابن عاشور، التحرير والتنوير، ج 14، ص 374]، وهذا الثبات حاصلٌ من أنّ المتيقّن لا يعتقد ولا يرى غير ما يتيقّنه؛ لحصول القطع بالمعلوم وسكون النفس بالحكم؛ لذا قالوا سميّ هذا العلم يقيناً لحصول القطع عليه وسكون النفس إليه، فكلّ يقينٍ علمٌ وليس

كُلِّ علمٌ يقينًا؛ وذلك أن اليقين كأنه علمٌ يحصل بعد الاستدلال والنظر لغموض المعلوم المنظور فيه، أو لإشكال ذلك على الناظر؛ ولهذا لا يقال في صفة الله - تعالى - موقنٌ؛ لأنَّ الأشياء كلها في الجلاء عنده على السواء [انظر: الطبرسي، تفسير مجمع البيان، ج 1، ص 87؛ الرازي، تفسير مفاتيح الغيب، ج 6، ص 343]، ولكون اليقين اعتقاد حقَّ مطابقًا للواقع وناجمًا من نظرٍ ودليلٍ. وسميت البيّنة يقينًا [انظر: الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج 1، ص 188] لكونها دليلًا، ولكون اليقين كاشفًا عن الحقِّ سميت البصيرة يقينًا، فيقال فلان مستصبرٌ بالأمر أي مستيقنٌ [انظر: الثعلبي، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، ج 7، ص 248].

من خلال ما تقدّم يتّضح أن اليقين درجةٌ من العلم أعلى وأسمى من المعرفة والدراية، فهو في أعلى حدود العلم [انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن ج 1، ص 408]، ويمكن تقسيم خصائص اليقين إلى قسمين: الأول خصائص نفسية، والثاني خصائص معرفية، فاليقين مرتبٌّ بجانبين هما:

1. وصف الفاعل المعرفي وحالته النفسية.

2. وصف القضايا التي تحكي الواقع.

إذن في اليقين حيثان، وصف المدرك، ووصف العالم، والعلاقة بين الحيثيتين علاقة عمومٍ وخصوصٍ من وجه، أي إذا كان فاعل المعرفة قد توصل إلى اليقين من الحيثية النفسية، فليس بالضرورة أن يتوصل إلى معرفة العالم الخارجي، والعكس صحيحٌ.

والخصوصية الأولى لا يتّصف بها العلم الإلهي لأنها تلزم التغير في الذات الإلهية، وكذلك تلزم الجهل، فاليقين - وهو العلم الناتج عن النظر

والاستدلال - لا يكون ذاتياً بل صفةً حادثَةً، واتّصاف الذات المقدّسة به يستلزم أن تكونَ محلاً للحوادث.

وهنا نشير باختصارٍ إلى تعريف اليقين من وجهة نظر القرآن الكريم وبعض العلوم الأخرى.

أ. اليقين في المنطق

أمّا اليقين في المنطق فقد عرّفه المعلّم الثاني فقال: «اليقين على الإطلاق هو أن يعتقد في الشيء أنّه كذا أو ليس بكذا، ويوافق أن يكون مطابقاً غير مقابل لوجود الشيء من خارج، ويعلم أنّه مطابق له، وأنّه غير ممكن أن لا يكون قد طابقه، أو أن يكون قد قابله، ولا يوجد في وقتٍ من الأوقات مقابل له، وأن يكون ما حصل من هذا حصل لا بالعرض، بل بالذات» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 18].

فاليقين وفق نظر الفارابيّ نتاجٌ لستّة عناصرٍ أساسيّة هي:

1. الاعتقاد بمفاد القضية أي ثبوت المحمول للموضوع.
2. عدم زوال هذا الاعتقاد.
3. الصدق بمطابقة هذه القضية للواقع.
4. الاعتقاد بعدم إمكان نقيض القضية.
5. الاعتقاد بعدم زوال الاعتقاد الثاني.
6. أن يكون اليقين حاصلًا بالذات لا بالعرض.

ب. اليقين في الفلسفة

اليقين في الفلسفة له أهميّة خاصّة، وحيث إنّ غرض الفلسفة تمييز الحقيقة عن غيرها عرّفت الفلسفة اليقين بـ «الاعتقاد الكاشف عن وجه الواقع من بين الاعتقادات» [الطباطبائي، نهاية الحكمة، ص 18]، ولما كان هذا الاعتقاد الكاشف عن الواقع لا بدّ أن يتّصف بالثبات والقطع؛ عرّف اليقين بالتصديق الجازم الثابت المطابق [انظر: السيزواري، شرح المنظومة، ج 1، ص 323] وهذا التصديق المتّصف بالثبوت والجزم الذي ينقسم إلى مطابق للواقع وغير مطابق والثاني هو الجهل المركّب - يجب أن لا يكون مستنداً للمشهورات؛ فكم من مشهور لا أصل له! فالجزم في هذه الحالة يكون من الظنون أو جهلاً مركّباً، ولا يصحّ أن يكون اليقين هنا معتمداً على قول الآخرين، سواءً كانوا ممّن لم يطالبوا بالدليل، أو ممّن يُقبل قولهم من باب التسالم، فلا يصحّ أن يكون اليقين مستنداً إلى المقبولات؛ لأنّها لا توصف بالثبات، فاليقين في الفلسفة يجب أن يعتمد على قضايا بدهيّة، أو نظريّة تنتهي إلى بدهيات، وعلى هذا فقد عرّف اليقين بأنّه «التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت، فباعتماد التصديق لم يشمل (الشكّ) و(الوهم) و(التخييل) وسائر التصورات، وقيد الجزم أخرج (الظنّ) والمطابقة (الجهل المركّب) والثابت (التقليد)» [اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 111].

343

ف نجد أنّ العناصر المكوّنة لليقين الفلسفي لا تختلف عن العناصر المكوّنة لليقين المنطقي؛ لذا نجد الغزاليّ يذكر في تعريف اليقين نفس العناصر التي ذكرت في المنطق [انظر: الغزالي، محكّ النظر، ص 53].

كما أنّ شيخ الإشراق السهرورديّ يعرّف اليقين بقوله: «هو الاعتقاد بأنّ الشيء كذا وأنه لا يتصوّر أن لا يكون كذا ويطابق الأمر في نفسه»

[السهروردي، مجموعة مصنفات شيخ الإشراق، ج 4، ص 180]. فيحدّد اليقين الفلسفي بالعناصر التي يتشكّل منها اليقين المنطقي.

ج. اليقين في علم الكلام

اهتمّ علماء الكلام باليقين وذكروا تعريفه وحدوده، وسوف نكتفي بذكر أقوال بعض أساطين علم الكلام.

قال العلامة الحليّ في شرحه لقول الطوسي: «العلم وهو إمّا تصوّر أو تصديقٌ جازمٌ مطابقٌ ثابتٌ» [الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ص 225].

والقسم الثاني من العلم هو الحكم اليقينيّ، ثمّ بدأ ببيان ماهيّة القيود التي ذُكرت في التعريف ليبين الأمور التي سوف تخرج عن حريم اليقين، فذكر أنّ قيد الجزم جيء به ليُخرج الأمور غير الجزميّة كالظنّ، فهو علمٌ لكنّه فاقدٌ للجزم؛ لذلك لا يمتنع فيه احتمال النقيض، وذكر قيد المطابقة لإخراج الجهل المركّب فهو اعتقادٌ جازمٌ يمتنع معه احتمال النقيض، لكنّه اعتقادٌ باطلٌ ناشئٌ من مقدّماتٍ وأمورٍ فاسدةٍ؛ لذلك لا يطابق الواقع. وأمّا قيد الثبات ففائدته إخراج الأمور والاعتقادات الجازمة المطابقة الناشئة من التقليد وما يشبهه، فإنّ هذه الأمور لا تتصف بالثبات والاستمرار، فإثباتها مرهونٌ ببقاء الاعتقاد بالصدق بالشخص الذي يُقلّد، ومكانته عند المُعتقِد. وبعد توضيح القيود المتقدمة قال العلامة: «أمّا الجامع لهذه الصفات فهو العلم خاصّةً» [الحليّ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص 225]. والعلم بهذا المعنى يرادف اليقين؛ لذلك قال أحد شرّاح (التجريد) في هذه العبارة قول الشارح: وهو العلم خاصّةً «العلم التصديقيّ له معنّى خاصٌّ وهو المذكور هنا ويُخصّص باسم اليقين» [الطهرانيّ، توضيح المراد، ص 327].

ونفس هذه القيود ذكرها الفاضل المقداد السيوري في شرح كلام العلامة في الباب الحادي عشر حيث قال: «ولا يخفى عليك أنّ الدليل أعمّ من أن يكون يقينياً مفيداً لليقين، وهو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع» [الفاضل المقداد، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، ص 73].

وبناءً على ما تقدّم فإنّ اليقين عند العلامة الحليّ يتألف من الأركان التالية:

- أ. التصديق بمفاد القضية.
- ب. الجزم بالتصديق الأوّل.
- ج. الصدق والمطابقة للواقع.
- د. الثبات وعدم الزوال.

وخلاصة القول أنّ المتكلمين يتفقون على أنّ اليقين المستعمل في علم الكلام هو بنفس المعنى الذي يكون في المنطق والفلسفة، فهو يتألف من الأركان الأربعة المتقدمة.

وحيث يُشترط في إثبات العقائد الوضوح والجلاء ليجلو الشكّ عن القلوب والاعتقاد؛ حتّى ينكشف الحقّ فتذعن النفوس عُرفّ اليقين بأنّه: «العلم الظاهر الحليّ بعد حصول اللبس في معلومه الأوّليّ الذي لا يفتقر في تقديم تصوّرٍ أو تصديقٍ آخر» [الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، ج 2، ص 291].

وكون هذا الاعتقاد لا يشمل الجهل المركّب ولا التقليد الحقّ لاستناده في الاستدلال إلى ما يورث القطع والجزم، فقد عُرفّ بأنّه «العلم التصديقيّ الجازم المطابق للواقع الذي يحصل مع البرهان» [الطهراني، توضيح المراد، ص 328]. وفي ضوء

التعريف الأخير ثبت أن اليقين المتبع في إثبات المسائل هو اليقين البرهاني. فاليقين في علم الكلام لا يختلف عن اليقين المنطقي سوى أن بعض القضايا والقواعد اليقينية في علم الكلام يحصل اليقين بها بالاعتماد على بعض قواعد علم الكلام نفسه، وذلك في المسائل الفرعية من علم الكلام التي لا طريق للعقل في إثباتها أو نفيها، مثل مسألة الرجعة.

د. اليقين في القرآن

اليقين في القرآن يختلف عن باقي أنواع اليقين التي تحصل في سائر العلوم، فاليقين القرآني معرفة خاصة تحصل عن طريق المشاهدة لحقائق الأشياء [انظر: الحيدري، علم الإمام، ص 175]، فاليقين هنا من مصاديق العلم الحضورى، بينما اليقين في سائر العلوم هو من مصاديق العلم الحسولى، فاليقين القرآني لا يحصل بكثرة التعلم، بل نور يقذفه الله في قلب من يشاء، فهو من صفات المقرين التي لا ينالها إلا ذو حظ عظيم؛ لذلك جاء في الحديث: «وَلَمْ يُقَسِّمْ بَيْنَ النَّاسِ شَيْءٌ أَقْلُ مِنَ الْيَقِينِ» [المجلسي، بحار الأنوار، ج 67، ص 180]. واليقين القرآني يتحقق إذا تحقق سببه ويحصل إذعاناً بمؤداه، فإذا حصلت رؤية ومشاهدة لما وراء الحس، وانكشفت حقائق الأشياء فقد علم بها علماً حضورياً، فيحصل اليقين بها، ففي اليقين القرآني لا يختلف الأثر عن المؤثر، فاليقين يحصل بعد المشاهدة، فكلما حصلت رؤية فقد حصل يقين؛ لذا أطلع الله إبراهيم على ملكوت السماوات والأرض؛ حتى يصل إلى اليقين: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾ [سورة الأنعام: 75]، فالآية تبين أن مشاهدة الملكوت مقدمة لليقين، وأن هذا اليقين دائم ومستمر، فالفعل المضارع يدل على الاستمرار، فمن شاهد شيئاً لا يرتاب به ولا يشك فيه، بل يبقى يقينه ثابتاً مستمراً،

فاليقين علمٌ لا يشوبه شكٌّ بوجهٍ من الوجوه. [انظر: الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 7، ص 94]

لذلك عبّر القرآن عن كلِّ أمرٍ لا يُرتاب ولا يُشكَّ فيه باليقين، فمثلاً سُمِّي الموت يقيناً، قال تعالى: ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾ [سورة الحجر: 99]، وتسمية الموت باليقين كونه حقيقةً يقينيةً لا يمكن لأيِّ إنسانٍ أن ينكرها، قال الشيخ ناصر مكارم (الشيرازي) في معنى ﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾: «المعروف والمشهور بين المفسرين أنَّ المقصود من (اليقين) هنا الموت، وسُمِّي باليقين لِحتميته، فربّما يشكُّ الإنسان في كلِّ شيءٍ، إلا الموت، فلا يشكُّ فيه أحدٌ أبداً» [الشيرازي، الأمثل في تفسير كتاب الله المُنزل، ج 8، ص 119].

هـ . اليقين في أصول الفقه

اليقين يرادف في اصطلاح الأصوليين العلم والقطع [انظر: المشكيني، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، ص 219]، فانكشاف الواقع يقال له علمٌ تارةً وأخرى قطعٌ وثالثةً يقينٌ، وكلُّ بحسبه، فيسمّى انكشاف الواقع يقيناً لثبوته ودوامه تشبيهاً بيقن الماء وهو ثباته واستقراره، ويسمّى الانكشاف قطعاً للجزم وعدم التردّد بالمنكشف، ويسمّى علماً باعتبار الانكشاف وفي مقابل الجهل [انظر: الخوئي، مصباح الأصول، ج 2، ص 23]. ولما كان علم أصول الفقه يبحث عن العناصر المشتركة في الاستنباط، فاليقين أو القطع أو العلم عنصرٌ أساسيٌّ في عمليّة الاستنباط الشرعيّ، فما لم تثبت حجّية الطرق بالقطع واليقين لا قيمة للاستنباط الحاصل منها، فتعريف اليقين وتحديد ماهيته في أصول الفقه من أساسيات علم الأصول، فهل هو كاليقين في العلوم الحقيقيّة، أو هما أمران متباينان؟

اليقين في العلوم الحقيقية يُطلق على كل اعتقادٍ جازمٍ مطابقٍ للواقع، بينما اليقين في العلوم الاعتبارية - التي لا يكون ثبوت الموضوع للمحمول ضروريًا، بل يخضع لاعتبار المعتر - فقد يكون اليقين في بعض الموارد كاليقين في العلوم الحقيقية، وذلك إذا كان غرض الأصولي لا يتحقق إلا بانكشاف الواقع وتنجزه انكشافًا تامًا، أو كان الدليل يحرز الحكم ويكشفه كشفًا تامًا، كالأحكام الشرعية التي تثبت بالتواتر، أو الإجماع، فالتواترات والحديثات من القضايا اليقينية، فيكون العلم واليقين بالحكم الشرعي حاصلًا بدرجة 100%، فيكون انكشاف الحكم بدرجة لا يشوبها الشك، وعليه يكون تعريف اليقين بأنه ما كان العلم فيه جازمًا لا احتمال معه للنقيض مطلقًا. وقد يكون اليقين عند الأصولي يدور مدار الانكشاف والثبوت والإحراز مهما كانت درجة الانكشاف، لكن الشارع عدّ الظنّ والأمارات المعتمدة علمًا، وحيث إنّ غرض الأصولي هو إحراز الواقع لتنجيز الحكم وتعديره بالإحراز الأعم من الوجداني؛ لذا عرّف اليقين بأنه مطلق الإحراز، بل مطلق ما يوجب التنجيز والمعدورية، سواءً كان الموجب لذلك هو العلم الوجداني أو الأمانة أو الأصل، لاشتراك الجميع في أنّها توجب الإحراز وتقتضي التنجيز والمعدورية والتعديز والتنجيز [انظر: النائبي، فوائد الأصول، ج 4، ص 406].

فاليقين عند الأصولي يدور مدار الانكشاف بأي مرتبة ودرجة كانت بشرط أن يكون الانكشاف معتبرًا شرعًا؛ لذلك عرّف اليقين انكشاف واقع متعلّقه وجدانيًا أو تعبدًا [انظر: الحكيم، الأصول العامة في الفقه المقارن، ص 317]؛ وذلك لأنّ مادّة علم الأصول الأساسية هي أدلة الأحكام الشرعية، وهي أمور اعتبارية، تختلف عن مادّة القياس في الكلام والبرهان؛ لذلك فقد يكون الانكشاف ظنًا في العلوم الحقيقية، لكنّه يكون يقينًا وقطعًا تعبديًا في أصول الفقه في بعض الحالات، ولتأثر البعض بالفلسفة خلط في التعريف بين اليقين

الأصولي واليقين الفلسفي. [انظر: الغزالي، المستصفى في علم الأصول، ج 1، ص 79]

ثم إن اليقين الأصولي ينقسم بحسب الأسباب المؤدية لحصوله إلى قسمين، فقد يكون ناتجاً من مقدماتٍ ومبرراتٍ موضوعيةٍ عقلائيةٍ فيسمى يقيناً موضوعياً، أو يكون ناتجاً من عواملٍ نفسيةٍ كالمنامات والاستخارة والمزاجات، وغيرها من الأمور فيسمى باليقين الذاتي [انظر: السيستاني، الرافد في علم الأصول، ج 1، ص 22]، وقد يسمّى القسم الثاني بقطع القطاع [انظر: الروحاني، زبدة الأصول، ج 4، ص 86]، فهو نظير الجهل المركب في العلوم الحقيقية.

و. اليقين في العرفان

العرفان نوع من المعرفة مصدرها باطن الإنسان، فمصدرها الإشراق والذوق القلبي، بخلاف المعرفة العقلية التي مصدرها البرهان والاستدلال العقلي [انظر: الشاهرودي، جستار في در قرآن، عرفان و تفاسير عرفاني، ص 137]، فهو أحد العلوم الإلهية وموضوعه معرفة الحق وأسمائه وصفاته [انظر: سجاد جعفر، فوهنگ معارف اسلامي، ج 2، ص 1253]، والعرفان يركّز على الإخلاص وتصفية الباطن بالدرجة الأساس لحصول المشاهدة القلبية [انظر: الأملي، تفسير المحيط الأعظم، ج 4، ص 80]، فهذا النوع من المعرفة يحصل من دون الاعتماد على المعرفة العقلية والتجريبية.

ولليقين في العرفان والتصوّف منزلةٌ عظيمةٌ ومقامٌ شامخٌ؛ كون العارف يريد أن يصل إلى التوحيد الحقيقي، وهذا الأمر يحتاج إلى نورٍ يستضيء به، واليقين نورٌ [انظر: الأمدي، غرر الحكم ودرر الكلم، ص 20]، واليقين علم داغٍ ومحركٌ إلى العمل، وبما أنّ العمل يحقّق العبودية والقيام بحقوق الربوبية، وهذا هو الكمال الحقيقي للإنسان كما قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ

إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الذاريات: 56]، فاليقين هو أفضل أقسام العلم [انظر: رفيق العجم، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، ص 1064] فباليقين تتحقق العبودية وبالعبودية يتحقق الكمال الإنساني وتتفاوت المراتب الكمالية.

ثانياً. أنواع اليقين

اليقين كسائر المفاهيم يُقسّم إلى أقسامٍ مختلفةٍ باعتبارٍ مختلفةٍ، فكّما تغيّر أساس القسمة ظهرت أقسامٌ جديدةٌ، وكذلك يمكن أن تتنوع الأقسام في حالة إضافة قيدٍ أو حذفٍ من قيود المفهوم، فاليقين هو الاعتقاد الجازم، فإن لم يقيد بأيّ قيدٍ آخر كان يقيناً بالمعنى الأعمّ، وإن قُيد بالجزم والمطابقة للواقع فقط كان يقيناً بالمعنى الخاصّ، وإن أُضيف إلى القيد السابق قيد الثبات سُمّي يقيناً بالمعنى الأخصّ.

فأنواع اليقين هي:

1. اليقين بالمعنى الأخصّ

وهو اليقين المنطقيّ، أو ما يسمّى باليقين المضاعف، أو التصديق التام [الفارابي، المنطقيات، ج 3، ص 297]، قال المولى اليزدي: «اليقين هو التصديق الجازم المطابق للواقع الثابت» [اليزدي، الحاشية على تهذيب المنطق، ص 111]. وقد أشرنا إليه في التعريف المنطقيّ لليقين.

2. اليقين بالمعنى الخاصّ

وهذا القسم من اليقين يتفق مع اليقين المنطقيّ في جميع العناصر إلاّ عنصر الثبات؛ إذ إنّ هذا القسم يشمل اليقين الحاصل من التقليد الذي خرج عن اليقين المنطقيّ بقيد الثبات، وبذلك يكون اليقين الخاصّ أعمّ

موردًا من اليقين المنطقي، فهذا اليقين لا يشمل اليقين الحاصل من الجهل المركب، فالصدق والمطابقة للواقع عنصرٌ وركنٌ أساسيٌّ في هذا القسم من اليقين، وكذلك لا يدخل الظنّ في هذا القسم؛ باعتبار أنّ الجزم قيدٌ أساسيٌّ في هذا اليقين، فاليقين بالمعنى الخاصّ هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، ولكن قد يتّصف بالشبات وعدم الزوال، وقد لا يتّصف بذلك، فعنصر عدم الزوال في هذا القسم غير مشروطٍ في هذا القسم؛ لذلك فإنّ أغلب اعتقادات الناس تكون من هذا القبيل؛ إذ إنّ الغالب من الناس يجزم ويقطع بالشيء عن طريق تقليد الآخرين.

قال الغزالي: «الحالة الثانية: أن يصدّق به تصديقًا جزمًا لا يتمارى فيه ولا يشعر بنقيضه البتّة، ولو أشعر بنقيضه عسر عليه إذعان نفسه للإصغاء إليه، ولكنّه لو ثبت وأصغى وحكى له نقيض معتقده عمّن هو أعلم الناس وأعدلهم عنده، وقد نقله مثلاً عن النبيّ أورث ذلك في يقينه توقّفًا ما، ولنسمّ هذا الجنس اعتقادًا جزمًا، وهو أكثر اعتقاد عوامّ المسلمين واليهود والنصارى في معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم، بل أكثر اعتقاد المتكلمين في نصرّة مذاهبهم بطريق الأدلّة، فإنّهم قبلوا المذاهب والأدلّة جميعًا بحسن الظنّ والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم... فإنّ المستقلّ بالنظر الذي يستوي مثيله في أولّ نظره إلى الكفر والإسلام وسائر المذاهب عزيز» [الغزالي، محكّ النظر، ص 100].

3. اليقين بالمعنى الأعمّ

وهو مطلق الاعتقاد الجازم، ففي هذا القسم من اليقين لا يعتبر فيه إلاّ الاعتقاد والجزم؛ لذلك لا يدخل في دائرة هذا اليقين الشكّ والظنّ، فالشكّ يخرج بقيد الاعتقاد، والظنّ يخرج بقيد الجزم، ويدخل في دائرته كلّ اعتقادٍ

جازم، سواءً طابق الواقع أم لم يطابق، وسواءً نشأ من مبرراتٍ موضوعيةٍ أم لم ينشأ، وسواءً نشأ هذا الاعتقاد من مقدماتٍ بديهيةٍ يقينيةٍ أم من عواملٍ نفسيةٍ، فهو بهذا التعريف يكون شاملاً لليقين اللغوي وهو ما يناقض الشكّ ويزيحه، وشاملاً لليقين الأصولي الشامل للظنون المعبرة عند الشارع، وشاملاً للجهل المركب الذي يدخل فيه القطع الذاتي عند الأصوليين الذي يسمّى بقطع القطّاع، وهو كلّ قطعٍ لا ينشأ من مبرراتٍ موضوعيةٍ، بل ينشأ من عواملٍ نفسيةٍ، وحيث لم يشترط في اليقين بالمعنى الأعمّ عنصر الثبات يكون قابلاً للزوال، وكذلك قد يكون هذا اليقين ناشئاً من الشبهات والمغالطات كما في الجهل المركب، وهو «عدم العلم بالحقّ مع اعتقاد نقيضه» [السهروردي، مجموعته مصنّفات شيخ اشراق، ج 1، ص 88]، وذلك عندما يُوقَع الإنسان في الشبهات، فيشبهه له الباطل حقّاً، والجهل علماً، كما في الجدل الذي لا ينتج يقيناً بل ينتج ما يشبه اليقين، قال الشيخ الرئيس: «القياسات أيضاً على مراتب: فمنها ما يوقع اليقين - وهو البرهاني - ومنها ما يوقع شبه اليقين، وهو إما القياس الجدلي، وإما القياس السوفسطي المغالطي» [ابن سينا، الشفاء (المنطق)، البرهان، ص 51 و52]. لكنّ من لا علم له يظنّ هذا يقيناً.

كذلك يمكن أن يُقسّم اليقين على أساس استمراره وعدم تقيده بزمان، وتقيده بزمانٍ معيّنٍ إلى يقينٍ مطلقٍ ودائمٍ وثابتٍ غير مقيدٍ مثل اليقين بأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، فهذا اليقين ثابتٌ في كلّ زمانٍ ومكانٍ، كذلك الحال في اليقين المتعلّق بالقضايا الكليّة، واليقين المتعلّق بالجزئيات غير القابلة للتبدّل والتحوّل مثل وجود الله وعلمه؛ لذا قال بعضهم: «وأما الجزئيات الفاسدة فلا يقين بها؛ لأنّ اليقين دائماً لا يتغيّر، والجزئيات متغيّرةٌ فاسدةٌ فلا يبقى بها عقدٌ دائمٌ، فإنّها إذا تغيّرت وفسدت وزال اتّصافها بالأوسط لم يبق اندراجها تحت الكبرى، فلا يبقى اعتقاد النتيجة في حقّها دائماً» [الساوي، البصائر النصيرية في علم المنطق، ص 434].

وهناك يقينٌ لا يتمتع بالثبات، بل هو يقينٌ مقيّدٌ بوقتٍ ما يتبدّل بتبدّل موضوعه، وهذا اليقين على قسمين: الأوّل أن يكون يقيناً في أوّل الأمر، ولُكنّه يوجد له مقابلٌ في زمانٍ آخر كاليقين بجلوس زيدٍ في الساعة الثامنة مثلاً، وهذا مقيّدٌ بجلوس زيدٍ؛ لذلك يوجد نقيضه مع قيام زيدٍ، والسبب في زوال هذا اليقين هو أنّ متعلّقه غير ثابتٍ كاليقين المتعلّق بالأمر الجزئية المتبدّلة، الثاني قد لا يكون يقيناً من أوّل الوقت، بل ظناً، لكنّ صاحبه يعتقد أنّه يقينٌ، ولكن يظهر له بعد ذلك خلافه، وذلك عندما يكون اليقين في قضيةٍ - أو رأيٍ ما - لم يحصل من ذات مقدّماتها، بل حصل من مبرراتٍ غير صحيحةٍ، كالمحبّة المفرطة لصاحب الرأي أو العداوة لصاحب الرأي.

[انظر: الفارابي، المنطقيّات، ج 1، ص 353 و356]

وقد يقسّم اليقين على أساس إمكان انفكاك المحمول عن الموضوع وعدم الإمكان إلى يقينٍ غير ضروريٍّ ويقينٍ ضروريٍّ [انظر: آل ياسين، الفارابي في حدوده ورسومه، ص 655]، واليقين الضروري هو اليقين على الإطلاق، ووجه تسمية اليقين على الإطلاق باليقين الضروري؛ باعتبار أنّ وجود المحمول ضروريٌّ للموضوع، ولا يمكن أن يكون بخلاف ما يعتقد المعتقد ولو في حينٍ آخر، واليقين غير الضروري هو اليقين لا على الإطلاق، فهو يقينٌ إلى وقتٍ ما، فوجود الموضوع للمحمول ليس بضروريٍّ بل مقيّدٌ بزمانٍ ما، مثل اليقين بكسوف الشمس، فهذا اليقين ينتهي في وقتٍ معيّن، ولا يمكن أن يكون وجود الكسوف ضرورياً للشمس.

تقسيم اليقين إلى موضوعيٍّ وذاتيٍّ

يُقسّم اليقين على أساس المقدمات والأسباب المولدة له إلى موضوعيٍّ وغير موضوعيٍّ.

فاليقين الموضوعي هو القطع والجزم الحاصل في الذهن البشري في الحالات الاعتيادية التي يتصف بها الإنسان من الاتزان وسلامة الذهن. وهذا اليقين يفترض وجود أمر واقعيّ تعلّق به اليقين، فاليقين الموضوعي هو اليقين الذي يشتمل على أمرين: الأول مطابقة ما في الذهن للواقع، والثاني أنّ التصديق الذي تعلّق بهذا الأمر يكون في أعلى درجاته.

أمّا اليقين الذاتي فهو القطع الذي لا يشترط في حصوله مبررات موضوعية، بل هو حالة الجزم والقطع التي قد تحصل بسبب شدوذ في عمل الذهن؛ لذلك لا يشترط في حصول اليقين الذاتي وجود واقعية، فاليقين الذاتي كقطع القطع في علم الأصول، وهو القطع الحاصل على أساس شدوذ في عمل الذهن في مجال الحكم والاستنتاج.

قال الشهيد محمدباقر الصدر: «فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، سواء كانت هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا. واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة، على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية، أو بتعبير آخر: إنّ اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية إلى الجزم. وهكذا نعرف أنّ اليقين الموضوعي له طابع موضوعي مستقل عن الحالة النفسية والمحتوى السايكولوجي الذي يعيشه هذا الإنسان أو ذاك فعلاً، وأمّا اليقين الذاتي فهو يمثل الجانب السايكولوجي من المعرفة» [الصدر، الأسس المنطقية للاستقراء، ص 360].

قائمة المصادر

القرآن الكريم

- 1- ابن سينا الحسين بن عبد الله، الشفاء (المنطق)، تحقيق سعيد زايد، مكتبة آية الله المرعشي، قم، 1404 هـ
- 2- ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحرير والتنوير، مؤسّسة التاريخ، بيروت، الطبعة: الأولى.
- 3- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكيّة، تحقيق سعيد عبد الفتاح، دار صادر، بيروت، ج 2، الطبعة الأولى.
- 4- الأصبهاني، أبو نعيم أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، تحقيق محمدرضا شفيعي كدكفي، دار أمّ القراء للطباعة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى.
- 5- الأمدي، عبد الواحد بن محمد، غرر الحكم ودرر الكلم، تحقيق سيدمهددي رجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم، 1410 هـ، الطبعة الثانية.
- 10- الأملي، حيدر، تفسير المحيط الأعظم، مركز وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي للطباعة والنشر، طهران، 1422 هـ، الطبعة الثالثة.
- 11- ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الأندلسي، تحقيق الدكتور إحسان عباسي، المؤسّسة العربيّة، بيروت، 1980م.
- 12- الأنصاري، عبد الله، منازل السائرين، تحقيق علي شيرواني، دار العلم، طهران، 1417 هـ، الطبعة الأولى.
- 13- البناء، حسن، نظرات في كتاب الله، دار التوزيع والنشر الإسلاميّة، القاهرة، 1423 هـ - 2002 م.
- 14- الثعلبي، أبو إسحاق أحمد بن إبراهيم، الكشف والبيان عن تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، 1422 هـ، الطبعة الأولى.

- 15- الحكيم، محمدتقي بن محمدسعید، الأصول العامّة في الفقه المقارن الناشر، المجمع العالمي لأهل البيت عليه السلام، قم، 1418 هـ، الطبعة الثانية.
- 16- الحليّ، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تصحيح حسن زاده آملي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1413 هـ، الطبعة الرابعة.
- 17- الخوئي، أبو القاسم، مصباح الأصول، تقريرات الواعظ الحسيني محمد سرور بهسودي، مكتبة الداوري، قم، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.
- 18- الرازي، محمد بن عمر، تفسير مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1420 هـ، الطبعة الثالثة.
- 19- الرازي، محمد بن عمر، لوامع البيّنات شرح أسماء الله - تعالى - والصفات، مكتبة الكليّات الأزهرية، القاهرة، 1406 هـ.
- 20- الراغب الأصفهاني، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، دار العلم - لبنان، دار الشامية - سورية، 1412 هـ، الطبعة الأولى.
- 21- الروحاني، محمدصادق، زبدة الأصول، الناشر: حديث دل، طهران، 1424 هـ، الطبعة الثانية.
- 22- الزبيدي، محمد، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق علي شيري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى.
- 23- الزركشي، محمد بن عبد الله، البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت - لبنان، 1410 هـ - 1990 م، الطبعة الأولى.
- 24- الساوي، عمر بن سهلان، البصائر النصيرية في علم المنطق، تقديم حسن المراغي، منشورات شمس التبريزي، طهران، 1383 ش، الطبعة الأولى.
- 25- السبزواري، الحاج هادي، شرح المنظومة، تعليق حسن زاده آملي، تقديم مسعود طالبي، نشر ناب، تهران، 1379، الطبعة الأولى.
- 26- السهروردي، شهاب الدين، مجموعته مصنفات شيخ اشراق، تصحيح هانري

- كرين وسيدحسين نصر ونجفقلبي حبيبي، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، طهران، 1375 ش، الطبعة الثانية.
- 27- السيستاني، علي، الرافد في علم الأصول، تقريرات القطيفي، منير، الناشر: مطبعة حميد، قم، 1414 هـ، الطبعة الأولى.
- 28- الشاهرودي، عبد الوهاب، ارغنون آسماني، جستاري در قرآن، عرفان و تفاسير عرفاني، الناشر: الكتاب المبين، إيران، رشت 1425 هـ، الطبعة الأولى.
- 29- الشريف المرتضى، رسائل الشريف المرتضى، تحقيق سيدمهمدي رجائي، دار القرآن الكريم: قم 1405 هـ، الطبعة الأولى.
- 30- الشيرازي، صدر المتألهين محمد بن إبراهيم، أسرار الآيات، منتدى الحكمة والفلسفة، طهران، 1360 ش.
- 31- الشيرازي، صدر المتألهين: محمد بن إبراهيم، شرح أصول الكافي، تصحيح محمد الخواجوي، تحقيق علي عابدي شاهرودي، مؤسّسة المطالعات والتحقيقات الثقافية، طهران، 1366 ش، الطبعة الأولى.
- 32- صاحب بن عبّاد، إسماعيل بن عبّاد، المحيط في اللغة، تحقيق محمدحسن آل ياسين، عالم الكتاب، بيروت - لبنان.
- 33- الصدر، محمّدباقر، الأسس المنطقيّة للاستقراء، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1981م، الطبعة الثالثة.
- 34- الطباطبائي، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، مكتبة النشر الإسلامي، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.
- 35- الطباطبائي، محمّدحسين، بداية الحكمة، مؤسّسة النشر الإسلامي، قم.
- 36- الطباطبائي، محمّدحسين، نهاية الحكمة، تصحيح غلامرضا فياضي، مؤسّسة الإمام الخمينيّ التعليميّة والبحثيّة، مطبعة ظهور، 1386 ش، الطبعة الرابعة.
- 37- الطبرسي، الفضل بن الحسن، تفسير مجمع البيان، تحقيق محمدجواد البلاغي، منشورات ناصر خسرو، طهران، 1413 هـ، الطبعة الثالثة.

- 38 - الطهراني، هاشم الحسيني، توضيح المراد، منشورات المفيد، طهران، 1365 ش، الطبعة الثالثة.
- 39 - الطوسي، نصير الدين محمد بن محمد بن الحسن، أساس الاقتباس تصحيح مدرس رضوي، منشورات جامعة طهران، طهران، 1361 ش، الطبعة الثالثة.
- 40 - العسكري، الحسن بن عبد الله بن سهل، معجم الفروق اللغوية، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم المشرفة، 1412 هـ، الطبعة الأولى.
- 41 - الغراب، محمود محمود، شرح فصوص الحكم من كلام الشيخ الأكبر، دمشق، 1416 هـ، الطبعة الثانية.
- 42 - الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، المستصفى في علم الأصول، تحقيق: محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية - بيروت، 1413 هـ، الطبعة الأولى.
- 43 - الغزالي، أبو حامد، محك النظر، تصحيح رفيع العجم، دار الفكر، بيروت، 1994م، الطبعة الأولى.
- 44 - الفارابي، محمد بن محمد بن طرخان، المنطقيات، تحقيق محمدتقي دانش پزوه، منشورات مكتبة المرعشي النجفي، قم 1408 هـ، الطبعة الأولى.
- 45 - الفاضل المقداد، المقداد بن عبد الله بن محمد - أبو الفتح بن مخدوم الحسيني، الباب الحادي عشر مع شرحه النافع يوم الحشر ومفتاح الباب، تحقيق الدكتور مهدي محقق، مؤسسه المطالعات الإسلامية، طهران، 1365 ش.
- 46 - الفيومي، أحمد بن محمد المقري، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، منشورات دار الرضي: قم - إيران.
- 47 - الغنابادي، سلطان محمد، تفسير بيان السعادة في مقامات العبادة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، 1408 هـ، الطبعة الثانية.
- 48 - المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، بحار الأنوار، مؤسسة الطبع والنشر، بيروت - لبنان، 1410 هـ، الطبعة الأولى.

- 49- مشكيني، علي، اصطلاحات الأصول ومعظم أبحاثها، نشر الهادي، قم 1416 هـ، الطبعة السادسة.
- 50- النائيني، محمدحسين، فوائد الأصول، تقريرات محمدعلي الكاظمي الخراساني، الناشر: جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، 1418 هـ، الطبعة الأولى.
- 51- الواحدي، علي بن أحمد، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، دار القلم 1415 هـ، بيروت، الطبعة الأولى.
- 52- آل ياسين، جعفر، الفارابي في حدوده ورسومه، بيروت، 1405 هـ، الطبعة الأولى.
- 53- الحسيني اليزدي، عبد الله بن شهاب الدين، الحاشية على تهذيب المنطق، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، 1412 هـ، الطبعة الثانية.
- 54- اليزدي، محمدي مصباح، محاضرات في الأيدولوجيا المقارنة، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، الناشر مؤسسة في طريق الحق، قم، مطبعة سلمان الفارسي، الطبعة الثانية.
- 55- العجم، رفيق، موسوعة مصطلحات التصوف الإسلامي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1999م، الطبعة الأولى.
- 56- سجاد جعفر، فرهنگ معارف اسلامي، منشورات جامعة طهران، طهران، 1373 ش، الطبعة الثالثة.

قراءة في كتاب اللوامع الإلهية

د. مصطفى عزيزي

كتاب (اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية) من تأليف جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلبي رحمته الله المعروف بفاضل المقداد المتوفى سنة 826 هـ من تلامذة الشهيد الأول مكي بن محمد بن حامد العاملي الجزيني المستشهد سنة 786 هـ. و(السيور) قرية من قرى الحلة. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه آية الله الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي.

الهدف من تأليف هذا الكتاب القيم هو أنّ المؤلف العلامة الفاضل المقداد أراد أن يبين دورة كاملة من الأبحاث العقديّة والكلامية ويكشف عن أسرارها بشكلٍ معمقٍ ودقيقٍ، وبمنهجٍ برهانيٍّ قويٍّ بحيث يحتوي على الإجابة عن الشبهات والأسئلة المطروحة في كلّ مبحثٍ. ويبدو من مقدّمة هذا الكتاب أنّ أحد تلامذته الأذكياء المؤهلين في تحصيل العلوم العقلية طلب من العلامة السيوري أن يكتب كتابًا جامعًا في المباحث العقديّة بشكلٍ

رصينٍ ومتقين، فلبى العلامة طلبته، وألف هذا الكتاب تلبيةً لدعوة هذا التلميذ الذكي. يقول الفاضل المقداد حول الدافع والحافز الذي شجعه لتأليف كتاب (اللوامع الإلهية):

«وبعد، فلما تطابق العقل والنقل، وتوافق الفرع والأصل على عظم العلم وجلالته قدرًا، وارتفاع أهله في الملائحة الأعلى شرفًا وذكورًا كان بالاعتناء والتحصيل أحق وأحرى، وكل ما كان موضوعه أعلى وأنفس كان بالاعتناء أولى وأقيس. وعلم الكلام من بين هذه العلوم كاشفٌ عن أستار الجبروت، ومطلعٌ على مشاهدات الملك ومغيبات الملكوت، وفارقٌ بين أهل الهداية والضلالة، ومطلعٌ على صفات المختارين للرسالة والإمامة، ومبينٌ أحوال السعداء والأشقياء يوم القيامة. وقد صنّف العلماء في ذلك الجَمِّ الغفير، وبالغوا في تنقيح مسائله بالتقرير والتحريز، فأحببت مزاحمتهم في التقرب إلى ربّ الأرباب، والفوز بوافر الأجر وجزيل الثواب، بتحرير كتابٍ جامعٍ لغرر فرائد العلم المشار إليه، وتقدير نكت فوائد المعول فيه عليه، وأرهف عزمي على ذلك التماس من عرفت الذكاء والتحصيل من شأنه، واستنبت السعادة على صفحات وجهه وفلتات لسانه، وتنزل مني منزلة ولدته الأرواح لا ولدته الأشباح مبالغًا في الوقوف على أسرار هذا العلم الأسنى، والتشوق إلى الاطلاع على دقائقه الحسنى، فأجبت ملتسمه وصنفت هذا الكتاب الموسوم باللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، معتمدًا على الحق في سلوك طريق الصدق، وربّته على لوامع» [الفاضل المقداد، 1422، ص 80].

للمؤلف كتبٌ اعتقاديةٌ أخرى من بينها:

1. كتاب (الاعتماد في شرح كتاب واجب الاعتقاد) شرح فيه كتاب (واجب الاعتقاد) للعلامة الحلي.

2. كتاب (إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين) شرح فيه كتاب العلامة الحليّ المسمّى بـ (نهج المسترشدين في أصول الدين).
3. كتاب (الأنوار الجلالية في شرح الفصول النصيرية) للخواجه نصير الدين الطوسي.
4. (النافع يوم الحشر) في شرح الباب الحادي عشر للعلامة الحليّ.

إطراء العلماء

أشاد العلماء بمنزلة العلامة فاضل المقداد السيوريّ العلميّة، وهنا نشير إلى بعض عباراتهم في إطراء ومدح شخصيته في هذا المجال.

يقول الشيخ الحرّ العامليّ حول الشخصية العلميّة للعلامة فاضل المقداد:

«كان عالمًا فاضلاً متكلمًا محققًا مدققًا، له كتبٌ منها: (شرح نهج المسترشدين في أصول الدين)، و(كنز العرفان في فقه القرآن)، و(التنقيح الرائع في شرح مختصر الشرائع)، و(شرح الباب الحادي عشر)، و(شرح مبادئ الأصول)، وغير ذلك. يروي عن الشهيد محمد بن مكيّ العامليّ. [الحرّ العامليّ، أمل الآمل، ج 2، ص 253]

قال العلامة المجلسيّ في (البحار): «الشيخ الأجلّ المقداد بن عبد الله، من أجلة الفقهاء، وتصانيفه في نهاية الاعتبار والاشتهار» [المجلسيّ، البحار، ج 1، ص 41].

وأيضًا قال صاحب كتاب (روضات الجنّات): «كان عالمًا فاضلاً متكلمًا محققًا مدققًا» [الخوانساريّ، روضات الجنّات، ج 7، ص 163].

قال العلامة المامقاني في (التنقيح): «كان عالمًا جليلاً، وفاضلاً نبيلًا، محققًا مدققًا، متكلمًا وفتيًا» [المامقاني، تنقيح المقال، ج 3، ص 245].

قال الشيخ عباس القمي في (الكُنَى والألقاب): «هو الشيخ الأجل أبو عبد الله المقداد بن عبد الله بن محمد بن الحسين بن محمد السيوري الحلي الأسيدي الغروي، كان عالمًا فاضلاً فقيهاً محققاً مدققاً.

له كتبٌ منها (شرح نهج المسترشدين في أصول الدين)، و(كنز العرفان في فقه القرآن)، و(التنقيح الرابع في شرح مختصر الشرائع)، و(شرح الباب الحادي عشر)، و(شرح مبادئ الأصول)، و(شرح ألفية الشهيد)، و(نضد القواعد) رتب فيه قواعد الشهيد، و(شرح فصول الخواجة نصير الدين) و(اللوامع في الكلام) إلى غير ذلك» [القمي، الكنى والألقاب، ج 5، ص 85].

وقال عمر رضا كحالة في كتابه (معجم المؤلفين): «المقداد بن عبد الله فقيه، أصولي، متكلم، مفسر، أخذ عن الشهيد الأول محمد بن مكي وتوفي بالنجف» [عمر رضا كحالة، ج 12، ص 317].

فصول كتاب (اللوامع الإلهية)

كتاب (اللوامع الإلهية) طبع بحجم كبير يشتمل على 680 صفحة في مجلد واحد، بعد طبعة منقحة بتحقيق آية الله الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي. يحتوي هذا الكتاب القيم على مقدمة المؤلف، وقد رتبته على لوامع وهي جمع لـ (لامع)، أي من لَمَعَ بمعنى إضاءة الشيء بسرعة، ثم يقاس على ذلك ما يجري مجراه. من ذلك: لَمَعَ البرق وغيره، إذا أضاء، فهو لامعٌ. ولَمَعَ السيْفُ. [معجم مقاييس اللغة، ج 5، ص 211]

فالكتاب يشتمل على اثني عشر "لامعاً"، وهو اسمٌ للعناوين الأصلية، وهناك عناوين فرعيةٌ مثل الأبحاث والمقاصد والفصول والمرصد والقطب (أو المطلب).

اللامع الأوّل في مباحث النظر، اللامع الثاني في تقسيم العلوم، اللامع الثالث في الوجوب والامتناع والإمكان والقدم والحدوث، اللامع الرابع في الماهية ولواحقها، اللامع الخامس في تقسيم الممكنات، اللامع السادس في حدوث العالم، اللامع السابع في وجود الصانع - تعالى - وأحكام وجوده، اللامع الثامن في صفاته تعالى، اللامع التاسع في الأفعال، اللامع العاشر في النبوة، اللامع الحادي عشر في الإمامة، اللامع الثاني عشر في الحشر والجزاء. إذا أمعنا النظر في المحاور الأصلية للكتاب، فسنجد أنّ هناك ترتيباً وتنظيماً خاصاً بينها، ويمكن بيان ذلك في عدّة أمور:

1. المباحث المنطقية التي تتطرّق إلى تعريف الفكر والنظر وتعريف الدليل وأقسامه من حيث المادة والصورة، وهذا البحث مختصرٌ وموجزٌ بحيث لا يتجاوز ست صفحاتٍ.

2. المباحث المتعلقة بنظرية المعرفة، عندما يصل البحث في هذا الكتاب إلى أقسام العرض، وهو إما مختصّ بالأحياء وإما غير مختصّ بهم، يذكر الفاضل المقداد "العلم" في ذيل الأعراض المختصة بالأحياء. ثم يتطرّق إلى المباحث المتعلقة بنظرية المعرفة كضرورة مفهوم العلم وأقسامه من الفعلي والانعالي، والضروري والنظري، واتحاد العاقل بالمعقول، ونظرية المطابقة وغيرها من الأبحاث المعرفية، وهي مهمّةٌ جدّاً في تأصيل الأصول العقديّة.

3. القواعد العامّة العقلية والفلسفية التي تنفع في تأصيل العقيدة، وكتاب اللوامع الإلهية يتناول مجموعةً مختصرةً من أمّهات المعارف الفلسفية

وأصولها، مثل مفهوم الوجوب والإمكان والحدوث والقدم واعتبارات الماهية والوحدة والكثرة والعلة والمعلول وغيرها من المباحث الضرورية التي تساعد المتعلم على فهم منطقي دقيق للاعتقادات.

وجوه الإبداع لكتاب (اللوامع)

1. في هذا الكتاب فصولاً بالمعنى العام سميت باللوامع، وهناك فصولاً تم تبويبها في ذيل بعض اللوامع تحت عنوان "فصول". اختيار عنوان "اللوامع" للكتاب وتسمية الفصول الأصلية للكتاب باللوامع من النقاط المميزة في هذا الكتاب. إذن هناك تطابق بين اسم الكتاب والعناوين الأصلية المندرجة فيه، وهذا يعدّ في حدّ ذاته ابتكاراً.

2. يدرس المؤلف جميع أبعاد الموضوع، بحيث لا يفوته جانب من الجوانب المحتملة فيه. فهو يستخرج جميع الاحتمالات والفروض في كلّ مسألةٍ ويجيب على الإشكالات المفترضة التي قد تخطر ببال القارئ ويردّ عليها.

بعبارة أخرى يركّز المؤلف على منهج الدوران بين النفي والإثبات في الاستدلال على المطالب، وهي الطريقة التي تسدّ باب التردد والتشكيك على الإنسان، بحيث يضطرّ إلى أن يلتزم بأحد طرفي النقيض ولا ثالث لهما، وهذا هو الحصر العقليّ الذي لا يفسح مجالاً للخصم من الهروب ويلزمه بأحدهما، خلافاً للحصر الاستقرائيّ الذي فيه مفرّ للخصم. وهذه الطريقة راجحة في كلّ المحاور المذكورة للكتاب. فعلى سبيل المثال يستدلّ الفاضل المقداد على نفي الوساطة بين الوجود والعدم، من خلال هذا البيان:

«كلّ ما نعبر عنه إمّا أن يُفرض له تحقُّقٌ أو لا، والأوّل موجودٌ وثابتٌ، والثاني معدومٌ ومنفئيّ، والموجود إمّا أن يُفرض له تحقُّقٌ في الخارج أو لا،

والثاني الذهني كجبلٍ من ياقوتٍ وبحرٍ من زئبقٍ، والأول إما أن يكون وجوده من ذاته وهو الواجب، أو من غيره وهو الممكن، والمعدوم إما أن يمكن وجوده أو لا، والثاني هو المستحيل والمنتع، فقد ظهر أنه لا واسطة بين الموجود والمعدوم، وأن الوجود الذهني متحقق وأنه لا شيئية للمعدوم خارجاً» [الفاضل المقداد، 1422، ص 87].

3. إتقان المطالب المطروحة من جهة المادّة والصورة، فإنّ القضايا والمقدّمات التي يستخدمها المؤلف في إثبات مدّعياته مقدّماتٌ قطعيةٌ يقينيةٌ ترجع إلى البدهيات الأولى، ومن جهة الصورة يعتمد على البرهان العقليّ القطعيّ الذي يرجع إلى الشكل الأول البدهي، وكذلك يستخدم القياس الاستثنائيّ القطعيّ الذي يفيد اليقين بحيث لا يشقّ له غبار.

4. منهج المؤلف في أغلب المباحث هو أنه يقوم في الخطوة الأولى بتحليل المفاهيم الأصليّة في أصول العقائد، وتحديدّها بقيودٍ دقيقةٍ ومتينةٍ، إذ يعطي تعريفًا جامعًا مانعًا لها، بحيث لا يبقى أمرٌ ضروريّ في التعريف إلا ويتعرّض له. ثم بعد ذكر التعريف والتحديد يذكر الفاضل المقداد القيود الاحترافية والتوضيحية في التعريف، ويُخرج ما هو غير متعلّق بالبحث. وعلى سبيل المثال يقول في تعريف (النبي): «النبي هو الإنسان المأمور من السماء بإصلاح الناس في معاشهم ومعادهم، العالم بكيفية ذلك، المستغني في علمه وأمره عن واسطة البشر، المقترنة دعواه بظهور المعجز» [المصدر السابق، ص 239].

ثمّ يشرح قيود هذا التعريف وهي كما يلي: 1. كون النبي إنساناً. 2. كون أمر ذلك الإنسان من السماء. 3. كون هذا الإنسان مستغنياً في علومه عن البشر، وغيرها من القيود.

كذلك في تعريف مفردة "العصمة" يشرحها ويبين قيودها بشكلٍ دقيقٍ ومتمينٍ ويُخرج في ضوء القيود المأخوذة في التعريف الآراء المخالفة والمغايرة للتعريف [المصدر السابق، ص 243]، وهذه ميزةٌ مهمّةٌ من ميزات هذا الكتاب القيم.

ثم بعد ذكر التعريف الدقيق للمصطلحات الرئيسية، يستقصي الأحكام واللوازم العقلية المترتبة على ذلك المفهوم من عدّة جهاتٍ، وهذا يشبه العملية العقلية في علم الرياضيات. هذا المنهج الرياضي الذي يستخدمه السيوري في هذا الكتاب من جهةٍ يجعل المطالب متقنًا رصينًا، ومن جهةٍ أخرى يشحذ ذهن القارئ ويؤثر فيه منهيًا، وهذه نقطةٌ مهمّةٌ علينا أن نأخذها بنظر الاعتبار.

5. الجمع بين الإيجاز والإتقان والرصانة، كما يقول أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «خَيْرُ الْكَلَامِ مَا لَا يُعْمَلُ وَلَا يَقُلُّ» [الأمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، ص 210].

6. من الميزات المهمة والملفتة للنظر في كتاب (اللوامع الإلهية) التمييز بين المفاهيم الاعتبارية والحقيقية. فإن المؤلف يحاول كثيرًا أن يفكك في مطلع البحث بين المعقولات الثانية والمعقولات الأولى. مثلاً عندما يدخل في مبحث المواد الثلاث أو الحدوث والقدم أو الوحدة والكثرة أو ما شابه ذلك، قبل كلّ شيءٍ يصرّح بأنّ هذه المفاهيم تُعدّ من الاعتباريات والمعقولات الثانية، وقيم البرهان على هذا المدعى. يقول الفاضل المقداد حول مفهوم الحدوث والقدم:

«القَدَمُ والحدوث اعتباران عقليّان ليس لهما تحقّق في الخارج، وإلا لزم التسلسل أو اتّصاف الشيء بنقيضه؛ لأنّ كلّ موجودٍ خارجيٍّ إمّا قديمٌ أو حادثٌ؛ لما ذكرناه من الحصر العقليّ، فلو كان أحدهما موجودًا في الخارج لزم ما ذكرناه» [الفاضل المقداد، 1422، ص 98].

7. الدراسة المقارنة بين المدارس الفكرية من ميزات كتاب (اللوامع الإلهية)، فإن السيوري يؤصل في كل بحث من المباحث الكلامية، ثم يأتي بآراء سائر المدارس الكلامية والفكرية ونظرياتها، ثم ينقدها ويُبطلها ببيانٍ علميٍّ رصينٍ.

8. من أهم الميزات والسمات البارزة في كتاب (اللوامع) هو أنّ المؤلف في كلِّ مبحثٍ يتطرق إلى الشبهات والأسئلة الافتراضية وموارد النقض التي يمكن أن ترد على ذلك البحث. هذه الميزة تجعل الكتاب متميزاً عن كثيرٍ من الكتب الكلامية، فإنَّ القارئ عندما يطالع هذا الكتاب يرى أنّ الفاضل المقداد قد أجاب على كثيرٍ من الأسئلة والشبهات المحتملة في البحث، ولا يفوته شيءٌ منها تقريباً. وفي الحقيقة يحتوي هذا الكتاب على نقد الانتقادات التي قد ترد عليه.

9. ذكر كثيراً من الجوانب والأبعاد المقدرة والمحتملة في كلِّ بحثٍ بعبارةٍ موجزةٍ تستوعب جميع جزئياته وتفصيله، بحيث يشعر القارئ أنه لا يفوته شيءٌ من المطالب. والحق ما ذكره صاحب (روضات الجنّات) عندما قال: «كتاب (اللوامع) من أحسن ما كتب في فنِّ الكلام على أجمل الوضع وأسدِّ النظام، وهو في نحوٍ من أربعة آلاف بيتٍ ليس فيه موضعٌ ليته كان كذا وليت» [الموسوي الخوانساري، روضات الجنّات، ج 7، ص 163].

10. مع أنّ الفاضل المقداد في كتابه القيم (اللوامع الإلهية) يتبع المنهج العقليّ الفلسفيّ والتحليليّ في المباحث، ولكنّه من ناحية المضمون والمحتوى يحاول أن يميّز بين مدّعيّات الفلاسفة ومدّعيّات المتكلمين. وعبارةً أخرى يدافع السيوري عن المبادئ الكلامية في قبال نظرية الفلاسفة، والشاهد على

ذُكِرَ عندما يقسّم الممكنات نراه يضع عنوانين: الأوّل "تقسيم الممكنات على رأي الحكماء"، والثاني "تقسيم الممكنات على رأي المتكلمين" [الفاضل المقداد، اللوامع الإلهية، ص 113 و127].

كذلك في مبحث حدوث العالم يذكر أدلة الحكماء على قَدَمِ العالم، ثمّ يرفضها ويدافع عن نظرية المتكلمين [المصدر السابق، ص 145]، وكذلك الحال في رفض قاعدة "الواحد لا يصدر منه إلا الواحد" [المصدر السابق، ص 107].

11. يعدّ المؤلّف وجود الصانع غنيّاً عن الاستدلال مع ما بيّنه من حدوث العالم؛ فإنّ الضرورة قاضيةٌ بافتقار ما لم يكن ثمّ كان إلى فاعلٍ، وإنّ ذلك مركزوزٌ في جبلة كلّ ذي إدراكٍ. ولكن من باب التنبيه يستند إلى أدلة عقليةٍ لإثبات وجود الله تعالى.

بالنسبة إلى أدلة إثبات الواجب تعالى، يقسّم الفاضل المقداد الأدلة إلى "بديعة" و"مشهورة"، ومراده من الأدلة البديعة هو الدليل الذي لا يتوقّف على استحالة الدور والتسلسل، والمقصود من الأدلة المشهورة هو الدليل الذي يعتمد على استحالة الدور والتسلسل. ثمّ يذكر السيوريّ دليلين من الأدلة البديعة وينسب الأوّل إلى المحقّق الطوسي، والثاني إلى شيخه العلامة القاشاني. [المصدر السابق، ص 152]

لكن بعد التأمل يظهر أنّ كلا الدليلين على إثبات وجود الله - تعالى - يتوقّف على استحالة الدور والتسلسل، خلافاً لما ادّعه فاضل المقداد. أمّا الدليل الأوّل: «لولا لم يكن الواجب موجوداً لم يكن لشيءٍ من الممكنات وجودٌ أصلاً، واللازم كالملزوم في البطلان».

بيان الملازمة: أن الموجود يكون حينئذٍ منحصرًا في الممكن، وليس له وجودٌ من ذاته بل من غيره، فإذا لم يعد ذلك الغير لم يكن للممكن وجودٌ، وإذا لم يكن له وجودٌ لم يكن لغيره عنه وجودٌ، لأنَّ إيجاده لغيره فرعٌ على وجوده؛ لاستحالة كون المعدوم موجودًا. [المصدر السابق، ص 151]

النقد: قد ورد في هذا الدليل: "فإذا لم يعد ذلك الغير لم يكن للممكن وجودٌ"، نحن ننقل الكلام إلى ذلك "الغير"، هل هو واجبٌ أو ممكنٌ؟ المفروض أنه ليس بواجبٍ بل الوجود منحصرٌ في الممكن. فإذا كان ذلك الغير ممكنًا يحتاج إلى غيرٍ آخر وهكذا يتسلسل أو يدور. فلا محيص للمستدل أن يفترض استحالة الدور والتسلسل مسبقًا حتى يصحّ دليله.

أما الدليل الثاني وهو الدليل الذي أقامه القاشاني:

«تقريره متوقّف على مقدّمتين: إحداهما تصوّريّة وهو أنّ مرادنا بالموجب التامّ العلة التامة ما يكون كافيًا في وجود أثره. وثانيتهما: تصديقيّة، وهي أنّه لا شيء من الممكن بموجب تامّ لغيره، لأنّه لو أوجبه وموجبيّته له تتوقّف على موجوديّته، وهي متوقّفة على موجوديّة سببه؛ فلا يكون ذلك الموجب كافيًا في إيجاد غيره. وحينئذٍ نقول: لا شكّ في وجود موجودٍ، فإن كان واجبًا لذاته فالمطلوب، وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من موجبٍ وليس بممكنٍ؛ لما تقدّم، فيكون واجبًا لذاته وهو المطلوب» [المصدر السابق، ص 152].

النقد: الإشكال هو هذه المقدمة: "وإن كان ممكنًا فلا بدّ له من موجبٍ وليس بممكنٍ"، السؤال هو: لماذا لا بدّ أن يكون للممكن موجبٌ غير ممكنٍ؟! الجواب هو: دفعًا للدور والتسلسل. فتتوقّف مقدّمات هذين الدليلين على استحالة الدور والتسلسل، فليسا دليلين بديعين.

12. ممّا يلفت النظر في كتاب (اللوامع الإلهية) هو منهج العلامة السيوري في نفي التجسيم عن الله - تعالى - وأنه ليس بمرئي. فإنّ طريقته في الإجابة على القائلين بتجسيم الله - تعالى - من أفضل الطرق العلمية في كتب المتكلمين. وقد بحث الفاضل المقداد في أكثر من ثلاثين صفحة نقد أفكار الحشوية والمجسمة من أهل الحديث والفكر الظاهري الذي يجمد على ظواهر الكتاب والسنة، وينفي التأويل.

يرفض العلامة السيوري في البداية بالدليل العقلي أنّ الله - تعالى - مرئي، وإلا يستلزم أن يكون في جهة خاصة، وكلّ ذي جهة فهو متحيّزٌ وجسمٌ، وكلّ جسمٌ حادثٌ، وكلّ حادثٌ مفتقرٌ ومحتاجٌ.

ثمّ يدخل في تأويل الآيات التي احتجّ بها المجسمة والمشبّهة في تجسيم الله تعالى، ولكن قبل تأويل ظواهر الآيات المشعرة بالتجسيم، يؤصّل أصلاً مهمّاً وهو: «إذا تعارض العقل والنقل، وجب تأويل النقل، وإلا لزم اطراح العقل، فيطرح النقل أيضاً لا يطراح أصله» [الفاضل المقداد، ص 165].

ثمّ بعد ذكر هذا الأصل المهمّ، من باب نفي الاستبعاد للتأويل يأتي بمصاديق من التأويل من الكتاب والسنة التي تدعو الضرورة إلى ذلك التأويل، حتّى كبار أهل الحديث كأحمد بن حنبل يعترف بالتأويل في هذه الموارد، كقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [النور: 35]، فكّل عاقلٍ يعلم بالبديهة أنّ إله العالم ليس هو الشيء المنبسط على الجدران والحيطان، ولا هو الفائض من جرم الشمس والقمر، وغيرها من الآيات والروايات التي يجب على كلّ عاقلٍ تأويلها.

ثمّ في الخطوة الثالثة يجعل سورة التوحيد محوراً ومعيّاراً يستند على كلّ كلمة

منها في نفي التجسيم والتشبيه والرؤية، كلفظ "الأحد" و"الصمد" و"لَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ". فلو كان الله - تعالى - جسمًا لكان مركبًا من جزئين على الأقل، وهو ينافي "الأحد" و"الصمد" في هذه الآية المباركة.

ثمّ في المرحلة الرابعة يأتي الفاضل المقداد بالآيات القرآنيّة والروايات ويصنّفها ويوجب على كلّ صنّفٍ من صنوف الآيات، على سبيل المثال ما يدلّ على "الوجه"، ثمّ ما يدلّ على "العين" و"اليد" و"اليمين" و"القبضة" و"الجنب" و"الساق" و"اللقاء" و"الاستواء" و"العلو" وغيرها من الألفاظ المتشابهة، ويؤوّلها بأحسن وجهٍ معقولٍ بما يلائم فهم العرف. [المصدر السابق، ص 170]

فهذا التدرّج في الإجابة والردّ على التقسيم بهذه الصورة الجميلة من إبداعات العلامة الفاضل المقداد، وهو ملفتٌ للنظر.

13. يعتمد مؤلّف (اللوامع الإلهية) على قاعدة "امتناع الترجيح بلا مرجّح" أشدّ الاعتماد، بحيث يبطل كثيرًا من الفروض والاحتمالات بسبب استلزامه الترجيح بلا مرجّح. على سبيل المثال في إثبات توحيد الواجب تعالى، وفي مبحث صفاته - تعالى - كالقدرة وغيرها من المعتقدات يرتكز على هذه القاعدة كثيرًا. [المصدر السابق، ص 205]

14. يهتمّ العلامة السيوريّ في كلّ مبحث بذكر الآراء المخالفة لعقيدته ومذهبه ويقوم بنقدها والردّ عليها كآراء المعتزلة والأشاعرة وأهل الحديث، والخوارج والزيدية والفلاسفة وغيرهم، ويعتني بشكلٍ خاصّ بآراء الأشاعرة وينقدها نقدًا بناءً. ويمكن أن نقول إنّ "الدراسة المقارنة" من ميزات هذا الكتاب؛ فإنّ المؤلّف في كلّ بحثٍ يذكر الآراء المتنافسة والمتخالفة؛ ليكشف للقارئ ما هو الحقّ وما هو الباطل، وهذا من خصائص الدراسة المقارنة.

ففي مبحث الحُسن والقبح العقليّين، والجبر والاختيار، وتعليل أفعال الله - تعالى - بالأغراض، والتكليف بما لا يطاق، والأرزاق، والثواب والعقاب، وغيرها من الأبحاث، [المصدر السابق، ص 209 - 238] يذكر الفاضل المقداد آراء المخالفين من المعتزلة والأشاعرة ويقوم بنقدها وتمييز الصحيح منها من الخطأ.

يقول العلامة السيوريّ حول الأصل الفاسد والمشكلة الرئيسة في الفكر الأشعريّ (الحسن والقبح الشرعيّين):

«واعلم أنّ الأشاعرة لم يوجبوا عليه - تعالى - شيئاً ممّا ذكرنا، بناءً على أصلهم الفاسد من نفي قاعدة الحُسن والقبح وتوهمهم أنّه لا حاكم على أحكم الحاكمين، ولم يعلموا أنّه - سبحانه - بإعطائنا العقول السليمة الحاكمة بذلك هو الحاكم بالحقيقة، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علواً كبيراً» [المصدر السابق، ص 238].

15. من الميزات الأساسية لكتاب (اللوامع الإلهية) أنّ لهذا الكتاب يحتوي على مبحث (تنزيه الأنبياء) من الشرك والمعصية والمفاسد. فقد ألف المتكلمون كتباً كثيرة للردّ على من يتّهم الأنبياء العظام بارتكاب الذنوب والمعاصي استناداً إلى بعض النصوص القرآنية. ولكن عندما نراجع كتاب (اللوامع الإلهية) نجد أنّ العلامة الفاضل المقداد بذل جهوداً مباركةً لتنزيه الأنبياء بشكلٍ مبسوطٍ وبصورةٍ علميّةٍ رصينةٍ، وقام بتأويل الآيات والنصوص القرآنية وتبيينها بحيث لا يرد طعنٌ وتنقيصٌ عليهم.

وقد أورد العلامة السيوريّ خمس عشرة قصّةً من قصص الأنبياء المذكورة في القرآن الكريم، ابتداءً من النبيّ آدم إلى سيّد الأنبياء

محمد ﷺ، ثم استقصى الآيات التي يدلّ ظاهرها على ارتكاب معصية أو ذنبٍ أو خطيئة من الأنبياء العظام، ويجب عليها إجابة شافية مقنعة. على سبيل المثال يذكر الفاضل المقداد اثنتي عشرة آية من الآيات القرآنية التي تُوهم بظاهاها الطعن في عصمة النبي الأعظم محمدٍ ويجب عليها ويؤولها تأويلاً صحيحاً. [المصدر السابق، ص 246] وهذه تعدّ من الميزات والخصائص المميزة لهذا الكتاب.

16. من خصوصيات هذا الكتاب أيضاً اعتماد العلامة السيوري على قواعد أصول الفقه في تأصيل المعتقدات الحقّة والردّ على المعتقدات المخالفة اعتماداً كثيراً، وهذه نقطة مهمّة علينا أن نأخذها بنظر الاعتبار. فهو يعدّ من المتكلمين ممن أتقنوا علم أصول الفقه واستخدموا القواعد الأصولية، فقد استطاع أن يجيب على الشبهات العقديّة والفكرية إجابة قوية مقنعة، وهذا من ثمرات علم الأصول الذي يمنح صاحبه قوة علمية ودقّة عميقة للردّ على الشبهات، بحيث يعتقد بعض الأعاظم بأنّ من أتقن علم أصول الفقه وتدرب على استخدامه في إثبات المعتقدات الدينية، سوف يصير مجتهداً في علم الكلام بحيث يقدر على ردّ الفرع إلى الأصل أو تطبيق الأصل على الفرع في المباحث العقديّة.

وبما أنّ الفاضل المقداد من تلاميذ الشهيد الأوّل ومن الذين لهم إلمام بعلم أصول الفقه، فقد اعتمد على القواعد الأصولية في الأبحاث العقديّة، خاصّة في مبحث النسخ والبداء [المصدر السابق، ص 304]، وقد قام في ضوء القواعد الأصولية على نقد المذاهب الباطلة والآراء الفاسدة الموجودة عند اليهود والنصارى والمجوس والثنوية وعبدة الأصنام والمنجمين وأهل الطبيعة بشكلٍ دقيقٍ وبطريقة علمية رصينة [المصدر السابق، ص 303]، فعلى سبيل المثال قاعدة

(تقديم الدليل العقلي القطعي على الدليل الظني عند تعارضهما) من القواعد الأصولية التي يعتمد عليها الفاضل المقداد في الإجابة عن الإشكالات الواردة على عصمة الأنبياء. [ظ: المصدر السابق، ص 271]

17. بالنسبة إلى موضوع الإمامة فقد أحسن العلامة الفاضل المقداد في إقامة الدليل والبيان في إيضاح حقيقة الإمامة، فقد خصص قرابة مئة صفحة لموضوع الإمامة العامة والخاصة بشكل عميق ودقيق، وينبغي أن يُدرّس هذا القسم بشكل مستقل في الأوساط العلمية، وهو من أفضل النصوص في مبحث الإمامة، قال عليه السلام:

«واعلم أنّ بحث الإمامة مبنيٌّ على خمسة مطالب وهي: ما، وهل، وكيف، ولم، ومن. الأول: ما الإمامة؟ والثاني: هل الإمام يكون موجوداً دائماً أو في بعض الأوقات؟ الثالث: لِمَ وجبت الإمامة؟ وهو البحث عن العلة الغائية لوجودها. الرابع: كيف الإمام؟ وهو بحثٌ عمّا ينبغي أن يكون عليه الإمام من الصفات. الخامس: مَنْ هو الإمام؟ وهو البحث عن تعيينه في كلِّ زمانٍ» [المصدر السابق، ص 320].

وقد أثبت العلامة السيوري أنّ أمير المؤمنين عليّاً أفضل الخلق بعد رسول الله صلى الله عليه وآله عن طريقين:

1. طريق النصوص القرآنية والروائية.

2. طريق الأفضلية.

ويقسّم الفضائل إلى ثلاثة أقسام: النفسانية، البدنية، الخارجية. وهذا التقسيم للفضائل من إبداعات العلامة الفاضل المقداد وهو تقسيم رائع ومعقول.

الفضائل النفسانية كالسبق إلى الإيمان، والعلم، والعفة، والشجاعة،
والزهد، والسخاء، والحلم، وشرف الخلق وحسنه، والطهارة من الذنوب،
والإخبار بالمغيبات، وظهور المعجز عنه كقلع باب خيبر. ويأتي بأدلة وشواهد
على أن الإمام عليًا عليه السلام هو الأمثل والأفضل في كل هذه الفضائل والكمالات
النفسانية على سائر الناس. وأمّا الفضائل البدنية كالعبادة والجهاد في سبيل
الله، فالإمام عليٌّ هو الأفضل فيهما، والفضائل الخارجية كالنسب الشريف
ومصاهرته لرسول الله بزواجه من سيّدة نساء العالمين، والأولاد الأشراف
الذين لم يكن لأحدٍ من الصحابة مثلهم كالحسن والحسين والسجاد والباقر
والصادق وغيرهم من الأئمة الطاهرين عليهم السلام. [ظ: المصدر السابق، ص 386]

قائمة المصادر

القرآن الكريم

1. ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399 ش.
2. المجلسي، محمدباقر، بحار الأنوار، بيروت، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الثانية، 1403 هـ.
3. جمال الدين مقداد بن عبد الله الأسدي السيوري الحلي، اللوامع الإلهية في المباحث الكلامية، تحقيق آية الله الشهيد السيد محمد علي القاضي الطباطبائي، قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الثانية، 1422 هـ.
4. التميمي الأمدي، عبد الواحد بن محمد، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، المصحح: درايي، مصطفى، قم، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، 1407 م.
5. الحر العاملي، أمل الآمل، طبع النجف، 1358 ش.
6. الموسوي الخوانساري، محمدباقر، روضات الجنات في أحوال العلماء والسادات، بيروت، دار الإسلام، الطبعة الأولى، 1411 هـ.
7. المامقاني، عبد الله، تنقيح المقال، قم، دار مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1424 هـ، الطبعة الأولى.
8. القمي، عباس، الكنى والألقاب، طهران، مكتبة الصدر.
9. عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1957 م.

التكنولوجيا موجبٌ كافٍ للسعادة: شبهةٌ وردودٌ

د. محمد علي أردكان

الخلاصة

هل نحن بحاجةٍ إلى العقيدة في عصرنا عصر التكنولوجيا وتطور العلوم البشرية المحير للعقول؟ وهل يستطيع الإنسان فعلاً أن يكتفي بالتكنولوجيا والتطورات الحديثة عنصراً يخلق له السعادة والراحة، ويضع العقيدة أو الدين والمذهب جانِباً؟ وهل يمكن حذف العقيدة من الحياة أساساً؟ تحاول هذه المقالة الإجابة عن هذه الأسئلة. وعند إجابتنا عن ذلك عبر المنهج التوصيفي والتحليلي، نرى أنّ العقيدة لها دورٌ محوريٌّ وأساسيٌّ في هوية الإنسان وحياته، وليس هذا فحسب بل تتضاعف حاجة كلِّ شخصٍ من أبناء البشر إلى العقيدة كلما واکب التطور العلمي. ويمكن القول إنّ الوصول إلى السعادة

الحقيقية والأبدية لا يمكن إلا بالتزود من العقيدة الصحيحة والعمل في ضوئها. أضف إلى ذلك أنّ تصوّر الحياة في عصر التكنولوجيا والإفادة من معطياتها لا يمكن دون الالتزام العملي بخلفياتها الفكرية والعقدية، ومن هنا تتبلور محورية العقيدة وأهميتها من أجل الإفادة المعقولة والمنضبطة من نتاجات العلوم البشرية.

المفردات الدلالية: العقيدة، عصر التكنولوجيا، السعادة، المعنوية، الإنسان.

المقدمة

من أوجد الإنسان وسائر المخلوقات في العالم؟ وما هي علاقته مع خالقه وموجده؟ ما هو الهدف من خلق الإنسان؟ ولماذا يعيش الإنسان في هذه الدنيا المحفوفة بالبلايا والمحن؟ ما هو الطريق إلى السعادة؟ وماذا سيحدث بعد موت الإنسان ومغادرته هذه الحياة؟ هل يستوي الناس بعد مماتهم فتكون عاقبة المؤمنين والملاحدة واحدة؟ أجل، هناك الكثير من الأسئلة يمكن أن تطرح أمام أيّ إنسانٍ طيلة حياته القصيرة. ويعدّ هاجس هذه الأسئلة نماذج من الأسئلة البنيوية التي تراود الإنسان منذ نعومة أظفاره إلى آخر لحظات عمره. ومن البعيد جدًّا أن تغيب عن ذهن الإنسان ولم يتأمل ويهتم فيها أو لم تخطر بباله ولو لمرة واحدة في حياته. إنّ الإجابة عن أسئلة كهذه مهمة للغاية بغض النظر عن الدين أو المذهب الذي يعتنقه المرء، وإنّ نتائجها ستؤثّر في طبيعة حياته وكيفية سلوكه على الصعيدين الفردي والاجتماعي؛ ولهذا السبب يمكن القول إنّ الإنسان لم يعيش ولن يعيش - بل لا يمكنه العيش - دون العقيدة، أجل فإنّ حياة الإنسان مملوءة بالمعتقدات، ولا

يمكن أن تخلو منها. ومن هنا يظهر أنّ الأسئلة الأساسية في حياة كلِّ إنسانٍ بحاجةٍ إلى أجوبةٍ مقنعةٍ ومنطقيّةٍ، سواءً كانت عن شعورٍ ووعيٍّ أو لا، وسواءً عاش الإنسان في العصر الحجري أو في عصر التكنولوجيا، وحتى في عصر التطوّرات العلميّة المدهشة.

وربّما يُتصوّر أنّنا لسنا بحاجةٍ إلى العقيدة في عصر التكنولوجيا والعولمة، ويمكننا تلبية كلّ الحاجات عبر الاستعانة بالنتائج التقنيّة وما توصلت إليه العلوم الطبيعيّة حديثاً. ويبدو أنّ جذور هذا التصوّر غير الصحيح انبثقت منذ عصر النهضة الأوروبيّة والتحوّل الفكريّ الشامل وتأثير الاكتشافات والاختراعات في العلوم الطبيعيّة، وانكفاء الفكر الفلسفيّ والعقليّ وضموره في برهنةٍ من الزمن [See: Copleston, A History of Philosophy, V.3, ch18]. وتجدر الإشارة إلى أنّ ظهور وانتشار الإسمائيّة أو الاسميّة (أصالة التسمية = Nominalism)، وإنكار الكلّيّات [المنطقيّة] في القرن الرابع عشر وما تلاه، وكذلك ظهور أشخاصٍ تجريبيين (Empiricists) كديفيد هيوم (David Hume)، وبروز التيارات الإنسانيّة (Humanism)، وغضّ الطرف عن المسائل الإلهيّة، وعدم الاهتمام بمسائل ما وراء الطبيعة، والتوجّه صوب التحرّر المفرط؛ أسهم في انحسار الدور الأساسيّ للعقيدة في عصر التكنولوجيا. أضف إلى ذلك دور المذهب التجريبيّ المفرط الذي عُرف بالمذهب الوضعي (Positivism)، الذي عدّ المفاهيم الاستنتاجيّة للعلوم مفاهيم غير علميّة وليست ذات معنى. فاعتقد أوغوست كونت (Auguste Comte) بالمذهب الوضعيّ بعد تقسيمه الفكر البشريّ إلى ثلاث مراحل، وهي: الدينيّة والفلسفيّة والعلميّة (الوضعيّة) وتبنيّ شريعة عبادة الإنسان! ولا ننسى الدور الذي لعبه المذهب البراجماتيّ في هذا المضمار. والنتيجة هي عدم بقاء أيّ

مجالٍ للدين والعقيدة مع هذه الرؤية الحسيّة والتجريبية المفرطة. هذا الاتجاه بمراتبه المختلفة سارٍ في تاريخ الفكر الفلسفيّ الغربيّ، ويُنشر يوماً بعد يومٍ في المراكز العلميّة العالميّة. تركّز هذه المقالة على محوريّة العقيدة في عصر التكنولوجيا من خلال بيان المقصود من أهمّ المفردات الدلاليّة، أي العقيدة والتكنولوجيا، ومن ثمّ بيان علاقة عصر التكنولوجيا بالعقيدة، وضرورة العقيدة ومحوريّتها في هذا العصر.

العقيدة

إنّ كلمة "عقيدة" مأخوذةٌ من الـ (عَقْد)، وهو نقيض الحَلِّ [ابن منظور، لسان العرب، ج 9، ص 309] بمعنى الإحكام والحزم دون شكّ. ويقال فيما يجب الاعتقاد به، فالعقيدة ما يدين الإنسان به، ولَهُ (عَقِيدَةٌ) حَسَنَةٌ يعني سَالِمَةٌ مِنَ الشَّكِّ [القيويّ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعيّ، ج 2، ص 421] وأمّا المقصود من العقيدة بمعناها العامّ في هذا المقال عبارةٌ عمّا يلزم قبوله وتصديقه بحكم الذهن الجازم، وبدون شكّ على أساس الأدلّة الصحيحة، فتخرج العقيدة الباطلة من هذا التعريف.

ماهية التكنولوجيا

لقد جرّب التاريخ الفلسفة الغربيّة بوصفها مرحلةً جديدةً بعد فترة القرون الوسطى والتحوّل الفكريّ الشامل في أوربا، وشاهد تحوّلاً عظيماً بعد أفول العقلانيّة التجريديّة من جانبٍ وتطوّر العلوم التجريبية والمنهج التجريبيّ من جانبٍ آخر. فاهتمّ الإنسان في عصر الحداثة بتسخير الطبيعة إلى أقصى حدّ خدمةً للإنسان وطموحاته في عالم الطبيعة، وهو يرى أنّ إعادة النظر والفكر في كميّة استخدام الطبيعة تساعده كثيراً في حلّ الشدائد

والمشاكل. فلا بدّ من التعرّض إلى الطبيعة [Heidegger, The Question Concerning Technology and Other Essays, p14]، بحيث تصلح لخدمة آمال البشر؛ لأنّ الإنسان هو محور الخلق وأفضله. فهو دائماً يبحث عن علل الظواهر المادّية، ويغفل عن غاياتها الحقيقيّة. يرى الإنسان المعاصر التكنولوجيا منقداً يسلك به إلى المدينة الفاضلة.

لقد أثّرت التكنولوجيا تأثيراً هاماً وملفتاً للنظر بما تمتاز به من تطوّر آنيّ وتقدّم هائلٍ وسريع، لا على أفكار الإنسان ومعارفه فقط، بل وعلى ميوله ونزعاته أيضاً، فيلاحظ الإنسان أنّ التكنولوجيا توسّعت بشكلٍ يؤدّي إلى إضعاف دور العقيدة أحياناً وتقليل أهمّيّتها في حياته. [ظ: أ. وارم العيد وبرج بوعريريج، البعد الثقافي للعولمة وأثره على الهوية الثقافيّة للشباب العربيّ / الشباب الجامعيّ الجزائريّ نموذجاً، ص 9-25]

فتحوّلت التكنولوجيا في الواقع إلى بوصلةٍ يتحرّك الإنسان وفق ما تشير له، وهي ما يحدّد له منهج حياته ويدير طبيعة سلوكه الفرديّ والاجتماعيّ.

وربّما أدّى هذا التأثير التكنولوجيّ في فترةٍ من تاريخ الفكر الفلسفيّ الغربيّ إلى انحسار دور العقيدة بصورةٍ عامّةٍ، وتغييب مكانة الدين في حياة الإنسان لا سيّما في العالم الغربيّ. إذن يهمنّا دراسة ماهيّة التكنولوجيا والمقصود منها هنا باعتبارها أهمّ المفردات الدلاليّة في هذه المقالة، فدعونا أولاً نبيّن قصدنا من (التكنولوجيا) بصورةٍ أوضح:

عرّف العلماء مفردة التكنولوجيا تعاريف متنوّعة وقام بعضهم بتبويبها [ظ: سيد محمد اعرابي وحسين منتى، استراتيجيّات تكنولوجيّة، ص 32 - 34; George, Religion and Technology in the 21st Century: Faith in the E-World: Faith in e-world, p3 Ellul, The Technological System, p23] ولكن ليس من الضروريّ أن نستعرض التعاريف

الموجودة وندرس أجزاء كل تعريف لهذه المفردة. هذه المفردة كسائر المفردات الحديثة والمشابهة لها مثل التجدد [Foucault, Politics, Philosophy, Culture, p34] لم يقصد منها معنى واحد ومتفق عليه، ولكن نبين ما قصدناه منها في هذه المقالة بعد التعريف اللغوي. التكنولوجيا (Technology) في اللغة مركب من مفردتين في اليونانية وهما بمعنى المهارة و بمعنى العلم والمعرفة. وفي معرض بياننا لمعنى التكنولوجيا الاصطلاحيّ يمكن تعريفها بعد إمعان النظر في أجزاء كل من تعاريف التكنولوجيا المتعدّدة، والالتفات إلى التحوّلات المفهوميّة لهذه المفردة في القرون الأخيرة، وكذلك النظر إلى نتائج هذه الظاهرة في العصر الحديث فنعرّف التكنولوجيا بمجموعة منظّمة ومنسجمة من الآلات والمهارات والمعلومات والأفعال التي يمكن أن تقع في طور الاستجابة إلى حاجات البشر وتلبيتها، وذلك من خلال إدارة الطبيعة وتغييرها لصالح الإنسان. وقد أشارت التعاريف الموجودة للتكنولوجيا إلى بعض من مؤلّفات تعريفنا. وسنبحث جذور الاختلاف في تعريف التكنولوجيا في مجال فلسفة التكنولوجيا، ويمكن التعرّف عليها من خلال دراسة آثار هايدغر ودون آيدي وغيرهم ممّن تطرّقوا لذلك.

وفي ضوء تعريفنا المختار للتكنولوجيا، يمكن تقسيمها إلى ما يمثّل له أدواتٍ عصريّةٍ ومتطوّرةٍ كالهواتف الذكيّة والحاسبات ومختلف الأجهزة الكهربائيّة أو ما شابه ذلك. وعندما تطلق التكنولوجيا عادةً يتداعى إلى الذهن هذا القسم، وإلى ما هو أعمّ منه بحيث يمكن أن يعدّ البحث التقنيّ عن الأساليب والمناهج الحديثة في مجال التربية والتعليم والسياسة والاقتصاد وعلم الإدارة وغيرها نماذج للقسم الثاني، وهو مقصود الكتاب في هذه المقالة. ويبقى علينا الاعتراف بأنّ التقنية الحديثة باتت تحيط بجميع شؤون الحياة الإنسانيّة، وتستحوذ على كلّ تفاصيلها.

خصائص التكنولوجيا

من مثلاً لم يجرب بعض الأثار الضارة للتكنولوجيا في العصر الحاضر، أو لم يتعرض إلى مخاطرها، أو لم يسمع بها على الأقل؟! رغم أننا لا ننكر بعض فوائدها ومنافعها الظاهرية على الصعيدين الكيفي والكمي؛ إذ أصبحت من اللوازم التي لا يمكن أن تنفك عن حياة البشر اليومية، ولا بد من الاعتراف بأن تقدم البشر العلمي في بعض المجالات وقر له خير فرصة لاستخدامها على نطاقٍ واسعٍ في مسير سعادته. أجل، يبقى الكلام في نجاح الإنسان العصري في تحقيق آماله المعنوية بحاجة إلى تحقيقٍ ودراسةٍ. لقد اتفق علماء الإسلام والغرب على الاعتراف بآثار التكنولوجيا السلبية في شتى المجالات، سواءً ما تعلق منها بالأخلاق أو الثقافة أو البيئة أو الاقتصاد أو السياسة أو غير ذلك، وحذروا البشرية من الوقوع في مستنقعها ومهلكها! أجل فإن للتقنية الحديثة رؤيتها الكونية الخاصة، وليس من الصحيح أن نتصور أنها محايدة تنظر إلى الأشياء والقضايا بتجريدية خالصة. [رفيق، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية للعالم الإسلامي، ص 5-16]

وهنا سنسلط الضوء على طبيعة الخطورة الذاتية للتكنولوجيا؛ لغرض التمهيد للوصول إلى نتيجة البحث في هذه المقالة، وأيضاً من أجل تبين ضرورة العقيدة في عصر التكنولوجيا وأهميتها، وأمّا الحديث عن طبيعة علاقة الدين بالتكنولوجيا والتقنية الحديثة، فتحتاج إلى بحثٍ مستقلٍّ. وجديراً بالذكر أننا نبحث التكنولوجيا بمصادقها الحالي، وندع الملف مفتوحاً للبحث عن ماهية التكنولوجيا المطلوبة، وإمكانها الذاتي والوقوعي أو عدمه؛ ولذلك بعد غص النظر عن بعض منافع التكنولوجيا الظاهرة في العصر الحالي، سنشير إلى بعض النتائج السيئة لعصر التكنولوجيا، وهي:

1. ضيق الوقت وتقلص الفرصة الكافية: إن الإنسان المعاصر وفي عصر التكنولوجيا ليس لديه فرصة كافية للتأمل والتفكير في أهم مسائل حياته، وفي الواقع بدأت العلاقات الإنسانية تتعقد منذ القرون الماضية وحتى العصر الحالي، بحيث يُعد الوصول إلى الهدوء الفكري جنةً مفقودةً وكبريتاً أحمر وأملاً بعيداً غير متوقع الحصول، حتى لو تضاعف التطور التكنولوجي ألف مرة.

2. ضعف المهارات اللازمة لمواجهة الصراعات المحتملة والتحديات المعاصرة: على الرغم من تنمية وسائل التواصل الاجتماعي وتطورها يوماً بعد يوم، وخلافاً للتوقع العام، لم تُحلّ ولم تتضاءل مشاكل البشر وعقبته الاجتماعية والأخلاقية والثقافية و...، وليس لهذا فحسب، بل ازدادت وتعمقت وتعقدت العضلات والصعوبات واحترار الإنسان العصري في حياته اليومية، وصار يعجز عن توفير القدرات اللازمة للمواجهة المعقولة والصحيحة للصراعات والتحديات المحتملة والوقوف أمامها. ومن هذا المنطلق، لم يشهد التاريخ الاجتماعي المعاصر توقفاً عن إحصاء الخسائر والأضرار البشرية كالانتحار والكآبة والقتل والطلاق وغيرها على الرغم من التطور العصري للتكنولوجيا، بل تزايد عددها في العصور المتأخرة.

3. جموح الرغبة في التغيير والتنوع: إن بلوغ الإنسان مرحلة التحكم في الطبيعة وتسخيرها، ونجاحه نجاحاً باهراً في هذا الإطار، قد طغى على أبعاد حياتية مختلفة في مسيرته، بحيث غير ذلك الكثير من سلوكه ومنهجه الحياتي بشكل غير متوقع، وهذه المزايا التي رافقت القفزة الصناعية والعلمية والتجريبية المهمة والكبيرة أثرت وبشكل كبير على حدود المعارف البشرية وطبيعتها، بل استحوذت على مساحة كبيرة ومهمة من تفكيره، حتى ساقط الإنسان - وإن من دون شعور أو قصد - إلى مذاهب ومدارس فكرية

متنوعَةٍ. وفي ضوء هذه الرؤية يُعدّ كلُّ ما هو جديدٌ ومتقدّمٌ ذا قيمةٍ، ويحظى بالأولوية في اختياره وتوظيفه، ويفقد ما دون ذلك قدره. والدين والعقيدة ليسا مستثنين من هذه القاعدة! فالإنسان في العصر المتجدد لا بدّ وأن يكون في حال التغيير الدائم؛ طالبًا لما هو جديدٌ، وراغبًا عن القديم.

4. الضعف في مجال الرؤية الكونيّة: بملاحظة عدم كون الرؤى الكونيّة الغربيّة إلهيّةً ومستلهمةً من المصادر الحقّة، نشاهد نشوء الكثير من المذاهب والمدارس الفكرية من قبل التيارات المختلفة التي يزداد عددها يومًا بعد آخر. فإنّ الكثير من المذاهب البشريّة - إن لم نقل كلّها - يعاني من المباني المعرفيّة والأنطولوجيّة والكلاميّة، ولا يبتني على المعرفة الصحيحة من الإنسان وقيمه الأخلاقيّة و...؛ ولهذا السبب لا يفيد الإنسان ولا يزيده إلاّ تحيّرًا وغياً وضلالًا. فليس من العجب أن يقع أمثال مونتني في تاريخ الفكر الغربيّ في مستنقع الشكّ، ويحاول الفلاسفة إنقاذ من أوقع نفسه في تهلكة الشكّ والنسبيّة خلال قرونٍ.

5. الاستقطاب الهادف للناس إلى الإنجازات العصريّة المحيرة للعقول: على الرغم من وجود بعض النتائج السيئة للتكنولوجيا، يتحدّث البعض عن استخدامٍ هادفٍ للتكنولوجيا، ولكن مع أهدافها المحدّدة سلفًا واستخداماتها اليومية، فهي تسوق البشر نحو استخدامها، بحيث أصبح الكلام عن اختيار التكنولوجيا أو استخدامها وفقًا للاحتياجات البشريّة ومقتضى الطبيعة، ومتلائمًا مع ثقافة الشعوب وعاداتها، وأخلاقيّات المجتمعات وقواعدها، أصبح شعارًا لا يرى النور في مقام العمل، ومن الصحيح أن نقول: «إنّ التكنولوجيا تغيّر الآداب، أو ببساطةٍ تتناسب مع أدبٍ خاصّ» [داوري اردكاني، ملاحظاتي در باب تكنيك، ص188].

وأخيراً نوّكد أن الاهتمام بخصائص عصر التكنولوجيا ومميزاته وتحليلها يساعدنا على فهم أدقّ وتوضيح أشمل لمكانة العقيدة الصحيحة في عصرنا هذا.

[Waters, Modernity: Critical concepts, V.1, pXii-Xiii: انظر: أخرى انظر:]

إضافة إلى ذلك فإنّه يمكننا الاطلاع على بعض المشاكل الثقافية والاقتصادية والسياسية وغيرها بواسطة ذلك الاهتمام، وعرض بعض المقترحات لحلّها وعلاجها.

محورية العقيدة في عصر التكنولوجيا

لا ريب في أنّ كلّ إنسانٍ يبحث عن سعادته، ولا يألو جهداً في سبيل الحصول عليها. فإنّ نيل قمة الكمال ونهايته يعدّ من آمال البشر القديمة، ولكتّه اتخذ أشكالاً ومصاديق متعدّدة حسب ما تقرّره صفحات تاريخ فكر البشر، ويبدو أنّ عرض المصداق الحقيقي لسعادة الإنسان وتعريفها يكمن في تحليل ماهية الإنسان.

الإنسان لا يرضى دون شكّ بأن يُحسب في عداد الحيوانات أو النباتات، أو شكلاً من أشكال الجماد، ولو عُدد أكثرها تطوراً وتقدماً؛ لأنّ أفضلية الإنسان تعود إلى خصوصية امتيازه عن سائر الأنواع، وهو التعقل الذي يُعدّ أهمّ مزايا نوع الإنسان. فلا محيص من البحث عن سرّ سعادة الإنسان وكماله في التعقل والالتزام بما يقتضيه، حتّى وإن حكم العقل بعجزه عن إدراك بعض الحقائق ولزوم الالتجاء إلى حضن الوحي والرسالة. ولا شكّ أنّ دراسة هذا الموضوع تتطلّب مجالاً آخر وأوسع.

العقيدة وسعادة الإنسان

لو هبطت مكانة الإنسان في هذا العالم إلى مستوى حيوانٍ متطورٍ، ستكون الأصلة للتقدم المادّي، ويقتصر التطور في ارتقاء البعد الحيواني للإنسان، وسيغفل عن سائر الأبعاد التي لا تقلّ عن البعد الحيواني أهميّةً وشرافاً. وفي هذه الحالة سيبدل الإنسان كلّ جهده ويصرف همّه وقدراته في متابعة هواه، ويسلك سبيل المنفعة المادّية وطلب الدنيا ونيل اللذة والراحة والقدرة، وحتى لو توقّرت له أكثر الإمكانيّات الترفيهيّة تقدّمًا فإنّه سيبقى يلهث وراء التوّع الجامح. فلا يمكن الركون إلى الموارد المذكورة أعلاه للحصول على السعادة الحقيقيّة للإنسان؛ لأنّها ناظرةٌ إلى البعد الحيواني للإنسان.

فالعلوم الحديثة ونتائجها لا تخدم الإنسان إلا إذا سُخّرت لحصوله على ما يضمن سعادته الحقيقيّة. فالإنسان لا يستغني عن العقيدة كلّما تطوّر في البعد التكنولوجي، ويمكن الإشارة إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو ضرورة لجوء الإنسان إلى العقيدة الصحيحة والراسخة؛ ليأمن من آثار التكنولوجيا المهذّمة والخطرة، التي توهم غنى الإنسان عن العقيدة أو التقليل من أهمّيّتها في هذا العصر، ومن مصاديق ذلك الطغيان الذي أشير إليه في الأديان الإلهيّة.

[انظر: سورة العلق: 6 و7 نموذجًا]

يرى كاتب هذه المقالة - ويكرّر ما ذكره من جديد - أنّ الاستفادة الصحيحة من نتائج العلوم التجريبيّة - ولا سيما توظيفها في طريق الوصول إلى السعادة الأبديّة - مطلوبةٌ، بيد أنّه ليس من الصحيح تصوّر أنّ التكنولوجيا بوسعها أن توصل الإنسان إلى المقصود، وتغنيه عن العقيدة الصحيحة. إضافةً إلى ذلك يمكن التوظيف الصحيح للنتائج العلميّة وفقًا للعقيدة الصحيحة، واستخدامها في طريق ارتقاء البعد الإنسانيّ وتطويره.

أصل تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع الماديّة

يمكن إضافة نكتة تلعب دوراً هاماً في تبين المسألة وهي أصل تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع الماديّة، وتوضيح ذلك أنّه حينما يقع التزاحم بين المنافع الماديّة والمعنويّة، ويقتضي الأمر وضع بعض المنافع جانباً، ماديّة كانت أو معنويّة، ومثال ذلك ما يبذله البعض من وسع وجهه لمضاعفة الربح الماديّ، ويكون ذلك مزاحماً ومنافياً لكرامة الإنسان الذي يعدّ اختصاص جزء من الساعات اليوميّة للاشتغال بالأموال المعنويّة مانعاً من النشاط اليوميّ المستمرّ لجمع المزيد من المال أو القدرة أو الشهرة، وعندما يقتنع بأنّ التأمل والتفكير في مجال العقيدة والاهتمام بها هي مصاديق الحالات المعنويّة، يقع التزاحم بينها وبين المصالح الماديّة. وعليه فإنّ تقدّم المصالح المعنويّة على المنافع الماديّة يقتضي اختصاص الوقت والمال الكافي لهذا المجال المعرفي، ولا سيّما في العصر التكنولوجي. وتتضاعف أهميّة هذه الرؤية بعد الالتفات إلى دور الأمور المعنويّة في تقدّم المصالح الماديّة [سورة الأعراف: 96]. وهنا نوضّح مقصودنا من ذلك على النحو التالي:

390

إنّ حقيقة الإنسان هي نفسه وروحه [ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج 2، ص 292 و293؛ سورة البقرة: 154؛ سورة آل عمران: 169؛ سورة السجدة: 11؛ سورة الأنعام: 93؛ المجلسي، بحار الأنوار، ج 68، ص 265]، وكمال الحقيقي وما له من قيمة ذاتية هو الذي يزيد حظّه الوجودي في المجموع [سورة الأعلى: 14؛ سورة الشمس: 9؛ سورة آل عمران: 130؛ سورة الجمعة: 10]. ويمكن اعتبار القرب إلى الكمال المطلق معياراً لتشخيص كمال الإنسان الاختياريّ [الطوسي، مصباح المتهدّد وسلاح المتعبّد، ج 2، ص 850] ولسنا الآن بصدد تبين مصداق السعادة الحقيقيّة، وهو القرب الإلهي عن طريق طاعة الله وعبوديته، وما يسأله المعصومون ﷺ من الله - سبحانه وتعالى - خير شاهدٍ على ذلك [ابن طاووس، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما

يُعمل مرّةً في السنة، ج 3، ص 337]، فالقرب إلى الله هو غاية سؤلهم [المجلسي، بحار الأنوار، ج 91، ص 148]. ولكن نؤكد على نكتة وهي أنّ إنسانية الإنسان وكماله الحقيقي وما يمتاز به عن سائر الأنواع هو رهن الأمور المعنوية لا المادية المحضة الفانية. وما يقرب الإنسان إلى الله - سبحانه وتعالى - هو عالم المعنى، وما الحياة المادية إلا مقدمة للحصول على ذلك العالم [راجع الروايات الواردة في باب الاستعانة بالدنيا على الآخرة: الكليني، الكافي، ج 9، ص 522 - 528]. فلو لم تؤد هذه الحياة دورها في إيصال الإنسان إلى ما خلُق لأجله فإنه سيخسر، وستفقد حياته قيمتها الحقيقية.

فالأصل والمحور في هذه الحياة هو تقدم المصالح المعنوية على المنافع المادية، ويمكن العثور على قواعد هذا الأصل في النصوص الدينية أيضاً. يقول الله - سبحانه وتعالى - في محكم كتابه: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء: 141]، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [سورة المنافقون: 8]. توضيح ذلك أنه إذا ما تعرضت عزّة الأمة الإسلامية وعظمتها للخطر بواسطة العلاقة الاقتصادية مع دولة معينة، فيلزم الحذر من هذه العلاقة أو قطعها. وبهذا المنوال يمكن الاستغناء عن بعض النتاجات التكنولوجية لغرض الحفاظ على العزّة الإسلامية واستقلال المجتمع الإسلامي. ففي الرؤية الإسلامية تعدّ الحياة المادية مقدّمةً للآخرة، والمنافع المادية آله لتحقّق المصالح المعنوية. فالمال والثروة ليسا هدفاً، بل هما وسيلةٌ تعين الإنسان على سلوك طريق سعادته وإنسانيته. فلو وقع التزاحم بينهما يلزم تقديم الأمور المعنوية. [ظ: مصباح يزدي، اخلاق در قرآن، ج 3، ص 49 و 50]

وبالإضافة إلى ما سبق، تتبين محورية العقيدة في عصر التكنولوجيا من خلال النقاط التالية:

1. أن العلوم التجريبية والتكنولوجيا يمكنها الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بـ "الكيف" فقط، دون بعد "اللم" (الأسئلة المتعلقة بـ "لم"). وتوضيح ذلك أنه ليس من شأن العلوم التجريبية أن تقوم بدراسة الإنسان من أين جاء ولماذا يعيش وماذا يقصد من حياته؟ وإلى أين مصيره بعد الموت وماذا سيحدث في نهاية المطاف؟ ما هو الفرق الأساس بين الإنسان والحيوان المتطور؟ ولو فرضنا أن العلوم التجريبية تتصدى للإجابة عن الأسئلة أعلاه وتبين اللمية، فإنها لا تقدر على حلّ المسائل البنيوية أعلاه استناداً إلى العوامل المادية فقط. فلا بدّ لكل إنسانٍ من الإجابة المقنعة عن مثل هذه الأسئلة حتّى لو عاش في عصر التكنولوجيا. ولا شكّ أنّ هذه الأجوبة لا تُنال إلا من خلال متابعة العقيدة الصحيحة ومن ضمنها الاعتقاد بما وراء الطبيعة. وهذا يعني محورّية العقيدة في عصر التكنولوجيا.

2. يجرب الإنسان في القرن الحادي والعشرين فترة الظلم وقتل الأبرياء بطرقٍ وحشيّةٍ وحيوانيّةٍ متنوّعةٍ، وبسبب إدارة التكنولوجيا غير الصحيحة وقع الإنسان في المهالك ودوامة العنف والدمار، ورغم ذلك كلّه يمكن الوقوف أمام العدو الحقيقي للإنسان بفضل العقيدة الصحيحة. لقد قعدت الذئاب الجائعة الشرسة مترصدةً للعقيدة الصحيحة، ترصد غفلة الإنسان عن البرمجة الصحيحة في مسير كماله الحقيقي والأبدّي! لقد أخذت التكنولوجيا مع ما لها من نتاجاتٍ جذّابةٍ ومدهشةٍ فرصة التفكير من الإنسان المعاصر بحيث أضحى لا يجد فرصةً إلاّ لنسخ الملقّات والمقاطع الصوتية والمرئية والنصوص المستلمة من هنا وهناك، وإعادة إرسالها إلى الآخرين بدون دراسةٍ لصحتها وسقمها. أجل، لا مفرّ من أضرار التكنولوجيا الهالكة والكثيرة إلاّ بواسطة العقيدة الصحيحة والتفكير الصائب.

3. يلزم الالتفات إلى أنّ ملازمة التكنولوجيا والتعلق الشديد بها واستخدامها الخاطيء قد يؤدي إلى العبثية؛ وذلك لأنّ الانغماس في بحر المعلومات المتلاطم يسلب الإنسان فرصة تمييز الصحيح عن غير الصحيح، ويفقده القدرة على التشخيص؛ وبسبب ذلك سيتعرض بعد فترة ليست بطويلة لأزمة الهوية والاعتراب والانزواء حتى عن ذاته. وفي هذه الحالة يحسب حياته غيّاً وباطلاً من دون هدفٍ، ويواجه مشاكل عديدةً ومرهقةً لا تُطاق، ومن ذلك على سبيل المثال التفاقمات الأخلاقية والعنف والاعتداء والاتّجاه نحو مجموعاتٍ منحرفةٍ وإرهابيةٍ، والابتلاء بالأمراض الروحية والانهازم والخيبة. فالتزوّد من العقيدة الصحيحة والتنعم بها يحفظ الإنسان من الوقوع في هذه المآزق.

4. يمكن تقسيم حاجات الإنسان إلى قسمين هما الحاجة المادية والحاجة المعنوية. والتكنولوجيا ومعطياتها قادرةٌ على تلبية بعض الحاجات المادية في عصرنا هذا، أو تتصدى لسدّها في القريب العاجل، ولكن لا يسعها بمفردها توفير الكثير من حاجات الإنسان المعنوية أو جميعها. فإنّ الشعور بالهدوء والسكينة والأمن على صعيدي الفرد والمجتمع، وامتلاك الفرصة بما فيه الكفاية للتفكير والتبصّر واستلام الأجوبة المقنعة للأسئلة البشرية الأساسية، وأمل الحياة السعيدة، وتقلّص الإجرام والانحراف؛ كلّ متاحٍ بإدارة التكنولوجيا الصحيحة، وامتلاك المعتقدات السليمة المطابقة للواقع. ويلزم الانتباه إلى أنّ سُقام العقيدة وقطّاع طريقها لا يتسكّعون دون مبالاة، بل يسعون في عرقلة سير الإنسان والوقوف بوجه طريقه إلى الفوز والصلاح، باستخدام التكنولوجيا بعيداً عن الأهداف الإنسانية والأخروية، ويشغلون الناس ويغرونهم بجمال المنتجات العصرية، ولكنّ العقيدة من شأنها أن تعدّ أقوى قدرةً باطنيةً رادعةً، وأشدّها تأثيراً وتفاعلاً.

5. من الممكن أن تُحدّ وتضيق حرّية الإنسان في عمله أو تفكيره في بعض الظروف إثر استخدامه للتكنولوجيا؛ وذلك لأنّ التكنولوجيا - رغم فائدها الكبرى - تلازم الأسس الفكرية الخاصة بالضرورة الناشئة بما يقتضيه عصر التجدّد. [ظ: شريح، الأسس البنيوية لفكر الحداثة الغربية]

فالتصوّر الآليّ للتكنولوجيا وعدّها أداةً يمكن دراسة قيمتها من خلال كيفية استخدامها غير صحيح. فالتكنولوجيا بمعناها العصريّ وعلى أساس ما وضحناه في بدء مقالنا هذا ليس من قبيل سكينٍ تستخدم استخدامًا حسنًا كقطع بعض الفواكه تارةً، وسيئًا تارةً أخرى لقطع رقاب الأبرياء. [للاطلاع على بعض الاستدلالات للدفاع عن هذه الرؤية ومناقشتها راجع: داوري أردكاني، ملاحظاتي در باب تكنيك، ص 195 - 199] في الحقيقة إنّ التكنولوجيا الصالحة للترويج الذاتيّ تشتمل على عقائد وأسسٍ وقيمٍ خاصّةٍ تحمّلها تدريجيًّا وبصورةٍ غير مباشرةٍ وغير محسوسةٍ على الفكر البشريّ وسلوكه، بحيث يحتاج ظهور آثار سيطرتها على الثقافات زمنًا طويلًا. فمن الضروريّ أن نتعامل مع نتائج العلوم الحديثة معاملةً خاصّةً بمعنى أنّه يلزم مقارنة أبعادها كلّها، والوقوف أمام آثارها بكلّ جدّ واستماتةٍ.

نظرًا لما سبق؛ على الإنسان أن يسخر التكنولوجيا ويطوّعها لخدمته وتحقيق مصالحه الماديّة والمعنويّة بشكلٍ متّزنٍ، ولا يسمح لها أن تسلب إرادته وحماسه في تبني العقيدة الصحيحة والرغبة فيها والالتزام بما تقتضيه، فليس من شأن الإنسان أن يقلل من منزلته وكرامته إلى مستوى قطعة صغيرةٍ من جهازٍ تكنولوجيٍّ ويُقهر بها؛ لذا من الضروريّ الاهتمام بشكلٍ جدّيٍّ بالعقيدة؛ لأنّها تؤثر تأثيرًا كبيرًا على مصير الإنسان الأبديّ دون أدنى شكٍّ وريبٍ. وانطلاقًا من هذا لا بدّ من طلب الحقّ واقتفاء الطريق الصحيحة في

هذا المسير على أساس الثروات المعرفية المكونة في ضمير كلِّ إنسانٍ لغرض الوصول إلى النتيجة المتوخاة. وجملة القول إنّ دخول الجنة الموعودة رهينٌ بالعميقة الراسخة والعمل الصالح.

وأخيراً نقول: لا يمكن الاستغناء عن العقيدة مجالٍ من الأحوال، ولا يوجد شيءٌ يسدّ مسدّها، وغاية ما يمكن النقاش فيه هو كيف نوجد انسجاماً بين ما نعتقد ونؤمن به وبين الوسائل الحديثة لتلقي المعلومات، فإنّ الإنسان كائنٌ يطلب الكمال فطرياً، وطلب الكمال يتوقّف على معرفة الكمال، ولا يمكن معرفة الكمال إلا من خلال البحث عن الرؤى الكونية، والأيدولوجيات المتفرّعة عنها؛ ولذلك لا يوجد أيّ خيارٍ آخر للإنسان الباقي على فطرته السليمة غير بحث قضية الدين والعقيدة الحقّة. وهنا نشير إلى قضية مهمّة في هذا الصدد، وهي أنّ كلِّ إنسانٍ مسؤولٌ على قدر ما أوتي من فهمٍ وقدرةٍ، وهو مسؤولٌ عن مصادر المعرفة التي منحها له الله تعالى. ولا شكّ أنّ الله يهدي الشخص الذي يبحث الخاطئ في البحث عن معرفة دينه، وهناك مصاديق تاريخيةٌ كثيرةٌ لما نقول، ويمكن أن نجد لها على مرّ الأزمان والعصور. [ظ: أردكان، ضرورة البحث عن الدين والعقيدة.. شبهةٌ وردودٌ، ص 249 - 260]

النتيجة

يبحث الإنسان عن الحقيقة ويطلب السعادة فطرياً، والعصر التكنولوجي مع ما له من ميزاتٍ وخصائص، وبغضّ النظر عن الحكم في نجاحه في حلّ العضلات الحياتية، لا يسعه بمفرده إيصال الإنسان إلى قصر السعادة الأبدية. وبناءً على أصل تقدّم المصالح المعنوية على المنافع المادية العابرة، وتوقّف السعادة الحقيقية والأبدية على العقيدة الصحيحة والعمل وفقاً

لها، تتضح أهميّة العقيدة وضرورتها ومحوريّتها في كلّ عصرٍ، ولا سيّما في عصر التكنولوجيا. ونظرًا للأضرار الناتجة أحيانًا عن التكنولوجيا فيما إذا استُخدمت بشكلٍ غير صحيحٍ، وابتنائها على مبانٍ فلسفيّةٍ فاسدةٍ، وضرورة الإجابة عن الأسئلة الأساسيّة للبشر؛ لا يبقى مجالٌ للشكّ في محوريّة العقيدة في حياة الإنسان المعاصر.

قائمة المصادر

القرآن الكريم.

1. ابن سينا، حسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات مع الشرح للمحقق الطوسي، ج 2، نشر البلاغة، قم، 1375 ش.
2. ابن طاووس، علي بن موسى، الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يُعمل مرّة في السنة (ط - حديثة)، تحقيق: جواد قيومي أصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1418 هـ.
3. ابن منظور، لسان العرب، ج 9، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، 1419 هـ / 1999 م.
4. أردكان، محمد علي، (ضرورة البحث عن الدين والعقيدة.. شبهة وردود)، مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة، مجلة الدليل، العدد الأوّل، خريف 2017م.
5. اعرابي، سيد محمد وحسين متّقي، استراتيجي تكنولوجي، تهران، مهكامه، 1389. ش.
6. أ. وارم العيد وبرج بوعريريج، (البعد الثقافي للعولمة وأثره على الهوية الثقافية للشباب العربي / الشباب الجامعي الجزائري نموذجًا)، مجلّة جيل العلوم الإنسانية والاجتماعية، مركز جيل البحث العلمي، العدد الثاني، ص 9 - 25، جوان 2014م.
7. داوري اردكاني، رضا، (ملاحظات در باب تكنيك)، فصلنامه "نامه فرهنگ"، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامي، تهران، عدد 32_33، 1378 هـ. ش.
8. رفيق، أبو بكر، (مخاطر العولمة على الهوية الثقافية للعالم الإسلامي)، دراسات الجامعة الإسلامية العالمية شيتاغونغ، المجلد الرابع، 2007م.
9. شريح، محمد عادل، الأسس النبوية لفكر الحداثة الغربية، دار الفكر، دمشق، 1429 هـ.
10. الطوسي، محمد بن الحسن، مصباح المتهدّد وسلاح المتعبّد، مؤسسة فقه الشيعة، بيروت، 1411 هـ.

11. الفيومي، أحمد بن محمد بن عليّ المقرئ، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، مؤسسة دار الهجرة، قم، 1414 هـ.
12. الكليعي، محمد بن يعقوب بن إسحاق، الكافي (ط- دار الحديث)، دار الحديث، قم، 1429 هـ.
13. المجلسي، محمدباقر بن محمدتقي، تحقيق جمع من المحققين، الطبعة الثانية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1403 هـ.
14. مصباح (يزدي)، محمدتقي، اخلاق در قرآن، تحقيق و نگارش: محمدحسين اسكندري، مؤسسه‌ی آموزشی و پژوهشی امام خميني، قم، چاپ پنجم، 1391 هـ.ش.

1. Copleston, Frederick C, A history of philosophy, New York: Doubleday, 1985.
2. Ellul, Jacques, the technological system, translated from French by Joachim Neugroschel, New York: Continuum, 1980. pp23 _ 34 .
3. George, Susan Ella, Religion and Technology in the 21st Century: Faith in the E-World: Faith in e-world, London, 2006.
4. Heidegger, Martin, The Question Concerning Technology and Other Essays, Garland Publishing, 1977.
5. Waters, Malcolm, Modernity: Critical concepts, London: ROUTLEDGE, 1998.

الخلاصة الإنجليزية



creedal backgrounds. In view of these facts, the idea of the pivotality and significance of creed is formed for the purpose of getting reasonable and meticulous benefit from the products of human sciences.

It goes without saying that man is always in search for the truth and is naively running behind happiness; so, the present age of technology, along with all its useful features and qualities and apart from deciding whether or not it succeeded to solve all life problems, cannot alone take man to eternal happiness.

In accordance with the primary rule of preferring the mental interests over the transitory material ones and the other primary rule that entails that to win the true and eternal happiness is conditional upon adopting a true creed and acting upon it, the significance, necessity, and centrality of creed in all ages are manifestly proven, especially in the current age of technology. On account of the damages occasionally arising from modern technology when used in the wrong way or for wrong purposes or based on corrupt philosophical grounds, and the necessity of giving adequate answers to people's structural questions, there is no doubt that creed plays a pivotal role in the lives of modern humans.

THE PIVOTALITY OF CREED IN THE AGE OF TECHNOLOGY

Dr. Muhammad Ali Ardakan

Summary

The essay gives answers to such questions as: Do we still need for creed in this age—the age of modern technology and mind-boggling development of human sciences?

Can technology and modern developments be sufficient for man to create happiness and rest for himself; and thus, put aside such things like creed, religion, and religious sect?

Is it principally possible to reduce creed to nothing in life?

The writer of the essay thus uses the descriptive–analytical approach while answering these questions and their likes. Hence, he proves that creed is seen to play a pivotal, vital, and basic role in recognizing man’s true identity and life. Moreover, man’s need for creed increases with the increase of his keeping up with the scientific development; and this matter includes all individuals of the human race without any exception. It is thus never inaccurate to say that the attainment of true and eternal felicity is possible only through nourishing oneself with sound creed and working according to it. Furthermore, life in the technological age and benefitting for technology cannot be imagined without practical commitment to life’s intellectual and

his smartness and powerful desire for continuing on learning this field of knowledge; so, I, having promised him to respond to his request, saw smiles of happiness cover his face and heard words of appreciation coming out of his mouth. In fact, he is to me like a son that my soul, not my body, bore, since he had a great desire to acquaint himself with the mysteries of this superlative science and had been looking forward to be familiar with its most excellent particulars. I thus responded to his request and decided to write down this book, which I entitled: al-Lawami' al-Ilahiyyah fil-Mabahith al-Kalamiyyah, placing my confidence in the All-truth Lord and beseeching Him to guide me to the path of honesty. Thus, I divided the book into a number of lawami's."

smart students who was well-qualified for learning the rational sciences asked his mentor al-Sayyuri to write an all-comprehensive book that would contain all creedal topics and discuss them in the most accurate and masterful writing style. Responding to his smart student's request, the well-versed scholar al-Sayyuri started writing the book involved.

Mentioning the impetus and the incentive for writing his book, al-Fadil al-Miqdad wrote: "When reason and narration, and origin and branch, unanimously agreed on the greatness and magnificence of science in grandeur; and on the loftiness of its people in the sight of the Supreme Assembly and their high honor and reputation; it has been proven that tending to and acquiring science should be preferred to all deeds; hence, the higher and more precious the topic of science, the more preferable its learning. Theology, being one of these sciences, reveals the screens of the World of Omnipotence, gives a perfect idea about the Divine Royalty and the unseen features of Allah's Kingdom, distinguishes the rightly guided people from the straying ones, acquaints with the features of the Divinely chosen Messengers of Allah and Imams, and displays the manners of the happy and the wretched on the Resurrection Day. Scholars have compiled innumerable books on these topics and over-revised and over-commented on the issues related to these topics; therefore, I had the desire to compete with them in this field, aiming at seeking nearness to the Lord of Lords and winning His recompense and opulent rewards, through writing a book that comprises totally the best of the unique topics of the science involved and composing the most exact advantages expected from it. The thing that stirred up my determination was a request made by one whom I recognized

A REVIEW OF THE BOOK “AL-LAWAMI’ AL-ILAHIIYAH”

Dr. Mustafa Azizi

Summary

The book of “al-Lawami’ al-Ilahiyyah fil-Mabahith al-Kalamiyyah” was authored by Jamal al-Din Miqdad ibn Abdullah al-Asadi al-Sayyuri al-Hilli, famously known as al-Fadil al-Miqdad. This scholar, who died in AH ٨٢٦, was one of the students of the well-versed master scholar, Makki ibn Muhammad ibn Hamid al-Aamili al-Jizzini, who was martyred in the year AH ٧٨٦ and thus famously known as al-Shahid al-Awwal (meaning: the first martyr). The author took his surname, al-Sayyuri, from his hometown, Sayyur, that is situated in the district of Hillah in Iraq. The martyr Ayatollah Sayyid Muhammad Ali al-Qadhi al-Tabataba'i revised and wrote a commentary on the book involved.

The reason for writing this precious book was that its author al-Fadil al-Miqdad wanted to write down a complete course of researches on the topics of creed and theology and to uncover the secrets of these topics as profoundly and precisely as he could, adopting such a downrightly demonstrative approach that would comprise answers to all spurious arguments and questions posed on each particular of the creedal and theological issues.

It is understood from the introduction to the book that one of the author's

constancy, and conviction that happen to man when he investigates a certain unknown issue and then successfully attains knowledge of it as it actually and really is; and the result will be that the knowledge attained is unremovable. For this reason, yaqeen is defined as the thing that is decisively known and is undoubtable.

In brief, yaqeen is the outcome of these six fundamental elements:

1. Belief in the purport of an issue, which is in the terminology of logic expressed as the proof that a subject holds its relevance.
2. A belief's being so fixedly stationed that it never fades away.
3. Belief in the applying of an issue to the reality.
4. Belief in the impossibility of refuting the issue ascertained.
5. Belief in the impossibility of the fading away of the latter belief.
6. Belief that certainty is attained in essence but not accidentally.

THIS ISSUE'S TERM: YAQEEEN

Kadhim al-Maliki

Summary

Despite the big variety and divergence and differences of the definitions give to the Arabic word yaqeen (certainty or conviction), all these definitions agree unanimously on one meaning of this word. Those who define it as removal of doubt still commit to the fact that the attainment of yaqeen (certainty) and the removal of doubt must have been done by a certain way, such as consideration or evidencing. Thus, the attainment of certainty necessitates stability of understanding and constancy of judgment. By the same token, those who define it as the awareness of something that is obtained by a certain way such as consideration or evidencing acknowledge that doubt and ignorance that had existed before the process of evidencing (that led to the acquaintance with certainty) must have now been removed and eliminated; and this again proves that judgment is now constant, and understanding is now stable.

In terminology, yaqeen is an expression of the state of stability,

books, answering questions raised about this topic, refuting all spurious arguments and establishing centers and institutes specialized in creedal studies. Moreover, some of them even worked on supporting the mass media that are focused on creedal issues, such as magazines, newspapers, radio stations and space channels. Your journal is in fact the best example on this matter.

3. As believers, we believe for sure that scientific laws, the way the universe works and the universal laws are the very laws Allah the Almighty has decided for the universe. This is the very way Allah has chosen to show to His creatures how this universe works. He has thus helped us to understand this universe, achieve developments to our lifestyles and then attain certain recognition of Him. Definitely, there is not any kind of contradiction between Almighty Allah and science.

4. Despite the technical progress, the development in industry and the availability of many methods of physical and material luxury, humanity in the present day is still experiencing psychological anxiety and spiritual and mental unrests that are driving our youths to the bottomless abysses of introversion and depression. What is the solution? In fact, the solution to these problems lies in reinforcing and bolstering the creedal faith that is founded on reason and evidence.

THE ISSUE'S INTERVIEW

Summary

The Daleel Intellectual, doctrinal journal has made an interview with His Eminence Sheikh Sadiq Akhawan through which a number of questions were posed. Some of the answers of His Eminence the Sheikh are as follows:

1. Scholars have unanimously agreed that the value of any science followed the value of its subject; so, a science the subject of which is the most valuable of all subjects must be the most valuable of all sciences. Accordingly, the Divine knowledge must be the most valuable of all knowledges, because its subject is Allah the Almighty Who is unquestionably the most valuable of all subjects. That's why the Divine knowledge is the most superior and most required and significant of all knowledges. The Divine knowledge has also had the lion's share and occupied the largest area of the Holy Quran and all the effort-requiring activities of all of Allah's prophets and messengers- especially the Holy Prophet Muhammad (s)-and the Holy Imams from his progeny.

2. Thanks to Allah, all our referential authorities and principals of the religious seminaries are in the present day showing very much interest in the Divine knowledge through a big variety of activities, including writing

show that it is, in fact, two things that must be treated: one is the problem of the doctrinal emptiness, and the other is the problem of the ways to corruption. It has become clear too that there are three basic ways for how to face and fight these two problems. These three ways are: foundational development ways, Preventive protective ways, and treatment ways.

The same treatment ways have been classified in the treatment of doctrinal deviations into two basic methods, the first of which is the theoretical treatment; It is done by treating the causes that have led the corruption of beliefs to be so widespread intellectually and theoretically. The second is the practical treatment; It is done by treating the causes that have led the corruption of beliefs to be so widespread through practical steps and mechanisms to protect the true doctrine, and treat what has been corrupted and aberrated.

Doctrinal Aberrations .. a Discussion of reasons and the Mechanisms of Treatment

Sayyid Abdul Aziz Al-Safi

Summary

This article deals with the phenomenon of doctrinal aberration and shows the most important cognitive, psychological, or social reasons and justifications that are required and needed for its rise and spread.

The purpose of all that is to get to know a methodological treatment appropriate for those reasons and justifications, by trying to get to proved criteria and foundations of the true doctrine on the one hand, and by working to find theoretical and applicable ways and methods able to do away with the phenomenon of doctrinal deviation or limit its harms and bad consequences in our present-day life, on the other. This is the right beginning to diagnose and treat the problem of beliefs deviation.

It has been clear that doctrinal deviations have negative and dangerous consequences and effects appearing in different manifestations and forms whether in individuals or community; to be as symptoms and effects showing that those deviations have actually taken place.

It is important, before all, to diagnose the nature of doctrinal deviation, and

views and disturbance of the intellectual and social thinking.

The writer also gives some scientific and cultural advices and recommendations that are helpful to protect against and treat the problems originated by the relative knowledge, especially in academic centers. Such recommendations include necessary refreshing of the rational sciences, taking much more interest in teaching these sciences and graduating proficient and specialized scientific cadres and other cadres fully trained on the genuine rational culture by means of reforming the educational and cultural systems in the various religious and academic educational centers in order to develop the human societies.

first of which is about the unconditional relativity of the epistemological tools, which is the same widely known epistemological relativity, while the second class is about the most accurate way of understanding the texts, which is the same semantic relativity.

After that, the writer mentions the incentives that led the relativists to choose either the epistemological or the semantic relativities. On top of these incentive is ignorance or negligence of the absolute, primary rational principles.

The writer then moves to presenting the principles of the absolute knowledge and displaying its theme and reality in itself, proving that this absolute knowledge rests on the same intuitive and self-evident rational principles.

He then criticizes the principles of relative knowledge according to the logical and epistemological rules that have already been decided, thus proving that the relative knowledge, in addition to its being self-destructive, leads to nothing but skepticism and sophistication.

In details, the writer sheds light on the positive creedal outcomes of the absolute knowledge and the negative consequences of the relative knowledge.

At the end, the writer sums up the universal results concluded from the research, including establishing principles for the logical and epistemological rules, explaining the motives and attitudes of the advocates of both the absolute and the relative knowledge, the criticisms raised about the approach of the relativity of knowledge, warning against their negative effects on the creedal view, such as elimination of the creed, divergence of

KNOWLEDGE BETWEEN ABSOLUTENESS AND RELATIVITY AND ITS EFFECTS ON THE CREED

Dr. Ayman al-Misri

Summary

The essay touches on an elementary and serious issue that has its great impact on every man's view of the creed. This issue namely is the determination whether human knowledge is absolute or relative. In other words, it discusses the question whether we, human beings, are able to find out things as they actually are in reality or we cannot realize the total features of a thing; rather, we are only able to realize the apparent features the we can see but not as they really are.

In investigating the issues related to this thesis, the writer employs the demonstrative intellect approach; he thus first establishes the substantial principles on which he would rest in the judgment between the two opposite trends and then starts with exhibiting the various divisions of human knowledge in terms of their epistemological tools and their innately natural features in order, in a coming stage, to prove the various epistemological tools as serving as valid arguments and to point to the frame within which these tools act as valid arguments in the issue of revealing the reality of things.

The writer then classifies the relative knowledge into two classes; the

while the process of believing is founded on believing that our knowledge is accurate, it is both natural and necessary that the attitude of the demonstrative intellect to all creeds is the necessity of these creeds, in their origination and in the nature of their contents, being based on the criteria of the demonstrative rational practice.

In order to shed more light on this specific issue as swiftly as possible, the writer of the current study explained briefly what is meant by the theoretical creeds following in action the rational primaries in the criteria of their coming into being and in the nature of their contents. Naturally, this necessitates presenting a set of principles related to the rational primaries, the creeds and the theoretical construction. Hence, when principles are set, it becomes easy to understand the ideas as clearly as they are and it becomes accessible to see how the parts of objections are detached from one another after they have been arisen from either a shortcoming in the image formed about them or a flaw in the spontaneous principle of both their applicable examples and judgments.

reason in issues related to God have based their opposition on their denial of the idea that reason is capable of issuing true judgments absolutely. They thus claim that even the so-called rational primaries are not provably true except in the frame of the tangible things, while it is not known for sure, they believe, whether these primaries are applicable to such topics like God and His creational and administrative acts.

Conversely, those who accepted the primaries of the intellect as true rejected its judgments about further topics than these primaries; and this rejection is based either on their denial of the intellect being capable enough to trace back the hypothetical rational knowledge to the primary knowledge and their distrusting the attempts of others who tried to do so—as is shown in the words of some of them—or on the denial of the applicability of the rational primaries to all topics and existing things, as is shown in the words of others. Throughout centuries, the founders of the Demonstrative Intellect approach who presented it in its educational form have frequently pointed to this issue, but full acquaintance with the Demonstrative Intellect approach alone can solve all these disputes. Hence, not all rational practices can assure the accuracy of its results; rather, there are five types of rational practices, each of which has its own particular purpose. Amongst these five types, only the demonstrative practice is able to explain the regulations of the act of the intellect in a way that ensures the attainment of accurate knowledge when certain principles are present, or stresses on evasion of issuing any judgment when such principles are absent.

As a conclusion, it must be noted that inasmuch as the intellect, when practicing its demonstrative effort, aims at attaining accurate knowledge

THE ROLE OF RATIONAL ESSENTIALS IN THE CREEDAL CONSTRUCTION

Dr. Muhammad Nassir

Summary

The demonstrative intellect has always been introduced as the major, if not the one and only, source of constructing the creeds that are pertaining to God's existence, attributes and creational and lawmaking managing. Thus, many have regarded it as the basis of determining what they should believe in and what they should disbelieve in. On the other hand, there has always been dispute about the intellect's power to produce such beliefs; as some scholars refused to deem the intellect's power to be scientific and objective, they decided surveying this topic to be unscientific and rejected all beliefs arising therefrom, others replaced the intellect (totally or partially) with the narrated and transmitted material that is ascribed to the prophets and leaders of the Divine religions or with other materials that are known as direct bursting of knowledge due to the connection with God and rejected the creed's subordination to the evaluation and judgment of the intellect except within the primary fact, which they expressed as naturals.

It is obvious that those who oppose the absolute foundation of the creeds on

Effect of Illusion in the Doctrinal Vision

Sheikh Falah Al- Aabidi

Summary

Almighty Allah has made in man's nature many cognitive powers that help the self to recognize various subjects. One of these powers is the power of illusion, which helps man to recognize the partial meanings related to material things, and helps him in the judgment on them, and that judgment shall be right. However, the self would go beyond that to judge on abstract subjects, and its judgment here would be wrong, because it judges on abstract subjects according to what has been proved for material objects. In this study, we want to show the negative impact of this power on a doctrinal study; because the axis of such study is the unseen and pure world, which is theology, and how it can lead a researcher to make mistakes by attributing to Almighty Allah what is not appropriate to His majesty and sanctity.

and to prove through perusal whether intuitiveness can or cannot serve as valid argument and then to prove scope of its serving as valid argument.

In order to unmask the truth about this issue, the writer has adopted the descriptive-analytic approach, through which he concluded the following point:

The Gnostic, intuitive knowledge essentially does not differ from the other kinds of knowledge that man can get through other ways, except in rank and means. This kind of knowledge being a valid argument is spontaneous, in the sense that it does not need other matters than itself. Also, it is not a special kind of knowledge, which entails that all people can get it and it can be easily transformed to the others, especially when it is subjected to a certain set of criteria.

As a final point, the writer proves manifestly that the intuitive knowledge's acting as valid argument in creedal issues are the twin of the rational and narrative knowledges, since there is not any sort of contradiction between the two.

The essence of Kasf (mystical unveiling) and its authority in proving of doctrinal questions between rejection and acceptance

Nawfal Benzekri

Summary

In its capacity as the basis on which the entirety of man's knowledge and actions are founded and as the means that defines man's progress in this worldly life and destiny in the Other World, creed plays the most vital role in man's life. In view of this fact, the investigations made for seeking the best ways that take to getting the creeds in their most accurate form have been characterized by utmost importance and sensitivity in the lives of human beings throughout their existence on this globe. Historically, some people sought to restrict these ways to the intellect, while others added the narrative heritage thereto.

As for intuitive knowledge, it has not been given much interest by theologians; and the reason might be traced back to a set of factors, like the ambiguity that usually covers up this kind of knowledge, the mixture between this kind of knowledge and illusions, which has been the reason for eliminating it from the circle of creeds that require very much clarity and certainty.

Consequently, as the writer of this essay deems, it has been necessary to probe the reality of intuitiveness and its relationship with the credal issues;

THE DOCTRINE OF MONOTHEISM IN THE LIGHT OF THE PROBABILITY CALCULATION

Na'il al-Husseini

Summary

Everyone must someday have had to make a decision; so, he started thinking about that decision, thus putting before his eyes all the probabilities that may affect the decision. As a result of thinking, the final decision would be based on these accumulative probabilities. The totality of this process of thinking, which begins with amassing the parts and ends with making a final decision, is in mathematics termed as the probability calculation.

Before being one of the significant, precise and reason-based mathematical theories that has its own theorists, advocates and laws, the probability calculation theory is initially a traditional and rational theory that people usually use in their ordinary and daily activities, although they, of course, fail to pay attention to its mathematical applications.

The current essay is an attempt to make mathematics, represented by this important theory, exceed its ordinary engagement in man's life affairs and move to the aspect of creed in order to investigate and explore any possibility of employing the probability calculation theory for proving the existence and the unity of the Creator of the universe.

Creed generally and the creed of monotheism particularly are the most important issues that played the most vital role in the building of the epistemological system of human lives. This creed is responsible for sketching the map of man's progress and behavior; and on the light of it, man's view of the world is decided. Because of the great significance of creed, it is inevitable to seek it in such a way that assures decisiveness and certainty in their terminological concepts.

The writer of the essay attempts to make references to this issue through showing the definition and the different kinds of evidence in order to prove which of these kinds of evidence can lead to decisiveness and certainty in their particular senses. He also gives an adequate answer to the following critical questions: Why is it necessary to recognize the creed through certainty in its particular sense only rather than other ranks? What is the way that takes to certainty? What are the types of it? Having answered these questions, the writer focuses only on the types that are useful for proving the obligatory on the light of which the significance of evidence of inherence in argumentation, the method it helps us prove a creed and the fundamentals that help us verify that creed. All these points are proven through the employment of the demonstrative and logical style, plus quoting some words of famous wise people and logicians when necessary.

The writer finally concludes that the evidence of inherence plays the most vital role in proving the creeds and even stands for the one and only evidence through which certainty in its particular sense is attained to prove the existence of the Necessary Existent God and some of His Majestic Attributes.

THE EVIDENCE OF INHERENCE AND SOME OF ITS APPLICABLE EXAMPLES IN THE FIELD OF CREEDAL ARGUMENTATION

Sa'd al-Ghari

Summary

Human beings have been exclusively endowed with the blessing of intellect through which they can take hold of the true knowledges on whose light they can develop and attain self-perfections. However, these knowledges differ in the levels of endorsing, since some kinds of knowledge are advocated through preponderating the preferred side to the less preferred, while other kinds are advocated through the absence of any probability of the otherwise. Of this kind of advocacy is termed as decisiveness on its basis all the epistemological principles are presented as the cornerstone of the other creeds and beliefs.

The faiths that create themselves in the human self are the products of introductions that differ from one person to another according to one's cultural backgrounds and the devices used in the issue. Through these devices, man can get a universal vision suitable to the power of these introductions, the scope of its control over one's self and the result expected therefrom. In this way, they serve as a basis on which one depends in one's practical behavior.

and demonstration, thus proving the scope of the accuracy of this image as well as its compatibility with the reality and man's naive nature.

The Humanism School holds a big number of theoretical setbacks, especially in the image it has given about man, which is in fact a defective, single-sided image that does not tend to all of man's existential aspects, the most important of which is the spiritual and divine aspect. Besides, the Humanism's image of man cannot guarantee worldly happiness of all human beings, because it lacks any supreme referential authority except expectations and fancies that naturally compete with and contradict with the multitudes of human societies and the plurality of human civilizations and cultures. Practically, humanism failed to extinguish the fires of wars; rather, it brought about more devastation and wider colonization of the other peoples and nations.

On the other hand, the accurate creedal format, through its demonstrative approach, seeks to hit on and explore the reality as an attempt to get a true image of man and, depending upon intellect and Divine revelations in their capacity as the most profuse source of knowledge, to treat all of man's existential aspects, since sound reason has proven the demonstrative approach to be valid argument.

On the strength of this fact, the map sketched by the creedal format for achieving man's happiness and self-perfection is utterly attuned with the truth and fully compatible with the reality more than any other map introduced by other schools or theories. It also materializes the true slogans raised by humanism in a way that is very much better than the way chosen by humanism itself, not to mention that humanism sometimes moves towards suppressing and crushing the ends at which it aims.

THIS ISSUE'S SPURIOUS ARGUMENT: CREED AND HUMANISM

Summary

Humanism is an intellectual school that emerged in the West in conjunction with the Western Renaissance. This school emphasizes on the pivotality of human beings rather than Allah, and calls for assuring man's this-worldly rather than the otherworldly happiness through depending totally on the human empirical intellect but not on the Divine revelations. Creed is the mental decisive judgment that proves itself for its holders to be demonstratively true. What is meant by creedal format is the intellectual system that is the outcome of the demonstrative approach, which stands for the argumentative method founded on the bases of structuralism.

The present essay deals with and then treats the problems that overcast the both theoretical and practical aspects of humanism's mistaken view of humanity. This view in fact leads to an identity crisis, negligence and overemphasis in dealing with human beings according to the rational approach. On the other hand, the essay gives a clear depiction of man's image according to the accurate creedal format that is based on structuralism

Summary



